מסכת יומא

פרק שבעת ימים

מתניתין:

ב-א עבודת המקדש ביום הכיפורים נעשית רק על ידי הכהן הגדול.

ולכן מפרישים אותו מביתו שבוע ימים לפני יום הכיפורים, ומושיבים אותו בלשכה מיוחדת במקום המקדש, כדי להכינו לקראת עבודתו ביום הקדוש.

המקור והטעם להפרשתו של הכהן הגדול מתבאר בגמרא בהרחבה.

במשנתנו מתבארים מלבד דין הפרשת כהן גדול, שני ענינים נוספים:

הכנת ממלא מקום לכהן הגדול, והכנת אשה נוספת למקרה שתמות אשתו של הכהן הגדול. כי כפרת יום הכיפורים של הכהן הגדול צריכה להיות על "ביתו", וביתו הוא — אשתו.

א. שבעת ימים קודם יום הכפורים, מפרישין מבדילים את **הכהן הגדול מביתו — ל"לשכת "פרהדרין"** שבמקדש.[1]

ב. וכן מתקינין מכינים **לו כהן** גדול **אחר** שישמש **תחתיו, שמא יארע בו פסול** של טומאה שימנע ממנו לעבוד את עבודת היום, שאינה כשירה אלא רק בו.[2]

ג. רבי יהודה אומר: אף אשה אחרת מתקינין מכינים **לו, שמא תמות אשתו.**

ואם אין לו אשה תחסר כפרתו, לפי **שנאמר** [ויקרא טז ו] "**וכפר בעדו ובעד ביתו**", **וביתו — זו אשתו.**

אמרו לו: אם כן, שיש לחשוש למיתת אשתו **— אין לדבר סוף.** שהרי יש לעולם לחשוש שמא תמות גם האשה שמכינים לו תחתיה.[3]

גמרא:

תנן התם במסכת פרה [ג א]: **שבעת ימים קודם שריפת הפרה** האדומה **— היו מפרישין** את **הכהן** [ההדיוט] **השורף את הפרה, מביתו** לבית המקדש, **ללשכה שעל פני ה"בירה"** [וכפי שיבואר בגמרא], הנמצאת בפינה שהיא **צפונה מזרחה.**

---

1. הפרשה זאת, לדעת רוב הראשונים, אינה מעכבת, ולכן אם נטמא הכהן הגדול, יכול ממלא מקומו לעבוד למרות שלא הפרישו אותו שבעת ימים מביתו.

2. ומכינים לאותו הכהן בגדי כהן גדול לפי מידותיו. ועיין בגבורת ארי שדן בשאלה אם גם התקנת הכהן השני צריכה להיות שבעה ימים קודם.

3. האם מצות כפרת "ביתו" מעכבת את העבודה או שהיא רק מצוה, עיין בתוס' הרא"ש ובתוס' ישנים

ולשכה זאת "**לשכת בית האבן**" — **היתה נקראת.**

ולמה נקרא שמה "לשכת בית האבן"?

לפי **שכל מעשיה** עשיותיה של הפרה האדומה — **בכלי גללים** של בקר, או **בכלי אבנים, ובכלי אדמה** בלבד היו נעשים, שכלים אלו אינם מקבלים טומאה, ואינם מטמאים את מי אפר הפרה.

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא?** מדוע כל כך תיקנו להחמיר בשמירת טהרת מי אפר הפרה:

כיון, היות שהקילו חכמים ואמרו **ד"טבול יום"** [שהוא טמא שנטהר באותו היום על ידי טבילה במקוה. אך לפי שעדיין לא "העריב שמשו" של אותו היום, הרי הוא פוסל קדשים בנגיעתו בהם. ובכל זאת הרי הוא] **כשר** בעשיית **הפרה** האדומה.

ודבר זה דרשו חכמים מדברי הכתוב [לקמן מג ב]. ואילו הצדוקים היו חולקים על דרש זה, ומחייבים שיהיה העוסק באפר הפרה טהור לגמרי, אחרי שכבר העריב שמשו.

וכיון שרצו חכמים להוציא מלבם של צדוקים את טעותם, התקינו שלכתחילה יהיה העוסק באפר הפרה "טבול יום".

אך הנהגה זו יכולה היתה להביא, מאידך, לזלזול בשמירת הטהרה של אפר הפרה. ולכן, החמירו חכמים בשמירת טהרתה, ובכך חינכו שלא להקל בה.

דתנן: מטמאין היו את **הכהן השורף את הפרה** בטומאת שרץ, **ומטבילין אותו,** כדי שתהיה הפרה נעשית ב"טבול יום" — **להוציא מלבן של צדוקין.**

שהיו הצדוקים **אומרים:** רק **ב"מעורבי השמש"**, שהם טהורים לגמרי, **היתה** הפרה האדומה **נעשית,** ולא בטבולי יום.

וכיון שהנהיגו לעשותה בטבולי יום, חששו חכמים שמתוך כך יקלו בשמירת טהרתה. ולכן, **תקינו לה רבנן** שיעשו את כל מעשיה **בכלי גללים, כלי אבנים וכלי אדמה** שאינם מקבלים כלל טומאה.

והחמירו בה כל כך, שלא יעשוה בשאר כלים טהורים, אלא רק בכלים אלו, **דלא ליקבלו טומאה — כי היכי** כדי **דלא ליזלזלו בה.**

ועתה מבארת הגמרא את הטעם שנבחרה דוקא הלשכה הצפונית מזרחית להפרשתו של הכהן לפני עשיית הפרה האדומה?

מאי שנא "צפונה מזרחה"?

כיון דפרה אדומה "**חטאת**" **היא** נקראת בתורה [על אף שאינה קרבן כלל, יש לה דיני קרבן חטאת מסויימים].

וחטאת — טעונה שחיטה **בצפונה** של העזרה [אם כי הפרה האדומה אינה נשחטת בעזרה].

וגם **כתיב בה** [במדבר יט ט] שצריך להזות מדמה, כאשר הכהן עומד על הר המשחה — "**אל נכח פני אהל מועד**", דהיינו, לנוכח פתחו של ההיכל, הנמצא בצדו המזרחי של המקדש.

לכן, **תקינו לה רבנן** לכהן השורף את הפרה **לשכה** הנמצאת **בצפונה מזרחה, כי היכי דלחוי לה** לכהן **היכירא,** שיזכור כל הזמן מכח היותו בצד הצפוני מזרחי, שהופרש

למקום זה כדי להכינו לעבודת הפרה האדומה, הקרויה חטאת ונשחטת בצפון, ושאת דמה מזים נוכח פתח ההיכל הנמצא במזרח.

וכיון שיזכור זאת, הוא ישים לב להיות זריז במעשיה ובסדר עבודתה [רש"י].

ועתה מבארת הגמרא: **מאי "בירה"** הנזכרת במשנה במסכת פרה?

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מקום היה בהר הבית, ו"בירה" שמו.

וריש לקיש אמר: כל המקדש כולו קרוי בירה.

שנאמר [דברי הימים א כט יט] שהתפלל דוד שיזכה שלמה בנו לבנות את בית המקדש, את "**הבירה אשר הכינותי**" לבנות ולא זכיתי לכך.

ועתה מבארת הגמרא את מקור הדין של פרישת הכהן הגדול לפני יום הכיפורים, ואת המקור לפרישת הכהן השורף את הפרה.

מנא הני מילי?

אמר רב מניומי בר חלקיה אמר רבי מחסיא בר אידי אמר רבי יוחנן: למדים את דין הפרישה מפרישת אהרן ובניו בשבעת ימי המילואים.

אמר קרא [ויקרא ח לד] בפרשת המילואים: "**כאשר עשה ביום הזה** [כמו שצוה אותם לפרוש מביתם שבעת ימים בימי המילואים, כך **צוה** ה' בדברים נוספים **לעשות, לכפר עליכם**".

ודרשינן:

"**לעשות**" — **אלו מעשי פרה.**

"**לכפר**" — **אלו מעשי יום הכפורים.**

והוינן בה: **בשלמא כוליה קרא** של הפרשה ["לעשות לכפר"] **בפרה** אדומה בלבד **לא מתוקם** — היות ו"**לכפר**" **כתיב** בו.

ופרה אדומה — **לאו בת כפרה היא.**

אלא הא תיקשי: **אימא, כוליה** האי **קרא** — **ביום הכפורים** בלבד הוא ד**כתיב**!

אמרי לתרץ: **ילף** בגזירה שוה "**צוה צוה**".

כתיב הכא בפרישה של ימי המילואים: "**צוה** ה' **לעשת**".

וכתיב התם, בפרשת פרה אדומה [במדבר יט ב]: "**זאת חקת התורה אשר צוה** ה' **לאמר**".

מה להלן בפרשת פרה אדומה עוסק הכתוב **בפרה** — **אף כאן** בפסוק "צוה ה' לעשות לכפר", מדבר הכתוב בענין הכהן העוסק **בפרה** אדומה.

ומה כאן בימי המלואים מדובר בציווי של **פרישה** — **אף להלן** בפרשת פרה אדומה יש מצות **פרישה.**

ב-ב ופרכינן: ואולי הלימוד הוא בגזירה שוה של ימי המילואים ליום הכיפורים בלבד.

ואימא: "**צוה**" של ימי המילואים מלמד בגזירה שוה ל"**צוה**" **דיום הכפורים,** שצריך הכהן הגדול לפרוש, ואין לנו לימוד על פרישה בפרה אדומה.

דכתיב בעבודת יום הכיפורים של אהרן הכהן [ויקרא טז לד]: "**ויעש כאשר צוה ה' את משה**!? [4]

ומשנינן: **דנין** בגזירה שוה "**צוה**" של פרה אדומה **דנאמר לפני עשיה** של הפרה, **מ"צוה**" של ימי המילואים **דנאמר לפני העשיה** של ימי המילואים.

ואין דנין "**צוה**" של יום הכיפורים **דנאמר לאחר עשיה** של אהרן הכהן, **מ"צוה**" **דנאמר לפני עשיה** בימי המילואים.

ופרכינן: **ואימא** שדנים בגזירה שוה "**צוה**" **דקרבנות** ציבור, **דכתיב** בהם [ויקרא ז לח]: "**ביום צותו את בני ישראל**". ונלמד שכל כהן צריך לפרוש שבעה ימים לפני עבודתו בקרבנות ציבור!?

ומשנינן: **דנין** "**צוה**" **מ"צוה**", **ואין דנין** "**צותו**" **מ"צוה**".

ופרכינן: **ומאי נפקא מינה** אם אין הלשון שבשני הפסוקים זהה בדיוק, והרי דיינו שיהיה ענין המילים שוה.

כי **והרי תנא דבי רבי ישמעאל**: נאמר בנגעי בתים [ויקרא יד לט]:

"**ושב הכהן**".

והוא אמור על בית שהוסגר מחמת נגע שבוע ימים, שאם ראה הכהן שפשה הנגע, דינו לחלוץ את האבן שיש בה נגע, ולהוריד את הטיט שמסביב, ולחזור ולטוח את הקיר הבית מחדש.

ואחרי כן נאמר:

"**ובא הכהן**".

והוא אמור בבית שלא פשה בו הנגע בסוף השבוע הראשון, אלא הוסגר לשבוע שני, שאז אפילו אם לא פשה הנגע בסוף השבוע השני אלא עמד בעינו, חולצים את אבניו וטחים אותו.

ולמדים בגזירה שוה "ושב הכהן", שנאמר בסוף השבוע הראשון בבית שפשה בו הנגע, על חילוץ האבנים גם בבית הזה, שלא פשה בו הנגע אחר שבועיים, שנאמר בו "ובא הכהן".

כי **זו היא** "**שיבה**" — **זו היא** "**ביאה**".

והיינו, שדיינו בדמיון העניני שבין שני הפסוקים כדי ללמד ממנו גזירה שוה.

ואם כן, יש לנו גם ללמוד בגזירה שוה של "צוה — צוותו".

ומשנינן: **הני מילי** שיש לדרוש גזירה שוה גם בדמיון הענין - **היכא דליכא** גזירה שוה אחרת **דדמי ליה** באותה הלשון.

אבל היכא דאיכא גזירה שוה **דדמי ליה** באותה הלשון — **מהגזירה** שוה **דדמי ליה** בלשון המדויקת **ילפינן**, ולא מהגזירה שוה הבנויה על דמיון הענין בלבד.

ועתה מבארת הגמרא את מה שאמר רבי יוחנן: "**לכפר**" — **אלו מעשה יום הכפורים.**

---

4. עיין בתוס' שהקשו הרי נאמר בפסוק של המילואים "לכפר", וממנו כבר למדנו על פרישת הכהן הגדול ביום הכיפורים.

והוינן בה: **ואימא** כונת הכתוב היא **לכפרה דנאמרה בקרבנות**, ונאמר שיצטרך הכהן העובד בקרבנות אלו לפרוש שבעה ימים?

ומשנינן: **מי**, וכי **ידעינן הי כהן מתרמי**, יפול בגורלו לעבוד בקרבנות אלו, **דבעי ליה**, שנחייבו **פרישה** קודם לכן?

אמרי: אלמה מדוע **לא** אפשר להפרישו?

הרי יתכן הדבר אם **ניבעי ליה פרישה לכוליה משמרת בית אב**, שמתוך כולם קבוע לכל אחד יומו, ויפרוש כל אחד מהכהנים שבוע קודם יום עבודתו!?

ומשנינן: **דנין** יום הכיפורים, שהוא **דבר שקבוע לו זמן**, **מימי** המילואים, שגם הם "**דבר שקבוע לו זמן**" [שהרי היו פעם אחת בזמן קבוע].

לאפוקי קרבנות, **דכל יומא איתנהו**, ולכן אין הם נלמדים מ"לכפר" האמור בימי המילואים.

ותו הוינן בה: **ואימא** שקרבנות **הרגלים**, שהם דבר שקבוע לו זמן, שיהיו נכללים ב"לכפר", ויצטרכו הכהנים פרישת שבעה ימים לפני הרגל!?

ומשנינן: **דנין** יום הכיפורים, שהוא **דבר שנוהג** רק **פעם אחת בשנה**, מימי המילואים, שהוא "**דבר הנוהג** רק **פעם אחת בשנה**". והיינו, שאירעו פעם אחת בלבד.[5]

לאפוקי רגלים — דלאו פעם אחת בשנה נינהו, אלא שלש פעמים בשנה.

ופרכינן: **ואימא ברגל אחד** מתוך שלשת הרגלים, שהוא פעם אחת בשנה, ואפשר ללמוד אותו מימי המילואים, יצטרכו הכהנים לפרוש שבוע ימים לפניו!?

וכי תימא לתרץ: כי **לא ידעינן הי מיניהו**, איזה משלשת הרגלים יהיה אותו הרגל שיצטרכו לפרוש לפניו. שאין אנו יכולים להכריע איזה מהם עדיף ללומדו מימי המילואים:

יש לך לומר כי יש להעדיף את אחד המועדים:

אי או את **חג המצות — הואיל ופתח בו הכתוב תחלה** בפרשיות המועדים.

אי או **חג הסוכות — הואיל ומרובה מצותו** [סוכה ולולב וערבה וניסוך המים][6]

אלא כך יש לתרץ:

דנין פרישת כהן גדול שהיא **שבעה** ימים **ליום אחד** [יום הכיפורים] — **מפרישת שבעה** ימי המילואים **ליום אחד** [השמיני למילואים].

ואין דנין פרישת שבעה ימים **לשבעה** ימי הרגל — **מפרישת שבעה** ימי המילואים **ליום אחד** [השמיני למילואים].

---

5. ולשיטות הראשונים שבכל פעם שחונכים את המקדש יש לעשות חנוכת המזבח בקרבנות של שבעת ימי מילואים, הכונה היא לכך שאין עושים זאת אלא פעם אחת בשנה. עיין ברמב"ן ספר המצוות סוף השרש השלישי, ובפירושו על התורה במדבר ז יג. ובריטב"א כאן.

6. ויבינו החכמים איזה מהם חשוב יותר. תוס' הרא"ש.

ופרכינן: **ואימא** יום **שמיני** עצרת — **דפרישת שבעה ליום אחד הוא**!?

ומשנינן: **דנין** ים הכיפורים, שהוא **דבר שאין קדושה לפניו**, מהמילואים שהם **דבר שאין קדושה לפניו**.

ואין דנין שמיני עצרת שהוא **דבר שיש קדושה** של המועד **לפניו**, מהמילואים שהם **דבר שאין קדושה לפניו**.

ופרכינן: **וכי לאו קל וחומר הוא**!?

השתא, דבר שאין קדושה לפניו - בעי פרישה.

דבר שיש קדושה לפניו - לא כל שכן שצריך פרישה לפניו!?

אמר רב משרשיא: לא אפשר לדורשו בקל וחומר, כי יש לנו גזירת הכתוב:

"כאשר עשה ביום **הזה** צוה ה' לעשות לכפר עליכם" **כתיב**. לא הצריך הכתוב פרישה אלא ליום שהוא **כזה** דוגמתו, ולא ביום שקדושתו חמורה ממנו, אך אינו דוגמתו.

רב אשי אמר: כך יש לתרץ מדוע לא נלמד על שמיני עצרת שיהיה צריך פרישה לפניו:

מי איכא מידי האם יש דבר שכזה, **דעיקר רגל** שבעת ימי חג הסוכות **לא בעי פרישה** לפניהם, ואילו שמיני עצרת, שהוא **טפל דידיה**, כיומו השמיני של חג הסוכות — **בעי פרישה**!?

ואפילו למאן דאמר "שמיני עצרת — **רגל בפני עצמו הוא"**, ואינו טפל לחג הסוכות, גם אין ללמוד על פרישה לפניו, לפי שאינו נקרא רגל בפני עצמו לגמרי.

אלא, **הני מילי** שנקרא חג בפני עצמו, **לענין פז"ר קש"ב**, שהם ראשי תיבות של ששה ענינים שבהם חלוק שמיני עצרת מחג הסוכות: ג-א

פ — פייס בפני עצמו, שמגרילים איזה כהנים יעבדו ביום זה, שאין הוא שייך למשמרת העובדת בחג הסוכות.

ז — ברכת הזמן "שהחיינו" בפני עצמו.

ר — רגל בפני עצמו לענין שאין שם חג הסוכות חל עליו, ומזכירים אותו בפני עצמו בתפילה ובברכת המזון.[7]

ק — קרבן בפני עצמו.

ש — שיר של הלויים בפני עצמו.

ב — ברכה מיוחדת למלך, שהיו נוהגים לברכה רק בשמיני עצרת.

אבל לענין תשלומין של קרבן חגיגה, שחייבים להביאו ברגל, חג שמיני עצרת — יום **תשלומין** דיום טוב ראשון של חג הסוכות **ראשון הוא.**

דהא תנן: מי שלא חג, שלא הביא את קרבן חגיגתו **ביום טוב הראשון של חג** הסוכות — **חוגג וחולך כל** שבעת ימי **הרגל כולו.** וגם יכול להשלים את חובתו **ביום טוב האחרון של חג.**

ומוכח שיום שמיני עצרת טפל הוא לחג הסוכות, ולכן לא יתכן שדוקא הוא, שהוא

---

7. והתוס' ביארו בשם רש"י [במסכת סוכה דף מז] שאין יושבים בו בסוכה.

טפל לסוכות, יצטרך פרישה לפניו כשהחג עצמו אינו טעון פרישה.

ופרכינן: **ואימא** חג השבועות הנקרא "**עצרת**", **דפרישת שבעה ליום אחד הוא**, יהיה בכלל "לכפר" האמור בפרשת ימי המילואים!?

אמר רבי אבא: דנין יום הכיפורים, שקרבנות המוסף שלו הם **פר אחד ואיל אחד** — **מימי** המילואים שהיה קרבנם **פר אחד ואיל אחד**.

לאפוקי להוציא את חג השבועות הקרוי "**עצרת**" דקרבנותיו **שני אילים נינהו**.

ופרכינן: **הניחא** לתרץ שיש ללמוד את יום הכיפורים מהמילואים ולא את חג השבועות מפני שיום הכיפורים שוה בקרבנותיו לימי המילואים בהקרבת איל אחד, **למאן דאמר יום הכפורים — איל אחד** בלבד **הוא** מביא.

אלא, למאן דאמר שקרבנות יום הכיפורים, **שני אילים נינהו — מאי איכא למימר?**

קרבנות יום הכיפורים נכתבו בתורה בפרשת אמור שבספר ויקרא, ובפרשת פנחס שבספר במדבר.

בפרשת אמור נכתבו הקרבנות המיוחדים של סדר עבודת יום הכיפורים, ומוזכר בהם איל אחד, שנלקח מאת בני ישראל [יחד עם שני השעירים המיוחדים לעבודת היום].

וגם בפרשת פנחס מוזכר איל אחד, כקרבן מוסף.

ונחלקו תנאים: האם האיל הנלקח מבני ישראל יחד עם שני השעירים שבפרשת אמור הוא אותו איל המוסף שבפרשת פנחס, או ששני קרבנות חלוקים הם.

[איל נוסף היה ביום הכיפורים, שהוא אילו של הכהן הגדול, ובו תעסוק הגמרא לאחר מכן].

שני האילים של חג השבועות באים לחובת היום עם שתי הלחם, ואינם חלק מקרבנות המוסף [שבהם היה איל אחר].

האיל שהובא בימי המילואים גם הוא נחשב ל"חובת היום" ואינו קרבן מוסף.

דתניא: רבי אומר: איל אחד בלבד נאמר. **הוא** האיל **האמור כאן** בפרשת אמור, **הוא** אותו האיל **האמור בחומש הפקודים** [ספר במדבר, בפרשת פנחס].

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: שני אילים הם. אחד האמור כאן בפרשת אמור, **ואחד האמור בחומש הפקודים.**

ואם כן, לרבי אלעזר ברבי שמעון, האומר שביום הכיפורים מביאים שני אילים, ונמצא שאין קרבנותיו שוים לקרבנות ימי המילואים, תיקשי: מדוע לא נלמד שצריך פרישה לפני חג השבועות, ובמה עדיף יום הכיפורים עליו!?

ומשנינן: **אפילו תימא כרבי אלעזר ברבי שמעון,** נמי יש לחלק ולומר:

התם - ביום הכיפורים, **חד** איל **לחובת היום** המיוחדת הוא בא, **וחד** איל בא **למוספין** הרגילים, כמו כל מוספי המועדים, ולכן הוא דומה בקרבנו לימי המילואים, שגם בהם הובא איל אחד בלבד לחובת היום.

לאפוקי עצרת, דתרוייהו, שני האילים שהובאו בו — **חובת היום נינהו.**

ועדיין יש לפרוך: **ואימא** יש לפרוש לפני **ראש השנה, דפרישת שבעה ליום אחד הוא!?**

אמר רבי אבהו: יש להעדיף את הלימוד לפרישה לפני יום הכיפורים על פרישה לפני ראש השנה, כי **דנין** יום הכיפורים שבהם הקרבנות הם **פר ואיל שלו**, של הכהן, שמביאם מכספו, **מהמילואים**, שבהם הקרבנות הם **פר ואיל שלו**, מכספו של הכהן.

לאפוקי עצרת וראש השנה דקרבנותיהם — מכספי **הציבור נינהו.**

ומקשה הגמרא: **הניחא למאן דאמר** שהכתוב האמור בפרשת המילואים [ויקרא ט ב] "ויאמר אל אהרן: **קח לך** איל לעולה" — משמעותו שצוה משה את אהרן: קח לך את האיל "**משלך**", מכספך.

ג-ב **וכמו** שהכתוב [במדבר י א] "**עשה לך** שתי חצוצרות כסף", משמעותו: עשה לך **משלך**, שהיה משה רבינו לעשות אותן מכספו.

ולפי מאן דאמר זה שפיר לומדים דוקא את יום הכיפורים מימי המילואים, כי רק בשניהם נלקחים הקרבנות מממונם הפרטי של הכהנים.

אלא למאן דאמר שגם הפר והאיל בימי המילואים **משל צבור — מאי איכא למימר?** והרי לפיו יש ללמוד ראש השנה מימי המילואים, היות שבשניהם הקרבנות הם מהממון של הציבור, ולא ללמוד על יום הכיפורים שבו מביא הכהן את הפר והאיל מממונו הפרטי!?

דתניא: כל מקום שנאמר בתורה:

"**קח לך**" — הוא **משלך.**

וכן "**עשה לך**" — הוא **משלך.**

אך כל מקום שנאמר בו "**ויקחו אליך**" — הוא **משל צבור, דברי רבי יאשיה.**

רבי יונתן אומר: בין "קח לך" **בין** "ויקחו **אליך**" — **משל צבור.**

ומה תלמוד לומר במעשה הקטורת, שאמר הקב"ה למשה "**קח לך** סמים", שמשמעו משלך?

שאמר הקב"ה למשה, **כביכול** [אם היה זה יכול], **משלך אני רוצה** שתבוא הקטורת **יותר משלהם.** (8)

אבא חנן אמר משום רבי אלעזר: כתוב אחד אומר [דברים י א] "**ועשית לך ארון עץ**", שמשמע שתעשה אותו משלך.

ואילו כתוב אחד אומר [שמות כה י] "**ועשו ארון עצי שטים**", ומשמע משל ציבור.

הא כיצד!?

כאן — בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, נקראת העשיה על שם הציבור.

---

8. רש"י בביאורו הראשון. ובביאורו השני כתב שביאור "כביכול" הוא: כאילו אין יכולים לומר כן

כאן — בזמן שאין עושין רצונו של מקום [אחרי חטא העגל], נקראת העשיה על שם משה.

ומבואר בברייתא הזאת שלפי רבי יאשיה גם במקום שנאמר "קח לך" משמעותו מהציבור, ולפיו תיקשי, מדוע לא נלמד פרישה לפני ראש השנה מהפרישה של ימי המילואים, והרי בשניהם הקרבנות הם מהציבור, [ואילו ביום הכיפורים קרבנות הכהן הם שלו].

ומתרצת הגמרא: **עד כאן לא פליגי** כל התנאים בברייתא **אלא ב"קיחות" דעלמא, וב"עשיות" דעלמא.**

ומבארת הגמרא: **קיחות דעלמא** — כגון זו האמורה [בשמות ל לד]: "**קח לך סמים**".

עשיות דעלמא — כגון [במדבר י ב] "**עשה לך שתי חצוצרת כסף.**"

אבל הנך, הקיחות של קרבנות המילואים והקיחות של קרבנות יום הכיפורים, לא כתבה בהם התורה "קח לך" גרידא.

אלא **פרושי קא מפרש** הכתוב שמשמעות "קח לך" האמור בהם הוא — **דמשלך בדוקא הוא** בא. ולא משל ציבור.

ונמצא שלפי כולם שוים קרבנות המילואים ויום הכיפורים, שרק הם באים מממון הכהנים, ולא קרבנות אחרים, ומתורצת קושיית הגמרא מדוע אין ללמוד על פרישה לפני ראש השנה.

ומבארת הגמרא היכן גילתה תורה שקרבנות המילואים ויום הכיפורים הם משל הכהן:

במלואים:

מכדי הרי **כתיב** [ויקרא ט ג] "**ואל בני ישראל תדבר לאמר: קחו שעיר עזים לחטאת**". ולא אמר הכתוב "קחו לכם".

ואם כן, בפסוק הקודם, בציווי לאהרן, שאמר הכתוב: "**ויאמר** [משה] **אל אהרן: קח לך עגל בן בקר לחטאת**" — **למה לי** הוספת המילה "לך"?

שמע מינה שבא הכתוב לפרש ש"קח לך" האמור באהרן — **משלך הוא**, ולא משל הציבור.

ביום הכפורים:

מכדי הרי **כתיב** [ויקרא טז ג] "**בזאת יבא אהרן אל הקדש: בפר בן בקר לחטאת**".

ובהמשך אמר הכתוב: "**ומאת עדת בני ישראל יקח שני שעירי עזים לחטאת**".

ואם כן, ברור הדבר שקרבן החטאת של הכהן הגדול הוא פר, ואילו קרבן החטאת של הציבור הוא שני השעירים. ואם כן, זה שאמר הכתוב בפר החטאת של אהרן "**והקריב את פר החטאת אשר לו**" — **למה לי** לציין ולומר "אשר לו", והרי ברור שהפר הזה הוא קרבנו, ולא קרבן הציבור!?

אלא, מכאן **שמע מינה כי האי** "אשר **לו**" — **משלו הוא.**

רב אשי אמר תירוץ נוסף מדוע אין למדים על פרישה לפני ראש השנה ולפני עצרת:

דנין פר לחטאת ואיל לעולה שביום הכיפורים **מפר לחטאת ואיל לעולה** שבמילואים.

לאפוקי להוציא **ראש השנה ועצרת, דתרוייהו**, גם הפר וגם האיל — **עולות נינהו.**

רבינא אמר תירוץ נוסף: **דינן עבודה** של יום הכיפורים הנעשית רק **בכהן גדול, מעבודה** של שמיני לימי המילואים, שנעשתה רק **בכהן גדול.**

לאפוקי כולהו קושייתין, להוציא כל יתר המועדים שהקשינו מדוע לא תהיה בהם פרישה, היות **דלאו עבודה בכהן גדול** בדוקא **נינהו**, אלא יכולה העבודה להעשות בכהן הדיוט.

ואיכא דאמרי, כך **אמר רבינא**:

דינן "עבודה תחלה" מ"עבודה תחילה" [כפי שתבאר הגמרא], **לאפוקי הני — דלאו תחלה נינהו.**

והוינן בה: **מאי "תחלה"**?

אילימא "תחלה — בכהן גדול".

והיינו, שדנים יום הכיפורים מימי המילואים משום שבשניהם הוטלה "תחילה", העבודה הראשונה, על הכהן הגדול. לפי שביום הכיפורים הראשון הוטלה בפעם הראשונה העבודה בקרבנות ציבור דוקא על הכהן הגדול, וכן ביום השמיני למילואים הוטלה העבודה הראשונה במקדש דוקא על הכהן הגדול.

הרי הסבר זה **היינו** ההסבר שאמר רבינא לפי לישנא **קמייתא**, ומה חידשו כאן ה"איכא דאמרי"?

אלא, הלימוד הוא של **"עבודה תחלה במקום"**, שביום הכיפורים הראשון נכנס הכהן הגדול בפעם הראשונה לפני ולפנים, **מ"עבודה תחלה במקום"**, שביום השמיני למילואים קרב אהרן בפעם הראשונה אל העבודה במזבח החיצון. [9]

כי אתא כאשר בא **רב דימי** מארץ ישראל לבבל, **אמר**:

זה שאמר הכתוב "לעשות לכפר", שממנו למדו שיש ענין פרישה גם במקום אחר:

רבי יוחנן מתני שונה בו **חדא** פרישה.

רבי יהושע בן לוי מתני בו **תרתי** פרישות.

ומבארת הגמרא את מחלוקתם:

רבי יוחנן מתני חדא: "לעשות לכפר" — אלו מעשה יום הכפורים.

ורבי יהושע בן לוי מתני תרתי: לעשת — אלו מעשה פרה. לכפר — אלו מעשה יום הכפורים.

ותמהינן: וכי **רבי יוחנן מתני** רק **חדא**, פרישה לפני יום הכיפורים, ואינו דורש מכאן גם על פרישת הכהן השורף את אפר הפרה!?

והא אנן תנן: שבעת ימים קודם יום הכפורים מפרישין את הכהן הגדול. ושנינו גם במסכת פרה: **שבעת ימים קודם שריפת הפרה** מפרישין את הכהן השורף!?

---

9. וביאר רש"י שעבודתו של משה במשך שבעת ימי המילואים אינה קרויה "עבודה" אצל עבודת

ומשנינן: זה ששנינו פרישה בכהן השורף את הפרה — **מעלה בעלמא**, שתקנו חכמים היא, ואינה מן התורה.[10]

ומקשה הגמרא על מה שהעמדנו את דין פרישה של הכהן השורף את הפרה בתורת מעלה בעלמא, לפי רבי יוחנן:

והא אמר רבי מניומי בר חלקיה אמר רבי מחסיא בר אידי,

אמר רבי יוחנן:

"כאשר עשה ביום הזה צוה ה' לעשות לכפר עליכם".

לעשות — אלו מעשה פרה.

לכפר — אלו מעשה יום הכפורים!

ומתרצת הגמרא: **ההוא — דרביה**, שאת זה שיש ללמוד מהכתוב הוא אמר בשם רבו. אבל רבי יוחנן עצמו סובר שהיא מעלה בעלמא.

והראיה שבשם רבו אמר כך:

דכי אתא כאשר בא **רבין** מארץ ישראל, **אמר** בשם **רבי יוחנן** שאמר **משום רבי ישמעאל:**

לעשת — אלו מעשה פרה. לכפר — אלו מעשה יום הכפורים.

ואמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן: מהיכא קא ילפת לה לפרישת כהן גדול לפני יום הכיפורים — **ממלואים.**

אי מה מלואים — כל הכתוב בהן מעכב בהן [כמו שיתבאר לקמן], **אף הכא נמי** בפרישת יום הכיפורים, נימא - **כל הכתוב בהן מעכב בהן.**

וכי תימא הכי נמי.

והתנן: ומתקינין לו כהן אחר, ולא קתני מפרישין כהן אחר.

ואם ההפרשה היא לעיכובא, צריך גם להפריש את הכהן האחר. כי אחרת לא יוכל למלא את מקומו של הכהן הגדול שנפסל.

וכי תימא, מאי מתקינין לו כהן אחר — **מפרישין** אותו.

אם כן, **ליתני** במשנתנו **או אידי ואידי**, בין בכהן הגדול ובין בממלא מקומו "**מתקינין**", **או אידי ואידי "מפרישין"**, ומדוע נקט התנא בכהן הגדול "מפרישים" ובכהן האחר "מתקינים".

אמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש: **אלא מר — מהיכא יליף לה** לפרישה?

אמר ריש לקיש: מהפרישה של משה ב**סיני**, קודם כניסתו למחנה שכינה בראש הר סיני.

דכתיב [שמות כד טז] "**וישכן כבוד ה' על הר סיני, ויכסהו הענן** [למשה] **ששת ימים. ויקרא אל משה ביום השביעי**".

מכדי, הרי **כתיב** "**ויקרא אל משה ביום השביעי**".

הכהנים, לפי שמשה רבינו לא שימש בבגדי כהונה אלא בחלוק לבן.

10. והחמירו בה כיון שהקילו בה לטמאות את הכהן ולהטבילו כדי להוציא מלבם של צדוקים, כמבואר בתחילת הפרק. רש"י.

ואם כן, **מאי**, איזה ענין היה בכיסויו של משה על ידי הענן במשך "**ששת ימים**"?

אלא, **זה "בנה אב"**, כאן לימדה תורה כלל:

שכל הנכנס במחנה שכינה — טעון פרישת ששה ימים קודם לכניסתו.

ואף הכניסה ביום הכיפורים לפני ולפנים טעונה פרישה לפניה.

ומקשינן: **והא אנן** פרישה של **שבעה** ימים **תנן** במשנתנו, ולא ששה!?

ומשנינן: **מתניתין — רבי יהודה בן בתירא** ד-א היא! **דחייש לטומאת ביתו.**

והיינו, שיש לחוש שמא יזדקק לאשתו ותמצא נדה, ויהיה טמא שבעה ימים, כדין בועל נדה. ולכן יש להפרישו שבעה ימים מביתו.[11]

אמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש: בשלמא לדידי, דילפינא פרישה **ממלואים**, שפיר **היינו דתניא:**

זה וזה, כהן גדול לפני יום הכיפורים, והכהן השורף את הפרה, **מזין עליו כל** יום **משבעה** ימי הפרישה, מי חטאת, **מכל** מי **החטאות שהיו שם.**

ולשיטתי ניחא ההזאה, היות **דהואי נמי הזאה** [של דם] על אהרן **במלואים.**

אלא לדידך, ריש לקיש, **דילפת** פרישה **מסיני**, תיקשי:

הזאה בסיני — מי הואי?

אמר ליה ריש לקיש: **ולטעמיך, מי ניחא?**

הרי **במלואים** היתה הזאה של **דם**. ואילו **הכא**, בפרישת הכהן הגדול או הכהן השורף, ההזאה היא של **מים!?**

אמר רבי יוחנן לריש לקיש: **הא, לא קשיא.**

דתני רבי חייא: נכנסו מים של פרה אדומה, לאחר שהצטוו בה ועשאוה, **תחת הדם** שהיזו בשבעת ימי המילואים. לפי שהפרה האדומה הראשונה נעשתה רק למחרת היום השמיני למילואים, ביום השני לחודש ניסן, ולכן היזו על אהרן ובניו דם במקום מי פרה אדומה.

ושפיר יש לנו ללמוד הזאת מים בפרישה זו מהזאת דם בפרישה דמלואים, אף על פי שאין ההזאות דומות לגמרי.

אלא לדידך, שלמדת דין הפרישה מסיני, תיקשי: וכי **הזאה בסיני מי הואי** כלל!?

אמר ליה ריש לקיש: הזאות אלו אינם מעיקר דין הפרישה, אלא **מעלה בעלמא** הן. שהרי בפרה כבר נתפרש שעשו בה מעלות רבות מפני קולא שהקילו לטמא הכהן השורפה, ואף ביום הכפורים עשו בה מעלה זו לכבוד זה שנכנס למחנה שכינה לפני ולפנים.

תניא כוותיה דרבי יוחנן דיליף דין פרישה ממלואים.

ותניא כוותיה דריש לקיש דיליף לה מסיני.

תניא כוותיה דרבי יוחנן: כתיב בתחילת

---

11. שהרי נזכרה כאן מיתת בני אהרן שהיתה בשמיני למלואים. [ירושלמי, הובא בתו"י].

פרשת עבודת יום הכפורים "**בזאת יבא אהרן אל הקודש**", ודרשינן מתיבת "בזאת" שביאתו אל הקודש אינה אלא **במה שאמור בענין**, לעיל, בפרשה זו.

ומפרשת הגמרא ענין זה, **מאי היא: — בענין דמלואים**.[12]

ומהו הדין **האמור בענין דמלואים**?

והתשובה היא בהמשך דברי הברייתא:

אהרן פירש מביתו לאהל מועד **שבעה** ימים, ולאחר מכן — בשמיני — **שימש יום אחד. ומשה מסר לו** תורת הקרבנות **כל** אותם **שבעה** ימים שהופרש, **כדי לחנכו בעבודה.**

ואף לדורות כן, **הכהן הגדול** פורש מביתו למקדש **שבעה** ימים, ויהא **משמש** — ביום הכפורים — **יום אחד.**

ועוד ענין נוהג בעבודת יום הכפורים: לפי שהיו הצדוקין שבימי בית שני, שלא היו מאמינים בתורה שבעל פה המסורה למשה מסיני, והיו מפרשים בתורה הכתובה כרצונם, לשנות בהכנסת הקטורת לבית קדשי הקדשים.

ולכן, תקנו **ששני תלמידי חכמים** שהם **מתלמידיו של משה**, שהרי קבלו את התורה שבעל פה מרבותיהם ורבותיהם מרבותיהם איש מפי איש עד משה רבינו — ובדוקא אלו, **לאפוקי צדוקין** — היו **מוסרין לו** הלכות העבודה לאמיתן **כל שבעה, כדי לחנכו בעבודה.**

מכאן אמרו: שבעת ימים קודם יום הכפורים מפרישין כהן גדול מביתו ללשכת פרהדרין.

וכשם שמפרישין כהן גדול קודם יום הכפורים, כך תקנו חכמים, כמעלה בעלמא, שיהיו **מפרישין כהן השורף את הפרה ללשכה שעל פני הבירה** בקרן **צפונה מזרחה.**

ואחד זה ואחד זה, מזין עליו כל אותם **שבעה** ימים **מאפרן** של **כל החטאות שהיו** שמורים **שם.**

ואם תאמר: מהיכא תיתי להזאה זו, והרי **במלואים** היתה ההזאה מן **הדם, והכא** מזה **מים**?

אמרת [אמור מעתה], **נכנסו מים תחת דם.**

ואומר הכתוב בפרשת המלואים: "**כאשר עשה ביום הזה צוה ה' לעשות לכפר עליכם**". והוציאו חכמים מפסוק זה דין פרישה ליום הכפורים.[13]

ולכן הסמיכו חכמים לפסוק זה את תקנתם לדין פרישה דפרה, ודרשוהו כדלהלן: "**לעשות**" **אלו מעשה פרה**, "**לכפר**" **אלו מעשה יום הכפורים.**

ומקשינן: היכי דריש מ"בזאת", שמרמז הכתוב לפרישה האמורה בענין מלואים?

והא **האי** קרא ד"**בזאת**" **מיבעי ליה לגופיה**, שלא הותר לו ליכנס אלא **ב**קרבנות, שהם **פר בן בקר לחטאת ואיל לעולה.**

---

12. ואין זה עיקר התקנה, אלא לאחר שלמדים מן התורה על פרישת ששה ימים הוסיפו חכמים יום אחד כדי להמנע מחשש זה. עיין בריטב"א ובתוס' ישנים.

13. ובתוס' פירשו דאף פרישה דיוה"כ אינה דרשא גמורה אלא אסמכתא, ולכן אין לחוש

ומשנינן: **אמרי**, הרי קרבנות אלו זכרים הן, **ואי** לא אתא קרא אלא **לחייבו בקרבן לחודיה, לימא קרא** "**בזה**" שמשמעו בקרבן זה, **או באלה** שמשמעו בקרבנות אלה.

מאי "**בזאת**", שהוא לשון נקיבה? אלא בעל כרחך **שמעת מינה תרתי**, שמלבד הקרבנות שחייב להביא, גם נרמז כאן דין פרישה, שהוא לשון נקיבה.

והוינן בה: **למאי** איצטריך: **ואומר** "כאשר עשה, לכפר עליכם"? ואמאי לא סגי ליה בדרשא קמא ד"בזאת יבא אהרן".

ומשנינן: הכי קאמר תנא: **וכי תימא** שדרשה זו, הנלמדת מפסוק "בזאת יבא", לענין **יום הכפורים קמא** [הראשון] בלבד **הוא** שנאמר לאהרן הכהן **דבעי** ביה **פרישה. כראשכחן** דוגמתו **במלואים**, שאף הן ראשונים היו.

אבל ביום הכפורים דעלמא [בשאר שנים], **לא** תצריכנו לפרוש.

ואי נמי אף לשאר ימי כפורים נאמר, אכתי איכא למימר כי רק **לכהן גדול קמא** [הראשון] — שהוא אהרן הכהן — נאמרה לו פרשה זו, **והוא דבעי פרישה**, אבל כהן גדול בעלמא [שבדורות הבאים] לא הוצרך לפרוש.

להכי קאמר תנא: **תא שמע**, "**כאשר עשה** — צוה לעשות לכפר עליכם", ללמדנו שנצטוינו לדורות שכל הכהנים הגדולים הבאים תחת אהרן טעונים פרישה קודם עבודת יום הכפורים שבכל שנה.

תניא כוותיה דריש לקיש:

משה עלה בענן, ונתכסה בענן, ונתקדש בענן, כדי לקבל תורה לישראל בקדושה. שנאמר "**וישכון כבוד ה' על הר סיני**".

ונחלקו התנאים בפירוש הפסוקים שבפרשת משפטים:

"ויעל משה אל ההר ויכס הענן את ההר. וישכן כבוד ה' על הר סיני, ויכסהו הענן ששת ימים, ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן".

האם על עלייתו של משה להר סיני שקודם מתן תורה בחג השבועות נאמר הכתוב, או על עלייתו לאחר מתן תורה, בתחלת ארבעים יום.

"ששת ימים" אלו אינם ששת הימים שמראש חודש סיון עד יום מתן תורה, שבהם היה משה עולה ויורד להזהיר את ישראל על פרישתן והגבלתן מן ההר, אלא **זה היה מעשה** בימים ש**אחר עשרת הדברות**, שנאמרו ביום מתן תורה.

שהיו ימים אלו **תחלה לארבעים יום** שבהם היה במחנה שכינה על ההר, לקבל את הלוחות ולהורידן לישראל, **דברי רבי יוסי הגלילי.**

ולשיטתו, אותם ששת ימים, הן ימי הפרישה של משה, שמהם יש לנו ללמוד שכל הנכנס למחנה שכינה טעון פרישת ששה, והרי זה כדעת ריש לקיש.

רבי עקיבא אומר: אותם ששת ימים שעליהם אמר הפסוק "**וישכון כבוד ה'**" —

להא דנכנסו מים תחת דם. והעיר בחזו"א דמכל סוגיין מוכח דפרישה דיוה"כ אינה מדרבנן.

קודם עשרת הדברות הן. והם ששה ימים **שמראש חודש** סיון, שהיה הקדוש ברוך הוא מצוה את ישראל על ידי משה לקבל את התורה, ולא כסה הענן את משה.

ד-ב ומה שהכתוב אומר "**ויכסהו הענן**", פירושו שכסה הענן **לחר**, שהרי באותן ששה ימים היה משה עולה ויורד להביא את דברי ה' על העם ולהשיב את דבריהם אל ה'.

ומה שמסיים "**ויקרא אל משה** ביום השביעי" אינו אלא לעשרת הדברות, שבהם היו [**משה**] **וכל ישראל עומדין** לשומען מפי הגבורה.

ולא בא הכתוב לומר שהיתה כאן קריאה מיוחדת למשה ליכנס למחנה שכינה, **אלא** כדי **לחלק כבוד למשה**, היתה הקריאה מופנית אליו בלבד.

רבי נתן אומר: לא בא הכתוב לומר **אלא** למשה, שנזקק לפרישה כדי **למרק אכילה ושתיה שבמעיו** קודם שנכנס להיות בין המלאכים, **לשומו כמלאכי השרת**.

וסובר כדעת רבי יוסי הגלילי בעיקר פירושו, שהיה זה אחר עשרת הדברות, ואכן היתה פרישה למשה. אלא דסבירא ליה שאין ללמוד לכל הנכנס לדורות למחנה שכינה שיהא טעון פרישה.

וכן **רבי מתיא בן חרש** מפרש **ואומר**: שאין כאן דין פרישה לשאר הנכנסין. כי **לא בא הכתוב, אלא** להפריש את משה כדי **לאיים עליו**, שישיב לבבו לבא אל הקדוש ברוך הוא מתוך אימה, **כדי שתהא תורה ניתנת** על ידו **באימה ברתת ובזיע!**

שנאמר "**עבדו את ה' ביראה, וגילו ברעדה**".

ומפרשינן להאי קרא: **מאי** "**וגילו ברעדה**"?

אמר רב אדא בר מתנה אמר רב: במקום גילה של נתינת התורה — שנאמר בה "פקודי ה' ישרים משמחי לב" — **שם תהא** שרויה **רעדה**.

ועתה מסייעת הגמרא לדעת ריש לקיש מדברי רבי יוסי הגלילי, שלמד דין פרישה לדורות מפרישה דסיני.[14]

והוינן בהך ברייתא: **במאי** תלויה מחלוקתם זו **דקא מיפלגי** בה **רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא**, שזה דורש הכתוב קודם מתן תורה, וזה לאחר מתן תורה — מנין היא ראייתם!?

ומפרשינן: קא מיפלגי **בפלוגתא דהני תנאי**, שנחלקו בענין אחר.

דתניא: בששה בחודש סיון **ניתנה תורה לישראל**.

רבי יוסי אומר: בשבעה בו ניתנה.

[עיין בגירסת רש"י, שנכנס בדברי הגמרא פירוש, ואינו מענין הגמרא עתה]

ופירש דהפרישה קבלה היא והדרשא אסמכתא. וכן הוא לשון הרמב"ם.

14. כך פירש רש"י. אבל תוס' הרא"ש פירש שדכל התנאים שנחלקו על רבי עקיבא, וסברי

ומעתה, **רבי יוסי הגלילי**, שפירש קרא דכיסוי הענן ששת ימים אחר עשרת הדברות, **סבר לה כתנא קמא, דאמר שבששה בחודש ניתנה תורה**.

הילכך, בהכרח צריך לפרש **שזה היה מעשה אחר עשרת הדברות**. ומפרש הפסוק "**וישכון כבוד ה' על הר סיני ויכסהו הענן ששת ימים**" — **למשה**, שפירש בימים אלו, כהכנה לכניסתו להיות ארבעים יום עם ה'. ואז נאמר: "**ויקרא אל משה ביום השביעי**" — **לקבולי שאר תורה**.

שהרי אין תנא קמא יכול לפרש כרבי עקיבא, שהכיסוי היה להר, וקודם עשרת הדברות היה המעשה.

דאי סלקא דעתך לפרש כרבי עקיבא, ד"**וישכון כבוד ה**" היינו **מראש חודש**, וממילא הא דכתיב "**ויכסהו הענן**" אינו למשה שהיה עולה ויורד, אלא **לחר** סיני. ולאחר מכן "**ויקרא אל משה ביום השביעי**" — **לקבולי עשרת הדברות** הוא.

הא סבירא ליה דישראל **קבילו להו** לעשרת הדברות **משה** בחודש; וגם, **הא** כבר **אסתלק הענן** מיד לאחר נתינת עשרת הדברות, **בששה**.

ואילו **רבי עקיבא**, שפירש שהכיסוי היה להר קודם עשרת הדברות, **סבר לה כרבי יוסי, שבשבעה בחודש ניתנה תורה לישראל**.

ולכן מתפרשים הפסוקים כפשטן, שלאחר שנתכסה ההר בענן ששת ימים מראש חודש, ואז קרא הקדוש ברוך הוא למשה ביום השביעי בחודש כדי ליתן את עשרת הדברות.

ומקשינן: הרי מפורש בתורה שהיה משה בהר ארבעים יום, וכשירד בסופן שיבר את הלוחות שהיו בידו.

ואם כן, **בשלמא** לפי חשבונו של **רבי עקיבא, היינו דמשכחת לה** הא דתנן בתענית כו א **דבשבעה עשר בתמוז נשתברו הלוחות**.

שהרי תחלת מנין ארבעים יום שהיה במרום הוא מיום שביעי בסיון לאחר מתן עשרת הדברות, ואם כך, הרי נשארו **עשרים וארבעה** ימים דחודש **סיון**, ועוד **שיתסר** ימים דחודש **תמוז**, ובזה **מלו להו** [נשלמו] **ארבעין יומין דהוה** משה **בהר**. ולמחרת, **בשיבסר בתמוז נחית** ירד מההר **ואתא** למינה ישראל, וכראותו את העגל — **תברינהו** ושיבר **ללוחות** הברית.

אלא, לפי חשבונו של **רבי יוסי הגלילי**, **דאמר** שלאחר עשרת הדברות היו **ששה** ימים **דפרישה**. ולכשתוסיף לששה ימים אלו עוד **ארבעין** יומין דשהה משה **בהר**, תמצא כי **עד עשרין ותלת** בחודש **תמוז** לא ירד משה, **ולא איתבור לוחות**.

ומשנינן: **אמר לך רבי יוסי הגלילי: ארבעין**

דאחר עשרת הדברות היה מעשה, מסייעים לדעת ריש לקיש. ולפירושו, אף לרבי יוסי הגלילי לא מצינו שאמר כי למדין הלכה מסיני לדורות, ואין הסיוע אלא מכך שבסיני היתה פרישה למשה.

הימים המפורשים בתורה דהיה משה בהר, מחשבינן להו **בהדי** בכללם גם את **ששה** ימים **דפרישה**. והם נשלמו בשבעה עשר בתמוז.

אמר מר: "**ויקרא אל משה**" — **משה וכל ישראל עומדין**, דברי רבי עקיבא.

ואומרת הגמרא: **מסייע ליה** — **לרבי אלעזר**.

דאמר רבי אלעזר: "**ויקרא אל משה**" — **משה וכל ישראל עומדין**. ומאחר שהיו כל ישראל שומעין עם משה כאחד, הרי **שלא בא הכתוב** בייחוד הקריאה למשה, **אלא** רק כדי **לחלק לו כבוד למשה**.

מיתיבי: נאמר בקרא "וישמע את הקול מדבר אליו". ומזה שלא נאמר "את הקול מדבר **לו**", אלא **קול** מדבר **אליו**, דרשינן שהיה הקול נמשך רק **למשה**. ורק הוא **שמע**, **וכל ישראל** — **לא שמעו**!

והיכי אמרת שהיו כל ישראל שומעין.

ומשנינן: **לא קשיא**.

הא דאמרינן שהיו כל ישראל שומעין, **בקול דסיני** הוא.

והא דילפינן דכל ישראל לא שמעו אינו אלא **בדבור** שהיה אל משה **מאהל מועד**.

ואי בעית אימא לתרץ בדרך אחר: **לא קשיא**.

הא דאמרינן שהיו כל ישראל שומעין עם משה אינו אלא שנאמר הדבור **בלשון קריאה**.

והא דתניא שכל ישראל לא שמעו מיירי היכא דכתיב **בלשון דבור**. [לפי מהרש"א].

רבי זריקא רמי תרי **קראי** דלהלן **קמיה דרבי אלעזר**: ואית **דאמרי לה**: **דאמר רב זריקא**: **דרבי אלעזר** עצמו **רמי** [הקשה] קושיא זו:

כתיב בפרשת פקודי [שמות מ] "**ולא יכול משה לבוא אל אהל מועד כי שכן עליו הענן**".

ואילו בפרשת משפטים [שמות כד] **כתיב** "**ויבא משה בתוך הענן**".

ומשנינן: **מלמד**, שאף התם לא היה משה יכול לבא מעצמו. אלא **שתפסו הקדוש ברוך הוא למשה**, **והביאו בענן**.

ואילו **דבי רבי ישמעאל תנא** [דרשו את הפסוק באופן אחר]:

נאמר כאן "ויבא משה **בתוך** הענן". ונאמר להלן "**ויבאו בני ישראל בתוך הים**.

מה להלן אצל קריעת ים סוף לא באו בתוך הים ממש, שהרי **נעשה להם שביל** בתוך הים, **דהא כתיב** התם **והמים להם חומה**, **אף כאן** נעשה למשה **שביל** בתוך הענן, ורק באותו שביל בא משה.

נאמר בתורה: "**ויקרא אל משה וידבר** ה' אליו".

ומפרשינן: **למה הקדים** הקדוש ברוך הוא **קריאה לדבור**?

לימדה כאן **תורה דרך ארץ** לאדם, **שלא יאמר אדם דבר לחבירו**, **אלא אם כן קוריהו** קורא לו תחילה.

ודרשה זו **מסייע ליה לרבי חנינא**.

דאמר רבי חנינא: לא יאמר אדם דבר לחבירו, אלא אם כן קוריהו.

עוד למדו מפסוק זה שנאמר בו "**וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר**", **אמר רבי** [**מוסיא בר ברי דרבי מוסיא משמיה דרבי מוסיא**] **רבה**:

מנין לאומר דבר לחבירו סתם, **שהוא** באיסור "**בל יאמר** לאחרים" מה שאמר לו, **עד שיאמר לו** המספר בפירוש: **לך אמור!**

ממה **שנאמר** "**וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר**".[15]

ועתה חוזרת הגמרא להא דאקשי ריש לקיש לרבי יוחנן, לדבריו שלמד ממלואים, תהא פרישה מעכבת אף ביום הכפורים.

ומוכחינן: **מכלל** דבריהם **דתרווייהו** [רבי יוחנן וריש לקיש] מוכח **דסבירא להו** דכל הכתוב בפרשת **מלואים** — **כל הכתוב בהן, מעכב בהן**.

דהא איתמר: דיני **מלואים** — נחלקו בהם **רבי יוחנן ורבי חנינא**.

דחד מינייהו אמר: **כל** דבר **הכתוב** שנוהג **בהן** — **מעכב בהן**.

וחד אמר רק **דבר המעכב** כמותו אף **לדורות**, מעכב בהן, אבל דבר **שכמותו אין מעכב** בשאר קרבנות **לדורות, אין מעכב** אף **בהן**.

כלומר, אף במלואים לא נתחדש עיכוב יותר מקרבנות של דורות, ולהלן מפרשינן באיזה דברים נחלקו.

והשתא מפרשינן: **תסתיים**, תווכח, **דרבי יוחנן הוא דאמר: כל הכתוב בהן מעכב בהן**, ורבי חנינא הוא זה שחולק.

שהרי ממה שהקשה וקאמר ליה רבי שמעון בן לקיש לרבי יוחנן: **אי** יליף דין פרישה ממלואים, יש לנו ללמוד גם דמעכב, כי **מה מלואים כל הכתוב בהן מעכב בהן** אף גבי יום הכפורים נימא דפרישה תהא מעכבת. והרי רבי יוחנן הודה לו, שהרי שתק **ולא קא מהדר ליה ולא מידי**.

ומשמע שאינו חולק עמו בהנחתו זו דבמלואים מעכבת הפרישה. והרי לדורות היא אינה מעכבת, כמו שהוכיח ריש לקיש מהא דתנן מתקינין לו כהן אחר, ולא נזכר שצריך להפרישו.

ומסקינן: אכן **תסתיים**, שכך מוכח!

והוינן בה בהך פלוגתא: **מאי בינייהו**, במה נחלקו בהלכה למעשה?

אמר רב יוסף: סמיכה על ראש הקרבן ה-א שנאמרה בפרשת מלואים הוא **דאיכא בינייהו**, בין רבי יוחנן ורבי חנינא.

למאן דאמר כל הכתוב בהן — במלואים, אינו למצוה בעלמא אלא **מעכב בהן** — **סמיכה** זו דקרבנות המלואים **מעכבא**.

למאן דאמר אף מה שכתוב בפרשת המלואים, אם הוא **דבר שכמותו** בשאר

---

15. ובחפץ חיים צידד שלענין דינא אין איסור אלא אם כן יכול להגרם איזה נזק לאותו שסיפר

קרבנות **אין מעכב לדורות, אין מעכב בהן — סמיכה** נמי **לא מעכבא.**

והוינן בה: וכי **לדורות מנא לן** דסמיכה **לא מעכבא** בקרבנות?

ומפרשינן: **מדתניא:** נאמר בפרשת קרבנות "**וסמך** ידו על ראש העולה **ונרצה** לו לכפר עליו".

וכי כך הוא שה**סמיכה** היא ה**מכפרת**?

והלא ידענו מפסוק אחר **שאין הכפרה** תלויה אלא **בזריקת הדם, שנאמר: "כי הדם הוא בנפש יכפר".**

ואלא **מה תלמוד לומר "וסמך — ונרצה** לו לכפר".

לומר לך, **שאם עשאה לסמיכה** כ"**שירי מצוה**", שלא סמך ידו משום שלא נחשבה בעיניו הסמיכה כעיקר מצוה — **מעלה עליו הכתוב כאילו לא כיפר,** שהרי לא קיים המצוה מן המובחר.

אך מכל מקום עולה לו הקרבן, **וכיפר.**

רב נחמן בר יצחק אמר: תנופה שנאמרה בקרבנות המלואים **איכא בינייהו.**

למאן דאמר במלואים **כל הכתוב בהן — מעכב בהן,** אף תנופה **מעכבא, ולמאן דאמר דבר** שמצינו **שאין מעכב לדורות, אין מעכב בהן,** תנופה נמי **לא מעכבא.**

והוינן בה: **ולדורות מנא לן** דתנופה **לא מעכבא** במקום שנצטוו עליה?

ומפרשינן: **מהא דתניא:** נאמר בקרבן מצורע "ולקח כבש אחד אשם **לתנופה לכפר** עליו".

וכי תנופה היא **המכפרת, והלא אין כפרה אלא בדם, שהרי** כבר **נאמר "כי הדם הוא בנפש יכפר"?**

ומה תלמוד לומר "לתנופה — לכפר"?

ללמדך, **שאם** לא הניף, כי **עשאה** למצות **תנופה** שהיא חשובה בעיניו רק כ"**שירי מצוה" — מעלה עליו הכתוב כאילו לא כיפר.** ובאמת — **כיפר.**

רב פפא אמר: פרישת שבעה ימים לפתח אהל מועד שנצטוו בה אהרן ובניו בימי המלואים **איכא בינייהו.**

למאן דאמר כל הכתוב בהן, — במלואים, **מעכב בהן,** פרישה זו **מעכבא.**

אבל **למאן דאמר דבר** שמצינו בו **שאינו מעכב לדורות, אינו מעכב** אף **בהן,** גם פרישה **לא מעכבא.**

והוינן בה: **ולדורות,** במקום שיש דין פרישה, וכגון ביום הכפורים, **מנא לן** דבאמת **לא מעכבא.**

ומשנינן: מוכח כן מהא **דקא תני** במשנתינו "**ומתקינין**" לו כהן אחר תחתיו. ואף על פי

לו. אבל ספור דברים בעלמא אין זה אלא עצה טובה. עוד כתב שאפשר דהיינו דוקא באופן שסיפר לו ביחידי דמשמע מאופן הסיפור שהוא מקפיד שלא לגלותו. וכדוגמת הקב"ה שלא היו ישראל שומעין.

אכן הריטב"א כאן פירש שהשמיענו הכתוב דין זה במקום שהיה קריאה שכל ישראל שומעין, ללמדנו שמכל מקום הוא בבל יאמר.

שאם באמת יארע פסול בכהן הגדול יכנס כהן זה לשמש תחתיו ביום הכפורים. ומכל מקום **לא קתני** שאף "**מפרישין**" את אותו כהן המותקן, באותן שבעה ימים שקודם יום הכפורים.

הרי שבדיעבד כשר הוא לעבוד אף בלא שהפרישוהו, משום שפרישה לא מעכבא.

רבינא אמר: יש שני דברים נוספים שלגביהם נחלקו רבי יוחנן ורבי חנינא:

ריבוי בגדים זה של אהרן **שבעה** ימים, וכן **משיחה** באותן **שבעה** ימים, הוא **דאיכא ביניהו** דרבי יוחנן ורבי חנינא.

האחד הוא, מינויו של אהרן הכהן לכהן גדול ע"י ריבוי בגדים, שלובש עוד ארבעה בגדים נוסף על כהן הדיוט, שהיה אהרן לובשם כל אותן שבעת ימי המלואים.

והשני, שהיה נמשח בשמן המשחה שבעה ימים.

וכן הוא לדורות כשמתמנה כהן גדול, הוא טעון ריבוי בגדים ומשיחה בשמן המשחה באותן שבעה ימים ראשונים שעובד בהן.[16]

למאן דאמר דבמילואים **כל הכתוב בהן — מעכב בהן**, לא היה אהרן נעשה כהן גדול בלא שהיה לובש את הבגדים ונמשח בשמן המשחה, כל אותן שבעה ימים, דכיון דכתיב בפרשה — **מעכבא**.

אבל **למאן דאמר** דכל **דבר שאין מעכב לדורות אין מעכב** אף **בהן**, נמצא שגם אם לא היה אהרן לובש בגדיו ונמשח, אלא יום אחד, אפילו הכי היה נעשה כהן גדול — הא **לא מעכבא**.

והוינן בה: **ולדורות**, בכל כהן המתמנה להיות כהן גדול — **מנא לן דלא מעכבא**?

ומפרשינן: **דתניא**, נאמר בפרשת אחרי [ויקרא טז]: "**וכפר הכהן אשר ימשח אותו ואשר ימלא את ידו לכהן תחת אביו**".

מה תלמוד לומר? כלומר, וכי מה בא פסוק זה ללמדנו בהלכות ריבוי ומשיחה שעל ידם מתמנה הכהן הגדול.

לפי שנאמר בפרשת תצוה [שמות כט] "**שבעת ימים ילבשם הכהן תחתיו מבניו**, אשר יבא אל אוהל מועד לשרת בקודש", הרי שצריך ללבוש הבגדים שבעה ימים כדי להתמנות לכהן גדול ולהיות כשר לבא אל אוהל מועד ביום הכפורים.

אין לי שכשר לעבודת כהן גדול **אלא** אם כן **נתרבה** בבגדים **שבעה** ימים. וכן **שנמשח שבעה** ימים בשמן המשחה.

אבל אם **נתרבה שבעה** ולא **נמשח** בשמן המשחה אלא יום אחד, או שלא **נתרבה** אלא **יום אחד** ואף **שנמשח שבעה** — **מנין** שאף הוא נעשה כהן גדול וכשר לעבודת יום הכפורים?

תלמוד לומר "**אשר ימשח אותו ואשר ימלא את ידו**", ללמדנו דאף כהאי גוונא שלא היה ריבוי שבעה ומשיחה שבעה — **מכל מקום** הוכשר להיות כהן גדול על ידי ריבוי ומשיחה של יום אחד.

---

16. כן פירש"י, אבל בדברי הרמב"ם נראה שבשבעה ימים שהוא מתרבה או נמשח בהן

ומקשינן: משמע מדברי הברייתא שעל כל פנים לכתחילה אף לדורות צריך למשוח כהן גדול שבעה ימים. וזו מנין לנו? שהרי הפסוק הנאמר בפרשת אחרי, שנאמרו בו הן ריבוי והן משיחה, נתפרש שבא ללמדנו שדיינו בריבוי ומשיחה יום אחד. ואילו בפסוק שבפרשת תצוה לא **אשכחן**, לא מצינו בו, אלא **ריבוי** בגדים **שבעה** ימים **לכתחילה**.

ואם כן, **משיחה שבעה** לדורות **לכתחילה** — **מנא לן**?

ומשנינן: **איבעית אימא**: מהא **דאיצטריך קרא** דפרשת אחרי למשיחה שבעה ימים, **למעוטה** שאינה מעכבת, יש לנו ללמוד דמכל מקום נוהגת היא לכתחילה.

ואיבעית אימא: אמר קרא התם בהאי ענינא בפרשת תצוה: "**וכגדי הקדש אשר לאהרן יהיו לבניו אחריו למשחה בהם ולמלא בם את ידם**", ודרשינן "למשחה" מלשון משיחה, **ואיתקש משיחה לריבוי** בגדים. **מה ריבוי** בגדים **שבעה** לכתחילה — **אף משיחה** לכתחילה **שבעה**!

והשתא הדרינן לפלוגתא דרבי יוחנן ורבי חנינא.

ומפרשינן: **מאי טעמא דמאן דאמר** שבמלואים **כל הכתוב בהן — מעכב בהן**?

אמר רבי יצחק בר ביסנא: אמר קרא "ועשית לאהרן ובניו ככה", ודרשינן: "**ככה**" — **עיכובא הוא**.

ומקשינן: הרי פסוק זה נכתב בפרשת תצוה, שבה נצטוו על מעשי המלואים.

ואם כן, **תינח** שהוא לעיכובא, **בכל מילתא** ה-ב **דכתיבא בהאי ענינא**, בציווי של שבעת ימי המלואים.

אבל מה **דלא כתיבא בהאי ענינא**, וכגון נתינת האורים והתומים אל החושן, שלא נזכרה בפרשה זו, אלא בפרשת צו, שנאמר בה כיצד היו העשיות של ימי המלואים — **מנא לן** שאף הן מעכבין, והרי התם לא נאמר "ככה" לדרוש ממנו עיכוב.[17]

ומביאה הגמרא שלשה תירוצים:

א. **אמר רב נחמן בר יצחק**: כתיב בצואה, בפרשת תצוה, "ואת אהרן ואת בניו תקריב אל "פתח" אהל מועד", וכן נאמר שם "ואכל אהרן ובניו וגו' "פתח" אהל מועד".

ואף בעשיה, שבפרשת צו, נזכר "ואת כל העדה הקהילו "פתח" אהל מועד", וכן "בשלו את הבשר "פתח" אהל מועד.

וילף בגזירה שוה "**פתח**" דעשיה מ"**פתח**" דצואה, שאף כל הכתוב בעשיה מעכב.

אינו עובד לכתחילה, ורק שאם עבד עבודתו כשירה, משום הא גופא דמסקינן להלן דשבעה לא מעכבא. והראב"ד השיגו ופירש כרש"י, וכתב דהא דבעינן לכתחלה ריבוי שבעה היינו רק לענין עבודה שצריך לה כהן גדול, דהיינו עבודת יום הכפורים.

17. כך פירש רש"י. ולכאורה הוא לשיטתו, דלדורות אורים ותומים אינם מעכבים בחושן, שכן דעתו של רש"י שבבית שני לא היו אורים ותומים. אבל הרמב"ם הסובר שבלא אורים ותומים הוי מחוסר בגדים, צ"ע איך יתכן שלא

ב. **רב משרשיא אמר**: בפרשת צו עצמה יש לדרוש דמעכב, דהא דכתיב התם "**ושמרתם את משמרת ה'**", והוי לשון משמרת — **עיכובא**.

ג. **רב אשי** אף הוא **אמר**: אין צריך גזירה שוה, דבפרשת עשיה עצמה נאמר "**כי כן צויתי**", שמשמעותו: הכל ל"**עיכובא**".

תנו רבנן: בפרשת שמיני דמלואים, לאחר שמתו נדב ואביהוא בני אהרן, נאמר במקרא שלש פעמים שאמר משה לאהרן ובניו ציווי על אכילת הקדשים.

א. "ואכלתם אתה [את המנחה של השמיני למלואים] במקום קדוש **כי כן צויתי**".

ב. "אכל תאכלו אתה [את החטאת של ראש חודש ניסן] בקדש, **כאשר צויתי**".

ג. "שוק התרומה וחזה התנופה [של שלמי הצבור של שמיני למלואים] **כאשר צוה ה'**".

ומבארת הגמרא מדוע בשלשת ענינים אלו מופיע ענין הציווי, שאינו מופיע בשאר המצוות.

אהרן ובניו היו אוננים באותו יום על נדב ואביהוא שנשרפו באותו יום, ואונן אסור באכילת קדשים. וכאן היתה הוראת שעה שיאכלו אותה באנינות, שנאמר "קחו את המנחה, ואכלוה מצות אצל המזבח", אף על פי שאתם אוננים. וכן אמר להם משה על החזה ושוק של שלמי הציבור, שיאכלום אף באנינות.

אלא שטעה משה בדבר, והיה סבור שכל הקרבנות שקרבו באותו יום דינם שוה. וכאשר ראה, לאחר מכן, שלא אכלו את שעיר החטאת של ראש חודש אלא שרפוהו, כעס עליהם. והשיבו אהרן שהוראת שעה זו לא נאמרה אלא לקדשי שעה, כלומר, הקרבנות שקרבו רק באותו יום, שאין חובתם לדורות, דהיינו שלמי הנזיר, ושעיר החטאת של אהרן של שמיני למלואים, והשעיר של נחשון, שהיה מקרבנות הנשיאים לחנוכת המזבח, וכן מנחת שמיני, ומנחת נחשון. אבל קדשי דורות, שהוא השעיר של ראש חודש — לא נאמר בו היתר אכילה באנינות.

והשתא מפרשינן את שלשת הפסוקים שנאמר בהם לשון ציווי.

א. נאמר במנחה: "ואכלתם אותה במקום קדוש **כי כן צויתי**" שאף **באנינות יאכלוה!**

ולצורך ההיתר של הוראת שעה נאמר לשון ציווי, המורה על ציווי מיוחד.

ב. "אכל תאכלו אותה [את חטאת ראש חודש] בקדש", שהיה לכם לאכלה אף באנינות "**כאשר צויתי**" אתכם כהוראת שעה במנחה — **בשעת מעשה**, כשמצא שלא אכלו את שעיר חטאת ראש חודש, **אמר להם** כן.

ג. ולאחר שהעמידו אהרן על האמת, שלענין קדשי דורות לא נאמרה הוראה זו, אמר להם משה, שהחזה והשוק נאכלין אף באנינות,

---

יעכב במלואים. וי"ל שפירש הגמרא כפירוש התוס' רי"ד דהא **דלא כתיבא בהאי ענינא** הכונה לדין פרישת שבעה שנזכר רק בפרשת צו.

אבן האזל. ועיין באבי עזרי הלכות בית הבחירה מדוע לא ביאר כך רש"י, ובחידושי הגרי"ז למסכת יומא.

"**כאשר צוה ה'**", **ולא מאלי** [מלבי] **אני אומר**, שלא תהיו סבורין שטעיתי כמו בשעיר של ראש חודש.[18]

אמר רבי יוסי בר חנינא: **מכנסים**, שצריכים הכהנים ללובשן עם כל בגדי הכהונה, **אין כתובין בפרשה** דמלואים.

אלא, **שכשהוא אומר** בתחלת הפרשה "**וזה הדבר אשר תעשה להם לקדש אותם לכהן**", ודרשינן מתיבת "וזה" שהוי"ו בה הוא וי"ו המוסיף — **להביא המכנסים**.

וכן, כפי שיתבאר להלן, להביא **עשירית האיפה**, שהיא מנחת חביתין שמקריבין הכהנים ביום חינוכם לעבודה, וכהן גדול מקריב אותה בכל יום.

והוינן בה: **בשלמא מכנסים** יש לדרוש מאות ו' ד"וזה", משום דוי"ו מוסיף על ענין ראשון, וכיון דמכנסים **כתיבי** למעלה בפרשה הסמוכה, העוסקת **בענינא** דעשיית **הבגדים**, שפיר מקשינן דאף במלואים היו לובשין מכנסים.

אלא עשירית האיפה, שלא נאמרה בפרשה זו כלל, ורק לדורות נאמר בפרשת צו שיביא כל כהן ביום חינוכו לעבודה מנחת חביתין — **מנא לן** שאף בימי המלואים, שעדיין לא שימשו אהרן ובניו, מכל מקום עליהם להביא מנחה זו.

ומשנינן: **אתיא** בגזירה שוה "זה — זה", מאותה פרשה שנאמר בה לדורות: "**זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה'** ביום המשח אותו **עשירית האיפה**".

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי: **ומנין** יש לנו ללמוד **שאף** מה שנצטוה משה על **מקרא פרשה** זו לצבור [שהרי נאמר בפרשה "קח את אהרן ואת כל העדה הקהל אל פתח אוהל מועד"], אף זה **מעכב**, ואינו למצוה בעלמא?

תלמוד לומר בהמשך הפרשה "ותקהל העדה אל פתח אהל מועד **ויאמר משה אל העם זה הדבר אשר צוה ה'** — **אפילו דיבור** [מקרא הפרשה, שגם הוא נכלל בזה הדבר] **מעכב**.

כתיב בפרשת המלואים שהלביש משה את הבגדים לאהרן ולבניו באותם שבעה ימים.

והוינן בה: **כיצד הלבישן**? באיזה סדר הלבישן?

ותמהינן: וכי מה לנו לשאול **כיצד הלבישן**, והלא **מאי דהוה הוה**!

ומפרשינן: **אלא** נפקא מינה בדבר, לדעת **כיצד מלבישן לעתיד לבא**.[19]

ותו תמהינן: **לעתיד לבא נמי** אין לנו נפקא

---

18. ואף על פי שפסוק זה נאמר קודם לדברי משה על השעיר, אין מוקדם ומאוחר בתורה. [תוס' ישנים].

19. והרמב"ן בסהמ"צ שורש שלישי הוכיח מכאן שבתחיית המתים יצטרכו אהרן ובניו להתקדש כבראשונה, לפי כבר בטלה משיחתן, והרי שמצות מלואים נוהגת לדורות.

והחזון איש כתב שלא התבטלה קדושת הכהונה, ואין זה אלא תיאור הכבוד שיהיה למשה רבינו, שבתחיית המתים הוא יחזור וילבישם.

מינה, שהרי נדע דבר זה, **לכשיבואו אהרן ובניו**, ואף **משה** יבא **עמהם**, ויברר הדבר.

ומפרשינן: **אלא** יש לנו לשאול: **כיצד הלבישן**, כדי **למיסבר קראי** דפרשת המלואים, שלפי פשוטם נראים כסותרים.

כי בפרשת תצוה נאמר "וחגרת אותם אבנט אהרן ובניו", ומשמע שהלביש את כולם בבת אחת [ומפרשינן לה לקמן שלא הפסיק בבגד אחר בינתיים], ואילו בפרשת צו נאמר לכל אחד חגירה נפרדת, דמשמע שלא הלביש את בניו עד שסיים להלביש את אהרן.

ואמרינן: **פליגי בה בני רבי חייא ורבי יוחנן**:

חד אמר שהלביש **לאהרן** תחלה את כל בגדיו **ואחר כך** הלביש את **בניו**.

וחד אמר שהלביש את **אהרן ובניו** כולם **בבת אחת**.

אמר אביי: לא בכל הבגדים נחלקו בסדר לבישתן.

בלבישת **הכתונת** ו**המצנפת** — **כולי עלמא לא פליגי** דלבישת **אהרן** קדמה, שהלביש לאהרן המכנסים והכתנת והמצנפת, חוץ מן האבנט. ורק **אחר כך** הלביש את בניו בגדים אלו.

דהלא **בין ב**פרשת תצוה שנאמרה בו **הצוואה** דפרשת המלואים, **ובין** בפרשת צו שנאמרה בו **העשיה** דמלואים, בשניהם מפורש בסדר הלבישה **דאהרן קדים**, שהרי כל הבגדים חוץ מן האבנט מפורשים אצל אהרן, ואחר כך כתיב לבישת בניו.

כי פליגי בחגירת **האבנט**.

מאן דאמר שאף את האבנט חגר **לאהרן** לבדו, **ואחר כך** התחיל להלביש את **בניו** את כל בגדיהם, היינו משום **ד**בפרשת צו **כתיב** "**ויחגור אותו באבנט**", ואחר שהשלים את לבישתו, **הדר כתיב**: "**ויחגור אותם אבנט**".

ומאן דאמר שחגירת האבנט **לאהרן ובניו** היתה **בבת אחת**, משום **ד**בפרשת תצוה **כתיב** "**וחגרת אותם** אבנט אהרן ובניו", ומשמע שהיתה לכולם בבת אחת.

ומקשינן: **ולמאן דאמר: אהרן ובניו בבת אחת — הכתיב** בעשיה "**ויחגר אותו באבנט**", **והדר כתיב** "**ויחגור אותם אבנט**". הרי שחגירות נפרדות היו.

ומשנינן: **אמר לך**, לעולם יש לומר שסדר ו-א
הלבישה הנאמר בצואה עיקר הוא, שהיו החגירות של כולם בבת אחת. ומה שנאמר בפרשת העשיה חגירת האבנט של אהרן בפני עצמו ושל בניו בפני עצמם אינו ללמדנו סדר החגירה, אלא ללמדנו שהאבנטים עצמם שונים היו בעשייתם.

שהלא מפורש בתורה מעשה האבנט של אהרן, שהיה בעשייתו כלאים, שנאמר "ואת האבנט שש משזר ותכלת וארגמן" [שש לשון פשתן הוא, ותכלת צמר הוא]. ואילו שאר האבנטים של בניו לא נזכר בתורה שהיה מעורב בו צמר.

ומעתה יש לומר שהפסוק **החוא** בא להשמיענו **שאבנטו של כהן גדול**, שהיה מעורב בו צמר — **לא זה הוא אבנטו של כהן הדיוט** שנעשה מפשתן בלבד.

תו מקשינן: **ולמאן דאמר** שחגירת האבנט של **אהרן** היתה בפני עצמה, ורק **אחר כך** חגר **לבניו** — **והלא כתיב** בפרשת תצוה "**וחגרת אותם אבנט**", דמשמע שהיו כאחד.

ומשנינן: **אמר לך, ההוא** קרא דפרשת תצוה **קא משמע לן** שהאבנטים עצמן שוין בעשייתם, ש**אבנטו של כהן גדול** שהוא של כלאים **זהו אבנטו של כהן הדיוט**, שאף הוא של כלאים הוא.

ומעתה, מה שכתוב בעשיה "**ויחגור אותו באבנט**", ולאחר מכן כתוב "**ויחגור אותם** אבנט" — **למה לי**?

אלא, בהכרח, **שמע מינה** שבסדר החגירה הקדים את **אהרן, ואחר כך** חגר **לבניו.**

ותמהינן להך מאן דאמר שחגרן **בבת אחת**: **ומי משכחת לה** שיהא משה חוגר לכולן לבדו כאחת, והרי בהכרח שחוגר אחד קודם לחבירו?

ומשנינן: **לא צריכא**, דודאי **אקדים** לכל אחד על חבירו [כפי סדר מעלתן, ריטב"א], ולא בבת אחת ממש חגרן. אלא, שחגירת האבנטים של כולם היתה ללא שום הפסק בין אבנט לאבנט. שהמתין, ולא הלביש לאהרן את האבנט, עד שהלביש את בניו את המכנסים והכתונת [והמצנפת. כן פירש"י, והרש"ש העיר ממשמעות הפסוק שלבשו המצנפת לאחר האבנט], ולאחר מכן חגר לאהרן את האבנט, ומיד חגר את האבנטים לבניו.

שנינו במשנה: **מפרישין כהן גדול וכו'**

והוינן בה: **למה מפרישין**?

ותמהינן: מהי השאלה "**למה מפרישין**"?! והרי מפרישים מהטעם **כדקאמרינן** בסוגיא דלעיל:

אי לרבי יוחנן, טעם ההפרשה הוא **כדאית ליה**, דילפינן מפרישה דמלואים.

ואי לריש לקיש נתפרש **כדאית ליה**, דיליף מסיני.

ומפרשינן: אין השאלה על עיקר הפרישה להתכונן לעבודת יום הכפורים.

אלא **הכי קאמר**, דמלשון המשנה מבואר שמלבד עצם הפרישה למקדש היה גם פורש מביתו [זו אשתו]. ועל זה באה השאלה: **מביתו — למה פירש**? שהרי יכולה אף אשתו להיות עמו בלשכתו זו שבמקדש.

שהרי לא היתה הלשכה קדושה בקדושת עזרה, לפי שלא הותרו לישב בעזרה אלא מלכי בית דוד בלבד.

ומשנינן: **תניא, רבי יהודה בן בתירה אומר**: חוששין **שמא תמצא אשתו ספק נדה**, והוא **יבא עליה**, והבועל נדה טמא שבעת ימים, ויפסל מעבודת יום הכפורים.

ותמהינן: **אטו ברשיעי עסקינן** לחשוש שיכנס הכהן בספק איסור, שיבא על ספק נדה!?

ומשנינן: **אלא** חוששין **שמא יבא** הכהן הגדול **על אשתו** בהיתר, כשהיא בחזקת טהורה, ולאחר מכאן תמצא את עצמה טמאה נדה, ומאחר שלא נדע מתי נטמאה אם קודם שבא עליה או לאחר שבא עליה,

תמצא היא **ספק נדה** בשעת ביאה, ויהיה הוא ספק טמא שבעת ימים כדין ספק בועל נדה, ולא יטהר קודם יום הכפורים.

אמרוה רבנן להך ברייתא **קמיה דרב חסדא**, ופירשו בה שהיא אינה ככולי עלמא.

אשה שראתה דם חיישינן לטמאותה למפרע, לפי שאין אנו יודעים מתי התחילה זיבת הדם.

מן התורה אין לחוש לטמא את האשה למפרע, אלא רק משעה שראתה דם היא טמאה, ומטמאה.

אלא שחכמים גזרו על כל אשה הרואה דם שתיחשב לספק טמאה למפרע. וקיימא לן שחוששין למפרע "מעת לעת", שכל היממה האחרונה שלפני הראיה היא כספק טמאה.

טומאה זו, נחלקו בה חכמים ורבי עקיבא לאיזה ענין נחשבת טמאה.

חכמים סוברים שלא גזרו אלא לטמא את הטהרות שנגעה בהן באותו פרק של מעת לעת, שמסופקין אנו בו אם נטמאה.

אבל אם נבעלה בזמן הספק לא גזרו לטמא את בועלה — טומאת שבעת ימים — כדין בועל נדה.

ודעת רבי עקיבא שאף לענין לטמא את בועלה גזרו טומאה למפרע.

נמצא, שדברי רבי יהודה בן בתירא שחוששין שמא יבא הכהן הגדול על אשתו, ולאחר מכן תמצא ספק נדה, והעמדנו את המשנה כמותו — **כמאן** אמר לה?

כרבי עקיבא. דאמר: נדה — מטמאה למפרע **את בועלה** בטומאת בועל נדה. ולכן אם לא נפרישו מביתו, ויבוא עליה ותמצא ספק נדה, יטמא הכהן הגדול שבעת ימים כספק בועל נדה.

אבל לחכמים אינה מטמאה מספק את בועלה. ולדבריהם אין סבה להפרישו מאשתו שבעת ימים קודם יום הכפורים.

[ואף על פי שמטמאתו בטומאת מגע כדין כל נוגעת בטהרות, הרי טומאה זו אינה אלא יום אחד, וקודם יום הכפורים יכול לטבול וליטהר, דפי שרק טומאת בועל נדה, חמורה היא, וטמא הבועל שבעת ימים].

אמר להו רב חסדא: אפילו תימרו שרבי יהודה בן בתירא סבירא ליה כ**רבנן**, אכתי אתי שפיר מה שחשש להפרישו מאשתו.

כי **עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי עקיבא, אלא** ברואה דם **בפרק** הזמן של "**אחר אחר**", וכפי שיתבאר.

אבל רואה דם בפרק הזמן **בחד** "**אחר**" — **מודו ליה** שיש לחשוש לטמאות את בועלה.

במסכת נדה מבואר שיש שלשה פרקי זמן לראיית דם לאחר בעילה, שבהם צריך לחוש שמא כבר נטמאה קודם הבעילה. ודינם של שלשת פרקי הזמנים הוא שונה.

א. אם ראתה דם בפרק הזמן הראשון שלאחר תשמיש, הנקרא "אותיום" ["מיד" בלשון יונית], נחשב הדם הזה כאילו הוא היה בודאי בשעת תשמיש, וטמאין שניהן בודאי, ואף חייבין בקרבן על שגגתם, כדין נדה שנבעלה, וכדין בועל נדה.

ב. אם נמצא הדם בפרק הזמן השני, הנקרא "אחד אחר" [דהיינו, פרק הזמן הראשון, ה"אחד", שלאחר ה"אותיום"] — אינה נדונית כנדה ודאי בשעת תשמיש, ופטורין שניהם מקרבן.

אבל לענין טומאה חוששין לה שכבר נטמאה קודם תשמיש, ואף בועלה טמא מספק טומאת שבעה ימים.

ג. ואם ראתה בפרק הזמן לאחר מכן [עד מעת לעת], שהוא הנקרא "אחר אחר" [דהיינו אחרי הפרק הראשון שאחר ה"אותיום"] — בזה סובר רבי עקיבא שגזירת הטומאה למפרע מטמאה אף את בועלה כדין בועל נדה, וטמא שבעת ימים.

ולשיטת חכמים אינה מטמאה את בועלה למפרע בטומאת בועל נדה אלא כדין נוגעת בטהרות, ואינו טמא אלא יום אחד.

וזהו שאמר רב חסדא, שאפילו לרבנן יש להפרישו מאשתו שבעת ימים קודם יום הכפורים, דחיישינן שמא תמצא דם בפרק הזמן השני, הנקרא "אחד אחר", שאז נטמאנו מספק שבעת ימים, ויפסל מעבודת יום הכפורים.

[ולפרק הזמן הראשון, שהוא מאד קצר, לא חששו].

אמר רבי זירא: ממה שפירשנו טעם ההפרשה מאשתו שבעת ימים, שהוא משום חשש שיטמא בטומאת בועל נדה, **שמע מינה** שדינו של **בועל נדה אינו** ממש **כנדה**.

שהנדה אינה נטהרת אלא אם טובלת לאחר ששלמו שבעת ימי נדתה, דהיינו בליל שמיני, ואילו הבועל נדה אף על פי שהוא טמא שבעת ימים אינו ממתין לליל שמיני, אלא מונה שבעה **וטובל ביום** השביעי, וכשמעריב שמשו של יום השביעי הוא נטהר.

דהא אי אמרת שדין הטבילה של **בועל נדה כדין הנדה** עצמה, צריך אתה להפרישו שמונה ימים קודם יום הכפורים, שהרי אם נטמא ביום שלפני הפרישה עצמה, נמצא שביום השביעי לטומאתו, שהוא ערב יום הכפורים, אינו טובל.

אלא **אימת טביל**, **בליליא** של יום הכפורים, שהוא ליל שמיני לטומאתו, ואם כן **למחר** ביום הכפורים — **היכי עביד עבודה**? **והא** אכתי **בעי** "**הערב שמש**" כדי ליטהר לגמרי. שהרי כל הטמאים אינם נטהרים בטבילה לבדה, לענין תרומה וקדשים, אלא אם כן העריב שמשם לאחר הטבילה. וזה לא העריב שמשו עד מוצאי יום הכפורים.

אלא, **לאו**, **שמע מינה**, ש**הבועל נדה**, זמן טבילתו **אינו כ**זמן טבילת **נדה**!

רב שימי מנהרדעא פליג, **ואמר**: **אפילו תימא** ש**בועל נדה** זמן טבילתו הוא בלילה, **כנדה**, בכל זאת יש לפרש את זה ששנינו "שבעת ימים קודם יום הכפורים", **דמפרשינן ליה** ביום השמיני שלפני יום הכפורים, **שעה אחת** בסוף אותו יום, **סמוך לשקיעת החמה**, ונמצא ערב יום הכפורים יום שמיני לפרישתו, ואף אם נטמא ביום הפרישה טובל בערב יום הכפורים, ונטהר בהערב שמש אור ליום הכפורים.

מיתיבי: **כל חייבי טבילות** הטמאים שבעה ימים, **טבילתן ביום** השביעי. ואילו **נדה**

ויולדת אין **טבילתן** אלא **בלילה** שלאחר שבעת ימי טומאה.

ודייקינן: **נדה, אין** — טבילתה היא דוקא בלילה, אבל **בועל נדה — לא**, אלא טובל אף ביום השביעי. ודלא כרב שימי מנהרדעא.

ומשנינן: כונת התנא בברייתא היא ל**נדה** עצמה וגם ל**כל דאתי מרבוייא** דקרא מפרשת נדה, שדינו כנדה לענין טומאת שבעת ימים.

דהיינו, אף בועל נדה זמן טבילתו הוא בלילה, כנדה.

ותו **מיתיבי: בעל קרי** דינו **כמגע שרץ. ובועל נדה** דינו **כטמא מת.**

מאי לאו, דינו של בועל נידה הוא כטמא מת לענין זמן ה**טבילה,** וכשם שטמא מת טבילתו ביום השביעי אף בועל נדה כן!?

ומשנינן: **לא** תפרש הדמיון לענין טבילה, אלא **לענין** משך זמן **טומאתן,** ששניהם טמאים שבעה.

ודחינן: לענין משך זמן **טומאתן** אין אתה צריך לדמותו לטמא מת, שהרי דין שניהם **בהדיא** בפירוש **כתיב בהו** בתורה:

האי, טמא מת — **טומאת שבעה כתיב ביה** בפירוש.

וגם **האי,** בועל נדה נמי — **טומאת שבעה כתיב ביה** בפירוש.

ו-ב **אלא לאו, לענין** זמן **טבילתן** השמיענו התנא שדינו של בועל נידה הוא לטבול ביום, כטמא מת.

ומשנינן: **לא.** אלא **לעולם** תפרש הברייתא ששוים רק **לטומאתן:**

וסיפא אצטריכא ליה לתנא להשמיענו, ולכן שנה ענין זה ברישא:

ששנינו בברייתא בסיפא: **אלא, שחמור ממנו** [מן הטמא מת], דינו של **הבועל נדה — שמטמא משכב ומושב,** אפילו אם לא נגע בהן בגופו. ואילו טמא מת אינו מטמא אלא במגעו.

אלא, שמכל מקום שונה הוא משאר מטמאי משכב ומושב, שהם מטמאין משכבם ומושבם בטומאה חמורה, ונעשים כאב הטומאה לטמא אף אדם וכלים, ואילו הבועל נדה אינו מטמא משכבו ומושבו אלא **בטומאה קלה,** שאין המשכב נעשה אלא ראשון לטומאה — **לטמא אוכלין ומשקין** בלבד.

ותו מותבינן: **תא שמע** מהא **דתני רבי חייא: הזב והזבה והמצורע והמצורעת ובועל נדה וטמא מת — טבילתן ביום** השביעי, **נדה ויולדת טבילתן בלילה.**

ומסקינן: **תיובתא** לרב שימי מנהרדעא!

ומקשינן עוד: **ועד שאתה מפרישו** מאשתו שלא יטמא על ידה **בטומאת ביתו,** בטומאת בועל נדה — **הפרישהו** באותם שבעת ימים שלפני יום הכפורים, גם משאר בני אדם, כי שמא ימות עליו אחד מהם, ויטמא הכהן **בטומאת המת,** שאף היא טומאת שבעה היא, ונמצא כהן גדול טמא ביום הכפורים.

אמר רב תחליפא אבוה דרב הונא משמיה דרבא:

הבדל גדול יש בין טומאת בועל נדה לטומאת מת לענין עבודה ביום הכפורים.

שהרי קרבנות יום הכפורים קרבנות צבור הן, ואף קרבנותיו של הכהן הגדול שקרבן יחיד הן, מכל מקום זמנם קבוע ודינם כקרבן צבור לענין טומאה.

ודרשו חז"ל שקרבנות צבור דוחין את הטומאה, וקרבים הן אף אם הכהנים טמאין בטומאת מת. אלא, שדין זה, שקרבן צבור דוחה את הטומאה אינו אלא בטומאת מת, ולא בטומאת נדה ושאר טומאות היוצאות מגופו.[20]

ולכן, אף אם יטמא הכהן הגדול בטומאת מת לא יפסל מלעבוד ביום הכפורים. ורק אם יטמא בטומאת בועל נדה יפסל מלעבוד.

אלא שמכל מקום יש להקשות, שעדיף לכתחילה להמנע מעבודה בטומאה, ועל כן היה ראוי להפרישו כדי שלא יצטרך להגיע לדחיה זו.

ועל זה מתרצינן: **זאת אומרת: טומאת המת**, שנדחית מפני קרבנות צבור, אינה בגדר "דחיה" בלבד [כי אז לכתחילה היה מן הראוי להשתדל שתעשה בטהרה].

אלא, **הותרה היא** לגמרי **בצבור**, ואין כל צורך להשתדל לעשותה בטהרה. ועל כן אין אנו נזקקים להפרישו כדי שלא יטמא.

רבינא אמר: אין להוכיח מכאן שדחיית הטומאה בקרבנות צבור היתר גמור הוא. כי **אפילו תימא טומאת המת דחויה היא** בקושי **בצבור**, וכל מה דמצינן לעשות בטהרה עבדינן, מכל מקום אין להפרישו קודם יום הכפורים מחשש זה, ורק מספק טומאת נדה ראוי להפרישו.

לפי ש**טומאת המת לא שכיחא**, ורק **טומאת ביתו שכיחא** עד שנחשוש לה להפרישו מספק.

איתמר: טומאת המת,

רב נחמן אמר הותרה היא בצבור.

רב ששת אמר דחויה היא בצבור.

ושתי לשונות יש באיזה אופן נחלקו רב נחמן ורב ששת אם ההיתר הוא היתר גמור או שרק בקושי נדחית הטומאה.

ללשון ראשון, מודה רב נחמן **היכא דאיכא טמאין וטהורין בההוא בית אב** שדינו לעבוד באותו יום — **דכולי עלמא לא פליגי**, מכיון שבקל אפשר לעשות הקרבן בטהרה, ואין צריכים להביא טהורים מבית אב אחר, אין הטומאה נדחית, אלא אמרינן **דטהורין עבדי, וטמאין לא עבדי.**

כי פליגי לענין **לאהדורי** [לחזר] **ולאתויי טהורין מבית אב אחרינא.**

רב נחמן אמר: שהעבודה בטומאה — **היתר** גמור **היא בצבור**, ואין עלינו לטרוח לעשותה בטהרה.

ולכן, **לא מהדרינן** להביא כהנים טהורים מבית אב אחר.

לפי שכך היה סדר העבודה במקדש:

---

20. ובועל נדה דינו כנדה לענין זה, כן פירש"י.

הכהנים נחלקו לעשרים וארבעה משמרות. וכל משמר היה עובד בשבוע אחר, משבת לשבת.

המשמר עצמו היה מתחלק לבתי אבות, ובכל יום היה עובד בית אב אחר.

הרי, שלכתחילה, לא היה דינו של כהן מבית אב של יום אחר לעבוד ביום של בית אב זה.

ומשום כך אם אירעה טומאה בבית אב זה, אין לחזר אחר כהנים טהורין אחרים.

ורב ששת אמר: עבודה בטומאת המת אינה היתר גמור, ואף על פי שנדחית הטומאה, בקושי **דחויה היא בצבור**. וראוי להשתדל כדי שתעשה העבודה בטהרה, ולכן **מהדרינן** אפילו להביא כהנים טהורים מבית אב אחר.

איכא דאמרי:

אפילו היכא דאיכא טהורין וטמאין בההוא בית אב, שדינם לעבוד ביום זה, מכל מקום **פליג רב נחמן** על רב ששת, **ואמר דעבדי נמי** הכהנים **הטמאין**.

ז-א ומשום שסובר **דכל טומאת מת בצבור — רחמנא שרייה** לגמרי.[21]

אמר רב ששת: **מנא אמינא לה** שטומאה אינה אלא דחויה בצבור?

מהא **דתניא**: **היה עומד ומקריב מנחת העומר, ונטמאת** המנחה **בידו, אומר, ומביאין** מנחה טהורה **אחרת, להקריבה תחתיה.**

ואם אין שם מנחה אחרת מזומנת **אלא היא,** יכול להקריבה בטומאה, שהרי קרבן צבור הוא ודוחה את הטומאה.

אלא, **שאומרין לו** לכהן המקריב: **הוי פקח, ושתוק** [כדי שלא יאמרו הרואים שאף מנחת יחיד קריבה בטומאה, רש"י מנחות עב א על פי שטמ"ק שם].

קתני מיהת, שאם אפשר, **אומר, ומביאין אחרת תחתיה** להקריבה בטהרה. ויש להוכיח מזה שלכתחילה מהדרינן לעשות בטהרה.

אמר רב נחמן: אין להוכיח מכאן לכל קרבנות צבור. כי אפילו אם נאמר שהטומאה היתר גמור הוא, מכל מקום **מודינא, היכא דאיכא שיריים לאכילה**. שהרי מפורש במשנה בפסחים, שקרבן צבור שקרב בטומאה אינו נאכל בטומאה.

ועל כן, בקרבנות שיש מהם חלק לאכילה ודאי שראוי להשתדל להקריבם בטהרה, כדי שתתקיים בהם מצות אכילה.[22]

מה שאין כן בעולות, שכולן כליל למזבח, אין צריך לחזר אחר טהרה, שהרי הותרה בהם טומאה לגמרי.

מיתיבי לרב נחמן: **היה מקריב מנחת פרים ואילים וכבשים, ונטמאת** המנחה **בידו, אומר, ומביאין** מנחה טהורה **אחרת תחתיה.**

---

21. ובריטב"א משמע דהיינו דוקא כשכבר נקבע על ידי פייס שכהנים אלו יקריבו, אבל לכתחילה אין מכניסין כהנים טמאים לפייס, אף למאן דאמר "הותרה".

22. והקשה הרש"ש, הרי אף ביום הכפורים יש

ואם אין שם מנחה אחרת **אלא היא**, מקריבה בטומאה. **ואומרין לו: חוי פקח, ושתוק.**

מאי לאו, במנחת נסכים הקרבים עם **פרים ואילים וכבשים** שהם קרבנות המוספין דחג עסקינן הכא.

ומנחה זו כליל למזבח היא, ואין בה שיריים לאכילה, ומכל מקום מפורש שלכתחילה מביאין טהורה אחרת תחתיה, ותיובתא היא לרב נחמן.

אמר לך רב נחמן: לא כדברי המקשן דמיירי במנחת נסכי המוספין, אלא לעולם מנחה זו אם נטמאת מקריבה לכתחילה. ומנחה ששנינו בברייתא היא מנחה **דפרים**, דהיינו **פר** העולה **דעבודה זרה**.

שאם שגגו בית דין בהוראה בעבודה זרה ועשו צבור על פיהם, מביאין פר לעולה ושעיר לחטאת, ופר העולה טעון נסכים.

וקרבן זה, **אף על גב** דקרבן **צבור הוא**, הרי אין בו דין דחיית [שבת ו]טומאה כשאר קרבנות צבור, שרק קרבנות שזמנם קבוע דוחין את השבת ואת הטומאה, ולכן **כיון דלא קביע ליה זמן, מהדרינן** לעשותו בטהרה, כשאר קרבנות יחיד.

ומה שמביאו בטומאה כשאין לו אחרת, היינו משום שאף קרבן יחיד שנטמא אינו נפסל בדיעבד, משום שהציץ מרצה על עון הקרבת קרבן טמא.

ואילים דקתני בברייתא, מיירי **באילו של אחרן** ביום הכפורים, שאף הוא עולה וטעון נסכים.

ובהכי הוא דמהדרינן אטהרה, **דאף על גב דקביע ליה זמן**, ודוחה את השבת ואת הטומאה, כדין שאר קרבנות ציבור שזמנם קבוע, מכל מקום **כיון** דקרבן **יחיד הוא, מהדרינן** לעשותו בטהרה.[23]

וכבשים ששנו בברייתא, מיירי **בכבש הבא עם העומר**, והמנחה, מנחת העומר היא, שאינה באה כליל למזבח, אלא נקמצת, וכיון **דאיכא שירים לאכילה**, מודה רב נחמן דמהדרינן לעשותה בטהרה.

מיתיבי: דם קרבן **שנטמא, וזרקו** — אם **בשוגג הורצה** הקרבן, ומותר הבשר באכילה.

ואם **במזיד לא הורצה**, ואין ניתר הבשר באכילה, ומשום דקנסינן ליה, דאף שנתכפרו בעלים משום שהציץ מרצה, מכל מקום אין הבשר נאכל.

והשתא מותבינן: למאן דאמר שטומאה הותרה לגמרי, אמאי נקנסנו, והרי היתר הוא.

ומשנינן: **כי תניא החיא**, בקרבן **דיחיד**, שאינו כשר אלא משום ריצוי הציץ, ואין זה אלא בדיעבד, ומשום הכי קנסינן ליה במזיד.

תא שמע: על מה הציץ מרצה?

על הדם ועל הבשר ועל החלב שנטמא, בין בשוגג בין במזיד, בין באונס בין ברצון, בין ביחיד בין בצבור.

קרבן הנאכל, והוא שעיר המוספין, שחטאת הוא, ונאכל במוצאי יוהכ״פ. ואם כן, חוזרת קושית הגמרא לדוכתא, שנפרישנו מטומאת המת.

23. ופירשו התוס׳ דאין זה אלא מדרבנן.

ואי סלקא דעתך שה**טומאה היתר היא בצבור למה לי ציץ לרצויי**, והרי אינו עון כלל.

אמר לך רב נחמן: לעולם יש לנו לומר דצבור שנשנה כאן לא נשנה אלא לענין הכשר בקרבן. ואף בלא ריצוי ציץ כשר הוא.

וכי קתני הציץ מרצה — אקרבנות **דיחיד**, שבהם אינו מרצה אלא על ידי ריצוי ציץ.

ואי בעית אימא אפילו תימא דברייתא כפשוטה שצריך ריצוי ציץ אף **בציבור**, אפשר להעמידה **בהנך** קרבנות ציבור **דלא קביע להּ זמן**, שדינם כקרבן יחיד לטומאה, ואינם כשרים אלא בריצוי ציץ.

מיתיבי: נאמר בפסוק בפרשת הציץ "והיה על מצח אהרן **ונשא אהרן את עון הקדשים** לרצון להם לפני ה'".

וכי איזה עון דקדשים **הוא נושא** להכשירו?

אם נפרש הפסוק **בעון פיגול**, שחישב בעבודתו על מנת לאוכלו חוץ למקומו — **הרי כבר נאמר** "פיגול הוא **לא ירצה**", ובמסכת זבחים אוקימנא להך פסוק במחשבת חוץ למקומו.

ואם כשחישב מחשבת חוץ לזמנו, שהוא **עון נותר**, **הרי כבר נאמר** "המקריב אותו **לא יחשב**".

ז-ב **הא אינו נושא אלא עון טומאה**, ומפרשינן בברייתא שהטעם שהקילה תורה בעון טומאה דקרבן יחיד שיועיל הציץ לרצות עליו, משום שמצינו בטומאה קולא אחרת, **שהותרה מכללה בציבור**.

וקשיא לרב ששת מברייתא זו, שנאמר בה בפירוש שהותרה היא בצבור.

ומסקינן: פלוגתא **דתנאי היא**.

דתניא: ציץ — בין שישנו על מצחו של כהן גדול בשעה שאירעה הטומאה.[24]

בין בשעה **שאינו על מצחו — מרצה** וכשר הקרבן, **דברי רבי שמעון**.

רבי יהודה אומר: עודהו הציץ **על מצחו, מרצה**.

אבל אם עובד בטומאה שאירעה בשעה שכבר **אין עודיהו** הציץ **על מצחו, אינו מרצה**.

אמר לו רבי שמעון: כהן גדול ביום הכפורים יוכיח!

שהרי מפורש במשנה שכל קרבן שקבוע לו זמן דוחה את הטומאה, ובכלל זה אף הקרבנות שמקריבין כהן גדול ביום הכפורים, כשאינו לבוש בשמונה בגדים, שהרי לעבודת הקרבנות שנכנס בהם לפני ולפנים היה משמש בארבעה בגדי לבן בלבד, ולא היה בהם ציץ הזהב, ומכל מקום, אף על פי **שאין** הציץ **עודהו על מצחו** דוחה את הטומאה, **ומרצה**.

אמר לו רבי יהודה: הנח לכהן גדול ביום הכפורים שאין דחיית הטומאה בעבודתו זקוקה לריצוי ציץ, **שטומאה הותרה לו בציבור** לגמרי, ומה שהוצרכנו לריצוי ציץ אינו אלא בקרבנות יחיד שאינם דוחים את הטומאה.

---

24. כן דעת רש"י, ונחלקו עליו.

ומכלל דבריהם עולה, **דרבי שמעון** שהוכיח מכהן גדול ביום הכפורים, כשיטתו, שאין צריך שיהיה הציץ על מצחו, כדי לרצות על הטומאה, **סבר** שהעבודה **בטומאה דחויה היא בציבור.**

ולכן זקוקה היא לריצוי ציץ כדי להכשירה, ושפיר הוכיח שמרצה אף כשאין עודיהו על מצחו.

הרי שמחלוקת רב נחמן ורב ששת פלוגתא דתנאי היא.

אמר אביי לפרש באיזה אופן נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון:

באופן שנשבר הציץ — דכולי עלמא לא פליגי דלא מרצה על טומאה שאירעה בזמן זה.

כי פליגי בזמן **דתלי** הציץ **בסיכתא**, שהיה תלוי בשלימותו על יתד, ואין הכהן הגדול לבוש בו עתה.

רבי יהודה סבר ילפינן מקרא "והיה **על מצח** אהרן **ונשא** אהרן את עון הקדשים", שרק בשעה שהוא על מצחו נושא הוא את עון הקדשים.

ורבי שמעון סבר: מאחר שנאמר "והיה על מצחו **תמיד לרצון** להם **לפני ה'**", יש לנו לדון: **מאי** מהי משמעות "**תמיד**"?

אילימא שיהיה הציץ מונח **תמיד על מצחו**, והא **מי משכחת לה**? והרי **מי לא בעי** הכהן הגדול **למיעל לבית הכפא**, שאז חייב לפשוט הציץ. וכן **מי לא בעי** לפעמים **למינם**, להתנמנם ולישון?

אלא, דרשינן "**תמיד**" — **מרצה הוא**, אף כשאינו על מצחו.

ומקשינן: **ולרבי יהודה נמי — הא כתיב תמיד**, דמשמע שתמיד הוא מרצה.

ומשנינן: **ההוא תמיד**, בא ללמדנו **שלא יסיח** הכהן הגדול **דעתו ממנו** בשעה שהוא על מצחו.

וכדרבה בר רב הונא.

דאמר רבה בר רב הונא: חייב אדם למשמש בתפיליו בכל שעה ושעה בשעה שהתפילין עליו.

ודרשינן כן בקל **וחומר מציץ:**

ומה ציץ, שקדושתו קלה, **שאין בו אלא** ח-א **אזכרה אחת** של השם, שכן היה כתוב עליו קודש לה', **אמרה בו תורה** שיהיה "**על מצחו תמיד**", **שלא יסיח דעתו ממנו.**

תפילין, שקדושתן חמורה **שהרי יש בהן אזכרות הרבה על אחת כמה וכמה.**

ומקשינן: **ולרבי שמעון, דאמר** דהפסוק מתפרש ש**תמיד מרצה** הוא, **והא כתיב** "והיה **על מצח** אהרן **ונשא**"!?

ומשנינן: **ההוא** קרא דעל מצח אהרן — **לקבוע לו מקום** ללבישת הציץ **הוא דאתא.** שמקום הנחת הציץ הוא על המצח.

ומקשינן: **ורבי יהודה**, שלמד מפסוק זה שאין הציץ מרצה אלא כשהוא על מצחו, בעל כרחינו שפירש שאין צריך פסוק זה להשמיענו היכן מקום לבישת הציץ, ואם כן קשה: **לקבוע לו מקום** לציץ — **מנא ליה!?**

ומשנינן: רבי יהודה **נפקא ליה** מקום הציץ **מסיפא** דקרא, שנאמר "והיה **על מצחו** תמיד", ומיותר רישא דקרא ללמדנו על

ריצוי הציץ.

ומקשינן: **ורבי שמעון נמי תיפוק ליה** לקבוע מקום **מ"על מצחו"**!?

ודחינן: **אין הכי נמי.**

ואלא "**על מצח** אהרן, **ונשא**" מאי עביד ליה?

אמר לך רבי שמעון, פסוק זה באמת בא ללמדנו הלכות ריצוי הציץ, שאם היה הציץ **ראוי למצח**, אז הוא שמועיל **ומרצה.**

אבל **כשאינו ראוי** כלל להיות על **המצח**, **אינו מרצה.**

והיינו **לאפוקי** אם **נשבר הציץ**, שאף רבי שמעון מודה **דלא מרצה.**

ומקשינן: **ולרבי יהודה** שמיעט מפסוק זה אפילו באופן שהציץ שלם אלא שאינו על מצחו בשעת הריצוי, **נשבר הציץ** לגמרי **מנא ליה** שאינו מרצה, עד שפסוק דידן מיותר הוא למעט כשאינו על מצחו.

ומשנינן: **נפקא ליה** לרבי יהודה מסוף הפסוק "והיה על מצחו תמיד". לפי שאפשר היה לכתוב "**מצח**" בלא וי"ו, ונכתב "**מצחו**", מזה נלמד לנשבר הציץ.

ושוב מיותר "והיה על מצח אהרן" ללמדינו שכל שאינו ממש על מצחו אינו מרצה.

ומקשינן: **ורבי שמעון**, מה הוא דורש מוי"ו מיותרת זו?

ומשנינן: דרשא זו ד"**מצח** — **מצחו**" **לא משמע ליה** לרבי שמעון למידרש.

והוינן **במחלוקת** זו אם טומאה היתר היא בצבור או שאינה אלא דחויה:

האם **נימא דתנאי** — רבי יהודה ורבי שמעון, **כהני תנאי** שנחלקו בברייתא.

דתניא: אחד זה הכהן השורף את הפרה, **ואחד זה** הכהן הגדול שעובד ביום הכפורים, היו מזין עליו **כל** יום מאותם **שבעה** ימים שהיו מפרישין אותו, **מאפר כל החטאות שהיו** שמורות **שם** במקדש, **דברי רבי מאיר.**

רבי יוסי אומר: אין מזין עליו אלא בימים **שלישי ושביעי** לפרישתו **בלבד.**

רבי חנינא סגן הכהנים אומר: חילוק יש ביניהם: שה**כהן השורף את הפרה**, **מזין עליו כל שבעה** ימים. אבל ה**כהן הגדול** שעובד **ביום הכפורים אין מזין עליו אלא** בימים **שלישי ושביעי** לפרישתו.

ומפרשינן: **מאי לאו**, **בהא** פלוגתא **קמיפלגי** רבי מאיר ורבי יוסי:

רבי מאיר סבר שה**טומאה דחויה היא בציבור**, וראוי להשתדל ככל האפשר שיעבוד בטהרה.

וזהו טעם ההזאות, שחוששין שמא נטמא במת קודם פרישתו. ולכן צריך לעשות ההזאות כהלכתן — דהיינו בזמנם, שכמו הזאת מי חטאת, לטהר טמא מת, נעשית בימים שלישי ושביעי לטומאתו, הרי כיון שבכל יום מאותם שבעת ימים יש לנו להסתפק שמא הוא יום שלישי או יום שביעי לטומאתו, צריך להזות כל יום, כדי לטהרו מספק טומאת מת.

ורבי יוסי סבר שה**טומאה היתר** גמור **היא בציבור**, ואין חובה לטהרו אפילו אם נטמא.

ובעל כרחינו שאין ההזאות אלא מעלה בעלמא, הנלמדת מפרישה דמלואים, ואם כן אין צריך להזות עליו אלא שלישי ושביעי.

ודחינן: **ותסברא** דבהכי נחלקו?

והרי **אי** נימא **דסבר רבי יוסי** שהטומאה **היתר היא בציבור**, אם כן **הזאה כלל**, ואפילו בשלישי ושביעי **למה לי**, והרי כפי שביארנו אין ההזאות לטהרו אלא משום דילפינן ממלואים, ואין שייך בהם זמן של שלישי ושביעי.

אלא, בהכרח לפרש **דכולי עלמא הני תנאי** דברייתא **סברי שטומאה דחויה היא בציבור**, וההזאות הן כדי לטהרו מספק טומאת מת.

וחכא, **בהא** הוא **דקמיפלגי**:

רבי מאיר סבר: אמרינן **שטבילה בזמנה**, אף על פי שאינה מעכבת, מכל מקום **מצוה** היא. שנאמר "וחטאו ביום השביעי וכבס בגדיו ורחץ במים". והוא הדין להזאת מי חטאת, שלכתחילה מצותה בזמנה, דהיינו בימים שלישי ושביעי לטומאתו. ולכן, לכתחילה, מזין עליו כל שבעה ימים, שמא הוא יום שלישי או שביעי.

ורבי יוסי סבר: לא אמרינן טבילה בזמנה — מצוה. ואף לכתחילה רשאי הטמא לטהר עצמו זמן מופלג לטומאתו.

ואף בהזאת מי חטאת לא קפדינן שתהיה ההזאה בשלישי ובשביעי לטומאתו.

ומה שנאמר בתורה שלישי ושביעי אינו אלא שאינו יכול להזות קודם יום שלישי לטומאתו, וכן שצריך להמתין ארבעה ימים בין הזאה להזאה. ולכן סובר שאף לכתחילה אין מזין עליו אלא בימים שלישי ושביעי לפרישתו. שאף אם נטמא ביום האחרון קודם פרישה, מועילה ההזאה לטהרו.

ופרכינן: וכי אפשר לומר **דסבר רבי יוסי דלא אמרינן טבילה בזמנה — מצוה**?

והתניא: הרי שהיה שם השם — שאסור למוחקו, **כתוב על בשרו, הרי זה לא ירחץ ולא יסוך** כדי שלא ימחק.[25]

וכן **לא יעמוד במקום הטינופת**, מפני קדושת השם.

ואם **נזדמנה לו טבילה של מצוה כורך עליו גמי** כדי שלא ימחק השם **וטובל**.

רבי יוסי אומר: יורד וטובל כדרכו ואינו צריך לכרוך גמי, **ובלבד שלא ישפשף** בידים את בשרו במקום השם.

וקיימא לן במסכת שבת **דבדין טבילה בזמנה**, אם הוי **מצוה**, **קמיפלגי**.

דתנא קמא סבר דלא אמרינן טבילה בזמנה - מצוה, ויכול לדחות הטבילה עד שימצא גמי לכורכו על בשרו, כדי שלא ימחק השם.

ורבי יוסי סבר אמרינן טבילה בזמנה - מצוה, וחוששין שמא לא ימצא גמי מיד, וישהה טבילתו לאחר זמן, ותתבטל מצות טבילה בזמנה.

ומעתה, אי אפשר לפרש דעת רבי יוסי דברייתא דידן שסובר טבילה בזמנה לאו

---

25. כן פירש"י, ובתו"י פירשו הטעם שאסור לעמוד בפני השם ערום.

מצוה.

ומסקינן: **אלא, דכולי עלמא לחני תנאי אמרינן: טבילה בזמנה — מצוה.**

וחכא, בהא קמיפלגי:

רבי מאיר סבר מקשינן הזאה לטבילה, וכשם שטבילה בזמנה — מצוה, הוא הדין להזאה. ולכן מזין עליו כל שבעה ימים שכל יום ספק זמנו הוא.

ורבי יוסי סבר לא מקשינן הזאה לטבילה, שרק הזמן האמור בטבילה נאמר למצוה, אבל הזמן האמור בהזאה אינו אלא לענין שלא יקדים, וכמו שנתפרש לעיל. ולכן אין צריך להזות עליו אלא בשלישי ושביעי לפרישתו.

והדרינן לפרש הברייתא, ומקשינן:

ורבי חנינא סגן הכהנים, שמחלק בין הזאות דכהן השורף את הפרה לכהן גדול דיום הכפורים, מה הוא סובר?

אי מקיש הזאה לטבילה וסובר שאף ההזאה בזמנה — מצוה **אפילו כהן** גדול שעובד **ביום הכפורים נמי** יזו עליו כל שבעה ימים.

ואי לא מקיש הזאה לטבילה אם כן **אפילו כהן השורף את הפרה נמי לא** נצריכנו הזאה אלא בשלישי ושביעי.

ומשנינן: **לעולם לא מקיש** רבי חנינא הזאה לטבילה, ולכן אין מזין על הכהן הגדול שעובד ביום הכפורים אלא בימים שלישי ושביעי לפרישתו.

וכהן השורף את הפרה — מעלה בעלמא הוא שמזין עליו כל שבעה, וכשאר מעלות רבות שעשו בה לטהרה.

והוינן בה: **כמאן אזלא הא דתנו רבנן: אין בין כהן השורף את הפרה לכהן גדול** שעובד **ביום הכפורים**, בדיני הפרישה, **אלא שזה** — ח-ב הכהן הגדול קודם יום הכפורים, **פרישתו לצורך קדושה**, להיכנס למחנה שכינה.

ולכן מותר שיהיו **אחיו הכהנים נוגעין בו**.[26]

ואילו זה, הכהן השורף את הפרה, **פרישתו לצורך טהרה**, להחמיר בטהרתו מפני הקולא שעושין בו לטמאו ולהטבילו בו ביום מפני הצדוקין, ולפיכך החמירו בטהרתו **שאין אחיו הכהנים נוגעים בו.**

והשתא מפרשינן: **כמאן** סברה ברייתא זו?

ומסקינן: או דסבירא להברייתא כ**רבי מאיר** שסובר שבשניהם מזין עליו כל שבעה, **או** כרבי **יוסי** שבשניהם אין מזין אלא בשלישי ובשביעי.

דאי כרבי חנינא סגן הכהנים — הא איכא נמי בין כהן השורף את הפרה לכהן גדול ביום הכפורים, **הא** דמחלק רבי חנינא שהכהן השורף את הפרה מזין עליו כל שבעה, ואילו כהן גדול קודם יום הכפורים אין מזין עליו אלא בשלישי ושביעי.

מתקיף לה רבי יוסי ברבי חנינא, לאותם תנאים שסוברין שמזין עליו כל שבעה ימים:

---

26. שהיו הצדוקים שונאים את הפרושים, ובאים מתוך שנאתם לכפירה. בית הלוי על התורה פרשת בא

בשלמא ביום **ראשון** לפרישתו מזים עליו מספק, **שמא** היום יום **שלישי** לטומאתו.

וכן ביום **שני**, **שמא** יום **שלישי** הוא.

וכן ביום **שלישי** לפרישתו, עדיין יש לחשוש **שמא** נטמא ביום פרישתו שעה אחת קודם פרישתו, והיום יום **שלישי** לטומאתו הוא.

ואילו ביום **חמישי** לפרישתו, שכבר אין בו חשש שמא יום שלישי הוא, שהרי כבר פירש יותר משלשה ימים קודם, מכל מקום מזים עליו מספק, **שמא** יום **שביעי** לטומאתו הוא, וכבר הוזה בשלישי לטומאתו שהוא היום הראשון לפרישתו.

וכן ביום **ששי** לפרישה, חוששין **שמא** היום יום **שביעי** הוא.

וכן ב**שביעי** לפרישה, חוששין **שמא** שביעי הוא לטומאתו.

אלא, ביום **רביעי** לפרישתו — **למה לי הזאה כלל!?**

שהרי **לא** ביום **שלישי** לטומאה **איכא לספוקי** ביום זה, שמשפירש שלשה ימים קודם יום זה, יודע הוא ששוב לא נטמא במת, ואם נטמא קודם פרישתו כבר הוזה בשלישי ביום אתמול.

וכן **לא בשביעי** לטומאה **איכא לספוקי**, שאין הזאת שביעי מטהרת בלא שהזו עליו ארבעה ימים קודם לכן בתורת הזאת שלישי. והרי זה, לא הוזה ביום שלפני פרישתו.

ומשנינן: **ולטעמיך**, שפירשת הברייתא דמזין עליו כל שבעה דוקא, וכי **הזאה כל שבעה** — **מי איכא?**

והא קיימא לן **דהזאה** לטהר — איסור **שבות** הוא, **ואינה דוחה** מצות ההזאה **את השבת**.

אלא, על כרחך, **מאי אית לך למימר**, כי מה ששנינו "כל **שבעה**" פירושו, במשך שבעה ימים, ולא כל יום ממש, אלא **לבר משבת**.

אם כן, **הכא נמי** יש לנו לפרש **שבעה לבר מיום רביעי** לפרישה.

אמר רבא: מאחר דאמרינן שברביעי לפרישתו אין מועלת הזאתו, ובשבת אסור להזות, נמצא שמתוך שבעת הימים אין מזין עליו שני ימים.

אלא אם כן חל רביעי לפרישתו בשבת, שאז אין השבת מבטלת שום הזאה, שהרי אין תועלת בהזאה ביום זה.

הלכך, בהפרשת **כהן גדול** שעובד **ביום הכפורים**, **דלא בדידן תליא מילתא** אימתי להפרישו, **אלא בקביעא דירחא תליא מילתא** — לפי קביעות החודש נקבעים ימי ההפרשה — שהרי יום הכפורים בעשירי בתשרי הוא, וההפרשה היא שבעה ימים קודם לכן.

לכן, **בתלתא בתשרי בעי לאפרושי**.

וכל אימת דמתרמי תלתא בתשרי בין אם הוא חל באופן שהשבת תחול ברביעי שאין צריך להזות בו, ובין אם לאו, **מפרישינן ליה** בעל כרחינו, אף על פי שתתבטל הזאה אחת משאר ימים.

אבל הכהן השורף את הפרה, **דבדידן תליא מילתא** לקבוע את יום שריפת הפרה —

מפרישינן ליה לכתחילה **ברביעי בשבת, כי היכי דניתרמי** [בכדי שיחול] יום **רביעי שלו בשבת**, ולא תתבטל הזאתו אלא ברביעי לפרישתו שאין צריך בו הזאה.

שנינו במשנה: מפרישין כהן גדול מביתו **ללשכת פרהדרין**.

תניא: [אמר] רבי יהודה: וכי לשכה זו, **לשכת** "**פרהדרין**", שהם פקידים הממונים על השווקים מטעם המלך, **היתה** נקראת?

והלא לשכת "**בלווטי**", שהם שרים, **היתה** נקראת, שהיא חשובה יותר.

אלא, שתי תקופות היו בימי בית שני.

ראשונה, תקופתו של שמעון הצדיק, שהאריך ימים, ובימיו היתה הכהונה הגדולה במעמדה הראוי.

ובתקופה שלאחר מכן, לא היו מתמנים הכהנים הגדולים על פי מעלתם וקדושתם.

לפיכך, **בתחילה, היו קורין אותה** — את הלשכה הזאת, שהפרישו בה את הכהן הגדול — **לשכת בלווטי,** מפני חשיבותה.

ומתוך שלאחר מכן היו הכהנים הגדולים מתמנים על ידי **שהיו נותנים עליו ממון לכהונה** למלך כדי שימנה אותם, ואותן כהנים גדולים שנתמנו לא לשם שמים, היו נוהגין לסתור הלשכה, ולבנות אחרת תחתיה לכבוד עצמם, כדי שתהיה נקראת על שמם. ורשעים היו, ומתו בתוך שנתן.

ונמצא שהיו מחליפין אותה — את הלשכה — **כל שנים עשר חודש**.

והרי היא **כ**"**פרהדרין**" כפקידים **הללו, שמחליפין אותם** — מטעם המלך — **כל שנים עשר חודש**.

ולפיכך היו קוראין אותה לשכת פרהדרין.

תנן התם:

תיקנו חכמים שהלוקח פירות מעם הארץ חייב להפריש מהם מעשרות [ראשון ושני, או מעשר עני, לפי שנחשדו עמי הארץ על המעשרות, והוא הנקרא "דמאי".

ומפורש להלן שהמעשרות, כיון שהם מותרים באכילה לזרים, אינו צריך ליתנם ללוי או לעני [לאחר שתיקן את הפירות מטבלם בהפרשת המעשרות], שהרי אין זה ודאי טבל, ואף לא ספק טבל, אלא חומרה שהחמירו חכמים, ולכן אמרינן ביחס לנתינתם "המוציא מחבירו — עליו הראיה", ואוכלם הישראל לאחר שהפרישם ותיקן פירותיו.

ולכן, אף הקילו בתקנה זו ש**הנחתומין** [ה"חברים", שאינם חשודים על המעשר], שקונים תבואה מעמי הארץ כדי לאפות פת ולמכור אותה — **לא חייבו אותן חכמים להפריש** מעשר שני או מעשר עני, **אלא** רק ליתן מתוך המעשר הראשון את **תרומת מעשר** [שהיא עשירית מן המעשר ראשון] לכהן.

שאילו היה טבל ודאי, היה ניתן כל המעשר ללוי, והלוי היה מפריש ממנו עשירית, שהיא תרומה, ונותנה לכהן, והיא אסורה באכילה לזרים כמו תרומה גדולה.

אבל פירות דמאי אלו, מפריש את המעשר הראשון, ואוכלו בעצמו, כמבואר, אלא

שעליו להפריש את אותה עשירית האסורה לזרים, וליתנה לכהן.

וכן עליהם להפריש חלה.

והוינן בה: מאיזה טעם הקילו בנחתומין יותר משאר כל אדם?

בשלמא תרומה גדולה, הטעם **שלא** חייבום חכמים, בין לנחתומים ובין לכל אדם, משום הא **דתניא**:

ט-א יוחנן כהן גדול גזר על הדמאי [התקנה הנזכרת כאן, לחייב פירות הנלקחים מעם הארץ בהפרשת כל המעשרות], **לפי ששלח בכל גבולי ישראל** לבדוק אם מפרישין עמי הארץ תרומות ומעשרות, **וראה שאין** הם **מפרישין אלא תרומה גדולה בלבד**.

ולכן לא הוצרכו לתקן שיפרישו תרומה גדולה, כי נחשדו רק על המעשרות.

וכן **מעשר ראשון ומעשר עני, נמי לא** חייבו לתתם לעני וללוי, ודי במה שקורא להם שם ובכך מוציא את הפירות מאיסור טבל. כי אין כאן אלא ספק גזל עניים או לויים, ואמרינן ש**המוציא מחבירו — עליו הראיה**.

אלא מעשר שני, שדינו להפריש ולאוכלו בירושלים בטהרה, מאיזה טעם הקילו בנחתומין יותר משאר אדם? והרי ספק איסור הוא!

ואם כן **נפרשו** את המעשר שני מתוך הפירות, **ונסקו** [ויעלו אותן], **וניכלוהו בירושלים**, וכמו שגזרו בפירות דמאי על כל אדם.

ומשנינן: **אמר עולא: מתוך שפרחדרין הללו** מתחלפין בכל שנה, שהם מתמנים לפקח על השווקים, והיו הפקידים הללו **חובטין אותן** את הנחתומים במשך **כל** אותם **שנים עשר חודש** שהיו ממונים בהם, להעליל על הסוחרים עלילות חדשות כדי לגבות מהם ממון. **ואומרים להם: מכרו בזול! מכרו בזול!**

לפיכך **לא אטרחונהו רבנן** לנחתומים להפריש גם עשירית מתבואת דמאי ולהעלותה לירושלים, אלא סמכו על כך שאף עמי הארץ, רובן — מעשרין הן.

ומפרשינן: **מאי פרחדרין? פורסי!** אלו פקידי המלך.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב "יראת ה' תוסיף ימים, ושנות רשעים תקצרנה"?

"יראת ה' תוסיף ימים" — זה מקדש ראשון, שעמד ארבע מאות ועשר שנים, ולא שמשו בו אלא שמונה עשר כהנים גדולים, שהאריכו ימים בכהונתם מתוך יראת שמים שהיתה בהם.

"ושנות רשעים תקצרנה" — זה מקדש שני, שעמד ארבע מאות ועשר שנים, ושמשו בו במשך כל שנותיו, **יותר משלש מאות כהנים**.

צא מהם — הוצא מאותם ארבע מאות ועשרים שנה — **ארבעים שנה ששמש** בהם **שמעון הצדיק**, ועוד **שמונים** שנה **ששמש יוחנן כהן גדול**, וכן **עשר** שנים **ששמש ישמעאל בן פאבי. ואמרי לה: אחת עשרה ששמש רבי אלעזר בן חרסום.**

מכאן ואילך, לאחר שתחסר את סכום מאה

ושלשים שנה הללו, **צא וחשוב** כמה שנים נשתיירו למשך תקופת שמושם של שאר הכהנים הגדולים, הרי בידך מאתיים ושמונים שנה לכשלש מאות כהנים.

נמצא, ש**כל אחד ואחד** מהן **לא הוציא שנתו** משנתמנה לכהן גדול, מפני שלא היו כשרים, ונתמנו על ידי ממון שהיו נותנים.

אמר רבי יוחנן בן תורתא:

א. **מפני מה חרבה שילה** במלחמת הפלשתים בימי עלי הכהן?

מפני שהיו בה שני דברים שנענשו עליהם: **גלוי עריות ובזיון קדשים.**

גלוי עריות — דכתיב "**ועלי זקן מאד, ושמע את כל אשר יעשון בניו לכל ישראל, ואת אשר ישכבון את הנשים הצובאות פתח אהל מועד**".

ואף על גב שלא גילו עריות ממש, דהא **אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן: כל האומר שבני עלי חטאו** בגילוי עריות, כפשוטו של מקרא, **אינו אלא טועה,**

אלא חטאם היה שהיו מתרשלין בהקרבת הקרבנות, וכאשר היו זבות ויולדות מביאין את קרבנן למשכן כדי להיטהר לאכילת קדשים, היו ממתינות שם עד שראו את קיניהן קרבים, ומשתהות מלחזור לביתם, ומתבטלות בינתיים מפריה ורביה.

ט-ב **ומתוך שהשהו** בני עלי **את קיניהן** של אותן נשים, **מיהא, מעלה עליהן הכתוב כאילו שכבום** שם, ונחשב להם כגילוי עריות.

בזיון קדשים — דכתיב:

"**גם בטרם יקטירון את החלב, ובא נער הכהן ואמר לאיש הזובח** את הקרבן: **תנה** מיד **בשר לצלות לכהן,** ולא ימתין עד שתבשל הבשר לאחר הקטרת האימורין, **ולא יקח ממך בשר מבושל כי אם חי**".

"**ויאמר אליו האיש: קטר יקטירון כיום** [כעת] את **החלב,** והקטרת האימורין היא המתרת את הבשר באכילה.

[שכן שנינו בפסחים בדף נט ב בברייתא: יכול כהנים רשאים לאכול בחזה ושוק [שהן המתנות הניתנות להם מקרבן השלמים], קודם הקטרת אמורין?

תלמוד לומר "והקטיר הכהן את החלב המזבחה", והדר כתיב "והיה החלב לאהרן ולבניו"].

וקח לך אחר ההקטרה **כאשר תאוה נפשך**".

ואמר לו הנער: לא, **כי עתה תתן!**

ואם לא תתן — **לקחתי** [אקח] **בחזקה**".

"**ותהי חטאת הנערים גדולה מאד את פני ה', כי נאצו** [ביזו] **האנשים את מנחת ה'**".

ב. **מקדש ראשון מפני מה חרב?**

מפני שלשה דברים שהיו בו: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים.

ומפרש את הגמרא את שלשת הדברים:

עבודה זרה — דכתיב בישעיה "**כי קצר המצע מהשתרע** והמסכה צרה כהתכנס".

ואמר רבי יונתן: מאי "קצר המצע מהשתרע"?

ופירש פסוק זה על עבודה זרה, שהכניס מנשה צלם להיכל, והמשילו למצע שאדם שוכב עליו, ואין אורכו מספיק כדי שיוכל להשתטח עליו ולהאריך איבריו.

וזהו שאמר **קצר המצע זה** - בית המקדש, שהוא מקום משכן הקדוש ברוך הוא — "מהשתרע". ודורש תיבה זו בלשון נוטריקון, כאילו אמר **מהשתרר** ריע. שאין מקום להשתרר **עליו שני רעים כאחד**. וכמו שתי נשים ריעות שנעשות צרות זו לזו כשנישאות לאיש אחד, כן הקדוש ברוך הוא כביכול צר לו המקום, כיון שהכניס שם מנשה את הצלם.

ועל המשך הפסוק "**והמסכה צרה כהתכנס**" — **אמר רבי שמואל בר נחמני: כי מטי** [כשהגיע] **רבי יונתן להאי קרא, בכי, ואמר:**

מאן דכתיב ביה — הקדוש ברוך הוא, שנאמר עליו "**כונס כנד מי הים**", כביכול את כל **מאן**, הקב"ה, שהוא כל יכול, **דכתיב ביה** השבח שהוא [תהלים לג ז] "**כנס כנד מי הים**" [הנרמז בפסוק בישעיהו בביטוי "כהתכנס"] — **נעשית לו מסכה** של עבודה זרה כאשה **צרה**, הנמצאת יחד עמו במקדש!

והגמרא ממשיכה לבאר את דברי הברייתא על הסיבות לחורבן בית ראשון:

גלוי עריות — דכתיב [ישעיהו ג]: "**ויאמר ה': יען כי גבהו בנות ציון, ותלכנה נטויות גרון, ומשקרות עינים. הלוך וטפוף תלכנה, וברגליהן תעכסנה**".

ודרשינן:

יען כי גבהו בנות ציון — שהיו מהלכות אשה **ארוכה בצד** אשה **קצרה** כדי שתבלוט הגבוהה.

ותלכנה נטויות גרון — שהיו מהלכות בקומה זקופה.

ו"משקרות [מלשון הצבע סיקרא] **עינים" — דהוו מליין** שמילאו צבע **כוחלא** כחול סביב **עיניהן.**

הלוך וטפוף תלכנה — שהיו מהלכות פסיעות קצרות, **עקב בצד גודל**, כדי שיימשך זמן הילוכן ויביטו בהן.

וברגליהן תעכסנה —

אמר רבי יצחק: שהיו מביאות מור ואפרסמון, ומניחות במנעליהן, וכשמגיעות אצל בחורי ישראל, היו **בועטות, ומתיזות עליהן** מהבושם, **ומכניסין בהן יצר הרע**, שהוא **כארס** הנמצא **בנחש כעום.**

שפיכות דמים — דכתיב [מלכים ב כא]: **וגם דם נקי שפך מנשה הרבה מאד, עד אשר מלא את ירושלים פה לפה.**

וממשיכה הברייתא:

אבל מקדש שני, שהיו עוסקין בתורה ובמצות וגמילות חסדים — מפני מה חרב? מפני שהיתה בו שנאת חנם.[27]

---

27. כן הוא לפירש"י, אבל התוס' בתירוצם השני פירשו ל"קדושה" למקום קדוש, ו"לטהרה"

ללמדך, ששקולה שנאת חנם כנגד שלש עבירות: עבודה זרה, גלוי עריות, ושפיכות דמים.

עוד אומרת הברייתא:

רשעים היו, אלא שתלו בטחונם בהקדוש ברוך הוא.

ומבארת הגמרא שדברי הברייתא הללו **אתאן** מתייחסים **למקדש ראשון. דכתיב** בו [מיכה ג]:

ראשיה בשחד ישפטו, וכהניה במחיר יורו, ונביאיה בכסף יקסמו — ובעשותם חטאים אלו הוסיפו חטא על פשע, בבטחונם בה׳ שלא יענשו, כי **״על ה׳ ישענו לאמר: הלא ה׳ בקרבנו**, ולכן **לא תבוא עלינו רעה!״**

לפיכך, הביא עליהן הקדוש ברוך הוא שלש גזרות, כנגד שלש עבירות שבידם.

שנאמר: [מיכה ג]: **לכן בגללכם:** א. **ציון שדה תחרש.** ב. **וירושלים עיין תהיה.** ג. **והר הבית לבמות יער.**

ושואלת הגמרא: וכי **במקדש ראשון לא הוה ביה שנאת חנם?**

והכתיב [יחזקאל כא יז]: **מגורי אל חרב היו את עמי, לכן ספק אל ירך.**

ואמר רבי אלעזר: אלו בני אדם שאוכלין ושותין זה עם זה, כאילו הם גרים יחד, כמו רעים, ועם היותם יחד, **דוקרין זה את זה בחרבות שבלשונם.**

והיינו, שנאת חינם.

ומתרצת הגמרא: **החיא — בנשיאי ישראל** בלבד **הואי.** והראיה:

דכתיב בתחילת הפסוק: **זעק והילל בן אדם, כי היא היתה בעמי.**

ותניא: ״**זעק והילל בן אדם**״.

יכול לכל?

תלמוד לומר: היא — בכל נשיאי ישראל.

ואילו בבית שני חטאו כולם בשנאת חינם.

רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרוייהו: ראשונים, אנשי בית ראשון, **שנתגלה עונם** בכתוב — **נתגלה** גם **קצם** שהוא לסוף שבעים שנה.

אבל אנשי בית שני, שהם **אחרונים** שיצאו לגלות, **שלא נתגלה עונם** במפורש — גם **לא נתגלה קצם** אימתי נגאל.

אמר רבי יוחנן, בלשון משל: **טובה צפורנן** היבישה **של ראשונים** שגלו בבית ראשון — **מכריסן** [ביטוי כדוגמא לבשר רך] **של אחרונים.**

אמר ליה ריש לקיש: אדרבה, אחרונים עדיפי, שהרי אנו, הגולים האחרונים, **אף על גב דאיכא שעבוד מלכיות — קא עסקי בתורה!**

אמר ליה: בירה [בית המקדש]**תוכיח, שחזרה לראשונים ולא חזרה לאחרונים.**

שאלו את רבי אלעזר: הם **ראשונים גדולים**

למקום טהור שהוא בהר הבית, שאין בו קדושה יותר מירושלים אלא לענין טהרה, והא ד״זה,

מהאחרונים **או אחרונים גדולים** מהראשונים?

אמר להם: תנו עיניכם בבירה [בבית המקדש שחזר אחר שבעים שנה לראשונים, ולא חזר עדיין לאחרונים].

איכא דאמרי, אמר להם בלשון הזאת: **עידיכם**, העד הוא: **בירה.**

ריש לקיש חוי סחי, היה שוחה ורוחץ **בנהר ירדנא.**

אתא רבה בר בר חנה, יהב ליה ידא הושיט ידו לריש לקיש שיוכל להשען עליה בצאתו מן הנהר.[28]

אמר ליה ריש לקיש: **אלהא! סנינא לכו,** אני שונא אתכם, בני בבל, **דכתיב** [שיר השירים ח]: **אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף, ואם דלת היא נצור עליה לוח ארז.**

ודרשינן: **אם עשיתם עצמכם כחומה** הסוגרת על העיר, **ועליתם כולכם בימי עזרא** — היתה שכינה שורה בעם ישראל בשלימות, ואז **נמשלתם ככסף, שאין רקב שולט בו.**

עכשיו, שעליתם כדלתות, שאחת מהן פתוחה ואחת נעולה — **נמשלתם כארז, שהרקב שולט בו** כיון שלא שורה בכם השכינה אלא רק בחלקה.

ומבארת הגמרא: **מאי,** מהו משל הרקב **לארז?**

אמר עולא: לארז **סממגור,** שתולעת הקרויה סס מגררת אותו מבפנים.

ומבארת הגמרא: **מאי,** מדוע נמשלו בבית שני **לסממגור,** לענין השריית השכינה!?

אמר רבי אבא: הנמשל הוא: **בת קול,** שנשאר להם מעט מן הנבואה, כשם שנשאר מעט מצידו החיצוני של הארז לאחר שאוכלתו התולעת מבפנים.

כדתניא: משמתו נביאים האחרונים, חגי זכריה ומלאכי — נסתלקה רוח הקודש מישראל. ועדיין היו משתמשין בבת קול.

ותמהה הגמרא: **וריש לקיש — מי משתעי** האם היה משוחח **בהדי** עם **רבה בר בר חנה?**

והרי **מה רבי אלעזר, ד"מרא** [הגדול] **דארעא דישראל"** [בבקיאותו הרבה] **הוה,** ובכל זאת **לא הוה משתעי** משוחח **ריש לקיש בהדיה** עמו. היות **דמאן דמשתעי ריש לקיש בהדיה בשוק,** אדם שריש לקיש היה משוחח עמו בשוק, היה נחשב לאדם כה נאמן עד כי **יהבו ליה** כסף **לעיסקא** אפילו **בלא** להעמיד כל כך **סהדי** [עדים].

ואם כן, וכי **בהדי רבה בר בר חנה** שאינו גדול כרבי אלעזר הוא כן **משתעי** [משוחח]!?[29]

אמר רב פפא: יש להחליף את השמות: **שדי** השלך והחלף **גברא** אחד **בינייהו,** בין שני השמות הנזכרים במעשה.

אחיו הכהנים נוגעין בו" מילתא אחריתי הוא.

28. ביאור הענין לפי רש"י קידושין לג א

29. וביארו התוס, שמצינו שריש לקיש שוחח עמו, אלא שלא היה פונה אליו ראשון.

או ריש לקיש הוה סחי בירדנא, **וזעירי** שהיה מבבל הושיט לו יד, ולזעירי הוא אמר זאת.

או רבה בר בר חנה הוה סחי בירדנא, **ורבי אלעזר** הוא שהושיט לו יד.

כי אתא ריש לקיש **לקמיה דרבי יוחנן** וסיפר לו את מה שאמר לרבי אלעזר, **אמר ליה** רבי יוחנן: **לאו היינו טעמא**, לא זהו המשל והנמשל של הכתוב.

כי **אי נמי סליקו** היו עולים **כולהו בימי עזרא**, גם **לא הוה שריא** שורה **שכינה במקדש שני**.

היות **דכתיב** [בראשית ט כז]: **יפת אלהים ליפת וישכן באהלי שם**.

י-א ומשמעות הפסוק היא: **אף על גב דיפת אלהים ליפת**, שזכו הפרסים, שהם מזרע יפת, לבנות את בית שני — אבל **אין השכינה שורה אלא** במקדש שבנה שלמה, **באהלי שם**, ששלמה הוא מצאצאיו.

ומבארת הגמרא: **ופרסאי — מנא לן דמיפת קאתו**, הם באים?

דכתיב [בראשית י]: **בני יפת: גמר ומגוג ומדי, ויון ותבל, ומשך ותירס.**

גומר — זה גרמניא. (30)

מגוג — זו קנדיא. מדי — זו מקדוניא. יון — כמשמעו. תובל — זה בית אונייקי. משך — זו מוסיא.

תירס: פליגי בה רבי סימאי ורבנן, ואמרי לה רבי סימון ורבנן.

חד אמר: זו בית תרייקי. וחד אמר: זו פרס.

תני רב יוסף: תירס זו פרס.

והיינו, שהפרסים הם צאצאי יפת.

ומבארת הגמרא פסוקים נוספים שהוזכרו באותו פרק:

סבתה ורעמה וסבתכא:

תני רב יוסף: סבתא וסבתכא, שהם שמות דומים, הם שמות עמים הגרים בסמוך, זה מסביב לזה: ונקרא המחוז הפנימי "**סקיסתן גוייתא**" והוא מוקף בהרים שבהם שוכנת "**סקיסתן ברייתא**".

בין חדא לחדא, המרחק בין המחוז הפנימי לבין הסובב אותו הוא **מאה פרסי** פרסאות מסביב. **והיקפה** של סקיסתן החיצונית הוא **אלפא פרסי.**

[בראשית י] **ותהי ראשית ממלכתו בבל וארך ואכד וכלנה.**

בבל — כמשמעה.

ארך — זה אוריכות, ואכד — זה בשכר, כלנה — זה נופר נינפי.

[בראשית י] **מן הארץ ההיא יצא אשור.**

תני רב יוסף: אשור זה סילק.

ויבן את נינוה ואת רחבת עיר ואת כלח.

נינוה — כמשמעו.

---

30. לפי הגר"א

רחובות עיר — זו פרת דמישן, כלח — זו פרת דבורסיף.

ואת רסן בין נינוה ובין כלח היא העיר הגדלה.

רסן — זה אקטיספון.

"**היא העיר הגדלה**" -

איני יודע אם נינוה היא "**העיר הגדולה**", **אם** או **רסן** היא "**העיר הגדולה**".

כשהוא אומר [יונה ג]: "**ונינוה היתה עיר גדולה לאלהים, מהלך שלשת ימים**" — **חוי אומר: נינוה היא העיר הגדולה.**

ומביאה הגמרא ביאור שמות נוספים:

[במדבר יג] **ושם אחימן ששי ותלמי, ילידי הענק.**

תנא: אחימן — **מיומן** הגיבור וחזק **שבאחים.**[31]

ששי — **שמשים את הארץ כשחיתות**, בורות הנוצרים מכובדו.

תלמי — **שמשים את הארץ תלמים תלמים**, שחורץ בארץ מכובדו.

דבר אחר [נמחק על ידי רש"י]: **אחימן בנה ענת, ששי בנה אלוש, תלמי בנה תלבוש.**

ילידי הענק — **שמעניקין החמה בקומתן**, שמרוב גובהם נראה כאילו צוארם נוקב את חלון הרקיע, ואור החמה הוא כענק לצוארם.

אמר רבי יהושע בן לוי אמר רבי: עתידה רומי שתפול ביד פרס. שנאמר [ירמיהו מט]:

"**לכן שמעו עצת ה' אשר יעץ אל אדום** [רומי], **ומחשבותיו אשר חשב אל יושבי תימן: אם לוא יסחבום** [בני פרס הנמשלים ל]**צעירי הצאן, אם לא ישים עליהם נויהם.**

מתקיף לה רבה בר עולא להא דאמר רבי: וכי **מאי** מניין **משמע דהאי "צעירי הצאן"** — **פרס הוא!?**

אם מהא **דכתיב** [דניאל ח]: **האיל אשר ראית בעל הקרנים** הוא **מלכי מדי ופרס.**

ומכך שנמשלו מלכי פרס לאיל נאמר שצעירי הצאן הם הפרסים.

ואימא יון. דכתיב [דניאל ח]: **והצפיר השעיר — מלך יון!**

וממשיכה הגמרא מה עלה בגורלה של קושיה זאת:

כי סליק כשעלה **רב חביבא בר סורמקי** לארץ ישראל, **אמרה** לקושיה זאת **קמיה דההוא מרבנן.**

אמר ליה: וכי רבה בר עולא, שהוא **מאן דלא ידע פרושי קראי — מותיב תיובתא לרבי!?**

כי **מאי "צעירי הצאן"** — **זוטרא דאחוהי**, צעיר האחים מבני יפת, הכתובים בפסוק, והוא פרס.

דתני רב יוסף לעיל: **תירס — זה פרס.**

---

31. מלשון ימין שהיא היד החזקה. ביאור הענין לפי רש"י סוטה לד ב

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, משום רבי יהודה ברבי אלעאי: עתידה רומי שתפול ביד פרס.

ויש ללמוד זאת בקל וחומר: **ומה מקדש ראשון, שבנאוהו** בני ישראל שהם **בני שם והחריבוהו כשדיים** — סופו של דבר **שנפלו כשדיים ביד פרסיים.**

מקדש שני, שבנאוהו פרסיים, והחריבוהו רומיים — אינו דין שיפלו רומיים ביד פרסים!?

אמר רב: עתידה פרס שתפול ביד רומי.

אמרו ליה רב כהנא ורב אסי לרב: וכי יתכן כי **בנויי** בוני המקדש יפלו **ביד** הרומים שהם **סתורי**, סותרי בית שני!?

אמר להו: אין, אכן, כי **גזירת מלך** [הקב"ה] **היא.**

איכא דאמרי, כך **אמר להו: אינהו נמי** הפרסים, **הא קא סתרי בי כנישתא** בתי כנסת.

תניא נמי הכי: עתידה פרס שתפול ביד רומי.

טעמא **חדא — דסתרי בי כנישתא.**

ועוד, גזירת מלך הוא, שיפלו בונין ביד סותרין.

דאמר רב יהודה אמר רב: אין בן דוד בא עד שתפשוט מלכות רומי הרשעה בכל העולם כולו תשעה חדשים.

שנאמר בנבואת מיכה על עת בוא המשיח [ה ב]: **לכן,** הקב"ה **יתנם** את מלכות רומי הרשעה לשליטים על כל העולם **עד עת יולדה ילדה** [במשך תשעה חדשים, כמו תשעת ירחי לידה].

ואז, יתר אחיו — ישובון על בני ישראל.[32]

תנו רבנן: כל הלשכות שהיו במקדש לא היו לחן מזוזה, לפי שאינן עשויות לדור שם, **חוץ מלשכת פרהדרין** שחייבת במזוזה מפני **שהיה בה בית דירה לכהן גדול.**

אמר רבי יהודה: אם תאמר שלשכת פרהדרין חייבת במזוזה מן התורה מפני דירת כהן גדול שהיתה בה, יש להקשות: **והלא כמה לשכות היו במקדש שהיה לחן בית דירה,** לפעמים, לאיזה שהוא צורך, **ובכל זאת לא היה לחן מזוזה!?**

אלא הטעם ש**לשכת פרהדרין** חייבת במזוזה, כי **גזירה היתה** שיניחו בה מזוזה, כדי שלא יאמרו הבריות, שהכהן הגדול ב"בית האסורין" הוא חבוש.

והוינן בה: **מאי טעמא דרבי יהודה** הסובר שאף על פי שהיה בה בית דירה, אין די בזה להחשיבה למקום דירה כדי לחייבה במזוזה.

אמר רבא: היות ו**קסבר רבי יהודה: כל בית שאינו עשוי** להיות בית דירה בין **לימות החמה** ובין **לימות הגשמים — אינו** נקרא **בית** חשוב. ורק בית חשוב חייב במזוזה.

איתיביה אביי לרבא: **והכתיב "והכיתי את**

---

32. עיין ביאור רש"י בספר מיכה

בית החורף על בית הקיץ". הרי שאף בית שאינו עשוי אלא לחורף או רק לקיץ קרוי בית, בלשון הפסוק.

אמר ליה: לא מצינו בפסוק זה אלא ש"**בית חורף**" ו"**בית קיץ**" **איקרי** [הם נקראים]. אבל "**בית**" **סתמא**, בלא שם לווי **לא איקרי**.

ושוב **איתיביה אביי** ממה ששנינו במסכת מעשרות [ג ז]:

סוכת החג בחג — רבי יהודה מחייב [כפי שיתבאר מיד]. **וחכמים פוטרין**.

ותני עלה בברייתא לפרש: **רבי יהודה מחייב** את הסוכה **בעירוב** חצירות.

שאם היתה הסוכה פתוחה לחצר שפתוחין לתוכה דירות אחרות, אסור לטלטל חפצים בשבת מהסוכה לחצר, אלא אם כן עירב בעל הסוכה עם בני שאר הדירות.

[והיינו, לפי שאסור לטלטל בשבת מן הבתים לחצר המשותפת, אלא אם כן עירבו כל דיירי הבתים את עצמם, להחשיב שהם גרים כולם בדירה אחת, על ידי פת, שמשתתפים בה כל בעלי הבתים, ומניחין אותה באחד הבתים.

וסובר רבי יהודה שאף הסוכה חשובה "בית" לענין שאם לא נתערב בעל הסוכה עם דיירי הבתים, נאסרים כולם בטלטול חפצים מביתם לחצר].

וכן חשובה הסוכה בית לענין שתתחייב **במזוזה**.

וגם לענין שיתחייב הטבל **במעשר**.

שאין פירות שהם טבל מתחייבים בתרומה ובמעשר עד שיראו את "פני הבית". ואם הכניסן לסוכה באחד מימות חג הסוכות, נקבעו בה הפירות לחיוב מעשר כאילו "ראו פני הבית".

הרי, שסובר רבי יהודה שאף בית שאינו עשוי לדור בו כל השנה חשוב בית.

וכי תימא לתרץ שאינו מחייב אלא **מדרבנן**.

אי אפשר לתרץ כך. כי

בשלמא לענין **עירוב ומזוזה** — שפיר **איכא למימר** שחיובם הוא **מדרבנן**.

אלא מעשר — מי איכא למימר שמן התורה פטורים הן, ומכל מקום **מדרבנן** חייב לעשר!? י-ב

והרי יש לחשוש שיבואו אנשים לידי מכשול, כי יחשבו שהפירות הללו חייבים במעשר מן התורה, **ואתי** ויבואו **לאפרושי** מעשר **מן החיוב**, מטבל שחיובו מדאורייתא, **על הפטור**, על פירות שחיוב המעשר שלהם הוא רק מדרבנן.

וכן יבואו לטעות גם להיפך, להפריש **מן הפטור על החיוב**!

אלא, אמר אביי: לא נחלקו רבי יהודה ורבנן בחיוב מזוזה של לשכת פרהדרין שהיא מן התורה **בשבעה** ימים של פרישה.

דכולי עלמא לא פליגי, ואף רבי יהודה מודה **דמיחייבא** מדאורייתא, כשם שהוא מחייב סוכת החג במזוזה בחג, משום שהוא דר בה באותן ימים. והוא הדין בלשכת פרהדרין, שהיא חייבת מדאורייתא במזוזה בימים שהכהן הגדול דר בה.

כי פליגי רבי יהודה ורבנן, בחיוב מזוזה **בשאר ימות השנה,** בדירה שאין גרים בה אלא שבעה ימים.

רבנן סברי מקום שיש בו דירה **גזרינן** לחייבו במזוזה אף **בשאר ימות השנה,** מחמת אותם **שבעה** ימים שהוא דר בה. וגזירה כללית היא. וזהו הטעם שהיתה מזוזה בלשכת פרהדרין כל השנה.

ורבי יהודה סבר, כיון שמצינו כמה לשכות שהיה בהם בית דירה לפרקים, ולא היה בהן מזוזה כל השנה, הרי שמשום אותם ימי דירה בודדים **לא גזרינן** לחייב כל השנה. ובלשכת פרהדרין היתה גזירה מיוחדת לחייבה במזוזה כל ימות השנה, וכמו שיתבאר לקמן, שראוי להחשיבה, כדי שלא יאמרו על הכהן שבאותם ימי פרישה הוא כ"חבוש בבית האסורין".

אמר ליה רבא: כיצד אתה אומר שמודים חכמים לרבי יהודה שבחג הסוכות עצמו חייבת הסוכה במזוזה?

והא במשנה מפורש שחכמים פוטרין אפילו באותם שבעה ימים שצריך לשבת בסוכה, שהרי "**סוכת החג — בחג**" קתני.

ואם כן, איך אפשר לומר שכולי עלמא לא פליגי לחייב לשכת פרהדרין במזוזה מדאורייתא בשבעת ימי הפרישה.

אלא, אמר רבא: בשאר ימות השנה — כולי עלמא לא פליגי דפטורה ממזוזה, בין סוכה ובין לשכת פרהדרין.

וכי פליגי רבי יהודה ורבנן בין לענין לשכה ובין לענין סוכה, **ב**אותם **שבעה** ימים שדר בהן, נחלקו.

ושתי מחלוקות שונות הן.

סוכה — טעמא של המחלוקת הוא **לחוד** ואינו קשור למחלוקת במזוזה בלישכה..

ולשכה — טעמא לחוד, ואינו ענין למחלוקת בסוכה.

ומפרשינן: המחלוקת **בסוכה — טעמא לחוד** הוא:

רבי יהודה, המחייב בה מזוזה בימי החג, **לטעמיה** הוא.

דאמר רבי יהודה במסכת סוכה, לענין הכשר סוכה שגבוהה למעלה מעשרים אמה:

[לדעת חכמים היא פסולה משום שמחיצות כה גבוהות עושות את הסוכה ל"דירת קבע", וסוכה צריכה להיות דירת עראי. ולדעת רבי יהודה, אדרבה] **סוכה — "דירת קבע" בעינן!** ולכן אין הגובה של יותר מעשרים אמה פוסל אותה, ולפיכך מחשיבים הדירה בסוכה כדירת קבע אף לשאר דינים. **ומיחייבא** נמי **במזוזה,** כשהוא דר בה בחג.

ורבנן שפוטרים, גם הם **לטעמייהו** הוא.

דאמרי רבנן: **סוכה — "דירת עראי" בעינן!** ודירת עראי אינה נחשבת דירה לענין חיוב מזוזה. **ולכן לא מיחייבא במזוזה.**

ואילו המחלוקת שנחלקו **בלשכה** בשבעת ימי הפרישה אף היא **טעמא לחוד** הוא, ואינו ענין למחלוקתם בסוכה. אלא:

רבנן, המחייבים במזוזה את הלשכה, טעמם הוא, משום **דסברי** ש"**דירה בעל כרחה —**

שמה דירה״.

והיינו, דירת האדם בבית בעל כרחו, חשובה היא דירה כדי להתחייב במזוזה. ולפיכך, אף על פי שאין הכהן הגדול דר שם מרצונו, אלא מפני שנצטוינו להפרישו באותם שבעת ימים, והוא דר שם בעל כרחו, מכל מקום נחשבת הלשכה בית דירה להתחייב במזוזה באותם ימים.

ורבי יהודה סבר ״דירה בעל כרחה — לא שמה דירה״, ולכן, אין הלשכה חייבת במזוזה מדאורייתא.

אבל סוכה אינה דירה בעל כרחה, לפי שיוצא ממנה לביתו, אל אשתו ובניו, והולך הנה והנה, כפי רצונו.[33]

וכן שאר לשכות שהיו במקדש, שהיה בהם בית דירה, כיון שלא דרו בהן הכהנים מרצונם, אלא לצורך עבודתם, לא נחשבו דירה להתחייב במזוזה.

ורק **מדרבנן הוא דתקינו לה** ללשכת פרהדרין שיעשו בה מזוזה, כדי **שלא יאמרו ״כהן גדול חבוש בבית האסורין״.**

והוינן בה: **מאן תנא להא דתנו רבנן:**

יא-א **כל השערים שהיו שם** בעזרה, **לא היה להם מזוזה,** חוץ **משער נקנור,** משום **שלפנים ממנו** היתה **לשכת פרהדרין. וכל שער שנכנסים דרכו לבית, חייב במזוזה.**

האם **לימא** שברייתא זו שיטת **רבנן היא, ולא** שיטת **רבי יהודה.**

דאי רבי יהודה, הרי הוא סובר שהלשכה עצמה אינה חייבת במזוזה מדאורייתא, ואם **היא גופה** עצמה אינה חייבת במזוזה אלא מכח **גזירה** — וכי **אנן ניקום** [נעמוד] **ונגזור גזירה,** להוסיף על ה**גזירה.**

ומסקינן: **אפילו תימא** תאמר שהברייתא סוברת כ**רבי יהודה,** אין אלו שתי גזירות.

אלא, **כולה חדא גזירה היא.** כיון שמדרבנן מחשיבים את הלשכה כדירה לחיוב מזוזה, וממילא אף שער נקנור — שדרכו היו נכנסין הנכנסים ללשכת פרהדרין — חייב במזוזה, כדין שער בית החייב במזוזה.[34]

תנו רבנן: כתוב בתורה ״וכתבתם על מזוזות ביתך **ובשעריך״.**

ודרשינן: **אחד שערי בתים, ואחד שערי חצירות** שנכנסים דרכן לבתים, **ואחד שערי מדינות,** המוקפות חרים ויערות, ונכנסין למדינה דרך אותן שערים, **ואחד שערי עיירות** — בכולן **יש בהן חובת מצוה למקום,** לקבוע בהן מזוזה, **משום שנאמר ״וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך״.**

אמר ליה אביי לרב ספרא: הני אבולי [שערי] **דמחוזא,** שהיתה עיר שרובה ישראל **— מאי טעמא לא עבדו להו רבנן מזוזה?** והרי נתרבו שערי עיירות לחיוב מזוזה.

---

33. כן פירש בתו״י. ובשפת אמת פירש שסוכה, כיון שיכול לבנותה בכל מקום שחפץ, חשיבה דירה גמורה.
ועיין שם עוד הסבר באופן אחר, שדירה בעל כרחה פטורה משום דהוי דירת עראי. ובסוכה צריך שתהיה נחשבת לדירת קבע, לרבי יהודה.

34. בחידושי רבי אריה לייב הקשה: מה היתה

אמר ליה: הנחו שערים לא נעשו ככניסה לעיר, אלא לשם **חזוק** לבנין הבנוי מעל השער, הנקרא "**אקרא דכובי**", **הוא דעבידי.**

אמר ליה אביי: והרי משום היותם שער ל"**אקרא דכובי**" **גופה — תבעי מזוזה** לאותם שערים, שהרי נכנסין דרכם לבנין הזה.

ובית זה עצמו יחייב במזוזה, **דהא אית בה** [שהרי יש בו] **בית דירה לשומר בית האסורין.**

דהא תניא: בית הכנסת שיש בו בית דירה לחזן [שמש] בית **הכנסת — חייבת** הדירה **במזוזה.** ואף על פי שבית הכנסת עצמו אינו חייב במזוזה.

ומוכח שדירתו של שומר חשובה דירה לחייב במזוזה.

אלא, אמר אביי: הטעם שלא עשו מזוזה בשערי מחוזא הוא **משום** חשש **סכנה,** שלא יאמרו על המזוזה שהיא כישוף שעשו ישראל בשערי העיר. וכמעשה שהיה.

דתניא: מזוזת יחיד חוששין לה שמא ברבות הימים נפסלה, ולכן תיקנו שתהא **נבדקת** אם היא קיימת וכשירה **פעמיים בשבוע** [שבע שנים].

ואילו מזוזה **של רבים** לא הטריחו עליהם יותר מדאי, שמא מרוב טרחה יתרשלו ולא יקיימו את חיובם, מתוך שיסמכו כל אחד על חבירו.

ולכן לא הצריכו בדיקה למזוזת רבים אלא רק **פעמיים ביובל.**

ואמר רבי יהודה: מעשה בארטבין [שם אדם, או שם אומנותו] **אחד שהיה בודק מזוזות בשוק העליון של צפורי.** ובשעת מעשה **מצאו קסדור אחד** [שוטר ממונה מטעם המלך], **ונטל ממנו,** בעלילה שהוא עושה כשפים, **אלף זוז.**

ותמהינן: וכי חוששין לסכנה בשעת קיום מצוה?

והאמר רבי אלעזר: שלוחי מצוה אינן נזוקין.

ומשנינן: **היכא דקביע היזקא,** וכגון בערים שמצוי בהם מעלילי עלילות, **שאני.** וחוששין אפילו בשעה שמקיים מצוה.

דכתיב "**ויאמר שמואל** [לה']: **איך אלך** [למשוח את דוד], **ושמע שאול, והרגני**".

והרי על פי הדבור הלך, ואף הקדוש ברוך הוא לא השיבו שאין לו לחשוש, אלא "**ויאמר ה': עגלת בקר תקח בידך, ואמרת לזבוח לה' באתי**".

והטעם שחשש שמואל, מפני שהיה זה חשש מצוי.

ותני רב כהנא קמיה דרב יהודה: בית התבן שתשמישו לאחסן בו תבן, ואינו מיועד לדירת אדם, וכן **בית הבקר, ובית** מחסן **העצים, ובית** מחסן **האוצרות** של יין או שמן או תבואה — **פטורים מן המזוזה.**

ההוה אמינא שזה נחשב גזירה לגזירה?

והוכיח מזה שחיוב המזוזה הזה אינו מתורת דירה, אלא הוא חיוב מחודש שתהיה שם מזוזה מפני הרואין.

וטעם הפטור הוא, **מפני שהנשים נאותות בהן.**

ומפרש רב כהנא **מאי נאותות**? — **רוחצות** שם.

כי היות והנשים עומדות שם ערומות, מקום של גנאי הוא, ואין זה כבוד שמים שתהיה שם מזוזה.

אמר ליה רב יהודה: לדבריך, **דטעמא** שפטורים אותם מקומות מחיוב מזוזה הוא רק משום **דרוחצות** שם נשים, יש לדקדק:

הא בתי אוצרות **סתמא,** שאין רוחצות בהן הנשים — **חייבין** במזוזה!

והתניא בברייתא אחרת: **רפת בקר פטורה מן המזוזה.**

ולא נזכר בה שהפטור הוא רק באופן שרוחצות שם.[35]

ובעל כרחינו צריך לפרש אף בברייתא הראשונה שבית התבן ובית הבקר, אף במקום שאין נשים רוחצות בו, פטור ממזוזה.

וטעם הפטור הוא אחר — משום שאינם עשויים לדירת אדם.

ואלא מאי, מה זה ששנה רב כהנא לפני רב יהודה "מפני שהנשים **נאותות** בהם"?

כוונתו לומר **שמתקשטות** הנשים שם.

והכי קתני: מקומות האלו פטורים הם לגמרי ממזוזה. **ואף על פי** שיש בהם גם שמוש של בני אדם, **שהרי הנשים מתקשטות בהן,** אין שמוש זה חשוב לענין דירה, ולכן הם **פטורין** ממזוזה.

אמר ליה רב כהנא: וכי כך הוא הדין, שאף על פי **שהנשים מתקשטות בהן — פטורין** הם ממזוזה?

והתניא בברייתא נוספת: **רפת בקר — פטורה מן המזוזה.**

ואם היתה רפת **שהנשים מתקשטות בה — חייבת** היא **במזוזה!**

אלא בהכרח, **מאי אית לך למימר,** לדבריך, כדי ליישב סתירת הברייתות: שדין **מתקשטות** — פלוגתא **דתנאי היא,** וכפי שיבואר.

אם כן, **לדידי נמי** יש לומר שהחיוב במזוזה של רפת **סתמא,** שאין רוחצות שם הנשים — פלוגתא **דתנאי היא.**

דתניא: כתוב בתורה "וכתבתם על מזוזות **ביתך**".

ודרשינן: "**ביתך**" — אינו חייב במזוזה אלא הבית **המיוחד לך** לדירה.

פרט לבית התבן, ולבית הבקר, ולבית העצים, ולבית האוצרות. שכיון שאין תשמישן לדירת אדם — **פטורין מן המזוזה.**

ויש מחייבין את המקומות האלה במזוזה.

---

35. כן פירש תו"י, והתוס' פירשו שרפת בקר פירושו מקום שהבקר מצוי בה תמיד, ואין דרך הנשים לרחוץ בו. ורק בבית הבקר שאין הבקר מצוי שם בקביעות היו הנשים רוחצות. וע"ע בשיח יצחק.

אך **באמת אמרו** כולי עלמא, **שבית הכסא, ובית הבורסקי, ובית המרחץ, ובית הטבילה,** וכן המקומות **שהנשים נאותות בהן — פטורין מן המזוזה.**

ומבארת הגמרא:

רב כהנא מתרץ [מפרש] ברייתא זו — **לטעמיה.**

ורב יהודה מתרץ אותה — **לטעמיה.**

רב כהנא מתרץ לטעמיה, שתנא קמא דורש מתיבת "**ביתך**" שיהיה **ביתך המיוחד לך** לדירה.

וממעטינן: **פרט לבית התבן ולבית הבקר ולבית העצים ולבית האוצרות שפטורים מן המזוזה,** ואפילו **בסתם** שאין בהם תשמיש של גנאי.

ויש תנאים אחרים **שמחייבים בסתם.**

באמת אמרו כולם, **שבית הכסא ובית הבורסקי ובית המרחץ ובית הטבילה** וכן בתים **שהנשים נאותות בהן.**

ומאי מה פירוש **נאותות — רוחצות בהן.**

כל אלו **פטורין מן המזוזה.**

נמצא לפי פירושו של רב כהנא, שהברייתא ששנה הוא קמיה דרב יהודה — שבתי האוצרות אינם פטורים, אלא מפני שהנשים רוחצות בהן, אבל בסתם חייבין — סוברת כהתנאים שמחייבין בברייתא זו.

והברייתא שהביא רב יהודה שרפת בקר פטורה אפילו בסתם, סוברת כתנא קמא דברייתא זו.

ומקשינן: **אי הכי,** שנאותות היינו רוחצות, מה הוסיפה הברייתא להשמיענו דין זה שהנשים רוחצות בהן?

הרי **היינו** בית **המרחץ,** שכבר נזכר קודם לכן.

ומשנינן: **אשמעינן** בית המרחץ שהוא **מרחץ דרבים.**

ולאחר מכן **אשמעינן** בתי האוצרות שהנשים רוחצות בהן, שהן **מרחץ דיחיד.**

וחידוש נוסף הוא, כי **סלקא דעתך אמינא** שרק **מרחץ דרבים** פטור משום **דנפיש זוהמיה** [שטינופו מרובה], וגנאי גדול הוא.[36]

אבל מרחץ דיחיד, דלא נפיש זוהמיה אימא אין זו דירת גנאי, **וליחייב במזוזה.**

קא משמע לן, שאף מרחץ זה פטור.

ורב יהודה מתרץ לטעמיה: דהכי **קתני:**

תנא קמא דורש מתיבת "**ביתך**" שאינו חייב אלא **ביתך ה"מיוחד לך"** לדירה גמורה, ולפיכך ממעט בית התבן ובית הבקר ובית העצים ובית האוצרות — שאינם נחשבים דירה ממש — **שפטורים מן המזוזה.**

---

36. בשיח יצחק פירש שמרחץ דרבים שנפיש זוהמיה פטורו משום שאינו עשוי לכבוד, וכדלהלן. ואף בתי האוצרות שאין זיהומם מרובה פטורים משום שאין זה כבוד שמים. עיי"ה.

ואפילו באופן שיש בהם גם תשמיש אדם, וכגון שהנשים **מתקשטות** בהן.

ויש תנאים אחרים **המחייבין** גם **בבית** שכזה, כיון ש**מתקשטות** בו.

אבל בתי אוצרות **סתם**, שאין הנשים מתקשטות בהן — **לדברי הכל פטור.**

באמת אמרו כולם: **בית הכסא ובית הבורסקי ובית המרחץ ובית הטבילה,** באלו שעיקר תשמישן לגנאי, הרי **אף על פי שהנשים** גם **מתקשטות בהן** — הרי הם **פטורין מן המזוזה,** משום דנפיש זוהמיה.

נמצא לפי פירושו של רב יהודה, שהברייתא הראשונה ששנה לפניו רב כהנא סוברת כתנא קמא, הפוטר בתי אוצרות אפילו אם הנשים מתקשטות בהם. ואילו הברייתא הנוספת שהזכיר רב כהנא לחייב בכגון זה, סוברת כמו התנאים החולקים על תנא קמא.

ומותבינן: **וכי לרב יהודה**, בתי התבן, הבקר, העצים והאוצרות **סתמא** — **לדברי הכל פטור!**?

והתניא: מה שכתוב במזוזה "**ובשעריך**" — דרשינן לרבות:

אחד שערי בתים, ואחד שערי חצירות, ואחד שערי מדינות, ואחד שערי עיירות, וכן **רפת** בקר, **ולולין** של תרנגולין, **ומתבן** [בית התבן], **ואוצרות יין, ואוצרות שמן** — כולם **חייבין במזוזה.**

יא-ב **יכול שאני מרבה** להתחייב במזוזה **אף בית שער**, שהוא ביתן קטן לפני שער החצר, ונכנסין דרכו לחצר, וכן **אכסדרה**, שהוא פרוזדור שלפני הבית, וכן **מרפסת** העשויה כמעבר לפני פתחי הדירות שבעליות?

תלמוד לומר "על מזוזות ביתך". ללמדנו שאין חיוב מזוזה אלא **ב"בית"**:

מה בית הוא **מיוחד לדירה**, וזהו המחייב במזוזה.

יצאו כל **אלו, שאין** הם עצמן **מיוחדין** לתשמיש של **דירה**, ואינן אלא מבוא ומעבר לבית, ולכן פטורין ממזוזה.

יכול שאני מרבה לחייב **אף בית הכסא, ובית הבורסקי, ובית המרחץ, ובית הטבילה?**

תלמוד לומר "בית". ואף אלו אינם כבית. כי **מה בית העשוי** להשתמש בו תשמישים של **כבוד**, אף כל **בית העשוי לכבוד** חייב במזוזה.

יצאו אלו, שאין עשויין לתשמישי **כבוד**, שבית הכסא ובית המרחץ תשמישן גנאי הוא מפני זוהמתן. ובית הבורסקי משום שריחו רע. ובית הטבילה מפני שטובלין בו ערום. ולכן אין בהם חיוב מזוזה.

יכול שאני מרבה לחייב **אף** את **הר הבית, והלשכות, והעזרות**, במזוזה?

תלמוד לומר "בית". ודרשינן: **מה בית** סתם **שהוא חול, אף כל** בית אינו חייב אלא כשהוא חול.

יצאו אלו, שהן קודש, ואינם חשובים בית להתחייב במזוזה.

והרי לנו תנא הסובר שבתי אוצרות ובית הבקר סתם חייבים במזוזה.

וקשה על מה דאמרינן לעיל לדברי רב

יהודה, שבסתם דברי הכל פטור.

ומסקינן: אכן **תיובתא** היא!

תני רב שמואל בר יהודה קמיה דרבא: ששה שערים יש **שפטורין מן המזוזה.**

ואלו הן:

ארבעת השערים של **בית התבן, ובית הבקר, ובית העצים, ובית האוצרות.**

ושער המדי, שהיה עשוי המשקוף עגול ככיפה, ונמצא שבגובה הפתח — במקום שחלל הפתח מתעגל על ידי המשקוף — מתמעט רוחב החלל, ונהיה פחות מארבע טפחים, שהוא שעור רוחב פתח החייב במזוזה.

ושער שהוא פרוץ מלמעלה, **ואינו מקורה** במשקוף.

וכן **שער שאינו גבוה עשרה** טפחים.

אמר ליה רבא לרב שמואל בר יהודה: **פתחת** דבריך **בששה** שערים **וסלקת** [סיימת] את דבריך בשבעה שערים הפטורים.

אמר ליה: אין כל השערים המנויים בברייתא פטורים לדברי הכל. אלא, **שער המדי** — פלוגתא **דתנאי היא.**

דתניא: שער שמשקופו עשוי בצורה מעוגלת כמו **כיפה:**

רבי מאיר מחייב אותו במזוזה. **וחכמים פוטרים.**

ושוין רבי מאיר וחכמים **שאם יש ברגלה,** במזוזת השער של הכיפה, גובה **עשרה** טפחים, לפני שמתחיל העיגול למעט את רוחב חלל הפתח לפחות מארבע טפחים — **שחייבת** כיפה זו **במזוזה,** שהרי יש בפתח זה חלל בגובה עשרה שרוחבו ארבעה, שהוא שיעור פתח החייב במזוזה.

הרי שבדין שער המדי נחלקו רבי מאיר וחכמים. ולכן פתח רב שמואל בר יהודה דבריו במנין השערים הפטורים לדברי הכל, שאינם אלא ששה, והמשיך ואמר שיש גם שער שביעי, השנוי במחלוקת.

ואמר אביי בפירוש מחלוקתם של רבי מאיר וחכמים: אין דברי רבי מאיר, המחייב פתח שנתמעט חלל רחבו על ידי עיגול המשקוף, אמורים בכל אופן.

באשר, כפי שיתבאר להלן, טעמו של רבי מאיר הוא, לא מפני שהוא חולק על כך ששעור פתח החייב במזוזה הוא רק כשיש ברחבו ארבעה טפחים, והוא גבוה עשרה.

אלא שהוא סובר שפעמים שהמעוט שמתמעט החלל על ידי העיגול שבגובה הפתח אינו נחשב מיעוט, אלא "רואים" אותו כאילו הוא חקוק ופתוח.

ודין זה אינו אלא כשתחתית הפתח פתוחה ברוחב ארבעה טפחים.

לכן, **דכולי עלמא** מודו במקום שהכיפה אמנם **גבוהה עשרה** טפחים, אבל העיגול של המשקוף מתחיל מיד מתחתיתו של הפתח, **ואין ברגלה,** במזוזת הפתח של הכיפה, אפילו לא גובה של **שלשה** טפחים, שהוא פתוח ברוחב ארבעה טפחים.

הרי, כיון שאין כאן התחלה של פתח

מלמטה [לפי שפחות משלשה טפחים גובה מעל הקרקע נחשב כחלק מן הקרקע עצמה], ונמצא שאין כאן פתח רחב ארבעה כלל, לכן **לאו כלום היא**, להתחייב במזוזה.

אי נמי, [וכן], אפילו אם **יש ב**אורך **רגלה** של הכיפה גובה **שלשה** טפחים הפתוח ברוחב ארבעה טפחים, דלא נתמעט רוחב הפתח על ידי העיגול באותו גובה שלשה טפחים, אבל כל חלל הפתח נמוך, ומשום **שאינה גבוהה עשרה** טפחים, אינה חשובה כיפה שיש לה פתח, **ולאו כלום היא** להתחייב במזוזה.

לא נחלקו רבי מאיר וחכמים **אלא ב**כיפה שהיא **גבוהה עשרה** טפחים, **ויש ב**אורך **רגלה** גובה **שלשה** טפחים, לפני שמתחיל העיגול למעט את רוחב חלל הפתח לפחות מארבעה טפחים.

ולמעלה מגובה זה, מתחיל החלל להמתעט ברוחבו, עד **שאין ברחבה ארבעה** טפחים בשבעה טפחים עליונים של גובה הפתח, וגם **יש** בה בכיפה זו כותל מצדי הפתח שיש בו מקום **לחוק** בו, ועל ידי חקיקה זו **להשלימה** לרוחב **ארבעה** טפחים.

דרבי מאיר סבר: כיון שבתחתיתו יש לו פתח רוחב ארבעה בגובה שלשה, רואים אנו את הפתח כאילו היו **חוקקין** בכותל משני צדדיו, ונעשה כל גובהו כאילו רחב ארבעה טפחים כמדת תחתיתו, ויועיל לנו **להשלים** השיעור להתחייב במזוזה. **חוקקין** [רואים הכותל כאילו נחקק מצדדיו, ונעשה כל גובהו רחב ארבעה טפחים, כמדת תחתיתו, כדי] **להשלים** שיעור פתח, ולכן חייב במזוזה.

ורבנן סברי: אין חוקקין להשלים את שעור הפתח, ולכן הוא פטור ממזוזה.

תנו רבנן: בית הכנסת ובית האשה ובית השותפין — חייבת במזוזה.

ותמהינן: **פשיטא** שחייבין, כי מדוע נפטור אותם?

ומשנינן: **מהו דתימא**, שמא תאמר, שנתמעט בית של אשה מדכתיב "**ביתך**" בלשון זכר, ובא הכתוב למעט: **ולא ביתה** של אשה.

וכן היה מקום למעט בית הכנסת לפי שהוא של רבים, וכן בית של שותפים, מדכתיב "**ביתך**" בלשון יחיד, ובא הכתוב למעט: **ולא ביתכם** של רבים.

לכן, **קמשמע לן** התנא בברייתא שאף הם חייבים.

ומקשינן: **ואימא הכי נמי** שהתמעטו מהכתוב הזה, ואכן הם פטורים, כי מנין לו לתנא לחייבם!?

ומשנינן: **אמר קרא** "וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך — **למען ירבו ימיכם וימי בניכם**". ודרשינן מסמיכות הפסוקים שחיוב מזוזה הוא לכל מי שחפץ חיים.

ומעתה פשיטא שאף בית האשה ובית השותפין חייבין במזוזה.

שיש לנו לומר: וכי רק **הני** [האנשים והיחידים] **בעו חיי, וחני** [הנשים והשותפין] **לא בעו חיי!?** והרי כולם חפצים בחיים.

ומקשינן: **אלא** אם כן, המיעוט של "**ביתך**" — **למה לי?**

ומשנינן: אין כאן מיעוט, אלא פסוק זה נדרש **כדרבא**.

דאמר רבא: מנין שהמזוזה צריך לקובעה בימין הכניסה? שנאמר "ביתך". ודרשינן: **דרך ביאתך. וכי עקר אינש כרעיה** [כאשר אדם עוקר רגלו ומתחיל ללכת] — רגלו **דימינא עקר ברישא.**

תניא אידך לענין טומאת נגעי בתים: **בית הכנסת ובית השותפין ובית האשה — מטמאין בנגעים.**

ותמהינן: **פשיטא** שגם בתים אלו נטמאים בנגעים כשאר בתים, ולמה לו לתנא לשנותם?

ומשנינן: **מהו דתימא**, כי שמא תאמר, כיון שנאמר בפרשת נגעי בתים "**ובא אשר לו הבית**", נתמעט בכך בית האשה מתיבת "לו", שהוא לשון זכר, ללמדנו: **ולא** "אשר **לה** הבית".

וכן יש גם לדרוש "לו" ולא "להם", למעט בית של רבים.

קמשמע לן התנא שאף בתים אלו מטמאים בנגעים.

ומקשינן: **ואימא הכי נמי** שאינם מטמאים, מכח המיעוט של הפסוק.

ומשנינן: **אמר קרא** "ונתתי נגע צרעת **בבית ארץ אחוזתכם**". ומשמע לרבות כל בית, ואף של שותפין ושל נשים.

ומקשינן: **אלא** אם כן, "לו" — **למה לי!**?

ומשנינן: פסוק זה בא ללמדנו שהנגעים באים על צרות העין. שכל **מי שמייחד ביתו** "**לו**", **שאינו רוצה להשאיל כליו** לאחרים, **ואומר** למי שבא לבקש שישאילנו כלי, **שאין לו** את אותו הכלי — עונשו הוא:

הקדוש ברוך הוא מפרסמו, על ידי שהוא שולח נגע בביתו, ועל ידי זה מתפרסם שיש לו את הכלים, **כשמפנה את ביתו** שלא יטמאו כליו.

ובא הפסוק "לו" ללמדנו: **פרט** למי **שמשאיל כליו לאחרים**, שהוא אינו נענש בנגעי בתים.

ומקשינן: **ובית הכנסת מי מטמא בנגעים**?

והתניא: יכול יהיו בתי כנסיות ובתי מדרשות מטמאין בנגעים? **תלמוד לומר** "**ובא אשר לו הבית**". ודרשינן: **מי** שהבית **מיוחד לו. יצאו אלו, שאין מיוחדין לו,** כלומר, לאדם מסויים, שהרי הם משמשים לצורך רבים.

ומשנינן: **לא קשיא.**

הא ברייתא, שסוברת שבית הכנסת מטמא בנגעים — **רבי מאיר** היא.

והא ברייתא, שסוברת שאין בתי כנסיות מטמאין בנגעים — **רבנן** היא.

דתניא לענין חיוב מזוזה: **בית הכנסת שיש בה בית דירה לחזן** [שמש] **הכנסת, חייב במזוזה.**

ובית הכנסת **שאין בה בית דירה, רבי מאיר מחייב** במזוזה וחכמים פוטרין.

והרי גם במזוזה נאמר "ביתך", כשם שבנגעים נאמר ובא אשר "לו" הבית, ואם כן לדעת חכמים הפוטרים בית הכנסת

ממזוזה משום שדורשים "ביתך" המיוחד לך ולא בית הכנסת, שאינו מיוחד לו — הוא הדין לגבי נגעים סוברים שאינו מטמא.

ואילו רבי מאיר, המחייבו במזוזה, סובר שמטמא בנגעים.

ואיבעית אימא: מאחר שמשוים אנו את דין הנגעים לחיוב מזוזה, אפשר לומר ששתי הברייתות אינן חולקות. אלא, **הא והא** שתיהן סוברות כ**רבנן**, שבית הכנסת אינו בית המיוחד לו.

ומכל מקום **לא קשיא**.

הא הברייתא המטמאת בנגעים עוסקת בבית הכנסת **דאית בה בית דירה** לחזן. וכשם שהכל מודים שחייב במזוזה, משום דירת החזן, שעל ידי זה נחשב מיוחד לאדם מסויים לדירה, הוא הדין שמטמא בנגעים.

והא — הברייתא שאינה מטמאת בנגעים עוסקת בבית כנסת **דלית בה בית דירה**.

ואיבעית אימא: הא והא דלית בה בית דירה. ואף על פי כן אפשר ליישב ולומר שאין סתירה בין הברייתות.

יב-א **והא** ברייתא, ששנינו בה שאין בית הכנסת מטמא בנגעים, מדברת בבית הכנסת **דכרכים**, שבאים שם להתפלל אנשים ממקומות הרבה, ואין לה בעלים מיוחדים.

והא דקתני בברייתא הראשונה שבית הכנסת מטמא בנגעים, כמו בית השותפין, מדברת בבית הכנסת **דכפרים**, שבעליו ניכרים, ונחשב בית הכנסת כ"מיוחד לו" כבית.

ומקשינן: וכי בית הכנסת **דכרכים אין מטמא בנגעים**?

והתניא: כתיב "ונתתי נגע צרעת בבית ארץ **אחוזתכם**".

ודרשינן: רק ארץ **אחוזתכם** - שנתחלקה לשבטים, בשעה שהתנחלו את הארץ לאחוזה — **מטמאה בנגעים. ואין ירושלים מטמאה בנגעים.**

אמר רבי יהודה: אני לא שמעתי שאין מטמא בנגעים **אלא מקום מקדש בלבד**, היות שרק מקומו שייך לכל ישראל, לפי שקנה דוד את המקום מארונה היבוסי בכסף שלקח מכל השבטים. ולכן אינו נחשב ארץ אחוזתכם.

ומדברי רבי יהודה יש לדקדק:

הא בתי כנסיות ובתי מדרשות שאינם במקדש, **מטמאין בנגעים**, כשהם בארץ אחוזתכם שנחלקה לשבטים.

ואף על גב דבתי כנסיות **של כרכים נינהו.**

ומשנינן: **אימא** אמור שכך **אמר רבי יהודה: אני לא שמעתי אלא מקום מקודש בלבד** שאינו מטמא בנגעים. ומקום מקודש כולל גם בתי כנסיות היות ולשימוש של קודש של רבים הם עשויים.

ומבארת הגמרא: **במאי קא מיפלגי** תנא קמא ורבי יהודה?

תנא קמא סבר: ירושלים — לא נתחלקה לשבטים, אלא היא שייכת לכלל ישראל, ולכן אין היא נקראת "אחוזתכם", ואין היא מטמאה בנגעים.

ורבי יהודה סבר: ירושלים נתחלקה לשבטים, ליהודה ובנימין.

והם נחלקו **בפלוגתא דחני תנאי**:

דתניא: מה היה בחלקו של יהודה — הר הבית, הלשכות והעזרות.

ומה היה בחלקו של בנימין — אולם, והיכל, ובית קדשי הקדשים.

ורצועה היתה יוצאה מחלקו של יהודה ונכנסת לחלקו של בנימין, ובה היה מזבח בנוי.

ובנימין הצדיק היה מצטער עליה, שרצה **לבלעה** כדי שיהיה בנוי המזבח בחלקו, **בכל יום**.

שנאמר בברכת משה לבנימין [דברים לג]: "**חופף** [בנימין מתחכך מחמת אי מילוי רצונו] **עליו** [על מקום המזבח שיהיה בחלקו], **כל היום**.

לפיכך, זכה בנימין הצדיק ונעשה אושפיזכן אכסניה **לגבורה** [להקב"ה] בכך שהיה ארון הקודש, שעליו שורה השכינה, בחלקו.

שנאמר בבנימין "**ובין כתפיו שכן**".

נמצא, שהתנא של הברייתא הזאת סובר, שירושלים נתחלקה לשבטי יהודה ובנימין.

ואילו **האי תנא**, בברייתא שלהלן, **סבר שירושלים לא נתחלקה לשבטים**:

דתניא: אין משכירין בעלי הבתים **בתים בירושלים** את בתיהם לעולי רגלים, אלא צריכים לאחסנם חינם.

לפי שירושלים אינה שלהן, של היושבים בה, אלא היא שייכת לכלל ישראל, לפי שלא נתחלקה לשבטים.[37]

רבי אלעזר בר שמעון אומר: אף לא יכולים בעלי הבתים בירושלים להשכיר **מטות** ללינה במחיר מלא, משום שמחיר השכרת המיטה כולל גם את מקומה, ועבור המקום אינם רשאים ליטול שכר כי הוא שייך לכולם.

וכיון שאין רשאים בעלי בתים לגבות שכר מעולי הרגלים אלא נאלצים לאכסנם חינם, תקנו חכמים להנות את בעלי הבתים, כדי שיקבלום בסבר פנים יפות, בכך שיתנו העולים לרגל את עורות הקרבנות למארחיהם.

לפיכך, עורות קדשים — בעלי אושפזיכנין [בעלי האכסניות לעולי רגלים] — **נוטלין אותן** מאורחיהם אפילו **בזרוע**, שזכותם לקבל אותם, מתקנת חכמים.

אמר אביי: שמע מינה מתקנה זו, כי **אורח ארעא** דרך ארץ הוא **למישבק איניש** שישאיר האדם **גולפא** קנקן של חרס לאחר ששתה ממנו, וכן **משכא** עור הבהמה שאכל ממנה — **לאושפיזיה** לבעל האכסניה שלו.

וחוזרת עתה הגמרא לדון בחילוק לעיל [יא ב] בין בית כנסת של עיר לשל כפר לענין נגעי בתים, שחילקה כדי ליישב את סתירת הברייתות.

והוינן בה: **ובית כנסת דכפרים — מי מטמא בטומאת נגעים?**

---

37. החזון איש [או"ח קכו ח] מבאר שירושלים אכן נתחלקה ליהודה ובנימין, שהרי בשעת

והתניא: נאמר [ויקרא יד לד] "כי תבואו אל ארץ כנען אשר אני נותן לכם **לאחזה**, ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם".

ודרשינן: אינה מטמאה בנגעי בתים **עד שיכבשו אותה** ותהיה שייכת לבני ישראל!

ואם **כבשו אותה ולא חלקוה** — **לשבטים**.

או אם **חלקו לשבטים ולא חלקו לבית אבות**.

או אם **חלקו לבית אבות ואין כל אחד מכיר את שלו**.

מניין שעדיין אינה מטמאה בנגעי בתים?

תלמוד לומר [ויקרא יד] "**ובא אשר לו הבית**".

מי שמיוחד לו, נטמא ביתו בנגעי בתים.

יצאו אלו, שאין מיוחדין לו.

ואם כן קשה, וכי לבית הכנסת של כפרים יש בעלים מיוחדים יותר מאלו!?

ומכח קושיה זאת דוחה הגמרא חילוק זה, ואומרת:

אלא מחורתא מתחוור שיש לומר **כמו** שני התירוצים האחרים **דשנין מעיקרא** ליישב את סתירת הברייתות.

שנינו במשנה: **ומתקינין לו כהן אחר**, משום שחוששין שמא יארע בו פסול בכהן גדול, ויצטרכו למנות כהן גדול אחר תחתיו ביום הכיפורים, כדי שיהיה הכהן הזה כשר לעבודת יום הכפורים, שאינה כשירה אלא בכהן גדול.

כבר נתבאר, שכהן גדול מתחנך לכהונתו על ידי משיחה בשמן המשחה. ובבית שני, שלא היה בו שמן המשחה, היה מתחנך על ידי "ריבוי בגדים", בלבישת שמונה הבגדים של כהן גדול.

אבל מה ש"התקינו" כהן לקראת אפשרות של מילוי מקומו של הכהן הגדול, אין זה "חינוך" לכהונה גדולה, אלא הכנה בעלמא.

ואם אכן יארע פסול בכהן הגדול, יהיה כהן זה זקוק ל"חינוך" כדי להיות כהן גדול.

ועתה דנה בכך הגמרא:

זה **פשיטא** לנו, שאם **אירע בו** בכהן הגדול **פסול** ביום הכפורים שחרית, **קודם** שהשלים העבודות של **תמיד של שחר**, שהיה עובדם כשהוא לבוש בשמונה בגדי כהן גדול, **שמחנכין אותו**, את הכהן שהכינוהו לעמוד תחתיו — על ידי שמלבישים אותו בשמונה הבגדים — ומשלים הכהן הגדול החדש את העבודות **בתמיד של שחר**, ומתקיים בזה חינוך בריבוי הבגדים.

אלא בזאת יש לנו להסתפק:

אם **אירע בו** ה**פסול לאחר** שכבר נשלמו

חלוקת הארץ לא היה ידוע על בחירתה של ירושלים. אלא, שהתנא הזה סובר, שבשעת חלוקת הארץ התנו שיהיה לכלל ישראל זכות להשתמש בעיר שתבחר להקמת המקדש בתוכה, לצורך לינה.

אך הגרי"ז בהלכות בית הבחירה סובר שלדעת התנא הזה ירושלים לא ניתנה לשום שבט.

עבודות **תמיד של שחר**, וצריך עתה הכהן הגדול החדש לעבוד את עבודת יום הכיפורים, הנעשית בארבעה בגדי לבן — **במה מחנכין אותו** להיות כהן גדול, ולהכשירו לעבודת יום הכפורים?

שהרי אין בגדי הלבן מיוחדים לכהן גדול, כי כל כהן הדיוט לובשם, ואין בלבישתן "ריבוי בגדים".

אמר רב אדא בר אהבה: גם בארבעה בגדי לבן שלובש כהן גדול בעבודת יום הכפורים יש ביטוי והיכר לכהונה גדולה, בכך שהאבנט שיחגור בו מעתה יהיה של בד פשתן בלבד בלא צמר, שהוא שונה מהאבנט שלבוש בו כהן הדיוט, שבו יש גם צמר.

ולכן מתחנך הוא **באבנט**, שמכח השינוי שבו, הרי דינו כחינוך ב"ריבוי בגדים", לפי שאין צורך שיהיה ההיכר בחינוכו דוקא בלבישת כל שמונת הבגדים.

ופרכינן: **הניחא למאן דאמר אבנטו של כהן גדול** בשאר ימות השנה, שמפורש בו בתורה שהוא נעשה כלאים, מצמר ופשתים, **זה הוא** גם **אבנטו של כהן הדיוט**, שאף הוא נעשה מצמר ופשתים. ואילו האבנט שלובש הכהן הגדול ביום הכיפורים הוא מבד פשתן בלבד ללא תערובת צמר.

ולכן מועיל שינוי האבנט, שלובש הכהן הגדול את האבנט המיוחד ליום הכפורים, שאין בו צמר, כדי לחנכו לכהונה גדולה.

אלא למאן דאמר [להלן בהמשך הסוגיא] **שאבנטו של הכהן הגדול** של כל השנה **לא זהו אבנטו של כהן הדיוט**. ולדעתו האבנט של כהן הדיוט לא היה בו צמר, אלא נעשה מפשתן בלבד [וכמו אבנטו של הכהן הגדול ביום הכיפורים], ורק באבנט של כהן גדול היה צמר.

הרי, שאבנט הבד של כהן הדיוט זהה לאבנט של הכהן הגדול ביום בכיפורים, ששניהם של פשתן בלבד הם.

ואם כן, אין שום שינוי בבגדי לבן של הכהן הגדול ביום הכיפורים [שמכוחו הוא יכול להתחנך לכהונה הגדולה], לעומת הבגדים שהיה לבוש בהם קודם לכן, בהיותו כהן הדיוט.

ואם כן, **מאי איכא למימר**? במה מחנכין אותו!?

אמר אביי: אף לאחר שהשלים עבודות התמיד יכול הכהן להתחנך בעבודה בריבוי בגדים, על ידי שהוא **לובש שמונה** בגדי כהונה גדולה, **ומהפך**, בהיותו לבוש בהם, באיברי התמיד שעל המזבח **בצינורא** [מזלג], כדי למהר את עיכול האברים על האש, שאף על פי שאינה עבודה הכרחית, מכל מקום עבודה היא, **וכדרב הונא**.

דאמר רב הונא לענין חיוב מיתה של עבודת זר:

זר, אף על פי שלא הקטיר אברים על המזבח, אלא רק קירב את ההקטרה על ידי **שהפך בצינורא — חייב מיתה**, היות שקירוב עבודה הוא כעבודה.

ורב פפא אמר: אין צריך חינוך על ידי ריבוי בגדים, אלא **עבודתו** של הכהן ביום יב-ב
הכפורים, כיון שאינה כשירה אלא בכהן גדול, יש בה בעצמה היכר וביטוי לכהונה

גדולה, והיא כשלעצמה דיה שתהא **מחנכתו** להיות כהן גדול, אף בלא ריבוי בגדים.

ויש יסוד לסברא זו בדיני חינוך כלי המקדש, שאף הם צריכים קידוש להעשות כלי שרת, להכשירם לעבודה.

מי לא תניא בברייתא: **כל הכלים שעשה משה** בדורו, בשעת הקמת המשכן, **משיחתן** בשמן המשחה, בשמונת ימי המלואים, היא **מקדשתן**. שכן נאמר "וימשחם, ויקדש אותם".

אבל הכלים שנעשו **מכאן ואילך**, לא נמשחו בשמן המשחה. ודרשינן "אותם" במשיחה, ולא לדורות במשיחה.

אלא, תחילת **עבודתן** ככלי שרת היא **מחנכתן**. כיון שדין העבודה הזו להעשות בכלי קודש, לכן נחשבת העבודה בכלי בעצמה כחינוך לקדושה.

והכא נמי, כיון שדין העבודה ביום הכפורים הוא להיעשות רק על ידי כהן גדול, **עבודתו** של הכהן העובד **מחנכתו** להיעשות כהן גדול על ידה.

כי אתא רב דימי מארץ ישראל לבבל, **אמר**: בדין **אבנטו של כהן הדיוט**, נחלקו **רבי ורבי אלעזר ברבי שמעון** ממה היה עשוי.

חד אמר: **של כלאים** היה, שנעשה מצמר ופשתים.

וחד אמר: **של בוץ** [פשתים], בלא תערובת צמר, היה.

ואמרינן: **תסתיים** [יש להוכיח], **דרבי הוא דאמר** שהיה האבנט **של כלאים**.

מהא **דתניא**: **אין בין** בגדי **כהן גדול לבגדי כהן הדיוט**, **אלא באבנט**, שהיה בו חילוק ביניהם, **דברי רבי**.

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: אין כל הבדל ביניהם, **אף לא באבנט**.

ומדייקת הגמרא: **אימת**, באיזה ענין נחלקו רבי ורבי אלעזר ברבי שמעון בברייתא זו?

אי נימא שאמרו את דבריהם לענין בגדים שלובשים **בשאר ימות השנה**, והלא **טובא** [חילוק בהרבה בגדים] **איכא** בין כהן גדול לכהן הדיוט.

שהרי **הכהן הגדול משמש בשמונה** בגדים [חושן, אפוד, מעיל וציץ, בנוסף לכתונת ומכנסים, מצנפת ואבנט], ואילו **ההדיוט** משמש **בארבעה** בגדים בלבד.

אלא, **לאו**, בהכרח, שנחלקו **בבגדי** כהונה של עבודת **יום הכפורים**, שאף הכהן הגדול אינו משמש בה אלא בארבעה בגדי לבן, ואבנטו ביום הכפורים אינו של כלאים.

ואם כן, רבי, האומר שביום הכיפורים חלוקים הכהן הגדול וההדיוט בסוג האבנט, סובר שהאבנט של כהן הדיוט היה של כלאים [ואילו האבנט של הכהן הגדול היה מפשתן בלבד, כמבואר בפירוש בכתוב].

ודחינן: **אמרי**, **לא** תוכיח מכאן שכך היא דעת רבי.

כי **לעולם** יש לנו לפרש דבריהם שנחלקו **בבגדי** כהונה של **שאר ימות השנה**, ולא עסקו כלל בבגדים הנוספים של הכהן הגדול, אלא נחלקו **בהנך** בגדים **דשוין** הן בהם, שהם ארבעה בגדי לבן.

ובהם סובר רבי שחלוקים הם באבנט, שאבנטו של הכהן הגדול בשאר ימות השנה הרי הוא של כלאים, ואבנטו של כהן הדיוט של בד פשתן בלבד הוא.

ורבי אלעזר ברבי שמעון סובר ששניהם משמשים באבנט של כלאים.

כי אתא רבין, אמר: אבנטו של כהן גדול ביום הכפורים — דברי הכל הוא **של** "**בוץ**", בד פשתן בלבד, שמפורש כן בתורה: "ובאבנט בד יחגור".

וכן אבנטו של כהן גדול **בשאר ימות השנה — דברי הכל** שהוא **של כלאים**, שאף הוא מפורש בו "ואת האבנט תעשה שש משזר ותכלת", והתכלת — צמר היא.

לא נחלקו רבי ורבי אלעזר ברבי שמעון **אלא באבנטו של כהן הדיוט, בין** באבנט של **שאר ימות השנה, בין** בשל **יום הכפורים** [שאין הבדל בין הימים].[38]

שרבי אומר שהוא **של כלאים, ורבי אלעזר ברבי שמעון אומר** שהוא **של בוץ.**

אמר רב נחמן בר יצחק: אף אנן נמי תנינא כדברי רבין, שרבי הוא הסובר שאבנטו של כהן הדיוט של כלאים היה, ולא כאבנטו של כהן גדול ביום הכפורים.

שכן שנינו בברייתא: כתוב בתורה בפרשת תרומת הדשן "ולבש הכהן מדו בד [שהיא הכותונת] ומכנסי בד ילבש **על בשרו**".

מה תלמוד לומר "ילבש", והרי כבר נאמר בתחלת הפסוק "ולבש"?

אלא, **להביא** עוד בגדים שלא נאמרו בפרשה זו, שהם **מצנפת ואבנט**, שאף אותם צריך ללבוש **להרמת הדשן**, שעבודה גמורה היא, וטעונה ארבעה בגדי כהונה כשאר עבודות, **דברי רבי יהודה.**

רבי דוסא אומר: נאמר כאן "ילבש", וכן בפרשת עבודת יום הכפורים נאמר "כתונת בד קודש ילבש". וילפינן בגזירה שוה: **להביא** את **בגדי הכהן הגדול**, שעבד בהם **ביום הכפורים, שהן כשרין** לכהן הדיוט לעבוד בהם לאחר יום הכפורים. ולא כמי שסובר [להלן] שבגדי כהן גדול של יום הכפורים נגנזים, ואין עובדין בהם לעולם.

רבי אומר: אין לדרוש את הפסוק כרבי דוסא, היות **ושתי תשובות**, פירכות, יש **בדבר**.

חדא, אין כהן הדיוט יכול להשתמש בבגדי הלבן שעבד בהם הכהן הגדול ביום הכפורים, משום **דאבנטו של כהן גדול** שעובד בו **ביום הכפורים לא זה הוא אבנטו של כהן הדיוט**. לפי שאבנט של כהן גדול

---

38. בתו"י הקשה: לשם מה הוצרך כהן הדיוט לבגדי כהונה ביום הכפורים? ותירץ שהיו עבודות שכשרים אף בכהן הדיוט, וכגון סדור שני גזרי עצים [וכפי הנראה כונתו לסדור בגזרין לתמיד של בין הערביים שצריך לו שני כהנים. ועיין מקדש דוד סימן כד, ובסדור שערי שמים להגריעב"ץ סוף סדר העבודה. ועיין עוד ברבינו ירוחם נתיב ז', והר"י מלוניל בגנזי ראשונים, במשניות יומא ג ט].

או שהוצרך להפך בצינורא, וסובר התו"י שכשר בכהן הדיוט.

עוד הביא בשם ריב"א שכה"ן הדיוט כשר

ביום הכפורים של בוץ הוא, ואילו האבנט של כהן הדיוט של כלאים הוא.

ועוד טעם של סברא, שאין להכשיר בגדי כהן גדול בעבודת יום הכפורים לעבודת כהן הדיוט של כל ימות השנה:

וכי באותם **בגדים שנשתמשת בהן** לעבודת יום הכפורים, שהיא **קדושה חמורה**, שהרי נכנס בהם לעבודה לפני ולפנים, **תשמש בהן** לעבודת כל ימות השנה, שהיא **קדושה קלה** ממנה!?

אלא מה תלמוד לומר "ילבש"?

לרבות את השחקים. שלא תאמר שהבגדים צריכים להיות חדשים, ולא שכבר נשתמש בהן זמן ממושך.[39]

ואזדא רבי דוסא לטעמיה בברייתא אחרת.

דתניא: נאמר בפרשת עבודת יום הכפורים, "ופשט את בגדי הבד אשר לבש בבאו אל הקודש, **והניחם שם**".

תנא קמא סובר: **מלמד**, שבגדים אלו **טעונין גניזה**.

רבי דוסא אומר: "הנחה" זו אין פירושה שכבר אינם כשרים לשום עבודה. אלא, **שלא ישתמש בהן** הכהן הגדול לעבודה **ביום הכפורים אחר**, בשנה הבאה.

תנו רבנן: אם **אירע בו** בכהן גדול **פסול** טומאה, **ומינו** כהן **אחר תחתיו** לעבוד ביום הכפורים. ולאחר מכן נטהר הראשון, והוכשר לעבוד — הרי הכהן הגדול **הראשון חוזר לעבודתו** ככהן גדול, כפי שהיה קודם שנדחה משום פסולו.

וגם **השני** [זה שעמד תחתיו] נשאר בקדושת כהונה גדולה, **וכל מצות כהונה גדולה עליו.** והרי הוא אסור בפריעת הראש ובפרימת הבגדים כדין כהן גדול, וכן אינו מטמא לקרובים, ואסור באלמנה, ועובד בשמונה בגדים, **דברי רבי מאיר.**

רבי יוסי אומר: ראשון חוזר לעבודתו.

אבל **השני** — **אינו ראוי, לא** לשמש בשמונה בגדים **ככהן גדול, ולא** לשמש בארבעה בגדים **ככהן הדיוט.**

ועוד אמר רבי יוסי: מעשה ביוסף בן אלם בציפורי, שאירע בו פסול בכהן גדול, ומינוהו ליוסף בן אלם לשמש **תחתיו.**

ולאחר שחזר הראשון לכשרותו, **אמרו חכמים: ראשון — חוזר לעבודתו.** ואילו יוסף בן אלם, שהוא הכהן **השני — אינו ראוי לא** לשמש **ככהן גדול, ולא** לשמד **ככהן הדיוט.**

ופירשו הטעם שאינו ראוי לשמש **ככהן גדול: משום** שחוששים שמא תשרור **איבה** בין שניהם.

ומה שאינו ראוי ראוי לשמש **ככהן הדיוט** הוא **משום** "**מעלין בקודש ולא מורידין**", שהיות וכבר נתעלה השני בקדושתו להיות כהן גדול אין מורידין אותו מקדושתו להיעשות כהן הדיוט.

---

39. למעלה משנה. תוס׳.

לתרומת הדשן. ועיין בענין זה מה שנחלקו בעל המאור והרמב"ן.

יג-א **אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הלכה כרבי יוסי.**

ומודה רבי יוסי, שאם עבר אותו כהן **ועבד** בשמונה בגדים ככהן גדול **שעבודתו כשירה.** כי גם רבי יוסי מודה שמעיקר הדין כהן גדול הוא, וכל האיסורים והדינים של כהונה גדולה יש בו. אלא שסובר רבי יוסי שחכמים מנעו ממנו לשמש בכהונתו בפועל, כדי שלא תהיה איבה ביניהם.[40]

אמר רב יהודה אמר רב: הלכה כרבי יוסי.

ומודה רבי יוסי, שאם מת הכהן **הראשון, שחוזר** אותו כהן גדול שני **לעבודתו** ככהן גדול קבוע.[41]

ותמהינן: **פשיטא** שעכשיו הוא חוזר לשמש בכהונתו, שהרי שוב אין לחשוש לאיבה.

ומשנינן: **מהו דתימא,** כי שמא תאמר, שיש לחוש, אם נאפשר לכהן הגדול השני לשמש בכהונתו לאחר מיתת הכהן הראשון, כי **הויא ליה,** יהיה השני לראשון, כאשה שהיא **צרה** לחבירתה **מחיים,** ותהיה איבה בין שניהם תמיד, מפני שהראשון יחשוד בשני שהוא מצפה למיתתו כדי שיכהן תחתיו. והיה לנו לתקן שלעולם לא יכהן השני.

קא משמע לן שאין חוששים לכך.

שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר: אף אשה אחרת מתקיניו לו,** שמא תמות אשתו. וחולק על רבנן שלא חששו לכך.

ותמהינן: **ורבנן נמי,** מפני מה לא חששו לכך? **והא** אף הם **חיישי לשמא** יארע דבר שימנע את עבודתו. שהרי משום כך התקינו כהן אחר תחתיו, שמא יארע בו פסול.

ומשנינן: **אמרי לך רבנן:** הטעם שחוששים **לטומאה,** משום שהיא **שביחא,** רגילה שתקרה. אבל **מיתה, לא שכיחא** כל כך, ולכן אין חוששין לה.

שנינו במשנה: **אמרו לו** חכמים לרבי יהודה **אם כן** שאתה חושש למיתה **אין לדבר סוף,** שהרי אף אשה שניה זו עלולה למות.

ותמהינן: מהו טעמו של רבי יהודה? והלא **שפיר קא אמרי ליה** חכמים **לרבי יהודה.**

ומשנינן: **ורבי יהודה אמר לך:** רק **למיתה דחדא,** שהוא דבר מצוי **חיישינן.** אבל **למיתה דתרתי,** שימותו שתיהן, שהוא דבר שאינו מצוי כל כך, **לא חיישינן.**

ומפרשינן: **ורבנן** סוברים: **אי איכא למיחש,** אם תקנו לחשוש למיתה למרות שאינה שכיחה כל כך — **אפילו למיתה דתרין** [של שתיהן] **חיישינן,** אף על פי שהוא דבר שאינו מצוי.

ומקשינן: **ורבנן,** מאחר שהם סוברים שאם יש לחוש למיתה של אשה אחת יש לחשוש אף למיתת שתיהן, ומכח סברא זו הוכיחו שאין לחשוש אף למיתה של אחת, מחמת הסיבה שאם כן אין לדבר סוף — **נימרו אינהו לנפשייהו,** יאמרו כן אף הם לעצמם, שאין לחשוש שיארע פסול טומאה בכהן

---

40. ואדרבה, אם עבד בארבעה בגדים עבודתו פסולה משום "מחוסר בגדים". רש"י.

41. עיין תוס' הרא"ש.

גדול, שאם כן, נחשוש אף לטומאת השני, ואין לדבר סוף.

ומשנינן: לטומאה אין לחשוש כל כך, לפי **שכהן גדול זריז הוא**, ושומר עצמו שלא יטמא, וחשש רחוק הוא שיטמא אף השני. ורק למיתה, שאינה תלויה באדם, סוברים רבנן שאף למיתת שתים יש לחשוש.

ומתמהינן: **אי זריז הוא** ונשמר מטומאה, הרי גם לטומאת הראשון אין לנו לחשוש, **ולמה** אמרו **שמתקינין** לו **כהן אחר** למקרה שיארע בו פסול טומאה?

ומשנינן: יש תועלת בהתקנת כהן אחר: **כיון דעבדינן ליה** לכהן הגדול שמכינים לו ממלא מקום, שהוא נחשב "**צרה**" עבורו [כמו אשה נוספת, שהיא "צרה" לאשה הראשונה], **כל שכן דמזדרז טפי** [יותר] להזהר מן הטומאה.

וחוזרת הגמרא לדון במה שאמר רבי יהודה, שמתקינין לו אשה למקרה שתמות אשתו, וטעם הדין הוא מפני שהעבודה ביום הכפורים חייבת להעשות על ידי כהן גדול שיש לו אשה.

ותמהינן: **ומי סגי ליה** להכשירו לעבודה **בתקנתא** [בהזמנה של אשה גרידא]?

והלא בפסוק שנלמד ממנו שצריך שתהיה לו אשה — "**ביתו**", **אמר רחמנא**. **והך** אשה שהתקינו לו — **לאו "ביתו" היא**, שהרי עדיין לא קידשה לו לאשה.

ומשנינן: אכן, התקנה היא **דמקדש לה** לאשה השניה קודם יום הכפורים, כדי שאם תמות הראשונה תשאר לו האשה השניה.

ותו מקשינן: מה יועיל לנו שמקדש אותה?

והא כל **כמה דלא כנים לה** לחופה לעשותה נשואה, עדיין **לאו "ביתו" היא**, שרק נשואה נקראת ביתו של אדם, ולא ארוסה.

ומשנינן: אכן התקנה היא **דכנים לה** לחופה לאותה אשה שהתקינו לו.

ומקשינן: **אם כן**, שהוא נושא את האחרת קודם יום הכפורים, נמצא **דהוה ליה** לכהן הגדול **שני "בתים"**, שהרי שתיהן נשואות לו, ואילו **רחמנא אמר "וכפר בעדו ובעד ביתו"**. ומשמע שעליו לכפר רק בעד בית אחד, **ולא בעד שני בתים.**

ומתרצת הגמרא: **דהדר** [שחוזר] **ומגרש לה**, מיד לאחר הנשואין, קודם יום הכפורים.

והניחה הגמרא שזהו כל התירוץ, ולכן תמהה עליו הגמרא: איזה תירוץ הוא זה!?

והרי **אי מגרש לה — הדרא קושיין לדוכתיה**! שהרי שוב אין לו אשה ביום הכיפורים במקרה שתמות הראשונה, ומה הועיל בקידושיו ובגירושיו!?

ומשנינן: **לא צריכא** — זה שאמר המתרץ "דמגרש לה", אין כונתו שמגרש אותה לגמרי. אלא **דמגרש לה על תנאי**, שלא יחול הגט אלא באופן שיועיל להבטיח שיהיה לכהן הגדול אשה אחת משתיהן, ולא את שתיהן כאחד, כדי שיתקיים בו "בעד ביתו" ולא בעד שני בתים.

ועתה מבארת הגמרא איך הוא עושה את התנאי, ודנה בכל אופני התנאים, איך יועיל כאן התנאי להוציא מידי ספק.

א. תחילה מתרצת הגמרא:

דאמר לה: הרי זה גיטך מעכשיו, **על מנת** [באם] **שתמותי** ביום הכפורים.

ועושה תנאי שכזה כדי שאם תמות האשה השניה באמצע העבודה, יחול הגט למפרע. ויועיל לו, שגם מה שעבד עד שעת מותה, בהכשר היה, שהרי עתה מתברר למפרע כי לא היה לו אלא בית אחד.

ואם תמות הראשונה ותחיה השניה, הרי לא נתקיים התנאי, ונמצא הגט בטל, ושוב יש לו רק בית אחד.

ודחינן:

ודילמא לא מייתא השניה כלל, וגם הראשונה לא תמות, **ונמצא דהוה ליה** בשעת העבודה **שני בתים.**

ב. **אלא**, יש לומר:

דאמר לה: הרי זה גיטך מעכשיו **על מנת** [באם] **שלא תמותי** ביום הכיפורים!

ויועיל לו תנאי שכזה, בין **אי לא מיתה** השניה, שאז נתקיים התנאי, **ומיגרשא לה** למפרע, לפני יום הכיפורים, ונשתיירה הראשונה לבדה להיות אשתו.

וכן **אי מיתה הא** השניה, **קיימא הך** הראשונה, ונמצא שיש לו בית אחד.

ומקשה הגמרא שגם תירוץ זה מופרך, כי גם באופן זה יש לחשוש:

ודילמא היא [כלומר השניה שנתן לה את הגט], **לא מיתה** ביום הכיפורים.

וכיון שנתקיים התנאי, **הוה ליה גיטא דהאי**, אשה שניה, **גיטא**, ומגורשת היא.

ושמא גם **מייתא חברתה**, האשה הראשונה, ונמצא הכהן הגדול **קם ליה בלא** שום **בית**.

ג. **אלא**, יש לומר:

דאמר לה: הרי זה גיטך **על מנת שתמות אחת מכם**. כי אז,

אם **מיתה הא**, השניה, **קיימא הך**, הראשונה. שהרי לא גירשה בכלל.

ואם **מיתה הך** הראשונה, **הא קיימא הא** — השניה.[42]

הלא גם באופן זה יש לחשוש: כי,

ודילמא לא מייתא, ואפילו **לא חדא מינייהו**. ושוב נמצא **דהוה ליה שני בתים**, שהרי אם לא מתה אף אחת מהן לא נתקיים התנאי, ונתבטל הגט.

ועוד יש להקשות: וכי גט הנעשה **כי האי גונא** שנותנו על תנאי שתמות — **מי הוי גיטא**?

והרי אם לא תמות אינה מגורשת, ונמצא שגט זה אינה מתירה לינשא עד שתמות [ולמרות שאז מתברר שהיתה גרושה למפרע, הרי כל עוד לא מתה אין גט זה מתירה להנשא לאדם אחר].

והאמר רבא: המגרש את אשתו בגט, ואומר לה: **הרי זה גיטך על מנת שלא תשתי יין כל ימי חיי**. וכן אם אמר על מנת שלא תשתי יין כל ימי **חייכי** — אינה מגורשת, משום **שאין**

---

42. ובתוספות העירו שאם מתה הראשונה נמצא שאין לו בית, שהרי נתקיים התנאי, שמתה אחת

זה "כריתות", לפי שעדיין היא קשורה אליו כל ימי חייה, ואין מפריד ביניהם אלא המות, כיון שעליה לקיים את התנאי כדי שיחול הגט, ואין קיום התנאי אלא כשעברו כל ימי חייו, או כל ימי חייה, בלא שתיית יין.

אבל, אם אמר לה: הרי זה גיטך על מנת שלא תשתי יין **כל ימי חיי פלוני — הרי זה "כריתות"**. כי יתכן שימות אותו פלוני עוד בחייה, ולא תשתה יין כל ימי חייו, ויתקיים התנאי בחייה, ולא יהיה דבר המאגדה עוד לבעלה. ולכן חל הגט מיד.

ומעתה, המגרש על מנת שתמותי, כיון שתלה הגירושין במיתתה, הרי היא קשורה בו כל ימי חייה, ואין זה כריתות, ואינה מגורשת.

ד. **אלא**, יש לומר:

דאמר לה: הרי זה גיטך על מנת [באם] **שלא תמות חברתיך** [האשה הראשונה], שעל ידי תנאי זה יצא מכל ספק.

שהרי **אי לא מיתה חברתה** - הראשונה, **מיגרשא** זו השניה, ונשארה הראשונה להיות ביתו.

ואילו **אי מיתה הא** — הראשונה, **הא קיימא הא** — השניה, ואשתו היא, שהרי לא נתקיים התנאי, וגיטה בטל הוא.

הלא גם באופן זה יש לחשוש: כי,

ודילמא מיתא חברתה — הראשונה, באמצע יום הכפורים, **בפלגא דעבודה**, ומאחר שמתה קודם סיום העבודה, נתבטל התנאי, **ואיגלי מילתא** [והוברר הדבר] **למפרע**, יג-ב **דגיטא דהא** שניה, **לאו גיטא הוא**.

ונמצא, שעד שמתה הראשונה, **עביד ליה** הכהן הגדול **עבודה ב**היות לו **שני בתים**.

ה. **אלא**, יש לומר: שהוסיף על תנאו הקודם [על פי התוס'],

דאמר לה נמי: **וחרי זה גיטיך, על מנת** [באם] **שתמות חברתיך** באמצע העבודה.

ושוב אין לחשוש שמא יתברר למפרע שבזמן העבודה היה לו שני בתים.

ויש לדחות גם תירוץ זה: כי,

ודילמא אמנם **מיתא חברתה, והוה ליה גיטא דהא** - השניה, **גיטא**. שהרי נתקיים התנאי. **ונמצא**, כי **קם ליה** הכהן הגדול **בלא בית** כלל.

ו. **אלא** יש לומר:

באמת אין אפשרות על ידי גט אחד לאחת מהן, להוציאו מכל הספיקות, ואפילו על ידי תנאי. אבל יש עצה אחרת להוציאו מידי ספק, והיא:

דמגרש להו לתרווייהו, ולכל אחת מהן יעשה תנאי אחר.

לחדא מהן **אמר לה: הרי זה גיטיך על מנת שלא תמות חברתיך**, ועל ידי תנאי זה הועיל שאם תמות חברתה יתבטל הגט, ותהיה היא אשתו האחת בלבד. וכמו כן, אם לא תמות חברתה, יחול הגט שהרי נתקיים התנאי,

---

מהן, ומגורשת השניה.

ותהיה חברתה אשתו האחת בלבד.

ולחדא [לשניה], בכדי להוציא מן החשש שהזכרנו לעיל שמא תמות באמצע העבודה, ויתבטל הגט למפרע ונמצא שעבד עד עכשיו עבודה בשני בתים:

אמר לה: הרי זה גיטיך על מנת שלא תכנסי לבית הכנסת. ומעתה יש באפשרות השניה לקיים גיטה, על ידי שתקיים התנאי — שלא תכנס לבית הכנסת, ואין כאן שני בתים.

ודחינן: והלא גם עצה זו אינה מספקת. כי

דילמא לא מייתא חברתה [כלומר, אותה השניה שתלה בה את הגט שנתן לראשונה, בכך שהיא לא תמות], ונמצאת הראשונה מגורשת, שהרי נתקיים התנאי. **וגם לא עיילא היא** [אותה שניה, שנתגרשה על מנת שלא תכנס לבית הכנסת], ונמצאת אף היא מגורשת, שהרי גם התנאי שלה נתקיים.

ושוב קם ליה הכהן הגדול **בלא** שום **בית.**

ז. **אלא** יש לומר:

אכן מגרש את שתיהן בצורה כזאת:

לחדא מהן **אמר לה: הרי זה גיטיך על מנת שלא תמות חברתיך.**

ולחדא [לשניה] **אמר לה: הרי זה גיטיך על מנת שאכנס אני לבית הכנסת.**

ושני תנאים אלו יועילו בכל האופנים:

דאי מייתא הא [אותה שקבלה הגט על מנת שלא תמות חברתה] — **קיימא הא** [חברתה].

ואי מייתא הא [אותה שבמיתתה היה תלוי גיטה של הראשונה], ונמצא גט של הראשונה בטל, הרי **קיימא הא** [הראשונה].

ומאי איכא למימר לחשוש, **דילמא מייתא חברתה** [אותה השניה] באמצע יום הכפורים בפלגא דעבודה, **ונמצא שעבד ליה** הכהן הגדול **עבודה למפרע** עד שמתה, **בשתי בתים,** שהרי מעתה שמתה ובטל התנאי, נתבטל גיטה של הראשונה למפרע.

יש באפשרותו של הכהן הגדול לתקן חשש זה:

אי חזי אם רואה **לה** הכהן את אשתו השניה, **דקא בעיא למימת** [שנוטה היא למות] — **קדים איהו, ועייל לבית הכנסת** [ימהר להכנס לבית הכנסת], ועל ידי זה יתקיים התנאי שעשה בגיטה של השניה, הנוטה עתה למות, **ומשוי לגיטא דהא — גיטא למפרע,** שבקיום התנאי עכשיו, חלים הגירושין למפרע, ויתברר שגם עד שמתה היא לא היתה אשתו, ונמצא שעבד עבודה בבית אחד בלבד.

מתקיף לה רב אפי ואיתימא רב עוירא: אלא מעתה, שמיעטנו מהפסוק שאין הכהן הגדול עובד בשתי נשים, משום שנאמר "בעד ביתו", ודייקינן: ולא בעד שני בתים.

אם כן, **שתי יבמות הבאות מבית אחד,** שמת הבעל והשאיר שתי נשים — **לא יתייבמו** כלל, ואפילו לא אחת מהן. לפי שגם בפרשת יבום נאמר "אשר לא יבנה את בית אחיו", ונדייק אותו צורת דיוק, ונאמר: רק כשיש "בית" אחד נאמרה פרשת ייבום, ולא כשיש שני "בתים"!?

ומשנינן: נאמר שם "ואם לא יחפוץ האיש לקחת את **יבמתו**, ועלתה **יבמתו** השערה אל הזקנים". והרי "יבמתו" אחד מיותר. אלא, **ריבה** הכתוב שאפילו יש שם עוד יבמה, מכל מקום, מתייבמת אחת משתיהן.

ותו **מתקיף לה רבינא, ואיתימא רב שרביה: אלא מעתה** שמיעטנו בפרשת כהן גדול מתיבת "ביתו" את הארוסה, שאינה נקראת בית אלא נשואה. אם כן, נאמר גם לגבי מצות יבום, שאם מת בעלה בעודה **ארוסה לא תתייבם**, שאף שם נאמר "בית אחיו".

ומשנינן: ביבום נאמר "לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר". ודרשינן: "**החוצה**" — **לרבות את הארוסה!** שגם אם עדיין לא כנסה בעלה המת לנשואין, אלא "חיצונה" היתה לו, מכל מקום, חייבת היא בייבום.

נאמר בפרשת אמור "והכהן הגדול מאחיו — לאביו ולאמו לא יטמא. ומן המקדש לא יצא, ולא יחלל את מקדש אלהיו".

ופירושו של הפסוק הוא, שהכהן הגדול, אם מתו עליו אביו או אמו או שאר קרובים, אסור לו להטמא להם, ואינו כשאר כהנים, שמצוה עליהם להטמא לקרוביהם.

ועוד הבדל יש בין כהן הדיוט לכהן גדול:

כהן הדיוט אינו עובד במקדש כשהוא אונן, ואם עבד עבודתו פסולה. ואילו כהן גדול אונן ממשיך בעבודתו

תנו רבנן: כהן גדול מקריב גם כשהוא **אונן.**

ואף על פי שהוא עובד את עבודת הקרבנות גם באנינותו, מכל מקום, לענין איסור אכילת קדשים באנינות — הנלמד ממה שנאמר במעשר שני "לא אכלתי באוני ממנו" דינו שוה לכהן הדיוט, והוא **אינו אוכל** מהקדשים כשהוא אונן.

רבי יהודה אומר: כל היום.

והוינן בה: **מאי**, מהי המשמעות של "**כל היום**", שאמר רבי יהודה?

אמר רבא: **לא נצרכה, אלא** להשמיענו, שמצוה **להביאו** למקדש לעבודה כשהוא אונן — **מתוך ביתו**. כדי שיהיה עסוק בעבודת הקרבנות "כל היום", כדי להפיג צערו.

אמר ליה אביי לרבא: **השתא**, הרי מצינו **לרבי יהודה** שמחמיר בדיני אנינות, שאפילו באמצע העבודה אם נודע לכהן הדיוט שמת לו מת, **אפוקי מפקינן ליה**, מוציאים אותו מהעבודה, ואין מניחים לו לסיים את העבודה שהתחיל בה.

דתניא: כהן הדיוט **שהיה עומד ומקריב על גבי המזבח, ושמע שמת לו מת — מניח עבודתו,** לפי שחלה עליו אנינות, **ויוצא** מן המקדש, **דברי רבי יהודה.**

רבי יוסי אומר: יגמור עבודתו שהתחיל בה, ואחר כך יצא מן המקדש.

ואילו **את**, רבא, **אמרת** שהקל רבי יהודה כל כך בדין אנינות עד **שמייתינן ליה** לכהן גדול כשהוא אונן, אפילו **מתוך ביתו.**

אלא, אמר רבא: מאי "**כל היום**" שאמר רבי יהודה —

לומר דבר הפוך:

אף על פי שמן הדין כשר הכהן הגדול לעבודה כשהוא אונן, מכל מקום החמירו חכמים **שאינו עובד כל היום**, כל עוד שהוא אונן מדאורייתא, **גזירה שמא** מתוך שאתה מתירו לעבוד אף על פי שהוא אונן, ישכח, ואף **יאכל** מן הקדשים.

ורק בלילה, שמן התורה כבר אינו אונן, כי סובר רבי יהודה שאנינות הלילה לאחר שנקבר המת היא רק מדברי סופרים — רק אז התירו לו חכמים להקריב.

אמר ליה רב אדא בר אהבה לרבה: וכי **מי גזר רבי יהודה** על כהן גדול אונן שלא יעבוד, משום שהוא חושש **שמא יאכל** מהקדשים?

הלא מצינו במשנתינו שלא חשש רבי יהודה לכך. כי,

ותנן: רבי יהודה אומר: אף אשה אחרת מתקינין לו לכהן הגדול, משום שחוששין **שמא תמות אשתו**.

ואי, אם אכן **מייתא אשתו** ביום הכפורים — **עביד עבודה** [משום שיש לו אשה אחרת], ואף על פי שנעשה אונן כשמתה אשתו.

ומוכח כי **לא גזר רבי יהודה** שלא יעבוד מחמת החשש **שמא יאכל**.

אמר ליה רבא: **הכי השתא, התם** [בעבודת יום הכפורים], לא גזר רבי יהודה שלא יעבוד באנינות, **כיון דיום הכפורים הוא**, שיום תענית הוא — **דכולי עלמא לא קא אכלי**.

ולכן, ודאי **שהוא נמי לא אתי** [לא יבוא] **למיכל** [לאכול] מתוך עבודתו.

אבל **הכא** [בשאר ימות השנה], **דכולי עלמא**, שאינם אוננים, כן **אכלי**, יש לחשוש כי מתוך שהוא עובד באנינות — **הוא נמי אתי למיכל**, כשאר כל אדם.

ומתוך קושייתו של רב אדא בר אהבה, ותירוצו של רבא, עולה, שאם מתה אשתו, אכן חלה עליו אנינות.

ותמהינן: **וכי האי גונא**, שמתה אשתו של כהן גדול ביום הכפורים — **מי חיילא עליה אנינות** כלל?

והא כבר **מיגרשא** קודם שמתה.

שהרי העמדנו למעלה, שנותן גט לאשתו על מנת שאכנס לבית הכנסת.

וכשרואה שהיא נוטה למות, ממהר הכהן הגדול להכנס לבית הכנסת כדי שיחול גיטה למפרע. ומעתה, כשמתה, שוב אינה אשתו, ולא חלה עליו אנינות.

ומשנינן: **נהי דאנינות** מן הדין **לא חייל עליה**.

מכל מקום **אטרודי** בצער על שמתה — **מי לא אטריד**!?

וגם צער זה מונע מלאכול בקדשים, כיון שהקדשים נאכלין בשמחה, דרך גדולה, שנאמר "לך נתתים למשחה". ודרשינן, שאוכלין כדרך שהמלכים אוכלים.[43]

---

43. כן פירש"י, ובתו"י פירש שיש לחשוש שמתוך צערו ישכח שהוא תענית ויאכל ביום

מתניתין

כל שבעת הימים של פרישת הכהן הגדול, **הוא זורק את הדם** של קרבן התמיד, **ומקטיר את הקטורת, ומיטיב את הנרות, ומקריב את הראש ואת הרגל.**(44)

ואילו **בשאר כל הימים** של השנה, **אם רצה** הכהן הגדול, **לחקריב** — **מקריב.**

לפי **שכהן גדול מקריב** כל **חלק** שיבחר בו, **בראש.** שהוא קודם לכולם, ואף המשמר שעובד באותה שעה אינו יכול לעכב בידו.

וכמו כן הוא **נוטל חלק** באכילת קדשים — **בראש**, קודם לכולם.

גמרא:

והוינן בה: **כמאן תנא** היא משנתנו?

אמר רב חסדא: משנתנו היא **דלא כרבי עקיבא.**

דאי רבי עקיבא — **הא אמר: טהור ש"נפלה" עליו הזאה**, שהזו עליו מי אפר פרה אדומה — **טמאתו!**

וכיון ששנינו לעיל [ח א] שמזים על הכהן [אפילו אם הוא טהור] בימי פרישתו, הרי הוא נטמא אז מההזאה עד שיטבול ויעריב שמשו.

ואם כן, **היכי עביד עבודה** בשבעת הימים האלה!?

דתניא: [במדבר יט יט] "**וזה הטהר על הטמא**".

למדנו מיתור המילים "על הטמא", שהרי ברור בענין הזה שמזים על הטמא, כי רק אם הזה **על הטמא** — הרי הוא **טהור.**

אבל, ואם הזה **על הטהור** — הרי הוא **טמא, דברי רבי עקיבא.**

וחכמים אומרים: יתור המילים "על הטמא" בא ללמדך ענין אחר:

אין הדברים הללו של הזאת מי חטאת **אמורין** להחשב כהזאה **אלא במזה על דברים המקבלים טומאה**, אך הזאה על דברים שאינם מקבלים טומאה אינה נחשבת הזאה, ולכן אם טבל את האזוב במי חטאת והזה על דבר שאינו מקבל טומאה, נפסלו שירי המים שנותרו באזוב.(45)

מאי היא, היכן מצינו דין זה?

כדתנן: אין הזאת מי חטאת מטהרת אלא אם כן היזו את המים בכונה על האדם כדי לטהרו.

ואם אירע **שנתכוון להזות** מי חטאת **על הבהמה, והזה על האדם**, שהיא הזאה בלי כונה, שאינה מטהרת, הרי:

אם יש [נותרו] **באזוב** מים — יחזור **וישנה**

הכפורים.

44. עיין ברש"ש ובשפת אמת אודות הדלקת הנרות

45. רש"י. הריטב"א מבאר שטעמו של רש"י הוא שנפסלו המים באותה הזאה משום שנעשתה בהם "מלאכה".

הזאה נוספת מהמים שנותרו באזוב, על האדם.

אך אם אירע **שנתכוון להזות על האדם, והזה על הבהמה** — הרי אפילו **אם יש** מים **באזוב** — **לא ישנה** להזות על האדם מהמים שנותרו באזוב.

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא דרבי עקיבא** הסובר שהזאת מי חטאת על אדם טהור מטמאת אותו?

נכתוב רחמנא "**והזה הטהר עליו**",

מאי "**על הטמא**", והרי פשיטא שמזים על הטמא כדי לטהרו!

אלא, **שמע מינה**: רק אם מזים **על הטמא** הרי הוא **טהור**. ואילו אם מזים **על הטהור** הרי הוא **טמא**.

ואילו **רבנן** סוברים: **האי** יתור של "על הטמא" — **לדברים המקבלים טומאה הוא דאתא**, שרק בהם נחבת הזאתו להזאה, וכמבואר.

אבל הכא, בהזאה על הטהור — **קל וחומר הוא!**

אם מזים **על הטמא** הרי הוא נעשה **טהור**.

כשמזים **על הטהור** — **לא כל שכן** שישאר בטהרתו, ולא יטמא.

רבי עקיבא סובר: **היינו דקאמר שלמה** [קהלת ז]: **אמרתי** על פרשת פרה אדומה: **אחכמה** להבינה, ועדיין הבנתה **היא רחוקה ממני!**

ורבנן: ההוא קרא, שאמר שלמה שלא זכה להבין, מתייחס **למזה** מי חטאת, **ולמזין עליו** — שהוא **טהור**, ואילו **הנוגע בהן** — **טמא**.

ותמהה הגמרא: **וכי מזה** מי החטאת הוא נשאר **טהור**?

והרי כתיב [במדבר יט כא]: **ומזה מי הנדה — יכבס בגדיו!**

ומשנינן: **מאי** "**מזה**" — זה **נוגע**.

ופרכינן: **והכתיב** גם **מזה, והא כתיב** גם **נוגע**.

ואם כן לא יתכן שהמזה הוא הנוגע.

ועוד יש להקשות: הרי **מזה** — **בעי כיבוס בגדים**, ואילו **נוגע** — **לא בעי כבוס בגדים**.

אלא, כך יש לתרץ: **מאי מזה** — **נושא** מי החטאת.

ומקשינן: אם כן, **ונכתוב רחמנא נושא** מי הנדה, **ומאי טעמא כתיב מזה** מי הנדה?

ומשנינן: **הא קא משמע לן** הכתוב בנוקטו לשון "מזה" — **דבעינן שיעור הזאה** לטמאות את נושא מי הנדה.

ופרכינן: **הניחא למאן דאמר הזאה צריכה שיעור**, שפיר נקט הכתוב לשון הזאה ללמד על שיעור הנשיאה המטמא.

אלא למאן דאמר שהזאה אין צריכה שיעור — מאי איכא למימר?

ומשנינן: **אפילו למאן דאמר הזאה אין צריכא שיעור — הני מילי** להזאה **אגבא דגברא** על גב האדם כדי לטהרו.

אבל במנא, בכלי שטובלים בו את האיזוב במי החטאת, **צריכה** ההזאה **שיעור**, שצריך שיהיה בכלי מים בשיעור מסוים, ושיעור זה צריך להיות בנשיאת המים.

דתנן: כמה יהא בהן במי החטאת שבכלי
יד-ב **ויהא** בהם **כדי הזאה** — **כדי שיטבול ראשי גבעולין** במים, **ויזה** מהם.

והיינו, שיהיה במים שיעור כזה שיספיקו הגבעולין לספוג בתוכם מהמים, ויוכלו להזות מהם, מעבר למה שספגו.

אביי אמר: אפילו תימא משנתנו **רבי עקיבא** היא, שפיר יכול הכהן הגדול לעבוד כל שבעה, על אף שנטמא ממי ההזאה.

וכגון **דעביד עבודה כוליה יומא, ולפניא**, לפנות ערב, **מדו עליה, וטביל** לפני השקיעה, **ואז עביד** "**הערב השמש**", ושוב יכול לעבוד למחרת בבוקר עד לפנות ערב, ומזים עליו, וטובל.

שנינו במשנה: **ומקטיר את הקטורת ומטיב את הנרות.**

אלמא, מקטיר **קטורת ברישא**, תחילה, **והדר נרות.**

ורמינהו ממסכת תמיד, ששנינו בה בשלש משניות, בזו אחר זו, מה היה עושה כל מי שהיה זוכה בגורל הפיס:

מי שזכה בפיס **בדישון מזבח הפנימי**, היה עושה... **ומי שזכה** בגורל **במנורה** היה עושה... **ומי שזכה בקטורת**...

ומוכח שהנרות קודמות לקטורת, ההיפך ממשנתנו.

אמר רב הונא: מאן תנא מי הוא התנא השונה את המשניות במסכת **תמיד** — **רבי שמעון, איש המצפה הוא**, שמצינו אותו בברייתא כשהוא שונה הלכות סדר התמיד.

ופרכינן: **והא איפכא שמעינן ליה**, שרבי שמעון איש המצפה אינו זה שלפיו נשנות המשניות במסכת תמיד, אלא הוא חולק על האמור במשנה בסדר תמיד.

דתנן במשנה במסכת תמיד: **בא לו** הכהן הזורק את דם התמיד על המזבח, **לקרן מזרחית צפונית** — **נותן**, זורק שם את הדם, ומתנת הדם מתפשטת וניכרת על המזבח **מזרחה צפונה.**

ואחר כך מדלג על הקרן הסמוכה ומגיע לקרן הנגדית, **מערבית דרומית** — **ונותן** את הדם בזריקה אחת, **מערבה דרומה.**

וכך הוא הדין בכל העולות, שנותן מתן דמים "שתים שהן ארבע" על שתי הקרנות הללו, בשתי זריקות בלבד.

ותני בברייתא **עלה** דמשנה זו:

רבי שמעון איש המצפה משנה את סדר הזריקה **ב**קרבן ה**תמיד** משאר זריקת דם העולות:

תחילה הוא אמנם עושה ככל קרבנות עולה, שמביא את דם התמיד לקרן **מזרחית צפונית** — **ונותן** זורק את הדם **מזרחה צפונה.**

אך במתן הדם השני בקרבן התמיד הוא מפצל את הנתינה, שמפסיק בין זריקת הדם לשני הצדדים.

בהגיעו לקרן **מערבית דרומית** — **נותן** את הדם תחילה רק **מערבה.**

ואחר כך נותן בזריקה נפרדת **דרומה**.

ומוכח שאין המשניות במסכת תמיד נשנות על ידי רבי שמעון איש המצפה.

אלא, אמר רבי יוחנן: כך הוא התירוץ:

מאן תנא כאן, **בסדר יומא**, את עניני סדר התמיד — **רבי שמעון איש המצפה הוא**, שחולק שם על סתם משנה. וכמו כן כאן הוא שונה את משנתנו, שהיא חולקת על סתם משנה במסכת תמיד.

אך עדיין יש להקשות:

ורמי סדר יומא אסדר יומא.

דתנן: פיים השני הוא - **מי שוחט, מי זורק, מי מדשן מזבח הפנימי, ומי מדשן את המנורה, ומי מעלה אברים לכבש.**

ו**בפיים השלישי** היו מכריזים: כהנים **חדשים לקטורת**, שעדיין לא זכו מימיהם בהקטרת הקטורת — **בואו והפיסו!**

ומוכח מסדר הפייסות שהקטורת היא אחרי הנרות, להיפך ממשנתנו.

אמר אביי: לא קשיא. כי יש הפסק בהטבת הנרות בין חמשת הנרות לשתי הנרות, ובהפסק הזה מוקטרת הקטורת.

ולכן, **כאן**, במשנתנו ששנינו בה שהקטורת קודמת לנרות, המדובר בה הוא **בהטבת שתי הנרות** האחרונות.

ואילו **כאן** במנה להלן ששנינו בה שהקטורת היא אחר הטבת הנרות, המדובר הוא **בהטבת חמש נרות**.

ומקשינן לאביי: **למימרא, דבקטורת מפסיק לחו** בין הנרות?

והא אביי כשהוא היה **מסדר** את "סדר **מערכה**" **משמיה דגמרא** [באופן המקובל מכל בני הישיבה, לפי מה שהם קיבלו מרבותיהם] — **בדם התמיד מפסיק לחו!**

אמרי: לא קשיא.

הניא סדר המערכה שנה אביי לשיטת **אבא שאול**.

הא דשנינו את דברי אביי לתרץ את המשניות שבמסכת יומא — **לשיטת רבנן** הוא.

דתניא: לא ייטיב תחילה **את** כל שבעת **הנרות ואחר כך יקטיר** בהפסקה את הקטורת. **אלא, יקטיר** אחר חמשת הנרות, **ואחר כך ייטיב** את שתי הנרות.

אבא שאול אומר: מטיב את כל שבעת הנרות לפני הקטורת, **ואחר כך מקטיר**, אלא שמפסיק בין הנרות בזריקת דם התמיד.

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא דאבא שאול** — **דכתיב** [שמות ל]: "**בבקר בבקר בהיטיבו את הנרות**". ורק **הדר** כתיב "**יקטירנה**" לקטורת, ומשמע לו שההקטרה היא לאחר סיום הטבת כל הנרות.

ורבנן מסבירים פסוק זה: **מאי קאמר רחמנא** בהקדמת הטבת הנרות לקטורת? **שבעידן** טו-א **הטבה — תהא** כבר **מוקטרת** כבר **הקטורת**.

דאי לא תימא הכי, אלא הטבת הנרות כולן תהא לני הקטורת וכפשט הכתוב, שממנו למד אבא שאול, תיקשי לך:

בסדר העבודה **שבין הערבים**, **דכתיב** [שמות ל ח] "**ובהעלות אהרן את הנרת בין הערבים** — **יקטירנה** לקטורת", האם **הכי נמי**, גם כאן נאמר **דברישא מדליק נרות והדר מקטיר קטורת של בין הערבים**, וכמו משמעות הפסוק לדברי אבא שאול בסדר העבודה בבוקר!?

וכי תימא הכי נמי.

הרי זה לא יתכן. כי **והתניא**:

אמר הכתוב בסדר עריכת המנורה [שמות כז כא]: "יערוך אותו — **מערב עד בקר**.

למדנו מכאן: **תן לה** שמן מידי ערב, ואפילו בלילות הקצרים, בתקופת תמוז, **כמדתה** בלילות הארוכים בתקופת טבת, **שתהא דולקת** המנורה **והולכת כל הלילה מערב ועד בקר.**

דבר אחר: "**מערב עד בקר**" — **אין לך עבודה** של היום **שכשרה** להעשות **מערב עד בקר** לאחר הדלקת הנרות **אלא** עבודה **זו בלבד** [והיינו, שהיא צריכה להעשות אחרונה לעבודות היום].

אלא בהכרח, **מאי קאמר רחמנא** בפסוק "ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים יקטירנה" — **שבעידן** בזמן **הדלקה** של הנרות **תהא** כבר **מוקטרת הקטורת.**

ואם כן, **הכא נמי** משמעות הכתוב בסדר עבודות הבוקר היא - **בעידן הטבה תהא מקטר קטורת.**

ואילו **אבא שאול אמר לך**: **שאני התם** בעבודת הערב, שגזירת הכתוב היא שתהא הטבת הנרות אחר הקטורת, **דכתיב** בסדר עריכת המנורה "יערוך **אותו** מערב עד בוקר".

רב פפא אמר תירוץ אחר ליישב את הסתירה בין משנתנו למשנה להלן: **לא קשיא.**

הא, משנתנו הסוברת שהקטורת היא לפני הטבת הנרות, היא לפי **רבנן.**

ואילו **הא**, המשנה להלן,שמפייסים את הקטורת אחר הנרות היא לפי **אבא שאול.**

ופרכינן: **במאי אוקימתא למתניתין דהכא — כרבנן**, ולמשנה להלן בענין **הפיים** — **כאבא שאול.**

אם כן, **אימא סיפא** בפרק שלישי, בסדר העבודה של הכהן הגדול ביום הכיפורים בבוקר:

הביאו לו את התמיד, קרצו [שחטו], **ומרק** וגמר כהן **אחר** את **השחיטה על ידו** [עבורו].

נכנס להקטיר את הקטורת ולהיטיב את הנרות.

ובהכרח שסיפא זו — **אתאן** היא לפי **רבנן.**

והאם יתכן לומר **שרישא וסיפא** הם לפי **רבנן**, ואילו **מציעתא** [המשנה של פיס] היא לפי **אבא שאול!?**

אמר לך רב פפא: אין, כן!

רישא וסיפא — רבנן, ומציעתא — אבא שאול.

ומבארת עתה הגמרא:

בשלמא אביי, לא אמר לא תירץ **כרב פפא,** היות ולומר **שרישא וסיפא** הם לפי **רבנן ומציעתא כאבא שאול — לא מוקים לה,** ין רצונו להעמיד בדוחק הזה.

אלא רב פפא — מאי טעמא לא אמר כתירוצו של אביי?

אמר לך רב פפא: תירוצו של אביי קשה, כי לפי דבריו, שנינו במשניות את סדר הטבת הנרות שלא כסדר הנכון, שהקדים התנא לשנות את הטבת שתי הנרות שהיא מאוחרת לפני הטבת חמשת הנרות, שהיא קודמת.

שהרי לדברי אביי, **תנא** שנה התנא **ברישא,** במשנתנו, את דין **הטבת שתי נרות** [ולכן הקדים את הקטורת], **והדר,** ואחר כך, במשנה של פיס, שנה את **הטבת חמש נרות,** שהקטורת אחריהם.

ואביי אמר לך שאין זה קשה.

כי במשנתנו לא נקט התנא את סדר העבודה, אלא רק **אורויי בעלמא הוא דקא מורי,** שלמדנו מה הן עבודות היום שעוסק בהן הכהן הגדול, ואילו את **סדרא** של העבודה **הא** הזאת — **הדר תני ליה** בפרקים הבאים, לפי הסדר הנכון של חמש נרות, קטורת, ולאחריה שתי נרות, והכל לפי רבנן.

וחוזרת הגמרא לבאר את המשנה בענין זריקת דם התמיד:

גופא: בא לו לקרן מזרחית צפונית — נותן מזרחית צפונית. מערבית דרומית — נותן מערבית דרומית.

ותני עלה: רבי שמעון איש המצפה משנה בתמיד; בא לו לקרן מזרחית צפונית — נותן מזרחית צפונית, מערבית דרומית — נותן מערבה ואחר כך נותן דרומה.

והוינן בה **מאי טעמא דרבי שמעון איש המצפה** לשנות את סדר מתן דם התמיד משאר העולות?

אמר רבי יוחנן משום חד דבי מבית מדרשו של **רבי ינאי:**

אמר קרא במדבר כח טו] במוסף ראש חודש: "**ושעיר עזים אחד לחטאת לה' — על עלת התמיד יעשה, ונסכו**".

"על עולת התמיד" משמעותו: עולת התמיד, אמנם **עולה היא,** ובכל זאת **אמר רחמנא: עביד בה** בעולת התמיד "**מעשה חטאת**".

הא כיצד?

נותן מתנת דם "**אחת שהיא שתים**" על הקרן המזרחית צפונית, **כמעשה עולה,** שהרי היא עולה, אך לאחר מכן, נותן מתנת דם "**שתים שהן שתים**", שמפסיק בין שתי הנתינות ונותן כל אחת לחוד, **כמעשה חטאת.**

והוינן בה: **וליתן** תחילה "**שתים שהן ארבע**" **כמעשה עולה** רגיל, ורק אחר כך יתן "**ארבע שהן ארבע**" **כמעשה חטאת!?**

ומשנינן: לא יתכן. היותו **לא מצינו דמים שמכפרין וחוזרין ומכפרין.**

ופרכינן: מהי הטענה של "שלא מצינו"?

וכי מצינו דמים שחציין ניתנים כדין **חטאת וחציין** כדין **עולה?**

אלא — על כרחן הקישן הכתוב לעשות כן.

אם כן, **הכא נמי**, ביחס לחזור על כל סדר החטאת לאחר סדר העולה נאמר שיש לעשות כן - **בעל כרחן הקישן הכתוב!**

ומשנינן: **התם**, בשינוי מתן הדמים השני, לתתו בפיסוק, אין זה שינוי גדול משאר העולות, שהרי הוא ניתן באותה הקרן, ואין זה אלא "**פסוק מתנות**" **בעלמא היא**, ולכן מסתבר שרק בכך דיברה תורה.

ועוד הוינן בה: **וניתיב** ניתן מתן דם "**אחת שהיא שתים**" **למטה** מחוט הסיקרא, **כמעשה עולה**, ו"**שתים שהן שתים**" **למעלה** מחוט הסיקרא, **כמעשה חטאת!**

ומשנינן: **לא מצינו דמים שחציין למעלה וחציין למטה.**

ותמהינן: **וכי לא** מצינו דמים שחלקן למעלה וחלקן למטה!?

ורתנן: לקח הכהן הגדול את דם הפר, **והזה ממנו** [לפי הנחת הגמרא עתה] נוכח הכפורת, הזאה **אחת למעלה** מאמצע הכפורת, **ושבע** הזאות **למטה** מאמצעה!?

ומשנינן: הזאות אלו לא היה למעלה מאמצע הכפורת ולא למטה לה, אלא הזאות **כ**אדם **המצליף.**

ומבארת הגמרא: **מאי כמצליף?**

מחוי הראה **רב יהודה** בידו: **כמנגדנא**, כשליח בית דין המלקה את המחייב מלקות מכה אחר מכה במקום אחר בגוף. שתחילה מכה על מקום מרוחק ממנו, ובהדרגה הוא מקרב את המלקות על גוף המולקה לכיוון מקום עמידתו של המלקה.

אך עדיין יש להקשות: **וכי לא** מצינו דמים שחלקם למעלה וחלקם למטה?

ורתנן: **הזה ממנו**, מהדם המעורב מדם הפר והשעיר, **על** "**טהרו**" **של מזבח** הזהב **שבע פעמים.**

ומניחה הגמרא עתה: **מאי לאו**, האם אין הכונה במילה "טהרו", שהוא מזה שבע פעמים על צד הדופן של מזבח, **אפלגיה**, בגובה חציו, **דמזבח.**

וכמו דאמרי אינשי בהגיע חצות היום, בצהריים: "**טהר טיהרא**", **שהוא פלגא דיומא?**

וכיון שמזה על אמצעו, הרי חלק מהדם נופל מעל האמצע וחלק מתחתיו.[46]

אמר רבה בר שילא: לא לנתינה על חצי גובהו של מזבח התכוונה המשנה לומר.

טו-ב אלא הכונה היא להזאת הדם **אגופיה דמזבח** על משטחו העליון לאחר שמנקהו מאפר הקטורת, ונקרא "טהרו" על שם טהרת נקיונו, כמו **דכתיב** [שמות כד] "**וכעצם השמים לטהר**", שמשמעותו בברירות.

ועדיין הוינן בסדר נתינת דם עולת התמיד:

מאי שנא דיהיב לפי סדר נתינת דם **עולה ברישא, והדר יהיב** לפי סדר נתינת דם **דחטאת?**

---

46. והתוס׳ מבארים שכונת הגמרא לומר שחלק מהמתנות ניתן על ארבע קרנות המזבח, וחלק על דופן המזבח, תחתם.

ניתיב ברישא שתים שהן שתים לפי סדר **דחטאת, והדר ניתיב** אחת שהן שתים לפי סדר **דעולה**!?

ומשנינן: **כיון** דסוף סוף קרבן **עולה היא** — **היא קדמה בריש**א.

ועוד הוינן בה: **ומאי שנא דיהיב** על קרן **מזרחית צפונית** ועל קרן **מערבית דרומית**?

ניתיב דרומית מזרחית, והדר צפונית מערבית!

אמרי: עולה טעונה יסוד, שיהיה ניתן דמה במקום שיש למזבח יסוד תחתיו, ואילו **קרן דרומית מזרחית לא הוה ליה יסוד.**

אך עדיין יש לשאול: **מאי שנא דיהיב בריש**א **מזרחית צפונית והדר מערבית דרומית**?

ניתיב ברישא **מערבית דרומית, והדר מזרחית צפונית** שהיהתחתן יסוד!?

ומשנינן: **כיון דאמר מר** [לקמן נח ב]: **כל פינות שאתה פונה** בעבודת המקדש **לא יהו אלא דרך ימין,** כדי שתהיה פנייתך **למזרח** בדרך ימין! והיינו, אם יעלה למזבח [בכבש, העומד בצדו הדרומי של המזבח], יפנה תחילה ימינה, לצד מזרח.

והקרן הראשונה שהוא פוגש בה, המזרחית דרומית, אינה ראויה ליתן בה דם עולה לפי שאין תחתיה יסוד, ורק הקרן הבאה, המזרחית צפונית, שיש תחתיה יסוד הוא, יכול להתחיל לתת את הדם.

ולכן, אף בנתינת דם העולה למטה, כשאינו עולה על הכבש למזבח, הוא הולך לפי סדר העליה לכבש המזבח, כדי שתמיד יפנה אל המזרח בצד ימין, ובקרן המזרחית צפונית **בריש**א, בתחילה — **בהחוא פגע.**

ועוד הוינן בה: **וממאי דבעולה הוא דקאמר רחמנא עביד בה מעשה חטאת? ודילמא בחטאת הוא דקאמר רחמנא עביד בה מעשה עולה?**

ומשנינן: **לא סלקא דעתך.** אל תעלה על דעתך ככה!

דהרי **כתיב** [במדבר כח]: "לחטאת — **על עולת התמיד יעשה, ונסכו.**

ובהכרח **מאי קאמר רחמנא: מידי** ענין **דחטאת — שדי** הטל **אעולה.**

תנן התם במסכת תמיד [ל א]: **אמר להם הממונה** לכהנים שזכו בפיס, קודם שהאיר היום:

צאו והביאו טלה מלשכת בית הטלאים עבור קרבן התמיד!

והלא לשכת הטלאים היתה במקצוע צפונית מערבית.

וארבע לשכות היו שם: אחת לשכת הטלאים, ואחת לשכת החותמות, ואחת לשכת בית המוקד, ואחת לשכה שעושין בה לחם הפנים.

ורמינהו סתירה מהמשנה במכת מידות [א ו]:

ארבע לשכות היו לבית המוקד, שהיו אותן לשכות פתוחות אליו **בקטוניות** [חדרים קטנים] **הפתוחות לטרקלין,** אולם גדול.

שתים הלשכות הדרומיות היו בנויות

בקודש. ושתים הצפוניות היו בנויות **בחול**, מחוץ לתחום העזרה.

והטרקלין שבבית המוקד גם הוא היה בנוי חציו בקודש וחציו בחול.

וראשי פספסין חתיכות עצים בולטים מהכותל לסימן היו **מבדילין בין קודש לחול.**

ועבור **מה היו משמשות** אותן לשכות?

הלשכה **המערבית דרומית — היא היתה לשכת טלאי קרבן** תמיד, שבה היו שוהים הטלאים המבוקרים ממום.

טז-א **דרומית מזרחית — היא לשכה שהיו עושין בה לחם הפנים.**

מזרחית צפונית — בה גנזו בית חשמונאי אבני מזבח ששקצום מלכי יון, לפי שחיללום, בהקריבם עליו קרבן קרבן לעבודה זרה.

צפונית מערבית — בה היה, ברצפתה, פתח שבו היו **יורדין לבית הטבילה.**

ונמצא, שמשנה זו שבמסכת מידות, האומרת שלשכת הטלאים היתה במקצוע הדרומית מערבית של בית המוקד, סותרת את המשנה במסכת תמיד המעמידה אותה בקרן צפונית מערבית של בית המוקד.

אמר רב הונא: מאן תנא מסכת **מדות — רבי אליעזר בן יעקב היא.** ואילו את מסכת תמיד שנה תנא אחר.

והראיה שרבי אליעזר בן יעקב הוא התנא השונה את מסכת מידות::

דתנן בה [ב ה]:

עזרת נשים היתה: אורך מאה ושלשים וחמש אמה **על רוחב מאה ושלשים וחמש** אמה.

וארבע לשכות היו בארבע מקצועותיה פינותיה. ומה היו משמשות?

א. **דרומית מזרחית — היא היתה לשכת הנזירים.**

ששם נזירים מבשלים את שלמיהן, כיון שצריכים לתת לכהנים את הזרוע המבושלת של איל השלמים שלהם, ולכן היו צריכים לבשל את כל בשא האיל במקום קדוש.

וכן **מגלחין** שם הנזירים **שערן ומשלחין** אותו **תחת הדוד** שמבשלים בו את בשר איל השלמים שלהם.

ב. **מזרחית צפונית — היא היתה לשכת דיר העצים, ששם כהנים בעלי מומין** שאינם ראויים לעבודה **עומדין** ו"**מתליעין**" בודקים **בעצים, שכל עץ שיש בו תולעת פסול לגבי מזבח,** לפי שהתולעת היא דבר שאינו ראוי להשרף על המזבח.[47]

ג. **צפונית מערבית — היא היתה לשכת המצורעין,** שבו היו טובלים המצורעים שנית, לאחר שכבר טבלו בחוץ, לקראת הכנסת הבהונות לעזרת ישראל, בשער ניקנור.

ד. **מערבית דרומית — אמר רבי אליעזר בן יעקב: שכחתי** לצורך **מה היתה** לשכה זאת **משמשת.**

---

47. מאירי. והרמב"ם כתב שהטעם הוא שאין העצים המתולעים מן המובחר.

אבא שאול אומר: בה היו נותנין יין לנסכים **ושמן** למנורה ולמנחות.

וחיא היתה נקראת לשכת בית שמניא.

הרי, שהתנא השונה את מסכת מידות הוא רבי אליעזר בן יעקב, שאותו מביאה המשנה, שענין זה הוא שכח, ומשמע ששנה עד כאן את שאר המשניות.

הכי נמי מסתברא, יש לנו להוכיח, שסתם משנה במסכת מידות אליבא **דרבי אליעזר בן יעקב היא.**

וכך היא הראיה:

דתנן [במסכת מידות פרק ב משנה ד]:

כל הכתלים שהיו שם, בהר הבית, **היו גבוהין** הרבה למעלה מעשרים אמה [שהרי הפתחים של שערי העזרה עצמם היו גבוהים עשרים אמה, ומעליהם היה בנוי הכותל שמעל פתח החומה].

חוץ מכותל מזרחי, שהיה נמוך.

לפי **שהכהן השורף את הפרה** האדומה היה **עומד בראש הר המשחה, ומכוון ורואה כנגד פתחו של היכל בשעת הזאת הדם.**

כדכתיב "והזה — נוכח פני אהל מועד". ואם יהיה הכותל המזרחי גבוה כגובה יתר הכתלים, הוא יסתיר את פתח אהל מועד מעיני הכהן שמזה את הדם של הפרה האדומה.

ומוכיחה הגמרא, על ידי חישוב גובה פתח ההיכל, שמשנה זאת נשנית דוקא אליבא דרבי אליעזר בן יעקב. כי רק לדבריו מסתיר הכותל המזרחי של הר הבית את פתח ההיכל מהכהן העומד על הר המשחה, ולכן הוצרכו להנמיך את הכותל המזרחי.

וכך הוא החישוב:

ותנן [שם משנה ג]: **כל הפתחים שהיו שם: גובהן עשרים אמה, ורוחבן עשר אמות.**

ותנן [באותה משנה]:

לפנים ממנו, בתוך שטח הר הבית, במזרח לעזרה, בסמוך אליה, במרחק עשר אמות מקיר העזרה, היה גדר הנקרא "**סורג**" [לפי שהיה עשוי מקרשי עץ, הקלועים זה בזה בצורה אלכסונית].

ותנן [שם]: **לפנים ממנו** מהסורג, בינו ובין חומת העזרה, היה משטח הקרוי **החיל.**

ורוחב החיל — **עשר אמות.**

ושתים עשרה מעלות היו שם בחיל, כנגד הפתח שבחומת עזרת הנשים.

רום כל **מעלה** [מדרגה] **חצי אמה, ושילחה** רוחב המדרגה, **חצי אמה.**

נמצא שגובה עזרת הנשים מעל משטח הר הבית הוא שש אמות.

ועוד שנינו [שם משנה ה]: **חמש עשרה מעלות עולות מתוכה** של עזרת נשים אל עזרת ישראל [אל שער ניקנור, שממנו נכנסים מעזרת נשים לעזרת ישראל].

ומעלות אלו, הן אותן חמש עשרה המעלות ה"**יורדות**" **מעזרת ישראל**, משער ניקנור, **לעזרת נשים**, כמבואר במסכת סוכה, שעליהן עמדו הכהנים בשעת ניסוך המים בחג הסוכות.

רום כל **מעלה** מחמש עשרה המעלות — **חצי אמה**.

ושילחה, רוחבה של המעלה — **חצי אמה**.

נמצא, כי עזרת ישראל היתה מוגבהת שבע וחצי אמות מעזרת הנשים, שהם שלש עשרה וחצי אמות גובה ממשטח הר הבית.

ועוד **תנן** [שם ג ו]: **בין האולם ולמזבח** היו **עשרים ושתים אמה**.

ושתים עשרה מעלות היו שם, כדי לעלות מהעזרה אל פתח האולם.

רום כל **מעלה חצי אמה**, **ושילחה חצי אמה**.

ונמצא שהיה פתח ההיכל גבוה שש אמות מעזרת ישראל, שהם תשע עשרה וחצי אמות ממשטח הר הבית.

ולפי החישוב הזה, יכול הכהן, העומד על הר המשחה, לראות את רצפת פתח ההיכל, דרך הפתחים בכתלים המקיפים את הר הבית ואת העזרות.

שהרי גובה חלל כל הפתחים הוא עשרים אמות, ואילו רצפת פתח ההיכל גבוהה ממשטח הר הבית רק תשע עשרה וחצי אמות.

ורק לשיטת רבי אליעזר בן יעקב, שתבואר להלן, שלדעתו רצפת פתח ההיכל גבוהה בעוד שתים וחצי אמות, נמנע מן הכהן לראות את פתח ההיכל דרך חלל הפתחים. ולכן הוצרכו, לפיו, להנמיך את הכותל המזרחי, כדי שיראה הכהן את פתח ההיכל מעל גבי הכותל.

שהרי ועוד **תנן** במסכת מידות [ב ו]:

רבי אליעזר בן יעקב אומר: לא היתה רצפת העזרה שוה. אלא, **מעלה** אחת נוספת **היתה שם** בעזרה, והיא שימשה קו מבדיל בין אחת עשרה אמות של עזרת ישראל, ובין עזרת הכהנים.

והיתה **גבוהה** אותה מעלה **אמה** אחת.[48]

ודוכן — **נתון עליה**, שעליו עמדו הכהנים לברך את ישראל.

והדוכן שעמד על אותה המעלה, היה לכל רוחב העזרה, **ובו** היו **שלש מעלות**, **של חצי חצי אמה** גובה לכל מעלה.

ומאחורי הדוכן, בעזרת כהנים, לכוון ההיכל, היה משטח העזרה מוגבה בגובה אמתיים וחצי, מעל עזרת ישראל.

ומעתה נמצא, שלפי רבי אליעזר בן יעקב, היה השטח של עזרת הכהנים מוגבה מעזרת ישראל שתיים וחצי אמות [אמה של המעלה, ועוד שלשת חצאי אמות של מעלות הדוכן].

ועתה נערוך את חשבון הגובה של רצפת פתח ההיכל:

שש אמות גבוהה עזרת נשים מהר הבית.

שבע וחצי אמות גבוהה עזרת ישראל מעזרת נשים.

שתיים וחצי אמות גבוהה עזרת כהנים מעזרת ישראל.

---

48. כך הגירסא במסכת מידות

שש אמות גבוהה רצפת פתח ההיכל מעזרת כהנים.

ובסך הכל גבוהה רצפת פתח ההיכל מהמשטח של הר הבית בעשרים ושתיים אמות.

ונמצא שהכותל המזרחי, שהיה חלל פתחו עשרים אמה, ומעליו בנוי כותל שמעל הפתח, מונע את ראיית הכהן מהר המשחה אל עבר רצפת פתח ההיכל, דרך חלל השער. ולכן הוצרכו להנמיכו, כדי שיראה את רצפת פתח ההיכל מעל לכותל.

אי אמרת בשלמא שהמשנה במידות האומרת שיש להנמיך את הכותל המזרחי כדי שיוכל הכהן לראות את הפתח מעליו, **רבי אליעזר בן יעקב היא** — **היינו דאיכפי ליה פיתחא.**

אלא אי אמרת רבנן היא — **הא איכא פלגא דאמתא** [בין תשע עשרה וחצי לעשרים אמה בחלל הפתח של כותל הר הבית המזרחי], **דמתחזי ליה** שנראה לו לכהן שעל הר המשחה, **פיתחא** דהיכל **בגוויה** דרכו.

אלא לאו שמע מינה: מסכת תמיד — **רבי אליעזר בן יעקב היא.**

רב אדא בר אהבה אמר: הא מני — **רבי יהודה היא.** והוצרכו להנמיך את הכותל המזרחי מפני המזבח, שחסם את אפשרות הראיה, וכפי שיתבאר.

דתניא, רבי יהודה אומר: מקום **המזבח** — **ממוצע ועומד** בדיוק **באמצע עזרה.**

ושלשים ושתים אמות היו לו למזבח ברוחבו.

עשר אמות האמצעיות של המזבח היו **כנגד** עשר אמות של **פתחו של היכל.** טז-ב

אחת עשרה אמה ממנו — **לצפון** פתחו של היכל.

ואחת עשרה אמה — **לדרום** פתחו של היכל.

נמצא אמצעו של **מזבח מכוון כנגד** פתח **ההיכל**, וכולו של מזבח מכוון נגד כל רוחב **כותליו** של היכל.

[רוחב ההיכל עשרים אמה, וכל קיר מקירותיו רחב שש אמות, וביחד שלשים ושתים, כרוחב המזבח].

ותמהה הגמרא: **ואי סלקא דעתך** כדבריך, דתנא דמסכת **מדות** — **רבי יהודה היא**, תיקשי:

מזבח באמצע עזרה — **מי משכחת ליה**, כיצד ימצא זאת, לפי התנא של מסכת מידות!?

והתנן במסכת מידות [פרק ה משנה א ב]:

כל העזרה היתה: אורך מאה ושמונים ושבע אמות **על רוחב מאה ושלשים וחמש** אמות.

האורך, **מן המזרח למערב** — **מאה ושמונים ושבע** אמות, לפי הפירוט הזה:

א. **מקום דריסת רגלי ישראל** — **אחת עשרה אמה.**

ב. **מקום דריסת רגלי הכהנים** — **אחת עשרה אמה.**

ג. **מזבח — שלשים ושתים** אמה.

ד. **בין האולם ולמזבח — עשרים ושתים**.

ה. **והחיכל — מאה אמה**.

ו. **ואחת עשרה אמה — אחורי בית הכפורת**.

בסך הכל מאה שמונים ושבע אמה באורך.

וברוחב, **מן הדרום לצפון — מאה ושלשים וחמש** לפי הפירוט הזה: [ראה ציור בסוף הספר]

א. **הכבש והמזבח — ששים ושתים**.

ב. **מן המזבח ולטבעות — שמונה אמות**.

ג. **מקום הטבעות — עשרים וארבע**.

ד. **מן הטבעות לשלחנות — ארבע**.

ה. **מן השלחנות לננסין — ארבע**.

ו. **מן הננסין לכותל עזרה — שמונה אמות**.

ובסך הכל מאה ועשר אמות.

ז. מקום השולחנות עצמן הוא ארבע אמות.

ובסך הכל מאה וארבע עשרה אמות.

ח. **וחמותר** [מאה שלשים וחמש אמות פחות מאה וארבע עשרה, שהם עשרים ואחת אמות] — התחלק שוה בשוה, לשני המקומות:

בין הכבש ולכותל — עשר וחצי אמות.

ומקום הננסין — עשר וחצי אמות.

הננסין היו עמודים שעליהם תקועים ווים של ברזל, ועליהם היו תולים את הקרבנות השחוטים לצורך ההפשט. [ראה ציור בסוף הספר]

ואי סלקא דעתיך דתנא דמדות **רבי יהודה היא — מזבח באמצע עזרה, מי משכחת ליה?**

והרי לפי החשבון המופיע במשנה הזאת, **הא רובא דמזבח — בדרום קאי!**

כי עשר וחצי אמות שבין הכבש לכותל הדרומי של העזרה, ועוד שלשים ושתיים אמות של כבש, ועוד שלשים ושתים אמות של מזבח, הם שבעים ושתים וחצי אמות.

והקו החוצה את העזרה בין צפון לדרום הוא באמה הששים ושבע וחצי.

נמצא שרובו של מזבח, לדעת המשנה במידות, נמצא בדרום העזרה.

אלא, לאו, שמע מינה דתנא דמסכת מידות — **רבי אליעזר בן יעקב היא**. יז-א

ומסקינן: **שמע מינה**.

רב אדא בריה דרב יצחק אמר לתרץ את הסתירה לעיל אודות הסתירה בין המשניות ביחס למקומה של לשכת הטלאים:

האי לשכה של טלאים ארוכה מאד היתה, **ואקצויי מקציא**, שהיתה בצד מערב ומשוכה לשני הצדדים, לצפון ולדרום, עד סמוך לשני קצות העזרה, מצד דרום ומצד צפון.

ולכן, למי **דאתי** שבא **מצד צפון — מתחזיא ליה** נראית לו מחמת ארכה, כאילו עיקרה של הלשכה הוא **בדרום** מערב.

שהרי הוא רואה שטח ריק בשטח הדרומי,

שלידו, ואחריו הוא רואה שמתמשכת הלשכה.

והוא אינו רואה את השטח הריק בצד השני, בין הלשכה לצד הצפוני. ולכן, נדמה לו שעיקר הלשכה הוא בדרום מערב, אלא שהיא משתרעת גם לשטח הצפוני.

ולמי דאתי מצד דרום — מתחזיא ליה לפי אותו עקרון כאילו עיקרה נמצא **בצפון.**

ועוד אמר רב אדא: **ומפתברא** — דלשכת הטלאים עיקרא **במערבית דרומית הואי,** שהיתה משוכה יותר לצד הדרומי.

דהיינו שהשטח הריק בין צדה הדרומי של הלשכה לבין חומת העזרה הדרומית היה יותר מצומצם מהשטח הריק שבין צדה הצפוני של הלשכה ובין חומת העזרה הצפונית.

ממאי יש להוכיח זאת?

מדרמינן סתירה בין המשניות, מהמשנה במסכת מדות האומרת שלשכת **לחם הפנים** היתה בפינה הדרומית מערבית, **אלחם הפנים,** על המשנה במסכת תמיד שמשמע ממנה שהיא היתה בפינה המזרחית צפונית.

ומשנינן על סתירה זו: **אמר רב הונא בריה דרב יהושע:**

מר, התנא במסכת מידות, **קא חשיב** למקום הלשכות למי שבא **דרך ימין.**

ומר, התנא במסכת תמיד, **קא חשיב** למקום הלשכות למי שבא **דרך שמאל.**

ומעתה אין סתירה בין המשניות.

יז-ב ומדברי רב הונא בריה דרב יהושע מוכח שלשכת הטלאים היתה משוכה לצד הדרומי של העזרה.

כי **אי אמרת בשלמא** שגם התנא של מסכת תמיד, שהעמיד את לשכת הטלאים בצד הצפוני מערבי, מודה הוא שלשכת הטלאים עיקרה **במערבית דרומית הואי,** ורק מי שבא בדרך שמאל רואה אותה כאילו היא בצפון מערב, שפיר **היינו** דברי רב הונא בריה דרב יהושע, **דמתרץ** את סתירת המשניות מ**לחם הפנים אלחם הפנים.**

שאם לשכת הטלאים נמצאת בדרום מערב, הרי זה שבא מדרך שמאל פוגש את לשכת עושי לחם הפנים בדרום מזרח של בית המוקד, ואין סתירה בין המשנה במסכת מידות למשנה במסכת תמיד.

אלא אי אמרת שלשכת הטלאים בפינה **הצפונית מערבית הואי,** הרי זה שהולך משמאל פוגש את לשכת עושי לחם הפנים בפינה הדרומית מערבית לפי סדר הליכתו. ואם כן, **סוף סוף — מאי תירוצא** על סתירת המשניות **דלחם הפנים!**?

אלא, לאו, שמע מינה שלשכת הטלאים **במערבית דרומית הואי.**

ומסקינן: **שמע מינה.**

ומקשה הגמרא: כיצד שנינו את מקום הלשכות לפי סדר הליכה מצד שמאל?

והאמר מר: כל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין, כדי שתהיה תמיד הפניה הראשונה למי שבא כשפניו אל כבש המזבח ורוצה להקיפו, **לצד מזרח!**

ומשנינן: **הני מילי — בעבודה.**

אבל הכא — חושבנא בעלמא הוא.

שנינו במשנה: **שכהן גדול מקריב חלק בראש ונוטל חלק בראש.**

תנו רבנן: כיצד מקריב כהן גדול **חלק בראש?**

אומר: עולה זו אני מקריב, מנחה זו אני מקריב.

כיצד נוטל חלק בראש?

אומר: חטאת זו אני אוכל אשם זה אני אוכל.

ונוטל חלה משתי חלות בחג השבועות.

ונוטל **ארבע או חמש** לחמים **ממעשה לחם הפנים**, וכפי שיבואר לקמן אימתי הוא נוטל ארבעה לחמים ואימתי חמש.

רבי אומר: לעולם הוא נוטל **חמש** לחמים.

לפי **שנאמר** בלחם הפנים [ויקרא כד]: "**והיתה לאהרן ולבניו**" — **מחצה לאהרן ומחצה לבניו**, לשאר הכהנים.

ומחלקים ביניהם רק עשר לחמים מתוך שנים עשר הלחמים, וכדמפרש ואזיל.

והוינן בה: **הא גופה קשיא.**

אמרת ברישא: **נוטל** הכהן הגדול **חלה אחת משתי חלות** שבחג השבועות.

מני — רבי היא, דאמר כהן גדול **פלגא שקיל.**

אימא מציעתא: נוטל **ארבע או חמש ממעשה לחם הפנים — אתאן לרבנן, דאמרי לא שקיל פלגא.** כי לרבי תמיד נוטל חמש ולא ארבע.

אימא סיפא, רבי אומר: לעולם חמש.

רישא וסיפא — רבי, ומציעתא רבנן!?

אמר אביי: רישא ומציעתא רבנן, הסוברים שנוטל פחות מחצי.

וברישא, בחלוקת שתי הלחם שבחג השבועות, **מודו רבנן** שנוטל חלה שלמה ולא נוטל פחות מחצי, כיון שאז יהיה דינו של כהן גדול **בפרוסה — דלאו אורח ארעא** אין זה דרך ארץ **למיתבה** ליתן פרוסה **לכהן גדול.**

יח-א **ומאי** מה הוא הביאור במה ששנינו שהוא נוטל "**ארבע או חמש**"? אימתי הוא נוטל ארבע ואימתי חמש?

לרבנן, דאמרי: משמר ה**נכנס נוטל שש** לחמים, ומשמר ה**יוצא נוטל שש** לחמים.

ולפיהם שני לחמים **בשכר הנפת דלתות** במוצאי שבת — **לא** נוטל המשמר הנכנס, אלא מתחלקים שתי המשמרות בכל שנים עשר הלחמים.

הרי הכהן הגדול — **משתים עשרה בעי מיפלג** וליטול חלקו.

וכיון שלפי חכמים הוא נוטל פחות מחצי, הרי **בציר חדא** לחם **מפלגא** של ששת הלחמים, שהם מחצית שנים עשר הלחמים.

ולכן, **חמש שקיל.**

אבל **לרבי יהודה דאמר** משמר **נכנס נוטל שבע** לחמים, כי מתחלקים רק בעשר לחמים,

ואילו **שתים** לחמים נוטל המשמר הנכנס **בשכר הנפת דלתות** במוצאי שבת.

והמשמר **היוצא נוטל חמש** לחמים מתוך העשר המתחלקים.

ולכן הכהן הגדול **מעשר** לחמים בלבד **בעי מיפלג.**

וכיון שלדעת חכמים הוא נוטל פחות ממחצית: **בציר חדא** לחם **מפלגא** [חמש מתוך עשר].

ולכן שקיל ארבע.

רבא אמר: כולה רבי היא, ונוטל הכהן הגדול חצי, **וסבר לה כרבי יהודה.**

ואלא מאי נוטל **ארבע? הא חמש בעי למשקל!**

לא קשיא.

הא — דאיכא משמר המתעכב מחמת יום טוב, שהוא נוטל לעצמו שתי חלות, ושתי חלות נוטל המשמר הנכנס, ועומדות לחלוקה שמונה חלות בלבד.

הא — דליכא משמר המתעכב.

אי איכא משמר המתעכב — משמנה בעי למפלג, ושקיל חצי שהם **ארבע.**

אי ליכא משמר המתעכב מעשר בעי למפלג, ושקיל חמש.

אי הכי, מאי "רבי אומר" לעולם חמש", והרי יש פעמים שנוטל רק ארבע!?

ומסקינן: **קשיא.**

מתניתין:

כל אותם הימים שהיה כהן גדול מופרש בלשכת פרהדרין שבמקדש כדי להכין עצמו לעבודת יום הכפורים, **מסרו לו** בית הדין **זקנים, מזקני בית דין,** להיות עמו.

והיו זקנים אלו **קורין לפניו** בתורה **בסדר** עבודת **היום** שבפרשת אחרי מות, ומלמדין אותו כל דיני העבודה.

וכך היו **אומרים לו: אישי** [אדוני] **כהן גדול! קרא** גם **אתה בפיך.**[49]

שמא שכחת את דיני העבודה, **או שמא** מעולם **לא למדת.**

ובערב יום הכפורים, בשחרית, היו **מעמידין אותו** [את הכהן הגדול] **בשער מזרח** של העזרה, והיו **מעבירין לפניו** שם, **פרים ואילים וכבשים.**[50]

כדי שיהא מכיר ומתבונן בהם, ועל ידי זה ישים לבו לדיני סדר עבודת היום, ויהיה יותר **רגיל בעבודה.**

כל אותם **שבעת הימים — לא היו מונעין ממנו** שום **מאכל ומשתה.**

אבל **בערב יום הכפורים עם** לפני **חשיכה,**

---

49. ופירש תפארת ישראל שכן מצינו במסכת עירובין [נד א] שעל ידי שמוציא התיבות בפה הוא זוכרם יפה.

50. מדברי התו"י בהמשך הסוגיא נראה שפירש שהעבירו לפניו את אותם קרבנות עצמן שהיו מוכנים להקרבה ביום הכפורים. וכן משמעות

לא היו מניחין אותו לאכול הרבה, מפני שריבוי **המאכל מביא את השינה,** ואם יישן בליל יום הכפורים עלול הוא לבא לידי טומאת קרי, ויפסל מעבודה.

גמרא:

והוינן בדברי המשנה: **בשלמא** זה ששנינו, שהיו אומרים לו לקרא בפיו **שמא שכח — לחיי** [ניחא].

אלא, מה שחששו **שמא לא למד** מעולם, קשה: **מי,** וכי **מוקמינן** מעמידים כהן גדול **כי האי גונא** שכזה, שלא למד מעולם את דיני העבודה!?

והתניא: נאמר בתורה "והכהן הגדול מאחיו". ודרשו מכאן, **שיהא** הכהן הגדול **גדול מאחיו, בכח, בנוי, בחכמה ובעושר.**

אחרים אומרים: מנין שאם אין לו ממון משלו, **שאחיו הכהנים מגדלין אותו** בממון משלהם, כדי שיהיה גדול מהם בעושר?

תלמוד לומר "והכהן הגדול מאחיו" — גדלהו בממון **משל אחיו.**

ומאחר שהוא גדול מכולם גם בחכמה איך חששו לו שמא לא למד את דיני העבודה.

ומשנינן: **אמר רב יוסף: לא קשיא.**

כאן [בברייתא] מדובר בכהנים גדולים שכיהנו **במקדש ראשון,** שהיו מתמנים כדין תורה, והיו גדולים בחכמה.

כאן [במשנתינו] שחששו להם שמא מעולם לא למדו, מדובר בכהנים גדולים שכיהנו **במקדש שני,** שהיו מתמנים על ידי ממון ששלמו למלכות.

וכדאמר **רב אסי: תרקבא** [מדה של שלשה קבין, שהם מחצית הסאה] **דדינרי, עיילא ליה** [הכניסה לו] אשה עשירה, ושמה **מרתא בת בייתוס — לינאי מלכא,** לינאי המלך, **על דאוקמיה** [כדי שיעמיד] **ליהושע בן גמלא** בעלה **בכהני רברבי,** שימנהו לכהונה גדולה.

שנינו במשנה: **ערב יום הכפורים שחרית, מעמידין אותו בשער מזרח, ומעבירין לפניו פרים אלים וכבשים.**

תנא: אף את **השעירים** העבירו לפניו, שהרי היו גם שלשה שעירים בין קרבנות יום הכפורים. האחד קרב חטאת, כמו שאר מוספי הרגלים, ועוד שני שעירים היוף שאחד מהם הוא חטאת פנימית, והשני משתלח לעזאזל.

והוינן בה: **ותנא** של משנה **דידן — מאי טעמא לא תנא,** מדוע הוא לא שנה את **השעירים?**

ומשנינן: **כיון** דהשעירים לכפר **על חטא קא אתו,** חוששים היו שמא **חלשא דעתיה** של הכהן הגדול, כשיזכר בחטאי ישראל.

ופרכינן: **אי הכי,** שחוששין לחלישות דעתו של הכהן הגדול, גם את הפר ראוי שלא יעבירו לפניו, שהרי **פר החטאת נמי — על חטא הוא דאתי** [בא].

לשון הפייטן בסדר "אמיץ כח", "נוי זבחי יום לפניו יעבירו", ולפי זה מתפרשת המשנה שיהא

ומשנינן: **פר** החטאת שלו, **כיון** דלכפר **עליו ועל אחיו הכהנים הוא דאתי** — לא תחלש דעתו.

שהרי **באחיו הכהנים, אי איכא איניש**, אם יש ביניהם אדם **דאית ביה מילתא** [דבר] עבירה — **מידע ידע ליה** הכהן הגדול, ומעוררו, **ומהדר ליה** לאותו כהן **בתשובה**.

אבל **בכולהו ישראל** שמתכפרים בשעירים, אם יש בהם חוטאים — **לא ידע** בהם הכהן הגדול, ותחלש דעתו שמא לא יחזרו בתשובה, ולא יתכפרו.

אמר רבינא: זה שהכהן הגדול מכיר את מעשיהם של אחיו הכהנים, **היינו** הרי זה דומה למה **דאמרי אינשי**, שנוהגים האנשים לומר את האימרה הזאת:

אי בר אחתיך [אם בן אחותך, המכיר אותך ויודע מעשיך] **דיילא חוי**, שוטר המלך הוא, **חזי**, ראה ושים לבך כיצד תנהג: **בשוקא קמיה — לא תחליף!** אל תעבור לפניו בשוק, כדי שלא יתגולל עליך למצוא עלילה במעשיך ובממונך, להוציא ממך ממון למלכות, כיון שהוא מכיר את מעשיך.

שנינו במשנה: **כל שבעת הימים לא היו מונעין ממנו** מאכל. **ערב יום הכפורים עם חשיכה לא היו מניחין אותו לאכול הרבה, מפני שהמאכל מביא את השינה.**

תניא: רבי יהודה בן נקוסא אומר: בבוקרו של ערב יום הכפורים היו **מאכילין אותו סלתות וביצים**, שהיו חוששים שמא יצטרך לנקביו למחר, בשעת העבודה, ולכן האכילהו מאכלים אלו, שמשלשלים, **כדי לממסמסו** [למסמס את האוכל שבמעיו], שיתפנה היום לגמרי.

אמרו לו לרבי יהודה בן נקוסא: אם אתה עושה כן **כל שכן שאתה** גורם לו קלקול, כי באכילת דברים אלו אתה **מביאו לידי חמום**, שסלתות וביצים מרבים את הזרע.

תניא: סומכוס אומר משום רבי מאיר: מלבד מה ששנינו במשנה שלא היו מניחין אותו לאכול הרבה, ישנם עוד מאכלים מסויימים שהם מביאין לידי טוממאת קרי, והיה צריך להמנע מלאוכלם.

ולכן, **אין מאכילין אותו לא אב"י. ואמרי לה: לא אכב"י**. [ויתבאר להלן].

ויש אומרים: אף לא מניחין אותו לשתות **יין לבן.**

ומפרשינן: **לא אב"י — לא אתרוג, ולא ביצים, ולא יין ישן.**

ואמרי לה: לא אכב"י — לא אתרוג, ולא ביצים, ולא בשר, ולא יין ישן.

ויש אומרים: אף לא יין לבן, מפני שאף היין הלבן מביא את האדם לידי טומאה.

מי שיצא מגופו שכבת זרע נקרא בעל קרי, והרי הוא טמא יום אחד. ואם יצא מגופו זוב [שאין מראהו כמראה שכבת זרע] פעם אחת, אף הוא אינו טמא אלא יום אחד

מכיר את הבהמות עצמן לקראת הקרבתן למחר. ועיין מהרש"א בחדושי אגדות.

כבעל קרי.

אבל, אם ראה שתי ראיות של זוב, צריך ספירת שבעה ימים נקיים מזוב, ואח״כ יטהר. ואם ראה שלש ראיות של זוב הרי הוא גם חייב קרבן.

הזוב אינו מטמא אלא אם כן יצא מגופו שלא מחמת חולי ולא מחמת אונס. שנאמר ״זב מבשרו״, ודרשו: מחמת בשרו ולא מחמת דבר אחר.

ולכן, אם קדמה לראייתו איזו סבה העלולה להביא לידי זיבה, אין זו ראיית זיבה המטמאתו בטומאת זב החמורה, אלא דינו כבעל קרי.

דין זה אמור לענין ראיה שניה, שאם ראה מחמת אונסו, אינו נעשה זב להצריכו ספירת שבעה ימים נקיים. אבל ראיה ראשונה — שבכל אופן אינו נעשה זב על ידה — מטמאתו כבעל קרי, אף על פי שהיתה מחמת אונס.

וכן אין ראיה מחמת אונס נחשבת ראיית זב לענין חיוב קרבן.

אלא, נחלקו תנאים כאשר כבר ראה שתי ראיות ראשונות, שהיו ״מחמת בשרו״ [כלומר, באופן טבעי], ועתה הוא ראה ראיה שלישית, שאם היא זיבה הוא מתחייב בקרבן זב.

לדעת רבי אליעזר בודקים אותו אם לפני הראיה השלישית קדמה סבה העלולה להביאו לידי הזיבה הזאת.

אך לדעת חכמים אין בודקין אותו, מפני שכבר ״נזקק״ לזיבה בפעמיים שראה. ומתחייב בקרבן בפעם השלישית אפילו על ידי ראיה שהיא מחמת אונס.

והכל מודים, שאם נעשה זב על ידי שלש ראיות טבעיות ״מחמת בשרו״ [שדינו לספור שבעה ימים נקיים מזוב ואחר כך להטהר], והתחיל לספור את הימים נקיים, וראה ראית זוב בתוך הספירה של שבעת הימים הנקיים, שאפילו היתה הראיה הזאת מחמת אונס, נסתרת הספירה של שבעת הימים הנקיים, ועליו להתחיל מחדש לספור שבעה ימים נקיים אחרים.

ושבעת הימים הנקיים, שבהם הוא בודק עצמו אם אכן פסקה ממנו הזיבה, נקראים ״ימי בדיקתו״.

ובענין זה **תנו רבנן:**

זב, שראה זיבה לאחר שהרבה באכילה — **תולין לו** את סבת הזיבה **בריבוי המאכל,** ואינו נעשה זב בראיה זו לטומאת שבעה ולקרבן.

וכל מיני מאכל מביאים לידי זיבה אם אוכל מהם הרבה, ולאו דוקא מאכלים מסויימים.[51]

אלעזר בן פנחס אומר משום רבי יהודה בן בתירא:[52]

אין מאכילין אותו בימים אלו כלל, **לא חגב״י, ולא גב״ם, ולא כל הדברים המביאין לידי טומאה.**

---

51. הגר״א אינו גורס את תחילת לשון הברייתא, עד כאן

52. בתו״י העיר: למה לא נאמר כן אף בכהן

ומפרשינן: **לא חגב"י — לא חלב, ולא גבינה, ולא ביצה, ולא יין.**

ולא גב"ם — לא מי גריסין של פול, ולא **בשר שמן,** ולא **מריים.**

והוינן בה: זה ששנה התנא בסוף: **ולא כל דברים המביאין לידי טומאה — לאתויי מאי** [מה בא לרבות בכך]?

ומבארינן: **לאתויי** להביא את **הא דתנו רבנן:**

חמשה דברים, באכילתם — **מביאים את האדם לידי טומאה, ואלו הן: השום, והשחלים, וחלגלוגות, והביצים, והגרגיר.**

יח-ב

נאמר בספר מלכים ב [פרק ד]: **"ויצא אחד אל השדה ללקט אורות".**

ומפרשינן: מהו אורות?

תנא משמיה דרבי מאיר: זה גרגיר.

ואמר רבי יוחנן: למה נקרא שמן של צמחי הגרגיר **אורות**? מפני **שמאירות את העינים.**

אמר רב הונא: המוצא גרגיר — אם יכול לאכלו, אוכלו כדי להאיר את עיניו. **ואם לאו — מעבירו** לכל הפחות **על גבי עיניו,** שגם זו תועלת להאיר את העינים.

ואמר רב פפא: דבר זה נאמר רק **בגרגיר מצרנאה.** שגדל על מיצר [גבול] השדה, שאין זרוע מסביבו צמח אחר המכחיש את כחו.

אמר רב גידל אמר רב: אכסנאי, אורח הלן במטה שאינה שלו, **לא יאכל ביצים,** שעל ידי אכילתם הוא עלול לבא לידי קרי, ויתגנה על בני הבית.

וכן **לא יישן בטליתו של בעל הבית,** שהרי בעל הבית משתמש בה ביום, ואם ימצא עליה קרי, גנאי הוא לאורח.

רב היה נוהג **דכי מיקלע** [כשהיה מזדמן] למקום הנקרא **"דרשיש",** אפילו ליום אחד, היה **מכריז** ושואל: **"מאן חויא ליומא?"** — איזו אשה מסכימה להנשא לי ליום אחד שאני שוהה כאן, ואגרשנה בשעה שאחזור למקומי.

ועשה זאת רב, משום שאדם השרוי בלא אשה עלול לבא לידי הרהור וטומאה. והחמיר רב על עצמו, שלא להיות שרוי בלא אשה אפילו יום אחד, אף על פי שהיתה לו אשה בביתו.

וכן היה **רב נחמן** נוהג **כד** כאשר **מקלע** הוא נקלע למקום הנקרא **שכנדיב,** שהיה **מכריז** ושואל: **"מאן חויא ליומא".**

ותמהינן: איך הם נהגו כן?

והתניא: רבי אליעזר בן יעקב אומר: לא

גדול ערב יום הכפורים? ותירץ, שלא החמירו בו כל כך.

ובגבורת ארי השיגו, ופירש שהמנויים כאן ואינם מנויים אצל כהן גדול מביאים לידי זיבה, והמנויים למעלה מביאים לידי קרי, והמנויים בשניהם מביאים לידי שניהם.

אך עיין בהגהות הגר"א שלפי גירסתו כאן נאמר דין זה לענין כהן גדול. וכן דעת המאירי, וכן פסק הרמב"ם. מאחר שבימי בדיקתו, אפילו ראיה שמחמת אונס סותרת את ספירתו.

וישא אדם אשה במדינה זו, ויניחנה, **וילך וישא אשה** נוספת **במדינה אחרת**.

כי יש לחשוש **שמא**, ברבות הימים, מתוך שלא ידעו צאצאיו במדינה זו מצאצאיו שבמקום אחר, יבאו לידי מכשול, ושמא **יזדווגו**, בנו שבמדינה זו עם בתו שבמדינה האחרת — **זה אצל זה**.

ונמצא אח נושא את **אחותו**.

ונמצא שאדם זה **ממלא** את **כל העולם כולו בממזרות**. **ועל זה נאמר** בתורה "**ומלאה הארץ זמה**".[53]

ומשנינן: **אמרי**, אין דין זה אמור **ברבנן**. כי מתוך שתלמידי חכמים מפורסמים הם, **וקלא איתלהו**, הרי שמם קרוי על בניהם, ואין לחשוש שלא ידעו מי אביהם, ולכן אין כאן חשש מכשול.

ותו תמהינן: איך נשאו **רב** ורב נחמן אשה באותו יום שנזדמנו לאותם מקומות? **והאמר רבא**: אשה מאורסת לאיש, כאשר **תבעוה** [פנו אליה בבקשה] **להנשא** [להכנס לחופה], **ונתפייסה** [ונתרצתה] להנשא לו, חוששין לה שמא ראתה דם נדה מחמת חימוד הנישואים, **וצריכה לישב** קודם שתנשא, **שבעה** ימים **נקיים** מדם, לאחר היום שנתרצתה להנשא לו.

ואם כן, איך הותר לרב ולרב נחמן לישא את נשותיהם מיד באותו יום שנתרצו להנשא להם.

ומשנינן: **רבנן — אדועי הוו מודעי לחו**. היו מודיעים על בואם לאותן נשים שהסכימו להנשא להם. כי **מקדם הוו מקדמי**, היו מקדימים **ומשדרי שלוחא** [ומשגרים שליח] שבעה ימים קודם שהגיעו לשם, לבקש אשה שתתרצה להנשא להם ליום אחד, ואותה אשה שהתרצתה להנשא היתה יושבת שבעה נקיים משעה שנתרצתה, עד בואם.

ואי בעית אימא: יש לומר שלא היו נזקקים להן מיד, אלא רק **יחודי** בעלמא **הוו מיחדי לחו** רבנן לאותן הנשים שהסכימו להנשא להם, שתהיינה ראויות להנשא להם בעוד שבעה ימים.

ודי היה להם בייחוד זה למנוע מהם הרהור. **לפי שאינו דומה מי שיש לו פת בסלו**, ויכול לאכול אם יחפוץ בכך, **למי שאין לו פת בסלו**. כי זה שיש לו פת בסלו אינו תאב לאכול כמי שאין לו פת בסלו.

והוא הדין לענין הרהור, כיון שהם מתייחדין עמהן להנשא, נחשבות להם הנשים כ"פת בסלו", שהרי היו יכולים להמתין שבעה ימים ולהזדקק להן, וכן לקחתן למקומם.

מתניתין:

מסרוהו [את הכהן הגדול], אותם **זקני בית דין** [שנזכרו במשנה הקודמת] שהיו קוראין לפניו כל שבעת הימים, **לזקני כהונה**.

והעלוהו זקני כהונה לעליה הנקראת **בית אבטינס**, ששם היו אנשי בית אבטינס המומחים במעשה הקטורת, כתישתה,

---

53. דין זה אינו אלא כשנושא אשה על אשתו. אבל אם גירש הראשונה, מותר. כן כתב הבית

ועירוב סממניה. ושם היו מלמדים אותו דיני חפינת הקטורת, וכמו שיתבאר בגמרא.

ובשעה שמסרוהו, השביעוהו זקני בית דין [כפי שיבואר], **ונפטרו** ממנו, **והלכו להם.**

שבועה זו נהוגה היתה בימי בית שני, לאחר שנתרבו הצדוקים שלא האמינו בקבלת חז"ל, ופירשו את דברי התורה שבכתב שלא כהלכה. והיו אומרים שהקטורת אשר נכנס עמה הכהן הגדול לקודש הקדשים, דינה להניחה על האש מבחוץ, קודם שנכנס, ואח"כ להכנס ולהניחה בפנים.

ולפי שהיה מקום לחשוש בכהנים הגדולים שבימי בית שני, שמתלמידי הצדוקים הם, לכן היו משביעים אותם בערב יום הכפורים, שיעשו כהלכה ולא ישנו ממה שהורו להם זקני בית דין.

וכך אמרו לו: **אישי** [אדוני] **כהן גדול! אנו, שלוחי בית דין** להשביעך. **ואתה שלוחנו ושליח בית דין.**

משביעין אנו עליך, במי ששכן שמו בבית הזה — שלא תשנה דבר בעבודה **מכל מה שאמרנו לך.**

לאחר מכן היה **הוא פורש** מהם **ובוכה** על שנחשד כצדוקי.

ואף הם היו **פורשין** ממנו **ובוכין,** שמא כשר הוא, ובחנם חשדוהו.

כבר הזכרנו במשנה הקודמת, שאין מניחין לכהן הגדול לישן בליל יום הכפורים, כדי שלא יבא לידי קרי, ויפסל מלעבוד ביום הכפורים.

ולכן, **אם היה** הכהן הגדול **חכם** בעצמו, היה **דורש** בדבר הלכה כל הלילה.

ואם לאו [שלא היה יודע לדרוש בעצמו], היו **תלמידי חכמים דורשים לפניו,** להעסיקו בדבר הלכה, שלא יישן.

וכן **אם** היה הוא עצמו **רגיל לקרות** בכתבי הקודש, היה **קורא** בעצמו.

ואם לאו, היו אחרים **קורין לפניו: בספר איוב, ובספר עזרא** וכן **בספר דברי הימים.**

זכריה בן קבוטל אומר: פעמים הרבה קריתי לפניו בספר דניאל, והטעם שנבחרו ספרים אלו מתוך כתבי הקודש, לפי שהם דברים המושכים את הלב, כדי שלא תחטפנו שינה.

גמרא:

תנא: מה ששנינו שהעלוהו הזקנים לעליית בית אבטינס, הוא כדי **ללמדו** דיני **חפינה** של קטורת.[54] יט-א

אמר רב פפא: שתי לשכות היו לו לכהן

מאיר והובא בפתחי תשובה.

54. מפירוש רש"י במשנה עולה, שחפינה זו שלימדוהו שם, חפינה שניה היא, המפורשת לקמן מז ב, שלאחר שהיה הכהן הגדול ממלא מלא חפניו מן הקטורת, מתוך כף מלאה קטורת שהביאו לו, היה מניח את הקטורת בתוך כף, ומכניסה לבית קדשי הקדשים בידו השמאלית, כשבידו הימנית הוא אוחז במחתה מלאה גחלים. ובפנים, לאחר שמניח את הגחלים על הרצפה,

הגדול לשמושו, באותם שבעת ימי הפרישה קודם יום הכפורים.

אחת שהיה דר שם, והיא הנזכרת במשנה בשם **לשכת פרהדרין, ואחת, לשכת בית אבטינס** ששם היו מלמדין אותו חפינת הקטורת.

האחת היתה **בצפון** העזרה, **ואחת בדרום** העזרה.

ומפרשינן: **אחת** מהן **בצפון**, מפורש כן במשנה במסכת מדות.

דתנן: שש לשכות היו בעזרה שלש מהן היו **בצד צפון, ושלש** היו **בצד דרום**.

אותן **שבדרום** הן: **לשכת המלח ולשכת הפרוה ולשכת המדיחין**.

לשכת המלח היתה משמשת **ששם היו נותנין** את **המלח** להצניעו, ליטול ממנו כדי **למלוח** את **הקרבן**.

ושמושה של **לשכת הפרוה** היה, **ששם היו** הכהנים **מולחין** את **עורות הקדשים** שזכו בהן.[55]

ועל גגה של לשכה זו **היתה בית טבילה** לטבילת **הכהן הגדול** ביום הכפורים, שהיה טובל בכל פעם שהחליף את בגדיו מבגדי זהב לבגדי לבן וכן להיפך.

ולשכת המדיחין קרויה כן לפי **ששם היו מדיחין** את **קרבי הקדשים**, לפני הקטרתם למזבח.

ומשם היתה **מסיבה** [טור עגול של מדרגות] **עולה** לעלות דרכה **לגג בית הפרוה**.

ושלש הלשכות **שבצפון** הן: **לשכת העץ ולשכת הגולה ולשכת הגזית**.

על **לשכת העץ אמר רבי אליעזר בן יעקב: שכחתי** ל**מה היתה משמשת**.

אבא שאול אומר: לשכה זו **ל**ל**שכת הכהן הגדול היתה** משמשת.

והיא היתה אחורי שתיהן, אחרי לשכת הגולה ולשכת הגזית.

וגובה **גג שלשתן** — **שוה**.

היה מערה [מעביר] את הקטורת שבכף לתוך חפניו, ולשם כך הוצרך לאחוז בראש הכף — בשיניו או בבית השחי — ולהעביר את הקטורת כולה לתוך חפניו, באופן שלא יחסר מן הקטורת.

ועבודה זו קרויה לקמן אחת מ"עבודות קשות" שבמקדש, ולזה כיונה הברייתא שהוצרכו ללמדו.

אלא שכפי הנראה דעת הרמב"ם שמה ששנינו כאן שלימדוהו חפינה, הכונה לחפינה ראשונה שהיתה בחוץ. ואף בחפינה זו סוברת הברייתא שיש קושי בדקדוק דיניה, שלכן הוצרכו ללמדו, ואין הלכה כן, על פי המפורש במנחות יא א ש"מלא חפניו" הוא כדחפני אינשי, ושאינה עבודה קשה. לחם משנה ושיח יצחק.

55. ושמה ניתן לה על שם אדם אחד ששמו "פרוה", יש אומרים שהוא בנאה, ויש מפרשים שהיה מכשף אחד שעשה מחילות כדי לראות את עבודת הכהן הגדול ביום הכפורים, ומצאוהו באותה לשכה והרגוהו, וכן היה שמו. והר"ש

לשכת הגולה, שם היה בור של מים, שחפרוהו עולי **הגולה, והגלגל** לשאיבת המים מן הבור היה **נתון עליו, ומשם** היו **מספיקים מים לכל העזרה.**

לשכת הגזית [שנבנתה מאבני גזית גדולות], **שם היה** מקום מושב **הסנהדרין של ישראל.**

והיתה **יושבת** שם **ודנה את הכהנים,** מי כשר לעבודה ומי פסול.

וכל מי שנמצא בו פסול היה לובש שחורים וְמִתְעַטֵּף בשחורים, ויצא משם **וחלך לו.**

ומי שלא נמצא בו פסול, היה לובש לבנים ומתעטף לבנים, ונכנס ומשמש עם אחיו הכהנים.

הרי שהיתה לשכה לכהן גדול בצפון העזרה.

והיתה גם לשכה **אחת** לכהן הגדול **בדרום** העזרה.

דתנן: שבעה שערים היו בחומת **העזרה.**

שלשה היו **בצד צפון, ושלשה בצד דרום, ושער אחד** היה **בצד מזרח.**

אלו **שבדרום** הן: **שער הדלקה** [שדרכו היו מכניסין עצים לאש של מזבח, תוס׳ ישנים], היה הראשון.

שני לו היה **שער הקרבן** [שדרכו היו מביאים את קרבן התמיד, רא״ש מדות].

ושלישי לו היה **שער המים** שדרכו היו מכניסים את המים לנסוך בחג הסוכות.

השער **שבמזרח** היה **שער נקנור** [על שם נקנור שהביא דלתות מאלכסנדריה לשער זה, גמרא].

ושתי לשכות היו שם בצד מזרח, **אחת** היתה **בימינו** של השער **ואחת בשמאלו.**

האחת היתה **לשכת פנחס המלבש** שהיה ממונה על בגדי הכהונה, **ואחת** — **לשכת עושי חביתין** שהיו עושין בה את מנחת החביתין, שהיה הכהן הגדול מקריב בכל יום, מחציתה בבוקר ומחציתה בערב.

שלשת השערים **שבצפון** הן:

הראשון היה **שער הניצוץ,** וכ**בנין אכסדרה היה** שהיו שני עמודים בנויין משני צידיו. **ועלייה** היתה **בנויה לו על גביו,** הנקראת בית הניצוץ.

ושם היו **הכהנים** שומרי המקדש **שומרים מלמעלה,** בעליה.

והלוים שומרי המקדש, היו **שומרים מלמטה** בפתח השער.

ושער זה היה לו פתח **שלפנים ממנו** היה **ח״חיל״,** שהוא השטח המוגבה בהר הבית מחוץ לעזרה.

ושני לו היה **שער הקרבן** שהיו מכניסים דרכו את הקרבנות ששחיטתן בצפון.

ושער **שלישי לו** היה **שער בית המוקד.**

ותניא: חמש טבילות ועשרה קידושין היה טובל הכהן הגדול ומקדש בו ביום — ביום הכפורים, בכל פעם ששינה בגדיו מבגדי זהב לבגדי לבן וכן להיפך.

במסכת מדות פירש שנקראה כן גם על שם שהיה שם המלח שמלחו בו את עורות הפרים.

וכולן היו נעשים **בבית** הטבילה שבתוך **הקודש**, שהוא [**על גג**] **בית הפרוה**. שכן נאמר בתורה [ויקרא טז כד]: "ורחץ את בשרו במים במקום קדוש".

חוץ מזו — טבילה ראשונה שהיה טובל, כשבא ללבוש בגדי זהב בשחר להתחיל בעבודה — שהיא **היתה בחול**, מפני שטבילה זו אינה מחובת עבודת יום הכפורים — שעדיין לא התחיל בעבודה, ואין כאן החלפת בגדים.

אלא, שכל הנכנס לעזרה לעבודה, ואפילו בשאר ימות השנה, טעון טבילה.

ומשום כך אינה צריכה שתהיה במקום קדוש.

ועל גבי שער המים שבדרום היתה מקוה זו, **ובצד לשכתו** של הכהן הגדול **היתה**.

הרי שהיתה לשכה לכהן גדול גם בצד דרום.

ואמר רב פפא, כי: **לא ידענא אי לשכת פרהדרין** היא שהיתה **בצפון**, **ולשכת בית אבטינס** היתה **בדרום**. **או** להיפך, **שלשכת בית אבטינס** היתה **בצפון**, ואילו **לשכת פרהדרין** היא שהיתה **בדרום**.

ומסתברא לי **דלשכת פרהדרין** שהיתה משמשת לכהן הגדול לדירתו באותם שבעה ימי פרישתו, **בצד דרום** הוא, ליד שער המים.

ומפרש רב פפא: **מאי טעמא** מסתבר לומר כן?

מפני שבאופן זה עולה יפה סדר היום של הכהן הגדול באותם שבעה ימים, וכדלהלן:

בבוקר הוא **מקדים וקאי** משכים וקם ממטתו, **ומיסך את רגליו**, ומיד לאחר מכן **טביל** באותו בית הטבילה שמעל שער המים, שסמוך ללשכתו, **ואחר** הטבילה **אזיל** ללשכתו השניה שהיא **בצפון**, והיא לשכת בית אבטינס, **וגמר** שם **חפינה** כמו שנתפרש לעיל בברייתא, ששם למדוהו דיני חפינה.

ואחר כך אתי לבית המקדש ועביד שם **עבודה כולי יומא**, כמו ששנינו שהיה עובד במקדש כל אותם הימים כדי להתרגל בעבודה.

ולאחר העבודה, **לבחדי פניא** [לעת ערב] **מדו עליה** [מזים עליו] מי חטאת לטהרו מספק טומאת מת, כמו ששנינו בברייתא [ח א].

והדר, **אזיל** וחוזר והולך **ללשכתו שבדרום**. ושם **טביל** פעם שניה, לדעת רבי עקיבא שהטהור שהזו עליו מי חטאת נטמא. ולכן, כדי שיוכל לעבוד למחרת הוצרך לטבול לאחר ההזאה כדי שיעריב עליו השמש, וכנתבאר לעיל [יד ב].

ובכך הוא מסיים את סדר יומו **ונייח** [ושוכב] בלשכת פרהדרין שליד בית הטבילה, בלא שיטרח לילך למקום רחוק מבית הטבילה.

ומוכיח רב פפא: **דאי אמרת** שהיתה **לשכת פרהדרין** — שהוא דר בה — **בצד צפון**, ואילו לשכת בית אבטינס — שבה היה לומד דיני חפינה — היתה בדרום, נמצינו מטריחים אותו בחנם.

שהרי בבוקר הוא **מקדים וקאי** [משכים ועומד ממטתו] ומיסך את רגליו. וכיון

שעליו לטבול, **אזיל מצפון לדרום, וטביל** שם, שהרי שם היה שער המים שמעליו בית הטבילה. **וגמר** שם **חפינה** בלשכת בית אבטינס, **ואתי לבית המקדש ועביד עבודה כולי יומא**.

ולאחר העבודה **לחדי פניא** [לעת ערב] **מדו עליה**.

וכיון שעליו לטבול מספיק טומאת מי חטאת, **הדר אזיל** [חוזר והולך] לבית הטבילה שבדרום, **וטביל** שם.

ובעי מהדר ומיזל — ועליו לחזור ולילך **ללשכתו** שבצד **צפון, ומינח**.

ומי טרח מטרחינן ליה כולי האי! וכי ראוי להטריחו כל כך.

ודוחה הגמרא את ראיית רב פפא:

אלמה [וכי למה] **לא** נטריחנו? והרי הגון הוא הדבר **דמטרחינן ליה טפי**.

וטעם יש בדבר, **דאי צדוקי הוא** ואינו ירא שמים, ואינו מקבל על עצמו עבודת המקדש כשכרוכה בה טירחה, כדאי הוא לנו להטריחו, כדי **ליפרוש** מן העבודה. שהרי הצדוקים חשודים הם לשנות בעבודה.

אי נמי — עוד טעם יש להטריחו, כדי **שלא תזוח דעתו** של הכהן הגדול **עליו**, להתגאות בכתר כהונה גדולה שלו.

דאי לא תימא הכי שראוי לנו לגרום לו טירחה — **נעבדינהו** [היה לנו לעשות] **לתרוייהו** — בין את לשכת פרהדרין, שהוא דר בה, ובין את לשכת בית אבטינס, שהוא לומד בה חפינה — **בהדי הדדי** בסמוך לבית הטבילה, ולא תהיה לו טירחה לילך מצד לצד.

אי נמי תסגי ליה בחדא לשכה, הן לדירתו והן ללמוד חפינה, ומוכח מזה שבכוונה תחילה היו גורמים לו שיטרח, ומעתה הגון הוא שתהיה לשכת פרהדרין, שהוא גר בה, בצד צפון, והשניה שלומד בה חפינה בצד דרום.

שנינו במשנה: **ואמרו לו** הזקנים כשהשביעוהו: **אישי כהן גדול אנו שלוחי בית דין ואתה שלוחנו ושליח בית דין.**

והוינן בה: **לימא תיהוי** משנתנו, ששנינו בה שהכהן הגדול נחשב שליח הציבור, **תיובתא דרב הונא בריה דרב יהושע**.

דאמר רב הונא בריה דרב יהושע לענין מי שהדיר עצמו בהנאה מכהן, שדינו שאסור להכהן לעשות שליחותו של המודר, ומכל מקום מותר לכהן להקריב לו קרבנותיו, ומשום **דהני כהני** העובדים במקדש אינם מקריבים בשליחותו של בעל הקרבן אלא **שלוחי דרחמנא נינהו**, שכן נצטוו בתורה להקריב את קרבנותיהם של ישראל.

והוכיח רב הונא בריה דרב יהושע כדבריו, **דאי אמרת** שהכהנים **שלוחי דידן נינהו** בעבודתם, וכי **מי איכא מידי** [האם יתכן יט-ב הדבר] **דאנן לא מצינן למעבד** שהרי עבודת זר פסולה, **ושלוחי דידן מצו עבדי**, והלא כלל הוא בהלכות שליחות שאין השליח יכול לעשות מה שאין בכח המשלח לעשות בעצמו.

ומשנינן: מה שאמרו לו "אתה שלוחנו

ושליח בית דין", אין פירושו שהוא שלוחם בעבודתו, אלא **הכי קאמרי ליה**: שבועה זו **משביעין אנו** אותה **עליך, על דעתינו ועל דעת בית דין**, שלא יעלה בדעתו להערים עליהם, ולכוין בקבלת השבועה, דברים אחרים שלא כפי כונת המשביעים.

שנינו במשנה: **הוא פורש ובוכה וחן פורשין ובוכין** וכו'

ומפרשינן: שהיה **הוא** [הכהן הגדול] **פורש ובוכה** לאחר שהשביעוהו, מפני **שחשדוהו** שהוא **צדוקי**, ואף **הם** שהשביעוהו היו **פורשין ובוכין**, משום **דאמר רבי יהושע בן לוי: כל החושד בכשרים לוקה בגופו**, שכן מצינו אצל משה רבינו שאמר להקדוש ברוך הוא על בני ישראל במצרים "והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי, כי יאמרו לא נראה אליך ה'", ועל שחשד לחנם לקה מיד בגופו שאמר לו הקדוש ברוך הוא להביא ידו בחיקו, וכשהוציאה היתה ידו מצורעת.

ומבארינן עוד: **וכל כך למה** הוצרכו לחשוד בו ולהשביעו?

כדי **שלא יתקן מבחוץ** לבית קדשי הקדשים, את הקטורת על הגחלים, ואחר כך **יכנים** את המחתה והקטורת המוקטרת, **כדרך שהיו הצדוקין עושין**.

תנו רבנן: מעשה בצדוקי אחד — ששימש בכהונה גדולה ביום הכפורים — **שהתקין** הקטורת על האש **מבחוץ**, [פירוש, בהיכל] ואחר כך **הכנים** לפנים, **ביציאתו** משם **היה שמח שמחה גדולה**.

פגע בו אביו שהיה אף הוא צדוקי, **ואמר לו: בני, אף על פי שצדוקים אנו, מתיראין אנו מן הפרושים.**

אמר לו בנו: **כל ימי הייתי מצטער על המקרא הזה** "ואל יבא בכל עת אל הקודש **כי בענן אראה על הכפרת**", שפירשוהו הצדוקים שלא כהלכה, שכאילו לא הותר להכנס לקודש הקדשים, אלא לאחר שכבר עלה ענן הקטורת על האש, **ואמרתי מתי יבא לידי** מקרא זה **ואקיימנו, עכשיו** שנתמניתי כהן גדול, **ובא לידי**, וכי **לא אקיימנו**?

אמרו: לא היו ימים מועטים עד שמת אותו צדוקי **והוטל באשפה והיו תולעין יוצאין מחוטמו**, לפי שהחוטם הוא האבר הראשון שנכנס לפנים, וכיון שכנסיתו שלא כהלכה היתה נענש באבר זה.

ויש אומרים: תיכף **ביציאתו** מקודש הקדשים להיכל **ניגף**.

דתני רבי חייא: כמין קול נשמע בעזרה כשיצא, **שבא מלאך וחבטו על פניו, ונכנסו אחיו הכהנים** להיכל, ומצאו סימן **ככף רגל** של **עגל בין כתפיו**, שכן **נאמר** על המלאכים" **ורגליהם רגל ישרה וכף רגליהם ככף רגל עגל**".[56]

שנינו במשנה: **אמר רבי זכריה בן קבוטל: פעמים הרבה קראתי לפניו** בספר **דניאל**.

מתני ליה רב חנן בר רבא לחייא בר רב קמיה דרב: אמר רבי זכריה בן "קפוטל", בפ"א ולא בבי"ת, **ומחוי ליה רב בידיה**

---

56. ואף על פי שאין המלאכים רשאים להכנס למקדש בשעה שהכהן הגדול עובד שם, שנאמר

[עשה לו רב סימן בידו] שיש לומר "**קבוטל**", בבי"ת.

והוינן בה: **ונימא ליה מימר** בפיו, ולמה הוצרך להורותו בידו.

ומפרשינן: רב, **קריאת שמע הוה קרי** באותו זמן, ולא היה רשאי להפסיק בדיבור.

ותמהינן: **וכי האי גוונא מי שרי** דהפסיק בקריאת שמע, ואף שלא על ידי דיבור, **והאמר רבי יצחק בר שמואל בר מרתא: הקורא את שמע לא ירמוז בעיניו ולא יקרוץ בשפתותיו ולא יורה באצבעותיו.**

וכן **תניא: הקורא את שמע**, ובשעת מעשה **מרמז בעיניו, ומקריץ בשפתותיו ומראה באצבעו, עליו הכתוב אומר:** [ישעיה מג כב], "**ולא אותי קראת יעקב**".

ומשנינן: **לא קשיא.**

הא דאסור להפסיק אף שלא על ידי דיבור **בפרק ראשון** של קריאת שמע, שהכוונה מעכבת בו.[57]

והא שהראה רב בידו, כי **בפרק שני** היה קורא.

תנו רבנן: נאמר בפסוק "ושננתם לבניך **ודברת בם**", וממעטינן שדוקא כשמדבר "**בם**", וקורא קריאת שמע,[58]

יש לו להשמיע לאזנו מה שהוא מוציא מפיו, **ולא בתפלה**, שהרי כן נאמר בתפלת חנה "רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע".

וכן יש לדרוש "**ודברת בם**" שדוקא "בם" בדברי תורה **יש לך רשות לדבר, ולא בדברים אחרים**, כגון שיחת הילדים וקלות ראש.

רבי אחא אומר: "**ודברת בם**", **עשה אותן קבע ואל תעשה עראי.**[59]

אמר רבא: השח שיחת חולין עובר בעשה, שנאמר "ודברת בם", ודורש "**בם**", **ולא בדברים אחרים.**[60]

רב אחא בר יעקב אמר: שאף **עובר בלאו, שנאמר "כל הדברים יגעים לא יוכל איש לדבר".**[61]

"וכל אדם לא יהיה באהל מועד", אפילו אותם שנאמר בהם "ופניהם פני אדם", הכא שאני שלא הקטיר כמצותו. ריטב"א בשם הירושלמי.

57. כן פירש"י, והריטב"א הביא דעת הגאונים שאף למאי דקיימא לן שהכונה מעכבת רק בפסוק ראשון אסור לרמוז ולקרוץ עד סוף פרק ראשון. וכן כתב הרי"ף ברכות טז א, והטעם משום שעושהו עראי, וראה להלן.

58. ובמאירי פירש כן אף לדברי תורה על פי הגמרא עירובין נד א "כי חיים הם למוצאיהם".

59. המהרש"א פירש דברי הגמרא לענין דברי תורה, שיהיה עיקר דיבורו בהם, וכן הוא בפירוש תלמידי רבינו יונה בברכות טז א. והגרעק"א פירש לענין קריאת שמע, וכדלעיל לענין איסור רמיזה.

60. ובאור שמח פ"א מהל' תלמוד תורה ה"ב כתב שדברי רבא הם למאן דאמר קריאת שמע דרבנן, אבל למאי דקיימא לן דקריאת שמע דאורייתא, אין פסוק זה עוסק בדברי תורה אלא בקריאת שמע. ועי' במאירי.

61. ופירש רש"י "לא יוכל" אין לך רשות,

מתניתין:

אם **בקש** הכהן הגדול **להתנמנם** בליל יום הכפורים, היו **פרחי כהונה מכין לפניו באצבע צרדא,** שמשמיעה קול, כדי לעוררו, וכן היו **אומרים לו:** אישי כהן גדול, **עמוד** על רגליך, **והפג** [שחוק וטייל והסר שנתך] פעם **אחת, על הרצפה.**

ומעסיקין אותו בשעשועים שכאלו **כל הלילה עד שיגיע זמן השחיטה** של תמיד של שחר.[62]

גמרא:

מאי אצבע **צרדא?**

אמר רב יהודה: **צרתה דדא,** פירוש, אצבע שהיא כמו אשה צרה לאצבע הזו [שתבואר מיד].

ומפרשינן: **מאי היא?** למי אצבע זו צרה: — **גודל.**

שהיו מחברים את האצבע לאגודל, ושומטים אותה בכח על כף ידם, ועל ידי זה נשמע קול.[63]

מחוי [הראה] **רב הונא** בידו, איך מכים באצבע צרדא, **ואזל קלא בכוליה בי רב,** ונשמע קולו בכל בית המדרש.

שנינו במשנה: **ואומרים לו אישי כהן גדול** עמוד **והפג אחת על הרצפה וכו'.**

אמר רב יצחק: היו אומרים לו: הראה לנו **על חדת** [דבר חידוש].

ומפרשינן: **מאי היא?**

אמרי ליה: אחוי [הראה] לנו איך עושים **קידה,** והיא מין השתחויה שבה הוא שוחה עד שמגיע לארץ, בלא שיהיה גופו נוגע בארץ.

שנינו במשנה: **ומעסיקין אותו עד שיגיע זמן השחיטה.**

תנא: לא היו מעסיקין אותו בכלי שיר, **לא בנבל ולא בכנור, אלא** היו משוררין לפניו **בפה.**

ומה היו אומרין: את הפסוק "**אם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בוניו בו**", כדי להורות לו שבלא שתהיה עבודתו רצויה לפני הקדוש ברוך הוא, אין טרחתו בעבודה שוה כלום, ולכן עליו להזהר שתהא עבודתו לשם שמים.

עוד שנינו בברייתא: נהגו **מיקירי ירושלים**

ומהרש"א ציין לאיסור "לא תוכל לאכול בשעריך" שתרגומו "לית לך רשו".

62. נחלקו הראשונים בדין תרומת הדשן האם אף היא בכלל עבודת יום הכפורים שאינה כשירה אלא בכהן גדול, ולכאורה ממשנתנו זו מוכח שהכהן הגדול לא היה עובד עד שחיטת תמיד של שחר, וכתב המאירי לדעת ראשונים אלו שהיה הוא תורם את הדשן בחצות, ושאר הכהנים היו מפנים את שאר הדשן, והוא חוזר לו אצל פרחי כהונה שהמשיכו להעסיקו כל הלילה.

63. ורבינו תם פירש שהכוונה לאצבע שלישית הקרויה "אמה", שקולה נשמע יותר בכח, והיא נחשבת צרה של האגודל, שיותר משתמש בה עם האגודל.

שלא היו ישנין כל אותו **הלילה**, ועוסקין בתורה, **כדי שישמע הכהן הגדול קול הברה, נועל** ידי זה **לא תהא השינה חוטפתו.**

תניא: אבא שאול אומר: אף בגבולין — לאחר חורבן הבית — **היו עושין כן**, כלומר, שנעורין כל הלילה, **אלא** שעל ידי זה פעמים שהגיעו לידי כך **שהיו חוטאין.**

אמר אביי ואיתימא רב נחמן בר יצחק: מה ששנינו שהיו חוטאים, תרגומא [תפרשנה], על העיר **נהרדעא, דאמר ליה אליהו** הנביא **לרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא: אמריתו** [כלומר, תמהים אתם] **אמאי לא אתי משיח.**

והא האידנא יומא דכיפורי הוא שהוא מקודש ביותר, ואף על פי כן **אבעול** בלילה זה **כמה בתולתא בנהרדעא.**

אמר ליה רב יהודה לאליהו הנביא: **והקדוש ברוך הוא מאי אמר.**

אמר ליה אליהו: הקדוש ברוך הוא אומר שיש לישראל להתנצל מפני שיצר הרע מחטיאם שנאמר "**לפתח חטאת רובץ** ואליך תשוקתו". כ-א

אמר ליה רב יהודה: **ושטן מאי אמר.**

אמר ליה אליהו: השטן אינו אומר כלום, לפי ש**שטן, ביומא דכיפורי, לית ליה רשות לאסטוני**, ואינו מקטרג כלל.

והוינן בה: **ממאי** שאין רשות לשטן לקטרג ביום הכפורים.

אמר רמי בר חמא: תיבת "**השטן**", **בגמטריא תלת מאה ושיתין וארבעה הוי.**

הרי שרק **בתלת מאה ושיתין וארבעה יומי** מתוך השנה **אית ליה רשותא לאסטוני**, אבל **ביומא דכיפורי לית ליה** לשטן **רשותא לאסטוני.**

מתניתין:

נאמר בתורה [ויקרא ו ב ג]: "צו את אהרון ואת בניו לאמר: זאת תורת העולה, היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבוקר. ואש המזבח תוקד בו.

ולבש הכהן מדו בד, ומכנסי בד ילבש על בשרו, והרים את הדשן אשר תאכל האש, את העולה על המזבח. ושמו אצל המזבח."

בפסוקים אלו נתפרשה מצות תרומת הדשן, שהיה על הכהנים להרים מן המזבח, בכל יום, לכל הפחות שיעור קומץ, מדשן הקרבנות שהוקטרו על המזבח, ולהניחו ליד המזבח.

משנה זו מפרטת זמני תרומת הדשן, וכדלהלן:

בכל יום היו **תורמין את המזבח בזמן קריאת הגבר, או סמוך לו, בין** סמוך לו **מלפניו ובין לאחריו.**

וביום הכפורים היתה תרומת הדשן **מחצות** הלילה.

וברגלים שהיו בו קרבנות רבים, והוצרכו לפנות את המזבח, מריבוי הדשן שהצטבר שם, כדי להקריב תמיד של שחר, לפיכך היו תורמין את המזבח **מסוף האשמורה הראשונה** שהוא שליש הלילה.

ולא היתה קריאת הגבר — ברגלים — **מגעת, עד שהיתה העזרה מלאה מישראל**

המביאים קרבנותיהם, להקריבם מיד אחר עבודת התמיד.

גמרא:

תנן התם: אברים כשרים — שהוקטרו על אש המזבח, ועדיין לא נתעכלו לגמרי, שלא נעשו אפר — **שפקעו מעל גבי המזבח**.

אם **קודם חצות** הלילה פקעו, **יחזיר** אותם שוב למערכה, ומטעם זה גם **מועלין בהן** מי שמשתמש בהן, מאחר ועדיין הם עומדים למזבח.

אבל אם פקעו מהמזבח לאחר חצות הלילה לא יחזיר אותם למזבח, ולפיכך **אין מועלין בהן**, שכבר אין בהם מצות הקטרה.

והוינן בה: **מנא הני מילי** לחלק בין אם פקעו קודם חצות לבין פקעו לאחר חצות.

אמר רב: מאחר ומצינו שלענין הקטרה **כתוב אחד אומר "כל הלילה" "והקטיר"**, שכן נאמר "על מוקדה על המזבח כל הלילה", ומשמעו שתתקיים בו כל הלילה.

ואילו **כתוב אחד אומר "כל הלילה" ו"הרים"**, שהרי גם מקרא שנאמר בו "והרים את הדשן" נסמך לפסוק שכתוב בו "כל הלילה", ולא נזכר בהרמה זמן אחר, ומשמע שכל הלילה ניתן לקיים מאותה הקטרה תרומת הדשן, באותם אברים שכבר משלה בהן האש, שכבר נעשתה בהם מצות הקטרה.

הא כיצד ניתן ליישב הסתירה שבין משמעיות הפסוקים.

אלא, תיישב הפסוקים על ידי ש**תחלקהו**, את הלילה —

חציו הראשון **למצות הקטרה** ולכן אברים שפקעו מעל גבי המזבח קודם חצות, יחזירם להקטרה, לפי שעדיין לא נשלמה מצות הקטרתם.

ואילו חציו השני של הלילה **למצות הרמה**, שכיון שהיו על גבי המזבח עד חצות הלילה נשלמה הקטרתם, ונעשים דשן בחצות הלילה, ומעתה עומדים הם להרמה, ואם פקעו אין צריך להחזירם.

מתיב רב כהנא: בכל יום היו **תורמין את** הדשן **מהמזבח בקריאת הגבר או סמוך לה, בין** סמוך לו **מלפניו בין מלאחריו. וביום הכפורים מחצות** הלילה. **וברגלים** מסוף **האשמורה הראשונה.**

כ-א **ואי סלקא דעתך** כדברי רב — שמה ששנינו בזבחים שזמן תרומת הדשן הוא **מחצות** הלילה — **דאורייתא היא**, אם כן **היכי מקדמינן** לתרום את הדשן ברגלים מאשמורה הראשונה, והרי עדיין לא הגיע זמן המצוה.

[**היכי מאחרינן** בכל יום].[64]

אלא, אמר רבי יוחנן: מה ששנינו שאברים שפקעו לאחר חצות הלילה לא יחזירם אינו מהטעם שאמר רב שכיון שהגיע זמן מצות תרומת הדשן נשלמה מצות הקטרתם. שהרי

---

64. רש"י לא גרס כן לפי שאף אם זמנה מחצות רשאי לאחר, אבל התוס' גרסוהו משום זריזין מקדימין למצוות.

ממשנתנו מוכח שאין חצות הלילה זמן הרמה מן התורה.

אלא מפסוק אחר למדנו שאברים אלו, שכבר משלה בהן אש המזבח, ועדיין לא נתעכלו לגמרי, נעשים דשן מחצות הלילה, ואין צריך להחזירם אם פקעו לאחר חצות הלילה.

שהרי **ממשמע שנאמר** "היא העולה על מוקדה על המזבח **כל הלילה**" — וכי **איני יודע שהוא עד הבקר**.

ומה תלמוד לומר "עד הבקר"?

אלא ללמדך, שת**תן בקר** [השכמה נוספת] **לבקרו של לילה** שהוא עלות השחר.

שעל עלות השחר, שהוא הבוקר שבגמר הלילה, יש לך להוסיף זמן נוסף לפניו, שיחשב אף הוא בוקר, לענין שלא תקטיר ממנו והלאה. ומתוך שסתם הכתוב ולא פירש זמנו, בעל כרחך לפרש שהוא מחצות הלילה.

ומסתבר שדרשא זו נאמרה לענין אותם אברים שאינן מעוכלין לגמרי, אבל מה שנתעכל קודם חצות וכבר נעשו דשן חלה עליהן מצות הרמה מיד כשנעשו דשן, ואפילו בתחילת הלילה.

הלכך, הואיל שלא נאמר זמן מסויים שהוא תחלת זמן תרומת הדשן לפיכך קבעו חכמים זמן התרומה לפי הצורך, ולכן **בכל יום** שלא היתה כמות מרובה של דשן, וגם לא היתה סבה למהר קודם סוף הלילה היו **תורמין את המזבח** בסוף הלילה דהיינו **בקריאת הגבר או סמוך לו בין מלפניו בין מלאחריו, ומגיא** בהכי.

אבל **ביום הכפורים** שעבודתו אינה נעשית אלא על ידי הכהן הגדול, כיון **דאיכא חולשא דכהן גדול**, מקדימין זמן התרומה **ועבדינן מחצות**, כדי שיהיה לו זמן לנוח לאחר עבודה זו, קודם שמתחיל בעבודת התמיד.(65)

וברגלים דנפישי ישראל שהיו עולים לרגל, **ונפישי קרבנות** שהיו מביאין ישראל להקריבם בבית המקדש ברגלים, שכן נאמר "ובאת שמה" "והבאתם שמה", והיתה כמות הדשן שנאסף על המזבח מרובה, והיו צריכים זמן מרובה כדי לפנות את הדשן לאמצע המזבח, כדי לעשות מקום לקרבנות היום, ופינוי זה אינו נעשה אלא לאחר תרומת הדשן, לכן מקדימין עוד.

ועבדינן לתרומת הדשן **מאשמורת הראשונה**.

וכדקתני טעמא במשנה: **לא היתה קריאת הגבר מגעת עד שהיתה עזרה מלאה מישראל.**(66)

והוינן בה: **מאי קריאת הגבר?**

רב אמר: שבסוף הלילה **קרא גברא**, והוא האיש הממונה להכריז: עמדו כהנים לעבודתכם.

---

65. מפשטות לשון רש"י משמע שהכהן הגדול תרם את הדשן. וכן פירש בתו"י, ובתוס' פירשו הגמרא אף לדעת הראשונים שתרומת הדשן אינה בכלל העבודות הטעונות כהן גדול.

66. ובתו"י פירש שהיה זה גם משום דוחק רוב העם שהיו בעזרה. ולכן היו ממהרים להוציא את

רבי שילא אמר: **קרא תרנגולא**.

רב איקלע [הזדמן] **לאתריה דרבי שילא** בשעה שדרש רבי שילא ברבים, ולא הכירוהו שם, [והיו נוהגים שהיה החכם דורש בלשון הקודש, והיה עומד לפניו אמורא לתרגם דבריו ללשון ארמית שיהיו העם מבינים יותר].

לא חזה שם **אמורא, למיקם עליה דרבי שילא** בשעת דרשתו, **קם רב עליה** דרבי שילא [מבלי שידע שהוא רב].

וכאשר לחש לו רבי שילא "קריאת הגבר", תרגם רב את דבריו **וקא מפרש: מאי "קריאת הגבר" — קרא גברא**.

אמר ליה רבי שילא: ולימא מר: קרא תרנגולא.

אמר ליה רב: והשיבו בלשון משל ידוע, והוא **אבוב** [מין חליל] **לחרי** [לבני חורין נכבדים] הוא **זמר**, ונהנים ממנו. אבל כאשר בא לחולל **לפני גרדאי** [אנשים פחותים בערכם] **לא מקבלוה מיניה**.

והנמשל הוא: אני עצמי **כי הוה קאימנא** כאמורא המתרגם, **קמיה דרבי חייא**, שהוא גדול ממך, **ומפרישנא: מאי קריאת הגבר "קרא גברא"**, והוא שמע דברי **ולא אמר לי ולא מידי**, הרי שהסכים לפירושי זה.

ואילו **את** אינך מקבל את פירושי, **ואמרת לי: אימא קרא תרנגולא**.

מתוך שסיפר רב שהוא היה מתורגמנו של רבי חייא הבין רבי שילא שהוא רב.

ואמר ליה לרב: והרי **מר ניחו רב**, מעתה **נינח מר** שאין זה מן הכבוד שיהא רב מתורגמנו של רבי שילא.

אמר ליה רב: **אמרי אינשי: אי תגרת ליה** [אם נשכרת אצל אדם למלאכתו] אל תפסיק ממלאכתך, ואפילו **פוץ עמריה** [נפץ צמרו] אף על פי שמלאכה בזויה היא.

ואף אני, מאחר שהתחלתי לתרגם דבריך אגמור.

איכא דאמרי: הכי אמר ליה רב לרבי שילא: דין הוא **שמעלין בקודש ולא מורידין**, ואם אפסיק ויעמוד תחתי מי שהוא פחות ממני הורדה היא בערכה של הדרשה.

ומסקינן: **תניא כוותיה דרב**, וכן **תניא כוותיה דרבי שילא**.

תניא כוותיה דרב: גביני כרוז [שם אדם שהיה ממונה על ההכרזה] **מהו אומר?**

עמדו כהנים לעבודתכם ולויים לדוכנכם וישראל למעמדכם.

והיה קולו חזק עד **שנשמע** במרחק של **שלש פרסאות**.

ופעם אחת היה **מעשה באגריפס המלך שהיה בא בדרך, ושמע** את **קולו** של המכריז במרחק **שלש פרסאות, וכשבא** המלך **לביתו שיגר לו מתנות**.

ואף על פי כן שהיה קולו של גביני כרוז, חזק, היה קולו של **הכהן הגדול משובח ממנו**.

דאמר מר: וכבר היה מעשה **שאמר** הכהן הגדול ביום הכפורים, בשעה שהתודה "**אנא**

השם", בקול רם, ונשמע קולו ביריחו.

ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: המרחק **מירושלים ליריחו** הוא **עשר פרסי**.

והיה הקול חזק כל כך **דאף על גב דהכא** — ביום הכפורים — **איכא חולשא** של הכהן הגדול מתוך תעניתו, ואילו **הכא** במעשה של גביני כרוז — **ליכא חולשא**.

ועוד **דהכא** — ביום הכפורים — היה זה **ביממא**, ואילו התם היה זה **בלילא** — לפני שעלתה השמש — שהקול נשמע יותר למרחוק.

דהא אמר רבי לוי: מפני מה אין קולו של אדם נשמע ביום, בחוזק כל כך, **כדרך שהוא נשמע בלילה, מפני** קולו של **גלגל חמה שמנסר ברקיע, כחרש** [אומן] **המנסר בעצי ארזים**.

ואי חירגא דיומא [פסולת הנסורת שנעשה מאותו ניסור שגלגל חמה מנסר, ונראה כאבק באור החמה], "**לא" שמיה, והיינו דקאמר נבוכנצר** בשבחו את הקדוש ברוך הוא, "**וכל דיירי ארעא כלא** [כלה] **חשיבין**", שאין בני אדם נחשבים אצלו יותר מאבק הפורח.

תנו רבנן: אלמלא הקול של **גלגל החמה** היה **נשמע בכל העולם קול הממונה של רומי, ואלמלא קול המונה של רומי** היה **נשמע** קול של **גלגל חמה**.

תנו רבנן: שלש קולות יש שהולכין מסוף העולם ועד סופו, ואלו הן:

קול גלגל חמה וקול המונה של רומי וקול הנשמה בשעה שיוצאה מן הגוף.

ויש אומרים ומוסיפים: **אף** קול של **לידה, ויש אומרים** ומוספים עוד: **אף** קולו של כא-א המלאך הנקרא **רידייא** שהוא ממונה לקרא למי הגשמים מלמעלה ולמי התהום מלמטה להשקות את האדמה.

ובעו רבנן רחמי מן השמים, **אנשמה**, שלא ישמע קולה **בשעה שיוצאה מן הגוף**, ונתקבלה תפלתם, **ובטלוה**.

תניא כוותיה דרבי שילא שגבר פירושו תרנגול: **היוצא לדרך** בלילה **קודם קריאת הגבר דמו בראשו** שסכנה היא לילך בדרך בלילה, **ויש אומרים** שאפילו לאחר קריאת הגבר אין לו לצאת **עד שישנה** בקריאתו, **ויש אומרים עד שישלש**.

ובאיזה תרנגול אמרו: בתרנגול בינוני שאינו ממהר לקרוא ואף אינו מאחר.

אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שהיו ישראל עולין לרגל היו **עומדין** בעזרה **צפופין** מריבוי העם, ואף על פי כן היו **משתחוים רווחים**, בריחוק ארבע אמות אחד מחבירו, והיו ישראל **נמשכין** ומתפזרים מתוך הדוחק אל תוך השטח של **אחת עשרה אמה** שבצד מערבי של עזרה **אחורי בית הכפורת**.

ותמהינן: **מאי קאמר** שהיו נמשכים, והרי נעשה להם נס שנתרווח המקום, ולמה הוצרכו להתפזר.

הדשן. דלפירש"י שהוא רק משום ריבוי הדשן לא אתי שפיר מה דמסיק "כדקתני טעמא".

ומפרשינן: **הכי קאמר: אף על פי שמרוב** הדוחק היו **נמשכין** — בשעה שהיו עומדים — לתוך **אחת עשרה אמה** שבצד מערבי של העזרה **אחורי בית הכפורת**, והיו **עומדים** שם **צפופין**, מכל מקום **כשהן משתחוין**, נעשה להם נס, והיו **משתחוין רווחים**.

וזה אחד מעשרה נסים שנעשו במקדש.

דתנן: עשרה נסים נעשו בבית המקדש, ואלו הן:

א. **לא הפילה אשה** את עוברה **מריח בשר הקודש**, אף על פי, שבאופן טבעי, כשעולה ריח של מאכל באפה של אשה מעוברת, עלולה היא להפיל את העובר, אם נמנע ממנה לאכול.

ב. **ולא הסריח בשר הקודש מעולם**, ואפילו אברים שנתותרו ולא נתעכלו עדיין באש המזבח.

ג. **ולא נראה זבוב בבית המטבחיים** שהיו מדיחים שם את קרבי הקדשים.

ד. **ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים**.

ה. **ולא נמצא פסול בקרבן העומר** שאם היה נפסל, לא היה עומר אחר להביא תחתיו, שהרי מצותו שיקצר בליל הקרבתו.

ו. וכן **בשתי הלחם** שהיו נאפין מערב יום טוב של עצרת, ואם היו נפסלין לא היו יכולים להקריב אחרים.

ז. וכן **בלחם הפנים** שאף אפייתו אינה דוחה את השבת, ואם יפסלו יעמוד השולחן בלא לחם עד השבת הבאה שהיא זמן סדור הלחם על השולחן.

ח. **עומדים** בעזרה כשהם **צפופים ומשתחוים רווחים**.

ט. **ולא הזיק נחש ועקרב** את האדם **בירושלים מעולם**.

י. **ולא אמר אדם לחבירו: צר לי המקום שאלין בירושלים**, שלא היתה דירתם דחוקה שם, ולא היו מזונותיהם דחוקים.

ומקשינן: **פתח** התנא בנסים שנעשו **במקדש**, **וסיים** בנסים שנעשו **בירושלים**.

ומשנינן: **איכא עוד תרתי** נסים **אחרנייתא** [אחרים] שנעשו **במקדש**,

דתניא: מעולם לא אירע **שכבו הגשמים** את **האש של עצי המערכה** שעל המזבח, וכן **עשן המערכה** היה עולה ומיתמר מעל המזבח, **ואפילו** היו **כל הרוחות שבעולם באות ומנשבות בו אין מזיזות אותו ממקומו**.

ופרכינן: **ותו ליכא** עוד נסים?

והתניא רב שמעיה בקלנבו [שם מקום]: **שברי כלי חרס** שנתבשלו בהם קדשים, וטעונים שבירה בעזרה, מפני שהכלי בולע מבשר הקדשים ונאסר משום נותר, היו **נבלעין במקומן**, בדרך נס.

וכן **אמר אביי: מוראה ונוצה** של עולת העוף שהיה משליכם אל רצפת העזרה, במקום שהיה מניח את תרומת הדשן שבכל יום, וכן **דישון מזבח הפנימי ודישון המנורה** שאף הם הונחו באותו מקום היו **נבלעין במקומן** בדרך נס.

ומשנינן: אותם **פסולי** שנזכרו במשנה שלא נמצאו בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים

תלתא חוו, שלשה הם במנין המשנה, **חשבינהו** [מנה אותם] **בחד**.

ומעתה **אפיק תרי** [הוצא שנים מן המנין] **ועייל תרי** נסים של רב שמעיה ושל אביי, ונמצאו עשרה נסים.

ומקשינן: **אי הכי** שאתה מונה את שלשת נסי הפסולין כנס אחד, ומשום שמענין אחד הם, אף את נסי ה**בלועין נמי** אף על פי **דתרי חוו**, **חשבינהו** [מנה אותם] **בחד**, ותמצא ד**חסרו להו** ממנין עשרה.

ומשנינן: **איכא נמי** נס **אחריתי** שנעשה במקדש.

דאמר רבי יהושע בן לוי: נס גדול היה נעשה בלחם הפנים שהיה הלחם חם וטרי בשעת **סלוקו** מן השולחן בשבת, **כפי** שהיה בשעת **סדורו** על השולחן בשבת שעברה, **שכן נאמר** בו [בספר שמואל א׳ כ״א ז׳] ״**לשום לחם חום ביום** ה**לקחו**״, ומעתה, לכשנוסיף נס זה למנין נמצאו עשרה נסים.

ומקשינן: **ותו ליכא** נסים?

והאמר רב לוי: דבר זה מסורת בידינו מאבותינו ששטח **מקום** ה**ארון** שהיתה מדתו אמתיים וחצי על אמה וחצי, **אינו** ממעט **מן המדה** של קודש הקדשים שהיה עשרים אמה על עשרים אמה.

שכן שנינו בברייתא: ארון שעשה משה יש לו עשר אמות ריוח אויר לכל רוח.

הרי שלא היה מקום הארון ממעט כלום משטח בית קודש הקדשים.

וכן **אמר רבנאי אמר שמואל**: עובי גוף ה**כרובים** שעשה שלמה בבית המקדש והעמידם על הארץ אצל הארון, **בנם היו עומדין**, שכנפי הכרובים לבדם היו פרושים מקיר אל קיר, וממלאים את כל חלל קודש הקדשים, ולא נשתייר מקום לעובי הגוף, ובעל כרחך שעובי הגוף אינו ממעט מן המדה.

ומשנינן: תנא דמשנה **ניסי דבראי** [נסים שנעשו מחוץ לבית] **קא חשיב** במנינו, לפי שמפורסמים וידועים הם לכל, אבל ניסי דגואי [אותם נסים שמבפנים] **לא קא חשיב**.

ופרכינן: **אי הכי** נס זה של **לחם הפנים** שנשאר חם כבשעת נתינתו, לא היה לו למנות, דהרי **נמי ניסי דגואי** [נס שבפנים] **הוא**.

ומשנינן: נס זה של **לחם הפנים** אף הוא **מניסי דבראי הוא**.

דאמר ריש לקיש: מאי דכתיב בענין לחם הפנים [ויקרא כ״ד ו׳] ״ושמת אותם שתים מערכות שש המערכת **על השלחן הטהור** לפני ה׳״. ממה שהקפידה בו תורה שיהיה ״**טהור**״, **מכלל** [משמע] **שהוא** יכול להיות **טמא**.

והלא השולחן **כלי עץ העשוי לנחת הוא**, כא-ב שהרי אין שימושו על ידי טלטול ממקומו, אלא במקומו הוא קבוע.

וכל כלי [עץ] **העשוי לנחת אינו מקבל טומאה**, שהקיש הכתוב טומאת כלי עץ לטומאת שק, ודרשו מה שק שימושו כשהוא מיטלטל מלא וריקן, אף כלי עץ אין תורת כלי עליו לקבל טומאה, אלא אם הוא עומד להיטלטל מלא וריקן.

ומשום שאינו מקבל טומאה, אף **חוצץ בפני הטומאה**, אם סתם בו פתח שלא תעבור הטומאה דרכו, ואם כן איך יכול השולחן להיות טמא.

אלא מלמד שהיה השולחן מיטלטל מפני **שברגלים** היו **מגביהין אותו** כדי להראות את חומו של לחם הפנים **לעולי רגלים**, והיו **אומרים להם: ראו חיבתכם לפני המקום**, שעושה לכם נס **שנשאר** הלחם חם בשעת **סילוקו כפי** שהיה בשעת **סידורו**. **שנאמר** "**לשום לחם חום ביום הלקחו**".

ולכן נמנה נס זה בין עשרה הנסים, שכן אף נס זה נראה מבחוץ.

ומקשינן עוד: **ותו ליכא** נסים במקדש?

והאמר רב אושעיא: בשעה שבנה שלמה את **בית המקדש**, **נטע בו כל מיני** עצי **מגדים של זהב**, **והיו** עצי הזהב הללו **מוציאין פירותיהן בזמנן**, כאילו היו עצי פרי ממש, **וכש**היתה **הרוח מנשבת בהן** היו הפירות **נושרין**, **שנאמר** [תהלים ע"ב ט"ז] "**ירעש כלבנון פריו**", ו"לבנון" הוא בית המקדש, שהיו פירותיו אלו רועשים על ידי הרוח הנושבת בהם.

וכשנכנסו נכרים להיכל להחריבו, **יבש** האילן, שנאמר [נחום א' ד'] "**ופרח לבנון אומלל**", **ועתיד הקדוש ברוך הוא להחזירן** לפריחתן, **שנאמר** [ישעיה ל"ה ב'] "**פרוח תפרח ותגל, אף גילת ורנן, כבוד הלבנון נתן לה**".

ומשנינן: **ניסי דקביעי** במקומם, ולא על ידי מאורעות ומעשים שנעשו במקדש, **לא קא חשיב** התנא במנינו.

ומסקינן: **השתא דאתית להכי** שלא מנה התנא נסים הקבועים ועומדים במקדש, יתיישב גם מה שלא מנה נסי מקום **הארון והכרובים**, שהרי אלו **נמי ניסי דקביעי נינהו**.

אמר מר: ועשן המערכה אפילו כל הרוחות שבעולם באות ומנשבות בו אין מזיזות אותו ממקומו.

ותמהינן: **ומי הוה עשן** עולה מאש **המערכה**, **והתניא: חמשה דברים נאמרו באש של המערכה**, היתה נראית **רבוצה כארי**, וברה [ברורה] **כחמה**, **ויש בה** בשלהבת שלה **ממשות** בשונה מכל שלהבת שבעולם שאין בה ממשות, **ואוכלת** דברים **לחין** כמו שאוכלת דברים **יבשין**, וכן **אינה מעלה עשן**.

ומשנינן: כי קא אמרינן שהיה עשן עולה מאש המערכה, **בחלק** האש **דהדיוט** הוא, ולא באש שירדה מן השמים שעליה שנינו בברייתא שאינה מעלה עשן.

דתניא: נאמר בתורה "ונתנו בני **אהרן הכהן אש על המזבח**", ולמדנו מזה **שאף על פי שהאש** של המזבח היתה **יורדת מן השמים**, מכל מקום **מצוה להביא** אש גם **מן החדיוט**, ולהניחה אצל האש שירדה מן השמים, ואש זו העלתה עשן.

למדנו בברייתא שהיתה אש המערכה נראית **רבוצה כארי**.

ופרכינן: **והתניא: אמר רבי חנינא סגן הכהנים: אני ראיתיה** לאש המערכה והיתה נראית **רבוצה כדמות כלב** רובץ.

ומשנינן: **לא קשיא: כאן** — שאמרו שנראית רבוצה כארי — **במקדש ראשון**

נראתה כן, **וכאן** — שראה אותה רבי חנינא סגן הכהנים רבוצה ככלב — **במקדש שני** היה.

ופרכינן: וכי **במקדש שני מי הואי** אש מן השמים?

והאמר רב שמואל בר איניא: מאי דכתיב בפסוק כשאמר הנביא לבוני בית שני "עלו ההר והבאתם עץ ובנו הבית **וארצה בו ואכבד** אמר ה', והרי קרינן "**ואכבדה**" בה"א, ומאי שנא **דנכתב מחוסר ה"א**?

אלא שחסרון ה"א לרמז באה, על **אלו חמשה דברים שהיו בין מקדש ראשון לבין מקדש שני**, ואלו הן:

ארון וכפורת וכרובים שלא היו במקדש שני לאחר שגנזם יאשיהו המלך בסוף ימי הבית שני, וכן **אש** מן השמים שירדה לבית הראשון ולא לבית השני וכן **השכינה** לא שרתה בבית השני, וגם **רוח הקודש** לא היתה בנביאים מתחלת הבית השני, **ואורים ותומים** שבתוך החושן.[67]

ומשנינן: **אמרי, אין**, אכן האש עצמה **מיחוה הוה**. אלא **דסיועי** לאכול את הקרבנות **לא מסייעא**, ורק האש שהוסיפו מן ההדיוט היתה אוכלת את הקרבנות.

תנו רבנן: שש מיני **אשות הן:**

יש אש **שאוכלת ואינה שותה. ויש ששותה ואינה אוכלת. ויש שאוכלת ושותה, ויש** אש **שאוכלת** אפילו דברים **לחין כיבשין, ויש אש** שהיא **דוחה אש** אחרת, **ויש אש שאוכלת אש.**

ומפרשינן: **יש אש שאוכלת ואינה שותה, הא** אש **דידן** שאינה שורפת אלא דברים מוצקים.

אש **ששותה ואינה אוכלת**, זו אש הקודחת בגופם **דחולין** במחלת הקדחת, שגורמת לגופם להתייבש ולהזדקק לשתיית מים, בלא חשק לאכול.

אש **שאוכלת ושותה**, זו אש **דאליהו** הנביא שנפלה מן השמים על המזבח שבנה בהר הכרמל ואכלה את העולה והעצים והעפר והאבנים, ואף היתה שותה, **דכתיב** שם "**ואת המים אשר בתעלה לחכה**".

אש **שאוכלת** דברים **לחין כשם** שאוכלת דברים **יבשין**, זו אותה אש **דמערכה** של המזבח שהיתה אוכלת גם בשר לח והיה נעשה כגחלים.

יש אש דוחה אש, זו אש **דגבריאל** המלאך שהוא שר של אש, וירד להציל את חנניה מישאל ועזריה, כשהשליכן נבוכדנצר לכבשן האש, ובאשו דחה את אש הכבשן מבפנים וציננו, והקדיח את הכבשן מבחוץ לשרוף את זורקיהם.

ויש אש אוכלת אש, זו אש **דשכינה**, **דאמר מר**: בשעה שבקש הקדוש ברוך הוא לבראות את האדם, ואמרו המלאכים לפניו

---

67. נחלקו הראשונים אם לא היו האורים והתומים בכלל, או שהיו, דבלאו הכי אין החושן כשר, והוי הכהן גדול מחוסר בגדים, אלא שבהעדר רוח הקודש לא היה הכהן נשאל באורים ותומים.

"מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו", **הושיט** הקדוש ברוך הוא את **אצבעו ביניהם**, ושרפן.

למדנו בברייתא:

ועשן המערכה, אפילו כל הרוחות שבעולם באות ומנשבות בו, **אין מזיזות אותו ממקומו.**

ופרכינן: **והאמר רבי יצחק בר אבדימי:** לפי שבחג הסוכות נידונים על המים, וביום טוב האחרון הוא יום שנחתם בו גזר דינם של הגשמים שירדו באותה שנה, לפיכך **במוצאי יום טוב האחרון של חג** הסוכות, היו **הכל צופין לעשן המערכה**, שנעשה בו סימן, על ידי הרוח שהיתה מנשבת בו, איך נגזר הדין.

אם היה העשן **נוטה כלפי צפון**, מפני שרוח הבאה מכוון דרום היתה מנשבת בו, היו **העניים** שמחין, **ובעלי הבתים** היו **עצבין**, **מפני** שרוח דרומית גורמת **שיהיו גשמי השנה מרובין** יותר מדאי, **ומתוך** כך יהיו **פירותיהן** של בעלי הבתים **מרקיבין**, ואין כדאי להם להחזיקם באוצרות, ולכן הם מוכרים בזול ומרויחין העניים.

וכשנטה העשן **כלפי דרום** על ידי רוח צפונית שהיתה מנשבת בו, היו **העניים עצבין ובעלי הבתים** היו **שמחין**, **מפני** שרוח צפונית גורמת **שיהיו גשמי השנה מועטין**, ומשום כך יהיו **פירותיהן** של בעלי הבתים **משתמרין** היטב באוצרות, ואין מוכרים את הפירות עד שעת היוקר.

ואם **נטה** העשן **כלפי מזרח** על ידי שהיתה רוח מערבית מנשבת בו, היו **הכל שמחין**, שרוח מערבית שקולה היא, וגורמת שירדו גשמים כפי הראוי, הן שתהיה תבואה במדה ראויה, והן שיהיו הפירות משתמרים כראוי, ועל ידי זה נמכרים הפירות במחיר בינוני, וריוח הוא הן לבעלי הבתים והן לעניים.

ואם **נטה** העשן **כלפי מערב** על ידי שהיתה רוח מזרחית מנשבת בו, היו **הכל עצבין**, שרוח מזרחית מייבשת את הזרעים ומונעת את הגשמים, וגורמת לשנת בצורת.

והרי לנו מדברי רבי יצחק בר אבדימי שהיה עשן המערכה נוטה לצדדים על ידי הרוחות, וקשה מהברייתא שלמדנו שאין הרוחות מזיזות אותו ממקומו.

ומשנינן: **דאזיל** העשן **ואתי כדיקלי**, [כעצי דקל] המתנועעים ברוח, **ואיבדורי לא הוה מיבדר** — שלא היה העשן מתפזר על ידי הרוח.

אמר מר: נטה העשן **כלפי מזרח הכל שמחין**, ואם נטה **כלפי מערב הכל עצבין**, והרי שרוח מערבית יפה היא לעולם ואילו רוח מזרחית קשה היא.

ורמינהו: רוח **מזרחית לעולם** היא **יפה**, **ומערבית לעולם קשה.**

רוח צפונית יפה היא **לחטין בשעה שכבר הביאו שליש** מגידולם, שכבר אינם צריכים לגשמים מרובין, **וקשה** היא **לזיתים בזמן שהן חונטין**, שאז צריכים הם לריבוי גשמים.

ואילו **רוח דרומית** הגורמת לריבוי גשמים **קשה** היא **לחטין בשעה שהביאו שליש, ויפה** היא **לזיתים בזמן שהן חונטין.**

ואמר רב יוסף ואיתימא מר זוטרא: וסימניך

לידע איזו רוח יפה לחטין ואיזו לזיתים, **שלחן** שהיה במקדש, שהיה עליו לחם הפנים העשוי מחטין, היה **בצד צפון**, **והמנורה** שהדליקו בה בשמן זית, היתה **בדרום**, **האי** רוח צפונית, **מרכה** [מגדלת] חטין הראויין לשולחן, שהיה עומד בצד דידיה.

הדרן עלך שבעת ימים

פרק בראשונה

מתניתין:

כב-א **בראשונה**, בתחילה, לא תיקנו גורל [״פייס״][1] לתרומת הדשן, אלא **כל מי שרוצה לתרום את המזבח** והוא כהן מבית אב שעובד במקדש באותו יום, היה **תורם**.

ובזמן שהן מרובין, שיש הרבה כהנים הרוצים לתרום, כך היו עושין: **רצין ועולין בכבש** של המזבח,[2] שארכו שלשים ושתים אמות.

וכל הקודם את חבירו בארבע אמות, שהגיע ראשון לתוך ארבע אמות העליונות של הכבש סמוך למזבח — **זכה** לתרום את הדשן.

ואם היו שניהן שוין, שהיו שני כהנים הגיעו לתוך הארבע אמות כאחד, שניהם לא זכו. ועושין גורל בין כל הכהנים[3].

וכך היתה ההגרלה —

הממונה על הגורלות שבמקדש **אומר להן: הצביעו!**

דהיינו, הוציאו אצבעותיכם כדי למנות האצבעות.

[ומבואר בגמרא שהכהנים היו עומדים במעגל סביב והממונה היה נוטל מצנפת מראשו של אחד מהם להודיע שממנו מתחיל הגורל. ונוקב במספר מסויים הגדול בהרבה ממספר הכהנים הנמצאים שם. כגון מאה או ששים,[4] ומתחיל למנות את האצבעות מאותו כהן שנטל מצנפתו מראשו, וסובב והולך, ומונה וחוזר חלילה עד סוף המנין. והכהן שהמנין הסתיים אצלו הוא הזוכה].

---

1. מלשון פיוס, שנעשה כדי שתתפייס דעתם בכך ולא תהא קנאה ביניהם. מאירי.

2. בירושלמי מבואר שאסור לכהנים לרוץ על הכבש אלא ללכת עקב בצד אגודל. שנאמר ״לא תעלה במעלות על מזבחי״. וצריך לומר כאן שלא היו רצין ממש אלא ממהרין בהילוך עקב בצד אגודל. או שהירושלמי מיירי רק בשעת עבודה כגון בהולכת אברים לכבש. אבל שלא בשעת עבודה מותר לרוץ. תוס׳ הרא״ש.

3. שהרי אי אפשר לערוך גורל האמור להלן בשני כהנים בלבד, שאז ידעו מראש מי הזוכה. שאם יקבעו מספר לא זוגי יזכה הכהן הראשון שהתחיל ממנו המנין, ואם יקבעו מספר זוגי יזכה הכהן השני. תוספות יום טוב.

4. רש״י. ובתוס׳ ישנים כתב שלא הממונה היה נוקב במספר אלא אחר והממונה לא היה יודע את המספר שהוחלט עליו כדי שלא יבוא לידי רמאות לעשות באופן כזה שהגורל יפול על מי שהוא חפץ בו.

וכך היו כל הגורלות שבמקדש.[5]

ומה הן מוציאין? אצבע **אחת או שתים!**

ומבארת הגמרא שרק כהן חולה, שיוצאות שתי אצבעותיו כאחת, מוציא שתי אצבעות, ולא היו מונים את שתי האצבעות, אלא רק את האדם המוציאן.

ואין מוציאין אגודל במקדש בשעת הגרלה, מפני הרמאין. שאם יראו שהמנין עומד להסתיים אצל הכהן העומד אחריהם, יוציאו אגודל ועוד אצבע כדי שהממונה יטעה למנות אותם כשנים מחמת המרחק שבין האגודל לאצבע, ועל ידי כך יסתיים המנין בהם.[6]

מעשה שהיו שניהם שוין, ורצין ועולין בכבש, ודחף אחד מהן את חבירו, ונפל ונשברה רגלו.

וכיון שראו בית דין שבאין לידי סכנה על ידי הריצה בכבש, **התקינו שלא יהו תורמין את המזבח אלא בפיים** של הצבעה ולא על ידי ריצה בכבש. [ובגמרא מפרש למה לא תיקנו מלכתחילה פייס לתרומת הדשן].

ארבע פייסות היו שם במקדש בכל יום לצורך העבודות השונות. והיו מתכנסים ארבע פעמים ביום להגרלה.[7]

וזה של תרומת הדשן **היה הפיים הראשון!**

גמרא:

והוינן בה: **והא**, עבודה זו של תרומת הדשן, **מעיקרא** קודם שקרתה התקלה במרוצתם בכבש, **מאי טעמא לא תקינו לה רבנן פייסא**, ככל שאר עבודות שבמקדש, שתיקנו להם מלכתחילה פייס, כמבואר להלן בפרקין.

ומתרצינן: **מעיקרא סבור**, מתחילה היו סבורים **כיון** דתרומת הדשן **עבודת לילה היא**, שכשירה בלילה ולא כשאר עבודות הכשרות רק ביום, **לא חשיבא לחו** לכהנים, **ולא אתו**, לא יבואו לריב עליה.

אך **כיון דחזו** שבכל זאת היא חשובה בעיניהם, והם רבים עליה, **דקאתו** שהגיעו כהנים רבים, **ואתו**, ובאים **לידי סכנה, תקינו לה פייסא.**

ומקשינן: **והרי** הקטרת **איברים ופדרים**

---

5. עיין תפארת ישראל [בועז אות ב] למה עשו גורל כזה ולא ע"י קלפי ופתקאות.

6. רש"י. והרמב"ם כתב לפי שהאגודל נוח לפשטו ולקפצו ושמא יפשוט אותו כשיראה שהמנין מסתיים קרוב אליו וע"י כן יזכה או להיפוך. פהמ"ש.

7. נחלקו הראשונים אם גם ביום הכפורים היו פייסות. לדעת בעל המאור כל הפייסות השנויות בפרקנו היו רק בכל ימות השנה ולא ביום הכפורים שהרי כל עבודות היום אינן כשרות אלא בכהן גדול.

והרמב"ן במלחמות מקשה עליו, אם כן למה נשנה פרק זה במסכת יומא, העוסקת בעבודות יום הכפורים. ולדעתו, כל הפייסות נערכו אף ביום הכיפורים. כי פייס הראשון לתרומת הדשן והיא נעשית בכהן הדיוט משום שהיא עבודת לילה ולא ניתנו לכהן גדול אלא עבודות של יום. וכן בכל פייס היו עבודות שנעשות בכהן הדיוט.

[חלבים] של קרבן התמיד דעבודת לילה היא, שכשרה אף היא בלילה,[8] **ותקינו לה רבנן פייסא** מעיקרא!?

ומתרצינן: ההיא, **סוף עבודה דיממא היא**. שההקטרה היא גמר עבודת קרבן התמיד, שנשחט ביום ונזרק דמו ביום, ולכן חשובה היא בעיני הכהנים, למרות שהיא עצמה נעשית בלילה, ולכן היה מעיקרא חשש שיבואו לריב עליה.

ומקשינן: והרי **האי נמי**, תרומת הדשן — **תחילת עבודה דיממא היא**, שהיא תחילת עבודת היום, והיא חשובה בעיני הכהנים מעיקרא!?

והראיה שהיא נחשבת תחילת עבודת היום ואינה נחשבת לעבודת לילה, מהא **דאמר רבי יוחנן: קידש ידיו** מהכיור בלילה **לתרומת הדשן, למחר** בעלות השחר **אין צריך לקדש** ידיו שוב לצורך עבודות אותו היום [אם לא יצא מהמקדש בינתיים], כיון **שכבר קידש** אותן **מתחילת עבודה**.

הרי, שתרומת הדשן נקראת תחילת עבודת היום!?

ומתרצינן: **אימא**: כך אמר רבי יוחנן: כיון **שכבר קידש** אותן **מתחילה לעבודה**. לשם עבודה שהיא חובת היום הבא.

אך לעולם תרומת הדשן אינה שייכת לעבודות היום אלא עבודה בפני עצמה היא, ועבודת לילה היא.

איכא דאמרי: לכך לא תיקנו מלכתחילה פייס לתרומת הדשן, היות **ומעיקרא סבור: כיון דאיכא אונס שינה**, שהכהנים עדיין ישנים בשעה זו, **לא אתו** לא יגיעו לעבודה הזו.

כיון דחזו דאתו הכהנים בכל זאת, **וקאתו נמי לידי סכנה — תקינו לה רבנן פייסא**.

ומקשינן: **והרי** הקטרת **אברים ופדרים, דאיכא** נמי **אונס שינה**, שאף היא נעשית בלילה, ובכל זאת **תקינו לה רבנן פייסא**?

ומתרצינן: **שאני מיגנא ממיקם**. דחיית השינה אינה דומה לקימה בהשכמה.

כי הקטרת האברים נעשית בתחילת הלילה, ואילו תרומת הדשן נעשית בסוף הלילה. ונוח לו לאדם לנדד שינה מעיניו אפילו עד סוף הלילה, מאשר לקום בהשכמה.

ומקשינן: וכי **תקנתא לחד גיסא הואי**, וכי רק מפני התקלה שאירעה תיקנו פייס לתרומת הדשן?

והלא גם **תקנתא לאידך גיסא הואי**! שגם מחמת טעם אחר היו צריכים פייס.

שהרי הכהן התורם את הדשן הוא גם מסדר את המערכה של העצים על המזבח, ומוסיף עליה שני גזרי עצים. ומאחר שכהן אחד עושה את שלשתן, הרי הן חשובות [אף שגם הן עבודות לילה, מהרש"א], ובודאי יטרחו

---

8. קשה הא מכל מקום עיקר מצותה ביום, כמו שאמרו במנחות [עב א]: בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה, שהרי הקטר חלבים ואברים כשרים כל הלילה, ואפילו הכי היו מקטירין אברי התמידין ומוספין של שבת ביום, ולא היה ממתין להם עד שתחשך. רש"ש.

לבא בשבילן גם מספק, ואם כן היו צריכים פייס מעיקרא?[9]

דתניא: מי שזכה בתרומת הדשן — זכה גם **בסידור מערכה, ובשני גזירי עצים**, שנותנן מעל עצי המערכה. דילפינן מקרא שצריך להוסיף שני גזירי עצים על המזבח בכל יום בתמיד של שחר ובתמיד של בין הערביים.

ומתרצינן: **אמר רב אשי: שתי תקנות הוו:**

א. **מעיקרא סבור: לא אתו** בגלל הטעמים שנזכרו לעיל. **כיון דחזו דקאתו, ואתו נמי לידי סכנה — תקינו לה פייסא.**

ב. אך **כיון דתקינו לה פייסא — לא אתו** חדלו מלבוא. כי **אמרי: מי יימר דמתרמי לן** שנזכה בגורל, ועל הספק לא כדאי לבא לעבודה שכזו.

הדר תקינו לחו, שמי שזכה בתרומת הדשן יזכה גם **בסידור מערכה ובשני גזירי עצים, כי היכי דניתו וניפייסו** בשביל כל העבודות הללו.[10]

שנינו במשנה: **ובזמן שהן מרובין**, רצין ועולין בכבש כל הקודם את חבירו בארבע אמות זכה.

אמר רב פפא: פשיטא לי: ארבע אמות דארעא ארבע אמות שבקרקע העזרה הסמוכות לתחילת הכבש למטה — ודאי **שלא** לכך נתכוונה המשנה שמי שהגיע ראשונה לתחילת אותן ארבע אמות זכה. שהרי "**רצין ועולין בכבש**" **תנן**.

וכן **קמייתא**, ארבע אמות ראשונות של הכבש — **נמי לא**. אי אפשר לומר שמי שהגיע ראשונה לתחילת אותן ארבע אמות זכה. שהרי "**רצין ועולין בכבש**" **תנן, והדר**, רק אחר כך — "**כל הקודם את חבירו** זכה". ומשמע שלא זכה מיד עם הגעתו לכבש.

וכן ארבע אמות **דביני וביני**, איזה שהן ארבע אמות מתוך שלשים ושתים האמות של הכבש — **נמי לא**. משום **דלא מסיימא מילתא** לא יהיה סימן ברור לידע אלו ארבע אמות הן.

ולכן **פשיטא לי** שארבע אמות **דגבי מזבח תנן**. אותן שבסוף הכבש הסמוכות למזבח, ומי שהגיע ראשון לתחילתן הוא הזוכה.

אולם בזאת נסתפק רב פפא:

המזבח היה בנוי בצורת שלש קוביות מדורגות, זו על גבי זו.

---

9. כך פירש רש"י. ובתוס' הרא"ש הקשה שלשון "להך גיסא" "להאי גיסא" לא משמע כפירושו.

ולכן הוא מפרש כרבינו חננאל, שהקושיא היא וכי תיקנו פייס בשביל שהיו מרבים לבא ובאים לידי סכנה? הלא אדרבה, לאידך גיסא הואי, שלא היו באין, עד שהיו צריכים להוסיף למי שזכה בתרומת הדשן שיזכה גם בסידור המערכה ושני גזירי עצים.

10. כתבו התוס' דשתי תקנות לאו דוקא, שלא היה בשתי זמנים אלא בבת אחת, שכאשר באו לתקן פייס חששו שמא ימנעו מלבא, ותיקנו אז גם כן שמי שזכה בתרומת הדשן יזכה בסידור המערכה. וקרי להו שתי תקנות כיון שתקנת הפייס היתה משום שבאו לידי סכנה, ותקנת מי שזכה יזכה היתה מחשש שלא יבאו.

ועוד כתבו, שי"ל שהגמרא באמת מתכוונת

היתה לו קוביה אחת של יסוד מלמטה, בגובה אמה, ומעליה קוביה שניה [בגובה חמש אמות], שהיתה קטנה ברוחבה מהיסוד באמה אחת מסביב, וכך היה היסוד בולט מתחתיה ברוחב אמה.

מעל הקוביה השניה היתה קוביה שלישית בגובה שלש אמות, וקוביה זאת היתה מצומצמת ברוחבה מהקוביה שתחתיה באמה אחת מסביב. וכך היה המזבח מצטמצם ברוחבו, ונכנס פנימה ברוחב אמה לכל היקפו. וכניסה זו נקראת "סובב".

הכבש הגיע למטה עד ליסוד, ומשם הוא התרומם, והיה "פורח" [רוכב] על אותן שתי אמות של רוחב היסוד ורוחב הסובב, ונושק למעלה בראשו של המזבח. ולאור זאת:

בעי רב פפא: ארבע אמות שאמרו, האם הן כוללות **בהדיה**, בכללן, גם את משטח הכבש הפורח מעל גבי **אמה יסוד** ועל גבי **אמה סובב**.

כלומר, האם הן כלולות בתוך ארבע האמות הנושקות את שפת ראש המזבח.

או דילמא, בר חוץ **מאמה יסוד ואמה סובב**, שהארבע אמות הן ביחס לרצפת העזרה הסמוכה ליסוד המזבח, ועל הכבש הן עד למרחק של שש אמות מראש המזבח? כב-ב

ומסקינן: **תיקו!**

שנינו במשנה: **ואם היו שניהן שוין הממונה אומר להם הציעו.**

תנא בברייתא: היה אומר להם: **הוציאו אצבעותיכם למנין.**

והוינן בה: **ונימנינהו לדידהו?** מדוע מנו את אצבעות הכהנים ולא אותם בעצמם, לגולגלותם?

ומתרצינן: **מסייע ליה לרבי יצחק.**

דאמר רבי יצחק: אסור למנות את ישראל אפילו לדבר מצוה.(1) **דכתיב** אצל שאול "**ויפקדם בבזק**"(2) בשברי חרסים. שכל אחד השליך לפניו שבר של חרס ומנו את החרסים. הרי שאסור למנות את האנשים

לשתי תקנות ממש. וההכרח לזה מדקתני בברייתא מי שזכה בתרומת הדשן יזכה, ולא קתני מי שיזכה יזכה. אלא משום שכך היה מעשה לאחר שתיקנו פייס, שלא באו אלא כהנים מועטין ולא היה מי שיסדר את המערכה, אז אמרו מי שזכה מקודם בתרומת הדשן הוא יסדר את המערכה. תוד"ה שתי.

1. ושלא לדבר מצוה אסור אפילו ע"י דבר אחר שאל"כ לא מנה אותם דוד ע"י דבר אחר ולא היה בא עליהם הדבר. אלא משום דשלא לדבר מצוה אסור אפילו ע"י דבר אחר. ומנין דדוד היה שלא לדבר מצוה כי לא היה אז מלחמה. תוס' רי"ד. וכן כתב הרמב"ן בפ' במדבר א ג.

2. קשה, למה לא הביא מהאמור בתורה אצל משה שנצטווה למנותם בחצאי שקלים [ולא לגלגלותם] וכתוב שם "ולא יהיה בם נגף בפקוד אותם", דמשמע שהמנין שולט בו עין הרע להביא נגף. ויש לומר שיש לפרש שהחצאי שקלים היו לכפרה על עוון העגל, כמו שנאמר "לכפר על נפשותיכם". וכוונת הכתוב שחצאי השקלים יגנו עליהם שלא יהיה בהם נגף בגלל העגל, ולא בגלל המנין. מהרש"א.

עצמם.[3]

מתקיף לה רב אשי: ממאי דהאי "בזק" לישנא דמיבזק הוא מלשון כיתות [חרסים]?

ודילמא שמא דמתא הוא, שם העיר ששם פקדם?

כדכתיב "וימצאו את אדוני בזק"?

ומתרצינן: **אלא, מהכא** מוכח שאסור למנות את ישראל: דכתיב **"וישמע שאול את העם** [לשון הכרזה] **ויפקדם בטלאים"**, שצוה עליהם שכל אחד יקח טלה מצאן המלך, ונמנו הטלאים.

אמר רבי אלעזר: כל המונה את ישראל עובר בלאו שנאמר "והיה מספר בני ישראל כחול הים אשר לא ימד".

רב נחמן בר יצחק אמר: עובר בשני לאוין. שנאמר בההוא קרא "אשר **לא ימד, ולא יספר**".[4]

אמר רבי שמואל בר נחמני: רבי יונתן רמז היה מקשה שיש לכאורה סתירה בין הפסוקים:

כתיב "**והיה מספר בני ישראל כחול הים**", ומשמע שיש להם מספר.[5]

וכתיב מאידך: "**אשר לא ימד ולא יספר**", ומשמע שאין להם מספר, מחמת ריבויים!?[6]

ומתרץ רבי יונתן: **לא קשיא:**

כאן, בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, אז אין להם מספר.

כאן, בזמן שאין עושין רצונו של מקום אז יש להם מספר.

ובעיון יעקב תירץ, דמשם אין ראיה שאסור אפילו לדבר מצוה. שהרי רש"י פירש "כי תשא" כשתחפוץ לידע מנינם. אבל אצל שאול היה המנין לצורך מצוה, שיצא למלחמה. ואעפ"י כן לא מנאם אלא ע"י דבר אחר, ומוכח שאפילו לדבר מצוה אסור למנות את ישראל.

ובשפת אמת תירץ, כי מקרא דמשה אין ראיה אלא שאסור למנות את כל ישראל. והגמרא רוצה להוכיח דאף חלק מישראל אסור למנות כמו אצל שאול שמנה רק היוצאים למלחמה.

3. אעפ"י שאינו מנין ממש, שהרי המטרה אינה לדעת את מספר הכהנים, שהרי היו נוקבין במספר הגדול ממספר הכהנים הנמצאים, מכל מקום, כיון שמזכיר מספר הוי כמנין. שפת אמת.

4. ומה שלא הביא מהכתוב בתורה "ושמתי את זרעך כחול הים אשר לא יספר מרוב", כי שם אין הפירוש שאסור לספור אלא שלא יוכלו לספור אותם מחמת ריבויים אבל כאן שלא סיים הכתוב "מרוב" משמע דאיסורא קאמר. מהרש"א.

5. לכאורה בתורה נאמר ההיפך, שאין מספר לחול הים. דכתיב "ושמתי את זרעך כחול הים אשר לא יספר מרוב". אלא שם הפירוש שמחמת ריבויים ילאה הסופר מלמנותם, כדמסיים "מרוב". אבל מכל מקום יש להם מספר. ואילו כאן נאמר לא "ימד ולא יספר" ולא כתיב "מרוב", ומשמע שאין להם מספר כלל. וזה באמת תירוץ הגמרא, כאן בידי אדם וכו', שאמנם יש להם מספר, אבל לא יוכל אדם למנותם משום שהוא נלאה מרוב המנין. מהרש"א.

6. רבי יונתן מפרש הקרא כפשוטו, שלא יהיה

רבי אמר משום אבא יוסי בן דוסתאי: לא קשיא:

כאן, בידי אדם, שבידי אדם אי אפשר למנותם מחמת ריבויים.

כאן, בידי שמים שבידי שמים ניתן למנותם.

אמר רבי נחילאי בר אידי אמר שמואל: כיון שנתמנה אדם פרנס על הציבור הוא **מתעשר.**[7]

שהרי **מעיקרא** קודם שמלך שאול **כתיב** "**ויפקדם בבזק**" בשברי חרסים.[8]

ולבסוף כשמלך **כתיב** "**ויפקדם בטלאים**" שנלקחו כולם מצאנו.[9]

ומקשינן: **ודילמא** הטלאים היו **מדידהו**, שכל אחד הביא מביתו?

ומתרצינן: **אם כן מאי רבותא דמילתא?!** מה בא הכתוב להשמיענו. אלא על כרחך, לומר שהתעשר לאחר שמלך.

כתיב כשיצא שאול למלחמה על עמלק: "ויבא שאול עד עיר עמלק **וירב בנחל**".

אמר רבי מני: על עסקי נחל! שכביכול עשה ריב עם הקב"ה על עסקי נחל, דהיינו בענין עגלה ערופה שנערפת בנחל איתן.

בשעה שאמר לו הקב"ה לשאול: "לך והכית את עמלק".

אמר שאול: **ומה** על הריגת **נפש אחת אמרה תורה: הבא עגלה ערופה!**

כל הנפשות הללו, שהרגנו, **על אחת כמה וכמה** שאנו צריכים להביא כפרה.

ולכן השאיר ממיטב הצאן והבקר כדי להקריב אותם כקרבנות לכפרה [רבינו חננאל].[10]

ואם אדם חטא — בהמה מה חטאה?

ואם גדולים חטאו — קטנים מה חטאו?

יצאה בת קול ואמרה לו: "אל תהי צדיק הרבה"!

ובשעה שאמר לו שאול לדואג: "סוב אתה ופגע בכהנים" שבעיר נוב על שנתנו מחסה לדוד, **יצאה בת קול ואמרה לו: "אל תרשע הרבה"!**

אמר רב הונא: כמה לא חלי ולא מרגיש,

להם מספר מחמת ריבויים ולא לאיסורא כדלעיל. מהרש"א.

7. דקדק לומר "כיון", שהוא לשון "מיד", כדי שלא יאמרו הבריות ויחשדו בו, שכיון שנתמנה פרנס על הציבור נהנה מגזל הציבור, ומשם נתעשר. לכן מתעשר מיד, שיראו שמזלו גרם. שלפי שנתרומם, מזלו מצליח בדרכיו. עיון יעקב.

8. אעפ"י שהגמרא לעיל הקשתה בויפקדם בבזק לא משמע חרסים אלא שם עיר מ"מ לאחר שהביא הפסוק דויפקדם בטלאים משמע להו נמי הך קרא לפרש שבזק הוא הדבר שנמנו על ידו ולא שם עיר. מהרש"א.

9. רצונו לומר, א"כ למה שינה שאול ולא פקדם גם עתה בבזק. אלא ודאי משום שנתעשר. מהרש"א.

10. קשה מה ענין עגלה ערופה על ישראל לזרע עמלק הרשעים. וי"ל דכשבא שאול להלחם בהם

אינו צריך לפחד, ולא לדאוג מכל רעה, אלא יכול להיות סמוך ובטוח, **גברא דמריה סייעיה**, מי שהקב"ה בעזרו.

שהרי **שאול** נכשל רק **בעבירה אחת, ועלתה לו**, נענש על כך במיתה ובאבדן מלכותו.

ואילו **דוד** נכשל **בשתים** — **ולא עלתה לו**, לא נענש כלום![11]

ומבארינן: **שאול באחת מאי היא? מעשה דאגג**, שלא הרג את אגג מלך עמלק כפי שנצטווה מפי ה'.

ומקשינן: **והא איכא נמי מעשה דנוב עיר הכהנים**, שהרג שאול את כולם?

ומתרצינן: כבר **אמעשה דאגג**, שהיה לפני כן, **כתיב: "נחמתי כי המלכתי את שאול למלך"**.[12]

והא דאמרן **דוד בשתים — מאי נינהו?**

האחד, מעשה **דאוריה** החתי, שציוה דוד להציבו בחזית המלחמה החזקה כדי שיהרג.

והשני, מעשה **דהסתה**, שמנה דוד את עם ישראל וגרם בכך לבא עליהם דבר.

["הסתה" — מלשון הכתוב "ויסף אף ה' לחרות בישראל, ויסת את דוד בהם לאמר: לך מנה את ישראל"].

ומקשינן: **והא איכא נמי מעשה דבת שבע**, שבא עליה כשהיתה אשתו של אוריה?

ומתרצינן: **התם** אכן **אפרעו מיניה**, שנענש על כך. **דכתיב "ואת הכבשה ישלם ארבעתים"**. שלקה בארבעת ילדיו —

א. **ילד**, שנולד לבת שבע מאותה ביאה, מת.

ב. **אמנון**, הרגו אבשלום על שאנס את תמר.

ג. **תמר**, נאנסה על ידי אמנון.

ד. **ואבשלום**, נהרג בחייו של דוד.

ומקשינן: הרי **התם**, במעשה דהסתה, **נמי אפרעו מיניה. דכתיב "ויתן ה' דבר בישראל, מהבקר ועד עת מועד"!?**

ומתרצינן: **התם לא אפרעו מגופיה** לא הוא עצמו נענש אלא עם ישראל.

ומקשינן: **התם**, במעשה דבת שבע, **נמי לא אפרעו מגופיה** אלא מילדיו?

נתגיירו כולם ודן שאול מקל וחומר שציווי ה' לא היה באופן כזה. ענף יוסף.

11. המפרשים נתקשו בזה מדוע באמת נשתנה דינו של דוד משל שאול וכי משוא פנים יש בדבר. ותירצו דחטא שאול היה גדול יותר לפי שהוא דבר הנוגע במלוכה משא"כ בחטא דוד שהוא חטא רגיל ששייך בכל אחד מישראל.

ומלשון גברא דמריה סייעיה משמע שהוא עפ"י מה שאמרו הבא ליטהר מסייעין אותו והיינו שדוד הודה על חטאיו וקיבל על עצמו יסורים ולכך מן השמים סייעוהו לשוב בתשובה שלימה משא"כ בשאול שלא מצינו שהודה על חטאו. מהרש"א.

ורבינו חננאל כתב שדוד לא עלתה לו לפי שמצא חן בעיני ה'.

12. קשה דהא כבר לפני כן ניחם הקב"ה על מלכותו כשהקריב את העולה קודם שבא שמואל דכתיב "בקש לו ה' איש כלבבו". וי"ל דאז לא הפסיד המלוכה לגמרי שלא היה בדעת ה' להעבירה רק ממנו ולא מזרעו אבל במעשה

ומתרצינן: **לאיי**, אכן **אפרעו מגופיה** על אותו מעשה.[13]

דאמר רב יהודה אמר רב: ששה חדשים נצטרע דוד. ופרשו הימנו סנהדרין, ונסתלקה הימנו שכינה משום מעשה דבת שבע.

דכתיב "**ישובו לי יראיך ויודעי עדותיך**", שהתפלל דוד כל כך שיתרפא מצרעתו וישובו אליו הסנהדרין.

וכתיב "**השיבה לי ששון ישעך**", שהתפלל שתחזור אליו השכינה.[14]

ומקשינן: **והא אמר רב: קבל דוד לשון הרע** על מפיבושת בן שאול מפי ציבא, עבדו של מפיבושת, שהוא מבקש למרוד בדוד ולמלוך תחתיו.

הרי שהיה לדוד עוד חטא שלא נענש עליו?

ומתרצינן: סבר לה רב הונא, דאמר "דוד בשתים ולא עלתה לו" — **כשמואל, דאמר: לא קבל דוד לשון הרע** על מפיבושת, וכמבואר במסכת שבת [נו א].

ועוד יש לומר דלרב נמי, **דאמר קבל דוד לשון הרע**, לא קשיא לרב הונא. **דהא איפרעו מיניה** על עון זה.

דאמר רב יהודה אמר רב: בשעה שאמר לו דוד למפיבושת "אמרתי אתה וציבא תחלקו את השדה", שהחרים ממנו את מחצית שדהו ונתנה לציבא, **יצאה בת קול ואמרה לו: רחבעם וירבעם יחלקו את המלכות!**

כעונש של מדה כנגד מדה: כשם שהפסדת למפיבושת נחלתו שלא כהוגן, כך תקרע המלכות מזרעך ותתחלק בין רחבעם נכדך לירבעם בן נבט.[15]

כתיב "**בן שנה שאול במלכו**".

אמר רב הונא: כבן שנה שלא טעם טעם חטא.[16]

דאגג נפסקה המלוכה אפילו מזרעו. תוספות ישנים.

13. ד"השיבה לי ששון ישעך" כתוב במזמור נ"א בתהלים, שמתחיל "כאשר בא אל בת שבע". תוספות ישנים.

ושם כתוב גם "תחטאני באזוב ואטהר" רמז לצרעת שהאזוב משמש לטהרת מצורע. סנהדרין קז א ורש"י שם.

14. ומ"מ לא הוי יותר מארבעתיים דאמנון ותמר נחשב כאחד. אי נמי הא דתמר ומה שנצטרע נחשב כאחד ששניהם אינם עונש כה חמור שתמר לא מתה וגם מה שנאנסה אינה חמור כ"כ כי היתה בת יפת תואר. וגם מה שנצטרע הרי נתרפא אח"כ. תוד"ה ששה.

והמהרש"א כתב שדוד נידון כגונב צאן של חבירו וטבחו שמשלם חמשה דהיינו האחד שהוא הקרן ועוד ארבעתיים, וה"נ בת שבע שנלקחה מבעלה הוי כעין גניבת הכבשה ולכן נצטרע דוד שהיא עונש שבגופו דוגמת הקרן ועוד ארבעת ילדיו.

[הקשו עליו דבצאן אינו משלם רק ארבע. שפת אמת.]

15. וזה נחשב כאפרעו מגופיה יותר מילד אמנון ותמר ואבשלום לפי שהפסד חצי המלכות מזרעו נחשב כעונש לדוד עצמו ולא רק לזרעו. תוספות ישנים.

16. שרק אחר שמלך חטא במעשה דאגג. אבל קודם שמלך לא היה בו שום חטא. מהרש"א.

מתקיף לה רב נחמן בר יצחק: ואימא כבן שנה, שמלוכלך בטיט ובצואה, שהיה עניו מאד ולא הקפיד על כבודו, כדכתיב ״אם לא שויתי ודוממתי נפשי כגמול עלי אמו״ [תוספות ישנים]?

אחויאו ליה הראו לו **לרב נחמן** בר יצחק משמים, **סיוטא בחלמיה**, מלאכי פחד הבהילוהו בחלומו, על שלא דיבר בלשון נקיה כלפי שאול.

אמר רב נחמן בר יצחק: **נעניתי לכם**, דברתי נגדכם יותר מן הראוי **עצמות שאול בן קיש!** [17]

הדר חזא שוב ראה **סיוטא בחלמיה**, משום שעדיין לא כיבדו כראוי כדלהלן.

חזר **ואמר: נעניתי לכם עצמות שאול בן קיש מלך ישראל!**

אמר רב יהודה אמר שמואל: מפני מה לא נמשכה מלכות בית שאול לאורך ימים?

מפני שלא היה בו שום דופי ביחוס משפחתו, ויש חשש שמא יתגאו המלכים מזרעו, על ישראל.

אבל דוד, היה בו דופי משפחה, שבא מרות המואביה.

דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: אין מעמידין פרנס על הציבור אלא אם כן קופה של שרצים, ביחוס משפחתו, **תלויה לו מאחוריו**. כדי **שאם תזוח דעתו עליו** להתגאות, **אומרין לו: חזור לאחוריך!** הסתובב וראה מה תלוי מאחוריך.

אמר רב יהודה אמר רב: מפני מה נענש שאול, שנכשל בעוון שבגללו ניטלה ממנו המלכות?

מפני שמחל על כבודו[18] בתחילת מלכותו, ובכך גילה על עצמו שאינו ראוי למלוך.

שנאמר ״ובני בליעל אמרו: מה יושיענו זה, ויבזוהו, ולא הביאו לו מנחה [כשנבחר למלך]. **ויהי כמחריש״.**

וכתיב ״ויעל נחש העמוני, ויחן על יבש גלעד״. ובהמשך נאמר, כי לאחר שניצח שאול את נחש העמוני בעקשו בני ישראל להמית את האנשים בני בליעל שאמרו בלשון תמיהה ״וכי שאול ימלוך עלינו?״. ושאול אמר ״לא יומת איש ביום הזה״.

ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: כל תלמיד חכם שאינו נוקם נקמתו, כג-א
ונוטר איבה בלבו **כנחש**[1] — **אינו תלמיד חכם.**

ומקשינן: **והכתיב ״לא תקום ולא תטור״?**

---

17. נקט עצמות, משום דלכאורה היה בו בשאול קנאה, ולכן רדף את דוד. ואמרו כל מי שיש בידו קנאה עצמותיו נרקבין. לכן אמר, נעניתי לכם עצמות. דכמו שנקבר בעצמות, כן הן עדיין קיימין ולא נרקבו. מהרש״א.

18. ואמרינן בקידושין [לב ב] שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול וגם אסור לו למחול על כבודו שהוא כבוד המקום. מהרש״א.

1. הדמיון לנחש שכתוב בו ״הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב״ דהיינו שהוא ישופך במקום עיקר חיותך ואתה לא תשופנו רק בעקב המקום היותר שפל, כך צריך להיות נקימה ונטירה של

ומשנינן: **ההוא, בממון הוא דכתיב.** כשפגעו בו בממון. אבל אם פגעו בגופו, כגון שהכוהו או ביזוהו — מותר לו לקום ונטור.[2]

דתניא: איזו היא נקימה, ואיזו היא נטירה?

נקימה — אמר לו: השאילני מגלך! אמר לו: לאו. לא אשאילך.

למחר, אמר לו הוא בעל המגל: **השאילני קרדומך! אמר לו: איני משאילך, כדרך שלא השאלתני!**

זו היא נקימה.

ואיזו היא נטירה?

אמר לו: השאילני קרדומך! אמר ליה: לא!

למחר אמר לו: השאילני חלוקך! אמר לו הילך! איני כמותך שלא השאלתני!

זו היא נטירה שהדבר שמור בלבו ולא הסיחו מדעתו [רש"י].

ומקשינן: וכי על **צערא דגופא לא!**? וכי אין אסור לקום ולטור על צער או על דבר אחר שאינו של ממון?

והתניא: הנעלבין ואינן עולבין, השומעין חרפתן ואינן משיבין, העושין מצוות **מאהבה, ושמחין ביסורין — עליהן הכתוב אומר "ואוהביו, כצאת השמש בגבורתו"!**?

ומשנינן: **לעולם דנקיט ליה בליביה.** שאמנם תלמיד חכם עצמו אין לו לנקום במי שפגע בו, אבל מותר לו לשמור את הדבר בלבו. ואם בא אדם אחר לנקום נקמתו, ישתוק ולא ימחה בעדו.[3]

ומקשינן: **והאמר רבא: כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו** משמע שהוא צריך להשכיח הדבר לגמרי מלבו?

ומתרצינן: הא דרבא, היינו **דמפייסו ליה.** כשהפוגעין בו מבקשין ממנו מחילה, **ומפיים.** והוא מעביר על מדותיו, ומוחל. אבל כשלא מבקשין ממנו מחילה עליו לקום ולטור כנחש.

שנינו במשנה: **ומה הן מוציאין אחת או שתים.**

והוינן בה: **השתא שתים** אצבעות **מוציאין,** בי לחשוש לרמאות — **אחת מיבעיא** שמותר להוציא, שבודאי לא יבואו לידי רמאות?

ומתרצינן: **אמר רב חסדא: לא קשיא:**

ת"ח שגם אם עשה אדם כנגדו דבר גדול לא ינקום בו רק בדבר קטן. וזה הביאור שכל ת"ח שאינו נוקם ונוטר כנחש דהיינו או שאינו נוקם כלל או שנוקם בדבר גדול אינו ת"ח שהיה לו ללמוד ממעשה הנחש. מהרש"א.

2. הטעם משום דקרא דלא תקום ולא תטור כתוב בסמוך לשאר לאוין שבממון, פעולת שכיר, עושק, גזל. יראים מ' קצ"ז.

מדברי הרמב"ם והחינוך משמע דלאו דלא תקום ולא תטור נאמר גם בצער הגוף. וכתב החפץ חיים דהם סוברים דתירוץ זה של הגמרא נדחה למסקנת הגמרא. עיי"ש בפתיחה לחפץ חיים לאוין אות ח. ט.

3. כ"כ רש"י. והריטב"א מפרש שאינו עושה

כאן בבריא, כהן בריא לא יוציא רק אצבע אחת.

כאן בחולה, כהן חולה שאינו שולט היטב באצבעותיו וכשמוציא אחת יוצאת גם חבירתה עמה, מותר לו להוציא שתים.[4]

והתניא: [בניחותא]: **אחת מוציאין. שתים אין מוציאין. במה דברים אמורים** שאין מוציאין שתים, **בבריא. אבל בחולה אפילו שתים מוציאין.**

והיחידין [כינוי לחולים, לפי שהם שוכבים בבידוד] **מוציאין שתים.**[5]

ואין מונין להן אלא אחת שתי האצבעות נמנין כאחת בלבד.

ומקשינן: **וכי אין מונין לו אלא אחת** בלבד?

והתניא: אין מוציאין:

לא שליש האצבע השלישית [האמצעית], שלא יוסיף בנוסף על האצבע [וכמבואר לקמן].

ולא גודל אפילו לבדו [רש"ש].

מפני הרמאים שעלולים להוציא אצבע נוסף על הגודל כדי לימנות כשתים.

ואם הוציא שליש בנוסף על האצבע **מונין לו.**

אבל אם הוציא **גודל אין מונין לו.**

ולא עוד, אלא שלוקה על כך **מן הממונה בפקיע** מהממונה על רצועות המלקות.

וקא סלקא דעתין דבהוציא שליש מונין לו שתים, וקשיא אברייתא דלעיל דקתני דמונין לו אחת בלבד?

ומתרצינן: **מאי "מונין לו"** דקתני בהוציא שליש? **נמי, אחת** בלבד.

שאף שעשה שלא כדין, מכל מקום אין מוציאין אותו מהמנין לפי שהוא אינו רמאי שהרי אינו יכול להרחיק אצבע זו מזו עד שיראה כשני בני אדם, אבל בהוציא גודל אין מונין אותו כלל אלא מוציאין אותו מהמנין.

ומבארינן: **מאי "פקיע"?**

אמר רב: מדרא.

נקמה אלא מניח עלבונו למקום.

והמהרש"א מפרש שאמנם אינו משיב על אתר אבל שומר בלבו לנקום בו אח"כ.

4. רש"י. והמאירי מפרש שבברייתא יש לחשוש שמא כשיראה שהמנין עומד להסתיים אצל הכהן שלאחריו יוציא שתים ולאחר שהממונה ימנה אחת מהן יכניס אותה וישאיר רק את השניה כדי שהמנין יסתיים בו. אבל בחולה אינו יכול להוציא אצבע אחת ולכופף את השניה ואם ישאיר שתיהם ירגיש הממונה ששתיהן שלו ולא ימנה אלא אחד.

ועוד פירש שהחולה אינו יכול להרחיק אצבע זו מזו עד שיראה כשנים.

5. כ"כ רש"י. ואע"ג שכבר שנתה הברייתא דין החולין. כאן מדובר בחולה שיכול להוציא אצבע אחת אלא לפי שהוא יושב לבדו אין לחשוש לרמאות שיטעו לחושבו כשנים. רש"ש.

ובגבורת ארי כתב דקמ"ל שהחולה שהתירו לו להוציא שתים ישב יחידי ולא יתערב עם הבריאים כדי שלא יבאו גם הם להוציא שתים.

מאי "מדרא"?

אמר רב פפא: מטרקא דטייעי. רצועה שהישמעאלים משתמשים בה כשוט לסוסים, **דפסיק רישיה.** שמתפצלת בראשה לרצועות דקות כדי שירגיש בה הסוס יותר ["פקיע" מלשון פיסוק וסדקים. כדלהלן: מבלאי מכנסי כהנים מפקיעין דהיינו קורעין].

אמר אביי: מריש, בתחלה **הוה אמינא, הא דתנן** במסכת שקלים: **בן ביבאי** שם איש, היה **ממונה** במקדש **על הפקיע — אמינא,** סברתי, דהיינו **פתילתא. כדתנן: מבלאי מכנסי הכהנים** ממכנסיהם הבלואים, **ומהמיינהו** מאבנטיהם הישנים, **מהן היו מפקיעין** עושין פתילות. **ובהן היו מדליקין** את המנורות בשמחת בית השואבה במקדש.

אבל, **כיון דשמענא להא דתניא: ולא עוד אלא שלוקח מן הממונה בפקיע — אמינא: מאי פקיע? — נגדא,** רצועות מלקות.

שנינו במשנה: **מעשה שהיו שניהן שוין ורצין ועולין בכבש.**

תנו רבנן: מעשה בשני כהנים שהיו שניהן שוין ורצין ועולין בכבש. קדם אחד מהן לתוך ארבע אמות של חבירו, הגיע ראשון לתוך ארבע אמות הסמוכות למזבח, וזכה בתרומת הדשן.[6]

נטל השני **סכין ותקע לו בלבו** של הראשון. **עמד רבי צדוק על מעלות האולם**[7] **ואמר: אחינו בית ישראל, שמעו:**

הרי הוא אומר בפרשת עגלה ערופה: **"כי ימצא חלל באדמה ויצאו זקניך ושופטיך"** למדוד איזו היא העיר הקרובה אל החלל, ועליה להביא עגלה ערופה.

אנו, על מי להביא עגלה ערופה, מי הוא החייב להביא עגלה ערופה — **על העיר,** האם תושבי העיר, **או על העזרות?** או האם הכהנים שומרי העזרה?!

גער צעקו **כל העם בבכיה.**

בא אביו של תינוק, הכהן שנהרג, **ומצאו כשהוא** עדיין **מפרפר.**

אמר להם: **הרי הוא כפרתכם!** מיתתו היא שתכפר עליכם, אך **ועדיין בני מפרפר, ולא נטמאה סכין!** ומהרו ליטול הסכין מלבו, טרם שימות, ותיטמא הסכין בטומאת מת [ריטב"א].

ללמדך: שקשה עליהם טהרת כלים יותר משפיכות דמים!

וכן הוא אומר: "וגם דם נקי שפך מנשה הרבה מאד עד אשר מלא את ירושלים פה לפה" [משער לשער].[8]

הרי ששפיכות דמים היתה קלה בעיניהם.

---

6. מנחת ביכורים על התוספתא.

7. אין הכוונה למעלות שבין האולם למזבח דלא מסתבר שיעמוד שם להכריז דבריו. אלא האולמות שהיו בהר הבית שבנה הורדוס שם הרבה אולמות. רש"י וריטב"א.

8. לכאורה מאי מייתי ראיה ממנשה שהיה בבית ראשון להאי עובדא שהיה בבית שני בדורו של רבי צדוק, והרי אמרו שבית ראשון חרב מפני שלש עבירות ואחד מהם שפיכות דמים ואילו בית שני חרב מפני שנאת חנם. וי"ל דמ"מ מהא

והוינן בה: **הי מעשה קדים**איזו מעשה קדם, האם של המשנה, שנשברה רגלו של הכהן, או של הברייתא, שנהרג הכהן?

אילימא הא מעשה **דשפיכות דמים** קדם, תיקשי:

השתא אשפיכות דמים לא תקינו פייסא, שהרי גם לאחר מעשה זה המשיכו לרוץ על המזבח עד שנשברה רגלו של הכהן — וכי **אנשברה רגלו** בלבד **תקינו** פייס!?

אלא, שמא תאמר, מעשה **דנשברה רגלו קדים**.

אם כן, תיקשי: **וכיון** דכבר **תקינו פייסא** מחמת שנשברה רגלו, אם כן, ענין **ארבע אמות**, ומעשה שקדם אחד בארבע אמות, ואירעה שפיכות דמים — **מאי עבידתייהו!**? כיצד אירע הדבר, והרי כבר היה פייס?

ומתרצינן: **אלא לעולם** מעשה **דשפיכות דמים קדים**.

ומעיקרא סבור אקראי בעלמא הוא ואין לחשוש שמא יקרה שוב.

כיון דחזי דאפילו ממילא, גם שלא באקראי, **אתו לידי סכנה** במעשה דשבירת הרגל — **תקינו** אז **רבנן פייסא**.

שנינו בברייתא: **עמד רבי צדוק על מעלות האולם, ואמר: אחינו בית ישראל שמעו. הרי הוא אומר כי ימצא חלל באדמה. אנו על מי להביא: על העיר או על העזרות.**

והוינן בה: וכי **ירושלים בת אתויי עגלה ערופה היא**?

הרי ירושלים אינה מביאה כלל עגלה ערופה על הרוג שנמצא סביבות העיר. כי:

והתניא: עשרה דברים נאמרו בירושלים. וזו, אחת מהן:

אינה מביאה עגלה ערופה. דכתיב "כי ימצא חלל באדמה אשר ה' אלהיך נותן לך לרשתה". וירושלים אינה נקראת ירושה משום שלא נתחלקה לשבטים. כג-ב

ועוד קשה: הא "**לא נודע מי הכהו" כתיב, והא** כאן הרי **נודע מי הכהו!**

ומתרצינן: רבי צדוק לא נתכוין לעגלה ערופה ממש **אלא** אמר כן **כדי להרבות בבכיה**[1].

שנינו בברייתא: **בא אביו של תינוק ומצאו כשהוא מפרפר. אמר הרי הוא כפרתכם, ועדיין בני קיים. ללמדך, שקשה עליהם טהרת כלים יותר משיכות דמים.**

איבעיא להו: שפיכות דמים הוא דזל נעשה

ראיה דכיון דמצינו מפורש שהיה שפיכות דמים קל בבית ראשון ה"נ בבית שני היה קל קצת. מהרש"א.

1. שהיה מרבה בכיה ע"י דבריו דכיון שעל ספק חלל הנמצא בכל מקום הקפידה תורה כל כך כ"ש על ודאי חלל ובתוך המקדש. ריטב"א.

והמהרש"א מפרש דמהאי טעמא גופא שאין מביאין עגלה ערופה בירושלים הרבה בבכיה שאם היו מביאין עגלה ערופה היה מתכפר להם דכך אבל עתה במה יתכפר הדם. וזה מה שאמר להם אביו של התינוק שכיון שאי אפשר להתכפר בעגלה ערופה הרי הוא כפרתכם.

קל בעיניהם. **אבל טהרת כלים כדקיימא קיימא** נשארה בחומרתה.

או דילמא שפיכות דמים כדקיימא קיימא. אבל טהרת כלים הוא דחמירא נעשתה חמורה יותר בעיניהם?

תא שמע: מדקא נסיב תלמודא מזה שהברייתא מביאה ראיה מקרא "**וגם דם נקי שפך מנשה", שמע מינה: שפיכות דמים הוא דזל, וטהרת כלים כדקיימא קיימא.**

תנו רבנן: כתיב "**ופשט** את בגדיו [שלבש בשעת הרמת הדשן] **ולבש בגדים אחרים, והוציא את הדשן** אל מחוץ למחנה" [ואין זו חובה בכל יום כתרומת הדשן, אלא רק כאשר הצטבר הרבה אפר על המזבח עד שלא נשאר מקום למערכה. רש"י ויקרא ו ד].

שומעני הייתי סובר **כדרך יום הכפורים**, שהכהן גדול חייב להחליף את בגדיו בין עבודה לעבודה מבגדי זהב לבגדי לבן, ולהיפך — אף זה, אם בא להוציא את הדשן מיד לאחר תרומת הדשן חובה עליו לשנות את בגדיו, ומכיון שאי אפשר לו לשנות מבגדי זהב לבגדי לבן שהרי הוא כהן הדיוט, שאינו משמש אלא בבגדי לבן, הרי שהייתי אומר **שפושט** את **בגדי** הקודש שלבש בשעת הרמת הדשן, **ולובש בגדי חול**, ומוציא את הדשן?

תלמוד לומר "ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים".

מקיש בגדים שלובש לבגדים שפושט: מה להלן הבגדים שפושט **בגדי קודש** הם, כדכתיב "ולבש הכהן מדו בד... והרים את הדשן" — **אף כאן** הבגדים שלובש **בגדי קודש.**

אם כן, מה תלמוד לומר "בגדים **אחרים**", במה הם שונים מהקודמים?

בכך שהם **פחותין מהן**, פשוטים וזולים מהן. כגון בגדים שחוקים או שהפשתן אינו מבהיק ומצוחצח, אך קדושים הם.

זאת, כדי שלא ילכלך את הבגדים שהוא עובד בהן שאר העבודות, באפר, כשנושאו אל מחוץ למחנה. לפי שגנאי הוא למלך לשמש לפניו בבגדים מלוכלכים.

רבי אליעזר אומר: "**אחרים** — **והוציא**". ללמדך, ש"אחרים" לא קאי על הבגדים, אלא על הכהן שמוציא את הדשן: **לימד על הכהנים בעלי מומין** שהם "אחרים", לפי שהם מרוחקים משאר עבודות שבמקדש, **שהם כשרין להוציא את הדשן.**[2]

אמר מר: אחרים פחותין מהן.

כדתנא דבי רבי ישמעאל:

דתנא דבי רבי ישמעאל: בגדים שבישל בהן קדירה לרבו — לא ימזוג בהן כוס לרבו, לפי שהם מתלכלכים מעשן הבישול, כך אין זה כבוד המלך ללבוש לפניו את הבגדים שלבש

---

2. ומודה הוא לת"ק שצריך בגדי קדש בהוצאת הדשן כמו בתרומת הדשן. תוד"ה יש.
ובריטב"א הביא דיעה שכיון שרבי אליעזר מכשיר בבעלי מומין הוא הדין שאינה צריכה בגדי קודש. וכ"כ הרמב"ן ויקרא ו ד.

להוצאת הדשן בשעת הקטרה וניסוך, שהוא כעין אכילה ושתיה.[3]

אמר ריש לקיש: כמחלוקת בהוצאה, כשם שחולקים רבי אליעזר וחכמים לענין הוצאת הדשן אם היא כשרה בבעלי מומין — **כך מחלוקת בהרמה**. שגם במצות תרומת הדשן מכשיר רבי אליעזר בכהנים בעלי מומין.[4]

ורבי יוחנן אמר: מחלוקת רק **בהוצאה. אבל בהרמה — דברי הכל עבודה היא**, ואינה כשרה בבעלי מומין.

ומבארינן: **מאי טעמא דריש לקיש?**

אמר לך: אי סלקא דעתך דהרמת הדשן **עבודה היא**, תיקשי: וכי **יש לך עבודה שכשירה בשני כלים**, כלומר בשני בגדים בלבד מתוך ארבעה בגדי כהונה!?

שהרי בתרומת הדשן כתיב "ולבש הכהן מדו בד ומכנסי בד", דהיינו רק כתונת ומכנסים.[5] אלא, על כרחך לאו עבודה היא, ולכן כשירה היא בבעלי מומין.[6]

ורבי יוחנן אמר לך: **גלי רחמנא בכתונת ומכנסים, והוא הדין למצנפת ואבנט.** שמאחר ואינה כשרה בבגדי חול, הרי אנו למדים מכאן שעבודה היא, וצריכה ארבעה בגדים.

ומאי שנא הני? מדוע בכלל הזכירה התורה שני בגדים אלו? והלא די בכך שכתוב "כהן", וידענו שזו עבודה וצריכה ארבעה בגדים.

כדי ללמדנו שתי הלכות כלליות בנוגע לבגדים אלו —

א. "**מדו**" — **כמדתו** שהכתונת תהיה בדיוק כמדת קומתו של הכהן, ולא תהא נגררת על הקרקע, ולא גבוהה מעל הקרקע, אלא שוה לארץ בשפתה.

ב. "**מכנסי בד**" — **לכדתניא: מנין שלא יהא דבר קודם למכנסים?** שלא ילבש בגד אחר קודם למכנסים אלא ילבש ראשונה את המכנסים.

שנאמר "ומכנסי בד ילבש על בשרו".

---

3. ואין זו חובה אלא דרך ארץ. רש"י ויקרא ו ד.
אולם הריטב"א כתב שהוא חובה. וכ"כ הרמב"ן ויקרא שם שהוא מצוה מדרך מוסר העבד לרבו.

4. והא דדריש רבי אליעזר "אחרים והוציא" אין הכונה לאחרים שפסולין לתרומת הדשן שהרי גם לתרומת הדשן הם כשירים אלא שהם אחרים לשאר עבודות. תוספות ישנים.
והריטב"א כתב שלכן כתב רחמנא "אחרים" בלשון רבים למדרשיה בין על כהן המרים בין על כהן המוציא.
ועוד כתב שמה שנקט רבי אליעזר "שכשירין להוציא את הדשן" היינו כל הוצאת הדשן ואף תרומת הדשן בכלל.

5. ואין להקשות להיפוך, וכי יש לך דבר שאינו עבודה וטעון בגדי כהונה בכלל. דגזירת הכתוב הוא, שהרי אין איסור ללבוש בגדי כהונה שלא בשעת עבודה. תוד"ה יש עבודה.

6. קשה דא"כ למה צריך רבי אליעזר קרא להכשיר בעלי מומין מאחר שאינה עבודה. וגם התנא קמא למה פוסל בעלי מומין, שהרי גם לשיטתו אינה עבודה כיון שכשירה בשני כלים. וי"ל דאעפ"י שאינה עבודה, מ"מ יש לפסול

ומשמע שילבשם בעודו ערום, שאין לובשם אלא על בשרו, שאם לא כן למה נכתב "על בשרו" כלל.

וריש לקיש אמר לך: אעפ"י ששני בגדים אלו נכתבו כדי ללמדנו שתרומת הדשן דיה בשני בגדים, מכל מקום, למדנו גם את הדינים דלעיל מלשון המקרא —

א. **"מדו" — כמדתו** ילפינן **מדאפקיה רחמנא בלשון "מדו"**, ולא כתב כתונת.

ב. **שלא יהא דבר קודם למכנסים — מ"על בשרו" נפקא** שהוא מיותר, לפי שהיה די לכתוב "ומכנסי בד ילבש".

והוינן בה: **נימא כתנאי!**

האם מחלוקת זו של רבי יוחנן וריש לקיש אם תרומת הדשן עבודה היא או לא — נחלקו בה תנאים?

דתניא: "ומכנסי בד ילבש **על בשרו**".

מה תלמוד לומר "ילבש"? והיה די לכתוב "ומכנסי בד על בשרו", שהרי כבר נאמר בתחילת הפסוק "ולבש הכהן מדו בד", וזה אמור גם לגבי המכנסים שבהמשך הפסוק.

להביא מצנפת ואבנט לחרמה. ש"ילבש" בא לרבות עוד לבישה כיוצא בה,[7] דהיינו שני הבגדים החסרים כאן, שגם אותם צריך הכהן ללבוש בשעת הרמת הדשן, **דברי רבי יהודה.**

רבי דוסא אומר: לרבות בגדי כהן גדול ביום הכפורים, שכשירין לכהן הדיוט.

שהכהן גדול לובש ביום הכפורים בחלק מהעבודות ארבעה בגדי לבן, שהם זהים לבגדי כהן הדיוט שבכל השנה. וילפינן "ילבש" האמור כאן בתרומת הדשן מ"ילבש" שנאמר ביום הכפורים אצל כהן גדול, "כתונת בד קדש ילבש", שאותן בגדים ששימש בהן הכהן גדול ביום הכפורים כשירין אח"כ לכהן הדיוט בעבודתו.

[ואיצטריך הך דרשא כדי שלא נלמד מ"והניחם שם", לומר שהם טעונים גניזה ואסור ללובשם שוב, כדעת רבי, לקמן].

אמר רבי: שתי תשובות בדבר! על דברי רבי דוסא.

חדא, דאבנטו של כהן גדול לא זהו אבנטו של כהן הדיוט!

שהאבנט של כהן גדול עשוי כולו מפשתן בלבד,ואילו של כהן הדיוט מעורב בו צמר.

בעל מום שהוא כמו זר. וזר אינו קרב לגבי מזבח, ולכן פוסל ת"ק. ורבי אליעזר מצריך קרא להכשיר. תוד"ה יש עבודה.

7. והיינו היקש שמקישין שני הבגדים החסרים לשני הבגדים הכתובים. והקשו התוס' דא"כ איך ידעינן בהוצאה שצריך גם כן ארבעה בגדים דאי מהיקש להרמה דלעיל הרי כלל בידינו שבקדשים דבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בהיקש. ותירצו שכלל זה לא נאמר אלא בקרבנות עצמם ולא בבגדי כהונה.

ועוד תירצו שכאן לא הוי היקש אלא "ילבש" הוי ריבוי לרבות עוד בגדים וגילוי מילתא בעלמא הוא שצריך עוד שני בגדים כמו הבגדים הכתובים בקרא. תוד"ה ילבש.

ולכן לא יכול הכהן הדיוט ללבוש את בגדי הכהן גדול.

ועוד, וכי **בגדים שנשתמשת בהן קדושה חמורה** בתוך קודש הקדשים **תשתמש בהן קדושה קלה?!**

אלא, מה תלמוד לומר "ילבש"?

כד-א **לרבות את השחקים** בגדים שחוקים שכשרין לכל עבודת הכהנים ובלבד שאינם קרועים.

בגמר[1] עבודת הכהן גדול ביום הכפורים נאמר: "ובא אהרן אל אהל מועד ופשט את בגדי הבד אשר לבש בבאו אל הקדש **והניחם שם**".

מלמד שטעונין גניזה. שלא ישתמש בהן הכהן גדול ביום כפור אחר, ולא הכהן הדיוט בכל השנה.

רבי דוסא אומר: ראויין הן לכהן הדיוט לכל השנה.

ומה תלמוד לומר "והניחם שם"?

שלא ישתמש בהן הכהן גדול **ביום הכפורים אחר.**

ומסיקה הגמרא את השאלה דנימא כתנאי:

מאי לאו, רבי יהודה ורבי דוסא — **בהא קא מיפלגי:**

דמר רבי יהודה **סבר:** תרומת הדשן **עבודה היא,** ולכך הוא מצריך ללבוש את כל הארבעה בגדים בשעת עשייתה.

ומר רבי דוסא **סבר: לאו עבודה היא.** ולכן הוא אינו דורש מ"ילבש" לרבות מצנפת ואבנט, אלא די בכתונת ומכנסים בלבד?

ומתרצינן: **לא! דכולי עלמא עבודה היא.**

והכא, בהא קא מיפלגי:

דמר רבי יהודה **סבר: צריכא קרא לרבויי** את המצנפת והאבנט כדי שלא נאמר שלאו עבודה היא, ודי בכתונת ומכנסים בלבד.

ומר רבי דוסא **סבר: לא צריך קרא לרבויי.** דכיון דגלי קרא שצריך דוקא כתונת ומכנסים מבגדי כהונה ולא בגדי חול, כבר ידענו שעבודה היא וצריך את כל הארבעה בגדים.[2]

וממילא מיותר הפסוק ד"ילבש", לרבות בגדי כהן גדול ביום הכפורים שכשרין לכהן הדיוט.

בעי רבי אבין: תרומת הדשן — בכמה?

כמה אפר צריך הכהן להרים מעל המזבח.

האם **מתרומת מעשר ילפינן לה** ששיעורה אחד מעשרה, ואף כאן צריך הכהן לשער עשירית מהדשן שעל המזבח.

---

1. מרש"י משמע שלא גורס מכאן עד "מאי לאו". רש"ש.

ובגמרא לעיל יב ב מובא הקטע הזה כברייתא נפרדת, והגמרא מקדימה לפני כן "ואזדא רבי דוסא לטעמיה".

2. ומה דנקטה הגמרא לעיל בדעת רבי יוחנן כן, לא משום דסגי באמת כרבי דוסא דהא רבי דוסא לא כהלכתא דלדידיה כשרין בגדי כה"ג לכהן הדיוט ואנן פסקינן דטעונין גניזה אלא דהגמרא נקטה הטעם הקצר. שיח יצחק.

שהרי בשניהם כתיב לשון "הרמה", בתרומת הדשן נאמר "והרים את הדשן", ובתרומת מעשר נאמר "והרומתם ממנו".

או מתרומת מדין,[3] שתרמו אנשי הצבא שחזרו ממלחמת מדין מהביזה לה' **ילפינן לה.** שנאמר שם "והרמות מכס לה'... אחד מחמש המאות.[4]

תא שמע: דתני רבי חייא: נאמר כאן בתרומת הדשן "**והרים**", **ונאמר להלן** בקרבן מנחה "**והרים** ממנו בקומצו מסלת המנחה ומשמנה".

מה להלן בקומצו — אף כאן בקומצו! שצריך הכהן לשער שיהא לפחות שיעור זה של מלא קומצו, ואם רצה להוסיף יוסיף [שהרי אין לומר שצריך מלא קומצו בדיוק. כי אי אפשר להכניס ידיו לתוך הגחלים הרותחות ולקמוץ. רש"י].

אמר רב: ארבע עבודות בלבד **זר חייב עליהן מיתה** בידי שמים, אם עשאן במקדש. ועל השאר אינו חייב מיתה אלא מוזהר עליהן בלאו.

ואלו הן: **זריקה והקטרה, וניסוך המים** על המזבח בחג הסוכות, **וניסוך היין** על המזבח בכל ימות השנה.

ולוי אמר: אף תרומת הדשן אם עשאה זר הוא חייב מיתה.

וכן תני לוי במתניתיה בברייתא שלו: **אף תרומת הדשן** חייב עליה הזר מיתה.

ומבארינן: **מאי טעמיה דרב?**

דכתיב "**ואתה ובניך אתך תשמרו את כהונתכם לכל דבר המזבח ולמבית לפרוכת ועבדתם, עבודת מתנה אתן את כהונתכם והזר הקרב יומת".**

ודרשינן: "**עבודת מתנה**". דוקא עבודה

---

3. הקשו התוס': למה לא נסתפקו גם כן אי ילפינן מתרומה גדולה וחלה שאין להם שיעור כלל. ותירצו דבתרומה גדולה לא כתיב לשון הרמה אלא לשון נתינה, ובחלה כתיב "תרימו" ואינו דומה ממש ללשון "והרים" דכתיב בתרומת הדשן. ואילו בתרומת מעשר ובתרומת מדין כתיב לשון "והרמותם" "והרמות".

ועוד תירצו דילפינן סתום מן המפורש. ואילו בתרומה גדולה וחלה אין להם שיעור מפורש בתורה.

וכתבו עוד שאין להקשות היא גופא, למה לא נילף שיהא בהם שיעור מגזירה שוה כמו בתרומת הדשן. ותירצו דכיון דכתיב דהו "ראשית דגנך" ו"ראשדית עריסותכם" משמע אפילו כל שהוא.

ועוד הקשו למה לכתחילה לא נסתפקה הגמרא למילף מהרמת הקומץ שהוא דומה ממש לתרומת הדשן דבשניהם כתיב "והרים". ותירצו כיון שאי אפשר ללמוד משם לגמרי שיעשה קמיצה בידו פן יכוה. ואעפ"כ מסיק ללמוד משם כיון ששוין לגמרי בלשון הכתוב. תוד"ה מתרומת.

ובריטב"א כתב שלכן הכריעה הגמרא ללמוד מקומץ כיון ששניהם עבודות של מזבח.

4. רש"י. וביארו התוס' שלכך לא פירש מתרומת העדה שהיתה אחד מחמשים כי לשון "והרמות" כתיב רק אצל תרומת אנשי הצבא.

ועוד כתבו להקשות, אמאי נסתפקה הגמרא? שהרי ודאי עדיף ללמוד תרומת הדשן מתרומת

כזאת שאתה נותן על המזבח חייבין עליה מיתה, **ולא עבודת סילוק**, שאתה מסלק ומסיר מהמזבח, כגון תרומת הדשן, אין חייבין עליה מיתה.

ועוד אנו דורשין "**ועבדתם**" — **עבודה תמה** שגומרת ומתממת [משלימה] את הדבר, **ולא עבודה שיש אחריה עבודה**. כגון שחיטה,[5] וקבלת הדם, והולכת הדם, שיש אחריהן עבודה של זריקת הדם.

אבל הזריקה היא העבודה האחרונה שבדם.

וכן הקטרה של האיברים או של קומץ המנחה, וכן ניסוך היין וניסוך המים, הם עבודות שאין אחריהן עבודה.

ולוי סבר: **רבי רחמנא** ריבתה התורה אף עבודת סילוק מ"**לכל דבר המזבח**" [ובלבד שתהא עבודה תמה],[6] כגון תרומת הדשן.[7]

ורב אמר לך: **ההוא** קרא ד"לכל דבר המזבח" — **לאתויי שבע הזאות שבפנים** של דם חטאות הפנימיות שמזה בתוך ההיכל על הפרוכת,[8] **ושבמצורע**, שמזה מלוג שמן של המצורע שבע הזאות בהיכל,[9] שאעפ"י

מעשר ששניהם מצוה לדורות מאשר מתרומת מדין שהיתה רק לפי שעה. ותירצו לפי שבתרומת מדין כתיב לשון יחיד "והרמות" כמו "והרים" דתרומת הדשן משא"כ בתרומת מעשר כתיב "והרמותם" לשון רבים.

ועוד תירצו דניחא להו ללמוד ממדין ששניהם מצוה שמוטלת על כלל ישראל משא"כ תרומת מעשר שמוטלת רק על הלויים. תוד"ה מתרומת.

5. רש"י. והרש"ש תמה ע"ז דהא שחיטה כשירה אפילו לכתחילה בזר.

6. הקשו הראשונים דנימא איפכא, לרבות עבודה שאינה תמה ובלבד שתהא עבודת מתנה.

ותירצו התוס' דתרומת הדשן עדיפא לרבות כי היא קודמת לכל העבודות. תוד"ה ולוי.

ובתוס' הרא"ש תירץ שאם נרבה עבודה שאינה תמה, "ועבדתם" למאי אתא. אבל אי מרבינן עבודת סילוק, איכא לאוקמי "עבודת מתנה" בשאר עבודות סילוק כגון הוצאת הדשן שהיא פחותה מתרומת הדשן. משא"כ בעבודה שאינה תמה כולן עבודות חשובות הן שכולן באות לצורך עבודה שאחריהן.

ועוד כתבו שם, שלכן לא מרבה לוי הוצאת כף ומחתה ודישון מזבח הפנימי כי הם אינם עבודות גמורות וחשובות, שתכליתם הוא לנקות המקום שיהא ראוי לעבודה אחרת. משא"כ תרומת הדשן, שאינה באה לשם ניקוי המקום אלא מצות ה' היא.

7. ותרומת הדשן הוי עבודה תמה אע"ג שיש אחריה הוצאת הדשן מ"מ בדשן זה שהרים לא היה עושה בו עבודות אחרות וכמו זריקה שנחשבת עבודה תמה אע"ג שיש אחריה שפיכת שירים כי בדם הזה שזרק תמה העבודה שלה. תוספות ישנים.

8. וכגון שהיה שוגג על כניסתו להיכל שאל"כ הרי חייב מיתה על עצם הכניסה. תוספות ישנים.

9. והן בכלל "זריקה" שהזכיר רב. תוד"ה לאתויי.

ועוד כתבו התו' שם שלכן מנה רב את ניסוך היין והמים לתרתי ואילו הזאות הדם והשמן נמנו לאחד כי ניסוך היין והמים הם חשובות שלפעמים הן באות בגלל עצמן [שניסוך המים הוא חובת החג ולא חובת הקרבן וגם ניסוך היין

שהם אינם "דבר המזבח", מכל מקום נתרבו מ"לכל", שגם עליהם חייב הזר מיתה.[10]

ולוי: נפקא ליה שתי הדרשות **מ"דבר" ו"כל דבר"**. שגם המלה "דבר" מיותרת, לפי שהיה יכול לכתוב "למזבח" בלבד, ודרשינן מ"דבר" לרבות תרומת הדשן, ומ"לכל" מרבינן שבע הזאות שבפנים.

ורבי: "דבר" ו"כל דבר" — לא דריש כשתי דרשות, אלא כדרשה אחת, לרבות שבע הזאות שבפנים.[11]

ומקשינן ללוי: **ואימא** כך נדרוש את הפסוק:

"לכל דבר המזבח" — כלל. "עבודת מתנה" — פרט.

כלל ופרט — אין בכלל אלא מה שבפרט, דהיינו: **עבודת מתנה, אין**, כן. **עבודת סילוק, לא.**

ונמעט תרומת הדשן?

כד-ב ומתרצינן: **אמר קרא "ולמבית לפרכת, ועבדתם** עבודת מתנה". הרי התיבות "ולמבית לפרוכת" מהוות הפסק בין הכלל לפרט.

לומר לך: **אל במבית לפרוכת הוא דעבודת מתנה, ולא עבודת סילוק.**

רק בעבודות הנעשות מבית לפרוכת, דהיינו בקדש הקדשים, ישנו הכלל הזה שרק על עבודת מתנה חייב הזר — כגון הזאות של בין הבדים ביום הכפורים ונתינת קטורת על האש שהן נעשות מבית לפרוכת — ולא על עבודת סילוק כגון הוצאת כף ומחתה של הקטורת ביום הכפורים.

הא בחוץ, אפילו עבודת סילוק חייב עליה, כגון תרומת הדשן.

ומקשינן: **אי הכי**, "**ועבדתם**", דדרשינן מיניה שרק על עבודה תמה חייב הזר, **נמי** נדרוש כן:

"אל מבית לפרוכת" — הוא דעבודה תמה דוקא, כגון נתינת הקטורת על האש שהיא גמר אותה עבודה, **ולא עבודה שיש אחריה עבודה**, כגון הכנסת כף ומחתה לקודש הקדשים, שאינה גמר עבודה, כי לאחריה הוא מחזיר את הקטורת מהכף לתוך חפניו ומקטירה על גבי הגחלים שבמחתה.

הא בחוץ חייב הזר **אפילו** על **עבודה שיש אחריה עבודה.**

והרי בדין זה לא מצינו שנחלק לוי על רב?

ומתרצינן: **הדר ערביה קרא**, על ידי הוי"ו של "ועבדתם" שהוא מוסיף לענין ראשון,

---

אפשר לנדב יין בפני עצמו] משא"כ שמן של מצרע לעולם בא בגלל הקרבן שיש עמו זריקת דם ולכן הוא בכלל זריקה.

10. רש"י. ויש מפרשים שהחידוש הוא דס"ד דלאו עבודות תמות נינהו שהרי לאחר הזאה על הפרוכת צריך עוד ליתן מהדם על קרנות מזבח הפנימי וכן לאחר שבע הזאות מהשמן של מצורע נותן מיתר השמן על תנוך המצורע קמ"ל דהוי עבודות תמות לפי שמהדם הזה שהזה על הפרוכת לא יעשה עוד עבודה ולא דמי להולכה וקבלה שבאותו הדם שהוליך וקיבל יזרוק לאחר מכן. וכן השמן שנותן על התנוך הוא שמן אחר. תוספות ישנים.

11. הקשה בגבורת ארי דר"ל דסבר לעיל

לאמור שהוא עולה גם על "לכל דבר המזבח". מה שאין כן "עבודת מתנה", שאין בה וי"ו, אינה עולה אלא רק על "ולמבית לפרוכת".

בעי רבא: עבודת סילוק שבהיכל, כגון דישון מזבח הפנימי והמנורה שנעשות בהיכל מחוץ לפרוכת [ב"קודש"], והן עבודות תמות — **מהו** ללוי?

האם לפנים מדמינן לה, לעבודת סילוק שבקודש הקדשים שפוטר עליה לוי.

או לחוץ מדמינן לה, לעבודת סילוק שבחוץ, שמחייב עליה לוי?

הדר פשטא: מדלא כתיב "**מבית** לפרוכת" אלא כתיב "**ולמבית** לפרוכת", אנו למדין לרבות את ההיכל, שדינו כקודש הקדשים, שלוי מודה בו שהזר פטור על עבודת סילוק.

והוינן בה: מאחר ששמענו מדברי רבא שנסתפק בעבודת סילוק שבהיכל, משמע שעל עבודת מתנה ודאי חייב הזר בהיכל.[1]

אלא מעתה, זר שסידר את הלחם הפנים על **השולחן** בהיכל — **ליחייב**! ואמאי לא מנה רב לעיל רק ארבע עבודות ותו לא.

ומתרצינן: **איכא סידור בזיכין** שנותנין שני בזיכים [כפות] של לבונה על השלחן אחר נתינת הלחם. ולכן סידור הלחם על השלחן בלבד אינה עבודה תמה[2], ואין הזר חייב עליה מיתה.

ואכתי מקשינן: **סידר** הזר את **הבזיכין** — **ליחייב**? שהרי בכך גמר את עבודת סידור השלחן.

ומתרצינן: עדיין **איכא** עוד עבודה אחריה, של **סילוק** הבזיכין בשבת הבאה, **והקטרה** של הלבונה שבבזיכים על המזבח החיצון.

והוינן בה: **זר שסידר את המנורה**, שבכל בקר היו מוציאין את הנרות [כמין בזיכין שנותנין בהן השמן והפתילות] מהמנורה, ומנקין אותו מהאפר, וחוזרין וקובעין אותן במנורה[3]. והרי זו עבודה תמה?[4]

דתרומת הדשן לאו עבודה הוא דלא כמאן דכרב לא אתי דא"כ לא צריך קרא לפטור זר דמהיכא תיתי לחייבו כיון דלאו עבודה היא וכלוי נמי לא אתע דא"א לרבות חיוב מ"לכל דבר המזבח" כיון דלא עבודה היא וקרא כתיב "ועבדתם עבודת מתנה" משמע דאין זר חייב מיתה אלא על דבר שהוא עבודה. ועיי"ש מה שתירץ.

1. דאילולי דברי רבא היינו אומרים שרק על העבודות שבאותן מקומות המפורשות בפסוק חייב הזר, דהיינו שבחוץ ["לכל דבר המזבח"] ושלפני ולפנים ["ולמבית לפרוכת"] אבל על עבודות שבהיכל אינו חייב. מהרש"א.

2. אעפ"י שאינה עבודה דלחם הפנים עצמו מ"מ סידור הלחם הוא בעצם עבודת סידור השלחן וזה לא נגמר עד סידור הבזיכין. תוספות ישנים.

והריטב"א כתב שסידור הבזיכין הוא גמר עבודת הלחם כיון שהוא מכשיר את הלחם לאכילה.

3. רש"י. במסכת מנחות [פח. ב] נחלקו תנאים בזה ויש תנא הסובר בהנרות היו קבועים במנורה והגמ' כאן אזלא למ"ד השני שלא היו מחוברים למנורה.

ומלשון הגמ' דלא קאמרה "זר שדישן את המנורה" משמע לרש"י לפרש אליבא דהך מ"ד. אבל באמת גם למ"ד שהיו מחוברין תיקשי שאם קינח אפרה ליחייב דהו"ל עבודה תמה. שיח יצחק.

4. לעיל באיבעיא דרבא כתב רש"י דעבודת

ומתרצינן: **איכא** אחריה **נתינת פתילה** בתוך הנרות.

ואכתי מקשינן: זר **שנתן** את **הפתילה ליחייב**?

ומתרצינן: **איכא נתינת שמן** בנרות.

ואכתי מקשינן: **נתן שמן ליחייב**?

ומתרצינן: **איכא הדלקה**.

ואכתי מקשינן: **הדליק** את המנורה **ליחייב**?

ומתרצינן: **הדלקה לאו עבודה היא**![5] ואין לחייב עליה את הזר במיתה.[6]

ומקשינן: **וכי לא** עבודה היא?

והתניא: כתיב "**ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח וערכו עצים על האש**" — **לימד על הצתת אליתא**, הבערת אש על המזבח על ידי קיסמי עץ דקים בשעה שאחת מן המערכות עומדת להיכבות, **שלא תהא אלא בכהן כשר ובכלי שרת** כשהוא לבוש בגדי כהונה.

דהיינו, אם הוא כהן הדיוט בארבעה בגדים

סילוק בהיכל הוא דישון המנורה והיא עבודה תמה וכאן משמע שסידור המנורה הוא עבודת מתנה שדאל"כ מאי פריך ולתירוץ הגמ' הוי עבודה שאינה תמה. וצריך לומר ששני ענינים הם. למעלה מדובר בהסרת הפתילות שאינה תחילת עבודת ההדלקה אלא עבודת סילוק כמו תרומת הדשן במזבח החיצון וכאן מדובר בקביעת הנרות שוב במנורה לאחר ניקויין מהפתילות והאפר וזה הוי תחילת עבודת ההדלקה ואינה עבודת סילוק. שפת אמת. וחזון איש מנחות סי' ל"ו סק"י.

והגרי"ז הוכיח מרש"י בזבחים שגם הדישון עצמו הוא עבודה שאינה תמה ואילו כאן כתב רש"י [לעיל] שהדישון הוא עבודה תמה. ומבאר דבדישון המנורה יש שני דינים. דין עריכת הנרות, שהיא מצוה המתקיימת במנורה, שצריך לדשנה ולנקותה מהשמן והפתילות. ומלבד זה יש בה עוד מצוה, בדשן המנורה עצמו, להסירו כמו הרמת הדשן במזבח החיצון, שיש מצוה של הרמה והוצאה בדשן עצמו ולא במזבח.

ודברי רש"י בזבחים קיימי לענין עבודת הדישון שבמנורה, דלא הוי עבודה תמה כיון שיש אחריה נתינת שמן והדלקה. ודברי רש"י אצלנו קיימי לענין עבודת הדישון שבדשן עצמו, שלענין הדשן כבר נגמרה מצותו בדישון לבד, ואף אם לא תהיה הטבה והדלקה ג"כ יש על הדשן עצמו חובת דישון, כמו בדשן המזבח, ואינו שייך כלל לעריכת הנרות והדלקתן, ושפיר חשיב עבודה תמה. חי' מרן רי"ז הלוי ריש הל' תמידין ומוספין.

5. לכאורה א"כ הו"ל נתינת השמן עבודה תמה שהרי העבודה שאחריה אין נחשבת עבודה ומדוע לא יתחייב עליה. אלא שמאחר שההדלקה היא מעשה הנצרך בענין המנורה הרי היא בכל זאת מפקיעה את נתינת השמן מליקרא עבודה תמה. מאירי.

ובתו' הרא"ש כתב שמאחר שההדלקה אינה עבודה גם סידור המנורה ונתינת הפתילה והשמן בשאים לצורך ההדלקה אינם עבודה.

6. הקשו הראשונים דהא בהדיא כתיב בה "דבר אל אהרן ואל בניו לאמור בהעלותך את הנרות", ומשמע שצריכה כהן. ותירץ הריטב"א דלכן לא כתבה התורה בלשון חיוב רק "בהעלותך" או "ובהעלות אהרן את הנרות" לומר דלאו עבודה

ואם הוא כהן גדול בשמונה בגדים. שבכל מקום שנאמר "הכהן", שמשמע כשהוא בכיהונו, הוי בבגדי כהונה.

הרי, שהצתת אליתא הוי עבודה. ואם כן הדלקת המנורה נמי עבודה היא?

ומתרצינן: אמנם **הצתת אליתא עבודה היא**,(7) אבל **הדלקה לא עבודה היא.**(8)

והוינן בה: **אלא מעתה, זר שסידר את המערכה** של עצים על המזבח **ליחייב**?(9)

ומתרצינן: **איכא** אחריה **סידור שני גזירי עצים** על גבי המערכה. ולכן סידור המערכה אינה עבודה תמה.

ואכתי מקשינן: **סידר שני גזירין ליחייב**?

ומתרצינן: **איכא** אחריה **סידור אברים** של קרבן התמיד על המערכה, שגם זה הוא מעבודת הסידור. [והיא אכן נזכרת בדברי רב שמנה "הקטרה" בין ארבע העבודות שהזר חייב עליהן מיתה].

ומקשינן: **והא אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן:**

היא לחייב עליה מיתה בזר כשם שאין חיוב מיתה בעבודה שאינה תמה.

ומשמע מדבריו שרק לענין חיוב מיתה אמרינן דהדלקה לאו עבודה ולא שיהא הזר כשר לה לכתחילה. אולם דעת הרמב"ם שאף לכתחילה מותר לזר להדליק את המנורה [באופן שהוציאו את המנורה מחוץ להיכל והדליק שם הזר].

וביאר הגר"ח שדעת הרמב"ם שעיקר המצוה בהדלקת המנורה אינה בעצם מעשה ההדלקה אלא שהמצוה היא שיהיו הנרות דלוקים תמיד ובזה שהנרות דלוקים הוא דהוי יסוד קיום מצוה זו. וזה הפירוש דהדלקה לאו עבודה כי לא שייך עבודה רק במקום שעצם המעשה הוא הכשר דין קיומה משא"כ בהדלקה דמעשה ההדלקה אינו מוסיף כלל בדין קיומה ע"כ לאו עבודה היא וממילא לא שייך בה פסול זרות ומותר אף לכתחילה לזר להדליקה שהרי ההדלקה אינה עיקר המצוה. חי' רח"ה הל' ביאת המקדש פ"ט ה"ז.

וכעי"ז כתב החזו"א שרק הדלקה ראשונה כשמחנכים את המנורה היא המצוה ולאחר מכן עיקר המצוה שתהא דלוקה, והדלקה שבכל יום היא המשך הדלקה הראשונה ויתכן שאפילו הדליקה הקוף כשרה. וכתב עוד דלפי"ז אם הדליק זר בפעם ראשונה חייב עליה והוא דבר חדש וצ"ע. חזו"א מנחות סי' ל' סק"ח.

והמשך חכמה כתב ג"כ כדברי החזו"א ובזה יישב שמה שנאמר "דבר אל אהרן בהעלותך את הנרות" היינו לחנך את המנורה בפעם ראשונה אבל לדורות כתיב "יערך אותו אהרן" שרק הסידור וההטבה ע"י כהן ולא ההדלקה. ריש פ' בהעלותך.

7. ומ"מ אין הזר חייב עליה מיתה כי יש אחריה עבודה של סידור שני גזירי עצים. תוספות ישנים.

8. כי בהדלקה השלהבת עולה מאליה והמדליק אינו אלא גורם משא"כ הצתת אליתא עבודה שיש בה טורח היא שצריך להצית האור בעצי המערכה. ריטב"א.

והמאירי כתב שבהדלקה השלהבת שהוא נותן הוא דבר שאין בו ממש משא"כ בהצתת אליתא הוא נותן את קסמי העץ.

9.הקשו תו' דאיזה "בשלמא" יש כאן [שכאן אי אפשר לפרש כדלעיל שהרי סידור המערכה היה

זר שפידר שני גזירי עצים חייב. הרי שהיא נחשבת עבודה תמה, ומדוע לא מנאה רב?

ומתרצינן: אכן **בהא פליגי** רב ורבי יוחנן.

דמר רבי יוחנן **סבר: עבודה תמה היא** סידור שני הגזירין היא גמר עבודות הסידור, וסידור האברים הוא תחילת סידור אחר.

ומר רב **סבר: לאו עבודה תמה היא**, אלא סידור האברים היא הגומרת את עבודות הסידור, שגם היא שם סידור עליה.

תניא כוותיה דרב. תניא כוותיה דלוי.

תניא כוותיה דרב: אלו **עבודות שזר חייב עליהם מיתה:**

זריקת דם מהקרבן על המזבח החיצון.

וכמו כן ההזאות **בין** אותן שהן **לפנים** בהיכל על הפרוכת. **בין** אותן שהן **לפני ולפנים** בקדש הקדשים בין הבדים ביום הכפורים.

והמזה בחטאת העוף.[10]

והממצה את הדם בעולת העוף [שהוא הזאה שלה] **והמקטיר בעולת העוף.**[11]

והמנסך שלשה לוגין מים ושלשה לוגין יין.[12]

הרי שהברייתא לא הזכירה תרומת הדשן, וראיה לרב.

תניא כוותיה דלוי שאף תרומת הדשן חייב עליה הזר:

אלו **עבודות שזר חייב עליהן מיתה:**

המרים את הדשן.

ושבע הזאות שבפנים, ושבמצורע.

והמעלה על גבי המזבח בין דבר כשר להקרבה **בין דבר פסול** להקרבה, ובלבד שיהא פסול כזה שדינו שאם בדיעבד עלה על המזבח לא ירד [ש"פסולו בקודש"], ולכן הוא נחשב להקטרה.[13]

שנינו במשנה: ארבע פייסות היו שם.

והוינן בה: **למה מפיסין**? לשם מה עורכין גורל.

ותמהינן על שאלת הגמרא: וכי **למה מפיסין** קשה לך?

על המזבח החיצון]. ותירצו דקושית הגמרא מוסבת על דברי רב שאמר לעיל דחייב על זריקה אעפ"י שיש אחריה הקטרה, כיון שבדם עצמו נשלמה העבודה א"כ ליחייב נמי על סידור המערכה אעפ"י שיש אחריה הקטרה כיון שבעצים עצמם אין עוד עבודה. וכן כל הקושיות דלעיל הם על דרך זו. תוד"ה אלא.

10. בכלל זריקה היא ונקט לה לחוד משום דלא דמיא לכל הזריקות שאינה מתוך כלי אלא אוחז בראשה ובגופה ומזה. תוד"ה והמזה.

11. והוא הדין הקטרת כל הקרבנות אלא נקט עולת העוף שאעפ"י שיש חטאת העוף שאין בה הקטרה מ"מ בעולת העוף הוא חייב. תוד"ה והמקטיר.

12. ויש כאן ארבע עבודות. זריקות הדם והמזה והממצה, חדא. מקטיר בעולת העוף, תרתי. וניסוך המים והיין, ארבע. תוד"ה זריקת.

13. יש בכלל זה כל הזריקות וההזאות וההקטרות וניסוך המים והיין שהרי כולן עולין על גבי המזבח. תוד"ה והמעלה.

והלא **כדאמרן**, כי לולי הפייסות היו באים לידי מחלוקת.

אלא השאלה היא: **למה מפיסין וחוזרין ומפיסין?**

מדוע היו צריכים להתאסף ארבע פעמים ביום לפייס, כדקתני במתניתין. והרי היו יכולין לעשות את כל הפייסות באסיפה ראשונה.

ומתרצינן: **אמר רבי יוחנן: כדי להרגיש** את **כל העזרה**! להשמיע קול המון עם רב בעזרה כמה פעמים ביום, שהוא כבוד למלך. **שנאמר "אשר יחדיו נמתיק סוד**, כאשר **בבית אלהים נהלך ברגש"**.

והוינן בה: **במה מפיסין?** באיזה בגדים היו לבושים הכהנים כשנאספו לפייס, בבגדי קודש או בבגדי חול?

רב נחמן אמר: בבגדי חול [והזוכה בפייס היה פושטם ולובש בגדי קודש].

ורב ששת אמר: בבגדי קודש.(14)

ומבארינן: **רב נחמן אמר בבגדי חול**, משום **דאי אמרת בבגדי קודש איכא בעלי זרועות דחמסי ועבדי**, שיקפצו לעשות את העבודה בכח אעפ"י שלא זכו בגורל.

אבל אם יצטרכו להחליף את הבגדים לפני העבודה אין לחשוש לכך.

רב ששת אמר בבגדי קודש, משום **דאי אמרת בבגדי חול** יש לחשוש **דאגב חביבותיה** של העבודה **מיקרו ועבדי**.

יקרה שאותם כהנים שזכו בפייס ימהרו לעבודה בעודן בבגדי חול.(15)

אמר רב נחמן: מנא אמינא לה שמפייסין בבגדי חול?

דתנן: לאחר עריכת הפייס **מסרון** את הכהנים **לחזנין** שמשין. **והיו מפשיטין אותן את בגדיהן, ולא היו מניחין עליהן אלא מכנסים בלבד.**

מאי לאו, באותן כהנים **שזכו לפיים**,(1) כה-א שמפשיטין אותן את בגדי החול שלבשו בשעת הפייס, ומלבישין אותן בגדי קודש כדי לעשות את העבודה.

הרי שמפיסין בבגדי חול.

---

14. משמע שכל ארבעה בגדי כהונה היו לובשים בשעת הפייס. וקשה דהא אחד מהבגדים היה האבנט ויש מ"ד [לעיל כג. ב] שהוא עשוי מכלאים ומבואר בגמרא דרק בשעת עבודה הותרו ללבוש כלאיים ואיך לבשו הכהנים כלאיים בשעת הפייס שאינו עבודה. גבורת ארי.

15. ומהאי טעמא היו צריכים גם לקדש ידיהם ורגליהם קודם הפייס. גבורת ארי.

1. לכאורה מה ההכרח לומר כן שהרי אפשר לומר איפכא כדדחי רב ששת ואדרבה יותר מסתבר כדרב ששת כדקאמר "הכי נמי מסתברא" אלא משום דלעיל מהך משנה מיירי באותן שזכו לעבודה לכן מסתבר שגם משנה זו מיירי שאותן מסרו לחזנין. ומהאי טעמא לא הוכיח רב ששת מכאן אעפ"י שהוא עצמו אמר דהכי נמי מסתברא אלא משום שיש סברא גם לומר כרב נחמן. תוד"ה מאי לאו.

ודחינן: **אמר רב הונא בר יהודה אמר רב ששת: לא!** אלא **באותן שלא זכו לפיים**, שהיו מפשיטין אותן את בגדי הקודש שלבשו בשעת הפייס ומלבישין אותן בבגדי חול.

הכי נמי מסתברא: דאי סלקא דעתך באותן שזכו לפיים, אם כן תיקשי, הא דקתני: **לא היו מניחין עליהן אלא מכנסים בלבד**, שפירושו, לפי זה, שמשאירין עליהם את מכנסי החול, ומלבישים עליהם את בגדי הקודש, ורק אח"כ היו מחליפין את מכנסי החול למכנסי קודש.

ותניא: מנין שלא יהא דבר קודם למכנסים? תלמוד לומר "ומכנסי בד יהיו על בשרו"!

ועל כרחך כוונת המשנה שמשאירין על הכהנים שלא זכו בפייס את מכנסי הקודש עד שילבשו יתר בגדי החול.

ואידך, רב נחמן אמר: **הא לא קשיא: כי הכי קתני:**

עד שעודן עליהן בגדי חול, שלבשו בשעת הפייס, **מלבישין אותן מכנסי קודש** מתחת לבגדי החול, כדי שלא יעמדו ערומים כשיפשיטום את בגדי החול. ורק לאחר מכן **היו מפשיטין אותן** את **בגדי החול**, **ולא היו מניחין** עליהן **אלא מכנסים** של קודש **בלבד**, וממשיכים להלבישם ביתר בגדי הקודש.

ונמצא שאכן המכנסים היו קודם לכל בגדי הכהונה.

אמר רב ששת: מנא אמינא לה שמפיסין בבגדי קודש?

דתניא: לשכת הגזית כמין בסילקי בית גבוה **היתה**. והיו עושין שם את **הפיים במזרחה** של אותה לשכה, ששם היו עומדים הכהנים לפייס.

וזקן אחד מחכמי הסנהדרין היה **יושב במערבה** כדי להורות להם סדר הפייסות.

והכהנים מוקפין ועומדין סביב בעיגול **כמין בכוליאר**, תכשיט עגול. **והממונה** על הפייסות **בא ונוטל מצנפת מראשו של אחד מהן, ויודעין שממנו הפיים מתחיל**. שממנו מתחילה הספירה.

ואי סלקא דעתך שמפיסין **בבגדי חול**, תיקשי:

וכי **מצנפת בבגדי חול — מי איכא**?

ודחינן: **אין!** יתכן שיהא לכהן מצנפת מבגדי חול.

כדתני רב יהודה ואיתימא רב שמואל בר יהודה: כהן שעשתה לו אמו כתונת כדוגמת הכתונת של בגדי כהונה — **עובד בה עבודת יחיד**.[2] כגון הוצאת כף ומחתה מקודש הקדשים ביום הכפורים, שאין בה צורך לציבור, אלא שמוטל על הכהן לפנות את המקום.

הרי, שהיו רגילין אמותיהן של כהנים לעשות לבניהם משלהן כמין בגדי כהונה כדי להראות תפארת עושרן ונוי מלאכת ידיהן, וכמה הן מהדרות את המצוות.

ויתכן, אם כן, שכהנים ילבשו מצנפת של חול.[3]

---

2. ובלבד שימסרנה לציבור. גמרא להלן לה. ב.

3. כאן מדובר בשל חול ממש שלא מסרום

אמר אביי: שמע מינה מהך ברייתא: **לשכת הגזית** היתה **חציה בקודש**, חצי ממנה היתה קדושה בקדושת עזרה, **וחציה בחול** שלא היתה קדושה בקדושת עזרה.

ושמע מינה: שני פתחים היו לה ללשכת הגזית, **אחד פתוח בקודש, ואחד פתוח בחול.**

אחד מהפתחים היה נפתח למקום הקודש, בקדושת עזרה. והשני נפתח למקום חול.

ההוכחה לכך שחציה בקודש וחציה בחול:

דאי סלקא דעתך כולה בקודש, תיקשי: האיך היה **זקן יושב במערבה**? **והאמר מר: אין ישיבה בעזרה** אסור לשבת בעזרה,[4] משום שנאמר "לעמוד לשרת" "העומדים שם לפני ה'",[5] **אלא** רק **למלכי בית דוד בלבד**, שמצינו בהם ישיבה, שנאמר "ויבא המלך דוד וישב לפני ה'".[6]

ואי סלקא דעתך כולה בחול, תיקשי: איך היה **פיים במזרחה**? **והא בעינן** שהפייס יהא בקודש, כדכתיב "**בבית אלהים נהלך ברגש**". ולעיל דרשינן מיניה לענין הפייסות. הרי שהפייס צריך להיות בבית אלוהים.[7]

אלא, שמע מינה: חציה בקודש, ושם היו עושין את הפייס. **וחציה בחול**, ששם היה יושב הזקן.

וההוכחה לכך ששני פתחים היו לה:

דאי סלקא דעתך פתח אחד בלבד **יש לה**, הרי ממה נפשך:

אי האי פתח **פתוח לקודש** עדיין יקשה, איך היה **זקן יושב במערבה**? שאעפ"י שאותו מקום הוא חול, מכל מקום דינו כקודש בגלל פתחו, ואסורה בו הישיבה.

והתנן: הלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש תוכן קודש?

לציבור שהרי לדעת רב נחמן היו מפייסין בבגדי חול. והגמ' מדמה שכמו שמצינו שהיו עושין לעצמן בגדי כהונה ע"מ למסרם לציבור כך היו עושין בגדי חול ממש כדוגמת בגדי כהונה בלי מסירה ולבשום כל היום כדי שיתרגלו בלבישתם. שיח יצחק.

4. וכהנים האוכלים קדשי קדשים בעזרה מותר להם לשבת בשעת אכילה כיון שהאכילה הוא צורך עבודה שעל ידי אכילת הכהנים מתכפרים הבעלים. אי נמי לפי שאכילת קדשים צריכה להיות כדרך שהמלכים אוכלים דהיינו בישיבה. תוד"ה אין.

5. רש"י. ובסנהדרין קא ב פירש דהוא הלכה למשה מסיני ולא מקרא.

ובסוטה ד ב כתב דאין כבוד שמים בכך ואפילו מלאכי השרת אין להם שם ישיבה דכתיב "עומדים ממעל לו".

6. שחלק להם המקום כבוד להראות שמלכותו שלימה. רש"י סוטה מ.י.

7. הקשו התו' אם כן למה לא היו מפייסין בעזרה ממש שקדושה יותר מהלשכות שפתוחות לקודש. ותירצו שכיון שהממונה היה נוטל מצנפתו של אחד מהכהנים היה גנאי לעמוד בגילוי ראש בעזרה. [משמע מדבריהם שהיה נשאר בגילוי ראש עד סוף הפייס. אולם מדברי הרמב"ם משמע שהיה מחזיר המצנפת מיד לראש הכהן. תוספות יום טוב ריש פרקין].

ואי סלקא דעתך שאותו פתח היה **פתוח לחול** עדיין יקשה איך היה **פיים במזרחה**?

והתנן: לשכות ה**בנויות בקודש ופתוחות לחול תוכן חול** ואם כן לא נתקיים בו "בבית אלהים".

אלא לאו שמע מינה: שני פתחים היו לה אחד פתוח בקודש ואחד פתוח לחול ובאופן כזה הדין הוא שמה שבנוי בקודש הוא קודש ומה שבנוי בחול הוא חול.

מתניתין:

הפיים השני מתוך ארבע הפייסות שהיו בכל יום נעשה כדי לקבוע:

א. **מי שוחט** את קרבן התמיד.[8]

ב. **מי זורק** את דמו.

ג. **מי מדשן**. מוריד את האפר מעל **מזבח הפנימי**.

ד. **ומי מדשן את המנורה**. מסיר את הפתילות ושיירי השמן מהמנורה.

ומי מעלה אברים של תמיד **לכבש**.[9]

ומספר כהנים זכו בהעלאת האברים לפי הסדר דלהלן:

ה. **הראש והרגל** האחורית הימנית.

ו. **ושתי הידים** הרגלים הקדמיות.

ז. **העוקץ** הזנב **והרגל** האחורית השמאלית.

ח. **והחזה** שומן החזה שכנגד הקרקע. **והגרה** מקום שהוא מעלה גרה דהיינו הצואר, ומחוברים בו הקנה והריאה והכבד והלב.

ט. **ושתי הדפנות**.

י. **והקרביים**.

יא. **והסלת**. עשרון סלת למנחת התמיד.

יב. **והחביתין**.

מנחת חביתין שהיה מקריב הכהן גדול בכל יום עשירית האיפה סלת, מחציתה בבקר ומחציתה בערב [ונקראת "חביתין" על שם שנעשתה במחבת].[10]

יג. **והיין** לנסכים של קרבן התמיד.

ועוד תירצו שמאחר שהיו עומדין בעיגול אם היו מפייסין בעזרה היו חלקם עומדים אחוריהם אל היכל ה'. תוד"ה והא.

8. אעפ"י ששחיטה כשרה בזר מ"מ לכתחילה מצוה שישחוט הכהן ולכן היו מפייסין עליה. ריטב"א.
ויש שפירש שכיון ששחיטה היא תחילת עבודת התמיד לכן היתה חביבה על הכהנים אעפ"י שהיא כשרה בזר והוצרכו לפייס עליה כדי שלא יריבו עליה. ומיהו הכהן הזוכה בה היה יכול לכבד את הזר שישחוט במקומו. הרע"ב תמיד פ"ג מ"א ותפא"י שם.

9. היו מניחים את האברים מחצי הכבש ומטה. ולאחר מכן היו עושים הגרלה נוספת לקבוע מי הכהן שזכה להעלות אותם משם לראש המזרח כמבואר במשנה להלן [כו. א].

10. אע"ג דסלת והיין שניהם צורכי התמיד מ"מ היו מפסיקין ביניהם בחביתין כדי להסמיך מנחה למנחה. רע"ב תמיד פ"ד מ"ג.

נמצא **שלשה עשר כהנים זכו בו** בפייס השני.

אמר בן עזאי לפני רבי עקיבא משום רבי יהושע: **כדרך הלוכו** של הכבש בחייו כך **היה קרב** התמיד.

ופליג אתנא קמא בסדר ההקרבה. ובגמרא יבואר.

גמרא:

איבעיא לחו: כשהן מפייסין — האם **לעבודה אחת** בלבד **מפייסין**, דהיינו לעבודה ראשונה מי שוחט. ולשאר העבודות לא עושין פייס נפרד אלא הכהנים העומדים לימין הכהן שזכה בשחיטה זוכים ביתר העבודות לפי הסדר.

או דילמא לכל עבודה ועבודה היו מפייסין, מצביעין שוב?

תא שמע מהא תנן בריש פרקין: **ארבע פייסות היו שם.**

ואי סלקא דעתך דלכל עבודה הן מפייסין בנפרד, אם כן **טובא הוו**. יש יותר מארבע פייסות בכל יום, שהרי בפייס דמשנתנו לבד היו שלשה עשר פייסות?

אלא ודאי, כל העבודות היו בפייס אחד.

ודחינן: **אמר רב נחמן בר יצחק: הכי קאמר:**

ארבע פעמים נכנסין מתאספין בכל יום **להפיס** להצביע, **ולכל חדא וחדא** בכל התאספות **היו בה טובא פייסות.**

תא שמע: תניא: **רבי יהודה אומר:** בפייס השלישי שהיו עושין בכל יום לעבודת הקטורת, **לא היה פייס** נפרד **למחתה.** כה-ב

שהרי שני כהנים עסקו בעבודת הקטורת, אחד היה מוליך את הקטורת להיכל ומקטירו, ואחד היה חותה [גורף] גחלים מעל מזבח החיצון במחתה, ומכניסם להיכל, ונותנם על מזבח הפנימי כדי שהכהן השני יקטיר עליהן את הקטורת.

אלא היו עושין רק פייס אחד מי יזכה בהקטרת הקטורת, **והכהן שזכה בקטורת אומר לזה** שבימינו: **זכה עמי במחתה!** [1]

הרי, שבפייס השלישי לא היו עושין פייס נפרד לכל עבודה ועבודה שבאותו פייס. והוא הדין בפייס השני דמשנתנו, היו עושין רק פייס אחד בלבד.

ודחינן: **שאני מחתה וקטורת — דחדא עבודה היא.** הלכך פייס אחד להן. אבל שלש עשרה עבודות המנויות במשנתינו, שכל אחת מהן היא עבודה נפרדת, אפשר שמפייסין על כל עבודה ועבודה.

איכא דאמרי: נדייק מדברי רבי יהודה להיפך:

דוקא מחתה וקטורת, דחדא עבודה היא, לכן מפייסין עליהן רק פעם אחת.

אבל שאר עבודות — בעי פייס נפרד לכל עבודה ועבודה.

ודחינן: לעולם גם בשאר עבודות די בפייס אחד לכולן. והא דנקט רבי יהודה דוקא

---

1. מלשון זה משמע שלא היה הכהן שעומד לימינו זוכה במחתה מכח הפייס כמו בכל

מחתה, משום **דמחתה איצטריכא ליה** לאשמעינן.

דסלקא דעתך אמינא: הואיל ועבודת הקטורת **לא שכיחא**, לפי שאין מקטירין אלא פעמיים בכל יום, וגם אין מביאין קטורת כקרבן נדבה, **ומעתרא**, הקטורת מעשירה את העוסקים בה.

הלכך **נתקין לה** למחתה **פיים בפני עצמה**.

קמשמע לן שאעפ"י כן, די לה בפייס אחד.

תא שמע מהא **דתני רבי חייא: לא לכל עבודה ועבודה מפייסין. אלא, כהן שזכה ב**שחיטת ה**תמיד — שנים עשר אחיו הכהנים נמשכין עמו** לזכות בשאר עבודות, לפי סדר עמידתם לימינו.

ומסקינן: **שמע מינה**.

שנינו במשנה: **פיים השני** מי שוחט מי זורק.

איבעיא להו: מי מקבל את הדם מצואר הכבש לאחר שחיטה? שהרי כיון שהתנא של המשנה לא מנה את הקבלה כעבודה שזכה בה כהן, בנפרד, שמע מינה שאחד מהכהנים שזכה בעבודה הסמוכה לה, דהיינו או שחיטה או זריקה — זכה גם בה.

ויש להסתפק: מי הוא אותו כהן?

האם הכהן **השוחט** הוא **המקבל** את הדם.

משום **דאי אמרת** שהכהן **הזורק יקבל** יש לחשוש **שאגב חביבותיה**, מתוך שחביבה על הכהן עבודת הזריקה יותר מאשר עבודת הקבלה [משום שהיא עבודת מזבח] ימהר להוליך את הדם לזריקה, **ולא מקבל ליה לכוליה דם**. לא ימתין עד שכל הדם יתקבל לתוך הכלי. והדין הוא שצריך לקבל את כל דם הבהמה.[2]

או דילמא, הכהן **הזורק** הוא **המקבל** את הדם.

משום **דאי אמרת שהשוחט מקבל, זימנין דשחיט זר** לפעמים השוחט הוא זר, שהרי השחיטה כשירה גם בזר, והוא אינו יכול לקבל את הדם שהרי הקבלה פסולה בזר. ולכן בהכרח שהזורק הוא יקבל.

תא שמע: תניא: **בן קטין**, שמו של אחד מהכהנים הגדולים — **עשה שנים עשר דד** ברזים **לכיור, כדי שיחיו שנים עשר אחיו הכהנים העסוקין בתמיד מקדשין ידיהן ורגליהן כבת אחת**, טרם יתחילו בעבודה.

העבודות דקאמר להלן שאחיו הכהנים נמשכים עמו אלא הכל היה תלוי ברצונו של הכהן שזכה בקטורת, אם רצה היה עושה גם את עבודת המחתה או שהיה אומר לכהן אחר שאינו עומד סמוך לו כלל. רק אורתא דמילתא היה שבגלל הטורח היה אומר לאחר שיזכה במחתה, ורגיל היה לומר לכהן שלימינו כדי שלא יקפידו עליו הכהנים האחרים. תוד"ה תא שמע.

2. לכאורה גם אם השוחט יקבל יש לחוש שמא מתוך שהקבלה חביבה יותר גי היא עבודה ושחיטה לאו עבודה לא יגמור שחיטתו. אלא שאם לא יגמור את כל השחיטה הרי גם הקבלה לא קיים כדינה דמצוה לקבל את כל הדם ולכן אין לחשוש לזה משא"כ בקבלה וזריקה בזריקה לא תליא בקבלה דאף אם לא קיבל כל הדם מקיימא זריקה כהלכתה יש לחשוש שמא לא יגמור את הקבלה. שיח יצחק.

והיינו שנים עשר הכהנים המנויים במשנתינו, מלבד השוחט, שאינו צריך לקדש ידיו ורגליו. כי מאחר שהשחיטה כשירה בזר הרי גם כשכהן שוחט הוא פטור מקידוש ידים ורגלים.

ואי סלקא דעתך ש**השוחט מקבל**, נמצא שאף השוחט צריך לקדש ידיו ורגליו בגלל הקבלה, ואם כן — **תליסר** שלש עשרה **הוי**!?

אלא, לאו, שמע מינה, ש**הזורק** הוא ה**מקבל**, ואין כאן אלא שנים עשר. שהרי הזורק כבר נמנה בין שנים עשר הכהנים שעוסקין בתמיד.

ומסקינן: **שמע מינה**!

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: אף אנן נמי תנינא כן במשנה במסכת תמיד:

שחט השוחט, וקבל המקבל, ובא לו למזבח **לזרוק.**

ומשמע שהמקבל הוא הזורק.

ומסקינן: **שמע מינה**!

שנינו במשנה: **אמר בן עזאי לפני רבי עקיבא** משום רבי יהושע: דרך הלוכו היה קרב:

דהיינו לפי קירבתו של האבר אל הראש, כך היה קרב קודם. שהרי הבהמה הולכת לצד ראשה.

תנו רבנן: כיצד דרך הלוכו?

הראש והרגל האחורית הימנית קרבים ראשונה [וזה לדברי הכל, הראש נלמד מקרא שהוא קרב ראשונה[3]. והרגל קרבה עמו מהטעם שיבואר להלן].

ולאחריהם **החזה והגרה.**

ושתי ידים אחריהם.

ושתי דפנות אחריהם.

העוקץ והרגל האחורית השמאלית אחריהם.

רבי יוסי אומר: דרך הפשטו היה קרב. לפי סדר הפשטת עורו, דהיינו, מצד הרגלים לצד הראש.

כיצד דרך הפשטו?

הראש והרגל. העוקץ והרגל. ושתי דפנות. ושתי הידים. החזה והגרה.

רבי עקיבא אומר: דרך ניתוחו היה קרב. כסדר שמנתחים אותו, אבר אבר לאחר הפשטו.[4]

כיצד דרך ניתוחו?

---

3. לדעת בן עזאי אי״צ לקרא אלא הטעם משום שהראש הוא קודם לכל דרך הליכתו.

ובירושלמי מבואר דלבן עזאי גם הא דהרגל קרב עם הראש הוא משום שהרגל הימיני הוא קודם לתנועת ההילוך יתר מיד אתר הראש. מאירי.

4. היו מנתחים את התמיד לפי הסדר דלהלן וניתנים כל אבר ואבר לכהן שזכה בו וכולם ממתינים שם עד שיקבלו כולם את האברים שזכו בהם, וזה לדברי הכל. והמחלוקת היא רק בסדר ההולכה משם לכבש. רש״י.

הראש והרגל. ושתי הידים. החזה והגרה. ושתי הדפנות. והעוקץ והרגל.

רבי יוסי הגלילי אומר: דרך עילויו היה קרב.

ככל שהאבר מעולה ומובחר יותר הוא קרב קודם.

כיצד דרך עילויו?

הראש והרגל. החזה והגרה. ושתי הדפנות. והעוקץ והרגל. ושתי הידים.

ומקשינן לרבי יוסי הגלילי: **והכתיב** "**כל נתח טוב ירך, וכתף**". הרי שהירך מעולה מהכתף, ואילו רבי יוסי הגלילי מקדים את שתי הדפנות, שבהן הכתפים, לרגל, שבה הירך.

ומתרצינן: **החיא — בכחושה**. הפסוק מדבר בבהמה כחושה שבה הירך טובה מהכתף.

אבל בקרבן תמיד, שהיו מהדרים להביא בהמה שמנה, הכתף מעולה מהירך. לפי שיש בכתף הרבה שומן.

אמר רבא: בין תנא דידן, תנא קמא דמתניתין, שסדרו שונה מכל התנאים דלעיל, **ובין רבי יוסי** הגלילי — שניהם מודים **דבתר עילויא דבשרא אזלינן** הולכים אחר הבשר המעולה, שככל שהבשר מעולה יותר הוא קרב קודם.

ולא נחלקו אלא במהות העילוי.

מר תנא דידן **אזיל בתר איברא דבישרא** אחר גודל האיברים.

ומר רבי יוסי הגלילי **אזיל בתר שמנא דבישרא** אחר הבשר השמן יותר.

והוינן בה: **מאי טעמא** מודו כל התנאים **דסלקא רגל בהדי רישא**, שרגל ימין קריבה ביחד עם הראש?

ומשנינן: **משום דרישא**, הראש, **נפישי ביה** יש בו הרבה **עצמות**. הלכך **קרבא רגל**[5] **בהדיה**[6].

תו הוינן בה: **דכולי עלמא, מיהת**, על כל פנים, **ראש קרב ברישא. ומנא לן** דבר זה?

ומשנינן: **דתניא: מנין לראש ופדר** החלב **שקודמין לכל האברים?**

תלמוד לומר "ונתח אותו לנתחיו, **ואת ראשו ואת פדרו. וערך** הכהן אתם על העצים אשר על האש אשר על המזבח".

ומשמע שהראש והפדר יהיו ראשונים לעריכה.

ומבארת הגמרא עוד: **ואידך "פדר" אחרינא** שכתוב בפסוק אחר "וערכו בני אהרן

---

5. של ימין, שמכיון שהיא נישאת עם הראש בעינן של ימין שהימין חשוב לעולם. רש"י מנחות ו. א ד"ה ותנן.

6. שאף היא יש בה הרבה עצמות ודומה להראש הלכך יש לחברה למינה. מאירי.

והמפרש בתמיד [לא. ב] כתב להיפוך שהרגל כולו בשר וכך ראוי שתהא בהקטרה עצמות ובשר.

ורבינו אליקים מפרש שאין זה דרך כבוד להקריב את הראש לבדו מאחר שאין בו כמעט בשר והעיקר בו עצמות לכן צירפו לו את הרגל.

הכהנים את הנתחים את הראש ואת הפדר על העצים אשר על האש אשר על המזבח״.

כו-א **למאי אתא**? שהרי הפדר אף הוא בכלל הנתחים ולמה נכתב במיוחד.[1]

לכדתניא: כיצד היה עושה? נותן את הפדר אבית השחיטה על מקום השחיטה **ומעלהו** על המזבח **וזהו דרך כבוד של מעלה** שבית השחיטה המלוכלך בדם לא יהא גלוי.[2]

מתניתין:

הפיים השלישי היו מכריזים בעזרה **חדשים לקטרת** כהנים שלא זכו מימיהם להקטיר קטרת **באו והפיסו**. יבאו וישתתפו בהגרלה על עבודת הקטורת. ובגמרא יבואר למה לא הורשו להשתתף בפייס זה רק חדשים בלבד.

והפייס הרביעי היו מכריזים **חדשים עם ישנים** כהנים עדיין לא זכו בעבודה זו יחד עם כהנים שכבר זכו:[3] באו והפיסו כדי לקבוע **מי מעלה אברים מן הכבש למזבח**.

אותם אברים שהועלו לכבש בפייס השני חזרו עתה והפיסו מי יעלה אותם מהכבש לראש המזבח על מנת להקטירם.[4]

גמרא:

תנא: מעולם לא שנה אדם בה. שכל כך הרבה כהנים היו בכל בית אב [העובדים

---

1. בשלמא הראש איצטריך למיכתב משום שלפני כן כתיב ״והפשיט את העולה״ והייתי אומר שרק מה שבכלל הפשט הוא בכלל עריכה אבל הראש שכבר הותז מהבהמה על ידי השחיטה קודם ההפשט אינו בכלל עריכה. אבל הפדר הוא בכלל המופשטים ולמה נכתב במיוחד. רש״י.

2. ולכן לא הזכירה המשנה את הפדר יחד עם הראש כיון שאי אפשר להקטיר את הראש בלעדו הרי הוא בכלל הראש. תוד״ה מנין, לעיל כה. ב.

3. שמתוך שהופקעו הישנים מפייס שלישי חוזר וקורא לפייס זה חדשים גם ישנים. מאירי.

4. מרש״י ותו׳ משמע שכהן אחד היה מעלה את כל האברים, אולם ראשונים אחרים דעתם ששה כהנים היו מעלים את האברים למזבח כמנין הכהנים שהעלום לכבש [חוץ מהסלת והחביתין והיין]. תו׳ ישנים וריטב״א.

והר״י מלוניל כתב שאע״ג שהבאת האברים לכבש היתה ע״י הרבה כהנים משום ״ברב עם הדרת מלך״ אבל העלאתם משם למזבח לאו אורח ארעא הוא ויותר יש כבוד לשכינה במועט מבמרובין.

והמאירי כתב שמן הכבש למזבח הדבר יותר הדור באחד שלא ידמה עליו כמי שהוא עליו למשא.

ועוד נחלקו הראשונים, יש מהם שסוברים שהכהן שהעלה את האברים למזבח היה גם מקטירם. והריטב״א סובר שהיה רק מעלם למזבח והכהן הזורק את הדם הוא היה משליכם לתוך האש כדי שתיעשה עבודת הדם והבשר בכהן אחד. ריטב״א כה. א. במשנה פייס שני.

[והמשנה למלך כתב דמה שהביאו להריטב״א לומר כן הוא מדתנן מי מעלה אברים לכבש ולא תני מי מקטיר אברים משמע דהמעלה אינו מקטיר. פ״ד מהל׳ תמידין ומוספין ה״ו].

באותו יום] עד שמעולם לא אירע שלא יהא שם מי שלא הקטיר מימיו [מאירי].(5)

והוינן בה: **מאי טעמא** לא הניחו לכהן אחד לזכות פעמיים בקטרת?

ומשנינן: **אמר רבי חנינא: מפני שמעשרת** את העוסקים בה לכן רצו שתהא הזדמנות לכהנים רבים ככל האפשר לזכות בה כדי שיתעשרו.(6)

אמר ליה רב פפא לאביי: מאי טעמא היא מעשרת?

אילימא משום דכתיב בברכת משה לשבט לוי "**ישימו קטורה באפיך**". **וכתיב בתריה** "**ברך ה' חילו**", הרי שהקטרת מעשרת?

אי הכי הקטרת קרבן **עולה נמי** תהא מעשרת. **דהכתיב** בההיא קרא גופיה "**וכליל על מזבחך**", דהיינו קרבן עולה שקרבה כליל על המזבח. ומדוע לא הקפידו גם בה שלא יקריבנה כהן אחד פעמיים?

אמר ליה אביי: **הא**, העולה **שכיחא**. שהרי יש הרבה עולות נדבה.

והא הקטרת **לא שכיחא** שקטרת חובה אינה אלא פעמיים ביום ואין מביאין קטרת בנדבה. ומסתבר שברכת העושר נאמרה רק בעבודה שאינה שכיחה. שאם לא כן נמצאו כל הכהנים עשירים.(7)

אמר רבא: לא משכחת צורבא מרבנן תלמיד חכם **דמורי** שמורה הוראה בישראל **אלא דאתי משבט לוי או משבט ישששכר.**

משבט **לוי: דכתיב** שם בברכת משה לשבט לוי "**יורו משפטיך ליעקב**".

משבט **ישששכר: דכתיב** "**ומבני ישששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל**".

ומקשינן: **ואימא יהודה נמי** יצאו ממנו מורי הוראה, **דכתיב** "**יהודה מחוקקי**"?(8)

---

5. ומכל מקום אם יארע כן לא היו הולכים לבית אב אחר לבקש כהנים אחרים אלא חוזרין חלילה על הבית אב שבאותו יום. מאירי.

6. בכהן גדול היה מקטיר את הקטרת כל שבעה ימים שקודם יוה"כ. וצ"ל שכל הטעם שלא הניחו לכהן אחד להקטיר יותר מפעם אחת כדי שלא יתעשר הכהן הדיוט יותר מהכהן גדול אבל בכהן גדול אין לחוש שיתעשר. שפת אמת.

7. רש"י. ובריטב"א מפרש דבריו שכיון שאין כל הכהנים ראויים שיתעשרו לכן אין העולה מעשרת אפילו את הראויים לכך.

ובתו' הרא"ש פירש שאמנם העולה גם כן מעשרת אלא שאין מקום לתקן שיפייסו עליה רק חדשים שהרי כל אחד יכול לנדב ולהביא עולה ולהתעשר על ידיה. אלא שהוא מקשה על זה דאם כן גם בקטרת לא היה להם לדקדק ליקח רק חדשים שהרי אפשר להתעשר ע"י העולה.

ובחת"ס תירץ שאינו מתעשר אלא ע"י שניהם שישימו קטורה וגם כליל על מזבחך ואז ברך ה' חילו ולכן לא הניחו להקטיר פעמיים שע"י העולות שכולם כבר הקריבו והקטרת שיקריב עולה מחברך בעשירות.

8. מקשים התו' למה לא הביאה הגמ' פסוק מן התורה דכתיב בברכת יעקב לבניו טרם מותו "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו". ותירצו שמשם אין ראיה שאכן נתקיימה הברכה אבל המקרא שהביאה הגמ' מוכיח שכך היה

ומשנינן: **אפוקי שמעתא אליבא דהלכתא קאמינא** שמורי הוראה שמשבט לוי וישכר יודעים להורות אליבא דהלכתא אבל משבט יהודה אף שחכמים הם לא זכו להיות הלכה כמותם.

אמר רבי יוחנן: אין מפייסין על תמיד של בין הערביים.

אלא, כהן שזכה בו בעבודה מסויימת **בתמיד** של **שחרית זוכה בו** באותה עבודה גם **ערבית** בתמיד של בין הערביים.(9)

מיתיבי מהא דתניא: **כשם שמפייסין שחרית כך מפייסין בין הערביים?**

ומשנינן: **כי תניא החיא — בקטרת.** שהיו מפייסין שנית לקטרת של בין הערביים, שהרי לא הניחו לכהן אחד שיקטיר קטרת פעמיים. אבל בעבודות התמיד שלא היו מקפידין על כך שלא יעבוד כהן אחד אותה עבודה פעמיים, לא היו מפייסין שוב לתמיד של בין הערביים.

ומקשינן: **והתניא: כשם שמפייסין לו שחרית, כך מפייסין לו ערבית.** ומדקתני "לו" ולא "לה" משמע שמדובר בתמיד, שהוא לשון זכר, ולא בקטרת שהיא לשון נקבה?

ומתרצינן: **אימא "לה".** ואכן אף ברייתא זו מדברת בקטרת.

ומקשינן: **והתניא: כשם שמפייסין לו שחרית כך מפייסין לו ערבית. וכשם שמפייסין לה שחרית כך מפייסין לה ערבית.** הרי שברייתא זו מדברת בין בתמיד בין בקטרת שמפייסין להם שנית בין הערביים. וקשיא לרבי יוחנן?

ומתרצינן: **אמר רבי שמואל בר רב יצחק: הכא בשבת עסקינן.** שהוכרחו לפייס בו שנית בין הערביים אף בתמיד, **הואיל ומשמרות מתחדשות** מתחלפות בחצות יום השבת, והכהנים שזכו בתמיד של שחרית שוב לא עבדו בתמיד של בין הערביים.

אבל בשאר ימות החול לא היו עושין פייס שני לתמיד של בין הערביים. אלא הכהן שזכה בשחרית הוא זוכה גם בערבית.

והוינן בה: **ולמאי דסליק אדעתין מעיקרא** לסברת המקשה על רבי יוחנן שהיו חוזרין ומפייסין לתמיד של בין הערביים. תיקשי, **דהא נפישי לה פייסות,** ונמצא שהיו יותר מארבע פייסות. והלא שנינו בריש פרקין שרק ארבע פייסות היו בכל יום?

ומשנינן: **מייתי, כולהו מצפרא אתו.** כל הכהנים באו בבקר.

שיצאו מיהודה מחוקקים. תוד"ה יהודה.

ובמהרש"א הקשה ע"ז דכי לא נתקיימה ברכת יעקב ח"ו. ומפרש דקרא דלא יסור שבט מיהודה מיירי בממונים לשררה עפ"י המלך ולא בהוראה אבל קרא דיהודה מחוקקי משמע שממונה מפי הקב"ה דכינוי הוו"ד מורה על כך.

9. ומ"מ מודה רבי יוחנן שעשו עוד פייס בשביל סידור שני גזירי עצים בתמיד של בין הערבים שא"א לומר שאותו כהן שסידר בבקר יסדר גם בערב שהרי סידור הבקר היה בכהן אחד וסידור הערב היה בשני כהנים כדלקמן בע"ב. והפייס הזה היו עושים ביחד עם הפייס השני שכיון

כלומר, לא היתה התכנסות מיוחדת לצורך הפייס של תמיד של בין הערביים אלא באותה התכנסות של הבקר הפיסו פעמיים פעם אחת לצורך תמיד של שחרית. **ודזכי ביה שחרית זכי** והזוכה בה זכה. ופעם שניה הפיסו לצורך תמיד של בין הערביים, **ודזכי בערבית זכי**. והזוכה בה זכה. ולכן שתי הפייסות נחשבים לפייס אחד. (10)

שנינו במשנה: **הרביעי חדשים עם ישנים** מי מעלה אברים מן הכבש למזבח.

מתניתין דלא כרבי אליעזר בן יעקב.

דתנן: רבי אליעזר בן יעקב אומר: המעלה אברים לכבש הוא מעלה אותן לאחר מכן **למזבח**, כל כהן מעלה לראש המזבח את אותו איבר שהעלהו לפני כן על הכבש. (11)

ומבארינן: **במאי קמיפלגי?**

מר תנא דמתניתין **סבר: "ברב עם הדרת מלך"** לפיכך עדיף שכהנים רבים ככל האפשר יתעסקו בהקרבת אברי התמיד שזהו כבודו של מלך.

ומר רבי אליעזר בן יעקב **סבר: מקום שכינה** שהוא בבית המקדש — **לאו אורח ארעא!**

אין זה דרך ארץ שכהן אחד יתחיל בעבודה ויעזבנה וכהן אחר יסיים אותה, לפי שנראה כאילו הדבר טורח להם אלא אותו כהן שהתחיל בעבודה הוא יסיימנה.

אמר רבא: לא רבי אליעזר בן יעקב אית ליה דרבי יהודה הסובר [לעיל כה, ב] שלא היה פייס למחתה. אלא רבי אליעזר בן יעקב סובר שאכן היה פייס נפרד למחתה.

ולא רבי יהודה אית ליה דרבי אליעזר בן יעקב. אלא רבי יהודה סובר שהיה פייס להעלאת אברים מן הכבש.

דאם כן שאם תאמר שהם מודים זה לזה

שאותו פייס [שנעשה לצורך תמיד של שחר] מועיל גם לתמיד של בין הערבים מסתבר שיפייסו אז גם בשביל שני הגזירין של בין הערבים. תוד"ה אלא.

10. גם לפי האמת צריך לומר כן לענין הקטרת שבודאי היו מפייסין שנית לקטרת של בין הערבים שהרי לא שנה בה אדם מעולם, וכדי שלא יקשה דאם כן נפישי פייסות צריך לתרץ שביחד עם הפייס השלישי לקטרת של שחרית עשו ג"כ פייס לקטרת של בין הערבים, או שמא גם בקטרת, הכהן שזכה בו בשחרית זוכה בו גם בערבית, ומה שהקפידו שלא יקטיר כהן אחד פעמים זה רק בימים שונים ולא באותו יום. תו' הרא"ש.

ודעת הרמב"ם שהיו עושין פייס נפרד בין הערבים בשביל הקטרת של בין הערבים ואם כל הכהנים כבר הקטירו מימיהם לא היו עושין פייס לבין הערבים אלא אותו הכהן שזכה בה בשחרית מקטירה בין הערבים כמו בכל עבודות התמיד. הל' תמידין ומוספין פ"ד ה"ח.

וכתב הרע"א דלא קשה על הרמב"ם דא"כ נפישי פייסות דהתנא נקט מילתא דפסיקא שלעולם אין פחות מארבע פייסות והיינו באופן שכבר הקטירו כל הכהנים אולם יתכן שיהיה יותר מארבע פייסות כשיש כהנים חדשים.

11. ומ"מ מודה רבי אליעזר בן יעקב שלא היו מעלים את האברים עד לראש המזבח בפעם אחת אלא בשתי פעמים. רש"י. ועיין בגבורת ארי לקמן ע"ב ד"ה כיצד שביאר טעם הדבר למה חילקו את העלאת האברים לשנים.

בצרו לה פייסות: יחסר להם ממנין ארבע הפייסות. ובעל כרחך שרבי אליעזר בן יעקב שמוריד את הפייס של העלאת אברים מהכבש למזבח מוסיף במקומו את הפייס של המחתה, כדי להשלים למנין ארבע הפייסות.

ורבי יהודה שמוריד את הפייס של המחתה מוסיף במקומו את הפייס של העלאת האברים מהכבש למזבח.

ואי משכחת תנא אם ימצא תנא **דתני חמש**
כו-ב שסובר שהיו חמש פייסות בכל יום, **ההוא** תנא **דלא כרבי אליעזר בן יעקב ודלא כרבי יהודה**, אלא הוא סובר שהיה גם פייס למחתה וגם להעלאת אברים מהכבש למזבח.[1]

מתניתין:

קרבן ה**תמיד קרב** לפעמים **בתשעה** כהנים. לפעמים **בעשרה**. לפעמים **באחד עשר**. לפעמים **בשנים עשר**.

לעולם **לא פחות** מתשעה **ולא יותר** משנים עשר.

כיצד?

הוא **עצמו** היה קרב בכל יום בשחרית **בתשעה** כהנים כמפורט לעיל במשנה [כה א] מהולכת אברים לכבש ואילך.[2]

בחג הסוכות נוסף עוד כהן, שהיה מעלה למזבח **ביד אחד צלוחית של מים** כדי לנסכם על המזבח בשעת הקרבת התמיד של שחר.

הרי כאן עשרה כהנים.

בין הערבים שבכל יום, היה התמיד קרב **באחד עשר** כהנים.

הוא עצמו בתשעה כמו בתמיד של שחר, **ושנים** נוספים שמעלים **בידם שני גזירי עצים** להוסיף על עצי המערכה.

שכך היא המצוה להוסיף שני גזירי עצים בין בתמיד של שחר בין בתמיד של בין הערביים. אולם בעוד שבתמיד של שחר די בכהן אחד שיעלם על המערכה הרי בתמיד של בין הערבים צריך שני כהנים לכך. ובגמרא יליף לה מקרא.[3]

---

1. עיין תוד"ה ואי, שביארו למה לא אמרה הגמרא דההוא תנא סבירא ליה דהיו מפייסין בנפרד לתמיד של בין הערבים ודלא כרבי יוחנן. וזה היה הפייס החמישי.

2. רש"י מפרש שהמשנה כרבי אליעזר בן יעקב שלא היה כהן נוסף להעלאת האברים מהכבש למזבח ולכן לא מנה התנא רק תשעה.

אולם התוס' מקשים על זה, דהרי המשנה הקודמת אתיא דלא כרבי אליעזר בן יעקב וא"כ רישא רבנן וסיפא רבי אליעזר בן יעקב. אלא שגם משנה זו סוברת כרבנן שהיה כהן נוסף להעלאת אברים מהכבש למזבח, ובכל זאת לא מנה התנא אלא תשעה כי לפעמים יקרה שאחד מהכהנים שזכה בהולכת אברים לכבש בפייס השני יזכה גם בהעלאתם למזבח בפייס הרביעי. והתנא אינו מונה אלא מספר הכהנים שלעולם אין פחות מהם וכלשונו "לא פחות ולא יותר". תוד"ה דתנן.

ובתו' רי"ד כתב שמשנתנו לא מונה אלא עבודות שזכו בהן בפייס השני ואילו העלאת אברים מכבש למזבח היה בפייס הרביעי.

3. ובתמיד של שחר לא מנה את הכהן המסדר

בשבת היה קרב התמיד של שחר גם כן **באחד עשר** כהנים.

הוא **עצמו בתשעה** כביום חול. **ושנים** נוספים ש**בידם שני בזיכי** [כפות] **לבונה של לחם הפנים**, להקטירם על גבי המזבח.[4]

ובשבת שבתוך החג הסוכות נוסף עוד כהן, שנושא **ביד אחד צלוחית של מים** לניסוך.

הרי כאן שנים עשר כהנים.

גמרא:

אמר רבי אבא, ואיתימא רמי בר חמא, ואיתימא רבי יוחנן:

אין מנסכין מים בחג הסוכות **אלא בתמיד של שחר.**

ממאי, היכן שנינו זאת?

מדקתני מתניתין: **ובשבת שבתוך החג ביד אחד צלוחית של מים**, ובכך נשלם המנין של שנים עשר כהנים.

ומשמע שדוקא בשבת. אבל בימות החול שבתוך החג לא יתכן שיגיע מספר הכהנים לשנים עשר.

ואי סלקא דעתך דבתמיד של בין הערבים נמי מנסכין מים, אם כן, **בחול** של חג הסוכות **נמי משכחת לה** שנים עשר בתמיד של בין הערביים, שהרי בכל יום היה קרב באחד עשר, והיום נוסף עוד כהן לניסוך המים.

אלא, ודאי, שלא היה ניסוך המים בתמיד של בין הערבים.

אמר רב אשי: אף אנן נמי תנינא כן במשנה במסכת סוכה: ולכהן **המנסך** את המים **אומר לו: הגבה ידך!** כדי שנראה שאתה נותן את המים לתוך הספל המיועד לכך בראש המזבח, ולא יחשדוך לצדוקי.

שפעם אחד נסך הכהן את המים **על גבי רגליו**, שהיה מכת הצדוקים שאינם מודים במצות ניסוך המים, **ורגמוהו כל העם באתרוגיהן.**

ולמה היתה צריכה המשנה להשמיענו שרגמוהו באתרוגים, אם לא כדי ללמדנו שניסוך המים אינו אלא בשעת נטילת לולב, דהיינו בתמיד של שחר.[5]

ומסקינן: **שמע מינה.**

תניא: רבי שמעון בן יוחאי אומר: מנין לתמיד של בין הערבים שטעון שני גזירי עצים בשני כהנים?

שני גזירי עצים כי זה היה קודם שחיטת התמיד והמשנה אינה עוסקת אלא בעבודות שמהולכת אברים לכבש ואילך אבל בין הערבים היו מסדרים שני גזירים אחר העלאת האברים לכבש. מאירי.

4. וזכו בהם הכהנים שעמדו לאחר הכהנים שזכו בפייס השני בהולכת אברים לכבש. תו׳ ישנים. [וכן בצלוחית של מים. תוי״ט].

5. אעפ״י שאנשי ירושלים היו נוטלים כל היום אתרוגיהם בידיהם מ״מ מסתמא לא היו בעזרה בשעה שמקריבים תמיד של בין הערבים, כי לא היה אז זמן תפלה. תו׳ ישנים.

שנאמר ״ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח **וערכו עצים** על האש״, דהיינו סידור שני גזירי עצים על המערכה.

אם אינו ענין לתמיד של שחר, דכבר **כתיב** ביה סידור שני גזירי עצים ״**ובער עליה הכהן עצים בבקר בבקר וערך עליה** העולה״ — **תניהו ענין לתמיד של בין הערבים**.

ומכאן למדנו גם ששני כהנים צריכים לסדר את שני הגזירים של בין הערביים, שהרי כתיב ״וערכו״ בלשון רבים.

ומקשינן: **ואימא אידי ואידי** שני הכתובים מדברים **בתמיד של שחר**, **ואמר רחמנא עביד**, **והדר עביד**. שצריך לסדר פעמיים שני גזירי עצים בזה אחר זה?

ומתרצינן: **אם כן**, **נימא קרא** ״**ובער**״ ״**וערך**״. שבשני הפסוקים היה צריך לכתוב בלשון שווה.

אלא ודאי שניהם אינם מדברים בענין אחד. אלא פסוק אחד מדבר בתמיד של שחר, והשני בתמיד של בין הערביים.

ואכתי מקשינן: לעולם שני הפסוקים מדברים בתמיד של שחר. ולכך שינה בלשונו, משום ד**אי כתב רחמנא** גם בפסוק השני ״**ובער**״ — **הוה אמינא: חד**, **אין**, כן. **תרי לא**.

והיינו, שאת שני הסידורים יעשה כהן אחד בלבד.

קמשמע לן בהא דשינה הכתוב לשונו וכתב בפעם השניה ״וערכו״ בלשון רבים — **דנעביד חד**. שאת הסידור ראשון יעשה כהן אחד בלבד. **ונעביד תרי**. שאת הסידור השני יעשו שני כהנים!?

ומתרצינן: **אם כן**, **נימא קרא** בפסוק אחד ״**ובער**״ בלשון יחיד, ובפסוק השני ״**ובערו**״ בלשון רבים.

אי נמי, יכתוב בפסוק אחד ״**וערך**״, ובפסוק השני ״**וערכו**״, שזה באותו לשון.

מאי ״**ובער**״ ״**וערכו**״, למה שינה הכתוב בלשונו?

אלא, **שמע מינה כדקא אמרינן**, שהפסוק השני מדבר בענין אחר לגמרי, בתמיד של בין הערביים, ולכן שינה בלשונו.

תני רבי חייא: הפיים שעשו על עבודת התמיד.

פעמים — זכו בו **שלשה עשר** כהנים. כאמור במשנה דלעיל [כה א] בפייס השני שבכל יום.[6]

פעמים — זכו בו **ארבעה עשר** כהנים. בחג הסוכות, שנוסף עוד כהן שמנסך את המים כאמור במשנתנו.

פעמים — זכו בו **חמשה עשר** כהנים. בשבת, שנוספו שני כהנים לבזיכי לחם

וברש״ש תירץ דאנשי ירושלים היינו חשובים וצדיקים וכאן נאמר ורגמו כל העם.

6. רש״י. ואין הכונה שכולם עוסקים בעבודת התמיד ממש, שהרי דישון מזבח הפנימי והמנורה אינם לצורך תמיד. אלא שהיו עסוקין בעבודות בעת שהיו מקריבים תמיד של שחר. שיח יצחק.

הפנים.[7]

פעמים — זכו בו **ששה עשר** כהנים. בשבת שבתוך החג, שנוסף כהן לניסוך המים, ושני כהנים לבזיכי לחם הפנים.

ומקשינן: **והתניא**: פעמים שזכו בו **שבעה עשר** כהנים?

ומתרצינן: **התם היא** ברייתא — **דלא כרבי אליעזר בן יעקב**, שאמר לא היה פייס נפרד להעלאת אברים מן הכבש למזבח.

אלא כרבי יהודה, הסובר שלא היה פייס למחתה, וממילא הוא מוכרח לסבור שהיה פייס להעלאת אברים מן הכבש למזבח [כדי שלא יחסר מארבע הפייסות שבכל יום]. וכדעת משנתנו [לעיל כו, א] שזה היה הפייס הרביעי.

ולדעתו הרי שבכל יום זכו ארבעה עשר כהנים בעבודת התמיד, שכן נוסף עוד כהן להעלאת האברים מהכבש למזבח.

ואם כן, בשבת שבתוך החג, זכו שבעה עשר כהנים.

ואילו הברייתא דרבי חייא סוברת כרבי אליעזר בן יעקב, שהכהן שזכה בהעלאת האיבר לכבש הוא מעלהו אח"כ למזבח. ולכן לא מנה אלא שלשה עשר בכל יום. ולכל היותר יתכנו ששה עשר כהנים.

מתניתין:

המשנה הקודמת מדברת בקרבן תמיד, שבא רק מהכבשים בני שנתם.

אבל **איל**, שהוא בן שתי שנים, אם הוא קרבן עולה — היה **קרב באחד עשר** כהנים.

כיצד?

הבשר, כלומר, האברים השונים **בחמשה** כהנים כמו בכבש [א. הראש והרגל. ב. שתי הידיים. ג. העוקץ והרגל. ד. החזה והגרה. ה. שתי הדפנות].

הקרביים שהם כבדים באיל מבכבש,[8] **והסולת והיין** של המנחה הבאה עם הקרבן, שאף הם היו מרובים באיל מבכבש, שהסולת בכבש עשרון אחד ובאיל שני עשרונים, והיין בכבש רביעית ההין ובאיל שלישית ההין — **בשנים שנים**.

שני כהנים היו מעלים כל אחד מהם למזבח. הרי כאן ששה כהנים, וביחד אחד עשר

---

7. רש"י. ואי אפשר לפרש בתמיד של בין הערביים שגם בו היו חמשה עשר כהנים, משום שאז לא היה פייס, כאמור לעיל שאין מפייסין לתמיד של בין הערביים. ואילו הברייתא מדברת על עבודות שזכו בהן ע"י פייס. לכך פירש"י בשבת. והיינו בין בתמיד של שחר שנוספו שני כהנים להקטרת בזיכים, ובין בתמיד של בין הערביים שהיה פייס נפרד בשבת, ונוספו לו שני כהנים לשני גזירי עצים. שיח יצחק.

8. מאירי. ובמלאכת שלמה כתב שההבדל בין איל לכבש הוא יותר גדול בקרביים מאשר בשאר האברים.

והריטב"א כתב שהיה ראוי שאף בכבש ישאו שני כהנים את הקרביים אלא שהגמרא דורשת להלן מקרא שצריך דוקא ששה כהנים בכבש. אבל באיל שלא הקפיד הכתוב על מנין הוסיפו בו כהן מפני כובד הקרביים.

כהנים.[9]

פר עולה היה **קרב בעשרים וארבעה** כהנים, לפי שאבריו כבדים ביותר. ואף הסולת והיין היו מרובים בו מבאיל.

כיצד?

הראש והרגל היו טעונים שלשה כהנים. **הראש באחד והרגל בשנים.**[10]

העוקץ והרגל טעונים ארבעה. **העוקץ בשנים והרגל בשנים.**

החזה והגרה בארבעה. **החזה באחד והגרה בשלשה.**

שתי ידים — בשנים.

ושתי דפנות — בשנים.[11]

הקרביים והסולת והיין — בשלשה שלשה כהנים, כל אחד.[12]

במה דברים אמורים שהיו צריכים כל כך הרבה כהנים לכל בהמה ושעבודתם נקבעה על ידי פייס — **בקרבנות ציבור**, כגון כבשים בקרבן תמיד ופרים ואלים בקרבן

---

9. את חביתו הכהן גדול לא הקריבו רק עם קרבן התמיד ולכן לא נמנה כאן. רבינו אליקים.

10. דעת הרמב״ם שלא היו מחלקים את האברים הגדולים של הפר לכמה חלקים שהרי נאמר ״ונתח אותה לנתחיה״ ודרשינן ולא נתחיה לנתחים אלא היו משאירים אותו שלם ומספר הכהנים האמורים היו נושאים אותו ביחד. הל׳ מעשה הקרבנות פ״ו הי״ט.

אולם הראב״ד [בתורת כהנים] כתב שאכן היו מחלקים את האברים של הפר למספר הכהנים הנושאים אותו ומה שאמרו ולא נתחיה לנתחים אינו שוה בכל הקרבנות אלא הכל תלוי במנהג המקום כיצד מחלקין את האברים לצורך סעודות מלכים וכדומה ואסור לחלק הנתחים בשונה מהמנהג. ולכן בפר היו מחלקים את האברים לחלקים קטנים יותר מבכבש. ויקרא דבורא דנדבה פרשתא ד׳ פ״ו אות ב׳.

11. הסדר של האברים אינו סדר הקרבתם שהרי אינו מתאים לאף אחת מהשיטות של התנאים דלעיל אלא מטעם אחר נמנה כן. תוד״ה פר עיי״ש הטעם.

12. הקשה בשפת אמת דהא היין בפר היה בדיוק כפול מבשל כבש [דשל כבש רביעית ההין ובפר חצי ההין] ולמה לא די בשני כהנים.

ותירץ דכיון שהיין צריך להיות במדה מדוייקת שלא יפחות ולא יגרע לכן היו צריכים שלשה כהנים כדי שלא ישפך בהליכתם על הכבש המשופע.

וכתב עוד דבזה מיושב שהרי לכאורה חצי ההין יין הוא עדיין כבד פחות מראש הפר וכדומה שהיה נישא בכהן אחד בלבד אלא שהטעם אינו מפני הכובד אלא כדי שלא ישפך.

וכל זה ניחא אם שלשת הכהנים היו נושאים ביחד את כל היין. אך אם היו מחלקין אותו לשלשה כלים וכל כהן נשא כלי אחד שוב קשה דא״כ סגי בשני כהנים.

[הרדב״ז כתב שאפילו לדעת הרמב״ם שלא היו מחלקים את האברים לפי מספר הכהנים [עיין בהערה 10], מכל מקום את הקרביים והסלת והיין היו מחלקים לשלשה חלקים חלק לכל כהן, שהרי כאן לא שייך הטעם של ״ולא נתחיה לנתחים״ וממילא עדיף כך שהוא דרך כבוד שדומה כמי שנושא דורון ולא כמי שנושא משא. רדב״ז על הרמב״ם שם הי״ח].

מוסף.

אבל בקרבן יחיד — אם רצה כהן אחד **להקריב** את כל הבהמה ובלא פייס[13] **מקריב.**

הפשיטן וניתוחן של אלו ואלו, של קרבנות ציבור ושל קרבנות יחיד, **שוין** בכך שהם כשרים בזר.

גמרא:

תנא בברייתא: **הפשיטן וניתוחן** של קרבנות צבור ושל קרבנות יחיד, **שוין** בכך שהם כשרים **בזר.**

אמר חזקיה: מנין להפשט וניתוח ששוה.

שנאמר "והפשיט את העולה, ונתח אותה לנתחיה. **ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח**".

ודייקינן מכך שלא נזכר "בני אהרן הכהן" אלא בנתינת האש, שרק **נתינת אש בעיא כהונה,** אבל **הפשט וניתוח** שכתוב לפני כן **לא בעיא כהונה,** אלא כשרין אפילו בזר.

ומקשינן: **האי** "בני אהרן הכהן" — **מיבעי ליה לגופיה!** ללמדנו שנתינת האש צריכה כהן, ואינו מיותר כדי לדרוש ממנו מיעוט להפשט וניתוח. כז-א

ומתרצינן: **אמר רב שימי בר אשי: אשכחתיה לאביי,** פגשתיו **דהוה מסכר ליה לבריה** כשהיה מסביר לבנו את הדרשה של חזקיה כך:

תניא בתורת כהנים: נאמר "**ושחט**" — ללמד **ששחיטה בזר כשירה.**

וכי מאין באת?

מאין הייתי לומד ששחיטה פסולה בזר עד שנזקקת להביא מקרא להכשירה?

ומשיבה הברייתא: כי **מכלל שנאמר** "**ואתה וביניך אתך תשמרו את כהונתכם** לכל דבר המזבח", **שומע אני אפילו שחיטה** בכלל. שהרי גם היא צורך המזבח, ותיפסל בזר.

לכך **תלמוד לומר** "**ושחט את בן הבקר לפני ה', והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם**". מדכתיב בקבלת הדם ["והקריבו"][1] כהונה,

---

13. רש"י. וכתב המל"מ לא ידעתי אם הדבר תלוי בדעת בעלים דלמי שירצו הבעלים יתנו או שכל הקודם זכה. ומפשטן של דברים מראה שכל הקודם זכה. אך קשה למה לא חששו חכמים לדלמא אתי לאינצויי בקרבן יחיד כמו שתיקנו בקרבן ציבור, והיה להם לתקן פייס גם כן בקרבן יחיד.

ואולי דוקא בקרבן ציבור חששו חכמים לאינצויי משום דחביב להם טובא עבודת ציבור. הל' תמידין ומוספין פ"ד ה"ט.

ובהגהות מהר"י לנדא עה"ג כתב שבעל הקרבן היה רשאי לבחור באיזה כהן שירצה מאותו בית אב וכאשר לא היה בוחר היו עושים פייס.

ובחזו"א כתב שלא מצינו שיהא לבעלים זכות זה אלא שאם שנים או שלשה כהנים רצו מפייסין ביניהם וההבדל בין קרבן יחיד לקרבן ציבור שבקרבן ציבור קבעו חכמים פייס לחובה ומצוה. או"ח סי' קכ"ו סקכ"א.

1. אעפ"י ש"והקריבו" הוא לשון הולכה מ"מ הכוונה לקבלה כיון שהוא כתוב לאחר שחיטה

ולא כתיב כהונה בשחיטה, מוכח כי רק **מקבלה ואילך** מתחילה **מצות כהונה**, ולא קודם לכן.

אלא, "**וסמך ידו — ושחט**".

בעל הקרבן יסמוך על הקרבן והוא השוחט אותו.[2]

ובכך **לימד על השחיטה שכשירה בזר.**

עד כאן לשון הברייתא. ועל יסוד דברי הברייתא הסביר אביי לבנו את דברי חזקיה: **מכדי** הרי למדנו כאן ש**מקבלה ואילך מצות כהונה**, ואם כן "**ונתנו בני אהרן** הכהן אש על המזבח" — **למה לי**? שהרי נתינת האש אף היא כתובה לאחר קבלה, וממילא ידענו שהיא טעונה כהן.

אלא ודאי **למעוטי הפשט וניתוח** הכתובים לפני כן, שלא הוזכר בהם "כהן", ואכן אינם צריכים כהן.[3]

ומקשינן: **ואכתי איצטריך** למיכתב כהונה לגבי נתינת אש, על אף שהיא לאחר קבלת הדם.

כי **סלקא דעתך אמינא, כיון דלאו עבודה דמעכבא כפרה היא**, שהרי הכפרה אינה תלויה אלא בדם הקרבן ואילו נתינת האש היא לצורך הקטרת האברים[4] — **לא תיבעי כהונה. קמשמע לן דבעי כהונה.**

ומאחר שהכהונה שנאמרה לגבי נתינת האש צריכה לגופה — מנא לן למעוטי הפשט וניתוח שכשרין בזר?

ומשנינן: **אלא מהכא** ילפינן: כתיב "**וערכו בני אהרן הכהנים את הנתחים את הראש ואת הפדר**".

מכדי, הרי **מקבלה ואילך מצות כהונה**. ואם כן "**וערכו** בני אהרן הכהנים" — **למה לי**? והרי גם עריכת הנתחים על האש היא לאחר קבלה[5].

אלא, **למעוטי הפשט וניתוח** שאינם צריכים כהן.

וקבלה היא העבודה שמיד לאחר שחיטה ואי אפשר לעשות הולכה בלי קבלה. רש"י זבחים ד. א.

והתוס' פירשו שלא מסתבר לאוקמה בהולכה, כיון שהיא עבודה שאפשר לבטלה שהרי אפשר לשחוט ליד המזבח ולזרוק מיד. תוד"ה והקריבו.

2. עיין בגבורת ארי למה לא סגי בילפותא ראשונה דמקבלה ואילך מצות כהונה.

3. ולולי המיעוט הייתי אומר שגם הפשט וניתוח צריכים כהן אעפ"י שלא כתוב בהם "כהן" כיון שהם לאחר קבלה ומקבלה ואילך מצות כהונה. רש"י.

4. כ"מ מרש"י. והמאירי פירש שאינו מעכב כיון שבלא"ה ירדה אש מהשמים אלא שמצוה להביא מההדיוט.

5. ואע"ג שעריכת נתחים אינה מעכבת כפרה, מכל מקום, לאחר שגילתה התורה שנתינת אש בעיא כהונה, ידענו שגם עבודה שאינה מעכבת כפרה בעיא כהונה. רש"י.

[ומהאי טעמא צריכים אנו למיעוט לגבי הפשט וניתוח שאינה צריכה כהן אעפ"י שגם היא אינה מעכבת הכפרה. אלא שלאחר שגילתה התורה בנתינת אש הוא הדין לכל עבודות שאינן מעכבות כפרה. תוס' ישנים].

ומקשינן: **ואימא** כהונה שנאמרה לענין עריכת הנתחים, באה **למעוטי סידור שני גזירי עצים** של בין הערביים,[6] שנלמדת [לעיל כו ב] מקרא ד"וערכו עצים על האש" הכתוב מיד לפני עריכת הנתחים שאינה צריכה כהן.

אבל הפשט וניתוח לעולם צריכים כהן!

ומתרצינן: **מסתברא** כי עבודת **דיבחא** זבח **דכוותיה ממעט**.

שעריכת הנתחים באה למעט הפשט וניתוח שהם דומים לה, ששניהם עבודות שנעשות בזבח עצמו.

ואילו סידור שני גזירי עצים אינה עבודה בגוף הזבח.

ומקשינן: **אדרבה!** יותר מסתבר **דסידור דכוותיה ממעט**.

שני גזירי עצים דומה לעריכת נתחים, ששניהם סידור דברים על האש. מה שאין כן הפשט וניתוח!?

ומתרצינן: **לא סלקא דעתך** שסידור שני גזירי עצים לא צריך כהונה.

משום **דאמר מר**: נאמר "**והקריב הכהן את הכל המזבחה**" — **זו הולכת אברים לכבש** המזבח [שהרי הקטרה נאמרה להדיא באותו פסוק בנפרד].[7]

ולמה צריך הכתוב לומר שהולכת אברים צריכה כהן, והלא מקבלה ואילך מצות כהונה והולכת אברים בכלל?

אלא, כדי למעט הולכה אחרת ממצות כהונה. ולומר לך: רק **הולכת אברים לכבש הוא דבעיא כהונה**. אבל **הולכת עצים** למזבח **לא בעיא כהונה**.

הא סידור שני גזירי עצים — בעיא כהונה!

שאם לא כן לא היה צריך הכתוב למעט הולכת עצים. שהרי אפילו סידור שני הגזירים שהם על גבי במזבח לא בעי כהונה, וכל שכן הולכת עצים.[8]

אם כן "וערכו בני אהרן הכהנים את הנתחים" — **למה לי?**

על כרחך **למעוטי הפשט וניתוח**.

[המשך הגמרא הוא לפי גירסת הגר"א, שמחק כמה מילים]

ומקשינן: **אלא** "**והקטיר הכהן את הכל** המזבחה" **למאי אתא?**[9] שהרי פשיטא שהקטרה צריכה כהן, מאחר שמקבלה ואילך מצות כהונה.

ומתרצינן: **אלא**, "**והקטיר**" **למעוטי הפשט וניתוח** ממצות כהונה.

---

6. אבל סידור שני גזירים של תמיד של שחר כתיב ביה בהדיא "ובער עליה הכהן עצים בבקר בבקר". רש"י.

7. תוס' ישנים.

8. תוד"ה הולכת. והריטב"א מפרש שלמעט הולכת עצים לא צריך קרא, דמהיכא תיתי שיהא צריך כהן. אלא ודאי בא ללמד על סידור שני גזירי שצריכה כהונה.

9. עפ"י גירסת הגר"א שמוחק "ואימא הכי נמי לגופיה".

[וחוזרת עתה הגמרא מילפותא ד"וערכו", ולקמן תידרוש הגמרא מקרא זה למאי אתא].

ומפרשת הגמרא את יתר הכתובים שנאמר בהם כהונה, שלכאורה הסא מיותרים, שהרי הם לאחר קבלה:

"**והקריב הכהן את הכל המזבחה**" — **זו הולכת אברים לכבש**.

ובא ללמד ש**הולכת אברים לכבש הוא דבעיא כהונה**. אבל **הולכת עצים לא בעיא כהונה**. וממילא למדנו: **הא סידור שני גזירי עצים — בעיא כהונה**.

"**ונתנו** בני אהרן הכהן אש על המזבח" — **לגופיה**. דאמרינן לעיל שהייתי סובר שאינה צריכה כהונה כיון שאינה עבודה המעכבת הכפרה.

"וערכו בני אהרן הכהנים את הנתחים", נדרוש כך:

וערכו בלשון רבים — **שנים**.

בני אהרן — שנים.

הכהנים — שנים.

למדנו מכאן **לטלה** כבש שקרב לעולה **שטעון ששה** כהנים להוליכו למזבח.

הבשר בחמשה, והקרביים באחד. כמבואר לעיל במשנה [כה א].[10]

אמר רב המנונא: קשיא ליה לרבי אלעזר: האי קרא ד"וערכו" הרי **בבן הבקר כתיב**. שנאמר שם בתחילת הפרשה "אם עולה קרבנו מן הבקר".

ובן הבקר — עשרים וארבעה כהנים **בעי** כמבואר במשנה [לעיל כו ב], שהפר קרב בעשרים וארבעה. ואיך אפשר ללמוד מכאן לכבש שטעון ששה?

וניחא ליה, רבי אלעזר עצמו מתרץ: הרי בסוף אותו הפסוק נאמר "וערכו... **על העצים אשר על האש אשר על המזבח**".

ולכאורה הוא מיותר, שהרי לפני כן כבר נאמר "ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח וערכו עצים על האש". ומובן מאליו שעריכת הנתחים הכתובה לאחר מכן תהא על העצים הללו?

אלא, לכך נכתב שוב, כדי לדרוש, שאותם ששה כהנים שנלמדו מקרא ד"וערכו" לא על בן בקר נאמרו, אלא על דבר שנאמר בו עצים ואש ומזבח.

ואיזהו דבר שנאמר בו עצים ואש ומזבח שצריך לסדר עבורו מערכה של עצים ואש על המזבח? **רוי אומר: זה טלה** של תמיד כז-ב

---

10. לדעת רש"י, שכהן אחד היה מעלה את כל האיברים מהכבש למזבח [עיין בעיונים לעיל כו א 4], צריך לומר שצריך ששה לטלה כדי להעלותם מהשולחנות לכבש. וקרא ד"וערכו" נמי בהכי מיירי, שהרי רק לאחר מכן כתיב "והקטיר הכהן את כל על המזבח", ומשמע שעד עתה לא מדובר בהקטרה.

אולם קצת קשה עליו, דהרי לשון הכתוב "וערכו על העצים אשר על האש" משמע דאיירי בנתינת אברים על האש. תוס' ישנים כאן. וריטב"א לעיל כו א במשנה.

של שחר, שחייבה התורה לסדר בשבילו מערכת עצים חדשה בכל בקר.[1] אבל שאר הקרבנות, אין צריך לחדש בשבילם את המערכה.[2]

אמר רבי אפי אמר רב: זר שפירר את עצי **המערכה — חייב** מיתה בידי שמים.

כיצד הוא עושה להכשיר את המערכה לאחר שנפסלה בסידורו של הזר?

פורקה, וחוזר וסודרה.[3]

וקא סלקא דעתין שהזר עצמו חוזר וסודרה.

ותמהינן: **מאי אהני ליה** פירוק הזר וסידורו מחדש? והרי גם בפעם השניה סידרה הזר.

ומשנינן: **אלא, פורקה זר**, שאין צריך שכהן דוקא יפרק את המערכה.

וסודרה כהן.[4]

מתקיף לה רבי זירא: וכי יש לך עבודה שכשירה בלילה ופסולה בזר?! וסידור המערכה הלא כשר בלילה, ומדוע הוא פסול בזר.[5]

ומקשינן על רבי זירא:

וכי **לא** מצינו עבודה שכשירה בלילה ובכל זאת פסולה בזר?

והרי הקטר **אברים ופדרים**, שהוא עבודה הכשירה כל הלילה, ואמרינן לעיל [כד א] שהזר חייב עליה מיתה?

ומתרצינן: שאני אברים ופדרים, לפי **שפוף עבודה דיממא הוא**. שההקטרה היא גמר עבודת הקרבן, שנשחט ונזרק דמו ביום. הלכך, חשובה היא כעבודת יום, ולכן היא פסולה בזר.

ומקשינן: **והרי תרומת הדשן**, שכשירה בלילה, ואף על פי כן אינה כשירה אלא בכהן, כדכתיב בתורה "ולבש הכהן מדו בד, והרים את הדשן"!?

---

1. עיין רש"י מהיכן ילפינן לה.

2. ומה שכתבה התורה כאן בבן בקר עצים ואש, לא בשביל עצמו, אלא משום שעדיין לא נאמרה פרשת סידור המערכה שבכל יום הכתובה בפרשת "צו". וכאן התחיל הכתוב לדבר בסדר הקרבת העולה, והוצרך לפרש היכן תוקרב. לכך כתב כאן ענין המערכה שסודרה בבקר לצורך התמיד, ואשר עליה מקריבים גם את בן הבקר הזה. רש"י.

3. אבל ממיתה לא נפטר, כיון שעשה העבודה. או שמא לאו עבודה גמורה היא, כל זמן שלא הקטירו עליה, ופטור אף ממיתה. תוס' הרא"ש.

4. כתב השפת אמת שדוקא בסידור המערכה הדין כן, שאינה אלא מצוה להכין כדי לסדר ולהעביר אח"כ. אבל העלאת האברים, שהיא גוף המצוה אין עצה לחזור ולסדרן אם סידרן הזר.

5. מרש"י להלן ד"ה והרי תרומת הדשן, משמע שמפרש כפשוטו, שסידור המערכה כשרה בזר. ליקוטי הלכות דף ח ב מדפי הספר. ושם בעין משפט אות צ.

אולם בתוס' ישנים מפרשים שבודאי צריך כהן לסידור המערכה, כדכתיב "צו את אהרן — היא העולה על מוקדה על המזבח". ולעיל אמרינן שסידור שני גזירי עצים צריך כהונה. אלא, כוונת הגמרא לומר שזר אינו חייב עליה מיתה. ואף שלא נזכר בכתוב שדוקא על עבודת

ומתרצינן: שאני תרומת הדשן, **שתחלת עבודה דיממא היא**.[6]

ודאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: כהן שקידש ידיו בלילה מהכיור **לתרומת הדשן — למחר**, בעלות השחר, **אינו צריך לקדש** ידיו שנית לצורך עבודות היום, הואיל **שכבר קידש** אותן **מתחלת עבודה**.

הרי שתרומת הדשן נחשבת לתחלת עבודות היום, ולכן היא פסולה בזר.

מה שאין כן סידור המערכה, שהיא עבודת לילה, אין לה להיות פסולה בזר, וכדעת רבי זירא.

ואלא, מעתה, חוזרת הגמרא להקשות על רבי יוחנן:

קשיא על רבי יוחנן קושית רבי זירא, מדוע זר שסידר את המערכה חייב מיתה, והרי סידור המערכה כשר בלילה, וכי יש לך עבודה שכשרה בלילה ופסולה בזר!?

ומתרצינן שרבי יוחנן אמר את דבריו בצורה אחרת:

אלא כי איתמר דברי רבי יוחנן — **הכי איתמר**:

אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: **זר שסידר שני גזירי עצים חייב, הואיל ועבודת יום היא**. כדכתיב [ו ה]: "ובער עליה הכהן עצים בבקר בבקר" [ומכאן ילפינן לסידור שני גזירי עצים בבקר, לעיל כו ב].

מתקיף לה רבא: **אלא מעתה**, שסידור שני גזירי עצים חשוב כל כך "עבודת יום" ולא לילה, עד כדי כך שזר חייב עליה מיתה, **תיבעי** עבודת סידור המערכה **פיים**!?

ומשנינן: **אישתמיטתיה** נעלם מרבא **הא דתניא**:

מי שזכה בפייס הראשון **בתרומת הדשן — זכה** גם **בסדור מערכה, ובסדור שני גזירי עצים**.

ונמצא, שאכן היה פייס לתרומת הדשן.

ומקשינן על דברי רבא: **למימרא**, כפי המשתמע מקושייתו של רבא על דברי רבי

יום חייב הזר מיתה, בכל זאת פשיטא לגמרא שאין עבודה חשובה אלא של יום, דכתיב "ביום צוותו".

ועל יסוד דברי התו"י כתב החזו"א ליישב קושיית הגבורת ארי, למה זר חייב על ניסוך המים [לעיל כד א], והרי כשר לעשותו בלילה.

כי מה שאמרו עבודה שכשרה בלילה אין זר חייב עליה, אינו אלא אם הכשר הלילה הוא משום שאינו עבודה חשובה, כגון סידור המערכה. אבל מה שהכשירה תורה עבודה חשובה בלילה אינו שולל את חיוב הזר.

ומה שאמרו כי הקטר חלבים ואברים שאני היות וסוף עבודה דיממא הוא, הכונה היא לא משום שיש גריעות בחשיבות העבודה, אלא שכך הוא הדין שגומרים בלילה. וכן בתרומת הדשן אמרו "תחלת עבודה דיממא היא." והכי נמי בניסוך המים, אעפ"י שהוא כשר בלילה, זהו משום שהחשיבתו תורה כעין הקטרת אברים, כיון שהם חובת קרבן. אבל לא משום גרעון בחשיבותם, אלא שבעבודה זו אין עשייתה בלילה פוגמת. או"ח סי' קכ"ו סקי"ט.

6. הקשו הראשונים: אם כן, גם סידור המערכה יחשב מעבודות היום, שהרי הוא לאחר תרומת

יוחנן, שרק מפני שסידור שני גזירי עצים היא עבודת יום היה מן הראוי שיפייסו עליה, דרק **עבודת יום בעיא פיים**. ואילו **עבודת לילה — לא בעיא פיים**!

ותיקשי: **והרי אברים ופדרים**, שמפייסין על העלאתם מהכבש למזבח להקטירם [בפייס הרביעי, כדתנן לעיל כו א], על אף שהקטרה כשירה בלילה?

ומשנינן: שאני אברים ופדרים **דסוף עבודה דיממא היא**.

ומקשינן: **והרי תרומת הדשן**, שהיא עבודת לילה, ובכל זאת היו מפייסין עליה [הפייס הראשון בריש פרקין]?

ומשנינן: התם תיקנוה **משום מעשה שהיה**, שהיו רצין שני כהנים, לעיל בריש פרקין. ולכן תיקנו לה פייס על אף שבאמת לא היה ראוי לעשות כן, כיון שהיא עבודת לילה.[7]

ומקשינן על התנאי השני המשתמע מדברי רבא, שרק עבודות שזר חייב עליהם מיתה מפייסין עליהן:

למימרא, דרק **עבודת יום**, ורק עבודה **שזר חייב עליה מיתה — בעיא פיים**.

אבל עבודה **שאין זר חייב עליה מיתה — לא בעיא פיים**?

ותיקשי, **והרי שחיטה**, שהיא כשירה בזר, ובכל זאת היה עליה פייס [בפייס השני במשנה לעיל כהא]!?

ומתרצינן: **שאני שחיטה**, **דתחילת עבודה** של הקרבן **היא**. ולכן מפייסין עליה, למרות שכשירה בזר.[8]

אמר הקשה **מר זוטרא**, **ואיתימא רב אשי** הקשה זאת:

והא אנן לא תנן הכי שסידור שני גזירי עצים הוא עבודת יום, כדברי רבי יוחנן!

דתנן: **אמר להם הממונה** לכהנים בבית המקדש: **צאו וראו אם** כבר האיר היום, **והגיע זמן השחיטה** של תמיד של שחר. לפי ששחיטת הקרבן פסולה בלילה, שנאמר "ביום זבחכם יאכל".

הדשן. ותירצו, דשאני סידור המערכה, שלפעמים צריך לסדר המערכה בלילה, כשכבו הגחלים. הלכך, לא חשיב כתחלת עבודות היום. אבל תרומת הדשן, שלעולם אינה נעשית אלא לצורך עבודות היום, ובתחלתו, והיא מכשרת המערכה להקטרת היום כמו שתרומה מכשרת השיריים, הלכך חשיבא תחלת עבודה דיממא. ריטב"א ותוס' הרא"ש.

7. הגמרא לא מתרצת כדלעיל, שתחילת עבודה ביממא הוא. כי לעיל בריש פרקין נחלקו שתי לשונות בכך, ורוצה הגמרא ליישב כאן גם לפי הלשון הסובר שאינה תחילת עבודות היום אלא עבודות לילה היא. ולעיל נוקטת הגמרא כלשון השני, שבכך מתיישבים דברי רבי זירא, וממילא קשה ממנו על רבי יוחנן. והגמרא מבקשת להעמיד דברי רבי יוחנן גם לפי אותו הלשון. תוד"ה למימרא, ולעיל בע"א ד"ה תחלת.

ובתוס' הרא"ש מיישב, שלעיל, ביחס לסידור המערכה שהיה בלילה, נחשבת תרומת הדשן לעבודת יום. אבל כאן, לעומת סידור שני גזירי עצים שהיה ביום, לא מספיק הטעם שהוא תחלת עבודת היום כדי שיחשב בגלל זה לעבודת יום ממש.

8. ובזה מיושב גם למה מפייסין על דישון מזבח

ואילו "צאו וראו אם הגיע **זמן**סידור **שני גזירי עצים**" — **לא קתני**. אף על פי שהסידור היה עוד לפני שחיטת התמיד. ומשמע מכך שלא הקפידו בו על אור היום שסידור גזירי העצים כשר אף בלילה?[9]

ומתרצינן: לעולם גם סידור שני גזירים כשר רק ביום.

אלא שלכך לא קתני לה, משום דרק **הך** עבודה **דלית לה תקנתא**, שאין לה תקנה אם נעשית בלילה, כמו שחיטה, **קתני** לה.

ואילו **הך** עבודה **דאית לה תקנתא**, כמו סידור שני גזירי עצים, שגם אם יעשוה בלילה אפשר לפורקן ולחזור ולסדרן ביום — **לא קתני** לה.

לפי שלא הטריחו בשל כך את הכהנים לעלות לגג ולראות אם אכן כבר האיר המזרח, כי גם אם תארע טעות, ויסדרו את העצים בעוד לילה, אפשר עדיין לתקנם, על ידי פירוקם ועריכתם מחדש.

ואיכא דאמרי: קושיית רבי זירא לרבי יוחנן שאמר זר שסידר את המערכה חייב מיתה, היתה בלשון אחרת:

וכך **מתקיף לה רבי זירא**:

וכי יש לך עבודה שיש אחריה עבודה, ופסולה בזר, להתחייב עליה הזר מיתה!?[10] והלא כלל בידינו [לעיל כד א] כי רק בעבודה תמה חייב הזר מיתה, דהיינו עבודה המסיימת ומשלימה את הדבר, ולא עבודה שיש אחריה עבודה נוספת כדי להשלים.

ומקשינן על רבי זירא, שאמר שסידור כח-א
המערכה אינה עבודה תמה.

והרי הקטרת **אברים ופדרים** של הלילה, נחשבת עבודה תמה — שהרי הזר חייב עליה — אעפ"י שיש אחריה עבודה נוספת של תרומת הדשן, שהיא גמר עבודת עיכול האברים.

ובהכרח, הטעם הוא, כי רק כאשר שתי העבודות הן באותו זמן הן נחשבות לעבודה שיש אחריה עבודה. אבל כאן, שזמן הקטרת האברים מתחיל מאתמול, מבעוד יום, ואילו זמן תרומת הדשן הוא דוקא בלילה — נחשבת ההקטרה כעבודה תמה, ולא כעבודה שיש אחריה עבודה.

ואם כן, כל שכן סידור המערכה, יש לו להחשב כעבודה תמה, שהרי זמנה רק בלילה, ואילו סידור שני גזירים זמנו רק ביום!?

הפנימי והמנורה והולכת אברים לכבש, למרות שאין הזר חייב עליהם. כי דישון המזבח הוא תחלת עבודת ההקטרה, ודישוו המנורה תחילת ההדלקה, וכן הולכת אברים לכבש היא תחלת ההקטרה. תוס' ד"ה אין, ותוס' הרא"ש.

9. והא דכתיב "בבקר בבקר" יש לפרש את פעמיים "בקר", שהוא הבקר שלפני הבקר, דהיינו מחצות הלילה. לקמן כח. א. בתוד"ה אף וריטב"א כאן.

10. עיין בהערה 5, וכאן גם רש"י יודה שהקושיא אינה רק לענין חיוב מיתה. שהרי גם עבודה שאינה תמה פסולה בזר. ליקוטי הלכות הנ"ל. ועיי"ש שכתב להלכה, שהדבר תלוי בין שתי הלשונות. ללישנא קמא סידור מערכה כשר בזר, ולאיכא דאמרי פסול בזר.

ומתרצינן: לעולם שתי עבודות, אף שהן בזמנים שונים, נחשבות הן כעבודה שיש אחריה עבודה. ולכן סידור המערכה נחשב כעבודה שיש אחריה עבודה, כיון שסידור הגזירים הוא גמר סידור המערכה.

ולא תיקשי מאברים ופדרים, לפפי ששם הטעם הוא מפני שתרומת הדשן אינה שייכת כלל להקטרת האברים, ואינה גמר עבודתה, ואינה טפלה לה.

אלא, אדרבה, הקטרת האברים — **סוף עבודה דיממא היא**, שהיא הגומרת את עבודות היום שלפניה, וטפלה להם. ולכן, היא נחשבת עבודה תמה.

ומקשינן: **והרי תרומת הדשן**, שיש אחריה הוצאת הדשן,[1] ובכל זאת היא נחשבת לעבודה תמה,[2] כיון שזמן תרומת הדשן הוא דוקא בלילה, ואילו הוצאת הדשן זמנה בין ביום בין בלילה.

ואם כן, כל שכן סידור המערכה, שזמנו רק בלילה, שאין לדונו כעבודה שיש אחריה עבודה בגלל סידור הגזירים שזמנו רק ביום?

ומשנינן: טעם אחר יש בתרומת הדשן, שלכן היא נחשבת עבודה תמה.

לפי שהוצאת הדשן אינה שייכת אליה כלל, ולא גמר עבודתה של תרומת הדשן היא.

אלא תרומת הדשן — **תחלת עבודה דיממא היא!**

כלומר, בדרך כלל אינו מוציא אחריה את הדשן, אלא ממשיך בשאר עבודות היום. שהרי אין חובה להוציא בכל יום את הדש,ן אלא רק כאשר הצטבר דשן רב על המזבח.

דאמר רבי יוחנן: קידש ידיו בלילה **לתרומת הדשן — למחר אינו צריך לקדש** ידיו לעבודות היום, לפי **שכבר קידש** ידיו ורגליו **מתחלת עבודה!**

הרי שתרומת הדשן נחשבת לתחלת עבודות היום.

ומסקינן: **אלא, קשיא** קושיית רבי זירא על רבי יוחנן, שמחייב את הזר על סידור המערכה. והלא עבודה שיש אחריה עבודה היא![3]

ומתרצינן: **אלא, אי איתמר** את דברי רבי יוחנן, **הכי איתמר:**

אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: זר שסידר שני גזירי עצים, חייב, הואיל ועבודה תמה היא. שעל ידה נשלם סידור המערכה.

מתקיף לה רבא: אלא מעתה שסידור שני הגזירים הוא כל כך חשוב, שהוא עבודה

---

1. שגם היא עבודה לדברי רבי יוחנן עצמו, אליבא דתנא קמא, שפוסל בה בעלי מומין לעיל כג ב. תוד״ה איכא.

2. שהרי לדברי לוי [לעיל כד א] חייב הזר עליה. ואף רב אינו פוטר אלא משום שהיא עבודת סילוק, אבל לכולי עלמא היא עבודה תמה. תוד״ה איכא.

3. הביאור הוא לפי דברי התוס׳ ד״ה איכא דאמרי. ורש״י אינו גורס את כל הגמרא מתחילת העמוד עד כאן.

תמה, והזר חייב עליה — **תבעי פייס**?

ותמהינן על שאלת רבא:

וכי סידור שני הגזירים **לא בעיא פייס**?

והתניא: מי שזכה בתרומת הדשן — יזכה בסידור שני גזירי עצים!?

ומשנינן: **הכי קאמר** רבא להקשות על דברי רבי יוחנן: **יפייסו לה בפני עצמה**, באסיפה מיוחדת, כמו ארבע הפייסות.[4]

ומסקינן מכח קושיית רבא:

אלא, יש לנו לומר, **כדאמרינן** בלשון הראשון. שרבי יוחנן מחייב בסידור שני גזירי עצים הואיל ועבודת יום היא [מהרש"א עפ"י תוד"ה יפיסו].[5]

ומקשינן על דברי רבא:[6]

למימרא דרק **עבודה תמה ושזר חייב עליה מיתה** הוא **דבעיא פייס** בפני עצמו.

הא עבודה **שאין זר חייב עליה מיתה — לא בעיא פייס** בפני עצמו.

והרי שחיטה, שכשרה בזר, ובכל זאת היה לה פייס בפני עצמה?[7]

ומשנינן: **שאני שחיטה, דתחלת עבודה דיממא הוא**. ולכן מפייסין לה בפני עצמה, על אף שכשרה בזר.

תו מקשינן לרבא: **למימרא**, דרק **עבודה תמה** כזו שהיא מסיימת את כל עבודות הלילה או היום הוא **דבעיא פייס** בפני עצמה.

הא **עבודה שיש אחריה עבודה** באותו יום או לילה — **לא בעיא פייסא** בפני עצמה!?

והרי אברים ופדרים, שיש אחריהם עבודות נוספות בלילה [כגון תרומת הדשן וסידור המערכה ושני גזירי עצים], ובכל זאת היה להם פייס בפני עצמן [בפייס הרביעי מי מעלה אברים מן הכבש למזבח לעיל כו א]!

ומשנינן: **סוף עבודה דיממא הוא**. שהיא

---

4. עפ"י תוד"ה יפיסו.

5. ומעתה לא קשה שיפייסו לה בפני עצמה, שהרי יש הרבה עבודות יום שאין להן פייס בפני עצמן. והקושיא לא היתה אלא ללשון השני, שסידור הגזירים הוא עבודה תמה, דהיינו שיש לו חשיבות מיוחדת אפילו ביחס לשאר עבודות תמות, כגון זריקת הדם או ניסוך היין והמים. שאף שהן עבודות תמות, מכל מקום יש אחריהן עבודות אחרות באותו יום. אבל סידור שני גזירי עצים היא עבודה אחרונה של הלילה, ולכן ראוי שיהיה לה פייס בפני עצמה. תוד"ה יפיסו.
[רע"א מקשה, הרי התוס' ביארו לפני כן את סוגיית הגמרא, דמקשה שסידור המערכה יהא עבודה תמה הואיל וזמנו רק בלילה וסידור שני גזירים רק ביום. וכאן נקטו דסידור הגזירים זמנו בלילה].

6. רש"י אינו גורס את כל הקטע מכאן עד אמר מר זוטרא.

7. שעיקר הפייס השני היה בשבילה, ושאר אחיו הכהנים העומדים לימינו נמשכים אחריו וזוכים בשאר העבודות שבאותו פייס, כמבואר לעיל כה ב. תוד"ה יפיסו.

מסיימת את עבודות היום, ואין עוד עבודה אחריה בו ביום, ולכן מפייסין לה בפני עצמה.[8]

תו מקשינן לרבא: **והרי תרומת הדשן**, שיש אחריה עבודות בלילה, ובכל זאת היה לה פייס בפני עצמה [הפייס הראשון]?

ומשנינן: התם, **משום מעשה שהיה** תיקנו לה בפני עצמה.[9]

אמר מר זוטרא ואיתימא רב אשי: אף אנן נמי תנינא כדברי רבי יוחנן[10] שעבודת סידור שני גזירי עצים היתה בלילה, ולכן היא נחשבת לעבודה תמה[11] כיון שהיא גמר סידור המערכה. ואילו סידור האברים על שני הגזירים, שנעשה לאחר מכן, מתחיל את עבודות היום הבא, ואינו גמר סידור המערכה.

דתנן: **אמר להם הממונה: צאו וראו אם הגיע זמן השחיטה.**

ואילו זמן סידור גזירי עצים לא קתני. ומשמע שהיא כשרה בלילה.

ודחינן: לעולם גם סידור הגזירים זמנו דוקא ביום.

ולכך לא קתני לה, משום דחד **דלית לה תקנתא**, שחיטה שאי אפשר לתקנה אם תיפסל **קתני**.

אבל **חד דאית לה תקנתא** סידור הגזירים שאפשר לפורקם ולחזור ולסודרם ביום אם יעשוהו בלילה ויפסל, **לא קתני**.

הדרן עלך בראשונה

פרק אמר להם הממונה

מתניתין:

סמוך לזמן עלות השחר של יום הכיפורים, **אמר להם הממונה** הסגן[12], לעומדים בעזרה: **צאו** ועמדו על החומה או על הגג, **וראו אם הגיע זמן השחיטה** של קרבן התמיד, שזמנו הוא מעלות השחר.

[שחיטת קרבן פסולה בלילה, שנאמר בענין

---

8. הפייס על האברים, נכלל בו גם הקטרת אברי תמיד של שחר, וגם אברי תמיד של בין הערבים. כי הכהן שזכה באיבר מסוים בתמיד של שחר הוא מקריבו גם בין הערביים. ולכן היה להם פייס בפני עצמן, אגב התמיד של בין הערביים, שהוא סוף עבודת היום. תוד"ה יפיסו.

9. וקטרת, שהיה לה פייס בפני עצמה אף שיש אחריה עבודות באותו יום, משום שהיו צריכים כהנים חדשים לכל הקטרה. תוד"ה יפיסו.

10. לפי האיכא דאמרי. ולאחר שנדחתה ראיית מר זוטרא נדחה האיכא דאמרי מכח קושית רבא. תוד"ה יפיסו.

11. ולא כרב ולוי שסוברים לעיל כד. ב שאינה עבודה תמה בגלל סידור האברים. רש"י.

12. כך פירש רש"י. והיינו סגן כהן גדול.
ופירש התוספות יו"ט סוטה פ"ח לפי התוספות, שמן התורה כל זמן שלא אירע פסול בכהן גדול, אין שום חלות במינוי לסגנו, אלא שמינוהו עליהם אחיו הכהנים לכמה דברים.
והתוספות לעיל טו ב חלקו על רש"י, ופירשו

הקרבנות "ביום זבחכם" [ויקרא יט], ו"זבח" הוא לשון שחיטה].

ואם אכן **הגיע** זמן השחיטה, אז **הרואה** את עלות השחר **אומר** ומכריז: **ברקאי!** כלומר, התחיל אור השחר להבריק בקצה השמים.

מתיא בן שמואל אומר: כך היו אומרים: **האיר פני כל המזרח עד שנראה** האור **בחברון.**

וזמן זה הוא אחר זמן "ברקאי" שאמר תנא קמא [רע"ב][13].

והוא אומר "הן". ובגמרא מתבאר מי אמר "הן".

ולמה הוצרכו לכך, לעלות לגג ולראות, ולא הסתפקו בראיה מן הקרקע?[14].

היות **שפעם אחת עלה מאור הלבנה,** אור שבקע מן הלבנה [רש"ש] עלה והאיר סמוך לעלות השחר, **ודימו,** ונדמה היה להם **שהאיר המזרח** מן החמה, **ושחטו את התמיד.** ולבסוף הבינו שטעו, ששחטו אותו בלילה, **והוציאוהו לבית השריפה,** כי קרבן התמיד שנשחט בלילה פסול.

וכדי שלא יטעו פעם אחרת, תיקנו חכמים שהרואה יעמוד על החומה או על הגג.

ועתה המשנה חוזרת לבאר את סדר עבודת יום הכיפורים:

אחרי שאמר הרואה "ברקאי" [ולדברי מתיא בן שמואל: "האיר פני המזרח" — "הן"], **הורידו** את **הכהן גדול לבית הטבילה,** לפי שכל עבודות יום הכיפורים בכהן גדול, והוא טעון טבילה לפני שנכנס לעזרה להתחיל בעבודות היום.

ואגב שאמרה המשנה שהורידו כהן גדול לבית הטבילה, היא מרחיבה ומבארת את דין הטבילה בעזרה, וכן את דין קידוש ידים ורגליים ממי הכיור, בכללותם.

זה הכלל היה במקדש, באדם העובד במקדש, בכל ימות השנה:

כל המיסך את רגליו, שנצרך לעשות נקבים

שהממונה כאן הוא כהן אחר, שמינוהו לכך. ועיין תוספות הרא"ש שם וכאן. ושיח יצחק.

13. רש"י לקמן [עמוד ב ד"ה ואיבעית אימא] הביא את דברי הירושלמי, שלא הזכיר חברון אלא כדי להזכיר זכות אבות, הקבורים בחברון.
והריטב"א כתב, שלפי הפשט בגמרא שלנו נראה, שכאשר השחר היה מאיר בחברון הוא היה יותר ברור.
והמאירי הביא את הירושלמי, וכתב, שמכל מקום זמן זה מאוחר יותר משל תנא קמא [שהרואה מזכיר "האיר" "כל" המזרח. ועוד, שחברון היא בקצה הדרומי שבמזרח].
ברש"י במסכת מנחות [דף ק א] מבואר שלא הזכיר את חברון אלא ביום הכיפורים, וכן העתיקו התוספות שם.
אבל הרש"ש תמה על זה וכתב שכל השנה הזכירו את חברון. ושינה את הגירסה ברש"י ותוספות.

14. כן פירש רש"י. ובתפארת ישראל כתב לבאר, לולי דבריו, ששאלת המשנה היא על מתיא בן שמואל, למה הוצרכו שיאיר כל המזרח. וכן פירש המאירי. ועיין מה שכתב בזה בשיח יצחק.

גדולים,[15] **טעון טבילה**, אף על פי שכבר טבל לפני שנכנס [תפארת ישראל].[16]

וכל כהן **המטיל מים — טעון קידוש ידים ורגלים**, רחיצת ידיו ורגליו מהכיור[17] לפני שמתחיל או ממשיך לעבוד, אך אינו חייב לטבול.

גמרא:

כח-ב **תניא**: מה היה הרואה אומר?

רבי ישמעאל אומר: ברק "ברקאי". הבריק האור הראשון בעלות השחר, הנקרא ברקאי.

רבי עקיבא אומר: עלה "ברקאי". התחזק והאיר יותר האור, הנקרא ברקאי.

נחומא בן אפקשיון אומר: אף עלה האור הנקרא **"ברקאי"**, ונראה **בחברון** [כנגד חברון], בקצה הדרומי שברוח המזרחית [על פי תפארת ישראל על המשנה].

מתיא בן שמואל, הממונה על הפייסות[1] **אומר: "האיר פני כל המזרח, עד שבחברון"**, שהוא אור חזק יותר מברקאי.

רבי יהודה בן בתירא אומר: "האיר פני כל המזרח, עד שנראה **בחברון**, וגם **יצאו כל העם איש איש למלאכתו"**.

ומקשינן על דברי רבי יהודה בן בתירא: **אי הכי**, אם כבר יצאו כל העם למלאכתם — הרי **נגה ליה טובא**, כבר האיר אור היום הרבה?! והתאחר זמן רב אחרי עלות השחר.

ומתרצינן: מה שאמר רבי יהודה בן בתירא

---

15. לשון "מיסך" הוא כמו אילן המיסך על הארץ [נזיר נד ב], לפי שאדם הצריך לנקבים גדולים כורע על ברכיו, ומכסה גופו את רגליו. וכן בשאול כתיב "ושם מערה, ויבא שאול להסך את רגליו". לשון רש"י.

16. כך פירש התפארת ישראל, מפני שהוקשה לו: הרי כל אדם צריך לטבול לפני שנכנס לעזרה, ודעת רש"י לקמן לא א במשנה שאפילו אם נכנס לעזרה שלא על מנת לעבוד חייב טבילה, ואם כן במה נשתנה מיסך רגליו משאר אדם שנכנס לעזרה?

ולכן פירש שמדובר במיסך את רגליו בעזרה. וכן כתב הריטב"א בדעת רש"י. שמדובר במיסך רגליו בלשכת פלהדרין שבעזרה.

ודעת תוספות ישנים שם, שהנכנס לעזרה שלא על דעת עבודה אינו חייב לטבול. וכן הסכים הריטב"א שם.

ולפי זה פירש הריטב"א כאן שמדובר אפילו במיסך את רגליו חוץ לעזרה, ונכנס שלא על מנת לעבוד.

17. אף על פי שדעת רש"י [לקמן לא א] שכל הנכנס לעזרה טעון טבילה ואפילו אם אינו נכנס לעבודה, מכל מקום לענין קידוש ידים ורגלים אין חיוב אלא על כהן הנכנס לעבודה, עיין ריטב"א ל א סוף ד"ה ומה המשנה.

וראה בהערה הקודמת שהריטב"א פירש את הקטע הקודם במשנה במיסך ידיו ורגליו בנכנס שלא לעבודה. וקצת צריך עיון.

וסדר קידוש ידיו ורגליו: הריטב"א מביא שנחלקו בזה תנאים בזבחים [יט ב]. לחכמים, מניח ידו הימנית על רגלו הימנית. וידו השמאלית על רגלו השמאלית, ומקדש. ולדעת רבי יוסי בר יהודה, מניח שתי ידיו זו על גב זו, ושתי רגליו זו על גב זו, ומקדש. עיין שם.

1. רש"י במנחות ק א פירש שמתיא בן חרש

"יצאו כל העם איש איש למלאכתו" — אין כוונתו שהפועלים כבר יצאו למלאכתם. אלא, שיצאו בעלי בתים **לשכור פועלים, קאמרינן.**

ובעלי בתים משכימים מוקדם למצוא פועלים.[2]

אמר רב ספרא: צלותיה דאברהם,[3] תפילת מנחה, שהתפלל אברהם אבינו, זמנה **מכי משחרי כותלי.** החל מהזמן שמשחיר הצד המזרחי של הכתלים, מחמת שיש עליהם צל.[4].

הכתלים המזרחיים משחירים מחצות היום ואילך [בתחילת שעה שביעית שביום]. לפי שבתחילת היום החמה נמצאת במזרח, ומאירה על הכתלים המזרחיים, וכיון שהגיע זמן חצות היום, עומדת אז החמה באמצע הרקיע, מעל ראש כל אדם, ומאירה על עובי ראש הכותל. וקצהו העליון של הכותל מצל על כל גבהו, ונמצא הצד המזרחי של הכותל שחור מן הצל.

ומאותה שעה נוטים צללי ערב [הצל נוטה ובא מכיוון מערב] ונקרא "ערב". וזמן תפילת מנחה הוא מאותה שעה[5].

עצמו שהיה ממונה על הפייסות שבשחרית הוא היה שואל "האיר המזרח". ובתו"י ותוס' רא"ש וריטב"א הקשו על דבריו, וכתב הריטב"א שמרש"י כאן נראה שמתיא בן חרש בא לחלוק על חכמים.

2. לענין הלכה: הרמב"ם בפרק א' מברכות כתב שעלות השחר הוא כשיעור שעה וחומש קודם הנץ. שאז מתחיל האור להתנוצץ במזרח.

וכתב הביה"ל בתחילת סימן פ"ט שמכאן ראיה שלא כדברי האנשים הטועים לומר שעלות השחר הוא עלות כוכב השחר. ומכל מקום נחלקו האחרונים בדין דאורייתא האם עלות השחר הוא מזמן שהאיר המזרח במקום אחד כתנא קמא. או דוקא משהאיר כל המזרח, ונחלקו בזה לענין בדיעבד אם יוצאים לפני שהאיר כל המזרח.

והביה"ל מכריע שכל מצוה שעשאה לפני שהאיר כל המזרח חוזר עליה. ולענין תפלה מחלק בזה. ע"ש.

3. קשה, הרי יצחק הוא זה שתיקן תפלת מנחה [ברכות כז ב] ולא אברהם!

ותירץ תו"י בשם ר"ת, שאחרי שתיקנה יצחק, גם אברהם היה אומרה.

עוד תירצו שם שאברהם היה אומרה, אלא שלא עשאה כלל לכל בני ביתו עד שתיקנה יצחק. וראיה לכך, שהרי אברהם קיים אפילו מצות דרבנן כעין עירובי חצירות.

והר"ח והערוך פירשו, ש"תפלת אברהם" לאו דוקא, והיינו תפילת האבות כולם, אלא שאברהם הוא העיקר, וממנו למד יצחק.

4. מה ענין זמן תפלת מנחה למשנתנו שמדובר בה בתמיד של שחר?

פירש בשיח יצחק: שהיה קשה לגמרא, למה העלו אדם לראש הגג בכל ימות השנה לראות אם האיר השחר. ולא חיכו להנץ החמה כבכל התורה? ולכן מביאה הגמרא שאברהם הקדים להתפלל מנחה מיד שהגיע זמנה. וכמו כן יש להקדים תמיד של שחר מיד שהגיע זמנו.

5. הראשונים הקשו: מנין לנו שאז אברהם התפלל? ומדברי הר"ח והערוך נראה שרב ספרא דרש מהפסוק "ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב", ו"לפנות ערב" היינו כשהחמה פונה למערב. והיינו מיד בתחילת השעה השביעית.

[ורב ספרא בא ללמדנו שעל האדם להתפלל מנחה באותה שעה שהתפלל אברהם אבינו, שאם לא כן, מה הוא בא ללמדנו, והרי מה שהיה היה! ריטב"א].

אמר רב יוסף, יש לתמוה: וכי **אנן — מאברהם ניקום וניגמר!**?

האם אנחנו יכולים להיות זריזים כאברהם אבינו, להתפלל תיכף בחצות היום? והלא אין אדם זריז כמותו! [ריטב"א בדעת רש"י].[6]

אמר רבא: אין לתמוה בדבר! שהרי ה**תנא** של הברייתא להלן אכן **גמר** [למד] שיש לנהוג בזריזות **מאברהם**. ואם כן, וכי **אנן — לא גמרינן מיניה!**? [וכי אנחנו לא נלמד ממנו?!]

ומבאר רבא היכן מצאנו שהתנא למד זריזות מאברהם:

דתניא: נאמר [ויקרא יב] במצות מילה: **"וביום השמיני ימול בשר ערלתו"**.

מזה שנאמר "ביום" ולא נאמר "בבוקר" — **מלמד** הכתוב **שכל היום** השמיני **כשר למילה**.

אלא, שהזריזין מקדימין למצות.

שנאמר באברהם אבינו [בבראשית כב] בענין עקידת יצחק: **"וישכם אברהם בבקר, ויחבוש** את חמורו".[7]

הרי לנו שהתנא בברייתא למד זריזות מאברהם!

אלא אמר רבא, כך יש להסביר את תמיהת רב יוסף: **רב יוסף — הא, קא קשיא ליה**:

כיצד אמר רב ספרא שאברהם אבינו התפלל מנחה מיד בחצות היום?

והרי תפלת מנחה נתקנה כנגד קרבן התמיד של בין הערביים. ונמצא, שלפי רב ספרא יש ללמוד מאברהם אבינו שאפשר לשחוט את התמיד מיד בחצות.

וזה לא יתכן.

דתנן בפסחים [נח א]: אם **חל ערבי פסחים**, י"ד בניסן [שבו שוחטין את הפסח] **להיות בערב שבת**, היו מקדימים את זמן שחיטת התמיד.

כי בשאר ימות השנה תמיד נשחט אחר הצהריים, בשעה שמונה ומחצה, [מנין השעות הוא מהבוקר!], וקרב בתשע ומחצה.

ואילו כשחל ערב פסח בערב שבת — התמיד **נשחט בשש ומחצה** [חצי שעה אחרי חצות] **וקרב בשבע ומחצה**, מפני שצריכים להספיק לצלות את הפסחים מבעוד יום לפני שבת. ולכן, הקדימו את הקרבת הפסח ככל שיכלו, והעמידו את דינו כדין תורה, שתמיד נשחט "בין הערביים" — מזמן שיינטו צללי ערב.

---

6. והר"ח והערוך פירשו שרב יוסף הקשה איך נלמד מאברהם שקיים את התורה עד שלא ניתנה. ואי אפשר ללמוד אלא מהנביאים שאחר מתן תורה, שקיבלו הלכה למשה מסיני. וכן פירש הריטב"א בשם ר"ת. ובתו"י ותוס' הרא"ש כתבו פירוש אחר בשם ר"ת והקשו עליו ע"ש.

7. הב"ח גורס בשם ס"א פסוק אחר: "וישכם

ותמה רב יוסף: הרי לפי דברי רב ספרא, הזמן שבו הכתלים משחירים קרוי "ערב".

ואם כן, **נשחטיה** לתמיד כבר **מכי משחרי כתלי**, נשחוט את התמיד בערב פסח בחצות היום בדיוק, שאז מתחילים הכתלים להשחיר וקרוי "ערב"! ולמה שנינו שהתמיד נשחט רק בשש ומחצה?

ודוחה הגמרא את קושית רב יוסף, לפי שאדרבה, יש לתמוה על רב יוסף: **ומאי קושיא?**

ודילמא שמא אמנם אברהם התפלל מנחה מחצות היום. אך מכל מקום בענין הקרבת התמיד צריך שישחירו הכתלים שבבית המקדש, ששם קרב התמיד היות **וכותלי דבית המקדש** רק **בשעה שש ומחצה משחרי,** ולא קודם לכן, **משום דלא מכווני טובא** משום שאינם ישרים מאוד, לפי שעשו אותם רחבים למטה וצרים למעלה.

ולכן, גם בחצות היום, בשעה שהשמש נמצאת בראשו של כל אדם, עדיין הכתלים מוארים באור השמש, שהרי אין שפת ראש הכותל שכזה מצלת על צידיו. ורק בשעה שש ומחצה, שהחמה נוטה למערב, אז משחיר הצד המזרחי של הכתלים.[8]

אי נמי, אפשר לתרץ גם באופן אחר: אף על פי שאברהם התפלל מנחה מחצות היום, אי אפשר ללמוד מאברהם אבינו להתפלל ולהקריב את התמיד מחצות.

שהרי **שאני** שונה הוא **אברהם** משאר אנשים היות **דאיצטגנינות גדולה היתה בלבו**. שהיתה לו ידיעה גדולה בחכמת האיצטגנינות [חכמת מהלך הכוכבים והמזלות], וידע לכוין היטב את שעות היום, ואין לו לחשוש שמא יטעה ויתפלל מנחה קודם חצות.

אבל לשאר האנשים לא התירו להם חכמים להתפלל בחצות היום בצמצום כשמשחירים הכתלים, מפני שחששו שאם נתיר להם להתפלל בחצות יטעו ויתפללו קודם לכן [ריטב"א]. ומטעם זה גם את התמיד לא התירו לשחוט לפני שש ומחצה.

אי נמי, אפשר לתרץ גם בעוד אופן:

אין ללמוד מאברהם להתפלל ולהקריב את התמיד מחצות ואילך, **משום דזקן** חכם **ויושב בישיבה הוה**, מלמד תורה בישיבה היה [על פי מהרש"א] ושכינה עמו [ר"ח]. כלומר, יש לו סיעתא דשמיא שלא לטעות.[9]

אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה'" [בראשית יט].

8. הראשונים תמהו על הגמרא: מה איכפת לנו שכתלי בית המקדש לא היו מכוונים? הרי זמן מנחה נקבע לפי השעה שהשמש פונה למערב, ולא לפי השחרת כתלי בית המקדש! ואין זה אלא סימן בעלמא!

ובתו"י כתבו שחכמים חששו שהעומדים בבית המקדש יטעו ויאמרו שמיהרו לשחוט לפני חצות, ושחטו שלא כהלכתו. או שחכמים חששו שמא יטעו וישחטו לפני חצות. וכעין זה כתב הריטב"א. עיין שם שכתב שני דרכים בזה.

9. ונפקא מינה, שלפי התירוץ שאצטגנינות גדולה היתה בלבו, אם נמצא חכם גדול באצטגנינות, הוא יוכל להקדים ולהתפלל בחצות היום כאברהם. אבל לפי תירוץ זה שאברהם זקן

ומנין למדנו שאברהם זקן ויושב בישיבה היה?

דאמר רבי חמא ברבי חנינא: מימיהן של אבותינו לא פרשה ישיבה מהם:

היו במצרים — ישיבה עמהם.

שנאמר [בשמות יג] שה' אמר למשה במצרים: **"לך ואספת את זקני ישראל"**. וזקני ישראל אלו חכמי ישראל, לפי ש"אין זקן אלא זה שקנה חכמה" [הריטב"א לקמן].

היו במדבר, ישיבה עמהם, שנאמר "אספה לי שבעים איש מזקני ישראל".

אברהם אבינו — זקן ויושב בישיבה היה.

וכמו **שנאמר:** [בראשית כד] **"ואברהם זקן בא בימים"**. ו"זקן" פירושו זה קנה חכמה.[10]

יצחק אבינו — זקן ויושב בישיבה היה.

שנאמר: [בבראשית כז] **"ויהי כי זקן יצחק".**

יעקב אבינו — זקן ויושב בישיבה היה.

שנאמר: [בראשית כז] **"ועיני ישראל כבדו מזוקן".**

אליעזר עבד אברהם — זקן ויושב בישיבה היה.

שנאמר: [בראשית כד] **"ויאמר אברהם אל עבדו זקן ביתו** [הוא אליעזר] **המושל בכל אשר לו".**

ודרשו, מה פירוש "המושל בכל אשר לו"? **אמר רבי אלעזר: שמושל** [שבקיא] **בתורת** אברהם **רבו.**

ונאמר עוד על אליעזר: [בראשית טו] "ובן משק ביתי **הוא דמשק אליעזר". ואמר רבי אלעזר:** "דמשק" הוא לשון נוטריקון: **שדולה ומשקה מתורתו של רבו לאחרים.**[11]

אמר רב: קיים אברהם אבינו את **כל התורה כולה. שנאמר:** [בראשית כו] **"עקב אשר שמע אברהם בקולי** וישמר משמרתי מצותי חקותי ותורותי".[12]

אמר ליה רב שימי בר חייא לרב: מנין שהפסוק מדבר על כל התורה כולה? **ואימא**

ויושב בישיבה, אין ללמוד כל אדם ממנו. תו"י ד"ה ואנן. וכעין זה בריטב"א [ועיין שיח יצחק, פירוש אחר].

10. המהרש"א הקשה: א. מנין שזקן שבפסוק הכוונה לחכם ולא לזקן בימים כמשמעות הפסוק? וכן ביצחק ויעקב להלן כתוב בפסוק שעיניהם כבדו מזוקן!

ב. מדוע הגמרא מקדימה את הזקנים שהיו במצרים לאברהם יצחק ויעקב?

ותירץ המהרש"א, בזקנים שהיו בזמן יציאת מצרים דרשו חז"ל "איתך בדומים לך", והיינו בחכמתם. ולומדים בגזרה שוה "זקן" שנאמר באבות מ"זקנים" שבמצרים. ויש עוד תירוץ במהרש"א ובריטב"א ע"ש.

11. הקשה מהרש"א: למה לא פירש [כפירוש התרגום וכפשוטו]: "דמשק אליעזר" — אליעזר הבא מדמשק?

ותירץ מהרש"א, שאליעזר היה כנעני, ואילו דמשק היא בארם. ועוד, שלפי התרגום היה צריך לומר "אליעזר מדמשק", ולא — "דמשק אליעזר".

12. המהרש"א כאן הקשה: הרי האבות נשאו אחיות. ועמרם נשא דודתו. והביא את דברי

הוא אמור רק **בשבע מצות** של בני נח בלבד!?

ותמהינן על שאלת רב שימי בר חייא: **הא איכא נמי**, הרי יש גם מצות **מילה** שנצטוה אברהם אבינו! ואם כן, איך אמר רב שימי "ואימא שבע מצות בלבד"? [מהרש"א]

אלא, בהכרח, כך שאל רב שימי בר חייא: **ואימא** שאברהם אבינו קיים **שבע מצות, ומילה** בלבד!

אמר ליה רב תירוץ: **אם** נאמר **כן** — **"מצותי ותורותי" למה לי?**

[אם קיים שבע מצות בלבד — למה נאמר גם שקיים "תורותי"?]

אמר רבא ואיתימא [ויש אומרים] **רב אשי: קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין,** שהם מדרבנן.[13]

שנאמר "תורותי" בלשון רבים, כלומר שתי תורות, **אחת תורה שבכתב, ואחת תורה שבעל פה.**

שנינו במשנה: אם הגיע [זמן השחיטה] הרואה אומר ברקאי. **מתיא בן שמואל אומר:** האיר פני כל המזרח עד שבחברון, **והוא אומר הן.**

ומניחה הגמרא שהיות ובדברי תנא קמא נאמר שהרואה אומר "ברקאי", משמע שגם מתיא בן שמואל מדבר על הרואה, וסובר, שהרואה אומר "האיר פני המזרח עד שבחברון".

ועל כך המשיך מתיא בן חרש ואמר: "והוא אומר הן".

והוינן בה: **מאן**, מי הוא זה **שאמר "הן"**?

אילימא הך דקאי אאיגרא, אם נאמר שהרואה שעמד על הגג הוא זה שאמר "הן", קשה:

[ומתבטאת הגמרא בביטוי של משל]: וכי **הוא**, אותו האדם **שחלים**, חלם חלום, **והוא** עצמו יהיה זה אשר **מפשר** [פותר אותו]?!

והנמשל: וכי זה ששאל אם האיר המזרח הוא עצמו יענה על שאלתו "הן"?!

אלא, שמא תאמר **הך דקאי אארעא**, שהעומד על הארץ הוא זה שענה הן. כלומר, שהרואה שאל האם האיר פני המזרח? וענה העומד על הארץ "הן".

אם כן קשה: **מנא** מנין העומד על הארץ **ידע** שהאיר המזרח?

ומתרצינן: **איבעית אימא** אם תרצה תפרש ותאמר: **הך דקאי אארעא** העומד על הארץ אמר הן. **ואיבעית אימא** ואם תרצה תאמר: **הך דקאי אאיגרא** העומד על הגג אמר הן.

ומפרשת הגמרא:

איבעית אימא, הך דקאי אאיגרא אמר הן — וכך פירושו: **אמר איהו** אמר העומד על הגג: **האיר פני כל המזרח!**

הרמב"ן. והאריך בזה.

13. תו"י הקשו: מדוע נקט עירובי תבשילין יותר משאר מצוות דרבנן?

ותירץ הריטב"א: שעירוב תבשילין היא מצוה

ואמר ליה הך דקאי אארעא שאל אותו העומד על הארץ: האם **עד שבחברון** האיר?

ואמר ליה איהו העומד על הגג: **הן.**

ואיבעית אימא הך דקאי אארעא הוא שאמר "הן", וכך פירושו:

אמר איהו שאל העומד על הארץ: האם **האיר פני כל המזרח?**

ואמר ליה ענה לו העומד על הגג: האיר **עד שבחברון.**

ואמר ליה העומד על הארץ "**הן**"! די בכך, כי זה אני שואל [ריטב"א בשם רש"י].[14]

שנינו במשנה: **ולמה הוצרכו לכך** [לעלות לגג ולראות]? שפעם אחת עלה מאור הלבנה, ודימו שהאיר מזרח, ושחטו את התמיד, והוציאוהו לבית השריפה.

ומקשינן: **ומי מיחלף**, וכי אפשר לטעות ולהחליף בין מאור הלבנה למאור החמה?!

ותניא והרי שנינו בברייתא: **רבי אומר: אינו דומה תימור של לבנה** עמוד של אור העולה כעץ תמר מן הלבנה, **לתימור של חמה.**

תימור של לבנה — מתמר מזדקף **ועולה כמקל.** ואילו **תימור של חמה** אינו מזדקף, ואינו מאיר כנגד החמה בלבד, אלא הוא **מפציע** מבקיע ומתפצל **לכאן ולכאן**, ומאיר גם בצדדים.

ואם כן, היאך טעו בין מאור החמה למאור הלבנה?

ומתרצינן: **תנא דבי רבי ישמעאל: יום המעונן היה** אותו היום, ואור הלבנה לא יכל להאיר כנגדו בקו ישר, מפני העננים שעומדים בפניו, **ומפציע** ומבקיע, ומתפצל תימור הלבנה ברווחים שבין העננים **לכאן ולכאן** במקומות רבים. ולכן טעו וחשבו שזה מאור החמה.

אמר רב פפא: שמע מינה, למדנו מהברייתא, **שיומא דעיבא** יום המעונן — **כוליה שמשא!** בכל מקום זורחת השמש, ואפילו במקום שביום בהיר אינה זורחת שם [ריטב"א].

כשם שמאור הלבנה מתפצל ביום המעונן לכאן ולכאן, כך גם השמש אינה יכולה להאיר כנגדה ביום המעונן, אלא האור מתפשט ובוקע בין ענן לענן בכל ריוח שביניהם.

והוינן בה: **למאי נפקא מינה?**

ומשנינן: **לשטוחי עורות!** שאפשר לייבש עורות ביום המעונן בכל מקום.

אי נמי נפקא מינה **לכגון** הא **דדרש רבא:**

אשה לא תלוש בצק למצות של פסח **לא בחמה, ולא בחמי חמה**, במים חמים שהוחמו בחמה, שמא הבצק יחמיץ מחמת החום.

קלה שהיא זכר בעלמא שיברור מנה יפה לשבת. [על פי ביצה ט ב לדעת רבא].

14. ור"ח פירש ש"הן" בלשון שאלה. כלומר הבט וראה בטוב שלא תטעה.

ומאחר שלמדנו שיום המעונן כולו שמשא, ממילא אסור ללוש את המצות בשום מקום שהוא כנגד השמש בכל אותה הרוח [ריטב"א].[15]

אמר רב נחמן שני דברים ביחס לקרני השמש:

א. **זוהמא דשימשא**, החום של יום המעונן, **קשי משימשא** יותר קשה מחום השמש עצמה.

וסימניך: דנא דחלא. קנקן של חומץ שפיו סגור היטב כדי שלא יפוג ריחו, וכשנוקבים נקב קטן בפקק, יוצא משם ריח חזק מאוד.

וכיוצא בזה ביום המעונן, החמה מכוסה והחום שלה כבוש, והיא עוברת בכח, ומחממת דרך הנקב שבעננים.[16]

ב. **שבריר דשימשא — קשו משימשא!** קרני אור השמש הנכנסים מן החור שבעננים [על פי ר"ח],[17] המסתכל עליהם מסתנוור. ולכן קשים לו אותם קרני השמש יותר מסינוור השמש עצמה.

וסימניך: דילפא. גשם היורד על האדם מפריע לו יותר מאשר אם נכנס כולו למים.

ובדרך אגב, מביאה הגמרא דברים נוספים כט-א שהטפל בהם קשה מעצם הדבר.

הרהורי עבירה תאות נשים — **קשו**, קשים שמכחישים את גופו, יותר **מעבירה**.[1]

וסימניך: ריחא דבישרא. המריח בשר צלי הריח מזיק לו מאוד משום שמתאוה לו [יותר מן המריחו ואוכלו. תוספות ישנים].

שילחי דקייטא, חום הקיץ בחודש אלול, שהוא בסוף הקיץ — **קשיא מקייטא**. קשה יותר מחום תמוז שהוא אמצע הקיץ. שהיות והאויר כבר התחמם במשך כל הקיץ, הרי כשמגיע חודש אלול, אפילו חום קל מחמם מאוד את האויר.

וכן גופו של האדם כבר חם מאוד מהקיץ, וכל חום קל מחמם אותו מאוד ומזיקו.

וסימניך: תנורא שגירא. תנור שהתחמם כמה פעמים בו ביום, מאחר שהוא חם אפשר להסיקו בעצים מועטים.

אישתא דסיתוא קדחת [חום גבוה] שבימות החורף, **קשיא מדקייטא**. הוא סימן למחלה קשה יותר מאשר חום שאדם לוקה בו בקיץ.

---

15. ובחידושים להריטב"א פסחים מב א, משמע שבכל מקום שרואה שם את פני הרקיע לא תלוש שם.

16. הערוך גורס כאן "זיהרא דשימשא" והיינו חום השמש אחרי שעברה מאותו המקום. "וסימנך דנא דחלא" — היינו כשמרוקנים את החבית מן החומץ הריח שנודף ממנה הוא חזק יותר מבשעה שהיה שם החומץ עצמו. [וכן פי' ר"ח לגירסתנו].

17. נראה לפרש על פי הר"ח "שבריר" מלשון שבר, שהחמה נראית כשבורה שאינה יוצאת אלא דרך נקב. אבל רש"י פירש "שבריר" היינו סנורים, שכך תירגם אונקלוס [בראשית יט] "סנורים" — שבריר.

וקשה לפי זה, מה פירוש שבריר דשימשא קשו משימשא, הרי בשניהם משמע שמדובר בסינוור השמש עצמה. ועיין רש"ש.

1. כך פירש רש"י. ונאמרו בזה עוד פירושים רבים. עיין מהר"ץ חיות בשם הרמב"ם במורה

וסימניך: תנורא קרירא, תנור קר קשה לחמם אותו יותר מאשר תנור חם. וכיוצא בזה גוף האדם, שהוא צונן בחורף, קשה לחמם אותו. ואם האדם לוקה בחום בחורף, סימן שחולי קשה מחממו.

מיגמר בעתיקא לחזור וללמוד דבר עתיק, שלמד אותו ושכח — **קשיא מחדתא**. קשה יותר מאשר ללמוד דבר חדש שלא למד מעולם.

וסימניך: טינא בר טינא. טיט בן טיט.

כלומר, טיט שגובלים אותו מטחינת טיט שהיה בכותל ישן, קשה לגבלו יותר מטיט של עפר חדש.

שנינוו בברייתא לעיל: רבי אומר: אינו דומה תימור של לבנה לתימור של חמה. תימור של לבנה מתמר ועולה כמקל, תימור של חמה מפציע לכאן ולכאן.

אמר רבי אבהו: מאי טעמא דרבי?

דכתיב: [בתהלים כב] **"למנצח על אילת השחר"**. כינה הכתוב את השחר "אילה":

מה אילה זו קרניה מפצילות [מתפצלות] **לכאן ולכאן — אף שחר זה, מפציע לכאן ולכאן.**

הגמרא במסכת מגילה [טו ב] אומרת שכאשר אסתר הגיעה לבית הצלמים של אחשורוש אמרה את מזמור כב בתהילים: "אלי אלי — למה עזבתני", וכל המשך המזמור.

ומזמור זה פותח: "למנצח על אילת השחר", שהוא כינוי לאסתר.

אמר רבי זירא: למה נמשלה אסתר לאילה?

לומר לך: מה אילה רחמה צר, וחביבה על בעלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה, שהיא בתולה.

אף אסתר, היתה חביבה על אחשורוש כל שעה ושעה, כשעה ראשונה.

אמר רב אסי: למה נמשלה אסתר לשחר [אילת "השחר"]?

לומר לך: מה שחר סוף כל הלילה — אף נס פורים שהיה בימי **אסתר סוף כל הנסים.**[2]

ומקשינן: **והא איכא** נס **חנוכה**, שהיה אחרי אסתר!

ומתרצינן: אסתר סוף כל הניסים, **שניתנה לכתוב** בכתבי הקודש במגילה **קא אמרינן.** אבל הניסים שהיו אחריה לא נכתבו בכתבי הקודש.

ומקשינן: **הניחא** התירוץ שתירצנו **למאן דאמר "אסתר ניתנה לכתוב** על ידי רוח הקודש".

נבוכים. תוספות רי"ד. ושפת אמת.

2. הקשה המהרש"א למה נמשלו הניסים ללילה? הרי אדרבה יש להמשילם לאור!

ותירץ המהרש"א שהניסים המפורסמים נעשו בלילה כמו שיסד הפייטן בפיוט "אז רוב ניסים הפלאת בלילה". והפיוט מסיים בנס אסתר: "שנאה נטר אגגי וכתב ספרים בלילה". וזה כוונת הגמרא שאסתר היא סוף כל הניסים המפורסמים שנעשו בלילה. והגמרא מקשה על זה מנס חנוכה שנעשה בלילה.

אלא למאן דאמר "אסתר לא ניתנה לכתוב[3] **על ידי רוח הקודש" — מאי איכא למימר?** הרי נס אסתר אינו הנס האחרון שניתן להכתב, ולמה נמשלה ישראל לשחר?

ומתרצינן: מאן דאמר שאסתר לא ניתנה להכתב — **מוקים לה** מעמיד את הפסוק לדרשא אחרת, **כרבי בנימין בר יפת אמר רבי אלעזר:**

דאמר רבי בנימין בת יפת אמר רבי אלעזר: "שחר" שבפסוק הוא מלשון תפילה כמו שנאמר [בישעיה כו ט] "רוחי בקרבי אשחרך". וכך כוונת הפסוק: למנצח על התפלה, שנמשלה לאילת השחר.

ולמה נמשלו תפלתן של צדיקים כ"אילת"?

לומר לך: מה אילה זו [האיל, כי לאילה נקבה אין קרניים], **כל זמן שמגדלת — קרניה מפצילות,** מגדלות פיצולים חדשים **— אף צדיקים, כל זמן שמרבין בתפלה, תפלתן נשמעת.**[4]

שנינו במשנה: פעם אחת עלה מאור הלבנה ודימו שהאיר מזרח, **ושחטו את התמיד** והוציאוהו לבית השריפה. וממשיכה המשנה: הורידו כהן גדול לבית הטבילה.

והניחה הגמרא שהאמור בסיפא "הורידו כהן גדול לבית הטבילה" הוא חלק מהמעשה, שבאותו היום שארעה הטעות ששחטו את התמיד בלילה, בו ביום הורידו כהן גדול לבית הטבילה לטבול ולשחוט תמיד אחר.

והוינן בה: **אימתי** היה המעשה המוזכר במשנה?

אילימא אם נאמר שהיה **בשאר ימות השנה,** אם כן קשה: וכי **לא סגיא דלאו כהן גדול!?** וכי לא די בעבודת שאר ימות השנה בכהן אחר שאינו כהן גדול?! ומדוע הורידו דוקא את הכהן הגדול לבית הטבילה?

אלא מה תתרץ? שמדובר **ביום הכיפורים,** שכל העבודות נעשו בכהן גדול, הרי גם זה קשה:

ביום הכיפורים **מאור הלבנה** סמוך לעלות השחר — **מי איכא?**

הרי יום הכיפורים הוא סמוך לתחילת החודש, ואין הלבנה נראית בסוף הלילה אלא בסוף כל חודש! [כי בתחילת החודש הלבנה נראית בסוף היום, ובתחילת הלילה בלבד].

---

3. כתב בתוספות ישנים שלדברי הכל מדרבנן המגילה צריכה להכתב בספר. ובתוספות מגילה ו א ד"ה נאמרה מבואר שנחלקו אם נאמרה ברוח הקודש להכתב או שחכמים תיקנו זאת מדעתם. ועיין בריטב"א כאן ובמגילה ז א.

והמהרש"א מפרש בדברי התוספות במגילה ו א שהגמרא כאן שואלת למאן דאמר שמגילה לא ניתנה להכתב אפילו מדרבנן. ותמה הרש"ש שם שלא מצינו כזו שיטה בש"ס.

4. המהרש"א תמה: הרי הגמרא שאלה למה נמשלה ישראל לשחר. ואילו רבי בנימין בר יפת מסביר למה נמשלה ישראל לאילה!

ותירץ המהרש"א: כשם שאמר רבי בנימין שתפילתן של צדיקים נמשלה לאילה, שכל זמן שמגדלת קרניה מפצילות. כך יש לומר שתפילת הצדיקים נמשלה לשחר שבכל יום מתחדש ומפציל לכאן ולכאן.

ומתרצינן: המעשה שבמשנה היה בשאר ימות השנה.

ומה ששנינו: "ושחטו את התמיד והוציאוהו לבית השריפה" הוא סיום המעשה. ואחר כך הוא ענין בפני עצמו.

והכי קאמר, כך אמר התנא במשנתנו:

וביום הכיפורים, כי [כאשר] **אמר** הרואה "**ברק ברקאי**" — אז **הורידו כהן גדול לבית הטבילה.**

שנינו במשנה מעשה בתמיד שנשחט בלילה, שהוציאוהו לבית השריפה. משום שנאמר [ויקרא יט] בענין הקרבנות: "ביום זבחכם". וזבח הוא לשון שחיטה. ולמדנו מכאן ששחיטת הקרבן נעשית ביום בלבד.

תני אבוה דרבי אבין: לא רק **זו בלבד**, בקרבן שנשחט בלילה, **אמרו** שישרף. **אלא, אף מליקת העוף וקמיצת מנחה** אם נעשו **בלילה,**[5] — **תשרף!**

ואף על פי שבכתוב נאמר "זבחכם", שפירושו שחיטה, מכל מקום, מליקה בעופות וכן קמיצה במנחות — במקום שחיטת זבחים הם [רש"י].[6]

והוינן בה: **בשלמא עולת העוף** שנמלקה בלילה, ונפסלה בכך, שפיר תשרף, ואין לה תקנה, אלא — **מאי דהוה הוה!** שהיות ומלק אותה בלילה, שוב אינו יכול לחזור ולמולקה ביום, שהרי היא כבר מתה.

אלא קומץ של מנחה שעשאו בלילה, מדוע תשרף המנחה והקומץ? והרי יש לה תקנה:

ובפנים ביארנו כפי הנראה מדברי רש"י. ולכאורה קושית המהרש"א אינה קשה לפי זה.

5. הקשו בתוספות ישנים: הרי במנחות מד ב ובתענית ב ב הגמרא דורשת בפסוק "ומנחתם ונסכיהם" שכשרים אפילו בלילה!

ותירצו על פי הגמרא בתמורה יד ב שמנחת נסכים הבאה עם הזבח כשרה רק ביום. ואך ורק מנחת נסכים הבאה בפני עצמה כשרה גם בלילה. וכ"כ הריטב"א.

6. א. התוספות במנחות ק א [ד"ה אלא] פירשו ששחיטת הזבח נלמדת מ"ביום זבחכם", ואילו קמיצה ומליקה נלמדות מהפסוק "ביום צוותו להקריב". כדברי הגמרא במגילה כ ב. ועיין ריטב"א.

וכתבו התוספות במגילה [כ ב ד"ה לקמיצה] ששחיטה אינה נלמדת מ"ביום צוותו" מפני שאינה בגדר עבודה. ובריטב"א כאן [כח א ד"ה צאו] פירש ששחיטה כשרה בזר, ולכן אינה נלמדת מהפסוק "ביום צוותו להקריב".

ב. הקשו בתוספות: מדוע הוצרך תני אבוה דרבי אבין לחדש לנו שמליקת עופות בלילה פסולה. הרי יש לפסלה משני טעמים אחרים: א. אפילו ביום אסור להקריב שום קרבן לפני התמיד [כדלקמן לד א]. ב. הגמרא בעירובין [דף ב א] אומרת "שלמים שהקריבן קודם פתיחת דלתות ההיכל פסולים, ואפילו ביום"!?

ותירצו על השאלה הראשונה, כי רק הקטרה על המזבח אסרה תורה לפני תמיד של שחר. ועוד, אומר ר"י, כי מה שאמרו שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר, היינו למצוה בעלמא, ואינו מעכב.

ועל השאלה השניה תירצו: רק שחיטה פסולה לפני דלתות ההיכל, שדרשו זאת מ"ושחטו", ולא מליקה וקמיצה.

ותוספות האריכו בזה מאוד. ועיין תירוצים אחרים בתוספות ישנים, תוספות הרא"ש, והריטב"א.

כט-ב **נהדרה**, נחזיר את הקומץ לתוך הכלי שמונחת בו המנחה, **ונהדר ונקמצה ביממא**, ונחזור ונקמוץ מהמנחה ביום, בכשרות!

ואם כן, מדוע אמר אבוה דרבי אבין בשם הברייתא שמנחה שקמצה בלילה תשרף? [להבנת עומק הקושיא עיין הערה (1)].

ומתרצינן:

הוא, אבוה דרבי אבין, **תני לה** שנה לנו את דברי הברייתא. **והוא** גם **אמר לה**, תירצה, מדעתו:

לכך תשרף, היות **וכלי שרת מקדשין** את מה שבתוכם **אפילו** אם הניחו בתוכם דבר **שלא בזמנו** [שלא בזמן עבודתו].

ולכן, הקומץ מן המנחה בלילה ונתן את הקומץ לתוך כלי שרת, הרי למרות שהלילה אינו זמן עבודת הקמיצה, אף על פי כן מקדש הכלי את הקומץ שבתוכו, והחיל עליו שם "קומץ" [שצריכים להקטירו על המזבח].

וממילא, כיון שחל על זה שם קומץ, חל על הנותר מהמנחה שם "שיריים" של מנחה [שנאכל לכהנים].(2)

הלכך, אם יחזיר את הקומץ לתוך שארית

---

1. כך הוא סדר קמיצת המנחה:
אחרי שקומצים את המנחה נותנים את הקומץ לכלי שרת, ועל ידי נתינתו לכלי שרת, מתקדש הקומץ [חל עליו שם "קומץ"], ומקטירים אותו על המזבח. ואילו הנותר במנחה מקבל שם "שיריים", ונאכל לכהנים.
אחרי שנתן את הקומץ לכלי שרת, אינו יכול להחזירו לתוך המנחה ולקמוץ שנית, מפני שכבר חל עליו שם קומץ. ואפילו כשמחזיר אותו לתוך המנחה אין התערובת הזאת קרויה "טבל" [מנחה שעדיין לא הופרש ממנה הקומץ קרויה "טבל"] אלא יש כאן עירבו של "קומץ" ו"שיריים" המעורבים זה בזה.
ולפי זה קשה, מהי קושיית הגמרא על הברייתא שנחזיר את הקומץ [שנקמץ בלילה] לכלי שבו מונחת המנחה, ונחזור ונקמוץ שנית ביום? הרי אם נתן את הקומץ בכלי שרת, כבר חל עליו שם "קומץ" ועל הנותר חל שם "שיריים", ואי אפשר לחזור ולקמוץ משם שנית.
וביאור הענין הוא, שכאן הקמיצה נעשתה בלילה, ולילה אינו זמן עבודת הקמיצה. והגמרא סברה [בהוה אמינא] שכלי שרת אינם מקדשים [את מה שבתוכם] אלא בזמן עבודתם, ולכן לא חל עדיין שם "קומץ" עליו ולא על הנותר שם שיריים.
ולכן הגמרא הקשתה שאפשר להחזיר את הקומץ למנחה. ולחזור ולקמוץ ביום שנית. [כן מוכח מקושית תוספות ישנים ד"ה ניהדריה ותוספות הרא"ש, וכן נראה מלשון הגמרא בתירוץ].

2. כך פירש רש"י [לתוספת ביאור ראה הערה קודמת]. והתוספות העירו על דברי רש"י, שבברייתא לא מפורש שמדובר בנתן את הקומץ לתוך כלי.
והקשו לפי זה, כיון שהגמרא הוסיפה שמדובר בנתן את הקומץ לתוך כלי, אם כך הגמרא יכלה להוסיף יותר, שמדובר שכבר הקטיר את הקומץ. ואי אפשר לחזור ולקמוץ שנית. ואין צריך לומר שכלי שרת מקדשין בלילה!
ותירצו, שרק אם מדובר במשנה בשקדש בכלי שרת ולא נקטר מובנים דברי הברייתא, שהברייתא מחדשת שלא רק שחיטה שכתוב בה

המנחה, לא תחזור התערובת ותקבל שם "טבל" [מנחה שלא הופרש ממנה הקומץ קרויה "טבל"], אלא היא תהיה עירוב של "קומץ" ו"שיריים", המעורבים זה בזה. ולכן אי אפשר לחזור ולקמוץ מהתערובת שנית.[3] ולכן, המנחה תשרף.[4]

מיתיבי: בני הישיבה הביאו סתירה לדברי אבוה דרבי אבין מהברייתא דלהלן:

המקדיש סולת למנחה, אין הסולת קדושה בקדושת הגוף כקרבן, אלא קדושה בקדושת דמים בלבד. ורק אחרי שנותן את הסולת בכלי שרת, הסולת מתקדשת בקדושת הגוף ומקבלת דין קרבן.

ושנינו בברייתא בענין זה:

זה הכלל: כל דבר **הקרב ביום** בלבד [כגון: מנחות, לבונה, דם הקרבנות והקטורת] — **קדוש** קדושת הגוף אם נתנוהו בכלי שרת **ביום** בלבד. אבל אם נתנוהו בלילה אינו קדוש קדושת הגוף.

וכל הקרב בלילה — קדוש בלילה. [מהר"ב רנשבורג מחק משפט זה, ועיין מאירי].

"ביום זבחכם" נפסלת בלילה, אלא גם מליקה. ולא רק מליקה, שדומה קצת לשחיטה, ששתיהן עבודות בדם הן, אלא גם קמיצה, אם קדש הכלי בלילה תשרף, אף על פי שלא נאמר בה בפירוש "ביום זבחכם".

אבל אם היינו מפרשים את הברייתא בכגון שהקטיר את הקומץ, הרי אדרבה, יותר פשוט שהקטרה בלילה פסולה מאשר במליקה. כיון שנאמר: "זאת התורה לעולה למנחה... ביום צוותו להקריב", דהיינו להקטיר. ואם כן, כיון שהתנא אמר שמליקה בלילה תשרף, ממילא כל שכן בקמיצה בלילה שתשרף.

והתוספות עצמם נחלקו על רש"י, וכתבו שמדובר כאן אפילו בשלא נתן את הקומץ לכלי, כדלקמן הערה 4.

3. בקהלות יעקב [סימן ט] דקדק מדברי רש"י שמעשה הקמיצה שקמץ בלילה אינו נותן שם פסול בגופו, אלא שאי אפשר לחזור ולקמוץ את המנחה. ולו יצוייר שהיה יכול לחזור ולקמוץ שנית, לא היתה המנחה נשרפת. עיין שם. ולפי זה כתב הקהלות יעקב שאין שורפים את המנחה עד שיחול פסול בגופה. והיינו בעלות השחר שתיפסל בלינה.

ולדעת התוספות אינו כן. אלא הקומץ בלילה עושה פסול בגוף הקרבן ונשרף מיד [יבואר להלן].

ובספר שיח יצחק על תוד"ה ויהדריה נקט שדעת רש"י שהקמיצה עושה פסול הגוף בקרבן אחרי שניתנה בכלי [ויבואר לקמן].

4. סדר הבאת המנחה כך הוא:

מביאים את המנחה למקדש בכלים הנקראים "קלתות" ואין המנחה קדושה קדושת הגוף כקרבן, אלא קדושת דמים בלבד. ואחר כך נתנוה בכלי שרת וחלה עליה קדושת הגוף כקרבן. ואחר כך קומצים ונותנים לכלי.

ולפי זה כתבו תוספות, שאין צריך לומר כרש"י שמדובר שנתן את הקומץ לכלי שרת ונתקדש בקדושת קומץ. אלא מדובר אפילו בשלא נתן את הקומץ לכלי שרת. ומכל מקום, נתן מתחילה את המנחה כולה לכלי שרת, ובעלות השחר נפסלת המנחה משום לינה. ככל דבר שנעשה בו קידוש כלי שפסול בלינה [והגמרא הבינה שמדובר שנתן את המנחה לכלי שרת בלילה. שיח יצחק. אבל עיין תוספות ישנים ד"ה נהדריה].

והקשו התוספות: אם כן, מדוע הברייתא

וכל הקרב בין ביום ובין בלילה [כגון מנחת נסכים, שאפשר להקריבה גם בלילה] — **קדוש בין** אם נתנוהו לכלי שרת **ביום, ובין** אם נתנוהו **בלילה.**

קתני מיהת, מכל מקום שנינו בברייתא: **כל הקרב ביום — קדוש ביום!** ומשמע: דוקא **ביום, אין,** אכן הוא קדוש. אבל אם נתנוהו בכלי שרת **בלילה** — הוא **לא** מתקדש! וזה שלא כדברי אבוה דרבי אבין, שאמר כלי שרת מקדשין אפילו שלא בזמן הקרבה!

ומתרצינן: **דילמא,** דברי אבוה דרבי אבין נאמרו רק לגבי הפסולים שקרבן זה עלול להפסל מימת שהתקדש בכלי שרת, וכך הוא פירוש דברי הברייתא:

כל הקרב ביום — **אינו קדוש** בלילה **ליקרב.** שאם נתנוהו בכלי שרת בלילה, אינו מקבל קדושת הגוף גמורה, שאי אפשר להקריבו עד שיתנוהו בכלי שרת ביום.

אבל הוא **קדוש** במקצת, לענין **ליפסל** בפסולים המיוחדים לקרבן.

[כגון: אם נגע בו טבול יום או מחוסר

צריכה לומר שהמנחה פסולה באופן שקמץ בלילה? הרי גם אם לא קמץ כלל, נפסלת המנחה בעלות השחר מדין לינה!

ותירצו: אילו המנחה לא נקמצה בלילה, אי אפשר היה לשורפה עד שתיפסל בעלות השחר. אבל עכשיו שהמנחה נקמצה בלילה חל בה פסול, ואפשר לשורפה מיד. וכן כתבו תו״י ותוס׳ הרא״ש והביאם הריטב״א.

[ולפי זה כך כוונת הגמרא בתירוץ: קסבר כלי שרת מקדשין שלא בזמנו את המנחה בקדושת הגוף, ולכן הקומץ פוסל אותה. אבל אילו כלי שרת לא היו מקדשין את המנחה שלא בזמנה, הרי זה כאילו קמץ מן החולין שאינה עבודה כלל. ע״פ תו״י וקהלות יעקב].

דעת רש״י: כבר נתבאר לעיל הערה 3 שאין קמיצת הלילה עושה פסול בגוף הקרבן. אלא שאי אפשר לקמוץ שנית בהכשר. ולפי זה כתב בקהלות יעקב, שלדעת רש״י רק כאשר הגיע עלות השחר, חל פסול במנחה ותשרף. ולפי זה חוזרת קושית התוספות, שהרי גם אם לא קמץ את המנחה, הרי היא נפסלת בלינה בעלות השחר [ובקהלות יעקב תירץ על פי דברי הגבורת ארי. עיין שם].

ועל פי דברי המהרש״א [על תוד״ה נהדריה] יש לומר בדעת רש״י שמדובר שלא נתן את כל המנחה בכלי שרת. אלא רק את הקומץ נתן לכלי שרת. ואילו לא היה קומץ הרי המנחה היתה כשרה. [המהרש״א כתב את זה בדרך קושיא על קושית התוספות עי״ש] והרש״ש השיג על המהרש״א.

ודעת ״שיח יצחק״ שרש״י סובר כתוספות, שהקמיצה גורמת פסול בגוף הקרבן, וישרף מיד, אלא שרש״י נחלק על תוספות בדבר אחד, שהוא סובר שאין הקומץ פוסל בלילה אלא אם כן ניתן בכלי שרת [ראה להלן הערה 6].

והתוספות במנחות ק א כתבו שאף על פי שהמנחה נקמצה בלילה, מכל מקום אי אפשר לשרוף אותה עד עלות השחר. ומטעם זה כתבו שלשון הגמרא ״מנחה שנקמצה״ לאו דוקא הוא, ואפילו לא נקמצה נפסלה בלינה בעלות השחר ותשרף.

בענין מחלוקת רש״י ותוספות אם קומץ פוסל את המנחה בלא שניתן בכלי שרת:

מרש״י משמע שאינו פוסל, ובתוספות משמע שפוסל. ולכאורה דבר זה תלוי במחלוקת ריב״ב וחכמים בזבחים כד ב ומנחות ו א. עיין בתו״י ד״ה נהדריה. וריטב״א ד״ה בשלמא עולת, ושיח יצחק תוד״ה ניהדריה, וקהלות יעקב סימן ט.

כיפורים הוא נפסל במגעם. וכן אם יצא חוץ למקדש הוא נפסל ונקרא "יוצא". וכן אם לן עד עלות השחר הוא נפסל בלינה].

וזה דוקא מפני שהתקדש בכלי שרת, אבל כל זמן שלא ניתן בכלי שרת הרי הוא כמו חולין, שאינם נפסלים בדברים אלו.[5]

ולכן, גם הקומץ שנקמץ בלילה, אף על פי שלילה אינו זמן קמיצה, ואינו יכול להקדש בלילה בכלי שרת להיות ראוי להקרבה, מכל מקום הוא מקבל שם "קומץ" לענין להפסל בפסול לינה, וכיוצא בזה.

וכן הנותר מן המנחה קיבל שם "שיריים", ואי אפשר לחזור ולקמוץ משם. והמנחה כולה תשרף.[6]

מתיב רבי זירא מהמשנה, שיש בה סתירה לדברי אבוה דרבי אבין.

שכך שנינו במשנה:

סידר על השלחן שבמקדש **את הלחם** לחם הפנים, **ואת הבזיכין** של הלבונה הבאים עם הלחם, **אחר השבת**, ולא בשבת, ועבר בכך על מה שנאמר [בויקרא כד ז] בענין לחם הפנים: "ביום השבת ביום השבת יערכנו לפני ה' תמיד".

והקטיר את הבזיכין של הלבונה **בשבת**, שאחרי הנחתן.

ונמצא שהלחם והבזיכין עמדו על השלחן פחות משבעה ימים.

[דין לחם הפנים והבזיכין, לעמוד על השלחן משבת זו עד שבת שאחריה, ואז מקטירים את הבזיכין, ובהקטרת הבזיכים ניתר הלחם לאכילת הכהנים].

---

5. קשה: מה נפקא מינה מזה שכל הקרב ביום קדש להקרב רק ביום ואינו קדוש להקרב בלילה, הרי אפילו אם היה קדש בלילה, היה נפסל בעלות השחר משום לינה. שהרי בלילה קדש להפסל. וכן הקשה החזון איש מנחות [כד ב].

ותירץ, שנפקא מינה לענין מנחת כהן [שכולה נקטרת], שהעלה לראש המזבח, ואם היתה קדשה לא היה חל בה דין לינה, שאין לינה מועלת [פוסלת] בראש המזבח. ואפילו למאן דאמר לינה מועלת בראש המזבח, מכל מקום, אם עלו לא ירדו.

6. לשון רש"י: "וזו גם היא נפסלת בלינה דקיימא לן בזבחים [פז א] עמוד השחר עושה לינה, ונפסלת קמיצת לילה שאין חוזרת עוד לטיבלה".

ומלשון רש"י משמע שהקומץ נפסל בלינה בעלות השחר. וזה מובן היטב לפי דברי הקהלות יעקב המובא לעיל הערה 3.

אך השיח יצחק בתוד"ה נהדריה כתב בדעת רש"י שמנחה שנקמצה בלילה נפסלה מיד. הבאנו דבריו בהערה 4 אות ג. [ולפי זה לכאורה צריך לבאר שכוונת רש"י שכיון שהקומץ יכול להפסל בלינה בעלות השחר, לכן שייך בו שם קדושה וענין להפסל. וממילא בנקמצה בלילה מתקדש ונפסל מיד].

ומלשונות הראשונים [בתו"י כט א ד"ה ונקמצה ובריטב"א] נראה שנקמצה בלילה פסול רק משום לינה. אלא שהם סוברים שכיון שעבר על הקרבן מקצת לילה פסול משום לינה. כמו דם שנפסל מיד בשקיעת החמה.

ובשיח יצחק הביא את דברי התו"י ונדחק לומר שאין הפסול משום לינה אלא משום שנקמצה בלילה. אך עיין בתוספות מנחות ק א

[**פסולה**[7] הקטרת הבזיכין. כיון שהבזיכים הם "מחוסר זמן", שלא עמדו שבעה ימים על השלחן, ולא הותר הלחם לאכילת הכהנים.[8]. תוספות ישנים].

כיצד יעשה בלחם הפנים כדי להתירו באכילה?

יניחנו על השלחן עד **לשבת הבאה** אחרי ההקטרה. ויניח גם שני בזיכי לבונה חדשים. ונמצא שעמד הלחם על השלחן יותר משבעה ימים.

ולא נפסל הלחם בכך, היות **שאפילו** אם **עמדה** מערכת הלחם והלבונה **על השלחן ימים רבים** [יותר מאשר משבת לשבת] **אין בכך כלום**, והלחם לא נפסל בכך.

ולאחר מכן, בשבת השניה, יקטיר את בזיכי הלבונה, ויחלק את הלחם לכהנים.

ולדברי אבוה דרבי אבין שכלי שרת מקדשין אפילו שלא בזמנם, קשה:

ואמאי? כיצד יכולים להשאיר את הלחם עד שבת הבאה ולאוכלו, ומדוע לא נפסל הלחם מחמת נתינתו על השולחן באמצע השבוע?

והרי **תקדוש** מערכת הלחם, מיד בשעה שהיא ניתנת על השלחן אחר השבת, **ותיפסל**, מפני שבשעה שהקדישה הרי היא "מחוסרת זמן"!?

ומכאן, שאין כלי שרת מקדשין שלא בזמנם, וזה סתירה לדברי אבוה דרבי אבין!

אמר רבא: מאן דקא מותיב, רבי זירא שבא לדחות את דברי אבוה דרבי אבין מהמשנה — **שפיר קא מותיב**, שהשיב קושיא טובה וחזקה על דברי אבוה דרבי אבין,

ומכל מקום אי אפשר לדחות את דברי אבוה דרבי אבין ולומר שהם דברי טעות.

שהרי **אבוה דרבי אבין נמי** לא דברי עצמו אמר, אלא **מתניתא קאמר**, שאמר את דבריו בשםברייתא. ואנו צריכים ליישב את דברי המשנה והברייתא, שלא יסתרו זה את זה.

ולכן צריך לומר, שאין כלי שרת מקדשים שלא בזמנם, ואף על פי כן כלי שרת מקדשים בלילה, וכדלהלן:

וקסבר התנא שהביא אבוה דרבי אבין: **לילה** — **אין** הוא נקרא "**מחוסר זמן**".

היות והלילה הוא חלק מהיום הבא אחריו, ושניהם באותו היום הם,[9] לכן נחשב שקמץ

שמבואר בדבריהם בפירוש שאין הקומץ שנקמץ בלילה יכול לפסול אלא משום לינה. [ונחלקו על התוספות כאן וסוברים שאין לפסול אלא בעלות השחר. כמשמעות רש"י כאן].

7. הר"ח לא גרס "פסולה".

וברש"י ישן הבין ש"פסולה" פירושו שהמנחה כולה פסולה והביא שתי ראיות שאין גורסים "פסולה": [א] שהרי בהמשך נאמר: "כיצד יעשה" ומשמע שיש תקנה לדבר. [ב] למסקנת הגמרא מבואר שהסידור של שאר ימות השבוע אינו סידור כלל וכאילו סידרו הקוף ואינו פוסל.

ובפנים פירשנו את הגירסא הכתובה בספרים על פי תוספות ישנים. והביאם הריטב"א.

8. אין הלחם מותר באכילת הכהנים אלא אם כן הלבונה הוקטרה.

9. כך פירש רבינו גרשום מנחות ק א, אבל לשון

מן המנחה ביום הראוי לה.

וקדש לענין להפסל, אלא שההקרבה לא כשרה בלילה.

אבל **יום** — "**מחוסר זמן**" **הוא**!

ולכן, המניח את לחם הפנים על השלחן אחר השבת ביום, היות שאין זמנו באותו היום — כלל לא חלה קדושה עליו, אפילו לא לענין להפסל.

ומקשינן: אמנם תירצנו שאין הלחם קדוש על השלחן בשעה שהניחו אותו ביום אחר השבת משום שהוא "מחוסר זמן", שאין זמנו באותו היום. אבל עדיין קשה:

כי מטא בי שמשי, כאשר מגיע בין השמשות של ליל שבת, הרי הלחם ראוי להקדש ביום השבת. ואם כן, **תקדוש** מערכת הלחם באותו הלילה, שהרי אין הלילה נחשב ל"מחוסר זמן".

ותפסול מערכת הלחם משום שסידור הלחם נעשה בלילה, וכשמגיע הבוקר נפסל הלחם בלינה [רש"י].

אמר תירץ **רבינא**:[10]

מדובר בברייתא, **שקדם** בערב שבת לפני שתחשך, **וסלקו** ללחם מעל השלחן, ולכן לא קדש אז הלחם, וחזר והניחו בבוקר.

מר זוטרא ואיתימא [ואולי] **רב אשי אמר** תירוץ אחר:

אפילו תימא אפילו אם תאמר שמדובר **בשלא קדם וסלקו** לפני שבת, אף על פי כן אין הלחם מתקדש בליל שבת להפסל.

כיון שפדרו שלא כמצותו, בחסרון זמן [שערכו על השולחן בשאר ימות השבוע ולא בשבת] — **נעשה** הלחם המונח על השולחן בליל שבת **כמו שפדרו הקוף** שלא מדעתו.

כשם שאם הקוף הניח את הלחם על השלחן שלא מדעתו אין הלחם קדוש להפסל, כך גם המסדר את הלחם בשאר ימות השבוע שלא כמצותו והגיע ליל שבת, נחשב הלחם כמסודר מאליו, ואינו מתקדש אז [ולמחרת ביום השבת צריך לסלק את הלחם מן השלחן. ולחזור ולסדרו שנית].

שנינו במשנה: **זה הכלל היה במקדש** כל המיסך את רגליו טעון טבילה. וכל המטיל מים טעון קידוש ידים ורגלים.

והוינן בה: **בשלמא** מובן היטב שהמטיל מים טעון קידוש **רגלים, משום** שניתזים עליהם **ניצוצות** של מי רגליים, וצריך לרחצם.

אלא קידוש **ידים** — **מאי טעמא**? מה הטעם שצריך לרוחצם?

אמר רבי אבא: זאת אומרת, יש ללמוד מדברי המשנה:

מצוה על המטיל מים **לשפשף** בידו את ל-א
הניצוצות של מי רגלים הניתזים על רגליו, כדי שלא יראה ככרות שפכה [שנכרת איברו] שאין מי רגליו מקלחים למרחוק אלא

רש"י שם שהלילה הולך אחר היום. וצ"ע.

10. במנחות ק ב. הגירסא: רבא.

שותתים ויורדים. וכרות שפכה אינו מוליד, ויאמרו על בניו שאינם שלו, אלא הם ממזרים.[1]

מסייע ליה מדברי רבי אבא יש סיוע [ראיה] **לרבי אמי.**

דאמר רבי אמי: אסור לאדם שיצא בניצוצות שעל גבי רגליו, מפני שנראה ככרות שפכה, ומוציא בכך **לעז על בניו שהן ממזרים.**

אמר רב פפא: אם היתה **צואה במקומה** בפי הטבעת — **אסור** לאדם **לקרות קריאת שמע.**[2]

והוינן בה: **היכי דמי,** באיזה אופן מדובר?

אי דנראית, אם הצואה עומדת במקום שאפשר היה לראותה אילו היה האדם ערום — **פשיטא** שאסור לו לקרוא קריאת שמע! ומה בא רב פפא להשמיענו?

ואי אם מדובר באופן **דלא נראית** בשעה שהאדם ערום, קשה: איך אפשר באופן כזה לאסור לקרוא קריאת שמע? הרי אי אפשר להזהר בה, והרי **לא ניתנה תורה למלאכי השרת** אלא לבני אדם, והם אינם יכולים להזהר בה!

---

1. א. בענין מצוה לשפשף, נפסק להלכה שלכתחילה יטיל מים בעפר תיחוח כדי שלא ינתזו מים על רגליו, וכיוצא בזה. ואם אירע שנתזו נצוצות על רגליו, מצוה לשפשף. שלחן ערוך או"ח ג' סעיף י"ג. ומשנה ברורה שם ס"ק כד.

ב. מבואר בגמרא כי הטעם שצריך לקדש את ידיו הוא משום שפשוף הניצוצות. ומכאן דקדק רבנו תם [מובא בתו"י ובריטב"א] שהנכנס להשתין מים אינו צריך ליטול את ידיו, אלא אם שפשף. ואפילו אם נכנס לתפילה ולדברי תורה.

והוכיח הריטב"א כדברי רבנו תם, ממה שהגמרא לקמן אומרת שאדם היוצא להשתין מים נוטל ידו אחת ששפשף בה ונכנס לסעודה. ואילו את היד שלא שיפשף אינו צריך ליטול.

וכיון שאמרנו שרק אם שפשף ידיו מברך, אם כן מוכח שרחיצה זו דינה כדין אדם שידיו מלוכלכות, ואין מברכים עליה ברכת על נטילת ידים.

ומכל מקום כתבו התוספות שלענין קידוש ידים במקדש לא פלוג [לא חילקו] חכמים. ואפילו אם לא שפשף מקדש ידיו.

ולהלכה כתב השולחן ערוך [אורח חיים ז סעיף ב]: "הטיל מים ולא שפשף, אף על פי שצריך לברך "אשר יצר" אין צריך ליטול ידיו, אלא משום נקיות או משום "הכון".

ג. לענין ברכת אשר יצר — תוספות ישנים כתבו בשם רבנו מאיר שאין מברכים אשר יצר אלא אחר עשיית גדולים. וכן כתב הריטב"א בשם ר"ת. אבל ר"י היה מברך גם אחר הטלת מי רגליים. תו"י וריטב"א, וכן הסכימו הרבה ראשונים. וכן פסק בשולחן ערוך [או"ח ז' סעיף א].

[ובעשה גדולים, נחלקו הראשונים אם מברך ברכת על נטילת ידים כל פעם. או רק כאשר הוא סמוך לתפילה. או שאין מברכים כלל. עיין ריטב"א כאן. והמשנה ברורה שם הכריע, שאפילו סמוך לתפילה "לכתחילה אין לברך".

2. מה ענין דברי רב פפא לסוגייתנו שמדברת בטבילת הכהנים במקדש?

כתב בשיח יצחק [והביאו הג' מהר"ב רנשבורג] שאגב ששנינו במשנה כל המיסך רגליו טעון טבילה, שהטעם בזה משום שמא

ומתרצינן: **לא צריכא**, לא הוצרך רב פפא להשמיענו אלא באופן זה: **דיושב ונראית** [בשעה שיושב הרי היא נראית]. **עומד — ואינה נראית.**

[שהיה מקום לומר, כיון שבשעה שהוא עומד היא אינה נראית נחשב הדבר שאי אפשר להזהר בזה, ומותר. לכן בא רב פפא והשמיע לנו שאפשר להזהר בכך, ולכן אסור לקרוא קריאת שמע עד שיקנחנה].

ומקשינן: **ומאי שנא**, במה שונה דין צואה במקומה שאסור אפילו אם עומד ואינה נראית, **מצואה על בשרו**, בשאר הגוף [שלא במקומה].

דאיתמר: היתה **צואה על בשרו, או שהיו ידיו** בלבד **בבית הכסא**, כגון שעמד והכניס ידיו לבית הכסא דרך אותו נקב, מה דינו?

רב הונא אמר: מותר לקרוא קריאת שמע, שנאמר: "כל הנשמה תהלל יה" [ברכות כה א].

כלומר רק הפה והחוטם שבהם הנשימה הם בכלל ההילול, ולא שאר אברים [רש"י שם].[3]

ורב חסדא אמר: אסור לקרות קריאת שמע: שנאמר: "כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך" [ברכות כה א].

ומדברי רב הונא, שאמר מותר לקרוא קריאת שמע בצואה שעל בשרו, קשה על רב פפא,

---

נשארה צואה על בשרו, לכן הביאה הגמרא כאן את דברי רב פפא.

3. א. כתבו התוספות ישנים שמדובר בצואה שמכוסה בבגדיו. כי אם אינה מכוסה הרי אפילו אם היא על הארץ צריך להרחיק ממנה ד' אמות.

אבל הרי"ף בברכות [טז א בדפי הרי"ף] והרמב"ם [פ"ג מהל' ק"ש] מפרשים שמדובר בצואה גלויה.

וביאר בפירוש תלמידי רבינו יונה שם בדעת הרמב"ם, שמדובר בשאין ממשות בצואה אלא בלכלוך מועט ויבש, עי"ש. ומכל מקום מסיק שם שלא כדברי הרי"ף והרמב"ם.

ב. יש מפרשים שרב הונא לא התיר אלא בצואה המתכסה מן העין גם בלא בגדים, כגון בבית השחי וכיוצא בזה. אבל אם היא במקום שאילו היה ערום היתה הצואה נראית, לדברי הכל אסור לקרוא קריאת שמע.

והוכיח בפירוש תלמידי רבינו יונה בברכות [טז א בדפי הרי"ף] כשיטה זו. שהרי בגמרא לעיל אמר רב פפא צואה במקומה אסור בקריאת שמע. והגמרא הקשתה: אם הצואה נראית, פשיטא! וקשה, מאין פשוט לנו שאם עומדת במקום שאילו היה ערום היתה נראית שיהיה אסור? [כוונתו, שהרי ודאי מדובר כאן באדם שאינו ערום. שהרי ערום אסור בקריאת שמע. ואף על פי כן פשוט לגמרא שאסור. ואם נאמר שרב הונא מתיר בשאר גופו, אם כן קשה מנין פשוט לנו שבמקומה אסור?]

אלא, בהכרח, שצואה בבשרו במקום שאילו היה ערום היתה נראית אסור לדברי הכל.

ג. השולחן ערוך סימן עו סעיף ד כתב: היתה צואה על בשרו ומכוסה בבגדיו, או שהכניס ידיו דרך חור ואינו מריח ריח רע, יש מתירים לקרות, ויש אוסרים. ויש אומרים שלא התיר המתיר בצואה על בשרו אלא במקום שהיא נכסית מאליה בלא מלבוש, כגון אצילי ידיו. ונכון לעשות כדברי המחמיר.

ובמשנה ברורה כתב, שבשעת הדחק אפשר לסמוך על המתירים לקרוא בצואה שעל בשרו.

שאמר צואה במקומה אסור לקרוא קריאת שמע [רי"ף ברכות טז א בדפי הרי"ף. וריטב"א כאן].[4]

ומתרצינן: צואה **במקומה — נפיש זוהמא**. ריחה רב, לפי שחמה היא, שלא יצאה לאויר. ולכן אסורה אפילו שהיא על בשרו ולא בפי הטבעת.

אבל **שלא במקומה — לא נפיש זוהמא**, אין ריחה רב, ולכן מותר לקרות קריאת שמע.

תנו רבנן: הלכה זו אמרו **ב**הלכות **סעודה**:

אדם שיוצא ממקום הסעודה **להשתין מים**, דיו שיהיה **נוטל ידו אחת** שבה שיפשף את הניצוצות, **ונכנס** למקום הסעודה.

אבל אם **דיבר** בחוץ **עם חבירו**, **והפליג** שעה אחת או שתים, כיון שהפליג, הסיח את דעתו מסעודתו, ולא נזהר מלשמור את ידיו בנקיות, וידים עסקניות הן. ויש לחוש שמא נגע במקומות המטונפים.

לכן, **נוטל שתי ידיו, ונכנס.**

וכשהוא נוטל את ידיו **לא יטול מבחוץ, ויכנס, מפני חשד** שיחשדוהו שלא נטל את ידיו.

אלא, נכנס ויושב במקומו, ונוטל שתי ידיו בפנים.

וכדי שידעו הכל שהוא נטל את ידיו, היה השמש לוקח את הפך שיוצקים ממנו מים על הידים ושמו "טפיח", **ומחזיר** [ומסובב] את **הטפיח על** [בין] **האורחין** ושואל אותם: היש בכם מי שצריך ליטול ידיו?

אמר רב חסדא: מה שאמרנו בברייתא שכשהוא נוטל לא יטול ידיו בחוץ אלא בפנים, **לא אמרן** לא אמרנו דין זה **אלא** כשגמר לאכול ואינו נכנס אלא **לשתות**. שכך היה נהוג בזמן הגמרא שאחרי שסיימו לאכול האריכו בשתיה.

ואף על פי שאינו נכנס לאכול אלא לשתות הוא חייב ליטול ידיו, שמא יתן פרוסה לתוך פיו, וחייב ליטול בפנים כדי שלא יחשדוהו שלא נטל כלל.

אבל אם נכנס **לאכול, נוטל** [רשאי ליטול] **מבחוץ ונכנס**, שבזה לא יחשדוהו שלא נטל. משום **דמידע ידיע דאנינא דעתיה** שהכל יודעים שדעתו של אדם אנינה עליו ונגעל מלאכול בידים שאינן נקיות.[5]

אמר רב נחמן בר יצחק: ואנא, אני, **אפילו** כאשר אני נכנס **לשתות, נמי**, גם בזה אני רשאי ליטול ידי בחוץ. משום **שמידע ידעי**

---

4. וכן פירשו עוד ראשונים. אבל רש"י מפרש שקושית הגמרא לדברי הכל, שאפילו רב חסדא שאוסר לקרוא קריאת שמע כשיש צואה על בשרו, אינו אוסר אלא משום "כל עצמותי תאמרנה", אבל משום זוהמת הריח לא.
ופירש הריטב"א בדעת רש"י שצואה הנראית רק כאשר האדם יושב, ואינה נראית כשהוא עומד, אינה נקראת צואה שבעצמותיו של האדם [אולי כוונתו שבאופן כזה הרי היא כצואה פנימית שבתוך גופו של אדם]. ומכל מקום הריטב"א מסכים עם הרי"ף ושאר הראשונים שחולקים על רש"י.

5. כדברי הגמרא כאן פסק השו"ע בסימן ק"ע

שהכל יודעים **דאנינא דעתאי** שאנינה דעתי ואני נגעל מלשתות בידים שאינן נקיות. ולא יחשדוני שלא נטלתי ידי.

מתניתין:

במשנה הקודמת התבאר שכל המיסך את רגליו טעון טבילה. ומשנתנו תבאר כי לפני שהכהן נכנס לעזרה לעבודה הוא טעון טבילה, אפילו אם לא היסך רגליו.

א. **אין אדם נכנס לעזרה**[6] **לעבודה, אפילו אם הוא טהור — עד שיטבול.**

[דעת רש"י שאפילו אם נכנס שלא לשם עבודה חייב טבילה, אבל דעת ר"י בעל התוספות שדוקא אם נכנס לעבודה חייב טבילה.[7]

ב. **חמש טבילות, ועשרה קידושין** [רחיצת ידים ורגלים מן הכיור] **טובל כהן גדול, ומקדש בו ביום** [ביום הכיפורים].

כאשר היה משנה את עבודתו, מעבודה רגילה לעבודה המיוחדת ליום הכיפורים, וכן להיפך, הוא היה מחליף בגדים. ובכל החלפת בגדים, היה מקדש לפני שפשט את בגדיו, והיה פושטם, וטובל. ולובש בגדים אחרים, ומקדש שנית.

וחמש פעמים היה משנה את בגדיו. הרי חמש טבילות, ועשרה קידושין. [ובגמרא להלן יתבאר סדר הדברים].

סעיף א.

ולענין ברכת על נטילת ידים: השלחן ערוך בסוף סימן קסד כתב שהמחכך בראשו או שנגע במקומות המכוסים צריך לברך על נטילת ידים. [וכל שכן בהשתין ושפשף].

אבל המשנה ברורה פסק כהכרעת החיי אדם שבעשה צרכיו גדולים, או שנגע במקום מטונף ממש, או שהלך והפליג, צריך נטילת ידים בברכה. אבל, אם נגע במקומות המכוסין סתם, או שהשתין ושפשף, אף על פי שצריך נטילת ידים, לא יברך.

6. היינו לעזרת ישראל, אבל לעזרת נשים מותר להכנס אפילו בלי טבילה. רע"ב בכלים פרק א' משנה ח'. ותוספות יום טוב הביאו כאן.

7. הראשונים הביא שלוש ראיות לשיטת רש"י שאפילו הנכנס שלא לעבודה צריך טבילה.

א. מדברי הירושלמי — "לא סוף דבר [לאו דוקא] לעבודה, אלא אפילו שלא לעבודה".

ב. מהגמרא לקמן בעמוד ב, שמצורע המכניס בהונותיו לעזרה צריך טבילה, אף על פי שאינו עובד.

ג. ממשמעות הגמרא לקמן לב א [בענין סכין ארוכה עי"ש].

אבל תוספות ישנים ותוס' רא"ש וריטב"א בשם ר"י כתבו שמשמעות המשנה שדוקא הנכנס לעבודה חייב. ופירשו את דברי הירושלמי "לא סוף דבר לעבודה, אלא אפילו שלא לעבודה". היינו, אפילו שלא לעבודה גמורה אלא אפילו עבודת סמיכה ותנופה, והכנסת בהונות, שהיא צורך עבודה. ובזה ישבו גם את שאר הראיות.

ודעת התוספות כרש"י אלא שכתבו שמן התורה אין חיוב טבילה אלא בנכנס לעבודה. וחכמים גזרו וחייבו את כל הנכנסים לעזרה בטבילה אף על פי שאינם נכנסים לעבודה.

[ועיין עוד בריטב"א כאן בענין זה. ולשון הרמב"ם כלשון המשנה שהנכנס לעזרה לעבודה טעון טבילה].

וכלן, כל הטבילות — **בקדש**, בעזרה **על** גג לשכת **בית הפרוה** היו.[8] שנאמר בענין עבודות יום הכיפורים: [ויקרא טז כד] "ורחץ את בשרו במים במקום קדוש", דהיינו, בעזרה.

חוץ מזו המוזכרת במשנה לעיל, שטבל לפני שנכנס לעזרה. שהיא **בלבד** היתה מחוץ לעזרה, מפני שטבילה זו אינה מיוחדת ליום הכיפורים, אלא היא מדין הטבילה שטובל כל אדם לפני שנכנס לעזרה [ומבואר יותר להלן].

ג. ועתה המשנה חוזרת לסדר עבודת יום הכיפורים, ששנינו בתחילת הפרק שכאשר הגיע זמן שחיטת התמיד הורידו כהן גדול לבית הטבילה.

במקום שהכהן הגדול טבל, **פרסו סדין של בוץ** פשתן לבן **בינו לבין העם**, כדי להסתיר אותו בשעת טבילתו [ובגמרא מבואר מדוע עשו את הסדין מבוץ].

גמרא:

שאלו את בן זומא: טבילה זו שטובל כל מי שנכנס לעזרה — **למה** לו לאדם טהור לטבול?

אמר להם: דבר זה למדו חכמים מקל וחומר:

ומה כהן גדול ביום הכיפורים, **המשנה** את מקום עבודתו **מקודש** אחד **לקודש** אחר[9], כגון מעבודה בפנים המקדש לעבודה בחוץ, בעזרה, או להיפך, מחוץ לפנים, אף על פי ששני המקומות קדושים.

וכמו כן, מה שהוא משנה, הרי זה **ממקום שאם** נכנס אליו בטומאה **ענוש כרת**, **למקום שענוש כרת**. שהרי גם הנכנס לעזרה בטומאה ענוש כרת.

ובכל זאת הרי הוא **טעון טבילה** כשהוא משנה עבודתו ממקום למקום.

אם כך, כל אדם הנכנס לעזרה, **המשנה**

---

8. כומר ושמו פרוה בנאה ונקראת על שמו, גמרא לקמן לה א, ורש"י שם.

9. א. כך פירש רש"י, אבל תוספות ישנים מפרשים: "ומה המשנה מקודש לקודש" — היינו מבגדי קודש שבחוץ לבגדי קודש שבפנים, ומטעם זה כתבו שאין ללמוד מן הקל וחומר הזה אלא על כהן גדול הלובש בגדי קודש לפני שנכנס לעזרה [שמשנה מבגדי חול לקודש], אבל שאר אדם אינו חייב בטבילה אלא מדרבנן [ראה דבריהם בד"ה אמר להם ובעמוד ב ד"ה נימא]. ועיין עוד בתוספות הרא"ש ד"ה אמר להם, ובריטב"א שהוכיח כשיטת רש"י.

ב. גבורת ארי הקשה, איך בן זומא למד קל וחומר מכהן גדול ביום הכיפורים? הרי טבילת כהן גדול היא משום החלפת הבגדים ולא משום שינוי מקום!

ולא הביא מקור לדבר, מנין לו שטבילת הכהן הגדול היא משום החלפת בגדים. אך משמע כדבריו מהפסוק [ויקרא טז ד]: "בגדי קדש הם, ורחץ במים את בשרו ולבשם". עיין רש"י לב ב ד"ה היינו.

אך פסוק זה לדעת רבי יהודה אינו מדבר על טבילת הכהן הגדול. אלא על קידוש ידים ורגלים. ורק לדעת רבי מדובר בפסוק זה על הטבילה [לב א ב].

ממקום חול [מביתו] **למקום קודש. וממקום שאין ענוש כרת** [מביתו] **למקום שענוש כרת** [לעזרה], **אינו דין שטעון טבילה?!** (10)

רבי יהודה אומר: מן התורה אין כל הנכנס לעזרה חייב טבילה. אלא "**סרך**" **טבילה היא זו.**

כלומר, מנהג טבילה היא זו [ר"ח] שהחמירו עליו חכמים **כדי שיתבונן** בדבר, וישאל את עצמו: הרי אין טבילה אלא לטמאים! ויבין שחששו שמא הוא טמא, וכשיתבונן בדבר **יזכור טומאה** "**ישנה**" **שבידו**, שהוא טמא בטומאה ישנה, ששכחה.

ויטבול, **ויפרוש** מלבוא לעזרה כל אותו היום, עד שתשקע החמה אחרי הטבילה [שכל טמא שטובל חייב "הערב שמש" לפני שנכנס לעזרה], ולא יעבוד באותו יום.

והוינן בה: **במאי קא מיפלגי?** מהי הנפקא מינה במחלוקת בן זומא ורבי יהודה?

ל-ב ומשנינן: **באחולי עבודה קא מיפלגי.** בכהן שעבד בלא טבילה נחלקו בן זומא ורבי יהודה אם עבודתו כשרה בדיעבד או שעבודתו מחוללת, והקרבן נפסל.

לבן זומא, שדרש בקל וחומר שהנכנס לעזרה חייב לטבול, אם כן חיוב טבילה זו הוא מן התורה. ולכן **מחיל עבודה,** עבודתו מחוללת.

ואילו **לרבי יהודה** שאין חיוב טבילה זו אלא מדרבנן, **לא מחיל** [מחלל] **עבודה.**

ותמהינן: **ולבן זומא: מי מחיל?** וכי עבודתו מחוללת?!

ותניא: והרי שנו בברייתא: **כהן גדול שלא טבל ולא קידש בין** החלפת **בגד** זהב **לבגד** לבן, **ובין** החלפת **עבודה** [שבפנים] **לעבודה** [שבחוץ], **עבודתו כשרה.**

אחד כהן גדול, ואחד כהן הדיוט, שלא קידש ידיו ורגליו שחרית ועבד עבודה — עבודתו פסולה.

ומוכח כי רק רחיצת ידים ורגלים בשחרית לפני שמתחיל לעבוד היא בלבד מעכבת, שאם לא רחץ עבודתו פסולה [ולמדו זאת מדרשת הפסוק בזבחים יט ב].

ומבואר בברייתא, שכהן גדול שלא טבל ולא קידש ביום הכיפורים כשמחליף מעבודה לעבודה, עבודתו כשרה.

---

10. א. הקשו תוספות ישנים: אם כן יצטרך גם קידוש ידים ורגלים ככהן גדול!

ותירצו: לדעת רש"י שהקל וחומר אינו מהחלפת בגדי קודש אלא ממקום קודש למקום קודש, יש לומר שדין קידוש ידים ורגלים הוא משום פשיטת הבגד, ולבישת החדש. ולא משום שנכנס לעזרה. אבל לשיטתם שהקל וחומר הוא מכהן גדול המשנה מבגד לבגד נדחקו בזה. [עי"ש בד"ה אמר להם]. ועיין גם בתוספות הרא"ש.

והריטב"א מתרץ, שגזרת הכתוב היא שרק העובד מקדש. שנאמר בענין קדוש ידים ורגלים: "או בגשתם אל המזבח לשרת".

ב. התוספות הקשו: מדוע לא נלמד מכהן גדול שחייב לטבול שאר טבילות במקום קדוש בעזרה, ומדוע טבילה ראשונה של כהן גדול, היתה לפני שנכנס לעזרה?

ותירצו, שכיון שעדיין לא נתקדש בבגדי קודש סברא היא שיטבול בחול.

ותוספות ישנים לא א ד"ה חמש תירצו

והרי בן זומא למד קל וחומר מכהן גדול המשנה מעבודת פנים לעבודת חוץ. וכהן גדול עצמו אם לא טבל ולא קידש ביום הכיפורים, עבודתו כשרה!

ואם כן, איך יתכן לומר שטבילה של שחרית, הנלמדת מטבילת כהן גדול, תפסול בדיעבד?[1]

אלא, ודאי לדברי הכל אם לא טבל בשחרית ועבד, עבודתו כשרה. ובמה נחלקו בן זומא ורבי יהודה?

למיקם בעשה קמיפלגי. האם טבילת שחרית היא מצות עשה דאורייתא נחלקו:

לבן זומא שלמד קל וחומר מכהן גדול — **קאי** הרי הוא עומד **בציווי** של מצות **עשה**. שנאמר [ויקרא טז] בענין עבודת כהן גדול: "ורחץ את בשרו במים במקום קדוש, ולבש את בגדיו, ויצא ועשה את עולתו" [ר"ח. ועיין רש"י והגהת הב"ח].

ואילו **לרבי יהודה** שטבילה זו היא משום סייג והרחקה — **לא קאי בעשה** [אינו מצווה ועומד ב"עשה"].

ותמהינן: **ומי אית ליה לרבי יהודה האי סברא**? וכי סובר רבי יהודה שגזרו שכל הנכנס לעזרה יטבול?!

ותניא הרי שנינו בברייתא בהלכות מצורע, שלדעת רבי יהודה מצורע הנכנס לעזרה להקריב קרבנותיו אינו חייב טבילה, כדלהלן:

מצורע שנרפא מצרעתו, מביא שתי ציפורים ועץ ארז ושני תולעת ואזוב, כמבואר בפרשת מצורע [ויקרא יד], וטובל.

ואחרי שטבל עדיין הוא טמא בטומאת "אב הטומאה", וסופר שבעה ימים, וביום השביעי מגלח את שערו ומכבס את בגדיו, וטובל פעם שניה מבעוד יום.

וביום השמיני מביא את הקרבנות שחייבתו תורה בהם [כמבואר בויקרא שם].

וביום השביעי, כל זמן שהמצורע לא הביא את קרבנותיו, הוא נקרא "מחוסר כפרה" ואסור לו להכנס לעזרת ישראל [שיש לה קדושת "מחנה שכינה"][2]

ושנינו בברייתא: **מצורע** שכבר ספר שבעת ימים וטבל ביום השביעי, **טובל** שוב ביום השמיני לפני שמביא קרבנותיו, כדין כל

שמסתמא יש לו לטבול לפני שנכנס למקום שענוש כרת.

ועיין רש"י לב ב, סוף ד"ה מה קידוש. וביאר בתוספות רעק"א [משנה ו אות יט] שלדעת רש"י שם משנתנו כרבי יהודה שטבילה ראשונה מדרבנן, אבל לבן זומא גם טבילה ראשונה היתה בקודש. עיין שם שהאריך בזה [וצ"ע בטבילת שאר אדם לבן זומא, לדבריו היכן היתה].

1. הקשו בתוספות ישנים: הרי אפשר לומר שברייתא זו כדברי רבי יהודה היא, אבל לבן זומא לעולם יש לומר שמחלל עבודה!

ותירצו: שהיה פשוט לגמרא שברייתא זו נכונה לדברי הכל.

2. ירושלים כולה דינה כ"מחנה ישראל". והר הבית כולל עזרת נשים דינו כמחנה לויה. ועזרת ישראל דינה כמחנה שכינה.

והמצורע כך דינו: א. בתחילתו אסור להכנס אפילו במחנה ישראל דהיינו כל ירושלים. ב.

הנכנס לעזרת ישראל שצריך לטבול. **ועומד בשער ניקנור,** היות שהחלל של שער ניקנור לא נתקדש בקדושת עזרת ישראל, ומותר למחוסר כיפורים לעמוד שם.

והמצורע היה עומד שם כדי שיוכל להכניס את בהונות ידיו ורגליו בפנים, והכהן נותן עליהם מדם האשם ומלוג השמן.[3]

רבי יהודה חולק **ואומר:** מצורע ביום השמיני **אינו צריך טבילה,** לפי **שכבר טבל מבערב** שלפניו, ביום השביעי.

ולמדנו מדברי הברייתא הזאת, שאף על פי שהמצורע מכניס את בהונות ידיו ורגליו לעזרת ישראל, אינו חייב לטבול באותו היום. ואילו בברייתא דלעיל למדנו שרבי יהודה מחייב טבילה את כל הנכנס לעזרה, כדי שיזכור טומאה ישנה שבידו, ויפרוש.

הרי, שיש לפנינו סתירה בדעת רבי יהודה![4]

ומתרצינן: לעולם כל הנכנס לעזרה חייב לטבול.

והחוא, מה שאמר רבי יהודה שמצורע אינו חייב לטבול ביום השמיני, **כדתני טעמא,** משום הטעם ששנו בו: **"שכבר טבל מבערב".**

כיון שהטבילה היתה סמוכה ליום שנכנס למקדש, שהרי טבל אתמול, אין לחשוש ל"טומאה ישנה", אלא רק לטומאה חדשה. ולא חששו שמא ישכחנה אם נטמא. ולכן לא הצריכוהו לטבול [ריטב"א].[5]

ומקשינן: **ודקארי לה,** מי שהביא את הברייתא[6] הדנה במצורע ביום השמיני [שדעת רבי יהודה שאינו צריך טבילה] —

משהביא את הציפורים וסופר שבעה ימים מותר אפילו במחנה לויה, דהיינו הר הבית.

ומן התורה אינו אסור אלא בעזרת ישראל כדין כל המחוסר כיפורים שאסור להכנס לשם. ומכל מקום בעזרת נשים גזרו חכמים ואסרו לטבול יום להכנס לשם [על פי המשנה בכלים פ"א מ"ח ונגעים פ"ב].

3. סדר קרבנות המצורע: היה מביא אשם חטאת ועולה, ומנחתם. ולוג שמן. והיה הכהן נותן מדם האשם ומלוג השמן על תנוך אוזן המיטהר הימנית. ועל בוהן ידו ורגלו הימניים. ויתר הדינים מבוארים בתחילת פרשת מצורע [ויקרא יד].

4. ואין לומר שהכנסת הבהונות אין בה דין של "נכנס לעזרה" כיון שאין כאן ביאה גמורה של כל הגוף אלא "מקצת ביאה". כי אם כן, מדוע רבי יהודה פירש שהטעם שאינו טובל הוא משום שכבר טבל מבערב. ריטב"א.

ומדברי רש"י בד"ה ודקארי לה נראה שגרס בגמרא "והתנן", והיינו שהגמרא באמת הקשתה מהמשנה הזאת ולא מהברייתא.

5. כתבו תוספות ישנים בשם ריב"א, ותוספות הרא"ש: לדעת בן זומא שלמד טבילה בכל הנכנס לעזרה מקל וחומר, אפילו אם טבל מאתמול חייב לטבול היום.

וכיון שכך, קשה: מדוע הגמרא לעיל לא אמרה שנפקא מינה בין רבי יהודה ובן זומא בטבל מאתמול. ותירצו, שהגמרא לא אמרה כן, משום שאין דבר זה מבואר בפירוש בדברי בן זומא שצריך טבילה שניה, אלא מסברא אנו אומרים כן.

6. ברש"י כאן כתוב שהיא משנה ולא ברייתא.

מאי קארי לה!? לאיזה צורך הביא את הברייתא? הרי מפורש בה טעמו של רבי יהודה שפוטר את המצורע מטבילה משום שטבל מבערב, וברור שאין מכאן קושיא על דברי רבי יהודה שמחייב את כל הנכנסים לעזרה בטבילה!

ומתרצינן: מי שהביא את הברייתא הזו, מהטעם הזה הביאה: **משום דקא בעי למרמא אחריתי עליה**, שרצה להקשות עליה סתירה מברייתא אחרת:

שכך שנו בברייתא: אמרו חכמים: **לשכת המצורעין** היתה בהר הבית, **ששם מצורעין טובלין** לפני שמקריבין קרבנותיהם.

רבי יהודה אומר: לא עבור **מצורעין בלבד אמרו** חכמים שתיקנו את הלשכה הזאת לטבול שם, **אלא** עבור טבילת **כל אדם** הנכנס לעזרה להקריב קרבנותיו.

ומלשון רבי יהודה שאמר: לא מצורעין "בלבד", משמע שמסכים לדעת חכמים שמצורעין חייבים לטבול ביום השמיני לפני שמביאים קרבנותיהם, אלא שהוסיף שגם כל אדם חייבים לטבול.

וקשה, שהרי בברייתא דלעיל אמר רבי יהודה שמצורע אינו צריך טבילה שכבר טבל מבערב! והרי שהברייתות סותרות זו את זו!

ומתרצינן: **לא קשיא**.

הא, הברייתא דלעיל, שרבי יהודה אומר שמצורע אינו צריך טבילה, מדובר **דטביל**, שהמצורע טבל ביום השביעי.

ואילו **הא** בברייתא הזאת שמבואר מדברי רבי יהודה שמצורע צריך לטבול, מדובר **דלא טביל**. שהמצורע לא טבל ביום השביעי, ולכן הוא חייב לטבול ביום השמיני.

ומקשינן: **אי** אם מדובר בברייתא באופן **דלא טביל** [שהמצורע לא טבל מאתמול] קשה: הרי אינו יכול להביא את קרבנותיו באותו היום, שהרי **הערב שמש בעי** צריך לחכות עד שתשקע השמש [ויצאו הכוכבים] ביום שטבל, ורק למחרת יכול להביא את קרבנותיו.

וכיון שאינו יכול להביא את קרבנותיו באותו היום, למה לו לטבול בהר הבית, הרי הוא יכול לטבול סמוך לביתו, או בכל מקום שיחפוץ [תוספות בתירוץ ראשון][7].

אך לגירסת הגמרא שלפנינו ברייתא היא. ועיין לעיל הערה 4 בסוגריים.

7. פירשנו את הגמרא על פי התירוץ הראשון בתוספות, שקושית הגמרא היתה שהמצורע לא יכול להקריב קרבנותיו היום. ולכן אין צורך שהטבילה תהיה דוקא בעזרה.

אבל תוספות בתחילת דבריהם [וכן בתירוץ השני] הבינו שכך הגמרא הקשתה: הרי המצורע שלא טבל בשביעי וטובל בשמיני, צריך הערב שמש, ולפני שהעריבה השמש שביום השמיני אסור לו להכנס לעזרה ולטבול שם.

ותמהו התוספות: הרי המקוה שבעזרה לא היתה בעזרת ישראל, כמו שמוכח מזה שטבלו שם מחוסרי כפרה שהם אסורים להכנס לעזרת ישראל. ואם כן גם מצורע בימי ספרו שבעת ימים לפני שטבל בשביעי מותר לו להכנס להר הבית [ראה לעיל הערה 2] מחוץ לעזרה.

אלא, בעל כרחך, **אידי ואידי**, בזו ובזו [כלומר, בשתי הברייתות דלעיל] מדובר **דטביל** [שטבל], וצריך לומר תירוץ אחר:

הא, הברייתא האחרונה שרבי יהודה מחייב את המצורע טבילה, למרות שטבל מאתמול, מדובר בה **דאסח דעתיה**, שאחרי הטבילה הסיח את דעתו מלהשמר מלנגוע בדבר המטמא, ולכן אנו חוששים שמא נטמא, וחייב לטבול.

ואילו **הא**, הברייתא הראשונה שרבי יהודה פוטר את המצורע מלטבול, מדובר בה **דלא אסח דעתיה**, שלא הסיח את דעתו מלהשמר מלהיטמא. ולכן אינו צריך טבילה היום, שהרי כבר טבל מאתמול.

ומקשינן: האיך אפשר להעמיד את הברייתא האחרונה שרבי יהודה מחייב טבילה בשהסיח דעתו?

והרי **אי אסח דעתיה** אם הסיח את דעתו, ויש לחשוש שנכנס לאוהל המת ולא שם לב לדבר — **הזאת שלישי ושביעי בעי**! צריך שיזו עליו מי חטאת ביום השלישי וביום השביעי, ורק אחר כך טובל ונכנס לעזרה!

דאמר רבי דוסתאי בר מתון אמר רבי יוחנן: הסח הדעת מטומאה, **צריך הזאה שלישי ושביעי** לפני שנכנס לעזרה![8]

אלא, בעל כרחך, **אידי ואידי** בזו ובזו [כלומר, בשתי הברייתות] מדובר **דלא אסח דעתיה** [שלא הסיח דעתו], ולכן אינו צריך הזאת שלישי ושביעי.

ואם כן חוזרת הקושיא דלעיל, שבברייתא הראשונה רבי יהודה אמר שמצורע אינו טובל ביום השמיני, ואילו בברייתא האחרונה, אמר שהמצורע טובל!

ומתרצינן: **ולא קשיא**.

הא, בברייתא הראשונה שרבי יהודה פוטר

ותירצו התוספות בתירוצם השני: אמנם המקוה לא היתה בעזרת ישראל שהיא מחנה שכינה. אבל היתה בעזרת נשים, שחכמים אסרו על טבול יום להכנס לשם. ולכן מצורע ביום טבילתו בשביעי אסור להכנס לשם עד שיעריב שמשו [ורק ביום השמיני שכבר איננו "טבול יום" רשאי להכנס לעזרת נשים ולטבול].

ורבי עקיבא איגר תמה על התוספות בתחילת דבריהם ובתירוץ השני: הרי לדברי התוספות הגמרא מתכוונת לשאול שאסור למצורע להכנס לטבול בעזרת נשים, ואם כן היה ראוי לגמרא לשאול כך: "אי דלא טביל, טמא הוא"! שהרי לפני שטבל הוא טמא גמור [יותר מאשר טבול יום] ואסור להכנס לעזרה! ועיין מה שמתרץ הרש"ש.

[ובשיח יצחק כאן הביא בתוך הדברים את דברי רש"י ביבמות ז ב, ושם מבואר מדברי התוספות שלשיטת רש"י טבול יום של בעל קרי בלבד אסור להכנס לעזרת נשים. ולפי זה אין לומר כתירוץ שני שבתוספות אלא כתירוץ ראשון].

8. קצת קשה, מדוע הגמרא לא אמרה שאכן מדובר שמאחר שהסיח דעתו היזו עליו שלישי ושביעי, ועכשיו בא לטבול! ועל זה אמרה הברייתא שביום טהרתו טובל ועומד בשער ניקנור!

וצריך לומר שהגמרא סמכה על דברי המשנה נגעים פרק יד משנה ח שמבואר בה כדברי התוספתא. ושם מוכח שמדובר שטובל ביום

את המצורע מלטבול, מדובר **דטביל** מאתמול **על דעת ביאת מקדש**, שבשעת הטבילה התכוון להטהר על מנת לבוא למקדש.

ואילו **הא**, בברייתא האחרונה שרבי יהודה מחייב את המצורע לטבול, מדובר **דלא טביל על דעת ביאת מקדש**, והטובל על דעת להטהר לדבר קל אינו נטהר לחמור ממנו.

כגון, הטובל על דעת להטהר לאכילת תרומה, אינו טהור לאכילת קודש, כמבואר במסכת חגיגה [דף יח ב].[9] ולכן צריך לטבול שוב ביום השמיני.

ואיבעית אימא ואם תרצה תוכל לומר תירוץ אחר:

בקושיא הנחנו שרבי יהודה אומר [בברייתא האחרונה] שמצורע צריך לטבול, מדיוק לשונו שאמר: לא מצורעין "בלבד" אמרו. ומהמלה "בלבד" משמע שרבי יהודה מסכים לדעת חכמים שגם המצורע טעון טבילה, אלא שהוסיף שגם כל אדם טובלים שם.

ומתרצינן בתירוץ הזה: **תני** תגרוס בדברי רבי יהודה כך:

"**לא מצורעין אמרו, אלא כל אדם**". ולא גורסים "בלבד".

ולפי זה יש לבאר את הברייתא כך: דעת חכמים שרק מצורעים טובלים ביום השמיני לפני שנכנסים לעזרה, וטעמם מבואר לקמן.

ואילו לרבי יהודה רק שאר כל אדם טובלים, אבל מצורע אינו טובל ביום השמיני, מפני שכבר טבל מבערב [מאתמול].

ולפי זה אין שום סתירה בדברי הברייתות, ובשתיהן מבואר שרבי יהודה אינו מחייב טבילה במצורע שטבל מבערב.

רבינא אמר תירוץ אחר ליישב את שתי הברייתות:

אמנם גורסים בברייתא האחרונה — לא מצורעים "בלבד". אבל **רבי יהודה, לדבריהם דרבנן** שאמרו שמצורעין צריכים לטבול, **קאמר להו**, אמר להם רבי יהודה כך:

אמנם **לדידי** לשיטתי **מצורע אין צריך טבילה** [כמבואר בברייתא הראשונה].

אבל **לדידכו** לשיטתכם — **אודו לי איזי מיהת** הודו לי חבירי לפחות בדבר זה — **דלא מצורעין בלבד אמרו** שצריכים לטבול לפני שנכנסים לעזרה, **אלא כל אדם.**

ורבנן לא הודו לו בזה. והם סוברים שרק מצורע צריך לטבול לפני שנכנס לעזרה,

וטעם הדבר: היות **ומצורע — דייש בטומאה.** הוא התרגל עד עכשיו לכך שהוא טמא, ולא נזהר מלנגוע בדבר המטמא, ולפיכך חששו שמא אחרי טבילה עדיין לא נזהר ונגע בטומאה. [והצריכוהו לטבול כדי שיזכור אם יש טומאה בידו ויפרוש].

השמיני, [ועיין מסורת הש"ס מה הטעם שהגמרא מקשה מהתוספתא ולא מהמשנה ולעיל הערה 4].

9. הר"ח כאן מביא גמרא זו. ועיין ברש"י שם שכתב שדבר זה [שהטובל לשם דבר קל אינו נטהר לחמור ממנו] הוא ממעלות שתקנו חכמים בקודש.

אבל **כל אדם — לא דיישי** [התרגלו] **בטומאה**, ואין לחוש שישכח מטומאתו.

נמצא, שלדברי רבינא בזה נחלקו רבי יהודה ורבנן: לרבי יהודה כל אדם צריך לטבול מלבד המצורע. ולרבנן אדרבה, מצורע בלבד צריך לטבול.

וזהו כדעת התירוץ הקודם [״ואיבעית אימא״].

אמר ליה אביי לרב יוסף: למדנו בברייתא הראשונה: ״מצורע טובל ועומד בשער ניקנור, רבי יהודה אומר אינו צריך טבילה״. ויש להסתפק במה נחלקו חכמים על רבי יהודה:

נימא האם נאמר ש**רבנן, דפליגי עליה דרבי יהודה — כבן זומא סבירא להו**[10] שמחייב טבילה לכל אדם מדאורייתא, ולכן אפילו מצורע שטבל מבערב חייב לטבול ביום השמיני לפני שנכנס לעזרה.

וחכמים הללו חולקים על חכמים שבברייתא השניה, שהרי בברייתא השניה אמרו חכמים שדוקא מצורע צריך לטבול ולא כל אדם.[11]

והאי דקתני שמצורע טובל, למרות שכל אדם טובל, הוא — **להודיעך כוחו דרבי יהודה**, שאפילו מצורע שהתרגל בטומאה אינו צריך לטבול לפני שנכנס לעזרה.

או, דילמא שמא יש לפרש באופן אחר:

חכמים שבברייתא זו, הם הם אותם החכמים המוזכרים בברייתא השניה, שסוברים שדוקא מצורע צריך לטבול לפני שנכנס לעזרה, משום **ששאני מצורע דדייש בטומאה**, שמצורע שונה משאר אדם, מפני שמצורע התרגל בטומאה. ולפיכך חששו שמא לא נזהר ונטמא, והצריכוהו טבילה מדרבנן, אבל שאר כל אדם אינו צריך לטבול.

אמר ענה **ליה** רב יוסף: חכמים שבשתי

---

10. כתבו התוספות: הגמרא יכלה לומר שחכמים סוברים כרבי יהודה שמחייב טבילה מדרבנן. אלא שהגמרא העדיפה לנקוט את בן זומא שממנו שאלו טבילה זו למה.

[ובתוספות ישנים תירצו, שבא לחדש שיתכן שחכמים סוברים כדעת בן זומא שמחייב טבילה מן התורה, ומאידך גיסא, יתכן לומר להיפך, שסוברים שאפילו מדרבנן אין צריך טבילה כדלהלן].

אבל מדברי רש״י נראה שהגמרא נקטה בדוקא את דברי בן זומא. שהרי לדעת רבי יהודה שטבילה זו מדרבנן, הרי לא חששו אלא לטומאה ישנה, אבל אם טבל מבערב, אינו צריך לטבול שנית. וכן דייק הרש״ש מרש״י, ותמה מזה על דברי התוספות.

11. תוספות תמהו: כיון שבברייתא השניה מבואר שדעת חכמים שכל אדם טהור לא צריך לטבול לפני שנכנס לעזרה, אם כן, מדוע הסתפק אביי בדעת חכמים שבברייתא הראשונה? וודאי שיש להשוות את דברי חכמים שבשתי הברייתות!

ולכן כתבו שלא כדברי רש״י. אלא אביי אמר שאפשר ליישב את דברי חכמים שבברייתא השניה גם כבן זומא בשלשה אופנים: א. מה שאמרו חכמים ששם מצורעין טובלים לאו דוקא הוא אלא אפילו כל אדם. [וביארו בתוספות למה נקטו מצורעים]. ב. רבנן סוברים שמצורע טובל באותה לשכה אבל שאר הנכנסים לעזרה טובלים במקום אחר. ג. כל דברי הברייתא הם דברי רבי יהודה ולא נחלקו עליו חכמים. וכך פירוש

הברייתות סוברים שדוקא מצורע צריך לטבול, משום **ששאני מצורע דדייש בטומאה.**

אמר ליה אביי לרב יוסף יש להסתפק **בטבילה זו** של כל אדם הנכנס לעזרה, לרבי יהודה[12] שאמר "סרך טבילה היא זו", ואינה אלא מדרבנן.

כשיש על האדם חציצה בשעה שטובל, האם לא-א **חוצץ** ופוסל כמו בשאר טבילות.

או כיון שאין טבילה זו באה כדי לטהרו מטומאה, אלא כדי לגרום לו להזכר בטומאה ישנה שיש עליו, **אינו חוצץ**, אין החציצה פוסלת בה?[1]

אמר ליה רב יוסף תשובה: **כל דתקון רבנן** כל תקנות שתקנו חכמים — **כעין דאורייתא תקון**. וכיון שבטבילה דאורייתא חציצה פוסלת, ממילא גם בטבילה זו, חציצה פוסלת.

אמר ליה אביי לרב יוסף: יש להסתפק בענין טבילה זו:

האם **ביאה במקצת**, כאשר רק מקצת גופו בא לעזרה, שמכניס רק אחד מאבריו בלבד לעזרה — **שמה ביאה** וחייב לטבול.

או לא שמה ביאה, ואין צריך לטבול?[2]

אמר ליה רב יוסף:

בהונות המצורע **יוכיחו, שהן ביאה במקצת** שהמצורע ביום השמיני עומד בשער ניקנור

הברייתא: "לשכת המצורעין" תיקנו אותה לטבילת המצורע. ואמר רבי יהודה שמאחר שבנו לשכה למצורעין, אף כל הנכנס לעזרה טובל שם. [ועיין מהרש"א].

12. בספרים שלנו כתוב בשאלת אביי בפירוש "לרבי יהודה דאמר סרך טבילה היא זו, חוצץ או אינו חוצץ". אבל מדברי רש"י ותוספות מונח שלא גרסו כן. וכן המהרש"א מחק את התיבות הללו. וראה להלן לא א הערה 1.

1. תוספות [בד"ה חוצץ] מבארים שאביי הסתפק גם לדעת בן זומא, שאף על פי שבן זומא מחייב את כל הנכנס לעזרה לטבול, אין טבילה זו מדאורייתא אלא אם בא לעבוד, אבל כשבא שלא על מנת לעבוד אינה אלא מדרבנן. והסתפק אביי שמא לא גזרו בזה חציצה. ואף על פי שבשאר טבילות שחייבו חכמים ודאי חציצה פוסלת, מכל מקום יש לחלק, שכאן הטבילה היא בטהור גמור, ומעלה יתירה היא. מה שאין כן בשאר טבילות שיש שם טומאה מדרבנן.

[דעת התוספות ישנים וריטב"א בשם ר"י לעיל בעמוד א' שלבן זומא אין חיוב טבילה אלא בנכנס לעזרה לעבודה, ומשמע שבאינו נכנס לעבודה פטור לגמרי. ולפי זה אין לומר כדברי התוספות כאן. ובאמת הריטב"א כאן כתב כרש"י].

2. לשון רש"י בספק של אביי: "שמה ביאה — לענין טבילה זו". כלומר, שספק אביי הוא רק לענין טבילה ולא לענין דין אחר.

ועיין בזבחים [לב לג] שנחלקו אמוראים בביאה במקצת בטמא. יש מחייבים כרת, ויש שמחייבים מלקות בלבד, ויש אומרים שפטור אפילו ממלקות [ודנו האחרונים אם לשיטה זו יש איסור דרבנן. עיין כסף משנה פרק ג מביאת מקדש הי"ח. ומל"מ הי"ט].

ונראה שרש"י כאן בא לתרץ שהספק של אביי אינו תלוי במחלוקת בזבחים. שאפילו

ומכניס את בהונות ידיו ורגליו לעזרת ישראל ולא את כל גופו.

ותניא: מצורע טובל ועומד בשער ניקנור. ומכאן שביאה במקצת שמה ביאה וחייב לטבול.[3]

איבעיא להו [נשאלה שאלה לבני הישיבה]:

השוחט את הקרבן, ורוצה לפטור את עצמו מלטבול לפני שנכנס לעזרה, **מהו שיעשה סכין ארוכה וישחוט**? האם יכול הוא לעשות סכין ארוכה ולעמוד מחוץ לעזרה, ולשחוט את בהמת הקרבן העומדת בעזרה[4] בלא לטבול.[5]

תיבעי, יש לשאול שאלה זו בין לשיטת **בן זומא**, שסובר שכל הנכנס לעזרה טובל.

ותיבעי שאלה זו גם **לרבנן, דפליגי עליה דרבי יהודה**, וסוברים שהנכנס לעזרה אינו צריך לטבול [מלבד מצורע ביום השמיני שחייב לטבול משום שהתרגל בטומאה].

ומפרשינן את הספק: **תבעי לבן זומא**, כך יש להסתפק לדעת בן זומא שמחייב את הנכנס לעזרה לטבול:

שמא **עד כאן לא מחייב בן זומא** טבילה **אלא** את הנכנס **לגואי** לפנים העזרה, **אבל** זה שעשה סכין ארוכה ועומד **לבראי** מבחוץ **לא** חייב לטבול.

או, דילמא שמא גם בזה חייב טבילה, מפני שאנו חוששים שמא **אתי לאימשוכי**, שמא יבוא להמשך לפנים העזרה, ולכן חייב לטבול.

תיבעי לרבנן, דפליגי עליה דרבי יהודה, שכך יש להסתפק לדעת חכמים החולקים על רבי יהודה, וסוברים שהנכנס לעזרה אינו צריך לטבול:

לשיטת הסוברים שביאה במקצת בטמא אסורה מדאורייתא. הסתפק אביי בטבילה דרבנן שמא לא החמירו. [אולי מטעם שהיות ולא התירו לו להכנס כולו, יזכור טומאה ישנה ויפרוש]. ואפילו לשיטת הפוטרים ביאה במקצת בטמא, הסתפק אביי שמא מכל מקום חייבו חכמים לטבול [אולי מטעם שמא ימשך ויכניס את כל גופו לעזרה].

אמנם בגבורות ארי כאן הניח את ספק אביי בקושיא, שהרי זה תלוי במחלוקת האמוראים הנ"ל [בזבחים לב־לג].

3. רש"י פירש לעיל שהספק של אביי היה לדברי רבי יהודה בלבד. ולפי זה תמהו התוספות: איך רב יוסף פשט את הספק של אביי מהברייתא שמצורע טובל ועומד בשער ניקנור? הרי רבי יהודה חולק ואומר שאין המצורע טובל!

ותירצו התוספות: כיון שלדעת חכמים עשו מעלה במצורע אפילו בביאה במקצת [משום דדייש בטומאה], נלמד מכאן גם לדעת רבי יהודה בכל אדם [מלבד המצורע], שחייבוהו חכמים לטבול אפילו בביאה במקצת.

4. ולענין הכשרת הקרבן אין צורך שהשוחט יעמוד דוקא בתוך העזרה. שדרשו בזבחים [לב ב] "בן הבקר לפני ה'" ולא שוחט לפני ה'. רש"י.

5. לשון רש"י: "ויושיט ידו לפנים וישחוט". וזה לא יתכן. שהרי למדנו לעיל שביאה במקצת שמה ביאה. ופירש הרש"ש שכוונת רש"י לומר, שיושיט את ידו לכיוון פנים העזרה.

שמא **עד כאן לא קאמרי רבנן התם** [שם] שהנכנס לעזרה פטור מלטבול, אלא רק באדם **דלא קא עביד עבודה** שאינו עסוק בעבודת הקדשים.

אבל הכא כאן **דקעביד עבודה** שעסוק בעבודת שחיטה[6] **לא** פטורוהו חכמים מלטבול.

או, דילמא לא שנא שמא אין העובד עבודה שונה משאר הנכנסים לעזרה. וכשם שכל הנכנס לעזרה פטור מלטבול, כך גם העובד עבודה פטור מלטבול.

ומסקינן: **תיקו** [תעמוד שאלה זו בספק].

שנינו במשנה: **חמש טבילות ועשרה קידושין טובל** כהן גדול ומקדש בו ביום, וכולן בקדש, על בית הפרוה, חוץ מזו [הראשונה] בלבד.

תנו רבנן:

חמש טבילות ועשרה קידושין טובל כהן גדול ומקדש בו ביום,[7] **וכולן בקודש** בעזרה **בבית הפרוה, חוץ מראשונה שהיתה בחול** מחוץ לעזרה, שבנו שם לשכה ובה מקוה, והיתה צמודה לחומת העזרה **על גבי שער המים.**[8] **ובצד לשכתו** של הכהן הגדול[9] **היתה** לשכה זו.

ומדברי הברייתא, שמבואר בה שבנו מקוה מעל שער המים, למד אביי דבר נוסף, כדלהלן.

במסכת זבחים [דף נד ב] אמר רבא, שרצו לבנות את בית המקדש בעין עיטם[10] מפני שהוא המקום הגבוה ביותר בארץ ישראל, ונאמר [דברים יז] "וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה'" [שהוא בית המקדש]. ולמדו מכאן שבית המקדש יהיה במקום הגבוה ביותר.

אך לא בנו את בית המקדש שם, אלא בירושלים, שהיא נמוכה מעט מעין עיטם, משום שנאמר: [דברים לג] "ובין כתפיו שכן". שהשכינה שורה בגובה הכתפיים, שהן נמוכות מעט מגובה הראש.

ומנין למדנו שעין עיטם גבוה יותר מירושלים?[11]

אמר אביי: שמע מינה, מדברי הברייתא שהבאנו לעיל [שבנו מקוה מעל שער המים]

---

6. אף על פי שבכמה מקומות אין לשחיטה דיני עבודה, מכל מקום יש לומר שאמנם יש לה שם עבודה, אלא שאינה צריכה כהן כשאר עבודות הדם. תוספות ישנים. ועיין תוספות הרא"ש וריטב"א.

7. לקמן לב א מבואר מתי טבל וקידש.

8. שבו מכניסים צלוחית של מים של ניסוך בחג. שקלים ט ב. וגג שער המים לא נתקדש בקדושת עזרה. כיון שגגים ועליות שבעזרה לא נתקדשו בקדושת עזרה. פסחים פה ב.

9. היא לשכת פלהדרין, שהיא דירתו של הכהן הגדול שבא היה ישן. לעיל יט א.

10. כתב רש"י: נראה לי שהוא מעיין מי נפתוח האמור בספר יהושע [פרק טו] שמשם הגבול משפע ויורד למזרח ולמערב.

11. הריטב"א מפרש שאביי בא להוכיח בכמה היה עין עיטם גבוה מירושלים.

שעין עיטם, שהוא המעין שממנו זרמו המים ובאו למקוה שמעל שער המים שבבית המקדש, היה **גבוה מקרקע העזרה**.

שהרי המים לעולם אינם עולים לכיוון מעלה אלא יורדים. וכיון שהמים שבעין עיטם היו מגיעים למקוה שמעל שער המים, בהכרח שעין עיטם גבוה ממקוה זו [וכל שכן שעין עיטם גבוה יותר מקרקע העזרה].

וכמה היה עין עיטם גבוה מקרקע העזרה? **עשרים ושלש אמות.**

דתנן: כל הפתחים שהיו שם בעזרה, **גובהן עשרים אמה, ורחבן עשר אמות, חוץ מפתחו של אולם** שגבהו ארבעים ורחבו עשרים.

ולמדנו מכאן שגובה שער המים היה עשרים אמה,

ותניא: נאמר [ויקרא טו, טז] בענין טומאת בעל קרי: "ורחץ במים את כל בשרו". ודרשו את הפסוק כך:

"**ורחץ בשרו במים**". מכך שהאות ב בתיבת "במים" נקודה בפתח, ולא בשו"א, הרי היא באה במקום ה"א הידיעה, ומשמע "מים המיוחדים" שכבר נקוו ועמדו כאן מתחילה מעצמם, והיינו **במי מקוה**, ולא ישאוב מים ויביא עכשיו ויטבול בהם.

ולמה נאמר "**כל בשרו**" [והרי המלה "כל" מיותרת]? ללמדך, שצריך שיטבול **במים שכל גופו עולה** [מתכסה] **בהן** בבת אחת.

וכמה מים **הן**?

אמה על אמה ברום [בגובה] **שלש אמות**[12] שבשיעור זה נכנס האדם ומתכסה כולו במים.

ושיערו חכמים [נתנו חכמים שיעור קבוע]:

מי מקוה ארבעים סאה [13] [בין אם הם אמה על אמה, ברום שלש. ובין אם הם אמה על אמה וחצי, ברום שתים, וכדומה].

וכיון ששיעור גובה המקוה שלש אמות,

---

12. נחלקו הראשונים אם גובה אדם שלש אמות עם ראשו, או שגובהו שלש אמות עד כתפיו בלבד. עיין "שיעורין של תורה" סימן ד'.

ודעת התוספות כאן שגובהו של אדם שלש אמות עד כתפיו בלבד, ומכל מקום כאשר נכנס למקוה של גובה שלש אמות המים עולים ומכסים את ראשו. וגם יכול לכופף את ראשו ולהכניסו לתוך המים.

13. תוספות ישנים הקשו: הרי מעין מטהר אפילו בפחות מארבעים סאה! ותירצו: דוקא לטבילת כלים אין צריך ארבעים סאה. אבל לטבילת אדם צריך 40 סאה. וכן דעת הר"ש במקואות פרק ה' משנה ב והרא"ש [בהלכות מקואות סוף סימן א] בשם ר"י ועוד.

אבל דעת הרמב"ם פרק ט ממקואות הלכה ח שמעין אינו צריך ארבעים סאה אף לטבילת אדם. וכן דעת הריטב"א [כאן ובמכות ד א].

ופירש הריטב"א בסוגייתנו, שמעיין מטהר בפחות מארבעים סאה רק בשעה שהוא זורם, אבל בהיותו מכונס אינו מטהר אלא בארבעים סאה. [ועיין בית יוסף יורה דעה רו ד"ה מעיין שהמשיכו שהסתפק בדעת הרמב"ם בכיוצא בזה]. אך להלכה נפסק [שם] שמעיין מטהר בפחות מארבעים סאה גם באשבורן. [וצריך לומר שמי המעיין הפסיקו את זרימתם למקוה שבשער המים].

וגובה שער המים עשרים אמה, נמצא ששניהם יחד גבוהים עשרים ושלש אמות.[14] ומכאן שעין עיטם היה גבוה מקרקע העזרה 23 אמות [וקצת יותר, כדי שיהיה מורד מעין עיטם למקוה שבשער המים, והמים נשפכין ממנו למקוה, ר"ח].

לא-ב ומקשינן: **והא איכא** — והרי יש **אמה** בעובי **התקרה** שמעל חלל השער שהיה 20 אמה, ויש גם **אמה** נוספת בעובי **המעזיבה** [טיט וחול מגובלים יחד] כדי שלא יחלחלו המים שבמקוה אל חלל השער.

ואם כן, בהכרח שעין עיטם היה גבוה 25 אמות! ולמה אמר אביי שהיה גובהו 23 אמות בלבד?

ומתרצינן: **שערים דבית המקדש, כיון דשישא נינהו**, כיון שהיו עשויים מאבני שיש שהם חזקים, **במשהו עבדי לחו** בעובי כל שהוא עשאום.[1]

וגם המעזיבה שמעליהם היתה בעובי משהו בלבד. מפני שתקרת שיש אטומה כמעט לגמרי, ואין צורך באמה עובי למעזיבה.

ומקשינן: **והא** והרי **איכא האיך משהו**! יש את אותו משהו שבעובי השיש והמעזיבה, ואם כן גובה המקוה הוא יותר מ־23 אמות! ולמה אמר אביי שעין עיטם היה גבוה 23 אמות בלבד?

ומתרצינן: **כיון דלא הואי אמתא**, כיון שאותו משהו לא היה בעובי אמה — **לא חשיב לה** אביי. לא החשיב אותו ולא מנאו.

שנינו במשנה: [בשעה שירד הכהן הגדול לטבול] **פרסו סדין של בוץ** בינו לבין העם.

והוינן בה: **מאי שנא** במה שונה סדין **של בוץ** שבחרו להשתמש בו, ולא השתמשו בסדינים העשויים מבד אחר?

ומשנינן: **כדאמר רב כהנא** להלן בהסבר המשנה הבאה,[2] שעשו את הסדין דוקא מבוץ, **כדי שיכיר** [שהסדין יהיה לו להיכר]

---

14. הקשו התוספות: מנין שהמקוה של הכהן הגדול היתה אמה על אמה ברום שלש? הרי אפשר גם לעשותה אמה על שלש ברום אמה. ויטבול בשכיבה. או בגובה שתי אמות ויטבול בישיבה!

ותירצו התוספות שמשום חולשת כהן גדול ביום הכיפורים מסתמא רצו להקל עליו ועשו לו מקוה שיוכל לטבול בו בעמידה. כי כך קל יותר לטבול. [כוונתם, שאם לא היה אפשרות לעשות שם מקוה בגובה שלש, היו עושים את המקוה במקום נמוך יותר].

והריטב"א כתב בשם התוספות. שאם יעשו מקוה פחות מגובה שלש אמות יצטרך הכהן הגדול להתכופף ולא יכנסו המים יפה בקמטיו.

1. התוספות פירשו "במשהו עבדי ליה" — את המעזיבה עשו בעובי משהו [כיון שהשיש מצד עצמו אטום כמעט לגמרי], וכיון שהמעזיבה היתה דקה, גם את תקרת השיש עשו דקה מאוד.

2. רב כהנא דיבר על המשנה הבאה ששם נאמר שלפני טבילה שניה שטבל כהן גדול לפני שלבש בגדי לבן, פרסו סדין בוץ בינו ובין העם. ולהלן הערה 5 מבואר למה רב כהנא לא דיבר על משנתנו.

שעבודת היום בכגדי בוץ.[3]

שביום הכיפורים העבודות הנעשות בפנים נעשות בבגדי בוץ, ואילו בשאר ימות השנה הכהן הגדול היה עובד בשמונה בגדים, ויש מהם בגדי זהב, כגון הציץ והחושן, והאפוד, ופעמוני המעיל.[4]

הכא נמי גם כאן במשנתנו, הטעם שבחרו להשתמש בסדין בוץ, הוא כדי **שיכיר שעבודת היום בכגדי בוץ.**[5]

מתניתין:

שנינו בסוף המשנה הקודמת שכאשר הגיע זמן שחיטת התמיד, פרסו סדין של בוץ בין הכהן הגדול ובין העם, כדי שירד לטבול.

והמשנה כאן ממשיכה לתאר את סדר העבודה:

א. **פשט** הכהן הגדול את בגדי החול שעליו, **וירד** למקוה, **וטבל**.

---

3. הרמב"ם בתחילת פרק ב מהלכות יום הכיפורים כתב ש"עבודה המיוחדת ליום זה בבגדי לבן". ולפי זה לשון הגמרא כאן מיושב היטב. שאף על פי שהיו עבודות שנעשו בבגדי זהב, מכל מקום "עבודת היום", שהיא העבודה המיוחדת שביום הכיפורים נעשתה בבגדי לבן.

אך צריך ביאור מהו גדר עבודה המיוחדת ביום. שהרי אילו [של הכהן הגדול] ואיל העם ומוספי יום כיפור היו נעשים בבגדי זהב.

[ואין לומר שעבודת היום היינו העבודות הבאים לכפרת היום. שהרי הוצאת כף ומחתה גם היא נעשתה בבגדי לבן].

ונראה שעבודות המיוחדות ליום, היינו עבודות שמקצתן נעשו בקדש הקדשים [שהרי בכל השנה אין הכהן הגדול נכנס לקודש הקדשים]. כן נראה להוכיח מהגמרא בראש השנה כו א — "אמר רב חסדא מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה? לפי שאין קטיגור נעשה סניגור" [זהב נחשב קטיגור, כי העגל שחטאו בו ישראל היה זהב]. ויותר מבואר בלשון רש"י על התורה [ויקרא טז ד] שהביא גמרא זו. וכן נראה מלשון רש"י לב א ד"ה כתונת בד.

וכן נראה מסדר הפסוקים בפרשת אחרי: "דבר אל אהרן אחיך ואל יבוא בכל עת אל הקדש [קדש הקדשים] "בזאת יבא אהרן אל הקדש"... כתונת בד קדש [פשתן לבן] ילבש". ונראה שלבישת בגדי הלבן שהוזכרו לבסוף הם משום שבא אל הקודש.

ואף על פי שהיו עבודות שעשה הכהן הגדול בבגדי לבן בחוץ, מכל מקום כל קרבן שעבד בו בבגדי לבן, מקצת עבודתו היתה בפנים. [הזאת דם מהפר ומהשעיר. והקטרת הקטורת]. ושעיר המשתלח אף על פי שלא היתה בו עבודה בפנים. צריך לומר ששני השעירים עבודה אחת הן. [ועיין לעיל לא א סוף הערה 9].

4. ביום הכיפורים לבש הכהן הגדול במקצת העבודות ארבעה בגדים בלבד: כתונת, אבנט, מצנפת, ומכנסיים. וכולם מפשתן לבן [בוץ]. ויקרא טז ד.

5. הקשו הראשונים: מדוע רב כהנא לא אמר את דבריו בהסבר המשנה שלנו. והמתין מלומר את דבריו עד המשנה הבאה?

ותירצו תוספות: שבמשנה הבאה מדובר בטבילה שניה אחרי שפשט את בגדי הזהב, לפני שלובש בגדי לבן. ובזה הייתי אומר שאין לחשוש שמא ישכח וילבש בגדי זהב, שהרי עכשיו פשטם. ולכן העדיף רב כהנא לומר את

עלה מן המקוה, **ונסתפג**, התעטף במגבת כדי לספוג את המים שעליו.[6]

הביאו לו בגדי זהב, שמונת הבגדים שכהן גדול עובד בהם כל השנה, ויש מהם העשויים זהב [הציץ, חושן, אפוד, ופעמוני המעיל], **ולבש** אותם כדי להקריב את קרבן התמיד, שהיה קרב בבגדי זהב.

ודרשו חז״ל מן הכתוב בסדר עבודת יום הכיפורים, שבכל פעם שהיה הכהן הגדול מחליף את בגדיו ביום הכיפורים, היה צריך קידוש [רחיצת ידים ורגלים מן הכיור] על הפשיטה, וקידוש על הלבישה.

ועל כן, אחרי שהכהן הגדול לבש את בגדי הזהב **קידש ידיו ורגליו** מן הכיור.[7]

ב. **הביאו לו את** קרבן **התמיד.**

קרצו שחטו, ולא היה שוחט אלא את רוב שני הסימנים [קנה וושט] שבצואר הבהמה, מפני שהיה צריך למהר ולקבל את הדם, שהרי כל עבודות יום הכיפורים אינן נעשות אלא על ידי כהן גדול.[8]

ומירק גמר כהן **אחר** את **השחיטה, על ידו בשבילו**.[9],

קבל הכהן הגדול **את הדם** של קרבן התמיד מצואר הבהמה לתוך כלי, **וזרקו** על המזבח.

ולפני שהמשיך הכהן הגדול בעבודת התמיד [הקטרת איבריו], הוא עבר לעסוק בהקטרת הקטורת והטבת הנרות:

ג. **נכנס** להיכל על מנת לעשות את העבודות דלהלן:

דבריו שם. ועיין עוד תירוצים נוספים בתוספות. ובתוספות ישנים, תוס׳ הרא״ש, וריטב״א.

6. כדי שלא ילכלך את הבגדים. תפארת ישראל.
ובמשנה למלך פרק ב מעבודת יום הכיפורים הלכה ב העיר, שכל מקום שמוזכרת טבילת כהן גדול הוזכר גם סיפוג. וכתב שמלשון הרמב״ם נראה שיש חיוב על הכהן הגדול להתנגב. וטעם הדבר, משום שיש לחשוש שמא ברחיצה נדבקה נימה או עפרורית על בשרו. והרי היא חוצצת בין בשרו לבגדיו ועבודתו פסולה. ואולי המים עצמם חוצצים בין בשרו לבגדים.

7. כן פירש רש״י, אבל התוי״ט העיר שבמשנה לקמן מג ב מבואר שביום הכיפורים כהן גדול מקדש ידיו מקיתון של זהב וכן פירש הרא״ש. וכן כתב בתפארת ישראל. ובשיח יצחק כתב שבעבודה ראשונה קידש מן הכיור, ונחלקו בזה אמוראים בירושלמי וכן הביא הרש״ש עיין שם.

8. כתבו תוספות לקמן לב ב ד״ה אם בתירוץ אחד ותו״י שם ד״ה דכל: מדאורייתא אין חובה בכהן גדול אלא בעבודות היום ממש, אבל תמידין ועבודות של כל יום כשרות בכהן הדיוט, אלא שמצוה בכהן גדול והביא הכסף משנה [עבודת יום הכיפורים א ב], שכן כתב הריטב״א בשם הרמב״ם [וכתב הרש״ש יומא יב א, רש״י ד״ה פשיטא בתוך הדברים: שמשמע מדבריו של הריטב״א שמדאורייתא אפילו לכתחילה כשר בכהן הדיוט. והאריך להוכיח כשיטה זו].
והוסיף הכסף משנה שם, שהר״ש כתב שאפילו תרומת הדשן שהיתה עבודת לילה אינה כשרה אלא בכהן גדול. עיין שם [והרמב״ן במלחמות מאריך מאוד במקורות הדין שעבודת יום הכיפורים בכהן גדול].

9. כן פירש רש״י בפירושו הראשון. ובפירוש שני פירש, על ידו היינו אחריו וסמוך לו, והרבה

להקטיר קטורת של שחר, שהיו מקטירים על מזבח הזהב בכל יום [שמות ל ז].

ולהיטיב להכין **את הנרות** שבמנורה שיהיו טובים להדלקה.[10]

ד. והמשיך בעבודה, **להקריב את הראש ואת האברים** של עולת התמיד.

ואת מנחת **החביתין** שהיה מקריב כהן גדול בכל יום [עשירית האיפה סולת, מחציתה בבוקר ומחציתה בערב. ויקרא ו יג].

ואת היין, שהיו מנסכים עם התמיד בכל יום [רביעית ההין לכבש האחד. במדבר כז ז].[11]

ה. ועתה המשנה חוזרת ומבארת שאין כל העבודות שבעולת התמיד נעשות כולן בזו אחר זו [גם בשאר ימות השנה]:

קטורת של שחר היתה קריבה בין זריקת **דם** התמיד, **ל**הקטרת ה**אברים** שלו.[12]

וקטורת **של בין הערבים** [שהקטירו על מזבח הזהב בכל יום בין הערבים. שמות ל ח] היתה קריבה **בין** הקטרת ה**אברים** של התמיד של בין הערביים **ל**בין הקטרת ה**נסכים** הבאים עם התמיד.

ו. כאן המשנה סיימה לבאר את סדר הקרבת תמיד של שחר. וחוזרת שוב לדיני טבילת הכהן הגדול:[13]

אם היה כהן גדול זקן או איסטנים מפונק ביותר, ואינו סובל את קרירות המים

לשונות כאלו יש בספר עזרא: על ידו החזיק פלוני את החומה [נחמיה ג].

10. לעיל [יד ב] מבואר בגמרא שמדובר כאן בהטבת שתי הנרות האחרונים שבמנורה. אבל את חמשת הנרות הראשונים כבר הטיבו קודם לכן. והטבתם נעשתה שלא על ידי הכהן הגדול עצמו.

ומהי הטבת הנרות?

יש אומרים, שזהו ניקוי הבזיכין של השמן מן האפר והפתילות הישנות [רש״י מנחות פח ב].

ויש אומרים, שבכלל ההטבה גם הכנסת שמן ופתילות חדשות לבזיכין. אבל אין מצוה להדליק בבוקר את הנרות שכבו אלא בין הערביים. [שו״ת הרשב״א חלק א סימן שט, עט. ועוד].

ויש אומרים, שהטבת הנרות היינו הדלקתן. שהיו מדליקים את הנרות בין הערביים. וחוזרים ומדליקים בשחרית [רמב״ם פרק ג מתמידין ומוספין הלכה יב ועיין לחם משנה שם].

11. המשנה לא הזכירה כאן את הקטרת מנחת התמיד. וכתבו תוספות ישנים [לקמן לב ב ד״ה ואת החביתים], שהיא בכלל החביתים [ששתיהן מנחות הן]. ועיין מלאכת שלמה, ובשיח יצחק כתב ש״נסכים״ האמור במשנה כולל גם מנחת התמיד. והעתיקו רבי עקיבא איגר במשניות וכן נראה מדברי הרמב״ם מעשה הקרבנות ב א. [ועיין במפרשי הרמב״ם]. ורש״י לד א ד״ה בין אברים ועיין רש״ש.

12. הגמרא להלן מקשה הרי הטבת הנרות היתה בין זריקת דם התמיד להקטרת אבריו.

13. מדברי תוספות רע״א נראה שהבין שהמשנה כאן מדברת על הטבילה השניה, וזו הקדמה למשנה הבאה שמדברת בטבילה שניה. אבל הרש״ש מפרש שהמשנה כאן מדברת על הטבילה הראשונה. ודבריהם מבוארים להלן

בטבילתו [מאירי],[14] **מחמין לו** מים **חמין** בערב יום הכיפורים, **ומטילין** אותם **לתוך** המקוה **הצונן** ביום הכיפורים עצמו, **כדי שתפיג** שתסור **צינתן** של המים.[15]

גמרא:

במשנה הבאה [לקמן לד ב] נחלקו רבי מאיר וחכמים בקידוש הידים ורגלים שעשה הכהן הגדול סמוך לטבילה השניה, כשהחליף את בגדי הזהב בבגדי לבן, כיצד עשה:

דעת חכמים:

תמיד היה הקידוש בשעה שהיה הכהן הגדול לבוש בגדי קודש.

וכך עשה: קידש לפני פשיטת בגדי הזהב, ואחר כך הפשיטם, וטבל ולבש את בגדי הלבן, וקידש את ידיו שנית בשעה שהיה לבוש בבגדי הלבן.

נמצא, שלדעת חכמים קידוש אחד הוא משום פשיטת בגדים, וקידוש שני משום לבישת הבגדים החדשים.

דעת רבי מאיר:

תחילה, פשט את בגדי הזהב, ורק אחר כך — קידש ידיו ורגליו, וטבל. ואחרי שלבש את בגדי הלבן, קידש את ידיו ואת רגליו שנית.

מפני שלדעת רבי מאיר שני הקידושים היו משום לבישת הבגדים החדשים — קידוש

בהערה 15. [ולדברי הרש"ש צריך ביאור מדוע לא נאמר דין זה לעיל במשנה הקודמת כשהכהן הגדול טבל].

14. הרמב"ם בפירוש המשניות פירש שאסטניס היינו מצונן. [ועיין תוי"ט ברכות פרק ב משנה ו].

15. א. הגמרא מביאה ברייתא בשם רבי יהודה שהיו מחממין עששיות של ברזל, ומטילין אותם ביום הכיפורים לתוך המים הצוננים שבמקוה, ואף על פי שהמים מצרפין את הברזל, התירו.

ומדברי תוספות רבי עקיבא איגר נראה שהבין שזו כוונת משנתנו — מחממין לו "חמין" — היינו מטילי ברזל חמין. וכתב [בשם הפר"ח] שמשנתנו מדברת בטבילה השניה. ומטבילה זו ואילך התירו בזה. אבל בטבילה ראשונה שנעשית בחול לא התירו להטיל חמין לצונן.

[ודבריו לא יתכנו לפירוש רש"י בסוגיא להלן לד ב. שאפילו בכל ימות השנה אין איסור בזה].

אבל הרש"ש מפרש שכוונת המשנה "מטילין חמין" היינו מים חמין כפשטות הלשון. ואין בזה איסור שבות כלל. ומותר אפילו בטבילה ראשונה [ובאמת משנתנו במדברת על טבילה ראשונה].

ועיין ברמב"ם [פרק ב ה"ד] ובמאירי שכתבו שהיו מחממים מים חמים או מטילי ברזל חמין. ומלשון המאירי [סוף ד"ה היה כ"ג] משמע שגם במים חמים שייך איסור שבות. [ועיין בשלחן ערוך שכו, ד, ובמשנ"ב שם שמים שהופשרו בשבת דינם כהוחמו בשבת שאסור לרחוץ בהם פניו ידיו ורגליו. ואפשר שלכן אסור גם להפיג צינת המקוה ולהפשירה בשביל לרחוץ]. ועיין שיח יצחק לד א ד"ה תניא.

ב. ומלשון המשנה דייק בתפארת ישראל שדוקא אם הכהן הגדול זקן או אסטניס מותר לחמם לו את המקוה. אבל לבריא לא התירו

אחד לפני לבישתם, וקידוש שני אחרי לבישתם.[16]

המימרא דלהלן **אמרוה רבנן** תלמידי רב פפא **קמיה דרב פפא**:

הא, משנתנו, שלא שנינו בה בטבילה הראשונה אלא קידוש אחד [אחרי לבישת בגדי הזהב], מובנת היטב לדעת חכמים.

שלדבריהם — קידוש אחד היה משום הפשיטה. וקידוש שני משום הלבישה. ובטבילה ראשונה, הרי פשט בגדי חול [שלבש בלילה] שאינם טעונים קידוש, ולכן לא היה מקדש ידיו ורגליו אלא פעם אחת בלבד, בלבישת בגדי הזהב.

והיא **דלא כרבי מאיר**.

דאי משנתנו כ**רבי מאיר** היא, יש להקשות קושיא:

כיון דאמר רבי מאיר שאת **תרי קידושי**, את שני הקידושים — **אלבישה עביד להו**, סמוך ללבישה עושה אותם, קידוש אחד לפני הלבישה וקידוש אחד אחריה.

אם כן, **הכא נמי**, גם כאן בטבילה הראשונה **ליעביד תרי קידושי אלבישה**! יעשה שני קידושים על לבישת בגדי הזהב! ולמה שנינו במשנה שבטבילה ראשונה עושב קידוש אחד בלבד?

ומוכח שמשנתנו היא כרבנן [ושלא כרבי מאיר].

אמר להו רב פפא לתלמידיו, יש ליישב את דברי משנתנו גם לדעת רבי מאיר:

בין לרבנן ובין לרבי מאיר — חד, קידוש אחד נעשה **אפשיטה דבגדי קודש**, ורק **חד** קידוש אחד, נעשה **אלבישה** של בגדי הקודש החדשים.

ולכן, כאן במשנתנו בטבילה הראשונה, שהפשיטה היתה מבגדי חול [שלבש בלילה], לדברי הכל לא הוצרך לקדש אלא קידוש אחד.

אלא, שאם כן קשה: מדוע נחלק רבי מאיר על חכמים ואמר שהקידוש הראשון היה אחרי הפשיטה?[17]

ענה על זה רב פפא: **והכא** בענין טבילה שניה, **בהא קא מיפלגי**:

נאמר [ויקרא טז פסוקים כג כד], בענין עבודת יום הכיפורים:

א. "**ופשט** את בגדי הבד אשר לבש".

ב. "**ורחץ** את בשרו במים במקום קדוש".

ג. "**ולבש** את בגדיו".

איסור שבות, ואפילו לתת מים חמים לצונן יש איסור שבות. ע"ש [ויש ליישב כעין דבריו, על פי מה שהבאנו לעיל בשם השו"ע והמשנ"ב].

16. כך הבינה הגמרא כאן בדעת רבי מאיר. מפני שאם נאמר שרבי מאיר מודה שהקידוש הראשון הוא משום פשיטת הבגדים הישנים, קשה, מדוע קידוש ראשון היה בשעה שכבר אינו לבוש, ואילו קידוש שני בשעה שהוא לבוש? [ולקמן הגמרא מבארת את דברי רבי מאיר באופן אחר]. ועיין בתוספות ישנים שפירשו מהו מקור דברי רבי מאיר וחכמים לפי הבנת הגמרא כאן.

17. ראה הערה הקודמת.

ורחיצה האמורה כאן פירשו חכמים שקידוש ידים ורגלים היא.

וכיון שרחיצה [״ורחץ״] מוזכרת בתורה בין פשיטה ללבישה, דרשו חכמים את הרחיצה על הפשיטה שלפניה, ועל הלבישה שאחריה, והרי שני קידושים בהחלפת הבגדים.

ומודים חכמים ורבי מאיר שהקידוש השני שהיה מקדש על לבישת הבגדים נעשה אחרי הלבישה. ודרשו זאת לקמן מן הכתוב.

ועוד מודים חכמים ורבי מאיר, שהיות ופשיטה ולבישה נכתבו בתורה סמוכים זה לזה, ולומדים קידוש לשניהם מאותה מילה — ״ורחץ״, לכן מקישים את הקידוש שבפשיטה לקידוש שבלבישה כדלהלן.

אלא שנחלקו במה הקישן הכתוב זו לזו:

רבי מאיר סבר: מקיש הכתוב **פשיטה ללבישה** ללמדך דבר זה:

מה לבישה — קודם **לובש, ואחר כך מקדש.**

אף פשיטה — קודם **פושט, ואחר כך מקדש.**

ורבנן סברי: מקיש הכתוב **פשיטה ללבישה** ללמדך דבר זה:

מה לבישה — **כשהוא לבוש** בבגדי קודש **מקדש.**

אף פשיטה — **כשהוא לבוש מקדש,** לפני שפושט.

נמצא שלדברי רב פפא הכל מודים שקידוש הראשון הוא משום פשיטת בגדי הקודש, ולכן סמוך לטבילה ראשונה קידש רק פעם אחת על הלבישה. אבל על הפשיטה לא היה מקדש שהרי הפשיטה היתה בבגדי חול.

אמרו ליה רבנן התלמידים **לרב פפא** יש לתמוה על דבריך:

ומי מצית אמרת הכי? וכי אתה יכול לומר שרבי מאיר לא מצריך סמוך לטבילה הראשונה אלא קידוש אחד?!

והתניא והרי שנינו בברייתא בענין טבילה ראשונה:

חכמים אומרים: **פרסו סדין של בוץ בינו לבין העם, פשט, וירד וטבל, עלה ונסתפג, הביאו לו בגדי זהב ולבש, וקידש ידיו ורגליו.** נמצא, שלדעת חכמים היה קידוש אחד בלבד סמוך לטבילה הראשונה.

רבי מאיר אומר: שני קידושים היה הכהן הגדול עושה: **פשט וקידש ידיו ורגליו** פעם ראשונה. **וירד וטבל, עלה ונסתפג, הביאו לו בגדי זהב ולבש, וקידש ידיו ורגליו** פעם שניה.

ומפורש בברייתא שלדעת רבי מאיר היו שני קידושים סמוך לטבילה הראשונה.[18] ומכאן הקשו תלמידי רב פפא, על דבריו שרבי מאיר מודה בטבילה הראשונה שהיה בה קידוש אחד בלבד.

אמר להו ענה להם רב פפא:

אני אמרתי שמדברי המשנה להלן בענין

---

18. אין לומר שהברייתא מדברת בטבילה שניה, שהרי אם נאמר כן, יקשה מדוע חכמים לא

הטבילה השניה אין ללמוד שרבי מאיר חולק על משנתנו.

אבל, **אי תניא** בפירוש בברייתא, שרבי מאיר חולק, וסובר שסמוך לטבילה הראשונה היו שני קידושין, הרי **תניא**.

כלומר, כיון שיש ברייתא בפירוש שרבי מאיר חולק על משנתנו, אין לחלוק על דברי הברייתא.

ועכשיו שלמדנו שחכמים ורבי מאיר נחלקו בטבילה ראשונה, אם היו בה שני קידושים או קידוש אחד, דנה הגמרא, לפי זה, בדברי המשנה הקודמת [דף ל א] ששנינו בה: חמש טבילות ועשרה קידושין טובל כהן גדול ומקדש בו ביום.

והוינן בה: **בשלמא** מובן היטב **לרבי מאיר, היינו דמשכחת לה** זהו שמצאנו שכהן גדול
לב-א היה מקדש **עשרה קידושין** בחמש הטבילות.

ששלש פעמים לבש הכהן הגדול בגדי זהב ופעמיים בגדי לבן [לסירוגין] כמבואר לקמן, ובסך הכל חמש פעמים לבש בגדי קודש. ועל כל לבישה ולבישה היה טובל טבילה אחת לפניה, ומקדש שני קידושין, הרי עשרה קידושין בסך הכל.

אלא לרבנן, שבטבילה הראשונה לא היה מקדש אלא פעם אחת [על לבישת בגדי הקודש] בלבד, קשה: הרי **תשעה** קידושין בלבד **הוו**! [בארבעת הטבילות, מהטבילה השניה ואילך, היה מקדש פעמיים לכל טבילה, הרי שמונה קידושין. ועוד קידוש אחד לטבילה הראשונה].

אמרי לך רבנן תירוץ: **קידושא בתרא**, הקידוש האחרון, בשעה שהכהן הגדול גומר את כל עבודות היום, **כי פשיט**, כאשר הוא פושט את **בגדי קדש**, **ולביש** [ולובש] **בגדי חול, עביד ליה התם** עושה שם קידוש נוסף, שהוא הקידוש העשירי.

ואף על פי שלא היה טובל באותה שעה [שהרי לא בא ללבוש בגדי קודש], מכל מקום היה מקדש קידוש אחד לפני פשיטת בגדי הקודש, כיון שלדעת חכמים היה קידוש אחד על כל פשיטה. [כמבואר לעיל].[1]

תנו רבנן:

בפרשת עבודת יום הכיפורים, אחרי שאהרן גמר את כל העבודות הנעשות בתוך ההיכל, נאמר [ויקרא טז כג]: "**ובא אהרן אל אהל מועד**".[2]

מצריכים שני קידושים. רש"י ריטב"א.

1. ואילו לרבי מאיר לא היה מקדש באותה שעה, שהרי לרבי מאיר אין הקידוש בא אלא על לבישת בגדי קודש. ולדברי רבי מאיר היה מקדש על כל טבילה שני קידושים. ובכלל זה הטבילה הראשונה, והרי בסך הכל עשרה קידושים].

2. להלן הגמרא מפרשת את סדר עבודות היום והחלפת הבגדים. ולהבנת הגמרא כאן יש להקדים, שבפרשת סדר עבודות יום הכיפורים (ויקרא טז כג) הוזכרו תחילה כל העבודות המוגדרות "עבודות פנים" [ואף על פי שמקצת העבודות היו בחוץ. נראה ליישב שבכל קרבן מהם היתה לפחות עבודה אחת בקדש הקדשים. ושעיר "לעזאזל" נחשב כקרבן אחד יחד עם שעיר של "השם" ובשעיר של השם היה מזה דמו בקדש הקדשים].

והרי בהמשך הפרשה לא הוזכרו אלא עבודות הנעשות מחוץ להיכל, ואם כן, **למה הוא בא** אל ההיכל?[3]

ומבארת הברייתא: **אינו בא אלא** כדי **להוציא את הכף** [שהיתה מונחת בקדש הקדשים, ובה הכניס קודם לכן את הקטורת], **ואת המחתה** [שגם היא היתה מונחת בקדש הקדשים, שבה הכניס את הגחלים לצורך הקטרת הקטורת].

וכל הפרשה של עבודות יום הכיפורים, **כולה נאמרה על הסדר** שהיה כהן גדול עושה. **חוץ מפסוק זה** "ובא אהרן אל אהל מועד", שלמדנו מכאן את הוצאת הכף והמחתה מקדש הקדשים.

ופסוק זה נאמר אחרי סדר העבודות הנעשות בפנים.[4] ואחריו נאמר "ויצא ועשה את עולתו ואת עולת העם". ובאמת לא היה הסדר כך. אלא הוצאת הכף והמחתה היתה אחרי הקרבת עולתו ועולת העם.

והוינן בה: **מאי טעמא**, מה הטעם שחייבים לומר שהכתוב הזה אינו כסדר הפרשה, אלא שחייב הכהן הגדול לצאת ולהקריב את עולתו ועולת העם בין העבודות הנעשות בפנים, לבין הוצאת הכף והמחתה מבפנים!?

אמר רב חסדא: גמירי למדו הלכה למשה מסיני ש**חמש טבילות ועשרה קידושין טובל כהן גדול ומקדש בו ביום.**[5] וכל פעם כאשר היה מחליף את בגדיו ולובש בגדי קודש היה טובל ומקדש.

ואי ואם תאמר שכל המקראות נאמרו **כסדרן, לא משכחת להו** לא תמצא אותם [את הטבילות והקידושים] **אלא שלש טבילות ושתה קידושין**, שרק שלש פעמים יחליף הכהן הגדול את בגדיו, כדלהלן.

שהרי העבודות הנעשות בפנים נעשו בבגדי לבן. ואילו העבודות הנעשות בחוץ נעשו בבגדי זהב. ואם נאמר שהמקראות נאמרו כסדרן, נמצא שכך היה סדר עבודות היום: [לשיטת רש"י כאן]:

א. תמיד של שחר — בבגדי זהב.

ב. עבודות פר ושעיר הפנימיים וקטורת שבמחתה — בבגדי לבן. ובאותה שעה כאשר היה עדיין לבוש בבגדי לבן הוציא את הכף והמחתה מקדש הקדשים.

ואחר כך נאמר פסוק זה — "ובא אהרן אל אהל מועד ופשט את בגדי הבד... והניחם שם".

ואחר כך מוזכרים קרבנות שנעשו על המזבח החיצון — איל העולה של אהרן ושל העם.

3. וודאי אין כוונת הכתוב שיהיה מצוה על הכהן הגדול לפשוט את בגדי הלבן ולהניחם בפנים, אלא משמעות הכתוב שלא ישתמש בבגדי הלבן יותר. תוספות ישנים. וכן כתבו תוספות הרא"ש והריטב"א.

וברמב"ן על התורה [ויקרא טז, כג] כתב שבודאי אין לומר שהיה הכהן הגדול עומד ערום במקדש, ושיניח את בגדיו להתרקב שם. [ועיין תוספות ד"ה דאי].

4. ראה לעיל הערה 2 בסוגריים.

5. כתבו ראשונים שהלכה למשה מסיני שהיו חמש פעמים שינויי עבודות [מחוץ לפנים, ומפנים לחוץ] וממילא אנו יודעים מכאן שהיו

ג. איל העולה של הכהן הגדול, ואיל העולה של העם, ומוספין[6] ותמיד של בין הערביים — בבגדי זהב.

נמצא, שרק שלש פעמים הוצרך הכהן להחליף את בגדיו בבגדי קודש אחרים: [א] פעם ראשונה, בגדי זהב לעבודת קרבן התמיד. [ב] פעם שניה, בגדי לבן לכל העבודות הנעשות בפנים. [ג] פעם שלישית, בגדי זהב לתמיד של בין הערביים וקרבנות הנעשים בחוץ.

והרי שלש טבילות ושש קידושים בלבד.

וכיון שלמדנו הלכה למשה מסיני שהיו חמש טבילות ועשרה קידושין, בהכרח שהוצאת הכף והמחתה לא היתה ביחד עם שאר עבודות הפנים, אלא נעשתה אחר כך, בין הקרבת אילו ואיל העם, לבין התמיד של בין הערבים [והמוספים][7]. וכך היה סדרם:

א. תמיד של שחר — בבגדי זהב, כדלעיל.

ב. עבודות פר ושעיר הפנימיים וקטורת שבמחתה — בבגדי לבן. [ולא הוציא את הכף והמחתה עמהם].

ג. איל העולה של הכהן הגדול ואיל העם — בבגדי זהב.

ד. כאן חזר הכהן הגדול לעסוק בכף ובמחתה שבפנים, והוציאם בבגדי לבן.

ה. מוספין ותמיד של בין הערביים — בבגדי זהב.[8]

ומדברי רב חסדא עולה, שלמדו הלכה למשה מסיני שהיו חמש טבילות ועשרה קידושין. והגמרא מביאה ברייתא בענין זה:

תניא: אמר רבי יהודה: מנין לחמש טבילות ועשרה קידושין שטובל כהן גדול ומקדש בו ביום?

תלמוד לומר: "ובא אהרן אל אהל מועד ופשט את בגדי הבד, ורחץ בשרו במים במקום קדוש, ולבש את בגדיו [אלו שמונת הבגדים שלובש כל השנה, ובמקצתם היה זהב], **ויצא ועשה".**

הא למדת מכאן, **שכל המשנה מעבודה** הנעשית בפנים, **לעבודה** הנעשית בחוץ,

---

חמש טבילות ועשרה קידושין. כיון שעל כל שינוי עבודה יש טבילה ושני קידושים כדלהלן. תו"י תוס' רא"ש וריטב"א. ועיין בתוספות שפירשו באופן אחר.

6. על פי פירוש רש"י. ולקמן במשנה [ע, א] נחלקו תנאים בענין המוספין: לרבי אליעזר קרבים עם תמיד של בין הערביים. ולרבי עקיבא מרביתם היו קרבים עם תמיד של שחר. מלבד שעיר חטאת מוסף שבא סמו לתמיד של בין הערביים. [עיין רש"י בסוגיא שם].

7. הראשונים התקשו מדוע בחרו חכמים לומר שדוקא הוצאת הכף והמחתה נעשתה בין אילו ואיל העם לבין תמיד של בין הערביים. עיין תוספות. ובמאירי כתב שמסתבר שלא הוציאו את הכף והמחתה מיד עד שיתקררו. והרמב"ן על התורה [ויקרא טז, כג] כתב שאין הוצאת הכף והמחתה "עבודה". ולכן מסתבר שהיא מאוחרת משאר עבודות. [אמנם הרמב"ן שם לשיטתו שסובר שהוצאת הכף היתה אחרי תמיד של בין הערביים כדעת הרמב"ם בהערה הבאה].

8. כבר נתבאר לעיל שנחלקו תנאים לקמן [ע, א]

טעון טבילה. שהרי כאן למדנו שרחץ את בשרו במים לפני שלבש את בגדי הזהב ויצא לעבודות חוץ. ומכאן למדו שכל המשנה מעבודת חוץ לעבודת פנים צריך טבילה.

ולהלן בברייתא מבואר שחמש עבודות היו, [כלומר, חמש פעמים נכנס למקום חדש לעבוד בו את עבודות היום], הרי חמש טבילות.[9]

אמר רבי, חמש טבילות ועשרה קידושין למדו חכמים מפסוק אחר:

מנין לחמש טבילות ועשרה קידושין שטובל כהן גדול ומקדש בו ביום? שנאמר [ויקרא טז ד] בתחלת סדר עבודות יום הכיפורים בשעה שבא הכהן ללבוש בגדי לבן:

"כתונת בד קדש ילבש ומכנסי בד יהיו על בשרו, ובאבנט בד יחגור, ובמצנפת בד יצנוף, בגדי קדש הם, ורחץ במים את בשרו ולבשם".

הא למדת מכאן **שכל המשנה מעבודה** הנעשית בחוץ בבגדי זהב, **לעבודה** הנעשית בפנים בבגדי לבן, **טעון טבילה.**

ואומר המקרא דלעיל: **"בגדי קודש הם", הוקשו כל הבגדים כולן זה לזה.** ולקמן הגמרא מבארת ענין זה.

ובין רבי יהודה **ובין** רבי, שניהם למדו ממה שהתורה מצריכה טבילה לכל עבודה שנעשית בשינוי מקום, שבסך הכל יש חמש טבילות, מפני ש**חמש עבודות הן** שיש בהם שינוי מקום ושינוי בגדים:

[א] **תמיד של שחר** — **בבגדי זהב** [בחוץ].

[ב] **עבודת היום** — **בבגדי לבן** [בחוץ ובפנים, בפר ובשעיר שמובא דמם בפנים, ובקטורת][10].

[ג] **אילו ואיל העם** — **בבגדי זהב** [בחוץ].

[ד] הוצאת **כף ומחתה** — **בבגדי לבן** [בפנים].

בקרבנות המוספין. [ולדעת התוספות שם נחלקו גם באימורי פר ושעיר הנשרפים].

וביארנו בפנים על פי שיטת רש"י שתמיד של בין הערבים קרב אחרי הטבילה החמישית, אבל דעת הרמב"ם [פרק ב הלכה ב] והרמב"ן [על ויקרא טז, כג] שמוספין ותמיד של בין הערביים היו קריבים אחרי טבילה שלישית לאחר אילו ואיל העם. וטבילה חמישית היתה לצורך קטורת של בין הערביים והטבת הנרות.

9. הגמרא להלן שואלת על רבי יהודה שני שאלות:

א) אמנם רבי יהודה הוכיח מהפסוק שהמשנה מעבודה שבפנים לעבודה שבחוץ צריך לטבול, אבל מנין לנו שגם להיפך, המשנה מעבודה שבחוץ לעבודה שבפנים, צריך טבילה?

ב) אמנם רבי יהודה הוכיח שהכהן הגדול צריך לטבול חמש טבילות. אבל מנין לנו שצריך לקדש עשרה קידושים?

והגמרא להלן תבאר את שני הדברים הללו.

10. עבודת היום המוזכרת כאן אינה כוללת את המוספין ואילו ואיל העם שנעשו בבגדי זהב. שעבודת היום היינו עבודה המיוחדת ליום הכיפורים, עיין לעיל לא, ב הערה 3.

[ה] **תמיד של בין הערביים בכגדי זהב** [בחוץ][11].

ומנין שכל טבילה וטבילה צריכה שני קידושין?

תלמוד לומר: [בפסוק שהביא רבי יהודה לעיל]: "ופשט את בגדי הבד, ורחץ את בשרו במים במקום קדוש, ולבש את בגדיו". ופסוק זה מיותר לדעת רבי, שהרי רבי למד טבילה מפסוק אחר ["בגדי קדש הם ורחץ במים את בשרו ולבשם"] כדלעיל.

ולכן דרש רבי שרחיצה זו אינה טבילה אלא קידוש ידים ורגלים. ודורשים את "ורחץ" גם על הפשיטה שלפניו וגם על הלבישה שאחריו — וכאילו כתוב "**ופשט ורחץ**", "**ורחץ ולבש**". הרי שני קידושין לכל טבילה.

רבי אליעזר ברבי שמעון אומר:

[הוא חולק על רבי, וסובר כרבי יהודה, שהפסוק: "ופשט... ורחץ... ולבש" מדבר על טבילה ולא על קידוש.

ומנין שכל טבילה וטבילה צריכה שני קידושין]?

קל וחומר: ומה בעבודות של כל השנה, שהן **מקום שאין** הכהן **טעון טבילה** מדאורייתא לפני העבודה, [אלא מדרבנן, כדעת רבי יהודה לעיל ל א], ואף על פי כן **טעון קידוש**.[12]

מקום שטעון טבילה [עבודת יום הכיפורים], וכי **אינו דין שטעון קידוש**?!

אי אולי תאמר: **מה להלן** בשאר ימות השנה מקדש **קידוש אחד** בלבד, **אף כאן** ביום הכיפורים, יעשה **קידוש אחד** בלבד!

תלמוד לומר: [בפסוק שהביא רבי יהודה לעיל] "**ובא אהרון אל אהל מועד ופשט את בגדי הבד אשר לבש**".

מה תלמוד לומר [מה בא ללמדנו] "**אשר לבש**"? והרי לכאורה מילים אלו הן מיותרות, שהרי **כלום אדם פושט** [האם אדם יכול לפשוט דבר אחר?] **אלא** רק את **מה שלבש** קודם!

אלא "אשר לבש" בא ללמדנו **להקיש פשיטה** שנאמרה בתחילת המשפט, **ללבישה** שנאמרה בסופו:

מה כמו **בלבישה טעון** הכהן **קידוש, אף פשיטה — טעון קידוש!**

ועכשיו הגמרא חוזרת ומבארת כל ענין וענין בדברי הברייתא:

למדנו בברייתא: **אמר רבי יהודה: מנין לחמש טבילות ועשרה קידושין שטובל כהן גדול ומקדש בו ביום? תלמוד לומר: ובא אהרן אל אהל מועד... ורחץ את בשרו במים במקום קדוש". הא** הרי **למדת: שכל המשנה מעבודה לעבודה טעון טבילה.**

---

11. דברי הברייתא כאן, לכאורה סותרים לדעת הרמב"ם והרמב"ן [לעיל הערה 8] שסוברים שתמיד של בין הערביים היה קרב אחרי אילו ואיל עם. עיין לחם משנה פרק ב הלכה ב.

12. שנאמר [בשמות מ]: "בבואם אל אהל מועד ובקרבתם אל המזבח ירחצו". רש"י.

והוינן בה: אמנם **אשכחן** מצאנו שהכתוב חייב טבילה בשעה שמשנה **מבגדי לבן לבגדי זהב**, [שבזה מדבר הפסוק].

אבל כשמשנה **מבגדי זהב לבגדי לבן — מנין** שצריך לטבול?

לב-ב ומתרצינן: **תנא דבי רבי ישמעאל**: יש ללמוד דבר זה **בקל וחומר**:

מה בגדי זהב, שאין קדושתם גדולה כל כך, **שהרי אין כהן** גדול **נכנס בהן לפני ולפנים** [לקדש הקדשים], אף על פי כן **טעון טבילה** בשעה שלובשם.

בגדי לבן, שקדושתם גדולה יותר — **שנכנס בהן לפני ולפנים**, וכי **אינו דין שטעון טבילה** בשעה שלובשם?!

ודחינן: **איכא למיפרך**, יש לדחות את הקל וחומר:

אדרבה, יתכן שרק בלבישת בגדי זהב צריך לטבול. כי **מה לבגדי זהב** שקדושתם חמורה יותר מבגדי לבן, **שכן כפרתן מרובה**, שמקריבים בהם את כל הקרבנות הבאים לכפר על כל העבירות שבתורה. מה שאין כן בגדי לבן, שהעבודות הנעשות בהן אינן מכפרות אלא על עבירת "טומאת מקדש וקדשיו" [שבועות ז ב].[1]

וחוזרת הקושיא דלעיל: לרבי יהודה, מנין שבשעה שהכהן הגדול משנה מבגדי זהב לבגדי לבן טעון טבילה?

אלא צריך לומר תירוץ אחר:

נפקא ליה, דבר זה למד רבי יהודה **מדרשתו** של **רבי**: שנאמר: "כתונת בד קדש ילבש... ורחץ במים את בשרו ולבשם". למדנו מכאן שצריך טבילה גם בלבישת בגדי לבן.

הגמרא ממשיכה ומביאה עוד קטע מדברי הברייתא:

אמר רבי: מנין לחמש טבילות ועשרה קידושין שטובל כהן גדול ומקדש בו ביום? תלמוד לומר: "כתונת בד קודש ילבש ומכנסי בד יהיו על בשרו ובאבנט בד יחגור ובמצנפת בד יצנוף בגדי קודש הם ורחץ במים את בשרו ולבשם".

הא למדת, שכל המשנה מעבודה שבמקום אחד **לעבודה** שבמקום אחר **שטעון טבילה.**

ומקשינן: אמנם **אשכחן** מצאנו שהכתוב חייב טבילה בשעה שמשנה **מבגדי זהב לבגדי לבן** [שבזה הכתוב מדבר]. אבל כשמשנה **מבגדי לבן לבגדי זהב — מנין** שצריך לטבול?[2]

ומתרצינן: **תנא דבי רבי ישמעאל**: יש ללמוד דבר זה **בקל וחומר**:

---

1. כך פירש רש"י. והקשו הראשונים הרי שעיר המשתלח מכפר על כל העבירות, ונעשה בבגדי לבן! ולכן פירשו שבגדי זהב כפרתן מרובה היינו שמקריבים בהם כל ימות השנה. תוספות, תוספות ישנים. תו' רא"ש. ריטב"א.
2. אף על פי שהגמרא לעיל אמרה שרבי יהודה מודה ללימוד של רבי, מכל מקום אין לומר שרבי מודה ללימוד של רבי יהודה [שלמד טבילה במשנה מבגדי לבן לבגדי זהב מ"ופשט... ורחץ"] משתי סיבות: א. אם נאמר כן במה נחלקו רבי ורבי יהודה? ב. המשך דברי הברייתא שלמדו שני קידושים מ"ופשט ורחץ" "ורחץ

מה בגדי לבן שאין קדושתן חמורה כל כך, **שהרי אין כפרתן מרובה**, שאין הקרבנות שכהן גדול מקריב בהן מכפרים על הרבה עבירות אלא רק על טומאת מקדש וקדשיו,[3] אף על פי כן **טעונין טבילה** בשעה שלובשם.

בגדי זהב, שקדושתם חמורה, **שהרי כפרתן מרובה**, שמקריבים בהם את כל הקרבנות הבאים לכפר על רוב העבירות שבתורה, **אינו דין שטעונין טבילה** בשעה שלובשם?!

ודחינן: **איכא למיפרך** יש לדחות את הקל וחומר:

אדרבה, יתכן שדווקא בגדי לבן טעונים טבילה. כי **מה לבגדי לבן**, קדושתם חמורה, **שכן** כהן גדול **נכנס בהן לפני ולפנים** [לקדש הקדשים], מה שאין כן בגדי זהב!

ואם כן חוזרת הקושיא שהקשינו על דברי רבי: מנין שבשעה שמשנה מבגדי לבן לבגדי זהב טעון טבילה?

ומתרצינן: רבי עצמו ענה על הקושיא הזו בברייתא. **וחיינו דקתני** ומטעם זה שנה בברייתא — "**ואומר: בגדי קודש הם ורחץ את בשרו במים ולבשם**" — הוקשו כל הבגדים כולן זה לזה". וכך פירושו:

נתן הכתוב טעם לטבילה זו משום ש"בגדי קודש הם". ללמדך, כי בשעה שהכהן הגדול לובש בגדי קודש, צריך לטבול, ובגדי זהב גם הם "בגדי קודש".

הגמרא ממשיכה ומביאה עוד קטע מדברי הברייתא:

וחמש עבודות הן: [א] **תמיד של שחר — בבגדי זהב.** [ב] **עבודת היום — בבגדי לבן.** [ג] **אילו ואיל העם — בבגדי זהב.** [ד] הוצאת **כף ומחתה — בבגדי לבן.** [ה] **תמיד של בין הערבים — בבגדי זהב.**

וממשיכה הברייתא: **ומנין שכל טבילה וטבילה צריכה שני קידושין?**

תלמוד לומר: "ופשט את בגדי הבד, ורחץ בשרו במים במקום קדוש, ולבש את בגדיו". נאמר "ורחץ" בין הפשיטה לבין הלבישה, ודרשו חכמים את "ורחץ" גם על הפשיטה שמוזכרת לפניו, וגם על הלבישה המוזכרת אחריו — "**ופשט ורחץ**", "**ורחץ ולבש**", הרי שני קידושים לכל החלפת בגדים.

ומקשינן על סוף הקטע שהבאנו: איך אפשר ללמוד מהפסוק "ופשט... ורחץ... ולבש" קידוש ידים ורגלים? הרי **האי** פסוק זה **בטבילה כתיב!** שהרי נאמר: ורחץ "את בשרו" במים. ומשמע רחיצת כל בשרו, ולא ידיו ורגליו בלבד!

ומתרצינן: דברי הברייתא כאן הם דברי רבי. ולדבריו אין צריך את הפסוק לגופו ללמד שבשעה שלובש בגדי זהב טובל, שהרי רבי למד זאת מהפסוק "בגדי קדש הם".

ולבש", לא יתכן לדברי רבי יהודה שפירש פסוק זה בטבילה ולא בקידושים, ובעל כרחך שרבי חולק על זה.

3. כך פירש רש"י. אבל הראשונים חולקים על זה. ראה לעיל הערה 1.

ולכן, **אם אינו ענין** אם אין בו צורך **ללמוד** ממנו **טבילה, דנפקא ליה,** שרבי למד טבילה **מ"בגדי קודש הם",** בעל כרחך **תנהו ענין** תפרש שיש בפסוק צורך ללמוד ממנו **לקידוש** ידים ורגלים. ["ורחץ" — היינו קידוש ידים ורגלים].

ומקשינן: **וליכתביה רחמנא,** אם כן היה ראוי לכתוב בתורה **בלשון קידוש!** [כלומר: "ורחץ ידיו ורגליו", ולא "ורחץ את בשרו"], ולמה נאמר בלשון טבילה?

ומתרצינן: **הא קמשמע לן,** דבר זה בא הכתוב להשמיענו: **דטבילה בקידוש.** כיון שקידוש נאמר בתורה בלשון טבילה, אנו לומדים שטבילה דומה לקידוש:

מה קידוש, נעשה **במקום קדוש** [בעזרה], שהרי נאמר כאן "ורחץ את בשרו במים, [קידוש] במקום קדוש".

אף טבילה נעשית **במקום קדוש** [בעזרה].

ועכשיו הגמרא חוזרת לדון בשיטת רבי יהודה:

ומקשינן: ולדעת **רבי יהודה** שסובר שהפסוק: "ופשט את בגדי הבד... ורחץ... ולבש" מדבר בטבילה ולא בקידוש, יש להקשות: **קידוש** ידים ורגלים — **מנא ליה** מנין לו? [מהיכן למד דבר זה?]

ומתרצינן: **נפקא ליה** דבר זה למד רבי יהודה **מדרשתו דרבי אלעזר ברבי שמעון.** שלומד דבר זה [בברייתא דלעיל] בקל וחומר:

מה עבודת כל השנה שאינה טעונה טבילה, טעונה קידוש, עבודת יום הכיפורים שטעונה טבי[ל,ה] וכי אינו דין שטעונה קידוש?!

ועכשיו הגמרא חוזרת לדון בדברי רבי:

אמר רב חסדא: הא דרבי מה שאמר רבי שדורשים "ופשט ורחץ" "ורחץ ולבש" — מכאן שצריך שני קידושין. **מפקא מדרבי מאיר.** כלומר, דברי רבי מנוגדים לדברי רבי מאיר, **ומפקא** נמי **מדרבנן,** ומנוגדים גם לדברי רבנן, כדלהלן.

שהרי רבי דרש שני קידושין מ"ופשט ורחץ" "ורחץ ולבש", משמע שהיתה רחיצה אחת אחרי הפשיטה, ורחיצה שניה לפני הלבישה. ושני הקידושים נעשים בשעה שהכהן הגדול ערום.

ומפרשינן: **מפקא מדרבנן** דברי רבי מנוגדים לדעת רבנן: **דאילו רבנן אמרי** [במשנה דלקמן לד ב] **כשהוא לבוש מקדש** [בקידוש ראשון — לפני הפשיטה. ובקידוש שני — אחרי הלבישה]. ואילו **איהו,** רבי **אמר, כשהוא פושט מקדש!**

ומפקא מדרבי מאיר. דברי רבי מנוגדים לדברי רבי מאיר: **דאילו,** אמנם **רבי מאיר** מודה בקידוש הראשון שהיה בשעה שהוא ערום, אבל מכל מקום הרי רבי מאיר **אמר, חד קידוש בתרא** הקידוש האחרון — **כשהוא לבוש מקדש.** ואילו **איהו,** רבי **אמר, כשהוא פושט מקדש!**

אמר רב אחא בר יעקב שלא כדברי רב חסדא:

הכל [רבי, רבנן, ורבי מאיר] **מודין בקידוש שני, שתחילה לובש, ואחר כך מקדש.**

מאי טעמא, מה הטעם שהכל מודים בזה?

דאמר קרא שאמר הכתוב [שמות ל] במצות קידוש ידים ורגלים:

"בבואם אל אהל מועד ירחצו מים ולא ימותו **או בגשתם אל המזבח** לשרת".

ומשמע שמצות קידוש היא בשעת הגישה אל המזבח לשרת. כלומר, **במי שאינו מחוסר** שירות אחרי שקידש ידיו ורגליו **אלא** רק **גישה** אל המזבח בלבד. והיינו אחרי שלבש את הבגדים שעובד בהם, אז יקדש ידיו ורגליו.

יצא זה שעדיין לא לבש את בגדיו **שמחוסר לבישה וגישה,** [שאם קידש לפני שלבש לא יצא ידי המצוה].

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי:

לא יתכן לומר ש**רב חסדא** [שאמר בדעת רבי ששני הקידושים היו בשעה שהכהן הגדול היה ערום] **אית ליה** יסבור כדבריו **דרב אחא** [שאמר שהקידוש האחרון היה בשעה שהוא לבוש].

כלומר, לא יתכן שלדעת רב חסדא היו שלושה קידושין על כל טבילה: שנים בשעה שהוא ערום, ואחד אחרי הלבישה.

וכמו כן לא יתכן לומר ש**רב אחא** [שאמר בדעת רבי שהקידוש האחרון היה בשעה שהוא לבוש], **אית ליה** יסבור כדבריו **דרב חסדא** [שאמר שהיו שני קידושין בשעה שהכהן הגדול ערום].

דאם כן, שאם נאמר שרב חסדא ורב אחא מודים זה לזה, ועל כל טבילה היו שלושה קידושים, אם כן יוצא ש**לרבי הוו ליה חמיסר קידושין** היו בסך הכל חמשה עשר קידושים [חמש טבילות. ולכל טבילה שלושה קידושים. הרי בסך הכל 15 קידושים]. והרי רבי אמר שהיו עשרה קידושים בלבד!

אלא בעל כרחך שרב חסדא ורב אחא חולקים זה על זה.

שנינו במשנה: **הביאו לו את התמיד, קרצו.**

והוינן בה: **מאי** מה פירוש המלה "**קרצו**"?

אמר עולא: "קרצו" **לישנא דקטלא הוא.** לשון הריגה הוא.[4]

אמר רב נחמן בר יצחק: מאי קרא, מאיזה מקרא למדו ש"קרץ" הוא מלשון הריגה?

שנאמר [ירמיה מו כ]: "**עגלה יפהפיה מצרים, קרץ מצפון בא בא**"

מאי משמע? מה היא משמעות דברי הפסוק [שנלמד ממנו שקרץ הוא הרג]?

כדמתרגם רב יוסף: מלכא[5] **יאי** מלכות נאה **הוה מצרים,** היתה מצרים. אך **עממין קטולין** אומות של רוצחים [קרץ], **מציפונא ייתון עלה** — מצפון יבואו עליה לבוזזה.

הגמרא חוזרת לדון בעיקר הדין שלמדנו במשנה: "קרצו ומירק [השלים] אחר שחיטה על ידו [עבורו]". ומשמע שהכהן הגדול לא סיים את השחיטה בעצמו.

---

4. ונקט "קרצו" ולא "שחטו" לומר שלא השלים את השחיטה. תוספות ישנים.

5. בתרגום שם הגירסא "מלכותא". וכן הביא רש"י שם.

והוינן בה: "**קרצו**" שחטו — **בכמה** מן הסימנים [קנה ושט] שבצואר הבהמה היה שוחט?[6]

אמר עולא: ברוב שנים רוב של שני הסימנים [קנה ושט] שבצואר הבהמה. שזה השיעור ההכרחי לשחיטה, ולא היה שוחט יותר.

וכן אמר רבי יוחנן: ברוב שנים.

ויש להוכיח **שאף ריש לקיש סבר ברוב שנים:**

דאמר ריש לקיש: שנינו במסכת חולין [כז ב]: "השוחט [סימן] אחד בעוף ושנים בבהמה שחיטתו כשרה, ורובו של [סימן] אחד כמוהו. [שחט] רוב [סימן] אחד בעוף ורוב שנים בבהמה, שחיטתו כשרה".

והקשה ריש לקיש: **וכי מאחר ששנינו** בתחילת המשנה: **רובו של אחד כמוהו — למה שנינו** שוב בסוף המשנה: שחט **רוב** סימן **אחד בעוף ורוב שנים בבהמה** שחיטתו כשרה? והרי מתחילת המשנה יש ללמוד זאת!

ותירץ על זה ריש לקיש: תחילת המשנה מדברת בחולין וסוף המשנה בקדשים. ולמה הוצרך התנא להשמיענו ששחיטת רוב סימנים כשרה בקדשים?

לפי ששנינו במשנתנו ביומא:

הביאו לו לכהן הגדול **את התמיד, קרצו, ומירק אחר שחיטה על ידו, וקיבל** כהן גדול **את הדם וזרקו.**

יכול אם **לא מירק** אחר הקרבן **יהא פסול.** ולכן הוצרך אחר להשלים את השחיטה.

ועוד לפני שסיימנו להביא את דברי ריש לקיש במלואם, תמהה הגמרא:

וכי, **יכול לא מירק יהא פסול!**?

איך יתכן שהייתי טועה וסובר שאם לא השלים אחר את השחיטה על ידו פסול?

הרי **אם** נאמר **כן,** נמצא שעד סיום שחיטת כל שני הסימנים עדיין השחיטה היא בגדר "עבודה". וכיון שכך, **הויא ליה** [היתה] **העבודה** של שחיטת התמיד **באדם אחר** שאינו כהן גדול,

ותניא והרי שנו בברייתא: **כל עבודות יום הכיפורים אינן כשרות אלא בו,** בכהן הגדול!?[7]

ומבארינן את דברי ריש לקיש:

הכי קאמר, כך נתכוין ריש לקיש לומר:

לפי ששנינו "קרצו, ומירק אחר שחיטה על ידו", **יכול** אם לא מירק **יהא פסול מדרבנן,** שהרי צריך לקבל את דם הקדשים במזרק ולזרקו על המזבח, לכן חייבו חכמים לשחוט את כל הסימנים בקדשים, ואם לא שחט את כל הסימנים פסול מדרבנן.

---

6. ב"גבורת ארי" מבאר ששאלת הגמרא היתה האם שחט רוב סימנים בלבד, או ששחט את כל הסימנים, וכהן אחר חתך את הורידים כדי לקבל את הדם ולזרוק על המזבח. [עיין שם].

7. פירשו תוספות ישנים, ותוספות בפירוש

[וכיון שמדאורייתא הקרבן כשר, לכן ביום הכיפורים יכול אדם אחר לגמור את השחיטה, מפני שחכמים לא העמידו את דבריהם בזה, שהרי כאן אם הכהן הגדול עצמו יגמור את השחיטה, הרי ישפך דם רב לארץ לפני שהכהן הגדול יספיק לקבל את הדם במזרק[8]].

לג-א ומסיים ריש לקיש את דבריו:

לכך שנינו בסוף המשנה בחולין: השוחט **רוב** סימן **אחד בעוף, ורוב שנים** סימנים **בבהמה** — שחיטתו כשרה. ומשנה זו משנה יתירה היא, ובאה ללמד שגם בקדשים השוחט רוב סימנים, כשר בדיעבד.

ולמדנו מדברי ריש לקיש, ש"קרצו" היינו שחט רוב סימני הבהמה, ובזה השחיטה כשרה.

ומקשינן: **וכי מאחר דאפילו פסולא מדרבנן ליכא** בשוחט רוב סימנים — **למה לי** לכהן אחר **למרק**, להשלים את השחיטה?

ומתרצינן: היות **ומצוה למרק** לכתחילה, כדי להוציא דם רב מצואר הבהמה, ולקבלו בכלי שרת על מנת לזרקו על המזבח [רש"י חולין צט ב].[1]

משנתנו עוסקת בסדר עבודת התמיד, ובעבודות אחרות הנוהגות יום יום. והגמרא כאן מרחיבה בענין, ומביאה את דברי אביי, שערך את סדר העבודות הנוהגות יום יום במקדש.

אביי מסדר את סדר **המערכה**, ערך את סדרן של העבודות הנוהגות במקדש יום יום **משמיה דגמרא**, בשם קבלת כל בני הישיבה [שקיבלו מרבותיהם. רש"י יד ב].

וערך זאת **אליבא** כשיטתו **דאבא שאול** [ולא כשיטת חכמים לעיל יד ב[2]]:

ראשון, שעבודת השחיטה מדאורייתא נעשית גם על ידי אחר. ומדרבנן נעשית דוקא על ידי כהן גדול, [וראה לעיל לא, ב הערה 8].

8. לדעת הסוברים שעבודת השחיטה נעשתה מדאורייתא בכהן גדול [ראה לעיל לא ב הערה 8] דברי הגמרא מובנים היטב. שגמר השחיטה שאינה אלא מדרבנן, רבנן לא חייבו שיעשנה כהן גדול דוקא. אבל לדעת הסוברים שמדאורייתא השחיטה נעשית בכל אדם, ורבנן תיקנו שיעשנה כהן גדול, קצת קשה, הרי כל השחיטה כולה מדאורייתא נעשית על ידי אחר. ורק מדרבנן צריך שיעשנה הכהן הגדול [ואף על פי כן הגמרא הקשתה איך יעשנה כהן אחר?] ויש לחלק. שאמנם חכמים חייבו שהשחיטה תהיה בכהן גדול, אבל הם חייבו רק את השחיטה שהיא עבודה מדאורייתא. ולא את המירוק שהוא עבודה מדבריהם.

1. גם בשחיטת חולין חייבו חכמים לגמור את שחיטת הסימנים שמא יטעה ולא יגמור לשחוט את כל הסימנים [חולין כז, א ורש"י שם]. ומכל מקום הגמרא סברה שכל זה אם המתחיל בשחיטה גומר אותה, אבל במשנתנו, אדרבה אם אחר יסיים את השחיטה שהתחיל בה הכהן הגדול, נראה כאילו הזבח נשחט בשנים, והיה לנו לאסור דבר זה. תוספות. ועיין ריטב"א.

2. לקמן מבואר שהטבת שבעת נרות המנורה התחלקה לשני חלקים: א. הטבת חמש נרות. ב. הטבת שתי הנרות הנותרים. ונחלקו חכמים ואבא שאול איזו עבודה מפסיקה בין שתי ההטבות. לרבנן מפסיק ביניהם בהקטרת הקטורת. ולאבא שאול עבודות דם התמיד. ואביי

א. **מערכה גדולה**, עריכת העצים על המזבח החיצון, בעריכה גדולה [מדורה] שעליה היתה הקטרת כל הקרבנות — **קודמת לעריכת מערכה שניה של קטורת**.

והיא, עריכה שניה שעשו ממנה מדורה בצד המזבח החיצון, וממנה הכניסו גחלים להיכל להקטיר עליהם קטורת.(3) [ולקמן מפורש טעם לדבר זה. ולשאר דברי אביי].

ב. **מערכה שניה של קטורת — קודמת לסידור שני גזירי עצים**, שהוסיפו על המערכה הגדולה.(4)

ג. **וסידור שני גזירי עצים** שהוסיפו למערכה הגדולה — **קודם לדישון** לסילוק האפר [דשן] מן **המזבח הפנימי**.(5)

ד. **ודישון** סילוק האפר מן **המזבח הפנימי** — **קודם להטבת חמש נרות**. ניקוי חמשת הבזיכים מתוך שבעת הבזיכים שבמנורה [שהיה מסלק את הפתילות והאפר שנשארו בהם].(6)

ומבואר להלן שלא הטיבו את כל נרות המנורה כאחד, אלא הפסיקו באמצע הטבתם בעבודה אחרת.

ה. **והטבת** [הכנת] **חמש נרות — קודמת לעבודות** הנעשות **בדם התמיד**, שהן שחיטת התמיד וזריקת דמו על המזבח.

ו. **ועבודות** הנעשות **בדם התמיד — נעשות קודם להטבת שתי הנרות** הנותרות, שעדיין לא היטיבון.

ז. **והטבת שתי נרות — קודמת להקטרת הקטורת**, על המזבח הפנימי.

ח. **והקטרת הקטורת — קודמת להקטרת האברים** של התמיד על המזבח החיצון.

ט. **והקטרת האברים** של התמיד — קודמת **להקטרת המנחה** הבאה עם התמיד [עשירית האיפה סולת בלולה בשמן כתית רביעית ההין. במדבר כח].

מבאר כדעת אבא שאול.

הראשונים התקשו, מדוע אביי התחיל למנות את העבודות מסידור מערכה גדולה. ולא מתרומת הדשן שנעשתה קודם לכן, עיין תוספות. תוספות ישנים, וריטב״א.

3. מערכה זו נעשתה בקרן מערבית דרומית של המזבח משוך מן הקרן ארבע אמות לצד צפון. רש״י. והריטב״א האריך בזה. ולהלן יתבאר בדברי הגמרא מקור לדין סידור המערכה השניה.

4. ולמדו דבר זה, ממה שנאמר: ״ובער עליה [על מערכה ראשונה] הכהן עצים בבקר בבקר״. ומיעוט עצים — שנים.

ושני גזירי העצים הם לכבוד התמיד, חזון איש [מנחות כג] על פי הגמ׳ מנחות פט, ב. [והסתפק החזון איש שם האם סידור שני גזירי עצים מעכב בהקטרת התמיד].

כתב החזון איש [שם] שהמיוחד בסידור שני גזירי העצים הוא שהיה מסדר אותם אחרי שכבר הבעירו אש על המערכה.

5. הגמרא במעילה [יב, א] לומדת מפסוקים שדינו את המזבח הפנימי, והרמב״ן במלחמות ביומא פרק ב כתב בפירושו השני שדישון זה אינו אלא מדרבנן. ותמה עליו גבורת ארי [יומא יד, ב].

6. נחלקו הראשונים מהי הטבת הנרות. ראה לעיל לא, ב הערה 10.

י. והקטרת **המנחה** — קודמת **להקטרת** מנחת **החביתין** שהיה מביא כהן גדול בכל יום.

יא. והקטרת **החביתין** — קודמת **לניסוך נסכין** של יין [רביעית ההין] הבא יחד עם התמיד.

יב. ובשבת או בשאר ימים שיש בהם מוסף, היה ניסוך **הנסכין** קודם **להקרבת** קרבנות **המוספין.**

יג. **ובשבת**, שמקריבים בה שני בזיכי לבונה הבאים עם לחם הפנים, היו **המוספין** קודמים **להקטרת הבזיכין.**[7]

יד. והקטרת **הבזיכין** קודמת **לתמיד של בין הערבים.**

ומנין שאין מקריבים קרבנות אחרי תמיד של בין הערביים?

שנאמר בעולת תמיד של שחר [ויקרא ו]: **"והקטיר עליה חלבי השלמים".** ודרשו חכמים: "עליה", על עולת התמיד של שחר — "השלמים".

מכאן אמרו: דוקא **עליה**, על עולת התמיד של שחר, המשך אחריה את הקרבת שאר הקרבנות, **והשלם** עליה את הקרבתם של **כל הקרבנות** [שבאותו היום] **כולן.**

אבל אל תמשיך ותשלים את הקרבת קרבנות היום על עולת התמיד השניה שמקריבים בערב.

ללמדך, שאין מקריבים שום קרבן על המזבח אחרי תמיד של בין הערביים.

ועתה הגמרא מבארת את דברי אביי, לפי הסדר, ענין אחר ענין.

אמר מר אביי:

א. מערכה גדולה של עצים להקרבת רוב הקרבנות, **קודמת למערכה שניה של קטורת.**

והוינן בה: **מנא לן**, מנין שמערכה גדולה קודמת?[8]

ומשנינן: **דתניא:** נאמר [בויקרא ו ב] בענין עולת התמיד: **"היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה".** ו"מוקדה" היינו מדורת עצים. **וזו מערכה גדולה.**

ובהמשך הפסוק נאמר: **"ואש המזבח תוקד בו".**

"תוקד" היינו תבער במדורה. ומכאן שהיתה על המזבח החיצון מדורה נוספת, **וזו מערכה שניה של קטורת.**

---

7. בכל שבת הביאו את לחם הפנים עם שני בזיכי לבונה וסילקו מן המזבח את לחם הפנים של שבת שעברה, והקטירו את הלבונה שבאה איתו.

וכתב הריטב"א [לד, א ד"ה ביום ביום] שכל מקום שמוזכר בסוגיא "בזיכין" הכוונה לסידור לחם הפנים עצמו וגם לסידור הבזיכין. ששניהם עבודה אחת הם ואין להפסיק ביניהם. וברש"י פסחים נח, א מבואר שכלול ב"בזיכין" סילוק הבזיכין הישנים והקטרתם. וסידור בזיכין חדשים.

8. אף על פי שאביי סידר את סדר המערכה משמיה דגמרא, והיינו קבלה שקיבלו מרבותיהם,

ונראה לאביי שמסדר הפסוק משמע שמערכה זו היתה שניה, והמערכה הגדולה היתה לפניה.

ומקשינן: הפסוק שהברייתא הביאה רק מלמד שהיו על המזבח החיצון שתי מערכות, אך לא את סידרן.

ועדיין יש לשאול: **ואיפוך אנא**! הרי אני יכול להפוך את הסדר שאמר אביי, ולומר שמערכה של קטורת קודמת למערכה גדולה! ומנין לו לאביי שמערכה גדולה קודמת?[9]

ומתרצינן: **מסתברא שמערכה גדולה עדיפא** חשובה יותר, **שכן כפרתה מרובה**. שמקריבים עליה את רוב הקרבנות הבאים לכפר [חוץ מן הקטורת]. וכיון שמערכה גדולה חשובה יותר, היא קודמת.

ומקשינן: **אדרבה! מערכה שניה עדיפא**, חשובה היא יותר. **שכן מכניסים ממנה** גחלים [להקטרת הקטורת] **לפנים** ההיכל!

ומתרצינן: **אפילו הכי**, אף על פי כן המעלה שיש במערכה גדולה "שכן **כפרתה מרובה**" — **עדיפא**! חשובה היא יותר מאשר המעלה שיש בקטורת שמכניסים ממנה לפנים.

ואיבעית אימא, ואם תרצה תוכל לומר טעם אחר להעדיף את מעלת המערכה הגדולה יותר מן המערכה השניה שמכניסים ממנה לפנים:

שהרי **אי לא משכח** אילו לא מצא **עצים למערכה שניה**,[10] **מי לא מעייל** וכי לא יכניס להיכל גחלים **ממערכה גדולה**, ויקטיר עליהם את הקטורת?!

כלומר, הרי מערכה גדולה גם היא ראויה להכנס לפנים ההיכל. ולכן אין להחשיב את המערכה השניה, שמיועדת רק לקטורת, יותר ממנה.

והגמרא מביאה עתה ענין נוסף מדברי אביי לעיל:

ב. מערכה שניה של קטורת קודמת לסידור שני גזירי עצים שהוסיפו למערכה הגדולה.

מכל מקום הביאו חכמים ראיות לדבר זה מן הפסוקים. רמב"ם בפירוש המשנה [בתמיד סוף פרק ו], ועיין שיח יצחק [לג, א על רש"י ד"ה משמיה] שרצה לפרש בדעת רש"י "משמיה דגמרא" היינו קבלת בני הישיבה מרבותיהם, אבל לא מהלכה למשה מסיני, [מפני שנחלקו אבא שאול וחכמים בסדר העבודה. ודוחק לומר שנחלקו בדבר המקובל הלכה למשה מסיני].

9. כתב רש"י שאף על פי שבפסוק נאמרה מערכה גדולה לפני מערכה שניה, מכל מקום — "קרא דלאו כסידורה, דהא בהקטר כל הלילה קאי". וכוונתו, שהתורה לא מדברת במצות סידור המערכות. אלא מדובר בפסוק על מצות הקטר אברים כל הלילה, ומלשונות הפסוקים למדנו שהיו שם שתי מערכות. אבל אין ללמוד את סידרם. רש"ש, שיח יצחק.

אבל בתוספות ישנים [בעמוד ב' ד"ה ואיפוך] כתבו שאין מוקדם ומאוחר בתורה. ועיין שם ובריטב"א.

10. פירש הריטב"א אם לא מצא עצים הראויים לה, וכוונתו: עצי תאנה יפים שמהם הביאו למערכה של קטורת כמבואר בתמיד [כט, א] ובזבחים [נח, א].

ובמשנה למלך [פרק ז' מאיסורי מזבח הלכה

והוינן בה: **מנא לן**, מנין לנו שמערכה שניה קודמת לסידור שני גזירי עצים?

ומשנינן: **דכתיב** [בויקרא ו ה]: "והאש על המזבח תוקד בו לא תכבה, **ובער עליה הכהן עצים בבוקר בבקר**".

"עצים" משמע לפחות שנים, ומכאן למדו שהכהן מוסיף על המערכה גדולה שני גזירי עצים.[11]

ונאמר בפסוק "**עליה**", להדגיש שדוקא עליה יוסיף שני גזירי עצים, **ולא על חברתה**, שהיא המערכה השניה של קטורת.

ומכך שהכתוב הוצרך ללמד שלא יוסיף את גזירי העצים על המערכה השניה, **מכלל**, מוכח מכאן, **דאיתא לחברתה** שכבר המערכה השניה קיימת.

שהרי אם נאמר שהיה מוסיף את שני גזירי העצים לפני סידור המערכה השניה, הרי היה מובן מאליו שאי אפשר להוסיף אותם למערכה השניה, כיון שהיא עדיין אינה קיימת כלל, ולמה נאמר "עליה"?

ובהכרח, שמערכה שניה של קטורת קודמת לסידור שני גזירי עצים!

ומקשינן: מנין לנו ש"עליה" בא למעט: "עליה — ולא על חברתה"?

והרי **האי "עליה" — מיבעי ליה לגופיה!** שהרי צריך את המילה "עליה" לגוף סידור שני גזירי עצים, ללמדך שיתן אותם מעל המערכה, ולא מן הצד או בפני עצמם! [ריטב"א].

ומתרצינן: **תרי "עליה" כתיבי**. פעמיים נכתבה המילה "עליה" באותו הפסוק ["ובער עליה הכהן עצים... וערך עליה העולה"], ואחת מהן מיותרת. ובאה למעט עליה ולא על חברתה, כדלעיל.[12]

ג. סידור שני גזירי עצים קודם לדישון מזבח הפנימי.

בענין שני גזירי עצים מבואר בתורה שזמן נתינתן על המזבח הוא "בבוקר בבוקר". וכפל הלשון "בבוקר" מלמד שיקדים לעשות זאת מוקדם בבוקר.

ויש להוכיח שגם זמן דישון מזבח הפנימי הוא "בבוקר בבוקר". שהרי נאמר [בשמות ל ז] בענין הקטורת של השחר: "בבוקר בבוקר בהיטיבו את הנרות יקטירנה", ואין הקטרת הקטורת באה אלא לאחר דישון המזבח [רש"י. וכוונתו, שניקוי המזבח מן הדשן ודאי נעשה לפני הקטורת, לכבדה].

ומפרשינן: **אף על גב דהכא**, בסידור שני גזירי עצים **כתיב "בבוקר בבוקר"**. **וגם הכא**

ג] כתב שכל המערכות היו באות מעצי תאנה יפים. אך בתפארת ישראל [תמיד פרק ב אותיות ל לא] כתב שדוקא במערכה שניה הקפידו בעצי תאנה יפים ע"ש.

11. "עליה" שנאמר בפסוק היינו על מערכה גדולה, שבה מדבר הכתוב, שנאמר בהמשך: "וערך עליה העולה", והיינו עולת התמיד שקריבה על מערכה גדולה.

12. הראשונים הקשו הרי שלש פעמים נכתב "עליה" בפסוק. עיין תוספות ישנים. תוספות הרא"ש וריטב"א.

בדישון המזבח הפנימי **כתיב** "**בבוקר בבוקר**".

ואם כן מנין לנו שסידור שני גזירי עצים היה לפני דישון המזבח הפנימי?

אפילו הכי אף על פי כן, העצים הם המכשירים את הקטורת להקטרה, שהרי אי אפשר להקטיר את הקטורת אלא על גחלי העצים.

ומכשיר עדיף, קודם הוא לדישון המזבח. שהרי גם בלא דישון אפשר להקטיר את הקטורת, ולכן סידרו שני גזירי עצים, לפני שדישנו את המזבח [על פי תוספות ישנים].[13]

ותמהינן: **מכשיר** שאנו דנים בו — **מאי ניהו** במה דברנו?

הרי דברנו **בשני גזירי עצים**! ואם כן קשה:

והא אמרת לעיל **שני גזירי עצים** — **למערכה גדולה אזלי** [הולכים], והרי שני גזירי העצים אינם מכשירים את הקטורת, שהרי סידרו מערכה שניה מיוחדת לקטורת!

ומביאה הגמרא כמה תירוצים:

א. **אמר** תירץ **רבי ירמיה**: "מכשיר" שאמרנו, כללנו בזה את כל מה שנקרא **בשום** [בשם] **עצים**.

כלומר, כיון שיש עצים שהם מכשירים את הקטורת [דהיינו, במערכה השניה], לכן כל עבודת העצים כולה נחשבת עבודה חשובה, ששייך בה הכשר לקטורת [ומטעם זה סידור שני גזירי עצים קודם לדישון מזבח הפנימי].

ב. רבינא חולק על מה שאמרנו "מכשיר עדיף", ולכן:

רבינא אמר: סידור שני גזירי עצים קודם לדישון המזבח הפנימי מטעם אחר: **הואיל וחתחיל בסידור המערכה** הגדולה, **גומר** ומוסיף לה שני גזירי עצים לפני שפונה לדישון המזבח הפנימי.[14]

ג. **רב** אשי מסכים לטעם הראשון שאמרנו לעיל, שעצים שהם "מכשיר" קודמים לדישון המזבח הפנימי. אלא שהקשינו על זה שהרי סידור שני גזירי עצים היה על המערכה הגדולה, ואינו מכשיר את הקטורת.

ועל זה תירץ **רב אשי** [שלא כתירוץ של רבי ירמיה לעיל] **ואמר**: **אי לא משכח** אילו לא מצא **עצים למערכה שניה — מי לא מעייל**, וכי אינו מכניס גחלים **ממערכה גדולה** ומקטיר עליהם קטורת?!

---

13. עיין שם מה שכתבו בתחילת דבריהם. [ומדברי הריטב"א נראה שכוונתם לתרץ שני תירוצים וצריך ביאור. אבל בתוספות הרא"ש נראה שהכל תירוץ אחד. ועיין שם שהקשו עוד, מדוע הגמרא לא אמרה שהטעם משום אין מעבירין על המצות].
ונראה בכוונתם שדישון המזבח כיון שאינו מעכב בקטורת אינו נקרא "מכשיר" אלא "מכבד".

14. אמנם היה מפסיק בין מערכה גדולה לשני גזירי עצים, דסידור המערכה השניה, משום גזירת הכתוב כדלעיל. אבל מכל מקום יש להקדים את סידור שני גזירי עצים בכמה שאפשר.

נמצא, שגם המערכה הגדולה נחשבת "מכשיר" לקטורת.

הגמרא דנה בקטע נוסף מדברי אביי:

ד. ודישון מזבח הפנימי קודם להטבת חמש נרות.

והוינן בה: **מאי טעמא**, מהו הטעם?[15]

אמר אביי: אמנם **גמרא גמירנא**, למדתי דבר זה מבני הישיבה שקבלו מרבותיהם שכך היה סדר הדברים.

אבל **סברא** טעם לדבר — **לא ידענא**. אינני יודע לתת טעם מדעתי.

ורבא אמר טעם לדבר, **כריש לקיש**:

דאמר ריש לקיש: אין מעבירין — אין מדלגים **על המצות** בלא לעשותם. אלא אם נזדמנה מצוה לידו יעשנה מיד. ולא יפנה לעסוק במצוה אחרת.[16]

ועל פי דברי ריש לקיש, מובן שצריך להקדים את דישון המזבח הפנימי להטבת חמש נרות. שהרי **כי עייל** כאשר נכנס **להיכל, במזבח** הזהב **פגע ברישא** [פגש תחילה], שהמזבח היה קרוב לפתח ההיכל יותר מן המנורה. וכיון שפגש במזבח, צריך לקיים את מצות הדישון השייכת בו, לפני שיפנה להיטיב את נרות המנורה. לג-ב

ומנין שמזבח הזהב היה קרוב לפתח ההיכל יותר מן המנורה?

דתניא: **השלחן** היה עומד **בצפון** ההיכל, **משוך** מרוחק **מן הכותל** הצפוני של ההיכל **שתי אמות ומחצה**.[1]

והמנורה עמדה **בדרום** ההיכל, **משוכה** מרוחקת **מן הכותל שתי אמות ומחצה**.[2]

ומזבח הזהב **ממוצע** בין השלחן למנורה, **ועומד באמצע** רוחב ההיכל. **ומשוך** מרוחק **כלפי חוץ**, לכיוון הפתח שבמזרח ההיכל, **קימעא** קצת.

---

15. זמן דישון מזבח הפנימי והטבת הנרות נלמד מפסוק אחד: "בבקר בבקר בהיטיבו את הנרות יקטירנה" ומפורש כאן הטבת נרות. וגם הקטרת מוזכרת כאן. ודישון המזבח נעשה לפני הקטרתה [רש"י] הלכך מוכח מכאן שגם דישון המזבח הפנימי היה "בבקר בבקר". ולכן הגמרא שואלת מדוע הקדימו את דישון מזבח הפנימי להטבת חמש נרות.

16. רש"י הביא שבמכילתא למדו דין זה ממה שנאמר "ושמרתם את המצות" ודרשו אל תקרא "מצות" אלא "מצוות". מכאן אמרו מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה. כלומר שצריך לשמור על המצוות כשם ששומרים על המצות שמזדרזים לעשותם לבל יחמיצו.

1. שיעור זה הוא כשיעור הליכת שני אנשים זה בצד זה. מפני שכל שבת היו נכנסים שני כהנים ובידם שתי מערכות לחם הפנים ושני כהנים אחרים נכנסו איתם על מנת לסלק את לחם הפנים הישן. ועמדו אלו מצד השלחן האחד ומשכו את הלחם הישן, ואלו עמדו מצד השלחן השני והכניסו את הלחם החדש. מפני שמצוה לסדר ולסלק באותה שעה. רש"י.

2. הרחיקו אותה מן הכותל כמרחק השלחן שנאמר [שמות כו] "נכח השלחן" זה בצד זה.

ולמדנו מדברי הברייתא שהמזבח היה קרוב לפתח ההיכל יותר מן המנורה.

ומקשינן על דברי הברייתא: **ונוקמיה להדייהו**, נעמיד את המזבח בין השלחן והמנורה בקו אחד! ולמה שנו בברייתא שהמזבח מרוחק לכיוון מזרח?[3]

ומתרצינן: **כיון דכתיב** [בשמות כו]: "ושמת את השלחן מחוץ לפרכת, **ואת המנורה נכח** [מול] **השלחן**" — **בעינן** אנו צריכים להעמידם באופן **דחזו אהדדי** שיראו זה את זה. ולא יהיה דבר חוצץ ביניהם.

ואגב שהביא רבא את דברי ריש לקיש שאין מעבירין על המצות, משמיע לנו רבא דין נוסף שיש ללמוד מדברי ריש לקיש:

אמר רבא: שמע מינה, יש ללמוד **מדברי ריש לקיש**, לענין הנחת תפילין של יד ושל ראש: **עבורי דרעא**, לדלג על הנחת תפילין שבזרוע [תפילין של יד] **אטוטפתא**, בשביל להניח תחילה תפילין של ראש,[4] — **אסור!** שהרי זרועו של אדם קרובה לידו השניה, שהוא מניח באמצעותה את התפילין, יותר מאשר ראשו, ואין מעבירין על המצות.

אלא **היכי עביד**, איך יעשה?

יתחיל להניח **מדרעא** מן הזרוע, ואחר כך יעבור **לטוטפתא** [לתפילין של ראש].[5]

ועתה מבארת הגמרא שני שלבים נוספים בסדר העבודה, מדברי אביי:

ח. והטבת חמש נרות נעשתה **קודם** לעבודות הנעשות **בדם התמיד**.

ו. ודם התמיד קודם להטבת שתי נרות.

כבר הבאנו לעיל את הפסוק שנאמר בענין הקטורת: "בבוקר בבוקר בהיטיבו את הנרות יקטירנה". ומפסוק זה יש ללמוד על שלושה דברים שנעשים "בבוקר בבוקר".

א. הטבת הנרות [שהוזכרה בפסוק] וחילקו חכמים את הטבת הנרות לשתי הטבות כדלהלן.

ב. הקטרת הקטורת [שגם היא הוזכרה בפסוק]

ג. דישון מזבח הפנימי שנעשה לפני הקטורת [כדי שהמזבח יהיה נקי לכבוד הקטרתה].

ואביי סידר את העבודות הללו בזו אחר זו, אלא שדם התמיד מפסיק ביניהם. וזה סדרן:

[א] דישון מזבח הפנימי.

[ב] הטבת חמש מתוך שבעת נרות המנורה.

---

3. תוספות ישנים הקשו: מנין לנו שעדיף להעמידם בשורה אחת? ותירץ הריטב"א שכיון שהעמידו את המזבח משוך מעט בלבד למזרח, מכאן שמקובל בידנו שהמזבח צריך להיות קרוב אליהם במידת האפשר.

4. "טוטפתא" הם תפילין של ראש. שנאמר בהם: "והיו לטטפת בין עינך".

5. כך פירש רש"י. והקשו תוספות על דבריו, הרי דבר זה נלמד מסדר הפסוקים. קודם — "וקשרתם לאות על ידך" ואחר כך — "והיו

[ג] דם התמיד. [כאן הכניס אביי עבודה שלא נאמרה בפסוק הזה]

[ד] הטבת שתי הנרות הנותרים.

[ה] הקטרת הקטורת.[6]

להלן הגמרא תבאר מדוע חילקו חכמים את הטבת שבעת הנרות לשני חלקים [א. חמש נרות, ב. שתי נרות]. ועכשיו הגמרא מבארת מדוע עבודות דם התמיד נעשו בין הטבת חמש הנרות להטבת שתי הנרות הנותרים.

והוינן בה: **מאי טעמא** מה הטעם שהקדימו את הטבת חמש הנרות לדם התמיד? וכן מה הטעם שהקדימו את דם התמיד לשתי הנרות הנותרים?

אמר אביי: בהטבת הנרות נאמר "בבוקר" פעמיים, ואילו בדם התמיד נאמר רק פעם אחת "בבוקר" ["את הכבש האחד תעשה בבוקר". שמות כט לט].

ולכן, היה זה מן הראוי להקדים את הטבת כל שבעת הנרות לפני דם התמיד.

אלא שמצינו בתורה שני "בקרים" מיותרים, שאותם אנו מוסיפים [לפי הכלל "אם אינו ענין למה שאמור כאן — תנהו ענין למקום אחר"], בצורה דלהלן:

"בקר" אחד אנו מצרפים לשני הבקרים שנאמרו בענין הטבת הנרות, ואת ה"בקר" הנותר אנו מצרפים לבוקר האחד שנאמר בתמיד, וכדלהלן:

ההוא "בבקר בבקר" דשני גזירי עצים ["ובער עליה הכהן עצים בבקר בבקר"], **דלא צריכי**, שאין צורך בהם, שהרי התבאר לעיל שסידור שני גזירי עצים קודם לדישון המזבח הפנימי מסברא [מפני ש"מכשיר עדיף", או מפני שכיון שהתחיל במערכה גדולה, גומר בה], **שדינהו** השליכם ממקומם **להכא**, לכאן, ללמד בהם על מקומות אלו:[7]

חד — "בקר" אחד, **שדייה** השליכהו **להטבת חמש נרות.**

כלומר, צרף אותו לשני ה"בקרים" שנאמרו בפסוק המדבר בהטבת חמשת הנרות — "בבוקר בבוקר בהיטיבו את הנרות יקטירנה", והרי יחד שלשה "בקרים".

[אך לא למדים מהצירוף הזה לענין כל

לטטפת בין עינך". כמבואר במנחות [לו, א].

ופירשו התוספות על פי רב האי גאון שרבא למד מדברי ריש לקיש שבשעה שחולצים את התפילין צריך להניח את של ראש למטה, ושל יד למעלה כדי שבשעה שבא להניח תפילין של יד לא יעבור על של ראש. ופירוש זה הובא בשאר הראשונים. ועיין שם עוד פירוש אחר.

[ועיין בתוספות רי"ד שמיישב את דברי רש"י שמסדר הפסוק אין ראיה גמורה. כי יתכן שהפסוק לא הקפיד על הסדר].

6. לעיל הגמרא ביארה שדישון מזבח הפנימי נעשה הראשון מבין העבודות שלמדנו מהפסוק ["בבוקר בבוקר בהיטיבו את הנרות יקטירנה"], משום שאין מעבירין על המצות. וכאן הגמרא תבאר את סדר העבודות.

7. שזו מידה בתורה: דבר שאינו ענין [אין בו צורך] לו, תנהו ענין לחבירו. רש"י.

הדברים המרומזים בפסוק, אלא לומדים שלשה "בקרים" רק לענין הטבת חמש נרות, כדלהלן[8].

וכיון שנאמרו שלשה "בקרים" בהטבת חמשת הנרות, אנו לומדים **דליקדמי** שיקדמו **לדם התמיד**, וכמו שיתבאר להלן.

וחד — ה"בקר" השני המיותר שנאמר בשני גזירי עצים, **שדייה** השלך אותו **לדם התמיד**.

כלומר, צרף אותו ל"בקר" שנאמר בדם התמיד ["את הכבש אחד תעשה בבקר"] והרי יחד שני בקרים.

וכיון שנאמרו בדם התמיד שני בקרים, כשם שנאמרו שני בקרים בהטבת שתי הנרות ["בבוקר בבוקר בהיטיבו את הנרות"], יש ללמוד [וכפי שיבואר להלן], **דנקדמיה**, שיש להקדים את דם התמיד **להטבת שתי נרות**.

ואביי מבאר והולך:

מה שאמרתי: "**חד שדייה** השליכהו **להטבת חמש נרות, דליקדמי לדם התמיד**". כך התכוונתי לומר:

דהכא, בהטבת חמשת הנרות, נאמרו **תלתא** שלשה בקרים [שני בקרים נאמרו במקרא בפירוש. ובקר נוסף מצטרף אליו מן האמור בשני גזירי עצים].

ואילו הכא בדם התמיד, נאמרו רק **תרי** שני בקרים [בוקר אחד נאמר במקרא בפירוש. ובקר נוסף צרפנו מן האמור בשני גזירי עצים].

ולכן, הטבת חמשת הנרות שנאמרו בה שלשה בקרים, מוקדמת לדם התמיד שנאמרו בו רק שני בקרים.[9]

ומה שאני אביי אמרתי: "**וחד** בקר אחד **שדייה** השליכהו **לדם התמיד, דנקדמיה להטבת שתי נרות**". כך התכוונתי לומר:

אף על גב דהכא בדם התמיד, נאמרו **תרי** שני בקרים, **וגם הכא** בהטבת שתי נרות, נאמרו **תרי** [שני בקרים], ומנין לנו שדם התמיד קודם?

מכל מקום, מאחר שהוספנו "בקר" לדם התמיד, ומעתה הוא שוה להטבת שתי הנרות, מסברא יש להקדים את דם התמיד. לפי שעולת התמיד מכפרת על העובר על מצות עשה ועל העובר על לא תעשה הניתק לעשה.

---

8. כיון שלא נאמר בפירוש בפסוק "בבקר בבקר" אלא מצרפים בקר אחד משום שהוא מיותר, אין אומרים שהרי זה כאילו נכתב בכתוב בפירוש שני בקרים לכל הנאמר בפסוק. אלא למדים מכאן רק לעבודה אחת.

[ראה רש"י לקמן ד"ה לדבר ותוספות תחילת ד"ה יוקדם כיוצא בזה ופירש הריטב"א שם ד"ה יוקדם, שמסתמא הכתוב לא הזכיר כאן בפירוש "בוקר", ללמדנו שלא נדרשנו אלא לדבר אחד שהוא העיקר]. ולהלן בגמרא ובדברי התוספות מבואר מדוע לא צירפו את הבקר המיותר [בשני גזירי עצים] לעבודות אחרות אלא לעבודות הללו.

9. אין מונים אלא בקרים שנכתבו סמוכים זה לזה, אבל המילה "בקר" נכתבה בפרשת התמיד כמה פעמים. תוספות.

כתבו תוספות ישנים: לא הוצרכו שלשה

כי **מכפר — עדיף**! חשוב הוא יותר מאשר הטבת שתי הנרות, ולכן הוא קודם להן.

אמר ליה רב פפא קושיא **לאביי**:

מנין לך שאנו מצרפים "בקר" אחד להטבת חמש נרות. ומקדימים אותה לדם התמיד?

ואימא אמור בצורה אחרת:

חד, "בקר" אחד **שדייה** — השליכהו **לדישון מזבח הפנימי**, שגם דישון מזבח הפנימי נלמד מהפסוק לעיל שנאמרו בו שני בקרים ["בבוקר בבוקר בהיטיבו את הנרות יקטירנה". ודישון קודם להקטרה כמבואר לעיל].

ותלמד מכאן **דנקדמיה** לדישון המזבח הפנימי **לדם התמיד**.

היות **דהכא**, בדישון המזבח הפנימי, נאמרו **תלתא** שלשה בקרים. **ואילו הכא**, בדם התמיד, נאמרו רק **תרי** שני בקרים [בקר אחד מפורש בפסוק. ובקר שני מצרפים מהאמור בשני גזירי עצים]. וכמו שתאמר הגמרא מיד.

וחד, והבקר השני המיותר שנאמר בשני גזירי עצים, **שדייה** השליכהו וצרף אותו **ל**"בקר" שנאמר **בדם התמיד**, והרי הם ביחד שני בקרים.

ותלמד מכאן, **דנקדום** שיקדם דם התמיד **להטבת חמש נרות**, שגם בהם נאמרו רק שני בקרים ["בבקר בבקר בהיטיבו את הנרות יקטירנה"].

דאף על גב, דהכא תרי והכא תרי [גם בהטבת שתי הנרות וגם בדם התמיד] נאמרו שני "בקרים", מכל מקום יש להקדים את דם התמיד לפני הטבת הנרות, לפי שדם התמיד מכפר [על העובר על מצות עשה ועל לא תעשה הניתק לעשה], **ומכפר עדיף**, חשוב יותר מהטבת הנרות, שאינם באים לכפרה.

והעולה מדברי רב פפא שאפשר היה לסדר את המערכה שלא כדברי אביי, ולא להפסיק בין הטבת חמשת הנרות להטבת שתי הנרות, אלא כדלהלן:

[ד] דישון מזבח הפנימי [כאביי].

[ה] דם התמיד [שלא כאביי].

[ו] הטבת חמש נרות [שלא כאביי]

[ז] הטבת שתי נרות [כאביי]

[ח] הקטרת הקטורת [כאביי].[10]

וענה אביי לרב פפא: מדבריך יוצא שהטבת חמש נרות והטבת שתי הנרות הנותרים היו בזה אחר זה.

ואם כן, אפסוקי — במאי מפסקת לחו? במה אתה מפסיק ומחלק את הטבת הנרות

בקרים להקדים חמש נרות, שהרי גם בלא זה, בדם התמיד נאמר בקר אחד. ובחמש נרות שני בקרים, אלא משום שדם התמיד הוצרך שני בקרים להקדימו לשתי נרות. לכן הוצרכנו שלושה בקרים בהטבת חמש נרות. וכן כתבו תוספות הרא"ש וריטב"א.

10. אביי סידר את עבודות ה, ו, בסדר הפוך מרב פפא.

לשני חלקים? והרי צריך לחלק את הטבת הנרות לשני חלקים, כפי שיבואר להלן![11]

ואין לומר שאכן אין צורך להפסיק בין שתי ההטבות על ידי עבודה אחרת.

כי **הניחא**, דבריך אמנם מתיישבים לשיטת **ריש לקיש, דאמר: למה מטיבין** רק חלק מן הנרות, **וחוזרים ומטיבין** את הנרות הנותרים בנפרד?[12] **כדי להרגיש** להרעיש את **כל העזרה כולה** בפסיעות הכהנים הנכנסים לעבודה [כדי שירגישו הכל שהתחילו בעבודת הקודש[13]].

לדבריו **שפיר** אפשר לומר שאכן לא הפסיקו בין הטבת חמש הנרות להטבת שתי הנרות בעבודה אחרת. אלא, אחרי שסיימו להיטיב את חמשת הנרות, יצאו. ושוב נכנסו והיטיבו את שתי הנרות הנותרים. ובכך גרמו לרעש פסיעות בעזרה.

אלא לרבי יוחנן, דאמר שמטעם אחר חילקו את הטבת הנרות לשני חלקים: מפני שנאמר בענין הטבת הנרות "**בבוקר בבוקר**" — **חלקהו** חלק את הטבת הנרות **לשני בקרים**, לשני זמנים, כלומר, שיפסיק באמצע הטבת הנרות ויעסוק בעבודה אחרת.

לפי זה **מאי איכא למימר**? איך אפשר לומר כדבריך, שיעשה את הטבת חמש הנרות והטבת שתי הנרות בזו אחר זו בלא שיפסיק ביניהם בעבודה אחרת? הרי כיון שאינו מפסיק ביניהם בעבודה אחרת, הרי זה כאילו נעשתה כל ההטבה בזמן אחד![14]

ובזה הוכיח אביי את דבריו, שהפסיקו בין הטבת חמשת הנרות להטבת שתי הנרות הנותרים בעבודה אחרת. ובעל כרחך שעבודת דם התמיד היא שמפסיקה ביניהם, שהרי אין שום עבודה אחרת שמפסיקה ביניהם.[15]

ועתה חוזרת הגמרא לבאר את האמור לעיל, שכדי ללמוד שעבודת דם התמיד מפסיקה בין שתי ההטבות, אמר אביי ששני "בבקר" "בבקר" שנאמרו בענין שני גזירי עצים הם מיותרים, ובאו ללמד על הטבת חמש נרות ודם התמיד.

אמר ליה רבינא לרב אשי: האי "בבקר בבקר" שנאמר בענין **דשני גזירי עצים — מי מייתר**? וכי הוא מיותר!?

הא מבעי ליה לגופיה הרי צריכים אותו

---

11. לשיטת רבנן לעיל [יד, ב] הקטורת הפסיקה בין שתי ההטבות. אבל אביי סידר את המערכה לשיטת אבא שאול שהקטרת נעשתה אחרי הטבת כל הנרות. רש"י. ועיין ריטב"א.
ויש פירוש אחר בגמרא והובא בר"ח בשם גאון. ותוספות ישנים וריטב"א [ור"ח דחה פירוש זה ומסכים לדברי רש"י ועיין ריטב"א].

12. להלן יתבאר מדוע חלקו את ההטבה להטבת חמש והטבת שתים. ולא חילקו באופן אחר.

13. שזה כבוד למלך שנאמר "בבית אלהים נהלך ברגש". על פי רש"י לעיל כד, ב.

14. ואין לומר שיפסיק ביניהם בדישון המזבח הפנימי. שהרי אם יקדים הטבת חמש נרות לדישון המזבח הפנימי נמצא שהוא מעביר על המצות. רש"י.

15. ולדעת ריש לקיש, עדיין יש להקשות את

לגופו, לענין העצים עצמם, **דקאמר רחמנא** שאמר הכתוב **נקדמו למערכה שניה של קטורת!** [ושלא כדברי אביי, שאמר לעיל שמערכה שניה של קטורת קודמת לסידור שני גזירי עצים].

אמר ליה רב אשי לרבינא, תירוץ:

ולאו מי אוקימנא וכי לא העמדנו לעיל את הפסוק [בויקרא ו ה]: "ובער עליה הכהן עצים", לדרוש מכאן שסידור שני גזירי העצים נעשה **עליה**, על המערכה הראשונה, **ולא על חברתה!** שהמערכה השניה היא של הקטורת.

מכלל, ומוכח מכאן **דאיתא לחברתה** שחברתה [המערכה השניה של הקטורת] כבר קיימת בשעה שבא לסדר את שני גזירי העצים.

שהרי אם לא סידר את המערכה השניה, מובן מאליו שאי אפשר לסדר עליה עוד שני גזירי עצים נוספים. אלא, בא הכתוב לומר לך שלאחר שקיימות כבר שתי המערכות, יש ליתן את שני גזירי העצים על המערכה הראשונה ולא על השניה.

ומכאן, שמערכה שניה קודמת לסידור שני גזירי עצים.

ומאחר שמערכה שניה קודמת לסידור שני גזירי עצים, אם כן, "בבקר בבקר" שנאמר בשני גזירי עצים לא בא ללמד שסידור שני גזירי עצים קודם למערכה שניה, והרי הוא מיותר, כדברי אביי. ובא ללמד על הטבת חמש נרות ודם התמיד.

ועתה הגמרא חוזרת לדון בסדר החלוקה של הטבת הנרות:

והוינן בה: **מאי שנא** במה שונה ועדיפה הטבת חמש נרות, מהטבת שתי הנרות הנותרים, **דעביד הטבת חמש נרות בריש**א בתחילה?

ומדוע לא **נעביד** נעשה **הטבת שתי נרות בריש**א תחילה, ואחריה נעשה את הטבת החמש הנותרות!

ומתרצינן: **כיון דאתחיל בהו** שהתחיל להתעסק בהטבת הנרות, **עביד רובא** הוא מיטיב את רובם [כלומר, עליו להיטיב את כל הנרות שיוכל להיטיב, מלבד מה שהכרחי בשביל ההטבה השניה, כדלהלן].

ומקשינן: מאחר שאמרנו כיון שהתחיל להיטיב את הנרות מיטיב את רובם, אם כן קשה: **ונעביד שית!** יעשה תחילה הטבת שש נרות, ולאחר עבודות דם התמיד ייטיב את הנר האחרון!

ומתרצינן: **אמר קרא** [בשמות ל ז]: **"בהיטיבו את הנרות — יקטירנה"**. ונאמר בפסוק "נרות" בלשון רבים, **ואין "נרות" פחותות משתים.**

ולכן היטיבו בתחילה רק חמש נרות, כדי שישתיירו שתי נרות להטבה שניה.

ועתה הגמרא מביאה שלב נוסף בסדר העבודה, לדברי אביי:

ז. והטבת שתי נרות — קודמת לקטורת.

ומפרשינן את טעם הדבר: **דאמר קרא** [בשמות ל ז], בענין הקטרת הקטורת.

נאמר בתחילת הפסוק: **"בהיטיבו את**

הנרות״. וחדר, ואחר כך נאמר בפסוק **״יקטירנה״.** מכאן שהטבת הנרות קודמת להקטרת הקטורת.

עוד אמר אביי:

ח. וקטורת קודמת **להקטרת האברים** של התמיד.

וטעם הדבר: **דתניא: יוקדם דבר שנאמר בו ״בבקר בבקר״**, דהיינו הקטורת, **לדבר שלא נאמר בו אלא ״בקר״ אחד בלבד,** דהיינו התמיד. שנאמר בו [שמות כט]: ״את הכבש האחד תעשה בבקר״.

[ואף על פי שלעיל צירפנו לפסוק זה ״בקר״ נוסף שנאמר בשני גזירי עצים, לא צירפנו ״בקר״ זה אלא ללמד על דם התמיד, ולא על הקטרת אבריו[16]].

עוד אמר אביי בסדר המערכה:

ט. והקטרת האברים קודמת **להקטרת המנחה.**

וטעם הדבר: **דתניא: מניין שלא יהא דבר** קרב על המערכה הגדולה **קודם** להקטרת אברי **תמיד של שחר. תלמוד לומר** [בויקרא ו ה] בענין עולת התמיד: ״ובער עליה [על מערכה ראשונה] הכהן עצים בבקר בבקר, **וערך עליה העולה״**

ואמר רבא: כך הוא ביאור דברי הברייתא:

כיון שנאמר **״העולה״** בה״א הידיעה, ולא נאמר ״עולה״, למדנו שעולת התמיד **היא עולה ראשונה** על גבי המערכה.[1]

עוד אמר אביי בסדר המערכה:

י. והקטרת המנחה הבאה עם התמיד, קודמת להקטרת מנחת **חביתין** של כהן גדול.

וטעם הדבר: שנאמר [בויקרא כג לז]: ״להקריב אשה לה׳ **עולה ומנחה** זבח ונסכים דבר יום ביומו״. הסמיך הכתוב עולה ומנחה, ללמדך, שמנחת העולה באה מיד אחרי העולה, ולא יפסיקו החביתין בין עולת התמיד למנחתה. [ולכן הקטירו את החביתין אחרי מנחת התמיד].

עוד אמר אביי בסדר המערכה:

יא. ומנחת החביתין קודמת **לנסכים** של יין הבאים עם התמיד.

וטעם הדבר: מפני שגם לחביתין יש **שום**

קושית רב פפא, שהרי לריש לקיש אין צורך להפסיק בין ההטבות בעבודה אחרת. ועיין תוספות ישנים. [עיין שיח יצחק].

16. א. כך פירשו רש״י ותוספות. והיינו, שדורשים את הבקר שהוספנו, רק לענין העבודה הראשונה שבתמיד [דם התמיד] שהיא נעשית ״בבקר בבקר״. אבל עבודות שאחריה [הקטרת אימורין] נעשים ״בבקר״. ופירש הריטב״א שמסתמא מטעם זה הכתוב לא הזכיר כאן בפירוש בקר, כדי שלא נדרשנו אלא לדבר אחד שהוא העיקר.

ב. הקשה רש״י, ואם תאמר, הקטרת התמיד קודמת לקטורת, שהרי התמיד מכפר, ולעיל אמרנו שמכפר עדיף. יש לומר, שאין כפרה אלא בעבודות הדם ולא בהקטרת האברים. ועיין ריטב״א.

1. כן נראה מפירוש רש״י [וכן פירש שיח יצחק בדבריו]. וכן פירש הריטב״א. ובתוספות

[שם] **מנחה**, שנאמר [בויקרא ו יג] בענין החביתין: "עשירית האפה סלת מנחה תמיד". וכיון שחביתין נקראת מנחת תמיד, צריך להסמיך אותה לתמיד, מיד לאחר מנחת נסכיו. [רש"י, על פי הגהת שיח יצחק והרש"ש].

עוד אמר אביי בסדר המערכה:

יב. ונסכים של יין הבאים עם התמיד קודמים **למוספין.**

וטעם הדבר: שנאמר בפסוק [ויקרא כג לז] שהבאנו לעיל: **"זבח ונסכים"**. למדנו מכאן שלא יפסיק קרבן אחר בין הזבח לבין הנסכים הבאים עמו. [ולכן הקריבו את המוספין אחרי הנסכים].

עוד למדנו בסדר המערכה:

יג. ומוספין קודמים **לבזיכין** של לבונה הבאים עם לחם הפנים.

ומקשינן: **והתניא: בזיכין קודמים למוספין!**

ומתרצינן: **תנאי היא.** יש מחלוקת תנאים בדבר זה במסכת פסחים [נח א].

אמר אביי: מסתברא — כמאן דאמר מוספין קודמין לבזיכין.

שהרי **לאו, מי אמרת**, וכי לא למדת לעיל שכאשר נאמר בפסוק **"בבקר בבקר"** פעמיים, אנו למדים מכאן **להקדים** את העבודה האמורה באותו פסוק?!

אם כן, **הכא נמי**, גם כאן בענין הבזיכין, נאמר **"ביום, ביום"** פעמיים ["ביום השבת, ביום השבת יערכנו". ויקרא כד ח[2]] **לאחר** את הבאתם, ביום.

ואילו במוספין נאמר "ביום השבת" פעם אחת בלבד.

ולשון "ביום" מלמדת על איחור, כלומר בשעה שאור היום התעצם, ולא בבוקר שהאור מועט. וכיון שנאמר בבזיכין פעמיים "ביום" משמע שיתאחר יותר מן המוספין שנאמר בהם "ביום" פעם אחת בלבד [ר"ח. רש"י פסחים נח א].[3]

ועתה מפרשינן את דברי התנא הסובר שבזיכין קודמין למוספין.

והוינן בה: **מאי טעמא** מה הטעם **דמאן דאמר בזיכין קודמין למוספין?**

ומשנינן: **גמר**, למד את דין הבזיכין בגזירה שוה **"חוקה חוקה" מחביתין.** שנאמר [בויקרא ו טו] בענין מנחת החביתין: "חק

ותוספות ישנים פירשו פירושים אחרים, וכפירושם הראשון פירש רש"י בפסחים [נח, ב ד"ה העולה].

2. אף על פי שפסוק זה נאמר בסידור לחם הפנים, ולא בהקטרת הלבונה, פירש הריטב"א שבזיכין שהוזכר בסוגייתנו כולל את סידור הלחם והלבונה. ורש"י בפסחים נח, א ביאר ש"בזיכין" כולל סילוק הבזיכין הישנים והקטרתם, וסידור בזיכין חדשים.

3. כך נראה מפירוש רש"י. [אך קשה, שהרי מוספין קרבים בשש שעות שאז עיצומו של יום, ובזיכין קריבים בשבע כמבואר בפסחים נח, א, ורש"י שם. וכיון שמאחר את הבזיכין יותר מן המוספין הרי האור מתמעט כשם שהוא מועט בחמש שעות.

אך הראשונים במסכת ברכות (תלמידי רבנו

עולם לה״. ונאמר [בויקרא כד ט] בענין הבזיכים: ״קדש קדשים הוא... חק עולם״.[4]

וכשם שחביתין קודמים למוספין כך גם בזיכים קודמים למוספין.

ומקשינן: **אי מהתם גמר**, אם כדבריך שהתנא למד בזיכין מחביתין, אם כן, **ליגמרה כולה מילתא מהתם**. נלמד לגמרי מחביתין, שהם קודמין גם לנסכים! ואילו מלשון הברייתא: ״בזיכין קודמין למוספין״, משמע שרק למוספין הם קודמים ולא לנסכים!

ומתרצינן: **להכי** לענין זה שהבזיכין מאוחרים יותר מן הנסכים, **אהני** מועיל כפל לשון הפסוק ״**ביום**, **ביום**״. שלשון זו מלמדת על איחור, ללמדך, שצריך **לאחר** את הבזיכין יותר מן הנסכים.[5]

עד כאן ביאור סדר המערכה לפי אביי.

שנינו במשנה: **קטורת של שחר היתה קריבה בין דם** התמיד **ל**הקטרת ה**אברים** שלו.

והוינן בה: משנתנו **מני**? מי הוא התנא ששנה אותה?

אי רבנן, הסוברים [לעיל טו א] שבין הטבת חמש הנרות להטבת שתי הנרות הנותרים, היה מפסיק בהקטרת הקטורת. קשה, הרי אין הקטורת קריבה בין דם התמיד להקטרת האברים!

אלא, ״קטורת של שחר היתה קריבה **בין דם לנרות**״ — **מבעי ליה** ראוי היה לו לתנא לומר.

כלומר, שהקטורת קריבה בין עבודת דם התמיד לבין גמר הטבת הנרות, לפני שמיטיב את שתי הנרות האחרונים.[6]

ואי משנתנו כשיטת **אבא שאול** היא, הסובר שבין הטבת חמש נרות להטבת שני הנרות הנותרים הפסיקו בדם התמיד, קשה: הרי אין הקטורת קריבה בין דם לאיברים! אלא ״**בין נרות לאברים**״ — **מבעי ליה** היה ראוי לתנא לומר.

יונה, רא״ש בתחילת פרק ד. וראה תוספות שם). ותוספות ישנים כאן (סוף ד״ה העולה) הוכיחו מסוגייתנו, שמוספין קריבים כל היום. אלא שהיו רגילים להקריב את המוספין בשש שעות, ולפי זה דברי הגמרא ורש״י כאן מיושבים היטב].

4. לפי פשוטו של מקרא מדובר על לחם הפנים. ורש״י מבאר ש״חק עולם״ מתייחס לכל מה שנאמר בפרשה כולל בזיכין.

5. כלומר, מצד אחד יש סיבה להקדים את הבזיכין, שהרי למדנו גזרה שוה מחביתין שקודמים לנסכים ולמוספין. ומצד שני יש סיבה לאחר את הבזיכין יותר משניהם שהרי בבזיכין נאמר ״ביום״ ״ביום״. הילכך אנו מאחרים את הבזיכין מן הנסכים ומקדימים אותם למוספין.

6. לדעת חכמים הקטורת נעשתה בין הטבת חמש נרות להטבת השתים הנותרים. ולכאורה היה ראוי לגמרא לומר ״בין נרות לנרות מבעי ליה״ והריטב״א מביא שאכן כך הגירסא במקצת הספרים.

אבל רש״י גורס בין דם לנרות. ומפרש בין עבודות הדם לגמר הטבת הנרות. כלומר לפני הטבת השתים האחרונים. ומכל מקום קשה למה הגמרא לא אמרה ״בין נרות לנרות מבעי ליה״?

ותירץ הריטב״א שהגמרא העדיפה לנקוט בין דם לנרות, להשמיענו שדם התמיד קודם לקטורת

ומתרצינן: **לעולם** משנתנו בשיטת **רבנן היא**, ולדעת רבנן הקטורת היתה קריבה אחרי דם התמיד בין הטבת חמש נרות להטבת שתים הנותרות.

ובסידרא ובסדר הקרבתם **לא קא מיירי**, לא דקדק התנא, כיון שהקטורת היתה קריבה אחרי עבודות דם התמיד ולפני הקטרת האברים.

ואף על פי שגם הטבת הנרות היתה ביניהם, לא דקדק התנא בסדר כל העבודות.[7]

שנינו במשנה: וקטורת **של בין הערבים היתה קריבה בין איברים** [של התמיד] **למנחת הנסכים** [של התמיד].[8]

והוינן בה: **מנא הני מילי**? מנין לנו דברים הללו?

אמר רבי יוחנן: דאמר קרא [במדבר כח ח] בפרשת קרבן התמיד: "ואת הכבש השני תעשה בין הערבים. **כמנחת הבקר וכנסכו תעשה**"

מה, כמו שב**מנחת הבוקר** — **קטורת קודמת למנחת הנסכים**, **אף כאן**, במנחת הערב — **קטורת קודמת למנחת הנסכים**.

ומקשינן: **אי**, לדבריך, שלומדים תמיד של בין הערבים מתמיד של שחר, יש להקשות: **מה**, כמו **להלן**, בתמיד של שחר, **קטורת קודמת להקטרת האברים** שלו, **אף כאן**, בתמיד של בין הערביים, **קטורת קודמת לאברים**! ולמה שנינו במשנה שקטורת של בין הערביים נעשית בין איברים לנסכים?

ומתרצינן: **מי כתיב**, וכי נאמר בכתוב: **כאיברי הבקר** וכנסכו תעשה בערב, שנלמד מכאן להקיש את אברי הערב לאברי הבוקר?!

והלא "**כמנחת הבקר**" **כתיב**! הילכך אנו דורשים כך:

"**כמנחת הבקר**" [שקרבה אחרי הקטורת] תהיה מנחת הערב, **ולא כאיברי הבקר** [שקריבים אחרי הקטורת] יהיו איברי הערב. אלא הם קריבים לפני הקטורת.

מפני שהוא מכפר, ומכפר עדיף. עיין שם שכתב עוד תירוץ.

7. א. התנא בא להשמיענו שעבודות התמיד של השחר לא נעשו בזו אחר זו. שהרי הקטורת הפסיקה ביניהם, ואף על פי שגם הטבת הנרות הפסיקה ביניהם, לא דקדק התנא בזה, כיון שכבר למדנו שעבודות התמיד אינם נעשות כאחד. על פי הרמב"ם בפירוש המשניות. רע"ב. וכן משמע מתו"י ותוספות הרא"ש. ועיין שיח יצחק.

ב. יש להקשות על תירוץ הגמרא: מדוע הגמרא אמרה "לעולם רבנן היא ובסדרא לא קמיירי"? הרי מאחר שלא דקדק בסדרם אפשר להעמיד את המשנה גם כאבא שאול. [שהקטורת הפסיקה בין עבודות התמיד, ואף על פי שהטבת הנרות היתה לפני הקטורת, בסדרא לא קמיירי].

רש"י מתרץ, שהגמרא מעדיפה להעמיד את המשנה כרבנן. [שהם רבים]. ותוספות תירצו, משום שהרישא היא שלא כדברי אבא שאול, ששנינו "ונכנס להקטיר קטורת, ולהיטיב את הנרות" כלומר שהקטורת קדמה להטבת מקצת הנרות כרבנן. [וכעין זה כתבו תוספות ישנים] ועיין בריטב"א שכתב פירוש אחר בתירוץ הגמרא.

8. [ראה לעיל לא, ב הערה 11].

למדנו במשנה שהקריבו נסכים עם תמיד של שחר וכן עם התמיד של בין הערבים, ונחלקו תנאים בברייתא מנין למדנו דבר זה:

תנו רבנן:

נאמר בפרשת התמיד [במדבר כח, ד]: "את הכבש אחד תעשה בבקר. ואת הכבש השני תעשה בין הערבים". ואחר כך נאמר [בפסוק ז]: "ונסכו רביעית ההין לכבש האחד".

ובפשטות, הפסוק האחרון — "ונסכו רביעית ההין לכבש האחד" מדבר על הכבש השני שבו סיים הכתוב לעיל, ומכל מקום נחלקו תנאים בדבר כדלהלן:

חכמים אומרים: הפסוק "**ונסכו רביעית ההין** לכבש האחד" מדבר בכבש השני של בין הערבים.

וילמד הכבש **של שחרית משל ערבית**, כשם שהכבש של ערבית טעון נסכים, אף של שחרית טעון נסכים.[9]

רבי אומר: הפסוק "ונסכו רביעית ההין לכבש האחד" מדבר בכבש של שחרית. וילמד **ערבית משל שחרית**. כשם שהכבש של שחרית טעון נסכים, אף של ערבית טעון נסכים.[1] לד-ב

והוינן בה: **בשלמא** מובן היטב **לרבנן**, היות **והאי**, הפסוק הזה "ונסכו רביעית ההין" — **בתמיד של בין הערבים כתיב**. שהרי בו סיים הכתוב לעיל.

אלא רבי — מאי טעמא? מהו טעמו? מדוע אמר רבי שהפסוק "ונסכו רביעית ההין" מדבר בתמיד של שחר?

אמר רבה בר עולא:

אמר קרא: "ונסכו רביעית ההין **לכבש האחד**".

איזהו כבש שנאמר בו "אחד"? הוי אומר: זה תמיד של שחר, שנאמר בו [בפסוק ד]: "את הכבש אחד תעשה בבקר".

---

9. כך סדר הכתובים: [במדבר כז ד]: "את הכבש אחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים"... [פסוק ז]: "ונסכו רביעית ההין לכבש האחד"... [פסוק ח]: "ואת הכבש השני תעשה בין הערבים, כמנחת הבקר וכנסכו תעשה"...

ויש לתמוה על דברי חכמים הסוברים שלומדים את הכבש של שחרית מהכבש של ערבית. שהרי בפסוק משמע להיפך — "כמנחת הבקר וכנסכו, תעשה" — בערב"!

ונראה לומר, שאמנם משמעות הפסוק שלומדים את מנחת הערב ממנחת הבוקר לדינים אחרים. [ונפקא מינה, להקדים את הקטורת של בין הערבים לנסכים, כשם שהיה בבוקר, וכמבואר בגמרא לעיל]. אך מכל מקום כיון שמוכח בפסוק ששני התמידים שווים בדיניהם, ממילא לומדים מכאן שכשם שנכתב בתמיד של בין הערבים נסכים [בפסוק ז], כך גם בתמיד של שחר מביאים נסכים איתו. [כן נראה להוכיח על פי קושית הריטב"א לעיל ד"ה והא דתנן קטורת, וכיוצא בזה כתב שיח יצחק ד"ה ת"ר בתירוצו השני. ועיין שם בתירוצו הראשון והביאו מהר"ב רנשבורג בגליון הגמרא וכתב שהוא הנכון, אך דבריו לא יתכנו לדעת הר"ח המובא להלן לד, ב הערה 1] ועיין הגהות הב"ח לד, ב אות א.

1. כתב הר"ח שאין הבדל להלכה בין רבי לחכמים, אלא "משמעות דורשים" [שנחלקו רק

ורבנן, מה דרשו מהמילה "האחד", שהיא לכאורה מיותרת?

כך דרשו: **מאי "אחד"? — המיוחד שבעדרו!** שהמביא קרבן לה' צריך שיביא את המובחר שבעדרו.[2]

ורבי, מנין למד שהמקריב קרבן צריך שיביא את המיוחד שבעדרו?

מלשון הכתוב [דברים יב יא]: "וכל **מבחר נדריכם" — נפקא**. שמשמעו: קרבנות שאתם נודרים, תביאו מן המובחר.

ומקשינן: **ורבנן**, למה להם שני פסוקים ללמד שהקרבנות באים ממובחר שבעדרו: א. "אחד" — מיוחד שבעדרו. ב. "מבחר נדריכם" — שקרבנות שאתם נודרים תביאו מן המובחר?

ומתרצינן: **חד**, הפסוק "לכבש האחד" מדבר **ב**קרבן **חובה** [עולת התמיד]. **וחד**, הפסוק "מבחר נדריכם" מדבר **ב**קרבנות **נדבה**, שאדם נודר מדעתו.

וצריכי צריכים את שני הלימודים הללו. שאי אפשר ללמוד קרבנות חובה ונדבה זה מזה.

מצד אחד אפשר לומר שדוקא נדבה צריך להביאה מן המובחר, שהרי היא גדר דורון, ודרך הנותן דורון להביאו מן המובחר, כדי שיתרצה המקבלו.

ומצד שני אפשר לומר להיפך. שדוקא קרבן חובה צריך להביאו מושלם, שהרי הוא פורע חובו. אבל הבא לנדור נדבה יכול לנדבה כמה שהוא חפץ. ולכן אין ללמוד זה מזה. [רש"י, ריטב"א].

שנינו במשנה: **אם היה כהן גדול זקן או איסטנים** מחמין לו חמין, ומטילין לתוך הצונן כדי שתפיג צינתן.

תניא: אמר רבי יהודה: עששיות — חתיכות עבות **של ברזל היו מחממין** [מחממים] **מערב יום הכיפורים, ומטילין** אותם ביום הכיפורים עצמו **לתוך** מקוה **צונן, כדי שתפיג צינתן** של המים שבמקוה.[3]

ומקשינן: איך מותר להטיל את העששיות ביום הכיפורים לתוך הצונן? **והלא** הוא **מצרף** מחזק ומקשה את הברזל, שהנוטל ברזל מן האש ונותנו למים צוננים, הברזל מתקשה, ונמצא שמתקנו בכך, ואסור לעשות כן משום שזה בכלל מלאכת "מכה בפטיש"![4]

אמר רב ביבי תירוץ:

בפירוש המקרא]. אך תוספות, תו"י, ותוספות הרא"ש כתבו שנפקא מינה ביניהם בכמה אופנים. ועיין ריטב"א.

2. זהו דין כללי בכל הקרבנות. כמו שמוכח מהמשך דברי הגמרא [וכן מבואר במנחות פג ב. רמב"ם איסורי מזבח ז א].

3. מדברי רבי עקיבא איגר נראה שרבי יהודה מפרש את דברי משנתנו, אך הרש"ש מפרש שמשנתנו מדברת במים חמים ולא בעששיות. וכן נראה מהרמב"ם, מאירי, ותפארת ישראל. ראה לעיל לא ב הערה 15.

4. כל הגומר [או מתקן] מלאכה, חייב משום "מכה בפטיש". וכמו שהיו מכים בפטיש על הסדן במלאכת המשכן כדי להחליק ולתקן את הפטיש לאחר העבודה בו, בשעת גמר מלאכה.

העששיות, שהיו מונחות על גחלים בליל יום הכיפורים, כבר הצטננו במקצת עד הבוקר, באופן **שלא הגיע** חומם **לכדי צירוף**. [וכאשר נותנים אותן במים אין המים מחזקים אותן].

אביי אמר תירוץ אחר:

אפילו תימא [תאמר] **ש**העששיות היו מלובנות כל כך עד **שהגיע** חומם **לכדי צירוף**. מכל מקום, כאשר הטילו את העששיות למקוה, לא התכוונו לצרפן ולחזקן, אלא רק לחמם את המים. **ודבר שאין מתכוין** [מעשה היתר שמצטרף אליו מעשה שיש בו בו איסור, ובשעת הפעולה אין כוונת האדם לפעולת האיסור אלא רק לפעולת ההיתר] הרי זה **מותר** לעשותו בשבת או ביום הכיפורים.[5]

ומקשינן: **ומי אמר אביי הכי**? וכי אביי אמר שדבר שאינו מתכוין מותר?!

והתניא הרי שנו בברייתא: נאמר [ויקרא יב

[שבת עג א]

ור"ח מפרש ש"מצרף" אסור משום מכבה, והוכיח כן מהירושלמי. וכן נראה מדברי הרמב"ם [הלכות שבת יב ב. ועיין מגיד משנה שם. ובאור שמח הגיה בירושלמי שחייב משום מבשל. ומדברי הר"ח כאן מוכח שלא כדבריו].

5. בכמה מקומות בש"ס הובא דין "דבר שאינו מתכוין". והיינו, כאשר אדם פעולת היתר אחת, ויתכן שכתוצאה ממנה הוא יעשה עוד פעולה נוספת, והיא של איסור, מבלי שהאדם מתכוין לעשותה.

כגון הגורר מיטה וספסל על גבי קרקע, וכתוצאה מכך עלולה להעשות כאן גם חרישה [ביצה כג ב. ועוד].

ונחלקו חכמים בדבר: דעת רבי שמעון כי כל דבר שאינו מתכוין מותר לכתחילה לעשותו. ואילו רבי יהודה סובר כי על עשיית דבר שאינו מתכוין חייבים עליו.

רבא מפרש [בשבת קג א, קלג א, ועוד] ש"פסיק רישיה" חייב אפילו לרבי שמעון. והיינו אדם שעושה פעולת היתר, וכתוצאה ממנה ודאי שיעשה גם פעולת איסור, שאז הכל מודים שחייב עליה.

["פסיק רישיה" הוא משל, כגון החותך ראש של עוף כדי לשחק בו עם ילד קטן, ואינו מתכוון להמית את העוף, שודאי ימות העוף אף על פי שאינו מתכוון להמיתו. משל זה כתב הרמב"ם. ואילו הערוך בערך "פסק" נקט את המשל במי שבא לחתוך ראשו של אדם, ואינו מתכוון להורגו, אלא חותך ראשו כדי לקבל דם. שברור שבמשמעות מעשהו יש כוונת רציחה, שאין אדם נוטל ראשו של אדם אחר אלא אם ברצונו להורגו].

אביי, בתחילה היה סבור שאפילו מצב של "פסיק רישיה" מותר לדעת רבי שמעון. אך לבסוף הסכים עם דברי רבא, ש"פסיק רישיה" חייב. [שבת קלג א וראשונים שם].

ולכן, אביי אמר בסוגייתנו, שמותר להטיל את העששיות למקוה צונן משום שאינו מתכוין לצרף כדעת רבי שמעון. והקשו הראשונים, הרי בהכרח הוא מצרף את העששיות, ו"פסיק רישיה" אסור לדברי הכל!

ותירצו שני תירוצים: א. מדובר באופן שאין הכרח שהעששיות יגיעו לידי צירוף. ב. אביי כאן סובר "פסיק רישיה" מותר לדעת רבי שמעון, וכמו שהיה סבור תחילה [בשבת קלג א], ועדיין לא שמע מרבא שהכל מודים ב"פסיק רישיה" שהוא אסור. תוספות ישנים לה ב. ד"ה אפילו, וד"ה מי. וריטב"א ד"ה והתניא [ועיין בתוספות ישנים שם עוד תירוץ].

ג] בענין מצות מילה: "וביום השמיני ימול **בשר ערלתו**".

והרי הכתוב יכול היה לומר "ימול ערלתו". ולמה נאמר "בשר ערלתו"?

לרבות "בשר" שנאמר [בויקרא יג ב] בענין נגע הצרעת.[6]

לומר לך, **אפילו** ערלה שהיא **במקום שיש שם בהרת** [אחד ממיני הצרעת] **יקוץ** — יקיים מצות מילה. אף על פי שלצורך המילה הוא יקצוץ את הצרעת [והקוצץ את הצרעת עובר על מה שנאמר [דברים כד ח: "השמר בנגע הצרעת"], **דברי רבי יאשיה.**

והוינן בה שאלנו על זה, במסכת שבת [דף קלג א, שמובאת ברייתא זו]:

קרא — למה לי? לשם מה הוצרך הפסוק לומר "בשר" לרבות מצות מילה ערלה במקום שיש צרעת? והרי בשעת המילה אין כוונת המוהל לקצוץ את הצרעת, אלא רק להסיר את הערלה לצורך מצות מילה, ודעת רבי שמעון [בביצה כג ב ועוד] ש"דבר שאינו מתכוין" מותר!?

ואמר אביי לתרץ קושיא זו: הברייתא נאמרה לדעת **רבי יהודה, דאמר דבר שאין מתכוין אסור,** הילכך צריך פסוק ללמד שמותר למול במקום שיש בהרת, אף על פי שאין המוהל מתכוין לקצוץ את הצרעת [ורבי יאשיה שדרש פסוק זה סובר כרבי יהודה].[7]

ולמדנו מדברי אביי שיש הוכחה מהפסוק לשיטת רבי יהודה שדבר שאינו מתכוין אסור. ומכאן קושיא על דברי אביי, שאמר לעיל שביום הכיפורים הטילו עששיות של ברזל לוהטות לתוך המקוה הצונן. ואף על פי שהוא מצרף, היות ודבר שאינו מתכוין מותר!?[8]

ומתרצינן: אמנם אביי הוכיח [מהפסוק "בשר ערלתו"] שדבר שאינו מתכוין אסור, אך מכל מקום **הני מילי**, הדברים אמורים, דוקא **בכל התורה כולה** במקום שיש איסור דאורייתא, כגון הקוצץ את הבהרת.

אבל הכא, כאן, המטיל עששיות לוהטות לתוך המים, איסור **צירוף** רק **מדרבנן הוא,** כיון שגם אחרי שהעששיות התקשו לא נגמרה מלאכתן, שהרי עומדים לעשות מהם כלים. ובאופן זה אין איסור דאורייתא משום מלאכת "מכה בפטיש" [תוספות, ותוספות רי"ד בדעת רש"י].

וחכמים לא אסרו אלא אם האדם מתכוין

---

6. "אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת או בהרת" [ויקרא יג ב].

7. הגמרא כאן מביאה את דברי אביי בשבת קלג א, שכך סבר אביי תחילה. אבל אביי חזר בו לבסוף אחרי ששמע מרבא ש"פסיק רישיה" אסור לדברי הכל. כמבואר לעיל הערה 5, ומילה במקום שיש בהרת, הרי היא בגדר "פסיק רישיה". ועיין תוספות ישנים [שם] ותוספות הרא"ש.

8. הקשו הראשונים: הרי מפורש במשנה [ביצה כג ב] שרבי יהודה אוסר דבר שאינו מתכוין. והוא עצמו אמר בברייתא שהיו מטילים עששיות לוהטות למקוה הצונן. והרי זו סתירה לדברי אביי שביאר שמותר להטילם משום שאינו

לפעולת איסור. אבל "דבר שאינו מתכוין" באיסור דרבנן, מותר.[9]

מתניתין:

במשנה הקודמת מבואר שהכהן הגדול הקריב תמיד של שחר [עם שאר העבודות הנוהגות כל ימות השנה[10]] בבגדי זהב. ועכשיו המשנה מתארת את טבילת הכהן הגדול לפני שהתחיל בעבודות היום הנעשות בבגדי לבן:

הביאוהו את הכהן הגדול **למקוה** שהיתה על גג **בית הפרוה**, לטבול טבילה שניה לפני שמשנה מעבודות הנעשות בחוץ, לעבודות היום הנעשים בפנים.

ובקדש בעזרה **היתה** בית הפרוה.

פרסו סדין של בוץ [פשתן לבן] **בינו לבין העם** דרך צניעות [מאירי]. **קדש ידיו ורגליו**[11] בעודו לבוש בבגדי הזהב, **ואחר כך פשט** אותם.

רבי מאיר חולק **ואומר**: לא היה מקדש ידיו ורגליו תחילה, אלא, תחילה **פשט**, ואחר כך **קדש ידיו ורגליו**.[12]

מתכוין לצרף! ומדוע הוצרכה הגמרא להביא את דברי אביי בענין בהרת בערלה?

הריטב"א מתרץ, שהגמרא חיזקה את הקושיא יותר: שהרי אביי עצמו סובר כרבי יהודה. ואם כן איך פירש שהיתר הטלת העששיות הוא משום דבר שאינו מתכוין.

אבל התוספות דחו תירוץ זה. ומפרשים את הגמרא באופן אחר. והביאם הריטב"א [הבאנו דבריהם בסוף ההערה הבאה].

9. ביארנו את תירוץ הגמרא לשיטת רש"י. שהמצרף את העששיות אינו אסור מדאורייתא, כיון שלא נגמרה מלאכתן. אבל המצרף כלים גמורים חייב מדאורייתא. כן פירשו תוספות ותוספות רי"ד בדעת רש"י. וכן ביאר הרמב"ן שבת מב א ד"ה גחלת.

אבל מהריטב"א נראה שאפילו המצרף כלי אינו חייב מדאורייתא [עיין בדבריו כאן, ובשבת מא ב].

ואילו התוספות סוברים שמצרף חייב מדאורייתא, אפילו בעששיות.

[ועיין רמב"ם הלכות שבת יב ב. ומגיד משנה שם. ורמב"ן שבת מב א בשם הגאונים].

ותוספות מבארים את דברי הגמרא באופן אחר. שצירוף העששיות המוזכר במשנתנו אינו מדאורייתא, כיון שאינו מתכוין לצרף. ודבר שאינו מתכוין במלאכת שבת אינו אסור אלא מדרבנן. ובמקדש לא גזרו על איסורי שבות דרבנן.

[ומטעם זה הגמרא בקושיא הוצרכה להביא את דברי אביי בבהרת במקום המילה, כדי להוכיח, שאיסור אינו מתכוין לדעת רבי יהודה, הוא מן התורה. שהרי אביי ביאר בזה את הפסוק שבתורה. והגמרא תירצה שאמנם בשאר האיסורים דבר שאינו מתכוין אסור מן התורה, אך בשבת אינו אסור אלא מדרבנן. ועיין ריטב"א שחולק על זה].

ועיין עוד בדברי תוספות, תוספות ישנים, ור"ח. וריטב"א.

10. נחלקו רבי אליעזר ורבי עקיבא מתי הקריבו את המוספין [לקמן ע א, עא א]. ולדעת רבי עקיבא גם שבעת הכבשים של מוסף היו קריבים עם תמיד של שחר בבגדי זהב.

11. מן הקיתון של זהב, כמבואר להלן מג ב.

12. מחלוקת רבי מאיר וחכמים נתבארה בגמרא

אחרי שפשט את בגדיו [ולרבי מאיר גם קידש], **ירד** למקוה **וטבל.**

עלה מן המקוה **ונסתפג,** התעטף במגבת לספוג את המים שעל גופו.[13]

הביאו לו בגדי פשתן **לבן** לעבוד בהם את העבודות המיוחדות ליום הכיפורים.[14]

לבש אותם, **וקידש ידיו ורגליו** שנית, לכבוד הבגדים שלבש עכשיו.

ופעמיים היה לובש בגדי לבן ביום הכיפורים. פעם ראשונה לעבודות פר החטאת ושני השעירים והקטורת, הנעשות בפנים, ובזה מדברת משנתנו. ופעם שניה להוצאת כף ומחתה [להלן ע א].

בשחר כשלבש בגדי לבן פעם ראשונה, **היה לובש** בגדי לבן מפשתן משובח הבא ממדינת **פלוסין,**[15] בשווי **של שנים עשר מנה** [1200 זוז].

ואילו **בין הערבים** [להוצאת הכף והמחתה] לבש בגדי פשתן **הנדויין** שבאו מארץ הינדוין [היא כוש. רש״י [16]], בשווי **של שמונה מאות זוז** [שהם שמנה מנים], **דברי רבי מאיר.**[17]

וחכמים אומרים: בשחר היה לובש בגדי לבן בשווי **של שמונה עשר מנה. ובין הערבים, של שנים עשר מנה.**

ושווי הבגדים בסך **הכל** — **שלשים מנה.**[18]

ושלשים מנה **אלו** שאמרו חכמים, או עשרים

לעיל, לא ב: דעת חכמים היא, שהקידוש הראשון היה לכבוד הבגדים שפושט. ולכן קידש בעודם עליו. והקידוש השני היה עבור הבגדים החדשים שלבש עכשיו.

ואילו רבי מאיר סובר ששני הקידושים היו לכבוד הבגדים שלובש עכשיו. קידוש אחד [אחרי שהתפשט] לפני הלבישה, והשני אחרי הלבישה.

13. המשנה למלך מעיר למה הוזכר שהכהן הגדול הסתפג, עיין לעיל לא ב הערה 6.

14. עבודות פר החטאת של הכהן הגדול, ושני השעירים [ואין בכלל זה אילו ואיל העם וקרבנות המוספין. שהרי נעשים בבגדי זהב. וראה לעיל לא ב הערה 3].

15. היא רעמסס, שכן הירושלמי מתרגם רעמסס — פילוסא. רע״ב, מאירי, הגהות הב״ח.

16. והרע״ב והריטב״א ומאירי פירשו שהיא הודו. [ובתוספות יום טוב הביא לזה ראיה מתרגום אסתר]. ותוספות ישנים וריטב״א ורמב״ם פירשו ״פילוסין״ ו״הינדויין״ שלא כדברי רש״י והרע״ב.

17. כתבו תוספות ישנים בשם תורת כהנים: מנין לרבות כלים אחרים [שילבש בגדים אחרים] בין הערבים? תלמוד לומר [ויקרא טז לב]: ״ולבש את בגדי הבד״. ופסוק זה מיותר. ובא ללמד שבין הערבים לובש בגדים אחרים.

18. תוספות הקשו, מדוע חכמים אמרו שהכל שלושים מנה, ואילו רבי מאיר לא סיכם שסך הכל עשרים מנה?

עוד הקשו מדוע רבי מאיר אמר בבגדי שחרית שהיו שווים שנים עשר ״מנה״. ואילו בין הערבים שמונה מאות ״זוז״ [מדוע שיער את בגדי השחר במנים, ובגדי בין הערבים בזוזים]. עיין שם. ובתוספות יום טוב ושיח יצחק.

מנה לדעת רבי מאיר — היה הכהן הגדול נוטל **משל ציבור** מתרומת הלשכה שבאה ממחצית השקל שתרמו הציבור.[19]

ואם רצה הכהן הגדול **להוסיף** ולקנות בגדים יקרים יותר, **מוסיף משלו** מכספו. ובתנאי שיתן את התוספת להקדש. רמב"ם.[20]

גמרא:

לה-א **שנינו במשנה:** הביאוהו לבית הפרוה.

ומפרשינן: **מאי פרוה?**

אמר רב יוסף פרוה היינו **אמגושא** מכשף. שמכשף בנה לשכה זו, ונקראה על שמו.[1]

שנינו במשנה: פרסו סדין של בוץ בינו לבין העם.

והוינן בה: **מאי שנא** במה שונה [עדיף] סדין **של בוץ** מסדינים אחרים?

אמר רב כהנא: כדי שיכיר [שיהיה לו היכר] ויזכור **שעבודת היום בבגדי בוץ**, ולא בבגדי זהב שרגיל ללבשם כל יום.

שנינו במשנה: וחכמים אומרים: **בשחר היה לובש** [בגדי פשתן ממדינת] **פלוסין**[2] **של שמונה עשר** מנה. ובין הערבים [הנדויין] של שנים עשר מנה. [סך] הכל שלשים מנה.

ומקשינן: **וכי התנא — מניינא אתא לאשמועינן!?** וכי את החשבון ששמונה עשר ועוד שנים עשר הרי הם שלושים, את

---

19. א. הב"ח גורס כאן: אלו נוטל מן ההקדש. אבל בספרים שלפנינו כתוב "אלו משל ציבור" [וכן לשון הגמרא לקמן לה ב "ובלבד שימסרנה לציבור". וכן הגירסא במשניות ובתוספות יום טוב. ובתוספות ישנים לו א ד"ה לובשה].

ו"משל ציבור" היינו מתרומת הלשכה, שהיתה באה ממחצית השקל שהביאו הציבור.

וכתב בתוספות יום טוב שמכאן למד הרמב"ם [שקלים ד ב] שכל בגדי הכהונה באו מתרומת הלשכה.

והרש"ש ושיח יצחק הביאו שבתורת כהנים פרשת אחרי, דרשו את הפסוק "בגדי קדש": מכאן בנין אב לכל בגדי כהונה שיהיו משל קודש. והביאוה תוספות ישנים [לו א ד"ה ובלבד]. ותוספות הרא"ש [לה ב ד"ה ובלבד].

ורש"י פרשת תצוה ביאר "בגדי קדש", מתרומה המקודשת לשמי. רש"ש. ע"ש.

ב. אף על פי שהמשנה אמרה "אלו משל ציבור" אין חובה לקחתם משל הציבור, אלא רשאי לקחת סכום זה [ולא יותר]. תוספות ישנים לו א ד"ה לובשה. ותוספות הרא"ש לה ב ד"ה לובשה [ומאירי חולק ראה להלן לה ב סוף הערה 5]. ועיין שפת אמת שם.

20. פירשנו את המשנה כדעת רש"י, שמדובר בשווי כל בגדי הלבן של הכהן הגדול. אבל הרמב"ם [בפירוש המשניות, וביד החזקה הלכות כלי המקדש ח ג] מפרש שהיו לכהן הגדול שתי כתנות. אחת לשחרית ואחת לבין הערבים. והיו שוות שלשים מנה. ועיין משנה למלך שדן מהו מקור דברי הרמב"ם. וגבורת ארי במילואים.

1. הראשונים הקשו: איך קראו את שם הלשכה על שם מכשף. המאירי מתרץ שחזר בתשובה. ועיין עוד תוספות כאן. ותוספות יום טוב. ושיח יצחק מסכם את השיטות.

2. חכמים לא הזכירו בדברים "פילוסין",

זה בא התנא להשמיענו?! וכי איננו יכולים לעשות בעצמנו את החשבון הזה?!

ומתרצינן: **הא קמשמע לן**, דבר זה בא להשמיענו: שלא הקפידו חכמים שיהיו בגדי השחר שווים שמונה עשר מנה בדיוק. וכן בגדי בין הערבים שנים עשר מנה בדיוק. אלא הקפידו **דבציר מהני לא נעביד**, שפחות משלושים מנה בסך הכל, לא יעשה.

ומשמע, **הא אי בציר מהני**, אם פחת בשווי בגדי השחר משמונה עשר מנה, **וטפי אהני**, והוסיף על אלו של בין הערבים יותר משנים עשר מנה — **לית לן בה**! אין אנחנו מקפידים בדבר, כיון שבסך הכל שווי הבגדים הוא שלשים מנה [ובלבד שיהיו בגדי השחר שוים יותר מבגדי בין הערביים. רא"ש. מאירי[3]].

על כל פנים, מבואר בדברי המשנה, **דכולי עלמא** [רבי מאיר וחכמים] מודים בדבר זה, **מיהת**, לפחות, **דבגדי השחר עדיפי** מעולים משל בין הערביים.

והוינן בה: **מנא לן**, מנין לנו דבר זה?

אמר רב הונא בריה דרב עילאי: אמר קרא [ויקרא טז ד] בענין לבישת בגדי הלבן בשחר: "כתונת **בד** קדש ילבש. ומכנסי **בד** יהיו על בשרו, ובאבנט **בד** יחגר, ובמצנפת **בד** יצנף".

למה הוזכר בפסוק ארבע פעמים "בד"? לומר לך, שבגדי שחרית יהיו מבד **מובחר** ש**כבד** [כלומר, מובחר יותר משל בין הערביים].[4]

מיתיבי, הקשו בני הישיבה על דברי משנתנו [שבגדי שחרית היו חשובין משל ערבית], מדברי הנביא יחזקאל: לה-ב

נאמר ביחזקאל [מד יט] בענין עבודת הכהנים הגדולים ביום הכיפורים:

"ובצאתם אל החצר החיצונה... יפשטו את בגדיהם [בגדי הלבן]... **ולבשו בגדים אחרים**".

כלומר, בשעה שחוזרים ונכנסים לקדש הקדשים להוציא את הכף והמחתה, ילבשו

והגמרא הוסיפה פילוסין על פי דברי רבי מאיר, לומר שגם חכמים מודים בזה [ואינו מנוסח המשנה].

ובריטב"א במשנה נראה שגרס פילוסין בדברי חכמים.

3. א. השפת אמת מסתפק בדעת הריטב"א, האם הוא סובר כהמאירי, או שסובר שבגדי השחר צריכים להיות שוים יותר משל ערבית לפחות בשליש. ולכן אי אפשר לפחות משל שחרית אלא יכול להוסיף על של שחרית ולפחות משל ערבית.

והרמב"ם לא הזכיר כלל כמה היו שווים בגדי השחר, וכמה של בין הערבים, אלא כתב ששווי שתי הכתנות יחד שלושים מנה [עיין לעיל לד ב הערה 19]. ועיין במשנה למלך שם.

ב. השיעור של שלושים מנה נראה שלמדוהו מהלכה למשה מסיני [גבורת ארי במילואים].

ג. כתב המאירי שכל הדברים הללו [כלומר שווי הבגדים] אם לא עשה אינו מעכב. [ועבודתו כשרה] אלא שראוי לעשות כן למצוה.

4. ולמה הוזכרו ארבעה פעמים "בד"? כתבו התוספות: אחד לגופו, ללמד שהכתונת

בגדי לבן אחרים.[1] ודבר זה אנו יודעים מהלכה למשה מסיני [לעיל לב א], ובא יחזקאל והסמיך [חיזק] דבר זה, וקבעו במקרא.

וסוף הפסוק הוא: **"ולא יקדשו את העם בבגדיהם"** [הגמרא מביאה כאן את הפסוק עד סופו אף על פי שהמשפט הזה דבר בפני עצמו הוא. ואין לו קשר לסוגייתנו. וכך פירושו]: וכשיצאו אל העם, דהיינו אל מחוץ לעזרה לא ילבשו בגדי קודש [ריטב"א בהסבר רש"י].[2]

ולמדנו מדברי הנביא, שכאשר הכהן הגדול נכנס בין הערביים להוצאת כף ומחתה, הוא לובש בגדים "אחרים".

והוינן בה: **מאי**, מה היא כוונת הנביא שהדגיש ואמר "ולבשו בגדים אחרים", ולא אמר "ולבשו בגדים" סתם?

לאו, האם לא התכוין לומר, ש"**אחרים**" היינו שונים **וחשובין מהן** מן הראשונים שלבש בשחר?!

ומכאן קושיא על דברי משנתנו [ששנינו שבגדי השחר היו חשובין משל בין הערבים]![3]

היתה מבד [פשתן לבן]. ושני, מלשון "לבד" לומר שאינו לובש עם ארבעת בגדי הבד את ארבעת בגדי הזהב הנוספים. ושלישי, לומר שהוא מובחר משל כל השנה. ורביעי, לומר שמובחר משל ערבית. ועיין שם עוד ובתוספות ישנים לו א ד"ה אמר קרא.

1. תחילת הפסוק: "והיה בבואם אל שערי החצר הפנימית בגדי פשתים ילבשו, ולא יעלה עליהם צמר". ואין איסור לבישת בגדי צמר אלא ביום הכיפורים, שהרי בשאר ימות השנה היה הכהן הגדול לובש מעיל שכולו צמר צבוע תכלת. וגם בחושן ואפוד היה חוטי תכלת העשויים מצמר. רש"י.

והמשך הפסוק "ובצאתם אל החצר החיצונה... יפשטו את בגדיהם, והיינו בגדי הלבן. "ולבשו בגדים אחרים" — הגמרא מפרשת שהם בגדי לבן של בין הערביים. ואי אפשר לומר שכוונת הפסוק שילבשו בגדי זהב [להקרבת אילו ואיל העם], שהרי את זה אנו יודעים מדברי התורה, ולא היה יחזקאל צריך להשמיענו דבר זה.

אלא בעל כרחך יחזקאל בא להשמיענו שהכהן הגדול לבש בגדי לבן להוצאת הכף והמחתה. שדבר זה אינו מפורש בתורה, אלא הלכה למשה מסיני. ובא יחזקאל והסמיכו על פסוק. ריטב"א בביאור דברי רש"י. [ועיין תירוץ אחר בתוספות ישנים ד"ה והאי].

ומתוך דברי רש"י מבואר שלבישת בגדי לבן פעם שניה למדנו מהלכה למשה מסיני. ותמה רבי עקיבא איגר [על המשניות] הרי הגמרא לעיל לב א הוכיחה זאת מפסוקים, עיין שם וברש"ש. ומהר"ץ חיות לב א. [עיין עוד ברבי עקיבא איגר מה שתמה על לשון רש"י כאן].

2. רש"י ביחזקאל מפרש, שלא יגעו בבגדי העם, שבגדי חול אינם טהורים לענין נגיעה בקודש. ורד"ק מפרש, שלא יתערבו עם העם ויהיה נראה כאילו העם קדושים כמותם. [ובמצודות שם נראה שצירף את שני הדברים, עיין שם].

3. קשה, אמנם מוכח מלשון "אחרים" שבגדי ערבית היו שונים משל שחרית. אבל מנין לנו שהם מעולים משל שחרית, אולי הם פחותים מהם, [כשם שמצינו בתרומת הדשן שנאמר "ולבש בגדים אחרים" (ויקרא ו ד) והכוונה

ומתרצינן: **לא! "אחרים" היינו פחותים מהן** [מן הראשונים שלבש בשחר], משום שהעבודה שבשחר חשובה יותר, שהקריב קרבנות לכפרה. אבל הוצאת הכף והמחתה אינה באה לכפר, אלא לפנות את קדש הקדשים. שאין זה מכובד שיהיו מונחים שם כלים.(4)

שנינו במשנה שבגדי הלבן של יום הכיפורים באים משל הקדש. ואם רצה להוסיף [יותר משלשים מנה לרבנן, ומעשרים מנה לרבי מאיר], מוסיף משלו.

תני רב הונא בר יהודה ברייתא. **ואמרי לה** [אחרים אומרים אותה, בשם] **רב שמואל בר יהודה:**

אחר שכלתה עבודת קרבנות **הציבור, כהן** גדול **שעשתה לו אמו כתונת** [מכספו או מכספה] **לובשה, ועובד בה עבודת יחיד** בלבד.

כלומר, עבודה שאין בה צורך לציבור, והיינו הוצאת הכף והמחתה שנעשתה רק משום כבוד מקום קדש הקדשים [ונקראה עבודת יחיד מפני שעבודה זו מוטלת על הכהן הגדול, לפנות את המקום. רש"י].(5)

ובלבד, שימסרנה הכהן הגדול **לציבור.**(6) כיון שסוף סוף עבודת הציבור היא במקצת [רש"י. ריטב"א].

לפחותים, לעיל כג ב].

ופירש הריטב"א שכאן שהכהן נכנס לקדש הקדשים, מסתבר שצריך להוסיף ולהעלות בקדש שהרי מעלין בקדש ואין מורידין. ובתוספות ישנים [ד"ה מאי לאו אחרים] פירשו באופן אחר.

4. הריטב"א מבאר, שבגדים שמזג בהם כוס והקטיר לפני רבו [כלומר שעבד בהם עבודה חשובה], אל יסלק בהם כלים משלחן רבו. [ולכן כאן מורידים בערך הבגדים, אף על פי שבדרך כלל מעלין בקדש ואין מורידין].

5. במשנה מבואר שהכהן הגדול יכול להוסיף משלו על הכסף שבא מן הציבור, לקנות כתונת יפה יותר. וכאן הברייתא מחדשת שיכול להביא את כל הכתונת כולה מכספו, אם ירצה.

וכתבו תוספות ישנים ותוספות הרא"ש שמה שנאמר במשנה "אלו משל ציבור" אין חובה שיבואו משל ציבור [בגדי בין הערבים] אלא אם רצה יכול לעשות כולה משלו.

וכל זה על פי פירוש רש"י. אבל רש"י הביא בשם רבותיו שפירשו שעבודת יחיד המוזכרת כאן הוא קריאת הפרשה שהיה הכהן הגדול קורא בבגדי לבן [כמבואר להלן סח, ב].

ורש"י עצמו חולק על זה וסובר שבקריאת הפרשה אין צריך שימסור את בגדיו לציבור. [כיון שלא שנינו שם "ובלבד שימסרנה לציבור". ועיין ריטב"א].

ודעת המאירי שבסוגיא אין מדובר בעבודת יום הכיפורים. ו"עבודת יחיד" היינו נדרים ונדבות. ועבודת ציבור היינו תמידים וכל קרבנות הציבור. [ועיין ריטב"א שהקשה על זה. ולכאורה לפי המאירי אין מדובר בכהן גדול דוקא. ועיין גם שיח יצחק].

6. המאירי האריך בהסבר הסוגיא. והעולה מדבריו:

א. כהן המקדיש את הכתונת לשם עבודת עצמו [דוגמא לדבר המקדיש בהמה לקרבן לעצמו] אינו רשאי לעבוד בה כלל. אלא צריך שימסרנה לציבור על דעת שיוכל לעבוד בה בין

ומקשינן: מאחר שהכהן הגדול מוסר אותה לציבור, **פשיטא** שיכול לעבוד בה!?

ומתרצינן: **מהו דתימא** שמא תאמר, **ניחוש** [נחשוש] **שמא לא ימסרנה יפה יפה**, שמא לא יגמור בדעתו לתתה לציבור בלב שלם. ונאסור עליו לעבוד בה. **קמשמע לן** השמיע לנו התנא בברייתא שלא חוששים לזה, ומותר לו לעבוד בה.[7]

ואגב ששנינו בדברי הברייתא "כהן גדול שעשתה לו אמו כתונת". מביאה הגמרא את המעשים דלהלן [תוספתא פרק א]:

אמרו עליו על רבי ישמעאל בן פאבי הכהן הגדול, **שעשתה לו אמו כתונת של מאה מנה והיה לובשה, ועובד בה עבודת יחיד, ומסרה לציבור** לפני שעבד בה.

אמרו עליו על רבי אלעזר בן חרסום שעשתה לו אמו כתונת משתי ריבוא [עשרים אלף] מנים, **ולא הניחוהו אחיו הכהנים ללובשה, מפני** שהיתה עשויה מחוטים דקים, עד כדי כך **שנראה בערום.**

ומקשינן: **ומי מתחזי** וכי היה בשרו יכול להיראות דרך הכתונת?! **והאמר מר** התנא בברייתא [לקמן עא ב]: בגדי כהונה שנאמר בהם שהיו עשויים משש [פשתן], **חוטן** היה **כפול ששה** [והכתונת היתה משש], ואם כן, איך יתכן שראו את בשרו דרך בגדים עבים כל כך?

אמר אביי תירוץ: משל לדבר, **כחמרא במזגא**, כיין בקנקן זכוכית, שאף על פי שהזכוכית עבה, היין נראה מתוכה. וכיוצא בזה בגדי רבי אלעזר בן חרסום היו מפשתן בהיר ושקוף, עד שנראה בשרו מתוכם.

הוא בין אחר.

ב. אם בשעה שהקדיש את הכתונת מסרה לציבור, ואחר זמן בא לעבוד בה, יכול לעבוד בה אפילו עבודת ציבו,ר והגמרא מדברת באופן שלא מסרה לציבור עד סמוך לשעת עבודתו, ובזה חוששים שמא לא גמר בדעתו ליתנה לציבור בלב שלם. ואסרו עליו לעבוד בה עבודת ציבור. אבל מותר לעבוד בה עבודת יחיד [שלענין זה חכמים לא החמירו].

[ועיין לעיל לד ב הערה 19 בשם תוספות ישנים ועוד, שבתורת כהנים למדו שבגדי הכהן צריכים לבא משל הקדש שנאמר "בגדי קדש הם". שיבוא משל קדש. ולכאורה אין מכאן ראיה שיהיו שייכים לציבור דוקא. ועיין מה שהבאנו מהרש"ש שם].

7. א. המאירי [שהובא בהערה הקודמת] מפרש שלענין עבודות יחיד אין חוששים שמא לא ימסרנה יפה. ורק לענין עבודות ציבור חששו.

אך הרמב"ם [בהלכות כלי מקדש ח ז] כתב שיחיד שהתנדב משלו בגדי כהונה, מוסר אותו לציבור ומותר. ולא חילק בין עבודת יחיד לעבודת ציבור, והמשנה למלך כתב שהרמב"ם פסק שלא כסוגייתנו. [מפני שלדעתו יש סוגיות החולקות על סוגייתנו]. ושיח יצחק כתב שלמסקנת סוגייתנו אין חשש שמא לא ימסרם לציבור ואפילו עבודות ציבור מותרות.

[ואפשר לומר ש"עבודות יחיד" היינו עבודות כל השנה (כדברי המאירי). ו"עבודות ציבור" היינו עבודות יום הכיפורים [כדברי רש"י], ולשון "עבודות יחיד" לאו דוקא הוא. אלא כולל גם עבודות ציבור של כל השנה. ולכן הרמב"ם לא חילק בין עבודות יחיד לעבודות ציבור. ולענין בגדי יום הכיפורים כבר כתב הרמב"ם

אגב שהזכרנו את עשירותו של רבי אלעזר בן חרסום [שאמו עשתה לו כתונת משתי ריבוא מנה], מביאה הגמרא עוד ברייתא, המזכירה את עשירותו:

תנו רבנן:

עני, ועשיר, ורשע הנמשך אחרי תאוותיו **באין לדין** לעתיד לבוא על ביטול תורה.[8] ובית דין של מעלה יכולים לחייבם בדין, ולהוכיח להם שיכלו לעסוק בתורה.

והברייתא מפרשת והולכת:

א. **לעני, אומרים לו: מפני מה לא עסקת בתורה?**

אם העני **אומר: עני הייתי וטרוד במזונותי,** ולא יכלתי לעסוק בתורה. **אומרים לו: כלום עני היית יותר מהלל** שהיה עני מרוד ועסק בתורה?!

שכך **אמרו עליו על הלל הזקן, שבכל יום ויום היה עושה** עובד למחייתו, **ומשתכר בטרפעיק** [מטבע השוה חצי דינר. והיא סלע מדינה. רש"י]. **חציו היה נותן לשומר בית המדרש** על מנת שיתן לו להכנס ללמוד תורה מפי שמעיה ואבטליון,[9] **וחציו** הוציא **לפרנסתו ולפרנסת אנשי ביתו.**

פעם אחת לא מצא עבודה **להשתכר** בה, **ולא הניחו שומר בית המדרש להכנס.**

עלה הלל על הגג, **ונתלה וישב על פי הארובה** [חלון בגג, שמשם נכנס האור לבית המדרש] **כדי שישמע דברי אלהים חיים מפי שמעיה ואבטליון.**

אמרו: אותו היום ערב שבת היה. ותקופת טבת היתה, וירד עליו שלג מן השמים. כשעלה עמוד השחר [של שבת בבוקר] **אמר לו שמעיה לאבטליון: אבטליון אחי, בכל יום הבית מאיר** [מואר], **והיום אפל. שמא יום המעונן הוא.**[10]

הציצו בעיניהן, וראו דמות אדם בארובה.

עלו, ומצאו עליו רום שלש אמות שלג. פרקוהו פירקו את משא השלג מעליו, **והרחיצוהו, וסיכוהו** בשמן, **והושיבוהו כנגד המדורה.**

בהלכה ג ששלושים מנה היו משל ציבור. וכוונתו שאי אפשר להביאם משל יחיד כלל. וכן כתב בשפת אמת ד"ה בגמ' ועובד. ודנו בדבר עוד אחרונים עיין ספר המפתח שם].

ב. המשנה למלך [שקלים ד ו] התקשה בדברי הגמרא [שחוששין שמא לא ימסרנה יפה יפה]. הרי דברים שבלב אינם דברים [קידושין נ א]! [ועיין חזון איש אורח חיים קכו לד].

8. תחילת דינו של האדם על דברי תורה [סנהדרין ז א]. תוספות ישנים ד"ה רשע, ותוספות הרא"ש.

9. כתב המהרש"א שדרכם היה לתת מעות לשומר, משום שבתי מדרשות שלהם היו בשדות והיו צריכים להושיב שם שומר, או שהושיבו שומר כדי שלא יכנס לבית המדרש תלמיד שאין תוכו כברו. [והיו הבאים לבית המדרש צריכים להשתתף בשכר השומר].

10. כתב המהרש"א שהלל עלה לארובה מערב שבת [כך נראה ממה שביקוש ממנו דמי כניסה]. והיה שם כל ליל שבת עד עלות השחר של יום השבת. ואפשר שחיפש כל היום מלאכה

אמרו: ראוי זה במצבו הקפוא — **לחלל עליו את השבת.**[11]

ב. **לעשיר** שבא לדין לעתיד לבא, **אומרים לו: מפני מה לא עסקת בתורה?**

אם אומר עשיר הייתי, וטרוד הייתי בנכסי, ולא יכלתי לעסוק בתורה, **אומרים לו: כלום עשיר היית יותר מרבי אלעזר** בן חרסום?!

שכך **אמרו עליו, על רבי אלעזר בן חרסום: שהניח לו אביו אלף עיירות ביבשה, וכנגדן אלף ספינות בים. ובכל יום ויום** היה **נוטל נאד של קמח על כתיפו** למחיה. **ומהלך מעיר לעיר, וממדינה למדינה ללמוד תורה.**

פעם אחת מצאוהו עבדיו הגרים באחת מהעיירות השייכות לו, ולא הכירוהו. וחשבו שמיושבי העיירה הוא. **ועשו בו,** הכריחוהו לעשות **אנגריה,** עבודת אדון העיירה, המוטלת על יושביה.

אמר להן: בבקשה מכם, הניחוני ואלך ללמוד תורה.

אמרו לו: נשבעים אנו שבועה בחיי **רבי אלעזר בן חרסום,** אדון העיר, **שאין מניחין אותך** לילך מכאן עד שתעשה את העבודה המוטלת עליך כדין תושב העיר.

[**הלך, נתן להם ממון הרבה כדי שיניחו אותו.** כך הגירסא בעין יעקב].

ומימיו של רבי אלעזר בן חרסום, **לא הלך** לעבדיו **וראה אותן** איך הם עובדים. **אלא** היה **יושב ועוסק בתורה כל היום, וכל הלילה.**

ג. והברייתא מבארת את דין הרשע:

רשע הנמשך אחרי תאוותיו, **אומרים לו: מפני מה לא עסקת בתורה?**

אם אמר: נאה הייתי, וטרוד ביצרי הייתי. אומרים לו: כלום נאה היית [וטרוד ביצרך[12]] יותר **מיוסף?!**

שכך **אמרו עליו על יוסף הצדיק: בכל יום**

להשתכר בה ולא מצא. וסמוך לכניסת שבת עלה לארובה. וכבר היה חשוך, ולכן לא הרגישו בו. [עד כאן דבריו].

11. "עין יעקב" הבין שמדובר כאן בחילול שבת במלאכות דאורייתא. ובהכרח שהיה פיקוח נפש בדבר. ולפי זה קשה, מה פירוש "ראוי זה" לחלל עליו שבת? וכי כל אדם אינו ראוי לכך?!

ותירץ העיון יעקב, שיתכן שבאדם אחר הרי זה כמאבד את עצמו לדעת. ואין מחללים עליו את השבת, ודוקא בהלל שעשה הכל לכבוד התורה אין זה כמאבד עצמו לדעת, ומחללים עליו את השבת. והלל עצמו סמך על הפסוק: "שומר מצוה לא ידע דבר רע".

אמנם בגמרא לא מפורש שחיללו עליו את השבת באיסור דאורייתא, ואפשר שחילול השבת היה באיסור דרבנן שהושיבוהו נגד המדורה. ומבואר במסכת שבת מ, ב, שאסור להתרחץ בצונן ולהתחמם כנגד המדורה. [משום איסור רחיצה בחמין]. ואפשר שלא היה שם פיקוח נפש.

12. כך הגירסא בעין יעקב, ולכאורה מוכח כדבריו, שהרי הגמרא להלן מביאה מעשה המתאר שאשת פוטיפר פיתתה את יוסף. ויש ראיה מכאן שיוסף היה טרוד ביצרו. אבל אין ראיה מכך שהיה נאה ביותר. ולגירסת הספרים שלפנינו לכאורה צריך לבאר כמו שהוספנו.

ויום היתה אשת פוטיפר משדלתו בדברים. בגדים שלבשה לו כדי לפתתו שחרית, לא לבשה לו בערבית. וכן **בגדים שלבשה לו ערבית, לא לבשה לו בשחרית,**

אמרה לו: השמע לי לדבר עבירה.

אמר לה: לאו.

אמרה לו: הריני חובשתך בבית האסורין.

אמר לה [על פי תהילים קמו]: **"ה' מתיר אסורים".**

אמרה לו: **הריני כופפת קומתך.** אמר לה [על פי תהלים שם]: **"ה' זוקף כפופים".**

אמרה לו: **הריני מסמא את עיניך.**

אמר לה: **"ה' פוקח עורים"** [תהלים שם].

נתנה לו אלף ככרי כסף לשמוע אליה, לשכב אצלה, להיות עמה. ולא רצה לשמוע אליה.

ולמה נאמר [בראשית לט י]: "ולא שמע אליה לשכב אצלה, להיות עמה" בכפל לשון?

"לשכב אצלה היינו **בעולם הזה. "להיות עמה"** היינו **לעולם הבא.**[13]

ועתה הברייתא מסכמת את דבריה:

נמצא:

הלל מחייב את העניים [שלא למדו תורה] בדין.

רבי אלעזר בן חרסום מחייב את העשירים.

ויוסף מחייב את הרשעים.

מתניתין:

המשנה מתחילה לסדר את עבודות היום הנעשות בבגדי לבן.

בא לו הכהן הגדול **אצל פרו,** פר החטאת השייך לו.[14]

ופרו היה עומד בין האולם ולמזבח, בצפון העזרה [כך מוכח בגמרא].

ראשו של הפר היה פונה **לדרום,** וזנבו לצפון.

ופניו היו נוטים **למערב** [שהטו את ראשו הצידה, עד שפניו היו כלפי מערב] לכיוון ההיכל.[15]

והכהן הגדול **עומד במזרח,** [אחוריו למזרח] **ופניו למערב. וסומך שתי ידיו עליו, ומתודה.**

---

13. כנראה הכוונה שלא שמע אליה לשכב עמה בעולם הזה, משום שאם יעשה כן, עתיד להיות עמה לעולם הבא בגיהנם. [עיין עץ יוסף על עין יעקב, שכתב, שאף על פי שטענת יוסף היתה שאינו יכול לבגוד באדוניו, לא אמר יוסף כך אלא לדחות את האשה. אבל טעמו של יוסף היה משום יראת שמים].

14. שנאמר: "בזאת יבא אהרן אל הקדש בפר בן בקר לחטאת ואיל לעולה". [ויקרא טז, ג] ומשלו היה, שנאמר [שם יא]: "והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו. גמרא לקמן נא, ב.

15. לא התבאר בסוגייתנו מדוע העמידו את פני הפר לצד מערב. ובמסכת תמיד ל, ב בענין שחיטת התמיד פירש המפרש שצריך שבית שחיטתו יהיה לצד מערב שנאמר "לפני ה'" [עיין כיוצא בזה בתורת כהנים אחרי פרק ב, א].

וכך היה אומר בוידויו:

אנא השם [כאן היה הכהן הגדול מזכיר את השם ככתבו יו"ד ה"א וא"ו ה"א[16]]: **עויתי, פשעתי, חטאתי לפניך, אני וביתי.**[17]

אנא השם![18] **כפר נא, לעונות ולפשעים ולחטאים, שעויתי ושפשעתי ושחטאתי לפניך, אני וביתי.** שהרי הבטחת לנו לכפר עלינו היום, **ככתוב בתורת משה עבדך** [ויקרא טז ל]: "**כי ביום הזה יכפר** עליכם, לטהר אתכם מכל חטאתיכם".

והן — העומדים בעזרה, כאשר שמעו את השם יוצא מפי כהן גדול **ענין אחריו** [בהשתחויה. תפארת ישראל[19]]: "**ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".**

הגמרא מפרש מדוע לא העמידו את הפר ישר — פניו כלפי ההיכל [למערב] וזנבו למזרח. רש"י.

16. התנא רמז לזה ואמר "השם" ולא הזכיר את שם ה', ר"י מלוניל תוספות יום טוב. [נראה מלשון ר"י מלוניל שבזמנם בדרך כלל נכתב בגמרא שם ה' במלואו. ואילו כאן נכתב "השם", לרמז שאינו נקרא בלשון אדנות. אלא הכהן הגדול קראו ככתבו], [ועיין תפארת ישראל יכין מ"ד].

ודעת הרא"ש יומא פרק ח סימן יט והטור באורח חיים תרכא שהכהן הגדול אמר שם בן ארבע אותיות ככתבו, אבל בשם רב האי גאון כתבו שהכהן הגדול הזכיר שם בן ארבעים ושתים אותיות. ומובא גם בתשובות הגאונים שערי תשובה קצד. ועוד.

17. לשון הרא"ש בסדר העבודה: וידוי ראשון... עליו ועל בני ביתו, משמע שביתו אינו אשתו בלבד, וכן בקרית ספר עבודת יום הכיפורים פרק ב, ועוד.

אבל הרשב"א [שבועות יג, ב] והר"ן [שם] כתבו שביתו היא אשתו, וכן משמע מהמאירי לקמן מג, ב. ועיין גבורת ארי בתחילת המסכת ד"ה ביתו.

18. הירושלמי פרק ב הלכה ו מביא ברייתא שכאן אמר הכהן הגדול "בשם" [אנא "השם" חטאתי... אנא "בשם" כפר נא]. והביאוהו התוספות. והר"ח כתב שכיון שבמשנתנו כתוב השם אין הלכה כדברי הירושלמי. ואפשר שבירושלמי יש טעות סופר. וגם הרמב"ם [בפרקים ב ו ד] מזכיר בכל הוידויים אנא השם.

אבל הרא"ש [בסימן יט] והטור [סימן תרכא] הביאו שהראבי"ה פסק כהירושלמי. ומשנתנו נשתנתה כלשון העולם [שהרגילות היא לומר השם בדרך כלל], אבל הכהן הגדול הזכיר בפעם השניה "בשם". עיין שם ובטור כמה שיטות בזה, ובפיוטים "אמיץ כח" ו"אתה כוננת" שבמחזורים, הגירסא [בפעם השניה] "אנא בשם".

ופירש בתוספות יום טוב [פרק ו משנה ב], שפעם ראשונה צריך לומר "אנא השם" מפני שקורא לה' כדי להתודות לפניו. ואילו פעם שניה מבקש כפרה בלשון "אנא בשם", כלומר: אנא, בזכות השם הזה שהוא מקור השמות — כפר נא. [עיין ט"ז תרכ"א ס"ק ב. ושו"ת אבקת רוכל סימנים כ"ז, כח].

19. כך מבואר להלן סו א בוידוי השעיר [לגירסתנו]. וכתבו שם [פרק ו משנה ב] בתוספות יום טוב ותפארת ישראל שהוא הדין בכל הוידויים [ועיין תוספות חדשים שם]. ועיין שו"ת אבקת רוכל סימן כז, כח.

[ובירושלמי הלכה ז מבואר שהקרובים היו

גמרא:

לו-א **שנינו** במסכת זבחים [מז א]: "קדשי קדשים — שחיטתן בצפון. פר ושעיר של יום הכיפורים שחיטתן בצפון", שנאמר [ויקרא א יא] בענין שחיטת קרבן עולה: "ושחט אותה על ירך המזבח צפונה".

ובגמרא שם למדו את שאר קדשי קדשים, ובכללם פר ושעיר של יום הכיפורים, שדינם כדין עולה לענין זה.

במשנה להלן [מא ב מג ב] משמע שהוידוי היה נעשה במקום השחיטה. ומכאן שהוידוי המוזכר במשנתנו היה "על ירך המזבח צפונה".[1]

ושנינו במשנה: "בא לו אצל פרו, ופרו היה עומד בין האולם ולמזבח... ומתודה". ולאור האמור, צריך לומר שפרו היה עומד בין האולם והמזבח בחציה הצפוני של העזרה.[2] ואף על פי שאינו נמצא בצפון למזבח ממש [אלא בין האולם והמזבח], מכל מקום, גם זה בכלל "ירך המזבח צפונה". כיון שהוא סמוך למזבח.[3]

והוינן בה: **מאן**, מיהו התנא, אשר **שמעת ליה**, שמעת עליו, **דאמר** "**בין האולם והמזבח**" קרוי "**צפון**" לענין שחיטת קדשי קדשים ["ירך המזבח צפונה"]?

ומשנינן: **רבי אלעזר ברבי שמעון היא.**

דתניא: איזהו "צפון" ששוחטים בו קדשי קדשים?

דעה ראשונה:

מקיר של מזבח הצפוני [מקירו הצפוני של המזבח החיצון] **ועד כותל העזרה** הצפוני. **וכנגד כל המזבח.**

נופלים על פניהם. ואילו הרחוקים אמרו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. וכתבו התוספות בסוטה [מ ב ד"ה וכל כך] שכל שכן שהקרובים אמרו ברוך שם כבוד מלכותו. אלא שהרחוקים אמרו זאת בלא השתחויה].

1. רש"י. ובמנחות צג א שנינו במשנה — "ובמקום שסומכין שוחטין". ותוספות ישנים כאן הביאו בשם תורת כהנים, שנאמר [ויקרא א]: "וסמך... ושחט" — במקום שסומכין שוחטין.

2. לשון הפסוק — "על ירך המזבח צפונה" [ויקרא א, יא]. ואין פירושו על הירך הצפוני של המזבח. אלא כך פירושו: על ירך המזבח בצפון העזרה. [על פי תוספות ישנים לז, ב ד"ה מדקאמר].

3. לצורך הבנת הסוגיא נבאר מהו מקום המזבח:
א. ברוחב העזרה: נחלקו תנאים היכן עמד המזבח.
דעה א: המזבח עמד בחצי הצפוני של העזרה.
דעה ב: המזבח עמד בחצי הדרומי של העזרה.
דעה ג: המזבח היה ממוצע בין הצפון לדרום. כלומר, חצי המזבח עמד בצפון העזרה, וחציו השני בדרומה. זבחים נח א נט א.
בפשטות סוגייתנו מפרשת את המשנה שהמזבח היה באמצע העזרה, חציו בצפון וחציו בדרום. ולכן אפשר להעמיד את הפר בין האולם ולמזבח כנגד חלק המזבח העומד בחצי הצפוני של העזרה. [ולהלן לז, א הגמרא מפרשת באופן אחר].

כלומר, השטח שמצפון למזבח בלבד — **כולו** קרוי **צפון**. שכך משמעות הפסוק "ושחט אותו על ירך המזבח צפונה". "ירך המזבח" היינו — צד המזבח בלבד. אלו **דברי רבי יוסי ברבי יהודה**.[4]

דעה שניה:

רבי אלעזר ברבי שמעון מוסיף: אף בין האולם ולמזבח. כלומר, השטח שמן המזבח והלאה לכיוון מערב עד האולם, חציו הצפוני נחשב עדיין בגדר "ירך המזבח צפונה" [ושוחטים שם קדשי קדשים], כיון שקדושת השטח הזה מרובה, שהרי הוא קרוב לכל.[5] אבל השטח שממזרח למזבח כלפי חוץ אינו בגדר "ירך המזבח".

דעה שלישית:

רבי מוסיף: אף את השטח שממזרח למזבח, אחת עשרה אמות, שהן **מקום דריסת רגלי הכהנים** [עזרת כהנים]. **ואף** עוד אחת עשרה אמות שהן **מקום דריסת רגלי ישראל** [עזרת ישראל] עד קיר העזרה המזרחי.

ובכל השטח הזה, חציו הצפוני עדיין נחשב "ירך המזבח צפונה". ושוחטים שם קדשי קדשים.[6]

אבל השטח שבצידי האולם, **מן** הלשכות הקרויות "**חליפות**" [שהם היו בצד האולם לכל רחבן][7] והלאה — **הכל מודים**, אפילו

ב. מקום המזבח באורך העזרה: המזבח עמד ממזרח לאולם [ואחרי האולם עמד ההיכל], וממזרח המזבח עד הכותל המזרחי של העזרה היה מרחק 22 אמות: 11 אמות הסמוכות למזבח נקראות "עזרת כהנים". וממזרח להם, 11 אמות אחרות, נקראות "עזרת ישראל". [בין עזרת כהנים לעזרת ישראל לא היתה מחיצה. אלא ראשי קורות בלטו מחומת העזרה להיכר שמכאן ואילך אסור לישראלים להכנס]. מידות פרק ב משנה ו.

4. אורך המזבח 32 אמות. אם כן ירך המזבח צפונה הוא 32 אמות אורך מצפון למזבח. עד כותל העזרה הצפוני.

5. כן נראה מרש"י ד"ה השתא.

6. המאירי פירש את המשנה כדעת רבי וכתב שרק השטח שכנגד צפון המזבח למזרח ולמערב, נחשב ירך המזבח צפונה. ולא כל החצי הצפוני של העזרה.

וכן נראה מדברי הרמב"ם [בית הבחירה, ה, ט טז] ובתוספות יום טוב [והביא סתירה בדברי הרמב"ם ומה שפירש הכסף המשנה], ודעתו שהרמב"ם סובר שרבי מודה לרבי יוסי ברבי יהודה שאין לקרוא את השטח שכנגד המזבח למזרח ולמערב ירך המזבח. ורק לענין השטח שכנגד צפון המזבח למזרח ולמערב, הוסיף רבי שזה קרוי ירך המזבח. ושלא כדעת רבי אלעזר ברבי שמעון. עיין שם.

ומדברי רש"י נראה שלא כדבריהם.

7. האולם היה רחב מן ההיכל 15 אמה בצפון, ועוד 15 אמה בדרום. ושטחים אלו נקראו "בית החליפות", על שם שהיו בהם 24 חלונות [כעין ארגזים החקוקים בכתלים], כנגד 24 משמרות כהונה [חלון לכל משמר] שבהם גנזו את הסכינים. וסכין נקרא חילוף בלשון ערבית.

[ורוחב בית החליפות ממזרח למערב — בבית ראשון היה 10 אמות, ובבית שני היה 11 אמות. רש"י. רש"ש].

הברייתא מבארת ששטח העזרה שבצידי בית החליפות לדברי הכל אינו בכלל "ירך המזבח". [מהריטב"א ורבנו אליקים נראה שפירשו את הברייתא לענין בית החליפות עצמו. וצריך עיון].

רבי אלעזר ברבי שמעון[8] שאמר ממערב למזבח עדיין נקרא "ירך המזבח", גם הוא מודה **שפסול.** כיון שאין המזבח נראה [מרוב השטח הנמצא] שם, אינו קרוי "ירך המזבח".

למדנו מדברי רבי אלעזר ברבי שמעון שחצי העזרה הצפוני שבין האולם והמזבח קרוי ירך המזבח צפונה. ושוחטין שם קדשי קדשים, ואף וידוי הפר של כהן גדול היה נעשה שם, וכמבואר במשנתנו.

והוינן בה: **לימא** האם יש לומר שדוקא **כרבי אלעזר ברבי שמעון היא** משנתנו, **ולא כרבי**?

ושאלה זו היא על סמך ההנחה של הגמרא עכשיו:

הרי שנינו בברייתא שרבי מוסיף שעזרת הכהנים ועזרת ישראל, שהם ממזרח למזבח, קרויים צפון. ורבי לא הזכיר שגם ממערב למזבח [בין האולם והמזבח] קרוי צפון.

ואם כן, יש להסתפק, מה דעת רבי בזה, ויתכן שרבי סובר שהשטח שבין האולם והמזבח אינו בגדר "ירך המזבח צפונה". ושלא כדברי משנתנו.

ותמהינן על השאלה: הרי **אפילו תימא** תאמר **כרבי,** הרי פשוט שרבי מודה ששוחטין קדשי קדשים בין האולם והמזבח.

שהרי **השתא,** עכשיו שלמדנו מדברי **רבי, שאדרבי יוסי ברבי יהודה מוסיף** [שלרבי יוסי ברבי יהודה אין שוחטין אלא מצפון למזבח ממש, ואילו רבי מוסיף] ששוחטין אפילו ממזרח למזבח, שהוא מרוחק מההיכל ומקדושתו.

אם כן, היתכן **שאדרבי אלעזר ברבי שמעון** [הסובר ששוחטים ממערב למזבח] **לא מוסיף** אלא פוחת?!

הרי אי אפשר לומר שהשטח המרוחק מההיכל כשר, ואילו השטח המקורב להיכל פסול!

ומפרשינן את השאלה באופן אחר:

אנן [אנחנו] **הכי קא אמרינן,** כך התכוונו לשאול:

אי אם משנתנו **רבי היא,** שגם ממזרח למזבח שוחטים קדשי קדשים, אם כך קשה: **ונוקמיה** נעמיד את הפר **בכולה עזרה** בין במזרח ובין במערב [בחציה הצפוני], ולמה שנינו שפרו היה עומד בין האולם והמזבח דוקא?

אם כן, לכאורה מוכח שמשנתנו אינה יכולה לסבור כרבי [אלא כרבי אלעזר ברבי שמעון בלבד].

ודחינן את השאלה:

אלא לשיטתך המקשן, **מאי** מה אתה סובר? שמשנתנו **כרבי אלעזר ברבי שמעון היא** [שאמר אין שוחטים קדשי קדשים ממזרח למזבח], ולכן אי אפשר היה להעמיד את הפר ממזרח למזבח.

והרי לשיטתך, אמנם אי אפשר להעמיד את הפר ממזרח למזבח, אבל עדיין קשה: **ונוקמיה** נעמיד את הפר **בין מזבח ולכותל** הצפוני, כנגד המזבח ממש, ששם הוא עיקר

---

8. למסקנת הגמרא להלן, דעת רבי כרבי אלעזר ברבי שמעון בזה. [אך בהוה אמינא אינו כן. כדלהלן].

מקום שחיטת קדשי קדשים [שזה ירך המזבח ממש. מאירי]. והכל מודים ששוחטים שם קדשי קדשים. ולמה העמידוהו דוקא בין האולם והמזבח?

אלא, מאי אית לך למימר מה אתה צריך לתרץ ולומר? שהקריבו את הפר להיכל, **משום** שחששו ל**חולשא דכהן גדול**, שכל עבודות יום הכיפורים מוטלות עליו, כשהוא צם, והיה צריך לשאת מזרק כבד מלא דם [שקיבל בו את דם הפר סמוך לשחיטה] ולהכניסו להיכל על מנת להזות ממנו בפנים. וכדי לקצר לו את הדרך הקריבו את הפר סמוך להיכל.[9]

אם כן, **לרבי נמי** גם לשיטת רבי ששוחטים קדשי קדשים בשטח שממזרח למזבח [בצפונו], יש לומר שמכל מקום לא העמידו את פר הכהן הגדול שם, **משום חולשא דכהן גדול**, כדי שלא יצטרך לשאת את כובד המזרק דרך ארוכה.

שנינו במשנה: ופרו היה עומד בין האולם ולמזבח **ראשו לדרום ופניו למערב** כנגד ההיכל.

ומפרשינן: **היכי משכחת לה**? באיזה אופן יתכן שראשו בדרום ואילו פניו למערב?

אמר רב: בעוקם את ראשו.

ומקשינן: למדנו מדברי המשנה שפניו של הפר צריכים לפנות לצד ההיכל. ואם כן קשה, למה הוצרכו לעקם את ראשו?

ונוקמיה להדיא! נעמידו מכוון ישר, פניו למערב ואחוריו למזרח!

אמר אביי תירוץ:

גזירה מחשש **שמא ירביץ גללים**, ויראה בית הרעי שלו כנגד המזבח. לכן לא העמידו את הפר כולו בין האולם והמזבח, אלא החלק האחורי של גופו היה מצפון למזבח, וראשו היה בין האולם והמזבח ממש. ואי אפשר לעשות כך אלא אם כן הפר עומד מצפון לדרום.

[אבל אם היו מעמידים את הפר ממזרח למערב, אם נעמיד את ראש הפר בין האולם

---

9. על פי רש"י זבחים כ, א.

א. אך קשה שהרי הכהן הגדול לא הכניס בעצמו את הדם לקודש הקדשים כמבואר להלן מג, ב. שהיה נותנו לכהן הממרס בו על רובד הרביעי [שורה רביעית] שברצפה הסמוכה להיכל?

וצריך לומר שמכל מקום הכהן הגדול היה צריך להוליכו עד לאותו מקום. והמאירי כאן מפרש שקיצרו לכהן גדול את הדרך עד לכבש המזבח [החיצון].

ב. תוספות הקשו: מה היתה קושית המקשן שאמר לימא דלא כרבי? הרי לרבי אלעזר ברבי שמעון גם קשה שנעמיד את הפר מצפון למזבח! [ומה שיתרץ רבי אלעזר ברבי שמעון יתרץ רבי. כמו שהגמרא אכן עונה].

ותירצו התוספות, שהשטח שמצפון למזבח לא היה פנוי לגמרי. אלא היו שם ננסים [עמודים קטנים] וטבעות ושלחנות לעבודות הקרבנות. ולכן לא העמידו את הפר שם. ועוד, שגנאי להעמיד את הפר שם, שמא ירביץ גללים בצד המזבח. ורק לדעת רבי שאפשר להעמיד את הפר ממזרח המזבח, הקשה המקשן — מדוע לא

והמזבח אל מול ההיכל, ממילא גם גופו יהיה שם כנגד המזבח][10].

תנו רבנן:

כיצד סומך על קרבן קדשי קדשים?

הזבח עומד בצפון העזרה, כמבואר לעיל שקדשי קדשים שחיטתם וסמיכתם בצפון. **ופניו** של הזבח פונות **למערב** ואחוריו למזרח[11].

והסומך [הבעלים, שמוטל עליו לסמוך] **עומד** אחרי הזבח **במזרח.** אחוריו למזרח **ופניו למערב.**

ומניח ידיו בין שתי הקרנות הקרניים **של הזבח.**

וסמיכה זו כשירה, **בלבד** בתנאי, **שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הזבח, ומתודה.**

ועל מה היה מתוודה?

על חטאת אם הקרבן היה חטאת, היה מתוודה עליו את **העון** שבגללו הביא **חטאת** זו.

ועל אשם אם הקרבן היה אשם, היה מתוודה עליו את **העון** שבגללו הביא **אשם** זה.

ועל עולה, היה מתוודה עליה את **עון** ביטול מצות **לקט שכחה ופאה**[12] [אם חטא בהם], שעל עוונות אלו לא נאמר בתורה וידוי

העמידוהו שם?

והגמרא דוחה, שגם לדעת רבי אלעזר ברבי שמעון היה ראוי יותר להעמיד את הפר בצפון המזבח מאשר לקרבו להיכל, [והטעם שלא העמידוהו, הוא משום חולשת כהן גדול. וטעם זה שייך אף לרבי]. וכן כתב הריטב״א.

10. כך פירשו רש״י והריטב״א.

אבל שיטת הרמב״ם והמאירי שהפר עמד בשטח שכנגד בין האולם והמזבח, מצפון למזבח [לעיל הערה 6], ולפי זה אין לומר כפירוש רש״י, שהרי הפר כולו היה מצפון למזבח. אלא גנאי למזבח שבית הרעי של הפר יעמוד מולו בשעה שמטיל גללים. כן נראה מלשון המאירי במשנה. [וכן מלשון תפארת ישראל].

ולכאורה גם לדעת רש״י מוכרחים לומר כן למסקנת הגמרא להלן לח, א.

11. כך פירשו רש״י, והמאירי, ולדבריו דוקא פר יום הכיפורים עמד מן הצפון לדרום, אבל שאר קדשי הקדשים עמדו ממזרח למערב.

אבל ר״ח כתב שראשו לדרום וזנבו לצפון ופניו למערב, כמון שעמד פר יום הכיפורים. [וכן כתב בשפת אמת מדעתו, עיין שם].

ובדעת רש״י בפשטות נראה שהחילוק בין פר של יום הכיפורים לשאר קדשי קדשים הוא משום שפר של יום הכיפורים עומד ממערב למזבח. ולכן לא העמידו את כולו ממערב המזבח, אלא העמידוהו מדרום לצפון, וחלקו האחורי היה מצפון למזבח, אבל שאר קדשי קדשים עומדים מצפון המזבח.

12. ״לקט״ היינו שיבולת אחת או שתי שבלים שנשרו מידו בשעת לקיטת התבואה, חייב להשאירם בשדה לצורך העניים.

ו״פאה״ היא מצוה להניח בפאת [סוף] שדהו מעט לצורך העניים, ונאמר בהם מצות לא תעשה ועשה: ״לא תכלה פאת שדך לקצור, ולקט קצירך לא תלקט״ [ויקרא יט ט]. ״לעני ולגר תעזב אתם״. [שם פסוק י].

״שכחה״, היינו השוכח עומר בשדה בשעת קצירתו. ונאמר בו מצות לא תעשה ועשה: ״ושכחת עומר בשדה, לא תשוב לקחתו״, ״לגר ליתום ולאלמנה יהיה״ [דברים כד, יט].

במקום אחר.[13] והעולה באה לכפר עליהן — **דברי רבי יוסי הגלילי.**

רבי עקיבא אומר: אין העולה באה לכפר על עבירות שנאמר בהם עונש, שהרי העונש הוא שמכפר עליהם.

ולכן בהכרח שאין העולה באה לכפר על עבירות שחייבים עליהם כרת או מיתת בית דין. וגם לא באה לכפר על "לא תעשה" [כגון לקט שכחה ופאה, כדלהלן], שהרי העובר על "לא תעשה" נענש במלקות.

אלא על מה באה העולה לכפר?

על המבטל מצות **עשה, ועל** העובר על מצות **לא תעשה שניתק לעשה** [שהכתוב ניתק את הלאו מעונש מלקות, וקבע לו תיקון על ידי קיום עשה, ואין לוקים עליו. על פי רש"י מכות טו א ד"ה ההוא לנתוקי], שעל המצוות הללו לא נאמר עונש בתורה [14].

והוינן בה: **במאי קמפלגי** במה נחלקו רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא? [15].

---

13. כך פירש רש"י על פי התוספתא [מנחות פרק י]. ולפי זה כתב רש"י שאין לגרוס בדברי רב יוסי הגלילי "מעשר עני". [שכך הגירסא בספרים שלפנינו: "לקט שכחה ופאה ומעשר עני דברי רבי יוסי הגלילי] שהרי המשנה במסכת מעשר שני [ה, י] דורשת שגם מעשר שני רמוז בכלל וידוי מעשרות.

והראשונים תמהו על דבריו: א) גם לקט שכחה ופאה רמוזים בוידוי מעשרות. ב) וידוי מעשר היינו וידוי שעשה כדין. וכאן מדובר בוידוי על עבירות. כלומר, שביטל את מצות לקט שכחה ופאה ומעשר עני.

ולכן כתבו הראשונים שאפשר לגרוס מעשר עני. [תוספות, תוספות ישנים, תוספות רא"ש, וריטב"א].

ובביאור התוספתא שהזכיר רש"י:

יש אומרים שלא גורסים בתוספתא שטעם רבי יוסי הגלילי משום שאין להם וידוי. [תוספות ישנים, תוספות רא"ש, וריטב"א בפירוש ראשון].

ויש אומרים שכוונת התוספתא שאין להם עונש המכפר עליהם, ודין כל העונשין שמתוודים לפני קבלת העונש ומתכפרים בו, והעולה באה לכפר רק על עבירות שאין להם כפרה על ידי עונש כדלקמן בגמרא. [ריטב"א בפירוש שני], ולא רק על לקט שכחה ופאה מכפרת העולה. אלא גם על שאר עשה ולא תעשה הניתק לעשה, ונקט מצות אלו להשמיענו שאין לוקין עליהם כדלקמן בגמרא.

14. הרמב"ן על התורה [ויקרא א, ד] מפרש שדרשו שעולה מכפרת ממה שנאמר שם: "ונרצה לו לכפר עליו" [על פי תורת כהנים שם]. והקשה הרמב"ן: מדוע לא נאמר שעולה מכפרת על שגגת לאוים שיש בהם עונש במזיד, [כגון חייבי מיתה בידי שמים וחייבי מלקות]? שהרי בשוגג אין להם כפרה, ואפשר לומר שהעולה תכפר עליהם!

ותירץ הרמב"ן שני תירוצים:

א. כיון שהתורה פירשה בהם במזיד עונש בפירוש ואילו בשוגג לא פירשה, מכאן שאין מוטל עליהם להביא עולה בשוגג.

ב. בשאר כפרות שבתורה, נאמר "על שגגתו אשר שגג". וכאן לא נאמר "ונרצה לו לכפר עליו — על שגגתו אשר שגג", מכאן שהעולה באה לכפר על המזיד. [כי השוגג הוא רצוי לפני ה' גם אם לא יביא קרבן] עיין שם.

[עוד הביא הרמב"ן שם מהמדרש ויקרא רבה ז, ג שעולה מכפרת על הרהור הלב].

15. נראה מדברי הריטב"א [הערה 13] שהגמרא

לו-ב ומפרשינן: **אמר רבי ירמיה: בלאו דנבילה קא מיפלגי.**

כלומר, הכל מודים שמצוות לא תעשה שנאמר בלקט שכחה ופאה, שהזכיר רבי יוסי הגלילי, אינם בגדר "לאו הניתק לעשה". ואף על פי שנאמר בהם [ויקרא יט ט]: "לא תכלה פאת שדך לקצור ולקט קצירך לא תלקט" [שזו מצות לא תעשה]. ואחר כך נאמר [בפסוק י]: "לעני ולגר תעזב אותם" [שזו מצות עשה]. מכל מקום אין העשה בא לתקן את הלאו, שהרי עשה זה מוטל על האדם גם בלא שעבר על הלאו.

אלא לקט שכחה ופאה הן מצוות הדומות לנבילה, שנאמר [בדברים יד כא] בענין נבילה: "לא תאכלו כל נבלה" — הרי מצות לא תעשה "לגר [תושב] אשר בשעריך תתננה" — הרי מצות עשה.

ועשה זה ודאי אינו בא לתיקון הלאו, שהרי אם כבר אכל את הנבלה, אינו יכול ליתנה לגר תושב.

ובזה נחלקו רבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי:

רבי עקיבא סבר: כיון שמצות העשה לא באה לתקן את הלאו, ממילא **לאו מעליא** לאו גמור **הוא.** והאוכל נבילה או המלקט לעצמו לקט שכחה ופאה לוקים. ואין העולה באה לכפר עליהם.(1)

ואילו רבי יוסי הגלילי סבר: אמנם מצות עשה שנאמרה בנבלה לא נאמרה אלא לפני שעבר על העבירה, אך מכל מקום כיון שנאמר בענין נבלה גם מצות עשה, ממילא הלאו שנאמר בה **לאו "לאו מעליא הוא"**, שאין זה "לאו" גמור ואין לוקים עליו. [והוא הדין בלקט שכחה ופאה].

וכיון שאין לוקין עליהם, העולה מכפרת עליהם.

[סברות רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא התבארו בהערה (2)].

אביי אמר הסבר אחר במחלוקת רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא:

ידעה שרבי יוסי הגלילי מודה לרבי עקיבא שהעולה מכפרת על עשה ועל לאו הניתק לעשה. ונחלקו אם העולה מכפרת גם על לקט שכחה ופאה. הספק של הגמרא ["במאי קמיפלגי"] היה האם רבי יוסי הגלילי מוסיף שהעולה מכפרת גם על לקט שכחה ופאה אף על פי שלאוין אלו לא ניתקו לעשה. או שרבי יוסי הגלילי סובר שהלאוין הללו ניתקו לעשה כדלהלן.

1. פירשנו את תירוץ הגמרא על פי הריטב"א ותוספות ישנים בדעת רש"י. שהכל מודים שלקט שכחה ופאה אינם בגדר "לאו הניתק לעשה".

אך תוספות ד"ה לאו דנבילה חולקים על זה [ודעתם שמחלוקת רבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי היא בלאו דנבילה בלבד. אבל בלקט שכחה ופאה מודה רבי עקיבא שאין לוקין עליו, משום שלדעתו לאוין הללו ניתקו לעשה]. ועיין שפת אמת.

2. חיוב מלקות לעובר על מצות לא תעשה, נלמד מלאו "לא תחסום שור בדישו" שנאמר [בדברים כה ב ג]: "והיה אם בן הכות הרשע... ארבעים יכנו" ונאמר בפסוק שאחריו: "לא תחסום שור בדישו". ודרשו חז"ל [מכות יג ב] מסמיכות הפסוקים שמלקות הם עונש על לאוים הדומים ללא תחסום ["לאו דחסימה"].

לאו הניתק לעשה אינו דומה ללאו דחסימה, ולכן אין לוקין עליו.

ודעת רבי יוסי הגלילי שגם לאו דנבילה לא

דכולי עלמא הכל מודים ש**לאו דנבילה לאו מעליא** לאו גמור **הוא**, כיון שהעשה שנאמר בנבלה לא בא לתיקון הלאו, ולכן לוקים עליו.

והכא, כאן בברייתא, בעשה שנאמר בלקט שכחה ופאה — "לעני ולגר **תעזוב** אותם" [ויקרא יט י]. **קא מיפלגי** נחלקו:

דרבי עקיבא סבר: אף על פי שמצות עשה זו נאמרה אחרי הלאו, מכל מקום "**תעזוב**" — **מעיקרא** מתחילה **משמע**.

כלומר, לפני שעבר על הלאו ונטל מתנות עניים לעצמו, אמר לו הכתוב: "ולקט קצירך לא תלקט", אלא — "לעני ולגר תעזב אתם" [ולא תלקטם].

וממילא לקט שכחה ופאה דומה ללאו שנאמר בנבלה, ולוקים עליו.

ואילו **רבי יוסי הגלילי סבר**: "לעני ולגר תעזב אתם" **השתא** עכשיו **משמע**, כלומר, אחרי שליקט באיסור ציוהו הכתוב שיעזוב אותם ויפקירם. והרי לאוים אלו נתקן לעשה, ואין לוקים עליהם, אלא מתכפרים בעולה.

שנינו במשנה שהכהן הגדול התודה ואמר: "עויתי פשעתי חטאתי לפניך אני וביתי". ונחלקו בזה תנאים בברייתא [תוספתא ב, א]:

תנו רבנן:

כיצד כהן גדול **מתודה** על פרו?

"**עויתי פשעתי וחטאתי**" (3).

וכן בשעיר המשתלח לעזאזל **הוא** [הכתוב] **אומר** [ויקרא טז כא]: "**והתודה עליו את כל עוונת בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם**". הפסוק מסדר את העונות תחילה. ואחריהם את הפשעים ואחריהם את החטאות.

דומה ללאו דחסימה, שהרי בלאו דחסימה לא נאמרה מצות עשה, ואילו בלאו דנבילה נאמרה מצות עשה.

ורבי עקיבא סובר שלוקים על לאו דנבלה, וטעמו פשוט, שהרי אדרבה, לאוים דנבילה ולקט שכחה ופאה, שנאמר בהם גם מצות עשה, הם חמורים יותר מלאו דחסימה, וכל שכן שילקו עליהם [ודוקא לאו הניתק לעשה יש סברא לפטרו משום שהעשה מכפר על הלאו כמבואר במכות טו א. אבל האוכל נבילה ועבר על הלאו והעשה כל שכן שילקו עליו].

ותוספות ישנים התקשו בסברת רבי יוסי הגלילי, שהרי אדרבה לאו דנבילה חמור יותר מלאו דחסימה. וכתבו שלדעת רבי ירמיה בסוגייתנו לשיטת רבי יוסי הגלילי לאו דנבילה פחות חמור מלאו דחסימה ["כמו שפירשו בחולין ובתמורה". עד כאן לשונם].

[ואולי עיקר המצוה היא העשה, והלאו בא לחזק את העשה. ולכן הוא גרוע יותר. או שיש לומר, כיון שהכתוב סמך את העשה ללאו בא ללמדך שדינו כלאו הניתק לעשה. עיין תמורה ד ב תוספות ד"ה ורבי יעקב וחולין דף פ סוף עמוד ב, בתוספות ד"ה הנח].

3. וכן פסק הרמב"ם לענין וידוי שאר הקרבנות [מעשה הקרבנות ג טו] ומדברי המאירי נראה שהגמרא כאן מדברת על קרבן עולה. ותחילה מתודה וידוי כללי: "חטאתי עויתי ופשעתי". ואחר כך מוסיף ומפרט — "ועשיתי כך וכך, וזו כפרתי".

וכן בשלוש עשרה מידות רחמים שאמר **משה, הוא אומר** [שמות לד ז]: **"נושא עון ופשע וחטאה"** [4].

אלו **דברי רבי מאיר.**

וחכמים אומרים: יש להוכיח שסדר הוידוי לא היה כדברי רבי מאיר.

שהרי **"עונות"** — **אלו הזדונות,** [העובר עבירות במזיד].

וכן הוא [הכתוב] **אומר** [במדבר טו, לא]: **"הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה".** ואין עונש כרת בא אלא על המזיד.

"פשעים" — **אלו המרדים** [העובר עבירה לשם מרד, להכעיס] **וכן הוא** [הכתוב] **אומר** [מלכים־ב ג, ז]: **"מלך מואב פשע בי"** כלומר, מרד בי.

ועוד הכתוב **אומר** [שם ח כב]: **"אז תפשע לבנה בעת ההיא",** כלומר, אז מרדה לבנה במלך יהודה. מכאן שפשע פירושו מרד.

"לכל חטאתם" — **אלו השגגות** [העובר עבירות בשוגג]. **וכן הוא** [הכתוב] **אומר** [ויקרא ד ב]: "נפש כי תחטא בשגגה".

ומכאן ראיה נגד דברי רבי מאיר [שאמר שסדר הוידוי — חטאתי, עויתי, פשעתי]. שהרי לדברי רבי מאיר קשה: **ומאחר שכבר התודה על** החטאות שהם **הזדונות, ועל** הפשעים שהם **המרדים,** שאלו עברות חמורות, **חוזר ומתודה על השגגות** שהם עברות קלות?! הרי אם ימחלו לו על החמורות אין צורך לבקש מחילה על הקלות!

אלא כך היה מתודה: חטאתי [בשגגה] **ועויתי** [במזיד] **ופשעתי** [להכעיס] **לפניך אני ובויתי וכו'.**

וכן בוידוי שאמר **דוד, הוא** [הכתוב] **אומר** [תהילים קו, ו]: **"חטאנו עם אבותינו, העוינו הרשענו"** [5]. הרי שהזכיר את החטאים לפני העוונות.

וכן בוידוי המוזכר בתפלת **שלמה, הוא** [הכתוב] **אומר** [מלכים א. ח, מז]: **"חטאנו והעוינו רשענו".**

וכן בוידוי שאמר **דניאל, הוא** [הכתוב] **אומר** [דניאל ט ה]: **"חטאנו ועוינו והרשענו ומרדנו".**

---

4. מהגמרא כאן משמע שמשה הוא שאמר את י"ג המידות. שנאמר שם "ונשא עון ופשע וחטאה". וכן משמע להלן בתשובה שענו חכמים לרבי מאיר: "אלא מהו שאמר משה... אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא".

אך במסכת ראש השנה [יז ב] אמרו: "מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח ציבור והראה למשה סדר תפילה". ומשמע שה' אמר את י"ג המידות. וכן משמע במדרש תנחומא [פרשת כי תשא].

ופירש שיח יצחק שהקדוש ברוך הוא הראה למשה במראה הנבואה מה לומר בסדר התפילה, ומיד הזדרז ואמר כך. ופירוש הכתוב [שמות לד ז]: "ויעבר ה' על פניו" — היינו במראה הנבואה. ומיד — "ויקרא [משה] ה' ה'". וכן נראה מדברי תרגום הירושלמי שם שיח יצחק [וציין לעיין באברבנאל בפרשת כי תשא שם].

5. הרשענו הוא כנגד פשענו. אבן עזרא שם. אבל עיין בחידושי אגדות מהרש"א [ד"ה וכן

אלא [אבל] קשה, **מהו שאמר משה "נושא עון ופשע וחטאה"** שהזכיר את החטאים בסוף?

כך **אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם בשעה שישראל חוטאין לפניך, ועושין תשובה, עשה להם זדונות כשגגות.** ופירוש הפסוק: "נושא עון ופשע", כ"חטאה" בשוגג (6).

אמר רבה בר שמואל אמר רב: הלכה כדברי חכמים שמזכיר את החטאים תחילה [ולא כרבי מאיר].

ותמהינן: **פשיטא!** למה צריך להשמיענו דבר זה? הרי יש כלל בידנו: **יחיד ורבים** שנחלקו, **הלכה כרבים!** (7).

ומתרצינן: **מהו דתימא** שמא תאמר **מסתבר טעמיה דרבי מאיר. דקמסייע ליה קרא,** (8)

בשלמה] וגבורת ארי [ד"ה וכן בשלמה].

6. רבי מאיר הוכיח את דבריו גם מהפסוק הנאמר בענין וידוי יום הכיפורים: [ויקרא טז כא] "והתודה עליו את כל עונות בני ישראל ואת פשעיהם לכל חטאתם".

וכתבו תוספות ישנים, שחכמים מפרשים פסוק זה כעין שפירשו את דברי משה, שהכהן הגדול מתפלל שהקדוש ברוך הוא יעשה את עוונות בני ישראל ופשעיהם כאילו הם חטאות בשוגג [וכן הוא בתורת כהנים אחרי פ' ב. וירושלמי פרק ג הלכה ז].

והמאירי, והמהרש"א והרש"ש מפרשים: כוונת הפסוק "לכל חטאתם" היינו אחרי שהתוודה על חטאתם.

ובטעמו של רבי מאיר שסדר הוידוי — עויתי, פשעתי, חטאתי, נאמרו כמה פירושים:

א. תחילה מתוודה על העונות שהם השכיחים ביותר שעושה לתיאבון. ואחר כך על המרדים, שהם להכעיס והם פחות שכיחים, ואחר כך חטאות שאינן מצויות וידועות כלל [מהרש"א].

ב. מתוך שמתחרט על העונות והמרדים בלב שלם, חוזר בתשובה על השגגות הקלות בעיניו, ומתודה עליהם בלב שלם [שיח יצחק].

ג. קודם מתודה על העונות הידועים לו בודאי מהקל אל הכבד: עויתי פשעתי. ואחר כך מתודה על השגגות שמסופק שמא חטא ואינו יודע. [שיח יצחק בפירוש שני].

ד. חטאות הם חמורים יותר, שרוב העבירות מחמת שגגה הם. והם חמורים משום רבוים והתמדתם [מלבי"ם לתורת כהנים שם, ולעיל הבאנו בשם המהרש"א שהשגגות אינם שכיחים. וכנראה כוונת המהרש"א שאין מצוי שידעו אותם. כלשונו — "שאינן מצוים וידועים"]. ועיין עוד פירושים בשפת אמת.

7. שיח יצחק ורש"ש הקשו, הרי במשנה סתם רבי כדעת רבי מאיר. ובמקום שיש סתירה בין סתם משנה, לדעת חכמים בברייתא, הלכה כסתם משנה. עיין שם שהאריכו בזה. ובשיח יצחק מפקפק בכלל הזה.

והרש"ש תירץ, שלקמן בפרק ו [סא א] הגירסא במשנה ב שבמשניות כדעת חכמים, וכן יש לגרוס גם בגמרא. וכיון שיש סתם משנה כחכמים וסתם משנה כרבי מאיר, ודאי שהלכה כסתם משנה של רבים. [אך תוספות יום טוב שם הגיה במשנה כדברי רבי מאיר, והרש"ש משיג עליו].

8. הגירסה בספרים שלפנינו: "קרא דמשה". אבל שיח יצחק, ב"ח ומהר"ב רנשבורג כתבו שמוכח מרש"י שלא גרס כן, אך בתורת האדם [לרמב"ן] ענין הוידוי הגירסא: "קראי דמשה".

כיון שמסייע לו לשון הפסוק המדבר בוידוי יום הכיפורים עצמו בשעיר המשתלח [״והתודה עליו את כל עונות בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם״] נפסוק הלכה כמותו.

לכן **קמשמע לן** השמיע לנו רב שהלכה כחכמים.

מעשה **בההוא** שליח ציבור **דנחית**, שירד לפני התיבה, **קמיה דרבה** לפני רבה.[9]

ובשעה שסידר בתפילתו את סדר עבודת הכהן הגדול **עבד** [עשה] **כרבי מאיר**, שאמר את וידוי הכהן הגדול בנוסח ״עויתי פשעתי וחטאתי״.

אמר ליה רבה: שבקת רבנן עזבת את שיטת חכמים, **ועבדת** ועשית **כרבי מאיר!** [ואין ראוי לעשות כן!]

אמר ליה שליח הציבור: **כרבי מאיר סבירא לי** [אני סובר], **כדכתיב** [כמו שכתוב] **בספר אורייתא דמשה** בסדר עבודת יום הכיפורים, שהחטאות הוזכרו בסוף [על פי ריטב״א][10].

ועתה הגמרא מביאה ברייתא הדנה מנין למדו חכמים שמתוודים על הפר המוזכר במשנתנו.

תנו רבנן:

נאמר [ויקרא טז, ו] בענין פר החטאת של הכהן הגדול: **״וכפר** בעדו ובעד ביתו״. ומה היא ״כפרה״ זו?

בכפרת דברים בכפרה שבאה על ידי דיבורים [כלומר וידוי] **הכתוב מדבר.**

ושאלו בברייתא: **אתה אומר** שהכתוב מדבר **בכפרת דברים**, אך מנין לך דבר זה? **או** אולי **אינו** מדבר **אלא בכפרת דמים** כפרה על ידי נתינת הדם על קרנות המזבח? [11].

מתרצת הברייתא: **הרי אני דן** גזירה שוה: **נאמרה כאן** בענין הפר של הכהן הגדול, לשון **כפרה** [״וכפר בעדו״] **ונאמרה להלן** [ויקרא טז] בענין שעיר המשתלח לשון **כפרה** [״יעמד חי לפני ה׳ לכפר עליו״].

מה היא ה**כפרה האמורה בשעיר?** וידוי **דברים!** [שהרי שעיר המשתלח אינו נשחט בעזרה ואין נותנים מדמו על המזבח]. מכאן נלמד **שאף כפרה האמורה בפר**, מדובר בוידוי **דברים** [12].

ומוסיפה הברייתא: **ואם** עדיין **נפשך** [רצונך] **לומר** שכפרה האמורה בפר היא כפרת דמים

---

9. ושליח ציבור מסדר בתפילת יום הכיפורים את סדר עבודת הכהן הגדול. משום שנאמר [הושע יד] ״ונשלמה פרים שפתינו״ — נשלים בשפתינו [בתפילה] את סדר קרבנות הפרים שאיננו יכולים להקריבם. [וכן את סדר שאר הקרבנות]. על פי רש״י.

10. יש ראשונים שהוכיחו ממה שרבה שתק לשליח ציבור, שאכן שליח הציבור צדק, והלכה כמותו. ואחרים חולקים. עיין טור סימן תרכא, ובית יוסף שם. ובשולחן ערוך [שם סעיף ה] פסק כחכמים.

11. לעיל ה א בברייתא: ״אין כפרה אלא בדם, שנאמר [ויקרא יז]: ״כי הדם הוא בנפש יכפר״. [ומובא בזבחים ו א, מנחות צג ב].

12. הרש״ש לקמן [ד״ה מאי ואם] מציין לדברי

(13), אביא לך ראיה אחרת מתוך הפסוק עצמו שלא כדבריך, **שהרי כך הוא** הכתוב **אומר** [שם, פסוק יא]: **"והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו וכפר בעדו ובעד ביתו".** ובעל כרחך **עדיין לא נשחט הפר** שהרי רק אחר כך נאמר בפסוק "ושחט את פר החטאת אשר לו".

והוינן בה: **מאי** מה כוונת הברייתא, שאמרה — **ואם** עדיין **נפשך** [רצונך] **לומר** שכפרה האמורה בפר היא כפרת דמים? הרי כבר למדנו בתחילת הברייתא גזרה שוה משעיר המשתלח, שכפרה שנאמרה בו היא כפרה בדברים!

ומתרצינן: כך כוונת הברייתא: **וכי תימא** ואם תאמר, הרי גם בענין שעיר החטאת הפנימית (14) נאמר לשון כפרה ["וכפר על הקדש מטמאת בני ישראל" ויקרא טז, טז] ואם כן, **נילף** נלמד **משעיר** החטאת **הנעשה בפנים שכפרתו בדמים** ולא בוידוי, שהרי נאמר בפסוק "והזה אותו על הכפרת ולפני הכפרת, וכפר על הקדש". ומשמע שההזאה עצמה היא הכפרה (15).

והגמרא מביאה את המשך הברייתא דלעיל: לז-א

הברייתא שואלת: **ומנין שוידוי** הפר היה **בלשון "אנא"**?

עונה הברייתא: גם דבר זה נלמד בגזירה שוה: **שנאמר כאן** בוידוי הפר, לשון **כפרה** ["וכפר בעדו"] **ונאמר להלן** בתפילת משה **בחורב** [בהר סיני], לשון **כפרה** [שמות לב ל].

מה להלן בחורב משה התוודה **בלשון אנא** ["אנא חטא העם הזה". שם פסוק לא] (1). **אף כאן,** וידוי הפר הוא **בלשון אנא!** (2).

רבי יהודה [לקמן מ ב] שסובר שכפרה שבשעיר המשתלח, היא כפרת דמים [בדמים של השעיר השני שניתנים על המזבח]. ועיין גבורת ארי במילואים.

13. כלומר, שיש לך דחיה לגזירה שוה דלעיל. רש"י. והגמרא להלן תבאר איך אפשר לדחות את הגזרה השוה הנ"ל.

14. השעיר שעלה עליו הגורל לה', ועשאוהו חטאת, והיזו מדמו בפנים [ולכן נקרא שעיר הנעשה בפנים].

15. כן פירש רש"י. ועוד כתב רש"י שבשעיר הפנימי אין וידוי. ובעל כרחך כפרה האמורה בו היא כפרת דמים.

וקשה: מנין הא גופא שאין מתוודים על השעיר הפנימי?

ואמנם דעת האברבנאל [ויקרא טז ה ד"ה ואמנם שעיר עזאזל] שהיה מתודה גם על השעיר הפנימי, שהרי בכל חטאת היה וידוי כמבואר במסכת זבחים.

והחזקוני בפרשת אחרי כתב ששעיר זה לא התוודו עליו, שהואיל והוא לגבוה, שעלה עליו הגורל לה', גנאי הוא להתודות עליו.

1. ואמר שם לשון כפרה [בפסוק ל]: "אתם חטאתם חטאה גדולה אולי אכפרה בעד חטאתכם". ונאמר אחר כך [בפסוק לא]: "וישב משה אל העם ויאמר אנא חטא העם הזה". מכאן שמשה כיפר בלשון "אנא". ר"ח. רש"י.

2. תוספות ישנים העירו שבמשנה למדנו שהכהן הגדול הזכיר פעמיים "אנא". ואילו כאן הברייתא מביאה מקור ל"אנא" אחד בלבד!

ותירצו: אנא השני הוא דרך תפילה. ומוזכר

עוד שואלת הברייתא: **ומנין שהוידוי היה ב**הזכרת **השם**?

עונה הברייתא: גם דבר זה נלמד בגזרה שוה: **שנאמר כאן** בוידוי הפר, לשון **כפרה. ונאמרה בעגלה ערופה לשון כפרה** [דברים כא] [3].

מה למדנו **להלן בעגלה ערופה**? שהתפללו עליה בהזכרת השם [שנאמר: "כפר לעמך אשר פדית ה'"] **אף כאן,** וידוי הפר היה **ב**הזכרת **השם**!

אמר אביי קושיא על דברי הברייתא:

למדנו בברייתא שלומדים בגזירה שוה את המקומות שנאמר בהם לשון כפרה, ולפיכך וידוי של יום הכיפורים נאמר בלשון "אנא". ונאמר בשם ה'. ולפי זה קשה מדוע לא נלמד חורב ועגלה ערופה בגזרה שוה, [שהרי בשניהם נאמר לשון כפרה] כדלהלן:

בשלמא מובן היטב זה שוידוי שאמר משה רבנו **בחורב — מעגלה ערופה לא ילפינן,** לא למדנו בגזרה שוה מעגלה ערופה שיאמר משה וידוי בשם.

שהרי **מאי דהוה הוה** מה שהיה כבר היה, ואי אפשר לשנותו! [4].

אלא אבל כך יש להקשות: **עגלה ערופה תילף** תלמדנה **מ**וידוי **שבחורב** שנאמר בלשון "אנא"!

וכי תימא ואם תאמר **הכי נמי** אכן כך הדין, [שתפילה שבעגלה ערופה נאמרת בלשון "אנא"]!

והתנן והרי שנינו במשנה שלא כדבריך: **הכהנים אומרים** לאחר עריפת העגלה: **"כפר לעמך ישראל"** [דברים כא] **ואילו ב**לשון **אנא לא קא אמר** התנא, מכאן שאין אומרים אנא בעגלה ערופה, וקשה מדוע לא נלמדנה בגזרה שוה מחורב?

ומסקינן: **קשיא.** אכן, קושיא זו קשה.

בכמה מקומות בלשון תפילה ["אנא ה' הושיעה נא". "אנא שא נא פשע עבדך"]. ורק ל"אנא" הראשון צריך לימוד מיוחד מן הפסוק, עיין שם עוד.

והמהרש"א כתב ש"אנא" פירשו "בבער" — בבקשה, ובאבן עזרא [שמות לב לא] כתב ש"אנא" הוא לשון פיוס או דרך הודאה [ומובא שם עוד פירוש בשם הנגיד].

ודברי התוספות ישנים מתיישבים לפי האבן עזרא. ש"אנא" הראשון הוא דרך הודאה, והשני לשון פיוס ותפילה.

3. אם נמצא הרוג ולא נודע מי הכהו, מביאים זקני העיר הקרובה אל החלל [ההרוג] עגלה ועורפים אותה בנחל איתן. ואומרים: "ידנו לא שפכו את הדם הזה ועינינו לא ראו. כפר לעמך ישראל" [דברים כא א ט] ויתר פרטי דיניה מבוארים בתורה [שם].

4. רש"י פירש: "מאי דהוה הוה" — כבר עבר ואי אפשר לחזור. ותוספות ישנים כתבו: "מאי דהוה הוה" — כלומר, משה אמר תפלתו כמו שחפץ.

וכוונתם: שמא תקשה, מדוע משה עצמו לא אמר את תפילתו בשם? תשובתך: משה לא היה חייב להתפלל כלל, אלא רצה בכך, וממילא התפלל איך שרצה. ואין ללמוד בגזרה שוה אלא לענין דינים שנצטוינו בהם.

[ולשון הגמרא מאי דהוה הוה, יש לפרש שאין נפקא מינה להלכה בימינו לקבוע דין על

שנינו במשנה: שהיה הכהן הגדול מזכיר את השם בוידויו, **והן עונין אחריו**: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

הגמרא מביאה מקור לדברי משנתנו שהעומדים בעזרה עונים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד:

תניא שנו בברייתא: **רבי אומר**: נאמר [בדברים לב] **"כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו"**.

כך **אמר להם משה לישראל**: "כי שם ה' אקרא" היינו, **בשעה שאני מזכיר** את **שמו של הקדוש ברוך הוא, אתם** — **"הבו גודל** לאלהינו". כלומר תברכו את אלהינו [5].

חנניא בן אחי רבי יהושע אומר: נאמר [במשלי י] **"זכר צדיק לברכה"**. כך **אמר להם הנביא לישראל**: **בשעה שאני מזכיר** את שמו של ה' שהוא **צדיק עולמים אתם תנו** לו **ברכה**.

מתניתין:

במשנה הקודמת למדנו את סדר שחיטת פר החטאת והוידוי הראשון שנאמר עליו. משנתנו ממשיכה לסדר סדר העבודה הבאה אחריהם דהיינו, הכנת ההגרלה של שני השעירים כדלהלן:

פי תפלת משה. ולכן אין צריך לכתוב בלשון "השם"].

אבל בשיח יצחק הקשה כנ"ל, כיון שלומדים יום הכיפורים מעגלה ערופה, למה משה לא הזכיר בתפילתו שם השם? ותירץ שמשה היה מדבר עם ה' פנים אל פנים כדרך איש המדבר אל רעהו, שאינו מזכיר את שמו בשעה שמבקש ממנו דבר. וכתב שכנראה לזה התכוונו תוספות ישנים.

5. רש"י בברכות כא א ד"ה כי למד מכאן שעונים אמן אחר המברך. [ועיין מכילתא בא פרק טז, הובאה בשיח יצחק כאן].

ובמסכת תענית טז ב הגמרא לומדת מפסוקים שאין עונים אמן במקדש. שעזרא אמר לישראל בבית המקדש "ויברכו שם כבודך" [נחמיה ט]. והיינו "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" [רש"י שם]. ועיין תוספות ישנים כאן מדוע הגמרא לא מביאה כאן פסוק זה.

ובחרדים [מ"ע מד"ס פ"ד טז־יז] הביא בשם מדרש שלמדו מהפסוק ["כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו"] שצריך לומר ברוך הוא וברוך שמו אחר הזכרת השם. [והרא"ש למד זאת מפסוק "זכר צדיק לברכה" המובא בגמרא להלן. ודבריו מובאים בטור או"ח קכד].

והפרי חדש [מובא בשיח יצחק כאן] למד מדברי הגמרא כאן שצריך לומר ברוך הוא וברוך שמו גם בהזכרת השם בלא ברכה. שהרי כאן הכהן הגדול הזכיר את השם בלא ברכה. וענו אחריו ["ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד"]. וכמו כן ראוי לומר גם לענין "ברוך הוא וברוך שמו" [שהרי שנים הדברים נלמדו מפסוק אחד — "כי שם ה' אקרא" וגו'].

אך שיח יצחק דחה את דבריו, ששונה הכהן הגדול, שהזכיר את השם המפורש. [עיין שם].

ובטור ושלחן ערוך סימן קכד פסקו שאחר הזכרת השם בברכה עונים ברוך הוא וברוך שמו [ובאר היטב קכח כח הביא להלכה את דעת הפרי חדש]. ומכל מקום אין זה אלא מנהג. ולכן במקום שאסור להפסיק בדיבור כגון פסוקי דזמרה אין לאמרו [אחרונים. משנה ברורה שם ס"ק כא].

בא לו הכהן הגדול **למזרח העזרה** סמוך לפתח העזרה [6] **לצפון המזבח**. כלומר, פנה קצת צפונה, בכדי שיעמוד מול השטח שמצפון למזבח [7].

הסגן סגן הכהן הגדול היה עומד **מימינו, וראש בית אב** [ראש המשפחה] שהיה התור שלהם לעבוד היום במקדש [תפארת ישראל] היה עומד **משמאלו** [8].

ושם באותו מקום שנעמד הכהן הגדול, היו **שני שעירים** שהביאו הציבור, כמו שנאמר

---

6. במשנה הקודמת מסופר, שהכהן הגדול עמד בין האולם והמזבח והתוודה על פרו. ובמשנתנו למדנו, שהכהן הגדול חזר לאחוריו לצד מזרח, סמוך לפתח העזרה, ששם עמדו שני השעירים — שעיר אחד לחטאת הפנימית, ושעיר שני לעזאזל.

ופירש רש"י שהיו צריכים להכניס את השעירים לעזרה. מפני שנאמר [ויקרא טז]: "והעמיד אותם לפני ה'". ו"לפני ה'" היינו העזרה. אך לא הכניסום פנימה. אלא עמדו סמוך לפתח. וסמוך לשחיטת שעיר החטאת, היו מקריבים אותו בין האולם למזבח.

ופירש בתפארת ישראל, שמפני שהיה זמן רב בין ההגרלה לבין שחיטת שעיר החטאת והוידוי, חששו שיטילו גללים, ולפיכך העמידום סמוך לפתח.

אך תוספות ישנים ביארו שהעמידום במזרח מפני "שגנאי הוא להחזיר", וכוונתם, שאם היה מעמיד את השעירים להגרלה בין האולם והמזבח, היה צריך להחזיר אחר כך את השעיר לשער המזרח להוציאו משם. ויש גנאי בדבר.

7. כתב רש"י: אף על פי שלא שחט את השעיר שם, מכל מקום כל המעשים שנעשו בשעיר החטאת צריכים להעשות בצפון.

עוד כתב רש"י: שהמשנה משמיעה לנו שאין שום חלק ממזרח המזבח שהיה בצפון העזרה [כלומר: המזבח עמד כולו בדרום העזרה]. ולכן היה הכהן הגדול צריך לפנות צפונה מן המזבח. ודברי רש"י הללו, יתבארו בגמרא.

ובענין מה שפירש רש"י שכל המעשים שנעשו בשעיר צריכים להעשות בצפון, הקשו תוספות ישנים [לז ב ד"ה והאמרת] ותוספות הרא"ש, שהרי לדעת רבי אלעזר ברבי שמעון ממזרח למזבח אינו קרוי "צפון" לענין שחיטת קדשים. כמבואר לעיל לו א [והגמרא שם העמידה את משנתנו כדבריו].

ונאמרו שלושה תירוצים לדבר:

[א] באמת משנתנו שלא כרבי אלעזר ברבי שמעון [ומבואר בגמרא ועיין בתוספות רא"ש ותוספות ישנים].

[ב] ההגרלה אינה צריכה להיות בצפון אלא מדרבנן. והתירו לעשותה סמוך לפתח העזרה אף על פי שאינו צפון גמור [משום שגנאי להכניס את השעיר המשתלח פנימה ואחר כך להוציאו, כמבואר לעיל בהערה הקודמת בשם תוספות ישנים] תוספות ישנים.

[ג] ההגרלה אינה צריכה להיות בצפון כלל. ושלא כדברי רש"י. ומה ששנינו במשנה שבא לו לצפון המזבח, זהו משום שההגרלה צריכה להיות מול פתח ההיכל. שנאמר "לפני ה'" והיינו כנגד הפתח. תוספות ישנים [ולפי פירוש זה ביאר בשיח יצחק גם את דעת הרמבם" עיין שם].

8. הסגן וראש בית אב הלכו איתו למזרח העזרה ששם היו העם, וראוי שילכו איתו שני אנשים לפנות את המקום לפניו [תפארת ישראל. עיין שם פירושים נוספים]. והטעם שהסגן בימין וראש בית אב בשמאל ולא להיפך, מתבאר על פי מה שמובא בגמרא, שכשהרב הולך בדרך, ילך התלמיד הגדול בימינו והקטן בשמאלו.

[ויקרא טז] בסדר עבודות היום: "ומאת עדת בני ישראל יקח שני שעירי עזים לחטאת"... "והעמיד אותם לפני ה' פתח אהל מועד".

וקלפי [כלי עץ חלול [9]] **היתה שם, ובה היו שני גורלות** כמו שנאמר [שם]: "ונתן אהרן על שני השעירים גורלות, גורל אחד [היה כתוב עליו] לה', וגורל אחד [כתוב עליו] לעזאזל".

בתחילה **של אשכרוע היו** — הגורלות היו עשויים מעץ אשכרוע, [הוא עץ ברוש. רש"י] **ועשאן** יהושע **בן גמלא** כאשר נתמנה לכהן גדול **של זהב. וחיו** חכמים **מזכירים אותו לזכח** על מעשהו.

ואגב שלמדנו שחכמים הזכירו את יהושע בן גמלא לשבח, מביאה המשנה עוד אנשים שתרמו לבית המקדש והזכירו אותם לשבח.

בן קטין הכהן הגדול **עשה י"ב דד** שנים עשר ברזים **לכיור, שמתחילה לא היה לו** לכיור **אלא שנים** [שני ברזים]

ואף הוא [בן קטין] **עשה מוכני** גלגל שבעזרתו היו מורידים את הכיור בכל לילה לבור, כדי **שלא יהיו מימיו נפסלין בלינה** שמים שעמדו בכיור [שהוא כלי שרת] בלילה, נפסלים בעלות השחר בלינה. וכדי שלא יפסלו מימיו בלינה, היו מורידים את הכיור בלילה לבור ומימיו התחברו למים המכונסים בקרקע, ולא נפסלו בלינה [10].

מונבז המלך היה עושה כל ידות הכלים של יום הכיפורים, של זהב.

הילני, אמו של מונבז, **עשתה נברשת של זהב על פתח של ההיכל, ואף היא עשתה טבלא של זהב שפרשת סוטה כתובה עליה.** כדי שבשעת הצורך יוכל הכהן להעתיק ממנה את פרשת סוטה, ולא יצטרך להביא למקדש ספר תורה [11].

נקנור נעשו ניסים לדלתותיו לדלתות שתרם לעזרה.

והיו מזכירין אותן את כל אלו שהוזכרו במשנתנו **לשבח** על מעשיהם [מאירי].

---

9. פירוש המשניות להרמב"ם. רע"ב.

10. כך פירש רש"י, והראב"ד [בהלכות בית הבחירה ג יח] והרמב"ם בהלכות ביאת מקדש [ה יד].

אבל ר"ח פירש ששיקעו את הכיור בתוך ים של שלמה [עיין רמב"ם ביאת מקדש ה טו שהמים שבים של שלמה אינם נפסלים בלינה, משום שמי מעין היו עוברים בתוכו מעין עיטם].

ותוספות הרא"ש הביא ראיות לדחות את דבריו, וכתב שלא מצאנו שהיה ים של שלמה בבית שני [ותוספות ישנים הסתפקו בדבר. ועיין תוספות יום טוב ורש"ש].

הרמב"ם עצמו בהלכות בית הבחירה [ג יח] ובפירוש המשניות מפרש את משנתנו באופן אחר [שהמוכני כלי חול הוא, והיה סביב הכיור. והמים שבתוכו אינם נפסלים בלינה וממנו היו ממלאים מים לכיור במידת הצורך]. ועיין ראב"ד וכסף משנה שם.

11. אשה שנחשדה על ידי בעלה שזנתה, והכהן היה כותב על קלף את פרשת הסוטה, והיא השבועה שהשביע הכהן את האשה [כמבואר בבמדבר ה פסוקים יט-כב] ומוחק אותה במים [מי המרים]. וכל דיניה מפורטים בבמדבר ה [מפסוק יא והלאה].

גמרא:

שנינו בתחלת המשנה: בא לו [הכהן הגדול] למזרח העזרה לצפון המזבח. כלומר, שצריך לפנות צפונה עד שיעמוד מצפון למזבח. שהגרלת השעירים נעשתה בצפון העזרה [12].

ומדייקינן: **מדקאמר** התנא **לצפון המזבח, מכלל דמזבח** כולו **לאו בצפון קאי**, אלא המזבח עמד בחצי העזרה הדרומי [13].

שהרי, אם תאמר שהמזבח עמד באמצע העזרה ממש, אם כן, לא היה הכהן הגדול צריך להתרחק עד מצפון למזבח, אלא יכל לעמוד מול המזבח, בחצי הצפוני של העזרה! [14]

מני מי הוא התנא הסובר שהמזבח עמד בחצי העזרה הדרומי?

רבי אליעזר בן יעקב היא.

דתניא שנו בברייתא: נאמר [ויקרא א] בענין שחיטת קדשי הקדשים: "**צפונה** לפני ה'". הכתוב יכל לומר "צפון לפני ה'". ולמה אמר "צפונה"? ללמדך, שיהא **הצפון כולו פנוי.** ולכן העמידו את המזבח בדרום העזרה, [15] **דברי רבי אליעזר בן יעקב.**

---

12. כך פירש רש"י במשנה. ויש חולקים על זה. עיין לעיל הערה 7.

13. ראה ציור המזבח בסוף הספר.

14. כך פירש רש"י. ומדבריו עולה, שלשיטת הסוברים שהמזבח היה גם בצפון העזרה, העמידו את השעירים מול המזבח. [בחצי הצפוני של העזרה].

ואף על פי שבתורה נאמר "על ירך המזבח צפונה" [ויקרא א] אין כוונת הפסוק בצפונו של המזבח, אלא בצפון העזרה בצידי המזבח. תוספות ישנים.

[אבל תוספות ישנים [לז ב ד"ה והאמרת] כתבו בפירוש האחרון שההגרלה צריכה להיות מול פתח ההיכל ולא יהיה דבר מפסיק ביניהם שנאמר "לפני ה'". וכנ"ל הערה 7. והם מבארים את שאלת הגמרא באופן אחר].

הריטב"א מבאר בדעת רשי" שאם חצי המזבח היה בצפון היה עדיף להעמיד את השעירים שם מפני שמצפון למזבח השטח לא היה פנוי, שהיו שם עמודים קטנים [ננסים] וטבעות לצורך שחיטת הקרבנות.

15. לשון רש"י: "צפונה, לשון אויר משמע. הך ה' — ייתי אל צפון, שהוא האויר הפנוי" [על פי הגהת הב"ח].

ונראה לבאר, שמשמעות המלה "צפונה" [בתוספת ה"א בסוף המלה] היינו: אל הצפון. וכבר התבאר לעיל שפירוש המילה "צפונה" היינו צפון העזרה ולא צפון המזבח [הערה 14]. ולפי זה כך אמר הפסוק: "ושחט אותו על ירך המזבח [ויתרחק] אל הצפון". משמע שצריך להתרחק מן המזבח אל הצפון. ואם חציו של המזבח היה עומד בצפון, הרי היה הכהן יכול לשחוט את הקרבן גם ממערב למזבח בחציו הצפוני [ולרבי לעיל לו א גם במזרח]. ולא היה צריך להתרחק.

אבל הריטב"א כתב ש"צפון" משמע אויר פנוי. עיין שם. ואולי הלשון מגומגם והכוונה כמו שביארנו [שמהמלה "צפונה" למדנו שמתרחק אל הצפון, וממילא בעל כרחך הצפון הוא אויר פנוי מן המזבח].

[הגירסא שלפנינו ברש"י שלומדים מה' יתירה. ועיין שיח יצחק. ועיין ריטב"א].

ומקשינן: **והא** והרי **רישא** [במשנה לעיל לה ב] **כרבי אלעזר ברבי שמעון היא.**

ששנינו ברישא, פר הכהן הגדול היה עומד בין האולם ולמזבח. והרי ביארנו [שם] שהפר היה עומד בצפון העזרה. ומוכח מזה, שמקצת השטח שבין האולם ולמזבח היה בצפון העזרה וכרבי אלעזר ברבי שמעון.

וזה שלא כדברי רבי אלעזר בן יעקב, הסובר שהמזבח עמד בדרום העזרה!

ומתרצינן: משנתנו **כולה, כרבי אלעזר בן יעקב היא.**

ותני ותשנה בדברי המשנה ברישא: "ופרו היה עומד **בבין** (16) **האולם ולמזבח.** כלומר סמוך לשטח שבין האולם ולמזבח [מצפון לשטח זה] (17).

שנינו במשנה: **הסגן** עמד **בימינו** של הכהן הגדול, **וראש בית אב בשמאלו.**

הגמרא מביאה מימרא של רב יהודה, ודנה בדבריו ובדברי משנתינו.

אמר רב יהודה: תלמיד **המהלך לימין רבו הרי זה בור** אינו בקי בדרך ארץ [שראוי שתלמיד ילך משמאל לרבו, כדי שימינו תהיה פנויה לשמש את רבו. מאירי].

ומקשינן: **תנן** שנינו במשנתנו: **הסגן** היה **בימינו** של הכהן הגדול, **וראש בית אב** היה **בשמאלו.** והרי ראוי לכבד את הכהן הגדול כשם שמכבדים את הרב. ואם כן, איך הסגן עמד מימין לכהן הגדול?

ועוד תניא שנו בברייתא:

---

16. הרש"ש הגיה "כבין". וכן כתוב בתוספות יום טוב. וריטב"א. ועוד.

17. א. לכאורה הגמרא כאן סותרת את דברי הגמרא לעיל לו א שהעמידה את המשנה כרבי אלעזר ברבי שמעון. והריטב"א התקשה בדבר.

ויש לומר: שמאחר שהגמרא כאן מפרשת את המשנה לעיל, שאין הכוונה בין האולם והמזבח ממש אלא כבין האולם ולמזבח.

ולפי זה יש לבאר כך גם את דברי רבי אלעזר ברבי שמעון. ומה שאמר "בין האולם ולמזבח" לאו דוקא, והכוונה כבין האולם ולמזבח. כך פירש בשיח יצחק את כוונת הריטב"א [עיין שם שהאריך עוד בזה].

ב. הראשונים הקשו: מדוע הגמרא לא הוכיחה שמשנתנו אינה כשיטת רבי אלעזר ברבי שמעון מתחילת המשנה שכתוב שהגרלת השעירים היתה במזרח העזרה. ואילו לדעת רבי אלעזר ברבי שמעון "צפון" לענין שחיטת קדשים אינו שייך ממזרח למזבח?! עיין לעיל הערה 7 [ועיין בתוספות הרא"ש בביאור התירוץ הראשון].

ג. למסקנת הגמרא כאן, צריך לחזור ולבאר את דברי המשנה לעיל לו א.

והעולה מסוגייתנו: הפר לא עמד ממערב למזבח, שהרי המזבח היה בדרום העזרה. אלא הפר עמד בצפון העזרה מול השטח שבין האולם והמזרח.

ומשנתנו שלא כדברי רבי יוסי ברבי יהודה, הסובר שאין שוחטים את הקדשים אלא בצד המזבח ממש, אלא כדעת רבי אלעזר ברבי שמעון שאף ממערב לשטח זה קרוי "ירך המזבח צפונה". [או כדעת רבי שאפילו ממזרח לשטח זה קרוי "ירך המזבח צפונה". וכל שכן למערבו].

ועיין לעיל לו א הערה 10, לפי מסקנת

שלשה שהיו מהלכין בדרך כך ראוי להם ללכת: **הרב באמצע,** התלמיד **הגדול בימינו.** והתלמיד **הקטן משמאלו,** ולא ילכו בשורה זה אחרי זה.

וכן מצינו בשלשה מלאכי השרת שבאו אצל אברהם לבקרו, שנאמר בהם [בראשית יח] "והנה שלשה אנשים נצבים עליו" ומשמע ששלשת המלאכים נצבו עליו [מולו], ולא עמדו זה מאחורי זה. אלא, **מיכאל** עמד **באמצע, גבריאל בימינו, ורפאל בשמאלו** [18].

וזה שלא כדברי רב יהודה שאמר — תלמיד המהלך לימין רבו הרי זה בור!

תרגומא פירש **רב שמואל בר פפא קמיה** [בפניו] **דרב אדא:** מה ששנינו במשנתנו ובברייתא "מימינו", אין הכוונה שילך לידו בצד ימין, **אלא** מאחוריו **כדי שיתכסה בו רבו** שאם ילך אדם מאחורי רבו, לא יראה את הרב [שיכסוהו שני תלמידיו מאחור, אחד מימינו ואחד משמאלו].

ומקשינן על פירוש זה: **והתניא** והרי שנו בברייתא: **המהלך כנגד רבו** לצידו — **הרי זה בור** [19], **אחורי רבו** — **הרי זה מגסי הרוח!** [20].

ומפרשינן: מה שאמר רב שמואל בר פפא — "כדי שיתכסה בו רבו" אין הכוונה שהלכו מאחורי רבם ממש. אלא **דמצדד אצדודי.** שצידדו [הפנו] עצמם מעט לאחור, וכיסו מקצת בצד רבם [באלכסון].

שנינו במשנה: **וקלפי היתה שם ובה שני גורלות.** של אשכרוע היו ועשאן בן גמלא של זהב.

הגמרא מביאה מקור לדברי משנתנו מברייתא.

תנו רבנן: נאמר [ויקרא טז] "**ונתן אהרן על שני השעירים גורלות**". **גורלות** הללו יכולים להיות "של כל דבר **מכל חומר שהוא** [21].

הסוגיא כאן, מדוע העמידו את הפר כשראשו בדרום וזנבו בצפון.

18. הקשו הראשונים: במסכת ברכות מז א מבואר שאין מכבדים בדרכים. ואילו כאן למדנו שהתלמידים מכבדים את רבם בהליכתם בדרך!

ותירצו: א. כשנפגשו בדרך — אין מכבדים. אבל כשיצאו יחד מבתיהם לדרך אחת — מכבדים. [תוספות ישנים, תוספות רא"ש. והביאם ריטב"א].

ב. בעיר — מכבדים. בדרך שחוץ לעיר — אין מכבדים [פירוש שני בריטב"א].

והרמ"א פסק כתירוץ א [יורה דעה רמב יז].

19. בור הוא אדם שאינו בקי בדרך ארץ. רש"י.

20. המהלך בצידי רבו נראה כמשוה את עצמו לרבו. המהלך מאחורי רבו נראה כמרחיק את עצמו שלא לשמש את רבו. מאירי [אך גרס להיפך מגירסתנו: "המהלך לצידי רבו — הרי זה גס רוח. אחורי רבו — הרי זה בור". עיין שם עוד].

21. זה אינו נלמד מן הפסוק הזה אלא אלו דברי התנא. ולהלן הגמרא לומדת זאת מפסוק אחר. תוספות ישנים לח, א ד"ה גורלות.

יכול — אולי נאמר **שיתן שנים** [שני גורלות] **על** שעיר **זה, ושנים** [שני גורלות אחרים] **על** שעיר **זה.** ונפרש את הפסוק — "ונתן אהרן על [כל אחד מ]שני השעירים [שני] גורלות" (22).

תלמוד לומר בהמשך הפסוק: "**גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל**". מכאן **שאין כתיב "לשם" אלא על** גורל **אחד, ואין כתיב לעזאזל אלא על** גורל **אחד.**

ומכאן למדנו שלא היו אלא שני גורלות בלבד.

ועדיין הייתי **יכול** לומר, **שיתן** את הגורלות **של שם ושל עזאזל על** שעיר זה. **ושל שם ושל עזאזל** גם **על** שעיר **זה.** לקיים את מה שנאמר "ונתן על [כל אחד מ]שני השעירים [שני] גורלות", ואיזה שירצה יעשה לשם. או לעזאזל [רש"י] (23).

תלמוד לומר: גורל "אחד" לה'". הכתוב יכל לומר "גורל לה'". ולמה נאמר "אחד"? ללמדך, [מיתור הלשון], **אין כאן** שעיר שנתן עליו גורל **לה' אלא אחד, ואין כאן** שעירו שנתן עליו גורל **לעזאל אלא אחד.**

שואלת הברייתא: כיון שלמדנו שהכהן הגדול נתן גורל אחד על כל שעיר, **אם כן, מה תלמוד לומר** לשם מה נאמר "ונתן אהרן על שני השעירים **גורלות**"? [הכתוב יכל לומר "ונתן... על שני השעירים גורל"].

עונה הברייתא: ללמדך, **שיהיו** שני הגורלות **שוין — שלא יעשה** גורל **אחד של זהב ואחד של כסף,** או **אחד גדול ואחד קטן.**

שנינו בתחילת דברי הברייתא: **גורלות** הללו יכולים להיות **של כל דבר.**

ומקשינן: **פשיטא!** מדוע הייתי חושב שצריך לעשות את הגורלות דוקא מחומר מסוים?

ומתרצינן: **לא צריכא** לא הוצרך התנא להשמיענו דבר זה. אלא **ללמדנו כדתניא** כדברי הברייתא דלהלן:

שנו בברייתא: **לפי שמצינו בציץ שהשם כתוב עליו והוא של זהב, יכול** שמא **אף** גורל **זה כן,** שהרי השם כתוב עליו!

תלמוד לומר "גורל אחד לה', וגורל אחד לעזאזל". והכתוב יכל לומר: "גורל אחד לה'. ואחד לעזאזל" — "**גורל גורל**" **ריבה.**

---

22. כוונת הגמרא שיתן על שעיר אחד שני גורלות של השם ועל השני שנים של עזאזל. תוספות ותוספות הרא"ש. ותוספות ישנים. וריטב"א. [וחיבר את שני הגורלות של השם זה לזה, וכן את שני הגורלות של עזאזל. מאירי].

אבל מהירושלמי משמע ששאלת הברייתא היתה שיניח שתי גורלות על כל שעיר: גורל אחד מהם לה' והשני לעזאזל. [תוספות]. ועיין לקמן בשאלה הבאה של הברייתא.

[ועיין שיח יצחק שכתב ביאור אחר בדברי הירושלמי. וכן נראה מתוספות הרא"ש. ועיין גם רש"ש לקמן על תוספות סוף ד"ה יכול יתן].

23. הראשונים הקשו על פירוש רש"י: אם כן בטלת תורת גורל!

ופירשו על פי הירושלמי, שהברייתא שאלה, שאחרי שנעשה הגורל יחליף את הגורלות וישים את השם על השעיר שעלה עליו הגורל לעזאזל.

ומה בא הכתוב לרבות? **ריבה** גורל **של** עץ **זית, ריבה** גורל **של** עץ **אגוז. וריבה** גורל של **אשכרוע** (24).

שנינו במשנה: **בן קטין** הכהן הגדול **עשה שנים עשר דד** [ברזים] **לכיור.**

תנא בברייתא: למה עשה בן קטין שנים עשר ברזים לכיור? **כדי שיהיו שנים עשר אחיו הכהנים העסוקין** יום יום **בתמיד, מקדשין** כולם את **ידיהן ורגליהן בבת אחת** (25).

תנא בברייתא: **בשחרית** כשהיה הכיור **במילואו** [מלא במים], היה הכהן **מקדש ידיו ורגליו מן** הברז **העליון,** ואילו **בערבית, בירידתו** כאשר ירדו המים מתחת לגובה הברז העליון, היה **מקדש ידיו ורגליו מן** הברז **התחתון** (26).

שנינו במשנה: **ואף הוא** [בן קטין] **עשה מוכני לכיור.**

ומפרשינן: **מאי** מהו **מוכני**?

וכן להיפך בשעיר של השם.

[ותירוץ שני שכתבו התוספות כאן תמוה. ופירש הרש"ש שהוא שייך לתוספות הקודם עיין שם].

24. כוונת הברייתא שהפסוק ריבה כל דבר, ואפילו עץ [שהוא חומר פשוט]. וחכמים הזכירו את המינים הללו [זית, אגוז, ואשכרוע] מפני שהם חזקים ויפים ומצוה להשתמש בהם [יותר מבשאר מיני עצים] ריטב"א.

סיכום הדרשות מן הפסוק:

הפסוק יכל לומר: "ונתן אהרן על שני השעירים גורל, לה' ולעזאזל". ונאמרו כמה יתורים לדרשא כדלהלן:

א) נאמר: "ונתן אהרן... גורלות" [לשון רבים] — ללמדך שהיו שני הגורלות שווים.

ב) מאחר שנאמר "גורלות" הוצרך לומר שוב "גורל", ללמדך שלא יכתוב שני גורלות לשם ושני גורלות לעזאזל [והוצרך לכתוב: "ונתן... גורלות, גורל לה' ולעזאזל"].

ג) עדיין הייתי יכול לומר שאמנם היו רק שני גורלות. אבל הוא נתן את שניהם על כל אחד, לכך נאמר "גורל אחד", ומילת אחד באה ללמד שנתן על שעיר אחד גורל אחד בלבד [והוצרך לכתוב "ונתן... גורלות, גורל אחד לה', ואחד לעזאזל"].

ד) הפסוק הוסיף גורל פעמיים, [גורל אחד לה' ו"גורל" אחד לעזאזל] לרבות שכל המינים כשרים [ואין צריך זהב כמו בציץ].

[עיין מלבי"ם ויקרא טז כג שפירש באופן אחר. ויש קושי בדבריו. ומה שפירש בסוף דבריו ב"דיוק הרביעי" הוא שלא כדברי תוספות ישנים לח, א ד"ה גורלות].

25. שנים עשר כהנים היו עסוקים בעבודות התמיד והיו צריכים קידוש ידים ורגלים לפני עבודתם, אבל השוחט לא היה צריך לקדש. כיון שהשחיטה כשרה בזר. פירוש המשניות להרמב"ם. רע"ב. [ודברי הר"ח כאן צריכים עיון. כפי שהעיר המגיה].

26. שיח יצחק ורש"ש [ועוד] כתבו שברייתא זו מדברת בזמן שלפני בן קטין, כשהיו רק שני ברזים לכיור. [והאחרונים דנו היכן היו הברזים שעשה בן קטין למעלה או למטה עיין שיח יצחק ומלאכת שלמה] והרש"ש מביא שהשיירי קרבן פירש שמדובר אחרי בן קטין, ודחה את דבריו.

ומהו הטעם שבבוקר היו מקדשים מן הברז העליון?

אמר אביי: גילגלא גלגל **דהוה משקעא ליה** שהיה משקע בעזרתו את הכיור לתוך המים שבבור.

שנינו במשנה: **מונבז המלך עשה** את **כל ידות הכלים** של יום הכיפורים, של זהב.

והוינן בה: כיון שמונבז רצה לפאר את כלי בית המקדש, מדוע את ידות הכלים עשה זהב? **נעבדינהו לדידהו**, יעשה את הכלים עצמם **זהב!** [27]

לז-ב **אמר אביי** תירוץ: משנתנו דיברה **בידות סכינים**, שאת הסכינים עצמם אי אפשר לעשות מזהב. [מפני שהזהב אינו חזק מספיק על מנת לחתוך בו]. אבל כלים אחרים שבמקדש עשה מונבז אף את הכלים עצמם מזהב.

מיתיבי סתירה לדברי אביי מברייתא:

שנו בברייתא: **אף הוא** מונבז, **עשה כני הכלים** בסיסי הכלים, **ואוגני הכלים** [בית אחיזתם], **וידות הכלים, וידות הסכינין של יום הכיפורים, של זהב.**

וכיון שנאמר בברייתא "ידות הכלים וידות הסכינין". מוכח שידות הכלים אינם ידות הסכינים. אלא ידות שאר הכלים שאפשר לעשות אותם בעצמם מזהב, ואף על פי כן לא עשאם מונבז מזהב. וזה שלא כדברי אביי!

תרגומא פירש **אביי**: מה הם ידות הכלים שהוזכרו בברייתא? מדובר **בקתתא דנרני וחציני** בידות הקרדומים והמגלות, שאי אפשר לעשות אותם בעצמם מזהב. ולפיכך עשה מונבז רק את ידותיהם מזהב [1].

שנינו במשנה: **הילני אמו** של מונבז **עשתה**

שיח יצחק הביא בשם לוית חן שלא רצו שהמים שבכיור יתרוקנו מהר, ולכן לא השתמשו בבוקר בברז התחתון, כי היה עליו לחץ רב. אבל בין הערביים, כאשר היו המים מתחת הברז העליון השתמשו בתחתון.

ובעל שיח יצחק עצמו פירש באופן אחר. עיין שם.

27. יש לפרש ששאלת הגמרא שהכלים חשובים יותר מן הידות והיה עדיף שמונבז יעשה את הכלים מזהב, יותר מאשר את הידות.

אך גירסת המאירי: "ונעבידנהו לכולהו זהב" [שלא כגירסתנו: נעבדינהו "לדידהו" זהב] ומשמע שהשאלה היתה שיעשה גם את הכלים וגם את הידות מזהב. ופירש המאירי [וזה לשונו:] "שמאחר שנדבו ליבו לכך ונמצא רוצה ויכול, היה ראוי לו לעשות אף הכלים עצמם מזהב והיה ראוי שיהיו הם של זהב יותר מן הידות".

תוספות הרא"ש הקשה: מנין לגמרא שהכלים עצמם לא היו זהב? הרי יתכן שלפני מונבז כבר היו הכלים עצמם זהב, והידות היו ממין אחר, ומונבז הוסיף שגם הידות יהיו זהב! [ד"ה ונעבדינהו].

ותירץ: יד הכלי הוא נוי הכלי, ואם הכלי היה של זהב ודאי שגם את ידו עשו מזהב. [בעמוד ב ד"ה בקתתא ותוספות ישנים כתבו כעין זה].

1. תוספות ישנים הקשו: עדיין יש להקשות מכני הכלים ואוגני הכלים השנויים בתחילת הברייתא — מדוע לא עשו את הכלים עצמם זהב?

ותירצו: שהכלים הללו מתחילה היו זהב, ומונבז הוסיף שגם כני הכלי אוגניהם יהיו זהב. ודוקא בידות הכלים אין דרך לעשות את הכלי זהב ואת ידו ממין אחר.

ודבריהם קשים: שהרי אוגני הכלים הם בתי

נברשת של זהב [2].

תנא בברייתא: **בשעה שהחמה זורחת** בשעת הנץ החמה, **ניצוצות** של אור היו **יוצאין ממנה** שהחמה זורחת ממזרח על הנברשת שעמדה על פתח ההיכל שהוא ממערב למזבח, **והכל יודעין** אז **שהגיע זמן קריאת שמע**, שזמנה בהנץ החמה. [3]

מיתיבי סתירה מברייתא אחרת:

שנו בברייתא: **הקורא את שמע בשחרית עם אנשי משמר** [הכהנים העובדים בעזרה [4]], וכן הקורא עם **אנשי מעמד** [הישראלים שהיו ממונים להיות נוכחים בעזרה בזמן הקרבת התמיד [5]] **לא יצא** ידי מצות קריאה כראוי [6], **מפני שאנשי משמר משכימין**, מקדימים וקוראים לפני הנץ החמה, **ואילו אנשי מעמד מאחרים**, וקוראים אחרי הנץ החמה לאחר שגמרו את עבודת התמיד.

ומדברי הברייתא הזאת למדנו, שאנשי המשמר ואנשי המעמד העומדים בעזרה לא קראו את קריאת שמע בהנץ החמה. ואילו בברייתא הקודמת למדנו, שכאשר הנצה החמה היתה הנברשת שבעזרה מנצנצת, והכל יודעין שהגיע זמן קריאת שמע!

אחיזתם [כך פירש רש"י], וגם הם מחוברים לכלי, ואם כן איך עשו בתחילה את הכלי מזהב ואת ידותיו ממין אחר?

ופירש הרש"ש: שכוונת תוספות ישנים שידות הם עיקר נוי הכלי, ולכן אין דרך לעשותם ממין גרוע מהכלי עצמו, מה שאין כן אוגנים אין הם עיקר נוי הכלי, עשאום תחילה ממין גרוע מהכלי עצמו. [וכיוון בזה לדברי תוספות הרא"ש שהובאו בהערה הקודמת] ועיין מאירי.

2. רש"י פירש נברשת — מנורה. והרמב"ם פירש שהיא שימשה שבחלון שבמקום לעשותה זכוכית, עשאה מזהב מבריק כדי שתחזיר אור מהחמה.

בירושלמי נחלקו בזה: יש אומרים שהיא מנורה ויש אומרים עששית. [על פי מלאכת שלמה].

3. משמע שזמן קריאת שמע מתחיל מהנץ החמה. עיין להלן הערה.

4. הכהנים התחלקו ל־24 משמרות, כל משמר עבד שבוע בבית המקדש. [המשמר עצמו היה מחולק לשבעה בתי אב, כל בית אב עבד יום בשבוע. רש"י תענית טו ב. אבל תפארת ישראל הוכיח מהגמרא במנחות קו ב, שהיו ששה בתי אב בלבד. ובשבת כולם עבדו יחד. תענית פרק ב אות נח].

5. "לפי שנאמר [במדבר כה]: "צו את בני ישראל ואמרת עליהם את קרבני לחמי". וכי היאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו? [בספרי דרשו מפסוק שצריך האדם לעמוד בשעת הקרבת קרבנו. רש"י סוטה ח א] התקינו... על כל משמר ומשמר היה מעמד בירושלים". לשון המשנה תענית כו א. עיין שם, וברמב"ם כלי המקדש פרק ו.

6. ריטב"א. ודעתו שאפשר לקרוא קריאת שמע של שחר קודם הנץ וגם אחריו. ואנשי מעמד קראו בזמן קריאת שמע. אך לכתחילה ראוי לקרוא עם הנץ כמבואר להלן.

וכן כתב הרמב"ן במלחמת ה' [ברכות ב ב בדפי הרי"ף] בשם הרי"ץ בן גיאת. אבל בעל המאור שם מפרש שהקורא קריאת שמע עם אנשי מעמד לא יצא אפילו בדיעבד [מפני שדעתו של בעל המאור, שזמן קריאת שמע הוא

אמר אביי תירוץ: הנברשת נעשתה לתועלת **שאר עמא דבירושלים**, שאר העם שבירושלים שבאו לעזרה, ולא היו עסוקים בעבודה, ועליהם היה מוטל לקרוא את קריאת שמע מיד בהנץ החמה [7].

שנינו במשנה: **ואף היא** הילני **עשתה טבלא** של זהב שפרשת סוטה כתובה עליה.

במסכת גיטין [ס א] נחלקו תנאים אם מותר לכתוב במגילה חלק מן התורה, עבור תינוק כדי שיוכל ללמוד בה.

ומדייקינן ממשנתנו: **שמעת מינה** האם תלמד מדברי משנתנו **שכותבין מגילה לתינוק להתלמד בה**? שהרי במשנתנו למדנו שכתבו את פרשת סוטה [שהיא רק חלק מדברי התורה] בפני עצמה!

ודחינן: **אמר ריש לקיש משום רבי ינאי**: פרשת סוטה נכתבה על גבי הטבלא **באלף בית**, באותיות שבראשי התיבות בלבד. ולא נכתבו כל המילים בשלמות.

מיתיבי סתירה לדברי ריש לקיש מברייתא:

שנו בברייתא: **כשהוא** [כשהכהן] **כותב** את פרשת הסוטה, **רואה** את הפרשה כתובה על הטבלא. **וכותב מה שכתוב בטבלא. ומה כתוב בטבלא**? **"אם שכב איש אותך... ואם**

רק בשעת הנץ החמה. לא קודם וגם לא אחר כך. ונראה מדבריו שזמן הנץ החמה הוא זמן מספיק לקרוא בו את כל קריאת שמע].

ודעת הראב"ד בהשגות [ברכות א ב בדפי הרי"ף] שאמנם זמן קריאת שמע הוא גם לפני הנץ ולאחריו. ואפילו מי שקרא במזיד בזמן זה יצא ידי חובתו, אך מכל מקום הקורא עם אנשי מעמד שלא באונס לא יצא. כיון שהם רגילים לקרוא כל יום לכתחילה מאוחר, ומצוה מן המובחר לקרותה כותיקין או סמוך לזה. לכן, כדי שלא יתרגל לקרוא קריאת שמע שלא מן המובחר, אמרו חכמים שלא יצא ידי חובתו. [ועיין בגבורת ארי].

7. מהגמרא כאן משמע שזמן קריאת שמע מתחיל מהנץ החמה. ונחלקו הראשונים בדבר [על פי דברי הגמרא כאן ובברכות ח ב, ט ב]:

א) דעת ר"י בעל התוספות: זמן קריאת שמע מתחיל לפני הנץ משיראה את חבירו ממרחק ד' אמות. ולכתחילה ותיקין קורים אותה סמוך להנץ החמה, כדי להתחיל את התפילה מיד עם הנץ החמה. ולשאר הציבור שאינם בקיאים בדבר, תיקנו להם שיקראו קריאת שמע מיד בהנץ החמה. וכן כתב הריטב"א.

ב) דעת רבנו תם שמשנתנו סוברת שזמן קריאת שמע מהנץ החמה ואילך וכן הלכה. ושלא כותיקין שהיו קורים לפני הנץ החמה. [בתוספות כאן ובהגהות מיימוניות קריאת שמע א אות ח משמע שלדעת רבנו תם הקורא לפני הנץ לא יצא. אבל בסמ"ג עשין יח משמע שבדיעבד מודה רבנו תם שיצא].

ג) דעת בעל המאור ברכות ב ב בדפי הרי"ף שזמן קריאת שמע הוא בזמן הנץ עצמו בלבד. עיין שם].

עיין עוד בתוספות כאן. ובראי"ש ותלמידי הר"י ברכות ח ב. טור או"ח נח.

ולהלכה פסק שלחן ערוך או"ח נח שזמן קריאת שמע משעה שרואה את חבירו הרגיל עמו קצת ממרחק ד' אמות. ועד רביע היום [שלש שעות]. ומצוה מן המובחר לקרותה סמוך להנץ החמה כותיקין. ואם לא קרא אותה כותיקין מצוה להקדימה ככל שיוכל. [ובדיעבד או בשעת הדחק. הקורא לפני הזמן הנ"ל, מעלות השחר ואילך, יצא].

לא שכב... אם שטית... אם לא שטית...״ [על פי הכתוב בבמדבר ה, יט-כ [8]] ומשמע מהברייתא שהיה כותב מילים אלו בשלמותן!

ומתרצינן: **התם** שם בברייתא, כוונת הברייתא לומר שהמגילה נכתבה **בסירוגין**: כלומר, המילים שבתחילת כל פסוק נכתבו בשלמות, והמשך הפסוק נכתב בראשי תיבות [1]. לח-א

שנינו במשנה: **ניקנור נעשו נסים לדלתותיו.**

תנו רבנן:

מה הם **הנסים שנעשו לדלתותיו?**

אמרו: כשהלך ניקנור להביא שתי **דלתות** נחושת [2] **מאלכסנדריא של מצרים** לשער המזרחי של העזרה,

בחזירתו בשעה שחזר, **עמד עליו נחשול** — סערה **שבים לטבעו.** [3]

---

8. בפסוק נאמר ״אם לא שכב״ ו״אם לא שטית״. אבל לא נאמר ״אם שכב״, ״אם שטית״.

רש״י בגיטין ס א מפרש שכוונת הברייתא להמשך המקרא: ״ואת כי שטית״. וכן הגיה מהר״ב רנשבורג [על פי דברי השיח יצחק] בדברי רש״י לח א.

1. כלומר, תחילת לשון השבועה שהשביע הכהן את האשה שבכל פסוק. אם לא שכב... ואת כי שטית... יתן ה׳ אותך... ובאו המים... אחרי כל מקום שהזכיר את תחילת הפסוק, היה ממשיך וכותב את המשך הפסוק בראשי תיבות. רש״י.

גבורת ארי דייק מרש״י גיטין ס א שהיה כתוב על הטבלא רק תיבה אחת בשלמות, אבל יותר מזה אסור לכתוב במגילה. אך הגבורת ארי הוכיח שאפשר לכתוב שלש מילים על מגילה כמו שמוכח מרש״י כאן.

להלכה: שלחן ערוך יורה דעה רפג סעיף ב אוסר לכתוב מגילה ובה פרשיות מן התורה לתינוק. אלא צריך שיכתוב חומש שלם [לפחות]. והש״ך והט״ז מתירים בתינוק משום ״עת לעשות לה׳ הפרו תורתך״. וכן כתב המאירי כאן, שמותר לכתוב לתינוק משום ״עת לעשות לה׳״. אבל שלא לצורך לימוד התינוק אסור.

2. רש״י. והמאירי כתב שהדלתות היו מעצי ברוש, מצופות נחושת.

3. ניקנור לא נענש על מה שנסע למצרים, על אף שנאמר [בדברים יז טז] ״לא תוסיפון לשוב בדרך הזה [למצרים] עוד״, שהרי דרשו בספרי לגור שם אי אתה חוזר אבל אתה חוזר לסחורה, ולכיבוש הארץ. ואם כן, ניקנור לא עבר עבירה במה שנסע למצרים. תוספות ישנים, תוספות רא״ש. וכעין זה כתב הריטב״א.

[בדרך אגב הקשה הריטב״א כאן, איך הרמב״ם וגדולים אחרים גרו במצרים?

והביא שלושה תירוצים שנאמרו בזה:

א) יש אומרים, שהעיירות שעליהם התורה דיברה, חרבו, והיום עיירות אחרים הם.

ב) ה״ר אליעזר ממיץ אומר, שאין איסור אלא לשוב למצרים דרך ים סוף והמדבר כדרך שהלכו אבותנו שנאמר ״לא תוסיפון לשוב בדרך הזה״.

ג) הריטב״א עצמו מתרץ, שלא נאמר האיסור אלא בזמן שישראל שרויין על אדמתם. אבל בזמן הזה שנגזר עלינו להיות נדחים בכל קצוי ארץ כל חוץ לארץ דין אחד יש לו, ואין איסור אלא לצאת מהארץ לחוץ לארץ מדעת].

נטלו המלחים[4] **אחת מהן** משתי הדלתות **והטילוה לים** להקל על הספינה שלא תטבע, **ועדיין לא נח חים מזעפו** ועדיין היה חשש שמא הספינה תטבע.

בקשו להטיל את חברתה [הדלת השניה] לים. **עמד הוא** [ניקנור] **וכרכה** חבקה, **ואמר להם: הטילוני עמה** לים, [כדי למנוע אותם מלזורקה] [5]

מיד נח חים מזעפו.

והיה ניקנור **מצטער על חברתה** שטבעה, **כיון שהגיע לנמלה של עכו,** נעשה לו נס **והיתה מבצבצת ויוצאה מתחת דופני הספינה.**

ויש אומרים: בריה שחיה **בים בלעתה, והקיאתה ליבשה.**

ועליה על דלת זו **אמר שלמה** בשיר השירים [א, יז] "**קורות בתינו** [בית המקדש[6]] **ארזים. רהיטנו** [דלתותנו[7]] **ברותים". אל תיקרי** [תקרא] "**ברותים" אלא בריתיים.**

"ברית ים" כך פירושו: לפי השיטה הראשונה בברייתא, שתי הדלתות כרתו ברית בים שלא להפרד זו מזו. ולפי השיטה השניה ["יש אומרים"], היינו בריה שחיה בים. שהיא גרמה לדלתותנו שלא יטבעו. [מהרש"א על פי רש"י].[8]

מוסיפה הברייתא: **לפיכך** מטעם זה **כל השערים שהיו במקדש נשתנו** כשהעשירו ישראל **לחיות** מצופים בציפוי[9] **של** זהב, **חוץ משערי ניקנור, מפני שנעשו בו** [**בהם**, עין יעקב] **נסים.** ורצו שלפרסם את הנס.

ויש אומרים: לא ציפו את דלתות ניקנור זהב **מפני שנחושתן מוצהבת** מוברקת ומזהירה **היתה**, ודומה לזהב.

רבי אליעזר בן יעקב אומר: נחושת קלוניתא — מזוקקת **היתה, והיתה מאירה** [מבריקה] **כשל זהב.**

מתניתין:

במשנה הקודמת הוזכרו בדרך אגב אנשים

---

4. פירוש המשניות להרמב"ם.

5. כתב בעיון יעקב שנקנור סמך על מה שאמרו חכמים: "שלוחי מצוה אינן ניזוקין לא בהליכתן ולא בחזירתן". ובשכר שמסר את נפשו, נעשה לו אחר כך נס שהיתה הדלת הראשונה מבצבצת מן המים.

6. כך נראה לפי דרשת הגמרא כאן בהמשך הפסוק. והתרגום שם מתרגם "בתינו" על בית המקדש השלישי דרך דרש. [ורש"י שם מבאר "בתינו" — המשכן. ועיין שם באבן עזרא וספורנו].

7. רש"י מפרש רהיטנו מלשון "ריהטא" [מרוצה], על שם שהדלת רצה בשעת נעילה ופתיחה.

[בשיר השירים פירש רש"י רהיטנו היינו בריחי המשכן או הקרשים. וזהו כנראה לשיטתו שפירש ש"בתינו" היינו המשכן כדלעיל ועיין שפת אמת].

8. הניקוד שונה בשני הפירושים. לפי הפירוש הראשון: "ברית ים" — ר' בחיריק. ולפירוש השני: ר' בשו"א וי' בפתח.

9. רמב"ם [בית הבחירה ה ה]. וכתב עוד הרמב"ם [שם א, יח] שערי העזרה מחפין אותן זהב אם מצאה ידם. [בשאר הכלים כתב הרמב"ם שם שאם מצאה ידם עושים אותם עצמם זהב].

שחכמים שיבחו אותם על תרומתם לבית המקדש. ובמשנתנו מוזכרים אנשים שחכמים גינו אותם אף על פי שעשו מעשים טובים, כיון שלא לימדום לאחרים.[10]

[והיה ראוי שיחששו שמא יתמעט כבוד שמים כשימותו. ולא ידעו אחרים לעשות כמותם. על פי המאירי [11]].

ואלו הזכירו חכמים **לגנאי**:

המשפחה **של בית גרמו** גינו אותם חכמים על **שלא רצו ללמד על מעשה לחם הפנים** שלחם הפנים היה עשוי כתיבה פרוצה משני צידיה, והיה צריך אומנות גדולה באפייתו וברדייתו שלא ישבר [ולא יתעפש, מאירי] ובית גרמו ידעו אומנות זו, ולא רצו ללמדה לאחרים.[12]

המשפחה **של בית אבטינס לא רצו ללמד על מעשה הקטורת** שהכירו עשב ששמו מעלה עשן, וכאשר עירבו עשב זה עם סממני הקטורת היה העשן מתמר ועולה זקוף כמקל [ולא היה פונה לצדדים] ולא רצו ללמד לאחרים איזה עשב זה.

הוגרס בן לוי [משבט לוי] **היה יודע פרק בשיר** שיטה מיוחדת להנעמת הקול, **ולא רצה ללמד** דבר זה לאחרים.

בן קמצר לא רצה ללמד לאחרים **על מעשה הכתב** שידע להחזיק בין אצבעות ידו האחת ארבעה קולמסין, ולכתוב בהם שם ה' [שבו ארבע אותיות] בבת אחת.[13]

ומסיימת המשנה: **על הראשונים** שהוזכרו במשנה הקודמת לשבח **נאמר** [במשלי י]: "**זכר צדיק לברכה**" שמזכירים את הצדיק לשבח ולברכה. **ועל אלו** שהוזכרו במשנתנו לגנאי **נאמר** [שם]: "**ושם רשעים ירקב**" [לא יעמוד זכרם. מאירי].[14]

---

10. להלן סוף הערה 14 יתבאר מדוע חכמים הזכירו את שמות האנשים הללו לגנאי. ולא חששו לאיסור לשון הרע.

11. או שיתכן שהלומדים מהם יוכלו לעשות יותר נקי או יפה יותר מהם [על פי פירוש נוסף במאירי].

12. יש אומרים שלחם הפנים היה כעין "ספינה רוקדת" כמבואר במנחות תחילת פרק שתי הלחם. [רש"י. על פי הגהת הב"ח ורש"ש].

13. מבואר בתוספות ישנים שכתבו את השם בבת אחת כדי שלא יבוא לדבר בכתיבתו. ואסור לדבר בכתיבת השם כמו שמצינו במסכת סופרים ה ו. [תו"י לקמן לח ב ד"ה לא מצא], וכן כתב תוספות הרא"ש [שם].

ותוספות יום טוב כתב טעמים אחרים לדבר.

14. א) בגמרא מובא שרוב המוזכרים במשנתנו מצאו תשובה והסבירו לחכמים מדוע לא רצו לפרסם את חכמתם. ולכן יש אומרים שבסוף המשנה "ועל אלו נאמר שם רשעים ירקב", אין מדובר על כל אלו שהוזכרו במשנתנו אלא רק על בן קמצר, שלא מצא תשובה לדבריו ועל הדומים לו [מאירי בשם "יש מפרשים". תפארת ישראל. וכן כתב תוספות יום טוב לדעה אחת בירושלמי].

[ואף על פי שבתחילת המשנה נאמר שכל אלו הוזכרו לגנאי, לבסוף חזרו בהם חכמים. או יתכן שלא חזרו בהם מן הגינוי, שאף על פי שמצאו תשובה לדבריהם ואינם רשעים. מכל

גמרא:

תנו רבנן:

משפחת **בית גרמו היו בקיאין במעשה לחם הפנים** שלא ישבר ולא יתעפש. רצו חכמים להענישם, **שלחו חכמים** שליחים **והביאו אומנין מאלכסנדריא של מצרים** במקום אנשי בית גרמו.

וחיו האומנים שבאו מאלכסנדריא **יודעין לאפות כמותן** את הלחם אף על פי שהיה עבה. **ולא היו יודעין לרדות** את הלחם שלא ישבר, **כמותן** [כמשפחת בית גרמו],

שהללו האומנים מאלכסנדריא פחדו שמא הלחם ידבק לתנור וישבר ברדיתו, ולכן היו **מסיקין** את התנור **מבחוץ, ואופין** את הלחם על גבי התנור **מבחוץ**[15] [על מנת שיוכלו לרדות אותו בקלות ולא ישבר], **ואילו הללו** משפחת בית גרמו שידעו לרדות את הלחם בלי לשברו, היו **מסיקין מבפנים ואופין מבפנים.**

לפיכך, **הללו** — האומנים מאלכסנדיא, כיון שאפו את הלחם מחוץ לתנור, ואין שם מספיק חום, היתה **פיתן מתעפשת**[16] **ואילו הללו** משפחת בית גרמו, שאפו את הלחם בתוך התנור, **אין פיתן מתעפשת.**

כששמעו חכמים ברבר הזה. **אמרו: כל מה שברא הקדוש ברוך הוא לכבודו בראו. שנאמר** [ישעיה מג ז]: **"כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו"**[17] וכיון שברא הקדוש ברוך הוא כשרון מיוחד בבית גרמו לאפות

מקום גינו אותם שלא לימדו לאחרים, כדי לעורר אנשים אחרים שלא ימנעו מללמד את חכמתם מאירי].

אך דעת הרמב"ם בפירוש המשניות, ורע"ב [ופירוש א במאירי] שחכמים לא קיבלו את דבריהם של המוזכרים במשנתנו, והכירו בהם שעשו לכבוד עצמם. [וכן כתב מהרש"א ד"ה וע"ז].

ב) להלן בעמוד ב [ד"ה מצוה] פירש המאירי שמותר לספר גנותם של רשעים שלא לכוונת לשון הרע אלא להרחיק את שאר האנשים ממעשיהם. וזהו כוונת הפסוק "ושם רשעים ירקב".

15. במאירי הגירסא מסיקין מבפנים ואופין מבחוץ. ויש גורסים להיפך מסיקין מבחוץ ואופין מבפנים, כדי שלא יהיה התנור חם מאוד, ויוכלו לרדות בידיהם בלא כלי.

16. אף על פי שהיה נס בלחם הפנים שהיה עומד כל השבוע חם כיום הלקחו, ולא היה ראוי שיתעפש, מכל מקום מה שאפשר בידי אדם, לא רצה הקדוש ברוך הוא לתקנו על ידי נס. תוספות ישנים תוספות רא"ש והובאו בריטב"א.

והמאירי כתב שלא היה נס בלחם הפנים אלא בזמן בית ראשון ובתחילת זמן בית שני שהיו שם כהנים גדולים צדיקים, אבל משהתחילו למנות כהנים גדולים על ידי ממון הפסיק הנס. [כעין זה כתב הריטב"א בפירוש ראשון. עיין שם].

17. כל הצדיקים שנקראו בשמי [בשם ה'] וכל העשוי לכבודי, [יצרתיו אף עשיתיו בכל הראוי לו]. רש"י. ואבן עזרא רד"ק ומצודות מפרשים: "כל הנקרא לשמי" — עם ישראל הנקראים עם ה'. [וראה להלן הערה 22 בשם המהרש"א] ומהר"י קארו פירש: "לכבודי" — תביאו לכבודי. וזה מתאים לדברי הגמרא כאן.

את לחם הפנים, אם כן לכבודו ברא כשרון זה, לצורך אפית לחם הפנים, ולכן **חזרו בית גרמו למקומן.**[18]

שלחו להם חכמים שליחים לבקש שיחזרו למקומם, **ולא באו. כפלו להם שכרן ובאו,** שמתחילה **בכל יום היו נוטלין שנים עשר מנה** מהשקלים של תרומת הלשכה **והיום** [אחרי שהחזירום] נטלו **עשרים וארבעה** מנה בשכרם.[19]

רב יהודה אומר: מתחילה היו נוטלים **עשרים וארבעה** מנה בשכרם. **והיום ארבעים ושמונה.**

אמרו לכם חכמים לאנשי בית גרמו: **מה ראיתם שלא ללמד** לאחרים?

אמרו להם אנשי בית גרמו לחכמים: **יודעין היו** משפחתו **של בית אבא שבית זה עתיד ליחרב.** וחששו **שמא ילמוד אדם שאינו מהוגן** את מעשה לחם הפנים, **וילך ויעבוד עבודת כוכבים בכך.**

ועל דבר זה שנפרש מיד, היו **מזכירין אותן לשבח:**

מעולם לא נמצאת פת נקיה [מקמח מנופה היטב] **ביד בניהם** כלל, כדי **שלא** יחשדו בהם **ויאמרו שממעשה לחם הפנים הזה** [שהיה מקמח מנופה היטב] הם **ניזונין.**

והקפידו בית גרמו בדבר, כדי **לקיים** את **מה שנאמר** [במדבר לב]: "**והייתם נקיים מה' ומישראל**" [כלומר, הוו נקיים מלעבור על דבר ה', ומחשד של ישראל].

שנינו במשנה: **של בית אבטינס לא רצו ללמד על מעשה הקטורת.**

תנו רבנן:

משפחת **בית אבטינס היו בקיאין במעשה הקטורת, ולא** רצו **ללמד** לאחרים. רצו חכמים להענישם, **שלחו חכמים** שליחים. **והביאו אומנין מאלכסנדריא של מצרים** במקום אנשי בית אבטינס.

וחיו האומנים מאלכסנדריא **יודעין לפטם** — לרקוח[20] **כמותם** [כאנשי בית אבטינס] **ולא היו יודעין להעלות עשן כמוהן,** שעשן **של הללו** — של בית אבטינס **מתמר** [מזדקף כעץ

---

18. הגמרא מיד מספרת ששלחו חכמים לקרוא להם, ולא רצו לבא. ולכן היה נראה להגיה "יחזרו" בית גרמו למקומן [כלומר, זה מדברי חכמים שבקשו שיחזרו בית גרמו למקומם].

אך יש ליישב, שעד עתה חיכו בית גרמו בירושלים לראות אם יצליחו האומנים מאלכסנדריא במלאכתן. וכיון שראו שהאמנים לא הצליחו, הבינו משפחת בית גרמו שעכשיו חכמים יאלצו לשלוח שליחים ולהחזיר אותם לעבודתם. ולכן "חזרו בית גרמו למקומן" כלומר לעריהם מחוץ לירושלים. רש"ש.

19. הרש"ש מעיר שהסכומים הללו (12 מנה ו־24 מנה) הם סכומים מוגזמים מאוד עבור יום עבודה אחד, ולכן פירש שכוונת הגמרא שנטלו שכר עבור כל יום לפי חשבון שנתי של 12 מנה [בתחילה] ו־24 מנה [אחרי שהחזירום], [וכן הוכיח מרש"י. עיין שם].

20. פיטום היינו רקיחה [רש"י ומפרשי המשניות בתחילת כריתות]. ורקיחה היינו עירוב [רש"י שמות ל כה]. ומאירי כאן פירש שידעו לכתוש הסמנין ולמערבן.

תמר. רש"י כח, ב] **ועולה** ישר **כמקל**, ואילו עשן **של הללו** של האומנים מאלכסנדריא, **מפציע** מתפזר **לכאן ולכאן**.[21]

וכששמעו חכמים בדבר, אמרו: כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולם, **לכבודו בראו. שנאמר** [משלי טז]: "**כל** [אשר] **פעל ה' למענהו**" וכיון שברא הקדוש ברוך הוא עשב שמעלה את עשן הקטורת ישר כמקל, אם כן למענו ברא עשב זה, לצורך מעשה הקטורת [על פי מהרש"א],[22] **ולכן חזרו בית אבטינס למקומן**.[23]

שלחו לחם חכמים שליחים לבקש שיבואו לעשות את הקטורת, **ולא באו. כפלו להם** את **שכרן, ובאו.** שמתחילה **בכל יום היו נוטלין** [מהשקלים של תרומת הלשכה] **שנים עשר מנה** בשכרם, **והיום עשרים וארבעה.**

רבי יהודה אומר מתחילה **בכל יום** היו נוטלין **עשרים וארבעה** מנה בשכרם, **והיום ארבעים ושמונה.**

אמרו לחם חכמים לאנשי בית אבטינס: **מה ראיתם שלא ללמד** לאחרים?

אמרו אנשי בית אבטינס: **יודעין היו** משפחתו **של בית אבא שבית זה** [בית המקדש השני] **עתיד ליחרב, ואמרו,** אם נלמד את מעשה הקטורת לאחרים, יש חשש **שמא ילמדו אדם שאינו מהוגן, וילך ויעבוד עבודת כוכבים בכך** [כעין הקטרת הקטורת].

ועל דבר זה שנפרש מיד, **היו מזכירין אותן** [את בית אבטינס] **לשבח:**

מעולם לא יצאת [יצאה] **כלה** כשהיא **מבושמת מבתיהן** [מבנותיהם]. וכן **כשנושאין אשה** לבניהם **ממקום אחר, מתנין עמה** לפני הנישואין **שלא תתבסם,** כדי **שלא** יחשדו בהם **ויאמרו, ממעשה הקטורת** הם **מתבסמין.**

והקפידו בית אבטינס בדבר זה, כדי **לקיים** את **מה שנאמר** [במדבר לב] "**והייתם נקיים מה' ומישראל**".

תניא: אמר רבי ישמעאל: פעם אחת הייתי מהלך בדרך, ומצאתי אחד מבני בניהם של בית אבטינס.

אמרתי לו: אבותיך ביקשו להרבות את

---

21. בעל תפארת ישראל תמה: הרי אמרו חכמים [לקמן נג א] שאם לא נתן בקטורת "מעלה עשן" חייב מיתה, ואם כן איך יכלו להקטיר את הקטורת בלא העשב של בית אבטינס [הנקרא "מעלה עשן"].

ותירץ, שהיו הרבה מיני עשבים המעלים עשן. כלומר, ששומרים שהקטורת לא תבער [אלא תעלה עשן בלא אש]. אבל המין המובחר שביניהם היה מתמר כמקל.

22. המהרש"א מעיר: לעיל אמרו חכמים בענין בית גרמו "כל הנברא לשמי ולכבודי בראתיו". ומדוע בענין בית אבטינס הביאו פסוק אחר?

ומתרץ המהרש"א: "כל הנברא לשמי" היינו האדם הנקרא בשם ה', מפני שנברא בצלם אלהים. ובענין בית גרמו שהיה להם כשרון מיוחד שייך להזכיר פסוק זה המדבר על האדם. אבל בית אבטינס לא היו יודעים כלום באופן עשיית הקטורת. אלא הכירו עשב שהיה מעלה את העשן. ובענין זה הזכירו חכמים את הפסוק "כל פעל ה'", כלומר, העשב שפעל ה', נברא "למענהו". להעלות עשן הקטורת לשמים.

23. ראה לעיל הערה 18 בשם רש"ש.

כבודן שרק הם יודעים את מעשה הקטורת. **ורצו למעט את כבוד המקום.**

[כלומר, שלא חששו שמא ימותו ויתמעט כבוד המקום. על פי דברי המאירי במשנה].[24]

עכשיו כבוד המקום עומד **במקומו** שעדיין מלא כל הארץ כבודו [על פי מהרש״א]. **ומיעט** המקום **את כבודם** על ידי שחרב בית המקדש.

אמר רבי עקיבא: סח לי רבי ישמעאל בן לוגא: פעם אחת יצאתי אני ואחד מבני בניהם של בית אבטינס **לשדה ללקוט עשבים, וראיתי שבכה ושחק.**

אמרתי לו: מפני מה בכית?

אמר לי: בכבוד **אבותי נזכרתי** שהיו רוקחים את הקטורת.

ושאלתי אותו: **ומפני מה שחקת?**

אמר לי: מפני **שעתיד הקדוש ברוך הוא להחזירה לנו** כשיבנה בית המקדש השלישי.

ושאלתי אותו עוד: **ומפני מה נזכרת** בכבוד אבותיך?

אמר לי: ראיתי עשב שהוא **המעלה עשן** [שהשתמשו בו אבותי במעשה הקטורת] **כנגדי.**

אמרתי לו: **הראהו לי.**

אמר לי: **שבועה היא בידינו** [שהשביעונו אבותינו] **שאין מראין אותו לכל אדם.**

אמר רבי יוחנן בן נורי: פעם אחת מצאתי זקן אחד ומגילת סממנין מגילה שכתובים בה שמות סמני הקטורת [ותמונות הסממנים היו מצויירים מתחת שמותיהם. רש״ש].

אמרתי לו: מאין אתה?

אמר לי: מבית אבטינס אני.

שאלתי אותו: **ומה בידך?**

אמר לי: מגילת סממנין.

אמרתי לו: הראהו לי.

אמר לי: כל זמן שבית אבא היו קיימין לא היו מוסרין אותו לכל אדם. ואילו **עכשיו** [שיש חשש שתאבד מסורת זו מישראל] **חרי הוא לך וחזחר בה.**

וכשבאתי ומחתי דברי לפני רבי עקיבא, אמר לי: מעתה אמור לספר בגנותן של אלו. שניכר קצת שאכן כוונתם היתה לשם שמים [מהרש״א].

מכאן ממעשה בית גרמו ובית אבטינס שביקשו חכמים להדיחם מתפקידיהם ולא

---

24. מהרש״א פירש: אבותיך רצו להרבות את כבודם היינו את כספם על ידי שהכפילו שכרם מתרומת הלשכה [ונטלו 24 מנים] ובזה מיעטו את כבוד המקום.

ולפי המפרשים שהבאנו לעיל הערה 14 שחכמים קיבלו את חשובת בית אבטינס, בהכרח צריך לפרש כהמהרש״א. [וכן הקשה ותירץ הרי״ף שבעין יעקב].

יכלו, **אמר בן עזאי** שיש ללמוד מזה:

אם כוונתך לשם שמים [25] אל תדאג שמא מעבידיך יפטרו אותך מעבודתך.

כי בסופו של דבר, **בשמך יקראוך** לשוב לתפקידך.

ובמקומך הראוי לכבודך **יושיבוך**.

לח-ב **והכסף** שהם נותנים לך, לא מתנה מכספם הוא, אלא **משלך**. מהכסף שמיועד לך משמים — **יתנו לך**.

שכן **אין אדם נוגע במוכן לחבירו ואין מלכות** שהגיע זמנה ליפול **נוגעת ב**מלוכה המיועדת ל**חברתה אפילו כמלוא נימא** [שיעור מועט ביותר]. [1]

שנינו במשנה: **הוגרס בן לוי** היה יודע פרק בשיר ולא רצה ללמד.

תניא: כשהוא נותן קולו בנעימה, היה **מכניס גודלו** [אגודלו] **לתוך פיו, ומניח אצבעו בין הנימין** [מיתרי הקול [2]] **עד שהיו אחיו הכהנים נזקרים** — נרתעים **בבת ראש** [בפתאומיות. מאירי] **לאחוריהם**. [3]

שנינו במשנה: בן קמצר לא רצה ללמד על מעשה הכתב. הגמרא מביאה ברייתא המפרשת מהו מעשה הכתב.

תנו רבנן:

בן קמצר לא רצה ללמד על מעשה הכתב. [ומה הוא מעשה הכתב?] **אמרו עליו שהיה נוטל ארבעה קולמוסין** ברווחים **שבין אצבעותיו** של ידו האחת, **ואם היה** לפניו **תיבה של ארבע אותיות, היה כותבה בבת אחת** [ומתוך כך יכל לכתוב את ארבעת אותיות השם בבת אחת [4]].

אמרו לו חכמים: מה ראית שלא ללמד אומנות זו לאחרים?

כולן כל האנשים שנמנו במשנתנו **מצאו תשובה לדבריהם** [שחששו שמא ילמדו אנשים שאינם מהוגנים את אומנותם, וישתמשו בזה לכבוד עבודה זרה], ואילו **בן קמצר לא מצא תשובה** להסביר את **דבריו** מדוע הוא מסרב ללמד את אומנותו לאחרים. [5]

ומסיימת הברייתא: **על הראשונים** שהוזכרו

---

25. על פי המאירי.

1. מלכות שהגיע זמנה ליפול בלילה נופלת בלילה שנאמר [דניאל ה] "ביה בליליא קטיל בלשצר" [בו בלילה נהרג בלשצר]. להדגיש שנהרג בדיוק כשהגיע זמן דריוש למלוך.
ומלכות שהגיע זמנה ליפול ביום נופלת ביום שנאמר [ביחזקאל ל יח] "ובתחפנחס [עיר במצרים] חשך היום". רש"י
והמשך הפסוק: "ונשבת בה גאון עזה". ופירש במצודות שתבוטל מלכותה.

2. לשון רש"י: "בין חליקת נימת השפה, נגד מחיצת החוטם".
והמאירי מפרש: "מכניס גודלו לפיו [במקום הידוע לו], ומניח אצבעו בין הנימין [של כנור]".

3. מהרש"א מפרש שהרימו ראשם אחורנית כדי להשתתף עם שירתו, שכך דרך המגביהים קולם להזדקר לאחוריהם.

4. לעיל לח א הערה 13 ביארנו את מעלת הדבר.

5. בן קמצר לא יכל לענות כדברי האחרים, שלא

במשנה הקודמת [בן גמלא, בן קטין, מונבז והלני] **נאמר** [במשלי י]: **"זכר צדיק לברכה".**

ועל בן קמצר וחביריו [בית גרמו, בית אבטינס, והוגרס בן לוי] **נאמר** [שם]: **"ושם רשעים ירקב".** שאף על פי שענו לחכמים תשובה, לא קיבלו חכמים את תשובתם. [על פי הרמב"ם בפירוש המשניות[6]].

ומפרשינן: **מאי** מה פירוש הכתוב: **"ושם רשעים ירקב"?**

אמר רבי אלעזר: רקביות חלודה העולה בכלי ברזל שלא משתמשים בו, **תעלה בשמותן,** שכשם שכלי שיש בו חלודה, אות הוא שלא משתמשים בו, כך שם רשעים — **דלא מסקינן בשמייהו.** לא יקראו אנשים לבניהם בשמות הרשעים.[7]

מתיב רבינא סתירה לדברי רבי אלעזר:

שנו בברייתא: **מעשה בדואג בן יוסף שהניחו אביו** יתום בעודו **בן קטן, לאמו. בכל יום היתה אמו מודדתו בטפחים** לבדוק כמה נוסף בו מאתמול, והיתה אומדת את משקל התוספת, **ונותנת כמשקלו זהב לבית המקדש. וכשגבר האויב** והיה רעב בירושלים **טבחתו ואכלתו.**

ועליה קונן ירמיה [איכה ב כ] **"**[ה]**אם** [ראוי ש]**תאכלנה נשים פרים עוללי טיפוחים"?**[8]

ובהמשך הפסוק **משיבה רוח הקדש ואומרת:** "[ה]**אם** [ראוי ש]**יהרג במקדש ה' כהן ונביא** [שהרגתם את זכריה בן יהוידע הכהן שהיה גם נביא]"? ומשום הריגת כהן ונביא במקדש ה' נענשתם שנשים אכלו פרים עוללי טיפוחים.[9]

ובברייתא מובא שהיה תינוק שנקרא דואג בן יוסף, כשמו של דואג האדומי שהיה רשע. ומכאן סתירה לדברי רבי אלעזר שאמר שאין קוראים לתינוק בשם אדם רשע!

ומתרצינן: **חזי** ראה **מאי סליק ביה** מה עלה בגורלו של אותו תינוק, שסופו שנשחט.[10]

רצה שיעשו כן לשם עבודה זרה. מפני שדוקא לענין כתיבת השם יש מעלה בדבר כשכותב את אותיות ה' בבת אחת. כדי שלא ידבר ביניהם. אבל לעבודה זרה אין מעלה בזה. תוספות ישנים. תוספות רא"ש [ראה גם תוספות יום טוב].

6. ויש חולקים. ראה לעיל לח א הערה 14.

7. הר"ח פירש: "שם רשעים ירקב" היינו שאין אדם נקרא בשם הזה ומצליח [כלומר, הנקרא בשם של רשע, סופו שירקב]. וראה הערה 10.

8. "טיפוחים" מלשון טפחים — שמדדתו אמו בטפחים והביאה משקלו לבית המקדש.

9. בני ישראל רצו להשתחוות למלך יואש, ועשאוהו כאליל. ובא זכריה בן יהוידע והוכיחם על זה כמבואר בדברי הימים, והרגוהו [רש"י שם].

ומבאר מהרש"א: כבר בתורה הוזכר בקללות שיאכלו את בניהם. אבל ירמיהו התלונן בגלל הזהב שתרמה אמו למקדש. והשיבה רוח הקדש שישראל חללו את המקדש.

10. נראה שבשאלה הגמרא הבינה כפירוש רש"י — "שם רשעים ירקב" היינו תעלה בו חלודה כי לא ישתמשו בו. ולפי זה הפסוק מקלל את הרשעים שלא ישתמשו בשמותיהם. ולכן הגמרא שואלת מתינוק שנקרא בשם של רשע.

הגמרא מביאה מאמר של רבי אלעזר בענין הפסוק שהבאנו לעיל: "זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב".

אמר רבי אלעזר: צדיק נזכר לטובה **מהמעשים** הטובים שעשה **בעצמו, ורשע** נזכר לרעה אף **ממעשי חבירו** הרשע,

ומנין למדנו דבר זה?

צדיק נזכר לטובה **ממעשי עצמו: דכתיב**: "**זכר צדיק לברכה**" [בלשון יחיד].

ורשע נזכר לרעה אפילו **ממעשי חבירו: דכתיב**: "**ושם רשעים ירקב**", ולא כתוב "שם רשע ירקב". ללמדך שאף על ידי חביריו הרשעים נזכר הרשע לרעה.

אמר ליה רבינא לההוא מרבנן [לאותו תלמיד] **דהוה מסדר אגדתא קמיה** [שהיה מסדר את אגדות חז"ל לפניו]:

מנא הא מילתא דאמור רבנן [מנין דבר זה שחכמים אמרו] **זכר צדיק לברכה?**

אמר ליה תלמידו: **דהא** שהרי **כתיב** במשלי "**זכר צדיק לברכה**"!

השיב לו רבינא: כך התכוונתי לשאול: **מדאורייתא — מנלן**, היכן מרומז דבר זה בתורה? [שאין דבר שלא רמז משה בתורה. תוספות ישנים].

ענה לו תלמידו: **דכתיב** [בראשית יח יז]: "**וה' אמר המכסה אני מאברהם אשר אני עושה**" [לסדום]?

וכיון שהזכיר את אברהם, ברכו, כמו **שכתיב** בהמשך [פסוק יח]: "**ואברהם היו יהיה לגוי גדול ועצום**".

שאל רבינא שאלה נוספת את תלמידו: **מנא הא מילתא דאמור רבנן** [מנין דבר זה שאמרו חכמים]: **שם רשעים ירקב?**

אמר ליה תלמידו: **דהא** שהרי **כתיב** במשלי: "**ושם רשעים ירקב**".

השיב לו רבינא: כך התכוונתי לשאול: **מדאורייתא מנלן** היכן מרומז דבר זה בתורה?

ענה לו תלמידו: **דכתיב** [בראשית יח, יב] בענין לוט: "**ויאהל** [נטה אהליו] **עד סדום**" וכיון שהזכיר את סדום הזכיר את רעתה, **דכתיב** בהמשך [בפסוק יג]: "**ואנשי סדום רעים וחטאים לה' מאוד**".

[הגמרא דייקה לעיל את שינוי הלשון בפסוק: "זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב". שנאמר צדיק בלשון יחיד, ורשעים בלשון רבים. וכאן הגמרא מביאה רמז נוסף שנרמז בפסוק זה. על פי מהרש"א[11]].

ובמסקנא צריך לומר, שכוונת הפסוק היא שלא יהיה לרשעים זכרון לטובה, ואותו תינוק נשחט, ואין זה זכרון לטובה. או כדברי הר"ח שכוונת הפסוק ["שם רשעים ירקב"] היינו שהנקרא בשם של רשעים סופו שירקב.

תוספות ישנים הקשו: איך קראו הראשונים לבניהם ישמעאל [רבי ישמעאל כהן גדול]? ותירצו: למאן דאמר שישמעאל עשה תשובה [סנהדרין קד א] ניחא. ולמאן דאמר שלא עשה תשובה, יש לומר, שכיון שהקדוש ברוך הוא קרא בשם זה, לכן גם אנו קוראים בו [וכן כתבו תוספות הרא"ש. וריטב"א הביאם].

11. בפשוטו הגמרא מביאה בדרך אגב דרשא

אמר רבי אלעזר: מצאנו **צדיק שדר בין שני רשעים ולא למד ממעשיהם** הרשעים [והפסוק רמז אליו: זכר "צדיק" לברכה, [על כך] שגר בין ה"רשעים" [ולא למד מהם. מהרש"א]. וכן מצאנו **רשע שדר בין שני צדיקים ולא למד ממעשיהם** הטובים.

ורבי אלעזר מפרש את דבריו: **צדיק שדר בין שני רשעים ולא למד ממעשיהם,** זה **עובדיה** הנביא שגר בין אחאב ואיזבל ולא עזב את צדקתו [מלכים־א יח].

רשע שדר בין שני צדיקים ולא למד ממעשיהם, זה עשו שגר בין יצחק ורבקה ולא למד ממעשיהם הטובים [ר"ח].

אגב שלמדנו כאן כמה מאמרים של רבי אלעזר באגדה, מביאה הגמרא מאמרים נוספים של רבי אלעזר באגדה [רובם בענין הצדיקים והרשעים שדברנו בהם לעיל].

ואמר רבי אלעזר: ממקום שלמדנו במקרא את **ברכתן של הצדיקים,** באותו מקום **אתה למד** שקילל הקדוש ברוך הוא **קללה לרשעים.**

וכן ממקום שלמדנו במקרא את **קללתן של רשעים,** באותו מקום **אתה למד** שברך הקדוש ברוך הוא **ברכה לצדיקים.**

ורבי אלעזר מפרש את דבריו: מה שאמרתי **מברכתן של צדיקים אתה למד** באותו מקום **קללה לרשעים** — היכן מצאנו דבר זה?

דכתיב [בראשית יח יט] על אברהם: "**כי ידעתיו למען אשר יצוה** את בניו... ושמרו דרך ה'... למען הביא ה' על אברהם את אשר דבר עליו". הרי ברכה לצדיקים [לאברהם].

וכתיב בתריה אחריו [בפסוק כ]: "**ויאמר ה' זעקת סדום ועמורה כי רבה** וחטאתם כי כבדה מאוד".[12]

ומה שאמרתי [רבי אלעזר] לעיל: **ומקללתן של רשעים אתה למד** באותו מקום **ברכה לרשעים** היכן מצאנו דבר זה?

דכתיב [בראשית יג יג]: "**ואנשי סדום רעים וחטאים לה' מאוד**".

הרי קללתם של הרשעים.[13]

ובהמשך [בפסוקים יד טו] נאמר: "**וה' אמר אל אברם אחרי הפרד לוט מעמו** שא נא עיניך... כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם". הרי ברכה לצדיקים [לאברהם].

הגמרא מביאה מאמר נוסף של רבי אלעזר באגדה:

נוספת של רבי אלעזר באגדה. וכנראה שהמהרש"א לא פירש כן, מפני שכתוב בגמרא: "אמר" רבי אלעזר. ואם הגמרא מביאה מאמר נוסף של רבי אלעזר, הדרך לומר: "ואמר" בתוספת ו' [להלן במאמרים הבאים של רבי אלעזר הגיהו האחרונים "ואמר" במקום "אמר"].

12. בהמשך נאמר "הכצעקתם... כלה". כלומר אכלה אותם. ואפשר לפרש שזו הקללה שבפסוק. אבל אין צורך לזה כמו שיתבאר בהערה הבאה.

13. בפסוק לא מוזכרת קללה לרשעים, אלא סיפור גנותם [וכך פירש רש"י על התורה: ואנשי

ואמר רבי אלעזר: אפילו בשביל צדיק אחד העולם נברא.

שנאמר [בראשית א]: "**וירא אלהים את האור כי טוב**". **ואין** נקרא "**טוב**" **אלא צדיק. שנאמר** [ישעיה ג י]: "**אמרו** שבחו[14] **צדיק כי טוב**".

ולפי זה כך יש לפרש את הפסוק: "וירא אלהים [שראוי לקיים] את האור, כי [למען, הצדיק שנקרא] טוב".[15]

הגמרא מביאה מאמר נוסף של רבי אלעזר באגדה:

ואמר רבי אלעזר: כל המשכח דבר מתלמודו [על ידי עצלותו ויאושו. מאירי], **גורם גלות לבניו.**

שנאמר [הושע ד]: "**ותשכח תורת אלהיך** — ולכן, **אשכח בניך גם אני**".

רבי אבהו אמר: המשכח דבר מתלמודו **מורידין אותו מגדולתו.**

שנאמר [הושע שם]: "**כי אתה** [את] **הדעת מאסת,** [לכן] ואמאסך מכהן לי".

הגמרא מביאה מאמר נוסף באגדה, בענין הצדיקים:

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: אין צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק כמותו.[16]

שנאמר [קהלת א]: "**וזרח השמש ובא השמש**" [השמש כאן הוא כינוי לצדיק].

וכן מצאנו **שעד שלא כבתה שמשו של עלי זרחה שמשו של שמואל.**[17]

ועוד אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי

סדום רעים... ואף על פי כן לא נמנע לוט מלשכון עמהם. ורבותינו למדו מכאן "שם רשעים ירקב".

אך מצאנו שסיפור גנות נקרא קללה. בשמואל ב [טז ה]: "ובא המלך דוד... והנה משם איש... ושמו שמעי בן גרה יוצא ומקלל". ובפסוק ז נאמר: "וכה אמר שמעי בקללו: צא צא איש הדמים ואיש הבליעל". ופירש מצודת ציון שם שקללה הוא מלשון קלון. וכן "כי מקללים להם בניו" [שמואל א ג]. וכן פירש במלכים א [ב ח].

ובענין ברכת הצדיקים המוזכרת לעיל, יש להסתפק: האם הכוונה לברכה ממש? ויש להוכיח מדברי רש"י שאין הכוונה אלא לשבח. שרש"י פירש בתחילת פרשת נח: הואיל והזכיר הכתוב את נח הצדיק סיפר בשבחו. שנאמר: "זכר צדיק לברכה".

אבל בהמשך הגמרא, ברכת הצדיקים שנאמרה באברהם אין שם שבח אלא ברכה, שה' יתן לו את הארץ. וצריך לומר שלשון ברכה, כולל גם שבח וגם ברכה על העתיד. וכן יש לומר בקללת הרשעים.

[ועיין ברבנו חננאל שהזכיר כאן "זכרון הרשעים" ואילו על הצדיקים כתב "זכרון הצדיקים לברכה". ואולי רמז למה שביארנו, שבענין הרשעים לא הוזכר אלא גנות. ואילו בצדיקים הוזכרה ברכה לעתיד].

14. אבן עזרא שם, אבל שאר המפרשים שם פירשו את הפסוק באופנים אחרים שלא כדברי הגמרא כאן.

15. פירש המהרש"א שכל העולם מכונה כאן "אור" משום שתכלית בריאת העולם היא האור הגנוז לצדיקים לעולם הבא. [עיין שם עוד].

16. אף על פי שצדיקים שבימינו פחותים מצדיקים שבדורות הראשונים, אין זה משום הצדיק עצמו, אלא הדורות מתמעטים. ואין הדור ראוי לצדיק כשל דורות הראשונים. עיון יעקב.

17. הגמרא בקידושין עב ב לומדת דבר זה מן הכתוב: "ונר האלהים טרם יכבה, ושמואל שוכב

יוחנן: ראה הקדוש ברוך הוא שצדיקים מועטין, עמד ושתלן בכל דור ודור.

שנאמר [שמואל א ב]: "**כי לה' מצוקי ארץ** [הצדיקים] **וישת** [השתית וקיים] **עליהם תבל**". מכאן שהעולם קיים על ידי הצדיקים, ולכן פיזרם הקדוש ברוך הוא בכל הדורות לקיים את העולם.

והוסיף **ואמר רבי חייא בר אבא, אמר רבי יוחנן: אפילו בשביל צדיק אחד העולם מתקיים.**

שנאמר [משלי י]: "**וצדיק** [אחד] **יסוד עולם**".[18]

רבי חייא בר אבא **דידיה** מעצמו **אמר**: מה שאמר רבי יוחנן שאפילו בשביל צדיק אחד העולם מתקיים, יש ללמוד זאת **מהכא** [מכאן]:

שנאמר [שמואל א ב]: "**רגלי חסידיו ישמור**".

ופירוש הפסוק: לרגלי חסידיו [בגלל חסידיו],[19] ישמור — ה' את העולם.

ותמהינן: הרי "**חסידיו**" — **טובא** הרבה **משמע**, ולא צדיק אחד בלבד!

אמר רב נחמן בר יצחק: "חסידו" כתיב [כתוב "חסידו" וקורים "חסידיו". ודורשים מהכתיב "חסידו", שהוא בלשון יחיד].

ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן דרשא נוספת מהפסוק דלעיל:

כיון שיצאו [עברו] **רוב שנותיו של האדם ולא חטא, שוב** [מעתה ואילך] **אינו חוטא.**

שנאמר: "רגלי חסידיו ישמור".

ופירוש הפסוק כך הוא: "רגלי חסידיו" סופי חסידיו [סוף חייהם] "ישמור" — מלחטוא [הסוף מכונה כאן "רגל". כמו הרגל שהיא סוף הגוף].[20]

בהיכל ה' אשר שם ארון אלהים". ופירש המהרש"א שם שחז"ל דרשו "נר האלהים", היינו נשמת עלי הכהן [נשמה קרויה נר, כמו שנאמר "נר ה' נשמת אדם"]. "טרם יכבה" לפני שמת, כבר הכין ה' את שמואל — "ושמואל שוכב". ונאמר בהמשך "ויקרא ה' אל שמואל" [זו היתה הנבואה הראשונה של שמואל]. ומכאן שזרחה שמשו של שמואל טרם שיכבה נרו של עלי [כלומר — שמת]. עיין שם.

18. מפני שבמאמר הקודם לא נתבאר על כמה צדיקים העולם קיים, הוסיף רבי יוחנן והוכיח כאן שאפילו בשביל צדיק אחד העולם מתקיים.

ורבי חייא בר אבא יבאר בסמוך שאפשר ללמוד דבר זה מאותו פסוק שהביא רבי יוחנן לעיל. [מהרש"א].

19. מלשון — "ויברך ה' אותך לרגלי" [בראשית ל] שפירושו — בשבילי. רש"י [המהרש"א מבאר רגלי חסידיו. שהחסידים הם רגל ויסוד העולם.

20. הקשו תוספות ישנים: הרי יוחנן כהן גדול שימש בכהונה שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי [ברכות כט א]!

ותירצו: שאין נועלין בפני הצדיק לגמרי את האפשרות ליטמא. אלא הרבה מכריעין [עוזרים] אותו מכאן ואילך בלא עמל ליטהר ולהתקדש. וכעין זה כתבו תוספות הרא"ש וריטב"א.

דבי רב שילא אמרי דרשא נוספת מפסוק זה:

כיון שבאה לידו של אדם **דבר עבירה פעם ראשונה ושניה ואינו חוטא. שוב** [מכאן ואילך] **אינו חוטא.**

שנאמר: "רגלי חסידיו ישמור".

וכך פירוש הפסוק: "רגלי חסידיו", כשהאדם נהג בחסידות שתי פעמים, [ו"רגל" פירושו פעם, כמו שנאמר במדבר כב "שלש רגלים", ופירושו שלש פעמים] — ישמור אותו ה' מן החטא.

וכעין דברי דבי רב שילא [שה' שומר על חסידיו מלחטוא] אמר גם ריש לקיש:

אמר ריש לקיש: מאי דכתיב מה כוונת הכתוב [משלי ג]: **"אם ללצים הוא יליץ ולעניים יתן חן"?**

מי ש**בא לטמא** [ללכת בדרך הטומאה] אין עוזרים לו משמים להטמא. אלא רק **פותחין לו** אפשרות לעשות כרצונו.

ואילו ה**בא לטהר** [ללכת בדרך הטהורה] — **מסייעין** עוזרים **לו** משמים.

וכך פירוש הפסוק: אם אדם בא להתחבר ללצים, "הוא" בעצמו יליץ, ולא יעזרוהו משמים.

ואילו לענוים — "יתן חן", מי שבידו לתת חן. שהוא הקדוש ברוך הוא.

תנא דבי רבי ישמעאל משל לדברי ריש לקיש.[21]

משל לאדם שהיה מוכר נפט שריחו רע, **ואפרסמון** שריחו טוב. **בא** הלוקח **למדוד נפט, אומר לו** המוכר: **מדוד אתה לעצמך.** [מפני שריחו רע אין המוכר רוצה לגעת בו]. לט-א

בא הלוקח **למדוד אפרסמון, אומר לו** המוכר: **המתן לי עד שאמדוד איתך כדי שנתבסם אני ואתה.**

וכיוצא בזה הבא ליטמא אין עוזרים לו, ואילו הבא להטהר מסייעין בידו.

הגמרא מביאה ברייתא נוספת של תנא דברי רבי ישמעאל:

תנא דבי רבי ישמעאל:

עבירה מטמטמת — סותמת **לבו של אדם** שלא יכנס בו שום חכמה.

שנאמר [ויקרא יא] בענין איסור אכילת שרצים: **"ולא תטמאו בהם ונטמתם בם".** "ונטמתם" הכתוב בתורה, חסרה בו אות א', **לכן אל תקרי "ונטמאתם",** אלא — "ונטמטם".

והגמרא מביאה ברייתא נוספת הדנה בפסוק זה:

תנו רבנן:

נאמר: **"ולא תטמאו בהם, ונטמתם בם"** ולכאורה יש כאן כפל לשון. [שהרי כבר נאמר "ולא תטמאו בהם" ופשוט שהנטמא הוא טמא].

מכאן דרשו: **אדם שמטמא** את **עצמו מעט,**

---

21. פלא שתנא דבי רבי ישמעאל מביא משל לדברי אמורא [ריש לקיש]. ובעין יעקב הגירסא

מטמאין אותו — נותנים לו אפשרות להטמא **הרבה** [1].

ואדם שמטמא את עצמו **מלמטה** בעצמו, **מטמאין אותו מלמעלה** המשטינים. [כלומר שיש הרבה משטינים להטעותו. כדכתיב בזכריה ג והשטן עומד על ימינו לשטנו. ריטב"א] [2].

ואדם שמטמא את עצמו **בעולם הזה, מטמאין אותו לעולם הבא.**

תנו רבנן:

נאמר [ויקרא שם]: "**והתקדשתם והייתם קדושים**" לכאורה יש כאן כפל לשון.

מכאן דרשו: **אדם שמקדש** את **עצמו מעט מקדשין אותו הרבה** כמו שלמדנו לעיל: הבא ליטהר מסייעין אותו. ["והתקדשתם" — מעט "והייתם קדושים" — הרבה. רש"י].

אדם שמקדש את עצמו **מלמטה** בעצמו. **מקדשין אותו** המלאכים הקדושים **מלמעלה** ריטב"א].

אדם שמקדש את עצמו בעולם הזה, **מקדשין אותו לעולם הבא.**

הדרן עלך אמר להם הממונה

לעיל אמר רבי שמעון בן לוי [מאי דכתיב אם ללצים... הבא ליטהר]. וזה מיושב היטב, שתנא דבי רבי ישמעאל מביא משל לדברי רבי שמעון בן לוי [ואולי הוא היה תנא].

1. ופירוש הפסוק: "אל תטמאו בהם" מפני שאם תטמאו, בסוף תגיעו למה שנאמר "ונטמתם בם". כלומר, שלא ימנעו ממכם להטמא. רש"י וראה הערה הבאה.

2. רש"י לעיל פירש מטמאין אותו הרבה, היינו נותנים לו אפשרות להטמא. מפני שהיה קשה לו שבגמרא לעיל למדנו שהבא ליטמא פותחין לו, אבל לא מסייעין לו. ואולי רש"י יפרש כאן שלא כדברי הריטב"א אלא כפירוש מהרש"א עיין שם.

פרק טרף בקלפי

הפרק שלפנינו ממשיך לעסוק בסדר עבודת יום הכיפורים.

בפרק הקודם למדנו שבמזרח העזרה, לצפון המזבח, העמידו את שני השעירים, וקלפי היתה שם ובה שני גורלות.

ומשנתנו מבארת את סדר הגורל:

מתניתין:

טרף חטף[1] [תפס בידיו את שני הגורלות במהירות] את שני הגורלות הנמצאים **בקלפי**, **והעלה** את **שני הגורלות** שבידיו אל מחוץ לקלפי [גורל אחד בידו האחת, וגורל שני בידו השניה].

גורל **אחד כתוב עליו** "**לשם**" [שם המפורש[2]], וגורל **אחד כתוב עליו** "**לעזאזל**"[3].

הסגן של הכהן הגדול היה עומד **בימינו** של הכהן הגדול[**וראש** "**בית אב**" [ראש המשפחה שהתור שלהם לעבוד היום במקדש[4]], עמד **משמאלו.**[5]

אם הגורל **של שם עלה בימינו,** היה **הסגן** העומד מימינו **אומר לו: אישי** [אדוני] **כהן גדול! הגבה ימינך,** שידעו הכל שהגורל שביד ימין עלה לשם [מאירי].

ואם הגורל **של שם עלה בשמאלו, ראש בית אב** העומד משמאלו **אומר לו: אישי כהן גדול! הגבה שמאלך,** וידעו הכל שהגורל שבשמאל עלה לה'.

נתנן [נתן את שני הגורלות] **על שני השעירים.** את הגורל שביד ימינו נתן על השעיר שבימינו ואת הגורל שביד שמאלו נתן על השעיר שבשמאלו.

ואומר [הכהן הגדול] על השעיר שעלה עליו הגורל לה': "**לה' חטאת!**".[6]

רבי ישמעאל אומר: לא היה הכהן הגדול

---

1. בגמרא יתבאר מדוע הוצרך הכהן הגדול לחטוף את הגורלות.
ר"ח פירש "טרף" — עירבב, כדי שלא יתכוין להוציא את השם ביד ימינו [ויבואר בגמרא], וכן פירשו הערוך. והרשב"ם [בבא בתרא קכב ב]. ותוספות רי"ד. והכוונה, שנענע את הקלפי כדי לערבם. ריטב"א [ועוד].

2. יו"ד ה"א וא"ו ה"א ככתיבתו [רע"ב, ועוד]. ויש אומרים שהיה מזכיר את השם של ארבעים ושתים אותיות. עיין לעיל לה, ב הערה 16.

3. כך נקרא כל הר זקוף וקשה כאבן. תפארת ישראל על פי הגמרא לקמן סז ב.

4. על פי תפארת ישראל לעיל פרק ג אות מח. [ולעיל לז ב הערה 4 התבאר סדר עבודת בתי האבות].

5. כבר שנינו לעיל [לז א] שהסגן עמד מימינו וראש בית אב בשמאלו. וחזר התנא ושנה זאת כאן כדי לבאר לנו את הטעם לדברי המשנה להלן, שאם השם עלה בימינו אומר לו הסגן — "הגבה ימינך". ואם השם עלה בשמאלו, אומר לו ראש בית אב — "הגבה שמאלך".

6. והזכיר שם המפורש ככתיבתו. גמרא. הקשה ה"ר אלחנן: בנדרים [י ב] הגמרא

צריך לומר "לה' **חטאת**" **אלא** "לה'" בלבד.[7]

וחן, השומעים את השם המפורש כשהוא יוצא מפי הכהן הגדול, היו משתחוים **ועונין אחריו**, כששמעו את השם יוצא מפיו: **ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד**.[8]

גמרא:

למדנו במשנה שהכהן טרף [חטף] את הגורלות שבקלפי.

והוינן בה: **למה לי טרף בקלפי**? מדוע לא לקח הכהן הגדול את הגורלות כדרכו?

ומתרצינן: **כי היכי דלא ניכוין ולשקול** — כדי שלא יתכוין למשמש בידיו ולהכיר מהו הגורל של השם, ויטלנו ביד ימין. ויש לחוש שיעשה זאת מפני שאם עלה הגורל ביד ימין הוא סימן טוב לישראל.[9] ואם יקח את השם במתכוין בימינו, נמצא שלא קיים מצות הגרלה.

ועתה הגמרא מתארת את הקלפי:

אמר רבא: הקלפי **של עץ היתה. ושל חול** [חולין] **היתה** ואינה עשויה מממון הקדש. **ואינה מחזקת** [מכילה] **אלא** כשיעור הכנסת **שתי ידים** בלבד.

והגמרא מפרשת והולכת:

מתקיף לה רבינא לדברי רבא:

בשלמא, זה מובן, שהקלפי **אינה מחזקת אלא** כשיעור הכנסת **שתי ידים** בלבד, **כי היכי דלא ליכוין ולשקול** — כדי שלא יוכל להתכוין למשש בידיו ולקחת את השם

אומרת שלא יאמר אדם "לה' קרבן" אלא "קרבן לה'". כי אם יאמר "לה' קרבן" יש לחוש שמא יאמר רק "לה'" ולא יגמור דיבורו, ונמצא מזכיר שם שמים לבטלה. ואם כן גם כאן צריך שיאמר "חטאת לה'"!

ותירץ ר"י: כיון שכתוב בפסוק: "את השעיר אשר עלה עליו הגורל לה'" ואחר כך כתוב: "ועשהו חטאת". מכאן שצריך לומר לה' חטאת, תוספות ישנים. תוספות רא"ש ורי"ב.

ובתוספות הרא"ש כתב עוד תירוץ אחר, שלא חששו לזה אלא בקרבן יחיד. שמא יתחרט [ולא ירצה להביאו לקרבן] ולא יגמור דבריו. אבל בקרבן ציבור לא חששו.

עיין תירוצים אחרים בריטב"א ובתפארת ישראל.

7. בתורת כהנים אחרי [פרשה ב פרק ב] שנו: "ועשהו חטאת" — שיאמר "לה' חטאת". רבי ישמעאל אומר: לא היה צריך לומר חטאת. ואינו אומר אלא "לשם".

תוספות ישנים מבארים שרבי שמעון סובר ש"ועשהו חטאת" פירושו, שאחרי שיקריב את השעיר אשר עלה עליו הגורל ויאמר עליו "לה'" יעשהו חטאת. ולא שיאמר עליו שהוא חטאת.

8. הגמרא לעיל לז א מפרשת שלמדו מהכתוב שכך יש לענות אחרי הזכרת ה': "כי שם ה' אקרא, [אתם] הבו גודל לאלהינו" [דברים לב]. או מהפסוק: [משלי י] "זכר צדיק לברכה". כלומר, כשאני מזכיר את ה' שהוא צדיק עולמים, תנו לו ברכה. עיין שם הערה 5.

9. כתבו תוספות ישנים, שודאי אין לחשוש שהכהן הגדול יקח את הגורל לה' ביד ימינו בכוונה, שהרי אם יעשה כך לא יצא ידי מצות הגרלה. אלא מחמת שהוא להוט שהגורל יעלה בימינו, ישכח את מצות הגרלה ויעשה כך. וכן כתבו תוספות הרא"ש והריטב"א.

בימינו [כיון שהקלפי היתה צרה, קשה להניע את ידיו בתוכה].

אלא, אבל למה עשו את הקלפי **של חול**? **נקדשה** נקדיש אותה! [10]

ומתרצינן: כיון שהקלפי עשויה מעץ, **אם כן**, אילו היו מקדישים אותה, **הוה לה** נמצא שהיתה הקלפי **כלי שרת של עץ**. ואנן, **כלי שרת דעץ — לא עבדינן**! שאין עושים כלי שרת אלא ממתכת בלבד. [11]

ומקשינן: **וניעבדה**, נעשה את הקלפי מתכת **דכספ**! וכמו כן, **נעבדה** [נעשנה] **דזהב** ונקדישה.

ומתרצינן: **התורה חסה על ממונן של ישראל**. [12]

שנינו במשנה: והעלה [הכהן הגדול] שני גורלות.

---

10. כך משמעות שאלת הגמרא בפשטות, שיקדיש את הקלפי בפיו. וכן נראה מלשון תוספות ישנים [ד"ה אם כן]. אבל מתוספות הרא"ש [ד"ה אם כן] נראה שהגמרא הקשתה שיביא את הקלפי מדמי הלשכה.

והטעם שיש להקדיש את הקלפי, הוא משום כבוד והידור מצוה, שתבוא משל קדש. תוספות ישנים, תוספות הרא"ש, ריטב"א.

11. א. במסכת סוכה [נ ב ושם נסמן] נחלקו תנאים בכלי שרת שעשאן של עץ. רבי פוסל ורבי יוסי בר יהודה מכשיר. [ושם התבאר טעמם]. וכתב תוספות הרא"ש שסוגייתנו כדעת רבי. אבל לרבי יוסי ברבי יהודה כלי שרת של עץ כשרים.

והריטב"א כתב שאפילו לרבי יוסי בר יהודה, מדרבנן לא עושים כלי שרת עץ [עיין תוספות ישנים, ונראה שכוונתם כדברי הריטב"א].

ב. הראשונים הקשו על דברי הגמרא כאן [שאם יקדיש את הקלפי היא תיעשה כלי שרת]. הרי כלי שרת אינם מתקדשים בקדושת כלי שרת אלא רק אם עובדים בהם עבודת הקרבנות. והגמרא להלן בעמוד ב אומרת שהגרלה אינה בגדר "עבודה".

ותירצו תוספות ישנים: כוונת הגמרא שאם יקדישו את הקלפי, הרי זה נראה כאילו היא כלי שרת. והרואה יאמר שהיא כלי שרת גמור, ואפשר לקדש בו מנחה או לקבל בו דם [וממילא יטעו לעשות כלי שרת מעץ]. ותירוץ זה הובא גם בתוספות הרא"ש ובריטב"א.

ותוספות הרא"ש כתב שקושית הגמרא "נקדשה", היינו שישתמש בה בעבודה, ויחול עליה קדושת כלי שרת.

והריטב"א תירץ, כיון שהקלפי נעשתה לצורך הגורל, אין צריך עבודה גמורה לקדשה, אלא הגורל הוא העבודה המקדשת את הקלפי. שהרי מהפסוק [במדבר ד, יב] "אשר ישרתו בם" למדנו שהשירות בכלי מקדשו [והגורל זהו השירות הנעשה בקלפי].

[ובמקדש דוד סימן ב תמה על דברי תוספות ישנים, שמשמע מדבריהם שדוקא "עבודה" מקדשת. והוכיח [כדעת הריטב"א] מכמה כלים שלא נעשתה בהם עבודה ואף על פי כן הרי הם כלי שרת].

12. א. לפי שנאמר בענין המצורע [ויקרא יד] כאשר בא הכהן לראות את נגע הצרעת שבבית: "וצוה הכהן ופנו את הבית", כדי שאם הכהן יטמא את הבית לא יטמאו הכלים אשר בו.

ולמדו מכאן חכמים: על מה חסה התורה? על פכין של חרס שאין להם טהרה במקוה, ואם יטמאו צריך לשוברם.

הגמרא מביאה ברייתא החולקת על דין זה שבמשנה:

מתניתין — דלא כי האי תנא. משנתנו היא שלא כדברי התנא הזה שבברייתא שלפנינו:

דתניא: רבי יהודה אומר משום [בשם] **רבי אליעזר: הסגן וכהן גדול מכניסין** כל אחד מהן את **ידן** הימנית **בקלפי**.[13]

אם בימינו של כהן גדול עולה השם, היה **הסגן אומר לו: אישי כהן גדול, הגבה ימינך!**

ואם בימינו של הסגן עולה השם, היה **ראש בית אב אומר לו לכהן גדול: דבר מילך** [דבריך], ואמור "לה' חטאת"![14]

אם כן קל וחומר לממון חשוב [כגון זהב וכסף — שאין לעשות מהם את הקלפי].

ואם כך חסה התורה על ממון מצורעים שחטאו, [שהצרעת באה על חטא. מאירי]. קל וחומר שהתורה חסה על ממון הצדיקים, רש"י. מאירי.

ב. הריטב"א התקשה: הרי מצינו שעשו כלי שרת מזהב אף על פי שלא היו חייבים בזה: מונבז המלך עשה את ידות הכלים שבמקדש זהב [לעיל לז א], ואת הגורלות עצמם עשאם בן גמלא של זהב [שם]. והרי התורה חסה על ממונם של ישראל!

וכתב הריטב"א שדוקא בקלפי התורה חסה על ממון ישראל, מפני שאינה עבודה חשובה [מה שאין כן ידות הכלים]. ואינה אלא פעם אחת בשנה [מה שאין כן ידות הכלים שעובדים בהם תדיר], ואין הקלפי עצמו מן התורה. מה שאין כן גורלות, שהם מן התורה. ועוד, שהשם כתוב באחד מהם.

ובמה שמבואר מדבריו שאין הקלפי מדאורייתא, כן הביאו תוספות ישנים בתחילת הפרק בשם הירושלמי. אבל בשם תורת כהנים כתבו, שדרשו זאת מפסוק. ועיין תוספות הרא"ש והריטב"א לקמן לט ב ד"ה אמר רבי ינאי הביא שיש סוברים שנתינה בקלפי מדאורייתא.

13. לקמן בעמוד ב הגמרא אומרת שההגרלה מעכבת בדיעבד לדעת רבי יהודה. [ללישנא בתרא כך אמר רבי יוחנן עיין שם]. וכיון שכך, קשה: הרי כל עבודות יום הכיפורים אינן נעשות אלא על ידי הכהן הגדול [לעיל לב ב], ואם כן איך הכניס הסגן את ידו יחד עם הכהן הגדול?

ותירצו התוספות ישנים שני תירוצים:

א. כיון שהכהן הגדול מוציא גורל אחד, אם כן הרי עשה בעצמו את עיקר ההגרלה. שהרי אם מתברר שהשעיר הימיני לה', ממילא השעיר השני לעזאזל. ולכן העלאת הגורל השני אינה עבודה גמורה. [כך נראה ביאור דבריהם, ועיין מה שהקשו משעיר שמת אחרי ההגרלה. ותירוצם. ובתוספות הרא"ש כתב כעין תירוץ זה בסגנון אחר. עיין שם].

ב. לקמן בעמוד ב הגמרא אומרת שההגרלה אינה בגדר "עבודה" [ועיין שם מה שנבאר בזה].

[והריטב"א תירץ עוד: כיון שהגורל השני אינו יכול להעשות ביד ימינו של הכהן הגדול אלא בשמאלו אין זה חובת כהן גדול. ועיין תוספות ישנים ד"ה כי הדדי].

והמאירי לקמן בעמוד ב ד"ה הגרלה כתב שהגרלה זו מעכבת. ולכן אם עשאה זר, פסולה. ונראה שסובר כהתוספות רי"ד, שהתנא כאן סובר הגרלה אינה מעכבת בדיעבד [וצריך לומר שרבי יהודה אמר כך בשם רבי אלעזר. אף על פי שהוא עצמו אפשר שאינו סובר כן כדלקמן ע"ב].

14. למה לא אמר לסגן הגבה ימינך [כדרך שאמרו לכהן גדול שעלה השם בימינו]?

תירצו תוספות ישנים שני תירוצים:

ומקשינן על דברי הברייתא: **ונימא ליה סגן** יאמר הסגן לכהן הגדול: דבר דבריך ואמור "לה' חטאת"! ולמה אמר זאת ראש בית האב [שהוא פחות חשוב מן הסגן]?

ומתרצינן: **כיון דלא סליק בידיה** — כיון שלא עלה השם ביד הכהן הגדול, אלא ביד הסגן, הרי אם הסגן גם יאמר לו "אמור לה' חטאת!" **חלשא דעתיה** [תיפול רוחו של הכהן הגדול].

והוינן בה: **במאי קא מיפלגי**, במה נחלקו התנא שבמשנתנו [הסובר שהכהן הגדול הכניס את שתי ידיו], והתנא שבברייתא [הסובר שהכהן הגדול והסגן הכניסו את ידן הימנית]?

ומשנינן: **מר** — התנא שבברייתא, **סבר: ימינא דסגן עדיף**, חשובה היא יותר **משמאליה דכהן גדול.**

ואילו **מר** — התנא שבמשנה, **סבר** כי שמאלו של הכהן הגדול וימינו של הסגן, **כי הדדי נינהו**, שווים הם בחשיבותם.[15]

והגמרא מבררת מיהו התנא ששנה את משנתנו:

והוינן בה: **ומאן האי תנא** — מי הוא התנא **דפליג** החולק **עליה דרבי יהודה**?

ומשנינן: **רבי חנינא סגן הכהנים הוא.**

דתניא: רבי חנינא סגן הכהנים אומר: למה עמד **הסגן** מימין הכהן הגדול? מפני **שאם אירע בו פסול בכהן הגדול**, היה **נכנס הסגן ומשמש תחתיו.**

ומשמע, לפני שאירע פסול בכהן הגדול לא שימש הסגן בעבודה כלל. ומכאן שהכהן הגדול עצמו העלה את שני הגורלות, ואילו הסגן לא העלה אפילו גורל אחד.[16]

ולמדנו מדברי הגמרא, שהיה סימן טוב

א. לכהן גדול אמרו כך, שמא ישכח שהגורל לה' עלה בימינו מפני שהוא טרוד. אבל הסגן אינו טרוד ולא ישכח [כן נראה מלשונם. ועיין ריטב"א שכתב בסגנון אחר].

ב. לא רצו לבייש את הכהן הגדול [וכן כתב תוספות הרא"ש].

15. א. וכיון שכך עדיף לעשות את עבודות יום הכיפורים על ידי הכהן הגדול שהרי עבודות היום אינן נעשות אלא על ידי הכהן הגדול [לעיל לב, ב].

אמנם אין הגרלת הסגן נחשבת עבודה גמורה [כמו שהתבאר לעיל הערה 31] ולכן למאן דאמר שימינו של הסגן חשובה יותר משמאלו של הכהן הגדול, העדיפו שהסגן יעבוד בידו הימנית. אבל לתנא של משנתנו שימין הסגן ושמאל הכהן הגדול שווים, העדיפו שהכהן הגדול יעבוד כשאר עבודות היום. [על פי שיח יצחק ד"ה במאי קמיפלגי].

ב. הטעם בדברי הברייתא שימין הסגן עדיפה על שמאל הכהן הגדול, כנראה על פי הגמרא בזבחים טו ב, שעבודת הקדשים בשמאל פסולה.

ואילו משנתנו סוברת ששמאל הכהן גדול כשרה, כיון שאינו יכול לעבוד בימינו. שהרי בימינו הוציא את הגורל השני. וכעין זה הכנסת כף ומחתה כשר בשמאל [הכנסת הכף] כיון שאינו יכול בימין. תוספות הרא"ש. ותוספות ישנים. [ויש טעות סופר בלשון תוספות ישנים].

16. ומה שהסגן אמר "הגבה ימינך" אין זה נקרא שימוש כלל. שהרי אין זו עבודה.

לישראל כאשר היה השם עולה בימין הכהן הגדול. והגמרא מביאה כמה ברייתות בענין זה:

תנו רבנן:

הברייתא מספרת את גדולתו של שמעון הצדיק, שבאותו זמן שהוא שימש בכהונה גדולה נעשו בו חמשה נסים לישראל:

א. באותן **ארבעים שנה ששמש** בהן **שמעון הצדיק** בכהונה גדולה, **היה גורל** לה' **עולה** תמיד **בימין.** אבל **מכאן ואילך,** משמת שמעון הצדיק, **פעמים** היה הגורל לה' **עולה בימין, ופעמים** היה עולה **בשמאל.**

ב. **ובשנות** כהונתו של שמעון הצדיק, **היה לשון של זהורית** שבראש שעיר המשתלח **מלבין** תמיד, והיה בכך סימן שמחל הקדוש ברוך הוא לישראל.[17] אבל **מכאן ואילך,** לאחר שמת, **פעמים** היה הלשון **מלבין, ופעמים אינו מלבין.**

ג. **ובשנות** כהונתו של שמעון הצדיק **היה נר מערבי**[18] שבמנורה **דולק** יותר משאר נרות המנורה. ששאר הנרות דלקו מערב עד בוקר, ואילו הנר המערבי דלק מערב עד ערב שאחריו [ריטב"א בהסבר דברי רש"י[19]]. אבל **מכאן ואילך** לאחר שמת, **פעמים דולק, פעמים כבה** כשאר הנרות.

ד. **ובזמן** שמעון הצדיק **היה אש של מערכה** [שבראש המזבח] **מתגבר** ודולק היטב כל היום, **ולא היו הכהנים צריכין להביא עצים** במשך היום ולהוסיפם **למערכה, חוץ משני גזירי עצים**[20] שהיו הכהנים מוסיפים

---

17. [ישעיה א]: "אם יהיו חטאיכם כשנים [צמר אדום, הנקרא צבע שני], כשלג ילבינו". רש"י.

18. נחלקו תנאים [במנחות צח ב] איך היתה המנורה עומדת: יש אומרים שקני המנורה היו מסודרים ממזרח למערב. ויש אומרים, שהיו מסודרים מצפון לדרום.

לדברי האומרים שקני המנורה היו מסודרים ממזרח למערב, נר מערבי הוא הנר השני ממזרח [ונקרא מערבי מפני שהוא ממערב לנר הראשון שפגש בכניסתו לעזרה, שפתח העזרה במזרח]. ואילו לאומרים שקני המנורה היו מסודרים מן הצפון לדרום, נר מערבי הוא האמצעי, ונקרא מערבי מפני שפתילתו היתה נוטה כלפי מערב. מה שאין כן שאר הנרות, היטו את פתילתם כלפי הנר האמצעי, שנאמר: "אל מול פני המנורה [אמצע המנורה] יאירו שבעת הנרות" [במדבר ח]. רש"י על פי מנחות צח ב.

19. מלשון רש"י כאן נראה שבנר מערבי סיים את ההטבה שבשחרית. אבל במסכת שבת [כב ב] כתב רש"י שלא היטיבו את הנר המערבי בבקר אלא בין הערבים בלבד, וכבר העיר על זה המהרש"א. והריטב"א מיישב את לשון רש"י כאן כפירושו במסכת שבת. ועיין רש"י שבת כב ב ד"ה ובה היה. ותוספות שם ד"ה ובה.

20. נאמר [בויקרא ו, ה]: "והאש על המזבח תוקד בו... ובער עליה הכהן עצים בבקר בבקר". ודרשו חז"ל [לעיל לג א ועוד] שעל האש שבמערכה הגדולה הוסיפו שני גזירי עצים.

כתב החזון איש [מנחות כג ו] שהמיוחד בשני גזירי העצים הללו שהכהן היה מסדר אותם אחרי שכבר הבעירו את האש על המערכה [ועיין במקדש דוד לב ד שדן אם הוספת שני גזירין היתה לפני ההבערה או אחריה].

למערכה בין הערביים[21] **כדי לקיים מצות** "ונתן עליה הכהן **עצים**" [שמכאן למדו שצריך להוסיף על המערכה הדולקת שני גזירי עצים לפני קרבן תמיד של בין הערביים].

אבל, **מכאן ואילך**, לאחר שמת שמעון הצדיק, **פעמים** היה האש **מתגבר**, ופעמים **אין מתגבר**. **ולא היו הכהנים נמנעין מלהביא עצים** ולהוסיף **למערכה** במשך **כל היום כולו** כדי להגביר את האש.

ומעשה בגרגרן אחד שנטל חלקו וחלק חבירו
לט-ב [גרגרן אחר], **והיו קורין אותו בן חמצן** — גזלן, **עד יום מותו** [1].

אמר רבה בר שילא מאי קרא — מאיזה פסוק אנו למדים שחמצן הוא גזלן?

שנאמר [תהילים עא ד] "**אלהי, פלטני מיד רשע**, מכף **מעול** [עושה עול] **וחומץ** [וגזלן]" [2].

רבא אמר מהכא מכאן למדו שחמצן הוא גזלן: שנאמר [ישעיה א יז]: "**למדו היטב, דרשו משפט, אשרו** [חזקו] **חמוץ** [נגזל]".

ודרך אגב מביאה הגמרא דרשא שדרשו חז"ל במסכת סנהדרין [לה א] על סוף הפסוק: "אשרו חמוץ".

ודייקו חכמים "**אשרו חמוץ**" חזקו את הנגזל, **ואל תאשרו חומץ** [ואל תחזקו את הגזלן]. מכאן שנזקקין לתובע תחילה.

[כגון: ראובן הלוה לשמעון מעות. ותבע אותו בבית דין לשלם, ענה שמעון: משכון היה לי ביד ראובן והתקלקל או אבד, וראובן חייב בשמירתו למדו חכמים מהפסוק שבית הדין מטפלים תחילה בתביעת המלוה. ורק אחרי ששמעון ישלם, מטפלים בטענת שמעון בענין המשכון. רש"י סנהדרין לה א ועיין תוספות שם].

---

21. פעמיים ביום הוסיפו שני גזירי עצים: בבקר לכבוד תמיד של שחר, ובין הערביים לכבוד התמיד של בין הערביים. חזון איש מנחות כג ו על פי הגמרא מנחות פט ב. [ולעיל כו ב הגמרא דורשת זאת מפסוקים]. ופירש רש"י שכוונת הגמרא כאן לשני גזירי עצים של בין הערביים.

ותמה הב"ח בהגהותיו מדוע רש"י לא הזכיר גם את שני גזירי עצים שבשחרית? שהרי גם הם חובה!

והרש"ש תירץ שלא נצרך להזכיר אותם, מפני שפשוט שכאשר עסקו בסידור המערכות בשחרית ודאי סידרו אז גם את הגזירין.

1. תוספות הקשו: מדוע קראו דוקא לאותו אדם "חמצן"? במה הוא היה שונה משאר הגרגרנים שחטפו ואכלו?

ותירצו: שאר הגרגרנים חטפו את חלק הצנועים שלא הקפידו שיקחו את חלקם. אבל אותו אדם חטף מחלק הגרגרנים שהקפידו שלא יקחו את חלקם והרי זו גזילה. [כן יש לפרש את תירוצם הראשון על פי תוספות קידושין נג א. וכן פירש מהרש"א בחידושי אגדות].

עוד תירצו: אחרים היו חוטפים מחלק אנשים שלא הקפידו אם חטפו מהם [אפילו גרגרנים] ואותו אדם חטף מאדם שהקפיד שלא יחטפו ממנו.

2. "חמצן" הוא מלשון חמסן. רש"י ורד"ק בתהילים שם.

הגמרא מביאה ברייתא נוספת המתארת את גדולתו של שמעון הצדיק:

תנו רבנן

באותה שנה שמת בה שמעון הצדיק, אמר להם שמעון הצדיק לכהנים ביום הכיפורים: **בשנה זו הוא** [כינוי כלפי עצמו] **מת.**

אמרו לו: מנין אתה יודע?

אמר להם: בכל יום הכיפורים [שעד שנה זו] **היה מזדמן לי זקן אחד לבוש** בגדים **לבנים ועטוף לבנים. ונכנס עמי** לקדש הקדשים **ויצא עמי** [3].

ואילו **היום** [ביום הכיפורים הזה] **נזדמן לי זקן אחד לבוש שחורים ועטוף שחורים. נכנס עמי** לקדש הקדשים **ולא יצא עמי.** [ומכאן למד שמעון הצדיק שימות באותה שנה].

אחר הרגל [שמיני עצרת] **חלה שבעה ימים ומת.**

ומשעת מותו ואילך **נמנעו אחיו הכהנים מלברך** ברכת כהנים **בשם** המפורש. שלא היו ראויים לזה [רש"י] [4].

למדנו לעיל שבארבעים שנות כהונתו של שמעון הצדיק נעשו שלשה סימנים טובים לישראל: [א. הגורל להי עלה בימין. ב. לשון של זהורית מלבין. ג. נר מערבי דלק יותר משאר הנרות].

ואחר שמת שמעון הצדיק פעמים שהיה נעשה סימן טוב לישראל ופעמים שלא.

בברייתא שלפנינו מבואר שהיו ארבעים שנה שמעולם לא נעשה סימן טוב לישראל בדברים הנ"ל: [5]

תנו רבנן:

---

3. הירושלמי [פרק ה הלכה ב] הקשה: הרי נאמר בפסוק [ויקרא טז, יז] "וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקדש עד צאתו". ודרשו חכמים שאפילו המלאכים שנאמר בהם "ופניהם כפני אדם" [יחזקאל א, י] בכלל זה! ואיך נכנס מלאך עם שמעון הצדיק?

ותירץ: כבוד השכינה היה. תוספות ישנים. תוספות רא"ש. וריטב"א.

4. מדוע משמת שמעון הצדיק הפסיקו להזכיר את השם המפורש?

בסוטה לח א דרשו מהפסוק: "ושמו את שמי על בני ישראל" [במדבר ו], שהכהנים ברכו את ישראל בהזכרת השם המפורש. ודוקא במקדש, אבל בגבולין [מחוץ למקדש] לא הזכירו שם המפורש. כי נאמר כאן "ושמו את שמי". ונאמר בדברים ו: "לשום את שמו שם". מה להלן בית הבחירה אף כאן].

ורבי יאשיה מפרש [טעם אחר], שלא הזכירו את השם בגבולין משום שנאמר: "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך" [שמות כב] ודרשו: בכל מקום אשר אבוא אליך וברכתיך, בבית המקדש — שם אזכיר את שמי [עיין שם].

והתוספות הביאו שם בשם הספרי ש"אבוא אליך" פירושו בגילוי שכינה. ובכל מקום שאני נגלה, שם תזכיר את שמי.

וכתבו התוספות שמטעם זה משמת שמעון הצדיק הפסיקו הכהנים להזכיר את השם המפורש בברכת כהנים. מפני שלא זכו לגילוי שכינה.

5. אף על פי שכבר משמת שמעון הצדיק ואילך לפעמים לא נעשה סימן טוב לישראל.מכל מקום

ארבעים שנה קודם חורבן הבית לא היה גורל לה׳ **עולה בימין, ולא היה לשון של זחורית מלבין, ולא היה נר מערבי דולק** יותר משאר נרות.

ובאותן ארבעים שנה, **היו דלתות ההיכל נפתחות מאליהן** [כל בוקר] סימן לאויבים לבוא ולהכנס להיכל.

עד שגער בהן [בגללם] **רבן יוחנן בן זכאי** בהיכל.

וכך **אמר לו** רבי יוחנן בן זכאי להיכל: **היכל היכל, מפני מה אתה** מבעית — מבהיל (6) **עצמך**? אמנם **יודע אני בך שסופך** שאתה **עתיד ליחרב.** [ולפתוח את דלתותיך לפני החרבן. מהרש״א].

וכבר נתנבא עליך זכריה בן [ברכיה, בן] **עדו** הנביא שתעשה כך, שנאמר [זכריה יא]: ״**פתח לבנון** [בית המקדש] **דלתיך** ו[סימן הוא ש]**תאכל אש** [האויבים] **בארזיך**״ (7). [אבל מדוע אתה מקדים כל כך לפתוח את דלתותיך 40 שנה?]

ומפרשינן: **אמר רבי יצחק בן טבלאי: למה נקרא שמו** של בית המקדש ״**לבנון**״?

מפני **שמלבין** [מכפר] **עונותיהן של ישראל.**

אמר רב זוטרא בר טוביה: למה נקרא שמו של בית המקדש ״**יער**״, כמו שלמדנו **מדכתיב** [מלכים־ י]: **בית יער הלבנון**״?

לומר לך: מה יער מלבלב ומוציא פירות, **אף בית המקדש מלבלב** ומוציא פירות.

דאמר רבי הושעיא: בשעה שבנה שלמה את **בית המקדש נטע בו כל מיני מגדים** פירות נאים **של** זהב. [עצים שגידלו פירות העשויים מזהב], **והיו מוציאין פירות בזמניהן. וכיון שהרוח** היתה **מנשבת בהן, היו נושרין פירותיהן,**

שנאמר [תהילים עב]: ״**ירעש כלבנון פריו**״ מכאן שהיו הפירות שבלבנון [בית המקדש] נוקשים זה על זה ומרעישים בשעת נשירתם כיון שהיו עשויים מזהב (8).

ומהן [מן הפירות הללו] **היתה פרנסה לכהונה.**

וכיון שנכנסו עובדי כוכבים להיכל יבשו העצים. **שנאמר** [נחום א]: ״**ופרח לבנון אומלל**״.

ועתיד הקדוש ברוך הוא להחזירה [להחזירן, מהרש״א] **לנו, שנאמר** [ישעיה לה]: ״**פרוח תפרח ותגל,** [ארץ ישראל] **אף גילת ורנן** [תגיל ותרנן] **כבוד הלבנון** [בית המקדש]

בארבעים השנים האחרונות לקיום בית המקדש מעולם לא נעשה להם סימן טוב בדברים הנ״ל. מהרש״א.

6. מהרש״א על פי הירושלמי.

7. ההיכל פתח את דלתותיו כדי שלא יאמר האויב ידנו רמה, כי לולא שהיו נפתחים מאליהם לא היתה יד האויב שולטת לפתחם. מהרש״א.

8. רש״י לעיל כא ב מפרש שרעש הלבנון היה על ידי שהרוח נשבה על הפירות והיו מקישין זה על זה. ונשמע קולם. ולפי זה פירשנו שמכאן ראיה שאינם פירות מאכל אלא פירות זהב.

אך לכאורה עדיין יתכן שהיו ממתכת אחרת ולא מזהב. ועיין מהרש״א בשם הירושלמי

נתן לה׳. [כבוד הלבנון הם פירות הזהב שבבית המקדש].

שנינו במשנה: **נתנן** [נתן את שני הגורלות] **על שני השעירים ואומר לה׳ חטאת.**

הגמרא מביאה ברייתא שיש ללמוד ממנה שהכהן הגדול הזכיר את השם המפורש ככתיבתו.

תנו רבנן:

עשר פעמים מזכיר כהן גדול את השם המפורש [ככתיבתו] **בו ביום:**[9]

שלשה בוידוי ראשון [10] שהתודה על פר החטאת שלו. **ושלשה בוידוי שני** שהתודה על פר החטאת שלו. **ושלשה ב**וידוי שהתודה על **שעיר המשתלח.**

ואחד בשעה שנתן את **הגורלות** על השעירים ואמר ״לה׳ חטאת״.

וכבר היה מעשה כאשר **אמר** הכהן הגדול את **השם** [11] המפורש, שנעשה נס **ונשמע קולו ביריחו** [12].

והגמרא מביאה עוד דברים שנהגו בבית המקדש, והיו ניכרים ממרחק רב.

אמר רבה בר בר חנה: מירושלים ליריחו מרחק **עשרה פרסאות** [13] יש. **ושפשוף ציר דלתות ההיכל** בשעה שפתחו את ההיכל או סגרוהו, היה **נשמע ב**מרחק **שמונה תחומי שבת** [8 מיל] [14].

עיזים שביריחו היו מתעטשות מריח הקטורת שבבית המקדש.

נשים שביריחו אינן צריכות להתבשם, מפני שריח הקטורת הגיע עד יריחו ונתבשמו ממנו.

כלה שבירושלים אינה צריכה להתקשט

שדרשו ממה שנאמר בסוף דברי הימים בענין בית המקדש: ״זהב פרוים״, והיינו זהב שעושה פירות.

עוד פירש רש״י שם ״ירעש כלבנון פריו״ היינו ירעש פריו של ישראל כפרי הלבנון. מכאן שיש פירות בלבנון ולבנון הוא בית המקדש.

9. פירוש, בכתיבתו יו״ד ה״א וא״ו ה״א. אבל כל השנה מזכיר באל״ף דל״ת וכו׳. תוספות הרא״ש ועיין תוספות ישנים וריטב״א. וראה לעיל לה ב הערה 16 כמה דעות בזה.

10. אנא ״השם״ חטאתי... אנא ״השם״ כפר נא... ככתוב... כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ״השם״ תטהרו״. הרי שהזכיר את השם שלש פעמים בוידוי על הפר, וכן עשה בוידוי השני של הפר [והוסיף והתודה גם על עונות הכהנים]. וכן בוידוי על שעיר המשתלח [אלא שהתודה על חטאות כל ישראל].

11. יש גורסים: ״[וכבר אמר] אנא השם״ וכן גירסת רש״י לעיל כ, ב.

12. זה היה בזמן הנס כשהיו ישראל עושים רצונו של מקום. ריטב״א בביאור דברי רש״י.

13. פרסה היא ארבעה מילין. [מיל הוא מרחק תחום שבת]. נמצא שמירושלים ליריחו מרחק 04 מיל.

14. מירושלים ליריחו היה מרחק 40 מיל כמו שנתבאר בהערה הקודמת. נמצא שקול דלתות ההיכל לא נשמע עד יריחו.

וכתבו תוספות ישנים שהברייתא כאן חולקת

בבשמים, **מפני ריח הקטורת.** ואף על פי שדרכה של כלה להתבסם יותר משאר נשים [וריח הקטורת שביריחו לא הספיק לכלה] מכל מקום בירושלים היה הריח חזק והספיק אפילו לכלות (15).

אמר רבי יוסי בן דולגאי: עזים היו לאבא בהרי מכוור (16) **והיו מתעטשות מריח הקטורת.**

אמר רבי חייא בר אבין. אמר רבי יהושע בן קרחה: סח לי זקן אחד: פעם אחת הלכתי לשילה שהיה שם המשכן בימי הנביאים **והרחתי ריח קטורת מבין כותליה** שנשאר שם ריח מחמת הקטורת שהקטירו כשהיה המשכן שם.

למדנו במשנה שהכהן הגדול העלה גורלות, והניחם על שני השעירים.

אמר רבי ינאי: עליית הגורל מתוך הקלפי מעכבת את עבודת שני השעירים. [אפילו בדיעבד]. כלומר אי אפשר להקריב שעיר אחד לה׳ ולשלוח שעיר אחד לעזאזל מבלי שהעלה גורלות בידיו מן הקלפי. מפני שאי אפשר להחיל את קדושת שעיר החטאת. ואת קדושת השעיר המשתלח לעזאזל בדיבור [של קריאת שם] אלא הגורל הוא שקובע את שם השעיר.

[לפיכך צריך לראות איזה גורל עלה בימין, ויהיה השעיר שבימין נקבע בו. ואיזה עלה

על המשנה בתמיד [ח, ח] שאומרת ששמעו את שער הגדול שנפתח עד יריחו. וכ״כ תוספות ישנים לעיל כ, ב [ד״ה והיה] ותוספות הרא״ש.

ותוספות תירצו שצירי הדלתות נשמעו רק עד 8 מיל. אבל [דפיקת] השער עצמו היה נשמע עד יריחו. או אפשר לומר, שעד 8 מיל היה קול צירי הדלתות נשמע בבירור. וכל השומעים הבינו שזהו קול צירים. אבל מיריחו שמעו קול הברה בעלמא. ורק מי שהיה יודע [שעכשיו נפתחים דלתות ההיכל] הבין שזהו קול צירים.

הריטב״א מתרץ שבזמן הנס נשמע הקול עד יריחו. ושלא בזמן הנס נשמע הקול 8 מילין.

15. תוספות ישנים. [ורבנו אליקים כתב שקישוט הוא יותר מביסום. שקישוט הוא בכל גופה. וכן בתוספות כתובות סו, ב כתבו שהקישוט הוא לעדן הבשר, ולהשיר השער, ולפשט הקמטים].

הקשו תוספות: הגמרא בפסחים [כו, א] אומרת: קול מראה וריח אין בהם מעילה ומשמע שרק מעילה אין בהם, אך יש בהם איסור הנאה. ואם כן איך נהנו מריח הקטורת?

ותירצו התוספות: אין איסור אלא כשהאדם מקריב את עצמו לעזרה להריח יותר.

ובתוספות ישנים תירצו בשם ה״ר אלחנן: כיון שהעיר היתה מליאה מן הריח הרי זה כ״לא אפשר [להמלט מההנאה] ולא מכוין״. ומותר. אבל אם יתכוין אסור. [תירוץ זה הובא גם בתוספות הרא״ש והריטב״א].

ועל פי זה כתבו תוספות ישנים שאנשי בית אבטינס שפיטמו את הקטורת [לעיל לח, א] לא הוצרכו לסתום את נחיריהם בשעת הפיטום. ושלא כדברי ר״י שמצריך שיסתמו את נחיריהם. וכן כתב בתוספות הרא״ש. ועיין שם ובריטב״א.

16. שם מחוז. רש״י. ותוספות ישנים כתבו שהם הרי גלעד [הרי הגלעד בתרגום של כתובים טורי מכמר. ודרך העיזים לרעות שם כמו שנאמר ״כעדר העיזים שגלשו מן הגלעד״]. והגלעד רחוק מירושלים יותר מיריחו.

בשמאל, ויהיה השעיר שבשמאל נקבע בו] [17].

אבל **הנחה** של הגורל על השעיר **אינה מעכבת** את העבודה בדיעבד, אפילו אם לא הניחו את הגורל על השעיר. שהרי כבר הוקבע על השעיר שבימין, השם שבגורל שעלה בימין. וכן הוקבע על השעיר שבשמאל השם שבגורל שעלה בשמאל.

ורבי יוחנן אמר: אף עלייה בגורל **אינה מעכבת** את עבודת השעירים בדיעבד, ואם קרא לשעיר אחד שם חטאת, ולשני שם עזאזל, עבודתם כשירה. אלא שחיסר את מצות ההגרלה [18].

בענין עבודות יום הכיפורים נאמר לשון "חוקה" ["והיתה זאת לכם לחקת עולם אחת בשנה". ויקרא טז] ללמד שסדר עבודות יום הכיפורים מעכב [אפילו בדיעבד].

ונחלקו תנאים בברייתא [להלן ס, א] באיזה עבודות דיבר הכתוב.

דעת רבי נחמיה שהפסוק מדבר בכל העבודות הנעשות בבגדי לבן, בין בעבודות הנעשות בפנים — בקדש הקדשים, ובין בעבודות הנעשות בחוץ — בהיכל או בעזרה.

ואילו רבי יהודה סובר, שהפסוק מדבר בעבודות הנעשות בבגדי לבן בקדש הקדשים בלבד. [19]

הגמרא דנה בדברי רבי ינאי ורבי יוחנן שנחלקו אם עליית גורל מתוך הקלפי מעכבת האם נחלקו לשיטת רבי יהודה או שיטת רבי נחמיה. ונאמרו בזה שתי לשונות [דעות]:

לשון ראשונה:

אליבא דרבי יהודה, דאמר דברים הנעשין בבגדי לבן מבחוץ לקדש הקדשים, עבודתם **לא מעכבא** [לא מעכבת], **כולי עלמא לא פליגי** — לא נחלקו בעליית הגורל והכל

---

17. בדברי רבי ינאי מבואר שהגורל מעכב. ויש להסתפק אם הגורל חייב להיות בקלפי או שהקלפי אינה מעכבת. וכתב הריטב"א שמדאורייתא אין צריך קלפי אלא מדרבנן, ולכן יתכן שאין הקלפי מעכבת.

אבל תוספות ישנים לעיל [בעמוד א ד"ה טרף] הביאו בשם תורת כהנים שדרשו מהפסוק "אשר עלה עליו הגורל" שצריך שהגורל יעלה מתוך הקלפי, אך הביאו שמהירושלמי נראה שמדאורייתא אין צריך קלפי אלא אפילו קלתות כשרים. [ותוספות הרא"ש מיישב את דברי תורת כהנים כדעת הירושלמי. עיין שם. ועיין בפירוש ר"ש משאנץ על ספרא אחרי ב, ד].

ונראה מהריטב"א שלדעת הסוברים שהקלפי מדאורייתא הרי היא מעכבת לדעת רבי ינאי.

18. במקדש דוד [כד, ג] כתב שלמאן דאמר הגרלה לא מעכבא, אפילו כאשר קיים את מצות ההגרלה, לא הגורל הוא שקובע את שם הקרבן, אלא קריאת השם בפיו. ומצוה על הכהן לקרוא שם חטאת על השעיר אשר עלה עליו הגורל לה'. ושם עזאזל על השעיר אשר עלה עליו הגורל לעזאזל. אך מדברי הגבורת ארי מוכח שלא כדבריו עיין להלן מ, ב הערה 7.

19. א. רבי יהודה ורבי נחמיה מדברים [לקמן ס, א] בכהן גדול ששינה את סדר עבודות יום הכיפורים והקדים את המעשה המאוחר לפני המוקדם.

מודים **דלא מעכבא** שהרי עליית הגורל לא נעשתה בקדש הקדשים [20].

כי פליגי — ונחלקו דוקא **אליבא דרבי נחמיה** הסובר שכל העבודות הנעשות בבגדי לבן מעכבות ואפילו עבודות שבחוץ:

מאן דאמר — מי שאמר עליית הגורל **מעכבא** [— רבי ינאי] טעמו פשוט, **כדברי רבי נחמיה** שאמר שעבודות הנעשות בבגדי לבן בחוץ מעכבות [21].

דעת רבי יהודה שאם שינה בעבודות הנעשות בקדש הקדשים לא עשה כלום ויחזור ויעשה את העבודה המאוחרת אחרי המוקדמת. אבל אם שינה בעבודות הנעשות מחוץ לקדש הקדשים אפילו בעבודות שנעשות בבגדי לבן, אין שינוי הסדר מעכב.

ואילו רבי נחמיה סובר שאם שינה בסדר העבודות הנעשות בבגדי לבן לא עשה כלום. אפילו אם הן עבודות שמחוץ לקדש הקדשים.

שורש מחלוקתם ב"חוקה" שנאמרה בסדר עבודות יום הכיפורים ["והיתה זאת לכם לחקת עולם אחת בשנה"], האם "חוקה" מדברת בכל עבודות הנעשות בבגדי לבן או דוקא בעבודות שבקדש הקדשים. [עיין לקמן ס, א טעמיהם]. [רש"י].

הגמרא כאן נוקטת כי כשם ש"חוקה" נאמרה על סדר העבודה, כך "חוקה" נאמרה על העבודה עצמה. וממילא לרבי יהודה דוקא עבודות הנעשות בקדש הקדשים מעכבות. ואילו לרבי נחמיה כל העבודות הנעשות בבגדי לבן מעכבות. [ועיין להלן מ, א הערה 14].

ב. פירשנו את הסוגיא כאן כרש"י ש"עבודות שבפנים" היינו בקדש הקדשים בלבד, אבל עבודות שבהיכל הן בכלל עבודות שבחוץ ואין סדרן מעכב לדעת רבי יהודה.

אבל הרמב"ם כתב [עבודת יום הכיפורים ה, א] שעבודות ההיכל הן בכלל עבודות פנים ומעכבות. ועיין לחם משנה שם שהסתפק אולי להגיה ברמב"ם כדעת רש"י.

20. הגמרא להלן ס, א אומרת שאפילו עבודות שנעשו בחוץ, אם הן צורך פנים, מודה בהם רבי יהודה שסדרן מעכב, כגון: חפינת הקטורת שנעשתה בחוץ אם עשאה לפני שחיטת הפר לא עשה כלום, כיון שחפינת הקטורת היא לצורך הקטרתה בקדש הקדשים [ויחזור ויחפון אחרי שחיטת הפר].

לפי זה הקשו תוספות ישנים: אמנם ההגרלה עצמה נעשתה בחוץ אבל, הרי היא לצורך השעיר הפנימי, שזרקו את דמו בקדש הקדשים! ולמה אין ההגרלה מעכבת לרבי יהודה?

ותירצו בשם ה"ר אלחנן: ההגרלה אינה צורך עבודת פנים בלבד, שהרי על ידי ההגרלה נקבע גם השעיר של עזאזל הנעשה בחוץ.

עוד תירוץ: לאחר ההגרלה היה עושה בשעיר עבודות בחוץ דהיינו שחיטה וקבלה. ורק אחר כך עשה בו עבודות בפנים. ולכן נחשבת ההגרלה לצורך עבודות חוץ.

ותירוצים אלו הובאו גם בתוספות הרא"ש וריטב"א. עיין שם. [ועיין בתוספות ישנים שתירצו תירוץ נוסף].

21. קשה: מאחר שלדעת רבי נחמיה כל העבודות הנעשותו בבגדי לבן מעכבות, ורבי ינאי סובר כמותו, אם כן מדוע אמר שהנחת הגורלות על השעירים אינה מעכבת? הרי בפסוק נאמר "ונתן אהרן על שני השעירים גורלות". ועבודה זו נעשתה בבגדי לבן!

ותירצו תוספות ישנים: כיון שהשעירים מבוררים על ידי הגורל, אין סברא שההנחה תעכב. וכן כתבו בתוספות הרא"ש. ועיין ריטב"א שכתב שמפני שהשעירים מבוררים אין

ומאן דאמר — ומי שאמר עליית הגורל **לא מעכבא** [־רבי יוחנן], סובר, שאף על פי שרבי נחמיה אמר שעבודות הנעשות בחוץ בבגדי לבן מעכבות, מכל מקום, **הני מילי** הדברים אמורים דוקא ב"**עבודה**" [עבודה שהיא חלק מעבודת הקרבנות]. אבל **הגרלה לאו** בגדר "**עבודה**" **היא** ולכן אינה מעכבת [22].

לשון שניה [בביאור מחלוקת רבי ינאי ורבי יוחנן]:

איכא דאמרי — יש מבארים את מחלוקת רבי ינאי ורבי יוחנן באופן אחר:

אליבא דרבי נחמיה, דאמר עבודה הנעשית בחוץ בבגדי לבן **מעכבא, כולי עלמא לא פליגי** — לא נחלקו. והכל מודים בעליית הגורל **דמעכבא** [שהרי היא נעשית בבגדי לבן].

כי פליגי — נחלקו דוקא **אליבא דרבי יהודה** הסובר שעבודה הנעשית בחוץ לא מעכבת בדיעבד:

מאן דאמר [מי שאמר] עליית הגורל **לא מעכבא** [־רבי יוחנן], טעמו פשוט, **כדברי רבי יהודה** שעבודה הנעשית בחוץ לא מעכבת.

ומאן דאמר [מי שאמר] עליית הגורל **מעכבא** [־רבי ינאי], סובר, שאף על פי שרבי יהודה אמר שעבודות הנעשות בחוץ אינן מעכבות, מכל מקום **שאני הכא** — שונה עליית הגורל משאר העבודות, משום **דתנא ביה קרא** — ששנה בו הכתוב: "**אשר עלה**" "**אשר עלה**" **תרי זימני** — פעמיים, ויש כלל בענין עבודות הקדשים שכל מקום ששנה עליו הכתוב פעמיים, מעכב [אפילו בדיעבד] [23].

הנתינה נחשבת עבודה כלל. [בדומה למה שהגמרא תאמר להלן "הגרלה לאו עבודה היא"] ואפשר שזו כוונת התוספות ישנים הנ"ל.

22. בלשון רש"י שלפנינו מבואר שהגרלה אינה עבודה מפני שהיא כשרה בסגן לרבי אליעזר שאמר לעיל [בעמוד א] הסגן וכהן גדול מכניסים ידיהם לקלפי. והמהרש"א מוחק את דברי רש"י כאן [וכתב על זה שהדיבור כאן מיותר ואינו ברש"י ישן].

על כל פנים לגירסא שלפנינו מבואר שרבי אליעזר [שאמר שהסגן והכהן גדול הכניסו את ידיהם לקלפי] בהכרח סובר שהגרלה אינה עבודה.

והתוספות רי"ד לעיל [בעמוד א'] כתב שרבי אליעזר בהכרח סובר שההגרלה אינה מעכבת שאילו למאן דאמר עבודה מעכבת בהכרח שהיא עבודה. ונעשית בכהן גדול. ומהתוספות רי"ד מוכח שרבי ינאי [הסובר שההגרלה מעכבת] בהכרח סובר שההגרלה עבודה היא.

אבל תוספות ישנים בעמוד א ד"ה הסגן, הקשו שהרי מסקנת הגמ' להלן שלרבי יהודה ההגרלה מעכבת. ואם כן איך הסגן כשר להגרלה? ותירצו: שאינה עבודה כל כך מפני שעל ידי הכהן הגדול [שהוציא גורל אחד] מתבררים שני השעירים [שממילא יודעים גם מהו השעיר השני]. והגמרא אומרת שהגרלה לאו עבודה היא. [וכן הוא בתוספות הרא"ש]. ומוכח מדברי התוספות ישנים שאפילו למאן דאמר שהגרלה מעכבת מכל מקום הגרלה לאו עבודה היא. והיינו, שהכל מודים שהגרלה לאו עבודה היא. ומכל מקום יתכן שהיא מעכבת מפני שנאמר בה "אשר עלה".

23. ומאן דאמר הגרלה לא מעכבת יתרץ, שכיון ש"אשר עלה" לא נאמר בלשון ציווי, אין זה

מיתיבי סתירה לדברי הלשון השניה מברייתא:

שנו בברייתא: **מצוה להגריל. ואם לא הגריל** [אלא אמר שעיר זה לה׳ ושעיר זה לעזאזל] **כשר** בדיעבד.

וקשה מן הברייתא על שיטת רבי ינאי שאמר עליית הגורל מעכבת.

בשלמא להך לישנא — אמנם מובן ללשון הראשונה **דאמרת, אליבא דרבי יהודה כולי עלמא** [רבי ינאי ורבי יוחנן **לא פליגי** — הכל מודים [לשיטת רבי יהודה] בעליית הגורל **דלא מעכבא**, לפי זה יש לתרץ:

הא — ברייתא זו [האומרת שאם לא הגריל — כשר בדיעבד], **מני** — מי התנא ששנאה? **רבי יהודה היא.** ואף רבי ינאי מודה שרבי יהודה סובר — עליית הגורל אינה מעכבת.

מ-א **אלא להך לישנא** האחרונה, **דאמרת פליגי**, שרבי ינאי ורבי יוחנן נחלקו בשיטת רבי יהודה [ודעת רבי ינאי שהגרלה מעכבת], יש להקשות על לשון זו מהברייתא [האומרת שאם לא הגריל — כשר]:

בשלמא למאן דאמר [רבי יוחנן] שעליית הגורל **לא מעכבא, הא** — הברייתא הזאת **מני** — מי שנאה? **רבי יהודה היא** [הסובר שעבודה הנעשית בחוץ בבגדי לבן אינה מעכבת].

אלא — אבל **למאן דאמר** [רבי ינאי] שעליית הגורל **מעכבא** אפילו לדעת רבי יהודה, מפני ששנה בה הכתוב לעכב, קשה: **הא**, ברייתא זו, האומרת שאם לא הגריל כשר בדיעבד — **מני**, מי שנאה?(1)

ומתרצינן: **תני**, יש לשנות את דברי הברייתא כאילו היתה כתובה בנוסח אחר: ״**מצוה להניח** את הגורלות על השעירים, ואם לא הניח — כשר״.(2)

ובדבר זה הכל מודים, שאף על פי שלדעת רבי ינאי [בלשון השניה] ההגרלה מעכבת אפילו לרבי יהודה, משום ששנה בה הכתוב, מכל מקום הנחת הגורלות על השעירים אינה מעכבת, מפני שלא שנה בה הכתוב.

בכלל כל מקום ששנה הכתוב בקדשים, שמעכב.

ואפילו מאן דאמר הגרלה מעכבת מודה שבדרך כלל לא נאמר הכלל [שכל מקום ששנה הכתוב בקדשים, מעכב] אלא בלשון ציווי, אלא שכאן שנאמרה ״חוקה״ לענין זה מועיל גם ״אשר עלה״ ״אשר עלה״ אף על פי שאינו לשון ציווי. תוספות.

והשיח יצחק כתב שמרש״י נראה שאין צריך את הגילוי של ״חוקה״ ללמד ש״אשר עלה״ ״אשר עלה״ מעכב. עיין שם.

1. לקמן הגמרא מביאה שרבי שמעון אומר בפירוש שהגרלה אינה מעכבת. ואם כן קשה, מדוע הגמרא כאן לא העמידה את הברייתא [״מצוה להגריל ואם לא הגריל כשר״] כרבי שמעון?

תירצו התוספות ישנים: הגמרא כאן עדיין לא ידעה את דברי רבי שמעון, ועיין שם תירוץ נוסף. וכן כתבו תוספות הרא״ש וריטב״א.

והתוספות כתבו שבסוף הברייתא נשנו דברי רבי שמעון, ובהכרח שתחילת הברייתא אינה כרבי שמעון.

2. אין כוונת הגמרא להגיה את הברייתא אלא

[אלא נאמר בה הנחה פעם אחת בלבד: ״ונתן אהרן על שני השעירים גרלות״. ויקרא טז ח].

תא שמע ראיה ללשון הראשונה:

שנינו בברייתא: **מצוה להגריל** על השעירים, **ולהתודות** על שעיר המשתלח לעזאזל.[3] ואם **לא הגריל ולא התודה,** הקרבן **כשר** בדיעבד.

ומכאן ראיה ללשון הראשונה שהכל מודים אליבא דרבי יהודה שההגרלה לא מעכבת.

ומכאן קושיה על הלשון השניה, שרבי ינאי סובר שהגרלה מעכבת בדיעבד לדברי הכל [אפילו לדעת רבי יהודה].

וכי תימא אולי תרצה לתרץ ולומר **הכי נמי** גם כאן נפרש את דברי הברייתא: ״מצוה **להניח** [גורלות] ולהתודות. ואם לא הניח ולא התודה — כשר״ [כשם שתירצנו על הברייתא דלעיל].

אי אפשר לתרץ כך:

שהרי **אימא סיפא,** אביא לך ראיה מסוף דברי הברייתא:

רבי שמעון אומר: אם **לא הגריל — כשר,** וכמו שאמר תנא קמא. אבל אם לא **התודה — פסול,** שלא כדברי תנא קמא.

ורבי שמעון מתייחס לדברי תנא קמא, ולכן יש לשאול:

מאי מה פירוש ״**לא הגריל**״ שאמר רבי שמעון?

אילימא, אם נפרש שהוא **לא הניח** את הגורלות על השעירים, וכמו שפירשנו לדעת תנא קמא [שרבי שמעון מתייחס לדבריו].

אם כך, יש לדייק מזה: **מכלל, דרבי שמעון סבר** שדוקא ההנחה על השעירים לא מעכבת, אבל **ההגרלה** עצמה **מעכבא.**

וזה לא יתכן. כי הרי יש להוכיח מברייתא שרבי שמעון ודאי סובר שאפילו ההגרלה לא מעכבת!

והתניא בברייתא: **מת אחד מהן** משני השעירים, אחרי ההגרלה, ונשאר שעיר אחד בלבד [לה׳ או לעזאזל], וצריך להביא שעיר נוסף להשלים את החסר.

ואי אפשר להגריל על שני השעירים שנית [אחרי שהביאו שעיר נוסף במקום השעיר שמת], לפי שהשעיר הנשאר מן הגורל הראשון, כבר חל עליו קדושת קרבן [לה׳ או לעזאזל], ואי אפשר לשנותו על ידי הגרלה חוזרת.

הא כיצד יעשו?

מביא את **חבירו,** את השעיר החסר **שלא בהגרלה.**

כגון אם מת שעיר של ״השם״, מביא שעיר נוסף ומקדיש אותו לשם ״עזאזל״ בלא

לפרש ש״לא הגריל״ היינו לא הניח גורל. תוספות. ריטב״א. [עיין שם] וכן כתב תוספות הרא״ש והוכיח כן מדברי הגמרא להלן שרבי שמעון הסתפק מהי דעת חכמים.

3. שנאמר [ויקרא טז כא]: ״והתודה עליו את כל עונות בני ישראל״ וגו׳. רש״י.

הגרלה, **דברי רבי שמעון**.

ומוכח שרבי שמעון סובר שההגרלה אינה מעכבת.[4] ובהכרח שכך אמרה הברייתא לעיל: "רבי שמעון אומר: לא הגריל — כשר [וכדברי תנא קמא]. אבל אם לא התודה — פסול [שלא כדברי תנא קמא]".

וכיון שרבי שמעון מתייחס לדברי תנא קמא, בהכרח גם תנא קמא עצמו שאמר "לא הגריל" התכוין לומר שלא העלה גורל מן הקלפי [ואין כוונתו לומר שלא הניח גורלות על השעירים]!

ועכשיו חוזרת הקושיא שהקשנו מדברי תנא קמא על הלשון השניה [הסוברת שלפי רבי ינאי אם לא העלה גורלות מן הקלפי פסול לדברי הכל]. שהרי תנא קמא בברייתא אמר שאם לא העלה גורלות כשר! ומי שנה את דברי תנא קמא בברייתא?[5]

ומתרצינן: לעולם יש לומר כמו שתירצנו לעיל, שתנא קמא דיבר על הנחת הגורלות על השעירים. ולא על עליית הגורל מן הקלפי.

ומה שהוכחנו מתוך דברי רבי שמעון שדיבר בעליית הגורל מן הקלפי, שגם תנא קמא דיבר בזה, יש לדחות:

רבי שמעון הסתפק בדברי חכמים, **ולא ידע מאי קאמרי רבנן**[6] ב"מצוה להגריל ולהתודות, לא הגריל ולא התודה כשר" — האם הם דיברו על עליית הגורל מן הקלפי, או על הנחת הגורל על השעירים.

ולכן רבי שמעון **הכי קאמר להו**:

אי, אם כשאמרתם "**הגרלה**" [שאינה מעכבת בדיעבד], **הגרלה** מהקלפי **ממש קא אמריתו — פליגנא עלייכו בחדא**. אזי אני חולק אני עליכם רק בדבר אחד בלבד [בענין וידוי]. וזהו שאמר רבי שמעון בברייתא: לא הגריל כשר [בדיעבד, כדעת רבנן]. אבל אם לא התודה פסול [שלא כדעתם]".

אבל, **אי** "**הגרלה**" **דקאמריתו, היינו**, כונתכם היא, **להנחה** בלבד,[7] ורק בהנחה אמרתם שאם לא הניח כשר, אבל בהגרלה אתם [רבנן] סוברים שאם לא הגריל פסול — הרי **פליגנא עלייכו בתרתי**. אני חולק עליכם בשני דברים:

א. בעליית גורל מן הקלפי, שאתם פוסלים בדיעבד — אני מכשיר.

ב. בוידוי, שאתם סוברים שאם לא התודה כשר בדיעבד — אני פוסל.[8]

---

4. ואף על פי שמצוה לערוך הגרלה, את המצוה הוא כבר קיים בהגרלה הראשונה. ריטב"א.

5. ואף על פי שרבי שמעון ודאי סובר שההגרלה אינה מעכבת, הגמרא לא אמרה שתנא קמא שבברייתא סובר כרבי שמעון בזה, כי היות ורבי שמעון חולק על תנא קמא, בהכרח שלא הוא עצמו התנא קמא, והגמרא מחפשת מיהו תנא קמא.

6. כוונת הגמרא לתנא קמא.

7. שההנחה היא גמר ההגרלה. ריטב"א ד"ה תני. ותוספות [ד"ה הא] כתבו ש"לא הגריל" היינו לא הניח את הגורל.

8. התוספות הקשו: הרי לפי תירוץ הגמרא רבי שמעון שאמר לא הגריל ודאי התכוין לעליית

תא שמע ראיה מברייתא, שממנה יש להוכיח נגד הלשון השניה:

הברייתא שלפנינו דנה בכהן גדול המשנה בסדר עבודות הפר והשעיר הנעשים בפנים.

וכדי להבין את דברי הברייתא נקדים, שעבודות הפר לא היו נעשות בזו אחר זו. אלא הכהן הגדול התחיל בעבודות הפר, ולפני שסיים את עבודות הפר, עבר לעבודות השעיר [ועבודות נוספות] כדלהלן.[9]

שנינו בברייתא: **פר מעכב את השעיר!**

עבודת הפר — בכוחה לעכב [לפסול] את עבודת השעיר.

שאם הקדים את עבודת השעיר המאוחרת לפני עבודת הפר המוקדמת — נפסלה עבודת השעיר, וצריך לחזור ולעשותה אחרי שיעשה את עבודת הפר.

ואילו שעיר אין מעכב את הפר!

עבודת השעיר אין בכוחה לעכב [לפסול] את עבודת הפר.

שאם הקדים ועשה עבודת פר מאוחרת לפני שעשה את עבודת השעיר שלפניה, הרי עבודת הפר לא נפסלה [ולהלן נבאר את הדברים].

ודין זה נוהג **במתנות** הדם **שבפנים**, בקדש הקדשים [כפי שיבואר להלן].[10]

הגורל, אף על פי שהוא הסתפק שמא "לא הגריל" שאמרו רבנן היינו לא הניח. אם כן אנו רואים שיתכן שרבי שמעון נקט לשון שוה לרבנן וכוונתו היתה אחרת. ואם כך מדוע הגמרא הוצרכה לומר שרבי שמעון הסתפק בדעת חכמים? היה אפשר לומר ש"לא הגריל" שאמרו חכמים היינו לא הניח. ו"לא הגריל" שאמר רבי שמעון היינו "לא עלה"!

ותירצו: אם רבי שמעון הסתפק מה דעת חכמים. אפשר להבין שנקט לשון זהה לשלהם. אבל אם היה ברור לו שחכמים שאמרו "לא הגריל" התכוונו לומר לא הניח, הוא היה צריך לנקוט בלשון אחרת — "לא עלה הגורל". ועיין שיח יצחק על הגמרא ד"ה רבי שמעון.

9. רש"י סידר כאן את סדר מקצת עבודות היום הנחוצות להבנת דברי הברייתא.
א. וידוי ראשון על הפר [שהתודה הכהן הגדול על עוונותיו ועל עונות ביתו].
ב. הגרלה על שני השעירים.
ג. וידוי שני על הפר. [על עוונות כל הכהנים].
ד. שוחט את הפר.
ה. מכניס את הכף [עם הקטורת] והמחתה [עם גחלים]. ונותן את הקטורת על האש בפנים.
ו. מזה מדם הפר כנגד הכפורת. ובין הבדים — בקדש הקדשים.
ז. שוחט את השעיר.
ח. מזה מדם השעיר כנגד הכפורת ובין הבדים — בקדש הקדשים.
ט. מזה מדם הפר כנגד הפרוכת — בהיכל.
י. מזה מדם השעיר כנגד הפרוכת — בהיכל.
יא. מערב את דם הפר עם דם השעיר ונותן על מזבח הפנימי — בהיכל.

10. כך דעת רש"י אבל הרמב"ם מפרש שגם העבודות שבהיכל הן בכלל עבודות שבפנים. עיין לעיל לט, ב הערה 19 אות ב.
ורש"י כאן מפרש בזה הלשון: "במתנות שבפנים — קאמרי דסדר הפר מעכב את השעיר". ומשמע מלשונו שהברייתא מתייחסת רק לרישא שסדר הפר מעכב את השעיר. ולא

[עד כאן דברי הברייתא].

[ומתוך דברי הגמרא [להלן] מתבאר שאין הבדל עקרוני בין עבודות הפר לעבודות השעיר. אלא הברייתא סוברת שהכלל הוא: עבודות הנעשות בקדש הקדשים, נאמר בהם "חוקה", ולכן סדרן מעכב. ואילו העבודות הנעשות מחוץ לקדש הקדשים לא נאמר עליהם "חוקה", ואין סדרן מעכב, [כדעת רבי יהודה לעיל לט ב].

ועכשיו הגמרא מתחילה לבאר את ההבדל בין עבודות הפר והשעיר לאור הכלל הזה:

והוינן בה: **בשלמא** זה שאמרה הברייתא ברישא: "**פר מעכב את השעיר**" הוא מובן, שמדובר במתנות שבפנים [כמו שהוזכר בסוף הברייתא].

וכוונת הברייתא היא לומר: **דאי אקדמיה למתן דם השעיר מקמי פר**, שאם הקדים את מתן הדם של השעיר בקדש הקדשים לפני מתן דם הפר,[11] — **לא עבד** לא עשה **ולא כלום**, כיון שעבודות הנעשות בפנים נאמר בהם "חוקה", וסדרן מעכב.

אלא, זה שאמרה הברייתא בסיפא "**שעיר אין מעכב** [פוסל] **את הפר**" — **מאי ניהו**? מה הן העבודות שבפר, שאינן נפסלות בשינוי הסדר [במתנות שבפנים]?[12]

אילימא, אם נאמר שכך היא כוונת הברייתא:

דאי אקדים, שאם הקדים ליתן את **מתנות דפר בהיכל** כנגד הפרוכת **מקמי** לפני שנתן את **מתנות** דדם ה**שעיר בפנים** בקדש הקדשים [ובכך שינה את הסדר הראוי, שהיה צריך להזות קודם את דם השעיר בקדש הקדשים, ורק אחר כך להזות את דם הפר בהיכל].

לא יתכן לומר כך. כי מדוע לא יעכב השעיר את הפר? והרי "**חוקה**" **כתיב בהו**, במתנות השעיר בפנים כמו במתנות דם הפר בפנים!

וכיון שהוא איחר ועשה את מתנות השעיר בפנים רק אחרי שנתן את מתנות דם הפר בהיכל, הרי הן פוסלות את מתנות הפר שבאו לפניהן, הואיל ומתנות הפר גרמו לשינוי הסדר של העבודות שבקדש הקדשים.[13]

לסיפא שהשעיר אינו מעכב את הפר. אך בגמרא להלן מוכח שגם הסיפא מדברת במתנות שבפנים.

ונראה שרש"י כאן רמז לדברי השיח יצחק [ד"ה לא דאקדים] בהוה אמינא של הגמרא. [דבריו מובאים להלן הערה 16].

11. מתן דם הפר שבקדש הקדשים קודם למתן דם השעיר. כדלעיל הערה 9. אותיות ו, ח.

12. בודאי אי אפשר לבאר שגם מתנות הפר וגם מתנות השעיר היו מתנות שבפנים, שהרי בקדש הקדשים לעולם קדמו מתנות דם הפר לדם השעיר, כפי שמבואר לעיל הערה 9. ולכן הגמרא נאלצה לבאר שרק אחת מן העבודות היתה מתנה שבפנים. כדלהלן.

13. רש"י. וכוונתו אף על פי שעל מתנות הפר שבהיכל לא נאמרה "חוקה", מכל מקום כיון שהן גורמות לשינוי הסדר של מתנות השעיר שנאמרה בהן "חוקה", הן פסולות. ועיין תוספות ישנים [ותוספות רא"ש. וריטב"א].

אלא לאו, בהכרח, שכך היא כוונת הברייתא: **דאקדים** [שהקדים] **מתנות דפר בפנים** — בקדש הקדשים, ועשאן **מקמי** [לפני] **ההגרלה** על שני השעירים הנעשית בחוץ.

והברייתא חידשה שבאופן זה אין מתנות הפר נפסלות, אף על פי שהן נעשות בפנים [ועל עבודות שבפנים נאמר "חוקה"].

ועתה מוכיחה הגמרא:

ומדסדרא לא מעכבא, מאחר שלמדנו בברייתא שהמשנה את סדר ההגרלה, אין השינוי מעכב [פוסל] את מתנות הדם. מכלל, **שעיקרא הגרלה נמי לא מעכבא**, ההגרלה עצמה גם כן לא מעכבת. שאם נמנע מלהגריל והקדיש את השעירים בפה, הרי הם כשרים.

[ומכיון שההגרלה עצמה אינה מעכבת מטעם זה אמרה הברייתא שאם הקדים ועשה את מתנות הפר שבפנים לפני ההגרלה, אינו מעכב, מפני שאין זה נחשב ששינה את סדר העבודה. על פי תוספות ישנים].[14]

ולמדנו מדברי הברייתא, שההגרלה עצמה אינה מעכבת. ומכאן ראיה נגד הלשון השניה, הסוברת שלדעת רבי ינאי ההגרלה מעכבת לדברי הכל, ואפילו לרבי יהודה!

ודחינן: **לא!** הברייתא לא מדברת בהקדים את מתנות הפר שבפנים להגרלה, ולעולם ההגרלה עצמה מעכבת, ולכן גם סידרה מעכב.

ובמה דיברה הברייתא?

באופן **דאקדים מתנות דפר במזבח** הפנימי, ועשאן **מקמי** לפני **מתנות דשעיר בהיכל**, ששניהם עבודות חוץ הם.[15]

והברייתא — בשיטת **רבי יהודה היא. דאמר: דברים הנעשין בכגדי לבן בחוץ** — מחוץ לקדש הקדשים, **לא מעכבי** — סידרם אינו מעכב [מפני שלא נאמר בהם "חוקה"].[16]

אך מיד הגמרא תמהה: **והא "במתנות שבפנים" קתני** — הרי הברייתא מפרשת

ויש לבאר על פי לשון החזון איש [אורח חיים קכז ב] שעל ידי שמתנות הפר נפסלות, ממילא נמצאה עבודת פנים של השעיר כסדרה, היות ואין מתנות הפר שבהיכל נחשבות עבודה כלל.

14. מתן דמים שבהיכל לדעת רבי יהודה, אף על פי שאין סדרן מעכב, מכל מקום רבי יהודה מודה שהמתנות עצמן מעכבות [משום שנאמר "וכלה מכפר את הקדש"] כדלהלן ס א.
והקשו תוספות ישנים: אם כך, מדוע הגמרא כאן אומרת שאם הסדר מעכב, גם העבודה עצמה מעכבת? עיין מה שתירצו. והעתקנו את עיקר דבריהם בפנים בסוגריים. ועיין תוספות הרא"ש. ושיח יצחק על הגמרא ד"ה ומדסדרא לא מעכבא.

15. בסדר העבודה קודם כילה להזות את דם השעיר בהיכל, ואחר כך נתן את דם הפר והשעיר על מזבח הפנימי שבהיכל. כמבואר לעיל הערה 9 אותיות י, יא.

16. הגמרא כאן הבינה כי האמור בברייתא "במתנות שבפנים" מתייחס רק לרישא [הקדים

שהיא מדברת במתנות שבפנים! ואם כן איך אפשר לפרש את הברייתא במתנות שבחוץ!?[17]

ומכח קושיא זו הגמרא חוזרת בה, ומסיקה שמוכרחים להעמיד את דברי הברייתא בהקדים את מתנות הפר בפנים לפני ההגרלה, וכמו שהסברנו לעיל [בקושית הגמרא].

ואם כן, חזרה הקושיא על רבי ינאי לפי הלשון השניה, שלדבריו אפילו רבי יהודה מודה שהגרלה מעכבת. ואם כן גם כשמשנה בסידרה יעכב!

ועל זה מתרצינן: **אלא, הא מני** — מי שנה ברייתא זו?

רבי שמעון היא, דאמר לעיל בברייתא **הגרלה לא מעכבא.**

ואיבעית אימא תירוץ אחר:

לעולם רבי יהודה היא, ולא רבי שמעון.

אלא שהקשינו לעיל על הלשון השניה, בדעת רבי ינאי, שלדבריו אפילו רבי יהודה מודה שההגרלה מעכבת, ואם כן ראוי שגם סידרה יעכב, ואילו בברייתא שנינו שסדר ההגרלה לא מעכב!

על זה מתרצינן: **ונהי דבסדרא לא מעכבא,** אמנם בברייתא למדנו שסדר ההגרלה לא מעכב [ואם עשה את מתנות הפר שבפנים לפניה לא עיכב], אבל עדיין אפשר לומר ש**הגרלה מיהא מעכבא** — שההגרלה עצמה מעכבת, מפני ששנה בה הכתוב פעמיים ["אשר עלה" "אשר עלה", מכאן שעליית הגורל מעכבת כדלעיל].

והגמרא עכשיו חוזרת בה ממה שנקטנו לעיל שאם ההגרלה מעכבת בהכרח שגם סידרה יעכב, אלא אין לתלות זה בזה. ולעולם ההגרלה מעכבת, ואף על פי כן סידרה אינו מעכב.[18]

למדנו בברייתא לעיל: "מצוה להגריל ולהתודות. לא הגריל ולא התודה, כשר. רבי

את עבודות השעיר לעבודות הפר]. אך מיד הגמרא חדשה שמשמע ש"מתנות שבפנים" מתייחס גם לסיפא. שיח יצחק ד"ה לא דאקדים.

17. מכאן משמע שהעבודות שבהיכל נחשבות עבודות שבחוץ. וכדעת רש"י [לט ב ד"ה אליבא דרבי יהודה]. אבל הרמב"ם כתב שעבודות שבהיכל הרי הם כעבודות פנים [עיין לעיל לט ב הערה 19 אות ב].

[ועיין בחידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם שכתב כי לדעת הרמב"ם ההזאות שעל הפרוכת נחשבות עבודת פנים. ושעל מזבח הפנימי נחשבות עבודות חוץ. כלומר, מלפנים ממזבח הפנימי והלאה נחשב עבודת פנים. עיין שם שיישב לפי זה את קושיות תוספות ישנים בסוגיא. ועיין בגליונות החזון איש].

18. לכאורה, כיון שההגרלה עצמה מעכבת הרי היא ככל עבודה אחרת. ומאחר שהגמרא כאן אומרת שההגרלה אינה מעכבת את סדר העבודה אף על פי שגורם לשינוי הסדר של מתנות הדם שבפנים [מפני שהיא עצמה אינה עבודה שבפנים], אם כן, גם אם הקדים את מתנות דם הפר שבהיכל לפני מתנות השעיר בקדש הקדשים, אין הסדר מעכב [מפני שמתנות דם הפר עצמן לא היו בפנים], וזה שלא כדברי הגמרא לעיל.

וכתבו תוספות ישנים שכאן הגמרא חוזרת בה

שמעון אומר: אם לא הגריל כשר, אבל אם לא התודה פסול".

ועתה הגמרא מבארת את מחלוקת חכמים ורבי שמעון בענין הוידוי:[19]

ואזדו לטעמייהו — חכמים ורבי שמעון שבברייתא דלעיל, הולכים לשיטתם כפי שנלמד בברייתא הבאה:

מ-ב **דתניא**: נאמר [בויקרא טז י]: "והשעיר אשר עלה עליו הגורל לעזאזל **יעמד חי לפני ה' לכפר עליו"**. הכתוב הדגיש — יעמד "חי". ללמד, שאם השעיר מת לפני שהספיק לכפר, צריך להביא שעיר אחר מקומו.[1]

ונחלקו תנאים בברייתא, מהי הכפרה המוזכרת בפסוק:

עד מתי יהיה השעיר המשתלח לעזאזל **זקוק לעמוד חי?**

עד שעת מתן דמו של חבירו — עד שיתנו את דם השעיר לה' בכל המתנות שנאמרו בו. מפני שהכפרה המוזכרת בפסוק היא מתן דמים [כדלהלן][2] — **דברי רבי יהודה.**

רבי שמעון אומר: "לכפר עליו" — **בכפרת דבריים**, בוידוי הנאמר על השעיר המשתלח עצמו **הכתוב מדבר.**

ומבארת הגמרא: **במאי קמיפלגי**, במה

מדבריה לעיל [והגמרא יכלה לתרץ בהקדים מתנות הפר שבהיכל, אך היא העדיפה להמשיך ולדבר בהגרלה שבה דיברנו עד עתה].

ובתירוץ שני כתבו, שיש לחלק בין הקדים מתנות הפר שבפנים להגרלה. לבין הקדים את מתן דם הפר שבהיכל למתנות השעיר בפנים:

מפני שכאשר הקדים את מתנות הפר בהיכל למתנות השעיר בפנים, גרם הפסק בסדר ההזאות שבפנים [שהפסיק בין הזאת דם הפר להזאת דם השעיר ששניהם בפנים]. מה שאין כן בהקדים את הזאת דם הפר בפנים לפני ההגרלה, אין הוא מפסיק בין העבודות שבפנים, ואין זה נקרא שינוי בסדר העבודות שבפנים. וכן כתוב בתוספות הרא"ש. ועיין ריטב"א.

19. כך פירש רש"י. וכתב שדברי הגמרא כאן שייכים לעיל אחרי הסבר הגמרא בברייתא שהביאה את מחלוקת חכמים ורבי שמעון. וכן גרס הב"ח (אות א) על פי דברי רש"י. ותוספות ד"ה ואזדו מיישבים את הגירסא שלפנינו ומבארים את הגמרא בדרך אחרת. וכן גירסת ר"ח ורבנו אליקים.

1. אי אפשר לפרש שהכתוב בא ללמדנו שלא ישלח את השעיר לעזאזל עד אחרי מתן דמים של הפר ושעיר החטאת [כפי סדר הפסוקים שלאחריו]. מפני שאם זו כוונת הכתוב, היה יכול לומר: "יעמד לפני ה'". ולמה הוסיף "חי"?

ובעל כרחך בא ללמדנו שאם מת יביא אחר. [רש"י].

והקשה שיח יצחק שמפסוק זה למדנו לקמן [סו, ב] שאם דחפו מגובה הר עזאזל ולא מת, ירד אחריו וימתהו. [כלומר, שהשעיר יהיה חי עד אחרי הוידויים ואחר כך צריך להמיתו] עיין שם.

2. אבל אחרי מתן דמים אין צריך שיהיה השעיר חי [לדעת רבי יהודה]. והוידוי היה אחר שגמר את מתן הדמים. כמבואר מסדר המקראות שאחרי שהתורה הביאה את סדר כל ההזאות נאמר [ויקרא טז, כ]: "וכלה מכפר את הקדש" וגו'. ונאמר [בפסוק כא]: "וסמך אהרן את שתי ידיו על ראש השעיר החי והתודה" וגו'.

ומכאן שאין הוידוי מעכב. שהרי גם אם

תלויה מחלוקתם? [מנין לנו לדעת מהי ה"כפרה" שהוזכרה בפסוק]?

ומפרשינן: הסבר מחלוקתם הוא **כדתניא**, כמו ששנינו בברייתא:

נאמר בפסוק "לכפר" — **בכפרת דמים**, במתנות דם השעיר לה', **הכתוב מדבר.**

וכן הוא הכתוב **אומר** בהמשך הפרשה [ויקרא טז כ]: "**וכלה** [הכהן הגדול] **מכפר את הקדש** ואת אהל מועד, ואת המזבח". וכפרת הקודש היא בהזאת הדם, שהוזכרה בפסוק הקודם[3].

ומכאן ש"כפרה" היא במתן דמים,[4] **דברי רבי יהודה.**

רבי שמעון אומר: נאמר "יעמד חי לפני ה' **לכפר עליו**", ומשמע שהכפרה נעשית "עליו", על שעיר המשתלח לעזאזל עצמו. ואילו לדברי חכמים שפירשו שמדובר בכפרת דמים של חבירו [השעיר לה'], אין הכפרה על השעיר המשתלח!

אלא, **בכפרת דברים** בוידוי על השעיר המשתלח **הכתוב מדבר,** שהוידוי הוא על השעיר של עזאזל בעצמו.

השעיר מת מיד אחרי מתן דמים יצא ידי חובתו. אף על פי שעדיין לא התודה. [רש"י].

3. "מכפר את הקדש" — זה קדש הקדשים. "ואת אהל מועד" — זה ההיכל "ואת המזבח" — מזבח הפנימי. כנגד ההזאות שהזה בהיכל בקדש הקדשים ומתן דמים שעל המזבח. על פי תורת כהנים פרשה ד, א־ב.

4. בפשטות משמע שלומדים שכפרת הדם מעכבת ולא הוידוי מהפסוק דלעיל "יעמד חי לפני ה' לכפר עליו" בכפרת דמים הכתוב מדבר. והברייתא מביאה מקור לומר שכפרה היא מתן דמים מהפסוק "וכלה מכפר..." וכן נראה מתוספות ישנים וריטב"א שנביא בסמוך.

אבל מרש"י כאן נראה שכל הלימוד הוא מ"וכלה מכפר..." שנאמר בסוף הפסוק "והקריב את השעיר החי" — עד כאן צריך להיות חי. [ואולי זה גילוי מילתא בלבד, מפני שהמילה "החי" שבפסוק זה אינה מיותרת, שהרי לא נאמר בפסוק שמדובר בשעיר לעזאזל, ולכן נאמר "השעיר החי" ולכן צריך גם את הפסוק "יעמד חי" שהמילה "חי" מיותרת. ועוד יתכן שפסוק זה לא נאמר בלשון ציווי, ולכן צריכים גם את הפסוק "יעמד חי"].

ותוספות ישנים הקשו: מדוע לא נלמד מלשון כפרה שנאמר בפר "וכפר בעדו ובעד ביתו" [ויקרא טז, יז] והיינו כפרת דברים [כמו שהגמרא פירשה לעיל לו, ב]?

וקושיא זו אינה קשה לפי רש"י. שהרי כיון שנאמר בפסוק וכלה מכפר... והקריב את השעיר החי למדנו שעד כאן צריך להיות חי. ואינו צריך להיות חי עד שיתודו עליו! [ומכאן שתוספות ישנים חולקים על רש"י וכנ"ל].

ותירצו תוספות ישנים: עיקר הכפרה היא בדם, ועדיף ללמוד ממנו ולא מן הוידוי.

והריטב"א מבאר שעיקר מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון היא אם הוידוי מעכב. ומאחר שדעת רבי יהודה שאין הוידוי מעכב, לכן הוא מעמיד את הפסוק בכפרת דמים. [כלומר, הפסוק שהגמרא מביאה אינו מקור הלימוד של רבי יהודה ורבי שמעון. אלא אדרבה, כל אחד מהם פירש את הפסוק לפי שיטתו. עיין בריטב"א ד"ה עד שעת. וד"ה מה להלן. ומהתוספות ישנים נראה שמקור מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון הוא מהפסוק. וכמו שביארנו בפנים].

ועתה הגמרא חוזרת לדון בשתי הלשונות בדעת רבי ינאי ורבי יוחנן [בדין ההגרלה].

תא שמע ראיה ללשון הראשונה מברייתא:

דתניא: **שאלו תלמידיו** של רבי עקיבא **את רבי עקיבא**: אם אירע **ועלה** הגורל לה' **בשמאל — מהו שיחזור לימין**? האם מותר לו לקחת את הגורל לה' שעלה בשמאל ולתת אותו על השעיר העומד בימין?[5]

אמר להן רבי עקיבא: **אל תתנו מקום** [אפשרות] **לצדוקים לרדות**, למשול בכם [לנצח אתכם בטענותיהם], שיאמרו כי הפרושים משנים את דברי הכתוב.[6]

ולכן אסור להעביר את הגורל שעלה בשמאל ולתיתו על השעיר שבימין.

ומדייקת הגמרא מדברי הברייתא:

טעמא, טעמו של רבי עקיבא שאסר לתת את הגורל לה' [שעלה בשמאל] על השעיר שבימין, הוא רק משום **ד"אל תתנו מקום לצדוקים לרדות"**.

ומשמע, **הא לאו הכי**, לולא החשש מהצדוקים, אכן **מהדרינן ליה** — היינו יכולים לקחת את הגורל לה' שעלה בשמאל, ולתתו על השעיר העומד בימין!

והא — והרי בלשון השניה דלעיל **אמרת** שלדעת רבי ינאי **הגרלה מעכבא** אפילו לדברי רבי יהודה [וכל שכן לדברי רבי נחמיה].

ואם כך, **כיון דקבעתיה שמאל**, כיון שהגורל לה' קבע את השעיר שבשמאל — **היכי מהדרינן ליה**!? האיך אפשר לשנות שהשעיר שבשמאל יהיה לה' בדיבור בלבד, בלי עליית הגורל?

ואם כן, מוכח מדברי רבי עקיבא שלא כדברי הלשון השניה דלעיל.[7]

ודחינן: **אמר רבא: הכי קאמרי**, כך שאלו

---

5. כשהגורל עלה בימין היה סימן טוב לישראל [כמו שמבואר בתחילת הפרק] וכשעלה הגורל בימין היו כל העם שמחים [תוספתא כאן] ושאלו, אם מותר לשנות ולשים את הגורל לה' בימין מפני כבוד הכהן הגדול והעם. או שנוח לנו שלא יחליפו כדי שהכהן הגדול יתבייש ויתקן מעשיו. וכן העם יתקנו מעשיהם. שיח יצחק.

ופירשנו את הברייתא לפי הבנת הגמרא בהוה אמינא [אך להלן במסקנא, הגמרא מפרשת את הברייתא באופן אחר].

6. כך פירש רש"י. והר"ח פירש שיאמרו המינים שיש שתי רשויות ואחת מהם גדולה יותר ואותה מעלים בימין. [עיין שם ובערוך ערך רד].

7. הקשה בגבורות ארי: הרי גם למאן דאמר הגרלה אינה מעכבת, היינו שאם לא הגריל אלא קרא שם בלבד, השעירים נקבעו על ידי דיבורו. אבל כאן שכבר עלה בגורל שעיר ה' בשמאלו, איך יכול לשנותו? הרי כבר קבע הגורל את השעיר שבשמאלו לה'!

והמקדש דוד [כד, ג] הוכיח מכאן שלמאן דאמר הגרלה לא מעכבא, אפילו אם הגריל אין הגורל קובע את השם. אלא מצוה על הכהן לקרוא שם על השעיר כמו שעלה בגורל. והקדושה חלה רק על ידי קריאת השם בפיו.

[ומשום התקנה שיהא הגורל עולה בימין היו מבטלים מצות הגרלה כמו שכתב הגהות אשרי. וכמו במת אחד מהשעירים אחרי הגורל שלדעת

התלמידים את רבי עקיבא: **עלה הגורל בשמאל — מהו שיניח** את הגורל על השעיר שבשמאל כדינו, ואחר כך **יחזירו לו ולשעירו לימין**, שיקח את השעיר שבשמאל עם הגורל לה׳ שעליו, ויעבירם לצד ימין?

ואמר להם רבי עקיבא: **אל תתנו מקום** [אפשרות] **לצדוקים לרדות** למשול בכם [לנצח אתכם בטענותיהם, שיאמרו על הפרושים: הללו לפי רצונם עושים הכל].

עד כאן הגמרא ניסתה להוכיח נגד דברי רבי ינאי לפי הלשון השניה. ומכאן ואילך הגמרא מביאה ראיות להוכיח כשיטת הלשון השניה. שלדעת רבי ינאי אפילו רבי יהודה מודה שעליית הגורל מעכבת.

תא שמע מהא דתניא:

נאמר [ויקרא טז ט] ״והקריב אהרן את השעיר אשר עלה עליו הגורל לה׳״.

ושנינוו בברייתא: **אילו נאמר** בפסוק **״את השעיר אשר עליו״** [ולא נאמרה המילה ״עלה״], **הייתי אומר שיניחנו עליו** — שיניח את הגורל לה׳ על השעיר.

תלמוד לומר, לכך נאמר **״עלה״** — ללמד: **כיון שעלה** הגורל מן הקלפי, **שוב אינו צריך** להניחו על השעיר.

והוינן בדברי הברייתא: **למאי**, לאיזה ענין הכתוב ״עלה״ מדבר? האם לענין מצוה לכתחילה, או לענין לעכב?

אלימא, אם נאמר שהכתוב מדבר **לענין מצוה** לכתחילה [שצריך להעלות גורל לכתחילה, אבל בדיעבד אם לא העלה גורל אלא קרא שם בפיו בלבד הקרבן כשר].

אם כן, **מכלל**, מוכח מכך, שהברייתא ממעטת מ״עלה״ **דהנחה** של הגורלות על השעירים — **מצוה נמי לא!** שאפילו לכתחילה אין מצוה להניח על השעירים גורלות!

וזה הרי לא יתכן, שהרי נאמר בפירוש: ״ונתן אהרן על שני השעירים גורלות״!

אלא, לאו, בהכרח שהברייתא מפרשת את הכתוב ״עלה״ לענין **לעכב**. וכוונת הברייתא לומר שעליית הגורל מעכבת. אבל הנחתו על השעירים אינה מעכבת.

וממילא, **שמע מינה**, יש ללמוד מדברי הברייתא **שהגרלה מעכבא, והנחה לא מעכבא**.

ומכאן ראיה נגד הלשון הראשונה בדעת רבי יוחנן שאפילו רבי נחמיה מודה בעלית

רבי שמעון הביא את חבירו בלא הגרלה. שמשום תקנת השעיר השני שלא יהיה זקוק לרעות עד שיסתאב מבטלים מצות הגרלה. מקדש דוד. ועיין לעיל מ, א הערה 4 שהריטב״א מבאר שלדעת רבי שמעון כבר יצא ידי מצות הגרלה בהגרלה ראשונה] ועיין שם שתירץ בזה את קושית תו״י בסוגייתנו.

והגבורת ארי נוקט שהגורל לבד קובע את שם השעירים לכולי עלמא. ועיין שם מה שתירץ.

ב. כתבו תוספות: הגמרא לא העמידה את דברי רבי עקיבא כדעת רבי שמעון מפני שרבי יהודה ורבי נחמיה [גם הם] היו תלמידי רבי עקיבא [ולא מסתבר שחלקו על דעתו].

הגורל שאינה מעכבת [מפני שההגרלה אינה בגדר עבודה כדלעיל לט ב].[8]

ודחינן: **אמר רבא**: הברייתא פירשה את הכתוב "עלה" לענין מצוה בעלמא. **והכי קאמר**, כך אמר התנא בברייתא:

אילו נאמר בפסוק "את השעיר **אשר עליו**" ולא נאמר "עלה", **הייתי אומר שיניחנו עליו** — שצריך שיהיה הגורל מונח על השעיר של ה' **עד שעת השחיטה**.

תלמוד לומר, בא הפסוק ואמר "**אשר עלה**", ללמד: **כיון שעלה** כבר הגורל מתוך הקלפי, וכבר ידוע איזה הוא השעיר לה' ואיזה הוא לעזאזל, הרי משיניח עליהם את הגורלות [לקיים את דברי הכתוב "ונתן אהרן על שני השעירים גורלות"][9] — **שוב אינו צריך** שיהיו הגורלות מונחים עד שעת שחיטה, ואפילו לענין מצוה לכתחילה.

תא שמע ראיה לדעת רבי ינאי לפי הלשון השניה — שאפילו רבי יהודה מודה שעליית הגורל מן הקלפי מעכבת:

נאמר [ויקרא טז ט]: "והקריב אהרן את השעיר אשר עלה עליו הגורל לה' ועשהו חטאת". ודרשו פסוק זה בברייתא [בספרא][10]:

"ועשהו חטאת" — **הגורל** [שהוזכר בפסוק קודם] הוא **שעושהו** [את השעיר] **חטאת**.

ואין קריאת **השם עושהו** [את השעיר] **חטאת**.

שהייתי יכול לומר: **והלא דין הוא** ללמוד להיפך, מקל וחומר:

ומה במקום שלא קידש גורל, בשאר קרבנות, כאשר מקדישים שני קרבנות כאחד וצריך לבררם זה מזה [כגון קיני זבים, זבות ויולדות, שמקדישים שני עופות, אחד מהם חטאת ואחד עולה], הרי אם כתב על גורל אחד חטאת ואחד עולה, לא מצאנו שהגורל קובעם.

ואף על פי כן **קידש** בהם **השם**, שאם קרא לעוף אחד חטאת ולעוף אחד עולה — דבריו קיימים.[11]

מקום שקידש הגורל, בשעיר החטאת לה',

---

8. ומכאן ראיה גם נגד דעתו של רבי יוחנן שאמר [אפילו לפי הלשון השניה] שרבי יהודה סובר שההגרלה אינה מעכבת. והרי הברייתא נשנית בספרא [תורת כהנים] וסתם ספרא רבי יהודה היא, כמו שהגמרא אומרת להלן. תוספות ישנים, תוספות רא"ש, ריטב"א.

9. כך פירש רש"י על פי הגהת שיח יצחק [העתיקו מהרב רנשבורג] ורש"ש [עיין הגהת הב"ח וצריך עיון].

10. לפנינו בספרא [תורת כהנים] אין את הברייתא הזאת. ונראה שגם לפני רש"י לא היתה ברייתא זו בספרא. שרש"י כתב על הגמרא מא, א בזו הלשון: "סתם ספרא — תורת כהנים רבי יהודה היא הכי קאמר בסנהדרין [פו, א] והא בתורת כהנים היא דהא קרא בספר ויקרא כתיב". שיח יצחק. עיין שם.

11. הגמרא להלן לומדת מפסוק שקידש השם. שנאמר [ויקרא יב]: "ולקחה שתי תורים או שני בני יונה אחד לעולה ואחד לחטאת" בשעת הלקיחה הן נקבעים זו לעולה וזו לחטאת [בדיבורו]. רש"י. ריטב"א. [ועיין תוספות ישנים

שהגורל הוא זה שמקדשו, וכי **אינו דין** שנאמר **שיקדש** אותו **השם**, בקל וחומר משאר קרבנות?!

תלמוד לומר לכך נאמר "**ועשהו חטאת**" — ללמדנו, כי רק **הגורל** [שהוזכר בפסוק קודם] **עושה** אותו **חטאת**, **ואין** קריאת **השם עושה** אותו **חטאת**.

מא-א והרי ברייתא זו בספרא היא שנויה,[1] **וסתם סיפרא — מני**? ברייתא שנשנתה בספרא סתם [בלא לפרט מי הוא התנא ששנאה] מי הוא ששנה אותה? הלא **רבי יהודה** הוא זה ששנאה.

וקא תני: "**הגורל עושה חטאת, ואין השם עושה חטאת**".

אלמא, מוכח מכאן, **שהגרלה מעכבא** אפילו לדעת רבי יהודה. וזה כשיטת רבי ינאי בלשון השניה.

ומכאן **תיובתא דמאן דאמר** "**הגרלה לא מעכבא**" לרבי יהודה [לרבי יוחנן לפי שתי הלשונות, ולרבי ינאי לפי הלשון הראשונה].

ומסקינן: אכן **תיובתא** היא! ונדחו דברי האומרים שלדעת רבי יהודה הגרלה אינה מעכבת.[2]

ועתה מבארת הגמרא את מה ששנינו בברייתא שבשאר קרבנות הצריכות פירוש, כגון קני זבים וזבות, אם קרא עליהם שם [לזו חטאת ולזו עולה] התקדשו בדיבורו.

אמר רב חסדא: **אין ה"קינין"** [שתי תורים או שני בני יונה הבאים כזוג לקרבן ולכן הם נקראים "קן"] **מתפרשות** שעוף זה הוא לעולה ועוף זה הוא לחטאת, **אלא**:

או בשעת לקיחת בעלים — בשעה שהבעלים קנה את התורים, שאז אם אמר תור זה אני קונה לחטאת ותור זה לעולה, דבריו קיימים.[3]

או, אם הבעלים לא קראו להם שם בשעת הקניה, **בעשיית הכהן** — בשעה שהכהן מקריבם, יאמר "זה אני מקריב לחטאת, וזה אני מקריב לעולה". [ר"ח].

ד"ה ומה במקום].

1. עיין לעיל מ ב הערה 10.

2. משמע מהגמרא שדברי הלשון השניה בדעת רבי ינאי לא נדחו. וקשה, שהרי רבי ינאי אמר שהגרלה מעכבת לרבי יהודה משום שנאמר "אשר עלה" פעמיים, לעכב. ואילו בברייתא [שהגמרא הביאה כאן] מבואר שלומדים זאת מהפסוק "ועשהו חטאת" הגורל עושהו חטאת ואין השם עושהו חטאת!

ותירצו תוספות [מ ב ד"ה ועשהו] שני תירוצים:

א) הטעם שהגמרא הביאה לעיל [שנאמר פעמיים "אשר עלה"] אינו מדברי רבי ינאי עצמו אלא הסבר הגמרא בדעת רבי ינאי. ומאחר שבברייתא נאמר טעם אחר [שנאמר "ועשהו חטאת"] יש לומר שזה היה גם טעמו של רבי ינאי.

ב) "אשר עלה" אינו בלשון ציווי. ולכן אי אפשר ללמוד שהוא לעכב. אלא "ועשהו" גילה על "אשר עלה" שהוא לעיכובא. ואילו נאמר רק "ועשהו" היינו לומדים מכאן דרשא אחרת. עיין שם. ובתוספות ישנים ד"ה ת"ל.

3. כלומר, אין הכהן יכול לשנותן בעשייתן ואם שינה פסול. רש"י.

אבל אם הבעלים לא קראו להם שמות לחטאת ולעולה בשעת קנייתם, אין הם עוד יכולים לקבוע איזה עוף הוא לעולה ואיזה לחטאת, וגם אם ייחדו עוף אחד מסויים לעולה ואת חבירו לחטאת אין דבריהם קיימים, והכהן יכול לשנות בשעת עשייתו ממה שאמרו.

אמר רב שימי בר אשי: מאי טעמא דרב חסדא?

דכתיב [ויקרא יב ה] בענין יולדת עניה: "**ולקחה** שתי תורים או שני בני יונה, אחד לעולה ואחד לחטאת".[4]

ובענין זב שמקריב שתי תורים או שני בני יונה נאמר [ויקרא טו טו]: "**ועשה** אותם הכהן אחד חטאת והאחד עולה".

ומכאן למד רב חסדא שהעופות נקבעים **או בלקיחה** כלשון הכתוב ביולדת, **או בעשיה** כלשון הכתוב בזב.

מיתיבי סתירה לדברי רב חסדא, מהברייתא דלעיל:

שהרי שנינו בברייתא: נאמר [ויקרא טז ט] בענין שעיר החטאת של יום הכיפורים: "**ועשהו חטאת**" — מכאן ש**הגורל** בלבד **עושה** את השעיר **חטאת. ואין** קריאת **השם עושה חטאת.**

שיכול אני לומר: **והלא דין הוא** ללמוד להיפך, מקל וחומר:

ומה במקום שלא קידש הגורל, בשאר מקומות שמביאים שני קרבנות ממין אחד, כגון קיני זבים וזבות ויולדות, שצריך לפרש מי מהם החטאת ומי הוא העולה, ואין הגורל מקדשם, בכל זאת **קידש השם,** הם מתקדשים בקריאת שם הקרבן.

מקום שקידש הגורל, בשני שעירי יום הכיפורים — **אינו דין** שנאמר **שיקדש השם,** מקל וחומר?!

תלמוד לומר, לכך נאמר: "**ועשהו חטאת**". ללמד שרק **הגורל** [שהוזכר בפסוק קודם] **עושה** את השעיר **חטאת, ואין השם עושה** את השעיר **חטאת.**

ומדברי הברייתא הזאת יש להקשות על רב חסדא, שאמר אין הקינים מתפרשות אלא בלקיחה או בעשיה:

והא הכא בענין ההגרלה של שעירי יום הכיפורים, **דלאו בשעת לקיחה** היתה ההגרלה, שהרי כבר מאתמול לקחן, **ולאו בשעת עשיה היא,** שהרי אחרי ההגרלה היה עושה כמה עבודות, לפני הקרבת השעיר [ר"ח]. **ותני** בה **דקבע** הגורל.

והרי התנא רצה ללמוד מכאן בקל וחומר שאף השם יקבע. ומשמע, כשם שהגורל קובע שלא בשעת הלקיחה והעשייה, כך גם השם יקבע שלא בשעת הלקיחה והעשייה. ושלא כדברי רב חסדא.[5]

---

4. רש"י הוסיף כאן "וכן במצורע". ועיין בשיח יצחק שכתב שאפשר לפרש את דברי רש"י בשני אופנים: א) שגם במצורע כתוב שהקינים מתפרשות בלקיחה, כשם שכתוב ביולדת. ב) שבמצורע כתוב שהקינים מתפרשות בשעת לקיחה כשם שכתוב בזב. עיין שם. ועיין בר"ח שהיתה לו גירסא אחרת בדברי הגמרא.

5. כך פירש רש"י. ועיין בריטב"א [ד"ה אמר רב חסדא] שכתב בשם ר"י שאף על פי שרב חסדא

אמר תירץ **רבא: הכי קאמר**, כך התכוין התנא לומר:

והלא דין הוא: **מה במקום שלא קידש הגורל** [כמו בקינים], **ואפילו** אם יגריל **בשעת לקיחה**, וכן **אפילו** אם יגריל **בשעת עשייה**, בכל זאת **קידש השם**, **בשעת לקיחה ובשעת עשייה.**

מקום שקידש הגורל, בשעירי יום הכיפורים, **שלא** בשעת **לקיחה ושלא בשעת עשייה — אינו דין שיקדש השם בשעת לקיחה ובשעת עשייה** [כמו בשאר הקרבנות]?!

ולעולם אין קריאת השם קובעת בקינים אלא בשעת לקיחה או עשייה. וכדברי רב חסדא.

תא שמע סתירה לדברי רב חסדא:

טמא שנכנס למקדש בשוגג חייב בקרבן "עולה ויורד" בערכו. והיינו, העשיר מביא כבשה או שעירה לחטאת, העני מביא שתי תורים או שני בני יונה, אחד לחטאת ואחד לעולה. ואילו הדל שבדלים מביא עשירית האיפה סולת לחטאת.[6]

ושנינו בברייתא: **מטמא מקדש** [טמא שנכנס למקדש בשוגג] שהיה **עני**, **והפריש מעות לקינו** לקנות בהם שתי תורים או שני בני יונה, **ובינתיים העשיר**, והתחייב בכבשה או שעירה לחטאת, אך אינו חייב להביא עולה.

אך הוא טעה, וחשב שהיות והוא העשיר הרי הוא חייב בשתי בהמות במקום שני העופות. **ולכן**, **אחר כך** חילק את המעות שהפריש לרכישת קינו לשני חלקים, ופירש

אמר "אין הקינין מתפרשות" וכו' אין הכוונה לקינין בלבד אלא גם בקרבנות בהמה הדין כן, כגון נזיר שהפריש שתי בהמות לקרבנותיו ולא פירש איזו לעולה ואיזו לחטאת. אינן מתפרשות אלא בשעת לקיחה או בשעת עשייה [וכן כתבו בתוספות ישנים ותוספות הרא"ש].

והוכיח הריטב"א את דבריו מהגמרא כאן, שהרי שעיר של יום הכיפורים הוא קרבן בהמה ואם נאמר שרב חסדא דיבר בקינים בלבד אין להקשות עליו מהברייתא המדברת על שעיר!

אבל דעת המאירי שרב חסדא דיבר בקינים בלבד. ולדבריו קשה, שהרי הברייתא דיברה בשעיר ואיך הגמרא יכלה להקשות מהברייתא על רב חסדא?

ומטעם זה דחה המאירי את פירוש רש"י, ומפרש שהגמרא הקשתה ממה שהברייתא אמרה "ומה במקום שלא קידש הגורל קידש השם" וכו'. ומשמע, שבאותו הזמן שהיה ראוי שהגורל יקדש, אמנם הוא אינו מקדש אבל קידש השם. וכן פירש רבנו אליקים.

6. בויקרא תחילת פרק ה הוזכרו שלש עבירות שהעובר עליהן חייב קרבן עולה ויורד. א) שבועת העדות [מי שהשביעוהו שיעיד ונשבע לשקר שאינו יודע עדות בדבר]. ב) טומאת מקדש וקדשיו [טמא שנכנס למקדש בשוגג, או אכל קדשים בשוגג]. ג) שבועת ביטוי [הנשבע שיאכל או לא יאכל ועבר על שבועתו בשוגג].

הברייתא כאן נוקטת מטמא מקדש כדוגמא לכל קרבן עולה ויורד, שדינם שוה למטמא מקדש. ורק במצורע [שיש הבדל בין קרבנות מצורע עני למצורע עשיר] דינו שונה. תוספות. תוספות ישנים. ריטב"א.

ולמה לא נקטה הברייתא את שבועת העדות שהוזכרה ראשונה בתורה?

פירשו תוספות שהתנא דיבר במטמא מקדש שהוא שכיח יותר.

ואמר שמעות **אלו** יהיו **לחטאתו**, ומעות **אלו לעולתו**.[7]

ולבסוף נודע לו שהוא חייב להביא רק כבשה לחטאת כדין העשיר ואינו חייב בעולה. כיצד יעשה בדמים הללו?

מוסיף דמים על מעות החטאת שבידו, **ומביא חובתו** כבשה לחטאת **מדמי חטאתו**, מן המעות שהפריש לחטאת העוף. **ואין מוסיף** דמים **ומביא** את חטאת **חובתו מדמי עולתו**, מפני שכבר חלה על המעות הללו קדושת עולה, ואין משנים מקדושת עולה לקדושת חטאת.[8]

ומדברי הברייתא קשה על רב חסדא:

והא הכא בברייתא מבואר שלאחר שהפריש את המעות פירש אלו לחטאת ואלו לעולה, **דלאו שעת לקיחה** [קניית העופות] היא, **ולאו שעת עשייה היא**.

ואף על פי כן **קתני** בברייתא **דקבע** עליהם השם, ואינו יכול לשנותם! ואילו רב חסדא אמר שאין השם קובע אלא בשעת לקיחה או עשייה!

אמר רב ששת למקשן: הרי יש לתמוה על דבריך:

ותסברא, וכי אתה סבור שהגירסא בברייתא שהבאת היא נכונה?!

והאמר [והרי אמר] **רבי אלעזר אמר רבי הושעיא: מטמא מקדש עשיר** שחייב להביא כבשה או שעירה, **והביא קרבן עני** קן עופות — **לא יצא!**

וכיון דלא יצא אפילו בדיעבד — **היכי קבע!**? איך הוא קבע את מקצת הדמים לעולה? והרי הוא אינו חייב בעולה!?[9]

אלא, מאי אית לך למימר, מה אתה המקשן צריך לומר [כדי לתרץ את דברי הברייתא], בעל כרחך אתה מוכרח לומר שגירסת הברייתא משובשת. ואם כן, גם לפי רב חסדא יש לתקן את הגירסא בברייתא.

וכמו שלדבריך יש לגרוס בברייתא: "מטמא מקדש עני שהפריש מעות לקינו, ואמר אלו לחטאתו ואלו לעולתו, ואחר כך העשיר".

והיינו, **שכבר אמר** "אלו לחטאתי ואלו לעולתי" — **מעניותו**, בעודו עני. ולכן יכול לקבוע על מקצת הדמים שם עולה.

הכי נמי, כך גם נתרץ את דברי רב חסדא, שהגירסא בברייתא היא בענין **שכבר אמר** "אלו לחטאתי ואלו לעולתי" **משעת הפרשה** ממש.[10]

---

7. שטעה וחשב שאף על פי שהעשיר, עדיין עליו להביא קן. רש"י כריתות כח א.

8. אלא יביא מהם עולת נדבה. רש"י בכריתות שם, ורבינו אליקים. וכן מבואר בגמרא בעמוד ב. ופירשו תוספות שם שמביאים ממנה עולת ציבור בנדבה ["קיץ המזבח"].

9. שהרי אמר "אלו לעולתי", משמע לעולה שאני חייב בה. רבנו אליקים. [לשון הריטב"א: "פירוש, הוה ליה כמי שאינו מחויב עולה כלל ואמר אלו לעולתי, שלא אמר כלום"].

10. רש"י מפרש שצריך לגרוס בברייתא: מטמא מקדש עני שהפריש מעות לקינו, ואמר "בשעת הפרשה" אלו לחטאת ואלו לעולה ואחר כך

לפי שהפרשת המעות היא כלקיחת העופות. וכשם שבשעת לקיחת העופות הוא קובע עליהם שם, כך בשעת ההפרשת המעות הוא קובע להם שם.[11]

אך עדיין יש להקשות.

כי רב ששת הוכיח שגירסת הברייתא משובשת מדברי רבי אלעזר בשם רבי הושעיא, שאמר: מטמא מקדש עשיר והביא קרבן עני לא יצא ידי חובתו.

אך רבי חגא חולק, ואומר בשם רבי יאשיה כי מטמא מקדש עשיר שהביא קרבן עני יצא. ולפיו יש להקשות:

ולרבי חגא אמר רבי יאשיה,[12] **דאמר** מטמא מקדש עשיר שהביא קרבן עני **יצא,** ולדבריו אין כל ראיה שגירסת הברייתא היא משובשת, אלא יש להניח שהיא נכונה. מא-ב

ומוכח מדברי הברייתא שאפשר לקבוע שם על העופות שלא בשעת לקיחה או עשייה. ושלא כדברי רב חסדא.

ואם כן, **מאי איכא למימר** — איך ניישב לפיו את דברי רב חסדא?[1]

ומתרצינן: צריך לומר שחסר בדברי הברייתא מילה אחת בלבד. ודרך התנאים שלפעמים נשכחת מהם מילה אחת.[2]

ולדבריו **לא תימא** בגירסת הברייתא: מטמא מקדש עני שהפריש מעות לקינו והעשיר, **ואחר כך,** לאחר שהעשיר, **אמר** "מעות אלו לעולה ומעות אלו לחטאת".

אלא, יש לתקן בשינוי של מילה אחת בלבד את לשון הברייתא, **ואימא** דברי הברייתא כך:

העשיר.

אבל מדברי רבנו אליקים נראה שאין צריך להוסיף ולגרוס "שבשעת הפרשה" אלא הגירסא שהגמרא הוכיחה לדעת המקשן נשארה בעינה ["ואמר אלו לחטאת ואלו לעולה ואחר כך העשיר"]. והגמרא הוסיפה שלדעת רב חסדא צריך לפרש שהאמירה היתה ממש בשעת הלקיחה [ולא אחרי הלקיחה קודם שהעשיר].

11. כך פירש רש"י. וכן מוכח מהגמרא. אבל הרמב"ם [בסוף פרק ה מהלכות פסולי המוקדשין] פסק ששעת הפרשה אינה כשעת לקיחה. וכן כתב מאירי. וכתב השיח יצחק שרק בהוה אמינא הגמרא נאלצה לומר ששעת ההפרשה כשעת הלקיחה. אבל למסקנא אין צורך בזה. ושעת הפרשה אינה כשעת לקיחה. וגם רש"י מודה לזה.

12. גירסת הגמרא בעמוד ב' רבי הושעיא. וכן הגיה הרש"ש כאן. והיינו שרבי אלעזר ורבי חגא נחלקו מה אמר רבי הושעיא [וכנראה שהגמרא סברה שאפשר להוכיח מדברי רבי הושעיא שסידר ברייתות, שהברייתא משובשת. אבל אין לשנות את גירסת הברייתא מכח דברי רב חסדא אם אין רבי הושעיא מסייע לו].

1. מדוע הגמרא לא אמרה שרב חסדא סובר כרבי אלעזר שלדעתו גירסת הברייתא משובשת?

כתבו תוספות שהכל מודים לדברי רב חסדא. [ולכן הגמרא הוכרחה ליישב את דבריו גם לשיטת רב חגא].

והריטב"א כתב שכיון שלרב חגא אין צורך להגיה את הברייתא ראוי לומר כדבריו. ועיין שיח יצחק.

2. כך פירש רש"י. [ולעיל הגמרא רצתה לומר

״מטמא מקדש עני שהפריש מעות לקינו, והעשיר, ואחר כך **לקח** עופות במעות שהפריש, **ואמר** מעות אלו אני נותן אותם בעד עוף פלוני, לחטאתי. ומעות אלו לעולתי — מוסיף ומביא חובתו מדמי חטאתו. ואין מוסיף ומביא חובתו מדמי עולתו״.[3]

וזה כדברי רב חסדא, שקביעת השם היתה בשעת הלקיחה.

ותמהינן על תירוץ הגמרא:

מאחר שאמרנו שגורסים בברייתא **״לקח״**, זה ששנינו בסיפא **״מוסיף** דמים **ומביא** כבשה ל**חובתו מדמי חטאתו״** — ״דמי חטאתו״ **מאי ניהו!?**

מה הם ״דמי חטאתו״!? והרי כבר קנה בדמים הללו עוף, ואיך יביא במעות הללו בהמה? הרי אין כאן מעות שאפשר להוסיף עליהם!

ומשנינן: **דפריק ליה**, שפודה את העוף שקנה, ומוציאו לחולין, ומוסיף דמים מביתו על דמי פדיון העוף, וקונה בהם בהמה.

ומקשינן: **והא אין פדיון לעוף!** שהרי לא נאמר בעופות דין פדיון, ולעולם העוף עומד בקדושת הקרבן, ואי אפשר להוציאו לחולין.[4]

אמר תירץ **רב פפא**: כשתירצנו לעיל שגורסים בברייתא ״לקח ואמר״ — י אין הכוונה שלקח שני עופות, ואמר זה לחטאתי וזה לעולתי.

אלא **כגון ש**חילק את המעות לשני חלקים, **ולקח פרידה אחת**, גוזל אחד, שקנה בחצי המעות קרבן אחד בלבד [מתוך השנים שחייב להביא].

וכך אמרה הברייתא:

א. **אי עולה זבן** — אם קנה בחצי המעות עוף לקרבן עולה — נקבעות בכך המעות הנותרות לחטאת.

ולכן **מוסיף** עליהן דמים מביתו, **ומביא חובתו** כבשה לחטאת **מ״דמי חטאתו״**, מהדמים שנותרו, שנקבעו עבור חטאתו כאשר קנה בחציים האחר עוף לעולתו.

והאי, אותו העוף שקנה ל**עולה** בעוד שהיה חייב להביא בהמה לעולה — **אזלא לנדבה**. מקריבים אותו עולת נדבה.[5]

ב. **אי חטאת זבן**, אם קנה בחצי המעות עוף

שהתנא טעה והפך את סדר המשפט. וכנראה שזה פחות שכיח, מאשר להשמיט מילה עקב שכחה]. אך מהריטב״א נראה שהגמרא כאן לא משנה את גירסת הברייתא, ראה להלן בהערה הבאה.

3. המילה שאנו מוסיפים בברייתא היא — ״לקח״. [על פי רש״י]. ומהריטב״א נראה שאין צריך להוסיף את המלה ״לקח״ אלא הגמרא מפרשת שאמר בשעת לקיחה. [ועיין תוספות ישנים ותוספות הרא״ש ד״ה אימא].

4. שכך שנינו במסכת מנחות [ק, ב]: אבל העופות והלבונה וכלי שרת אין להם פדיון, שלא נאמר אלא בבהמה. רש״י.

5. כתבו תוספות, שמקריבים אותה לנדבת הציבור ל״קיץ המזבח״.

לקרבן חטאת — נקבעות בכך המעות הנותרות לעולה.

ואזי **אין** הוא יכול להיות **מוסיף** עליהן דמים מביתו ואין הוא **מביא** בהן כבשה חטאת **לחובתו מדמי עולתו**, היות שחלה כבר על המעות קדושת עולה, ואין משנים מקדושת עולה לקדושת חטאת.

והאי העוף שקנה לקרבן **חטאת** — **אזלא למיתה**. הולך למיתה מפני שאי אפשר להקריב חטאת בנדבה.

אלא, יביא מעות מביתו, ויקנה כבשה לחטאת.[6]

ואגב שהביאה הגמרא לעיל את מחלוקת רבי אלעזר ורבי חגא [במטמא מקדש עשיר שהביא קרבן עני], מרחיבה הגמרא את הענין:

גופא: אמר רבי אלעזר אמר רבי הושעיא: מטמא מקדש עשיר, שחייב להביא כבשה לחטאתו, **והביא** עופות שהן **קרבן עני — לא יצא.**

ורבי חגא אמר רבי הושעיא: יצא.

מיתיבי סתירה לדברי רבי חגא:

שנינו במשנה במסכת נגעים [יד יב]: **מצורע עני שהביא קרבן עשיר** [כבשה] — **יצא.**

אבל מצורע **עשיר שהביא קרבן עני** [עופות] **— לא יצא.**

ואילו רבי הושעיא אמר: עשיר שהביא קרבן עני יצא בדיעבד![7]

ומתרצינן: **שאני התם**, שונה דינו של מצורע [שהוזכר במשנה שם] משאר קרבן עולה ויורד. ואפילו רבי חגא מודה שמצורע עשיר שהביא קרבן עני לא יצא.

משום **דכתיב** [ויקרא יד] בענין קרבנות המצורע: "**זאת** תהיה תורת המצורע". ודרשו חכמים "זאת" תהיה תורתו של המצורע ולא אחרת! מכאן שאם שינה ממה שנאמר בתורה בדין מצורע לא יצא.

ומקשינן: מאחר שהתורה הדגישה במצורע ש"זאת" תהיה תורתו ולא אחרת. **אי הכי**, אם כן, **רישא נמי**, תחילת המשנה שכתוב בה "מצורע עני שהביא קרבן עשיר, יצא" — מדוע יצא? והרי התורה מיעטה "זאת" ולא אחרת!

ומתרצינן: **הא רבי רחמנא "תורת"!**

המילה "תורת" שבפסוק "זאת תהיה תורת המצורע" היא מיותרת, והיא באה לרבות תורה אחת לכל המצורעים כולם, שכולם, ואפילו העני, יוצאים בקרבן עשיר.[8]

---

6. ומדמי העולה יביא עולת נדבה. ולא הוצרך התלמוד לפרש דבר זה כיון שכבר אמרנוהו לעיל. ריטב"א.

7. הגמרא הבינה שדין המצורע שוה לשאר חייבי קרבן עולה ויורד [אף על פי שאין במצורע קרבן דלי דלות] מפני שבמצורע יש שינוי בין קרבן העשיר לעני בדומה לשאר חייבי קרבן עולה ויורד.

8. ואין להקשות: מה ראית לומר כך? אדרבה נאמר להיפך, [שעני שהביא קרבן עשיר לא יצא, ועשיר שהביא קרבן עני יצא]! מפני שמסתבר לומר שעני שהוסיף והביא קרבן עשיר יצא, כיון

והתניא: [בניחותא] כלומר, כמו שתרצנו מבואר בברייתא:

שכך שנינו בברייתא: **"תורת" — לרבות מצורע עני שהביא קרבן עשיר. יכול אפילו עשיר שהביא קרבן עני** יצא?

תלמוד לומר — לכך נאמר **"זאת"** [ולא אחרת].

והגמרא חוזרת ומקשה על רבי חגא:

ונילף מינה — מדוע לא נלמד ממצורע לקרבן "עולה ויורד", שעשיר שהביא קרבן עני לא יצא?

ומתרצינן: **מיעט רחמנא** — מיעט הכתוב את שאר חייבי קרבן עולה ויורד שלא נלמדם ממצורע. שנאמר בענין המצורע [שם]: **"ואם דל הוא".** "הוא" משמעותו מיעוט. כלומר: הוא ולא אחר. ללמדנו שרק במצורע נאמר שעשיר שהביא קרבן עני לא יצא, אבל בשאר חייבי קרבן עולה ויורד כן יצא.[9]

מתניתין:

במשנה הקודמת מתבאר סדר ההגרלה של שני השעירים. ומשנתנו ממשיכה לסדר את המשך עבודת יום הכיפורים.

א. **קשר** הכהן הגדול **לשון** צמר **של זהורית** צבע אדום[10] **בראש השעיר המשתלח.**

שהביא קרבן משובח [יותר מחובתו], אבל עשיר שהביא קרבן עני לא יצא שהרי גרע מחובתו. ריטב"א.

והר"ש בסוף נגעים כתב שאפילו לכתחילה יכול העני להביא קרבן עשיר. אלא אגב שבסיפא כתוב "לא יצא", לכן נקט גם ברישא לשון "יצא". וכן כתב באר שבע בכריתות כח, א. שיח יצחק.

9. אף על פי שהפסוק מדבר בדל, ואילו הגמרא לומדת מכאן לעשיר [שהביא קרבן דל], צריך לומר שהמיעוט ["הוא"] ממעט באופן כללי לכל הפרשה.

אבל רבנו אליקים פירש שמשמע מהפסוק "ואם דל הוא" שרק כשהוא דל יביא קרבן עני ולא כשהוא עשיר. ודוקא "הוא" [המצורע] לא יצא אם מביא קרבן עני בשעת עשירותו, אבל אחר [כגון מטמא מקדש עשיר שהביא קרבן עני] יצא שנאמר "הוא" ולא אחר. ונראה שהוקשה לו הקושיא הנ"ל ובא לתרץ אותה.

[וכן יש לפרש בדברי הר"ח, וכנראה הגרסא בדבריו משובשת, עיין במגיה שתמה על דבריו. ונראה לפרש, שהגמרא לעיל לומדת מהפסוק "זאת" למעט עשיר שהביא קרבן עני. ולא די ללמוד זאת מ"ואם דל הוא" מפני שאם כן לא היינו יכולים ללמוד מהפסוק "ואם דל הוא" שני דברים].

10. ר"מ רע"ב [תרגום "ותולעת שני" וצבע זהורי. ר"מ]. והטעם שקשרו עליו לשון של זהורית כדי שלא יתחלף בשאר שעירים [וכדי ששני השעירים לא יתחלפו ביניהם שינו את מקום הזהורית שבכל אחד מהם כדלהלן]. גמרא. רע"ב.

והטעם שבחרו בצבע אדום משום שהיה סימן טוב לישראל כשהלבינה לשון של זהורית שנאמר [ישעיה א]: "אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו". [תפארת ישראל על פי המשנה להלן סוף פרק שישי. וכן כתבו התוספות ד"ה שלש לענין הלשון שבראש המשתלח]

אך צריך ביאור מדוע השתמשו גם לשעיר הנשחט בצבע זהורית?

וכתב תפארת ישראל שהיו נוטלים את הלשון שעל שעיר הנשחט והניחוה בפתח ההיכל והיא

והעמידו לשעיר **כנגד בית שילוחו**, כנגד השער המזרחי של העזרה, שמשם הוציאו את השעיר, כשראשו למזרח [ריטב״א].

ולנשחט [שעיר החטאת, שסופו להשחט] **כנגד בית שחיטתו**.

והגמרא תבאר אם הכונה להעמדת השעיר הנשחט או לקשירת לשון זהורית.

ב. **בא לו** הכהן הגדול **אצל פרו** שעמד בין האולם והמזבח[11] פעם **שניה, ומתודה** עליו **וידוי שני**.[12]

וכך היה אומר בוידויו: **אנא השם! כפר נא לעונות ולפשעים ולחטאים שעויתי ושפשעתי ושחטאתי**[13] **לפניך אני וביתי, ובני אהרן עם קדושך.**

אנא השם![14] **כפר נא לעונות ולפשעים ולחטאים שעויתי ושפשעתי ושחטאתי לפניך אני וביתי, ובני אהרן עם קדושך.**

ככתוב בתורת משה עבדך [שאתה מכפר עלינו ביום הזה. ויקרא טז]: ״**כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאיכם, לפני ה׳ תטהרו**״.

והן, אותם העומדים בעזרה, כאשר שמעו את השם יוצא מפי כהן גדול, היו משתחווים, **ועונין אחריו: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד**.[15]

גמרא:

שנינו בתחילת המשנה, ביחס לשעיר המשתלח, שתי הלכות:

א. קשר לשון של זהורית בראש שעיר המשתלח.

ב. והעמידו כנגד בית שילוחו.

ולאחר מכן שנינו הלכה אחת ביחס לשעיר הנשחט:

הלבינה כשהגיע השעיר המשתלח למדבר. ומתוספות הנ״ל יש סתירה לדבריו [וכן מתוספות ישנים ותוספות רא״ש ראה להלן הערה 19] עיין שם.

ועיין בשיח יצחק על תוספות הנ״ל שכתב שגם שאר מינים כשרים בלשון שבראש שעיר הנשחט אלא שנהגו לקחת זהורית כמו במשתלח.

ודעת תוספות ישנים להלן סח, ב [סוף ד״ה חולק המתחיל בעמוד א] שהלשון שבראש השעיר המשתלח אינה הלשון שהלבינה, והיו נותנים לשון אחרת בין קרניו והיא היתה מלבינה, וכן דעת תוספות הרא״ש סז, א ד״ה חולק. [והם עצמם סתרו כאן את דבריהם שם כמבואר להלן הערה 20].

11. כדלעיל לה, ב לז, א.

12. הוידוי הראשון היה עליו ועל ביתו בלבד כמבואר לעיל לה, ב לז, א. [והידוי השני כלל גם את אחיו הכהנים כדלהלן].

13. בגמרא לעיל לו, ב מבואר שמשנתנו כדעת רבי מאיר. אבל לדעת חכמים היה מזכיר את החטאים לפני העונות [״שחטאתי שעויתי ושפשעתי... כפר נא לחטאים לעונות ולפשעים״] עיין שם. הגמרא שם מבארת עוד פרטים בדיני הוידוי [השייכים גם כאן].

14. שם המפורש ככתיבתו. עיין לעיל שם לו, ב. ובהערות שם.

15. מקור דין זה התבאר לעיל לז, א ולהסבר נוסף ראה בהערות שם.

ולנשחט — כנגד בית שחיטתו.

איבעיא להו, נשאלה שאלה זו בישיבה:

האי זה ששנינו במשנתנו "**ולנשחט** — כנגד בית שילוחו", מה היא כונת המשנה:

האם **אקשירה** של לשון זהורית **קאי**.

וכך כוונת המשנה: "ולנשחט", לשעיר החטאת הנשחט, היה קושר לשון של זהורית "כנגד בית שחיטתו" בצוארו, בניגוד לשעיר במשתלח שהיה קושר לו בראשו.

או, שמא **אהעמדה** של השעיר הנשחט **קאי**.

וכך כוונת המשנה: "ולנשחט", שעיר החטאת העומד לשחיטה, היה מעמידו "כנגד [מקום] בית שחיטתו".[16]

ומוכיחה הגמרא: **תא שמע** שזה מתייחס לקשירת לשון זהורית מהא **דתני רב יוסף** ברייתא:

קשר לשון של זהורית בראש שעיר המשתלח, והעמידו כנגד בית שילוחו. ולנשחט כנגד בית שחיטתו.

ועשה כן כדי **שלא יתערב זה בזה**, שעיר החטאת בשעיר המשתלח [ולא ידעו איזה הוא השעיר הנשחט לה' ואיזה הוא הנשלח לעזאזל].

וגם כדי **שלא יתערב** אחד משני השעירים **בשעירים אחרים**.[17]

אי אמרת בשלמא ש"ולנשחט כנגד בית שחיטתו" **אקשירה** של לשון זהורית **קאי** — **שפיר** מובן מה שאמרה הברייתא שבאמצעות קשירת לשון הזהורית בצואר השעיר הנשחט לא יתערב שעיר אחד בחבירו, ולא יתערב באחרים.

אלא אי אמרת שאהעמדה של השעיר הנשחט **קאי**, שהעמידו כנגד השער המזרחי, אך לא היו קושרים בו לשון זהורית, דברי הברייתא אינם מובנים. שהרי —

נהי [אמנם נכון הדבר] **דשעיר הנשחט בחבריה** המשתלח **לא מיערב**, היות **דהאי** המשתלח **קטיר ביה** קשורה בו לשון זהורית, **ואילו האי** הנשחט **לא קטיר ביה** לא היתה קשורה לשון זהורית.

אבל הרי **באחריני — מיהת מיערב**.

בשעירים אחרים עדיין שעיר החטאת יכול להתערב. שהרי לא הוזכר בברייתא שקשרו עליו לשון של זהורית, ואם כן הוא יכול להתערב בשאר השעירים שגם עליהם אין לשון זהורית!

אלא, לאו, שמע מינה ש"ולנשחט כנגד בית שחיטתו" **אקשירה קאי**. שקשרו לשעיר החטאת לשון של זהורית בצוארו, כדי שלא יתערב בשעירים אחרים.

---

16. בתוספות ישנים מבואר, שלפי הצד הראשון בגמרא בית שחיטתו היינו צוארו. ולפי הצד השני בית שחיטתו היינו מקום ששוחטין אותו שם, וכן כנראה כוונת רש"י.
וכנגד בית שחיטתו היינו שיהא ראשו כלפי [פנים] העזרה. ריטב"א [אבל לא העמידוהו במקום השחיטה ממש. רש"ש. עיין שם].

17. כגון בשעיר חטאת המוספין הנעשה בחוץ. רבנו אליקים. ריטב"א.

ומסקינן: אכן **שמע מינה** שזה מתייחס לקשירת לשון הזהורית.[18]

ועתה הגמרא מביאה מימרא של רבי יצחק, וממנה מתבאר מהו שיעור גודל לשון הזהורית שהוזכרה במשנה:

אמר רבי יצחק: אודות **שתי לשונות** של זהורית **שמעתי**, שיש חילוק ביניהן:

שתי הלשונות הן:

אחת היא **של פרה** אדומה, שהשליכוה עם עץ ארז ואזוב אל תוך שריפת הפרה [במדבר יט].

ואחת היא **של שעיר המשתלח**, שקשרו בראשו.

והחילוק ביניהן:

אחת מהן **צריכה שיעור** מסוים בגודלה, וכמו שיבואר להלן, **ואחת** מהן **אינה צריכה שיעור**, ויכול לקחת לשון בשיעור כל שהוא.

ולא ידענא הי מינייהו — ואיני יודע באיזו מהן אמרו שצריכה שיעור, ואיזו אינה צריכה שיעור.[19]

אמר רב יוסף: ניחזי אנן, נלמד דבר זה מדעתנו:

הלשון **של שעיר המשתלח, דבעי חלוקה** שמחלקים את הלשון לשני חלקים, חציה קשרו בסלע וחציה קשרו בין קרניו,[20] מסתבר ש**בעי שיעור**, בגודל שאפשר לחלקה לשנים.

ואילו הלשון **של פרה, דלא בעי חלוקה**, שלא היו מחלקים אותה לשני חלקים, מסתבר שהיא זאת ש**לא בעי שיעור**. אלא דיה בכל שהוא.

מתקיף לה רמי בר חמא:

---

18. הרא"ש תמה שבסדר "אתה כוננת" [במוסף יום כיפורים ספרד. וכן הוא ב"אמיץ כח"] משמע שהעמיד את השעיר כנגד שער המזרח ושלא כסקנת הגמרא כאן.

וכתב בשיח יצחק שצריך לומר שלדבריו רבי יצחק שמנה להלן רק שלש לשונות ולא מנה לשון שבראש השעיר הנשחט. וכן רבי יוחנן להלן, בהכרח מסבירים את המשנה "ולנשחט כנגד בית שחיטתו היינו למזרח. אבל לא היה לשון זהורית בראש שעיר הנשחט כלל. וכן הביא בשם הפר"ח בהסבר דעת הרמב"ם. [עיין שם עוד באריכות גדולה].

19. הקשו תוספות ישנים: מדוע רבי יצחק לא נקט גם את הלשון שבראש שעיר הנשחט?

ותירצו: ברא שעיר הנשחט מספיק חוט בעלמא מפני שאינו אלא להיכר. [אבל בלשון של משתלח היו צריכים "לשון" כלומר יותר מחוט. מפני שהשתמשו בה לצורך הלבנה שהלבנה כשנעשתה מצות השעיר. ועיין תוספות ד"ה שלש]. וכן הוא בתוספות הרא"ש.

20. כך פירש רש"י ומכאן ראיה שהלשון שהוזכרה במשנתנו שנתנו בראש השעיר המשתלח, היא הלשון שהיתה מלבינה בשעה שדחף את השעיר בעזאזל. וכן דעת התוספות כאן ד"ה שלש.

אבל, דעת תוספות ישנים לקמן סח, ב [סוד"ה חולק המתחיל בעמוד א] שהלשון שבמשנתנו אינה הלשון שהלבינה. אלא היתה לשון אחרת בין קרניו של שעיר המשתלח. [כדלעיל הערה 10] וקשה על דבריהם מהגמרא

הרי לשון זהורית **דפרה** אדומה **נמי** צריכה שיהיה בה שיעור, שהרי **בעי כובד** — צריך שיהיה בה כובד כדי שתיפול לעומק האש ולא תשרף לפני שתגיע אל עומק האש. לפי שנאמר בה [שם] "והשליך אל תוך שריפת הפרה". ו"תוך השריפה" היינו עומקה.

וכיון שצריכה כובד, צריך שיהיה שיעור בגודלה, ולא מספיק כל שהוא!

אמר תירץ **ליה רבא** לרמי בר חמא:

מה שאמרת שלשון של פרה אדומה צריכה **כובד**, אינו מוסכם על הכל. אלא **תנאי היא**, תנאים נחלקו בזה [כדלהלן בגמרא]. ורבי יצחק סובר כמאן דאמר פרה אדומה אינה צריכה כובד, ולכן אינה צריכה שיעור [תוספות ישנים].

והגמרא חוזרת לדון בעצם דברי רב יוסף, שאמר לשון של פרה אינה צריכה חלוקה.

ותמהינן: **וכי** לשון **דפרה** אדומה **לא בעי חלוקה?!**

איתיביה אביי לרב יוסף סתירה ממשנה, שמוכח ממנה שהלשון של פרה אדומה צריכה חלוקה:

שהרי שנינו במשנה [פרה ג יא]: **כיצד הוא עושה** בעץ הארז ובאזוב ובלשון של זהורית [שצריך להשליכם אל תוך שריפת פרה אדומה]?

כורכן באגודה אחת **בשירי לשון**, במה שנשאר מן הלשון שנקשרה עם הארז והאזוב, שחתך ממנה לצורך הכריכה [רבנו אליקים].

והרי מוכח מדברי המשנה שחילקו את לשון הזהורית לשני חלקים [האחד נכרך עם הארז והאזוב, והשני קשרו בו באגודה אחת את שלשת המינים האלו]! ומוכח ממנה נגד רב יוסף, שאמר לשון של פרה אינה צריכה חלוקה!

ענה רב יוסף לאביי: אל תפרש את דברי המשנה כדבריך.

אלא **אימא**: היה כורכן **בזנב לשון**!

שהיה מסרק את הלשון לצד אחד ויצאו ממנה שערות כמין זנב [רש"י]. והלשון היתה ארוכה כל כך עד שמקצתה נאגדה עם עץ הארז והאזוב, **ובזנב** היוצא ממנה היה אוגד את שלשתם יחד. אבל לא חילקו את הלשון לשני חלקים [על פי הר"ח ורבנו אליקים].

וכיון שלמדנו לעיל בדברי רבא שנחלקו תנאים בלשון של פרה, האם היא צריכה כובד, מביאה הגמרא שמועה [סוגיא] שבה פירש רבא מי הם התנאים שנחלקו בזה:

אמר רבי חנין אמר רב: עץ ארז ושני תולעת [ולשון של זהורית] **שקלטתן**

כאן.

ולכאורה בהכרח הם צריכים לפרש את הגמרא כאן כמו הפירוש שהובא בריטב"א שחילקו את הלשון לשנים ונתנו חציו על שעיר לה' וחציו על של עזאזל.

אך תוספות ישנים ותוספות הרא"ש כאן כתבו כפירוש רש"י, [וכן הסכים הריטב"א כאן] מפני שכך מבואר במשנה להלן סז, א.

[וכן בהמשך, דבריהם סותרים למה שכתבו להלן שם, והבאנו את דבריהם בהערה הקודמת].

שלהבת, שנשרפו בשלהבת האש היוצאת מן השריפה, ולא נפלו אל תוך עומק שריפת הפרה [בגחלים] ממש[21], אף על פי כן הפרה **כשרה** [ואין צריך להביא עץ וארז ושני תולעת אחרים].

מיתיבי סתירה לדברי רבי חנין אמר רב, מברייתא:

דתניא: אם **נתהבהב** [נחרך] **הלשון** של זהורית באויר השלהבת — **מביא לשון אחר, ומקדש**. משליכו אל תוך שריפת הפרה.[22]

אמר תירץ **אביי: לא קשיא:**

כאן בברייתא מדובר **בקולחת**, בלהבה שמיתמרת כשהיא זקופה, כקלח גבוה של עשב. והיות והשלהבת גבוהה, והלשון נשרפת במרחק מעיקר השריפה, צריך להביא לשון אחרת.

ואילו **כאן** בדברי רבי חנין אמר רב, מדובר **בשלהבת נכפפת**, שהיא נמוכה וכפופה, וכולה סמוכה לגחלים, ולכן הלשון שנשרפה שם נחשבת שנשרפה ב"תוך" השריפה.[23]

רבא אמר תירוץ אחר: הברייתא אמנם סותרת את דברי רב. כי רב אמר "עץ ארז ושני תולעת [לשון של זהורית] שקלטתן שלהבת כשרה". ואילו בברייתא שנו "נתהבהב הלשון מביא לשון אחר".[24]

אבל אין סתירה מהברייתא לדברי רב היות **וכובד** לשון זהורית של פרה אדומה — **תנאי היא**. מחלוקת תנאים היא, כדלהלן:

דתניא: למה היה **כורכן** את עץ הארז והאזוב ולשון של זהורית?

כדי שיהיו כולן באגודה אחת. לפי שנאמר [שם] "ולקח עץ ארז ואזוב ושני תולעת". ומשמע שצריך שיקח את כולם בבת אחת, ולכן יש לקשרם יחד, **דברי רבי**.[25]

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: היה כורכן **כדי שיהא בהן כובד, ויפלו** במהירות **לתוך שריפת הפרה**, ולא ישרפו בעודם באויר בשלהבת, לפני שיגיעו אל תוך השריפה ממש.

ומבואר מדברי הברייתא שדעת רבי אלעזר ברבי שמעון שצריך שיהיה כובד בעץ הארז ובאזוב ובלשון של זהורית, מפני שצריך

---

21. שנאמר בפסוק "אל תוך שריפת הפרה" ותוך היינו עומק השריפה. רש"י לעיל ד"ה בעי כובד.

22. כל מעשי הפרה נקראים "קידוש". רש"י. [כלומר, על ידי הלשון של זהורית קידש את האפר, ואחר כך מקדש את המים על ידי האפר. אבל הריטב"א כתב שנקט שיגרת לשונו ואין נקרא קידוש אלא נתינת האפר במים. [שמקדש את המים על ידי נתינת האפר].

23. כך פירש רש"י. אבל יש מפרשים להיפך: קולחת הרי היא נחשבת כתוך השריפה. ואילו נכפפת, מאחר שהאש זזה ממקומה אין זה תוך השריפה, תוספות ישנים תוספות רא"ש. ריטב"א ורבנו אליקים בפירוש ראשון. [עיין שם עוד פירוש].

24. רבא סובר שאין חילוק בין קולחת לנכפפת.

25. כך פירש רש"י. ותמה הריטב"א: הרי אפשר ליקחם ביחד גם בלי קשירה?
והביא את שני הפירושים שבתוספות ישנים

שישרפו בתוך השריפה ממש. ואילו לדעת רבי אין צורך שיהיה בהם כובד, היות וגם השלהבת נקראת "תוך השריפה".[26]

עד כאן הגמרא דנה בדברי רבי יצחק, שאמר שתי לשונות שמעתי, אחת צריכה שיעור ואחת אינה צריכה שיעור.

כי אתא כאשר בא **רב דימי** מארץ ישראל לבבל **אמר** בשם **רבי יוחנן**:

אודות **שלוש לשונות** של זהורית **שמעתי** שיש חילוק ביניהם:

אחת היא **של פרה אדומה**, שהשליכוה עם עץ ארז ואזוב אל תוך שריפת הפרה [במדבר יט].

ואחת היא **של שעיר המשתלח**, שקשרוה בראשו.

ואחת היא **של מצורע**, שמביא ביום טהרתו שתי ציפורים ועץ ארז ושני תולעת [שהוא לשון של זהורית] ואזוב [ויקרא יד ד].[27]

והחילוק ביניהם: **אחת** מן הלשונות צריכה להיות **במשקל עשרה זוז**,[28] **ואחת משקל שני סלעים, ואחת משקל שקל**.[29]

[ותוספות הרא"ש]:

א. ה"ר יוסף פירש: שהם דברים קטנים ויש הידור מצוה.

ב. ריב"א פירש: לומדים גזרה שוה "לקיחה" "לקיחה" מאזוב שהיה במצרים שהוא נקשר. [ולקחתם "אגודת" אזוב].

[ובמסכת סוכה נחלקו אם לומדים לולב בגזרה שוה מאזוב "לקיחה" "לקיחה". ויש לומר שאפילו מאן דאמר שאין לומדים שם גזירה שוה, מודה כאן כיון שכאן מדובר באזוב כמו במצרים. ריטב"א רש"ש].

26. ובזה תירץ רבא את דברי רב. שאף על פי שהברייתא דלעיל סותרת את דבריו. מכל מקום הוא סובר כדעת רבי שבברייתא זו.

ומתוך דברי רבא למדנו שתנאים נחלקו אם לשון של פרה צריכה כובד. [ולצורך זה הביאה הגמרא את הסוגיא כאן].

[ועיין בשיח יצחק לעיל בגמרא ד"ה אביי אמר שהתקשה לפי זה מדוע אביי לא תירץ את רב כרבא, והוצרך לחלק בין קולחת לנכפפת. עיין שם].

27. כתבו התוספות: רבי יוחנן לא הזכיר את הלשון שבראש השעיר הנשחט, מפני שכל מטרתה היתה רק להיכר שהשעיר לא יתערב באחרים, ופשוט שאין לה שיעור כלל, אבל בשאר הלשונות היה צורך. ולשון של שעיר המשתלח היה בה צורך לדעת אם הלבינו עוונותיהם של ישראל. וכעין זה כתב המאירי.

וכתב השיח יצחק שלפי זה אין צורך שהלשון של השעיר הנשחט תהיה דוקא זהורית. וגם שאר המינים כשרים. אלא שנהגו לעשותה זהורית כמו במשתלח. [ועיין לעיל הערה 10].

[לכאורה קשה מדוע לא נקט רבי יוחנן גם לשון שהניחו על פתח ההיכל כדלהלן סוף פרק ו'. ועיין לעיל הערה 10 בשם תפארת ישראל. ע"ש. ואולי רבי יוחנן לא הזכיר לשון זו כי רבי ישמעאל שנאה. ודעת יחיד היא. ועיין בהגהות הגר"א שם].

28. הם שני סלעים ומחצה. ר"ח. [והרמב"ם בפירוש המשניות [פרה ג] וביד החזקה [פרה אדומה ג] כתב שהם 5 סלעים עיין שיח יצחק].

29. חצי סלע.

ואין לי אפשרות **לפרש** באיזו מן הלשונות נאמר כל אחד מהשיעורים האלו.

כי אתא, כאשר בא **רבין** מארץ ישראל לבבל, **פירשה** פירש את המימרא שהביא רב דימי, באיזו מן הלשונות נאמר כל אחד מן השיעורים, **משמיה דרבי יונתן**:

מב-א לשון **של פרה** היתה **משקל עשרה** זוז היות שהיא צריכה כובד.

והלשון **של שעיר המשתלח** היתה **משקל שני סלעים**, מפני שצריך לחלקה לשניים [חציה קשרו בסלע, וחציה קשרו בין קרניו].

והלשון **של מצורע** היתה **משקל שקל** בלבד, מפני שאינה צריכה לא כובד ולא חלוקה.

אמר רבי יוחנן: פליגי בה נחלקו בה **רבי שמעון בן חלפתא ורבנן** במשקל הלשון של **פרה**:

חד [אחד מהם] **אמר: משקל עשרה** [וכמו שאמר רבי יונתן לעיל].

וחד [ואחד מהם] **אמר: משקל שקל.**

וסימניך, שלא תטעה בדבר, ושלא תאמר שאחד מן התנאים אמר שמשקל הלשון של פרה היה שני סלעים, נתנו סימן לדבר מהמשנה במנחות [קי א]: "**אחד המרבה ואחד הממעיט** ובלבד שיכוין לבו לשמים"[1].

שעל ידי סימן זה תזכור שאחד מן התנאים נתן בלשון של פרה אדומה שיעור המרובה משאר השיעורים, והתנא האחר נתן שיעור הממעט מכל השיעורים. אבל השיעור בינוני של שני סלעים לא הוזכר כאן.

אמר ליה רבי ירמיה מדפתי לרבינא: רבי שמעון בן מנסיא וחכמים, **לא בפרה פליגי** [נחלקו], **אלא בשעיר המשתלח פליגי**.

והוא יומא, באותו היום שנחלקו בו[2] **נח נפשיה דרביא בר קיסי** נפטר חכם ששמו רביא בר קיסי.

ואנחו ביה סימנא, עשו את מיתת רביא בר קיסי סימן לדעת במה נחלקו, וכך אמרו: **רביא בר קיסי**, שהוא צדיק, **מכפר** במיתתו **כשעיר המשתלח** [שמיתת הצדיקים מכפרת].

ומכאן סימן לזכור שנחלקו בענין שעיר המשתלח, שיש בו כפרה, כשם שהיתה כפרה באותו היום, במיתת רביא בר קיסי.[3]

ואגב שהגמרא הביאה לעיל את מאמר רבי יצחק בענין שתי לשונות, היא מביאה מאמר דומה של רבי יצחק, בדברים אחרים:

---

1. בעולת בהמה ובעולת העוף ובמנחה נאמר [בכל אחד מהם]: "אשה ריח ניחוח" לומר לך אחד המרבה [בקרבן יקר] ואחד הממעיט [הם לרצון] ובלבד שיכוין לבו לשמים, מנחות שם.

2. רש"י, ומשמע מדבריו שאותו היום נחלקו רבי שמעון בן מנסיא וחכמים. וכן נראה מהריטב"א. ועיין רש"ש.

3. תוספות ישנים התקשו: הרי גם פרה אדומה מכפרת [מועד קטן כח, א] ואיך יש סימן ממיתת הצדיק שנחלקו בשעיר המשתלח ולא בפרה אדומה?

וכתבו שני דרכים: א) אין זה סימן גמור, אלא רבי ירמיה מדפתי ידע שבזה נחלקו. ב) עיקר מטרת שעיר המשתלח לכפרה, אבל פרה

אמר רבי יצחק: אודות **שתי שחיטות שמעתי** שיש חילוק ביניהן:

אחת היא שחיטתה **של פרה** אדומה.

ואחת היא שחיטתו **של פרו** של הכהן הגדול ביום הכיפורים.

והחילוק שביניהן: **אחת** מהן **כשרה** שחיטתה **בזר. ואחת** מהן **פסולה בזר.**

ולא ידענא הי מינייהו — איני יודע איזו מהן כשרה בזר, ואיזו פסולה.[4]

איתמר, נאמרה בזה מחלוקת אמוראים:

שחיטת פרה אדומה ושחיטת **פרו** של הכהן הגדול **בזר** — נחלקו בדבר **רב ושמואל**:

חד אמר: שחיטת **פרה** אדומה **פסולה** בזר.[5] אך שחיטת **פרו** של הכהן הגדול **כשרה** בזר.

וחד אמר: שחיטת **פרו** פסולה בזר. ואילו שחיטת **פרה כשרה** בזר.

ולא נאמר בבית המדרש, אלא שרב ושמואל נחלקו בדבר. אבל לא התברר איזו דעה נאמרה על ידי רב, ואיזו על ידי שמואל.

ואמרינן: **תסתיים**, תוכיח **דרב הוא דאמר** שחיטת **פרה** בזר **פסולה**, ולא שמואל.

דאמר רבי זירא: שחיטת פרה בזר פסולה.

ואמר רב עלה מקור לדברי רבי זירא,[6] ששחיטת הפרה בזר פסולה:

היות ובפרה אדומה, **"אלעזר" ו"חוקה" שנינו בה** בתורה.

שנאמר [במדבר יט ג]: "ונתתם אותה אל אלעזר הכהן, ושחט אותה לפניו", ובתחילת הענין נאמר "זאת חקת התורה".

וכל מקום שנאמר בתורה "חוקה" משמע

אדומה עיקר מטרתה לטהרה. וכן כתבו תוספות רא"ש וריטב"א.

4. ומה שנקט רבי יצחק אחת פסולה בזר, לאו דוקא זר אלא אפילו כהן הדיוט הרי הוא זר אצלה, שהרי אם שחיטת פרו בזר פסולה צריך דוקא כהן גדול, כשאר עבודות יום הכיפורים. ואם שחיטת פרה פסולה בזר צריך דוקא סגן כהן גדול כמו שהגמרא תדרוש להלן ["אלעזר" ו"חוקה"]. תוספות ישנים, תוספות רא"ש. ריטב"א.

אבל תוספות להלן [מג א ד"ה לרב] כתבו שמדובר בפרה שלדורות, ולא בפרה הראשונה שעשו במדבר, וכמאן דאמר שהיא כשרה גם בכהן הדיוט. עיין שם [והיינו בפרה. אבל בשחיטת פרו, פשיטא שכהן הדיוט פסול, כמבואר ביבמות לג ב ש"זר אצלו [אצל הכהן הגדול] קאמר"]. ועיין רש"ש שם.

5. לפי זה שחיטת הפרה צריכה גם בגדי כהונה [ואף על פי שאין שחיטתה נעשית במקדש]. תוספות ישנים.

במשנה במסכת פרה [ד א] נחלקו תנאים בפרה של דורות אם טעונה כהן גדול או שכשרה אפילו בכהן הדיוט, אבל אין תנא שמכשיר זה. וקשה על סוגייתנו.

ויש לומר שדוקא מקבלה ואילך מדובר שם אבל לא בשחיטה. ריטב"א. עיין תו"י.

6. הגר"א גרס בגמרא: "אמר רב שחיטת פרה בזר כשרה" ולא גרס "רבי זירא [וכן הוא בזבחים יג ב ובמנחות ו ב]. [וכנראה הגיה כן

בדוקא, שאין לשנות מאותו הסדר, ואם שינה פסול.

ולמדנו מכאן, שרב סובר שחיטת הפרה פסולה בזר. ומכך אנו יודעים שרב הוא זה שאמר לעיל ששחיטת פרה בזר פסולה ושחיטת פרו בזר כשרה. ואילו שמואל אמר להיפך.[7]

ומקשינן על דברי רב:

ולדברי **רב, מאי שנא פרה**, במה שונה פרה אדומה מפרו של הכהן הגדול, שהיא פסולה בזר, הרי זה משום **דכתיב** בה **אלעזר וחוקה** [כדלעיל]!

אם כן, הרי בפרשת **פרו** של כהן גדול **נמי, הא כתיב** בה **"אהרן" ו"חוקה"** [ויקרא טז יא לד[8]]! ומדוע אמר רב ששחיטת פרו בזר כשרה!?

ומתרצינן: אף על פי שנאמרה "חוקה" בסדר עבודות יום הכיפורים, מכל מקום **שחיטה — לאו "עבודה" היא!**

שחיטה אינה נקראת "עבודה",[9] וכשהתורה אמרה "חוקה" היא התייחסה רק ל"עבודות" שהוזכרו בפרשה, ולכן שחיטת פרו בזר כשרה.

ומקשינן על התירוץ: **אי הכי,** אם כך שהחוקה האמורה בפרשה מתייחסת לעבודות בלבד — **פרה נמי,** שנאמר בה "חוקה", נאמר ש"חוקה" מתייחסת רק ל"עבודה", ושחיטה אינה עבודה!

ומדוע אמר רב ששחיטת זר בפרה פסולה, משום שנאמר בה "חוקה"!?

ומתרצינן: **שאני פרה** אדומה מפרו של כהן גדול, היות **דקדשי בדק הבית היא.**

אין בה קדושת מזבח כקרבנות, שהרי כל עבודתה נעשתה בהר המשחה ולא בבית המקדש [והרי היא קדושה בקדושת דמים בלבד כ"בדק הבית"[10]], ולכן אין הבדל בין שחיטת הפרה לשאר עבודותיה, לפי שכולן אינן בגדר "עבודת הקרבנות".

מפני שלא מצאנו שרב יביא ראיות לרבי זירא שהיה מאוחר יותר].

7. ולהלן מתבאר ששמואל דרש ממה שנאמר בענין פרו "אהרן" ו"חוקה". [והגמרא להלן מפרשת מדוע רב לא דרש גם כשמואל, וכן מדוע שמואל לא דרש גם כרב].

8. "והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו. ושחט את פר החטאת אשר לו". [ויקרא טז יא] ובסוף סדר עבודת יום הכיפורים נאמר: "והיתה זאת לכם לחקת עולם" [שם לד].

9. מדוע שחיטה אינה נקראת עבודה?

תוספות מביאים כמה פירושים בזה:

א. רש"י פירש בכמה מקומות מפני שהיא כשירה בזר [עיין תוספות כאן שדנו בדבריו].

ב. ה"ר יעקב מאורלייני"ש פירש שאינה עבודה מפני שנוהגת גם בחולין.

ג. הר"ש מפרש שמקבלה [ואילך] צריך שהמקבל יעמוד בעזרה. ואילו לענין שחיטה אם עמד בחוץ והושיט ידו לפנים ושחט, שחיטתו כשרה. ולכן אינה נחשבת עבודה [ועיין עוד בזבחים יד ב ורש"י ותוספות שם].

10. "בדק הבית" היינו תיקון הבנין בבית המקדש [כמו שנאמר במלכים ב יב ו "והם יחזקו את בדק הבית". ועיין שקלים פרק ד

ובעל כרחך ש"חוקה" האמורה בפרה אדומה — על כל עבודותיה נאמרה.[11]

ותמהינן: **ולאו כל דכן הוא**, וכי אין זה קל וחומר?!

אם אמרת ששחיטת פרו, שיש בו קדושת הגוף כקרבן, לא נאמרה בה חוקה וכשרה בזר. איך יתכן ששחיטת פרה, שאינה קדושה בקדושת הגוף, נאמרה בה חוקה ופסולה בזר?![12]

אמר תירץ **רב שישא בריה דרב אידי: מידי דהוה אמראות נגעים**.[13] כשם שמצאנו במראות הנגעים, **דלאו עבודה היא**, שאין זו עבודת הקרבנות כלל, ואף על פי כן **בעיא כהונה**, שהיא צריכה להעשות דוקא על ידי כהן. כך כיוצא בזה, שחיטת פרה אדומה שאינה עבודה, צריכה להעשות דוקא על ידי כהן. ואם נשחטה על ידי זר פסולה.[14]

משנה ז, ועוד]. וכאן בגמרא הוא לשון מושאל. והכוונה היא שהפרה אינה קדושה כקרבנות אלא קדושתה דומה לקדושת בדק הבית.

11. לענין פרו יש הבדל בין שחיטה לשאר העבודות [ששחיטה אינה עבודה, ואילו שאר העבודות הן בגדר עבודה]. הלכך אפשר להעמיד את "אלעזר" ו"חוקה" לענין עבודות בלבד. ואילו בפרה אדומה כיון שכל עבודותיה שוות, ואין בה עבודת הקרבנות כלל, בעל כרחך חוקה שנאמרה בה נאמרה בכל העבודות שהרי אין לחלק בין עבודה אחת לחברתה.

[ומדברי הגמרא כאן מבואר שפרה אדומה כקדשי "בדק הבית" היא. ורש"י במסכת עבודה זרה כג ב פירש בדברי הגמרא שם לדעת רבנן, שפרה כקדשי מזבח.

והתוספות ישנים כאן כתבו שמהגמרא כאן מוכח שפרה אינה כקדשי מזבח. ופירשו את הגמרא שם באופן אחר.

והריטב"א כתב שלדעת רבנן שם פרה כקדשי מזבח. ומכל מקום אין לחלק בין שחיטתה לשאר עבודותיה לענין זר, כיון שהיתה נעשית בחוץ].

12. כך משמע מדברי רש"י. ודבריו לכאורה תמוהים, שהרי בענין הפרה נאמרה חוקה בכל עבודותיה, כפי שהגמרא ביארה לעיל. ואם כן איך אפשר ללמוד מקל וחומר ששחיטת הפרה תהיה כשרה נגד דברי הפסוק?

ובספר שיח יצחק כתב על דברי רש"י: ואם תסבור שבעל כרחך בפרה לא חילק הכתוב ו"חוקה" מדובר על כל עבודותיה, אם כן נלמד משם בקל וחומר על שחיטת פרו שאפילו השחיטה תהיה פסולה בזר. וכן הגירסא במנחות ו ב [וכן שם סח א]: "ולאו כל דכן הוא, קדשי בדק הבית [פרה] בעו כהונה, קדשי מזבח [פרו] מבעיא"? עד כאן דבריו. ולפי זה הקל וחומר בא להוכיח ששחיטת פרו צריכה כהונה.

ועיין בזבחים יד ב ששם הגירסא "ולאו כל דכן הוא: קדשי בדק הבית [פרה] הויא עבודה, קדשי מזבח [פרו] מבעיא". ולפי זה הקל וחומר מוכיח ששחיטת פרו תיחשב "עבודה". וממילא מאחר שהיא עבודה הרי היא טעונה כהן [וראה עוד להלן הערה 14].

[באופן אחר אפשר לפרש, שהגמרא הקשתה שנוכיח בקל וחומר מפרו, ש"חוקה" שנאמרה בפרה לא נאמרה על כל העבודות, ושחיטה כשרה בזר. ראה להלן הערה 14 בשם ר' אליקים].

13. מבואר בפרשת תזריע שכאשר האדם רואה נגע, עליו להראותו לכהן. ועל פי דיבור הכהן הנגע נעשה טהור או טמא.

14. לפי ביאור השיח יצחק לעיל [הערה 12] הגמרא הקשתה שנלמד שחיטת פרו בקל וחומר

עד כאן הגמרא ביארה את דעת רב, שאמר שחיטת זר בפרה פסולה, ובפרו כשרה.

ועתה הגמרא מבארת את טעם דברי שמואל, שאמר שחיטת זר בפרה כשרה, ובפרו פסולה:

והוינן בה: **ולשמואל, דאמר** שחיטת **פרו** בזר **פסולה — מאי שנא**, במה שונה שחיטת **פרו**, שהיא פסולה בזר, משחיטת פרה אדומה?

בעל כרחך, משום **דכתיב** בענין שחיטת פרו "**אהרן**" ו"**חוקה**". ולכן עבודת אהרן מעכבת בשחיטת פרו.

אם כך, **פרה נמי**, הרי גם בענין פרה אדומה **הא כתיב** "**אלעזר**" ו"**חוקה**"! ומדוע אמר שמואל ששחיטת פרה בזר כשרה?

ומתרצינן: **שאני התם**, שונה דין שחיטה בפרה אדומה שכשר בזר, משום **דכתיב** בשחיטת פרה אדומה: "ונתתם אותה אל אלעזר... **ושחט אותה לפניו**".

ומהמילה "לפניו" למדנו **שיהא זר שוחט** לפני אלעזר, **ואלעזר רואה.**

ומעתה קשה על רב שלמד מפסוק זה שנאמר בו "אלעזר" ששחיטת פרה בזר פסולה. הרי נאמר בפסוק "לפניו". ומשמע שזר שחט אותה ולא אלעזר!

ומבארינן את דעת רב: **ורב** סובר, שאלעזר עצמו שחט את הפרה.

ולמה נאמר "לפניו"? ללמדנו **שלא יסיח דעתו ממנה.**[15]

ומקשינן על שמואל: **ושמואל — שלא יסיח דעתו מנא ליה!?**[16]

ומתרצינן: **נפקא ליה**, שמואל למד דין זה, מהפסוק [במדבר יט ה]: "**ושרף את הפרה**

משחיטת הפרה. ועכשיו הגמרא מתרצת, שמה שמצאנו שעבודות הפרה נעשות על ידי כהן אין זה משום קדושת הפרה, שהרי אפילו במראות נגעים שאין בהם קדושה כלל מצאנו שצריך כהן. ומאחר שהטעם שצריך כהן אינו משום הקדושה, ממילא לא שייך לומר קל וחומר מפרו.

וכן נראה מרש"י מנחות ו ב, שכתב: "אמר רב שישא — לעולם לאו עבודה היא, והאי דבעיא [וזה שצריך] כהן גבי פרה אדומה גזירת הכתוב היא, מידי דהוה [כשם שמצאנו] אמראות נגעים". שיח יצחק [ראה לעיל בהערה 12 את גירסת הגמרא בקושיא בזבחים, ולפי זה הדברים מוכרחים].

15. שלא יסיח דעתו ממנה — אלא כל שעה צריך שתהיה לפניו. רבנו אליקים.

והיסח הדעת שפוסל בפרה הוא משום ששחיטת הפרה צריכה להיות לשמה. כן נראה מדברי משנה אחרונה פרה ד א. ראה להלן הערה 18.

והרמב"ם פרה ד יז כתב: "ומנין שהמלאכה פוסלת בה? שנאמר "ושחט אותה לפניו" מפי השמועה למדו שלא בא הכתוב אלא ללמד שאם נתעסק בדבר אחר בשעת שחיטתה פסלה".

ותוספות ישנים בעמוד ב [ד"ה שלא] כתבו שהמלאכה פוסלת משום שעל ידה הסיח דעתו מהפרה.

16. היה פשוט לגמרא ששמואל מודה לדין זה שהיסח הדעת פוסל בשחיטה, מפני שמבואר במשנה במסכת פרה [סוף פרק ד] שהמלאכה

לעיניו״.[17] מכאן שצריך שיהיו תמיד עיניו בה בשעת שריפה.[18]

ומכאן קשה על רב, שמפרש שהפסוק ״ושחט אותה לפניו״ מלמד שלא יסיח דעתו ממנה. וקשה, הרי מהפסוק ושרף את הפרה לעיניו למדנו דין זה!

ומבארינן את דעת רב: **ורב** סבר ששני הפסוקים באו ללמדנו שלא יסיח דעתו מן הפרה.

חד, פסוק אחד ״ושחט אותה לפניו״ מדבר **בשחיטה**.

וחד, והפסוק השני ״ושרף את הפרה לעיניו״, מדבר **בשריפה**.

ללמדנו, שגם בשחיטה וגם בשריפה, לא יסיח את דעתו מעבודת הפרה.

וצריכא. הכתוב צריך להשמיענו דין זה גם בשחיטה וגם בשריפה, כי אי אפשר ללמדם זה מזה:

משום **דאי כתב רחמנא**, שאם היה הכתוב מלמדנו דין זה **בשחיטה** בלבד, הייתי אומר שדוקא בשחיטה נאמר דין זה, **משום דתחילת עבודה היא**, כי השחיטה היא העבודה הראשונה שנעשתה בפרה. ולכן השחיטה חשובה, והחמיר בה הכתוב שלא יסיח דעתו ממנה.

אבל, שריפה — אימא לא החמיר הכתוב בה שלא יסיח דעתו ממנה.

הילכך **צריכא**, הוצרך הכתוב ללמדנו שגם בשריפה לא יסיח דעתו.

ואי כתב רחמנא, ואילו היה הכתוב מלמדנו דין זה **בשריפה** בלבד, הייתי אומר שדוקא בשריפה נאמר דין זה, **משום דהשתא הוא דמתכשרא**. לפי שעכשיו, בשריפה, נגמר הכשר הפרה, שהרי כל העבודות נעשו לצורך עשיית האפר שמטהרים בו את הטמא הן נעשות. ולכן השריפה חשובה והחמיר בה הכתוב שלא יסיח דעתו ממנה.

אבל, שחיטה אימא לא החמיר בה הכתוב שלא יסיח את דעתו ממנה.

הילכך **צריכא**, הוצרך הכתוב ללמדנו שגם בשחיטה לא יסיח דעתו.[19]

והוינן בה: היות וביארנו שרב סובר שנאמרו שני פסוקים ללמד שהיסח הדעת פוסל בפרה, האחד בשחיטה והשני בשריפה — **למעוטי מאי**?

פוסלת בפרה עד שנעשית אפר. וכבר התבאר לעיל [בהערה הקודמת] בשם הרמב״ם שהגמרא כאן מדברת בענין מלאכה שפוסלת משום היסח הדעת.

17. אחרי שחיטת הפרה, היזה מדמה שבע פעמים אל מול פתח ההיכל. ואחר כך שרף את הפרה והשליך לתוך השריפה עץ ארז ואזוב ושני תולעת. במדבר יט.

18. הקשה הריטב״א: מדוע שמואל לא דרש גם בפסוק זה שאחר ישרוף לעיני אלעזר?

ותירץ שאין לומר כן מפני שלא הוזכר בפסוק קודם אלעזר. ועיין תו״י.

19. כתב הר״ח, לדעת שמואל מספיק בפסוק אחד ללמוד שהיסח הדעת פוסל [כלומר אפשר ללמוד שחיטה משריפה], ולכן ״לפניו״ מיותר. ובא ללמד שאחר שוחט ואלעזר רואה.

איזה עבודות מיעט הכתוב שאינם נפסלות בהיסח הדעת?[20].

אילימא, אם נאמר שהפסוקים שבשחיטה ושריפה באו **למעוטי** שאר העבודות הנעשות בפרה, כגון **אסיפת אפרה**,[21] ומילוי מים מן המעין לתוך כלי **לקידוש**, לצורך נתינת המים שבכלי לתוך אפר פרה. שבעבודות הללו אין היסח הדעת פוסל.[22]

אין לומר כן.

שהרי "**למשמרת למי נדה**" **כתיב** בענין המים שנתנו את אפר הפרה לתוכם [שם פסוק ט]. ו"משמרת" פירושה שימור, ומשמע שצריכים שימור עד שיזה מהם.[1] מב-ב

אלא צריך לומר, שהפסוקים בשחיטה

---

20. דברי הגמרא צריכים ביאור: הרי לדעת רב צריכים את שני הפסוקים מפני שאי אפשר ללמוד שחיטה ושריפה זה מזה, כמבואר לעיל, ואם כן מנין לנו שהתורה באה למעט עבודה אחרת?

ותירצו התוספות: הוקשה לגמרא מדוע לא אמרה התורה את דין היסח הדעת בעבודה אחרת שאינה לא תחילת העבודה ולא סופה? ובעל כרחך שהתורה כתבה את דין היסח הדעת דוקא בדברים שיש בהם חשיבות, למעט עבודה שאין לה שום חשיבות [לא בתחילתה ולא בסופה], שאין היסח הדעת פוסל בה.

ועיין פירושים אחרים בתוספות ישנים תוספות הרא"ש וריטב"א. ועיין עוד בלשון הר"ח.

21. בהגהת הגר"א כאן מחק את "אסיפת אפרה" משאלת הגמרא. וגורס אותו להלן. והיינו מפני שדעתו שלענין אסיפת אפר הפרה אין היסח הדעת פוסל [וטעמו כנראה מפני שהפסוק "למשמרת למי נדה" שהגמרא לומדת מזה שהיסח הדעת פוסל כאן, מדבר בעבודות שנעשו במים. ואסיפת האפר אינה עבודה במים]. וכן דעת הרמב"ם [פרה ד, יז].

אבל בתוספות ישנים [בעמוד ב ד"ה למשמרת] כתבו שאסיפת אפרה פסולה בהיסח הדעת. שנאמר: "ואסף איש טהור. והיתה לעדת בני ישראל למשמרת" [מלשון שמירה]. וכן מובא בתוספות הרא"ש.

[הגירסא בגמרא "ומילוי מים לקידוש" והרש"ש מגיה "וקידוש" וכן יש להגיה בדברי רש"י].

22. תוספות [להלן מג, א ד"ה הכל כשרין] דייקו מדברי רש"י [כאן, ולהלן מג, א ד"ה לקדש] שבתוך הכלי היה מונח האפר, והכהן עירה את המים לתוך האפר.

ותוספות חלקו על רש"י וכתבו, שמשמע בכמה מקומות שנתן את האפר על המים.

ותמהו בשו"ת חכם צבי [קנד] ושיח יצחק [מג א על רש"י ד"ה לקדש]: הרי כבר נחלקו תנאים בדבר בסוטה טז ב: דעת רבי שמעון שיכול לתת את האפר למים או להיפך. ודעת חכמים שאם הקדים את האפר למים פסול. וכן פסק הרמב"ם [פרה תחילת פרק ט] וכן תמה בתוספות יום טוב תמורה א ג [והשיח יצחק מציין לרש"י סוכה לז א].

ולדבריהם רש"י כאן מפרש על פי דברי רבי שמעון שאין הקפדה אם יתן את המים לאפר או להיפך [שיח יצחק].

[עוד כתבו התוספות שפירוש הפסוק "ונתן עליו מים חיים אל כלי" היינו: ונתן בשבילו מים חיים. ולא שנתן על האפר.

וגם זה נגד הגמרא שם, ששם מבואר שאחרי שנתן את האפר על המים היה מערב ואז היה הופך את המים מעל האפר. האחרונים הנ"ל].

1. עיין תוספות ישנים.

ושריפה באו **למעוטי השלכת עץ ארז ואזוב ושני תולעת** אל תוך שריפת הפרה. **דמלאכות הללו — לאו גופה דפרה נינהו**, שאינן מלאכות בפרה עצמה. ולכן אין היסח הדעת פוסל בהם.[2]

ועתה הגמרא מביאה עוד אמוראים שנחלקו בשחיטת פרה אדומה בזר:

איתמר: שחיטת פרה אדומה **בזר:**

רבי אמי אמר כשרה [כשמואל], **ורבי יצחק נפחא אמר פסולה** [כרב], **ועולא אמר כשרה.**

ואמרי לה [ואחרים אומרים] שעולא אמר **פסולה.**

מתיב רבי יהושע בר אבא קושיא על הסוברים ששחיטת פרה בזר כשרה, **לפיועיה לרב** כדי להוכיח כשיטת רב [ששחיטת פרה בזר פסולה]:

הזאת מי פרה אדומה[3] אינה כשרה אלא כשהמזה היה איש, אבל הזאת האשה פסולה. שנאמר [במדבר יט יח] "ולקח אזוב וטבל במים איש טהור, והיזה". ודרשו חכמים: "איש" ולא אשה.

ואין ההזאה כשרה אלא ביום, אבל לא בלילה, שנאמר [במדבר יט]: "הוא יתחטא בו ביום השלישי".

ושנו בברייתא: **אין לי אלא הזאת מימיה** של פרה אדומה **שאין כשרין באשה כבאיש**, שדוקא באיש הם כשרים, **ואין כשרין אלא ביום** ולא בלילה.

מנין לרבות את **שחיטתה** של הפרה, **וקבלת דמה** בכלי, **והזאת דמה** לפני שריפתה שבע פעמים אל מול אהל מועד, **ושריפתה, והשלכת עץ ארז ואזוב ושני תולעת** אל תוך השריפה.

מנין שכל העבודות הללו דינן כמו הזאת מימיה, ואינם כשרים אלא ביום?[4]

תלמוד לומר לכך נאמר בענין פרה אדומה: "**תורה**" ["זאת חוקת התורה". שם פסוק ב]. ללמדנו, שיש תורה אחת [דין אחד] לכל עבודותיה. וכשם שהזאת מימיה פסולה בלילה, כך שאר העבודות פסולות בלילה.

יכול, שאני מרבה מהמילה "תורה" **אף** עבודות נוספות שנאמרו בפרה אדומה, כגון:

ויש לדון בדעת רש"י, האם ההזאה עצמה גם היא נפסלת בהיסח הדעת. או שכוונת רש"י לומר שהיסח הדעת פוסל עד ההזאה, ולא עד בכלל. והיינו שרק עד הקידוש היסח הדעת פוסל.

ועיין לעיל יד א בתוספות ישנים [ד"ה רש"י גריס]. והשיח יצחק מפרש שם שרש"י מודה שמלאכה שלא בגוף הפרה אינה פוסלת בהזאה [עיין שם].

והרמב"ם כתב [בתחילת פרק ז מהלכות פרה]: "המלאכה פוסלת במים קודם שיתקדשו. ואינה פוסלת בהזייה". וכן דעת תוספות ישנים שם.

2. וכן אינם מלאכה במים. ולכן לא נאמר בהם הפסוק "למשמרת למי נדה".

3. אחרי שקידשו את מי הפרה [על ידי עירוב המים והאפר] היו מזים ממנה על טמא מת ביום השלישי וביום השביעי [במדבר יט, יב יט].

4. אבל הברייתא אינה שואלת מנין שאינם

אסיפת אפרה, ומילוי מים מן הכלי, **וקידוש** נתינת האפר במים,[5] שגם הם פסולים בלילה!?

תלמוד לומר, לכך נאמר בענין פרה אדומה "**זאת** חקת התורה" — שיש לקיים את הכתוב בפרשה זאת כמו שהוא, ולא להוסיף הלכות שלא נאמרו בו. למעט את אסיפת האפר, ומילוי המים והקידוש, שאינם פסולים בלילה.

ומה ראית לרבות מהמילה "תורה" **את אלו** [שחיטתה, קבלת דמה, הזאת דמה, שריפתה, והשלכת עץ ארז ואזוב ושני תולעת] שפסולים בלילה, **ולהוציא**, למעט מהמילה "זאת" **את אלו**, אסיפת אפרה, מילוי מים, וקידוש? ומדוע שלא נאמר להיפך?

אחר שריבה הכתוב "תורה", **ומיעט** "זאת", ולא פירש מה הוא בא לרבות, ומה למעט, עלינו לדון בדבר מדעתנו.

אמרת: הרי אנו למדין את העבודות **כולן**, שיהיו פסולות בלילה, **מהזאת מימיה** של פרה אדומה, שנאמר בה בפירוש שפסולה בלילה.

ועלינו לראות אילו עבודות דומות יותר להזאה, ואותן נרבה מ"תורה". ואילו מן העבודות אינן דומות כל כך להזאה, ואותן נמעט מ"זאת".

מה, כמו **הזאת מימיה** של פרה אדומה **שאינן כשרין באשה כבאיש, ואין כשרין אלא ביום.**

אף אני אביא, שחיטתה, וקבלת דמה, והזאת דמה, ושריפתה, והשלכת עץ ארז ואזוב ושני תולעת, שהואיל **ואין** הן **כשרין באשה כבאיש**, הרי הם דומים בכך להזאת מימיה, ולכן גם הם **אין כשרין אלא ביום.**

ומוציא אני את **אסיפת אפרה, ומילוי מים, וקידוש**. שכל אלו, **הואיל וכשרין באשה כבאיש**, אין הם דומים להזאת מימיה של פרה בענין זה. ולכן אנו ממעטים אותם, שהם **כשרין נמי ביום ובלילה.**[6]

עד כאן דברי הברייתא שהביא רבי יהושע בר אבא כדי לסתור את דברי שמואל, הסובר ששחיטת הפרה כשרה בזר. ועתה הגמרא מבררת מנין שהברייתא סותרת את דברי שמואל:

והוינן בה: **והאי, מאי תיובתא** — מה היא הסתירה לדברי שמואל מהברייתא הזאת?

כשרים באשה, מפני שאין צריך לימוד מיוחד לזה. שבכל העבודות הללו הוזכר אלעזר או כהן [ואשה פסולה בעבודות כהונה]. רש"י.

ותוספות ישנים מחקו מתחילת הברייתא: [אין לי אלא] "שאין כשרים באשה כבאיש", מפני ששאלת הברייתא אינה שייכת בזה, כפי שפירש רש"י. וכן הגירסא בר"ח.

5. עיין לעיל מא א הערה 22 שהתבאר שם אם היה נותן את האפר למים או להיפך.

6. כתב הריטב"א: דוקא מפני שנאמר מיעוט "זאת" אנו ממעטים את אסיפת אפרה ומילוי מים וקידוש. אבל אילו לא נאמר "זאת", הייתי לומד לרבות הכל מהזאה שאינה כשרה אלא ביום. אלא מאחר שנאמר ריבוי ומיעוט, אנו מרבים את מה שדומה להזאה, וממעטים את מה שאינו דומה לה כל כך.

אילימא, אם נאמר שהוכחתו של רבי יהושע בר אבא היא **מכך דפסולין** עבודות השחיטה וקבלת דמה וכדומה **באשה**, ומכאן ראיה שהם **פסולין נמי בזר** [מפני שכל מקום שזר כשר גם האשה כשרה. וכאן שאשה פסולה על כרחך גם זר פסול].

אין זו הוכחה.

שהרי **הזאת מימיה תוכיח, שפסולין באשה** ואף על פי כן **כשרים בזר**.[7] והוא הדין בשחיטתה, שאף על פי שפסולה באשה, היא כשרה בזר!

אמר אביי: היינו תיובתיה, כך התכוין רבי יהושע בר אבא להקשות מהברייתא על דברי שמואל:

הרי בברייתא מבואר שאנו יודעים ששחיטת הפרה וקבלת דמה וכדומה פסולים באשה [מהפסוקים המפורשים בענינם, ואין צורך ללמוד דבר זה מהזאת מימיה][8].

ובאמת **אשה מאי טעמא**, מנין ידענו שאשה פסולה בשחיטה?

הרי זה משום שנאמר בשחיטת הפרה: "ונתתם אותה אל אלעזר הכהן ושחט אותה לפניו". ואנו לומדים שדוקא "**אלעזר**" כשר לשחוט, **ולא אשה**.[9]

ומכאן ראיה לרב, שפירש את הכתוב "ושחט אותה לפניו", שאלעזר עצמו הוא השוחט.

כי לדעת שמואל, שזר היה שוחט ואלעזר היה רואה, לא נאמר בתורה שהשוחט הוא אלעזר. ואין לנו למעט אשה בשחיטת הפרה.

ומאחר שהפסוק "ושחט אותה" מדבר על אלעזר, כדעת רב, והברייתא למדה מכאן — "אלעזר ולא אשה". הוא הדין לענין **זר נמי** נדרוש: דוקא **אלעזר, ולא זר**! כדעת רב, ושלא כדברי שמואל.

ואגב שהגמרא דנה מי הם הכשרים בשחיטת פרה אדומה. היא מביאה מימרא של עולא, לענין כל העבודות שנעשו בפרה אדומה, מי הוא הכשר לעשותן:

אמר עולא: כשנדקדק **בכל** הפרשה של **הפרה** האדומה, נמצא כי הפרשה הזאת **כולה**, "**משמע — מוציא מיד משמע**".

והיינו, שאין לפרש את כל עניניה באופן שוה, לפי סדר העבודות המוזכרות בה.

אלא, מקצת המקראות יש לפרש באופן שמשמעות המקרא בעבודה מסוימת באה לשנות ממשמעות המקרא בעבודה הקודמת.

כלומר, הפסוק בא לשנות את הדין שבעבודה זו, מהדין הנוהג בעבודה שקדמה לו.[10].

ואילו את מקצת המקראות נצטרך לפרש

---

7. כדלהלן מג א. פרה יב י.

8. הברייתא אמרה: "הואיל ואין כשרים באשה כבאיש, [לכן] אין כשרים אלא ביום". ומשמע שידענו ממקום אחר שאינם כשרים באשה כבאיש. ולא הוצרכנו ללמוד מהזאת מימיה אלא לענין שאין כשרים אלא ביום.

9. הגמרא מבארת כאן רק לענין שחיטה, ובשאר הדברים [קבלת הדם, הזאה, שריפה, השלכת עץ ארז וכו'] נאמר "כהן" או "אלעזר", כפי שפירש רש"י לעיל [ד"ה מנין לרבות].

10. התורה באה ללמדנו שדין עבודה אחת שונה

באופן ש"**משמע — ממילא**".

משמעות המקרא המדבר בעבודה אחת היא זהה למה שנאמר במקרא שלפניו [בעבודה שקדמה לו].

והיינו, שאפשר לדעת דבר זה ממילא, גם בלי שהפסוק יפרש זאת בפירוש.[11]

ועולא מסדר את הדרשות שיש ללמוד בסדר עבודות פרה אדומה. ומהסדר של דרשותיו יש ללמוד איזה פסוק מוציא מכלל חבירו, ואיזה "משמע ממילא". [12]

א. נאמר בפרשת פרה אדומה [במדבר יט ב]:

"ויקחו אליך פרה אדומה. **ונתתם אותה אל אלעזר הכהן**".

המילה "אותה" מיותרת היא. ודרשו ממנה חכמים: דוקא "**אותה**", את הפרה האדומה הראשונה שעשו בני ישראל במדבר, תתנו **לאלעזר** שהוא סגן הכהן הגדול שהוא יעשה את עבודותיה. **ולא לדורות**. שאת הפרות שיעשו דורות אחרים לא תתנו **לאלעזר** [דהיינו, הסגן], אלא לכהן אחר.

ונחלקו תנאים[13] מי הוא אותו כהן אחר שנותנים לו פרה אדומה לדורות:

איבא דאמרי — לדורות דוקא **בכהן גדול**, ולא בסגנו.

מדין העבודה שקדמה לה, לענין האנשים שכשרים לעשותה. רבנו אליקים.

11. במקצת מהמקומות שמשמע ממילא [כלומר, שאנו יכולים לדעת מעצמנו שהעבודה הזאת נעשית באלו שכשרים לעבודה שלפניה], התורה חזרה וכתבה שוב מי הוא הכשר לעבודה. ועולא דורש להלן מה בא הפסוק ללמדנו בזה [אבל במקומות שהתורה לא חזרה וכתבה מי הוא הכשר לעשותן, עולא לא מבאר בזה להלן שכוונת התורה "משמע ממילא", כי פשוט שכך הדבר. אלא אם כן יש שינוי בלשון הכתוב].

ומלשון ר"ח כאן ובסוף הסוגיא מג ב נראה שלא גרס "ומשמע ממילא" כלל.

12. והרי מקצת הפסוקים בפרשת פרה אדומה [במדבר יט]:

[ב]ויקחו אליך פרה אדומה.

[ג] ונתתם אותה אל אלעזר הכהן, והוציא אותה אל מחוץ למחנה, ושחט אותה לפניו.

[ד] ולקח אלעזר הכהן מדמה באצבעו, והזה אל נכח פני אהל מועד מדמה שבע פעמים.

[ה] ושרף את הפרה לעיניו את עורה, ואת בשרה ואת דמה על פרשה ישרף.

[ו] ולקח הכהן עץ ארז ואזוב ושני תולעת, והשליך אל תוך שריפת הפרה.

[ז] וכבס בגדיו הכהן, ורחץ בשרו במים, ואחר יבא על המחנה, וטמא הכהן עד הערב.

[ט] ואסף איש טהור את אפר הפרה, והניח מחוץ למחנה במקום טהור. והיתה לעדת בני ישראל למשמרת למי נדה חטאת היא.

[יז] ולקחו לטמא מעפר שריפת החטאת, ונתן עליו מים חיים אל כלי.

[יט] והזה הטהור על הטמא.

13. הריטב"א העיר על לשון הגמרא, שזו מחלוקת תנאים, אף על פי שהגמרא להלן מבארת את המחלוקת בלשון "איכא דאמרי", ובדרך כלל לשון זו נאמרה על מחלוקת אמוראים. וכן הביאו תוספות ישנים ותוספות רא"ש מהספרי ומהמשנה במסכת פרה [ד א] שנחלקו בזה תנאים.

ואיכא דאמרי — לדורות אפילו **בכהן הדיוט**, ואין צריך סגן.[14]

ומבארינן את טעם שתי הדעות:

בשלמא למאן דאמר "לדורות — בכהן הדיוט" טעמו **שפיר**.

כי מאחר שהתורה אמרה בפרה הראשונה שעשו במדבר "ונתתם אותה לאלעזר", ממילא בשאר הדורות, שלא נאמר בתורה בפירוש שנותנים לכהן הגדול או לסגנו, כל הכהנים כשרים בה.

אלא למאן דאמר "לדורות דוקא **בכהן גדול" — מנא ליה!**? מנין לו לומר שהתורה לא הכשירה לדורות את שאר הכהנים?

ומתרצינן: התנא הסובר שלדורות דוקא בכהן גדול, **גמר** — למד זאת מרבותיו שיש לדרוש גזירה שוה "**חוקה** - **חוקה" מיום הכיפורים**.

[שלומדים את דין עבודות פרה אדומה מדין עבודת יום הכיפורים, מפני שבשניהם נאמר "חוקה"].

וכשם שעבודות יום הכיפורים נעשות דוקא על ידי כהן גדול, כך גם עבודותיה של פרה אדומה נעשות דוקא בכהן גדול.[15]

ב. עולא ממשיך לדרוש את המקרא בסדר עבודת יום הכיפורים:

"**והוציא אותה** אל מחוץ למחנה".

גם כאן המילה "אותה" מיותרת. לומר שיוציא אותה בלבד, **שלא יוציא** פרה **אחרת עמה.**

כדתנן כמו ששנינו במסכת פרה [ג ז]:

אם **לא היתה הפרה** האדומה **רוצה לצאת** מן המחנה, **אין מוציאין עמה** פרה **שחורה** [על מנת שתצא הפרה האדומה יחד איתה[16]], כדי **שלא יאמרו** הרואים פרה **שחורה שחטו.**

וכן **אין מוציאין עמה פרה אדומה** נוספת, כדי **שלא יאמרו** הרואים **שתים** [שתי פרות] **שחטו.**

רבי אומר: לא מן השם הוא זה, אין הטעם שנתן תנא קמא נכון.

---

14. וכל שכן שכהן גדול או סגן כשרים. שיח יצחק. וכן משמע בריטב"א [השיח יצחק מביא שמדברי המזרחי והסמ"ג נראה שכהן גדול פסול. ודחה זאת השיח יצחק על פי הספרי].

15. להלן בגמרא מבואר שיש עבודות בפרה אדומה שכשרות בכהן הדיוט. וצריך לומר שהגזירה שוה מלמדת אותנו רק על עבודות שהוזכר בהם "אלעזר". כי מאחר שהתורה מיעטה שלדורות אינם נעשים באלעזר לכן אנו למדים בגזרה שוה שנעשו בכהן גדול [אבל עבודות שהוזכר בהם כהן הדיוט ואין בהם מיעוט לדורות, אין לומדים אותם בגזרה שוה].

וכתב הריטב"א שהתנא הסובר שלדורות נעשתה בכהן הדיוט, לא למד מרבותיו "חקה" "חקה" לגזרה שוה. או, שהתנא כן למד גזירה שוה מרבותיו [וכמו שמשמע להלן שלומדים לדברי הכל בגזרה שוה שצריך בגדי כהונה], אך הוא סובר שהיות והכתוב סתם את דבריו הרי זה כאילו נאמר בפירוש כהן הדיוט [ואין ללמוד מהגזרה שוה נגד מה שמפורש בכתוב].

16. אסור לקשור את הפרה בחבל ולמשכה, משום שנאמר [שם] "אשר לא עלה עליה עול".

אלא, זה שאסור מן התורה להוציא פרה אחרת עמה, הוא **משום שנאמר** "והוציא **אותה**", ומשמע שיוציא רק אותה **לבדה**.

ומקשינן: **ותנא קמא — הא כתיב "אותה"!?** ומשמע אותה לבדה, ומדוע הוצרך תנא קמא לאסור דבר זה משום גזירת חכמים?

ומתרצינן: **מאן תנא קמא** מיהו תנא קמא שבמשנה? - **רבי שמעון הוא, דדריש טעמיה דקרא**, שהוא דורש טעמים לדברים שלמדנו בתורה בפירוש. וגם הוא מודה שאיסור זה הוא מן התורה.[17]

מאי ביניהו — מה ההבדל בהלכה למעשה ביניהם?

מג-א **איכא ביניהו** ההבדל ביניהם הוא במקרה **דאפיק חמור בהדה**, שהוציא חמור יחד עם הפרה האדומה.

לדעת רבי שלא דורשים את טעם הכתוב, אסור לעשות כן, שהרי התורה אמרה "אותה" — לבדה. ואין חילוק בין חמור לפרה.

אבל לדעת רבי שמעון, שטעם הפסוק שאמר "אותה" — לבדה" הוא משום שלא יאמרו שחורה שחטו, או שתים שחטו, כל זה שייך בהוציא פרה אחרת עמה. אבל אם הוציא עמה חמור אין חשש שהרואים יאמרו ששחטו חמור.[1]

ג. ועולא ממשיך לדרוש את המקרא בסדר עבודת יום הכיפורים:

"ושחט אותה לפניו".

ודרשו חכמים:

"ושחט אותה", דוקא אותה. מכאן **שלא ישחוט** פרה **אחרת עמה**.[2]

ומכאן למדו שהפרה נפסלת אם עשה בה מלאכה שלא לצרכה [עיין פרה ב ג]. משנה אחרונה.

ומה שהוזכר בגמרא פרה שחורה לאו דוקא הוא. אלא הכוונה פרה שאינה אדומה [רבינו אליקים].

17. רבי שמעון וחכמים נחלקו במסכת בבא מציעא [קטו א] בענין איסור "לא תחבול בגד אלמנה" [שאסור לקחת בגד אלמנה למשכון].

רבי שמעון סובר שדוקא אלמנה עניה אין ממשכנים אותה, אבל עשירה ממשכנים. לפי שהוא דורש את טעם הדבר, שכאשר אתה מחזיר לה את המשכון מדי ערב, וחוזר ונוטלו מידי בקר אתה גורם להשיאה שם רע בשכנותיה [וזה שייך רק באלמנה עניה שחייב להחזיר לה את המשכון כל יום. אבל בעשירה אינו חייב להחזיר לה את המשכון כל יום].

ודעת חכמים שאין לחלק בין עניה לעשירה, מפני שהפסוק לא חילק בזה. על פי רש"י.

הריטב"א מבאר, שלדברי הכל יש לתת טעם למה שנאמר בתורה. אלא חכמים ורבי שמעון נחלקו האם קובעים את הדין על פי הטעם שדורשים לכתוב. דעת רבי שמעון שהטעם קובע את הדין. אך חכמים סוברים, שמאחר שהתורה הזכירה את הדין סתם. אין מבטלים ממנו כלום מחמת הטעם, משום דלא פלוג רחמנא [שהתורה לא חילקה].

1. בפרה וכן בכל בהמה טהורה גזרו שמא יאמרו הרואים שאותה שחטו, אבל בבהמה טמאה לא חששו. מאירי.

2. היינו כששוחט את שתי הפרות יחד בסכין

"לפניו" —

לדעת **רב** שפוסל שחיטה בזר, דרשו: מכאן **שלא יסיח דעתו ממנה.**

ולדעת **שמואל** שמכשיר שחיטה בזר, דרשו: מכאן **שיהא זר שוחט ואלעזר רואה.**[3]

ד. **"ולקח אלעזר הכהן מדמה באצבעו** והזה אל נכח פני אהל מועד מדמה שבע פעמים". ופסוק זה מדבר בקבלת הדם והזאתו.[4]

מדוע הוזכר אלעזר במקרא זה?

לשמואל הסובר כי שחיטת הפרה שהוזכרה במקרא הקודם כשרה בזר, כתבה התורה כאן "אלעזר" כדי **לאהדוריה לאלעזר.** להחזיר את קבלת הדם והזאתו לאלעזר, לומר שהעבודות הללו פסולות בזר.[5]

ואילו **לרב** הסובר ששחיטת הפרה שהוזכרה במקרא הקודם פסולה בזר, אם כן אין צורך לומר כאן "אלעזר". שהרי אפילו אם היה כתוב "ולקח מדמה באצבעו" [בלא "אלעזר"] היה מובן מאליו שהפסוק מדבר על אלעזר שהוזכר בפסוק הקודם.

וממילא, **הוי מיעוט אחר מיעוט** — פעמיים מיעט הכתוב שדוקא אלעזר כשר, ולא אחר. וכלל אמרו חכמים: **"אין מיעוט אחר מיעוט** בא, **אלא לרבות".**

ומרבים ממה שנאמר "אלעזר" פעמיים **דאפילו כהן הדיוט** כשר לקבלת הדם והזאתו, ואין צריך שדוקא אלעזר יקבל את הדם ויזה.[6]

ה. בהמשך הפרשה מתבאר, שאחרי קבלת דם הפרה והזאתו, היה שורף את הפרה.[7] ונאמר בפסוק ו:

ארוכה. אבל אם שחטה מיד אחריה לא נפסלת בכך תוספות הרא"ש [ושלא כהגהת שיח יצחק והמגיה בתוספות ישנים].

3. לדעת שמואל פסוק זה הוא בכלל "משמע מוציא מיד משמע". כלומר העבודה הקודמת [הוצאת הפרה] נעשתה על ידי אלעזר, ואילו עבודה זו כשרה גם בזר [וכן נראה מרש"י ד"ה ולקח הכהן].

4. אף על פי שרש"י הזכיר כאן את קבלת הדם בלבד. ברור שהגמרא מדברת גם בהזאת הדם שהוזכרה בפסוק. וכן כתב הריטב"א.

5. והרי זה בכלל "משמע מוציא מיד משמע". כלומר "אלעזר" שהוזכר בפסוק זה בא להוציא ממשמעות הפסוק שלפניו [ששחיטה כשרה בזר] ולומר שקבלת הדם נעשתה דוקא על ידי אלעזר [שאילו נאמר "ולקח מדמה באצבעו" ולא נאמר "ולקח אלעזר" הייתי אומר שאפילו זר כשר בקבלה כשר שהוא כשר בשחיטה שלפניו]. ריטב"א [וכן נראה מדברי רש"י בד"ה ולקח הכהן].

6. והרי זה בכלל "משמע מוציא מיד משמע". שהרי הוצאת הפרה ושחיטתה נעשו על ידי אלעזר. ואילו קבלת הדם והזאתו [שהוזכרו בפסוק זה] כשרי אפילו בכהן הדיוט. ריטב"א.

גם בתוספות [ד"ה לרב] מבואר שרב מרבה כהן הדיוט דוקא לענין קבלה והזאה. אבל הוצאה ושחיטה נעשו דוקא על ידי אלעזר. [אבל רבינו אליקים כתב להיפך. עיין שם].

7. בשריפה עצמה נאמר "ושרף את הפרה לעיניו". ולא התפרש מי שרף. והרי זה בגדר "משמע ממילא", כלומר, השריפה נעשתה על

"**ולקח הכהן עץ ארז ואזוב ושני תולעת** והשליך אל תוך שריפת הפרה".

למה הוזכר במקרא זה "הכהן"?

לשמואל הסובר כי העבודות שהוזכרו במקרא לעיל [מקבלת הדם ואילך] נעשו דוקא על ידי אלעזר, נאמר כאן "הכהן", ללמדך על עבודה זו **דאפילו בכהן הדיוט** היתה נעשית.

והרי זה "משמע מוציא מיד משמע". שעבודה זו [השלכת עץ ארז וכדומה] היא שונה מהעבודות שקדמו לה. שהרי קבלת הדם והזאתו [ושריפת הפרה] לדעת שמואל נעשו דוקא על ידי אלעזר. ואילו השלכת עץ ארז כשרה בכהן הדיוט.

ואילו **לרב**, שגם העבודות שהוזכרו במקראות הקודמים כשרות בכהן הדיוט, אם כן "הכהן" שהוזכר כאן הוא בגדר "משמע ממילא". שהרי גם אם לא היתה התורה מפרשת שהכהן היה משליך את הארז, היינו מבינים דבר זה מעצמנו, מפני שהמקראות שלפניו מדברים בכהן הדיוט.

ומעתה קשה לדעת רב, מדוע הוזכר "הכהן" במקרא זה?

ומבארינן: [**לרב**], **אצטריך** הוצרך הכתוב לומר "הכהן", מפני שאילו לא נאמר "הכהן" **סלקא דעתך אמינא**, היה עולה בדעתך לומר, **כיון דלאו גופה דפרה נינהו** — שמאחר ועץ הארז ושני התולעת והאזוב אינם גוף הפרה עצמה, לכן **לא ליבעי כהן**, לא נצטרך כהן בהשלכתם.

קא משמע לן השמיע לנו הכתוב שצריך כהן בהשלכתם.

ו. ובהמשך הפרשה נאמר בפסוק ז:

"**וכבס בגדיו הכהן**".

"הכהן" שהוזכר בפסוק זה הוא בגדר "משמע ממילא", שהרי בפסוק הקודם [השלכת הארז] הוזכר הכהן. וגם אילו לא הוזכר כאן הכהן, היה מובן ממילא שהפסוק מדבר על הכהן שהוזכר לעיל.

ואם כן למה הוזכר במקרא זה "הכהן"?

מכאן דרשו: "**הכהן**" — **בכיהונו.** כיון ש"הכהן" נכתב בסמוך ל"בגדיו" ["וכבס בגדיו הכהן"] דרשו שבגדיו יהיו בגדי כהונה [כאילו אמר הכתוב "וכיבס בגדיו שבכיהונו].[8]

ידי מי שקיבל את הדם והיזה במקרא הקודם. [ועולא לא הוצרך להשמיענו שזה בגדר "משמע ממילא" כי זה פשוט].

8. א. עולא משמיע לנו שאף על פי שנאמר בפסוק "הכהן" אין זה בכלל "משמע מוציא מיד משמע" [אלא נכתב ללמדנו שצריך בגדי כהונה]. על פי רבנו אליקים [עיין שם].

ב. הריטב"א מביא שבמסכת פרה [ד א] שנינו שנעשתה בבגדי לבן. ובספרי [תחילת פרשת חקת] למדו זאת בגזירה שוה "חוקה חוקה" מיום הכיפורים [וראה לעיל מב ב הערה 15 בשם הריטב"א].

והקשה שיח יצחק: מאחר שלומדים בגזרה שוה "חקה חקה" שנעשתה בבגדי לבן, אם כן מדוע צריך את הפסוק "הכהן" — בכיהונו? [עיין מה שתירץ. ותירוציו הם שלא כדברי רש"י והריטב"א בסוגיא].

ז. ונאמר בהמשך פסוק ז: "**וטמא הכהן עד הערב**"

וגם "הכהן" שהוזכר כאן הוא בגדר "משמע ממילא", שהרי המקרא שלפניו מדבר בכהן.

ואם כן למה הוזכר במקרא זה "הכהן"?

מכאן דרשו: בא הכתוב ללמד, שדין "**כהן בכיהונו**", שצריך ללבוש בגדי כהונה, נוהג גם **לדורות** [ולא רק בפרה האדומה הראשונה שעשו במדבר].

ומקשינן: **הניחא** דרשה זו [ש"כהן בכיהונו" נוהג לדורות] **למאן דאמר** שפרה אדומה **לדורות בכהן הדיוט**. שלדבריו **שפיר** מובן שלולא שנאמר "הכהן" פעם שניה הייתי יכול לומר שלדורות לא צריך בגדי כהונה.

אלא למאן דאמר פרה אדומה **לדורות** נעשית **בכהן גדול**, הרי גם לולא שנאמר "הכהן" פעם שניה, מובן מאליו שצריך בגדי כהונה, מקל וחומר:

השתא, עכשיו שלמדנו **שכהן גדול בעינן**, שעבודות הפרה חמורות, שנעשות דוקא בכהן גדול.

אם כן — **בכיהונו מיבעיא**!? וכי צריך לומר שעבודות הפרה טעונות בגדי כהונה?![9]

ומתרצינן: **אין**. אכן הפסוק בא ללמד שבגדי כהונה נוהגים גם לדורות. כי אף על פי שאפשר ללמוד דבר זה בקל וחומר, מכל מקום, **מילתא דאתיא בקל וחומר** — דבר שאפשר ללמדו מקל וחומר, **טרח וכתב ליה קרא** — טורח המקרא וכותב אותו בפירוש.[10]

ח. בהמשך הפרשה נאמר בפסוק ט:

"**ואסף איש טהור את אפר הפרה והניח** מחוץ למחנה במקום טהור"

נאמר בפסוק "**איש**" [ולא נאמר "כהן"] — **להכשיר את חזר** לאסוף את אפר הפרה.

ופסוק זה הוא בגדר "משמע מוציא מיד משמע", שאילו נאמר "ואסף את אפר

ג. בתוספתא פרה [פרק ד] אמרו שעבודות הפרה נעשו בארבעה בגדי כהן הדיוט. וכן פסק הרמב"ם [פרה א יב].

ונחלקו תנאים [יומא יב] אם בגדי כהן הדיוט היו בגדי לבן [יש אומרים שהאבנט של כהן הדיוט אינו לבן כולו].

וכתב במשנה אחרונה שהתוספתא סוברת שבגדי כהן הדיוט היו בגדי לבן. וכן כתב משנה למלך [פרה א יב] אבל דעת הרמב"ם צריכה עיון. שהרי הרמב"ם עצמו פסק [בהלכות כלי המקדש ח א] שאבנטו של כהן הדיוט לא היה כולו מפשתן לבן, אלא היה מעורב בו צמר. משנה למלך. ועיין שיח יצחק כאן.

9. עבודת הקרבנות שכשרה בכהן הדיוט צריכה בגדי כהונה. קל וחומר לפרה, שנעשית בכהן גדול, כל שכן שהיא צריכה בגדי כהונה.

ואף על פי שחלק מעבודות הפרה נעשו בכהן הדיוט, מכל מקום מאחר שחלק מעבודותיה נעשו בכהן גדול, ודאי שכל עבודותיה צריכים בגדי כהונה. תוספות הרא"ש. ותוספות ישנים. ועיין ריטב"א.

10. כשאין הפסוק צריך להאריך מאוד בלשונו. ריטב"א [עיין ריטב"א החדשים בבא מציעא סא א ד"ה רבינא].

הפרה" [ולא נאמר "איש"] הייתי אומר שהפסוק מדבר על הכהן שהוזכר בפסוקים הקודמים. לכך נאמר "איש", לרבות את הזר. [ולהוציא ממשמעות הפסוקים הקודמים].

ונאמר בפסוק "**טהור**". ומילה זו מיותרת, שהרי פרה אדומה נקראת גם "חטאת",[11] ומובן שצריך לעשות את כל מעשיה בטהרה כשם שחטאת נעשית בטהרה.[12]

אלא הכתוב בא **להכשיר את האשה**.[13]

ונאמר בפסוק "**והניח** מחוץ למחנה", ללמד שרק **מי שיש לו דעת להניח** כשר. **יצאו חרש שוטה וקטן שאין בהן דעת להניח**, שהם פסולים.[14]

ט. ובהמשך הפרשה נאמר בפסוק יז:

"ולקחו לטמא [לצורך טהרת הטמא] מעפר שריפת החטאת [הפרה האדומה], ונתן עליו מים חיים אל כלי". כלומר, מערבים את אפר שריפת הפרה במי מעין. ופעולה זו נקראת "קידוש" [קידוש המים ועשייתם ל"מי חטאת"].[15]

וכדי לדרוש פסוק זה הביא עולא משנה:

תנן התם — שנינו שם [במסכת פרה ה ד]:

הכל כשרין לקדש את המים [על ידי שנותנים אותם על אפר שריפת החטאת שבכלי]. **חוץ מחרש שוטה וקטן**. זו היא דעת חכמים.

רבי יהודה מכשיר בקטן, ופוסל באשה ובאנדרוגינוס.[16]

והוינן בה: **מאי טעמא דרבנן**? מהו הטעם של חכמים הפוסלים את הקטן ומכשירים את האשה?

---

11. בפסוק ט: "והיתה לבני ישראל למשמרת למי נדה חטאת היא". [ובפסוק יז: "ולקחו לטמא מעפר שריפת החטאת"].

12. רש"י [ועיין ריטב"א ד"ה ואסף].

13. בעבודה זו, אבל שאר העבודות שעל ידי כהן נעשו בזכרים. [רמב"ם פרה ד יז ועיין כסף משנה שם] ועיין ריטב"א.

14. כלומר, "איש" משמע למעט אשה וקטן. ו"טהור" בא להכשיר אחד מהם, ומנין לנו לדעת איזה מהם הכשיר הכתוב?

מאחר שנאמר "והניח" אנו לומדים למעט קטן שאין בו דעת להניח שהוא פסול גם לאסיפה [ולא רק להנחה מפני ששניהם נכתבו יחד]. שנאמר "והניח... במקום טהור" משמע שיש למניח דעת להבחין בין מקום טהור לטמא. [משנה אחרונה פרה ה ד].

[הר"ח מביא מחלוקת תנאים באסיפת אפר על ידי אשה. והסוגיא כאן כרבי ישמעאל. עיין שם ובשיח יצחק].

15. פירש רש"י שנתן את המים על האפר. ותוספות כתבו להיפך עיין לעיל מב א הערה 22.

[רש"י כתב כאן שקידוש היינו נתינת מים על האפר בכלי חרס. והרש"ש מוחק את המילה "חרס" מפני שכל הכלים כשרים עיין שם].

16. אנדרוגינוס יש לו סימני זכר וסימני נקבה, ופסול משום שהוא ספק אשה. רש"י.

ונמצא שרבי יהודה פוסל את מה שחכמים הכשירו. ומכשיר את מה שהם פסלו: אשה ואנדרוגינוס — לחכמים כשרים, ולרבי יהודה פסולים, ואילו קטן לחכמים פסול, ולרבי יהודה כשר.

ומפרשינן: **דכתיב**: "**ולקחו לטמא מעפר שריפת החטאת** ונתן עליו מים חיים". מאחר שלא נאמר בתורה אלא "ולקחו" [ולא התפרש מי הם הלוקחים] הרי משמע ממילא שהכתוב מדבר על האנשים שהוזכרו בעבודה הקודמת שהיא אסיפת האפר.

ולכן, **הנך דפסלי לך באסיפה**, חרש שוטה וקטן שפסלתי לך אותם באסיפת האפר,[17] **פסלי לך** — פסלתי לך אותם גם **בקידוש**.

והנך דאכשרי לך באסיפה — אשה ואנדרוגינוס[18] שהכשרתי לך אותם באסיפת האפר, **אכשרי לך בקידוש** — הכשרתי לך אותם גם בקידוש.

ורבי יהודה הסובר שאשה ואנדרוגינוס פסולים, וקטן כשר, מה טעמו? הרי "ולקחו" שנאמר בענין קידוש מתייחס לאנשים שהוזכרו לעיל [באסיפת האפר] כדעת חכמים!

רבי יהודה יענה לחכמים: **אם כן**, אם אכן דבריכם נכונים, ש"ולקחו" מתייחס לאנשים שהוזכרו לעיל, **לימא קרא** יאמר הכתוב "**ולקח**" בלשון יחיד, כשם שנאמר לעיל בענין אסיפת האפר לשון יחיד!

מאי "**ולקחו**"? מדוע נאמר "ולקחו" בלשון רבים?

אלא, בהכרח, כוונת הכתוב היא להוסיף לך אדם נוסף שכשר כאן [אף על פי שלעיל בענין אסיפת האפר הוא פסול]. ולומר לך, **דאפילו קטן, דפסלי לך התם** שפסלתי לך בענין אסיפת האפר, בכל זאת **הכא**, כאן בענין קידוש — הרי הוא **כשר**.

ואשה מנא ליה, מנין לו לרבי יהודה שהיא פסולה?

שנאמר: "ונתן עליו מים חיים". ודרש רבי יהודה: "**ונתן**" ולא "**ונתנה**".[19]

עד כאן הסבירה הגמרא את דעת רבי יהודה.

ומעתה קשה על רבנן, מה הם יענו על טענת רבי יהודה? מדוע הפסוק שינה וכתב "ולקחו" בלשון רבים?

ומבארינן: **ורבנן** יתרצו את דבריהם: אמנם "ולקחו" מתייחס לאנשים שכשרים לאסיפת האפר שהוזכר לעיל. ושינה הכתוב ואמר "ולקחו" בלשון רבים, משום **שאי כתב רחמנא** [המקרא] "**ולקח**, **ונתן**" בלשון יחיד, **הוה אמינא** שאין עבודת הקידוש כשרה אלא **עד דשקיל חד ויהיב חד**. עד שאותו אדם שלקח את האפר, הוא עצמו יתן את המים לאפר,

לכן **כתב רחמנא** "**ולקחו**" בלשון רבים, ללמדנו שאפילו אם לקחו שנים, כשר.

---

17. אף על פי שלענין אסיפה לא הוזכר בגמרא שחרש ושוטה פסולים, מכל מקום הרי הטעם שקטן פסול הוא משום שאין לו דעת להניח, וממילא גם חרש [שאינו שומע ואינו מדבר] ושוטה, שאין להם דעת, פסולים.

18. לדעת חכמים שאשה כשרה, גם אנדרוגינוס כשר [שהרי אין שום טעם לפסלו אלא רק במקום שאשה פסולה, מפני שהוא ספק אשה].

19. אף על פי שכל התורה כולה נאמרה בלשון זכר ואין ממעטים את האשה אלא במקום שנאמר "איש" בפירוש. בכל זאת כאן ממעטים את האשה, מפני שהכתוב שינה בלשונו, שהרי

ואי כתב רחמנא "ולקחו ונתנו" [שניהם בלשון רבים], **הוה אמינא** הייתי אומר שאין עבודת הפרה כשרה אלא **עד דשקלי תרי ויהבי תרי** — עד ששני אנשים יקחו את האפר והם עצמם יתנו אותו למים.

לכן **כתב רחמנא** [במקרא] "ולקחו" בלשון רבים, "ונתן" בלשון יחיד. ללמדך, **דאפילו שקלי תרי ויהיב חד** — שאפילו אם שנים לקחו את האפר, ואחד נתן את המים, כשרה.[20]

עד כאן עולא דרש את הפסוק שנאמר בענין קידוש המים.

י. ואחרי הקידוש התבאר בפרשה סדר הזאת מי הפרה על הטמאים:

"**ולקח אזוב וטבל במים איש טהור** והיזה על האהל".

ועולא מבאר מי הוא "איש טהור" שהוזכר כאן.

לרבנן, הסוברים שהקידוש נעשה באותם אנשים שהוזכרו באסיפת האפר, נמצא ש"איש טהור" שהוזכר כאן בהזאה מיותר, שהרי גם הקידוש [שלפני ההזאה] נעשה בידי "איש טהור" [שהוזכר בענין אסיפת האפר] וגם אילו לא הוזכר כאן בהזאה בפירוש "איש טהור", זה היה מובן מאליו.

ואם כן, בעל כרחך, אין כוונת הפסוק: "איש" — להכשיר זר, ו"טהור" — להכשיר את האשה, וכפי שהסברנו בענין אסיפת האפר וקידוש. שהרי זה היה מובן מאליו. והפסוק לא היה צריך לכתוב דבר זה בפירוש.

אלא בהכרח ש"איש טהור" שהוזכר בהזאה, נדרש בדרך של "משמע מוציא מיד משמע".

[כלומר "איש טהור" שהוזכר בהזאה, אינו "איש טהור" שהוזכר באסיפה ובקידוש].

ולכן דרשו רבנן בהזאה: "**איש**" **ולא אשה**. "**טהור**", **להכשיר את הקטן** [להיפך מאסיפה וקידוש, שאשה כשרה בהם, וקטן פסול].

ואילו לרבי יהודה, הסובר שאשה פסולה בקידוש וקטן כשר, בהכרח אין לפרש את "איש טהור" שהוזכר בהזאה כדעת חכמים [איש ולא אשה, טהור להכשיר את הקטן], בגדר "משמע ממילא".

שהרי אם כך, לא היה צריך לומר כאן "איש טהור" וזה היה מובן מאליו.

אלא רבי יהודה דורש: "**איש**" — **ולא קטן**. "**טהור**" — **להכשיר את האשה**. [להיפך מקידוש, שהאשה פסולה בו והקטן כשר — לדעת רבי יהודה].

מיתיבי סתירה על מה שבארנו שרבי יהודה סובר שאשה כשרה בהזאה, וקטן פסול:

בתחילת הפסוק נאמר "ולקחו [לטמא מעפר שרפת החטאת]" בלשון רבים. והיה ראוי להמשיך ולומר "ונתנו [עליו מים חיים]" בלשון רבים. תוספות.

ועיין תוספות ישנים, תוספות רא"ש, וריטב"א.

20. אילו היה נאמר "ולקח" "ונתנו" הייתי אומר שלקיחת האפר נעשתה על ידי אדם אחד, ואילו נתינת המים שהיא עיקר הקידוש צריכה דוקא

שנינו במסכת פרה [יב י]: **הכל כשרין לחזות** את מי הפרה **חוץ מטומטום ואנדרוגינוס**[21] **ואשה**, שהם פסולים.

וקטן שיש בו דעת — אשה מסייעתו, ומזה! מותר לאשה לסייע לו בהזאה.[22]

מג-ב **ולא פליג רבי יהודה.** לא הוזכר במשנה שרבי יהודה חולק.

ומשמע שגם הוא מודה שאשה פסולה וקטן כשר [להיפך ממה שביארנו לעיל בדעת רבי יהודה]![1]

אמר תירץ **אביי:**

כיון דאמר מר [עולא], שכל פרשת פרה אדומה נדרשת בשני אופנים: א. **"משמע מוציא מיד משמע". ב. ו"משמע ממילא".** והרי בהזאה אי אפשר לפרש את "איש טהור" באופן של "משמע ממילא" [שאשה פסולה וקטן כשר], שהרי אם כן מדוע הוצרך הכתוב לאומרו?

אלא, מובן מאליו שרבי יהודה **פליג** — חולק על דברי המשנה שם [ולא הוצרך התנא לשנות בפירוש שרבי יהודה חולק].[2]

יא. ובהמשך הפרשה נאמר בפסוק יט:

"והזה הטהור **על הטמא".**

שני בני אדם.

אבל מאחר שנאמר "ולקחו" "ונתן", אי אפשר לומר שבלקיחה צריך שני אנשים, ואילו בנתינה שהיא עיקר הקידוש, מספיק אדם אחד. אלא מסתבר לחכמים שהכתוב בא ללמד שאין לחלק בין שני אנשים לאיש אחד, ובין אותו אדם שעשה את הלקיחה לאדם אחר. תוספות הרא"ש. וכן כוונת תוספות ישנים.

21. טומטום סימניו מכוסים. אנדרוגינוס יש לו סימני זכר וסימני נקבה. ושניהם בכלל ספק אשה. וכיון שאשה פסולה גם הם פסולים.

22. האשה מסייעת לו שמחזיקה את המים, והוא טובל את האזוב ומזה. ואם האשה אחזה בידו [בשעת טבילת הזב או ההזאה] פסול. תוספתא שם. ועיין תוספות.

וצריך ביאור מדוע האשה צריכה לסייע לקטן שיש בו דעת?

ונאמרו שתי גירסאות במשנה:

א) "וקטן שאין בו דעת אשה מסייעתו ומזה". והיינו, שאף על פי שלענין הזאה קטן כשר, מכל מקום אם אין בו דעת פסול, מפני שצריך שיתכוין להזייה [ואפילו גדול שהיזה בלא כוונה הזאתו פסולה. פרה יב, ב־ג]. וכך יש לקרוא את המשנה הכל כשרים חוץ מטומטום וקטן שאין בו דעת". ואחר כך השמיענו התנא שאשה יכולה לסייע ביד המזה בין לגדול ובין לקטן. תפארת ישראל שם בועז ב. וכן משמעות התוספות יום טוב שם [עיין היטב].

ב) [גירסא אחרת] "קטן שיש בו דעת אשה מסייעתו ומזה". וכוונת המשנה להשמיענו שאשה יכולה לסייע לכשרים להזות. והתנא נקט קטן מפני שהדרך לסייעו. [אבל אין חילוק בין קטן לגדול בזה]. תוספות יום טוב שם. [וכך היתה גירסת התוספות כאן]. ועיין שיח יצחק.

1. עיין תוספות ד"ה ולא פליג. הגהות הגר"א, ורש"ש.

2. כתב הריטב"א: "דמדרבנן נשמע לרבי יהודה". וכוונתו, שהתנא הוצרך להשמיענו את דעת חכמים, כדי שלא נבאר את הפסוק בגדר "משמע ממילא". ונאמר שהיה איזה צורך לכתוב לשנותו בפירוש [מפני שהייתי יכול לומר שיש טעם לומר שהזאה שונה מקידוש. או כדי

המילה "טהור" מיותרת. שהרי פרה אדומה נקראת "חטאת" ומובן שצריך לעשות את כל מעשיה בטהרה, כשם שחטאת נעשית בטהרה.[3]

ודרשו: **"טהור" — מכלל שהוא** [המזה] היה **טמא** עד עכשיו, ורק עכשיו טבל במקוה ונטהר, ועדיין לא שקעה החמה. והרי הוא "טבול יום".[4]

לימד הכתוב **על טבול יום שהוא כשר בעבודות הפרה.**[5]

אמר רבי אסי: כי הוו כאשר דנו **רבי יוחנן וריש לקיש בפרשת פרה** אדומה, **לא מסקי מינה**, לא הצליחו להעלות מתוכה חידוש כאשר ניסו לפרש את כל מקראותיה באופן אחד, **אלא כמאי דמסיק תעלא מבי כרבא.** כמו העפר המועט שהשועל מעלה ברגליו כשהוא הולך בשדה חרושה.

אלא אמרי: יש מקראות בפרשה שהן בגדר **"משמע מוציא מיד משמע".** ויש מקראות שהן בגדר **"משמע ממילא".**

תני תנא קמיה דרבי יוחנן. שנה השונה ברייתא לפני רבי יוחנן:

ללמד איזו דרשא].

אך, מאחר שהתנא השמיע לנו בדעת חכמים שאי אפשר לפרש את הפסוק בגדר "משמע ממילא", אם כך מובן שגם לרבי יהודה אי אפשר לפרש את הפסוק בגדר משמע ממילא, ובעל כרחך הוא משמע מוציא מיד משמע.

3. על פי רש"י בעמוד א ד"ה להכשיר. [עיין בריטב"א שם פירוש אחר].

4. כך נראה מדברי רבנו אליקים [וכך אפשר לפרש את דברי רש"י]. ועיין בשיח יצחק שהסביר את דברי רש"י באופן אחר. והר"ח הביא בשם הספרי שנאמר "טהור" [ולא טבול יום] "טהור" [ולא טבול יום] פעמיים, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות טבול יום [והרש"ש כיון לזה מדעתו].

עיין תוספות ד"ה לימד שהקשו מדוע לא למדנו מהפסוק לרבות מחוסר כיפורים. וקושייתם אינה שייכת לפירוש רבינו אליקים.

5. סיכום הכשרים לעבודות הפרה כפי שפירש עולא:

א. הוצאת הפרה אל מחוץ למחנה — בפרה הראשונה אלעזר, ואילו לדורות יש אומרים בכהן גדול ויש אומרים בכהן הדיוט [וכן כל מקום שדינו ב"אלעזר"].

ב. שחיטה ["ושחט אותה לפניו"] — לדעת רב: הכשר להוציא כשר לשחוט ["משמע ממילא"]. לדעת שמואל: כשרה בזר.

ג. קבלה והזאה ["ולקח אלעזר הכהן מדמה באצבעו והזה"] — לדעת רב: כשר בכהן הדיוט. לדעת שמואל: באלעזר. [לדברי הכל "משמע מוציא מיד משמע"].

ד. שריפה ["ושרף את הפרה"] — הכשר להזאה כשר לשרוף [משמע ממילא].

ה. השלכת עץ ארז וכו' ["ולקח הכהן עץ ארז"] — כשרה בכהן הדיוט [לדעת רב הרי זה כעבודות הקודמות — "משמע ממילא". ולשמואל אין זה כעבודות הקודמות, אלא "משמע מוציא מיד משמע"].

ו. אסיפת האפר והנחתו מחוץ למחנה ["ואסף איש טהור"] — כשרה בזר ובאשה, אבל לא בקטן.

ז. קידוש ["ולקחו לטמא מעפר שריפת החטאת ונתן עליו מים"] — לדעת חכמים:

"כל השחיטות כשרות בזר — חוץ מהשחיטה של פרה".

אמר ליה רבי יוחנן: פוק תני לברא — צא ושנה את דבריך מחוץ לבית המדרש. כלומר, דבריך אינם נכונים. שהרי **לא מצינו שחיטה בזר שהיא פסולה.**

ורבי יוחנן, לא מבעי לתנא לא ציית, לא רק שלא קיבל את דברי התנא הסובר ששחיטת פרה אדומה פסולה בזר. **אלא אפילו לרביה לא ציית** — אלא אפילו לרבו לא שמע![6]

דאמר רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יהוצדק רבו: **שחיטת פרה בזר — פסולה.**

ואני [רבי יוחנן] **אומר** שהיא **כשירה.** שהרי **לא מצינו שחיטה שפסולה בזר.**[7]

שנינו במשנה: **בא לו** הכהן הגדול **אצל פרו** פעם **שניה** ומתודה [וידוי שני]. וכך היה אומר: "אנא השם **עויתי** אני וביתי ובני אהרן עם קדושך".

והוינן בה: **מאי שנא,** במה שונה מה ששנינו **בוידוי ראשון, דלא אמר "ובני אהרן עם קדושך". ומאי שנא בוידוי שני דאמר "ובני אהרן עם קדושך"?**

[כלומר, מדוע אינו מתודה גם בוידוי הראשון על כל הכהנים כשם שהתודה בוידוי השני? הרי כל הכהנים מתכפרים בפרו של הכהן הגדול! מאירי[8]].

ומתרצינן: **תנא דבי רבי ישמעאל: כך היא מדת הדין נותנת** — כך ראוי לומר:

מוטב שתחילה יתודה על עוונותיו ויהיה זכאי, ואז **יבא** [הכהן הגדול] **זכאי, ויכפר על החייב** [שבט הכהונה].

הכשר לאסיפת האפר כשר לקידוש [משמע ממילא]. לדעת רבי יהודה: כשר בזר ובקטן. ופסול באשה.

ח. הזאה ["ולקח אזוב וטבל במים איש טהור"] — לדעת חכמים: כשרה בזר ובקטן אבל לא באשה. ולדעת רבי יהודה: כשרה בזר ובאשה אבל לא בקטן. [מפני שלדברי הכל "איש טהור" שהוזכר כאן מיותר, והרי זה "משמע מוציא מיד משמע", ודינו שונה מהעבודה הקודמת].

עוד דינים כלליים שאמר עולא בכל העבודות: א) הכהן צריך ללבוש בגדי כהונה [אפילו לדורות]. ב) טבול יום כשר בכל עבודות הפרה.

[עוד שתי דרשות שאינן קשורות לכשרים לעבודה: א) שלא יוציא פרה אחרת עמה אל מחוץ למחנה. ב) שלא ישחט פרה אחרת עמה].

6. רבי יוחנן לא היה חייב לשמוע לתנא שלא היה רבו ולא גדול ממנו בחכמה [ואין זה תנא מתקופת התנאים. אלא אדם שהיה רגיל לשנות ברייתות בעל פה]. אבל לרבו היה רבי יוחנן חייב לשמוע [במקומות אחרים], ואף על פי כן כאן הוא לא שמע בקולו. רבנו אליקים.

7. [לעיל מב א נחלקו אמוראים. יש אומרים ששחיטת פרו כשרה בזר ושחיטת פרה פסולה. ויש אומרים להיפך. מדברי רבי יוחנן כאן נראה שהוא סובר ששחיטת שניהם כשרה בזר].

8) פעמיים הוזכר בתורה בענין הפר: "וכפר בעדו ובעד ביתו" [פסוקים ו יא]. ולא הוזכר שם בפירוש שבט הכהונה. ובמסכת שבועות יג ב יד א מבואר שכל שבט הכהונה הם בכלל "ביתו" [שנאמר: "בית אהרן ברכו את ה'"].

ולפי זה מובנים דברי המאירי, שהגמרא

ואל יבא הכהן הגדול כשהוא **חייב, ויכפר על החייב.**[9]

מתניתין:

במשנה הקודמת שנינו שהכהן הגדול התודה על פרו פעם שניה. ומשנתנו ממשיכה לסדר את סדר העבודה.

שחטו, הכהן הגדול שחט את פרו,[10] **וקבל במזרק את דמו.**

ונותנו את המזרק **למי שהוא,** לכהן שעומד **וממרם** [מערב] **בו על הרובד הרביעי שבהיכל.** על שורת הרצפות הרביעית שבהיכל.

ובפשטות כוונת המשנה לשורה רביעית מפתח ההיכל ולפנים. והגמרא תדון בזה.

והיה הכהן ממרס את הדם שם **כדי שלא יקרוש,** מפני שהכהן הגדול פונה לעבודת הקטורת לפני שזורק את הדם, והדם היה שוהה זמן רב, ואם לא ימרסו בו הוא עלול לקרוש ותתבטל מצות הזאת הדם.

נטל הכהן הגדול **מחתה** לחתות בה גחלים לצורך הקטורת, **ועלה לראש המזבח. ופנה גחלים אילך ואילך,** לצדדים, **וחיתה מן** הגחלים **המעוכלות הפנימיות** שבפנים [באמצע] המערכה, שכבר נתעכלו [נתאכלו] היטב, כדי שלא יעלו עשן [תפארת ישראל].[11]

שאלה שגם בענין הוידוי הראשון [שנאמר "ביתו"] נפרש שכל הכהנים בכלל זה כמו בוידוי השני, וכן פירש שיח יצחק בפירושו השני [ועיין שם עוד פירוש].

9. אם כך, מדוע היה מתודה בוידוי הראשון גם על עונות ביתו?

כתב הריטב"א שביתו כגופו הוא [והמאירי כתב שביתו זו אשתו. ואשתו כגופו. אך יש אומרים שביתו היינו כל משפחתו — רא"ש בסדר העבודה, וכן בקרית ספר עבודת יום הכיפורים פרק ב, ועוד.

אבל הרשב"א והר"ן בשבועות יג ב כתבו שביתו זו אשתו. ועיין גבורת ארי בתחילת המסכת ד"ה ביתו].

ושיח יצחק כתב שכיון שיכול למחות באשתו, הרי הוא נענש בעונותיה. וכעונותיו הן.

10. התוספות יום טוב כתב שגם כאן היה אחר ממרק [גומר את השחיטה אחרי שהכהן הגדול שחט רוב סימנים] כדי שהכהן הגדול יוכל לקבל את הדם כמו לעיל לא ב. והרש"ש לעיל יב א [על רש"י ד"ה פשיטא] כתב ששחיטת הפר היא מדאורייתא בכהן גדול. לכן הכהן הגדול גומר את השחיטה בעצמו. אבל שחיטת התמיד מדאורייתא כשרה גם בזר. ולכן היה אחר מסיים את השחיטה. עיין שם. ועיין היטב שיח יצחק כאן.

11. הרמב"ם [ד ב] לא הזכיר שהיה לוקח מהגחלים שבפנים המערכה. [אלא שנטל גחלים מעל המזבח מצד מערב]. ותמה על זה הכסף משנה.

וכתב התוספות יום טוב, שכנראה הרמב"ם לא גרס במשנתנו "מן המעוכלות הפנימיות" [גם תוספות בזבחים סד לא גורסים זאת, עיין בתוספות יום טוב. ורבנו אליקים כאן כתב שהיה חותה מן העליונות שהן לוחשות יותר].

ותפארת ישראל פירש לדעת הרמב"ם: "מעוכלות הפנימיות" היינו הסמוכות למערב כנגד צד פנים המקדש. וכן פירש מהר"י קורקוס על הרמב"ם שם.

וירד מן המזבח. **והניחה** [את המחתה] **על הרובד הרביעי שבעזרה.**[12] והיתה המחתה מונחת שם עד שיחפון את הקטורת בחפניו, ויתנה לתוך הכף. ורק אחר כך הכניס את הכף ואת המחתה לקדש הקדשים.

ועכשיו המשנה מבארת במה היה שונה סדר חתוי הגחלים והקטרת הקטורת שביום הכיפורים ממעשה הקטורת שבכל יום:

בכל יום היה הכהן שזכה בהקטרת הקטורת **חותה** גחלים **במחתה של כסף,**[13] **ומערה** את הגחלים שבמחתה של כסף, **בתוך** מחתה **של זהב,** ומכניס את המחתה של הזהב להיכל.

ואילו היום, ביום הכיפורים, **חותה במחתה של זהב, ובה** עצמה **היה מכנים** את הגחלים לפנים, כדי להקל על הכהן הגדול, שהיה חלש מן התענית, שלא יצטרך לערות את הגחלים מכלי לכלי.

בכל יום היה הכהן **חותה** גחלים מן המזבח **במחתה של ארבעת קבין,** במחתה של כסף שיש בה נפח ארבעה קבין. **ומערה** מתוכה את הגחלים **בתוך** מחתה של זהב **של שלשת קבין** [ומקצת מן הגחלים נשפכו על הארץ בשעת העירוי].[14]

ואילו היום, ביום הכיפורים, היה **חותה במחתה של זהב**[15] המכילה **שלשת קבין.**

ובה בעצמה **היה מכנים,** כדי שלא להכביד על הכהן הגדול החלש מן התענית.

רבי יוסי אומר: בכל יום היה הכהן **חותה בשל סאה** [ששה קבין], **ומערה** ממנה **בתוך** מחתה של **שלושת קבין. ואילו היום חותה בשלשת קבין, ובה היה מכנים.**

בכל יום היתה המחתה **כבדה** מפני שדופנה היה עבה. **והיום** היתה **קלה** מפני שדופנה היה דק [גמרא] כדי להקל על הכהן הגדול בחולשתו.

בכל יום היתה ידה של המחתה **קצרה, והיום** היתה ידה **ארוכה** כדי שיוכל ליתנה מתחת לזרועו, וזרועו תסייע בידו להקל עליו בחולשתו.

---

12. אף על פי שברישא כתוב "רובד רביעי שבהיכל" וכאן כתוב "רובד רביעי שבעזרה" הכוונה בשניהם לאותו רובד, [דהיינו רובד רביעי שבעזרה שמן ההיכל ולחוץ. כמו שהגמרא תפרש]. תוספות יום טוב בשם הירושלמי. [ועיין שיח יצחק בגמרא שביאר מדוע המשנה שינתה בלשונה. ועיין תפארת ישראל אות כז].

[הרמב"ם [שם] כתב שהניח את המחתה על הרובד שבעזרה ולא הזכיר רובד רביעי. תוספות יום טוב].

13. ממערכה שניה של עצים שהיתה על המזבח החיצון לצורך הקטורת. לעיל לג א. והגמרא תפרש מדוע חתה במחתה של כסף ועירה לתוך של זהב.

14. [לא נטל לכתחילה מחתה של 3 קבין, מפני שהמחתה היתה צריכה להיות גדושה מפני הכבוד. וכאשר היה יורד מן הכבש היו גחלים נופלים ממנה. ולכן נטל בתחילה במחתה של 4 קבין. תפארת ישראל].

15. הגמרא בראש השנה [כו א] מבארת שהכהן הגדול לא עבד בקדש הקדשים בבגדי זהב משום

בכל יום היתה [היה[16]] **זהבה** דומה לגוון **ירוק. והיום** היה דומה ל**אדום, דברי רבי מנחם.**

בכל יום מקריב פרס חצי מנה [משקל חמישים דינרי כסף], **בשחרית, ופרס בין הערבים. והיום** מלבד פרס של שחרית ופרס של בין הערביים שהקטיר בהיכל, היה **מוסיף מלא חפניו** שמכניס לקדש הקדשים.

בכל יום היתה הקטורת **דקה**, טחונה היטב. כמו שנאמר [שמות ל לו]: "ושחקת ממנה הדק".

ואילו הקטורת המיוחדת של **היום** שהיה מכניס לקדש הקדשים, היתה **דקה מן הדקה.** שהיו טוחנים אותה פעם נוספת בערב יום הכיפורים עד שנעשתה דקה מן הדקה.

ואגב ששנינו שהיה הבדל בין מעשה הקטורת של כל השנה למעשה הקטורת ביום הכיפורים, מביאה המשנה הבדלים נוספים שהיו בין עבודות יום הכיפורים לעבודות שאר הימים.

בכל יום כהנים עולין למזבח **במזרחו של כבש** המזבח.

שהכבש היה בדרומו של המזבח, וכאשר הגיעו הכהנים למעלה למזבח, היו צריכים לפנות למזרח המזבח שהוא בימין העולה.[17] שכך אמרו חז"ל: "כל פניות שאתה פונה לא יהו אלא דרך ימין". ולכן כאשר עלו בכבש היו עולין בקצהו המזרחי.

וכאשר היו גומרים להקיף את המזבח בצד מערב, משסיימו את עבודתם, היו **יורדין במערבו** של הכבש.

ולא היו הכהנים רשאים ללכת באמצע הכבש, מפני שאם ילכו באמצע, יצטרכו להאריך את הדרך שעל המזבח [עד שיפנו למזרח בהליכתם. וכן יצטרכו להאריך את הדרך בחזרתם מן המערב עד אמצע הכבש], ואין זה נאה ללכת דרך ארוכה על המזבח שלא לצורך.

והיום, ביום הכיפורים, **כהן גדול עולה באמצע ויורד באמצע** כדי להראות את כבודו ואת חיבתן של ישראל שהוא שלוחם, שהוא כבן בית והולך במקום שהוא חפץ.[18]

רבי יהודה אומר: לעולם כהן גדול עולה באמצע ויורד באמצע, אפילו בכל ימות השנה.

"אין קטיגור נעשה סניגור" [זהב שהשתמשו בו בחטא העגל אינו יכול לכפר בקדש הקדשים].

ושואלת הגמרא שם: אם כך, מדוע נכנס עם מחתה של זהב? ועונה הגמרא: דוקא בלבוש זהב לא יכנס. משום ש"חוטא בל יתנאה" [בחטאו]. [מובא בקיצור בתוספות ישנים כאן, מד ב ד"ה והיום].

16. וכך הגירסא בספרי המשניות. ובגמרא להלן מד ב.

17) העולה בכבש [שהוא בדרום המזבח] אל המזבח פניו כנגד הצפון. וממילא ימינו במזרח, רש"י.

18. בגמרא מוזכר רק משום כבודו של הכהן הגדול. ורש"י הוסיף כאן "להראות חיבתן של ישראל שהוא שלוחם". [ואולי, כדי להסביר מדוע מראים את כבוד הכהן הגדול דוקא ביום הכיפורים, פירש רש"י מפני שהיום הוא שליחם

בכל יום כהן גדול מקדש ידיו ורגליו מן הכיור לפני שמתחיל לעבוד, **וחיום מן הקיתון** [הכד] **של זהב**. [משום כבודו, שלא יקדש ממקום ששאר הכהנים מקדשים[19]].

רבי יהודה אומר: לעולם כהן גדול מקדש ידיו ורגליו מן הקיתון של זהב, אפילו בכל ימות השנה.

בכל יום היו שם, על המזבח החיצון, **ארבע מערכות** ערימות של עצים בוערים.

וחיום חמש [והגמרא תפרש את טעם הדבר] — **דברי רבי מאיר.**

רבי יוסי אומר: בכל יום היו על המזבח החיצון **שלש** מערכות. **וחיום ארבע.**

רבי יהודה אומר: בכל יום היו שם **שתים** — שתי מערכות, **וחיום שלש.**

גמרא:

שנינו בתחילת המשנה: שחטו וקבל במזרק את דמו, ונתנו למי שהוא ממרס בו על הרובד הרביעי שבהיכל [כדי שימרס בו עד שהכהן הגדול יסיים את עבודת הקטורת].

ומקשינן: **והכתיב** [ויקרא טז יז]: "**וכל אדם לא יהיה באהל מועד** בבאו לכפר בקדש עד צאתו". והגמרא להלן מפרשת שהפסוק מדבר בזמן הקטרת הקטורת. ואם כן איך הממרס היה עומד בהיכל?

אמר רב יהודה תירוץ:

תני, שנה את דברי המשנה כך: ונותנו למי שהוא ממרס בו על הרובד הרביעי **של היכל**.

כלומר, הממרס עמד ברובד הרביעי של העזרה, שכיוצא מן ההיכל לעזרה מונה את הרובדין, ושם עומד הממרס. ורובד זה הוא רובד רביעי להיכל.[20]

של ישראל בסדר העבודה].

עוד כתב רש"י: "ואם בא לעלות למזבח להקיף כגון למתן דמים תמידין ומוספין ואילו ואיל העם [שנותן את דמם סביב למזבח] מקיף את כל הכבש לצורך ושלא לצורך".

[ובתפארת ישראל כתב שהלך באמצע הכבש משום כבודו, כי זה המקום הראוי ביותר להילוך. וכן נראה מדברי ר' אליקים בגמרא מה, א].

הרמב"ם בפירוש המשניות גרם וביום הכיפורים עולין באמצע ויורדין באמצע. כלומר הכהנים המלוים את הכהן הגדול עולים ויורדים איתו באמצע הכבש כדי להדרו, עיין מאירי ושיח יצחק [וגם בתוספות ישנים מה א ד"ה היום, ותוספות הרא"ש, הגירסא "עולין" ו"יורדין". עיין בדבריהם ובריטב"א].

19. [תפארת ישראל על פי דברי הגמרא]. כתבו התוספות [להלן מד ב] שכל כלי שרת כשר לקידוש ידים ורגלים כמבואר בזבחים כב א [שנאמר: "ירחצו" לרבות שאר כלי שרת].

20. בין ההיכל לעזרה הפריד האולם.

וכתב רבנו אליקים שהכהן עמד בשורה הרביעית שבמעלות [מדרגות] שבין האולם ולמזבח, שבהן עולין להיכל [כלומר לא היה בשורה הרביעית מן ההיכל, שזה בתוך האולם, אלא הכוונה לשורה הרביעית במעלות שבהם עולים להיכל].

והריטב"א כתב שדברי הגמרא כאן תלויים במחלוקת להלן [מד ב] שנחלקו האם האולם והיכל והיכל קדושים באותה קדושה או שהם שתי קדושות נפרדות. למאן דאמר קדושה אחת היא, היה עומד בעזרה [ברובד הרביעי שחוץ

והגמרא מביאה ברייתא המפרשת את הפסוק [שהובא בקושית הגמרא]: "וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקדש עד צאתו".

תנו רבנן:

"וכל אדם לא יהיה באהל מועד".[21]

מד-א **יכול** אסור לעמוד **אפילו בעזרה** בשעת הקטרת הקטורת בקדש הקדשים?

תלמוד לומר: "באהל מועד".[1]

אין לי לאסור **אלא באהל מועד שבמדבר.**

במקדש **שילה** ובמקדש **בית עולמים** בירושלים — **מנין** שגם בהם נוהג דין זה?[2]

תלמוד לומר בהמשך הפסוק: "בבואו לכפר **בקדש**". ללמד שבכל מקום שנקרא "קודש" לא יהיה אדם בשעת הקטרת הקטורת [רבנו אליקים].

אין לי אלא בשעת הקטרה, שבה הכתוב מדבר [וכפי שהגמרא תבאר להלן].

בשעת מתן דמים[3] **מנין** שנוהג איסור זה?

תלמוד לומר: "בבואו לכפר". וכפרה היינו מתן דמים.[4]

לאולם]. ולמאן דאמר שתי קדושות הן, היה עומד בתוך האולם [ברובד הרביעי שחוץ להיכל].

21. שיח יצחק לא גרס "באוהל מועד" מפני שהגמרא להלן דורשת מילים אלו. וכאן הגמרא מסבירה מה היינו מבינים אילו לא נאמר "באוהל מועד".

1. אפילו שלא בשעת הקטרת הקטורת אסור מדאורייתא לכהנים להכנס להיכל שלא לצורך [כמבואר במנחות כז א וברמב"ם ביאת מקדש ב ב].

והקשה המאירי: אם כן מדוע צריך לימוד שאסור לכהנים להכנס להיכל בשעת הקטרת הקטורת? הרי גם שלא בשעת ההקטרה אסור להכנס לשם! [וביום הכיפורים לא היו הכהנים עובדים אלא הכהן הגדול בלבד].

וכן קשה מדוע הוצרך הפסוק לאסור ביאה להיכל בשעת ההקטרה ביום הכיפורים? הרי בלאו הכי אסור להכנס שלא בשעת עבודה!

ותירץ שני תירוצים: א) אין איסור בכל השנה אלא להכנס דרך ביאה, כלומר דרך הפתח המזרחי. אבל אם נכנס דרך גגות [או פשפשים] פטור, ובא הכתוב להשמיענו שביום הכיפורים בשעת הקטרת הקטורת אסור להכנס בכל צורה שהיא.

ב) הכתוב הזהיר שאסור להכנס לצורך עבודה כגון להכניס את המחתה. [ועיין משנה למלך ביאת מקדש פרק ב סוף הלכה ב. ועיין גבורת ארי].

2. כלומר, אולי נאמר שהמילים "אהל מועד" לא באו למעט את העזרה, אלא למעט שאין חיוב בשילה ובבית עולמים. כך משמע מהתוספות [סוף ד"ה שילה] וכן פירש שיח יצחק.

3. להלן בגמרא יתבאר באיזה מתן דמים מדובר כאן.

4. לעיל מ ב נחלקו תנאים אם כפרה היינו מתן דמים או וידוי. וכאן הכל מודים שאין זה וידוי, שהרי הוידוי נעשה מחוץ להיכל, וכאן מוזכר בפסוק בבואו לכפר בקודש" כלומר בפנים.

אין לי אלא בכניסתו, כל זמן שהוא עסוק בעבודת.[5]

ביציאתו מנין שנוהג איסור זה?

תלמוד לומר: "עד צאתו".

ובהמשך הפסוק נאמר: "**וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל**".

ודרשו חכמים:

כפרתו — קודמת לכפרת ביתו.[6]

בוידוי הראשון שמתודה על פרו מזכיר תחילה את עוונותיו, ורק אחר כך מזכיר את עונות אנשי ביתו. שהרי נאמר תחילה "בעדו" ורק אחר כך נאמר "ובעד ביתו".

כפרת ביתו — קודמת לכפרת אחיו הכהנים.

בוידוי השני שהתודה על פרו מזכיר תחילה את עונות ביתו, ואחר כך מזכיר את עונות אחיו הכהנים.[7]

וכפרת אחיו הכהנים — קודמת לכפרת כל קהל ישראל בשעיר המשתלח.[8]

אמר מר בברייתא: **אין לי אלא בשעת הקטרה** של הקטורת.

מאי משמע!? כיצד משמע שהפסוק מדבר על הקטרת הקטורת, יותר מאשר על מתן דמים? [רבנו אליקים].

אמר רבא, וכן אמר רבי יצחק בר אבדימי, וכן אמר רבי אלעזר: אמר קרא: "וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל".

איזהו קרבן שיש בו **כפרה ששוה לו ולביתו,**[9] **ולאחיו הכהנים, ולכל קהל ישראל?**

הוי אומר זו הקטרת הקטורת!

---

5. כן נראה לפרש על פי דברי המאירי [אך למאירי כנראה היתה גירסא אחרת בגמרא כמבואר מדבריו עיין שם].

6. יש אומרים שביתו זו אשתו, ויש אומרים שהם כל בני ביתו. עיין לעיל מג ב הערה 9.

7. קשה, הרי הגמרא אמרה לעיל [מג ב] שכפרתו קודמת לכפרת אחיו הכהנים משום שיבוא זכאי ויכפר על החייב! ואם כן למה צריך פסוק ללמד דבר זה?

ויש לומר, שזה מלמדנו רק שהוידוי הראשון היה עליו, והשני על הכהנים. אבל עדיין היה אפשר לומר שבוידוי השני, מאחר שכבר התודה על עצמו וביתו, יקדים עכשיו את הכהנים משום כבודם. שיח יצחק בהסבר הפירוש השני בתוספות ישנים. ועיין עוד שם.

[ועיין פירוש נוסף [בשם הרשב"ם] בתוספות ישנים תוספות רא"ש וריטב"א].

בהגהות הגר"א כאן אינו גורס "כפרתו קודמת לכפרת ביתו וכפרת ביתו קודמת לכפרת אחיו הכהנים", אלא גורס "כפרתו קודמת לכפרת אחיו הכהנים". [וכנראה טעמו מפני ש"ביתו" שהוזכר בפסוק כולל גם את ביתו וגם את אחיו הכהנים, כמבואר בשבועות יג ב יד א כפי שהבאנו לעיל מג ב הערה 8].

8. עיין ריטב"א ושיח יצחק על תוספות ישנים ד"ה כפרתו.

9. הגר"א מחק "ולביתו" [כנראה מפני ש"ביתו" שבפסוק כולל את אחיו הכהנים כמבואר בשבועות יג ב יד א. והובא לעיל מג ב הערה 8].

שהרי במתן דמים אין הכפרה שוה בכולם, כי הפר מכפר על עונותיו של הכן הגדול ועונות ביתו והכהנים, ואילו השעיר מכפר על עונות ישראל.[10]

ותמהינן: **וכי הקטורת מכפרת?!**

ומתרצינן: **אין**. כן!

דהא תני שנה **רבי חנניא** ברייתא:

"**למדנו לקטורת** [על הקטורת] **שמכפרת. שנאמר** [במדבר יז יב]: "**ויתן את הקטורת — ויכפר על העם**".[11]

ותנא דבי רבי ישמעאל: על מה — על איזה עון הקטורת **מכפרת? על לשון הרע.**

יבא דבר שבחשאי [שבסתר], שהיא הקטורת, כי בשעה שהיא נעשית אסור לכל אדם לעמוד בהיכל, **ויכפר על מעשה חשאי**, על לשון הרע, שבדרך כלל הוא נאמר בחשאי.[12]

תנן התם שנינו שם במסכת כלים [א ט]:

כל הכהנים **פורשין** מהשטח **שבין האולם ולמזבח**[13] **בשעת הקטרה** של הקטורת.[14]

אמר רבי אלעזר: לא שנו שפורשים מבין האולם ולמזבח **אלא** רק **בשעת הקטרה בהיכל**. בשעה שהקריבו את הקטורת של כל ימות השנה [בשחרית ובערבית] בהיכל, שבין האולם ולמזבח סמוך אליו.

---

10. רש"י. [יש אומרים, להלן סא א, שהשעיר המשתלח כיפר גם על הכהנים, אך כל זה בשאר עבירות, אבל מקדש וקדשיו מודה רבי יהודה שהכהנים מתכפרים בפר. ולכן אין הכפרה שבשעיר שוה בכל ישראל].

11. כאשר בני ישראל התלוננו על משה ואהרון, אחרי שקרח ועדתו מתו: "אתם המיתם את עם ה'", נגזר על בני ישראל מגיפה. ואז אמר משה לאהרון להוליך את הקטורת אל תוך הקהל, וכיפר עליהם. ופסקה המגיפה.

12. החטא של בני ישראל היה בלשון הרע שאמרו "אתם המיתם את עם ה'" [כמבואר בהערה הקודמת]. ומכאן שהקטורת מכפרת על לשון הרע. והטעם שהיא מכפרת על לשון הרע, זהו מפני שבדרך כלל לשון הרע נעשה בחשאי. והקטורת גם היא נעשתה בחשאי. כך נראה מפירוש רש"י.

[אבל רבנו אליקים פירש שחטא לשון הרע שהוזכר כאן הוא שהיו מדברים על משה בחשאי ממעשה כהונה].

תוספות ישנים הקשו: הרי גם מתן דמים היה בחשאי. שהרי גם בשעת מתן דמים פורשים מההיכל [כמבואר לעיל]! ואם כן מדוע אין מתן דמים מכפר על לשון הרע?

ותירצו: בשעת מתן דמים היה הכהן הגדול קורא אחת, אחת ואחת וכו' ואין זה בחשאי [בסתר], מפני ששומעים את מעשיו. וכן כתבו תוספות רא"ש וריטב"א. עיין שם עוד.

13. עשרים ושתים אמות הפרידו בין האולם ולמזבח. ומכל המרחב הזה היו פורשין בשעת הקטרת הקטורת. רש"י.

14. גם בשעת מתן דמים פרשו מבין האולם ולמזבח. ורבי אלעזר נקט קטורת מפני שהיא שכיחה יותר, שנוהגת בכל יום. וגם מפני שלפעמים פורשים בשעת הקטרת הקטורת ולא בשעת מתן דמים כדלהלן, תוספות ישנים [התירוץ הראשון מובא גם בתוספות הרא"ש].

דין פרישה זו הוא רק מדרבנן, אבל מדאורייתא אין פורשין אלא מאהל מועד שהוזכר בפסוק. וכדמשמע בגמרא בתחילת

אבל בשעת הקטרה דלפני ולפנים, של הקטורת הנעשית ביום הכיפורים בקדש הקדשים — בזה רק **מהיכל פרשי**. פורשים רק מן ההיכל הסמוך לקדש הקדשים, אבל **מבין האולם ולמזבח** שהם רחוקים מקדש הקדשים **לא פרשי**.(15)

מתיב רב אדא בר אהבה סתירה לדברי רבי אלעזר מברייתא. **ואמרי לה** ואחרים אומרים שהתיובתא נאמרה **כדי**. בלא שהזכירו את שם השואל. [רבנו אליקים]:

שהרי שנינו בברייתא: **רבי יוסי אומר: כשם שפורשין מבין האולם ולמזבח בשעת הקטרה** של הקטורת [כפי ששנינו במשנה ההיא], **כך פורשין** מבין האולם ולמזבח **בשעת מתן** הדם של **פר כהן משיח**,(16) **ופר העלם דבר של ציבור**(17) **ושעירי עבודת**

העמוד. ריטב״א.

ודין פרישה מדאורייתא שבאוהל מועד, בזמן שנבנה בית המקדש, נהג דין זה בהיכל. ולמאן דאמר [להלן בעמוד ב] שקדושת האולם וההיכל היא קדושה אחת גם באולם נהג דין זה. ריטב״א.

15. א. קשה, הרי בשעת ההקטרת שבקדש הקדשים אסור מדאורייתא להיות בהיכל, ואם כן מדוע לא גזרו שלא יעמוד גם בין האולם ולמזבח שמא יכנס להיכל [שהרי גם בשעת הקטרה בהיכל אין פורשין מבין האולם ולמזבח אלא משום גזירה כדלעיל בהערה הקודמת].

ותירץ הריטב״א: עבודה הנעשית בקדש הקדשים חמורה בעיני האנשים. ואין חוששים שאם יעמדו בין האולם ולמזבח באותה שעה הם יכנסו גם להיכל.

עוד תירץ בשם ה״ר יוסף: בשעת ההקטרה שבקדש הקדשים לא רצו חכמים לגזור שלא יעמדו בין האולם ולמזבח, מפני שרצו שהכהנים יעמדו שם ויראו שלא יעשה הכהן הגדול כמעשה הצדוקים, שמתקנים מבחוץ ומכניסים לבפנים. ואף על פי שעדיין יכל הכהן הגדול לעשות כך בין שתי הפרוכות, מכל מקום מה שאפשר לתקן מתקנים. תירוץ זה הובא גם בתוספות ישנים [עמוד ב, ד״ה כיון] ותוספות הרא״ש [עמוד ב ד״ה ש״מ השני]. [ועיין תירוץ נוסף בתוספות הרא״ש וריטב״א].

ב. רבי אלעזר אמר שבשעת ההקטרה שבקדש הקדשים, מההיכל פורשים, אבל מבין האולם ולמזבח לא פורשים.

והקשה גבורת ארי: מה דין האולם עצמו? מצד אחד, ממה שאמר רבי אלעזר ״מן ההיכל פרשי״. משמע שמהאולם אין פורשים. ומצד שני, ממה שאמר ״בין האולם ולמזבח לא פרשי״ משמע שמהאולם כן פורשים!

ותירץ גבורת ארי שרבי אלעזר מסופק אם האולם קדוש בקדושת ההיכל, [כשם שהגמרא מסתפקת בזה להלן בעמוד ב]. ולכן לא דיבר על זה אלא רק על המקומות שברור מה דינם.

ובמאירי מבאר כאן שהאולם עצמו נקרא כאן היכל, כיון שהאולם וההיכל קדושה אחת הם [להלכה].

16. הכהן המשיח שטעה בהוראה ועשה על פי הוראתו מביא פר לחטאת ונותן מדמו על הפרוכת ועל מזבח הזהב. רש״י.

17. סנהדרין שהורו הוראת טעות [בדבר שחייבים על עשייתו בזדון כרת ועל שגגתו חטאת], ועשו הקהל על פיהם, הרי הם מביאים פר לחטאת ונותנים מדמו על המזבח הפנימי. ומזים ממנו על הפרוכת. [ויקרא ד, יג יח].

כוכבים.[18] שמתן הדם של הקרבנות הללו היה בהיכל.

ומאחר שאמרנו שפורשין מבין האולם ולמזבח בין בהקטרת הקטרת ובין במתן דמים שבהיכל, אם כן, **הא, מה מעלה יש בין ההיכל לבין האולם ולמזבח**! במה ההיכל חמור מבין האולם ולמזבח לענין דין פרישה!?[19]

אין ביניהם **אלא** הבדל זה בלבד: **שבהיכל פורשין בין בשעת הקטרה** של הקטורת **ובין שלא בשעת הקטרה**, אלא בשעת מתן דמים.[20]

ואילו **מבין האולם ולמזבח אין פורשין אלא בשעת הקטרה** בלבד, אבל לא בשעת מתן דמים.

ולכאורה הברייתא סותרת את עצמה. שהרי בתחילת הברייתא שנינו שפורשין מבין האולם ולמזבח בשעת מתן דמים שבהיכל, ואילו בסיפא שנינו: "ומבין האולם ולמזבח אין פורשין אלא בשעת הקטרה". ולא בשעת מתן דמים!

ולכן הגמרא מבינה שהרישא מדברת בעבודות שבהיכל [שפורשין מבין האולם ולמזבח בין בהקטרה ובין במתן דמים שבהיכל]. אבל הסיפא מדברת בעבודות שבקדש הקדשים [שפורשים מבין האולם ולמזבח רק בהקטרה בקדש הקדשים אבל לא במתן דמים] [ריטב"א בשם תוספות[21]].

ומבואר בסיפא ש**בשעת הקטרה מיהא**, מכל מקום **פרשי**.

מאי לאו, בשעת הקטרה דלפני לפנים בקדש הקדשים?!

ולמדנו מדברי הברייתא שבשעת ההקטרה בקדש הקדשים פורשים אפילו מבין האולם ולמזבח, וזה שלא כדברי רבי אלעזר![22]

---

18. כשהציבור עבדו עבודה זרה על פי הוראת בית דין בטעות, מביאים פר לעולה ושעיר לחטאת, ואותו שעיר מתן דמו על הפרוכת ואינו נאכל. רש"י על פי הגמרא בזבחים מז א.

19. יש הבדלים נוספים בין האולם למזבח. אבל כאן מדובר לענין פרישה. תוספות וכן כוונת רש"י.

וכתבו תוספות ישנים: גם לענין פרישה יש הבדל בין ההיכל לבין האולם ולמזבח. שמההיכל אפילו שלא בשעת עבודה אסור להכנס לשם שלא לצורך [מנחות כז, א]. אך כאן מדובר בפרישה שהיא לצורך עבודה. וכן מובא בתוספות הרא"ש.

20. רש"י. וכן כתב הריטב"א [ד"ה מאי לאו] בשם תוספות, שכתבו שודאי לא מדובר בשעה שאין עושה כלום, שהרי אם כך למה שיפרשו?

[ועיין רש"ש על רש"י ד"ה אי הכי. ויתכן שגם הריטב"א שם בפירושים הראשונים פירש כן].

21. עיין שם בריטב"א שכתב פירושים אחרים. [והשיח יצחק מפרש בדעת רש"י כפירוש התוספות שהביא הריטב"א שהעתקנו בפנים].

22. צריך ביאור: למה יהיה הבדל בין ההקטרה להזאה לענין בין האולם ולמזבח? הרי שניהם נלמדים מפסוק אחד!

וכתבו תוספות ישנים, שאכן הגמרא לא

ודחינן: לא! הברייתא שאמרה שפורשים מבין האולם ולמזבח בשעת ההקטרה, מדברת **בשעת הקטרה דהיכל** בלבד.

וכך אמרה הברייתא:

"הא מה [היא ה]מעלה יש בין ההיכל לבין האולם ולמזבח? אלא, שבהיכל פורשין בין בשעת הקטרה [הן בהיכל, והן בקדש הקדשים], ובין שלא בשעת הקטרה [אלא בשעת מתן דמים — שבהיכל ושבקדש הקדשים].

ו[אילו] מבין האולם ולמזבח אין פורשין אלא בשעת הקטרה [שבהיכל בלבד. אבל אין פורשין בשעת מתן דמים שבקדש הקדשים]".

כלומר, המעלה שיש בהיכל יותר מבין האולם ולמזבח, היא בשעת מתן דמים בקדש הקדשים: שמההיכל פורשים, ואילו מבין האולם ולמזבח אין פורשים.[23]

ומיד הגמרא תמהה: **אי הכי** — אם כך, שאין פורשין מבין האולם ולמזבח אלא בשעת ההקטרה שבהיכל, מדוע אמרה הברייתא "**הא מה מעלה**", ומשמע שרק מעלה אחת יש בין ההיכל לבין האולם ולמזבח [לענין מתן דמים, כפי שהתבאר בתירוץ הגמרא לעיל] **ותו לא**, ולא יותר.

וזה הרי לא נכון, שהרי **הא איכא הא מעלה**. שיש מעלה נוספת, לענין הקטרה:

דאילו מהיכל פרשי, בין בשעת הקטרה דידיה, בין בשעה שמקטירים בהיכל עצמו, **בין בשעת הקטרה דלפני לפנים** בקדש הקדשים.

ואילו מבין האולם ולמזבח לא פרשי אלא בשעת הקטרה דהיכל [אבל בשעה שמקטירים בקדש הקדשים אין פורשים מבין האולם ולמזבח. וכדברי רבי אלעזר לעיל]!

וקושית הגמרא התבססה על ההנחה שכוונת הברייתא "שלא בשעת הקטרה" היינו בשעת מתן דמים. והגמרא בתירוץ שלפנינו משנה את ההסבר בברייתא. ולפי זה מתרצת את הקושיא:

ומתרצינן: **הא קתני**, מה שאמרת שיש הבדל בדין פרישה בין ההיכל לקדש הקדשים בהקטרה, אכן כתוב בברייתא עצמה. וכך יש לפרש את הברייתא:

הא מה מעלה יש בין ההיכל לבין האולם ולמזבח?

אלא שבהיכל, פורשין בין בשעת הקטרה בו [בהיכל] עצמו, **ובין שלא בשעת הקטרה**

הבינה את טעם הדבר אך הוכיחה כך מהברייתא [ולמסקנא באמת אין הבדל בין הקטרה להזאה וכדלהלן]. [ועיין בתוספות ד"ה מאי לאו].

23. פירשנו את דברי הגמרא כאן על פי מה שמוכח מרש"י להלן ד"ה אי הכי. אבל רש"י כאן לא הסביר אלא את תחילת הברייתא. שכך אמרה הברייתא: כשם שפורשין מבין האולם ולמזבח בשעת הקטרה שבהיכל. כך פורשים בשעת מתן דמים של פר כהן משיח שגם היא בהיכל.

ותמה הרש"ש שהרי הגמרא לא שאלה כלל מן הרישא. עיין שם.

בו עצמו, אלא בשעת הקטרה שבקדש הקדשים.[24]

ואילו מבין האולם ולמזבח, אין פורשין
מד-ב **אלא** בשעת **הקטרה** שבהיכל.

[אבל בשעת הקטרה שבקדש הקדשים אין פורשים מבין האולם ולמזבח. וכדברי רבי אלעזר].

ומתירוץ הגמרא עולה שהברייתא אמרה שיש מעלה בהיכל יותר מבין האולם ולמזבח לענין הקטרה. ולא הוזכר בברייתא שיש מעלה נוספת בענין מתן דמים [שבשעת מתן דמים שבקדש הקדשים, פורשים רק מן ההיכל בלבד, ולא מבין האולם ולמזבח].

ולכן הגמרא מקשה:

והא איכא הא מעלה — והרי יש גם את המעלה הזו:

דאילו מהיכל פרשי, בין בקדושה דידיה, בין במתן דמים שבהיכל עצמו, **בין בקדושה** במתן דמים **דלפני ולפנים,** בקדש הקדשים.

ואילו מבין האולם ולמזבח, לא פרשי אלא רק **בקדושה,** במתן דמים **דהיכל!**

ומדוע הברייתא לא אמרה שיש מעלה נוספת בהיכל יותר מבין האולם ולמזבח, לענין מתן דמים?[1]

אמר תירץ **רבא:**

אמנם הברייתא לא הזכירה בפירוש שיש מעלה גם במתן דמים, אבל "**שם פרישה**" — **אחת היא.**

דין פרישה הוא דין אחד, ואין לחלק בין הפרישה שנאמרה בענין הקטרה לפרישה שנאמרה בענין מתן דמים. ומאחר שלמדנו בברייתא שבשעת הקטרה שבקדש הקדשים אין פורשים מבין האולם ולמזבח, מובן שגם בשעת מתן דמים יש את אותו הדין, והכל נחשב מעלה אחת בלבד.[2]

ועכשיו הגמרא מבארת את דברי הברייתא שהבאנו:

אמר מר בברייתא: כשם שפורשין מבין האולם ולמזבח בשעת הקטרה, **כך פורשין בשעת מתן** הדם של **פר כהן משיח, ופר העלם דבר של ציבור, ושעירי עבודת כוכבים.**

והוינן בה: **מנא לן?** מנין לנו שגם במתן דמים שבשאר ימות השנה פורשים? הרי הפסוק "וכל אדם לא יהיה באהל מועד" מדבר ביום הכיפורים!

---

24. עד עכשיו הגמרא הבינה "שלא בשעת הקטרה" היינו בשעת מתן דמים. ועכשיו הגמרא משנה את הפירוש בדברי הברייתא: "שלא בשעת הקטרה" היינו שלא בשעת הקטרה בהיכל, אלא בקדש הקדשים.

1. פירש הריטב"א, שהיה ראוי לברייתא לומר שיש שתי מעלות בהיכל יותר מאשר מבין האולם ולמזבח: א) לענין הקטרה שבקדש הקדשים. ב) לענין מתן דמים שבקדש הקדשים ומדוע הברייתא אמרה שיש מעלה אחת בלבד. ועיין תוספות ד"ה דאילו.

2. והברייתא לא מנאה שתי מעלות בהיכל [אחת לענין הקטרה ואחת לענין מתן דמים מפני שהכל דין אחד. ריטב"א [לשיטתו בהסבר שאלת

אמר רבי פדת: אתיא, למדנו דבר זה בגזרה שוה של "**כפרה - כפרה**" **מיום הכיפורים** [שגם ביום הכיפורים וגם בקרבנות האלו נאמרה לשון "כפרה". ולומדים ב"גזרה שוה" שדיניהם שווים[3]].

והגמרא ממשיכה לדון בדברי הברייתא:

אמר רב אחא בר אהבה: שמע מינה — יש ללמוד מדברי הברייתא שעניני "**מעלות**" ששנו חכמים בהלכות טהרה — **דאורייתא נינהו!**

במסכת כלים [א ח] נשנו עשרה חילוקי מעלות, שיש עשרה מקומות שקדושת האחד עולה על חבירו.[4]

ושם למדנו שקדושת "בין האולם ולמזבח" עולה על קדושת שאר העזרה.

ומדברי הברייתא נוכיח שאותם חילוקי המעלות שבין מקום אחד לשני אינם מדרבנן אלא מדאורייתא, למרות שאין להם מקור מהכתוב, אלא — **והכי גמירי לחו**, כך למדו חכמים הלכה למשה מסיני את חלוקת מדרגות קדושתם.

דאי סלקא דעתך, כי אם יעלה בדעתך לומר שחילוקי המעלות הם רק **מדרבנן**, אבל מדאורייתא קדושת כל העזרה שוה [ואין הבדל בין קדושת "בין האולם ולמזבח" לקדושת שאר העזרה], יש להקשות:

מאי שנא במה שונה קדושת "**בין האולם ולמזבח**", שגזרו בה חכמים דין פרישה מחשש **דילמא מיקרו ועיילי**, שמא [אם יעמדו שם] תקרה להם טעות ויכנסו לתוך ההיכל, מקדושת שאר עזרה?

והרי היה ראוי לומר **שמכולה עזרה נמי ליפרשו** שיפרשו מכל העזרה כולה, **דילמא מיקרו ועיילי**. שמא אם יעמדו בעזרה תקרה להם טעות ויכנסו לתוך ההיכל!

הגמרא בהערה הקודמת. עיין שם. ועיין תוספות ד"ה דאילו].

3. הקשו תוספות: אמנם בשעירי עבודה זרה והעלם דבר נאמרה לשון כפרה אבל בענין פר הכהן משיח לא נאמרה לשון "כפרה"! עיין שם שהאריכו בזה ועיין שיח יצחק בביאור דבריהם [וכתב בשם הרמב"ם בפירוש המשניות בתמיד פרק ז שהגמרא כאן לומדת במה מצינו ולא גזרה שוה וכן כתב הלחם משנה בסוף פרק ג מהלכות תמידין].

ותוספות ישנים הקשו: מדוע הגמרא לא מקשה מנין לנו שפורשים בשעת ההקטרה שבהיכל? שהרי לא מצאנו בכתוב דין פרישה אלא בקטורת שבקדש הקדשים!

ותירצו: כיון שהקטרת היא דבר שבחשאי יש לפרוש גם בשביל הקטרה שבהיכל [וכן כתב בתוספות הרא"ש].

פירש השיח יצחק, שמאחר שלמדנו לעיל מפסוק שהקטורת שבהיכל מכפרת על לשון הרע והטעם הוא מפני שהיא דבר שבחשאי. ממילא אנו יודעים שיש דין פרישה גם בקטורת שבהיכל. עיין שם עוד.

4. א. ארץ ישראל קדושה משאר ארצות. ב. ערים המוקפות חומה קדושות יותר. ג. ירושלים. ד. הר הבית. ה. חיל. ו. עזרת נשים. ז. עזרת ישראל. ח. עזרת כהנים. ט. בין האולם ולמזבח. י. ההיכל. יא. קדש הקדשים. [כלים א, משניות ו-ט והמפרשים שם הקשו שהתנא אמר שיש עשר קדושות, ומונה 11 קדושות עיין שם. וחילוקי הדינים שבין הקדושות מבוארים במשנה

אלא, בהכרח, שמדאורייתא קדושת שאר העזרה פחותה מקדושת "בין האולם ולמזבח". וכאשר גזרו חכמים דין פרישה מבין האולם ולמזבח לא נכללה שאר העזרה באותה גזירה, שהרי בין האולם ולמזבח היא קדושה בפני עצמה, ושאר העזרה היא קדושה בפני עצמה.

ולכן, אם היו גוזרים דין פרישה גם בשאר העזרה, היה זה בגדר "גזירה לגזירה". ואין גוזרים גזירה לגזירה [ולכן גזרו דין פרישה על בין האולם ולמזבח בלבד].

אבל אם היו חילוקי המעלות רק מדרבנן, היו יכולים חכמים לגזור על כל העזרה ולא היה זה נחשב גזירה לגזירה. שהיות וחילוקי המעלות הם רק מדרבנן, וקדושת העזרה מדאורייתא אחת היא, היתה נחשבת גזירתם של רבנן על כל חלקי העזרה כגזירה אחת בלבד.

ודחינן: עדיין אפשר לומר שחילוקי ה"מעלות" הם רק מדרבנן.[5] ומדאורייתא כל העזרה כולה קדושה אחת היא. ואף על פי כן לא גזרו דין פרישה בכל העזרה. וטעמו של דבר:

בין האולם ולמזבח, כיון דלא מפסיק מידי, מאחר שאין דבר שמפסיק בין העומד שם לבין ההיכל, **לא מינכרא מילתא**. לא ניכר עד היכן מותר להכנס, ולכן אסרו לעמוד בכל השטח הזה.

אבל בשאר **העזרה, כיון דאיכא מזבח החיצון דמפסיק — מינכרא מילתא**. מאחר שהמזבח החיצון עומד שם, הרי הוא מבדיל בין שטח זה לבין השטח שבין האולם ולמזבח, וניכר לעומד שם שאסור לו להכנס.

והגמרא ממשיכה לדון בדברי הברייתא:

אמר רבא: שמע מינה, מדברי הברייתא נוכיח, ש**קדושת אולם** וקדושת **היכל — חדא מילתא היא**. שהאולם וההיכל דבר אחד הוא, ושניהם נכללים בשם "אהל מועד".

דאי סלקא דעתך, שאם יעלה בדעתך לומר **שתי קדושות ניתנו**, ו"אהל מועד" הוא ההיכל בלבד, ולא האולם. יש להקשות:

כיון ש**אולם גופיה** [עצמו] אינו בכלל מה שנאמר "וכל אדם לא יהיה באהל מועד",

---

שם].

ורש"י כאן מפרט את הקדושות שמההיכל ואילך. ופירשו תוספות ישנים שלדעת רש"י הגמרא התכוונה להוכיח שמן ההיכל ואילך המעלות הן דאורייתא, הלכה למשה מסיני.

ותוספות ישנים הוכיחו שהמעלה של עזרת נשים אינה אלא מדרבנן. ולכן פירשו שכוונת הגמרא כאן למעלות שאמרו על בין האולם ולמזבח בלבד, או על מעלות של מחנה שכינה [מעזרת ישראל והלאה] וכן פירש תוספות הרא"ש. [והריטב"א כתב כפירושם הראשון].

5. הגמרא מתייחסת כאן רק למעלות של בין האולם ולמזבח אבל ודאי שיש מעלות שהן מדאורייתא. ריטב"א עיין שם. [וכן כתב הר"ש כלים סוף פרק א].

ודעת הר"ש [שם] שלהלכה אכן מעלות אלו הם מדרבנן. וכן דעת הראב"ד [ביאת מקדש א, טו] וכן כתב הכסף משנה [שם] בשם הרמב"ן. והרע"ב שם מסכים עם דעה זו. אבל הביא

לפי שאין האולם חלק מאוהל מועד, ודין פרישה באולם הוא רק מכח **גזירה** — וכי **ניקום** נעמוד **ונגזור גזירה לגזירה**?!

כי אם נאמר שבאולם עצמו אסור להיות רק משום גזירה, ובין האולם ולמזבח אסור להיות שמא יכנס לאולם, וממנו להיכל, הרי זה גזירה לגזירה. ואין גוזרים גזירה לגזירה!

ודחינן: **לא**! עדיין אפשר לומר שקדושת ההיכל והאולם אינם דבר אחד. אלא קדושת **האולם** וקדושת **בין האולם ולמזבח חדא קדושה היא** [קדושה אחת היא], ואילו קדושת **היכל** וקדושת **אולם** — **שתי קדושות** הן.

ומכל מקום, כשגזרו פרישה מהאולם מחשש שמא העומד שם יכנס להיכל, נכלל גם השטח שבין האולם ולמזבח בגזירה זו, מפני ששניהם קדושים בקדושה אחת.(6)

שנינו במשנה: **בכל יום היה** הכהן המקטיר את הקטורת **חותה** גחלים מן האש **במחתה של כסף**, ומערה ממנה לתוך מחתה של זהב.

ומבארינן: **מאי טעמא**? מהו הטעם שלא עשו את המחתה הראשונה של זהב?

כי **התורה חסה על ממונן של ישראל**,(7) לכן גם אנחנו חסים על ממון ישראל, ולא חותים גחלים מן האש במחתה של זהב, מפני שהחיתוי שוחק את הכלי, ומחסרו.

שנינו במשנה: **והיום** ביום הכיפורים **חותה במחתה של זהב, ובה** עצמה **היה מכנים** את הגחלים לקדש הקדשים.

ומבארינן: **מאי טעמא**? מהו הטעם לשינוי ביום הכיפורים?

משום חולשא דכהן גדול בתענית, ולכן, הקלו עליו שלא יצטרך לטרוח ולערות את הגחלים מכלי לכלי.

שנינו במשנה: **בכל יום** היה הכהן **חותה במחתה** של זהב **של ארבעת קבין** ומערה לתוך [מחתה של כסף של] שלשת קבין. רבי יוסי אומר בכל יום חותה בשל סאה [ששה קבין], ומערה בתוך שלשת קבין.

תנא במשנה [תמיד לג א]: כאשר היה מערה מתוך המחתה של זהב למחתה של כסף **נתפזרו לו קב גחלים** על הארץ. והיה **מכבדן לאמה**, לתעלת מים ברוחב אמה שעברה בעזרה, ונשפכה לנחל קדרון.(8)

שהרמב"ם פסק שהמעלות שבין האולם ולמזבח הן מדאורייתא. [ועיין תוספות יום טוב שם].

6. דעת התוספות בזבחים תחילת פרק ו שהגמרא נשארה בספק האם ההיכל והאולם קדושה אחת היא. [וכן כתב גבורת ארי לעיל בעמוד א ד"ה אבל].

והמאירי כתב להלכה שקדושת האולם וההיכל קדושה אחת היא.

ורש"י פירש לעיל [מג, ב ד"ה תני] שהממרס עמד ברובד הרביעי שמההיכל בעזרה. והביאו הרע"ב ולמד מזה תוספות יום טוב שלהלכה ההיכל והאולם קדושה אחת היא. ועיין שיח יצחק כאן שהאריך בזה.

7. עיין לעיל לט, א רש"י ד"ה התורה חסה. והובאו דבריו לעיל [לט, א] הערה 21.

8. הקשה רב ניסים גאון: איך מותר להשליך את הגחלים לנחל והן מתכבות שם? הרי הגחלים שהיו בכלי שרת מתקדשים [כמו שמוכח בעדויות ח, א], ואסור להפסיד קדשים!

תני חדא, במשנה במסכת תמיד: "נתפזרו לו **קב** גחלים".

ותניא אידך, בברייתא אחרת: "נתפזרו לו **קביים**".

והוינן בה: **בשלמא הך** [המשנה במכת תמיד], **דתני** בה נתפזרו לו **קב** גחלים בשעה שהיה מערה ממחתה למחתה, משום שהיא לפי **רבנן**, האומרים במשנתנו שהיה מערה מתוך מחתה של ארבעה קבין למחתה של שלשה קבין לפי שקב אחד התפזר על הארץ.

אלא הך דתני בברייתא שנתפזרו לו **קביים** — **מני**? מי הוא התנא ששנה אותה? הרי בהכרח **לא רבנן** שנו אותה [שלדבריהם מתפזר רק קב אחד], **ולא רבי יוסי** שנה אותה, שהרי לדעתו היה צריך לערות ממחתה של סאה, שהיא ששה קבין, למחתה של שלשה משום שהתפזרו שלשה קבין!

ואם כן, הברייתא האומרת שהתפזרו קביים — מי שנאה?[9]

אמר רב חסדא: ברייתא זו **רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה היא** [הוא שנה את הברייתא].

דתניא: **רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן**

ותירץ בשם הירושלמי, שדוקא גחלים של יום הכיפורים התקשו במחתה מפני שבאותה מחתה שחתה מן המזבח החיצון הכניס לבפנים. [וביום הכיפורים לא היה מכבד לאמה כלל]. אבל בכל יום שהיה חותה במחתת כסף ומערה לשל זהב, אין הגחלים מתקדשים במחתה הראשונה. [דברי רב ניסים גאון הובאו בתוספות להלן מו, ב ד"ה כי. ובתוספות ישנים ותוספות הרא"ש וריטב"א כאן. ובתוספות שם הביאו פירוש אחר בדברי הירושלמי].

ודעת הריטב"א שגם במחתה של זהב שהיה מכניס בה את הגחלים כל יום היו הגחלים מתקדשות. [עיין שם]. אך תוספות הרא"ש כתב, שדוקא המחתה של יום הכיפורים שהקטיר בתוכה את הקטורת, הרי היא כלי שרת ומקדשת את הגחלים. אבל המחתה של כל יום שהיה מערה ממנה למזבח ומקטיר עליו, אינה "כלי שרת".

ודעת רבנו תם שהמחתה של כסף שבכל יום גם היא כלי שרת. אבל אין כלי שרת מקדשים אלא מדעת. ואין דעת הכהן המחתה בגחלים לקדש את הגחלים העומדות להתפזר. [הובא בריטב"א. וכן מובא בקצרה בתוספותים הנ"ל].

אך ה"ר אלחנן הביא שיש מחלוקת אמוראים במסכת סוכה [מט, ב] אם כלי שרת מקדשין שלא מדעת. [הובא בראשונים הנ"ל, ועיין מה שדנו בזה שם].

ועיין תירוצים נוספים בתוספות שם. ובתוספות ישנים [עיין גם בתוספות חגיגה כג, ב ד"ה שאם נגע].

עוד הקשו תוספות שם: המכבה גחלים שבמזבח עובר על "לא תעשה": "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה" [ויקרא ו, ו]. והרי הגחלים שבמחתה היו מן המזבח. ואיך מותר לכבותן באמה? עיין שם.

[וכל קושיות הראשונים הנ"ל הם מפני שפירשו את הגמרא שהיה משליכן לאמה היינו אמת מים היוצאת לנחל קדרון. אבל רבנו אליקים מביא פירוש שהיה מקום במזבח שנקרא אמה. וכן פירשו תוספות להלן מו, ב בשם רבנו שמחה].

9. קושית הגמרא אינה קושיא חזקה, שהרי ודאי שלא כל הגחלים שהיו יותר מהמחתה של זהב

ברוקה אומר: במחתה של קביים היה מכנים את הגחלים להיכל. ותחילה היה חותה גחלים מהמזבח במחתה של ארבעה קבים [כדעת רבנן]. נמצא, שהתפזרו קביים בשעת עירוי הגחלים ממחתה למחתה.

רב אשי אמר: אפילו תימא, אפילו תאמר שהברייתא נשנית על ידי **רבי יוסי** מובן מדוע התפזרו קביים. ויש לבאר את דברי רבי יוסי [במשנתנו] באופן אחר:

והכי קאמר — וכך התכוין רבי יוסי לומר:

בכל יום היה חותה במחתה של סאה "מדברית", סאה שמדדו בה במדבר, שהיתה קטנה בשישית מהמידות שנהגו בירושלים. נמצא שהסאה המדברית היתה של חמשה קבין ירושלמיות בלבד.[10] והיה **מערה לתוך** מחתה של **שלשת קבין ירושלמיות**. ולכן נתפזרו קביים בלבד.

שנינו במשנה: **בכל יום היתה** המחתה **כבידה והיום,** ביום הכיפורים היתה **קלה.**

תנא בברייתא: **בכל יום היתה גלדה,** דופנה **עבה. והיום** היה דופנה **רך** דק. ולכן היתה קלה יותר מבשאר ימות השנה.

שנינו במשנה: **בכל יום היתה קצרה והיום ארוכה.**

ומפרשינן: **מאי טעמא,** מה הוא הטעם שבגללו עשו ביום הכיפורים ידית ארוכה?

כדי שתהא זרועו של כהן גדול מסייעתו [שיוכל להניח את הידית מתחת לזרועו, ותהא זרועו מסייעתו[11]].

תנא בברייתא: **בכל יום לא היה לה ניאשתיק,** טבעת בראש הידית,[12] **והיום,** ביום הכיפורים, **היה לה ניאשתיק,** טבעת בראש הידית, כדי שתקשקש ותשמיע קול כשיכנס לבפנים. שנאמר: "ונשמע קולו בבואו אל הקודש" [שמות כח לה],[13] **דברי בן הסגן.**

נתפזרו, [אלא המחתה של זהב היתה גדושה]. וכיון שכך יתכן שהתנא נקט קביים כי לפחות קביים שלמים התפזרו, [ונקט קביים שהן חשבון שלם], אלא קושיא כל שהוא היא, שהגמרא רצתה לפרש את המשנה כפשטה כמו שמפרש והולך. ריטב"א.

10. סאה מדברית היא שש קבין מדבריות. וכשבאו לירושלים הגדילו את המידות בשישית. ונמצא ששש קבין מדבריות הן חמש ירושלמיות. רש"י.

11. רש"י לעיל במשנה. עוד כתב שם שכל הדברים שהוזכרו במשנה ביום הכיפורים הם משום חולשת הכהן הגדול.

12. רבנו אליקים פירש שהיתה בראש הידית. ועיין שם פירוש אחר שניאשתיק הוא ענבל.

13. אף על פי שפסוק זה נאמר במעיל, למדו מכאן חכמים גם לכאן ריטב"א.

והר"ח מפרש שניאשתיק הוא כיסוי. והריטב"א הביא בשם הגאונים שהשתמשו בכיסוי זה כדי שלא יכבו הגחלים או שלא יכוו פניו מהחום. וכל ימות השנה לא היה צריך כיסוי מפני שיכל להסתיר בידו השמאלית את המחתה או לכסות את פניו. אבל ביום הכיפורים היה צריך את זה מפני שלא יכל להשתמש בידו השמאלית. כי היה נושא בה את הכף.

ותוספות מפרשים בשם ריב"א, שנאשתיק

שנינו במשנה: **בכל יום היה זהבה** דומה לגוון **ירוק**. והיום [היה דומה ל]אדום, דברי רבי מנחם.

אמר רב חסדא: שבעה מיני **זהבים הן: זהב, וזהב טוב, וזהב אופיר, וזהב מופז, וזהב שחוט, וזהב סגור, וזהב פרויים.**[14]

ומפרש והולך:

"זהב" ו"זהב טוב" הם שני מינים, **דכתיב** [בראשית ב]: **וזהב הארץ ההיא טוב".** משמע שיש זהב שאינו נקרא "זהב טוב".[15]

"זהב אופיר" נקרא כך משום **דאתי,** שהוא בא **מאופיר.**

מה-א **"זהב מופז"** נקרא כך על שם **שהוא דומה לפז** [צהוב וזוהר כמרגלית].

"זהב שחוט" — נקרא כך על שם **שנטוה כחוט,** מפני שהוא רך.

"זהב סגור" נקרא כך על שם **שבשעה שנפתח** [שמציעים אותו למכירה], **כל החנויות נסגרות,** לפי שאינן יכולות להתחרות בזהב משובח כל כך.

זהב פרוים נקרא כך היות **שהוא** אדום, **הדומה לדם הפרים.**

עד כאן דברי רב חסדא הסובר שיש שבעה מיני זהבים.

רב אשי אמר: חמשה מיני זהבים בלבד **הן,** ואין למנות ביניהם את "זהב" ואת "זהב טוב" [שרב חסדא מנה בתור מינים נפרדים]. אלא — **וכל חד וחד,** בכל אחד מחמשת מיני הזהבים, **איתביה,** יש בו מקצת זהב שאינו משובח כל כך הנקרא "**זהב**", ויש בו מקצת זהב שהוא משובח ונקרא **זהב טוב.**

תניא נמי הכי, שנינו בברייתא כדברי רב חסדא לעיל,[1] ש"זהב פרוים" נקרא כך על שם שהוא דומה לדם הפרים:

דתניא: **בכל יום היה זהבה** של המחתה **ירוק, והיום אדום. והיינו** וזהו הזהב הנקרא "**זהב פרויים**", על שם **שדומה** בצבעו האדום **לדם הפרים.**

שנינו במשנה: **בכל יום מקריב פרס שחרית** ופרס בין הערביים וכו' **בכל יום היתה** הקטורת **דקה** [טחונה היטב] ואילו הקטורת המיוחדת של **היום** שהיה מכניס לקדש הקדשים, היתה **דקה מן הדקה.**

הוא נרתיק שכסה בו את ידית המחתה, כדי שלא יכוה מחום הידית של מתכת, שהיא מעבירה חום, [וכתבו בתוספות ישנים שכך כוונת ר"ח], וכל ימות השנה שלא החזיק את המחתה זמן מרובה לא חששו לזה. אבל ביום הכיפורים היתה המחתה שוהה זמן רב בקדש הקדשים והידית התחממה, וכשהיה מוציאה משם היה חשש שיכוו ידיו.

14. כל שבעת מיני הזהבים הללו מצאנו במקרא.

"זהב" ו"זהב טוב" הגמרא מוכיחה זאת מיד מפסוקים. ושאר מיני הזהב מובא מקורם בגליון הש"ס כאן.

15. זהב טוב הוא מין זהב שכשצורפים אותו בתנור אינו נחסר כלום. תוספות.

1. כך פירש רש"י. אבל רבנו אליקים מפרש באופן אחר. עיין שם.

הגמרא מביאה ברייתא שמבארת מנין למדנו שהקטורת שבקדש הקדשים היתה דקה מן הדקה.

תנו רבנן: נאמר [ויקרא טז יב] בענין הקטורת של יום הכיפורים המוקטרת בקדש הקדשים: "ומלא חפניו קטרת סמים דקה".

"**דקה**" — **מה תלמוד לומר**? מה באה המילה "דקה" ללמדנו? **והלא כבר** נאמר [שמות ל] בענין הקטרת שבכל ימות השנה "**ושחקת ממנה הדק**", ומכאן שהקטורת היתה דקה [ואנו יודעים שגם ביום הכיפורים הקטורת היתה דקה].

אלא בא הכתוב **להביא** [להוסיף], שביום הכיפורים היתה הקטורת **דקה מן הדקה** [שטחנו אותה פעם נוספת, בערב יום הכיפורים].

שנינו במשנה: **בכל יום כהנים עולין במזרחו של כבש** המזבח.

הגמרא מבארת את טעם הדבר:

דאמר מר [רמי בר יחזקאל, להלן נט ב]: **כל פינות** [פניות] **שאתה פונה לא יהו אלא דרך ימין!**

הכבש עמד מדרום למזבח, וכאשר היה הכהן עולה בו היתה ימינו בצד מזרח, ובהגיעו למעלה היה עליו לפנות **למזרח** המזבח.[2] ולכן הכהן עלה במזרח הכבש כדי שיהיה סמוך למזרח המזבח, ולא יצטרך ללכת בדרך ארוכה על המזבח שלא לצורך.

שנינו במשנה: **והיום** הכהן הגדול **עולה באמצע** הכבש, **ויורד באמצע**.[3]

ומפרשינן: **מאי טעמא** — **משום כבודו דכהן גדול**. להראות את חשיבותו, שהוא כבן בית לפני המקום, והולך בכל מקום שחפץ.

שנינו במשנה: **בכל יום כהן גדול מקדש ידיו ורגליו מן הכיור**, והיום מן הקיתון של זהב.

ומפרשינן: **מאי טעמא** — מהו הטעם שביום הכיפורים קידש הכהן הגדול מן הקיתון של זהב?

משום כבודו דכהן גדול ביום הכיפורים.

שנינו במשנה: **בכל יום היו** על המזבח **ארבע מערכות** [ערימות עצים להבעירם באש[4]] והיום חמש, דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר: בכל יום [היו] שלש [מערכות] והיום ארבע. רבי יהודה אומר: בכל יום [היו] שתים, והיום שלש.

והגמרא מביאה ברייתא, המפרשת מה הן המערכות שערכו על המזבח בכל יום, וביום הכיפורים:

תנו רבנן: **בכל יום היו** על המזבח **שתים מערכות, והיום שלש.** ואלו הן:

---

2. כדי להגיע לקרן דרומית מזרחית שבמזבח. כמו ששנינו: עלה לכבש ופנה לסובב, ובא לו לקרן מזרחית דרומית" וכו'. רבנו אליקים.

3. גירסת הספרים לפנינו "עולין באמצע ויורדין באמצע". ומסורת הש"ס הגיה בדברי הגמרא כמו שכתבנו בפנים. ועיין לעיל מג, ב הערה 18.

4. על פי הרמב"ם בפירוש המשניות.

אחת — **מערכה גדולה** שעליה מקטירים בכל יום את כל ההקטרות [רש"י לעיל לג א].

ואחת — **מערכה שניה של קטורת** שממנה הכניסו גחלים למזבח הפנימי שבהיכל, להקטיר עליהם קטורת של כל יום [בשחרית ובין הערבים].

ואחת — שמוסיפין בו ביום [ביום הכיפורים] — בשביל הקטורת שבקדש הקדשים.[5]

אלו **דברי רבי יהודה.**

רבי יוסי אומר: בכל יום היו על המזבח **שלש** מערכות, **והיום ארבע.** ואלו הן:

אחת — של מערכה גדולה. ואחת — של מערכה שניה של קטורת. ואחת — של קיום האש. שאם האש שבמערכה גדולה אינה מספקת מוסיפים לה עצים ממערכה זו.

ואחת שמוסיפין בו ביום — ביום הכיפורים בשביל הקטורת שבקדש הקדשים.

רבי מאיר אומר: בכל יום היו על המזבח **ארבע** מערכות **והיום חמש.** ואלו הן:

בכל יום: **אחת — של מערכה גדולה. ואחת — של מערכה שניה של קטורת. ואחת — של קיום האש. ואחת** — להקטרת **איברים ופדרים** [חלבים] מקרבנות של אתמול **שלא נתעכלו מבערב,** מפני שלא ניתנו על אש המערכה הגדולה, או שניתנו שם אך לא הספיקו להתעכל [6].

ואחת — שמוסיפין בו ביום [ביום הכיפורים] בשביל הקטורת שבקדש הקדשים.

והגמרא מבארת והולכת מנין למדו את כל המערכות הללו:

דכולי עלמא מיהת תרתי איתי לחו. הכל מודים שהיו לפחות שתי מערכות בכל יום — **מנלן** מנין למדנו דבר זה?

אמר קרא: "**היא** [עולת התמיד] **העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה**". [ויקרא ו ב].

"מוקדה" — היינו מדורת עצים, **וזו מערכה גדולה** שעליה הקטירו את עולת התמיד [המוזכרת בתחילת הפסוק] ואת שאר הקרבנות,

"**ואש המזבח תוקד בו**" ["תוקד" הוא מלשון יקידת מדורת אש] — **זו מערכה שניה של קטורת.**

ושואלת הגמרא: **ורבי יוסי,** שהוסיף עוד מערכה נוספת בכל יום לקיום האש — **קיום**

---

5. אבל הקטורת שהקטירו על המזבח הפנימי הרי היא כקטורת של כל השנה [ולקחו לה גחלים מן המערכה השניה של קטורת]. רש"י.

6. האברים הללו לא נפסלו בלינה. כיון שהיו בראש המזבח כמבואר בזבחים פד א.

במשנה בזבחים פו א שנינו אברים שפקעו מעל המזבח [שקפצו מן המזבח מחמת חום האש]. אם פקעו קודם חצות יחזירם לאש. ואם אחר חצות לא יחזירם [מובא בגמרא לעיל כ א].

ואם כן קשה על דברי רבי מאיר כאן [שעשו מערכה לצורך האברים של אתמול], הרי עבר עליהם חצות ואין צריך להחזירם!

תירצו תוספות ישנים שני תירוצים:

א) הגמרא שם אומרת, שאם האברים נשרפו לגמרי ואין בהם ממש, אפילו קודם חצות אין

האש מנא ליה? מנין לו שהיתה מערכה לקיום האש?

ומשנינן: **נפקא ליה**, דין זה יצא לו מהמילה "תוקד" שבהמשך הפרשה [בפסוק ה]: **"והאש על המזבח תוקד בו"**. למדנו מכאן שהיתה על המזבח מערכה נוספת, והיא המערכה לקיום האש.(7)

ומכאן קשה על רבי יהודה, הסובר שהיו שתי מערכות בלבד [שהרי בפסוק ה הוזכרה "יקידה" [מדורת עצים] שלישית].

ורבי יהודה יתרץ: **ההוא** "תוקד" — **להצתת אליתא הוא דאתא**! בא ללמד על הצתת קיסמים דקים, שבהם הבעירו אש במערכה הגדולה. ולימד הכתוב שהצתה זו תעשה על המזבח.(8)

דתניא: היה רבי יהודה אומר: מניין להצתת אליתא [קסמים דקים] **שלא תהא אלא בראשו של מזבח**, ולא שיצית למטה על רצפת העזרה ויעלה אותם כשהם דולקים אל המזבח?

תלמוד לומר: "והאש — על המזבח תוקד בו".

אמר רבי יוסי: מנין שעושה על המזבח **מערכה לקיום האש**?

תלמוד לומר: "והאש על המזבח תוקד בו".

ומקשינן על רבי יוסי:

ורבי יוסי — הצתת אליתא מנא ליה? מנין לו שהיא נעשית בראש המזבח?

ומתרצינן: **נפקא ליה**, דין זה יצא לו **מהיכא דנפקא לרבי שמעון**. מאותו מקום שלמד ממנו רבי שמעון דין זה, וכדלהלן:

דתניא: נאמר [ויקרא א ז]: **"ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח" — לימד** הכתוב **על הצתת אליתא שלא תהא אלא בכהן כשר.**

והכהן יהיה לבוש אז **בכלי שרת**, בגדי כהונה, **דברי רבי יהודה.**

אמר לו רבי שמעון לרבי יהודה: **וכי תעלה על דעתך שזר קרב לגבי מזבח** להצית את האליתא? והרי מובן מאליו שרק הכהנים כשרים להצתת האליתא, שהרי כבר למדת [מהפסוק "והאש... תוקד"] שהצתת האליתא

צריך להחזירם. ואם עדיין לא נשרפו, אפילו אחר חצות צריך להחזירם. ודוקא אם התחילו להתעכל ולא התעכלו לגמרי חצות קובעת עליהם שם עיכול. [הגמרא שם קוראת לזה "שרירי", והיינו כשהתייבשו מחמת האש והרי הם קשים כעץ. רש"י].

ולפי זה בגמרא כאן מדובר בשלא התעכלו כלל [ועיין ריטב"א ורבנו אליקים].

ב) שם מדובר בפקעו וירדו מן המזבח. אבל כשעודם על המזבח, אז מחזירים אותם אפילו אחרי חצות [תוספות הרא"ש. וכך יש לפרש את דברי תוספות ישנים].

7. לשון רש"י על התורה: ריבה כאן יקידות הרבה: "על מוקדה", ו"אש המזבח תוקד בו". "והאש על המזבח תוקד בו". "אש תמיד תוקד על המזבח". כולן נדרשו במסכת יומא שנחלקו רבותנו במנין המערכות שהיו שם.

8. ופירוש הפסוק "והאש על המזבח תוקד בו".

היא בראש המזבח, ואסור לזרים לעלות על המזבח!

ואם כן, מדוע הוצרך הכתוב לומר שבני אהרן הם אלו שהציתו את האליתא?[9]

אלא, בהכרח, שהפסוק **לימד** כאן **על הצתת האליתא** בעצמה, **שלא תהא אלא בראשו של מזבח**. ושלא כדבריך [רבי יהודה] שאתה כבר למדת דין זה מהפסוק: "והאש על המזבח תוקד בו".

אלא אני [רבי שמעון] סובר כדעת רבי יוסי, שלמד משם שהיתה על המזבח מערכה נוספת לקיום האש. ואין ללמוד משם שהצתת האליתא היתה בראש המזבח, אלא מ"ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח".[10]

ורבי יהודה יתרץ: **אי מהתם**, אם באת ללמוד שזר פסול להצתת האליתא מהפסוק "והאש על המזבח תוקד בו", שלמדנו שהצתת האליתא היתה בראש המזבח, **הוה אמינא** הייתי יכול לומר, שאף על פי שהצתת האליתא היתה על המזבח, מכל מקום זר יכול להצית אותה, כאשר הוא **קאי אארעא ועביד במפוחא**. כשעומד על הארץ ומצית את האליתא שעל המזבח בעזרת מפוח.[11]

קמשמע לן, ולכן השמיע לנו הפסוק "ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח" שזר פסול להצתת האש באליתא.

ושואלת הגמרא:

ורבי מאיר, שהוסיף עוד מערכה נוספת כל יום להקטרת איברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב — **אברים ופדרים שלא נתעכלו**

שהצתת האש תהיה על המזבח. ולא יצית אש על הארץ ויעלנה למזבח, רבנו אליקים.

9. תוספות הרא"ש הקשה: אמנם מאחר שהצתת האש היתה בראש המזבח ממילא אנו יודעים שצריך שכהן יציתם. אבל היה אפשר לומר שאין צריך בגדי כהונה כי הצתת האליתא אינה בגדר עבודה. ולכן בא פסוק זה ללמדנו שצריך בגדי כהונה. וצריך עיון.

10. ו"הכהן" שנאמר בפסוק הוצרך לגופו, ללמד שנתינת האש צריכה כהן ולא יטלנה זר ויזרקנה למזבח. רש"י.

אך עדיין קשה, מאחר שלמדנו בפסוק זה ["ונתנו בני אהרון אש על המזבח"] שהצתת האליתא היתה על המזבח, אם כן מובן מאליו שרק הכהנים כשרים לזה, ומדוע הוצרך הכתוב לומר "הכהן"?

ותירץ הריטב"א: לדעת רבי יהודה שלומדים את הצתת האליתא מ"והאש על המזבח תוקד בו" משמע שהיקידה עצמה — כשנופח באש להציתה — צריך שתהיה בראש המזבח. וממילא מובן מאליו שרק כהנים כשרים בזה. אבל לדעת רבי שמעון שלומד את הצתת האליתא מ"ונתנו" [שלא הוזכרה כאן היקידה עצמה] אפשר לפרש שהכהן יעמוד על הארץ ויתן אש בראש המזבח [כלומר, יזרוק את האש למזבח. כמו שכתב רש"י].

עיין בריטב"א שהביא את קושיתו בשם תוספות. והתוספות מביאים את הקושיא בשם רש"י, והאריכו בתירוצו. עיין שם [עיין גם תוספות ישנים ותוספות רא"ש ורבנו אליקים].

11. מפוח ארוך שראשו מגיע עד לראש המזבח. רבנו אליקים.

מבערב, מנא ליה? מנין לו שהיתה מערכה נפרדת לאברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב?

עונה הגמרא:

נפקא ליה מ"ואש". רבי מאיר למד מהאות ו' המיותרת בפסוק "ואש המזבח תוקד בו" [בפסוק ב], שהיתה מערכה נוספת. ופירש שעשו אותה לצורך הקטרת חלבים ופדרים שלא נתעכלו מבערב].

ורבנן, דהיינו, רבי יהודה ורבי יוסי, החולקים על רבי מאיר — **וא"ו לא דרשו**; אינם דורשים מהאות וא"ו דבר, מפני שדרך הפסוק לכתוב כך.

ושואלת הגמרא: ולדעת **רבנן, איברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב — מאי עביד להו?** מה יעשה בהם?

ועונה הגמרא: **מהדר להו** — מחזירם **למערכה גדולה.**

דתניא: מניין לאיברים ופדרים של קרבנות של יום אתמול **שלא נתעכלו מבערב, שסודרן** בבוקר **על גבי מזבח.** מה-ב

ואם אין המזבח **מחזיקן** — מנין **שסודרן על הכבש או על גבי סובב,**[1] **עד שיעשה** את **המערכה הגדולה** של היום,[2] ואחר כך חוזר **וסודרן** עליה?

תלמוד לומר: "אשר תאכל האש את העולה על המזבח".

ומילים אלו מיותרות הן, שהרי כבר למדנו בתחילת הפרשה שהאש אוכלת את העולה [שנאמר: "היא העולה על מוקדה"]. ולמה חזרה התורה וכתבה זאת פעם שניה?

---

1. למזבח [עיין בציור] היה יסוד ברוחב 32 אמה על 32 אמה בגובה אמה. מעל היסוד היה המזבח מתקצר ברוחב אמה מכל צד, ומתנשא לגובה 5 אמות. שם היה המזבח מתקצר באמה נוספת מכל צד, ושם היה "הסובב". ומעליו היה המזבח מתנשא בגובה של עוד 3 אמות ושם, על גג המזבח הוא מקום המערכה. משנה מדות ג א. ומפרשים שם [ועיין תוספות יום טוב שם].

2. מדוע לא הוריד את האברים גם ליסוד שבתחתית המזבח [כשאין הסובב מחזיקן]?

פירשו תוספות שעל היסוד היה נפסל בלינה. אבל על הסובב שהוא למעלה מחצי גובה המזבח [ראה בהערה הקודמת] אין הלינה פוסלת את האברים הנמצאים שם [שהרי "אין לינה מועלת בראש המזבח"]. ריב"א.

ועוד כתבו תוספות, שיתכן שיש איסור להורידם מן המזבח. אבל כשסודרן על הסובב והכבש אין זה נקרא "הורדה".

החזון איש הקשה על דברי ריב"א [שאמר שאין לינה מועלת [לפסול] בראש המזבח]: הרי אביי ורבא נחלקו בזה [בזבחים פז א]. ודעת רבא שלינה כן מועלת בראש המזבח [כלומר אברים שלנו בראש המזבח, ואחרי עלות השחר ירדו — לדעת אביי לא חל עליהם פסול לינה בעלות השחר כיון שהיו בראש המזבח. ולכן יחזור ויעלם. אבל לדעת רבא נפסלו בלינה ואסור לחזור ולעלותם. אמנם אם העלם יכול להקטירם, שהרי גם קרבנות שנפסלו בלינה אם עלו לא ירדו].

ומאחר שלדעת רבא לינה מועלת בראש המזבח, איך תיקנו שיסדרם בצד המזבח ויפסלו, ואחר כך יקטירם מדין "אם עלו לא ירדו" בדיעבד?

אלא, בא הכתוב ללמד על אברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב, שחוזרים ונותנים אותם על אש המערכה הגדולה עם העולה [של היום].[3]

ורבי מאיר, שסובר עשו מערכה נפרדת להקטרת האברים והפדרים שלא נתעכלו מבערב, יפרש שהפסוק בא ללמד:

דוקא **עיכולי עולה**, בשר עולה שקפץ מעל האש [מחמת חוזק האש] לפני שגמר להתעכל[4] — **אתה מחזיר** [למערכה בפני עצמה]. **ואי אתה מחזיר קטורת** שפקעה מן האש, להקטירה שנית על המזבח.[5]

דתני רבי חנניא בר מניומי, ברייתא שנאמרה **בדבי** [בבית מדרשו של] **רבי אליעזר בן יעקב**:

"אשר תאכל האש את העולה על המזבח" — מלמד הכתוב שדוקא **עיכולי עולה אתה מחזיר, ואי אתה מחזיר עיכולי קטורת.**

ועתה הגמרא מבארת מנין למדנו שביום הכיפורים עשו מערכה בפני עצמה לקטורת הנעשית בקדש הקדשים:

דכולי עלמא, מיהת, מוסיפין בו ביום אית לחו. הכל מודים, מכל מקום, שביום הכיפורים הוסיפו מערכה נפרדת לקטורת הנעשית בקדש הקדשים — **מנא לחו**, מנין למדו דבר זה?

נפקא לחו, דין זה יצא להם **מדכתיב "והאש** על המזבח תוקד בו". שהיה הכתוב יכול לומר "אש". ולמה הוסיף וא"ו ואמר "והאש"? ללמד שהיתה מערכה נוספת לקטרת של קדש הקדשים.

ואפילו למאן דלא דריש וא"ו, אפילו לרבי יהודה ורבי יוסי שלא דורשים את תוספת האות ו [לעיל על הפסוק "ואש המזבח תוקד בו"], מכל מקום **וא"ו ה"א דריש** [כיון שהכתוב הוסיף כאן שתי אותיות: ו' וה'].

ומאחר שדרשנו את כל לשון "מוקד" או "תוקד" שבפרשה, מבארת הגמרא את המשך הפרשה [ויקרא ו פסוק ו] שנאמר: "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה".

"אש תמיד תוקד" — **למאי אתא**, לאיזה צורך הוא בא?

מיבעי ליה לכדתניא:

דתניא" **"אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה"** — **לימד על מערכה שניה של קטורת** [המיועדת לגחלי הקטורת], **שלא**

ותירץ החזון איש [בסוף הדברים] שאפילו רבא מודה שכל זמן שהאברים על המזבח לא חל עליהם פסול. אלא דעת רבא שמיד כשיורידם מן המזבח יחול עליהם דין לינה, אבל אם לא הורידם לבסוף הרי לא נפסלו כלל. [חזון איש זבחים יט מד].

3. דמשמע [מהפסוק] אברים ופדרים שמשלה בהן האור במקצתן, הן עם העולה [לשון רבנו אליקים].

4. מלשון הגמרא עיכולי עולה משמע שהתחילו להתעכל. ועיין לעיל מה א הערה 6 [ולפירוש ראשון בתוספות ישנים שהוזכר שם צריך לומר שהכוונה בגמרא כאן: עיכולי עולה אתה מחזיר קודם חצות].

5. ממעטים מן הפסוק עיכולי קטורת בלבד מפני

תהא על המזבח הפנימי, **אלא על המזבח החיצון.**

וממשיכה הברייתא:

אש שהכניסו ביום הכיפורים **במחתה** לקדש הקדשים, וכן האש שהדליקו בה בכל יום את נרות **המנורה** — **מניין** שהדליקו אותה מן האש שעל המזבח החיצון?[6]

ודין הוא. יש לדון דבר זה ממקום אחר:

נאמרה אש בקטורת שבהיכל,[7] **ונאמרה אש במחתה** [קטורת שבקדש הקדשים],[8] ונאמרה אש בהדלקת **המנורה**.[9]

מה האש שנאמרה **לחלן** [בקטורת] היתה **על מזבח החיצון — אף** האש שנאמרה **כאן** [במחתה ומנורה] היתה **על מזבח החיצון.**

או כלך לדרך זו, שמא תלמד את דין אש המחתה והמנורה מאש הקטורת באופן אחר:

נאמרה אש בקטורת שבהיכל, **ונאמרה אש במחתה** של קדש הקדשים **ובמנורה:**

מה האש שנאמרה **לחלן,** אש הקטורת שהוקטרה בהיכל על המזבח הפנימי, נעשתה האש **בסמוך לו,** על המזבח החיצון, הסמוך למקום ההקטרה על המזבח הפנימי **— אף** האש **במחתה** [שהוקטרה בקדש הקדשים] **ו**האש שבהדלקת **המנורה** צריכה להעשות **בסמוך לו,** על מזבח הפנימי, הסמוך למנורה ולבית קדש הקדשים, [ולא על המזבח החיצון.

תלמוד לומר: "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה".

כלומר: **אש תמיד שאמרתי לך,** אש

שאינה על המזבח החיצון כעולה. אבל עיכולי קומץ ולבונה ומנחת כהנים ומנחת נסכים שכולם נקטרים על המזבח החיצון [כעולה] צריך להחזיר את עיכולם, ולא התמעטו מה"עולה". תוספות [זבחים פג ב מנחות כו ב ד"ה ואי] והובאו בריטב"א כאן.

6. הקשה הרש"ש: הרי למדנו לעיל שעשו מערכה נפרדת לאש המחתה מ"והאש". ונאמר באותו פסוק "תוקד בו" דהיינו במזבח החיצון!

ותירץ הרש"ש, שהיה אפשר לומר שסוף הפסוק "תוקד בו" מתייחס רק לגוף הפסוק, ולא לאש המחתה שנלמד מהיתור של וא"ו ה"א. עיין שם. ועיין תוספות הרא"ש [שנראה מדבריו כהרש"ש]. ושיח יצחק.

7. רש"י פירש שלא נאמרה אש בקטורת בפירוש. אלא כתוב "יקטירנה" [שמות ל ח] ואין הקטרה בלא אש.

ותוספות מפרשים שכוונת הגמרא למה שכתוב בענין הקטורת שבענין קורח: "ואתה ואהרון איש מחתתו. ותנו בהן אש. ושימו עליהן קטורת". ועיין רבנו אליקים.

8. "ולקח מלא המחתה גחלי אש" [ויקרא טז] רבנו אליקים. ר"ח.

9. לא נאמר אש ממש במנורה, אלא מסתמא אש היא, שהרי הנרות דולקים בה. ויש אומרים שלמדנו אש במנורה ממה שנאמר "בהעלתך את הנרות, אל מול פני המנורה"] ומתורגם "באדלקותך". ויש אומרים שלמדנו זאת ממה שהוקשה המנורה לקטורת, שנאמר "ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים יקטירנה". רבנו אליקים.

שאמרתי לך בה "תמיד", דהיינו האש של המנורה [שנאמר בה: "להעלות נר תמיד" ויקרא כד ב], אותה האש **לא תהא** נעשית **אלא בראשו של מזבח החיצון**.[10]

וממשיכה הברייתא: אמנם **למדנו** שהיתה נעשית על המזבח החיצון **אש למנורה**.

אש למחתה — מניין שהיתה נעשית על מזבח החיצון?

עונה הברייתא: **ודין הוא**. יש לדון דבר זה ממקום אחר:

נאמרה אש במחתה, ונאמרה אש במנורה. ונלמד את אש המחתה מאש המנורה:

מה לחלן במנורה, האש היתה נעשית **על גבי מזבח החיצון, אף כאן** במחתה, האש היתה נעשית **על מזבח החיצון.**

שואלת הברייתא: **או כלך**, שמא תלך **לדרך זו**, לומר להיפך, שאש המחתה היתה נעשית על מזבח הפנימי:

שהרי **נאמרה אש בקטורת** הנעשית בהיכל כל יום, **ונאמרה אש במחתה** [בקטורת שבקדש הקדשים], ונלמד את אש המחתה מאש הקטורת:

מה לחלן בקטורת, היתה האש **בסמוך לו** [במזבח החיצון הסמוך להיכל], **אף כאן**, בקטורת שבקדש הקדשים, האש היתה **בסמוך לו** [במזבח הפנימי הסמוך לקדש הקדשים].[11]

עונה הברייתא: **תלמוד לומר**, לכך נאמר [ויקרא טז יב] בענין אש המחתה [בקטרת שבקדש הקדשים]: **"ולקח מלא המחתה גחלי אש מעל המזבח מלפני ה'"**. ו"לפני ה'" היינו במערב המזבח, שהוא כנגד ההיכל.

איזהו מזבח שמקצתו "לפני ה'" ואין כולו לפני ה' עד שהוצרך הכתוב לפרש בו "מלפני ה'"?

הוי אומר זה מזבח החיצון! שהרי המזבח הפנימי כולו לפני ה'.[12]

---

10. מדוע לא לומדים מהפסוק שצריך מערכה נפרדת למנורה?

תירצו תוספות: לא מסתבר שיעשו מערכה למנורה כיון שלא היה צורך לקחת גחלים למנורה. אלא לחקו שלהבת בלבד לצורך הדלקת בפתילות. עיין שם תירוץ נוסף.

11. ואם תאמר, אש המנורה תוכיח שאינו מן הסמוך לו!

יש לומר, שאש המנורה אינה אש גמורה, מפני שאינה צריכה גחלים אלא שלהבת בלבד ולכן אין לומדים ממנה. ריטב"א בשם תוספות.

12. רש"י מפרש שלפני ה' היינו סמוך להיכל. והפסוק אמר "מלפני ה'" ולא אמר "לפני ה'" ומשמע שרק חלק מהמזבח הוא לפני ה'. והמזבח הפנימי שכולו בהיכל, הרי כולו לפני ה'. ובעל כרחך כוונת הפסוק "מלפני ה'" במזבח החיצון בצד מערב שהוא סמוך להיכל [וכן דרשו בתורת כהנים אחרי מות פ"ג וכן מבואר בגמרא בזבחים נח ב].

אבל הר"ח מפרש "מלפני ה'" היינו שמקצתו מול ההיכל וזהו מזבח החיצון. שהוא רחב 32 אמות ואילו פתח ההיכל אינו רחב אלא 10 אמות. ורק מה שכנגד הפתח נקרא "לפני ה'". אבל מזבח הפנימי כולו נחשב "לפני ה'" [שנאמר: "ויצא אל המזבח אשר לפני ה'" זה מזבח הזהב].

ועיין פירושים אחרים ברבנו אליקים.

ומכאן שאש המחתה היתה ניטלת מעל גבי המזבח החיצון.

והגמרא מוסיפה ומבארת את הפסוק [״ולקח מלא המחתה גחלי אש מעל המזבח מלפני ה׳״].

ואיצטריך למיכתב — יש צורך לכתוב **״מעל המזבח״. ואצטריך למיכתב** — ויש צורך לכתוב גם **״מלפני ה׳״**:

דאי כתב רחמנא ״מעל המזבח״ בלבד, **הוה אמינא** — הייתי אומר **מאי מזבח? מזבח הפנימי!** לכן **כתב רחמנא ״מלפני ה׳״** [ואיזהו מזבח שרק מקצתו לפני ה׳? זה מזבח החיצון].

ואי כתב רחמנא ״מלפני ה׳״ בלבד, **הוה אמינא**, הייתי אומר שצריך ליטול גחלים **דוקא ״מלפני ה׳״**, כנגד פתח ההיכל ממש [שההיכל הוא מקום השכינה].

מו-א **אבל מהאי גיסא ומהאי גיסא**, משני צידי המזבח שאינם מול פתח ההיכל, **אימא לא**. והייתי אומר שלא יטול משם גחלים.

לכך נאמר ״מעל המזבח״, לומר שכל הגחלים שבמערב המזבח כשרים [ואפילו הגחלים שאינם כנגד הפתח ממש].

ולכן **צריכא**, הוצרך הכתוב לכתוב את שני הדברים [״מעל המזבח״ ו״מלפני ה׳״].[1]

שנינו לעיל, שלדעת רבי מאיר היתה מערכה נפרדת, שעליה נתן איברים ופדרים של אתמול שלא נתעכלו מבערב.

ועתה הגמרא מבארת ענין זה:

אמר רבי אלעזר משום בר קפרא: אומר היה רבי מאיר: אברי עולה[2] **שנתותרו** [שנותרו מאתמול] — **עושה להן מערכה בפני עצמה, וסודרן. ואפילו בשבת** עושה מערכה לאברים של אתמול למרות שהם שייכים לקרבנות של יום חול.

ומדברי רבי אלעזר [בשם רבי מאיר] למדנו שני חידושים:

א. אברי עולה שנותרו מאתמול עושה להם מערכה בפני עצמם בימות החול.

ב. אפילו בשבת שאסור להבעיר אש, מותר

---

1. למסקנת הגמרא לפירוש רש״י, לומדים ״מלפני ה׳״ שיקח גחלים מצד מערב המזבח, ומדובר במזבח החיצון. ו״מעל המזבח״ לומדים שאפשר ליטול גחלים גם מצידי המזבח שלא כנגד הפתח.

ולפי זה, למסקנת הגמרא נוטל מן הגחלים שבמערב המזבח. וכן פסק הרמב״ם [עבודת יום הכיפורים ד, א].

[ולפי פירוש הר״ח (שפירש ״מלפני ה׳״ מול פתח ההיכל). למסקנת הגמרא לומדים ״מלפני ה׳״ שהמזבח החיצון היה מקצתו לפני ה׳. ו״מעל המזבח״ מלמד שנוטל גם מהגחלים שאינם מלפני ה׳, וכן נראה מדברי המאירי].

ובגמרא בזבחים [נח א] מבואר שנטלו את הגחלים המכוונות כנגד פתח ההיכל, וכתבו התוספות כאן שזהו דין לכתחילה בלבד, אך בדיעבד יכול ליטול מהגחלים שבצידי המזבח. ועיין תוספות ישנים ותוספות הרא״ש [ועיין לחם משנה שם].

2. יש גורסים ״עולת חול״, ורש״י שולל גירסא זו. כפי שיבואר להלן.

להבעיר מדורה בפני עצמה לאברים של אתמול.[3]

ומקשינן על תחילת דברי רבי אלעזר: **מאי קמשמע לן**, מה השמיענו רבי אלעזר, במה שאמר בחידושו הראשון, שעשו מערכה בפני עצמה לאברים ופדרים של אתמול?

הרי **תנינא**, כבר שנינו דין זה במשנתנו בשם רבי מאיר: **בכל יום היו שם ארבע מערכות**, ואחת מהן היתה לאברים ופדרים של אתמול [וכמו שביארה התוספתא, שמובאת בגמרא לעיל מה א].[4]

אמר תירץ **רבי אבין**:

לא נצרכה המימרא של רבי אלעזר **אלא לפסולין**. להשמיענו שאפילו קרבנות שיש בהם פסול [אך נאמר בהן הדין "אם עלו למזבח לא ירדו"[5]], שאם נותרו מאתמול, עשו להם מערכה, והקטירום.

ודוקא שמשלה בהם האור [האש], שאז פקע איסורן מהן.[6]

---

3. במסכת שבת דרשו חכמים מהפסוק "לא תבערו אש בכל מושבותיכם", שמשמע דוקא בכל מושבותיכם אי אתה מבעיר אש, אבל אתה מבעיר בבית המקדש לאברים לפדרים שלא התעכלו מבערב [כך היא מסקנת הגמרא שם]. ריטב"א (וראה להלן הערה 15).

4. מכאן מוכיח רש"י שאין גורסים [אומר היה רבי מאיר, אברי] "עולת חול". מפני שלפי הגירסא זו כל הברייתא לא באה אלא כדי להשמיענו שאברי עולת חול קרבין בשבת. ואם כן מדוע הגמרא שואלת שכבר למדנו דין זה מהמשנה? הרי בא להשמיענו שאפילו בשבת עשו להם מערכה!

ואין לומר שהגמרא התכוונה לשאול שמלשון המשנה "בכל יום" משמע אפילו בשבת. שהרי להלן הגמרא שואלת שאלה זו, ומוכח שכאן הגמרא לא התכוונה לשאול כך. על פי הריטב"א בהסבר רש"י [שלא כהגהת הב"ח].

ורבנו אליקים גורס "עולת חול". וכך הגירסא בתוספות מנחות מ ב. שבת כ א. ופסחים פג ב.

5. בזבחים פד א מבואר מי הם הפסולים שאם עלו למזבח לא ירדו.

6. א. בזבחים [מג א, פה ב] מבואר שקרבנות פסולים שמשלה בהן האור, אפילו אם כבר ירדו מן המזבח מעלים אותם למזבח, ומקטירים אותם.

הרמב"ם [בהלכות פסולי המוקדשין יח, כא] כתב שפקע איסורן מהן. ורש"י כאן ובזבחים מבאר שכאשר משלה בהן האור נעשו לחמו של מזבח.

ולדעת רבי אבין קרבנות כשרים עשו להם מערכה בפני עצמה. ואילו קרבנות פסולים שאם עלו לא ירדו, לא עשו להם מערכה בפני עצמה, אלא אם כן משלה בהם האור, שאז הרי הם ככשרים. וכפי שמשמע מלשון הרמב"ם הנ"ל [כך מבואר בדברי תוספות ישנים ותוספות הרא"ש בשם ריב"א ד"ה ואפילו. וראה גם בתוספות הרא"ש ד"ה ואפילו השני].

[והחזון איש אורח חיים קכו כט למד מדברי התוספות שבימות החול אפילו לפסולים שלא משלה בהם האור, עשו מערכה בפני עצמה. אבל, בתוספות ישנים כאן מבואר שלענין ימות החול יש הבדל בין כשרים לפסולין. וכן כתוב בתוספות הרא"ש].

ב. השיעור במשלה בהן האור: רש"י כתב בזבחים [פה ב] שאפילו אם משלה כל דהו. אבל הרמב"ם [פסולי המוקדשין יח כא] כתב דוקא

אבל לא משלה בהן האור — לא עשו להם מערכה בפני עצמה, אלא הקריבום על המערכה הגדולה.(7)

איכא דאמרי: אחד קרבנות **כשרין ואחד** קרבנות **פסולין — אי משלה בהם האור, אין**, אכן עושה להם מערכה בפני עצמם. **ואי לא** משלה בהם האור — **לא.**

ומקשה הגמרא על החידוש השני של רבי אלעזר [בדעת רבי מאיר]:

רבי אלעזר אמר: **ואפילו בשבת** שאסור להבעיר בה אש, מותר להבעיר בה מדורה נפרדת להקטרת איברים של אתמול.

ומקשינן: **תנינא**, הרי שנינו דין זה במשנתנו בשם רבי מאיר: "**והיום חמש**" [ביום הכיפורים היו חמש מערכות, ואחת מהן לאברים של אתמול שלא נתעכלו מבערב]! והרי יום הכיפורים אסור במלאכה כשבת, ולמה הוצרך רבי אלעזר לפרש שעושים בו מערכה בפני עצמה כמו בשבת?(8)

אמר רב אחא בר יעקב תירוץ:

איצטריך. כי **סלקא דעתך אמינא**, היה עולה בדעתך לומר, **הני מילי** דברי המשנה [שאמרה בשם רבי מאיר שביום הכיפורים היתה מערכה נפרדת לאברי אתמול] נאמרו רק **היכא** [היכן] **דחל יום הכיפורים לחיות אחר השבת**, ביום ראשון, ומשום **דחלבי** קרבנות **שבת קרבין ביום הכיפורים** שחל במוצאי שבת.(9)

שמשלה האש ברובם [ועיין לחם משנה שם פרק ג הלכה ט].

7. משמע שבכשרים אפילו אם לא משלה בהם האור עשו להם מערכה בפני עצמה והקריבום על המזבח [וכן כתבו תוספות ישנים ותוספות הרא"ש ראה בהערה הקודמת].

וקשה, הרי האברים הם מאתמול ועבר עליהם הלילה, ואם כן גם הם פסולים משום "לינה". ומדוע יש הבדל בין פסול "לן" לשאר פסולין?

ובזבחים פז א נחלקו אביי ורבא אם לינה מועלת [פוסלת] על גבי המזבח: דעת אביי — שאברים שלנו על המזבח אין חל בהם פסול לינה בעלות השחר, ואם ירדו אחרי כן, חוזרים ומעלים אותם למזבח. ודעת רבא — שאפילו אם האברים היו בראש המזבח בעלות השחר, בכל זאת אם ירדו אסור לחזור ולהעלותן מפני שחל עליהם פסול לינה.

ומבאר החזון איש, שאפילו לדעת רבא צריך לומר שבעוד שהאברים היו על המזבח לא חל עליהם פסול לינה כלל. אלא שרבא סובר שמיד כשירדו מן המזבח [אחרי עלות השחר] חל עליהם פסול לינה. ולפי זה מובן שיש הבדל בין קרבנות כשרים לפסולים. שקרבנות כשרים כיון שהם עמדו על המזבח לא חל עליהם פסול לינה כלל והרי הם כשרים לגמרי [חזון איש זבחים יט מב בסוף הדברים. עיין שם].

8. במשנה לא הוזכר שמדובר בקרבנות פסולים, ואם כן קשה, שמא רבי אלעזר בא להשמיע לנו שאפילו פסולין קרבין בשבת?

תירץ בתוספות הרא"ש: מאחר שכבר למדנו [מדבריו של רבי אלעזר בענין ימות החול] שפסולין שמשלה בהם האור הרי הם ככשרים, ממילא אנו יודעים שהן קריבים בשבת [ועיין תוספות ישנים].

9. במשנה בשבת קיג א שנינו: "חלבי שבת קרבין ביום הכיפורים". ומבואר שם שחלבי יום הכיפורים אינם קרבין בשבת. וכל שכן שעולת

אבל אם חל יום הכיפורים **באמצע שבת** [באמצע השבוע] **לא** עושים להם מערכה נפרדת, היות שאין הבערת המערכה לאברי יום חול דוחה את יום הכיפורים, והוא הדין שאינה דוחה את השבת.

לכן, **קמשמע לן**, השמיע לנו רבי אלעזר שמבעירים מערכה בפני עצמה אפילו לצורך איברי יום חול.[10]

אמר רבא: מאן האי דלא חייש לקמחיה!? מיהו זה שאינו בודק אם הוא טוחן חיטים או פסולת[11] [ומשל הוא זה].

איך זה שרב אחא בר יעקב לא בדק את תירוצו? **הא "בכל יום** היו ארבע מערכות" **תנן!** ו"בכל יום", משמע אפילו בשבת [שגם בשבת עשו מערכה לצורך קרבנות של יום חול]!

ומסקינן: **קשיא**.[12]

למדנו מדברי רבי אלעזר בשם בר קפרא ורבא, שגם בשבת היו עורכים מערכה להקטרת קרבנות של יום אתמול.

ופליגא המימרא של בר קפרא ורבא על המימרא **דרב הונא**.

דאמר רב הונא: קרבן ה**תמיד** — רק **תחילתו דוחה** את השבת.

כאשר תחילתו [השחיטה וזריקת הדם] היתה בשבת [דהיינו תמיד של שבת, שכל עבודותיו נעשות בשבת] הרי הוא דוחה את השבת בכל עבודותיו, ואפילו בהקטרת האימורים.[13]

ואילו **סופו — אינו דוחה** את השבת.

כאשר רק סוף עבודות הקרבן [הקטרת האימורים] הוא בשבת, דהיינו קרבן התמיד

חול אינה קריבה בשבת. וכן דרשו בפסחים פג ב: "עולת שבת בשבתו" — ולא עולת חול בשבת.

10. קשה, שהרי מבואר בפסחים פג ב שאין עולת חול קריבה בשבת. [וכנ"ל בהערה הקודמת]. ואילו רבי אלעזר אמר בגמרא כאן שעולת חול קריבה בשבת [וכן דרשו במסכת שבת כ א מ"בכל מושבותיכם" והובא לעיל הערה 3]!

ותירצו ריב"א ורבנו תם, שבשבת אין מקריבים עולת חול אלא אם כן משלה בהן האור, ואפילו בקרבנות כשרים. תוספות, תוספות ישנים ותוספות הרא"ש. וכן כתב הריטב"א. [ואפילו לפי רבי אבין שמחלק בין כשרים לפסולים, אין חילוק אלא לענין מערכה בפני עצמה בימות החול, אבל לא לענין להקריבם בשבת. תוספות ישנים ותוספות הרא"ש. ועיין תוספות. וחזון איש אורח חיים קכו, כט. ועיין תוספות פסחים פג, ב].

11. על פי רש"י בפסחים פד א. וכעין זה פירש רש"י בסוכה נד א. [ועיין רש"י יבמות מב ב. ורבנו אליקים כאן].

12. מכאן קושיא על רב אחא בר יעקב. אבל אין מכאן תיובתא [דחיה] לדבריו, מפני שהוא יכול לתרץ ש"בכל יום" היינו בכל יום שבימות החול. ריטב"א. וכן נראה מרש"י להלן ד"ה ופליגא דרב הונא, ומתוספות ד"ה תחילתו [באמצע הדיבור בעמוד ב].

13. כך נראה מדברי מדברי רש"י ועיין מה שהקשו התוספות על דבריו. ועיין גם בתוספות

של ערב שבת [שכבר נשחט ונזרק דמו ביום שישי], הרי אין הקטרתו דוחה את השבת, אלא צריך להעלות את אבריו על האש לפני כניסת השבת.[14]

ודברי רב הונא הם שלא כדברי בר קפרא ורבא, שאמרו הקטרת אברי התמיד של יום חול נעשת בשבת.[15]

וכיון שהגמרא הביאה את מאמר רב הונא כלשונו בלא הסבר נוסף, מביאה עתה הגמרא את דברי האמוראים שהסבירו את מאמר רב הונא:

גופא: אמר רב הונא: תמיד — תחילתו דוחה. סופו — אינו דוחה.

והוינן: **מאי**, את מה סופו של התמיד **אינו דוחה**?

ונחלקו אמוראים בדבר:

רב חסדא אמר: סופו של התמיד [הקטרת האברים] אמנם **דוחה את השבת**, ומכל מקום **אינו דוחה את הטומאה**. ואם לא מצאו כהן טהור להקטיר את אברי התמיד, אין מקטירים אותו על ידי כהן טמא.[16]

ורבא אמר להיפך: סופו של התמיד [הקטרת האברים] **דוחה את הטומאה. ואינו דוחה את השבת** [אם תחילתו היתה בערב שבת].[17]

ישנים ותוספות הרא״ש. ורש״י הביא פירוש אחר להלן בשם רבותיו והסכימו הראשונים הנ״ל לדבריהם עיין להלן הערה.

14. כך פירש רש״י. ומשמע מדבריו שאין מקטירים אותו בשבת כלל.

אבל תוספות הרא״ש והריטב״א הוכיחו שמקטירים אותו בשבת, מהברייתא במסכת שבת כ א: נאמר ״לא תבערו אש בכל מושבותיכם״. ודרשו ״בכל מושבותיכם״ אי אתה מבעיר אש אבל אתה מבעיר אש בבית המקדש לצורך אברים שלא נתעכלו מן הערב.

וכוונת רב הונא כאן שאין עושים להם מערכה בפני עצמה בשבת. אבל מקטירים אותם על גבי המערכה הגדולה.

15. הגמרא כאן היא כשיטת רבא דלהלן. שמפרש בדעת עולא שאינו דוחה את השבת. ושלא כדברי רב חסדא. תוספות רא״ש. ריטב״א. [אך מתוספות משמע שהגמרא כאן היא גם כשיטת רב חסדא. עיין חזון איש אורח חיים קכו ל].

16. מבואר בפסחים עו, ב ששחיטת התמיד וזריקת דמו דוחין את הטומאה.

17. לפי דברי רש״י יש הבדל בין הבנת רב חסדא להבנת רבא בדברי רב הונא. שאמר ״תחילתו דוחה״:

לדעת רב חסדא ״תחילתו״ היינו שחיטתו וזריקת דמו הם דוחים את הטומאה. אבל הקטרת אמוריו אינה דוחה את הטומאה אפילו בקרבן של היום.

ואילו לדעת רבא ״תחילתו״ היינו אם שחיטתו וזריקת דמו נעשו היום, אזי אפילו הקטרת אבריו דוחה את השבת. ורק אם שחיטתו היתה אתמול, בזה אינו דוחה את השבת בהקטרת אבריו.

ויש בזה קושי. ומטעם זה [ועוד קושיות] דחו הראשונים את פירושו של רש״י, והסכימו עם פירוש רבותיו של רש״י כדלהלן. [ועיין היטב בלשון הריטב״א בקושיא זו]:

רבותיו של רש״י מפרשים: ״תחילתו״ היינו הקטרת אברים של קרבן היום. ״סופו״ היינו

אמר ליה אביי לרבא: הן **לדידך** לדבריך **קשיא**, והן **לרב חסדא קשיא**:

ואביי מפרש את דבריו:

לדידך, רבא, **קשיא**:

מאי שנא טומאה, במה שונה ומיוחדת טומאה, שהיא נדחית מפני הקטרת אברי התמיד? הרי זה משום **דכתיב** [במדבר כח] בענין הקרבת התמיד: "**במועדו**", ומשמע שיש לעשותו בזמנו בכל ענין, ולא יעבור זמנו,[18] **ואפילו בטומאה**!

אם כך, לענין **שבת נמי**, גם נדרוש מ"**במועדו**" שיש לעשותו בכל ענין ולא יעבור זמנו **ואפילו בשבת**[19]!

ולמה אמר רבא שסופו של התמיד אינו דוחה את השבת?

ולרב חסדא קשיא:

מאי שנא במה שונה ומיוחדת **שבת** שהיא נדחית מפני הקטרת אברי התמיד? הרי זה משום **דכתיב** [במדבר כח] בענין התמיד: "**במועדו**". ומשמע שלא יעבור זמנו **אפילו** אם היום **שבת**!

אם כך, לענין **טומאה נמי**, גם נדרוש מ"**במועדו**" שלא יעבור זמנו, **ויש** לעשותו **אפילו בטומאה**!

אמר ליה רבא [לאביי] תירוץ:

לא לדידי קשיא, וכן **לא לרב חסדא קשיא**!

לדידי לא קשיא, לפי שיש לחלק בין איסור הקרבה בטומאה לבין איסור הבערה בשבת:

מפני שדין **וסופו** של הקרבן [הקטרת האברים] הרי הוא **כדין תחילתו** [שחיטתו וזריקת דמו].

ולכן, לענין **טומאה**, מאחר **דתחילתו** של התמיד [שחיטתו וזריקת דמו] **בר מדחיא טומאה הוא**, ראוי הוא לדחות את הטומאה, שאם אין כהן טהור לזרוק את דמו, הרי כהן טמא כשר לזרוק את הדם. לכן **סופו נמי דחי שבת**, גם סופו [הקטרת אבריו] דוחה שבת. מו-ב

הקטרת אברים של קרבן שמאתמול.

ורב חסדא סובר שאפילו לקרבנות של אתמול עשו מערכה בפני עצמה בשבת. אבל לענין טומאה אין ראוי לדחות את הטומאה בשבילם, ורבא אמר להיפך. [ריטב"א].

[ורש"י הקשה על פירוש זה שבגמרא להלן שתחילתו היא עיקר כפרתו. והרי אין ההקטרה עיקר הכפרה, אלא זריקת הדם! וקושית רש"י מובאת בראשונים כאן.

ותירצו התוספות, שיש גם בהקטרה כפרה. ועיקר הכפרה היא בקרבנות היום. ולא של אתמול. ועיין בשאר הראשונים כאן].

[ומשמע מתוספות שלשיטתם של רבותיו של רש"י, אפשר לפרש את דברי הגמרא לעיל "ופליגא דרב הונא", גם לדברי רב חסדא. עיין חזון איש אורח חיים קכו ל].

18. על פי רש"י פסחים עז א.

19. הקשו תוספות ישנים: בגמרא כאן מבואר שלומדים מהפסוק "במועדו" שתמיד דוחה שבת. ואילו בשבת כ א למדו זאת מ"בכל מושבותיכם" [כדלעיל הערה 3]!

עיין בדבריהם סוף ד"ה ואפילו הראשון ובתוספות הרא"ש שם. ובריטב"א כאן. [עיין עוד בתוספות ישנים כאן ד"ה במועדו].

אבל לענין **שבת, דתחילתו לאו בר מידחא שבת הוא**, מאחר שתחילתו של התמיד [שחיטתו וזריקת דמו] של תמיד של ערב שבת אינה ראויה לדחות את השבת, שהרי שחיטת התמיד של ערב שבת וזריקת דמו נעשים רק מבעוד יום,[1] לכן **סופו נמי לא דחי**. גם סופו [הקטרת אבריו] אינו דוחה שבת.

ובזה תירץ רבא את שיטתו, שסופו של התמיד דוחה את הטומאה ואינו דוחה את השבת.

ועכשיו מתרץ רבא את שיטת רב חסדא, הסובר שסופו של התמיד דוחה את השבת ואינו דוחה את הטומאה:

ולרב חסדא לא קשיא קושיתך, מפני ש"**סופו כתחילתו" — ליתליה!**

רב חסדא אינו סובר שיש להשוות את דין סוף התמיד לתחילתו, וסובר שיש חילוק אחר בין טומאה לשבת:

שבת ד"הותרה" היא בקרבנות **ציבור** לגמרי, לכן **סופו** הקטרת איבריו **נמי דחי**.

אבל **טומאה, ד"דחויה" היא** בקרבנות **ציבור**, ולא הותרה לגמרי, ואם יש אפשרות למצוא כהן טהור, חייבים לחזר אחריו כדי להקריב את הקרבן בטהרה,[2] לכן לא כל עבודות התמיד דוחות את הטומאה.

אלא רק **תחילתו**, זריקת הדם, **דעיקר הכפרה** היא, **דחי** את הטומאה.[3] אבל **סופו**, הקטרת האברים, כיון **דלאו עיקר כפרה היא**, שהרי עיקר כפרת הקרבן היא בזריקת דמו, **לא דחי** את הטומאה.

לעיל בסוגייתנו [מה ב] התבאר שאש המנורה והמחתה [שהכניסו בה גחלים לקטורת שבקדש הקדשים] היתה ניטלת מהגחלים שעל המזבח החיצון.

ובאש שעל המזבח החיצון נאמר [ויקרא ו ו]: "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה". ומכאן, שהמכבה את האש שעל המזבח עובר באיסור "לא תעשה".

ועתה הגמרא דנה בחותה גחלים [במחתה] מהמזבח החיצון לצורך המנורה או הקטורת, האם הגחלים נחשבות עדיין כ"גחלי המזבח", והמכבה אותן עובר בלא תעשה של כיבוי גחלי המזבח, או שפקע מהן שם גחלי המזבח, והמכבה אותן אינו עובר בלא תעשה.

איתמר: המכבה אש מחתה ומנורה, אחרי שחיתה גחלים במחתה מעל המזבח החיצון, לצורך המחתה [הקטורת] והמנורה, כיבה את האש:

אביי אמר: חייב.

---

1. שחיטתו נעשית בין הערביים. ובעל כרחך גם זריקת דמו נעשת לפני שתחשך. שהרי אם לא זרקו את דמו מבעוד היום, הדם נפסל בשקיעת החמה. רש"י.

2. נחלקו אמוראים לעיל ו ב אם טומאה דחויה או הותרה בקרבנות ציבור. ודעת רב חסדא שטומאה דחויה.

3. וממילא גם השחיטה דוחה את השבת, שהרי אי אפשר לזרוק את דם הקרבן בלי לעשות את העבודות שקדמו לזה.

רבא אמר: פטור.

ומבארת הגמרא את מחלוקתם:

היכא **דכביי**, אם כיבה אותן כאשר המחתה עדיין **בראשו של מזבח, דכולי עלמא לא פליגי דחייב.**

כי פליגי — במה נחלקו? היכא **דאחתיה אארעא, וכבייה**. במקרה שהניח את המחתה על הארץ, וכיבה אז את הגחלים:

אביי אמר חייב, משום שעדיין **אש המזבח הוא.**

רבא אמר פטור, שהרי **כיון דנתקה** מן המזבח והניחה על הארץ — **נתקה** מלהיות "אש המזבח"[4] [ולא נאמר בה עוד "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה"].

והוינן בה: **אלא הא דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: המוריד גחלת מעל גבי המזבח וכיבה חייב — כמאן!?** כמי סובר רב נחמן?

האם **כאביי** בלבד [שהרי לרבא המכבה אש שנטל מן המזבח לצורך מחתה ומנורה, על הארץ, פטור]!?[5]

ומשנינן: **אפילו תימא,** אפילו תאמר שהוא סובר **כרבא** [שהמכבה אש מחתה ומנורה על הארץ פטור], עדיין אפשר לקיים את דברי רב נחמן שהמוריד גחלת מעל גבי המזבח וכיבה חייב:

כי **התם,** המוריד גחלת לארץ — **לא אינתיק למצותה,** לא היה הניתוק מן המזבח לצורך מצוה אחרת, ולכן עדיין הגחלים נחשבים "אש המזבח" [והמכבה אותם חייב, כדברי רב נחמן].[6]

אבל **הכא,** המוריד אש מחתה ומנורה לארץ

---

4. על פי רבנו אליקים [והריטב"א כתב שהפסוק "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה" לא בא לחייב אלא שלא תכבה על המזבח עצמו. שאם כיבה אותה שם חייב].

לעיל מד ב שנינו, בשעה שהיה הכהן מערה גחלים [לקטורת] ממחתה של כסף למחתה של זהב היו מתפזרים לו קב גחלים, והיה מכבדן לאמה והיינו אמה של מים. כך פירש רש"י.

והקשו התוספות: לדעת אביי שסובר כאן שאפילו כאשר הגחלים הורדו מן המזבח לארץ, עדיין המכבה אותן חייב. אם כן איך הותר לכבדן לאמה ולכבותן?

ותירץ רבנו שמחה שאמה שהוזכרה שם אינה אמת מים, אלא מקום הוא. [רבנו אליקים לעיל מג ב פירש שהוא מקום במזבח].

עוד תירצו תוספות: הגחלים שהתפזרו מן המחתה התפזרו במתכוין, שהרי חתה גחלים במחתה של ארבעה קבין ועירה אותן לתוך מחתה של שלשה קבין. ומה שהתפזר אין בדעתו לאסוף. ובזה מודה אביי שכיון שניתק מן המזבח ניתק ממנו שם "אש המזבח". אבל אש המחתה והמנורה מדובר שהורידה לארץ בכלי ועדיין היא ראויה למצותה. ולכן היא עדיין חשובה "אש המזבח". עיין ביתר דבריהם [וראה לעיל מג ב הערה 8].

5. הרי ההלכה כרב נחמן, ובכל מקום שנחלקו אביי ורבא הלכה כאביי [חוץ מיע"ל קג"ם כמבואר בבבא מציעא כב, ב ועוד].

6. על פי פירוש ר' אליקים הנ"ל הערה 4. וכן נראה מרש"י ד"ה אינתיק. ועיין ריטב"א.

— **אינתיקה למצותה**. האש ניתקה מהמזבח לצורך מצוה אחרת, ופקע ממנה בכך שם "אש המזבח".[7]

איכא דאמרי, יש אומרים שמחלוקת אביי ורבא [במכבה אש מחתה ומנורה] נאמרה באופן אחר:

דאחתיה אארעא וכבייה, במקרה שהוריד את הגחלים לארץ וכיבן — בזה **דכולי עלמא לא פליגי דפטור**.

כי פליגי, היכן נחלקו, היכא **דכבייה** במקרה שכיבה אותן כאשר המחתה עדיין נמצאת **בראשו של מזבח**:

אביי אמר חייב, משום שעדיין **אש המזבח הוא**.

רבא אמר פטור, שהרי **כיון דנתקה** האש שבמחתה מאש המערכה, **נתקה** מלהיות "אש המזבח" [ולא נאמר בה "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה"].

והוינן בה: **אלא הא דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: המוריד גחלת מעל גבי המזבח** לארץ, **וכבה חייב — כמאן**, כמי סובר רב נחמן?

האם אינו סובר **לא כאביי ולא כרבא**?! שהרי שניהם מודים [לפי לשון זו] כשהניח את אש המנורה והמחתה על הארץ וכיבה שם, פטור!

ומשנינן: **התם**, המוריד גחלת לארץ — **לא אנתיק למצותה**. לא היה הניתוק מן המזבח לצורך קיום מצוה אחרת. ולכן הגחלים עדיין נחשבות "אש המזבח" [והמכבה אותן חייב, כדברי רב נחמן].

ואילו **הכא**, המכבה את אש המחתה והמנורה — **אינתיק למצותה**. האש ניתקה מאש המערכה לצורך קיום מצוה אחרת, ופקע ממנה בכך שם "אש המזבח". ולכן המכבה אותה פטור.

הדרן עלך טרף בקלפי

---

7. הקשו תוספות ישנים: גחלת שפקעה מעל המזבח לא יחזיר [זבחים פו א]. ומכיון שלא יחזיר הרי נשלמה מצותה. ואיך אפשר לחייבו משום מכבה אש המזבח?
ותירצו: שם מדובר דוקא בגחלים שפקעו מאליהן, אבל בהורידן בידים יחזיר, וכן כתבו בתוספות הרא"ש.
והריטב"א מוסיף ומבאר שכאשר פקעו מעצמם הרי המזבח דחאן [ואין מועלין בהם כמבואר בתוספתא מעילה א ז. עיין שם].

פרק הוציאו לו

הקדמת המאירי:

כבר ביארנו על אלו הפרקים, שכולם מסודרים על אופני סדרי העבודות שביום הכפורים, כולם על הסדר אחת לאחת.

וביארנו מהם בפרק שלישי: עבודת התמיד ווידוי ראשון שעל הפר.

וברביעי ביארנו: ענין הגרלת השעירים, וקשירת לשון הזהורית שבהם, וחזרתו אצל פרו, ווידוי שני שעליו ועל שכיניו, ושחיטתו וקבלת דמו, וחתיית גחלים במחתה מחזקת שלשה קבין לצורך הקטורת שלפני ולפנים המיוחד לעבודת היום.

ועכשיו בזה הפרק, יסדר גם כן קצת שאר העבודות על הסדר, ועל זה הצד יחולקו ענייני הפרק לחמשה חלקים:

הראשון: בענין קטורת זה הנעשה לפני ולפנים על המחתה בין בדי הארון.

השני: חזרתו אצל דם הפר שכבר נתן למזרק, והזאות שבו לפני ולפנים.

השלישי: שחיטת שעיר שעלה עליו הגורל לשם, וקבלת דמו והזאותיו שלפני ולפנים.

הרביעי: חזרתו אצל דם הפר להזות ממנו מבחוץ על הפרוכת, וכן של שעיר, ועירוב שני הדמים, וההזאות מתערובתם, ושפיכת הדמים.

החמישי: אם חס ושלום אירעו בו קצת קלקולים בעבודה, כגון ששינה בסדר או נשפך הדם, כיצד הוא נעשה.

מתניתין:

מז-א **לאחר שחתה הכהן הגדול את הגחלים במחתה, והניחה מלאה גחלים על הרובד הרביעי שבעזרה** [וכמבואר במשנה לעיל מג ב]:

הוציאו לו את הכף, כשהיא ריקה, מלשכת בית הכלים, כדי לתת בה את הקטורת.[1] ובה מוליך את הקטורת לקודש הקדשים, כדמפרש ואזיל.

---

1. א. דעת **הריטב"א** משמע, שמקדשין את הקטורת בכף [כלומר: קידוש שני, כדרך שעושים בדם שמקבלים אותו בכלי ובקומץ לאחר קמיצה], כמבואר בדבריו לקמן מח א ד"ה נתפזרה [וראה גם **בתוספות ישנים** שם], וכן כתב שם בד"ה הא דאמרינן: "חפינה אית בה ארבע עבודות, חפינה כנגד שחיטה, **וקבלת הכף**, והולכה, והקטרה כנגד זריקה.

אמנם אין הדברים מוסכמים, ראה בלקוטי **הגרי"ז** לזבחים כד, דפשיטא ליה לא כן; וראה עוד ב"**מקדש דוד**" סימן ז אות א ד"ה ובת"י, שהבין בדעת התוספות ישנים שלא כהריטב"א, והוכיח כהתוספות ישנים; ובדעת ה**תוספות** בזה, ראה היטב דבריהם לקמן מח א, בסוגיית חישב בחפינה.

ב. בעיקר קידוש הקטורת של יום הכפורים בקדושת הגוף, אם היתה נעשית בכף [לדעת הסובר: מכתשת שכתשו בה את הקטורת לא

וכן הוציאו לו מלשכת בית אבטינס [מאירי[2]], **את המחתה** בה היתה מונחת הקטורת.

חפן — הכהן הגדול — **מלא חפניו** מן המחתה, **ונתן לתוך הכף**.

הגדול, גהן שהיה גופו גדול, היה חופן **לפי גדלו**, בחפניים גדולות, ואפילו גדולות כחופני בן קמחית, שהיתה ידו מחזקת כארבעה קבין —

והקטן היה חופן **לפי קטנו**. ואפילו כבן גמלא, שלא היתה ידו מחזקת אלא כשני זיתים [מלאכת שלמה, מירושלמי].

וכך היתה מדתה, מפרש לה בגמרא [רש״י. וראה הערה[3]].

ולאחר שחפן הכהן, **נטל את המחתה** — של הגחלים [הנזכרת במשנה לעיל מג ב] **ביד ימינו, ואת הכף** — שבה הקטורת — **בשמאלו**, כדי ליתן את הקטורת על המחתה בבית קדשי הקדשים.

גמרא:

שנינו במשנה: הוציאו לו את הכף ואת ״המחתה״:

קא סלקא דעתין שהוציאו לו עכשיו מחתה מלשכת הכלים, כדי לתת בה את הגחלים. ולפיכך תמהינן:

הוציאו **מחתה**?! וכי עכשיו הוציאו לו מחתה בשביל הגחלים?!

הא תנא ליה רישא [הלוא כבר כתובה היא ברישא] במשנה הקודמת, שהרי שנינו שם: **נטל את המחתה ועלה לראש המזבח וחותה ויורד**?!

ומשנינן: **התם** במשנה הקודמת, מדובר **במחתה דגחלים**.

ואילו הכא, במשנתנו, מדובר **במחתה דקטורת**, כדי לחפון מתוכה.

כדתניא: הוציאו לו את הכף ריקן מלשכת הכלים, ומחתה גדושה של קטורת הוציאו לו **מלשכת בית אבטינס**, מהמקום שבו היו כותשים את הקטורת ומערבין את סמניה.

שנינו במשנה: **חפן מלא חפניו ונותן לתוך הכף, הגדול לפי גדלו, והקטן לפי קטנו. וכך היתה מדתה:**

ותמהינן: **כף ביום הכפורים — למה לי**?!

היתה כלי שרת, ראה שבועות יא], ראה מה שכתב **הגרי״ז** בקונטרסו על יומא בסוגיין; ו**במקדש דוד** סוף סימן ג ד״ה ובקטורת; [וראה היטב דברי **התוספות** בסוגיית חישב בחפינה, לקמן מח א]; וראה מה שכתב בזה **הרשב״א** בתשובותיו חלק א סימן לא.

2. ב״**שיח יצחק**״ — על פי דברי הרע״ב — פירש: ״הוציאו לו״ דמשנתנו, דהיינו שהוציאו לו מלשכת הכלים אף את המחתה, ומשם הכניסוה לבית אבטינס ליטול את הקטורת; אמנם במאירי לא פירש כן, וכמו שהביא שם.

3. כתבו **התוספות** בד״ה וכך: אין לפרש: כך היתה מדתה של הכף כשיעור חפניו של כל כהן גדול, הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו היו

והרי "ולקח מלא המחתה גחלי אש מעל המזבח מלפני ד', **ומלא חפניו** קטורת סמים דקה, **והביא** מבית לפרוכת", **אמר רחמנא**. ומשמע: יביאנה לקטורת לפני ה' בחפניו, בלא כלי!

ואם כן, למה לי כף!? [וראה הערה[4]]

ומשנינן: **משום דלא אפשר** להביאה לקטורת אל מבית לפרוכת בחפניו.

כי: **היכי נעביד**, איך יעשה כדי להכניס את הקטורת שבחפניו ואת הגחלים שבמחתה, לבית קדשי הקדשים?

אם **נעייל** [יכניס] תחילה את מחתת הגחלים, **והדר נעייל** במלוא חפניו את הקטורת.

הרי אי אפשר לעשות כך. כי —

הבאה אחת אמר רחמנא לגחלים ולקטורת! כדכתיב "ולקח מלא המחתה גחלי אש, ומלא חפניו קטרת סמים דקה, והביא מבית לפרוכת".

ולא שתי הבאות.

ואם **נשקליה** הכהן הגדול **לקטורת בחופניו**, **ונחתיה** ויניח כהן אחר[5] **למחתה** עם הגחלים **עילויה** מעל גבי הקטורת שבידי הכהן הגדול, **וליעול**,[6] וכך יכנס הכהן הגדול לבית קדשי הקדשים.

אף זה לא יתכן.

עושין כל שנה כף אחת כפי אותו שיעור [וכדמוכח בגמרא בעמוד זה, שמבארת ביאור אחר במשנה]; ומשום: דלמה היה להם לעשות כן, אדרבא ניחא טפי אם הכף היתה גדולה יותר, דאי שוה למלוא חפניו היתה, אי אפשר שלא יתפזר ויפול לארץ מעט.

אמנם **רבינו אליקים** פירש המשנה כפשוטה; ותתבאר שיטתו בהערה 20 לקמן, [ולא מצאנו לו חבר במפרשים]; ודעת **רש"י** כהתוספות, שהרי כתב: "מפרש לה בגמרא".

4. בביאור קושיית הגמרא "כף למה לי", יש לבאר שני ביאורים:

א. כפשט לשון הגמרא, דמקשה: **למה לי** כף, והרי לא הצריכה התורה כף; וכן ביאר ב"**גבורת ארי**" [מלואים], והוסיף: למה להכביד עליו בנשיאת הכף כיון שאינו מן הדין.

ב. לשון הגמרא לאו דוקא, וקושיית הגמרא היא, דבקרא משמע שאין נותנה בכף; וכפירוש זה מוכח **בפשטות** בתוספות לקמן דף מח ריש עמוד ב, שכתבו: קטורת דיום הכפורים לא חשיבא קידוש כלי דידה, דמן הדין הוה לן למימר שלא תהא בכלי אלא נעייל בחפניו, אלא משום דלא אפשר, כדאמר לעיל [בתירוץ הגמרא כאן] וכו', **וההיא דיום הכפורים אדרבה טפי הוה עדיף בלא כלי אלא משום דלא אפשר**.

וכן מפורש **בתוספות ישנים** בעמוד זה בד"ה שלא יעשה מדה לקומץ, שכתבו, כי לכן צריך לחזור ולחפון בפנים משום "דכתב מלא חפניו והביא מבית לפרוכת שמלא חפניו יש לו להביא לפני ולפנים ולא בכלי, ומה שהתרנו להביא בכלי, היינו משום דלא אפשר וכו'".

5. כתב **הריטב"א**: לחתיה כהן אחר, שאין זו עבודה, כדי שתהא פסולה בכהן אחר; אי נמי לחתיה איהו גופיה בשיניה, דהכא שהוא בחוץ, אין בו משום כבודו של מלך.

6. ואילו היו עושין כן, לא היה נכוה הכהן הגדול מן המחתה, כי הקטורת היתה צפה בגובה מעט על חפניו [כדאיתא לקמן מח א], ועל אותו גודש יניח את המחתה.

שהרי **כי מטי התם — היכי לעביד!**? כשיגיע לבית קדשי הקדשים, האיך יעשה? איך יוכל להוריד את המחתה המונחת על הקטורת שבשתי ידיו המלאות?

שמא תאמר: **נשקליה בשיניה, ונחתיה למחתה**, יטול את המחתה בשיניו, ויוריד את המחתה?! אף זה אי אפשר, כי —

השתא לפני מלך בשר ודם אין עושין כן מפני הכבוד.

לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא — על אחת כמה וכמה שאין לעשות זאת!

הלכך, אי אפשר להכניס את הקטורת במלא חפניו עם המחתה כאחת לבית קדשי הקדשים.

וכיון דלא אפשר, עבדינן כדאשכחן כמו שמצינו **ב**קרבנות ה**נשיאים** בחנוכת המזבח, כדכתיב: "כף אחת עשרה זהב מליאה קטורת".[7]

שנינו במשנה: **נטל את המחתה** עם הגחלים **בימין, ואת הכף** עם הקטורת **בשמאל**:

ותמהינן: והרי הקטורת חשובה היא מן הגחלים, ואיך לוקח הכהן את הגחלים בימין החשובה, ואת הקטורת בשמאל?! והרי זה כאילו **היציבא** [אזרח] החשוב עומד **בארעא** [על הארץ], **והגיורא** [גר] הפחות ממנו עומד **בשמי שמיא** [ברום השמים]?!

ומשנינן: **זו** — המחתה עם הגחלים — **מרובה** וכבדה, שהרי יש בה שלושה קבין גחלים; **וזו** — הכף עם הקטורת — **מועטת** וקלה, שאינה מחזקת אלא מלוא חפניים קטורת; ולפיכך נוטל את הכבדה בימינו ואת הקלה בשמאלו.[8]

ואפילו בזמן ששניהן שוין, ויש גם בכף

---

7. הקשה ב"**גבורת ארי**" [מלואים]: הרי לא הקשתה הגמרא אלא "למה לי" כף [ראה לעיל הערה 4, שכן היא שיטתו של ה"גבורת ארי"], וקושיא זו כבר נתיישבה משום דאי אפשר, ומה צריך להוסיף "כדאשכחן בנשיאים"?!

ופירש: כי יש גם דררא דאיסורא בהולכה בכף, כיון שמוליכו בשמאל [ראה בהערה 8], ולכן הוסיפו בגמרא "כדאשכחן בנשיאים"; וראה שם שהאריך בביאור דברי הגמרא.

ו**במקדש דוד** סימן כד אות ד, דחה דבריו, כיון שאף אם יוליך את הקטורת בשתי חפניו, נמצא שהוליכה בשמאל.

ו**בחונן דעה** עמוד שיב כתב, דפסול שמאל הוא כשעושה העבודה בשמאל ואפשר לעשותה ג"כ בימין, אבל חפניו לא הוי עבודה בשמאל, ראה שם הוכחותיו; וכן נראה מרש"י מנחות כה א ד"ה דאמר קרא, שכתב בענין פסול שמאל: עון התלוי בכהנים **שחייבין לעבוד ולקדש קומץ בימין ועבדו בשמאל**, ראה שם ובד"ה ביום הכפורים; אמנם גדולי האחרונים לא נקטו כן.

ולשון **המאירי**: ואחר שכן, מוטב לעשות כן בכף, שכבר מצאנוה זוכה לכך בחנוכת הנשיאים, כדכתיב: כף אחת עשרה זהב מלאה קטורת.

8. כתב **הרמב"ם** [הלכות עבודת יום הכפורים ד א]: כבר ביארנו שהולכה בשמאל פוסלת בדם הקדשים ושאר העבודות, ולפיכך היה מן הדין שיוליך המחתה בשמאלו וכף הקטורת בימינו; אבל מפני כובד המחתה ועוד שהיא חמה, אינו יכול לסובלה בשמאלו עד הארון, לפיכך נוטל

שלושה קבין של קטורת [רש"י][9] **וכמעשה דרבי ישמעאל בן קמחית** כהן גדול, שהיה חופן הרבה קטורת בחפניו [וכדמפרש ואזיל, וראה הערה[10]] —

אפילו הכי, כיון שברוב כהנים גדולים הגחלים מרובים מן הקטורת, לפיכך היו כולם נוטלים את המחתה בימין ואת הכף בשמאל.

[**זו חמה וזו צוננת**] [ב"ח מחקו על פי רש"י; וראה הערה[11]].

את המחתה בימינו וכף הקטורת בשמאלו; [וראה היטב ב"**גבורת ארי**" הנזכר בהערה 7].

ובת**וספות יום טוב** על משנתנו, מבואר, כי אף לדעת הרמב"ם לא היתה קושית הגמרא משום הולכה בשמאל; אלא שלפי האמת צריך טעמים אלו גם משום דהוי הולכה בשמאל, ראה שם; וראה מה שכתב **מהר"י קורקוס** על דברי הרמב"ם שם, וזה שלא כדברי התוספות יום טוב.

9. א. כתב ה**שפת אמת**: יש לתמוה, דלכאורה אם היו חפני הכהן גדול — גדולים, היו צריכין להרבות בגחלים לפי ערך?! ואפשר היה קבלה לחכמים, שיעור המחתה גחלים שיהיה שלשה קבין ולא יותר.

ב. הקשה **המאירי**: כהן שחופן שלושת קבין קטורת האיך יקטירנה על המחתה שהיתה מליאה בגחלים, [שהרי לא היתה מחזקת אלא שלושה קבין, כדאיתא במשנה לעיל מג ב], והרי אין הכלי מחזיק על גביו גודש בשיעור כזה [ראה מקורו בפנים, ובהערות שם]?!

ותירץ: לא אמרו, שהיתה המחתה מחזקת שלשה קבין גחלים, אלא בכהן בינוני, אבל כהן גדול מן הממוצע, או קטן מן הממוצע, היה מכניס את הגחלים במחתה גדולה יותר או קטנה ממנה.

וכתב על זה ב"**שפת אמת**": כי המחתה שאינה עמוקה ורחבה טובא פשיטא דיכול הגודש להחזיק כפלים מהחזקת חלל המחתה — כמובן, ובודאי כך היו הגחלים מונחים במחתה דקה, כדי שתתפשט הקטורת בכל הגחלים, ואם כן לא קשה מידי.

ג. כתבו ב**תוספות ישנים**: ואפילו בזמן ששניהם שוין כגון דרבי ישמעאל: התם נמי היה קטורת מרובה, שהיה חופן ארבעה קבין, ובמחתה לא היה רק שלושה קבין; אלא לא דק.

10. רבינו אליקים הביא כאן שני פירושים:

דלכאורה קשה, דקאמר: ואפילו בזמן ששניהן שוין וכמעשה דרבי ישמעאל וכו', הרי שהיה חופן שלשת קבין כשיעור הגחלים, ואילו במעשה גופה איתא, שהיה חופן ארבעה קבין?!

ופירש: וכמעשה דרבי ישמעל בן קמחית שהיה חופן ארבעה קבין, אלמא דמשכחת לה דחפין איניש טובא.

ופירש עוד: שהיה חופן ארבעה קבין מדבריות, ובמחתה היו שלושה קבין ירושלמיות, ונמצא קרוב שיעורן להיות שוין.

11. א. **המהרש"א** אינו מוחק דברי הגמרא: "זו חמה וזו צוננת", וכך מפרש הוא דברי הגמרא:

ומשנינן: **זו מרובה וזו מועטת**, ומתוך כך מביא את המחתה בימינו **אפילו כששניהם שוין** שהיה חופן שלושה קבין כמו כמות הגחלים שבמחתה, הואיל וברוב הכהנים היו הגחלים מרובין מן הקטורת.

וכמעשה דרבי ישמעאל בן קמחית, לשון קושיא הוא, כלומר: הניחא כשהיה חופן הכהן באותו שיעור של הגחלים, שפיר יש לומר: כי הואיל וברוב הכהנים הגחלים מרובים, אף הוא יטול את המחתה בימינו; אבל רבי ישמעאל בן קמחית שהיה חופן ארבעה קבין יותר מן

אמרו עליו על רבי ישמעאל בן האשה ששמה **קמחית**, שהיה כהן גדול, **שהיה חופן ארבעת קבין של קטורת במלוא חפניו**, כי היה גדול במידותיו וחפניו גדולות.

והיה משתבח **ואומר: כל הנשים** שילדו — אף הן **זרדו** [מפרש לה ואזיל]. **ואילו זרד** של **אימא** — כלומר: אני — **עלה לגג**, גבר על כולן.

ומפרשינן להא דאמר: כל הנשים זרדו, וזרד אימא עלה לגג:

איכא דאמרי: בערסן, הוא מאכל של חיטים הנקרא דייסא [ריטב"א, וראה הערה[12]], שהיו אוכלות הנשים כשהן מעוברות כדי להברות את עצמן ואת עובריהן, ועל כך אמר רבי ישמעאל הדייסא שאכלה אמי, הועיל לה יותר מאשר לשאר הנשים.

וכדרבה בר יונתן, דאמר רבה בר יונתן, אמר רבי יחיאל:

ערסן יפה לחולה, וסתם הנשים העוברות חולות הן, והיו אוכלות אותו כדי להברות אותן ואת עובריהן [רש"י; ובריטב"א פירש: יפים לחולה, וכן לעוברות, שמלבן אותן ומלבן את העובר].

ואיכא דאמרי: בשכבת זרע, שאין יצירת הולד מכל הטיפה, אלא מן הברור שבה, ועל כך אמר שבירור הטיפה שקלטה אמי גדל ועלה לגג.[13]

וקראו רבי ישמעאל: זרד, על שם "חבילי זרדים", על שם הברור ו"המאוסף" מטיפת שכבת זרע [ריטב"א].

וזה שאנו אומרים, שלא נוצר אדם מן כל הטיפה אלא מן הברור שבה, הוא **כדרבי אבהו:**

דרבי אבהו רמי [היה מקשה] המקראות זה על זה:

כתיב במקום אחד: "**ותזרני**" — [חסר אל"ף] שהוא לשון בירור בנפה שנקראת "מזרה" — [**חיל**] **למלחמה**.

וכתיב במקום אחר: **ותאזרני** — [באל"ף],

הגחלים שבמחתה, מאי איכא למימר?!

ומשנינן: כי **זו** המחתה **חמה וזו** הכף **צוננת**, ואין השמאל יכול לסבול את המחתה החמה כמו הימין [מאירי].

ב. בביאור **מהר"י קורקוס** על הרמב"ם פרק ד מעבודת יום הכפורים בד"ה כבר ביארנו, כתב, כי רש"י אינו גורס "זו חמה וזו צוננת", או שגורס: **דבר אחר** זו חמה וכו'; וראה עוד שם דרך מחודשת בהבנת דברי רש"י.

12. פעמים שהיו חולקין את החיטין מהם עשויה הדייסא לארבע חלקים, ונקרא: זריד, ופעמים לחמש, ונקרא: ערסן; ועל שם הזריד אמר: זרדו; וכתב מהרש"א כי פירוש רש"י דוחק הוא.

13. בפירוש **הר"ח**, ועל דרך זה גם **בערוך** ערך "זרד", פירשו כל הענין באופן אחר:

כל הנשים זרדו [מלשון: חבילי זרדין], ואילו **זרד** של **אימא** [חבילתה של אמי, כלומר: אני] **עלה לגג**, גבר על כולן.

ומפני מה היו בניה של קמחית בעלי כח?

איכא דאמרי: שגידלה את בניה **בערסן** שהיתה נותנת להם לאכול.

ואיכא דאמרי: בשכבת זרע, שהיתה נבעלת אף אחר שנתעברה, וכפי שעשתה בת שבע אם שלמה המלך, שהיתה דוחקת ונכנסת אצל דוד

שהוא לשון חגירת כח במתנים — **חיל למלחמה**.

אלא, כך **אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא**: בתחילה — **זריתני**, ביררתני מתוך הטיפה, כאדם שזורה בבית הגרנות, נוטל את האוכל ומניח את הפסולת.

ואחר כך **זירזתני**, חגרת כחי במתני [נתבאר על פי נדה לא א, ועל פי רש״י שם].

אמרו עליו על רבי ישמעאל בן קמחית:

פעם אחת ביום הכפורים [רש״י[14]], **סיפר דברים עם ערבי אחד בשוק, ונתזה צינורא** של רוק **מפיו** של הערבי **על בגדיו** של רבי ישמעאל, וטימאתו לרבי ישמעאל. כי הגויים, עשאום חכמים כזבים לכל דבריהם, ורוקן מטמא כשל זב [מאירי], ונטמא רבי ישמעאל טומאת ערב, שהרי רוקו של זב מטמא במשא, [ראה הערה[15]].

ונכנס ישבב אחיו ושימש תחתיו בכהונה גדולה. **וראתה** קמחית **אמן** של האחים, **שני כהנים גדולים** מבניה **ביום אחד**.

ושוב אמרו עליו על רבי ישמעאל בן קמחית: פעם אחת ביום הכפורים **יצא וסיפר עם הגמון** [דק״ס] **אחד בשוק, ונתזה צינורא מפיו** של ההגמון הגוי **על בגדיו של רבי ישמעאל**, וטימאתו.

ונכנס יוסף, אחיו של רבי ישמעאל, **ושימש תחתיו** [במקומו] בכהונה גדולה. **וראתה**

המלך לאחר שנתעברה, כדי שיהיה לה בן זריז ומלובן [כדאיתא בסנהדרין ע ב]; וראה מהרש״א בשם הערוך.

14. **במהרש״א** הביא מירושלמי, שמעשה זה היה בערב יום הכפורים [דלא כרש״י], שהרי אינו נראה שיהא כהן גדול מהלך בשוק ביום הכפורים.

וכתב עליו **מהר״ץ חיות**: אם ערב יום הכפורים היה המעשה, מדוע לא טבל רבי ישמעאל, ולמה הצריכו שיכנס אחר תחתיו?! וראה שם שצידד כמה דרכים בזה, וסיים ״ואין בידי להכריע״.

והמאירי כתב: יצא בין עבודה לעבודה, לצורך איזה דבר שנתבקש עליו.

15. כן הוא בפשוטו, ועל דרך שכתבו התוספות בנדה לד א, גבי צדוקי אחד שסיפר עם כהן גדול בשוק, וניתזה צינורא מפיו ונפלה לכהן גדול על בגדיו, וביארו התוספות שם, שאם היה אותו צידוקי בועל נדה, היה ״נטמא הוא ובגדיו כנושא רוקו של זב״; והוא הדין גויים שעשאום כזבים לכל דבריהם.

ובחזון **איש** סימן קכו ס״ק יג, הקשה: למאן דאמר טומאה ״הותרה״ בציבור, ולא מהדרינן אכהן טהור, אם כן למה נכנס אחיו לשמש ולא שימש הוא עצמו; ״ואי משום בגדי כהונה דנטמאו בצינורא, הלא גם טמא מת מטמא בגדיו?! ואפשר, **דכשהוא טהור** לא ניתנה טומאה לידחות לשמש בבגדים טמאים [היכא דאפשר בכהן אחר בטהרה], וצריך לומר דלא היו לו בגדים אחרים, וצ״ע. נמצא מבואר מדבריו שלא נטמא הכהן עצמו אלא בגדיו.

וביאור דברי החזון איש, שהיה יכול לשמש אלא שלא היו לו בגדים אחרים; דלכאורה, הרי אחיו נכנס לשמש בבגדי כהונה טהורים, ולמה לא לקח רבי ישמעאל אותם בגדים?! וכוונתו, כי רבי ישמעאל היה גדול במדותיו כמבואר כאן, ואין בגדי אחיו כשרים לו.

קמחית **אמן, שני כהנים גדולים** מבניה **ביום אחד**.[16]

תנו רבנן: שבעה בנים היו לה לקמחית, וכולן שימשו בכהונה גדולה.

אמרו לה חכמים לקמחית: **מה עשית שזכית לכך**?[17]

אמרה להם קמחית: **מימי לא ראו קורות ביתי קלעי שערי**, בשעה שהיתה יכולה לכסותם [ת"י].

אמרו לה חכמים לקמחית: **הרבה עשו כן** והיו צנועות כמותך, **ולא הועילו**, [ראה הערה[18]].

תנו רבנן:

כתיב גבי מנחה הנקמצת: והרים ממנו "**בקומצו**". והיה לו לומר: והרים ממנו "קומצו" [שיח יצחק]; כדי ללמדך —

שלא יעשה מידה לקומץ. שלא יעשה כלי

---

16. כתב **מהרש"א**: צריך לומר, כי רבי ישמעאל זה, הוא רבי ישמעאל בן פאבי ששימש כמה שנים בכהונה גדולה כדלעיל ט א; שאם לא כן, לא יתכן שישמש רבי ישמעאל שני יום הכפורים בכהונה גדולה, שהרי אמרו שם, שלא הוציאו הכהנים הגדולים את שנתן.

ומה שהוא נזכר כאן כבן קמחית אמו, ולא כבן פאבי אביו; משום דבעי לאסוקי מילתא, שאמו היא שזכתה לכך לשבעה בנים שיהיו כהנים גדולים.

והמאירי גורס: ראתה אמם "שלשה" כהנים גדולים ביום אחד, ומפרש שהכל היה ביום אחד, וישבב שהיה ממונה לסגן ונתמנה מתחילה במקום אחיו, נטמא אף הוא באותו יום, ונכנס יוסף אחיו במקומו.

והוסיף: ולמדת: שכשם שאם אירע פסול בכהן גדול, משמש כהן המתוקן לו לכך — תחתיו [כמבואר בפרק קמא], כך אם אירע פסול בזה, משמש אחר תחתיו אעפ"י שלא הותקן לכך, ולא פירש שבעה ימים קודם היום, שהרי אף הסגן היה עובד בלי פרישה לדעתינו, כמו שביארנו בפרק ראשון [ב א].

17. כתב **מהרש"א** בחידושי אגדות: תלו הדבר בזכותה, ולא בזכות בעלה; דאפשר שהיו מכירין אותו שלא היה לו זכות כל כך; ועוד אפשר, ששבעה בנים אלו לא היו לה מבעל אחד, אלא נתאלמנה מכהן ונשאת לכהן אחר.

18. כתב **רש"י**: ראיתי בהש"ס ירושלמי: "כל כבודה בת מלך פנימה ממשבצות זהב לבושה", אשה צנועה ראויה לצאת ממנה כהן גדול הלבוש משבצות זהב.

וכתב עליו ב"**גבורת ארי**" במלואים: לא היה לו להביא זאת על דברי גמרא שלנו, דהא מסיים עלה: הרבה עשו כן ולא הועילו, אלמא ליתא להאי דרשה, ולא משום כך זכתה; והירושלמי לשיטתו דמשמע שהוא סובר: הודו לה חכמים, דאיתא התם: אמרו: כל קמחיא קמח, וקמחא דקמחית — סולת, וקרון עלה: כל כבודה בת מלך פנימה.

אבל **המאירי** כתב: אמרה להן: מימי לא ראו קורות ביתי שערות ראשי, כלומר, דרך הפלגה לרוב צניעות, **ואעפ"י שהרבה עשו כן ולא הועילו, ברוך בעל המאזניים**, ומכל מקום מדת הצניעות משובחת הרבה ובנשים יותר, בתלמוד המערב אמרו: כל כבודה וכו', ובמקום אחר אמרו: כל כלה שהיא צנועה בבית חמיה, זוכה ויוצאים הימנה מלכים ונביאים.

ורבינו אליקים הבין כהגבורת ארי, שכתב: הרבה עשו כן, כלומר, לא מן השם הוא זה, אלא מזל בעלמא.

כמידת קומצו של הכהן הקומץ, ויקמוץ בה, אלא יקמוץ בקומצו שלו.[19]

איבעיא להו: מהו שיעשה הכהן הגדול **מידה לחפינה** ויטול בה את הקטורת?

האם נאמר: רק **התם** גבי קומץ, **הוא** שאינו יכול לעשות מידה לקומץ, **דהא כתיב** "והרים ממנו **בקומצו**" —

אבל הכא דלא כתיב: וחפן **בחפניו, אלא** כתיב: **ומלא חפניו קטורת סמים דקה** והביא מבית לפרוכת, ולא משמע שיחפון דוקא בחפניו; אם כן, **לא** איכפת לן שיעשה מידה למלא חפניו.

או דילמא: יליף גזירה שוה: "**מלא**" [ומלא חפניו] "**מלא**" **מקומצו** [קרא אחרינא כתיב: וקמץ משם "מלא" קומצו]?

תא שמע ממשנתנו: חפן מלא חפניו ונתן לתוך הכף, הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו, **וכך היתה מדתה.**

מאי לאו הכי קאמר: **שאם רצה לעשות מידה — עושה,** ויעשנה כפי מידתן של חופני הכהן. הגדול לפי גדלו, והקטן לפי קטנו.[20]

הרי למדנו שיכול לעשות מידה לחפינה.

ודחינן: **לא.** אין לפרש כך את דברי המשנה.

אלא **הכי קאמר:** [ראה הערה (*20)]

וכך — כדרך מדידתה בחוץ על ידי חפניו — היתה מדידתה [ר"ח] גם בפנים. **שהיה חוזר וחופנה לפנים.** שבבית קדשי הקדשים

---

19. לשון רש"י הוא: ולא שיעשה כלי למידת קומצו, "וימדוד בו" קומץ מן המנחה; אך כוונתו, שיקמוץ על ידי הכלי, וכמבואר בהדיא בדברי רש"י בעמוד ב ד"ה רב פפא.

ובתוספות ישנים, הקשו על פירוש רש"י, כי "קומץ משמע שיש לו לקמוץ בידיו, ולא שיעשה מידה לקומץ". ולכן פירשו: שלא יתן תחילה מידת קומצו בכלי, ואחר כך יקמוץ, אלא בקמיצתו יש לו למוד.

וב"**גבורת ארי**" במלואים תמה עליהם: שהרי ממה נפשך, אם הקומץ והשיריים נוגעיין ומחוברין זה בזה, הא ודאי שפיר דמי, כי הרי בטלה מדידה ראשונה של הכלי, ואין מדידה של שעת קמיצה נעשית אלא ביד; ואם לא נגעי השיריים והקומץ אהדדי, אין זו קמיצה, כי הרי בעינן שיהא הקומץ מחובר לשיריים, כמו ששנינו במנחות כד "והרים ממנו מן המחובר"; וראה עוד שם.

20. הנה פשטות המשנה משמע, כי היו עושים את הכף כפי מידתו של הכהן הגדול שבאותה שנה; אך בגמרא מוכח דלא ניחא ליה להגמרא לפרש כן, והתוספות כאן נתנו טעם בדבר, הובאו דבריהם לעיל בהערה 3.

אמנם רבינו אליקים בפירושו במשנה פירש: "וכך היתה מידתה של כף שמחזקת מלוא חפניו לא פחות ולא יותר"; ולכאורה סותר דברי הגמרא כאן.

אלא שהרבינו אליקים פירש כאן: "מאי לאו דלהכי קאמר **מידתה**, שאם רצה לעשות וכו'", ביאור דבריו: לעולם פירוש המשנה הוא כפשוטה, אלא שהיה לו לתנא לומר וכך היתה **מחזקת**, ומלשון **מידתה** מדייקת הגמרא שעושה מידה לחפינה.

20*. גירסת ה"דקדוקי ספרים" מכל כתבי היד שהיו לפניו, היא: **הכי קאמר: כדרך שמדתה בחוץ כך מדתה בפנים**, וכן היא הגירסא גם

היה מערה את הקטורת לתוך חפניו מן הכף, ונותן את הקטורת על הגחלים שבמחתה. ולא יערה מן הכף על המחתה [רש"ש, וראה שם].

ומקשינן: אם כן כאשר פירשת, **שמעת מינה** ממשנתנו, כי **חופן** בחוץ **וחוזר וחופן בפנים**, ותפשוט ממשנתנו את הספק שנסתפקו בזה בגמרא לקמן מט א?!

ומשנינן: לא תפשוט כלום. שהרי אם באת לפשוט כי "חופן וחוזר וחופן", אומר לך: **דילמא** כוונת המשנה: **שאם רצה לעשות מידה — עושה.**

ואם תבוא לפשוט שעושים מידה לחפינה, אומר לך: דילמא כוונת המשנה ש"חופן וחוזר וחופן".

אי נמי יש לדחות הפשיטות, ממה שאמרו במשנה "וכך היתה מדתה", שעושים מידה לחפינה. כי יש לפרש דקא משמע לן משנתנו שיהא מלוא חפניו בצמצום [ריטב"א[21]], **שלא יחסר** ממלא חפניו, **ושלא יותיר** מהם.

תנו רבנן בענין קמיצת המנחה: כתיב: וקמץ משם "**מלא קומצו**", **יכול** יהא הקומץ **מבורין**, מבצבץ מכל צד ויוצא —

תלמוד לומר: בקומצו.

אי בקומצו, יכול נאמר: כל כמה שהקומץ חסר יותר טוב, ויקמוץ **אפילו בראשי אצבעותיו** בלבד, ולא ימלא את כל אורך פס ידו —

תלמוד לומר: "**מלא**" **קומצו**, והיינו: **כדקמצי אינשי** כדרך שאנשים קומצים.

הא כיצד: מכניס צידי אצבעותיו, ודוחק בקמח, והקמח נכנס בתוך ידו, **וחופה** [סוגר] **שלש אצבעותיו** [שבין הזרת והאגודל] **על** כל **פיסת ידו, וקומץ.**

מז-ב **ובקמיצת** מנחת **מחבת ומרחשת** [או מאפה תנור — תוספות יום טוב מנחות פ"א], שהן מיני טיגון שהן אפויות תחילה, וחוזר ופותתן ואחר כך קומץ, וקשה קמיצתם יותר מקמיצת מנחת סולת שבירוציה נופלים מאליהם [רש"י[22]].

כיצד יעשה שלא יהא הקומץ מבצבץ ויוצא מחוץ למלוא קומצו: הרי זה **מוחק** [מסיר] — את הבירוצים המבצבצים ויוצאים — **בגודלו מלמעלה, ובאצבעו הקטנה** [הזרת] **מלמטה.**

וזו היא עבודה קשה שבמקדש, לדקדק, שלא ישאר בקומצו אלא הקומץ, לא חסר ולא יותר, [רש"י מנחות יא א].[23]

בגמרות שלנו לקמן מט א; ומרש"י נראה שגורס כאן, ככתוב בגמרות שלנו.

21. **רבינו אליקים** [לקמן מט א] פירש: שלא יחסיר ולא יותיר ממלוא הכף שהיא מחזקת מלא חפניו; ופירוש זה לא יתכן אלא לשיטתו שהיתה הכף מחזקת כמלא חפניו בצמצום; אבל לדעת שאר ראשונים על כרחנו הכוונה כריטב"א שנתבאר בפנים.

22. הקשה **הרש"ש**: והרי מנחת סולת נבללת בשמן קודם הקמיצה, ואי אפשר שלא תהא יוצאת חוץ לקומץ; ונראה לי דלשון "מוחק" משמע בכח, וזה לא נצרך אלא באפויות.

23. א. כתבו **התוספות**: לא היתה זו עבודה

ותמהינן: וכי אטו **זו היא** עבודה קשה שבמקדש, **ותו לא** [אין עבודות קשות נוספות במקדש]?!

והא איכא מליקה של עוף, שאף עליה שנינו בברייתא: וזו היא עבודה קשה שבמקדש?!

והא איכא נמי **חפינה** שניה שבבית קדשי הקדשים, שאף עליה שנינו בברייתא לקמן: וזו היא עבודה קשה שבמקדש?! [ראה לקמן הערה 34]

אלא כך תאמר: **זו** — קמיצת המחבת והמרחשת — **היא** אחת **מעבודות קשות שבמקדש**.

אמר רבי יוחנן: בעי רבי יהושע בן עוזאה:

סולת הנכנס **בין הביניים** [בין אצבעותיו של הכהן] בשעת קמיצה, **מהו**, האם הוא בכלל הקומץ, או לא [ראה הערה[24]]?

אמר פירש **רב פפא:**

דגוואי [מה שנראה בפנים, ת"י] **לא תיבעי לך, דודאי קומץ הוא.**

ודבראי [מה שנראה בחוץ, ת"י] נמי **לא תיבעי לך, דודאי שיריים הוא.**

כי תיבעי לך: דביני ביני, כלומר: מה שבין האצבעות ממש, שאינו נראה לא מבחוץ ולא מבפנים [ריטב"א] — **מאי** הוי, קומץ או שיריים?

אמר רבי יוחנן: הדר פשטה רבי יהושע בן עוזאה: בין הביניים ספק נינהו[25]; ומקטיר מספק אף את בין הביניים!

ומפרשינן: **היכי עביד**, כיצד יקטיר את שניהם?

אמר רבי חנינא: מקטיר קומץ לחודיה [לבדו] — **תחילה, והדר** [ושוב] מקטיר את מה שהיה **בין הביניים**.

קשה, אלא למאן דאמר: היה קופל — את מנחת המחבת והמרחשת לאחר טיגון ואפייה — אחד לשנים ושנים לארבעה בלבד; אבל למאן דאמר: היה פותתן ומחזירן לסולתן, אינה עבודה קשה יותר משאר מנחות.

ב. כתבו **התוספות** לקמן מט ב: כי אף קמיצת מנחת חוטא שאין בה שמן, אף היא עבודה קשה, וכמו שאמרו במנחות נד א: אין לך שקשה לקמיצה יותר ממנחת חוטא; והטעם: לפי שאינה מגובלת אין יכול להשוות בשעת קמיצה.

ומה שלא הזכירו אלא שלוש עבודות אלו, הוא מפני שיש בהן צער לכהן, במליקה: למלוק בצפורנו לחתוך המפרקת; במנחת מאפה תנור: יש לו צער למחוק בגודלו מלמטה ובאצבע קטנה מלמטה, ולהשוות דבר קשה; בחפינה כי נוטל את הכף בשיניו כדלקמן מט ב, ועוד היה צריך ליזהר מאד שלא ייכוה מחום הגחלים.

24. **בתוספות** לקמן בד"ה אלא, משמע: כי אין ספק הגמרא, אם מה שבין האצבעות בכלל הקומץ הוא, או שמא רק החלק שבתוך כף היד הוא הקומץ, דהא פשיטא לן: כי בכלל "קומץ" הוא, אלא: הואיל ואמרה תורה: "וקמץ הכהן", משמע שיקמוץ הכהן ולא שיבוא לתוך ידיו ממילא ובלא מתכוין, והיינו דמספקא לן אם אף בין הביניים בכלל דין הקומץ.

25. א. תמהו **בתוספות**: לא ידענא מאי קאמר "הדר פשטה", הא מעיקרא נמי כי הוי מיבעי

דאי אמרת: יקטיר את **בין הביניים ברישא** קודם שהקטיר את הקומץ, הרי **דילמא שיריים נינהו, וחוו להו** השיריים שנשארו: **שיריים שחסרו בין קמיצה** [**להקטרה**]; **והרי אמר מר**: **שיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה, אין מקטירין עליהן את הקומץ**(26)!

ותמהינן: **אי הכי** [ראה הערה(27)], הרי **השתא נמי** — שמקטיר את הקומץ תחילה — שוב לא יוכל להקטיר את בין הביניים אחריו?! כי שמא בין הביניים שיריים הוא, **ואיקרי כאן** [קורא אני על דבר זה]:

כל שממנו לאשים [מאחר שנתת לאש את כל משפטו, רש"י(28)], **הרי הוא** — מה שנותר — **ב"בל תקטירו"**; והואיל ואפשר שכבר הוקטר כל משפט המנחה, הרי שוב אי אפשר להקטיר את בין הביניים?!

ולמדו חכמים דין זה ממאמר הכתוב: [כי כל שאור וכל דבש] לא תקטירו ממנו אשה לד'. [קרבן ראשית תקריבו אותם לד', ואל המזבח לא יעלו לריח ניחוח]; ודרשו חז"ל: "לא תקטירו ממנו אשה לד'", לא תקטירו דבר שניתן ממנו לאש.

אמר משני **רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי**: לא יקטיר את בין הביניים לשם הקטרה, כדי שלא יעבור מספק על "בל תקטירו"; אלא **דמקטיר ליה** לבין הביניים **לשום עצים** בעלמא —

ליה — ספק הוא?!

ותירצו: ושמא יש לומר: דמעיקרא מספקא, והוה סלקא דעתך למיפשט אי בכלל קומץ הוא או בכלל שיריים, והדר פשטה דספק הוא, ואינו בא לחזור ולפשוט הבעיא, אי ודאי קומץ או ודאי שיריים, אלא בודאי ספק הוא, ואין אדם יכול לעולם לעמוד עליו; וראה עוד תירוץ אחר בדבריהם.

והריטב"א תירץ: ואפשר דהכי קאמר: בין הביניים ספק, לפי שהוא נידון כפנים וכבחוץ, כספק בין השמשות שיש בו מן היום ומן הלילה, הכא נמי יש בו מבפנים ויש בו מבחוץ, וכקומץ ושיריים המעורבין ביחד.

ב. מבואר **בתוספות**: כי הא פשיטא — על כל פנים לפי מסקנת הגמרא — כי הספק אינו אלא אם קומץ הוא או שיריים; אבל אינו טבל [כלומר: מנחה שלא נקמצה].

26. הוסיפו **התוספות**: כי אפילו לדעת רבי יוחנן הסובר: שיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה — מקטיר קומץ עליהן; מכל מקום מודה הוא כי השיריים שנותרו אסורים הם באכילה, וכדי שיותרו באכילה צריך שיקטיר תחילה את הקומץ, ראה עוד בדבריהם.

27.. כתב **הריטב"א**: הכי גרסינן: "השתא נמי איקרי כאן", ולא גרסינן "אי הכי השתא נמי", דמאי "אי אמרת בשלמא" איכא למימר הכא, בין הכי ובין הכי איכא חששא וריעותא, או משום שיריים שחסרו, או משום כל שממנו לאישים.

ומאן דגריס "אי הכי", לאו "אי אמרת בשלמא" גמור הוא, אלא הכי פירושו: אי עבדינן כדאמרת, השתא נמי איכא חששא, ולעולם אין לדבר תקנה; ויש כיוצא בזה במקומות מועטין.

28. דקדקו אחרונים מלשון רש"י שכתב: "מאחר שנתת לאש את כל משפטו", כי אין איסור על הקטרת השיריים אלא אחר הקטרת הקומץ; וכתבו, שהוא מחלוקת ראשונים.

וכך יעשה: יקטיר את בין הביניים על המזבח, ויאמר: אם קומץ הוא, והרי עדיין לא נקטר כל משפטו לאשים, הריני מקטירו לשום קומץ; ואם שיריים הם, הרי זה כאילו היו עצים בעלמא.[29]

וכרבי אליעזר, המתיר להקריב דבר שניתן ממנו לאשים — לשום עצים.

דהכי תניא גבי אברי חטאת העומדים לאכילה, שנתערבו — אחר הקטרת האימורין — באברי עולה העומדים להקטרה, וצריך הוא מספק להקטיר את כולם על המזבח, כי כל אבר שמא עולה הוא וצריך להקטירו; ומאידך: אברי החטאת הואיל והוקטרו האימורין, יש בהם משום "כל שממנו לאשים הרי הוא בבל תקטירו" —

ואמר רבי אליעזר במשנה בזבחים [עו א]: יתן הכל למעלה על המזבח, ורואה אני את בשר החטאת מלמעלה כאילו הן עצים —

ומפרש בברייתא טעמיה דרבי אליעזר:

רבי אליעזר אומר: כתיב "[כי כל שאור וכל דבש] לא תקטירו ממנו אשה לד' [קרבן ראשית תקריבו אותם לד'] ואל המזבח לא יעלו לריח ניחוח", ודרשינן "ואל המזבח לא יעלו לריח ניחוח" אף על דרש הכתוב "כל שממנו לאשים הרי הוא בבל תקטירו", והכי אמרינן:

לריח ניחוח אי אתה מעלה את שכבר הוקטר ממנו לאשים, **אבל אתה מעלה** אותו **לשום עצים**, דכיון דלא להקטרה מכוין — שרי [רש"י שם].

ואכתי תמהינן: **הניחא לרבי אליעזר** המתיר להקריב לשום עצים את שממנו לאשים —

אלא לרבנן דפליגי עליה דרבי אליעזר [בזבחים שם], ואוסרין להקטיר אף לשום עצים, **מאי איכא למימר**, הרי אין יכול להקריב את בין הביניים לאחר הקטרת הקומץ, כי שמא שיריים הן, והרי הן ב"בל תקטירו"?!

אמר רב מרי: הואיל ואין יכול להקטיר את בין הביניים, הרי שיש להמנע מלבוא לידי כך, **וקמצי שמיני** [יקמצו את המנחה כהנים שמנים], שבשר אצבעותיהן בולט ודוחק זה לתוך זה, ואין שם בין הביניים.

השתא דאתית להכי: לרבי אליעזר נמי, לכתחילה דקמצי שמיני —

כי אף רבי אליעזר לא התיר להעלות לשום

---

29. הקשה ב"**גבורת ארי**" [מלואים]: כיון דמספקא לן דילמא שיריים הם, אם כן הוה ליה קומץ יתר שנפסל, וכמו ששנינו במנחות ו א: קומץ היתר והחסר פסול, ואיזהו היתר, שקמצו מבורץ [ראה לעיל סוף עמוד א], ולא יישב.

ובסוף ספר **אפיקי ים** בקונטרס אחרון סימן ל, תמה עליו: כי הקומץ המבורץ אינו נפסל אלא אם כן הקטירו כשהוא יתר, וכמו שאמרו לעיל בגמרא, שהיה מוחק בגודלו ובאצבעו את היתר; וכיון שכן ניחא, שהרי לא היה מקטיר את בין הביניים כאחד עם הקומץ, ראה שם. [ואדרבה ניחא, שלא דנו בגמרא אלא איזה מקטיר ברישא, אבל פשיטא לגמרא שאין מקטיר את שניהם כאחד].

אמנם דעת ה"גבורת ארי" כדעת **החזון איש** קדשים קמא סימן כח ס"ק ז, וכן הוא בכתבי

עצים, אלא באברי עולה שנתערבו באברי חטאת, כיון שאין להם תקנה אחרת, שאם לא כן יצאו כולם לבית השריפה; אבל כל היכא דאפשר, אסור לעשות כן לכתחילה; והכא כל היכא דאפשר, עבדינן קמיצה בכהן שמן, שאין שום דבר נכנס בין האצבעות במקום שאינו נראה [רש"י וריטב"א].

[**בין הביניים פשט ומחץ ופזר וחשב בחפינת חבירו** — סימן; שיבושים יש כאן כמבואר ב"דקדוקי סופרים"].

בעי רב פפא: בין הביניים של מלא חפניו — מהו?

כלומר: אפילו אם תימצי לומר כי בין הביניים של קומץ אינו נקטר, כיון שבין הביניים בירוצין הוא, ובירוץ הקומץ אינו נקטר [כדלעיל עמוד א] —

מכל מקום בחפינה מספקא לן, כי אפשר שאפילו בירוצי החפינה נקטרים [נתבאר על פי "שיח יצחק", על פי שיטת רש"י].

ותמהינן: **מאי קא מיבעיא ליה?** כלומר: מהיכי תיתי מספקא ליה לרב פפא אם בירוצי החפינה נקטרין — ודאי משום דקא מיבעיא ליה:

אי גמר גזירה שוה "מלא מלא" מהתם מקומץ המנחה, וכשם שבקומץ המנחה בירוצו אינו נקטר, משום דכתיב "בקומצו" [כדלעיל עמוד א], שמא אף בחפינה כן!

וכיון שכן תיקשי: הרי כבר מיבעיא לן לעיל בעמוד א, אי ילפינן "מלא מלא" מקומץ, לענין עשיית מידה לחפינה; ודין מידה בקומץ הרי ילפינן לה נמי מ"בקומצו" [כדלעיל עמוד א], ואם כן, הרי שתי הבעיות הן **היינו הך?!**

שהרי ממה נפשך: אם אתה אומר לענין מידה בחפינה, כי אף בחפינה יש את הדין הנלמד מ"בקומצו", הרי אמרת: כאילו נאמר "בחפניו" גבי חפינה; ושוב ממילא יכול אתה ללמוד מ"בחפניו" לענין בירוצי החפינה.

ואם אי אתה לומד — לענין מידה בחפינה — את הגזירה שוה "מלא מלא", אם כן מהיכי תיתי כי לענין בירוצי החפינה יש ללמוד את הגזירה שוה, והרי הכל לימוד אחד מ"בקומצו". [וראה עוד ברש"י לקמן מח א ד"ה והכא נמי].[30]

ומשנינן: ספיקו של **רב** פפא אינו: אם ילפינן "מלא מלא" מקומץ; הואיל ודבר זה כבר נשאל בבית המדרש ולא איפשיט —

אלא **רב פפא הכי בעי ליה:** אפילו אם תימצי

הגרי"ז למנחות, שאין יכול להסיר את הבירוצין לאחר שקמץ קומץ יתר, ולא אמרו שהיה מוחק בגודלו ובאצבעו לאחר שהרים ידיו מהמנחה.

וראה **בלקוטי הלכות** מנחות יא על סוגיתנו, בטעם הדבר שאין מקטירין כאחד; וראה עוד **בחזון איש** מנחות כב יז, מה שביאר בסוגיא דידן.

30. נתבאר על פי רש"י; אבל בדברי **התוספות והתוספות ישנים** ד"ה חפן, מבואר באופן אחר: והוא, כי רב פפא מיבעיא ליה דוקא על בין הביניים, וכעין שנסתפקו לעיל בגמרא, לגבי בין הביניים דקומץ; ופירכת הגמרא "היינו הך", הכוונה, שבעיה זו היא כמו הבעיה לגבי קומץ. והא דאמר דילפינן "מלא מלא", היינו משום

לומר, כי לא ילפינן "מלא מלא" מקומץ, מכל מקום יש לדון שבין הביניים אינו נקטר, כיון שלא במתכוין נכנסה שם הקטורת; והכי קא מיבעיא ליה:

כתיב: ולקח מלוא המחתה גחלי אש מעל המזבח ומלא חפניו — ולא אמר: ולקח מלא חפניו — קטורת סמים דקה והביא מבית לפרוכת; ואם כן יש להסתפק:

מי אמרינן: כל שהוא **מלא חפניו** וגו' ואפילו לא נתכוין לקחתו בחפניו, **והביא** מבית לפרוכת **בעינן** —

כלומר: "ולקח" דמשמע שיקח במתכוין, לא קאי אלא על הגחלים ולא על הקטורת; ואם כן אדרבה משמע, אפילו בא ממילא לתוך חפניו יביאנו; וכיון שכן, אף את בין הביניים יקטיר, **דהא איכא** "מלא חפניו", ואף שלא נתכוין.

או דילמא: "ולקח" מלא המחתה גחלי אש וגו' ומלא חפניו קטורת סמים דקה "**והביא**" מבית לפרוכת וגו'", **בעינן** —

כלומר: "ולקח" עולה גם על לקיחת הקטורת, וכיון שכן, אינו מקטיר את בין הביניים, **דהא ליכא** "ולקח", דמשמע: יקח במתכוין?

ומסקינן: **תיקו**.[31]

אמר רב פפא: **פשיטא לי**, כי מה שאמרה תורה: וקמץ משם "**מלא קומצו**", היינו קמיצה **כדרך דקמצי אינשי** [כפי שרגילים לקמוץ].

וכיצד הוא דרך הקמיצה: מעמיד כף ידו ואצבעותיו על חודם על גבי המנחה, ודוחק את ידו ואצבעותיו לתוך המנחה, ו"סוגר" את אצבעותיו על כף ידו, והרי קומץ בידו.

אבל **בעי רב פפא**: אם **קמץ בראשי אצבעותיו**, תחב את אצבעותיו — כאשר "כף" היד מופנית כלפי המנחה — בצורה אלכסונית לתוך המנחה, ומשהכניס את אצבעותיו, "סגר" אותן על "כל" כף ידו, והרי קומץ בידו —

מהו שתועיל קמיצה באופן זה, כלומר: האם דרך קמיצה בכך, ונמצאת קמיצה זו "קמיצה כדקמצי אינשי" או לא [תוספות]?[32]

תו בעי רב פפא: אם קמץ **מלמטה למעלה**, תחב את אצבעותיו — כאשר "גב" היד מופנית כלפי המנחה — בצורה אלכסונית לתוך המנחה, ומשהכניס את אצבעותיו, "סגר" אותן כלפי מעלה, והעלה את הקומץ על כף ידו [והוא כעין "ראשי אצבעותיו", אלא שב"ראשי אצבעותיו" כפו מופנית כלפי המנחה, ואילו "מלמטה למעלה" כפו מופנית כלפי מעלה].

דבמנחה כתיב "וקמץ הכהן" ולא בין הביניים, וכמו שכתבו התוספות בד"ה אלא.

31. הוסיף **רש"י**: כי אין לתלות אף את ספק הגמרא אם עושים מידה לחפינה בספק זה: אם "ולקח" קאי גם על הקטורת; כי אפילו אם קאי "ולקח" על הקטורת, הרי לקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה, ויכול לעשות מידה לחפינה; ולפיכך אין ספק זה תלוי אלא אם ילפינן גזירה שוה ממנחה, או לא.

32. א. נתבאר על פי **התוספות**.
והר**יטב"א** כתב: "אמר רב פפא פשיטא לי

מהו שתהיה קמיצה זו: "קמיצה כדקמצי אינשי". כלומר: האם דרך קמיצה בכך?

תו בעי רב פפא:

אם קמץ **מן הצדדין** [ברש"י: **מן הצד**], שם את גב ידו על גבי המנחה בצורה שטוחה, ודוחף את ידו תוך כדי דחיקתה במנחה, עד שהסולת נכנס בין אצבעותיו לכף ידו [33] **מהו**?

ומסקינן בשלשת בעיות אלו שבדרך הקמיצה: **תיקו**.

והשתא מיבעי ליה לרב פפא בחפינה, כעין מה שנסתפק לגבי קומץ:

אמר רב פפא: פשיטא לי, כי "**מלא חפניו**" שאמרה תורה, היינו: **כדחפני אינשי**; תוחב את חודם של שתי ידיו לתוך הקטורת וחופן.[34]

אבל **בעי רב פפא: חפן בראשי אצבעותיו** [וכדרך שנתבאר בקמיצה] — **מהו? מלמטה למעלה — מהו? מן הצד — מהו?**

תו מיבעי ליה לרב פפא גבי חפינה: **חפן ביד זו** לחוד, **וביד זו** לחוד, **וקרבן זו אצל זו**

מלא קומצו כדקמצי אינשי, פירש רש"י ז"ל צידו של אצבעותיו למטה וכו' וזו היא הקמיצה המובחרת; מיהו קמץ בדיעבד בראשי אצבעותיו וכו' מהו".

משמע, כי: "קמיצה כדקמצי אינשי" אינו אלא כפי שפירש רש"י; ומיבעיא ליה להגמרא, אם קמיצה שאינה כדרך שקמצי אינשי, אף היא מועלת בדיעבד, או לא.

ודברי רש"י נוטים לפירוש זה.

ב. לשון רש"י: ותחב אצבעותיו בסולת וקמץ "קומץ שלם" עד שמילא "כל" אורך כף ידו; כוונת רש"י להבדיל בין מה שאמרו לעיל בסוף עמוד א, כי קמיצה בראשי אצבעותיו אינה קמיצה, לבין מה שנסתפק רב פפא כאן.

ולכן פירש רש"י, כי לעיל לא מילא את כל כף ידו בקומץ אלא את ראשי אצבעותיו בלבד, ולכן אינה קמיצה מה שאין כן הכא; וראה בתוספות בד"ה קמץ.

33. נתבאר על פי משמעות רש"י כאן; אך במנחות יא א, פירש רש"י: "נתן גב ידו על הקמח והוליך ידו עד שנכנס הקמח דרך צידו לתוך ידו", כלומר: הוליך את ידו לצד ימין או לצד שמאל, בדוחק או באלכסון, עד שנכנס הקמח מן הכלי לכף ידו, ולא דרך אצבעותיו; וראה עוד פירוש אחר ברש"י שם.

34. דע, כי במנחות יא א, הובאו דברי רב פפא, האומר: כי קמיצה וחפינה הוא כדקמצי או כדחפני אינשי, לאחר שנזכר שם בגמרא, כי הקמיצה והחפינה הן מעבודות קשות שבמקדש; ודעת **רש"י**: כי אינו ענין לזה כלל, ודבר אחר הוא, וכדפירש רש"י כאן.

אבל **הרמב"ם** סובר: כי רב פפא בא לומר כי הקמיצה והחפינה אינן מן העבודות אשר יש בהם קושי ושמירה מעלייתא, אלא קומץ וחופן כדרך הקומצים [ראה דבריו בפירוש המשניות לעיל בפרק ראשון].

ומתוך דברי הרמב"ם שם, מתבאר: כי הוא חולק על רש"י אף בעיקר הקושי שבעבודת החפינה; כי לדעת **רש"י**: לא אמרו שהחפינה היא עבודה קשה, אלא חפינה שניה שבפנים, שצריך לערות מן הכף לתוך חפניו, וכמו שכתב רש"י לעיל בעמוד זה, ובמנחות יא; אבל לדעת **הרמב"ם**: כל עיקר החפינה עבודה קשה היא, אם לא כדברי רב פפא.

— **מהו**?[35]

ומסקינן בכל ארבעת האיבעיות של רב פפא בחפינה: **תיקו**.[36]

מח-א **בעי רב פפא**:

קיימא לן במסכת מנחות, שהקומץ טעון נתינה וקידוש בכלי שרת [״מתן כלי״], וקומץ מתוך הכלי בה נתונה המנחה, ונותן את הקומץ לתוך כלי אחר — ואותו כלי מקדש את הקומץ.

ויש להסתפק בדין מתן כלי של הקומץ: אם לא נתן את הקומץ בשולי הכלי, אלא **דבקיה לקומץ בדופניה דמנא** [דיבקו בדופני הכלי][37] מבפנים — **מאי**?

מי אמרינן: ״**תוך**״ **כלי בעינן, והא איכא**.

או דילמא: הנחה בתוכו כתקנו בעינן, והא ליכא.

תיקו.

בעי מר בר רב אשי[38]:

אם **אפכיה למנא** [הפך את הכלי] שבסיסו עשוי כעין בית קיבול, **ודבקיה** לקומץ **בארעיתיה דמנא** [דיבק את הקומץ בקרקעית הכלי] באותו בית קיבול — **מהו**[39]?

מי אמרינן: **הנחה בתוכו** של כלי **בעינן**, ולא איכפת לן אם ב״תוך״ זה או ב״תוך״ אחר, **והא** הרי **איכא**.

או דילמא: הנחה כתקנו בעינן, והא ליכא.

תיקו.

בעי רב פפא:

״**מלא חפניו**״ **שאמרו**: האם **מחוקות** [ללא גודש] הן, **או גדושות**?

אמר ליה רבי אבא לרב אשי: תא שמע: מלא חפניו שאמרו: לא מחוקות ולא גדושות, אלא טפופות [צפות], גודש מעט צף על הקטורת שבחפניו.

תנן התם במסכת זבחים [הקדמת הגמרא היא לבעייתו הבאה של רב פפא]:

כל הקרבנות מן הבהמה, הרי הכהן מקבל את הדם מצואר הבהמה לתוך כלי שרת,

---

35. לא נתבאר, אם הספק הוא אפילו קירבן זו אצל זו אחר שהרים ידיו מן הקטורת, או דוקא אם עדיין לא הרים ידיו הקטורת.

36. כתב **בלקוטי הלכות**: כי מדברי רב פפא שנסתפק כל הספיקות האלו בחפינה, הרי נפשטה הבעיא שנסתפקו בגמרא לעיל בעמוד א אם עושים מידה לחפינה, ולא מהני מידה אלא בעינן שיחפון בידיו ממש; שהרי אם מותר לעשות מידה, ו״מלא חפניו״ היינו לשיעורא בעלמא, אין נפקא מינה איך יעשה החפינה.

37. כתב **הריטב״א**: נתנו בתוך חללו ודבקו יפה בענין שיהא עומד שם כלי, שיהא הכלי מסומך, והיינו דקאמר: ״דבקיה״.

38. רש״י אינו גורס כאן את דברי מר בר רב אשי, שיח יצחק; וראה תוספות. ומתבאר כאן על פי דברי רש״י במנחות יא א.

39. א. לשון הגמרא דקאמר: ״ודבקיה״, משמע, כי לא נסתפקו בגמרא אלא אם כן יכול לעמוד הקומץ בקרקעיתו, אף לכשיחזור ויעמיד את הכלי כדרכו, [או אפשר אפילו, כי לא נתקדש

והדם מתקדש בכלי, והכהן מוליכו אצל המזבח וזורקו עליו.

אבל אם **נשפך הדם** מצואר הבהמה **על הרצפה, ואספו** הכהן משם לתוך כלי שרת, הרי הדם **פסול** לזריקה על המזבח.

ותנן עוד משנה אחרת בזבחים:

אם קיבל הכהן את הדם מצואר הבהמה לתוך כלי, ונשפך הדם **מן הכלי על הרצפה, ואספו** הכהן מן הרצפה, הרי הדם **כשר** לזריקה.

ואגב דמייתי הגמרא למשניות אלו מפרשינן להו:

מנא הני מילי, דבעינן שירד מצואר הבהמה ישירות לתוך הכלי?

דתנו רבנן: כתיב: אם הכהן המשיח יחטא וגו׳ והקריב על חטאתו אשר חטא פר בן בקר וגו׳. ולקח הכהן המשיח מדם הפר והביא אותו אל אוהל מועד. וטבל הכהן את אצבעו בדם והזה מן הדם וגו׳.

ומפרשינן לקרא:

ולקח [**הכהן המשיח,** ת״י] **מ״דם הפר״,** ללמדך: הרי זה לוקח כדי לזרוק על המזבח — **מדם הנפש,** הוא קילוח הדם היוצא לאחר שחיטת הסימנים [רבינו אליקים] ונפש הבהמה יוצאת בו —

ולא מדם העור, הוא הדם שמתקבל בכלי קודם ששחט את הסימנים ואינו נקרא ״דם הנפש״ אלא ״דם העור״ [רא״ל].

ולא מדם התמצית, הוא הדם שמטפטף לאחר קילוח [רא״ל].

והואיל ואמר הכתוב ״**מדם הפר**״, והיה לו לומר ולקח דם הפר:

הרי אנו גורעים את תחילת התיבה של ״מדם״, ומוסיפין אותה על מלת ״הפר״ בתחילתה, וכאילו נאמר: ״**דם מהפר**״ **יקבלנו** לתוך הכלי, ולא מן הרצפה.

ומפני מה אנו דורשין את הפסוק באופן זה: **דאי סלקא דעתך** כי לכך אמרה תורה ״**מדם הפר**״, כדי ללמדך: ולקח ״**מדם**״ **ואפילו** לא לקח אלא **מקצת מדם** הנפש —

והאמר רב יהודה: המקבל צריך שיקבל את כל דמו [כל דם נפשו] **של פר, שנאמר:**

ואת ״**כל**״ **דם הפר ישפוך אל יסוד** [ה]**מזבח;** ואם אינו ענין לשיירי הדם, שהרי אין השיריים ״כל דם הפר״, תנהו ענין לקבלת הדם [ת״י מגמרא זבחים] —

הרי למדנו שצריך לקבל את כל דם הפר ולא מקצתו.

אלא על כרחך **שמע מינה: מאי** ״**מדם**״ **הפר,** כדי ללמדך: **דם מהפר יקבלנו** ולא מן הרצפה; **וקסבר: גורעין ומוסיפין ודורשין.**

ומאחר שידענו כל זה, **בעי רב פפא:**

נתפזר[ה] (ה)**קטורת** על הרצפה **ממלוא חפניו** קודם שנתקבלה בכף — **מהו?**

הקומץ עד שיעמידנו כדרכו], אבל בלא זה ודאי לא נתקדש הקומץ.

מי אמרינן: **ידו** שחפן בה **כצואר בהמה — דמי**, **והרי הקטורת פסולה**, כדם שנשפך מצואר הבהמה קודם קבלה בכלי.

או דילמא: ידו **ככלי שרת דמי**, והרי זה כדם שנשפך אחר שנתקבל בכלי **ולא פסולה** הקטורת.[40]

ומסקינן: **תיקו**[*40].

בעי רב פפא:

חישב בחפינת הקטורת על מנת להקטירה למחר שהוא חוץ לזמן הקטרתה [רש"י], או חוץ למקומה [ריטב"א] **מהו** שתתפגל הקטורת או תיפסל כמו בקרבנות ובקומץ המנחה?

מי אמרינן יליף גזירה שוה **מלא מלא**

---

40. כתב **הריטב"א** בביאור ספק הגמרא:

הקשה ה"ר אלחנן: אמאי לא בעינן לה גבי קמיצה?!

ותירץ **ר"י** ז"ל: "דבקמיצה, כיון דמדאורייתא בעיא מתן בכלי, פשיטא דידו כצואר בהמה דמי; אבל גבי חפינה מספקא לן: משום דכל היכא דהוה אפשר לא בעינן כף, ומשום דלא אפשר הוא שמכניס בכף [כדלעיל מז א], מי אמרינן: סוף סוף בכלי הוא נותן וידו כצואר בהמה, או דילמא כיון שאין כלי מעכב, ידו ככלי הוא".

ביאור דבריו: לדעת הריטב"א מאחר שאי אפשר בלא כלי, הרי נתחדש עבודת קבלה ומתן כלי כדם וכקומץ [וכמו שכתב הריטב"א לקמן בד"ה הא דאמרינן: חפינה אית בה ארבע עבודות, חפינה כנגד שחיטה, **וקבלת הכף** והולכה, והקטרה כנגד זריקה], וכיון שכן אם נשפך קודם שנתקבל בכף, הרי זה כדם שנשפך קודם קבלה בכלי; אלא שיש לומר: הואיל וכל דין זה "לקבלו" בכלי, אינו לעכב, לכן יש לומר כי שאם נשפך תחילה לית לן בה.

אמנם ב"**שמועת חיים**" ו"**חונן דעה**" ביארו ספק הגמרא לפי הריטב"א: דענין זה גופה אם מאחר דאי אפשר צריך נתינה בכלי, היא גופה ספק הגמרא.

ב. דרך אחרת בביאור הסוגיא הובאה בלקוטי הגרי"ז לזבחים דף כ"ד, והיא:

קשה, מה שייך בחפינת קטורת פסול "נשפך", כיון **דליכא שם דין קבלה כלל**, ואף דאמרינן התם דבעיא כלי, זה רק משום דלא אפשר, ואפילו אם נאמר דמשום זה בעינן כלי, אבל דין קבלה וקידוש בכלי ודאי ליכא, ואם כן מה שייך בזה פסול נשפך?!

ועל כן נראה, דמקרא ד"דם מהפר יקבלנו" אמנם אין אנו יודעים אלא שהוא סדר בקבלה, שתהיה הקבלה מהפר; אבל בספרא יש עוד לימוד, ונלמד משם שכך הוא דין החפצא של הדם, שאם אינו במקומו, דהיינו או בצואר או בכלי אלא נשפך, הרי שחל פסול על הדם, והואיל ובקטורת מקום הקטורת הוא בידו, הרי שאם אינו במקומו חל בו פסול זה; [ולא הביאו משמו לבאר, מה הן שני צדדי הגמרא].

וראה עוד בביאור סוגיא זו, **במקדש דוד** סימן ז אות א ד"ה והת"י וד"ה והנה בירושלמי; ובהערה 40* בדעת התוספות.

40*. הקשו **התוספות**: לפי צד אחד בדברי רב פפא, כי אף אם נתפזרה הקטורת כשירה הקטורת, אם כן למה לי כלל כף, והרי כל עיקר הטעם שצריך כף הוא משום דאי אפשר להוליכה בלא כף כמבואר לעיל, והרי יכול להשים המחתה על הקטורת שבחפניו, וכשיכנס אל הקודש פנימה יפזר הקטורת מידיו על הרצפה, ויניח את המחתה בין הבדים, ואחר כך יגביה הקטורת מן הרצפה, ויתננה על גבי גחלים.

ממנחה שנאמר בה: זאת התורה לעולה ולמנחה ולחטאת ולאשם ולמלואים ולזבח השלמים, הרי שהוקשה המנחה לשלמים שעיקר דין פיגול נאמר בהם —

ומה התם במנחה **מהניא בה מחשבה, הכא נמי** בקטורת **מהניא בה מחשבה**[41] — **או לא**?[42]

אמר ליה רב שימי בר אשי לרב פפא:

תא שמע מן המשנה במסכת עדיות:

שנינו במשנה בחגיגה כ ב: הכלי מצרף מה שבתוכו לקודש, אבל לא לתרומה; היינו: אם היו חתיכות אוכלין של קודש הרבה בכלי אחד, ואפילו אינם נוגעין זה בזה, הרי הכלי מצרפן להיות כולן חתיכה אחת, וכשנגעה טומאה באחת מהן — נטמאו כולן.

ונחלקו בגמרא שם:

רב חנין סבירא ליה, כי דין זה הוא דאורייתא, ונלמד מהכתוב: כף אחת עשרה זהב מלאה קטורת, הכתוב עשאו לכל מה שבכלי — אחת.

רבי חייא בר אבא משמו של רבי יוחנן

ואם כן נפשוט ממה שאין עושים כן, שאם נתפזרה הקטורת על הרצפה, פסולה?!

ותירצו: לאו אורח ארעא לעשות כן בכל שנה ושנה.

והקשה ב"**שמועת חיים**", הרי כל עיקר הסברא לפסול בנתפזרה הקטורת, הוא משום דבעינן קידוש בכלי ישירות מן הצואר, ועיקר דין הקידוש בכלי אינו אלא משום דלא אפשר בלא הולכה בכלי כמו שכתב **הריטב"א** [לעיל הערה 40], וכיון שכן, אם באמת משכחת לה שיוליכנה בלא כף כהצעת התוספות, הרי אין שום חיסרון במה שנתפזר אפילו לרב פפא.

ואם באו להקשות כהצעתם, אין להם לתלות הדברים בספיקו של רב פפא, אלא כקושיא בפני עצמה על הגמרא דלעיל?!

ואפשר, שהתוספות סוברים כדברי הגרי"ז שבהערה 40, שספק הגמרא אינו תלוי בדין קידוש כלי, ואפילו אם לא בעינן קידוש כלי יש לפסול נתפזרה קטורת, ואם כן דבריהם אתי שפיר, וצ"ע; וראה היטב שיטת התוספות בענין קידוש כלי בכף, בדבריהם בד"ה חישב [בתחילת העמוד הבא].

41. כתב **רש"י**: אין להקשות "היינו הך" כשם שמקשה הגמרא לעיל לענין בין הביניים, כיון שכבר נסתפקנו בספק זה לענין מידה לחפינה.

והטעם: אין הנידונין שוין, כי מה שאין עושין מידה לקומץ, ובירוצי מנחה שאינן נקטרין [שהוא יסוד בעיית בין הביניים], הרי הן נלמדים גבי מנחה מהמילה "בקומצו", ואם כן ספק אחד הוא אם להעתיק את מה שנלמד מ"בקומצו" לענין חפינה, וכאילו כתיב "בחפניו", ואינו ענין לספק זה שאינו תלוי במילת "בקומצו", ואפשר כי לענין זה לא נתקבלה גזירה שוה.

42. ביאר **החזון איש** את בעיית הגמרא: אי יליף "מלא מלא" למחשב חפינה כקמיצה, שהרי מן הדין אין מחשבה מועלת אלא בדבר שיש לו מתירין לאדם או למזבח [אכילת האדם או המזבח ניתרת על ידי דבר אחר, וכבשאר קרבן שהן ניתרין על ידי עבודות הדם, או במנחה שהיא ניתרת על ידי הקומץ; וכשחשב בעבודות ה"מתיר" על הדבר ה"ניתר" על ידו, הוי פיגול], אבל במנחת כהנים שאינה נקמצת אין מחשבה

סבירא ליה: כי אינו אלא מדרבנן, ומעלה היא בקודש, והכי קיימא לן [וכשיטתו יתבאר כאן].

העיד רבי שמעון בן בתירא: על אפר חטאת [אפר פרה אדומה] שנגע טמא במקצתו, שטימא את כולו.

הוסיף רבי עקיבא על דברי רבי שמעון — והעיד:

על **הסולת והקטורת והלבונה והגחלים**(43) של יום הכפורים [הרע"ב], שהיו מונחים אף בכלי שאין לו תוך [תוספות יום טוב], **שאם נגע טבול יום** הפוסל את הקודש רק **במקצתן**, הרי זה **פסל את כולן**.

קא סלקא דעתך דרב שימי בר אשי: **מדפסל** בקטורת **טבול יום**, הרי שקדשה הקטורת בכלי קדושת הגוף —

ואם כן **פסלה נמי לינה** בקטורת —

וכיון שכן, **מדלינה פסלה** בקטורת, הרי **פסלה** בה **נמי מחשבה** על מנת להלינה.(44)

בעי רב פפא:

מח-ב **חישב** מחשבת פיגול **בחתיית גחלים מהו** שתיפסל הקטורת? [ובלשון אחר ביאר רש"י: מהו שייפסלו הגחלים]; כלומר: האם חתיית הגחלים "עבודה" היא או לא.

מכשירי מצוה הגחלים שהם מכשירי הקטורת שעיקר מצותה היא ההקטרה **כמצוה דמו**, וכשם שפוסלת מחשבה בחפינה לפסול את הקטורת, כך מועלת מחשבה בחתיית הגחלים לפסול את הקטורת [או הגחלים], **או לא**.

(**בעי**) [**בעו**] בני הישיבה **מיניה מרב ששת:**

ארבע עבודות יש בדם:

א. **שחיטה**, והיא כשירה אפילו בזר וכל שכן בשמאל.

ב. **קבלת הדם וקידושו בכלי**, והיא אינה כשירה אלא בכהן, שנאמר: ושחט את בן הבקר לפני ה' והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם; כי אף שאמרה תורה "והקריבו" שהוא לשון הולכה, אין כוונת הכתוב אלא לקבלה, שהרי לאחר שחיטה נכתבה, ואין הולכה אלא אם כן קיבל הדם [רש"י חגיגה יא א].

והואיל ונאמר בקבלה לשון "כהונה" הרי שאינה כשירה אלא בימין, כי כך קיבלו חז"ל: כל מקום שנאמר: "אצבע" או "כהונה" אינו אלא בימין.

ג. **הולכת הדם לזריקה על המזבח**, אינה כשירה אלא בכהן, והוא נלמד ממה שכתבה התורה את עבודת הקבלה בלשון "והקריבו" שהוא לשון הולכה; ודין עבודת הולכה בשמאל מתבאר בסוגיא שלפנינו.

פוסלת, ולכן מן הדין לא היה מקום לפיגול בקטורת; אלא דילפינן מלא מלא ממנחה לפסול מחשבה בחפינה. [**זבחים ט טו**].

43. אע"ג שהלבונה והגחלים אינם אוכל, הרי חיבת הקודש מכשרתן לטומאה, **רש"י** חגיגה כג ב.

44. הסוגיא צריכה ביאור: הרי הפשיטות אינה ממין הבעיא, שהרי הבעיא היתה אם שייך פיגול בקטורת, ואם כן מה יוסיף לנו שהקטורת קדשה קדושת הגוף?!

ד. **זריקה**, והיא אינה כשירה אלא בכהן, שנאמר: והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם וזרקו — הכהנים — את הדם על המזבח סביב; וכיון שכן אף היא אינה כשירה אלא בימין, שהרי נאמר בה כהונה.

הולכה בדם — שלא נאמר בה לשון "כהונה" בהדיא, כי עיקר הפסוק "והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם" על קבלת הדם נאמרה ולא על הולכה, אף שדרשוהו חז"ל על הולכה — הנעשית **בשמאל**, **מהו** שתהא כשירה?

אמר להו רב ששת: **תניתוה** לשאלתכם במשנתנו, דתנן: **נטל את המחתה** של הגחלים **בימינו**, **ואת הכף** עם הקטורת **בשמאלו**, הרי שהולכה בשמאל כשירה.[45]

ותמהינן עליה דרב ששת שפשט הספק שנסתפקו בדם הזבח, מן הקטורת שאינה זבח:

ונפשוט להו רב ששת **מהא דתנן** במסכת תמיד גבי זבח עצמו — בסדר הולכת אברי התמיד אל הכבש כדי להקטירן על המזבח:

הראשון — שזכה בפיס להעלות אברים לכבש, זכה — בראש וברגל; הראש — קיבל מיד מנתח האברים — בימינו וכו', ואת **הרגל של ימין בשמאל**[ו] —

ומוליך את הרגל **כשבית עורה** — הצד שהיה מכוסה בעור קודם ההפשט, כלומר: לא במקום החתך — **לחוץ**; ואילו מקום החתך לפנים כלפי כהן, כי כך נאה הדבר.

הרי למדנו: הולכה כשירה בשמאל; ולמה לא פשט רב ששת את הבעיא ממשנה זו המדברת בזבח ולא בקטורת?!

ומשנינן: **אי מהתם** — מן המשנה בתמיד, המדברת בהולכת אברים להקטרה על המזבח, עדיין אין להכריח על הולכת דם לזריקה שתהא כשירה בשמאל —

וביאר **החזון איש** שם: רב שימי סבר בסברא דודאי מרבינן מלא מלא, אלא שיש מקום לומר שאין החפינה מכלל עבודה אלא כעין יציקה ובלילה במנחות שהיא הכשר מצוה, והא ראיה, שהרי הקטורת מונחת כל השנה ולא נפסלת בלינה, ומזה יש ללמוד כי עיקר קדושתה להקרבה באה בבת אחת עם ההקטרה, שהרי לא מצינו "עבודה" בדבר שאין לינה פוסלת, ועל זה הביא רב שימי מן המשנה דבכלי מיפסל בלינה, ואם כן הוי השתא קרבן גמור, ומסתבר דחפינה במקום קמיצה.

45. מסקנת הגמרא לקמן, כי ההולכה בשמאל פסולה, ואין הגמרא חוששת לראיה זו.

א. **ובירושלמי** קאמר: שנייא היא שאינו יכול לעשותו, כלומר: הרי אי אפשר בלאו הכי, כמבואר בגמרא לעיל מז א; וראה גם **בתוספות ישנים**, [וראה עוד **בתוספות ישנים** יומא לט א ד"ה כי הדדי, ו**בתוספות הרא"ש** שם].

ב. **והרמב"ם** [עבודת יום הכפורים ד א] כתב אף הוא: כבר ביארנו שהולכה בשמאל פוסלת בדם הקדשים ושאר העבודות, ולפיכך היה מן הדין שיוליך המחתה בשמאלו וכף הקטורת בימינו; אבל מפני כובד המחתה ועוד שהיא חמה, אינו יכול לסובלה בשמאלו עד הארון, לפיכך נוטל את המחתה בימינו וכף הקטורת בשמאלו, [הובאו דבריו בהערות לעיל מז א, ראה שם], וכן כתב **המאירי**.

וכתב **הכסף משנה** לבאר: ואפשר, דהולכה בשמאל לא פסלה אלא מדרבנן; אי נמי: משום

כי **הוה אמינא: הני מילי** — שהכשרנו בשמאל — **הולכה** של אברים **דלא מעכבא** הקטרתם את **הכפרה**, כי אין כפרה אלא בדם ואם לא הוקטרו אבריו הרי הקרבן כשר.

אבל הולכת דם, דזריקת דם מעכב, כפרה הוא, הוה אמינא **דלא**.

לפיכך **קא משמע לן** רב ששת דאפילו הולכה כזו כשירה בשמאל, שהרי הקטרת הקטורת ביום הכפורים מעכבת, ואפילו הכי הולכתה כשירה בשמאל.[46]

מט-א **מיתיבי** לרב ששת שהכשיר הולכה בשמאל:

זר ואונן שיכור ובעל מום, כל אלו **בקבלה ובהולכה ובזריקה — פסול**.

וכן יושב וכן שמאל פסול בכל העבודות האלו; הרי בהדיא כי ההולכה בשמאל פסולה, ודלא כרב ששת.

ומסקינן: **תיובתא** דרב ששת.

ותמהינן עליה דרב ששת:

והא רב ששת עצמו **הוא דאותבה**, כלומר: הביא ברייתא זו לבית המדרש כדי להקשות ממנה לענין אחר; ואם כן על כרחך שמע ברייתא זו, והאיך טעה לומר שההולכה כשירה בשמאל נגד הברייתא?!

דהרי אמר ליה רב ששת לאמוריה דרב חסדא [הוא כעין מתורגמן, שומע את דרשת רב חסדא ומסבירה לרבים]:

בעי [שאל נא] **מיניה מרב חסדא: הולכה** של הדם **בזר — מהו** שתהא כשירה?

אמר ליה רב חסדא לאמוריה: **כשירה** ההולכה בזר —

ומקרא מסייעני: "וישחטו הפסח, ויזרקו הכהנים מידם — של השוחטים הזרים, שנטלו השוחטים את הדם מידי הכהנים המקבלים והוליכום לכהנים הזורקים —

דאי אפשר שלא בהילוך בקטורת לא פסלה ובהכי אכשר רחמנא; ולביאור זה האחרון הסכים ב"**גבורת ארי**" מלואים בתחילת הפרק, וראה שם.

[ובמה דמשמע ברמב"ם, דעל הולכת המחתה בשמאל אין צריך לטעם דלא אפשר, ראה **לחם משנה**, ואריכות דברים ב"**חונן דעה**" עמוד שיד, ובכל מה שהביא שם].

ג. **והריטב"א** כתב: ומתניתין דהוליך את הכף בשמאלו, שאני התם **דלא בעיא כלי** אלא משום דלא אפשר; ויש לבאר דבריו בכמה דרכים.

ובחזון יחזקאל [תוספתא יומא ב סוף י בחידושים] ביאר: כי הואיל ואילו היה אפשר, הרי היה מביאו בשני חפניו, שאף היא הולכה בשמאל, משום הכי מתכשר אף באופן זה, **ראה שם**.

46. בגמרא זבחים כד ב ומנחות י א, מקשה הגמרא: הרי הולכת אברים לכבש דכתיב בהו "כהונה" דכתיב והקריב הכהן את הכל [והקטיר] המזבחה, ותנן: הרגל של ימין בשמאל ובית עורה לחוץ?!

ומשני: כי אמרינן: או אצבע או כהונה בדבר המעכב כפרה.

וברש"י מנחות י א [דלא כרש"י בזבחים, שפירש כמו כאן] פירש: "הולכה לא מעכבא, דאפשר לפשוט ולנתח אצל הכבש"; וראה מה שתמה על זה בקרן אורה שם; וברש"ש שם כתב, דמסוגיא דידן מוכח לא כפירוש רש"י במנחות.

וחלוים מפשיטים", הרי שכשירה ההולכה בזר.

והרי **מותיב רב ששת** — על דברי רב חסדא הסובר: הולכה כשירה בזר — מן הברייתא הנזכרת: "**זר**" **ואונן שיכור ובעל מום — בקבלה "בהולכה" ובזריקה פסול; וכן יושב וכן שמאל פסול**; ותיקשי לרב חסדא הסובר: הולכה כשירה בזר —

הרי ששמע רב ששת ברייתא זו, והאיך אמר שלא כהברייתא?!

ומשנינן: **בתר דשמעה** רב ששת לברייתא זו מבני הישיבה שהקשו עליו ממנה — שוב **הדר אותבה** לרב חסדא.

והדרינן לעיקר מילתיה דרב חסדא שנסתרו מן הברייתא, ותמהינן:

והא רב חסדא קרא קאמר כי ההולכה כשירה בזר, ואיך ניישב המקרא עם הברייתא הפוסלת הולכת הדם בזר?!

ומשנינן: השוחטים עומדים היו במקומן אצל הכהן המקבל, והכהן נותן להם את הכלי ובו הדם, **ועבוד** [עשו] השוחטים **מעשה איצטבא** בעלמא —

כלומר: לא היו מקרבין את הדם אצל המזבח לא בהולכת רגל ולא בהושטת יד, אלא כאיצטבא זו שמניחין כלי עליה, עד שבאו הכהנים זורקי הדם ונטלוהו מידם והוליכוהו אצל המזבח וזרקוהו, [רש"י זבחים יד ב, וראה ריטב"א שפירש באופן אחר קצת].

בעי רב פפא:

חפן חבירו ונתן לתוך חפניו של הכהן הגדול, **מהו**?

מי אמרינן, דהא דכתיב: "ולקח" מלוא המחתה גחלי אש מעל המזבח ומלוא חפניו קטורת, אין לשון "ולקח" שאמרה תורה מוסב אלא על לקיחת הגחלים ולא על הקטורת.

ואם כן: "**מלא חפניו** והביא" בלבד הוא **דבעינן**, ואין אנו צריכים אלא שתהיה הקטורת במלא חפניו ותבוא לחפניו בכל דרך שתבוא, **והא איכא**.

או דילמא "ולקח — **והביא**" **בעינן**, כלומר: לשון "ולקח" מוסב אף על הקטורת שאף היא צריכה לקיחה, [רש"י כהבנת ה"בנין שלמה"; וראה הערה[47]], **והא ליכא**, כי הרי הכהן הגדול לא לקח.[48]

---

47. **שיטת רש"י**: אם "ולקח" מוסב על מלא חפניו, וכמו שנתבאר בפנים.

והטעם שלפי אותו צד דבעינן "ולקח", לא נתקיימה כאן לקיחה, מסתבר לפרש, כי הואיל ובעינן לקיחה, שוב ממילא אין נעשית אלא בכהן גדול, הואיל וכל עבודות יום הכפורים אינן נעשות אלא בו, [וכפי שהזכיר סברא זו ב"מקדש דוד" סוף סימן ג]; או דממילא משמע מן הכתוב שהכהן הגדול הוא שיקח, שהרי עליו אמרה תורה: ולקח.

והתוספות תמהו: כי הרי ספק זה גופה נסתפק רב פפא עצמו לעיל מז ב לענין בין הביניים?!

אמנם בתוספות **הרא"ש** מבואר, דאין הכי נמי, וספק אחד הוא.

48. בטעם הדבר שאין **אחיזת** הקטורת בחפניים

ומסקינן: **תיקו**.

בעי רבי יהושע בן לוי:

חפן כהן גדול ונתן לתוך הכף **ומת**, ונתמנה כהן גדול אחר תחתיו, **מהו שיכנס** כהן גדול **אחר** לבית קדשי הקדשים **בחפינתו** של זה, [ראה הערה (49)]?

אמר רבי חנינא לתלמידיו:

בא וראה שאלת הראשונים, כלומר: בואו וראו שהדור האחרון זוכה להתחכם כדורות הראשונים, שאף אני הייתי שואל שאלה זו, ועכשיו שאלה רבי יהושע בן לוי שהוא מן הראשונים, [רש"י]. (50)

חשובה **כלקיחה**, נחלקו האחרונים; ונפקא מינה לענין ארבעה מינים, שהתורה אמרה "ולקחתם", והיו בידו קודם עמוד השחר, אם יצא באחיזתם כשהגיע זמן המצוה בעמוד השחר:

דעת ה**בכורי יעקב** סימן תרנב [**בתוספת בכורים**, וכהבנת ה"**בנין שלמה**" סימן מח]: כי הטעם משום דלא נטלם בעצמו, ולפי זה אף בארבעה מינים לא יצא.

וחלק עליו ב"**בנין שלמה**": יש חילוק בין היכא דכתיב "לקיחה" סתם ולא הזכר במה יקח וכמו בארבעה מינים, ובין היכא דהזכר בכתוב אופן הלקיחה; ודוקא גבי חפינה שהזכר שיקח בחפניו, וגם נאמר על זה הלכה למשה מסיני שצריך חפינה דווקא, תדע, דהרי קיימא לן: חופן בחוץ וחוזר וחופן בפנים, וזה לא מצינו בכתוב כלל ועל כרחך דהלכה למשה מסיני הוא, והילכך מה שחפן חבירו ונתן לתוך חפניו לא מתקיים מצות לקיחה כלל, דהא על זה נאמרה הלכה למשה מסיני, דהך לקיחה היינו חפינה.

אמנם מה שכתב, כי חופן וחוזר וחופן הוא הלכה למשה מסיני; דעת התוספות בעמוד זה שאינו אלא מדרבנן, ראה שם.

וחלק על שניהם **החזון איש** באורח חיים קמט ב, ודעתו, כי עיקר הטעם הוא משום דבעינן חפינה מן המחתה שהיא כלי שרת, אבל כל "אחיזה" לקיחה היא, ויוצא בה.

אמנם מה שכתב, שהמחתה בה נתונה הקטורת כלי שרת היתה; הרי שב"**מקדש דוד**" סימן ג' אות ח ד"ה ובקטורת הוכיח **מירושלמי** ריש פירקין, כי **המחתה היתה כלי חול**, ראה שם; ובקונטרס **למרן רי"ז הלוי** בריש פירקין מבואר, שהקטורת לא נתקדשה במחתה, **ראה שם היטב**; וכן נראה מדברי **שו"ת הרשב"א** חלק א סימן לא; וראה היטב בסוגיא דלעיל מז א "חישב בחפינת קטורת".

49. א. בביאור ספיקו של רבי יהושע בן לוי יש לבאר שני אופנים:

האחד: אם בעינן "מי שלקח הוא שיביא", ולא תהא לקיחה על ידי זה והבאה על ידי אחר.

השני: קטורת שנחפנה לשם כהן גדול זה, מהו שתועיל לכהן גדול אחר.

ומדברי **רבינו אליקים** שבהערה 50 מבואר: כי הספק לגבי חפינה, והספק בכהן גדול שמת ונתמנה אחר במקומו, אם יכול השני להכנס בדמו של הפר הראשון, או צריך שישחוט פר אחר — ספק אחד הוא, וראה מה שקשה על זה, בהערה 55 לקמן.

ב. כתב **הריטב"א**: יש מפרשים דהוא הדין דמספקא ליה אם חפן הראשון **ונטמא**, אלא דחדא מינייהו נקט, כי מיתה שכיחא טפי מטומאה שהוא זריז בה; ויש שפירשו: דוקא נקט "מת", אבל נטמא הראשון כיון שהוא חי אין השני אלא כשלוחו; וראה עוד שם.

50. לדעת **רבינו אליקים** הכי קאמר רבי חנינא: כשם שנסתפק רבי יהושע בן לוי לענין חפינה, כן נסתפקתי לענין כהן גדול שמת לאחר שחיטת

ומתמהינן: **למימרא** האמנם כן הוא, כי **רבי יהושע בן לוי קשיש** היה מרבי חנינא ולכן קראו "ראשונים"?!

והרי אמר רבי יהושע בן לוי: לי התיר רבי חנינא לשתות שחיקת **שחליים** שעירבום במים **בשבת**.

ומפרשת הגמרא תחילה את הדברים, ואחר כך חוזרת הגמרא לקושייתה.

קא סלקא דעתין, כי משום איסור שתיית רפואה בשבת הוא שהוצרך רבי יהושע בן לוי לשאול הלכה; ולפיכך תמהינן: וכי **לשתות** היה צריך רבי יהושע בן לוי לשאול הלכה?! הרי **פשיטא** כי אין בכך איסור —

דתנן: אף על פי שאמרו חכמים: אסור לחולה לאכול סמים המרפאים, ומשום גזירה שמא ישחוק סממנים בשבת [שהיא תולדה של מלאכת "דש", מאירי] —

אבל **כל האוכלין** הראויין לאכילה אף על פי שעיקרן לרפואה [תוספות ברכות לח א] — **אוכל אדם לרפואה** [ראה הערה[51]], **וכל המשקין שותה אדם לרפואה**; כי האוכל או השותה לאכילה מכוין, ואילו רפואה ממילא היא באה [גמרא שם].[52]

אלא כך הוא שאמר רבי יהושע בן לוי: לי התיר רבי חנינא **לשחוק ולשתות שחליים בשבת**, ואף שהשחיקה מלאכה היא.

ואכתי תמהינן: **היכי דמי**?

אי דאיכא סכנתא [חולה שיש בו סכנה היה רבי יהושע בן לוי], הרי פשיטא **דמשרא שרי**, ומה שאלה יש בדבר?!

ואי דליכא סכנתא, הרי **מיסר אסיר**, ומה ספק יש בדבר, והאיך התיר לו רבי חנינא?!

ומשנינן: **לעולם דאיכא סכנתא**, אך שאלתו של רבי יהושע בן לוי, לא שאלה הלכתית היתה, אלא שאלה רפואית, **והכי קא מיבעי ליה**:

מי מסיא דניחול עלייהו שבתא [האם מי השחליים מרפאים, שנחלל בגינם את השבת]; **או לא מסיא, ולא ניחול עלייהו שבתא**?

ומפרשינן: **ומאי שנא רבי חנינא** שהוצגה שאלה רפואית זו דוקא בפניו?

משום דרבי חנינא **בקי ברפואות הוא**; וכדאמר **רבי חנינא: מעולם לא שאלני אדם על מכת פרדה לבנה** כיצד להרפא ממנה — **וחיה** "וחי" אותו אדם; הרי ששואלים היו לרבי חנינא בעניני רפואה.

פרו ונתמנה אחר תחתיו, אם נכנס בשחיטת חבירו, וכדלקמן [עמוד ב]: איבעיא להו שחט ומת מהו שיכנס וכו'.

וראה מה שקשה על פירוש זה, בהערה 55 לקמן בהמשך הסוגיא.

51. נחלקו הראשונים בדבר: לדעת רש"י, אין מותר לאוכלו לשם רפואה אלא לשם אכילה, והמשנה באה לחדש, כי אף שחולה הוא וצריך לאותה רפואה — מותר.

ולדעת ראשונים אחרים, מותר לשתותו אפילו לרפואה, [על פי **ביאור הלכה** סימן שכח סעיף לז ד"ה אבל; וכדעה אחרונה זו מבואר כאן **במאירי**, וראה "**שמועת חיים**"].

52. כוונת הגמרא לדעת רש"י: כי הוא אינו

ותמהינן: וכי אין מי שחי ממכת פרדה לבנה, **והא קא חזינן דחיי** [הרי רואים אנו כי הם חיים]?!

ומשנינן: **אימא**: כך הוא שאמר רבי חנינא: מעולם לא שאלני אדם על מכת פרדה לבנה "**וחיית**" בלשון נקיבה, ואמכה קאי שאין המכה מתרפאת [רש"י חולין ז ב].

ואכתי תמהינן: **והא קא חזינן דמיתסי** [מתרפאת] המכה?!

ומפרשינן: כי רק **בפרדות דסומקן אינהו וחיורן ריש כרעייהו** [גופן אדום, וראש רגליהן לבן] הוא **דקאמרינן** שאין מתרפאת מכתם.

וכעת חוזרת הגמרא לשאלתה: למימרא דרבי יהושע בן לוי קשיש היה מרבי חנינא ולפיכך קראו "ראשונים" —

הרי **מכל מקום שמע מינה** — מדקאמר רבי יהושע בן לוי: לי התיר "רבי" חנינא — **דרבי חנינא קשיש**[53] היה מרבי יהושע בן לוי, שהרי אין דרך הזקנים לומר על הבחורים "רבי", אלא "לי התיר חנינא" היה אומר, כלומר: לי אמר חנינא שהיא רפואה [רש"י].[54]

אלא מכח קושיא זו אמרינן, **דהכי קאמר** רבי חנינא על ספיקו של רבי יהושע בן לוי "חפן ומת מהו שיכנס אחר בחפינתו":

בוא וראה **ששאלתן** של אחרונים [רבי יהושע בן לוי] **כשאילה של ראשונים**, שהרי אני מן הראשונים, ואף אני הייתי מתקשה בזאת [רש"י; ולריטב"א גירסא אחרת בזה, ראה שם].

ותמהינן: **ומי אמר רבי חנינא הכי**, כי אף הוא היה מסופק בדין חפן ומת מהו שיכנס אחר בחפינתו?!

והאמר רבי חנינא:

כהן גדול שמת ביום הכפורים לאחר שחיטת פרו, ונתמנה אחר תחתיו, צריך זה שנתמנה להביא פר אחר ולשחטו, ומשום שאמרה תורה: בזאת יבוא אהרן אל הקודש "בפר" בן בקר לחטאת, הרי משמע: "**בפר**" **ולא בדמו של פר** —

ועוד **אמר רבי חנינא**: **קטורת שחפנה קודם שחיטת הפר לא עשה ולא כלום**.

וכיון שכן, הרי פשיטא שאין יכול הכהן הגדול להכנס בחפינתו של חבירו, כי רק לאחר שנתמנה הרי הוא שוחט את פרו, ונמצאת חפינת חבירו קודמת לשחיטת פרו, ואינה כלום; ואיך נסתפק רבי חנינא

מתכוין לשם רפואה.

ולדעת החולקים: כי לכולי עלמא אין ניכר הדבר שאוכלו לרפואה, כי יאמרו: לאכילה הוא מכוין [**ביאור הלכה** שם].

53. לשון רש"י: "שמע מינה דרבי יהושע בן לוי לא הוה קשיש".

54. כתב **הריטב"א**: והנכון, דלאו משום דקרי ליה "רבי", אלא משום דקאמר "התיר" לי, דמשמע שבא להוראה לפניו, דאע"ג דמשום דבקי ברפואה הוה, מכל מקום לישנא ד"לי התיר" לישנא דהוראה הוא.

בדבר?![55]

ומכח קושיא זו מפרשינן לדברי רבי חנינא על שאלתו של רבי יהושע בן לוי באופן אחר, **וחכי קאמר**:

א. **מדקא מיבעיא ליה** לרבי יהושע בן לוי **הא** [שאילה זו] אם נכנס הכהן שנתמנה בחפינת חבירו; **מכלל דקסבר** כדעת החולקים עלי: **בפר, ואפילו בדמו של פר**, וכבר נשחט הפר, ומתוך כך יש לו להסתפק אם נכנס בחפינת חבירו שהיתה אחר שחיטת הפר.

ב. **ולפי מאי דסבירא ליה** לרבי יהושע בן לוי, הרי **שאילתו כשאילת הראשונים** החולקים עלי [בדין דמו של פר], שאף להם נשאלה שאלה זו [רש"י].

מאי הוי עלה דספיקו של רבי יהושע בן לוי?

אמר רב פפא:

אי כך הוא הדין: **חופן** בחוץ **וחוזר וחופן** בפנים בקודש הקדשים [מערה לתוך חפניו מן הכף, ונותן על מחתת הגחלים; ובדין זה נסתפקו בני הישיבה כדמפרש ואזיל][56] —

אם כן פשיטא לי **שחבירו נכנס בחפינתו**, **דהרי** אפילו אם תמצי לומר כי אין חפינתו של חבירו מועלת לו, **הא מקיימא חפינה** בפנים, [וראה הערה[57]].

---

55. לפי פירושו של רבינו אליקים שהובא בהערה 50 לעיל, כי הספק לענין חפינה והספק לענין פר ספק אחד הוא; לכאורה תיקשי הסוגיא כאן, דהרי משמע אף כי פשט רבי חנינא ספיקו לענין כניסה בדמו של פר, שאינו נכנס, עדיין יש מקום להסתפק אם נכנס בחפינתו, ורק משום דקדמה חפינה לשחיטה הוא דקשיא לן?!

והביאור הוא, שרבי חנינא פשט הספק לענין פר מצד אחר, כי התורה אמרה "פר" ומשמע פר חי ולא בדמו של פר; ואין בזה פשיטות לענין הספק בחפינה שאין לנו מקור מן הכתוב, [אלא שבגמרא בעמוד ב איתא, כי זה גופא היה הספק, וצ"ע].

אך המשך הסוגיא דקאמר: דרבי יהושע בן לוי שנסתפק בחפינה פשיטא ליה כי לענין דם הפר הרי זה נכנס אפילו בדמו של פר, זה ודאי צריך ביאור לפירושו.

56. נחלקו ראשונים בדין חפינה שניה: דעת **התוספות** כי חפינה זו אינה אלא מדרבנן, "שמא נתפזר לו מן הקטורת ונחסר קצת".

ביאור דבריהם: כי שיעור החפינה אינו מצומצם לגמרי, שהרי אמרו לעיל מח א, מלא חפניו שאמרו לא מחוקות ולא גדושות אלא טפופות, ופירש רש"י, שהיתה הקטורת צפה מעט; ואותו מעט אין שיעורו מצומצם, ולפיכך יכול לחפון שוב מן הקטורת שנחסרה מעט, ולא יחסר בחפינה השניה מ"מלא חפניו".

וביאור הספק לדעת התוספות: אם מותר מן התורה לעשות שתי חפינות או שמא "מלא חפניו חד אמר רחמנא, ולא תרי זימני מלא חפניו".

וראה מה שכתב רש"י לעיל כד ב, כי הולכת כף ומחתה אינה עבודה תמה, אלא עבודה שיש אחריה עבודה, שהרי יש אחריה חפינה והקטרה.

אבל **בתוספות ישנים** [מז א ד"ה שלא] כתבו הטעם: "משום דכתיב: **מלא חפניו והביא מבית לפרוכת**, שמלא חפניו יש לו להביא לפני ולפנים ולא בכלי, ומה שהתרנו להביא בכלי היינו משום דלא אפשר [לעיל מז א], הלכך צריך לחפון בפנים ולהניחו בחפניו, ושבקיה לקרא דהוא דחיק ומוקי אנפשיה".

57. פשטות דברי הגמרא משמע [וכן סתימת

אבל **אי אין חופן וחוזר וחופן**, ואין כאן אלא חפינת חבירו, אז באמת **תבעי לך**.

אמר ליה רב הונא בריה דרב יהושע לרב פפא: אדרבה! אי הדין הוא כי **חופן וחוזר וחופן**, הרי פשיטא ש**לא יכנס אחר בחפינתו** —

כי ודאי אין חופני שניהם שוה במצומצם, נמצא כשבא כהן שני לערות לתוך חפניו את הקטורת "שנמדדה" לפי חפני הראשון — **אי אפשר שלא יחסר** ממלא חפניו שלו **ושלא יותיר** עליהם, ואין זו חפינה כדינה.

ואי אין חופן וחוזר וחופן הוא ד**תבעי לך**.

דאיבעיא להו: חופן וחוזר וחופן או לא?

תא שמע ממשנתנו: חפן מלא חפניו ונתן לתוך הכף הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו [ו]**כך היתה מדתה**.

מאי לאו כך הוא פירוש המשנה: **כשם שמדתה** [מדידתה, ר"ח לעיל מז א] **בחוץ**, והיא: במלוא חפניו של כל כהן כמות שהוא, **כך מדתה** [מדידתה] **בפנים** בחפינה שניה —

הרי למדנו: חופן וחוזר וחופן.

ודחינן: **לא** תפשוט ממשנתנו שחופן וחוזר וחופן, כי **דילמא** אין כוונת המשנה "וכך היתה מדתה" כפי שפירשת, אלא:

שאם רצה לעשות מדה כדי לקחת בה את הקטורת וליתן לתוך חפניו [רש"י לעיל מז א] הרי זה **עושה**, כלומר: לכשיעשה מידה לקחת בה, יעשנה כפי מידת חפניו של הכהן, הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו.

אי נמי כך יש לפרש דברי המשנה: וכך היתה מדתה של החפינה, **שלא יחסר ולא יותיר** ממלא חפניו של הכהן החופן [ריטב"א לעיל מז א; וראה פירוש רא"ל].

לשון רש"י], כי לפי צד זה, די שיחפון בפנים; ותמהו **בתוספות**: והרי אם צריך שתי חפינות, למה נכנס הוא בחפינתו של חבירו?!

ולכן פירשו דהכי קאמר: הואיל ועיקר דין חפינה בפנים — לדעת התוספות — אינה אלא מדרבנן [כדלעיל בהערה 56], הרי על כרחך כי אין מניעה מן התורה לעשות שתי חפינות, וכיון שכן "אם חפן ונתן לתוך הכף ומת בחוץ, חוזר חבירו וחופן פעם שנית, וחוזר ונותן לכף, ונכנס, דקרינן ביה "מלא חפניו והביא" דליכא אלא הבאה אחת, ואי אין חופן וחוזר וחופן, משום דמשמע: "מלא חפניו" חד אמר רחמנא ולא תרי זימני מלא חפניו, אם כן אין חבירו נכנס בחפינתו".

ביאור דבריהם: כי אין רב פפא בא לפשוט הבעיה, אלא לדון אם יועיל שיחזור ויחפון בחוץ את הקטורת שחפן הראשון, או צריך מספק ליקח קטורת אחרת; וזה תלוי בדין "חופן וחוזר וחופן", כי אם אפשר מן התורה לחפון פעמיים, אף כהן זה יחפון מספק פעם נוספת ויכנס; אבל אם הדין הוא שאין חופן וחוזר וחופן, הרי שאין הוא יכול לחפון שנית; והואיל ולא נפשטה הבעיה אם חבירו נכנס בחפינתו, אין לו אלא ליקח קטורת אחרת ולחופנה.

אבל **בתוספות ישנים** פירשו הגמרא כפשוטה, ותירצו על קושיית התוספות: "כיון שכהן גדול חפן חפינה ראשונה, וכהן גדול שיכניס יחפון עוד, סברא הוא שלא הקפיד הכתוב באותו כהן עצמו, דהכי סבר רב פפא".

תא שמע:

מט-ב **כיצד הוא עושה** חפינה שניה בקודש הקדשים —

שהרי אין חפינה זו דומה לראשונה, כי את הראשונה היה חופן מתוך מחתה מליאה שהיה שם הרבה יותר ממלוא חפניו, אבל כף שמביא לפני ולפנים לא היה בה אלא מלוא חפניו קטורת, והיה קשה מאד היאך מריק הכף לתוך חפניו, ונזהר שלא יפול מן הקטורת לארץ אפילו כחרדל, שאם כן נמצא מלא חפניו חסר:

מניח את מחתת הגחלים על הארץ, **ואוחז את** ראש **הבזך** [הכף, "כף אחת" מתורגם "בזיכא חדא"] שכלפי חוץ — **בראשי אצבעותיו** של שתי ידיו, כשידית הכף בידו השמאלית לצד גופו, **ויש אומרים: בשיניו** היה מחזיק את ראש הכף —

ומעלה בגודלו [דוחף בשני גודליו] את הכף מעט מעט במתון שלא תתנדנד [מאירי[58]] לעבר גופו, **עד שמגעת** ראש ידית הכף **לבין אצילי ידיו** [המקום בו נכפפת הזרוע, ראה ריטב"א ורש"ש], כדי לעכבה ולתופשה בין שניהם, וסוף הכף במקום חיבור הכף עם הזרוע.[59]

וחוזר הכהן הגדול **ומחזירה** לקטורת דרך צידה [רש"י] של הכף **לתוך חפניו**, [וראה הערה[60]].

וצוברה לקטורת במרוכז על הגחלים, **כדי**

---

58. צריך ביאור: תתנדנד ומה בכך, והרי יכול ליקח כף גדולה ממידת מלוא חפניו, וכמו שכתבו התוספות מז א ד"ה וכך "אדרבה טפי ניחא אם הכף היתה גדולה יותר, דאי שוה למלוא חפניו היתה, אם כן כשמערה בחפניו לתוכה אי אפשר שלא יתפזר ויפול מעט לארץ", והכריחו כן מדברי הגמרא?!

59. נתבאר על פי רש"י, רבינו אליקים ריטב"א ומאירי.

ותמה **הריטב"א**: "למה צריך לשיניו וראשי גודליו, יעלהו בידו הימנית כיון שכבר הניח המחתה שבימינו בארץ, והוי ימינו ריקנית?!

ויש לומר, שהרי אין יכול לחפון אלא כשתהא שפת הכף האחרונה בראש פס ידו כדי שיריק אותה לתוך חפניו, ולא תוכל הכף לעמוד שם אלא כשיעלה אותה בשיניו או בראשי אצבעותיו מעט מעט עד שתהא שפתיה סמוך לפס ידו, ויחזירה על חופניו".

60. א. לשון **רבינו אליקים**: אוחז את הבזך בראשי אצבעותיו, הכי קאמר: מחזיר את הבית יד לחוץ ובית הקיבול כנגדו, ואוחז שפת בית הקיבול בראשי אצבעותיו וכופיהו לתוך חפניו להריח הקטורת שבה [כוונתו צריכה ביאור], ומעלה הבית יד של חוץ בגודליו עד שמגעת בית ידו לבין אצילי ידיו, וחוזר הכהן לצד אחר כדי שמחזיר הבית יד, והופך הבזך על חופניו ומריק כל הקטורת לתוך חופניו, דהיינו אומנות גדולה, **שהיה הופך הבזך וזורק הקטורת דרך מעלה כדי שיהיה נופל הקטורת בתוך חופניו**, וראה **בירושלמי** פרק ה הלכה ב, דעת רבי חנינא שם.

ב. לשון **הרמב"ם** [עבודת יום הכפורים ד א]: אוחז שפת הכף בראשי אצבעותיו או בשיניו ומערה הקטורת בגודלו לתוך חפניו עד שמחזירה למלא חפניו כשהיתה.

וביארו האחרונים דהרמב"ם גורס כגירסת **הגר"א** [בגליון הגמרא]:

כיצד הוא עושה אוחז את הבזך בראשי

שיהא עשנה של הקטורת **שוהא לבוא** בגלל ערימת הקטורת שעל הגחלים —

ויש אומרים: אדרבה **מפזרה** לקטורת על הגחלים **כדי שיהא עשנה ממהרת לבוא.**(*60)

וזו — הורקת הקטורת מהכף לתוך חפניו [רא"ל] — **היא עבודה קשה שבמקדש!**

ומפרשינן תחילה לברייתא, וואחר כך פושטת הגמרא מהברייתא את הספק:

ותמהינן: **זו היא** עבודה קשה **ותו לא** איכא במקדש עבודות קשות?!

והא איכא מליקה, שעבודה קשה היא?!

והא איכא נמי **קמיצה** של מנחת מחבת מרחשת ומאפה תנור שעבודה קשה היא [כמו שנתבאר לעיל מז ב]?!

אלא כך תאמר: **זו היא** — חפינה שבפנים — **עבודה קשה, מן העבודות הקשות שבמקדש.**

והשתא מוכחינן: **שמע מינה: חופן וחוזר וחופן** כמפורש בברייתא זו —

ומסקינן: אכן **שמע מינה!**

איבעיא להו:

שחט הכהן הגדול את פרו ואחר כך **מת** הכהן הגדול, **מה הוא שיכנס** כהן גדול **אחר** שנתמנה במקומו, **בדמו** של הפר שכבר נשחט, כלומר: האם צריך לשחוט פר אחר או לא(61)?

מי אמרינן: בזאת יבוא אהרן אל הקודש **"בפר" — ואפילו בדמו של פר?**

או דילמא: בפר ולא בדמו של פר?

רבי חנינא אמר: "בפר" ולא בדמו של פר; וריש לקיש אמר: "בפר" ואפילו בדמו של פר.

רבי אמי אמר: "בפר" ולא בדמו של פר; רבי יצחק [נפחא] אמר: בפר ואפילו בדמו של פר.

איתיביה רבי אמי לרבי יצחק נפחא הסובר, כי "פר" משמע אפילו פר מת ולפיכך נכנס אפילו בדמו:

הסוגיה לפנינו מתבארת על פי פשטות משמעות רש"י.

כתיב בפרשת קרבן פסח: דברו אל כל עדת ישראל לאמר, בעשור לחודש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבות [למשפחה אחת] שה לבית. ואם ימעט הבית מהיות משה

אצבעותיו ויש אומרים בשיניו, **ומערה** [ולא: ומעלה] **בגודלו** [כל הנדפס בינתיים נמחק] **לתוך חפניו.**

60*. כתב **המאירי:** ומפזרה על הגחלים **שיהא עשנה ממהר ויתמלא הבית עשן ולא יזונו עיניו מבית קדשי הקדשים,** וכשיתמלא הבית עשן יוצא לו; ובגמרא נחלקו לומר, שלא היה מפזרה אלא צוברה כדי **שיהא עשנה שוהה ולא ימות בעשן.**

61. כתבו **בתוספות ישנים:** והוא הדין דמיבעי ליה בשחט ונטמא, אלא מילתא אגב אורחיה קא משמע לן, דחטאת שמתו בעליה דציבור היא ולא למיתה אזלא כדלקמן [נ א]; ועוד, כיון שהראשון חי והקרבן שלו, אינו אלא כשלוחו של ראשון ופר עצמו קרינן ביה, ראה שם.

[יהיו מועטים מהיות משה אחד שאין יכולין לאוכלו ויבוא לידי נותר] ולקח הוא ושכנו הקרוב אל ביתו במכסת [בחשבון] נפשות, איש לפי אכלו [הראוי לאכילה] תכוסו [לשון מינוי, ונדרש לשון שחיטה] על השה.

ושנינו במשנה בפסחים [פט א]: **נמנין** על הפסח מי שרוצה להצטרף [עד שישחט] —

ומושכין ידיהן ממנו — מי שרוצה לפרוש — "**עד שישחט**", אבל אחר שנשחט אין מושכין ידיהם ממנו דכבר לא מיקרי "שה" —

ורבי שמעון חולק וסבירא ליה, כי אף שאין נמנין עליו אלא עד שישחט, כיון דכתיב "במכסת נפשות תכוסו", ומשמע: במכסת נפשות והדר תכוסו [תשחטו], אבל מושכין ידיהם ממנו עד שיזרק הדם [משנה וגמרא שם].

ואם איתא — כדבריך ד"פר" משמע אפילו לאחר מיתה, אם כן אף "שה" משמע כן מושכין ידיהם ממנו "**עד שיזרוק**" **מיבעי ליה** לתנא לומר?![62]

ומשנינן: **שאני התם** בקרבן פסח, כיון **דכתיב**: "**ואם ימעט הבית**" [רש"י]. אם רצו מניין להימעט ולמשוך את ידיהם, לא יעשו כן רק "**מהיות משה**" דהיינו **מחיותה דשה** כלומר: שהוייתו קיימת ולא משישחט.[63]

מתיב מר זוטרא לסוברים ש"פר" משמע אפילו לאחר מיתה:

כתיב בפרשת פדיון פטר חמור: וכל פטר

---

62. בגמרא פסחים על משנה זו איתא: אמר אביי: מחלוקת לימשך, דרבנן סברי "מהיות משה" מחיותיה דשה [בעודו בחיים, ורבי שמעון סבר מהווייתיה דשה [קודם גמר עבודותיו], אבל לימנות דברי הכל עד שישחט, דאמר קרא במכסת נפשות והדר תכוסו.

ו**מרש"י** משמע **בפשיטות** דקושיית הגמרא כאן, לא היתה על המינוי אלא על לימשך בלבד וכדעת רבי שמעון; ולכן ביאר רש"י תירוץ הגמרא רק על המשיכה ולא על המינוי; **ועל דרך זה נתבאר בפנים**, וכן ביארו **בתוספות ישנים**.

אבל **מתוספות** נ א ד"ה איתיביה, נראה, שקושיית הגמרא היתה אף על המינוי, ולא רק על המשיכה, וכן הוא בהדיא בפירוש **רבינו אליקים**; [וראה "**שמועת חיים**" בשם **הגרי"ז** וה"**שפת אמת**" בפסחים, מה שכתבו בביאור שיטה זו].

וב"**שיח יצחק**" דקדק גם מלשון רש"י בד"ה ואם איתא, דקושיית הגמרא היתה אף על המינוי, וראה מה שכתב בזה בד"ה ואם איתא שבגמרא, ובד"ה ואם איתא שברש"י; וסוף דעתו בדעת רש"י שהקושיא היתה אף על המינוי; וראה לשון **הריטב"א**.

וראה **בתוספות** שם, שכתבו, דהא דפרכינן "עד שייזרק מיבעי ליה", ומשמע לאחר זריקה פשיטא דלא, "לאו משום דלאחר זריקה לא מיקרי "שה", אלא משום דבתר זריקה דכבר נעשה עיקר כפרה, במה יהא נמנה עליו, ותו לא מיקרי בעליו".

63. נתבאר על פי **רש"י וריטב"א**; וכתב הריטב"א: יש גורסים: "מהוויתה דשה", והכל ענין אחד; וראה **תוספות ישנים** שתמהו: הואיל ו"הווייתיה דשה" הוא דרשת רבי שמעון ולא רבנן, כמבואר בגמרא פסחים שהובאה לעיל בהערה 62; וראה **בשיח יצחק**.

חמור תפדה בשה; ושנינו במשנה בבכורות: **אין פודין** פטר חמור:

לא בעגל ולא בחיה כיון דכתיב "תפדה בשה".

ולא בשה שחוטה כיון דלא מיקרי "שה".

ולא בטריפה — כגון שנחתכו רגליה מן הארכובה ולמעלה [רש"י בכורות].

ולא בכלאים [שה הבא מן העז והכבשה] ואף על גב שבין "שה כבשים" ובין "שה עזים" נקרא שה.

ולא בכוי הבא מן התיש [עז] והצביה, ואע"ג שמצד האב מין כשר הוא.

אלא בשה חי ושלם ובא ממין אחד בלבד.

קתני מיהת שאין פודין בשחוטה, הרי ש"שה" לא מיקרי אלא כשהוא חי, ואם כן הוא הדין "פר" לא נקרא אלא כשהוא חי, והאיך תאמר שהכהן נכנס בדמו של הפר המת?!

ומשנינן: **שאני התם** גבי פדיון פטר חמור, **דהרי ילף "שה שה" מפסח** —

כלומר: הרי כל הדינים שנאמרו באותה משנה מפסח ילפינן ליה [כמבואר בגמרא בכורות יב א], ובכלל זה אף מה שאין פודין בשחוט — מפסח הוא נלמד, ובפסח ודאי צריך להביא שה חי.

ותמהינן: לדבריך שאנו לומדים פדיון פטר חמור בגזירה שוה —

אי [וכי נאמר גם]: **מה להלן** — בפסח — **זכר תם ובן שנה, אף כאן** — בפדיון פטר חמור — **זכר תם ובן שנה** בלבד יהא ראוי לפדיון?!

ומשנינן: **תלמוד לומר**: "**תפדה תפדה**" [וכל פטר חמור "תפדה" בשה ואם לא "תפדה" וערפתו] **ריבה**.

ותמהינן: **אי** "**תפדה תפדה**" **ריבה**, יש לך לרבות הכל **ואפילו כולהו** שנשנו במשנה בבכורות שהבאנו [רא"ל וריטב"א] **נמי** יהיו כשרים לפדיון פטר חמור?!

ומשנינן: **אם כן** שאתה בא לרבות הכל — גזירה שוה ד"**שה**" [**שה**", רא"ל וריטב"א] **מאי אהני ליה?!** אלא על כרחך:

הועיל הריבוי כדי לרבות שאין צריך שיהא זכר תמים ובן שנה, כיון דסוף סוף שה הוא —

והועיל המיעוט ד"שה שה" כדי למעט דבר שאינו שה גמור, כגון כלאים ושחוטה וחבידיו [ריטב"א].

נ-א **איתיביה רבי יצחק נפחא לרבי אמי**, הסובר "בפר ולא בדמו של פר", היות ולאחר מיתה לא מיקרי "פר":

והא כתיב בפרשת פר כהן משיח, לאחר זריקת דמו והקטרת אימוריו: "**והוציא את כל הפר** אל מחוץ למחנה, אל מקום טהור, אל שפך הדשן. ושרף אותו על עצים באש" — הרי שאף לאחר מיתה הוא נקרא "פר"?!

ומשנינן: **שיוציא את כולו**.

כלומר, לא קרא אותו הכתוב עכשיו לאחר

מיתה — "פר". אלא הכי קאמר: יוציא את כל הנשאר מן הפר, שהיה פר כשהיה חי [רש"י].(64)

ואכתי תמהינן: והא כתיב בפר ושעיר של יום הכפורים [ויקרא טז כז]:

"**ואת פר החטאת ואת שעיר החטאת** אשר הובא את דמם לכפר בקודש — יוציא אל מחוץ למחנה, ושרפו באש את עורותם ואת בשרם ואת פרשם".

הרי שאף לאחר שחיטה קראתו התורה "פר"?! (65)

אמר צירץ **רב פפא**: כאשר הכתוב מדבר **בעור ובשר ופרש**, והיינו, בגוף הבשר, כשנמצאים עורו ובשרו ופרשו כולן יחד, וכמו בפר ושעיר של יום הכפורים, בזה **דכולי עלמא לא פליגי** שנקרא "פר".

כי פליגי בדם בלבד.

מר סבר: גם **דם איקרי "פר"**.

ומר סבר: **דם לא איקרי "פר"**.

אמר רב אשי: **מסתברא כמאן דאמר דם איקרי "פר"**.

דכתיב בפרו של כהן גדול ביום הכפורים: "**בזאת יבא אהרן אל הקודש — בפר בן בקר**".

אטו בקרניה מעייל ליה? וכי אוחז הכהן את הפר עצמו בקרניו ומכניסו אל הקודש?

אלא בהכרח הוא נכנס **בדמו**, שמכניסו אל הקודש, **וקרי ליה** לדמו — "**פר**"!

ואידך, הסובר "בפר ולא בדמו של פר", אמר לך: אין כוונת הכתוב לומר כי יביא אל הקודש פר, שהרי אין מכניס שם אלא דם. אלא כך הוא פירושו של מקרא:

בזאת הוכשר אהרן לבא אל הקודש — בפר בן בקר חי, שיביאנו לעזרה, ויקריבו **לחטאת**, שיעשה בו את כל עבודותיו.

וכעת חוזרת הגמרא לעיקר האיבעיא שנסתפקנו לעיל, כשמת הכהן הראשון ששחט את הפר, אם צריך הכהן שנתמנה לשחוט פר אחר.

ותמהינן: **ותיפוק ליה**, הוצא את פתרון הבעיה משום **דחטאת שמתו בעליה** [הכהן הראשון] **היא**.

---

64. ולשון **התוספות**: שיוציא את כולו, כל מה שנשאר מן הפר שהיה כבר, ראה שם.

ורבינו אליקים כתב: שיוציא את כולו, כלומר: האי "הפר" לאו משום דאיקרי "פר", אלא אתא לאורויי שיוציא כולו עור ובשר.

והריטב"א כתב: שיוציא את כולו, כלומר: דשאני התם דכתיב את **כל הפר**, דמשמע שיוציא את כולו, והא לא שייך למימר אלא כשהוא שחוט.

ואף **בתוספות** מבואר, דלא משנינן כן אלא משום דכתיב: והוציא את "כל" הפר.

וצריך ביאור: והרי בפרשת פר העלם דבר של ציבור [ויקרא ד כא] כתיב: והוציא את הפר אל מחוץ למחנה ושרף אותו כאשר שרף את הפר הראשון וגו', הרי שקראתו התורה "פר" אף לאחר מיתה, ואף שלא נאמר: את "כל" הפר.

65. כתבו **התוספות**: והכא ליכא למימר שיוציא

וכל **חטאת שמתו בעליה — למיתה אזלא** [שהיא אחת מחמש "חטאות המתות", שדין מיתתן נלמד מהלכה למשה מסיני].

וכיון שדינה למיתה, ודאי שצריך להביא פר אחר?!

אמר ליה רבין בר רב אדא לרבא: כך **אמרי תלמידיך:**

אמר רב עמרם: חטאת זו — **חטאת ציבור היא**, הואיל והפר בא לכפר על כל הכהנים. וכיון שהיא חטאת ציבור — **לא למיתה אזלא.**[66] וכמו ששנינו במסכת תמורה יד א[67] שהפר הזה נחשב כקרבן ציבור, ולא קרבן יחיד של הכהן הגדול.

דתנן התם בדברי תנא קמא: יש בקרבנות הציבור מה שאין בקרבנות יחיד. שקרבנות הציבור דוחין את השבת ואת הטומאה, וקרבנות יחיד אינן דוחים לא את השבת ולא את הטומאה.

אמר לו רבי מאיר: והלא פר יום הכפורים של אהרן.

וכמו כן **חביתי כהן גדול**, מנחת חביתין שמביא כהן גדול בכל יום, מחציתה בבוקר ומחציתה בערב, כיון דכתיב בה "מנחת תמיד" הרי היא כמנחת תמידין, שדוחה את השבת ואת הטומאה.

וכן קרבן **פסח**.

דכל אחד מאלה **קרבן יחיד הוא**, ובכל זאת הוא **דוחה את השבת ואת הטומאה** היות וזמנו קבוע, ואין הדחיה של שבת וטומאה נובעת מחמת היותו קרבן ציבור.

ועתה מוכיחה הגמרא: **לאו**, האם לא ניתן לדייק **מכלל** דבריו של רבי מאיר, הטוען נגד תנא קמא מדינו של הפר של כהן גדול ביום הכיפורים שהוא קרבן יחיד ובכל זאת הוא דוחה את השבת והטומאה, **דאיכא למאן דאמר**, תנא קמא [לפי הבנת רבי מאיר], הסובר שקרבן זה אינו קרבן יחיד אלא קרבן

את כולו כל מה שנשאר מן הפר שהיה כבר, דהא לא כתב "כל" כדכתיב בפר כהן משיח; וראה הערה 64.

66. הקשו **התוספות:** והרי אפילו לדעת הסובר: חטאת ציבור אינה מתה, מכל מקום אין מקריבין אותה אלא רועה עד שתסתאב, וכמבואר בהמשך הסוגיא, ואם כן מה הועלנו בתירוצנו, והרי סוף סוף אינה כשירה, וצריך להביא פר אחר?!

ותירצו, שכל עיקר דין רעייה מדרבנן הוא, וכאן לא גזרו, מהטעמים שביארו התוספות, ראה שם.

67. **הגרי"פ** הגיה בגליון "דתניא", והיא בתוספתא תמורה פרק א הלכה ז, ושם אינו רבי מאיר, אלא רבי יעקב, הנזכר כאן בגמרא בהמשך, והכל הוא שם בשם רבי יעקב.

וטעמו: כי אף שבמשנה שם נזכרו דברי רבי מאיר, הרי שבמשנה לא נזכר "פסח"; וכדבריו מבואר **בריטב"א**.

אמנם ב"**שיח יצחק**" כתב **דמרש"י** משמע דגריס "דתנן", ראה שם; וראה גם ב"**מצפה איתן**" שמקיים הגירסא "דתנן".

זמיהו מדברי הגמרא לקמן נא א, נראה שחד תנא הוא שאמר מה שנזכר כאן בשם רבי מאיר ומה שנזכר כאן בשם רבי יעקב, וכן הוא בתוספתא.

דצבור,[68] ומהטעם הזה הוא דוחה את השבת ואת הטומאה [רש"י].

הרי שלדעת תנא קמא פר יום הכפורים קרבן ציבור הוא![69]

והקשה רבא[70] על ראיית רב עמרם, שפר של יום הכפורים הוא "קרבן ציבור":

וליטעמיך, שאתה מבין שלדעת תנא קמא אף אלו קרבן ציבור הם, איך תסביר את הא **דקתני** [תוספתא תמורה א ז]:

אמר לו רבי יעקב לרבי יהודה [שהוא תנא קמא דמתניתין, רש"י] הסובר, שכל קרבן ציבור דוחה את השבת ואת הטומאה:

וחלא פר הבא לכפר על **העלם דבר של ציבור** כאשר שגגו בית דין הגדול, והורו להתיר דבר שזדונו כרת, ושגגו העם ועשו על פי הוראתם, ואחר כך נודע לבית דין שטעו.

ושעירי עבודת כוכבים הבאים לכפר על הוראה מוטעית של בית דין בעבודה זרה.

וקרבן **חגיגה** שמביאים ברגלים [ומפרשת הגמרא לקמן נא א, למה חשובה החגיגה כקרבן ציבור].

דכל אלה **קרבן ציבור** הם, ובכל זאת **אין** הם **דוחין לא את השבת ולא את הטומאה**, כי אין זמנם קבוע.

והאיך אתה אומר כי כל קרבנות הציבור דוחין את השבת ואת הטומאה.

וכי אטו גם כאן תאמר: **מכלל דאיכא למאן דאמר**: קרבנות אלו **דיחיד** הם, ולפיכך אינם דוחין את השבת ואת הטומאה, והלא ודאי קרבנות ציבור הם?!

אלא לתנא קמא קא מהדר ליה רבי מאיר:

דשמעיה רבי מאיר **לתנא קמא דאמר: קרבן ציבור דוחה את השבת ואת הטומאה, וקרבן יחיד אינו דוחה לא את השבת ולא את הטומאה —**

ועל הרישא שבדברי תנא קמא **אמר לו רבי מאיר:**

---

68. פירוש: פר של יום הכפורים חשוב קרבן ציבור מפני שמתכפרין בו אחיו הכהנים; וחביתי כהן גדול חשוב קרבן ציבור, מפני שהחביתין באין בתוך התמיד [לאחר מנחת התמיד ולפני נסכי התמיד, כדלעיל לג א], לפיכך חשובים הם קרבן ציבור; ועוד, הואיל ואמרינן במנחות [נא ב]: כהן גדול שמת ולא מינו אחר תחתיו מביאין חביתין משל ציבור [**ריטב"א בשם התוספות**].

69. יש לפרש ראיית הגמרא בשני אופנים:
האחד: דלהכי סלקא דעתין דשמעיה רבי מאיר לתנא קמא שהיה סובר שקרבנות אלו קרבנות ציבור הן, משום יתור לשונו של רבי מאיר: דקאמר "דקרבן יחיד הוא", ולא היה לו לומר אלא: והלא פר יום הכפורים וכו' שדוחין את השבת וכו'; ומדקאמר: "דקרבן יחיד הוא" משמע דשמעיה לתנא קמא דאמר "קרבן ציבור הוא".
השני: שאם לא כן, מה יענה תנא קמא לראייתו של רבי מאיר, ועל כרחך שהוא סובר: אף פר של יום הכפורים קרבן ציבור הוא; ולשון רש"י ששינה מלשון הגמרא וקאמר: **מכלל דשמעיה לתנא קמא** אינו מתיישב כל כך לפירוש זה.

70. כן משמע מהמשך הסוגיא שרבא קאמר לה.

וכי אטו **קרבן יחיד כללא הוא** שאינו דוחה?! **והלא פר יום הכפורים וחביתי כהן גדול ופסח דקרבן יחיד הם, ודוחין את השבת ואת הטומאה.**

ואמר לו — לתנא קמא — **רבי יעקב** על הסיפא שבדבריו:

וכי אטו **קרבן צבור כללא הוא** שהוא דוחה את השבת ואת הטומאה?! **והלא פר העלם דבר של ציבור ושעירי עבודת כוכבים וחגיגה דקרבן ציבור הם, ואין דוחין לא את השבת ולא את הטומאה.**

אלא נקוט האי כללא בידך:

כל שזמנו קבוע, הרי זה **דוחה את השבת ואת הטומאה — אפילו ביחיד** כמו פר של יום הכפורים וחביתי כהן גדול ופסח!

וכל שאין זמנו קבוע הרי זה **אינו דוחה לא את השבת ולא את הטומאה — ואפילו בצבור** כמו פר העלם דבר ושעירי עבודת כוכבים; וחגיגה [שהרי יש לה תשלומין כל שבעה, רש״י, (70*)]!

וכיון שכן אין הוכחה מכאן דאיכא מאן דאמר קרבן ציבור הוא, אלא לכולי עלמא קרבן יחיד הוא; וחזרה הקושיא: מה הספק אם נכנס הכהן בדמו של פר, והרי החטאת הראשונה נפסלה.(71)

איתיביה אביי לרבא, דסבר: אין תנא שיסבור כי פר של יום הכפורים קרבן ציבור הוא: וכי אטו אין תנא שיסבור ״קרבן ציבור הוא״ [ר״ח ותוספות הרא״ש, דלא כ״שיח יצחק״]:

והרי תניא:

חמש חטאות מתות: ולד חטאת, **ת**מורת חטאת, וחטאת **ש**מתו בעליה, וחטאת **ש**נתכפרו בעליה באחרת, וחטאת **ש**עברה שנתה — וסימנך: **ותמנע** [ריטב״א].

70*. וכן מפורש בגמרא פסחים עו ב, והתוספות שם מחקו גירסא זו, וכתבו טעם אחר.

71. לא נתבאר מכל אריכות הגמרא, איך נדחית ראיית רב עמרם מתנא קמא שהוא סובר: קרבן ציבור הוא.

ו**בשמועת חיים** פירש [וכן משמע בהדיא מדברי **המהרש״א** בפסחים ע ב, שהביא שם]: דרב עמרם הוה סבר: שתנא קמא ורבי מאיר נחלקו בדין קרבן ציבור שדוחה את הטומאה, דלתנא קמא הדין תלוי ב״קרבן ציבור״ ולא בקרבן שקבוע לו זמן, וכיון שכן צריכים לומר, כי מפני שסובר תנא קמא: פר יום הכיפורים קרבן ציבור הוא, לכן אינו חושש לטענת רבי מאיר [והוא על הדרך השני בהערה 69 לעיל בביאור ראיית רב עמרם].

ורבא דחי ליה, שאין כאן מחלוקת, ואף תנא קמא מודה שאין הדין תלוי בקרבן ציבור אלא בקרבן שקבוע לו זמן, ולא באו רבי מאיר ורבי יעקב אלא לתקן לשונו של תנא קמא שתלה הדין בקרבן ציבור; ושוב ממילא אין הכרח שסובר תנא קמא שפר של יום הכפורים קרבן ציבור הוא, [אלא שצריך תלמוד להעמיס כל זה בדברי הגמרא].

וכן הוא מפורש בדברי **הרמב״ם** בפירוש המשניות בתמורה, שכתב על דברי רבי מאיר שאמר כי הדין תלוי בזמנו קבוע: ״והטעם שנתן רבי מאיר, הוא טעם אמיתי ושגור אין חולק על זה״. [וראה שם בפירוש **רבינו עובדיה מברטנורא** במשניות בתמורה, דמשמע דפליגי,

פר ושעיר של יום הכפורים שאבדו, והפריש אחרים תחתיהן והקריבום [מאירי, רמב״ם] ונמצאו הראשונים —

הרי **כולם** אותן שנאבדו [ריטב״א] **ימותו**, כי הואיל ואי אפשר להקריבם לשנה הבאה שהרי עברה שנתם, לפיכך ימותו כדין חטאת שנתכפרו בעליה [רש״י שבועות יא ב] —

וכן שעירי עבודת כוכבים שאבדו והפריש אחרים תחתיהן, כולם ימותו, דברי רבי יהודה, דקסבר רבי יהודה: אף חטאת ציבור למיתה אזלא [עפ״י רש״י הוריות ו א[72]].

רבי אלעזר ורבי שמעון אומרים:

לא ימותו החטאות, אלא **ירעו עד שיסתאבו** [יפול בהם מום] **וימכרו ויפלו דמיהן לנדבה** [לקיץ המזבח, והן קרבנות עולה שמביאים על המזבח כשהוא בטל מקרבנות] —

ומשום: **שאין חטאת ״צבור״ מתה** — ולא נאמרה הלכה למשה מסיני בחמש חטאות המתות אלא ביחיד [רש״י].

הרי מצינו תנא הסובר: כי פר של יום הכפורים חטאת ציבור הוא — ויש מקום לספק אם נכנס השני בדמו של פר, כיון דלא נפסלה החטאת, וכתירוצו של רב עמרם, ותיקשי לרבא דדחי ליה?!

אמר ליה רבא לאביי: לעולם לכולי עלמא פר של יום הכפורים קרבן יחיד הוא: **ומאי ״פר״** דקתני בברייתא שהוא קרבן ציבור — **פר העלם דבר של ציבור**, שהוא ודאי קרבן ציבור.

ותמהינן: **והא** ״פר״ [ושעיר] **של ״יום הכפורים״ קתני?!**

ומשנינן: **כי קתני** — של יום הכפורים — **אשעיר**, אבל פר — בהעלם דבר של ציבור מירי.

ותמהינן: **והתניא** ברייתא אחרת בהדיא: **פר של יום הכפורים ושעיר של יום הכפורים שאבדו והפריש אחרים תחתיהן כולם ימותו, דברי רבי יהודה —**

רבי אלעזר ורבי שמעון אומרים: ירעו עד שיסתאבו וימכרו ויפלו דמיהן לנדבה, שאין חטאת ״צבור״ מתה, הרי בהדיא, כי אף פר של יום הכפורים הוא קרבן ציבור?!

ולפיכך משני רבא[73] שינוייא אחרינא: **לא תימא** בשתי הברייתות[74]: **שאין חטאת**

ו**בתוספות יום טוב** שם, שתמה עליו].

ו**בתוספות** פסחים ע ב ד״ה הא, נראה לכאורה שחולקים על הרמב״ם וסוברים כי לפי האמת לדעת תנא קמא הדין תלוי ב״קרבן ציבור״; וב״**שמועת חיים**״ ביאר דבריהם שלא יסתרו לדברי הרמב״ם, ראה שם, [וראה עוד מה שכתב ב״**שיח יצחק**״, בדיבור המפרש דברי רש״י בד״ה לאו מכלל].

72. אמנם רבי יהודה הסובר: חטאת ציבור מתה, לא מיירי בכל חמש החטאות המתות, והוא מודה בחטאת ציבור ״שמתו בעליה״ שלאו למיתה אזלא, ד״אין ציבור מתים״ וכדיליף רב פפא בהוריות ו א, וכן הוא בהדיא בתמורה טז ב; והוא חולק רק בשאר חטאות המתות דאף בציבור ימותו, **חונן דעה**.

73. כן משמע מהמשך הסוגיא, דרבא הוא דמשני לה.

74. כן משמע מ**רש״י** ד״ה שאין חטאת, דקאי על דברי רבי שמעון שבברייתות, ולא על רב

"**צבור**" **מתה — אלא אימא: שאין חטאת "השותפין" מתה**, כי הפר שהוא מכפר על כל הכהנים חשוב "חטאת שותפין" —

והטעם שחטאת שותפין לאו למיתה אזלא:

משום דסבירא ליה לרבי שמעון כי חמש חטאות המתות בבת אחת נאמרו למשה מסיני, והואיל ותמורת חטאת לא שייך בחטאת שותפין, שהרי אין קרבן השותפות עושה תמורה, הוא הדין דשאר חטאות המתות אינם בקרבן שותפות.[75]

ותמהינן: כיון דסוף סוף אף רבא מודה כי פר של יום הכפורים קרבן שותפין הוא, אם כן: **מאי נפקא מינה** ליה לרבא לדחות ראיית רב עמרם מן המשנה ש"קרבן ציבור" הוא?!

כי הרי עיקר תירוצו של רב עמרם על הקושיא שהקשינו לעיל: "ותיפוק ליה דחטאת שמתו בעליה היא, וחטאת שמתו בעליה למיתה אזלא", הרי מיושבת גם אם חטאת "שותפין" היא, כיון דלא אזלא למיתה; ואם כי רב עמרם קרי ליה "קרבן ציבור", ולרבא — שדחה הראיה מן המשנה — אין זה קרבן "ציבור" אלא קרבן "שותפין", הרי מה נפקא מינה יש בזה?!

ומשנינן: לא נחלק רבא על רב עמרם — ואמר: אין פר יום הכפורים קרבן "ציבור" אלא קרבן "שותפין" — כדי לדחות עיקר תירוצו; אלא כדי להעמיד דברים על דיוקם שאין הכהנים חשובים "ציבור".[76]

ומתוך כך ידעו התלמידים:

עמרם כפירוש **התוספות ישנים ותוהרא"ש**, ראה שם; ומלשון **התוספות** בד"ה ונפקא, משמע דאתרוויהו קאי, וכמו שכתב בשיח יצחק.

ודבריהם צריכין תלמוד, מה ענין רב עמרם לכאן, והרי רבא הוא דאמר ליה לרב עמרם שאינו קרבן ציבור אלא קרבן שותפין, ורב עמרם סבירא ליה קרבן ציבור הוא.

75. ברש"י הוסיף כאן וכתב: "אף כולן אינן מתות **בצבור** ולא בשותפין", והיינו דטעם חטאת ציבור שאינה מתה, הוא מפני שאינה עושה תמורה, ולעיל בד"ה שאין חטאת ציבור מתה, כתב רש"י טעם אחר: וכי גמירי חמש חטאות מתות ביחיד גמירי; וראה "**משמר הלוי**" זבחים סימן קס אות ו, ובכל הסימן, **ובחונן דעה ושמועת חיים** כאן בשם **המאירי**.

76. הקשו **התוספות**: לפי מאי דמשני הגמרא, כי דברי רבא שנחלק על רב עמרם אינו לענין חטאות המתות, אלא לענין אחר; אם כן לימא נפקא מינה לענין טומאה בפר של יום הכפורים:

כי הרי רבא גופיה סבירא ליה: טומאה "הותרה" ב"קרבן ציבור", ואף לכתחילה אין צורך שיהיה בטהרה; ואמנם אם פר של יום הכפורים הוא קרבן "שותפין", הרי לכתחילה מהדרינן שיהיה בטהרה "כדמשמע בפרק קמא [ו ב] דדוקא בציבור היתר היא, ותו לא, לא בשל יחיד ולא בשל שותפין"?!

ותירצו: כי לדעת רבי שמעון שרבא מגיה בדבריו: "אין חטאת השותפין מתה", הרי אין נפקא מינה זו, כיון דרבי שמעון גופיה סבירא ליה כי אף בקרבן ציבור אינה אלא "דחויה", ולכתחילה מהדרינן אטהרה. [ולא נתבאר למה צריך לחפש נפקא מינה לדעת רבי שמעון?! הרי כיון דלרבא יש נפקא מינה, והוא סובר קרבן שותפין הוא, הרי מוכרח להגיה בדברי רבי שמעון קרבן שותפין הוא, אף אם לרבי שמעון גופיה אין בזה נפקא מינה].

דלא מייתו כהנים פר העלם דבר של "ציבור" **בהוראה** שהורו בית דין להתיר דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת [וכשם שמביא כל שבט], הואיל וכהנים אינם "ציבור", [וראה תוספת ביאור בהערה (77)].

תא שמע דאיכא למאן דאמר פר של יום הכפורים קרבן "ציבור" הוא:

דבעי רבי אלעזר:

נ-ב **לדברי** רבי מאיר **האומר** במשנה שהובאה בעמוד א: **פר** של **יום הכפורים** הוא **קרבן יחיד** —

האם הוא **עושה תמורה** [לקח בהמת חולין ואמר: זו תחת זו, האם "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש"], **או אינו עושה תמורה** [ומפרשת הגמרא לקמן מה הוא יסוד הספק]?

ומדקאמר רבי אלעזר: "לדברי האומר", וכי **לאו מכלל דאיכא למאן דאמר: דקרבן ציבור** הוא [ולדעת תנא זה אין מקום לספק, שהרי אין תמורה בקרבן ציבור]?!

ודחינן: **לא** תידוק: מכלל דאיכא למאן דאמר: קרבן ציבור הוא, אלא כך תידוק:

מכלל דאיכא למאן דאמר: דקרבן שותפין הוא, [ולדעתו, אין מקום לספק כי אין תמורה בקרבן שותפות]. (78)

---

77. עיקר החידוש בזה הוא:

א. קיימא לן: הורו בית דין להתיר דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, ועשו ישראל על פי הוראתם, הרי כל שבט מביא פר העלם דבר של "ציבור", הואיל ונאמר בתורה בפרשת פר העלם דבר של ציבור: ונעלם דבר מעיני ה"**קהל**", וכל שבט נקרא "קהל", [וכדילפינן ממה שאמר יעקב: ויאמר אלי — אחר שנולדו השבטים מלבד בנימין — הנני מפרך והרביתיך ונתתיך ל"**קהל**" עמים ונתתי את הארץ הזאת לזרעך אחריך אחוזת עולם; הרי שעל בנימין — שהוא לבדו עדיין לא נולד — מבטיחו הקב"ה וקוראהו: "קהל" גויים].

ב. רב יוסף סבירא ליה: כהנים "איקרי קהל" [לענין אחר], כיון שהוקשו לקהל, שנאמר: ועל הכהנים ועל כל עם הקהל יכפר.

והיינו דבא רבא להשמיענו, כי "שבטו של לוי — והוא הדין כהנים — לא איקרו קהל, דכתיב: הנני מפרך והרביתיך ונתתיך לקהל עמים **ונתתי את הארץ הזאת לזרעך אחריך אחוזת עולם**, כל שיש לו אחוזה — בארץ — איקרי קהל וכל שאין לא אחוזה לא איקרי קהל", [נתבאר על פי הר"ח וגמרא הוריות דף ה ודף ו, ורמז לכל זה רש"י].

וכתבו **התוספות ישנים** ד"ה דלא: דאפילו מאן דקרי ליה קרבן ציבור, מודה דלענין הוראה לא מייתו פר, ראה שם.

78. א. מדברי הגמרא מתבאר, כי שלש דעות בדבר:

פר יום הכפורים: קרבן "ציבור"; קרבן "שותפין"; קרבן "יחיד".

וסברת הסובר קרבן ציבור הוא, מבואר **בתוספות ישנים** ד"ה אימא **ובמאירי**, "שהכהנים קרויים ציבור לענין זה", [**וראה מה שכתבו בתוספות ישנים ד"ה דלא**].

וביאור סברות החולקים אם קרבן שותפין הוא, או קרבן יחיד, ראה בהערה 83 בהמשך הסוגיא.

ב. כתבו **התוספות**: כי האומר "קרבן יחיד" הוא ולא שותפין, הוא רבי מאיר שבמשנה לעיל; ואף שאין לזה הכרח מעיקר דבריו, הרי מלשונו

גופא, בעי רבי אלעזר: לדברי האומר: פר יום הכפורים קרבן יחיד, עושה תמורה או אינו עושה תמורה?

ותמהינן: וכי **מאי קא מיבעיא ליה** לרבי אלעזר?!

שהרי ודאי פשיטא לן שאחיו הכהנים מתכפרים בו, וקרבן השותפין הרי אין עושה תמורה, ומה יש להסתפק בזה [רש"י]?![79]

[רש"י: **אי נימא**] **דהכי** קא מיבעיא ליה:

אי [האם] **בתר מקדיש** הכהן הגדול שהקדישו משלו **אזלינן**, והוא הנקרא בעל הקרבן לענין תמורה, וכיון שהקדישו יחיד משלו ולא משל שותפות, הרי שהקרבן עושה תמורה?

אי בתר מתכפר — הוא וביתו ואחיו הכהנים — **אזלינן**, והם הנקראים בעלי הקרבן לענין תמורה, והואיל והרבה מתכפרין בו הרי יש לו שותפות של בעלים הרבה, ואינו עושה תמורה?

הרי אי אפשר לפרש כן, כי **פשיטא דבתר מתכפר אזלינן** —

דהרי אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן:

א. חילוק יש בפדיון הקדש בין בעלים הפודים את הקדשם, לאחרים הפודים; שהבעלים מוסיפים חומש על פדיונם, ואילו אחרים אין מוסיפין חומש; ודין זה הוא בין בקדשי בדק הבית העומדים מתחילה לפדיון, ובין קרבנות שנפל בהם מום והרי הם נפדים.

ב. אין יכול לעשות תמורה אלא הבעלים, אבל אדם אחר אינו יכול להמיר.

ג. התורם את תרומתו, בידו לתיתה לכל כהן שירצה, ואף יש לו בכך טובת הנאה מישראל שאומר לו: הא לך סלע זה, ותן תרומה זו לבן בתי שהוא כהן.

א. הקדיש אדם בהמה על מנת שיתכפר בו אחר ויצא בו ידי חובתו [רש"י]; הרי —

המקדיש הוא הנקרא "בעלים" לענין פדיון, והרי זה **מוסיף חומש** כשפודהו לכשהומם; אבל האחר שמתכפר בקרבן זה, אינו אלא כשאר אדם, ואינו מוסיף חומש —

והטעם: דכתיב: ואם "המקדיש" יגאל את ביתו ויסף חמישית כסף ערכך עליו והיה לו, הרי למדנו "מקדיש" מוסיף חומש ולא מתכפר.

והמתכפר ולא המקדיש הוא זה **שעושה בה תמורה**, כי הוא הנקרא "בעל הקרבן" לענין תמורה.[80]

שאמר "והלוא פר יום הכפורים וכו' **דקרבן יחיד**", ולא אמר: **שאינו קרבן ציבור**, משמע כי קרבן יחיד הוא ואף לא קרבן שותפין.

79. צריך ביאור: האיך כתב רש"י, כי פר של יום הכפורים ודאי קרבן שותפין הוא, והרי רבי אלעזר נסתפק למאן דאמר: "קרבן יחיד" הוא ולא שותפין כמבואר בהדיא בגמרא; גם לא נתבאר מה הכריחו לרש"י לפרש כן, ולא: וכי מאי קא מיבעיא ליה, הרי ודאי במקדיש ומתכפר נסתפק, והרי פשיטא וכו'?!

80. כתב **רש"י**: "דאין ממירין בשל אחרים והאי לאו בעלים דידיה הוא", וכוונתו ליתן טעם למה

ב. **והתורם משלו על כרי של חבירו** כדי להתירו, הזכות לתת את התרומה לכל כהן שירצה, שלו היא — ולפיכך: **טובת הנאה שלו**, שאם בא ישראל ואמר: הא לך סלע זה ותן תרומה לבן בתי כהן — שלו הוא הסלע, שהרי יש בידו ליתנו לכל כהן שירצה [רש"י].[81]

והטעם: שהרי נאמר: כי "תכלה לעשר" את כל מעשר תבואתך בשנה השלישית שנת המעשר, "ונתתה ללוי" וגו', הרי שתלה הכתוב את הנתינה במי שמעשרה משלו.

הרי למדנו: כי לענין תמורה המתכפר הוא שנקרא בעל הקרבן, והוא הדין לענין בעייתו של רבי אלעזר בתמורה, המתכפר הוא זה שנחשב "בעל הקרבן", וכיון ששותפים הם, אינו עושה תמורה, [נתבאר על פי משמעות לשונו של רש"י, וראה הערה[82]].

ומפרשינן: **לעולם פשיטא ליה** לרבי אלעזר **דבתר מתכפר אזלינן, והכי קא מיבעיא ליה:**

המתכפר הוא זה שעושה תמורה ולא המקדיש.
ובתמורה י א, ילפינן לה מקרא.

81. נתבאר על פי רש"י; ולדבריו: "טובת הנאה" אינה גוף זכות הנתינה, אלא התוצאה הממונית מזכות הנתינה לכל מי שירצה; ולשון רש"י בתמורה י א: טובת הנאה: דבר מועט מקבל מישראל על מנת שיתן כל תרומותיו לבן בתו כהן.

והעיר שם בשיעורי **רבינו משולם דוד** הלוי: מה הוצרך רש"י לומר שמקבל דבר מועט, והא עיקר הילפותא היא על דין נתינה, שהתורם הוא הנותן, והוא בעלים על הנתינה, וקבלת דבר מועט הוא תוצאה מזה.

ולשון **הרמב"ם** [תרומות יד ב]: "וטובת הנאה שלו שנותנה לכל כהן שירצה", ולא הזכיר ענין דבר מועט דזה כבר תוצאה, וראה עוד שם.

82. הגמרא צריכה ביאור: שהרי מצד אחד תולה הגמרא דין התמורה במחלוקת שנחלקו התנאים אם פר יום הכפורים קרבן יחיד או קרבן שותפין; ומצד שני מסתפקת הגמרא אם קרבן שותפין הוא, ואף פושטת שקרבן שותפין הוא.
וביאר ב"**שמועת חיים**": שני דינים יש בתמורה [ראה שם הוכחות לזה]:

א. תמורה אינה חלה אלא בקרבן שבעצמותו חשוב "קרבן יחיד", ובפר יום הכפורים הואיל ויש תנא שאומר כי בעצמותו קרבן שותפין הוא, הרי שלדבריו אין מקום לדון, אלא "לדברי האומר קרבן יחיד הוא".

ב. תמורה אינה חלה אלא כשהממיר יחיד ולא שנים; ולענין זה דנה הגמרא אם המקדיש היחיד הוא זה **שעושה בה תמורה**, או המתכפרים הרבים **עושים בה תמורה**; ופושטת הגמרא מרבי יוחנן שאמר: מתכפר **עושה בה תמורה**, ועל כן פר יום הכפורים אינו עושה תמורה, כי אין הרבים המתכפרים יכולים להמיר.

אמנם מלשון **רש"י** משמע, שלא הביאה הגמרא דברי רבי יוחנן לומר שהוא דן בנידון שדנה בו הגמרא, אלא בתורת לימוד בעלמא, שלענין תמורה הולכים אחר המתכפר [ועל פי דבריו נתבאר בפנים]; ולדבריו עדיין צריך תלמוד.

ולשון **רבינו אליקים**: בתר כהן גדול אזלינן דלגביה הוי קרבן יחיד וקרבן יחיד עושה תמורה; אי בתר מתכפר: בתר כהנים דמתכפרין בו, קרבן של שותפין הוי, ואין עושה תמורה, דתמורה ליכא כלל בציבור, ולא יחליפנו כתב בלשון יחיד.

האם **אחיו הכהנים** וביתו של הכהן המתכפרים בפר — **בקביעותא מתכפרי** [כפרתם קבועה] כלומר: כשאר המתכפרים שהפרישו אחרים עליהם קרבן, שהקנו להם הבהמה לכפרה, אף כאן נקנה להם חלק בו, "והויא לה חטאת השותפין לענין תמורה" [לשון רש"י] —

או דילמא: אחיו הכהנים וביתו [תוספות] רק **בקופיא מתכפרי** [כפרתם צפה], כלומר: אין כפרתן קבועה בו אלא צפה על גב כפרת כהן גדול כדבר הצף על המים, "ואין הקרבן נקרא על שמם וקרבן יחיד הוא" של הכהן הגדול לענין תמורה [רש"י][83]

תא שמע:

חומר בזבח שקדושתו באה לו על ידי הקדש של הבעלים [תחילת הקדש] — **מבתמורה** של אותו זבח; **וחומר ב**קרבן שקדושתו באה לו על ידי **תמורה** — **מבזבח**, כדמפרש ואזיל:

חומר בזבח מבתמורה:

א. **שהזבח** — כדמפרש ואזיל באיזה זבח מירי הברייתא — **נוהג ביחיד ובצבור**.

ב. והזבח **דוחה את השבת ואת הטומאה**,

ג. והזבח **עושה תמורה**.

מה שאין כן בתמורה, שהתמורה אינה בציבור; ואין הקרבת התמורה דוחה את השבת ואת הטומאה, כי הרי אין קבוע זמן להקרבתה; ואין עושה את אחרים תמורה, כיון דכתיב: והיה הוא ותמורתו יהיה קודש, ודרשינן: "הוא ותמורתו" ולא תמורת תמורתו.

חומר בתמורה מבזבח:

שהתמורה חלה על בעל מום קבוע, ומתקדשת הבהמה בקדושת הגוף, **והועילה** לה קדושה זו: שאם בא לחללה, **אינה יוצאה לחולין** להיות מותרת **לינזז** צמרה **וליעבד** [לעשות בה עבודה]; ואינה מותרת אלא בשחיטה ואכילה בלבד.

---

83. בפשוטו משמע מדברי הגמרא, כי ספק זה של הגמרא אינו ענין למחלוקת התנאים אם קרבן יחיד הוא או לא, ולשני הצדדים שבגמרא, יש מי שאומר קרבן יחיד הוא, ולפי שיטתו מסתפקת הגמרא לענין תמורה; ויש מי שאומר קרבן שותפין הוא, ולדבריו פשיטא שאין ממירין בו.

וכן הבין **רבינו עקיבא איגר**, ותמה על דברי **התוספות** שכתבו: כי הגמרא מסתפקת בדעת רבי מאיר, שאם בקופיא מתכפרי, נקטינן שרבי מאיר סובר קרבן יחיד הוא, אבל אם בקביעותא מתכפרי, נקטינן שאף רבי מאיר מודה, שאינו קרבן יחיד אלא קרבן שותפין, ולשונו של רבי מאיר שאמר "קרבן יחיד" — לאו דוקא.

ב. וטעם התוספות: כי פשיטא להו, שאין לומר קרבן יחיד הוא, אלא אם המתכפר הוא יחיד, ואין די במה שהמקדיש הוא יחיד; וכיון שכן, אם תמצי לומר: מתכפרים גמורים הם, אף רבי מאיר יודה שקרבן ציבור הוא.

ורבינו עקיבא איגר סובר [וכנראה מלשונו]: טעמו של רבי מאיר משום דאזלינן בתר מקדיש.

ג. מדקדוק דברי רש"י, שבספק הגמרא אם בקביעותא או בקופיא מתכפרי, ביאר שתוכן הספק הוא, אם **קרבן שותפין** או יחיד הוא, ולא פירש כן בספק הגמרא אם בתר מתכפר או מקדיש אזלינן — יש מקום למעיין ללמוד

מה שאין כן בזבח שהיה בעל מום בשעת ההקדש [קדם מומו להקדשו], שאינו קדוש קדושת הגוף אלא קדושת דמים בלבד, ונפדה ויוצא לחולין לגמרי, ואפילו גיזה ועבודה מותרין; [ואם קדם הקדישו למומו, אף הוא אינו מותר על ידי פדיון בגיזה ועבודה].

והשתא מוכחינן כי פר של יום הכפורים עושה תמורה, שהרי:

האי זבח שמיירי בו הברייתא **היכי דמי**?

אילימא בזבח **דיחיד**[84] — אי אפשר לפרש כן:

שהרי **מי דחי** זבח דיחיד **שבת וטומאה**?! ובברייתא הרי קתני: חומר בזבח שדוחה את השבת ואת הטומאה.

אלא תבוא לפרש: בזבח **דצבור** מיירי הברייתא; והרי אף זה אי אפשר:

שהרי **מי** [וכי] **עושה** זבח דצבור **תמורה**?! ובברייתא קתני: ועושה תמורה.

אלא לאו, כלומר: וכי אין מוכרח לפרש שהברייתא מיירי בזבח **דפר** יום הכפורים, כיון שבו שייך שפיר כל מה שמבואר בברייתא:

"ונוהג ביחיד ובציבור", כיון שחטאת הוא, והחטאת הרי נוהגת ביחיד ובציבור.

"**ודוחה את השבת ואת הטומאה**", כיון **דקביע ליה זמן** ביום הכפורים ואין לו תשלומין, וכל קרבן שזמנו קבוע הרי הוא דוחה את השבת ואת הטומאה אפילו בקרבן יחיד כמו שנתבאר בעמוד א.

ועושה תמורה משום דיש לומר דקסבר האי תנא **קרבן יחיד הוא**.

הרי למדנו: פר של יום הכפורים עושה תמורה, ונפשטה בעייתו של רבי אלעזר.

אמר דחי **רב ששת: לא** כאשר אמרת: ברייתא זו מיירי בפרו של אהרן ביום הכפורים, אלא **באילו של אהרן** ביום הכפורים, שקרבן זה שאין מתכפר בו אלא אהרן הרי ודאי עושה תמורה.

כשיטת התוספות.

ד. נמצא ביאור שלשת השיטות אם פר יום הכפורים הוא קרבן ציבור או שותפין או יחיד, לדעת רעק"א, הוא:

הסובר קרבן ציבור הוא, אזיל בתר מתכפר, וסובר כהנים איקרו ציבור; הסובר: קרבן שותפין הוא, אזיל בתר מתכפר, וסובר: כהנים לא איקרו ציבור; והסובר קרבן יחיד הוא, אזיל בתר מקדיש.

ולדעת התוספות: לכולי עלמא בתר מתכפר אזלינן, והסובר קרבן ציבור הוא, סובר כהנים איקרו ציבור; והסובר קרבן שותפין הוא, סובר: כהנים לא איקרו ציבור; אלא שלא נתבאר אם הטעם שלדעתם חשובים המתכפרים שותפין או ציבור, הוא משום דפשיטא להו דכהנים בקביעותא מתכפרי, או דיש לפרש דבריהם אף אם נאמר: בקופיא מתכפרי.

ושיטת קרבן יחיד, בספק עומדת אם קיימת היא, ואינה מתקיימת אלא אם כן האמת הוא דבקופיא מתכפרי שאר הכהנים, והוי קרבן יחיד משום דאזלינן בתר המתכפר העיקרי.

וראה מה שכתב בלקוטי הלכות, בביאור דעת הסובר קרבן שותפין הוא.

84. לא נתבאר מה שייך לדון אם מיירי ביחיד

הכי נמי מסתברא כדפירשה רב ששת דבאילו של אהרן — שהוא קרבן עולה — מיירי הברייתא, ולא בפרו של אהרן שהוא קרבן חטאת:

דאי סלקא דעתך: בפרו של אהרן שחטאת היא — מיירי הברייתא, היכי קתני בברייתא: חומר בזבח מבתמורה שהזבח דוחה את השבת ואת הטומאה מה שאין כן בתמורה?! —

וכי אטו **תמורה דפר** שהוא חטאת, **שבת וטומאה הוא דלא דחיא, הא בחול מקריב קרבה?! והא תמורת חטאת היא, ותמורת חטאת** הרי **למיתה אזלא** ולא להקרבה, שהרי היא מחמש חטאות המתות.

ודחינן להכרח שהכריחה הגמרא דלא מיירי הברייתא בפרו של אהרן:

לא כאשר אמרת, אלא **לעולם** יש לומר **דבפרו** של אהרן מיירי, והא דקשיא לך היכי קתני: חומר בזבח "מבתמורה", שהתמורה אינה קריבה בשבת ומשמע כי בחול היא קריבה, לא תיקשי:

כי **מאי** חומר בזבח מב"**תמורה**" דקתני בברייתא, לא כפי שהבננו עד עתה כי הכוונה לתמורת אותו זבח —

אלא: **שם תמורה** — כלומר: אותם דברים הנוהגים בזבח דהיינו בפרו של אהרן, אינם נוהגים בדבר ששמו תמורה, שהתמורה אף כשהיא קריבה — כגון תמורת עולה — אינה דוחה את השבת ואת הטומאה.

ותמהינן: והרי כל השקלא וטריא של הגמרא עד עכשיו, היתה מתוך הנחה כי הברייתא מדברת בזבח אחד שבו יש את כל הפרטים האמורים הברייתא, ומתוך כך הוצרכנו לידחק כי הברייתא מיירי בפרו של אהרן או באילו; וולדבריך תיקשי:

אי הכי ש"תמורה" האמורה בברייתא אינה בהכרח תמורה מסוימת, ויש לפרש "שם תמורה" —

הרי "**זבח**" **נמי** יש לפרש, כי אין הכוונה לזבח מסוים, וכוונת הברייתא לומר, כי בתוך הדברים שיש עליהם "**שם זבח**" יש את כל החומרות שנאמרו בברייתא, חלקם בזבח זה וחלקם בזבח אחר, והכי קאמר:

חומר בזבח, שיש מהם מי שנוהג הן ביחיד והן בציבור —

ויש זבחים שדוחים את השבת ואת הטומאה כגון קרבן ציבור[85] או קרבן יחיד שזמנו קבוע —

ויש זבחים שעושים תמורה —

מה שאין כן בכל דבר ששמו "תמורה" שאין דברים אלו נוהגים בו.

ומשנינן: כי "**שם זבח**" יש להוכיח מן הברייתא עצמה **דלא קתני**, אלא אדרבה בזבח מסויים מיירי הברייתא —

ממאי? מדקתני בברייתא: "**חומר בתמורה**,

או בציבור, שהרי בברייתא קתני: **שהזבח נוהג ביחיד ובצבור**.

85. נתבאר על פי לשון רש"י שכתב: ויש זבח שדוחה שבת כגון **דצבור** או דיחיד שזמנו קבוע.

שהתמורה חלה על בעל מום קבוע ואינה יוצאה לחולין ליגזז וליעבד מה שאין כן בזבח" —

ואי סלקא דעתך: מאי זבח "שם זבח", אם כן, על כרחך כוונת הברייתא כי אין שום זבח, שהקדושה חלה בו על בעל מום קבוע ואינו יוצא לחולין ליגזז וליעבד —

נא-א **והרי** זה אינו, **דהא איכא זבחי בכור ומעשר** בהמה —

דאף הם חלין על בעל מום קבוע [שהבכור קדושתו מרחם בין תם ובין בעל מום; ובמעשר נאמר: לא יבקר בין טוב לרע, שהמעשר חל אף על הרע] —

ואין יוצאין לחולין ליגזז וליעבד, [שהבכור אין לו פדיון, שנאמר: אך בכור שור לא תפדה; ובמעשר נאמר: לא יגאל].

אלא על כרחך **"שם זבח" לא קתני**, ואין הנידון בברייתא על כל הזבחים אלא על זבח מסויים, דהיינו פרו או אילו של אהרן.

ומפרשינן: **ומאי שנא תמורה**, כלומר: ומה הטעם באמת שלגבי זבח דנה הברייתא בזבח מסויים, ואילו לגבי תמורה דנה הברייתא בכל התמורות?!

היינו טעמא: כי **שם תמורה אחת היא**, כל התמורות שוות לענין הדינים בהם דנה הברייתא [ואף בתמורת החטאת שייך הנידון שנתבאר בברייתא, רק שאין בו נפקא מינה לענין שבת וטומאה, כי אף בחול אינו קרב] —

אבל לענין **זבח** הרי **איכא בכור ואיכא מעשר**, שעליהם אין שייך לומר את מה שבאה הברייתא לומר, כי אף הם דינם כתמורה שחלין על בעל מום, ואינם יוצאים לחולין לגמרי.

והדרינן למילתין, ומקשינן: **ולרב ששת** שדחה ההכרח כי הברייתא מדברת בפרו של אהרן, כיון דאיכא לאוקמיה באילו של אהרן שבו שייך כל המבואר בברייתא:

אדמוקים לה לברייתא דקאמר: חומר "בזבח" דמירי **באילו של אהרן**, שהוא דחוק בלשון הברייתא שאמרה "זבח" סתם — **לוקמה** לברייתא **בפסח** שקראתו התורה: "זבח" פסח [תוספות], שהרי אף בו שייך כל המבואר בברייתא —

דהרי הוא דוחה את השבת ואת הטומאה, כיון דכתיב "במועדו", וילפינן אפילו בשבת ואפילו בטומאה, ובלבד שיהיו רוב הציבור נצרכין לעשותו בטומאה.

ועושה תמורה, דהרי **קרבן יחיד הוא**.(90)

ואמנם דבריו צריכים ביאור, כי הרי אין הדין תלוי בציבור אלא בדבר שזמנו קבוע, וכדלעיל בעמוד א.

90. וגם שייך בו "ונוהג ביחיד ובצבור", שהרי שלמים הוא, ויש שלמים גם בציבור בכבשי עצרת; כן נראה לפרש לכאורה, דומה למה שכתב רש"י לעיל נ ב ד"ה אלא לאו דפר, גבי פרו של אהרן.

אך מדברי **הריטב"א** לקמן בהא דמקשינן: נוקמה בפסח שני, שהקשה [וכן בתוספות ישנים ותוספות הרא"ש]: אם כן היכי קתני שנוהג בצבור, הרי אין פסח שני אלא ביחידין; מבואר, שפסח ראשון מיקרי נוהג בציבור, כיון שרוב ישראל מביאים פסחיהם.

ומשנינן: **קסבר** רב ששת[91] כדעת רבי יהודה: **אין שוחטין את הפסח על היחיד** בלא שיימנו אחרים עמו על הפסח, ואם כן קרבן שותפין הוא, ולא שייך בו לומר: ועושה תמורה.

וטעמא דרבי יהודה, משום שנאמר: לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך, ודרשינן: "לא תוכל לזבוח את הפסח באחד" אלא בשנים או יותר.[92]

ואכתי תמהינן ארב ששת: **ונוקמיה לברייתא בפסח שני**, שהוא הרי ודאי בא ביחיד?![93]

ומשנינן: וכי **מי דחי** פסח שני את **הטומאה**?! וכיון שאינו דוחה, לא שייך למיתני: ודוחה את הטומאה.[94]

כאן שבה הגמרא לפרש מה שנזכר לעיל נ א: "אמר לו רבי מאיר: והלא פר יום הכפורים וחביתי כהן גדול "ופסח" דקרבן יחיד הוא ודוחה את השבת ואת הטומאה"; ועוד נזכר לעיל: "אמר לו רבי יעקב: והלא פר העלם דבר של ציבור ושעירי עבודת כוכבים "וחגיגה" דקרבן ציבור הוא, ואין דוחין לא את השבת ולא את הטומאה".

---

91. הקשה **בשיח יצחק**: והא קיימא לן: שוחטין את הפסח על היחיד, ותיקשי לרב ששת: לוקמה בפסח ואליבא דהלכתא?!

ותירץ: תלמודא הכי קאמר: היינו טעמא דלא מוקים לה בפסח משום דבפלוגתא לא קמירי, ואפשר דהאי תנא סבר דאין שוחטין את הפסח על היחיד, ומשום הכי ניחא ליה טפי לרב ששת לאוקמה באילו, אבל לעולם דרב ששת סבר כמאן דאמר שוחטין את הפסח על היחיד.

92. הקשה **הרש"ש**: הרי פשוט שרשאי יחיד להקדישו לפסח, אלא שאחרי כן קודם שחיטה צריך שיימנו עליו עוד, ואם כן קודם שהמנהו הרי הוא עדיין יחיד עליו ועושה תמורה?! וסיים: ויש ליישב; וראה **חזון איש** תמורה סימן לה סקי"ב, ומה שהאריך כאן ב"**חונן דעה**" עמוד שכט.

93. הקשה **הריטב"א**: היכי משכחת לה "נוהג ביחיד ובציבור", והרי פסח שני אינו בא אלא ביחידין, כלומר: הניחא פסח ראשון, הואיל ורוב ישראל מביאין פסחיהן, הרי זה חשוב "נוהג בציבור", תאמר בפסח שני שאינו אלא ביחיד, שהרי מיעוט ישראל בלבד נדחין לפסח שני.

וצריך להוסיף: אפילו היו הנדחים מיעוט ישראל, ובשעת עשיית פסח שני היו רוב ישראל צריכים לעשותו [כגון: שנתגיירו גרים רבים בין פסח ראשון לשני או שהגדילו הקטנים, וראה עוד דוגמא לזה בפסחים פ ב ברש"י בד"ה בראשון], הרי "נמצאו רוב ציבור צריכין לו, ורובא דציבור בשני לא עבדי" [לשון רש"י שם].

וכתב הריטב"א: ותירץ **ר"י** ז"ל [ראה תוספות ישנים ותוספות הרא"ש]: דאתיא אליבא דרבי נתן דסבר אכילת פסחים לא מעכבא, וכל ישראל יוצאים בפסח אחד [ראה פסחים עח ב], ומשום הכי קרי קרבן ציבור, שדינו כקרבן ציבור שאין אכילה מעכבת בו.

וכתב על זה **הריטב"א** בדיבור שלאחר זה: ולפירוש ר"י ז"ל, בדין הוא דמצינן למידחי דהא דלא כרבי נתן, אלא דאידך פירכא עדיפא לן.

94. הקשו **בתוספות ישנים** ד"ה פסח שני: והרי פלוגתא היא לקמן בעמוד זה, ורבי יהודה סבר: פסח שני דוחה את הטומאה; כלומר: ונימא דרב ששת סבירא ליה כרבי יהודה, וכשם דמשנינן גבי פסח ראשון?!

ותירצו: מכל מקום סתם משנה בפרק מי שהיה דלא דחי טומאה; כלומר: ומסתמא רב

אמר הקשה **ליה רב הונא בריה דרב יהושע לרבא:**

ותנא הנזכר לעיל [נ א], **מאי שנא** "**פסח**" שהיחידים מביאים אותו **דקרי ליה קרבן** "**יחיד**" — **ומאי שנא** "**חגיגה**" שאף היא היחידים מביאים אותה **דקרי לה קרבן** "**ציבור**"?! (95)

והרי: **אי** אם לכן הוא שקורא התנא לחגיגה קרבן ציבור **משום דאתי בכנופיא** [בהתאספות] של הציבור ברגלים — הרי **פסח נמי אתי בכנופיא**, ולמה חשוב הוא קרבן יחיד?!

אמר ליה רבא לרב הונא בריה דרב יהושע:

אמנם כן הוא שהפסח חשוב קרבן ציבור כיון דאתי בכנופיא; אבל הרי **איכא פסח שני דלא אתי בכנופיא**, והוא הרי ודאי אינו קרבן ציבור, ולפסח זה הוא שנתכוין התנא שאמר: "והלא פר וכו' ופסח דקרבן יחיד הוא ודוחה את השבת ואת הטומאה".

אמר ליה רב הונא בריה דרב יהושע לרבא:

אם כן שהתנא נתכוין לפסח שני **יהא** [מילת "**יהא**" אינה ב"דקדוקי סופרים"] **דוחה את השבת ואת הטומאה** [בתמיהה]?!

כלומר: וכי אטו דוחה פסח שני את הטומאה, עד שהתנא אומר: "ודוחה את השבת ואת הטומאה"?! הרי אף שהוא דוחה את השבת, את הטומאה אינו דוחה?! (96)

[גירסת הר"ח: **אמר ליה: ומי דחי טומאה**].

אמר ליה רבא לרב הונא בריה דרב יהושע: **אין** אכן סובר תנא זה **כמאן דאמר** [רבי יהודה] **דחי** פסח שני את הטומאה.

דתניא: פסח שני דוחה את השבת, ואינו דוחה את הטומאה; רבי יהודה אומר: אף דוחה את הטומאה.

ומפרשינן: **מאי טעמא דתנא קמא?!**

אמר לך: והרי **מפני טומאה** שהיה טמא בזמן הקרבת פסח ראשון, **דחיתו** לפסח שני, **וכי יעשה בטומאה?!**

ששת כסתם משנה סבירא ליה.

ורש"י כתב: "איכא למאן דאמר לקמן דלא דחי טומאה", וראה ביאור דבריו ב"**שיח יצחק**"; וראה עוד מה שכתב **הריטב"א**.

95. מהגמרא משמע, כי חד תנא הוא שאמר את שניהם; וכבר נזכר בהערות לעיל בדף נ א, כי אכן כן הוא בתוספתא שהכל מדברי רבי יעקב; אך לפי גירסתנו בגמרא, שהאחד משמו של רבי מאיר, והשני משמו של רבי יעקב, צריך ביאור קושית הגמרא.

וכתב ב"**שיח יצחק**" [בגמרא ד"ה א"ל]: דרב הונא ודאי ידע את התוספתא, ולהכי פריך בפשיטות כאילו חד תנא אמר לכולהו, וראה עוד שם.

96. כן יש לפרש את הגירסא שבגמרות שלנו; וראה בריטב"א הנדמ"ח לעיל בקושית הגמרא: מי דחי טומאה, שהוא גורס: מי דחי **שבת** וטומאה, וכתב: "פירוש, וקושיין מטומאה", ולפי זה יש לפרש כן גם בקושיית הגמרא כאן.

ובהגהות **יעב"ץ** פירש פירוש מחודש בגמרא: דברי הגמרא כאן חוזרים למה שהקשתה הגמרא לעיל: ונוקמיה בפסח שני, ומשני "מי דחי טומאה".

וקשיא ליה כאן: אם כן ידחה והאמרת "מי

ורבי יהודה אמר לך: אמר קרא בפסח שני: **ככל חוקת הפסח יעשו אותו, ואפילו בטומאה** כמו בפסח ראשון —

ומה שאמרת: מפני טומאה דחיתו ויעשה בטומאה?! **התורה החזירה עליו לעשותו בטהרה**, אבל אם **לא זכה** לעשותו בטהרה, הרי **שיעשנו בטומאה**, [ראה הערה (97)].

נא-ב וכאן שבה הגמרא לבעייתו של רבי אלעזר: לדברי האומר פר יום הכפורים קרבן יחיד, עושה תמורה או אין עושה תמורה, ופירשה הגמרא לעיל כי יסוד הספק הוא, אם שאר הכהנים בקביעותא מתכפרי, או בקופיא מתכפרי.

כתיב בפרשת אחרי: בזאת יבא אהרן אל הקודש בפר בן בקר לחטאת ואיל לעולה. וגו'. והקריב אהרן את פר החטאת "אשר לו" וכפר בעדו ובעד ביתו. וגו'. והקריב אהרן את פר החטאת "אשר לו" וכפר בעדו ובעד ביתו ושחט את פר החטאת "אשר לו".

ותמהינן: **ותיפוק ליה ד"אשר לו" אמר רחמנא**, הרי למדנו כי **משלו** של הכהן גדול **הוא מביא** את הפר; ולמעט הוא בא שלא יבוא אף משל אחיו הכהנים —

כדתניא: כתיב "**אשר לו**" ללמדך: **משלו הוא מביא ולא משל ציבור, יכול לא יביא משל ציבור** כיון **שאין הציבור מתכפרין בו, אבל יביא משל אחיו הכהנים שהרי אחיו הכהנים מתכפרים בו** —

תלמוד לומר פעם שניה "**אשר לו**" —

יכול לא יביא משל ציבור או משל אחיו הכהנים, **ואם הביא כשר**.

תלמוד לומר שוב פעם שלישית: "**אשר לו**" — **שנה הכתוב עליו לעכב** [ראה הערה (98)].

ודחינן לה: **ולטעמיך: אחיו הכהנים, אי לאו**

דחי", ואי הכי ליכא לפרושי דקרי לפסח שני קרבן יחיד מדפשיטא ליה דדחי; ומשני ליה: אין הכי נמי דדחי, ורבי מאיר נמי סבירא ליה כוותיה דרבי יהודה, ולא כהתנא קמא דפליג.

ואין נראה כן מדברי הראשונים.

97. כתבו **התוספות** בביאור מחלוקתם, דבין רבי יהודה ובין רבנן גמרי מ"ככל חוקת הפסח", ובהא סברא פליגי:

תנא קמא סבר: ככל חוקת, מה פסח ראשון אין דוחה את הטומאה אלא ברוב ציבור, אבל במיעוט ציבור נדחה מפני הטומאה, אף פסח שני.

רבי יהודה סבר: מה פסח ראשון אינו בטל לגמרי, אף פסח שני אינו בטל לגמרי.

וצריך להוסיף כפי שנתבאר לעיל בהערה 93, דפסח שני לעולם לא משכחת לה שיעשוהו רוב ציבור; שאם לא כן, למה סבירא ליה לתנא קמא שפסח שני אינו דוחה את הטומאה, והרי ברוב ציבור אף בפסח שני הוא נדחה, לפי מה שכתבו התוספות דכל הטעם שאינו נדחה הוא משום דאף בפסח ראשון אינו דוחה אלא במיעוט ציבור.

98. מלשון **רש"י** שכתב בקושיא: "דהא אשר לו כתב ביה תלתא זימני", משמע קצת שאין הקושיא אלא מחמת שנאמר תלתא זימני [ועל דרך הריטב"א דלקמן]; ואמנם לא ביאר רש"י, מה ענין זה אצל בעיית רבי אלעזר אי בקופיא מתכפרי או בקביעותא מתכפרי.

דקנו בגויה [אם לא שיש להם קנין בו] **היכי מכפר להו** [**אף בקופיא**, ב״ח]?!

אלא על כרחך **שאני בי גזא דאהרן** [רשותו של אהרן] **דאפקריה רחמנא** [הפקירה התורה] לפר הבא משלו **גבי אחיו הכהנים** לגבי הך כפרה [רש״י].[99]

הכא [**גבי תמורה**] **נמי, שאני בי גזא דאהרן דאפקריה רחמנא גבי אחיו הכהנים, ויש לומר דמתכפרה בקביעותא**, ב״ח].

מתניתין:

א. במשכן, היתה פרוכת פרוסה מן הכותל הדרומי לצפוני כדי להבדיל בין הקודש שבמזרח ובין קודש הקדשים שבמערב; והיו נכנסים לקודש הקדשים סמוך לכותל הצפוני שם היתה הפרוכת פתוחה.

ב. בבית המקדש הראשון לא היתה פרוכת, אלא מחיצה של אבנים היתה מפרדת בין הקודש וקודש הקדשים, והיתה גבוהה — עד לעלייה שמעל המקום שבין הקודש וקודש הקדשים — שלושים אמה, ורחבה היה אמה אחת, ונקראת: ״אמה טרקסין״.

ג. פתח קודש הקדשים בבית המקדש הראשון היה באמצע ה״אמה טרקסין״, ופרוכת היתה פרוסה על הפתח לצניעות בעלמא ולא כמחיצה [לדעת רש״י מנחות צח א ד״ה בפרוכת].

ד. מקום אותה אמה אינו בכלל המידות שנאמרו בכתובים על מידות ההיכל [ארבעים אמה], ולא בכלל מידות קודש הקדשים [עשרים אמה], כך היא מסקנת הגמרא לקמן נב א; [ולרמב״ם שיטה אחרת, נתלבטו בה אחרונים].

ה. בבית המקדש השני היה גובה אותו

ולשון **רבינו אליקים**: לעיל קמהדר דפליגי בפר קרבן יחיד או קרבן ציבור, ותיפוק ליה דמשום האי טעמא הוי קרבן יחיד וליעבד תמורה; משמע שמפרש דלא כרש״י דקאי על בעיית רבי אלעזר, אלא על המחלוקת אם קרבן יחיד הוא או קרבן ציבור, וגם משמע שאין הקושיא דוקא משום דכתיב תלתא זימני.

וביאור הקושיא יש לפרש לדעתו: הרי מוכח בהמשך הגמרא, דאי לאו דיש להם חלק בו אי אפשר שיתכפרו בו, וסבירא ליה למקשה, דהני מילי שאינם מתכפרים בקביעותא, אבל בקופיא שפיר דמי, וסבירא ליה לרבינו אליקים, דאי אפשר שיהא קרבן ציבור אי לאו דבקביעותא מתכפרי; והוא הדין דהוה מצי הגמרא להעמיד הקושיא על בעיית רבי אלעזר, אלא דעדיף מיניה מקשי על אותם תנאים דסבירא להו: קרבן ציבור הוא.

והר**יטב״א** כתב: ותיפוק ליה עד שנה עליו לעכב: פירוש, וכיון דקפיד רחמנא כולי האי, פרו של יחיד הוא ואינו דין שיעשה תמורה, וצריך תלמוד.

וב**תוספות** דרכו דרך אחרת: ונראה לי דהכי פירושו: תיפוק לי דאשר לו אמר רחמנא דמשמע שהוא מתכפר בו, ומשמע אבל אחריני לא מכפרי [כלומר: בקביעותא]; **ומשני**: האי ״אשר לו״ דרשינן משלו הוא מביא, אבל לעולם אימא לך: דאינהו נמי מכפרי מקיבעא **כדתניא** וכו׳.

99. לשון **רש״י** משמע: כי אינו הפקר ממוני גמור אלא לגבי הכפרה; אבל **הרמב״ם** כתב: ״פר יום הכפורים אף על פי שכהן גדול קונה

מקום עד לעליה שעל גביו — ארבעים אמה [תוספות יום טוב, וראה הערה(100)], ולפיכך, לא היה ניתן להעמיד שם כותל שאין רחבו אלא אמה; ואילו להרחיבו ולמעט מחללו של היכל או משל קודש הקדשים לא היה אפשר, כי הרי מידותיהם של אלו הכל על פי הדיבור היו, כדכתיב: הכל בכתב מיד ד׳ עלי השכיל, [תוספות ישנים, וראה הערה(100*)].

ואף לא יכלו להעמיד כותל רחב אמה עד הגובה האפשרי, ומעליו לתת פרוכת, כי כך קיבלו חז״ל, או כולו בפרוכת כפי שהיה במשכן, או כולו בבנין כפי שהיה בבית המקדש הראשון [גמרא בבא בתרא ג ב] —

ולפיכך הבדילוהו בפרוכת ולא בבנין של אבנים, וכדרך שהיה במשכן; ולדעת חכמים שבמשנתנו, עשו משני עברי מקום ה״אמה טרקסין״, שתי פרוכות ואמה חלל.[יש אומרים: לבד עובי הפרוכות, ויש אומרים: כולל עוביין — ביניהן].(101)

אותו משלו שנאמר פר החטאת אשר לו, המקום הפקיר ממונו בו לכל אחיו הכהנים, שאילו לא היה להן בו שותפות לא היו מתכפרין בו״.

100. נתבאר על פי **התוספות יום טוב** במשנתנו, **והב״ח** בהגהותיו על רש״י בבא בתרא ג א, והגיהו דברי רש״י שכתב שהיה אותו מקום גבוה מאה אמה; ואמנם **ברבינו אליקים ובמאירי** מבואר שלא כדבריהם, ראה שם.

100*. א. בטעם הדבר שלא עשו כותל רחב יותר, יש לומר שני ביאורים:

האחד: כי אי אפשר להרחיב או לקצר ממידות ההיכל או קודש הקדשים מפני הכתוב ״הכל בכתב מיד ד׳ עלי השכיל״, וכפי שפירשו **בתוספות ישנים** ד״ה עבוד; והוסיפו: אבל הגובה הוסיפו על פי נביא, כדכתיב: גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון.

השני: אי אפשר לעשות את ההבדלה עצמה רחבה מכפי שהיתה בבית המקדש הראשון מפני הכתוב: הכל בכתב מיד ד׳ עלי השכיל; וכן משמע פשטות לשונו של רש״י בגמרא כאן: ולהוסיף על עוביה אי אפשר, דכתיב: הכל בכתב וגו׳, [וכן פירש ב״מקדש דוד״ סימן א סוף אות ה, אלא שפירש כן בדעת התוספות ישנים, וצע״ג].

אמנם רש״י בכתובות קו א ד״ה בדבבי, כתב: ״ולהרחיבו לא יכלו לפי שמקצרים את ההיכל או את קדשי הקדשים״.

101. **הגר״א** נתן טעם לדבר, שהיה גובה ההיכל בבית ראשון שלושים אמה, ואילו בבית שני היה ארבעים אמה:

משום דבבית שני היה ההיכל וקודש הקדשים כאחד, ולא היתה מחיצה מפסקת ביניהם, נמצא אורכם של ההיכל ושל קודש הקדשים כאחד ששים אמה ורחבם עשרים, וחציו של האורך והרוחב כאחד הוא ארבעים אמה, ולפיכך היה גבהו ארבעים אמה; וכמו ששנינו במשנה פרק ו משנה ה בבבא בתרא, כי המקבל עליו לבנות טרקלין הרי זה בונה ״רומו כחצי ארכו וחצי רחבו, ראיה לדבר היכל״.

אבל בבית ראשון היתה מחיצה מפסקת בין ההיכל וקודש הקדשים, והיה ההיכל לבדו אורך ארבעים ורוחב עשרים, ונמצא חציו שלשים, לכן היתה קומתו גם כן שלשים, וראה עוד שם, [ביאור הגר״א נדפס במשניות שם].

וכבר תמהו, שהרי בגמרא בבא בתרא הנזכרת, מבואר, כי משום שהיה ארבעים אמה גובה, לפיכך לא היתה אמה טרקסין, ואילו לדברי הגר״א הדברים הם בהיפוך.

ו. אף בבית המקדש השני, לא היו מידות ההיכל וקודש הקדשים כוללות אותה אמה [ואפילו הרמב"ם מודה, כי כן היה בבית המקדש השני] כמבואר במשנה במדות שהביאה הגמרא נב א; ואף שתי הפרוכות נקראות "אמה טרקסין" כמבואר באותה משנה.

לאחר שחפן הכהן בעזרה את הקטורת, ונטל כף ומחתה כמבואר במשנה הקודמת —

היה יוצא מן הרובד הרביעי שבעזרה שם היתה מחתת הגחלים כמבואר בפרק הקודם [מאירי] ונכנס **ומהלך בהיכל** —

עד שמגיע לבין שתי הפרכיות [מלאכת שלמה] **המבדילות** — בבית המקדש השני — **בין הקודש** [ההיכל] **ובין קודש הקדשים, וביניהן** היה רוחב **אמה** [והיה נכנס בפיתחה הדרומי של החיצונה, ומהלך בין הפרוכות עד לפיתחה הצפוני של הפרוכת הפנימית, שם נכנס לקודש הקדשים — כמבואר במשנה הבאה].

רבי יוסי אומר: לא היתה שם — בבית המקדש השני — **אלא פרוכת אחת בלבד, שהרי נאמר** במשכן: **והבדילה** "**הפרוכת**" — אחת ולא שתים — **לכם בין הקודש ובין קודש הקדשים.**[102]

גמרא:

שנינו במשנה: רבי יוסי אומר: לא היתה שם אלא פרוכת אחת בלבד, שנאמר: והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש ובין קודש הקדשים:

ותמהינן: והרי **שפיר קאמר להו רבי יוסי לרבנן**, להוכיח מן הכתוב כי אין לעשות אלא פרוכת אחת, ותיקשי לחכמים הסוברים: שתי פרוכות היו?!

ורבנן אמרי לך: הני מילי — שהיה די להם בפרוכת אחת — **במשכן**, הואיל והיה ברור להם היכן מסתיים הקודש ומתחיל קודש הקדשים; ובאותו מקום נתנו את הפרוכת.

אבל בבית המקדש השני [ראה הערה[103]]: **כיון דלא הואי** — בין ההיכל וקודש הקדשים — **אמה טרקסין** [כותל רחב אמה במקום פרוכת] הואיל וגבוה היה מכדי להחזיק כותל שאינו אלא רחב אמה, **ובמקדש ראשון** בלבד **הוא דהואי** בנין ברוחב אמה —

הרי שנוסף בבית המקדש השני — ביחס לבית המקדש הראשון — חלל אמה פנוי, **ואיסתפקא להו לרבנן** שבאותו הזמן, **בקדושתיה** של אותו חלל, **אי** קדושתו **כלפנים** דהיינו קודש הקדשים, **אי כלחוץ**[104] כקדושת היכל —

---

102. ובגמרא יתבאר: באיזה מקום — בתוך האמה הנוספת על מידות ההיכל וקודש הקדשים — נתנו את הפרוכת, ויש בזה דעות בראשונים.

103. הרב בעל **דקדוקי סופרים**, הביא נוסחת הגמרא מאחד מכתבי היד שהיו לפניו, והיא: "כיון דהואי אמה טרקסין במקדש ראשון, ומספקא להו לרבנן קדושתה אי כפנים אי כחוץ, (ועבוד) [עבוד, הרב בעל דק"ס] שתי פרוכות"; וכתב הרב: והוא נוסח קצר ויפה.

104. ולפיכך נקראה: אמה "טרקסין", כי בלשון יון "טרק" הוא פנים, ו"סין" הוא חוץ [**ריטב"א**], כלומר: מספקא להו אי כלפנים אי

וכיון שכן, לא היו יודעים היכן ליתן את הפרוכת, שהרי אין יכולים ליתנה שלא בקו המפריד בין הקדושות, שמא יבואו להתנהג בהיכל בקדושת פנים, או בקודש הקדשים כקדושת חוץ, [ת"י ותוהרא"ש וריטב"א].

ולפיכך **עבוד שתי פרכיות** זו לפנים מזו ואמה ביניהן, לידע ולהודיע: עד הפרוכת הראשונה קדושת היכל ודאי, ומפרוכת שניה ואילך ודאי קודש הקדשים הוא, [וראה הערה(105)].

ודעת רבי יוסי היא כי לא הסתפק להם מה היא קדושתו של אותו מקום, ונתנו את הפרוכת במקום שמסתיימת קדושת ההיכל ומתחיל קודש הקדשים, [ריטב"א, ת"י,

---

כלחוץ; **רש"י** לקמן נב א בשם **ירושלמי**, **ותוספות** בבא בתרא ג א, בשם **הערוך** והירושלמי.

עוד פירשו **התוספות**, וכן פירש **הרא"ש** במדות פרק ד משנה ז: ונקרא "טרקסין", על שסוגר [טרק] בעד הלוחות שניתנו בסיני [סין].

105. ב"**גבורת ארי**" [מלואים], ביאר טעם העמדת שתי פרכות באופן אחר: הואיל ורחמנא אמר "והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש ובין קודש הקדשים", צריך מחיצה והבדלה בין זה לזה, שיהא מבדיל ממקום המחיצה ולפנים קודש קדשים, וממקום המחיצה ולחוץ קודש, על כן צריך להעמידה מכוון במקום הבדלה דוקא, וכיון דמספקא להו, אי אפשר בלא שני פרוכות, דממה נפשך אחת עומדת מכוונת במקום הבדלה, [וכדבריו מבואר בפירוש **רבינו אליקים**], ודחה בזה דברי **התוספות ישנים** [נדפס לקמן נב א ד"ה מספקא, וכעין זה בריטב"א] שהוקשה להם למה לא יעשו את הפרוכת לצד פנים או לצד חוץ, וללא התחשבות בקדושת המקום; והוצרכו לומר הטעם כפי שנתבאר בפנים.

אמנם מדברי התוספות ישנים ותוספות הרא"ש שם, ובפרט מלשונו של תוהרא"ש, יש מקום ללמוד, כי ההיכל וקודש הקדשים עצמם לא היו כוללים את מקום האמה, ולא נסתפקו אלא ב"קדושתו" של אותו מקום; [גם לשון הגמרא לקמן נב א מורה קצת כביאור זה]; הרי נמצא, כי בין ההיכל וקודש הקדשים היה שטח רחב אמה שכולו נקרא: "בין הקודש וקודש הקדשים", וכולו כשר להעמדת פרוכת; ונתיישבה קושית הגבורת ארי.

ב. הקשו **התוספות**: וכי למה עשו שתי פרכות, היה להם לעשות פרוכת אחת שרחבה אמה [כי זה דומה יותר לאמה שהיתה במקדש ראשון, וגם כדי שלא יכנסו בין שתי הפרכות, **שיח יצחק**; **והצל"ח** ד"ה אלא דלכאורה ביאר: "שיהיה קרא כדכתיב: והבדילה הפרוכת דומיא דמשכן"]?!

ותירצו: "דמשמע להו לרבנן פירוש דקרא: והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש וגו', שמצד חיצון של פרוכת יהא קודש, ומתחילת עוביה ולפנים יהא הכל קודש קדשים וכו'", ולכן עשו שתי פרוכות מספק.

ואע"ג דבמקדש ראשון עשו אמה טרקסין רחבה אמה; על פי הדבור עשו, כדכתיב: הכל בכתב מיד ד' עלי השכיל, אך כל זה אם עושים על ידי בנין כדרך שעשו במקדש הראשון, אבל אם עושים על ידי פרוכת כדרך שעשו במשכן, הרי שצריך פרוכת שתהא כדינה במשכן, ראה דבריהם שהאריכו.

ג. ראה שיטה מחודשת **להרמב"ם** בענין הספק שנסתפקו בבית שני, בפירוש המשניות במדות פרק ד משנה ז.

ותוספות בתירוץ אחד[106].

תנו רבנן:

א. השולחן היה עומד בצפון ההיכל מימין הכניסה שהיתה במזרח, משוך מן הכותל הצפוני שתי אמות ומחצה, והמנורה היתה עומדת בדרום ההיכל, משוכה מן הכותל הדרומי שתי אמות ומחצה, ומזבח הזהב היה ממוצע ועומד באמצע [כותלו הצפוני גובל עם הקו החוצה את ההיכל בין צפון לדרום, מהרש"א], ומשוך מביניהם מעט כלפי פתח ההיכל שבמזרח, [ברייתא לעיל לג ב].

ב. בבית המקדש היו עשר שולחנות נוספים על שולחנו של משה; אורך כל שולחן שתי אמות ורוחב אמה, כשולחנו של משה.

וכך היו מסודרים [לחד תנא במנחות צח, וכהסלקא דעתין בגמרא]:

שולחנו של משה בראש לצד מערב, ושתי שורות של שולחנות — נתונים לאורכם — לפניו; חמש שולחנות — עומדים לאורך ההיכל מן המערב למזרח — מימין שולחנו של משה, וחמש שולחנות לשמאלו [והיו עומדים נמוכים הימנו, כי קרקע ההיכל היה משופע, וכתלמידים היושבים לפני הרב, שם צט א].

וכולם היו עומדים בחציו הצפוני של ההיכל; שהרי כך אמרה תורה: והשולחן תתן על צלע צפון.

כיצד: השורה הצפונית — אורכה עשר אמות ורוחבה אמה — היתה משוכה מן הכותל שתי אמות ומחצה, ובינה לבין השורה הדרומית היו שתי אמות ומחצה נוספות, נמצאו השולחנות כולם בחציו הצפוני שהיה רחב עשר אמות.

כשבא הכהן הגדול מן העזרה דרך ההיכל כדי ליכנס לקודש הקדשים —

בדרומו של היכל **בין המזבח למנורה הדרומית ממנו — היה מהלך, דברי רבי יהודה.**

רבי מאיר אומר: היה מהלך בצפונו של היכל **בין השולחן** שבצפון **למזבח** הדרומי ממנו.

ויש אומרים: בקצה צפונו של היכל היה מהלך — **בין השולחן** שבצפון ההיכל **לכותל** הצפוני.

ומפרשינן: **מאן יש אומרים**, הסוברים כי בצד צפון היה מהלך?

---

106. א. **בתוספות ישנים ובריטב"א** כתבו: כי לחכמים שבאותו הדור היה הדין ידוע, אבל אנו אין יודעין מה היא קדושתה, והיכן היתה עומדת הפרוכת לדעת רבי יוסי, [וראה לשון **התוספות** בזה, ובמהרש"א].

ב. דעת **התוספות בתירוצם הראשון** בביאור דעת רבי יוסי, היא: כי אף לדעת רבי יוסי נסתפקו בקדושתה, אלא שעשו פרוכת אחת בעובי אמה; ויסוד מחלוקתם היא:

דעת חכמים: שאין מועלת פרוכת רחבה אמה, הואיל ובעינן שיהא מתחילת עוביה של הפרוכת ולפנים הכל קודש הקדשים [וכדלעיל בהערה 105].

ורבי יוסי סבירא ליה: "והבדילה הפרוכת

אמר רב חסדא: רבי יוסי היא, דאמר במשנתנו שפרוכת אחת בלבד היתה שם, **ופיתחא** של הפרוכת דרכה נכנסים לבית קודש הקדשים **בצפון קאי**, כי מן הצפון היו נכנסים לקודש הקדשים; ולפיכך היה מהלך בצד צפון כדי ליכנס דרך הפתח לקודש הקדשים.

ורבי יהודה — הסובר כי היה מהלך בדרומו של היכל — **אמר לך:**

שתי פרוכות היו, **ופיתחא** — של הפרוכת החיצונה דרכה היה צריך ליכנס — **בדרום קאי**, ולפיכך היה מהלך בדרום אל עבר פיתחה של הפרוכת החיצונה, והיה מהלך בין שתי הפרוכות עד פיתחה הצפוני של הפרוכת הפנימית, משם נכנס לקודש הקדשים.

והוינן בה: **ורבי מאיר כמאן סבירא ליה** במספר הפרוכות שהיו?

אי כרבי יהודה סבירא ליה ושתי פרוכות היו, אם כן **ניעול** [יכנס] — כלומר: ילך בהיכל כדי להכנס בפיתחה של הפרוכת החיצונה — **כרבי יהודה**, דהיינו בצד דרום?!

ואי כרבי יוסי סבירא ליה ופרוכת אחת בלבד היתה, **ניעול כרבי יוסי** בקצה הצפוני של ההיכל בין הכותל והשולחן, ולמה היה מהלך מעברו הדרומי של השולחן?![107]

ומשנינן: **לעולם** רבי מאיר **כרבי יוסי סבירא ליה** ופרוכת אחת היתה פתוחה מן הצפון; ואמנם כן יש לו לילך בצידו הצפוני של ההיכל ככל אשר יוכל —

אלא ש**אמר לך** רבי מאיר: אותן שתי שורות של חמש חמש **שולחנות** שהיו במקדש — אורך כל שורה עשר אמות — **צפון ודרום מונחין**, כלומר: אורך השולחן ואורך השורה, לרחבו של היכל מן הצפון לדרום היו נתונים.

וכיון שאמרה תורה "והשולחן תתן על צלע צפון", אי אפשר היה להרחיק את השולחנות מן הכותל הצפוני כלל, שהרי אורך כל שורה עשר אמות כרוחב חציו הצפוני של ההיכל, שהיה אף הוא עשר אמות, ולכן הצמידו אותם לכותל הצפוני, ואת שולחנו של משה נתנו בין השורות [מנחות צט א].

והואיל וצמודים היו לכותל, **מפסקא ליה שולחן** לכהן הגדול, אילו היה הולך בקצה הצפוני של ההיכל, **ולא מתעייל ליה** [אינו יכול ליכנס]; ועל כרחו היה מהלך לצידו הצפוני של המזבח הגובל עם קו החצי של אורך ההיכל, ולאחר שעבר את המזבח — שהיה משוך מן השולחנות לצד הכניסה להיכל — והגיע אצל השולחנות, היה פונה מעט שמאלה לדרום, והולך בתחילת חציו הדרומי של ההיכל.[108]

היינו בין חלל לחלל דחלל שחוצה לה קודש וחלל שלפנים הימנה קדשי הקדשים", ולפיכך אפשר לעשותה בעובי אמה הואיל ומספקא להו בקדושתיה".

107. ואם תאמר: לרבי יהודה נמי תיקשי, למה היה מהלך מעברה הצפוני של המנורה, ולא היה מהלך בין הכותל הדרומי והמנורה?! קושיא זו מקשה הגמרא לקמן נב א.

108. כתב **הרש"ש**, שלא היה לו ריוח בהליכתו לצפון המזבח, הואיל וחייב היה לנטות שמאלה

ואיבעית אימא: לעולם מזרח ומערב היו **מונחין** השולחנות, ורחוקה היתה השורה הצפונית מן הכותל שתי אמות ומחצה, והיה יכול ללכת בינה לבין הכותל —

אלא דסבירא ליה לרבי מאיר: **משום שכינה לאו אורח ארעא** [אין זה דרך ארץ בפני נב-א השכינה] **למיעל לחדיא** [להכנס ישירות].

כלומר: אין מן הראוי שיהא הכהן הגדול הולך בהיכל את כל אורך הדרך בצידו הצפוני כנגד פתח קודש הקדשים, ועיניו נזונות מבית קדשי הקדשים דרך הפתח

[רש"י], והוא פירוק עול של יראה [מאירי].[109]

ולכן היה הולך בין השולחנות ולמזבח.[110]

ומפרשינן דעת **רבי יוסי** שאינו חושש לזה, וסובר, כי בין הכותל והשולחן היה מהלך, כי **אמר לך: חביבין ישראל שלא הצריכן הכתוב לשליח**, אלא כל אחד ואחד מתפלל על עצמו, שנאמר: אשר ידעון איש נגע לבבו ופרש כפיו אל הבית הזה, הלכך חביב הוא שלוחן ליכנס בפומבי [רש"י].[111]

לכוון הדרום, ואף אם היה בא מצידו הדרומי של המזבח [שהיה רחב אמה בלבד] ונוטה מעט ימינה לכוון הצפון, הרי שהיה הולך באותה דרך; ולא הלך מצידו הצפוני של המזבח אלא מפני שהצפון חשוב יותר, כדאשכחן בשלהי סוכה נו א "הנכנסין חולקין בצפון" כי הצפון עיקר, [וראה שם שחלק על המהרש"א בזה].

109. **ורבינו אליקים** פירש: לאו אורח ארעא למיעל בהדיא, שילך לאלתר בין שולחן ולכותל מכוון כנגד הפתח שבצפון כדי שיכנס לאלתר, אלא עושה כאדם שמודיע תחילה שרוצה ליכנס, ולכך היה מרחיק מעט מכנגד הפתח והיה הולך מן השולחןולמזבח, והופך פניו כלפי צפון והולך עד צפון ואחר כך נכנס.

110. צריך ביאור: למה היה מהלך בין השולחן למזבח, ולא היה מהלך בין שתי השורות של השולחנות?! ואפשר, מפני שולחנו של משה שהיה עומד בראש השורות כנגד אמצען של השורות, ומפריע את דרכו.

ובמאירי כתב: מזרח ומערב היו מונחות, רצונו לומר, אורכן לאורך הבית וכולן רצופות, מפרנסות עשרים ושתים אמה באורך הבית עם אותו של משה שהיתה אמצעית להן; ולדברי המאירי ניחא הקושיא דלעיל.

אלא שלפי גירסתנו במנחות צח ב, מקשה הגמרא למאן דאמר "מזרח ומערב": שולחן דמשה היכא הוי מנח ליה [כלומר: והרי כל השולחנות היו עומדים בחציו הפנימי של ההיכל שהיה עשרים אמה, כמבואר שם, ואם תוסיף את שולחנו של משה, הרי לך עשרים ושתים אמה]?! ומשני: מי סברת חד דרא [שורה אחת] הוה, תרי דרי נינהו, וכן הוא בפירוש **רבינו אליקים** כאן, וצריך תלמוד.

111. הקשו **בתוספות ישנים**: אדרבה, בהא כתיב חביבותא טפי גבי נכרים, דכתיב: ועשית ככל אשר יקרא אליך הנכרי, [ואם כן למה אמר: חביבין "ישראל"]?!

והרי**טב"א** הוסיף להקשות על רש"י: ועוד, וכי מה ענין זה לשמועתנו?!

ולפיכך פירשו כפירוש **ר"ח**: שלא הצריכן הכתוב לשליח ביום הכפורים, שבכל השנה היו פעמוני זהב ורימון כשנכנס להיכל כדי להשמיע קול [כדכתיב: ונשמע קולו בבואו אל הקודש], כאדם ששולח שליח להודיע שהוא בא; אבל ביום הכפורים [מרוב חיבתן, אף על פי

ומקשינן השתא לרבי יהודה הסובר, כי שתי פרוכות היו, ומן הדרום צריך היה ליכנס, ולכן היה נכנס בין המזבח למנורה —

ולרבי יהודה נמי תיקשי כעין מה שהקשינו לעיל לרבי מאיר: למה היה נכנס בדרום בין המזבח ולמנורה, **ניעול** [יכנס] **בין מנורה לכותל** הדרומי?![112]

ומשנינן: אילו היה נכנס בסמוך לכותל היו **משחרי מאניה**, בגדיו היו משחירין מעשן המנורה שהשחיר את הכותל, ולכן נכנס בין המזבח והמנורה.

אמר רבי נתן: אמה טרקסין לא הכריעו בו חכמים אי כלפנים אי כלחוץ.

רבינא היה סובר כי כוונת רבי נתן לומר, שלא הכריעו בו חכמים אם מכלל מדות ההיכל שהיה ארבעים אמה, או מכלל מדותיו של קודש הקדשים שהיה עשרים אמה.

ולפיכך **מתקיף לה רבינא: מאי טעמא**? וכי למה פשיטא לך כי היא היתה מכלל מדותיו של אחד מהן?!

אילימא משום דכתיב:

והבית אשר בנה המלך שלמה לה׳ — ההיכל וקודש הקדשים כאחד — **ששים אמה ארכו ועשרים רחבו ושלשים אמה קומתו;**

הרי אתה למד: כי המחיצה שביניהם בכלל הששים אמה היתה, שהרי לא היה הבית כולו אלא ששים אמה —

וכתיב: וארבעים באמה היה הבית הוא החיכל לפני [הנו״ן בקמץ; פירוש: לפני הדביר — שהזכר בפסוק שלפני זה — שהוא ה״אמה טרקסין״].

וכתיב: ולפני הדביר [פירוש: מעברו השני

שכניסתה חמורה יותר, ריטב״א], היה נכנס בבגדי לבן בפנים, ולא היה נשמע קולו בבואו אל הקודש, ולכך כיון דאיכא חביבות כל כך, מצי עייל להדיא.

ולפי פירושו של **רבינו אליקים** דלעיל בהערה 109, הרי שהכל ענין אחד ממש, להודיע תחילה על בואו; אמנם הרבינו אליקים גופיה פירש כדעת רש״י ולא כדעת הר״ח.

ויש מי שכתב: כי רש״י ורבינו אליקים לשיטתייהו לעיל מד ב שפירשו בד״ה ניאשתיק, שהיא ״טבעת בראשה [של מחתת הגחלים] שמקשקש ומשמיע קול משום ונשמע קולו בבואו אל הקודש״, ולפיכך אינם מפרשים כפירוש הר״ח; והר״ח גופיה הרי פירש שם ״ניאשתיק״ שלא כדברי רש״י.

וב״**עיון יעקב**״ הביא דבריהם, וכתב לפרש כפשוטו, דמה שאמרו: לאו אורח ארעא משום שכינה להנות עיניו ממנו, על זה קאמר: שהרי חביבין ישראל, אם עושין רצונו הקדוש ברוך הוא בעצמו הולך עמהם, כדכתיב: אם אין פניך הולכין אל תעלנו מזה, וכדאיתא בסנהדרין לח ב על פסוק זה, שמיאנו ישראל לקבל את המלאך כשליח.

112. כתב **בתוספות הרא״ש** [וראה היטב גם **בתוספות ישנים**]: ״הכא ליכא לשנויי לאו אורח ארעא למיעל להדיא, משום דאיכא שתי פרכות ולא מצי חזי לפנים״.

ותמה **הצל״ח** [נא ב ד״ה ומתחלה אומר]: הלא בשביל זה עשו שתי פרכות בשביל

של ה״אמה טרקסין״, בבית קדשי הקדשים] **עשרים אמה אורך ועשרים אמה רוחב ועשרים אמה קומתו** —

והואיל ושתי המידות — של ההיכל וקודש הקדשים — כאחת הם ששים אמה, שהיא המידה של הבית כולו —

לפיכך **לא ידעינן** האם **אמה טרקסין** בחשבון מידותיו של היכל או של קודש הקדשים — היתה?

אי מהני עשרים של בית קדשי הקדשים, ולא היה לפני הדביר לצד קודש הקדשים אלא תשע עשרה אמה —

ואי מהני ארבעים של היכל, ולא היה לפני הדביר — לצד ההיכל — אלא שלשים ותשע אמה.

אילימא כי מטעם זה הוא שנסתפק לרבי נתן, הרי אין כאן מקום ספק כלל —

כי **דילמא** אותה אמה טרקסין **לא** היתה **מהני עשרין ולא מהני ארבעין**, וכפשט הכתובים, שמדותיו של כל אחד היו חוץ מן הדביר —

ומה שהכתוב אומר: והבית אשר בנה המלך שלמה לה׳ ״ששים אמה״, הרי אפשר לומר, כי **חללה** — של כל הבית, היכל וקודש הקדשים — **קא חשיב** [הכתוב מונה] בכלל הששים אמה, **ואילו כותלים** שבבית [אותה ״אמה טרקסין״] **לא קא חשיב**?!

תדע, שאין האמה טרקסין נמנית בכלל חשבון ההיכל וקודש הקדשים, **דהרי כל היכא דקא חשיב** התנא של המשנה אף מידת עובי **הכותלים**, **חשיב ליה** התנא אף **לדידיה** [לאמה טרקסין] במידה נפרדת, ומחוץ למנין ההיכל וקודש הקדשים.

דהכי תנן: ההיכל כולל האולם וקודש הקדשים והתאים שמסביב: **מאה** אמה אורך **על מאה** אמה רוחב [בחלקו המזרחי נגד האולם], **ברום** [בגובה] **מאה** אמה, כולל העליות שעליו.

ומפרשת המשנה: ״מהמזרח למערב מאה אמה״ [לשון המשנה במדות]: עובי **כותל האולם חמש** אמות, וחלל **האולם אחת עשרה** אמות, הרי שש עשרה אמות.

כותל ההיכל [הקודש] **שש** אמות, **וארכו** של חלל ההיכל **ארבעים אמה**, הרי ששים ושתים אמות.

ואמה טרקסין, ועשרים אמה לחלל **בית קדשי הקדשים**, **וכותל ההיכל** — כלומר: הכותל שמאחורי בית קדשי הקדשים — עוביו **שש** אמות, הרי שמונים ותשע אמות.

וחתא [יציע] שאחורי בית קדשי הקדשים, אורך חללו **שש** אמות, **וכותל חתא חמש** אמות, הרי הכל כאחד מאה אמות.

אלא מכח קושיא זו, מפרשינן למילתיה דרבי נתן: **קדושתיה** של אותה אמה — הוא שלא הכריעו בו חכמים **אי כלפנים אי**

ספקשמא שייך חלל זה לקודש הקדשיסואם כן קדושת קודש קדשים על חלל זה, ואין הפרש בין חלל זה ובין חלל קודש הקדשים, ושייך גם כן לאו אורח ארעא; ואולי לא שייך משום שכינה אלא באותו חלל שהארון שם, שם הוא עיקר שכינה כדכתיב ונועדתי וגו׳ על הכפורת.

כלחוץ, ועל דרך שאמרו לעיל נא ב.[113]

והיינו דאמר רבי יוחנן: בעי יוסף איש הוצל:

כתיב: **ודביר** [הוא ה"אמה טרקסין"] **בתוך הבית מפנימה** [המ"ם הראשונה בחיריק, ומפרש לה הגמרא ואזיל] **הכין לתתן** [כמו לתת] **שם את ארון ברית ה'** —

ואיבעיא ליה [יעב"ץ ורש"ש] ליוסף איש הוצל: **היכי קאמר קרא**[114] כיצד הוא פיסוקו של הפסוק:

האם: **ודביר** עשה **בתוך הבית** —

ומפנימה לאותו דביר **הכין** מקום **לתתן שם** את ארון ברית ה'.

ולפירוש זה — שמילת "מפנימה" שייכת לסוף הפסוק — משמע, כי הדביר עצמו אין בו מקדושת קודש הקדשים, אלא מפנימה לו בלבד.

או דילמא הכי קאמר קרא: **ודביר** עשה **בתוך הבית מפנימה** [בפנים] —

ואת הדביר עצמו הכין לתתן שם באותה כניסה את ארון ברית ד'; ולפירוש זה משמע, כי הדביר עצמו משל פנים היה.[115]

---

113. א. הקשה **הצל"ח** [נא ב בתחילת הדברים]: והרי בפתח הדביר היתה פרוכת בבית ראשון, ואם כן למה נסתפקו בקדושת המקום, והלא הפרוכת תוכיח, אם היתה לצד פנים או לצד חוץ?! [וראה שם מה שתירץ, ומה שכתוב בפירוש המשניות להרמב"ם במסכת מדות, על המשנה המובאת כאן בגמרא].

ובשפת אמת תירץ: מזה אין ראיה, שאפילו אם לא היתה קדושת פנים אלא עד המחיצה, מכל מקום כיון שהיה מחיצה, מתקיים והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש ובין קודש הקדשים אפילו במקום זה של הפתח, דהא פתח לא חשיב פירצה והפרוכת היתה לצניעותא בעלמא.

ב. כתב **הרמב"ם** בית הבחירה ד ב: בבית ראשון היה כותל מבדיל בין הקודש ובין קודש הקדשים עביו אמה, וכיון שבנו בית שני נסתפק להם: אם עובי הכותל היה ממידת הקודש או ממידת קודש הקדשים, לפיכך עשו קודש הקדשים עשרים אמה תמימות ועשו הקודש ארבעים אמה תמימות והניחו אמה יתירה בין הקודש ובין קודש הקדשים ולא בנו כותל בבית שני וכו", [וראה עוד בדברי הרמב"ם בפירוש המשניות על המשנה במדות המובאת כאן בגמרא, תוספת דברים בזה, בגדר הספק שהיה להם בבית שני, ואשר בגינו עשו שתי פרוכות].

ותמהו עליו, כי הרי מסקנת הגמרא שלא במידה נסתפקו אלא בקדושה בלבד?! וראה בדברי האחרונים שהובאו ב"ספר המפתח".

עוד תמהו: והרי הכל בכתב מיד ד' עלי השכיל, ואיך הוסיפו בבית שני על מידת היכל או על מידת קודש הקדשים.

ויש שתירצו, על פי מה שכתב ב"**יערות דבש**" חלק א עמוד סו טור ג, כי הכל בכתב אינו אלא לגרע מן המדות, אבל להוסיף לית לן בה, [ובתוספות ישנים כאן מבואר לא כן, וראה "ספר המפתח"].

114. **ורבינו אליקים** פירש, כי אין לו הכרע אם "מפנימה" קאי על הבית או על הדביר, כלומר: אם הכין כדי לתת את ארון ברית ד' רק בתוך הבית פנימה הוא בית קדשי הקדשים; או הכין מקום מפנימה לתחילת הדביר, והיינו אף מקום הדביר עצמו, ראה שם; [וכעין זה בסוף הסוגיא קוראת הגמרא אין לו הכרע, על מילה שמסתפקים עליה אם היא מוסבת על המילה שלפניה או על שלפני פניה].

115. **בדקדוקי סופרים** הגירסא: "איבעיא להו

הרי שנסתפק יוסף איש הוצל האם קדושת אותו מקום כשל פנים או כשל חוץ, וכספיקו של רבי נתן.

ותמהינן: **ומי מספקא ליה** ליוסף איש הוצל, אם "מפנימה" שייך לראש הפסוק או לסופו?!

והתניא: איסי בן יהודה אומר: חמש מילים **במקראות שבתורה אין להן הכרע**, היכן לשייך אותם.[116]

נב-ב ואלו הן:

א. "**שאת**", דכתיב: ויאמר ד' אל קין וגו' הלוא אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח חטאת רובץ. ואינו מוכרע —

אם: "הלוא אם תיטיב" מעשיך, הרי שאז "שאת" לשון סליחה —

"ואם לא תיטיב לפתח — קברך — חטאת רובץ".

או: "הלוא אם תיטיב" מעשיך הרי טוב —

אבל "שאת — לשון נשיאות עוון — ואם לא תיטיב", כלומר: אם לא תיטיב דרכיך הרי שתשא עוונך.[117]

ב. **משוקדים**, דכתיב: ובמנורה ארבעה גביעים משוקדים כפתוריה ופרחיה; ואינו מוכרע —

אם: "ובמנורה" היו "ארבעה גביעים" שהיו "משוקדים" [מצויירים] —

ועוד היו בה "כפתוריה ופרחיה".

או: "ובמנורה" — היו — ארבעה גביעים" והיו "משוקדים כפתוריה ופרחיה".[118]

ג. "**מחר**", דכתיב: ויאמר משה אל יהושע צא הלחם בעמלק מחר אנכי נצב על ראש הגבעה; ואינו מוכרע —

אם: "צא הלחם בעמלק מחר" —

הכי קאמר ודביר וכו' או דילמא הכי קאמר וכו", וכתב הרב בעל המחבר: ונוסחא נוחה וישרה היא מאד; אמנם רש"י לא גרס כן, ופירשה כמו שנתבאר בפנים.

116. כתב **הריטב"א**: נראה פירושה, אין להם הכרע מלשון התיבות כל היכא דליכא פסוקא דקראי או הפסק טעמים, דאילו השתא דאיכא פסוקא דקראי והפסק טעמים נתברר ספיקו.

וכן כתב **הרא"ש** [הובא בהערות על הריטב"א הנדמ"ח הערה 188]: חמש מקראות שאין להם הכרע, פירוש מתוך הכתב, אבל מכי אתא עזרא ופסקינהו יש הכרע מתוך ההפסק.

וראה בזה היטב **בתוספות** חגיגה ו ב ד"ה לפסוקי טעמי ובמ**הרש"א** שם; וראה עוד **ברש"י** בעמוד ב בד"ה ויעלו ובמ**הרש"א** שם, ובת**וספות** בעמוד ב.

ובמגן **אברהם** סימן לב ס"ק מ"ה, כתב להוכיח שאין אנו בקיאים בפסוקים, כי הרי "ארור" הוא מחמשת הפסוקים שאין להם הכרע, ואילו לדידן הוי תחילת פסוק.

117. וי"ו של "ואם" לא תיטיב, לפירוש זה, יתירה, **תוספות ישנים**.

118. ביארו **התוספות** כלל הדבר: אם פירוש המילה משתנה לפי ההכרע, אז אנו אומרים שאין לו הכרע, ואם אינו משתנה, הרי הוא נדרש

והרי "אנכי נצב על ראש הגבעה" היום כדי להתפלל קודם המלחמה.[119]

או: "צא הלחם בעמלק" מיד —

ו"מחר אנכי נצב" להתפלל, אבל היום אי אתה צריך לתפלתי.

ד. "**ארור**", דכתיב: שמעון ולוי אחים, בסודם אל תבוא נפשי, כי באפם הרגו איש וברצונם עיקרו שור ארור אפם כי עז ועברתם כי קשתה אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל; ואין לו הכרע —

אם: "בסודם אל תבוא נפשי", זאת תהיה להם "כי באפם הרגו איש וברצונם עיקרו שור" של שכם שהוא "ארור" מבני כנען הארורים —

ובגלל "אפם כי עז ועברתם כי קשתה", תהיה להם: "אחלקם ביעקב".

או: "וברצונם עיקרו שור" —

ולכן: "ארור אפם".

ה. "**וקם**", דכתיב: ויאמר ד' אל משה הנך שוכב עם אבותיך וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ; ואינו מוכרע —

אם: "הנך שוכב עם אבותיך — הנה אתה מת שוכב — וקם" והנה אתה קם [רש"י סנהדרין], ומכאן רמז לתחית המתים מן התורה.

או: "הנך שוכב עם אבותיך" —

ולאחר שתשכב "וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ".

הרי למדנו: כי לדעת איסי בן יהודה אין לך אלא חמשה מקראות שאין להם הכרע —

והרי **תניא: הוא "יוסף איש הוצל", הוא יוסף הכבלי, הוא "איסי בן יהודה", הוא איסי בן גור אריה, הוא איסי בן גמליאל, הוא איסי בן מהללאל; ומה שמו: איסי בן עקיבא** [בפסחים קיג ב: **עקביה**] **שמו** —

נמצא, כי לדעת יוסף איש הוצל, חמשה מקראות בלבד אין להם הכרע, ואילו כל השאר יש להם הכרע, והאיך נסתפק הוא עצמו בהכרעת מילת "מפנימה"?!

ומשנינן: **בדאורייתא ליכא** אלא חמש מקראות, אבל **בדנביאי — איכא**.

ואכתי תמהינן: **ובדאורייתא ליכא** מקראות שאין להם הכרע לבד מחמשת מקראות הללו?!

לפניו ולאחריו.

אלא שנתקשו התוספות במילת "משוקדים", כיון שאין הפירוש משתנה, וראה מה שכתבו בזה.

וב"**העמק דבר**" [שמות כה לג] כתב: כי אם קאי משוקדים על הכפתורים והפרחים, הרי פירוש המילה הוא: מצויירים; ואם קאי על הגביעים, יש לפרשה מלשון שקדים, קצרים מלמטה ורחבים מלמעלה, אך לא כגביעים שהם פתוחים מלמעלה אלא כשקד המתעגל וסתום מלמעלה.

119. וכדכתיב: היערוך שועך [תפלתך, תרגום] לא בצר, **תוספות**.

וכדאמר בגמרא סנהדרין מד ב: "היערוך שועך לא בצר [וכל מאמצי כח", כך היו אומרים

והא איכא הא **דבעי רב חסדא**: כתיב: ויכתוב משה את כל דברי ה׳ וישכם בבוקר — בחמשה בסיון קודם מתן תורה — ויבן מזבח. וישלח את נערי בני ישראל [הבכורות] ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים לה׳ פרים.

ומיבעי ליה לרב חסדא:

האם: ״פרים״ אינו שייך אלא לסיפא דקרא, והכי קאמר: **וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות** מן ה**כבשים**, **ויזבחו זבחים שלמים** [**לה׳**] מן ה**פרים**.

או דילמא: ״פרים״ על כל הפסוק הוא עולה, **ואידי** [העולות] **ואידי** [השלמים] שניהם מן ה**פרים** היו.[120]

ומשנינן: **לרב חסדא** לחודיה הוא **דמספקא ליה**, אבל **לאיסי בן יהודה פשיטא ליה** מה היא הכרעת הפסוק, [ומיהו אנו אין יודעים מה היא הכרעתו].

מתניתין:

פתחיהן של שתי הפרוכות שהיו בין הקודש וקודש הקדשים [לדעת חכמים כמבואר לעיל במשנה], לא היו מכוונים זה כנגד זה, שאילו כן היו העומדים בהיכל יכולים לראות לפני ולפנים.

ולא רצו חכמים שתהינה הפרוכות סגורות, ויהא הכהן הגדול מגביהן בשעה שנכנס, שהרי אין ידיו פנויות כדי להגביהן [מאירי]; ולפיכך —

הפרוכת **החיצונה היתה** ביום הכפורים[121]

חביריו לאיוב: כלום הקדמת שועך לא בצר עד לא באה הצרה, אם היית עושה כן, היו הכל מאמצים את כחך, רש״י] אמר רבי אלעזר: לעולם יקדים אדם תפילה לצרה וכו׳.

120. א. בגמרא חגיגה ו א, נחלקו תנאים, אם אותן עולות שהקריבו היו עולת תמיד או עולת ראיה.

וכתבו **התוספות** שם עמוד ב ד״ה אידי: ״אידי ואידי פרים הוו, כמאן דאמר: עולת ראייה הואי, ואפילו למאן דאמר עולת תמיד, קודם מתן תורה היתה של פרים והדר אישתנו״.

ויש מי שפירש: כי מה שאמרו בגמרא, כי אם לא היו פרים הרי שהיו כבשים, ולכאורה זאת מנין לנו שהיו כבשים ולא מין אחר; אלא שיש לומר, כי בהא גופא נסתפק רב חסדא: אם אף קודם מתן תורה היה דין התמיד שיהיה מן הכבשים, או שניתנה תורה ונתחדשה הלכה; אלא שמדברי התוספות הנזכרים אין נראה כן.

ב. בגמרא חגיגה ו ב איתא על ספיקו של רב חסדא:

למאי נפקא מינה, והרי מאי דהוה הוה [תוספות, וראה מה שכתב מהרש״א כאן]?!

מר זוטרא אמר: לפיסוק טעמים בנגינות, אם תאמר שני מינין היו, צריך אתה לפסוק הטעם של ויעלו עולות באתנחתא כמו שאנו קורין אותו או בזקף קטן טעם שמפסיק הדיבור ממה שלאחריו, ואם מין אחד היה, צריך אתה לקרותו באחד משאר טעמים שאין מפסיקין כגון פשטא או רביע [רש״י, וראה רש״י כאן].

רב אחא בריה דרבא אמר: לאומר: הרי עלי עולה כעולה שהקריבו ישראל במדבר —

מאי: פרים הוו או כבשים הוו.

121. כן מבואר בסדר העבודה לר״י בן נחמיא״ש בשם **הרא״ש**, ובשאר ימות השנה היה סתום כדי שלא יזונו מן אויר שבין שתי

פרופה [מחוברת לעצמה] **מן הדרום**, כלומר: כפולה היתה בצד דרום כלפי חוץ לכוון ההיכל, ונאחזת בפרוכת בצידה החיצוני בקרס של זהב [״קרסי זהב״ מתורגם: ״פורפין דדהב״] כדי להיות פתוחה ועומדת[122] [נתבאר על פי רש״י שבת סה א ד״ה פורפת, ורש״י כאן כהבנת הרש״ש, וראה תויו״ט] —

והפרוכת ה**פנימית** היתה **פרופה מן הצפון**.

והכהן הגדול היה נכנס — כשגחלים וקטורת בידיו — בפיתחה הדרומי של הפרוכת החיצונה, **ומהלך ביניהן** באמה שבין הפרוכות, ודוחק באצילי ידיו את הפרוכות שלא יישרפו [ירושלמי], **עד שמגיע לצפון** הבית, לפיתחו של קודש הקדשים.[123]

מידת בית קדשי הקדשים היתה עשרים על עשרים אמה, והארון היה אורכו אמתים וחצי ורחבו אמה וחצי, והיה עומד בבית ראשון — אורך הארון לרוחב הבית — באמצע בית קדשי הקדשים, ומסביבו נותרו עשר אמות לכל רוח[124], ומעשה נס היה ש״מקום ארון אינו מן המידה״.

שתי טבעות היו בצפון הארון, ושתי טבעות בדרומו, ובתוכם היו קבועים הבדים שהיו נושאים את הארון בהם, ראשיהם האחד למערב והשני למזרח, ובין שניהם אמתים וחצי של אורך הארון.

הבדים בולטים היו מן הארון ומגיעים עד הפרוכת שהיתה בבית ראשון באמצע האמה טרקסין; [יש אומרים — מאירי — שהיתה מצידה הפנימי של המחיצה, ויש אומרים — רמב״ם — מצידה החיצוני של המחיצה].

הגיע לצפון ונכנס בפיתחה הצפוני של הפרוכת הפנימית לתוך חלל בית קדשי הקדשים, **והופך** מיד **פניו לדרום** כדי שתהא ימינו לצד הארון שממערב לפרוכת [רא״ש בסדר העבודה] —

הפרוכות שהוא ספק קודש הקדשים.

ולשון **הרמב״ם** [עבודת יום הכפורים ד א] שכתב: ״מהלך בהיכל עד שהוא מגיע לקודש הקדשים **מוצא** הפרוכת פרופה״ משמע קצת, שלא היתה פרופה אלא באותו יום.

122. **בתוספות רי״ד** הקשה על פירוש רש״י שמפרש שהיתה פתוחה: ואינו נראה לי, שאין זה דרך צניעות להיות הפתח פתוח, וכל הכהנים הנכנסים בהיכל יציצו ויראו בית קדשי הקדשים; ועל כן פירש ״פרופה״ באופן אחר.

123. ואף לדעת רבי יוסי שלא היתה אלא פרוכת אחת, היה הפתח בצפון, **רש״י** לעיל נא ב.

והטעם שהיה הפתח בצפון כתב **הריטב״א**: שאילו היה נכנס מן הדרום היה הולך שמאלו כלפי ארון, ולפיכך נכנס דרך צפון כדי שיהא ימינו כלפי ארון, וגם כשיוצא כך הוא יוצא דרך כניסתו וימינו כלפי ארון, **ריב״א**.

124. נתבאר על פי גמרא בא בתרא צט א, וכשיטת רש״י [יומא כא א ד״ה מקום, ובמגילה י ב ד״ה אינו].

ויש חולקים: שיטת הרמב״ם [בית הבחירה ד א] והרשב״ם [בבא בתרא צט א ד״ה ארון], כי הארון היה עומד במערב בית קדשי הקדשים; ושיטת התוספות [בבא בתרא כה א ד״ה וצבא] כי הארון היה עומד במזרחו, וראה תוספות יום טוב [כאן, ובבבא בתרא ב ט].

ומהלך [125] **לשמאלו עם הפרוכת**, כלומר: כשהפרוכת לשמאלו [שהרי פניו היו לדרום והפרוכת במזרח], **עד שהוא מגיע לארון**.

הגיע לארון, היה עומד מול הארון [126] **ונותן את המחתה** ובה הגחלים — **בין שני הבדים**. [127]

צבר את הקטורת מתוך חפניו **על גבי גחלים** שבמחתה [128], **ונתמלא** היה ממתין עד

---

125. **בפסקי הרי"ד** כתב: שהיה מהלך עשר אמות.

ומבואר, שהיה נותן בבית המקדש השני דוקא כנגד מקום אמצע הארון, ולא היה יכול לנטות אמה ורבע לכל צד מהמרכז [שהארון היה רחב אמתיים וחצי]; וראה במשנה לקמן נג ב, בהערות, כי לענין הזאות שעל הפרוכת כנגד מקום הארון, שיטת רש"י, כי היה מזה שלא כנגד אמצע הארון אלא אמה ורבע מן המרכז לצד דרום; ולשיטתו לכאורה לא היה צריך להלך עשר אמות רק במקדש הראשון שמקום ארון אינו מן המידה, אבל בבית המקדש השני דיו שיהלך שמונה אמות ושלשת רבעי האמה.

126. כן מבואר מן המשנה לקמן נג ב, גבי הזאות: **ועמד** בשעת הזאות הדם **במקום שעמד** בהקטרת הקטורת, והיינו בין הבדים, **גבורת ארי**.

127. כתב **הרמב"ם** [עבודת יום הכפורים א ז]: "**ומפי השמועה למדו חכמים** שאין נותן הקטורת אלא בקודש הקדשים לפני הארון, שנאמר: ונתן את הקטורת **לפני ד'**".

וביאר בקונטרס **למרן ריז"ל הלוי**: דהרי כבר כתיב: ולקח מלוא המחתה גחלי אש מעל המזבח ומלוא חפניו קטורת סמים דקה והביא מבית לפרוכת, ומהו זה דכתיב עוד פעם "לפני ד'", אלא ללמד שתהא ההקטרה לפני הארון דוקא.

ובספר "**משמר הלוי**" [זבחים סימן עא] הביא דברי **הרמב"ן** בפרשת כי תשא [ל לו] על הפסוק: "ושחקת ממנה הדק ונתת ממנה לפני העדות באהל מועד אשר אועד לך שמה", שכתב: יתכן שנפרש, שהזכיר הכתוב בכאן כל מעשה הקטורת, אמר שיקטיר ממנה **לפני העדות** בקודש הקדשים והוא קטורת של יום הכפורים, ויקטיר ממנה **באהל מועד** בכל יום, **ואשר אועד לך שמה** יחזור על העדות.

ו**בקרית ספר** [עבודת יום הכפורים פרק ד] כתב מקור לדין זה: "דכתיב: ונתן את הקטורת על האש לפני ד' וכסה ענן הקטורת את הכפורת אשר על העדות, דמשמע: מיד שנותן הקטורת מכסה את הכפורת, והיינו מבין שני בדי ארון".

ו**בגבורת ארי** במלואים כאן, הקשה לדעת רבי יהודה במנחות כז ב, כי רק על ביאה מול פני הכפורת ממש איכא חיוב מיתה, אם כן, האיך הותר אצלו חיוב מיתה, כיון דלא כתיב בקרא שיתננו בין הבדים?!

ו**מרן ריז"ל הלוי** תמה על זה, דהא מבואר ברמב"ם דמפי השמועה למדו, כי שם מקומו.

ויש מי שהעיר, דמכל מקום יקשה, דהא משמע מן המשנה לקמן נג ב **שהביא הגבורת ארי שם**, שהיה עומד בעצמו בין הבדים [כדלעיל הערה 126], וזאת למה לי?! יעמוד מחוץ לבין הבדים ויתננו בין הבדים, כדי שלא יעבור על ביאה מול פני הכפורת.

128. כתב **הריטב"א** בריש פירקין: היה נותן את הקטורת על המחתה ולא היה צובר את הגחלים על הארץ, "ובתוספות [ראה היטב תוספות ישנים ריש פירקין] פירשו הטעם: דבהקטרה שעל מזבח הזהב שהיה המזבח טוב להקטיר עליו, היה מערה הגחלים על טהרו של מזבח ומקטיר עליהם, אבל הכא דליכא מזבח, לא הוה נאה

שנתמלא [רמב״ם] **כל הבית כולו עשן.**[129]

יצא[130] **ובא לו בדרך כניסתו** [באותו אופן שנכנס], כלומר: לא היה מיסב את פניו מן הארון כדי לצאת, אלא חוזר לאחוריו כשפניו לדרום לעבר הארון כדרך שהיו פניו בכניסתו, עד שהיה יוצא מן הפתח שבצפון, והולך בין הפרוכות עד הפתח שבדרום, ויוצא להיכל.

והיה מתפלל תפילה קצרה [בגמרא מפרש מה היה מתפלל] **בבית החיצון** הוא ההיכל, **ולא היה מאריך** שם **בתפלתו**, כדי **שלא להבעית** [להפחיד] **את ישראל** —

לפי שאילו היה מתאחר, היו מפחדין שמא אירעו מיתה, כי הרבה כהנים גדולים היו מתים בקודש הקדשים[131] אם לא היו ראויין, או אם שינו מעשה הקטורת.

הלוא תראה אמרו יתברך לאהרן [ויקרא טז ב]: ואל יבוא בכל עת אל הקודש מבית

להקטיר בקרקע, ולפיכך היה מקטיר על המחתה, וכדאשכחן גבי נדב ואביהוא: ויקחו איש מחתתו ויתנו בהן אש וישימו עליהם קטורת״.

אמנם **בתוספות הרא״ש** לעיל מד ב, מבואר, כי צריך הקטרה בכלי שרת, והמחתה כלי שרת היתה.

129. לשון **הרמב״ם** [עבודת יום הכפורים פרק ד]: וממתין שם עד שיתמלא הבית עשן; וכתב **בקרית ספר**: דכתיב: ״וכסה ענן הקטורת את הכפורת״ והדר יוצא ״ולקח מדם הפר״, וכיון דכתיב: ״וכסה ענן הקטורת את הכפורת״, משמע דנתמלא הבית כולו עשן, דאי לאו הכי אינו מכסה ענן הקטורת את הכפורת דעשן עולה למעלה.

וראה בקונטרס **למרן ריי״ז הלוי**, שהאריך בביאור הענין שצריך להמתין עד שיתמלא הבית כולו עשן.

וב״משמר הלוי״ הביא מ **מדרש תנחומא** סוף תצוה: ועשית מזבח מקטר קטורת, זה שאמר הכתוב: שמן וקטרת ישמח לב וכו׳, בשעה שהיה כהן גדול וכו׳ מה כתיב שם: ונתן את הקטורת לפני ה׳ וכסה ענן הקטורת, מהו ״וכסה״ לשון מחילה הוא וכו׳, וכשהיה ענן הקטורת מתמר ועולה ופונה למעלה ונעשה כאשכול, היה יודע שנתכפר לישראל ושנתקבלו מעשיו, ואם לא כסה ענן הקטורת היה יודע שהוא מת, שנאמר וכסה ענן הקטורת את הכפורת אשר על העדות ולא ימות, נמצאת אומר, שכהן גדול וכל ישראל מרתיתים בשעה שכהן גדול נכנס לפני ולפנים עד שהיה יוצא משם בשלום, כיון שהיה יוצא, היתה שמחה גדולה בישראל שנתקבל ברצון, שנאמר קטורת ושמן ישמח לב וכו׳ וקטרת אלו ישראל שהיו רואין ענן הקטורת שהיה מתמר ועולה והיו ישראל שמחין.

130. כתב **הרא״ש** בסדר עבודת יום הכפורים: בסדר ״אתה כוננתה״ כתוב: ״טמטם עיניו ויצא״ [כלומר: שהיה צריך לסגור את עיניו שלא יזונו מן הקודש], ואין זה בגמרא, אדרבה מתוך הירושלמי משמע שאין צריך.

פירוש: דאיתא בירושלמי [יומא ה ג]: עד שלא ניטל הארון היה נכנס **ויוצא לאורו של ארון**, משניטל הארון היה מגשש ונכנס מגשש ויוצא [ספר ״**סדר העבודה**״].

וראה מה שהביא בזה בספר ״**סדר יומא**״ עמוד קנו הערה קמב.

131. כן הוא **ברמב״ם** בפירוש המשנה, **וברש״ש** תמה על זה שימות בבית קדשי הקדשים, ראה שם; ואמנם ברמב״ם בהלכות

לפרוכת אל פני הכפורת אשר על הארון "ולא ימות כי בענן אראה על הכפורת" [רמב"ם בפירוש המשניות].[132]

גמרא:

והוינן בה: **במאי עסקינן**, באיזה מקדש מדברת משנתנו, האם בבית המקדש הראשון או השני?!

אילימא במקדש ראשון, הרי שנינו במשנה שהיו שם שתי פרוכות, **ומי הוו פרוכת** במקדש ראשון, והרי אמה טרקסין היתה שם, [רש"י; וראה הערה[133]]?!

אלא תאמר, כי **במקדש שני** מדברת המשנה, והרי **מי הוה ארון** בבית המקדש השני, ואיך שנינו: עד שהוא מגיע "לארון"?!

וחרי תניא שלא היה שם ארון:

דתניא: **משנגנז ארון**:

נגנזה עמו צנצנת המן, שנצטוה משה ואמר לאהרן: קח צנצנת אחת ותן שמה מלא העומר מן והנח אותו לפני ה' למשמרת לדורותיכם [שמות טז לג].

וכן נגנזה **צלוחית שמן המשחה**, שנים עשר לוגין של שמן המשחה שעשה משה למשוח בו את המשכן ואת כליו, וממנו נמשחו כהנים גדולים ומלכים, וכולו קיים לעתיד לבוא כמו שנאמר: ואל בני ישראל תדבר לאמר, שמן משחת קודש יהיה זה לי "לדורותיכם" [שמות ל לא; הוריות יא ב].

וכן נגנז **מקלו של אהרן ושקדיה ופרחיה**, שנאמר אחר מחלוקת קורח ועדתו: דבר אל בני ישראל וקח מאתם מטה מטה לבית אב מאת כל נשיאיהם לבית אבותם שנים עשר מטות וגו'. ואת שם אהרן תכתוב על מטה לוי וגו'. והיה האיש אשר אבחר בו מטהו יפרח וגו'. ויהי ממחרת וגו' והנה פרח מטה אהרן לבית לוי ויוצא פרח ויצץ ציץ ויגמול שקדים [במדבר טז].[134]

[עבודת יום הכפורים ד סוף א] כתב: שמא יאמרו מת **בהיכל**.

132. ראה דברי התנחומא שהובאו בהערה 129 לעיל.

133. א. גירסת הגמרות שלנו: מי **הוו פרוכת** ודאי משובשת, שהרי פתח בלשון רבים [הוו] וסיים ביחיד [פרוכת].

ובפירוש המשניות להרמב"ם מוכח שקושיית הגמרא היתה: וכי היו שתי פרכות, והלא לא היתה שם אלא פרוכת אחת [באמצע הכותל נגד הארון], ולדעתו הגירסא: מי **הוו פרוכות** או **פרכות**.

אך בפירוש **רבינו אליקים** הגירסא: **מי הוי פרוכת**, ופירשה כרש"י, והלא אמה טרקסין היתה שם; וגם מגוף פירושם משמע שכן היו גורסים; [ומיהו רבינו אליקים לקמן נד א, הביא דברי הגמרא כאן בגירסת "מי הוו פרכות", ראה שם היטב].

וראה לקמן נד א, בברייתא שהובאה שם, כי בלשון הברייתא נקראת המחיצה שעל ה"אמה טרקסין" פרוכת; וראה מה שנתבאר שם בהערות.

ב. לשון רש"י שכתב: "אמה טרקסין הוה" אינו בדוקא, כי אף הפרכות שבבית המקדש השני היו נקראים "אמה טרקסין", שהרי משנה שלימה שנינו במדות [הובאה לעיל בעמוד א]: **ואמה טרקסין**, והמשנה על בית שני מדברת.

134. הקשו **בתוספות ישנים**: למה מזכיר "פרחיה", והלא כבר גמלו ונעשו שקדים?!

וכתיב שם: ויאמר ה׳ אל משה, השב את מטה אהרן לפני העדות למשמרת לאות לבני מרי וגו׳.

וכן נגנז **ארגז ששגרו פלשתים דורון לאלהי ישראל**, כשנלחמו ישראל בפלשתים בימי עלי הכהן, לקחו עמם למלחמה את הארון ממשכן שילה, ונשבה הארון ביד פלשתים, וכבדה עליהם מאד יד ד׳ והיתה מהומת מות בכל העיר שם היה הארון, והחליטו לשולחו למקומו ועמו ארגז ובו כלי זהב דורון לאלקי ישראל.

ומנין שנגנז הארגז עם הארון, **שנאמר**: ו[**את**] **כלי הזהב אשר השיבותם לו אשם, תשימו בארגז ״מצדו״ ושלחתם אותו והלך**; הרי שהיה עומד הארגז אצל הארון, וממילא משמע שכשנגנז הארון נגנז אף הוא עמו [רש״י; ולקמן מבארת הגמרא מנין היו יודעים על שאר הדברים שנגנזו עמו].

ומי גנזו לארון? **יאשיהו גנזו**.

ומה ראה שגנזו? הואיל **וראה שכתוב** בתורה: **יולך ה׳ אותך ואת מלכך אשר תקים עליך** אל גוי אשר לא ידעת אתה ואבותיך[135], והיה חושש יאשיהו שמא יגלה הארון עמם לבבל [רש״י], כי כיון שהן גולין אף ארון גולה עמהן [רא״ל] — **ולפיכך גנזו**.

שכך נאמר שיאשיהו גנזו:

ויאמר — יאשיהו — **ללוים המבינים לכל ישראל** [המלמדים את העם] **הקדושים לה׳**:

תנו את ארון הקודש בבית אשר בנה שלמה בן דוד מלך ישראל, כי **אין לכם משא בכתף** [אם גולה עמכם, שוב אינכם מחזירין אותו בכתפיכם], **עתה עבדו את ה׳ אלהיכם** בשיר **ואת עמו ישראל** לשחוט ולהפשיט פסחיהן [נתבאר על פי רש״י הוריות יב א ובדברי הימים, ותרגום שם] —

ועל כרחנו מה שאמר ״תנו את ארון הקודש בבית אשר בנה שלמה״ לגניזה נתכוין יאשיהו, שהרי כבר היה שם הארון.[136]

ואמר רבי אלעזר מקור לכל אלו הדברים שנזכרו שנגנזו עם הארון [רש״י הוריות יב א]:

ותירצו: כי מקצת הפרחים נשארו שלא גמלו שקדים ונשארו פרחים, וכן כתב **הריטב״א בשם ר״י**.

135. פירוש, דכתיב בדברי הימים באותו פרק שציוה יאשיהו לגנוז את הארון: ויגד שפן הסופר למלך לאמר, ספר נתן לי חלקיהו הכהן, ויקרא בו שפן לפני המלך. ויהי כשמוע המלך את דברי התורה ויקרע את בגדיו; והיינו שקרא לפניו את התוכחה שכתוב בה הפסוק הזה.

ואם תאמר, וכי מקודם שנמצא ספר הזה לא קרא מקרא זה; ותירצו המפרשים: שהיה הספר נגלל על פסוק זה [**מהרש״א** הוריות יב ב].

136. א. אין זה פשוטו של מקרא, אלא: שהעבירו מנשה ואמון את הארון וישימו תחתיו פסיליהם, לפיכך צוה יאשיהו להושיבו וליתן את הארון במקומו אשר בנה שלמה.

ומה שאמר: אין לכם משא בכתף: טענה אחרת היא, שאמר להם: אין לכם שום טורח משא בכתף מכל כלי בית ד׳ שתוכלו לומר, משום טורח משא בכתף אין אנו יכולים לעבוד

צנצנת המן — **אתיא**: מדכתיב, קח צנצנת אחת ותן "**שמה**" מלוא העומר מן, מ"**שמה**" האמור בארון: אשר אועד לך שמה.[137]

וצלוחית שמן המשחה — **אתיא**: "**דורות**" האמור בצלוחית שמן המשחה [שמן משחת קודש יהיה זה לי "לדורותיכם"], מ"**דורות**" האמור בצנצנת המן [ותן שמה מלוא העומר מן למשמרת "לדורותיכם"].

ומקלו של אהרן **אתיא** מדכתיב ביה: ל"**משמרת**" לאות לבני מרי, וכתיב בצנצנת המן: ותן שמה מלוא העומר מן ל"**משמרת**" לדורותיכם.

הרי למדנו שכבר נגנז הארון בימי יאשיהו, ולא משכחת לה בבית שני "מגיע לארון"; ואם כן באיזה מקדש עסקינן?!

ומשנינן: **לעולם במקדש שני** מיירי מתניתין; **ומאי** "**הגיע לארון**" — הגיע ל**מקום ארון**.

ואכתי תמהינן: **והא קתני** במשנתנו: **נתן את המחתה** "**בין שני הבדים**", והרי לא היו לא ארון ולא בדים בבית שני?!

ומפרשינן: **אימא**: **כבין שני הבדים**, כאילו היו שם ונותנו ביניהן.

שנינו במשנה: **צבר את הקטורת על גבי גחלים**:

בברייתא לעיל מט ב גרסינן:

וצוברה — לקטורת שבתוך חפניו על גבי הגחלים — כדי שיהא עשנה שוהה לבוא, ויש אומרים: מפזרה — על גבי הגחלים — כדי שיהא עשנה ממהרת לבוא; ומאחר שבמשנתנו שנינו: "צבר" את הקטורת על גבי גחלים —

תנן כמאן דאמר: **צוברה** לקטורת על גבי גחלים!

תני ברייתא **חדא** בסדר צבירת הקטורת על המחתה: **צוברה** מתחיל לצבור את הקטורת, מאותו צד של המחתה שהוא **פנימה** ביחס לפנים בית קדשי הקדשים, **שהיא** [אותו צד של המחתה] **חוצה לו** חיצונית ביחס לכהן, כלומר: רחוקה ממנו.

שהרי הכהן הגדול עומד אחוריו אל הפרוכת ופניו כלפי הארון, והמחתה לפניו, נמצא ראשה האחד של המחתה רחוק ממנו לצד פנים של קודש הקדשים, ומאותו ראש הוא מתחיל להשים את הקטורת, ומושך את ידו

את ד' ועמו, לפיכך: מעתה עבדו וכו' [**רש"י** בדברי הימים].

ב. כתב **הרמב"ם** [בית הבחירה ד א]: בעת שבנה שלמה את הבית וידע שסופו ליחרב, בנה מקום לגנוז בו את הארון למטה, במטמוניות עמוקות ועקלקלות, ויאשיהו המלך צוה וגנזו במקום שבנה שלמה, שנאמר: ויאמר ללוים וכו' תנו את ארון הקודש בבית אשר בנה שלמה וכו'.

137. לשון **רש"י** בהוריות יב א: מה ארון נגנז אף צנצנת המן נגנז.

ו**בגבורת ארי** [מלואים] הקשה עליו: וקשה לי לומר, דאתיא גזירה שוה על מה שיהיה לאחר מכן דורות הרבה.

ונראה לי: דעיקר גזירה שוה אתיא שיהיו כל אלו מונחים אצל הארון, וכיון דידעינן בגזירה שוה שאצלו היו מונחים, ממילא שמע מינה, שכשנגנז ארון נגנזו עמו, כדאמרינן גבי ארגז, וראה עוד שם.

לעבר גופו, [וראה הערה[138]].

ותניא אידך ברייתא, שהסדר הפוך: **צוברה** מתחיל לצבור את הקטורת, מאותו צד של המחתה שהוא **חוצה** ביחס לבית קדשי הקדשים, **שהיא** [אותו צד של המחתה] **פנימה לו** פנימית ביחס אליו, כלומר: קרובה אליו.

אמר אביי: שתי ברייתות אלו: **תנאי היא** שנחלקו בה, ומי ששנה זו לא שנה זו.

ואמר עוד **אביי**: **מסתברא כמאן דאמר: פנימה שהיא חוצה לו!**

דתנן: **מלמדין אותו** את הכהן שזכה בהקטרת הקטורת של כל ימות השנה: **הזהר**
נג-א **שלא תתחיל מפניך שמא תכוה**, כי הקטורת שצברת לצדך בוערת תמיד, וזרועך המתפשט והולך נכוה בתימור העולה [רש"י].[139]

כתיב בפרשת אחרי מות: וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן בקרבתם לפני ה' וימותו. ויאמר ה' אל משה, דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרוכת אל פני הכפורת אשר על הארון ולא ימות, כי בענן אראה על הכפורת.

בזאת יבא אהרן אל הקדש בפר בן בקר וגו'.

ולקח מלא המחתה גחלי אש מעל המזבח מלפני ה' ומלא חפניו קטורת סמים דקה והביא מבית לפרוכת. ונתן את הקטרת על האש לפני ה', וכסה ענן הקטורת את הכפורת אשר על העדות ולא ימות.

ולקח מדם הפר והזה באצבעו. ושחט את שעיר החטאת אשר לעם. וכפר על הקודש מטומאות בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם וכן יעשה לאהל מועד השוכן אתם בתוך טומאותם

תנו רבנן:

---

138. א. כתב **המאירי**: בגמרא נחלקו מהיכן הוא מתחיל לצבור את הקטורת:

מהם שאמר: חוצה לבית שהוא פנימה לו, כלומר: מתחיל בצד שלפניו, והולך לו מעט מעט עד שצבר עד קצה הפנימי של מחתה, **שלא להעביר על הגחלים אלא לצבור עליהם ראשון ראשון** [כלומר: כדי שלא להעביר על המצוות, שיח יצחק].

ומהם שאמר בהיפך: שמתחיל בקצה פנימי של מחתה, **שאם יצבור תחילה כלפי עצמו, כשהולך אחר כך לצבור לפניו, כבר עלו שביבים מן הקצה הראשון מצד הקטורת, ויכוה זרועו**, עד שאמרו: שמלמדים היו לו, אל תתחיל [מפניך] שמא תכוה, וכן הלכה וזו אחת מן העבודות הקשות שבמקדש.

ב. כתב **בשפת אמת** על עיקר פירושו של רש"י [והמאירי]: אבל **הרמב"ם** נראה שמפרש, שהניח הקטורת רק במקום אחד, אלא דלפי ברייתא אחת הניח את הקטורת סמוך לארון, ולפי ברייתא שניה הניחה סמוך אליו; וכן משמע באמת, כי למאן דאמר "צוברה" לא היה שם שום פיזור, **וראה עוד שם**.

וראה מה שהביא בכל זה בספר "**סדר יומא**" עמוד קנד הערה קלו.

139. תמהו **התוספות**: והרי כיון שתנאים נחלקו בדבר, מה שייך להביא מן המשנה ראיה לאחד מהם, והרי אפשר כי אותה משנה כאותו תנא הסובר: פנימה שהיא חוצה לו; ותירצו בתירוץ שני: כי הברייתות בהם נחלקו התנאים לא נשנו

כתיב: **ונתן את הקטורת על האש** "**לפני** ה'", ללמדך: **שלא יתקן** את הקטורת על הגחלים **מבחוץ** לקודש הקדשים **ויכנים** אותה כך, כדי **להוציא מלבן של צדוקין, שאומרים: יתקן מבחוץ — ויכנים.**

מאי דרוש הצדוקים?

ומפרשינן: דכתיב: אל יבוא בכל עת אל הקודש וגו' **כי בענן אראה על הכפורת**, כלומר: אל יבוא בכל עת כי בענן יבוא, שיעלה הענן מבחוץ ואחר כך יבוא [רא"ל[140]] ודוחקים לפרש "לפני ה'" דהיינו היכל [מאירי].

אמרו להם חכמים: וחלא כבר נאמר: ונתן את הקטורת על האש "**לפני ה'**", הרי שאינו נותן את הקטורת על הגחלים אלא "לפני ה'" דהיינו בבית קדשי הקדשים.[141]

ואם כן שמבפנים הוא מתקנה, **מה תלמוד לומר**: אל יבוא וגו' **כי בענן אראה על הכפורת** דמשמע שלא יבוא אלא בענן —

מלמד: שנותן בה בקטורת כשהיא בחוץ [רא"ל] — מלבד אחד עשר סמניה — גם כל שהוא מהעשב הנקרא: **מעלה עשן**, שגורם ל"ענן" הקטורת להיות עולה זקוף כמקל [על פי רא"ל].[142]

ומניין שנותן בה מעלה עשן [מפרש לה לקמן]?

שנאמר: ונתן את הקטורת על האש לפני ה' **וכסה** "**ענן**" **הקטורת את הכפורת** אשר על העדות ולא ימות, הרי דבעינן שיהא בו דבר שעושה "ענן" [רא"ל].

והואיל ואמר הכתוב "ולא ימות", הרי למדנו: **הא** אם **לא נתן בה מעלה עשן** לקיים

בבית מדרשם של רבי חייא ורבי אושעיא, ואינן עיקריות כל כך.

140. **ומהרש"א** פירש: שהיו דורשים: **ואל יבוא וגו'** "כי" מלשון "**אלא**" שהרי "כי" משמש גם בלשון "אלא", "בענן" **עם הענן**, דהיינו: שיתקן מבחוץ ויכניס עמו הענן של אש הקטורת.

141. מדברי **המאירי** הנזכרים, משמע דהלימוד הוא מ"לפני ה'", וכן נראה מלשון **רבינו אליקים**, וכן פירש ב"**שיח יצחק**", ראה שם.

ואע"ג ד"לפני ה'" יכול להתפרש גם על ההיכל, כדכתיב בהאי פרשה [אחרי טז יח] "ויצא אל המזבח אשר **לפני ה'** וכפר עליו, ומפרשינן לה לקמן נח ב, על מזבח הזהב שבהיכל [וראה רש"י שם שכתב: דאילו מזבח החיצון לאו "לפני ה'" הוא], הרי דאף היכל נקרא "לפני ה'"?!

ביאר ב"**שיח יצחק**": מכל מקום יותר ביחוד מיקרי קדשי הקדשים לפני ה' ממש, וראה אריכות בזה ב"**חזון יחזקאל**" תוספתא יומא א ז.

142. **בתוספתא** יומא א ז גרסינן: מעשה בביתוס אחד שהקטיר עד שהוא בחוץ ויצאתה ענן הקטורת והרתיח את כל הבית, שהיו ביתוסין אומרים: יקטיר עד שהוא בחוץ, שנאמר וכסה ענן הקטורת; אמרו להם חכמים: והלא כבר נאמר וכו'; כשיצא אמר לאביו: **כל ימיכם הייתם דורשים** ואין אתם עושין עד שעמדתי ועשיתי אני, אמר לו: **אע"פ שאנו דורשין אין אנו עושין** ושומעין לדבי חכמים, תמיהני עליך אם תאריך ימים.

"ענן" הקטורת[143], **או שחיסר אחת מכל סמניה** והקטירה כשהיא חסירה ולא נתקיים ענן "הקטורת" דמשמע שלימה, הרי זה **חייב מיתה**.[144]

ומקשינן: למה לי "ולא ימות" כדי ללמד שאם הקטיר קטורת שאינה כדינה הרי זה חייב מיתה —

והרי **תיפוק ליה** שחייב הוא מיתה[145], כיון **דקא מעייל ביאה ריקנית** [נכנס שלא לצורך, רש"י], שהרי לא נכנס לשם אלא להקטיר, ולא הקטיר קטורת כתיקנה, וכבר אמר הכתוב: ואל יבא בכל עת אל הקודש וגו' ולא ימות?![146]

אמר משני **רב ששת**: **הכא במאי עסקינן**:

כגון ששגג בביאה, כלומר: שלא היה יודע שיש מיתה בביאה ריקנית [ריטב"א ומשמעות רש"י], ואי אפשר לחייבו מיתה עליה כיון שאין עונש מיתה על השוגג —

וחזיד בהקטרה, שהיה יודע שיש מיתה בהקטרה חסירה, והרי הוא חייב מיתה עליה מן הכתוב: וכסה ענן הקטורת וגו' ולא ימות.[147]

רב אשי אמר משני: **אפילו תימא הזיד בזו** בביאה **ואף בזו** בהקטרה; ולא נצרך הכתוב

---

143. כן משמע לכאורה לפרש.

144. ואפילו הכניס קטורת כשירה והכניס עמה קטורת חסירה, הרי זה חייב מיתה, כן מבואר בהמשך הסוגיא.

ו**באפיקי ים** חלק ב סימן ל נסתפק: אם כל דין זה הוא דוקא קודם שהקטיר את הקטורת המליאה והקטיר את החסירה לחובת היום, בזה הוא שחייב על קטורת חסירה, אבל אם כבר הקטיר הקטורת של יום הכפורים כדינה שוב לא מיחיב, או דילמא לא שנא, ראה שם.

145. לשון **רש"י**: דאי נמי לא כתב הכא ולא ימות מיחייב מיתה **אקטורת חסירה**, משמע, כי הקושיא אינה אלא על קטורת החסירה סמנים, אבל אם אין בה מעלה עשן לא מקשי; שהרי "קטורת חסירה" משמע שמחוסרת סמנים; ולשון **הריטב"א**: למה לי למכתב מיתה בקטורת **חסירה**; וראה **תוספות ישנים** ד"ה ותיפוק. וראה **חונן דעה** עמוד שמא ושמב, אם יש חילוק בין קטורת חסירה סמנים לקטורת שאין בה מעלה עשן.

146. לשון **רבינו אליקים**: תיפוק לי, דאפילו לא היה חייב משום הקטרה, ליחייב משום ביאה ריקנית, דכיון דלאו הקטרה שלימה, כמאן דלא מעייל מידי, ורחמנא אמר: אל יבא בכל עת וכו' דמשמע בכל עת שלא בשעת עבודה כי אם בענן הקטורת ובכל הצריך לה יבוא; משמע שמפרש: "ביאה ריקנית" כפשוטה, ולא כרש"י דפירש: שלא לצורך.

147. לשון **רש"י**: **ששגג בביאה ריקנית, אבל ידע שיש מיתה במקטיר קטורת חסירה** — משמע דמפרש, כי השוגג הוא שלא ידע שיש מיתה בביאה ריקנית, וידע שיש מיתה בהקטרה חסירה, וכן פירשו **הריטב"א** ו**המאירי**, רק שבמאירי כתב, שלא ידע שיש איסור בביאה ריקנית.

אבל **רבינו אליקים** פירש: ששגג בביאה, דלא הוה ידע דחסר מינה מידי, והזיד בהקטרה, דלאחר שנכנס ידע דחסר ליה.

ובטעם רש"י שמיאן בזה, יש לפרש שני ביאורים:

אלא **כגון**:

דעייל בביאה אחת **שתי הקטרות, אחת שלימה ואחת חסירה** ,(148) נמצא **דאביאה** ריקנית **לא מחייב, דהא עייל ליה שלימה**; אבל **אהקטרה מיחייב, דהא מקטר קטורת חסירה**.(149)

אמר מר: ומניין שנותן בה מעלה עשן, תלמוד לומר: וכסה:

ותמהינן: וכי צריך תוספת **קרא** ד"וכסה ענן" **לקרא** ד"כי בענן" שכבר למדנו ממנו שיתן בה מעלה עשן?!

אמר משני **רב יוסף: הכי קאמר: אין לי אלא** שיכול ליתן בקטורת **עלה** של **מעלה עשן**, אבל **עיקר** [שורש שלם ואינו שחוק, משמעות הר"ח] של **מעלה עשן, מניין** שאף הוא כשר, **תלמוד לומר: וכסה.**

אמר מתמה **ליה אביי** לרב יוסף: **והא איפכא תניא** שהשורש יפה מן העלין, ומסתבר יותר לפרש המקרא הראשון על השורש, ומקרא שני על העלה שהוא פחות יפה ממנו?!

דהרי הכי תניא: נתן בה עיקר של **מעלה עשן, היה מתמר ועולה כמקל עד שמגיע לשמי** [לשון שמים] **קורה** כלומר: לרום התקרה —

האחד: דלפירוש רבינו אליקים צריך לפרש "ששגג בשעת ביאה", ורש"י מפרש, ששגג בעצם הביאה, כפשטות לשון הגמרא.

השני: כיון שנזכר בשעת הקטרה שהקטורת חסירה, אם כן בשעת הקטרה הרי שוהה שם שהיה ריקנית, ויתחייב עליה.

וכתב ב"**שמועת חיים**", דמדברי רבינו אליקים נראה שהוא סובר, כי אין חיוב על שהיה ריקנית, ואפילו כשנכנס ביאה ריקנית בשוגג ונזכר, אינו חייב על שהייתו, דלא מיקרי "ואל יבא".

148. א. כתב **רבינו אליקים**: כגון דעייל שתי הקטרות בפנים, שני פעמים מלא חפניו, ובבת [אחת] הכניסן ביד שמאל, כגון שמשים כף על כף.

ביאור דבריו: אותה קטורת חסירה שהוא חייב עליה לא נפסלה משום הולכה בשמאל, כיון דאין זו "הולכה", שהרי לא נצטוה עליה; [ומיהו לכאורה הדבר תלוי במה שנסתפק באפיקי ים חלק ב סימן ל הובא לעיל בהערה 144].

ב. והמאירי כתב: כגון שהביא שתי הקטרות ביחד, כגון שלא הקטיר שחרית, ונאמר בפרק התכלת שאם לא הקטיר שחרית יקטיר בין הערביים, ורצה לומר שתי פעמים אחת כתקונה ואחת בחסרון אחד מן הסמנין או חסרון מעלה עשן.

וראה הערות שם, ובספר **כלי חמדה** פרשת אחרי שהאריך בדברי המאירי.

149. הקשה **בשאגת אריה** סימן עא: תיפוק ליה שאם הקטיר קטורת שלא כתיקנה, חייב משום הבערה ביום הכפורים?!

ותירץ: לא קשיא לגמרא אלא על קטורת חסירה, **דבלאו הכי חייב על ביאה זו משום דעייל ביאה ריקנית לפנים**, אבל לא קשיא דליחייב כרת משום הבערה, **דההוא כרת לאו משום ביאה קא אתי עליה; ולא קשיא ליה אלא על קטורת חסירה, דמחייב ליה על שעת ביאה ומשום ביאה, ותיפוק ליה** שהרי **בלאו קטורת חסירה חייב מיתה על ביאה זו משום ביאה ריקנית**, [קיצור מלשונו].

אבל **בגבורת ארי** [מלואים] כתב המחבר על

כיון שהניע עשן הקטורת **לשמי קורה**, היה העשן **ממשמש ויורד בכותלים** כדרך העשן כאשר אינו יכול לצאת כנגדו, מתפשט למעלה תמיד עד שמתמלא חלל הבית למעלה מכותל לכותל, וכשאין לו עוד מקום ממשמש ויורד אצל הכתלים [רש"י], **עד שנתמלא הבית עשן, שנאמר: והבית ימלא עשן.** (150)

הרי משמע, כשנתן בה עיקר מעלה עשן אז היה מתמר ועולה יפה ולא בעלה [שיח יצחק] הרי שהשורש יפה מן העלין.

אלא מכח קושיא זו **אמר אביי: הכי קאמר: אין לי אלא עיקר** של **מעלה עשן**, אבל **עלה** של **מעלה עשן מניין, תלמוד לומר: וכסה**, לרבות אף את העלה.

רב ששת אמר לבאר למה נצרכו שני מקראות למעלה עשן:

אין לי אם לא היה כתוב רק: כי בענן, **אלא** נתינת מעלה עשן **באהל מועד שבמדבר** בלבד, כיון שנאמר: דבר אל "אהרן" אחיך וגו' כי בענן אראה וגו' [תוספות לעיל מד א] —

אבל במשכן **שילה ובבית עולמים** [בית המקדש], **מניין, תלמוד לומר: וכסה.**

ותמהינן: והרי **האי מ"וכן יעשה לאהל מועד השוכן אתם"** — האמור בהמשך הפרשה **נפקא**, שהרי למה אמר: "השוכן אתם" [שי"צ], אלא כדי ללמדך: אל כל מקום שיהיה שכני אתם יעשו כל האמור בפרשה? ! (*150)

אלא הכי קאמר: אין לי שהוא נותן בקטורת מעלה עשן **אלא ביום הכפורים**, אבל בקטורת של **שאר ימות השנה** שמקטירים הכהנים בהיכל על מזבח הזהב **מניין, תלמוד לומר: וכסה.** (151)

רב אשי אמר מבאר: **חד** קרא ללמד שנותן בה מעלה עשן **למצוה** —

וחד קרא כיון ששנה עליו הכתוב ללמדך: **לעכב**, שכן הוא הכלל: צריך שישנה עליו הכתוב כדי לעכב.

רבא אמר מבאר: **חד** קרא: "וכסה ענן הקטורת את הכפורת אשר על העדות ולא

זה: ליתא, **דהא דקטורת חסירה לאו משום ביאה ריקנית חייב עלה, אלא משום הקטרה שלא כמשפטה חייב עלה**; דהא בדעייל שתי הקטרות אחת שלימה ואחת חסירה חייב מיתה, אלמא **משום עצמה של הקטרה חייב משום שהקטיר חסירה ולא משום ביאה**, [קיצור מלשונו].

והוכיח מכאן כי על הבערה ביום הכפורים אינו חיב כרת אלא לאו בעלמא.

150. כתבו **בתוספות ישנים**: אין זה אלא דמיון בעלמא, דקרא גבי שרפים כתיב, ולא גבי קטורת.

150*. פשטא דקרא הוא: על הזאות פר ושעיר שיעשה אותם גם בהיכל, כדלקמן נו ב.

151. בפשוטו צריך לפרש: אם אינו ענין לקטורת של יום הכפורים, תנהו ענין לקטורת של כל ימות השנה, שהרי הכתוב אומר: "וכסה ענן הקטורת את הכפורת".

ו**בבית יוסף** באורח חיים סימן קלג כתב, כי

ימות״, **לעונש** מיתה בקטורת בלי מעלה עשן, שהרי אמר הכתוב ״ולא ימות״ —

וחד קרא: ״ואל יבא בכל עת אל הקודש וגו׳ כי בענן אראה״ **לאזהרה**.(152)

תניא: רבי אלעזר אומר: ״וכסה ענן הקטורת וגו׳ **ולא ימות**״, הרי **עונש** מעלה עשן; ״ואל יבוא בכל עת וגו׳ **כי בענן אראה**״ הוא **אזהרה** למעלה עשן, [וכדפירש רבא].

יכול יהיו שניהם האזהרה והעונש **אמורין קודם מיתת** שני **בני אהרן**, ונאמר: כי בעוון זה מתו ונדב ואביהוא(153) —

תלמוד לומר בתחילת הפרשה: ״**אחרי מות**״ **שני בני אהרן**, ולא קודם מותם.

יכול יהיו שניהם העונש והאזהרה **אמורים** רק **אחר מיתת שני בני אהרן** —

תלמוד לומר: ואל יבא בכל עת אל הקודש וגו׳ **כי בענן** ״**אראה**״ **על הכפורת**, דמשמע קודם מיתת שני בני אהרן כדמפרש ואזיל.

הא כיצד יתקיימו שני מקראות הללו:

אזהרה למעלה עשן נאמרה **קודם מיתה**.

ועונש מעלה עשן **אחר מיתה**, ולא מפני זה מתו שני בני אהרן, אלא מטעם אחר כדמפרש הגמרא ואזיל.

ומפרשת הגמרא **מאי תלמודא**, היכן משמע מן הכתוב שנאמרה האזהרה קודם מיתתם?

אמר רבא: כי הרי **אמר קרא: כי בענן** ״**אראה**״, שמשמע: **ועדיין לא נראה** כבוד ה׳, ואילו מיתת בני אהרן היתה בשמיני למלואים שכבר נאמר בו: וירא כבוד ה׳ אל כל העם, הרי שכבר נאמרה האזהרה.

אין נותנין מעלה עשן אלא בקטורת של יום הכפורים; ותמה עליו **במשנה למלך** פרק ז מכלי המקדש, שהרי מבואר בסוגייתנו שנותנין אותו גם בקטורת של כל ימות השנה.

ובספר **חכמת אדם** [בסופו, סוף הלכות אבילות] תירץ: על פי מה שחידש הגר״א על פי המדרש, כי אהרן עצמו היה רשאי להכנס בכל עת אל הקודש, ובלבד שיעשה כסדר המבואר בפרשה; ולפי זה יש לפרש דברי הגמרא על קטורת של אהרן בכל ימות השנה, ולא על קטורת הניתנת בחוץ, ראה שם; וראה מה שתמה בספר **משמר הלוי** על זה.

152. ביאר **רש״י**: ממה שנאמר באותו מקרא של האזהרה: **ולא ימות כי בענן** אראה, אין ללמוד מיתה על חסרון מעלה עשן, דהמיתה קאי על ביאה ריקנית; ולפיכך צריך ״וכסה ענן הקטורת וגו׳ ולא ימות״ כדי ללמוד עונש לחסרון מעלה עשן; וראה מה שהקשה **הרש״ש**.

וראה **בשיח יצחק** שהאריך לבאר, מאי סלקא דעתיה דהגמרא, והרי תירוץ זה הוא פשוט.

153. כדכתיב [ויקרא י א]: ויקחו בני אהרן נדב ואביהוא איש מחתתו ויתנו בהן אש וישימו עליה קטורת ויקריבו לפני ה׳ אש זרה אשר לא צוה אותם. ותצא אש מלפני ה׳ ותאכל אותם וימותו לפני ה׳.

וכתבו **בתוספות ישנים** [ובתוספות עירובין סג א]: קטורת זו היא הקטורת שהביאו הנשיאים, והוראת שעה היתה להקטירה על מזבח החיצון, כדאמרינן במדרש: שתיתי ייני עם חלבי [חלב האימורין]: בקטורת נשיאים שהיתה על מזבח החיצון עם שאר קרבנות בשביל חיבתן של ישראל; מיהו בתורת כהנים משמע, שלבית

ואלא מאי טעמא איענוש שני בני אהרן, כיון שאתה אומר שעדיין לא נאמר העונש?! (154)

ומשנינן: **כדתניא: רבי אלעזר אומר: לא מתו** שני **בני אהרן אלא על שהורו הלכה בפני משה רבן**; היינו: היתה הוראת שעה להקטיר קטורת על מזבח החיצון, והאש יורדת שם מן השמים, והם הורו להביא אש אף מן ההדיוט, [ת"י ותוספות עירובין].

ואף שהורו כדין, הואיל והורו ולא נטלו ממשה רשות — נענשו, הא למדת: כל המורה הלכה בפני רבו, אפילו כיון יפה בהוראתו חייב מיתה, שמורא רבך כמורא שמים [מאירי].

מאי דרוש בני אהרן ולמדו ממנו להביא אש מן ההדיוט?

ונתנו "**בני אהרן הכהן**" **אש על המזבח**, כדי ללמדך: **אע"פ שהאש יורדת מן השמים** על המזבח החיצון, מכל מקום **מצוה להביא מן ההדיוט**; וכן היא ההלכה. (155)

שנינו במשנה: **יצא ובא לו דרך כניסתו:**

מנא הני מילי שצריך לצאת כדרך שנכנס, ואינו הופך פניו ויוצא?

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: אמר קרא: "**ויבא שלמה לבמה אשר בגבעון ירושלם** מלפני אהל מועד וימלוך על ישראל", כלומר: ויבא מירושלים להקריב בבמה שבגבעון לפני אהל מועד, ויחזור לירושלים למלוך על ישראל.

וכי מה ענין גבעון אצל ירושלים, כלומר: מדלא כתיב "ויבוא מהבמה אשר בגבעון לירושלים", או: "ויבוא לבמה אשר בגבעון מירושלים", אלא "בגבעון ירושלים"; הרי משמע כאילו ירושלים היא גבעון, והרי שני מקומות הן [מהרש"א]?!

אלא מקיש יציאתו מגבעון לירושלים, לביאתו מירושלים לגבעון, כלומר: כך הוא משמעות הכתוב: ויבא שלמה לגבעון, וכדרך שבא לגבעון כן בא בשובו משם לירושלים, ללמדך:

מה ביאתו מירושלים לגבעון, פניו כלפי במה כדרך ביאתו [כדרך הבאים] — **אף יציאתו מגבעון לירושלים, פניו כלפי במה כדרך ביאתו** [כדרך שבא].

וכן הדין **בכהנים בעבודתן** —

ולוים בדוכנן שהיו שרים עליו —

קדשי הקדשים נכנסו להקטיר ושם נשרפו, [ראה שם].

154. לפי מה שהביאו תוספות בשם תורת כהנים שהקטירו בבית קדשי הקדשים, לכאורה אין מקום לקושית הגמרא: כי אזהרת מעלה עשן כבר נאמרה, ואף עונש על ביאה ריקנית כבר נאמרה, שהרי נאמר באותו פסוק: ואל יבא וגו' ולא ימות כי בענן אראה על הכפורת, ומיתה זו היא על ביאה ריקנית כמו שכתב רש"י ד"ה תיפוק ליה וד"ה חד לעונש; וכיון שלא היה בה מעלה עשן ואין הקטורת כתיקנה, הרי חייב על ביאה ריקנית, כמבואר לעיל בסוגיא.

ובמצפה איתן כתב: ואלא מאי טעמא איענוש, פירוש: כיון דעדיין לא נאמר העונש על ביאת פנים; וצריך תלמוד.

155. תמה **המהרש"א** בחידושי אגדות

וישראל במעמדן בעזרה על קרבן התמיד במקום כל ישראל, דכתיב בתמיד: "תשמרו להקריב לי" היו עומדים ומשמרים על קרבנכם [רש"י] —

כשהן נפטרין [פורשין ומפליגין]: **לא היו מחזירין פניהן** ואחוריהם כלפי היכל **והולכין, אלא מצדדין פניהן והולכין,** מהלכים אחורנית מעט מעט ומהלכים בנחת על צדיהם עד שיצאו מן העזרה, כמו שפוסע אחר תפלה לאחוריו, וכל זה ליראה מן המקדש [רמב"ם].(156)

וכן תלמיד הנפטר מרבו, לא יחזיר פניו מרבו **וילך, אלא מצדד פניו והולך** נרתע לאחוריו ופניו כנגד פניו [רמב"ם].

כי הא דרבי אלעזר שהיה תלמידו של רבי יוחנן [רא"ל], **כד הוה מיפטר מיניה דרבי יוחנן** [כשהיה נפטר מרבי יוחנן]:

א. **כד הוה בעי רבי יוחנן לסנויי** [כשהיה רוצה רבי יוחנן לפרוש ממנו וללכת], **הוה גחין** רבי אלעזר [כפף קומתו], **וקאי רבי אלעזר אדוכתיה** [היה נשאר עומד על עמדו], **עד דהוה מיכסי רבי יוחנן** [נעלם רבי יוחנן מן העין] **מיניה** דרבי אלעזר.

ב. **וכד הוה בעי רבי אלעזר לסנויי** [כשהיה רוצה רבי אלעזר ללכת], **הוה קא אזיל** רבי אלעזר **לאחוריה, עד דמכסי** רבי אלעזר **מיניה דרבי יוחנן,** שאין רבי יוחנן רואה את רבי אלעזר, ושם היה פונה והולך כדרכו.

רבא כד הוה מיפטר מיניה דרב יוסף, הוה אזיל לאחוריה אף שרבי יוסף סגי נהור היה ואינו מכיר בדבר [מאירי], **עד** [**דהוו מינקפן,** ר"ח וערוך] **כרעיה ומתוסן אסקופתא דבי רב יוסף — דמא,** רגלי רבא נפצעו מאיסקופת דלתו של רב יוסף שלא הבחין בה, ונשטפה האיסקופה בדם [רא"ל].

אמרו ליה לרב יוסף שלא ראה את מעשי נג-ב
רבא כיון שסגי נהור היה(157): **הכי עביד רבא** [כך עשה רבא].

אמר ליה בירכו רב יוסף לרבא: **יהא רעוא דתרום רישך אכולה כרכא** [יהי רצון שירום ראשך על כל הכרך], כלומר: תהיה ראש ישיבת הכרך.

בעירובין: כיון דכך מפורש בהאי קרא, מה שייך שהורו הלכה בפני משה, ולישנא ד"מאי דרוש" נמי קשה, כיון שמפורש הוא בתורה וכבר שמעו מפי משה כמה פעמים?!

ותירץ: כי אפשר לפרש, לא שיביאו מן ההדיוט אלא שיבעירו אותו מן האש הרבוצה על המזבח, שהוא אש מן השמים, והם דרשו מהאי קרא מן הדיוט ממש.

והא דכתיב "אשר **לא צוה** אותם", שעשו כן בלי ציווי משה, ואע"פ שהורו כראוי.

156. כתב **בכסף משנה** שם: ומשמע **דמצדדין** דקתני, היינו משום דאי אפשר לאדם ללך לאחריו לגמרי; וראה **בשיח יצחק** מה שכתב בזה.

157. הקשה **השפת אמת**: והרי כיון דסגי נהור היה למה הלך רבא לאחוריו, והרי לעיל אמרינן, שהיה רבי אלעזר הולך לאחוריו עד דמיכסי מיניה דרבי יוחנן?!

והעיר שם, כי בדברי הגמרא — לולא דברי רש"י — היה אפשר לפרש, שבאותה שעה עדיין לא היה סגי נהור, אלא שלא הבחין במעשי רבא.

אמר רבי אלכסנדרי אמר רבי יהושע בן לוי: המתפלל צריך שיפסיע שלש פסיעות לאחוריו, ואחר כך יתן שלום, כמו שאנו אומרים "עושה שלום".[158]

אמר[159] הוסיף **רב מרדכי**:

כיון שפסע שלש פסיעות לאחוריו, התם איבעיא ליה למיקם [במקומו צריך הוא לעמוד] במקום שהפסיעות כלות ולא לחזור לאלתר [רש"י], אלא ימתין עד קדושה [רבינו יונה, וראה טור ושולחן ערוך].

משל לתלמיד הנפטר מרבו, אם חוזר לאלתר דומה לכלב ששב על קיאו, שסופו הוכיח על תחלתו שלא פסע לאחוריו כדי ליפטר מרבו, כיון שחזר אליו מיד [טור סימן קכג].[160]

תניא נמי הכי כמו שאמר רבי יהושע בן לוי: **המתפלל צריך שיפסיע שלש פסיעות לאחוריו, ואחר כך יתן שלום, ואם לא עשה כן** נראה כמי שלא נטל רשות ליפטר [רש"י] **וראוי לו שלא התפלל**, נוח היה לו אם לא התפלל.

ומשום [**רב** ב"ח[161]] **שמעיה אמרו: שנותן**

---

158. א. כן נראה מדברי **הטור**.

והריטב"א כתב כאן: כלומר שישתחוה כמי שנותן שלום ונפטר מרבו; ויש נוהגין לתת שלום ממש, שהם אומרים שלום לימיני שלום לשמאלי.

ב. **בבית יוסף** סימן קכג נתן כמה טעמים לפסיעת שלשת הפסיעות, ואחד מהם:

מפני שכשאדם עומד בתפלה הרי הוא עומד במקום קדושה ושכינה למעלה מראשו, וכיון שנפטר מתפלתו, צריך לפסוע שלש פסיעות לאחריו כדי שיצא ממקום קדושה ועומד מקום חול.

ראיה לדבר: כיון שחוזרים לאחוריהם שלש פסיעות נותנין שלום זה לזה, כלומר: עד עתה היינו במקום קדוש ויצאנו למקום חול; וראה שם **ובמגן אברהם ומהרש"א** כאן, עוד טעמים לשלש פסיעות.

159. ראה בדקדוקי סופרים כי אפשר שרב מרדכי זה הוא מן הגאונים; ובכתב היד שהיה לפניו ליתא לכל מימרא זו, והביא שם בשם הרשב"א בתשובה חלק א סימן תלו ותרעה, שדבר זה לא נמצא בגמרא.

וראה עוד שם: דגירסת "ליה" ודאי אינה, כי לא ראה את רב אלכסנדרי, וליתא באור זרוע הלכות תפילה סימן ק; גם למה הזכיר דבריו קודם ה"תניא נמי הכי", וברי"ף ורא"ש [ור"ח] אינו כתוב במקום זה, ראה שם.

ומלבד כל זה אי אפשר לגרוס "ליה", כיון דאינו חולק על רב אלכסנדרי אלא מוסיף עליו.

160. **ובבית יוסף** סימן קכג כתב: וכתב רבינו הגדול מהרי"א ז"ל, וגם זה טעם המנהיג שאומר, שמאחר שזה כשיפסע אלו הפסיעות וחוזר, נראה שמה שחזר לאחוריו לא היה מצד שסיים תפלתו והוא נפטר מרבו, אם כן זאת התנועה שעשה היא תנועה משובשת, ודומה בזה לכלב ששב על קיאו, שהנה בשעה שהוא משליך הקיאה נראה שהוא משליך אותו מצד שאין לו תועלת בו, ואחר כך כשחוזר ואוכלו נראה שאין הדבר כן, אם כן דבר מגונה הוא במה שהקיא אותו.

161. כן היא הגירסא ברי"ף ברכות כד ב מדפי הרי"ף; ומיהו בריטב"א כאן ובראש"ש בברכות פרק ה סימן כג הגירסא "שמעיה", והכוונה לשמעיה הגר חבירו של אבטליון.

שלום לימין הופך פניו לימינו של הקב״ה שהיא שמאל המתפלל [כדמפרש ואזיל], ואומר: ״עושה שלום במרומיו״, **ואחר כך** הופך פניו **לשמאל** של הקב״ה ואומר: ״הוא יעשה שלום״ [טור].

שנאמר כי הימין עדיף: **מימינו** של הקב״ה **אש דת למו** ניתנו הלוחות לישראל.

ואומר: יפול מצדך [משמאלך] **אלף ורכבה** [עשרת אלפים] **מימינך**, הרי שהימין סובלת רבבה מזיקין והשמאל אלף בלבד.

מאי ואומר למה צריך עוד מקרא להוכיח שהימין עדיף?!

וכי תימא, כי שמא תדחה ותאמר: **אורחא דמילתא היא למיתב בימין** [דרך הוא לתת בימין] הואיל והימין מוכנת תמיד להשתמש בה, ולפיכך ניתנו הלוחות בימין ולא משום חשיבותה —

לכך **תא שמע** עוד מקרא אחר: **יפול מצדך אלף ורכבה מימינך**.

רבא [**רבה**, יעב״ץ] **חזייה לאביי דיהיב שלמא לימינא בריש** [ראה את אביי שהוא נותן שלום בסוף התפילה — לימינו שלו בתחילה] —

אמר ליה רבה: **מי סברת לימין דידך**, וכי סבור אתה, כי יש לתת שלום תחילה לימין שלך?! לא כן, אלא **לשמאל דידך**[162], **דהוי ימינו של הקב״ה** שהמתפלל רואה עצמו כאילו שכינה למול פניו שנאמר: שויתי ה׳ לנגדי תמיד [רש״י].

אמר רב חייא בריה דרב הונא: חזינא לחו לאביי ורבא לאחר תפילתם, **דפסעי לחו שלש פסיעות בכריעה אחת**, שהיו כורעים, ולא היו זוקפים עד שכילו לפסוע [רא״ל].

שנינו במשנה: **ומתפלל תפלה קצרה בבית החיצון:**

מאי מצלי מה היה מתפלל הכהן הגדול בבית החיצון?

רבא בר רב אדא ורבין בר רב אדא תרוויהו משמיה דרב — אמרי:

יהי רצון מלפניך ה׳ אלהינו שתהא שנה זו גשומה ושחונה [חמה].

ותמהינן: וכי אטו שנה **שחונה מעליותא היא** [דבר טוב הוא]?!

אלא אימא: אם היתה שנה זו **שחונה, תהא גשומה** שישוה השם מזג אותה שנה, וזו טובה גדולה כוללת האדם והבהמה, כי כשהאויר שוה במזגו יבריא גופות בני אדם החולים, ויתמיד בריאות הבריאים [רמב״ם בפירוש המשניות].[163]

---

162. מילות **קא אמינא** אין להם מובן, ואינם בדקדוקי סופרים; וכתב הרב בעל דקדוקי סופרים, שאינם גם בשאר כתבי היד, בילקוט, בבה״ג, בריי״ף, בראי״ש ובאור זרוע, וכן הוא ישר.

163. א. לשון הרמב״ם [במשניות ובהלכות] ״**היתה שנה**״, משמע שכך הוא מבקש: אם בקיץ שעבר היתה השנה שחונה, שתהיה השנה בחורף זה גשומה.

אבל **המהרש״א** פירש: אם תהיה השנה שלא כדרכה דהיינו שתהיה חמה ביותר, תהיה גם כן בזה שלא כדרכה שתהיה גשומה ביותר, דבזה

רב אחא בריה דרבא מסיים בה בתפילתו של הכהן הגדול **משמיה דרב יהודה**:

לא יעדי עביד שולטן [לא יסור עושה ממשלה] **מדבית יהודה**, כלומר: לא יסור שלטון משבט יהודה, שיתמיד מלכות היושר והאמונה [רמב"ם שם] — (164)

ולא יהיו עמך ישראל צריכין לפרנס זה מזה, כלומר: שיתקן השם מעשה כל אחד ואחד, ויצליח מעשיו וסחורותיו, כדי שלא יצטרך לשאול ולבקש מאחר [רמב"ם שם](165).

ולא תכנס לפניך תפלת עוברי דרכים המתפללים שלא ירדו גשמים הטורדים אותם.

רבי חנינא בן דוסא הוה קא אזיל באורחא שדא מטרא עליה [היה מהלך בדרך וירדו עליו גשמים] — **אמר: רבונו של עולם, כל העולם כולו בנחת וחנינא בצער?!** (166)

פסק מיטרא [פסקו הגשמים].

כי אתא לביתיה [כשהגיע לביתו] **אמר: רבונו של עולם, כל העולם כולו בצער** מחוסר גשמים, **וחנינא** שאין לו זריעה בשדות להזדקק לגשמים — **בנחת?!**

אתא מיטרא [שבו וירדו גשמים].

אמר רב יוסף: מאי אהניא ליה צלותיה דכהן גדול, מה הועילה תפלתו של הכהן הגדול שהיה מתפלל שלא יתקבלו תפילת עוברי דרכים, **לגבי רבי חנינא בן דוסא** שהיה מבטלה [רא"ל].

תנו רבנן: מעשה בכהן גדול אחד שמעון הצדיק [ירושלמי] **שהאריך בתפלתו** ביום הכפורים, **ונמנו אחיו הכהנים** לדעה אחת [רא"ל] והחליטו **ליכנס אחריו; התחילו הם נכנסין והוא יוצא** לקראתם.

אמרו לו: מפני מה האריכת בתפלתך?!

אמר להם: וכי **קשה בעיניכם שהתפללתי עליכם ועל בית המקדש שלא יחרב?!**

יתוקן החמימות ותהיה השנה חם ולח.

ב. ראה בספר "**סדר יומא**" [עמוד קס הערה ראשונה], מה שהביא עוד כדי לבאר, למה הזכיר הכהן הגדול שחונה בדבריו; וראה **גבורת ארי**.

ג. ביאר **בגבורת ארי** הטעם שהיה מתפלל על הגשמים, כי הגשמים נעצרים בגלל מספרי לשון הרע כדאיתא בתענית ז', והקטורת מכפרת על לשון הרע כדלעיל מד א; וזהו שהתפלל אחר הקטורת על הגשמים.

164. א. בספר **סדר יומא** [עמוד קסא הערה ראשונה] הביא בשם **הגר"א**, כי הטעם שהיה אומר כן בלשון ארמית, משום "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה"; ביאור דבריו: שכן הוא תרגום ברכתו של יעקב: "לא יסור שבט מיהודה"; וברמב"ם בהלכות כתב הנוסח: ולא יסור שבט מבית יהודה.

ב. ביאר **בגבורת ארי**: כי בית המקדש השני נחרב מפני שנאת חנם, ודבר הגורם לשנאת חנם הוא לשון הרע, והואיל והקטורת מכפרת על לשון הרע, מתפלל על גלות וחורבן הבית.

165. **והמהרש"א** כתב: אין לפרש לענין צדקה, שלא יהיו צריכין זה לזה לקבל צדקה, שהרי כתיב: כי לא יחדל אביון מקרב הארץ; אלא, במשא ומתן לא יהיו צריכין זה לזה, ראה שם.

166. כתב **מהרש"א**: לכאורה קשה, היאך היה מתפלל כך, וכי משום צערו לא יהיה נחת לכל

אמרו לו: אל תחי רגיל לעשות כן, שהרי שנינו במשנתנו: **לא היה מאריך בתפלתו, כדי שלא להבעית את ישראל.**

מתניתין:

משניטל ארון מבית קדשי הקדשים וגלה לבבל בחורבן בית ראשון[167] ואחר שכן לא היה נותן מחתה בין הבדים [מאירי; וכדמפרש בגמרא, כי לדעת משנתנו, גלה הארון ולא נגנז] —

אלא **אבן היתה שם** בבית קדשי הקדשים שעליה היה הארון מונח עד שניטל [רש"י סנהדרין כו ב] ונתגלתה [תפארת ישראל] **מימות נביאים ראשונים** דוד ושמואל, **ושתייה היתה נקראת** [בגמרא מפרש למה נקראת כך] —

והיתה האבן **גבוה מן הארץ שלש אצבעות, ועליה היה נותן** את מחתת הגחלים וצובר לתוכה את הקטורת.[168]

אחר שסיים הכהן הגדול מעשה הקטורת והתפלל בהיכל, יצא הכהן הגדול אל העזרה **ונטל את** המזרק ובו **הדם** של הפר, **ממי שהיה ממרס** [מגיס] **בו** בעזרה עד שיסיים הכהן מעשה הקטורת כדי שלא יקרש, וכפי ששנינו במשנה לעיל מג ב.

נכנס הכהן הגדול עם המזרק **לאותו מקום שנכנס** להקטרת הקטורת, כלומר: לבית קדשי הקדשים, **ועמד במקום שעמד** בין הבדים [רש"י[169]].

וחזה ממנו מדם הפר כנגד הכפורת[170] **אחת למעלה ושבע למטה** זו תחת זו [רש"י בכמה מקומות] —

ולא היה מתכוון להזות על הכפורת עצמה **לא למעלה** בחודה של כפורת **ולא למטה, אלא כמצליף**, על הארץ היו נופלות בשורה זו תחת זו כל שמונה ההזאות [רש"י; והוסיף: כמצליף לא ידעתי לשונו].

העולם?!

ותירץ: כי באותה שעה עדיין לא הוזקק כל העולם למטר עד שבא לביתו, ראה שם.

167. כן הוא לשון **המאירי**, ובאמת לאו דוקא הוא, שהרי בגמרא למדו שגלה לבבל בגלות יהויכין, ומגלות יהויכין ועד "חרבות ירושלים" היו יא שנה, כמבואר במגילה יא ב.

168. לשון המשנה משמע, כי בבית ראשון לא היה נותן את הקטורת על אבן השתיה אלא על הרצפה שלפני הארון, ורק משניטל הארון הוא שהיה נותן על אבן השתיה, וכן משמעות המאירי.

אמנם ב"**סדר יומא**" [עמוד קנא הערה קכח] הביא מכמה אחרונים, כי אף בבית המקדש הראשון היתה האבן בולטת מן הארון ועליה היה נותן.

169. מבואר בדברי רש"י שהיה עומד בין הבדים ומזה, וכן משמע מלשון המשנה, דאם לא כן "ועמד במקום שעמד" מאי אתא לאשמועינן, **שמועת חיים**.

ורש"י בזבחים מז א, כתב דהיה עומד בין הבדים ומזה, ומטו בה משמיה דה**גרי"ז**, שתמה על רש"י: זו מנין לו?! וראה בחידושי **רבי אריה ליב** חלק ב סימן יז מה שכתב בזה.

170. כתב ה**רמב"ם** [עבודת יום הכפורים ג ה], שההזאות היו בטפח הסמוך לכפורת.

וכך היה מונה: כאשר עשה את ההזאה הראשונה למעלה היה מונה[170*]: **אחת** —

וכשהזה את הראשונה מסידרת שבע ההזאות שלמטה, היה מונה: **אחת ואחת**, כלומר: אחת שהזיתי למעלה וזו שלמטה שאני מזה עתה —

וכשהזה את השניה למטה היה מונה: **אחת ושתים**; וכן הלאה: **אחת ושלש**, **אחת וארבע**, **אחת וחמש**, **אחת ושש**, **אחת ושבע**.

יצא — מבית קדשי הקדשים להיכל — **והניחו** למזרק שבו יתרת דם הפר **על כן הזהב שבהיכל** שהוא מקום אחד מוכן ליתן בו את המזרק [מאירי].

יצא הכהן הגדול מן ההיכל לעזרה לפני שהיה עושה את ההזאות מן הפר על הפרוכת [מאירי], ושם **הביאו לו את השעיר** שעלה עליו הגורל לה׳; **שחטו וקבל במזרק את דמו** —

נכנס למקום שנכנס להקטרת הקטורת והזאה מדם הפר בקודש הקדשים **ועמד במקום שעמד** בין הבדים —

והזה ממנו מדם השעיר כאשר הזה מדם הפר **אחת למעלה ושבע למטה**, [**ולא היה מתכוון להזות לא למעלה ולא למטה**, **אלא כמצליף**, הגר״א]; **וכך היה מונה: אחת, אחת ואחת, אחת ושתים**, אחת ושלש, אחת וארבע, אחת וחמש, אחת ושש, אחת ושבע, הכל כענין דם הפר שוה בשוה [מאירי].

יצא והניחו למזרק ובו דם השעיר **על כן הזהב השני שבהיכל**.

רבי יהודה אומר: לא היה שם אלא כן אחד בלבד, וכאשר בא ליתן את דם השעיר, **נטל** תחילה מן הכן את **דם הפר**, **והניח** עליו את **דם השעיר**.

ואילו לדעת חכמים, היה מניח תחילה את דם השעיר על הכן השני, ואחר כך נוטל דם הפר מן הכן הראשון [גמרא נו ב] —

והזה ממנו מדם הפר **על הפרוכת** [171]

170*. טעם המנין יתבאר בגמרא.

171. **בגבורת ארי** מלואים על המשנה לעיל נא ב, כתב בתוך דבריו להעיר, בבית שני שהיו שתי פרכות, הרי אי אפשר להזות אלא בפרוכת החיצונה, שהרי אינו יכול להגיע אל הפרוכת הפנימית כיון דהוי ספק ביאה ריקנית, והאיך מועיל, הרי קפיד קרא על הפרוכת דוקא בסמוך, ולא סגי בשאר ההיכל כולו?! והמשך הדברים חסר בדפוס.

ויותר יש לתמוה לדעת רבי אלעזר ברבי שמעון הסובר שההזאות היו על הפרוכת ממש, איך מתקיים דין זה בהזאה שעל הפרוכת החיצונה.

ו**בריטב״א** לעיל נא ב, כתב: כי מה שלא עשו פרוכת אחת לצד חוץ בלבד, הוא משום: דילמא היכל הוא [מקום האמה טרקסין], וכשיצא להזאות מן הבדים הבולטים על הפרוכת כעין דדי אשה כדלקמן, כסבור להזות לפני ולפנים והרי הוא מזה בהיכל [לא נתבאר אם כוונתו להזאות פנים או חוץ שעל הפרוכת], וכן הזאות שעושה כנגד הפרוכת בפר כהן [משיח] ובפר העלם דבר **עושה אותם בהיכל והיה לו לעשותן בפנים**.

ודברי הריטב״א הם על דרך מה שכתב **הגבורת ארי** שם בטעם שלא עשו פרוכת אחת

שכנגד הארון (172) **מבחוץ** לקודש הקדשים, **אחת למעלה ושבע למטה, ולא היה מתכוון** להזות לא למעלה ולא למטה אלא כמצליף; **וכך היה מונה:** אחת, אחת ואחת, אחת ושתים, אחת ושלש, אחת וארבע, אחת וחמש, אחת ושש, אחת ושבע.

נטל דם השעיר מן הכן **והניח** עליו את **דם הפר, והזה ממנו** מדם השעיר **על הפרוכת שכנגד הארון מבחוץ, אחת למעלה ושבע למטה**; ולא היה מתכוון להזות לא למעלה ולא למטה אלא כמצליף; וכך היה מונה: אחת אחת ואחת אחת ושתים אחת ושלש אחת וארבע אחת וחמש אחת ושש אחת ושבע.

כשסיים את כל ההזאות — **עירה** שפך **דם הפר לתוך** המזרק שבו **דם השעיר**(173), וחזר **ונתן** [שפך] **את המלא** ובו כל הדם **במזרק הריקן** כדי לערבן יפה; שנאמר: ולקח מדם הפר ומדם השעיר [מדם שניהן יחדיו] ונתן על קרנות המזבח [הפנימי] סביב.

גמרא:

שנינו במשנה: משניטל ארון:

ודייקינן: **משנגנז** ארון **לא קתני, אלא משניטל** ארון, נמצא **שתנן** במשנתנו **כמאן דאמר: ארון גלה לבבל**, ולא נגנז.

דתניא: רבי אליעזר אומר:

ארון גלה לבבל, שנאמר: בן עשרים וחמש שנים יהויקים במלכו וגו׳. עליו עלה נבוכדנאצר מלך בבל ויאסרהו בנחושתיים וגו׳. וימלוך יהויכין בנו תחתיו. **ולתשובת השנה** [לסוף אותה שנה שהגלה את יהויקים אביו] **שלח המלך נבודנאצר ויביאהו** [למלך יהויכין] **בבלה**, [יחד] **עם כלי חמדת בית ה׳**, הוא הארון.

רבי שמעון בן יוחאי אף הוא **אומר:**

ארון גלה לבבל ומכתוב אחר, **שנאמר:** ויבוא ישעיהו הנביא אל המלך חזקיהו ויאמר אליו מה אמרו האנשים האלה וגו׳. ויאמר מה ראו בביתך ויאמר חזקיהו את כל אשר בביתי ראו לא היה ״דבר״ אשר לא ראו באוצרותי [הראה להם הספר תורה בארון]. ויאמר ישעיהו אל חזקיהו וגו׳. הנה ימים באים ונשא כל אשר בביתך ואשר אצרו אבותיך עד היום הזה בבל, **לא יותר** ״**דבר**״ **אמר ה׳**; **אלו עשרת** ״**הדברות**״ **שבו**, כלומר: ה״דבר״ אשר הראם [נתבאר על פי מהרש״א].

רבי יהודה חולק **ואומר:**

ארון במקומו בבית קדשי הקדשים **ננגז, שנאמר: ויאריכו הבדים** [רש״י ודקדוקי

לצד חוץ, אלא שהקשה הקושיא הנזכרת, דאם כן מה הועילו בעשיית שתי פרכות, ואין לנו ההמשך מדבריו.

172. כל אותם אמתיים וחצי שכנגד בדי הארון כשרים להזאה בין בבית ראשון שהיה שם ארון, ובין בבית שני שלא היה שם ארון; והיה מזה כנגד צידו הדרומי של הארון, שהיה פוגע בו כשבא מן הדרום; כן מוכח **מרש״י** נח ב ד״ה מהיכן, וכפי שפירש **בצל״ח** נא ב; ובשיטת הרמב״ם כתב שם שהיה מזה באמצע הפרוכת.

173. כתבו **בתוספות ישנים** [נדפס נח ב]:

סופרים] **ויראו ראשי הבדים מן הקודש על פני הדביר** [קודש הקדשים, תרגום] **ולא יראו החוצה**.

והואיל ואמר: עד היום הזה, הרי משמע כי אף היום שם הוא שבמקומו נגנז, [ובגמרא לקמן הכי מפרש].

ופליגא מה דאיתא בברייתא כי דעת רבי שמעון בן יוחאי היא, שארון גלה לבבל אדעולא — **דאמר עולא**:

שאל רבי מתיא בן חרש את רבי שמעון בן יוחאי ברומי כשהלך לשם לבטל גזירות [רא"ל]: **וכי מאחר שרבי אליעזר מלמדנו פעם ראשונה** ופעם **שניה** כלומר: משני מקראות: **ארון גלה לבבל** ["אתה — רבי שמעון בן יוחאי — מאי אתה אומר"].

ומפרשינן תחלה והדר מסיימינן דברי רבי מתיא: הניחא פעם **ראשונה** מקרא ראשון שלמד רבי אליעזר ממנו כי ארון גלה לבבל, היינו **הא דאמרן: ויביאהו בבלה עם כלי חמדת בית ה'**.

אבל פעם **שניה** — מקרא שני — **מאי היא**:
נד-א **דכתיב** במגילת איכה: **ויצא מבת ציון כל הדרה, מאי כל הדרה? חדרה** [שה' וח' מתחלפות, מהרש"א], כלומר: יצא מירושלים דבר הגנוז בחדרי חדרים.(174)

ואילו **אתה** — רבי שמעון בן יוחאי — **מאי אתה אומר?**

אמר לו רבי שמעון לרבי מתיא: **שאני אומר: ארון במקומו נגנז, שנאמר: ויאריכו הבדים ויראו ראשי הבדים** מן הקדש על פני הדביר ולא יראו החוצה ויהיו שם עד היום הזה.

הרי למדנו שלדעת עולא, סובר רבי שמעון בן יוחאי שהארון במקומו נגנז, ולא גלה לבבל וכפי ששנינו בברייתא משמו של רבי שמעון.

אמר ליה רבה לעולא: מאי משמע האיך משמע מן הכתוב הזה כי הארון במקומו נגנז?

שמא תאמר כיון **דכתיב:** בסוף הפסוק **ויהיו שם "עד היום הזה"**, ומשמע שהוא קיים עד היום הזה ממש —

וכי אטו **כל היכא דכתיב "עד היום הזה" לעולם הוא?!**

והכתיב: ואת היבוסי יושב ירושלם לא הורישו בני בנימין, וישב היבוסי את בני בנימין בירושלם עד היום הזה —

וכי תאמר אף כאן: הואיל ונאמר "עד היום הזה" **הכי נמי דלא גלו** היבוסי מעולם מירושלים; **והתניא** בברייתא שגלו —

דתניא: **רבי יהודה אומר: חמשים ושתים שנה** שמ"חרבות ירושלים" וגלות צדקיהו

מדנקט הכי [עירה דם הפר] ולא נקט: עירה הדמים זה בזה, משמע דדוקא נקיט הכי, אבל איפכא לא; ושמא לפי שדם הפר מרובה ונופל שם הכובד, היה מתערב יפה.

174. הקשה **מהרש"א**: למה צריך לדרשה "מאי הדרה: חדרה", ולא משמע ליה מלשון "הדרה" כפשוטה, שהארון הוא הדרן של ישראל, כדמשמע ליה לעיל מלשון "חמדה".

לבבל, ועד פקידת כורש מלך בבל שעלו לבנות הבית [רש"י, וראה הערה[175]] —

לא עבר איש ביהודה, שנאמר בירמיה: **על החרים אשא בכי ונהי, ועל נאות מדבר קינה, כי נצתו "מבלי איש עובר", ולא שמעו קול מקנה, מעוף השמים ועד בהמה נדדו הלכו** —

והרי מילת "בהמה" מיותרת היא, שהרי כבר נאמר: ולא שמעו קול מקנה, ובכלל זה הבהמה, אלא כלומר עד מנין "בהמה", ש"**בהמה**" **בגימטריא: חמשין ושתים הוו** [ראי"ל].[176]

הרי למדנו: כי היתה תקופה שלא עבר איש כולל היבוסי ביהודה חמשים ושתים שנה, ואינו יושב שם לעולם.

ותניא עוד שהיתה תקופה שלא היה איש בארץ ישראל: **רבי יוסי אומר**:

כתיב בפרשת נצבים: ואמר הדור האחרון בניכם אשר יקומו מאחריכם והנכרי אשר יבוא מארץ רחוקה, וראו את מכות הארץ ההיא ואת תחלואיה אשר חלה ה' בה. גפרית ומלח שרפה כל ארצה לא תזרע ולא תצמיח ולא יעלה בה כל עשב, כמהפכת סדום ועמורה אדמה וצבויים אשר הפך ה' באפו ובחמתו. ואמרו כל הגוים על מה עשה

וב"עץ **יוסף**" תירץ: כי הדרן של ישראל הן הלוחות, ועדיין לא ידענו שאף הארון נגנז, ולכך הביא מ"חדרה" דמשמע כל הגנוז בחדרי חדרים.

175. כתב **רש"י**:

נ"ב שנה היה מ"חרבות ירושלים" על שם הכתוב — דניאל ט ב: אני דניאל בינתי בספרים מספר השנים אשר היה דבר ה' אל ירמיהו הנביא למלאות לחרבות ירושלים שבעים שנה, **בגלות צדקיהו** —

עד פקידת כורש שעלו לבנות הבית —

שהרי לסוף שבעים שנה (לגלות) [לכיבוש, ר"ש מדסוי, ראה רש"י מגילה יא ב ד"ה גלו בשבע] **יהויקים** על ידי נבוכדנאצר **היתה הפקידה**—

כמו ששנינו במגילה יב א, שהיתה פקידה בעלמא שאמר כורש כי הקב"ה פקד עלי לבנות לו בית בית בירושלם, [וראה מהרש"א שם שהקשה, והרי נתבטל הבנין י"ח שנה אחריו, ופירש: דהפקידה היא מפני שעלו מקצת מישראל בארותו זמן בארץ ישראל, וזה שלא כלשון רש"י כאן, וראה היטב לשון רש"י שבת קמה ב ד"ה] —

וי"ח שנה היה מכיבוש נבוכדנאצר את **יהויקים** מלך ישראל **עד חרבות ירושלים** —

דאמר מר: גלו בשבע גלו בשמונה [מפרש לה רש"י ואזיל] — **וגלו בשמונה עשרה גלו בתשע עשרה.**

ופירושו, כי על שתי גלויות נפרדות מדובר כאן:

האחת: **גלה יכניה ב"שבע" לכיבוש יהויקים** על ידי נבוכדנאצר, **שהוא "שמונה" למלכות נבוכדנאצר.**

השניה: **גלו צדקיהו וגלותו בחרבות ירושלים, ב"שמונה עשרה" לכיבוש יהויקים, שהוא "תשע עשרה" למלכות נבוכדנאצר.**

דאמר מר שכיבוש יהויקים היה שנה אחת אחר עלות נבוכדנאצר לשלטון: **שנה ראשונה כיבש** נבוכדנאצר את **נינוה**, ושנה **שניה עלה** לארץ ישראל **וכיבש** את **יהויקים**.

176. כתבו **התוספות** בשבת קמה ב, כי אינה אלא אסמכתא, דממילא משמע שהיו חמשים ושתים שנה, וכמו שנתבאר.

ה׳ ככה לארץ הזאת, מה חרי האף הגדול הזה. ואמרו, על אשר עזבו את ברית ה׳ אלהי אבותם אשר כרת עמם בהוציאו אותם מארץ מצרים.

שבע שנים נתקיימה גפרית ומלח בארץ ישראל.

ואמר רבי יוחנן: מאי טעמא דרבי יוסי?

ומפרש לה: **אתיא** גזירה שוה ״**ברית ברית**״

כתיב הכא בדניאל: **והגביר** ״**ברית**״ **לרבים שבוע אחד** — **וכתיב התם** בפרשת נצבים: **ואמרו על אשר עזבו את** ״**ברית**״ **ה׳ אלהי אבותם** —

ומפרש לה רבי יוסי: אותו ברית האמור בגפרית ומלח הגבירו האויב על ישראל [שנקראו רבים, כדכתיב ״רבתי עם״, רא״ל[177]] שבוע אחד [שבע שנים].

הרי למדנו כי היתה תקופה שלא היה איש בארץ ישראל; ומכל מקום כתיב על היבוסי: וישב היבוסי וגו׳ ״עד היום הזה״, הרי שאינו בהכרח לעולם, והאיך נלמד מ״ויאריכו הבדים וגו׳ ויהיו שם עד היום הזה״ שלא גלה הארון מאותו מקום?!

אמר ליה עולא לרבה שהקשה קושיא זו: **הכא** גבי לוחות **כתיב**: ויהיו ״**שם**״ עד היום הזה, **התם** גבי יבוסי **לא כתיב** ״**שם**״.

ואכתי תמהינן: **וכי אטו כל היכא דכתיב** ״**שם**״ **לעולם הוא**?!

מיתיבי מהא דכתיב: **ומהם מן בני שמעון, הלכו להר שעיר אנשים חמש מאות ופלטיה ונעריה ורפיה ועוזיאל בני ישעי בראשם, ויכו את שארית הפליטה לעמלק, וישבו** ״**שם עד היום הזה**״ —

והרי על כרחך אינו לעולם, שהרי **כבר עלה סנחריב מלך אשור, ובלבל** הגלה ממקום למקום את **כל האומות**, [עין יעקב ודקדוקי סופרים] —

שנאמר: והיה כי יבצע ה׳ את כל מעשהו בהר ציון ובירושלם, אפקוד על פרי גודל לבב מלך אשור ועל תפארת רום עיניו. כי אמר [מלך אשור] בכח ידי עשיתי ובחכמתי כי נבונותי **ואסיר גבולות עמים** [ואגליתי עממיא ממדינה למדינה, תרגום], **ועתודותיהם** [מצבם, רא״ל] **שושתי**.

ומסקינן: **תיובתא**![178]

אמר רב נחמן: **תנא** בברייתא: **וחכמים אומרים**: **ארון בלשכת דיר העצים** [אחת מארבע לשכות שבעזרת נשים, ששם הכהנים מתליעים העצים] **נגנז** [דקדוקי סופרים].

אמר רב נחמן בר יצחק: **אף אנן נמי תנינא** — במשנה בשקלים — כחכמים, שהארון לא גלה אלא גנוז היה, אך לא בקודש הקדשים:

---

177. **ורש״י** כתב: לרבים, לשרים כמו כל רבי מלך בבל; וצריך תלמוד, שהרי אם כן לא גלו אלא השרים, ואנו באים ללמוד שהיתה גפרית ומלח בארץ ישראל.

178. כתב **בשפת אמת**: אין דרך הגמרא לומר **תיובתא** על ברייתא [ואין לומר דהוי תיובתא דעולא דאמר משום רבי שמעון בן יוחאי, כי הארון נגנז במקומו מן הכתוב ״ויהיו שם עד

מעשה בכהן אחד שהיה מתעסק בטיול ושחוק [רש״י], **וראה רצפה** אחת מן הטבלאות של שיש שהיו בלשכת דיר העצים, שהיא **משונה** [גבוהה] **מחברותיה**, והבין, כי הוציאוה ממקומה שהיתה סדורה שם ושוב הכניסוה, ועל כן גבוהה היתה —

ובא והודיע את חביריו על כך, **ולא הספיק לגמור את הדבר** להראות אותו מקום, **עד שיצתה נשמתו, וידעו ביחוד** [בבירור] **ששם ארון גנוז.**

הרי שלא גלה הארון, וגנוז הוא במקום כל שהוא במקדש ולא בקודש הקדשים, שהרי לא היה אדם נכנס לשם [מהרש״א].[179]

ומפרשינן: **מאי הוה עביד** כלומר: במה היה מתעסק אותו כהן?

אמר רבי חלבו: מתעסק שוחק [ת״י] **בקרדומו היה.**

הואיל והביאה הגמרא המעשה הנזכר, הביאה כמו כן הא דתנא דבי רבי ישמעאל [רא״ל, וראה שי״צ]:

תנא דבי רבי ישמעאל: שני כהנים בעלי מומין ואינם ראויים לעבודה **היו מתליעין בעצים** [בנקב שרואין בעץ, בוקעין העץ ומשליכין ממנו התולעות שבו, שכל עץ שיש בו תולעת פסול למזבח, רא״ל] בלשכת דיר העצים —

ונשמטה קרדומו של אחד מהם ונפלה שם במקום שהיה גנוז הארון, **ויצתה אש ואכלתו** לכהן [ראה יפה עיניים].

רב יהודה רמי: כתיב: ויראו ראשי הבדים מן הקדש על פני הדביר הרי שהיו נראין הבדים — **וכתיב** באותו פסוק: **ולא יראו החוצה**?!

הא כיצד: נראין ואין נראין, כפי שמבואר בברייתא שהגמרא מביאה.

היום הזה״, אלא כברייתא שהביאה הגמרא משמו של רבי שמעון; כי הרי רבי יהודה קאמר לה נמי לעיל נג ב, וכמו שפירש שם רש״י].

אלא קאי על תשובת עולא שהשיב לו: הכא כתיב שם, דמשמע שבא לתרץ הכלל ד״שם״ לעולם הוא, על זה מייתי תיובתא דעל כרחך לאו כללא היא, רק הכא מסתבר להני תנאי לדרוש כן מאיזה טעם; וראה עוד שם.

ואמנם ב״דקדוקי **סופרים**״ גרסינן: **קשיא**, וראה **רשב״ם** בבא בתרא נב ב בשם ר״ח: נקטינן, כל היכא דאמר בגמרא **תיובתא** בטלו דברי מי שהתיובתא עליו לגמרי, אבל היכא דעלתה בקשיא לא בטלו דבריו, דאמרינן לא הוה ברירא להן דבטלה שמועה זו לגמרי, אלא לא אשתכח פירוקא בההוא שעתא דתליא וקיימא, [והרשב״ם חלק עליו].

ורבינו עקיבא איגר בגליונו ציין לדברי רש״י בסוטה מו ב ד״ה ויקרא שמה שכתב על מה דאמרינן בגמרא שם, שהעיר לוז לא נתבלבלה על ידי סנחריב, שהמקור לזה הוא: הואיל וכתיב ויקרא שמה לוז **עד היום הזה**, ״וכדאמרינן, כל מקום שנאמר עד היום הזה לעולם ולעולמי עולמים הוא״, וסיים רעק״א: וצ״ע.

ולשון רש״י שם ״**ולעולמי עולמים**״ צריך ביאור: וכי אטו לא ישוב ארון לבית קדשי הקדשים, עם בנין הבית השלישי במהרה בימינו.

179. א. ועוד כתב **מהרש״א**: גם מדהיה מתעסק

תניא נמי הכי: מהרש"א גורס [וראה עין יעקב]: "**ויאריכו הבדים**".

יכול לא יהו זזין ממקומן מן המקום שהיה עומד הארון באמצע בית קדשי הקדשים, שהיה עומד ממנו ולפתח עשר אמות, ואם כן לא היו הבדים נראים מבחוץ שהרי לא היה אורכן עשר אמות —

תלמוד לומר: "**ויראו ראשי הבדים**", שהאריכו בנס עד שהיו מגיעין יותר מעשר אמות עד שהיו נראין מחוץ לפתח [ראה שם ובשי"צ].

יכול יהו מקרעין בפרוכת ויוצאין,

תלמוד לומר: **ולא יראו החוצה** —

הא כיצד: דוחקין ובולטין ויוצאין בפרוכת, ונראין מבחוץ **כשני דדי אשה** הבולטין מתחת חלוקה;

שנאמר: **צרור המור דודי לי בין שדי ילין**.[180]

אמר רב קטינא: **בשעה שהיו ישראל עולין לרגל, מגללין להם את הפרוכת** [גירסת רא"ל ושי"צ: **הפרכות**], **ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים** [לשון דיבוק, מדובקים] **זה בזה** [כלומר: זה בזו שהיו בדמות זכר ונקבה] אחוזים ומחבקים זה את זה כזכר החובק את הנקיבה [רש"י] —

ואומרים הגוללים **להן** לישראל: **ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה**, כלומר: כי לא היו מעורין זה בזה, אלא כשהיו ישראל עושין רצונו של מקום [ריטב"א בעמוד ב; ובת"י אין נראה כן].[181]

מתיב רב חסדא מהכתוב: "**ולא יבואו לראות כבלע** [לשון כיסוי] **את הקדש** ומתו"

בקרדומו, משמע ליה דמקום עצים היה, דהיינו לשכת עצים.

ב. צריך ביאור, דקשיא סתמא דמתניתין אסתמא, כי הרי במשנתנו דקתני "ניטל" הארון, מוכח כי הארון גלה לבבל, וכמבואר בגמרא לעיל.

ומיהו צ"ע, מנין להגמרא ש"ניטל" ארון לבבל, ואולי ניטל ממקומו לדיר העצים, וכפי ששנינו באמת במשנה זו.

180. א. הכי כתיב התם:

עד שהמלך במסבו נרדי נתן ריחו [חילוף: הבאיש]: בעוד שהשכינה בסיני קלקלתי בעגל.

צרור המור דודי לי: דודי נעשה לי כמי שיש לו צרור המור בחיקו, ואומר: הרי לך צרור זה שיתן ריח טוב מן הראשון שאבדת; כך הקב"ה נתרצה לישראל על מעשה העגל, ומצא להם כפרה על עוונם, ואמר: יתנדבו למשכן, ויבוא זהב המשכן ויכפר על זהב העגל.

בין שדי ילין: אפילו שמעלתי בו, אמר לשכון שם בין שני בדי ארון [על פי רש"י שם].

ב. כתב **מהרש"א**: "בין שדי" אותיות "שני בדי".

181. כתב המאירי: **ומראים להם את הכרובים מעורין זה בזה**, רצונו לומר:

דבקים זה בזה כשאר בני אדם הנצמדים יד ליד, זה בצד זה, שהיו הכרובים עומדים לרוחב הדביר זה לצד ימין וזה לצד שמאל, **וכנפיהם פרושות ומתדבקות**, כנף הימני של זה לכנף השמאלי של זה, וכל כנף שיעור פרישתו חמש אמות, ונמצאו ארבעה כנפים מחזיקות עשרים אמה שהוא רוחב הדביר, וגוף הכרובים ופניהם עומדים בנס; **והפנים**

והרי **אמר רבי יהודה אמר רב** לפרש: לא יבואו הלויים הנושאים את הארון והמזבח שבמשכן, לראות **בשעת הכנסת הכלים לגרתק שלהם** על ידי הכהנים בשעת סילוק המסעות [שהיו נוסעים ממקום למקום] —

ואם כן האיך אתה אומר, שהראום את הכרובים?[182]

אמר רב נחמן: משל לכלה, כל זמן שהיא בבית אביה שנתארסה ועדיין לא נישאת, הרי היא **צנועה מבעלה** כי היא בושה הימנו, **כיון שבאתה לבית חמיה** שנישאת, שוב **אינה צנועה מבעלה** —

כך ישראל היו דומים במדבר לכלה בבית אביה שלא היו גסין בשכינה, ועל כן אין להם לראות את הארון; אבל בבית המקדש, הרי הם דומים לכלה שכבר נישאת.[183]

מצודדים מעט זה כנגד זה עד שנראים כמביטים זה לזה, כדכתיב: ופניהם איש אל אחיו, **ונמצאו דבקים זה לזה בחבור הכנפים, ומביטים זה בזה**, והמשילם לזכר ולנקבה, להודיע שהרמוז בהם והוא מציאות הנפרדים שהיו כופרים האומות הקדומות, והם מקבלים שפע זה מזה וכל אחד גבוה מחבירו במדרגת מעלה וכולם מושפעים, ועליהם עלת העלות בורא הכל יתברך.

וב"**איגרת הקודש**" המיוחסת לרמב"ן כתב: והנה סוד ידיעת מה שאנו אומרים לך הוא: שבהיות האדם כלול בסוד החכמה התבונה והדעת, כי האדם הוא החכמה והאשה סוד התבונה, **והחבור הטהור הוא סוד הדעת**, וזהו סוד איש ואשה בסוד דרכי הקב"ה הפנימית.

ואם כן, הנה החבור הוא ענין עלוי גדול, כשיהיה כפי הראוי, **והסוד הגדול הזה סוד גדול בכרובים שהיו מעורים זה בזה דמיון זכר ונקיבה** ואילו היה הדבר גנאי לא היה מצוה רבונו של עולם לעשות ככה, ולשום אותם במקום היותר קדוש וטהור שבכל הישוב, אלא שהוא על סוד עמוק מאד ושמור הסוד הזה ואל תגלהו לשום אדם אלא אם כן הוא הגון וראוי לו **כי מכאן נראה סוד עשוי לחבור הראוי בענין שלמה, שכתוב: "כמער איש ולויות" איש המעורה בלויות שלו** [לקמן בגמרא] **וכו'**.

ואם תבין הכרובים והקול נשמע מביניהם, תדע מה שאמרו חז"ל: בשעה שהאדם מתחבר עם אשתו בקדושה, שכינה שרויה ביניהם וכו'.

וראה עוד ברבינו אליקים, **שביאר מה שאמרו בגמרא בעמוד ב' שאמרו נכרים על כך "ישראל וכו' יעסקו בדברים הללו", ופירש: זימה, כלומר: כרובין המעורין זה בזה.**

182. נחלקו הראשונים [רש"י ורמב"ן בחומש] באיסור זה, אם הוא על הארון בלבד או על כל הכלים; ולדעת הסוברים שאינו אלא על הארון, צריך לבאר דקושיית הגמרא היא, כי הואיל והראו להם את הכרובים הרי ממילא ראו את הארון, **חונן דעה**.

183. א. לא נתבאר, אם כוונת הגמרא שישראל הם הצנועים, או שהשכינה צנועה, וראה בלשון רבינו אליקים.

ב. כתב **המאירי**: דבר זה ד"לא יבואו לראות" לא היה לו מקום אלא במדבר שהיו ישראל כעין ארוסה, אבל משנבנה בית ראשון ונתפרסמה החבה, רצונו לומר, שמלאה הארץ דעה את ה' והיתה להם חכמה יתירה, והיו משיגים מכבודו יתברך מה שבטבע בני אדם להשיגו, בשעה שהיו עולים לרגל היו גוללים וכו'.

מתיב רב חנא בר רב קטינא לרב נחמן: ״**מעשה בכהן אחד** בבית שני **שהיה מתעסק** וראה רצפה משונה מחברותיה — מפני ששם נגנז הארון — ובא והודיע את חבירו, ולא הספיק לגמור הדבר עד שיצתה נשמתו״, הרי שאין רשאים לראות את הארון אף בבית המקדש?!

אמר ליה רב נחמן: כלה **שנתגרשה** וחזרה, כישראל שנתגרשו בחורבן בית ראשון וחזרו בבנין בית שני [רש״י], **קא אמרת?!** (184)

כיון **שנתגרשה** אף על פי שחזרה, הרי **חזרו** הבעל ואשתו **לחיבתה הראשונה**, לתחילת חיבתן שאין גסין זה בזה.

והשתא תמהינן על מה שאמר רב קטינא: בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת ומראין להם את הכרובים וכו׳:

במאי עסקינן: אי נימא במקדש ראשון, וכי **מי הואי** ״**פרוכת**״ שאתה אומר: מגללין להם את הפרוכת [גירסת רא״ל ושי״צ: ״**מי הוו פרכות**״ כלומר: שתי פרכות]?!

אלא תאמר כי **במקדש שני** הוו הדברים, והרי: **מי הוו כרובים** במקדש שני, ואיך הראום להם?!

ומשנינן: **לעולם במקדש ראשון, ומאי** ״**פרוכת**״ **פרוכת דבבי**, שכנגד הפתחים [פתח אולם והיכל ובית קדשי הקדשים [לשון רש״י, וראה הערה(185)].

דאמר רבי זירא אמר רב: שלשה עשר פרוכות היו בבית המקדש השני:

שבעה פרוכות **כנגד שבעה השערים** של העזרה.

שתים נוספות: **אחת לפתחו של היכל, ואחת לפתחו של אולם.**

שתים בדביר במקום האמה טרקסין שהיתה

---

184. **רבינו אליקים** מפרש: נתגרשה, כיון שנגנז הארון הוי כגרושה.

185. תמה **בשיח יצחק** לפי גירסתנו בגמרא: הרי בברייתא לעיל בעמוד זה איתא ״יכול יהיו מקרעין **בפרוכת**״, ולמה לא הקשתה הגמרא ״פרוכת מי הוי״, שהרי במקדש ראשון מדברת הברייתא, ונתרץ: פרוכת דבבי?! והביא שהקשה כן ב״**ברכת הזבח**״ מנחות צח א, [וראה **תוספות ישנים** ד״ה דוחקין].

והביא גירסא בגמרא כאן: ״מגללין להן את **הפרוכות**״, ועל זה מקשה הגמרא ״פרוכות מי הוו״, היינו שתי פרוכות, שאלו לא היו אלא במקדש שני; אבל פרוכת אחת בפתח האמה טרקסין היתה גם במקדש ראשון, ולכן לא הקשתה הגמרא לעיל כלום.

ובתירוץ הגמרא גריס: **פרוכות דבבי** [ראה: דקדוקי סופרים], והיינו, שהיו מגלים להם גם את פרוכות האולם וההיכל כדי שיראו דרכיהן את הארון, וכדמשמע ברש״י שהזכיר פרוכות של אולם והיכל, ראה שם.

וכדבריו מפורש בפירוש **רבינו אליקים**: מגלין להן את **הפרכות**, כלומר: גוללין את **הפרכות שכנגד פתחים** לצד אחר.

ובתירוץ הגמרא: **פרכות דבבי, פרכות שכנגד השערים**; דאמר רב זירא וכו׳, מיהא שמעינן דכנגד השערים היו פרכות פרופות, הכי נמי בבית ראשון שהיה אמה טרקסין היתה שם פרוכת כנגד הפתח שבו, [ומאותה פרוכת פנימה לא מגלין, מטושטש בכתב יד], והא **דמגלין**

במקדש ראשון וכדלעיל נא ב, **ושתים כנגדן** של שתי פרוכות אלו — היו **בעליה**, הרי שלוש עשרה פרוכות.

וכשם שבבית המקדש השני היו פרוכות כנגד הפתחים, כן גם היה בבית המקדש הראשון.

רב אחא בר יעקב אמר משני: **לעולם במקדש שני**, ודקשיא לך, והרי לא היו כרובים בבית המקדש השני?! מכל מקום **כרובים דצורתא** [כרובים מציירים] שהיו בבית המקדש הראשון **הוו קיימי** [היו קיימים] אף בבית המקדש השני —

דכתיב במלכים גבי קודש הקדשים שעשה שלמה: **ואת כל קירות הבית מסב קלע** [אקיף ציורין, הקיף בציורים] **פתוחי מקלעות כרובים** [וגלף קליעין כרובין, וחקוקים בו צורת כרובים] **ותמרות ופטורי ציצים** [וצורת דקלין ואטונין שושנין], וראה הערה.(186)

וכתיב עוד שם פסוק אחר, וממנו יש להוכיח כי אותם הכרובים שהיו בקודש הקדשים היו ניכרים מאד, [שי"צ]:

וקלע על דלתות ההיכל [שי"צ] כרובים ותמורות ופטורי ציצים **וצפה זהב מישר על המחוקה** [הזהב מכוון על חיקוק הצורות שוקע במקום שיקועו ובולט במקום בליטתו, שיהיו הצורות ניכרות בו, רש"י שם], וכן היה גם בקודש הקדשים.

וכתיב בעשית המכונות [הן בסיסי הכיור]: ויפתח וגו' **כמער איש ולויות** סביב, הרי שעשה הכרובים באופן זה, וכן עשה גם בקודש הקדשים [שי"צ].

מאי "כמער איש ולויות"?

כאיש המעורה בלוייה שלו, הנדבק וחבוק באשתו בין זרועותיו [רש"י].

אמר ריש לקיש:

בשעה שנכנסו נכרים להיכל בחורבן בית שני, **ראו כרובין** המציירין בכותל **המעורין**

קאי על פרכות שכנגד פתחי אולם והיכל קאמר לעיל דמגלין להן את הפרכות, [ומיהו לשונו צע"ק].

ובקונטרס למרן **רי"ז הלוי**, הבין תירוץ הגמרא "פרוכת דבבי" כפשוטה, דהיינו דבא לומר שהיתה פרוכת על פתח האמה טרקסין, והגמרא מוכיחה ממה שאמר רב כי היו פרוכות בבית המקדש השני על השערים, הוא הדין שהיה במקדש ראשון על פתח האמה טרקסין.

והקשה על זה: הרי מקרא מלא הוא, [דברי הימים ב ג יד]: ויעש את הפרוכת תכלת וגו' הרי מפורש דהיתה פרוכת במקדש ראשון שעשה שלמה, ולא היתה הגמרא צריכה להביא על זה מימרא דרב?! וכבר נתיישב בדברי רבינו אליקים וה"שיח יצחק".

וראה עוד בגמרא לעיל נב ב, דמקשה הגמרא: "במקדש ראשון מי הוו פרוכת" ומשמע מרש"י דהקושיא היתה הרי לא היתה פרוכת אלא אמה טרקסין; ומיהו מהרמב"ם בפירוש המשניות שם, נראה דגריס התם "מי הוו פרוכות".

186. בפירוש רש"י בנ"ך הכי איתא: **מסב קלע** מוקפות ציורין; **פתוחי מקלעות כרובים וגו'** חיקוקי צורת כרובין ודקלים וחבלים ופרחים; נמצא לפי פירושו שם, כי "קלע" ו"מקלעות"

זה בזה[187]; קילפו הנכרים את הכרובים מן הכותל **והוציאון לשוק, ואמרו:**

ישראל הללו שהם חשובים [ת"י] **שהרי ברכתן** היא **ברכה, וקללתן** היא **קללה**,[188] **יעסקו בדברים הללו?!**

מיד הזילום נהגו בהם זלזול [תרגום], **שנאמר** במגילת איכה: **כל מכבדיה הזילוה כי ראו ערותה.**

שנינו במשנה: אבן היתה שם מימות נביאים הראשונים **ושתייה היתה נקראת:**

תנא: לפיכך נקראת שתייה: **שממנה הושתת** [התייסד, רא"ל] **העולם.**[189]

וכיון שכן הרי נמצא **דתנן** במשנתנו **כמאן דאמר: מציון** [כלומר מירושלים, דהיינו מאבן שתייה שהיתה בירושלים, רא"ל] **נברא העולם**, ציון נבראת תחילה, וסביביה נדבקו רגבי עפר עד סוף העולם מכל צד, [רש"י].

דתניא: רבי אליעזר אומר: עולם מאמצעיתו נברא, שנאמר: בצקת עפר למוצק ורגבים ידובקו, מוצק [כלומר: בסיס] אחד היה לו ומשם נדבקו רגבים סביביו [רש"י].

רבי יהושע אומר: עולם מן הצדדין נברא, ארבע מוצקות היו לו, ונמתח והלך מכל צד עד שנדבק באמצעיתו —

שנאמר: כי לשלג יאמר [**הוא**, בסגול וצירי] **ארץ** [תעשה ארץ], **וגשם מטר וגשם מטרות עוזו**, כלומר: ומהיכן תעשה ארץ: א. מגשם, ב. מטר, ג. גשם, ד. מטרות עוזו, כנגד ארבע רוחות העולם והיינו מן הצדדין [רא"ל, וראה רש"י].

רבי יצחק אמר: אבן ירה הקב"ה בים, ממנו נשתת העולם —

שנאמר: "איפה היית ביסדי ארץ הגד אם ידעת בינה. מי שם ממדיה כי תדע או מי נטה עליה קו. **על מה אדניה הטבעו או מי ירה אבן פנתה**", ולשון "הטבעו" משמע שבים הם.[190]

הוא לשון ציור כהתרגום.

ורש"י כאן כתב:

כרובים דצורתא: מצויירין בכותל במיני סמנים או חקוקים בקירות העץ מלפנים מכותלי האבנים; ולא נתבאר אם רש"י מסתפק מה היה שם, או כוונתו לומר שזה וזה היו שם וכדכתיב: פתוחי.

מסב קלע: צורת רשתות וקליעות; ולא נתבאר אם מפרש "קלע" ו"מקלעות" שניהם מלשון קליעות, או שהכוונה: **מסב קלע פתוחי מקלעות**, שצייר צורת מקלעות ותמורות וגו'.

187. נס היה, כי לא היו מעורין זה בזה אלא כשעושין רצונו של מקום, ונעשה נס לרעה כדי לגלות ערותן, **ריטב"א** והובא **במהרש"א**; **והתוספות ישנים** חולקים.

188. ראה **מהרש"א** שביאר מה ענין זה אצל זה.

189. א. כתב **מהרש"א**: ובמדרשות יש רמז בזה, במה שאמר יעקב: והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלקים.

ב. **הרמב"ם** בפירוש המשניות כתב: ופירוש שתייה: יסוד, ובאמת כי מקום העבודה יסוד העולם, כמו שזכרנו בתחלת אבות.

190. א. נראה הכוונה, כי לשון "הטבעו" משמע

וחכמים אומרים לפרש דברי רבי אליעזר שאומר מאמצעיתו נברא העולם: **מאבן** שתייה **שבציון** שהוא אמצעיתו של עולם — משם **נברא** —

שנאמר: מזמור לאסף אל אלהים ה׳ דבר ויקרא ארץ ממזרח שמש עד מבואו; **ואומר** [פסוק אחרי הקודם]: **ציון מכלל יופי**, ללמדך: **ממנו** מציון **מוכלל יפיו של עולם**, [נתבאר על פי מהרש״א].(190*)

תניא: רבי אליעזר הגדול אומר: כתיב: **אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה׳ אלהים ארץ ושמים** —

ללמדך: **תולדות שמים** השמש הירח והכוכבים(191) **מן השמים נבראו**, **ותולדות הארץ מן הארץ** [רש״י] **נבראו**.

וחכמים אומרים: אלו תולדות השמים ואף **אלו** תולדות הארץ **מציון נבראו** —

שנאמר: מזמור לאסף אל אלהים ה׳, דבר ויקרא ארץ הרי ארץ ותולדותיה, **ממזרח שמש עד מבואו** הרי תולדות השמים, **ואומר** מיד: **מציון מכלל יופי אלהים הופיע, ממנו מוכלל יופיו של עולם.**

שנינו במשנה: **נטל את הדם ממי שממרס בו וכו׳** ולא היה מתכוון להזות לא למעלה ולא למטה אלא כמצליף:

ומפרשינן: **מאי ״כמצליף״?**

מחוי [מראה ביד] **רב יהודה:**

כמנגדנא כשליח בית דין המלקה ברצועה, מתחיל מן הכתפיים ומכה והולך למטה, ואף כאן עושה שמונה הזאות זו תחת זו [רש״י לעיל ולקמן]. נה-א

תנא: כשהוא מזה, אינו מזה אפילו אותה הזאה שלמעלה **על הכפורת, אלא כנגד עוביה של כפורת** —

והחילוק בין ההזאה שלמעלה להזאות שלמטה אינו אלא: **כשהוא מזה** אחת **למעלה**, הרי הוא **מצדד** גב **ידו** שתהיה פונה **למטה** ומזה כלפי מעלה, **וכשהוא מזה** שבע **למטה**, הרי הוא **מצדד** גב **ידו למעלה** ומזה למול פניו של הכפורת [רש״ש], אחת גבוהה ואחת בנמוך הימנה וכולן נופלות לארץ [רש״י].(192)

שבים הם.

ב. בפירוש **הרמב״ן** לאיוב, כתב על ״מי ירה אבן פנתה״: ורבותינו ז״ל אמרו: אבן שתיה שממנה הושתת העולם.

190*. כתב **רש״י** במגילה טו ב ד״ה ולא דבר: בית המקדש הוא באמצע העולם, כדאמרינן ביומא, אבן שתייה שממנה נשתת העולם; והוא סיוע לפירוש מהרש״א.

ובפירוש **רבינו אליקים**: מאמצעיתו, שנאמר: בצקת עפר למוצק ורגבים ידובקו, רגבים שפת הנהר כלומר שיצק את העפר באמצע העולם, ורגבים נדבקו לו סביב מכל צד עד סוף כל פינות העולם, **וציון באמצע העולם קאי.**

191. **ורבינו אליקים** פירש: מלאכים.

192. לשון **המאירי** בפירוש הענין: נותן אצבעו הטבול בדם כנגד עובי הכפורת, וכשרוצה להזות הזאה של מעלה מצדד ידו למטה, כאדם הרוצה להשליך או להכות מלמטה למעלה, שמשפיל

מנא הני מילי, שאינו מזה מדם הפר ומדם השעיר [רש"י] הזאה אחת למעלה על גג הכפורת ממש?

כתיב: ולקח מדם הפר והזה באצבעו על פני הכפורת קדמה [לצד מזרח, תרגום], 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 [משמע: הזאה אחת] על הכפורת ולפני הכפורת.

ומבואר לקמן בגמרא: כי מנין שבע הזאות למטה בשעיר נלמדות מהפר, שנאמר בו: "יזה שבע פעמים"; ומנין הזאה אחת בפר למעלה, נלמד מן השעיר שנאמר בו: והזה "אותו" על הכפורת[193].

אמר מפרש **רב אחא בר יעקב אמר רבי זירא**:

כי **אמר קרא** בשעיר: "**והזה אותו על הכפורת ולפני הכפורת**" —

והרי **לא יאמר** הכתוב: "ולפני הכפורת" דהיינו **למטה בשעיר**, **דהא לא צריך**, כיון **דגמר** מהזאות של **מטה דפר**, שהרי סוף סוף משם אנו לומדים שיהיו שבע הזאות למטה בשעיר כמו שנאמר בפר; ואם כן לא יאמר הכתוב: "ולפני הכפורת" בשעיר כלל.

ולמה נאמר "לפני הכפורת" בשעיר, מופנה הוא כדי **לאקושי "על"** הכפורת, **ל"לפני"** הכפורת —

וללמדך: **מה "לפני** הכפורת" **דלאו "על"** הכפורת, שהרי הכתוב אומר: לפני הכפורת דמשמע על הארץ, **אף "על** הכפורת" **דלאו "על"**, אלא לפני הכפורת הוא שמזה, [ולכך נאמר כאן "על" וכאן "לפני", ללמדך: שבהזאה אחת מצדד גב ידו למטה, ובשבע הזאות מצדד גב ידו למעלה].

ומאחר שלמדנו כי מה שאמרה תורה בשעיר: "על", אינו "על" ממש, הוי גילוי מילתא כי אף בפר כן [תוספות בתירוץ ראשון].[194]

ותמהינן: **אדרבה** יש ללמוד בהיפך כי אף ההזאות שלפני הכפורת אינם לפניו, אלא עליו?!

שהרי: **לא יאמר** הכתוב בפר "והזה באצבעו על פני הכפורת" דהיינו הזאות **דלמעלה**

את ידו בצד הארץ וזורק למעלה עד שהדם עולה למעלה באויר שנגד חודה העליון של כפורת, ומשם נופל לארץ; וכשרוצה להזות שבע של מטה, מגביה ידו למעלה כאדם הרוצה לזרוק או להכות מלמעלה למטה.

193. **ברש"י בחומש** כתב על הפסוק: ולקח מדם הפר והזה באצבעו על פני הכפורת קדמה, "הזאה אחת במשמע", ולכאורה הוא נגד הסוגיא דידן, שמבואר שהוא נלמד מהשעיר.
וכתב **רבינו אליהו מזרחי**: דכוונת רש"י ללימוד מן השעיר, ולא מן הלשון שאין בו הכרע שהוא רק הזאה אחת.

194. כתבו **התוספות**: ואם תאמר, ומנלן דאחת למעלה דפר לא נגע, אילימא מהיקש דשעיר כדלקמן [דילפינן: ועשה את דמו כאשר עשה לדם הפר שיהיו כל עשיותיו שוות לפר], והא שעיר גופיה גמר בהיקישא דאיתקש "על" ל"לפני", ודבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בהיקש.
ויש לומר: גילוי מילתא הוא, ד"על" דפר

בפר, דהא **לא צריך**, כיון **דגמר** מהזאות של **מעלה דשעיר**, שהרי סוף סוף משם אנו לומדים שתהיה הזאה אחת למעלה בפר כמו שנאמר בשעיר; ואם כן, לא יאמר הכתוב "על פני הכפורת" בפר כלל —

ונדרוש: **למה נאמר** "על פני הכפורת", מופנה הוא כדי **לאקושי**: "**לפני** הכפורת", ל"**על** פני הכפורת", וללמדך: **מה** "**על** פני הכפורת" היינו "**על**" **ממש**, **אף** "**ולפני** הכפורת" היינו "**על**" **ממש** שיהיו הדמים נוגעים בעוביה של כפורת.

ומשנינן: **האי מאי**?!

אי אמרת בשלמא: למטה דשעיר הוא דבא **לאקושי**, לא תיקשי לך: לא יאמר למעלה בפר; כי **למעלה דפר** — היינו "והזה באצבעו על פני הכפורת קדמה" האמור בו — **מיבעי ליה לכדתנא דבי רבי אליעזר בן יעקב**.

דתנא דבי רבי אליעזר בן יעקב: נאמר בפר: והזה באצבעו **על פני הכפורת** "קדמה", **זה בנה אב** ומלמד לכל התורה כולה, כי **כל מקום שנאמר**: "**פני**" **אינו אלא קדים** צד מזרח, וכשם שמזה כאן על מזרחה של כפורת, [וראה הערה (195)].

אלא אי אמרת: למעלה דפר הוא דבא **לאקושי**, אם כן: "**למטה דשעיר**" **למאי אתא**, מה נדרוש בו?!

תנו רבנן: נאמר בשעיר: **והזה** "**אותו**" **על הכפורת ולפני הכפורת**, הרי **למדנו**: **כמה** הזאות הוא מזה **למעלה בשעיר**: **אחת** —

אבל הזאות **שלמטה בשעיר**, **איני יודע כמה**?

הריני דן: **נאמרו** הזאות **דמים למטה בפר**, **ונאמרו** הזאות **דמים למטה בשעיר**, **מה** הזאות **דלמטה בפר**: **שבע**, **אף** הזאות **דלמטה בשעיר**: **שבע**.

או שמא **כלך לדרך זו**: הואיל **ונאמרו** הזאות **דמים למעלה בשעיר**, **ונאמרו** הזאות **דמים למטה בשעיר**; אם כן נאמר: **מה** מנין הזאות **למעלה בשעיר**: **אחת**, **אף** מנין הזאות **למטה בשעיר**: **אחת**?

נראה למי דומה: **דנין** הזאות של "**מטה**" בשעיר מהזאות של "**מטה**" בפר, **ואין דנין**: הזאות של "**מטה**" מהזאות ש"**למעלה**".

אדרבה: **דנין גופו** של שעיר **מגופו** של שעיר, **ואין דנין גופו** של שעיר **מעלמא** ממקום אחר, היינו מפר?!

תלמוד לומר: ועשה את דמו כאשר עשה לדם הפר, **שאין תלמוד לומר**: **כאשר עשה**, שהרי מיותר הוא, כי הכתוב אומר במפורש בשעיר שיעשה על ולפני הכפורת —

כמו בשעיר.

אי נמי: כיון דאשכחן ד"על" דשעיר לאו דוקא, מקשינן נמי גבי פר "על" ל"לפני".

195. מכאן למדו חז"ל במנחות כז ב: לענין הכתוב: ואל יבא בכל עת אל הקודש אל מבית לפרוכת אל "פני" הכפורת, שאינו חייב על ביאה ריקנית לקודש הקדשים אם נכנס בדרך משופש [משובשת], כגון: "שחתר החומה של לפני ולפנים, ועשה פתח בדרום או בצפון ונכנס, ולא

ומה תלמוד לומר: כאשר עשה, שיהיו כל עשיותיו של שעיר **שוות** לעשיותיו של פר, **כשם** שהזאות **דלמטה בפר: שבע, כך למטה בשעיר: שבע.**

למדנו מכל האמור: **כמה** הזאות מזה **למטה בפר ובשעיר: שבע**; אבל הזאות **דלמעלה בפר, איני יודע כמה** הוא מזה, שהרי לא נאמר בו מנין, אלא: "והזה על פני הכפורת קדמה"?

הריני דן: נאמרו הזאות **דמים למעלה בשעיר, ונאמרו** הזאות **דמים למעלה בפר; מה** מנין הזאות **למעלה בשעיר: אחת, אף** מנין הזאות **למעלה בפר: אחת.**

או שמא **כלך לדרך זו**: הואיל **ונאמרו** הזאות **דמים למטה בפר, ונאמרו** הזאות **דמים למעלה בפר, מה** מנין הזאות **למטה בפר: שבע, אף** מנין הזאות **למעלה בפר: שבע**?

נראה למי דומה: דנין הזאות של **מעלה** מהזאות של **מעלה, ואין דנין מעלה ממטה.**

אדרבה: דנין גופו של פר **מגופו** של פר, **ואין דנין גופו** של פר **מעלמא** היינו משעיר?!

תלמוד לומר בשעיר: **ועשה את דמו כאשר עשה** לדם הפר, **שאין תלמוד לומר**: "**כאשר עשה**", **ומה תלמוד לומר** "**כאשר עשה**" **שיהיו כל עשיותיו** של שעיר **שוות** לשל פר.

ושתים זו שמענו: **כשם שלמטה בפר שבע, כך למטה בשעיר שבע** וכדאמרן לעיל, **וכשם שלמעלה בשעיר אחת, כך למעלה בפר אחת.**

שנינו במשנה: וכך היה מונה **אחת אחת ואחת אחת ושתים:**

תנו רבנן: כשמזה למעלה מונה: **אחת**, וכשמזה למטה את הראשונה מונה: **אחת** זו שהיתה למעלה **ואחת** זו של עכשיו למטה, וכשמזה למטה את השניה מונה: **אחת** זו שהיתה למעלה **ושתים** של עכשיו למטה, וכן הלאה: **אחת ושלש, אחת וארבע, אחת וחמש, אחת ושש, אחת ושבע, דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה אומר לא כך היה מונה אלא: כשמזה למעלה מונה: **אחת** וכרבי מאיר; אבל כשמזה למטה את הראשונה מונה: **אחת** זו של עכשיו למטה **ואחת** זו שהיתה למעלה, **שתים** של עכשיו למטה **ואחת** זו שהיתה למעלה, **שלש ואחת, ארבע ואחת, חמש ואחת, שש ואחת, שבע ואחת.**

ולא פליגי רבי מאיר ורבי יהודה, אלא:

מר כי אתריה [כדרך הנהוג במקומו], במקומו של רבי מאיר היו מונין מנין מרובה תחילה, ואחר כך מנין מועט, כגון: עשרים ואחת, עשרים ושתים, כדרך הלשון העברית.

ומר כי אתריה, ואילו במקומו של רבי יהודה היו מונין מנין מועט תחילה, כגון: שתים ועשרים, שלש ועשרים, כמו בלשון

נכנס בפתח שבמזרח שיהא פניו למערב, אי נמי, נכנס בפתח מזרח וצידד באלכסון והלך לצדדין, לא מיחייב, ד"אל פני" בעינן, שיהו פניו אל פני מזרחי של כפורת" [לשון רש"י שם בהגהת השיטמ"ק].

לעז; [נתבאר עפ״י ריטב״א ורא״ל, וראה רש״י ושי״צ].

כלומר: אין קפידא בדבר, וכל אחד מונה כפי דרכו.

ודייקינן: **דכולי עלמא** בין רבי מאיר ובין רבי יהודה **מיהת: הזאה ראשונה** מכל ההזאות היא זו של מעלה, **צריכה מנין עם כל אחת ואחת** של מטה.

מאי טעמא? (196)

רבי אלעזר אמר: אף שמנין ההזאות דאורייתא הוא, אבל המנין החוזר מדרבנן הוא, וכדי **שלא יטעה בהזאות**, שיהא לו שהות בינתיים לתת לבו למנין שלא יטעה [רש״י]. (197)

רבי יוחנן אמר: אף המנין החוזר דאורייתא הוא, כי **אמר קרא:** והזה באצבעו על פני הכפורת קדמה **ולפני הכפורת** ״יזה״ — **שאין תלמוד לומר: יזה**, שהרי כבר נאמר והזה באצבעו [רא״ל], והיה לו לומר: והזה באצבעו על פני הכפורת קדמה ולפני הכפורת שבע פעמים, אלא **לימד על הזאה ראשונה, שצריכה מנין עם כל אחת ואחת.**

מאי ביניהו?

איכא ביניהו: דלא מנה את הראשונה **ולא טעה**; כי לרבי אלעזר דאמר: מדרבנן הוא, אם לא מנה לא עיכב; ואילו לרבי יוחנן דיליף לה מקרא, ונאמר בסוף הפרשה ״חוקה״ [והיתה זאת לכם לחוקת עולם], הרי זה מעכב אפילו בדיעבד.

שנינו במשנה: **יצא והניחו על כן הזהב שבהיכל** וכו׳ יצא והניחו על כן הזהב השני שבהיכל; רבי יהודה אומר: לא היה שם אלא כן אחד בלבד, נטל דם הפר והניח דם השעיר:

תנו רבנן [בתוספתא, דק״ס כתב יד, וראה שי״צ]:

---

196. אבל שבע ההזאות שלמטה ודאי צריכים מנין, וילפינן לה בתורת כהנים מדכתיב ״שבע פעמים״ ולא כתיב ״שבע טיפין״, ולשון ״פעמים״ משמע ליה מנין, **תוספות הרא״ש**.

וכתב **בגבורת ארי**, כי הואיל ובהזאת דם השעיר בקודש הקדשים ובכל ההזאות שבהיכל לא נאמר ״פעמים״, באמת אין מנין בפה של ההזאות בהיכל מדאורייתא, אלא דרבנן.

197. א. אבל הרבה ראשונים מפרשים, שלא יטעה וימנה שבע הזאות עם זו שלמעלה [רבינו אליקים תוספות ישנים ריטב״א בשם ריב״א מאירי וכן מבואר ברמב״ם].

ב. הקשה בספר ״**שמועת חיים**״ על דברי רש״י, כי הניחא לרבי מאיר שהיה מונה ״אחת ושתים״, ניחא שיש לו שהות כשאומר ״אחת״ לידע היכן הוא אוחז; אבל לדעת רבי יהודה לקמן, שאומר ״שנים ואחת״, הרי לא היה לו שהות, וראה שם בשם מראה הפנים על הירושלמי, דמפרש כן בקושיית הירושלמי.

ויש מי שתירץ: כי כשאומר בהזאה ראשונה ״ואחת״ יש לו שהות לחשוב על הבא אחריה, ולהזאה ראשונה אין צורך בשהות, כי אינו טועה בהזאה ראשונה.

ג. הוסיף **הריטב״א**: שמא תאמר: שנאמר לו שימנה שמונה כדרכו; אי אפשר, כי אלו שני מנינות הם, האחת מנין יחידי כדרכו לעצמו, והשבע מנין בפני עצמו, ראה שם.

שופרות של מעות — והן: תיבות צרות מלמעלה ורחבות מלמטה עקומות כעין שופר, מפני הרמאין שלא יוכלו להכניס ידן לתוכן להראות עצמן כאילו נותנין לתוכן, ונוטלין מתוכן — היו במקדש, בהם היו נותנים מעות לקניית קרבנות למטרות שונות המפורטות במשנה בשקלים פרק ו משנה ה, [הובאה כאן בעמוד ב].

אחת השופרות היתה מיועדת לקניית תורים, והאחת לקניית בני יונה, ומי שהיה רוצה לנדב עולת העוף מן התורים או מבני היונה היה נותן מעות בשופר המיועד לכך, והגזברין היו קונים קרבנות במעות שהיו בשופר

רבי יהודה אומר: לא היו שופרות לתת בהם מעות **לקיני חובה** — כגון של זב וזבה ויולדת ושל מטמא מקדש המביאין שתי תורין [קן] או שני בני יונה אחד לעולה ואחד לחטאת — אלא לקיני נדבה בלבד, והטעם: **מפני התערובות**.[198]

ומפרשינן: **מאי מפני התערובות?**

אמר רב יוסף: מפני תערובת שופרות של **חובה ב**שופרות של **נדבה** [רש"י], והרי אינם שוין, כי קיני החובה הן אחד לחטאת ואחד לעולה, ואילו של נדבה כולן עולות, והרי אין מעשה עולת העוף כמעשה עולת החטאת [רש"י].

אמר מתמה **ליה אביי**: ומכל מקום **נעביד תרי** שופרות לחובה ונדבה, **וכדי** שלא יתחלפו **נכתוב עלייהו: חי דחובה וחי דנדבה** איזה שופר של קיני חובה, ואיזה של קיני נדבה?!

משני ליה רב יוסף: **רבי יהודה**

לית ליה כתיבה, אין סומכין על הכתיבה, כי נה-ב
לפעמים אינו שת לבו לעיין בכתב, ונמצא מחליף עולה בחטאת —

דהכי תנן בדעת רבי יהודה במשנתנו: **רבי יהודה אומר: לא היה שם אלא כן אחד בלבד** עליו הניח הן את דם הפר והן את דם השעיר, נוטל את זה ומניח את זה —

ותרי כנים **מאי טעמא לא, משום דמחלפי** מתחלפין לו זו בזו, וכשבא לקחת את דם הפר נמצא לוקח את של השעיר; ולפיכך מניחן על כן אחד, נוטל תחילה את הדם שהיה מונח עליו ומניח את זו שבידו, ונמצאו עשויות העבודות כסדרן של שעיר אחר פר בפנים, ושל פר אחריה בהיכל ואחר כך של שעיר [רש"י].[199]

ובתוספות **הרא"ש**: מצוה להפסיק [למנות, כנדצ"ל] מתנות של מטה מתוך שבע ולא מתוך שמונה.

ונראה לי הטעם: משום דבשעיר כתיב: והזה אותו דהיינו הזאה אחת, ובפר כתיב שבע "יזה שבע פעמים", משמע דבאותו מנין אין לו להיות כי אם שבע, ולא שיכלול עמהם הזאות של מעלה וימנה עד שמונה.

198. כתב **הריטב"א**: ואילו לקרבנות חובת בהמה, פשיטא שלא תקנו שופרות, שלא לבטל סמיכה שהיא מצוה; וראה עוד במאירי שהובא בעמוד ב בהערה.

199. **ביאור דברי רש"י**: כי אפשרות התחלופה היא, לאחר שחזר מקודש הקדשים מהזאת דם

והרי מכל מקום נעביד תרי כנים וליכתוב עלייהו על המזרקים [רא״ל]: **הי** מזרק **דפר והי** מזרק **דשעיר**?!

אלא, על כרחך כי **לרבי יהודה לית ליה כתיבה**.

מיתיבי: שלש עשרה שופרות היו במקדש, והיה כתוב עליהן: תקלין חדתין, ותקלין עתיקין, וקינין, וגוזלי עולה, ועצים, ולבונה, וזהב לכפורת, ושש שופרות נוספים היו **לנדבה**, והיה כתוב עליהן: נדבה — ויתבאר בסמוך.

באחד באדר בית דין שולחין בכל ערי ישראל, ומכריזין שיביאו שקליהם, היינו מחצית השקל שחייב כל אחד להביא לבית המקדש בכל שנה לקניית קרבנות ציבור.

את השקלים היו נותנים בלשכה מיוחדת, ושלש פעמים בשנה [בפרוס — כלומר חמשה עשר יום לפני — הפסח, העצרת והחג], היו הגזברין תורמין את הלשכה [״תרומת הלשכה״], כלומר: נותנין מהלשכה לשלש קופות שכל קופה מכילה שלש סאין, כדי לקנות מהקופות קרבנות צבור, ושאר דברים שפורטו בשקלים פרק ד משנה א וב.

ממותר המעות שבלשכה לאחר התרומה לקופות [״שיירי הלשכה״], היו לוקחים בשביל חומת העיר ומגדלותיה וכל צורכי העיר, ושאר דברים שפורטו שם משנה ב.

ומפרשת המשנה: **תקלין חדתין: אלו שקלים של כל שנה ושנה**, מי שלא הביאן בזמנם באדר, מביאן כל שעה שירצה ונותנם בשופר של תקלין חדתין, והגזברין היו נוטלין את המעות מן השופרות והיו נותנין בלשכה, ותורמין מהן את הקופות.

תקלין עתיקין: מי שלא שקל אשתקד ישקול לשנה הבאה, וכשהוא שוקל יתננו בשופר זה, ודין מעות אלו כדין ״שיירי הלשכה״.

השעיר והניחו על הכן; וסדר העבודה הוא: להזות תחילה מדם הפר — המונח על הכן השני — על הפרוכת, ולאחריו מדם השעיר, ואילו הכהן הגדול **יחזור ויטול את דם השעיר**, ויזה ממנו תחילה על הפרוכת, נמצא כי נעשו העבודות שלא כסידרן.

ויש חשש חמור ממנו, לאחר שהזה מהפר על הפרוכת והניחו על הכן, ובבואו לקחת את דם השעיר כדי להזות ממנו על הפרוכת, שמא **יחזור ויטול את דם הפר** ויזה ממנו על הפרוכת, ואילו מדם השעיר לא יזה כלל.

וטעם שכתב רש״י החשש הקלוש, מפני שבמשנתנו נזכרה מחלוקתם של רבי יהודה וחכמים קודם הזאת הפר על הפרוכת והנחתו על גבי כן; הרי משמע, כי אף משום אפשרות החלופה שבהנחת דם השעיר לאחר הזאה בקה״ק על הכן נחלק רבי יהודה; ולפיכך פירש רש״י, כי הטעם הוא משום עשייה שלא כסדר.

ומה שהזכיר רש״י בסדר העבודה: ״של שעיר [בפנים] אחר פר בפנים״, אין כוונת רש״י, כי אילו היו שני כנים, היה חשש להזאת דם השעיר בפנים שלא כדין או שלא כסדר; שהרי את דם השעיר שהיה מזה בפנים, לא מן הכן היה נוטלו עד שיהא מקום לטעות בו, אלא שוחט הוא את השעיר ומביא את דמו אל מבית לפרוכת.

ולא הזכיר כן רש״י: אלא כדי לפרש את סדר העבודות כפי שהוא.

ב. יש לעיין, הואיל וכל חשש החילוף הוא בזמן שצריך מיד לקחת את הדם המונח על גבי הכן ולהניח עתה את זו שבידו; וכי אטו יש

קינין: הן תורין, המתנדב שתי תורין נותן בשופר של קנין [ריטב"א].

גוזלי עולה: הן לקניית **בני יונה**, המתנדב בני יונה נותן בשופר של גוזלין, שכך כתוב: "ותור וגוזל"; ועוד, דגוזל משמע קטן כמו "כנשר יעיר קנו על גוזליו ירחף", וקיימא לן: "תורים" גדולים ולא קטנים, ו"בני יונה" קטנים ולא גדולים [ריטב"א בשם תוספות].

ולפיכך היו צריכים שופרות נפרדים לתורין ולבני יונה, כי המתנדב בני יונה והביא תורין או להיפך, לא יצא, [תוספות הרא"ש].

[עצים: המתנדב עצים, נותן מעות לאותו שופר, ולא יפחות משווי שני גזירין של עצים.

לבונה: המתנדב לבונה נותן מעות באותו שופר, ולוקחין מהן לבונה ומקטירין אותו נדבה על מזבח החיצון שבעזרה.

זהב לכפורת: היינו למזרקי זהב הנקראים "כפורי זהב".[200]

ששה שופרות לנדבה: ואמרו חכמים על חטאות ואשמות, שלא יקריבום אלא "ירעו עד שיסתאבו וימכרו ויפלו דמיהם לנדבה", ודמים אלו נתנו בשופרות, ומהם היו מקריבים קרבנות עולה כאשר היה המזבח בטל מפני שאין קרבנות להקריב, והוא נקרא: "קיץ המזבח".[201]

וכולן הן הקינין והן גוזלי עולה **עולות** נדבה הן ולא חטאות, **דברי רבי יהודה**, ולשיטתו שהוא סובר [כמבואר לעיל עמוד א]: לא היו שופרות לקיני חובה שיש בהן חטאת, ואילו לנדבה אין באין עופות אלא לעולה.[202]

לחוש שיטול את אשר הניח זה עתה, והרי מיד צריך הוא ליטול, וצ"ע.

200. כן פירש רש"י; ומיהו **במאירי** נראה, שהבין ברש"י, דזהב ל"כפורת" היינו כפשוטו, רק שהוא הדין שהיו קונים בהם שאר כלי שרת.

201. טעם שהיו ששה שופרות לנדבה, הביא רש"י מגמרא מנחות [והיא שיטת חזקיה שם קז ב]:

כנגד ששה בתי אבות, כלומר: כל משמר מעשרים וארבעה משמרות כהונה היה עובד פעמיים בשנה שבוע ימים; ובאותו שבוע היה מתחלק המשמר לששה בתי אבות, לששת ימות החול; וכל בית אב היה נוטל — כאשר היה המזבח בטל ביומו — משופרו המיוחד לו; ואת המעות שהגיעו לנדבה חילקו שוה בשוה בין השופרות.

ומפני מה אמרו חכמים כן, כי אילו היה כל בית אב נוטל ככל שהוא צריך משופר אחד של נדבה, היו באים בתי האבות לידי ריב; שהרי עור הקרבנות היה ניתן לכהנים המקריבים, ופעמים שהיה מזדמן ביום אחד להקריב יותר קרבנות מן הנדבה מאשר ביומו של האחר; וחששו חכמים שמא יאמר בית האב השני: יש לכם עורות ולנו אין כלום, [ואף שגם להם היו עורות מהקרבנות שהביא הציבור, יאמרו הם: מזלינו הוא שגרם לנו]; ולפיכך תיקנו חכמים לכל בית אב שופר משלו.

202. כתב המאירי: יש שואלין בשמועת השופרות, היאך לא תיקנו שופרות לכמה דברים אחרים?

ושאלה זו אין לה מקום לענין קרבנות חובה לבהמה, מפני שהמחוייב בהם צריך להיות שם ולסמוך עליהם ולהתוודות עליהם, מה שאין בכל

הרי למדנו: כי אף רבי יהודה אית ליה כתיבה דהא קתני "והיה כתוב עליהן" [רש"י[203]]; וכיון שכן, אי אפשר לפרש "מפני התערובות" כדפריש לה רב יוסף, כי הרי יש פתרון בכתיבה?!

כי אתא רב דימי אמר: אמרי במערבא לפרש מה שאמרו "מפני התערובות": **גזירה משום** דחיישינן שמא מעורבין בשופר דמי **חטאת שמתו בעליה** —

כלומר: אילו היו שופרות לקיני חובה, היה עלינו לחוש שמא מת אחד הבעלים שנתנו מעות בשופר, וכיון דבקיני חובה יש חטאות, הרי מעורב בשופרות מעות חטאת שמתו בעליה, שהן הולכות לים המלח; ונמצאו כל המעות פסולות להקרבה.

ותמהינן: **ומי חיישינן** למיתה?!

והתנן: השולח חטאתו ממדינת הים, מקריבין אותה בחזקת שהוא קיים, ואין חוששין שמא חטאת שמתו בעליה היא ולמיתה אזלא, כי מעמידין את הבעלים על חזקתם שחיים הם [גיטין כח דברי רבא שם].

ומשנינן: אל תאמר: "שמא" מת אחד מן הבעלים, **אלא**: גזירה **משום חטאת שמתו בעליה ודאי**, כלומר: שמא יוודע לנו בודאות שמת אחד הבעלים, והואיל ואין אנו יודעים אלו מעות שלו הן, הרי יהיה אסור להקריב את כולן.

ואכתי תמהינן: **ונברור ארבעה זוזי** שהן דמי חטאתו של המת [ראה הערה[204]], **ונשדי** אותם **במיא** [נזרקם לים המלח], ונסמוך מדין "ברירה", לומר: כי דמים אלו הן דמי החטאת שמתו בעליה, וממילא **הנך** שאר הדמים שבשופר **נישתרו** [יותרו]?!

ומשנינן: **רבי יהודה לית ליה ברירה**, אינו סומך עליו להתיר איסור [רש"י].[205]

מנא לן שרבי יהודה סובר "אין ברירה"?

אלו שבי"ג שאין הוא עצמו צריך להביאם ואין צריכין סמיכה ולא וידוי, וכן חטאות ועולות ושלמים אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל, והם עצמם היו צריכים להביאם, ואעפ"י שהיו שם סוחרי בהמה מכל מקום לא היו מספיקין לכך.

וכן לא תיקנו שופר למנחה, שהאומר הרי עלי מנחה יהא נותן לתוכה, כי אפשר שהיה שם אדם ממונה על הסלתות, והיה מוציא ליקח מהן בכל שעה, ואין השופרות באין אלא לנדבה, לדברים שלא היו מצויים ליקח כל כך; וכן נראה שלסיבה זו גם כן לא תיקנו שופר לאומר "הרי עלי יין" "הרי עלי שמן", [קיצור מלשונו].

203. לשון רש"י צע"ק; ועיקר כוונתו, הרי שאנו סומכים על הכתיבה, שאם לא כן שמא יחליפו של גוזלין בשל קינין, והרי המתנדב זה והביא זה לא יצא, וכמו שכתבו בתוספות ישנים ובריטב"א. וראה מה שכתב **המאירי**, ודבריו צריכין תלמוד.

204. פירש **רש"י** וכפי שביארו **הריטב"א**: על פי המבואר בכריתות, שמחיר "קן" [שתי פרידות] הוא רובע סלע צורי, שהוא זוז צורי [סלע = ארבעה זוזים] השוה לשמונה זוזי מדינה; נמצאת פרידה אחת שויה ארבעה זוזי מדינה.

205. נחלקו הראשונים בביאור קושיית הגמרא:
א. דעת **התוספות ישנים** דהכי קאמר: יתנו

אילימא מהא דתנן [**דתניא** גרסינן, תוספות]:

הלוקח יין מבין הכותיים שאין חוששין לתרום ולעשר כאשר הן מוכרין לאחרים, שחשודים הם על "ולפני עור לא תתן מכשול" [תוספות[206]] **ערב שבת עם חשיכה**[207] ואין בידו כלים להפריש מהם תרומות ומעשרות —

הרי זה **עומד ואומר** [אם דרך משל היו שם מאה לוגין]: **שני לוגין** [כשיעור עין בינונית המפרשת לתרומה גדולה אחד מחמשים] **שאני עתיד להפריש** לאחר שאחל לשתות,

---

מתחילה שאם ימות אחד יהיו אותם המעות שישליכו לים המלח קדושים בעבורו ושלו יהיו קדושים לצורך החי ולדעת כן יתנו בקן, ונמצא כי לבסוף שהשליכו ארבעה זוזי לים המלח לא היו קדושים לצורך המת.

והכרחם לפרש כן מבואר **בתוספות הרא"ש**: "תימא מאי אהני במה שנוטל ארבעה זוזי, כיון דמעורבין יחד מעות של איסור ושל היתר, ואפילו למאן דאית ליה ברירה; דדבר פשוט הוא, אם יש כאן איסור והיתר מעורבים יחד שלא יוכל ליקח האחד ויאמר שזהו של איסור והשאר יהיה מותר, **ואע"פ שהיו מעורבין יחד קודם שנעשה איסור**, מכל מקום השתא מיהא מעורבין הן", וראה שם שהאריך.

ב. אמנם **בתוספות** בתמורה ל א מוכח שלמדו הסוגיא כפשוטה, ולפיכך הקשו: אם כן, בכל תערובת איסור בהיתר, נוציא מן התערובת כפי שיעור האיסור שנתערב בו, ונאמר: כי הוא הוא האיסור שנתערב, והשאר יהא מותר?!

ותירצו: כי במקום שכבר היה ניכר **האיסור** קודם התערובת אין מועיל ברירה להתיר, מה שאין כן בסוגייתנו, שאף על פי שכבר הוכרו דמי החטאת בשעה שנתן אותם בשופר, הרי בשעה שהוכרו עדיין לא היו אסורים, שהרי לא מתו בעליהם, ונולד האיסור רק בתערובת. [נתבאר על פי דברי **רבינו עקיבא איגר** בשו"ע או"ח סימן תמח, שהביא מדברי התוספות: אם נולד איסור בתערובת "יש ברירה", ואם נולד האיסור קודם "אין ברירה"; ולפיכך: אם נתערב חמץ קודם הפסח הרי אפשר לברר את האיסור הואיל ונולד האיסור בתערובת, ואם נתערב בפסח שנולד האיסור קודם התערובת: "אין ברירה"; וכן מוכח ביאור דבריהם בריטב"א דלקמן].

ג. **והריטב"א** כתב כאן: איכא למידק האיך לשתרו אידך, ומאי שנא מכל איסורין שבתורה וכו' ויש מרבותינו שתירצו, דשאני הכא שתחילת התערובת היה בהיתר וכו'; ואין דברים אלו מחוורין דבכל איסורין שבתורה אין הפרש בין שנפל האיסור בהיתר או שהיה היתר ונאסר מקצתה אחרי כן ואינו ניכר וכו'.

והנכון דקושיין הכא: שהנותנין מעות בשופרות על דעת הכהנין נותנין, שיהו מעות אלו מעכשיו כפי מה שירצה הכהן בשעת הקרבה, הילכך בידו של הכהן לומר, שיהיו אלו למיתה והשאר יהיו חובה לאותם אנשים שהם חיים, וכאילו הפרישום בעלים לחובת אנשים [החיים] דמו.

ויש עוד **טעם אחר** שלא לומר כאן ברירה אם לא התנה, וסברא זו מבוארת **בקהלות יעקב** למכילתין סימן טז, **וראה בכל מה שהביא שם**.

206. כתבו **התוספות** עוד טעם שאין הכותים מפרישים כשמוכרים הם לאחרים, כי הם סומכים על הדרשה "ואכלת" ולא מוכר.

207. בתוספות משמע שאין זה מפורש בברייתא, אלא שהביאו בשם רש"י שפירשה כן.

נו-א **הרי הן** מעכשיו **תרומה** גדולה — **עשרה** לוגין, כלומר: עשירית מן השיריים שלאחר התרומה, שהוא קרוב לעשרה לוגין [תוספות][208] שאפריש לאחר זמן —

הרי הם מעכשיו **מעשר ראשון**, וקרוב ל**תשעה** לוגין [עשירית מן הנותר לאחר התרומה והמעשר] יהיו מעכשיו **מעשר שני** —

ומיחל [מחלל][209] את המעשר שני שקרא עליו שם על מעות, הואיל ודבר זה יכול לתקן מיד —

ושותה מיד ומשאיר כדי התרומה והמעשר הראשון — שקרא עליהן שם — שאין שותה אותן, ולאחר זמן יפריש התרומה והמעשר, ואמרינן: הוברר הדבר למפרע שעל אלו הלוגין שהפריש חלו התרומה והמעשר, **דברי רבי מאיר**.

נו-ב **רבי יהודה ורבי שמעון אוסרין**, כי "אין ברירה", ולא יתברר כשיפריש אחר זמן, כי מה שהפריש הוא זה שנעשה תרומה מתחילה, ולפיכך אסור לשתות שמא על לוג אחר חלה התרומה, ונמצא זה שותה תרומה.[210]

אלמא סבר רבי יהודה "**אין ברירה**".

ודחינן לה: **ממאי** דטעמיה דרבי יהודה: משום דקסבר "אין ברירה" —

דילמא שאני התם כלומר: דילמא התם טעם אחר הוא: **וכדקתני טעמא**:

---

208. א. **ובתוספות ישנים** פירשו עוד, שיעשה מאה מידות קטנות כל אחת 0.98 לוג, ויקח עשרה מידות למעשר ראשון ותשעה למעשר שני, וזהו שאמרו "עשרה" ו"תשעה".

ב. וכתבו עוד **בתוספות ובתוספות ישנים** [והמדקדק בדבריהם היטב, ימצא, כי יש חילוק בין דברי התוספות לדברי הת"י; וראה תמיהת ה"**שפת אמת**" על **התוספות**]:

אין לפרש, שחוששים אנו שמא חשב הכותי לשתות מן היין בעצמו והפריש הכותי תרומה [שהרי אינו חשוד אלא להכשיל אחרים, אבל לעצמו זהיר הוא], אלא שלא הפריש מעשר, ונמצא, כי אף התרומה שביד הכהן הרי היא טבולה למעשר, ולפיכך צריך עשרה לוגין שלמים למעשר ראשון, ותשעה לוגין שלמים למעשר שני, כדי להתיר אף את התרומה שביד הכהן; זה אינו, כי אין לחוש שיתקן הכותי את הטבל ולא יתקנו לגמרי, ואם הפריש תרומה, הרי שמן הסתם הפריש גם מעשר.

ומבואר, שלא עלה על דעת התוספות לחוש שמא הפריש תרומה ומעשר ראשון ולא מעשר שני; שאם היינו חוששין לזה, היה צריך להפריש עשרה לוגין למעשר שני, וצ"ב.

209. נתבאר על פי רש"י; אבל **תוספות** בעירובין לז א, הקשו עליו, ופירשו: "מיחל" כמו "מתחיל" לשתות מיד; ולדעת רבינו תם שם: "מיהל" כמו "מוהל" כלומר: מוזג יינו במים ושותה, וכמו "סבאך מהול במים".

210. כן היא שיטת **רש"י** בחולין יד א; וכן היא משמעות לשון רש"י כאן; וכן הם דברי מהר"י **בתוספות** ערובין לז ב ד"ה אלא.

ויש אומרים: כי למאן דאמר "אין ברירה", אין התרומה חלה מעיקרא, והרי זה שותה טבל, **תוספות** שם קודם דברי מהר"י; וכן היא משמעות לשון רש"י שם, ד"ה רבי יוסי אומר.

אמרו לו — רבי יהודה ורבי שמעון — **לרבי מאיר: אי אתה מודה** שיש לחוש: **שמא יבקע הנוד** [הכלי שבו היין] ולא יפריש לבסוף, **ונמצא שותה טבלים למפרע?!**

ואמר להם רבי מאיר: **לכשיבקע** נחוש לו, כלומר: לא חיישינן לשמא יבקע, כי הרי אפשר שימסרנו לשומר [רש"י].[*210]

אלא מדתני איו משמו של רבי יהודה יש ללמוד דסבר רבי יהודה אין ברירה:

שנינו במשנה בעירובין: מתנה אדם על עירובו, כלומר: מניח אדם אם ירצה שני עירובי תחומין אחד לסוף אלפיים אמה למזרח ביתו, ואחד לסוף אלפיים אמה למערב ביתו ומתנה ואומר:

אם יבוא חכם בשבת — שהיה רוצה לראותו ולשמוע את דרשתו — חוץ לתחום העיר מצד מזרח, הרי עירובי שבמזרח העיר הוא שיחול, ויתירני לילך למזרח עד ארבעת אלפים אמה; ואם יבוא מן המערב עירובי למערב; ואם יבואו שני חכמים אחד למזרח ואחד למערב, למקום שארצה אלך; ואם לא יבואו לא לכאן ולא לכאן, הריני כבני עירי שיש להם אלפיים אמה תחום שבת לכל רוח ורוח.

דתני איו: רבי יהודה חולק על דברי חכמים שבמשנה בעירובין **ואומר:**

אין אדם מתנה על שני דברים כאחד, להניח שני עירובין ולומר: "אם יבואו שני חכמים אחד למזרח ואחד למערב, למקום שארצה אלך", כי "אין ברירה" לומר, כי הוברר הדבר בין השמשות של ערב שבת שהוא זמן קניית וחלות עירובי תחומין, איזה עירוב יהא רצונו למחרת שיחול —

אלא על חכם אחד בלבד הוא שיכול להתנות, ולומר: **אם בא** [יבוא] **חכם למזרח עירובו למזרח**, ואם יבוא החכם **למערב עירובו למערב**, **אבל** לומר: אם בא חכם **לכאן ולכאן** לאיזה שארצה אלך — **לא**.

והוינן בה: מאי שנא "לכאן ולכאן" דלא יכול להתנות כיון **דאין ברירה** —

אם כן על חכם אחד: אם יבוא מן המזרח עירובי **למזרח**, ואם מן המערב עירובי **למערב** — **נמי** לא יוכל להתנות, כיון **דאין ברירה?!**

שהרי אף כשאמר למזרח או למערב הרי דעתו שיחול לאחד מהם, ולמחר יתברר לאיזה רוח יבוא החכם, ואנו צריכים לדון כאילו נתברר היום וחל בו העירוב בין השמשות, והרי "אין ברירה" [ריטב"א עירובין].

ואמר רבי יוחנן לפרש: אמנם כן אינו יכול להתנות "אם יבוא חכם" —

אלא הברייתא מדברת **כשכבר בא חכם** למזרח או למערב, והמתנה הוא שאינו יודע לאיזה רוח בא החכם, ומתנה את חלות עירובו במציאות נכונה לשעת חלות עירובו; וכיון שכן אינו ענין לברירה, שהרי הדבר מבורר ועומד בשעת חלות העירוב.

210*. ואם תאמר: מאי סלקא דעתין דהגמרא לפרש טעמו של רבי יהודה משום "אין ברירה",

ומאחר שרבי יהודה סובר אין ברירה, הרי שבנתערבו בשופר דמי חטאת שמתו בעליה אינו יכול לברור אותן ולהתיר את כל התערובת; והיינו דאמר: לא היו שופרות לקיני חובה מפני התערובות של דמי חטאת שמתו בעליה.

ותמהינן: **והשתא דאמרינן**: כי **לרבי יהודה אין ברירה** והיינו דאמר רבי יהודה: לא היו שופרות לקיני חובה "מפני התערובות", ושוב אין להוכיח מכאן שרבי יהודה לית ליה כתיבה —

הא כתיבה אית ליה לרבי יהודה, שהרי כן מוכח מן המשנה ד"שלש עשרה שופרות".

אם כן תיקשי: **יום הכפורים נמי** למה אין נותנין את דמי הפר והשעיר על שני כנים, ואם משום חשש החלפה: **נעביד תרי** כנים **ונכתוב עלייהו** איזה של פר ואיזה של שעיר ושוב לא יבוא להחליפם?! (211)

ומשנינן: כי **משום חולשא דכהן גדול** שצריך לעשות רוב עבודות היום [רא"ל] **לאו אדעתיה** אינו שת לבו לעיין בכתיבה, ועדיין יש לחוש שמא יחליף דמי פר בשעיר.

וכן הוא מוכרח כפי שביארנו את טעמו של רבי יהודה שהוא מפני חולשה ואין הטעם מפני שאין לסמוך על הכתיבה אפילו בשאר אדם —

דאי לא תימא הכי, אלא תאמר: רבי יהודה כתיבה לית ליה, ולכן אין נותנין את הדמים על שני כנים:

הרי **בלא כתיבה נמי** — אם לא מפני חולשתו של הכהן הגדול — אין לחוש שמא יחליף ויטול דם של זה במקום דמו של זה, כי הרי **האי** דם הפר **נפיש** [דמו מרובה] ואילו **האי** דם השעיר **זוטר** [דמו מועט] ובקל ניתן להבחין ביניהם; ועל כרחנו מפני חולשתו חוששים אנו שמא מכל מקום יחליף —

וכי תימא לדחות הראיה, כי **לא מקביל ליה כוליה** דם בתוך כלי אלא כפי הנצרך להזאות, ונמצאת כמות הדם שבשני הכלים שוה —

והרי אמר רב יהודה [הובאו דבריו בגמרא לעיל מח א]:

השוחט את הפר [ושאר הקרבנות] **צריך שיקבל** בכלי **את כל דמו של פר, שנאמר: ואת "כל דם הפר" ישפוך אל יסוד מזבח העולה**, והרי אינו שופך את כל הדם אלא

והלוא בהדיא אמר רבי יהודה כי הטעם משום "שמא יבקע"?!

ביארו **התוספות**: לא היה נראה לו כי זה הוא עיקר טעמם לחוש לבקיעת נוד ביום אחד קודם צאת השבת; ומה שהקשו לו מבקיעת הנוד ואע"ג שהן עצמן אין סוברין שיש לחוש חששא רחוקה כל כך; "יש לומר: שהיו ברצון [כלומר: רוצים מאד] מחזירין אותו [ומשום ש"אין ברירה"], והיו מקשים לו כל מה שהיו יכולים, רק שיחזור בו", והביאו דוגמא לדבר זה מן הש"ס; וראה **תוספות הרא"ש**.

211. נראה מדברי הגמרא, כי היה אפשר לפרש טעמו של רבי יהודה משום דלית ליה כתיבה, אלא שהגמרא אומרת: הואיל ואין הכרח לומר כן בפירוש דברי רבי יהודה "מפני התערובות",

מזה מקצת דמו, אלא ללמדך: צריך שיקבל את כל דמו של הפר.

אם כן נמצא שיכול הכהן להבחין בין הכלים לפי כמות הדם שבהם — אלא ודאי משום חולשא דכהן גדול אין סומכין על הבחנה זו.

וכי תימא [ואם תאמר]: לא מטעם זה הוא, אלא לפיכך אין אנו סומכים על ההבחנה על פי כמות הדם, כי **דילמא משתפיך מיניה** [ישפך מקצת מדם הפר] —

הרי סוף סוף יכול הוא להבחין ביניהם לפי צבע הדם, כי הרי **האי** דם השעיר **חיור** [לבן] ו**אילו האי** דם הפר **סומק** [אדום] — **אלא** על כרחך **משום חולשא דכהן גדול לאו אדעתיה** להבחין בצבע הדם שבידו.[212]

ההוא שליח ציבור **דנחית קמיה דרבא** [ירד לפני התיבה בבית מדרשו של רבא], ואמר ביום הכפורים את סדר העבודה וכמו שאנו אומרים, **ואמר: יצא** ודם השעיר בידו **והניחו על כן שני שבהיכל, נטל** [תחילה] **דם הפר והניח דם השעיר**.[213]

אמר ליה רבא: הרי דבריך הם: **חדא** — שאמרת: יצא והניחו על כן שני — **כרבנן** הסוברים כן, **וחדא** — שאמרת: נטל תחילה דם הפר והניח דם השעיר — **כרבי יהודה**, כי אילו לרבנן מניח תחילה דם השעיר ונוטל לאחריו את דם הפר.

שוב יתכן כי אית ליה כתיבה, ואם כן מאי טעמא הצריך רבי יהודה שני כנים [**ועל דרך זה היא סוגיית הגמרא בהמשך הדברים**]?!

וצריך ביאור: הרי סוגיית הגמרא לעיל נה ב, אינה כן, וכבר דחתה הגמרא לעיל אפשרות זו שרבי יהודה לית ליה כתיבה, מדברי רבי יהודה עצמו גבי יג השופרות שבמקדש; ואם כן אין הקושיא תלויה בביאור דברי רבי יהודה שאמר "מפני התערובות" אלא מכל מקום צריכים אנו לבאר מה טעמו של רבי יהודה?!

212. כתב **בשפת אמת**: כי לדעת חכמים יש לומר שלא היו כותבים [וכדמשמע מן הרמב"ם שלא הזכיר כתיבה, הערת חתן המחבר]; אלא שאין חוששין להחלפה, משום שסומכין על כך שהכהן הגדול יבחין איזה דם מרובה ואיזה מועט, או שיבחין ביניהם על פי צבע הדם, ואין חוששין לחולשתו של הכהן הגדול; וכן כתב **בלקוטי הלכות**.

213. א. כתב **בשיח יצחק**: כי אותו שליח ציבור הבין פירושה של משנתנו ששנינו: [**יצא והניחו על הכן הזהב השני שבהיכל**, רבי יהודה אומר: לא היה שם אלא כן אחד בלבד], "**נטל דם הפר והניח דם השעיר**", אינו המשך לדברי רבי יהודה, אלא סתם משנה היא ולדברי הכל, ובדרך פירוש למה שאמר: והניחו על כן הזהב השני שבהיכל, שאינו מניחו מיד אלא לאחר שנטל תחילה דם הפר; [וצריך ביאור: אם כן למה לי שתי כנים?!].

וטעם דין זה לפי הבנתו של אותו ש"צ: אם משום חיבוב מצוה כדי שלא יהיו ידיו ריקניות מעסק מצוה; או משום דמיד יש לו ליטול דם פר הבא לפניו שיש לו להזות ממנו עתה, דמצוה הבאה לידו אין להחמיצה ולהעבירה; וראה עוד בהערה הבאה.

ב. כתב **הריטב"א** בשם **העיטור**: שמעינן מהכא שבלשון המשנה אומר את סדר העבודה ביום הכפורים, כגון "אתה כוננתה" שחיבר יוסי בן יוסי, ולא בלשון סתום, דרבא אם שמע בלשון סתום לא היה מקפיד.

ובהערות בריטב"א הנדמ"ח העירו, כי המלים דרבא וכו' אין נמצאות בעיטור.

אלא כך **אימא** [תאמר]: **הניח דם השעיר ונטל דם הפר** והרי דבריך כולם כרבנן שהלכה כמותם.[214]

שנינו במשנה: **וחזה ממנו** מדם הפר **על הפרוכת כנגד ארון מבחוץ**:

תנו רבנן: כתיב: ושחט את שעיר החטאת אשר לעם וגו׳ והזה אותו על הכפורת ולפני הכפורת. וכפר על הקודש מטומאות בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם ״**וכן יעשה לאהל מועד**״ השוכן אתם בתוך טומאותם, **מה תלמוד לומר**:

ללמד: **כשם שמזה לפני ולפנים, כך מזה בהיכל**.

ומפרש: **מה לפני ולפנים אחת למעלה ושבע למטה מדם הפר, כך מזה בהיכל** לפני הפרוכת מבחוץ. **וכשם שלפני ולפנים אחת למעלה ושבע למטה מדם השעיר, כך מזה בהיכל**.

״**השוכן אתם בתוך טומאותם**״ מה תלמוד לומר: **אפילו בשעה שהן טמאים**, הרי **השכינה עמהם**.

אמר ליה ההוא מינא, [מין] **לרבי חנינא**:

נז-א **השתא ברי טמאים אתון** [עכשיו ודאי טמאים אתם] ועל כן אין שכינה שורה ביניכם, דהא **כתיב**: **טומאתה** — של כנסת ישראל — **בשוליה** בסופה, כלומר: עכשיו [רא״ל].[215]

אמר ליה רבי חנינא לאותו מין: **תא חזי** [בוא וראה] **מאי כתיב בהו** בישראל: ״**השוכן אתם בתוך טומאותם**״, **אפילו בזמן שהן טמאין, שכינה שורה ביניהן**.

וכאן חוזרת הגמרא לברייתא שהביאה, שלמדנו מ״וכן יעשה לאוהל מועד״ על כל ההזאות של הפר והשעיר בפנים, שיעשה אותם אף באוהל מועד; ותמהינן:

---

214. ביאר ב״שיח יצחק״ על פי דרכו [בהערה לעיל], כי רבא לא ניחא ליה לפרש דברי המשנה שהם בדרך פירוש למה ששנינו קודם ״והניחו על וכו׳״, ואין זה נראה פשט המשנה, ועל כרחך מדברי רבי יהודה הם; אבל לרבנן משום חולשא דכהן גדול אין חוששין לחיבוב המצוה והעברתה לפי שעה, וראה עוד שם.

והרמ״א בסימן קמז סעיף ח כתב: כי ביום שקוראין בשני ספרי תורה, אין מסלקין את הראשונה עד שכבר הניחו השניה על השולחן שלא יסיחו דעתן מן המצוות.

והקשה **במגן אברהם** [כהסברו של ה״מחצית השקל״]: הרי אנו רואים כי לדעת חכמים שהיו שם שני כנים, הרי זה מניח תחילה דם הפר ואחר כך נוטל דם השעיר, [ורק לרבי יהודה שלא היה שם כן אחד, היה מוכרח ליטול את הפר תחילה], הרי שאין אומרים שלא יהא פנוי מן המצוות.

ותירץ: כי יש לומר, שהטעם כאן הוא מפני שאם יטול תחילה דם הפר הרי הוא נוטלו בשמאלו כי דם השעיר בימינו, ולפיכך מניח תחילה דם השעיר על הכן השני, ושוב נוטל את דם הפר בימינו.

215. ביאר **מהרש״א**: רצונו לומר: גם כי טהורים הייתם השתא בגלות נעשיתם ברי טמאים, דכתיב טומאתה בשוליה, ופורש עצמו מכם כפורש מטומאת נדה; ואמר ליה: מה כתיב בהו השוכן אתם וגו׳ שאינו פורש לגמרי אלא כפורש מאשתו נדה, שדר עמה בבית אחד, כן

וכי דבר הלמד בהיקש — היינו מנין הזאות למעלה בפר, שאינו כתוב בו עצמו והוא נלמד בהיקש מן השעיר, ומנין הזאות למטה בשעיר שאינו כתוב בו עצמו, והוא נלמד מן הפר בהיקש [כדלעיל נה א מ"כאשר עשה לדם הפר"] — **חוזר ומלמד** — על מנין ההזאות בהיכל — **בהיקש** ד"וכן יעשה לאהל מועד"?!

והרי קיימא לן בקדשים: דבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בהיקש.

ומשנינן: **האי** לימוד שלמדנו פר ושעיר זה מזה, הואיל ואינו מלמד את עיקר דין ההזאות [שהן הרי כתובים כל אחד בגופו], אלא את מנין ההזאות; לימוד זה נקרא: **הימנו** [מעצמו] הוא נלמד, ועם סיוע היקש **מדבר אחר הוא** [גוף ההזאה מעצמו, ומניינו ממקום אחר בהיקש], ולימוד זה **לא הוי** "**היקש**", וחוזר ומלמד בהיקש.

ואכתי תמהינן: **הניחא למאן דאמר**: הימנו ודבר אחר **לא הוי היקש, אלא למאן דאמר: הוי היקש, מאי איכא למימר**?!

ומשנינן: "**מקומות**" **הוא דגמרי מהדדי** —

כלומר: ההיקש הראשון — לענין מנין ההזאות — מקיש את גופי הפר והשעיר זה לזה שיהיה דינו של זה כדינו של זה, ואילו ההיקש השני מקיש את המקומות היינו — קודש הקדשים וההיכל — שיהיו ההזאות במקום אחד כשל מקום שני; ועל כן: הואיל ומקום קודש הקדשים לא למד דבר מן ההיקש, יכול הוא ללמד בהיקש על "מקום" אחר שיהיה דינו כמוהו.

איבעית אימא: הזאות הנעשות ב"**חוץ**" [בהיכל] **מ"פנים**" [בקודש הקדשים] **בחדא זימנא** [בפעם ובבת אחת] **גמר** —

כלומר: הואיל ויכול אתה ללמוד חוץ מפנים לענין אותן ההזאות הכתובות בפנים בפירוש [שבע למטה בפר, ואחת למעלה בשעיר], שוב ממילא יכול אתה ללמוד ממנו בבת אחת גם את ההזאות שנלמדו בפנים מן ההיקש.

תנא: כשהוא מזה בהיכל **אינו מזה על הפרוכת** ממש וכלשון המשנה, **אלא כנגד הפרוכת**.(216)

אמר רבי אלעזר ברבי יוסי על הפרוכת ממש הוא מזה, שהרי **אני ראיתיה** לפרוכת **ברומי, והיו עליה כמה טיפי דמים של פר ושעיר של יום הכפורים**.

ותמהינן: וכי מנין לו שאותן טיפי דמים שראה, דמי פר ושעיר של יום הכפורים היו, **דילמא** דמי **פר העלם דבר של צבור** ודמי **שעירי עבודה זרה** הוא דהוו?!

ומשנינן: **דחזא** רבי אלעזר **דעבידי כסדרן**

הקב"ה שוכן אתנו גם עתה בגלות כמו שנאמר: עמו אנכי בצרה.

216. בתוספתא יומא סוף פרק ב, וכן הוא באחד מכתבי הידות ב"דקדוקי סופרים" כאן: "**ואם הגיע הגיע**", ועל דרך שנזכר בהמשך הגמרא גבי פר העלם דבר של ציבור; ו**בגבורת ארי** דקדק, למה לא כתוב כאן "ואם נגעו נגעו" כדלקמן, וראה מה שחידש שם.

שמונה הזאות זו תחת זו, ועל כרחנו של פר ושעיר דיום הכפורים הן.[217]

ותניא נמי גבי פר העלם דבר של צבור [ושעירי עבודה זרה, דק"ס] כי האי גוונא, כשהוא מזה: לא היו נוגעין בפרוכת, ואם נגעו נגעו.

אמר רבי אלעזר ברבי יוסי: והרי **אני ראיתיה** לפרוכת **ברומי**[218], **וחיו עליה כמה טיפי דמים של פר העלם דבר של ציבור ושעירי עבודה זרה.**[219]

ותמהינן: **ודילמא דפר ושעיר של יום הכפורים נינהו?!**

ומשנינן: **דחזנהו** רבי אלעזר **דעבידי שלא כסדרן.**[220]

ועתה דנה הגמרא במקרים של עירוב דמים:

---

217. כן פירש רש"י; אבל **בתוספות ישנים** נחלקו עליו וסבירא להו, כי אין צריך לעשות כל שמונה ההזאות זו תחת זו, אלא אחת למעלה ושבע הזאות מתחתיו, ואלו לא היו מסודרים כן. ובשם ה"ר יוסף הביאו, כי לא היו עליו אלא שבע טיפין, ואילו בשל יום הכפורים היו שמונה, והוסיפו: "וצ"ע אם היו בפר ושעירי עבודה זרה שמונה או שבע".

והרש"ש כתב פירוש מחודש וכיון לדברי **המאירי**: כי חילוק היה בין הזאות של יום הכפורים שהיו נעשות ממקום סמוך פרוכת לשאר הזאות של פנים שהיו נעשות ממרחק כעשרים אמה מן הפרוכת; ועל כן רק ביום הכפורים היה יכול לכוין שיהיו כסדרן זו למעלה מזו.

עוד תמה הרש"ש על ספק התוספות במנין ההזאות, שהרי מפורש בזבחים מב א, ובמנחות טז א, כי לא היו אלא שבע הזאות, ראה שם.

218. מעשה היה שנכנס שד ששמו בן תלמיון בגופה של בת מלך רומי, ונעשה נס וריפא אותה רבי אלעזר ברבי יוסי; והכניסוהו לאוצר המלך ליטול כל מה שירצה, ולא היה חפץ אלא ליטול משם איגרות שכתבו גזירות על ישראל, נטלם וקרעם; ובאותו אוצר ראה רבי אלעזר את כלי בית המקדש, ששבתה מלכות רומי, **רש"י מגמרא מעילה.**

219. הקשו **בתוספות ישנים**: שמא לא במתכוין נתנו אותם על הפרוכת אלא כך היה מעשה שנגעו בפרוכת.

ותירצו: יש לומר שכולן לא היו נוגעין כיון שלא במתכוין עושה כן, [ביאור דבריהם, שהיו עליו שתי פעמים שבע או שמונה טיפי דמים, ומסתבר כי בפעם אחת הוזו עליו, ולא נצטרפו הזאות מכמה פרים ושעירים]; ועוד שהכהנים זריזין הן.

[והטעם שהקשו זאת כאן, ולא לעיל גבי פר ושעיר של יום הכפורים, כי הואיל ונתבאר בגמרא כי היו כסדרן, הרי מסתבר שבמתכוין הוזו עליו].

והריטב"א הוסיף על דבריהם: חכמים סבירי להו שלא במתכוין נפלו שם, שהרי ודאי לא היה רבי אלעזר ברבי יוסי משקר.

220. הקשו **התוספות**: והרי ממה נפשך, אם היה זה בבית המקדש הראשון, הרי לא היתה שם פרוכת אלא אמה טרקסין, ואם בבית המקדש השני, הרי שנינו במגילה שלא היה נוהג בו פר העלם דבר של ציבור.

ונחלקו בעלי התוספות בישוב קושיא זו: יש אומרים שהיה זה בבית המקדש הראשון, אלא

א. אם **נתערבו לו** לכהן הגדול במזרק אחד **דמים** של פר **בדמים** של שעיר קודם שנתן מהם לפני ולפנים כלום[221], כיצד הוא עושה:

אמר רבא: נותן מן התערובת הזאה **אחת למעלה ושבע** הזאות **למטה, ועולה לו לכאן ולכאן**, כי הרי דמי שניהם היו בהזאות שעשה.

אמרוה לדברי רבא שהיה מבני בבל **קמיה דרבי ירמיה** שהיה מבני ארץ ישראל, **אמר** קרא עליו רבי ירמיה:

בבלאי טפשאי, משום דדיירי בארעא דחשוכא אמרי שמעתא דמחשכן [בני בבל הטפשים, משום שהם גרים בארץ חשוכה בתוך בקעה, הרי הם אומרים שמועות חשוכות][222]!

כי: **הא** נמצא דקא **יהיב** הזאה **שלמעלה דשעיר מקמי** [לפני] הזאה של **מטה דפר**; ואין זה כשר, כי **התורה אמרה: וכלה מכפר את הקודש**[223], ומשמע: "כלה הכפרות כפי שהן אמורות בענין" [רש"י], ללמדך: **כלה דם הפר ואחר כך כלה דם השעיר**, וכפי

שאף בו היתה פרוכת על הפתח שבאמה טרקסין; [**והיעב"ץ** תמה: אם כן האיך הגיעה פרוכת לרומי?! וכתב **בשפת אמת**: מסתמא כורש כשהחזיר הכלים החזיר גם הפרוכת, ולקחוהו הרומים בחורבן בית שני].

ור"י תירץ: כי היה זה בבית המקדש השני, שלא אמרו במגילה שם אלא ש"פר כהן משיח" [שהכהן עצמו שגג] לא היה נוהג, הואיל ולא היה "כהן משיח" דהיינו משוח בשמן המשחה, שהרי נגנז כדלעיל נב ב; אבל פר העלם דבר של ציבור היה נוהג אף בבית שני.

ואדרבה הוכיחו כן, ממה שלא נזכר בברייתא "פר כהן משיח", אף שגם ממנו היו מזים בהיכל.

ויש לפרש, כי יסוד מחלוקתם היא מחלוקת רש"י והרמב"ם בגדר הפרוכת שבבית שני, כי דעת רש"י במנחות צח א, שלא היתה זו אלא לצניעות בעלמא ולא בתורת מחיצה כפרוכת; ואילו דעת הרמב"ם מוכרחת [כמו שכתב בקונטרס למרן ריי"ז הלוי] כי היתה זו פרוכת גמורה ודינה כפרוכת; ויש לומר שבזה נחלקו, אם תורת פרוכת יש לה לענין הזאה, על פי **שמועת חיים**.

221. כן היא שיטת רש"י, שכתב: "קודם שנתן בפנים כלום"; אבל **בתוספות ישנים** פירשו: קודם שיזה מתנות שבהיכל, דאי קודם מתנות שבפנים, והא אמר עולא לקמן שעיר ששחטו קודם מתנות שבפר בפנים לא עשה ולא כלום ומסתמא לא פליג אדעולא, וראה לשון **תוספות הרא"ש** בזה, וכן היא דעת **הריטב"א והמאירי**; ובדעת **התוספות** בזה, ראה דבריהם ודברי **השפת אמת** בעמוד ב ד"ה נותן.

222. כתב **הריטב"א**: פירש **הרמב"ם** ז"ל בתשובת שאלה, דרבי ירמיה לטעמיה דאמר "במחשכים הושיבני כמתי עולם" זה תלמוד בבלי, וטעמא: משום דלא נהירי להון טעמי דמתנייתא כהלכה, כמו שנהירין לרבנן דארץ ישראל.

ומיהו לא בכל הדורות היה כן אלא בימי רבה ורב יוסף ואביי ורבא שהיו שמדות, אבל אחרי כן נתגברה התורה בבבל כל שכן בימי רב אשי [תוכן דבריו בקיצור]; והוסיף הריטב"א על דברי הרמב"ם: **וחיים הם למוצאיהם**.

223. לדעת הראשונים שהנדון הוא בהזאות שבהיכל, צריך לומר שהראיה היא מהא דכתיב:

שהסדר כתוב בתורה, [ראה הערה(224)].

אלא אמר רבי ירמיה, כך יעשה: **נותן** מן התערובת הזאה **אחת למעלה ושבע** הזאות **למטה לשם הפר**, **וחוזר ונותן** מן התערובת **אחת למעלה ושבע למטה לשם השעיר**.(225)

ב. אם **נתערבו לו** במזרק אחד **דמים בדמים במתנות האחרונות**, כלומר: נתערבו אחר שכבר נתן מתנה אחת למעלה מן הפר, כיצד הוא עושה:

סבר רב פפא קמיה **דרבא למימר**: הרי זה **נותן** מן התערובת **שבע למטה לשם פר ולשם שעיר**, **וחוזר ונותן** מן התערובת הזאה **אחת למעלה לשם שעיר**.

אמר ליה רבא: **עד השתא** קרו לן בני ארץ ישראל: "**טפשאי**", **והשתא** יקראו לנו: "**טפשאי דטפשאי**", **דהרי קא מגמרינן להו** [מלמדים אנחנו אותם] ובכל זאת **לא גמירי** [אין הם לומדים]!

כי אף פתרון זה אינו פתרון נכון, כי **הא קא יהיב** הזאה של **מטה דשעיר מקמי** הזאה של **מעלה דשעיר**, והרי **התורה אמרה**: **תן** הזאות

וכלה מכפר את הקודש **ואת אהל מועד**, וזה דחקו לרש"י לפרש שלא כדבריהם, **זבח תודה**.

224. הקשו **התוספות**: תיפוק ליה בלאו האי קרא משום ששינה את הסדר ונאמר "חוקה" לעכב.

ותירצו: בלאו האי קרא הוה אמינא שאין הסדר מעכב אלא כששינה להקדים כל הזאותיו של שעיר לפני פר, אבל כשכבר נתן מתנה אחת למעלה מן הפר, אינו מעכב, ולהכי מייתינן האי קרא דהוי כמו "שנה עליו הכתוב לעכב".

וכתב **החזון איש** [קכז ט ד"ה ובתו'] דכן משמע גם בלשון רש"י, שנזכר בפנים.

וכתב עוד שם, דלפי זה הקדים דם שעיר לדם פר בהיכל פסול, אפילו לדעת הסובר: לא נאמרה חוקה אלא על עבודות שבפנים [ראה לעיל מ א, ולקמן ס א], משום הכתוב הזה, [וראה הערות לקמן ס א בשם כמה אחרונים, שנקטו כי אף פסול זה תלוי במחלוקת הנזכרת].

וראה שם בד"ה נז א, שכתב על עיקר קושיית התוספות, דלפי מה שכתבו התוספות לקמן בע"ב בד"ה נותן [בסוגיא בעמוד ב], דעל כרחך מיירי במתנות שבהיכל, [ומאותו טעם הוא הדין הכא, וכמו שכתבו הראשונים כאן]; בלאו הכי אין לבוא כאן מטעם חוקה, לפי מה דקיימא לן כרבי יהודה, שלא נאמרה חוקה אלא על עבודות פנים.

וראה שם שביאר סברת רבא, לפי המבואר שאינו מטעם "חוקה", ראה שם.

225. כתב **הריטב"א**: הקשו בתוספות [ראה ת"י ותוהרא"ש]: כיון שהדמים מעורבין, כשנותן אחת למעלה לשם הפר הרי דם השעיר מעורב עמו, ומקדים ליה מקמי שבע דפר?!

הניחא למאן דאמר: מצוות צריכות כוונה, איכא למימר, דכל שאינו מתכוין לו כמאן דליתיה דמי, אלא למאן דאמר: מצוות אין צריכות כוונה, מאי איכא למימר?!

ויש לומר: כל שלא בזמנן לכולי עלמא מצוות צריכות כוונה, והכא כשעושה הזאות דפר לא הגיע עדיין זמן ההזאות דשעיר, וכשחוזר ועושה הזאות דשעיר כבר עבר זמן הזאות דפר, ומהאי טעמא נמי לא חיישינן בכולה סוגיין משום בל תוסיף, משום דהכא שלא בזמנו הוא, וכל שלא בזמנו לעבור בעי כוונה לדברי הכל.

עוד כתב: סבירא לן נמי מתנות דהכא אין צריכות שיעור, דאי אמרת צריכות שיעור, דילמא ליכא בהאי שיעורא מדם השעיר שהוא מועט.

למעלה ואחר כך תן **למטה**, ואמרה תורה: "וכלה מכפר את הקודש", לעשות כסדר האמור בתורה.[226]

נז-ב **אלא**, **אמר רבא**: **נותן** מן התערובת **שבע** הזאות **למטה לשם פר**, **וחוזר ונותן** מן התערובת **אחת למעלה ושבע למטה לשם שעיר**.

ג. אם **נתערבו** [נתחלפו] **לו כוסות** של דם הפר **בכוסות** של דם השעיר, לפני שהיזה הזאות כל שהן [רש"י], ואינו יודע איזה של דם הפר ואיזה של שעיר.[227]

הרי הכהן — כשבא להזות לפני ולפנים — **נותן** מכוס אחת — שאינו יודע איזה דם יש בה — הזאה אחת למעלה ושבע למטה; ואם דם הפר יש בכוס הרי טוב, ואם דם השעיר יש בה, אין הזאה זו כלום שאינו יכול להקדים דם השעיר לדם הפר.[228]

וחוזר ונותן מהכוס השניה אחת למעלה ושבע למטה; ואם דם השעיר יש בה, נמצא שהזאה ראשונה של דם הפר היתה, ויצא עכשיו ידי חובתו; ואם דם הפר יש בה הרי עלתה לו עכשיו הזאה מן הפר —

וחוזר ונותן מן הכוס הראשונה אחת למעלה ושבע למטה, ויצא ממה נפשך: שהרי אם הכוס השניה דם השעיר יש בה כבר יצא תחילה ידי חובתו, ואם דם הפר יש בכוס השניה, הרי כוס זו של שעיר ויצא עכשיו ידי כל ההזאות שבפנים; וכן יעשה בהזאות שבהיכל.

ד. אם **מקצת דמים** מן הפר ומן השעיר **נתערבו לו** לתוך מזרק אחד, **ומקצת דמים לא נתערבו** [לו], קודם שנתן הזאות כלל ואפילו בפנים [משמעות רש"י], והן קיימים כמות שהן, דמי פר לחוד ודמי השעיר לחוד —

דבר זה **פשיטא**, **כי יהיב** את ההזאות **מדמים ודאין יהיב** [מהדמים הידועים שלא

---

226. א. כן נראה לכאורה לפרש לפי דברי רש"י.
ב. כתב **הריטב"א**: לא שמיע ליה לרב פפא גדופא דרבי ירמיה דלעיל.

227. כתב **הב"ח**: ומשום חולשא דכהן גדול לאו אדעתיה להבחין בין זה לזה.
ו**בחכם צבי** סימן קנו כתב: או דמשום חולשתו אינו יכול להבחין; או דמשום חולשתו שכח אם דם הפר סומק טפי או דם השעיר.
והוסיף: אינו יכול לצאת ולשאול את אחיו הכהנים ולחזור ולכנוס, כי תיכף בצאתו מקודש הקדשים צריך הוא להזות בהיכל.
אבל **המאירי** כתב: ואין לו סימן בריבוי הדם של פר, שמא נשפך מאותו של פר, וחזר שיעורו כשל שעיר; וכן אין לו סימן מצד צבעו, כגון שהיה זקן ואין אור עיניו שולט כל כך.

228. כתב **רש"י**: "ואי ראשון של שעיר היה, והרי הוא כמי שאינו כדתניא [לעיל מ א]: פר מעכב את השעיר", והיינו כדמפרש שם בגמרא: דאי אקדמיה לשעיר מקמי פר לא עבד ולא כלום.
וצריך ביאור: למה הוצרך רש"י להביא ממרחק לחמו, ולא די לו במה שאמרו לעיל "וכלה מכפר את הקודש" כלה דם הפר ואחר כך דם השעיר, והוא לעכב, כמו שהובא שם בהערות משמיה דהחזון איש בהבנת רש"י.
עוד צריך ביאור, למה לא הביא רש"י המשנה לקמן ס א, "הקדים דם השעיר לדם הפר יחזור

נתערבו]; כי אף שבדיעבד יכול ליתן מן התערובת שני פעמים לשם פר ולשם שעיר כמבואר לעיל, מכל מקום לכתחילה אסור[229].

אבל **מיהו** בזה יש להסתפק: האם **הנך** הדמים שנתערבו במזרק השלישי **שירים חוו וליסוד** של מזבח החיצון **אזלי** [נשפכין] כדין שיירי הדם שהן נשפכין שם.

או דילמא: הדמים שנתערבו **דחויין הוו** ואין דינן כשיריים, הואיל ובשעה שנתערבו עדיין לא ניתנו מהן מתנות כל שהן [משמעות רש"י, וראה הערה 230], **ולפיכך אזלי לאמה** היא אמת המים שבעזרה בה היו שופכין את כל ליכלוך העזרה, והיא נמשכת והולכת עד נחל קדרון.[230]

אמר פשט **רב פפא**: **אפילו למאן דאמר** [רבי אלעזר ברבי שמעון בהמשך הסוגיא]: אם קיבל דם קרבן בשתי כוסות ונתן את כל המתנות **מכוס אחד**, הרי כוס זה **עושה** את **חבירו שירים**, ואף שמאותו כוס לא נתן שום מתנה על המזבח —

הני מילי, **היכא דאי בעי למיתב מצי יהיב** [במקום שלו היה רוצה היה יכול לתת את המתנות מן הכוס השניה] —

ויזה".

ואפשר, משום דבמשנה שם יש לבאר דהוא לכתחילה, וכמו שכתב שם ב**גבורת ארי**, [וראה בהערות שם ריש סא א]; וכאן כתב רש"י דהוי "כמי שאינו"; ומיהו צריך ביאור, למה לי באמת משום כמי שאינו תיפוק ליה משום לכתחילה.

229. כן מוכח מכאן ומהמשך הסוגיא, ולא ביארו לנו רבותינו טעמו של דבר, ומהמשך הסוגיא יש ללמוד כי איסור זה מדאורייתא הוא, וכמו שכתב ב**שמועת חיים** סוף סימן ד, **ראה שם**.

230. א. מלשון **רבינו אליקים** נראה, כי פירוש לשון "דחויין" הוא: דחויין לאמה.

ב. כבר נתבאר בהערה בעמוד א, כי הראשונים חלקו על רש"י, שמבאר כל הסוגיא בנתערבו קודם שנתן מתנות לפני ולפנים, שהרי אין השעיר נשחט עד שיזה מדם הפר לפני ולפנים.

ולפי דברי ראשונים אלו יש לפרש, על פי המבואר בירושלמי יומא פרק ה הלכה ד [הביאו בחונן דעה עמוד שנח, וראה שם היטב], שיכול לכתחילה לקבל הדם בשלש כוסות, על דעת ליתן מאחד מהן בין הבדים ומאחד על גבי פרוכת ומאחד על מזבח הזהב; ואם כן יש לומר דבכי האי גוונא מיירי הכא, ונתערבו אותן כוסות שמהן אמור הוא לזרוק בהיכל, והואיל ומהם לא היזה כלום, אין הם שיריים.

[וראה מה שכתב **בשפת אמת** בזה; ובמה שכתב **המאירי** בסוגיין, כי לא נראה לפרש שנתערבו אחר הזאות הפר לפני ולפנים וקודם הזאות השעיר, הואיל ומיד כששוחט את השעיר מכניס את דמו להזאות לפני ולפנים].

אמנם ב"**שיח יצחק**" לא ניחא ליה לפרש אפילו בדעת רש"י דמיירי הכא דוקא אם נתערבו קודם שהתחיל ליתן הזאות לפני ולפנים, שהרי אם כן היה לגמרא לפרש דמיירי דוקא בכי האי גוונא.

ועל כן פירש: כי אפילו אם נתערבו אחר שהיזה מאותן מזרקות לפני ולפנים, מכל מקום דחויין הן, "וטעמא, דמתנות הראשונות דבין הבדים אזלו להו, והשתא ענין חדש הוא, וכיון שמן הדין ליתן מתנות היכל מן השנים הראשונים, הוה ליה שלישי דחוי לגמרי" ראה עוד שם.

אבל האי במקרה הנדון, **דאי בעי למיתב לא מצי יהיב** [אף לו היה רוצה לא היה יכול להזות מן התערובת], **לא** נעשית התערובת שירים.(*230)

אמר דחה **ליה רב הונא בריה דרב יהושע לרב פפא: אדרבה, אפילו למאן דאמר** [תנא קמא בהמשך הסוגיא]: אם קיבל דם בשתי כוסות והזה **מכום אחד**, הרי הוא **עושה** את הדם ש**בחבירו דחוי** ולא שירים, הואיל ומכוס זה הרי לא נתן מתנות על המזבח —

הני מילי היכא דלא יהיב מיניה [גבו״א, וכתב יד בדק״ס ורא״ל], כלומר: רק כאשר מתחילה קיבל את הדם בשתי כוסות, ולא הגיע הדם לכוס השניה מן הכוס הראשונה שממנה נתן מתנות על המזבח —

[**אבל האי דיהיב מיניה, לא,** ב״ח גבו״א ודק״ס], כלומר: אבל במקרה הנדון שהגיעה התערובת למזרק השלישי מן המזרקות הראשונות שהיזה מתוכן, לא אמר תנא קמא שדחוי הוא אלא שיריים.(231)

והיכן שנינו המחלוקת אם כוס עושה חבירו שירים או דחוי:

דתניא: למעלה — בפרשת שעיר החטאת של נשיא שחטא — **הוא** הכתוב **אומר:** ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו ונתן [ארבע מתנות] על קרנות מזבח העולה **ואת דמו** [הנותר] **ישפוך** אל יסוד מזבח העולה; ולא אמר הכתוב: ואת ״כל״ דמו ישפוך, ומשמע שאינו זורק אלא מקצת דמו [רא״ל] —

ואילו למטה — בפרשת שעירה של חטאת יחיד — **הוא אומר:** ולקח הכהן מדמה באצבעו ונתן [ארבע מתנות] על קרנות מזבח העולה **ואת ״כל״ דמה** [הנותר] **ישפוך** אל יסוד המזבח, ומשמע שישפוך את כל דמה שנתן מהן מתנות [רא״ל]; **ללמדך:**

מנין לחטאת שקבל דמה בארבע כוסות, ונתן מכוס זה מתנה אחת ומכוס זה מתנה אחת ושתי מתנות נוספות משתי הכוסות שנותרו, **שבולן** [כל הדם שבכוסות] חשובין שיריים **ונשפכין ליסוד, תלמוד לומר: ואת ״כל״ דמה ישפוך** —

יכול אפילו נתן ארבע מתנות מכוס אחת מהן בלבד ומשאר הכוסות לא נתן כלום, שיהיו כולן שירים, לפיכך **תלמוד לומר: ואת דמו** ולא כל דמו **ישפוך**, ללמדך: **הוא** הכוס שממנו נתן על המזבח **נשפך** שאריתו **ליסוד, וחן** הכוסות האחרים **נשפכין לאמה**, שאין לדם שבהן תורת ״שירים״.

230*. תמהו האחרונים: והרי אף על גב שאינו יכול לתת מן התערובת לפני ולפנים ובהיכל, הרי על מזבח הזהב שכך היא מצותו לערב את הדמים וליתנם, הרי יכול לתת מהדמים שנתערבו, ואם כן למה לא ייעשו שיריים?!

והאריכו בזה **בגבורת ארי** ו**בחזון איש** סימן קכו אות לה, ראה דבריהם.

231. יש לפרש בשני פנים:

האחד: משהיזה מן הדם שבמזרק נעשה כל הדם שהיה באותו מזרק כשירים אפילו אותו דם שלא היה בו בשעת הזאה.

השני: מעיקר הדין היה צריך להעשות כל הדם שנתקבל בכלי כשיריים — בין שהיזה ממנו ובין שלא היזה ממנו; ולדעת רב הונא

הרי למדנו בדעת תנא קמא: אין כוס עושה חבירו שירים אלא דחוי.

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר:

מניין לחטאת שקבל דמה בארבע כוסות, ונתן ארבע מתנות מאחד מהן בלבד, **שכולן** נעשו שירים **ונשפכין ליסוד, תלמוד לומר: ואת** "**כל**" **דמה ישפוך**, ואפילו שלא נתן את המתנות אלא מכוס אחת בלבד.

הרי למדנו בדעת רבי אלעזר: כוס עושה חבירו שירים.

ומפרשינן: **ולרבי אלעזר ברבי שמעון**, הואיל וסבירא ליה כי אפילו אם לא נתן מתנות אלא מכוס אחת נעשו כולן שיריים, **הא כתיב: ואת דמו** — דמשמע מקצת דמו — **ישפוך**, ומה בא זה למעט?

אמר רב אשי: למעוטי שירים שבצואר בהמה, שהן נעשין דחויין על ידי הדם שנתקבל וישפכו לאמה [לשון רש"י זבחים לד ב עפ"י הגהת הרש"ש שם, וראה הערה(232)].

שנינו במשנה: **עירה דם הפר לתוך דם השעיר** ונתן את המלא בריקן:

ומפרשינן: **תנן** במשנתנו ששנינו — מערב

בריה דרב יהושע הטעם שכוס עושה חבירו "דחוי", הוא מפני דלאו אדעתא דידיה זריק [ראה לשון רש"י תמורה כב ב ד"ה אליבא]; וכל זה אינו אלא כשמעיקרא היה דעתו לחלק את הדם לשתי כוסות ולתת מתנות מאחד מהם, אבל במקרה הנדון הרי לא נתערבו אלא אחר שקיבל הדם.

ולשון **רבינו אליקים: דלא יהיב מיניה**, שמן הדם שבשאר כוסות לא נתן כלום, שהרי בכל כוס וכוס בפני עצמו קיבל דם מן הבהמה, אבל הכא באלו שתי כוסות, היה כל דם הפר מתחילה בכוס אחד וכל דם השעיר בכוס [אחד], אלא שלאחר מיכן נשפך קצת מכוס זה וקצת מכוס זה לתוך כוס שלישי, **ונמצא כשנתן משני כוסות ראשונים, שנתן מדם שנפרד מאותו דם שבכוס שלישי** ולהכי דין הוא דליהוי דם תערובת חשוב שירים; וזה כפירוש ראשון.

232. דע ש**רבינו אליקים** כתב: שאינם דם הנפש אלא דם התמצית ולפיכך אין נעשין שיריים, דהכי משמע "ואת דמו" דם גופיה של נפש ולא דם התמצית.

ואף בדברי **המאירי** מבואר, כי הטעם שאין נשפכין ליסוד הוא משום שאינו דם הנפש, [ולפי זה אם לא קיבל בכלי את כל דם הנפש, ולא נפסלו משום "נשפך הדם" והרי הן קיימין, הרי זה שופכן ליסוד].

וחידוש יש בדברי המאירי, כי אילו מדברי רבינו אליקים אין ללמוד כי זה הטעם אלא לדעת רבי אלעזר ברבי שמעון שכוס עושה את חבירו שיריים, ולפיכך סבירא ליה שאפילו מה שנשאר בצואר הבהמה הרי הוא שיריים אילו היה דם הנפש, אבל לפי מה דקיי"ל דלא כוותיה, אין צורך לטעם זה.

אבל מדברי המאירי נראה, כי אפילו לדידן שכוס עושה את חבירו דחוי, אין הטעם אלא משום שאינו דם הנפש.

ו**בריטב"א** כתב: ואידך תנא [שלמד מפסוק זה כי כוס עושה את חבירו דחוי] סבר: דההוא לא הוה צריך למעוטיה, דמכיון דלא חזיא להזאה [כי אינו דם הנפש] כדתניא לעיל [מח א: ולקח מדם הפר מדם הנפש וכו' ולא מדם התמצית], פשיטא דדחוי הוא ולאמה אזיל, והוא על פי דרך רבינו אליקים והמאירי.

אבל **מתוספות** בזבחים לד ב שכתבו על מה

את דם הפר והשעיר כדי לתת מהם על קרנות מזבח הזהב — **כמאן דאמר: מערבין** את הדמים כדי לתת מהן **לקרנות** מזבח הזהב.

הסוגיה הבאה מתבארת כולה על פי שיטת התוספות

דאיתמר[233]: נחלקו **רבי יאשיה ורבי יונתן:**

חד אמר: מערבין לקרנות, **וחד אמר: אין מערבין** לקרנות, אלא נותן מכל דם בנפרד.

תסתיים דרבי יאשיה הוא דאמר — מערבין.

דכתיב [ויקרא כ ט]: כי איש איש אשר יקלל את אביו ואת אמו מות יומת אביו ואמו קלל דמיו בו;

ונחלקו בדבר רבי יאשיה ורבי יונתן:

דעת רבי יאשיה: אין במשמע הכתוב שיהא חייב מיתה אלא המקלל את אביו ואמו כאחד, כי הרי ויו"ד "ואת אמו" מוסיף הוא על ענין ראשון [רש"י סנהדרין], ומשמע שקילל את שניהם; אבל המקלל את אחד מהם בלבד, עדיין לא למדנו; ולפיכך חזרה ואמרה תורה: "אביו ואמו קלל", ללמדך: אביו קלל אמו קלל, כלומר: אפילו על אחד משניהם הוא חייב.

דעת רבי יונתן: אף שאמר הכתוב: ואיש אשר יקלל את אביו "ואת אמו", אין במשמע הכתוב שקילל את שניהם כאחד בדוקא אלא "משמע שניהן כאחד ומשמע כל אחד ואחד בעצמו", שהרי מצינו בכלאי בגדים שהוצרכה תורה לאמר: לא תלבש שעטנז צמר ופשתים "יחדיו", הרי למדנו: כל שלא אמרה תורה "יחדיו", יש בכלל הכתוב: הן את המקלל את שניהם כאחד, והן המקלל את אחד מהם בלבד.

לפי דעת רבי יונתן: במקום שהתורה שוללת איזה דבר וכגון קללה, יש במשמע הכתוב שלא יעשה אף את אחד משני הדברים ששללה תורה; אמנם כאשר התורה מדברת בדרך חיוב, כגון: "ולקח מדם הפר ומדם השעיר והזה על קרנות המזבח סביב" האמור ביום הכפורים, מתפרשים דברי הכתוב, שיעשה הן הזאה מדם הפר והן הזאה מדם השעיר, וצריך לעשות את שניהם [על פי קהלות יעקב נדרים סימן מו].

אמנם לענין עירוב דם הפר ודם השעיר יש לתלותו במחלוקת רבי יאשיה ורבי יונתן בקללה —

כי הואיל **ואמר** רבי יאשיה: **אע"ג דלא כתיב:** אשר יקלל את אביו ואת אמו **"יחדיו", כמאן דכתיב "יחדיו" דמי**, ואינו חייב מיתה אלא על קללת שניהם כאחד, אף

שאמרו כאן: למעוטי שיריים שבצואר בהמה, והא דאמר דצריך שיקבל את כל דמו של פר היינו למצוה — משמע שעל דם הנפש הוא שאמרו כן, **שמועת חיים**.

וכן נראה כדברי התוספות ממשמעות לשונו של רש"י שהובאה בפנים.

233. כתבו **בתוספות הרא"ש**: ואף על פי שתנאים הם, קאמר בלשון מימרא [איתמר]; לפי שהיו מתנאים אחרונים כמו רבי חייא ורבי שמעון ברבי ורב.

כאן מתפרש: ולקח מדם הפר "ומדם השעיר" ונתן על קרנות המזבח סביב, שיערבם כדי שיהיו שניהם כאחד.

ותסתיים כי רבי יאשיה הוא שאמר מערבין לקרנות, ורבי יונתן אמר: אין מערבין לקרנות.

ודחינן: דילמא אף לדעת הסובר: "כמאן דכתיב יחדיו דמי", אין די בזה כדי ללמוד שיערב את שניהם כאחד, אלא אדרבה יש לנו לומר: הואיל וסתם הכתוב, ילמד סתום מן המפורש בשאר הזאות של יום הכפורים, שנותן מכל דם בפני עצמו —

וכיון שכן על כרחנו טעם הסובר: מערבין לקרנות אין טעמו מפני שכתוב: "מדם הפר ומדם השעיר", אלא משום דרשה אחרת הוא דסבירא ליה כן, ומשום דכתיב "אחת" [וכפי שיתבאר] —

ואם כן: **אפילו תימא** משנתנו ששנינו: מערבין לקרנות **רבי יונתן** (**הוא**) [**היא**], ומשום **דשאני הכא** במתנות שעל מזבח הזהב, כיון **דכתיב** בפרשת מזבח הזהב שבפרשת כי תשא: והזה אהרן על קרנותיו "**אחת**" בשנה [ביום הכפורים], הרי משמע הזאה אחת מן הדמים ולא שתי הזאות —

כלומר: הואיל ומשום "אחת" הוא שסובר הסובר: מערבין לקרנות, מנין לנו לאמור כי רבי יאשיה הוא שדרשו ולא רבי יונתן.[234]

תניא בברייתא **דלא כשנויין** שדחינו, אלא כפי שרצינו מתחילה לומר, כי רבי יאשיה בלבד הוא שסובר: מערבין לקרנות —

דתניא: **ולקח מדם הפר ומדם השעיר** ונתן על קרנות המזבח סביב, **שיהיו מעורבין** דמי הפר והשעיר **דברי רבי יאשיה**.

נח-א **רבי יונתן אומר**: הרי הכהן מזה **מדם זה בפני עצמו**, **ומדם זה בפני עצמו**, ולא יערבם כאחת [תוספות].[235]

אמר לו רבי יאשיה: והלא כבר נאמר "אחת"?!

אמר לו רבי יונתן: והלא כבר נאמר: ולקח **מדם הפר ומדם השעיר**, והואיל וסתם

---

234. כך פירשו **התוספות** [לקמן בעמוד א] מפני ההכרח; שאם לא כן, אלא כוונת הגמרא כפשוטה: דילמא מודה כאן רבי יונתן משום דרשה ד"אחת", הרי אין מובן דחיית הגמרא, כי הרי סוף סוף רבי יאשיה ודאי סובר מערבין לקרנות ואפילו בלא "אחת", ועל כרחך תסתיים דרבי יאשיה הוא שאמר מערבין לקרנות, ורבי יונתן שנחלק עליו במימרא שהביאה הגמרא, על כרחך הוא הסובר: אין מערבין לקרנות, ואינו דורש "אחת".

ו**לרבינו חננאל** גירסא אחרת בדברי הגמרא, ראה דבריו ודברי **התוספות ישנים**.

235. כתבו **התוספות**: משמע, שרבי יוחנן אמר שלא יערב שניהם כאחת; ואע"ג שמפני שנאמר "מדם הפר ומדם השעיר" גרידא אין ללמוד כן, שהרי אף לדעת רבי יונתן "משמע שניהן כאחד ומשמע אחד בפני עצמו"; מכל מקום ילמד סתום מן המפורש.

אבל **רבינו עקיבא איגר** [תשובה קכט ד"ה ואולם] כתב בדעת **הרמב"ם**, כי לרבי יונתן רצה מערב לקרנות רצה אין מערב לקרנות, וכשיטתו בכל מקום.

הכתוב, ילמד סתום מן המפורש, כשם שבהזאות שלפני ולפנים ובהיכל מזה מכל אחד בפני עצמו אף כאן מזה מכל אחד בפני עצמו, ולא יערבם כאחת.[236]

אם כן למה נאמר: "אחת", לומר לך: אחת ולא שתים מדם הפר שלא יתן שתי פעמים מדם הפר על קרנות המזבח אלא פעם אחת יתן על ארבע קרנות מדם הפר [ראה הערה [237]], **אחת ולא שתים מדם השעיר.**

תניא אידך: ולקח מדם הפר ומדם השעיר, שיהיו מעורבין זה בזה; אתה אומר שיהיו מעורבין זה בזה, או אינו אלא: מזה בפני עצמו ומזה בפני עצמו, תלמוד לומר: "אחת" —

וסתמא של ברייתא זו **כרבי יאשיה** הסובר: מערבין לקרנות.[238]

שנינו במשנה: עירה דם הפר לתוך דם השעיר **ונתן את המלא בריקן (וכו')**:

בעא מיניה רמי בר חמא מרב חסדא בדין קבלת דם הקרבנות: **הניח מזרק בתוך מזרק** ואין מחזיק הכהן בידו אלא את המזרק החיצון **וקבל בו** במזרק הפנימי **את הדם, מהו** שיהא כשר?

ומבארת הגמרא: **מין במינו** האם הוא **חוצץ** בין ידו של הכהן למזרק בו מתקבל הדם, ונמצא שאין קבלה זו בכהן שהרי אינו אוחז במזרק שהדם בו [רש"י][239]; **או** שמא מין במינו **אינו חוצץ?**

אמר ליה רב חסדא לרמי בר חמא, **תניתוה** במשנתנו שמין במינו אינו חוצץ:

---

236. הגמרא לפי פשוטה צריכה ביאור, דמשמע דהכי קאמר: לשון הכתוב משמע שאינו מערב לקרנות; ומה טענה היא זו לרבי יאשיה החולק עליו בכל מקום וסובר כי הלשון משמע שניהם ביחד, ואדרבה משמע שמערב לקרנות; ולכן פירשו התוספות כפי שפירשו, ונתבאר בפנים.

237. הקשו **בתוספות ישנים** והביאם **הריטב"א**: מהיכי תיתי יזה שני פעמים מכל אחד ואחד?!

ותירצו [וט"ס יש בדבריהם, ראה שיח יצחק]: לא נצרכה אלא היכא שנשפך הדם בין ההזיות, וסבירא ליה לרבי יונתן שיתחיל ממקום שפסק, ואין צריך להביא דם אחר, ולהתחיל מתחילת ההזאות שעל המזבח [ופלוגתא היא לקמן סא, א].

238. גם מכאן הוכיחו התוספות שיטתם, כי אף לרבי יאשיה הסובר בכל מקום דמשמע שניהם ביחד, מכל מקום בנידון דידן היה לנו לומר שילמד סתום מן המפורש, ולא יערב לקרנות, וכל הטעם שמערב לקרנות אינו אלא מפני שנאמר: "אחת".

שאם לא כן, אלא כפשטות הדברים, כי רבי יאשיה לשיטתו הוא דאזיל, אם כן האיך אומרת הגמרא, כי הך סתמא שמבואר בה מערבין לקרנות משום שנאמר "אחת" היא כרבי יאשיה, והרי לרבי יאשיה גופיה אין צריך לדרשה ד"אחת".

239. א. **ברש"י זבחים** כד א כתב בד"ה לא יהא דבר חוצץ בין כהן לכלי שרת: בקבלת הדם, כדכתיב: "ולקח הכהן" שתהא לקיחה בעצמו של כהן; וכן כתבו **התוספות** כאן שהחסרון הוא משום דבעינן "ולקח".

וראה בדברי התוספות שביארו, מאי טעמא

שהרי אמרה תורה: "ולקח" מדם הפר ומדם השעיר, והך "לקיחה" אחיזת המזרק היא, ומכל מקום שנינו: **נתן את הכלי המלא** ובו הדם **בכלי הריקן, מאי לאו** הכי קאמר: **הושיב מזרק מלא לתוך מזרק ריקן** ומזה; הרי שמכל מקום לקיחה של כהן גדול היא.

ודחינן: **לא** כן הוא פירוש המשנה, אלא כך פירושה: חזר **ועירה מזרק מלא לתוך מזרק ריקן** כדי לערב את הדם.

ותמהינן: כיצד אפשר לפרש כן דברי המשנה, **והא** כבר **תנא ליה רישא: עירה דם הפר לתוך דם השעיר** וכבר נתערבו הדמים, ולמה חוזר ומערה מן המלא לריקן?!

ומפרשינן: **כדי לערבן יפה יפה**, מפני שהדמים קשים להתערב, והואיל וסובר התנא של משנתנו "מערבין לקרנות" משום דכתיב "אחת", סובר הוא, כי צריך לערבן יפה יפה שלא יהיו כשתי חטויין [ריטב"א].

תא שמע: דתנא דבי רבי ישמעאל: הואיל ורצפה מקדשת [ראה הערה(240)], וכלי שרת מקדשין, מה כלי שרת לא יהא דבר חוצץ בין הכהן וכלי השרת בקבלת הדם, כדכתיב: ולקח הכהן, שתהא לקיחה בעצמו של כהן [רש"י זבחים], אף רצפה לא יהא דבר חוצץ בין הכהן ובין הרצפה, ולפיכך:

חיה עומד הכהן בשעת עבודה **על גבי כלי או על גבי רגל חבירו**, הרי זה **פסול**.

הרי למדנו: אף רגל חבירו שהיא מין אחד עם רגל הכהן, הרי היא חוצצת.

ודחינן: **שאני רגל** כלומר: רגל של חבירו [ולישנא קלילא נקט, ריטב"א] **דלא**(241)

אין ספק זה תלוי בדין לקיחה על ידי דבר אחר אם שמה לקיחה.

ב. לדעת **הריטב"א**, לא נסתפקו כאן בגמרא אלא בקדשים; ואף לדעת הסובר בעלמא מין במינו אינו חוצץ, שמא בקדשים — חוצץ; ואין כן דעת ראשונים ואחרונים אחרים, ראה בהערות בריטב"א הנדמ"ח.

240. ברש"י בזבחים כד א בביאור ענין זה, יש שתי גירסאות בשיטה מקובצת שם:

א. **הואיל ורצפה "מקדשת" האדם לעבוד עבודה שם, דאינו יכול לעבוד במקום אחר, שהרי דוד קידשה** [לרצפה]; וכן פירשו התוספות שם.

ב. **הואיל ורצפה "מקודשת", כלומר: לעמוד לשרת שהרי דוד קידשה.**

עוד כתב שם רש"י: **וכלי שרת מקדשים: כדכתיב וימשחם ויקדש אותם**; ומשמע דגרסינן כלי שרת "מקודשים", ולא קאי על מה שכלי השרת מקדשים את הנכנס לתוכם, אלא על עצם קדושת כלי השרת, שעל כך נאמר: וימשחם ויקדש אותם.

והתוספות פירשו שם: **וכלי שרת, פירוש בגדי כהונה מקדשין האדם לעבוד עבודה, מה כלי שרת לא יהא דבר חוצץ בינו לבין כלי שרת, דהא כתיב**: ומכנסי בד ילבש **"על בשרו"**.

241. **הרב בעל דקדוקי סופרים**, הביא מאחד מכתבי היד דלא גרס "מצי", וכתב: וכן ליתא ברש"י ובריטב"א ובתוספות סוכה לז א ד"ה דבעינא [**ורבינו אליקים** גרסו].

וכתב: לפי זה אם חבירו מבטל לו את רגלו עד גמר עבודה, הכי נמי דכשר [וכן דייק **בשפת אמת** מלשון רש"י]; ולנוסח הדפוס קאי על העובד שהוא אינו יכול לבטל רגל של חבירו,

מבטיל ליה, אין חבירו מבטל שם את רגלו עד שיגמור הכהן את עבודתו, ולפיכך הרי זו חציצה.(242)

איכא דאמרי: לא נסתפק רמי בר חמא משום חציצה, כי מין במינו אינו חוצץ [רא"ל], אלא **הכי בעי מיניה** רמי בר חמא מרב חסדא: הניח מזרק בתוך מזרק וקיבל בו את הדם, האם **דרך שירות** [עבודה] **בכך**, **או אין דרך שירות בכך**?(243)

תא שמע: **דתנא דבי רבי ישמעאל**: כתיב: ולקחו **את כל "כלי השרת" אשר ישרתו בם בקודש** [ונתנו אל בגד תכלת], משמע: אפילו **שני כלים** שנאמר "כלי"(244), **ושרות אחת**, שנאמר: "השרת"; ללמדך דרך שירות בכך.(245)

בעא מיניה רמי בר חמא מרב חסדא:

הניח סיב [גדל סביב הדקל ונכרך עליו סביב] **בתוך המזרק וקבל בו את הדם**, והסיב מתוך שהוא רך הרי הוא סופג את הדם, והדם יוצא מכל עבריו, ואינו חוצץ כל כך **מחו** שיהיה הסיב חציצה — **מין בשאינו מינו** הרי זה **חוצץ**, **או אינו חוצץ**? **כיון דמחלחל** שהסיב חלול והדם יורד דרך הנקבים תוך המזרק [מאירי], ולכן **לא חייץ** וכולו כשר, כיון שהוא מחובר יחד [רש"ש], **או דילמא לא שנא**?

כלומר: מין בשאינו מינו פשיטא לן שחוצץ; ומספקא לן בסיב הואיל והוא מחלחל, או אפשר אף הוא חוצץ שלא לחלוק ולתת דבר לשיעורין, [ריטב"א, וראה גירסתו].

אמר ליה רב חסדא לרמי בר חמא: **תניתוה**, במשנה בפרה:

אפר פרה אדומה היו נותנין אותו בתוך מים חיים [מי מעין] שנשאבו מן המעין ישירות לתוך כלי, ולפיכך:

המקדש [נותן אפר פרה לתוך מים חיים] בתוך שוקת [אבן שיש לה בית קיבול העומדת על שפת המעין והמים נכנסין לה דרך חור בדופנה], והיה ספוג בתוך השוקת, הרי המים שבספוג פסולין אפילו אם יסחטם לתוך כלי, שהרי לא הגיעו אל הכלי ישירות מן המעין; ואילו שאר המים שבתוכו כשרים הם אף שצריך שיגעו המים בכלי, הואיל

וכיון שדבר שאין בידו הוא, אפילו אם מתרצה חבירו בדבר אינו כלום, והוי חציצה, מה שאין כן במזרק דמצי מבטל ליה, כיון דבטלו כשר.

אך **במאירי** מפרש כרש"י; והוסיף: ואף כשתאמר שבטלוהו בהדיא, בטלה דעתו ולא בטלה רגלו.

242. כתב **הריטב"א**: הא דלא אמרינן עלה: **דיקא נמי דקתני רגל "חבירו"**, משום דאיכא למימר: רגל חבירו לאו דוקא, אלא אורחא דמילתא נקט, דהא רגל של עצמו שיתן רגלו על רגלו אינו יכול לעמוד היטב ובעינן "לעמוד לשרת" וליכא.

243. **רבינו אליקים** מפרש האיבעיא לענין זר שקיבל את הדם, לחייבו על כך.

244. כך משמעות לשון רש"י; **ורבינו אליקים** מפרש: לשון "בם" משמע שני כלים.

245. הקשו **בתוספות ישנים**: למה לא פשטו מכאן את הבעיא לעיל אם מין במינו חוצץ, כי

ווהמים יוצאים מכל עברי הספוג, ונכנסים בין הספוג ובין הכלי —

כיצד הוא עושה: כשבא להוריק את המים שבשוקת לתוך צלוחית או שפופרת להצניעם ולשומרם כשיצטרך להזות על טמאי מת [שי"צ], והרי המים שבספוג פסולים הם?

הרי זה **זולף והולך** כלומר: שואב [ריטב"א בשם רש"י] והולך את כל המים שבשוקת, **עד שמגיע** למים שב**ספוג**.

הרי למדנו: כי שאר המים כשרים אף שצריך שיהיו נוגעים בכלי, הואיל והספוג מחלחל.

ודחינן: אין להוכיח ממים לדם, כי **שאני מיא דקלישי** [אינם עבים כדם], ויוצאים מכל עבריו ונכנסים בין הספוג ובין הכלי, מה שאין כן הדם שהוא עב.

איכא דאמרי הכי פשט ליה מאותה משנה:

בדם כשר שאינו עב כל כך, אבל **בקומץ** המנחה, שצריך "מתן כלי" שהוא כמו קבלה בדם, אם נתנו בתוך כלי שיש בו סיב, הרי זה **פסול**, ואף על פי שהסולת דק מאד ופעמים שאין נקבי הסיב נדבקים יפה זה בזה ויוצא הקמח דרך הסיב [ריטב"א בשם תוספות, ות"י].

מתניתין:

נח-ב כתיב בפרשת אחרי מות אחר גמר ההזאות לפני ולפנים והיכל: **ויצא אל "המזבח" אשר לפני ה'** [וכפר עליו ולקח מדם הפר ומדם השעיר והזה על קרנות המזבח סביב] — **זה מזבח הזהב**, שהיה עומד בהיכל, והיה גבהו אמתיים, ורחבו אמה על אמה.

וכיצד היה נותן את המתנות על ארבע הקרנות:

התחיל את ההזאות מן הקרן שהיתה סמוכה לו, ומקיף את המזבח ברגלו, ועל כל קרן וקרן **מחטא** (246) **ויורד** —

כלומר: דרך נתינת הדם היתה בדרך ירידה, שטובל את אצבעו בדם, ומחזיק את ראש אצבעו כלפי מטה ומושך את המתנה על הקרן מלמעלה למטה, כי אילו היה מחזיק ראש אצבעו כלפי מעלה ומושך את אצבעו על הקרן מלמטה למעלה, מתוך שסמוכה היד אליו והמזבח גבוה אמתיים והקרן למעלה מידו [רש"י לקמן נט א], היה הדם זב לתוך שרוול כותנתו.

מהיכן מאיזה קרן **הוא מתחיל**: **מקרן מזרחית צפונית**, ואחריה מקיף את המזבח דרך ימין ונותן על קרן **צפונית מערבית**, **מערבית דרומית**, **דרומית מזרחית**.

מקום קרן **שהוא מתחיל** בה **ב**זריקת דם **חטאת** של כל השנה **על מזבח החיצון**, דהיינו בקרן דרומית מזרחית, **שם היה גומר על מזבח הפנימי**, וכפי שאמרנו.

הרי מכאן מוכח שמין במינו אינו חוצץ; וראה מה שתירצו.

246. דעת **רש"י**: "מחטא" לשון ירידה הוא.

אבל **בתוספות ישנים ריטב"א ומאירי** פירשו: "מחטא" לשון "מזה", כדכתיב: וחטאת על המזבח; והא לשון טהרה כמו "תחטאני באזוב ואטהר", והואיל והכתוב אומר "וטהרו"

רבי אליעזר אומר: לא היה מקיף את המזבח, אלא **במקומו היה עומד, ומחטא**.[247]

ועל כולן שלושת הקרנות שהיו רחוקות מן המקום בו הוא עומד בשעת הזאה, **היה נותן מלמטה למעלה** ואינו חושש שיפול הדם לתוך כותנתו הואיל והיד רחוקה ממנו; **חוץ מן** המתנה שהיה נותן על קרן **זו שהיתה לפניו** [הסמוכה לו], **שהיה נותן** עליה **מלמעלה למטה**, כדי שלא יזוב הדם לתוך כותנתו.

אחר שנתן מן הדם על קרנות מזבח הזהב, **הזה על טהרו** מקום מגולה ופנוי מגחלים ואפר [כן מסקינן בגמרא] **של מזבח** הזהב — **שבע פעמים**, שהרי כך אמרה תורה: והזה עליו מן הדם באצבעו שבע פעמים, וטהרו וקדשו מטומאות בני ישראל.

ושירי הדם היה שופך על יסוד מערבי של מזבח החיצון, ואילו שיירי הדם מזריקות דם **של מזבח החיצון**, **היה שופך אל יסוד דרומי** של מזבח החיצון.

אלו שיירי דמי הפר והשעיר **ואלו** שיירי דם קרבנות הניתנין על מזבח החיצון **מתערבין באמה** תעלת מים העוברת בעזרה ורחבה אמה [ולפיכך נקראת אמה, רשב"ם], **ויוצאין** דרכה **לנחל קדרון** כלומר: עמק כמו "נחל איתן", [רש"י פסחים כב א] —

ונמכרין לגננין לזבל לבעלי גנות שיזבלו בו את גנותיהם, כי הואיל ונתנו דמים נתחללה הקדושה ויצאו לחולין [מאירי].[248]

ומועלין בהן, כלומר: אם לא נתנו דמים יש בהם איסור מעילה מדרבנן, אבל אין חייבין קרבן מעילה ואין משלמין את החומש, [מאירי].[249]

ואין מועלין בהן אלא אחר שיצאו לנחל קדרון, אבל קודם שיצאו אין מועלין בהן, משום שלא גזרו גזירות במקדש, ומעילה זו מדרבנן היא, [רש"י מעילה יא א].

גמרא:

תנו רבנן: "**ויצא**" **אל המזבח** אשר לפני ה' וכפר עליו **מה תלמוד לומר**, והלא כבר יצא והיזה על הפרוכת שבהיכל [מאירי, וראה הערה[250]] ומה בא "ויצא" ללמדנו?

וקדשו מטומאות בני ישראל, לכן נקט התנא לשון חיטוי וטהרה [ריטב"א].

ואף בלשון "ויורד" נחלק **המאירי**, ופירש: מקיף אותו ברגליו כשנעתק מקרן לקרן.

247. **בתוספות ישנים וריטב"א** הקשו לשיטת רש"י, האיך מתבאר כאן לשון "ומחטא".

248. כן כתב המאירי; ויש בזה מקום עיון מדברי התוספות עמוד ב' ד"ה עד כאן דמשמע לכאורה שאין במכירה זו תורת חילול.

249. כדברי המאירי מבואר בריטב"א בגמרא, וכן נראה מרש"י מעילה יא א, וכן נקטו האחרונים פשטן של דברים. אמנם לשון רש"י בפסחים כב א: "ומועלין בהן, כלומר: אסור להנות מהן בלא דמים, מפני שהן של הקדש", משמע לכאורה, שאין בו איסור הנאה או מעילה ואפילו לא נתן דמים, ומשום גזל ההקדש נגעו בה, וצריך תלמוד.

250. נתבאר על פי המאירי; אך לשון רש"י

אמר רבי נחמיה כדי ללמדך מקום עמידת הכהן בשעת ההזאות שעל הפרוכת:

לפי שמצינו בפר כהן משיח ופר העלם דבר של ציבור [כהן משיח ששגג באחד מכל המצוות, וכן ציבור ששגגו בהוראת בית דין] **שכהן עומד חוץ למזבח** הזהב לצד העזרה, **ומזה על הפרוכת בשעה שהוא מזה** —

יכול אף זה — פר ושעיר ביום הכפורים על הפרוכת — **כן**, עומד חוץ למזבח ומזה —

לפיכך **תלמוד לומר** אחר ההזאות שעל הפרוכת: **"ויצא" אל המזבח**, כלומר: שתהא הליכתו מן הפרוכת למזבח כעין יציאה, והוא שיהא עומד לפנים מן מזבח ויזה על הפרוכת, וכשישלים הזאותיו ימשך כלפי חוץ אצל המזבח [מאירי] —

הרי למדנו: **היכן היה** בשעת ההזאות שעל הפרוכת **לפנים מן המזבח**.

תניא אידך גבי פר כהן משיח: כתיב: ונתן הכהן מן הדם על קרנות מזבח קטורת הסמים **"לפני ה'"** אשר באהל מועד; והיה לו לומר: מזבח קטורת הסמים ותו לא, כי הרי יודעים אנו כי מזבח זה היה עומד לפני ה', **ומה תלמוד לומר**: לפני ה':

אמר רבי נחמיה: לפי שמצינו בפר ושעיר של יום הכפורים שכהן עומד לפנים מן המזבח ומזה על הפרוכת בשעה שהוא מזה, יכול אף זה — פר כהן משיח בשעת הזאות שעל הפרוכת — **כן**:

לפיכך **תלמוד לומר** בפרשת פר כהן משיח: ונתן הכהן מן הדם על קרנות **מזבח קטרת הסמים לפני ה' אשר באהל מועד**, ללמדך: **מזבח** הוא שעומד **לפני ה'** — כלומר: שאין דבר מפסיק בינו לבין הפרוכת שלפני ה' — **ואין כהן** עצמו בשעה שמזה על המזבח עומד **לפני ה'** שהמזבח מפסיק בינו לבין הפרוכת —

ובאותו מקום עצמו היה עומד אף בהזאות שעל הפרוכת, שהרי לא נאמר: "ויצא" אל המזבח, **הא כיצד: עומד** אף בשעת ההזאות שעל הפרוכת **מחוץ למזבח** ומשם הוא **מזה**.

שנינו במשנה: **התחיל מחטא ויורד** מהיכן הוא מתחיל מקרן מזרחית צפונית **וכו'**:

תנו רבנן:

שנינו לעיל נא ב לדעת חכמים, כי שתי פרכות היו בין הקודש ובין קודש הקדשים, ופיתחה של הפרוכת החיצונה היה בצד דרום; ולדעת רבי יוסי שם, פרוכת אחת בלבד היתה שם, ופיתחה היה מן הצפון.

ובמחלוקת זו נחלקו גם התנאים בברייתא זו, אם היה יוצא מקודש הקדשים מצד דרום כדעת חכמים, או שהיה יוצא מצד צפון וכדעת רבי יוסי, וכפי שיתבאר.

התחיל מחטא ויורד, מהיכן הוא מתחיל, מקרן מזרחית דרומית ומקיף את המזבח לשמאלו ונותן על קרן **דרומית מערבית**,

---

משמע קצת דאין זה עיקר הדיוק, אלא דלא היה לו לומר: "ויצא" אלא "וכפר וגו'".

והר"יטב"א כתב: אם ללמוד שיצא מקדש הקדשים לא היה צריך לומר, דהא פשיטא כי מזבח הזהב בהיכל הוא עומד; וצריך ביאור: והרי כבר יצא אל הפרוכת.

מערבית צפונית, צפונית מזרחית, דברי רבי עקיבא, שלא כתנא דמשנתנו.

וטעמו: כי כאשר סיים את ההזאות שעל הפרוכת, והיה צועד לכוון המזבח כדי להזות עליו, בקרן דרומית מערבית היה פוגע תחילה —

שהרי את ההזאות שלפני הפרוכת יש לעשות כנגד אמתיים וחצי של "מקום" אורך הארון [שהיה עומד — בבית ראשון — אורכו לרוחב הבית במרכז הבית], נמצא חלקו הדרומי של "מקום" הארון: אמה ורבע; וסובר רבי עקיבא: בבית שני מן הפתח הדרומי היה יוצא מקודש הקדשים; ומיד כשהיה מגיע אל תחילת השטח הדרומי המקביל ל"מקום" הארון, היה מזה על הפרוכת —

נמצא, שהיה עומד אמה ורבע דרומה מקו האמצע של ההיכל; ואילו צידו הדרומי של המזבח — שהיה רחבו אמה בלבד, וצידו הצפוני גובל עם קו האמצע של ההיכל — משוך מן הכהן כלפי הצפון רבע אמה; הרי לך, שאם היה הולך לכוון המזבח, היה פוגע תחילה בקרן דרומית מערבית של המזבח.(250*)

ולקמן יתבאר שהיה צריך "לעבור" את המזבח ולעמוד בצידו המזרחי ושם להתחיל להזות, והיה עובר מצידו הדרומי לכוון מזרח ופוגע ראשונה בקרן מזרחית דרומית ובה היה מתחיל, וחוזר דרך שמאלו לקרן דרומית מערבית ומקיף את המזבח; ולקמן יתבאר: למה מקיף משמאלו.

רבי יוסי הגלילי אומר: מתחיל **מקרן מזרחית צפונית** ומקיף את המזבח לימינו, ונותן על קרן **צפונית מערבית, מערבית דרומית, דרומית מזרחית**, וכמשנתנו.

250*. א. נתבאר על דרך הצל"ח נא ב ד"ה אמנם הנלענ"ד; אלא שהצל"ח כתב שם [ובדיבור שאחריו] שהיה המזבח מכוון באמצע, ובפנים נתבאר על פי מה שכתבו רש"י ומהרש"א לעיל נא ב, שצידו הצפוני של המזבח היה גובל עם קו האמצע.

ב. למדנו מדברי רש"י, כי אף שבבית המקדש הראשון לא היה מקום ארון מן המידה, והיה מקום לומר שבבית המקדש השני יזה באמצע הפרוכת ממש, הואיל ואי אתה יכול לומר שהשטח המקביל לארון "אוכל" אמה ורבע מכל צד, כיון שאינו מן המידה; לא כן הדבר. וראה בפסקי הרי"ד לגבי נתינת הקטורת ב"מקום" בין הבדים, שכתב שהיה מהלך עשר אמות; וראה בצל"ח שם בדעת הרמב"ם, שהיה מזה באמצע הפרוכת ממש.

ג. **הרש"ש** תמה על רש"י: "ותימא, דהא איתא לעיל במשנה דהזה על הפרוכת שכנגד הארון, משמע במקום שכנגד בין הבדים והוא באמצע הפרוכת", וכבר נתיישב.

והרש"ש גופיה תירץ: כי הואיל והיה יוצא מהפתח הדרומי, ובשעה שיצא, היה סמוך לאותה קרן "ועבר" עליה, צריך שישוב לשם אחר שגמר מתנות הפרוכת [וכעין הסברא בגמרא לקמן], וכן לדעת הסובר שיצא מן הצפון, צריך שישוב לקרן הצפונית.

אמנם לדעת רש"י שהיה צידו הצפוני של המזבח גובל עם קו האמצע ולא היה עומד באמצע ההיכל, נמצא שהיה עומד סמוך לקרן צפונית, ומשם יש לו להתחיל בהזאות.

וראה לשון **הריטב"א** ד"ה והדר אתי שהלך על דרך רש"י, ולא הזכיר הזאות שעל הפרוכת

וטעמו: כי הוא סובר כרבי יוסי שמן הצפון היה יוצא מקודש הקדשים, והיה מזה על הפרוכת כנגד חלקו הצפוני של מקום הארון; וכשהולך אל המזבח שהיה בדרום ההיכל היה פוגע תחילה בקרן צפונית מערבית, ו"עובר" את המזבח מצד צפונו ופוגע תחילה בקרן צפונית מזרחית, ובה היה מתחיל, וחוזר דרך ימינו לקרן צפונית מערבית, ומקיף את המזבח.[251]

מקום קרן מזרחית צפונית **שרבי יוסי הגלילי מתחיל** ממנה, **שם רבי עקיבא פוסק**; **מקום** קרן דרומית מזרחית **שרבי עקיבא מתחיל** ממנה, **שם רבי יוסי הגלילי פוסק**.

ומפרשינן: **דכולי עלמא מיהא** מצד מזרח הוא מתחיל, אבל **בהחוא קרן** שבצד מערב **דפגע ברישא** [פוגע בתחילה] כשבא מן הפרוכת שבמערב — **לא עביד** [אין מזה עליה].

מאי טעמא, והרי אין מעבירין על המצוות; ואף בלא טעם זה, למה חייב הוא להעביר עליה [ריטב"א]?

אמר שמואל: כיון **דאמר קרא**: **ויצא אל המזבח**, ומשמע: **עד דנפיק מכוליה מזבח** [עד שיעבור את כל המזבח לצד מזרח].

ותמהינן: **ולרבי עקיבא**, למה מקיף את המזבח לשמאלו, **נקיף דרך ימין**?!

לימא — רבי עקיבא הסובר: שמקיף לשמאלו, ורבי יוסי הגלילי הסובר: מקיף לימינו — **בדרמי בר יחזקאל קא מיפלגי**?

[**דתני**, רש"ש] **רמי בר יחזקאל**:

ים של נחושת **שעשה שלמה** [מקוה גדולה של מים "לרחצה לכהנים בו"]:

"**עומד על שנים עשר בקר** [דמויי בקר], **שלשה פונים** (252) **צפונה**, **ושלשה פונים ימה** [מערבה], **ושלשה פונים נגבה** [דרומה], **ושלשה פונים מזרחה**, **והים עליהם מלמעלה**, **וכל אחוריהם ביתה** [כלומר: למרכז]" —

הא למדת: **שכל פינות** [**פונות**, בכל הדפוסים הישנים, ובראשונים] **שאתה פונה לא יהו אלא דרך ימין למזרח** [ביאור לשון "למזרח" ראה בהערה (253)]. ולכן פונה הכתוב בחשבונו מן הצפון למערב, שהוא

אלא כתב: "שכן דרך יציאתו מלפנים"; וראה גם לשונו בד"ה דכולי עלמא, וראה שם בהערה 427; ואף **המאירי** שהלך בדרך רש"י, לא הזכיר הזאות שעל הפרוכת, ואפשר כוונתם כהרש"ש.

251. נמצא לדעת רש"י: סתם משנתנו שהיא כרבי יוסי הגלילי, הרי היא כרבי יוסי הסובר: פרוכת אחת היתה בבית המקדש השני, ושלא כדעת חכמים שבמשנה לעיל נא ב.

ו**בתוספות ישנים** ד"ה מר סבר ילפינן יד מרגל, הקשו זאת על פירושו של רש"י בין שאר קושיותיהם, ופירשו פירוש אחר בביאור מחלוקת רבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי; ויתבאר במקומו לקמן נט א.

252. **רבינו אליקים** מפרש: "ושלשה פונים צפונה, שהיו במזרח ופונין פניהן לרוח צפון, ואותן שבצפון פונין פניהן למערב, ושבמערב לדרום, ושבדרום למזרח".

253. כתב **רש"י**: "למזרח" לא שייך כאן, אלא בסוגיא דזבחים, ואגב ריהטא נקט לה הש"ס

דרך ימינו של המקיף את הים [רש"י].

מר רבי יוסי הגלילי **אית ליה דרמי בר יחזקאל**, וחייב להקיף דרך ימין, **ומר** רבי עקיבא **לית ליה דרמי בר יחזקאל**, ואין קפידא להקיף דרך ימין, ולקמן מפרש למה דוקא דרך שמאל.

ודחינן: **לא, דכולי עלמא** — בין רבי יוסי הגלילי ובין רבי עקיבא — **אית להו דרמי בר יחזקאל, והכא בהא קא מיפלגי:**

מר רבי יוסי הגלילי **סבר: ילפינן פנים** מזבח הפנימי **מחוץ** ממזבח החיצון, שהרי בנתינה על קרנות מזבח החיצון, קיימא לן שהיה מקיף דרך ימין וכמו ששנינו בזבחים, ומשום דרמי בר יחזקאל, וילפינן מינה למזבח הפנימי [רא"ל] —

ומר רבי עקיבא **סבר: לא ילפינן פנים מחוץ.**

ואכתי תמהינן **לרבי עקיבא: נהי דלא ילפ' פנים מחוץ** לחייבו להקיף דרך ימין, מכל מקום **אי בעי הכי** דרך ימין **נעביד, ואי בעי הכי** דרך שמאל **נעביד**, ולמה אמר רבי עקיבא שיקיף דוקא דרך שמאל?!

ומשנינן: **אמר לך רבי עקיבא:** הרי **מדינא** [מעיקר הדין] **בההוא קרן דפגע ברישא** [באותה קרן שפוגע לראשונה] בבואו מן הפרוכת, שהיא הקרן הדרומית מערבית לדעת רבי עקיבא, **בההוא עביד ברישא** [בה היה צריך לעשות בראשונה] —

דהרי אמר ריש לקיש: אין מעבירין על המצוות, הפוגע במצוה לא יעבור ממנה, [ונפקא לן במכילתא, מ"ושמרתם את המצות" ודרשינן: "ושמרתם את המצוות", לא תמתין לה עד שתחמיץ ותתיישן, רש"י לעיל לג א] —

ואמאי לא עביד, והטעם שאינו עושה כן אינו אלא **משום דכתיב: "ויצא אל המזבח"**, ולמדנו: **עד דנפיק מכוליה מזבח**, שיצא אף מכנגד המזבח, ויגיע למזרחו(254) —

ולפיכך: **כיון דיהיב בההוא קרן**, אחר שנתן דם באותה קרן שמעבר למזבח היא הקרן המזרחית דרומית, **הדר אתי להוא קרן דאיחייב למיתב ברישא**, חוזר הוא לאותה קרן דרומית מערבית שהתחייב מתחילה לתת עליה; ולפיכך סדר הזאותיו היה: מזרחית דרומית, דרומית מערבית.(255)

ואי בעית אימא: אי סבירא לן [אילו היה מוסכם]: **הקפה** שמקיף את הקרנות במזבח הפנימי **ברגל** היה עושה אותה, וכשם שהיה מקיף את המזבח החיצון כשנותן על נט-א

בכל מקום.

אבל **בתוספות ישנים** כתבו: "ולהכי נקט חשבונו לצפון ואינו מתחיל במערב, לפי שיכלה חשבונו למזרח, כדאמר: כל פינות לא יהו אלא דרך ימין למזרח".

254. כתב **בשפת אמת**: יש לדקדק היכי משמע הכי מהאי קרא?!

ואולי יש לומר: דדריש הכי, מדכתיב: "אל המזבח", דמשמע דבעינן שיבוא כדרך שבאים תמיד אל המזבח, דהיינו כשבאים מחוץ שפוגע לצד מזרחי תחילה שהפתח לצד מזרח, ממילא בא אל מזרח המזבח.

255. א. תמה **הצל"ח** [נא ב ד"ה ולכן אומר אני]: הרי כיון דאתינן להכי, שוב אין צריך לומר

הקרנות, [שהרי המזבח היה שלשים ושתים אמה על שלשים ושתים אמה, ואי אפשר אלא אם כן מקיפו ברגל] **דכולי עלמא לא הוה פליגי, דילפינן פנים מחוץ.**

וחכא בהא קא מיפלגי: מר רבי עקיבא **סבר:** **חקפה** של מזבח הפנימי **ביד** היא, עומד במקומו ומקיף בידו את הקרנות; ואינו דומה למזבח החיצון שהיה מקיף ברגל.

ומר רבי יוסי הגלילי **סבר: חקפה ברגל** כהקפה שבמזבח החיצון, וילפינן מינה.[256]

דרבי עקיבא אינו סובר שצריך להקיף דרך ימין; דילמא כל מה שהולך דרך שמאל הוא כדי לחזור על המקום שעבר?! וראה שם אריכות בזה.

ובשיח יצחק מבואר, כי להקיף דרך ימין עדיף.

ב. **בריטב"א** מבואר לכאורה [ראה שם], כי לפי ביאור הגמרא בדעת רבי עקיבא, שוב אין צריך לומר שרבי יוסי הגלילי יליף פנים מחוץ, כי יש לומר שהיה חוזר לקרן צפונית מערבית מכח סברתו של רבי עקיבא, שיש לו "לחזור" לאותה קרן שפגע בה תחילה; ולפיכך חוזר לקרן צפונית מערבית שפגע בה תחילה — לדעתו.

ודברי הריטב"א תמוהים מכל סוגיית הגמרא בהמשך, [וראה מה שכתבו **בתוספות ישנים** נט א, ד"ה מר יליף, הובאו בהערות בהמשך הסוגיא].

ואמנם המדקדק בלשון הריטב"א יראה שלא הזכיר רבי יוסי הגלילי, אלא רבי יוסי; ויתכן כי נשתרבבה לכאן מחלוקת רבי יוסי וחנניה לקמן, שם נתבאר בדברי **התוספות ישנים** הנזכרים ובפירוש **הר"ח** שם, כפי שביאר **הריטב"א** כאן.

ובהערות בריטב"א הנדמ"ח הביאו פירוש **הר"י מלוניל** שכתב לדעת רבי יוסי הגלילי, כי משני טעמים הוא סובר שחוזר לקרן צפונית מערבית, הן מטעם הריטב"א, והן מטעם שיהיה דרך ימין; וצריך תלמוד.

256. דברי הגמרא לשיטת רש"י צריכה ביאור; כי לדעת רבי עקיבא הסובר הקפה ביד, הרי מוכרחים אנו לסברת הגמרא לעיל **שמחויב הוא לחזור** לקרן דרומית מערבית מפני שנתחייב בה בתחילה; וכיון שכן, אף שדעת רבי עקיבא מוכרחת כי הוא סובר "הקפה ביד", שאם לא כן היה מקיף דרך ימין ולא היינו מתחשבים בסברא הנ"ל; הרי שלדעת רבי יוסי הגלילי אין הכרח שהוא חולק בדין הקפה, אלא הואיל ומן הצפון הוא בא, הרי מאותו טעם גופה סובר הוא שחוזר לקרן צפונית מערבית, ואין טעמו כלל מפני שצריך להקיף דרך ימין, וכמו שכתב הריטב"א שהובא לעיל בהערות; ומנין לנו לומר כי הוא חולק על רבי עקיבא בשנים?! **ורבינו עקיבא איגר** נשאר בצע"ג בזה; וראה מה שכתב בזה ב"**שיח יצחק**".

ו**בתוספות ישנים** הקשו קושיא זו, בין שאר קושיותיהם על שיטת רש"י.

ועל כן פירשו: לדעת שניהם פיתחא בדרום קאי, אלא, בכלל מה שנאמר: "ויצא אל המזבח" שיעמוד ופניו כנגד המזבח, קרן צפונית מזרחית לימינו וקרן דרומית מזרחית לשמאלו; נמצא כי לדעת רבי יוסי הגלילי הסובר: דרך ימין הוא מקיף, קרן ראשונה היא הקרן הצפונית מזרחית; ואילו לדעת רבי עקיבא, הואיל ואינו צריך להקיף דרך ימין הרי הוא "חוזר" באותה דרך ש"עבר" בה על המצוות; כן נראה לכאורה פירוש דבריהם.

אלא ש**בתוספות הרא"ש** מבואר, כי רבי עקיבא נחלק עליו שאין צריך לעמוד נגד המזבח, ודי שיעמוד כנגד הקרן המזרחית; ולא נתבאר, למה נצרכו לומר כי רבי עקיבא חלוק עליו אף בדבר זה.

ואי בעית אימא: דכולי עלמא סברי: **הקפה ביד** היא במזבח הפנימי.

והכא בהא קמיפלגי: מר רבי יוסי הגלילי **סבר: ילפינן** הקפת **יד** מהקפת **רגל**; **ומר** רבי עקיבא **סבר: לא ילפינן** יד מרגל.

ותמהינן: וכי אטו **סבר רבי יוסי הגלילי: הקפה ביד** היא, והיה עומד במקומו?!

והא מדקתני סיפא דמשנתנו: **רבי אליעזר אומר: במקומו היה עומד ומחטא, מכלל דתנא קמא** במשנה שהוא רבי יוסי הגלילי [שהרי סדר ההזאות במשנתנו כרבי יוסי הגלילי הוא] **לא סבירא ליה** שבמקומו היה עומד ומקיף ביד?!

אלא, מחוורתא כדשנינן מעיקרא: מר רבי עקיבא **סבר: הקפה ביד, ומר** רבי יוסי הגלילי **סבר: הקפה ברגל** —

ובהא[257] **קא מיפלגי: מר** הסובר הקפה ברגל **סבר:** ונתן על קרנות המזבח "**סביב**" **דמזבח פנימי, כ**זריקה "**סביב**" האמורה בתורה **במזבח החיצון.**

ומר הסובר הקפה ביד **סבר: כוליה מזבח פנימי** שהיה רחבו אמה על אמה **במקום חדא קרן דמזבח חיצון קאי** [כל המזבח הפנימי שוה לקרן אחת של מזבח החיצון] שהיתה אף היא אמה על אמה, ולפיכך לא היה צריך להקיפו אלא בידו [רא"ל].

תניא: אמר רבי ישמעאל [בן אלישע, דק"ס]: **שני כהנים גדולים נשתיירו במקדש** [ממקדש, דק"ס] **ראשון, זה אומר: בידי הקפתי; וזה אומר: ברגלי הקפתי; זה נותן טעם לדבריו, וזה נותן טעם לדבריו**; ולא שנחלקו בדבר, אלא אפשר לעשות הקפה ביד ואפשר לעשות הקפה ברגל, וכל אחד סיפר מנהגו [ת"י וריטב"א[258]].

זה נותן טעם לדבריו: "סביב" דמזבח פנימי כ"סביב" דמזבח החיצון; וזה נותן טעם לדבריו: כוליה מזבח פנימי, במקום חדא קרן דחיצון קאי.

שנינו במשנה: **רבי אליעזר אומר: במקומו היה עומד ומחטא,** ועל כולן היה נותן מלמטה למעלה, חוץ מזו שהיתה לפניו, שהיה נותן מלמעלה למטה:

מתניתין מני: רבי יהודה היא, הסובר כן בדעתו של רבי אליעזר.

דתניא: רבי מאיר אומר: רבי אליעזר אומר: במקומו עומד ומחטא, ומתוך שעל זו שלפניו היה נצרך ליתן מלמעלה למטה, לפיכך: **על כולן היה נותן ממעלה למטה** —

חוץ מאותה שבאלכסון [הקרן שעומדת בראש האלכסון של הקרן שהתחיל בה, אם התחיל בקרן דרומית מזרחית הוי קרן אלכסון צפונית מערבית, ואם התחיל בצפונית מזרחית הוי האלכסון בדרומית מערבית, ריטב"א] —

---

257. הגר"א מחק **ואי בעית אימא**, וטעמו כמו שהקשה **הצל"ח** [נא ב ד"ה ובזה נבוא לביאור]: והלא הוא הדבר עצמו שאמר תחילה מר סבר הקפה יד וכו' ומה הרויח ב"ואיבעית אימא"; אבל הצל"ח לא מחקו והאריך שם בביאור הענין.

258. הטעם שפירשו כן, מפני שהוקשה להם,

שעליה הוא **נותן ממטה למעלה**; שטורח הוא לתת עליה מלמעלה למטה, להיות כפוף ופושט זרועו עד כלות המתנה, אלא משכופף גופו ופושט זרועו, מתחיל למטה ונזקף והולך למעלה [לשון רש"י].

רבי יהודה אומר: רבי אליעזר אומר: במקומו עומד ומחטא, ועל כולן הוא נותן מלמטה למעלה הואיל וכך נוח יותר, **חוץ מזו שהיתה לפניו ממש, שנותן ממעלה למטה, כי היכי דלא נתוסן מאניה,** [יתלכלכו בגדיו].

שנינו במשנה: **הזה ממנו על טהרו של מזבח:**

מאי טהרו?

אמר רבה בר רב שילא: פלגיה דמזבח באמצע גובה כתלו של המזבח, **כדאמרי אינשי: טהר טיהרא** [הצהיר הצהרים, רא"ל] **וחוי פלגיה דיומא** [והוא בחצי היום], ואף כאן נותנו בפלגיה דמזבח.

מיתיבי מברייתא המוכחת כי על גג המזבח היה מזה, ולא על כותלו: **כשהוא מזה, אינו מזה לא על גבי האפר ולא על גבי הנחלים** שעל המזבח, **אלא חותה נחלים אילך ואילך** למעלה מראשו של מזבח ומכבדו יפה עד שנראה זהב המזבח [רא"ל], **ומזה?!**

אלא אמר רבה בר שילא, לפרש "על טהרו של מזבח": **על גלויה דמזבח,** מטהר ומפנה הקטורת שנשרף עליו בבוקר, ועל שמייפהו ומגלהו קרי ליה "טהרו" [רש"י זבחים] — **וכדתניב: וכעצם השמים "לטוהר"** [לשון: ברור וצלול, רש"י בחומש].

תניא: חנניא אומר: בצד צפוני של גג המזבח **הוא נותן** את ההזאות שעל גגו.

רבי יוסי אומר: בצד דרומי של גג המזבח **הוא נותן.**

במאי קמיפלגי:

מר חנניה **סבר: פיתחא** של קודש הקדשים בבית שני **בדרום קאי** ובצד זה היה מתחיל, הרי שהיה מסיים בקרן צפונית וכשיטת רבי עקיבא, ולפיכך היה מזה על צד צפון.

ומר רבי יוסי **סבר: פיתחא בצפון קאי** [וכשיטתו לעיל נא ב], והיה מתחיל בקרן צפונית ומסיים בדרומית, ובמקום שהיה מסיים, שם היה נותן על גג המזבח.[259]

דכולי עלמא — בין חנניה ובין רבי יוסי — **מיהא, היכא דגמרן מתנות דקרנות** במקום שנגמרים מתנות הדם שעל הקרנות **התם יהיב** שם הוא נותן **על גגו** —

ממה שאמרו בגמרא תמורה טו ב: מימות משה עד שמת יוסף בן יועזר לא היתה מחלוקת בישראל; ודקדקו לשון "אני הקפתי" דמשמע: כך היה עושה ולא שדין הוא להקיף כן.

והגר"א הגיה בגליונו, ומחק מלת: במקדש "ראשון".

259. על פי דרכו של **רש"י** בכל הסוגיא, צריך להוסיף כאן: רבי יוסי סובר הקפה ברגל הוא עושה או דיליף יד מרגל, ומקיף דרך ימין; וכמו שפירש רש"י בדעתו של רבי יוסי הגלילי, שהרי היינו הך.

ואילו לדעת **התוספות ישנים**, שיטה זו של רבי יוסי שיטה חדשה היא, ואינה צריכה לדין

מאי טעמא?

אמר קרא: "**וטהרו וקדשו**", [**ב**]**מקום שקדשו** בקרנותיו **שם טיהרו** בהזאות.

שנינו במשנה: **שירי הדם** של פר ושעיר **היה שופך על יסוד מערבי של מזבח החיצון:**

דאמר קרא גבי פר כהן משיח שניתן דמו על מזבח הזהב: "**ואת כל דם הפר ישפוך** אל יסוד מזבח העולה אשר פתח אוהל מועד", ותניא בתורת כהנים: "הפר" לרבות פר של יום הכפורים שיהו שייריו נשפכין ליסוד אשר פתח אוהל מועד —

ואי זה הוא "יסוד אשר פתח אוהל מועד" [פתח הבית שהיה במזרח], הוי אומר: יסוד מערבי, שהרי מערבה של מזבח כנגד הפתח היה.

שנינו במשנה: **ושל מזבח החיצון היה שופך על יסוד דרומית:**

תנו רבנן: כתיב בפרשת חטאת: "ואת כל דמה ישפוך אל **יסוד המזבח**" [ויקרא ד ל]: **זה יסוד דרומית; אתה אומר יסוד דרומית, או אינו אלא יסוד מערבית,** וכמו שמצינו בחטאות הפנימיות, וילמד סתום מן המפורש [רש"י זבחים].

אמרת: ילמד ירידתו מן הכבש של מזבח החיצון ושיריים בידו **ליציאתו מן ההיכל** ושיריים בידו אחר הזאות פנים, **מה יציאתו מן ההיכל** היה שופך **בסמוך לו, ואי זה: זה יסוד מערבי; אף ירידתו מן הכבש** העומד בדרום המזבח, היה שופך **בסמוך לו, ואי זה: זה יסוד דרומי,** שהיה סמוך לו בירידתו יותר משאר הרוחות.

תניא: רבי ישמעאל אומר: זה שיריים של מזבח הפנימי **וזה** של מזבח החיצון היה שופך אל **יסוד מערבי** של מזבח החיצון.

רבי שמעון בן יוחאי אומר: זה וזה יסוד דרומי.

בשלמא טעמא **דרבי ישמעאל** ניחא, משום דקסבר: **ילמד סתום** שיירי מזבח החיצון שלא פירש בהם הכתוב על איזה יסוד הוא שופך **ממפורש** משיירי מזבח הפנימי

הקפת ימין, אלא "חוזר" הוא לקרן צפונית מזרחית משום ש"עבר" עליה בבואו מן הצפון, [ועל דרך שהקשו — הובא בהערה לעיל — לפי פירושו של רש"י]; וכן פירשו כאן, וכן הוא בפירוש **הר"ח**.

אמנם המדקדק היטב בלשון רש"י יראה, כי רש"י לא הזכיר כאן כלל הקפה דרך ימין, ולשונו נוטה שמפרש כאן כדברי התוספות ישנים, והדברים צריכים תלמוד.

ואף לשונו של **רבינו אליקים** צריכה תלמוד: וכי נפיק ומטי לקרן מזרחית צפונית יהיב ביה "**והדר יהיב להההוא דפגע ברישא**" והדר מערבית דרומית ודרומית מזרחית "**כדאמר לעיל אליבא דרבי יוסי הגלילי**", והדברים נראים כמזכה שטרא לבית תרי.

והוסיפו **בתוספות ישנים** על פי דרכם: כי הגמרא לא היתה חייבת לפרש דברי רבי יוסי על פי שיטתו, אלא על דרך שפירשו הם דברי רבי יוסי הגלילי, דלא תליא בפיתחא בצפון; ורק משום דשמעינן ליה לרבי יוסי דסבירא ליה פיתחא בצפון, נקטה הגמרא ביאור שיטתו — לשיטתו; וגם כדי שלא יחלוק רבי יוסי על רבי עקיבא רבו, בענין הקפה ברגל ובלימוד יד מרגל.

שנאמר בהם: אל יסוד המזבח אשר פתח אוהל מועד, והוא יסוד מערבי, וכמו שמבואר לעיל.

אלא רבי שמעון בן יוחאי, מאי טעמא?

אמר רב אשי: קסבר רבי שמעון בן יוחאי: **פתחא** של היכל **בדרום** של מזבח **קאי**, כלומר: דעת רבי שמעון שהיה עומד המזבח כולו בצפון הפתח, "ואין המזבח לפני הפתח כלום, אלא אמה של יסוד דרומי" [רש"י זבחים וראה הערה[260]], ונמצא ה"יסוד אשר פתח אהל מועד", הוא יסוד דרומי.

תנא דבי רבי ישמעאל בדבי רבי שמעון בן יוחאי, כלומר: בבית מדרשו של רבי שמעון בן יוחאי היו שונין את משנת רבי ישמעאל, וגורסין בה: **זה וזה יסוד דרומית**, לאמר: חזר בו רבי ישמעאל.

וסימניך שלא תחליף לאמר: זה וזה יסוד מערבי: **משכוה גברי לגברא**, תלמידי רבי שמעון משכו את רבי ישמעאל לאמר כדבריהם, שהיו אומרים: זה וזה יסוד דרומי.

שנינו במשנה: **אלו ואלו מתערבין באמה ויוצאין** לנחל קדרון וכו' ומועלין בהן:

תנו רבנן:

מועלין מדרבנן [כדמפרש ואזיל] **בדמים** של הקרבנות אחר כפרה וכסתם משנתנו דקתני "ומועלין בהן" [ריטב"א שי"צ[261]] ולאחר

---

260. עוד כתב שם **רש"י**: "אי נמי בצפון "העזרה" קאי, והוו חמש אמותיו כנגד הפתח, ואמה אחת מהן יסוד דרומי, אישתכח דכי נפיק מן הפתח רואה יסוד דרומי לפניו מכוון באמצע הפתח".

ועל דרך זה **בריטב"א** כאן: "צד דרומו של מזבח בלבד הוא שרואה פתח ההיכל בחמש אמות שכנגד חצי הפתח, כי מחצי הפתח מתחיל דרומו של מזבח".

וצריך ביאור: אם היה המזבח מגיע עד אמצע פיתחו של היכל, אם כן אף יסוד מערבי נקרא "פתח אוהל מועד" שהרי בחלקו הוא כנגד הפתח ממש.

ומלשון **רבינו אליקים** נראה כפירוש ראשון.

261. וכן כתבו **תוספות** בפסחים כב א ד"ה מועלין בהן על פלוגתא זו "ופלוגתתם אחר שיצא לנחל קדרון", ומשום דקודם זריקה אין מועלין בו אפילו מדרבנן, כדקאמר רבי שמעון במעילה, ע"ש; ובפשוטו לאו דוקא קודם זריקה, אלא הוא הדין אחר כפרה קודם שיצאו לנחל קדרון, כמבואר במעילה יא א, וברש"י שם.

ו**בתוספות** כתבו על מה שאמרו בגמרא, דכולי עלמא מדאורייתא אין מועלין בהם "דאי מדאורייתא לא יצאו ידי מעילה, האיך נמכרין לגננין לזבל", הרי שפירשו המחלוקת על אחר כפרה.

ו**בלקוטי הלכות** כתב:

איכא מרבותא דמפרשי דהאי ברייתא קאי איצא לנחל קדרון, אבל קודם לזה [כלומר: משעת שחיטה] **אפילו רבי מאיר ורבי שמעון סברי דאין מעילה בדמים אפילו מדרבנן, ולפי זה אתיא מתניתין** [דקתני: יש בהן מעילה] **כרבי מאיר ורבי שמעון, דלדעת חכמים בכל גווני לית בה מעילה כלל.**

ואית מרבוותא [עיין בפירוש ר"ח, עין משפט] **דמוכח מינייהו קצת, דמפרשי דהאי ברייתא קאי אלפני זריקה, ולפי זה אפשר דרק בההיא פליגי רבנן וסברי דאין בו מעילה כלל, אבל ביצא לנחל קדרון גם הם**

שיצאו לנחל קדרון [מעילה יא וברש"י שם], **דברי רבי מאיר ורבי שמעון.**

וחכמים אומרים: אין מועלין בהן.

נט-ב **עד כאן לא פליגי** תנאים אלו אלא **מדרבנן**[262] ולענין תשלום קרן להקדש, **אבל מדאורייתא** ולהתחייב עליו חומש כשאר מועל בהקדש, **אין מועלין בהן.**[263]

מנא הני מילי שאין בהם דין מעילה מדאורייתא?

אמר קרא בענין הדם: ואני נתתיו "**לכם**" על המזבח לכפר על נפשותיכם: **שלכם יהא,** כחולין שלכם שאין בו מעילה לפני כפרה[264] וכל שכן אחר כפרה.

דבי רבי ישמעאל תנא: הואיל וכתיב: "**לכפר**" על נפשותיכם, **לכפרה נתתיו** בתורת קדשים, **ולא למעילה,** למעול בו אין בו דין קדשים [רש"י][265].

ורבי יוחנן אמר [ראה ביאור דבריו בהערה[266]]:

מודים דיש בו מעילה מדרבנן, [כי אחר שיצא לשם חמור יותר, ראה מעילה יא א], **ולפי זה אתיא מתניתין דידן כרבנן.**

ולדינא נקטו רובא דרבבותא, דקודם שיצא לנחל קדרון אין בו מעילה כלל אפילו מדרבנן בין קודם כפרה בין אחר כפרה, אכן ביצא לנחל קדרון מועלין בהן מדרבנן.

וראה **רבינו עקיבא איגר** שתמה על דברי התוספות הנזכרים: "דלמא פליגי בדאורייתא, והא דנמכרין לגננין היינו כיון דנעשית מצותו אין מועלין, אבל בתחילתו פליגי, וצע"ג" הרי שנקט רעק"א כי מחלוקתם היא לפני זריקה, ותואם עם דברי הר"ח שהביא בלקוטי הלכות.

וראה עוד בהערה במשנה, מלשון רש"י בפסחים כב א.

262. שיטת **רבינו חיים בתוספות בעמוד ב,** דיש בו מעילה מדאורייתא, אלא שאין מעילה זו מחמת ההקדש שהיה עליו מתחילה, אלא לפי שבית דין מקדישין אותו, ובלשון הגמרא הוא נקרא "מעילה מדרבנן"; ורבינו תם חלק עליו; [וראה מה שנחלקו הרמב"ם והראב"ד].

263. ביארו **התוספות:** על כרחך אין בהם מעילה מדאורייתא, שאם לא כן איך מבואר במשנתנו שהן נמכרין לגננין לזבל, [וראה מה שתמה **רבינו עקיבא איגר,** הובא בהערה בעמוד א; וראה עוד מה שביאר בדבריהם ב"**שיח יצחק**"].

ודבריהם צריכים ביאור: שהרי נמכרו להם בדמים, ויצאו לחולין על ידי המכירה, וכמו שכתב המאירי במשנה; ואם לא כן, הרי אפילו אם מעילה מדרבנן היא, למה מותרין הן, ועל כרחך כמו שכתב המאירי, ואם כן מה לי דאורייתא מה לי דרבנן.

264. בדם קודם שחיטה יש מעילה מדאורייתא, כן כתבו התוספות בשם **רבינו תם,** ראה עוד שם.

265. **והמאירי** פירש באופן אחר: לכפרה נתנו ולא למעילה, רצונו לומר לטובה ולא לרעה, שלא להתערב קטיגור בסנגורו.

266. **דברי הגמרא** לכאורה **צריכים ביאור:**

הרי פלוגתתם היא אחר כפרה כמבואר לעיל לדעת רוב הראשונים; והתוספות כתבו כאן, שכל עיקר מה דפשיטא לן שאין בו מעילה מדאורייתא הוא מכח משנתנו דמיירי לאחר כפרה —

ואם כן הניחא מה שמביאה הגמרא דרשות דעולא ודבי רבי ישמעאל, כיון שבכלל דבריהם

אמר קרא שם: כי הדם "**הוא**" בנפש יכפר; ודרשינן: הוא בהוייתו יהא **לפני כפרה כלאחר כפרה.**

מה לאחר כפרה אין בו מעילה שהרי נעשית מצותו ואין מועלין בו הואיל ואינו נקרא "קדשי ה'", **אף לפני כפרה אין בו מעילה.**

ואימא איפכא: **לאחר כפרה כלפני כפרה, מה לפני כפרה יש בו מעילה, אף לאחר כפרה יש בו מעילה?**

אין לך דבר שנעשית מצותו וכדם שכבר נזרק על המזבח, **ומועלין בו**, שהרי כבר אינם "קדשי ה'".[267]

ותמהינן: **וכי אטו לא** מצינו דבר שנעשית מצותו ומועלין בו?!

והרי תרומת הדשן, בכל יום כהן חותה במחתה ותורם את הדשן שעל מזבח החיצון מלא המחתה, ונותן במזרחו של כבש, כדכתיב: והרים את הדשן אשר תאכל האש את העולה על המזבח —

וכתיב בתריה: "ושמו" אצל המזבח, משמע שם תהא גניזתן ושם נבלע במקומן אלמא אסור בהנאה, וכיון שאסור בהנאה משום קדושתו — מעילה נמי יש בו [רש"י]; הרי לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו?!

ומשנינן: **משום דהוי:** ס-א

א. **תרומת הדשן**, וכפי שנתבאר.

ב. **ובגדי כהונה** ארבעה בגדי לבן שכהן גדול נכנס בהן לפני ולפנים ביום הכפורים, וטעונין גניזה עולמית, ואין הדיוט עובד בהן כל השנה, ולא כהן גדול ביום כפורים אחר, דכתיב: ופשט את בגדי הבד אשר לבש

שאין בו מעילה לעולם.

אבל דרשת רבי יוחנן ללמד באה על לפני כפרה, ואילו אחר כפרה משום נעשית מצותו פוטר אותו ממעילה; ואם כן מה ענין דרשה זו לכאן, לא היה לגמרא להביא אלא מה שאמר רבי יוחנן לבסוף "אין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו".

וצריך לבאר: כי כל סוגיית הגמרא כאן אינו אלא "העתק" מסוגיית הגמרא בחולין קיז א [**וכהנה רבות בש"ס**]; ושם הנידון הוא על דם לפני כפרה; ומייתי לה הגמרא הכא, כיון דממילא שמעת מינה דלאחר כפרה אין בו מעילה מדאורייתא.

הלוא תראה שבזבחים מו א, העתיקה הגמרא כל הענין בשביל סופו, וכמו שכתב רש"י שם. ומיהו לשון רש"י שם, שכתב שעיקר הסוגיא היא במעילה יא א העוסקת באותו ענין שאנו עוסקים כאן, משמע לא כן.

או אפשר: לא הביאה הגמרא דרשת רבי יוחנן, אלא משום "ואימא: לאחר כפרה כלפני כפרה"; והיינו, דעיקר הכוונה לומר שאחר כפרה אין בו מעילה משום שנעשית מצותו, אלא שלא תאמר, והרי אמר קרא: "הוא" בהוייתו יהא ומשמע אחר כפרה כלפני כפרה, לא כן, אלא הדרשה היא בהיפוך, אבל אחר כפרה אין בו מעילה משום שנעשית מצותו; וכנראה זה עיקר כוונת **השפת אמת**, ראה שם.

ולאותם שיטות שהובאו לעיל בהערה, שמחלוקת התנאים וממילא סוגיית הגמרא על קודם זריקה היא, הרי ניחא הגמרא בפשיטות.

267. הקשו **התוספות:** והרי יש לומר בהיפוך, אין לך דבר שלא נעשית מצותו ואין מועלין

בבואו אל הקודש "והניחם שם", ודרשינן: מלמד שטעונין גניזה; הרי שאסורים בהנאה ומועלין בהן אף שכבר נעשית מצותן — **שני כתובין הבאין כאחד** שיש בהם מעילה בדברים שנעשית מצותן;

וכל שני כתובין הבאין כאחד, אין מלמדין למקום אחר, [מדלא כתיב אחד, ונלמד ממנו למקום אחר, רש"י קדושין כד, א].

והואיל ואין מלמדין ואין להביא ראיה מהם, עדיף לדרוש "הוא" בהוייתו יהא ללמד שהדם מותר אף לפני כפרה, מאשר לאסור אף לאחר כפרה ועשיית מצותו [רש"י זבחים].[268]

ומקשינן: **הניחא לרבנן דאמרי "והניחם שם" מלמד שטעונין** בגדי לבן **גניזה**, ואפילו כהן הדיוט אין משתמש בהם.

אלא לרבי דוסא דאמר: בגדי כהונה של כהן גדול **ראויין הן לכהן הדיוט** לעבודות שהוא עובד בארבעה בגדים, ומה תלמוד לומר: "והניחם שם", שלא יעבוד בהן כהן גדול ביום כפורים אחר.

מאי איכא למימר, והרי כיון שכהן הדיוט משתמש בהם על כרחך שאין בו מעילה, מפני שלא ניתנה תורה למלאכי השרת שיהו זריזין לפושטן מיד; נמצאו אף בגדי הלבן דבר שנעשית מצותו ואין מועלין בו, [רש"י]![269]

ומשנינן: **משום דהוי**:

א. **תרומת הדשן**.

ב. **ועגלה ערופה** דכתיב בה: וערפו "שם" את העגלה בנחל, והאי "שם" קרא יתירא היא, לומר: שם תהא קבורתה ואסורה בהנאה,[270] **שני כתובין הבאין כאחד. וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין.**

ואכתי תמהינן: **הניחא למאן דאמר**: שני

בו?! ותירצו: איכא עגלה ערופה שקודם מצותה מותרת היא [עד עריפתה].

268. צריך ביאור: למה עדיף לדרוש להתיר את הדם לפני כפרה, שהוא נגד הכלל הפשוט שהקדש יש בו מעילה; מאשר לדרוש לאסור את הדם אף לאחר שנעשית מצותו, נגד הכלל שאין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו.

269. כתב **במקדש דוד** סימן לו ב להוכיח מכאן, שבבגדי הלבן של כהן גדול יש בהם מעילה, ואין אומרים: לא ניתנה תורה למלאכי השרת; שאם תאמר: רק אחר שנעשית מצותו יש בהם מעילה, אין זה ענין ל"נעשית מצותו", דזה שייך רק אם מה שנעשית מצותו אינו מפקיע את המעילה, אבל אם נתחדש עליו מעילה אחר כך אינו ענין ל"נעשית מצותו", [וכדבריו מבואר לענין עגלה ערופה בתוספות ישנים ובריטב"א]; וראה עוד שם.

ב. מבואר מרש"י: כי לדעת רבי דוסא מיקרו בגדי הכהן הגדול "נעשית מצותו", אף שראויים לכהן הדיוט; שאם לא כן לא היה צריך רש"י לכל אריכותו.

270. כתבו **בתוספות ישנים**: דמעילה ליכא בעגלה ערופה; וראה ברש"י גבי תרומת הדשן שטרח להסביר שיש בו גם מעילה מלבד איסור הנאה, ומשום דעל מעילה אנו דנין, וצריך תלמוד.

כתובין הבאין כאחד **אין מלמדין**, הרי יישבנו היטב, שאין מועלין בדם אחר שנעשית מצותו.

אלא למאן דאמר: שני כתובין הבאין כאחד **מלמדין**, **מאי איכא למימר**, נימא שהכתוב "הוא" האמור בדם בא לומר שאף אחר כפרה ועשיית מצותו מועלין בו?!

ומשנינן: אפילו למאן דאמר שני כתובין הבאין כאחד מלמדין — אלו השנים אין מלמדין [רש"י חולין], כיון ד**תרי מיעוטי כתיבי** בהו, בתרומת הדשן כתיב: "**ושמו**" אצל המזבח [ולא אמר "ושם"] משמע הוא ולא אחר, ובעגלה ערופה כתיב: "**הערופה**" ה"א יתירא ללמד זו ולא אחרת.

וחני תלתא קראי בדם ["לכם" שלכם יהא, "לכפר" לכפרה נתתיו, "הוא" לפני כפרה כלאחר כפרה מה אחר כפרה אין בו מעילה אף לפני כפרה אין בו מעילה] **למה לי**, והרי באחד מהם די?!

ומפרשינן: אין שלשת הכתובים באים למעט ממעילה אלא "הוא" בלבד [רש"י זבחים], וצריכים הכתובים כדי למעט דם מאיסורים אחרים של קדשים:[*270]

חד קרא — או "לכם" דמשמע אין בו דין קדשים גמור אלא כשאר חולין, או "לכפר" דמשמע לענין כפרה בלבד כקדשים הוא — **למעוטי** לדם **מנותר**, ללמדך: אם אכל דם נותר בשוגג, אינו חייב עליו אלא אחת משום דם; ואם שגג בדם והזיד בנותר אינו חייב כרת, [רש"י].[271]

וחד קרא "הוא" **למעוטי ממעילה**.

וחד או "לכם" או "לכפר" **למעוטי מטומאה** שלענין זה אינו כקדשים, וללמדך: אם אכל דם קדשים בטומאת הגוף בשוגג, אינו חייב אלא אחת משום דם; ואם שגג בדם והזיד בטומאה אינו חייב כרת.[272]

270*. האחרונים דנו אם רק דם הנפש שהוא ראוי לכפרה נתמעט משאר איסורי קדשים, או אף שאר דמים; ו**בגבורת ארי** נקט מתחילה דרק בדם הנפש עסקינן; ושוב חזר בו לומר שכל הדמים נתמעטו; ו**בקרן אורה** בזבחים כ"ו נסתפק בדין מעילה בדם האברים; ו**במקור ברוך** חלק א סימן כג כתב דמועלין בדם התמצית, הובא כל זה ב**שמועת חיים**.

271. דע, דהא דממעטינן אכילת דם נותר יתכן בשני אופנים:

האחד: שנעשה נותר משום שעבר זמן זריקתו, והיינו או בשקיעת החמה או בעלות השחר [ראה קהלות יעקב זבחים סימן לא בנדמ"ח בסוף הסימן].

השני: לדעת הסוברים שנתמעט אף דם שאינו ראוי לכפרה, אם יצוייר שיהא בדם דין הקטרה ועבר זמן הקטרתו.

אבל דם נותר מחמת שלא אכלוהו, ובאופן שיש בו איסור משום דם, אינו "נותר" כלל; הואיל ואינו עומד לאכילה, וכמו גיד הנשה שאינו נותר.

272. הקשו ה**תוספות** בזבחים מו ב ד"ה אבל, בסופו: בדם נותר או שאכלו בטומאה, תיפוק ליה שאין איסור חל על איסור [למאן דאמר אפילו בקדשים אאחע"א].

ותירצו: נפקא מינה למי שהביא שתי שערות אחר שחלו שני האיסורים, שלגביו חלו האיסורים "בבת אחת".

אבל למעט דם **מפיגול** וללמד: שאם אכל דם מקרבן פיגול אינו חייב עליו משום פיגול, לזה **לא צריך למעוטי קרא**, כי מטעם אחר אין לחייבו —

דתנן: כל חלקי הקרבן **שיש לו מתירין** [מכח דבר אחר הוא ניתר] **בין** שהוא ניתר **לאכילת אדם** כגון בשר הקדשים שכל עוד לא נזרק הדם אסור הוא באכילה, **בין** שהוא ניתר **למזבח** כגון אימורין שזריקת הדם מכשרתן למזבח.

אם פיגל את הזבח [חשב לאוכלו או להקטירו חוץ לזמנו] באחת מארבע עבודות הדם ואחר כך אכל מן הבשר שהיה בכלל היתר הדם, או מן האמורין שאף הן בהיתר הדם, **חייבין עליו** כרת **משום פיגול**; אבל כל דבר שאין אחר מתירו, אלא הוא מתיר את עצמו אין חייבין עליו משום פיגול [לשון רש"י חולין; ודין זה למדוהו חז"ל משלמים שעיקר פיגול נאמר בהם, ושלמים יש לו מתירין למזבח ומתירין לאדם] —

ודם עצמו הרי "**מתיר**" **הוא** ואינו "ניתר" על ידי אחר, וממילא ידענו שאין חייבין עליו משום פיגול, ואין צריך פסוק כדי למעטו.[273]

מתניתין:

סדר עבודת הכהן הגדול ביום הכפורים היה [על פי שיטת רש"י בחומש, והרבה שיטות יש בדבר]:

א. עבודות שאינן מכלל "עבודות היום" ונעשות בבגדי זהב:

שוחט את התמיד מקבל את דמו וזורקו על המזבח; נכנס להיכל ומקטיר קטורת של שחר ומטיב את הנרות; יוצא לעזרה ומקטיר את אברי התמיד על המזבח עם מנחתה ונסכיה ומנחת חביתין שלו.

ב. "עבודות היום" ונעשות בבגדי לבן:

ורבינו עקיבא איגר בגליונו הקשה: הרי דם שבישלו אינו עובר עליו משום דם, וצריך למעוטי מנותר וטומאה; וקדמו ב"**גבורת ארי**" כאן, ראה שם; [ומיהו למה שמבואר ברש"י כאן, דמיירי בדם שחייב עליו משום דם, יהא מוכרח כהתוספות].

ובספר **מראה כהן** שם, תירץ, הואיל ודם שבישלו אינו ראוי לכפרה, לא נתמעט מנותר וטומאה, ראה שם; ודבריו הם כדעת הסוברים שדם התמצית אינו ממועט.

ואין להוכיח מדברי רעק"א, שדם התמצית נתמעט, כי יש לחלק בין דם שהיה ראוי לכפרה ונפסל, לבין דם שאינו ראוי מתחילה לכפרה.

273. **בגבורת ארי** הוכיח בתחילה מכאן, שלא נתמעטו איסורי קדשים אלא בדם הראוי לכפרה; שאם לא כן, צריך קרא למעט אותם דמים מפיגול, שהרי אינם "מתירים".

ושוב חזר בו והוכיח שכל הדמים נתמעטו; והא דקאמר: "דם עצמו מתיר הוא" אע"ג דמיירי נמי מדם התמצית, מכל מקום שם דם חד הוא, וכמו דדם הנפש אימעיט מכל הני הכי נמי דם התמצית בכלל, ראה שם.

אבל מה**תוספות** [זבחים מג א ד"ה הקומץ, ראה שם ובשיטמ"ק], שהקשו, שיהיה פיגול בשיירי הדם משום שניתרין הן לשפיכה על היסוד על ידי מתנות שעל הקרנות; מבואר, כי רק המתיר עצמו אין בו פיגול, **שמועת חיים**.

וידוי ראשון על פרו; הגרלת שני השעירים; וידוי שני על פרו ושחיטתו וקבלת דמו; נטילת גחלים במחתה חפינת הקטורת והקטרתה; הזאות לפני ולפנים מדם הפר; שחיטת השעיר והזאת דמו לפני ולפנים; הזאות מן הפר לפני הפרוכת; הזאות מן השעיר לפני הפרוכת; הזאה משני הדמים על מזבח הזהב, ושפיכת שיריהם ליסוד מזבח החיצון; וידוי על השעיר המשתלח לעזאזל.

ג. עבודות שונות בבגדי זהב:

הקרבת אילו של כהן גדול ואיל העם, והיא מ"עבודות היום"; הקרבת מקצת המוספין, ואינה מ"עבודת היום".

ד. "עבודת היום" בבגדי לבן:

הוצאת כף ומחתה מבית קדשי הקדשים.

ה. עבודות שאינן מכלל "עבודות היום" בבגדי זהב:

הקרבת שאר המוספין; הקרבת תמיד של בין הערביים; הקטרת קטורת של בין הערבים; הטבת הנרות כבכל יום.

כל מעשה יום הכפורים האמור במשניות שבמכילתין [רש"י][274] **על הסדר, אם הקדים מעשה לחבירו** שאמור להיות מוקדם לו **לא עשה כלום.**

אם **הקדים** ההזאות **מדם השעיר לדם הפר** הקודם לו בסדר ההזאות, **יחזור ויזה מדם השעיר לאחר דם הפר.**

אם עד שלא גמר את המתנות של הפר או של השעיר **שבפנים** בבית קדשי הקדשים **נשפך** כל **הדם** של הפר או השעיר, ישחוט אחר **ויביא דם אחר ויחזור** ויזה **בתחילה** מתחילת ההזאות **מבפנים.**

וכן אם נשפך הדם **ב**אמצע הזאות **שבהיכל** לפני הפרוכת, יביא דם אחר ויחזור מתחילת מתנות ההיכל, ואין צריך לחזור על ההזאות שלפני ולפנים.

וכן בנשפך הדם באמצע הזאות **מזבח הזהב**, מתחילת מתנות המזבח הוא מתחיל, ואינו חוזר על המתנות שלפני ולפנים ועל הפרוכת.

והטעם: מפני **שכולן** [פנים היכל ומזבח הזהב] כלומר: כל אחת מהם **כפרה בפני עצמן** הן, לפיכך כפרה שנגמרה — נגמרה.

רבי אלעזר ורבי שמעון אומרים: אפילו מתחילת המתנות בהם עמד אינו צריך לחזור, אלא **ממקום שפסק משם הוא מתחיל** להזות בדם החדש שהביא.

---

274. כוונת רש"י לאפוקי, שלא תאמר שיעכב הסדר כפי שהוא אמור בפרשה, כי יש בפרשה מה שאינו על הסדר, כדלעיל לב א גבי הוצאת כף ומחתה, ולכן פירש, כי הסדר הוא כפי השנוי במשנה, **שיח יצחק.**
וראה היטב **ברמב"ן** לדף ע א, שהביא תוספתא: כל מעשה יום הכפורים האמורים על הסדר, אם הקדים מעשה לחבירו לא עשה ולא כלום, חוץ מהוצאת כף ומחתה, שאם הקדים מעשה לחבירו מה שעשה עשוי; וראה שם בכל דבריו במה שחלק על דברי רש"י בגמרא, לענין הוצאת כף ומחתה אם היא מעכבת.

גמרא:

[ראה הערה[275]]:

תנו רבנן: כל מעשה יום הכפורים האמור על הסדר, אם הקדים מעשה לחבירו לא עשה כלום.

אמנם, אף שכל מעשה יום הכפורים[276] נפסל כשאינו על הסדר; אין עקיפת כל עבודה פוסלת את העבודה העוקפת ומחשבתה כנעשית שלא על הסדר, אלא עקיפת עבודות שנאמר עליהן "חוקה" ["והיתה זאת לכם לחוקת עולם"], המלמד שסידרן מעכב.

ונחלקו תנאים[277] איזה עבודות נאמר עליהן "חוקה", וסידרן מעכב ופוסל את העבודות המאוחרות שהוקדמו להן.

אמר רבי יהודה: אימתי, בדברים הנעשין בארבעה בגדי לבן מכפנים בקודש הקדשים

---

275. הסוגיא הבאה מתבארת לפי שיטת רש"י וכפשטות משמעות לשונו, ועל הדרך שהחליט באבני נזר או"ח סימן תנז אות כ בהבנת דברי רש"י.

וראה שם אריכות גדולה בענין זה, והביא, שדרך זו בהבנת רש"י היא אחת מן הדרכים שהבינו **בתוספות ישנים** בשיטת רש"י; וראה שם מדברי הריטב"א בשיטת רש"י; ושיטות הראשונים עצמם בביאור הסוגיא; ובסוף הסוגיא בהערות נתבארו עיקרי השיטות האחרות.

276. **בכסף משנה ואור שמח** עבודת יום הכפורים ה ג, נקטו, ששעיר המוספין נפסל אם נעשה שלא על הסדר, ואף שאינו מ"עבודות היום"; ולא נתבאר אם אף עבודות שאין ענינן מעבודת יום הכפורים כלל, נפסלים כשנעשו שלא על הסדר [וראה מה שכתב על דברי הכסף משנה בחידושי **מרן רי"ז הלוי** שם; וראה עוד בהערה 278 לקמן].

277. דע, שיש כמה שיטות בדבר, כיצד היא דעת התנא קמא של המשנה אם כרבי יהודה אם כרבי נחמיה; ודע עוד, שבגמרא סא א, מוקמינן למה ששנינו: הקדים דם השעיר לדם הפר יחזור ויזה מדם השעיר, דמיירי במתנות שבהיכל, ולדעת רוב הראשונים [מלבד דעת הרמב"ם] מתנות שבהיכל עבודות שבחוץ הן.

ופשטות לשון **התוספות** סנהדרין מט ב, ד"ה כל מעשה יום הכפורים משמע: שנחלקו התנאים בדעת תנא קמא [אמנם ראה היטב מהרש"א שם].

ו**בגבורת ארי** [מלואים] במשנה כתב בתחילה, שפשטות כוונת המשנה היא: כל מעשה יום הכפורים וכו' לא עשה ולא כלום "כיצד" הקדים דם השעיר וכו', והואיל ומוקמינן לה במתנות שבהיכל, על כרחך משנתנו רבי נחמיה היא.

ושוב דחה דיש לומר, דלכתחילה קאמר שיחזור ויזה, אבל בדיעבד לא וכרבי יהודה.

ורבינו עקיבא איגר [גמרא ס ב, בסופו], נקט בפשיטות, כי הואיל ומוקמינן לה במתנות שבהיכל, על כרחך משנתנו רבי נחמיה היא.

ו**בזבח תודה**, כתב דפשטות לשון המשנה משמע שהוא בדרך: כיצד, ומשמע עיכובא בדיעבד, ומשנתנו כרבי נחמיה, ונשאר בצ"ע.

ו**בחזון איש** [קכז ח ד"ה שם ה"ד] הוסיף: שאי אפשר לפרש משנתנו לכתחילה; כי הואיל וכבר יצא ידי הזאות השעיר, אינו מתקן כלום במה שיחזור ויזה ואין זה אלא כמזה מים בעלמא.

אמנם ביאר, שהקדמת דם השעיר לדם הפר הוי מחוסר זמן ואין צריך קרא לעכב, **ראה שם**

[מתנות וקטורת שעל בין הבדים, רש״י זבחים[278]]; שאם הוקדמה עבודה מאוחרת — אפילו מהעבודות הנעשות בבגדי זהב בחוץ — לאחד מדברים אלו הרי היא פסולה.[279]

אבל דברים הנעשים בבגדי לבן מבחוץ, כגון הגרלה וידוי שפיכת שירים וכל מתנות הפרוכת ומזבח הזהב הנעשים בהיכל [רש״י] —

אם הקדים מעשה לחברו מה שעשה עשוי, אם הקדים להן דבר מאוחר [בין מעבודת פנים בין מעבודת חוץ] אין אלו מעכבין עליו לפוסלו [לשון רש״י].[280]

ולאחריו באות ט, י ויא שהאריך בזה הרבה, מסוגיית הגמרא לעיל נז א; וכבר רצה לומר כן **בגבורת ארי** סא א, ודחה סברא זו.

וראה עוד בדעת התנא קמא של הברייתא, בגבורת ארי מלואים על הברייתא, ובמהרש״א סנהדרין מט, ב; ובלשון הרמב״ן לדף ע א, בסופו, שכתב: ״דאפילו לתנא קמא דאמר: **בין בבגדי זהב בין בבגדי לבן כולן מעכבין**״; ובפשוטו דעת תנא קמא דברייתא כדעת תנא קמא דמתניתין, וכן משמע ממהרש״א סנהדרין מט ב; אלא שבגבורת ארי משמע קצת שאינו מוכרח.

278. א. ואף שיש עבודה נוספת בבגדי לבן בפנים שלא הזכירה רש״י, והיא הוצאת כף ומחתה; יש לפרש שלא הזכירה רש״י מפני שהעבודות המאוחרות לה אינן מ״עבודות היום״, ואינן נפסלות בהקדמתן, [ראה בזה בהערה 276 לעיל].

ב. בחידושי **רבינו חיים הלוי** [עבודת יום הכפורים ה א] ביאר בדעת **הרמב״ם**, כי אף ההזאות שעל הפרוכת דינן כעבודת פנים שהסדר מעכב בהם אף לדעת רבי יהודה, אבל עבודות שבהיכל על המזבח עבודות חוץ הם; [וראה דעת שאר נושאי כלי הרמב״ם בביאור שיטתו].

אבל **המאירי** [ס ב ד״ה קטרת] כתב: ומכל מקום **גדולי המחברים** פסקו שלא נאמר עיכוב בסדר אלא בלפני ולפנים ובהיכל, **אבל בעזרות לא**, ומשמע כל ההיכל ולאו דוקא עבודות שעל הפרוכת.

וקצת משמע בלשון המאירי שם: כי לדעת הרמב״ם זו היא דעת רבי נחמיה, שאף הוא לא אמר אלא בעבודות שבהיכל.

279. אבל עבודת פנים שאיחרוה לעבודת חוץ לדעת רש״י אין היא נפסלת; ואף כשאיחרוה לעבודת פנים אחרת, הסיבה הפוסלת היא, היות העבודה שנעקפה עבודת פנים, ולא משום שהעבודה העוקפת היא עבודת פנים.

280. כתב **רש״י**: אבל בשחיטה [של הפר והשעיר] ובחפינה מודה הוא דצורך פנים כפנים דמי; כלומר: עבודות אלו אף שנעשות בחוץ, הרי הן מעכבות את הבאות אחריהן אם הוקדמו להם, הואיל ועבודות אלו שהן צורך עבודת פנים בבגדי לבן, הרי דינן כאותן עבודות עצמן, והרי הן מעכבות ופוסלות; ודבר זה מתבאר בגמרא.

והקשה **באבני נזר** [או״ח תנז טז]: והרי אחר חפינה הקטרה, והיא ודאי עבודת פנים בבגדי לבן; נמצא, שאם הקדים עבודה מאוחרת לחפינה, הרי ממילא הקדימה להקטרה, ותיפוק ליה שהיא נפסלת מחמתה; ולמאי נפקא מינה כתב רש״י דחפינה היא צורך פנים [ובגמרא הוזכר זה לענין שחיטה].

ותירץ: נפקא מינה אם הוליך את מחתת הגחלים לקדשי הקדשים, קודם שחפן את

רבי נחמיה אומר: במה דברים אמורים: בדברים הנעשים בבגדי לבן בין מבפנים בין מבחוץ, שאם הוקדמה עבודה מאוחרת לאחד מדברים אלו, הרי היא פסולה.

אבל בדברים הנעשים בבגדי זהב מבחוץ, כגון אילו ואיל העם[281], אין בכחם לעכב את עבודת הוצאת כף ומחתה [הנעשית בבגדי לבן בפנים], שאמורה היתה לפי סדר היום להיעשות אחריהם; ואם הקדימה לאילו ואיל העם **מה שעשה עשוי** [רש"י].

אמר רבי יוחנן: ושניהם רבי יהודה ורבי נחמיה **מקרא אחד דרשו:**

דכתיב בפרשה: **והיתה זאת לכם "לחוקת" עולם אחת בשנה**, ו"חוקה" הוא לעיכובא, ומשמע: דבר הנעשה "אחת בשנה" סידרו מעכב —

ס-ב **רבי יהודה** — שאמר בדברים הנעשין בבגדי לבן בפנים — **סבר:** הנעשה ב"**מקום**" **שמתכפרין בו פעם אחת בשנה** — והוא קודש הקדשים שאין מתכפרין בו אלא ביום הכפורים — חוקה נאמר בהן; ולפיכך רק עבודות אלו מעכבות ופוסלות.

ורבי נחמיה — שאמר בדברים הנעשים בבגדי לבן בין בפנים בין בחוץ — **סבר: דברים המתכפרין בהן פעם אחת בשנה.**

כלומר: הן הנעשה במקום שמתכפרים בו אחת בשנה, והן הנעשה בבגדי לבן שאין מתכפרין בהם על ידי כהן גדול רק פעם אחת בשנה, חוקה נאמר בהם והן מעכבות ופוסלות.

ותמהינן עלה: וכי **אטו לרבי יהודה** "**מקום**" שמתכפרין בו **כתיב**?!

אלא היינו טעמא דרבי יהודה: לעולם עיקר משמעות הכתוב היא על כל עבודות יום הכפורים, ומה שאין מעכב אלא הנעשה בבגדי לבן בפנים, הוא משום ששאר העבודות נתמעטו מ"חוקה" —

דכתיב: והיתה "**זאת**" לכם לחוקת עולם, ומשמע זאת ולא אחרת; **וכתיב** מיעוט אחר: והיתה זאת לכם לחוקת עולם "**אחת**" בשנה —

ודרשינן: **חד** קרא **למעוטי בגדי לבן מבחוץ** שאין סידרן מעכב.

וחד קרא **למעוטי בגדי זהב.**

כלומר: אילו לא נאמר אלא מיעוט אחד לא היינו ממעטים אלא בגדי זהב [שכל עבודתו בהם הוא בחוץ], ומתוך שנאמר עוד מיעוט, נתמעטו אף מה שנעשה בבגדי לבן בחוץ.

הקטורת [והביא שם מירושלמי, דאין חייב להוליך את מחתת הגחלים עם הכף, אלא שעובר משום הכנסה יתירא]; ולזה כתב רש"י, שהיא נפסלת משום שהקדימה לחפינה שהיא צורך פנים; [ומשמע שם, כי ההולכה מן הכניסה לבית קדשי הקדשים, היא זו שנפסלת אם נעשית קודם החפינה].

281. מה שנקט רש"י עבודה הנעשית בלבישה השניה של בגדי הזהב, ולא נקט רש"י עבודות הנעשות בלבישה ראשונה; יש לפרש משום שעבודה שאינה מ"עבודת היום" ודאי אינה מעכבת את הסדר; [וראה בקונטרס למרן ריי"ז הלוי שהוכיח מדברי רש"י אלו, שאיל העם יש בו משום עבודת היום, ראה שם]; וראה

ורבי נחמיה דורש באופן אחר:

חד למעוטי בגדי זהב, אבל בגדי לבן הרי הן בכלל, ואפילו אלו הנעשין בחוץ.

וחד למעוטי שפיכת **שירים** הנעשים בבגדי לבן **דלא מעכבי** את הדבר המאוחר להם אם הקדימו להם, ואע"פ שהן נעשין בבגדי לבן אין סדרן מעכב [לשון רש"י].

והטעם שאין סידרה מעכב, משום דלרבי נחמיה אין שפיכת שיריים מעכבת את הכפרה.

ורבי יהודה סבירא ליה שפיכת שיריים מעכבת את הכפרה; ושוחט אחר ומתחיל מן המתנות שעל המזבח, כדי שיהיה לדם שם שיריים [זבחים נב ב וברש"י שם].

וכיון שכן אמר לך:

אי מעכבי שאר הדברים הנעשים בבגדי לבן בחוץ בכסדרן — אף שיריים **מעכבי** בכסדרן, כיון שמעכבין את הכפרה; **ואי** האחרים **לא מעכבי** אף אלו **לא מעכבי**, כלומר: אין סברא לשנות בין העבודות.[282]

כדתניא [לדעת מאן דאמר אחד בסמוך], שדעת רבי יהודה שפיכת שיריים מעכבת את הכפרה:

כתיב בפרשה אחר כל ההזאות: **וכלה מכפר את הקודש** ואת אוהל מועד ואת המזבח והקריב את השעיר החי, ולא היה לו לומר אלא: "והקריב את השעיר החי" [רש"י זבחים]; ולמה נאמר "וכלה מכפר את הקודש", כדי ללמדך:

אם "כפר" — "כלה", ואם לא "כפר" — לא "כלה", דברי רבי עקיבא, ויתבאר בסמוך.

אמר לו רבי יהודה: מפני מה לא נאמר מי מעכב על ידינו שלא נדרוש כסדר הכתוב, [רש"י שם]:

אם "כלה" — "כפר", ואם לא "כלה" — לא "כפר", שאם חיסר אחת מן המתנות לא עשה ולא כלום.

ואמרינן בזבחים לפרש: **מאי בינייהו**? ונחלקו בזה **רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי**:

חד אמר לפרש: לכולי עלמא שפיכת שיריים אינה מעכבת את הכפרה: **ומשמעות דורשין איכא בינייהו —**

רבי עקיבא משמע ליה לדרוש את הכתוב מסופו לראשו, וקאמר: "בכפרה דהיינו במתנות תלויה השלמה, ושיריים לא מעכבי".

ואמר לו רבי יהודה: אין לדרוש בזה הלשון, שאם כן לא תשמע מינה כי כל המתנות מעכבות, אלא מתנה אחת בלבד כבשאר קרבנות חיצוניות.

אלא כך תדרוש: אם כילה הכל כמו שכתוב בפרשה מעכב את הסדר, אע"ג שעליו לא נאמר "חוקה" הכתובה בפרשה; שהרי שפיכת שיריים ביום הכפורים מריבוי הכתוב בפרשת פר כהן משיח היא נלמדת, כדלעיל נט א.

בתוספות ישנים ד"ה אבל בדברים, מה שכתבו על רש"י.

282. מבואר מהסוגיא, כי אף מה שאינו כתוב

בענין — כיפר. ואם לא כילה כל האמור בענין לא כיפר. ולמדנו שאם חיסר אפילו אחת מן "המתנות" לא עשה ולא כלום.

אבל שיריים אינן מעכבין, כיון שאין הם אמורים בענין זה [כמבואר לעיל נט א, וברש"י] אלא מפרשת פר כהן משיח הן נלמדין [נתבאר על פי רש"י זבחים נב ב].

וחד אמר: שירים מעכבי איכא בינייהו בין רבי עקיבא לרבי יהודה:

רבי עקיבא סבר: שיריים לא מעכבי, והכי קאמר: אם כיפר עיקר המתנות — כילה, ואפילו לא שפך שיריים.

רבי יהודה סבר: שפיכת שיריים אף היא מעכבת, והכי קאמר: אם כילה הכל אז כיפר, ואם לא כילה הכל אין הכפרה של המתנות כפרה [רש"י].[283]

ותמהינן: **ומי אמר רבי יוחנן הכי**, שרבי יהודה ורבי נחמיה מקרא אחד דרשו, ולדעת רבי נחמיה: מיעוט אחד הוא על שפיכת שיריים, כיון ששיריים אינם מעכבין את הכפרה.

והאמר רבי יוחנן על דברי רבי נחמיה שאמר במשנה בזבחים: שיירי הדם של חטאות הפנימיות [שם קיא א] הנשפכים על היסוד, שהקריבן מחוץ לעזרה, חייב עליהם משום "שחוטי חוץ".

הרי שסובר רבי נחמיה כי "עבודה" היא כשאר זורק מקצת דם [רש"י זבחים], והרי היא בכלל הכתוב: איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה וגו'. ואל פתח אוהל מועד לא הביאו להקריב קרבן וגו' ונכרת האיש ההוא מקרב עמו.

ופירש רבי יוחנן: **תנא** [שנה] **רבי נחמיה, כדברי האומר שירים מעכבי** את הכפרה; והאיך אמר כאן רבי יוחנן לדעת רבי נחמיה: אין שיריים מעכבין את הכפרה?!

ומסקינן: **קשיא!**

אמר רבי חנינא:

קטורת שחפנה קודם שחיטתו של פר, לא עשה ולא כלום, שהרי בסדר העבודה שנינו, כי שחיטת הפר קודמת לחפינה.

ומפרשינן: **כמאן** אמרה ששחיטת הפר מעכבת את המאוחרת לה? **דלא כרבי יהודה** דלעיל, **דאי כרבי יהודה, האמר: כי כתיבא**

---

283. א. **רש"י** בזבחים מ א פירש באופן אחר: אם כיפר כפרה המעכבת בשאר מקומות כגון מתנת הדמים מתן שבע ומתן ארבע, כילה; [וצריך ביאור, אם כן נאמר: מתנה אחת מהן מעכבת כבשאר מתנות החיצונות].

ובזבחים נב ב פירש רש"י: אם כיפר מה שאמור בענין — כלה, דכתיב "חוקה" לעיכובא, אבל שיריים שאין אמור בענין לא מעכבי; ואתא רבי יהודה למימר: אם כילה כל צרכי עבודותיו ואף המלמדין לו ממקום אחר כיפר, ואם לא כילה לא כיפר, שאם חיסר אחת מן המתנות וכו' אפילו במתן יסוד משמע [כן היא גירסתנו וגירסת השיטמ"ק, ולב"ח גירסא אחרת בסוף דברי רש"י]; ועל דרך זה מבואר בריטב"א כאן.

ב. ברש"י בזבחים נב ב [לפי גירסתנו וגירסת השיטמ"ק, שלא כהב"ח שם], מבואר: כי עיקר מה שהוצרך רבי יהודה ללמוד שאף שפיכת שיריים מעכבת את הכפרה, הוא משום דסבירא ליה, לא נאמר "חוקה" אלא על דברים הנעשין בבגדי לבן בפנים.

"חוקה" **בדברים הנעשים בבגדי לבן מבפנים הוא דכתיבא**, ושחיטת הפר עבודת חוץ בבגדי לבן היא, ואינה מעכבת.

ודחינן: **אפילו תימא רבי יהודה**: שחיטת הפר שהיא **צורך** עבודת **פנים** [הזאות לפני ולפנים] **כ**עבודת **פנים דמי** ומעכבת.(284)

ומקשינן לרבי חנינא: **תנן** במשנתנו: **אם עד שלא גמר מתנות שבפנים נשפך הדם, יביא דם אחר** מפר אחר שישחוט, **ויחזור ויזה בתחילה מבפנים**.

ואם איתא לדרבי חנינא, הסובר: שחיטת הפר מעכבת את המאוחרות לה, נמצאו חפינת הקטורת והקטרתה נעשים שלא על הסדר, שהרי שחיטת הפר המכפר נעשית אחריהם, ושחיטה ראשונה כמאן דליתיה [ראי"ל].(285)

ואם כן: "[ישחוט פר] **יחזור ויחפון** [ויקטיר, ויזה מן הדם]" **מבעי ליה** לתנא של משנתנו לומר?!(286)

ומשנינן: **בקטורת לא קא מיירי** התנא של המשנה, אלא בדיני ההזאות עצמן, ולעולם צריך לחזור ולחפון ולהקטיר את הקטורת.(287) סא-א

---

284. הקשו האחרונים: והרי לעיל מב א איכא מאן דאמר: שחיטת פרו כשירה בזר משום דחוקה לא קאי על שחיטה; ואם כן האיך יעכב הסדר במה שהקדים החפינה לשחיטה שלא נאמר עליה "חוקה"?! [אם לא שנאמר, כי רבי חנינא סבירא ליה כמאן דאמר שם שחיטת פרו בזר פסולה].

והעירו האחרונים: דאין לומר כי הכוונה היא על קבלת הדם, שאף היא קודמת לחפינה בסדר העבודה; כיון שקבלה בלאו הכי אי אפשר שתעכב, שהרי קבלה לא נאמרה בפרשת אחרי מות, ולא נאמר עליה "חוקה"; [וכעין מה שכתבו התוספות במנחות ה א, ד"ה שחיטה, ראה בכל זה **באבני נזר** שם אות ה, **ובשמועת חיים** עמוד קלז וקלח].

ולפי מה שנתבאר בהערה 282, כי אף שפיכת שיריים שאינה כתובה בפרשה מעכבת את הסדר, יש מקום ליישב כן.

285. לשון רש"י שכתב: "והרי נקטר הקטורת וזה שוחט פר" **משמע קצת**, כי קושיית הגמרא היא על הכשר הפר המוקדם שנתאחר [ולא כפי שנתבאר בפנים]; ובכל הסוגיא כתב רש"י: כי הפסול הוא במאוחר שהוקדם, ובנידון דידן היא הקטורת.

ויתכן טעמו, משום שהקטורת שבשעתה היתה על הסדר — שהרי אחריה נשפך הדם והוצרכו לאחר — אין שייך שתיפסל.

אמנם **באבני נזר** נקט, דלעולם אין שייך פסול על איחור אלא על הקדמה; **והגבורת ארי** חולק [הובא לקמן בהערות בסוף הסוגיא].

286. תמה **רבינו עקיבא איגר**: והרי על כרחך משנתנו כרבי נחמיה, שהרי שנינו: הקדים דם השעיר לדם הפר יחזור ויזה מדם השעיר, ומוקמינן לה בסמוך במתנות שבהיכל; וכיון שכן, בלא רבי חנינא תיקשי: תעכב השחיטה הנעשית בבגדי לבן בחוץ את החפינה וההקטרה?!

ובגבורת ארי במלואים למשנתנו, כתב, שיש לפרש משנתינו לכתחילה, ואפילו כמאן דאמר שאין מעכב אלא עבודות שבבגדי לבן שבפנים; וראה מה שהובא בזה בהערות בתחילת הסוגיא.

287. כתבו **בתוספות ישנים**: אין צריך לחזור ולהקטיר, רק אם נשפך הדם באמצע מתנות

אמר עולא: שעיר ששחטו קודם מתן דמו של פר לפני ולפנים, **לא עשה ולא כלום**, שהרי שחיטת השעיר שנויה אחר מתן דמו של פר לפני ולפנים, והרי היא מעכבתו.[288]

תנן במשנתנו: **הקדים דם השעיר לדם הפר**. וקא סלקא דעתיה דהגמרא לפרש: הקדים מתנות השעיר לפני ולפנים למתנות דם הפר — **יחזור ויזה מדם השעיר אחר דם הפר**.

ואם איתא לדברי עולא, הרי כיון ששחט את השעיר קודם שהזה מדם הפר, **יחזור וישחוט מבעי ליה** לתנא לומר, [ראה הערה[289]].

תרגמא עולא למשנתנו: **במתנות** של שעיר ושל פר **שבהיכל**, ובהם הקדים מתן דם שעיר למתן דם הפר, אבל השעיר נשחט אחר המתנות שלפני ולפנים.

וכן אמר רב אפס: במתנות שבהיכל.[290]

שנינו במשנה: אם עד שלא גמר את המתנות שבפנים נשפך הדם, יביא דם אחר ויחזור

שלפני ולפנים, אבל אם נשפך הדם אחריו [בהמשך המשנה "וכן בהיכל וכן במזבח הזהב"], הואיל ואין שחיטה זו אלא לגמור את ההזאות, ואילו ההזאות שלפני ולפנים עלו, אין צריך לחזור ולהקטיר.

288. צריך ביאור מאי קא משמע לן, ולמה לא יעכב מתן הדם שהיא עבודת פנים את השחיטה?!

וב"**חונן דעה**" עמוד שסו ביאר, דלא נימא שחיטה לאו עבודה היא [ראה לעיל מב א], ואינה נפסלת כשעשאה שלא על הסדר, [וראה מה שכתב **בגבורת ארי** בענין זה בארוכה, ו**באבני נזר** שם אות ה], וקא משמע לן שעבודה היא ופסולה בזר, ראה שם.

ואמנם, אם שחט את השעיר קודם מתן הדם הרי קיבל את דמו, וקבלה ודאי עבודה היא.

וראה לשון הריטב"א לעיל נז א ד"ה נתערבו: **איכא מאן דאמר לקמן בפרקין** שעיר ששחטו קודם מתן של פר לא עשה ולא כלום; וראה שם מה שתמה על רש"י דשם.

289. א. ביאר **הב"ח**: כאן לא משני בשחיטה לא קמיירי כדלעיל בקטורת, דמדמשנה הלשון ואמר: יחזור ויזה מדם השעיר ולא אמר: "יביא דם אחר" ויחזור ויזה, כמו שאמר בסיפא; על כרחך יחזור ויזה מאותו דם קאמר, ואין צריך שחיטה.

אבל **הריטב"א** כתב: "סידרא דלישנא דפירכא דלעיל נקטינן, והכי בעי למימר: ואם איתא, למה לי למיפסל מפני שהקדים השעיר בהזאות, אפילו עשאן כסדר לא עשה כלום, כיון ששחט השעיר קודם מתן דמו של פר, והוא צריך לחזור ולשחוט".

ב. הקשה **הרש"ש**: וליטעמיך נמי, והרי למצוה ודאי צריך לאחר שחיטת השעיר, ואם כן לכתחילה למה לא ישחוט?! והוסיף, וכי אטו גרע מהא דמנחות סד א: היו לפניו שתי חטאות [של ציבור בשבת] אחת שמינה ואחת כחושה, שחט שמינה ואחר כך שחט כחושה חייב [משום שבת], שחט כחושה ואחר כך שמינה פטור, ולא עוד אלא שאומרים לו [אחר ששחט את הכחושה] הבא שמינה לכתחילה ושחוט; וכתב: דאין הכי נמי הוה מצי למימר וליטעמיך.

וקושייתו תלוייה במה שנתבאר בתחילת הסוגיא בשם החזון איש, אם שייך לפרש משנתנו דלכתחילה קאמר.

290. הסוגיא נתבארה על פי **רש"י** לפי הסכמת **האבני נזר** סימן תנז בשיטתו; וכפשטות

בתחילה מבפנים, **וכן בהיכל וכן במזבח** הזהב שכולן כפרה בפני עצמן:

תנו רבנן: טמא שנכנס למקדש, או שאירעה לו טומאה בהיותו במקדש ושהה כדי שיעור השתחואה, הרי זה חייב קרבן עולה ויורד אם היתה לו ידיעה בתחילה [שידע שנטמא] וידיעה בסוף, ואילו בשעת העבירה נעלמה ממנו הטומאה.

היתה לו ידיעה בתחילה ולא בסוף, אע״פ שאינו יודע שחטא יש לו לדאוג, שהרי אף השוגגין צריכין כפרה לכשידעו, הרי שאף קודם ידיעה ענושים הם; והזאות דמי הפר מכפרות לכהנים ודמי השעיר מכפרות לישראל — עם יום הכפורים עצמו — ומגינות מן היסורין, עד שיוודע להם ויתכפרו בקרבנם [שבועות ב א, וברש״י].

וזה הוא שאמר הכתוב בסוף פרשת עבודת יום הכפורים: וכפר את מקדש הקודש ואת אהל מועד ואת המזבח יכפר ועל הכהנים ועל כל עם הקהל יכפר(*290):

וכפר בהזאות דם הפר והשעיר **את מקדש הקודש: זה לפני ולפנים**, ״על טומאה שאירעה לפני ולפנים אם [או] נכנס אדם שם בטומאה״(291) [רש״י].

משמעות לשון רש״י.

ויש שיטות אחרות בזה, וכפי שביארם **באבני נזר** שם [וראה בזה גם בדברי **רבינו עקיבא איגר** בארוכה]:

א. אין הסדר מעכב אלא אם כן היו שתי העבודות ששינה סידרן מן העבודות שנאמר עליהן ״חוקה״ [היינו: עבודת פנים לרבי יהודה; עבודת פנים וחוץ בבגדי לבן לרבי נחמיה]; ושלא כדעת רש״י שעבודה שנאמר עליה ״חוקה״ הרי היא מעכבת עבודה אחרת שהוקדמה לה, אף שעל אותה עבודה לא נאמר ״חוקה״. [ראה שיטה זו שם באות ב; ומבואר שם שהוא תלוי בהוה אמינא והמסקנא בסוגיית הגמרא בפרק טרף בקלפי].

ב. עבודה שנאמר בה ״חוקה״ סידרה מעכב בשתי אופנים:

האחד: כשהוקדמה לה עבודה אחרת כל שהיא, ואפילו לא נאמר ״חוקה״ באותה עבודה [וכדעת רש״י בזה], וכגון שהוקדמה עבודת חוץ לעבודת פנים לדעת רבי יהודה, עבודת החוץ נפסלת.

השני: כשהוקדמה אותה עבודה שנאמר בה ״חוקה״ לעבודה כל שהיא אחרת ואפילו שלא נאמר חוקה באותה עבודה; וכגון שהוקדמה עבודת פנים לעבודת חוץ לדעת רבי יהודה, הרי עבודת הפנים נפסלת, [ראה שיטה זו באות יב].

עוד מבואר שם לכל השיטות, כי לעולם אין עבודה נפסלת מפני שאיחרו אותה; ואין שייך פסול אלא בעבודה שהוקדמה שלא כדין; וראה שם באות א במוסגר, מה שהביא לזה מדברי התוספות במנחות לח ב. אמנם דבר זה לא פשיטא לבעל **גבורת ארי** בדף סא א, וסבירא ליה, כי אף איחור עבודה שהיתה צריכה להיות מוקדמת, נפסלת.

290*. הראשונים הקשו על רש״י דלא משמע כפירושו, כיון שהביאו כל זה על משנתנו.

ותירצו זה **בתוספות ישנים**: ״שהרי אינו מביא אלא פסוק שהכל כפרה אחת היא״; ודאי טעות סופר היא, וצריך לומר: שכולן כפרה בפני עצמן, וכוונתם, כי הואיל וכל אחד מהם מכפר על טומאה אחרת, לפיכך כל אחד מהן כפרה בפני עצמו.

291. **במהרש״א** הקשה: ״אי איירי בנטמא כבר ונכנס אחר כך, למה לי קרא לנכנס לפני ולפנים,

ואת "**אהל מועד**": **זה** טומאה שב**היכל**: ואת ה"**מזבח**" **כמשמעו**, על מי שעבד בטומאה במזבח בלא חיוב מקדש, כגון נטמא במקדש ועבד בלא שהייה, דאין כאן טומאת מקדש, דהיכא דנטמא בעזרה קיימא לן בשבועות הלכה למשה מסיני דלא מחייב עד שישהה כדי השתחוואה, [לשון רש"י חולין קלא ב, וראה בהערה[292]].

כיון דכבר נתחייב בנכנס לעזרה ולהיכל בטומאה"?!

ובשיח יצחק כתב על זה: משכחת לה שנכנס שלא דרך עזרה והיכל אלא דרך פתחים אחרים; [ראה שבועות יז ב "טמא שנכנס דרך גגין להיכל, פטור, שנאמר: ואל המקדש לא תבא, דרך ביאה אסרה תורה"].

ועוד תירץ: איצטריך שאפילו על טומאה לפני ולפנים נמי מתכפר, וכן כתב **הרש"ש**.

292. א. ברש"י כאן כתב: "**על טומאה שאירעה לאדם במזבח, ושהה כדי השתחויה, שזהו שיעור טומאה למי שנטמא בעזרה**"; וטעות סופר הוא, וצריך לומר: **ולא שהה כדי** השתחויה, **גבורת ארי**.

והוסיף לבאר ב**גבורת ארי**: דקשיא ליה לרש"י, למה פירט קרא למזבח בפני עצמו, דאי מיירי במזבח הפנימי בכלל היכל הוא, ואי בחיצון, בכלל עזרות הוא.

דבשלמא עזרות והיכל וקדשי קדשים כל אחד אלים קדושתיה מחבירו דבעזרה רשות לכל אדם טהור ליכנס בו, ובהיכל אין רשאין אלא כהנים ולצורך עבודה דווקא, ולקדשי קדשים אין רשאי ליכנס אלא כהן גדול ביום הכפורים בשעת עבודת פנים וסלקא דעתך אמינא דאינו מכפר אלא על הקל לחוד או על החמור לחוד ולא על הקל מגזירת הכתוב, מידי דהוה אשאר עבירות קלות קא משמע לן דמכפר על החמור ועל הקל.

אבל מזבח, הרי ממה נפשך או בכלל היכל הוא או בכלל עזרה הוא, לפיכך פירש רש"י דמיירי מעבודה דליכא כרת ומכל מקום איסור כרת דטומאה ליכא, דמיירי בנטמא בפנים [וזהו שכתב רש"י: **שאירעה לאדם במזבח**], דבעי שהייה, ולא שהה כדי השתחוואה, דמשום טומאה בעזרה ליכא ומשום מזבח דטמא שעבד איכא, ראה שם.

ועדיין לא נתבאר, מה בכך שהוא צריך כפרה משום כניסתו לעזרה, אבל אי לאו שהכתוב אומר "ואת המזבח", לא הוה ידענא שהוא מכפר גם על עוון עבודה במזבח בטומאה, שהוא איסור אחר?!

ב. מלשון רש"י שכתב: "בעזרה" ומסתימת לשונו משמע דמכפר אף על עבודה במזבח החיצון; אבל בשבועות יג ב כתב: "**מזבח: מזבח הזהב, אם הקטיר קטורת בטומאה ובשהייה**"; [וראה רש"ש שם ציין לחולין, דפירש רש"י "בלא שהייה"].

ובמנחות צב א [מכת"י]: "**שמכפרים על טומאה שנגע במזבח**".

ג. ב**תוספות ישנים** ו**תוהרא"ש** תמהו על פירוש רש"י: אם שימש בטומאה, הרי טמא ששימש אינו מתכפר, שהרי אינו מכפר אלא על טומאת מקדש וקדשיו, ולא על כהנים המשמשים בטומאה; ואי שהה על המזבח כדי השתחואה, "הך לא שייך למזבח אלא לטומאת היכל"?!

ו**הריטב"א** כתב: "ואם בששהה על המזבח כדי השתחואה, לא שייך זה אלא **בהיכל** [צריך לומר: **להיכל**, וראה הערות שם] שהוא מקום השתחואה".

ו**בתוספות** ד"ה וכפר, כתבו דיש ליישב פירוש רש"י על עבודה בטומאה; ובסוף פרק קמא דשבועות דחוהו, דאינו מכפר על טמא ששימש.

"**יכפר**" **אלו** טומאות **שבעזרות**, על טומאה שאירעה בעזרה [רש"י חולין].[293]

ומי הם המתכפרים על טומאת מקדש וקדשיו בדמי הפר והשעיר [ראה הערה[294]]:

ועל ה"**הכהנים**" **כמשמען** ששגגו ונכנסו טמאים לעזרה; ועל כל "**עם הקהל**" **אלו ישראל**; "**יכפר**" **אלו הלויים**, [דלאו "עם" מיקרו, והכא "עם הקהל" כתיב, גבו"א].

הרי **שהושוו כולן** — בהאי "יכפר" השני [רש"י] — כהנים לויים וישראלים **לכפרה אחת**, ובאיזה כפרה הושוו, שהרי אי אתה יכול לומר בכפרת דמי הפר והשעיר, כי הפר מכפר על הכהנים, והשעיר על לויים וישראלים —

הוי אומר: **שכולן מתכפרין** בוידוי של **שעיר המשתלח בשאר עבירות, דברי רבי יהודה.**

רבי שמעון אומר: לא הושוו כהנים לויים וישראלים בכפרה על שאר העבירות —

אלא: **כשם שדם השעיר הנעשה בפנים** שאין בו וידוי **מכפר על ישראל בטומאת מקדש וקדשיו, כך דם הפר** לבדו בלא הוידוי שעליו **מכפר על הכהנים בטומאת מקדש וקדשיו**; ונשאר וידוי הפר כדי לכפר על דבר אחר —

וכשם שוידוי של שעיר המשתלח מכפר על ישראל בשאר עבירות, כך וידוי של פר מכפר על הכהנים בשאר עבירות.

תנו רבנן: כתיב: "וכלה מכפר את הקודש, ואת אהל מועד, ואת המזבח":

"**וכלה מכפר את הקודש**" — **זה** הזאות **שלפני ולפנים** בין הבדים.

"ואת **אהל מועד**" — **זה** הזאות **שבהיכל** לפני הפרוכת.

---

293. הברייתא נתבארה על פי פירוש רש"י; **ובתוספות** שבועות יג ב [וראה **תוספות ישנים וריטב"א**] הקשו כמה קושיות על רש"י.

ועל כן פירשו: כי הפסוק מדבר על ההזאות שכבר נזכרו בפרשה, ו"עזרות" הוא שפיכת השיריים במזבח החיצון בעזרה [ואמר "עזרות" לשון רבים, לפי שהעזרה חלוקה היא בקדושתה, עזרת כהנים ועזרת ישראל, תוספות ישנים]; ולכך נשנו כאן, הואיל ובכל הפרשה כולה נאמר "אהרן", והייתי אומר שאינו נוהג אלא בו, ובא הכתוב ללמד על כל כהן משוח בשמן המשחה או מרובה בגדים לעשות כסדר הזה.

והתוספות כאן פירשו: לענין נשפך הדם קאמר: **זה לפני ולפנים** — דכולהו כחדא מתנה חשיבי; **דהיכל** כחדא מתנה, וכן **דמזבח**; ולא ביארו לנו מאי "עזרות", שאי אפשר לפרש על שפיכת שיריים ולומר שהיא מתנה בפני עצמה, שהרי מבואר בזבחים נב ב, דאי אפשר להביא פר על שיריים לבדם, אלא צריך להתחיל ממתנות המזבח.

ולדעת התוספות כאן, הובאו דברי הברייתא על ענין זה ממש שמדברת המשנה.

294. כן נראה בהדיא מלשון רש"י חולין קלא ב ד"ה יכפר אלו העזרות, שכתב: על טומאה שאירעה בעזרה על הכהנים ששגגו ונכנסו טמאים לעזרה וכן לויים וישראלים וכו"; ומילות **על הכהנים** בודאי שהוא תחילת דיבור.

ולפירוש זה, מה שאמרו בגמרא "הושוו כולן לכפרה אחת" היינו ד"יכפר" בתרא מרבה כפרה אחרת על שאר עבירות בשעיר המשתלח, וכמו שכתב רש"י כאן.

"ואת **המזבח**" — **כמשמעו**. הזאות שעל מזבח הזהב.

ולמה נאמר "את" בכל אחד מהם [ריטב"א], הרי זה **מלמד**: **שכולן כפרה כפרה בפני עצמן**; **מכאן אמרו**, שאם נשפך הדם אחר כפרה אחת אין צריך לחזור ולשנותה, וכדמפרש ואזיל:

א. **נתן מקצת מתנות שבפנים** [לפני ולפנים] **ונשפך הדם, יביא דם אחר ויתחיל בתחילה במתנות שבפנים; רבי אלעזר ורבי שמעון אומרים: אינו מתחיל אלא ממקום שפסק.**[295]

ב. **גמר את המתנות שבפנים, ונשפך הדם, יביא דם אחר ויתחיל בתחילה במתנות שבהיכל** לפני הפרוכת, ואינו צריך לחזור ולהזות לפני ולפנים, הואיל וכולן כפרה כפרה בפני עצמן.

ג. **נתן מקצת מתנות שבהיכל ונשפך הדם, יביא דם אחר ויתחיל בתחילה בהיכל; רבי אלעזר ורבי שמעון אומרים: ממקום שפסק** משם **הוא מתחיל.**

ד. **גמר מתנות שבהיכל ונשפך הדם, יביא דם אחר, ויתחיל בתחילה במתנות המזבח**, ואין צריך לחזור על הכפרות שכבר עשה, שהרי כולן כפרה כפרה בפני עצמן.

ה. **נתן מקצת מתנות שבמזבח, ונשפך הדם, יביא דם אחר ויתחיל בתחילה במתנות המזבח**, ואין צריך לחזור על המתנות שלפני ולפנים ולא על המתנות שבהיכל.[296]

רבי אלעזר ורבי שמעון אומרים: ממקום שפסק משם **הוא מתחיל.**

ו. **גמר מתנות שבמזבח ונשפך הדם, דברי הכל** שפיכת שיריים **לא מעכבי.**

אמר רבי יוחנן: ושניהם, רבי מאיר, ורבי אלעזר ורבי שמעון, שנחלקו אם חוזר ועושה מתחילת הכפרה, או ממקום שפסק הוא מתחיל — **מקרא אחד דרשו:**

דכתיב: וכפר אהרן על קרנותיו — של מזבח הפנימי — "**מדם חטאת הכפורים אחת בשנה**" יכפר עליו לדורותיכם.

ותמה **בגבורת ארי**: אם כן מנין לנו לרבות מהאי "יכפר" לויים, דילמא לא אתי האי "לכפר" אלא להא לחוד להשוות המתכפרין שנאמרו בהדיא בקרא, דהיינו כהנים וישראלים בכפרה שמתכפרין בשעיר המשתלח.

אבל איני יודע מי דחקו לפרש כן, ולמה לא נאמר כפשוטו, מדכתב רחמנא כהנים ועם הקהל, ו"יכפר" מרבה לויים, הושוו להדדי לכפרה אחת, ולא מיתורא דקרא קא דריש ליה, וראה עוד שם.

295. כתב **הגר"א** בתורת כהנים [אחרי פרשתא ד ג], דאינהו סבירא להו, כל מתנה ומתנה כפרה בפני עצמה; ובירושלמי סוף פירקין, איכא מאן דאמר כן, ואיכא מאן דאמר דמקרא יליף לה, ולא מן הכתוב שבגמרא דידן [הובא בשיח יצחק].

296. ואם גמר המתנות שעל הקרנות, ולא הזה על טהרו של מזבח ונשפך הדם, צריך להתחיל בתחילה בקרנות, ולא מהזאות שעל טהרו של מזבח, **גבורת ארי**; וראה **שפת אמת**; וראה ב"**חונן דעה**" עמוד שסז, ובכל מה שהביא שם.

ואם תימצי לומר: אין צריך להתחיל אלא

רבי מאיר סבר: "**חטאת**" **אחת** [בהמה אחת] **אמרתי לך** להתכפר כל כפרה, **ולא שתי חטאות** [שתי בהמות] לכפרה אחת, ולפיכך עושה כל הכפרה מהבהמה השניה.

רבי אלעזר ורבי שמעון סברי: "**חטוי**" **אחד** [הזאה אחת] **אמרתי לך** במקום אחד, **ולא שני חטויין**, לא ישנה הזאה שני פעמים, אלא את המשך ההזאה בלבד יעשה מהבהמה השניה.

מצורע שנתרפא מצרעתו, אחר שהביא לטהרתו שתי צפרים ועץ ארז ואזוב ושני תולעת, ושחט הכהן את הציפור האחת מן הצפרים, והטביל את חברתה עם הארז והתולעת בדמה של הציפור השחוטה, והזה על המצורע שבע פעמים וגילחו והטבילו —

הרי זה סופר לו שבעה ימים, וביום השביעי מגלחו בשנית [וחוזר וטובל, רמב"ם]; וביום השמיני טובל פעם אחרת, ומביא קרבנותיו [כדי להכשירו לאכילת קדשים]: כבש לאשם, ומביא עם האשם לוג שמן, וכבשה נקבה לחטאת, וכבש לעולה, ומנחת הסולת.

ובתחילת כפרתו, שוחט את האשם [וזורק את דמו על המזבח, ואחר כך] מזה מדמו על תנוך האוזן של המצורע ועל בהונות ידו ורגלו הימניים, ואחר כך לוקח את השמן, ויוצק הכהן על כפו השמאלית של כהן אחר, ומזה בפרוכת[297] נגד בית קדשי הקדשים שבעה הזאות, ואחר כך מזה ממנו במקום שהזה מן הדם על התנוך והבהונות הימניים, והנותר בכף נותן הכהן על ראש המיטהר, ומקריב החטאת והעולה והמנחה, [הקדמת המאירי].

תניא: אמר רבי: לי חלק רבי יעקב בלוגין שמן של מצורע —

כלומר: לי נתן רבי יעקב חילוק במתנות לוג שמן של מצורע שלא הושוו למתן דמים של יום הכפורים, ושנה לי: אף רבי אלעזר ורבי שמעון מודים בו, שאין אומרים ממקום שפסק הוא מתחיל; ואם הביא לוג אחר באמצע מתן שמן בפנים, הרי זה חוזר מתחילת המתנות, וכן במתן בהונות —

והטעם: כי "לוג אחד" שמן אמרתי לך להיות הכפרה בו, ולא שני לוגין לכפרה אחת, הואיל ואין לדרוש כאן "חיטוי אחד אמרתי לך ולא שני חיטויין".

מהמתנות שעל טהרו של מזבח; מכל מקום למאן דאמר: שיריים מעכבין, ואם נשפך הדם קודם שפיכת שיריים מביא דם אחר ומתחיל מן המתנות שעל המזבח, כדי שיהיו "שיריים" [כמו שכתב רש"י זבחים נב ב]; יש לומר: דלא מיקרי שיריים אלא אם כן היזה מהם כל הזאות המזבח, וצריך להתחיל מתחילה.

297. דעת המאירי, שעומד בהיכל ומזה לפני הפרוכת, וכמו שמזה בחטאות הפנימיות; וכן נראה ברש"י לעיל כד א ד"ה שבע הזאות, וברבינו אליקים שם; וכן הוא ברש"י כת"י מנחות עד ב ד"ה איכא.

אמנם ברש"י מנחות כז ב ד"ה ושבמצורע, כתב, שעומד בשער ניקנור [שער המזרחי של העזרה, שם מטהרים את המצורע] ומזה, והיינו שמזה כנגד הפרוכת; וכן כתבו התוספות במנחות עד ב, וחלקו על הרש"י שם שכתב לא כן; וכן היא דעת התוספות ישנים כאן, ומה שאמרו בגמרא כאן לשון "בפנים" לאו דוקא.

ותמהינן: וכי אטו **לא** נחלקו רבי אלעזר ורבי שמעון אף בלוג שמן של מצורע לאמר: ממקום שפסק הוא מתחיל?!

ותנניא בהזאות לוג שמן של מצורע, כעין מה שאמרו בפר ושעיר של יום הכפורים:

א. **נתן** מן השמן **מקצת מתנות שבפנים, ונשפך** (298) **הלוג; יביא לוג אחר, ויתחיל בתחילה במתנות שבפנים**, כלומר: מאותן מתנות שהחל בהן.

רבי אלעזר ורבי שמעון אומרים: ממקום שפסק הוא מתחיל, ואין צריך להתחיל מתחילה; כי אף שלא נאמר בו לשון "חטאת" לדרוש לשון "חיטוי", מכל מקום ילפינן ליה ממתנות יום הכפורים [ריטב"א].

ב. **גמר מתנות שבחיכל** [לפני הפרוכת] **ונשפך הלוג, יביא לוג אחר, ויתחיל בתחילה במתנות שבבהונות**, ואין צריך לחזור על המתנות שבפנים.

ג. **נתן מקצת מתנות שבבהונות ונשפך הלוג, יביא לוג** [**אחר**], **ויתחיל בתחילה במתנות שבבהונות; רבי אלעזר ורבי שמעון אומרים: ממקום שפסק הוא מתחיל**, ואין צריך להתחיל מתחילת המתנות שבבהונות.

ד. **גמר מתנות שבבהונות ונשפך הלוג, דברי הכל: מתנות הראש לא מעכבות.**

ומשנינן: **אימא**, כך אמר רבי: **לי שנה רבי יעקב** את המחלוקת הזו אף **בלוגין**.(299)

אמר מר: מתנות הראש אין מעכבות; מאי טעמא?

אילימא משום דכתיב: "והנותר" מן השמן אשר על כף הכהן יתן על ראש המטהר, והואיל וקראו הכתוב בלשון "שיריים" שמע מינה דשיריים לא מעכב [רא"ל].

אלא מעתה, גבי מנחה דכתיב: וקמץ הכהן וגו'. "**והנותרת מן המנחה**" לאהרן ולבניו, **הכי נמי דלא מעכבי**, ומשום דקראו הכתוב "נותר" כאילו הוא דבר טפל ושיריים בעלמא [ריטב"א]?! והרי למדנו: שיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה, אין מקטירין את הקומץ עליהן.

ומשנינן: **שאני התם** גבי מצורע **דכתיב**: וטבל הכהן את אצבעו הימנית מן השמן אשר על כפו וגו'. **ומיתר** השמן אשר על כפו יתן הכהן על תנוך וגו', **והנותר** בשמן אשר על כף הכהן יתן על ראש המטהר —

הרי שמה שנותן על ראש המטהר הוא "הנותר מן היתר", ומשמע דלא הוי שירים

ודעת הר"ש בנגעים יד י, שההזאות היו בעזרה, והופך פניו לצד בית קדשי הקדשים ומזה על קרקע העזרה. כנגד הפרוכת.

298. לשון **המאירי**: נתן מקצת מתנות ונשפך הלוג יביא לוג אחר **שכל שחסר מן הלוג קודם שהתחיל ביציקה ממלאו, אחר שהתחיל ביציקה יביא לוג אחר ויתחיל בתחילה וכו'**; כוונתו: "נשפך" שאמרו כאן, לא סוף דבר שנשפך כולו, אלא אפילו לא חסר אלא מקצתו אחרי היציקה, אינו יכול למלאותו וצריך להביא לוג אחר, [ובנגעים יד י נחלקו תנאים אם תלוי ביציקה או במתן בהונות].

299. א. כתב **הריטב"א**: מתחילה קסלקא דעתין כי לשון "חלק" הוא לשון "חילוק", ומסקינן:

ממש, אלא שירי שיריים דלא מעכבי [רא"ל].[300]

אמר רבי יוחנן:

סא-ב הסוגיה הבאה מתבארת לפי גירסתו של רש"י, ובהערות מתבארת גירסת הר"ח.

אשם מצורע ששחטו שלא לשמו, כגון לשם עולה או לשם שלמים, ואמר מר: כל הזבחים שנשחטו שלא לשמן כשרין [ויש לו לזרוק דמו ככל הלכותיו, ריטב"א], אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה —

באנו למחלוקת רבי מאיר ורבי אלעזר ורבי שמעון, כשם שחולקין בנשפך הדם, אם יתחיל בתחילה, או ממקום שפסק משם הוא מתחיל, כך חולקין בזה, וכדמפרש ואזיל.

לרבי מאיר דאמר: יביא אחר ויתחיל בתחילה, עבודה שלא נגמרה הרי היא כמי שאינה, ולפיכך אם נשפך הדם יתחיל מתחילת אותה עבודה; **הכא נמי**, אף זו הואיל ולא נגמרה, שהרי לא עלתה לשם חובה, אע"פ שנתן ממנו לבהונות[301], הרי היא כמי שאינה, **ויביא** אשם **אחר וישחוט**.

ולרבי אלעזר ורבי שמעון דאמרי ממקום שפסק משם הוא מתחיל, אלמא לא אמר כמאן דליתא דמיא, **הכא** נמי חשיבא היא,

---

אינו לשון "חילוק", אלא לשון "מחלוקת".

ב. הקשה **בגבורת ארי**: אמאי לא קתני נמי להאי פלוגתא גבי חטאות הפנימיות, כגון פר כהן משיח ופר הלם דבר של ציבור ושעירי עבודה זרה, שטעונין שבע הזאות על הפרוכת וארבע על על קרנות מזבח הפנימי, דלרבי מאיר נתן מקצת מתנות על הפרוכת ונשפך הדם, יביא אחר ויתחיל בתחילה, ולרבי לעזר ורבי שמעון ממקום שפסק שם מתחיל, וכן בנתן מקצת מתנות שבמזבח, ואם גמר מתנות המזבח אינו מעכב, ולא יישב.

300. א. כתבו **התוספות** בקושיית הגמרא דפריך מ"והנותרת" הכתובה גבי מנחה: דהוה מצי למיפרך מההיא פרשתא גופיה, דכתיב "ומיתר" השמן הכי נמי דלא מעכב, והא מתן בהונות מעכבי לכולהו; אלא ניחא ליה למיפרך מ"והנותרת" דהוי דומיא ד"והנותר"; וראה תירוצו של תוספות הרא"ש והיא צריכה תלמוד.

ב. לשון **המאירי**: נשפך הלוג קודם מתנת הראש נתכפר ואינו צריך כלום, שאין מתנת ראשו מעכבת **שבמקום שיריים היא**, ולא מפני שנקראים שיריים, שאין אומרים בכל השיריים שלא יעכבו, שהרי בשירי מנחה וכו', אלא כך למדוה מפני שאחר שקרא שירי הבהונות לשון "שיריים" דכתיב "ומיתר השמן", חזר וקרא לשל ראש "שירי שיריים", כדכתיב ביה "והנותר מן השמן".

301. א. כתב בקונטרס למרן **רי"ז הלוי**: מבואר מתוך דברי רש"י, דאף באשם מצורע ששחטו שלא לשמו, אע"ג דאין עולה לו לשם חובה ולטהרת צרעתו, מכל מקום שייך גביה מתן ממנו בהונות, וכמו שכתב רש"י "אע"פ שנתן ממנו לבהונות", הרי דהמתן בהונות — מתן בהונות הוא; והיינו משום דגם בשחטו שלא לשמו, מכל מקום שם "אשם מצורע" ביה, וכדאמרינן לקמן דטעון נסכים [כשאר אשם מצורע החלוק בזה משאר אשמות], כיון שאם אי אתה אומר כן פסלתו, הרי דהוא קרב בתורת אשם מצורע, ולא בתורת נדבה בעלמא, ועל כן סבירא ליה לרש"י, דשייך גם לתת ממנו על הבהונות כדין אשם מצורע.

ואי אפשר לגומרה באחר; דהא כתיב "כבש אחד אשם", אשם אחד אמרתי לך ולא שתי אשמות; והכא ליכא לדחויי כדאמרינן לעיל חיטוי אחד אמרתי לך ולא שני חטויין, ולפיכך **אין לו תקנה**.(302)

מתקיף ליה רב חסדא לרבי יוחנן דסבר לרבי מאיר יביא אחר וישחוט —

והא "והקריב **אותו** לאשם ואת לוג השמן" — **כתיב**, אותו שהונף עם הלוג ולא אחר, ואפילו לרבי מאיר נמי אין לו תקנה?!

ומסקינן: **קשיא!**

תניא כוותיה דרבי יוחנן שיש מי שסובר יביא אחר:

אשם מצורע ששחטו שלא לשמו, או שלא נתן מדמו לגבי בהונות, אבל נתן מדמו על גבי המזבח:

הרי זה עולה לגבי מזבח להקטרת אימורין, שהרי "כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים".

וטעון נסכים כאשם מצורע [ולא כשאר אשמות שאינם טעונים נסכים]; כיון שאם אי

---

302. הקשה **הריטב"א** [וכן הוא בקצרה בתוספות]: "ואינה מחוורת, כי מה ענין ההיא דיום הכפורים שנעשו ההזאות הראשונות בכשרות גמורה, לאלו שנעשית הכפרה הראשונה בפסול ושלא כהלכה, הא ודאי דלכולי עלמא כמאן דליתא דמיא".

וכתב **בגבורת ארי**: אפילו הכי שייך "אשם אחד אמר רחמנא", דאע"ג דלא עלתה לבעלים, לא אמרינן כמאן דליתיה דמי כיון דטעון נסכים כדין אשם מצורע, ומשום "שאם אי אתה אומר כן פסלתו", ושמו עליו "אשם מצורע", ועל ידי זה כשר להקרבה דהא בתורת נדבה אי אפשר להקריבו.

וכיון שכל עיקר מה שקרב בשחטו שלא לשמו הוא מחמת שתורת אשם מצורע בו להטעינו נסכים, שפיר שייך "אשם אחד אמר רחמנא ולא שתי אשמות" דהא תורת אשם מצורע עליו והוא שגרם לו להכשירו להקרבה, וכשמביא קרבן אחד הוו שתי אשמות.

והרש"ש כתב: אין כל כך תימא, כיון דהוא כשר וצריך לזרוק דמו על המזבח כדין אשם, מיקרי שתי אשמות; ואע"ג דהראשון אינו עולה לו לשם חובה, בנשפך הדם במתניתין גם כן לא עלו לשם חובה, כיון דלא נגמר הזאותיו.

אבל **בתוספות ישנים** נראה, דהעיקר מה דהוי שתי אשמות הוא משום שנתן ממנו מתן בהונות, וכנראה מלשון רש"י שהזכיר מתן בהונות. ומיהו **בריטב"א** שהאריך בפירושו של רש"י, לא הזכיר מתן בהונות כלל.

ולדעת התוספות ישנים הרי זה דומה ממש לדרשת "חטאת אחת" [גבי חטאת יום הכפורים], שלא לעשות כפרה אחת משתי חטאות; ואף כאן הבאת שתי אשמות האחד למתן בהונות והשני לשם חובה שהם יחדיו מכשירים אותו לאכול בקדשים הוי כפרה אחת משתי אשמות. [אבל לדעת הגבו"א והרש"ש, הרי ההכשר נעשה רק באשם השני].

ובגבורת ארי הקשה בד"ה לר"א, על מה שאמרו למאן דאמר ממקום שפסק הוא מתחיל, שאין לו תקנה: וקשה לי, נהי שאי אפשר לגומרה בזה משום אשם אחד ולא שתי אשמות, אפילו הכי אמאי אין לו תקנה כלל יביא אשם אחר ויתחיל.

משמע שאם יתחיל בתחילה ניחא ליה [וכן לרבי מאיר ניחא ליה]; וצריך ביאור, והרי מה דהוי שתי אשמות הוא מפני שהראשון הוי אשם

אתה אומר כן שהוא טעון נסכים אלא יקריב בלא נסכים, הרי פסלתו, דלשנותו לשם זבח אחר אי אפשר שהרי לשם אשם הופרש, ואשם מצורע לא מתכשר בלא נסכים, שאין אשם מצורע בלי נסכים [מנחות פט ב וברש"י מכת"י].

וצריך אשם אחר להכשירו למצורע זה לטהרו לאכול בקדשים, [רש"י].[303]

הרי למדנו, דאיכא למאן דאמר יש לו תקנה באשם אחר.

ורב חסדא אמר לך: מאי "צריך" אשם אחר להכשירו — **צריך ואין לו תקנה.**[304]

וכי אטו **תני תנא "צריך" ואין לו תקנה?!** וכי יש תנאים שונים "צריך" בדבר שאין לו תקנה?!

אין, אכן מצינו שיאמר התנא: "צריך" ומכל מקום אין לו תקנה; **והתניא** בניחותא:

כתיב בפרשת הנזיר: איש או אשה כי יפלא לנדור נדר נזיר וגו'. כל ימי נדר נזרו תער לא יעבור על ראשו עד מלאת הימים אשר יזיר לה' וגו'. וזאת תורת הנזיר ביום מלאת ימי נזרו וגו'. והקריב את קרבנו לה' וגו'. וגלח הנזיר פתח אהל מועד את ראש נזרו וגו'.

מצורע, ואיך יבטל ממנו שמו?! ולא דמי לחטאת שחוזר ומזה מתחילה ומתכפר רק בחטאת שניה.

ולפי דברי התוספות ישנים ניחא יותר, כי יכול לחזור וליתן מן השני מתן בהונות; ועדיין כל זה צריך תלמוד.

303. רש"י במנחות ה א פירש: להכשירו למצורע בהקהל.

304. ביאור הסוגיא בפנים היא על פי גירסת רש"י וביאורו; אך גירסת הר"ח היא "**אשם מצורע שנשפך דמו קודם מתן בהונות**", ונחלקו הראשונים בפירושה:

א. דעת **תוספות ישנים**: שנשפך הדם באמצע מתן הבהונות;

דעת רבי מאיר: כמו בלוג, שיביא אחר ויחזור לראש, כיון שלא גמר מתן בהונות ולא יחזור למקום שפסק; דעת רבי אלעזר ורבי שמעון: **ממקום שפסק הוא מתחיל** [ואין גורסים: "אין לו תקנה", מהרש"א], והאי (אחר) [אחד] לא דרשי כי היכי דלא דרשי ההיא דלוג.

ובתוספות לא הזכירו שנשפך דמו קודם גמר מתן בהונות; ובשיח יצחק פירש כוונתם על דרך התוספות ישנים; וראה **בשמועת חיים** עמוד קמד, מה שכתב לדקדק מדברי התוספות; [וראה **חזון איש** נגעים סימן יב יד ד"ה ואמר, מפרש דמיירי בנשפך הדם קודם שהתחיל במתן בהונות, ולרבי מאיר צריך שיתחיל ממתנות שעל המזבח; ולא נתבאר על פי מי כתב פירושו, ראה שם היטב].

וכתבו **בתוספות** דפרכינן מ"אותו", שלא יהיה לו תקנה לכולי עלמא [ובפשוטו, היינו כפירוש רש"י כיון שלא הונף עם הלוג]?

ומייתינן תניא כוותיה דרבי יוחנן: מהא דקתני בברייתא שאם לא נתן דמו על גבי בהונות, הרי זה מביא אשם אחר, ולא אמרינן "אותו"; אבל מהא דמבואר בברייתא שאם שחטו שלא לשמו מביא אשם אחר, לא מקשינן; [ובתוספות ישנים לא הזכירו בהדיא שהקושיא היא רק מאשם שלא נתן ממנו מתן בהונות].

ב. דעת **הריטב"א** דמיירי באשם שנשפך דמו באמצע מתן הבהונות; לדעת רבי מאיר יחזור לראש ואשם אחד הוא; לדעת רבי אלעזר ורבי

והואיל ואמר הכתוב: תער לא יעבור על ראשו "עד מלאת הימים", הרי משמע כי במלאת הימים אכן יעבור תער על ראשו, וצריך שיגלח בתער.

נזיר ממורט משערות ואין לו מה לגלח:

בית שמאי אומרים: צריך העברת תער.

ובית הלל אומרים: אין צריך העברת תער.

ואמר רב אבינא: כשאומרים בית שמאי "צריך", היינו צריך ואין לו תקנה, שהרי אמרה תורה "וגלח הנזיר" ובעינן קרא כדכתיב שיעשה גילוח, והואיל ואינו יכול לקיים גילוח, אין לו תקנה.[305]

ופליגא רב אבינא **אדרבי פדת**; דאילו לרבי פדת "צריך ויש לו תקנה", שיעביר תער על ראשו ואף על פי שאינו "מגלח" מאומה, כי הואיל ואי אפשר אינו צריך לעשות כפי הכתוב בפסוק ["לא בעינן קרא כדכתיב"].

דאמר רבי פדת : בית שמאי ורבי אלעזר אמרו דבר אחד, דהיכא דלא אפשר לא בעינן קרא כדכתיב:

בית שמאי, הא דאמרן, שמעביר תער אע"פ שאין מתקיים "וגלח הנזיר", הואיל ולא אפשר.

רבי אלעזר, דתניא:

אין לו למצורע **בוהן יד ובוהן רגל** ליתן עליהם מן הדם ומן השמן "מתן בהונות", הרי **אין לו** למצורע זה **טהרה עולמית**.

רבי אלעזר אומר: נותן על מקומו של הבוהן **ויוצא** ידי חובתו הואיל ולא אפשר.

רבי שמעון אומר: אם נתן על בוהן יד ורגל **של שמאל — יצא.**

תנו רבנן:

כתיב בפרשת טהרת המצורע: ולקח הכהן את הכבש האחד והקריב אותו לאשם וגו'. ושחט את הכבש במקום אשר ישחט את

שמעון **אין לו תקנה** "דהא מה שהיזה קודם שנשפך במקומו עומד, ואם מתחיל ממקום שפסק הוו להו שתי אשמות, ואין כאן מקום לדרוש כי היכי דדרשינן התם חיטוי אחד ולא שני חיטויין.

ופרכינן: כיון דכתיב אותו, והיינו אותו שהונף וכמו לרש"י.

ובהא דמייתינן תניא כוותיה דרבי יוחנן, לא הזכיר הריטב"א כי הקושיא היא דוקא מאשם שלא נתן ממנו על גבי בהונות.

ג. דעת **הר"ח** [כפי שהיא לפנינו וכפי שהביא משמו בתוספות הרא"ש]: הכא מיירי ב"אשם מצורע שנשפך דמו קודם מתן בהונות"; לדעת רבי מאיר יביא אשם אחר; לדעת רבי אלעזר ורבי שמעון **אין לו תקנה** "פירוש, כל אשם שלא נזרק דמו ארבע מתנות על ארבע קרנות לא הוכשר לאכילה כמו החטאת, שנאמר: כי כחטאת האשם הוא לכהן".

וכתב עליו **בתוספות הרא"ש**: ואינו מקובל לי, דעד כאן לא קאמרי רבי אלעזר ורבי שמעון אלא בעבודות המכשירות את הזבח, וכן נמי במתנות מצורע מתחיל ממקום שפסק; אבל בעבודת הדם שעל המזבח, מודו שצריך ליתן להכשיר את הזבח ואחר כך יתחיל מתנות מצורע ממקום שפסק".

305. לפי הסוגיא שלנו, לדעת בית שמאי היה צריך גילוח מעיקר הדין, והואיל ואינו יכול

החטאת ואת העולה במקום הקודש כי כחטאת האשם הוא לכהן קודש קדשים הוא. "**ולקח**" הכהן **מדם האשם** ונתן הכהן על תנוך אזן המטהר הימנית ועל בוהן ידו הימנית ועל בוהן רגלו הימנית —

ובכל מקום שנאמר לשון "לקיחה" אצל שחיטה לשון "קבלה" הוא:

יכול יקבל הכהן את דם האשם **בכלי** כדי ליתן מתן בהונות —

תלמוד לומר: ולקח הכהן מדם האשם "**ונתן**", ללמדך: **מה נתינה** על גבי בהונות **בעצמו של כהן** באצבעו, דכתיב "אצבע" גבי שמן ונתינת הדם נלמדת ממנו [רש"י זבחים], **אף לקיחה בעצמו של כהן.**

יכול אף כדי ליתן מדם האשם **למזבח** [כשאר קרבנות] — **כן**, שיקבל בידו ויתן מן הדם שבידו על המזבח —

תלמוד לומר: כי כחטאת האשם הוא, כדין חטאת דין אשם זה בעבודת הכהן [רש"י שם]; **מה חטאת טעונה כלי** לקבלת דמה, שכל הקרבנות הוקשו לשלמים שנאמר בהם "ויקח משה חצי הדם [של העולות והשלמים] וישם באגנות", **אף אשם** מצורע **טעון** קבלה **בכלי**.(306)

נמצאת אתה אומר: שני כהנים מקבלים את דמו של אשם המצורע, **אחד ביד ואחד בכלי; זה שקבל בכלי, בא לו אצל מזבח** ונותן עליו מן הדם; **וזה שקיבל ביד, בא לו אצל מצורע** ליתן עליו מתן בהונות.

תנו רבנן על משנתנו [כן נראה מרש"י], בנשפך הדם שמביא פר או שעיר שני לפרוכת, ואם נשפך הדם אחריו, מביא פר או שעיר שלישי למזבח [רש"י]:

וכולן — כל אותן הפרים והשעירים שהביא — יש בהם את הדין האמור בשריפת פר ושעיר של יום הכפורים, **ומטמאין בגדים ונשרפין אבית הדשן** [מקום מיוחד לכך], כלומר: כולם טעונין שריפה חוץ לשלש מחנות, ובשעת שריפתן מטמאין הם בגדי השורף אותם —

וכמאמר הכתוב בפר ושעיר של יום

לגלח אין לו תקנה, ואילו לדעת בית הלל הואיל ואינו יכול לגלח כיון שאין לו שער שוב אינו צריך גילוח; ולפי זה ראוי יותר לומר: בית שמאי אומרים: צריך **גילוח**, ובית הלל אומרים: אין צריך **גילוח**, שהרי זו היא עיקר מחלוקתם, שהרי העברת תער יכול לעשות, אלא שאין ענין בהעברת תער בלא גילוח.

ובנזיר מובאת ברייתא זו באופן אחר: בית שמאי אומרים: אינו צריך להעביר תער על ראשו, ובית הלל אומרים: צריך להעביר תער על ראשו; ואמר התם רבינא, דלבית שמאי דאמרי "אינו צריך" היינו דאין לו תקנה בהעברת תער כיון שאינו מגלח, ואילו לבית הלל צריך להעביר תער על ראשו אע"פ שאינו מגלח כלום; וראה עוד שם המשך הסוגיא; ובתוספות כתבו שהוא מההלכות ההפוכות.

306. א. הוסיף **רש"י**: מאותו היקש יש ללמוד גם גבי אשם, אלא הואיל ואשם מצורע יצא לידון בדבר החדש ליתן ממנו על גבי בהונות, מידה היא בתורה, שצריך שיחזירנו הכתוב לכללו בפירוש, ולכך צריך היקש אשם לחטאת.

ב. **ברש"י** זבחים מה ב פירש באופן אחר: "מה חטאת טעונה כלי בקבלת דמה, דילפינן

הכפורים: ואת פר החטאת ואת שעיר החטאת אשר הובא את דמם לכפר בקודש, יוציא אל מחוץ למחנה, ושרפו באש את עורותם ואת בשרם ואת פרשם; **דברי רבי אלעזר ורבי שמעון.**(307)

וחכמים אומרים: אין מטמאין בגדים ואין נשרפין אבית הדשן, אלא האחרון בלבד, הואיל וגמר בו כפרה.(308)

בעא מיניה רבא מרב נחמן: כמה שעירים משלח?

כלומר: הגריל על שני שעירים, ושחט את

"לקיחה לקיחה" בתורת כהנים, כתיב בחטאת "ולקח הכהן מדם החטאת" וכתיב בעולת סיני "ויקח משה חצי הדם וישם באגנות", אף אשם זה טעון כלי, אף על פי שאמרנו בו קבלה ביד"; וראה מה שכתבו תוספות כאן.

307. **הר"ח** כתב, כי חכמים דהכא היינו רבי מאיר, ונחלקו בזה לשיטתם; והיינו, שלא נחלקו אלא באופן שנשפך הדם באמצע הכפרה, וטעם חכמים משום ש"כבר בטל הראשון" כיון שצריך לחזור ולהזות על מה שכבר הוזה מדמו של ראשון. אבל אם נשפך הדם בין הכפרות, לכולי עלמא שורף גם את הראשון, ורבי אלעזר ורבי שמעון לשיטתייהו "ממקום שפסק הוא מתחיל" [**ולשונו של תוהרא"ש צריך לימוד**]; ובריטב"א הביא שיטה זו, וכתב דאין פירוש זה נכון.

והעיר **במשמר הלוי**, שבתורת כהנים [אחרי פרשתא ד ג] לא קיימי רבי אלעזר ורבי שמעון בזה בשיטה אחת, אלא רבי אלעזר סבר כדעת רבי מאיר.

ובריטב"א מבואר, דאם נשפך הדם באמצע הכפרה אף הראשון נשרף, והולכים בזה רבי אלעזר ורבי שמעון לשיטתייהו, שאין הראשון בטל; ואמנם לדעת חכמים אין נשרף אלא האחרון אפילו כשנשפך הדם בין הכפרות, וחכמים דברייתא אינם בדוקא רבי מאיר; **ובתוספות ישנים** ביארו טעם חכמים: "כיון שנדחית כפרתן ידחה הלכתן", וביאר **בשיח יצחק**, כיון דאיכא בהם פיסול דנשפך דמם; [וצריך ביאור, שהרי לכתחילה יכול להביא שלוש פרים כמבואר בירושלמי, ואם כן אין כאן פסול בנשפך הדם בין כפרה לכפרה].

ורש"י פירש המחלוקת בנשפך הדם "**לאחר כפרה זו** והביא פר שני לפרוכת **וגמר מתנות הפרוכת** ונשפך הדם והביא פר שלישי", ומשמע דוקא בכי האי גוונא ולא באמצע הכפרה.

ויש מי שביאר דעתו, דלא פליגי רבי אלעזר ורבי שמעון אלא בנשפך בין הכפרות, הואיל וכולן כפרה כפרה בפני עצמן, אבל בנשפך באמצע כפרה, אחר גמר כפרה אנו הולכים לכולי עלמא; אבל **בשיח יצחק** פירש דעת רש"י כהריטב"א.

308. כתב **במקדש דוד** [כג ג, ד"ה אמרינן]: יש לחקור מה עושים עם האחרים, ואפשר שתעובר צורתן ויצאו לבית השריפה, ואפשר דאינן טעונין שריפה כלל דאינן פסולי המוקדשין וסגי להו בקבורה, אך עוד אפשר דמותרין לגמרי בהנאה, ראה שם תוספת דברים בזה; [ומלשונו שם נראה, שחקר באופן שנשפך הדם בין מתנות שלפני ולפנים וההיכל, או בין היכל למזבח, ואף שאין הראשונים בטלים; וראה **חונן דעה** עמוד שעז, שהעיר, כי אי אפשר שיהיה מותר בהנאה, שהרי לא גרע משאר חטאות, דאף בהני איתעבדו בהו כפרה].

עוד חקר [שם ד"ה עוד] בהקטרת אימוריהם, אם אימוריהם של כל הפרים והשעירים נקטרים, או של האחרון בלבד, ראה שם [וראה גם בזה **בחונן דעה** הנזכר].

השעיר שעלה עליו הגורל לה׳, ונתן ממנו מתנות שלפני ולפנים, ונשפך הדם לאיחר שגמר מתנות פנים, והוצרך להביא שני שעירים אחרים ולהגריל עליהם, ושחט את השעיר שעלה עליו הגורל לה׳, ונתן ממנות מתנות שעל הפרוכת, ונשפך הדם והגריל בשלישית; הרי כאן שלשה שעירי עזאזל משלש זוגות, כמה מהן הוא משלח לעזאזל [רש״י]?[309]

אמר ליה רב נחמן לרבא: **וכי עדרו משלח**?! כלומר: לא הזקיק הכתוב לשלח אלא אחד; והאחרים ירעו עד שיסתאבו וימכרו ויפלו דמיהם לנדבה [ריטב״א]; ולקמן פליגי בה אמוראי, איזה מהן משלח.

אמר לו רבא לרב נחמן:

וליטעמיך, **וכי עדרו שורף**?! כלומר: והרי מאותו טעם נאמר גם לגבי שריפה, שלא ישרף אלא אחד, ולא כן אמרו בברייתא, אלא: וכולן נשרפין אבית הדשן?![310] סב-א

ומפרשינן: **מי דמי**?!

התם — לגבי שריפה — **לא כתיב** ״**אותו**״.

אבל **הכא** — גבי שעיר לעזאזל — **כתיב**: לשלח ״**אותו**״ לעזאזל המדברה, ללמדך: אחד ולא שנים.[311]

איתמר:

רב פפי משמיה דרבא אמר: השעיר **הראשון** שהגריל עליו אותו **משלח** לעזאזל.

---

309. א. ברש״י מבואר, דמירי הכא שנשפך ״לאחר שגמר מתנות פנים״, משמע אבל נשפך באמצע המתנות והוצרך להגריל בשנית ולהזות מן השעיר שעלה לה׳ באותו מקום, ודאי שאין חבירו של ראשון משתלח; ולא נתבאר אם כתב כן רש״י רק לדעת רבי מאיר שחוזר על כל המתנות מתחילה, או אף לדעת רבי אלעזר ורבי שמעון הסוברים: ממקום שפסק הוא מתחיל.

ב. כתב **בשיח יצחק**: כי הבעיא היא אפילו לרבנן — שהלכה כמותם — שאין נשרף אלא האחרון; כי לא קאמרי רבנן שאין נשרף אלא אחרון, אלא משום שהראשון יש בו פסול ונשפך דמו וכנ״ל בהערה 307 בשם התוספות ישנים; או דילמא, הואיל והזקיק הכתוב שיהיה השעיר לעזאזל חי עד מתן דמים של חבירו, מעתה הרי הוא תלוי בו, ואם נדחו ראשונים מצד שנשפך דמם — גם אלו יידחו מתורת שילוח; ועל דרך זה פירש המשך הסוגיא ויתבאר במקומו בהערות.

310. ביאר **בשיח יצחק**, שאין כוונת הגמרא להקשות מרבי אלעזר ורבי שמעון שאין הלכה כמותם; אלא שרב נחמן אמר מן הסברא שאין לשלח את כולם, על זה מקשי ליה, שהרי רואים אנו כי רבי אלעזר ורבי שמעון לא חששו לסברא זו, ויש לומר כי אף חכמים מודו גבי שעיר המשתלח, שאין הוא תלוי בחבירו שעלה לה׳, והואיל ובו לא נעשה שום דיחוי הרי הוא נשלח לעזאזל.

וסיים שם: וממה שכתבתי יתבאר לך דאין מכאן ראיה לפסוק כרבי אלעזר ורבי שמעון, דסבירא להו כולן נשרפין וכמו שכתב הפרי חדש ז״ל בהלכות עבודת יום הכפורים פרק ה הלכה ט יעוי״ש.

311. ביאר **בשיח יצחק**: דהכי קאמר ליה רב נחמן לרבא, כי מה שאמר ״וכי עדרו משלח״, אין זה מן הסברא, ואין להקשות עליה מדברי רבי אלעזר ורבי שמעון; אלא מכח מיעוט הכתוב שנאמר ״אותו״.

ורב שימי משמיה דרבא אמר: אחרון משלח.

ומקשינן: **בשלמא רב שימי משמיה דרבא דאמר: אחרון משלח**, יש להבין טעמו, משום דקסבר: **הואיל וגמר בו כפרה** בבן זוגו, ולפיכך שעיר זה הוא שמשתלח [רא"ל].

אלא רב פפי משמיה דרבא דאמר: ראשון משלח, אף שהוא סובר כי אין שייך סברת "הואיל וגמר בו כפרה" אלא בבן זוגו שעלה לה' ולא בו, מכל מקום **מאי קסבר**, מאיזה טעם משלח את הראשון [עפ"י ת"י]?!

ומפרשינן: **סבר לה כרבי יוסי דקאמר: מצוה בראשון.**

דתנן: שלש קופות היו במקדש **של שלש שלש סאין, שבהם תורמים את הלשכה.**

ישראל היו נותנין את שקליהן [מחצית השקל לקרבנות ציבור] בלשכה מיוחדת, וממנה היו מעבירים את השקלים לשלש קופות, **והיה כתוב עליהם א ב ג.**

ותניא: אמר רבי יוסי: למה כתוב עליהם אב"ג? כדי **לידע איזה מהן נתרמה ראשון, להביא הימנה** [ליטול לקרבנות ציבור מן הקופה הראשונה] **בראשון** [בתחילה], **שמצוה בראשון.**

ודחינן: אין לדמות ענייננו לקופות, כי יש לומר: **דילמא** שאני התם **דבעידנא דאיתחזאי קמייתא לא איתחזאי בתרייתא**, כשנראתה הראשונה להביא ממנה קרבנות, הרי עדיין לא נראתה השניה לכך, היות שעדיין לא נתרמה; ולפיכך לורחים אותם מזו שנראתה ראשונה לכך —

אבל בענייננו, שנראו כל שלושת השעירים כאחד להישלח לעזאזל כשנגמרו כל המתנות, אין לך ללמוד שמצוה לשלח רק את זה שהוגרל עליו ראשון.

אלא רבי יוסי דפסח —

דתניא: המפריש פסחו ואבד, והפריש אחר תחתיו, ואחר כך נמצא הראשון והרי שניהן עומדין, אי זה מהן שירצה יקריב, דברי חכמים.

רבי יוסי אומר: מצוה בראשון, ואם היה שני מובחר ממנו, הרי זה **יביאנו** לשני.

הדרן עלך פרק הוציאו לו

פרק שני שעירי

מתניתין:

שני שעירי יום הכיפורים [אחד לה' ואחד לעזאזל] **מצותן שיהיו שניהן שוין במראה**, בצבעם [שיהיו שניהם שחורים או לבנים או שחומים], ושוים **בקומה**,[1] **ובדמים**, שיקנו

---

1. הקשו הראשונים: איך יתכן ששני השעירים יהיו שוים במראה ובקומה ובדמים? הרי בענין בן סורר ומורה אמרו חכמים [סנהדרין עא א] שלא היה מעולם, וגם לא יהיה יתקיים דין בן סורר ומורה לעולם. כי צריך שיהיו אביו ואמו שוים במראה ובקומה!

שני שעירים במחיר שוה,[2] **ובלקיחתן,** שקנייתם תהיה **כאחד,** באותה שעה.[3]

ואף על פי שאין שני השעירים **שוין** במראה ובקומה ובדמים, הרי הן **כשרין** בדיעבד, מפני שאין דבר זה מעכב, אלא מצוה לכתחילה.

וכן אם **לקח אחד היום ואחד למחר,** הרי הן **כשרין,** ואף על פי שלא היתה לקיחתן כאחד, מפני שאין זה אלא מצוה לכתחילה.

ואם **מת אחד מהם,** משני השעירים, הרי:

אם עד שלא הגריל [לפני ההגרלה] **מת, יקח בן זוג לשני,** לשעיר החי. [כמו ששנינו לעיל שאם לקח אחד היום ואחד למחר, כשרים].[4]

ותירצו שדוקא בני אדם יש להם בפרצופם ובקומתם הבדלים בין איש לרעהו, אבל בבעלי חיים יתכן שיהיו שוים במראה ובקומה.

וחזרו והקשו: בירושלמי אמרו שאפילו חיטה אינה דומה לחברתה לגמרי, וכל שכן בהמה!

ותירצו: דוקא לענין בני אדם צריך שיהיו שוים לגמרי. אבל לענין בעלי חיים מספיק שיהיו שוים עד כמה שאפשר. תוספות ישנים, תוספות רא״ש, ומובא בהרחבה בריטב״א.

וכתב הריטב״א שכך נראה גם מפירוש רש״י שפירש שוין במראה — שיהיו שניהם לבנים או שחורים. [כלומר, שמספיק שיהיו שוים בצבעם, ואין צריך שיהיו שוים בצורתם].

2. בירושלמי מבואר שהכוונה היא שיהיו שני השעירים שוים בשומנם שראוי לקחת עליהם מחיר שוה. ואפילו אם קנה אחד בדמים יתירים מחברו הרי זה בכל ״שוים בדמים״. אבל אם אין שני השעירים שוים בשומנם, וקנה את שניהם במחיר אחד, אין זה בגדר שוים בדמים. ועיין רש״ש.

3. ואיך יתכן שיקנה את שני השעירים באותה שעה ממש?

כתבו תוספות ישנים שדבר זה יתכן בשני אופנים:

א. כגון שקנה את שניהם מאדם אחד.

ב. כגון שקנו את שני השעירים משני אנשים, ושני המוכרים עשו שליח אחד לקבל עבור שניהם את המעות. ולענין הקדש מעות קונות שנאמר ״ונתן הכסף וקם לו״.

וכתב על זה בתוספות הרא״ש: קצת קשה לדבריהם, מדוע המשנה אמרה בסיפא ״לקח אחד היום ואחד מחר כשרים בדיעבד״? הרי היה יכול לומר לקח שניהם משני בני אדם [שלא על ידי שליח] כשרים בדיעבד!

ורבנו אליקים פירש: ״ולקיחתן כאחד״ שלקיחתן תהיה באותו יום, משמע מדבריו שאין צריך שיקנה את שניהם באותה שעה ממש. ושלא כדברי תוספות ישנים [ולדבריו מדויק המשך המשנה ״לקח אחד היום ואחד למחר״].

4. הקשו תוספות ישנים: בגמרא מבואר ששעיר שלקחוהו לשם שני שעירי החטאת ולא הגרילו עליו אפשר לשנות ולהקריבו לשם שעיר החטאת [של יום הכיפורים] הנעשה בחוץ, ואם כן, כאשר מת שעיר אחד, יכול לקחת שנים אחרים יחד ולהגריל עליהם, [ויקיים את המצוה — שתהיה לקיחתן כאחת], ואת הראשון יקח לשם שעיר הנעשה בחוץ!

ותירצו: מדובר שכבר לקח שעיר אחר לצורך שעיר הנעשה בחוץ. וכן כתוב בתוספות הרא״ש.

אבל הריטב״א כתב שאין מצות לקיחתם כאחד חשובה כל כך, עד שנקח את השעיר הראשון לשם שעיר הנעשה בחוץ [ועיין שיח יצחק על תוספות ישנים].

ואם משהגריל [אחרי ההגרלה] **מת** אחד מהם, **יביא זוג אחר** — שני שעירים נוספים — **ויגריל עליהם בתחילה**, גורל חדש. אחד לה׳ ואחד לעזאזל.[5]

ויאמר הכהן, כפי שמבארת המשנה, בהתאם לשעיר שמת:

א. **אם** אירע שהשעיר **של שם מת** — יאמר הכהן כך:

זה השעיר **שעלה עליו** עתה **הגורל לשם — יתקיים תחתיו** של השעיר הראשון של שם שמת.

ונמצא שיש בידו עתה שעיר אחד לה׳, ושני שעירים לעזאזל. האחד השעיר שנותר מההגרלה הראשונה, והשני הוא בן זוגו של זה. ולהלן המשנה תבאר מה יעשה בשעיר המיותר.

ב. **ואם** השעיר **של עזאזל מת** — יאמר כך:

זה שעלה עליו הגורל עתה **לעזאזל יתקיים תחתיו** של השעיר לעזאזל הראשון שמת.

ונמצא שיש בידו עתה שני שעירים לה׳, ושעיר אחד לעזאזל.

ומבארת המשנה מה יעשה בשעיר המיותר בכל אחד משני האופנים:

והשני, השעיר המיותר [אם השעיר של ה׳ מת הרי יש שני שעירים לעזאזל, ורק אחד מהם משתלח. וכן להיפך, אם השעיר של עזאזל מת, הרי יש כאן שני שעירים לה׳. ורק אחד מהם קרב לה׳].[6]

ירעה עד שיסתאב, יפול בו מום, **וימכר**, והרי הוא יוצא לחולין במכירה זו, ודמיו קדושים, **ויפלו דמיו לעולת נדבה** של ציבור.[7]

ועל אף שהדין הוא שחטאת שהתכפרו

---

5. לעיל לט ב נחלקו אמוראים [בדעת רבי יהודה ורבי נחמיה] אם מצות ההגרלה מעכבת [כלומר אם הביא שעיר ופירש בפיו שיהיה לשם שעיר של השם, או לשם שעיר של עזאזל. האם דיבור חל אף על פי שלא נעשה על ידי הגרלה]. ודברי האומר שהגרלה אינה מעכבת עמדו בתיובתא [בדף מ א].

וכתבו הראשונים שאפילו הסובר שהגרלה אינה מעכבת, מודה שצריך להביא שנים אחרים משום שלכתחילה יש מצוה בדבר [ואף על פי שלענין מצות ״לקיחתן כאחת״ שנינו במשנה לעיל שאם מת אחד לפני ההגרלה יקח זוג לשני, ואין לקיחתן כאחד, יש לחלק: שמצות הלקיחה היא מצוה שעיקרה בערב יום הכיפורים. ואינה חמורה כמו מצות ההגרלה שהיא עבודת יום הכיפורים עצמו]. על פי תוספות ישנים, תוספות רא״ש וריטב״א [ראה גם שיח יצחק על תוספות ישנים].

אך דעת רבי שמעון שמצות ההגרלה אינה מעכבת. ואם מת אחד מהם יקח שעיר שני בלי הגרלה. [לעיל מ א. ולקמן סג ב].

6. הגמרא תפרש לאיזה ״שני״ התכוונה המשנה: האם הכוונה לשעיר הנותר בזוג הראשון [ומקריב את שני השעירים שבזוג השני], או, שכוונת המשנה לשעיר השני שבזוג השני שהביא אחר מיתת הראשון, [ומקריב את השני שנותר מהזוג הראשון].

7. היינו, היו נותנים את הדמים לשופר [קופה שראשה צר ותחתיתה רחבה, כעין שופר] שהיה במקדש. ל״קיץ המזבח״. שביום שלא הביאו

בעליה באחרת [כגון חטאת שאבדה, והקריבו הבעלים אחרת תחתיה, ונמצאה הראשונה] הרע היא פסולה להקרבה, ומכניסים אותה לחדר ונועלים אותה עד שהיא מתה.[8]

ואם כן, כאשר יש לפנינו שני שעירי חטאת לה׳, האיך השעיר השני [המיותר] ירעה עד שיסתאב, ויביא בדמיו עולת נדבה? והרי צריך להיות דינו כדין כל חטאת שהתכפרו בעליה באחרת, שהיא מתה![9]

תשובתך: **שאין חטאת ציבור מתה**, אלא רק חטאת יחיד [שהתכפרו בעליה באחרת], שרק בחטאת יחיד נאמרה הלכה למשה מסיני שהיא תמות.

ואילו שעיר החטאת של יום הכיפורים הוא חטאת הציבור.[10]

רבי יהודה אומר: אף חטאת הציבור שהתכפרו בעליה באחרת **תמות**. ולכן גם כאן ימות השעיר המיותר.

ועוד אמר רבי יהודה: אם אירע אחרי ששחטו את שעיר החטאת לה׳, **שנשפך הדם**, עוד לפני שהכהן הגדול סיים לעשות את כל ההזאות שנאמרו בו [ולא יצאו ידי חובתו] — צריך להביא שני שעירים אחרים ולהגריל עליהם [כדי שיוכל להביא שעיר אחר לחטאת ולהזות את דמו], ויקריב אחד לה׳ ואחד ישלח לעזאזל, וישאר בידו השעיר הראשון לעזאזל כשהוא מיותר.

ומאחר שלדעת רבי יהודה חטאת ציבור שנתכפרו בעליה באחרת מתה, לכן, גם כאן **ימות השעיר המשתלח** הראשון המיותר, שהרי כבר התכפר בשעיר המשתלח שבזוג השני.

היחידם קרבנות, היו קונים מאותן מעות עולות נדבת ציבור כדי שהמזבח לא יהיה בטל מקרבנות [על פי תפארת ישראל].

8. נאמרה הלכה למשה מסיני שחמש חטאות מתות.

9. קושיא זו קשה אף על שעיר של עזאזל [וכן מוכח בהמשך המשנה ״ועוד אמר רבי יהודה״ וכו׳] ואף על פי שלא הקריבוהו כדין החטאת, אלא שלחוהו למדבר, בכל זאת הוא קרוי חטאת. שנאמר [ויקרא טז ה]: ״ומאת עדת בני ישראל יקח שני שעירי עיזים לחטאת״ מכלל ששניהם נקראים ״חטאת״.

10. שנאמר [ויקרא טז ה]: ״ומאת עדת בני ישראל יקח שני שעירי עיזים לחטאת״. מכאן שבאים מכספי הציבור. [רע״ב].

והטעם שחטאת ציבור אינה מתה מבואר במסכת תמורה [טו, ב] ובהוריות [ו א]:

חטאת יחיד שמתו בעליה, הרי היא הולכת למיתה. ובציבור ודאי אין לומר כן, שהרי היו מביאים את קרבנות הציבור כל השנה מהשקלים שהפרישו ישראל באדר, ואם נאמר שגם בחטאת ציבור נאמר הדין שחטאת שמתו בעליה תמות, קשה: איך יכלו להביא מאותם שקלים את חטאות המוספין? הרי יתכן שחלק ממפרשי השקלים מתו לפני הרגלים, והרי זו חטאת שמתו בעליה!

אלא בעל כרחך שחטאת הציבור שמתו בעליה לא נאמר בה דין מיתה.

ומאחר שחטאת הציבור שמתו בעליה ודאי אין דינה למיתה, למדים ממנה שגם חטאת הציבור שנתכפרו בעליה באחרת לא נאמר בה

ואם **מת** השעיר **המשתלח** אחרי שחיטת שעיר החטאת של השם, צריך להביא שני שעירים אחרים ולהגריל עליהם. ויקריב מהזוג השני אחד לה׳ ואחד לעזאזל.

ונמצא ששעיר החטאת הראשון הוא מיותר, ולכן **ישפך הדם** שלו.[11]

גמרא:

שנינו במשנה: ״שני שעירי יום הכיפורים מצותן שיהיו שניהן שוין במראה ובקומה ובדמים ובלקיחתן כאחד״.

והגמרא מביאה עתה ברייתא המבארת את המקור לדברי המשנה:

סב-ב **תנו רבנן:**

נאמר [ויקרא טז ה] בענין עבודת יום הכיפורים: ״ומאת עדת בני ישראל **יקח שני שעירי עזים** לחטאת״.

וגם אילו נאמר ״יקח שעירי עזים״ בלבד הייתי יודע שהם שנים, שהרי **מיעוט ״שעירי״** הוא **שנים** [כי מיעוט רבים הוא לפחות שנים].[12]

אם כן **מה תלמוד לומר** מילה מיותרת **״שני״?**

מכאן דרשו חכמים: **שיהיו שניהן שוים.**

ומניין שאף על פי שאין שניהן שוין, כשירין הם בדיעבד?

תלמוד לומר ״שעיר — שעיר״ פעמיים, בענין שעירי יום הכיפורים. פעם אחת בענין שעיר לה׳, ופעם אחת בענין שעיר המשתלח.[13]

דין מיתה. [ועיין תוספות תמורה טו, ב ד״ה וקא קרבה].

11. מדברי רבי יהודה מוכח, שהוא ודאי סובר ששני השעירים שבזוג השני קרבים, ולא השעיר שנותר מהזוג הראשון. [אלא אותו שעיר ימות], ובגמרא יתבאר מדוע לא הקריבו את הראשון.

עוד יתבאר בגמרא מה בא רבי יהודה להוסיף במה שאמר כאן [ב״ועוד אמר רבי יהודה״ וכו׳].

12. כתב הריטב״א: מדברי הברייתא כאן מוכח שכל מקום שאמרו ״מיעוט רבים שנים״. אין זה משום ספק אלא הרי זה כאילו נכתב בתורה שנים בפירוש.

אבל המאירי כתב, שהייתי יודע בודאי ש״שעירי עיזים״ הם שנים ולא יותר. שהרי אחר כך נאמר בתורה ״אחד לה׳ ואחד לעזאזל״.

והשיח יצחק [לקמן ד״ה ותנן נמי... והנה בירו׳] הביא שבענין שתי החצוצרות דרשו בספרי [פרשת והעלותך] שאין לתקוע בשלוש חצוצרות מפני שהתורה כתבה ״שתי״ חצוצרות. [וכן בתורת כהנים מצאנו כיוצא בזה לענין שתי תורים ושני בני יונה] ומכאן קשה על דברי הריטב״א שכתב שכל מקום שאמרו מיעוט רבים שנים הרי זה כאילו נאמר בפירוש שנים, ובהכרח צריך לומר כהמאירי.

[ועיין לקמן, שמשמע מדברי המאירי שם שגם הוא מודה שמיעוט רבים הרי זה כאילו נכתב בפירוש שנים, אלא שכתב שמכל מקום באופן כזה טרח וכתב לה קרא].

13. מאחר שנאמר [ויקרא טז ח] ״ונתן אהרן על שני השעירים גרלות״. היה לו לכתוב בפסוקים שאחרי [ט י]: ״והקריב אהרן את אשר עלה עליו הגורל לה׳ ועשהו חטאת. ואשר עלה עליו הגורל לעזאזל יעמד חי״. ולמה חזר הכתוב פעמים על

ובכך **ריבה** הכתוב, שגם אם האחד שונה מחבירו, הם כשרים, בדיעבד.

ומדייקינן מדברי הברייתא: **טעמא דרבי רחמנא**, הטעם שיש להכשיר בדיעבד שני שעירים שאינם שווים הוא רק משום שהכתוב טרח וריבה ["שעיר" "שעיר"].

ומשמע, **הא לא רבי רחמנא**, אילו לא היה הכתוב מרבה שהם כשרים בדיעבד, **הוה אמינא** [הייתי אומר] שהם **פסולין.**

וקשה: **עיכובא — מנא לן!**? כיצד היינו חושבים שהם פסולים? והרי יש כלל בכל הקדשים, שדוקא דברים ששנה עליהם הכתוב שני פעמים חסרונם מעכב.

והיכן שנה הכתוב פעמיים ששני השעירים יהיו שווים?

ומתרצינן: **סלקא דעתך אמינא**, היה עולה על דעתך לומר, שאכן הכתוב שנה עליהם לעכב. שהרי **"שני** שעירי", **"שני** שעירים", **"שני** שעירים" **כתיב** שלש פעמים בענין שעירי החטאת[14] [ושלשתם מיותרים, שהרי מיעוט רבים הואשנים], ללמד שצריך ששניהם יהיו שוים.

ומכאן היה מקום ללמוד ששנה עליהם הכתוב לעכב. ולכן, אילו לא ריבה הכתוב "שעיר" "שעיר", שאפילו כשאין שניהם שוים הם כשרים, הייתי אומר שהם אכן פסולים.

ומקשינן: **והשתא, דרבי רחמנא**, ועכשיו שריבה הכתוב במילים **"שעיר" "שעיר"**, ולימד שאפילו אין שני השעירים שוים הרי הם כשרים, אם כן קשה: **"שני" "שני" "שני" — למה לי**? לאיזה צורך נשנתה המילה "שני" שלש פעמים?

ומתרצינן: **חד למראה**, שיהיו שניהם שוים בצבעם.

וחד לקומה, ללמד שיהיו שוים בקומתם.

וחד לדמים, ללמד שיקנו את שניהם באותו מחיר.[15]

"השעיר" ["והקריב את השעיר אשר עלה עליו הגורל לה'... והשעיר אשר עלה עליו הגורל לעזאזל" וגו']? מכאן שמילים אלו מיותרות. ר"ח, קרבן אהרן שם פ' ע"ב [ומובא בשיח יצחק].

14. "ומאת עדת ישראל יקח שני שעירי עיזים" [פסוק ה]. "ולקח את שני השעירים והעמיד אותם..." [פסוק ז]. "ונתן אהרן על שני השעירים גרלות" [פסוק ח].

15. פירש שיח יצחק: אילו נאמר פעם אחת "שני שעירים" הייתי אומר שצריך שיהיו שוים בדמים בלבד, שבזה דיבר הכתוב שנאמר: "ומאת עדת בני ישראל יקח [יקנה] שני שעירי עיזים לחטאת".

ואילו נאמר פעם שניה "שני שעירים", הייתי מפרש שצריך שיהיו שוים גם בקומה. אבל עדיין לא הייתי יודע שצריך שיהיו שניהם שוים במראה, [אולי כוונתו משום שאי אפשר למצוא שני שעירים שווים לגמרי כמבואר בתוספות ישנים על המשנה והבאנום לעיל הערה 1] ולפיכך נאמר "שני שעירים" 3 פעמים [ועיין תוספות סוף ד"ה שני שעירי בעמ' א].

ובדברי הגמרא לא מבואר מקור לדברי המשנה שצריך שתהיה לקיחתן כאחד.

וכתבו תוספות הרא"ש [בתירוץ ב] שאילו נאמר "יקח שעירי" היה משמע שיקח שני

תניא נמי הכי, שנינו בברייתא אחרת כיוצא בזה, **לגבי כבשי מצורע**.[16]

נאמר [ויקרא טו י] בענין המצורע: "וביום השמיני **יקח שני כבשים**".

וגם אילו היה נאמר "יקח כבשים" בלבד הייתי יודע שהם שנים, שהרי **מיעוט כבשים שנים**.[17]

ואם כן, **מה תלמוד לומר** [לאיזה צורך נאמר] "**שני**"?

מכאן דרשו חכמים — **שיהיו שניהן שוין**.

ומנין שאף על פי שאין שניהן שוין הרי הם **כשירין** בדיעבד?

תלמוד לומר [לכך נאמר] "**כבש**" "**כבש**" —

פעמיים נאמרה בענין כבשי המצורע המילה "כבש" שהיא מיותרת.[18]

ריבה הכתוב, שגם אם האחד שונה מחבירו הרי הם כשרים בדיעבד.[19]

ומדייקינן מדברי הברייתא: **טעמא דרבי רחמנא**, הטעם שאנו מכשירים בדיעבד שני כבשים שאינם שווים, הוא אך ורק משום שהכתוב טרח וריבה אותם ["כבש כבש"].

ומשמע, **הא לא רבי רחמנא**, אילו לא היה הכתוב מרבה שהם כשרים בדיעבד, **הוה אמינא** [הייתי אומר] שהם **פסולין** גם בדיעבד.

וקשה: **עיכובא — מנא לן**!? מדוע היינו חושבים שהם פסולים? הרי יש כלל בענין קדשים, שדוקא דברים ששנה עליהם הכתוב

שעירים כאחת. [ועיין בתוספות ישנים].

ותוספות יום טוב כתב, שדמים ולקיחתן כאחד שקולים הם. ואין סיבה לומר שאחד מהם יותר נצרך מחבירו, [משום ששניהם דברים שמחוץ לגופם של השעירים], הלכך למדים את שניהם מיתור אחד. [עיין שם שהאריך בזה בכמה אופנים], ועיין רש"ש ד"ה ובדמים.

ובתוספות ישנים הביאו שיש גורסים: "חד — למראה וקומה. וחד — לדמים. וחד — ללקיחתן כאחד". ופירש תוספות הרא"ש שמראה וקומה נלמד מפסוק אחד. מפני ששניהם דברים בגופם של השעירים [לכאורה קושית הרש"ש הנ"ל קשה גם על זה. ועיין].

16. מצורע שנרפא מצרעתו עושה ביום טהרתו כסדר המפורש בפרשת מצורע [ויקרא יד] ויושב מחוץ למחנה שבעת ימים. [וביום השביעי מגלח את כל שערותיו וטובל], וביום השמיני מביא 2 כבשים אחד לאשם ואחד לעולה, [וכבשה לחטאת ונסכים ושמן. כמבואר בפרשה שם]. הברייתא שלפנינו מדבר על שני הכבשים הללו.

17. לדעת הריטב"א לעיל הערה 12 מיעוט כבשים שנים הרי זה בתורת ודאי כאילו נאמר בפירוש שנים בתורה. והמאירי כתב שאי אפשר לומר שצריך כאן 3 כבשים מפני שבפרשת מצורע בסדר הקרבנות מבואר שהקריב כבש אחד לאשם ואחד לחטאת. הרי שלא היו יותר.

18. שנאמר [ויקרא יד י]: "וביום השמיני יקח שני כבשים תמימים". ואחר כך נאמר [בפסוק יב]: "ולקח הכהן את הכבש האחד". והיה יכול לומר "ולקח את האחד". וכן בהמשך [בפסוק יג] נאמר: "ושחט את הכבש במקום אשר ישחט" וגו' והיה יכול לומר "ושחט אותו". נמצא ש"הכבש" מיותר שני פעמים [קרבן אהרן על תורת כהנים שם. שיח יצחק].

19. הרמב"ם לא הזכיר בענין כבשי המצורע שצריך שיהיו שניהם שוים ותמה על זה שיח

שני פעמים הרי הם מעכבים. והיכן שנה הכתוב שצריך ששני הכבשים יהיו שוים?

ומתרצינן: **סלקא דעתך אמינא**, היה עולה על דעתך לומר, שכל הדינים שנאמרו בענין המצורע מעכבים בדיעבד, משום ש"**תהיה כתיב**" בתחילת פרשת מצורע נאמר "זאת תהיה תורת המצורע". ומשמע, שכל האמור בפרשת המצורע יהיה בהוייתו [כמו שהוא נאמר בלא שום שינוי], ולכן אם שינה פסול.

לכן הוצרך הכתוב לרבות, שגם אם שני הכבשים אינם שווים, הרי הם כשרים בדיעבד.

ומקשינן: **והשתא דרבי רחמנא**, ועכשיו שהכתוב ריבה במילים "**כבש**" "**כבש**" שאפילו אם אין שני הכבשים שווים הרי הם כשרים בדיעבד, אם כן קשה: "**תהיה**" — **למה לי** [לאיזה צורך נאמרה המילה "תהיה"]?

ומתרצינן: **לשאר הויתו של מצורע**, לענין שאר הדברים שהיו במצורע, ללמד שאם שינה בהויתן פסול.[20]

ותניא נמי ושנו בברייתא אחרת ל**גבי** ציפורי **מצורע כי האי גוונא** [כיוצא בזה]:

נאמר [ויקרא יד ד] בענין המצורע: "וצוה הכהן ולקח למטהר שתי צפרים חיות טהורות".[21]

ושנינו בברייתא: אילו נאמר "**צפרים**" [ולא "שתי צפרים"] הייתי יודע ש**מיעוט צפרים** הוא **שתים**.[22]

אם כן **מה תלמוד לומר** [לאיזה צורך נאמר] "**שתי**"?

ללמדך **שיהיו שתיהן שוות.**

ומנין **שאף על פי שאינן שוות** הן **כשרות** בדיעבד?

תלמוד לומר, לכך נאמר "**צפור**" "**צפור**" [פעמיים נאמרה בתורה המילה "צפור", שהיא מיותרת] — **ריבה** הכתוב שאף על פי שאינן שוות, הרי הן כשרות בדיעבד.

ומדייקינן מדברי הברייתא: **טעמא דרבי רחמנא**, הטעם שצפרים שאינן שוות הרי הן כשרות, הוא אך ורק משום שהכתוב טרח וריבה אותם ["ציפור" "ציפור"].

ומשמע **הא** אם **לא רבי רחמנא** [אילו לא היה הכתוב מרבה אותם], **הוה אמינא** [הייתי אומר] שהן **פסולות** אפילו בדיעבד.

וקשה: **עיכובא — מנא לן**, מדוע היינו

יצחק. [עיין שם].

20. כלומר, שכל הדברים שנאמרו בו מעכבים: הבאת קרבנות, ועף ארז ואזוב ושני תולעת. מאירי. [ועיין שיח יצחק].

21. ביום שנרפא הנגע מן המצורע יצא הכהן אל מחוץ למחנה וראה שאכן נרפא הנגע. צוה הכהן שיקחו למיטהר שתי ציפורים עץ ארז ואזוב. ושחטו ציפור אחת ודמה נופל אל תוך מים חיים. והיזה בשאר הדברים מן הדם והמים על המצורע. כמבואר בפרשת מצורע [ויקרא יד].

22. גם כאן פירש המאירי שאין לומר שצריך שלש צפרים מפני שבסדר הפסוקים שאחר כך מבואר שהיו רק שתים [אחת ששחטוה, ואחת

חושבים שהן פסולות בדיעבד? הרי יש כלל בענין קדשים, שדוקא אם שנה עליהם הכתוב שני פעמים הרי הם מעכבים, והיכן שנה הכתוב שצריך ששתי הציפורים תהיינה שוות?[23]

ומתרצינן: **סלקא דעתך אמינא**, היה עולה על דעתך לומר, שכל הדינים שנאמרו בענין המצורע מעכבים בדיעבד, משום ש"**תהיה כתיב**, בתחילת פרשת מצורע נאמר "זאת 'תהיה' תורת המצורע", ומשמע שכל האמור בפרשת מצורע יהיה בהוייתו [כמו שהוא נאמר בלא שום שינוי], ואם שינה פסול.

לכן הוצרך הכתוב לרבות, שאפילו אם שתי הציפורים אינן שוות, הרי הן כשרות בדיעבד.

ומקשינן: **והשתא דרבי רחמנא**, ועכשיו שהכתוב ריבה במילים "**צפור**" "ציפור", שאפילו אם אין שתי הצפרים שוות, הרי הן כשרות בדיעבד, אם כן קשה: "**תהיה**" — **למה לי** [לאיזה צורך נאמרה המילה "תהיה"]?

ומתרצינן: **לשאר הויתו של מצורע**, לענין שאר הדברים שהיו במצורע, ללמד שאם שינה בהוייתן פסול.

לסיכום: בשלושה מקומות מצאנו שצריך להביא שתי קרבנות שווים:

א. שני שעירי יום הכיפורים

ב. שני כבשי המצורע.

ג. שתי ציפורי המצורע.

ובשלושת המקומות הללו, דרשו זאת חכמים מהמילה "שנים" [או "שתי", או "שני"].

ומקשינן: **אי הכי**, אם כך [שדורשים מהמילה "שנים" ללמד שיהיו שניהם שוים], **לגבי תמידין — נמי נימא** [נאמר] כך:

נאמר בהם "כבשים בני שנה, שנים ליום תמיד" [שמות כט לח].

אילו נאמר "**כבשים**" הייתי יודע **שמיעוט כבשים שנים.**

אם כן **מה תלמוד לומר** [לאיזה צורך נאמר] "**שנים**"?

ללמדך **שיהיו שניהן שוין.**

ומנין שאף על פי שאין שניהן שוין בכל זאת הם **כשירין**?[24]

ששילחו לשדה]. ולדעת הריטב"א הנ"ל אין צריך לזה. אלא כל מקום שנאמר "מיעוט רבים שנים" הרי זה בתורת ודאי. [וכאילו נאמר בפירוש שנים]. ועיין לעיל הערה 12.

23. ביאר בשיח יצחק: הגמרא כאן היתה סבורה ש"תהיה" מלמד שהוייתו של המצורע מעכבת, רק לענין עבודות המצורע הנעשות בבואו לפני ה' בשער ניקנור, אבל טהרת הציפורים שנעשתה בחוץ אינה מעכבת.

והגמרא מתרצת מיד, שגם לענין הדברים הנעשים בחוץ נאמר "תהיה". ולפיכך צריך הכתוב לרבות "ציפור" "ציפור".

24. הקשו תוספות ישנים: מדוע הייתי אומר שאפילו בדיעבד הן פסולים? הרי לא נשנה דין זה שני פעמים!

ותירצו: אכן הגמרא יכלה לשאול שאלה זו.

תלמוד לומר [לכך נאמר] "**כבש**" "**כבש**" [פעמיים נאמר בענין התמיד המילה "כבש" שהיא מיותרת] — **ריבה** הכתוב שאף על פי שאינם שוים הרי הם כשרים.

ונלמד מכאן שאף על פי ששני כבשי התמיד שאינם שווים כשרים בדיעבד, בכל זאת **למצוה — הכי נמי דבעינן**, לכתחילה, להביא שני כבשים שווים!

ומדוע לא שנינו לענין תמידין הלכה זו בשום מקום! ומשמע שאין צורך ששני כבשי התמיד יהיו שוים!?

ומתרצינן: **התוא** "שנים" שנאמר בענין התמיד אינו מיותר, אלא **מבעיא ליה לכדתניא**, יש בזה צורך לדרשא שנשנית בברייתא:

שכך שנינו בברייתא: נאמר [במדבר כח ג] בענין התמיד "**שנים ליום**". ודרשו חכמים שפירוש הכתוב "ליום" הוא "**כנגד היום**", כנגד השמש. שלא ישחט את התמיד במקום שיש בו צל.[25]

מנין **אתה אומר** שכוונת הכתוב היא **כנגד היום.**

או, אולי **אינו** מתכון הכתוב **אלא** שיהיו "שנים ליום" — **לחובת היום**!? וללמדך שצריך שנים בכל יום![26]

כשהוא הכתוב **אומר** [שם פסוק ד]: "**את הכבש אחד תעשה בבקר, ואת הכבש השני תעשה בין הערבים**" — **הרי חובת היום אמור**! מכאן אני מבין ששני הכבשים באים בכל יום.

ומעתה **מה אני מקיים** [לאיזה צורך נאמר] "**שנים ליום**"?

בהכרח שכוונת הפסוק היא לומר — **כנגד היום**!

וממשיכה הברייתא ואומרת: **כיצד** היא השחיטה שכנגד היום?

כלומר: באיזה מקום בעזרה היו שוחטים את התמיד?

שחיטת העולה ושאר קדשי קדשים היתה נעשית מצפון למזבח. משום שנאמר [ויקרא א יא]: "ושחט אותו על ירך המזבח צפנה לפני ה'".

ועשרים וארבעה טבעות היו לצפונו של מזבח [כנגד 24 משמרות כהונה]. ובהם היו מכניסים את צואר הבהמה בשעת השחיטה.[27]

תמיד של שחר היה נשחט על קרן צפונית מערבית. כנגד קרן צפונית מערבית של

אך מאחר שהגמרא להלן דוחה את הדין הזה [שצריך שני תמידים שווים] ממילא לא הוצרכו להקשות קושיא זו. וכן כתוב בתוספות הרא"ש. ועיין שיח יצחק.

25. "היום" היינו האור שנאמר [ביחזקאל ל] "ובתחפנחס חשך היום". [מהר"י קורקוס על הרמב"ם תמידין א יא]. [והכוונה מול השמש, ואפילו ביום המעונן].

26. מאירי.

27. על פי מסכת מידות ג ה. ומפני שלא היו כופתים את הטלה [כמבואר במסכת תמיד ד א],

המזבח [במקום שהיו שם הטבעות], מפני שהחמה זורחת בבוקר מן המזרח בשיפולו של הרקיע, וכותלי העזרה היו גבוהים. והצל נופל כנגד הכותל המזרחי למרחוק. לפיכך הרחיקו את התמיד לכיוון מערב ככל היכולת, כדי ששחיטת התמיד תהיה כנגד אור היום.

[כלומר, שחטו את התמיד: כנגד "קרן צפונית" מפני שמקום שחיטתו בצפון. ושם היו הטבעות. "מערבית" — כדי שלא יהיה צל על מקום השחיטה].

ולא היה שוחט בטבעת הסמוכה ביותר למזבח, אלא **על הטבעת השניה** לה, המשוכה לצד צפון. ופני השוחט וצואר הבהמה היו באלכסון כלפי צד צפון מזרח, שמשם השמש באה בשחרית, כדי שתהיה השחיטה כנגד היום [כנגד השמש].

[ומאיזה טעם שחטו את הבהמה על הטבעת השניה? יש אומרים כדי שהטבעת הראשונה תסייע לשוחט לאחוז בה את רגלי הבהמה כדי שלא תתהפך[28]].

ותמיד **של בין הערבים, היה נשחט על קרן מזרחית צפונית,** כי בין הערביים החמה זורחת מן המערב. וכדי שלא יפול צל הכתלים על מקום השחיטה, הרחיקו את התמיד לכיוון מזרח ככל היכולת.

ולא היה שוחט בטבעת הסמוכה למזבח אלא **על הטבעת השניה**. ופני השוחט וצואר הבהמה היו פונים באלכסון כלפי צד דרום מערב. שזריחת החמה בערב באה משם.

לסיכום: מסקנת הגמרא היא ש"שנים ליום" שנאמר בענין התמיד בא ללמד ששחיטת התמיד היתה כנגד היום. ואין ללמוד משם ששני הכבשים יהיו שוים.[29]

ומוסיפה הגמרא: **מוספין של שבת** שנאמר

לכן התקין יוחנן כהן גדול שיעשו את הטבעות הללו. [רע"ב מידות ותמיד שם].

מקום הטבעות היה עשרים וארבע אמות על עשרים וארבע אמות. וארבע טבעות היו קבועים בארץ בששה סדרים [טורים] רש"י. [ובמשנה במידות שם יש אומרים שהיו שש טבעות בארבעה סדרים].

28. רש"י כתב סברא זו בשם "שמעתי" [עיין לשונו]. וכן כתוב ברבנו אליקים, בפירוש ראשון. [ועיין מה שהקשה על זה רבנו אלחנן, בתוספות ישנים ותוספות הרא"ש].

ותוספות כתבו, שהטעם שלא שחטוהו על הטבעת הסמוכה למזבח שמא יטיל גללים.

ותוספות ישנים כתבו, שבטבעת הסמוכה למזבח לא שחטוהו, מפני שהיה כותל המזבח מיצל עליה. וכן כתוב בתוספות הרא"ש.

29. א. קשה: הדין ששחיטת התמיד שהיתה כנגד היום, אינו נלמד מהמילה "שנים" אלא מהמילה "ליום" שיהיו כנגד היום! ונמצא שהמילה שנים עדיין מיותרת, ומדוע אין דורשים מכאן שיהיו שני הכבשים שווים?

ויש לומר: אילו לא נאמר "שנים" הייתי אומר שרק תמיד של שחר צריך להיות כנגד היום. מפניש הוא בא בתחילת עבודות היום. והוא עם זריחת השמש. אבל בין הערבים אין צריך כנגד היום. לפיכך נאמר "שנים ליום". [תוספות ישנים ותוספות רא"ש בשם ה"ר יוסף]. ועיין שיח יצחק על תוספות ישנים [ד"ה שנים ליום]. ותוספות ד"ה הא.

ב. פרשת התמיד נשנתה בתורה פעמיים

בהם "וביום השבת שני כבשים" [במדבר כח ט] **ודאי צריכין שיהיו שניהן** [שני הכבשים] **שוין.**[30] [שהרי אילו נאמר "כבשים" הייתי יודע שמיעוט כבשים שנים. ולמה נאמר "שני"? ללמדך שיהיו שניהם שוים].[31]

שנאמר [ויקרא טז ג]: "איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה או אשר ישחט מחוץ למחנה, ואל פתח אהל מועד לא הביאו ונכרת האיש ההוא מקרב עמו". וכן הדין במקריב מחוץ למחנה [שם פסוקים ט י].

הסוגיא שלפנינו דנה בשוחט את שני שעירי יום הכיפורים חוץ לעזרה:

ואם התרו בו [שלא ישחט או יקריב מחוץ לעזרה], הרי הוא חייב מלקות.

השוחט קרבן חוץ לעזרה במזיד חייב כרת.

אין השוחט או המעלה קדשים בחוץ חייב,

[שמות כט, במדבר כח] ובשני המקומות נאמר "שנים". וקשה, אמנם "שנים ליום" שנאמר בפעם אחת, אכן אינו בא ללמד שיהיו שניהם שוים. מפני שאנו למדים ממנו שיהא כנגד היום. אבל עדיין הפעם השניה שנאמר "שנים ליום" מיותרת!

וכתב שיח יצחק [ד"ה אי הכי, באמצע הדברים]. שמאחר שכל הפרשה נשנית פעם שניה אין לחוש למה ששנה גם את המילה שנים. ועיין שם עוד.

ג. למסקנא, המילים "כבש" "כבש" מיותרות. וכתבו תוספות ישנים, שצריך לומר שלמדים מהם דרשא אחרת [שלא התפרשה בגמרא]. וכן כתב תוספות הרא"ש.

30. א. גירסת הספרים שלפני רש"י היתה כך: "ומוספין על שבת ודאי שוים [לעיכובא] מדלא כתיב "אחד" אחד".

ורש"י הקשה על זה: מאחר שלא נאמר בתורה "שני" במוספי שבת אלא פעם אחת מנין שיעכב? ולכן דחה גירסא זו. וכתב שאין בדבר אלא מצוה ולא עיכובא. ועיין מה שתירצו תוספות. והריטב"א.

וגירסת ר' אליקים "מוספין" [ולא "מוספי — שבת"]. וכתב שכל המוספין נלמדים זה מזה. וצריך שיהיו שניהם שוין. ואפילו במוספין שיש בהם יותר משני כבשים [עיין שם שגרס שיש עיכובא בדבר. ופירש זאת במוספין של חג ועצרת].

ב. הקשו תוספות: הגמרא לעיל נקטה שלא יתכן שכבשי התמיד צריכים להיות שוים, שהרי לא מצאנו דין זה בשום מקום. ואם כן, מדוע בענין המוספין לא הוזכר בשום משנה שצריך שיהיו שניהם שווים?

ותירצו: בענין התמיד נשנתה מסכת שלימה [מסכת תמיד] ובה מבואר כל סדר עבודות התמיד. ואם היה דין שכבשי התמיד יהיו שוים. ודאי היה דין זה נכתב במשנה. אבל סדר המוספין לא נשנה בשום מקום. [ועיין בהערה הבאה].

31. הרמב"ם לא הזכיר בענין המוספין שצריך שיהיו שניהם שוים. ותמה עליו מהר"ץ חיות כאן.

ונראה שהרמב"ם גרס כגירסת הר"ח "מוספים ודאי שנים ולא ארבעה מדלא כתוב "אחד" "אחד".

וביאור דברי הר"ח הוא כדעת המאירי שאין

אלא בקדשים הראויים ליקרב על המזבח. אבל על בעל מום או על שאר בהמות שאינם ראויות ליקרב על המזבח, פטור. שנאמר [שם]: "ואל פתח אהל מועד לא הביאו". מכאן שאין חיוב אלא בקרבן שראוי להביאו לאהל מועד.[32]

תנו רבנן: שני שעירי יום הכיפורים ששחטן בחוץ:

אם שחטן **עד שלא הגריל עליהן — חייב על שניהם.**

אבל אם שחטן **משהגריל עליהן — חייב** רק **על של שם,** מפני שהוא ראוי להקרבה באהל מועד, **ופטור על של עזאזל,** מפני שאינו ראוי להקרב בפנים.

ותמהינן: מדוע אמרה הברייתא שאם שחטן **עד שלא הגריל עליהן חייב על שניהם?**

והרי שני השעירים הללו לפני ההגרלה — **למאי חזו!?** לאיזה קרבן אפשר להקריבם לפני ההגרלה? והרי אם אינם ראויים להקרבה, השוחטם בחוץ פטור!

אמר רב חסדא תירוץ: **הואיל** וכל אחד מהשעירים **ראוי** להקריבו לפני ההגרלה **לשעיר** חטאת המוספין של יום הכיפורים **הנעשה בחוץ,**[33] לכן השוחטו מחוץ לעזרה חייב.

ומדברי רב חסדא יש ללמוד, שכל אחד משני השעירים אינו נחשב ראוי להיקרב לשעיר לה' הנעשה בפנים, אלא רק לאחר ההגרלה. ורק מאחר שאפשר להקריבו לפני ההגרלה לשעיר חטאת המוספין הנעשה בחוץ, הוא נחשב "ראוי להקרבה", ולכן השוחטו או המקריבו בחוץ חייב.

ותמהינן: **מאי שנא** מדוע אין לחייבו על שחיטתו והקרבתו בחוץ משום שהוא ראוי להקריבו **לשעיר הנעשה בפנים, דלא** נחשב ראוי להקרבה — משום **דמחוסר הגרלה** הוא!

אם כן, **לשעיר הנעשה בחוץ — נמי לא חזי** שעיר זה להקרבה, **דעדיין מחסרי** חסרות כל מעשי **עבודת היום!** דהיינו, מתן דמים של פר החטאת ושעיר הפנימי, וחפינת הקטורת

צריך ששני הכבשים יהיו שוים, וביאר את הגמרא כאן [לשיטתו דלעיל הערה 12] שהמילה "שנים" באה ללמד שלא יביא ארבעה כבשים, ודוקא בשני שעירי יום הכיפורים ושאר המוזכרים לעיל, שהתפרש בתורה "אחד"... "ואחד"... היינו מבינים שצריך להביא שנים בלבד. גם אילו לא נאמר "שנים". אבל במוספין שלא התפרש כן, אין המילה שנים מיותרת [ובאה ללמד שלא יביא יותר משנים, וכנ"ל]. ואף על פי שאמרו חז"ל "תפסת מרובה לא תפסת, תפסת מועט תפסת", כל כיוצא בזה טרח וכתב לה קרא. [ועיין תוספות הרא"ש].

[עיין בשיח יצחק שכתב שהרמב"ם סובר כהמאירי, וכתב שכנראה היה למאירי גירסא אחרת בדברי הגמרא. עיין שם את השערתו. ולפי מה שכתוב בתוספות הרא"ש בשם גירסת הר"ח וכנ"ל, אין צורך לומר כהשערתו].

32. הקדמה זו היא על פי הקדמת המאירי.

33. מחוץ להיכל. שכל עבודותיו היו על המזבח החיצון.

והקטרתה. שכל אלו צריכים להעשות לפני שחיטת המוספין [ובכללם השעיר החיצון]!

ואם כן מדוע השוחטו בחוץ לפני ההגרלה חייב?

ומתרצינן: **קסבר רב חסדא: אין** פגם **במחוסר זמן** אם אפשר **להקריבו בו ביום.**

כלומר, בהמה שאין בה חסרון מעשה בגופה, אלא יש בה חסרון זמן, כגון כאן, שעדיין לא הגיע זמן המוספין, אין זה חסרון שגורם לשעיר להחשב כמי שאינו ראוי להקרבה באהל מועד [כי אין צורך לעשות שום מעשה בגוף השעיר, ומאליו הוא יהיה ראוי להקרבה במשך אותו היום].

ולכן, שני השעירים, עד שלא הגריל עליהן, אינם ראויים לשעיר הפנימי כי הם מחוסרים מעשה הגרלה, ומעשה זה הוא מצוה האמורה בהם.

ואף על פי שאין ההגרלה נעשית בגופם ממש,[34] בכל זאת, הואיל ומצות ההגרלה נאמרה עליהם, הרי הם כמי שאינם ראויים להקרב באוהל מועד.

אבל, לענין שעיר המוספין הנעשה בחוץ, למרות שעדיין חסרים כל מעשי עבודת היום שצריכים להעשות קודם למוספין, בכל זאת אין זה גורם לשעירים להיחשב כמי שהם אינם ראויים להקרבה, הואיל ואינם חסרים מעשה מצוה האמורה בהן.

ואין פגם במחוסר זמן לבו ביום.

אמר רבינא: השתא [עכשיו] **דאמר רב חסדא שמחוסר הגרלה** אף על פי שההגרלה איננה מעשה שבגוף השעירים עצמם, מכל מקום **כמחוסר מעשה דמי,** שהיות וההגרלה נאמרה בהם, הרי זה כמעשה שבגופם,

מכאן נלמד לענין **הא דאמר רב יהודה אמר שמואל** בענין אחר:

שלמים ששחטן בבוקר, **קודם שנפתחו דלתות ההיכל, פסולין.** משום **שנאמר** [ויקרא ג] בענין קרבן שלמים: "**ושחטו פתח אהל מועד**". "פתח" משמע **בזמן שהוא פתוח, ולא בזמן שהוא נעול.**[35]

ומדברי רב חסדא נלמד, שאם **שחטן בחוץ** סג-א **קודם שנפתחו דלתות ההיכל — פטור.** מפני שבאותה שעה אין השלמים ראויים להבאה אל אהל מועד. ואף על פי שפתיחת דלתות ההיכל איננה מעשה שבגוף השלמים.

מאי טעמא [מהו טעם הדבר]?

מפני ש**מחוסר פתיחה** של דלתות ההיכל, **כמחוסר מעשה דמי.** שהואיל ובענין השלמים נאמר דין פתיחת דלתות ההיכל, הרי זה כמעשה שבגופן.[36]

ועכשיו הגמרא מקשה על עצם דבריו של רב חסדא, ששעיר יום הכיפורים ששחטו בחוץ

---

34. אף על פי שנאמר בפסוק "ונתן אהרן על שני השעירים גורלות" ומצוה להניח את הגורלות על גופם של השעירים, מכל מקום אין ההנחה על השעירים מעכבת אלא רק עלית הגורל מתוך הקלפי. כמבואר לעיל לט ב [רש"י, ריטב"א].

35. לשון פתח אינו אלא החלל, והפותח והנועל קרוי דלת — לשון רש"י זבחים נה ב.

36. רבי יוחנן אמר [בזבחים קז ב] שהמעלה קדשים בזמן הזה בחוץ חייב.

לפני ההגרלה חייב "הואיל וראוי לשעיר הנעשה בחוץ".

ומקשינן: **ומי אית ליה לרב חסדא "הואיל"?**

וכי רב חסדא סובר שהמפריש קרבן מסוים ואינו ראוי להקריבו לשם מה שהופרש, אף על פי כן אם שחטו בחוץ הוא חייב, משום "הואיל וראוי לקרבן אחר"?!

והאמר רב חסדא: קרבן **פסח ששחטו בחוץ בשאר ימות השנה,** אם שחטו **לשמו** [לשם פסח] **פטור.** מפני שפסח אינו ראוי להיקרב בפנים לשמו אלא בזמנו [בי"ד ניסן].

ואם שחטו **שלא לשמו** אלא לשם שלמים, **חייב,** מפני שפסח שלא בזמנו ראוי להקרב בפנים לשם שלמים.

ומדייקת הגמרא: **טעמא,** הטעם שהשוחט את הפסח שלא בזמנו בחוץ חייב, הוא אך ורק משום **דשחטו שלא לשמו** [אלא לשם שלמים].

ומשמע **הא** אם שחטו **סתמא,** הרי זה כאילו שחטו **לשמו הוא, ופטור.**[37]

וקשה: **אמאי** הוא פטור? **לימא** [נאמר] **הואיל וראוי** להביאו **שלא לשמו בפנים,** הרי זה נחשב ראוי לאהל מועד, והשוחטו בחוץ יהיה חייב![38]

והקשו תוספות כאן: מדוע הוא חייב? הרי בזמן הזה אין המזבח על מקומו, ואי אפשר להקריב קדשים, וכשם שהשוחט קדשים לפני שנפתחו דלתות ההיכל פטור, כך השוחט ואין מזבח יהיה פטור!

ועוד שהרי אפילו אם נפגם המזבח [ולא נהרס לגמרי] הגמרא אומרת [שם נט א. סב א] שהשוחט קדשים בחוץ באותה שעה פטור!

וכתבו התוספות שמדובר בקטורת ומנחה. שאפשר להקריבן על מקום המזבח. אפילו כשאין המזבח קיים או שמדובר שבנו מזבח בזמן הזה. ודעת רבי יוחנן שקדושת המקדש קיימת בזמן הזה. ["קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא"]. עיין בדבריהם באריכות. ועיין שיח יצחק.

37. הקשה רבנו תם: מדוע לא נדייק מהרישא להיפך? שהרי ברישא אמר רב חסדא "לשמו פטור". ומשמע שאם שחטו סתמא חייב!

ומטעם זה מחק רבנו תם את המילים הללו ["טעמא דשלא לשמו הא סתמא לשמו הוא ופטור"]. וכתב שהעיקר הוא כספרים שלא נכתב בהם כך. ושלא כדברי רש"י [שגרס כמו שכתבנו בפנים]. תוספות. תוספות הרא"ש. ותוספות ישנים. ע"ש. וראה בהערה הבאה.

38. הגמרא מסתפקת [בפסחים סד, א. עג, א] בשוחט את הפסח בשאר ימות השנה סתם. [ולא נתכוין לשחטו לשם שלמים או פסח. אלא לשם הקרבן שהוא], האם הקרבן כשר בתורת שלמים.

וצדדי הספק הם: האם פסח בשאר ימות השנה הרי הוא שלמים מאליו, ואינו צריך עקירה מפורשת משם פסח, או שכל זמן שלא פירש ששוחט אותו לשם שלמים עדיין שם פסח עליו [ולשון הגמרא: פסח בעי עקירה" — שיעקור מעליו שם פסח]. ופסח ששחטו בשאר ימות השנה פסול.

ורבי חייא בר גמדא אמר [שם עג, א] שנזרקה מפי חבורה [כל בני החבורה הודו בדבר. רש"י] שפסח אינו צריך עקירה אלא אם כן הבעלים היו טמאים בפסח ראשון, שאז מן הסתם הקרבן עומד להקרבה לפסח שני. ואם הקריבו שלא בזמנו, פסול.

הריטב"א מפרש [בדעת רש"י] שהגמרא כאן

ודחינן את הקושיא: הכי **השתא**! וכי כך אתה סבור, שיש לדמות את שעיר יום הכיפורים לקרבן הפסח?! והרי יש לחלק ביניהם:

התם, קרבן פסח ששחטו בחוץ שלא בזמנו בסתמא, אינו חייב, משום שפסח **בעי עקירה**. צריך שיעקור ממנו שם פסח בשחיטתו. וכל זמן שלא שחטו בפירוש לשם שלמים הרי הוא עדיין קרבן פסח, ולכן השוחטו בחוץ פטור [שהרי אינו ראוי להתקבל בעזרה].[39]

אבל **האי** שעיר יום הכיפורים, אף על פי שלקחו לשם שעיר הנעשה בפנים, מכל מקום אם שחטו סתמא בחוץ חייב, הואיל וראוי הוא לשעיר הנעשה בחוץ, כי הוא **לא בעי עקירה**, שאין צורך לעקור ממנו את שם "שעיר הנעשה בפנים", כיון ששניהם שווים בשמותיהם. שהרי בין שעיר הנעשה בחוץ ובין שעיר הנעשה בפנים שניהם קריבין לחטאת.

רבה בר שימי מתני לחו, שנה את שתי המימרות שלמדנו לעיל בשם רב חסדא [שהשוחט את שני שעירי החטאת בחוץ לפני ההגרלה חייב משום "הואיל וראוי לשעיר הנעשה בחוץ", ושפסח ששחטו בחוץ בשאר ימות השנה, לשמו פטור, שלא לשמו חייב] **בדרבה**. בשמו של רבה [ולא בשם רב חסדא].

וקשיא ליה דרבה אדרבה. הוקשה לו שיש סתירה בדברי רבה, כפי שהקשנו לעיל [על רב חסדא].

ומשני — כדשנינן. ותירץ כפי שתירצנו לעיל.

הגמרא מביאה אמוראים שנחלקו על רב חסדא [ורבה] בענין השוחט את הפסח שלא בזמנו בחוץ:

כי אתא רב דימי מארץ ישראל לבבל, **אמר**

סברה שפסח בשאר ימות השנה צריך עקירה. ולכן השוחטו סתם בחוץ פטור, כי עדיין שם שלמים עליו. והגמרא הקשתה: מאחר שיכול לשחטו בפירוש לשם שלמים [שאז הוא כשר], נאמר — הואיל וראוי שלא לשמו בפנים, אם כן השוחטו בחוץ יתחייב אפילו אם שחטו סתם!

[והגמרא מתרצת להלן שכיון שפסח צריך עקירה, אם כן, כל זמן שלא שחטו בפירוש לשם שלמים הרי הוא בגדר פסח ושחיטתו פסולה אפילו בפנים ולא אומרים בזה "הואיל". מה שאין כן שעיר חטאת הפנימי ראוי לשעיר הנעשה בחוץ גם בלא עקירה].

אבל רבנו תם [שמחק לעיל את הדיוק — "טעמא דשלא לשמו הא סתמא פטור"] כתב שהגמרא כאן סברה שפסח שלא בזמנו אינו צריך עקירה. ולכן היה פשוט לגמרא שהשוחטו סתם בחוץ חייב. והגמרא הקשתה: מדוע השוחט בפירוש לשמו פטור? נאמר הואיל וראוי לשחטו סתם, אם כן אף השוחטו בפירוש לשמו יתחייב!

והגמרא מתרצת שפסח שלא בזמנו צריך עקירה. והשוחטו סתם בחוץ פטור, תוספות. והביאם הריטב"א [ועיין תוספות הרא"ש] ועיין שיח יצחק.

39. עיין בהערה הקודמת.

בשם **רבי ירמיה**, שכך **אמר רבי יוחנן** [שהיה גר בארץ ישראל]:

פסח ששחטו בחוץ בשאר ימות השנה, בין לשמו בין שלא לשמו — פטור.

ורב דימי מבאר את טעמו של רבי יוחנן:

אמר רב דימי: אמריתא לשמעתא קמיה דרבי ירמיה, כאשר למדתי שמועה זו לפני רבי ירמיה, שאלתי אותו כך:

בשלמא השוחט את הפסח בחוץ בשאר ימות השנה **לשמו** פטור, **דהא לא חזי ליה**, שהרי אינו ראוי עתה להקריבו לשם פסח בפנים.

אלא אם שחטו **שלא לשמו — אמאי** פטור? **והא חזי** קרבן פסח שלא בזמנו להקריבו **שלא לשמו** [לשם שלמים] **בפנים!**

ואמר לי [ענה לי] רבי ירמיה: אין הפסח כשר להקרב כל ימות השנה בתורת שלמים, אלא על ידי עקירה מתורת פסח, בכך ששוחט אותו בפנים לשם שלמים.

אבל **עקירת חוץ**, כאשר הוא עוקר את שם פסח בשחיטה שנעשית מחוץ לעזרה — **לאו שמה עקירה**, שהרי שחיטה הנעשית בחוץ היא שחיטה פסולה, ואין בכוחה לעקור מן הקרבן שם "פסח".[40] וממילא כל עוד לא נעקר ממנו שם פסח אינו נחשב ראוי להקרב כמות שהוא בפנים, שהרי עתה אין זה פסח.

הגמרא מביאה דעה אחרת שנאמרה בשם רבי יוחנן:

כי אתא רבין [כאשר רבין בא מארץ ישראל לבבל] **אמר** בשם **רבי ירמיה** שכך **אמר רבי יוחנן** [שהיה גר בארץ ישראל]:

פסח ששחטו בחוץ בשאר ימות השנה, בין לשמו בין שלא לשמו חייב, הואיל וראוי להקריבו בפנים שלא לשמו [ונחשב ראוי להקרבה באהל מועד].

ותמהינן: **וכי יתכן שאפילו** אם שחטו **לשמו** הוא חייב?!

ותתנן והרי שנינו במשנה [זבחים קיב ב]: השוחט **מחוסר זמן** בחוץ פטור, **בין** אם הוא מחוסר זמן **בגופו**, כגון שעדיין לא עברו שבעה ימים מלידתו,[41] **ובין** אם הוא **מחוסר זמן בבעלים.**

---

40. ודאי גם לדעת רב דימי, פסח שלא בזמנו צריך עקירה. ורב דימי מוסיף תנאי, שדוקא אם העקירה היתה בשעת שחיטה כשרה, הרי זו עקירה. אבל אם העקירה היתה על ידי מחשבה שבשחיטה פסולה אין זו עקירה, ועדיין שם פסח עליו. ריטב"א.

41. נאמר [בשמות כב כז]: "שור או כשב או עז כי יולד והיה שבעת ימים תחת אמו, ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה'".

וכל שבעת הימים הוא נקרא מחוסר זמן. ואף על פי שמחוסר זמן פסול אם עבר והקריבו אינו לוקה, מפני שהוא לאו הבא מכלל עשה, ולא נרצה הקרבן [רמב"ם איסורי מזבח ג, ח].

והביא הרדב"ז שם בשם תורת כהנים [אמור פרשה ח'], שיום השמיני עצמו כלאחר שמיני הוא וכשר,

ורש"י כאן פירש: מחוסר זמן בגופו "כגון בתוך שמונה [ימים] ללידתו". וצריך לומר שכוונתו קודם היום השמיני. [כמו שמוכח בתורת כהנים הנ"ל].

ואיזהו קרבן **מחוסר זמן בבעלים** שאם הקריבו בחוץ הוא פטור?

הזב והזבה והיולדת והמצורע [והנזיר[42]], שהתורה נתנה זמן להבאת קרבנותיהם, שכולם מביאים קרבן בסוף ספירת שבעה ימים, חוץ מהיולדת שמביאה את קרבנותיה במלאות ימי טהרה.

ואם אירע **שהם הקריבו חטאתם ואשמם**[43] **בחוץ** לפני זמנם, הרי הם **פטורין,** מפני שאינם יכולים להקריבם אז בפנים לא לשם חובתם, ולא לנדבה:

לשם חובתם אינם יכולים להקריבם, מפני שעדיין לא הגיע זמן הקרבתם.

ולשם נדבה אינם יכולים להקריבם, מפני שאין חטאת ואשם באים בנדבה.

ובזמן שהקריבו **עולותיהן ושלמיהן**[44] **בחוץ** לפני זמנם, אף על פי שאינם יכולים להקריבם לשם חובתם, הרי הם **חייבין,** הואיל וראויים להקריבם בתורת נדבה.

ואמר רב חלקיה בר טובי: לא שנו שמצורע שהביא את אשמו בחוץ כשהוא מחוסר זמן שפטור, **אלא** כשהקריבו **לשמו** [שאז אין הקרבן ראוי להיקרב בפנים בתורת אשם].

אבל אם הקריבו [בחוץ] **שלא לשמו** אלא לשם עולה או שלמים **חייב,** שכן הוא ראוי להקריבו בפנים שלא לשמו, כי כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובתם [חוץ מן הפסח בזמנו בי״ד ניסן והחטאת בכל זמן].[45]

ומוכח מכאן, שאף על פי שאשם ששחטו שלא לשמו בחוץ חייב, בכל זאת אם **שחטו לשמו, מיהת** [על כל פנים] הוא **פטור.**

ומכאן קשה על דעת רבין בשם רבי יוחנן, שאמר: פסח ששחטו בחוץ בשאר ימות השנה אפילו אם שחטו לשמו פטור.

אמאי אשם ששחטו לשמו פטור?

נימא [נאמר] שהשוחט אשם לשמו בחוץ

---

42. רש״י לקמן ד״ה עולותיהן הביא שהגמרא בזבחים [קיד, ב] מוסיפה בדברי המשנה גם את הנזיר.

43. אשם המוזכר כאן הוא במצורע. אבל הזב והזבה והיולדת אינם מקריבים אשם. רש״י. הגמרא בזבחים קיד, ב.

44. שלמים המוזכרים כאן שייכים בנזיר בלבד. אבל הזב הזבה והיולדת והמצורע אינם מקריבים שלמים. ומטעם זה הגמרא בזבחים [קיד ב] מוסיפה בדברי המשנה לעיל את הנזיר [וכנ״ל הערה 42].

45. במשנה בתחילת מסכת זבחים שנינו: כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן [אלא לשם קרבן אחר] כשרים, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובתן. חוץ מן הפסח והחטאת. הפסח בזמנו [בי״ד ניסן, אבל בשאר ימות השנה הרי הוא כשלמים, והשוחטו שלא לשמו כשר], והחטאת בכל זמן.

הלכך אין לפרש את דברי רב חלקיה בר טובי [שאמר שאם הקריבו שלא לשמו חייב] אלא באשם, אבל בחטאת אפילו אם הקריבו שלא לשמו, הוא פטור, שהרי אינו ראוי להקריבו באהל מועד. ריטב״א. [וכן מוכח בגמ׳ בזבחים שם וברש״י כאן].

יתחייב, **הואיל וראוין להקריבו שלא לשמו בפנים**! [כשם שאמר רבין לענין קרבן הפסח][46]

ודחינן את הקושיא: **הכי השתא**, וכי כך אתה סבור שיש לדמות את הפסח שלא בזמנו לאשם שלא בזמנו?! והרי יש לחלק ביניהם:

התם, אשם ששחטו בחוץ [שלא בזמנו] לשמו פטור, משום שאשם שלא בזמנו **בעי עקירה**, צריך שיעקור ממנו שם אשם בשחיטתו. וכל זמן שלא שחטו לשם עולה או שלמים עדיין שם אשם עליו. [ולכן השוחטו בחוץ פטור, שהרי אינו ראוי להתקבל בעזרה לפני שהגיע זמנו].

אבל **הכא פסח בשאר ימות השנה שלמים נינהו** — הרי מאליו הוא שלמים, ואפילו בלא עקירה[47].

רב אשי מתני, שנה בדברי רבין [בשם רבי יוחנן] "פסח ששחטו בחוץ בשאר ימות השנה בין לשמו בין שלא לשמו **חייב**", **כדאמרינן** [כמו שאמרנו בגמרא לעיל].

אך **רב ירמיה מדפתי מתני**, שנה בדברי רבין [בשם רבי יוחנן] "פסח ששחטו בחוץ בשאר ימות השנה, בין לשמו בין שלא לשמו **פטור**".

קסבר פסח בשאר ימות השנה בעי עקירה, צריך שיעקור ממנו שם פסח בפירוש בשעת שחיטתו, אבל כל זמן שלא שחטו בפירוש לשם שלמים עדיין שם פסח עליו.

ואפילו אם שחטו בחוץ שלא לשמו [אלא לשם שלמים] הרי הוא פטור, משום **שעקירת חוץ**, כאשר הוא בא לעקור את שם פסח בשחיטה שמחוץ לעזרה, **לאו שמה עקירה**, שהרי שחיטה שנעשית בחוץ היא שחיטה פסולה, ואין בכוחה לעקור מן הקרבן שם "פסח".

ופליגא [וחולק] על המימרא **דרב חלקיה בר טובי** שאמר אשם ששחטו בחוץ לשמו פטור שלא לשמו [אלא לשם שלמים] חייב, מפני שעקירת חוץ שמה עקירה[48].

הגמרא חוזרת לדון בברייתא דלעיל בשני שעירי יום הכיפורים ששחטן בחוץ:

אמר מר בסוף הברייתא: שני שעירי יום הכיפורים ששחטן בחוץ... **משהגריל עליהן חייב על של שם, ופטור על של עזאזל.**

---

46. תוספות ישנים ותוספות הרא"ש [ד"ה ואמר רב חלקיה] כתבו שהגמרא יכלה לשאול על המשנה גם בלא דברי רב חלקיה, עיין שם, ועיין שיח יצחק על תוספות ישנים, ד"ה והתנן.

47. לדעת רב דימי פסח שלא בזמנו אינו צריך עקירה ועיין לעיל.

[החילוק בין אשם לבין פסח הוא משום שפסח שלא בזמנו עומד להקריבו שלמים. אבל אשם מצורע אינו עומד להקריבו לעולה, אלא מן הסתם הוא עומד להקריבו לאשם כשיגיע זמנו. ועיין פסחים עג, ב. שרבי חייא בר גמדא אמר שפסח שנטמאו בעליו ולא הקריבו פסח ראשון צריך עקירה. מפני שסתמו עומד לפסח שני].

48. הגמרא יכלה לומר לעיל בדברי רב דימי שהוא חולק על המימרא של רב חלקיה בר טובי, אך חיכתה עד לכאן לומר שלדברי רב ירמיה מדפתי גם רב דימי וגם רבין חולקים עליו. [תוספות].

הגמרא מביאה ברייתא בתורת כהנים [אחרי פרק ח פרשתא ו] המבארת מנין למדו שהשוחט שעיר לעזאזל בחוץ, פטור:

תנו רבנן:

נאמר [ויקרא יז ג—ד]: **"איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה, או אשר ישחט מחוץ למחנה, ואל פתח אהל מועד לא הביאו להקריב קרבן לה'.**

שואלת הברייתא [בתורת כהנים שם]: "יכול [אולי נאמר] שהשוחט חולין בפנים [בעזרה, שעובר על איסור[49]] יהא חייב [כרת]?[50]

[כלומר, כשם שהשוחט קדשים בחוץ שעובר על איסור, הרי הוא חייב כרת, כך נאמר בשוחט חולין בעזרה שאף הוא עובר על איסור, שיתחייב כרת[51]].

תלמוד לומר [לכך נאמר בפסוק: "להקריב] קרבן"[52] [כלומר, דוקא] על הקרבן הוא חייב [אם שחטו בחוץ] ואינו חייב על החולין [אם שחטם בפנים]".

שואלת הברייתא: **אי**, אולי המילה "**קרבן**" סג-ב
לא נכתבה בתורה כדי למעט את השוחט חולין בפנים, אלא **שומע אני**, אלמד מכאן

---

49. ראה הערה 51.

50. וממשיכה הברייתא שם: "ודין הוא [יש ללמוד דבר זה בקל וחומר]: ומה אם קדשים שהיה להם שעת היתר בחוץ [שהיה מותר לשוחטם בחוץ לפני שהקדישם, בכל זאת] חייבים עליהם בחוץ,

[אם כן, השוחט] חולין [בעזרה] שלא היתה להם שעת היתר בפנים [שמעולם לא הותר לשוחטם בעזרה, האם] אינו דין שיהו חייבים עליהם [כרת] משום השוחט בפנים?!

והמשך הברייתא הובא מיד בגמרא.

ועיין תוספות הרא"ש [קידושין נז ב] שאף על פי שאין עונשין מן הדין [אין מטילים על האדם עונש על ידי לימוד קל וחומר], כל זה הוא רק לענין עונשי בית דין. אבל כרת שהוא עונש בידי שמים, עונשין מן הדין, ועיין עצמות יוסף ופני יהושע שם.

51. מדברי הברייתא משמע שאיסור שחיטת חולין בעזרה הוא מן התורה, שהרי אם נאמר שאיסור זה הוא מדרבנן ברור שהתורה לא תדון בדבר דרבנן אם חייב כרת.

ובפסחים [כב, א] וקידושין [נח, א] ועוד נחלקו תנאים אם איסור שחיטת חולין בעזרה הוא דאורייתא. [דעת רש"י בפסחים שם שרק לענין איסור הנאה מאותן חולין נחלקו. ולא לענין איסור אכילה. אבל תוספות שם סוברים שנחלקו אפילו לענין אכילה. ובתוספות זבחים סח, א ד"ה אימר, ומעוד ראשונים משמע שיש אומרים שאפילו השחיטה אינה אסורה מדאורייתא. וכן נוקט תוספות רבי עקיבא איגר קידושין פרק ב אות לז בדעת הרמב"ם להלכה. ודלא כהכסף משנה. ע"ש].

ודעת אביי שמקור דברי התנא הסובר שחולין שנשחטו בעזרה אסורים מדאורייתא הוא מהפסוק "כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה'... וזבחת" [דברים יב, כא]. בא הכתוב להתיר לאכול בשר תאוה משיבואו לארץ. ודרשו בריחוק מקום אתה זובח. ואי אתה זובח בקירוב מקום [בעזרה שקרובה למקדש, רש"י]. מכאן שאין שוחטין חולין בעזרה. [ועיין תוספות מנחות פ, ב ד"ה וכי, שהביאו מקור אחר לאיסור זה לדעת רבי יוחנן. גם למסקנת הסוגיא בקידושין שם].

52. [המילה "קרבן" מיותרת, שהרי מאחר שנאמר "להקריב" ברור שמקריב קרבן].

לרבות לענין השוחט קדשים בחוץ:

שאפילו השוחט בהמות **קדשי בדק הבית** [שאינם עומדת להקרבה][53] בחוץ יהיה חייב. **שהרי** אף הן **נקראו** "**קרבן**" **כענין שנאמר** [במדבר לא נ]: "**ונקרב את קרבן ה'**, כלי זהב אצעדה וצמיד", ובודאי כלי זהב אינם ראויים להקרבה, ואינם ראויים אלא לבדק הבית.

תלמוד לומר [לכך נאמר בפסוק הנ"ל]: "**ואל פתח אהל מועד לא הביאו**". משמע שהיה יכול להביאו לפתח אהל מועד [לעזרה] ולא הביאו.

מכאן שרק **כל הראוי** להביאו **לפתח אהל מועד חייב עליו** אם שחטו **בחוץ.**

אבל **כל שאינו ראוי** להביאו **לפתח אהל מועד, אין חייבין עליו** אם שחטוהו **בחוץ.** וקדשי בדק הבית לא היו מיועדים לבוא לפתח אהל מועד.

שואלת הברייתא: **אוציא את אלו** — אמנם ממה שנאמר "ואל פתח אהל מועד לא הביאו" אני מבין שיש להוציא [למעט] את קדשי בדק הבית. **שאין ראוין** לבוא **לפתח אהל מועד** כלל.

ומכל מקום, עדיין **לא אוציא** [לא אמעט] את [**פרת חטאת**[54] ו] **שעיר המשתלח שאף** על פי שאינו נשחט באהל מועד, בכל זאת הרי **הוא** דבר שהוא **ראוי לבוא אל פתח אהל מועד** להגרלה[55] ולוידוי [שהכהן הגדול

---

53. כל הקדש שאינו עומד להקרבה קרוי "בדק הבית" [שם מושאל, והיינו כעין קדושת חפצים שאינם ראויים להקרבה אלא לתיקון בנין בית המקדש].

יש אומרים שהגמרא כאן מדברת בבהמות בעלי מום דוקא. ור"ח פירש שמדובר בבהמה טמאה.

ודעת רש"י שמדובר בכל בהמה שאינה עומדת להקרבה. ואפילו בהמה טהורה שאינה בעלת מום וראה להלן בהערה הבאה.

54. רש"י מחק את פרת חטאת [פרה אדומה]. מפני שהברייתא אומרת שלא אוציא את פרת חטאת ושעיר המשתלח שהם ראויים לאוהל מועד. וקשה: וכי פרה אדומה נעשתה באוהל מועד?! והלא כל מעשיה היו מחוץ למחנה! [כמבואר במדבר יט].

אבל רש"י בדיבור הקודם מביא שיש שפירשו את הגמרא שאינם ראויים לפתח מועד היינו שהם בעלי מומים. [ואותם המפרשים רצו לבאר את גירסת הספרים שלפנינו, שדוקא בעלי מומים נחשבים אינם ראויים לאהל מועד. כי אין קרבן בא מבעלי מומין. אבל פרה אדומה שהיא תמימה, נחשבת ראויה לאהל מועד].

וכיוצא בזה הר"ח פירש שקדשי בדק הבית המוזכרים בברייתא הם בהמה טמאה וכיוצא בה. [כנראה רומז לבעלי מומין ושאר פסולי הגוף]. וכתב תוספות הרא"ש שהר"ח מתכוין לפרש לפי זה את שאלת הברייתא שלא אוציא פרת חטאת מפני שהיא בהמה טהורה. וראויה לקרבן.

ורש"י דחה את הפירוש הנ"ל [שקדשי בדק הבית היינו בעלי מומין]. וכתב שאי אפשר ליישב פירוש זה בדברי הגמרא במסכת זבחים. והיינו ששם מבואר שפרת חטאת נקראת "אינה ראויה לאהל מועד", ואף על פי שהיא תמימה, [כן פירש רש"י את קושייתו בזבחים קיג, ב. והביאוהו תוספות כאן].

[ומכאן קושיא גם על דברי הר"ח, וכעין זה הקשה תוספות הרא"ש].

55. כך פירש רש"י. ומשמע שמדובר כאן בשעיר

התודה עליו בעזרה]. ומנין שהשוחט את שעיר המשתלח בחוץ פטור?

עונה הברייתא: **תלמוד לומר**: "להקריב קרבן **לה'**". כלומר, **מי שמיוחדין לה'**. דהיינו קדשי מזבח שכל מעשיהם בעזרה.[56]

יצאו אלו[57] [שעיר המשתלח], **שאין מיוחדין לשם**, שהרי מיתת שעיר המשתלח היתה מחוץ לעזרה.[58]

עד כאן דברי הברייתא בתורת כהנים.

ותמהינן על סוף דברי הברייתא [שהמילה "לה'" ממעטת שעיר המשתלח שאינו מיוחד לשם]:

וכי **"לה'" להוציא** [למעט] את שעיר המשתלח **הוא** בא?!

ורמינהו סתירה לדבר מברייתא אחרת, שמוכח מדבריה ששעיר המשתלח הוא בכלל "קרבן לה'":

נאמר [ויקרא כב כז]: "שור או כשב או עז כי יולד, והיה שבעת ימים תחת אמו. ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה'". כלומר, אסור להקריב שור או כבש או עז

המשתלח לפני ההגרלה.

וכתב הריטב"א שרש"י לא דייק בזה, שהרי בתחילת הברייתא [לעיל סב, א] שנינו: "שני שעירי יום הכיפורים ששחטן בחוץ עד שלא הגריל עליהן, חייב על שניהם". ומפורש שהשוחט את שעיר המשתלח לפני ההגרלה בחוץ חייב. ואילו לדברי רש"י הברייתא כאן מביאה פסוק לפטרו! [ואין לומר שהברייתות חולקות זו על זו כל עוד אין הכרח בדבר]!

ובגליון הש"ס הרגיש בקושיא זו וציין לדברי תוספות ישנים והתוספות בתמורה [ו, ב ד"ה ולא אוציא].

ויש ליישב את דברי רש"י על פי הפירוש האחרון שבתוספות ישנים: שהברייתא דלעיל [שהשוחט את השעיר המשתלח לפני הגרלה חייב] מדברת כשעדיין לא הקדישו את השעיר הנעשה בחוץ. וראוי להקריב את השעיר המשתלח בלא הגרלה לשם שעיר הנעשה בחוץ. ואילו הברייתא כאן [שהשוחט את השעיר המשתלח לפני ההגרלה פטור] מדברת כשכבר הקדישו את השעיר הנעשה בחוץ. ומאחר שאף אחד משני השעירים אינו מוקדש לשם שעיר של ה' בלא הגרלה. לפיכך השוחטו בחוץ פטור. [וראה גם תירוץ שני בתוספות ישנים].

אבל התוספות ישנים בתירוצם הראשון, והתוספות בתמורה שם, [וכן בזבחים קיג, ב], ותוספות הרא"ש כאן חולקים על רש"י, ודעתם כדעת הריטב"א. [ועיין שיח יצחק שמיישב את לשון רש"י כדעת הריטב"א, אך רבנו אליקים ודאי חולק על הריטב"א. ואין לומר בדבריו כיישוב השיח יצחק. עיין שם].

56. רבנו אליקים.

57. לשון הגמרא כאן "יצאו אלו" מתאים לדעת הגורסים כאן פרת חטאת ושעיר המשתלח. אבל לדעת רש"י ושאר הראשונים שגורסים שעיר המשתלח בלבד. הלשון "יצאו אלו" אינה מובנת.

ועיין בגמרא זבחים קיג, ב שהברייתא מובאת שם כגירסת רש"י כאן [בשעיר המשתלח בלבד] וסיום הברייתא: "תלמוד לומר לה'. להוציא שעיר המשתלח שאינו מיוחד לה'".

58. רבנו אליקים.

לפני היום השמיני לחייהם [ופסול זה נקרא בפי חז"ל: "מחוסר זמן"].

ושנו בברייתא: "**ירצה לקרבן אשה לה'**" — **אלו אישים**. שאסור לתת קרבן מחוסר זמן על אש המערכה שבמזבח.

מנין שלא רק ההקטרה על האש אסורה, אלא נצטוינו גם **שלא יקדישנו** בעודו **מחוסר זמן** [לפני היום השמיני]?

תלמוד לומר בפסוק הנ"ל: "**קרבן**", ללמדנו שאסור לעשותו "קרבן" בעודו מחוסר זמן. ומאחר שבשעה שמקדישו בפיו חל עליו שם "קרבן", לפיכך אסור להקדישו בעודו מחוסר זמן[59].

ולמה נאמר בפסוק "**לה'**"?

לרבות שעיר המשתלח — שאף הוא קדוש לה' ופסול בעודו מחוסר זמן.

ובברייתא זאת מבואר ששעיר המשתלח הוא בכלל קרבן "לה'". ואילו בברייתא הקודמת למדנו ששעיר המשתלח אינו בכלל קרבן "לה'" מפני שמיתתו היתה מחוץ לעזרה]. ונמצאו שתי הברייתות סותרות זו לזו!

אמר רבא תירוץ:

המילה "לה'" אין בה הכרע גמור מצד עצמה [לענין שעיר המשתלח], אלא **התם** — בשחוטי חוץ דורשים אותה **מענינא דקרא** — לפי מה שנראה מהענין שנאמרה בו. **והכא** — במחוסר זמן, דורשים אותה **מענינא דקרא** — לפי מה שנראה מהענין שנאמרה בו.

ומפרשינן: **התם**, בשחוטי חוץ **דממה** שנאמר "**אל פתח** אהל מועד לא הביאו", הייתי לומד **לרבות** שעיר המשתלח [מפני שגם הוא ראוי לבוא לפתח אהל מועד להגרלה ווידוי]. והרי אין צורך לומר "לה'" כדי לרבות את שעיר המשתלח, ובעל כרחך "לה'" בא **להוציא** אותו [מפני שאין מיתתו בעזרה].

אבל **הכא** במחוסר זמן, **דמתוך** שנאמר "**אשה**" הייתי לומד **להוציא** את שעיר המשתלח, [שאינו קרב על גבי אש המזבח], הרי אין צורך לומר "לה'" כדי למעט אותו ובעל כרחך **לה'** בא **לרבות** אותו.

בברייתא הדנה באיסור "מחוסר זמן", למדנו שאסור להביא שעיר המשתלח מחוסר זמן.

ומדייקינן מדברי הברייתא: **טעמא דרבי רחמנא** — הטעם שאסור להביא מחוסר זמן לשעיר המשלח הוא רק משום שהכתוב ריבה אותו [שנאמר "לה'"].

ומשמע, **הא לא רבי**, אילו לא היה הכתוב מרבה אותו, **הוה אמינא** [הייתי אומר] **שעיר המשתלח** נעשה **קדוש** אפילו **במחוסר זמן**!

---

59. וכתב המאירי שאם הקדישו תוך שבעה כדי להקריבו לאחר שבעה, לא חל עליו קדושת מזבח כלל. אלא הרי זה כמקדיש בעל מום עובר. וירעו עד שיפול בהם מום קבוע, ויפדם ויביא בדמים קרבן, והדמים יצאו לחולין.

והרמב"ם כתב [איסורי מזבח ג, י] שדין המקדיש מחוסר זמן כדין המקדיש קרבן בעל מום עובר. והמנחת חינוך [רצג ו] פירש שדעתו שההקדש חל.

אבל מראה הפנים לירושלמי [ראש השנה א,

וקשה: הרי אין מקדישים את השעיר המשתלח בפני עצמו, אלא לוקחים שני שעירים [לה׳ ולעזאזל], ומגרילים עליהם, והגורל הוא הקובע איזה מהם יהיה לה׳ ואיזה לעזאזל.

והא [והרי] **אין הגורל קובע** את שעיר החטאת לה׳, **אלא בשעיר הראוי** להקריבו **לשם**, ומחוסר זמן אינו ראוי לשם. ומאחר שבשעה שמקדיש את שני השעירים אינו יודע על איזה מהם יעלה הגורל לשם, אם כן מובן מאליו שאי אפשר שאפילו אחד מהם יהיה מחוסר זמן! ומדוע הוצרך הכתוב לפסול בפירוש מחוסר זמן לשעיר המשתלח?

אמר רב יוסף תירוץ:

הא מני — הברייתא שלמדה מהכתוב [״לה״] לרבות מחוסר זמן לשעיר המשתלח, מי שנאה? **חנן המצרי היא**.

שלדבריו יש אופן שמקדישים את השעיר המשתלח בפני עצמו שלא בהגרלה כדלהלן:

שנינו במשנה: ועוד אמר רבי יהודה: מת המשתלח [אחרי שחיטת שעיר החטאת לה׳] ישפך הדם [של השעיר של השם].

ומדוע ישפך הדם? מפני שאי אפשר להקריב את שעיר של השם אלא כאשר השעיר המשתלח עומד חי, ומאחר שמת המשתלח נפסל הדם.

ואפילו אם יחזור ויביא שני שעירים אחרים ויגריל עליהם [ונמצא שעכשיו יש כאן שעיר המשתלח שעומד חי], בכל זאת אי אפשר לזרוק את הדם של השעיר הראשון של ה׳. מפני שחל בו דין ״דיחוי״.

חנן המצרי חולק על דברי רבי יהודה ומשמע מדבריו שאם מת השעיר המשתלח, יכול להביא שעיר אחר במקומו בלא הגרלה. ויזרוק את דם השעיר [הראשון] השחוט.

דתניא: חנן המצרי אומר: אפילו אם **דם** השעיר של השם כבר נמצא **בכוס**, כלומר, שכבר נשחט השעיר של השם בשעה שמת המשתלח[60] בכל זאת **מביא** את **חבירו** [שעיר אחר], **ומזווג לו** לשעיר השחוט וזורק את דמו, ומשלח את השעיר החי לעזאזל.

ולפי זה רב יוסף מעמיד את הברייתא דלעיל, כשיטת חנן המצרי, והכתוב הוצרך לרבות שמחוסר זמן פסול לשעיר המשתלח, באופן שמת השעיר המשתלח, וצריך להביא שעיר אחר תחתיו בלא הגרלה. והייתי אומר שכיון שאין שעיר המשתלח קרב על המזבח, אפשר להביא מחוסר זמן, בא הכתוב והשמיענו שמחוסר זמן פסול.

א] פירש בדעת הרמב״ם שהמקדיש בעל מום עובר אין ההקדש חל. וכן הדין במקדיש מחוסר זמן. וראה להלן הערה 62.

60. חנן המצרי בא לחדש שדין דיחוי לא נאמר אפילו בשחוטים, וכך פירוש דבריו: לא רק שאין דיחוי בקדשים בעלי חיים [בעודם בחיים] — שבזה יש עוד תנאים הסוברים שאין דין דיחוי, אלא אפילו אם הדם נמצא בכוס [כלומר אחרי שחיטה] אין דין דיחוי, [ולהלן סד, א מתבאר בגמרא טעם הסוברים שיש דיחוי בשחוטים ולא בבעלי חיים].

ודחינן את תירוצו של רב יוסף:

אימר דשמעת ליה לחנן המצרי — אתה יכול ללמוד מדברי חנן המצרי רק חידוש אחד: **דלית ליה דחויין** — שאין הוא מודה לדין "דיחוי". אלא הוא סובר, שאף על פי שכאשר מת השעיר המשתלח, הדם אינו ראוי להקרבה, בכל זאת לא חל עליו דין דיחוי, וכאשר יביא שעיר אחר [במקום הראשון שמת], יוכל לזרוק את הדם.

אבל **דלית ליה הגרלה מי שמעת ליה**? וכי אתה יכול ללמוד מדברי חנן המצרי שאפשר להביא את השעיר השני, בלי הגרלה?! **דילמא מייתי ומגריל** — יתכן שצריך להביא עוד שני שעירים ולהגריל עליהם. ועל ידי הגורל יתקדש השעיר המשתלח, ויזרוק את דמו של השעיר השחוט. והשעיר החי שעלה עליו הגורל לה' ירעה עד שיסתאב [וימכר ויקריבו בדמיו עולות לנדבת הציבור].

ומאחר שאין להוכיח מדברי חנן המצרי שאפשר להפריש שעיר לעזאזל בלא הגרלה, אם כן יש להניח שהוא מודה למה ששנינו במשנתנו [בתחילת הפרק] שאי אפשר להפריש את השעיר המשתלח בלי הגרלה.

והיות ואי אפשר להפריש את השעיר המשתלח אלא בהגרלה, אם כן מובן מאליו שאי אפשר להפריש מחוסר זמן, שהרי בשעת ההפרשה אין אנו יודעים על איזה מהם יעלה הגורל לה' [ושעיר החטאת של ה' ודאי פסול במחוסר זמן].

ומעתה חוזרת הקושיא מדוע הוצרך הכתוב לרבות שמחוסר זמן פסול בשעיר המשתלח?

אלא אמר רב יוסף תירוץ אחר:

הא מני — הברייתא שהוצרכה ללמוד מהכתוב שמחוסר זמן פסול לשעיר המשתלח מי שנאה? **רבי שמעון היא**, שלדבריו אם מת השעיר המשתלח מביאים אחר תחתיו בלא הגרלה.

דתניא: מת אחד מהן [משני השעירים], **מביא** את **חבירו שלא בהגרלה, דברי רבי שמעון.**

והשמיענו הכתוב שכאשר מת השעיר המשתלח ומביאים אחר תחתיו בלא הגרלה, אזי מחוסר זמן פסול.

רבינא אמר תירוץ אחר:

לעולם הברייתא הנ"ל סוברת כדברי הכל[61], והכתוב שהוצרך להשמיענו שמחוסר זמן פסול לשעיר המשתלח, דיבר **בכגון שה**גריל על שני השעירים, ואחר כך **הומם** השעיר **המשתלח** [ונפסל משום שהוא בעל מום], **וחיללו על** שעיר **אחר** שהוא פחות מבן שמונת ימים בלי הגרלה.

[וכאן אין צורך בהגרלה, מפני שקדושת השעיר השני שנעשתה על ידי חילולו, מכח קדושת הראשון היא באה, וקדושת הראשון הרי נעשתה על ידי הגרלה].

ומאחר שבשעת החילול אין צורך בהגרלה, הייתי אומר שתחול קדושה על השעיר אף על פי שהוא מחוסר זמן. ובא הכתוב והשמיענו שאינו קדוש.[62]

---

61. ר"ח.

62. ר"ח. ורש"י כתב בבכורות כא, ב שאין

ומדברי רבינא מוכח שמום פוסל בשעיר המשתלח. וזה חידוש, שהרי היה אפשר לומר שאין מום פוסל אלא רק בקרבן הקרב על המזבח, מפני שנאמר בענין פסולי מום: "ואשה לא תתנו מהם על המזבח לה'". [ויקרא כב, כב].

והוינן בה: **ומנא תימרא דפסיל ביה מומא** — מנין לך לומר שמום פוסל בשעיר המשלח אף על פי שאינו קרב על המזבח?

ומתרצינן על פי ברייתא:

דתניא בברייתא: נאמר [שם] בענין פסולי מומים: "**ואשה לא תתנו מהם** על המזבח לה'".[63]

והברייתא דורשת את המילים המיותרות שבפסוק זה:

א. "ואשה לא תתנו" — **אלו החלבים** של קרבן בעל מום שאסור להקטירן על המזבח[64].

ב. **אין לי** מקור לאסור **אלא** כשבא להקטיר את **כולן** [כל חלבי הבהמה], אך אם בא להקטיר רק את **מקצתן**, כזית מהן,[65] **מנין** שעובר ב"לא תעשה"?

קדושה חלה במחוסר זמן, ויתכן שכוונתם שאינו קדוש קדושת המזבח כקרבן. אלא הרי הוא כמקדיש בעל מום עובר. [וכמו שהבאנו לעיל הערה 60 בשם המאירי].

אך "מראה הפנים" פירש שדעת רש"י שאינו הקדש כלל, וכן ביארו בדעת הרמב"ם. [עיין מראה הפנים ירושלמי ר"ה א, א].

ודעת התוספות [זבחים קיד, ב ד"ה היתר] שאם עבר והקדיש קדשים במחוסר זמן ההקדש חל אפילו למאן דאמר כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני. ראה שם את טעמם, וכן כתבו תוספות תמורה יט, ב ד"ה אף עיין שם. [ועיין מנחת חינוך רצג ו].

63. בפסוק שלפניו נאמר "לא תקריבו אלה לה'", הלכך הכתוב הזה מיותר, והברייתא דורשת את כולו לרבוי איסורים.

64. "אשה" היינו מתנת אש. ולפיכך ביארו חכמים שהם החלבים הנקטרים על האש. והכתוב בא לרבות שעובר על הקטרתם בלאו מיוחד, חוץ מהלאו שעובר בשעת הקדשת הבהמה ושחיטתה. [מלבי"ם שם].

65. כן פירש רש"י. ולא פירש מנין לו שהשיעור הוא בכזית.

והמנחת חינוך [ר"צ] כתב שודאי שהמקטיר פחות מכזית אינו חייב, שהרי אין הקטרה פחותה מכזית, כמו שכתב הרמב"ם איסורי מזבח ה, ב. ופסולי המוקדשין יד, י. [ולא הזכיר שכן כתב רש"י בסוגייתנו].

וודאי שאין חיוב על הקטרה הפחותה מכזית. אך האם יש איסור תורה בדבר?

באוכל חצי שיעור של אכילת איסור נחלקו אמורים אם אסור מדאורייתא או מדרבנן, [להלן עג, ב] ופסק הרמב"ם שחצי שיעור אסור מן התורה.

טעמו של רבי יוחנן שחצי שיעור אסור מן התורה, הוא משום "דחזי לאצטרופי" [אפשר לצרפו לכדי שיעור שלם].

יש אחרונים שביארו ש"חזי לאצטרופי" היינו שאחרי שאכל חצי כזית יכול לחזור ולאכול חצי כזית נוסף ולהתחייב. [שאגת אריה סוף סימן פא, פרי מגדים פתיחה לבשר וחלב בצד אחד].

ולשיטה זו יתכן שבהקטרה חצי שיעור לא נאסר מן התורה. מפני שאי אפשר לצרף חצי הקטרה אחרת בכדי אכילת פרס.

תלמוד לומר [לכך נאמר] "**מהם**" [שמשמעו מקצתם].

ג. "על **המזבח**" — **זו זריקת דמים**[66] על המזבח, ללמדך שגם הזורק את דמו של קרבן בעל מום על המזבח עובר בלא תעשה.

ד. "לה'" — **לרבות שעיר המשתלח** שנפל בו מום, שהוא נפסל.

ומצאנו שהתורה ריבתה את שעיר המשתלח לענין שני פסולים שנאמרו בקרבנות: א. שהוא בכלל איסור מחוסר זמן. ב. שהוא בכלל איסור בעל מום. והגמרא מבארת מדוע הוצרך הכתוב לרבות את שעיר המשתלח בשני המקומות:[67]

ואצטריך למיכתב והוצרך המקרא לרבות שעיר המשתלח לענין **בעל מום, ואיצטריך למיכתב** גם לענין **מחוסר זמן**:

משום **דאי כתב רחמנא** ששעיר המשתלח פסול **במחוסר זמן**, הייתי אומר שדוקא מחוסר זמן פסול, **משום דלא מטי זמניה**, שלא הגיע זמנו [מעולם] להקרבה **אבל בעל מום דמטי זמניה**, שהגיע זמן הקרבתו **אימא** אומר **שלא** יפסל בשעיר המשתלח.

ואי כתב רחמנא ששעיר המשתלח פסול **בבעל מום**, הייתי אומר שדוקא בעל מום פסול, **משום דמאים** — שיש בגופו פגם הגורם לו להיות מאוס, **אבל מחוסר זמן דלא מאים** [אין בגופו כל פגם ומיאוס] **אימא**, אומר **שלא** יפסל בשעיר המשתלח.

לכן — **צריכא** צריך לרבות את שעיר המשתלח בפירוש בשני המקומות].

והגמרא חוזרת לדון בברייתא דלעיל, סד-א שהוצרכה ללמוד מהכתוב שמחוסר זמן פסול בשעיר המשתלח [משום שנאמר "לה'"].

[והקשינו, הרי אין מקדישים את השעיר המשתלח אלא על ידי גורל, ואי אפשר להגריל אלא על שעיר הראוי לה', ואם כן מובן מאליו שאי אפשר להגריל על מחוסר זמן, ומדוע טרח הכתוב לרבות זאת בפירוש?]

ונאמרו עד כה שני ביאורים בדברי הברייתא [א. רב יוסף העמיד את הברייתא כדעת רבי שמעון שאם מת אחד מהשעירים, מביא שעיר אחר בלא הגרלה. ב. רבינא מעמיד את הברייתא באופן ששעיר המשתלח הומם ומחלל אותו על שעיר אחר בלא הגרלה]. ועתה הגמרא מוסיפה עוד ביאור אחר:

אבל עיין מנחת חינוך [ר"צ, ב] שהסתפק במקטיר שני חצאי זיתים בזה אחר זה אם אינם מצטרפים כלל, או שלעולם הם מצטרפים [ואפילו אחר זמן מרובה].

[יש מבארים "חזי לאצטרופי" באופנים אחרים. עיין פרי מגדים שם ועוד].

66. בתורת כהנים שם הגירסא: "על המזבח זו זריקת הדם".

67. כלומר, יש לשאול: מדוע לא מספיק שנלמד במקום אחד שהמשלח נפסל בפסול של קרבן, וממילא היינו מבינים שדינו כדין קרבן, וכל פסולי הקרבן יחולו עליו? ועל זה הגמרא משיבה שאין ללמוד פסול אחד מפסול אחר, כדלקמן.

רבא אמר: הכתוב שהוצרך להשמיענו שמחוסר זמן פסול לשעיר המשתלח, דיבר **בכגון שהיה לו** לאדם **חולה** מסוכן **בתוך ביתו**, והוצרך להאכילו בשר שעיר, ומשום פיקוח נפש הותר לו לשחוט ביום הכיפורים, **ושחט** את **אמו** של השעיר המשתלח **ביום הכיפורים**, אחרי שכבר עלה על השעיר הגורל לעזאזל[68].

ואסור לשחוט בהמה עם ולדה ביום אחד שנאמר [שם כב, כח]: "ושור או שה אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד". והרי הוא כמחוסר זמן [שהרי אין להקריבו כל אותו היום].

והיה עולה על הדעת לומר, שמאחר שכבר השעיר התקדש, אזי ישתלח לעזאזל[69] [ואף על פי שאמו נשחטה היום] ובא הכתוב והשמיענו שאינו משתלח.

ותמהינן: **וכי האי גוונא מי אסיר**? וכי אסור להוליך את השעיר לעזאזל ולהפילו מן הצוק, משום איסור "אותו ואת בנו"?! והרי "אותו ואת בנו **לא תשחטו**" **אמר רחמנא. והא** דחיה מן הצוק **לאו שחיטה היא**!

ומתרצינן: **הא אמרי במערבא** [הרי אמרו בארץ ישראל] **דחייתו לצוק — זו היא שחיטתו**![70]

שנינו במשנה: ואם משהגריל מת [אחד מן השעירים] יביא זוג אחר, ויגריל עליהם בתחילה, ויאמר **אם של שם מת** [כלומר, אם של שם מת, יאמר כך]: "**זה שעלה עליו** הגורל לשם יתקיים תחתיו". ואם של עזאזל מת [יאמר כך]: "זה שעלה עליו הגורל לעזאזל יתקיים תחתיו", והשני ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה.

---

68. כתב הריטב"א שהגמרא נקטה כאן חולה מסוכן משום שבאופן זה מותר לשחוט ביום הכיפורים. אך לשון זה לאו דוקא הוא, ואפילו אם לא היה לו חולה מסוכן ושחט את האם באיסור, נפסל השעיר המשתלח.

אך רבינו אליקים [להלן בהסבר שאלת הגמרא "וכי האי גוונא מי אסיר"] כתב שכמדומה שהגמרא נקטה חולה מסוכן כדי שתהיה השחיטה ראויה.

וכוונתו, שבגמרא להלן מבואר שאיסור אותו ואת בנו הוא דוקא באופן ששחט את האם ולא אם הרגה. והשוחט את האם ביום הכיפורים באיסור הרי זו שחיטה שאינה ראויה לאכילה ואינה שחיטה.

ועיין חולין [פא, ב] שנחלקו תנאים בשחיטה שאינה ראויה לאכילה כגון השוחט שור הנסקל ועגלה ערופה, חכמים מחייבים, ורבי שמעון פוטר. והגמרא [שם פה, א] פוסקת שאין הלכה כרבי שמעון לענין אותו ואת בנו. וכן פסק הרמב"ם שחיטה יב, ו. [וכנראה רבנו אליקים פירש את הברייתא כדעת רבי שמעון].

69. ר"ח.

70. א] כתב הריטב"א שדבר זה נאמר הלכה למשה מסיני.

ב] במנחת חינוך [רצד ב] כתב שאם שחט את האם לפני שדחה את השעיר, יש להסתפק האם לוקה על דחית השעיר. [אם התרו בו משום אותו ואת בנו ולא משום יום הכיפורים]. שהרי הטעם שדחית השעיר מן הצוק חשובה כשחיטה הוא משום שמקיים בו מצות שילוח השעיר. אבל מאחר ששעיר המשתלח ששחטו את אמו בו ביום הרי הוא פסול כמבואר בסוגיא, יתכן

המשנה לא ביארה מי הוא השעיר "השני" שירעה עד שיסתאב.

והנה, כאשר השעיר של השם מת, הרי יש כאן שני שעירים לעזאזל: א. השעיר שנותר מן הזוג הראשון. ב. השעיר מהזוג השני שעלה עליו הגורל לעזאזל. ואחד מן השעירים מיותר.

וכן כאשר השעיר של עזאזל מת, יש כאן שני שעירים לשם: א. השעיר שנותר מן הזוג הראשון. ב. השעיר מן הזוג השני שעלה עליו הגורל להשם. ואחד מן השעירים מיותר.

ונחלקו אמוראים מי הוא השעיר "השני" שירעה עד שיסתאב:

אמר רב: שני [השעיר השני שנותר בחיים] **שבזוג ראשון יקרב**. ואילו **שני שבזוג שני ירעה** עד שיסתאב.[71]

רבי יוחנן אמר: שני שבזוג ראשון ירעה עד שיסתאב, **שני שבזוג שני יקרב** [72].

והוינן בה: **במאי קמיפלגי** — במה נחלקו רב ורבי יוחנן? [מה טעם מחלוקתם?]

וכדי לבאר במה נחלקו רב ורבי יוחנן ראוי להקדים ולבאר את דין דיחוי בקדשים:

בהמה שנדחתה [נפסלה] שעה אחת מלהקרב על המזבח, חל בה דין דיחוי, והיינו, שאפילו אם אחר כך עברה הסיבה שמחמתה נדחתה, בכל זאת הבהמה נדחתה ונפסלה לעולם[73].

וכאשר מת אחד משני שעירי יום הכיפורים, אי אפשר להקריב חברו כל זמן שאין לו בן זוג. ונחלקו רב ורבי יוחנן אם חל עליו דין דיחוי:

שאין לזה שם שחיטה.

אך אם דחה את שעיר המשתלח מן הצוק, ואחר כך שחט את אמו, ודאי שלוקה אם התרו בו שעובר משום "אותו ואת בנו". [ועיין שם].

ג] המנחת חינוך [קפה, י] כתב שמאחר שדחייתו של השעיר המשתלח הרי היא כשחיטה, לפיכך אינו מטמא בטומאת נבילה. [עיין שם ובקומץ מנחה].

ועוד דן המנחת חינוך [בקומץ המנחה שם] שיתכן שדחייתו תתיר אותו באכילה בלא שחיטה. [כשם שמליקה מתירה עוף של קרבן בלא שחיטה] אך דעת "דבר אברהם" [חלק ב, סימן ח ענף ה] שאין דחייתו מן הצוק מתירתו באכילה בלא שחיטה. וכן היא מסקנת עוד אחרונים. [ועיין תוספות ישנים ותוספות הרא"ש ד"ה דחייתו לצוק].

71. לדברי רב השני שהוזכר במשנתנו [שירעה] היינו השני שבזוג השני. [ונראה שהמשנה מתייחסת לאמירת האדם, וכך שנינו: "אם של שם מת, יאמר זה שעלה עליו גורל [בזוג השני] לה' יתקיים תחתיו"... **"והשני"** שבזוג השני, שלא אמר עליו כלום — "ירעה עד שיסתאב" וכו']

72. לדברי רבי יוחנן השני שהוזכר במשנתנו [שירעה] היינו השני שבזוג הראשון.

[ונראה שהמשנה מתייחסת לסיפור שהוזכר בתחילה: "אם של שמת מת" אזי יאמר כך וכך. "והשני" שלא מת — "ירעה עד שיסתאב"].

73. ודין דיחוי הוא מדאורייתא, ט"ז אורח חיים תרמו, ו. וכן מוכח להלן בדברי הגמרא שדנה בדבר על פי פסוקים.

רב סבר: דין דיחוי בקדשים נאמר רק לאחר שחיטתם. [כגון אם אחרי שחיטת הבהמה, הדם נדחה מלהיזרק על המזבח, הרי חל בו דין דיחוי ונפסל לעולם]. אבל קדשים **בעלי חיים** [בעודם בחיים], **אינן נידחין**.

ולפיכך, אף על פי שכאשר השעיר האחד מת, אי אפשר להקריב את חברו כל זמן שאין לו בן זוג. בכל זאת, לאחר שמביאים שעיר אחר במקום הראשון שמת, אפשר לחזור ולהקריב את השני שבזוג הראשון(74).

ורבי יוחנן סבר: אף קדשים **בעלי חיים** [בעודם בחיים] **נידחין** — חל בהם דין דיחוי.

וכאשר מת אחד משני השעירים, חל על חברו דין דיחוי, ואפילו אחרי שיביאו שעיר אחר [במקום השעיר שמת] אי אפשר להקריב את השעיר השני שבזוג הראשון, מפני שכבר חל עליו דין דיחוי.

ומבארינן את טעמיהם של רב ורבי יוחנן:

מאי טעמא דרב שאמר שבעלי חיים אינן נדחין?

משום **דילף** [למד] **ממחוסר זמן** — מכל קרבן לפני היום השמיני לחייו:

שהרי **מחוסר זמן, לאו אף על גב דהשתא לא חזי**, שעכשיו אינו ראוי להקרב על המזבח, בכל זאת, **כי הדר מיחזי שפיר דמי**, כאשר הגיע היום השמיני לחייו הרי הוא ראוי להקרבה, ואין אומרים שכבר חל עליו דין דיחוי, ונדחה לעולם.

הכא נמי לא שנא. גם שאר פסולין שאירעו בחיי הבהמה, אינם שונים ממחוסר זמן, ומכאן שאין דיחוי בבעלי חיים.

ותמהינן: **מי דמי** — וכי אפשר לדמות את שאר הפסולין שאירעו בחיי הבהמה למחוסר זמן?!

הרי **התם** במחוסר זמן **לא אתחזי כלל** — מעולם לא היתה שעה שהבהמה היתה ראויה להקרבה לפני היום השמיני, ואילו **הכא** — בשאר פסולין, הקרבן כבר **נראה** [היה ראוי] להקרבה, ואחר כך **נדחה**, ובאופן הזה יתכן שחל דין דיחוי(75). ומנין למד רב שבעלי חיים אינן נדחין?

אלא היינו טעמא דרב, זהו טעמו של רב [שאמר בעלי חיים אינם נדחין]:

משום **דילף** [למד] **מבעל מום עובר** [מום שעתיד להתרפא]:

שהרי **בעל מום עובר לאו אף על גב דלא חזי השתא**, שאינו ראוי בעודו בעל מום, בכל זאת **כי הדר מיחזי שפיר דמי**, כאשר נרפא מומו אפשר להקריבו [כמו שנלמד להלן

[להלן בגמרא חנן המצרי חולק וסובר שלא נאמר דין דיחוי כלל].

74. הגמרא ביארה מדוע אפשר להקריב את השעיר השני שבזוג הראשון [מפני שאין בעלי חיים נדחין], אבל עדיין לא מבואר, מדוע לא יוכל להקריב את השעיר השני שבזוג השני אם ירצה, ולהלן הגמרא תבאר דבר זה.

75. דעת רבי יוחנן [קדושין ז, א ועוד] שדיחוי מעיקרו הרי הוא דיחוי. והקשו הראשונים: מדוע לא למד רבי יוחנן ממחוסר זמן שדיחוי מעיקרו אינו דיחוי? עיין תוספות, תוספות ישנים. תוספות הרא"ש. [ותוספות פסחים צח, א ועוד].

מפסוק], ואין אומרים שכבר חל עליו דין דיחוי ונדחה לעולם.

הכא נמי לא שנא — גם שאר פסולין שאירעו בחיי הבהמה אינם שונים מבעל מום עובר, ואין דיחוי בבעלי חיים.

ועדיין יש לשאול: **והתם** — במום עובר עצמו, **מנא לן** — מנין לנו שכאשר הוא נרפא אפשר להקריבו?

תשובתך: משום **דכתיב** [ויקרא כב כה] בענין בעל מום: "**כי משחתם בהם מום בם** לא ירצו לכם". ודרשו חז"ל: דוקא כאשר **מום בם** הדין **הוא דלא ירצו** [שאינם רצויים להקרבה], ומשמע, **הא** אם כבר **עבר מומן, ירצו.**

והגמרא מבארת את טעמו של רבי יוחנן:

ורבי יוחנן שסובר שבעלי חיים נדחים, מדוע הוא אינו לומד מבעל מום עובר שאינו נדחה?

מפני ש**מיעט רחמנא** "כי משחתם **בהם**", התורה הוסיפה את המילה "בהם", ללמד שדוקא ב**הם** — בבעלי מומין, הדין **הוא דכי** [שכאשר] **עבר מומן ירצו**. ומשמע **הא כל** שאר **הדחויין** מהקרבה, **הואיל ונדחו** לשעה אחת, **נדחו** לעולם. ומכאן שיש דיחוי בבעלי חיים. [כדעת רבי יוחנן].

ומעתה קשה על דעת רב שאמר שבעלי חיים אינם נדחין.

ורב יתרץ: "בהם" שנאמר בבעלי מומין, אין זה מיותר, שהרי **החוא** "**בהם**" בא ללמד שדוקא כאשר בעלי המומין הם **בעינייהו** — בפני עצמם, הדין **הוא דלא ירצו**.

הא [אבל] **על ידי תערובות** שנתערבו אברי עולה בעלת מום באברי עולות תמימות, **מירצו** — הם ראויים להקרבה ומרצים.

כדתנן [זבחים עז ב]: **איברים** של **תמימים** שנערבו **באיברים** של **בעלי מומין, רבי אליעזר אומר: אם** כבר **קרב הראש של אחד מהן** לפני שנודע שאחת מן העולות בעלת מום, **יקריבו** את **כל הראשין כולן,** מפני שמן התורה אין איסור להקריב תערובת שיש בה רוב תמימים ומיעוט בעלי מומים, כי המיעוט מתבטל ברוב, ורק מדרבנן אסור להקריבם.

אך אם כבר הקריבו [באיסור בשגגה] ראש של אחד מהם, לא גזרו על שאר הראשים, מפני שאנו יכולים "לתלות" ולומר שאותו הראש שכבר קרב, הוא היה בעל המום ושאר הראשים הם של הקרבנות התמימים[76].

ואם כבר הקריבו את **כרעיו של אחד מהן, יקריבו** את **כל הכרעיים כולן,** מפני שאנו אומרים שהכרעיים שכבר קרבו הם של בעל המום, ושאר הכרעיים הם של התמימים.

וחכמים אומרים: אפילו אם **קרבו כולן חוץ מאחד מהן,** אותו אחד **יצא לבית השריפה,** מפני שלדעת חכמים בעלי מומים אסורין מן התורה אפילו כשהם בתערובת.

ורב סובר כרבי אליעזר, שבעלי מומים אינם

---

76. על פי הריטב"א בהסבר דברי רש"י. וביאר הריטב"א שאילו היו התערובות אסורים מן

אסורים בתערובת מן התורה, ודרש זאת מ״בהם״, כלומר, רק כאשר הם בפני עצמם הרי הם אסורים(77). [הילכך אין לדרוש מכאן שדוקא בעלי מום שעבר מומם ירצו, אלא לעולם אין דיחוי בבעלי חיים].(78)

ואידך — ורבי יוחנן [שלמד מהמילה ״בהם״ שדוקא לענין בעלי מומים אם עבר מומם ירצו](79) **נפקא ליה** למד שבעלי חיים אינם אסורים בתערובת, **ממה** שהכתוב יכל לומר ״**בם**״ ואמר ״**בהם**״ (80).

ואידך — רב דורש מהמילה בהם רק דרשא אחת [שמום בתערובת מותר], ואינו דורש שכל הדחויין להקרבה ידחו לעולם, מפני שמשינוי הלשון ״**בם**״ ללשון ״**בהם**״, **לא דריש.**

עד כאן התבאר בגמרא שרב ורבי יוחנן חולקים אם יש דיחוי בבעלי חיים:

לדעת רבי יוחנן יש דין דיחוי בבעלי חיים, ולכן אם מת אחד משני שעירי יום הכיפורים, חל דין דיחוי בשעיר הנותר, וירעה עד שיסתאב, ושני השעירים של הזוג השני יקרבו.

ואילו לדעת רב אין בעלי חיים נדחין, ולכן

התורה, לא היינו אומרים שאותו הראש שקרב הוא היה בעל המום, אלא רק משום שאיסור התערובות אינו אלא מדרבנן הקילו באיסור זה, ואמרו שתולים שאותו הראש שקרב היה בעל המום.

[וכל זה לפי הסבר רש״י. אבל תוספות ישנים ותוספות הרא״ש ביארו שראיית הגמרא שבעלי מומים בתערובת אינם אסורים מן התורה, היא ממשמעות דברי הברייתא שלדברי הכל הראש שהקריבוהו ראשון למזבח, אם עלה לא ירד, ויקטירוהו שם. ואם איסור התערובות היה מדאורייתא, אזי אפילו אם עלו ירדו. עיין שם, וכן פירשו התוספות בפירוש שני].

77. נחלקו הראשונים בספק איסור דאורייתא:

דעת הרמב״ם שאינו אסור אלא מדרבנן. אבל מדאורייתא מותר. [איסורי ביאה יח, יז. טומאת מת ט, יב].

ודעת הרשב״א שאסור מן התורה [תורת הבית, בית ד, שער א].

ומהר״ץ חיות הקשה: לדעת הרמב״ם מדוע הגמרא כאן דרשה מפסוקים שמום בתערובת מותר? הרי מן התורה כל ספק איסור מותר!

ותירץ: הרמב״ם מודה במקום שאתחזק איסורא [שברור שיש בתערובת איסור, כגון: שחתיכת איסור וחתיכת היתר התערבו זה בזה]. וכאן שודאי היו בעלי מומים הרי זה בכלל איתחזק איסורא.

78. פירשנו על פי דברי רש״י שרב סובר כרבי אלעזר. [וכן כתב רבנו אליקים]. אך הראשונים תמהו: איך יתכן שרב יסבור כרבי אליעזר נגד דעת חכמים?

ופירשו את דברי הגמרא באופן אחר, ולדבריהם גם חכמים מודים שאיסור תערובות אינו אלא מדרבנן [ראה בהערה הקודמת בסוגריים. ועיין ריטב״א].

79. לפירוש רש״י [שלדעת חכמים בעלי מומים אסורים מדאורייתא בתערובת] הגמרא יכלה לתרץ שרבי יוחנן סובר כדעת חכמים. שיח יצחק בשם שיטה כתב יד, עיין שם.

80. לדעת רבי יוחנן לומדים מהמילה ״בהם״ שתי דרשות: אחת — מעצם זה שהתורה כתבה את המילה ״בהם״ שהיא מיותרת, [שהיה אפשר

אם מת אחד משני השעירים, אפשר להקריב את חבירו לאחר שיביאו שעיר אחר [על ידי הגרלה] במקום השעיר המת.

ומקשינן על דעת רב: **ולרב. נהי נמי** — אמנם נכון **דבעלי חיים אינן נדחין,** ואפשר להקריב את השעיר השני שבזוג הראשון. אבל עדיין היה ראוי לרב לומר: **אי בעי האי נקריב ואי בעי האי נקריב** — אם ירצה יקריב את השני שבזוג הראשון ואם ירצה יקריב את השני שבזוג השני! ולמה אמר רב: "שני שבזוג ראשון יקרב, שני שבזוג שני ירעה"?

אמר רבא תירוץ:

רב סבר לה כרבי יוסי דאמר דין כללי בקדשים: אדם שהפריש פעמיים בהמה או מעות לצורך אותו הקרבן[81], **מצוה** להקריב את קרבנו **במה** שהופרש **ראשון.** ולכן מצוה להקריב את השעיר השני שבזוג שהופרש ראשון.

והוינן: **הי רבי יוסי** — על איזה מאמר של רבי יוסי התבסס רב?

אי נימא — אם נאמר שרב מתבסס על דברי **רבי יוסי דקופות** כדלהלן [אזי יש לדחות את דברי רב].

ומה הם דברי רבי יוסי דקופות?

דתנן [שקלים ג, ב] בענין תרומת הלשכה: מצוה על כל איש מישראל לתת מחצית השקל בכל שנה, ונותנים את השקלים ללשכה שבמקדש לצורך הקרבת קרבנות ציבור. והיו שם שקלים רבים יותר מצורך קרבנות חובת הציבור, ותרמו [הפרישו] מהם מקצתם שלש פעמים בשנה לחובות הציבור. ובכל פעם היו נותנים את התרומה לשלש קופות[82] כדלהלן:

ושנינו במשנה: היו **שלש קופות** בנפח **של שלש שלש סאין** כל אחת, **שבהן** היו **תורמין את הלשכה. וכתוב עליהן:** על קופה אחת — **אלף,** על השניה — **בית,** ועל השלישית **גימל.**

ותניא בברייתא: **אמר רבי יוסי: למה כתוב עליהן אלף בית גימל?** כדי **לידע איזה מהן נתרמה** [הפרישו לתוכה מעות] **ראשון** [ראשונה]. **ולהביא הימנה** קרבנות **ראשון** לפני שאר הקופות, מפני **שמצוה בראשון.**

והגמרא מנסה לומר שרב שאמר שהשעיר השני שבזוג הראשון יקרב, למד זאת מדברי רבי יוסי הנ"ל לענין קופות, שמדבריו עולה שמצוה להביא קרבן שהופרש ראשון.

ודחינן: **דילמא שאני התם** — יתכן שתרומת הלשכה שונה משעירי יום הכיפורים, ודוקא לענין תרומת הלשכה אמר רבי יוסי שמצוה בראשון, משום **דבעידנא דאתחזי קמייתא** — שבזמן שהיה ראוי להקריב קרבנות מן הקופה הראשונה [מיד כאשר הפרישו מעות לתוכה] עדיין **לא אתחזי בתרייתא** [עדיין

לומר: "כי משחתם מום בם"]. ושניה — מהתוספת האות ה' במילה "בהם". שהיה אפשר לומר "בם".

81. להלן יבואר באיזה אופן מדובר.

82. על פי המשנה בשקלים פרק ב. עיין שם ברע"ב.

לא הפרישו מעות לתוך הקופה האחרונה, ולא היתה ראויה שיקריבו ממנה קרבנות]. ולכן יש מצוה להקריב את הראשון.

אבל בשעירי יום הכיפורים, לא היה השעיר שבזוג הראשון ראוי להקרבה לפני השעיר האחרון. כי אין השעיר של ה׳ ראוי להשחט לפני מתן דם הפר בקדש הקדשים. ובתוך כך מת חברו[83] והביאו שנים והגרילו עליהם [לפני מתן דם הפר]. ואחר כך, אחרי שנתנו מדם הפר בקדש הקדשים, והגיע זמן שחיטת השעיר — הרי כבר היה גם השעיר האחרון עומד.

וכיון שזמן הקראבת שני השעירים חל באותה שעה, יתכן שאין לראשון עדיפות על פני השני.

אלא צריך לומר שרב [שאמר שהשני שבזוג ראשון יקרב] התבסס על דברי **רבי יוסי דפסח** [שדיבר בענין קרבן פסח]:

דתניא: המפריש טלה לשם **פסחו, ואבד** לפני זמן שחיטת הפסח [כלומר לפני חצות היום של י״ד ניסן][84], **והפריש אחר תחתיו, ואחר כך נמצא הראשון,** וכאשר הגיע זמן שחיטת הפסח [חצות היום של י״ד ניסן], **הרי שניהן עומדין** לפניו. **איזה מהן שירצה, יקרב. דברי חכמים.**

רבי יוסי אומר: מצוה בראשון.

ואם היה השני מובחר ממנו, יביאנו. סד-ב

וכאן מדובר באופן שהטלה הראשון לא היה ראוי להשחט לפני הטלה האחרון, שהרי כאשר הגיע זמן שחיטת הפסח כבר היו שניהם עומדים. ובכל זאת אמר רבי יוסי שיקריב את הטלה שהופרש ראשון[85].

ומכאן למד רב, שגם שני שעירי יום הכיפורים שמת אחד מהם, מצוה להקריב

---

83. כך פירש רש״י.

וקשה: מנין לו שמדובר באופן שהשעיר של עזאזל מת לפני מתן דם הפר? שמא מדובר שלא מת עד אחר מתן דם הפר, ונמצא שהראשון היה ראוי להקרב לפני שהופרש השני!

ויש לומר, שמשמע לגמרא שרב דיבר בכל האופנים ואפילו באופן שהשעיר של עזאזל מת לפני מתן דם הפר. [שיח יצחק].

ומתוספות ישנים נראה, שהם פירשו את שאלת הגמרא על אופן שמת השעיר של השם. [שגם בזה דיבר רב]. ואין השעיר המשתלח ראוי להשתלח [לדעת חכמים] עד אחר מתן הדם [של השעיר של השם], או עד הוידוי [לדעת רבי שמעון].

ובאופן שהשעיר של השם מת הרי לעולם זה היה לפני מתן הדם שלו עצמו. [והוידוי שאחריו], הלכך ברור שהשעיר הראשון לא היה ראוי להשתלח לפני שהגרילו על הזוג השני [ושחטו את השעיר של ה׳ ונתנו את דמו].

ועיין בשיח יצחק [על רש״י] שפירש מדוע רש״י לא הסביר את הגמרא כדברי תוספות ישנים.

84. ראה להלן בהערה הבאה.

85. כך פירש רש״י. וצריך ביאור: מנין לנו שמדובר שם שהפסח אבד לפני חצות? אולי מדובר שם שאבד לאחר חצות. ונמצא שהראשון היה ראוי להקרבה לפני האחרון!

ופירש שיח יצחק שהגמרא דייקה את לשון תנא קמא שאמר ״והרי שניהן עומדין״. משמע שהתנא התכוין להשמיענו שבשעת התחלת זמן

את השעיר שבזוג הראשון [ואף על פי שלא היה הראשון ראוי להקרבה לפני האחרון][86].

אמר רבא: דיקא מתניתין כוותיה דרב, משנתנו מדויקת יותר לפי שיטת רב. **ואילו הברייתא** [דלהלן] מדויקת יותר **כוותיה דרבי יוחנן.** ורבא מפרש והולך:

דייקא **מתניתין כוותיה דרב:** דקתני במשנתנו **אם שם מת,** יאמר "**זה שעלה עליו הגורל לשם יתקיים תחתיו**". ואילו לענין השעיר החי, לא הוזכר במשנה שהשני יתקיים תחתיו, ומשמע **שאידך** — השעיר השני, **כדקאי קאי** — כשם שבתחילה היה קדוש וראוי להקרבה, כך עכשיו נשאר בקדושתו כבתחילה, ושלא כדברי רבי יוחנן שאמר שחל עליו דין דיחוי ונפסל.

ודייקא **ברייתא כוותיה דרבי יוחנן: דקתני** בברייתא המבארת את דברי המשנה:

"**שני**" זה, ששנינו עליו במשנתנו שירעה עד שיסתאב, **איני יודע אם** הכוונה ל**שני שבזוג הראשון,** או **אם** הכוונה ל**שני שבזוג השני,** ומנין נוכל לדעת איזה מהם ירעה עד שיסתאב?

כשהוא [הכתוב] **אומר** [ויקרא טו י]: "והשעיר אשר עלה עליו הגורל לעזאזל **יעמד חי** לפני ה' לכפר עליו", הרי כוונת הכתוב לומר — **ולא שחבירו מת,** שאי אפשר לכפר בשעיר שמת חבירו. [מפני שחל בו דין דיחוי].

ומיד הגמרא שואלת: **מאי משמע** — איך משמע מהפסוק שאי אפשר לכפר בשעיר שמת חבירו?[87].

ומפרשינן: "**יעמד חי**" משמע שמעתה [משעת הגרלה[88]] ואילך, הוא יעמד לכפרה, **ולא** שיביאו שעיר **שכבר עמד** קודם

חיוב הפסח [דהיינו בחצות], שניהם נראו להקרבה בבת אחת. ומכאן שמדובר שהפסח הראשון אבד לפני חצות.

ומאחר שרבי יוסי התייחס לדברי תנא קמא, הרי ברור שגם הוא דיבר באופן זה. ועיין עוד בשיח יצחק.

86. מאחר שרב למד את דבר מדברי רבי יוסי, ורבי יוסי אמר [מצוה בראשון] "ואם היה השני מובחר ממנו יביאנו". אם כן משמע שגם בשעירי יום הכיפורים [שרב אמר שני שבזוג ראשון יקרב], אם היה השני מובחר ממנו יביאנו.

ותוספות הסתפקו בדבר, שמא לא שייך דין זה אלא במצוות שבגבולין או שנעשים בעזרה. [כוונתם כנראה לעולות הציבור שכל גופם קרב בעזרה. ולפסח שאכילתו בירושלים], אבל שעיר המשתלח שנהרג בעזאזל. ושעיר הפנימי שנשרף מחוץ לשלוש מחנות, אזי אפילו אם השני מובחר ממנו יתכן שמצוה בראשון.

ובתוספות ישנים [לעיל סוף פרק חמישי] כתבו שדוקא בפסח שאכילתו מצוה יש עדיפות למובחר.

87. אין לומר שהברייתא דייקה מהמילה [יעמד] "חי" שחבירו יהיה חי. שהרי הפסוק מדבר על השעיר המשתלח עצמו שיהיה חי. ולא על חבירו [השעיר של השם]. ריטב"א.

88. רבנו אליקים. והיינו, שכוונת הכתוב למעט

לכן לכפרה, ונדחה על ידי מיתת חבירו, ועכשיו הוא בא לחזור ולעמוד שנית לכפרה[89].

הגמרא דנה בדברי משנתנו על פי המחלוקת של רב ורבי יוחנן:

תנן [שנינו במשנה]: **ועוד אמר רבי יהודה:** אם אחרי ששחטו את שעיר החטאת לה׳ **נשפך הדם** לפני שהכהן הגדול סיים לעשות את כל ההזאות שנאמרו בו, ולא יצא ידי חובתו, צריך להביא שני שעירים אחרים, ולהגריל עליהם [כדי שיוכל להביא שעיר אחר לחטאת והזות את דמו] ויקריב אחד לה׳ ואחד לעזאזל.

ומאחר שלדעת רבי יהודה חטאת ציבור שנתכפרו בעליה באחרת מתה, לכן, **ימות השעיר המשתלח,** שהרי כבר התכפר בזוג השני.

ואם **מת** השעיר **המשתלח** אחרי שחיטת שעיר החטאת של השם, צריך להביא שני שעירים אחרים ולהגריל עליהם ויקריב אחד לה׳ ואחד לעזאזל. ונמצא ששעיר החטאת הראשון מיותר, ולכן **ישפך הדם.**

עד כאן דברי רבי יהודה במשנתנו.

והנה, ממה שאמר רבי יהודה שאם נשפך הדם של שעיר לה׳ ימות המשתלח, משמע שגם לאחר שהביאו זוג שני והגרילו עליו, אי אפשר להתכפר בשעיר המשתלח הראשון. אלא מתכפר בשני השעירים שבזוג השני. והראשון ימות.

ואמנם **בשלמא** דבר זה מובן לדעת **רבי יוחנן, דאמר בעלי חיים נדחין, ומשום הכי** [ולכן] **ימות** השעיר **המשתלח,** שהרי בזמן שלא היה חבירו חי הוא נדחה מהקרבה. ולכן הוא נפסל לעולם מדין ״דיחוי״.

אלא לדעת **רב, דאמר בעלי חיים אינן נדחין** קשה: **אמאי** [מדוע] **ימות** השעיר **המשתלח**? הרי אפשר להתכפר בו אחרי שיביאו שעיר אחר לה׳ בהגרלה!.

אמר לך רב תירוץ:

אכן רבי יהודה סובר שבעלי חיים נדחין, וכאשר אני [רב] אמרתי שבעלי חיים אינם נדחים, **אליבא דרבי יהודה לא קא אמינא,** לא דיברתי לדעת רבי יהודה. אלא, **כי אמינא,** דברתי דוקא **אליבא דרבנן.**

ואני [רב] סובר שיש להוכיח ממשנתנו שלדעת רבנן בעלי חיים אינם נדחין. שהרי כך סדר דברי המשנה:

שרק משעת ההגרלה [האחרונה] יעמד השעיר להשתלח. ולא ישתמשו בשעיר שעמד קודם לכן [משעת ההגרלה הקודמת] להשתלח.

89. לשון רש״י: ״יעמד חי״ — ולא שכבר עמד ונדחה על ידי מיתת חברו, ועכשיו הוא בא לחזור ולעמוד, ״יעמד חי״ — עמידה אחת ולא שתי עמידות.
ומבואר בריטב״א שכוונת רשי״ לפרש את הגמרא בשתי אופנים: א. ״יעמד חי״ — משמע שעכשיו הוא מעמידו, ולפני כן לא עמד מעולם. ב. ״יעמד חי״ [בלשון יחיד] — משמע שעמד פעם אחת. ולא פעמיים. [וגם ברבנו אליקים מובאים שני פירושים אלו, ואולי חסר בדברי רש״י המילים ״אי נמי״].
והריטב״א כתב שמלשון הגמרא נראה כמו הפירוש הראשון שברש״י.

שנינו במשנה: ״מת אחד מהם, השני יִרעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה [ולא ימות, מפני] שאין חטאת ציבור [שהתכפרו בעליה באחרת] מתה. רבי יהודה אומר תמות״.

ומכאן שלדעת רבי יהודה השעיר השני ימות.

״ועוד אמר רבי יהודה: נשפך הדם — ימות המשתלח, מת המשתלח — ישפך הדם״.

ומשמע שרבי יהודה בא להוסיף ולחלוק על חכמים בעוד דבר, וכך אמר רבי יהודה לחכמים: מלבד מה שכבר אמרתי שחטאת ציבור מתה ולכן השני ימות ולא ירעה עד שיסתאב. [ושלא כדבריכם חכמים]. עוד אני אומר, שימות השני שבזוג הראשון מפני שחל בו דין דיחוי [ובעלי חיים נדחים]. ושלא כדבריכם שאתם סוברים שהשני שבזוג ראשון קרב [ושני שבזוג שני יִרעה].

ומכאן שרבי יהודה שמע מחכמים, שהם סוברים שהשני שבזוג הראשון קרב. מפני שבעלי חיים אינם נדחין.[90]

ומעתה שרב הוכיח מהמשנה שחכמים סוברים שבעלי חיים אינם נדחין, מקשה הגמרא על רבי יוחנן:

בשלמא מובן לדברי **רב, שבהא פליגי** — שגם בדין דיחוי בבעלי חיים נחלקו **רבי יהודה ורבנן.** ולכן הוסיפה המשנה בסיפא: ״ועוד אמר רבי יהודה״ וכו׳.

אלא לדברי **רבי יוחנן,** שהסביר שחכמים שאמרו ״והשני יִרעה עד שיסתאב״, דיברו על השעיר השני שבזוג הראשון, ומודים חכמים שבעלי חיים נדחין, אם כן קשה: **במאי פליגי** — מהו הדבר הנוסף שבו נחלקו חכמים ורבי יהודה?

אמר רבא: הא אמרינן הרי כבר אמרנו **דייקא מתניתין כוותיה דרב,** והתכוונו לומר שכל המשנה מדויקת כדעת רב[91].

הגמרא ממשיכה לדון בדברי משנתנו על פי מחלוקת רב ורבי יוחנן:

תנן: והשני יִרעה עד שיסתאב [אבל לא ימות, מפני] **שאין חטאת ציבור מתה.**

ומדייקינן: מדברי המשנה, שנתנה טעם שהשני לא ימות מפני שאין חטאת צבור מתה, משמע **הא דיחיד כי האי גוונא** — אילו היינו מוצאים חטאת יחיד כעין מה שמדובר במשנתנו, היא היתה **מתה,** כדין חטאת שנתכפרו בעליה באחרת [שנאמרה הלכה למשה מסיני שהיא תמות].

---

90. כן פירשו רש״י וריטב״א. ולדבריהם אין ראיה מדברי חכמים [שהוזכרו במשנתנו] שהם סוברים שבעלי חיים אינן נדחין. אלא הגמרא מוכיחה שרבי יהודה שמע מחכמים שכך דעתם.

ורבי עקיבא איגר כתב, שיש להוכיח מדברי חכמים עצמם שהם סוברים כך. וכפי שרבא דייק בגמרא לעיל [״דייקא מתניתין כוותיה דרב״]. ותמה על רש״י שהוצרך להדחק למצוא הוכחה שחכמים חולקים על רבי יהודה.

[ולכאורה יש לומר, שרש״י רצה לפרש שהוכחת הגמרא כאן אינה תלויה בהוכחה דלעיל, אלא היא הוכחה בכח עצמה. וכוונת הגמרא שגם אם לא נקבל את ההוכחה דלעיל יש להוכיח עוד הוכחה].

91. כן כתב הריטב״א.

כגון: המפריש חטאתו ונאבדה, והפריש אחרת תחתיה, ונמצאה הראשונה, והרי שתיהן עומדות לפנינו, והתכפר באחת מהן.[92] ומשמע ממשנתנו שהחטאת השניה תמות.

ובמסכת תמורה [כג א] נחלקו רבי וחכמים במפריש חטאתו ואבדה, והפריש אחרת תחתיה, ונמצאה הראשונה, והרי שתיהן עומדות לפנינו:

רבי אמר: מתכפר באחת מהן והשניה תמות.

וחכמים אומרים: השניה תרעה עד שתסתאב [ויפלו דמיה לעולות נדבה של הציבור].

ומבאר רבי אבא: חכמים מדברים דוקא באופן שהקריב את החטאת האבודה [לאחר שנמצאה]. ובזה חידשו חכמים שמאחר שהחטאת השניה לא נאבדה מעולם, לא נאמרה בזה ההלכה של "חטאת המתה" [ותרעה עד שתסתאב ויביא בדמיה עולות נדבה].

אבל, אם הקריב את החטאת השניה [שהפריש אחרונה] בזה ודאי מודים חכמים לרבי. שהרי זה ככל חטאת שאבדה ונתכפרו בעליה באחרת, שנאמרה הלכה למשה מסיני שהיא תמות.

ועתה נחזור לדברי משנתנו:

שנינו במשנה: "והשני ירעה עד שיסתאב [אבל לא ימות, מפני] שאין חטאת צבור מתה". ומשמע שחטאת יחיד כיוצא בזה מתה.

ואומרת הגמרא: **בשלמא** משנתנו מובנת **לדברי רבי יוחנן** ש"השני" המוזכר במשנתנו [שירעה עד שיסתאב] היינו השני שבזוג הראשון [שהופרש ראשון], ואילו השני שבזוג השני שנדחה ונפסל מלהקריבו [והרי הוא כאבוד]. קרב.

וכיוצא בזה היא חטאת יחיד שאבדה והקריב את השניה. אזי החטאת הראשונה [האבודה] מתה, **כדרבי אבא אמר רב**.

דאמר רבי אבא אמר רב:

סה-א **הכל מודים** [רבי ורבנן מודים] **שאם נתכפר בחטאת** האחרונה **שאינה אבודה** [שלא נאבדה מעולם], הרי ה**אבודה מתה.**

אלא לדברי רב, ש"השני" המוזכר במשנתנו [שירעה עד שיסתאב] היינו השני שבזוג השני, שלא נאבד ולא נדחה מעולם, אם כן כיוצא בזה בחטאת יחיד היינו כשהקריב את האבודה, והשניה [שלא נאבדה מעולם] קיימת.

ומשמע מהמשנה שחטאת יחיד כגון זו תמות.

וקשה: הרי אפילו רבי שסובר [בחטאת שאבדה והפריש אחרת, ונמצאה הראשונה

ותוספות הקשו: הרי כאן הגמרא מקשה קושיא גמורה על רבי יוחנן, ואין זה דיוק בלבד! ואם כן, אין זה בכלל "דייקא מתניתין כוותיה דרב". אלא היה ראוי להקשות קושיא מכאן על רבי יוחנן!

עיין שם. [וראה ריטב"א ד"ה כי קאמינא בסוף הדברים].

92. זה כעין דברי משנתנו. שהרי במשנתנו מדובר ששני השעירים היו לפנינו בשעת

והקריבה], שהשניה מתה, בכל זאת כאן במשנתנו [בשעיר יום הכיפורים שמת חברו] גם אם היה דין השעיר כדין חטאת יחיד, היה רבי מודה שהשני שבזוג שני לא היה מת[93].

וטעם הדבר:

מפני שהכל מודים בדין חטאת שנתכפרו בעליה באחרת, שלא נאמרה הלכה למשה מסיני שהיא תמות, אלא אם היה בה דיחוי [שלא היתה אפשרות להקריבה] כגון שנאבדה,[94] ולכן אמרו חכמים שאם נתכפר באבודה, חברתה שאינה אבודה אינה מתה.

ומדוע רבי סובר שחברתה שאינה אבודה תמות? [הרי היא לא נאבדה מעולם!], מפני שהיות והפרישו אותה במקום החטאת האבודה, הרי זה כאילו היא עצמה נאבדה.[95]

אבל בשעיר שמת חברו [שלדעת רב אין חל בו דין דיחוי], הרי מיד בשעה שהגריל על הזוג השני, נמצא שהשעיר הראשון ראוי להקרבה, [שהרי כבר יש לו בן זוג].[96] **וחוה ליה** [והרי זה] **כמפריש שתי חטאות** על אותו החטא, **לאחריות** שאם תאבד האחת יקריב את חברתה:

ואמר רבי אושעיא: הפריש שתי חטאות

ההקרבה. ואף אחד מהם אינו פסול או אבוד בשעת ההקרבה.

93. כלומר, אין צריך להשמיענו שלדעת חכמים אינה מתה, שהרי כבר התכפר בדחויה, והרי חכמים סוברים שחטאת שלא נאבדה ולא נדחתה מעולם, לא נאמר בה דין חטאת המתה [שאם נתכפרו בעליה באחרת לא נאמר בה הלכה למשה מסיני שהיא תמות]. אלא אפילו רבי מודה שהשני שני לא ימות. על פי רש"י. [ומה שהוסיף רש"י — "המפריש לאבוד לאו כאבוד דמי", יתבאר על פי מה שנכתוב להלן].

94. כלומר, לא נאמרה הלכה למשה מסיני שחטאת שנתכפרו בעליה באחרת תמות. אלא בצירוף שני תנאים: א. שהיה בחטאת דיחוי מצד עצמה שאי אפשר היה להקריבה כגון שהיא נאבדה. ב. שכבר התכפרו בעליה באחרת. אבל אם הקריב מדעתו חטאת אחת בשעה שיכל להקריב את השניה, השניה לא תמות לדעת רבי אבא [אבל רב הונא בתמורה חולק על זה].

95. חכמים חולקים על דברי רבי וסוברים שהמפריש לתשלומי אבוד [במקום קרבן אבוד] לאו כאבוד דמי.

96. [קשה: הרי לפני שהגריל על הזוג השני, הרי הראשון היה פסול מהקרבה. ואף על פי שלא חל עליו דין דיחוי לדעת רב, מכל מקום אי אפשר היה להקריבו. והרי זה כאבוד! [וכן מוכח בתירוץ הגמרא שקרבן אי אפשר להקריבו הרי הוא כאבוד].

ויתכן לומר, שדעת רבי היא שהמפריש לאבוד כאבוד דמי, היינו, אם בשעה שמפריש את החטאת השניה, הרי היא באה מכח קדושת קרבן אבוד. הרי זה כאילו היא עצמה אבודה. אבל בענייננו, בשעה שמגריל על הזוג השני הרי רק באותה השעה חלה הקדושה עליהם, ובאותה שעה ממש כבר נעשה השעיר הראשון ראוי להקרבה. נמצא שבשעת הקדשת הזוג השני אין קדושתו באה מכח קרבן אבוד. והרי ההקדשה, והאפשרות להקריב את השעיר הראשון באים כאחד].

לאחריות[97] **מתכפר באחת מהם, והשניה תרעה** אפילו לדעת רבי. ואינה הולכת למיתה. מפני שמעולם לא היתה היא עצמה אבודה, וגם לא הופרשה במקום חטאת אבודה.

וכיוצא בזה שעיר שמת חברו, הרי בשעת ההגרלה שני השעירים ראויים להקרבה. ולכן אפילו אם היה דין השעיר כדין חטאת יחיד, הכל מודים שלא היה דינו למיתה!

ומתרצינן: **כיון דאמר רבא** לעיל ש**רב סבר לה כרבי יוסי דאמר מצוה בראשון,** אם כן **מעיקרא כמפריש לאיבוד דמי.** בשעה שהפריש את השני [שבזוג שני] היה ברור שהוא לא יוכל להקריבו לחטאת, והרי הוא כאבוד.[98]

ומאחר שמשעת ההפרשה הוא כאבוד, לכן אם היה דינו כדין חטאת יחיד, אזי היה נאמר בו דין חטאת שנתכפרו בעליה באחרת, שתמות.

והגמרא ממשיכה לדון בדברי משנתנו על פי מחלוקת רב ורבי יוחנן:

תנן — שנינו במשנה: והשני ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה [אבל לא ימות, מפני] שאין חטאת צבור מתה. **רבי יהודה אומר תמות.**

משמע מדברי משנתנו, שאותו "השני" שאמרו חכמים שירעה עד שיסתאב, אמר עליו רבי יהודה שהוא ימות.

בשלמא דברי המשנה מובנים **לדעת רבי יוחנן, דאמר** ש"השני" שהזכירו חכמים, היינו **שני שבזוג ראשון,** שהוא **ירעה. ולרבי**

---

97. הקשה ריב"א: הרי יש כלל בידינו [עירובין נ, א ועוד] שכל דבר שאינו יכול לחול בזה אחר זה, אפילו בבת אחת אינו חל. ומאחר שאם הפריש בהמה לחטאתו אינו יכול להפריש אחרת לאותו החטא, אם כן איך יתכן שמפריש שתי חטאות לאחריות?

ותירץ ר"י: מדובר שאמר בפירוש בשעת ההפרשה שמפריש שתי חטאות אחת לאחריות על חברתה. [מובא בריטב"א. ובתוספות ישנים בשם רבי. ובתוספות הרא"ש. ועיין שם מה שתירץ ריב"א עצמו. ובתוספות הנ"ל דחו את תירוצו].

98. אין זה ממש המפריש לאיבוד [המוזכר בתמורה במחלוקת רבי ורבנן], שהרי המפריש לאיבוד מפריש קרבן שראוי להקרבה לתשלומי אבוד [שאי אפשר להקריבו]. ודעת רבי שאף על פי שהקרבן עצמו לא היה אבוד מעולם, בכל זאת, מאחר שהוא בא מכח קדושת קרבן אבוד, הרי דינו כאבוד. [וחכמים חולקים וסוברים שאם לא היה דיחוי בגוף הבהמה, אין לה דין אבוד].

ואילו כאן, אין הזוג השני בא לתשלום עבור חטאת אבודה, שהרי אדרבה השעיר הראשון עומד להקרבה. אלא השעיר השני הוא הוא כאבוד. כיון שאינו עומד להקרבה [מפני שמצוה בראשון].

[ואם כן צריך עיון מדוע כתב רש"י שרב סובר כרבי, הרי אפילו רבנן מודים בבהמה שהיא עצמה היתה אבודה שתמות. וכאן הרי השני עצמו הרי הוא כאבוד.

ואולי לדעת רבנן אין דין חטאת המתה, אלא אם כן אי אפשר היה להקריבה כלל. וכאן אף על פי שמצוה בראשון, מכל מקום אם הקריב את השני יצא, ואין זה כאבוד לגמרי. אלא שלא גרע ממפריש לאיבוד. וכלשון רש"י: "ולא גרע ממפריש לאיבוד"].

יהודה הרי הוא **ימות.** לפי זה מובן, **שמתכפר בשני שבזוג שני.**

אלא לרב, דאמר שהשני שהזכירו חכמים, היינו **שני שבזוג שני,** שהוא **ירעה, ולרבי יהודה** הרי הוא **ימות,** אם כן יש להקשות קושיא:

הרי רבי יהודה ודאי סובר שבעלי חיים נדחין,[99] ואם כן ודאי אי אפשר להתכפר בשעיר השני שבזוג הראשון, ומאחר שרבי יהודה אומר [ברישא] שהשעיר השני שבזוג ראשון [שעליו דברו חכמים] ימות, אם כן **לרבי יהודה במאי מיכפר** באיזה שעיר היו מתכפרים? הרי מדברי רבי יהודה משמע ששניהם ימותו!

ודחינן את הקושיא: **מי סברת,** וכי אתה [המקשן] משוכנע ש**רבי יהודה** שאמר "תמות", התייחס לדברי חכמים, **ואשני שבזוג שני קאי** [ודיבר על השני שבזוג השני]?!

הרי יש לומר ש**רבי יהודה** שאמר "תמות", **אשני שבזוג ראשון קאי** [דיבר על השני שבזוג הראשון]. ואף על פי שחכמים דיברו על השני שבזוג השני, כך אמר להם רבי יהודה:

א. במה שאמרתם שאין חטאת צבור מתה, אני חולק וסובר שחטאת צבור תמות.

ב. ועוד אמר רבי יהודה: לא במה שאתם אמרתם שירעה אני סובר שימות; שאתם אמרתם שהשני שבזוג שני ירעה. ואני סובר שהשני שבזוג הראשון ימות [מפני שבעלי חיים נדחין], ויקריב את השני שבזוג השני.

הגמרא מביאה שיש אמוראים שהקשו את הקושיא הראשונה דלעיל בסגנון אחר:

שנינו במשנה: ועוד אמר רבי יהודה: נשפך הדם [של שעיר של השם] ימות המשתלח,

ולעיל הקשנו מכאן על דעת רב שבעלי חיים אינם נדחין: שהרי רבי יהודה אמר שימות המשתלח ואף על פי שהוא חי!

ותירצנו, שרב מודה שדעת רבי יהודה שבעלי חיים נדחין, ורק לשיטת חכמים [לדעת רב] בעלי חיים אינם נדחין.

ושוב הקשנו מהמשנה להיפך, שאדרבה מוכח מהמשנה כרב, ושלא כדברי רבי יוחנן. [וכפי שיבואר מיד בסמוך].

ואיכא דקא מותיב הכי: ויש מי שהקשה מלכתחילה את הקושיא על רבי יוחנן, וכך הוא הקשה:

שנינו במשנה: **ועוד אמר רבי יהודה נשפך הדם** [של השעיר של השם] **ימות המשתלח, מת המשתלח ישפך הדם.**

וקשה: מה בא רבי יהודה להוסיף כאן? הרי רבי יהודה כבר אמר קודם שהשעיר השני ימות, מפני שחטאת ציבור מתה!

אמנם **בשלמא** יש ליישב **לדברי רב,** שרבי יהודה חולק על חכמים בשני דברים:

---

99. שהרי רבי יהודה אמר בסוף המשנה: "נשפך הדם ימות המשתלח" [אף על פי שהוא חי], מכאן שלדעת רבי יהודה בעלי חיים נדחין. וכפי שהגמרא הוכיחה לעיל.

א. **ברישא פליגי** [נחלקו] **בחטאת ציבור**: חכמים אמרו שאין חטאת ציבור מתה, ורבי יהודה חולק ואומר שתמות.

ב. **ובסיפא פליגי** [נחלקו] **בדין בעלי חיים**: חכמים אמרו שהשני שבזוג הראשון קרב, [והשני שבזוג השני ירעה], מפני שבעלי חיים אינן נדחין. ורבי יהודה חולק, ואומר שבעלי חיים נדחין, ואי אפשר להקריב את השני שבזוג הראשון. [אלא שני שבזוג ראשון ימות, ושני שבזוג שני יקרב].

אלא [אבל] **לרבי יוחנן** שגם לדעת חכמים, השני שבזוג הראשון נדחה. [מפני שבעלי חיים נדחין]. אם כן עדיין קשה: **מאי "ועוד** אמר רבי יהודה"? מה בא רבי יהודה להוסיף בזה?

ומסקינן: אכן, קושיא זו **קשיא**.[100]

שנינו במשנה: **ועוד אמר רבי יהודה**: אם **נשפך הדם** [של השעיר של השם], **ימות המשתלח**. ואם **מת המשתלח ישפך הדם**.

הגמרא ביארה לעיל שדעת רבי יהודה שבעלי חיים נדחים, והואיל והשעיר השני שבזוג הראשון אינו ראוי להקרבה בזמן שמת חבירו, לכן חל בו דין דיחוי, וימות.

וכאן הגמרא דנה בעצם הדבר: מדוע השעיר השני שבזוג הראשון אינו ראוי להקרבה בזמן שמת חברו?

בשלמא אמנם מובן שאם **נשפך הדם** של השעיר של שם, חל דין דיחוי **וימות המשתלח**, משום **דאכתי לא אתעביד מצותיה**. שהרי עדיין לא קיימו בדם את מצות ההזאות, וחייבים לשחוט שעיר אחר,[101] ולהביא את דמו. ואי אפשר להביא שעיר של השם בפני עצמו בלא הגרלה, אלא חייבים להביא שני שעירים ולהגריל עליהם.

נמצא שהשעיר הראשון נדחה [ודעת רבי יהודה שהואיל ונדחה לשעה ידחה לעולם, מפני שבעלי חיים נדחין], ולכן ימות.[102]

אלא, אם **מת המשתלח, אמאי** [למה] **ישפך הדם**? הרי אין צריך להביא שעיר אחר תחתיו, **דהא אתעביד ליה מצותיה**. שהרי כבר הסתיימה המצוה ההכרחית לשעיר המשתלח, שהיא מצות ההגרלה!

---

100. וכמו שאמר רבא לעיל "דייקא מתניתין כוותיה דרב". כך כתבו רש"י והריטב"א.

אבל התוספות [לעיל סד, ב ד"ה האמר רבא] נקטו ש"קשיא" היא קושיא גמורה. ואילו "דייקא מתניתין" הוא דיוק בלבד. ואינה קושיא גמורה. והקשו מדוע לעיל הגמרא נקטה לשון "דייקא". וכאן לשון "קשיא" [עיין שם מה שתירצו].

101. לעיל [ס, א] מבואר בגמרא שנאמר בעבודות יום הכיפורים לשון "חוקה". ובפרשה הוזכר מתן דמים, מכאן שמתן הדם מעכב.

ונחלקו רבי יהודה ורבי נחמיה באיזה עבודות דיבר הכתוב. ולדברי הכל "חוקה" נאמרה על עבודות הנעשות בבגדי לבן בפנים. [ונחלקו בעבודות הנעשות בבגדי לבן בחוץ]. והזאת דם הפר מקצתה היתה בפנים דהיינו בקדש הקדשים. ולכן היא מעכבת. ואם נשפך הדם יביא שעיר אחר. [ועיין לעיל מ, ב בהערות שדעת הרמב"ם ש"בפנים" היינו בהיכל, ולפי זה מדובר כאן גם במתן דמים שבהיכל].

102. כך פירש רש"י.

ופירש הריטב"א את דבריו שכיון שהוצרך

שהרי מצות שילוחו לעזאזל אינה מעכבת, מפני שדוקא עבודות שנעשות על ידי הכהן הגדול בבגדי לבן מעכבות,[103] ואילו השילוח נעשה על ידי איש עתי[104] [שאינו כהן גדול].

ומצות הוידוי גם היא אינה מעכבת לדעת רבי יהודה, כפי שמובא בברייתא [לעיל מ ב].

ומאחר שמצות ההגרלה הסתיימה, ואין צריך להביא שעיר אחר לעזאזל. אם כן ברור שאין צריך להביא שנים ולהגריל עליהם, ומדוע אמר רבי יהודה שחל דין דיחוי בשעיר של השם, וישפך הדם?

ומשנינן: **אמרי דבי רבי ינאי: אמר קרא** [ויקרא טז י]: "והשעיר אשר עלה עליו הגורל לעזאזל **יעמד חי לפני ה' לכפר**".

עד מתי יהא השעיר המשתלח **זקוק להיות עומד חי? עד שעת מתן דמים של חברו** [השעיר של שם], שנאמר "לכפר עליו".[105] וכפרה היא מתן דמים [שעל ידי מתן הדם מתכפרים הבעלים].[106]

להביא אחר, הרי הוא נדחה מתחילה. [נראה לפרש, שאם היה מקריב את השעיר הראשון ויוצא בו ידי חובתו, שוב לא היה יכול להביא שני שעירים אחרים ולהגריל עליהם, שהרי כבר אין עליו חיוב אלא בשעיר אחד. והשעיר השני אינו מתקדש כלל. ולפיכך אינו יכול להקריב את הראשון. כל זמן שלא הגריל על הזוג השני. והרי זה כדיחוי. ועיין תוספות ישנים בשם רבנו שמואל].

והריטב"א כתב בשם תוספות שלא מצאנו דיחוי כזה. ופירשו התוספות ישנים, שהדיחוי כאן הוא משום שאי אפשר להקריב את השעיר של השם אלא אם כל חברו חי.

ורש"י לא פירש כן. מפני שהגמרא בתירוץ לומדת מהפסוק "יעמד חי... לכפר עליו" שהשעיר המשתלח זקוק לעמוד חי עד שיזרק הדם, ומשמע שבשאלת הגמרא לא ידענו דבר זה. [תוספות ישנים ותוספות הרא"ש].

ותוספות ישנים פירשו, שגם בשאלת הגמרא ידענו שאי אפשר לשלח את השעיר לעזאזל אלא אם כן היה מתן דמים. [שנאמר "והשעיר אשר עלה עליו גורל לעזאזל יעמד חי... לכפר עליו"], אבל לא ידענו שגם לענין השעיר של השם נאמר דין שאי אפשר להקריבו אם מת המשתלח. והגמרא מתרצת שגם לענין השעיר של השם נאמר דין זה. וכן כתבו תוספות הרא"ש וריטב"א בשם תוספות. [ועיין שם בריטב"א]. ובשיח יצחק ביאר את דברי רש"י שלא כהבנת הראשונים בדבריו עיין שם.

103. ראה לעיל הערה 101.

104. שנאמר: "ושלח ביד איש עתי המדברה". [איש עתי היינו איש המזומן לכך מערב יום הכיפורים. כמו שיבואר בגמרא להלן סו, א].

105. [אף על פי שבפסוק נאמר "לכפר עליו" משמע כפרה שבגוף השעיר המשתלח, מכל מקום מאחר שבשעיר המשתלח עצמו לא היה מתן דמים, בעל כרחך כוונת הכתוב לחבירו] ועיין לעיל מ, ב שרבי שמעון חולק על דרשה זו.

106. לעיל [מ, ב] הובאה דרשא זו בברייתא בשם רבי יהודה עצמו. ואם כן קשה: מדוע כאן מביאה זאת הגמרא בשם אמוראים ["אמרי דבי רבי ינאי"]?

תירצו תוספות, שבדברי הברייתא היה אפשר

ומכאן שאם השעיר המשתלח מת לפני מתן דמו של חברו, אין כפרת הדם כלום, וצריך להביא שעיר אחר לעזאזל. ואי אפשר להביאו בלי הגרלה, הלכך צריך להביא שנים חדשים,[107] והדם ישפך לדברי הכל. מפני שהכל מודים שקדשים שחוטים נדחין.

למדנו במשנתנו שאם מת אחד השעירים, אזי השני ירעה עד שיסתאב, ולדעת רבי יהודה ימות.

הסוגיא שלפנינו דנה בשעיר יום הכיפורים שאבד, שדינו ירעה עד שיסתאב. ומבארת מדוע אי אפשר להקריבו בשנה הבאה.[108]

וסוגיא זו פותחת בדין קרבנות ציבור שהיו באים כל שנה ושנה מהשקלים שהביאו ישראל באותה שנה כדלהלן:

מצות עשה מן התורה ליתן כל איש מישראל מחציתה שקל בכל שנה ושנה.[109] ומהשקלים היו מביאים את קרבנות הציבור.

את השקלים נתנו ללשכה שהיתה בעזרה, והיו שם שקלים רבים יותר מכדי הצורך לקרבנות חובת הציבור.

ושלש פעמים בשנה היו תורמים [מפרישים] מעות מן הלשכה לצורך קרבנות הציבור, לשם כל מי שתרם מחצית השקל, וכך כל התורמים נחשבים שותפים בקרבנות הבאים מתרומת הלשכה.

והיו תורמים גם עבור מי ששלח מחצית השקל ביד שליח, ואבד שקלו, ולא נודע לבעלים בשעת הפרשת תרומת הלשכה שאבד. כדי שגם הוא יהיה שותף בקרבנות הציבור.[110]

תנן התם, שנינו במסכת שקלים [ב, א]:

לומר שאם מת המשתלח יביא שעיר משתלח אחר מפני שהשעיר המשתלח מת ולא נשלמה מצותו. אבל לא היינו יודעים שהדם נפסל משום מיתת המשתלח. ורבי ינאי השמיענו שאף הדם נפסל. [שיח יצחק בהסבר התוספות. וכן מבואר מדברי תוספות ישנים ותוספות רא״ש וריטב״א שהבאנו לעיל הערה 102].

107. רש״י הזכיר כאן שצריך להביא שני שעירים להגריל עליהם. וצריך עיון, שהרי למסקנת הגמרא הדיחוי הוא משום שצריך שכפרת הדם תהיה בחיי המשתלח. ומאחר שהוא מת, הרי חל כאן דין דיחוי. [ולא משום שצריך הגרלה נוספת עיין לעיל הערה 102].

ולפי מה שכתב השדיח יצחק בהסבר רש״י בשאלת הגמרא [ד״ה בשלמא] יש ליישב אף את דברי רש״י כאן. עיין שם.

108. נראה שיש לזה ענין גם לדברי משנתנו. שיש לשאול: מדוע אמרו שהשעיר השני ירעה עד שיסתאב, ולא אמרו שיקרב לשנה הבאה?

ומתוך דברי הסוגיא יבואר דבר זה. [ולענין דעת רבי יהודה שאמר במשנתנו שהחטאת תמות עיין תוספות ישנים מודפסים להלן סז, א ד״ה שאין חטאת].

109. לשון הרמב״ם שקלים א, א.

110. כך פירש רש״י. אבל דעת התוספות שלא היו מפרישים אלא עבור מי ששקלו הגיע ליד הגזברים ואבד מהם. או ששקלו נמצא בידי השליח בשעת הפרשת תרומת הלשכה. [ואפילו אם אבד אחרי ההפרשה יש לו חלק בקרבנות הציבור] וכן כתבו תוספות ישנים, תוספות רא״ש, וריטב״א בשם ר״י. [וכן נראה מדברי הרמב״ם שקלים ג, ט].

בני העיר ששלחו את שקליהן ביד שליח להביאם לבית המקדש, **ונגנבו או שאבדו**:

אם כבר **נתרמה התרומה** [הופרשה תרומת הלשכה][111] — הרי הבעלים אינם חייבים לשקול שוב מחצית השקל, שהרי התרומה הופרשה גם עבור מי ששלח שקלו ואבד ולא נודע לו, נמצא שההקדש הוא זה שמפסיד מכך שהשקלים אבדו, ולא הבעלים.

הילכך, **נשבעין** השלוחים **לגזברין** שבועת השומרים שלא פשעו בשמירה, ונפטרים מלשלם להקדש.[112]

ואם לאו, שעדיין לא נתרמה תרומת הלשכה, מאחר שנודע לבני העיר [לפני שנתרמה הלשכה] שאבדו שקליהן, הרי הם חייבים להביא שקלים אחרים, נמצא שבני העיר הם המפסידים מכך שהשקלים אבדו.

הלכך, **נשבעין** השלוחין **לבני העיר** שבועת השומרים שלא פשעו בשמירה, ונפטרים מלשלם. **ובני העיר שוקלין** שקלים **אחרים תחתיהן.**

נמצאו השקלים האבודים **או שהחזירום הגנבים**, הרי **אלו ואלו** — בין השקלים הראשונים, ובין השקלים האחרונים, **שקלים** של הקדש **הם, ואין** השקלים שנמצאו[113]

---

111. לדעת רש"י היינו שנתרמה התרומה קודם שנודע לבעלים ששקליהם אבדו. ולדעת שאר הראשונים [בהערה הקודמת] היינו שהתרומה נתרמה לפני האבדה. וכן כתב הרמב"ם [הנ"ל].

112. בבבא מציעא [נז, ב — נח] שנינו שאין שומר חינם נשבע על ההקדשות. והקשתה הגמרא שם היאך שנינו שאם משנתרמה התרומה נשבעים השלוחים לגזברין. הרי שומר חינם פטור מלהשבע?

והגמרא מתרצת שני תירוצים:

א. מדובר בשלוחים שקיבלו שכר. והם נשבעים לבעלים שנגנבו ונאבדו באונס, ונוטלים את שכרם, ואם משנתרמה התרומה אבדו, הרי הם נשבעים לבעלים [שנאנסו] במעמד הגזברים, כדי שהגזברים לא יחשדו בהם, ולא יקראו להם פושעים.

ב. דעת רבי אלעזר שמדובר בשלוחים שלא קיבלו שכר. ואף על פי כן נשבעים להקדש כדי להפטר. ושבועה זו אינה אלא תקנת חכמים. כדי שלא יזלזלו בהקדשות.

ועיין ברמב"ם [שקלי סג, ח — ט] שפסק שאם היו השלוחים שומרי חינם, לעולם הם חייבים באחריות, ואפילו אם השקלים אבדו לאחר תרומת הלשכה, מפני שהבעלים מסרום לשומר חינם שאין שמירתו מעולה שהרי הוא פטור בגניבה ואבידה. [כסף משנה שם בהסבר דברי הרמב"ם, וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשנה].

והמשנה שמחלקת בין אבידה שהיתה לפני התרומה לאבידה שלאחריה, מדברת בשלוחים שקיבלו שכר, והרי דינם כדין שומר שכר שחייב בגניבה ואבידה. ולפיכך אם השקלים אבדו לאחר שנתרמה התרומה, אין הבעלים חייבים לשקול אחרים. כי הם לא פשעו בשמירתן. [שהרי שומר שכר חייב בגניבה ואבידה, והאונס אינו מצוי]. ולפיכך הרי זה כאילו היו שקליהם ביד ההקדש בשעת התרומה, ותרמו עבורם. [ועיין שם בכסף משנה].

113. רבינו אליקים.

ועיין בירושלמי [שקלים ב, סוף הלכה א] שנחלקו אמוראים באיזה שקלים משתמשים לשנה זו: יש אומרים בשקלים שנמצאו, ויש אומרים בשקלים שהגיעו ראשונים ליד הגזבר.

עולין לחן לבעלים עבור חיוב מחצית השקל של השנה הבאה. אלא צריכים לשקול שוב **לשנה הבאה.**

רבי יהודה אומר: עולין לחן לבעלים עבור החיוב של**שנה הבאה.**

והוינן: **מאי טעמא** [מהו טעמו] **דרבי יהודה?**

אמר רבא: קסבר רבי יהודה חובות שהופרשו לצורך **של שנה זו, קריבות לשנה הבאה.**

איתיביה אביי — אביי הקשה לרבא מברייתא:

שנו בברייתא: **פר** [החטאת של הכהן הגדול] **ושעיר של יום הכיפורים שאבדו והפריש אחרים תחתיהן, וכן שעירי** חטאת הציבור שחטאו **בעבודה זרה** בהוראת בית דין[114] **שאבדו, והפריש אחרים תחתיהן,** הרי **כולן ימותו — דברי רבי יהודה** [הסובר שחטאת ציבור שנתכפרו בעליה באחרת מתה].

רבי אלעזר ורבי שמעון אומרים: ירעו עד שיסתאבו וימכרו ויפלו דמיהם לעולות **נדבה** של הציבור. ולא ימותו, מפני **שאין חטאת צבור מתה.**

ולמדנו בברייתא, שרבי יהודה אמר שפר ושעיר של יום הכיפורים שאבדו, ימותו, ואין אומרים שיקרבו לשנה הבאה! וקשה על דברי רבא, [שאמר, שדעת רבי יהודה שחובות שהופרשו בשנה זו קריבות לשנה הבאה]![115]

אמר ליה רבא תירוץ לאביי:

וכי מ**קרבנות צבור קא אמרת** שיש קושיא סה-ב על דברי?!

הרי יש לחלק בין חיוב הבאת השקלים, לבין קרבנות צבור הבאים מתרומת הלשכה: **שאני** [שונים] **קרבנות הצבור** שמראש חדש ניסן ואילך אינם באים מהתרומה של השנה שעברה,[116] **וכדברי רבי טבי שאמר** בשם **רבי יאשיה:**

[ולא אבדו]. והשקלים המיותרים דינם כדין שקלי שנה שעברה. עיין שם.

[ומחלוקת זו מובאת גם ברמב"ם שקלים ג, ט].

114. הציבור שחטאו בעבודה זרה, בהוראת בית דין שטעו, מביאים פר לעולה ושעיר לחטאת. רש"י.

115. תוספות ישנים הקשו: מדוע הגמרא לא שאלה ממשנתנו שרבי יהודה אמר שהשעיר השני ימות. ואין אומרים שיקרב לשנה הבאה? עיין שם מה שתירצו. [ועיין בתוספות הרא"ש ובריטב"א].

עוד כתבו תוספות ישנים שמדובר כאן בשעירים שאבדו לאחר הגרלה. אבל אם אבדו לפני ההגרלה הם ראויים להקרבה לשעיר הנעשה בחוץ. [ואפילו אם נמצאו אחרי יום הכיפורים הוא יכול להקריבו בראש השנה או ברגלים, עיין שם].

116. דברי הגמרא אינם מובנים, שהרי לעיל דיברנו בשקלים שמהם הקריבו את קרבנות הציבור, ומדוע לא נאמר גם בהם שאינם באים מתרומת השנה שעברה?

ותירץ הריב"א: לדעת רבי יהודה השקלים החדשים שחייבים הבעלים לשקול, לא יתנו בלשכה של שקלי שנה זו, אלא עם שקלים

דאמר רבי טבי אמר רבי יאשיה: אמר קרא [במדבר כח יד] בענין עולת ראש חדש:

"**זאת עולת חדש בחדשו** לחדשי השנה". הוזכרו בפסוק לשונות חדש מיותרים, ומכאן דרשו חכמים: **חדש והבא לי** את קרבנות השנה **מתרומה חדשה.** הלכך מודה רבי יהודה בשעירי יום הכיפורים שאבדו, שאינם קרבים לשנה הבאה.[117]

ומקשינן: הרי רבי יהודה דיבר על פר ושעיר של יום הכיפורים, ואמר ששניהם ימותו. **הא תינח,** תירוצו של רבא אמנם מתרץ לענין **השעיר** שבא מכספי תרומת הלשכה, אבל לענין **הפר** שבא מכספו של הכהן הגדול, **מאי איכא למימר** — מדוע אין אומרים שיקרב לשנה הבאה?

ומתרצינן: חכמים גזרו **גזירה** שאסור להקריב את הפר, **אטו** [שמא] יבואו להקריב גם את **השעיר** [הבא מתרומת הלשכה] בשנה הבאה.

ותמהינן על דברי רבא: וכי **משום גזירה** חכמים אמרו **שימותו**?! הרי משום גזירה היה די בכך שנאמר שהפר ירעה, ויביא אחר בדמיו לכשיסתאב.

ועוד, אפילו לענין השעיר קשה: **הא דרבי טבי אמר רבי יאשיה** [שאמר שקרבנות הצבור אינם באים מהתרומה הישנה] **מצוה** בלבד **היא,** אבל אם הקריב מהתרומה הישנה יצא בדיעבד.

דאמר רב יהודה אמר שמואל: קרבנות צבור הבאין באחד בניסן ומכאן והלאה, **מצוה להביא מן החדש** [מתרומת השנה החדשה]. **ואם הביא מן הישן יצא** בדיעבד, **אלא שחסר מצוה.**

ומאחר שבדיעבד אם הקריב את קרבנות הצבור מהתרומה הישנה יצא ידי חובתו, אין ראוי להמית את השעיר משום דבר שאינו אלא מצוה.[118]

ונדחה תירוצו של רבא. ומעתה חוזרת הקושיא: מדוע פר ושעיר של יום הכיפורים שאבדו אינם קרבים לשנה הבאה [לדעת רבי יהודה]?

אלא אמר רבי זירא תירוץ אחר:

לפי שאין הגורל שנעשה בשנה זו, **קובע משנה לחברתה,** לפיכך אי אפשר להקריב את השעיר שנשאר השנה בשנה הבאה.[119]

ומקשינן: **וניתי,** נביא שעיר נוסף בשנה הבאה **ונגריל** עליהם כבתחילה!

חדשים שישקלו הציבור לשנה הבאה. ואפילו אם נתנום הגזברים בלשכה של שנה זו, לא פשעו הבעלים בכך ופטורים בשנה הבאה, תוספות הרא"ש. וכעין זה כתוב בתוספות ישנים וריטב"א בשם ריב"א. ועיין רבנו אליקים.

117. ולומדים את ה"שנה" שנאמרה כאן ["לחדשי השנה"] ממה שנאמר בענין ניסן "ראשון הוא לכם לחדשי השנה". מכאן שהשנה המוזכרת כאן מתחילה מניסן. רש"י.

118. ריטב"א. וכן נראה מדברי רבנו אליקים. אבל עיין ר"ח.

119. ואי אפשר לקבוע על השעירים את שמם אלא על ידי גורל כמבואר בתחילת הפרק.

ומתרצינן: אין עושים כן, משום **גזירה**, שחששו חכמים שאם יביאו בשנה הבאה את השעיר שנשאר מהשנה, **שמא** יהיו אנשים שלא יראו שהגרילו על השעירים מחדש, **ויאמרו: הגורל קובע משנה לחברתה** גם בלא שהגרילו שנית.[120]

ומקשינן: הרי רבי יהודה דיבר על פר ושעיר של יום הכיפורים, ואמר ששניהם ימותו, **והא תינח**, התירוץ של רבי זירא אמנם מתרץ לענין **שעיר** שמתקדש על ידי גורל.

אבל לענין **פר** [שאינו צריך גורל] **מאי איכא למימר** — מדוע אין אומרים שיקרב לשנה הבאה?

ומתרצינן: חכמים גזרו **גזירה** שאסור להקריב את הפר **אטו** [שמא] יבואו להקריב גם את **השעיר** לשנה הבאה.

ותמהינן: **וכי משום גזירה** אמרו חכמים **שימותו**?! די היה שנאמר שהפר יראה [ויביא אחר בדמיו]!

ונדחה תירוצו של רבי זירא, וחוזרת הקושיא: מדוע פר ושעיר של יום הכיפורים שאבדו אינם קרבים לשנה הבאה [לדעת רבי יהודה]?

והתשובה דלהלן **אמרוה רבנן** [תלמידי אביי] **קמיה דאביי**:

חכמים גזרו **גזירה** שאסור להקריב את הפר לשנה הבאה, **משום** שחששו שמא ימות הכהן הגדול בשנה זו, ויקריבו את פרו, והרי זה **חטאת שמתו בעליה** שאסור להקריבה.

ומקשינן: **הא תינח** תירוץ זה אמנם מתרץ לענין **הפר** השייך לכהן הגדול [ויש חשש שהוא ימות]. אבל לענין **השעיר** ששייך לציבור **מאי איכא למימר** — מדוע אינו קרב לשנה הבאה?

ומתרצינן: חכמים גזרו **גזירה** שאסור להקריב את **השעיר אטו** [שמא] יקריבו גם את **הפר**.

ותמהינן: **וכי משום גזירה** אמרו חכמים **שימותו**?! די היה שנאמר שהשעיר ירעה [ויביאו אחר בדמיו]!

ונדחה תירוץ זה, וחוזרת הקושיא: מדוע פר ושעיר של יום הכיפורים אינם קרבים לשנה הבאה [לדעת רבי יהודה]?

אלא צריך לומר תירוץ אחר:

חכמים גזרו **גזירה** שאסור להקריב את השעיר לשנה הבאה **משום חטאת שעברה שנתה**. שחששו שמא עד יום הכיפורים הבא תעבור שנה שלימה משנולד שעיר זה. וחטאת אינה כשרה אלא בתוך השנה הראשונה לחייה.[122]

---

120. על פי רבנו אליקים.

121. כל אחד מן האמוראים שתירצו שימותו משום גזירה, היה סבור שהגזירה שהוא דיבר בה חמורה יותר משל חברו, והחמירו חכמים שמשום גזירה זו הבהמה תמות.

והגמרא דוחה שאפילו משום אותה גזירה אין ראוי להמית את הקרבן. תוספות ישנים, תוספות רא"ש. וריטב"א.

122. בענין חטאת היחיד העובד עבודה זרה נאמר בתורה שיביא חטאת בת שנתה.

ושנינו בתורת כהנים: נאמר בענין חטאת יחיד "תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה".

ומיד הגמרא תמהה על התרצן: מדוע אתה קורא לזה **גזירה**?! הרי ודאי שעד יום הכיפורים הבא עוברת שנה שלימה, וממילא **היא גופה** [השעיר עצמו] **חטאת שעברה שנתה היא**, ואסור להקריבה מן התורה!

והתרצן מיישב את דבריו: **הא לא קשיא.** יש אופן שעד יום הכיפורים הבא, השעיר לא יפסל מדאורייתא משום חטאת שעברה שנתה. **כ**דברי **רבי** דלהלן:

דתניא: המוכר בית בבתי ערי חומה, יכול לגאול אותו עד מלאת שנה. ונאמר בענין זה [בויקרא כה ל]: **"שנה תמימה"**.

"תמימה" — מלמד, שהוא **מונה שלש מאות וששים וחמשה יום, כמנין ימות** שנת **החמה**. ושנת החמה ארוכה משנת הלבנה 11 יום.[123] ואפילו אם עיברו את השנה [שאז שנת הלבנה ארוכה משנת החמה], לעולם הולכים אחר שנת החמה.

וחכמים אומרים: בשנה פשוטה [שאינה מעוברת] **מונה שנים עשר חדש מיום ליום**, כמו שישראל מונים על פי חדשי הלבנה.

סו-א **ואם נתעברה** השנה, **נתעברה לטובת המוכר**, שיכול לגאול את השדה עד שיגיע אותו החודש שהיתה המכירה [כעבור 13 חודשים].

וכל מקום שנאמר בתורה "שנה" למדים מ"שנה תמימה" האמורה לענין בתי ערי חומה.

הלכך, לדעת רבי יש אופן שעד יום הכיפורים הבא השעיר לא יפסל מדאורייתא משום חטאת שעברה שנתה, וכגון, שהקדישו את השעיר ביום השמיני ללידתו[124] שחל בערב יום הכיפורים, בשנה פשוטה [שאינה מעוברת]. וכאשר יגיע יום הכיפורים הבא, עדיין לא ימלאו לשעיר 365 יום, כמנין ימות שנת החמה[125] [ובאופן הזה אין איסור מדאורייתא להקריב את

ודרשו את המלים שבפסוק זה:

"תורה אחת" — לומר לך שכל התורה כולה הוקשה לעבודה זרה. כשם שיחיד העובד עבודה זרה, מביא חטאת בת שנתה, כך גם בשאר עבירות.

"יהיה" — לרבות את שעירי הרגלים [של הציבור].

"לכם" — לרבות שעירי עבודה זרה.

"לעושה" — לרבות שעיר חטאת הנשיא. [רש"י].

123. שנת החמה — 365 יום. שנת הלבנה 354 יום. [מלבד בשנה מעוברת שמתוסף עוד חודש אדר של 29 יום. סך הכל 383 יום]. ומאחר שהתורה אמרה "[שנה] תמימה" למדנו שהשנה צריכה להיות יותר מאשר שנה רגילה. ומכאן שמונים שנה זו על פי החמה.

קשה: הרי בענין בתי ערי חומה נאמר "שנה תמימה" ומנין לנו שלומדים את שאר התורה מבתי ערי חומה?

ותירץ הריטב"א: הגמרא ידעה שרבי פירש את הפסוק הנאמר בבתי ערי חומה: "עד מלאות לו שנה [שסתם שנה, היא] תמימה". ועיין תוספות ראש השנה ו, ב. ותוספות ישנים כאן.

124. כך פירש רש"י, [מפני שאסור להקדיש את הבהמה לפני היום השמיני ללידתה, כמבואר לעיל סג, ב].

125. רש"י כתב שימלאו לו 364 יום, והקשה

השעיר, אבל חכמים גזרו שמא יקריב שעיר שעברה שנתו].

ומקשינן: **התינח** התירוץ הזה אמנם מתרץ לענין **השעיר** שאסור להקריבו לאחר שעברה שנתו. אבל לענין **הפר** שהוא בן שלש שנים,[126] **מאי איכא למימר**, מדוע אין אומרים שיקרב לשנה הבאה?

ומתרצינן: חכמים גזרו **גזירה** שאסור להקריב את **הפר אטו** [שמא] יקריבו גם את **השעיר**.

ותמהינן: **וכי משום גזירה ימות**?! די היה שנאמר שהפר ירעה [ויביאו אחר בדמיו]!

ועוד, אפילו לענין השעיר קשה: הרי **חטאת שעברה שנתה לרעיה אזלא** [תרעה עד שתסתאב ולא תמות]!

דאמר ריש לקיש: חטאת שעברה שנתה אין פסול גמור בגופה, אלא **רואין אותה** [בכל מקום שהיא] **כאילו היא** חטאת כשרה **שעומדת בבית הקברות** ואין הכהן יכול להכנס לשם ולהקריבה. כלומר, אמנם אי אפשר להקריב חטאת שעברה שנתה, אבל אין דיחוי גמור בגופה [אלא שנפסלה על ידי ששהו מלהקריבה.[127] ולכן אין היא מתה, אלא **רועה**.

ואם כן קשה: מדוע אמר רבי יהודה ששעיר שאבד ימות? הרי אם גזרו שמא יקריב את השעיר לאחר שנתו, היה ראוי לומר שירעה עד שיסתאב כדין חטאת שעברה שנתה!

אלא אמר רבא תירוץ אחר:

חכמים גזרו **גזירה** שאסור להקריב את הפר והשעיר לשנה הבאה **משום** שחששו ל**תקלה** כדלהלן:

דתניא: אין מקדישין שום דבר בזמן הזה, מפני שסתם הקדש לבדק הבית. ואין לו תקנה בזמן שאין בית המקדש קיים [וחששו לתקלה כדלהלן].

ואין מעריכין. אין אומרים "ערכי עלי" בזמן הזה, מפני שהאומר כך חייב להביא להקדש דמים לפי הערך הקצוב בתורה, ואין לו תקנה בזמן שאין בית המקדש קיים.

ואין מחרימין. אין אומרים "דבר זה חרם" **בזמן הזה**, מפני שברייתא זו סוברת שהאומר "דבר זה חרם" [ולא פירש שיהיה חרם לכהנים], סתם חרמים לבדק הבית הן, ואין לו תקנה.[128]

ואם הקדיש והעריך והחרים בזמן הזה, אזי — אם הקדיש **בהמה**, הרי זו **תיעקר** [כפי שיבואר להלן]. ואם הקדיש **מעות וכלי**

הרש"ש: מאחר ששנת הלבנה 354 יום ימלאו לו רק 363 יום. עיין שם עוד.

ועיין בהגהת הב"ח. [והרש"ש הביא שתוספות בערכין [יח, ב] כתבו כדבריו].

126. כך פירש רש"י. ונחלקו חכמים ורבי יוסי הגלילי אם הפר הוא בן שנתיים או בן שלוש. [רבנו אליקים כאן כתב שהוא בן שנתיים, וכדעת רבי יוסי הגלילי].

127. על פי תוספות ישנים.

128. נאמר [ויקרא כז, כח] בענין חכמי הכהנים: "אך כל חרם אשר יחרם איש לה' מכל אשר לו... לא ימכר ולא יגאל" אלא ינתן לכהנים.

ונאמר [שם]: "כל חרם קדש קדשים הוא

מתכות, יוליך [הנאה[129]] לים המלח כדי שיאבדו שם ולא יוכלו ליהנות מהם.

ואי זהו עיקור שאמרנו בענין בהמה? **נועל דלת לפניה והיא מתה מאליה** [מפני שחששו שמא יבוא בה לידי תקלה].

והוינן בה: **תקלה דמאי** — לאיזה תקלה חששו חכמים [בפר ושעיר של יום הכיפורים שאבדו, ובהקדשות בזמן הזה]?

אי אם חששו ל**תקלה דהקרבה**, שאם ישהה אותם יבוא להקריבם שלא כדין, [פר ושעיר בשאר ימות השנה. ושאר הקדשות בזמן הזה]. אם כן קשה: **אפילו כל** קרבנות שדינם ל**רעיות, נמי**! גם בהם נגזור שמא יבואו להקריבם באיסור! ולמה אמרו שירעו עד שיסתאבו?

ואי חששו ל**תקלה דגיזה ועבודה**, שאם ישהה אותם יבוא ליהנות מהם מגיזת צמרם, או שיעבוד בהם באיסור. אם כן קשה: **אפילו כל** קרבנות שדינם ל**רעיות, נמי**. גם בהם נגזור [שמא יבואו ליהנות מהם באיסור בגיזה ועבודה]! ולמה אמרו שירעו עד שיסתאבו?

ומתרצינן: **לעולם** חששו ל**תקלה דהקרבה** שמא יקריב את הפר והשעיר שלא בזמנם [וכן שאר קרבנות בזמן הזה[130]]. ואולם בשאר קרבנות שדינם לרעות לא גזרו.

משום ש**הנך דלאו בני הקרבה נינהו**, שאר הקרבנות הרועות אינם עומדות להקרב בעצמן, אלא לאחר שיפול בהם מום יביא קרבנות אחרים בדמיהן, הלכך **לא טריד בהו**, אין הבעלים מהרהרים על הקרבתם, אלא מסיחים את דעתם מלהקריבם. ואין חשש שמא יבוא בהם לידי תקלה.

אבל **הך** הפר והשעיר **דבת הקרבה היא** שהם עצמם ראויים להקרבה, **טריד בה** במחשבה להקריבם, וחששו שמא יבוא להקריבם לפני שיגיע יום הכיפורים הבא. ולכן גזרו שימותו.

[וכן שאר הקרבנות בזמן הזה, אין בהם פסול אלא שאין מזבח להקריבם, הלכך דעתו עליהם כל שעה, מפני שהוא חושב מהרה יבנה בית המקדש ואקריבם. וכיון

לה״. והיינו לבדק הבית.

ונחלקו תנאים ואמוראים באומר ״הרי זה חרם״, ולא פירש אם כוונתו לחרמי גבוה או לחרמי כהנים מה דינו: יש אומרים סתם חרמים לגבוה. ויש אומרים לכהנים. [עיין ערכין כט, א].

רש״י פירש שהברייתא [שהובאה בגמרא כאן] סוברת כמאן דאמר סתם חרמים לגבוה.

ור״י ביאר, שאפילו למאן דאמר סתם חרמים לכהנים, בכל זאת לפני שהגיעו ליד הכהנים מועלים בהם. ובזמן הזה שאין רגילים בשמירת קדשים, יש לחוש שלא יזהרו בדיני חרמי הכהנים לפני שיתנום להם, תוספות. [ועיין שם עוד ביאור].

129. מילה זו אין לה מובן, והרש״ש מחקה. ובמסכת עבודה זרה [יג, א] הגירסא: ״יוליכם לים המלח״.

וכתבו תוספות שם שאפשר להשליכם גם לנהרות אחרים בתנאי שישחקם קודם, ואילו לים המלח אפשר להשליכם גם בלא שחיקה.

130. רבנו אליקים.

שדעתו עליהם יבוא להקריבם שלא כדין. ולפיכך ימותו[131].

וגזירת **תקלה עצמה, תנאי היא** — חלקו תנאים אם יש גזירה כזאת:

דתניא חדא, שנו בברייתא אחת: קרבן **פסח שלא קרב** בפסח ראשון [בי״ד ניסן] הרי זה ימכר לטמא או למי שהיה בדרך רחוקה **ויקרב** בפסח **שני**. [בי״ד איי״ר] ואם לא קרב **בשני, יקרב לשנה הבאה.**

ותניא אידך, ושנו בברייתא אחרת: אם לא קרב בשני **לא יקרב** לשנה הבאה.

מאי לאו בתקלה פליגי. האם לא בגזרת תקלה נחלקו הברייתות? שמי ששנה את הברייתא הראשונה [שיקרב לשנה הבאה] אינו חושש לתקלה, ואילו השונה את הברייתא השניה חשש לתקלה!

ודחינן: **לא** נחלקו בגזירת תקלה. אלא **דכולי עלמא** [הכל מודים] **שלא חיישינן לתקלה, והכא בפלוגתא דרבי ורבנן קמיפלגי** — ושתי הברייתות שהבאנו נחלקו במחלוקת רבי ורבנן שנחלקו מה היא השנה שהוזכרה בתורה:

ולא קשיא [אין להקשות מברייתא אחת על חברתה]:

הא הברייתא הראשונה [שאם לא קרב בפסח שני יקרב לשנה הבאה] סוברת כשיטת **רבי.** ששנה שהוזכרה בתורה היא שנת החמה [שהיא ארוכה משנת הלבנה ב — 11 ימים], הלכך אף על פי שקרבן הפסח שעברה שנתו פסול, בכל זאת יש אופן שאפשר להקריב את הפסח בשנה הבאה, [כגון שהקדישו ביום השמיני ללידתו שחל בי״ד ניסן. ונמצא שבי״ד ניסן שבשניה הבאה עדיין לא עברה עליו שנת החמה].

ואילו **הא** — הברייתא השניה [שאם לא קרב בשני לא יקרב לשנה הבאה] סוברת כשיטת **רבנן,** ששנה שהוזכרה בתורה היא י״ב חודשי הלבנה מיום ליום. הלכך לעולם פסח של שנה אחת אינו קרב בשנה שאחריה, מפני שעברה שנתו, ונפסל.

ומקשינן: **והתניא** והרי שנינו [בהמשך הברייתות] **וכן המעות.** בברייתא הראשונה שנו שמעות שהופרשו לקנות בהם פסח, ולא קנו בהם בשנה אחת, יקנו בהם פסח ויקרבו בשנה הבאה. ובברייתא השניה שנו שלא יקרבו לשנה הבאה.

והרי מעות שעברה עליהם שנה אינן נפסלות, ומדוע שנו בברייתא השניה שלא יקרבו לשנה הבאה?

אלא, לאו, שמע מינה, שבתקלה פליגי [נחלקו]. והברייתא השניה סוברת, שבין הפסח ובין המעות לא יקרבו לשנה הבאה, משום חשש תקלה!

ומסקינן: אכן **שמע מינה** שנחלקו תנאים בגזרת תקלה.

מתניתין:

משנתנו חוזרת לעסוק בסדר עבודת יום הכיפורים. בפרק הקודם [נח, ב] סיים התנא

---

131. רבנו אליקים.

לערוך את סדר מתן הדם של הפר והשעיר. וממשיך התנא ועורך את סדר העבודות שנעשו אחר כך:

בא לו הכהן הגדול **אצל שעיר המשתלח.** שהיה עומד כנגד השער המזרחי של העזרה, והיה סומך את **שתי ידיו עליו ומתודה.**

וכך היה אומר בוידויו:

אנא השם(133) **חטאו עוו פשעו**(133) **לפניך עמך בית ישראל.**

אנא השם(134) **כפר נא לחטאים ולעונות ולפשעים שחטאו ושעוו ושפשעו לפניך עמך בית ישראל.**

ככתוב בתורת משה עבדך, לאמר:

[ויקרא טז] **"כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו".**

והכהנים והעם העומדים בעזרה כשהיו שומעים שם המפרש [י'—ה'—ו' ה'], **שהוא יוצא מפי כהן גדול — היו כורעים ומשתחוים, ונופלים על פניהם. ואומרים: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".**

ולאחר שסיים הכהן הגדול את וידויו של השעיר, **מסרו למי שהיה מוליכו** לעזאזל.

---

132. לעיל לו, ב נחלקו חכמים ורבי מאיר בסדר הוידוי. לדעת רבי מאיר מזכיר תחילה את העוונות והפשעים ואחר כך את החטאים. ואילו לדעת חכמים מזכיר תחילה וחטאים ואחר כך עוונות ופשעים. [לפי סדר חומרת העונות: חטאים אין שגגות. עוונות — זדונות. פשעים — מרדים להכעיס].

לעיל [שם] סתמה המשנה כרבי מאיר. ולפיכך יש מגיהין גם כאן עוו פשעו חטאו כדעת רבי מאיר.

ובשולחן ערוך [תרכא ה] פסק כחכמים.

133. התנא כתב "השם" לרמז שהזכיר את השם ככתבו. [ר"י מלוניל תוספות יום טוב לעיל לה, ב ועיין תפארת ישראל פרק ג יכין אות מד].

ודעת הרא"ש [יומא פרק ח סימן יט] והטור [באורח חיים תרכא] שהכהן הגדול אמר שם בן ארבע אותיות ככתבו.

אבל בשם רב האי גאון כתבו שהכהן הגדול הזכיר שם בן ארבעים ושתים אותיות. ומובא גם בתשובות הגאונים שערי תשובה קצד, ועוד.

134. הירושלמי לעיל פרק ב הלכה ו מביא ברייתא שבפעם השניה אמר הכהן הגדול "אנא בשם". ["אנא ה' חטאו... אנא בשם כפר נא"]. והביאוהו התוספות [לעיל לה, ב]. והר"ח [שם] כתב שכיון שהוזכר במשנה שם "השם" אין הלכה כהירושלמי. וגם הרמב"ם [בפרקים ב ו—ד] מזכיר בכל הוידויים "אנא השם".

אבל הרא"ש [בסימן יט] והטור [סימן תרכא] הביאו שהראבי"ה פסק כהירושלמי. ומשנתנו נשנתה כלשון העולם [שהרגילות היא לומר השם בדרך כלל]. אבל הכהן הגדול הזכיר בפעם השניה "בשם". ועיין שם בטור כמה שיטות בזה. ובפיוטים שבמחזורים הגירסא [בפעם השניה] "אנא בשם".

ובמשנתנו יש ספרים שהגירסא בפעם השניה "בשם". ראה תוספות יום טוב כאן. ופירש תוספות יום טוב שפעם ראשונה צריך לומר אנא השם מפני שקורא לה' להתוודות לפניו. ופעם שניה מבקש כפרה "בשם" — בזכות השם.

והכל כשרין להוליכו ואפילו זרים. **אלא שעשו** להם **הכהנים גדולים** מנהג של **קבע** למסרו בידי כהנים בלבד, **ולא היו מניחין את ישראל להוליכו.**[135]

אמר רבי יוסי: מעשה והוליכו אדם ששמו **ערסלא, וישראל היה** [ומכאן הוכיח רבי יוסי שהיו מניחים גם לישראלים להוליכו[136]].

וכבש [גשר] **עשו לו** למי שהיה מוליך את השעיר, ודרך אותו הכבש היה יוצא אל מחוץ לעזרה וחוץ לירושלים, כדי שלא יוכלו לגעת בו, **מפני הכבליים שהיו מתלשים בשערו** ומזרזים אותו, **ואומרים לו טול** את השעיר מהר **וצא** מכאן. **טול** מהר **וצא,** ואל תשהה את עונותינו אצלנו עוד.

גמרא:

שנינו במשנה: וכך היה אומר [כשהתודה על השעיר]: חטאו עוו ופשעו לפניך עמך בית ישראל.

ואילו "בני אהרן עם קדושך" לא קאמר. ולא היה הכהן הגדול מזכיר את עונות הכהנים בשעה שהתודה על השעיר.

מאן תנא. מי הוא התנא ששנה את משנתנו [שלא הזכיר את עונות הכהנים על השעיר]?

אמר רבי ירמיה: משנתנו **דלא כרבי יהודה** היא. **דאי** שהרי אם תרצה להעמיד את משנתנו **כרבי יהודה** קשה: **הא אמר** רבי יהודה [לעיל סא, ב]: **יש להם** לכהנים **כפרה בשעיר המשתלח.** ואם כן מדוע הכהן הגדול לא היה מזכיר את עונות הכהנים בוידוי השעיר?

אלא בעל כרחך שמשנתנו חולקת על דעת רבי יהודה [וסוברת כרבי שמעון שאין הכהנים מתכפרים אלא בפר החטאת של הכהן הגדול].

אביי אמר: אפילו אם **תימא** [תאמר] שמשנתנו **כרבי יהודה** היא, אין להקשות מדוע לא הזכיר הכהן הגדול את הכהנים בוידוי השעיר: שהרי, וכי **אטו** [שמא] **הכהנים לאו בכלל "עמך ישראל ניהו** [הן]?! ומאחר שהזכיר את "עמך ישראל" בוידוי, ממילא גם הכהנים בכלל זה!

שנינו במשנה: **מסרו למי שהיה מוליכו** לעזאזל. והכל כשרין להוליכו.

תנו רבנן ברייתא המבארת את מקור דברי משנתנו שהכל כשרים להוליכו:

נאמר [ויקרא טז כא] בענין השעיר המשתלח: "ושלח ביד איש עתי המדברה". ודרשו חכמים בברייתא:

"איש" — **להכשיר את הזר** ואין צריך כהן.

"עתי" — מלשון עת וזמן. מכאן שצריך **שיהא מזומן** [מוכן] לשליחותו מאתמול. סו-ב

ועוד דרשו:

---

135. אך מלשון רש"י נראה שגרס "אלא שעשו להם כהנים קבע" [ולא — "כהנים גדולים"], והיינו שעשו את הכהנים בקביעות להיות ממונים להוליכו. ולא היו בית דין של כהנים מניחים את ישראל להוליכו. [וכן גרס הרמב"ם עבודת יום הכיפורים ג, והביאו תוי"ט כאן].

136. רבנו אליקים.

"עתי" היינו שלעולם ישתלח בעתו, ולא יעבור זמנו בלא שישתלח. **ואפילו** אם חל יום הכיפורים **בשבת** מחללים שבת בהולכתו לעזאזל.

וכן לא יעבור זמנו **ואפילו ב**מקום שעובר על איסור **טומאה.** [ולהלן הגמרא תבאר באיזה מקרים שייכים איסורי שבת וטומאה בשילוחו].

והגמרא מבארת את דברי הברייתא:

שנינו בברייתא: **"איש" להכשיר את הזר.**

ומקשינן: **פשיטא,** מדוע היינו חושבים שהזר פסול להוליכו לעזאזל? הרי אין זה בכלל עבודת הקרבנות!

ומתרצינן: **מהו דתימא,** שמא תאמר **"כפרה" כתיבא ביה** בהולכת השעיר לעזאזל נאמרה לשון "כפרה". [שנאמר: "והשעיר אשר עלה עליו הגורל לעזאזל יעמד חי לפני ה' לכפר עליו לשלח אותו לעזאזל המדברה" ויקרא טז, י]. הלכך דינו כדין קרבנות הבאים לכפרה, שכשרים על ידי כהן בלבד.

קא משמע לן, השמיע לנו הכתוב שאף על פי כן זר כשר.

שנינו בברייתא: **"עתי" — ואפילו בשבת.**

והוינן בה: **למאי הלכתא,** מה בא הכתוב להתיר בשבת? אם בא להתיר להוציא את השעיר מחוץ לתחום, הרי איסור תחומין מדרבנן הוא ולא מן התורה![137]

אמר רב ששת: הכתוב בא **לומר, שאם היה** השעיר **חולה, מרכיבו על כתיפו** ומטלטלו ארבע אמות ברשות הרבים.[138]

---

137. כך פירשו רש"י וריטב"א. אבל בעירובין לה, ב לו, א נחלקו תנאים בדבר.

ובשו"ת שאגת אריה [סימן ע] הקשה מסוגייתנו על דעת הרמב"ם שפסק שאיסור יציאה חוץ לתחום 12 מיל הוא מדאורייתא [אפילו לסוברים שאיסור תחום שבת של 2000 אמה אינו מדאורייתא].

ואם כן היה ראוי להעמיד את חילול שבת שהוזכר בברייתא לענין איסור יציאה מחוץ לתחום! [עיין שם שהאריך בזה]. [וכן הקשה שיהיה איסור מחמר בהולכת השעיר].

ועיין שיח יצחק כאן.

ומהר"ץ חיות תירץ שאיסור יציאה חוץ לתחום אין בו חיוב מיתה אלא איסור לאו בלבד. [וכן במחמר]. ובזה אין צריך הפסוק להשמיענו שהולכת השעיר דוחה "לא תעשה" של שבת. שהרי עשה דוחה לא תעשה. [ואף על פי שבשבת נאמר גם עשה, אין העשה אמור אלא בשאר מלאכות אבל לא בתחומין ומחמר. ריטב"א יבמות ז בשם רבינו יונה].

ודוקא לענין מלאכות שיש בהם חיוב מיתה לא נאמר הכלל של "יבוא עשה וידחה לא תעשה". ולפיכך הגמרא מעמידה את הפסוק בענין הוצאה.

[ומדברי רבינו אליקים בהמשך הגמרא נראה שאכן פירש את הגמרא לענין גם איסור תחומין].

138. ואיסור טלטול ארבע אמות נלמד מדין הוצאה. ריטב"א. השאגת אריה [שם] הקשה מדוע הגמרא לא העמיד האת הריבוי לענין עצם דחיית השעיר מן הצוק והריגתו שזה חילול שבת. עיין שם. ובדבר אברהם חלק ב סימן ח שהאריכו בזה.

וראה להלן הערה 142.

ומפרשינן: לפי תירוצו של רב ששת. הברייתא **כמאן**, כאיזה תנא היא סוברת?

דלא כרבי נתן [דלהלן] אלא כחכמים.

דאי הברייתא כ**רבי נתן** היא, קשה: **האמר** [הרי רבי נתן אמר] **חי נושא את עצמו**, והמטלטלו בשבת אינו עובר איסור דאורייתא [אלא מדרבנן]! ומדוע הוצרך הכתוב להתיר לטלטלו בשבת?

ודחינן: **אפילו** אם **תימא** [תאמר] שהברייתא סוברת כדעת **רבי נתן**, בכל זאת שעיר **שחלה שאני**, שונה מבריא. שדוקא בריא נושא את עצמו והנושאו בשבת פטור, אבל חולה אינו נושא את עצמו, הלכך הנושאו בשבת חייב. [ולכן הוצרך הכתוב להתיר לטלטלו בשבת].

ועתה הגמרא מבארת מדוע צריך פסוק מיוחד להתיר את טלטול השעיר בשבת. שיש לשאול: הרי יום הכיפורים דינו כשבת. ומובן מאליו שכל מה שמותר ביום הכיפורים שחל בחול, מותר גם בשבת![139]

אמר רפרם: זאת אומרת — מהברייתא הזאת אנו לומדים שנאמרו דיני **עירוב** חצרות ואיסור **הוצאה** מרשות לרשות, **לענין שבת** בלבד.

ואין דין **עירוב** חצרות[140] ואיסור **הוצאה** מרשות לרשות **ליום הכיפורים**.[141]

ומאחר שאין איסור הוצאה ביום הכיפורים, ממילא הייתי אומר שדוקא ביום הכיפורים שחל בימות החול מותר לטלטל את השעיר. אבל בשבת אסור, משום שלא מצאנו שהתורה התירה את איסור הוצאה בשילוח השעיר.[142]

שנינו בברייתא: "**עתי**" — **ואפילו** כשעובר ב**איסור טומאה.**

והוינן בה: **למאי הלכתא** איך שייך איסור טומאת מקדש וקדשיו בשילוח השעיר לעזאזל, שהוצרך הכתוב להתירו?

אמר רב ששת: הכתוב בא **לומר שאם נטמא משלחו** של השעיר, הרי הוא **נכנס** בעודו

---

139. רש"י. ועיין רבנו אליקים.

140. כך פירש רש"י. וכתב שעירובי חצירות הוזכרו כאן בחינם. אלא שהוזכרו כאן אגב הוצאה מפני שעירוב חצרות הם תקנת חכמים, שאסור לטלטל בחצר [שיש בה כמה בתים] בלא עירוב.

141. יום הכיפורים שוה לשבת לענין איסור מלאכה. שנאמר [ויקרא כג כח] "וכל מלאכה לא תעשו". ואם כן קשה איך יתכן שאין איסור הוצאה ביום הכיפורים.

תירצו תוספות ישנים: הוצאה אינה מלאכה גמורה. [וכן כתב בתוספות הרא"ש].

והריטב"א מוסיף שאיסור הוצאה בשבת אינו נלמד מאיסור מלאכה. אלא מהפסוק [שמות טז, כט]: "אל יצא איש ממקומו" שדרשו חכמים "אל יוציא".

142. הראשונים הביאו שמסקנת הגמרא בכריתות [יד, א] שדברי רפרם אינם נכונים, ולעולם איסור הוצאה נאמר אף ביום הכיפורים, אלא שאין צריך פסוק להתיר מלאכה בשעיר ביום הכיפורים כיון שדין שילוח השעיר נאמר ביום הכיפורים. והכשרו על ידי מלאכה. תוספות. תוספות ישנים ותוספות רא"ש [ועיין שם]. ורבינו אליקים. ועיין רש"ש, ושאגת אריה סימן ע.

טמא לעזרה ומשלחו [שאף על פי ששלא לצורך שילוח השעיר אסור להכנס לעזרה בטומאה בכל זאת התירה התורה להכנס לצורך שילוח השעיר].[143]

הגמרא מביאה ברייתא [תוספתא ג] הדנה אם מותר לטלטל את השעיר על כתיפו:

שנו בברייתא: **שאלו את רבי אליעזר**: אם השעיר **חלה, מהו** הדין, האם מותר **שירכיבהו על כתיפו**?

לא רצה רבי אליעזר להשיב להם. ולכן **אמר להם**: בריא היה השעיר **ויכול הוא להרכיב אני ואתם** אותי ואתכם [ולהלן הגמרא מבארת שרבי אליעזר לא היה אומר דבר שלא שמע מפי רבו. ולפיכך נמנע מלהשיבם].[144]

חזרו ושאלו אותו: אם **חלה משלחו** של השעיר, **מהו** הדין, האם מותר **שישלחנו ביד אחר** שלא זומן לכך מאתמול?

גם על זה לא רצה רבי אליעזר להשיב, **ואמר להם**: **"אהא בשלום אני ואתם"**. כלומר, לא אני ולא אתם נזדקק לשלחו. ולמה לכם לשאול דבר זה?[145]

חזרו ושאלו אותו שאלה אחרת: אם **דחפו** [דחף את השעיר] מן הצוק **ולא מת — מהו** דינו, האם צריך **שירד אחריו** וימיתנו?

אמר להם: **"כן יאבדו כל אויבך ה'"** [שופטים ה].[146]

וחכמים אומרים תשובה על כל השאלות שנשאל רבי אליעזר:

א. אם **חלה — מרכיבו על כתיפו.**

ב. אם **חלה משלחו — ישלחנו ביד אחר.**

ג. אם **דחפו ולא מת — ירד אחריו וימיתנו.**

אגב שבברייתא מצאנו שרבי אליעזר סרב לענות על מה ששאלוהו, וענה בדברים אחרים, הגמרא מביאה ברייתא אחרת כעין זו.

שנו בברייתא: **שאלו את רבי אליעזר**: אדם **פלוני מהו** בעיניך, [כלומר, איך מעשיו נראים לך], האם הוא יזכה **לעולם הבא**?

אמר להם רבי אליעזר: שמא **לא שאלתוני** על אדם זה, **אלא על פלוני** — אדם אחר?[147]

---

143. ואין אומרים שיכנס אדם אחר [שאינו טמא] לעזרה. מפני שנאמר "איש עיתי" דהיינו איש שמזומן לכך מאתמול. רבנו אליקים.

144. כלומר מעולם לא קרה שחלה השעיר. רבנו אליקים, ריטב"א. [ועיין בריטב"א בשם רש"י].

145. כך פירש רש"י.

אבל רבנו אליקים פירש שמעולם לא חלה המזומן לשלחו, וכן פירש הריטב"א עיין שם, ועיין מהרש"א.

146. כלומר, מעולם לא קרה שלא מת בדחיפה. וכן יאבדו גם כל אויבך ה'. רבנו אליקים.

147. כתב רש"י: ויש פותרים ששאלוהו על שלמה בן דוד והשיב על אבשלום.

ופירוש זה מובא בר"ח ורבנו אליקים ושאר הראשונים.

והיינו שנאמר בענין שלמה: "ולא היה לבבו שלם עם ה' אלוהיו כלבב דוד אביו... אז יבנה שלמה במה לכמוש שיקוץ [אליל] מואב".

חזרו ושאלוהו שאלה אחרת: **מהו להציל רועה** [האם יכול הרועה להציל] **כבשה מן הארי**?[148]

אמר להם רבי אליעזר: שמא **לא שאלתוני אלא על הרועה**, אם מותר להצילו מיד הארי?

חזרו ושאלוהו: **מהו** [האם ראוי] **להציל** את **הרועה מן הארי**?

אמר להם רבי אליעזר: שמא **לא שאלתוני אלא על הכבשה**?

חזרו ושאלוהו שאלה אחרת: **ממזר מהו** דינו לענין **לירש** את אביו? האם דינו כבן כשר או לא?

והוא [רבי אליעזר] השיאן לדבר אחר, ואמר להם: שמא שאלתוני **מהו** דינו לענין **ליבם** את אשת אחיו המת?

[מלכים — א יא].

ואמר רב שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל האומר שלמה חטא אינו אלא טועה. [שבת נו, א. ופירשו שם שלא מחה ביד נשיו שבנו במה לעבודה זרה. אבל הוא עצמו לא בנה].

ושאלו את רבי אליעזר האם שלמה יזכה לעולם הבא, כלומר, האם הוא חטא או לא חטא?

וענה להם רבי אליעזר: שמא לא שאלתוני אלא על אבשלום?

שנאמר במלכים שאבשלום בא על פלגשי אביו. ויש לשאול, האם פלגשים הן נשים שהתקדשו בקידושין, ואבשלום עבר על איסור אשת איש, ואשת אביו, [שהן איסורים שחייבים עליהם מיתת בית דין]. ואבשלום לא יזכה לעולם הבא, או שפלגשים הן נשים שהיו מיועדות למלך בלא חופה וקידושין. [כך אומר רב בסנהדרין כא, א]. ואין בזה איסור אלא משום מפותת אביו. [ויזכה לעולם הבא].

וחזרו ושאלוהו על אבשלום. והשיב להם שמא לא שאלתוני אלא על שלמה.

ואכן אוריה נהרג, ודוד נשא את בת שבע אשתו.

והגמרא בשבת נו, א מבארת שדוד שלח את אוריה למותו משום שהיה בכלל "מורד במלכות" שחייב מיתה.

ובמה מרד? שאמר לדוד "ואדוני יואב" [שם]. וחלק כבוד לתלמיד [יואב] בפני הרב [דוד]. והרי זה מרידה במלכות דוד.

ושאלו את רבי אליעזר: האם מותר להציל את "הכבשה" שהיא בת שבע [כך כינה אותה נתן הנביא במשל שם] מיד דוד? כלומר, האם בת שבע היתה אשת איש כאשר בא עליה דוד, או לא?

שדעת רבי יונתן [בכתובות ט, ב] שכל היוצא למלחמת בית דוד היה כותב גט כריתות לאשתו [שמא ימות, ולא יוודע דבר מותו. ותישאר אשתו עגונה]. ונמצא שבת שבע לא היתה אשת איש. שהרי קיבלה גט מאוריה. ושאלו את רבי אליעזר: האם אמנם נכון הדבר שכל היוצא למלחמת בית דוד כתב גט לאשתו?

וענה רבי אליעזר: שמא לא שאלתוני אלא על הרועה. דהיינו על אוריה עצמו. האם מותר להצילו מיד דוד?

כלומר, האם אוריה התחייב מיתה, מפני שמרד במלכות באומרו "ואדוני יואב" בפני דוד, שהרי אין חולקין כבוד לתלמיד לפני הרב, ואסור להצילו מיד דוד,

או שחולקין כבוד לתלמיד לפני הרב, ואם כן

148. פירשו הר"ח ושאר הראשונים שמדובר כאן במעשה אוריה ובת שבע.

מבואר בשמואל ב יא, שדוד בא על בת שבע אשת אוריה כאשר היה אוריה בשדות הקרב, ואחר כך דוד שלח את אוריה לקרב כדי שיהרג.

חזרו ושאלוהו שאלה אחרת: **מהו** דינו של הממזר לענין **לסוד את ביתו.** האם גם הוא חייב לשייר אמה על אמה לא מסויד משום צער החורבן כשאר בני ישראל או שאינו בכלל זה?[149]

והוא השיאן לדבר אחר ואמר להם: שמא לא שאלתוני אלא **מהו** דינו לענין **לסוד את קברו,** האם דינו כשאר ישראל שקבריהם מטמאים וסדים אותם בסיד כדי שיראו שיש שם קבר ולא יטמאו, או שקברו אינו מטמא?[150]

וטעמו של רבי אליעזר שהשיאן לדבר אחר, **לא** היה **מפני שהפליגן בדברים** כדרך אדם שאינו יודע להשיב [וכדי להתחמק מתשובה הוא מפליג לדבר בדברים אחרים],

אלא יודע היה להשיב להם, אך לא השיב, **מפני שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו מעולם.**

שאלה אשה חכמה את רבי אליעזר: מאחר שמעשה העגל שעבדו ישראל, כל עבודותיו **שוין** לאיסור [משום עובד עבודה זרה], **מפני מה אין מיתתן** של כל העובדים היתה שוה? שהיו שמתו בסייף, והיו שמתו במגפה, והיו שמתו בחולי מעיים!

אמר לה רבי אליעזר: **אין חכמה לאשה אלא בפלך.** [אין לה עסק לחקור בשאר החכמות אלא בפלך[151]]. **וכן הוא** [הכתוב] **אומר** [שמות לה]: "**וכל אשה חכמת לב בידיה טוו**" [משמע שחכמת האשה היא בטויה].[152]

איתמר: נאמרה בבית המדרש מחלוקת **רב ולוי,** לתרץ את שאלת האשה החכמה [מדוע לא היתה מיתה אחת לכל העובדים את העגל]:

חד [אחד מהם] **אמר:** מי שזיבח קרבנות וקיטר קטורת לעגל, מת **בסייף,** מפני שהזובח ומקטיר לעבודה זרה עונשו בסקילה. ועון העגל היה לפני שהתפרשו לבני ישראל ארבע מיתות בית דין, ולכן נידונו כבני נח שכל מיתתן בסייף.[153]

לא מרד אוריה בדוד, ושלא כדין הרגו. ומותר להצילו? [ונחלקו בזה אמוראים בבא בתרא קיט, ב].

[ועיין פירוש אחר במאירי].

149. על פי רבנו אליקים. ואפשר שכך כוונת רש"י. ועיין הגהת הב"ח [אות ב].

150. על פי רבנו אליקים. אבל הב"ח [בהגהות אות ב] כתב שמדובר כאן על סיד שסדו את הקבר לשם כבוד. ולא לשם ציון. ושאלו את רבי אליעזר האם סדים את קברו של הממזר, או, מאחר שהוא פסול אין מכבדים אותו, כדי שיהא היכר שזרעו פסול.

[ועיין חידושי אגדות מהרש"א בבא בתרא סוף פרק ג'. גליון הש"ס].

151. רבנו אליקים.

152. מעשה זה מובא אגב המעשים הקודמים שלא רצה רבי אליעזר להשיב דבר שלא שמע מפי רבו. מהר"ץ חיות בשם רב שרירא גאון.

אבל עיין שם שהוכיח שרבי אליעזר ידע תשובה לדבר. אלא שלא רצה ללמדה מפני שאין מלמדים את הנשים דברי תורה.

153. עיין מהרש"א ורש"ש.

ומי **שגפף ונישק** את העגל מת **במיתה** בידי שמים [במגפה], מפני שהמגפף והמנשק עבודה זרה אינו מומת בידי בית דין.[154]

ומי שרק **שמח בלבבו** מת **בהדרוקן** בחולי מעיים.

וחד אמר: מי שעבד לעגל **בעדים והתראה** [שראוהו עדים והתרו בו] מת מיתת בית דין **בסייף.**

ומי שעבד לעגל **בעדים ובלא התראה** אינו נענש בידי בית דין, אלא **במיתה** בידי שמים.

ואם **לא** היו **עדים ולא התראה** מת **בהדרוקן** חולי מעיים.

אגב שדיברנו על חטא העגל מביאה הגמרא מימרא של רב יהודה בענין זה:

אמר רב יהודה: שבטו של לוי לא עבד עבודת כוכבים במעשה העגל. **שנאמר** [שמות לב] בענין העגל: "**ויעמוד משה בשער המחנה ויאמר מי לה' אלי, ויאספו אליו כל בני לוי**". משמע שכל בני לוי היו נאמנים לה' ולא עבדו עבודה זרה.

יתיב [ישב] **רבינא וקאמר להא שמעתא** — ואמר בבית המדרש את דברי רב יהודה.

איתיביה הקשו **בני רב פפא בר אבא לרבינא**: נאמר [בדברים לג] בשבח שבט לוי: "**האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו**, ואת אחיו לא הכיר ואת בניו לא ידע". כלומר כשחטאו ישראל בעגל התאספו בני לוי להרוג את העובדים לעגל [בציווי משה] ולא ריחמו על אבותיהם ואמותיהם, אחיהם ואחיותיהם, והרגום. ומכאן שהיו מקצת בני שבט לוי שעבדו לעבודה זרה, שהרי אביהם ואחיהם לויים היו!

ענה רבינא: **אביו** המוזכר בפסוק, היינו **אבי אמו** שהיה **מישראל** ולא היה לוי. וכן **אחיו** שהוזכר בפסוק, היינו **אחיו מאמו** ולא מאביו. שהיה **מישראל** שלא היה אביו של אחיו לוי], וכן **בניו** שהוזכרו בפסוק, היינו **בני בתו** שילדה **מישראל.**

שנינו במשנה: **וכבש עשו לו** למשלח את השעיר, מפני הבבליים שהיו מתלשים בשערו ואומרים לו טול [את השעיר מהר] וצא, טול וצא.

אמר רבה בר בר חנה: לא בבליים היו המתלשים בשערו, **אלא אלכסנדריים היו, ומתוך שהיו** בני ארץ ישראל **שונאים את הכבליים היו קורין אותן על שמן.** מפני שהיו רגילים לכנות את כל קלי הראש ועושי דבר שאינו הגון "בבליים".

תניא נמי הכי — גם בברייתא שנו כך:

רבי יהודה אומר: לא בבליים היו, אלא אלכסנדריים היו.

אמר לו רבי יוסי לרבי יהודה: **תנוח דעתך,** בזכות **שהנחת את דעתי.** שמשפחתו של רבי יוסי באה מבבל. והיה רע בעיניו שגינו את הבבליים.

שנינו במשנה: ואומרים לו **טול וצא.**

תנא בברייתא: כך היו אומרים לו: **מה שהי, צפירא דין**? מה מתעכב שעיר זה כאן?

---

154. עיין תוספות ישנים.

וחובי דרא סגיאין! והרי עונות הדור מרובין, והן על השעיר.

מתניתין:

אנשים חשובים **מיקירי** [מחשובי] **ירושלים היו מלוין אותו** את המשלח בצאתו מירושלים **עד סוכה הראשונה** שעשו לצורך המשלח בדרך מירושלים לעזאזל. והסוכה היתה רחוקה מירושלים אלפיים אמה, שזהו תחום שבת. והיו בה אנשים שבאו לשבות שם מערב יום הכיפורים, כדי שיוכלו להמשיך וללוות אותו מכאן ואילך [שהרי יקירי ירושלים לא יכלו להמשיך וללוותו יותר מאלפיים אמה].

ועשר סוכות עשו **מירושלים ועד צוק** עזאזל. מפני שהמרחק שבין ירושלים לצוק עזאזל
סז-א היה **תשעים ריס** [שם של מידת מרחק], **ושבעה ומחצה** ריס יש **לכל מיל.** נמצא שתשעים ריס הם 12 מיל, ומותר לאדם להתרחק ממקומו בשבת רק מיל אחד שהוא [אלפיים אמה] תחום שבת. הלכך, עשו 10 סוכות בדרך. והסוכה האחרונה עמדה במרחק 10 מילין מירושלים. [ויושבי כל סוכה וסוכה היו מלוים אותו מרחק מיל]. ונמצא שיושבי הסוכה האחרונה ליוו אותו עד מרחק 11 מיל מירושלים. ואת המיל האחרון היה הולך לבדו. והיושב בסוכה האחרונה היה עומד מרחוק ורואה את מעשיו.[155]

ועל כל סוכה וסוכה היו היושבים בהן **אומרין לו** לכהן הגדול [כשהגיע לשם]: **הרי מזון והרי מים,** ואם נחלשת מן הצום והדרך תוכל לאכול ולשתות.[156] **ומלוין אותו מסוכה לסוכה.**

חוץ מאחרון שבהן [שבסוכות] **שאינו מגיע עמו לצוק, אלא עומד מרחוק** במרחק מיל מסוכתו, **ורואה את מעשיו** של המשלח.

ומה היה המשלח **עושה** על הצוק?

היה **חולק לשון של זהורית** [צמר צבוע באדום] לשני חלקים.[157] **חציו קשור** [קשר] **בסלע. וחציו קשור** [קשר] **בין שני**

---

155. מדוע לא עשו סוכה גם בסוף 11 מיל. [ולא יהיה יותר מתחום שבת עד הצוק]?

כתב התוספות יום טוב, שאילו יעשו שם סוכה, לא היה זה בכלל "ארץ גזירה" שנאמרה בתורה, כיון שמותר ללכת לשם ביום הכיפורים, וכן כתב תפארת ישראל.

ועיין להלן סח, א תוספות ישנים ד"ה בא וישב שלא שלח אנשים עם המשלח. כדי שלא יראו אם הלשון הלבין. [שלא יצטערו אם לא ילבין כמבואר בגמרא להלן שלכן לא הפסיקו לקשור לשון על פתח האולם]. ולפי זה יתכן שגם לא עשו סוכה אחר 11 מיל מטעם זה. והשיח יצחק רמז לזה [בסוף ד"ה אלא]. וכן נראה בתוספות הרא"ש שם. ועיין שם עוד.

[ועיין בשיח יצחק שם, פירושים נוספים].

156. בגמרא מבואר שלא הוצרכו מעולם לאכול ולשתות. וראה להלן בגמרא שם בהערות.

157. הקשו תוספות ישנים: הרי אין מצוה מן התורה בהבאת הלשון, ואיך הותר לטלטלה ביום הכיפורים?

ותירצו שני תירוצים: א. הביאו את הלשון מאתמול. ב. הביאוהו ביום הכיפורים על ראש

קרניו.(158)

ודחפו לאחוריו, והוא היה מתגלגל ויורד, ולא היה השעיר מגיע לחצי ההר עד שכבר נעשה מרוסק **לאברים אברים.**

ואחרי שדחף את השעיר, **בא וישב לו תחת סוכה אחרונה** שהיתה רחוקה 2 מילין מצוק עזאזל. והתירו לו לצאת יותר מאלפיים אמה,(159) מפני שהוא מעונה וחלש, ועוד, שהוא ירא לעמוד יחידי במדבר משתחשך.

נאמר [ויקרא טז כו]: "והמשלח את השעיר לעזאזל יכבס בגדיו". מכאן שבגדיו של המשלח נטמאו והוצרך לכבסם, [כלומר, לטבלם במקוה].

ומאמתי המשלח **מטמא** את **הבגדים** שעליו?

משיצא חוץ לחומת ירושלים.

רבי שמעון אומר: משעת דחייתו לצוק.

גמרא:

שנינו במשנה: עשר סוכות [היו] מירושלים ועד צוק.

תנו רבנן:

עשר סוכות ושנים עשר מילין היו מירושלים ועד הצוק, **דברי רבי מאיר** [וכפי ששנינו במשנתנו].

רבי יהודה אומר: תשע סוכות ועשרה מילין היו בין ירושלים והצוק.

רבי יוסי אומר: חמש סוכות ועשרה מילין היו. והיו יושבי הסוכות יכולים ללוותו את **כולן** [כל עשרת המילין] **על ידי** שעשו **עירוב** תחומין בערב יום הכיפורים.(160)

אמר רבי יוסי: פח לי אלעזר בני בלשון שחוק על דברי: **אם** הלכו את כל הדרך **על**

השעיר. ולא היה המשלח נושא אותה. [ואין בזה איסור מחמר, מפני שהולכה זו היא כלאחר יד, ואין איסור מחמר על מלאכה שכלאחר יד], וכן כתב תוספות הרא"ש.

[עיין שם עוד שדנו באיזה לשון מדובר כאן. והארכנו בזה לעיל מא, ב בהערות על המשנה שם].

והמקדש דוד תמה: איך מותר לקשור את הלשון בראש המשתלח? והרי זה קשר של קיימא שהוא מלאכה דאורייתא!

158. הגמרא תפרש את טעם הדבר.

159. היוצא חוץ לתחום. אם יצא בהיתר מותר לו ללכת אלפיים אמה רש"י. [והיוצא שלא כדין אסור לצאת ממקומו אלא ארבע אמות. עירובין מא ועוד].

160. עירוב תחומין, היינו שמניח בערב שבת מזון שתי סעודות רחוק מן העיר בפחות מתחום שבת על מנת לקבוע את מקום שביתתו שם. והרי זה כאילו שבת שם. ואף על פי שחזר לביתו ולן שם, בכל זאת נחשב מקום שביתתו במקום העירוב. ורשאי ללכת משם אלפיים אמה לכל רוח. [ועיין שולחן ערוך אורח חיים תח, א בפרטי דין עירוב תחומין].

וכיצד היו עושים?

מירושלים עד סוכה ראשונה היה מיל. ובני ירושלים ליווהו לסוכה הראשונה בלי עירוב.

מהסוכה הראשונה לשניה היו 2 מילין. ובני הסוכה הראשונה הניחו עירוב בסוף מיל. ונמצא שעירובם קנה להם מיל כלפי סוכתם. ומיל כלפי הסוכה השניה. [שהרי העירוב קונה 2000 לכל רוח].

ידי עירוב, לא היו זקוקים לחמש סוכות. אלא **יכולני לעשות אפילו שתי סוכות** ויוכלו ללכת על ידן **עשרה מילין**.

והיינו, שירחיקו את הסוכה הראשונה ארבעה מילין מירושלים. ויקירי ירושלים ילכו שני מיל על ידי עירוב.

ואנשי הסוכה הראשונה יניחו עירוב אחד בסוף שיעור מיל לצד ירושלים, ויוכלו ללכת שני מיל עד למקום שליווהו יקירי ירושלים. ויניחו עירוב נוסף בסוף מיל לצד עזאזל. ויוכלו ללכת שני מילים לכיון עזאזל. נמצא שבסך הכל ליוו את המשלח ששה מילין.

ונותרו עוד שני מילין עד עזאזל. ויניחו באמצעם את הסוכה השניה, ויערבו אנשיה עירוב אחד לצד ירושלים ועירוב שני לצד עזאזל. ונמצא שיוכלו ללכת לקראתו שני מילין [עד המקום שליווהו בני הסוכה הראשונה]. וללוותו את כל ארבעת המילין שנותרו עד עזאזל.[161]

כמאן אזלא, כדעת מי נאמרה **הא דתניא**: ומלוין אותו מסוכה לסוכה, **חוץ מאחרון שבהן שלא הניע עמו לצוק, אלא עומד מרחוק ורואה את מעשיו**.[162]

כמאן — **כרבי מאיר** הסובר שהיו 12 מיל ועשר סוכות. ולא היה האחרון מלוהו אלא עד סוף 11 מיל. אבל לדעת רבי יהודה [שהיו תשע סוכות ועשרה מילין]. ולדעת רבי יוסי [שהיו חמש סוכות ועשרה מילין והלכו את כולן על ידי עירוב] האחרון מגיע עד הצוק.

שנינו במשנה: **על כל סוכה וסוכה** היו היושבים בהן **אומרים לו הרי מזון והרי מים**, ואם נחלשת מן הצום והדרך תוכל לאכול ולשתות.

תנא בברייתא: **מעולם לא הוצרך אדם** ששלח את השעיר **לכך** [לאכול ולשתות], ולא אמרו לו כך **אלא** מפני **שאינו דומה מי שיש לו פת בסלו** ואינו אוכל, **למי שאין לו פת בסלו**[163].

ובין הסוכה השניה לשלישית, וכן בין שלישית לרביעית, ובין רביעית לחמישית, היו 2 מילין לכל אחת. והלכו אותם על ידי עירוב. אבל בין החמישית לצוק היה מיל אחד. ובני החמישית לא הוצרכו לעירוב. [ולדעת רבי יוסי בני הסוכה האחרונה ליווהו עד הצוק ממש]. רבנו אליקים.

161. ואין טענת בנו של רבי יוסי טענה גמורה. שלא עשו כך, מפני שלא יכלו לדייק באיזו שעה צריכים לצאת לקראת המשלח. ואילו היו עושים כהצעת בנו של רבי יוסי, היו צריכים להמתין לו זמן רב. תוספות הרא"ש. [עיין שיח יצחק על תוספות ישנים].

162. תוספות תמהו: מדוע הגמרא שואלת על הברייתא? הרי במשנתנו גם שנו כך. ועדיף לדון בדברי המשנה מאשר בדברי ברייתא! עיין שם.

163. תוספות הרא"ש מסתפק: האם היה המשלח צריך לאכול כדי להמשיך בהליכתו, האם אכילה זו דוחה את השבת? [מפני שלכתחילה מצוה באיש עתי המזומן לדבר מאתמול].

והיינו, שאפשר לפרש את אמירת יושבי הסוכה בשני אופנים:

א. "הרי מזון ומים" — ואם קשה עליך הדרך, אכול ושתה.

שנינו במשנה: **מה היה** המשלח **עושה** בראש הצוק? **חולק לשון של זהורית** לשני חלקים, חציו קשור בסלע, וחציו קשור בין שני קרניו.

ומקשינן: מדוע הוצרך לחלוק את לשון הזהורית? **ונקטריה כוליה בסלע**. יקשור את כולה בסלע ויראה אותה בשעה שהיא מלבינה!

ומתרצינן: **כיון** דעשיית **המצוה** היתה **בשעיר**, שצריך לדחפו לאחוריו, חששו חז"ל שאם יקשור את הלשון בסלע **דילמא קדים ומלבין ומיתבא דעתיה**. שמא הלשון תקדים ותלבין לפני דחיפת השעיר, וישמח שהלבינו חטאיהם של ישראל, וישכח מלהתעסק בשעיר ולדחפו.

לפיכך תיקנו שיקשור חציה בין קרניו, לאחר שכבר קשר את חציה בסלע. ומאחר שהיה מסיים בלשון זו, ממילא היה מתבונן בה, ולא בלשון שעל הסלע, ולפיכך אפילו אם אירע שהלבינה לפני שדחף את השעיר, לא היה שוכח לדחפו, כיון שעיניו נתונות בשעיר(164).

ומקשינן: **ונקטריה כוליה** נקשור את כל הלשון רק **בין קרניו** של השעיר! ומדוע חילק את השעיר וקשר את חציה בסלע?

ומתרצינן: **זמנין דגמיש ליה לרישיה ולאו אדעתיה** — לפעמים היה השעיר נופל לאחוריו וראשו כפוף ומוסתר מאחורי גופו, ולא היה יכול לראות אם הלשון הלבינה. ולכן קשרו חציו בסלע. [וחציו השני קשרו בין קרניו כדלעיל].

תנו רבנן:

בראשונה היו קושרין לשון של זהורית על פתח האולם מבחוץ, אם **הלבין היו** כל העם **שמחין**, ואם **לא הלבין היו עצבין ומתביישין**.

התקינו שיהיו קושרין על פתח האולם מבפנים, ולא יראוהו כל העם, (165), **ועדיין היו מציצין ורואין**, אם **הלבין היו שמחין**, ואם **לא הלבין היו עצבין**. (166)

התקינו שיהיו קושרין אותו חציו בסלע

ב. "הרי מזון ומים" — ואם אחזך בולמוס ואתה בפיקוח נפש, אכול ושתה.

ונראה שגם תוספות ישנים הסתפקו בזה, אלא שיש שיבוש בגירסא שלפנינו בדבריהם. ועיין שיח יצחק על תוספות ישנים. [ועיין שם שיח יצחק על דברי רש"י].

והרמב"ם בפרק ג' כתב שאם נחלש המשלח מותר לו לאכול. ועיין תפארת ישראל בועז אות ב שדן איך מצות שילוחו דוחה איסור אכילה. [וראה בספר המפתח שדנו בזה כמה אחרונים].

164. על פי הרע"ב. וכן נראה כוונת רש"י.

ורש"י הוסיף "והיא לא תלבין לחצאים עד שתגמר מלאכת כולה". וכוונתו, שלא יתכן שחצי הלשון שבסלע תלבין לפני שיקשור את החצי השני בראש השעיר, שאילו היה כדבר הזה לא היתה התקנה מועילה, כי יתכן שהלשון תלבין לפני שיעסוק בשעיר. וישכח לקיים את מצותו.

165. כדי שלא לעצב את העם. רבנו אליקים.

166. והיו מתרפין ידיהן. רבנו אליקים.

וחציו בין קרניו [ולא היו קושרים אותו על פתח האולם].

אמר רבי נחום בר פפא משום רבי אלעזר הקפר: בראשונה היו קושרין לשון של זהורית על פתח האולם מבפנים, וכיון שהגיע שעיר למדבר היה מלבין, וידעו שנעשית מצותו.

שנאמר [ישעיה יא]: "**אם יהיו חטאיכם כשנים** [כצמר אדום] **כשלג ילבינו**".

שנינו במשנה: **לא היה** השעיר **מגיע למחצית ההר** עד שנעשה אברים אברים.

איבעיא להו נשאלה שאלה לבני הישיבה:

אותן אברים, מה הן בהנאה האם מותר להנות מהם?

ונחלקו בזה **רב ושמואל** — **חד אמר: מותרין, וחד אמר: אסורין.**

ומבארינן את טעמיהם:

סז-ב **מאן דאמר מותרין** בהנאה, טעמו, משום **דכתיב** [ויקרא טז, כב]: "ושלח את השעיר **במדבר**". ומקרא זה מיותר,[167] ובא ללמדנו שיהיה השעיר הפקר כמדבר. [שמותר לעשות בו כל מה שרוצים].

ומאן דאמר אסורין בהנאה, טעמו משום **דכתיב** [שם]: "ונשא השעיר עליו את כל עונתם אל ארץ **גזרה**" וגזירה היא מלשון החמרה ואיסור, ללמדנו שאבריו אסורים בהנאה.

ומקשינן: **ומאן דאמר** שהאברים **אסורין** בהנאה, לדבריו קשה: **האי** "ושלח את השעיר **במדבר**" **מאי עביד ליה** — מה דרש ממקרא זה שהוא מיותר?

ומתרצינן: **מבעי ליה** — צריך את הפסוק כדי ללמוד ממנו דרשא אחרת **לכדתניא** בברייתא:

שלש פעמים הוזכר במקרא ששלחו את השעיר למדבר: א. "והשעיר אשר עלה עליו הגורל לעזאזל יעמד חי... לשלח אותו לעזאזל **המדברה**" [פסוק י]. ב. "ושלח ביד איש עתי **המדברה**" [פסוק כא]. ג. "ושלח את השעיר **במדבר**" [פסוק כב].

שלא תאמר שדין שעיר המשתלח נוהג באוהל מועד [שהוזכר בפרשה] בלבד, בא הכתוב **לרבות** שנוהג גם **בנוב וגבעון, בשילה, ובבית עולמים** [בית המקדש שבירושלים].

ומקשינן: **ואידך** — מאן דאמר שאברי השעיר מותרים בהנאה, לדבריו קשה: **האי** "**גזירה**" שהוזכרה בפסוק ["אל ארץ גזרה"] **מאי עביד ליה** — מה דרש ממקרא זה?

ומתרצינן: **מיבעי ליה** — צריך את הפסוק כדי ללמוד ממנו דרשא אחרת **לכדתניא** בברייתא:

"**גזירה**" שנאמרה בפסוק מה היא?

אין "ארץ **גזירה**" **אלא** ארץ **חתוכה**, מכאן שצריך לשלח את השעיר לצוק חתוך ותלול, ולא משופע.

---

167. שהרי בפסוק הקודם כבר נאמר: "ושלח ביד איש עתי המדברה".

דבר אחר: אין גזירה אלא דבר המתגזר ויורד — ארץ שהשעיר מתגזר בה בנפילתו לאברים אברים.

דבר אחר: לכך נאמרה "**גזירה**": **שמא תאמר** שילוח השעיר **מעשה תהו** [ריקנות] **הוא,** כי איזו כפרה יש בשעיר הזה? ומה יכול הצוק להועיל?

תלמוד לומר — לכך נאמר "**אני ה'**", כלומר, **אני ה' גזרתיו, ואין לך רשות להרהר בהן**[168].

אמר רבא: מסתברא כמאן דאמר שאברי השעיר **מותרין** בהנאה, כי **לא** יתכן ש**אמרה תורה שלח לתקלה** — שלח את השעיר בואפן שעלולה לבוא מזה תקלה, שאדם ימצא את אברי השעיר ויהנה מהם, ולא ידע שהיו מן השעיר.

המקום שהשעיר משתלח לשם מתואר בתורה בכמה תארים: א. עזאזל. ב. מדבר. ג. ארץ גזירה.

הברייתא דלהלן מבארת מדוע מתואר ההר בכל התארים הללו:

תנו רבנן:

המילה "**עזאזל**" המוזכרת בכתוב נדרשת כשני מילים: "עז", "אל", מכאן **שיהא** ההר שמשתלח לשם **עז, וקשה.** "אל" הוא מלשון קשה.

והייתי **יכול** לומר שישלחנו להר עז וקשה **שבישוב.**

תלמוד לומר — לכך נאמר "**במדבר**".

ומנין שמדובר בצוק תלול? **תלמוד לומר:** "ארץ **גזירה**" — ארץ חתוכה. [הר חתוך בצורה זקופה].

תניא אידך — שנו בברייתא אחרת:

"**עזאזל**" היינו **קשה שבהרים וכן הוא** [הכתוב] **אומר** [יחזקאל יז יג] "**ואת אילי** [חזקי] **הארץ לקח**" [והתנא דרש את המילה "אל" שבתיבת "עזאזל" מלשון אילי המוזכר בפסוק].

תנא דבי רבי ישמעאל ברייתא שדורשת את "עזאזל" לדרשא אחרת:

ההר נקרא "**עזאזל**", לומר לך **שמעשהו מכפר על** העושים **כמעשה** מלאכי החבלה **עוזא ועזאל,** שחטאו בעריות[169] [כלומר, שמכפר על עון עריות[170]].

לעיל שנינו בברייתא שאסור להרהר בשילוח

---

168. הפסוק "אני ה'" לא נאמר בענין שעיר המשתלח אלא בכל המצות [ויקרא יח] ומובא להלן בברייתא אחרת [עיין שם].

ורבנו אליקים כתב: תלמוד לומר "גזרה" שמשמע אני גזרתיו. [ויתכן שגרס כן בגמרא. ושלא כגירסא שלפנינו].

169. הם שני מלאכי חבלה שירדו לעולם בדור המבול ונזדווגו עם בנות האדם, ועליהם נאמר [בראשית ו]: "וירא בני האלהים את בנות האדם כי טובות הנה, ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו". רש"י.

170. רבנו אליקים. והיינו ששעיר המשתלח מכפר על בני ישראל שחטאו בעריות, שחטא זה היה חטאם של עוזא ועזאל.

השעיר ולומר מעשה תוהו הוא. והגמרא כאן מביאה עוד ברייתא כעין זה:

תנו רבנן:

נאמר [ויקרא יח, ד]: "את משפטי תעשו ואת חקתי תשמרו ללכת בהם אני ה' אלהיכם". והברייתא מפרשת והולכת את הפסוק:

"את משפטי תעשו" — אלו הן **דברים שגם אלמלא** [אילו לא] **נכתבו דין הוא** שנבין מעצמו **שיכתבו.**

ואלו הן: עבודת כוכבים, וגילוי עריות, ושפיכות דמים, וגזל, וברכת השם [בלשון סגי נהור].

"את חוקותי תשמרו" — אלו **דברים שהשטן** יצר הרע **משיב עליהן,** מערער עליהן להטעות את ישראל שהתורה אינה אמת, באומרו: איזו תועלת יש בדברים הללו?

ואלו הן: איסור **אכילת חזיר.** ואיסור **לבישת שעטנז.** ומצות **חליצת יבמה.** ודין **טהרת המצורע,** ומצות **שעיר המשתלח.** שכל אלו אין אנו יודעים לתת להם טעם מדעתנו.

ושמא תאמר: מעשה תהו [ריקנות] הם?

תלמוד לומר לכך נאמר בסוף הפסוק **"אני ה'".**

לומר לך: **אני ה' חקקתיו** [גזרתי אותם], **ואין לך רשות להרהר בהן.**

שנינו במשנה: **אמתי** המשלח **מטמא בגדים** שעליו? משיצא חוץ לחומת ירושלים. רבי שמעון אומר: משעת דחייתו לצוק.

תנו רבנן:

המשלח את השעיר לעזאזל **מטמא בגדים** שעליו. **ואין השולח,** המלוה[171] **את המשלח** מירושלים **מטמא בגדים.**

והייתי **יכול** לומר, **שמשיצא חוץ לחומת העזרה** כבר יטמא את בגדיו. **תלמוד לומר** לכך נאמר [ויקרא טז כו]: **"המשלח"**, דמשמע שכבר משלח את השעיר [והשילוח אינו מתחיל אלא מחומות ירושלים ואילך כשמתחילים ללוותו[172]].

אי אולי נאמר, מאחר שנאמר **"המשלח" יכול,** שמא אינו מטמא את בגדיו **עד שיגיע לצוק** שגמר את שליחותו?

תלמוד לומר: "והמשלח" בתוספת האות ו'. לרבות שאפילו אם לא סיים את השילוח, הרי הוא מטמא את הבגדים שעליו.

ומאחר שמצד אחד משמע בפסוק ["המשלח"] שאינו מטמא עד שעת השילוח, ומאידך, משמע מתוספת האות ו', לרבות אפילו אם לא סיים שליחותו. אם כן **הא כיצד?** אימתי הוא מטמא בגדים?

משיצא חוץ לחומת ירושלים, דברי רבי יהודה.

רבי יוסי אומר: נאמר "והמשלח את השעיר לעזאזל יכבס בגדיו". ומסמיכות המילים

---

171. רש"י ורבנו אליקים. אבל הריטב"א פירש שהכוונה לכהן הגדול שנתן את השעיר למשלח.

172. לשון רבנו אליקים.

"**עזאזל וכבס**" משמע שאינו מטמא בגדים **עד שהגיע לצוק** עזאזל.

רבי שמעון אומר: נאמר: "**והמשלח את השעיר לעזאזל יכבס בגדיו**". שילוח השעיר לדעת רבי שמעון היינו שדוחפו וזורקו **בבת ראש**, ורק מאותה שעה **מטמא בגדים**. אבל קודם לכן, אפילו משהגיע לצוק, אינו מטמא.

מתניתין:

במשנה הקודמת עסקנו בענין המשלח את השעיר לעזאזל איך היה סדר השילוח ומה דיניו. ועכשיו המשנה חוזרת לדבר על סדר עבודות הכהן הגדול, לאחר שמסר את השעיר לידי מי שהיה מוליכו:

בא לו הכהן הגדול **אצל הפר והשעיר הנשרפין** [שדינם להשרף], **קרען, והוציא את אימוריהן** העומדים להקטרה על המזבח.

נתנן במגס קערה מכלי השרת **והקטירן על גבי המזבח** שנאמר [ויקרא טז, כה]: "ואת חלב החטאת יקטיר המזבחה". [והגמרא תפרש שעדיין לא הקטירום אלא שהכינום להקטרה].

ולאחר שהוציא מן הפר ומן השעיר את אימוריהן, **קלען במקלעות**. היו נושאים אותם ארבעה בני אדם שבידיהם שני מוטות והלכו מוט בצד מוט. שני אנשים מלפנים ושני אנשים מאחור. ונתנו על המוטות את הפר והשעיר בעודם שלמים [חוץ מאימוריהם שהוצאו מתוכם כדלעיל]. וכפף אותם זה על זה כעין קליעה.

והוציאן על ידי אנשים אחרים[173] **לבית השריפה**. למקום מחוץ לירושלים, שהיה מיועד לשריפת קדשים ושרפום שם.[174]

ובגדי העוסקים בשריפה נטמאים. שנאמר [ויקרא טז, כח]: "והשורף אתם יכבס בגדיו". משמע שבגדיו נטמאו ולכן צריך לכבסם [דהיינו לטבלם במקוה].

ומאמתי העוסקים בשריפה **מטמאין בגדים**?

משיצאו חוץ לחומת העזרה.

רבי שמעון אומר: משיצית האור [משתאחז האש] **ברובן.**

גמרא:

שנינו במשנה: [אחרי שמסר את השעיר למשלח בא לו אצל פר ושעיר הנשרפין] קרען והוציא את אימוריהן נתנו במגיס והקטירן על גבי המזבח.

ותמהינן: "**והקטירן**" **סלקא דעתך**?! וכי עכשיו היה הכהן הגדול מקטיר את האימורין?! והלא הקטרת האימורים היתה נעשית על המזבח החיצון,[175] בבגדי

---

173. מאירי.

174. תוספות יום טוב כתב שעבודה זו נשנית שלא כסדר. שהרי שריפת השעיר היתה בזמן שהכהן הגדול קרא את הפרשה. כמבואר בתחילת הפרק הבא.

175. שנאמר [ויקרא טז, כח]: "ואת חלב החטאת יקטיר המזבחה". ופירש רש"י שם שכוונת הכתוב למזבח החיצון. אבל על הפנימי

זהב.[176] ואילו עתה עדיין היה הכהן הגדול לבוש בבגדי זהב עד אחרי שיקרא את פרשת היום [כמבואר להלן בתחילת הפרק הבא]![177]

ומתרצינן: **אלא אימא** כך אמרה המשנה: "נתנן במגיס [בשביל] להקטירן [אחר כך] **על גבי המזבח**", ובאמת לא הקטירן עכשיו, אלא לאחר הטבילה החמישית כאשר לבש את בגדי הזהב, הקטיר את המוספין ואת אמורי הפר והשעיר ותמיד של בין הערביים.[178]

שנינו במשנה: **קלען במקלעות.**

ומפרשינן: **אמר רבי יוחנן: כמין קליעה.**

תנא בברייתא: **לא היה** השורף את הפר והשעיר **מנתחן** לנתחים **כפי** שעשו **בניתוח בשר עולה** לפני שהקטירוה, שבענין עולה נאמר [ויקרא א, ו]: "והפשיט את העלה ונתח אתה לנתחיה והקטיר הכהן את הכל המזבחה". ומכאן שניתחו את העולה לפני שהקטירוה, והניתוח נעשה לאחר ההפשט [כמבואר בפירוש בפסוק].

אלא לפני שריפת הפר והשעיר, היה השורפם מנתחם בעוד **העור על גבי הבשר.**

והוינן בה: **מנא הני מילי**, מנין למדנו את הדברים הללו: א. שהיו מנתחים את בשר הפר והשעיר. ב. שהניתוח נעשה בעוד העור על גבי הבשר.

ומשנינן: **דתניא: רבי אומר: נאמר כאן** בענין הפר והשעיר "עור" ו"בשר" ו"פרש". שנאמר [ויקרא טז, כז]: "ושרפו באש את עורותם ואת בשרם ואת פרשם".

ונאמר להלן בפר החטאת של הכהן המשיח: "עור" ו"בשר" ו"פרש".

נאמר [שמות ל]: "לא תעלו עליו קטורת זרה ועולה ומנחה".

176. העבודות הנעשות בחוץ נעשו בבגדי זהב.

177. כך פירש רש"י.

ויש גורסים: אטו במגס מקטיר להו? כלומר, הגמרא שאלה האם ההקטרה עצמה נעשתה בתוך המגס. [וכן גירסת רבנו אליקים].

ורש"י דחה גירסא זו. וכתב שאין לשאול שאלה זו. מפני שכוונת המשנה שהוליכם להקטרה בתוך מגס. וההקטרה עצמה היתה על המזבח. ומצאנו כעין לשון זו בעוד מקומות.

ורבנו תם מיישב גירסא זו. עיין תוספות, ותוספות ישנים. ותוספות הרא"ש.

178. כך היה סדר עבודות יום הכיפורים:

א. טבילה ראשונה — ואחריה תמיד של שחר בבגדי זהב.

ב. טבילה שניה — ואחריה עבודות פר ושעיר הפנימיים, וקטורת שבמחתה — בבגדי לבן.

ג. טבילה שלישית — ואחריה איל העולה של הכהן הגדול ואיל העם — בבגדי זהב.

ד. טבילה רביעית — ואחריה הוצאת הכף והמחתה מקדש הקדשים בבגדי לבן.

ה. טבילה חמישית — ואחריה הקרבת המוספין ותמיד של בין הערבים, בבגדי זהב.

כך פירש רש"י לעיל לב, ב.

[ובקרבנות המוספין נחלקו תנאים להלן ע, א, ולדעת התוספות שם נחלקו גם באימורי פר ושעיר הנשרפים].

שנאמר [ויקרא ד יא]: "ואת עור הפר ואת כל בשרו על ראשו ועל כרעיו וקרבו ופרשו. והוציא את כל הפר. ושרף אותו".

סח-א **מה לחלן** בענין פר הכהן המשיח השריפה נעשתה **על ידי ניתוח ולא על ידי הפשט** העור [כפי שהגמרא תוכיח להלן]. **אף כאן,** בפר ושעיר של יום הכיפורים, שריפתם נעשתה **על ידי ניתוח ולא על ידי הפשט.**

והוינן בה: **והתם** בפר הכהן המשיח עצמו — **מנא לן** מנין ששרפוהו לאחר ניתוח בלא הפשט?

דתניא: נאמר [ויקרא ד יא—יב]: "ואת עור הפר ואת כל בשרו על ראשו ועל כרעיו **וקרבו ופרשו. והוציא** את כל הפר אל מחוץ למחנה". הכתוב **מלמד שמוציאו** כשהוא **שלם.**

יכול, שמא נאמר שגם **ישרפנו שלם,** שהרי בהמשך אותו פסוק נאמר "ושרף אותו".

אין לומר כן. שהרי **נאמר כאן** בשרפת פר הכהן המשיח [שם] "ראשו וכרעיו". **ונאמר להלן** בהקטרת העולה "ראש" ו"כרעים". שנאמר [ויקרא א, ח]: "וערכו את הנתחים את הראש ואת הפדר". ונאמר עוד [שם פסוק יג] "והקרב והכרעים ירחץ במים, והקטיר המזבחה".

מה להלן — כשם שבעולה ההקטרה נעשתה **על ידי ניתוח. אף כאן** שריפת פר הכהן המשיח נעשתה **על ידי ניתוח.**

אי אולי נאמר: **מה להלן** ניתוח העולה נעשה **על ידי הפשט, אף כאן** ניתוח פר הכהן המשיח נעשה **על ידי הפשט.**

תלמוד לומר בענין [פר הכהן המשיח]: "**וקרבו ופרשו**" מכאן שלא היה מפשיטו.

ומיד הגמרא שואלת: **מאי תלמודא**? היכן למדנו בפסוק זה, שלא היה מפשיטו?

אמר רב פפא: נאמר בפסוק: "ואת עור הפר ואת כל בשרו... וקרבו ופרשו. והוציא את כל הפר... ושרף אותו". הקיש הכתוב את הוצאת קרבו ופרשו [שנאמרו בסוף הפסוק] להוצאת עור הפר ובשרו [שנאמרו בתחילת הפסוק]:

כשם שבשעת ההוצאה היה **פרשו בקרבו, כך** היה **בשרו בעורו** [שלא הפשיט את העור מן הבשר]. ואף בשעת השריפה היה כך, שנאמר בהמשך אותו הפסוק "ושרף אותו".[179]

שנינו במשנה: **מאימתי** העוסקים בשריפת הפר והשעיר **מטמאין** את ה**בגדים** שעליהם?

ודעת הרמב"ם [פרק ב הלכה ב] והרמב"ן [על ויקרא טז, כג] שמוסיפין ותמיד של בין הערביים היו קריבים אחרי טבילה שלישית לאחר אילו ואיל העם, וטבילה חמישית היתה לצורך קטורת של בין הערביים והטבת הנרות.

179. מרש"י נראה שההיקש הוא מהוצאת הקרב והפרש להוצאת העור והבשר. ואחר כך חוזרים ומקישים את השריפה להוצאה. [ועיין רש"ש].
ונראה שרש"י סובר שאי אפשר להקיש את שריפת העור הבשר לשריפת הפרש. מפני שבפרש עצמו אין לדעת ששרפוהו בפני עצמו אלא לענין ההוצאה. מפני שגנאי להוציאו בפני עצמו. [אבל לשפרו אינו גנאי בפני עצמו.

משיצאו חוץ לחומת העזרה. רבי שמעון אומר משיצית האור [משתאחז האש] ברובן.

הגמרא מביאה ברייתא שמבארת את טעמם של חכמים:

תנו רבנן:

נאמר [ויקרא טז, כז—כח] בענין עבודות יום הכיפורים: "ואת פר החטאת ואת שעיר החטאת... **יוציא את מחוץ למחנה, ושרפו** באש את עורותם ואת בשרם ואת פרשם. והשורף אותם יכבס בגדיו..."

ושלוש מחנות הן: הקדוש שבכולם הוא מחנה שכינה. השני, מחנה לויה. והשלישי, מחנה ישראל.[180]

ובפסוק הזה שהוזכר מחוץ למחנה פעם אחת בלבד. משמע שהוא יוצא ממחנה אחד בלבד, דהיינו שהוציא את הפר והשעיר מהעזרה שהיא מחנה שכינה.

אך אי אפשר לומר כן, שהרי פר העלם דבר של ציבור נשרף מחוץ לשלושת המחנות. ובענין פר העלם דבר[181] נאמר [ויקרא ד, כ]: "ועשה לפר [העלם דבר] כאשר עשה לפר החטאת[182] כן יעשה לו". ודרשו חכמים [תורת כהנים שם]: "לפר" זה פר יום הכיפורים. מכאן שפר יום הכיפורים ופר העלם דבר של ציבור שווים בדיניהם.

ולכן תמהה הברייתא: **להלן** בענין פר העלם דבר של ציבור. **אתה נותן להם** — לפר העלם דבר של צבור ופר הכהן המשיח — מקום לשריפתן מחוץ ל**שלש מחנות.** [ולמדנו מהפסוק דלעיל שדין פר יום הכיפורים שוה להם].

ואילו **כאן** [בענין הפר של יום הכיפורים] **אתה נותן להם** מקום לשריפתן מחוץ ל**מחנה אחת** בלבד?!

אלא ודאי שגם פר יום הכיפורים היה משתלח מחוץ לשלושת המחנות.

ואם כן למה נאמר בפר יום הכיפורים "**מחוץ למחנה**", שמשמע מחוץ למחנה אחד בלבד [דהיינו חוץ למחנה שכינה]?

לומר לך: כיון שיצא השורף **חוץ למחנה אחת** [מחוץ לעזרה] מיד **מטמאים הבגדים.**

וזהו המקור לדביר חכמים במשנתנו

אבל תוספות כתבו שההיקש הוא משריפת הפרש לשריפת הבשר, מפני שגנאי לשרוף את הפרש בפני עצמו. עיין שם.

180. ירושלים כולה דינה כמחנה ישראל. והר הבית כולל עזרת נשים דינו כמחנה לויה. ועזרת ישראל דינה כמחנה שכינה. על פי המשנה בכלים א, ח. ועיין שם את חילוקי הדינים שבין המחנות לענין דיני טומאה.

181. סנהדרין שהוראו בטעות הוראת היתר באחת העבירות שחייבים עליהן כרת, ועברו רוב הקהל על עבירה זו בהוראתם, ונודע לסנהדרין שטעו, מביאים קרבן פר בן בקר לחטאת, ושורפים אותו מחוץ למחנה. [ויתר דיניו מבוארים בויקרא ד, יג—כא].

182. לפי פשוטו של מהקרא כוונת הפסוק לומר שיעשה לו כפי שעשה לפר הכהן המשיח המוזכר בתורה בפרשה הקודמת [שם פסוקים ג—יב].

פר הכהן המשיח. היינו כאשר שגה בדין

שהעוסקים בשריפת הפר והשעיר מטמאין את הבגדים שעליהם משיצאו חוץ לחומת העזרה.

ומפרשינן את דברי הברייתא:

שנינו בברייתא: להלן [בפר העלם דבר של צבור] אתה נותן להם שלש מחנות וכו׳.

והוינן בה: **והתם** בפר העלם דבר **מנא לן** — מנין לנו ששריפתו נעשתה מחוץ לשלש מחנות?

ומתרצינן: **דתניא**: נאמר [ויקרא ד, יב] בענין פר העלם דבר של הכהן המשיח: ״**והוציא את כל הפר** אל מחוץ למחנה״ כלומר, **חוץ לשלש מחנות.**

ושאלו בברייתא: אמנם **אתה אומר חוץ לשלש מחנות** אך מנין לך לומר כן? **או** [אולי] **אינו** כדבריך, **אלא** כוונת הפסוק **חוץ למחנה אחת** בלבד!

ועונה הברייתא: **כשהוא** [הכתוב] **אומר בפר** העלם דבר של **העדה** [שם בפסוק כא]: ״והוציא את הפר **אל מחוץ למחנה**״.

שאין תלמוד לומר שאין צורך לומר זאת. **שהרי כבר נאמר** בהמשך הפסוק ״**ושרף אותו כאשר שרף את הפר הראשון**״ [והפר הראשון היינו פר הכהן המשיח שהוזכר במקרא דלעיל]. ומאחר שבפר הראשון נאמר ״מחוץ למחנה״, הרי מובן מאליו שגם פר העדה נשרף מחוץ למחנה! ולמה הוצרך הכתוב לחזור ולומר ״מחוץ למחנה״?

בעל כרחך כוונת הכתוב **ליתן לו מחנה שניה** לומר ששריפתם[183] נעשתה גם מחוץ למחנה השני, שהוא מחנה לויה.

וכשהוא [הכתוב] **אומר** בפרשת צו [ויקרא ו, ד בענין הוצאת הדשן מעל המזבח החיצון[184] כשהיה הדשן רב]: ״והוציא את הדשן אל **מחוץ למחנה״ בענין דשן, שאין תלמוד לומר,** שאין צורך לומר זאת, **שהרי כבר נאמר** [ויקרא ד, יב] בענין פר הכהן המשיח: ״והוציא את כל הפר אל מחוץ למחנה... **אל שפך הדשן״.** ומכאן ששפך הדשן היה מחוץ למחנה. ואם כן למה הוצרך הכתוב לחזור ולומר בענין הוצאת הדשן ״מחוץ למחנה״?

בעל כרחך הכתוב בא לומר: **תן לו מחנה שלישית.** כלומר, שלשת הדברים האלו[185] [א. פר הכהן המשיח. ב. פר העלם דבר של ציבור, ג. הוצאת הדשן] — מקומם מחוץ לשלש מחנות.

הגמרא חוזרת לבאר את משנתנו:

ועבר עבירה שיש בה כרת על פי טעותו. ומקריב פר לחטאת. ושורפים אותו מחוץ למחנה. [ויתר דיניו מבוארים שם].

183. היינו שריפת שני הפרים [של כהן משיח ושל הציבור] שדין שניהם שוה. רש״י סנהדרין מב, ב.

184. בכל בוקר היה כהן חותה גחלים מן המזבח ונותנם במזרחו של כבש. ואחר כך פשט את בגדיו ולבש בגדים מיוחדים לכך. והוציא את הדשן הצבור בתפוח [אפר שהיה צבור על המזבח בצורת תפוח] כשהוא התרבה אל מחוץ למחנה.

185. רש״י סנהדרין מב, ב.

שנינו במשנה: ומאמתי מטמאין בגדים משיצאו חוץ לחומת העזרה, רבי שמעון אומר משיצית האור ברובן.

וכבר התבאר טעם דברי חכמים בברייתא הנזכרת, כי מאחר שנאמר בענין פר יום הכיפורים "מחוץ למחנה" פעם אחת בלבד, משמע שמיד כשיוצא מחוץ למחנה שכינה [העזרה] הרי הוא מטמא בגדים.

ומקשינן: **ולדעת רבי שמעון** [שסובר שאינו מטמא את הבגדים עד שתאחז האש ברובן], **האי "מחוץ למחנה"** המוזכר בענין פר יום הכיפורים, מיותר הוא! שהרי לדעתו אין בגדי השורף נטמאים [אפילו כשיצא משלושת המחנות] עד שתאחז האש ברובן. **ומאי עביד ליה** — מה הוא לומד מזה?

ומתרצינן: **מיבעי ליה**, פסוק זה בא **לכדתניא** בברייתא:

רבי אליעזר אומר: נאמר כאן בפר יום הכיפורים **"מחוץ למחנה", ונאמר להלן** בענין פרה אדומה **"מחוץ למחנה".** שנאמר: "והוציא אותה אל **מחוץ** למחנה ושחט אותה לפניו" [במדבר יט]. ולמדים זה מזה בגזירה שוה:

מה כאן, שריפת פר יום הכיפורים היתה **מחוץ לשלש מחנות** [שהרי אנו לומדים את שריפת פר יום הכיפורים מפר העלם דבר של ציבור].

אף להלן שחיטת פרה אדומה שנאמר בה "מחוץ למחנה", היינו **חוץ לשלש מחנות.**

וכן, **מה להלן**, בשחיטת פרה אדומה לומדים מהפסוקים שהשוחט עומד **במזרחה של ירושלים.** (186)

אף כאן פר ושעיר של יום הכיפורים נשרפים **במזרחה של ירושלים.**

ורבי אליעזר ששנה את הברייתא הזאת, בעל כרחך סובר כדעת רבי שמעון במשנתנו, ש"מחוץ למחנה" שנאמר בפר ושעיר של יום הכיפורים, מיותר הוא, הלכך לומדים ממנו גזירה שוה.

ואולם, לדעת רבנן "מחוץ למחנה" אינו מיותר [אלא בא ללמד שבגדי השורף נטמאים כשיוצא ממחנה שכינה], ואין ללמוד ממנו בגזירה שוה שהפר והשעיר נשרפו במזרחה של ירושלים.

ואם כן נשאלת השאלה: לדעת **רבנן, היכא שריף להו**? לאיזה רוח של ירושלים שרפו אותם?

ומשנינן: רבנן סוברים **כדתניא** בברייתא:

היכן הפר והשעיר **נשרפין?**

לצפונה של ירושלים. מפני שכל עבודות סח-ב
החטאת היו בצפון. **וחוץ לשלש מחנות.**

רבי יוסי אומר: אבית הדשן נשרפין — צריך שאותו מקום שהם נשרפים בו יקרא "מקום שפך הדשן", ולכן מביאים לשם דשן מהמזבח, לפני ששורפים שם את הפר והשעיר.

---

186. בפרה אדומה נאמר "אל נכח פני אהל מועד" [במדבר יט]. דהיינו שיעמוד מול הפתח של אוהל מועד. הלכך עליו לעמוד ממזרח להיכל. ופניו למערב. שפתח ההיכל היה במזרחו.

ומשמע שתנא קמא סובר שאין צריך שיקדים ויביא לשם דשן [ולפיכך הוצרך רבי יוסי לחלוק עליו].

אמר רבא: מאן — מי הוא **תנא** קמא **דפליג עליה דרבי יוסי** [שחולק על רבי יוסי]? **רבי אליעזר בן יעקב הוא:**

דתניא: נאמר [ויקרא ד, יב] בענין פר כהן משיח: "**אל שפך הדשן ישרף**" ללמד **שיהא לשם** [שם] **דשן** [שיקדים ויביא לשם דשן]. ולמדים את דין שריפת פר יום הכיפורים, משריפת פר הכהן המשיח [וכדלעיל].

רבי אליעזר בן יעקב אומר: הכתוב "אל שפך הדשן ישרף", בא ללמד **שיהא מקומו משופך**, מדרון שאילו היה מניחים בו דשן הוא היה נשפך.

ומשמע שלדעת רבי אליעזר בן יעקב לא בא הכתוב ללמד שיהיה שם דשן, אלא ללמד שיהא מקומו משופך [מדרון]. אם כן הוא התנא החולק על רבי יוסי בברייתא דלעיל, וסובר שאין צריך להקדים ולהביא לשם דשן.

אמר ליה אביי לרבא: יש לדחות את דבריך:

ודילמא, שמא רבי אליעזר בן יעקב מודה שצריך להקדים לשם דשן, **ובמקומו משופך הוא דפליגי** [ובברייתא נחלקו אם צריך תנאי נוסף — שיהא מקומו משופך]. ולדעת רבי אליעזר בן יעקב צריך שני תנאים: א. שיקדים לשם דשן. ב. שיהא מקומו משופך. [ואם כן אין להוכיח שהתנא החולק על רבי יוסי בברייתא דלעיל, הוא רבי אליעזר בן יעקב].

הגמרא חוזרת לדון בדין השורף את הפר והשעיר לדעת רבי שמעון, שאין מטמאים בגדים עד שיוצת האור ברובן.

תנו רבנן כדעת רבי שמעון: נאמר [ויקרא טז, כח] בענין הפר והשעיר של יום הכיפורים: "והשורף אותם יכבס בגדיו ובמים".

ודרשו בברייתא: "**והשורף** אותם" משמע שדוקא **השורף** שמתעסק בגופם **מטמא בגדים, ולא המצית את האור** בעצים. **ולא המסדר את המערכה** [ערימת העצים, לצורך הבערת האש]. שאינם מתעסקים בגוף הפר והשעיר.

ואי זהו "השורף"? זה המסייע בשעת שריפה שהופך את האברים כדי שימהרו להשרף[187].

והייתי **יכול** לומר, **שאף משנעשו אפר** עדיין **מטמאים בגדים** של המתעסק בשריפתם.

תלמוד לומר "אותם". דוקא כששורף **אותם** כשהם קיימים הרי הם **מטמאין בגדים. ולא משנעשו אפר מטמאין בגדים** [שהרי כבר אינם קיימים בעין].

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: הפר מטמא כל עוד הוא נקרא "פר". אבל אם **ניתך הכשר** מחמת האש **אינו מטמא בגדים** מפני שאינו נקרא "פר".

מאי בינייהו — מה בין דברי תנא קמא, לדברי רבי אלעזר ברבי שמעון?

---

187. רבנו אליקים.

איכא בינייהו, יש מחלוקת ביניהם באופן **דשויה חרוכא**, שהאש חרכה את הבשר ועדיין לא נעשה אפר; לדעת תנא קמא עדיין הוא מטמא בגדים. ואילו לדעת רבי אלעזר ברבי שמעון הרי זה בגדר "ניתך הבשר", שאינו מטמא בגדים מפני שאינו נקרא "פר".

מתניתין:

כאשר היה השעיר המשתלח מגיע למדבר **אמרו לו** העומדים בעזרה **לכהן הגדול: הגיע שעיר למדבר.** כדי שיוכל להמשיך בסדר עבודות היום. וכל עוד לא הגיע השעיר למדבר לא היה רשאי להתחיל בעבודה אחרת. שנאמר [ויקרא טז, כב]: "ושלח את השעיר במדבר", ואחר כך נאמר [בפסוק כה]: "ואת חלב החטאת יקטיר המזבחה".

ומניין היו העומדים בעזרה **יודעין שהגיע שעיר למדבר?**

דירכאות — מגדלי צפיה **היו עושין** מירושלים ועד המדבר. **והעומדים** עליהם **היו מניפין בסודרין** [בדגלים]. בתחילה הניף הסמוך למדבר, וכשראהו חברו הסמוך לו הניף גם הוא, עד שהניף הסמוך לירושלים, וראוהו העומדים בעזרה **והיו יודעין שהגיע השעיר למדבר.**

אמר רבי יהודה: והלא גם בלא הדירכאות **סימן גדול היה להם:** כי **מירושלים ועד בית חדודו,** תחילת המדבר[188], **היו שלשה מילין,** והיו יקירי ירושלים המלוים את הכהן הגדול **הולכין מיל** [עד הסוכה הראשונה] **וחוזרין** לירושלים את אותו **מיל. ושוחין כדי** זמן הליכת **מיל.** ועל ידי זה היו **יודעין שהגיע השעיר** למדבר.

רבי ישמעאל אומר: והלא סימן אחר היה להם: לשון של זהורית [צמר אדום] **היה קשור על פתחו של היכל, וכשהגיע שעיר למדבר היה הלשון מלבין. שנאמר** [ישעיה א]: "**אם יהיו חטאיכם כשנים** [כצמר אדום] **כשלג ילבינו**".

גמרא:

שנינו במשנה: אמר רבי יהודה: והלא סימן גדול היה להם, מירושלים ועד בית חידודו שלשה מילין וכו'.

אמר אביי: שמע מינה, ש"**בית חידודו**" שהוא "ראש המדבר" ושם התקיים "ושלח את השעיר במדבר" — **במדבר קיימא** [הוא נמצא].

והא קא משמע לן, והשמיענו רבי יהודה[189] שאף על פי שעדיין לא הגיע השעיר לצוק, בכל זאת **כיון שהגיע השעיר** לתחלת המדבר, כבר **נעשית מצותו,** ואז מתחיל הכהן הגדול לקרוא את פרשת עבודות היום כמבואר בפרק הבא.

---

188. כלומר, המדבר שהוא המקום ["בית"] שבו היה הצוק החד, על פי תוספות יום טוב. והרמב"ם גורס בית חורון. ופירש שהוא במדבר.

189. ביארנו על פי גירסת הגר"א. אבל הגירסא בספרים שלפנינו "והא קמשמע לן דקסבר רבי יהודה" וכו'. [והיינו שאביי השמיענו שכך סבר רבי יהודה].

אך חכמים סוברים שרק כאשר הגיע השעיר לצוק התחיל הכהן לקרוא את פרשת עבודות היום.

הדרן עלך פרק שני שעירי

פרק בא לו כהן גדול

מתניתין:

חלק ממצות היום הוא קריאת הכהן הגדול בספר תורה בפרשיות של יום הכיפורים, לאחר שנודע על הגעת השעיר המשתלח למדבר:

בא לו כהן גדול אל עזרת הנשים, שאינה מקודשת בקדושת העזרה, ואינה ראויה לעבודת המקדש, **לקרות** בספר התורה.

אם רצה לקרות בבגדי הבוץ הלבנים, שעבד בהם עד עתה את עבודות היום — **קורא** בהיותו לבוש בהם.

ואם לאו — **קורא באצטלית** חלוק **לבן**, העשוי **מממון שלו.**

חזן שמש בית **הכנסת** [שהיה בהר הבית, סמוך לעזרה], היה **נוטל ספר תורה ונותנו לראש** בית **הכנסת.**

וראש בית **הכנסת** היה **נותנו לסגן** הכהן הגדול.

וחסגן נותנו לכהן גדול.

וכהן גדול עומד ומקבל, וקורא בפרשת **אחרי מות** את סדר העבודה, ובפרשת אמור קורא את פרשת "**אך בעשור**" שמבואר בה מצות העינוי ואיסור המלאכה ביום הכיפורים.

וגולל ספר תורה, ומניחו בחיקו.

ואומר: יותר ממה שקראתי לפניכם בשתי הפרשיות שקראתי מן הספר **כתוב כאן** [בספר התורה, בפרשת פנחס בספר במדבר. ויתבאר בגמרא למה היה אומר כך].

ואת אותה פרשת קרבנות מוסף של יום הכיפורים בפרשת פנחס, המתחילה ב"**ובעשור** לחודש השביעי" **שבחומש הפקודים** [במדבר] — היה **קורא על פה.**

והיה מברך עליה, לאחר קריאת התורה, **שמונה ברכות:**

א. **על התורה** — ברכת "אשר נתן לנו תורת אמת".

ב. **ועל העבודה** — ברכת רצה המסתיימת ב"שאותך לבדך ביראה נעבוד".

ג. **ועל ההודאה** — ברכת "מודים אנחנו לך".

ד. **ועל מחילת העון** — תפילת "מחול לאבותינו ביום הכיפורים הזה".

ה. **ועל המקדש** היה מברך **בפני עצמו**, בתפילה מחודשת, שאינה נאמרת במקום אחר, ומתפלל בה על המקדש וחותם בה "ברוך שבחר במקדש".

ו. **ועל ישראל** היה מברך **בפני עצמן**, בתפילה מיוחדת ליום הכיפורים במקדש, ומסיים בה "ברוך הבוחר בעמו ישראל".

ז. **ועל ירושלים** היה מברך **בפני עצמה.**

ח. **ועל הכהנים** היה מברך **בפני עצמן**, וחותם "ברוך שבחר בזרעו של אהרן".

ועל שאר התפלה [יתבאר בגמרא].

הרואה כהן גדול כשהוא קורא — אינו רואה פר ושעיר הנשרפין.

והרואה פר ושעיר הנשרפין — אינו רואה כהן גדול כשהוא קורא.

ולא מפני שאינו רשאי לראות שניהם.

אלא שהיתה דרך רחוקה ביניהם, **ומלאכת שניהן שוה** בעת ובעונה **כאחת.**

גמרא:

מדייקת הגמרא: **מדקתני** שיכול הכהו הגדול לקרוא בתורה **באצטלית לבן משלו — מכלל** זה אתה למד **דקריאה — לאו עבודה היא.**

ובכל זאת קתני: אם רצה לקרות בבגדי בוץ — קורא.

שמעת מינה: בגדי כהונה — ניתנו ליהנות בהן גם בהנאה שאינה צורך עבודה!

ודוחה הגמרא את הראיה: **דילמא שאני קריאה, דגם היא "צורך עבודה" היא,** אם כי אינה עבודה עצמה.

דאיבעיא לן: בגדי כהונה — האם **ניתנו ליהנות בהן** גם כשלא עוסקים בעבודה, **או לא ניתנו ליהנות בהן?**

תא שמע מהמשנה במסכת תמיד: **לא היו ישנים** הכהנים **בבגדי קודש.**

ויש לנו לדייק: **שינה הוא דלא** ישנו בבגדי קודש, מחמת כבוד הבגדים, כי שמא יפיח בהיותו ישן בהם.

הא מיכל, לאכול בהם אכילת קדשים, **אכלי.** על אף שאין אכילת הקדשים מכלל העבודה.

ודוחה הגמרא: **דילמא שאני אכילה** של בשר קדשים משום ד"**צורך עבודה" היא.**

כדתניא בענין אכילת בשר הקרבנות על ידי הכהנים [שמות כט]: "**ואכלו אתם אשר כפר בהם" — מלמד שהכהנים אוכלים** את בשר החטאת והאשם, **ובעלים מתכפרין** באכילת הכהנים.

אך מדייקת הגמרא דיוק אחר: **שינה הוא — דלא** ישנו הכהנים בבגדי כהונה. **הא הלוכי — מהלכי** בהם גם שלא בשעת עבודה, למרות שאין בהילוכם צורך עבודה.

ודחינן: **בדין הוא דהלוכי נמי לא** מהלכי, לפי שלא הותרו ללבוש בגדי כהונה אלא לצורך עבודה בלבד.

ומה שנקטה המשנה שינה ולא הליכה, הוא סט-א משום **שסיפא איצטריכא ליה** להשמיענו כיצד נוהגים הכהנים בבגדים בשעת שינה, שמותר להם להניחם תחת ראשם, שהיות ואין הם לובשים אותם, אין בזיון לבגדים אם יפיחו הכהנים בשנתם.

וכך שנינו שם בסיפא של המשנה: היו הכהנים **פושטין** את בגדי הכהונה, **ומקפלין** אותם, **ומניחין תחת ראשיהם.**

ומדייקת הגמרא: מכך שהיו **פושטין ומקפלין ומניחין אותן תחת ראשיהן — שמעת מינה: בגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן!**

ואם כך, במשנה הזאת כתוב במפורש שמותר ליהנות מבגדי כהונה, ונפשוט מכאן את הבעיה האם מותר להנות מהם!

אמר רב פפא: לא תימא מניחים אותם **תחת ראשיהן, אלא אימא: כנגד ראשיהן**, בסמוך לראשיהם.

אמר רב משרשיא: שמעת מינה מדברי המשנה, לפי רב פפא, שמותר לשים את בגדי הכהונה בסמוך לראשיהם, שגם להניח **תפילין מן הצד**, מצידו של אדם ישן, **שפיר דמי.** שגם אם יפיח אין זה בזיון לתפילין שבצידו.

ומוכיחה הגמרא כדברי רב פפא: **הכי נמי מסתברא** דמניחים את בגדי הכהונה רק **כנגד ראשיהן.**

דאי סלקא דעתך שמניחים אותם **תחת ראשיהן** ממש — אין זה יתכן.

כי **ותיפוק לי**, יש להוציא ולשלול אפשרות שכזאת, **משום** איסור נהנה **מכלאים.**

דהא איכא בין בגדי הכהונה **אבנט** שיש בו שעטנז, ואסור להנות מבגד שעטנז אפילו אינו לובשו אלא שוכב עליו

ולכן, **נחי נמי דניתנו**, גם אם נאמר כי בגדי כהונה הותרו **ליהנות בהן** גם שלא לצורך עבודה — **הא מתהני** הכהנים **מכלאים** כאשר הם שמים את ראשם על האבנט!

הניחא למאן דאמר שאבנטו של כהן גדול ביום הכיפורים, כשהוא לובש בגדי לבן, שהוא עשוי מבד פשתן בלבד, ללא כלאיים, **זה הוא אבנטו של כהן הדיוט.**

והיינו, שגם האבנט של כהן הדיוט בכל השנה וגם האבנט של כהן גדול ביום הכיפורים, הרי הוא עשוי מבד פשתן בלבד, ואין בו כלאים, שפיר יכולים הכהנים להנות מהאבנט, לפי שאין באבנט כלאיים.

אלא למאן דאמר שאבנטו של הכהן הגדול ביום הכיפורים העשוי מבד פשתן בלבד ללא כלאיים, **לא זה הוא אבנטו של כהן הדיוט**, לפי שאבנטו של כהן הדיוט עשוי מתערובת צמר ופשתים והוא כלאיים — **מאי איכא למימר**, כיצד שמים אותו הכהנים תחת ראשם!?

וכי תימא שבגד **כלאים** רק **בלבישה והעלאה** על גופו **הוא דאסור**, אבל **בהצעה**, לשכיבה עליו, **שרי.**

אין זה נכון.

כי **והתניא**: [ויקרא יט] "ובגד כלאים שעטנז **לא יעלה עליך" — אבל אתה מותר להציעו תחתיך**, מן התורה.

אבל, אמרו חכמים: אסור לעשות כן, כי **שמא תיכרך נימא אחת** של בגד הכלאיים שתחתיו **על בשרו**, ויעבור משום כלאיים.

וכי תימא דמפסיק ליה מידי, ששוטח על האבנט דבר שיהיה מפסיק **ביני ביני**, בין האבנט ובין ראשו, ואז אין חשש שתיכרך נימא מהאבנט על ראשו.

גם זה אינו נכון.

כי **והאמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי אמר רבי משום "קהלא קדישא" שבירושלים:**

אפילו היו **עשר מצעות זו על גב זו**, ובגד **כלאים תחתיהן — אסור לישון עליהן.**

אלא, לאו, שמע מינה: רק **כנגד ראשיהן** שמו את האבנט ולא תחת ראשם.

ומסקינן: אכן **שמע מינה!**

רב אשי אמר: לעולם, תחת ראשיהן שמו את האבנט.

ואשר לשאלה "**הא קא מתהני מכלאים**", יש לומר כי **בגדי כהונה קשין הן,** ואין הם מחממים, ולכן אין בהם איסור כלאיים.

כי הא דאמר רב הונא בריה דרבי יהושע: האי נמטא לבד **גמדא** קשה **דנרש,** הנעשה במקום הקרוי נרש, והוא עשוי מתערובת צמר ופשתים — **שריא,** מותר ללובשו לפי שהוא קשה ואין בו חימום.

ועכשיו מביאה הגמרא ראיה מברייתא לפשוט את הספק האם מותר לכהן להנות מבגדי כהונה שלא לצורך עבודה:

תא שמע ראיה לכך מברייתא שמבואר בה דין זה במפורש:

דתניא: **בגדי כהונה:**

כהן **היוצא בהן למדינה** — **אסור** לו ללובשן בחוץ, גם בגדים שאין בהם שעטנז, לפי שנוהג בהם דרך חול.

ובמקדש — בין בשעת עבודה בין שלא בשעת עבודה — **מותר** לו ללובשם, **מפני שבגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן.**

ומסקנת הגמרא: אכן **שמע מינה!**

והוינן בה: וכי מחוץ למקדש, **במדינה — לא** ילבשם?

ותניא במגילת תענית: **בעשרים וחמשה בטבת — יום הר גרזים הוא. דלא למספד בו.**

הוא היום, **שבו בקשו כותיים את בית אלהינו מאלכסנדרוס מוקדון להחריבו, ונתנו להם.**

באו והודיעו דבר זה **את שמעון הצדיק.**

מה עשה? לבש בגדי כהונה, ונתעטף בבגדי כהונה, ומיקירי ישראל הלכו **עמו, ואבוקות של אור בידיהן.**

וכל הלילה היו **הללו** אנשי אלכסנדר מוקדון והכותיים שעמו **הולכים מצד זה, והללו** שמעון הצדיק ויקירי ירושלים **הולכים מצד זה, עד שעלה עמוד השחר.**

כיון שעלה עמוד השחר אמר להם אלכסנדר מוקדון: **מי הללו?**

אמרו לו: אלו הם **יהודים, שמרדו בך.**

כיון שהגיע לאנטיפטרס זרחה חמה, ופגעו זה בזה.

כיון שראה אלכסנדר מוקדון **לשמעון הצדיק, ירד ממרכבתו, והשתחוה לפניו.**

אמרו לו אנשיו: **וכי מלך גדול כמותך ישתחוה ליהודי זה?**

אמר להם: דמות דיוקנו **של** זה הולכת **מנצחת לפני ב"ית מלחמתי".**

אמר להם אלכסנדר מוקדון למשלחת היהודים: **למה באתם?**

אמרו לו: האם **אפשר** כי **בית** המקדש, **שמתפללים בו עליך ועל מלכותך שלא תחרב — יתעוך גויים להחריבו!?**

אמר להם: מי הללו שרוצים להתעות אותי?

אמרו לו: כותיים הללו, שעומדים לפניך.

אמר להם: חרי הם מסורים בידיכם.

מיד נקבום בעקביהם ותלאום בזנבי סוסיהם, וחיו מגררין אותן על הקוצים ועל הברקנים עד שהגיעו להר גריזים, ששם היה בית מקדשם.

כיון שהגיעו להר גריזים — חרשוהו, וזרעוהו כרשינין, כדרך שבקשו הם **לעשות לבית אלהינו.**

ואותו היום עשאוהו יום טוב.

ומוכח מכך שיצא שמעון הצדיק בבגדי כהונה, שמותר לצאת בהם חוץ למקדש!

ומשנינן שני תירוצים:

אי בעית אימא — לא היו הבגדין הללו בגדי כהונה קדושים, אלא רק היו **ראויין לבגדי כהונה**, ולא הוקדשו.

ואי בעית אימא — [תהלים קיט] היה מותר לעשות כן לצורך הצלת המקדש, מדין "**עת לעשות לה'**, לשמו של מקום — **הפרו**, מותר להפר מצות **תורתך!**".

שנינו במשנה: **חזן הכנסת נוטל ספר תורה** ונותנו לראש הכנסת, וראש הכנסת נותנו לסגן, והסגן נותנו לכהן גדול.

ומדייקת הגמרא: **שמע מינה** מכך שמכבדים את ראש הכנסת ואת הסגן בנוכחות הכהן הגדול, **שחולקין כבוד לתלמיד** אפילו **במקום הרב!**

אמר אביי: אין זו ראיה. אלא **כולה — משום כבודו דכהן גדול היא.** שמראים בכך את השררות הרבות שתחתיו.

שנינו במשנה: **וכהן גדול עומד,** ומקבל מהסגן את ספר התורה.

והוינן בה: מדקתני שעתה, בקבלו את ספר התורה הוא עומד, **מכלל** זה אתה למד **שעד** עתה **הוא היה יושב.**

וזה לא יתכן. כי:

והא אנן תנן: אין ישיבה בעזרה משום סט-ב
דכתיב "לעמוד לשרת", וכן "העומדים שם לפני ה'".

ולא מצינו ישיבה בעזרה **אלא למלכי בית דוד בלבד!**

שנאמר [דברי הימים א יז] "**ויבא המלך דוד, וישב לפני ה'**".

ומשנינן: **כדאמר רב חסדא** על הברייתא העוסקת בענין הקריאה בספר תורה [כפי שיבואר להלן], שהמדובר הוא **בעזרת נשים** הסמוכה לעזרה, ולא בעזרה עצמה.

הכא נמי במשנתנו המדובר הוא שיושב הכהן הגדול **בעזרת נשים.**

ומבארת הגמרא: **והיכא איתמר דרב חסדא?**

[לפי גירסת הגר"א] **אהא דתניא: היכן קורין בו — בעזרה.**

רבי אליעזר בן יעקב אומר: בהר הבית.

שנאמר [נחמיה ח] "**ויקרא בו** עזרא **לפני הרחוב אשר לפני שער המים**".

ואמר רב חסדא: הקריאה הזאת היתה **בעזרת נשים.**

וממשיכה הגמרא, בביאור המקרא בספר נחמיה:

[נחמיה ח] "**ויברך עזרא את ה' האלהים הגדול**".

מאי גדול?

אמר רב יוסף אמר רב: שגדלו עזרא להקב"ה, בכך שברכו **בשם המפורש.**

רב גידל אמר: גידל את כבודו בתיקון שתיקן, לומר במקדש בסוף כל ברכה "**ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם**". [דברי הימים א טז]

אמר שאל **ליה אביי לרב דימי** על דברי רב גידל: **ודילמא שגידלו בשם המפורש?**

אמר ליה: אין אומרים שם המפורש בגבולים, מחוץ לעזרה, והרי עזרא אמר זאת בחוץ ולא בעזרה.

ותמהינן: **וכי לא** אמר עזרא את השם המפורש מחוץ לעזרה בהזדמנות אחרת?

והכתיב [לפי גירסת הגר"א]:

[נחמיה ט] "**ויזעקו בקול גדול אל ה' אלהיהם**"

ואמר על כך **רב גידל** עצמו: "בקול גדול" — **שגדלו** עזרא להקב"ה **בשם המפורש!**

ומשנינן: **הוראת שעה היתה** לצורך הזעקה לומר את השם המפורש חוץ לגבולים, ולכן כשעמד עזרא בפעם אחרת לברך מחוץ לעזרה, הוא לא הזכיר את השם המפורש.

ועתה מבארת הגמרא את אותה הזעקה:

[נחמיה ט] "**ויצעקו אל ה' אלהים בקול גדול**".

מאי אמור?

אמר רב ואיתימא רבי יוחנן, כך אמרו ישראל באותה שעה:

בייא, בייא! לשון זעקה וקובלנה [רש"י].

מבקשים אנו שתמסור בידינו את יצר הרע של עבודה זרה.

כי **היינו האי,** זה הוא שגרם **דאחרביה** הקב"ה **למקדשא, וקליה להיכליה,** ושרף את היכלו, **וקטלינהו לכולהו צדיקי, ואגלינהו לישראל מארעהון.**

ועדיין יצר הרע הזה **מרקד בינן,** בינותינו.

כלום, הרי זה **שיהבתיה לן** שנתת לנו את יצר הרע הזה אינו **אלא לקבולי ביה אגרא,** שנקבל שכר בהתמודדתנו עמו.

לא איהו בעינן, ולא אגריה בעינן. איננו רוצים לא אותו ולא את השכר על ההתמודדות אתו!

נפל לההו פיתקא כתב **מרקיעא, דהוה כתב בה: אמת!** שאישר הקב"ה את בקשתם בכך.

אמר רב חנינא, שמע מינה: חותמו של הקדוש ברוך הוא אמת.

אותיבו ישבו **בתעניתא תלתא** שלשה **יומין ותלתא לילואתא** לילות.

לבסוף, **מסריהו** משמים ליצר הרע של

עבודה זרה — **ניהליהו**, לידם.

נפק, יצא אותו יצר הרע, **אתא** והוא בא ונראה **כי** כמו **גוריא דנורא** גור אריה [לפי רש"י סנהדרין סד א] של אש, בצאתו **מבית קדשי הקדשים.**

אמר להו הנביא זכריה בן עדו **לישראל: היינו יצרא דעבודה זרה. שנאמר** [זכריה ה] **"ויאמר: זאת הרשעה".**

בהדי דתפסוה ליה כאשר תפסוהו, **אשתמיט** נשמטה **ביניתא** שערה אחת **ממזייא**, מאדרת שערו, **ורמא קלא**, והרים גור הארי של אש את קולו, **ואזל קליה** והלך קול שאגתו עד מרחק של **ארבע מאה פרסי.**

אמרו ישראל: **היכי נעביד**, מה נעשה? כי אם נשאיר אותו כמות שהוא בידינו, **דילמא חס ושלום מרחמי עליה מן שמיא**, כשישמעו קולו המתחנן.

אמר להו נביא: שדיוהו השליכוהו **בדודא דאברא**, בתוך דוד של עופרת, **וחפיוהו לפומיה באברא**, וכסו את פי הדוד בעופרת, היות **דאברא — משאב שאיב** קולטת **קלא.** ולא ישמע קולו.

שנאמר [זכריה ה] **"ויאמר: זאת הרשעה! וישלך אתה אל תוך האיפה, וישלך את אבן העופרת אל פיה".**

אמרו: הואיל ועת רצון הוא, נבעי רחמי גם **איצרא דעבירה.** שימסר בידינו גם יצר הרע של עריות.

בעו רחמי, ואמסר ונמסר **בידייהו.**

אמר להו יצר הרע של עריות: **חזו**, ראו **דאי קטליתו ליה לההוא**, אם תקטלו אותו [והתכוון לעצמו] — **כליא עלמא**, יכלה העולם, לפי שרק מכח היצר הזה עוסק העולם בפריה ורביה, ואי אפשר לחלקו בין מעשה מותר למעשה אסור.

חבשוהו תלתא יומי, כלאו אותו במשך שלשה ימים.

ואכן נפסק כח היצר לגמרי, ולא עסקו עוד בפריה ורביה.

ובעו ובקשו **ביעתא** ביצה **בת יומא**, שנולדה היום, **בכל ארץ ישראל — ולא אשתכח**, לפי שגם התרנגולות הפסיקו להטיל ביצים.

אמרי: היכי נעביד?

אם **נקטליה** ליצר הזה — **כליא עלמא!**

אם **ניבעי רחמי אפלגא**, על מחצית כח היצר, שיביא לכך שתמשיך פריה ורביה בעולם רק בהיתר ולא באיסור.

דבר זה לא יתכן.

כי **פלגא**, מחצית היצר — **ברקיעא** משמים **לא יהבי** אין נותנים.

כחלינהו, סמאוהו בצבע "כחול" **לעיניה**, **ושבקוהו**, ושחררוהו.

ואהני, והועיל מה שעוורוהו לכך **דלא מיגרי ביה לאיניש** שלא מתגרה אדם **בקריבתה**, בקרובותיו.

במערבא, בארץ ישראל, **מתנו** היו שונים את הסוגיה לעיל, בביאור הפסוק [בנחמיה ח] "ויברך עזרא את ה' האלהים הגדול", **חכי:**

רב גידל אמר: "**גדול**" — **שגדלו** בברכתו **בשם המפורש**.

ורב מתנא אמר: גידלו בכך שאמר [לקמן, בנחמיה ט] "**האל הגדול הגבור והנורא**".

והא דאמר **רב מתנא** — **מסייע** [לפי הגר"א] **לדברי רבי יהושע בן לוי**.

דאמר רבי יהושע בן לוי: למה נקרא שמן "אנשי כנסת הגדולה"?

לפי **שהחזירו עטרה ליושנה**, כדלהלן:

תחילה, **אתא** בא **משה**, **ואמר**: [דברים י] "**האל הגדול הגבור והנורא**".

אך בדור מאוחר יותר, **אתא** בא **ירמיה** הנביא, **ואמר**, כאשר ראה את שרי נבוכדנצר מריעים בתוך המקדש: בשעה **שנכרים מקרקרין בהיכלו** — **איה** הוא גילוי **נוראותיו**? דהיינו, הגילוי של "נורא" הוא כאשר אנו רואים זאת, ולא בשעת הסתר פנים.

לא אמר ירמיה "**נורא**", היות וחסר אז גילוי זה.

אתא דניאל, בזמן גלות בבל **ואמר**: בשעה **שנכרים משתעבדים בבניו** במשך שבעים שנה — **איה** הוא גילוי **גבורותיו**?

לא אמר דניאל "**גבור**".

אתו אינהו, באו הם, אנשי כנסת הגדולה, והחזירו עטרה ליושנה, **ואמרו: אדרבה**, **זו היא** התגלות **גבורת גבורתו** של הקב"ה, **שכובש את יצרו**, בכך **שנותן** "**ארך אפים**" **לרשעים** בתקופה כה ארוכה שבה משתעבדים הגויים בבניו ומציקים להם בגזירותיהם.

ואלו הן נוראותיו שהתגלו בזמן החורבן, **שאלמלא מוראו של הקדוש ברוך הוא** — **היאך אומה אחת** של עם ישראל, **יכולה** היתה **להתקיים בין** כל **האומות**, שנאספו שם להשמידם, ובכל זאת עם ישראל שרד, וממשיך להתקיים.

ולכן נקראו אנשי כנסת הגדולה בשם זה, על שגידלוהו להקב"ה בהחזרת אמירת "הגבור והנורא".

והוינן בה: **ורבנן**, ירמיהו ודניאל, **היכי עבדי הכי**, **ועקרי תקנתא דתקין משה** לומר גם "הגבור והנורא"!?

אמר רבי אלעזר: מתוך שהם היו **יודעין בהקדוש ברוך הוא שאמתי הוא, לפיכך לא כיזבו בו.**

שנינו במשנה: **וקורא אחרי מות ואך בעשור.**

ורמינהי מהמשנה במסכת מגילה, ששנינו בה: **מדלגין** בקריאת ה**נביא** מפרשה לפרשה **ואין מדלגין** בקריאת **התורה**!?

ומשנינן: **לא קשיא.**

כאן — בדילוג ארוך, **בכדי שיפסיק** יסיים **התורגמן** המתרגם את תרגום הפרשה הקודמת ועדיין לא יספיק הגולל להגיע לפרשה הבאה, אין מדלגים, שאין זה כבוד הציבור שיישבו וימתינו.

כאן — בדילוג קצר, כמו הדילוג בין פרשת אחרי מות לפרשת אמור, שהוא **בכדי שלא**

יפסיק התורגמן, שלפני שהמתרגם יסיים את תרגומו יכול הגולל להספיק להגיע לפרשה הבאה, יכולים לדלג.

אך מקשה הגמרא שאי אפשר לתרץ כך את הסתירה:

והא עלה על אותה המשנה במסכת מגילה **קתני** בברייתא: **מדלגין בנביא ואין מדלגין בתורה. ועד כמה מדלג** בנביא — **בכדי שלא יפסיק התורגמן.**

הא בתורה — כלל כלל לא יפסיק!?

אמר אביי: לא קשיא.

כאן שמדלגין, המדובר הוא **בענין אחד.**

כאן שאין מדלגין המדובר הוא **בשני ענינין.**

ומביאה הגמרא ראיה לתירוצו של אביי:

והתניא: מדלגין בתורה בענין אחד, ובנביא בשני ענינין.

כאן וכאן בכדי שלא יפסיק התורגמן.

ואין מדלגין מנביא לנביא.

ובנביא של ספר **שנים עשר** [תרי עשר] **מדלגין** מנביא לנביא, שנחשב לספר אחד.

ע-א **ובלבד שלא ידלג** אחורנית — מקריאת **סוף הספר** לקריאת **תחילתו.**

שנינו במשנה: **וגולל ספר תורה**, ואומר יותר ממה שקראתי לפניכם כתוב כאן. וממשיך לקרוא את פרשת "ובעשור לחודש השביעי" בעל פה.

ומבארת הגמרא: **וכל כך למה** צריך שיודיע הכהן הגדול שפרשה זו שהוא קורא בעל פה כתובה גם היא בספר התורה?

כדי שלא לחוציא לעז על ספר התורה הזה שחסרה בו פרשה.

עוד שנינו במשנה: ו"**בעשור** לחודש השביעי" **של חומש הפקודים — קורא על פה.**

והוינן בה: **אמאי** אינו קורא בפנים הספר? **נגלול** את הספר, **וניקרי** מתוכו.

אמר רב הונא בריה דרב יהושע אמר רב ששת: לפי שאין גוללין ספר תורה בציבור, מפני כבוד ציבור שממתין לגלילה.

ופרכינן **ונייתי** ספר תורה **אחרינא, ונקרי** בו.

רב הונא בר יהודה אמר: אין מביאים ספר אחר, **משום פגמו של ראשון.** שלא יטעו לחשוב שהביאו ספר אחר מפני שגילו פגם בראשון.

וריש לקיש אמר: הטעם שאין מביאים ספר אחר הוא **משום ברכה שאינה צריכה.** שצריך לברך על הקריאה ספר אחר ברכה נוספת, ואין צורך בה, מפני שיכול לקרוא את הפרשה האחרונה בעל פה.

ותמהינן: **ומי חיישינן לפגמא?**

והאמר רבי יצחק נפחא: ראש חודש טבת שחל להיות בשבת, מביאין שלש ספרי **תורות.** וקורין פרשה **אחת בענינו של יום,** שהיא פרשת השבוע, **ואחת של ראש חודש, ואחת של חנוכה!**

ולא חוששים לפגמו של הספר הראשון!

ומשנינן: במקום שקוראים **תלתא גברי**

בתלתא ספרי כמו בשבת של ראש חודש טבת — **ליכא פגמא**, לפי שכל אחד מהם קורא בספר נפרד.

אך ביום הכיפורים שקורא הכהן הגדול, שהוא **חד גברא בתרי ספרי** — **איכא פגמא** אם יחליף את ספרו.

שנינו במשנה: **ומברך עליה שמונה ברכות.**

תנו רבנן: ברכת "**על התורה**" — היא **כדרך שמברכים בבית הכנסת** בקריאת התורה, לאחר הקריאה "אשר נתן לנו תורת אמת".

ואת הברכות **על העבודה, ועל ההודאה, ועל מחילת העון** היה מברך **כתיקנה**. בנוסח שאנו אומרים אותן בתפילה.

ועל המקדש היה מברך ברכה מיוחדת, **בפני עצמו**.

ועל הכהנים בפני עצמן.

ועל ישראל בפני עצמן.

ועל שאר תפלה — כפי שיבואר.

תנו רבנן: "**ושאר התפלה**" האמורה במשנה, כך היא:

אומר בה באותה ברכה, **רנה**. ואומר בה גם **תחינה**, ואומר בה "**בקשה מלפניך על עמך ישראל, שצריכין להושע**" [לפי רש"י סוטה מא א].

וחותם ברכה זו **ב**"**שומע תפלה**".

ואחר כך כל אחד ואחד מהעומדים שם, שהיה **מביא ספר תורה מביתו** לעזרה בערב יום הכיפורים, **וקורא בו, כדי להראות חזותו** יופיו של ספר התורה שלו **לרבים.**

שנינו במשנה: **הרואה כהן גדול** כשהוא קורא אינו רואה את שריפת הפר והשעיר — **לא מפני שאינו רשאי** לראותם כאחת, אלא מפני שאי אפשר לראותם כאחת והם נעשו באותו הזמן.

והוינן בה: **פשיטא** שאין כל אסור לראותם כאחת!?

ומשנינן: **מהו דתימא** — **כדריש לקיש. דאמר ריש לקיש: אין מעבירין על המצות.** שאם הזדמנה לאדם מצוה אחת, אל לו להמנע מלעשותה כדי לעבור לעשות מצוה אחרת, אלא יעשה את המצוה שהזדמנה לידו תחילה.

והיה מקום לומר כי הוא הדין כאן. שאם נזדמן לו להיות נוכח, ולראות את אחת מן השתיים, קריאת התורה או שריפת פר ושעיר, יהיה חייב להשאר נוכח במקום הראשון, ולא יעבור אל המקום השני, היות ואין מעבירים על המצוות.

ומבארת הגמרא: **ומאי מצוה** יש בנוכחות הזאת — שיש בזה כבוד ה', וכדברי הכתוב [משלי יד] "**ברב עם הדרת מלך**".

קא משמע לן התנא במשנתנו שאין בכך איסור של מעבר ממצוה למצוה, היות שאין איסור זה נוהג אלא בעוסק במצוה ממש, ולא בנוכחות בראיית מצוה, המוסיפה "רוב עם" בלבד.

מתניתין:

משנה זו באה לבאר את העבודה בשאר קרבנות היום, שאינם מיוחדים ליום הכיפורים:

ולפי ששנינו במשנה הקודמת שיכול הכהן הגדול לקרוא בתורה, בצאתו מן קודש הקדשים, כשהוא נשאר בבגדי הבוץ שלו, או כשהוא מחליפם לחלוק לבן פרטי משלו, מבארת עתה המשנה את סדר המשך עבודתו בצאתו מן הקודש:

אם בבגדי בוץ, שהם בגדי הכהונה שלובש הכהן הגדול ביום הכיפורים כדי לשרת בקודש הקדשים, הוא היה **קורא** בתורה, הרי כך הוא הסדר לאחר הקריאה:

קדש ידיו ורגליו לפני פשיטת בגדי הלבן.

פשט את בגדי הלבן.

ירד וטבל במקוה. **עלה, ונסתפג.**

והביאו לו עתה **בגדי זהב. ולבש** אותם. **וקדש ידיו ורגליו** לאחר לבישתם.

אך אם העדיף לקרוא בתורה בבגדו הפרטי, הרי הוא מקדש ידיו ורגליו בזמן פשיטת בגדי הלבן, לפני קריאת התורה.

ויצא ועשה את אילו ואת איל העם.

ואת שבעת כבשים תמימים בני שנה, למוסף היום, **דברי רבי אליעזר.**

רבי עקיבא אומר: שבעת הכבשים למוסף היום — **עם תמיד של שחר היו קרבין, ופר העולה ושעיר הנעשה בחוץ — עם תמיד של בין הערבים** [לפי גירסת הגר"א].

קדש ידיו ורגליו ופשט, וירד וטבל, ועלה ונסתפג.

הביאו לו בגדי לבן ולבש, וקדש ידיו ורגליו.

נכנס להוציא את הכף ואת המחתה.

קדש ידיו ורגליו, ופשט וירד וטבל, עלה ונסתפג.

הביאו לו בגדי זהב, ולבש וקדש ידיו ורגליו, ונכנס להקטיר קטורת של בין הערבים, ולהטיב את הנרות.

וקדש ידיו ורגליו ופשט את בגדי הזהב.

הביאו לו בגדי עצמו, ולבש.

ומלוין אותו עד ביתו.

וסעודת **יום טוב היה עושה** הכהן הגדול לאחר יום הכיפורים **לאוהביו, בשעה שיצא בשלום מן הקודש.**

גמרא:

שנינו במשנה: רבי עקיבא אומר: שבעת הכבשים "עם תמיד של שחר היו קרבין", ופר העולה, ושעיר הנעשה בחוץ עם תמיד של בין הערביים.

איבעיא להו: היכי קאמר רבי עקיבא ביחס להקרבת פר העולה?

האם כך אמר: רק שבעת הכבשים למוסף היום **עם תמיד של שחר היו קרבין.**

ואילו פר העולה ושעיר הנעשה בחוץ — היו קרבין **עם תמיד של בין הערבים.**

או דילמא הכי קאמר:

שבעת הכבשים **עם תמיד של שחר היו קרבין,** וכמו כן **פר העולה** היה גם הוא קרב **בהדייהו,** יחד אתם.

ורק **שעיר הנעשה בחוץ — עם תמיד של בין הערבים.**

ותו איבעיא להו: **פר העולה לרבי אליעזר, דשיריה** ולא הסביר מתי מקריבים אותו — **אימת עביד ליה?**

ותו הסתפקו: **בין לרבי אליעזר בין לרבי עקיבא, אימורי חטאת — אימת עביד להו?**

אמר רבא: לא משכחת לה מתקנתא, לא תמצא סדר העבודה מתוקנת בשלימות במשניות, **אלא** כך תמצאנה:

או לפי **רבי אליעזר — דתנא** ששנה את שיטתו בברייתא **בדבי** בבית מדרשו **שמואל.**

או לפי רבי עקיבא — כדשנינו בתוספתא.

דתנא דבי שמואל:

רבי אליעזר אומר: יצא ועשה אילו ואיל העם, ואימורי חטאת.

אבל פר העולה ושבעת כבשים ושעיר הנעשה בחוץ — כולם נעשים **עם תמיד של בין הערבים.**

רבי עקיבא דתוספתא — מאי היא?

דתניא, רבי עקיבא אומר: פר העולה ושבעת כבשים — עם תמיד של שחר היו קרבין.

לפי **שנאמר** כלל בכל קרבנות מוסף של הרגלים, ויש ללמוד מהם את קרבנות המוסף של יום הכיפורים:

[במדבר כח] "**מלבד עלת הבקר אשר לעלת התמיד** תעשו את אלה [קרבנות מוסף]". והיינו שיש לסמוך את עשיית קרבנות מוסף מיד לאחר הקרבת התמיד של שחר.

מלבד שעיר החטאת הנעשה בחוץ, שהוא קרב עם תמיד של בין הערביים מהטעם שיתבאר להלן.

ואחר כך ממשיך **בעבודת היום,** בהגרלת השעירים, ובעבודת החטאות הפנימיות.

ואחר כך, לאחר עבודת פר ושעיר הפנימיים, ע-ב מקריב את **השעיר הנעשה בחוץ.**

ולמרות שהוא קרבן מוסף, אין הוא קרב עם שאר קרבנות המוסף עם תמיד של שחר, משום **שנאמר** בו [במדבר כט] "**שעיר עזים אחד חטאת — מלבד חטאת הכפרים**".

והיינו, שתחילה יש להקריב את שעיר החטאת הפנימי, והוא קרב לאחר קרבנות מוסף, ורק לאחר מכן מקריבים את השעיר החיצון.

ואחר כך מקריב את **אילו ואיל העם.**

ואחר כך אימורי חטאת.

ואחר כך תמיד של בין הערבים.

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא דרבי אליעזר?** מדוע לדעתו מקריב את קרבנות המוספים של יום הכיפורים עם תמיד של בין הערביים, בניגוד לשאר הרגלים שבהם קרב קרבן מוסף עם תמיד של שחר?

משום **דעביד כדכתיב,** עושה כסדר הכתוב בתורה.

עביד ברישא את קרבנות פר ושעיר הפנימיים **דתורת כהנים,** בחומש ויקרא.

והדר ואחר כך **עביד** מקריב את קרבנות המוסף **דחומש הפקודים** [בפרשת פנחס בספר במדבר.

וטעמו של **רבי עקיבא** — **כדקתני טעמא** במוספי הרגלים [במדבר כח] "**מלבד עלת הבקר אשר לעלת התמיד**".

אלמא, מוספין — עם תמיד של שחר עביד להו. ומכאן נלמד למוספי יום כיפור.

וחוזרת הגמרא לבאר את שיטת רבי אליעזר:

ורבי אליעזר, מובן אמנם זה שהוא חולק על רבי עקיבא ואינו לומד את מוסף יום הכיפורים משאר הרגלים, אלא עושה כסדר המקראות ביום הכיפורים.

אבל **האי** "**מלבד חטאת הכפרים**", שדרש ממנו רבי עקיבא שיש להקדים את השעיר החיצון לאילו ולאיל העם — **מאי עביד ליה**? והרי פסוק זה אמור ביום הכיפורים עצמו, ולא בשאר רגלים.

ומשנינן: **ההוא** קרא — **מיבעי ליה** לומר: **על מה שזה** השעיר הפנימי **מכפר זה** השעיר החיצון **מכפר.**

וממשיכה הגמרא להביא את דברי התוספתא:

רבי יהודה אומר משמו של רבי עקיבא:

אחד מן שבעת הכבשים **קרב עם תמיד של שחר, ושש**ה כבשים קרבים **עם תמיד של בין הערבים.**

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר משמו של רבי עקיבא: **שש** כבשים **קרבין עם תמיד של שחר, ואחד עם תמיד של בין הערבים.**

ומבארת הגמרא: **מאי טעמייהו דרבנן,** רבי יהודה ורבי אלעזר ברבי שמעון, משמו של רבי עקיבא, שמפצלים את הקרבת שבעת הכבשים להקריבם גם עם תמיד של בוקר וגם עם תמיד של ערב?

לפי ש**תרי קראי כתיבי,** שמהם אפשר ללמוד אימתי מקריבים ביום הכיפורים את קרבנות המוספים:

כתיב בקרבנות מוספי המועדים, "**מלבד עלת הבקר**", המלמד שיש להקריב את המוספים לאחר תמיד של שחר ומכאן יש ללמוד גם ליום הכיפורים.

ומאידך **כתיב** ביום הכיפורים [ויקרא טז] "**ויצא ועשה את עלתו**".

הלכך, עביד חלק **מנייהו הכא,** וחלק **מנייהו הכא.**

ובמאי קא מיפלגי?

רבי יהודה סבר: עביד רק **חד** מהכבשים עם תמיד של בוקר, **כדכתיב** "**מלבד עלת הבקר**". **והדר עביד עבודת היום** ואינו מקריב עתה ששה כבשים — **דילמא חולשא חליש כהן גדול,** ויקשה לו להמשיך בעבודת היום, שבה נעשית עיקר הכפרה.

ורבי אלעזר ברבי שמעון סבר: כיון דאתחיל במוספים — **עביד ששה, דילמא פשע** ולא יעשם אחר כך.

ומה שחששת שמא יחלש הכהן הגדול בעשיית ששת הכבשים בבוקר, אין לחוש לכך, **דלגבי עבודת היום — זריז הוא.**

ומבארת הגמרא את דין האיל של הציבור:

דכולי עלמא, רבי אליעזר ורבי עקיבא, **מיהת** — רק **חד איל** של ציבור **הוא** מקריב.

כמאן — כרבי.

דתניא: רבי אומר: איל אחד האמור כאן, בפרשת אחרי מות, בסדר עבודת יום הכיפורים, **הוא** אותו האיל **האמור בחומש הפקודים,** בענין המוספים של יום הכיפורים.

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: שני אילים הן, אחד האמור כאן, ואחד האמור בחומש הפקודים.

מאי טעמא דרבי?

דכתיב גם כאן וגם בחומש הפקודים "איל **אחד**". ו"אחד" הוא קרא מיותר, ללמדך שכונת הכתוב לאיל אחד בלבד.

ורבי אלעזר ברבי שמעון: מאי אחד — שיביא איל **מיוחד** מובחר **שבעדרו.**

ורבי — נפקא ליה למובחר שבעדרו בכל הקרבנות מ"**מבחר נדריך**". [נדריכם. דברים יב]

ורבי אלעזר ברבי שמעון: חד קרא של מובחר הוא **בקרבנות חובה, וחד** בקרבנות **נדבה.**

וצריכי להשמיענו דין מובחר בשניהם, לפי שיש צד לומר שהנדבה צריכה להיות מובחרת כדי שתתקבל ברצון, ויש צד לומר שהחובה צריכה להיות מובחרת כדי שיצא יפה ידי חובתו.

שנינו במשנה: **קידש ידיו ורגליו.**

תנו רבנן: [ויקרא טז] "**ובא אהרן אל אהל מועד" — למה הוא בא?**

להוציא את הכף ואת המחתה.

שכל הפרשה כולה של סדר העבודה **נאמרה על הסדר, חוץ מפסוק זה,** שכניסתו להוצאת הכף והמחתה נעשתה מאוחר מהאמור כאן. עא-א

מאי טעמא?

אמר רב חסדא: גמירי מהלכה למשה מסיני **כי חמש טבילות ועשרה קידושין טובל כהן גדול ומקדש בו ביום.**

ואי אמרת כסדרן כתיבי, והוצאת הכף והמחתה היא מיד בסיום העבודות הפנימיות, נמצא שרק פעם אחת מחליף הכהן הגדול את בגדיו מבגדי זהב לבגדי לבן, ואחר כך חוזר לבגדי זהב וממשיך בהם עד גמר עבודתו.

ואם כן, **לא משכחת לה אלא שלש טבילות,** האחת בבוקר עם תחילת העבודה, והשתיים לפני לבישת בגדי לבן ולאחריהם, ורק **ששה קידושין.**

מתקיף לה רבי זירא: הרי גם אם נאמר שמוציא מיד את הכף והמחתה, יש עדיין אפשרות שצריך להחליף את בגדי הלבן פעמיים. כי:

ודילמא מפסיק ליה שוב בין זהב ללבן **בעשיית השעיר הנעשה בחוץ!?**

ויכולה כל הפרשה להאמר כסדר.

אמר אביי: אמר קרא "ויצא ועשה את עלתו" — מיציאה ראשונה עביד אילו ואיל העם. והיא נעשית בבגדי זהב, ורק לאחריה יתכן לו להכנס להוציא את הכף והמחתה.

רבא אמר: מכאן יש להוכיח שאין הפסוק של הוצאת הכף והמחתה נאמר על הסדר,

שלא יתכן שמיד יוציא את הכף והמחתה, ויעשה את עבודות הפנים כולן בלבישה אחת בלבד של בגדי לבן:

כי **אמר קרא** בכניסתו להוצאת הכף והמחתה "ובא אהרן אל אהל מועד. **ופשט את בגדי הבד**".

שאין תלמוד לומר "אשר לבש", שהרי מילים אלו מיותרות הן. כי **כלום אדם פושט אלא מה שלובש?**

אלא מה תלמוד לומר "אשר לבש" — ללמד **שלבש כבר** בפעם אחרת באותו יום ופשטם, וחזר ולבשם.

ומכאן אתה למד שהיתה החלפה קודמת של בגדי לבן לבגדי זהב לצורך הפסקה בעבודות הנעשות בחוץ.

מתקיף לה רבה בר רב שילא לרבא: **ואימא דמפסיק ליה** בהחלפה הנוספת מבגדי הלבן לבגדי זהב **בשעיר הנעשה בחוץ**, וישאר הפסוק של הוצאת הכף והמחתה לפי סדר העבודה!?

אמר ליה רבא: **הכתיב "ויצא ועשה** את עלתו ועולת העם". שהיא העבודה המפסקת, והיא נעשית לפני הוצאת הכף והמחתה.

ועדיין הוינן בה: **וכי כל הפרשה כולה נאמרה על הסדר?**

והא קראי כתיבי לפי הסדר הזה [ויקרא טז]:

א. "**ואת חלב החטאת** [הפנימיות] **יקטיר המזבחה**".

ב. **והדר** כתיב בשריפת גופם של פר ושעיר הפנימיים: "**ואת פר החטאת ואת שעיר החטאת**".

ואילו אנן תנן שכך הוא הסדר:

א. **הרואה את כהן גדול כשהוא קורא — אינו רואה פר ושעיר הנשרפין.**

ב. **ואילו אמורי חטאת** של פר ושעיר הפנימיים, לפי גירסת המשניות — **בתר הכי מקטיר להו!**

ומשנינן: אכן גם דבר זה נכתב בתורה שלא כסדר.

ולכן, **אימא: חוץ מפסוק זה — ואילך.**

ותמהינן: **ומאי חזית דמשבשת קראי** לומר שנכתבו שלא כסדר?

שביש מתניתא, ותקן את גירסת המשנה, ואמור בה ששריפת הפר והאימורין מאוחרת להקטרת אימוריהם!

אמר אביי: יש להוכיח שהגירסא במשניות היא מדויקת, מהא ד**אמר קרא** לאחר הקטרת האימורים של החטאות הפנימיות שני ענינים:

א. "**והמשלח** את השעיר לעזאזל יכבס בגדיו".

ב. "**והשרף** אותם [את גופם של הפר והשעיר הפנימיים] יכבס בגדיו".

ויש לנו להקיש את שני המקראות, ולומר:

מה "**משלח**", האמור לאחר הקטרת האימורים, הכונה היא למשלח ד**מעיקרא**, שעוד לפני הקטרת האימורים הוא שילח את השעיר לעזאזל.

אף "**שורף**" האמור כאן, משמעותו שורף

דמעיקרא, שכבר שרף את גוף הפר והשעיר לפני הקטרת אימוריהם.

ומקשה הגמרא: זאת מנין לך?

והרי **אדרבה**, נאמר את ההיקש לצד ההפוך:

מה שורף דהשתא, אף משלח — דהשתא!

ומשנינן: מדכתיב "**והמשלח**" בוי"ו החיבור, ולא אמר עתה הכתוב "ושלח את השעיר במדבר, והמשלח את השעיר יכבס בגדיו" — משלח **דמעיקרא משמע**. שהרי פרשת השילוח של השעיר נכתבה לפני הקטרת האימורים.

רבא אמר: מכאן יש לי ללמוד ששילוח השעיר הוא עוד לפני הקטרת האימורים:

אמר קרא [ויקרא טז] "**יעמד חי**".

עד מתי יהא זקוק לעמוד חי — עד שעת כפרה של פר ושעיר הפנימיים.

ואימתי שעת כפרה — בשעת מתן דמים, ותו לא. שאין צורך להמתין בשילוחו לאחר הקטרת אימוריהם.

וממשיכה הגמרא בענין שעיר המשתלח:

אתי חזר ובא **משלח** השעיר לאחר קיום שליחותו.

אם למחרת יום הכיפורים **מצאו** המשלח **בשוק**, במקום הילוך רבים, **לכהן גדול**, הרי הוא מכבדו ברבים, **ואומר לו: אישי כהן גדול! עשינו שליחותך.**

ואם **מצאו בביתו, אומר לו**: הקדוש ברוך הוא, שהוא **מחיה חיים — עשינו שליחותו!**

אמר רבה: כי מיפטרי רבנן מהדדי כשהיו נפרדים תלמידי החכמים זה מזה לפני צאתם לבתיהם, מבית מדרשם **בפומבדיתא**, היו נוטלים רשות זה מזה, **ואמרי הכי: מחיה חיים יתן לך חיים ארוכים וטובים ומתוקנין.**

וכיון שעסקה הגמרא בחיים מתוקנים היא מבארת פסוקים בענין זה:

[תהלים קטז] "**אתהלך לפני ה' בארצות החיים**".

אמר רב יהודה: ארצות החיים — **זה מקום שוקים!** שהיה דוד מתפלל בהיותו נע ונד, שיהיו חייו מתוקנים, ויוכל למצוא בקלות את מזונותיו במקום שיש בו שווקים.

[משלי ג] "**כי ארך ימים ושנות חיים ושלום יוסיפו לך**".

וכי יש שנים של חיים, ויש שנים שאינן של חיים?

אמר רבי אלעזר: אלו שנותיו של אדם, המתהפכות עליו מרעה לטובה. כאשר האדם מתעשר הוא מרגיש כאילו נעשה חי מתוך המות.

[משלי ח] "**אליכם אישים אקרא**".

אמר רבי ברכיה: מכך שלא כתה אנשים אלא אישים, יש לנו לומר, כי **אלו תלמידי חכמים, שדומין** בחולשתם **לנשים** [אישים בלשון רבים], **ועושין גבורה** בכבישת יצרם **כאנשים** [מהרש"א].

ואמר רבי ברכיה: הרוצה בזמן הזה **לנסך יין על גבי המזבח — ימלא גרונם של תלמידי חכמים, יין.**

שנאמר "**אליכם אישים אקרא**". ומוכח שהספקת צרכיהם של תלמידי חכמים חשובה כהקטרת אישים על המזבח.

ואמר רבי ברכיה: אם רואה אדם שתורה פוסקת מזרעו — ישא בת תלמיד חכם.

שנאמר [איוב יד] "**אם יזקין בארץ שרשו ובעפר ימות גזעו —**

עא-ב **מריח מים** [בני תורה] **— יפריח, ועשה קציר כמו נטע**".

שנינו במשנה: **ויום טוב היה עושה לאוהביו.**

תנו רבנן: מעשה בכהן גדול אחד שיצא מבית המקדש, והוו אזלי כולי עלמא בתריה.

כיון דחזיונהו שראו העם **לשמעיה ואבטליון — שבקוהו** עזבוהו **לדידיה, ואזלי בתר שמעיה ואבטליון.**

לסוף אתו שמעיה ואבטליון לאיפטורי מיניה להפרד וליטול רשות **דכהן גדול** כדי ללכת לביתם.

אמר להן הכהן הגדול לשמעיה ואבטליון שהיו בני גרים: **ייתון "בני עממין" לשלם!** דהיינו, ברכם לשלום בכינויי "בני עממין" כדי להזכיר עובדת היותם בני גרים.

אמרו ליה: אכן, **ייתון בני עממין לשלם — דעבדין עובדא דאהרן,** שהם מחזיקים בשלום, **ולא ייתי בר אהרן לשלם — דלא עביד עובדא דאהרן.**

מתניתין:

א. **כהן גדול משמש** בעבודת המקדש **בשמונה כלים** בגדים.

והחדיוט — בארבעה: בכתונת, ומכנסים, ומצנפת, ואבנט.

מוסיף עליו כהן גדול: חשן, ואפוד, ומעיל וציץ.

ב. **ב**היות הכהן הגדול לבוש בשמונה בגדים **אלו — נשאלין באורים ותומים.**

ואין נשאלין באורים ותומים **אלא למלך, ולאב בית דין, ולמי שהציבור צריך בו.**

גמרא:

תנו רבנן: דברים שנאמר בהן "שש" — חוטן כפול ששה.

ואם נאמרו בו כמה מינים הרי כל אחד מהמינים הוא כפול שש.

"**משזר**" האמור ברימוני המעיל חוטו כפול **שמונה.**

מעיל — חוטיו כפולים **שנים עשר.**

פרכת — עשרים וארבעה.

חושן ואפוד — עשרים ושמונה.

והוינן בה: **חוטן כפול ששה — מנא לן?**

דאמר קרא [שמות לט] "**ויעשו את הכתנת שש... ואת המצנפת שש, ואת פארי המגבעת שש, ואת מכנסי הבד שש משזר**".

חמשה קראי של פשתן **כתיבי** כאן [ארבעה שש ואחד בד, שגם הוא פשתן]:

חד — לגופיה, דכיתנא פשתן **ניהוו.**

וחד — שיהא חוטן כפול ששה.

וחד — שיהיו שזורין לחוט אחד.

וחד — לשאר בגדים שלא נאמר בהן שש.

וחד — לעכב.

ומבארת הגמרא: **מאי משמע דהאי "שש" — כיתנא** פשתן **הוא!?**

אמר רבי יוסי ברבי חנינא: דאמר קרא "בד" — דבר העולה מן הקרקע בד בד. ואת הפשתן עושים מהקנה של צמח הפשתן, הגדל קנה קנה, ולא מעליו המסתעפים.

ואימא עמרא, צמר, שגם הוא גדל נימא נימא!

ומשנינן: **עמרא** — נימות הצמר, **איפצולי מיפצלא** ואינן בד בד.

ותמהינן: **כיתנא נמי איפצולי מפציל** בשעת עיבוד הפשתן, כאשר מכים עליו.

ומשנינן: **כיתנא** — רק **אגב לקותיה** כאשר מכים עליו בשעת עיבודו **מפציל.** אך בשעת גידולו הוא גדל בד בד.

רבינא אמר מהכא: [יחזקאל מד] **"פארי פשתים יהיו על ראשם, ומכנסי פשתים יהיו על מתניהם".**

אמר ליה רב אשי: הא, שבד היינו פשתן, **מקמי** לפני **דאתי** שבא **יחזקאל — מאן אמרה,** מנין למדו דבר זה?

ענה לו רבינא: **ולטעמיך, הא דאמר רב חסדא: דבר זה** שכהן ערל פסול לעבודה **מתורת משה רבינו לא למדנו.** אלא **מדברי יחזקאל בן בוזי למדנו.** דכתיב [יחזקאל מד]: **"כל בן נכר,** שהוא כהן שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים, והרי הוא **"ערל לב".** וכן כהן שהוא **"ערל בשר"** שלא נימול מחמת סכנה — **לא יבא אל מקדשי".**

הא, דין זה, **מקמי דאתי יחזקאל — מאן אמרה?**

אלא, גמרא גמירי לה, בקבלה מדור לדור, מהלכה למשה מסיני, **ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא.**

הכא נמי, גמרא גמירי לה, ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא.

והוינן בה: **משזר** ברימונים העשויים משלשה מינים "תכלת ואגמן ותולעת שני", שהוא **שמונה** חוטים — **מנא לן?**

ומשנינן: **דכתיב** [שמות לט] **"ויעשו על שולי המעיל רמוני תכלת וארגמן ותולעת שני משזר".**

וילוף "משזר משזר" בגזירה שוה **מפרכת: מה להלן** חוטי הפרוכת הם כפולים **עשרים וארבעה** [ארבעה מיני חוטים כפול שש] — **אף כאן** ברימונים **עשרים וארבעה. דהוה כל חד וחד** משלשת מיני החוטים כפול **תמני** שמונה חוטים.

ופרכינן: **ונילף** בגזירה שוה של משזר משזר **מחשן ואפוד,** ונימא:

מה להלן עשרים ושמונה — אף כאן ברעמונים **עשרים ושמונה!**

ומשנינן: **דנין** רימון שהוא **דבר שלא נאמר בו זהב,** מפרוכת שהיא **דבר שלא נאמר בו זהב.**

לאפוקי הלימוד **מחשן ואפוד, שנאמר בהן זהב.**

ופרכינן: **אדרבה, דנין** רימון שהוא חלק **מבגד** המעיל **מחושן** ואפוד שהוא **בגד. ולאפוקי** הלימוד **מפרוכת, דאהל הוא** ולא בגד.

ומשנינן: **אלא: דנין מאבנט** שחוטיו כפולים עשרים וארבעה.

ודנין רימון שהוא **בגד**, והוא **דבר שלא נאמר בו זהב, מאבנט** שהוא **בגד** והוא **דבר שלא נאמר בו זהב. ואין דנין** רימון שהוא **דבר שאין בו זהב מחושן** ואפוד שהוא **דבר שיש בו זהב.**

רב מרי אמר: "**תעשנו**" **כתיב** בחושן, לומר **תעשנו לזה** מעשרים ושמנה חוטים, **ולא לבגד אחר.**

רב אשי אמר: "**ועשית**" **כתיב** בעשיית הרימונים, ללמד **שיהיו כל עשיות** שלשת מיני החוטים **שוות.** שיהיה מכל מין עשוי מאותו מספר חוטים.

וחיכי נעביד חוט כפול עשרים ושמונה חוטים משלשה מינים, ושיהיה מספר חוטים שוה מכל מין?

נעביד תלתא שלשה מינים **דעשרה עשרה** חוטים מכל מין — **הוו להו תלתין** שלשים חוטים.

נעביד תרי שני חוטים **דתשעה תשעה, וחד** חוט **דעשרה** — **אמר קרא** "**ועשית**", **שיהיו כל עשיותיו שוות.**

ולכן אי אפשר ללמוד בגזירה שוה מפרוכת שיהיו חוטי הרימון כפולים עשרים ושמונה.

עוד הוינן בה: **מעיל** שיהיו חוטיו כפולים **שנים עשר — מנא לן?**

דכתיב [שמות כח] "**ועשית את מעיל האפוד**

כליל תכלת". גדיל של תכלת, שיהיה כל עב-א חוט קלוע משני חוטים שזורים.

וילף בגזירה שוה "**תכלת תכלת**" **מפרוכת** שכל חוט שזור צריך להיות ששה חוטים. **מה להלן** בפרוכת כל מין הוא חוט כפול **ששה — אף כאן** כל חוט משני החוטים השזורים הוא עשוי **ששה** חוטים.

ופרכינן: **ונילף** לחוטי המעיל **מחוטי שוליו** של המעיל **ומחוטי רמוניו: מה להלן שמונה — אף כאן שמונה!**

דנין מעיל שהוא **כלי מפרוכת** שהיא **כלי.**

ואין דנין מעיל שהוא **כלי משוליו** ורימוניו שהם רק **תכשיט כלי.**

ופרכינן: **אדרבה, דנין גופו** של מעיל **משוליו** ורימוניו שהם **גופו** של מעיל, **ואין דנין גופו** של מעיל **מעלמא!**

ומשנינן: **היינו דאמרנן** בברייתא לעיל, כי "שש" אחד מתוך החמשה — **לשאר בגדים, שלא נאמר בהן שש** הוא בא. ללמד שגם בהם כפול החוט רק שש.

פרכת שהיא עשויה **עשרים וארבעה** חוטים, **ארבעה** מינים **דשיתא שיתא**, שכל אחד מהם כפול שש — **לא דינא ולא דיינא.** דבר פשוט הוא ואין צורך לכך בדיון ובדיין.

חשן ואפד שהוא **עשרים ושמונה — מנא לן?**

דכתיב [שמות כח] "**ועשית חשן משפט מעשה חשב, כמעשה אפד תעשנו. זהב תכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר**".

ארבעה מיני חוטים [תכלת וארגמן ותולעת שני ושש] **דשיתא שיתא — עשרין וארבעה.**

חוט **זהב** הוא כפול **ארבעה — הא עשרין ותמניא.** עשרים ושמונה.

ופרכינן: **ואימא** חוט **זהב נמי** כפול **ששה!?**

אמר רב אחא בר יעקב: אמר קרא [שמות לט] בעשיית חוטי הזהב: "**וקצץ פתילם**".

פתיל הוא אחד, **פתילים** הם שנים. וכיון שקיצץ את כל אחד מהפתילים, שחילקם לכל הפחות לשניים — **הרי כאן ארבעה.**

רב אשי אמר: אמר קרא בזהב "**לעשות בתוך התכלת ובתוך הארגמן**". שיהיו חוטי הזהב מעורבים בכל מין ומין. ולכן לא יתכן לערב ששה חוטי זהב בארבעת מיני החוטים.

כי **היכי נעביד?**

אם **נעביד ארבעה** זוגות **דתרי תרי** חוטי זהב, ונערב כל זוג של חוטי זהב בנפרד בכל חוט מארבעת מיני החוטים — **הוו להו תמניא** שמונה חוטי זהב ולא ששה.

ואם **נעביד תרי** שני חוטי זהב זוגיים **דתרי תרי. ותרי** חוטי זהב **דחד חד,** ובחלק מן החוטים נערב חוט זהב כפול ובחלק מהמינים נערב חוט זהב אחד.

אין זה יתכן. כי נאמר "**ועשית**" — **שיהיו כל עשיותיו שוות.**

אמר רחבא אמר רב יהודה: המקרע בגדי כהונה — לוקה.

שנאמר במעיל התכלת [שמות כח] "**לא יקרע**".

מתקיף לה רב אחא בר יעקב: ודילמא הכי קאמר רחמנא: נעביד ליה שפה כי היכי דלא ניקרע!

מי כתיב "שלא יקרע"? "לא יקרע" כתיב!

אמר רבי אלעזר: המזיח חושן מעל האפוד, והמסיר בדי ארון — לוקה. שנאמר בחושן [שמות כח] "**לא יזח**" ונאמר בבדי הארון [שמות כה] "**ולא יסרו**".

מתקיף לה רב אחא בר יעקב: ודילמא הכי קאמר רחמנא — חדקינהו הדקם לחיבורי החושן ולבדי הארון **ועבדינהו שפיר, כדי שלא יזח ולא יסורו!?**

ומשנינן: **מי כתיב "שלא יזח" ו"שלא יסרו"?**

רבי יוסי ברבי חנינא רמי:

כתיב [שמות כה] "**בטבעת הארן יהיו הבדים** באופן **שלא יסרו** יזוזו **ממנו**". ומשמע שהם מהודקים לטבעות.

ומאידך **כתיב** [שמות כז] "**והובא את בדיו בטבעת**". דמשמע שאפשר להוליכם בתוך הטבעות.

הא כיצד?

מתפרקין שאינם מהודקים לטבעות, **ואין נשמטין** מן הארון, כי ראשיהם של הבדים היו עבים, ובשעת הכנסתם לטבעות היו

מכניסים אותם בדוחק, אבל הבדים עצמם היו דקים מהטבעות, ואחרי הכנסתם הם נעו בתוכן בקלות.

תניא נמי הכי: בטבעת הארן יהיו הבדים.

יכול לא יהיו זזין ממקומן — תלמוד לומר "והובא את בדיו בטבעת".

אי "והובא את בדיו" יכול יהיו נכנסין ויוצאין — תלמוד לומר "בטבעת הארן יהיו הבדים".

הא כיצד?

מתפרקין ואין נשמטין.

אמר רבי חמא ברבי חנינא: מאי דכתיב בקרשי המשכן שהיו עשויים [שמות כו] "**עצי שטים עמדים**" — **שעומדים** הקרשים **דרך גדילתן** כשהם אילן, החלק הנמוך למטה והגבוה למעלה.

דבר אחר: "עומדים" — **שמעמידין** שמהדקים **את צפויין** מזהב אליהם.

דבר אחר: "עומדים". שמא תאמר אבד סברן תקוותם של הקרשים לאחר שנבנה המקדש, **ובטל סכויין** תוחלתם?

תלמוד לומר "עמדים" — **שעומדין** וקיימים **לעולם ולעולמים.**

ואמר רבי חמא בר חנינא: מאי דכתיב [שמות לה] "**את בגדי השרד לשרת בקדש**"

עב-ב **אלמלא בגדי כהונה**, שעל ידם מקריבים את הקרבנות — **לא נשתייר משונאיהן של ישראל** [בלשון סגי נהור] **שריד ופליט.**

רבי שמואל בר נחמני אמר: דבי רבי שמעון תנא שכך הוא ביאור הפסוק הזה:

בגדי השרד, הם **בגדים** שהיו **גורדין** חותכין **אותן** כאשר הם **כבריתן**, עשויים בגדים גמורים, **מכליהן**, כך היו מורידים אותם מכלי האריגה. **והיו משרדין מהן כלום**, מקצת אריג על כלי האריגה שלא נארג עמהם.

והוינן בה: **מאי היא**? מפני מה שיירו את אותו אריג מועט.

ריש לקיש אמר: אלו מעשה מחט. שיירוהו כדי לחברו לבגד באמצעות מעשה מחט. וכפי שתבאר עתה הגמרא.

מיתיבי לריש לקיש מהא דתניא: **בגדי כהונה אין עושין אותן מעשה מחט אלא מעשה אורג. שנאמר** [שמות כח] "**מעשה ארג**".

אמר אביי: לא נצרכה שצריך להוסיף להם מעשה מחט **אלא לבית יד** לשרוול **שלהם.**

כדתניא: בית יד של בגדי כהונה — נארגת בפני עצמה, ונדבקת עם הבגד על ידי תפירה במחט. **ומגעת** בית היד **עד פיסת** כף **היד.**

אמר רחבה אמר רב יהודה: שלש ארונות עשה בצלאל.

אמצעי של עץ גובהו **תשעה** טפחים.

פנימי של זהב — גובהו מבחוץ [כולל עובי תחתיתו שהוא טפח] **שמונה.** והיה ממלא את הארון האמצעי.

חיצון של זהב גובהו **עשרה** טפחים **ומשהו.**

ופרכינן: **והתניא**: חיצון גובהו **אחד עשר** טפחים **ומשהו!**

ומשנינן: **לא קשיא:**

הא שיש בגובהו אחד עשרה ומשהו — **כמאן דאמר יש בעביו** תחתיתו של ארון הזהב החיצון **טפח** כמו עובי תחתית ארון של עץ.

הא כמאן דאמר אין בעביו של תחתיתו **טפח** אלא משהו.

ומאי "**משהו**" שאומרת הברייתא האחרונה בנוסף לגובה אחד עשרה?

זיר. שהיה משמש כזר מסביב לכפורת.

אמר רבי יוחנן: שלשה זירים בכלי המקדש **הן**, שהם סימנים לשלשה כתרים: **של מזבח**, **ושל ארון**, **ושל שלחן.**

זר **של מזבח**, שהוא סימן לכתר תורה — **זכה אהרן ונטלו.**

זר **של שלחן**, שהוא סימן לכתר מלכות — **זכה דוד ונטלו.**

זר **של ארון**, שהוא סימן לכתר תורה — **עדיין מונח הוא!**

כל הרוצה ליקח — יבא ויקח.

שמא תאמר פחות הוא?

תלמוד לומר [משלי ח]: אמרה תורה "**בי**, מכוחה של תורה, מלימוד משפטיה — **מלכים ימלכו!**". וגדול מי שבכוחו להמליך מהמלך עצמו.

רבי יוחנן רמי: כתיב זר וקרינן זיר.

זכה האדם ולמד תורה לשמה — **נעשית לו זיר**, זר שהוא כתר.

לא זכה — **זרה** משתכחת **הימנו.**

רבי יוחנן רמי:

כתיב [דברים י] "**ועשית לך**, משה, **ארון עץ**".

ומאידך **כתיב** [שמות כה] "**ועשו** הציבור **ארון עצי שטים**".

מכאן לתלמיד חכם שבני עירו מצווין לעשות לו מלאכתו.

כתיב בארון [שמות כה] "**מבית ומחוץ תצפנו** בזהב".

אמר רבא: מלמד הכתוב **שכל תלמיד חכם שאין תוכו כברו — אינו תלמיד חכם.**

אביי ואיתימא רבה בר עולא אמר: תלמיד חכם שאין תוכו כברו **נקרא נתעב.**

שנאמר [איוב טו] "**אף כי נתעב ונאלח — איש שתה כמים** [תורה], שיש בו **עולה!**"

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מאי דכתיב משלי יז] "**למה זה מחיר ביד כסיל לקנות חכמה ולב אין**" — **אוי לחם לשנאיהן של תלמידי חכמים** [בלשון סגי נהור], **שעוסקין בתורה, ואין בהן יראת שמים.**

מכריז רבי ינאי: חבל על מי שלומד תורה ואין בו יראת שמים, **דלית ליה דרתא,** שהוא משול למי שאין לו חצר, **ואילו הוא — תרעא** שער **לדרתיה** לחצר הוא **עביד.** כי התורה היא השער להגיע בו ליראת שמים,

ומי שלומד אותה ואין בו יראת שמים הרי אין לו להיכן להכנס בשער שהוא מקים לעצמו.

אמר להו רבא לרבנן: במטותא בבקשה **מיניכו, לא תירתון תרתי גיהנם.** אל תירשו גהינם כפול, כי אם תהיו עמלים בתורה בלי לקיימה ומבלי יראת שמים, מפסידים אתם גם את הנאות העולם הזה וגם את חיי העולם הבא.

אמר רבי יהושע בן לוי: מאי דכתיב [דברים ד] "**וזאת התורה אשר שם משה**". ולא כתיב "למד".

זכה אדם — **נעשית לו סם חיים.**

לא זכה — נעשית לו סם מיתה.

וחיינו דאמר רבא: דאומן לה, מי שמיימין בה, שהוא עסוק בה בכל כוחו וטרוד לדעת סודה, כמו "ימין", שהיא היד העיקרית שתמיד משתמש בה האדם, היא עבורו **סמא דחייא.**

דלא אומן לה, מי שמשמאיל בה, שאינה ימין עבורו, אלא אינו יגע בה, היא **סמא דמותא.** [לפי רש"י שבת פח ב]

אמר רבי שמואל בר נחמני: רבי יונתן רמי:

כתיב [תהלים יט] "**פקודי ה' ישרים — משמחי לב**".

ומאידך **כתיב** [תהלים יח] "**אמרת ה' צרופה**". שמשמע צורפתו ביסורים ובגיהנם.

אלא: **זכה — משמחתו, לא זכה — צורפתו.**

ריש לקיש אמר: מגופיה דקרא "אמרת ה' צרופה **נפקא,** יש ללמוד ענין זה:

זכה — **צורפתו** מזככת אותו התורה **לחיים.**

לא זכה — **צורפתו** ביסורים **למיתה.**

[תהלים יט] "**יראת ה' טהורה עומדת לעד**".

אמר רבי חנינא: זה הלומד תורה בטהרה.

מאי היא — נושא אשה ואחר כך לומד תורה.

עדות ה' נאמנה.

אמר רבי חייא בר אבא: נאמנה היא ליום הדין **להעיד בלומדיה** מי קיימה ומי לא.

יש דברים במשכן שנאמר בהם שהם עשויים [שמות כו] "**מעשה רקם**".

ויש שנאמר בהם שהם [שמות כו] "**מעשה חשב**".

אמר רבי אלעזר: הכל דבר אחד הוא: **שרוקמין — במקום שחושבין!** שהיו משרטטים את מקום הציור לפי מה שחשבו, ולאחר מכן היו רוקמים שם.

תנא משמיה דרבי נחמיה אחרת:

רוקם — הוא **מעשה מחט** על גבי אריג קיים. **לפיכך** יוצא ממנו רק **פרצוף** ציור בצד **אחד** של האריג, ולא מצדו השני.

חושב — הוא **מעשה אורג, לפיכך** יוצאים מהאריגה **שני פרצופות,** משני צידי האריג, שכך אפשר לעשות בשעת האריגה.

שנינו במשנה: **באלו** הבגדים, כאשר הכהן לובש את שמונת בגדי כהונה, **נשאלין** על ידו **באורים ותומים.**

כי אתא רב דימי לבבל מארץ ישראל **אמר: בגדים שכהן גדול משמש בהן**, גם הכהן "**משוח מלחמה**" שיוצא עם העם למלחמה — **משמש בהן** בשמונה בגדים אלו בעבודתו במקדש בכל ימות השנה.

שנאמר [שמות כט] "**ובגדי הקדש אשר לאהרן — יהיו לבניו, אחריו!**" ומילת "אחריו" היא מיותרת, ובאה ללמד כי יש כהן נוסף שלובש שמונה בגדים בשעת עבודתו במקדש. ו"אחריו" משמע — לכהן משוח מלחמה, שהוא **מי שבא** בדרגת **הגדולה, אחריו** של הכהן הגדול.

מתיב רב אדא בר אהבה, ואמרי לה כדי [שם חכם אחד], מהא דתניא:

יכול יהא בנו של משוח מלחמה משמש תחתיו, כדרך שבנו של כהן גדול משמש תחתיו לאחר מותו של הכהן הגדול, אם הוא ראוי לכך?

עג-א **תלמוד לומר** [שמות כט] "**שבעת ימים ילבשם הכהן תחתיו מבניו אשר יבא אל אהל מועד** לשרת בקדש [הקדשים]".

מי שראוי לבא אל אהל מועד לשרת בקודש הקדשים, בנו משמש תחתיו כיורשו, יצא כהן משוח שאינו ראוי להכנס לקודש הקדשים, לכן אין בנו יורשו בכהונתו.

ואם איתא שכהן משוח מלחמה משמש בשמונה בגדים כל השנה — הרי גם הוא **מיחזא חזי**, ראוי הוא לשרת בקודש הקדשים, לפי שהפסוק המלמד על הכהן הגדול שנכנס לפני ולפנים תולה זאת בריבוי הבגדים שלו [עיין רש"י].

אמר רב נחמן בר יצחק: הכי קאמר קרא: **כל שעיקר משיחתו** היא **לעבודה באהל מועד** בנו משמש תחתיו.

יצא זה, משוח מלחמה, **שעיקר משיחתו** היא ליציאתו **למלחמה** עם העם, ולכן אין בנו משמש תחתיו.

מיתיבי על רב דימי מברייתא מפורשת:

משוח מלחמה — אינו משמש לא בארבעה בגדים **ככהן הדיוט, ולא בשמונה** בגדים **ככהן גדול!?**

אמר ליה אביי: אלא מעתה שאתה פוסלו לעבודה, כמו **זר משוית ליה**, וזה לא יתכן.

אלא, מעיקר הדין הוא ראוי לעבודה.

אך **ככהן גדול** אינו משמש בשמונה הבגדים בעבודה **משום איבה** של הכהן הגדול.

וכמו כן אינו משמש בארבעה בגדים **ככהן הדיוט** [ואז לא תהיה איבה מהכהן הגדול] — **משום** ש"**מעלין בקדש ולא מורידין**". וזה שדינו לשמש בשמונה בגדים אינו רשאי לשמש בארבעה.

אמר ליה רב אדא בר אבא לרבא: והרי מצינו **האי תנא, דלית ליה** חשש של **איבה**, ובכל זאת **לא קא משמש** הכהן המשוח בעבודה במקדש. ומוכח שמעיקר הדין אינו משמש.

דתניא: אלו הם **הדברים** החלוקים **שבין כהן גדול לכהן הדיוט**:

כהו גדול מביא: **פר הבא על** שגגתו בעשית **כל המצות** [שיש בהן כרת, להוציא עבודה זרה], **ופר יום הכפורים, ועשירית האיפה**

למנחה בכל יום.

לא פורע מגדל שערו מחמת אבילות **ולא פורם** קורע על מתו.

אבל פורם הוא בגדו בשיפולי הבגד **מלמטה** [ואין יוצאים בקריעה זאת ידי חובת קריעה על מת], **ואילו הכהן ההדיוט** קורע על מתו את בגדו **מלמעלה**.

ואין הוא **מטמא לקרוביו** שמתו.

ומצווה על הבתולה לישא בתולה בלבד.

ומוזהר על האלמנה שלא ישאנה.

ומחזיר את הרוצח מעיר מקלט, במותו.

ומקריב קרבנות כאשר הוא **אונן** על מתו, לפני הקבורה.

אך **ואינו אוכל** בקדשים כאשר הוא אונן, וגם **אינו חולק** בהיותו אונן חלק בקדשים על מנת לאכלם לאחר אנינותו.

וזכותו להיות **נוטל חלק בראש** מהקדשים המתחלקים לכהנים.

ומקריב חלק, איזה קרבן שירצה — **בראש**.

ומשמש בעבודתו **בשמנה כלים**.

ופטור מקרבן **על טומאת מקדש וקדשיו**.

וכל עבודות יום הכפורים — אינן כשירות אלא בו.

וכל ההלכות הללו — **כולן נוהגות בכהן** גדול שהוא **מרובה בגדים**, אפילו אם לא נמשח בשמן המשחה. **חוץ מפר הבא על כל המצות**, שאינו נוהג אלא בכהן גדול שנמשח.

וכולן נוהגות בכהן גדול **משוח שעבר** מתפקידו, ואינו מכהן עתה [וכגון שאירע פסול זמני בכהן גדול, ומינוהו במקומו, ועבר הפסול של הכהן הגדול, וחזר לכהונתו, והעבירו אותו ממילוי מקומו].

חוץ מפר יום הכפורים ועשירית האיפה שאינו נוהג במי שאינו מכהן עתה.

והלכות אלו **כולן — אין נוהגות בכהן** שהוא "**משוח מלחמה**", ואין הוא משמש בשמונה בגדים.

חוץ מחמשה דברים האמורין בפרשה של אחרי מות, שנוהגים גם במשוח מלחמה, ואלו הם:

לא פורע, ולא פורם, ולא מטמא לקרוביו, ומצווה על הבתולה, ומוזהר על האלמנה.

ומחזיר את הרוצח, כדברי רבי יהודה.

וחכמים אומרים: משוח מלחמה **אינו מחזיר** במותו את הרוצח מעיר מקלט.

ומוכח מדין כהן שעבר מגדולתו, שממשיך לשמש בעבודה בשמונה בגדים, שאין חשש איבה, לדעת התנא של הברייתא הזו, ובכל זאת אין כהן משוח מלחמה משמש לפיו בשמונה בגדים, ומוכח שהטעם שאנו משמש הוא מן התורה, מעיקר הדין, ולא משום חשש איבה, וקשיא לאביי!

ומשנינן: **כי לית ליה איבה** לכהן הגדול — **בדכוותיה**, בכהן שהוא בדרגתו, ששימש

ועבר מתפקידו, שבו הוא אינו מקנא אם רואהו משמש בשמונה בגדים כדינו. ואין לחוש בו לאיבה.

אבל **בכהן** משוח מלחמה **דזוטר מיניה**, שאינו בדרגתו, שהרי הוא לא הגיע לכהונה הגדולה, יש לחשוש **דאית ליה** איבה כלפיו, אם יראהו משמש בשמונה בגדים.

יתיב רבי אבהו וקאמר לה להא שמעתא של רב דימי, שכהן משוח מלחמה משמש בשמונה בגדים, **משמיה דרבי יוחנן.**

אהדרינהו החזירו **רבי אמי ורבי אסי לאפייהו** את פניהם מרבי אבהו, להראות שאינן מסכימים שרבי יוחנן אמר זאת.

איכא דאמרי רבי חייא בר אבא אמרה, ואהדרינהו רבי אמי ורבי אסי לאפייהו.

מתקיף לה רב פפא: בשלמא אם היה זה **רבי אבהו** שאמר זאת [כמבואר בלשון הראשונה], מובן הדבר שרבי אמי ורבי אסי רק הסבו פניהם ולא אמרו לו במפורש שאינם מסכימים עמו, **משום יקרא דרבי קיסר,** שהיה רבי אבהו חשוב בבית הקיסר.

אלא אם נאמר כלשון השניה, שרבי חייא בר אבא אמר זאת, תיקשי:

לרבי חייא בר אבא — נימרו ליה מימר: לא אמר רבי יוחנן הכי!

כי אתא רבין מארץ ישראל לבבל, **אמר:** לא אמר רבי יוחנן בכלל שמשוח מלחמה משמש בשמונה בגדים.

אלא, משוח מלחמה כשיוצא למלחמה, הרי הוא **נשאל** על ידי המלך באורים ותומים שעליו, לפי שאז, בצאתו למלחמה הוא לובש בגדים אלו, כך **איתמר** לפי רבי יוחנן.

תניא נמי הכי: בגדים שכהן גדול משמש בהן — משוח מלחמה נשאל בהן על ידי המלך, ביציאה למלחמה.

תנו רבנן: כיצד שואלין באורים ותומים?

השואל, שהוא מלך או אב בית דין של הסנהדרין, **פניו** מופנים **כלפי** הכהן **הנשאל.** והכהן **הנשאל פניו** מופנים **כלפי שכינה,** לאורים ותומים, שנמצא השם המפורש בתוך החושן.

ולמשל, **השואל אומר** כמו שמצינו אצל דוד, ששאל באורים ותומים: [שמואל א ל] "האם **ארדף אחרי הגדוד הזה?**"

והנשאל אומר: כה אמר ה' באורים ותומים **— עלה והצלח!**

רבי יהודה אומר: אין הכהן הנשאל **צריך לומר "כה אמר ה'", אלא** רק "**עלה והצלח**".

אין שואלין בקול רם, לפי **שנאמר** [במדבר כז] "**ושאל לו** לכהן", ומשמע שרק הכהן שומע את קולו, לפי שצריך לשאול בקול נמוך.

ולא מהרהר את השאלה **בלבו,** אלא יבטאנה בשפתיו.

לפי **שנאמר** "**ושאל לו** במשפט האורים **לפני ה'**. על פיו יצאו".

ויש לנו לקרוא את הפסוק כך: "ושאל לו השואל על פיו", ללמדנו שצריך לשאול בפיו ולא בהרהור.

אלא הרי הוא שואל **כדרך שאמרה חנה בתפלתה, שנאמר** [שמואל א א] "**וחנה היא מדברת על לבה**. רק שפתיה נעות, וקולה לא ישמע". דהיינו, שביטאה תפילתה בשפתיה, בלחש.

אין שואלין באורים ותומים **שני דברים כאחד**.

ואם שאל שני דברים כאחד — **אין** הם **מחזירין** עונים לו **אלא** על דבר **אחד** בלבד.

ואין מחזירין לו אלא על הדבר **הראשון**.

שנאמר כאשר שאל דוד שתי שאלות כאחד [שמואל א כג]:

א. "**היסגרני בעלי** אנשי **קעילה בידו** של שאול"?

ב. "**הירד שאול** לקעילה"?

וענו לו על דבר אחד: **ויאמר ה'**: **ירד** שאול לקעילה!

ומקשינן: **והא אמרת אין מחזירין אלא** על הדבר **הראשון**, ואילו כאן הוא קיבל מענה על הדבר השני!?

עג-ב ומתרצינן: **דוד שאל שלא כסדר**, שהיה לו להקדים את השאלה האם ירד שאול לקעילה ורק לאחר מכן לשאול אם בני קעילה יסגירוהו.

ולכן החזירו לו כסדר, על השאלה שהיתה ראויה להשאל תחילה.

וכיון שידע דוד, לפי התשובה שקיבל על יריד שאול ולא קיבל תשובה על הסגרתו, **ששאל שלא כסדר — חזר ושאל** על הסגרתו, ועתה היתה שאלתו **כסדר**.

שנאמר [שמואל א כג] "**היסגירו בעלי קעילה אתי ואת אנשי ביד שאול**"? "**ויאמר ה'**: **יסגירו**".

ואם השעה דחוקה **והוצרך הדבר לשאול שנים** כאחד — **מחזירין לו שנים. שנאמר** [שמואל א ל]: "**וישאל דוד בה' לאמר**:

א. האם **ארדף אחרי הגדוד הזה**?

ב. **האשיגנו**?

ויאמר לו באורים ותומים:

א. **רדוף!**

ב. **כי השג תשיג והצל תציל**".

ומוסיפה הגמרא כלל בענין האורים ותומים:

ואף על פי שנזירת נביא על פורענות **חוזרת, גזירת אורים ותומים — אינה חוזרת**, שאינה מתבטלת!

שנאמר [במדבר כז] "**במשפט האורים**". שנחשבת תשובתם של האורים ותומים כפסק דין, שאינו מתבטל.

ולמה נקרא שמן "אורים ותומים"?

אורים — **שמאירין את דבריהן**, שהוראתם ברורה ובהירה.

תומים — **שמשלימין את דבריהן**, שאינם מתבטלים.

ואם תאמר: בגבעת בנימין — מפני מה לא השלימו דבריהם? שהרי פעמיים, בשני הימים הראשונים למלחמתם בבני בנימין,

שאלו בני ישראל באורים ותומים אם לעלות ולהלחם בבני בנימין בעקבות מעשה פילגש בגבעה, וקיבלו תשובה לעלות ובכל זאת נכשלו בני ישראל במלחמתם בבני בנימין!?

תשובתך: **הם**, בני ישראל, **שלא ביחנו**, שלא שאלו **אם** מלחמתם תהיה **לנצח אם להנצח** אלא רק שאלו אם לעלות ולהלחם, קיבלו תשובה להלחם אך לא היה בה הבטחה לניצחון [לפי רש"י במסכת שבועות לה ב, ועיין לשון רש"י כאן].

ורק **באחרונה**, במלחמתם השלישית, **שביחנו**, ששאלו אם ינצחו — **המכימו** עמהם משמים, וענו להם באורים ותומים שינצחו, "כי מחר אתננו בידך".

שנאמר בפעם השלישית: [שופטים כ] "**ופינחס בן אלעזר בן אהרן עמד לפניו בימים ההם לאמר**, לשאול: **האוסיף עוד לצאת למלחמה עם בני בנימן אחי, אם אחדל**"? והשאלה "אם אחדל" משמעותה — האם אנצח?

"**ויאמר ה'** באורים ותומים: **עלו, כי מחר אתננו בידך**".

כיצד נעשית הוראת האורים ותומים?

רבי יוחנן אומר: בולטות היו האותיות של החושן שבהן היתה מתקבלת התשובה, והיה הכהן קורא את האותיות הבולטות.

ריש לקיש אומר: האותיות שבהן היתה התשובה היו נעקרות ממקומן **ומצטרפות** למילים, שהן המענה על השאלה.

והוינן בה: **והא לא כתיב בהו** אות **צד"י**, ואיך היתה מתקבלת תשובה אם צריך לה האות הזאת!?

אמר רב שמואל בר יצחק: אברהם יצחק ויעקב כתיב שם על החושן, בנוסף לשמות השבטים, ובהם יש אות צד"י.

ועוד הוינן בה: **והא לא כתיב טי"ת!**

אמר רב אחא בר יעקב: "**שבטי ישורון**" **כתיב שם** על החושן.

מיתיבי על מה שאמרו רבי יוחנן וריש לקיש שעל פי צירוף האותיות היה הכהן קורא את התשובה, מהא דתניא:

כל כהן שאינו מדבר ברוח הקודש, ואין **שכינה שורה עליו — אין שואלין בו**.

והראיה: **שהרי שאל צדוק** הכהן באורים ותומים, **ועלתה לו** תשובה. ואילו **אביתר** הכהן שאל **ולא עלתה לו** תשובה.

שנאמר [שמואל ב טו] "**ויעל אביתר**", שהעבירו דוד מן הכהונה הגדולה משום שלא עלתה לו תשובה מהאורים ותומים, והבין מכך דוד שפסקה מאביתר רוח הקודש. והמשך הפסוק הוא "**עד תם כל העם**".

ואם כדברי רבי יוחנן וריש לקיש שהיו האותיות בולטות או מצטרפות, לשם מה צריך לקריאתן רוח הקודש?

ומשנינן: **סיועי הוה מסייע** הכהן **בהדייהו** של האותיות. כי אם לא היה הכהן במדריגת רוח הקודש לא היו האותיות בולטות או מצטרפות.

שנינו במשנה: **ואין שואלין אלא למלך** או לאב בית דין.

מנא הני מילי?

אמר רבי אבהו: דאמר קרא על יהושע, שבשעה שהתמנה למנהיג על עם ישראל היה לו דין מלך [במדבר כז] "**ולפני אלעזר הכהן יעמד, ושאל לו במשפט האורים**, על פיו יצאו ועל פיו יבואו — הוא וכל בני ישראל אתו וכל העדה"".

הוא — **זה** יהושע, שהיה לו דין **מלך**.

וכל בני ישראל אתו — **זה** הכהן **משוח מלחמה**.

וכל העדה — **זו סנהדרין**.

הדרן עלך פרק בא לו כהן גדול

פרק יום הכפורים

מתניתין:

חמש לשונות עינוי נאמרו ביום הכיפורים, ומכאן אמרו חכמים כי חייבים לענות את הנפש ביום הכיפורים בחמשה ענויים, ואלו הם:

יום הכפורים אסור:

א. **באכילה ובשתיה**. ב. **וברחיצה**. ג. **ובסיכה** ד. **ובנעילת הסנדל**. ה. **ובתשמיש המטה**.

והמלך שדרכו להראות נאה, **והכלה** שצריכה להיות נאה כדי להתחבב על בעלה — **ירחצו את פניהם**, ובגמרא יתבאר טעם ההיתר.

והחיה, יולדת, **תנעול את הסנדל** כדי להמנע מהצינה, לפי שהיא קשה ליולדת.

כל ההיתרים הללו למלך כלה ויולדת הם, **דברי רבי אליעזר**.

וחכמים אוסרין.

האוכל ביום הכיפורים **כשיעור כותבת** [תמרה] **הגסה** [גדולה], **כמוה וכגרעינתה.**

והשותה משקה בשיעור "**מלא לוגמיו**".

חייב כרת אם עשה זאת בזדון, וחטאת אם עשה זאת בשגגה.

כל האוכלים מצטרפין לשיעור **ככותבת.**

וכל המשקין מצטרפין לשיעור "**מלא לוגמיו**".

האוכל פחות מכשיעור **ושותה** פחות מכשיעור — **אין מצטרפין** המאכל והמשקה לשיעור המחייב.

גמרא:

שנינו במשנה: יום הכיפורים אסור באכילה.

והוינן בה: וכי הוא רק "**אסור**" באכילה, ותו לא!?

והרי **ענוש כרת הוא** על אכילתו!?

אמר רבי אילא, ואיתימא רבי ירמיה: לא נצרכה, לא נאמר ה"איסור" **אלא** ביחס **לאכילת חצי שיעור**, פחות משיעור ככותבת הגסה, שאין בו עונש כרת אלא רק יש איסור לאוכלו.

אך, אם נעמיד את לשון המשנה שהוא ביחס לאכילת חצי שיעור, עדיין יש להקשות:

כי **הניחא למאן דאמר "חצי שיעור — אסור מן התורה".**

אלא למאן דאמר "חצי שיעור — מותר מן התורה", מאי איכא למימר, והרי לדבריו אין איסור!?

ומביאה הגמרא את מקור מחלוקתם:

דאיתמר: חצי שיעור — רבי יוחנן אמר: אסור מן התורה, ריש לקיש אמר: מותר מן התורה.

הניחא לרבי יוחנן, שפיר אפשר להעמיד את לשון ה"איסור" שבמשנתנו שהוא מתייחס לפחות משיעור.

אלא לריש לקיש, שמתיר לאכול פחות מכשיעור מדין תורה — **מאי איכא למימר,** למה כתבה המשנה לשון "אסור", והרי מותר לאכול פחות מכשיעור ביום הכיפורים, ואילו באכילת שיעור מתחייבים כרת!?

ומשנינן: **מודה ריש לקיש שחצי שיעור אסור מדרבנן,** ולכך התכוונה המשנה באיסור האכילה.

ומקשינן: **אי הכי,** אם אכן לריש לקיש חצי שיעור אסור מדרבנן, תחזור קושיה שהתקשינו בה במסכת שבועות [כג ב]:

הנשבע שלא יאכל חצי שיעור ממאכל אסור, ואכלו — **לא ניחייב עליה קרבן שבועה,** כמו דין אדם הנשבע לקיים את המצוה או לבטלה, ועבר על שבועתו, שהוא פטור מקרבן שבועה.

אלמא למה **תנן:** הנשבע **שבועה שלא אוכל, ואכל נבילות וטריפות, שקצים ורמשים — חייב** קרבן שבועה. **ורבי שמעון פוטר.**

והוינן בה במסכת שבועות: **אמאי חייב** קרבן שבועה, ואיך חלה שבועתו, והרי **מושבע ועומד מהר סיני הוא** שלא לאכול מאכלות אסורות. ואם כן, הרי הוא כנשבע לקיים את המצוה, שאין שבועתו חלה.

ומשנינן שם במסכת שבועות שני תירוצים:

האחד, של **רב ושמואל ורבי יוחנן, דאמרי:** כאן מדובר **בכולל** בשבועתו **דברים המותרים עם דברים האסורין,** שאז ביכולתו להשבע גם על דבר איסור, שהוא מצווה שלא לאוכלו. כי היות שחלה השבועה על דבר ההיתר היא חלה גם על דבר האיסור.

ואילו רבי שמעון חולק וסובר שאין שבועה הכוללת היתר ואיסור חלה גם על האיסור.

והתירוץ השני: **ריש לקיש אמר:** הכל מודים שאי אפשר להחיל שבועה על דבר האסור אפילו אם הוא כולל עמו בשבועתו דבר המותר.

ולכן, **אי אתה מוצא** שתחול שבועה על דבר האסור, **אלא:**

או **במפרש** בשבועתו שלא יאכל **חצי שיעור** מדבר איסור, לפי שחצי שיעור הוא דבר המותר, כיון שאין בו שיעור.

וזאת, **אליבא דרבנן,** הסוברים שהנשבע שלא לאכול ולא פירש בדבריו שיעור, כוונתו לאסור אכילה בשיעור כזית ולא בפחות. ולכן, לדבריהם, רק אם פירש

בשבועתו שאוסר עצמו באכילת פחות משיעור כזית הוא נאסר בפחות משיעור כזית.

או אפילו **בפתם** את שיעור איסור אכילתו בשבועתו, ולא פירש שנשבע על אכילת חצי שיעור.

עד-א **ואליבא דרבי עקיבא, דאמר: אדם** הנשבע שלא יאכל ולא פירש כמה — **אוסר עצמו** בשבועתו **ב**אכילת **כל שהוא.**

ומדובר כשאכל פחות מכשיעור, שעליו הוא אינו מושבע ועומד מהר סיני שלא לאוכלו, ולכן הועילה שבועתו.

[ורבי שמעון חולק, ופוטר, היות ולשיטתו איסור אכילה הוא מן התורה בכל שהוא, אפילו לעונש מלקות, ולא נאמרו השיעורים אלא ביחס לחיוב קרבן. ולדבריו, גם על פחות מכזית הוא מושבע ועומד מהר סיני שלא לאוכלו].

ואם נאמר שלפי ריש לקיש יש איסור מדרבנן לאכול חצי שיעור, תיקשי, כיצד לרבנן חלה שבועתו על פחות משיעור, והרי הוא מושבע ועומד מהר סיני לשמוע לדברי חכמים!

וכי תימא, כיון דאית ליה לדבר שהוא פחות משיעור **היתר מן התורה** לאוכלו, אין הוא נחשב מושבע ועומד עליו, למרות שיש עליו איסור מדרבנן, ולכן חלה שבועתו על פחות משיעור, **וקא חייל** חיוב **קרבן שבועה.**

אי אפשר לתרץ כך.

כי **והתנן: שבועת העדות** שמשביע אדם עדים שיבואו ויעידו עבורו, והם כופרים בכך, בשקר, וטוענים שאינם יודעים לו עדות, והרי הם חייבים [על כפירתם בהשבעתו], קרבן שבועת העדות — **אינה נוהגת אלא** בעדים ה**ראויין להעיד**, שכפרו בשבועה בידיעת העדות.

והויגן בה, בדברי המשנה "ואינה נוהגת אלא בראויין להעיד" — **למעוטי מאי**? והרי כבר ביארה המשנה ברישא את כל אלו הראויים להעיד ואת כל אלו שאינם ראויים להעיד.

רב פפא אמר: למעוטי מלך, שכשר לעדות, אך אינו מעיד מחמת כבוד המלכות. ובאה המשנה לומר שאם השביע אדם את המלך שיבוא להעיד עבורו, וכפר המלך, וטען בשקר שאינו יודע לו עדות, הרי הוא פטור מקרבן שבועת העדות.

רב אחא בר יעקב אמר: למעוטי מי שפסול לעדות מדרבנן, מחמת היותו "**משחק בקוביא**" [מהמר, שאינו גזלן ממש], וכפר בהשבעה שהשביע אותו אדם להעיד עבורו, שהוא פטור מקרבן שבועת העדות, היות ומדרבנן הוא אינו ראוי להעיד.

ומוכיחה הגמרא: **והא משחק בקוביא — מדאורייתא מיחזי חזי**, ראוי הוא להעיד מן התורה, ורק **רבנן הוא דפסלוהו** להעיד. ובכל זאת **לא קא חיילא עליה שבועה**, לא חלה עליו שבועת העדות, מחמת היותו אינו ראוי לעדות מדרבנן.

ואם כן, הוא הדין בשבועת ביטוי, לא תחול השבועה על דבר שהוא אסור מדרבנן.

וחוזרת השאלה: אם נאמר שלריש לקיש חצי שיעור אסור מדרבנן — הכיצד חלה

שבועה שלא לאכול חצי שיעור איסור, והרי הוא אסור באכילה הזו מדרבנן!?

ומשנינן: לעולם חלה השבועה על דבר שאסור רק מדרבנן.

ושאני התם, בשבועת העדות, שלא חלה שבועת העדות על מי שהוא פסול לעדות מדרבנן, היות **דאמר קרא** [ויקרא ה] "**אם לוא יגיד**, ונשא עוונו". **והאי** משחק בקוביא, שפסול לעדות מדרבנן — **לאו בר הגדה הוא כלל!** שהרי אינו יכול להעיד מחמת פסול זה.

ועתה חוזרת הגמרא ודנה במה שתמהנו בתחילה, למה אמרה המשנה "יום הכיפורים אסור באכילה", ולא נקטה לשון חיוב כרת.

והוינן בה: וכי **כל היכא דתני ענוש כרת** — **לא תני** לשון "**אסור**"!?

והתניא: אף על פי שאמרו יום הכיפורים **אסור** בחמשת העינויים **כולן, לא אמרו** שהוא **ענוש כרת אלא על האוכל ושותה, ועושה מלאכה בלבד.**

ומוכח מהברייתא, שגם במקום שענוש כרת נוקט התנא לשון "אסור".

ומשנינן: **הכי קאמר** התנא בברייתא:

כשאמרו יום הכפורים "**אסור** באכילה" — **לא אמרו אלא בכחצי שיעור.**

אבל האוכל ביום הכיפורים **כשיעור** — **ענוש כרת.**

ואף על פי שענוש כרת, אין ענוש כרת אלא אוכל ושותה ועושה מלאכה בלבד.

ואי בעית אימא, כי קתני בברייתא "**אסור**" — **אשארא**, על שאר העינויים, שאין חייבים עליהם כרת.

דתנו רבה ורב יוסף בשאר סיפרי דבי רב [מדרשי התנאים ב"תורת כהנים", הנקראים גם "ספרא", שהם על ספר ויקרא, נקראים "סיפרי דבי רב". ומדרשי התנאים על ספר במדבר ודברים, הנקראים "ספרי", קרויים כאן "שאר סיפרי דבי רב"]:

מניין ליום הכפורים שאסור ברחיצה, בסיכה, ובנעילת הסנדל, ובתשמיש המטה?

תלמוד לומר [ויקרא טז] ביום הכיפורים, גבי מצות עינוי "שבת **שבתון**" — ללמדך שאר עינויים [חוץ מאכילה ושתיה], שהם רק בגדר "**שבות**" מתענוג והתענה, ואין איסורם מן התורה, אלא רק כדין אסמכתא, מדרבנן.

והיינו, שהסמיכו חכמים את העינויים הללו על הציווי לשבות מתענוגים ביום הכיפורים, כמו שהסמיכו חכמים איסור מלאכות שאינן גמורות, ושלא היו במשכן, על מצות השבתון בשבת, וכינום "איסור שבות".

גופא, חצי שיעור:

רבי יוחנן אמר: אסור מן התורה, ריש לקיש אמר: מותר מן התורה.

ומבארת הגמרא את מחלוקתם:

רבי יוחנן אמר אסור מן התורה, כיון דחזי, היות שראוי חצי השיעור **לאיצטרופי** לחצי שיעור אחר, ולהיות בכך שיעור איסור שלם, נמצא כי **איסורא קא אכיל** כבר עתה באכילת החצי הראשון, עוד לפני שהצטרף אליו החצי השני.

ריש לקיש אמר: חצי שיעור **מותר מן התורה**, היות ואיסור "**אכילה**" **אמר רחמנא**, ובפחות מכשיעור **ליכא** "אכילה".

איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש מהא ששנינו בברייתא:

אכילת חלב בהמה אסורה מן התורה. שהרי אמרה תורה [ויקרא ג]: "כל חלב לא תאכלו". הרי לאו.

וכיון שאמר הכתוב "כל חלב", משמעותו כל שהוא, וכאן ריבה הכתוב שאסרה תורה לאכול אפילו חצי שיעור חלב.

וממשיך הכתוב ואומר: "כי כל אוכל חלב — ונכרתה!" הרי עונש.

וכיון שאמר הכתוב ביחס לעונש "כי כל אוכל חלב", למדנו מכאן שהשיעור להתחייב כרת על אכילת חלב הוא בכזית, שהוא שיעור "אכילה".

שהרי ביחס לעונש לא נאמר "כל חלב", אלא "כל אוכל חלב", ונמצא שהמילה "כל" מתייחסת ל"אוכל" הסמוך לה, ולא לחלב.

איסור אכילת חלב נוהג רק בבהמה ואינו נוהג בחלב חיה

ואומרת הברייתא:

אילו לא היה הכתוב אומר "כל חלב" ביחס לשיעור האיסור, היה מקום לומר:

אין לי אלא כל דבר **שישנו בעונש** [וכגון שיש לו שיעור כזית] — **ישנו באזהרה**.

אבל האוכל חלב **כוי** [שהוא ספק חיה וחלבו מותר וספק בהמה וחלבו אסור, ולכן אין בו חיוב כרת].

וכן האוכל **חצי שיעור** חלב.

הואיל ואינו בעונש כרת — **יכול אינו באזהרה** על אכילתו.

תלמוד לומר [ויקרא ז] "**כל חלב** לא תאכלו".

ולמדנו מהריבוי "כל", לרבות אפילו אכילת כל שהוא חלב לאיסור. וכן לרבות כוי.

ומוכח מכאן שחצי שיעור אסור מן התורה, וקשיא לריש לקיש.

ומתרצת הגמרא: לעולם חצי שיעור אסור רק **מדרבנן**.

וקרא "כל" המובא בברייתא, שלמדנו ממנו איסור אכילת כל שהוא — **אסמכתא בעלמא** הוא.

ומוכיחה הגמרא: **הכי נמי מסתברא** שכונת הגמרא לאסמכתא בעלמא ולא ללימוד ממש.

דאי סלקא דעתך שהריבוי "כל", המרבה חצי שיעור וכן חלב כוי, איסור **דאורייתא** הוא.

הרי **כוי ספיקא** [אם חיה או בהמה] **הוא**.

וכי **אתא קרא לאתויי ספיקא**? והרי הספק אם הכוי הוא חיה או בהמה הוא רק לנו, ולא כלפי הקב"ה!

ואם כן, לא יתכן שהריבוי "כל" בא כדי לאסור אכילת חלב של כוי כיון שהא פטור מכרת מחמת הספק!?

אלא, מוכח מכאן, שהלימוד מ"כל חלב" הוא רק אסמכתא בעלמא, וניחא לריש

לקיש.

ודוחה הגמרא את ההוכחה שהלימוד מ"כל" הוא רק אסמכתא.

אי משום הא, ההוכחה הזאת — **לא אירא**, אין זאת ראיה.

כי יכולים לתרץ שאכן הלימוד הזה הוא ריבוי מן התורה, ובכל זאת יש בו צורך לרבות כוי.

עד-ב היות **וקסבר** התנא בברייתא, כי **כוי** — **בריה בפני עצמה היא.** ולכן צריך ריבוי מיוחד לאסור את החלב שלו.

דאי לא תימא הכי, אם לא תאמר כן, שצריך את הריבוי לכוי רק משום שהוא בריה בפני עצמה, יקשה לך **הא דאמר רב אידי בר אבין** במסכת כריתות [כא א].

הגמרא שם מביאה ברייתא, המבארת את הפסוק "כל דם לא תאכלו לעוף ולבהמה. כל נפש אשר תאכל כל דם — ונכרתה", שיש בו כלל ופרט וכלל.

ודרשינן: מה עוף ובהמה שיש בהם טומאה קלה וטומאה חמורה חייבים כרת על דמם, אף כל דבר שיש בו טומאה קלה וטומאה חמורה חייבים כרת על אכילת דמם.

ואמר על כך רב אידי בר אבין: מה שאמרה הברייתא "**אף כל** דבר שיש בו טומאה קלה וטומאה חמורה" — **לאתויי** להביא לאסור דמו של **כוי.**

ואם תאמר כי **כוי ספיקא הוא** אם חיה או בהמה, יקשה לך: וכי **איצטריך קרא לרבויי ספיקא!**? והרי בין אם הוא חיה ובין הוא בהמה דמו אסור!

אלא איצטריך קרא לרבות דם כוי, כי לפי שהוא **בריה** בפני עצמה, **שאני**, שונה הוא מחיה ומבהמה.

והכי נמי ביחס לאיסור אכילת חלב, איצטריך קרא לרבות כוי, כי **בריה** בפני עצמה **שאני.**

ועתה מבארת הגמרא את ענין העינוי ביום הכיפורים.

תנו רבנן: [ויקרא טז] "**תענו את נפשתיכם**".

יכול יהיה העינוי על ידי מעשה, כגון **שישב בחמה או בצנה כדי שיצטער**?

תלמוד לומר "**וכל מלאכה לא תעשו**".

מה מלאכה — שב ואל תעשה, אף ענוי נפש — שב ואל תעשה דבר שמבטל את העינוי, אך אין לך חובה לענות את עצמך. ואין לך דבר שיש בו עינוי בשב ואל תעשה אלא חמשת העינויים שבמשנה.

והוינן בה: **ואימא** שהעינוי הוא אכן בשב ואל תעשה, ובכל זאת שייך עינוי של חום וקור, וכגון:

היכא דיתיב בשימשא וחיים ליה, אם הוא יושב בשמש וחם לו, **לא נימא ליה קום תוב בטולא,** לא נאמר לו שיקום וישב בצל, אלא עליו להתענות בחום השמש.

וכן אם **יתיב בטולא וקריר ליה,** אם יושב בצל וקר לו, **לא נימא ליה קום תוב בשימשא,** שלא ילך לישב בחום השמש, אלא עליו להתענות בקרירות, במקום הצל.

ומשנינן: העינוי האמור בפסוק הוא **דומיא דאיסור מלאכה**, הכתוב בהמשך.

מה מלאכה — לא חלקת בה לומר שיש בה צד שהיא מותרת וצד שהיא אסורה.

אף ענוי — לא תחלוק בו בין מי שהוא יושב בשמש, לומר שהוא חייב להתענות בעינוי החום, ובין מי שאינו יושב בשמש, שאינו חייב לישב ולהתענות בחום השמש, אלא בכל ענין אין להתענות בחום. וכן בקור.

תניא אידך: "תענו את נפשתיכם".

יכול ישב בחמה ובצנה ויצטער?

תלמוד לומר: "וכל מלאכה לא תעשו".

מה מלאכה, היא **דבר שחייבין עליו** כרת **במקום אחר**, כמו שבת.

אף ענוי נפש, הוא דבר אכילה, **שחייבין עליו** כרת **במקום אחר.**

ואי זה זה דבר אכילה שחייבין עליו כרת במקום אחר?

זה הכרת על אכילת **פגול ונותר.**

שמא תאמר, אם כן, **אביא** רק **פגול ונותר שהן בכרת**, ואומר שמצות העינוי מאכילה ביום הכיפורים היא רק בהם, ויתחייב על אכילתם ביום הכיפורים מלקות בנוסף למלקות על אכילת פיגול ונותר.

ולא אביא את אכילת **הטבל**, **שאינו בכרת**, אלא רק במיתה בידי שמים.

תלמוד לומר: "בעשור לחודש **תענו** את נפשותיכם".

וחזר הכתוב ואמר "שבת שבתון היא לכם, **ועניתם את נפשתיכם**".

ריבה הכתוב השני גם אכילת טבל.

ושמא תאמר, **אביא** רק את אכילת **הטבל**, לפי **שהוא במיתה** בידי שמים, **ולא אביא את הנבילה שאינה במיתה** אלא רק בלאו.

תלמוד לומר: "תענו" "ועניתם את נפשתיכם" — ריבה.

אביא את הנבילה שהוא בלאו, ולא אביא את אכילת החולין **שאינן בלאו**, שהרי מותרים הם באכילה בכל ימות השנה.

תלמוד לומר: "תענו" "ועניתם את נפשתיכם" — ריבה.

אביא החולין, שאינן בקום אכול. ולא אביא את התרומה שהיא במצוה של **קום אכול.**

תלמוד לומר: "תענו" "ועניתם את נפשתיכם" — ריבה.

אביא את התרומה שאינה ב"בל תותירו". ולא אביא את הקדשים שהן ב"בל תותירו".

תלמוד לומר: "תענו" "ועניתם את נפשתיכם" — ריבה.

ואם נפשך לדחות **ולומר** שאין ללמוד מפסוקים אלו עינוי מאכילה ומשתיה [מהטעם שיבואר להלן], יש לך ללמוד שהעינוי הוא מאכילה ושתיה מהלימוד הזה:

הרי הוא אומר בענין יום הכיפורים בפרשת אמור [ויקרא כג]: **"והאבדתי את הנפש החיא" — ענוי שהוא אבידת הנפש.**

[הפסוק הזה מדבר בעונש על מלאכה ביום

הכיפורים ולא בעונש על המנעות מעינוי. ועיין ב"תורה תמימה" ויקרא טז אות קכז שהוכיח שיש לגרוס כאן כמו גירסת הירושלמי: הרי הוא אומר "תענו את נפשותיכם", דבר שהוא ענוי אבידת נפש].

ואיזה זה עינוי שאבידת הנפש תלויה בו — **זה עינוי מאכילה ושתיה.**

ועתה מבארת הגמרא מדוע יש צורך בלימוד השני:

מאי ואם נפשך לדחות **ולומר** שאין ללמוד מיתור הפסוקים?

הכי קאמר:

וכי תימא: בעריות, בעינוי של מניעת תשמיש **קא מישתעי** מדבר **קרא,** שדבר זה קרוי עינוי, וכפי שיבואר בסמוך, וחייבים עליו כרת במקום אחר, בגילוי עריות.

הרי הוא אומר "והאבדתי הנפש". בענוי שיש בו אבידת נפש הכתוב מדבר.

ואי זה זה — זה אכילה ושתיה.

דבי רבי ישמעאל תנא: נאמר כאן ביום הכיפורים **ענוי. ונאמר להלן** בפרשת עקב [פרק ח] לשון **ענוי** ["ויענך ויריעבך, ויאכילך את המן"].

מה להלן הענוי הוא **רעבון — אף כאן הענוי** משמעותו **רעבון.**

ופרכינן: **ונילף** שזה עינוי מתשמיש, **מדברי** לבן ליעקב: **"אם תענה את בנתי"** [בראשית לא], שיבואר לקמן שהעינוי האמור פה הוא מניעה מתשמיש.

ומשנינן: **דנין ענוי** יום הכיפורים שהוא עינוי **דרבים, מענוי דרבים** הנאמר ביחס לרעבון שלפני הורדת המן לכל עם ישראל.

ואין דנין ענוי דרבים מענוי דיחיד.

ופרכינן: **ונילף מענוי דמצרים, דכתיב** [דברים כו] **"וירא את עינינו"**, שמשמעותו עוניינו. **ואמרינן: זו פרישות דרך ארץ!**

אלא, דנין ענוי של יום הכיפורים שהוא **בידי שמים** [שמצותו היא מהקב"ה], **מענוי בידי שמים** ברעב במדבר.

ואין דנין ענוי בידי שמים מענוי בידי אדם של המצרים.

וכיון שעסקנו בענין העינוי שהוא רעבון, הנלמד מפרשת עקב, מסבירה הגמרא את הכתוב שם:

[דברים ח] **"המאכלך מן במדבר — למען ענתך".**

רבי אמי ורבי אסי אמרו טעמים שונים בביאור משמעות פסוק זה, שעל אף האכילה של המן היה נשאר האדם רעב.

חד אמר: לפי ש**אינו דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו פת בסלו.** וכאן לא היה לבני ישראל פת בסלם, מלבד האוכל שהיה נצרך להם לאכילתם מידי יום ביומו. ולכן, למרות שאכלו, היה להם הרגשת רעבון מחמת דאגת יום המחר.

וחד אמר: אינו דומה מי שרואה את האוכל **ואוכל** אותו, **למי שאינו רואה ואוכל.** לפי שצורת המן היתה קבועה, ולא ראו בו שינוי לפי הטעמים שטעמו בו.

אמר רב יוסף: מכאן רמז לסומין, שאוכלין ואין שבעין, לפי שאינם רואים את המאכל.

אמר אביי: הלכך, מאן דאית ליה סעודתא — לא ליכלה יאכלנה **אלא ביממא,** בזמן שיש אור ורואה את המאכלים.

אמר רבי זירא: מאי קרא, היכן אמור ענין זה בכתוב?

שנאמר [קהלת ו] "**טוב מראה עינים — מהלך נפש** [דהיינו, הרגשה בלי ראיה]".

ומביאה הגמרא ביאור נוסף בפסוק הזה:

אמר ריש לקיש: טוב מראה עינים באשה יותר מגופו של מעשה. שנאמר "טוב מראה עינים מהלך נפש".

ומביאה הגמרא כמה מחלוקות של אמוראים בביאור פסוקים:

[משלי כג] "**כי יתן בכוס עינו — יתהלך במישרים**".

הכיצד?

נחלקו בביאור פסוק זה **רבי אמי ורבי אסי.**

עה-א **חד אמר: כל הנותן עינו בכוסו,** שאוהב את השכרות — **עריות כולן דומות עליו כמישור** ללא מכשול, כדבר שישר לעשותו.

וחד אמר: כל הנותן עינו בכוסו — הממון של **כל העולם כולו דומה עליו כמישור,** שסבור שמותר לו לקחתו.

[משלי יב] "**דאגה בלב איש — ישיחנה**".

רבי אמי ורבי אסי, חד אמר: ישחנה [יסיחנה] **מדעתו.**

וחד אמר: ישיחנה לאחרים, ושמא יתנו לו עצה לפתרון.

[ישעיהו סה] "**ונחש — עפר לחמו**".

רבי אמי ורבי אסי.

חד אמר: אפילו אוכל הנחש **כל מעדני עולם טועם בהם טעם עפר.**

וחד אמר: אפילו אוכל כל מעדני עולם אין דעתו מיושבת עליו עד שיאכל עפר.

תניא, אמר רבי יוסי: בוא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם.

מדת בשר ודם, אדם **מקניט את חבירו** — **יורד עמו** המוקנט **לחייו.**

אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן.

קלל את הנחש, ובכל זאת, כאשר **עולה** הנחש **לגג מזונותיו עמו,** שמוצא שם עפר לאכול.

וכאשר **יורד** הנחש **למטה** — **מזונותיו עמו.**

קלל את כנען שיהיה עבד — **אוכל** העבד **מה שרבו אוכל, ושותה מה שרבו שותה.**

קלל את האשה — הכל רצין אחריה.

קלל את האדמה — הכל ניזונין הימנה.

[במדבר יא] "**זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם**".

רב ושמואל.

חד אמר: זכרנו את **הדגים,** כפשוטו.

וחד אמר: זכרנו את **העריות**, שהיו מותרות לנו במצרים, ועתה נאסרו לנו. ותשמיש משמש בלשון עריות, כמו שנאמר "וידגו לרוב".

ומבארת הגמרא:

מאן דאמר דגים — משום **דכתיב "נאכל"**.

ומאן דאמר עריות — משום **דכתיב "חנם"**, ורק תשמיש הוא בחינם ולא דגים.

ופרכינן: **ולמאן דאמר עריות — הא כתיב נאכל!**

ומשנינן: **לישנא מעליא** לשון מעולה ונקיה **נקט. כדכתיב** [משלי ל] על אשה מזנה: **"אכלה, ומחתה פיה, ואמרה לא פעלתי און"**.

"ומחתה פיה" משמעותו שהיא מקנחת את פיה התחתון, לאחר ששימשה. ומכאן הוכחה ש"אכלה", האמור בפסוק, הכונה לתשמיש.

ופרכינן: **ולמאן דאמר דגים — מאי "חנם"?**

ומשנינן: **דהוו מייתין להו מהפקורא**, שהיו דגים אותם מההפקר.

דאמר מר: כשהיו ישראל שואבין מים, הקדוש ברוך הוא מזמין להם בתוך המים דגים קטנים בכדיהן.

ופרכינן: **בשלמא למאן דאמר** שעל **דגים** התלוננו, **אבל עריות לא פריצי בהו** בהיותם במצרים — שפיר **היינו דכתב** שלמה המלך [בשיר השירים ד] בשבח עם ישראל **"גן נעול אחתי כלה"**, ששיבחם בצניעותם.

אלא למאן דאמר עריות היו פרוצות להם במצרים — **מאי** הוא השבח של **"מעין חתום"?**

ומשנינן: **מהנך** מאותם איסורי עריות **דהוו אסירין** להו כמו לכל בני נח [וכפי שיבואר להלן] — **לא פריצי בהו.** ועל כך משבחם הכתוב.

ולא היו בוכים אלא על העריות שנאסרו בהן בקבלת התורה.

ועוד פרכינן: **בשלמא למאן דאמר** שהיו בוכים על **עריות, היינו דכתיב** [במדבר יא] **"וישמע משה את העם בכה למשפחותיו"**, וכדדרשינן: **על עסקי משפחותיו; שנאסרו להם לשכב אצלם.**

אלא למאן דאמר דגים — מאי "בוכה למשפחותיו"?

ומשנינן: **הא והא הואי**, על שניהם, על הדגים ועל העריות, הם בכו.

[במדבר יא] **"את הקשאים ואת האבטחים".**

רבי אמי ורבי אסי:

חד אמר: טעם כל המינין טעמו במן, טעם חמשת המינין הללו לא טעמו בו, כיון שהם קשים לנשים מעוברות ומיניקות. ולכן התאוננו על חסרונם.

וחד אמר: טעם כל המינין טעמו בהם את **טעמן** ואת **ממשן. והללו** — טעמו בהן רק את **טעמן, ולא ממשן.**

[שמות טז] **"והוא כזרע גד לבן"**

אמר רבי אסי: עגול כגידא, ולבן כמרגלית.

תנו רבנן: נאמר במן שהוא כזרע **גד**, לפי **שהוא דומה לזרע פשתן בגבעולין**, שגם הוא עגול.

אחרים אומרים: "**גד**" — **שדומה ל"הגדה", שמושכת לבו של אדם כמים.**

תניא אידך: "**גד**" — **שמגיד** [מגלה] **להם לישראל** על תינוק שנולד לאשה, ויש לנו ספק **אי** אם הוא נולד **בן תשעה** חדשים, והוא מתייחס **לבעלה הראשון, ואי** או שהוא נולד **בן שבעה** חדשים, והוא מתייחס **לבעלה האחרון.**

לפי שהיו לוקטים את המן, והיה נמצא בכל בית עומר לכל גולגולת, בין אם לקטו הרבה ובין קצת. ולכן, אם היה התינוק בנו של הבעל הראשון היה נמצא העומר המיועד לו בביתו, ואם הוא היה של השני היה העומר שלו נמצא בבית השני.

לבן — שמלבין עונותיהן של ישראל. כי מתוך שהיו דואגים שמא לא ירד המן למחר היו משעבדים לבם למקום [לשון רש"י].

תניא, רבי יוסי אומר: כשם שהנביא היה מגיד להם לישראל מה שבחורין ומה שבסדקין, כך המן מגיד להם לישראל מה שבחורין ומה שבסדקין.

כיצד? שנים שבאו לפני משה לדין. זה אומר: עבדי גנבת, וזה אומר: אתה מכרתו לי.

אמר להם משה: למחר בבוקר יהיה המשפט.

למחר, אם נמצא עומרו בבית רבו ראשון — בידוע שזה, השני, **גנבו.**

אם נמצא עומרו בבית רבו שני — בידוע שזה מכרו לו.

וכן איש ואשה שבאו לפני משה לדין. זה אומר: היא סרחה עלי, והריני מוציאה בלא כתובה, **והיא אומרת: הוא סרח עלי,** ועליו לגרשני וליתן לי כתובתי.

אמר להם משה: לבקר משפט.

למחר, אם נמצא עומרה בבית בעלה — בידוע שהיא סרחה עליו.

נמצא עומרה בבית אביה — בידוע שהוא סרח עליה.

ומבארת עתה הגמרא את מקום ירידת הטל:

כתיב [במדבר יא] "**וברדת הטל על המחנה לילה ירד המן עליו**". ומשמע שירד המן בתוך המחנה עצמו.

וכתיב [שמות טז] "**ויצא העם ולקטו**". ומכאן משמע שירד הטל מחוץ למחנה, והיו צריכים לצאת וללוקטו.

וכתיב [במדבר יא] "**שטו העם ולקטו**", ומשמע שהיו צריכים להרחיק מהמחנה כדי להשיגו.

הא כיצד?

לצדיקים ירד להם המן **על פתח בתיהם, בינונים — יצאו ולקטו, רשעים שטו ולקטו.**

וממשיכה הגמרא בענין המן, לבאר את צורתו.

כתיב "**לחם**", ומשמע שמצאו אותו כשהוא אפוי, ולא היו צריכים לעשות דבר.

וכתיב "ועשו אותו **עגות**", ומשמעם שהיו צריכים לעשותו, והיינו שירד להם לפני

האפיה.

וכתיב "**וטחנו**", ומשמע שמצאוהו בשלב כה מוקדם, שהיו צריכים אפילו לטוחנו.

הא כיצד?

צדיקים — מצאוהו כשהוא אפוי בצורת **לחם**. **בינונים** — מצאוהו במצב שהיו צריכים לעשות ממנו **עוגות**. **רשעים** — **טחנו בריחים**.

"**או דכו במדכה**".

אמר רבי יהודה אמר רב, ואיתימא רבי חמא ברבי חנינא: מלמד שירד להם לישראל עם המן תכשיטי נשים, בשמים, שהם **דבר שנידוך במדוכה**, והיו מתקשטות בהן.

"**ובשלו בפרור**".

והרי לא היה צורך בבישולו [מהרש"א]!?

אמר רבי חמא: מלמד שירד להם לישראל עם המן ציקי תבלין **קדירה**, ובישלו את התבלינים באוכל המבושל שירד להם.

[שמות לו] נאמר בנדבת המשכן:

"**והם הביאו אליו עוד נדבה בבקר בבקר**"

מאי "**בבקר בבקר**"?

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: הביאו אליו נדבה **מדבר שירד להם בבקר בבקר** [וכלשון הכתוב במן: וילקטו אותו בבקר בבקר]. **מלמד, שירדו להם לישראל אבנים טובות ומרגליות עם המן**, והביאום לנדבת המשכן. וכמו **שנאמר** [שמות לה] "**והנשאם הביאו את אבני השהם**".

תנא: נשיאים עננים **ממש** היו, והם שהביאו את אבני השוהם, ולא נשיאי ישראל.

וכן הוא אומר, שנשיאים הם עננים [משלי כה]:

"**נשיאים ורוח — וגשם אין**".

[במדבר יא] "**והיה טעמו כטעם לשד השמן**"

אמר רבי אבהו: מה שד זה, תינוק טועם בה כמה טעמים ממה שהאם אוכלת — **אף המן, כל זמן שישראל אוכלין אותו, מוצאין בו כמה טעמים.**

איכא דאמרי: היה המן דומה **לשד ממש. מה שד זה מתהפך לכמה גווני**ן — **אף המן מתהפך לכמה טעמים.**

[שמות טז] "**ויאמר משה: בתת ה' לכם בערב בשר לאכל, ולחם בבקר לשבע**".

תנא משמיה דרבי יהושע בן קרחה: בשר, ששאלו בקשוהו **שלא כהוגן**, שהרי היה להם בשר בהמות רב, ובכל זאת התלוננו על חסרון הבשר, **ניתן להם שלא כהוגן**, שירד השלו בלילה, ולא היה להם שהות להכינו לסעודת הערב, שהיא הזמן הראוי לאכילת בשר.

לחם ששאלו כהוגן, שהרי אי אפשר בלעדיו, עה-ב לפיכך **ניתן להם כהוגן**, בבוקר, והיה להם שהות להכינו.

מכאן למדה תורה דרך ארץ, שלא יאכל אדם בשר אלא בלילה.

ופרכינן: **והאמר אביי: האי מאן דאית ליה סעודתא — לא לאכליה** יאכלנה **אלא ביממא!?**

ומשנינן: יאכלנה לאור האבוקה, שהוא **כעין יממא — קא אמרינן.**

אמר רב אחא בר יעקב: בתחלה היו ישראל דומין בזמני אכילתם **כתרנגולים, שמנקרין** כל היום **באשפה.**

עד שבא משה, וקבע להם זמן סעודה, אחת בבוקר ואחת בערב.

ועתה מבארת הגמרא שאין סתירה בין הפסוקים ביחס לשלו:

בספר במדבר בפרשת קברות התאוה [פרק יא פסוק לג] אומר הכתוב: "**הבשר עודנו בין שניהם,** טרם יכרת, ואף ה' חרה בעם, ויך ה' בעם מכה רבה מאד".

ומאידך כתיב קודם לכן [בפסוק כ], שהבטיח ה' לישראל שיאכלו את בשר השלו **עד חדש ימים.**

הא כיצד יתאימו שני הפסוקים?

אלא, כך היה:

בינונים — לאלתר מיד **מתו.**

רשעים — היו **מצטערין והולכין עד חדש ימים.**

ועתה מבארת הגמרא את הפסוק האמור שם בקברות התאוה:

"ויאספו את השלו. הממעיט אסף עשרה חמרים. וישטחו להם שטוח סביבות המחנה".

"**וישטחו**" —

אמר ריש לקיש: אל תקרי "וישטחו" אלא "וישחטו".

מלמד הכתוב **שנתחייבו שונאיהן של ישראל** [לשון סגי נהור כלפי עם ישראל] **שחיטה** על שבקשו בשר תאוה.

"**שטוח**" —

תנא משמיה דרבי יהושע בן קרחה: אל תיקרי "שטוח" אלא "שחוט".

מלמד, שהשלו שירד להם לישראל עם המן הוא **דבר שטעון שחיטה.**

אמר רבי: וכי מכאן אתה למד שיש חובת שחיטה בעוף?

והלא כבר נאמר [תהלים עח] "**וימטר עליהם כעפר שאר, וכחול ימים עוף כנף**".

וכיון שמבואר בכתוב הזה בספר תהילים שהשלו האמור בתורה מין עוף הוא, לא יתכן שבא הפסוק בתורה ללמד שעוף השלו טעון שחיטה, שדבר זה הלכה למשה מסיני הוא.

ותניא, רבי אומר: [דברים יב] "**וזבחת כאשר צויתך**" — **מלמד** לשון הכתוב "כאשר צויתיך", שאינו מפרש כיצד היא השחיטה, **שנצטוה משה** בעל פה **על** שחיטת **הושט, ועל** שחיטת **הקנה, על** שחיטת **רוב** של סימן **אחד** [ושט או קנה] **בעוף, ועל** שחיטת **רוב שנים** סימנים **בבהמה.**

אלא מה תלמוד לומר "שטוח"?

מלמד שירד להם השלו על הארץ **משטיחין משטיחין,** משטחים משטחים.

כתיב [שמות טז] "הנני ממטיר לכם **לחם** מן השמים".

וכתיב "והיה טעמו כטעם לשד **השמן**"

וכתיב "וטעמו כצפיחית **בדבש**".

הא כיצד?

אמר רבי יוסי ברבי חנינא: לנערים — לחם. לזקנים — שמן. לתינוקות — דבש. כל אחד לפי הראוי לו.

כתיב שליו וקרינן, סליו.

אמר רבי חנינא: צדיקים אוכלין אותו בשלוה, רשעים אוכלין אותו ודומה לחן כסילוין, קוצים.

אמר רב חנין בר רבא: ארבעה מיני סליו הן, ואלו הן: שיכלי, וקיבלי, ופסיוני, ושליו.

מעליא דכולהו — שיכלי.

גריעא דכולהו — שליו.

וחוי כציפורתא, ציפור קטנה, **ומותבינן** והיו מניחים **לה** לצלותה **בתנורא**. ומרוב שומנה הוה **תפח** ונעשתה עבה, **וחוה מלי תנורא**.

ומפקינן ליה ומעמידים אותה כשהיא נוטפת שומן **אתליסר ריפי**, על גבי שלש עשרה ככרות לחם זו על גבי זו, ואי אפשר לאוכלן מחמת השומן שנספג בהן.

ואף הככר **האחרונה** [שהיא כן נאכלת], **אינה נאכלת** כשלעצמה, כיון שגם היא מלאה שומן, **אלא על ידי תערובת.**

רב יהודה — משתכח ליה, היו ממציאים לו מן השמים עופות שליו, **בי דני**, בין חביותיו.

רב חסדא — משתכח ליה בי ציבי, במקום העצים.

רבא, תלמידו של רב חסדא, וחתנו — **מייתי** היה מביא **ליה אריסיה כל יומא** שליו מן השדה.

יומא חד לא אייתי.

אמר רבא: **מאי האי** שלא הביא היום שלו?

סליק רבא **לאיגרא**, לגג ביתו, **שמעיה לינוקא** שמע ילד קטן **דקאמר** את הפסוק בחבקוק [פרק ג] "**שמעתי — ותרגז בטני**".

אמר רבא: **שמע מניה**, מכך שלא הביאו לי היום שלו ומהפסוק שפסק לי הינוקא, כי:

א. **נח נפשיה דרב חסדא.**

ב. וכי **בדיל רבה** בזכות הרב [רב חסדא, רבו של רבא], **אכיל תלמידא.**

ומעתה, שמת רב חסדא, שהיה הרב שלי, אין לי יותר זכות לאכול שליו.

כתיב [שם ביחס למן] "**ותעל שכבת הטל**, והנה על פני המדבר דק מחספס". ומשמע שהטל היה מעל המן.

ומאידך **כתיב** [במדבר יא] "**וברדת הטל** על המחנה ירד המן עליו".

הא כיצד?

אמר רבי יוסי ברבי חנינא: טל מלמעלה, וטל מלמטה, והמן באמצע, **ודומה כמו שמונח בקופסא.**

"דק **מחספס**".

אמר ריש לקיש: הרי זה לשון נוטריקון: **דבר שנימוח על פיסת היד.**

רבי יוחנן אמר: לשון גימטריא הוא: **דבר שנבלע** ואינו יוצא מן המעיים **במאתים**

וארבעים ושמונה אברים, כמנין "מחספס".

ותמהינן: והרי גימטריא של "**מחוספס**" — **טובא הוי**! שבסך הכל הם מאתיים חמישים וארבע!?

אמר רב נחמן בר יצחק: "**מחספס**" חסר וא"ו **כתיב**.

תנו רבנן: נאמר בתהלים [פרק עח] על משה רבינו "**לחם אבירים אכל איש**" — שאכל **לחם שמלאכי השרת אוכלין אותו, דברי רבי עקיבא.**

וכשנאמרו דברים לפני רבי ישמעאל, אמר להם: צאו ואמרו לו לעקיבא: עקיבא טעית!

וכי מלאכי השרת אוכלין לחם? והלא כבר נאמר אצל משה רבנו, שבעלותו למרום, בהיותו בין המלאכים [דברים ט]: "**לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי**".

אלא מה אני מקיים "לחם **אבירים**" — **לחם שנבלע במאתים וארבעים ושמונה אברים**, ואינם צריכים להתפנות.

אלא מה אני מקיים [דברים כג] "**ויתד תהיה לך על אזנך**, והיה בשבתך חוץ וחפרת בה, ושבת וכסית את צאתך"? והרי לא היו מוציאים צואה!

דבר זה היה מאכילת **דברים שתגרי אומות העולם מוכרין אותן להם.**

רבי אלעזר בן פרטא אומר: אף דברים שתגרי אומות העולם מוכרין להן מן מפיגן, וגם הם נבלעים באיברים.

אלא מה אני מקיים "**ויתד תהיה לך על אזנך**"?

לאחר שפרחו.

אמר הקדוש ברוך הוא: אני אמרתי יהיו כמלאכי השרת שאינם צריכים להתפנות. **עכשיו** שהתלוננו על המן שהוא "לחם הקלוקל" — **אני מטריח אותם** לצאת מחוץ למחנה.

והיוצא מתחילת המחנה אל סופו צריך לעבור את כל המחנה, שאורכו הוא **שלש פרסאות.**

דכתיב [במדבר לג] "**ויחנו על הירדן, מבית הישימת עד אבל השטים**".

ואמר רבה בר בר חנה: לדידי חזי לי ההוא אתרא, והויא תלתא פרסי.

ותנא: כשנפנין מחוץ למחנה, מאחרי העננים, **אין נפנין לא לפניהן, ולא לצדדיהן** של העננים, כי שמא ינוע הענן והארון שבתוכו לכוון שהם מתפנים בו, והם ימצאו בתוך המחנה.

אלא נפנין **לאחוריהן** של העננים. מאחר שלעולם לא נעו העננים אחורה.

[במדבר יא] "**ועתה נפשנו יבשה אין כל**."

אמרו: עתיד מן זה שתיפח במעיהם, כלום יש ילוד אשה שמכנים ואינו מוציא?

הגר"א מוחק קטע זה: **וכשנאמרו דברים לפני רבי ישמעאל אמר להם: אל תקרי אבירים אלא איברים — דבר שנבלע במאתים וארבעים ושמונה איברים.**

אלא מה אני מקיים ויתד תהיה לך על אזנך — בדברים שבאין להם ממדינת הים. עד כאן

מוחק הגר"א.

עו-א **דבר אחר: "לחם אבירים אכל איש" זה יהושע**, שהמתין למשה ליד תחומי הר סיני בעלותו להר, **שירד לו** שם **מן כנגד כל ישראל.**

כתיב הכא "לחם אבירים **איש**". **וכתיב התם** [במדבר כז] "קח לך **את יהושע בן נון איש אשר רוח בו".**

ופרכינן: **ואימא** "איש" זה **משה, דכתיב** בו [במדבר יב]: "**והאיש משה ענו מאד**".

ומשנינן: **דנין איש מאיש, ואין דנין איש מ"והאיש".**

שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחי: מפני מה לא ירד לחם לישראל מן פעם אחת בשנה?

אמר להם: אמשול לכם משל: למה הדבר דומה — למלך בשר ודם שיש לו בן אחד. פסק לו מזונותיו פעם אחת בשנה, ולא היה מקביל פני אביו אלא פעם אחת בשנה.

עמד ופסק מזונותיו בכל יום, והיה מקביל פני אביו כל יום.

אף ישראל כך: מי שיש לו ארבעה וחמשה בנים היה דואג, ואומר: שמא לא ירד מן למחר, ונמצאו כולן מתים ברעב.

נמצאו כולן מכוונים את לבם לאביהן שבשמים.

דבר אחר: שהיו אוכלין אותו כשהוא חם.

דבר אחר: מפני משאוי הדרך.

וכבר היה רבי טרפון ורבי ישמעאל וזקנים יושבין ועוסקין בפרשת המן. והיה רבי אלעזר המודעי יושב ביניהן.

נענה רבי אלעזר המודעי ואמר: מן שירד לחן לישראל היה גבוה ששים אמה.

אמר לו רבי טרפון: מודעי! זאת מנין לך? **עד מתי אתה מגבב דברים ומביא עלינו?**

אמר לו: רבי, מקרא אני דורש. נאמר בספר בראשית [פרק ז] "**חמש עשרה אמה מלמעלה גברו המים, ויכסו ההרים**".

שמא תאמר שגבהו המים בכל מקום שהם בגובה חמשה עשר אמה מעל הארץ, הרי לא יתכן הדבר: **וכי** יתכן **שחמש עשרה אמה** גבהו המים **בעמק, חמש עשרה** אמה מעל הארץ גבהו המים **בהרים?**

וכי מיא — שורי שורי, שורות שורות, חומות גבוהות ונמוכות, **קיימי?** והרי המים עומדים בקו ישר!

ועוד: אם גבהו המים על הארץ חמש עשרה אמה בכל מקום מעל הארץ — **תיבה חיכי סגיא?** האיך טיפסה והגיעה התיבה מעל ראשי ההרים?

אלא, תחילה **נבקעו כל מעינות תהום רבה עד דאשוו מיא בהדי טורי,** שהושוה גובה המים עד ראשי ההרים.

והדר ואחר כך **חמש עשרה אמה מלמעלה** מראשי ההרים **גברו המים.**

וכי אי זה מדה מרובה, מדה טובה או מדת פורענות? הוי **אומר: מדה טובה ממדת פורענות.**

במדת פורענות הוא אומר [בראשית ז] "**וארבת השמים נפתחו**". שהם שתי ארובות בלבד.

במדה טובה, בתיאור ירידת המן **הוא אומר** [תהלים עח]: "**ויצו שחקים ממעל, ודלתי שמים פתח, וימטר עליהם מן לאכל, ודגן שמים נתן למו**".

כמה ארובות יש באורך **דלת**? — ארבע ארובות.

וכיון שנפתחו שתי דלתות, שבהן **ארבע ארבע** ארובות, **הרי כאן שמונה** ארובות שנפתחו בשמים לירידת המן.

והיינו, שמידת הטובה של המן היתה פי ארבע ממידת המבול הרעה.

ונמצא מן שירד להם לישראל גבוה ששים אמה, בשיעור שהוא פי ארבעה מחמש עשרה אמות של מימי המבול.

תניא, איסי בן יהודה אומר: מן שירד להם לישראל היה מתגבר ועולה, עד שרואין אותו כל מלכי מזרח ומערב.

שנאמר [תהלים כג] "**תערך לפני שלחן נגד צררי, כוסי רויה**".

אמר אביי: שמע מינה: כסא דדוד כוסו של דוד **לעלמא דאתי** שיברך עליה ברכת המזון בעולם הבא [מהרש"א] — **מאתן ועשרין וחד לוגא מחזיק.**

שנאמר "**כוסי רויה**". "**רויה**" **בגימטריא הכי הוי.**

ומקשינן על רבי אלעזר המודעי הלומד את גובהו של המן מגובה מי המבול:

הא לא דמיא!

התם, במבול, ירדו הגשמים **בארבעין יומין.**

הכא, במן, לא ירד המן אלא רק במשך **חדא שעתא.**

ועוד חילוק:

התם במבול הוא ירד **לכולי עלמא.**

הכא במן, **לישראל לחודיה.**

ונפיש להו טפי, ומידה כה גדולה של גובה שישים אמה של המן היא מעבר למה שנצרך להם.

ומשנינן: **רבי אלעזר המודעי** — גזירה שוה "**פתיחה פתיחה**" של פתיחת ארובות השמים **גמר.**

כמו שבפתיחת ארובות השמים במבול ירדו מים בגובה חמש עשרה אמה על ידי שתי ארובות, כך במן ירדו באמצעות שמונת הארובות [שהן פי ארבעה משתי הארובות] בשיעור ששים אמה.

שנינו במשנה: יום הכיפורים **אסור באכילה.**

שאל רב חסדא [עיין תוס']: **הני חמשה עניין** שבמשנה — **כנגד מי**? מאין מקורן?

אמר, ענה על כך **רב חסדא** עצמו: **כנגד חמשה עניין שבתורה.**

א. "**ובעשור** לחודש השביעי מקרא קודש יהיה לכם ועניתם את נפשותיכם" [במדבר כט].

ב. **ו"אך בעשור** לחודש השביעי ... ועניתם את נפשותיכם" [ויקרא כג כז].

ג. "**שבת שבתון** היא לכם ועניתם את נפשותיכם" [ויקרא כג לב].

ד. **ו"שבת שבתון** היא לכם, ועניתם את נפשותיכם" [ויקרא טז לא].

ה. "**והיתה לכם** לחוקת עולם, בחודש השביעי בעשור לחודש תענו את נפשותיכם" [ויקרא טז כט].

ומקשינן על רב חסדא: **הני** עיניין שבמשנה, וכי רק **חמשה הוו**!?

והרי אנן שיתא עיניין **תנן** [אכילה, שתיה, ברחיצה, סיכה, נעילת הסנדל ותשמיש המטה]!?

ומשנינן: **שתיה — בכלל אכילה היא.**

דאמר ריש לקיש: מנין לשתיה שהיא בכלל אכילה — שנאמר [דברים יד] במעשר שני: "**ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך תירשך ויצהרך**".

תירוש — חמרא יין **הוא, וקרי ליה** "**ואכלת**".

ודחינן: **ממאי** יש לך להביא ראיה שהפסוק הזה קורא לשתיה אכילה? **ודילמא** מדובר בו **דאכליה** ליין **על ידי אניגרון**, שהיא תערובת יין במאכל, שנתן את היין בתוך מאכל, ויש במאכל טעם יין, ואכלו?

ומסבירה הגמרא ש"אניגרון" או "אכסיגרון" משמעותו דבר שניתן בו טעם של דבר אחר.

דאמר רבה בר שמואל: "אניגרון" — מיא דסילקא. מים שבישלו [שלקו] בהם תרדין, ויש במים טעם תרד.

אכסיגרון — מיא דכולהו שלקי [מים ששלקו בהם שאר ירקות].

אלא אמר רב אחא בר יעקב: מהכא למדנו ששתיה בכלל אכילה:

שנאמר בכסף מעשר שני, בירושלים [דברים יד]: "**ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך: בבקר ובצאן ביין ובשכר**".

שכר — שתיה הוא, וקרייה רחמנא "ואכלת"!

ודחינן: **ממאי** יש לך ראיה? **ודילמא הכא נמי** מדובר **דאכליה** לשכר **על ידי אניגרון**, שעירב את השכר בדבר מאכל, ואכלו.

ומשנינן: "**שכר**" **כתב** רחמנא, שמשמעותו **מידי** דבר **דמשכר**, וכאשר השכר מעורב במאכל הוא אינו משכר, ובהכרח שאינו מעורב במאכל, ומוכח ששתיה בכלל אכילה.

ושוב דחינן: **ודילמא** באכל **דבילה קעילית** [שם מקום] הכתוב מדבר, שהיא משכרת!?

דתניא: אכל דבילה קעילית, ושתה דבש וחלב, שהם דברים המשכרים **ונכנס למקדש — חייב** מלקות על כניסתו בשכרות למקדש. עו-ב

אלא, ילף "שכר — שכר" מנזיר.

מה לחלן אסור הנזיר בשכר של **יין** דוקא, **אף כאן** במעשר שני, מדבר הכתוב בשכר של **יין**, והוא משכר רק כשהוא משקה בפני עצמו, ולא כשהוא מעורב במאכל.

ועדיין יש להקשות: וכי **תירוש חמרא** יין **הוא**?

והתניא: הנודר מן התירוש — אסור בכל מיני פירות **מתיקה**, כגון תפוחים וענבים [הקרויים תירוש], **ומותר ביין** [לפי שהוא אינו נקרא תירוש]!?

ותמהינן איפכא: וכי תירוש **לאו חמרא הוא**?

והכתיב [זכריה ט] "**ותירוש ינובב בתולות**". ומשמעות הכתוב היא: היין הטוב, הקרוי תירוש, והמשכר אנשים — גורם להם לגלות את סגור לבם, האטום כמו בתולה אטומה.

ומשנינן: לעולם הענבים עצמם קרויים תירוש ולא היין היוצא מהם, וכך היא משמעות הכתוב: יין, שהוא **דבר הבא מן התירוש** [מהענבים] **ינובב בתולות.**

ופרכינן: **והכתיב** [משלי ג] "**ותירוש יקביך יפרצו**". ומשמע שתירוש הוא היין, היות והענבים אינם מצויים ביקב, כי שם נמצא רק מיץ הענבים אחר סחיטתו.

ומשנינן: כך אמר הכתוב: יין, שהוא **דבר הבא מן התירוש** [מהענבים] **יקביך יפרוצו.**

ופרכינן: **והא כתיב** [הושע ד] "**זנות ויין ותירוש יקח לב**". והרי אכילת ענבים אינה משכרת, ומוכח שתירוש הוא סוג יין טוב.

אלא, מסיקה הגמרא, **דכולי עלמא תירוש** בלשון הכתוב — **חמרא הוא. ובנדרים הלך אחר לשון בני אדם.** וכיון שאין דרך בני אדם לקרוא ליין בשם תירוש אלא לפירות מתוקים הם קוראים כן, לכן הנודר מתירוש אינו נאסר ביין.

ואמאי קרי ליה הכתוב **יין ואמאי קרי ליה תירוש**?

יין — שמביא יללה לעולם עקב הניאוף שהוא גורם, שבסיבתו באה פורענות לעולם. ו"יין" הוא מלשון תאניה ויללה.

תירוש — שכל המתגרה בו [נמשך אחריו] **נעשה רש.**

רב כהנא רמי: כתיב תירש וקרינן תירוש.

אלא: אם **זכה** האדם ושתה לפי מידה הראויה — **נעשה ראש,** לפי ששתיית יין בשיעור הראוי פוקחת את לבו של אדם בחכמה.

אבל אם **לא זכה**, אלא משתכר — **נעשה רש.**

רבא רמי: כתיב ישמח וקרינן ישמח.

זכה — משמחו, לא זכה — משממו.

והיינו דאמר רבא: חמרא וריחני, יין ששתיתי ובשמים שהרחתי — **פקחין,** עשאוני פקח.

ועוד הוינן בה: המנעות **מרחיצה ומסיכה — מנא לן דאיקרי עינוי**?

ומשנינן: **דכתיב** בדניאל [פרק י], בהתאבלו על העיכוב שחל בבנין בית המקדש על ידי כורש: "**לחם חמדות לא אכלתי, ובשר ויין לא בא אל פי, וסוך לא סכתי**".

ובמאמר מוסגר מבארת הגמרא: **מאי** "**לחם חמדות לא אכלתי**"?

אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת: אפילו נהמא לחם **דחיטי דכייתא** נקיות ונאות **לא אכל**. אלא רק לחם שאינו נקי ונאה כל כך.

ומנא לן דחשיב "סוך לא סכתי" **כעינוי**?

דכתיב "**ויאמר אלי** המלך גבריאל: **אל תירא דניאל, כי מן היום הראשון אשר נתת את לבך להבין ולהתענות לפני אלהיך — נשמעו דבריך, ואני באתי בדבריך**".

אשכחן שהמנעות **מסיכה** נקרא עינוי. אבל המנעות **מרחיצה — מנא לן** שחשוב עינוי?

אמר רב זוטרא ברבי טוביה: אמר קרא [תהלים קט] "**ותבא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו**". ומשמע שרחיצת המים ["ותבא כמים בקרבו"] היא כמו סיכה בשמן.

ולכן גם ההמנעות מרחיצה נחשבת כעינוי, כמו ההמנעות מסיכה.

ופרכינן **ואימא** שהסיכה האמורה בפסוק היא **כשתיה** של מים, ומנין לנו מפסוק זה שהרחיצה היא כסיכה?

ומשנינן: בפסוק הזה נאמר "ותבא כמים בקרבו" **דומיא דשמן** ["וכשמן בעצמותיו"]: **מה שמן** אין שותים אותו אלא סכים אותו **מאבראי**, מבחוץ, והוא נבלע בפנים, **אף מים** האמורים בפסוק, הם מים שרוחצים בהם גופו של אדם **מאבראי**, ונחשבים המים כאילו נבלעים "בקרבו". ואין הפסוק מדבר בשתיית מים ששותים אותם לתוך הגוף.

ושואלת הגמרא על הלימוד של רחיצה מסיכה:

והא תנא במשנה במסכת שבת [פו א] **איפכא קא נסיב לה** [למד את הענין בצורה הפוכה, שלמד שמן ממים, שסיכת שמן הרי היא כשתית מים, ולא למד מים משמן].

דתנן: מנין לסיכה שהיא אסורה **כשתיה ביום הכפורים**?

אף על פי שאין ראיה לדבר — זכר לדבר יש: **שנאמר** "**ותבא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו**".

אלא, אמר רב אשי: רחיצה — מגופיה דקרא בדניאל **שמיע ליה. דכתיב** "**וסוך לא סכתי**", וגם זה נכלל בעינוי המוזכר בכתוב.

ועתה מבארת הגמרא את הפסוק בדניאל המובא למעלה:

מאי האי שאמר גבריאל לדניאל "**ואני באתי בדבריך**", שמשמע ממנו כי גורש גבריאל אל "מחוץ לפרגוד", וחזר ובא לשם בגלל דניאל?

היינו, דכתיב ביחזקאל [פרק ח] שראה במחזה הנבואה:

"**ושבעים איש מזקני בית ישראל, ויאזניהו בן שפן עמד בתוכם, עמדים לפניהם, ואיש מקטרתו בידו, ועתר ענן הקטרת עלה**".

וכתיב שם בתחילת הענין, שאומר יחזקאל: "**וישלח תבנית יד, ויקחני בציצת ראשי, ותשא אתי רוח בין הארץ ובין השמים. ותבא אתי ירושלימה, במראות אלהים, אל פתח שער הפנימית הפונה צפונה אשר שם** עז-א **מושב סמל** פסל **הקנאה המקנה**".

ועוד נאמר שם: "**ויבא אתי אל חצר בית ה' הפנימית, והנה פתח היכל ה' בין האולם ובין המזבח כעשרים וחמשה איש. אחוריהם אל**

היכל ה׳, ופניהם קדמה, והמה משתחוים קדמה לשמש״.

ממשמע שנאמר ״ופניהם קדמה״, איני יודע שאחוריהם אל היכל ה׳ הנמצא בצד המערבי?

אלא, מה תלמוד לומר ״אחוריהם אל היכל ה׳״.

מלמד שהיו פורעין עצמן, והיו מתריזין מפנים עצמם **כלפי מטה** [בלשון סגי נהור].

אמר לו הקדוש ברוך הוא למלאך **מיכאל**, השר של עם ישראל במלאכי מעלה: **מיכאל — סרחה אומתך!**

אמר לפניו: רבונו של עולם, דיו שתמחל לכולם על ידי שתפנה **לטובים שבהם**, ואל תבט לרעים שבהם.

אמר לו הקב״ה למיכאל: **אני שורף** גם **אותם** וגם **לטובים שבהם** על שדלא מיחו בידם [תוס׳ ישנים].

מיד: ״ויאמר ה׳ אל האיש לבש הבדים [גבריאל], **ויאמר: בא אל בינות לגלגל, אל תחת לכרוב, ומלא חפניך גחלי אש מבינות לכרבים**, וזרק את גחלי האש **על העיר! ויבא לעיני.**

מיד: ״וישלח הכרוב [בשליחותו של גבריאל] **את ידו מבינות לכרובים, אל האש אשר בינות הכרבים, וישא** הכרוב את גחלי האש, **ויתן** אותם **אל חפני** ידיו של גבריאל, **לבש הבדים.**

ויקח גבריאל את הגחלים **ויצא** אל העיר להשליך עליה את גחלי האש״.

אמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא: אילמלא לא נצטננו הגחלים בשעה שהועברו **מידו של כרוב לידו של גבריאל — לא נשתיירו משונאיהן של ישראל** [לשון סגי נהור] **שריד ופליט.**

וכתיב [יחזקאל ט] ״**והנה האיש** גבריאל **לבוש הבדים, אשר הקסת במתניו, משיב** אל הקב״ה **דבר לאמר: עשיתי כאשר צויתני!**״.

אמר רבי יוחנן: באותה שעה הוציאו לגבריאל מאחורי הפרגוד, ומחיוחו והכוהו **שיתין פולסי דנורא**, בשישים מקלות אור.

אמרו ליה: אי לא עבדת, אם לא היית מקיים את אשר הוטל עליך, **לא עבדת**, לא היית נענש על אי מילוי השליחות. לפי שהיה מקום להצדיקך, שהמתנת לראות אולי ישוב מהם אף ה׳, והוא יבטל את שליחותך.

אבל **אי עבדת**, כיון שכן עשית את שליחותך ולא המתנת, — **אמאי לא עבדת כדפקדוך**, מדוע לא לקחת אתה עצמך את הגחלים כאשר נצטוות, וכיצד אמרת לכרוב שיביאם אליך ובכך הצטננו הגחלים?

ועוד: עכשו **דעבדת**, וכי **לית לך ״אין משיבין על הקלקלה״**? ששליח שלא עשה את שליחותו כראוי אינו חוזר ומכריז שעשה את שליחותו.

אייתוה הביאוהו **לדוביאל, שרא דפרסאי**, שר הפרסים בין מלאכי מעלה, **ואוקמיה בחריקיה** והעמידוהו במקומו של גבריאל, **ושמש** דוביאל במקומו של גבריאל **עשרים ואחד יום.**

היינו דכתיב שאמר גבריאל לדניאל: "**ושר מלכות פרס עמד לנגדי** [במקומי] **עשרים ואחד יום. והנה מיכאל, אחד השרים הראשונים, בא לעזרני. ואני נותרתי שם אצל מלכי פרס**".

וממשיכה הגמרא: **יהבו ליה** נתנו לו לדוביאל שישלוט על **עשרין וחד מלכי**, ועל **פרוותא** הנמל **דמשחיג**, המלכותי. שמשם היו שולים מרגליות מהים.

אמר ביקש דוביאל: **כתיבו לי** גם **לישראל באכרגא**, שאשלוט גם עליהם, והם ישלמו מסים למלכות פרס.

כתבו ליה.

ועוד ביקש: **כתיבו לי** גם את **רבנן באכרגא!** שגם תלמידי חכמים, הפטורים ממס, יעלו מס למלכות פרס.

כתבו ליה.

בעידנא דבעו למיחתם על האיגרת בדבר גביית המס מישראל ומתלמידי חכמים, **עמד גבריאל** שהיה "**מאחורי הפרגוד**", **ואמר**, קרא את הפסוק בתהלים [קכז]: "**שוא לכם משכימי קום, מאחרי שבת, אכלי לחם העצבים. כן יתן לידידו שנא**".

ומבארת הגמרא את משמעות הפסוק:

וכי הגונים הם האומות שימסרו תלמידי חכמים בידיהם לגבות מהם מס? והרי יש לקרוא עליהם: שוא לכם לעסוק באומנות החל מהבוקר ועד שעה מאוחרת בלילה, ולאכול לחמכם בעצב וביגיעה, שהרי לעומתכם, תלמידי החכמים, שהם ידידי ה', המנדדים שנה מעיניהם כדי ללמוד תורה, זוכים שהקב"ה מספק את צרכי מזונותיהם ללא עצב ויגיעה.

מאי "כן יתן לידידו שנא"?

אמר רבי יצחק: אלו נשותיהן של תלמידי חכמים שמנדדות שינה בעולם הזה, כדי לעזור ולעודד את בעליהן, **וזוכות** בכך **לעולם הבא.**

ואם כן, אין זה מן הראוי שיימסרו תלמידי החכמים למס אל דוביאל.

וממשיכה הגמרא בתיאור המעשה:

ולא השגיחו עליו לטענתו של גבריאל.

אמר גבריאל **לפניו** של הקב"ה: **רבונו של עולם! אם יהיו כל חכמי אומות העולם בכף מאזנים, ודניאל איש חמודות בכף שניה**, האם **לא נמצא** דניאל **מכריע את כולם!**? וכיצד יימסר איש שכמוהו לגביית מס לדוביאל?

אמר הקדוש ברוך הוא: מי הוא זה שמלמד זכות על בני?

אמרו המלאכים **לפניו** של הקב"ה: **רבונו של עולם — גבריאל** הוא זה!

אמר להם הקב"ה: **יבא** גבריאל! שיחזור ויכנס לפנים מן הפרגוד.

וזהו **שנאמר**, שאמר גבריאל לדניאל: "**ואני** גבריאל, **באתי** חזרתי לתוך המחיצה ועמדתי לפני הקב"ה, **בדבריך**, בזכות הגנתי עליך".

וחוזרת הגמרא לתיאור כניסתו של גבריאל:

אמר להו הקב"ה למלאכים: **ליעול**, יכנס גבריאל.

אעיילוהו.

אתא, אשכחיה מצא גבריאל **לדוביאל דנקט ליה לאיגרתיה בידיה** כשהוא מחזיק את האיגרת אודות המס בידו.

בעא למרמא מיניה, רצה גבריאל להשליכה מידו של דוביאל.

בלעה דוביאל לאיגרת.

איכא דאמרי: מיכתב הוה כתיבא אותה איגרת, אבל **מיחתם לא הוי חתמא.**

איכא דאמרי: אף מיחתם נמי הוה חתמא, אלא **כדבלעיה** כאשר בלעה דוביאל **מחיק לה** לחתימה **מיניה.**

וכיון שנמחקה החתימה, התבטל במקצת תוקף האיגרת, **וחיינו**, זוהיא הסיבה **דכמלכותא דפרס — איכא דיהיב כרגא, ואיכא דלא יהיב כרגא.** יש המשלמים מסים ויש הפטורים מהם.

והמשיך גבריאל לספר לדניאל שכבר נגזרה גזירה נוספת, שיצא עם ישראל מיד הפרסים ויכנס תחת שלטון שר יון, ואין בכוחו למנוע זאת, אלא בעל כורחו עליו לצאת:

"**ואני יוצא — והנה שר יון בא**".

ומבארת הגמרא: **עוי עוי** צעק וצוח גבריאל לבטל את הגזירה הזאת, **וליכא דאשגח ביה**, ולא היה מי שישמע לו.

ועתה מביאה הגמרא לימוד נוסף לאיסור רחיצה ביום הכיפורים:

ואי בעית אימא: רחיצה דאיקרי עינוי, מנא לן? — מהכא:

דכתיב [מלכים א ב] "**ולאביתר הכהן אמר** שלמה **המלך: ענתת לך על שדיך, כי איש מות אתה. וביום הזה לא אמיתך, כי נשאת את ארון ה' לפני דוד אבי, וכי התענית בכל אשר התענה אבי** כאשר ברח מפני אבשלום".

ומה היתה התענית?

וכתיב ביה בדוד בברחו מפני אבשלום [שמואל ב יז] "**כי אמרו: העם רעב ועיף וצמא במדבר**". שבכך התענו.

וביאור הפסוק: **רעב — מלחם, וצמא — ממים.**

עיף — ממאי? לאו, האם לא מההמנעות **מרחיצה!** ומוכח שההמנעות מרחיצה היא עינוי.

ודוחה הגמרא: **ודילמא** עיף **מנעילת הסנדל?**

אלא אמר רבי יצחק: מהכא: [משלי כה] "**מים קרים על נפש עיפה**".

ומוכח שההמנעות מרחיצה במים עושה את הנפש "עיפה", וזו היא גם המשמעות של עייפות העם הבורח עם דוד מפני אבשלום. ועייפות זו נקראת שם עינוי.

ושוב דוחה הגמרא: **ודילמא** היה "עיף" העם **משתיה**, ו"מים קרים על נפש עיפה" משמעותו נפש עיפה מצמא?

ומשנינן: **מי כתיב** "מים קרים **בנפש עיפה**"? "**על נפש עיפה" כתיב.**

ונעילת הסנדל — מנא לן?

דכתיב בענין בריחת דוד מפני אבשלום, שאמר הכתוב שהיה בה עינוי [שמואל ב טו] "**ודוד עלה במעלה הזיתים, עלה ובוכה, וראש לו חפוי, והוא הולך יחף**".

יחף ממאי — לאו, האם לא, **מנעילת הסנדל**!

ודחינן: **ודילמא** יחף **מסוסיא ומרטקא**, בלי סוס ושוט, שלא הלך כדרך המלכים, הרוכבים על סוס ומנהיגים אותו בשוט שבידיהם!?

אלא, אמר רב נחמן בר יצחק: מהכא יש להוכיח שיחף משמעותו מנעילת הסנדל, מכך שאמר הקב"ה לישעיה הנביא [ישעיהו כ]:

"**לך ופתחת השק מעל מתניך, ונעלך תחלץ מעל רגלך**".

וכתיב "**ויעש כן** ישעיה, **הלך ערום ויחף**".

יחף ממאי? לאו, מנעילת הסנדל! שהרי אין דרך הנביא לרכב על סוס, ומכאן ראיה שיחף האמור בדוד הוא יחף ממנעל, וקראו הכתוב עינוי.

ודוחה הגמרא: **ואימא** לא הלך ישעיה הנביא יחף ללא מנעל כלל, אלא הלך **במנעלים המטולאים.**

דאי לא תימא הכי, אלא יש להבין את המקרא כפשוטו, שהלך יחף לגמרי, האם "**ערום**" האמור בפסוק, יתכן לומר שהלך ישעיה הנביא **ערום ממש**?

אלא בהכרח "ערום" משמעותו שהלך **בבגדים בלויים, הכא נמי** יחף — הלך **במנעלים המטולאים.**

אלא אמר רב נחמן בר יצחק: מהכא [ירמיהו ב] "**מנעי רגלך מיחף וגרונך מצמאה**"

וכך אמר ירמיהו הנביא:

מנעי עצמך מן החטא, כדי שלא יבא רגלך לידי יחוף בצאתך לגלות יחפה. ודרך הגולים לילך יחפים ממש.

מנעי לשונך מדברים בטלים, כדי שלא יבא גרונך לידי צמאה.

תשמיש המטה דאיקרי ענוי — מנא לן?

דכתיב שהשביע לבן את יעקב אודות היחס הטוב שינהג בבנותיו [בראשית לא]:

"**אם תענה את בנתי, ואם תקח נשים** נוספות על הנוצי"

ומשמעות דברי לבן היא: עז-ב

אם תענה, לא תענה את בנותי במניעה **מתשמיש.**

ואם תקח, תמנע **מלקחת** נשים נוספות, שתהיינה **צרות** לבנותי.

ומוכח שהמנעות מתשמיש נקראת עינוי.

ודוחה הגמרא: **ואימא אידי ואידי**, גם "אם תענה" וגם "אם תקח", משמעותו להמנע **מלקחת צרות.** וכך אמר לבן: אם תענה את בנותי באם תקח להם צרות!?

ומשנינן: **מי כתיב** "אם תענה **אם תקח**" עד שתוכל לומר שהכל ענין אחד הוא? והרי "**ואם תקח**" **כתיב**, ובהכרח שהכתוב מדבר

בשני ענינים, ומוכח שמניעת תשמיש הינה עינוי.

ועדיין יש לפרוך: **ואימא: אידי ואידי מצרות. חד — לצרות דידיה**, שלא ישווה את מעמדן של בלהה וזילפה השפחות למעמדן של לאה ורחל הגבירות. **וחד לצרות** זרות נוספות, **דאתיין ליה מעלמא!**

וכך יש להעדיף לפרש, כי בכך מתפרש כל הפסוק בענין אחד של צרות, ויהיה "אם תענה" **דומיא ד"אם תקח"**.

ומשנינן: הרי יש להשביע תחילה על הדבר הקשה ואחר כך על הדבר הקל. ואם כל הפסוק היה בענין צרות, היה לו ללבן להשביע תחילה שלא יקח יעקב צרות נוספות, שלקיחתן קשה לבנותיו יותר מהשוואת מעמד השפחות לגבירות, ורק אחר כך היה לו להשביעו שלא ישוו השפחות לבנותיו.

מי כתיב "**אם תקח** צרות נוספות **ואם תענה** בהשוואת השפחות לבנותי"!?

הרי "**אם תענה ואם תקח**" **כתיב**, ובהכרח שהעינוי הוא מתשמיש.

אמר ליה רב פפא לאביי: הא מצינו שמעשה **תשמיש גופה איקרי עינוי. דכתיב** במעשה שכם בן חמור עם דינה [בראשית לד] "**וישכב אתה — ויענה**". ומנין לך שההמנעות מתשמיש היא העינוי האמור בדברי לבן?

אמר ליה: התם, במעשה דינה, לא היה עינוי במעשה התשמיש עצמו. אלא מדובר שם **שעינה** אותה **מביאות אחרות**, שהתאותה לו בהיותה אצלו, ועינה אותה בכך שלא בא עליה.

תנו רבנן: אסור לרחוץ מקצת גופו ככל גופו.

ואם היה מלוכלך בטיט ובצואה — רוחץ כדרכו ואינו חושש, לפי שאין זו רחיצה של הנאה אלא של הסרת הליכלוך.

וכמו כן, **אסור לסוך מקצת גופו ככל גופו.**

ואם היה חולה או שהיו לו חטטין בראשו — סך כדרכו ואינו חושש.

תנא דבי מנשה, רבן שמעון בן גמליאל אומר: מדיחה נוטלת **אשה ידה אחת במים** כדי להסיר את הרוח הרעה ששורה על היד בלילה, **ונותנת** בידה האחת **פת לתינוק, ואינה חוששת** משום איסור רחיצה.

אמרו עליו, על שמאי הזקן, שלא רצה להאכיל את התינוק **בידו אחת, וגזרו עליו להאכיל** בנטילת **שתי ידים.**

מאי טעמא יש לו ליטול ידיו?

אמר אביי: משום הרוח הרעה הנקראת "**שיבתא**".

תנו רבנן: החולך להקביל פני אביו או פני רבו, או פני מי שגדול ממנו — אם יש צורך בדבר, הרי הוא **עובר עד צוארו במים, ואינו חושש.**

אך לא לכל ההולך להקביל כל אדם התירו זאת.

איבעיא להו: הרב ההולך **אצל תלמיד** — **מאי**? האם מותר לו לעבור במים ביום הכיפורים כדי להגיע אל תלמידו וללמדו תורה?

תא שמע, דאמר רב יצחק בר בר חנה: אנא חזיתיה לזעירי דאזל שהלך **לגבי רב חייא בר אשי תלמידיה** ביום הכיפורים, ועבר במים.

רב אשי אמר: החוא שהלך ועבר במים — **רב חייא בר אשי הוא** שהלך. **דאזל לגביה דזעירי רביה.**

רבא שרא לבני עבר ימינא [שם מקום] **למעבר במיא** כדי **לנטורי** לשמור **פירי.**

אמר ליה אביי לרבא: יש **תניא דמסייע לך:**

דתניא: **שומרי פירות עוברין עד צוארן במים, ואין חוששין.**

רב יוסף שרא התיר **להו לבני "בי תרבו" למיעבר במיא למיתי לפירקא.** לבוא לשיעור. אבל **למיזל** לחזור לביתם — **לא שרא להו.**

אמר ליה אביי: אם כן שאינך מתיר להם לחזור, **אתה מכשילן לעתיד לבא,** ששוב לא יבואו.

איכא דאמרי: שרא להו למיתי, ושרא להו למיזל.

אמר ליה אביי: בשלמא למיתי — **לחיי,** טוב ויפה! **אלא למיזל** — **מאי טעמא** התרת?

ואמר לו: **כדי שלא תהא מכשילן לעתיד לבא.**

רב יהודה ורב שמואל בר רב יהודה הוו קיימי עמדו ביום הכיפורים **אגודא** על שפתו **דנהר פרת, אמברא** על מקום המעבר **דחצדד** המוביל אל חצדד. **והוה קאי,** והיה עומד **רמי בר פפא מהך גיסא,** מצידו השני של הנהר.

רמא להו קלא, הרים רמי בר פפא את קולו לעברם: **מהו למיעבר** בתוך מי הנהר, כדי **למיתי לגבייכו** לבוא אליכם **למשאל שמעתא** לשאול שמועה?

אמר ליה רב יהודה: רב ושמואל דאמרי תרוייהו: יש רשות להיות **עובר** בנהר כדי לשאול דבר תורה. **ובלבד שלא יוציא ידו מתחת חפת** שפת חלוקו. כי אם יוציא את ידו, וירים את שפת חלוקו, ויגביהו, יראה הדבר כאילו הוא נושא את חלוקו על כתפו ואינו לובשו, ואסור לישא משא ביום הכיפורים ברשות הרבים.

איכא דאמרי, אמר ליה רב שמואל בר רב יהודה: תנינא לשאלתך בברייתא [ואין צורך בדברי האמוראים]: **עובר, ובלבד שלא יוציא ידו מתחת חפת חלוקו.**

מתקיף לה רב יוסף: וביום חול כי האי גונא, שעובר במים עד צוארו — **מי שרי!**? האיך מותר להסתכן בכך?

והכתיב בתיאור נבואת יחזקאל על המים העתידים לצאת מבית המקדש [פרק מז]:

"**וימד** המלאך מרחק של **אלף באמה** ממקום יציאת המים מחוץ לירושלים, **ויעברני** שם **במים,** והיו המים שם בגובה של **מי אפסים**". דהיינו, בגובה של הקרסוליים בלבד.

מכאן שמותר לעבור במים **עד אפסיים.**

"**וימד** המלאך מרחק של עוד **אלף** אמה, ושם כבר גבהו המים, **ויעברני במים** בגובה **מים ברכים**" — **מכאן שמותר לעבור עד ברכים.**

"**וימד** המלאך מרחק של עוד **אלף** אמה, **ויעברני** במים בגובה **מי מתנים**" — **מכאן שמותר לעבור עד מתנים.**

מכאן ואילך, וימד המלאך עוד **אלף** אמה, וכבר היו המים **נחל** בגובה **אשר לא אוכל לעבר.**

ומשמע שמותר לעבור במים רק עד גובה המתניים, ואסור להסתכן במעבר במים הגבוהים יותר.

אמר אביי: שאני נחל היוצא מבית קדשי הקדשים, **דרדיפי מיא,** שמימיו שוטפים במהירות וסוחפים, ולכן היה אסור לעבור בו כשמימיו גבוהים מהמתניים. אבל במים שאינם זורמים וסוחפים מותר לעבור עד צוארו.

יכול יעבירנו בסיחוי בשייט?

תלמוד לומר [יחזקאל מז] "**כי גאו המים מי שחו**".

מאי "מי שחו"?

שיטא. שכן קורין ל"שייטא" — סייחא.

והיינו, שהם היו גבוהים וסוחפים עד שלא היתה אפשרות לשוט בהם.

יכול יעבירנו לאותו הנחל היוצא ונמשך מבית קודש הקדשים **בבורני** בספינה **קטנה**?

תלמוד לומר [ישעיהו לג] "**בל תלך בו אני שיט**".

יכול יעבירנו בבורני גדולה?

תלמוד לומר: [ישעיהו לג] "**וצי אדיר לא יעברנו**".

מאי משמע מהפסוק הזה, שאי אפשר לעברו לאותו הנחל, לא בספינה קטנה ואף לא בספינה גדולה?

כדמתרגם רב יוסף לפסוק הזה: **לא תזיל ביה בספינת ציידין** קטנה, ואפילו **בורני רבתי,** ספינה גדולה **לא תגוזינה,** לא תעבור בו.

אמר רבי יהודה בן פזי: אף מלאך המות אין לו רשות לעבור בתוכו של הנחל הזה.

כי **כתיב הכא** "**בל תלך בו אני שיט**" **וכתיב התם** במלאך המות, שחזר "**משוט בארץ**". ומשמע שבנחל הזה, שאי אפשר לשייט בו, גם מלאך המות אינו רשאי לעבור בו.

אמר רבי פנחס משום רב הונא צפוראה: מעין היוצא מבית קדשי הקדשים בנבואת יחזקאל, **בתחילה** הוא דק ביותר, **ודומה לקרני חגבים.**

כיון שהגיע לפתח היכל — נעשה כעובי חוט של שתי.

כיון שהגיע לאולם — נעשה כחוט של ערב, שהוא עבה יותר מחוט של שתי.

כיון שהגיע אל פתח עזרה — נעשה כמו פי פך קטן.

והיינו דתנן רבי אליעזר בן יעקב אומר: מים מפכין כמו פי פך קטן **עתידין להיות** עח-א **יוצאין מתחת מפתן הבית.**

ומכאן ואילך, היה זרם המים **מתגבר ועולה**, **עד שמגיע לפתח בית דוד**, שהיה מחוץ לירושלים, במקום הנקרא ציון.

כיון שמגיע לפתח בית דוד — נעשה הזרם **כנחל שוטף**, **שבו רוחצין** טובלים **זבין וזבות**, **נדות ויולדות**.

וכמו **שנאמר** [זכריה יג]: **ביום ההוא יהיה מקור נפתח לבית דוד ולישבי ירושלים**, לקחת מהם מי **חטאת**, ולטבילת **נדה**.

אמר רב יוסף: מכאן, מכך שאמר הכתוב שהמקום הראוי לטבילת נדה הוא במקום שבו נעשה זרם המים [הנובע מהמעין היוצא ממפתן בית קודש הקדשים] עמוק ביותר, כאשר הוא מגיע לבית דוד, ולא קודם לכן, יש **רמז לנדה שצריכה** טבילה במים עמוקים כאלו, אשר היא יכולה **לישב** בהם **עד** שיהיה אפילו **צוארה במים**, בשעה שהיא יושבת.

ומסקנת הגמרא: **ולית הילכתא כוותיה** דרב יוסף, אלא כל שיש במקוה ארבעים סאה והיא טובלת בהם כל גופה, עלתה לה טבילה.

ומסתפקת הגמרא:

אמנם מצינו שמותר לעבור במים ביום הכיפורים, ואין לחשוש בו שמא ישמטו ממנו נעליו במים ויבא להעבירם בידו, לפי שיום הכיפורים אסור בנעילת הסנדל.

אבל לעבור במים ביום ה**שבת**, **דאיכא מנעל** ברגלו — **מאי**? האם יש לחשוש שמא ישמט המנעל במים ויעבירנו בידו, ויש לאסור משום כך לעבור במים, או אין לחשוש לזה?

אמר נחמיה, **חתניה דבי נשיאה: אנא חזיתיה** אני ראיתי **לרבי אמי ורבי אסי דמטו** שהגיעו אל **עורקומא דמיא**, שלולית מים, **ועברוה** במנעליהם **דרך מלבוש**.

ועדיין מסתפקת הגמרא:

תינח מנעל, שאין לחשוש שמא יפול ממנו היות ומחברים אותו לרגל היטב.

אבל **סנדל** שאינו מחובר חזק לרגל — **מאי איכא למימר**, האם יש לחשוש לו, שלא יעבור בו במים, שמא ישמט ממנו ויבוא להעבירו?

אמר רב ריחומי: אנא חזיתיה לרבינא דעבר במים בסנדל **דרך מלבוש**.

רב אשי אמר: סנדל — לכתחלה לא יעבור בו במים בשבת.

ריש גלותא איקלע להגרוניא, **לבי** לבית מדרשו של **רב נתן**.

רפרם וכולהו רבנן אתו לפירקא, לשמוע את הדרשה של הריש גלותא שנאמרה בשבת, ואילו **רבינא לא אתא**, לא בא לשמוע.

למחר, **בעי** רצה **רפרם לאפוקי** להוציא **לרבינא** שלא בא לדרשה, **מדעתיה** מכעסו **דריש גלותא**, שלא ישנאהו על שלא הופיע לדרשתו.

אמר ליה רפרם לרבינא בנוכחות הריש גלותא: **מאי טעמא לא אתא מר** בשבת **לפירקא**?

אמר ליה רבינא לרפרם: **הוה כאיב לי כרעאי.** כאבה לי הרגל.

אמר ליה רפרם: **איבעי לך למיסם מסאני,** היית צריך לנעול נעליים על רגליך הכואבות ולבוא.

ענה לו רבינא: הכאב ברגל **בגבא דכרעא** בחלק העליון של כף הרגל **הוה,** ולא יכולתי לנעול נעל.

אמר לו רפרם: **איבעי לך למרמא** לנעול **סנדלא** שהוא רחב ואינו לוחץ על גב כף הרגל.

אמר ליה: עורקמא דמיא שלולית מים **הוה באורחא** ולא יכלתי לעבור בו מפני שהייתי צריך לשאת את הסנדל בידי, ואסור לעשות כן בשבת.

אמר ליה רפרם: **איבעי לך למעבריה** לסנדל כשהוא נעול ברגלך, **דרך מלבוש.**

אמר ליה: לא סבר לה מר להא דאמר רב אשי: סנדל, לכתחלה לא יעבור בו במים!?

ובכך נחה דעתו של ריש גלותא.

תני יהודה בר גרוגרות: אסור לישב על גבי טינא טיט **ביום הכפורים,** כי לחות הטיט המצננת היא דבר הקרוב לרחיצה.

אמר רבי יהושע בן לוי: ובטינא שהיא **מטפחת** אמרו, שהיא מוציאה מים.

אמר אביי: ובטינא שהיא "**טופח על מנת להטפיח**". שהרטיבות עוברת הלאה.

אמר רב יהודה: מותר להצטנן בנגיעה או בשפשוף **בפירות.**

רב יהודה מצטנן בקרא, בקרירות של הדלעת.

רבה מצטנן בינוקא תינוק, שנוגע בבשרו הקר [מאירי].

רבא מצטנן בכסא דכספא, כוס של כסף, שהמתכת קרה.

אמר רב פפא: כסא דכספא, אם הוא **מלא** מים **אסור** להצטנן בו, שמא יישפכו המים ויבוא לידי רחיצה.

ואם הוא **חסר,** שאינו מלא לגמרי מים, **שרי,** מותר להצטנן בו.

אבל כוס **דפחרא** של חרס, **אידי ואידי,** בין אם הוא מלא מים ובין לאו — **אסור** להצטנן בו, **משום דמישחל שחיל,** שהחרס בולע מים, ופולטם, והרטיבות הנפלטת על דפנותיו אסור להצטנן בה משום רחיצה.

רב אשי אמר: כסא דכספא חסר — נמי אסור, משום דמזדריב, שמא יחליק מידו וישפכו המים שבתוכו עליו, ונמצא רוחץ במים.

זעירא בר חמא — אושפיזכנין המארח **דרבי אמי ורבי אסי ורבי יהושע בן לוי ודכולהו רבנן דקיסרי, הוה.**

אמר ליה זעירא בר חמא, מארחו של רבי יהושע בן לוי **לרב יוסף, בריה דרבי יהושע בן לוי: בר אריא!** בנו של הארי! **תא אימא לך** בא ואומר לך **מילתא מעליתא** דברים טובים **דהוה עביד אבוך** שעשה אביך.

מטפחת היה לו בערב יום הכפורים, והיה **שורה אותה במים** בערב יום הכיפורים, והיה

סוחטה, **ועושה אותה**, את דרגת לחותה, **כמין כלים** [בגדים] **נגובין**.

ולמחר ביום הכיפורים היה **מקנח בה פניו ידיו ורגליו**, לפי שלא היה במקצת הלחות שבה משום איסור רחיצה.

אך **ערב תשעה באב** לא היה סוחטה בערב תשעה באב, לפי שהיה יכול לסוחטה בתשעה באב עצמו, אלא רק **שורה אותה במים**, **ולמחר** לאחר שהתייבשה כמעט לגמרי, **מעבירה על גבי עיניו**.

וכן כי אתא רבה בר מרי מארץ ישראל לבבל **אמר** כן: **בערב תשעה באב** היו **מביאין לו** לרבי יהושע בן לוי, **מטפחת**. **ושורה אותה במים**, **ומניחה תחת מראשותיו**, **ולמחר מקנח פניו ידיו ורגליו**.

בערב יום הכפורים מביאין לו מטפחת ושורה אותה במים, **ועושה אותה כמין כלים נגובין**, **ולמחר מעבירה על גבי עיניו**.

אמר ליה רבי יעקב לרבי ירמיה בר תחליפא: הרי **איפכא אמרת לן**, שבתשעה באב סוחטה מבעוד יום וביום הכיפורים לא היה סוחטה מבעוד יום.

ואותיבנך והקשינו לך: הרי ביום הכיפורים יש איסור **סחיטה**, ואם כן יש לו לסוחטה מבעוד יום.

ומביאה עתה הגמרא שאלה שנשאלה לפני רבי אלעזר בן פדת בענין נטילת רשות להורות במומי בכורות, ומביאה הגמרא את השאלה הזאת כיון ששאלו לפניו גם שאלה בהלכות יום הכיפורים, אם מותר לצאת בסנדל של שעם.

אמר רב מנשיא בר תחליפא אמר רב עמרם אמר רבה בר בר חנה, **שאלו את רבי אלעזר**: מי שהוא **זקן**, דיין סמוך, **ויושב בישיבה** של הסנהדרין, האם הוא **צריך ליטול רשות** מן הנשיא כדי **להתיר בכורות** על סמך מום שנפל בהם, **או אינו צריך** ליטול רשות?

ומבארת הגמרא: **מאי קא מיבעי לחו**?

הכי קא מיבעי לחו: האם ההוראה במומי בכור היא **כי** כמו **הא דאמר רב אידי בר אבין**: **דבר זה**, של הצורך בנטילת רשות להורות במומי בכור, **הניחו להם לבי נשיאה כדי להתגדר** להתגדל **בו**, ולכן אפילו זקן היושב בסנהדרין **צריך ליטול רשות**.

או דילמא כיון דזקן ויושב בישיבה — **אין צריך** ליטול רשות.

לפי שנטילת הרשות היא רק כדי למנוע הוראה על ידי אנשים שאינם מומחים לדבר, אך זקן היושב בסנהדרין הוא מומחה לדבר.

עמד רבי צדוק בן חלוקה על רגליו ואמר: אני ראיתי את רבי יוסי בן זימרא, **שזקן ויושב בישיבה היה**, **ועמד** בסנהדרין **למעלה מזקנו** סבו **של** נשיא הזה שבדורנו, **ובכל זאת** בא **ונטל רשות** מהנשיא **להתיר בכורות**.

אמר ליה רבי אבא: לא כך היה מעשה, שנטל רשות מן הנשיא. **אלא כך היה מעשה:**

רבי יוסי בן זימרא כהן היה והוא היה מקבל בכורות, והיה לו טורח בטיפולם, ומשנפל בהם מום לא היה עוד צורך לשומרם אלא יכלו לאוכלם. והיו הכהנים חשודים להטיל מום בבכורות.

וחכי קא מיבעיא ליה: האם **הלכה כרבי מאיר, דאמר "החשוד בדבר — לא דנו ולא מעידו".** ואפילו אין הדבר שלו ואין זה נוגע לו. ולפי זה אין הכהן, החשוד בדבר, יכול להורות במומי בכור.

או דילמא הלכה כרבן שמעון בן גמליאל, דאמר נאמן הוא כהן להורות **על** מומי בכור של **של חבירו, ואינו נאמן על של עצמו.**

ופשט ליה: הלכה כרבן שמעון בן גמליאל.

ותו קא מבעיא להו: מהו לצאת בסנדל של
עמ-ב **שעם** [מין גומא] **ביום הכפורים,** שהוא סנדל קשה [רש"י ביבמות קב ב] ואין הוא נוח להליכה.

האם רק נעילת מנעל של עור נאסרה, או כל מנעל?

עמד רבי יצחק בר נחמני על רגליו ואמר: אני ראיתי את רבי יהושע בן לוי שיצא בסנדל של שעם ביום הכפורים.

ואמינא ושאלתי **ליה: בתענית צבור** שגזרו על עצירת גשמים, שגם היא אסורה בנעילת הסנדל — **מאי,** האם מותר לצאת בה בסנדל של שעם?

אמר לי: לא שנא תענית ציבור מיום הכיפורים.

אמר רבה בר בר חנה: אני ראיתי את רבי אלעזר דמן ננוה שיצא בסנדל של שעם בתענית צבור, ואמינא ליה: ביום הכפורים — מאי?

אמר לי: לא שנא.

רב יהודה נפיק היה יוצא ביום הכיפורים **בדחיטני,** סנדלים העשויים ממין שעם.

אביי נפיק בדהוצי, סנדלים העשויים מכפות תמרים.

רבא נפיק בדיבלי, סנדלים העשויים מעשבים.

רבה בר רב הונא כריך סודרא בגד הנקרא סודר **אכרעיה** על רגלו, **ונפיק** ויוצא בו ביום הכיפורים.

מתיב רמי בר חמא על ההיתר לצאת בסנדל שאינו עשוי מעור מהמשנה במסכת שבת:

דתנן: **הקיטע — יוצא** בשבת לרשות הרבים **בקב שלו,** שעושה לו מעץ כמין רגל במקום רגלו, וחוקק בה מקום שבו הוא מכניס את גדם רגלו, ומחברה שם לגדם רגלו, ונחשב לו הקב כמנעל ולא כמשא, **דברי רבי מאיר.**

ורבי יוסי אוסר לצאת בו בשבת, לפי שאין הקב נחשב למנעל, שאין זה דרך מנעל לכל אדם אלא רק לקיטע, והרי הוא כמשא.

ותני עלה בברייתא: **ושוין** רבי מאיר ורבי יוסי **שאסור לצאת בו ביום הכפורים** ואפילו ברשות היחיד!

הרי שגם רבי יוסי, שאינו מחשיב את הקב כמנעל ביחס להוצאת שבת, מחשיב הוא את הקב למנעל ביחס לעינוי ביום הכיפורים.

והוא הדין לשאר המנעלים, גם אלו שאינם עשויים מעור, שיש לאסור אותם ביום הכיפורים.

אמר תירץ **אביי: התם,** בקב של קיטע שפיר הוא אסור מדין עינוי ביום הכיפורים, היות **דאית ביה** בחלל הקב **כתיתין,** חתיכות בגדים קטנות, שהן נוחות לו לסמוך בהן את רגלו בקב, ואסור לצאת בו **משום תענוג.**

אבל בשאר המנעלים שאינם מעור, ההילוך בהם קשה ואין בו תענוג, ולכן מותר לצאת בהם ביום הכיפורים.

אמר ליה רבא: ואי, אם הקב **לאו מנא הוא**, שאינו נחשב מנעל לפי שאינו מעור, וכי **כתיתין משוי ליה מנא** עד שאתה אוסרו מחמת איסור נעילת הסנדל?

ועוד: כל תענוג דלאו מנעל הוא — ביום הכפורים מי אסור?

והא רבה בר רב הונא הוה כריך סודרא אכרעיה ונפיק.

ועוד: מדקתני סיפא של אותה משנה: **אם יש לו** לקב "**בית קבול**" שבו מונחים **כתיתין** — הרי הוא **טמא**. והיינו, שמחמת הבית קיבול של רגלו אין הקב נחשב ל"פשוטי כלי עץ" שאינם מקבלים טומאה, אלא הוא כלי עץ שיש לו בית קיבול, שמקבל טומאה.

ומדייקת הגמרא: מכך שהעמדנו את הסיפא בקב שיש לו בית קיבול, **מכלל, דרישא** של המשנה — **לאו בדאית ליה** לקב בית קיבול עם **כתיתין עסקינן**.

ובכל אופן אומרת הברייתא שאין לצאת בקב זה, שאין בו תענוג של פתיתים, ביום הכיפורים!?

אלא אמר רבא: לעולם דכולי עלמא סוברים שקב הקיטע — **מנעל הוא**.

ובשבת בהא פליגי רבי מאיר ורבי יוסי אם מותר לצאת בו או לאו:

מר סבר: גזרינן דילמא משתמיט הקב, **ואתי לאתויי ארבע אמות** ברשות הרבים.

ומר סבר: לא גזרינן דילמא משתמיט.

תנו רבנן: תינוקות מותרין בעינויים כולן, חוץ מנעילת הסנדל.

והוינן בה: **מאי שנא נעילת הסנדל** שאסרו בה קטנים, משום **דאמרי**, יאמרו אנשים, הרואים אותם הולכים במנעליהם: **אינשי** גדולים **עבדו ליה** הנעילו להם את נעליהם!

ומניחה עתה הגמרא כי הדין שהגדולים מוזהרים על הקטנים שלא להכשילם הוא גם במצות העינוי ביום הכיפורים. ולכן, כדי שלא יאמרו האנשים שהגדולים הנעילו את הקטנים, תיקנו חכמים שלא ינעלו התינוקות אפילו בעצמם.

ואם כן, תיקשי: הרי **הנך**, שאר העינויים כמו רחיצה וסיכה, **נמי אמרי: אינשי עבדו ליה**, שהגדולים רחצו וסכו את הקטנים.

ומשנינן: **רחיצה וסיכה — אימר: מאתמול עבדי ליה**, בהיתר.

ותמהינן: **סנדל נמי, אימר, מאתמול עבדי ליה**, שהנעילו לו את נעליו מערב יום הכיפורים, וישן עמהם.

ומשנינן: **סנדל לא אפשר דמאתמול עבדי ליה. דהרי אמר שמואל: האי מאן דבעי למיטעם טעמא דמיתותא**, מי שרוצה לטעום טעם מיתה — **ליסים מסאני** ינעל נעליו **וליגני**, ויישן כשהן נעולות לרגליו. ולכן לא יאמרו האנשים שהנעילו להם את נעליהם בהיתר מאתמול, אלא יאמרו שעשו זאת היום, באיסור.

ועתה חוזרת בה הגמרא מההנחה שגדולים

מוזהרים על הקטנים במצות עינוי.

והא בברייתא "תינוקות **מותרין** בכולן" — **לכתחלה קתני!**

שהיתר גמור לגדולים לרחוץ ולסוך את הקטנים, ואם יבואו הגדולים לשאול על כך, יש להורות להם שהם מותרים לכתחילה לעשות כן. ואם כן, חוזרת השאלה: מדוע אסורים התינוקות בנעילת הסנדל?

ומתרצת הגמרא:

אלא: הנך דברים כמו נעילת הסנדל **דלאו רביתיהו**, שאין דרך התינוקות לגדול באמצעותן, **גזרו בהו רבנן** על התינוקות שינהגו בהם ביום הכיפורים, לפי שאין המניעה מנעילת הסנדל מפריעה לדרך גידולם.

אבל **הנך** דברים, כמו רחיצה וסיכה, **דרביתייהו הוא**, שדרך התינוקות לגדול באמצעותן — **לא גזרו בהו רבנן** על התינוקות, כדי שלא יפריע הדבר לגידולם.

דאמר אביי, אמרה לי אם: כך היא **רביתיה** דרך גידולו **דינוקא:**

תחילה יש לרוחצו **במיא חמימי** ולסוכו **במשחא** שמן.

גדל פורתא, מעט — יש להאכילו **ביעתא** ביצה שטובלים אותה **בכותחא** [מין מאכל שמטבלים בו].

גדל פורתא מעט יותר — **תבורי מאני**, יש לתת לו כלים שישחק בהם וישברם.

כי הא דרבה, זבין קנה **להו מאני גזיזי דפחרא** כלי חרס סדוקים במחיר זול **לבניה**, לבניו הקטנים, **ומתברי להו**, והיו פורקים את מרצם בשברם אותם.

שנינו במשנה: **המלך והכלה ירחצו את פניהם.**

ומבארת הגמרא: **מתניתין מני — רבי חנניא בן תרדיון היא.**

דתניא: אפילו **המלך והכלה לא ירחצו את פניהם** ביום הכיפורים.

רבי חנניא בן תרדיון אומר משום רבי אליעזר: המלך והכלה ירחצו את פניהם.

החיה לא תנעול את הסנדל.

רבי חנניא בן תרדיון אומר משום רבי אליעזר: החיה תנעול את הסנדל.

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא מלך? דכתיב** [ישעיהו לג] "**מלך ביפיו תחזינה עיניך**".

כלה מאי טעמא? — כדי שלא תתגנה על בעלה.

אמר ליה רב לרבי חייא: כלה — עד כמה זמן היא נחשבת כלה?

אמר ליה: שלשים יום.

וכדתניא: אין מונעין תכשיטין מן הכלה האבלה, שמתה אמה ביום חתונתה, **כל שלשים יום.**

ומוכח שכל שלשים יום שם "כלה" עליה.

וממשיכה הגמרא לבאר את שיטת רבי אליעזר: **החיה תנעול את הסנדל — משום צינה.**

אמר שמואל: אם מחמת סכנת עקרב — **מותר** גם לכל אדם לנעול מנעל ביום הכיפורים.

שנינו במשנה: **האוכל ככותבת הגסה.**

עט-א **בעי רב פפא: ככותבת שאמרו** חכמים למדוד את שיעור אכילה ביום הכיפורים — **בגרעינתה**, יחד עם הגרעין, **או בלא גרעינתה**?

וכמו כן, בשיעור של עצם המת, המטמאה טומאת מת, **בעי רב אשי** שאלה דומה:

זה ששנינו **שעצם** המת מטמאת כאשר יש בה שיעור **כשעורה** — האם המדובר הוא בשעורה **בקליפתה**, **או** שעורה **בלא קליפתה**?

וכן יש להסתפק אם המדובר הוא **בשעורה לחה או ביבשה**?

ומבארת הגמרא:

רב אשי לא מבעיא ליה הא דרב פפא ביחס לכותבת ביום הכיפורים, לפי ש"כותבת **הגסה**" **איתמר** במשנתנו. ומשמע **כל כמה דגסה**, שיותר גדולה הכתובת, זהו שיעורה, ולכן יש לכלול בה גם את גרעינתה, שבכך היא "גסה" יותר.

ואילו **רב פפא לא מבעיא ליה הא דרב אשי** שהסתפק בשיעור עצם כשעורה, היות ושעורה **לחה** — "**שבולת**" **מיקרי**, ורק יבשה נקראת שעורה.

וכמו כן שעורה **שלא בקליפתה** — "**אושלא**" **מיקרי**, ולא שעורה.

אמר רבה אמר רב יהודה: כותבת הגסה שאמרו — היא **יתירה מכביצה.**

וקים להו לרבנן, דבהכי — **מיתבא דעתיה**, מתיישבת דעתו של האדם מהעינוי, ואילו **בציר** בפחות **מהכי** — **לא מיתבא דעתיה.** ולכן לא נאמר כאן שיעור אכילה רגיל שהוא בכזית אלא שיעור המונע עינוי.

מיתיבי על רב יהודה מהמשנה במסכת סוכה:

דתנן: **מעשה** שאירע בחג הסוכות **והביאו לרבן יוחנן בן זכאי לטעום את התבשיל**, וכן מעשה שאירע בחג הסוכות, שהביאו **לרבן גמליאל שתי כותבות ודלי של מים.**

ובשני המקרים **אמרו: העלום לסוכה!**

ותני עלה, על משנה זו בברייתא: **לא מפני שהלכה כך** שחייבים לאוכלם בסוכה עשו כן. **אלא** רק לפי **שרצו להחמיר על עצמן** לאוכלם בסוכה.

וממשיכה שם המשנה: **וכשנתנו לו לרבי צדוק** פת **אוכל** שהוא **פחות מכביצה**, היה נוהג בו שלש קולות:

א. לא היה נוטל ידיו אלא **נטלו במפה.**

ב. **ואכלו חוץ לסוכה.**

ד. **ולא בירך אחריו** ברכת המזון על אף שהיה בו כזית.

עט-ב **הא** אם היה באוכל שיעור **כביצה** — **בעי סוכה.**

ומוכח ששתי כותבות בלא גרעיניהן, הפטורות מסוכה [מעיקר הדין] הן פחות משיעור כביצה, שהוא שיעור החייב בסוכה.

ואי סלקא דעתך לומר כדברי רב יהודה

שכותבת הגסה שאמרו במשנתנו היא **יתירה מכביצה** — איך יתכן הדבר?

הרי **השתא**, אם **שתי כותבות בלא גרעינן** — **לא הוו כביצה**, וכיון שהן ביחד פחות מכשיעור ביצה הן פטורות מסוכה.

כותבת הגסה אחת **וגרעינתה** — **מי הוי יתירה מכביצה**? וקשיא לרב יהודה!

אמר רבי ירמיה: אין. אמנם **שתי כותבות בלא גרעינתן לא הוו כביצה**, אבל **כותבת הגסה וגרעינתה** — **הוי יתירה מכביצה**, היות והגרעין של התמרה נפחו גדול מבשר הפרי.

אמר רב פפא: היינו דאמרי אינשי: תרי קבי דתמרי, בשני קבים של תמרים בגרעיניהם, יש **חד קבא דקשיתא**, קב אחד של גרעינים, **וסריח**, ועודף, בנוסף לקב האחד.

והיינו, שיש יותר מאשר קב אחד גרעינים מתוך שני הקבים. ואילו בשר הפרי של התמרים הוא פחות מקב אחד.

זאת, לפי שנפח גרעין התמרה גדול מבשר הפרי עצמו.

רבא אמר: לעולם שתי כותבות יש בהן יותר משיעור ביצה. ומה שהיו פטורות אותן שתי כותבות מהסוכה —

התם, בסוכה **היינו טעמא**, שפטורות שתי הכותבות מן הסוכה, **משום דהוו ליה פירי, ופירי לא בעו סוכה** אפילו בשיעור גדול.

מיתיבי לרבא מהא דתניא:

אמר רבי: כשהיינו לומדים תורה אצל רבי אלעזר בן שמוע הביאו לפנינו תאנים וענבים, ואכלנום "אכילת עראי", כשלא היה בהם שיעור המחייב סוכה, **חוץ לסוכה.**

ומדייקת הגמרא: רק **אכילת עראי** — **אין**, מותרת. אבל **אכילת קבע** של שיעור גדול — **לא** הותרה חוץ לסוכה. וכנגד דברי רבא.

ומשנינן: **אימא: אכלנום** ללא הגבלת שיעור, **כאכילת עראי** של מזונות החייבים בסוכה, שמותר לאכלם אכילת ארעי [בפחות משיעור] **חוץ לסוכה.**

ואיבעית אימא: אכלנום לפירות **אכילת קבע**. וכמו כן **אכלנו פת אכילת עראי בהדייהו** יחד עמם **חוץ לסוכה.**

ואומרת הגמרא: **לימא מסייע ליה** לרבא מהא דתניא במסכת סוכה [כז א]:

אמר רבי אליעזר: חייב אדם לאכול בסוכה ארבע עשרה סעודות, אחד ביום ואחת בלילה.

לפיכך אם השלים את מספר הסעודות **ב"מיני תרגימא"** — **יצא.**

ומדייקת הגמרא: **ואי סלקא דעתך פירי בעו סוכה** — **ליתני** אם השלים את מנין הסעודות באכילת **פירות** יצא. וכיון שלא שנינו כך, מוכח כרבא שאכילת פירות פטורה מהסוכה.

ודוחה הגמרא: **מאי "מיני תרגימא"** שאפשר להשלים בהם מצותו — **פירות.**

ואיבעית אימא: באתרא דלא שכיחי פירי, שיש מקומות שאין מצויים בהם פירות, ולכן נקטה הברייתא מיני תרגימא, המצויים בכל מקום. ולעולם יוצאים גם בפירות.

רב זביד אמר: כותבת הגסה שאמרו — היא **חסרה מכביצה.**

והראיה מהא **דתנן** בתחילת מסכת ביצה,

ביחס לשיעור חמץ ושאור [שמחמצים בו את העיסה], שעוברים עליהם בבל יראה ובבל ימצא:

בית שמאי אומרים: שיעור **השאור** הוא **בכזית,** ושיעור **החמץ** הוא **בככותבת.**

וחיינן בה: מאי טעמא מהו מקורם **דבית שמאי** לחלק בין שיעור חמץ לשיעור השאור.

ואמרינן: **נכתוב רחמנא** בל יראה ובל ימצא **חמץ, ולא בעי** לכתוב **שאור. ואנא אמינא** אלמד דבר זה מעצמי:

ומה חמץ, שאין חמוצו קשה, שאין בכוחו לחמץ עיסות אחרות — **אסור בכזית.**

שאור, שחמוצו קשה, שמחמצים בו את העיסה — **לא כל שכן** שאסור בכזית.

ומדפלגינהו רחמנא, מכך שחילקה התורה את איסורם, ואסרה כל אחד מהם לחוד, **לימדה לך: שיעורו של זה לא כשיעורו של זה.**

אלא: **שאור** שחימוצו קשה שיעורו **בכזית.** ואילו **חמץ** שאין חימוצו קשה שיעורו הוא **בככותבת.**

ומכאן מוכיח רב זביד:

ואי סלקא דעתך שכותבת הגסה שאמרו היא **יתירה מכביצה.**

מכדי, הרי **בית שמאי** שאסרו חמץ בככותבת, **אשיעורא דנפיש מכזית קא מהדרי,** הם חיפשו את השיעור הראשון שהוא למעלה מכזית [שהרי למעלה מזה — מנין לנו] עבור איסור חמץ.

ואם ביצה היא פחות מכככותבת הגסה, **ליתני** שיעור חמץ **כביצה,** ולא ליתני "ככותבת" ששיעורה מרובה מכביצה.

ואי נמי ביצה וכותבת **כי הדדי נינהו,** שיעורם שוה — **ניתני כביצה:** ששיעור ביצה שגור תמיד בלשון התנא לענין טומאת אוכלים.

אלא, לאו, שמע מינה: כותבת פחותה מכביצה, ולכן אסרו בית שמאי חמץ בככותבת.

ודוחה הגמרא את ראיית רב זביד:

ממאי, מנין שכותבת רגילה היא פחותה מביצה?

דילמא, לעולם אימא לך, רק **כותבת** "הגסה" **שאמרו** היא **יתירה מכביצה.**

הא כותבת **פתמא** [ולא "הגסה"], שבה דיברו בית שמאי, היא רק **כביצה.**

ואי נמי יש לומר כי כותבת הגסה וכביצה — **כי הדדי נינהו. וחדא מינייהו נקט** התנא. ואין להוכיח ממה שלא נקט שיעור ביצה השגור בפיו בטומאת אוכלים.

אלא אמר רב זביד, ראייתי היא **מהכא:**

דתנן במסכת ברכות, בתחילת פרק כיצד מזמנין: **עד כמה,** מה הוא השיעור הפחות ביותר שעליו **מזמנין** את ברכת הזימון?

עד שיהיה בפת לפחות שיעור **כזית, דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה אומר: עד שיהיה בפת לפחות

כשיעור **כביצה.**

במאי קא מיפלגי?

בדרש הפסוק "ואכלת ושבעת, וברכת".

רבי מאיר סבר: "**ואכלת**" **זו אכילה,** "**ושבעת**" — **זו שתיה.** וסתם "**אכילה**" היא **בכזית.**

ורבי יהודה סבר: "**ואכלת ושבעת**" — **אכילה שיש בה שביעה, ואי זה — זה כביצה.**

ואי סלקא דעתך כותבת הגפה שאמרו במשנתנו שחייבים עליה ביום הכיפורים היא **יתירה מכביצה,** אבל על אכילת כביצה לא מתחייבים, תיקשי:

השתא אכילה בשיעור **כביצה שבועי משבעא,** שחייבים לברך עליה ברכת המזון, היות וקורים בה "ושבעת", אכילה שיש בה שביעה.

ואם כן, היתכן כי **דעתא,** דעתו של האדם **לא מיתבא,** אינה מתיישבת בשיעור שכזה? והרי השיעור ליישוב הדעת מהרעב הוא פחות משיעור השביעה!

אלא, לאו, שמע מינה: כותבת הגפה שאמרו היא **פחות מכביצה.**

ולכן, שיעור **כביצה** — **משבעא,** ורק אז חייבים בברכת המזון לרבי יהודה.

ושיעור **ככותבת,** הפחות ממנו, **מיתבא דעתיה,** ולכן חייבים עליו ביום הכיפורים.

עוד שנינו בענין שיעורים:

פ-א **תניא, רבי אומר כל השיעורין** של אוכלין — **כולן בכזית.**

חוץ מטומאת אוכלין ששיעורה בכביצה.

לפי **ששינה הכתוב במשמעו,** בלשונם של טומאות אוכלין, שכתב "מכל האוכל אשר יאכל" ולא הסתפק הכתוב במילים "מכל האוכל", וכפי שיתבאר להלן, ולכן **שינו חכמים בשיעורן** של הטומאות הללו.

וראיה לדבר ששינוי המשמעות בכתוב מביא לשינוי השיעור בשיעור, הוא שיעור האכילה **ביום הכפורים.**

ומבארת הגמרא: **מאי שינה הכתוב במשמעו** ביום הכיפורים?

יש לנו ללמוד את השינוי, **מ**לשון הכתוב "כי כל הנפש אשר **לא תענה**", שנקט הכתוב לשון זה במקום שיאמר בפשטות, לענין אכילה ביום הכיפורים: "כי כל הנפש אשר לא תאכל".

ומאי שינו חכמים בשיעוריה של יום הכיפורים?

ששיעור אכילתו הוא **ככותבת.**

ומאי, למה הוצרכנו להביא **ראיה,** ומה ראיה יותר יש **לדבר מיום הכפרים?** והרי השינוי בטומאת אוכלים כשלעצמו, דיו לשנות את שיעור טומאת אוכלים כמו ביום הכיפורים?

דאי מהתם, מהשינוי במשמעות טומאת אוכלים גרידא, **הוה אמינא: אורחא דקרא הוא** לומר "מכל האוכל אשר יאכל", ואין מכאן ראיה לשינוי השיעור. ולכן הבאנו ראיה מיום הכיפורים, היות ששם שינוי הלשון הוא יותר משמעותי.

ועכשיו מבארת הגמרא:

טומאת אוכלין שהיא בשיעור **כביצה** — **מנלן**?

אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר: דאמר קרא בטומאת אוכלים [ויקרא יא] "**מכל האכל אשר יאכל**", ומשמעותו היא שיש באוכל שיעור של "**אוכל הבא מחמת אוכל**"!

ואיזה זה אוכל הבא מחמת אוכל — זו **ביצת תרנגולת.**

והוינן בה: **ואימא** שיעור **גדי**, שגם הוא אוכל הבא מחמת אוכל.

ומשנינן: אין הגדי קרוי "אוכל", שהרי הוא **מחוסר שחיטה.**

ופרכינן: **ואימא** שיעור **בן פקועה** [ולד הנמצא חי במעי אמו לאחר שנשחטה, שהוא מותר באכילה בלא שחיטה]!?

ומשנינן: עדיין הוא **טעון קריעה**, כדי להוציא את דמו, ואסור לאוכלו חי כמות שהוא, ולכן אינו נקרא אוכל.

ותו פרכינן: **ואימא** שיעור ביצה גדול, כמו **ביצת** עוף הנקרא **בר יוכני**, שהוא שיעור גדול יותר מביצת עוף רגיל!?

ומשנינן: כך הוא הכלל כאשר יש ללמוד אותו ענין, בשתי אפשרויות:

תפסת מרובה — לא תפסת.

תפסת מועט — תפסת.

ועתה פרכינן לפי הכלל הזה:

ואימא שיעור קטן יותר, של **ביעתא** ביצה **דציפורתא**, של ציפור קטנה, [**דזוטר טובא**, ששיעורה קטן ביותר. רש"י לא גרס זאת].

ונמצא שהשיבה הגמרא על דרשתו של רבי אבהו בשם רבי אלעזר תשובה שאין לתרצה.

ומוסיפה הגמרא, כי **רבי אבהו דידיה**, בעצמו — **אמר**, דרש זאת בצורה אחרת:

"**מכל האכל אשר יאכל**" — **אוכל שאתה אוכלו בבת אחת!**

ושיערו חכמים שאין בית הבליעה מחזיק יותר מביצת תרנגולת.

אמר רבי אלעזר: האוכל חלב בשוגג **בזמן חזה**, שאינו יכול להביא קרבן חטאת על אכילתו — **צריך שיכתוב לו** את **שיעור** אכילתו. כי **שמא יבא בית דין אחר, וירבה בשיעורין**, וכמו שמפרשת הגמרא.

והוינן בה: **מאי** "**ירבה בשיעורין**"?

אי נימא דמחייבי בית הדין בעתיד **קרבן אכזית** שהוא **קטן** מהשיעור כזית הבינוני [הנקרא "אגורי"] הנקוט בידינו כיום.

אין לו לחשוש לכך! היות והוא לא יתחייב בעתיד להביא חטאת.

כי **והתניא**: נאמר בחיוב קרבן חטאת [ויקרא ד] "**אשר לא תעשינה בשגגה, ואשם**".

ודרשינן: אדם **השב מידיעתו**, שחטאו הוא רק מחסרון ידיעה, וביודעו הוא שב מחטאו, הרי הוא **מביא קרבן על שגגתו**.

אבל אם הוא **לא שב מידיעתו**, והיינו, שגם אילו ידע את אשר הוא עושה הוא גם היה חוטא — **אין** הוא **מביא קרבן על שגגתו.**

ואדם בימינו, שיודע כי עונש הכרת על אכילת חלב הוא רק באכילת כזית בינוני

[״אגורי״], וכפי שמורה בית הדין בזמנינו, הרי הוא לא ימנע [מחמת חומר עונש הכרת] לאכול חלב בשיעור קטן מזה, ביודעו שאין חייבים כרת על שיעור פחות מכזית בינוני [״אגורי״].

אלא, לכן יש לו לכתוב את שיעור אכילתו, שמא לעתיד לבוא יקרה, **דלא מחייבי** בית דין שיהיו אז **קרבן — עד דאיכא כזית גדול**, ולא על זית בינוני.

ולכן, אדם בזמנינו, האוכל חלב בשיעור כזית בינוני, לא יכתוב לעצמו שהוא חייב חטאת, אלא יכתוב את שיעור אכילתו. כי שמא יהיה פטור עליו לפי הוראת בית הדין שיהיה בימים ההם, ואם יביא בכל זאת חטאת, נמצא שיביא חולין בעזרה!

ועתה מבררת הגמרא את ההוה אמינא:

ולמאי דסליק אדעתיה מעיקרא, דמחייבי בית הדין בעתיד **קרבן אכזית קטן — מאי**, כיצד יכולנו להבין את מה שאמר רבי אלעזר שיש לחשוש שמא בית הדין בעתיד ״**ירבה בשיעורין**״?

ומבארת הגמרא: לפי ההוה אמינא הבנו שיש לו לכתוב את שיעור אכילתו ולא להסתפק בכתיבת חיובו בחטאת, כי **שמא ירבה בקרבנות**, יותר ממה שהוא חושב עתה, **מחמת** הקטנת ה**שיעורין**.

כי יתכן שחייב באכילתו הזאת שתי חטאות על אכילת שני כזיתים ולא חטאת אחת על אכילת זית אחד בלבד [וכגון שיש דבר המחלק את ההעלם שבין שני הכזיתים הקטנים לשני חיובי חטאות].

אמר רבי יוחנן: שעורין ועונשין — הלכה למשה מסיני.

ותמהה הגמרא: וכי ״**עונשין**״ הם רק מהלכה למשה מסיני? והרי **מכתב כתיבי** במפורש בתורה!?

ומשנינן: **אלא, הכי קאמר: שיעורים של עונשין — הלכה למשה מסיני.**

תניא נמי הכי: שיעורין של עונשין — הלכה למשה מסיני.

אחרים אומרים: שיעורין של עונשין — **בית דינו של יעבץ** [עתניאל בן קנז, שהיה השופט הראשון בימי השופטים] **תיקנום**.

ותמהה הגמרא: **והכתיב** [ויקרא כז] ״**אלה המצות** אשר צוה ה׳ בהר סיני״ — מלמד הכתוב **שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה!** וכיצד יתכן לומר שבית דינו של יעבץ תיקן את שיעורי העונשים.

ומשנינן: אכן נמסרו השיעורים בהלכה למשה מסיני. **אלא, שכחום** לשיעורים בימי אבלו של משה [עיין תמורה טז א], **וחזרו** בית דינו של יעבץ, **ויסדום**.

שנינו במשנה: **השותה מלא לוגמיו.**

אמר רב יהודה אמר שמואל: לא ״מלא לוגמיו״ ממש, אלא בשיעור כזה: **כל שאילו יסלקנו לצד אחד, ויראה כמלא לוגמיו**, חייב על שתייתו.

והוינן בה: **והא אנן תנן ״מלא לוגמיו״**, ומשמע ממש!?

ומשנינן: **אימא: כמלא לוגמיו.**

מיתיבי על שמואל מהא דתניא: **כמה ישתה** ביום הכיפורים **ויהא חייב**?

בית שמאי אומרים: רביעית.

ובית הלל אומרים: מלא לוגמיו.

רבי יהודה אומר משום רבי אליעזר: כמלא לוגמיו.

רבי יהודה בן בתירא אומר: כדי גמיעה!

והרי הלכה כבית הלל, והם מחייבים במלוא לוגמיו ממש.

ומשנינן: **מי עדיפא** לשון הברייתא **ממתניתין, דאוקימנא** שאין כונת המשנה למלוא לוגמיו ממש אלא **כדי** שיסלק לצד אחד, **שיראה** כמלוא לוגמיו חייב.

הכי נמי בברייתא אמור שכונת הברייתא לומר: **כדי שיראה** מלוא לוגמיו כאשר יסלקנו לצידו האחד, ולא מלוא לוגמיו ממש.

ותמהינן: **אי הכי** — **היינו רבי אליעזר**, החולק על בית הלל ואומר "כמלוא לוגמיו"!

ומשנינן: **איכא ביניהו**, בין בית הלל לרבי אליעזר — **מלא לוגמיו דחוק.**

לבית הלל האומרים "מלוא לוגמיו", אין די בשיעור דחוק כדי לחייבו, אלא צריך שיראה בצד אחד מלוא לוגמיו ברווח.

אבל לרבי אליעזר די "כמלוא לוגמיו", גם בשיעור דחוק.

מתקיף לה רב הושעיא לשמואל: **אם כן**, כדבריך, שאין צורך במלוא לוגמיו ממש כדי לחייבו, הרי שיעור זה הוא פחות מרביעית.

ואם כן, **הוה ליה** דין זה **מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל**, שהרי בית שמאי מחייבים רק על רביעית ואילו בית הלל מחייבים בפחות.

והרי שנינו במסכת עדויות את כל המקומות בהם מקילים בית שמאי מבית הלל, ודין זה לא מופיע שם!?

אמר ליה: כי אתשיל, כשנשאלה בבית פ-ב
המדרש השאלה "כמה ישתה ויהא חייב" — לא באדם רגיל היא נשאלה, אלא באדם גדול, וכגון **בעוג מלך הבשן אתשיל. דהוו ליה בית שמאי**, הסוברים שאפילו אדם שכזה חייב על שתיית רביעית, **לחומרא.** כי לבית הלל חייב רק על שתיית כמלוא לוגמיו, שהוא שיעור גדול מרביעית באדם זה, ושיטתם היא לקולא.

מתקיף לה רבי זירא: מאי שנא שיעור **אכילה** — **דכל חד וחד**, בין אדם גדול ובין אדם קטן, שיעורו הוא **בככותבת. ומאי שנא שתיה, דכל חד וחד בכמלוא לוגמיו דידיה** משערים, לפי בית הלל!?

אמר ליה אביי: קים לחו לרבנן בככותבת דבהכי מיתבא דעתיה, שכל אדם דעתו מתיישבת באכילת ככותבת. ואילו **בציר מהכי**, בפחות מככתובת **לא מיתבא** דעתו.

אבל **בשתיה** — רק **בכמלוא לוגמא דידיה מיתבא דעתיה,** אך **בשתיית** מים כמלוא לוגמיו **דחבריה — לא מיתבא דעתיה.** ולכן השיעור תלוי בכל אדם, לפי מלוא לוגמיו.

מתקיף לה רבי זירא: וכי יתכן **שכל העולם כולו** דעתו מתיישבת עליו **בככותבת,** וגם **עוג מלך הבשן** דעתו מתיישבת **בככותבת?**

אמר ליה אביי: כך **קים להו לרבנן**, דבכל אדם **בהכי מיתבא דעתיה, בציר מהכי — לא מיתבא דעתיה.**

מיהו, כולי עלמא — מיתבא דעתיה **טובא**, שאכילת ככותבת מיישבת דעתם באופן מרובה, **ועוג מלך הבשן** — מתיישבת דעתו בככותבת רק **פורתא**, מעט.

מתקיף לה רבי זירא על אביי שהסביר כי שיעור ככותבת הוא קבוע היות ובשיעור כזה מיתבא דעתיה של כל אדם:

וכי יתכן שגם **בשר שמן** יהיה יתובא דעתיה **בככותבת**, וגם **בלולבי גפנים** יהיה יתובי דעתיה **בככותבת**!?

אמר ליה אביי: **קים להו לרבנן** בשיעור ככותבת **דבהכי מיתבא דעתיה, בציר** ובפחות **מהכי לא מיתבא דעתיה.**

מיהו, בשר שמן — מיתבא דעתיה **טובא**, הרבה [היטב]. **בלולבי גפנים** — רק **פורתא** מעט.

מתקיף לה רבא על אביי: הרי שיעור זמן "אכילה" ביום הכיפורים, שמצרפים את כל הנאכל במשך הזמן הזה, גם אם הפסיק בין האכילות, הוא כשיעור אכילה בכל דבר, שהוא כזמן האכילה של "אכילת פרס" [דהיינו, זמן אכילה של פת בשיעור של ארבעה ביצים, שהיא מחצית ["פרס"] מככר גדולה של שמונה ביצים, שבה משערים כמה וכמה שיעורי תורה].

כזית בכדי אכילת פרס, וכותבת בכדי אכילת פרס!?

דהיינו, וכי יתכן להשוות את זמן האכילה של אכילת זית ואכילת כותבת, ולומר שאם אכל את הכותבת, הגדולה מהזית, ושהה באכילתו יותר מאכילת פרס, יהיה פטור עליה?

אמר ליה אביי: כך **קים להו לרבנן**, **דבהכי**, באכילת כותבת בכדי אכילת פרס **מיתבא דעתיה, במשך טפי** יותר זמן **מהכי — לא מיתבא דעתיה.**

וכיון שעוסקת הגמרא בענין אכילת פרס, היא מביאה שאלות נוספות בענין אכילת פרס.

מתקיף לה רבא על הא דאמרינן שאדם טהור שאוכל מאכלים טמאים, כאשר הוא אוכל "חצי פרס" [דהיינו כשיעור שתי ביצים, שהוא מחצה מה"פרס"], במשך זמן של אכילת פרס — הרי הוא נפסל מלאכול תרומה.

[וטומאתו היא רק מדרבנן כי מן התורה אין אוכל מטמא אדם, היות ואוכל לעולם אינו נעשה אב הטומאה, ואין אדם נטמא אלא מטומאה שהיא במדרגת אב הטומאה או למעלה הימנה, ולא מתחתיה].

וכי יתכן להשוות בין אכילת שיעור שתי ביצים לאכילת כזית, ולומר: בין אכילת **כזית** בכל מקום הרי היא **בכדי אכילת פרס**, ובין אכילת **חצי פרס** אוכלים טמאים היא **בכדי אכילת פרס**!?

אמר ליה רב פפא: הנח ל"טומאת גוויה", שנפסל האדם שאכל מאכלים טמאים מלאכול בתרומה, כיון **דלאו דאורייתא היא**, הקילו בה חכמים, שאם לא אכל את כל

מחצית הפרס של אוכלים טמאים בתוך כדי אכילת פרס, הוא אינו נטמא.

ותמהינן: **מי אמר רב פפא הכי** שטומאת הגוויה של אדם האוכל מאכלים טמאים היא רק מדרבנן?

והכתיב [ויקרא יא] בענין איסור אכילת שרצים טמאים "**ולא תטמאו בהם, ונטמתם בם**".

ואמר רב פפא: מכאן שטומאת גוויה על ידי אכילת שרצים או מאכלים טמאים **דאורייתא** היא!

ומשנינן: לעולם טומאה **מדרבנן** בעלמא היא, **וקרא — אסמכתא בעלמא.**

שנינו במשנה: **כל האוכלין** מצטרפים לשיעור ככותבת.

אמר רב פפא: אכל אומצא חתיכת בשר חי **ומילחא** והמלח שעליה — **מצטרף** המלח לבשר לשיעור כותבת.

ואף על גב דאכילת מלח **לאו** "**אכילה**" **היא,** שהרי אין דרך בני אדם לאכול מלח אלא רק כשהוא מעורב באוכל וכאן הוא נמצא מעל האוכל, **כיון דאכלי אינשי** אומצא כשהמלח על גבה, **מצטרפין** המלח והבשר לשיעור כותבת.

אמר ריש לקיש: ציר [רוטב הנמצא על הירק כתוצאה מכבישתו, או מחמת טיבולו במשקה] **שעל גבי ירק — מצטרף** אל הירק **לככותבת ביום הכפורים.**

ופרכינן: **פשיטא!**

ומשנינן: **מהו דתימא ציר משקה הוא. קא משמע לן שכל** דבר שהוא "**אכשורי אוכלא**", ואפילו רוטב, הנמצא על האוכל ובא "להכשירו", כדי שיהא טוב לאכילה — **אוכלא הוא** נחשב.

אמר ריש לקיש: האוכל בליל יום הכיפורים "**אכילה גסה**" שאין בה הנאה, בהיותו שבע מהסעודה המפסקת לפני כניסת יום הכיפורים — **פטור** עליה.

מאי טעמא? [ויקרא כג] "**אשר לא תענה**" **כתיב, פרט למזיק** את עצמו ואת אכילתו הקודמת, כאשר הוא ממשיך ואוכל אכילה גסה, ואינו מבטל בכך את העינוי.

אמר רבי ירמיה אמר ריש לקיש: אדם **זר** שאינו כהן **שאכל תרומה אכילה גסה — משלם** רק **את הקרן ואינו משלם את החומש.**

שנאמר [ויקרא כב] **כי יאכל — פרט למזיק.**

פא-א **אמר רבי ירמיה אמר רבי יוחנן: זר שכוסס שעורים של תרומה,** שאוכלן שלא כדרך אכילתן — **משלם את הקרן ואינו משלם את החומש.** לפי שנאמר בתרומה [ויקרא כב]: "איש כי יאכל קודש בשגגה, ויסף חמישיתו עליו, ונתן לכהן את הקודש". ודרשינן: **כי יאכל — פרט למזיק.**

אמר רב שיזבי אמר רבי יוחנן: זר שבלע [על אף שלא לעס] **שזפין של תרומה, והקיאן, ואכלן** אדם **אחר** —

הראשון משלם קרן וחומש. לפי שגם בליעת שזיפים נחשבת דרך אכילה.

והשני שאכל אותן לאחר ההקאה, שלא היו ראויים אז לאכילה אלא רק להסיקן בתנור,

אין משלם אלא "דמי עצים" לראשון בלבד, ואינו משלם דבר לכהן, כיון שהראשון קנה אותן באכילתו והתחייב בדמיהן לכהן.

שנינו במשנה: **האוכל והשותה אין מצטרפין**.

מאן תנא?

אמר רב חסדא: משנתנו — **במחלוקת** היא **שנויה**, ואליבא **דרבי יהושע היא**.

דתנן [במסכת מעילה יז א]: **כלל אמר רבי יהושע** בצירוף דברים טמאים לשיעור טומאה:

כל דבר, **שזמן טומאתו ושיעורו** לטומאה **שוה** לזמן טומאתו ולשיעור טומאתו של הדבר המצטרף אליו — **מצטרף** הדבר הטמא האחד לחבירו השני הטמא, לשיעור טומאה.

אבל אם הוא שוה לחבירו רק בזמן **טומאתו ולא** שוה לו **בשיעורו** לטומאה, או שוה לו **בשיעורו** לטומאה **ולא** שוה לו בזמן **טומאתו**, או **שלא** שוה לו בזמן **טומאתו ולא בשיעורו** — **אין מצטרפין**.

והיינו, שאין מצטרפים אפילו לטמא לזמן המועט, ששניהם שוים בו, ובשיעור ששניהם שוים בו.

אבל לדברי חכמים מצטרפים הם לטמא — לזמן מועט ששניהם שוים בו, ולפי השיעור שהם שוים בו.

ולפי דברי חכמים, הוא הדין באכילה ושתיה ביום הכיפורים, שעל אף ששיעוריהם שונים, הם יכולים להצטרף לשיעור ששניהם שוים בו [דהיינו לגדול מביניהם].

רב נחמן אמר: משנתנו — **אפילו תימא רבנן** היא, לפי שיש לחלק בין צירוף לטומאה ובין צירוף ליום הכיפורים.

כי **עד כאן לא קא אמרי רבנן התם, אלא לענין טומאה**, שיכולים להצטרף שתי טומאות בעלות שני שיעורים, היות **ד"שם טומאה" — חד היא**.

אבל הכא חיובו **משום יתובי דעתא הוא**, **והאי** שאוכל חלק משיעור אכילה וחלק משיעור שתיה, על אף שבצירופם יחד יש בהם שיעור, אבל עדיין **לא מיתבא דעתיה** של האדם בכך, עד שיאכל שיעור שלם של אכילה או שתיה כשלעצמם.

וכן אמר ריש לקיש כרב חסדא: משנתנו **במחלוקת שנויה, ורבי יהושע היא. דתנן: כלל אמר רבי יהושע וכו'**.

ורבי יוחנן אמר כדברי רב נחמן: **אפילו תימא רבנן, עד כאן לא קאמרי רבנן התם אלא לענין טומאה, אבל הכא משום יתובי דעתיה הוא — והאי, לא קא מיתבא דעתיה**.

מתניתין:

א. **אכל** כשיעור אכילה **ושתה** כשיעור שתיה **בהעלם אחד**, שלא נודע לו מהחטא בין האכילה לשתיה — **אינו חייב אלא חטאת אחת**, לפי שאיסור אחד הוא.

אבל אם **אכל ועשה מלאכה — חייב שתי חטאות**, לפי ששני איסורים נפרדים הם.

ב. **אכל אוכלין שאינן ראוין לאכילה, ושתה משקין שאינן ראוין לשתיה**, מחמת שהם מרים.

וכן אם **שתה ציר** מים הזבים מהדגים, **או מוריים**, שומן הזב מהדג, שאינם ראויים לשתיה מצד עצמם, אלא ראויים רק לטבל בהם — **פטור**.

גמרא:

אמר ריש לקיש: מפני מה לא נאמרה אזהרה של "לא תעשה" **במצות עינוי** ביום הכיפורים, אלא רק במצות עשה "תענו את נפשותיכם"?

משום דלא אפשר לכתוב את העינוי בלשון אזהרה.

כי **היכי נכתוב** קרא?

נכתוב רחמנא "לא יאכל" — **אכילה** היא **בכזית** ועינוי הוא בככותבת.

נכתוב רחמנא "לא תענה" — **קום אכול משמע.**

מתקיף לה רב הושעיא: נכתוב רחמנא: "השמר, פן — לא תענה".

ולשון כזאת משמעותה לא תעשה.

ומשנינן: **אם כן**, שיהיה כתוב בפסוק "השמר" ו"פן" — **נפישי להו לאוי.** כל "השמר" ו"פן" משמשים כאיסורי לאוים, ונמצא שיהיו שני לאוים, בעוד שכונת התורה לאסור את העינוי בלאו אחד.

מתקיף לה רב ביבי בר אביי: נכתוב רחמנא "השמר במצות ענוי", ויהיה זה לאו אחד!?

ומשנינן: **אם כן** לא יהיה כלל איסור לאו בלשון זה, לפי הכלל ש"**השמר דלאו**" — הוא **לאו**, אבל "**השמר דעשה**" — הרי הוא **עשה.**

מתקיף לה רב אשי: נכתוב "אל תסור מן העינוי".

ומסקינן: **קשיא.**

ותנא בברייתא **מייתי לה** מביא את אזהרת העינוי **מהכא:**

[במדבר כט] "**ועניתם את נפשתיכם וכל מלאכה לא תעשו**".

יכול יהא ענוש כרת אפילו **על תוספת** הזמן שמוסיפים בו מהחול על הקודש באיסור **מלאכה?**

תלמוד לומר [ויקרא כג] "**וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה בעצם היום הזה**".

על עיצומו של יום — ענוש כרת, ואינו ענוש כרת על תוספת מלאכה.

יכול לא יהא ענוש כרת על תוספת מלאכה, אבל יהא ענוש כרת על אכילה או שתיה בזמן ה**תוספת** מהחול על הקודש על עבירת **העינוי?**

תלמוד לומר: "כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה — ונכרתה".

על עיצומו של יום — ענוש כרת, ואינו ענוש כרת על תוספת עינוי.

יכול לא יהא הזמן הזה **בכלל עונש** כרת, **אבל יהא מוזהר על תוספת מלאכה** בלאו?

תלמוד לומר: "וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה".

על עיצומו של יום הוא מוזהר, ואינו מוזהר על תוספת מלאכה.

יכול לא יהא מוזהר על תוספת מלאכה, אבל יהא מוזהר בלאו **על תוספת עינוי.**

ודין הוא שלא יהא מוזהר על תוספת עינוי:

כי, ומה מלאכה, שנוהגת בשבתות וימים טובים — אינו מוזהר עליה בתוספת.

עינוי, שאינו נוהג בשבתות וימים טובים — אינו דין שלא יהא מוזהר עליו!

אבל אזהרה לעינוי של יום עצמו לא למדנו.

מניין?

לא יאמר עונש במלאכה — דגמר מעינוי.

ומה עינוי, שאינו נוהג בשבתות וימים טובים — ענוש כרת.

מלאכה, שנוהגת בשבתות וימים טובים — לא כל שכן שענוש עליה כרת!

ואם כן, **למה נאמר** עונש כרת במלאכה?

כדי שיהיה הכתוב הזה **מופנה**, פנוי לדרשה — **לחקיש ולדון ממנו גזרה שוה:**

נאמר עונש כרת **בעינוי, ונאמר עונש** כרת **במלאכה.**

מה מלאכה — לא ענש אלא אם כן הזהיר, אף עינוי — לא ענש אלא אם כן הזהיר עליו.

ואומרת הגמרא: **איכא למיפרך: מה לעינוי — שלא הותר מכללו,** שהכל חייבים בו, **תאמר במלאכה — שהותרה** מקצתה **מכללה** בעבודת המקדש!

אלא, לא יאמר עונש בעינוי, דגמר ממלאכה: מה מלאכה, שהותרה מכללה, ענוש כרת.

עינוי, שלא הותר מכללו — לא כל שכן!

ואם כן, **למה נאמר** עונש בעינוי?

כדי שיהיה פסוק זה **מופנה** לדרשה — **לחקיש ולדון ממנה גזרה שוה:**

נאמר עונש בעינוי ונאמר עונש במלאכה.

מה מלאכה — ענש והזהיר, אף עינוי — ענש והזהיר.

איכא למיפרך: מה למלאכה — שכן נוהגת בשבתות וימים טובים, תאמר בעינוי — שאינו נוהג בשבתות וימים טובים.

אמר רבינא: האי תנא בגזירה שוה של **"עצם — עצם"** ["עצם היום הזה"] שנאמר בין בעינוי ובין במלאכה, **גמר.**

ואומרת הגמרא שגזירה שוה זו ניתן לומר רק כאשר הפסוק הזה **מופנה** פנוי לדרשה של הגזירה שוה.

דאי לא מופנה — איכא למיפרך, כדפרכינן.

ומבארת הגמרא: **לאי** כיצד **אפנויי מופנה:**

היות **וחמשה קראי כתיבי במלאכה.**

חד לאזהרה דיממא, וחד לאזהרה דלילא.

וחד לעונש דיממא, וחד לעונש דלילא.

וחד [הכתוב החמישי] **לאפנויי: למגמר** בגזירה שוה לאזהרת **עינוי** מאזהרת **מלאכה, בין דיממא בין דלילא.**

דבי רבי ישמעאל תנא: נאמר כאן ביום הכיפורים **"עינוי" ונאמר לחלן** באונס נערה

המאורסה "**עינוי**".

מה לחלן — לא ענש הכתוב **אלא אם כן הזהיר** באזהרת לאו.

אף כאן — לא ענש הכתוב על עינוי ביום הכיפורים **אלא אם כן הזהיר.**

רב אחא בר יעקב אמר: יליף "שבת שבתון" משבת בראשית.

מה להלן — לא ענש אלא אם כן הזהיר, אף כאן — לא ענש אלא אם כן הזהיר.

פא-ב **רב פפא אמר: הוא** יום הכיפורים **גופיה "שבת" איקרי, דכתיב** בו "**תשבתו שבתכם**". וכיון שנקרא העינוי שבת, הרי זה כיום השבת הן לענין עונש והן לענין אזהרה.

והוינן בה: **בשלמא רב פפא לא אמר כרב אחא בר יעקב,** משום **דקרא** "שבת שבתון", **דכתיב בגופיה** דיום הכיפורים, **עדיף** ללמוד ממנו.

אלא רב אחא בר יעקב — מאי טעמא לא אמר כרב פפא?

ומשנינן: **מיבעי ליה** להאי קרא **לכדתניא:** [ויקרא כג] "**ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש**".

יכול יתחיל ויתענה בתשעה — תלמוד לומר "בערב". לאחר שכבר חלף היום התשיעי.

אי בערב — יכול משתחשך — תלמוד לומר "בתשעה", לפני שתחשך.

הא כיצד?

מתחיל ומתענה מבעוד יום.

ומכאן יש ללמוד את הכלל **שמוסיפין מחול על הקודש.**

ואין לי אלא שמוסיפים מהחול על הקודש **בכניסתו. ביציאתו — מנין** שמוסיפים?

תלמוד לומר: "מערב עד ערב", שתמשך התענית לערב הבא.

ואין לי שמוסיפים מהחול על הקודש **אלא ביום הכפורים.**

שבתות — מניין?

תלמוד לומר יתור הפסוק "**תשבתו**".

אין לי אלא שבתות, ימים טובים — מנין?

תלמוד לומר יתור נוסף "**שבתכם**".

הא כיצד?

כל מקום שנאמר "שבות" מוסיפין מחול על הקודש.

ועוד הוינן בה: **ותנא** לעיל, דדריש "**עצם עצם**" למעט את התוספת מכרת, וממיעוט זה יש ללמוד את מצות התוספת, שהרי בכך שממעט הכתוב מעונש, הוא מגלה שיש איסור בדבר, **האי "בתשעה לחדש" — מאי עביד ליה?**

ומשנינן: **מיבעי ליה לכדתניא חייא בר רב מדיפתי.**

דתני חייא בר רב מדפתי: "ועניתם את נפשתיכם בתשעה". וכי בתשעה מתענין? והלא בעשור מתענין!

אלא לומר לך: כל האוכל ושותה בתשיעי — מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי.

שנינו במשנה: אכל אוכלין שאין ראוין לאכילה.

אמר רבא: כם כסס שלא כדרך אכילה **פלפלי ביומא דכפורי — פטור.**

וכן **הכם זנגבילא ביומא דכפורי — פטור.**

מיתיבי על כך שפטר רבא את הכוסס פלפלין ביום הכיפורים:

דתניא: **היה רבי מאיר אומר: ממשמע שנאמר** [ויקרא יט] "**וערלתם ערלתו את פריו**", **איני יודע שעץ מאכל הוא?**

אלא, מה תלמוד לומר "עץ מאכל"?

עץ שטעם עצו ופריו שוה.

הוי אומר — זה פלפלין, שהשיח הנמוך שהם גדלים עליו נחשב לעץ החייב בערלה, ואינו ירק הפטור מערלה.

ובא הכתוב **ללמדך שהפלפלין חייבין בערלה**, ולא תאמר שעץ הפלפלין הוא ירק היות והוא שיח נמוך.

ועוד מלמד אותך הכתוב, **שאין ארץ ישראל חסרה כלום.**

שנאמר [דברים ח] "**לא תחסר כל בה**".

ומוכח שפלפלים ראוי לאכילה, מכך שנוהג בו דין ערלה, שהוא רק בעץ מאכל.

ומשנינן: **לא קשיא.**

הא — בפלפל רטיבתא, לח, הראוי לאכילה, חייבים עליו.

והא שפטורים על אכילתו — **ביבשתא**, שאינו ראוי לאכילה.

אמר ליה רבינא למרימר כיצד אמר רבא שהכוסס זנגבילא ביום הכיפורים פטור?

והאמר רב נחמן: האי "חימלתא" מבושלת, העשויה מבשמים של זנגביל כתושים, מעורבים בדבש, **דאתי מבי הנדואי**, הבאה מארץ כוש **שריא**, מותר לאוכלה, ואין לחשוש לה לא משום "בישולי נכרים" לפי שהזנגביל נאכל גם כשהוא חי, ללא בישול [ולא גזרו אלא על דבר שאינו ראוי לאוכלו אלא כשהוא מבושל], וכן אין לחשוש משום "גיעולי נכרים" היות והוא נותן טעם לפגם.

ומברכינן עליה בורא פרי האדמה!

ומוכח שהזנגביל ראוי לאכילה כמות שהוא, ואם כן מדוע אין חייבים על אכילתו ביום הכיפורים?

ומשנינן: **לא קשיא.**

הא — ברטיבתא, כשהוא לח ראוי הוא לאכילה.

והא ביבישתא, אינו ראוי לאכילה.

תנו רבנן: אכל ביום הכיפורים **עלי קנים** שאינם ראויים לאכילה — **פטור.**

אכל **לולבי גפנים — חייב.**

אלו הן לולבי גפנים?

אמר רבי יצחק מגדלאה: כל שלבלבו מראש השנה ועד יום הכפורים, שעדיין הם צעירים ורכים. אבל אם לבלבו לפני ראש השנה הם כבר קשים, ואינם ראויים לאכילה.

ורב כהנא אמר: לבלבו **כל שלשים יום** עדיין הם ראויים לאכילה.

תניא כוותיה דרבי יצחק מגדלאה: אכל עלי קנים — פטור, ולולבי גפנים — חייב.

אלו הן לולבי גפנים — כל שלבלבו מראש השנה ועד יום הכפורים.

שנינו במשנה: **שתה ציר או מוריים פטור.**

ומדייקת הגמרא: **הא** שתה **חומץ — חייב.**

מתניתין מני — רבי היא.

דתניא, רבי אומר: חומץ משיב את הנפש.

דרש רב גידל בר מנשה מבירי דנרש: אין הלכה כרבי, ואין החומץ משיב את הנפש.

לשנה הבאה **נפקי כולי עלמא, מזגו** מים בחומץ כדי להחליש את חמיצותו, **ושתו חלא** חומץ מעורב במים.

שמע רב גידל, ואיקפד.

אמר: אימר דאמרי אנא שאין החומץ משיב את הנפש, לענין **דיעבד,** שאינו חייב להביא קרבן, אבל להתיר לשתותו **לכתחלה — מי אמרי?**

ועוד, **אימר דאמרי אנא** בחומץ **פורתא,** מועט, שהוא אינו משיב את הנפש.

אבל שתיית חומץ **טובא,** בשיעור גדול — **מי אמרי** שאינו משיב את הנפש בכמות מרובה?

ועוד, **אימר דאמרי אנא,** בחומץ **חי** ללא תערובת מים.

חומץ **מזוג** במים — **מי אמרי** שאינו משיב הנפש!?

מתניתין:

התינוקות — אין מענין אותן ביום הכפורים. פב-א

אבל מחנכין אותן להתענות במשך כמה שעות מיום הכיפורים כאשר הגיעו לגיל שהוא "**לפני**" **השנה** הסמוכה לפרק זמן גדלותן.

השנה הארבע עשרה בנער נקראת זמן "פירקו", לפי שהחל מהיותו בן שלש עשרה שנה ויום אחד ובמשך שנה זו דרכו להביא סימני נערות, ואז הוא מתחייב בעונשין כמו גדול.

ואילו הנערה דרכה להביא סימני נערות בשנתה השלש עשרה, החל מהגיעה לגיל שתים עשרה שנה ויום אחד. ולכן זמן פירקה של נערה הוא השנה השלוש עשרה.

שנת השלוש עשרה בקטן [לפני שימלאו לו שלש עשרה שנה ויום אחד] ושנת השתים עשרה בקטנה הן השנים הסמוכות לפירקן.

וכיון שהם חייבים להתענות בשנה ש"לפניה", נמצא שהקטן חייב להתענות כמה שעות החל משנתו השתים עשרה, דהיינו שנתיים לפני גדלותו, והקטנה החל משנתה האחת עשרה, שנתיים לפני גדולתה.

במה דברים אמורים, בקטנים חלשים ותשושים. אבל אם היו בריאים וחזקים הרי הם מתענים שלש שנים לפני גדלותן:

ויש להם להקדים ולהתענות ביום הכיפורים **לפני שנתים,** בשנת האחת עשרה לקטן ובשנה העשירית לקטנה.

וכל זאת — **בשביל שיהיו רגילין במצות.**

גמרא:

ומבארת הגמרא את ענין השנה והשנתיים שמקדימים התינוקות להתענות לשעות:

והוינן בה: **השתא, בפני שתים**, בשנתיים שלפני השנה הסמוכה לפירקן, כבר **מחנכין להו** להתענות.

בפני שנה, דהיינו, בשנה שלאחריה — **מבעיא!**? וכי יש צורך לומר שהם מתענים בה?

אמר רב חסדא: לא קשיא.

הא — **בחולה**, כחוש ותשוש, שמחמת חולשתו מתענה רק שנה אחת לפני השנה הסמוכה לפירקו.

הא שמתענה שנתיים לפניה — **בבריא.**

אמר רב הונא: קטן [וכפי שיתבאר בסמוך הכונה היא לקטנה] שהוא **בן שמונה** בריא, וכן **בן תשע** כחוש — **מחנכין אותו** לתענית **שעות**.

בן עשר בריא **ובן אחת עשרה** כחוש **משלימין** את כל התענית, **מדרבנן**.

בן שתים עשרה ויום אחד **משלימין מדאורייתא**.

וכל הגילאים הללו אמורים — **בתינוק!**

ורב נחמן מוסיף את גילאי התינוק **ואמר**:

בן תשע בריא **בן עשר** כחוש — **מחנכין אותן לשעות**.

בן אחת עשרה בן שתים עשרה — משלימין מדרבנן.

בן שלש עשרה — משלימין מדאורייתא.

וכל הגילאים הללו אמורים — **בתינוק.**

ורבי יוחנן חולק על שניהם, **ואמר: השלמה** של התענית בקטנים **מדרבנן — ליכא!**

אלא, **בן עשר בן אחת עשרה** [בקטנה] — **מחנכין אותו לשעות**.

בן שתים עשרה — משלימין מדאורייתא.

נמצינו למדים שיש שלש שיטות בדבר תענית הקטנים, באיזה גיל הם מתענים, וכמה הם מתענים:

א. שיטת רב חסדא: רישא של המשנה, שמתענים שנתיים [החל מהשנה שלפני השנה הסמוכה לפירקן] מדברת בקטן חולה. והסיפא של המשנה האומרת שמתענים שלש שנים, היא בבריא.

ב. לפי רב הונא ורב נחמן, מתענים הבריאים ארבע שנים לפני גדלותם, והחולים שלש שנים, תענית שעות.

וכשהם שנתיים או שנה סמוך לגדלותם — הם משלימים את התענית.

ג. שיטת רבי יוחנן, שיש חינוך שנתיים או שנה לפני גדלות לשעות בלבד, ואין הם משלימים כלל לפני גדלות.

ומקשה הגמרא לרבי יוחנן ממשנתנו:

תנן: התינוקות אין מענין אותן ביום הכפורים, אבל מחנכין אותן לפני שנה ולפני שתים.

בשלמא לרב הונא ורב נחמן, שיש לקטנים גם תענית שעות, וגם חובת השלמה, אין להם קושי מדברי המשנה, למרות שלדבריהם מתחיל החינוך כבר ארבע או שלש שנים לפני גדלותם.

כי אפשר להעמיד את דברי המשנה בחולה בלבד, וכך משמעות המשנה:

התינוקות החולים, מחנכים אותם לשעות **לפני שנה ולפני שתים**.

והיינו, הם מתחילים להתענות תענית שעות מדרבנן שלש שנים לפני גדולתם.

בשנה שהיא **לפני השנה** הסמוכה לפרק שבו הם משלימים את התענית **לדבריהן** של חכמים. והיינו, הם מתענים שנתיים תענית שעות, ובשנה שלאחריה הם משלימים.

והשנה הזו, שהם מתחילים להתענות בה לשעות, היא השנה **לפני שתים** השנים הסמוכות לפרק שבו הם חייבים להשלים את התענית **לדברי תורה** [גירסת הב"ח].

אלא לרבי יוחנן, שלדבריו אין השלמת תענית בקטנים — **קשיא** מאי קאמר "לפני שנה ולפני שתים", והרי לדבריו יש רק חינוך של שנה או שנתיים לפני גדלות, ואילו המשנה מדברת על לפני שנה ולפני שנתיים, שהם שנתיים ושלש לפני גדלותם.

אמר לך רבי יוחנן: לא תגרוס במשנה "לפני שנה ולפני שנתיים" אלא **אימא**: **שנה או שתים** — **סמוך לפירקן** [לגדלותם].

תא שמע ראיה לרבי יוחנן מהא **דתני רבה בר שמואל**:

תינוקות — לעולם **אין מעניין אותן** להשלים את התענית **ביום הכפורים**. **אבל מחנכין אותן שנה או שתים** לשעות, **סמוך לפירקן**.

בשלמא לרבי יוחנן — **ניחא**.

אלא לרב הונא ולרב נחמן — **קשיא**!

אמרי לך רבנן: **מאי** "**חינוך**" **נמי דקתני** בברייתא, זה — **השלמה**.

ותמהינן: **ומי קרי לחינוך** "**השלמה**"?

והא תניא: **אי זה חינוך**? **היה רגיל** הקטן **לאכול בשתי שעות** משעות הבוקר **מאכילין אותו לשלש**. היה רגיל לאכול **בשלש** — **מאכילין אותו בארבע**.

ומוכח שלשון חינוך משמשת רק לתענית שעות!

אמר רבא בר עולא: **תרי** סוגי **חנוכי הוו**: חינוך לשעות וחינוך להשלמה.

מתניתין:

עוברה מעוברת **שהריחה** ריח מאכל, ומסתכנת היא ועוברה אם לא תאכלנו — **מאכילין אותה עד שתשיב נפשה**.

חולה — **מאכילין אותו על פי** שני רופאים **בקיאין**, האומרים שהוא מסוכן אם אינו אוכל.

ואם אין שם בקיאין — **מאכילין אותו על פי עצמו, עד שיאמר די**.

גמרא:

תנו רבנן: **עוברה שהריחה בשר קודש או בשר חזיר** — **תוחבין לה כוש** פלך **ברוטב** האסור באכילה, **ומניחין לה על פיה** כדי

שתמצוץ ממנו.

אם נתיישבה דעתה — מוטב, ואם לאו — מאכילין אותה רוטב עצמה.

ואם נתיישבה דעתה — מוטב, ואם לאו — מאכילין אותה שומן עצמו.

לפי שאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש, חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים.

עבודה זרה — מנלן?

דתניא, רבי אליעזר אומר: אם נאמר [דברים ו] "ואהבת את ה' אלהיך **בכל נפשך**" — **למה נאמר** שיש לאהוב אותו גם "**בכל מאדך** [ממונך]"? **ואם נאמר "בכל מאדך" — למה נאמר "בכל נפשך"?**

והרי היה לו לכתוב לומר רק את החביב על האדם מבין שניהם, ונדע, מ"כל שכן" שחייב האדם למסור הן את נפשו והן את ממונו על קידוש ה'!?

אלא, **אם יש לך אדם שגופו חביב עליו מממונו — לכך נאמר "בכל נפשך".**

ואם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו — לכך נאמר "ובכל מאדך".

גילוי עריות ושפיכת דמים — מנא לן שיהרג האדם ואל יעבור?

דתניא, רבי אומר: נאמר בנערה המאורסה שנאנסה: [דברים כב] "**כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש — כן הדבר הזה**".

וכי מה ענין למדנו מרוצח לנערה המאורסה?

אלא, הרי זה, דין רוצח האמור בפרשת נערה המאורסה, **בא ללמד** עליה, וכפי שיתבאר להלן, **ונמצא** גם **למד** ממנה:

ותחילה מבארת הברייתא כיצד רוצח למד מנערה המאורסה:

מה נערה המאורסה ניתן רשות למציל **להצילה** מהאדם הרודף אחריה לבוא עליה, אפילו **במחיר** הריגת **נפשו** של הרודף [ודין זה מבואר בפרשה זו, שנאמר "צעקה הנערה המארשה, ואין מושיע", ומשמע שאם יש לה מושיע, יכול הוא להושיעה בכל ענין, ואפילו בהריגת הרודף] — **אף רוצח,** הרודף אחר אדם לרוצחו, **ניתן להצילו** לנרדף **במחיר** הריגת **נפשו** של הרודף.

ועתה מבארת הברייתא כיצד מלמד דין רוצח על דין נערה המאורסה:

מה רוצח, כאשר עומדת בפני האדם לרצוח את חבירו כדי להציל נפשו — **יהרג** האדם, **ואל יעבור** על איסור רציחה כדי להציל עצמו.

אף נערה המאורסה, אם אמרו לו לאדם שיבוא על נערה המאורסה או שיהרגו אותו — **יהרג, ואל יעבור!**

ורוצח גופיה, שיהרג ואל יעבור — **מנא לן?** פב-ב

סברא היא. כמו **דההוא דאתא לקמיה** דרבא.

אמר שאל **ליה** לרבא: **אמר לי מרי דוראי,** שליט הכפר: "**קטליה לפלניא,** הרוג אדם פלוני, **ואי לא** תהרגנו — **קטילנא** אקטול **לך** אותך" — האם מותר לי להורגו כדי להציל נפשי?

אמר ליה: נקטלך יהרגך **ולא תקטול** אותו!

כי **מאי חזית** במה ראית **דדמא דידך** שהדם שלך **סומק טפי**, אדום יותר משל חברך, ולכן יש להעדיף את הצלת דמך מהצלת דמו!?

דילמא דמא דההוא גברא — סומק טפי!

והיינו, כיון שההיתר לעבור עבירה כדי להציל את נפש נלמד מדברי הכתוב "אלה המצות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם", ודרשינן: ולא שימות בהם, הרי טעמו של ההיתר הוא לפי שחביבה בעיני המקום חיות הנפש של אדם מישראל יותר מן המצוות, אבל כאשר בין כה וכה תהרג נפש מישראל, אין היתר לעבור ולהרוג, כי למה יהיה דמך חביב על המקום יותר מדם חברך.

החיא עוברה אשה מעוברת **דארחא**, שהריחה ריח מאכל ביום הכיפורים. **אתו לקמיה דרבי** לשאול אם מותר להאכילה.

אמר להו: זילו, לכו, **ולחושו לה דיומא דכיפורי הוא.**

לחושו לה, ואילחישא, קיבלה את הלחישה, ולא היתה צריכה לאכול כי פסקה תאותו של העובר לקבל מזון ממעי אמו.

קרי עליה רבי על אותו עובר את הפסוק [בירמיהו א] "**בטרם אצרך בבטן — ידעתיך**".

נפק מינה יצא ונולד **רבי יוחנן.**

החיא עוברה דארחא, אתו לקמיה דרבי חנינא.

אמר להו: לחושו לה, ולא אילחישא.

פג-א **קרי עליה** [תהלים נח] "**זרו רשעים מרחם**". שהרשעים נעשו זרים ומתנכרים לאביהם שבשמים כבר בצאתם מרחם אמם.

נפק מינה שבתאי "**אצר פירי**", שהיה אוצר את הפירות כדי להפקיע שעריהן.

שנינו במשנה: **חולה מאכילין אותו על פי בקיאין.**

אמר רבי ינאי: אם **חולה אומר צריך** אני לאכול, **ורופא אומר אינו צריך — שומעין לחולה.**

מאי טעמא? [משלי יד] "**לב** החולה **יודע מרת נפשו**".

ומקשינן: **פשיטא** שמותר לו לחולה המרגיש בעצמו שהוא צריך לאכול שלא להתענות.

ומשנינן: **מהו דתימא שהרופא קים ליה טפי** ביכולתו להתענות, **קא משמע לן** שאפשר לסמוך על הרגשת החולה גם כנגד הרופא.

עוד אמר רבי ינאי: אם **רופא אומר צריך** לאכול **וחולה אומר אינו צריך — שומעין לרופא.**

מאי טעמא? **תונבא**, הרגשת שטות מחמת החולי, **הוא דנקיט ליה**, שתפסתו לחולה רוח שטות, ולכן הוא מסרב לאכול למרות שהוא חייב לאכול.

ומוכיחה הגמרא נגד רבי ינאי ממשנתנו:

תנן: חולה — מאכילין אותו על פי בקיאין.

ומדייקת הגמרא: רק **על פי בקיאין — אין**, אכן מאכילין אותו.

אבל **על פי עצמו — לא.**

ועוד יש לדייק: רק **על פי שני בקיאין — אין.** כן מאכילים אותו.

אבל **על פי בקי אחד — לא!**

ותקשי לרבי ינאי, שאמר מאכילים אותו על פי עצמו, ומאכילים אותו על פי בקי אחד בלבד.

ומשנינן: **הכא** במשנתנו **במאי עסקינן** — בכגון **דאמר** החולה עצמו **לא צריכנא** לאכול. ולכן מאכילים אותו רק על פי שני בקיאים.

אבל אם החולה אומר שהוא צריך מאכילים אותו על פי עצמו, ואם אינו יודע מאכילים אותו על פי אחד.

אך עדיין קשה: **וליספו ליה** ויאכילוהו **על פי בקי** אחד!

שהרי לדברי רבי ינאי אם הבקי האחד אומר שהוא צריך לאכול והחולה אומר שאינו צריך מאכילים אותו, ואין צריך שני בקיאים!?

ומשנינן: **לא צריכא,** משנתנו מדברת בכגון **דאיכא** בקי **אחרינא בהדיה,** המצטרף לדעת החולה, **דאמר: לא צריך.**

שנינו במשנתנו: **מאכילין אותו על פי בקיאין.**

ומקשינן: **פשיטא!** הרי **ספק נפשות הוא, וספק נפשות להקל!**

לא צריכא דאיכא תרי אחריני בהדיה, המצטרפים לדעת החולה, **דאמרי: לא צריך.**

וקא משמע לן שאין מצרפים את דעת החולה לשני הבקיאים הסוברים כמוהו ומכריעים כמותם נגד השנים האומרים צריך. אלא מכריעים כדעת השנים האומרים צריך.

ואף על גב דאמר רב ספרא כי הכלל **שתרי** שני עדים הרי הם **כמאה** עדים, **ומאה כתרי — הני מילי לענין עדות. אבל לענין אומדנא — בתר** רוב **דעות אזלינן.** בכל זאת, לענין אומדנא של חולה ביום הכיפורים לא הולכים אחרי אומדן של רוב מומחים.

היות **והני מילי** שהולכים אחרי רוב מומחים באומדנא, הוא **לענין אומדנא דממונא. אבל הכא — ספק נפשות הוא.** וספק נפשות להקל אפילו מול רוב דעות של מומחים.

ומקשה הגמרא על תירוצו של רבי ינאי, שמשנתנו מדברת כשהחולה אומר איני צריך:

והא מדקתני סיפא: ואם אין שם בקיאין — מאכילין אותו על פי עצמו, כשהוא אומר שהוא צריך, שהרי אין בקיאים שאומרים זאת. **מכלל,** דגם **רישא** מדוברת באותו ענין, בכגון **דאמר צריך** אני לאכול.

ומשנינן: **חסורי מיחסרא** במשנתנו **והכי קתני:**

במה דברים אמורים שמאכילים אותו על פי שני בקיאים דוקא, בכגון **דאמר לא צריך אני.**

אבל אמר צריך אני — אם **אין שם בקיאין תרי אלא** רק בקי **חד, דאמר לא צריך — מאכילין אותו על פי עצמו.**

אבל כנגד שנים האומרים לא צריך אין שומעין לו לחולה.

מר בר רב אשי אמר: כל היכא דאמר צריך אני אפילו איכא מאה דאמרי לא צריך — לדידיה של החולה **שמעינן, שנאמר "לב יודע מרת נפשו".**

ומקשינן ממשנתנו:

תנן: אם אין שם בקיאין — מאכילין אותו על פי עצמו.

טעמא — דליכא בקיאין, הא איכא שני **בקיאין — לא** מאכילים אותו על פי עצמו.

ומשנינן: **הכי קאמר** התנא במשנתנו: **במה דברים אמורים** שמאכילים אותו על פי שני בקיאים, בכגון **דאמר לא צריך אני.**

אבל אמר צריך אני — אפילו מאה בקיאים אומרים לא צריך אין שומעים להם, לפי שכנגד החולה נחשב הדבר כאילו **אין שם בקיאין כלל, שמאכילין אותו על פי עצמו, שנאמר "לב יודע מרת נפשו".**

מתניתין:

מי שאחזו חולי מסוכן מחמת רעבון הקרוי **"בולמוס" — מאכילין אותו אפילו דברים טמאים, עד שיאורו עיניו.**

מי שנשכו כלב שוטה — אין מאכילין אותו לרפואתו **מ"חצר כבד" שלו** [מהדופן הפנימית המחלקת את גוף האדם והקרויה סרעפת] על אף שהרופאים נוהגים לתת אותה לרפואה, היות ואין זו רפואה גמורה, שנסמוך עליה לתתה למי שננשך על ידי כלב שוטה, ולהתיר לו איסור אכילת בהמה טמאה.

ורבי מתיא בן חרש מתיר לתתה משום שסבור שהיא רפואה גמורה.

ועוד אמר רבי מתיא בן חרש: החושש החש כאב **בגרונו — מטילין לו סם בתוך פיו בשבת,** ומותר לחלל בעשיית הסם הזה את השבת, **מפני שהוא ספק נפשות, וכל ספק נפשות דוחה את השבת.**

מי שנפלה עליו בשבת **מפולת** אבנים:

ספק הוא שם ספק אינו שם, ספק חי ספק מת, ספק אם הוא **נכרי ספק** אם הוא **ישראל — מפקחין עליו את הגל,** שטורחים להסיר את גל האבנים אפילו במלאכות דאורייתא.

אם **מצאוהו חי** — ממשיכים **ומפקחין** את הגל גם אם ברור לנו שהוא ימות תוך זמן קצר.

ואם מצאוהו **מת — יניחוהו** [ולקמן בגמרא יתבאר מה חידשה לנו בזה המשנה].

גמרא:

תנו רבנן: מניין היו יודעין במי שאחזו בולמוס ומאכילים אותו עד שיאורו עיניו, **שאכן כבר האירו עיניו?**

משיבחין בין טוב לרע.

אמר אביי: כונת הברייתא — **ובטעמא,** שיבחין בין טעם תבשיל טוב לבין טעם תבשיל רע.

תנו רבנן: מי שאחזו בולמוס, ואין בידינו להאכילו דברים מותרים, מאכילים אותו מאכלים אסורים לפי הכלל: **מאכילין אותו חקל חקל!**

אם היו לפנינו שני מאכלים שאחד הוא **טבל** שאיסורו חמור, לפי שהאוכלו חייב מיתה

בידי שמים, והשני הוא **נבילה**, שאיסורה קל לפי שעונשה רק מלקות — **מאכילין אותו נבילה** ולא טבל.

טבל ופירות **שביעית** לאחר זמן הביעור, שאסורין ב"איסור עשה" — מאכילים אותו פירות **שביעית**.

טבל ותרומה, שזר האוכלה חייב מיתה בידי שמים — מחלוקת **תנאי היא**.

דתניא: מאכילין אותו טבל, ואין מאכילין אותו תרומה.

בן תימא אומר: תרומה ולא טבל.

אמר רבה: היכא דאפשר להשיב דעתו **ב**אכילת פירות **חולין** — **דכולי עלמא לא פליגי דמתקנינן ליה** את הטבל ביום הכיפורים על ידי שמפרישים ממנו תרומות ומעשרות [שתיקון הטבל אינו אסור ביום הכיפורים אלא מדרבנן], **ומספינן** ומאכילים **ליה.**

כי פליגי — בדלא אפשר להרגיע אותו **בחולין** בלבד, אלא יש להאכילו את כל הכמות הפירות שלפנינו.

מר בן תימא **סבר: טבל חמור,** ולכן עדיף לתקן את הטבל ולהאכילו תרומה.

ומר תנא קמא **סבר: תרומה חמורה** מאכילת טבל, ולכן עדיף להאכילו טבל.

ומבארת הגמרא את טעם מחלוקתם:

מר בן תימא **סבר: טבל חמור,** כיון שהוא אסור לכולם בין לישראל ובין לכהן.

אבל תרומה — חזיא לכהן, ולכן איסורה קל מאיסור טבל.

ומר תנא קמא **סבר: תרומה חמורה,** שאין לה תקנה לאכילת זר.

אבל טבל — אפשר לתקוניה ויהיה מותר לאכילה גם לזרים [חוץ מהתרומה שבו].

והוינן בהא דאמרינן אם **אפשר בחולין** פג-ב מאכילים אותו חולין: הרי **פשיטא** שיתקנו את הטבל ויאכילוהו חולין בלא לעבור איסור!?

ומשנינן: **לא צריכא** אלא **בשבת,** והחידוש הוא שמותר לעבור ולתקן טבל בשבת כדי להאכילו חולין.

ופרכינן: **בשבת נמי פשיטא,** שהרי כל תיקון הטבל רק **טלטול** מוקצה של טבל, שאיסורו **מדרבנן** בלבד **הוא!**

ומשנינן: **הכא במאי עסקינן** — בפירות שגדלו **בעציץ שאינו נקוב,** שטבלן איסור **דרבנן** הוא. כי מדאורייתא דבר הגדל בעציץ שאינו נקוב אינו טבל.

וקא משמע לן שלכולי עלמא מוטב לעבור בשבת על איסור שבות מדרבנן ולתקן את הפירות, למרות שאינם אסורים אלא מדרבנן, והיה מקום לומר שאין להתיר איסור דרבנן כדי לתקן איסור דרבנן.

וזאת, כדי שלא יבואו להתיר לאכול בכהאי גונא מפירות הגדלים בעציץ נקוב, שהם טבל מן התורה.

ולא נחלקו אלא כאשר יש צורך באכילת כל הפירות כולל התרומה המופרשת.

מר סבר טבל חמור, ומר סבר תרומה חמורה.

והוינן בה: **לימא** מחלוקת **תנאי היא**, האם עדיף לעבור על איסור שבות של טלטול בשבת לצורך תיקון פירות שכל איסור טבלן הוא רק מדרבנן.

דתניא: מי שנשכו נחש — קורין לו רופא בשבת **ממקום** שהוא חוץ לתחום **למקום** של הנשוך. **ומקרעין לו את התרנגולת** כדי ליתן ממנה רפואה על המכה, **וגוזזין לו את הכרישין**, ירק מן המחובר, **ומאכילין אותו** את ירק הכרישים כשהם טבל לרפואתו, **ואין צריך לעשר, דברי רבי.**

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: לא יאכל את הכרישים לרפואתו **עד שיעשר.**

ואם כן, **נימא** רבה, דאמר היכן שאפשר לתקן את החולין ודי בכך לרפואתו מתקנים אותם — אליבא **דרבי אלעזר ברבי שמעון היא, ולא** אליבא **דרבי**, שאמר אין צריך לעשר.

ומשנינן: **אפילו תימא** שרבה סבר כמו **רבי**, גם ניחא.

כי **עד כאן לא קאמר רבי התם** שאינו צריך לעשר, **אלא לענין מעשר ירק**, שאינו אלא חיוב **דרבנן.**

אבל במעשר דגן, דטבל דאורייתא הוא — אפילו רבי מודה שצריך לעשר גם אם גדל בעציץ שאינו נקוב, על אף שאיסור הטבל הוא רק מדרבנן.

משום **דאי שרית ליה** לאכול פירות טבל שגדלו **בעציץ שאינו נקוב, אתי למיכל בעציץ שהוא נקוב**, שטבלו הוא מן התורה.

תנו רבנן: מי שאחזו בולמוס — מאכילין אותו דבש וכל מיני מתיקה, היות **שהדבש וכל מיני מתיקה מאירין מאור עיניו של אדם.**

ואף על פי שאין ראיה לדבר, זכר לדבר יש: מספר שמואל א [פרק יד] שאמר יהונתן בטועמו מן הדבש: "**ראו נא כי אורו עיני, כי טעמתי מעט דבש הזה**".

ומאי "אף על פי שאין ראיה לדבר", והרי ראיה טובה היא?

דהתם לאו בולמוס אחזיה ליהונתן.

אמר אביי: לא שנו שמיני מתיקה מאירין, **אלא** כשאוכלם **לאחר אכילה. אבל** אם אוכלם **קודם אכילה — מגרר גריר**, הם רק מעוררים את הרעב, אך אינם מאירים.

והראיה שמיני מתיקה יש לאכלם לאחר האוכל, מהא **דכתיב** [שמואל א ל] "**וימצאו איש מצרי בשדה, ויקחו אותו אל דוד. ויתנו לו לחם ויאכל, וישקהו מים, ויתנו לו פלח דבלה ושני צמקים. ויאכל, ותשב רוחו אליו, כי לא אכל לחם ולא שתה מים שלשה ימים ושלשה לילות**".

אמר רבי נחמן אמר שמואל: מי שאחזו בולמוס — מאכילין אותו אליה של כבש **בדבש.**

רב הונא בריה דרב יהושע אמר: אף סולת נקיה של קמח חיטים **בדבש** רפואה היו לו.

רב פפא אמר: אפילו קמחי דשערי קמח שעורים **בדיבשא.**

אמר רבי יוחנן: פעם אחת אחזני בולמוס, ורצתי למזרחה של תאנה, ואכלתי מפירותיה

המתוקים הנמצאים בצידה המזרחי, ששם מגיעות קרני השמש, **וקיימתי בעצמי** את דברי הכתוב בקהלת [פרק ז] "**החכמה — תחיה בעליה**".

דתני רב יוסף: הרוצה לטעום את **הטעם** המתוק של עץ **התאנה — יפנה למזרחה** של התאנה ומשם יאכל פירותיה. **שנאמר** [דברים לג] בברכת משה ליוסף שתהא ארצו מבורכת "**וממגד תבואת שמש**". מפירות ממותקים מחום השמש.

רבי יהודה ורבי יוסי הוו קא אזלי באורחא, בדרך.

אחזיה בולמוס לרבי יהודה.

קפחיה כפה רבי יהודה **לרועה** שעבר בדרך, ונטל ממנו את לחמו בעל כורחו, **ואכליה לריפתא,** ואכל את לחמו של הרועה.

אמר ליה רבי יוסי לרבי יהודה: ראה כי **קפחת את הרועה!**

כי מטו למתא כשהגיעו לעיר **אחזיה בולמוס לרבי יוסי.**

אהדרוהו הקיפוהו בני העיר לרבי יוסי **בלני** בכלים של דבש ומתיקה, **ובצעי,** בקערות של תבשילים, כדי להשיב את רוחו.

אמר ליה רבי יהודה לרבי יוסי: **אני** אמנם **קפחתי את** לחמו של **הרועה,** ואילו **אתה** "**קפחת**" **את** מאכל **העיר כולה.**

ותו, עוד מעשה אירע:

רבי מאיר ורבי יהודה ורבי יוסי הוו קא אזלי באורחא.

רבי מאיר הוה דייק מדייק **בשמא** בשמו של בעל הבית שבאו להתאכסן אצלו, אם נאה הוא או מכוער.

רבי יהודה ורבי יוסי לא הוו דייקו בשמא.

כי מטו לההוא דוכתא כשבאו למקום אחד, **בעו אושפיזא,** חיפשו אכסניה, **יהבו להו.** ונתנו להם מקום להתאכסן בו.

אמרו לו לבעל הבית: **מה שמך?** — **אמר להו: כידור.**

אמר רבי מאיר: **שמע מינה** משמו כי **אדם רשע הוא.** לפי **שנאמר** [דברים לב] "**כי דור תהפכת המה**".

ואותו יום ערב שבת היה.

רבי יהודה ורבי יוסי אשלימו ליה הפקידו אצלו **כיסייהו,** את כיסי המעות שלהם.

ואילו **רבי מאיר לא אשלים ליה כיסיה.**

אזל, הלך רבי מאיר, **אותביה** והניח את כיס מעותיו **בי קיבריה** בבית הקברות **דאבוה,** של אבי בעל הבית.

אתחזי ליה, נראה לו אבי בעל הבית, המת, לבנו **בחלמיה** בחלום, ואמר לו: **תא שקיל** בא וקח **כיסא** כיס של מעות **דמנח אריש** שמונח ליד הראש **דההוא גברא** של אותו אדם [דהיינו, ליד הראש שלי].

למחר אמר להו בעל הבית: **הכי** כך **אתחזי לי** נראה ואמר לי אבי **בחלמאי.**

אמר ליה רבי מאיר: **חלמא דבי שמשי** החלומות שחולם אדם בליל שבת מתוך מנוחתו — **ליתי בהו ממשא.** ומתכוון היה להניאו מלילך לשם.

אזל רבי מאיר, ונטריה ושמר את כיסו **כולי יומא** ליד הקבר, ובמוצאי שבת **אייתיה** הביאו עמו.

למחר אמרו לו לבעל הבית **הב לן כיסן** שהפקדנו אצלך.

אמר להו: לא היו דברים מעולם.

אמר להו רבי מאיר: אמאי לא דייקיתו כמוני **בשמא**?

אמרו ליה: אמאי לא אמרת לן מר שיש לנו לדייק בשמו ולחשוש ממנו?

אמר להו: אימר דאמרי אנא חששא, שיש לחשוש לשם. אבל **אחזוקי** להחזיקו כרשע ולהזהירכם אודותיו — **מי אמרי**?

משכוהו לבעל הבית בדבריהם, **ועיילוהו** והביאוהו **לחנותא** של יין כדי לשכרו ולהוציא ממנו איה כספם.

חזו טלפחי אשפמיה, ראו עדשים על שפמו.

אזלו הלכו אל ביתו ובקשו מאשתו את כיסיהם בשמו, **ויהבו** ונתנו לה **סימנא לדביתהו,** סימן לאשתו שהוא אכן שלחם לבקש את הכיסים, שסיפר להם שהיא בישלה לו עדשים. **ושקלוהו** ונטלו **לכיסייהו,** שנתנה להם אשתו, **ואייתו** והלכו להם.

אזל איהו, הלך בעל הבית ונוכח שנטלו את כיסיהם ונתגלתה גניבתו, **וקטליה לאיתתיה,** והרג את אשתו על שנתנה אותם.

היינו דתניא: מים ראשונים שלא נטל אדם מישראל לפני האוכל — **האכילו** אותו **בשר חזיר,** שחשב בעל האכסניה, כיון שלא נטל ידיו לפני האוכל שהוא נכרי והאכילו בשר חזיר.

ואילו **מים אחרונים,** שלא נטל זה ידיו לפני ברכת המזון — **הרגו את הנפש.** כי דרך הנוטלים ידיהם לפני ברכת המזון לקנח את שפמם בידיהם הלחות, ואילו היה נוטל זה ידיו היה גם מקנח שפמו מהעדשים, ולא היה להם סימן לאשתו, והיא לא היתה נהרגת.

ולבסוף — **הוו דייקי בשמא. כי מטו** כאשר באו **לההוא ביתא דשמיה** של בעליו היה **"בלה"** — **לא עיילו לגביה.**

אמרי: שמע מינה, רשע הוא. משום **דכתיב** [יחזקאל כג] **"ואמר לבלה נאפים".**

שנינו במשנה: **מי שנשכו כלב שוטה.**

תנו רבנן: חמשה דברים נאמרו בכלב שוטה: פיו פתוח, ורירו נוטף, ואזניו סרוחות, גדולות ומתקפלות למטה, **וזנבו מונח על ירכותיו, ומהלך בצידי דרכים.**

ויש אומרים: אף נובח ואין קולו נשמע,

ממאי הוי כלב שוטה?

רב אמר: נשים כשפניות משחקות בו, להראות כשפיהם, לשחוק.

ושמואל אמר: רוח רעה שורה עליו.

מאי ביניהו? [כמו: למאי נפקא מינה]? מה זה משנה ממה נהיה הכלב שוטה?

איכא ביניהו: למקטליה דוקא **בדבר הנזרק** פד-א על הכלב מרחוק. כי לפי שמואל אין להתקרב אליו מחמת הרוח הרעה, ויש להורגו ממרחק, בזריקת חץ או סכין.

תניא כוותיה דשמואל: כשהורגין אותו —

אין הורגין אותו אלא בדבר הנזרק.

דחייף ביה, המתחכך בו — **מסתכן.**

דנכית ליה מי שהכלב השוטה נשכו — **מיית.**

ומוסיפה הגמרא:

"**דחייף ביה מסתכן** — **מאי תקנתיה** להנצל?

נישלח מאניה יפשוט בגדיו, **ונירחיט**, ויברח במרוצה.

רב הונא בריה דרב יהושע חף ביה התחכך בו **חד מינייהו** אחד מהכלבים השוטים בהיותו **בשוקא.**

שלחינהו למאניה פשט בגדיו **ורחיט** ורץ.

אמר: קיימתי בעצמי [קהלת ז] "**החכמה — תחיה בעליה**".

"**דנכית ליה מיית**" — **מאי תקנתיה** להנצל מהמות?

אמר אביי: ניתי יביא **משכא דאפא דדיכרא** עור של צבוע זכר.

וניכתוב עליה כך: "**אנא, פלניא בר פלניתא, אמשכא** על עורו **דאפא דיכרא** של צבוע זכר — **כתיבנא עלך: כנתי כנתי קלירום!**".

ואמרי לה כך יכתוב: **קנדי קנדי קלורום, יה יה ה' צבאות, אמן אמן סלה.**

ונשלחינהו למאניה ויפשוט בגדיו **ולקברינהו בי קברי עד תריסר ירחי שתא.** יטמנם בין הקברים שנים עשרה חדשי שנה.

ונפקינהו ויוציאם משם לאחר זמן זה, **ונקלינהו** וישרפם **בתנורא, ונבדרינהו לקטמיה** ויפזר את אפרם **אפרשת דרכים.**

והנך ובאותם **תריסר ירחי שתא, כי שתי מיא** — **לא לישתי** ישירות בפיו מתוך הכוס **אלא** רק באמצעות מציצה **בגובתא דנחשא,** בקנה נחושת, כדי שלא תשתקף שום דמות במשקה שבכוס, כי **דילמא חזי בבואה** את השתקפותו **דשידא** [השד שקפץ מהכלב עליו] **וליסתכן** בכך.

כי הא דאבא בר מרתא, הוא אבא בר מניומי, עבדא ליה אימיה עשתה לו אמו, לאחר שנושך על ידי כלב שוטה, **גובתא דדהבא,** קנה מזהב שבאמצעותו היה שותה.

שנינו במשנתנו: **ועוד אמר רבי מתיא:** החושש בגרונו מטילין לו סם בפיו בשבת.

רבי יוחנן חש חלה **בחולי** הנקרא "**צפידנא**". שהוא חולי מסוכן המתחיל בשיניים ובחניכיים ומתפשט לתוך הגוף בבני המעיים.

אזל הלך **גבה דההיא מטרוניתא,** גברת חשובה נכרית שהיתה רופאה.

עבדא ליה מלתא עשתה לו רפואה ביום **חמשא ומעלי שבתא** וביום שישי, בערב שבת.

אמר לה: בשבת מאי אעשה?

אמרה ליה: לא צריכת לרפואה בשבת.

אמר לה: **ואי** בכל זאת **מצטריכנא** — **מאי** אעשה?

אמרה ליה: אישתבע לי דלא מגלית שלא

תגלה את הרפואה.

אישתבע לה בלשון הזאת "**לאלהא דישראל לא מגלינא**".

נפק יצא רבי יוחנן, **דרשה** וגילה את הרפואה **בפירקא**, בשיעור שאמר.

ותמהינן: **והא אישתבע לה** רבי יוחנן שלא יגלה!

ומשנינן: כך היתה משמעות שבועתו: רק **לאלהא דישראל לא מגלינא, הא לעמו ישראל** כן **מגלינא**. והיינו, שאין זו כלל לשון שבועה.

ועדיין תמהינן: **והא איכא חלול השם**, לפי שסבורה המטרוניתא שעבר על שבועתו.

ומשנינן: **דמגלי לה מעיקרא**, מיד, לפני שגילה אותה בפירקא, שאין זו לשון שבועה.

ומבארת הגמרא: **מאי** רפואה **עבדא ליה**?

אמר רב אחא בריה דרב אמי: מי שאור שמן זית, ומלח.

רב יימר אמר: לא מי שאור, אלא נתנה בו **שאור גופיה, שמן זית ומלח.**

רב אשי אמר: משחא דגדפא דאווזא. שומן מהמח של העצם הקטנה שבראש כנף האוז, וסכה אותו על צדעיו.

אמר אביי: אנא עבדי עשיתי **לכולהו** רפואות, **ולא איתסאי**, ולא רפא לי.

עד דאמר לי ההוא טייעא, ישמעאלי: **אייתי** הבא **קשייתא דזיתא** גרעיני זיתים, שהם קשים, **דלא מלו תילתא** שלא הגיעו לשליש גידולם, **וקלינהו בנורא** ושרוף אותם באש **אמרא חדתא** כשהם על גבי מעדר חדש.

ואדביק, ואת האפר תדביק **בככי דריה** בשורת השיניים.

עבדי הכי — ואיתסאי.

ממאי הוה, ממה נהיה אותו החולי?

מאכילת חמימי חמימי דחיטי, פת חיטים חמה מידי, **ומאכילת שיורי כסא דהרסנא**, שהם דגים המטוגנים בקמח בשמן של עצמם.

ומאי סימניה של אותה המחלה? **כד רמי** כאשר נותן האדם **מידי** דבר מה **בככיה** בשיניו, **ואתא דמא מבי דרי**, וזב הדם משורת שיניו.

רבי יוחנן כי חש בצפידנא — עבד הכי את הרפואה שהורתה לו אפילו **בשבתא**, על אף שאסרו חכמים לעשות רפואה בשבת לחולה שאין בו סכנה, **ואיתסי.**

רש"י לא גורס את הקטע הבא, הנתון בסוגריים:

[והוינן בה: **ורבי יוחנן היכי עביד הכי** בשבת?

אמר רבי נחמן בר יצחק: שאני צפידנא, שחולי מסוכן הוא, **הואיל ומתחיל בפה וגומר בבני מעיים**].

אמר ליה רב חייא בר אבא לרבי יוחנן: כמאן הינך סבור? האם **כרבי מתיא בן חרש, דאמר החושש** כאב **בפיו, מטילין לו סם בשבת!**? והאם לא חולקים חכמים עליו כמו שחלקו עליו על מה שהתיר אכילת חצר

כבד של כלב למי שנשכו כלב שוטה?

אמר ליה: לפי **שאני אומר:** רק **ב**היתר רפואה **זו,** של אכילת חצר כבד של כלב חולקים עליו חכמים, **ולא** נחלקו עליו **ב**היתר הרפואה **האחרת,** למי שחושש בפיו בשבת.

לימא מסייע ליה לרבי יוחנן שלא נחלקו חכמים במי שחושש בפיו בשבת, מהא דתניא:

מי שאחזו ירקון, שפניו נעשות צהובות — **מאכילין אותו בשר חמור.**

מי שנשכו כלב שוטה — מאכילין אותו מחצר כבד שלו.

וחושש בפיו — מטילין לו סם בשבת.

דברי רבי מתיא בן חרש.

וחכמים אומרים: באילו — אין בהם משום רפואה.

ומבארת הגמרא: זה שאמרו חכמים כי **"באלו"** אין בהם משום רפואה — **למעוטי מאי?** דמשמע מדבריהם שיש מתוך שלשת הרפואות רפואה שגם חכמים מודים בה, ורק "באלו" המסוימות אין בהן משום רפואה.

מאי לאו, למעוטי סם, לחושש בפיו, שמודים בו חכמים שיש בו רפואה ויש לקחתו בשבת!

ודוחה הגמרא: **לא** כך היא משמעות דברי חכמים.

אלא הם חולקים על כל שלשת רפואותיו של רבי מתיא בן חרש המוזכרות בברייתא. ולא התכוונו אלא **למעוטי** רפואת **"מקיזין דם"** **לסרונכי,** לחולי אסכרה, שבזאת הם מודים לו שהיא רפואה מועילה.

הכי נמי מסתברא:

דתניא: שלשה דברים אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי ששמע משום רבי מתיא בן חרש: מקיזין דם לסרונכי בשבת, ומי שנשכו כלב שוטה מאכילין אותו מחצר כבד שלו, וחחושש בפיו מטילין לו סם בשבת.

וחכמים אומרים: באילו אין בהן משום רפואה.

"באילו" — למעוטי מאי?

מאי לאו — אתרתי רפואות **בתרייתא,** הכתובות לאחרונה, הם חולקים עליו.

ולמעוטי דרישא, שבתרופה הראשונה, של הקזת דם לאסכרה הם מודים לו.

ודוחה הגמרא: **לא** כך כונת חכמים.

אלא "באילו" קאי **אתרתי דרישא קמייתא.** שבשתי הרפואות הראשונות נחלקו עליו. **ולמעוטי** רפואה **דסיפא,** שמודים לו ברפואת החושש בפיו.

תא שמע, שבהטלת סם בשבת למי שחושש בפיו מודים חכמים, מהא **דתני רבה בר שמואל:** פד-ב

עוברה שהריחה מאכל ביום הכיפורים, והסתכנה — **מאכילין אותה עד שתשוב נפשה.**

ומי שנשכו כלב שוטה — מאכילין אותו מחצר כבד שלו.

וחחושש בפיו — מטילין לו סם בשבת.

דברי רבי אלעזר ברבי יוסי שאמר משום רבי מתיא בן חרש.

וחכמים אומרים: בזו בלבד אנו מודים לו שהיא רפואה **ולא ברפואה אחרת.**

"**בזו**" שמודים לו חכמים — **אהייא** על איזה רפואה?

אילימא אעוברה, שמאכילים אותה ביום הכיפורים — הרי **פשיטא** שחכמים מודים בכך! כי **עוברה** שהסתכנה **מי איכא למאן דאמר דלא** מאכילים אותה? ואלא רבי מתיא בן חרש אמרה, עד שתאמר שחכמים מודים לו בה? **אלא לאו — אסם**, על רפואת הסם למי שחושש בפיו בשבת הם מודים. ולא על האכלת חצר כבד שהרי בפירוש חלקו עליו במשנה.

ומסקינן: אכן **שמע מינה.**

רב אשי אמר: מתניתין נמי דיקא שחכמים מודים ברפואת מי שחושש בפיו בשבת, מהא דקתני בה:

ועוד אמר רבי מתיא בן חרש החושש בפיו מטילין לו סם בשבת. ולא פליגי רבנן עליה.

ואם איתא דפליגי רבנן עליה — ליערבינהו לשתי הרפואות **וליתנינהו, וליפלגו רבנן בסיפא** על שתיהן.

ומסקינן: **שמע מינה.**

שניו במשנה: מטילין לו סם בשבת **מפני שספק נפשות הוא.**

והוינן בה: **למה לי** למשנתנו לחזור **תו** שוב **ולמימר: וכל ספק נפשות דוחה את השבת!?**

אמר רב יהודה אמר רב: להשמיענו כי **לא** רק אם **ספק** אם ימות מהחולי **בשבת זו בלבד אמרו** שמותר לחלל עליו את השבת הזו.

אלא אפילו אם עתה **הספק** הוא שמא ימות **בשבת אחרת**, ובשבת זו ברור שיחיה, מותר לחלל שבת זו כדי להצילו מספק מיתה בשבת אחרת.

היכי דמי?

כגון דאמדוה לרפואתו שיקחנה **לתמניא יומי**, במשך שמונה ימים, **ויומא קמא** לנטילת הרפואה הוא **בשבתא.**

מהו דתימא: ליעכב מנטילת הרפואה **עד לאורתא** למוצאי שבת, **כי היכי דלא ניחול** נחלל **עליה תרי שבתא**, אלא רק שבת אחת.

קא משמע לן שיש לו ליטלה מיד בשבת הראשונה.

תניא נמי הכי: מחמין חמין לחולה בשבת בין להשקותו את המים החמים **בין להברותו** לחזקו על ידי רחיצה במים חמים.

ולא כשהוא מסוכן **בשבת זו בלבד אמרו** שמותר להחם לו, **אלא** אפילו תהיה סכנתו **לשבת אחרת**, מותר לחלל עליו שבת זו.

ואין אומרים: כיון שאין סכנתו בשבת הבאה ודאית אלא רק ספק, **נמתין לו שמא יבריא.**

אלא, מחמין לו מיד. מפני שספק נפשות דוחה את השבת. ולא ספק סכנה **בשבת זו** הוא דוחה, **אלא אפילו ספק שבת אחרת.**

ואין עושין דברים הללו, של חילול השבת

לצורך הצלת חולה, **לא על ידי נכרים ולא על ידי כותיים, אלא על ידי גדולי ישראל.**

ואין אומרין, אין סומכים להתיר **שיעשו דברים הללו** של חילול שבת לצורך הצלת נפשות, **לא על פי** הבנתם של **נשים ולא על פי** הבנתם של **כותיים.**

אבל מצטרפין הם הנשים והכותיים **לדעת אחרת.** שאם שני ישראלים אומרים שצריך לחלל על חולה זה את השבת ושלשה ישראלים אומרים שאין צורך לחלל עליו, מצטרפת דעת האשה או הכותי אל השניים, ונעשה הענין ספק השקול, ומחללים עליו את השבת.

תנו רבנן: מפקחין עושים כל פעולת הצלה לצורך **פקוח** הצלת **נפש בשבת.**

וחזריז להציל בשבת:

א. **הרי זה משובח.**

ב. **ואין צריך ליטול רשות מבית דין** כדי לחלל את השבת בפעולות ההצלה.

הא כיצד?

ראה תינוק שנפל לים — פורש מצודה ומעלהו.

וחזריז להצילו:

א. **הרי זה משובח.**

ב. **ואין צריך ליטול רשות מבית דין.**

ומדייקת הגמרא מיתור הענין, שלמרות שכבר כתב התנא "הרי זה משובח" הוצרך התנא להוסיף "ואינו צריך ליטול רשות מבית דין", להשמיענו שמותר לו לפרוש רשת להציל את התינוק, **ואף על גב דקא צייד כווריו** דגים יחד עם התינוק.

וממשיכה הברייתא:

ראה תינוק שנפל לבור — עוקר חוליא על שפת הבור כדי שיהיה נוח להכנס לבור ולהעלותו, **ומעלהו.**

וחזריז הרי זה משובח, ואין צריך ליטול רשות מבית דין.

וגם כאן מדייקת הגמרא מיתור הענין: מותר לו לעקור את החוליה לצורך ההצלה, **אף על גב דמתקן דרגא**, שמתקן בכך מדרגה לבור [דבר שאסור לעשותו בשבת משום מלאכת בונה].

וממשיכה הברייתא: **ראה שנענלה דלת בפני תינוק — שוברה ומוציאו. וחזריז הרי זה משובח, ואין צריך ליטול רשות מבית דין.**

ומדייקת הגמרא כמו מקודם: **ואף על גב דקא מיכוין למיתבר בשיפי.** לשבר מהדלת נסרי עץ או קיסמי עץ.

וממשיכה הברייתא:

מכבין את האש המסוכנת לנפש, **ומפסיקין** את הילוכה על ידי נתינת כלים עם מים בדרך הילוכה — **מפני הדליקה בשבת.**

וחזריז הרי זה משובח, ואין צריך ליטול רשות מבית דין.

ומדייקת הגמרא: **ואף על גב דקא ממכיך מכוכי**, שמנמיך את הגחלים לצורך שימושו בהן.

וצריכא, להשמיענו בכל חילוקי הדינים הללו שאינו צריך לבוא וליטול רשות מבית

דין:

דאי אשמועינן הצלת תינוק מהים, שאינו צריך ללכת לבית דין וליטול רשות, הייתי אומר כי דוקא שם הדבר מותר, **משום דאדהכי והכי** שבינתיים עד שילך ויבקש רשות **אזל ליה**, ילך התינוק לאיבוד, ויטבע בים.

אבל כשנפל התינוק ל**בור**, **דקא יתיב**, שהוא יושב בו. **אימא לא** יצילנו ללא נטילת רשות.

לכן **צריכא** להשמיענו את ההיתר להציל בלי נטילת רשות בנפל לבור.

ואי אשמועינן בור — **משום דקא מיבעית**, שהקטן מבועת מפחד, וסכנה היא לו.

אבל נעלה דלת — היה מקום לומר שאין לו לשוברה בלי ליטול רשות מבית דין, היות **ואפשר** שיתכן להמנע מחילול שבת, וכגון **דיתיב בהאי גיסא** שישב לו בצדה השניה של הדלת **ומשביש ליה** ויקרקש לו לתינוק **באמגוזי**, באגוזים וירגיענו בכך עד מוצאי שבת.

ולכן **צריכה** הברייתא להשמיענו שמחמת ספק סכנה של התינוק, אין לו לחשוש שמא אסור לשבור את הדלת ללא רשות מבית דין, אלא יזדרז מיד לשוברה, מבלי לחוש.

ומבארת הגמרא את דברי הברייתא "**מכבין ומפסיקין**" — **למה לי** להשמיענו?

דאפילו הסכנה שבדליקה אינה לאנשי חצר זו שהדליקה בה, אלא יש חשש **לאנשי חצר אחרת**, מותר לכבותה מבלי ליטול רשות.

אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: לא הלכו בפקוח נפש אחר הרוב. אלא גם במקום שיש מיעוט ישראלים ורוב נכרים, ואין ידוע אם האדם שצריך להצילו הוא יהודי או נכרי, מחללים עליו את השבת.

ומארת הגמרא: **היכי דמי** שאין הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב?

אי נימא שנפלה מפולת על אחד מתוך עשרה אנשים, **ודאיכא תשעה ישראל ונכרי אחד ביניהו**, ואין יודעים על מי מהם נפלה המפולת — **רובא ישראל ניתהו!**

אי נמי פלגא ופלגא, חמשה נכרים וחמשה ישראלים, אין צריך לדינו של שמואל, היות וזה ספק השקול — **וספק נפשות להקל.**

אלא דאיכא תשעה נכרים וישראל אחד.

הא נמי פשיטא שחייבים להצילו, גם לולי דינו של שמואל, משום **דהוה ליה** אותו אחד "**קבוע**" במקומו.

והכלל הוא שב**כל** דבר **קבוע**, שלא פירש מהרוב, אלא התעורר עליו הספק במקום המצאו, אין הולכים בו אחר הרוב, אלא **כמחצה על מחצה דמי!**

ומשנינן: **לא צריכא** כאן מדובר **דפרוש** כולם **לחצר אחרת**, ובעת פרישתם נפלה על אחד מהם מפולת, והתעורר הספק שלא במקום קביעותו אלא בעת פרישתו.

מהו דתימא: כל דפריש — **מרובא פריש**, כמו בכל ספק שהיה בו פרישה מהרוב, ונאמר לפי הכלל הזה כי שנפלה עליו מפולת פרש מרוב הנכרים.

קא משמע לן, דלא הלכו בפקוח נפש אחר הרוב, ומספק שמא הוא המיעוט הישראלי מחללים עליו את השבת להצילו.

ופרכינן: **איני!** היתכן שכאשר פירשו לחצר אחרת ונפל הגל בעת פרישתם לחצר האחרת אין הולכים אחר הרוב, ומצילים.

והאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: תשעה נכרים וישראל אחד, ונפלה על אחד מהם מפולת בשבת, רק אם היו כולם **באותה חצר — מפקחין,** מסירים את הגל מעליו.

אבל אם נפל הגל **בחצר אחרת,** זאין אנו יודעים מי מבני החצר האחת שהה בזמן נפילתו של הגל בחצר האחרת — **אין מפקחין** כיון שלא התחזק לנו שיש ישראלי בחצר האחרת.

ומשנינן: **לא קשיא.**

הא, דינו של שמואל שמפקחים, מדובר **דפרוש כולהו** לחצר אחרת, שהתחזק ישראל גם בחצר האחרת. ומשמיענו שמואל שאין הולכים בפיקוח נפש אחרי הרוב גם במצב של פרישה, למרות שיש מקום לומר שכל דפריש מרובא פריש.

הא, דינו של רבי יוחנן שאין מפקחים אם נפל הגל בחצר אחרת, מדובר **דפרוש** רק **מקצתייהו** מהעשרה לחצר האחרת, וכיון שלא התחזק שם ישראל, ויש גם לומר כל דפריש מרובא פריש, אין מפקחין.

והוינן בה: **ומי אמר שמואל הכי** שאין הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב?

והתנן: עיר שיש בה ישראלים ונכרים, **ונמצא בה תינוק מושלך.**

אם רוב הדרים באותה עיר הם **נכרים** — הרי התינוק **נכרי.**

ואם רוב ישראל — הרי הוא **ישראל.**

היו בה **מחצה** ישראל **על מחצה** נכרים — הרי הוא ספק **ישראל.**

ואמר רב: לא שנו במשנה שאם היו בה רוב ישראל הרי הוא כודאי ישראל, **אלא** לענין **להחיותו, אבל ליחסו,** ואם הוא בת תהא מותרת להנשא לכהן — **לא** מחזיקים אותו כישראל מיוחס, כי מעלה עשו ביוחסין עד שיהיה אפשר לתלות בשני "רוב".

ושמואל אמר: מה ששנינו כי ברוב ישראל הרי הוא ישראל הוא לענין **לפקח עליו את הגל** בשבת. אבל במחצה על מחצה שהוא רק ספק ישראל אין מפקחים עליו את הגל. פה-א

ודין זה סותר את דינו הקודם של שמואל, שאמר אין הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב.

ומשנינן: **כי איתמר דשמואל** "לפקח עליו את הגל" — **אריש**א של המשנה שם **איתמר.** שכך שנינו שם: **אם רוב נכרים — נכרי.**

ועל כך אמר **אמר שמואל: ולענין פקוח נפש — אינו כן,** לפי שאין הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב, ולכן אפילו ברוב נכרים מפקחים עליו בשבת.

ומה ששנינו "**אם רוב נכרים** הרי הוא **נכרי**" — **למאי הילכתא?**

אמר רב פפא: להאכילו נבלות כדין נכרי.

וזה ששנינו "**אם רוב ישראל** הרי הוא **ישראל**" — **למאי הילכתא?** והרי גם במחצה על מחצה אין מאכילים אותו נבילות!

להחזיר לו אבידתו. ובמחצה על מחצה אין

מחזירים לו שהרי ספק ישראל הוא ספק נכרי, ואומרים לו: הבא ראיה שישראל אתה, ורק אז נחזיר לך אבדתך.

"מחצה על מחצה הרי הוא **ישראל"** — **למאי הילכתא?**

אמר ריש לקיש: לנזקין.

ומבארת הגמרא:

היכי דמי?

אי נימא דנגחיה תורא דידן שור שלנו **לתורא דידיה** לשור שלו, מדוע הוא כישראל? והרי **נייתי ראיה** שישראל הוא **ונשקול!** כי המוציא מחבירו עליו הראיה. וישראל לא חייב לשלם לגוי על נזקי שורו.

לא צריכא, דנגחיה תורא דידיה שור שלו **לתורא דידן** לשור שלנו.

פלגא, חצי נזק שמשלם ישראל, בעליו של שור תם, שנגח שורו התם את שור של ישראל אחר — **יהיב ליה.**

אבל **אידך פלגא,** שצריך נכרי בעל שור תם לשלם אם נגח שורו [כיון שדין חצי נזק בשור המועד נוהג רק בשורו של ישראל, אבל שורו של נכרי משלם נזק שלם] — **נימא ליה** אותו ספק ישראל לניזק: **אייתי** אתה **ראיה דלאו ישראל אנא, ושקול.** לפי שאתה הוא הבא להוציא ממון ממני, ועליך להביא ראיה כדי להוציא ממני ממון.

שנינו במשנה: **מי שנפל עליו מפולת,** ספק הוא שם ספק אינו שם. ספק הוא חי ספק הוא מת. ספק אם כותי ספק אם ישראל.

והוינן בה: **מאי קאמר?** מדוע אמר התנא כל כך הרבה ספיקות שונים?

ומשנינן: התנא בלשון **"לא מיבעיא" קאמר:**

לא מיבעיא ספק הוא שם ספק אינו שם, דאי איתיה אם הוא נמצא שם ודאי **חי הוא — דמפקחין.**

אלא אפילו ספק חי ספק מת — מפקחין.

ולא מיבעיא ספק חי ספק מת דישראל.

אלא אפילו ספק נכרי ספק ישראל — מפקחין.

עוד שנינו במשנה: **מצאוהו חי — מפקחין.**

ותמהינן: **מצאוהו חי — פשיטא** שמפקחין!

לא צריכא, דאפילו להצלת חיי שעה, שיחיה רק במשך זמן קצר, מחללים עליו את השבת.

עוד שנינו: **ואם מת — יניחוהו.**

ותמהינן: **הא נמי פשיטא** הוא!

ומשנינן: **לא צריכא,** אלא לדברי **רבי יהודה בן לקיש.**

דתניא: אין מצילין את המת על ידי טלטולו **מפני הדליקה** מפני שהוא מוקצה.

אמר רבי יהודה בן לקיש: שמעתי מרבותי **שכן מצילין את המת מפני הדליקה.**

ואפילו רבי יהודה בן לקיש לא קאמר שהתירו חכמים איסור טלטול מוקצה לצורך הצלת המת מהדליקה, **אלא מתוך שאדם בהול על מתו, אי לא שרית ליה** לטלטלו, **אתי לכבויי** את הדליקה ויעבור על איסור מלאכת כיבוי.

אבל הכא, בנפל עליו הגל, זמת, לא התירו לקחתו משם.

היות **ואי לא שרית ליה** אם לא תתיר לפנותו משם — **מאי אית ליה למעבד**? הרי אין לך מה לחשוש שמא הוא יכשל.

תנו רבנן: עד היכן הוא מפקח כדי שיהא **בודק** את זה שנפלה עליו מפולת אם הוא חי או מת?

עד שיכול לבדוק את נשימת **חוטמו**. ואם הגיע לחוטמו ומצא שאינו נושם, אינו רשאי להמשיך ולפקח בשבת.

ויש אומרים: עד שיכול לבדוק את דופק **לבו.**

אם נפל הגל על כמה אנשים, **ובדק ומצא** אנשים **עליונים מתים — לא יאמר: כבר מתו התחתונים** שמתחתיהם בגל. אלא ימשיך לפקח שמא הם חיים.

מעשה היה, ומצאו עליונים מתים, ותחתונים חיים.

והוינן בה: **נימא הני תנאי** שנחלקו אם בודק עד חוטמו או עד לבו, נחלקו במחלוקת **כי הני תנאי:**

דתניא: מהיכן הולד נוצר תחילה?

מראשו. שנאמר [תהלים עא] "**ממעי אמי אתה גוזי**".

ואומר [ירמיהו ז] "**גזי נזרך** [שער ראשך] **והשליכי**".

הרי שלשון "גוז" מתייחס לראש האדם, וממנו נוצר האדם במעי אמו.

אבא שאול אומר: הולד נוצר **מטיבורו. ולאחר** מכן הואא **משלח שרשיו אילך ואילך.**

ולכאורה החיות תלויה ביצירה, אם היא מהראש שבו החוטם, או מהבטן שבו הלב.

ואמרינן: **אפילו תימא אבא שאול,** יש לבדוק בנשימת החוטם.

כי עד כאן לא קא אמר אבא שאול התם שהולד נוצר מהטבור, **אלא לענין יצירה.** היות **דכל מידי** כל דבר **ממציעתיה** מאמצעיתו הוא **מיתצר** נוצר.

אבל לענין פקוח נפש — אפילו אבא שאול מודי דעקר חיותא באפיה הוא. וכ**דכתיב** [בראשית ז] "**כל אשר נשמת רוח חיים באפיו**".

אמר רב פפא: מחלוקת במפקח את הגל כשהוא מוצא אותו מונח הפוך, **ממטה למעלה,** אם די בבדיקת הלב או ממשיך לפקח עד שמגיע לחוטם ובודק נשמתו.

אבל אם מפקח את הגל כדרך עמידתו, **ממעלה למטה,** הרי **כיון דבדק ליה עד חוטמו** ולא מצא בו נשימה, **שוב אינו צריך** להמשיך לפקח ולבדוק את הלב.

דכתיב "**כל אשר נשמת רוח חיים באפיו**". ומשמע שהנשימה היא הקובעת.

וכבר היה רבי ישמעאל ורבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה מהלכין בדרך, ולוי הסדר ורבי ישמעאל בנו של רבי אלעזר בן עזריה מהלכין אחריהן.

ונשאלה שאלה זו בפניהם: מניין לפקוח נפש שדוחה את השבת?

נענה רבי ישמעאל ואמר: [שמות כב] "**אם במחתרת ימצא הגנב** והוכה ומת — אין לו דמים".

ומה זה הבא במחתרת, **שספק** אם הגנב **על** גניבת **ממון** הוא **בא, ספק על נפשות** לרצוח **בא.**

וענינו חמור מאד, כי **שפיכות דמים מטמא את הארץ וגורם לשכינה שתסתלק מישראל.**

בכל זאת **ניתן להצילו** לבעל הבית **בנפשו** של הגנב.

קל וחומר לפקוח נפש, שדוחה את השבת.

נענה רבי עקיבא ואמר: [שמות כא] "**וכי יזד איש על רעהו** להרגו בערמה — **מעם מזבחי תקחנו למות**".

ודרשינן: **מעם מזבחי** תקחנו, אם עדיין לא התחיל בעבודה.

ולא "**מעל מזבחי**", שאם התחיל לעבוד ממתינים לו עד סוף עבודתו.

ומביאה הגמרא את דברי רבי יוחנן כדי להסביר את לימודו של רבי עקיבא:

ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: לא שנו שאין לוקחים את הכהן באמצע עבודתו **אלא** כדי **להמית** אותו, בבית דין.

פה-ב **אבל** אם יודע הכהן העוסק עתה בעבודתו לימוד זכות לאדם שיש בו כדי **להחיות** אותו, **אפילו מעל מזבחי** תקחנו לבוא ולהעיד כדי להציל את הנידון.

ומה זה, שיודע עדות שיכולה להציל, **שספק יש ממש בדבריו ספק אין ממש בדבריו,** והוא עוסק באמצע העבודה במקדש שהיא חמורה, שהרי **עבודה דוחה שבת,** מפסיקים את עבודתו כדי שיבוא להעיד ולהציל.

קל וחומר לפקוח נפש ממש **שהוא דוחה את השבת.**

נענה רבי אלעזר ואמר: ומה לצורך קיום **מילה, שהיא** רק **אחד ממאתים וארבעים ושמונה איברים שבאדם** — **דוחה** צורך קיום המצוה **את השבת.**

קל וחומר לצורך קיום **כל גופו** — **שדוחה** הצלתו **את השבת.**

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: [שמות לא] "אך **את שבתתי תשמרו**".

יכול לכל, בכל מצב שהוא?

תלמוד לומר: "אך" — **חלק.** שהמילה "אך" היא מיעוט, והיא מלמדת שיש לחלק בין מצבים שונים.

ומכאן אנו מבינים שבמקום פיקוח נפש הכתוב מדבר, שאז אין חייבים לשמור את השבת.

רבי יונתן בן יוסף אומר: [שמות לא] "**כי קדש היא לכם**".

היא, השבת, **מסורה בידכם** לקיימה. **ולא אתם מסורים בידה.** שאין אתם חייבים למסור את נפשכם לצורך קיומה.

רבי שמעון בן מנסיא אומר: [שמות לא] "**ושמרו בני ישראל את השבת". אמרה תורה:** יש לדאוג שתשמר מצות השבת.

לכן בשיקול של קיום מצות השבת, אמרה תורה שבכלל מצות ה"שמירה": **חלל עליו שבת אחת, כדי שישמור שבתות הרבה.**

אמר רבי יהודה אמר שמואל: אי הואי אם הייתי **התם** שם בין אותם התנאים, **הוה אמינא** להם כי המקור **דידי** שלי **עדיפא מדידהו.**

שלדברי, מכאן יש ללמוד זאת:

[ויקרא יח] "ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה האדם, **וחי בהם**" — **ולא שימות בהם.**

אמר רבא: לכולהו הלימודים של כל התנאים לעיל, **אית לחו פירכא. בר** חוץ **מלימודו דשמואל, דלית ליה פרכא.**

ומבאר רבא: ללימוד **דרבי ישמעאל** יש פירכא, כי **דילמא** יש להסביר את דין הבא במחתרת **כדרבא.** ולפיו אי אפשר ללמוד ממנו על דחיית שבת לצורך ספק פיקוח נפש.

דאמר רבא: מאי טעמא דמחתרת, שמותר להרוג את הגנב שבא בה.

כי **חזקה** היא **שאין אדם מעמיד עצמו** מונע עצמו מלעמוד **על ממונו** מלהצילו.

והאי, זה הגנב הבא במחתרת, **מידע ידע דקאי** שיעמוד בעל הבית **לאפיה** כנגדו, כדי למנוע ממנו לקחת את הממון שלו.

ואמר הגנב בלבו: **אי קאי לאפאי** אם יעמוד הלה כנגדי — **קטילנא ליה!**

ואתורה אמרה: אם **בא** אדם **להרגך — השכם להרגו!**

ולדברי רבי ישמעאל, **אשכחן,** מצאנו רק **שודאי** פיקוח נפש דוחה שבת, כמו הבא במחתרת, שודאי פיקוח נפש שבו דוחה איסור רציחה.

אבל **ספק** פיקוח נפש — **מנלן** שגם הוא דוחה שבת?

ואם כן, אי אפשר ללמוד מכאן על היתר פיקוח נפש בשבת רק על ודאי פיקוח נפש ולא על ספק, ונמצא שלפי רבי ישמעאל אין לנו מקור שספק פיקוח נפש דוחה שבת.

דרבי עקיבא נמי אית ליה פירכא, כי **דילמא** אין הלקיחה של הכהן מהעבודה נעשית אפילו במקום ספק, אלא רק **כדאמר אביי.**

דאמר אביי: מי שיוצא להיסקל, ואמר "יש לי לימוד זכות להנצל", שמחזירים אותו לדון בזכותו, זה רק אם בודקים אם יש ממש בדבריו. ולכן, **מפרינן ליה זוגא דרבנן,** שילוו אותו בדרכו אל בית הסקילה, שאם יטען בדרך יש לי זכות יוכלו הללו לבודקו, **לידע אם יש ממש בדבריו** אם לאו.

והוא הדין ביחס לכהן היודע עדות, אין מפסיקים אותו מעבודתו אלא אם כן בודקים שיש ממש בדבריו, ונמצא **שאשכחן** רק **ודאי** הצלה, שרק אז מפסיקים את עבודתו, והוא הדין שמחללים שבת לצורך הצלה ודאית, אך על **ספק** פיקוח נפש — **מנא לן** שמחללים את השבת?

וכן בדברי **כולהו,** שאר התנאים, **אשכחן** רק **שודאי** פיקוח נפש דוחה שבת, אבל **ספק** פיקוח נפש שדוחה שבת — **מנא לן?**

ואילו הלימוד **דשמואל** — **ודאי לית ליה פירכא.** שהרי משמעות הפסוק היא שיעשה האדם את המצות ויחיה בעשייתן בודאי, ולא שיכנס לספק בחייו בעשייתן.

אמר רבינא, ואיתימא רב נחמן בר יצחק אמר זאת על הלימוד של שמואל, שאין עליו פירכא, לעומת שאר הלימודים:

טבא חדא פלפלתא חריפא טוב גרעין אחד של פלפלת חריפה **מאשר מלא צנא** כלי **דקרי** של דלעת.

מתניתין:

משנתנו מבארת את סוגי הכפרות על עבירות, ובהן נכללת גם כפרת יום הכיפורים:

א. קרבן **חטאת**, וכן קרבן **אשם ודאי** [אשם גזילה ואשם מעילה] — **מכפרין** [וכפרת אשם תלוי תתבאר בגמרא]. וכפרה זו היא עם התשובה, שהרי אם לא היה מתחרט על חטאו לא היה מביא את החטאת או את האשם.

וכן **מיתה** של האדם, וכן **יום הכפורים** — **מכפרין עם התשובה.**

ב. **תשובה מכפרת על עבירות קלות, על** ביטול מצות **עשה, ועל** עבירת איסורי **"לא תעשה".**

ועל העבירות **החמורות**, שיש בעונשן מיתה בידי שמים או כרת — **תשובה** רק יכולה להיות **תולה** להגן מהיסורים, אבל אינה מכפרת, **עד שיבא יום הכפורים, ויכפר.**

ג. **האומר: אחטא ואשוב, אחטא ואשוב — אין מספיקין בידו לעשות תשובה.**

ד. האומר: **אחטא, ויום הכפורים מכפר — אין יום הכפורים מכפר** לו.

ה. רק על **עבירות שבין אדם למקום — יום הכפורים מכפר.**

אבל על **עבירות שבין אדם לחבירו — אין יום הכפורים מכפר, עד שירצה את חבירו.**

ו. **דרש רבי אלעזר בן עזריה:** [ויקרא טז] "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר **מכל חטאתיכם, לפני ה' תטהרו".**

עבירות שבין אדם למקום — יום הכפורים מכפר.

עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכפורים מכפר, עד שירצה את חבירו.

אמר רבי עקיבא: אשריכם ישראל!

לפני מי אתם מטהרין, ומי מטהר אתכם — אביכם שבשמים!

שנאמר [יחזקאל לו] "**וזרקתי עליכם מים טהורים, וטהרתם**".

ואומר [ירמיהו יז "**מקוה ישראל** — ה'":

מה מקוה מטהר את הטמאים, אף הקדוש ברוך הוא מטהר את ישראל.

גמרא:

שנינו במשנה שחטאת ואשם ודאי מכפרים.

והוינן בה: וכי רק **אשם ודאי — אין**, כן מכפר, ואילו **אשם תלוי** הבא על ספק חטא בשוגג [שחייבים על ודאי שגגתו חטאת] — **לא** מכפר!? **והא כפרה כתיבא ביה** באשם תלוי!

ומשנינן: **הנך**, חטאת ואשם ודאי, **מכפרי כפרה גמורה**.

אבל **אשם תלוי אינו מכפר כפרה גמורה**, אלא הוא בא להגן מהיסורים אם חטא עד שיתברר חטאו בודאי ויביא קרבן חטאת.

אי נמי: הנך, חטאת ואשם ודאי, **אין** דבר **אחר שמכפר כפרתן**. אך **אשם תלוי** — יש גם דבר **אחר המכפר כפרתן**.

דתנן: חייבי חטאות ואשמות ודאין, על אף **שעבר עליהן יום הכפורים** — **חייבין** להביאן.

אבל חייבי **אשמות תלויין** שעבר עליהן יום הכיפורים — **פטורין** מלהביאם, היות ויום הכיפורים בא במקומן.

שנינו במשנה: **מיתה ויום הכפורים מכפרין עם התשובה**.

ומדייקת הגמרא: **עם התשובה** — **אין**, רק יחד עמה הם מכפרים. אבל **בפני עצמן** — **לא** מכפרים.

נימא מתניתין **דלא כרבי** היא.

דתניא, רבי אומר: על כל עבירות שבתורה, בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה, יום הכפורים מכפר.

חוץ מהפורק עול, והמגלה פנים בתורה, שדורשה לגנאי, **והמיפר ברית בשר**, שמבטל מצות מילה, **שרק אם עשה תשובה — יום הכפורים מכפר** לו. **ואם לא עשה תשובה — אין יום הכפורים מכפר**.

ומשנינן: **אפילו תימא** משנתנו היא לפי **רבי** ניחא.

כי אמנם **תשובה בעיא יום הכפורים**. אבל **יום הכפורים לא בעיא תשובה** עמו, אלא הוא מכפר בפני עצמו.

שנינו במשנה: **תשובה מכפרת על עבירות קלות על עשה ועל לא תעשה**.

והוינן בה: **השתא על** עבירת "**לא תעשה**" תשובה **מכפרת**. **על** ביטול מצות **עשה — מיבעיא**, וכי צריך לומר שהיא מכפרת עליה!?

אמר רב יהודה, הכי קאמר: תשובה מכפרת **על עשה, ועל לא תעשה שניתק לעשה**, שאין לוקים עליו, ואינו חמור ממצות עשה, ולכן נכתבו שניהם.

ופרכינן: לדבריך, וכי **על לא תעשה גמור** שאינו ניתק לעשה, ולוקים עליו, **לא** מכפרת תשובה בלבד?

ורמינהו מהא דתניא: **אלו הן** המצות **הקלות** שתשובה בלבד מכפרת עליהן?

מצוות **עשה ולא תעשה!**

חוץ מהלאו החמור של [שמות כ] שבועת שקר, "**לא תשא** את שם ה' אלהיך לשוא". פו-א

וקא סלקא דעתין שאין תשובה מועילה ללאו זה משום חומרתו, שאמר בו הכתוב "כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא".

ומשנינן: כונת התנא היא לומר שהתשובה מכפרת רק על עשה ועל לא תעשה הניתק לעשה, ובאומרו חוץ מלא תשא, כוונתו ללאו של **לא תשא ולכל** לאו גמור, שאינו ניתק לעשה, ולוקים עליו, **דדמי ליה**.

תא שמע, דלא כרב יהודה:

מהא דתניא: **רבי יהודה אומר: כל** לאו שהוא קל, משום **שהוא** בדרגת חומרה **מ"לא תשא" ולמטה — תשובה מכפרת** עליו.

וכל לאו חמור, שדרגת חומרתו היא **מ"לא תשא" ולמעלה — תשובה** רק **תולה** להגן עליו מן היסורים, **ויום הכפורים מכפר.**

והניחה הגמרא שכל הלאוים הרגילים שלא נאמרה בהם החומרה של "לא ינקה ה'", הם נכללים בלאוים הקלים, שתשובה לבדה מכפרת עליהם, ודלא כרב יהודה.

ומשנינן: כונתו של רבי יהודה בברייתא היא לומר שהלאו של **לא תשא**, שיש בו מלקות, **וכל** לאו **דמי ליה** בכך שיש בו מלקות אינם מתכפרים בתשובה בלבד, וכדברי רב יהודה.

תא שמע ראיה אחרת נגד רב יהודה:

דתניא: **לפי שנאמר** בעליית משה רבינו להר **חורב** כפרה של **תשובה** בלבד, דכתיב בשלש עשרה המידות שנאמרו למשה בהר חורב "**ונקה**" שמשמעותו כפרה על ידי תשובה בלבד.

יכול אף הלאו "**לא תשא**" נכלל **עמהן**, שהוא מתכפר בתשובה בלבד?

תלמוד לומר בו: "**לא ינקה**".

יכול אף שאר חייבי לאוין כן?

תלמוד לומר "כי לא ינקה ה' את אשר ישא **את שמו** לשוא.

למי שנושא את **שמו** לשוא **הוא דאינו מנקה** בתשובה בלבד. **אבל מנקה** הוא בתשובה בלבד ל**שאר חייבי לאוין!**

ואמרינן: האם תשובה מכפרת על חייבי לאוין שלוקים עליהם — במחלוקת **תנאי היא** שנויה.

דתניא בברייתא אחרת, שאין חייבי לאוין מתכפרים בתשובה בלבד:

על מה תשובה מכפרת — על עשה ועל לא תעשה שניתק לעשה.

ועל מה תשובה תולה ויום הכפורים מכפר — על כריתות ועל מיתות בית דין, ועל לא תעשה גמור.

אמר מר בברייתא הקודמת: תשובה בלבד מכפרת **לפי שנאמר בחורב** "ונקה".

והוינן בה: **מנא לן** ש"ונקה" משמעותו כפרה בתשובה?

ומשנינן: מהא **דתניא, רבי אלעזר אומר: אי אפשר לומר** "נקה" בלבד, לפי **שכבר נאמר** "**לא ינקה**".

ואי אפשר לומר "**לא ינקה**" בלבד, לפי **שכבר נאמר** "נקה".

הא כיצד?

מנקה הוא לשבין, ואינו מנקה לשאינן שבין.

ומביאה עתה הגמרא ברייתא העוסקת בעיקרי התשובה:

שאל רבי מתיא בן חרש את רבי אלעזר בן עזריה ברומי: האם **שמעת** את **ארבעה חלוקי כפרה, שהיה רבי ישמעאל דורש?**

אמר לו: **שלשה הן, ותשובה — עם כל אחד ואחד.**

א. **עבר על עשה, ושב — אינו זז משם עד**

שמוחלין לו.

שנאמר [ירמיהו ג] "**שובו בנים שובבים**". ולאחר מכן כתיב מיד "ארפא משובותם". ומסתבר שהפסוק הזה בא על מצות עשה, שהן הקלות ביותר.

ב. **עבר על לא תעשה ועשה תשובה — תשובה תולה, ויום הכפורים מכפר.**

שנאמר [ויקרא טז] "**כי ביום הזה יכפר עליכם מכל חטאתיכם**". ומכאן למדנו שיש עבירות יותר חמורות, שטעונות כפרת יום הכיפורים, ומסתבר שהן הלאוים, החמורים ממצות עשה.

ג. **עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה — תשובה ויום הכפורים תולין, ויסורין ממרקין.**

שנאמר [תהלים פט] "**ופקדתי בשבט פשעם, ובנגעים עונם**".

אבל מי שיש חילול השם בידו, שחוטא ומחטיא את הרבים — **אין לו** [לה] **כח בתשובה לתלות** לו, **ולא ביום הכפורים לכפר** לו, **ולא ביסורין למרק,** לנקותו.

אלא, כולן ביחד **תולין,** ורק **המיתה ממרקת,** מנקה.

שנאמר [ישעיהו כב] "**ונגלה באזני ה' צבאות: אם יכפר העון הזה** של חילול ה' **לכם — עד תמותון**". ולמדנו מכאן שיש עבירה חמורה שאינה מתכפרת אלא במיתה, ומסתבר שהיא אמורה על חילול ה' שהיא העבירה החמורה ביותר.

ומבארת הגמרא: **היכי דמי חילול השם?**

אמר רב: כגון אנא, אי שקילנא בישרא מטבחא אם אני לוקח בשר מהקצב **ולא יהיבנא דמי** ואיני משלם לו **לאלתר** מיד, שאם אני מתאחר הוא סבור שאני גזלן ובא לזלזל באיסור גזל, וזו היא עבירת חילול ה', שלומדים ממנו לחטוא.

אמר אביי: לא שנו שתשלום מאוחר לקצב הוא חילול ה' **אלא באתרא** במקום **דלא תבעי,** שאין נוהג הטבח ללכת ולגבות את הקפותיו, אלא כל אחד מביא לו בעצמו.

אבל באתרא דתבעי, שנוהג הקצב לבוא ולתבוע את הקפותיו — **לית לן בה,** אין לנו לחשוש לחילול ה' שהרי כך היא הדרך באותו מקום.

אמר רבינא: ובמקום שלי, הנקרא **מתא מחסיא — אתרא דתבעי הוא.**

אביי כדשקיל כשהיה קונה **בישרא מתרי שותפי** שהיה שייך לשני שותפים, **יהיב זוזא לחאי וזוזא לחאי,** ולא היה נותן שני זוזים לשותף אחד, כדי שלא יחשדנו השני שלא שילם.

והדר, ולאחר מכן, **מקרב לחו** מזמן אותם **גבי הדדי** ביחד, **ועביד חושבנא.**

רבי יוחנן אמר: היכי דמי חילול ה'?

כגון אנא, דמסגינא כשאני מהלך **ארבע אמות בלא תורה ובלא תפילין.** וילמדו ממני להבטל מלימוד התורה ומהנחת תפילין.

יצחק, דבי רבי ינאי, אמר: חילול ה' הוא אצל **כל** אדם **שחביריו מתביישין** ממנו **מחמת שמועתו,** שם רע היוצא עליו.

היכי דמי?

אמר רב נחמן: כגון דקא אמרי אינשי עליו: **שרא ליה** ימחול לו **מריה** ה׳ **לפלניא** על מעשיו הרעים.

אביי אמר: כדתניא: ״ואהבת את ה׳ אלהיך״.

שיהא שם שמים מתאהב על ידך.

שיהא אדם **קורא** במקרא, **ושונה** במשנה, **ומשמש תלמידי חכמים. ויהא משאו ומתנו בנחת עם הבריות.**

ואז, **מה הבריות אומרות עליו?**

אשרי אביו שלמדו תורה, אשרי רבו שלמדו תורה.

אוי להם לבריות שלא למדו תורה.

כי **פלוני שלמדו תורה — ראו כמה נאים דרכיו, כמה מתוקנים מעשיו! עליו הכתוב אומר** [ישעיהו מט] ״**ויאמר לי: עבדי אתה, ישראל אשר בך אתפאר**״.

אבל מי שקורא ושונה, ומשמש תלמידי חכמים, ואין משאו ומתנו באמונה, ואין דבורו בנחת עם הבריות.

מה הבריות אומרות עליו — אוי לו לפלוני שלמד תורה, אוי לו לאביו שלמדו תורה, אוי לו לרבו שלמדו תורה.

פלוני שלמד תורה — ראו כמה מקולקלין מעשיו וכמה מכוערין דרכיו!

ועליו הכתוב אומר: [יחזקאל לו] ״ויחללו את שם קדשי, **באמר להם** עליהם הגויים: **עם ה׳ אלה, ומארצו יצאו**, ולא יכול ה׳ להצילם מגלות״.

אמר רבי חמא ברבי חנינא: גדולה תשובה שמביאה רפאות לעולם.

שנאמר [הושע יד] ״**ארפא משובתם, אהבם נדבה**״.

רבי חמא ברבי חנינא רמי שני פסוקים שנראים לכאורה כסותרים:

כתיב ״**שובו בנים שובבים**״. ומשמע שכאשר תעשו תשובה ייחשב לכם כאילו **דמעיקרא**, בשעת החטא, **שובבים אתם** הייתם, וכאילו לא חטאתם, שאין זו אלא שובבות.

ומאידך **כתיב** ״**ארפא משובתיכם**״, דמשמע שרק מכאן ואילך הם נרפאים, אבל עדיין יש רישום של החטאים שנעשו מקודם ולא נמחקו כלא היו.

ומשנינן: **לא קשיא. כאן** שנמחקים מעיקרא, כששבים **מאהבה.**

כאן שנמחקים רק מכאן ולהבא, כששבים **מיראה.**

רב יהודה רמי:

כתיב [ירמיהו ג] ״**שובו בנים שובבים ארפא משובתיכם**״. שהם קרויים בנים לה׳.

ומאידך **כתיב** [ירמיהו ג]: ״**כי אנכי בעלתי בכם, ולקחתי אתכם אחד מעיר ושנים ממשפחה**״. שהוא לשון בעלות על עבדים.

לא קשיא.

כאן — כאשר שבים **מאהבה או מיראה.**

כאן — כאשר שבים **על ידי יסורין.**

אמר רבי לוי: גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד.

שנאמר [הושע יד] "**שובה ישראל עד ה' אלהיך**".

פו-ב **אמר רבי יוחנן: גדולה תשובה, שדוחה, כביכול, את לא תעשה שבתורה!**

שהרי נמשלה כנסת ישראל לרעייתו של הקב"ה. ולאחר ששילחה הקב"ה, ובגדה בו, והיא רוצה לחזור אליו על ידי תשובה — דוחה כח התשובה את הלאו בתורה, האמור בבעל המגרש את אשתו ונשאה לאיש אחר:

"לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה להיות לו לאשה אחרי אשר הוטמאה".

שנאמר [ירמיהו ג] "**לאמר: הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו, והיתה לאיש אחר. הישוב אליה עוד?**

הלא חנוף תחנף תאשם **הארץ ההיא** שיעשו בה מעשים שכאלה!

ואילו את — זנית עם **רעים רבים.**

ובכל זאת את יכולה שוב אלי — נאם ה'".

אמר רבי יונתן: גדולה תשובה שמביאה את הגאולה.

שנאמר [ישעיהו נט], "**ובא לציון גואל, ולשבי פשע ביעקב**".

מה טעם "ובא לציון גואל" — משום דיש שבי פשע ביעקב.

אמר ריש לקיש: גדולה תשובה, שזדונות נעשות לו כשגגות.

שנאמר [הושע יד] "**שובה ישראל עד ה' אלהיך כי כשלת בעונך**".

הא "עון" מזיד הוא, ולאחר התשובה **קא קרי ליה "מכשול"** [כי כשלת] שהוא לשון שגגה, שנכשל בלא כונה.

ופרכינן: **איני! והאמר ריש לקיש: גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכיות.**

שנאמר [יחזקאל לג] "**ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם — הוא יחיה**" מכח כל מה שעשה, אפילו מכח העבירות, שנהפכו לו לזכויות.

ומשנינן: **לא קשיא:**

כאן — בשב **מאהבה,** שנהפכים לו לזכויות.

כאן — בשב **מיראה,** שנהפכים לו רק לשגגות.

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: גדולה תשובה, שמארכת שנותיו של אדם.

שנאמר [יחזקאל יח] "**ובשוב רשע מרשעתו — חיו יחיה**".

אמר רבי יצחק, אמרי במערבא בארץ ישראל **משמיה דרבה בר מרי: בא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם.**

מדת בשר ודם, אדם שמקניט **את חבירו בדברים — ספק מתפיים הימנו ספק אין מתפיים הימנו.**

וגם **אם תאמר שמתפיים הימנו — ספק מתפיים בדברים ספק אין מתפיים בדברים,** אלא צריך לפצותו.

אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן.

אלא, אם **אדם עובר עבירה בסתר — מתפיים ממנו בדברים, שנאמר** [הושע יד] "**קחו עמכם דברים ושובו אל ה'**".

ולא עוד, אלא שמחזיק לו טובה, שנאמר "**וקח טוב**".

ולא עוד, אלא שמעלה עליו הכתוב בפיוס דבריו **כאילו הקריב פרים, שנאמר** [הושע יד] "**ונשלמה** במקום הקרבת **פרים** — באמירת **שפתינו**".

שמא תאמר שמתקבל הפיוס כהקרבת **פרי חובה**?

תלמוד לומר [הושע יד] "**ארפא משובתם — אהבם נדבה**". כקרבן נדבה שהוא מעולה יותר מקרבן חובה.

תניא, היה רבי מאיר אומר: גדולה תשובה, שבשביל יחיד שעשה תשובה מוחלין לכל העולם כולו.

שנאמר [הושע יד] "**ארפא משובתם אהבם נדבה כי שב אפי ממנו**".

"**מהם**" **לא נאמר. אלא** "כי שב אפי **ממנו**". ללמדנו כי די בתשובה של יחיד כדי שהקב"ה ירפא משובתם של כולם ויאהב את כולם בזכות תשובתו של היחיד.

ומבארת הגמרא: **היכי דמי בעל תשובה**?

אמר רב יהודה: כגון שבאת לידו דבר עבירה שנכשל בה בעבר, **פעם ראשונה ושניה, וניצל הימנה** פעמיים.

מחוי הראה **רב יהודה:** בעל תשובה הוא אדם שעמד בנסיון ולא עבר **באותה אשה** שנכשל בה, **באותו פרק** זמן, **ובאותו מקום** שאירעה העבירה.

אמר רב יהודה: רב רמי: כתיב [תהלים לב] "**אשרי נשוי פשע כסוי חטאה**". ומשמע שעדיף זה שלא מתגלה חטאו מאשר זה שחטאו גלוי.

וכתיב מאידך [משלי כח] "**מכסה פשעיו — לא יצליח**"!

לא קשיא:

הא בחטא מפורסם, עדיף שיודה על חטאו מאשר יכחיש אותו, שבושתו תעזור לו בכפרתו.

הא שעדיף להעלים את החטא — **בחטא שאינו מפורסם,** שאם יגלה ברבים את חטאו יהיה בכך מיעוט כבוד שמים, כי כל חטא שמתפרסם ממעט בכבוד שמים. ולכן, עדיף שישמור על כבוד שמים מאשר יגלה שחטא ויתבייש בכך.

רב זוטרא בר טוביה אמר רב נחמן תירוץ אחר:

כאן — בעבירות שבין אדם לחבירו, יש לו לגלות חטאו כדי שיבקשו אחרים את חבירו שימחול לו.

כאן — בעבירות שבין אדם למקום, שאינו צריך לבקש אנשים אחרים שיבקשו עבורו מחילה.

תניא, רבי יוסי בר יהודה אומר: אדם עובר עבירה פעם ראשונה — מוחלין לו. פעם שניה — מוחלין לו. פעם שלישית — מוחלין לו.

אבל אם חזר עליה בפעם **הרביעית** — **אין מוחלין לו**, גם אם יעשה עליה תשובה, אלא הוא זקוק לכפרה אחרת.

שנאמר [עמוס ב] "**כה אמר ה': על שלשה פשעי ישראל** אמחל להם. **ועל ארבעה — לא אשיבנו**, לא תועיל להם תשובתם".

ואומר: [איוב לג] "**הן כל אלה יפעל** ימחל **אל, פעמים — שלש עם גבר**", אך לא בפעם הרביעית..

מאי "**ואומר**", מדוע אין די בפסוק הראשון?

הכי קאמר: **וכי תימא: הני מילי** — שאין מחילה בפעם הרביעית, דוקא **בציבור** שחטא. **אבל ביחיד — לא** נאמר כלל זה, לכן **תא שמע** פסוק נוסף האומר כלל זה גם ביחיד: "**הן כל אלה יפעל אל פעמים שלש עם גבר**".

תנו רבנן: עבירות שהתודה עליהן יום הכפורים זה — לא יתודה עליהן יום הכפורים אחר.

ואם שנה בהן — צריך להתודות גם על הקודמות **ביום הכפורים האחר.**

ואם לא שנה בהן, ובכל זאת **חזר והתודה עליהן — עליו הכתוב אומר** משלי כו] "**ככלב שב על קיאו כך כסיל שונה באולתו**".

רבי אליעזר בן יעקב אומר: כל שכן שהוא משובח!

שנאמר [תהלים נא] "**כי פשעי אני אדע, וחטאתי — נגדי תמיד**". מלמד הכתוב שיש לו לאדם לחוש כאילו לא נמחל לו, אלא חטאו עומד נגדו.

ומבארת הגמרא לפי רבי אליעזר בן יעקב:

אלא מה אני מקיים את הפסוק "**ככלב שב על קיאו**"?

כדרב הונא. דאמר רב הונא: כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה — הותרה לו.

וכי "**הותרה לו**" — **סלקא דעתך** לומר?

אלא אימא: נעשית לו כהיתר.

וממשיכה הברייתא ואומרת:

וצריך המתודה **לפרוט את החטא** בעת וידויו.

כמו **שנאמר** בחטא העגל, שפירט משה את חטאם [שמות לב]:

"**אנא חטא העם הזה חטאה גדלה: ויעשו להם אלהי זהב**",

דברי רבי יהודה בן בבא.

רבי עקיבא אומר: אינו צריך לפורטו, וכדברי הכתוב "**אשרי נשוי פשע, כסוי חטאה**".

ומבארת הגמרא לדברי רבי עקיבא:

אלא מהו שאמר משה כשפרט את חטאם של בני ישראל, ואמר "**ויעשו להם אלהי זהב**" — **כדרבי ינאי.** שהיתה כונתו של משה בדברים אלו למעט את גודל עונם, ולא משום שצריך לפרט את החטא.

דאמר רבי ינאי: אמר משה לפני הקדוש

ברוך הוא: רבונו של עולם! כסף וזהב שהרבית להם לישראל כל כך עד שאמרו די — גרם להם שיעשו אלהי זהב.

ומוסיפה הברייתא בענין פירסום החטא:

שני פרנסים טובים עמדו להם לישראל, משה ודוד.

משה אמר: יכתב סורחני בכל מקום שמוזכרת בו מיתתי. שהיה נוח לו שיזכר עונו.

וכגון מה **שנאמר** [במדבר כ] "**יען לא האמנתם בי להקדישני**", וכן בכל מקום שמוזכרת מיתתו.

דוד אמר: אל יכתב סורחני.

שנאמר בתהילים שחיבר דוד: "**אשרי נשוי פשע כסוי חטאה**".

ומבארת הגמרא את האמור בברייתא:

משל דמשה ודוד — למה הדבר דומה?

לשתי נשים שלקו בבית דין, אחת קלקלה בזנות בהתראה, ולוקה מן התורה, **ואחת אכלה פגי שביעית** שלא בשלו כל צרכן והפסידה אותן, ועברה על האיסור להפסיד פירות שביעית. [מלקות אלו הן רק מדרבנן, היות והעבירה אינה אלא "איסור עשה" שנאמר בפירות שביעית "לאכלה" ולא להפסד].

אמרה לחן אותה שאכלה פגי שביעית לבית דין ולוקה מלקות מדרבנן: **בבקשה מכם, הודיעו על מה היא** [אני] **לוקה! שלא יאמרו עלי: על מה שזו** האחרת שזינתה **לוקה אף זו** [אני] **לוקה.**

הביאו פגי שביעית, ותלו בצוארה, וחיו מכריזין לפניה ואומרין: על עסקי פירות **שביעית היא לוקה.**

וממשיכה הברייתא ומביאה עוד הלכה בענין פירסום החטא:

מפרסמין את החנפין [רשעים המראים עצמם כצדיקים] **מפני חילול השם** שבדבר: שלא ילמדו בני אדם ממעשיהם הרעים, בחושבם שכך ראוי לנהוג, שהרי כך נוהג הצדיק [המדומה]. ועוד, כשיבוא עליהם העונש המגיע להם יאמרו אנשים: מה הועילה לו זכות צדקותו!? [רש"י]

שנאמר [יחזקאל ג] "**ובשוב צדיק מצדקו** ונעשה רשע, **ועשה עול — ונתתי מכשול לפניו**" כדי שיכירו מעתה שהוא רשע.

ומוסיפה הברייתא:

תשובת הרשעים **המוחלטין** הגמורים — **מעכבת הפורענות, ואף על פי שנחתם עליו גזר דין של פורענות!**

שלות רשעים מביאה אותם להרהר אודות מעשי רשע נוספים, ולכן שלותם — **סופה תקלה.**

והרשות [שלטון ושררה] — **מקברת את בעליה!**

ערום נכנס לה וערום יצא ממנה, ואינו מרויח בה דבר!

ולואי שתהא יציאה מה"רשות" **כביאה** אליה, שלא יפגע ממנה.

ומביאה הגמרא דוגמא לדברי הברייתא בענין השררה:

רב, שהיה דיין ובידו שררת המשפט, **כי הוה נפיק למידן דינא**, כשיצא לדון דין, **אמר הכי** על עצמו [בלשון גוף נסתר]:

בצבו נפשיה ברצון עצמו **לקטלא** להרוג עצמו [אם יטעה בדין] הוא **נפיק**. ואילו את **צבו** רצון **ביתיה — לית הוא עביד**, שהרי אין לו לדיין פרנסה מין הדין. **וריקן** מכסף **לביתיה אזיל** הוא חוזר, במקום להתפרנס. **ולואי שתהא ביאה** חזרה הביתה **כיציאה** אל הדין.

רבא, **כי הוה נפיק לדינא**, **אמר הכי**:

פז-א **בצבו נפשיה** ברצון עצמו — **לקטלא** להריגת עצמו **נפיק**.

וצבו ביתיה לית הוא עביד, **וריקן לביתיה אזיל**.

ולואי שתהא ביאה כיציאה.

[הב"ח מחק את דברי רבא, שאינם אלא חזרה על דברי רב].

וכי חוי חזי כאשר היה רואה **אמבוהא** גדודי אנשים שצועדים **אבתריה** אחריו לכבודו, **אמר** לעצמו כדי שלא תזוח דעתו מהכבוד את הפסוק: [איוב כ] "גם **אם יעלה לשמים שיאו**, **וראשו לעב יגיע — כמו גללו**, צואתו היוצאת ממנו, כך הוא **לנצח יאבד**. **ורואיו** בגדלותו **יאמרו** יתמהו אחר כך: **איו**!?"

רב זוטרא כי הוו מכתפי ליה, לפי שהיה זקן היו נושאים אותו על כתפיהם אל בית המדרש, **בשבתא דריגלא** בשבת של הרגל שבה היו מתאספים אנשים רבים לשמוע אותו, והיה כבודו גדול, **הוה אמר** [משלי כז]: "**כי לא לעולם חוסן**, **והאם** יהיה **הנזר** [הכתר] קיים ונמשך **לדור ודור**!?"

וממשיכה הברייתא:

[משלי יח] "**שאת פני רשע לא טוב**" — **לא טוב להם לרשעים שנושאין להם פנים**, שמוותרים להם משמים מלהענישם **בעולם הזה**. כי בכך נפרעים מהם בעולם הבא [מהרש"א].

לא טוב לו לאחאב שנשאו לו משמים **פנים בעולם הזה**.

שנאמר [מלכים א כא]: "**יען כי נכנע מפני**, כשהוכיחו אליהו, **לא אביא הרעה בימיו**". וכיון שלא הגיעה אליו הרעה הוא המשיך ברשעו, ומתוך כך איבד את חלקו בעולם הבא. [מהרש"א]

והמשך הפסוק הוא: "טוב **להטות צדיק במשפט**" —

טוב להם לצדיקים שאין נושאין להם פנים בעולם הזה.

טוב לו למשה שלא נשאו לו פנים בעולם הזה. וכמו **שנאמר** [במדבר כ] שלא נשאו לו פנים: "**יען לא האמנתם בי להקדישני**". **הא אילו האמנתם בי — עדיין לא הגיע זמנכם ליפטר מן העולם**.

אשריהם לצדיקים. לא דיין שהן זוכין, **אלא שמזכין לבניהם ולבני בניהם**, **עד סוף כל הדורות**.

שכמה [שנים] **בנים היו לו לאהרן**, **שהיו** גם **הם ראויין לישרף כנדב ואביהוא**. **שנאמר** [ויקרא י] על אלעזר ואיתמר "**הנותרים**",

שהיו ראויים להשרף, **אלא שעמד להם זכות אביהם**, ונותרו מן השריפה.

אוי להם לרשעים, לא דיין שמחייבין עצמן אלא שמחייבין לבניהם ולבני בניהם עד סוף כל הדורות.

הרבה בנים היו לו לכנען שראויין ליסמך כדיינים, **כטבי, עבדו של רבן גמליאל. אלא שחובת אביהם גרמה להן** שלא יגיעו לכך.

כל המזכה את הרבים — הקב״ה מזכהו **שאין חטא בא על ידו.**

וכל המחטיא את הרבים — כמעט אין מספיקין בידו לעשות תשובה.

ומבארת הגמרא:

כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו, מאי טעמא — כדי שלא יהא הוא בגיהנם ותלמידיו בגן עדן. שנאמר [תהלים טז] ״**כי לא תעזב נפשי לשאול, לא תתן חסידך לראות שחת**״.

וכל המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה — כדי **שלא יהא הוא בגן עדן ותלמידיו בגיהנם.**

שנאמר [משלי כח] ״**אדם עשק בדם נפש**, שאיבד נפש וחייב על כך עונש — **עד בור** הגהינום **ינוס, ואל יתמכו בו** משמים להצילו!״.

שנינו במשנה: **האומר אחטא ואשוב אחטא ואשוב** אין מספיקים בידו לעשות תשובה.

והוינן בה: **למה לי למימר ״אחטא ואשוב, אחטא ואשוב״ תרי זימני**? והרי הסיבה שאין מספיקים בידו לעשות תשובה היא מחמת שהזדמנות התשובה היא הגורם לחטאו, ודי בכך שאמר זאת פעם אחת!?

ומשנינן: כוונת המשנה היא לומר שאדם הרגיל לחטוא ולשוב אין מספיקים בידו לעשות תשובה, כיון שמעשה העבירה הוקל בעיניו. **וכדרב הונא אמר רב.**

דאמר רב הונא אמר רב: כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה — הותרה לו.

הותרה לו סלקא דעתך?

אלא: נעשית לו כהיתר.

שנינו במשנה: האומר ״**אחטא ויום הכפורים מכפר**״ — **אין יום הכפורים מכפר.**

והוינן בה: **לימא מתניתין — דלא כרבי** הסובר שאפילו בלא עשה תשובה מכפר עליו יום הכיפורים.

דתניא, רבי אומר: על כל עבירות שבתורה, בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה — יום הכפורים מכפר!

אפילו תימא רבי, ״אגב״ — שאני. כיון שכל חטאו הוא אגב [מחמת] השענותו על כפרת יום הכיפורים, אין יום הכיפורים מכפר עליו.

עוד שנינו במשנה: **עבירות שבין אדם למקום וכו׳.**

רמי ליה רב יוסף בר חבו לרבי אבהו: וכי עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכפורים מכפר?

והא כתיב [שמואל א ב] ״**אם יחטא איש לאיש — ופללו אלהים**״. ומניחה הגמרא

ש"פלל" הוא לשון פיוס, שהיות וחזר בתשובה כלפי שמים, הקב"ה מפייסו ומכפר לו גם אם אינו מרצה את חבירו.

ומשנינן: **מאן אלהים** האמור בפסוק — **דיינא.** והלשון "פלל" הוא מלשון משפט, ששופטו הדיין בדין [כמו "ונתן בפלילים"].

ומקשינן: **אי הכי** ש"פלל" האמור כאן הוא לשון משפט, **אימא סיפא** של אותו פסוק: "**ואם לה' יחטא איש — מי יתפלל לו?**" ולפי דבריך כך צריך להיות ביאורו של המשך הפסוק: מי ישפוט עבור חטא שחטא האדם לה'.

וזה לא יתכן, שהרי רבים שלוחים לו למקום.

ומשנינן: לעולם "פלל" האמור בפסוק הוא לשון פיוס, אלא **שהכי קאמר:**

אם יחטא איש לאיש, ופללו, יפייס את חבירו — **אלהים ימחול לו.**

ואם לה' יחטא איש — מי יתפלל יפייס **בעדו?** רק **תשובה ומעשים טובים** יעזרו לו!

אמר רבי יצחק: כל המקניט את חבירו, אפילו בדברים — צריך לפייסו, שנאמר [משלי ו]:

"**בני, אם ערבת לרעך,** ערבות כספית [או שיש לך התחייבות כספית אחרת אליו].

או אם **תקעת לזר כפיך,** שהבטחת לו הבטחה בתקיעת כף.

או אם **נוקשת** נכשלת ונלכדת **באמרי פיך,** שהקנטת חברך בדברים —

עשה זאת אפוא, בני, והנצל כך:

כי היות **ובאת בכף רעך — לך התרפס, ורהב רעיך".**

ומסבירה הגמרא את הפסוק, כיצד יעשה?

אם ממון יש לו **בידך,** "התרפס" — **התר לו פסת יד,** פתח את כף ידך הסגורה, ופרע את החוב.

ואם לאו, שאין ביניכם חוב כספי, אלא הקנטתו בדברים — **הרבה עליו ריעים.** שלח לו ידידים רבים שיפייסוהו, וימחול לך.

אמר רב חסדא: וצריך הפוגע בחבירו **לפייסו** שלש פעמים, **בשלש שורות,** שורה אחת בכל פעם, **של שלשה בני אדם** בכל שורה.

שנאמר [איוב לג] על הפוגע בחבירו "**ישר** ישלח אליו שורה **על אנשים** [ובשורה יש שלשה אנשים, לפחות], **ויאמר:** א. **חטאתי. ב. וישר העויתי. ג. ולא שוה לי** לעשות זאת".

ועל כל אמירה ואמירה יעמיד שורה של שלשה אנשים.

אמר רבי יוסי בר חנינא: כל המבקש מטו בקשה או מחילה **מחבירו אל יבקש ממנו יותר משלש פעמים.**

שנאמר [בראשית נ] באחי יוסף "**אנא, שא נא** פשע אחיך. **ועתה שא נא**". ו"מא" — לשון בקשה הוא, ונקטוהו אחי יוסף שלש פעמים.

ואם מת הנפגע לפני שביקש ממנו מחילה — **מביא** הפוגע **עשרה בני אדם, ומעמידן על קברו, ואומר: חטאתי לה' אלהי ישראל, ולפלוני שחבלתי בו.**

רבי ירמיה הוה ליה מילתא לרבי אבא בהדיה. רבי ירמיה עשה דבר כנגד רבי אבא, שהיה ראוי לו לרבי אבא להתרעם בו עליו.

אזל רבי ירמיה לפייסו.

איתיב אדשא וישב על פתח השער **דרבי אבא.**

בהדי דשדיא אמתיה מיא כאשר שפכה אמתו של רבי אבא את מי השופכין, **מטא זרזיפי דמיא ארישא.** נתזו טיפות מי שופכין על ראשו של רבי ירמיה.

אמר רבי ירמיה: **עשאוני כאשפה.** וקרא **אנפשיה** [תהלים קיג] "**מאשפת — ירים אביון**".

שמע רבי אבא את קולו של רבי ירמיה, **ונפיק** ויצא **לאפיה** אליו.

אמר ליה רבי אבא לירמיה: **השתא,** עתה, שנתזו עליך מי שופכין מביתי, התהפכו הדברים, ואני הוא זה **שצריכנא למיפק אדעתך,** לפייס אותך ולהוציא ממך את הקפדתך עלי. **כדכתיב** "**לך התרפס ורהב רעיך**".

רבי זירא, כי הוה ליה מילתא בהדי איניש, כשחטא אדם נגדו, **הוה חליף ותני** היה חולף ושונה בהילוכו **לקמיה** לפני החוטא לו, **וממציא** עצמו **ליה, כי היכי דניתי** כדי שיבוא החוטא ויפייסנו, **וניפוק ליה מדעתיה.** ואז הוא יוכל למחול לו.

רב הוה ליה מילתא בהדי ההוא טבחא, הטבח חטא נגד רב.

לא אתא לא בא הטבח **לקמיה** דרבא לפייסו ולבקש סליחתו.

במעלי יומא דכפורי בערב יום הכיפורים, **אמר איהו** רב: **איזיל אנא** אלך אני **לפיוסי ליה** להתפייס עמו.

פגע פגש **ביה** ברב, **רב הונא.**

אמר ליה רב הונא לרב: **להיכא קא אזיל** הולך **מר**?

אמר ליה רב: **לפיוסי לפלניא.**

אמר רב הונא לעצמו: **אזיל אבא,** רב, שהוא רבי — **למיקטל נפשא!** כיון שרב מטריח עצמו אליו, עתיד הטבח להענש במיתה.

אזל, הלך רב, **וקם עילויה,** ונעמד מול הטבח.

הוה יתיב היה הטבח יושב **וקא פלי רישא,** ומשבר עצמות של ראש בהמה.

דלי עיניה נשא הטבח עיניו **וחזייה** וראה את ב עומד מולו.

אמר ליה: אבא את! זיל, לך מכאן, **לית לי מילתא בהדך!** אין לי ענין לדבר אתך!

בהדי, כאשר, **דקא פלי רישא,** שיבר את עצמות הראש, **אישתמיט גרמא,** נשמטה והועפה בכח אחת העצמות, **ומחייה בקועיה,** והכתה אותו בפוגעה בצוארו, **וקטליה.**

רב הוה פסיק היה קורא **סידרא** פרשה מן הנביאים או מן הכתובים **קמיה דרבי,** לפני רבי.

עייל עלה **ואתא** ונכנס **רבי חייא,** ורצה לפסוק פז-ב עמו את הפרשה.

חדר חזר רב **לרישא,** לתחילת הפרשה.

עייל אחר כך **בר קפרא** — ושוב הדר רב **לרישא.**

אתא רבי שמעון ברבי — **הדר** רב **לרישא.**

אתא רבי חנינא ברבי חמא.

אמר עתה רב: וכי **כולי האי** כל כך הרבה פעמים **נהדר וניזיל!**

לא הדר רב, אלא המשיך לקרוא את הפרשה, ולא איפשר לרבי חנינא לקרוא עמו מתחילת הפרשה.

איקפיד רבי חנינא על רב, על שלא הסכים לחזור לראש הפרשה עבורו.

אזל רב לגביה הלך רב אליו **תליסר מעלי יומי דכפורי,** בשלש עשרה ערבי יום הכיפורים, **ולא איפיים.**

ותמהינן: **והיכי עביד** רב **הכי**, שהלך אליו לפייסו יותר משלש פעמים?

והאמר רבי יוסי בר חנינא: כל המבקש מטו בקשה או מחילה **מחבירו — אל יבקש ממנו יותר משלש פעמים!**

ומשנינן: **רב**, שהיה מחמיר על עצמו, **שאני.**

ועוד תמהינן: **ורבי חנינא**, שלא הסכים להתפייס — **היכי עביד הכי?** **והאמר רבא: כל המעביר על מדותיו — מעבירין לו** משמים **על כל פשעיו!** וראוי לו לרבי חנינא לנהוג כך!

ומשנינן: **אלא, רבי חנינא חלמא חזי ליה לרב**, חלם חלום על רב, **דזקפוהו בדיקלא**, שתלאוהו על דקל.

וגמירי והיה להם סימן, **דכל** אדם **דזקפוהו בדיקלא** שתלאוהו על דקל [בחלום] — **רישא חוי.** יהיה לראש. לפי שהזקיפה על הדקל מראה על נשיאות ראש וגדולה.

אמר רבי חנינא: **שמע מינה** מחלום זה שחלמתי, כי **בעי למעבד רשותא.** רוצים משמים לעשות את רב לראש.

ורבי חנינא היה אז ראש הישיבה בארץ ישראל, וחשש למותו הקרוב, היות ואין מלכות נוגעת בחברתה.

ולכן **לא איפיים, כי היכי** כדי **דליזיל** רב מארץ ישראל לבבל, **ולגמר** וילמד **אורייתא בבבל**, ושם ימנוהו לראש הישיבה.

תנו רבנן: חייב אדם לשוב בתשובה ביום הכיפורים, ולהתוודות בו.

זמן **מצות וידוי** הוא **בערב יום הכפורים**, לאחר אכילה, משקיבל עליו את קדושת יום הכיפורים, **עם** לפני **חשכה.**

אבל, אמרו חכמים: יקדים אדם את הוידוי **ויתודה קודם שיאכל וישתה, שמא תטרף דעתו** אם ישתה יין וישתכר **בסעודה** המפסקת.

ואף על פי שהתודה קודם שאכל ושתה, בתפילת מנחה — חוזר **ומתודה לאחר שיאכל וישתה, שמא אירע** לו **דבר** קלקלה חטא **בסעודה.**

ואף על פי שהתודה בתפילת **ערבית** — **יתודה שחרית.**

ואף על פי שחזר והתודה **שחרית** — יחזור עוד **ויתודה במוסף.**

במוסף — יתודה במנחה, במנחה — יתודה בנעילה.

וחיכן אומרו לוידוי?

יחיד — אחר תפלתו. ושליח צבור — אומרו באמצע, בברכה האמצעית בחזרת הש״ץ.

מאי אמר עם וידויו?

אמר רב: תפילת ״**אתה יודע רזי עולם**״.

ושמואל אמר: תפילת ״**ממעמקי הלב**״ [אינה ידועה לנו].

ולוי אמר: אומר ״**וכתורתך כתוב לאמר**: כי ביום הזה יכפר עליכם.

רבי יוחנן אמר: תפילת ״**רבון העולמים**״. [״כי לא על צדקותינו״ וכו׳]

רבי יהודה אמר: תפילת ״**כי עונותינו רבו מלמנות וחטאתינו עצמו מספר**״.

רב המנונא אמר: כך אומר, ומקיים באמירה זאת את חלקי התשובה של חרטה, בושה, וקבלה לעתיד:

אלהי, עד שלא נוצרתי איני כדאי להווצר. **ועכשיו שנוצרתי — כאילו לא נוצרתי. עפר אני בחיי, קל וחומר במיתתי.**

הרי אני לפניך ככלי מלא בושה וכלימה.

יהי רצון מלפניך שלא אחטא, ומה שחטאתי מרוק ברחמיך אבל לא על ידי יסורין.

והיינו וזהו **וידויא דרבא** וידויו של רבא במשך **כולה שתא.**

וזהו גם וידויו **דרב המנונא זוטא ביומא דכפורי.**

אמר מר זוטרא: לא אמרן שצריך לומר תפילות אלו **אלא דלא אמר** ״**אבל אנחנו חטאנו**״.

אבל אם **אמר** ״**אבל אנחנו חטאנו**״, **תו** שוב **לא צריך** לומר תפילות נוספות.

דאמר בר המדודי: הוה קאימנא עמדתי **קמיה דשמואל, והוה יתיב.** והיה יושב.

וכי ממא וכאשר הגיע **שליחא דצבורא ואמר** ״**אבל אנחנו חטאנו**״, **קם מיקם** שמואל ואומר את הוידוי בעמידה.

אמר, בר המדורי: **שמע מינה** מזה שקם שמואל באמירה זו, כי **עיקר וידוי — האי הוא** [הוא זה].

תנן התם במסכת תענית בענין תפילת נעילה:

בכל השנה נושאים הכהנים כפיהם רק בתפילת שחרית או מוסף אך לא בתפילת מנחה, היות והיא ״זמן שכרות״, שאז אנשים אוכלים ושותים יין, ולכהן אסור לישא כפיו כאשר הוא ״שתוי יין״.

אך **בשלשה פרקים בשנה כהנים נושאין את כפיהן** אפילו בתפילת מנחה ובתפילת נעילה.

וביום הכיפורים, שיש בו גם תפילת מוסף, נושאים כפיהם **ארבעה פעמים ביום:**

בשחרית, במוסף, במנחה ובנעילת שערים [תפילת נעילה].

ואלו הן שלשה הפרקים שבהן נושאים הכהנים כפיהם גם במנחה ובנעילה:

א. **בתעניות** הציבור על עצירת גשמים.

ב. **ובמעמדות**, שהיו בכל עיר "אנשי משמר", והיו מתכנסים ארבעה ימים בכל שבוע, ומתענים וקורים בספר בראשית.

ג. **וביום הכפורים**.

ומבארת הגמרא: **מאי נעילת שערים**?

רב אמר: צלותא יתירתא, תפילת עמידה שיש בה שבע ברכות, כמו שאנו נוהגים בתפילת נעילה.

ושמואל אמר: מתפללים תפילת "**מה אנו מה חיינו**".

מיתיבי לשמואל מהא דתניא: **אור יום הכפורים מתפלל שבע ומתודה, בשחרית מתפלל שבע ומתודה, במוסף מתפלל שבע ומתודה, במנחה מתפלל שבע ומתודה, בנעילה — מתפלל שבע ומתודה!**

[לפי גירסת הגר"א] ואינו חותם בתפילת נעילה ב"מקדש ישראל ויום הכיפורים" אלא **חותם בוידוי**, שאומר "האל הסולחן", **דברי רבי מאיר**.

וחכמים אומרים: מתפלל שבע, ויכול לחתום ב"מקדש ישראל ויום הכיפורים", **ואם רצה לחתום בוידוי — חותם.**

וכיון שאומרת הברייתא במפורש שתפילת נעילה היא תפילת שבע, הרי **תיובתא דשמואל — תיובתא!**

עולא בר רב נחית עבר לפני התיבה בתפילת נעילה **קמיה דרבא**.

פתח ב"אתה בחרתנו" וסיים ב"מה אנו מה חיינו".

ושבחיה, ושבחו רבא על שכלל בתפילתו גם את תפילת שמואל.

רב הונא בריה דרב נתן אמר: ויחיד אומרה לתפילת "מה אנו מה חיינו" **אחר תפלתו**, ולא באמצעה.

אמר רב: תפלת נעילה פוטרת את התפילה **של ערבית.**

ומבארת הגמרא: **רב לטעמיה, דאמר**: נעילה, **צלותא יתירה היא**, שהרי היא תפילת עמידה נוספת [אך לשמואל היא תפילת מה אנו, ואינה פוטרת את תפילת ערבית], **וכיון דצלי ליה** שהתפלל אותה — **תו** שוב **לא צריך** להתפלל ערבית.

ופרכינן: **ומי אמר רב הכי** שנעילה פוטרת ערבית?

והאמר רב: הלכה כדברי האומר תפלת ערבית רשות! ואם כן אין צורך שתפילת נעילה תפטרנה.

ומשנינן: רב — **לדברי האומר** תפילת ערבית **חובה קאמר.**

מיתיבי לרב מהא דתניא: **אור** [ליל] **יום הכפורים, מתפלל שבע ומתודה. שחרית שבע ומתודה, מוסף שבע ומתודה, בנעילה מתפלל שבע ומתודה.**

ערבית במוצאי יום הכיפורים **מתפלל** תפילה קצרה שהיא **שבע** ברכות, **מעין שמונה עשרה**, והנקראת "הביננו", שכולל בברכה האמצעית את כל הברכות, חוץ משלשת הברכות הראשונות והאחרונות, שאומר במלואן.

רבי חנינא בן גמליאל משום אבותיו אומר:

מתפלל במוצאי יום הכיפורים **שמונה עשרה**

פח-א ברכות **שלימות מפני שצריך לומר הבדלה** **בברכת** "**חונן הדעת**".

ומוכח שלא כדברי רב, אלא יש להתפלל ערבית אחרי נעילה!

ומשנינן: מחלוקת **תנאי היא**.

דתניא: כל חייבי טבילות הטמאים בטומאת מת או בטומאת שרץ וכדומה — **טובלין כדרכן ביום הכפורים**, לפי שלא נאסרה בו אלא רחיצה של תענוג ולא טבילה של מצוה.

וכן **נדה ויולדת טובלות** לטהרתן **כדרכן בלילי יום הכפורים.**

בעל קרי שתקנו חכמים שלא יתפלל עד שיטבול — **טובל והולך עד המנחה.**

אבל משהתפלל מנחה לא יטבול, אלא ימתין ללילה ואז יטבול ויתפלל נעילה בלילה. לפי שסוברים חכמים שזמן תפילת נעילה הוא בלילה, והיא פוטרת את תפילת ערבית כדברי רב.

רבי יוסי אומר: בעל קרי **כל היום כולו**, אפילו לאחר שהתפלל מנחה כדי שיוכל להתפלל נעילה בעוד יום, ולדבריו אין נעילה פוטרת תפילת ערבית.

ורמינהו מברייתא, השנויה בצורה הפוכה:

דתניא: **חזב וחזבה המצורע והמצורעת ובועל נדה וטמא מת — טובלין כדרכן ביום הכפורים.**

נדה ויולדת טובלות כדרכן בלילי יום הכפורים.

בעל קרי טובל והולך כל היום כולו.

רבי יוסי אומר: מן המנחה ולמעלה אין יכול לטבול.

ומשנינן: **לא קשיא.**

הא, הברייתא השניה, מדברת באופן **דצלי** שהתפלל כבר **תפלת נעילה.**

הא, הברייתא הראשונה מדברת באופן דעדיין **לא צלי** נעילה.

ומבארת הגמרא: **אי דצלי** — **מאי טעמייהו דרבנן** שמתירים לטבול למרות שכבר התפלל?

קא סברי רבנן: טבילה בזמנה, אפילו אין היא לצורך תפילה — **מצוה.**

ותמהה הגמרא: **מכלל** זה אתה למד, **דרבי יוסי** שחולק ולא התיר לו לטבול, **סבר** שטבילה בזמנה **לאו מצוה** היא.

והתניא: הרי שהיה שם ה' **כתוב על בשרו** — **הרי זה לא ירחץ ולא יסוך** שמא ימחקנו. **ולא יעמוד במקום הטנופת** מחמת כבוד ה'.

נזדמנה לו טבילת מצוה — **כורך עליו גמי ויורד וטובל.**

רבי יוסי אומר: יורד וטובל כדרכו, ובלבד שלא ישפשף.

וקיימא לן דרבי יוסי וחכמים — **בטבילה בזמנה**, האם היא **מצוה**, **פליגי**? ורבי יוסי הוא הסובר שמצוה לטבול בזמנה.

ומשנינן: **החיא** ברייתא — **רבי יוסי בר**

יהודה היא, ולא רבי יוסי.

דתניא, רבי יוסי בר יהודה אומר: אשה שיש ספק אימתי הוא זמן טהרתה — **היה לטבילה** לטהרתה **שתהא באחרונה**, בסוף העת המסופקת, ואינה צריכה לטבול בימים המסופקים כדי לקיים מצות טבילה בזמנה מספק.

תנו רבנן: הרואה קרי ביום הכפורים — יורד וטובל מבלי לנקות את גופו מלכלוך החוצץ בטבילה. **ולערב ישפשף** את גופו מלכלוך, משום חציצה.

ותמהינן: **לערב** מה מועיל השפשוף, והרי כבר טבל, **ומאי דהוה — הוה**! ואם היתה עליו חציצה לא עלתה לו טבילה, ומה יועיל עתה שפשופו.

אלא אימא: מבערב, מלפני יום הכיפורים, **ישפשף** את בשרו כדי שיהיה נקי, שאם יצטרך לטבול ביום הכיפורים מחמת ראיית קרי לא תהיה חציצה על בשרו.

תני תנא קמיה דרב נחמן: הרואה קרי ביום הכפורים — סימן הוא לו כי **עונותיו מחולין לו**, שיראה זרע ויאריך ימים.

ופרכינן **והתניא: עונותיו סדורין**, ומשמע שאינם מחולין אלא הם קיימים וסדורים להיות נידון עליהם.

ומשנינן: **מאי "סדורין" — סדורין לימחל.**

תנא דבי רבי ישמעאל: הרואה קרי ביום הכפורים — ידאג כל השנה כולה שמא לא התקבלה תעניתו, וכנגד המנעותו מתשמיש, קיימו בו את המשל של עבד שמזג כוס לרבו ושפכו רבו עליו.

ואם עלתה לו שנה — מובטח לו שהוא בן העולם הבא. לפי שהגנו עליו מעשיו הטובים שלא ימות באותה השנה.

אמר רב נחמן בר יצחק: תדע, שכל העולם כולו רעב מתשמיש **והוא שבע**, ומה שהשביעוהו משמים, שלא מדעתו השביעוהו, ואם זכה בדין בלא שהתענה הרי זה סימן שצדיק גמור הוא.

כי אתא רב דימי אמר: מי שראה קרי ביום הכיפורים סימן טוב הוא לו: **מפיש חיי**, מאריך ימים, **סגי ומסגי** ויראה בנים ובני בנים.

הדרן עלך פרק יום הכפורים

וסליקא לה מסכת יומא