

יוסף דעת

חלק א'

פירוש על הש"ס

מלוקט מתורת חכמים ראשונים ואחרונים
חקרי הלכות, עיונים כללים וציונים
ענייני מחשבה, חסידות ומוסר

מסכת זבחים

דפים ב - לא

בעריכת יוסף בן ארזה

**Dafyomi Advancement Forum
of Kollel Iyun Hadaf**

140-32 69 Ave.

Flushing, N.Y. 11367

Fax: (206) 2020-DAF [323]

Tel: 00 (972 2) 651-5004 (aft.)

email address: daf@dafyomi.co.il

Ask about D.A.F.'s free English study material!



יוצא לאור בהשתתפות מכון עיון הדף

שע"י כולל עיון הדף

ת.ד. 43087

הר נוף, ירושלים

פקס: (02) 591-6024

טלפון: (02) 651-5004 בשעות אחה"צ

דואר אלקטרוני: daf@dafyomi.co.il

המכון מחלק מגוון רב של חומר בעברית ובאנגלית

לקט אמרים בעניני לימוד סדר קדשים

כי ממזרח שמש ועד מבוא גדול שמי בגוים ובכל מקום מקטר מגש לשמי ומנחה טהורה – בכל מקום סלקא דעתך? אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: אלו תלמידי חכמים העוסקים בתורה בכל מקום, מעלה אני עליהן כאילו מקטירין ומגישין לשמי. ומנחה טהורה – זה הלומד תורה בטהרה; נושא אשה ואח"כ לומד תורה (מנחות קי).

הנה ברכו את ה' כל עבדי ה' העמדים בבית ה' בלילות – מהו בלילות? אמר רבי יוחנן: אלו תלמידי חכמים העוסקים בתורה בלילה, מעלה עליהן הכתוב כאילו עסוקים בעבודה (שם).

לעולם זאת על ישראל (דברי הימים-ב ב. במזבח ובקרבתיו הכתוב מדבר, וכיצד יתקיים 'לעולם' משחרב המקדש?) אמר רב גידל אמר רב: זה מזבח בנוי (בשמים) ומיכאל שר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן. ורבי יוחנן אמר: אלו תלמידי חכמים העוסקין בהלכות עבודה, מעלה עליהן הכתוב כאילו נבנה מקדש בימיהם (שם).

אמר ריש לקיש: מאי דכתיב זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם? – כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם. אמר רבא: אם כן לעולה למנחה? זאת התורה עולה ומנחה? היה לו לכתוב! – אלא אמר רבא (כך תדרוש) כל העוסק בתורה אינו צריך לא עולה ולא מנחה לא חטאת ולא אשם (שם).

[כי הקרבנות בפרט ומצוות הפעולה שנצטוו ישראל בכלל, אינם מצד השי"ת, כי הוא אינו גוף ולא דמות הגוף. ולגבי עיקר ענין כל פעולת המצוה הוא לימוד בדברי תורה השייך לאותו ענין. ומעשה המצוה הוא רק 'אדם כי יקריב מכם' – מצד הגוף שלעומת זאת שעושה פעולות שלא מדעת כמעשה בהמה שלא לרצון השי"ת, לעומת זאת ניתנו לו דברי תורה בפעולות בלא הבנה כמעשה בהמה בלא ידיעת העומק והכוונות האמתיות שבה.

ועל זה אמר שלמה 'אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני' – רצה שלמה לדעת חכמת כל מצוה ומצוה ולהעמידה על חכמתה בלבד בלא הפעולות שהם בלא החכמה כמעשה בהמה – 'והיא רחוקה ממני' – לתקן גוף האדם כמבואר. עפ"י בית יעקב ויקרא].

אמר רבי יצחק: מאי דכתיב זאת תורת החטאת; וזאת תורת האשם? – כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם (מנחות קי).

זאת התורה – לימוד התורה מביא לעולה – להעלות את האדם. למנחה – למנוחה ונחת. ולחטאת ולאשם – לכפר על כל חטא ואשמה. ולמלואים – כל חסרונותיו. ולזבח השלמים – לזבח יצרו ולהשלימו (עפ"י אורח צו).

'... ועל כן העוסק בתורת הקרבנות כאילו הקריב – על ידי החשק שיש לו בלימוד מתי יבוא לידו ויקיימנו. דוהו עיקר הלימוד ועסק בתורה – על מנת לעשות...'. (מתוך דברי סופרים לר"צ הכהן בא).

'... כי יתרון האור דייקא מן החושך, ואין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל (גטין מג). וכן מעשה העגל הוליד כל ספר תורת כהנים כידוע, וכמו שאמרו בויקרא רבה (פכ"ב) טעם הקרבנות כדי שלא יזבחו לשעירים, משל כו'. והם גם כן דברי הרמב"ם במורה נבוכים כמו שכתב מהר"ם אלשקר (סי' קיד), כי הם רצו בעבודה כשור לעול כנ"ל, וניתן להם כן בקדושה, וזובח לאלהים יחרם בלתי לד' לבדו – כולו קודש טוב. וזכה אהרן לכהונה בשביל מעשה העגל, שאמר מוטב יתלה הסרחון בי (ויק"ר פ"י) לכך נתלה התיקון בו.

וידוע כי ספר תורת כהנים מלא תורה וחכמה, כמו שאז"ל בבראשית רבה (פ"ג) על פסוק 'האור כי טוב', וכן בתוס' רפ"ג דברכות על 'הכה את הארי'. גם בלשון רז"ל (ב"ב קט:) 'כי מטית שחיתת קדשים תא ואקשי' פרש"י שהיא עמוקה. ועיקר חדושי דאורייתא נתחדש אחר ההעלם והחושך שקרה במעשה עגל ושבירת הלוחות [וזה שאמרו פ"ק דשבת (יז.) והיה אותו יום קשה כיום שנעשה בו העגל – כי גם מעשה עגל גרם איסורין והלכות חדשות]...'.
(סוף ספר ליקוטי מאמרים לר"צ הכהן)

'ראיתי לדבר דבר בחלקי הקרבנות, ואכלול מיניהם קודם שאתחיל לפרש הסדר הזה. ואשר הביאני לכך – עם היות חילוקיהן דבר מבואר, וכולן מפסוקי התורה ואי אפשר לחדש בהן ולא לדקדק – היות הענין הזה, רצוני לומר ענין הקרבנות, כבר אבד בעוונותינו הרבים ואין משגיחין בו אלא מעט מבני אדם ואין זכרו מורגל אצל שום אדם ואפילו נשא ונתן בו, לפי שאין שום מעשה לקיים ההרגל, ואין שואל ואין דורש ואין מבקש על שום דבר מהן כל עיקר, עד שנשתנו בו החכם הגדול עם הסכל מן ההמון. ורוב התלמידים אינם יודעים מן הקרבנות אפילו מזה שנאמר בהם פסוקים רבים' (פתיחת הרמב"ם את הקדמתו לסדר קדשים).
ראה עוד בשו"ת רשב"ץ ח"א לג – מצוטט להלן מה.

'... נהירנא בד הוינא טליא היה לי תשוקה לעשות ספר פירוש על סדר קדשים, מפני שידוע גודל המצוה לעסוק בהלכות קדשים, כי כל העוסק בפרשת עולה כו' כמו שאמרו 'זאת התורה לעולה' וגו' כמאמר חז"ל. והסדר קדשים הוא כמו ספר החתום ואינו מוגה כראוי כשאר גמרות שיש בהם גרסות ופרושים ממנהרש"ל ז"ל ומנהרש"א ז"ל ומנהר"ם ז"ל. ומסתמא בספר קדשים לא עסקו בעיון עם תלמידים, מפני שלא הוצרך כל כך לדורות. ואחר כך כשבא לי הרבה טרחא דצבורא צרכי בני ישראל המרובים, הן ליעץ והן לתפלות ובקשות, ואני הייתי מתיירא לדחות אותם כיון שהשי"ת עזר לי לפעול טובת ישראל, גם אני נעשיתי טרוד מאד, לא מבעיא לעשות פירוש בעצמי, אפילו לי בעצמי היה קשה לי מפני שלא היה לי פנאי לעיין.

והנה יש פירושים מספר 'פנים מאירות' על זבחים ו'מים קדושים', אך כל זה אין מספיק, כי הם בחריפותם ובקיאיותם היה הפשט והגרסאות פשוטים אצלם ולא כווננו רק להקשות ולתרץ כידוע, וספר 'ברכת הזבח' הוא בקיצור מאד, וזה כמה שנים הייתי מחלה כמה מדפיסים לדפוס ספר 'צאן קדשים' כי הוא כמו פירוש מספיק לסמוך עליו גם בענין הגרסאות אחרות לתלות באילן גדול...'. (מתוך הסכמת הרה"ק 'החווה' מלובלין וצ"ל, על הוצאת ספר 'צאן קדשים').

'...ובפרט בענין החקים של עבודת בית אלהינו, אם נהיה אנחנו מוכנין מצדנו בכל הלכותיהן, גם הדעת נותנת כי תגרום זאת קירוב הגאולה, וכדמיון נישואין שכאשר הכלה עומדת מלובשת ומקושטת בתכשיטיה ומוכנת להכנס לחופה ורק עומדים ומצפים להחתן שיבא, אז החתן ממחר לבא גם כן, כיון שהכל מתוקן ורק מחכים לביאתו – כן בענין הזה ידוע אהבת הקב"ה לישראל שמכנה עצמו בשם 'חתן' לכנסת ישראל, כמו שכתוב **ומשׁוּשׁ חתן על כלה ישיש עליך אלהיך**. ואם נהיה אנחנו מוכנין ומקושטים בכל חקי התורה ובידיעת דיני העבודה בבית עולמים, רק נעמוד הכן לקראת מלכנו יתב' שיבא כבודו לשכן בתוכנו – בודאי ימהר ביאתו... היוצא מדברינו שענין לימוד הקרבנות מועיל לבטל כח הדין והקטרוג מעל ישראל וממילא ימהר ה' ישועתו לישראל ויבנה ציון וירושלים ונזכה להקריב קרבן בפעל ממש...'

ו'קירוב הגאולה תלוי הכל בלמוד עניני הקרבנות'.

'... ובאמירת תיבות הפרשיות של הקרבנות בלי לידע פירושם ואופני ההקרבה, בודאי אי אפשר להגיע לשלימות הזה, כי העיקר עסק ההלכה. ולכן דייקה הגמרא: 'תלמידי העוסקין בהלכות עבודה'. ופשוט הוא, דכיון שהלמוד הוא במקום הקרבה, אם כן צריך ללמוד ההלכות כמו כהן המקריב' (מתוך מאמר 'תורה אור' להחפץ-חיים זיע"א פרקים י א יא, וע"ש עוד. וכ"כ במבוא לאסיפת זקנים' על קדשים. וע"ע חפץ חיים עה"ת – בהעלותך ב'מעשי למלך', ובהקדמות והסכמות לליקוטי הלכות זבחים). ראה עוד במובא להלן מזו.

'צו את אהרן ואת בניו לאמר – במדרש: 'לאמר' כלומר שיאמר לבני ישראל שיתעסקו בקריאת העולה, שאע"פ שמקריבין עולה עוסקין היו בקריאתה כדי שיזכו בקרבן עולה ובקריאתה. עד כאן.

ובאור הדבר נראה, כשם שקבע הקב"ה שיתוקנו העונות למעלה ע"י מעשה הקרבן, כן קבע עוד לתקן בשורש הענינים ע"י התורה שהיא שורש הקרבנות, וצוים הקב"ה שיקראו גם כן הפרשה של אותו הקרבן, וכמו שאמרו ז"ל ביומא דף ו אמר רבי יוחנן משום רשב"י: מנין שאף מקרא הפרשה מעכב, תלמוד לומר זה הדבר אשר צוה ד' – אפילו דבור מעכב.

וכהיום בעת שמעשה הקרבנות בפועל אין לנו בעו"ה שהמקדש חרב, עכ"פ מצות למוד ההלכותיהן יש לנו, ועלינו להתחזק ללמוד דיני הקרבנות ויחשב לנו כמעשה הקרבנות. וכן הוא בזה"ק במדרש הנעלם פרשת וירא: אמר רבי כרוספדאי, האי מאן דמדבר בפומיה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות עניני דקורבניא ותקרבנותא ויכוין בה – ברית כרותה היא דאינון מלאכיא דמדכרין חוביה לאבאשא לי' דלא יכלין למעבד לון אלא טיבו. עכ"ל.

נראה מזה המאמר שעלינו לזרז את עצמנו בלימוד הלכות קרבנות שבוה נשקט רוחם של המקטרגים, שלא לבד שלא יקטרגו עלינו אלא שעוד ילמדו עלינו זכות.

וכן הוא בבלי במגילה ט"ז, בשעה שבא המן להלביש את מרדכי ולהרכיבו על הסוס, אשכחיה דיתבי רבנן קמי' ומחוי להו הלכות קמיצה וכו'. א"ל במאי עסקיתו? א"ל בזמן שבית המקדש קיים מאן דמנדב מנחה מייתי מלא קומצא דסולתא ומתכפר לי', א"ל אתא מלא קומצא דידרכו ודחי לעשרה אלפי כיכרי כסף דידי. עד כאן בגמרא. ולכאורה יפלא, האם בעת כזאת שמלשין רודף

אחר נפשו להמית, כלום מסוגל האדם ללמוד אז עניני הקרבנות? אלא הוא הדבר שכתוב בזוה"ק דזכות ללמוד הקרבנות מועלת כל כך שאפילו הקטגור לא יכול להרע לו אלא עליו ללמוד זכות, וכמאמרם ז"ל אתא מלא קומצא דידכו וכו' – היינו ללמוד מעשה הקמיצה שעולה במקום הקרבן. ולהורות בא שאפילו בעת שצר לו לאדם מאד, אל יפטור עצמו מלמוד עניני הקרבנות דבר יום ביומו, וינצל מכל צרה' (מתוך חפץ חיים על התורה ר"פ צו).

הלימוד בסדר קדשים מטהר את המחשבה (אמת ואמונה – בשם הרבי מקוצק).

'והקשיות וההויות יותר מועילות בסדר נזיקין ובדיני ממונות מסדר קדשים אע"פ שהוא חמור והכל צריכים שם לגמרא' (רמב"ן ב"מ קט:).

'יקרתך הגיעני. אני מתענין בשלימות בריאותך, ואתה במכתבך ערגה נפשך לדברי תורה, ומובטחני כי אחר יגון לבך תבוא שמחה ותתמוך לבך הטהור. תתחיל נא פרק שני והרחב לבך ויכנסו בו דברי תורה. כן תלמוד משניות עם תוי"ט מזבחים. כן תשים לבך בפתיחת הרמב"ם לסדר קדשים וגם בספר היד, וכל אלו יקלו לך ויחיו את רוחך. הנני מחכה לדבריך הבאים בקרוב מבשרים טוב. והנני מאחל לך משנה ששון וקורת רוח' (מתוך אגרות חזו"א ח"ב ז).

בספר 'מנהג ישראל תורה' (לר"י לעווי. ח"א עמ' רכח) הביא מספר 'יפה ללב' (לרבי רחמים חיים פאלאגי) שכתב שיש ללמוד על השלחן בשעת הסעודה מסכת זבחים. ושמעתי מפי מר אבא זצ"ל שזקנו ר' משה שטרן זצ"ל היה לומד סדר קדשים ליד השלחן. וכל זה כמובן להוציא מחשש 'זבחי מתים' – בשלחן שאין עליו דברי תורה (אבות ג,ג). ובשל"ה כתב שיש נוהגים לומר שיר של יום – כדרך שהלויים היו אומרים בדוכנם כל יום בבית המקדש. וכל זה משום ההקבלה שיש בין שלחן-האוכל למזבח. (עפ"י מנהגי ישראל ח"ג עמ' קסד. ע"ש בהרחבה)

מסכת זבחים, פרק ראשון

דף ב

באורים וציונים; ראשי פרקים לעיון

הפסח בזמנו והחטאת והאשם בכל זמן – פירוש 'האשם בכל זמן' – בכל ימות השנה, בניגוד לפסח. אך דוקא כששחטו בעת הראויה לו דהיינו שמחויב כעת באשם, אבל אם עשאו שלא לשמו לאחר שכבר נתכפר באשם אחר או בהיותו 'מחוסר זמן', כגון מצורע ששחטו עליו אשמו שלא לשמו טרם הגיע זמנו להקריב קרבנותיו – אינו פסול, שהרי האשם שלא בזמנו דינו להיות עולה (עפ"י חזון איש זבחים א, א; כב, ח – אליבא דשיטת רב חלקיה בר טובי להלן קיד:).

ובספר ברכת מרדכי (למור"ר הגרב"מ אורחי שליט"א. ח"א ז) פרש 'בכל זמן' – גם כששחטו מחוסר זמן וכד'. והאריך לבאר שזה שדינו של האשם להיות עולה, זהו רק לאחר שחל בו דין 'כשר ולא עלו', רק אז נעשה 'מותר' לאחר שנשחט וממילא נהפך לעולה. אבל לר' אליעזר שמחשבת שלא לשמה באשם פוסלתו לחלוטין, שוב אין עליו שם של 'מותר' ולשיטתו אינו נהפך להיות עולה.

'שמעון אחי עזריה אומר: שחטן לשם גבוה מהן – כשרין' – בשאר זבחים. אבל נראה שאינו חולק על כך שהפסח והחטאת פסולים שלא לשמן בכל אופן, כפי שלמדו להלן מן המקראות, ולא מצינו חולק על אותן דרשות (עפ"י חזו"א א, ג).

'עולה ששחטה שלא לשמה – אסור לזרוק דמה שלא לשמה... ואם לא – נדבה יהא' – בספר חזון יחזקאל (לגר"י אברמסקי. על התוספתא א, א) כתב להוכיח מכמה מקומות שקרבן שנשחט שלא לשמו, אין עוד בהקרבנו שום ריצוי לבעליו, אף לא כעולת נדבה, אלא שהוא קרב רק מפני שחלה עליו מתחילתו קדושת קרבן.

ולפי זה צידד לומר שאם חשב בשחיטה שלא לשמו, שוב אין איסור לזרוק הדם במחשבת שינוי בעלים, כלומר לשם אדם אחר – כי עיקר ענין שינוי בעלים שייך לכפרת הקרבן [שעל כן אינו שייך אלא במחשבת זריקה שהיא עיקר הכפרה – כדלהלן ד ז י], וכשנשחט שלא לשמו שוב אין לבעליו שום ריצוי וכפרה בזריקת הדם. ורק ענין 'שינוי קדש' אסור, כלומר להקריבו לשם קרבן אחר, שהרי עדיין שמו של הקרבן עליו ואסור לשנותו.

ואולם ב'זבח תודה' (שבספר ליקוטי הלכות לח"ח ז"ל, ד"ה אבל) נקט מסברא פשוטה שגם שינוי בעלים אסור בקרבן ששחטו שלא לשמו. וכן נטה החזו"א (זבחים א, ה) שמשמע שאין חילוק בזה בין שינוי קדש לשינוי בעלים.

א. גם מסתימת לשון הרמב"ם (פסוה"מ טו, ג ואילך) נראה בפשטות שאין חילוק בין מחשבה למחשבה, בכולן אסור לשנות אף כששחט שלא לשמה. וכן יש לשמוע מדקדוק לשון המשנה להלן קג. 'עולה שעלתה לאיש' ועולה שנשחטה שלא לשמה

גם כן בכלל, כמבואר שם (וע"ש ברש"ש) – משמע שיש ריזוי מסוים המתייחס לבעליו. ואילו לא היה שייך אליו כלל, היה צריך להיות דינה כעולת גר שמת, שאינה לכהנים. ע"ש בסוגיא.

ונראה פשוט שאע"פ שאין הקרבן הזה מכפר עליו כלל (כמסקנת הסוגיא להלן ו), אעפ"כ יש לומר שריזוי הקרבן מתייחס לבעלים, וכמו אדם שמקריב כמה עולות זו אחר זו, אע"פ שלא חטא ביניהם כלל, העולה השניה ג"כ מתייחסת אליו ואסור לעשותה לשם אחר הגם שאין לו חטא לכפר עליו (כמוש"כ בחזו"א א.ו. אך י"א שמ"מ מרצה על עבירות קודמות). ועל כן אין כל הוכחה מהסוגיא בדף ו לענין השאלה אם יש כאן ריזוי לבעלים, ושפיר י"ל שיש לו ריזוי. ואולם עצם ההנחה שכתב בחזון יחזקאל שאפשר קרבן ייקרב ללא שום זיקה לבעליו – אפשרית, כמו מצינו בגר שמת ללא יורשים והניח קרבן.

ב. כעין השאלה הנזכרת יש להסתפק בקרבן נדבה ששחטו שלא לשמו, שאינו חייב להביא קרבן אחר (כמוש"כ בשיטמ"ק) – האם הקרבן מרצה, כי מחשבת של"ש רק גורמת שלא יעלו לשם חובה, אבל יש ריזוי לבעליו. או שמא הקרבן אינו מרצה, אלא שאינו חייב להביא אחר מפני שהיא נדבה (וע' פני יהושע ב"ק ה.).

ושמעתי (מהגר"מ ויס שליט"א) לתלות שאלה זו בשני תרוצי התוס' בפסחים (סא. ד"ה וישנו) ורש"י שם. וכן צדד לתלות הדבר במקור האיסור של מחשבת 'שלא לשמה', אם משום 'לא יחשב' (כמוש"כ רש"י להלן ע"ב ד"ה ונדרה) – משמע שאינו מרצה. ואם משום 'אם זבח שלמים קרבנו' (ערש"י מנחות ב: ד"ה נדבה) – מרצה.

[עוד בענין מקורות איסור שלא לשמה, והנפקותות – ע' תוס' ד. סד"ה וישנו לאחר; טהרת הקדש כאן; שו"ת חת"ס חו"מ, השמטות רד; אחיעזר ח"ב כז, כח, ג; חדושי הגר"ר ח"ב טז, ד; אבי עזרי חמישה פסוקים טו, ג. וע"ע במובא ביוסף דעת מנחות ב: ולהלן טו סע"ב].

ובזבח תודה (ד"ה וא"ל נדבה) נקט מסברא פשוטה שאם הפריש נדבה לעולה על מצות 'עשה' שעבר עליה, והקריב שלא לשמה – לא נתכפר לו ה'עשה' וצריך להביא קרבן אחר לריזוי, ואמנם לא בתורת 'חוב' שהרי לא נדר כלום אלא נדב, אבל הקרבן לא ריצה לו. ונראה שמקור דבריו הוא מהמבואר במסקנת הסוגיא (ו). שקרבן שקרב שלא לשמו לא כיפר על מה שהופרש, אף לא באופן זמני. ומשמע שם ברש"י (בד"ה אי) שגם בעולת נדבה הדין כן, שאינה מכפרת על מה שהופרש מתחילה (וע"ש ב'הר צבי' שצדד בזה).

ואעפ"כ נקט ב'בזח תודה' (בד"ה אבל) שקרבן שהקריבוהו שלא לשמו, צריך עדיין לעשות שאר עבודותיו לשם הבעלים, כנוכר לעיל משמו – הרי שלשיתו שתי השאלות הללו אינן תלויות זב"ב בהכרח; אע"פ שהקרבן אינו מרצה לו, אף לא בתורת הנדבה שהפריש, מ"מ שם בעליו עליו ואסור לשנותו.

ג. הערות הרי"ד ויזר שליט"א:

במה שהובא להסתפק בקרבן נדבה ששחטו שלא לשמו, האם הקרבן מתייחס לבעליו – לכאורה אפשר להוכיח דין זה מדברי המשל"מ (חובל ומזיק ז, ט) שכתב ליישב מדוע כתב הר"מ דכהן המפגל במזיד חייב בתשלומים לבעלים, ולא כתב נמי דכהן ששחט שלא לשמה חייב. וע"ש שתירץ דהר"מ כתב בפיגול כי בפיגול יתחייב הכהן גם כשהקרבן נדבה כיון שפסל הקרבן לגמרי, משא"כ במחשבת של"ש נהי דבקרבן חובה יתחייב, אך בנדבה הכהן פטור שהרי הבעלים כבר הביאו דורון ואינו פסול. – ומוכח מזה שקרבן נדבה הריהו מתייחס לבעליו גם כעשאו שלא לשמה, דאל"כ גם בקרבן נדבה של"ש יתחייב הכהן כמו בפיגול.

ובמה שצידד בחזון יחזקאל שקרבן שנשחט של"ש, אין בו איסור לזרוק הדם במחשבת שינוי בעלים – לכאורה יש להוכיח כאידך גיסא, מהא דמחלקים להלן (ד.). בין שינוי קדש לשינוי בעלים, שכן שינוי קדש ישנו לאחר מיתה משא"כ בשינוי בעלים וכו' – ואי איתא לחידוש זה, הרי יש לחלק עוד, מה לשינוי קדש שכן אסור לחשוב אחר מחשבת שלא לשמה, משא"כ שינוי בעלים, שאין איסור לחשוב אחר מחשבת של"ש.

וכן יש להוכיח מהסוגיא בדף ה שהקשה ריש לקיש אם אין מרצין למה באין, וענה לו ר' אלעזר דמצאנו כן בבאין לאחר מיתה. ולמסקנא (ו). הבאין לאחר מיתה נהי דמקיבעא לא מכפרא מקופיא מכפרא. ואי נימא כהחזו"י עדיין יקשה למה הן באין. וא"א לתרץ דהרי בא לאחר מיתה, דהתם הרי מכפר עכ"פ מקופיא משא"כ כשחשב שלא לשמה.

(ע"ב) אם כמה שנדרת עשית – יהא נדר, ואם לא – יהא נדבה, ונדבה מי שרי לשנויי' – מבואר
 שהנודר להביא קרבן ועשאו המקריב שלא לשמו – חייב להביא קרבן אחר לנדרו. ומכאן הוכיח
 בספר משנה למלך (מעשה הקרבנות יד,ה) שאחריות הנדר חלה על הנודר עד שיוקרב בפועל, כלשון
 הרמב"ם (וכן משמע קצת מלשון רש"י ד: ד"ה את שעליו. וע' במש"כ שם), ולא רק עד מסירת הקרבן לכהן.
 שאילולי כן הרי כבר מסרו לכהן ומדוע יתחייב להביא קרבן אחר משום מחשבת שלא לשמה של הכהן
 העובד. ותמה מכאן על דברי התוס' בחולין (כב) שצדדו לומר שלאחר שמסר לכהן שוב אינו חייב
 באחריות (וע"ע בשו"ת דובב מישרים ח"א סוס"י מב).

– יש לשמוע: רק לשנותו לשם קרבן אחר אסור, הא אם חשב עתה לשם נדבה – מותר, הגם שתחילתו של הקרבן היה לחובתו
 ולא לנדבה.
 והנה כתב הרש"ש שמדברי הרע"ב משמע שזבח של נדר ששחטו לשם נדבה – לא עלה לשם חובתו (ע"ש). ובחדושי הגאון
 רבי זלמן סנדר (מכון ירושלים, תשמ"ג) הקשה מכאן שמשמע שלשם נדבה מותר.
 וצ"ע בקושיות, הלא שונה זה שבאמת הקרבן כבר נשתנה מנדר לנדבה, לכך שפיר דמי לעשותו מעתה לשם נדבה, כי הוא
 זה, משא"כ בנדר שלא שינהו לשם זבח אחר – אפשר שכשעושה לשם נדבה נחשב זה לשינוי.
 וסיוע לסברא זו, ממה שכתב בספר ברכת הובח (להלן ז). שחטאת-חלב ששחטה לשם דם – עלתה לו לחטאת-דם. והקשה
 ביד דוד, והלא אח"כ צריך להמשיך בעשייתה לשם חטאת-חלב וא"כ הרי שינה בשניהם, ומה ראית להכשירה יותר כחטאת
 דם מחטאת חלב? ועל כרחק לומר שכיון שבאמת כך דינה מעתה, לכפר על הדם – אין איסור לחשוב לשם דם בשאר העבודות.
 ונראה שגם אם שם לא ננקוט כחידוש זה, כאן הלא באמת נחלטה לנדבה בכל אופן, וכולי עלמא יודו.
 וב'חדושי הגר"ח והגר"י על הש"ס' (בענין קרבנו לשם חטאו) נראה שנקט שדין שינוי קדש נקבע לפי שעת ההפרשה ולא לפי
 מצב הקרבן עתה.
 ולגוף דברי הרש"ש; בחזון איש (לב,לא) כתב שנראה שחובה לשם נדבה אין זה בגדר שינוי קדש. וכן כתב בספר חדושים
 ובאורים (מנחות א,ב).

'לשם ששה דברים הובח נזבח...' – כתבו התוס' (לעיל בד"ה כל) שכל אותן כוונות מלבד 'לשם זבח'
'ולשם זובח', אם עשה שלא לשמן – כשרים ועלו לשם חובה, לפי שמקור כל אלו הדברים שהזבח
נזבח לשמן, הוא מהכתוב בהקטרת האמורים [שלא כשינוי קודש ושינוי בעלים שנאמרו בעבודות
המעכבות], והלא הקטרת אימורים כל עצמה אינה מעכבת, שאף אם לא הוקטרו אימוריו כשר ועלה
לשם חובה. הלכך אע"פ שצריך לעשות גם כן שאר העבודות לשם כל ששה דברים אלו, כמחשבת
'לשם זבח ולשם זובח' – אין לנו מקור לכך שהם מעכבים.
 ומדברי הרשב"ץ (ח"ג לו ד"ה ואמרת) נראה שלא נקט כן, אלא כל ששת הדברים דינם שווה לענין זה,
 שאם עשאו שלא לשמן – לא עלו לשם חובה. וכן דקדק בלחם משנה מלשון הרמב"ם (מעשה הקרבנות
 ד,יא), שדין שאר המחשבות כדין שינוי קודש, שאם שינה – כשר ולא עלו. (ע"ש, ובחדושי הגר"י ריש
 מסכתין).

עוד משמע מהרמב"ם שבשעת ההקטרה אין צורך בשום מחשבה אלא בד' עבודות בלבד. כן דקדק
 מדבריו במשנה למלך (טו,א). וע' מש"כ בזה באבי עזרי מהדו"ד מעה"ק ד,י. וזה דלא כדעת התוס' (והרע"ב)
 שלכתחילה צריך שיפרש בהקטרה לשמה, מלבד לשם הזבח שזה אין צריך בהקטרה אף לכתחילה. [וע'
 זרע אברהם (ד,יד) בבאור דברי התוס' שאין שם פרטי של הקרבן כלפי ההקטרה אלא מצוה כללית היא

להקטיר אימורי הקרבנות. וכע"ז כתב בקהלות יעקב (פסחים ס"ז מו) שמצות ההקטרה לא באה בשעת ההקדש. ולכאורה דבריהם יתכנו לדעת הרמב"ם שאין צורך בשום מחשבה בהקטרה, אבל התוס' הלא כתבו שצריך להקטיר לשם הקרבן, ורק לשם הבעלים אין צריך. ובזבח תודה כתב לדחות קצת הראיה מלשון הרמב"ם.

ועוד מבואר בדבריו (מעה"ק ד"י יא) ששאר המחשבות מלבד שינוי קודש ובעלים, אינן נצרכות אלא בשחיטה אך לא בקבלת הדם ואילך. והתוס' חולקים. ע' משל"מ שם.

'אמר ר' יוסי: אף מי שלא היה בלבו לשם אחת מכל אלו – כשר, שתנאי בית דין הוא...' – הלשון 'אף מי שלא היה בלבו' משמעותו מורה על דיעבד. – והלא ב"ד התנו על כך לכתחילה, גזרה שלא יאמר שלא לשמו (כדפרש"י)?

ונראה שלא תקנו אלא על מחשבת הזבח, כדי שלא יטעה ויעשה לשם זבח אחר, אבל בשאר מחשבות; לשם השם, אישים, ריח וניחוח – אין לחוש לטעות, ולכך נקט לשון דיעבד, כי בנוגע לשאר מחשבות יש לו לכתחילה לעשות לשמן.

והביאו להוכיח מדברי ר' יוסי כי משמע לגמרא שתנא קמא אינו חולק עליו ומאמר רבי יוסי עומד לעצמו, לפרש דברי ת"ק. או יש לומר שאף ת"ק שחולק אינו חולק על העקרון שסתמא כשר, רק סובר שלא גזרו שמא יעשה שלא לשמה (עפ"י שפת אמת ויד דוד. ע"ש עוד. וע' זבח תודה שנסתפק בשני צדדים אלו; האם ר"י מפרש דברי ת"ק או שמא ת"ק סובר שאין תנאי ב"ד בדבר).

א. על ההערה הראשונה, שלשון 'אף מי שלא היה...' משמע דיעבד – אולי יתכן לפרש שאף לר' יוסי צריך לכתחילה לכיין במפורש שיהא הזבח נזבח כפי שראוי להיות דינו (עתוס'). ותנאי ב"ד הוא שלא יחשוב לשם הזבח המסוים, שמא יטעה, ואולם צריך לכיין באופן כללי ובזה הוא מקיים מצות עשיה לשמה. והטעם לכך כפי שצדדו האחרונים (ע' שפ"א על תד"ה זבחים; פתיחת קרן אורה לזבחים; חדושי הגר"ז ועוד), שמעיקר דין תורה נראה שמצוה לפרש לשמה, הגם שסתמא כשר. (וע"ע שער המלך חובל ומזיק ז; ז; זבח תודה ד"ה אתנו ב"ד). ושמא 'שתנאי' או 'שהוא תנאי' (כן הגרסא להלן במשנה) – פירושו 'תנאי', כלשון המשנה בכמה מקומות.

ב. מש"כ שלא תקנו אלא במחשבת הזבח ולא בשאר מחשבות – לא פרש בדבריו על שינוי בעלים, ובתוס' להלן עא: (ד"ה לשם) נקטו שה"ה בשינוי בעלים תקנו שלא יאמר. ואולם לישב דברי רש"י שם י"ל ששיטתו שבשינוי בעלים לא תקנו. וע"ש בשפת אמת דפשיט"ל דהוא הדין במחשבת בעלים תקנו שלא יפרש.

ג. בשו"ת נודע ביהודה (קמא יו"ד צג) נקט שכל אותם ששה דברים תקנו שלא לאמרם. ומוזה הביא להוכיח שאין צריך לומר במצוות 'לשם יחוד...' כשם שכאן אין צריך לומר 'לשם השם'. ובספר פרי צדיק (תוריע ט) דחה ההוכחה: אפשר דוקא כהנים שהם שלוחי דרחמנא ואין המעשה מצדם, אין צריך שיוכירו הכוונה בפה, שנעשה ממילא לשם ה' המשלחם, ושפיר תקנו חכמים מפני החשש שלא יזכירו בפיהם לשם ה', משא"כ לשאר כל אדם המביא נדבתו או עושה מעשה מצוה, ע"ש באורך. וכל זה דלא כהנחת האחרונים הנ"ל שבשאר המחשבות מלבד לשם זבח ולשם בעליו, לא תקנו חכמים.

ד. הרמב"ם בפירוש המשנה (מו:): פרש מחלוקת התנאים בדרך אחרת.

'אתנו בית דין דלא לימא לשמו דילמא אתי למימר שלא לשמו' – כלומר, שמא יטעה ויסבור שהוא קרבן אחר (עתוס'). ומשמע שנוקטים כאן שעקירה בטעות – עקירה. ומחלוקת אמוראים היא בכיו"ב (במנחות מט.). והרמב"ם פסק (פסולי המוקדשין טו) שאין זו עקירה ואינו נפסל. ואפשר שלשיטתו אכן נחלקו בזה תנא קמא ור' יוסי, שלכן לדעת ת"ק לא גזרו בדבר, משום שאם יטעה אינו כלום. ולכך השמיט הרמב"ם דברי ר' יוסי.

ובספר אור זרוע (פסחים רכג) מסיק להלכה שעקירה בטעות שמה עקירה. ונראה שגם התוס' כאן סוברים כן (שפת אמת).

א. ע' שבט הלוי ח"ו (בקונטרס הקדשים א, ט) שכתב שלהלכה אין לנו אלא דברי הרמב"ם שעקירה בטעות לא היא עקירה. וכן נקט בליקוטי הלכות (לדף ה. ע"ש בזבח תודה). ולא הזכיר מדברי האו"ז. העיר על כך המהרש"ם בהסכמתו שם. ואין להקשות, מה בכך שבטעות אינה נחשבת עקירה, הלא סוף סוף חסרה מחשבת 'לשמה'. וגם לכאורה אין שייך כאן לומר 'סתמא לשמה', שהרי שחט במפורש לשם קרבן אחר ולא כיוון לשמה? – שיש לומר היות ומחשבה בטעות אינה נחשבת כלל, הרי זה כאילו לא חשב כלום ונשאר סתמא לשמה (עפ"י ערוך השלחן העתיד – קדשים ח"ב קג, יב).

ב. כתב ב'זבח תודה' (לדף ה, ד"ה ורבה), נראה שהוא הדין לענין שינוי בעלים, אם שינה ע"י טעות – באנו לשאלת 'עקירה בטעות'. וצ"ע, שמדברי התוס' (סז: ד"ה בתרי) מ' כדבר פשוט ששינוי בעלים בטעות הוא שינוי בעלים.

בענין סתמא לשמה, בקדשים בגט ובשאר מצוות שבתורה – ע' מנחת חינוך י, ט; חדושי ר' אריה לייב מאלין ח"ב א ב; חזון איש (קמא מב, א); זכר יצחק טז ד"ה ונראה; קובץ שעורים פסחים לה; קהלות יעקב זבחים ב; ברכת מרדכי ח"א יב; אור לציון ח"א או"ח ב, ח. [ולעצם היסוד שדין 'לשמה' ענינו וגדרו החלת דין בחפצא, ולא דין בגברא גרידא – ע' בחדושי הגר"ח בהל' תפלין; ברכת מרדכי ח"א יב]. וע"ע בזבח תודה להלן קח לענין סתמא לשמה בשחוט חוץ.

ליקוטים מפוסקים אחרונים

'דילמא שאני התם דאמר כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה... דילמא שאני התם דאמר יוכיח סופו על תחילתו' – למסקנת ההלכה הדבר בספק האם נוקטים 'הוכיח סופו על תחילתו' אם לאו (כמבואר בפוסקים יו"ד ד).

וע' בסוגיא בחולין לט וב"ב קלח – מח' רבנן ורשב"ג. וע"ע בשו"ת קול גדול למהר"ם בן חביב, ע; שבט הלוי ח"ה ח, טז – לענין קידוש שם השם בסופו. [וצ"ע בספר ערוך השלחן או"ח יא, ה שמשמע שפסול בודאי, ואילו ביו"ד רעא, יא מ' בדבריו שאינו אלא ספק].

ודנו האחרונים לומר (ע' תבואות שור יו"ד ד סק"ב ושפת אמת כאן ובמנחות טז: דובב משרים ח"א לג; חדושים מאת הר"ר אברהם בנו של הח"ח בסוף ליקוטי הלכות זבחים), שמא סברת 'הוכיח סופו על תחילתו' שייכת רק במקום שצריך דיבור דוקא ואין די במחשבה, הלכך כיון שבתחילה חשב ולא אמר ולבסוף אמר, האמירה של עכשיו מועילה על המחשבה שקדמה לה, אבל כאשר די במחשבה בלבד, אם יודע בעצמו שבתחילה לא חשב כלל, אפשר שאין שייך להוכיח על תחילתו. ויש צד הפוך; שמא אם צריך דיבור אין שייך להוכיח על תחילתו, שמ"מ חסר דיבור.

וכבר כתבו הרבה ראשונים ש'שלא לשמה' בקדשים היינו בדיבור. אבל אין הדבר ברור ומוסכם (ע' רש"י להלן מא: מנחות ב: ד"ה אבל מחשבה; קדושין מא: תוס' כאן ולהלן ד רע"ב ולהלן סג. ד"ה ר"מ, וב"מ מג: וחולין לט. ובמצוין בגליון הש"ס. וע"ע: מאירי פסחים סב: משנה למלך פסוק"מ יג, א; מנחת חינוך קלד, ד; יד דוד ועינים למשפט ריש מנחות; אפיקי ים ח"א כד; מנחת ברוך א; אבני נזר חו"מ סוס"י נז; ערוך השלחן העתיד קדשים ח"ב קמו; פרי יצחק ח"ב נב; אחיעזר ח"ב ד כד; קהלות יעקב זבחים א; חדושי הגר"ר בענגיס ח"ב ד; נא, ד. עיון התלמוד קדשים, ג. וע"ע במצוין להלן כט. ובמנחות ג; טו: ובפסחים סג.).

ויש לעיין לדינא, בגט שלא נכתב 'לשמה' אלא בסופו, שנראה שהרי זו ספק מגורשת (עפ"י שפת אמת). וע"ע במובא להלן מא:

כתב במשנה ברורה (יא סק"ד וסק"ו) לענין דין 'לשמה' בטויות חוטי הציצית, שבדיעבד חשב בלבו ולא הוציא מפיו שטויה לשמה – צריך עיון. ואם חשב בתחילת הטויה ובאמצעה אמר בפיו, נראה לצדד להקל משום ספק ספקא; שמא מועילה מחשבה לבדה, וגם אם אינה מועילה, שמא 'הוכיח סופו על תחילתו'.

[ובספר מאסף לכל המחנות (ח"א יא, ו) כתב בשם המשנ"ב להקל במחשבה לבד בדיעבד. ולא דק בלישניה, דלא הקל המשנ"ב אלא כשהוציא אה"כ בפה. ואמנם בערוך השולחן (יא, ה; יו"ד רעא, יא) נטה לומר שמחשבה מועילה בדיעבד. וכן כתב בעל השד"ח בשו"ת אור לי (נט). וכ"כ בכף החיים (יא, ב ג) שמצד הדין כשר, ואולם מן הראוי להחמיר אם לא בשעת הדחק. וע"ע בשו"ת משיב דבר (ח"א ג)].

מסופקני כיצד הדין באופן שבתחילת העבודה לא ידע כלל איזה קרבן הוא [או אלו חוטים הוא טווח] או לא ידע כלל דין 'לשמה', ובהמשך נודע לו; שמא אין שייך לומר 'הוכיח סופו על תחילתו' רק כשידע בכללות הענין אלא שלא היתה לו מחשבה מפורשת ומודעת אלא לבסוף, שאנו דנים שמחשבתו זו מורה על מחשבה מעומעמת קודמת שלא היה מודע לה, אבל כשלא ידע כלום אין שייך להוכיח על תחילתו. או אפשר שזוהו דין כללי בכל פעולות האדם, שעשייתו נידונית על שם סופה, כאילו אמר מתחילה שהפעולה תיעשה לפי הדעה שיחשוב בסופה, ואע"פ שמתחילה לא ידע כלל ענין 'לשמה'. וכע"ז נסתפק בשפת אמת (להלן מא): בענין 'כל העושה ע"ד ראשונה הוא עושה' שאם יודע בעצמו שלא חשב כלום, אפשר שאין שייך לומר שעשה על דעת ראשונה. ונשאר ב'צ"ע' לדינא.

בניגוד לכלל 'הוכיח סופו על תחילתו', הכלל 'כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה', נקוט להלכה כודאי ולא כספק. הלכך הטווח חוטים לציצית ואומר בתחילת הטויה שעושה לשמה, והמשיך לטוות בסתמא, אפילו ליום אחר – כשר, שכל העושה על דעת ראשונה עושה. מלבד אם אמר אחר כך בפירוש שעושה שלא לשמה (משנ"ב יא סק"ה, מהאחרונים; שו"ת שבט הלוי ח"ג יט).

[מה שכתב 'ואפילו ליום אחר' – יש לעיין לפי מה שכתב בנמוקי יוסף (הביאו בבית יוסף יו"ד רעו) שהכותב שני שמות והפסיק באמצע, צריך שיכוין בפירוש בשני, ומבואר שכשיש הפסק אין אומרים שעושה על דעת ראשונה. ויש לחלק ששם הן שתי פעולות נפרדות, שכותב שני שמות, בזה אין אומרים 'על דעת ראשונה' אלא בשאין מפסיק ביניהם, לא כן בטויות חוטים. ולפי"ז יתכן שבת לית הציציות אם הפסיק בין ציצית אחת לחברתה, צריך שיאמר שוב. וצ"ע. וע"ע בענין זה בדובב משרים ח"א לג].

והנה התוס' (בד"ה הא) צדדו לפרש שמדובר כאן בשתי עבודות, כגון ששחט לשמה וזרק בסתמא, ועל כך אמרו 'כל העושה ע"ד ראשונה עושה'. ומזה למד בבאור הלכה (יא, ב ד"ה לשמן) שאם טווח חוטי הציצית לשמן ושזר בסתם – מועיל, שודאי שזר על דעת ראשונה שטוה, הגם שהן פעולות נפרדות, כמו כאן.

ואולם בספר אמרי בינה (ו ד"ה ולפי"ז) מבואר שאין לומר כן כשהפסיק בין הטויה לשזירה. ואפילו כאשר שזר בהמשך לטויה כתב להסתפק בדבר.

[בשני אנשים, הביא בבאור הלכה שם (מספר משנת אברהם) שאין אומרים שהשני עושה על דעת ראשונה שעשה הראשון. ויש לצדד, שמא דוקא שם שמדבר בשתי פעולות נפרדות כטויה ושזירה, אבל בהמשך אותה פעולה שמא קל יותר. תדע שיש לחלק ביניהם, שלא התיר שם בשתי פעולות אלא בדיעבד, והלא דינא ד'כל העושה'... הוא אף לכתחילה].

‘כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן...’

‘... דאיתא במסכת ברכות ובמסכת נדרים: לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה דמתוך שלא לשמה בא לשמה. ובסוגיא דלעיל אמרין דלימוד תורת הקדשים הוא כנגד הקרבת הקדשים. וזהו דאיתי תנא לאשמעינן דלא תימא דסדר קדשים הוא כמו שארי סדרי תורה דיעסוק אדם אפילו שלא לשמה, הוא הדין סדר קדשים יעסוק אפילו שלא לשמה – משום הכי התחיל דבזבחים הדין שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, והלימוד סדר הקדשים הוא נגד הקרבת קדשים, וצריך גם כן לעסוק בסדר קדשים לשמה ולא שלא לשמה, דלא יצא ידי חובתו כמו בקרבנות עצמן.’

(מתוך הקדמת הרב צאן קדשים – הגר"ר אברהם חיים שור בעל תורת חיים)

דף ג

‘אמר ללבלר כתוב ולא יזהה שארצה אגרש – פסול לגרש בו. דילמא שאני התם דאין ברירה. אלא

מהא: הכותב טופסי גיטין צריך שיניח מקום האיש...’ – ואם תאמר מאי שנא כותב טופסי גיטין מלאיזה שארצה אגרש? דתליא בשאלת ברירה, והלא בשניהם מחשבתו אינה מבוררת, לשם מי שיוזמן לגרש.

ויש לומר, כשהסופר כותב למי שירצה הבעל – אין זה ‘סתמא’, שהרי מכין לאשה אחת שירצה הבעל והרי אנתיק משאר נשים שלא ירצה הבעל, וכיון שעכשיו אין מבורר מה רוצה הבעל – פסול דאין ברירה. משא”כ כאן אינו מסיים כלל לאשה אחת, והוא סתמא. [ויתכן שגם אם יאמר הסופר, אכתוב למי שיוזמן לי אח”כ – הוי כסתמא. רק כשהבעל מצוה לכתוב לאשה אחת שאינה מבוררת אין זה סתמא. ובוה מדוקדקת לשון הוזהב של רש”י בד”ה דאין ברירה. וע”ע בספר אור גדול ט, א בהגהת בן המחבר].

‘ומקום העדים’ – יש גורסים ‘הערים’ (מהגר”א נבנצל שליט”א).

‘חטאת ששחטה לשם עולה – פסולה, שחטה לשם חולין – כשרה, אלמא דמינה מחריב בה דלא מינה לא מחריב בה. ורמינהי, כל הגט שנכתב שלא לשם אשה פסול...’ הוה ליה סתמא וסתמא כשרים – יש לעיין, מה בכך שמחשבה לשם חולין אינה מחרבת, הלא מכל מקום לא נעשתה ההקרבה לשמה? (וע’ חדושי הגר”ס).

ויש להוכיח מזה שהפסול של ‘שלא לשמה’ אינו מפאת העדר ‘לשמה’ אלא הוא פסול מחשבה, כענין מחשבת פייגול [שעבד ע”מ לאכלו חוץ לזמנו, וכן חוץ למקומו] הפוסלת. כלומר, עצם מחשבת האדם ‘שלא לשמה’ בשעת עשית הקרבן היא הפוסלת. ולכך, מחשבת חולין אינה בגדר מחשבה הפוסלת, דלאו מינה הוא.

אך יש לדחות ולומר שאין מחשבת ‘שלא לשמה’ בגדר מחשבה הפוסלת אלא מפקעת היא את ה’לשמה’ שבקרבן. וסוף הפסול הוא מצד העדר ‘לשמה’. ואולם מחשבת חולין אינה מחשבה כלל לחול בגופו של קרבן, שיש בה כדי להפקיע ממנו את ה’לשמה’ המונח בו בסתמא. שזהו ענין ‘סתמא’ – כלומר, ה’לשמה’ קיים וחל בעצמו של הקרבן, ואין צורך במחשבת האדם. ולכן גם אם חשב לשם חולין, נשאר כאן ‘סתמא לשמה’.

ואולם יש להוכיח מסוגית פסחים (פ:) שענין פסול ‘שלא לשמה’ בזבחים אינו מצד עקירת ה’לשמה’ מן

הקרבת אל מושם מחשבה הפוסלת (הגרי"ז מבריסק – הל' מעה"ק, ובחדושים שעל הש"ס. ויסוד הדברים ידוע בשם הגר"ח זצ"ל).

נשאו ונתנו בענין זה בארוכה חכמים אחרונים, ויש חולקים על יסוד זה – ע' קובץ שעורים (ח"ב כב. וע"ע בח"א פסחים לח); שו"ת אחיעזר (ח"ג נא, ד); חדושי ר' אריה לייב (מאלין. ח"ב א); קונטרס יונת אלם (לגר"י קרפילוב. עמ' 23); אבן האול; חזון יחזקאל (זבחים א, א); שבט מיהודה (לגר"א) אונטרמן. עמ' תסח; ברכת מרדכי (ח"א ח, ב; ח"ב כא, ב). וע"ע באריכות בספר בית ישי (קיב). ובמובא ביוסף דעת פסחים ס: ומעילה ד:

יש (מהנ"ל) שהקשו מדברי התוס' במנחות שכתבו להוכיח מדין 'לשמו ושלא לשמו' בזבחים לענין ציצית. ולשיטת הגרי"ז צריך באור, הלא דוקא בזבחים יש ענין מחשבה הפוסלת, ומה ראייה לציצית שהפסול שם אינו אלא מצד העדר 'לשמה'. ושמעתי לפרש ממו"ר הגרמ"מ פרבשטין שליט"א שאף לשיטת הגרי"ז שהפסול הוא מצד עצם המחשבה, רק מחשבה כזאת שהיא עוקרת את הלשמה מצד תכנה וענינה, רק היא פוסלת מעצם הימצאותה, אבל לא המחשבה גרידא שחשב לשם קרבן אחר. וזו ראיית התוס' שמחשבת 'לשמו ושלא לשמו' הרי היא מפקיעה את ה'לשמה'. [ובזה יש לישב דברי התוס' במנחות מז. (ד"ה עד) הנראים לכאורה כסותרים ליסוד הגר"ח].

ובספר אבי עזרי (קמא, פסוה"מ טו, ד; תנינא, ציצית ב, ג) כתב לבאר שאף כי לענין זה שלא עלו לשם חובה גדר הדין הוא מושם 'מחשבה הפוסלת', אך לענין פסול הקרבן בחטאת ובפסח גזרת הכתוב היא לפסול מושם העדר לשמה (וכתב להוכיח יסוד זה. וכ"כ בשו"ת דובב מישרים ח"ג קלג. וכן כתב בספר בית ישי (קיב), והביא שיש שכתבו בדיוק להפך). ובאר לפי"ז את השוואת התוס' לציצית, שהוכחתם מתייחסת מדין פסח וחטאת.

[לפי חילוק זה נראה לישב קושיית התוס' להלן (ד רע"ב) שבמסכת פסחים (סב): אמרו ד'שלא לשמו' חשיב פסולו בגופו, בניגוד לסוגיא דלהלן – ש"ל רק פסח [וחטאת] דמייירי ביה בפסחים נחשב פסולו בגופו, שהופקע ה'לשמה' מגוף הקרבן. משא"כ בסוגיא דלהלן שבאנו ללמוד שינוי בעלים משינוי קדש, על זה אמרו שגם שינוי קדש אינו פסול בגופו, פירוש בשאר זבחים דכשר ולא עלו לשם חובה, בהם אין חסרון לשמה אלא מחשבה הפוסלת בעלמא, ומצד זה יש להשוות שינוי קדש לשינוי בעלים].

– מדברי רבא שהשוה חטאת לשם חולין לגט שכתבו לשם נכרית [וכן מתירוי' הגמרא] מבואר שהסברא היא שמחשבה שאינה בת מינה אינה עוקרת כלל את שמו של הקרבן ממנו, והרי זה כסתמא שכשר. ולפי זה גם עלה לחובת הבעלים.

ואולם אביי (להלן מו.) הסיק שחטאת לשם חולין אמנם כשרה אך לא עלתה לחובתו. ולסברתו אכן נעקר שם הקרבן ממנו במחשבת 'לשם חולין' שלכך אינו מרצה, אלא שדין הוא שאין הקרבן נפסל רק כשעושהו לשם קרבן אחר ולא כשעשהו לשם חולין. [ונראה שהוא הדין כשמחשבתו היתה על דרך השלילה לבד, שלא לשם חטאת, ולא חשב לקרבן אחר – כשר ואינו עולה לחובתו]. ולדעה זו נראה שאין כל קושיא מגט, שהרי באמת חסר כאן 'לשמה', והראיה מכך שאינו מרצה, אלא שדין הוא שמחשבת חולין אינה פוסלת בחטאת.

ונראה דקיימא לן כרבא שהלכה כמותו כנגד אביי. ורבינא קרא על דבריו 'מילי מעלייתא'. ולפי זה להלכה חטאת לשם חולין – כשר ומרצה (עפ"י חזון איש קמא מב).

א. כיו"ב כתב בשו"ת אחיעזר (ח"ג נב – תשובה לגאון חזו"א) עפ"י מה שכתב הרמב"ן (במלחמות ר"ה כח:): שבפרקנו מבואר שחטאת לשם חולין כשר ומרצה. וע"כ מקורו מסוגיתנו שהיא חולקת על המבואר בדף מו.

ונראה שכן יש לדקדק בתוס' (ד"ה לשם גבוה), שכל הזבחים ששחטם לשם חולין – עלו לשם חובה.

וע"ע בספר בית ישי (לג) שפרש מחלוקת אביי ורבא. וע"ע חדושי ר' אריה לייב ח"ב ה; אבי עזרי (קמא. פסוה"מ טו, ד) – דרך אחרת.

ב. לכאורה יש לומר שלפי מסקנת הסוגיא בע"ב, חזרנו מן הטעם 'דמינה מחריב...' אלא גזרת הכתוב היא שחולין אינם פוסלים (וכמו שיתבאר בסמוך). ולפי זה אין צורך לעשות מחלוקת בין הסוגיות, אלא אף לסוגיא דידן גז"כ היא שאינו פוסל, ולעולם גם דלא מינה מחריב בה, הלכך אינו עולה לשם חובה. והלא כן מפורש בדברי הרמב"ם – פסוה"מ טו, ד-ה. [ויש מהאחרונים שדייקו מדרמב"ם (בהי"ד) שכל דבריו רק בחטאת, אבל בעולה ושלמים כשר ומרצה. – עפ"י הגר"ז מבריסק. וע' בתוספות רעק"א על המשניות; ברכת מרדכי ח"א ח].

ואכן לפי המסקנא לא קשה מידי מגט. ובוה מיושבת הערת אחרונים על כך ששאלו לעיל מנין סתמא בגט פסול, והלא מוכח הדבר מכך שכתבו לשם נכרית פסול [ולשם מה הוצרכו לסיפא דמתני' בגטין, והלא כבר ברישא משמע שכתבו לשם נכרית פסול], והרי אינו מינה ומדוע מחריב, ועל כרחק דהוי סתמא וסתמא פסול בגט. אך לפי הנ"ל אתי שפיר, כי אין זו הוכחה מוחלטת, שיש לומר סתמא כשר ואף דלאו מינה מחריב, ודינו של רב מטעם אחר כאמור. שו"ר בשפ"א שצדד לפרש כן. אך כתב שאין במשמע כל כך מלשון רבא שחזר בו במסקנא. ונראה שאף אם רבא לא חזר, סתמא דגמרא שמקשה מר' אליעזר, חזר מן הסברא הראשונה.

'תוכו – ולא תוך תוכו, ואפילו כלי שטף מציל' – מרש"י משמע שטעמו של דין זה הוא משום שהכלי הפנימי לא נטמא ומפני כן הוא חוצץ ומציל על מה שבתוכו. ואולם התוס' חולקים, שהרי גם אם השרץ מונח בכלי הפנימי, אוכלין שבכלי החיצון טהורים, וכן הכלי החיצון עצמו טהור [ודין זה מבואר בתוספתא ובספרא] – הרי שגם כשנטמא הכלי הפנימי, לא נטמא ה'תוך' החיצון. ומבואר שעיקר דין 'תוך תוכו' אינו משום הצלה וחציצה מפני הטומאה, אלא הוא דין של חילוק תוכות, שכל שאינו באותו 'תוך' – טהור (כן באר הדברים בחדושי הגר"ח הלוי הל' כלים פי"ד ד"ה אלא).

[לפי"ז יתכן שדין זה קיים אף בענינים אחרים; דבר המונח בכלי בתוך כלי, אינו נחשב בתוך החיצון. וכן נקט בשו"ת אבני נזר (או"ח תלג, בהגהה), לענין דם קדשים במזרק בתוך מזרק. ובמקום אחר (יו"ד רסו, י) צדד בדבר, ע"ש. ויש לשמוע מתוך דבריו שגם אם פי הכלי הפנימי נמצא בתוך הכלי החיצון, לא חשיב 'תוכו'. וצ"ב הלא בטומאה חשיב כה"ג 'תוכו']. ושמא יש ליישב שיטת רש"י שסבור כרשב"ם (בתשובה – מובא בסוף ספר ראב"ן. וכן מובא בשמו בתוס' בכורות לח. והקשו שם על דבריו) שאין כלי חרס מטמא מגבו כלל. ועל כן גם כשהטומאה בתוך הפנימי, הלא גב הכלי חוצץ בינה ובין התוך החיצון. אמנם שיטה זו יחידאה היא.

(ע"ב) 'דבי אליעזר קל וחומר קאמר. אי הכי (התם) [הכא] נמי לימא ק"ו, קדשים מחללין קדשים חולין לא כל שכן?' – לכאורה קושיא זו קשה אף לחכמים, שהרי רק שם חלקו על ר"א משום

שפרכו את הקל-וחומר, אבל כאן שאין פירכא, יסברו גם הם שחולין יפסלו קדשים מק"ו? ויש לומר שלחכמים סברת 'לאו מינה לא מחריב' מבטלת ופורכת את הק"ו. ורק לרבי אליעזר שלמד מה'קל וחומר' אף כנגד סברא זו, קשה גם כאן נאמר ק"ו (עפ"י יד דוד).

ואכן פירכת חכמים לק"ו שאמר ר' אליעזר היא (לפרש"י) שחציצה בכלים אינה מועילה שהיא בגדר 'לאו מינה', שלא כחציצה באהליו, כי כך נחלקים האוהלים והרי זה 'מינה'. והיא היא סברת 'דלאו מינה לא מחריב'.

'ורבנן, הנך לא צריכי קרא' – הלכך בא הכתוב ללמד שמחיצה אינה חוצצת בתנור, שהרי האוכלין עדיין ב'תוכו' ואין למעט אלא כלי בתוך כלי – 'תוך תוכו'.

ואף על פי שאמרו לעיל שחכמים פרכו את ה'קל וחומר' שאמר ר' אליעזר, ואם כן שוב אין צורך בלימוד מן הכתוב לטהר אוכלין שמעבר למחיצה, אמרו כאן לרווחא דמלתא; גם אם נקבל את הנחת ר' אליעזר שאמר 'קל וחומר', יש לדרוש מן הכתוב (עפ"י שיטה מקובצת – מתוס' טוך, ע"ש).

יש מקום לומר שלפי המסקנא אכן נדחתה סברת 'דלאו מינה לא מחריב בה' בין לר' אליעזר בין לחכמים. ואף לדעת חכמים לולא דרשת הכתוב היתה חציצה מועילה לטהר, הגם שאינה בת מינה.

וכשאמר 'אלא טעמא דרב...' – חזרו לגמרי מן ההנחה הראשונה שהניח רבא, בין לר' אליעזר בין לחכמים. וכן יש לדייק מרש"י לעיל (בע"א, ד"ה לשם) 'קס"ד...' – אבל למסקנא אין זה הטעם כלל. וכן נראה כוונת רבנו יהודה בן הרא"ש בשו"ת 'זכרון יהודה' (סו"י עא. ונראה שצריך להגיה שם 'ולפי המסקנא' במקום 'ולפי המונה'). וצ"ע בתשובת הרשב"א ח"ג סו"י רפב.

– יש לעיין מדוע אכלין שגילבלם בטיט טמאים ואין צריך קרא, והלא הטיט חוצץ בינם ובין דופני הכלי. [וכן קשה מדוע צריך קרא לכלי שטף שמציל].

ואין לומר היות ודי באויר הכלי להיטמא, לא אכפת לנו בחציצה – שיש להוכיח מכמה מקומות שאף ב'אויר' יש דין חציצה, ולאו דוקא במגע [ע' ביומא נח. לענין חציצה קבלת הדם במזרק שהניח בו סיב, והלא אויר כלי מקדש אף ללא מגע (ע' להלן כה:). וכן יש לשמוע מדברי הרמב"ן בהל' בכורות לענין פטר רחם].

ויש לומר ממה שכתוב כל אשר יפל אל תוכו – ואפילו מלא חרדל, אם כן משמע אפילו גרגירים פנימיים בתוך גרגירים אחרים נטמאים, ואין החיצוניים חוצצים בין דופני הכלי לפנימיים (עפ"י אבני נזר יו"ד רסו, ד).

רב חביבא רמי שינוי בעלים אתוך תוכו ומשני; ומי אמר רב חטאת ששחטה על מי שמחויב...
ומשני, ארבעה תוכו כתיבי... – כאן אין לתרץ כדלעיל; 'עשו חולין אצל קדשים כמחיצה אצל תנור' – שהרי לא היתה כוונתו לחולין אלא לאדם שמחויב עולה, והרי זה דומה לכלי שטף בתוך כלי חרס ששניהם דומים במדת מזה (עפ"י תוס' לעיל בד"ה ורמינהו).

לכאורה היה נראה שגם אם נתכוין לאדם שאינו חייב בשום קרבן, אין זה דומה לשחט קדשים לשם חולין, שהרי השינוי הוא בבעלים ואין חילוק מהותי בין האישים עצמם, שאינם חלוקים אלא בחיובם, שלא כבשינוי קודש שחשב לשם חולין. ודומה יותר לכלי שטף בתוך כלי חרס ששניהם מיני כלים, ולא כמחיצה בתוך כלי.

ונראה שהתוס' לא כתבו כן כי סברתם שפסול 'שינוי בעלים' אין ענינו משום עצם מחשבת שינוי הבעלים גרידא, אלא הפסול נובע משום שינוי במחשבת כפרת הקרבן, שכפרה של אדם אחר נחשבת כפרה אחרת. ולכך אם כיוון לאדם שכלל אינו מחויב בקרבן, הרי זה דומה לחולין וקדשים, שאין זה נחשב שהיה שינוי בכפרה. רק משום שהאדם האחר גם כן חייב עולה, הרי זה קצת כמינו.

דף ד

'מה לשינוי קודש שכן פסול בגופו' – בגדר 'פסול בגופו' בשינוי קדש – ע' רש"י ותוס' ושטמ"ק מנחות מח: ובחזושי מרן רי"ז הלוי הל' פסולי המוקדשין (דף מז בדפי הספר); פאת ים (לרמ"י וינשטוק, סט, ב). וע' במש"כ לעיל ג.

'... וישנו בארבע עבודות' – אבל שינוי בעלים אינו אלא במחשבת זריקה לשם מי שאינו בעליו, כמו שפרש"י ותוס' (עפ"י הגמרא להלן י. ועוד) שאין שייך פסול זה אלא לענין כפרת הקרבן, והכפרה נעשית בזריקה, הלכך אם לא חשב על הזריקה שתעשה לשם אחר – לא פסל. ולא רק שהקרבן כשר אלא גם

עלה לשם חובת בעליו (כן כתב המשנה-למלך (פסוה"מ טו,א) להוכיח מהתוס' לעיל ב. וכן הוכיח בשער המלך (חובל ומזיק ז,ד) מדברי התוס' (בב"ק עח). ונראה שכן מוכח גם מרש"י ותוס' להלן ז. שפרשו שמחלוקת רבה ורב חסדאי אינה מצד דין 'שינוי בעלים' שזה אין פוסל כלל כלפי שחיטה – ושם הגידון לענין עלו ולא עלו, ע"ש). וכבר תמזהו האחרונים על לשון הרמב"ם (פסולי המוקדשין טו,א. וכן סתימת דברי המאירי בפסחים נט:). המשתמעת ששינוי בעלים קיים בכל אחת מן העבודות כשינוי קודש (ע' משנה למלך ומרכבת המשנה ואבי עזרי שם; קרן אורה כאן בד"ה שקולין ולהלן י; ברכת מרדכי ח"ב יב,ד, ועוד. וע' במובא להלן ז. י.). ואם חשב באחת מארבע עבודות, להקטיר האימורים לשם אדם אחר – הקרבן כשר ומרצה, שהרי כל עצמה של ההקטרה אינה לעיכובא כלל. ואם יש לכתחילה מצוה לפרש בהקטרה לשמה – ע' במובא לעיל ב:

וישנו בציבור כביחיד – מכאן הקשו על מה שכתב הרמב"ם בפירושו למשנה (כאן. וכ"כ רבי עובדיה מברטנורא. וכ"כ המהרש"א ופנ"י בביצה כ:), שהשוות קרבן ציבור שלא לשמה – כשר ועלה לשם חובה, לפי שקרבנות ציבור 'סכין מושכתן למה שהן'. והלא מפורש כאן ששינוי קדש שייך גם בקרבן ציבור (כן תמה הגרע"א ועוד רבים).

ויש לומר שיפרש כוונת הגמרא לענין האיסור, שאסור לשנותו לשם זבח אחר, אע"פ שאם שינהו – כשר ומרצה.

עוד יש לומר שלא אמר הרמב"ם אלא בשחיטה, שהרי טעמו משום 'סכין מושכתן...'. אבל בשאר עבודות אינו מרצה.

עוד יש לומר שמדין תורה אכן בקרבן ציבור יש שינוי קדש, ורק משום שלב ב"ד מתנה עליהם, סבר הרמב"ם שהכוונה בשחיטה אינה מועילה כלל לשנותם, אבל מעיקר הדין שייך שינוי קדש. (סברא כעין זו יש בתוס' להלן ו: ד"ה וליקו – דלא אתי קרא על מציאות של 'לב ב"ד מתנה').

אכן הרמב"ם בחיבורו הגדול (פסולי המוקדשין טו,א) כנראה חזר בו מדבריו וסובר שאין חילוק בין קרבן יחיד לקרבן ציבור לענין שינוי קדש (רש"ש).

בהגהות וחיידושי 'יפה עינים' פרש שכוונת הרמב"ם רק על חטאת הציבור, שאינה נפסלת בשינוי בעלים, משום שסכין מושכתן וניתק שם חטאת מהם, אבל ודאי לא עלו לשם חובה וכמו שכתב בחיבורו. א. ע"ע אריכות בספרי המפרשים כאן ובשפת אמת ביצה כ:

וע"ע: שו"ת דובב מישרים ח"ג קכח, א קל, ז (– בשלמי ציבור אין לומר 'סכין מושכתן', לפי שאין שייך בהם תנאי ב"ד שיהיו לנדבה, שהרי מותר שלמים – שלמים, ואין שלמי ציבור בנדבה; קרבן ציבור שבא מנדבת היחיד שונה, שאין לב ב"ד מתנה עליו).

חדושי הגר"ר בענגיס ח"ב מג (–לא דיבר הרמב"ם אלא בסתמא, ולא כשחשב בפירוש שלא לשמה).

ב. מה שכתב הרש"ש לפרש שהפירכא משום האיסור לשנות – יש להעיר מדברי התוס' (סד"ה וישנן) שדחוק לפרש כן, לפי שעתה עדיין לא שמענו איסור אלא בסוף הסוגיא. עוד היה נראה מסברא שכיון שאין שייך לשנותו כלל לשיטה זו, הרי מחשבתו אינה כלום שבטלה ומבוטלת מתנאי ב"ד, והרי זה כאילו לא חשב כלום ואין שייך לאסרה. ואם משום שמ"מ מצוה לחשוב לשמה, הלא גם גבי שינוי בעלים מצוה לחשוב לשם הבעלים דהיינו כלל הציבור.

ואם ננקוט איסור בדבר, נראה שגם בשינוי בעלים יש איסור לחשוב לשם עכו"ם, שאע"פ שאינו מחריב כיון שאינו מחויב כפרה כמותו (תוס'), הלא גם כאן אין המחשבה פועלת כלום ואעפ"כ אסורה. וביותר, לשיטת הרמב"ם (טו,ח) שהשוות חטאת על מי שאינו מחויב כפרה כמותו – כשר ולא עלה לשם חובה, לכאורה השוות חטאת ציבור לשם עכו"ם גם כן לא עלתה לשם חובה (כן כתב המנ"ח קלח, ג), וודאי יש איסור בדבר, נמצא א"כ שאין חילוק מהותי בין שינוי קדש לבעלים.

– התוס' כתבו שאין שינוי בעלים בקרבן ציבור, כי אם חשב לשם ישראל – הרי הוא בעליו, ואם לשם נכרי – הרי אינו מחויב כפרה כמותו, ואין זו מחשבה הפוסלת.

והנה יש להוכיח מסוגית פסחים (סו). שישאל מומר נחשב 'בר כפרה' אע"פ שבמצבו זה אין מקבלין ממנו קרבן, אעפ"כ ראוי הוא לחזור מדרכו. ויש לשאול לפי זה, הלא אם יחשוב בקרבן ציבור לכפר על מומרין לכאורה יש כאן שינוי בעלים, שהרי חשב על מי שהוא 'בר כפרה' – ומוכח מכאן שאף על פי שאין מקבלים קרבנות מן המומר, הרי הוא מתכפר בפועל בקרבנות הציבור, וכמו שאמרו בענין החלבנה בקטורת שקרבה עם יתר הסמים, כמו כן המומר נכלל בכפרת כלל ישראל, ועל כן אין זה שינוי בעלים.

וזה דלא כמו שמובא בשם הגאון מרומאצוב שאין לצרף עברייני למנין עשרה בתפילת המוספין, כיון שבמקום קרבן הוא ואין מקבלים קרבן מן המומר. אך לפי האמור, אע"פ שאין מקבלים ממנו קרבן יחיד – מתכפר הוא עם כלל הציבור.

וכן יש להשיג מכאן על דברי כמה אחרונים שרצו לומר שנשים פטורות מתפילת המוספין מפני שאינן שוקלות שקלים לקרבנות ציבור (ע' בשמים ראש פט; צ"ח ברכות כו. ד"ה מוספין; שו"ת רעק"א ט), והלא לדבריהם אתה מוצא שינוי בעלים בקרבן ציבור, ששחט לשם אשה – אלא מוכח שאע"פ שאינן שוקלות, מתכפרות המה בקרבנות הציבור (עפ"י זכר יצחק סו"י ב).

א. כ"כ החזו"א (נבחים א, ב) שנשים ודאי מתכפרות בקרבן ציבור. והוכיח משעירים המכפרים על טומאת מקדש וקדשיו (ריש שבוועות), ובודאי גם הנשים בכלל. וכן כתב בשו"ת עמודי אור (ז) [אלא שצדד לפטור הנשים מתפילת המוספין מטעם אחר; שהיא מצוה שהזמן גרמא ואינה 'דחמ' כשאר תפילות]. וע"ע בקהלות יעקב ד.

ב. עתוס' רשב"א פסחים סא, במה שכתב לענין ערל. ונראה שכוונתו כנ"ל שהשוחט קרבן ציבור לשם ערל אין זה שינוי בעלים כיון שגם הוא מתכפר עם כלל הציבור.

ג. בספר אבי עזרי (סוף הפלאה, עמ' שעו במהדורה החדשה) העיר איוו קולא וחומרא היא זו, הלא מה שאין שינוי בעלים בקרבן ציבור, הוא מפני שבמצאות אין שינוי בעלים, כי כולם בעליו.

ואולם נראה שמצינו בכמה מקומות שגם כגון זה מהוה פירכא בילפותות, וכגון כבש שאליתו קריבה אין ללמוד מעו, הגם שהחילוק הוא מצד המציאות. וע' ב"ק פח. מה לאשה שכן אינה במילה. וכן מפורש בתוס' להלן ח: והטעם בכל זה, כי אפשרות הדין וביטוי בפועל זה עצמו מהוה חומרא. ואף כאן נאמר שעצם האפשרות לשינוי קודש בכל הקרבנות, היא הנותנת חומרא לשינוי קדש על פני שינוי בעלים.

ועוד, לפי מה שיתבאר בסמוך נמצא שאף בקרבנות ציבור ששייך בהם שינוי בעלים, אינו פוסל.

– יש לשאול, הלא קיימא לן בפר העלם דבר של ציבור שכל שבט ושבט מביא פר לעצמו (רמב"ם שגגות יב, כרבי יהודה) נמצא אם כן כששחטוהו לשם שבט אחר, יש כאן שינוי בעלים?

וצריך לומר שלפי דעה זו אינו ממש 'קרבן ציבור'. וכן צ"ל בפר ושעיר של יום הכיפורים שהפר מכפר על הכהנים, והשעיר – על הישראלים שאינם כהנים (כדתנן בפ"ק דשבוועות). ואם החליף – הרי יש כאן שינוי בעלים (עפ"י קרן אורה; אור הישר [לרש"י הילמן]; טוב ראי פסחים סא).

וצ"ע הלא דינו כקרבן ציבור ולא כקרבן שותפין, כמבואר בהוריות (ו) לענין דין 'אין מיתה בציבור'. ומה שכתב ב'אור הישר' משום שאין דוחה שבת לכך דומה לקרבן יחיד – תימה, הלא זהו משום שאין זמנו קבוע ולא משום שקרבן יחיד הוא. עוד יש להעיר מהמבואר בתוס' להלן (ח: סד"ה הנך) שפר העלם דבר של ציבור אין שייך בו שינוי בעלים. וצריך לדחוק לפי הנ"ל שלא דיברו התוס' לפי מאי דקיימא לן כרבי יהודה שכל שבט מביא פר. אך עדיין קשה שלרבי יהודה חזרת קושייתם כיצד למדים חטאות ציבור משאר חטאות ומחטאת העלם דבר, הלא בהם יש שינוי בעלים משא"כ בחטאת ציבור. וצ"ע.

ולכאורה נראה דקושיא מעיקרא ליתא, דמדדרישין בתורת כהנים (מובא בתוס' שם) בפר העלם דבר שפסול שלא לשמו, הרי דלא ילפינן חטאות פנימיות מחיצוניות (ע"ש בתוס' וצ"ע בתוס' להלן מ: ד"ה לא). וכיון דלא אשכחן קרא בפנימיות אלא לשינוי קדש, א"כ מוכח ששינוי בעלים אינו פוסל [ורק למצוה נראה דילפינן מהקש כל הקרבנות לשלמים כדלהלן ח, אבל ללמוד מחטאות חיצוניות לפסול, זה אי אפשר]. ועל כן אעפ"י שאפשר במציאות לפר העלם דבר ופר ושעיר של יוהכ"פ שינוי בעלים, אין זה פוסל את הקרבן. ואין לומר דהא דאצטריך קרא בפר העלם דבר, היינו משום שא"א ללמוד מחטאות יחיד לפסול, דמה להנך שכן שינוי בעלים פוסל בהם, משא"כ בחטאות ציבור (וכקושיית התוס' שם) – דהא סתם ספרא רבי יהודה, ולר"י הרי משכחת לה במציאות שינוי בעלים אף בפר העלם דבר של ציבור כנ"ל, ואעפ"י כ הוצרך לדרשא מיוחדת, הרי על כרחך דלא ילפינן חטאות פנימיות מחיצוניות, ושוב אין לנו לימוד לפסול שינוי בעלים.

(ע"ב) 'זנרצה לו לכפר עליו – רבי שמעון אומר: את שעליו חייב באחריותו ואת שאינו עליו אינו חייב באחריותו' – יש להבין מה חידוש יש בדבר שהוצרכנו לדרשת הכתוב, והלא חייב הנודר לקיים את נדרו אשר נדר, וכיון שאמר 'הרי עלי', כל עוד לא הביאו מחויב ועומד הוא מצד הנדר?
ומכאן הוכיח הגר"ז מבריסק שהאומר 'הרי עלי' והפריש את קרבנו, מלבד שפרשת נדרים מחייבתו לקיים נדרו, עוד חלה עליו חובת אחריות כלפי הבהמה שהופרשה לקרבנו. וזהו שדרש רבי שמעון מהכתוב. ונפקא מינה, כאשר הביאו לעזרה ומסרו לכהן; עד כמה שהדבר נוגע לחובת נדרו – יצא ידי חובתו, ואולם כלפי חוב אחריות על הקרבן שהופרש, אין מתקיים חיובו אלא בהקרבנו של הקרבן בפועל (וראה לעיל ב: במובא מהמשנה–למלך. וע"ע חולין כב וראשונים; רש"י חולין קלט ומעילה יט; קרן אורה שם; טורי אבן מגילה ח; אבי עזרי מעה"ק יד, ה; ברכת מרדכי או"ח ח"ב ד, ג).
לפי"ז ניתן לפרש בפשט המאמר: 'את שעליו' כלומר הבעלים – חייב. 'את שאינו עליו' – הכהן המקריב שלא הטעינו על כתפו – אינו חייב.

'זאת התורה לעלה למנחה ולחטאת ולאשם ולמלואים ולזבח השלמים היקישן הכתוב לשלמים...' – מהקש זה למדו כמה וכמה הלכות, להשוות את הקרבנות להדדי. ע' להלן צז–צח ומנחות פג (ועתוס' להלן מד. ד"ה נאכל).

דף ה

'ואימא הבא בנדר ונדבה לייתי ולא לירצי, אשם לא לייתי כלל?' – הוא הדין לבכור ומעשר, גם כן יש להקשות לא לייתו כלל שהרי אינם בנדר ובנדבה. ולמסקנא יתורץ הכל (זבח תודה). וע' בסמוך.

'... אשם לא לייתי כלל? אמר להו אביי: ריש לקיש מהכא פתח, ושחט אתה לחטאת – אותה, לשמה כשרה שלא לשמה פסולה, הא שאר קדשים שלא לשמן כשירין' – יש לבאר שלכך נאמר 'אותה' בחטאת כבשה דוקא, ולא בשאר חטאות – כי הרי הכתוב הזה בא למעט אשם, ואשם אינו אלא בכבש או באיל, לא בפר ולא בשעיר (משך חכמה ויקרא ד, ג).

יש להעיר הלא בא הכתוב גם לבכור ומעשר כנ"ל. וי"ל דסבירא ליה שקרבנות הבאים לאחר מיתה אין קושיא למה הם באים הלכך לא אצטריך 'אותה' לומר שלא ייפסל אלא לאשם. וא"ת אם כן על כרחך קרא ד'מוצא שפתין'... בא לאשם ומאי פריך 'לא לייתי כלל' (כמו שהקשו התוס') – י"ל דאף לעולה אצטריך 'מוצא שפתין' לומר שאינה עולה לשם חובה. וא"ת הלא לעיל

אמרו שאין צריך לכך קרא דמוצא שפתיך, דהא ילפינן מהקישא ד'זאת התורה' לשלמים שצריכים לשמן, י"ל דהכא אכתי לא ידעינן להקישא עד דתריץ לה רבא בסמוך.

עוד יש לומר [בדעת המשך-חכמה, דלא כזבח תודה], הואיל ובכור ומעשר אין שייך לדון בהם אם עלו לשם חובה אם לאו (כמש"כ התוס' ב.) ואין בהם הרצאה (וכמו שאמרו בגמרא להלן יא: כט:), הלכך אין להקשות בהם למה הם באים, כי כן מצוותם להביאם, ללא שייכות לריצוי בעליהם.

'יכול ירצו, תלמוד לומר מוצא שפתיך...' – משמע לפי זה [וכך היא המסקנא] שללא 'מוצא שפתיך'... הוה אמינא שהזבחים שנובחו שלא לשמם, מלבד חטאת ופסח – כשרים ומרצים ועולים לשם חובה, שהרי התמעט מ'אותה' שכל שאר הקרבנות כשרים, ו'אם כשרים הם – ירצו'. ולפי זה, נדחה מה שאמרו לעיל **'ואי כתב רחמנא זאת התורה הוה אמינא ליפסלו, כתב רחמנא מוצא שפתיך תשמור'** – אלא להפך, הייתי אומר שיירצו (עפ"י 'זבח תודה' ד"ה ומסיק).

'ומה עולה שאינה מכפרת' – וכן אמרו להלן י: יא. יב: ג. והכוונה לומר שאין עיקרה בא לכפרה, אבל מכפרת היא על מצות עשה ועוד כמפורש בבכורות כו. וכדלהלן (אור הישר). בבכורות שם אמרו שהעולה לאו לכפרה באה כחטאת וכאשם. וכן מבואר במכות יז: שאין העולה נחשבת 'באה על חטא'. ומה שאמרו בפסחים (עז.) על קרבנות ציבור שהם באים לכפר, ואף העולות בכלל – היינו משום שמכפרים על עשה כדפרש"י שם. וכן ביזמא (לג:): נחשבת העולה 'מכפר' כלפי דברים אחרים. [ומה שאמרו להלן (נא.) אמרו 'תחלת עולה שמכפרת ובאה לכפרה' י"ל שהכוונה לריצוי, וה"ה לשלמים – ע"ש בתוס' בע"ב]. וע' תוס' ורא"ש מגילה כג סע"א.

ענינים וטעמים

'רמי ריש לקיש על מעוהי בי מדרשא ומקשי: אם כשרים הם ירצו, ואם אין מרצין למה באין...' אמר ריש לקיש: **אפתח אנא פתחא לנפשאי, 'מוצא שפתיך'...** – יש לרמוז על פי מה שאמרו 'פתח הכתוב במזבח וסיים בשלחן' – ששלחנו של אדם מכפר עליו. והיינו כשנאמרים עליו דברי תורה וכל אכילתו לשמה היא; אם בכוונה פשוטה, לחזק כחו לעבודת ה' וכיו"ב, אם למי שחונן בדעת ומכוין כוונות נסתרות כדוגמת הקרבן ממש, לריח נחוח לה'. ואכילה כזו – היא בעצמה תורה שלמה ועבודת ה'. וכמו שכתוב **לעשות רצונך אלקי חפצתי** – בעת אכילתי, ע"י ותורתך בתוך מעי.

וזה נרמז במה שריש לקיש הקשה על מעיו – מה יעלה בגורלם של כל אותן אכילות שאינן בכוונת 'לשמה'; אם אינם מרצים למה באים, שמא ח"ו יהיו פסולים לגמרי, כענין וזריתי פרש על פניכם פרש חגיכם.

עד שאמר **'אפתח פתחא לנפשי'**: מוצא שפתיך תשמור – כי יש קצת תקנה ע"י שמירת מוצא שפתיך לברך ברכה שלפניה ולאחריה בכוונה שלימה, שאז גם אם אין בהם ריצוי – מפסול גמור יצאו, אם אין בהם מחשבת פיגול למלאות נפשו בתאווה הכעורה כטבע הבהמה (עפ"י קרן אורה. וציין לדברי ריש לקיש בגטין מז, ע"ש).

בענין זה נמצאו דברים לר"צ הכהן ז"ל ('תקנת השבין' עמ' 101):
... ותוס' שם מייתי מזבחים (ה). רמי אמעוהי ומקשה, דהיה דרכו כן, [ומה שכתבו שם דרכן כו']

בטנם – טעות סופר, וצריך לומר דרכו בטנו, דרך ריש לקיש דרכו כן ולא מצינו כן בשארי. ולפירוש הערוך המובא בתוס' (נדה יד. ד"ה אפרקיד) ריב"ל לייט עלה. וצריך לומר דריש לקיש פליג עליה, או דהוא בטח בנפשיה שלא יתחמם על ידי זה, וגם שם אין מובן כלל לאיזה צורך הזכירו זה שהיה שכוך על מעיו כשהקשה אותה קושיא, ואפילו בענין משא ומתן של הלכה עצמה אמרו לעולם ישנה אדם בדרך קצרה, כל שכן בסיפור שלא לצורך; –

ונראה טעם דרך שכיבתו על בטנו על פי פשט, לפי מה שראיתי בספר 'אוצר החיים' (שער א חקירה ו) ובפרוש דברי הרמב"ם (הל' דעות) שזה עוזר ומסייע לעיכול. ולפי שהיה (ריש לקיש) אוכל הרבה כנראה מדברי רש"י בגטין (מז), הוצרך לזה על דרך הרפואה. וזהו כמו שכתבתי שכל אכילתו היתה כהקרבנות, הכל בקדושה ולא להנאת עצמו, ואינה מידת רעבתנות ח"ו רק בדרך שאמרו באכילת הקרבנות ביוחנן בן דהבאי (ע' פסחים נז). וכל שכן מה שהוא כמו קרבן עצמו שקרב על המזבח.

והנה כמו כל הזבחים שזבחו שלא לשמן כשרים, ואפילו חטאת לשם חולין כשרה, דלאו מינה לא מחריב בה, כך גם מי שזוכה שכאילו קדוש שרוי בתוך מעיו, שאכילתו כקרבנות, אפילו תהא לו איזה פעם כוונת הנאה, שלא הכל זוכים להיות כרבי שאמר על עצמו שלא נהנה מן העולם הזה אפילו באצבע קטנה – מכל מקום 'שלא לשמן כשרים'. וזהו 'דרמי על מעוהי' – מורה על קדושת אכילותיו, שמעי כריסו הוא קדשי שמים, ואפילו שלא לשמה כשרים. והקשה, אם כשרים הם לפניו – ירצו גם כן. ואם אינם לרצון – מדוע הם כשרים?

וזהו שאמר אחר כך 'אפתח אנא פתחא לנפשי' – אריכות לשון זו מורה שהכוונה לפתח שפתח לנפשו הצמאה ותאבה לדבר זה (ועל דרך זה במגילה י: יא). כלומר, בירור דבר זה הוא פתח פתוח לשורש קדושת נפשו, בהיות גם ה'שלא לשמה' קדוש לאלקיו ומרוצה גם הוא, וזה שלא עלה לשם חובה – היינו רק לצאת ידי נדרו, אבל אעפ"כ נדבה היא, וכקרבן נדבה שעולה גם כן לרצון לפני ה', וכמו כן אכילת התלמיד-חכם.

יש לפרש בדרך רמז את מאמרו של ריש לקיש (בתענית יא:): אין תלמיד חכם רשאי לישב בתענית מפני שממעט במלאכת שמים – לפי דרכו המיוחדת באכילתו, שע"י התענית נמנע מ'מלאכת שמים' שבאכילה גופא.

יש שפרש בדרך אחרת, שהזכירו שהיה מוטל על מעיו להודיע שבחו – שאף על פי שסבל מרוב שומנו (ע' בגטין מז). שאמר ריש לקיש 'כרסי כרי' או מחולשא, אעפ"כ לא מנע עצמו מבית המדרש, ועם כל יסוריו ומכאוביו עד שהוצרך להתהפך על בטנו, טרח והעמיק בהבנת משנתו. וקיים בזה מה שאמר הוא בעצמו (שבת פג:) אין דברי תורה מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליה שנאמר 'זאת התורה אדם כי ימות באהל'. וסמכו שם המאמר 'לעולם אל ימנע אדם את עצמו מבית המדרש ומדברי תורה אפילו שעה אחת, ואפילו בשעת מיתה' (אור הישר).

דף ו

'אלא אי אמרת לא קניא להו היכי מימר, והאמר רבי אבהו אמר ר' יוחנן: המקדיש מוסיף חומש ומתכפר עושה תמורה...?' – לכאורה דברי ר' יוחנן שמתכפר עושה תמורה אינם נצרכים לעצם הקושיא, כי גם אם המקדיש עושה תמורה ולא המתכפר, קשה כיצד היורש ממיר אם לא קנהו (ע' קרן אורה).

ואולם הגר"ז מבריסק פרש שלולא דינו של ר"ח היה מקום לומר שהתורה נתנה ליורש דין 'בעלים' לענין תמורה, גם אם אינו יורש את הקרבן בעצם, שהרי ההקדש הוא ממון גבוה ואין בו תורת ירושה. וכמו שמצינו שהיורש מוסיף חומש אע"פ שאין ירושה ממונית בממון גבוה. ואולם לפי מה שאמר ר' יוחנן שאין די בבעלות גרידא כדי להמיר אלא צריך דין 'מתכפר', לא יועיל מה שעשתה תורה את היורש כבעלים שהרי גם הבעלים גופא צריך לתנאי שיהא 'מתכפר' – ועל כרחק שהיורש קונה את הקרבן ממש להיותו 'מתכפר' [ובזה יישב מה שלא הקשו בגמרא מדין 'יורש סומך'].

'מקיבעא לא מכפרה, מקופיא מכפרה' – הלכך לענין מנחה מקריבים היורשים מפני שאינם שותפים גמורים והרי זה בכלל נפש, אולם לענין תמורה הגם שאינם שותפים גמורים אע"כ כיון שחידש הכתוב לרבות את היורש להמרה דכתיב ואם המיר ימיר – לא ריבה אלא יורש אחד כלשון הכתוב, אבל שנים דינם כשותפין לענין זה, ואע"פ שאינם שותפים גמורים (עפ"י לחם משנה מעשה הקרבנות יד, ג ע"ש, וע"ע יד דוד; קרן אורה; חדושי הגר"ז).

וב'גליונות קהלות יעקב' פרש מדוע לענין מנחה של שני יורשים אין דנים אותה כמנחת שותפין – כיון שהמנחה אינה מכפרת, והרי לפי המסקנא היורש לא קנה את גוף הקרבן אלא יש לו אך זכות כפרה מקופיא, הלכך מנחה שאין שייך בה כפרה אינה נידונית כמנחה של שניהם.

לכאורה נראה שהניח בדבר פשוט שמנחת חוטא אין היורשים מביאים, וכדין חטאת בהמה, שהרי זו באה לכפרה ואין שייך בה הטעם הנ"ל. ואולם בספר מנחת חינוך (קכה, יב) מבואר שהיורש מביא מנחת חוטא כשאר מנחות. ושם זה בשני בנים אכן אינה קריבה משום מנחת השותפין.

לאחר שנתחדש שהיורש נחשב כבעלים לענין תמורה היות ומתכפר מקופיא, נראה שיכול אף להרשות אחרים להמיר. כן כתב בשו"ת אחיעזר (ח"ג סז, ב).

וגם אם למוריש לא היה דין המרה, כגון שהיו שני אחים שותפים שמתו, וירשם אחיהם השלישי – הריהו ממיר, שהרי הוא בעלים על הקרבן לענין דין תמורה (שם ח"ב מה, ג).

ומשמע שלפי המסקנא אין היורשים קונים קרבן. ומיושב מה שאמר רבי אלעזר **'מצינו בבאין לאחר מיתה שהן כשרין ואין מרצין'** – שאע"פ שמרצים מקופיא, מ"מ אין ראוי להקריב מתחילה קרבן בשביל ריצוי קופיא, אלא שהעולה קרבה גם ללא בעלים כלל (חזו"א זבחים א, ה).

– פירוש 'קביעא' ו'קופיא' שמוזכר כאן לענין כפרת הקרבן, וכיו"ב בכל מקום: הקרבן אמנם לא נקבע ונועד בשביל היורש, והיורש אינו נחשב כמו המקדיש עצמו שמקריב את קרבנו, ואע"כ בהקרבת הקרבן ישנו ריצוי גם על היורש.

[וכן להלן (ז) – חטאת חלב מכפרת על 'עשה' מקופיא ולא מקיבעא – כלומר, קביעת הקרבן בהקדשו היא לשם חטא שיש בו כרת ולא לכפרת עשה, אבל בהקרבתו יש גם ריצוי על עשה, וכן הפירוש בשאר מקומות] (חזון יחזקאל תוספתא א, א בהערה).

יש להעיר שבימא (ג:) מבואר שגם לענין דין 'מתכפר' שאינו מקדיש, יש נפקותא בין מתכפר מקיבעא למתכפר מקופיא. כלומר, כפרתו של זה אינה קבועה בקרבן כשל זה המתכפר ב'קביעא'.

וע"ע להלן ז: במש"כ נפקותא בדיון זה, שכל שלא נתכפר אלא מקופיא, ראוי לו להביא עוד עולה אחרת. ולפי זה יש לבאר בפשיטות שהחילוק אינו [רק] כלפי יעודו של הקרבן, אלא באיכות כפרתו, האם מכפר לגמרי או כפרה רדודה.

‘מאי לאו ד’כיפר’ – עשה דקודם הפרשה, ‘לא כיפר’ – אעשה דסמיכה דהוה ליה עשה דלאחר הפרשה’ – צריך באור לפירוש זה מהו ‘מעלה עליו הכתוב כאילו לא כיפר’ – והרי עשה דסמיכה באמת לא כיפר?

ונראה לפרש ‘מעלה עליו הכתוב כאילו לא כיפר’ – הקרבן כלל, כיון שעבר במזיד על עשה דסמיכה, הלכך כאילו לא נתכפר כלל בקרבן, אך באמת כיפר. אבל אם היה מכפר על עשה דסמיכה, לא היה מעלה עליו הכתוב כאילו לא כיפר (עפ”י חזון איש נגעים יב, יז. ע”ש).

בזה מיושבים דברי רש”י ביומא (ה). שנראה שפירש כהסלקא-דעתין (כאשר העיר רעק”א שם ועוד) – אך להג”ל גם לפי האמת מתפרש ‘לא כיפר’ כפרה גמורה על החטא. וע”ע אגרות משה אה”ע ח”א קנז.

‘אמר רבא: עשה דסמיכה קאמרת, שאני התם דכל כמה דלא שחיט בעמוד וסמוך קאי, אימת קא הוי עשה – לאחר שחיטה, לאחר שחיטה לא קא מיבעיא לן’ – פירוש, בשעה ששוחט מבטל העשה, ואין הקרבן מכפר על חטא שקודם ההקרבה או בשעת ההקרבה עצמה. (וע’ גם בשו”ת אבני נזר יו”ד קעג).
[כיוצא בזה מצינו בשבועות יג: שאדם שמת ביוהכ”פ בשעת עבירה, אין יוהכ”פ מכפר על אותה עבירה – כי אין מכפר אלא על עבירה שנעשתה קודם שעת הכפרה ולא באותה שעה ממש. ואולם לכאורה משמע שם שרבא עצמו אינו סובר אלא וי”ל. וע”ע בקהלות יעקב ח”ב טו ובחדושי מהר”ץ חיות שבועות שם; חדושים ובאורים כריתות ה, ח].

‘... דכל כמה דלא שחיט בעמוד וסמוך קאי, אימת קא הוי עשה – לאחר שחיטה, לאחר שחיטה לא קא מיבעיא לן’ – יש לעיין לשם מה הוצרך לסברא זו, הלא גם אם נאמר שהיא עשה שלפני שחיטה, הרי ודאי לא עשה תשובה קודם לשחיטה שאם כן היה לו לסמוך, והלא אין עולה מכפרת על ‘עשה’ אלא בתשובה (כדלהלן ז)?

ומוכח מכאן שאם מכפר על עשה שקודם שחיטה ולא על עשה שלאחר שחיטה, אם חטא לפני השחיטה ועשה תשובה לאחר השחיטה ולפני הוריקה – שהיא עיקר הכפרה – כיפר (זבח תודה).

לכאורה יש לדחות הראיה, ש”ל שנראה לגמרא דוחק לתרץ משום חסרון תשובה, דכי לא מיירי גם באופן שאין התשובה מעכבת, כגון שלא סמך בגלל שכחה או שגגה אחרת, שנראה שאף בכגון זה צריך עולה לכפרה (כמו שנקט הר”צ הכהן בקונטרס ‘שביתת השבת’ ב בד”ה ויש. ע”ש). ומ”מ נראה שאין התשובה לעיכובא, שהרי אינו בגדר ‘רשע’. ושמא דעת הח”ח שעולה באה רק על עשה בודון.

ואולם לפירוש החזו”א הנ”ל אי אפשר להעמיד באופן ששגג, שהרי לפי הפירוש הנוכחי במהלך הסוגיא על כרחנו לפרש ‘מעלה עליו כאילו לא כיפר’ הקרבן משום חסרון סמיכה. וזה שייך רק במזיד. וגם בלאו הכי י”ל שמלשון ‘שעשאה לסמיכה שירי מצוה’ משמע שזולל בודון.

ועדיין יש מקום לבע”ד לדחות ולומר שאמנם ללא סברת רבא לחלק בין עשה דקודם שחיטה לעשה שלאחריה, לא היה לנו לחלק בין עשה תשובה לפני שחיטה או אח”כ, לכך הוצרך רבא לחלק בין קודם שחיטה לאחריה. אבל עתה שפיר יש להסתפק שכשם שאינה מכפרת על עשה שלאחר שחיטה, כך גם אם עשה תשובה רק לאחר השחיטה אינו מתכפר.

ולגוף השאלה, האם עולה מכפרת על עשה בשגגה, שבתי וראיתי בשפת אמת (להלן ז:): שהביא מהרמב”ן (ר”פ ויקרא) ש’עשה’ בשוגג אין צריך כפרה כלל [ולפ”ז ודאי אין מדובר כאן בביטול סמיכה בשוגג]. ולולא דברי השפ”א היה נראה שאין הכרח בדעת הרמב”ן, כי רק כתב שמשמעות הכתוב ‘ונרצה לו’ מורה שהעולה מכפרת על המזיד, כי השוגג אעפ”י שחטא, רצוי השם הוא. ואולם אין מן הנמנע לומר שמרצה גם על השוגג, וכמו שכתב ב’שביתת השבת’. וכן נראה מוכח ממה שכתב בזבח תודה להלן ז: (ד”ה חטאת), ע’ מה שכתבנו שם.

(ע"ב) 'כבשי עצרת שלמים ניהו?! אלא שעירי עצרת למה הן באין...' – כן דרך הגמרא כשמביא ברייתא, לפרשה תחילה ולהגיה ואח"כ פושט ממנה – כי בלאו הכי הלא נאמר שהברייתא משובשת ואין להוכיח ממנה כלום. וזה נמצא לרוב בש"ס. וראיתי מי שכתב בזה דרך רחוק (יד דוד). וכבר כתבו כן הראשונים בכמה מקומות; ע' מועד קטן ח. תד"ה ולערב; תו"י יומא סג. רשב"א חולין ה. ועוד. וע"ע יוסף דעת ברכות יח.

'אלא שחיסך הכתוב' – לפי שחם על ממונם, כמו שפרש"י. ומבואר בכמה מקומות בדברי רז"ל שהתורה הקלה במצוות מסוימות כי חסה על ממונם של ישראל (ע' בפירוט באנצ. תלמודית כרך יא: עמ' רמ).

'שאני קרבנות צבור דלב בית דין קמתנה עליהן... סכין מושכתן למה שהן' – ע' במובא בשבועות יא-יב.

'והאמר רב אידי בר אבין... לדברי ר' שמעון אין נפדין תמימים לדברי חכמים נפדין תמימין' – רב פפא שתירץ, גם הוא סובר שלר' שמעון אין נפדים תמימים אלא שלדעתו אומרים 'לב ב"ד מתנה עליהם' לקיין בהם את המזבח, שאע"פ שהוקדשו לשם תמידים מתנים ב"ד שלכשיתותרו יהיו עולות נדבה לקיין המזבח. ולחכמים 'לב ב"ד מתנה' מועיל שייפדו תמימים.

[ובזה מיושבת הסתירה בדברי רש"י שהקשו התוס' (בד"ה סכין); מה שכתב רש"י (בד"ה קרבנות) שבאים לקיין המזבח – זהו אליבא דר' שמעון לשיטת רב פפא. ואילו מה שפרש אחר כך (בד"ה לדברי) הוא לפי דעת המקשה] (צאן קדשים).

בזה מובן מדוע נשאר הספק בעינו ולא נפשט למסקנא (כמו שכתב רש"י בסד"ה דלמא), והרי הוכיחו מדברי ר' יוחנן שרבי שמעון אינו סובר 'לב ב"ד מתנה' ואם כן מוכח שהקרבן מכפר על עשה שלאחר הפרשה – אלא ע"כ שיש ליישב דברי רבי שמעון אף לרב פפא כנ"ל, שסובר 'לב ב"ד מתנה' לענין לקיין. והתוס' כאן כתבו בדרכים אחרות. ובתוס' בשבת צדדו לומר שלמסקנא נפשט הספק.

*

'דאויין היו ישראל להקריב קרבנותיהן בכל עת ובכל שעה אלא שחיסך הכתוב' – שאין דומה רגע למשנהו. מציאות רגע זו משונה מחברתה, ועל כל רגע ורגע צריך שעיר אחר'.

(מתוך דעת חכמה ומוסר ח"א ג)

דף ז

'איתמר, תודה ששחטה לשם תודת חברו – רבה אמר כשרה ורב חסדא אמר פסולה...' – מבואר בתוס' שמדובר שלשני האנשים יש קרבן תודה, ושחט תודה אחת לשם תודת חברו, אבל בעלמא השוחט תודה לשם אדם אחר – אין כאן כלל 'שינוי קדש' אלא 'שינוי בעלים', וכיון שאין דין 'שינוי בעלים' אלא כשחושב על הזריקה המכפרת, הלכך באופן זה שלא חשב אלא על השחיטה, כשר ומרצה לכו"ע. עוד יש לפרש (כן פרש ב'זבח תודה' בדעת רש"י) שלכך אין שייך כאן 'שינוי בעלים' מפני שלא חשב בפירוש שיתכפר בה חברו, רק חשב לשם קרבן של חברו, הלכך אין לדון אלא משום שינוי קדש בלבד. ולפי

זה אפילו אם יזרוק במחשבה זו – כשרה לדעת רבה [או אף לרב חסדא בשאר הזבחים – לפי מה שכתבו התוס' שלא נחלק ר"ח בשאר זבחים] – שאין שייך שינוי בעלים אלא כשמפרש במחשבתו שיתכפר חברו.

[יתכן שהתוס' שלא פרשו כן סוברים שאין לחלק בכך, שכל שחושב לשם תודת חברו כאילו חושב בפירוש שמקריב עבורו, הלכך אם יחשוב כן בוריקה מיקרי שינוי בעלים].

הרמב"ם השמיט דין זה. ויש מפרשים שפוסק כרב חסדא, וסובר שאין חילוק בין תודה לשאר זבחים [כדעת רש"י], ואינו מחלק בין אם יש לחברו תודה אחרת אם לאו, נמצא אם כן שכל קרבן ששחטוהו לשם אחר, גם אם לא כיוון כלל על הזריקה – הרי זה שינוי כשאר זבחים ששחטם שלא לשמן. ואכן כך מורים דברי הרמב"ם (פסולי המוקדשין טו, א) שמחשבת שינוי בעלים שייכת בכל העבודות – וכבר תמזהו עליו מסוגיות ערוכות (ע' במצוין לעיל ד.). ולפי האמור נתבאר מקור דבריו – מדברי רב חסדא בסוגיתנו, ופסול מדין 'שינוי קדש' (עפ"י יד דוד ושפת אמת וחידושי הנצי"ב. ובדרך דומה כתב בזבח תודה. וע"ז להלן י.).

קצת צ"ע שאם אין לחברו קרבן אחר נמצא שחשב על קרבן שאינו קיים במציאות, ומאי שנא משחט לשום חולין דלא מחריב בה, אף כאן שחט לשם קרבן שאינו קיים. ואת"ל שאני הכא שסוף סוף לפי דעתו חשב לשם קדשים [ולפי זה הוא הדין בשחט לשם אדם אחר והוברר שאינו קיים בעולם או שהוא נכרי – י"פסל], מ"מ מאי שנא מעקירה בטעות שלהלכה פסק הרמב"ם דלא חשיב עקירה, כיון שאילו ידע האמת היה חושב לשמה.

גם משמע בסמוך שאילו היה אדם מישראל שאינו חייב עשה, הרי השוחט חטאת לשם אדם כשרה, דאינו מחויב כפרה כמותו. והלא מסתבר כששוחט לשמו הוא סבור שהחטאת מכפרת עליו, א"כ מוכח שגם אם לפי דעתו הלה מחויב חטאת, כיון שלפי האמת אינו מחויב, חשיב לאו בר כפרה כמותו.

'שאין לך אדם מישראל שאינו מחויב עשה' – ועל כן כל המביא עולה, אפילו אינו יודע על חטא מסוים שעשה, מתודה בשעת הסמיכה על 'עשה' כלשהו – שאין לך אדם שלא עבר על עשה (עפ"י מנחת חינוך קטו, ד.).

ולכאורה נראה שאם מביא כמה עולות בסמיכות, הרי כבר כיפר בראשונה. ואז דינו שאומר עליו דברי שיר כבקרבן שלמים, ולא וידוי, וכמו שכתב הרמב"ם (מע"ה ק"ג, טו.). ובתוס' ר"י הלבן ביומא (ה.) כתב שעל שלמים מתודה כעולה. אך י"ל שאע"פ שכבר כופר חטאו בעולה הראשונה, חוזר ומתודה עליו בשניה, וכדרך שאמרו (בפ"ח דיומא) בוידוי יוהכ"פ שחוזר ומתודה גם על דברים שהתודה עליהם ביוהכ"פ שעבר, ואעפ"י שנתכפר לו, לעולם יש מקום לתוספת תשובה וכפרה. וע' בספר תקנת השבין (עמ' 135) שכתב: '... ואע"ג דבחד עולה סגי לכפר על כמה מצות עשה דגביה, זהו לענין חיוב בדורון דגלמד מקרא, וכשאי אפשר לו להביא יותר סגי ליה בהכי, אבל ודאי מי שהיכולת בידו היה מרבה להביא קרבנות נדבה לדורון כפי יכולתו איש כברכתו'.

ובמקום אחר (שם עמ' 121) כתב שאפילו מביא שתי עולות באותו היום, גם כן אין לך אדם שאינו מחויב עשה משעת הקרבת עולה ראשונה, שא"א לינצל בכל שעה מביטול עשה כמצות ת"ת וכדומה ממצוות תמידיות, שכשפנה לבו רגע אחד לבטלה מבטל מצות עשה, ואין לך אדם ניצול מזה. וכמו שאמרו 'פשפש ולא מצא – יתלה בביטול תורה'; –

'דבר זה מצוי אצל כל אדם, אפילו צדיק גמור שפשפש ולא מצא לו שום חטא ומסתמא שוקד על התורה כל היום ועם כל זה יוכל לתלות בביטול תורה איזה רגעים – אם לא יחידים השרידים כרשב"י וחבריו ת"ח האמיתים שכל שיחתם והרהור לבם גם במילי דעלמא, הכל דברי תורה. וכפי הנראה דעל כן תיקנו בתפלה ברכת 'השיבנו' ג' פעמים בכל יום, ואפילו צדיק גמור, דאין לך שאין מחויב עשה בביטול תורה ועבודה....' וע"ש עוד אריכות בענין תשובה וקרבן עולה על 'עשה'.

‘חטאת מכפרת על חייבי עשה מקל-וחומר; על חייבי כריתות מכפרת, על חייבי עשה לא כל שכן’ – הקשה בשפת אמת, מנין ללמוד שמכפרת גם על כרת ובנוסף גם על ‘עשה’, והלא דיו לבא מן הדין להיות כנידון.

עוד הקשה, מנין שמכפרת על ‘עשה’ במזיד והלא החטאת מכפרת על כרת רק בשוגג. ואכן בספר לקוטי הלכות כתב (ב’זבח תודה’) שמסתבר שהחטאת אינה מכפרת על ‘עשה’ אלא בשגגה. [והיה מקום לומר שכיון שאינה מכפרת אלא עם תשובה, כמו שאמרו להלן גבי עולה, הרי הזדונות נהפכו לשגגות ומסתבר שמתכפר בהם. תדע, שאם נאמר שאינה מכפרת אלא על שגגת עשה, מאי פריך חטאת ששחטה על המחויב עולה מה טעם כשרה הלא בת מינה היא – והלא י”ל בפשיטות ששחט על חייבי עשה מזידין שאין חטאת מכפרת, אלא משמע שבכל אופן מכפרת. ובזבח תודה נדחק בזה שלא משמע שרבה דיבר רק באופן זה. אך לדעת האומרים שאין עולה באה אלא על חייבי עשה מזידין, הלא על כרחך ש’חייבי עולה’ שאמר רבא במזיד].

ולכאורה נראה שיעיקר דברי רבא מבוססים על סברה; מזה שמצינו שהעולה מכפרת הן על ‘עשה’ אחת הן על הרבה, הרי שכפרת ‘עשה’ נעשית ממילא ע”י ריצוי הקרבן, הגם שאינו בא באופן מיוחד לכפר על כך. ואם כן סברה פשוטה היא שקרבן שיעיקרו בא לכפר על חטא חמור, ודאי ריצויו פועל עכ”פ מקופיא (עתוס) גם כן כלפי ה’עשה’.

(ע”ב) ‘או דלמא דאי איכא כמה עשה גביה מכפרא’ – כלומר, כפרה מקיבעא. אבל מקופיא – גם לרבא הקרבן מכפר עליו, כמו שאמרו לעיל (ו). שהקרבן מכפר על היורש מקופיא (עפ”י חזון איש זבחם א, ה 1).

ונראה נפקא מינה אם מכפר מקיבעא או מקופיא – האם ראוי לו להביא עולה על שאר ‘עשה’; אם מכפר מקיבעא אין צריך כפרה נוספת, אבל אם אינו אלא מקופיא, ראוי לו להביא אחרת, וכמו שכתב במנחת חינוך (סוף מצוה רט; פה, א). וכן כתב ר”צ הכהן (בקונטרס שביתת השבת ב). וכ”כ בזבח תודה (ד”ה חטאת מכפרת על ח”ע) לענין חטאת שמכפרת אעשה מקופיא, שראוי לו להביא עולה מלבד החטאת. [ומבואר שהעולה מכפרת אעשה מקיבעא, הגם שענינה דורות ולא כפרה. ודלא כלשון המובא בא”ר רפג, ג].

‘יש בעלים לאחר מיתה ובעי לאיתווי עולה אחריתי’ – מממון המוריש. אבל אין צריך להביא מביתו שהרי היורש לא נדר כלום וכלפיו נידון הקרבן כ’הרי זו’. ואע”פ שבשינוי קדש צריך להביא אחר מממון המוריש, נסתפקו בשינוי בעלים שמא כיון שהקרבן אינו מרצה כלל על הנודר-המוריש, מעולם לא נשתעבדו נכסיו בשביל שינוי בעלים לאחר מיתתו, שאין הפסול בשבילו אלא בשביל יורשיו. או שמא סוף סוף אירע חסרון בהקרבנו וצריכים היורשים להביא מנכסיו אביהם (חזו”א א, ז. וע’ שפת אמת).

‘אי דליכא תשובה – זבח רשעים תועבה’ – ואע”פ שאם לא עשה תשובה חטאו לא כופר וצריך להביא עולה אחרת לרצות עליו – אין הקרבן פסול. ואם נדר ‘הרי עלי עולה’ והביאה – אע”פ שלא ריצה, קיים את נדרו ואינו חייב קרבן אחר משום נדרו. [ואין זה דומה למה שאמרו (בברכות כב:) על המתפלל במקום שאיננו נקי שצריך לחזור ולהתפלל משום זבח רשעים תועבה – כי כלפי הריצוי אכן הוא לעיכובא, ולכך חייב לחזור ולהתפלל במקום טהור, כדי שיתרצה לפני ה’, ואולם כלפי דין הנדר (שאינו שייך בתפילה) – הלא קיים את נדרו] (עפ”י זבח תודה. ע”ש).

ע”ע במה שהעירו על סוגינתו במנחת חינוך (שסד, ג ד); באור הגרי”פ פערלא לספר המצוות לרס”ג, ח”ג דף קפח, ג. וע”ע במובא בשבועות יב.

ה'עשה' שאמרו כאן – לאו דוקא, הוא הדין לענין לאו הניתק לעשה – ע' יומא לו. וע"ש ברש"י ותוס' לענין שאר לאוין שאין לוקין עליהם. ועוד אמרו במדרש שהעולה מכפרת על הרהור עבירה. ויש לומר שהכל בכלל מה שאמרו כאן 'עשה' – כלומר כל שאר איסורים שאין לוקים עליהם. ע' עשרה מאמרות חקור הדין ח"א רפי"ח; תקנת השבין יג. עמ' 118 ואילך. וע"ע בשו"ת אגרות משה או"ח ח"א קעה, ובספר חונן דעה לר"נ פרידלנדר (יומא לו, עמ' רמ).

'אלא הוא למה ליי? – כדתניא, נאמר בפסח הוא בשחיטה לעכב, אבל אשם לא נאמר בו הוא אלא לאחר הקטרת אימורין, והוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו כשר' – רש"י פרש שנצרך לגלות על 'הוא' שנאמר באשם שאינו פוסל. ותמוה, כיצד יש ללמוד מ'הוא' האמור בפסח על תיבת 'הוא' שבאשם שאינה באה לעכב מפני שנאמרה לאחר הקטרה.

ואפשר לפרש בדרך אחרת: זבח פסח הוא ממעט שרק שחיטה שלא לשמה מעכבת ולא הקטרה. [ואע"פ שפשוט הוא לכאורה, שהרי כל עיקרה של הקטרה אינה מעכבת כפרת הקרבן – הוה אמינא שאם הקטיר כזית שלא לשמה – נפסלו שאר האימורים להקטרה. וכן יש לפרש בדרשת הספרי (המובאת בתוס') למעט מוזבחת פסח שהקטרה של"ש פוסלת] (שפת אמת).

א. נראה שגם לפרש"י כן הוא הפירוש; על ידי מיעוט 'הוא' שנאמר בשחיטת הפסח דוקא, שמענו שאין עיכוב אלא בשחיטה וכיו"ב דבר המעכב, ממילא באשם אעפ"י שנאמר שם 'הוא', הואיל ולא נאמר אלא בהקטרה שאינה מעכבת, אין לפסול.

ב. מה שכתב לפרש דרשת הספרי לענין פסול ההקטרה ולא לענין פסול הקרבן – כדרך זו יש באבן האזל ובאבי עזרי (רביעאה) מעה"ק ד, י. וראה עוד בספר ברכת מרדכי ח"ב יב, ט י.

*

ענין כפרת העולה

מצות תרומת הדשן נסמכה בפרשה לתורת העולה, אף שתרומת הדשן באה מכל הקרבנות שהיו מרובין, והעולה יחידית בבוקר ובערב; –

הענין על פי מה שאמרו (זבחים ז): עולה דורון היא, אי דליכא תשובה – זבח רשעים תועבה, ואי דאיכא תשובה – התניא עבר על מצות עשה ושב, אינו זו משם עד שמתכפר. ופרש"י: דורון – שאינה באה לכפר על עשה כפרה ממש כו'.

ובמדרש רבה (פינחס): מעולם לא לן אדם בירושלים ובידו עוון, תמיד של שחר מכפר על עבירות דלילה, ושל בין הערביים על עבירות שנעשים ביום. וצריך להבין, הא עולה אינה מכפרת כלל, שאינה מועילה לכפר על מצות עשה רק עם התשובה, ולחייבי עשה מועילה תשובה לחודה.

גם לשון 'עון' קשה לפרש על חייבי עשה, דביטול מצות-עשה לא נקרא 'עון'.

אך איתא (במ"ר צו, ז), לעולם אין העולה באה אלא על הרהור הלב. וכן כתב בזהר הקדוש (פרשת צו, כז). העולה דא מחשבה רעה וכו'. ובוזה איתא בגמרא (ב"ב קסד:) שלשה דברים אין אדם ניצול בכל יום... הרהור עבירה. ויחזקאל התפאר בזה: הנה נפשי לא מטומאה – שלא הרהרתי ביום לבא לידי טומאה בלילה (חולין לז). והקשו בתוס' מאי רבותיה דיחזקאל, הא כל אדם נמי אסור, כדילפינן 'ונשמרת מכל דבר רע' שלא יהרהר וכו'. ותירצו דהיינו רבותיה דיחזקאל, משום דאין אדם ניצול מזה בכל יום.

והנה גדר התשובה איתא ברמב"ם (הלכות תשובה), עד שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לחטא עוד. ועל כל פנים צריך שיהיה באותה שעה בגדר שמוסכם לעזוב החטא לעולם, שאז אף שאחר כך יתגבר עליו היצר הרע, מכל מקום לשעתו היה בגדר השב [כמו שהוכחנו מגמ' קדושין מט: 'על מנת שאני צדיק...']. וכיון שאין אדם ניצול בכל יום מג' דברים אלו, לא יצויר על זה תשובה, כיון דאף לשעתו אינו עוזב כראוי, שיוכל להעיד עליו היודע תעלומות שלא ישוב עוד לחטא. ועל זה באה כפרת עולת התמיד, ושפיר מיירי עם התשובה, ואינו בכלל זבח רשעים תועבה, כיון שעשה תשובה, אך מ"מ נצרכה כפרת עולת התמיד, דהתשובה לא יועיל כיון שעומד לשוב ולחטא, וע"י העולה מועילה התשובה; –

שענין הקרבן הוא דיצייר בנפשו כאילו הקריב עצמו על גבי המזבח. והיינו שבאמת רוצה להקריב נפשו רק שאינו רשאי, ומקריב הבהמה תחתיו שיהיה דם הקרבן כדמו וחלבו כחלבו. וכן מצינו (ברכות יז.) בתפילת תענית בזמן שבית המקדש קיים, אדם חוטא ומקריב קרבן ואין מקריבין ממנו אלא חלבו ודמו כו' שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאילו הקרבתיה לפניך על גבי המזבח ותרצני.

וכיון שבשעת הקרבת העולה עם התשובה הוא מוסר נפשו שבאם יעשה עוד נגד רצון השי"ת למה לו חיים, והוא מוכן באמת להקריב נפשו, רק התורה אמרה שיקריב בהמה חלף נפשו – ממילא אין יצר הרע שולט בו עוד.

וכעין דאיתא ביצחק אבינו ע"ה 'הא קריבית נפשי קמך' (כמ"ש בשבת פט:) – והיינו דאברהם אבינו ע"ה נצטוה על עקידת יצחק, אבל יצחק לא נצטוה לשמוע לאביו. והרשות היתה בידו למחות באביו. ומה שאמרו בגמרא (סנהדרין פט:) דשמע ליה יצחק מפני שהיה נביא מוחזק – אבל היה רק רשות, כיון שלא אמר לו אאע"ה שנצטוה לומר לו בנבואה שיתרצה להיות עולה, ואפשר שיכול למחות ויתקיים נסיון אאע"ה במה שיתרצה בלבו להעלותו לעולה, ואם יתגבר עליו יצחק אע"ה לא איכפת ליה. רק יצחק אע"ה בשומעו שהוא רצון השי"ת רצה לעשות רצון בוראו במסירת נפש אף שלא נצטוה, וזה שאמר 'הא קריבית נפשי קמך'.

ואף דאאע"ה גם כן מסר נפשו לכבשן האש באור כשדים וגם כן לא נצטוה, דאין בן נח מצווה על קידוש השם (כמו שאמרו שם עד:) – מכל מקום עכ"פ שם רצו להעבירו על דת לעבוד ע"ז, ובדין ישראל יהרג ואל יעבור, ואברהם אבינו קיים כל התורה כולה עד שלא נתנה (כמו שאמרו בימא כה:). ואף דלרמב"ם ז"ל (פ"ה מיסודי התורה ה"ד) הפטור ומוסר עצמו מתחייב בנפשו, ובן-נח אינו רשאי לאבד עצמו, ואין החמיר א"א ומסר עצמו, כיון שעדיין היה ב"נ ואינו מצווה? מכל מקום היה רוצה למסור חיי עולם הזה וחיי עוה"ב כדי שיתקדש שם שמים על ידו. ובאמת אח"כ אברהם נקרא ישראל (כמו שאמרו מ"ר ר"פ תולדות). ודינו כישראל, והיה המסירות נפש בדין. משא"כ יצאע"ה שמסר נפשו שלא בחיוב, רק מיראת ה' שלא לשנות מרצונו ית', אמר 'הא קריבית נפשי קמך' ומאז פסק יצר הרע ממנו, וכמו שאמרו (מדרש תנחומא תולדות ז), שרואה את עפרו כאילו הוא צבור על גבי המזבח, ומהאי טעמא ייחד שמו עליו בחיים, שבטוח שלא יטעה אותו יצר הרע.

וזה שאמרו שהעולה מכפרת על הרהור הלב, והיינו עם התשובה כשמקריב עולה שהוא כעין מסירת נפשו שמסכים בלבו שלחיות נגד רצונו ית' אינו רוצה ולמה לו חיים. ואחר המסירת-נפש שוב אין היצ"ח שולט בו, ובשעה זו הוא בגדר בעל תשובה גמור, ואף שאח"כ יתגבר יצרו עליו שאין אדם ניצול בכל יום על פי הרוב, מ"מ כיון שבשעת מעשה היה בגדר עשה תשובה שיעיד

עליו היודע תעלומות על שברון לבו, אף שאח"כ נתגבר עליו יצרו וחוזר לסורו, מ"מ לשעתו היה צדיק גמור (כמו שהוכחנו מגמ' קדושין הנ"ל).

וזה שאמרו גם כן בעולת התמיד שהיא מכפרת על כל ישראל על הרהור הלב, והוא ג"כ עם התשובה, רק דלא היה מועיל כאמור רק עם העולה, וזה שאמרו 'ובידו עון' שזה נקרא עון... וזה שנקטו הלשון 'לא לן אדם בירושלים כו', וקשה דהא התמיד מקריבין מתרומת הלשכה שהוא משקלי ישראל מכל ארץ ישראל, ואף בחו"ל היו שולחין שקלים, והיה לו לכפר על עון ישראל מכל מקומות מושבותיהם? אך לפי האמור, בחו"ל או בשאר א"י שלא ידעו בכיוון (=בדיוק) זמן הקרבת התמיד, לא שייך כאילו הקריב נפשו, שיועיל התשובה על הרהור הלב, משא"כ בירושלים שהיו אנשי מעמד שעמדו על הקרבת התמיד, וכל אחד גמר בנפשו להקריב נפשו לפני הקב"ה, שפיר אמר שלא לן אדם בירושלים ובידו עון, שהועיל התשובה ע"י הקרבת התמיד כאמור...

וזהו שנסמך בפרשה תרומת הדשן לתורת העולה, לזכר עפרו של יצחק שצבור על גבי המזבח, שגם הוא זכה על ידי מסירות נפש שיצר הרע פסק ממנו, וכמו כן בהקרבת העולה לכפר על הרהור הלב כאמור. (פרי צדיק פרשת צו, ג).

דף ח

ולקח מדם החטאת שתהא קבלה לשם חטאת' – רש"י מפרש הלימוד הוא מולקח לשון קבלה. [כלומר, הגם שפשט הכתוב מדבר בנתינת הדם על המזבח, שהרי כתוב ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו ונתן על קרנות המזבח, אעפ"כ מכך שהוציא הכתוב בלשון 'לקיחה' יש לדרשו על קבלה]. ולולא פרש"י היה אפשר לפרש הלימוד ממה שכתוב מדם החטאת משמע שהדם נתקדש ביחוד מלבד קדושת הקרבן שהסכין מקדשו, וזה על ידי קבלתו בכלי שרת (אמת ליעקב ויקרא ד, כה).

'לעכב בכל עבודות בשנוי קדש... מגלן?' – משמע שהשאלה גם על זריקה. ואין ללמוד שינוי קדש משינוי בעלים לפסול – שיש לומר לפי שאין למדים למד מן הלמד בקדשים, והרי שינוי בעלים כתוב בשמיעת קול, וחטאת חלב למדים משם.

עוד יש לומר, כיון שלא מצינו עיכוב בשינוי קדש בשום עבודה בחטאת, אין ללמוד משינוי בעלים, שמה שינוי בעלים הוא שינוי גדול יותר ולכך הוא מעכב (עפ"י חזו"א זבחים א, ט).

ומה שבסוגיא דלהלן י. ילפינן שינוי קדש משינוי בעלים ב'קל וחומר', היינו דוקא לאחר שידענו ששינוי קדש פוסל, ובאנו ללמוד הלכה מסוימת משינוי בעלים. ועוד יתכן עפ"י מה שכתבו התוס' שם שלרבי שמעון אין ללמוד ש"ק מש"ב, א"כ יש לומר דפריך הכא לר"ש.

(ע"ב) 'של'ו קבאיצ"ן ממה"ר בד"א ב"א סימן' – סימן לשמות החכמים שיוזכרו בכל הסוגיא. ראה בפירוט בספר הנוטריקון לר"מ היילפרין, ובספר הסימנים השלם לרפ"י הכהן, עמ' 30. [וב'מלאכת יום טוב' כתב שנפלה כאן טעות סופר].

'דבר הבא מן הצאן יהא לזבח שלמים. אימא שלמים אין מידי אחרינא לא?' – כלומר, כיון שצריך

לעקור את הפסח משמו במחשבה מפורשת [שלכך אם שחטו לשם פסח בשאר ימות השנה – פסול], שמה אין נחשבת עקירה אלא כשחשב לשלמים, אבל כשחשב לשם דבר אחר אינו נעקר בכך ואם כן ייפסל שלא בזמנו (שפת אמת).

כללא קמא מרבי זבחים ותו לא, כללא בתרא דלה – כל דלה, ואפילו עופות – משמע מכאן ומכמה מקומות שלשון 'זבח' / 'זבחים' אינו כולל עופות. שכן אין בעופות קדשים זביחה אלא מליקה (כדפרש"י להלן י: ובחולין מא רע"א וכ"כ התוס' סה. ד"ה בן עוף).

[כמו כן להלן י: 'מה לחטאת העוף שכן אינה מין זבח' וכיו"ב להלן מד. פט. וכן מעטו להלן סט. עופות מ'זבחים'. ולהלן קיט. וכן במנחות צ. 'רבי יונתן... הרי הוא אומר 'זבח' – ועוף אינו זבח' (וגם רבי יאשיה אינו חולק – ע"ש בחדושים המיוחסים לרשב"א). וכן בחולין מא רע"א].

ואמנם כן הוא בלשון המקרא, אבל בלשון המשנה והבירייתא אפשר שהעופות בכלל זבחים. כן יש לפרש דברי התוס' בפסחים (סב: ד"ה ערל). ע' בכל זה בספר שער המלך ריש הלכות חגיגה.

וכן משמע מדברי הרמב"ם בסוף הקדמתו לסדר קדשים, שכל קרבנות בעלי החיים בכלל 'זבחים' הם. ומאידך מצינו לכאורה שדייקו מלשון 'זבחים' שנקטו החכמים, למעט עופות. ע' מנחות ג. [וע' במש"כ שם ביוס"ד לדחות] וע' גם בתוס' שם סג רע"א. ומכל מקום לשון 'כל הזבחים' כוללת גם עופות. כ"כ התוס' להלן עב. ד"ה אלא. וע"ע בית הלוי ח"ב לד, ו.

עוד על ביטוי 'זבח' סתם שבמקרא ובדרוש"ל, האם משמש כלפי כל הקרבנות – ע' תוי"ט ריש המסכת ובהגהות וחדושי רצ"ה ברלין שבסוף המסכת; חדושי הנצי"ב פסחים עז.

'אלא לזבח רביא הוא' – והוא הדין אם שחטו לעופות ולמנחות – הרי הוא נעשה שלמים, ואף על פי שכתוב 'זבח', הלא התרבה כל הבא בנדר ובנדבה, וכמו שאמרו לעיל (זבח תודה להלן, ו: מדפי הספר. ובשפת אמת צידד בדבר).

'אימא כל דשחיט להוי כמותה? – אי הוה כתיב לשלמים וזבח כדקאמרת, השתא דכתיב לזבח שלמים... אימא לכל דשחיט ליה להוי כוותיה...' – הקשה שוב אותה קושיא שהקשה לעיל, לפי שעתה נשתנה הדרש ו'זבח שלמים' מתפרש ככלל ופרט או כריבוי ומיעוט, ואינו מתפרש כביטוי אחד דבוק, זבח של שלמים – הלכך אין שייך עתה התירוצ' 'אי הוה כתיב לשלמים וזבח' (צאן קדשים; גליונות קה"י, ועוד).

דף ט

'אטו חטאת ואשם מי לא מיתאכלי?' – אע"פ שחטאת לעולם אינה באה אלא לכפרת חטא מסוים, סלקא דעתין לומר שגזרת הכתוב היא שייעשה קרבן זה לחטאת ואע"פ שלא חטא (עפ"י קרן אורה). יש להוסיף שמצינו 'חטאת' ללא חטא – בחטאת נחשון, כדלהלן בע"ב. וע"ע קה"י נדרים ה; מתן קדש (לרנ"י מלינובסקי).

'ליהוי מעשר, למאי הלכתא... ולמלקא עליה (בלא ימכר) בלא יגאל' – כתב הרמב"ם (בכורות ו,ה): 'ויראה לי שהמוכר מעשר לא עשה כלום ולא קנה לוקח, ולפיכך אינו לוקח...'. והעירו המפרשים (ע"ש במשנה למלך ועוד) מן המפורש כאן, שלוקחין. ויש שתלו זאת במחלוקת אביי ורבא (בפ"ק דתמורה) בענין כל

מלתא דאמר רחמנא לא תעביד – אי עביד מהני או לא מהני (עפ"י לחם משנה).
 ויש שצדדו שהרמב"ם גרס 'למיקם עליה בלא יגאל' (כגרסה שבסמוך), ללא איזכור מלקות. או אפשר
 שהכוונה כאן למכות מדרות בעלמא. [ובזה ישבו קושית התוס']. ע' בכל זה בספר יד דוד; חזו"א בכורות כב, ד;
 באור הגרי"פ פערלא לסהמ"צ לרס"ג דף שי, ד.
 עוד יש להעיר שמצינו לשון מלקות במשמעות שלוקה בעונש על עבירת הלאו, ולא דוקא מלקות בידי אדם. עריטב"א מכות
 יז: ועוד.

[עוד על קושית התוס' – ע' חדושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם סוף הל' בכורות].

ואימא שחטיה לשם תמורה ליהוי תמורה, למאי הלכתא – למלקא עליה... – צריך עיון וכי קדושת
 תמורה היא קדושה מיוחדת, הרי לכאורה אין חילוק בין שאר הקדשות לתמורה אלא במעשה ההקדשה
 בלבד, והמלקות באות על פעולת ההמרה, ואם כן מה שייך לאו זה בשוחט פסח לשם תמורה?
 ואפשר לפרש שקושיא זו היא כהמשך לקושיא ממעשר, והתמורה שאמרו כאן הכוונה לתמורת מעשר
 [וכמו שהוכיח מכאן המשנה – למלך על המוכר תמורת – מעשר שלוקה משום 'לא יגאל']. וכך מקשה:
 אמנם קדושת מעשר עצמו ממועטת מגזרת הכתוב שאינה חלה אלא במעשר ממש ולא בשום אופן אחר,
 אבל קדושת תמורת מעשר הלא יכולה לחול גם באופן זה של שחיתת פסח בשאר ימות השנה (עפ"י
 חדושי הגרי"ז).

ועדיין יש לבאר מדוע סלקא דעתין שילקה, והלא האיסור הוא על ההחלפה והמרת הקדושה, וכאן הרי רק שחט פסח לשם
 תמורה ולא המיר כלום? ויתכן אולי לפרש שמדובר שכיוון בשחיתתה זו להמיר. או יש לומר שאע"פ שטעם האיסור משום
 שרצה להמיר הקדושה ולהחליפה, זהו רק בגדר 'טעמא דקרא', אבל סובר המקשה שבכל אופן שיוצר חלות 'תמורה' לוקה.
 ואולי כן הוא גם לפי האמת – ע' בשו"ת אחיעזר ח"ב סוס"י מד.

ואימא שחטיה לשם תודה ליהוי כי תודה, למאי הילכתא – להטעינו לחם... מי איכא מידי דמותר
 תודה עצמה לא בעי לחם ואילו מותר דאתיא להו מעלמא בעיא לחם' – אין הכוונה רק שממועט
 מלחם, אלא כיון שאינה יכולה להיות כתודה לענין לחם, הרי זו ראייה שלא נעשתה תודה כלל. הלכך
 אם שחט פסח בשאר ימות השנה לשם תודה, נאכל לשני ימים ולילה – לפי מה שכתבו אחרונים (קרא';
 מנ"ח קמב. וע' מצפה איתן להלן מט. זבח תודה נג. ד"ה שלמי פסח) בדעת הרמב"ם [דלא כהתוס'] שפסח בשאר
 ימות השנה נאכל לשני ימים ולילה כשלמים. וכן ממשיך כל שאר עבודות הקרבן לשם שלמים ולא
 לשם תודה (עפ"י מה שלמדתי ממכתב מהגר"ח קניבסקי שליט"א).

כבש לרבות את הפסח לאלוה' – משום שהפסח צריך שיהא שלם, ואם יטול את האליה אינו שלם –
 לכך הוצרך לרבות את האליה להקטרה על המזבח (עפ"י רש"י במנחות פג:). ועוד, בכל קרבנות הכבשים
 מפורש בתורה אליה להקריבה, אבל בקרבן הפסח לא נאמרה כלל הקרבת אימורים בפירוש אלא דרשו
 (בפסחים סד: ועוד) מואת חלבם תקטיר – לכך צריך ריבוי מיוחד לאלוה' (רש"י פסחים צו: ד"ה לאלוה').
 עוד יש לפרש: הפסח שונה משאר קרבנות בכך שעיקרו אינו בא אלא לאכילה [שלכן אם נטמא הבשר,
 אעפ"י שהחלב קיים אינו זורק את הדם, כמו ששנינו במשנה – פסחים עח:], ובמצרים שעדיין לא נאסר
 החלב באכילה, לא קרבו האימורים אלא נאכלו עם הבשר (פסחים צו), ואם כן היה עולה על הדעת שגם
 בפסח דורות, האליה שמוותרת באכילה תהא נאכלת ולא נקרבת, שהרי אכילתו עיקר – לכן מרבה פסח
 לאלוה' (משך חכמה ויקרא ג, ה).

[ישנם סוגי כבשים שאין להם אליה. ואם כי נראה שלענין דין כלאים אינם נחשבים כמין אחר לגבי סתם כבשים, אבל לענין קדשים יש לצדד שאינם בכלל 'כבש' שאמרה תורה, שהרי אין להם אליה ואינם כשרים לתמיד ולפסח. עפ"י שו"ת שבט הלוי ח"ח רלו].

'אם עז הפסיק הענין; לימד על העז שאינה טעונה אליה' – מכך שלא הכלילו הכתוב עם הכבש באותה פרשה אלא נכתב לבדו, ולא שינה בו כלום, מלבד ההבדל היחיד הזה שאין כתוב שם 'אליה' – משמע שלכך נכתב, למעטו מתורת אליה (ריב"א בתוס' פסחים צו).

(ע"ב) 'רבי שמעון אומר... אבל בזבחים אינו כן, שחיטה אחת לכולן, קבלה אחת לכולן, זריקה אחת לכולן' – לא נקט הולכה, כי הלא דעת רבי שמעון (להלן יג.) להכשיר מחשבת 'שלא לשמה' בהולכה, מפני שאפשר לבטלה (שיטה מקובצת).
ועוד נראה לפי שהולכה נכללה בקבלה, כמו שאמרו לעיל (ד.) שהוציאה תורה קבלה בלשון הולכה לומר לך שהיא דומה לה ונכללת בדיניה. וכן משמע בירושלמי בשקלים (ד,ב) שהולכה אינה נמנית לעצמה אלא כלולה בקבלה (עפ"י חדושי ר' עזריאל כתובות קו.).

'לשם חטאת נזיר, לשם חטאת מצורע – פסולה, הני עולות נינהו' – כלומר: כעולות, שאינן באות לכפר על חטא אלא להכשיר אכילת קדשים.
ואף על פי שאמרו (בכריתות ט:): שחטאת מצורע מכפרת [לפי שהנגעים באים על חטאים והרי המצורע טעון כפרה] – אין הכוונה לכפרה כחטאת חלב, אלא כדרך שהעולה מכפרת על 'עשה' ואינה אלא בגדר דורון, ולריצוי ותשלום הכפרה [כמו שאמרו לעיל ז: שעיקר הכפרה בתשובה]. אולם עיקר כפרתו נעשית על ידי פריחת הנגע עצמו, כמו שאמרו בשבועות (ח.) ובעוד מקומות (עפ"י יד דוד. וכיו"ב כ' בתוס' מנחות ג: ד"ה לשם).

'איתמר, שחטה לשמה לזרוק דמה שלא לשמה – רבי יוחנן אמר: פסולה... מחשבין מעבודה לעבודה' – בחדושי הגר"ח הלוי (קרבן פסח ב,ו ד"ה אכן) דייק מלשון הרמב"ם (פסוה"מ טו,י): 'זאת המחשבה שחיט בשעת שחיטה, הרי הוא כאילו חשב בשעת זריקה, ולפיכך פסולה' – משמע שביסוד הדין צריך דבר הפוסל באותה עבודה שחשב עליה, וכשחשב בשחיטה לזרוק דמה שלא לשמה, הרי זו מחשבת-פסול של זריקה ולא של שחיטה, אלא שנתחדש שמחשבת-פסול של זריקה יכולה לפסול גם אם חשבה בשעת שחיטה.

לכאורה נראה שאין כוונת הגר"ח לומר שהפסול חל בשעת הזריקה, אלא ודאי נפסל מיד כשחשב, רק כוונתו שמחשבה זו היא מחשבת-פסול של זריקה ולא של שחיטה. [וצ"ע בהבנת החזו"א בגליונותיו שם את שיטת הגר"ח. וע"ע באבי עזרי (חמישיאה) פסוה"מ טו,א, ובהערות המובאות בסוף ספר הפלאה (עמ' שעו במהדור' החדשה), אות ד].

ולפי זה יש לומר שאם חשב בשחיטה שיקבל או יוליך במחשבה לזרוק שלא לשמה – לא פסל, שהרי עתה לא חשב על הזריקה אלא חשב לחשוב ('לומר בפה, לכמה שיטות) בקבלה על הזריקה, והרי לפי האמור עצם המחשבה לחשוב בזריקה אינה בגדר מחשבה הפוסלת, אלא שנתחדש שמחשבת זריקה מועילה לפסול כבר עתה, אך אין לנו לחדש שמחשבה על מחשבת-זריקה תפסול.

אך אם ננקוט [דלא כהגר"ח] שגדר הדין הוא שמחשבה בשחיטה על הזריקה היא עצמה מחשבת-פסול הפוסלת את השחיטה, יש לומר שגם מחשבה על מחשבה זו – ג"כ פוסלת, כי מה חילוק יש בין מחשבה-פוסלת זו למחשבה-פוסלת אחרת [ונראה לכאורה שכן נקט החזו"א – זבחים א,יב. וצ"ע].

ואולם מסתבר יותר שאין לדון כלל ב'מחשבה לחשוב', שהרי כשחושב לחשוב שהזריקה תעשה במחשבה פסולה – כבר עתה דעתו שהזריקה תעשה במחשבה פסולה, ופוסל.

בספר קרן אורה הראה מקור לדברי הרמב"ם שהרי זה כאילו חישב בזריקה – מדברי הירושלמי בפסחים (פ"ה), שאין דין 'מחשבין מעבודה לעבודה' אלא באופן שאילו היה חושב אותה מחשבה בזריקה, היה פוסל, אבל מחשבה שאינה פוסלת בזריקה עצמה, אינה פוסלת בשחיטה כשחשב או על הזריקה, כגון מחשבת 'שלא לאוכליו' בפסח, ששחט ע"מ לזרוק במחשבה זו. ויתכן שזה דלא כשיטת הבבלי שמקור הדין הוא מפיגול, שלפי"ז הרי זה פסול בעצם העבודה שהוא עסוק בה. אך להירושלמי הפסול הוא בעבודה שחשב עליה. כן באר גם באחיעזר (ח"ב ל, ד). וע"ע בשו"ת בית זבול – ח"א יז, ה.

וע"ע בכל הענין, בגליונות החזו"א על הגר"ח; 'חדושי הגרי"ז' כאן; בית ישי קיב, ב קיד, א; ברכת מרדכי ח"ב יב, ד-ה; שו"ת שבט הלוי ח"ג צח, י וח"ז נא, ט-י.

דף י

'השוחט את הבהמה על מנת לזרוק דמה לעבודת כוכבים... ריש לקיש אמר מותרת' – הקשו הראשונים, הלא שחיטת מומר-לעכו"ם היא ומדוע הבהמה מותרת? ותרץ בשטמ"ק שעל ידי פעם אחת אינו נעשה מומר, הואיל ולא הורגל בכך. וכוונתו שאין נעשה מומר אלא באדם המוחזק בעבירה (עפ"י רעק"א י"ד ב). ולכאורה יהא תלוי הדבר במחלוקת רבי ורשב"ג בכמה פעמים נוצרת החזקה, בפעמיים או בשלש פעמים (הר צבי).

ואולם הפוסקים נקטו שאפילו בפעם אחת נעשה מומר, רק לא נעשה 'מומר' אלא לאחר השחיטה האסורה, אבל לאכול מאותה שחיטה – מותר (ע' ש"ך י"ד ב, ב).

ויש נוקטים שכבר בתחילת השחיטה נעשה מומר, אך כאן שהשחיטה עצמה לא היתה לעכו"ם, אלא לזרוק דמה לעכו"ם, אפשר שאינו נעשה מומר קודם גמר השחיטה. וע' בזה באריכות בשו"ת בית זבול ח"א יז.

ע"ע: תוס' ע"ז כו: חדושי הרשב"א חולין לט; שו"ת מהרי"ק קס.

'מה לחוץ לזמנו שכן כרת' – אין להקשות 'כל זה אכניס בקל וחומר' ונאמר: ומה חוץ לזמנו שאע"פ שהוא חמור ב'כרת', בכל זאת אינו פוסל במחשבת שחיטה ופוסל כשחשב בשחיטה על הזריקה, מחשבת שלא לשמו שאע"פ שאינו בכרת פוסלת בשחיטה, כל שכן שתפסול כשחשב בשחיטה על הזריקה? – שאין מכניסים הפירכא ב'קל וחומר' אלא פירכא של סברא, אבל פירכא של דין אין מכניסים, שמה אותו דין הוא הגורם להחמיר באופן מסוים (עפ"י ספר הכריתות כללי הק"ו, ז. ויסוד זה מופיע בתוס' בקדושין ה. ב"ק כה. חולין פה.).

'ומה במקום שאם הריני שוחט לשם פלוני שהוא כשר...' – על שיטת הרמב"ם (פסוה"מ טו, א) שנראה מפשטות דבריו ששינוי בעלים פוסל בכל ארבע העבודות, דלא כפשטות הסוגיא – ע' במצוין לעיל ד. ובמובא לעיל ז.

ובספר זבח תודה (כאן. וכיו"ב בספר ברכת מרדכי ח"ב יב, ה) כתב לחלק; אם שחט לשם פלוני בסתם, ולא פרש את השחיטה בדוקא – פוסל, שהרי זה כמו שחשב בפרוש ע"מ לזרוק לשם פלוני, אבל כאן מדובר שפרש 'הריני שוחט לשם פלוני' – שגילה בלשונו שרק לשחוט היתה דעתו לשם פלוני – בזה אין שינוי בעלים פוסל, אבל שינוי קדש פוסל גם במחשבת שחיטה לבדה.

(ע"ב) 'אמר אביי: משום דמו לא מצית אמרת, קל וחומר מעולה; ומה עולה שהיא כליל – דמה למטה, אשם שאינו כליל לא כל שכן' – יש לעיין מניין ההנחה הפשוטה שהעולה דמה למטה יותר מן האשם. ולעיל פרש רש"י (בע"א, ד"ה שכן דמה) ששאר הזבחים היות ולא פירש בהם כלום לכך נעשים למטה, מפני שכתוב בהם מזבח ולא 'קרנות' כבחטאת. ואם כן, מה חילוק יש בין עולה לאשם? [ולמסקנא ממעטים מ'אותה' האמור בחטאת – ששאר זבחים מתן דמם למטה. וכן כתב רש"י להלן קד: גבי עולה]. אמנם הרמב"ם בפרוש המשנה (פרק ששי) גילה מקור חדש; לפי שבעולה כתוב 'יסוד'. וכל למטה מחוט הסיקרא הרי הוא כיסוד. ומובן לפי זה שבעולה יש מקור מיוחד, וממנה למדים לאשם (ע' בזה אריכות ב'חדושי הגרי"ז' כאן, ובחדושו של הרמב"ם הל' מעשה הקרבנות ה, ט. [ומלשון רש"י להלן (נב. ד"ה בזקיפה) משמע ש'יסוד' היינו האמה הבולטת בלבד, עד הכניסה]).

ענינים וטעמים

עולת בהמה – מתן דמה למטה. עולת העוף – למעלה. וחילופיהן בחטאת – בבהמה למעלה ובעוף למטה.

אמר החוזה מלובלין: לפי שבהמה היא קרבן העשיר, ואין זו מעלה יתרה כשהעשיר מביא נדבה, לכך העולה שהיא קרבן נדבה, מתן דמה בבהמה למטה. אבל חטאת שבאה על חטא, הרי זה דבר הראוי לציון ולשבח שהעשיר מודיע עצמו לחוטא, ולכך נוהגים כבוד בקרבנו, לתת את דמו למעלה. לעומת זאת קרבן העוף שהוא קרבן העני, אין רבותא כל כך כשהעני מודיע עצמו לחוטא – לכך דמו למטה, ואילו כשמביא עולה לנדבה, יש לכבדו ולהחשיב הדבר, לכך דמה למעלה (מובא ב'פרדס יוסף' ויקרא א, ה' ד"ה וזרקו את הדם).

– יש ליתן טעם לכך שחטאת בהמה דמה למעלה וחטאת העוף למטה; לפי שהעשיר, חטאיו נובעים ממה שהשפיע לו השי"ת רוב ברכה, עד ששכח את השם הנותן לו כל חילו, על דרך 'ישמן ישורון ויבעט... ותשכח...' – על כן צריך הוא להביט למעלה לזכור בקב"ה לשוב בתשובה. העני לעומת זאת, חטאו נובע ממה שחושב שלא נתן לו השי"ת כפי מה שהוא סבור שהיה צריך ליתן לו, לכך לא יועיל מה שיתבונן למעלה, שהרי יש לו תרעומת ח"ו, לכך צריך הוא דוקא להתבונן למטה, לידע שדיו שהוא חי, כלומר החיים בעצמם מתנה הם מהשי"ת, ועי"כ ישוב בתשובה ולא יתרעם על דרכי ה' (עפ"י 'דרש משה' ויקרא).

– זה שאמר הכתוב (משלי כב, יט) 'להיות בה' מבטחך הודעתך היום אף אתה – לשון 'אף אתה' בא לרבות את הבעל-תשובה שגם לו יהיה מבטח עוז בהשי"ת, ואף שעבר על דברי תורה – לא יתיימש בעצמו, כדאיתא בתנא דבי אליהו (רבה, כב:) אפילו הגדיל אדם מאה עבירות זו למעלה מזו ועשה תשובה – הריני עמו ברחמים ומקבל את תשובתו כו'.

וזהו שצוה השי"ת: **במקום אשר תשחט העלה תשחט החטאת** – כי עולה הוא קרבן של צדיק גמור, שבאה על המחשבה. והחטאת באה על חטא מפורש; אומר השי"ת שזה שחטא ושב והקריב חטאת, נתקשר תיכף באותו מקום חיים ותקיפות שהצדיק-גמור נתקשר שם. ומה שהעולה דמה ניתן למטה מחוט הסיקרא, אף שהיא כולה כליל – שעולה רומז לצדיק גמור

שהוא כולו לה', ואילו החטאת בשרה נאכל אבל דמה ניתן למעלה מחוט הסיקרא – היינו, הצעקה שהבעל-תשובה צועק להשי"ת שיושיע אותו, זה עולה למעלה במקום שאין צדיק גמור מגיע, וכדאיתא בזוהר הק' (חיי שרה קכט): דבעלי תשובה אינון קריבין למלכא יתיר מכלהו, ואינון משכי עליהו ברעותא דלבא יתיר ובחילא סגיא לאתקרבא למלכא (מי השילוח ח"ב ס"פ צו).

דף יא

'מנחת חוטא תוכיח' שאם נכנסה לפניו – כשרה.
ואע"פ שהתורה לא פסלה אלא דם שנכנס ולא מנחה – מכל מקום ניתן לעשות 'יוכיח' ממנחה, שהגם שהיא דבר המכפר, אם הכניסה לפניו אינה נפסלת, והיינו משום שדמה שאמרה תורה – דוקא הוא, ואם כן גם חטאת דוקא, ולא שאר זבחים. ואין ללמוד אשם מחטאת, שהרי אפילו עולה שהיא כליל אינה נפסלת בהכנסת הדם, כל שכן באשם (עפ"י קרן אורה).

'אמר רבי יוחנן: יוסף בן חוני ורבי אליעזר אמרו דבר אחד' – כן דרכו של רבי יוחנן [ואביי] בכמה מקומות,
להעמיד דברי חכמים בשיטה אחת – כמצוין ביוסף דעת ב"מ מז:

'אמר רבי יהושע: אם בשאר ימות השנה שאינו כשר לשמו, אחרים כשרים לשמו, בזמנו שהוא כשר לשמו, אינו דין שיכשרו אחרים לשמו?...' – רבי יהושע הוכיח שכשר על סמך הדין שבשאר ימות השנה אם שחט זבחים אחרים לשם פסח – כשרים [וגם ר' אליעזר מודה לזה], הגם שאילו היה שוחט אז את הפסח – היה פסול. ואם כן כ"ש בזמן הכשרו של פסח ששאר זבחים גם כן יוכשרו.
ועל סברה זו עונה ר' אליעזר: מה ששאר זבחים הוכשרו בשאר ימות השנה כששחטם לשם פסח, זהו מפני שפסח בשאר ימות השנה הרי הוא כשלמים, שהרי אם שחטו אז לשם קרבן אחר [שע"כ עקרו משם פסח] – כשר. הלכך שאר זבחים שנזבחו לשם פסח כשרים כאילו שחטם לשם שלמים [שאע"פ שפסח צריך עקירה והרי כאן חשב לשם פסח ולא עקר, אעפ"כ היות והוא יודע ששוחט זבח אחר, ידיעתו זו לא גרעה מעקירה].

ורבי יהושע סבר שכל עוד הפסח לא נעקר הרי הוא 'פסח'. ואם אתה אומר שמחשבה לשם פסח שלא בזמנו נחשבת כלשם שלמים על ידי עילה כל דהו [כיון שיודע שהוא זבח אחר, כאמור. ולסברת ר' יהושע אין כאן 'עקירה' ע"י ידיעה זו], הרי אתה נותן כח שלמים בפסח יותר מדאי ומרועע כח הפסח – אלא כל שלא עקרו בפרוש יש לפנינו קדושת פסח.

חזר ר' אליעזר ודן דין אחר: היות ומותר הפסח בא שלמים ולא להפך, הרי פסח שלא בזמנו כשנשחט שלא לשמו הוא שלמים באמת. לכך כששחט אחרים לשמו בשאר ימות השנה, אין זו מחשבה מפסידה, כיון שהפסח בשאר ימותה"ש הוא ממש שלמים ואין זו ככוונה לשם פסח (עפ"י חזון איש זבחים א, יג).
ע"ע במובא להלן נה.

(ע"ב) 'אמר לו ר' אליעזר: לא, אם אמרת בחטאת שכן כשרה לשמה כל השנה כולה, תאמר בפסח שאינו כשר אלא בזמנו. הואיל והוא פסול לשמו דין הוא שיפסלו אחרים לשמו' – כתבו התוס' (כאן וכע"ז בפסחים סב) שמקור דינו של ר' אליעזר אינו מה'קל וחומר' בלבד [שהרי גם בחטאת יש

לדון כמו כן], אלא עיקר דינו מסתמך על הכתוב וזבח פסח הוא – שממעט אחרים לשמו. [ואע"פ שגם בחטאת נאמר 'היא' – זה נצרך לשוחט חטאת לשם אחרים, אבל בפסח אין צריך קרא לזה].
ויוסף בן חוני הסובר שבשניהם פסול, אפשר שלמד מהקל-ותומר הן לענין פסח הן לענין חטאת; ומה חטאת שמוטרה בא עולה...! או שמא למד מ'הוא' הנאמר בשניהם, הן לענין פסולן לשם אחרים הן לענין אחרים לשמן (עפ"י קרן אורה).

'בעי ר' זירא: כשרין ואין מרצין, וכי פליג בחדא פליג. או דלמא כשרין ומרצין, ובתרתיה פליגי... ואי ס"ד כשרין ומרצין, בכור בר ריצוי הוא?! אלא כשרין ואין מרצין, ומדסיפא כשרין ואין מרצין, רישא נמי... – כלומר, נסתפקנו האם שמעון אחי עזריה באמרו 'לשם גבוה מהן כשרין' – בא לחדש כאן דבר, לומר שכשרים ועולים, או לא בא בזה להוסיף כלום על תנא קמא. ומוכיחים, אם היה בא להשמיענו חידוש בדבר זה, לא היה שייך לנקוט 'בכור' שאין שייך שם ריצוי, אלא ודאי לא בא להשמיענו חידוש באמרו 'כשרים', ואם כן הוא הדין ברישא לא דיבר לענין ריצוי (חזו"א זבחים א, יג).

'אמר שמעון בן עזאי: מקובל אני מפי שבעים ושנים זקן ביום שהושיבו את רבי אליעזר בישיבה' – הם ע"א חברי הסנהדרין ועוד מופלא על גביהן (פסקי הרי"ד; תפארת ישראל ידים ד, ב). וע"ע אור הישר. והביא הרי"ד (כאן ובהוריות ד). סמך נוסף לכך שהמופלא שבב"ד אינו נמנה בתוך שבעים ואחד. וכע"ז יש בתוס' בסנהדרין ג: ד"ה רבי יהודה. וע"ש מהרש"א ובתוס' שם טז: ובספר מרגליות הים (שם).

'ולא הוסיף בן עזאי אלא העולה, ולא הודו לו חכמים' – הגם שקיבל מע"ב זקנים – לא הודו לו חכמים; אפשר שגם הם קבלו מחכמים אחרים שלא כדעת ע"ב הזקנים. ואפשר גם שהיו רוב הדעות שבאותו מעמד שלא כאותם זקנים (ע' יד דוד; חזו"א ידים ט, ד).
ויש מי שפרש שאותם זקנים לא אמרו בפרוש שעולה פסולה, אלא בן עזאי הוא שלמד כן מתוך דבריהם מכך שנקטו 'הזבחים הנאכלין'. ולא הודו לו חכמים בהבנתו זו בדעת ע"ב זקנים (לח"מ על המשניות. וע' יד דוד).

'והכתיב בין הערבים? אמר עולא בריה דרב עלאי: בין שני ערבים' – והשמיענו הכתוב בזה שלא נאמר שזמנו בערב דוקא ככתוב 'שם תזבח את הפסח בערב' – אלא כל היום שבין שני ערבים כשר. [ו'בערב' נצרך ללמוד 'אחר דבר... כבסמוך'].

'מערב ועד בקר... אין לך עבודה שכשרה מערב עד בקר אלא זו בלבד' – אין הכוונה שהיא עבודה הכשרה מערב עד בקר – שהרי מצות הדלקה בין הערבים ככתוב, ואם המתין עד הערב כבר ביטל מצות עשה, [אלא שמכל מקום חייב עדיין להדליקה, וכמו גר שכבה – מדליקה כל הלילה כבמנחות פה – ע' שו"ת הרשב"א עט שט].

[ואין קשה קושית מקדש דוד (כא, א), מדוע הדלקת נרות דוחה שבת, והלא אפשר להדליקם במוצאי שבת שהרי כשר להדליק מערב עד בוקר – דליתא, שזמן מצות ההדלקה מבעוד יום דוקא].
ואפשר לפרש שזה שאמר 'כשרה מערב עד בקר' – שאם לא הדליק, מדליק כל הלילה. וכן פירש השוואל בתשובת הרשב"א (שט).
אבל הרשב"א שם השיב שאין הפירוש כן, שהרי למדו מן הכתוב הוזה שהדלקת הנרות היא עבודה

המאוחרת ואין אחריה עבודה, אלא זהו פירוש מערב עד בקר – בעבודה זו שובתות העבודות עד בקר (עפ"י חזון איש מנחות ל,ז. וע' בלשון רש"י כאן; תוס' מנחות פט. ד"ה איך; חזון איש מנחות לו,ה).

דף יב

'אחר דבר...' – בגדר דין זה, ע' ביוסף דעת פסחים נט.

'מגדף בה רבי אבהו: אם כן, פסח כשר לבן בתירא היכי משכחת לה, אי דאפרשיה האידנא דחוי מעיקרו הוא, ואי דאפרשינהו מאתמול נראה ונדחה הוא? אלא אמר רבי אבהו: תהא לאחר חצות...' –

הנה מכתב ששלחתי להגר"ח קניבסקי שליט"א, ותשובתו עמו:

לא הבנתי מה מקשה זאת לר' יוחנן דוקא, הלא כמו כן קשה על כל קרבן חטאת שקבוע לו זמן, שקודם זמנו אינו ראוי כלל להקרבה, בין לשמו בין שלא לשמו. ואת"ל קרבן ציבור שאני ש'סכין מושכתן', עדיין קשה לכאורה מפרו של אהרן דיום הכיפורים.

מענה:

כל חטאות מפרישין בזמנו אבל פסח שצריך להביאו לביהמ"ק והדרך להפרישו קודם חצות עי' כלים פ"ט מ"ב ולכן פריך מינה

'תהא לאחר חצות...' – מכאן משמע שמועיל ביקור ממנו בקרבן טרם הקדשו, שהרי צריך לבקרו ד' ימים קודם הקרבתו ואז הלא היה חולין (כן הוכיח בטורי אבן מגילה י: וכן משמע במאירי ובפסקי הרי"ד בפסחים צו. ע"ע בענין זה במובא בשבועות י: ובפסחים סו. וע"ש בספר באר יעקב סי' י ובהר צבי כאן).

'לילה אין מחוסר זמן, דתני דבי ר' ישמעאל: ליל שמיני נכנס לדיר להתעשר, וכדרכי אפסוריק...' – ניתן לפרש את הראיה בשתי פנים; מכך שמתר להכניסו לדיר להתעשר בליל שמיני מוכח שלילה אינו 'מחוסר זמן', כי מחוסר זמן אסור להקדישו.

או אפשר שהראיה היא מדין דיחוי – מזה שמכניסו לדיר להתעשר בליל שמיני ואינו נדחה משום כך אלא כשר להקרבה – מוכח שלילה אינו מחוסר זמן, שאל"כ הרי הוא דחוי.

ואף על פי שכל קרבן שעבר עליו לילה, לא נחלק בו אדם מעולם שאין שייך לוומר שם דין 'דיחוי' הגם שאי אפשר להקריב קרבן בלילה, וגם הסובר לילה מחוסר זמן מודה בדבר – והו לפי שאין שייך 'דיחוי' אלא כשהקרבן נדחה מצד עצמו או מצד הבעלים, אבל בלילה שהכל ראוי להקרבה אלא שהלילה אינו ראוי כלל לשום קרבן, אין שייך בזה דין 'דיחוי' (כמו שכתבו התוס' ביומא סד. ד"ה התם). אבל כאן הוכיחו שאם לילה הוא בגדר 'מחוסר זמן' – הרי כשהקדישו בליל שמיני, נחשב כמקדיש קודם הזמן, כי מעיקר דינו אין הקרבן ראוי להקרבה אלא מבוקרו של יום השמיני, ומכך שאינו נדחה – מוכח שלילה אינו מחוסר זמן.

לדרך זו נמצינו למדים מכאן לענין פסול הרצאה בליל שמיני, שמלבד הדין הכללי שלילה אינו ראוי לקרבנות (מביום צותו), ישנו דין נוסף (שנלמד מומיום השמיני והלאה) שלא הגיע זמן ההקרבה אלא בבוקר השמיני. וכן מבואר בתוס' כאן. וכתבו נפקותא שאם עלה – ירד, שלא כשאר קרבנות שהוקרבו בלילה, שאם עלו לא ירדו.

ואולם מדברי רש"י בשבת (קלו בד"ה הוה) לכאורה אין במשמע כן. אך א"כ קשה מהי ראית הגמרא לענין לילה אין מחוסר זמן, הלא בעצם זמנו הגיע כבר בתחילת ליל שמיני, אלא שאין מקריבים קרבנות בלילה. וצריך לדחוק ולפרש גם בדעת רש"י שאין זמנו אלא בבוקר (עפ"י קהלות יעקב טו ע"ש בהרחבה. וכן האריך בזה בקרן אורה).

בירושלמי (יבמות פרק 'הערל' סה"א) השוו דין מילה בליל שמיני למעשר בהמה בליל שמיני, שיש דין 'ערלה' מתחילת ליל שמיני שלא כבשבעת הימים הקודמים, כי לילה אינו מחוסר זמן. ומזה משמע לכאורה שבעצם הזמן מתחיל בכניסת ליל שמיני, אלא שאין מלין בלילה.

וע' בחדושי הגר"ר בענגיס (ח"א סא, ג) שתמה על השאג"א (ג) שכתב על פי התוס' (הנ"ל) בדיוק להפך מהירושלמי, שליל שמיני במילה נחשב מחוסר זמן. ועוד האריך בזה הגר"ר בח"ב מא ושם סז, לא. וע"ע בשו"ת חתם סופר יו"ד שמג; חרשי הגר"י וינוגרד חולין פא; אגרות משה או"ח ח"ג צד, ג ד"ה והנה מצינו. וע"ע במובא ביוסף דעת יבמות עא.

'לילה לקדושה ויום להרצאה' – לכאורה משמע שלפני ליל שמיני לא חלה קדושה עליו מפני היותו מחוסר זמן. וכן משמע בתוס' ובשטמ"ק כאן. וכן כתב במפורש רש"י (ביומא סו. ד"ה הא רבי, ובבכורות כא: ד"ה לילה). ואולם בתוס' להלן (קיד: ד"ה היתר) מבואר שהקדושה חלה גם תוך שבעה ימים, אלא שאז אסור להקדישו, ומליל שמיני והלאה – מותר. וע"ע במובא ביוסף דעת בכורות כא. וע"ע בתשובות 'אור גדול' החדשות ח"ב ד.

'קסבר ר' יוחנן בעלי חיים נדחין' – הרמב"ם (פסולי המוקדשין טו, ד; שגגות ג, ח) פסק אין דיחוי בבעלי חיים [וכן פסק דיחוי מעיקרו – אינו דיחוי] ודלא כר' יוחנן.

ובטעם הדבר שאין תורת 'דיחוי' בבעלי חיים – נראה מדברי המאירי (בחדושי לקדושין ז:), לפי שבע"ה לא נחלטה קדושתם, שאפשר להם לצאת לחולין ע"י פדיון אם יפול בהם מום, הלכך אין קדושתם חמורה כל כך לחול עליהם שם 'דיחוי'.

ויש להקשות לפי זה הלא בעופות אין פדיון (כבמנחות קא. ובסוף כריתות), והרי מבואר (להלן עג:) דלמאן דאמר אין דיחוי בבע"ה – הוא הדין בעופות.

ובספר זרע אברהם (לגר"מ זעמבא הי"ד. כ, כח) באר הטעם, לפי שלא חלה קדושת קרבן אלא בשעת שחיטתו, הגם שהוא קדוש קדושת הגוף עוד קודם לכן. וכיון שענינו של דיחוי אינו פסול הגוף לעצם הקדושה, אלא רק פסול בתורת הקרבה' שלו, לכן אין חל פסול זה כשקדם לחלות קדושת הקרבן. ומזה הוציא שכל שאין הדיחוי נוגע לקדושת קרבן – אף מחיים יש דיחוי.

[ולפי סברה זו יש להוכיח ששעיר המשתלח יש בו תורת 'קרבן' (כמו שמובא בשם הגר"ח), שהרי משמע בגמרא (ביומא סד) שמחלוקת רב ורבי יוחנן אמורה גם בשעיר המשתלח, וכן מפורש בתוס' ישנים שם – ואם לא היה בו תורת קרבן, הלא אין ענין דיחוי בשעיר המשתלח שייך לדין דיחוי בבע"ה בשאר קרבנות שכל ענינו הוא פסול בתורת הקרבה כאמור. וע' משל"מ סופ"י מהלכות טומאת צרעת].

ונראה מכל לשונות הגמרא והמפרשים, שדין הוא שבבעל-חיים לא חל פסול 'דיחוי', שאין חלים על דבר חי אלא פסולים הבאים מחמת מום, או מחמת עבירה, ולא פסול טומאה וכדו', והוא הדין פסול 'דיחוי' לא חל לדעה אחת בבע"ה. 'ואף שאין לנו לעניות דעתנו הסבר מספיק לקרב הדברים אל השכל, אבל כל המעיין בצדק יראה שאי אפשר להוציא כל לשונות חז"ל מפשוטן...' (האריך בכל זה בשבט הלוי ח"ו – קונטרס הקדשים, ח, ה. וע"ע דבר שמואל פסחים צח).

‘בהמה של שני שותפין, הקדיש חציה וחזר ולקח חציה והקדישה – קדושה ואינה קריבה’ – דוקא בשהקדישה שוב לאחר שלקחה, אבל אם לא הקדישה אין אומרים מיגו דנחתא קדושת דמים חלה קדושת הגוף ותפשוט הקדושה בכולה, הגם שכעת כולה שלו ואין דעת אחרת המעכבת. שכיון שבשעה שהקדישה לא פשטה הקדושה בכולה, חלה עליה הקדושה רק על חציה ותרעה עד שתסתאב, ויהיו דמי חציה הקדש וחצי חולין. (עפ"י תוס' גיטין מז: ד"ה גמרו, כהסבר האחיזו ח"ב מד, ג).

ומרש"י (כאן ובקדושין ז) משמע שלא חלה כלל קדושת הגוף, ויכולה להמכר ללא שיפול בה מום, ולשיטתו צריך לומר שרק אם בזמן ההקדש היתה כולה שלו, ובידו להקדיש כולה – חלה קדושת הגוף. מה שאין כן בשותפין (אחיזו ח"ג נו, א).

וכן נקט בפשיטות באבנ"מ (לא סוף סקכ"ב) שאין עליה אלא קדושת דמים, גם לאחר שלקחה. וע' קובץ הערות תרד; קובץ שיעורים ח"ב – במכתב מהגר"מ זמבא זצ"ל.

(ע"ב) ‘אבל הכא דממילא אידחי כישן דמי’ – התוס' (בסנהדרין מז.) פרשו: לא כישן ממש, שהרי בשעה שהוא שוטה אין מקריבים ואילו עבור הישן מקריבים. ברם הרמ"ה (שם) כתב שאין ראוי להקריב קרבן לישן, ד'לרצונו' כתיב. [ומה שהקשו התוס' מהשולח חטאתו ממדינת הים מקריבים אותו בחזקת שהוא קיים, ואין חוששים שמא הוא ישן – כתב רבנו יונה שאין זו קושיא כי יש להעמיד בשעה שאין דרך בני אדם לישן].

‘אכל חלב והפריש קרבן והורו בית דין שחלב מותר וחזרו בהן’ – רש"י כתב הטעם שנחשב 'דיחוי' – משום שאילו היה אוכל באותה שעה שהורו הורו – היה פטור מקרבן, שיחיד שעשה בהוראת ב"ד – פטור, לכך הרי זה דיחוי.

הוצרך לטעם זה, ולא כתב בפשיטות שבאותו זמן שהורו הורו, לא היה הקרבן ניתן להקרבה, על סמך הוראת ב"ד, והרי הוא נדחה באותה שעה (כן תמה השפת-אמת) – שמטעם זה נראה שאין כאן 'דיחוי', שהרי עתה הוברר שב"ד טעו ולפי האמת לא נדחה מעולם מהקרבה (ועתוס'), לכך כתב טעם אחר – שעתה היא שעת פטור א"ל ב"ד דאמת, כיון שיחיד שעשה בהוראתם פטור (עפ"י הרש"ש).

בוה מבואר מדוע הרמב"ם השמיט דין זה – שהרי פסק יחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב. וכמו שהעיר בשפ"א. [ובלא"ה נראה כיון שהרמב"ם פוסק בע"ח אינם נדחים, הלכך אין קשה כ"כ מדוע לא הביא דין זה באופן של שחוטין, כגון שהורו לאחר שנזרק הדם (כמש"כ השפ"א) – שאין דרכו להביא דין שאינו מפורש].

עוד אפשר לפרש דברי רש"י, שרצה לבאר מדוע אמרו שדיחוי זה הוא בקרבן עצמו ולא בגברא, והרי זה שאין מקריבים אותו, משום שהמקריב סבור באותה שעה שאין כאן חטא, אבל הקרבן עצמו הרי לא נדחה מעולם – לכך פרש מפני שהיחיד שעשה בהוראתם פטור מקרבן. ובבאור טעמו – ע' במובא בהוריות ב שבהוראת ב"ד חלה חלות דין הוראת אחתיכה, והגם שעכשו הוברר שהיה טעות, באותה שעה מיהא היה הדבר מותר בהחלט, ולכך הקרבן עצמו נעשה דחוי, ואינו רק פטור גברא מעונש.

‘למה לי למתנא שבעים ושנים זקן – דכולהו בחדא שיטתא הוו קיימי’ – מצינו עוד כיוצא בזה, שהשימוש בלשון יחיד כלפי רבים, מורה על השוואת הדעות – במדרש (ויקרא רבה ד): ביעקב נאמר 'שבעים נפש' ובעשו מדובר על שש 'נפשות' – 'עשו, שהוא עובד לאלהות הרבה, כתיב ביה נפשות הרבה, אבל יעקב, שהוא עובד לאלוה אחד – כתיב בו נפש אחת' (ע' דובר צדק עמ' 69).

עוד בענין 'שבעים ושנים זקן' – ע' באגרות הראי"ה ח"ד א'ר"ד, עמ' קפ.

דף יג

'לשמן ושלל לשמן, או שלא לשמן ולשמן – פסולים' – הגם שאין על כך לימוד מיוחד, לפסול עירוב מחשבות של 'לשמו ושלל לשמו' – אפשר שדין זה נובע מצד הסברה, שהרי כל קרבן סתמו לשמו ואעפ"כ כשחשב שלא לשמו, הוציאה מחשבת 'שלא לשמו' מן ה'לשמו' הקיים בסתמא, אם כן הוא הדין כשאמר בפירוש לשמו ושלל לשמו (קרבן אורה – עפ"י פסחים סא. ע' באריכות בענין 'לשמו ושלל לשמו' בחדושי ר' אריה ליב ח"ב ב.).

'אמר רבי טרפון: אקפח את בניי אם לא שמעתי...' – כן היה רגיל רבי טרפון להשתמש בלשון זו כשהיה נשבע [כפי שאמר עליו רבי – בב"מ פה. ע"ש ברש"י], כמוכר במשנה באהלות טז, א; תוספתא שבת יד, ד; תוספתא חגיגה ג, יא; ירושלמי יומא דף ה: (ובמקבילות).
[וע"ע ב"ר צא שרבי טרפון היה אומר על שמועה שאינה מתקנת בעיניו: 'לא ירד בני עמכם' (וע"ש במפרשים)]. מלבד במקומות הללו, לא נמצא (עפ"י חיפוש במחשב) בכל דרו"ל ביטוי זה.

'רבי אליעזר אומר: המהלך במקום שהוא צריך להלך – מחשבה פוסלת, במקום שאינו צריך להלך – אין מחשבה פוסלת' – כתב רש"י (בסוף פרקנו) שאין מחלוקת בין תנא קמא ור' אליעזר, רק בין ר' אליעזר ור' שמעון. ואולם הרע"ב כתב שאין הלכה כר' אליעזר, אלא מחשבה פוסלת בהולכה גם במקום שאינו צריך להלך (כן העיר רעק"א במשנתנו. והרע"ב הולך בשיטת הרמב"ם, שנקט שת"ק ור"א חולקים, ופסק כת"ק (ספ"ג מהל' פסוה"מ). וגם הראב"ד שפסק כר' אליעזר, משמע שסובר שיש כאן מחלוקת. וכמו שפרשו נושאי הכלים).

'בכהן כשר ובכלי שרת' – לפרש"י 'כלי שרת' הם בגדי כהונה. ופשטות הדברים מורה ששיטתו שבגדי כהונה הינם ככלי שרת לכל דבר, הקדושים קדושת הגוף [ויש בהם מועל אחר מועל], וכן היא שיטת התוס' בקדושין (נד). ואולם דעת הרמב"ן והריטב"א (שם) שבגדי כהונה אינם אלא מכשירי עבודה ואין בהם קדושת הגוף ככלי שרת (עפ"י דובב מישירי ח"א ס, א; שו"ת שבט הלוי ח"ו קונטרס הקדשים, יז).
[אם כי יש לציין שמלשון 'כלי שרת' אין הוכחה שדינם ככל"ש ממש לענין מעילה, שכן מצינו ביומא מה. (וברש"י) שנקראו כן. וע' רש"י ותוס' להלן כד. שהחליפו פירושם בפירוש משמעות 'כלי שרת' דהתם].
וע' משנה למלך כלי המקדש ח, ה; שער המלך מעילה ה, יד; חזו"א מנחות ל, א; אתון דאורייתא יט; בית האוצר ב. וע"ע במובא ביוסף דעת קדושין נד.

(ע"ב) 'הא דאמר הריני מקבל דמה על מנת לשפוך שירים למחר' – כתב הנצי"ב (במרומי שדה) שנראה שנפלה כאן טעות בדפוס [ומסתבר שהטעות נגררה משום המשך הדברים, 'ושפרכת שירים...'] – הגם שבאמת אין הדברים מתייחסים לתירוץ הנאמר אלא לגוף הברייתא. וצריך לומר: 'על מנת לזרוק דמו למחר'. (וכן דקדק בקרבן אורה).

'אי מה שלמים שלא לשמן אין מוציא מידי פיגול, אף חטאת שלא לשמה אין מוציא מידי פיגול' – לכאורה אינו מובן, והלא לענין פיגול צריך שייקרב הקרבן כמצוותו, רק אז חייבים עליו משום 'פיגול', וכל שהוא פסול מצד אחר – לא חל 'פיגול', ואם כן מה מקום יש לחלק בסיבת הפסול האחר, אם משום מחשבה זו או מחשבה אחרת, הלא מכל מקום לא קרב המתיר כמצוותו?

אולם, כיון שמצאנו (להלן כט:) לימוד מיוחד על פסול מחשבה שהוא מוציא מידי פיגול, וגם יש נפקותא לדינא בין פסול מחשבה לפסול אחר לענין דין פיגול, כשקדמה מחשבת הזמן למחשבה האחרת (כדלהלן במסכתין) – מזה מוכח שפסול מחשבה שמוציא מידי פיגול, אינו כלול בשאר פסולים המוציאים מידי פיגול משום שלא קרב כמצוותו, אלא הוא דין נפרד – שהמחשבות מוציאות זו מזו [אמנם נראה שענין שני הדינים הללו אחד. כן משמע ממה שהביאה המשנה (כט:): עירוב מחשבות כדוגמא לדין 'לא קרב המתיר כמצוותו'. וע' גם בתוס' להלן כו. ד"ה יצא וד"ה אלא]. וכיון שבשלמים אין מחשבת פסול ד'שלא לשמו', שוב אי אפשר ללמוד שמחשבת 'שלא לשמו' יש בכחה להוציא ממחשבת 'חוץ לזמנו' (עפ"י חדושי הגר"ז).

הא ר' שמעון הא רבנן – לר' שמעון, כשם שהולכה אינה מפגלת, כך גם טבילת אצבע שהיא כהולכה. ואע"פ שטעמו של רבי שמעון הוא מפני שהולכה אפשר לבטלה, והלא אי אפשר בלא טבילת אצבע בחטאת [והרי אמרו להלן מודה ר' שמעון בהולכה בחטאת פנימית, שכיון שא"א לבטלה – מחשבה פוסלת בה] [כן הקשה במשנה למלך הל' פסולי המוקדשין יד, ג] – סבר עתה המתיר לומר שמכל מקום כיון שהמקור לדין מחשבת פיגול הוא משלמים, ובשלמים הולכה אינה מפגלת לר' שמעון, הוא הדין בכל העבודות המקבילות להולכה – אין לנו מקור לפסול (פנים מאירות. וע"ע רעק"א; צאן קדשים; חק נתן; יד דוד; חזון איש קמא כח, ג).

דף יד

הואיל וכתוב ולקח ואי אתי קוף רמי להו אידיה, בעי למישקל זימנא אחריתי... – צריך באור מדוע נקט 'קוף', הלא נראה שהוא הדין אם לקח זר ונתן על ידו אינו מועיל, שהרי כתוב ולקח הכהן (זבח תודה. ובשו"ת משיב דבר ח"א מ) נקט שאין צריך כהן בדוקא. וצ"ע).

ואם לקח כהן אחר ונתן לידו – אפשר שמועיל. [ויתכן לתלות שאלה זו בספק הגמרא ביומא מט. בכעין זה – 'חפן חברו ונתן לתוך חפניו'. ע"ש. ולכך נקטו כאן 'קוף' – שודאי פסול, אבל אדם אחר – יש להסתפק. הנצי"ב].

יש שלמדו מכאן שאם אדם מניח לולב לתוך ידו של חברו, אין הלה יוצא במצות ולקחתם לכם – שאין זו 'לקיחה'. וטעות היא, שכל שאוחז הלולב בידו ואינו מניחו ליפול על ידי כח ידו שאוחז בו – זוהי 'לקיחה'. ושונה מדם שהושלך על ידו שאין היד משמשת אלא מעשה איצטבא, שהרי אינו אוחז בכח ידו (הנצי"ב בחידושי ובשו"ת משיב דבר ח"א מ).

ובדומה דין החזו"א (או"ח קמט, ג) על האוחז ד' מינים קודם עמוד השחר ועלה השחר, האם צריך להניחם מידו ולחזור ולקחתם למצוה אם לאו. וכתב שנראה שאין צריך להניחם, ואין להקשות מסוגיתנו – כי כאן אין הטעם משום שאחיזה אינה 'לקיחה', אלא משום שצריך לקיחה מכלי שרת. והוא הדין אם יקח הוא מהקוף – פסול. ולעולם גם אחיזה בכלל לקיחה היא. 'ובספר בנין שלמה מהגרש"ך זצ"ל מוויילנא הביא בשם גדולי אחרונים לדמות לקיחה דד' מינים ללקיחה דחפינה ודטבילת אצבע. וצ"ע'.

א. נראה שלא דיבר באופן שחברו נתן לתוך ידו (כדברי הנצי"ב) – כי נראה שקבלתו ותפישתו מחברו הרי היא ממש כלקיחה מן הכלי (וכ"כ סברא זו בספר בכורי יעקב – מובא במשיב דבר ח"א מ).

הנצי"ב הוכיח שמועילה נטילת לולב אף בלא מעשה לקיחה, ממה שכתבו התוס' (בפסחים ז:): שיכין שלא לצאת באותה נטילה עד אחר הברכה – הרי שמספיק בהחזקה לאחר שכבר הלולב בידו. ונראה לכאורה שאין זו הוכחה לאחיזה מקודם עלות השחר

– כי שונה כשלוקח בעצמו בזמן חיוב, הגם שלא כיוון לצאת בתחילה, מועיל מעשה הלקיחה הראשון להחשיב את האחזקה של עכשיו למצוה, לא כן כשלוקח קודם עלות השחר, אין כאן מעשה בזמן המצוה.
ב. מש"כ החזו"א שכאן צריך לקיחה מן הכלי דוקא – גם הנצי"ב כתב כן בסוף דבריו באותה תשובה. ע"ש בהרחבה.

אי משלא לשמה – שכן נוהג בבמה. שלא לשמה במאי נוהג, בפסח וחטאת, פסח וחטאת בבמה לא קרבו – וגם לדברי רבי שמעון [דאליביה קיימינן] שהפסח קרב בבמה גדולה (כדלהלן ק"ו) – הלא בבמה גדולה יש גם פסול 'חוץ למקומו', ורק לבמת יחיד אין לה גבולות מקום, הלכך אין שייך לפרוך כלום, כי במקום שנוהג 'שלא לשמו' נוהג גם 'חוץ למקומו' (יד דוד ועוד. וע"ע צאן קדשים).

[בענין אפשרות במה קטנה בחו"ל בזמן היתר הבמות – דייקו האחרונים מדברי רש"י כאן 'וכל הבקעה מקומו עד סוף העולם' – משמע שיש במה בחו"ל. וכן הביאו ממגילה י גבי בית חוניו. ואולם הביאו מהרמב"ן (חקת) שהבמות אסורות בחו"ל – ע"ע בזה: ספרי זוטא שלה; אבות דרבי נתן כו; רש"י ורמ"ה סנהדרין פג. דברי אמת דרוש טו. ויש מחלקים בין במה גדולה לקטנה. ע' בספר הר צבי ובאנ. תלמודית כרך ג ערך 'במה' בהערה 84].

תוך עזרה מקדש' – יש מפרשים על שום מה נקראת 'עזרה' – שמשם מתפללים לא–ל ושומעים ועוזרים (מובא בערוך – 'עזרה').

(ע"ב) 'א"ל: שחיטה לאו עבודה היא. ולא?! והאמר ר' זירא אמר רב: שחיטת פרה בזר פסולה' – וכיון שמצאת בשום מקום ששחיטת קדשים צריכה כהן, ודאי גם השחיטה בכלל העבודות ואעפ"כ כשרה בזר בשאר קדשים, הגם שהיא עבודה שאי אפשר לבטלה. וחזרת הקושיא על רבה ורב יוסף שתלו דין הולכה בזר בשאלה אם אפשר לבטלה אם לאו.
ודחו: **'שאני פרה דקדשי בדק הבית היא'** – ועל כן ודאי אינה בגדר 'עבודה', אלא פסולה בזר מטעם אחר. ומקשה: **'ולאו כל דכן הוא?...'** – כלומר אדרבה, אפילו בקדשי בדק הבית נחשבת השחיטה 'עבודה' שהרי פסולה בזר, וכל שכן בקדשי מזבח. ומתריך: **'מידי דהוה אמראות נגעים דלאו עבודה היא ובעיא כהונה'** – אף שחיטת הפרה צריכה כהונה מטעם אחר, ולעולם אין שחיטה בגדר 'עבודה' (פשוט, עפ"י רש"י ותוס'. וע"ע בחדושי הנצי"ב ובספר שלום רב).

'מידי דהוה אמראות נגעים דלאו עבודה נינהו ובעי כהונה' – יש שכתבו שמכך שהשוו דין כהונה בשחיטת פרה עם מראות נגעים, משמע ששאר דינים כגון בגדי כהונה, ריחוק ידיים ורגלים וכו' – אינם נצרכים לשחיטת פרה [ורק בשאר עבודותיה שנינו בפ"ד דפרה שפסולה ללא רחיצה או בגדי כהונה], כשם שאינם נצרכים לראות את הנגע. וכבר נחלקו הדעות בדבר – ע' תוס' ישנים יומא מב, וגבורות ארי שם; קהלות יעקב מנחות א, ד ובמצוין להלן סח:

דף טו

'אתמר, הולכה שלא ברגל – מחלוקת רבי שמעון ורבנן...' – 'הולכה שלא ברגל' האמורה כאן, אינה ענין לנידון 'הולכה שלא ברגל' דלעיל; עד עתה היה הנידון על העברת הדם ללא הליכה ברגל כלל,

האם היא בכלל עבודת 'הולכה' וכשר, או שמא צריך בדוקא לילך ברגל ואם הוליכו שלא ברגל צריך לחזור ולהוליך [ולפי מה שפשוטו מר' יוחנן – שוב אין לו תקנה. אך השיבו על כך. וקיימא לן יש לו תקנה. ע' רמב"ם פסוה"מ יג, ט ובכס"מ. וע"ש בכס"מ ובלח"מ א, כו. וצ"ע], וממילא יוצא שאם חשב בה מחשבת-פסול או העביר זר את הדם שלא ברגל – לא פסל, שהרי לא נעשתה כאן עבודת 'הולכה'. אבל כאן הנידון הוא כאשר יש הולכה כשרה כדין, והושיט ידו לזריקה ולהזאה, ובדין הוא שתהא על ההושטה תורת 'הולכה' ותפסול בה מחשבה, רק הטעם שמחשבה לא תפסול, פרש רש"י שאין שם הולכה על פעולת הושטת היד אלא היא נטפלת להזאה, וכיון שלא חשב על ההזאה עצמה – אין כאן מחשבה הפוסלת.

ולהלכה קיימא לן הולכה שלא ברגל – לא שמה הולכה. אבל אם היתה 'הולכה רבתי' ברגל, וב'הולכה זוטרת' (-בהושטה) חשב מחשבת-פסול – פוסל, שגם ההושטה שמה 'הולכה' (חזון איש קמא כט, ב ד). [ב'זבח תודה' צידד בדעת הרמב"ם פירוש חדש בסוגיא; לפירוש זה 'הולכה רבתי' הכוונה כשעומד רחוק מן המזבח וזרק הדם על המזבח, וסלקא דעתין שבוה פסול לכולי עלמא, שהרי באופן זה דרכו לילך ברגל, ולכן אף אם שינה וזרק מרחוק – נחשבת זו הולכה ופוסלת בה מחשבה. אבל ב'הולכה זוטרת' – כלומר קיבל הדם בסמוך למזבח, או הושיט לחברו וחברו לחברו – בזה נחלקו ר' שמעון וחכמים, האם נחשבת 'הולכה'. והסיקו להפך; ב'הולכה רבתי' נחלקו רבנן ור"ש, לדעת חכמים כיון שאם הלך וחשב מחשבת פסול פסל, לכן אם לא הלך ברגל אלא זרק – פסל, ואילו לר"ש לא פסל. וב'הולכה זוטרת', כיון שדרכה בכך – הרי זו עבודה לכולי עלמא ופוסלת בה מחשבה. לפירוש זה, להלכה דקיימא לן כרבנן, הרי אם עומד במרחק וזרק למזבח – פסול. ואם שחט וקיבל הדם סמוך למזבח והושיט וזרק, או אם קיבל בריחוק ומסרה לחברו וחברו לחברו – כשר. וכן משמע ברמב"ם שהביא את משנת פסחים כצורתה, 'נתנו לחברו וחברו לחברו', ולא הביא את האוקימתא דנייד פורתא – כי למסקנא לפירוש זה אכן אין צורך באוקימתא זו. וסיים בזבח תודה: 'ומכל מקום בפנים (-בליקוטי הלכות) לא רציתי לעמוד על דעתי (כפירוש הנ"ל) והעקתני הסוגיא דנייד פורתא, שכן בפסחים ס"ד העתיק הגמרא גם כן תירוץ זה, אלמא דבעלי הש"ס לא פסיקא להו כל כך המסקנא דסוגיין. וגם התוספות כתבו דפירוש הקונטרס עיקר'].

'אלא חטאת העוף דפסולה בה מחשבה לר' שמעון היכי משכחת לה, אי דחשיב עלה מקמי דליפוק דם, לא כלום היא...' – נראה, בכל מקום אין צריך מחשבה בשעת עבודה ממש, אלא גם בתוך כדי דיבור של עבודה, כל שאומר שעושה על דעת דבר פלוני – פוסל, אך כאן שאין הדם בעולם כלל שהרי הוא נטפל לבשר, אין שייכת מחשבה עדיין. לא כן דם במזרק, שייך לחשוב על הזריקה קודם הזריקה (חזו"א זבחים א, טו).

בהגה"ה שבתוס' (ד"ה אלא) מבואר לכאורה שגם בזריקה מן הכלי אין מחשבה פוסלת אלא לאחר יציאת הדם מן הכלי וקודם שיגיע למזבח [לפי הצד שהולכה זוטרי אינה פוסלת]. וגם ב'זבח תודה' כתב כן.

– יש לשאול, אמנם אין מועילה מחשבה קודם שיצא דם מהצואר ולא לאחר שיצא, אבל על כל פנים יציאת הדם מהצואר היא עיקר מצות ההזאה ובאותו רגע שייכת מחשבה. ובשלמא לדעת התוס' ועוד (ע' במובא לעיל ב ולהלן כט) שכל מחשבות פסול בקדשים הנם בדיבור, ניחא, שאין שייך לדבר לשון הפוסלות בשעת היציאה בדיוק שהיא כהרף עין, אבל אם די במחשבה קשה. ולכאורה יש לומר שאף לדעת הסוברים שמחשבה בלבד פוסלת, צריך שיחשב את המלים, 'אני שוחט

לשם שלמים' וכד', אין די בציור הענין עצמו שסובר שהוא קרבן שלמים וכד', הלכך אפשר שגם לזה צריך שיהיו זמן. וצ"ב (עפ"י קהלות יעקב א, ג).

'בעא מיניה רבי ירמיה מרבי זירא: היה מזה ונקטעה ידו של מזה עד שלא הגיע דם לאויר המזבח, מהו...' – בכמה מקומות מצינו שדרכו של ר' ירמיה בספקות גבוליים ובשאלות של מקרים רחוקים – כמצוין בבבא-בטרא כג.

[ועל אף שכמעט ואין הדבר בנמצא – יש לדעת את ההלכה הגם שאינה באה לידי ביטוי מעשי, ומחויב ידיעת התורה הוא. ועוד זאת, מן המקרים הגבוליים יש ללמוד לעתים על יסוד הדין בכללותו, אשר יש לו לעתים השלכות מעשיות מצויות].

'הוליכו זר והחזירו כהן וחזר והוליכו... וחד אמר פסול... לא אפשר לתקנה' – אף על פי שלמעלה השיבו מהמשניות על הדעה שהולכה שלא ברגל אי אפשר לתקנה – כאן לא הקשו כלום, כי יש לחלק בין הולכה שלא ברגל ובין הולכה בזר; הולכה שלא ברגל לא שמה הולכה, ולא נעשית עבודה כלל. ומה שדנו לעיל שמא אי אפשר לתקנה – זהו משום שכבר התקרב הדם יותר אל המזבח, ושוב אי אפשר לעשות בו עבודה. והוכיחו שאין הדבר כן, אלא יש תקנה ע"י החזרתו והולכתו פעם אחרת. אבל הולכה בזר הרי היא הולכה שנעשתה בפסול, וכבר נפסלה העבודה, ולכך יש צד לומר שכבר אין תקנה ע"י הולכה חוזרת.

וכן פסק הרמב"ם (פסוה"מ א) שהולכה שלא ברגל יש לה תקנה בהחזרה, ואילו הולכה בזר אין לה תקנה. [ובזה יש לדחות דברי המשנה-למלך (שם יג, ט) שכתב הוכחה להראב"ד שפסק כר' אליעזר שאם חשב מחשבת פסול בשעה שהולך הדם החוצה, שלא פסל – ממה שתרצו בסוגיא לעיל שנשפך הדם לחוץ, ואם הולכה החוצה נחשבת הולכה כחכמים (וכן פסק הרמב"ם), מה יועיל מה שנשפך כלפי חוץ, הלא אם הולכה שלא ברגל שמה הולכה ומחשבה פוסלת בה, מה הפרש בין נשפך לכיוון המזבח או לכיוון הנגדי. ואולם לפי האמור אין כל הוכחה משם, שהרי בנשפך אין שם הולכה כלל, וכל הצד לפסול היה רק משום שמ"מ נתקרב הדם אל המזבח ללא עבודה, אבל כשנשפך חוצה – אין שום סברא לפסול. לא כן לענין הולכה במחשבת פסול או הולכה בזר וכד' – אפשר שאף בהולכה החוצה פוסלת, כחכמים] (חדושי הגר"ח הלוי פסוה"מ יג, ט. וע"ע בית ישי קיג).

ונראה ליישב דעת המשל"מ שלכאורה השוה בין השונים – אך י"ל שלדעתו זה גופא היה הנידון דלעיל האם הולכה שלא ברגל אפשר לתקנה אם לאו; האם גדרה כהעדר עבודה, ואזי יש תקנה ע"י שיחזיר ויוליך ברגל, או גדרה כעבודה פסולה. והוכיחו מדאמר ר' יוחנן 'פסולה' משמע שהריהי בגדר הולכה פסולה, וממילא אין לה תקנה.

והקשו מדין נשפך מן הכלי ואספו – שמשמע שיש לה תקנה. הרי שאין זו 'עבודה פסולה'. ודחו שמדובר שנשפך לחוץ ולעולם היא עבודה פסולה. ומה שהקשה הגר"ח מה שייך שם 'עבודה' בנשפך (וע' גם באחיעזר ח"ג סוס"י נב שהעיר כן) – יש לומר שהקושיא היא מדקתני 'ואספו כשר' שמשמע שבאסיפת הדם סגי, והלא אסיפת הדם עצמה הרי היא כהולכה שלא ברגל, ואין במשמע שאספו והחזירו למקומו הראשון והולך שוב. ומתיר שנשפך לכיוון חוץ, ולעולם הרי זו 'עבודה פסולה'. וממילא מוכח שנקטו כר' אליעזר שהולכה לחוץ אינה פוסלת.

ולבסוף דחו 'תיובתא' [ולא אמרו כבכל מקום 'תיובתא דר' יוחנן תיובתא' – כי ריו"ח לא אמר אלא 'פסולה', אלא שרצו להוכיח מלשונו, ודחו ההוכחה מכח המשניות] – כלומר, הולכה שלא ברגל אינה עבודה כלל ויש לה תקנה. ומעתה פשוט שלא הקשו כאן על מאן דאמר הולכה בזר אין לה תקנה, כי למסקנא אין לדמות עבודה פסולה להולכה שלא ברגל כאמור.

(ע"ב) 'הא צריך לאמטוייה – מחלוקת ר' אליעזר ורבנן' – שלדעת ר"א אין לפסול, הואיל והולכה שניה אינה

נצרכת. ונראה שגם לדעת המכשיר בהולך זר וחזר והולך כהן, דאזלינן בתר הולכה אחרונה, יהא כשר אם הולך

כהן וחזר והולך זר – כיון שהולכה שניה מיותרת ואין בה כח לפסול.

והיה מקום בסברא לומר שלר"א הולך זר וחזר והולך כהן פסול, כי הולכה שניה אין בכחה להכשיר, אך אין במשמע בגמרא תלות זאת במחלוקת ר"א וחכמים.

ולמסקנא לא דיבר ר"א אלא בהולך לחוץ, ולא ביצא וחזר. ואולם לר' שמעון יש נפקותא בדבר בחטאות פנימיות, שאם יצא וחזר – אין חזרה שניה פוסלת, שהרי לא גרע זה מבין האולם ולמזבח, שכיון שיכול היה לשחוט שם – לא פסל (כדלעיל יד.), וכל שכן כשיצא וחזר. ויש לדון לר"ש בזה שהולך חטאות פנימיות וחזר והולך כהן כשר, וכן"ל.

פרק שני – 'כל הזבחים שקבלו דמן'

'זר מנלן...' – וכן להלן הוצרכו ללימודים מיוחדים על כל שאר הפסולים המנויים במשנה, שהם מחללים עבודה.

ואין להקשות לשיטת רבא (בריש תמורה) ש'כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד – אי עביד לא מהני', מדוע צריכים מקור לכך שעבודתם פסולה, הלא כיון שעבר על אזהרת התורה – לא תועיל עבודתו? יש לומר, כיון שמצינו בחלל שאף על פי שמוזהר שלא לעבוד, אם עבד בשוגג עבודתו כשרה, ולמדנו זאת מן הכתוב (ע' קדושין טו), הרי שגילתה תורה שלענין עבודה 'אי עביד מהני' (עפ"י רעק"א).

ע"ש תירוצ' נוסף, ובמה שהעיר על דבריו באבי עזרי (ביאת מקדש ב, ז. תליתאה). והעיר שם עוד מדוע נקט רעק"א חלל ולא נקט דינא ד'שלא לשמה' המבואר בראש המסכת שכשרים ולא עלו. וכן דין פרוע-ראש שעבד שעבודתו כשרה (סנהדרין כב.). וע' בספר אפריון שלמה (להגר"ש קלוגר, נדפס בספר שער המלך הל' תרומה פ"ד) שכתב כיון שלא נאמר דין 'לשמה' בלשון אזהרה ואף לא בלשון ציווי אלא רק כדון על כשרות הקרבן – אין אומרים בכגון דא 'אי עביד לא מהני' (וע' רש"י לעיל ב: שאיסור מחשבת שלא לשמה נלמד מ'לא יחשב'. ע"ע במצוין לעיל ב.).

דף טז

'מה לבעל מום שכן עשה בו קרב כמקריב. טמא יוכיח' – שלא עשה בו קרב כמקריב, שאין בהמה מקבלת טומאה בחייה (רש"י). ואם תאמר, מכל מקום לאחר שחייטה מקבלת טומאה, ואם כן מצינו אופן מסוים שהקרב כמקריב גם בטומאה [והלא בלימוד 'חדא מתרת' די בפירכא כל דהו]? יש לומר שגם בזר יש ענין מסוים שעשה בו קרב כמקריב – שצריך להקדיש הבהמה, ואילו שחט חולין – פסול, הרי שצריך קדושה על הקרב ועל המקריב. אלא שבבעל מום הקרב כמקריב לגמרי. ומוכן לפי זה שטמא יוכיח שלא עשה בו קרב כמקריב לגמרי, ודומה לזרות (שפת אמת).

– ואם תאמר מום שאינו פוסל בבהמה [כגון 'מרוח אשך' – שנמרחו אשכיו לרבי ישמעאל בבכורות מד:]: יוכיח, שלא בעשה בו קרב כמקריב ומחלל עבודה. ואין לומר שהפירכא היא מ'שם מום' שעשה בו קרב כמקריב, שהרי להלן אמרו 'שם יושב לא פריך' [ורק ב'אם תמצי לומר' אמרו דפריך, אבל כאן לא נחתו לדון בכך].

ונראה שמכאן יצא לו להרמב"ם (בהלכות ביאת מקדש ו,ו) שמום שאינו פוסל בבהמה אינו מחלל עבודה באדם, אעפ"י שלוקה. וזהו שפרכו בגמרא שבעל מום שמחלל עבודה עשה בו קרב כמקריב, משא"כ בשאר מומים שאינם פוסלים בבהמה קים להו לחז"ל שאינו מחלל עבודה (עפ"י באר יצחק א"ח כא).

הצד השווה שבהן שמוזהרין ואם עבדו חילול, אף אני אביא זר שהוא מוזהר ואם עבד חילול. מנלן דמוזהר...' – אבל ללא אזהרה בור, אין ללמוד מבעל מום וטמא, שהרי אין מזהירים מן הדין. וממילא אי אפשר גם ללמוד לענין חילול עבודה [בצד השווה, שהם פגומים לענין קדשים ומחללים עבודה], שיש לפרוך מה להצד השווה שבהן שכן מוזהרים, תאמר בור (כ"נ פשוט).

מה להצד השווה שבהן שכן לא הותרו בבמה' – מפורש כאן שבעל מום וטמא אסורים לשרת בבמה. אכן יש שכתבו לענין טמא בבמה שאין הדבר מוסכם, ויש דעות בין החכמים שטמא כשר בבמה – ע' בזה במשנה למלך הל' קרבן פסח א,ג; דבר אברהם ח"ג א; חדושי הגר"ר בענגיס ח"ב מד,ג; בית ישי קיו. חדושי הר צבי להלן נט; קרן אורה וצאן קדשים סוף מסכתין.

ולענין בעל-מום המוזהר בבמה, יש לפרש בכך את הכתוב בפרשת מומין (ויקרא, כא, כד): וידבר משה אל אהרן ואל בניו ואל כל בני ישראל – שלכך הוצרך הציווי לכלל ישראל [וכבר עמד כך ראב"ע, ופרש בדרך אחרת 'לולא דברי הקבלה'], להזהירם כשהם מקריבים בבמה, שלא יקריבו בעלי מומין. והטעם, לפי שכל אשר מום בו לא יקרב גם במושב שרים ונכבדים, לכך גם בבמה אסור (כן פרש במשך חכמה שם. וע"ע בספר משנת חיים (לרחמ"י שטינברג. ב"ב תשנ"ד. סי' פג,ג) שהעיר מכמה מקומות במדרשים ומשאר ספרים).

מה ליושב שכן פסול לעדות' – יש מן הראשונים שדייקו מלשון זו שעדות שנאמרה בישיבה, פסולה אף בדיעבד (עתוס' שצדדו בדבר. וע' שלטי הגבורים פ"ק דסנהדרין, מהרי"א ז). ואולם הרבה ראשונים חולקים וסוברים שבדיעבד כשר, שאם לא כן כיצד מכשירים בת"ח להעיד יושב משום כבוד התורה, יאמרו שלא יעיד כלל – אלא ודאי 'פסול' שאמרו כאן היינו לכתחילה (עפ"י רמב"ן שבועות ל ושאר ראשונים; שו"ת הרשב"א ח"ב סד וח"ו רה; שו"ת הריב"ש רסו. וע"ע סמ"ע יז סק"ה ובאורים ותומים שם; שו"ת חות יאיר כג; חדושי הנצי"ב כאן; ובמצוין שבועות ל ובפסחים עה).

– הפירכא מעדות לעבודה במקדש, גם סברא יש בה; בשני המקומות מצויין ומנומק בכתוב דין העמידה – ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה'; לעמוד לפני ה' לשרתו. אשר על כן אין ללמוד מיושב לזר, שהרי מצאנו חומרא בישיבה שהיא פסולה בעדות הנאמרת 'לפני ה'', הלכך אין ללמוד ממנה לזר.

זיושב דכשר בבמה...' – נראה שהוא הדין עומד על גבי כלים או ע"ג רגל חבירו – כשר בבמה. [ואע"פ שאמרו (ק.). שאם צריך מזבח בבמה – חציצה פוסלת, שונה שם שאם חוצץ אין נחשב שמקריב על המזבח. ואע"פ שכתבו תוס' (שם) שעל גבי רגל חבירו אין דרך שירות בכך, נראה שבבמה אין לחוש בכך] (עפ"י חזון איש זבחים כ (ב), ו).

דף יז

‘דתניא רבי סימאי אומר: רמז לטבול יום שאם עבד חילל...’ – לשון ‘רמז’ מצאנוהו גם על דרשה גמורה בדין תורה (ערמב”ן – ספר המצוות ג, ובמצוין ביוסף דעת סנהדרין פא: י. מכות ב).

‘אימא תנהו ענין לקורח קרחה ולמשחית פאת זקן... דלא פסיל בתרומה לא מחיל עבודה’ – כבר תמחו מכאן על דברי רמב”ן (ראה יד, א) וראב”ע (אמור כא, ה) שבארו על פי פשט המקראות שקורח קרחה ומשחית זקן מחלל עבודה. ויש מי שפרש כוונתם שכל זמן שהוא עובר באיסורים אלו ולא חזר בו מדרכו – פסול, כדין כהן הנושא נשים פסולות שצריך לידור לגרשן ורק אז יכול לעבוד (ע’ משך חכמה פ’ אמור; יד דוד כאן).

‘אימא, תנהו ענין לקורח קרחה ולמשחית פאת זקן? – טבול יום דאם עבד במיתה מנא לן, דגמר חילול חילול מתרומה – דפסיל בתרומה מחיל עבודה דלא פסיל בתרומה לא מחיל עבודה’ – אין לפרש תירוץ הגמרא שהיה טבול יום שעבד ידענו שדינו במיתה מתרומה, אם כן סברא היא שמחלל עבודה כשם שהוא פסול בתרומה, משא”כ קורח קרחה. הא ליתא, שהרי זה שדינו במיתה לא למדנו אלא בהנחה שה’חילול’ האמור כאן מדבר בטבול, והלא עדיין אין אנו יודעים זאת, כי שמא קאי על קורח קרחה. [וכן מבואר בסנהדרין פג, שדין זה שטבול”י שעבד במיתה, מבוסס על דרשת ר’ סימאי שטבול”י מחלל עבודה]; –

אלא עיקר התירוץ הוא שמסתבר יותר לומר תנהו ענין לטבול”י מאשר לקורח קרחה, שהרי ידענו על לימוד גזרה – שזה של ‘חילול’ האמור בעבודה עם ‘חילול’ דתרומה, וגם ידענו שטבול”י פוסל בתרומה, [משא”כ קורח קרחה, איננו יודעים לו שום דין בתרומה], ואם כן סברא היא להעמיד מקרא זה לטבול”י ולהשוות דין עבודתו לדינו בתרומה, ולא להעמיד בקורח קרחה, שאין מוזכר בו שום פסול לענין תרומה [ומה שהזכירה הגמרא דין מיתה בטבול”י שעבד, הכוונה רק להזכיר את הג”ש ד’חילול’ ‘חילול’].

‘סוף סוף קלישא לה טומאתן’ – כלומר, מחוסר כפורים טומאתו הוקלשה ויש ללמוד ב’קל וחומר’ לטבול-יום. ואע”פ שכשבאנו ללמוד טבול יום ממחוסר כפורים לבדו, פרכנו ‘שכן מחוסר מעשה’ ולא למדנו בקל וחומר מדהוקלשה טומאתו (כן תמה הרש”ש ולא תרץ. ובשטמ”ק (ו) מובא תירוץ, ועדיין טעון תוספת באור); –

יש לומר שאם אכן היה כתוב רק במחוסר-כפורים ולא בטמא ובטבול-יום, על כרחך לא משום טומאה שיש עליו, אלא דין הוא שהמחוסר כפרה מחלל, ואם כן ודאי אין ללמוד ממנו טבול”י כי יש לפרוך שכן מחוסר מעשה, שיש לומר רק מחוסר כפורים מחלל בשל היותו טעון מעשה שלא נעשה. אבל עתה שאנו באים ללמוד משני כתובים, בטמא ובמחוסר-כפורים – ודאי סיבת החילול היא משום טומאה, הלכך מה שהוא מחוסר מעשה אינו מהוה חומרא כלל על טומאתו, כי סוף סוף טומאתו קלושה מטבול יום (עפ”י חדושי הגר”ס).

ועדיין יש לשאול, גם אם כתוב טמא, מנין שמחוסר”כ מחלל משום הטומאה, שמא משום המעשה המוטל עליו, כפי ההבנה הראשונה? וי”ל מפני שמהו”כ לא ידענו בו חילול אלא מכך שנקרא ‘טמא’ (כמו שהביא רש”י מלהלן יט:). אלא שבתחילה לא נחית המקשה לכך, והיתה ההנחה כאילו מחוסר”כ בלבד מחלל עבודה ולא טמא, על כך יש לפרוך ‘שכן מחוסר מעשה’, אבל עתה שאנו בהנחה שכתוב גם טמא, ודאי מחוסר”כ מחלל בשל היותו בכלל ‘טמא’, כפי האמת. ובלא כל זה, יש מקום לפרש בפשטות שקושית ‘סוף סוף’ מתיחסת גם על הנאמר לעיל, על לימוד ‘חדא מחדא’. ולכאורה

נראה שמוכרחים לפרש כן, שהרי הפירכא 'שכן מחוסר מעשה' דלעיל אינה מובנת, הלא עדיין יש ללמוד טב"י ממחור"כ ב'קל וחומר', ע"י הכנסת הפירכא עצמה בק"ו – ומה מחור"כ שאינו פוסל תרומה הגם שהוא מחוסר מעשה, ואעפ"כ מחלל עבודה, טב"י שאע"פ שאינו מחוסר מעשה, פוסל בתרומה, כ"ש שיחלל. אכן נראה שזו בעצמה הסברא שאמרו כאן, 'סוף סוף קלישא לה טומאתן', שהרי אנו רואים שמחור"כ על אף היותו מחוסר מעשה הוא אוכל בתרומה ועל כרחך משום שטומאתו קלושה. נמצא אם כן שבקושיא זו חורנו מהפירכא שנאמרה לעיל.

(ע"ב) 'שרפה אונן ומחוסר כפורים – כשרה' – כאן פרש רש"י (וכבר העירו האחרונים מדברי רש"י ביבמות עד) משום שהפרה קדשי בדק הבית היא, ולא נאמרו פסולים הללו אלא בקדשי מזבח. ולכאורה לפי זה הוא הדין בשאר פסולי עבודה, אינם שייכים בפרה [רק טמא פסול מן הדין המיוחד האמור בפרשת פרה, שכל מעשיה באיש טהור]. וכן כתב הגר"י (הלכות פרה). ואולם בספר מנחת חינוך (שצו, טו) כתב שנראה שכל שאר הפסולים מלבד אלו המנויים כאן [וגם עבודה בשמאל] – פסולים בפרה. וכן יוצא לכאורה לשיטת התוס' שדוקא אלו כשרים משום 'קל וחומר' מטבול יום. [התוס' כאן נקטו שבעל-מום פסול בפרה. והמנ"ח (ערה, יא) פקפק בדבר. וכן העיר על כך בחזו"א. וב'אמבואה דספרי' (חוקת טז) הביא מתוספתא (פרה ג, ב) לפסול בע"מ]. ע"ע בפרטי ענין זה: קרן אורה; תוס' רעק"א ורש"ש פרה יב, י; חזון איש פרה תח; דבר אברהם ח"א ז; בית ישי קלו.

'והא מהכא נפקא מהתם נפקא... והא תנא ולהבדיל בין וגו' קא נסיב לה...' – ע' במצוין ביוסף דעת ב"מ סא. האם אמוראים נוטים מדרשת התנא ללמוד מדרש אחר.

דף יח

(ע"ב) 'מרושלין שסילקן על ידי אבנט – כשרין' – שומעים אנו מכאן שאין הכפלים פוסלים, הלכך אם הבגדים רחבים (והרי צריכים להיות 'כמדתו') – רשאי לכוּפֵּלֶן ולהדקן, ואפילו בטבעת שאין עושה יתור בגדים. ולא יתחוב ראשי הטבעת תוך הבגד – שלא יחוך, אלא יכרכנה מעליו (חזו"א זבחים ג, א). כתב שם טבעת פחות מג' על ג'. ונראה שמדבר על טבעת העשויה מבד המשמשת כלולאה, שהרי שיעור גע"ג המוזכר להלן נאמר בבגד, כאשר שיעור בגד לענין קבלת טומאה, אבל בטבעת ממין אחר – שיעורו שונה.

'אמר ר' ירמיה מדיפתי: מרושלין שלא סילקן תנאי היא...' – 'צ"ב לענ"ד, דנהי דיש בכלל חמש ארבע, מ"מ בגדי כהונה כתיב בהו לכבוד ולתפארת, ומגלן דמרושלים הוו כבוד ותפארת?' (מהגר"א נבנצל שליט"א).

'לא, דכולי עלמא כמאן דאיתיה דמי, ושאני הכא דרבי רחמנא אשר תכסה בה' – הקשו המפרשים, אם כן קשה על שמואל משתי הברייתות, שהרי שתיהן סוברות יתר כמאן דאיתיה דמי, וא"כ מדוע מרושלין כשרים? וגם אם נאמר שכך משמע לשמואל מפשטות הברייתא דלעיל, וגם אפשר שיפרש שבזה חולקות שתי הברייתות הללו, היה לגמרא לומר כבשאר מקומות, 'לשמואל – ודאי תנאי...'

ונראה שמתחילה זה שאמרו 'כתנאי' לא היתה הכוונה אלא לדעת רב, אבל לשמואל ודאי יש לחלק בין

הנידונים; בנידון ציצית, הואיל ומפורש בתורה 'ארבע כנפות' יש לומר שחמש אינו בכלל המצוה. ואולם בגד שהוא ארוך ממדתו, אין לפסול לדעת שמואל משום 'יתור בגדים' שהרי הכל בגד אחד [ומפני הכתוב מדו בד – כמדתו, לא באו לפסול, שהרי ודאי לדעת כולם אין כאן 'כמדתו' ולא היה מקום למחלוקת בזה, אך הדיון לפסול הוא רק משום יתור בגדים, כדמשמע ברש"י].

וההשוואה בגמרא היתה לרב הסובר שרישול נחשב 'יתור בגדים', ודאי סובר 'יתר כמאן דאיתא' ואם כן דבריו אינם תואמים עם הברייתא שחמש כנפות אינן יוצאות מכלל 'ארבע' שאמרה תורה. ודחו שרב יפרש דלכו"ע כמאן דאיתא דמי, אלא שם יש ריבוי מיוחד לחיוב ציצית, אבל לשמואל – מראש לא היתה כל שאלה כאמור (שפת אמת. ע"ש).

מה שכתב שהדיון הוא משום 'יתור בגדים' – בחזו"א (ג,א) פרש סברה אחרת; שאין בגד זה ראוי כלל לאותו כהן, כיון שאינה תואמת למידתו. ולכו"ע אין כאן קיום 'כמידתו' לענין מצוה, אלא שנחלקו על בגד שהוא מעדיף, האם נחשב ראוי או שמוא ריהו כמסולק.

ולסברת השפ"א דהוי יתור בגדים, לכא' לא אתיא כרבי יוחנן (יט). שאין יתור בגדים אלא במקום בגדים, אך אפשר כיון שעיקר הבגד במקום בגדים – יש בזה משום יתור אף החלק שאינו במקום בגדים.

'בד – שיהו חוטן כפול ששה...' – אע"פ שאין כוונת הברייתא לפרש משמעות 'בד', רמז יש כאן – 'בד' בגימטריא 6.

ליקוטים מפוסקים אחרונים

'בעלת חמש'

א. מכך שבגד בעל חמש כנפות חייב, יש להוכיח לכאורה שבגד שכנפותיו בזוית כהה נחשבות 'כנף' לחיוב ציצית [דלא כתפלין שאין זה 'ריבוע']. אך יש לדחות ולהעמיד באופן שכל חמשת הכנפות ישרי-זווית, כגון בגד של ארבע כנפות ישרות, שחתך במקום הכנף האחת ריבוע שלם, ונוצרו עתה שתי כנפות ישרות במקום האחת (עפ"י חזו"א זבחים ג,א).

אמנם לדינא נראה פשוט שמסכים לחיוב. וכן יש לשמוע קצת מדממעטינן (במנחות פרק 'התכלת') כנפות עגולות – משמע שכשאין עגולות חייב. וכן מוכח מפשטות לשון הטשו"ע (או"ח י,ב) 'יש לה ארבע, וחתך אחת באלכסון'.

ב. לכתחילה אין לעשות בגד בעל ה' כנפות. ואם עשה – צריך להטיל ארבע ציציות בארבע כנפות המרוחקות זו מזו ביותר [וכן הדין בשש כנפות ויותר]. ואם הטיל חמש ציציות עובר בבל תוסיף, ויחתוך אחת מהן וכשרה בכך (משנה ברורה י,ג ד מהאחרונים; ערוה"ש י,א).

א. מה שכתב שאין לעשות בת ה' לכתחילה – מקורו בב"ח, ע"ש. וכוונתו שלכתחילה יש לצאת ידי כל הדעות ויעשה טלית בת ד' להתחייב לכו"ע. ואולם אם יש לו כבר בת ד', אין כל מניעה לעשות בגד נוסף בעל ה' כנפות, ויברך על הראשון. וכן מה שכתוב בספר בן איש חי (שנה א, נח ו) ליהרר שלא ללבוש – גם כן כוונתו לכך. כי אין כל סיבה שלא ללבוש כשלוש גם בת ד', שמשום כל תוסיף אין לחוש, שהרי עושה כן מפני הספק, וכמו המטילין ציצית בכסות לילה שלובשים ביום.

ב. נראה שלפי שיטה זו החוששת לבת ה' שפטורה, הוא הדין כשהיתה מתחילה בת ד' והטיל בה, ונעשית בת ה' – אם בא לשוב ולעשותה של ד', יש להתיר כל ציציותיה, דומיא דנעשית בת ג' דהוי 'תעשה ולא מן העשוי' (ע' טו,ה באחרונים, ומשנ"ב י,יב).

ולפי זה יש לומר טעם נוסף לדברי הב"ח (טו) שכתב שאין לחבר שני חלקים שנפרדו אא"כ יתיר כל הציציות, אפילו יש בכל חלק שיעור חיוב. והאחרונים חלקו עליו. ולהאמור י"ל דאזיל לשיטתו לחוש לשיטה הפוסטרת בת חמש, והרי כשמתחיל לחבר את שני החלקים יש לבגד ו' כנפות.

והמשנ"ב דלא חש לה התם – אפשר שסובר שלהתיר הציציות הוי כדיעבד ולכך אין צורך לחוש לשיטת יחיד זו ולהתיר. או י"ל כיון שעומד לחבר לגמרי אינה נחשבת בעלת ו' [דומיא דאמריגן בקיפל כנפות ועומד לפשטן – ע' מג"א טו, ד ולבו"ש שם].

ובבן איש חי (שם ח) חש לזה לכתחילה, להתיר הציציות בטלית שנקרעה רובה. וכן הביא בכף החיים י, ז.

ג. מבואר במשנ"ב (י,ה) שיש לברך על בגד בן ה' כנפות, ובכף החיים (י,א) הביא שאין לברך משום 'ספק ברכות'.

ד. בגד בעל חמש כנפות שהטיל ארבע ציציות בכנפות הסמוכות זו לזו, יש להחמיר להוציאן ולהטילן ברחוקות. ואם אי אפשר לתקן, כגון שהגיע זמן התפילה – יכול לסמוך על המקילין ולברך. כן פסק במשנה ברורה (י,א בשם האחרונים). ואילו בכף החיים (י,ד) הביא מהאחרונים שפסול בדיעבד, ולא הביא חולקים.

ה. חתך באלכסונו של בגד בן ארבע כנפות, ונעשה בן חמש – חייב בציצית. וצריך שהחתיכה תהיה גדולה וניכרת, וכן הדין אם חתך שני חתכים ונעשה בעל שש (שו"ע י,ב ומשנ"ב שם בשם האחרונים). יש מי שכתב שלכאורה נראה שצריך שיהא הפסק בין שתי הקרנות כשיעור שלש אצבעות (באה"ל שם בשם המרדכי).

א. בפשטות נראה שכוונת המרדכי שחתך את הזוית לרוחבה והחסירה. כלומר חתך קו ישר מצלע לצלע ונחסרה מן הבגד חתיכה שלמה. ויש לומר שה"ה כשחתך לכיוון תוך הבגד והחסיר ממנו מעט [כעין שכתב בבאה"ל (י ד"ה א' באלכסון) שעשה כעין אות ד' בכנף] – אם שיעור המרוח שלש אצבעות, הווי שתי כנפות.

ויש לעיין אם דין זה אמור גם כשחתך כן בצד הבגד ולא בזוית.

ואם לא החסיר מהבגד בחיתוכו, אין נחשבים ב' כנפות אלא אם חתך ברובו של בגד, כבסעיף ז בשו"ע.

ב. בספר ערוך השלחן (י,ד) כתב: נראה שהחתך בגד באלכסונו, אין הוא הופך בזה את הקרן לשנים אלא כשהחתך טפח או יותר. או אפשר שמספיק ג' אצבעות, וצ"ע.

דף יט

הערות ובאורים בפשט

'צילצול קטן' – חגורה צרה ממשי וכד' העשויה לתכשיט (עפ"י רש"י שבת קה. עירובין קג: סוטה ח: ע"ז עג. מנחות קט.).

'אמר רבי יהודה בריה דרבי חייא: לא שנו אלא גמי אבל צילצול קטן הוי יתור בגדים... ותיפוק ליה משום חציצה... לישנא אחרינא אמרי לה, אמר ר' יהודה ברד"ח: לא שנו אלא גמי אבל

צילצול קטן – חוצץ... – לפרוש רש"י (וכן נראית דעת הרמב"ם), אין הפרש בין שתי הלשונות בשיטת ר' יהודה בריה דר' חייא; לפי שתייהן חציצה פוסלת אפילו בפחות משלש על שלש, ואפילו נימה אחת חוצצת, ודברי ר' יהודה מתייחסים רק לדין 'יתור בגדים' באופן שאין חציצה.

ואולם יש מי שפרש (שער המלך הל' כלי המקדש י, ט – בבאור דעת הראב"ד שם) שאמנם ללישנא קמא מחלוקת ר' יהודה ברדר"ח ור' יוחנן נסובה רק לענין יתור בגדים, אבל ללישנא אחרינא ר' יהודה דיבר על חציצה בין יד לכלי ולא על יתור בגדים, וכפי פשוט הדברים [שדחוק לפרש שנקט ר' יהודה לשון 'חוצץ' משום דברי ר' יוחנן הבאים לאחר מכן]. וגם דברי רבא בשם רב חסדא מתפרשים כפשוטם ללשון זו, שמדבר על חציצה בין יד לכלי ולא על יתור בגדים.

ובזה מובן שלא הקשו 'ותיפוק ליה משום חציצה' מיד על דברי משנת 'כורך עליה גמי' אלא רק לאחר דברי ר' יהודה בלשנא-קמא, כי ללשנא-בתרא אכן ר' יהודה דיבר משום חציצה, ולר' יוחנן אליבא דאמת אין חציצה בפחות משלש על שלש.

'דאמר רבא אמר רב חסדא: במקום בגדים – אפילו נימא אחת חוצצת' – כלומר בין הבגד לבשרו, אבל מעל הבגד דינו כשלא במקום בגדים ואין פוסל אלא בשלש על שלש. ואולם רבי יוחנן שאמר שלא במקום בגדים אין יתור בגדים אפילו בג' על ג' – כוונתו שלא במקום בגדים כלל, אבל מעל הבגד – פוסל.

ונראה שאם אינו רחב שלש, גם אם ארוך הרבה – אינו חוצץ. וצ"ע (חזו"א זבחים ג, ב). יש מי שצדד לומר שבין בגד לבגד אין לפסול משום חציצה, כי ההקפדה אינה אלא שיהא הבגד על בשרו (בית הלוי ח"א ג). ואולם י"א שגם כשהחציצה בין בגד לבגד כגון בין כתונת לאבנט, הרי זה חוצץ בין בשרו לבגד העליון [משא"כ הבגד התחתון אינו מהווה חציצה בין העליון לבשר, דמין במינו הוא ששניהם מן המצוה] (עפ"י אבן האזל כלי המקדש י).

'נכנסה לו רוח בבגדו מהו, על בשרו בעיניו והא ליכא, או דלמא דרך לבישה בכך. כינה מהו שתחויץ... מי אמרינן כיון דאתא ואזלא רבייתא היא ולא חייצא, או דלמא כיון דקפיד עלה חייצא... הכניס ידו לתוך חיקו מהו...' – יש להבין מדוע לענין כינה אמרו כיון שמקפיד – חוצץ, משמע שאם אינו מקפיד – אין לחוש [וכדין חציצה בטבילה, שמיעוט שאינו מקפיד עליו אינו חוצץ], ואילו לענין רוח שנכנסה לבגדו, מסתמא אינו מקפיד ואעפ"כ חוצץ [וגם לפי הצד שאינו חוצץ, זהו רק משום שדרך לבישה בכך, הא לאו הכי חוצץ].

טעם הדבר, לפי שבבגדי כהונה כתיב 'על בשרו', ועל כן גם אם בהלכות חציצה שבשאר מקומות, דבר שאינו מקפיד אינו חוצץ, מכל מקום 'על בשרו' אין כאן. ורק לענין כינה היה, כיון דהיינו רבייתה נסתפקו לומר שהיא כ'בשרו' [כמדויק בלשון הזהב של רש"י. וע' כסברא זו לענין 'אמין' (=שלפוחיות) שבאצבע', בחזו"א זבחים יב, ד], אך כיון שמקפיד עליה שמה אינה נחשבת כבשרו. אבל לענין אויר שבין בשרו לבגד – הלא סוף כל סוף אינו 'על בשרו'.

וכסברא זו כתבו האחרונים לענין 'הכניס ידו לתוך חיקו' שנסתפקו שמה חוצץ, והלא בכל מקום קיימא לן 'מין במינו אינו חוצץ' אלא שאע"פ שאין כאן 'חציצה', מ"מ אין כאן קיום 'על בשרו'.

(ע' בכל זה ובמסתעף: ברכי יוסף או"ח כז, א; יד דוד כאן; זכר יצחק סא; קובץ הערות תקטו; אור שמח איסורי ביאה ד, ח; אגרות משה יו"ד ח"ב פו; עמודי אור לו; אבני נזר יו"ד רסו, טו ואילך; דובב מישרים ח"ב לו; אבי עזרי סוף הל' ביאת מקדש; חזון דעה יומא לא: ועוד).

'יצא שערו בבגדו מהו, שערו כגופו דמי או לאו כגופו דמי' – הרמב"ם (כלי המקדש י, ז) פרש [דלא

כרש"י: 'יצא שערו מן הבגד – האם הוא כבשרו חשוף, או אין שער נידון כבשר ואין לחוש במה שאין עליו בגד המכסהו.

לא קשיא, הא דיד הא דראש... – ואין בתפלין משום 'תור בגדים'. וצריך לומר שאינו חשוב 'בגד' לענין זה, ואין זה דומה לצילצול קטן שנחשב תור בגדים אפילו בשלא במקום בגדים כדלעיל. ואין הבדל לענין זה אם לילה זמן תפלין אם לאו (חזו"א ג,ג. נמפשוט לשון רש"י נראה לכאורה דלמ"ד לילה לאו זמן תפלין יש בתפלין משום תור בגדים, כיון דלאו כגופו נינהו בלילה). והנצי"ב (בשור"ת משיב דבר ח"ב צט) הקשה על סברא זו, הלא בעלמא נחשבים התפלין כבגד, וכשם שהציץ שהוא תכשיט נחשב ל'בגד'. וחידוש שאין פסול תור בגדים אלא בבגדי כהונה, ולא בבגד אחר. ודחק לפרש כל הסוגיא לעיל בצלצול קטן – משום חציצה.

שערו היה נראה בין ציץ למצנפת ששם מניחין תפלין – שיטת הרשב"א (בחיידושיו למגילה כד: ובתשובותיו – ח"ג רפב. וע' בח"א תתכז; בח"ה יב ח"ז תט, וב'מיוחסות' רלג) שתפלין של ראש מותר להניחם על כובעו. ורק בתפלין של יד אסור משום והיה לך לאות – ולא לאחרים לאות (ע' מגילה כד: ומנחות לז:), אבל בשל ראש שאין כתוב בהם 'והיה לך', אדרבה, נאמר בהם וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך – הלכך מותר.

וזה שאמרו 'מקום יש בין ציץ למצנפת להניח בו תפלין', והלא לכאורה יכול היה להניחם על המצנפת – אפשר מפני שאסור להניח כלי אחר של מצוה על המצנפת. וכן הסכימו כמה ראשונים. וזו לשון הריב"ש בתשובתו (קלז): '... אבל רבים ראיתי נוהגים להניחם על הכובע על פי סברת הרשב"א ז"ל. והר"ן ז"ל כתב סברתו זאת במגילה בפירוש ההלכות בלי חולק' (וע"ע תשב"ץ ח"א ל).

ואולם הרא"ש (בברכות פ"ג לא; בהלכות תפלין סי' יח ובתשובה ג,ד) חולק על שיטה זו, ולדעתו יש משום חציצה גם בתפלין של ראש [דכתיב לטטפת בין עיניך – שלא יהא דבר חוצץ בין תפלין ובין עיניך], וכפי שמשמע בפשטות ממה שהוצרכו לומר שיש מקום פנוי בין הציץ למצנפת לצורך התפלין. וזו לשון הריטב"א (בתשובה כד), לאחר שהביא דברי הרשב"א: '... זהו דעת רבינו נר' וטעמא דמסתבר הוא, אבל דעת כל רבותי ז"ל אשר היו מעולם שאין נותנין אותן על הבגד. וקבלתם של הגאונים תורה היא'.

האריך בכל זה בבית יוסף (או"ח כז) והראה שגם הרשב"א עצמו לא סמך על כך למעשה, ועל כן יש לחוש לחציצה בתפלין של ראש. ואולם מי שעלול לנזילות, מוטב שיניח על כובע (דק) מאשר ייבטל לגמרי מן המצוה.

א. בשור"ת תורה לשמה (המיוחס לרבי יוסף חיים. סי' יב) כתב להוכיח ממה שנאמר לעיל שנימה תלושה ודאי חוצצת, שלפי זה אדם ששערו נתלש בקלות, יסרק שערו קודם הנחת תפלין, שמא נתלשו לו שערות ויש לחוש לחציצה 'או יגלה שערו תמיד. והא עדיף טפי'.

ב. עוד בעניני חציצה בתפלין, בדין מי שיש לו מכה בזרועו – ע' מגן אברהם כז סק"ו, ובמה שהקשו עליו הפמ"ג שם ובבית הלוי ח"א ג,ג. וע' בבאה"ט ובברכ"י ובמשנ"ב סי' כז; יד דוד; מנחת יצחק ח"ב מו. ובדין אבק דק אם הוא חוצץ, או אויר המפסיק בין הגוף לתפלין – ע' פתחי תשובה יו"ד קצח, כג; הלכות קטנות ח"ב מב; דובב מישרים ח"ב לז).

ציונים וראשי פרקים לעיון

(ע"ב) 'כל כיור שאין בו כדי לקדש ארבעה כהנים ממנו – אין מקדשין בו, שנאמר ורחצו ממנו משה ואהרן ובניו' – מרש"י מבואר שמשה רבינו לא שימש ביום השמיני למילואים אלא בשבעת הימים בלבד [וכפשטות הלשון להלן קב – 'שבעת ימי המילואים']. ואין הדבר מוסכם – ע' שיטה מקובצת (וראה אבי עזרי ביאת מקדש ה, יג (תליתאה) במה שתמה על השיטה); רש"י ורמב"ן פרשת פקודי; 'ושב הכהן'; הגהות הג"ר יחזקאל לנדא (שבסוף המסכת); חונן דעה יומא ג: (עמ' כו ואילך); אגרות משה קדשים (בסוף כרך א) י.

'כיצד מצות קידוש, מניח ידו הימנית על גבי רגלו הימנית...' – ע' במובא להלן כא אודות צורת הקידוש, אם מן הכיור ישירות על ידי פתיחת הדדים המותקנים בו, או באמצעות כלי אחר.

'עמידה מן הצד איכא ביניהו' – והלכה כתנא קמא שעמידה מן הצד אינה 'עמידה'. וכבר תמה הט"ז (תו"מ יז) מכאן על מה שפסק הרמ"א (שם) שעמידה ע"י סמיכה נחשבת 'עמידה'. ואכן הגר"א (שם) והמגן-אברהם (קמא סק"ב) הסכימו עם הט"ז שאין זו 'עמידה'.
ובישוב דברי הרמ"א ובשאר ענינים המסתעפים – ע' בית ישי קיו; שו"ת שבט הלוי ח"ז קנה (וע"ע שו"ת הריב"ש רסו ד"ה ועוד שאף).

'הוה אמינא אפילו אביאה ריקנית. אביאה ריקנית? הא כתיב לשרת? אלא...' – דעת כמה מהראשונים (עתוס' סנהדרין פג ועוד) שאין חיוב דאורייתא על ביאה ריקנית אפילו לתוך ההיכל. ודעת הרמב"ן (בסדר שמיני ובסמ"צ ל"ת עג) שאפילו האיסור בביאה ריקנית בהיכל אינו אלא מדרבנן [בשער המלך (כלי המקדש י, ד) כתב בדעת הרמב"ן שבהיכל מוזהר מדאורייתא משום 'אל יבא בכל עת' ומש"כ הרמב"ן שאינו מוזהר מהתורה היינו רק בין האולם ולמזבח. ואולם מפשט דברי הרמב"ן בסדר שמיני נראה שאף להיכל אינו מוזהר. וצ"ע]. ואולם דעת הריצב"א (בתוס' יומא ה:) שבהיכל חייב שאינו רחוק יו"ר על ביאה ריקנית. וכאן מדובר בגישה אל המזבח.

ובדעת הרמב"ם כתבו (עפ"י דבריו בהל' כלי המקדש י, ד ובפרוש המשנה כלים ספ"א ובספר המצוות כד – מהדורת הר"ח הלר), שמן התורה אסור ליכנס לשם בלא קידוש ידיים ורגלים, אך לשיטתו אין בו מיתה אלא אזהרה בעלמא (ע' רמב"ן שמיני; מהר"י קורקוס בית הבחירה ז, כא; שער המלך כלי המקדש י, ד; מנחת חינוך שפח; אג"מ קדשים י).

וע"ע חו"א זבחים ג, ג; שבט הלוי ח"ה קונטרס המצוות לט.

דף כ

'בעי אילפא: לדברי האומר אין לינה מועלת בקידוש ידיים ורגלים, מי כיור מהו שיפסלו...' – אבל לדעת רבי שלינה מועלת – ודאי נפסלים המים בלינה. ואעפ"י שטעמו של רבי הוא מן הכתוב בגשתם, ובכל יום נקראת גישה חדשה – סברה הגמרא שכיון שמצוה לקדש בכל יום לשיטתו, גם מי הכיור נעשים בכל יום ליומם ובכל יום צריך לחדשם, וכשם שהקמצים והאימורים שדינם להיקטר על המזבח ביומם, נפסלים בלינה, כך גם מי הכיור.

משא"כ לר' אלעזר בר' שמעון שאין צורך בקידוש בכל יום, אם כן אין זו מצוה השייכת לכל יום בדוקא, הלכך אין לנו לחדש שלינה פוסלת במי כוור, שמנין לנו לקבוע בהם זמן. ובכל זאת יש מקום להסתפק לשיטתו שמא יהא דינם כמנחה ואיברים, ואין מצוותן אלא ביומם (חזון איש זכ"ח ג, ד). לפי המבואר ברש"י (בע"ב ד"ה אלא אביי – דלא כהתוס') שלינת המים פוסלת מדאורייתא לרבי, הגם שאין הלינה מועלת לקידוש אלא מדרבנן לאביי, נראה לכאורה שיסוד השאלה הוא בפסול המים בלינה, ומוזה מסתעף הדין לענין הצרכת קידוש בבוקר; רבי סבר היות והמים נפסלים בלינה, הרי שהמים שבכוור מיועדים ליום אחד בלבד, וא"כ מסתבר שחכמים פסלו את הקידוש דאתמול. וראבר"ש סבר שאין הכרח להשוות בין פסול המים לקידוש.

'אמר אביי: לעולם לרבי, ולינה דרבנן היא... רבא אמר: לעולם רבי אלעזר ברבי שמעון היא...'
– יש אומרים שלדעת אביי אין טעמו של רבי מבגשתם כמובא לעיל (קרי אורה; מנחת חינוך ק). וכיון שכל דינו אינו אלא מדרבנן, הלכך אם עבד לא חילל עבודה. ואולם לרבא דינו של רבי הוא מן התורה, ואם עבד ללא קידוש – חילל וחייב מיתה. והלכה כרבא כנגד אביי (וכיו"ב כתב בספר אבי עזרי ביאת מקדש (תליתאה) ה, ט).

ויש שכתבו שאף לאביי עיקר הדין שגישה חדשה טעונה קידוש – מן התורה הוא, כמו שלמדו לעיל מבגשתם, וכשמתחילים עבודות היום הרי זו גישה חדשה וצריך לקדש מן התורה, אלא שזה שלינה בעלות השחר פוסלת – זהו דין דרבנן (וע' בספר טהרת הקדש).

ולכאורה יצא לפי"ז חומרא לאביי אליבא דרבי, שכהן הבא לעבוד עבודת יום המזרחת קודם עלות השחר, כגון תרומת הדשן – צריך לקדש ידיו מן התורה הגם שהוא עוסק בעבודה, שהרי זו גישה חדשה. אך בתוס' להלן (כא. ד"ה כוור) מבואר שאין הדבר כן. [וע' יומא כב. שתורמת הדשן אינה נקראת תחילת עבודת היום אלא עבודת לילה היא. ואולם כתב הריטב"א שאין זה אלא דיחוי ולא לפי האמת. וכמו שאמרו שם כז: שהיא תחלת עבודת היום שלכך קידש ידיו לתרומת הדשן אין צריך לקדש למחר. וע"ע בספר חזון דעה (שם עמ' כג-ה) באריכות. וכן דן בדבר הגר"י בארי זצ"ל, בספרו 'משנת ראשונים' הל' בית הבחירה ה, ח, אות א.

(ע"ב) 'איבעיא להו: יציאה מהו שתועיל בקידוש ידים ורגלים? אם תמצי לומר לינה לא פסלה – דלא פריש, אבל יציאה דפריש, אסוחי מסח דעתיה... תא שמע פרה...' – לכאורה היה במשמע שהספק אינו אלא ב'אם תמצי לומר' שלינה לא פסלה, כלומר לרבי אלעזר בר"ש, אבל לדעת רבי שלינה פוסלת, ודאי יציאה גם כן. וכן כתב בשיטה מקובצת. ואולם הרמב"ם פסק כרבי שלינה מצריכה קידוש יו"ר, ואעפ"כ לענין יציאה כתב שאינו אלא ספק. הרי שהספק שייך גם אליבא דרבי. ולפי זה 'אם תמצי לומר' שבכאן אינו כשאר 'את"ל' אלא פירושו כן: לרבי ודאי יש להסתפק, ואפילו אם תמצי לומר כראבר"ש גם כן יש להסתפק [ולחוציא מדעת הירושלמי (יומא ב, א) שלראבר"ש שאין לינה פוסלת, ודאי גם יציאה אינה פוסלת]. וכן משמע ממה שפשט רב זביד מדברי הברייתא, והלא יש לדחות שהיא אליבא דרבי. ועוד, הלא יש כמה דברים שנפסלים בלינה ולא ביציאה (עתוס'). וכן צריך לפרש בבעיא שבסמוך, טומאה מהו שתועיל לקידוש ידים ורגלים (עפ"י חדושי הנצי"ב; זבח תודה. וע"ע בית הלוי ח"א ה, יא-יב; אבי עזרי ביאת מקדש (תליתאה) ה, ד).

– אין לומר שזה שטעון קידוש ידים ורגלים הוא רק משום הסח הדעת במציאות, שאם כן מה מקשה מפרה, אדרבה, כיון שעשייתה בחוץ אין כלל הסח הדעת אם יקדש במקום עשייתה בחוץ – אלא הסח

הדעת מהוה רק סיבה לדין, אך דין קבוע הוא גם באופן שאין הסח הדעת. ולכך מקשה מפרה. ומתריך ששם נקבע דין שונה הואיל ומעשיה בחוץ (עפ"י הגר"י. וע' חדושי הגר"ס).

וכן יש לומר לענין הספק בסמוך, כשנטמא, שפשטו בגמרא (כא). מפרה אדומה שהיו מטמאים את הכהן. והלא שם ודאי אינו מסיח דעתו מעבודת הפרה כי טמאוהו בכוונה, וכפי שהקשה בצאן קדשים – אלא ודאי אין דנים בכל מצב לעצמו אם היה בו הסח דעת אם לאו.

ומ"מ כתבו התוס' (בד"ה כל) שאם יצא בשעת עבודה ושהה מעט בחוץ – אין צריך קידוש. וצריך לומר שלא תקנו מעיקרא בכגון דא. אולם במקום שתקנו – לא חילקו אם הסיח או לאו.

ובדומה לדברי התוס' כתב הנצי"ב בשיטת רש"י, שכל שיוצא לצורך העבודה ולא לצורך עצמו, ולא הסיח דעתו משמירת ידיו לעבודה – אינו טעון קידוש. אך כמה אחרונים פרשו שלשיטת רש"י אין מקום לחלק בין הסיח דעת ללא הסיח (ע' בית הלוי ח"א ה; קהלות יעקב; משנת ראשונים ח"ב ביאת מקדש ה, ד).

וב'ובח תודה' הסתפק בדבר, שמא בכל אופן פסול דלא פלוג, וכן כתב לשמוע מדברי הרמב"ם (ה, ג ד). וכן כתב במנחת חינוך (קו), בדעת הרמב"ם, שבכל ענין צריך לקדש.

ובאשר לראיית התוס' שמשמע רק 'כל המטיל מים' טעון קידוש ולא בשאר יציאות – אפשר שגם להרמב"ם יש חילוק בין שהיה מועטת למרובה, או י"ל דלאו דוקא הוא אלא לאפוקי ממסך רגליו שטעון טבילה אמרו שבהטלת מים אין צורך אלא בקידוש. ועוד י"ל דתנא גופיה מספ"ל ביציאה לבדה, ולכך נקט הדבר הודאי, וכיו"ב אמרינן בכמה מקומות.

ואם יודע בודאות שהסיח דעתו – אין ספק שטעון קידוש. וספק הגמרא – בסתמא (מנחת חינוך קו; זבח תודה). ואם הסיח דעתו או שנגע במקום מטונף, כתב במנחת חינוך שחילל עבודה וחייב מיתה [וצ"ע לפי"ז אם ספק הגמרא להצריך קידוש מן התורה או מדרבנן]. ואולם בקרית ספר (למבי"ט. הל' ביאת מקדש) כתב שנראה שהסיח דעת אינו צריך לקדש אלא מדרבנן, אבל מן התורה אינו חייב אלא בגישה של שחרית.

ויש להעיר במה שנסתפקו לעיל (יט). הכנים ידו לתוך חיקו האם יש משום חציצה – והלא טעון קידוש כיון שנגע במקומות המכוסים. [ודוחק לומר שלא נגע בגופו, כי אז תיפוק ליה מצד האויר, ע"ש]. וי"ל שמדובר בכהן שרחץ עצמו מקודם, ככל הבא לעבודה, ולכך אין כאן נגיעה בטינוף (ואולם י"א לענין תפילה שבכל אופן חייב נטילה, גם אם נגע במקום נקי). עוד י"ל שנגע בבשרו בגב ידו ובוהא אפשר שאין קפידא משום נגיעה במקומות המכוסים.

'מקדש בכלי שרת בפנים. קידש בכלי שרת בחוץ.... – עבודתו פסולה' – מבואר שקידוש ידיים ורגלים כשר לעשותו בכל כלי שרת ולא דוקא בכיור, אך דוקא בעזרה. ובירושלמי (יומא פ"ד סה"ה) אמרו שמקום הכיור וכנו מעכב. כלומר צריך הקידוש להעשות דוקא בין אוהל מועד והמזבח, משוך קימעה כלפי דרום.

וזהו שכתוב בציווי הכיור ובעשייתו ונתת שמה מים; ויתן שמה מים, ואין כתיב 'ונתת בו מים' – לומר רק המקום מעכב, אבל לא הכלי עצמו, כי אף אם המים נתונים בכלי אחר כשר לקדש מהם (משך חכמה ריש תשא).

ובספר שבט הלוי (ח"ה קונטרס הקדשים לט, ב) השיג על כך ודעתו שההקפדה לעיכובא אינה אלא על פנים חוץ כמבואר בסוגיתנו, ולא על מקום מסויים בתוך העזרה.

'או שטבל במי מערה ועבד – עבודתו פסולה' – לא רק בטבילת ידיו ורגליו לבדן [כפי שמשמע מלשון הרמב"ם ומהגמרא להלן כא], אלא גם אם טבל כל גופו – כל שלא קידש פוסל את עבודתו, שהטבילה לחוד וקידוש יו"ר לחוד. וכן משמע ממה שאמרו בסמוך לענין כהן שנטמא 'כיון דגברא לא חזי, אסוחי מסח דעתיה' – כלומר, חוששים שמא נגע קודם טבילה במקום מטונף. הרי לפנינו שאין מועילה טבילה במקום קידוש.

וכן כשאמרו 'כל המיסך רגליו טעון טבילה', נראה שצריך גם קידוש יו"ר ואפילו נזהר בשמירת ידיו, שכיון שצריך טבילה ואינו ראוי לעבודה הלא מסיח דעתו. אך לפי זה בדיעבד לא חילל, שהרי נשאר הדבר בספק. וצ"ע (זבח תודה).

וכן בספר אור החיים הק' (תשא) כתב שלכך כתוב בפרשת כיור 'חק עולם' – חוקה חקק ה', אפילו עלה הכהן מבית הטבילה ונטהר מכל טומאה חמורה, אם לא רחץ הרי דינו במיתה ולא תועיל לו טבילה.

דף כא

'איבעיא להו מהו לקדש ידיו רגליו בכיור, ממנו אמר רחמנא, ולא בתוכו...' – למסקנא לא נפשט הספק, ופסק הרמב"ם (ביאת מקדש ה') שאין לקדש בתוכו ואם קידש ועבד – לא חילל [מפני שנשאר הדבר בספק, ואין לפסול העבודה מספק מנחת חינוך קו.ח. וכדרך הרמב"ם בכ"מ]. יש מן הראשונים שלמדו מכאן אודות נטילת ידים לסעודה שאם הכניס ידיו לתוך כלי של מים [אף אם נחשיב זאת כ'כח גברא' הנצרך בנטילה] – לא עלתה לו טבילה, לפי שהשוו תקנת הנטילה לקידוש ידים מן הכיור, וכתב שם ממנו ולא בתוכו. ויש שכתבו להפך; דוקא בכיור גזרת הכתוב היא, הא בעלמא – מועילה טבילת היד בכלי ואף אפשר שבכלל 'רחיצה' היא [ולא מדין 'טבילה'], שהרי לא היה ספק בגמרא אלא משום שכתוב ממנו, אבל מידי ורחצו לא יצא (ע' בה"ג הל' ברכות; ראשונים חולין קו. שו"ת הרשב"א ח"א קצא [ונכפלה ב'מיוחסות' קצד]; שו"ת הרא"ש מו; רבנו יונה ברכות, ועוד. ושתי הדעות מובאות בשו"ע או"ח קנט, ח ובפוסקים שם).

ועב"ח (קנט, ט) שפרש דעת המחמירים, כי אמנם בתחילה שנסתפק לענין קידוש ידים ורגלים, ודאי גם בנטילה אפשר שמועיל, אבל למסקנת הסוגיא שאין מקדשים בתוכו, הוא הדין לנטילה. ואין כוונתו שנפשט הספק [כפי שהבין בהגהות בן אריה על בה"ג הל' ברכות, ותמה על כך], אלא כיון שלא נפשט הספק ואין מקדשים לכתחילה, הלכך כשתקנו חכמים נטילת ידים תקנו ליטול מן הכלי דוקא ולא בתוכו, דומיא דכיור דאין מקדשים בתוכו למעשה.

אף על פי שהשוו הפוסקים דין נטילה לקידוש ידים ורגלים – לא לכל דבר הושוו, וכגון טבילת ידים במקוה מים של ארבעים סאה, או בים או במעין – מועילה לסעודה לכל הדעות (ע' באו"ח קנט, יד-כ). ואף יש מי שכתב שטבילה עדיפה מנטילה, והבא לאכול ויש לפניו נהר וכלי – עדיף לטבול ידיו בנהר מליטול בכלי (שו"ת מהרי"ל קנד. ואינו מובא בפוסקים. וצ"ע. וע"ע שו"ת רב פעלים ח"א יו"ד ח) – הגם שלענין קידוש אין מועילה טבילת היד במקוה, כמפורש כאן.

וכן לענין מקום הנטילה, מבואר בחולין (קו) שקידוש לעבודה חמור מנט"י (וע"ע בחדושי ר' מאיר שמחה חולין קו). ויש לעיין האם כשר לקידוש ידים ורגלים באופן שלא באו המים מכח גברא, שבנטילה כי האי גוונא פסול; ולכאורה נראה להוכיח שהקידוש כשר, שהרי לדעת המרדכי והאגודה (מובאים במגן אברהם קנט סק"כ). וכן נקט שם לעיקר דלא כמהרש"ל בשם סמ"ג, הנוטל ידיו ע"י ברו של כלי, צריך לסגור ולפתחו בכל קילוח וקילוח ואין די בפתיחה אחת לייחס כל השפיעה כבאה מכתו. והרי בכיור התקינו י"ב דדים (ע' רמב"ם ספ"ג מהל' בית הבחירה), וכנראה הקידוש היה נעשה ע"י פתיחת הברז [ואמנם יש לומר שהיו שופכים מן הכיור לכלים אחרים ומהם היו מקדשים (ועתוס' כב. ד"ה קודח), אך לא שמענו שהיו רגלים לעשות כן תדיר], ולא מצינו שיצטרך לפתוח ולסגור בכל קילוח, אדרבה מפשטות הסוגיא לעיל (יט): אין נראה שעשו כן, שהרי הניח ידיו על רגליו. גם לא משמע שחברו עשה כן – ע"ש בתוס' (ד"ה חבירו) שלעתים לא היה שם אלא המקדש לבדו, ללא אדם אחר. וכן מפורש במשנת תמיד (כח.). התורם תרומת הדשן נכנס לקדש ידים ורגלים ואין איש עמו. וכן הרמב"ם (ביא"מ ה, טז) סתם הדברים – משמע שאין דין 'כח גברא' בקידוש ידים ורגלים, שלא כבנטילת ידים.

אך צ"ע בדבר, כי בתוס' (כב. ד"ה בין) נקטו מסברא שתימה לומר שקידוש קל יותר מנט"י. אך אפשר שהמדרכי והאגודה המצריכים פתיחה לכל קילוח, אינם סוברים כהתוס' ולדידם הקידוש קל מנטילה בדברים מסוימים. אלא שלפי"ז יהא מוכח מהתוס' כשיטת המהרש"ל שאין צורך בכח אדם בכל קילוח וקילוח.

עוד יש מקום לדון בדבר, שנראה שאותם דדים היו מותקנים בתחתית הכיור, עבים מלמעלן וצרים מלמטן, וכשהכה היה מקדש יד ורגל, היה דוחף את הדד למעלה ויצאו המים מן הכיור (ר' ספר הפרשיות תשא), ויש לומר שבאופן זה ישנו כח אדם בכל העת, שהרי בעת עזיבתו את הדד, יפול הדד וייסתם הנקב מאליו, נמצא שבכחו הוא 'פותח' בכל עת את הפתח, ואפשר שבוה גם המג"א מודה שאין צורך בפתיחה חדשה בכל קילוח וקילוח. וצ"ע לדינא.

הצגתי את עיקרי הדברים במכתב לפני הגר"ח קניבסקי שליט"א. וזו תשובתו:

כמדומה שדעת רוב הראשונים שהיו שופכים מהכיור לכלי ונוטלין מהכלי. ועמש"כ בנחל איתן סי' י"ד ס"ב סק"ד.

'מי כיור נפסלין למתירין כמתירין, לאברים כאברים... כיור כיון ששקעו שוב אין מעלהו...' – מבואר כאן (וכן מפורש ברש"י ד"ה מי כיור) שפסול 'לינה' במתירין קיים בכל רגע ורגע במשך הלילה, שאם הכיור לא היה משוקע רגע אחד בלילה – נפסלו. ואינו דומה לפסול 'לינה' באברים שאינם נפסלים אלא בעלות השחר, שלכן אם היו האברים מונחים על המזבח [שאינן מועילה שם 'לינה'] בעלות השחר, גם אם ירדו לאחר מכן – לא נפסלו. לא כן ה'מתירים', גם אם יימצאו בשקיעת החמה במקום שאינם נפסלים, אם היו אחר כך במשך הלילה במקום שנפסלים – נפסלו בלינה.

וטעם הדבר, לפי שפסול לינה באימורים מקורו מלא תלין לבקר, הרי שהפסול חל בסוף הלילה, ואילו ביום אין שייך פסול זה. אבל פסול דם ושאר מתירין בשקיעת החמה מקורו מביום הקריבו את זבחו יאכל – ביום שאתה זובח אתה מקריב, אם כן כל הלילה בכלל זה [ואף כבר מתחילת השקיעה ריבו מן הכתוב לפסול], כיון שאין הקרבה וזביחה ביום אחד (שו"ת דובב מישרים ח"ב ח).

עוד בבאר חילוק זה – ע' בהרחבה בחזון איש זכאים יט, מה.

(ע"ב) 'משקע ליה בגילגלא. לישנא אחרינא, דמשקע ליה בחומרתיה כי היכי דלישתמא קליה' – לפרש"י, שתי הלשונות היינו הך בענינן, רק הלשון שונה. ולהתוס', ללשנא קמא היה נשמע הקול רק בהעלותו מן המים בגלגל, וללשנא בתרא היה הקול נשמע גם בשיקועו.

ויש מי שפרש ששתי הלשונות נחלקו על מהות הכלי שהתקינו לכיור כדי שלא ייפסלו מימיו בלינה, הוא ה'מוכני' שעשה בן קטין; האם הכוונה לגלגל שמשקעים בו את הכיור [כמו שפרשו רש"י וראב"ד ספ"ג מהל' בית הבחירה], או שמא הוא כלי נוסף שלא נתקדש שהיה מונח מעל הכיור, או מסביבו או בסמוך אליו, ובו היו המים נתונים בכל עת. וכדי שהמים לא יתקדשו וייפסלו משום כך בלינה, עשו כלי חול בדוקא, ולעת הצורך היו מעבירים את המים מאותו כלי לכיור [כן פרש הרמב"ם שם, וע' לו עוד בפירושו המשנה ספ"א דתמיד ושם פ"ג מ"ח. וע' בכס"מ שם]. וזהו ה'חומרתא' שאמרו כאן (עפ"י חק נתן. וע' יד דוד).

ונראה עפ"י פרוש הרמב"ם (בתמיד שם) ועפ"י דבריו בהלכות כלי המקדש (ה) ששני הדברים גם יחד היו. בגלגל היו מורידים את הכלי הנוסף, של חול, ודולים את המים מן הבור. וכנראה זו הכוונה 'דמשקע ליה בחומרתיה' – כלומר היה משקעו לכיור עם הכלי הנוסף, וע"י חיכוך הכיור והקשתם זה עם זה בעת שיקועם – נשמע קולם למרחוק.

הנה עוד תוספת דברים בענין זה, מאת הגר"א נבנצל שליט"א:

'ששקעו' – 'לרש"י (יזמא ל"ז. ד"ה מוכני) היינו משעשו לו מוכני, וכן להראב"ד (בית הבחירה ג' י"ח). ולהרמב"ם קודם לכן. ולרש"י מוכני הוא מלשון מכונה, ולהרמב"ם מלשון מיכל. וכן נחלקו בפ' ג' מהל' כלים ה"ה'.

‘כל כיור שאין בו כדי לקדש ארבעה כהנים ממנו – אין מקדשין בו’ – נראה שבדיעבד אם קידש מכלי קטן – אינו מעכב (זבח תודה. וכו' מ בשפת אמת להלן).

‘ככתבם וכלשונם’

‘... ואם תשאל, מאי שנא תפילת השחר מתפילת המנחה וערבית (לענין נטילת ידים בברכה) – יש לומר לפי שבשחר אנו נעשים כבריה חדשה, דכתיב (איכה ג, כג) **חדשים לבקרים רבה אמונתך** וכמו שבא להם ז"ל במדרש (איכ"ר ג, ח). וצריכין אנו להודות לו יתברך על שבראנו לכבודו לשרתו ולברך בשמו. ועל דבר זה תקנו בשחר כל אותן ברכות שאנו מברכין בכל בוקר ובוקר. ולפיכך אנו צריכין להתקדש בקדושתו וליטול ידינו מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור קודם עבודתו...’ (שו"ת הרשב"א ח"א קצא. ונכפל ב'מיוחדות' קצד, והובא בב"י ריש או"ח. וע"ע צדקת הצדיק רלח).

‘ענין רחיצת הכהנים מהכיור הוא ענין סילוק והסרת נגיעה; כי ‘רחיצה’ מורה על זה [כמו שנאמר אצל עגלה ערופה (דברים כא, ו) ורחצו זקני... ואמרו ידינו לא שפכו... והוא שאמרו שאין להם שום נגיעה וחלק בזה המעשה]. וגם הכהן העובד הוצרך לרחיצה, היינו שיסיר נגיעתו, ומבטל דעתו ורצונו נגד הש"י, היינו שאינו עובד רק מה שהש"י חפץ.

וכן אשר נצטוונו ליטול ידינו שחרית וקודם סעודה, הוא גם כן קודם שיתחיל האדם לעסוק בצרכי הגוף צריך תפילה להש"י, באם שיבוא לידו דבר מעניני העולם-הזה שהוא ח"ו נגד רצון הש"י, אז הוא מבקש מהש"י שיטול ויסיר את תאוותו מזה. ואף גם בדבר היתר נמצא גם כן טוב והיפוכו, כי באם יאכל האדם דבר היתר וילך אחר כך בכח הזה ויעשה עבירה, אז נגלה הדבר כי לא קיבל כח הטוב שבזה הדבר, ועל זה הוא הרחיצה; שהוא תפילה להש"י שבכל דבר לא יקבל רק כח הטוב שנמצא, כי ‘נחלה הבאה לו לאדם ממקום אחר – מתנה עליה שלא יירשנה’. ולזה קבעו לומר פרשת הכיור קודם התפילה וקודם פרשת הקרבנות, היינו שלא נתפלל רק על מה שהש"י חפץ (מי השילוח תשא. וע"ע צדקת הצדיק ו).

דף כב

‘בין שאין בהן רביעית’ – אף על פי שאין אפשרות מעשית לקדש ידיו עד הפרק ורגליו עד הסוכך (= הבשר שמעל עצם העקב. ע' תוספתא ידים ב, א) בכמות הפחותה מרביעית – לא באה הברייתא אלא ללמדנו שיעור נפח הכלי. אכן יצטרך ליטול מים נוספים להשלמת הקידוש (עפ"י זבח תודה).

‘ועשית כיור נחשת – לנחשת הקשתיו ולא לדבר אחר’ – נראה לפרש, מכך שכתוב כיור נחשת וכנו נחשת והיה די לכתוב ‘כיור וכנו נחשת’ – משמע שאין דינם שווה [‘ופירש"י צריך עיון קצת’] (שפת אמת).

‘משלים למי כיור’ – לשיעור קידוש ארבעה כהנים. מכאן משמע ששיעור זה שאמרו, אינו שיעור בנפח הכלי אלא בכמות המים הנצרכת להיות בכיור בשעת הקידוש.

ואמנם די בכמות זו בתחילת נתינת המים לכיור [בשעת הקידוש הראשון ממנו], אבל לאחר מכן כשנתמזג המים ע"י קידוש הכהנים, אפשר לקדש מהנותר, גם אם פחתו משיעור זה (זבח תודה). ובספר שפת אמת (לעיל יט:) צידד בדעת הרמב"ם (ביאת מקדש ה, יג) שצריך למלאותו בכל פעם שנחסר משיעור זה. ומדברי רש"י יש מדייקים (ע' מלאכת יו"ט ועוד) שהוא שיעור שנאמר בכלי ולא שיעור בכמות המים שבשעת הקידוש.

מש"כ שצריך שיהא שיעור במים 'בשעת הקידוש הראשון' – אם כי אין זה מפורש בזבח תודה, והיה ניתן לפרש בדבריו שאפילו אם היו שם מים כשיעור זה בעת נתינתם שם ואח"כ נתמזגו, גם אם נתמזגו לפני הקידוש הראשון כשר, אך נראה שזו היא כוונתו, ע"ש. ומוכרח הדבר ממה שאמרו גבי 'נתן סאה ונטל סאה' שכשם שכשר במקוה כן כשר למי כיור, והיינו שהיה שם כשיעור והוסף מי פירות והחסיר המים כנגדם. ואם היה די במה שהיו המים כשיעור בתחילה, אף קודם הקידוש הראשון, לא היה כלל מקום דיון בדבר, שהרי היה שם שיעור שלם קודם שערב המי-פירות ואין צורך כלל להשלמת שיעור בהם – אלא מוכח שצריך על כל פנים בעת הקידוש הראשון שיהא שם שיעור זה, ועל כן יש מקום לדון אם מי פירות משלימים השיעור.

וע"ע: חדושי הגר"ז והגר"ס – לעיל יט: משנת ראשונים – ביא"מ ה, יג, ב'שביל הקדש' אות א.

'אי דפרה שוחה ושותה ממנו, אפילו לרביעית נמי... אלא למעוטי יבחושי אדומין, אפילו בעיניהו נמי, דהא תניא...' – מכך ששינה השאלה, שלענין טיט שאל 'אפילו לרביעית נמי' ולענין יבחושי 'אפילו בעיניהו נמי', יש לשמוע שטיט הנרוק שכשר כשפרה שוחה ושותה, אינו כשר אלא להשלים אך לא כשכולו או רובו טיט. [אבל אין לומר לאידך גיסא; לעולם אפילו כולו טיט כשר, והעדיף קושית 'אפילו לרביעית נמי' מקושית 'אפילו בעיניהו' – שלפי זה נצטרך לומר שיבחושי אדומים אינו מועיל לרביעית, והלא מבואר בפוסקים (או"ח קס) שכשרים לנטילת ידים, ועל כרחק קושית 'אפילו לרביעית' אינה עדיפה, ואם כן חוזרת הקושיא מדוע לא הקשה לעיל 'אפילו בעיניהו נמי' – משמע שאינו כשר בעיניהו אלא להשלמה]. וצריך עיון בפוסקים (זבח תודה).

לא הבנתי ספק, הלא מבואר בתוס' שטיט הנרוק אינו כשר לטבול בתוכו, ולכאורה מיירי בפרה שוחה ושותה, שאם לא כן אפילו אינו משלים, כמו שאמרו כאן (וע' בשו"ע יו"ד רא, לב) – הרי שטיט אינו מועיל אלא להשלמת שיעור. ולפרוש רש"י שהביאו התוס' יש לומר שלענין יבחושי דוקא העדיף להקשות 'אפילו בעיניהו' משום הברייתא המפורשת שמטבילין בעינו של דג, ומשמע אפילו כולו (וע' נדה כד: מעשה דאבא שאול). אבל גבי טיט הנרוק כיון שאין למקשה מקור מפורש, מעדיף להקשות מצד הסברא שצריך להועיל גם לענין נטילה, אך י"ל שהוא הדין לענין 'בעיניהו'. עוד נראה לכאורה שטיט הנרוק לעולם רובו מים, כי הלא הטיט בעצמו הוא יבש אלא שמגובל עם רוב מים, ואם כן מובן שלא אמרו 'אפילו בעיניהו נמי' – כי לעולם הטיט בעצמו הוא רק בגדר 'משלים' ואינו בעינו ממש. ומ"מ לדעת התוס' אין לטבול אלא במקום הצלול ולא במקום תערובת הטיט כנזכר.

(ע"ב) 'וצריכי, דאי כתב רחמנא ערל בשר משום דמאס, אבל ערל לב דלא מאס אימא לא, ואי אשמעינן ערל לב...' – הב"ח והפרייחדש פסקו [דלא כמגן אברהם] שכהן ערל לא ישא כפיו. ויש מקשים על כך (ע' פמ"ג) מאי שנא מכהן בעל מום שרשאי לישא כפיו כמבואר במסכת תענית, על אף שאם עבד במקדש חילל עבודה.

ויש לומר על פי המשתמע מסוגיתנו, שערל לב וערל בשר שוים הם במהותם, שניהם דומים ל'בן נכר' – זה באמונתו וזה בגופו, ועל כן הוצרכו לעשות 'צריכותא' בין שניהם. וגם במקרא שביחזקאל נכללים שניהם במושג הכללי 'בן נכר': בהביאכם בני נכר – ערלי לב וערלי בשר, להיות..., הלכך יש לומר

שערל שונה מ'בעל מוס' באשר הוא דומה לבן-נכר, שאין לו שייכות לתפקידי הכהנים כלל וכלל (עפ"י אגרות משה או"ח ח"ב לג, ב).

– בגדרו של 'ערל לב' שאין לבו לשמים, שמחלל עבודה – כתב בשו"ת אחיעזר (ח"ג נ) בדעת הרמב"ם (ביא"מ ט) והתוס' (כאן), שאין בכלל זה אלא מומר לעבודה זרה, אבל שאר רשע – אינו פוסל. ואפילו מחלל שבת בפרהסיא. (וכן יש בגבורות ארי תענית יז. וכן משמע בשו"ת אגרות משה ח"א לג שהכשיר מדינא לנשיאת כפים). ובזבח תודה (כאן) נסתפק לענין מחלל שבת בפרהסיא, שמא מחלל עבודה. (ובסוף מנחות נקט שאפיקורס וכופר – בכלל בן נכר הוא, ע"ש).
ואולם ברש"י לעיל (יח סע"ב) משמע שכל רשע הרי הוא בכלל זה שנתנכרו מעשיו (ע"ש באחיעזר ובח"ד פח).

[בשו"ת שבת הלוי (ח"ב קעב) נשאל אודות מי שפדה בנו לכהן המחלל שבת בפרהסיא, ונקט שם שצריך לפדותו שוב. ובתוך דבריו כתב שדבר פשוט הוא שמחלל שבת בפרהסיא מחלל עבודה (וכן נ' שנקט בפשיטות בשו"ת דובב משרים ח"ב ו). ולא זכר שר מדברי האחרונים הנ"ל. ולפי שיטתם יש לומר שיצא בנתינה לכהן המחלל שבת בפרהסיא, ולכאורה יש לחוש לשיטתם שאם חזר ופודהו כראוי, עכ"פ לא יברך, שמא יצא בפדיון הראשון. וצ"ע].

'אבל ערל דלבו לשמים אימא לא' – שיטת רש"י (כאן ובכמה מקומות) וכמה ראשונים (עתוס' רמב"ן ורי"ד יבמות עא, ועוד), שהערל המוזכר בכל מקום לענין אכילת תרומה וקדשים ולענין עבודה, זהו שמתו אחיו מחמת מילה, שאסור למולו עתה משום הסכנה. ורבנו תם (מובא בתוס' כאן ובגיגה ובתוס' ישנים יבמות ע) חולק וסובר שערל כזה מותר בתרומה, והערל המדובר כאן הוא זה שלא מל את עצמו במזיד או מחמת פחד. יש אומרים שהמקור לשיטת רש"י הוא מכאן, שהערל שהצריך הכתוב לאסרו באכילת פסח – לבו לשמים, והיינו שאין בערלותו שום איסור, וזהו ערל שמתו אחיו מחמת מילה. וכן מבואר בפירוש רש"י על התורה (שמות יב, מח) על הפסוק וכל ערל לא יאכל בו – 'להביא את שמתו אחיו מחמת מילה, שאינו מומר לערלות, ואינו למד מבן נכר לא יאכל בו' (ע' פרי יצחק ח"א לג).
אמנם רבנו תם יסבור כפי שבארו הראשונים (תוס' כאן ובראשונים ברפ"ח דיבמות) שגם זה שלא מל עצמו מפני הפחד מהכאב או מהמילה עצמה, גם הוא בכלל 'לבו לשמים', וא"כ אין מקור לחדש שגם זה שהדין מונעו מלמול משום הסכנה, גם הוא בכלל 'ערל' שאינו אוכל בפסח ובתרומה.

רבנו תם דימה ערל שמתו אחיו מחמת מילה לתינוק פחות משמונה ימים שנסתפקה הגמרא ביבמות האם מותר לסוכו בשמן תרומה, שכיון שאין חיוב למול עתה, שמא אין איסור באכילת התרומה, כי לא מציאות הערלה היא הגורמת לאסור אלא התרשלות בקיום המצוה, וכל שאין לו עתה מצוה, כתינוק זה שלא מלאו לו שמונה, או שאינו מצווה עתה למול מפני סיבה אחרת כגון שמתו אחיו מחמת מילה – אפשר שמותר בתרומה.

דרכים שונות נאמרו להסביר לשיטת רש"י את החילוק בין ערלות שלא בזמנה למי שמתו אחיו מחמת מילה. אחד ההסברים הוא שבערלות שלא בזמנה הסתפקה הגמרא לומר שאין כאן 'ערלה' כלל, שאין שם ערלה בפחות משמונה (בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל). [בספר שם משמואל (לך) המשיל הערלה לקליפת הפרי, כמו הקליפה שהיא פסולת לפרי, כך הערלה פסולת הגוף, וכשם שאין קליפה לפרי שלא הבשיל עדיין, כך אין הערלה נחשבת כפסולת הגוף אלא במלאת לו שמונה.

‘תקע להו ריש לקיש לדרומאי’ – רש”י: צעק להם קול גדול, [וכמו ‘תרנגול שתקע בכלי זכוכית’ ב”ק יח; ‘התוקע לחברו’ שם רפ”ג, ועוד].
 וכיוצא בזה מצינו בריש לקיש (בקדושין מד.) ‘וצווח ריש לקיש כי כרוכיא...’. [ויש להעיר גם מלעיל ה. ‘רמי ריש לקיש על מעוהי בי מדרשא ומקשי...’].
 [בהגהת הב”ח מובאת גירסת ספרים אחרים: ‘ריש גלותא’ במקום ‘ריש לקיש’. ואולם כתב בגליונות קה”י שעל פי מה שמשמע קצת ביבמות (מה.) היו זקני דרום בארץ ישראל, ולפיכך גירסתנו ‘תקע להו ריש לקיש’ מיושבת יותר מגירסת ‘ריש גלותא’.
 וזקני דרום תנאים היו – כ”מ בתוס’. וריש לקיש ורמי בר חמא שחולקים, י”ל שסמכו על דעת שאר תנאים החולקים על זקני דרום, כמו שהביאו התוס’ מסתם משנה בפסחים ועוד.
 עוד על זיהויים של זקני דרום – ע’ במובא בספר אור הישר (הילמן). וע”ע ‘בשולי גליוני’ (לייטר) שציין לשאר חכמי דרום המובאים בדרו”ל].

‘תקע להו ריש לקיש לדרומאי... ומה במקום שנטמאו בעלים בשרץ משלחין קרבנותיהן כהן שנטמא בשרץ אינו מרצה, מקום שנטמאו בעלים במת שאין משלחין קרבנותיהן כהן שנטמא במת אינו דין שאינו מרצה’ – אם תאמר מאי ק”ו הוא זה, הלא מה שהבעלים משלחים קרבנותיהם בשרץ היינו משום שראויים לאכילה בערב, ואין כאן קולא בעצם טומאת שרץ מטומאת מת, א”כ לענין כהן שנטמא מה מקום יש לחלק ביניהם?
 יש לומר דוקני דרום על כרחך אינם מתחשבים בסברא זו, שהרי למדו מכפרין כמתכפרים, שבגלל שטמא שרץ אינו נדחה לפסח שני לא הותרה טומאת שרץ בציבור כלל ועל כן אין הציץ מרצה עליו בדיעבד, הרי שסוברים שאעפ”י שתחילת הדין הוא משום שטמא שרץ ראוי לאכילה בערב שלא כטמא מת, מ”מ סוף דינא הוא שבשרץ לא מצינו ריצוי ציץ. ועל סמך הנחה זו שסוברים הם, הקשה עליהם ריש לקיש.

דף כג

בסוגית זקני דרום ובמסתעף – ע’ שער המלך הל’ קרבן פסח ו,ב; חדושי הגר”ח שם ו,א ביאת מקדש ד,ו; זכר יצחק ח”א סט; מנחת ברוך דיני ק”פ כא; אבן האזל ביא”מ ד,יב; חזון איש זבחים ד וב’תשובות וכתבים’ קדשים יא יב; אבי עזרי ק”פ שם; ברכת מרדכי ח”ב י,יא ואילך.

‘מיתיבי, מפני שאמרו נזיר ועושה פסח הציץ מרצה...’ – הלשון ‘מפני שאמרו’ משמע שהוא מקובל איש מפי איש ואין חולק בדבר. ולכך הקשו מכאן, הגם שידוע שישנן כמה משניות דלא כזקני דרום [עתוס’]. (חדושי הנצי”ב).

(ע”ב) ‘זבמאי, אי בנזיר...’ – ודאי אף בנזיר קשה לרמי בר חמא, שהרי הוא מעמיד משנת ‘מפני שאמרו נזיר ועושה פסח... אין הציץ מרצה על טומאת הגוף’ – בטומאת בעלים במת. רק בא ליישב את הברייתא כשלעצמה, גם ללא התייחסות לדברי רמי בר חמא (מהר”ם שיף).

‘יושב מנלן, אמר רבא אמר רב נחמן: אמר קרא לעמד לשרת – לעמידה בחרתיו ולא לשיבה... העמדים – שנה עליו הכתוב לעכב’ – כבר עמדו המפרשים על דברי רש”י (לפי הנוסחאות שלפנינו. ואולם בשטמ”ק כתב בדעת רש”י דרך אחרת. וע”ע בחידושי הרמ”ה והר”ן סנהדרין פד), שמשמע שהיושב הריהו כזר משום

שחסר ב'כהונתו' בישיבה, כנאמר 'לעמידה בחרתי'. והקשו על כך לפי זה אין צורך במקרא נוסף לעכב (וכמחוסר בגדים שפוסל עבודה כזר), ועוד כמה קושיות ודקדוקים. וב'זבח תודה' נקט משום כך שהעיקר כפי הנוסחאות האחרות שברש"י (וע"ע בית ישי קיז. ויש להעיר שבשאר מקומות שהוזכר בגמרא ענין הכהנים ב'כיהונם' פרש"י לאפוקי מחוסרי בגדים ולא כתב יושב – ע' לעיל יג. ולהלן כד:). ואפשר שיש נפקותא בדבר; לפי הבריייתא שהמקור לחילול עבודה ביושב הוא מכך ששנה עליו הכתוב לעכב, הרי לא נאמר 'לא' מפורש ביושב הלכך אין בו מלקות. אבל אם הוא כזר יש מקום לומר שאע"פ שנתמעט מעונש מיתה מגזרת הכתוב, יש בו מלקות כדין זר. ואולם מסתבר שלענין עונש אין ללמוד יושב מזר, וכשהתמעט ממיתה התמעט גם ממלקות (קרן אורה).

'ערל... אינן במיתה אלא באזהרה' – מבואר לעיל (יח): שעיקר אזהרתו של ערל ודינו שמחלל עבודה – מהלכה הוא נלמד, ובא יחזקאל והסמיכו בכתוב. ונחלקו הראשונים בערל שעבד – רש"י והרמ"ה (בסנהדרין פג-פד.) נוקטים שאינו לוקה לפי שאין בו אזהרה מפורשת בתורה אלא מדברי קבלה. ואילו הרמב"ם (ביאת מקדש ו, ח) כתב שערל שעבד – לוקה כמו זר שעבד, אבל אינו חייב מיתה כזר. ומשמע מדבריו שלוקה מלקות דאורייתא ולא מכת מרדות דרבנן. (באגרות משה (או"ח ח"ב לג, ב) באר שלדעת הרמב"ם הערל נכלל ב'בן נכר' מהלכה למשה מסיני והריהו כזר, אבל לא לענין מיתה. ע"ש בבאור הענין).
'... ואני אומר דרמיו בקרא – דלגבי מיתה כתיב והזר הקרב יומת ומשמע הזר הידוע, אבל לגבי מלקות כתיב וזר לא יקרב אליכם, ומשמע כל זר. לא שאני סומך לדרוש קראי מדעתי אלא אגמרא אני סומך, ואפשר דרמיו בקרא' (שו"ת הרדב"ז ח"ה אלף תנט).

דף כד

'ואי אשמעינן בהמה, דלא מינא דאדם הוא, אבל חבירו דאדם הוא אימא לא, צריכא' – הגם שבכל מקום אומרים 'מין במינו אינו חוצץ' – כאן פסול לפי שאין דרך שירות בכך (תוס' להלן קי). ובמסכת יומא (נח.) אמרו מפני שאין יכול לבטל רגל חברו, לכך חוצץ הגם שהוא מין במינו. בגליון הש"ס על התוס' בזבחים שם, העיר על דבריהם מסוגיא דיומא. והטעם שכתבו התוס' מובא גם ברש"י (שבת צג: ד"ה כהן; פסחים סה: ד"ה והא). והראו מקורו מהספרי (שופטים) ומהתוספתא (ריש מנחות). ויש שכתבו שהדבר שנוי במחלוקת התנאים; תנא דבי ר' ישמעאל סבר משום חציצה, ואילו הספרי והתוספתא אינם סוברים טעם חציצה אלא משום דרך שירות. ע' בזה פלפול נחמד בספר בית ישי קיז.
ואולם מדברי רש"י (בשני המקומות הנ"ל) נראה שאין כאן מחלוקת, ששילב את שני הטעמים. וכן מסתימת התוס' אין במשמע שיש מחלוקת בדבר, שהרי לפי"ז התעלמו מן המפורש בסוגיין ונקטו טעם שאינו מוזכר בש"ס. ונראה כוונתם כמו שכתבו בסוכה (לו. ד"ה מאי) שכל שהוא שלא כדרך, אף מין במינו חוצץ, ואף כאן אין דרך שירות בכך וממילא חוצץ.

'כל שאילו ינטל הכלי ותנטל האבן, יכול לעמוד על רגלו אחת ויעבוד – עבודתו כשרה' – כי באופן זה אין הכלי מעמידו, שהרי עומד גם בלעדיו. וכמו שמצינו בעושה סוכה על גבי האילן: 'זה הכלל כל שינטל האילן ויכולה לעמוד בפני עצמה – כשרה ועולין לה ביום טוב' (סוכה כג.). ואעפ"י שאותה רגל מסייעת ליציבות – מסייע אין בו ממש (כן למדו מכאן בשבת צג:).

ויש לדייק מלשון 'יכול לעמוד על רגלו אחת ויעבוד, שגם אילו יכול לעמוד אך אי אפשר לו לעבוד במצב זה – פסולה, שהרי העבודה נצרכת לתמיכת הכלי, נמצא הכלי מעמידו לצורך העבודה [ובשבת צג: מושמטת המלה 'יעבוד'].

'נדלדלה האבן ועמד עליה מהו, היכא דאין דעתו לחברה לא תיבעי לך דודאי חייצא...' – יש שדנו מכאן אודות שן מתנודדת ועומדת לעקירה, שהיא מהוה חציצה בטבילה, כמו האבן שאין דעתו לחברה. מאידך יש מקום לחלק בין אבן דוממת שנדלדלה לשן המחוברת לגוף ועדיין חיותה מן הגוף, אלא שהיא רפויה ונדה. [ושמא תלוי הדבר אם ניתן להשתמש בשן במצבה הנוכחי אם לאו] (ע' אבני נזר ח"ב רס; דובב מישרים ח"א פד; שבט הלוי ח"ב צו; שו"ת אחיעזר ח"ג ל,ה. וע"ע במובא ביוסף דעת קדושין כד מכמה ראשונים אודות שן נדודה שאין בה שימוש, הרייה כנטולה.

ונראה שפירוש 'נדלדלה האבן' – שנעקרה לגמרי מחיבורה לקרקע אלא שעומדת על מקומה הראשון ואינה זזה מחמת האבנים שמסביבה, וכאותה שאמרו 'אבני הר שנדלדלו' (ע"ז מו. ע"ש ברש"י, רמב"ם וכו"מ הל' ע"ז ח,ב. וע' ביוס"ד שם). או כ'צמר המדולדל' (בכורות כה: – שנתלש אלא שאחוז ותפוש ע"י שאר הצמר. וכיו"ב ברש"י לעיל יט. ד"ה נימא מדולדלת, ע"ש). ואין להשוות לשן שעדיין קצת מחוברת חיבור עצמי לגוף.

עוד יש להעיר מפירוש כסף משנה (ביאת מקדש ה,יט) בשיטת הרמב"ם, שזה שאמרו 'ודאי חייצא' היינו רק לכתחילה אך אין זו חציצה הפוסלת. ואולם כבר תמהו האחרונים על דברי הכס"מ – ע"ש במשל"מ ועוד. וע' בזה בסמוך).

'נעקרה האבן ועמד במקומה מהו? מאי קא מיבעיא ליה, כי קדיש דוד רצפה עליונה קדיש או דילמא עד לארעית דתהומא קדיש...' – מתוך דברי הרמב"ם (בית הבחירה א,י; ביאת מקדש ה,יט) נראה שפרש באופן אחר מרש"י [והראב"ד]; 'עמד במקומה' היינו האבן שנעקרה, עומדת על מקומה והכהן עמד עליה ועבד [ואפשר שגרס בגמרא 'ועמדה במקומה'. קרן אורה].

ומה שתלו בתחילה צדדי השאלה האם רק רצפה עליונה קדושה או עד לתהום – באור הדבר, שקדושת המקדש הרי היא קדושת מקום ככתוב המקום אשר יבחר, ואין 'מקום' אלא בארץ ולא בדבר המיטלטל, ועל כן אילו לא קידש דוד אלא רצפה עליונה, הרי קדושת המקדש אינה קיימת כי אם כשהרצפה מחוברת, שרק אז חל בה דין 'מקום'. אבל אם קידש עד התהום, אזי גם אם הרצפה מטולטלת לא פקעה קדושת המקדש, אלא שמ"מ צריך שיחול על האבן שנעקרה דין 'רצפה' כדי שלא תהווה חציצה, ומצד זה די במה שהיא מסודרת בקרקע אע"פ שאינה מחוברת. נמצא שהשאלה על כשרות האבן שנעקרה, תלויה בשאלה אם קידש את הקרקע עד התהום או רק את הרצפה העליונה.

אלא שיש להבין את המשך הסוגיא לפירוש זה, שאמרו 'ותיבעי ליה כל העזרה כולה? – לעולם פשיטא ליה דעד ארעית דתהומא קדיש, והכי קמיבעיא ליה: דרך שירות בכך או אין דרך שירות בכך' – והרי לפירוש זה שהכהן עומד על האבן שנעקרה, מה מקום יש לחלק אם רק אבן אחת נעקרה או הרצפה כולה.

אכן נראה שהרמב"ם אינו מפרש שאלת 'ותיבעי ליה כל העזרה כולה' על עקירת העזרה כולה, כי זה ודאי שעקירת הרצפה כולה או עקירת אבן אחת היינו הך, אלא השאלה היא אם דוד קידש רק רצפה עליונה בלבד, הרי כשנעקרה אבן אחת, כיון שחסר שם קדושת מקדש בדין הוא שתיפסל העזרה כולה, ומדוע אתה פוסל רק מקום האבן שנעקרה בלבד, והרי המקדש כמות שהוא בתבניתו נתקדש, לא פחות ולא יותר, כדכתיב ה' ה' **עלי השכיל** (דבה"א כח. וע' בגמ' להלן לג. ובסוכה נא ובחולין פג:), וכל שאינו כולו בקדושתו, אין כאן תבנית שלימה ופקעה קדושה מכולו.

ומסיק, אכן ודאי דוד קידש הקרקע עד התהום ולא בטלה קדושת המקדש בעקירת אבן אחת, והספק

הוא רק אם דרך שירות בכך אם לאו, ובזה ודאי אין לפסול אלא מקום האבן ולא העזרה כולה (עפ"י חדושי הגר"ח הלוי הל' בית הבחירה).

א. בספר אבי עזרי (ריש הל' בית הבחירה) חלק על יסוד הגר"ח, שכאשר חלק מבני המקדש נפסל – פקעה קדושת כולו. לפי שדין 'הכל בכתב' – כתב – אינו אלא לכתחילה. ועוד, זהו דין השייך לשעת הבניה, אבל לאחר שנבנה ונתקדש אינו נפסל ע"י חסרון כל שהוא. ובאר שם את ספק הגמרא לדעת הרמב"ם באופן אחר. אלא שחזר והקשה (בהגהה) על הפירוש שכתב.

ולולי שאיני כדאי הוה אמינא לפרש הגמרא בפשיטות לשיטת הרמב"ם; בתחילה היה מובן הספק כפרש"י, שהכהן עמד במקום האבן שנעקרה, ועל זה הקשה ותיבעי ליה העזרה כולה, כפרש"י. ותירץ: ודאי דוד קידש עד התהום, ועל כן פשיטא שאם יעמוד במקום שממנו האבן נעקרה – עבודתו כשרה, והספק כשעמד על האבן שנעקרה שמה אין דרך שירות בכך.

ואמנם כל הקושיות שהקשו על הרמב"ם מיושבות בפשיטות לפי"ז, אך כנראה לא ניחא להו לגדולים לפרש כן, שלפי זה היה צריך לומר 'לעולם היכא דעמד במקום שנעקרה האבן – כשר, כי קמבעיא כשעמד על האבן'. אך י"ל שרבה זוטי רק ציטט את גוף הספק 'נעקרה אבן ועמד במקומה', והגמרא מנסה לפרש בדרך אחת ואח"כ מפרש בדרך אחרת את עיקר הספק.

ב. לכאורה נראה לפירוש הגר"ח (וכן לפירוש הנזכר, לפי המסקנא) שלרבה זוטי שנסתפק רק מצד 'דרך שירות' משמע שנקט בודאות שמצד חציצה אין חשש. ולכאורה הוא חולק על הספק שאמרו בתחילה בנדלדלה אבן ממקומה אם יש כאן חציצה אם לאו. אך הרמב"ם הלא הביא גם את הספק הראשון (בהל' ביאת מקדש סוף פרק ה), ואין במשמע שטעמו שם משום 'דרך שירות' כמו כאן, שאם כן נמצא כופל אותה הלכה ממש בשני המקומות ללא צורך.

ונראה שהרמב"ם הביא את שני הספקות ופרש שאין מחלוקת ביניהם לדינא; כי הספק הראשון הוא בדין חציצה בלבד ואין שם חסרון של 'דרך שירות', לפי שלא נעקרה האבן לגמרי אלא מתנוודת [והרמב"ם כתב 'נתנודה' ולא 'נדלדלה' כמו שלפנינו בגמרא – לפרש שלא נטעה שנעקרה ממש, ואולי גרס כן בגמרא. ומ"מ גם לשון 'נתדלדה' הכי משמע, שלא נעקרה והוחזרה – ע' רמב"ם וכו"מ הל' עכו"ם ח, ב] והספק אינו אלא על דין דלכתחילה, ולכן כתב רק בלשון 'לא יעמוד' ולא כתב 'פסולה', אף לא מצד הספק [וכ"כ הכס"מ שאין זו חציצה הפוסלת. ואמנם כבר תמה המשנה-למלך על דברי הכס"מ, לומר ש'חציצה' שנאמרה בגמרא הכוונה לכתחילה. ונראה שאע"פ שבגמ' אכן היה הספק על דיעבד, אך הרמב"ם פסק כרבה זוטי (שהוא 'לישנא אחרינא') ולדבריו שנסתפק מצד דרך שירות מוכח שאין לפסול בדיעבד משום חציצה. ועוד, מצאנו חציצה שאינה פוסלת בדיעבד, בדברי הרדב"ז בתשובותיו (בח"ה אלף תעב) לענין חציצת בגד פחות מגע"ג בין ידיו לכלי שעובד בו. וצ"ב]. ואילו הספק השני מדבר באופן שנעקרה לגמרי ועמדה במקומה (כפרוש הגר"ח), והספק הוא לענין דיעבד האם דרך שירות בכך אם לאו, אבל לכתחילה בין כך יש לאסור משום לתא דחציצה, שודאי לא גרע מאבן שנדלדלה. [ועוד י"ל שאין דרך שירות' היא סברא שמשום כך הרי זו חציצה, כיון שאין הדרך בכך – הרי האבן חוצצת בין רגלו לריצפה, וכדוגמת סברת התוס' בסוכה לו. וכמו שכתבו התוס' להלן ק'. בעומד על רגל חברו שאין דרך שירות, והלא אמרו בגמרא משום חציצה – אלא דא ודא אחת היא, כנזכר לעיל]. וזהו שכתב הרמב"ם כאן לשון 'פסולה'.

'לעולם פשיטא ליה דעד ארעית דתהומא קדיש' – אין להקשות מדין מחילות שתחת העזרה שאם הן פתוחות לחוץ – הרי הן חול (פסחים פו.). וגם בפתוחות לקדש דינם קדש רק לענין אכילת קדשי-קדשים ולא לענין שחיטה (כדלהלן נו.). – לפי שמחילות רשות אחרת הן, אבל נעקרה הרצפה שהיא עיקר העזרה – מקודשת (חזון איש זבחים ד, ג).

עוד יש להוסיף לפי מה שפרש החזו"א ביומא (או"ח קכד, ח) שעד תהומא קדיש כלומר כשמגלה את עומקה, פני המקום המגולה מקודש, אך לא הקרקע האטומה, אלא רק פני העזרה הרואים את האויר. לפי"ז יש לומר שמחילות אינן בכלל פני הקרקע.

ובשו"ת תורה לשמה (מובא ברב פעלים ח"ב או"ח כא. עע"ש) כתב שצריך לומר שלפני שקידש דוד את העזרה עשה את המחילות, ובכל אותן מחילות הפתוחות לחוץ – לא קדש אלא את השטח העליון.

דף כה

‘מדם הפר... ולא מדם התמצית’ – ‘דם התמצית’ הוא דם היוצא על ידי מיצוי, שותת ואינו מקלח (ע’ משנה כריתות ה,א ובמפרשים). ואינו קרוי ‘דם’ ואין האוכלו בחיוב כרת, מלבד לדעת רבי יהודה (שם). אך גם לדבריו, לענין כפרה אינו מכפר שנאמר כי הדם הוא בנפש יכפר – אינו מכפר אלא דם שהנפש יוצאה בו (עפ”י גמרא להלן לה. ע”ע בפרוש רש”ר הירש ויקרא ד,ה).

‘ולא מדם העור’ – על דם העור לענין איסור אכילת דם וחייב מליחה – ע’ ט”ז יו”ד סוס”י כג; תבואות שור ומנחת יעקב שם; פרי מגדים בפתחת כוללת למליחה; הגהות חשק שלמה יומא מח: שבט הלוי ח”ט קנא.

‘דם מהפר יקבלנו’ – אם תאמר לעכב מנין [והלא במשנה שנינו נשפך ואספו – פסול]? יש לומר לפי שכמה פעמים נאמר בפרשה ביטוי זה, ‘דם הפר / החטאת’ – הרי שנה עליו הכתוב לעכב (שפת אמת; זבח תודה). בספר אור הישר הביא דרשה נוספת בתורת כהנים (ויקרא – נדבה ד) ‘הדם – הדם שנתקבל בכלי’.

‘צריך שיקבל את כל דמו של פר...’ – היינו למצוה ולא לעכב (כן מבואר בכמה מקומות בגמרא, וברמב”ם מעשה הקרבנות ד,ח פסולי המוקדשין א,כו וע”ש בכס”מ; תוס’ להלן לד: ד”ה למעוטי. וע”ע בשפת אמת יומא מח:).

‘...שנאמר ואת כל דם הפר ישפך (כצ”ל)... אם אינו ענין לשיריים דהא ליתיה לכוליה דם, תניהו ענין בקבלה’ – והוא עומק הפשט, כי אם הכוונה על כל דם הנותר לאחר שזרק, שישפכנו ליסוד, היה לו לומר ‘ואת כל דם’ כמו שכתוב בפר העדה, ומכך שכתוב כל דם הפר משמע שישפוך כל דמו של פר [דם הנפש, הנקרא סתם ‘דם’ או ‘דם הפר’ כנ”ל] על היסוד. ואם לא קיבל בתחילה את כל הדם, הרי השיריים שבצואר הבהמה נעשים ‘דחויים’ ונפסלו, כפי שלמדו להלן (לד: מן המקראות – על כרחנו שמדובר שנתקבל כל דם הפר בכלי. ומכאן נשמע שמצוה לקבל כל דמו. [ולכן גם כתוב דם הפר בה”א הידיעה, כמו שלמדו להלן (בע”ב) הפר בתמימותו, והיינו בשעת קבלה ולא בשעת שפיכת הדם על היסוד] (משך חכמה ויקרא ד,ה).

‘השוחט צריך שיגביה סכין למעלה שנאמר ולקח מדם הפר ולא מדם הפר ודבר אחר’ – ובדיעבד, אם נטף מן הסכין לתוך הכלי – נראה שכשר לפי שבטל הדם הפסול ברוב. [ואף לפי מה שכתבו התוס’ (כו. ד”ה שחט) שאינו בטל במקדש משום גזירה, אין נראה שגזרו באופן זה שאינו מצוי לענין דיעבד] (זבח תודה).

וכן נטה השפ”א ביומא מח עפ”י הגמרא והרמב”ם. אולם כתב שמהתוס’ שם משמע שנקטו לפסול אף בדיעבד. ובדומה צידד בשפת אמת (כריתות כב). שדם התמצית שנתקבל יחד עם דם הנפש – כשר (ע”ע להלן עט: ובפירוש רש”ר הירש ויקרא ד,ה), ואולם אם נתקבל בפני עצמו פסול, ואפילו נתערב אח”כ עם דם הנפש.

(ע”ב) ‘האי מאי, בעי מיניה אויר שאין סופו לנוח וקא פשט ליה אויר שסופו לנוח’ – כבר תמה בחזון-איש, מה ההפרש בין נפתחו שוליו שנחשב ‘אויר שאין סופו לנוח’, ובין קלט מים שמזנקים לחבית, שנחשב ‘אויר שסופו לנוח’ – מה נפשך, אם הולכים אחר המצב הסופי, הלא בשניהם בסופו של דבר לא נח בכלי, ואם הולכים בתר מעיקרא – בשניהם היה במצב שסופו לנוח. ופרש כל הסוגיא בדרך שונה מפירש”י. ע”ש.

ואמנם לפי מה שמבואר לפרוש רש"י, ההגדרה נקבעת לפי המצב שהיה הדבר באותה שעה לולא מעשה האדם. ולפי זה יוצא שדם שהיה למעלה מן הכלי ולא נפחתו שוליו, ובא ולקח בידיו [או בכלי חול] מן הדם שבאוויר – הדם כשר. ואכן כך כתב בספר מנחת חינוך (קטו, יג) מסביר פשוטה.

יתרה מזו כתב ב'זבח תורה', אם שחט למעלה מן הכלי, ואחר כך נעתק הכלי ממקומו ונשפך הדם על הרצפה – כשר, שכיון שהגיע הדם לאויר שממעל לכלי – כמונח בכלי דמי, כי היה זה 'אויר שסופו לנוח'. ורק בשנפחתו שוליו נחשב כאויר שאין סופו לנוח. ואולם בסוף דבריו נשאר שם ב'צריך עיון' מפני משמעות לשון הרמב"ם.

ויש מקום לחלק בין מעשה בדם למעשה בכלי; הקולט את הדם מן האויר [או את המים המזנקים, כמוכא בברייתא] – הרי הדם באותה שעה נמצא באויר שסופו לנוח בכלי, אבל אם עשה מעשה בכלי ולא בדם כגון שהזיז את הכלי, הוברר שהאויר לא היה סופו לנוח בכלי. [אלא שצריך באור מדוע נקטו מקרה רחוק שנפחתו שוליו ברגע קט זה שהיה באויר, ולא אמרו בפשטות שהכלי הוסט ממקומו ונשפך הדם על הרצפה].

יש מי שכתב שאע"פ שאויר כלי ככלי, אינו ככלי ממש לקדש הדם (ע' שבט הלוי ח"ד סא, יג; ח"ו קונטרס הקדשים ז, א ה). ושנא ה"ה כשהדם בתוך הכלי ממש, כל שלא הונח בתחתיתו – לא קידש. (ולפי"ז יש מקום ליישב דברי הגאון בעל חלקת יואב, מתמידת האבנ"ז או"ח תלג, ע"ש).

'חבית בעא מיניה ופשט ליה מזרק – אי אתה מודה במזרק שאי אפשר לו בלא זינוק' – ולפי מה שנסתפק שאויר שסופו לנוח אינו ככלי – יעשה מזרק גדול כדי שיוכל להכניס צואר הבהמה לתוכו [שהרי בתוך מחיצות הכלי לא היה ספק כלל שלא ייחשב כמונח בכלי] (עפ"י חזו"א ה, ז).

ומובן לפי זה מה שפשט ממזרק; שלכאורה יש לשאול כיון שרק כך אפשר לקבל, על כרחך כשאמרה תורה 'מדם הפר' – כך היא מצוותו, שיקבל מן האויר, וכיצד יש ללמוד מכאן לשאר מקומות, לדון אפשר משאי אפשר? – אך באמת גם כאן אפשר, באופן שהצואר נתון בתוך מחיצות הכלי. ופשט לו מכך שאין צורך לעשות כן, מוכח שפשט הדבר שגם האויר העליון הרי הוא ככלי, ויש כאן קבלה ישירה מגופו של הפר.

משמע לפי המסקנא כפי פרוש רש"י, שאם צואר הפר לא היה כנגד אויר הכלי – אין כאן קבלה כשרה, שהרי לא קיבל ישר מהפר אלא מן האויר שמחוץ לכלי, ופסול. ואולם מלשון הרמב"ם אין במשמע כן, וצריך עיון כיצד יפרש דברי הגמרא 'ופשט ליה מזרק' (זבח תורה ד"ה נשפך).

נראה שאם הדין שכשר בדיעבד, יש לפרש שפשט לו מכך שלכתחילה מקבלים מן האויר, ואין מכניסים צואר הבהמה למחיצות הכלי, וכאמור. ואולם עצם הדין שכשר בדיעבד צריך באור בסברא, שכשם שנשפך על הרצפה פסול בדיעבד, כמו כן מן האויר שאינו 'אויר כלי', לא נתקיים 'דם מהפר יקבלנו'. וצריך לחלק בדוחק בין מצב שהדם נחשב כמונח במקום אחר ובא ממנו לכלי, שאז פסול, ובין מצב שלא היה מונח במקום אחר, אך גם לא בא ישיר מן הפר, שאמנם חיסר מצוה אך אינו נפסל, וכזה הוא דם הבא מן האויר.

'נתן ידו או רגלו או עלי ירקות כדי שיעברו מים לחבית – פסולין... אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור – הויתן על ידי טהרה תהא' – רש"י כתב שדין 'הויתן על ידי טהרה תהא', אמור הן לענין קידוש מי חטאת, הן לענין מקוה. וכן היא שיטת רבנו שמשון (מקואות ה, ה). וכן נקטו בפשיטות הרשב"א בתשובותיו (ח"ג רכח; וב'מיוחסות' רכז). והרשב"ץ (ח"ב נו).

ואולם הרא"ש (בתשובה לא, ו) הקשה על כך מכמה מקומות, וכתב לחדש שתנאי זה נצרך רק לענין דין 'מים חיים' – כלומר, לענין קידוש מי חטאת ולענין טבילת זב וזבה במעייין, אבל בור ומקוה מים, כשרים הם בידי אדם ואין צריך שתהא הויתן ע"י דבר שאינו מקבל טומאה.

[וכן נראה שנקט הרא"ש שם בדעת הרמב"ם, שכתב שמקוה שכל מימיו שאובין – פסול מדרבנן, והלא הווייתו ע"י דבר המקבל טומאה. וכן כתב בשו"ת דברי אמת (מקואות דף נג, ב), והביא שם שכן גם שיטת המרדכי בשבועות בשם הרא"ם. וכן כתב בדעת הראב"ד.

וכן כתב הגר"ח הלוי (מקואות ט, ט) בדעת הרמב"ם מחמת הכרח אחר, שדין 'הווייתו ע"י טהרה' אינו אלא במעין ולא במקוה, וע"ש בטעם הדבר. וכיו"ב כתב בשו"ת אבני נזר יו"ד רפט].

אלא שכתב לבסוף: 'מכל מקום לא הייתי רשאי לעשות מעשה'. וסיים שם שהרוצה לצאת מידי ספק, שלא יהא נידונד איסור, אם מתקין סילון של מתכת להבאת המים למקוה, יעשה בענין שפי הסילון לא יגע על אוירו של המקוה אלא יישאר חוצה לו, או שישים בפי הסילון-מתכת, סילון של חרס או של עץ, שממנו יישפכו המים לאויר המקוה, שהרי מבואר בסוגיתנו שאין לפסול ע"י דבר המקבל טומאה אלא אם מגיע אותו דבר עד אויר הכלי.

וכן נפסק בשלחן ערוך (יו"ד רא, מח), שאין להמשיך מים למקוה ע"י דבר המקבל טומאה אלא באופן זה שהמים נמשכים הלאה מפי הצינור ורק אח"כ מגיעים לאויר המקוה.

'אמר רבי חייא אמר רבי יוחנן: זאת אומרת, אויר כלי ככלי דמי' – כי אם לאו ככלי, נמצא שהמים באים לתוך הכלי מ'אויר כלי' ולא מדבר המקבל טומאה, ואין הווייתו ע"י טומאה.

ויש לעיין הלא צריך שיהיו מים חיים אל כלי – שתהא חיותו בכלי, כלומר שהמים יתמלאו בכלי מעצם חיותם, מהמעין. ואם כן, גם כשביאתו לתוך הכלי היא מהאויר, הלא עיקר הכשר המילוי הוא בכך שהמים מחוברים באותה שעה למעין, וכיון שהחיבור נעשה ע"י דבר המקבל טומאה, עדיין יש כאן הוי' על ידי טומאה שהרי ללא אותו חיבור אין כאן 'מים חיים'. ואם כן קשה כיצד מוכיח מכאן שאויר כלי ככלי דמי, הלא גם אם אינו ככלי מובן הטעם שהם פסולין.

ונראה שלכך פרש הרמב"ם (פרה ו, ח) באופן שונה מרש"י, שאין מדובר כשהחיבור למעין נעשה על ידי ידו וכדו', אלא מדובר שנתן את החבית במים ודחק המים בידי או ברגליו או בעלי ירקות, כדי שיעברו המים לחבית, או שיקע דבר המקבל-טומאה במים כדי שיגברו המים ויעלו ויישפכו לחבית. הרי שמדובר באופן שהמים מחוברים למעין גם בלעדי הדבר המקבל טומאה, באופן שהדבר המק"ט משמש רק כגורם ומסייע למעשה המילוי. ועל כן, כל שהגיעו המים לאויר הכלי, שכבר אין צורך לסיועו של הדבר המק"ט – פקע דין הווייתו ע"י טומאה. ומובנת ההוכחה שאויר כלי ככלי דמי, שאם לא כן, כבר פקע מהם מעשה ההויה שעל ידי טומאה, באותו שלב שהגיעו לאויר הכלי.

אכן בשיטת רש"י נראה שגם מים המנותקין מן המעין לא פקע מהם דין 'מים חיים', וכך היא שיטת רבנו תם בדין גל שנתלש (ע' תורת הבית ריש הלכות מקואות). נמצא שלשיטתם שאין צורך בדבר המקבל טומאה להוויית שם 'מעין', שאין צורך בחיבור למעין כאמור, הלכך אם אויר לאו ככלי דמי – כשרים, כי גם ללא חיבורן יש כאן 'מים חיים'. אבל שיטת הרמב"ם (מקואות ט, יח) שגל שנתלש מן המעין אין דינו כמעין ואינו מטהר ב'זוחלין', ולשיטתו זו הוצרך לפרש שמדובר כשהמים מחוברים למעין ללא הדבר המקבל טומאה (עפ"י חדושי הגר"ח הלוי מקואות ט, ט).

ע"ע יד דוד כאן; אמרי משה א, כט לג-לה.

'ולקח מדם הפר – פר שהיה כבר' – נראה שהדרש הוא מ'הפר' – משמע אותו פר כמות שהיה בשעת שחיטה. כלומר שיישאר בתמותו. ומצינו דרשות כעין זו מ-ה' הידיעה – המורה על שלמותו של הדבר מעת שהוא ידוע לנו משכבר (ע' חולין יא [ועתוס' שם] 'העגלה הערופה' – כשהיא שלמה תיהוי. וכן להלן ס. 'אצל

המזבח' – בזמן שהוא שלם. וכן להלן צג: 'וטבל במים, וטבל בדם' – שיהא שיעור טבילה מעיקרא. וכהנה רבות (וע"ע מנחות ט:). ע' בספר 'הדקדוק כיסוד בהלכה' לר"י ילין. מוסה"ק תשל"ג עמ' עב ואילך).

ומה נפלא הדבר שבכל החטאות נאמר תמים מלבד בפר העדה; לפי שבכולן כתוב ולקח מדם.. חוץ מפר העדה שאין מוזכרת קבלת הדם אלא ההולכה בלבד, ואילו היה כתוב בו 'תמים' היה במשמע מאותו פר תמים המוזכר מקודם, וזה אינו, שהרי רק בשעת הקבלה צריך שיהא 'הפר' בתמימותו, ולא בשעת ההולכה (עפ"י משך חכמה ויקרא ד, ד"ה אמר; ד, יד ד"ה בפרשת).

נקט כדבר פשוט שבשעת הולכת הדם אין צריך שתהיה תמימה. וכן כתב בספר זכר יצחק (מו, א) בפשיטות על סמך סוגיתנו. וצ"ב שלא העירו מדברי השיט"ק (כו) שכתב להפך, שהרי בכל מקום ההולכה בכלל הקבלה. וב'זבח תודה' נסתפק בדבר.

'תרגומא אבן שנה' – כלומר צריך להיות 'בן שנה' בשעת ההולכה והזריקה אבל 'תמים' אין צריך אלא בשעת הקבלה. ואם תאמר וכי סכינא חריפא מפסקת את הכתוב שה תמים זכר בן שנה... יהיה? ויש לומר, סברה יש בדבר; הקבלה הרי היא עבודה בפר כולו, [ולמדנו זאת מולקח מדם הפר – פר שהיה כבר], ולכן אם יש בו מום בשעת הקבלה נפסלה הקבלה, אבל עבודות ההולכה והזריקה מתיחסות לדם בלבד ולא לפר, ולכן מום שנפל בפר אינו שייך לאותן עבודות. לא כן דין 'בן שנה', הרי הוא שייך ג"כ כלפי הדם כשם ששייך בבשר ולכן הוא פוסלן (סברא זו נזכרת בזכר יצחק ח"א מו, א).

ככתבם וכלשונם'

(ע"ב) 'אמר ליה תרדא...' – זו לשון רבי יאיר בכרך, בשו"ת 'חות יאיר' (קנב): '...כי ודאי אף על פי שנקראו תלמידי חכמים שבבבל 'חובלים' במסכת בבא בתרא, לא מצד הריקודים והצעקות גדולות ומרות והכאת כף אל כף כא(ו)לו נלחמים זה מול זה, או מצד הקנטורים ולזוללים חלילה, כי לא על סגנון זה נאמר 'כי ידברו את אויבים בשער' שאב ובנו רב ותלמידו נעשו אויבים, רק מצד שהם מתנגדים בסברותיהן ובראייתן... ומה שאמר רב 'כמדומה לי שאין בו מוח בקדקדו' – היינו, שמותר לרב להוכיח לתלמידיו בדברים קשים כדי לזרזם שיעיינו וישגחו וישמרו מן הטעות והשגיאה... לכן, מפני שרבי ידע בלוי שאדם גדול ומופלג הוא, ולא היה ראוי שיטעה אם לא ממיעוט עיון והשגחה, לכן דיבר אליו קשות, חלילה לא מכעס או מגובה רוחו, והרי תניא משמת רבי בטלה ענוה, ולפעמים אמרו בדרך מליצה ובדיחותא... וכי האי גוונא מה שקראו אמוראי לחבריהם 'תרדא'... כולם יש לומר שהיו חבריהם וגדולים מהם, ולא קפדי כלל'. (ע"ש עוד באורך).

ורבי ירוחם ליבוביץ זצ"ל ממיר, כתב בספרו 'דעת חכמה ומוסר' (ח"ב י) כדברים האלה: '... מה שמצינו הרבה פעמים בדבריהם, ביטויים חדים שלכאורה אין זה מתאים לחז"ל הקדושים, כגון מה שמצינו שאמרו זה לזה 'תרדא' וכדומה. וכן בדברי הראשונים ז"ל, מצינו להרמב"ן ז"ל שדרכו לייקר ולכבד את דברי הרמב"ם הקדוש כל כך. ומכל מקום אומר כמה פעמים על דבריו ז"ל 'הוסיף הבל על הבלים', וכהנה רבות.

ולפי דברינו – הרי זה פשוט. אצל חז"ל הקדושים היה הכל בתכלית הטהרה והקדושה, היו מריבים והיו אומרים דברי נזיפה זה לזה, אבל היה כל זאת בלי שום תערובת של 'קפאין', ה'טריפות' של דברים אלו אינו רק (=אלא) ה'קפאין', אבל כשהוא בתכלית הזיכוך והטהרה, אדרבה, 'אורייתא הוא דקא מרתחא ליה' (פירוש, הנזיפה והריתחא כשלעצמם יש להם מקום וקיימים הם גם אצל גדולים, ושלילתם אינה אלא כשהלב אינו טהור ורך, שאז יש בהם תערובת טומאה וארס. וזו כוונתו במשל ה'קפאין'. ראה שם בכל המאמר).

אמרו רז"ל (קדושין ל:): 'את והב בסופה' – מתחילה נעשו אויבים זה את זה ואינם זרים משם עד שנעשים אוהבים זה את זה. והנה כשאמרו חז"ל שהם נעשים אויבים, הרי הם שונאים ממש בלי שום מליצות, ואיך זה נעשים לבסוף אוהבים – איך זה אפשר?

אבל זהו סודו של דבר; כשהשנאה היא בלי 'קפאין', אין זה סתירה כלל להאהבה שאחר כך. בלי 'קפאין' אפשר להעשות שונאים ומיד אח"כ אוהבים...'.
עוד על הביטוי 'תרדא' – ע' בספר בן יהוידע ב"מ כ.

דף כו

'חתך ואחר כך קיבל – כשרה, קיבל ואח"כ חתך – פסולה... משום שמנונית... פרכסה ויצתה לחוץ וחזרה – כשרה' – קשה, מה יועיל שיחתוך את הרגל שיצאה, והלא כבר נפסל החלק היוצא, והדם שיצא כבר נתערב בכולה עוד לפני שחתך. והרי ממה שאמרו 'פרכסה ויצתה...' מבוואר שהבהמה נפסלת ביוצא גם קודם הקבלה?

ונראה ששני דינים יש בפסול 'יוצא'; האחד משום 'ובשר בשדה טריפה' – כל שיצא מחוץ למחיצתו נפסל, והדין הזה כולל כל בשר שיצא מחוץ למחיצתו ואף בשר חולין (ע' חולין סח. ועוד). ודין נוסף נלמד (להלן קא.) מ'ב'קדש פנימה' – ונראה שדין זה אמור רק לאחר שנעשית עבודה בקרבן, אבל השחיטה אינה עבודה (כדלעיל יד:). ולכך קודם קבלה אין שייך פסול זה.

ונראה נפקא מינה בין שני הדינים, לענין מה שלמדו (צו:): מיקדש – כל שפסולו בקודש הרי הוא מקדש אחרים להיות כמוהו, לפוסלו. וזה אין שייך אלא בדבר שפסולו בקודש, אבל לענין פסול 'ובשר בשדה טריפה' האמור גם בחולין – אינו מקדש את האחר להיות כמוהו.

והנה מה שאמרו שאם קיבל ואח"כ חתך פסול משום השמנונית שנפסלה ונתערבה בדם היוצא – צריך עיון מדוע ייפסל כל הדם משום תערובת השמנונית. ובתוס' כתבו משום גזירה שבמקדש שדם פסול אינו בטל ברוב. ולכאורה מצד הסברה נראה שאין שייך לגזור באופן זה. אלא נראה שהאיסור נובע מן הדין הנזכר, שכל שהוא פסול – פוסל האחר. וזה הרי לא שייך לפני קבלה כאמור. הלכך חתך ואח"כ קיבל – כשרה.

ואולם קבל ואחר כך חתך – פסולה, שהרי מאותה שעה חל דין פסול 'יוצא' של קדשים, והרי החלק היוצא אסר את הכל. ונראה שגם אם לא קיבל את כל הדם – נפסלה, כי מיד שהחל לקבל יש כאן כבר עבודה בכל הפר, ומיד עם תחילת הקבלה נפסלה ב'יוצא' ושוב נפסל הכל מדין 'יקדש להיות כמוהו' (זכר יצחק מז, א).

גם ב'זבח תודה' הרבה לתמוה על דברי התוס' שאינו בטל ברוב משום גזירה. ונשאר ב'צע"ג".
עוד על דברי התוס' שרק משום גזירה אינו בטל – יש מי שכתב שלפי שיטת המרדכי (בחולין פרק 'הזרוע'), שאין דין ביטול

ברוב אלא כשהאיסור וההתר היו מתחילה ניכרים ואח"כ נתערבו, אבל כשבאו לעולם מתחילה כשהם מעורבים – אין דין ביטול כלל, לפי שיטה זו אפשר שאין הדם מתבטל מעיקר הדין (הגרי"א בשו"ת עין יצחק כו, ח ובבאר יצחק יו"ד לא, ג). ואולם יש מי שכתב שגם כאן הלא מתחילה הרגל שיצאה היתה מבוררת וניכרת לעצמה, ושאר הבהמה לעצמה, ורק אח"כ נתערב דם הרגל בכולה (ע' שערי ישר ג, כב).

עוד בהבחנות שונות בפסול 'וצא' – ע' חדושי מרן רי"ז הלוי ריש הל' פסולי המוקדשין; קהלות יעקב זבחים כ; אבי עזרי פסוה"מ תנינא א, לג; בית ישי קטז, ב. ועע"ש בבאור סוגיין; מתן קדש (לר"נ מלינובסקי) כאן.

'אמר רב חסדא אמר אבימי: חותך באבר עד שמגיע לעצם' – ולפי זה אפשר לפרש כבתחילה, חתך (עד העצם) ואחר כך שחט – כשרה.

ואולם דעת הרמב"ם (פסולי המוקדשין א, יד) שאם רגליה בחוץ בשעת השחיטה – פסול משום **והביאם לה'** – כולה משמע [כמו שאמרו בסמוך. ודעת רש"י ותוס' שאין דין זה אלא לכתחילה]. ולשיטתו מובן שהוצרכו להישאר באוקימתא האחרונה 'חותך ואחר כך קיבל' ומדובר שהרגל יצאה אחר השחיטה, שאז צריך לחתוך הבשר עד העצם ורק אחר כך לקבל הדם [וכמו שכתב הרמב"ם שם בהט"ו] (עפ"י פנים מאירות; שפת אמת, ועוד).

'תלה ושחט מהו' – הפוסקים דנו אודות שחיטת בהמה כשהיא תלויה בראשה, וכתבו לפסול השחיטה משום חשש עיקור, שכיון שמתחיל לחתוך, יש לחוש לקריעת שאר הסימנים מאליהם, מחמת כובד הבהמה התלויה. ומכאן אין כל הוכחה להכשיר שחיטה כזו, שיש לומר שתלאה ברגליה ולא בראשה, או כשהיא מונחת כולה על דבר אחר התלוי באויר, וכדומה (עפ"י הר צבי).

על מום בקילוף העור – ע' תוס' חולין כח: וברש"י וחזו"א (וע' במצוין בשלמי שמעון שם).

'נתלה וקיבל... אין דרך שירות בכך' – בשפת אמת הקשה, מה צריך לסברא זו, הלא אין כאן עמידה (וע"ע אבני נזר יו"ד רסו, יג)?

ולכאורה היה נראה שכיון שהוא זקוף הרי כאן עמידה, אלא שעומד באויר. ואע"פ שאין סמיכתו ברגלים על הקרקע, אפשר שמכל מקום יש כאן עמידה, וגרע מסמיכה שעיקר כובדו נשען על צידו ולא למטה.

ואולם נראה שאף לפי סברה זו שכל שהוא זקוף יש כאן עמידה הגם שאין תמיכתו על הרגל – מי שעומד על רגליו ושוחה ומתכופף, נחשבת זו עמידה אע"פ שאינו זקוף, שהרי עיקר סמיכתו על רגליו, ושמו אף אם רגליו מכופפות, והרי נראה שכל מקבל דם מצואר הבהמה במקדש היה בשחיה, שהרי הקרבן מוטל על הרצפה (ועתוס' נה: ד"ה גובהה; אג"מ יו"ד ח"ב א).

והנה מבואר בתוס' (יט. ד"ה מיושב) שעבודה בהשתחוואה פסולה מפני שאיננה 'עמידה' [הגם שאיננה 'ישיבה' לענין הא דאין ישיבה בעזרה, ע"ש]. ונראה לכאורה שאין כוונתם לעמידה על הרגלים בכפיפת קומה, שזו 'קידה' היא ולא 'השתחויה' (ע' שבועות טז: ובתוס' הרא"ש הוריות ד סע"א), ושפיר נחשבת 'עבודה' כשם שהיה בכיור שמניח ידיו על רגליו ומקדש והרי כשעושה כן ודאי כופף קומתו [ובספר שער המלך (בית הבחירה ז, ו) נקט שגזרת הכתוב מיוחדת היא בקידוש ידים ורגלים. ועפ"י הקשה על התוס' קושיא ונשאר בצ"ע], אלא הכוונה בהשתחויה על הארץ ממש או בכריעה על הברכים. וצריך בירור בכל זה.

עוד העירו האחרונים שמשמע שלולא הטעם 'אין דרך שירות' לא היה לחוש משום חציצה שבין רגליו לרצפה, כבעומד על גבי כלים, הגם שהאויר מפסיק – ע' חזון איש קמא ל, ב; אבני נזר יו"ד רסו, יב ואילך; או"ח תלג, ה בהגה"ה; בית ישי קיז.

‘לא אמרת והביאם לה’ – עד שתבוא כולה לפנים, הכי נמי בבאם אל אהל מועד – עד שיבא כולו לאהל מועד’ – ואין אומרים כאן ‘רובו ככולו’ כבכל מקום – שאין לומר רובו ככולו אלא בהתייחס למעשה מסוים, שכשנעשה ברובו של דבר כאילו נעשה בכולו, אבל כאן גדר הדין אינו מעשה הכניסה אלא למדו מן הכתובים על מצבו של העובד ושל הבהמה, שצריכים שיהיו בפנים, הלכך צריך שיהא שם כולו (‘חדושי הגר’ ז’ על הש”ס). ויסוד הדברים מופיעים בחדושי הגר”ח ביאת מקדש ג, כא ד”ה והנה עיקר.

א. כדברים האלו כתב בספר אבי עזרי (טומאת צרעת [רביעאה] טז, ה). והעיר שם מדין העובד בקדשי-קדשים שרובו בצפון ומיעוטו בדרום, שמועיל. וכתב שאכן גדר הדין שם שהקבלה צריכה להיות בצפון, וכשהמקבל עומד בדרום והושיט ידו לצפון וקיבל, נחשב שקיבל בדרום, אבל כשרובו בצפון נחשב שהקבלה היתה בצפון, הגם שלא נחשב שהמקבל עומד בצפון, שהרי אין דין ‘רובו ככולו’ בהתייחסות למצב קיים אלא כלפי מעשה, כאמור.

ב. נראה לכאורה שיש גם הלכה של ‘רובו ככולו’ כשאנו דנים על מציאות ללא מעשה, כגון הדם שרובו משולש, וכמו כלי שרובו ממתכת ומיעוטו מחומר אחר, או בגד שרובו מצמר רחלים, וכיו”ב – אלא ששם הנידון על שם תואר של הדבר, והשם הכללי נקבע על פי רובו. לא כן כשאנו דנים על מקומו של האדם וכדו’, ולא על תואר ושם כללי, בזה אין דין ‘רובו ככולו’ אלא בהתייחסות למעשה הביאה ולא על מצב הימצאותו בפנים.

(ע”ב) ‘אמר שמואל: פסול – בשר, אבל בעלים נתכפרו’ – התוס’ נסתפקו לומר שדברי שמואל מתייחסים רק על שינוי למעלה ולמטה, אבל הניתנים בחוץ שנתנן בפנים או להפך – שמא לא כיפר כלל, וכן נתן על גבי הכבש.

אולם מדברי הרמב”ם משמע (פסולי המוקדשין ב, י) שבכל האופנים אם נתן שלא במקומו – כיפר (זבח תודה ועוד).

יש מי שהבין בשיטתו שהוא הדין לדמים הניתנים על הפרוכת ובין הבדים בקדש הקדשים, אם נתנם על המזבח החיצון – כיפר (מקדש דוד לג, א וע”ש כג, ד. וע”ע בפירוש המשנה לרמב”ם). ואולם הרבה מרבתינו האחרונים כתבו שאין הדברים אמורים אלא בדמים שדינם להינתן על המזבח הפנימי שנתנם על המזבח החיצון, או להפך [דכתיב ואני נתתי לכם על המזבח לכפר – כיון שהגיע דם למזבח נתכפרו. כלומר, בדם שדינו להינתן על המזבח כיון שהגיע למזבח, אפילו מזבח אחר – כיפר], אבל דמים הניתנים על הפרוכת ובין הבדים – אם נתנם על המזבח, לא עשה כלום (עפ”י זבח תודה; אור שמח; חדושי הגר”ח הלוי פסוה”מ ב, טז; חזון איש ז, ב. וע’ בספר חזון דעה יומא נח:).

זכי תימא להתיר בשר באכילה, מי איכא זריקה דלא מכפרת ושריא בשר באכילה?! – כלומר באופן כזה, שהזריקה הראשונה כיפרה והדם הנותר נעשה ‘שיריים’ ואינו ראוי לזריקה נוספת. אבל בעלמא מצינו זריקה שאינה מכפרת מחמת סיבות אחרות, ואעפ”כ מתרת את הבשר באכילה – כגון בזבחים שנזבחו שלא לשמם, או בבאים לאחר מיתת בעליהם, כדלעיל ה–ו (עפ”י אבני נזר חו”מ פו). וע”ע בענין זריקה אחר זריקה, בספר בית ישי קיד, ג. וע”ע בקרן אורה להלן סג סע”ב לענין הזאת דם העוף שלא במקומה.

‘נתנו על הכבש... אם יש דם הנפש יחזור הכשר ויקבל... הכא במאי עסקינן דיהביה פסול....’ – משמע שאין תקנה אלא בקבלה מצואר הבהמה [ואינו נעשה ‘דחוי’ ע”י הזריקה הראשונה], אבל הדם הנשאר בכוס שממנה זרק – אין לו תקנה בזריקה חוזרת, ואכן כן כתב הרמב”ם (פסוה”מ יד, ב) שדם שזרקו אחד מן הפסולין – הדם הנשאר בכוס יישפך לאמה.

הרי שחלוק דין ‘דיחוי’ בדם שבצואר הבהמה מדין ‘שירי הדם’; תורת ‘דיחוי’ אינה שייכת אלא

כשנתקיים דין זריקה בקרבן, שכיון שכבר נתקיימה בו זריקה, שוב אין צורך בדם שבצואר הבהמה וכתוצאה מכך שאין כל צורך בו, נעשה 'דחוי' ממילא, אבל בזריקת פסולים שאינה כשרה ועדיין יש מקום לזריקה נוספת – אין כאן דיחוי. לא כן לענין חלות שם 'שיריים', די במה שהיתה זריקה בדם להחל שם 'שיריים' על הדם הנשאר בכוס, ושוב אינו ראוי לזריקה מחמת שחל עליו שם 'שיריים'. ובזריקת פסול סובר הרמב"ם שאף כי לא נתקיימה זריקה בעצם הקרבן, מ"מ בדם עצמו יש בו דין זריקה, הלכך עושה 'שיריים' (עפ"י הגר"ח הלוי פסוה"מ יד, ב; מעה"ק יט, יג. ועיין שם עוד בבאור החילוק בין הגדרת 'דחוי' ל'שיריים', ובספר בית ישי סוס"י קיד. וע"ע מנחת חינוך קלח, ח; אבי עזרי [חמישאה] ריש פסוה"מ). וכן גם מבואר בתוס' להלן (צב. ד"ה ושקבלו) שפסולין שזרקו, הדם שבמזרק נפסל. ובוה מובן בפשטות מה שהקשו בגמרא על שמואל מ'נתנו על הכבש... אם יש דם הנפש יחזור הכשר ויקבל. ואי ס"ד שלא במקומו כמקומו, ל"ל יחזור הכשר ויקבל' – ולכאורה קשה גם לאידך גיסא; אם לאו כמקומו דמי, מדוע צריך לחזור ולקבל, ולא יתן משיירי הדם שבמזרק – אלא משמע שהדם שבמזרק נפסל גם אם היתה זו זריקה פסולה. ואולם יש לדחות דהו"ל ולטעמך.

– התוס' תמהו, אם מדובר בפסול, מדוע נקט שלא במקומו הלא הוא הדין כשנתן הפסול במקומו. ואפשר ליישב בפשיטות שנקט כן לרבותא, שאפילו בזה כשאין דם הנפש אינו יכול לקלוט ולאסוף הדם ולחזור ולהוותו במקומו, שכבר קלטו מזבח הגם שזרקו פסול ושלא במקומו (זבח תודה).

דף כז

'כאן שנתן בשתיקה, כאן שנתן באמירה' – פירוש, משנתנו שפוסלת לגמרי מדברת בשזרק שלא במקומו במחשבה לאכול או להקטיר חוץ לזמנו. ולכך פסול ולא כיפר, ומצד שני אין בו כרת לפי שזריקה שאינה מתרת הבשר לאכילה אינה מביאה לידי פיגול. ויש לתמוה אם כן מה טעם פסול, הלא אמרת שכל זריקה שאינה מתרת הבשר באכילה אינה מביאה לידי פיגול. ורק כשחשב בשחיטה על הזריקה לעשותה שלא בזמנו אמרו לעיל שפסול כדין מחשבת הינוח וכרבי יהודה, אבל כשחשב בשעת הזריקה–שלא–במקומה מה טעם יש לפסול? (כן תמה הגרעק"א בתשובותיו, בסוס"י קצה).

ונראה על פי מה שצדד המשנה–למלך (פסוה"מ יח, ז) זה שאין הזבח נקבע בפיגול עד שעת זריקה, כשקרבנו כל מתיריו בהכשר – זהו רק לענין חיוב כרת, שאינו נעשה 'פיגול' בלא הרצאה, אבל הפסול חל מיד בשעת מחשבתו הפסולה. ועל כן גם כשהיתה הזריקה שלא במקומה, חל פסול–המחשבה. וקושיית הגמרא לעיל 'אי הכי איפסולי נמי לא ליפסול' לא היתה אלא כשחושב בעבודה קודמת לזרוק שלא במקומו, שלא חשב על זריקה ראויה. ותרצו 'מידי דהוה אמחשבת הינוח'. אבל כשחושב בזריקה מחשבת פיגול ממש – ודאי פסל הגם שהזריקה אינה במקומה הראוי, שאין צורך שייקרבנו כל מתיריו בהכשר לענין הפסול גופא אלא לענין חיוב משום 'פיגול' (עפ"י אחיעזר ח"ב ל. וע"ע שם בח"ד צב, א).

א. עוד בענין ספק המשנה למלך הנ"ל – ע' בשו"ת אחיעזר כז; ח"ג סו. ובחזו"א (סוף קדשים, עמ' 354 סק"ד) נקט שהזבח נפסל מיד, וכתב שאין מקום להסתפק בזה. וע"ע בענין זה בשו"ת בית זבול ח"א יז, ה; בית ישי קיד, א. וע"ע במובא ביוסף דעת מעילה ג.

ולמה שצדד המשל"מ צריך לפרש מה שכתב רש"י להלן (מה: ד"ה שכן גז"ל) 'זריקת הדם קובעתו בפסול' – כלומר בפסול פיגול המסוים, אבל פסול בעלמא חל עוד קודם לכן.

ב. עוד בענין 'שלא במקומו כמקומו דמי' בגדר הדין ובאם אכל הבשר, אם חייב משום הלאו של אכילת בשר קודם זריקה – ע' בחדושי הגר"ז; חזו"א זבחים ז; אחיעזר ח"ג נד; קהלות יעקב; ברכת מרדכי ח"ב יא,ה ואילך.

(ע"ב) 'לא נחלקו אלא בניתנין לפנין שנתנן בחוץ, בחוץ שנתנן לפנין, שר' יוסי אומר: יאספנו ור' שמעון אומר: לא יאספנו' – יש מי שצדד למחוק 'בחוץ שנתנן לפנין', שהרי כבר נפסל הדם מיד בכניסתו להיכל, וכיצד יאספנו ולזרקו על המזבח (צאן קדשים).
ויש שכתבו שניתן להעמיד בשאר זבחים חוץ מחטאת, ואליבא דרבנן (פא:) שלא נפסל אלא דם החטאת (טהרת הקדש ועוד. וכעין זה כתב ב'זבח תודה' במשנתנו, על הניתנין בחוץ שנתנן לפנין, שלשמואל – כיפר).
ויש שתצו על פי דברי הרמב"ם (פסוה"מ ב,יג), שלא נפסל הדם אלא כשנכנס דרך פתח אהל מועד, אבל נכנס בפשפש או מן הגג וכדומה – כשר. הרי שיש אופנים ששייך לאספו ולזרקו (יד דוד ועוד).

כתבו המפרשים שיש לגרוס: 'שר' יוסי אומר: לא יאספנו ור' שמעון אומר יאספנו' כדלעיל (עפ"י ברכת הזבח; חק נתן).

'האי רצפה והאי כלי שרת' – לענין הגדרת מזבח החיצון כ'כלי שרת' או כבנין, ועל מש"כ כאן רש"י שמזבח החיצון לא נמשח – ע"ע ברמב"ן ובמאור ע"ז נב (-לענין דין מועל אחר מועל); משך חכמה תשא ל"י. וע"ע שם פקודי מ"י; הר צבי כאן; הגהות חשק שלמה; בית ישי לב; שבט הלוי ח"א ר וח"ה עט פא וח"ו צג; חונן דעה יומא מז.

*

מחשבת פיגול בהקרבת הנפש

כה מתאר עד ראייה, הרב אפרים אשרי, את שעותיו האחרונות של הגאון הצדיק רבי אלחנן וסרמן זצ"ל, עם חבריו ותלמידיו – עת שיצאו להורג ע"י הצורך הנאצי ימ"ש, כשהופסקו מלימודם במסכת נדה (מובא בפתיחה ל'קובץ שיעורים' ח"א):
ר' אלחנן דבר בשקט תוך מנוחה נפשית כתמיד, אף קולו לא השתנה במאומה. ארשת פניו הביעה רצינות, אך רגילה. בדבורו לא הרגישו כל נימה פרטית, לא ניסה אף להפרד מבנו ר' נפתלי. שיחתו היתה מכוונת לכולם, לכלל ישראל:
במרומים מחשיבים אותנו כצדיקים, כנראה, כי נבחרנו לכפר בגופותינו על כלל ישראל, אי לזאת אנו צריכים לשוב לה' בתשובה שלימה ומיד במקום... הזמן קצר, הדרך למבצר התשיעי (מקום הטבח של קדושי סלבודקה קובנה) קרובה. עלינו לדעת כי קרבנותינו יעלו יותר לרצון ע"י התשובה, ועל ידי כך נציל את חייהם של אחינו ואחיותינו באמריקה...
שלא תעלה ברעיונו איזו מחשבת פסול ח"ו, שהיא כפיגול ופוסלת את הקרבן. אנו מקיימים עתה את המצוה הכי גדולה. 'באש הצתה ובאש אתה עתיד לבנותה' – האש היוקדת את גופותינו היא האש שתחזור ותקים מחדש את בית ישראל'.

דף כח

'מאי קמ"ל עור אליה דמי, תנינא... איצטריך, סד"א הני מילי לענין טומאה דרכיך מצטרף, אבל הכא אימא למשחה – לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלין...' – לכאורה נראה שענין 'למשחה'

קיים גם באכילת בעלים, לא רק במתנות כהונה, שהרי בכל הזבחים קיימין, אף בשלמים הנאכלים על ידי בעליהם. וקשה ממה שמבואר מדברי התוס' (להלן עה: ד"ה בכור) שאין דין 'למשחה' אלא במתנות כהונה. וכן משמע מלשון הרמב"ם.

אך נראה שניתן לפרש כאן בגדי של חטאת הנאכל על ידי הכהנים, ולא גדי של שלמים. וזהו החידוש שמשמיענו שאפילו בחטאת הנאכלת לכהנים ודינם לאכול כדרך המלכים, נידון העור כבשר אע"פ שאין המלכים אוכלים (מתוך אבי עזרי ביכורים [תליתאה] ט, כב – בשם הגרמ"מ שולזינגר שליט"א). ע"ע להלן בדף לה במש"כ שם אודות מחשבת פיגול בדבר שאין מצוה באכילתו.

– אם היה משמיענו רק כאן, היה מקום לומר להפך; דוקא לענין אכילת קדשים נחשב עור האליה כבשר משום הפסד קדשים ומצות אכילתם, הלכך כל שנאכל אפילו בדוחק נחשב כאוכל, אבל בחולין, רוב בני אדם אינם אוכלים אותו ולא ייחשב אוכל (שפת אמת).

'מיתבי, השוחט את העולה... ואיבעית אימא תני זבח' – הרמב"ם פסק כרב הונא [שלשיטתו המשנה מיושבת ביתר פשיטות. והוא גם רבו של רב חסדא (ע' ב"מ לג) ואין הלכה כתלמיד במקום הרב. וגם מפני שרבא שהוא בתרא, מפרש שיטתו], שעור האליה אינו מוקטר כאליה, אלא דינו כשאר בשר הנאכל. ואולם עור בית הפרסות ועור הראש של עגל הרך – אינם מטמאים טומאת אוכלין, שאין הלכה כאלעזר בן יהודה אלא כתנא קמא. ולענין עור בית הבושת קצת משמע שלא נחלקו בזה התנאים ולפי כולם דינם כבשר. ואולם רש"י בחולין (קכב: ד"ה להביא) כתב שתנא קמא חולק. וצע"ק (עפ"י קרן אורה; זבח תודה. וע' גם בפרוש המשנה לרמב"ם שפסק כרב הונא).

[מש"כ שיש לפסוק כרב הונא כנגד רב חסדא – כן כתבו הראשונים; ערי"ף ורא"ש רפס"ז דשבת וברא"ש שם קכח; רי"ף ורבנו יונה ברכות כה].

וכיו"ב כתב בשפת אמת, אלא שצדד לומר עפ"י לשון הרמב"ם שעור האליה בעולה אינה קריבה אלא מופשטת עם שאר העור. אך כתב שלדינא אין נראה להוציא מפשט הסוגיא המורה להפך. וכן שאר האחרונים נקטו בפשיטות שעור האליה דינה כבשר לכל דבר. וכן כתב הרי"ד בפסקיו. וע"ע חזו"א יא, ו; אגרות משה או"ח ח"ד עו.

'פיגול – זהו חוץ למקומו' – מפני ש'חוץ למקומו' דומה ל'חוץ לזמנו', לכך מעמיד את הכתוב 'פיגול' בזה ולא בשאר פסולין. ובתורת כהנים רוצה ללמוד חוץ למקומו מחוץ לזמנו (קרן אורה).

(ע"ב) 'אף הרצאת פסול עד שיקרבו כל מתיירי' – ע' במצוין לעיל כז, האם מיעוט זה נאמר רק לגבי חיוב כרת, או גם לענין איסור אכילת פסולי המוקדשים.

דף בט

'אי מהתם הוה אמינא שלישי – פרט, פגול – כלל, ונעשה כלל מוסף על הפרט ואיתרבו שאר מקומות, קא משמע לן' – אע"פ שגם בפרשת קדושים כתוב 'שלישי' ו'פיגול', אין לומר גם כאן נדרוש פרט וכלל, שאם כן מה בא הכתוב הזה ללמדנו – אלא ודאי בא להשמיענו שאותו 'פיגול' אינו כלל המוסף על הפרט (חק נתן).

במחשב לאכול מזבח ביום השלישי הכתוב מדבר – אף על פי שנקטו לשון 'מחשב', כבר כתבו התוס' בכמה מקומות שאין נעשה 'פיגול' אלא על ידי דיבור בפה. וכן מובא ברש"י להלן (מא: וכן יש לדקדק מרש"י להלן לא. ד"ה רב אשי; מב. ד"ה אלא אמר רב אשי) והסמ"ג (ל"ת שלו) והרא"ש בשם רבנו ברוך (הלכות ספר תורה ג). ואמנם התוס' בכמה מקומות נראים כמסתפקים בדבר (וע"ע שטמ"ק ב"מ מג), וכן דעת הרמב"ם אינה ברורה (עפ"י זבח תודה. וע"ש בסוף המסכת – מחידושי בנו של הח"ח) ויש אומרים בדעתו שמחשבה לבדה פוסלת ללא דיבור (ע' משנה למלך פסולי המוקדשין יג). וע"ע במצוין לעיל בתחילת המסכת. ומה שחילקו להלן (לא). בין הוציא בלשון 'אכילת אש' ובין הוציא בלשון 'הקטרה', יש לומר שגם במחשבת האדם יש חילוק באותם מושגים, ותלוי כיצד הוא חשב. ולא מביעי אם צריך יצייר התיבות במחשבתו אלא אפילו אם די בציוור הענין [ע' קהלות יעקב א שצדד בדבר], ונאמר שבזה אין לחלק בין הלשונות [וכעין שכתבו כמה מפרשים על 'הרהור כדיבור', שאין חילוק בין הרהר בלשון"ק להרהר בשאר לשונות. ואמנם יש לחלק בין הנידונים כמובן] י"ל שאף שמספקת מחשבה כזו לפגל, אך כאשר הוציא המלים בפה או אף במחשבת שכלו, אזלינן בתר המלים.

אותו בלא ירצה ואין מאחר נדרו בלא ירצה – התוס' תמהו מדוע צריך קרא לכך. ונראה שצריך קרא שלא נאמר הריהו כקרבן שעבר זמנו [וכעין שאמרו בסמוך בברייתא, יכול יהא בכור שעברה שנתו כפסולי המוקדשין]. וכיון שהכתוב מדבר ב'חוץ לזמנו', הייתי אומר שגם זה בכלל – לכך נצרך המיעוט לומר שאין קרבן נפסל חוץ לזמן 'בל תאחר' (קרבן אורה). עוד יש לומר, משום שבאחור הקרבן יש 'עשה' ו'לא תעשה', הרי זה כמו ששנה עליו הכתוב לעכב – לכך צריך ללימוד מיוחד שאין האחור מעכב את ריצוי הקרבן (עפ"י שפת אמת ומרומי שדה כאן. וע' בשפ"א ר"ה ו.). ובהגהות 'מצפה איתן' מובא שצריך קרא שלא נאמר אין אדם מתכפר ונרצה בדבר עבירה. עוד אפשר שהיה מקום לפרש הכתוב לא תאחר לשלמו – אל תביאנו כלל באחור זמן, לכך בא הכתוב הזה לומר שמרצה (עפ"י שפת אמת ר"ה ו.).

(ע"ב) 'מנין למחשב בקדשים שהוא לוקה, תלמוד לומר לא יחשב. אמר ליה רב אשי לרב מרי: לאו שאין בו מעשה הוא... אמר ליה רבי יהודה היא דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו' – הגם שמוזהרים על העבודה במחשבת פסול והלא העבודה יש בה מעשה, מכל מקום העבודה כשלעצמה מצוה היא, ועיקר האזהרה בא על המחשבה בלבד [ואינו דומה לשוחט לעכו"ם, שלוקה – שהמעשה והמחשבה באיסור הוא] 'ועדיין צריך עיון' (קרבן אורה). א. כעין זה דנו האחרונים בשוחט הפסח על החמץ – האם נחשב לאו שאין בו מעשה, כי עיקר האיסור אינו בשחיטה אלא בהשהיית החמץ בזמן השחיטה, וההשהיה אין בה מעשה. וכן יש עוד כיו"ב – ע' במצוין ביוסף דעת ב"מ צ ובשאלות ותשובות לסיכום מכות ד.

ובשפת אמת חילק בין זה ובין מעלה אברים בלי מלח שלוקה, ששם כשאין עליו מלח, ההקטרה היא גוף האיסור, אבל כאן גוף האיסור הוא רק המחשבה, אלא שמוזהר עליה בשעת העבודה. וע"ע בענין זה בשיעורי ר' שמואל לב"ב (הוצ' המשפחה, תשנ"ג, עמ' גט).

ושם דן (עפ"י ד' הרמב"ן בקונטרס דינא דגרמי) על הגדרת פסול פיגול, האם נחשב 'מעשה מזיק' כיון שהזיק בעבודתו, או שמא המעשה אינו נידון כחוק אלא שבמחשבתו הרעה גרם לנזק. והעיר מכאן שמשמע שאינו אלא פסול מחשבה. וצידד לחלק שם בין חלות הפסול ובין האיסור לחשב. ויש להביא סימוכין לחילוק זה לפי מה שצדד באחיעזר (ח"ב כו, ג), שאף לפי הדעות שאין פסול פיגול חל עד שעת זריקה,

בכל זאת לוקה לר' יהודה על מחשבתו שבשעת השחיטה, ואין כאן התראת ספק שמא לא יזרוק לבסוף ונמצא שלא פסל [בפרט שאסור לו לזרוק – ע' חולין פא]. וכתב שאע"פ שלא נקבע הפסול, האיסור קיים בעצם המחשבה שהרי במחשבתו פוסל את הקרבן שלא יהא ראוי להרצאה. וגזרת הכתוב כהרצאת כשר כן הרצאת פסול אינה מתיחסת אלא על קביעת הפסול ולא על עבירת המחשבה. וכמו כן כתב בספר אפיקי ים (ח"א כד, כ) – הרי מבואר שהאיסור לפגל אינו בהכרח קשור לחלות פסול הקרבן.

כעין זה צידד בשפת אמת (מנחות טז.) שגם לחכמים שאין מפגלין בחצי מתיר – עבר בלאו במחשבתו. וכן בקרן אורה (במנחות כה) הניח שאף במתירין, שאין בהם פיגול והקרבן כשר, איסור תורה יש במחשבת פיגול.

ב. ע"ע בשיטה מקובצת בב"מ (מג) שהוכיח שאין צריך דיבור בקדשים, שאם כן הלא בדיבור פיו איתעביד מעשה שהרי הקרבן התפגל [וכדרך שאמרו לענין תמורה – ע' ריש תמורה]. וכן הקשו אחרונים (ע' שפת אמת, הגהות חשק שלמה, ובחידושי הר"ר אברהם בנו של הח"ח – בליקוטי הלכות בסוף המסכת; פני יהושע גטין נד; נוב"י תנינא יו"ד קסח ועוד). ובספר 'חק נתן' כתב דאין הכי נמי והיה יכול לתרץ כן, אלא שתירץ אף לפי סברת המקשה שהחשיבו ללאו שאין בו מעשה. ויש אומרים מי שכתב שסברת 'בדבורא אתעביד מעשה' אינה שייכת אלא בחלות תמורה או תרומה שמשנה את החפצא למצב חדש משום הענין הממוני-משפטי שמעורב בהם, משא"כ בפסול מחשבה בקדשים שאינו אלא איסור גרידא (עפ"י קהלות יעקב א. וראה בשו"ת עמודי אור סא, ט דרך קרובה).

וע"ע בזה בשו"ת אחיעזר ח"א כו, א; אפיקי ים ח"א כד; מנחת ברוך א; חדושי הר צבי כאן; באר יעקב (לר"י אריאלי) שבועות כה.

ג. בענין איסור 'לא יחשב' אם הוא קיים במחשבת שלא לשמה בשאר זבחים שאינם נפטלים – ע' במצוין בתחילת המסכת. וע"ע בבית הלוי ח"א סו"י ל; עמודי אור סו"י קיב בהגהה; אבי עזרי (חמישה) איסו"מ ג, ז; פסוה"מ טו, ג.

'אמר אילפא: מחלוקת בשתי עבודות, אבל בעבודה אחת דברי הכל עירוב מחשבות הוי' – ואף על פי שאין הפיגול חל עד לאחר זריקה (כדלעיל כה:), ובאותה שעה חלות שתי המחשבות כאחת, אעפ"כ בזריקה נגלה הדבר למפרע שחלה מחשבת הזמן בעבודה ראשונה, שלא כשתי מחשבות בעבודה אחת, ששתיהן חלות כאחת ממש (עפ"י כריתות ה; קרן אורה).

ע' במנחת חינוך (קמד, ה) שהסתפק אם בזריקה חל הפיגול למפרע מעת שחשב. וצ"ע, הלא מבואר בגמ' בכריתות שחל משעה שחשב או עכ"פ למפרע משעה שחשב.

פרפראות וענינים

'כוף אזנך לשמוע...' –

ישנן בנפש האדם שתי 'דלתות' הסותמות וחוצצות את פתחיה. 'דלת' אחת היא הגאווה. 'דלת' – לשון הגבהה והתרוממות [כמו 'דלו עיני למרום' (ישעיה' לח, ד), 'דלה דלה לנו' (שמות ב, יט), ובלשון המשנה: 'הדלה עליה את הגפן...']. ו'דלת' נוספת בהוראה הפוכה: מלשון דלות ושפלות;

–

שתי סתימות אלו מכוונות כנגד המוח והלב; סתימת פתח המוח נוצרת על ידי גסות הרוח, לחשוב שהדבר ששכלו מחייב הוא הנכון. גאות האדם אינה נותנת לו לבטל דעתו האנושית לדעת התורה האלקית. מקורה של סתימה זו נובע בעיקר מקריאה בספרים חיצוניים ומדעות נכריות, אשר על ידיהן מבכר האדם את דעתו על פני דעת התורה.

לעומת זאת סתימת פתח הלב, מתבטאת בתשוקה ולהיטות לדברים גשמיים, אשר מקורה מפאת שפלות ויאוש וחוסר אמונה שיכול להגיע למעלות גבוהות ורמות, שהרי אם מאמין בעצמו שנשקפת לו תקוה להיות מבני עליה, אי אפשר שיחליף מעלות נעימות עריבות יותר ממלאכי השרת ולנצח נצחים, בתאוות נמכזות ונמסות.

כנגד שתי 'דלתות' אלו אמר הכתוב (משלי ח): אשרי אדם שומע לי לשקד על דלתותי יום יום, לשמר מזוזת פתחי, ואמרו במדרש (רבה, תבוא) הוי מתכוין להכנס דלת לפנים מדלת... מה המזוזת אינה זוה מן הפתח, כך לא תהא זו מבתי כנסיות ובתי מדרשות; –

'בתי כנסיות' היינו עבודת התפילה, עבודה שבלב, שהיא להפך מן התשוקה השפלה – לשפוך נפשו לה' בהשתוקקות והתלהבות כרשפי אש העולה למעלה, להיות לבו מוגבה בדרכי ה'. ובתי מדרשות' – התורה; לעומת סתימת המוח בגסות הרוח לחשוב שמה ששכלו מחייב הוא הנכון, לקנן תורה צריכים את התכונה ההפוכה – לבטל ולהשפיל עצמו כדי להבין ולהשכיל סודותיה. וכענין שאמרו 'כוף אונך לשמוע' – רק על ידי כפיפות קומה והכנעה, ייפתח לו הפתח לשמוע ולהבין את דברי התורה (עפ"י שם משמואל תבוא).

(ע"ב) 'אין אשתו של אדם מתה אא"כ מבקשין ממנו ממון ואין לו' – ודאי אינה מתה אם אינה בת מות מצד עצמה, מצד חטאיה, אולם כיון שמשפטי ה' אמת צדקו יחדו, הרי לא יתכן שיעצור צער לבעלה ולשאר משפחתה אם לא שגם להם מגיע עונש על עבירות שבידם. ומה חטא חטא הבעל שאשתו מתה עליו? – על זה אמרו רז"ל מפני שמבקשים ממנו ממון ואין לו; –

ומה חטאו במה שאין לו במה לפרוע? – אלא, אילו היה מרגיש באמת את חיובו לזולת, ודאי היה לו ממון כדי לפרוע חובותיו, שגדול כחה של הרגשת הכרת טובה והשבת גמול, שהיא נותנת לו אומץ ותעצומות ללא גבול, ואין לך דבר העומד בפני מי שמרגיש את חובותיו לאחר. ואם אין לו לפרוע הרי זה סימן על פגם במידת הכרת הטוב לזולת.

והרי אין לך גדול יותר מחיובו של אדם שהוא חייב לאשתו, שהרי אין 'מלוה' ומטיב גדול לאדם יותר מאשתו. ואם לאנשים אחרים אינו מרגיש הכרת הטוב די הצורך, גם לאשתו אינו מכיר טובה. וכיון שכן נוטלים אותה הימנו (עפ"י שיחות מוסר לגר"ח שמואלביץ – לב תשל"ב א תשל"ג).

דף ל

'אמר אביי: בהא ודאי מודה רבי מאיר. רבא אמר: עדיין היא מחלוקת. אמר ליה רבא לאביי: לדידך דאמרת בהא ודאי מודה רבי מאיר, הרי שחיטה דלכי לחצות דמי ופליגי? אמר ליה: מי סברת אינה לשחיטה אלא לבסוף...' – רבא ודאי סובר כר' יוחנן דלעיל, שמשנתנו מדברת גם בעבודה אחת, ומחלוקת ר' יהודה וחכמים בשאלה אם תפוס לשון ראשון אם לאו, וכמחלוקת ר' מאיר ור' יוסי בתמורה. ואביי משמע שסובר כאילפא שרק בשתי עבודות חולקים חכמים ור' יהודה, וכן בעבודה אחת שהיא כעין שתי עבודות, כשני סימנים שבשחיטה או פסיעות שבהולכה (עפ"י חזון איש זבחים ז, ט. ותמה על סוף דברי התוס' ד"ה מחלוקת).

רבי מאיר בשיטת רבי יהודה אמר דאמר תפוס לשון ראשון – צריך באור מה ענין 'תפוס לשון ראשון' למתניתין, הלא אין שני הדברים שאמר סותרים זה לזה מצד הדין עד שאתה צריך לתפוס אחד מהם, ואינו דומה לתמורה שאי אפשר לה להיות כולה גם עולה וגם שלמים [הגם שיכולים להתקיים יחדיו במציאות, חציה עולה וחציה שלמים, אבל שני הדברים שאמר מהוים בעצם סתירה זל"ז, שאם היא עולה אינה שלמים ואם שלמים אינה עולה. לא כן בנידון דידן, פסול 'חוץ לזמנו' ופסול 'חוץ למקומו' יכולים להתקיים יחדיו].

ולכאורה מוכח שגם כאן הדברים סותרים, כי שם 'פיגול' אינו קיים אלא בהרצאה, כמו שלמדו לעיל כהרצאה כשר כך הרצאת פסול, הלכך כל שחשב מחשבת 'חוץ למקומו' סתר והפקיע בזה את 'הרצאת הפיגול'. נמצא הפיגול והפסול הם דברים הסותרים בעצם מהותם (ע"ע בסמוך).

(ע"ב) 'אמר ליה אביי: והא רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן... דאמר רבי יצחק בר יוסף...' – קושית אביי להוכיח מרבי יוחנן שמחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי היא רק ב'תמורת עולה תמורת שלמים' שיש לפרש דבריו בנמלך, ולא ב'תמורת עולה ושלמים' וב'לחצות'. ולפי זה מוכיח אביי אחד משני דברים; או שר' מאיר שם אינו סובר כר' יהודה דמתניתין. או שנצטרך להעמיד משנתנו בשני סימנים [כמו שהעמיד אביי], ואם כן שיטת ר' יהודה אפשרית גם לר' יוסי, שהרי שני הדיבורים אינם סותרים זה לזה כלל, כי כל סימן נשחט בכוונה אחרת (שפת אמת, בבאור דברי רש"י. וע"ע בפנים מאירות).

'מדהוה ליה למימר תמורת עולה ושלמים ואמר תמורת עולה תמורת שלמים, שמע מינה מיהדר קא הדר ביה' – מכאן הוכיח בספר משנה למלך (מעשה הקרבנות טו, א) שחזרה בתוך כדי דיבור אינה מועילה בהקדש, שהרי אמרו בדעת ר' מאיר שכשאמר 'תמורת עולה תמורת שלמים' חלה העולה מפני שרצה לחזור בו כשאמר שלמים, ואין חזרתו חזרה. וגם ר' יוסי שחולק, זה רק משום שכוונתו על שניהם.

ואולם יש שדחו שזה אמור רק לפירוש ר' יצחק בר יוסף וכשיטת אביי, אבל הלא רבא אינו מפרש מחלוקתם בכך, כי לדעתו אפילו ב'לחצות' חולקים ר' מאיר ור' יוסי, ושם ודאי אין חזרה. ומחלוקתם אם לתפוס לשון ראשון אם לא. ואם כן לשיטתו אפשר שמועילה חזרה בהקדש (ע"י דוד; עמודי אור קיו, ג-טז). ע"ע קצות החשן רנה סק"ב; העמק שאילה קלה; ישועות ישראל מב סק"ה, ובמובא ביוסף דעת ב"ב קכט בסיכומים.

'דבעא מיניה לוי מרבי, חישב לאכול כזית למחר בחוץ מהו... אמר לפניו רבי שמעון ברבי, לא משנתנו היא...' – לכאורה נראה מדברי לוי ורבי שמפרשים את משנתנו בעבודה אחת, ועל כן יש מקום לדון על 'כזית למחר בחוץ' – האם אומרים בזה תפוס לשון ראשון או שמא מחשבה אחת מעורבת היא, אבל לאילפא ולאביי דלעיל הלא מודה ר' יהודה בעבודה אחת (כן העירו בשפ"א ובחזו"א). וצריך לומר שאביי אכן חולק, כי מחלוקת תנאים היא, שהרי ר' שמעון ברבי שנה משנתנו כאביי (חזון איש ו, יא. וצידד שם דרך נוספת לפרש ספקו של לוי גם אליבא דאביי).

ולדעת רבא שלרבי מאיר אומרים תפוס לשון ראשון ב'תמורת עולה ושלמים', וכן גם שיטת ר' יהודה דמתניתין – אין זה דומה ל'כזית למחר בחוץ', כיון שבתמורה ישנה סתירה בתוכנן של המחשבות, ועל כן סובר ר' מאיר לתפוס הראשון, אבל כאן שני הדברים אינם סותרים אהדדי אלא מוסיפים, שהרי יכול באמת לאכול למחר בחוץ, הלכך נסתפק לוי שאפשר לשחיתת שתתפוס את שתי המחשבות ואין אומרים כאן תפוס לשון ראשון (שיטה מקובצת אות ה. וע' בקרן אורה חילוק נוסף).

‘אם כן מרתח רתח, השתא כזית וכזית כללא, כזית למחר בחוץ מיבעיא?’ – ואם תאמר, כמו כן אילו היה שואל **‘כזית וכזית’** היה יכול לשמוע מכלל תשובתו שאם **‘כזית למחר בחוץ’** נחשב פרטא, היה לו לרתח, השתא בכזית למחר בחוץ – פרטא, **‘כזית וכזית’ מיבעיא?’** (ע’ בתוס’ חולין נב. ד”ה סברי). אכן רש”י דייק לכתוב שהריתחא היתה משום שהיה לו לדקדק מכך ששנה לו **‘כזית כזית’** – הא **‘כזית וכזית’** כללא, וכל שכן **‘כזית למחר בחוץ’**. מה שאין כן בצד ההפוך, הלימוד שלימדו אינו מסייע לריתחא אלא סותרו, וא”כ לא היה אז מקום לריתחא (ברכת הובה; צאן קדשים).

דף לא

‘ויקץ כישן’ – נקט לשון הכתוב בתהלים עח, סה. [ולכך שינה מן הביטוי הרווח **‘חוזר וניעור’** – כדי שלא נטעה להשוות גידון זה עם השאלה הכללית של **‘מצא מין את מינו וניעור’** – עתוס’] (ריעב”ק). ומצינו עוד כיו”ב, ביטויים שונים בלשון חכמים הלוקחים מהמקרא).

‘אמר רבא: מנא אמינא לה... הא חזר ועירבן – ראשון הוי’ – תמיהו התוס’ מה ענין זה לגידון דידן, הלא כשאמר חצי זית חוץ לזמנו וחצי זית חוץ למקומו, כבר נפסל הקרבן ושוב אינו חוזר ונעשה פיגול. ואילו לענין טומאה הרי לא בטל כח טומאתו אלא שחסר לו כח לטמא, ועתה שנצטרף עמו חצי ביצה שהוא ראשון, מדוע לא ייעשה ראשון.

ויש ליישב לפי המבואר להלן (לו): שפסול הבא על ידי מחשבת פיגול, אי אפשר לו לגרום שלא יחול הפיגול אחר כך. ואף כאן יש לנקוט כלל זה, ואם כן עלינו להניח שהפסול הבא על ידי מחשבת חצי-זית-חוץ-לזמנו, אינו יכול למנוע חלות דין פיגול, אלא רק אין בו כח לפגל משום שלא היה בתחילה שיעור שלם, הלכך כשיצטרף עמו חצי-זית נוסף בחוץ-לזמנו – יחול הפיגול, ממש כדין צירוף אוכלין לטמא (חדושי הגר”ר בעניני ח”ב סו, לג).

בדרך דומה יש בקהלות יעקב (כג) שמחשבת חצי זית חוץ למקומו אין בכחה למנוע את חלות הפיגול כלל, רק משום שמפסקת במחשבות **‘חוץ לזמנו’** ומונעת את צירופם, הלכך הגידון הוא האם לאחר שחשב על עוד חצי זית חוץ לזמנו, חוזרים ומצטרפים שני החצאים. וע”ע בחזון איש ז, יג.

‘האוכל שנטמא באב הטומאה וננטמא בולד הטומאה מצטרפין זה עם זה לטמא בקל שבשניהם’ – נחלקו רש”י ותוס’ (כאן ובכמה מקומות) האם אוכל פחות מכביצה מקבל טומאה [מן התורה] אם לאו; שיטת רש”י שמקבל טומאה, הלכך אתה מוצא בפשיטות שני אוכלין טמאים שאין בכל אחד כביצה וצריכים להצטרף לכביצה כדי לטמא אחרים.

[ופשטות הדברים מורה ששיטת רש”י שאוכל פחות מכביצה טמא מדאוריתא, כמו שהביא מברייטא דתורת כהנים. וכ”כ בפסחים לג: ובסוטה ל: ועוד. וכ”כ הרישב”א (ברכות מט:): בשמו. וי”א שרש”י חזר בו בחולין פב. (עתוס’ שבת צא. ורש”י ותוס’ ב”ק עז: וע”ע לשון רש”י להלן קה: ד”ה צריכה. וכן ע’ ברש”י חולין לד, ובגרסת הרמב”ן שם ברש”י. וכן בחדושי הר”ן שם. וגם ברש”י חולין קיח: ד”ה אין יד מ’ שפחות מכביצה אינו מקבל טומאה. וכן ציין שם הרש”ש לרש”י בדף קיט (ד”ה גורר) ובדף קכח: (ד”ה החותך וע”ש גם ברמב”ן ובמהרש”א) וע’ גם ברש”י בכורות י. ד”ה בכפרים, וברש”ש. וע’ הגהות ר”א לנדא יומא עט.). וכן היא שיטת הרמב”ם (טומאת אוכלין ד, א; פיה”מ ספ”ג דפסחים. וע”ע הל’ טומאת מת טו, ג). וכ”ה במאירי (ברכות מט:). וכן היא שיטת רשב”ם (פסחים קכא. ב”ב פ. וצ”ע בתוס’ ר”י החסיד בברכות מט: בשמו).

ויש סוברים שמן התורה אינו מקבל טומאה אלא בכביצה, ומדרבנן גזרו על פחות, והדרשא שבתורת-כהנים – אסמכתא בעלמא היא (ערש"י פסחים לג: 'אני שמעתי'; רש"י נזיר לו. תוס' שבת צא; פסחים שם; חולין כד: שם קית. גדה יז: בד' ר"ת; רמב"ן חולין לד. ועוד – ע' בכ"ז ובצינים נוספים באנצ. תלמודית כרך כ עמ' רכ).

שיטת התוס' שכאן מדובר שבתחילה כשנטמא המאכלים היה בהם כביצה ואח"כ נפרד האכל, ועתה נצטרפו שני חצאים. וכתבו שלפי זה אין להוכיח מכאן שאוכל מקבל טומאה בפחות מכביצה. (וכי"ב כתבו התוס' בשבת צא. פסחים מד. וב"ב יט: וכ"כ הר"ש אהלות יגה; בעה"מ ותורי"ד ותרא"ש וחידושי הר"ן שבת צא).

והרשב"א (בשבת צא.) כתב שאף מדרבנן אינו טמא, וכ"כ כמה ראשונים (וע' בעל המאור שם שצדד בזה). ויש שחילקו בין מאכל שמתחילת ברייתו הוא קטן כגון גרגר, שמקבל טומאה, ובין מאכל שאינו כברייתו כגון פת, שאינו נטמא בפחות מכביצה (ע' מאירי שבת שם ועוד).

ולפירוש רש"י בסוגיא בהכרח אין המדובר באופן הזה, כי אם היה בו כביצה בתחילה, מודה רב המנונא היות והיה בתחילתו אוכל כשיעור – חוזר למצבו הראשון. כן פרש רש"י מה שאמרו 'התם איכא שיעורא'. ואולם רבנו תם פרש באופן אחר ולשיטתו אפשר לפרש שמדובר כאן כשהיה בתחילה כשיעור, בעת שנטמא (כן מבואר בתוס'. וע' משל"מ כלים כג; קרן אורה מנחות כד.).

ממוצא הדברים יש ללמוד שלפי הדעות שאין אוכל פחות מכביצה מקבל טומאה הרי הוא טהור לגמרי, וגם אם אחר כך הצטרף עם אוכל אחר שגם הוא נגע בטומאה, והושלם לכביצה [או כגון שטפח ועמד על כביצה] – אינו טמא. שאם לא נאמר כן, לא הוצרך רש"י לחדש שאוכל מקבל טומאה פחות מכביצה, ולא הוצרכו התוס' להעמיד כשהיה בתחילה כביצה (כן הוכיח שער המלך הל' ברכות ו,א לפשוט את ספקו של המשנה-למלך – טומאת אוכלין ד,א).

ואולם יש מקום לדחות, שמא רק כאן שכל חתיכה טמאה בדרגת טומאה שונה – אין שני חצאים מצטרפים. ועדיין אפשר שבשתי טומאות שוות, כשנצטרף האוכל לכביצה – חלה עליו הטומאה שקיבל בתחילה, אף כי בעת מגעו היה בפחות מכביצה ולא היה טמא בפועל (יד דוד).

חישב שיאכלוהו כלבים למחר – פיגול, דכתיב ואת איזבל יאכלו הכלבים בחלק יזרעאל' – מכאן המקור למה שאמרו בכ"מ (ע' חולין עא.) שנבלה שנסרחה ואינה ראוי לאכילת כלב, פקע שמה ממנה, כי בכלב מצינו לשון 'אכילה' (עפ"י תוס' בכורות כג: ד"ה אחת. וע' בשו"ת ר"י מסלוצק סוס"י לח). והיינו בבשר כמ"כ התוס' כאן, אבל בשאר מאכלים פשוט בהרבה מקראות שהבהמה אוכלתם ודאי נחשבים 'אוכל'. ויש לציין שמצינו בעוף לשון אכילה בבשר – 'אכל העוף את בשרך'. ולפי"ז לכאורה המודד הוא לאו דוקא כלב אלא גם אם העוף אוכלם שמו עליו.

'אלא מעתה חישב שתאכלוהו אש למחר... הכי נמי דפיגול...' – אף על פי שחשב דבר אמיתי, שהרי לכשינתן למחר הלא דינו באכילת האש משום 'נותר' – אעפ"י"כ הריזה פיגול הפוסל, כיון שמחמת העבירה שיניח למחר יעשה 'נותר'. [תדע, שהרי כל מחשבת פיגול באכילת מזבח הלא אילו באמת יעלה למזבח חוץ לזמנו – הדין הוא שלא ירד ודינו בהקטרת האש, נמצא שלא חשב דבר שאינו נכון ואעפ"י"כ חייבה תורה על מחשבה זו כיון שהקטרה זו נעשית מחמת העבירה שהעלה על המזבח לאחר הזמן] (עפ"י מקדש דוד לג. ע"ש בישוב הקושיא מסוגית הגמרא להלן פז: וע' בסגנון אחר בקהלות יעקב כג,ג).

(ע"ב) 'בעי רבא: חישב לאכול כזית ביתר מכדי אכילת פרס, מהו, לאכילת גבוה מדמינן ליה או

לאכילת הדיוט מדמינן ליה – יש מי שרצה להוכיח מכאן שמצות אכילת קדשים אינה מתקיימת אלא בתוך שהות כדי אכילת פרס [דלא כמי שרצה לחדש שבאכילת קדשים יוצא גם בששהה יותר כי הגדרת המצוה שהקדשים ייאכלו, ולא מעשה האדם] – שאם כן, אפילו לפי הצד 'לאכילת הדיוט מדמינן ליה' – יצטרף, שהרי לענין אכילת קדשים נחשבת 'אכילה' אפילו ביותר מכדי אכילת פרס (ע' בשו"ת דובב מישרים ח"א מח).

ויתכן לומר שזה שאין צורך בכדי אכילת פרס, זהו רק כשבאמת מקיים מצות אכילת קדשים, אבל כאן שמדובר במחשבת פיגול, צריך שיתקיים דין 'אכילה' לפי אותה מחשבה, והלא מחשבתו היא על אכילת איסור של 'חוץ לזמנו', ועל כן יש לדון את מחשבתו כפי אותם גדרים שהיינו דנים אילו מחשבתו היתה יוצאת אל הפועל, ולא לפי הגדרות אכילת קדשים שיש מצוה באכילתם. [סברא כיו"ב כתובה בחדושי הגר"ז – כלפי מה שמשמע מכאן שאין מחשבת פיגול אלא כשחשב שיאכל לגמרי ע"י האש, ולא די בשחצתה ברובו, הגם שלענין דין הקטרה די בכך. ע"ש].

– לכאורה נראה, לפי מה שהוכיח אב"י שאכילת שני בני אדם מצטרפים, הוא הדין לשתי אכילות נפרדות של אותו אדם שכל אחת חצי זית – שהרי אין זה גרוע יותר משני בני אדם שאין שום צירוף לאכילתם.

ומזה מובן מקור לדברי הרמב"ם שפסק שאכילה ביותר מכדי אכילת פרס מצטרפת, הגם שדחו את ראיית אב"י דלהלן. אך כיון שאב"י הוכיח שבמחשבה על שני בני אדם – מצטרף, ממילא נפשט גם ספק זה. וכן נראה ממה שנקטו לעיל כדבר פשוט שאילו הקטרה קרויה 'אכילה', יש לצרף חצי זית של אכילת אדם עם חצי זית של אכילת מזבח. וכן גם לפי המסקנא, כשחשב על 'אכילת' האש – מצטרף עם אכילת אדם. וכן מחשבת אכילת כלבים מצטרפת עם אכילת אדם (כן פסק הרמב"ם בהל' פסוה"מ יד, י) – מכל זה מבואר שנקטו בפשיטות שמצטרפים אכילות שכל אחת פחותה מכזית, הגם שאין להן שום צירוף במציאות. (ע"ע בסברות אלו ועוד, בשפ"א ובחדושי הגר"ז).

ואולם עדיין הסוגיא אינה מיושבת, כי לפי זה היה לאב"י לפשוט ספקו של רבא ב"ר אבהו אכילת פרס ממתניתין דלאכול ולאכול דומיא דהקטרה מצטרפים. ומכך שלא פשט מוכח שצירוף אכילות של שנים עדיף מאכילה אטית של אחד. ומכאן יש להביא סיעתא לדברי המשנ"ב (רעא סקע"ג ובשעה"צ) ששתית שני אנשים מצטרפת בכדי אכילת פרס. ותמחה על סברתו, מה מקום לצרף שתיה של שנים בשיעור 'כדי אכילת פרס' (ע' אפיקי ים ח"ב ב ועוד). ואמנם י"ל שמכאן מקור נאמן לכך, שצירוף שני בני אדם בתוך כדי אכילת פרס עדיף מאדם אחד ששוהה יותר (עפ"י הרח"ג צמבליטס. 'מוריה' אדר תשנ"ו [רמא-רמב] עמ' קיח).

ובקולות יעקב (כג, ב) צדד לומר שאכילה אטית של אדם אחד גרעה מאכילת שני בני אדם כיון שלא אכל כדרך אכילה [ואמנם אילו אוכל חצי זית בקצב רגיל ומפסיק, ולאחר זמן אוכל חצי זית, לא גרע מאכילת שני בני אדם, אבל הספק שבגמרא מדבר באופן שאכל שלא כדרך]. ואולם בסוף דבריו נשאר ב'צריך עיון'.

זוהא הקטרה ביותר מכדי אכילת פרס היא? – דלמא בהיסק גדול – יש לעיין מה הראיה, הלא הקטרה דרכה בכך להישרף לאט אבל אכילה אין דרכה להאכל ב"ר אבהו אכילת פרס, שהוא השיעור ששיערו לזמן סעודה כמבואר בכ"מ, ואם כן כיצד יש לדייק מדין הקטרה לדין אכילה?

וי"ל דמ"מ אילו הקטרה ואכילה היו מצטרפות, לא היה מועיל אלא כפי שיעור זמן צירוף של אכילה, שאי אפשר לצרף הקטרה לאכילה אלא לפי השיעור המחמיר שיש באכילה [הגם שדרך הקטרה לאט יותר]. שכן הכלל בדיני צירוף בדברים ששיעוריהם שונים – לילך אחר השיעור המשותף בין כל המרכיבים [ואין לומר שמתחשבים לפי הרגילות של כל פעולה ופעולה, ויש