

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 לא - נז

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: 591-6024 (02)

טלפון: 651-5004 (02) בשעות אחה"צ

דואר אלקטרוני: daf@dafyomi.co.il

המכון מחלק מגוון רב של חומר בעברית ובאנגלית

לחשב חצי כזית לפי שיעור אכילת פרס וחצי כזית לפי רגילות ההקטרה, וכמו אדם שאכל כחצי זית בדבר שאכילתו מהירה וכחצי זית בדבר שאכילתו אטית (אי נימא שכל מאכל משערים לפי מה שהוא) – כי נראה שבהקטרה לא נאמר כלל שיעור זמן, וכפי שמשמע בתוס' שאפילו נשרף חצי היום וחצי ליום אחר שפיר דמי], ומכך שהוצרך התנא להשמיענו שאינם מצטרפין, והרי בלא"ה אי אתה מוצא בהקטרה משך הזמן דכדי אכילת פרס, על כרחך שגם באכילה אין צורך בשיעור זה. עוד יש לומר בפשיטות שיכול היה לדחות בדרך זו, וכסברא המוזכרת בסוף הסוגיא 'דבהאי כי אורחיה ובהאי כי אורחיה...' אלא שדוחה אף לפי סברת המקשה לדייק אכילה דומיא דהקטרה, גם לפי סברא זו הלא אפשר להקטרה בכדי אכילת פרס. וכן דרך הגמרא בכ"מ, לדחות ולתריץ אף לפי הנחת המקשה.

*

'כל הפסולין ששחטו – שחיטתן כשרה'

"לא תבנה אתהן גזית..." – כי בהניפך עליהם שום ברזל לעשותם כן (גזית), הנפת עליה חרבך המרצח ומרבה חללים וחללת אותה. ומפני זה לא היה במשכן ברזל, כי גם יתידותיו שהיו טובות יותר מברזל – עשה נחשת. וכן בבית עולמים, לא נעשה בו כלי ברזל מלבד הסכינים, כי השחיטה אינה עבודה' (רמב"ן סוף יתרו. וע"ש במש"ח).

דף לב

'קיבל הכשר ונתן לפסול – יחזיר לכשר... יחזיר לימינו... יחזיר לכלי קדש. נשפך מן הכלי על הרצפה ואספו – כשר' – בנשפך לא אמרו 'יאספנו' לכתחילה כבשאר [וכן הרמב"ם נקט לשון דיעבד, כלשון המשנה] – ואפשר לפי שאין זה כבוד לאספו מן הרצפה, לכך לכתחילה אין לאספו. ואין לחוש משום הפסד קדשים – שהרי עדיין לא נזרק הדם ולא נעשה קרבן כשר. ואולם מדברי התוס' (להלן לד: ד"ה כל) משמע שגם לכתחילה מצוה לאספו [והיה אפשר לחלק לשיטתם בין נשפך הדם כולו, שמצוה לאספו, ובין נשפך מקצתו. אך דוחק לומר כן. ע"ש בדבריהם]. וצריך עיון לדינא (שפת אמת).

אם משום דיוק לשון המשנה – יש מקום לדחות דאידי דתנא לעיל (כה) 'נשפך הדם על הרצפה ואספו – פסול', תנא הכא 'נשפך ואספו – כשר'. ואל תתמה על שנקט לשון המשנה ההיא ולא בסגנון הדינים שנשנו כאן – כי קטע זה נשנה כהמשך לאותה משנה, כפי שאמרו בסוגיא לעיל (טו.) 'ליפלוג וליתני בדידיה' (כדפרש"י שם). וגם ביומא (מח.) הביאו שתי משניות אלו בחדא מחתא (ע"ש ברש"י). וכנראה במקור היה זה קטע אחד רצוף, ובעריכת המשנה הפרידו את חלקי הקטע, כי הוסיפו שאר דיני הפסולין והכשרים ביניהם, ולשון המשנה לא זו ממקומו. וגם מן הרמב"ם אין ראיה – כי נוקט את לשון המשנה כדרכו. ואילו בתוס' הנ"ל מבואר שנקטו כן מסברא פשוטה, שמצוה לאספו.

'אם יש דם הנפש יחזור הכשר ויקבל' – ע' במובא לעיל כו:

'שחטו – דיעבד אין לכתחילה לא, ורמינהו... הוא הדין דאפילו לכתחילה נמי, ומשום דקא בעי למיתנא טמאים דלכתחילה לא, גזירה שמא יגעו בבשר, תנא ששחטו' – משמע שכל שאר הפסולים

שוחטים אף לכתחילה. [ובתוס' הוכיחו מכאן לענין שחיטת נשים, שכשרה לכתחילה. ויש שהחמירו בדבר].

והנה ה'יושב' הוא מכלל 'כל הפסולים' שנמנו לעיל. הרי לפנינו שיותר לשחוט לכתחילה בישיבה וכן נקטו התוס' (להלן נה: ד"ה גובהה) בפשיטות, שהשחיטה במקדש נעשית במיזב. מכאן תמה הגאון רבי משה פיינשטיין (אגרות משה יו"ד ח"א ב) על דברי הכנסת הגדולה (מובא בבאר היטב יו"ד כד סק"ג) שאסור לשחוט כשהוא יושב כי יש לחוש לדרסה. ואמנם כתב הפרי-חדש שבדיעבד מותר. אך בפרי מגדים משמע שיש להקל בודאי רק בהפסד מרובה, אבל בלאו הכי יש לצדד בדבר – והלא מפורש בגמרא שאף לכתחילה מותר.

ושמא נאמר לשיטתם שאכן אם יודע שלא ידרוס כשישחט במיזב – מותר לכתחילה, ובוה מדובר כאן, אבל סוברים האחרונים שאצל אנשים רבים יש לחוש לדרסה ולכך אל להם לשחוט לכתחילה. או שמא לא ידע השוחט באם ישב להתבונן ולשים אל לבם לחוש לדרסה. ואולם ודאי שבדיעבד אין לאסור, שאין לנו לחדש איסורים מעצמנו בלא מקור מהש"ס ורבותינו הראשונים. וכל שכן שאין להעביר שוחט ששחט מיזב. עד כאן מה'אגרות משה'.

על שחיטה בעבד שאינו משוחרר – ע' טור יו"ד א; ט"ז ורעק"א שם; בית הלוי ח"ב ט.

וסמך ושחט מה סמיכה בטהורים... רב חסדא מתני איפכא, וסמך ושחט – מה שחיטה בטהורים אף סמיכה בטהורים – לפרש"י הלימוד הוא מכך שתכף לסמיכה שחיטה והרי השחיטה צריכה להעשות בפנים, לפיכך גם הסמיכה בפנים, והרי אין טמא בפנים. וראה להלן (לג) שדנו אם 'תכף לסמיכה שחיטה' – מדאורייתא או מדרבנן. ואין ברור לפי זה כיצד הדין בדיעבד, כשמך בחוץ – האם צריך לחזור ולסמוך בפנים לתכופ סמיכה לשחיטה, או שמא היות וכבר סמך – סמך, אלא שביטל דין תכיפות סמיכה לשחיטה.

ויש מפרשים שהסמיכה מצד עצמה צריכה להעשות בפנים דוקא, ולא משום תכיפותה לשחיטה (ועתוס'). ולפי זה אם סמך בחוץ – צריך לחזור ולסמוך בפנים. כן פסק הרמב"ם. ואולם אם היתה הבהמה בפנים והטמא הכניס ידו וסמך, או טמא שנכנס באיסור לעזרה וסמך – כשר בדיעבד, כיון שעצם הסמיכה היתה כדין, כי הבהמה עמדה במקום הראוי לשחיטה – לפני ה' (עפ"י זבח תודה). ע"ע בשו"ת חות יאיר רכו.

(ע"ב) 'סמיכה נמי כתיב לפני ה'?' – אפשר דמעיל ידיה וסמך' – וסבר רב חסדא ביאה במקצת לא שמה ביאה. [וכן פסק הרמב"ם (ביאת מקדש ג, יח) ועוד. ואפשר שפסק כן לפי שכך היא דעת רב חסדא, וכן רבי אבהו לקמן. וי"ל שגם דעת רבא כן היא (ע' להלן). נמצא אם כן שעולא בשם ריש לקיש יחיד כנגד הרבים (עפ"י זבח תודה). ואולם הראב"ד פסק ביאה במקצת שמה ביאה].

'ורבי יוחנן אמר דבר תורה אפילו עשה אין בו...' – התוס' פרשו שרבי יוחנן לפרש בא ולא לחלוק, שרבי יוחנן אינו תנא אלא אמורא. וכן כתבו התוס' בכמה מקומות שרבי יוחנן אינו חולק על תנאים (ע' ביבמות ז כתובות ח. פסחים צב. יומא ג: וע"ש בזבח תודה ד"ה לעשות). ואולם כמה ראשונים כתבו שרבי יוחנן חלק לעתים על תנאים, דתנא ופליג הוא כרב (ערמב"ן שבת קיד). או משום שהיה מקובל מרביתו התנאים כן (ערש"י פסחים צב. ד"ה חצר. וע"ע במובא בהרחבה ביוסף דעת ברכות כג).

[ביבמות כז: הקשו על ריו"ח ממתני' ואמר איני יודע מי שנאה – שודאי לא יחלוק ריו"ח על משנה [ואפילו רב י"א שלא חלק על המשנה, ונתבאר במק"א], ביחוד שלריו"ח עצמו הלכה כסתם משנה, וע"כ הוצרך לומר שאינה משנה, וכדרך שאמר שם מג. ע"ש].

'החצר החדשה...' – 'פירש מו"ר הרב מפוניבז' זצ"ל דלא הוסיפו איסור על הטבול יום, אלא חידשו תוספת קדושה בחצר, וממילא נאסר הטבול יום' (מהגר"א נבנצל שליט"א).
ויש מי שפרש 'חצר חדשה' ממש, שבנה חצר חדשה שלא נתקדשה בקדושת מחנה לוויה, לצורך טבולי יום – מאחר וגזר שלא ייכנסו למחנה לוויה (עפ"י משך חכמה נשא ה.ב. ובדרך הפשט כתב הרד"ק (דבה"ב כ) שחדשו את החצר וחזקוה).

לפני החצר החדשה בגימטריא: טבול יום לא יכנס במחנה של לויים (שו"ת זכרון יוסף בסוף הספר. מובא בגליון הש"ס הוריות ה:).

'ואי אמרת ביאה במקצת שמה ביאה, היכי מעייל ידיה לבהונות... שאני מצורע הואיל והותר לצרעתו' – ואף על פי שהותר, לא הותרה אלא הכנסת בהונותיו אבל לא כולו, שלא התירה תורה אלא כפי הצורך. [וכמו מי שנטמא בעזרה והיתה לו דרך קצרה לצאת – אסור לו לצאת בארוכה] (עפ"י תוס' יבמות ז סע"ב בתירוצי השני).

לכאורה יש להוכיח שאם נכנס יותר מכדי צרכו – חייב מן התורה הגם שכניסתו בהתר, ממה שאמרו (להלן לג) שאף אם נאמר שהמצורע מדין תורה יכול להכנס עד מקום השחיטה כדי לסמוך, גזרו חכמים שמא ירבה בפסיעות – משמע שאם הרבה בפסיעות חייב כרת, הגם שהתירה תורה את כניסתו [בגדר 'הותרה' ולא 'דחיה' – שהרי כך מצוותו]. ואולם רש"י שם כתב שמא ירבה בפסיעות לאחר שסמך – מזה משמע להפך, שלא חששו אלא כשכבר כלתה מצוותו וצריך לצאת. ויש לדחות. (ע' במה שפלפל בכעין זה בשו"ת דובב מישרים ח"ב לט). וע' גם באור שמח (ביאת מקדש ג, ט) שמצורע מחוסר כפורים שהותר לו להכניס ידיו, אם נכנס כולו חייב כרת במזיד וחטאת בשוגג.

ואם תאמר, הלא יכול להכניס ידיו לצורך מתן הדם על הבהונות, על ידי 'ביאה שלא כדרך', ולא יצטרך לדחות איסור ביאת מקדש? ויש לומר כיון שהכנסת המצורע בגדר 'הותרה' ולא 'דחיה', אין מחזירים אחר צדדי התר שהרי הותר הדבר לגמרי. ועוד, עיקר איסור הביאה נובע מתוצאת הביאה – מעצם הימצאותה של הטומאה במקדש, וא"כ הואיל וכך היא מצוותו של המצורע שיהיו ידיו בפנים ואין לחוש לטומאה שבתוך המקדש, ממילא אין הביאה אסורה כלל, וכן בכל מקום שאין מצות שילוח טמאים, אין איסור ביאה.

[ויש להוכיח כן ממה שאמרו (בפסחים כו.) שמשלשלים את האומנים לבית קדש הקדשים דרך לולין, כדי שלא יזונו עיניהם מן הקדש. ומדוע לא אמרו טעם פשוט, כדי שייכנסו שלא כדרך – אלא ודאי כיון שעצם הימצאותם שם מותרת, שהרי הכל נכנסים שם לתקן (ע' סוף עירובין), שוב גם הביאה מותרת ואין צורך להכנס שלא כדרך] (עפ"י חדושי הגר"ח).

בשו"ת רב פעלים (ח"ג י"ד כג ד"ה ובהתבוננותי) כתב שאין אפשרות למצורע להכנס בשידה תיבה ומגדל שהרי אם בהונותיו יישארו בתוך השידה, הרי כאילו הוא בחוץ ואין עמידתו במקדש, ואם יוציא ידיו חוץ לתיבה נמצא בא במקצת למקדש. משמע מתוך דבריו שנקט שגם באופן זה נחשב עדיין 'דרך ביאה'.

'אמר רבא: אדרבה איפכא מסתברא, מצורע היתירא הוא, להא אישתראי ולהא לא אישתראי,

טומאה דחיה (צ"ל דחויא) הוא, מה לי חד דחויא מה לי שתי דחיות' – נראה לכאורה שרבה חולק על הכלל 'הואיל ואישתרי' [מלבד בדברים 'דחויים']. ואכן כן נראה מדברי התוס' ביבמות (ח. ד"ה רבא). ולפי זה חולק רבא על עולא וסובר ביאה במקצת לא שמה ביאה (וכן פסק הרמב"ם ועוד, וכו"ל. וכ"כ הריטב"א ביבמות).

ואולם אין הדבר מוסכם (ע' שם בתוס' בתירוצם השני. וע"ע רעק"א שם; טורי אבן מגילה ג; זבח תודה כאן; חדושי הגר"ר בענגיס ח"א נד; שו"ת חסד לאברהם או"ח סז; שבט הלוי ח"ח קלז, ח). ולפי זה דברי רבא מתפרשים כסברה בעלמא, שיש יותר מקום לסברת 'הואיל ואשתרי' בדחיה מאשר בהותרה (ע' בזה בערוך לגר ובחדושי ר' עזריאל הילדסהיימר ביבמות שם).

דף לג

'ואי אמרת ביאה במקצת לא שמה ביאה, ליעייל ידיה ולסמוך?...' – משמע בגמרא שאם הסמיכה נעשית בשער ניקנור והשחיטה בפנים, אפילו בהפרש פסיעה אחת בלבד, בטלה תכיפות הסמיכה לשחיטה.

ואף על פי שכתבו התוס' (בסוטה לט. ד"ה כל) שעד כ"ב אמה נקרא 'תכף לסמיכה שחיטה' [וכן פסק הרמ"א (באו"ח ססו). ואכן המג"א (סק"ג) תמה מכאן. וכן הקשה החכם צבי (קכח) ובשו"ת חות יאיר (רכז) וע"ע בשאר מפרשים] – כאן שונה, לפי שאין חסרון התכיפה מצד המרחק אלא משום שהשחיטה אינה נעשית באותה רשות של הסמיכה, זו בעזרה וזו חוצה לה. ושני עניני חוסר-תכיפות ישנם; מצד המרחק ומצד שינוי הרשות (עפ"י כרתי ופלתי יט; קהלות יעקב מה, ז).

וכן מובא בפוסקים (או"ח קסו ע"ש במשנ"ב סק"ה בשם הגר"ז ובגדי ישע), שמה שנתן הרמ"א שיעור להפסק כדי הילוך כ"ב אמה – זהו באותה רשות, אבל אם הולך מרשות זו לרשות אחרת, אפילו הליכה מועטת הרי זו הפסק.

ויש מפרשים, מפני שאי אפשר לה לשחיטה להעשות באותו מקום של הסמיכה, ועל כרחו חייב להביא הבהמה ממקום למקום, הלכך בטלה התכיפות. ולפי זה אין מכאן ראיה לכל שינוי רשויות שמהוה הפסק, אלא במקום שאינו ראוי בלבד, וכמו שאמרו 'כל הראוי לבילה אין בילה מעכב...' (ע' בשו"ת חות יאיר סו"י רכז).

'אלא איפוך, סמיכת אשם מצורע לאו דאורייתא, ותכף לסמיכה שחיטה דאורייתא' – כתבו התוס' (עפ"י חגיגה טז:), כיון שמן התורה אינו סומך, אומרים לו שלא להכביד בידי על הקרבן, שנמצא בהשענותו עובד בקדשים שלא במקום מצוה.

נמצינו לפי זה חוזרים מתירוצ רב יוסף [ל'איכא דאמרי'] שלכך אינו מכניס ידיו וסומך, כי כל הסומך ראשו ורובו מכניס שהרי צריך לסמוך בכל כחו – הלא עתה אין שייך לומר כן אם סמיכתו לאו דאורייתא, שאסור לו לסמוך בכל כחו. [ואין לומר מ"מ חששו שמא יטעה ויכניס ראשו ורובו – שהרי מזהירים אותו קודם השחיטה הקל ידיך, כדאמרו בחגיגה שם שלכך נשים סומכות רשות]. וזקוקים אנו לתירוץ הראשון: הא מני ר' יוסי בר' דאמר מרחק צפון.

ולפי זה, להלכה שכתב הרמב"ם (בית הבחירה ה, טו-טז כדעת רבי) שגם מקום עמידת הכהנים והעם בכלל 'צפון' הוא, וגם פסק 'ביאה במקצת לא שמה ביאה' (ביא"מ ג, יח) – הרי המצורע מכניס ידיו פנימה וסומך, ושוחטים אותו באותו מקום. ואכן כך נראה מפסק הרמב"ם (מחו"כ ד, ב ע"ש בכס"מ). ויש חידוש מסוים בדבר, שהרי מן התורה אינו טעון כלל סמיכה ומדרבנן

הלא אסורה אפילו ביאה במקצת, כמו שכתב הרמב"ם (ביא"מ ג, יח) שלוקה מכת מרדות, והיה מקום לומר שאסור לו מדרבנן להכניס ידיו כדי לסמוך. (וכעיקרי הדברים כתב בשו"ת חות יאיר רכו. ואילו בחזו"א (נגעים יב, ו) וע"ש בסק"ח) נקט דרך אחרת בשיטת הרמב"ם, דלא כהר"י קורקוס והכס"מ).

למסקנא, מדין תורה שחיטת אשם מצורע יכולה להיות מרוחקת מן השער; או משום שאין אשם מצורע טעון סמיכה כלל, או משום שתכף לסמיכה שחיטה לאו דאורייתא. ובזה פרש בספר משך חכמה (פר' מצורע יד, יג) את לשון הכתוב באשם מצורע 'ושחט את הכבש במקום אשר ישחט את החטאת ואת העלה במקום הקדש' – השמיענו שיכול לשחטו בין האולם ולמזבח, 'מקום הקדש' – מקום מקודש שהנכנס לשם לוקה, ואין צריך לשחוט סמוך למקום עמידתו.

(ע"ב) 'טמא שנגע בקודש – ריש לקיש אמר: לוקה... בכל קדש לא תגע. ורבי יוחנן אמר: אינו לוקה, ההוא בתרומה כתיב' – מפשטות הדברים נראה שלר' יוחנן, טמא הנוגע בתרומה לוקה והנוגע בקודש אינו לוקה. וכ"מ מרש"י ותוס' כאן.

ובמקום אחר (מכות יד:) תמזהו התוס' על טעם הדבר, שלא מצינו חומר בתרומה מבקדש. [נראה פשוט שאין כוונתם בקושיא ללקות בנגיעת קודש מקל וחומר, שהרי אין מזהירים ועונשים מן הדין (ערש"י כאן) אלא הקושיא על סברת הדרש, שאין מסתבר לדרוש לאו בנגיעת תרומה ולא בקדש]. ואולם המאירי נתן טעם; שמא דוקא משום קולת התרומה החמירה תורה בנגיעתה, מפני שאנשים מקלים בה יותר מבקדשים ויש בה יותר חשש שיבואו לאכלה בטומאה.

והביאו התוס' שם פירוש הר' שלמה מדרויש שאין כוונת הגמרא על אזהרת נגיעה בלאו אלא ללמד שטבול יום פוסל את התרומה בנגיעה. (וכתב במשנה למלך שכן היא שיטת הרמב"ם. וע"ע שער המלך תרומות יב, א; טהרת הקדש וזבח תודה כאן; אוצר הספרי לגר"מ זמבא, בראש הספר; בית ישי קכו הערה ב).

ופשוט שאע"פ שאין לאו בדבר, יש איסור מצד אחר – שמפסיד התרומה בטמאו אותה, ואיסורו משום 'משמרת תרומות'. ובשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א רטו, ב) צידד שאף לאותן דעות שלוקה בנגיעה, גדר האיסור הוא משום הפסד התרומה, וע"ש נפקא מינה בכרשנין וכד' שאינם מיועדים לאכילת אדם אלא לבהמה ואינו מפסידם בנגיעה.

ולרמב"ן (בשבעות ז) שיטה מחודשת; לריש לקיש לוקה על נגיעת תרומה, שהרי שנינו בברייתא ש'בכל קדש' כולל תרומה, ופרש שגם ריש לקיש מודה לכך. והריטב"א חלק.

בספר משך חכמה (תזריע יב, ד) הוסיף טעם מושכל מדוע אין מלקות בנגיעת תרומה רק בנגיעת קדש, לריש לקיש (ונקט כן בפשיטות, ללא איזכור מחלוקת הראשונים); לפי שאיסור הנגיעה עניינו כסייג אל האכילה והרי האכילה בקדשים – בחיוב כרת, לפיכך עשתה תורה סייג לדבריה שלוקה אף בנגיעתו [כשם שלוקים על קירבה לעריות להרמב"ם]. ואולם בתרומה הלא מיד כשנגע בה ונטמאה אין האוכלה במיתה (כבסנהדרין פג. וע"ש בתד"ה פרט), ולא יצויר מיתה אלא בטמא האוכל תרומה טהורה שהוא מקרה רחוק, הלכך אין לעשות סייג על כך שיהא הנוגע בה לוקה שמא יבוא לידי אכילה.

דף לד

'אמר אביי: מחלוקת בטומאת הגוף אבל בטומאת בשר דברי הכל לוקה, דאמר קרא והבשר לרבות

עצים ולבונה דלאו בני אכילה נינהו ואפילו הכי רבינהו קרא' – ללקות עליהם אם אכלם בטומאה
 [כחכמים דלהלן מה: ואפשר אף רבי שמעון שם מודה – כלשון אחת בגמרא שם מו:]. ובשר קודם זריקה לא גרע מהם.
ורבא אמר: מחלוקת בטומאת הגוף אבל בטומאת בשר דברי הכל אינו לוקה... והאמר מר והבשר
לרבות עצים ולבונה? הכא במאי עסקינן כגון שקדשו בכלי... – להלן (מה:): נחלקו רבי שמעון
וחכמים האם לוקים על אכילת עצים ולבונה בטומאה, ורבא נקט (מו:): שנחלקו בין בטומאת בשר בין
בטומאת הגוף, ואולם איסור תורה יש לדברי הכל (לפחות) כאן. וע' בגליונות קה"י. ולפי"ז מה שנראה כאן
שאף לרבא לוקה (כשקדשו בכלי עכ"פ), היינו רק לחכמים ולא כרבי שמעון. ושם אף לר"ש דנו כאן על
האיסור ולא על המלקות. ולפי"ז יצא לכאורה שלרבא בשר קודם זריקה אין בו איסור תורה משום טומאה. וצ"ע.

'לרבות עצים ולבונה' – מדברי הרמב"ם (בפירוש המשנה להלן מה: וכן משמע בהלכותיו – פסוה"מ יח) נראה
שיש חילוק בין עצים ללבונה, ונראה שפרש 'לבונה' – שאוכל לבונה בטומאה. אבל 'עצים' הכוונה
שמקריב עצים טמאים. וכנראה טעמו משום שבעצים אין שייך כלל ענין אכילה, שלא כלבונה וקטורת
(עפ"י זבח תודה להלן מה: וע' בזה עוד בחדושי הנצי"ב להלן מג; עמודי אור קטז, יג ואילך; אבי עזרי פסוה"מ (קמא) יח, כד).
והגר"ח הלוי (פסולי המוקדשין יח, כד) האריך בענין זה ותורף דבריו שלשיטת הרמב"ם רק דברים הנקטרים
על המזבח נתרבו מדאורייתא, ולכך האוכל קטורת או לבונה בטומאת עצמן – לוקה, ואילו עצים שאינם
ראויים להקרבה [למאי דלא קיימא לן כרבי הסובר שגם עצים יכולים להיות קרבן לכל דבר] – אין זה
אלא מעלה מדרבנן [ומה שכללו כאן 'עצים ולבונה' יחדיו – זהו לדעת רבי ובקרבן עצים].
ובספר מנחת חינוך (קמא, ו) חידש שלדעת הרמב"ם עצים ולבונה צריכים הכשר מן התורה, שלא כבשר
וכד' שחיבת הקודש מכשרתו.

עוד בענין חיבת הקודש, מדאורייתא ומדרבנן – ע' בפירוט ביוסף דעת חולין לו, בשאלות ותשובות לסיכום.

'המעלה איברי בהמה טמאה... רבי יוחנן אמר: אינו לוקה... כי פליגי בחיה... ריש לקיש אמר אינו
עובר עליו בולא כלום' – יש מפרשים שגם לדעת ריש לקיש לא חלה קדושת קרבן על חיה או על
בהמה טמאה – שאינה עדיפה על בעל-מום [וכתיב בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה קרבן לד'].
ואפילו בהמה טריפה דנו בגמרא (תמורה יז) אם חלה קדושה עליה, שמא נקראת 'טמאה', והרי הם כחולין
בעזרה. ואמנם נחלקו תנאים האם חולין בעזרה דאורייתא אם לאו, אך כתבו התוס' (להלן עז: ד"ה בדם)
שהמעלה על המזבח דברים שאינם ראויים להקרבה, לשם עצים – אין בדבר איסור תורה לדברי הכל.
ובאופן זה מדובר כאן, שהעלה אברי חיה לשם עצים, ולכן אין כאן איסור חולין בעזרה. ונחלקו ר' יוחנן
וריש לקיש האם יש לאסור משום לאו הבא מכלל עשה. אבל כשמקריבם לשם קרבן – ודאי אסור משום
הקרבת חולין בעזרה (אור שמח איסורי מזבח ה, ה). וכיו"ב כתב בספר יד דוד, שאף לריש לקיש אסור משום חולין בעזרה).
ובספר בית הלוי (ח"ב סו"ס מה. ע"ש) כתב שאמנם אין כאן קרבן, אך גם איסור חולין בעזרה אין כאן,
מפני שחלה קדושת דמים על החיה [וכעין שמצינו בבבא בתרא פא].

ובמעלה איברי בהמה טמאה, דעת הרמב"ם (איסורי מזבח ה, ו) שלוקה כשם שלוקה על אכילתה וכשם
שלוקה המקריב בעלת-מום שקראתה תורה בלשון 'בהמה טמאה' כאמור. וכתבו המפרשים שהרמב"ם
פרש 'דכולי עלמא לא פליגי' – שלוקין, דלא כשיטת רש"י שבהמה טמאה אין בה כלל 'לאו' (ע' בס"מ
ובלח"מ ובזבח תודה. וע"ע בקרן אורה ובחדושי הנצי"ב).

עוד בענינים המסתעפים – ע' דברי אמת בענין לאוין דף פה; שו"ת שבט הלוי ח"ד פט.

(ע"ב) אין עושה שיריים אלא חוץ לזמנו וחוץ למקומו הואיל ומרצה לפיגולו – לכאורה משמע שטעם החילוק בין פסול זה לשאר פסולים הוא שעבודה במחשבת פיגול שם 'עבודה' עליה, שהרי צריך שתהא בה 'הרצאה' והקרבת כל המתירין בהכשר, שלא כבשאר פסולים. וכן נראה לכאורה מלשון רש"י. ולפי זה, אם חשב מחשבת 'שלא לשמה' הפוסלת, כגון בחטאת – יש תקנה בקבלת הכשר, שהרי מחשבת 'שלא לשמה' דומה לענין זה לכל שאר הפסולים ולא למחשבת חוץ לזמנו. אך אפשר לומר [כמו שיש לדייק מלשון רבנו גרשום במעילה], שאם שחט או קבל או הלך שלא לשמה, וזרק בשתיקה – נחשבת עצם הזריקה ככשרה אלא שדבר אחר גרם ליפסול, הלכך אי אפשר לחזור ולעשות שוב אותה עבודה.

ובספר שפת אמת דן בדבר, וצייד בתחילה לומר שכל פסול מחשבה עושה 'שיריים', כי המעשה כשלעצמו כשר אלא שדבר אחר גרם לו להפסול. ואמנם בפשוטו משמע שאף ב'שלא לשמה' אין מועיל שיחזור הכשר ויזרוק, אם כי צריך באור מדוע הגמרא לא הזכירה זאת (עפ"י אבי עזרי פסוד"מ יד, ב). אם ננקוט כמו שצייד בשפ"א, שכל פסול מחשבה עושה שיריים, אין מובן מדוע נקטו בגמרא הטעם 'הואיל ומרצה לפיגולין', כמו שהרגיש בזה השפ"א. ואולם אם נחלק בין חשב בזריקה עצמה, או בעבודה אחרת כנוצר, מובן שהוצרכו לטעם זה לומר שאפילו חשב 'חוץ לזמנו' בזריקה – עושה שיריים.

ואולם יתכן טעם נוסף שמחשבת 'שלא לשמה' עושה שיריים, ואפילו חשב בזריקה עצמה – לפי שאינה פוסלת בכל הובחים, והרי זה כטמא שעושה שיריים שכשר בציבור. ולפי זה לא קשה מדוע הוצרכו לטעם 'הואיל ומרצין לפיגולין'. וכן מובאת סברה זו בחזו"א (ט, ד, ה). וכתב שם שטמא שחשב שלא לשמה עושה שיריים, לפי שאין זו מחשבה הפוגמת בעצם המעשה.

'אמרו לו לר' יהודה והלא לא נתקבל בכלי – מנא ידעי? אלא שמא לא נתקבל בכלי...' – לפי המבואר להלן משמע שחכמים סוברים שאין לעשות כן מפני טעם נוסף [אפילו יודעים שנתקבל בכלי]; משום תערובת דם התמצית השפוך על הרצפה, ואפשר שרבה אותו דם על דם הנפש ומבטלו. אלא שאמרו לו לר' יהודה, גם לשיטתך שאין דם מבטל דם כי מין במינו אינו בטל, לא יצאת מידי החשש שמא לא נתקבל בכלי, ולא הועלת באיסוף הדם לצאת מן הספק (כן מתבאר מרש"י בפסחים סה). והקשו בתוס' (שם) מה טענה זו, מדוע לא יזרוק כדי שתועיל הזריקה עכ"פ לאותו דם שנשפך לאחר שנתקבל בכלי.

ונראה לפרש בדעת רש"י שטענת חכמים היא, אם באת לחוש בדבר, לעולם אינך יוצא מידי החשש ואין לדבר סוף, הלכך אל תחוש. ור' יהודה סובר שאין לחוש חשש רחוק כזה שלא נתקבל בכלי – לפי שהכהנים זריזים הם, כדפרש"י. וכיוצא בדבר מצינו שנחלקו חכמים ורבי יהודה (ריש יומא, וכבאור הגמרא שם יג). האם מתקינים לכהן הגדול אשה אחרת ליוהכ"פ, שר' יהודה חשש שמא תמות אשתו, אבל לא חשש שמא ימותו שנים, שהוא חשש רחוק ביותר. וחכמים אמרו לו, אם נחוש למיתה לא נצא מידי החשש לעולם ואין לדבר סוף, הלכך לא נחוש כלל.

ומשמע שבעצם מודה ר' יהודה לסברת חכמים שכל שלא נצא מידי הספק אין לנו לחוש כלל, אפילו כפי מדת האפשר [כענין ששינו בפסחים ט' אין חוששין שמא גיררה חולדה... שא"כ מחצר לחצר ומעיר לעיר אין לדבר סוף' ע"ש]. רק סובר שיש לחלק בין חשש סביר לחשש רחוק ביותר. [וע"ע בשיטת ר' יהודה בחשש למיתה, במובא בגטין כח].

והתוס' (בפסחים שם) פרשו דברי חכמים, שמא לא נתקבל בכלי ואסור להעלות דם פסול על גבי המזבח. והשיב להם ר' יהודה שסומכים על זריזות הכהנים בדבר.

דף לה

'שבח הוא לבני אהרן שיהלכו עד ארכובותיהן בדם... אלא בהולכת עצים למערכה' – יש לדקדק מפשט דברי הגמרא משמע שאין השבח בכך שהעזרה מלאה בדם, שניכר על ידי כן ריבוי הקרבנות – אלא השבח הוא בעצם הולכת הכהנים בתוך הדם, ולכך מחזור הגמרא אחר דבר שאינו עבודה, שיוכלו הכהנים לילך אז בתוך הדם. ונראה שענינו של השבח הוא בכך שאין העובד חש לגופו ולנקיונו וכבודו [והרי הדם, נפשו של אדם קצה ממנו] בעת שעוסק בעבודת שמים. וכעין שמצינו ביששכר איש כפר ברקאי שהוזכר לגנאי ונענש על כך שכרך ידו בשיראים ועבד עבודה (בפסחים נז), ומלבד שפסל עבודתו בגלל החציצה, כתב רש"י (שם. וע' גם בתוס' סוכה לו. ד"ה דבעינא) שהיה זה בזיון.

וזה לשון הג"ר משה פינשטיין זצ"ל (אגרות משה יו"ד ח"ב טז), תוך דיונו אודות שחיטה בכפפות: '... ונמצא שלא כל מצוה הוא בזיון לעשות בבתי ידים, אלא כשהיא מצוה שבנגיעתו בחפץ המצוה מלכלך ידיו ולובש בשביל זה בתי ידים לכסותם כדי שלא יתלכלכו ידיו, שהוא בזיון להמצוה משני טעמים; חדא דצריך האדם לעשות בשמחה ובאהבה שיתכבד בלכלוך ידיו בשביל המצוה ולא לבקש תחבולות שלא יתלכלך. ועוד שהוא כמואס ח"ו בהמצוה בשביל הלכלוך ואלמלי לא היה לו עצה זו לא היה עושה, שזהו בזיון. ולכן מצוה שלא שייך זה, כגון לולב שלא יאמרו שבשביל שאינו רוצה ליגע בהמצוה מצד איזה לכלוך ומיאוס ח"ו, אלא יבינו שבשביל איזה טעם אחר הוא לובש הבתי ידים – אין בזה בזיון...!'

ואולם המפרש עמ"ס תמיד (כח סע"ב) נראה שמפרש שהשבח הוא משום ריבוי קרבנות. [וצריך לומר לפי זה שדיון הגמרא מוסב על גוף הדברים שהיו מהלכים בדם, ולא דוקא משום השבח].

'שבח הוא... והא דם הוי חציצה? – ל"ח הוא ולא הוי חציצה' – מבואר שדם יבש חוצץ אצל הכהנים בעבודתם. ואינו דומה למה שכתבו הפוסקים (ביו"ד קצח, יז) שאדם שאומנותו להיות שוחט או קצב, וידיו מלוכלכות תמיד בדם – אין הדם חוצץ בטבילה, לפי שרוב בני אומנות זו אינם מקפידים בדבר, והרי גם כאן אומנותם בכך ושבח הוא להם? – יש לחלק בין אדם שכך דרכו תמיד ואינו מקפיד עליו כלל, ובין כהנים שהוא שבח להם רק בשעת עבודה, אבל בשאר זמנים ודאי מקפידים על כך כשאר האדם (ע' שבות יעקב ח"א טז).

עוד בענין חציצה בלח – ע' בקהלות יעקב (טהרות נח) בברור שתי השיטות בטעם הדבר; אם משום שאינו מקפיד כי נקל להסירו, או משום שהלח מחלחל ואינו נחשב דבר נפרד לחצוץ.

'השוחט את הזבח לאכול דבר שאין דרכו לאכול...' – אף על פי שכבר שנאו לעיל (כו:), חזר ושנה להשמיענו מחלוקת חכמים ורבי אליעזר (עפ"י רש"י במנחות יז. וע"ע רש"י ושאר מפרשי המשנה). ושנה שוב 'לאכול כחצי זית ולהקטיר כחצי זית כשר, שאין אכילה והקטרה מצטרפין' – לומר שאפילו ר' אליעזר שפוסל במחשבת שינוי מאכילה להקטרה, מודה בזה שאין אכילה והקטרה מצטרפין להשלים שיעור (קרבן אורה ושפת אמת).

בספר חק נתן הקשה על תירוץ זה מה נפשך, לר' ירמיה (דלעיל ספ"ב) גם המשנה היא כר' אליעזר, ואין צריך להשמיענו כאן שוב. ולאביי שהעמידה כרבנן הלא אמר שם שבאכילה והקטרה יש יותר סברה לומר שמצטרפים מאשר צירוף אכילת דבר שדרכו לאכול עם דבר שאין דרכו, ואם כן לפי זה לר' אליעזר שמצטרפין חצי זית שדרכו עם חצי זית שאין דרכו, כ"ש שיצטרפו אכילה והקטרה לשיטתו.

הנה מה שהקשה לדעת ר' ירמיה, נראה שאע"פ שגם המשנה ההיא אתיא כר' אליעזר, חזר התנא להשמיענו בפירוש שגם לר' אליעזר אין מצטרפים. ומצינו רבות שהתנא שונה דברים אע"פ שניתן ללומדם מכללא. ומה שכתב שלאביי לר' אליעזר יצטרפו אכילה והקטרה – לא הבנתי, הלא משמע כאן בפירוש שר"א אינו חולק בדבר, ואין כאן 'קל וחומר' כי יש סברא לכאן וסברא לכאן, שם אמרו שיש באכילה והקטרה חידוש שאין בדרכו ואין-דרכו, מאידך י"ל שלפי האמת גם לר"א שדרכו ואין-דרכו מצטרפים – אכילה והקטרה אין מצטרפים.

'האלל' – לפרש"י מדובר על גיד הצואר שהוא קשה כעץ (ע' פסחים פג חולין קכא) יותר משאר הגידים. וזהו שנקטה המשנה בהמשך 'ומן הגידין', שאף שאר הגידים שאינם קשים כל כך אינם מפגלים, ו'לא זו אף זו'.

יש פירושים נוספים ל'אלל'; בשר מת שהרופא גורדו, או בשר שפלטנו סכין. ע' בסוגיא בחולין קכא ובתוס' שם ובפיה"מ לרמב"ם ובחיבורו הגדול (עפ"י זבח תודה. וע"ע חזו"א יא, ב-ג).

'הטלפים' – קצה הרגלים, הפרסות. עשויים מחומר קשיח כצפורן וקרן (ערש"י חולין נט: בכורות מד. נדה קא:). ואולם בכלל 'הקרנים והטלפים' אפילו החלקים הרכים יותר הקרובים לגוף, שהחותך באותו מקום מבצבץ ממנו דם (רמב"ם, עפ"י חולין קכא).

'שליל' – עובר שבמעו בהמה, טרם נגמרה ברייתו.
'שיליא' – אבר המכסה את העובר. מהשליה ניזון העובר, והיא פורשת ויוצאת מן הגוף בצאת העובר (עפ"י רמב"ם).

'לאכול בזית מן העור... כשר... לאכול שליל או שיליא בחוץ – לא פיגל... לאכול ביציהן בחוץ – לא פיגל' – 'לא פיגל' כלומר לא פסל, ובין ב'חוץ לזמנו' בין ב'חוץ למקומו' – כשר.
יתכן טעם שינוי הלשון, 'כשר' ולא פיגל; לפי שבסיפא מדובר על דברים שאינם חלק מגופה של הבהמה, ופורשים ממנה, מאידך הם דברים שראויים לאכילה יותר מאותם המנויים ברישא – לכך יש יותר חידוש לומר שהם עצמם כשרים מאשר לומר שהזבח לא נפסל מחמתם – כי הרי הם כגוף לעצמו. הלכן לא אמר 'כשר' (הזבח) אלא 'לא פיגל' – אין מחשבתו עליהם מחשבת-פיגול כלל.

'מוראה' – הוא הזפק שבעופות (רש"י להלן סד:) – חלק הוושט שהוא מורחב כעין כיס, בו שוהה המזון טרם יעבור לקיבה.
הרמב"ם מפרש 'מוראה' – קרום דק המבדיל בין העור ובין הבשר. ונראה שלא גרס בגמרא כאן כלל 'אלל ומוראה' נכתב שזבח שנתפגל, אינו חייב על אכילת המוראה. וע' בהגהות הגר"א; קרן אורה; זבח תודה; מרומי שדה].

'פיגל בזבח נתפגל השליל, בשליל – לא נתפגל הזבח' – מכך שהמפגל בזבח נתפגל השליל והאוכלו בכרת – מוכח שאכילת השליל הרידי בגדר 'דרך אכילה'. וכבר העירו המפרשים אם כן מדוע חישוב על השליל לא פיגל, והלא הוא ראוי לאכילה? (ע' מנחת חינוך קמד; הר צבי).
הנה נחלקו הראשונים על דין שליל ושליא של מוקדשין לענין חיוב אכילת נותר וטמא (ע' להלן). וכן נחלקו הפוסקים אם שליה נחשבת אוכל לענין איסור נבילה ואיסור טומאה (ע' ש"ך פרי חדש ועוד – יו"ד פא). ובחזון איש (טבול יום ד, בהוספות סק"י) האריך בענין, ותורף מסקנתו שדינם כבשר אבל איסורם קלוש,

וכשם שעל פחות מכזית אין חייבין מלקות, כמו כן יש כענין 'חצי שיעור' באיכות הבשר, שדבר שאינו ראוי לגמרי דינו כחצי שיעור. הלכך לענין חלות מחשבת פיגול עליהם, כשם שפחות מכזית אינו מפגל, כך גם מחשבת-פיגול על הקלושים הללו – אינם מפגלים. וכן לענין טומאת נבילה ולענין חיוב מלקות [לדעת הרמב"ם]. אבל להתפגל, שאין צורך שם בשיעור – מתפגלים. וכן לענין איסור אכילה – אסורים, כשם שחצי שיעור אסור. אך לפי זה האוכלם אינו חייב מלקות משום פיגול. וצ"ע. עד כאן מדבריו.

לכאורה היה מקום לבאר שאף כי באכילתם לא יצאנו מגדר 'דרך אכילה', מ"מ כיון שרוב בני אדם אינם אוכלים אותם, אין בהם מצות אכילת קדשים עכ"פ לענין חיוב. ועתוס' כאן. [תדע, שאילו היתה מצוה בדבר – הרי שוב דרכו בכך בקדשים עכ"פ]. ואם כן אפשר שזהו הטעם שאינו מפגל, שאין דין פיגול אלא בדבר שמצוותו להאכל על ידי אדם או מזבח, אך כל שאין בו מצות אכילה אין בו פיגול. [ודוקא כשהבשר מצד עצמו אינו ראוי למצות אכילה, אבל חישב על אופן אכילה שאין בו מצוה מצד אחר – כגון שיאכלוהו טמאים למחר – הוי פיגול (כדלהלן לו:)] ויש להסתפק במחשב לאכול הבשר שלא כדרכו. וכבר נסתפק בדבר במנ"ח קמ"ב.

וכן יש לפרש במה שאמרו לעיל (כח). דס"ד כיון שעור האליה אין המלכים רגילים לאכול, אין מחשבת אכילת חוץ לזמנו פוסלת בו, שאינו בכלל 'למשחה', קמ"ל. – הרי אע"פ שודאי יש כאן 'אכילה', אם אינו בכלל מצות אכילת קדשים, אין חל בו פיגול. וצריך בירור.

(ע"ב) '... והשליח והשיליא... ואין חייבין עליהן משום פיגול נותר וטמא' – משמע שאין חיוב משום נותר וטמא באכילת שליל ושליא (וכ"מ בתוס'). ולא כן פסק הרמב"ם (פסולי המוקדשין יח, כג). ופרשו המפרשים שלשיטתו מה שהברייתא נקטה נותר וטמא – על שאר הדברים מלבד שליל ושליא. ויש מי שפרש שלפי מה שרבה דייק בסמוך ממשנתנו כר' אלעזר, מכך שלא כללה המשנה בסופה שליל ושליא – לפי אותו דיוק יש גם להוכיח שחייבים משום נותר וטמא [וכבר העירו על כך התוס', ותרצו דלאו דוקא. ע"ש]. ואם כן יש לומר שהדבר שנוי במחלוקת בין הברייתא והמשנה (מרכבת המשנה שם). ועתוס' לעיל ד"ה פיגול [והגרעק"א הקשה על דבריהם. והנצי"ב, וכן בקה"י (כו, ובגליונות) כתבו לתרץ שאמנם התמעטו כאן בברייתא מחיוב כרת, אבל איסור ודאי יש כמוכח מההיא דתמורה]. וע"ע קרן אורה, יד דוד וחדושי הנצי"ב.

'לא הכשיר רבי עקיבא אלא בדוקין שבעין הואיל וכשרים בעופות' – ע' להלן פה.

'ומודה רבי עקיבא בעולת נקבה דכמאן דקדם מומה להקדישה' – וחידוש יש בדבר, שאף על פי שחלה עליה קדושת הגוף ואינה נפדית אלא על ידי מום קבוע, ועושה תמורה, אף על פי כן אם עלתה – תרד, שבזה היא דומה לקדם המום להקדש, שלא חלה עליה קדושת הקרבה, שהרי מלכתחילה אינה מיועדת להקרב (עפ"י אבי עזרי פסוה"מ (קמא) ד, טז. ע"ש בהרחבה).

'שחטו על מנת להניח את דמו או אימוריו למחר או להוציאן לחוץ' – כמדומה שבדרך כלל כשנוקט התנא רשימת דברים חילופיים, אינו משתמש ב'או' אלא ב-ו'או' החילוק או ללא ו'או' [כגון בהמשך המשנה: 'על גבי הכבש, שלא כנגד היסוד, וליתן את הניתנים...']

ונראה שנקט כאן 'או' לומר, שהמלה 'למחר' מתייחסת רק על אימורין, אבל דם הלא נפסל כבר בשקיעת החמה. ואחר כך נקט 'או' להוציאן לחוץ' – בין דם בין באימורין [או אפשר דקאי רק על דם – עתוס' להלן לו. ד"ה שיאכלוהו], לכך חילק שוב ב'או' כמשפט הלשון.

– בדוקא נקט להניח דם או אימורין, אבל חישב להניח הבשר עד לאחר זמן אכילתו – לא פסל. וטעם הדבר, לפי שאין הנחת הבשר מעכבת את הכפרה, כל שהוא ראוי להאכל, הלכך אין מחשבתו נוגעת כלל לכפרת הקרבן, וכל מחשבה שאינה נוגעת לכפרה, אין אנו מחשיבים אותה כמעשה, כאילו הניח בפועל. נמצא שאין כאן שום פסול. אבל הנחת האימורין מעכבת את אכילת הבשר מצד הדין, כי כל עוד לא העלו את האימורין, אין הבשר נאכל. ואעפ"י שאין הקרבן נפסל בשל כך, מכל מקום יש כאן מחשבה בדבר המעכב את הכפרה, כי כשאין הבשר ראוי לאכילה – אין הבעלים מתכפרים (וכמו שכתבו התוס' בפסחים נט: ד"ה יכול). וכיון שהמחשבה היא בדבר הנוגע לכפרה ולריצוי הקרבן, סובר רבי יהודה שמחשבתו כמעשה וכאילו הניח האימורין בפועל ופסל את הבשר. [ויש מקום להוסיף אליבא דר' יהושע ש'אם אין בשר אין דם, כלומר אם נטמא או נפסל הבשר קודם זריקה – אין זורקים את הדם. וכיון שמחשבתו בדבר הנוגע לכפרה הריהי כמעשה, רואים אנו כאילו כבר עתה נפסל הבשר, קודם זריקה, ושוב נידון הדבר כמחשבה לפסול הקרבן].

טעם נוסף יש לומר, לפי מה שמבואר בגמרא שאין מחשבה פוסלת בדבר שאינו בידו אלא ביד אחרים שלא ישמעו לו, אף כאן כשמחשב על הנחת הבשר, לא ישמעו לו הבעלים או כהני המשמר להניחו. אבל הדם והאימורים נחשב בידו של הכהן המקריב לעשותו (עפ"י שו"ת אחיעזר ח"ב כט – בבאור דברי התוס' להלן והגרעק"א. וע' במה שהעיר על סברתו הנ"ל, גיסו הגר"י קוסובסקי, שם בח"ד צב, ג).

והנצי"ב (בחדושי להלן סו. על תד"ה שיאכלוהו) כתב: כשחישב להניח האימורין אכן לא פסל את הזבח אלא האימורים בלבד נפסלים, שלעולם דנים את מחשבתו כאילו נעשתה וכאילו הניח האימורין, שנאסר להקטירן, ואולם הקרבן כשר וכן מותר לאכול הבשר. ובמחשבת הינוח על הדם – כאילו הניח הדם ולא זרקו בזמנו, שנפסל הקרבן כולו. ואולם בתוס' (ד"ה שיאכלוהו) מפורש שפסולים. ובתוס' במנחות (יה. ד"ה גזירה) צדדו שמא לא פסל ר' יהודה במחשבת אימורין אלא מדרבנן, משום גזרה.

'או אימורין' – האברים ששורפין אותם על גבי המזבח מן החטאות הנאכלות ומן האשמות ומן השלמים, הם הנקראים 'אימורין' (לשון הרמב"ם – מעשה הקרבנות א, יח). ונקראו כן על שם היותם החלקים האמורים בתורה להקטירם (הקדמת הרמב"ם לסדר קדשים; וע' סוכה נה: 'אימורי הרגלים' – אמר רב חסדא: מה שאמור ברגלים; תפארת ישראל זכתי ב, ב אות כז. וכן מצינו במשנה בפסחים (עא:): 'אימורי ציבור' – פרש"י: קרבנות האמורים בציבור). והערוך (מר' ב) כתב: למה נקראו החלבים 'אימורים' – שהן מורים ואדונים על כל האברים, ועולים על גבי המזבח לחלק אדון העולם.

ויש מי שפרש מלשון אמיר (ישעיה יז) – הענף הגבוה ביותר. כלומר החלק החשוב והגבוה בבהמה, וכמו לשון 'חלב' – החלק המובחר ביותר, כמו 'חלב הארץ' (עפ"י אמת ליעקב ריש שמיני).

דף לו

'לחמי תודה וחלות ורקינים שבנזיר... תלמוד לומר קרבנו' – הן הניתן לכהן והן הנאכל לבעלים, בין בתודה בין בנזיר – הכל נאכל ליום ולילה. והוא הדין שלמי צבור ושירי מנחות – הכל בכלל קרבנו. שכל הקרבנות דינם להאכל יום ולילה, מלבד אותם שפרט בהם הכתוב אחרת (עפ"י משניות להלן פ"ה; רמב"ם מעשה הקרבנות י, ז).

‘וניפלוג נמי ר’ יהודה בכולהו... בשובר עצמות הפסח... לערב דמן בדם הפסולין... והניתנין בחוץ שנתנן בפנים? – קסבר רבי יהודה בעינן מקום שיהא משולש בדם בבשר ובאימורין’ – פירוש, אע”פ שלר’ יהודה כל מחשבה שהוא מחשב בדבר הפוסל – פוסלת, גזרת הכתוב היא במחשבת ‘חוץ למקומו’ שאם חישב למקום שאינו ‘משולש’, הגם שאילו היה עושה כן היה הקרבן פסול – אין מחשבתו זו פוסלת (עפ”י חזון איש ח,ה).

בספר אבי עזרי (פסוה”מ [רביעאה] ב,טז) תמה מאד על גדר דין זה. וצריך באור מה כוונתו בתמיהתו זו, הלא גזרת הכתוב היא. ונראה שהכוונה בקושיא לאידך גיסא; מכך שגילה הכתוב שאין מחשבת פסול ד’שלא במקומו’ פוסלת במקום שאינו משולש, הרי יש להוכיח מזה שאין סברת ‘מחשבה כמעשה’ סברא נכונה, שהרי מצינו שחשב על דבר הפוסל ולא פסל. ובסגנון זה אכן הקשה ב’קרבן אורה’ ע”ש.

‘שיאכלוהו ערלים ושיקריבוהו ערלים... לישנא אחרינא: כל כמיניה?’ – וכיון שאין הדבר בידו, אין זו מחשבה הפוסלת. ואולם זהו דוקא בשאר מחשבות פסול שפוסלות לר’ יהודה מצד סברת מחשבה כמעשה, כאילו עשה כן כפי שחשב, הלכך כשאין בידו לקיים מחשבתו, אין מחשבתו נידונית כאילו עשה. אבל במחשבת פיגול, הלא פוסלת מגזרת הכתוב, ולכן פוסלת גם אם אין הדבר בידו. כן מבואר במה שאמרו לעיל (לא) בחישב שיאכלו כזית שני בני אדם. וכן אמרו להלן (בע”ב) שהמחשב שיאכלו טמאים למחר – הרי זה פיגול.

ולפי זה, זר השוחט שחשב בשחיטתו שהכהן יזרוק דמו חוץ לזמנו – הרי זה פיגול, הגם שאין זריקת הדם מסורה בידו.

[ואולם בשיטה מקובצת (מנחות ה) מובא בשם רבנו גרשום, שזר ששחט אין מחשבה פוסלת בו. ודבריו נראים סותרים לסוגיות ערוכות. אך יש לפרש שיטתו (אם אין שם שיבוש בלשון), שזר ששחט כיון שאינו ראוי לזרוק – אין מחשבתו על הזריקה חלה, ורק כשחישב על אכילת הבשר – פוסל. ‘ומכל מקום הוא דבר מחודש’. או שמא כוונתו כשמחשב הזר לזרוק בעצמו שלא בזמנו לא פסל, שכיון שאין זו זריקה כשרה, אין כאן מחשבת פיגול] (אחיעזר ח”ב כט,ה, ובכ”מ).

כדברים האלה צידד בשו”ת בית זבול (ח”א יז,ה). והביא שם לדייק מהרא”ה ומהמאירי כדברי רבנו גרשום. עיקר החילוק בין שאר מחשבות למחשבת חוץ לזמנו / מקומו, הפוסלת גם כשאין בידו – כתבו גם כן הנצי”ב בחדושו, הח”ח ב’זבח תודה’ והחזו”א ח,ה.

(ע”ב) ‘חישב שיאכלוהו טמאים למחר – חייב. אמר רבא: תדע, דבשר לפני זריקה לא חזי, וכי מחשב ביה מיפסיל’ – נראה לפרש, המחשב בשחיטה לאכול למחר, כיון שהקרבן נפסל באותה מחשבה וטעון שריפה, נמצא שאינו עומד כלל לזריקה, והרי זה כמחשב לאכול קודם זריקה. ואעפ”כ נחשבת מחשבתו לפגל, אף אנו נאמר כשחישב שיאכלוהו טמאים למחר – מפגל. ודחו, שונה שם שקודם שנתפסה מחשבתו לפסול, הרי עומד הוא לזריקה, הלכך נידון כמחשב לאכול אחר זריקה (חזון איש זבחים ח,ו. וע”ע בשפת אמת).

‘ולא היא, התם זריק ומיחזי הכא לא מיחזי כלל’ – מה שאמרו ‘ולא היא’ לא לדחות הדברים מהלכה באו, אלא לדחות ההוכחה שהביא רבא. אבל דברי רב חסדא קיימים להלכה. [וסעד לדבר, שלא גרע מחישב על אכילת כלבים, שמפגל. ועתוס’] (עפ”י כסף משנה בבאור פסק הרמב”ם, הל’ פסולי המוקדשין יד,ט). כיו”ב ממש במימרא דרב חסדא בבשר פסח שלא הוצלה, פסק הרמב”ם כמותו, הגם שאמרו ‘ולא היא’, וכמו שפרש הכס”מ (פסוה”מ יח,יט).

ונראה שלפי המסקנא שמחשבת אכילת טמאים למחר – פיגול, הוא הדין אם חשב בפירוש שלא לזרוק הדם אלא לאכול הבשר לאחר זמנו ללא זריקה – הרי זה פיגול, כיון שמחשבת הינוח שלא לזרוק הדם – אינה פועלת שום פסול, הלכך אין כאן עירוב מחשבות ויש כאן מחשבת חוץ לזמנו, וכמבואר בדברי רבא שאכילת טמאים ואכילה קודם זריקה – שוים (חזון איש לקוטים א, י).

וכל זה אמור במחשבת אכילה [או הקטרה, כמש"כ הרמב"ם עפ"י התוספתא], מפני שאין אכילת טמאים פוסלת הקרבן. אבל במחשבת זריקה; אם חישב לזרוק זריקה שלא כדין חוץ לזמנו כגון שיזרוק טמא למחר, או אפילו חשב על זריקה שאינה פוסלת אך אינה מתרת הבשר באכילה, כגון שלא במקומו למ"ד 'כמקומו דמי' – אין כאן מחשבת פיגול לענין כרת, הגם שמחשבתו לעשות זריקה פסולה אינה פוסלת כלל ואין כאן עירוב מחשבות, מ"מ אין זו זריקה שנתפסת עליה מחשבת פיגול – כמבואר בגמרא לעיל כו.

*

וכי תזבחו זבח שלמים לה' לרצונכם תזבחהו. ביום זבחכם יאכל וממחרת והנותר עד יום השלישי באש ישרף. ואם האכל יאכל ביום השלישי פגול הוא לא ירצה

ענין שלמים מורה שהאדם רשאי ליהנות מעולם הזה אם הוא עובד להשי"ת בכח הנאה זו, ולכך מזהיר בשלמים לרצונכם תזבחהו שיהא ברור לאדם שיש לו רצון אמת ולא תהא אכילתו אכילה גסה שאינה מוסיפה כח. ואולם בדברי תורה אינו כן, אלא אפילו אין לו חשק ורצון צריך לכוף עצמו לקיים מצות עסק התורה ולא ימתין לחשק ורצון [ועל זה נאמר (בקהלת יא) שומר רוח – לא יזרע, ורואה בעבים – לא יקצור אלא יעסוק בתורה אפילו אין 'רוח' ויזכה לאכול פירות ולקצור שכר אפילו רואה עבים סתר לו].

ביום זבחכם – רמז שטוב לו בעולם הזה כשהוא עושה מצוות ה'. וממחרת – לעתיד שיקבל שכר עליו. וביום השלישי פגול הוא – רמז ליום שעתיד הקב"ה לתת מאוצר חנם כמו שכתוב 'וחנותי את אשר אחוץ' ושם כל ישראל שוים ואין עבודת האדם בעולם הזה מגעת לשם, וכל האומר שעבודתו מגעת עד ל'יום השלישי' – פיגול הוא לא ירצה, אפילו זה שאפשר היה להיות רצוי, הפסיד (עפ"י בית יעקב קדושים).

דף לו

'התם חד קרא כוליה לגופיה...' – אבל בקרנות אין אומרים 'חד קרא לגופיה' אלא דורשים כל ה'קרנות' למנין – כי שם המנין הוא ענין אחד עם משמעות הכתוב עצמו, שבא לומר ליתן על הקרנות הלכך דורשים כל ה'קרנות' שבכתוב ליתן עליהם. משא"כ כאן שבאים לדרוש על מנין הדפנות בסוכה שזהו ענין אחר עם משמעות הכתוב 'בסוכות תשב...' [שהרי אין דורשים מנין הישיבות בסוכה אלא מנין הדפנות], לכך הוצרך מקרא אחד לגוף מצות הישיבה בסוכה. [וכן בדרשת 'אלהים' (בסנהדרין ג:), הכתוב מדבר על עצם חיוב ההודקקות לבית דין, ואנו דורשים מנין הדיינים שהוא ענין נוסף – הלכך האחד לא בא לדרשא אלא לגופו, שאין דורשים תחילות] (עפ"י הרמ"ה סנהדרין ד. והתוס' פרשו מעט באופן שונה ולכך הקשו מההיא דסנהדרין).

ובתורא"ש (שם) מובא שרק בפרשה אחת אמור הכלל 'אין דורשים תחילות', משא"כ ב'קרנות' שאנו

דורשים תיבות שבכמה פרשיות, דורשים את כולן [שהרי כל אחת היא 'תחילה' באותה פרשה].

והנשאר בדם ימצה שאין ת"ל בדם, ומה ת"ל בדם – לימד על כל הדמים שטעונים מתן דמים ליסוד' – יש לפרש, מדכתיב והזה מדם החטאת על קיר המזבח, והנשאר בדם ימצה על יסוד המזבח ואין כתיב 'והנשאר בדם החטאת ימצה', כבראש הפסוק – ללמד שאינו מיוחד לחטאת דוקא, אלא כל שאר הדמים גם כן טעונים מתן דמים ליסוד (עפ"י משך חכמה ויקרא ה, ט. עע"ש).

ואכתי להכי הוא דאתא, מיבעי ליה לכדתניא מנין לניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא, תלמוד לומר ודם זבחיך ישפך... – ואם תאמר, הלא ממילא נשמע שאם נתן במתנה אחת – כיפר, כשם שמועילה שפיכה אחת? – יש לומר, דוקא בשפיכה מפני שאין שייך בה חילוק מתנות, הרי נשלמה העבודה בשפיכה אחת, אבל נתן מתנה אחת בזריקה עדיין לא נשלמה העבודה, לכך צריך לימוד מיוחד שגם מתן אחד בזריקה כיפר.

ונראה להוסיף, שבעצם משמע מן הכתוב ודם זבחיך ישפך שאפשר בשפיכה אף לכתחילה, אך משום קיום דין 'חילוק מתנות' – שתיים שהן ארבע ברוב הזבחים, וארבע מתנות על ארבע קרנות בחטאת], צריך לכתחילה לזרוק, כי הרי בשפיכה אין מתקיים דין זה, שלעולם השפיכה אחת היא, כאמור. ובזה מובנים דברי הרמב"ם (מעשה הקרבנות ה, יז) המורים בפשטות שבכור ומעשר ופסח דינם אף לכתחילה בשפיכה. [ובלחם משנה תמה, הלא פסק כר' יוסי הגלילי בסמוך, ולשיטתו דינם בזריקה ולא בשפיכה. וכתב הלח"מ שאכן כוונת הרמב"ם רק בדיעבד, שהניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה – יצא, אבל לכתחילה צריך לזרוק דוקא. ואמנם פשטות הדברים אין מורים כן] – שהרי קרבנות אלו די להם במתנה אחת בלבד, וכיון שכן ממילא השפיכה כמוה בזריקה, כדילפינן מודם זבחיך ישפך (חדושי הגר"ח על הש"ס. וכן בחזו"א (זבחים טז, ה ו) נקט בדעת הרמב"ם שלכתחילה בשפיכה).

לפירוש זה נראה שזה שכתב הרמב"ם 'שפיכה' – לאו דוקא, כי גם זריקה כשרה לכתחילה. ובזה מיושב מה שנקט הרמב"ם (הל' בכורות ו, ד) לענין מעשר לשון זריקה, וכפי שהקשה בחזו"א שם.

סבר לה רבי עקיבא דאמר לא זריקה בכלל שפיכה ולא שפיכה בכלל זריקה, דתנן בריך ברכת הפסח פטר את של זבח, של זבח לא פטר את הפסח – דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר: לא זו פוטרת זו ולא זו פוטרת זו' – צריך טעם מה ענין ברכת אכילה לעבודת הזריקה, אם שוים הם בעבודה זו אם לאו.

והנה הרמב"ם (חמץ ומצה ה, יז) פסק כר' עקיבא שלא זו פוטרת זו, ומאידך פסק (פסוה"מ ב, ב) שהניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה – יצא. והרי מבואר בסוגיא שלר' עקיבא אין זריקה בכלל שפיכה ולא שפיכה בכלל זריקה.

ונראה שסבר הרמב"ם שלפי המסקנא טעמו של ר' עקיבא הוא לפי שאין הפסח והזבח בגדר עיקר וטפל, שיפטרנו בברכה, אלא שתי מצוות הן. וכשם שפרש רש"י על פי הירושלמי בטעמו של ר' ישמעאל, משום עיקר וטפל, כמו כן פרש הרמב"ם בדעת ר' עקיבא, שסובר להחשיבן שתי מצוות ואעפ"י שזריקה בכלל שפיכה. [וכן אמרו בפסחים (פט) בפשיטות, שהניתנים בזריקה שנתנן בשפיכה – יצא ולא חשו לומר שאין הדבר כן לפי ר' עקיבא שהלכה כמותו. גם לא מסתבר שיחלוק רע"ק על ר' אליעזר ור' יהושע רבותיו – לפיכך פרש הרמב"ם שאין טעמו של ר' עקיבא תלוי בשאלת זריקה בכלל שפיכה] (חזו"א זבחים טז, ו. וע"ע חק נתן).

באבי עזרי (חגיגה [קמא] ב"י) כתב לישב שיטת הרמב"ם, שמה שאמרו שברכת הפסח פוטרת את של זבת, זהו רק אם נקוט שהזבה, שהוא שלמי חגיגה – חובה, אבל אם הוא רשות, אי אפשר לומר שהוא טפל לפסח הלכך אין ברכת הפסח פוטרתו. וכעין הסברא שאמרו כאן, שאם אין שפיכה בכלל וריקה וזריקה בכלל שפיכה, אין ברכה של זה פוטרת את חברו – שכיון שעבודתם חלוקה, אין להחשיב הזבח טפל לפסח. וע"ש בסוף הספר במכתב מאת החזו"א, שכתב שאין נראה לתלות שאלה זו אם הזבח חובה או רשות.

(ע"ב) 'קרנת קרנת קרנות... לטטפת לטטפת לטוטפות' – על ענין אם למקרא ולמסורת, ועל שינויי מלאות וחסרות שבין המסורה למובא בש"ס – ע' במובא ביוסף דעת סנהדרין ד.

'אימא כולו למצוה? – כפרה בכדי לא אשכח' – ואם תאמר, לבית שמאי מדוע אין שלש מתנות לעכב, הלא אחת לעכב ידענו מסברא זו דכפרה בכדי לא אשכח, ועוד שנים מהכפלת 'קרנות'. ויש לומר שבית שמאי אינם סוברים סברא זו. או סוברים כיון שיש שפיכת דמים ליסוד, אין זו 'כפרה בכדי' (תוס' סנהדרין ד.).

עוד יש לומר שסברא זו קיימת רק כשאין כלל מקראות, אבל כשיש מקראות הבאים ללמד מנינא אזי למדים הכל מהמקראות, שהרי לכך באו כל הכתובים הללו, לבאר כמה לעכב וכמה למצוה למעשה, בסוף דינא (עפ"י הר"ן שם).

'טט בכתפי שתים, פת באפריקי שתים' – יש שכתבו לפרש: המלים הללו בלשונות כתפי ואפריקי, מקורם בלשון הקדש, שכשבלל הקב"ה את הלשונות בדור הפלגה נטמעו מלים מלשון הקדש בשאר לשונות וכן נשתכחו מלים רבות בלשה"ק, ורבי עקיבא הראה מאותן לשונות איך המלה 'טוטפת' במקורה בלשון הקדש, משמעותה שתים שתים (עפ"י של"ה תושבע"פ טו מסכת פסחים שמא; נחל קדומים להחיד"א ואתחנן יד.).

וכיוצא בזה מובא מגורי האר"י שמתוך שנברא העולם בלשון הקדש, נשארו ממנה מלים בודדות בלשונות העמים (ע' בספר חדש האביב שבת קטו:). וכן מצינו כמה דרשות ופירושי מקראות בדרו"ל המבוססים על לשונות העמים (ע' במצוין ביוסף דעת סנהדרין ע:). וראה בספר מגדים חדשים שבת לא: שבאר בזה כמה דברים). ובחדושי הר"ן (לסנהדרין פז) מובא שודאי ד' טוטפות הלכה למשה מסיני היא, אלא שחכמים עשו רמז מ'טט' 'פת'.

דף לח

'אימא וכפר אע"פ שלא נתן אלא שלש למעלה ואחת למטה' – ואפילו לשמואל שאמר (כו:): 'שלא כמקומו כמקומו דמי' [ואף אם נתן את כולן למטה כיפר] – זהו רק לפי האמת שבמתנה אחת כיפר, הלכך דורשים כיון שהגיע דם על המזבח בכל מקום שהוא – כיפר, אבל לפי מה ששאלו עכשו שכל המתנות יעכבו, אכן אין לדרוש 'כיון שהגיע דם על המזבח כיפר' כיון שכולן מעכבות, ואם כן גם מקומם מעכב [וזה תואם עם ההנחה שמודה שמואל בפנימיים שנתנן בחוץ – לא כיפר. שהרי בפנימיים כל המתנות מעכבות] (עפ"י חזו"א יב.ב. ואולם ע"ש בסי' ז סק"ב שחזר בו [עפ"י ד הרמב"ם] מן ההנחה הנ"ל, שגם פנימיים שנתנם בחוץ – כיפר).

בעיקר פירושו בגמרא שלפי הסלקא-דעתין אין אמורים דברי שמואל – כן כתב בגליונות קהלות יעקב להלן נב:

'לא מצינו דמים שחציין למעלה וחציין למטה. ולא, והתנן הזה ממנו אחת למעלה ושבע למטה? – כמצליף...' – נראה שגם לפי התירוצי אפשר שמקצת מהמתנות יהיו ניתנות למעלה ומקצתן למטה, אלא שאין קפידא בדבר לא למעלה ולא למטה, ואיך שיצא יצא. וכן משמע מפירושו רבנו אליקים ביומא טו. ומה שהקשו בהמשך **'מאי לאו אפלגיה דמזבח'** ופרש"י כנגד חצי גובהו ואי אפשר לצמצם שלא יהא מקצתם למעלה ומקצתם למטה – אעפ"י שאינו מתכוין למעלה ולמטה [וא"כ משמע שלפי התירוצי אף באופן זה שאינו מתכוין אין לעשות כן, אלא הכל למעלה או הכל למטה] – נראה שכוונת הקושיא היא מכך שהקפידה תורה על אמצע המזבח, ודאי הטעם הוא כדי שיהא חציו למעלה וחציו למטה, שהרי אי אפשר בלאו הכי, א"כ מצינו דמים הניתנים בצורה זו בדוקא. ותרצו שאין הכוונה לפלגיה דמזבח אלא איך שיצא יצא.

(ע"ב) 'תניא, ר' אליעזר בן יעקב אומר: בית שמאי אומרים שתי מתנות... מתקיף לה רב אושעיא, אם כן ליתנייה גבי קולי בית שמאי וחומרי בית הלל. אמר ליה רבא: כי איתשיל...' – לפנינו בתוספתא (קרבנות ד, ד; עדויות ב, ב) מובאת ברייתא זו בתוספת לשון: **'ראב"י אומר: דבר אחר מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל, ב"ש אומרים...'** וכנראה גרסת תוספתא זו לא היתה לפני בעלי הגמרא כאן [שאין לומר שהקושיא היא מדוע אינה נמנית בקולי ב"ש במשנה בעדויות – שהרי כמה ברייתות יש המוספות על השנוי במשנה שם] (עפ"י 'מחקרים בברייתא ובתוספתא' עמ' 126).

ע"ש דוגמאות רבות לכך שגרסת התוספתא כמות שהיא לפנינו, לא היתה לבעלי הגמרא. וכע"ז כתב ריעב"ץ (בחולין נד): שהתוספתא שבידינו יש בה תוספות שנתוספו בדורות אחרונים, שמה בימי הגאונים, וכמו שארע כן בתלמוד בקצת מקומות. וכי"ב כתב רבנו הנצי"ב ז"ל בנוגע למדרש ספרא וספרי, שמבואר מכמה מקומות שהיה לגמרא גרסא אחרת בהם.

'שלוש מתנות שבחטאות אינן באות בלילה ובאות לאחר מיתה... חוץ ולילה זרות וכלי שרת...' – פשוט שהוא הדין בעולה שדינה בשתי מתנות שהן ארבע, לאחר נתינת מתנה אחת דין המתנה הנשארת הרי היא כחטאת, לעשותה ביום וכלי שרת וכו'. אלא שנקט 'חטאת' משום 'באות לאחר מיתה' – שדין זה אינו שייך להשמיענו אלא בחטאת שאינה באה לאחר מיתה, לא כן עולה הקרבה לאחר מות בעליה. וכשאמרו נותנם לאחר מיתה – גם מצוה יש בדבר. והדינים הללו אינם בשיריים, שאין שם זריקה עליהם כלל, הלכך לא נפסל הדם בלילה לשפיכת שיריים, והעושה כן בחוץ פטור, ואין צריך להביא לכתחילה לאחר מיתה (זבח תודה). במה שכתב שלא נפסל הדם בלילה לשפיכת שיריים, כן הוכיח בקהלות יעקב (כט, ב) מן הירושלמי (יומא ה, ו) ששפיכת שיריים למ"ד דלא מעכבי, כשרה בלילה. ואילו בחזון איש (לקוטים סו"א) כתב להוכיח שגם שיריים נפסלים בשקיעת החמה. ומה שהחשיבו כאן לילה – להגדיל תורה ולהאדיר, אך הדין קיים גם בשיריים. תדע שהרי החשיבו 'כלי שרת', ושיריים גם כן צריכים כלי שרת. וכתב עוד בחזון"א, שנראה שגם דין זרות נוהג בשיריים. ואולם בשו"ת אבני נזר (או"ח כו, טו) כתב שמוכח בגמרא כאן שזר ששפך שירי הדם – פטור.

'המעלה מהן בחוץ חייב' – הגר"ח הלוי ז"ל (מעשה הקרבנות יט, יג) חידש בדעת הרמב"ם ז"ל שדם שנתן ממנו מתנה אחת, אם העלה את הנותר באותה כוס בחוץ – אינו חייב. ומה שאמרו בגמרא שחייב היינו דוקא בשני כוסות או בדם שבצואר, שאין חל עליו דין 'שיריים'.

ויסוד הדבר באר ששם 'שיריים' חל על הדם מיד לאחר מתנה אחת, שלא כדין 'דיחוי' שאינו חל אלא לאחר שנשלמה עבודת הזריקה לגמרי – כי כל ענין הדיחוי הוא בכך ששלמה עבודת הקרבן ונשאר הדם ללא יעוד, ממילא נעשה דחוי, שלא כדין 'שיריים' שהוא חלות דין ושם על הדם שמצוותו ודינו להינתן על היסוד – ודין זה חל מיד במתן הראשון שהוא המעכב. ואמנם עדיין מצוה להמשיך עבודת הזריקה בשאר מתנות, אך בנוסף לדין זריקה שיש על הדם, חל גם בו גם דין שיריים. ועל כן אפשר שמאחר שחל על הדם עצמו דין שיריים ודין שפיכה על היסוד, זה גופא מפקיע ממנו חיוב חוץ. ורק בדם שלא חל עליו שם 'שיריים' [וגם 'דחוי' אינו נעשה כל עוד יש מצוה לזרוק שאר מתנות ולא נשלמה עבודת הדם], חייבים עליו בחוץ.

בוה יישוב השגת הראב"ד על הרמב"ם שם. וע"ע בזה בחדושי ר' אריה לייב כג.

עוד בענין החילוק בין 'דיחוי' ל'שיריים' – ע' במובא לעיל כו.

'אשר יזה כתיב – פרט לזה שכבר הוזה' – מכך שצריך לימוד על דם שכבר ניתן על היסוד שאינו טעון כיבוס, והלא כבר נעשתה מצוותו והוא יוצא לחולין [ואין סברא לומר שרק כאשר יצא לנחל קדרון, להימכר לגגנים לזבל, רק אז יצא לחולין] – מזה יש להוכיח שדין זה (ועוד כיו"ב) של דם חטאת שהוזה על הבגד, אינו תלוי בעצם קדושתו, אלא גם כאשר הופקעה קדושתו הוה אמינא שיהא טעון כיבוס, לולא הכתוב 'אשר יזה' – ולא שכבר הוזה (עפ"י 'חדושי הגר"ח על הש"ס' – 'בדין פיגול' ו'בענין תרומת הדשן').

דף לט

(ע"ב) 'זכפר – אע"פ שלא סמך. ונסלח – אע"פ שלא נתן שירים' – המפרשים עמדו על השאלה כיצד דרשו שתי דרשות משתי המלים הללו, הלא אחת מהן נצרכת לגופה [וכמו שאמרו לעיל

(לח.) על זכפר ונסלח שאחד מהם נצרך לגופו]. וע' בשפת אמת מה שכתב לתרץ.

וכתב הנצי"ב שכיון שכל הכתוב הזה לדרשה בא, דורשים אנו כל תיבה ותיבה בפני עצמה. וכך מצאנו בריש מסכת נזיר. ואמנם מוכפר לבדו היה אפשר למעט שניהם, סמיכה ושיריים, לפי שאינם מעכבים בכל מקום – אלא כאסמכתא בעלמא דרשו כאן, ועיקר הכתוב וכפר אכן בא לגופו (ויישוב בזה קושיית התוס').

ויש דעות שלא נתמעטה אלא סמיכה, לא שפיכת שיריים – ע' שטמ"ק; חזו"א יג, ד. ולשיטתם אכן מקרא אחד נצרך לגופו.

*

'כל מתנות הדם מסתיימות בשפיכת שיריים ליסוד: הדם הנשאר בכלי השרת נשפך אל יסוד המזבח. לא הרי שפיכה כהרי זריקה; בזריקה הכהן עומד רחוק מן המזבח, ואילו בשפיכה הוא עומד בצד היסוד ושופך אליו את הדם. שפיכת שיריים ליסוד מפורשת בחטאת: ואת כל-דם הפר ישפך אל-יסוד מזבח העלה (ויקרא ד, ט): וכעין זה בשאר חטאות פנימיות וחיצוניות (שם יח, כה; ל, לד). לשאר קרבנות היא אמורה בפסוק: ודם-זבחיך ישפך (דברים יב, כז); או היא רמוזה בייתור לשון הפסוק: והנשאר בדם ימצה אל-יסוד המזבח (ויקרא ה, ט; ראה על כך זבחים לו ע"א). שיירי הדם של חטאות הפנימיות נשפכו אל היסוד המערבי; ואילו שיירי הדם של שאר חטאות נשפכו אל היסוד הדרומי. הצד השווה שבכולם, שהכהן שפכם 'בסמוך

לו'; הוה אומר בסמוך למקום שעמד בו עם סיום המתנות. בצאתו מן ההיכל היה קרוב ליסוד המערבי; ברדתו מן הכבש היה קרוב ליסוד הדרומי (ובחים נג ע"א). דין שפיכת שיריים כדין סמיכה: אף היא נאמרה למצוה, ולא לעכב (שם נב ע"א).

ננסה להבין את משמעות שפיכת שיריים, המסיימת את מתנות הדם; ונעמוד תחילה על ההבדל שבין שפיכה לבין נתינה וזריקה. זריקה ונתינה מסמלות התמסרות אל מטרה המיוצגת במזבח; ואילו שפיכה אל היסוד איננה מסמלת פעילות, אלא תכונה המצויה בנפש המקריב. זריקה ונתינה מבטאות מעשים הנדרשים מן הנפש; ואילו שפיכה מצביעה על היסוד, שהנפש כולה מושרשת בו. היא מושרשת לפני ה' – ביסוד התורה (מערב); או היא מושרשת ביסוד האור הרוחני המוקרן מהתורה (שפיכת שיריים בדרום). שפיכת שיריים היא התוצאה הנובעת מן המתנות. שוב אין זוכרים לאדם את מעשי העבר; שהרי כבר קיבל על עצמו את הפעילות הדרושה להתקדמות ודביקות בטוב; דבר זה בא לידי ביטוי במתנות הדם; מכאן ואילך מובטח לו, ש'כל הדם' – הנפש כולה המיוצגת בקרבן, תהא מושרשת ביסוד התורה לפני ה'. ואולי מותר לומר: שפיכת כל הדם אל היסוד היא הניגוד של 'הכרת הנפש מעמיה', 'הכרת הנפש מישראל' 'הכרת הנפש מלפני' (כך נאמר לקמן כב, ג). הן פירוש 'הכרת' הוא כמשמעו: להיות נגדע מן היסוד, שהנפש מושרשת בו בעמיה, בישראל, לפני ה'. הן רוב המתכפרים במתנות דם הנפש עברו עבירות שזדונן בכרת. מתוך רשלנות וקלות דעת עלולה הנפש להיכרת מיסודה בקרב עמיה לפני ה'; בנתינת הנפש על המזבח היא מקבלת על עצמה למלא את חובתה בנאמנות; מכאן ואילך תשוב הנפש להיות מושרשת ביסוד ישראל לפני ה' (מתוך פירוש רש"י הירש ויקרא א, ה).

*

'רבינו האר"י זצ"ל, קצת מכלל גדולתו נכתבו בכמה ספרים כמו שרמזתי לעיל, ובבחרותו כתב שיטה על מסכת זבחים בחברת רבו הרב בצלאל (אשכנזי). ושמעתי מפי מהר"א אלפנדרי, הרב המחבר 'יד אהרן', שהוא ז"ל היה בידו שיטה זו והיה מפורש שם על כל חידוש שמא דמאריה עליה, הרב בצלאל או האר"י. ובעודה נשרפה בשרפה אשר היתה באיזמיר עם כל ספריו' (שם הגדולים להרחיב"א מערכת גדולים אות י, שלב).

דף מ

'לפי שלא למדנו פר יום הכיפורים לסמיכה....' – ואף על פי שהכהן מתודה עליו [פעמיים], היה מקום לסבור שאין לסמוך בשעת הוידוי אלא על עבירה ידועה, אבל וידוי על עבירה שאינה ידועה אינו טעון סמיכה (עפ"י תורת כהנים ויקרא ג).

וע"ע בגדרי מצות סמיכה, אם היא דין מדיני הוידוי, או מדיני הקרבן מצד עצמו – חדושי הגר"ז כאן; מקדש דוד כד, ב; חונן דעה יומא פרק ג' עמ' רלג.

[וע' להלן מח: דאילו ילפי' שעה מדורות, לא היינו צריכים ריבוי מיוחד לסמיכה בחטאת נחשון. ואעפ"י שאינה באה על חטא כשאר חטאות (כמש"כ רש"י שם) אעפ"כ אין סברא לחלק משום כך בסמיכה. כי אף אם הסמיכה שייכת לוידוי, הלא גם בשלמים בשעת סמיכתו אומר דברי שבת ותודה, וכמו"כ בחטאת נחשון].

‘שאם נפחתה תקרה של היכל לא היה מזה’ – הגם שלמדו דין זה מהמקרא האמור בפר כהן משיח, לא הביא הרמב"ם הלכה זו אלא בהלכות יום הכיפורים (ה,כג). וכן הדין שבסמוך (בע"ב) שאינו מזה אם לא נתחנך המזבח בקטורת הסמים – הביאו הרמב"ם בענין יוהכ"פ (ה,כד). כן העיר בספר אבי עזרי (סוף הל' תמידין ומוספין, תליתאה). ונראה שרצה להשמיענו רבותא שאע"פ שתיבטל עבודת היום בשל כך – אינו מזה. אבל בפר כהן משיח אין בדבר אלא איחור ולא ביטול, שהרי יבנה התקרה או יחנך המזבח בקטורת ואח"כ יביא קרבנו.

– **‘אע"פ שהזאה על המזבח הפנימי כשנפחתה התקרה – פסולה, הנותן דמים פנימיים על המזבח החיצון – כיפר’** (כן פסק הרמב"ם הל' פסוה"מ ב,י שגם זה בכלל דברי שמואל (כו): ‘שלא במקומו כמקומו דמי’. וע"ש בתוס'). כן העיר בחזו"א ז,ב. ע"ש.

יש לפרש, כשנתן על הפנימי ללא תקרה גרע טפי, כאילו נפגם המזבח ואינו כתיקנו. אבל כשנתן בחוץ – אין פגם במזבח. ולפי זה היה נראה שאם נפחתה תקרה ונתן דמים פנימיים על החיצון – כיפר, שהרי במזבח החיצון אין כל פגם. ואולם יותר נראה שאין להכשיר שלא במקומו כמקומו אלא כשראו למקומו, אבל בנפחתה תקרה ואינו ראוי במקומו, גם אם נתן בחיצון – לא כיפר. וצ"ב.

‘אביי אמר: לר' יהודה נמי איצטריך, סלקא דעתך אמינא הני מילי עבודה דמעכבא כפרה...’ – בספר שפת אמת העיר לשם מה הוצרך אביי לתרץ כן, הלא בכל אופן הברייטא שהביאו לעיל הדורשת סמיכה לפר יוהכ"פ מ'כן יעשה', חולקת על ברייתא דידן, אם כן יותר נוח לומר שלר' יהודה לא הוצרך 'כן יעשה' לארבע מתנות אלא לסמיכה שאל"כ אותה ברייתא על מי נשליכנה. ויש לומר בפשטות, לפי שברייטא דידן שנויה בתורת כהנים [לא כן הברייטא שלמדה סמיכה לפר יוהכ"פ מ'זכן יעשה'], והלא סתם ספרא ר' יהודה, לכך רצה אביי להעמידה כמותו. [ובקדושין נג הוכיח אביי הוכחה על סמך הכלל 'סתם ספרא ר' יהודה'].
‘אמר רב נחמן בר יצחק: לא נצרכא אלא לר' יהודה דאמר כי כתיבה 'חוקה' אדברים הנעשים בבגדי לבן בפנים... אימא מדכסידרן לא מעכבי הזאות נמי לא מעכבי, קמ"ל' – מכאן משמע, וכן כתב רש"י במפורש (כאן ובדף נב:), שלר' יהודה אין הסדר מעכב אלא בדברים הנעשים לפני ולפנים כגון מתנות וקטורת שבין הבדים, אבל דברים הנעשים בהיכל – אין סדרן מעכב, ולכן סלקא דעתין שכשם שסידרן אינו מעכב, כך גם אם חיסר מהן אינו מעכב.

ואולם הרמב"ם כתב (עבודת יוהכ"פ ה,א): 'כל עבודות שעובד בבגדי לבן בפנים בהיכל – צריך לעשותן על הסדר שביארנו, ואם הקדים בהן מעשה לחבירו – לא עשה כלום. [פסק כר' יהודה ולא כר' נחמיה הסובר אף דברים הנעשים בחוץ, בעזרה – סדרן מעכב]. וכבר תמה בלחם משנה מסוגיתנו (ומהסוגיא ביומא), שמבואר כאן שדברים הנעשים בהיכל אינם מעכבים. [ואין לפרש בלשון הרמב"ם 'בפנים בהיכל' – פנים של ההיכל, כלומר קדש הקדשים, וכביחזקאל (מא,טו) 'וההיכל הפנימי' (ושם יז) 'הבית הפנימי' – כי לשון הרמב"ם בזה מורה על ההיכל (כבפ"ב מהל' פסולי המוקדשין ה"י ושם טו,ו). חזון איש א"ח קכו,ח].

הגר"ח הלוי (על הרמב"ם שם) כתב להוכיח מהסוגיא ביומא (מ) שההיכל עצמו חלוק בדינו לשיטת הרמב"ם; ההזאות שעל הפרוכת, הנעשות לפני מן המזבח הפנימי – דינם כפנים ו'חוקה' כתיב בהן, ואילו הזאות המזבח עצמו דינן כחוץ. [ואמנם רש"י פרש באותה סוגיא בענין אחר, ולשיטתו אין הכרח לכך, אבל להרמב"ם שחולק על מה שכתב שם רש"י, יש הכרח לחילוק זה. ע"ש]. ויש להעמיד מה שאמרו כאן

שסדר הזאות אינו מעכב – במתנות המזבח. (בטעמו של חילוק זה – ע' בחדושי ר' אריה לייב מאלין ח"ב יד). והחזו"א (או"ח קכו, ח) כתב לפרש שיטת הרמב"ם בדרך אחרת. ולדבריו אין חילוק בין הזאות המזבח להזאות הפרוכת (וע"ע בספר חונן דעה יומא ס, עמ' שסד).

אם כיפר כילה... – ע' במובא להלן נב.

(ע"ב) אלא מה תלמוד לומר לפר – זה פר העלם דבר של צבור. לפר – זה פר כהן משיח – פירוש: ועשה לפר – פר העלם דבר המדובר בפרשה [ולדעת רבי, לרבות פר יום הכפורים], כאשר עשה לפר החטאת... זהו פר כהן משיח – הקישם הכתוב לכל דיניהם, כדלהלן.

אלימא פר יוה"כ ושעיר יוה"כ – איכא למיפרך מה להנך שכן נכנס דמם לפני ולפנים. אלא פר העלם דבר של צבור ושעירי עבודת כוכבים – איכא למיפרך מה להנך שכן מכפרין על עבירות מצוה ידועה...' – לכאורה היה יכול לפרוך גם כאן באותה פירכא; מה להנך שכן אין נכנס דמם לפני ולפנים, תאמר בפר יוה"כ פ. ואפשר שנוח לו יותר לומר פירכא של דין בחיוב, מפירכא של שלילה – 'שכן אין דמה...' (רש"י. וע"ע בפירוש הנצי"ב דרך אחרת).

אלא פר העלם דבר של צבור ושעיר של יום הכפורים – וכן היה יכול לומר, פר יום הכפורים ושעירי עבודת כוכבים (ברכת הובח; חק נתן).

דף מא

(ע"ב) משל למלך בשר ודם שזעם על אוהבו ומיעט בסרחונו מפני חיבתו... – כי הבאת יותרת וכליות שהם בשר ולא חלב, מורים על פגם מקור החטא, שהכליות הן היועצות לחטוא, ויותרת הכבד – שורש התאוה. ומשום כך מיעט לפרש בציבור, לאהבתם המרובה, אף יותר מכהן גדול בעצמו [כמבואר ביומא (נב.) שחביבותו של כהן גדול – מפני חביבות הקהל, משלחיו, היא באה]. וכן גם הכוונה במשל הסמוך; אם רובה של מדינה סרחה כביכול אין קדושה, אבל אם כהן גדול לבדו סרח, הלא יש אחר שראוי להיות כהן גדול (חדושי הנצי"ב).

וגם צד של שבח לציבור יש במשל השני; משל למלך שאמר כל העובר על דברי – יביא קנס אל בית המלך החדרה, וכאשר עבר אוהבו והוכרח להביא הקנס לבית המלך, יצא המלך מחדרו להראותו חיבתו כדי שלא יתבייש אוהבו ממנו כשמביאו לפניו – לכך לא נאמר 'פרכת הקדש' בציבור (עפ"י בן יהודה. [ומהרש"א פרש שני המאמרים לשבח הכהן הגדול יותר מן הציבור]).

ענין נוסף על דרך הרמז, מספר 'אמרות טהורות' (לרש"י מאמשינוב זצ"ל): 'כי יש עבודה ותורה – הכהן המשיח הוא עבודה. אם נתקלקלה בחינת עבודה, עוד יש עמוד שעל ידו תחזור הקדושה, ויש עוד פני פרוכת הקודש', אבל אם כל עדת ישראל ישגו, שהם הסנהדרין, אז גם כן נתקלקל צנור התורה ח"ו ונסתלקה הקדושה'.

(יעוין בספר אגרא דכלה ס"פ וארא).

‘אין מפגלין בחצי מתיר’ – בכל המקומות בגמרא ובתוספתא שדנו על פיגול בחצי מתיר, לא מצאנו שדנו אלא במחשבת ‘שלא בזמנו’ אבל ב‘שלא לשמו’ – לא נזכר.

ונראה שיש לחלק ביניהם; מחשבת פיגול תלאתה תורה באם האכל יאכל והרי מחשבתו על אכילת אדם או אכילת מזבח, ולפי שהעבודות הן אלו המתירות את הקרבן לאכילת האדם או המזבח, לכך צריך שיפגל ב‘מתיר’ שלם ולא בחצי מתיר. אבל מחשבת שלא לשמו שאינה תלויה כלל באכילה אלא היא מחשבת העבודה כשלעצמה – אין הפרש בין מתיר שלם לחצי, וגם בחצי מתיר פסול מן התורה. [גם מצינו נידון זה בש”ס, לענין מחשבת ערלים בקרבן פסח; כי גם שם מחשבתו היא שיאכלוהו ערלים, ודומה בכך למחשבת פיגול] (עפ”י אור שמח הל’ פסולי המוקדשין טז).

וע”ע בשו”ת אחיעזר ח”ג נא, ג שגשג ונתן לפי”ז לבאר דברי התוספתא קרבנות א, ד; פסחים ד. וכן בחדושי הר צבי הסתפק בדבר. וכן צידד בקה”י ריש מנחות. ואילו בחזו”א (קמא כז, א) נראה שנקט בפשיטות שאין חילוק, כפי שהעיר בקה”י. פשוט שכל נידון האחרונים שייך רק לפי דברי התוס’ שאם אין מפגלין בחצי מתיר – הקרבן כשר מהתורה. אבל יש אומרים בדעת הרמב”ם שפסול מן התורה (כ”כ באחיעזר), ורק דין ‘פיגול’ אין בחצי מתיר, ולפי”ז פשוט שאין לדון על מחשבות פסול אחרות בחצי מתיר. וכבר תמזו מהמבואר במנחות יד: שלחכמים אינו פסול אלא מגורה דרבנן.

‘קסבר כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה’ – נראה לכאורה שגם חכמים החולקים כאן, מודים בעלמא לסברת ‘על דעת ראשונה הוא עושה’, כמו שהובא בתחילת המסכת ללא חולק (וע’ במובא שם שכן נפסקה ההלכה לענין ציצית ועוד). ורק כאן שהנידון הוא על מחשבת איסור, אין לפסול אם לא חשב בפירוש, אבל במחשבת הכשר כגון ‘לשמה’, אם חשב בעבודה אחת ועשה השניה בסתמא – על דעת ראשונה הוא עושה. (עתוס’ ב: ד”ה הא – שגם בשתי עבודות אומרים כן).

תדע שיש לחלק כן, שהרי בתחילת המסכת מוזכרת גם סברת ‘הוכיח סופו על תחילתו’, שאם עשה עבודה ראשונה בסתם ועבודה שניה במחשבת ‘לשמה’ – הרי זה כאילו חישב גם בראשונה. ואילו כאן הלא מוכח שאין אומרים כן, שהרי ריש לקיש העמיד משנתנו כר’ מאיר ומשום ‘כל העושה...’ ומדובר ששתק בעבודה אחת ופיגל באחרת. ובאופן זה מפורש במשנה שאם האחרונה במחשבת פיגול – פסול ואין בו כרת. הרי שאין אומרים ‘הוכיח סופו על תחילתו’ להחשיב שפיגל גם בראשונה. ומוכח שלענין מחשבות פסול שאני, שאין לפסול אלא בכוונה מפורשת יותר. סברא דומה לזו ע’ בזבח תודה להלן קח; אין אומרים ‘סתמא לשמה’ אלא כששוחט בפנים ולא בשחוטי חוץ. וע”ע בשפת אמת ריש מנחות לענין מי ששחט של”ש אם די בשאר עבודות שיעשה בסתמא. וי”ל. וכן צריך לחלק בין נידוננו לנידון שבחולין לט: שאומרים ‘הוכיח סופו’ אליבא דרשב”ג אף במחשבת איסור. ועמש”כ שם (וע”ע קהלות יעקב כתובות ב, א). וכן בתוס’ פסחים (ס. ד”ה אי) משמע ששייכת סברת ‘הוכיח סופו’ במחשבת של”ש – כאשר העיר הנצי”ב שם.

אפשר שאפילו אם יאמר אחר כך שלא עשה על דעת ראשונה אלא בסתם ללא כוונה, אנו דנים את מעשהו על דעת ראשונה (עפ”י אור זרוע – יבום תריא).

בספר שפת אמת (מנחות טז). צדד לומר כן אלא שהקשה מסברא כיצד יתכן לעשות פיגול ללא מחשבה. ועוד הקשה לפי”ז מה תרצו בגמרא ששתק באחת מהם ופיגל בשניה או בשלישית, מה מועיל גילוי דעת בשלישית לבטל הפיגול שחל בשניה בסתם. ונראה לכאורה שקושיא אחת מתורצת בחברתה, כי באמת אין פיגול ללא מחשבה אלא מכח שאדם עושה מעשיו על דעת ראשונה הריזה כמו שאמר בפירוש על דעת ראשונה אני עושה. ואולם כשיש הוכחה שלא עשה ע”ד ראשונה, גם אם ההוכחה נראית רק לאחר מכן – אין כאן פיגול.

‘לעולם רבנן היא ומאי כתיקנן כתיקנן לפיגול’ – ולכך נקט ‘כולן כתיקנן ואחת שלא כתיקנה’ ולא נקט להפך, כדי להשמיענו רבותא שאפילו חשב בתחילה מחשבת פיגול ואחר כך שתק, אין אומרים ‘על דעת ראשונה הוא עושה’ הלכך פסול ואין בו כרת, וכמו שכתב רש"י.

‘אמר רבא: מאי שלא כתיקנה – חוץ למקומו...’ – ונקט ‘נתן כולן כתיקנן ואחת שלא כתיקנה’ ולא להפך – להשמיענו שאעפ"י שחשב בתחילה ‘חוץ לזמנו’, מוציאה מחשבת ‘חוץ למקומו’ שלאחריה מיד מחשבת פיגול הקודמת, ודלא כרבי יהודה (כט): שכל שקדמה מחשבת הזמן למחשבת המקום פיגול ויש בו כרת.

עוד יש לפרש שעיקר הדיוק דלעיל לא היה מכך שהיה צריך לשנות להפך: ‘אחת שלא כתיקנה וכולן כתיקנה’, שאין לדקדק בכך לפי משפט הלשון, אלא דייק מכך שלא קיצר ושנה ‘כולן כתיקנן חוץ מאחת’ – מזה רצה ללמוד שיש חילוק בסדר המחשבות ומשום ‘כל העושה על דעת ראשונה עושה’, לכך דקדק התנא לכתוב ‘כולן כתיקנן ואחת שלא כתיקנה’. אבל עתה שמעמיד ב'חוץ למקומו', מובן שצריך לנקוט לשון ‘ואחת שלא כתיקנה’ ולא ‘חוץ מאחת’ – שאין במשמע שחשב בה מחשבת חוץ למקומה, כי הייתי מפרש בשתיקה, הלכך כבר אין לדייק. ומה שנקט התנא באופן של ‘חוץ למקומו’ – אידי דתנא רישא שבחטאות חיצוניות אפילו באופן זה פיגול ובכרת, נקט גם בסיפא כן, וכדלהלן.

‘רב אשי אמר: שלא לשמו’ – רב אשי בא לדייק מלשון המשנה, שברישא שנה ‘ואם נתן את הראשונה חוץ לזמנה ואת השניה חוץ למקומה פיגול’, ובסיפא שנה: ‘כולן כתיקנן ואחת שלא כתיקנה פסולה’ – ולא נקט ‘חוץ למקומה’. מכאן שבא התנא להכליל גם ‘שלא לשמה’. ונראה שהתנא בא לחדש בשניהם; ברישא אמר שאפילו מחשבת ‘חוץ למקומו’ שהיא כעין מחשבת הזמן וסמוכה לה בכתוב לא יחשב – אינה מוציאה ממחשבת הזמן. ובסיפא בא לומר שאפילו מחשבת ‘שלא לשמו’ שאינה כלולה עם מחשבת הזמן בכתוב, גם היא מוציאה מיד פיגול (חדושי הנצי"ב).

דף מב

‘הכא במאי עסקינן כגון שפיגל בשחיטה דחד מתיר הוא’ – משמע מרש"י שמדובר כשפיגל בשחיטת הפר השני. אבל פיגל במתנות הדם של הפר השני – הרי זה חצי מתיר. [וכן מוכח לקמן (בע"ב), שהעמידו לר' מאיר בארבעה פרים].

וטעם הדבר, כי השחיטה היא בגדר ‘מתיר’ שלם לזריקת הדם, ואולם זריקת הדם של הפר השני, אינה ‘מתיר’ בפני עצמו להקטרת האימורים אלא בצירוף זריקת דם הפר הראשון, לכך הזריקה לעולם ‘חצי מתיר’ (שפת אמת. וכ"כ בקיצור בקרן אורה. וע"ע בחדושי הנצי"ב).

וע"ע חזו"א (קמא לא, א) ואחיעזר (ח"ב ה, ח) שבארו שזריקת כל פר נחשבת ‘מתיר’ גם לפר האחר ולא רק לעצמו, לפי שאין מקטירים את חלבי הפרים כולם עד שנשלמו ההזאות ולא חיסר כלום מהן.

(ע"ב) ‘מכדי כרת לא מיחייב עד שיקרבו כל מתיריו... והא כיון דחשיב ביה בפנים פסולה כמאן דלא אדי דמי, כי הדר מדי בהיכל, מיא בעלמא הוא דקא אדי?’ – ‘צריך באור דאם כן בכל

פיגול בשחיטה לימא דכמאן דלא אדי דמי. ונראה דלגבי נפשי' פשיטא לגמרא דלפיגולו מרצה, ולא הקשה אלא דדם הפר לגבי השעיר או איפכא כמאן בעלמא דמי' (מהגר"א נבנצל שליט"א. וערש"י ותוס' שכתבו סברות נוספות. וכן בשפ"א כתב דרך נוספת.

ובחזו"א (יב,ח) צידד בתחילה בסברת הרב שליט"א, אך כתב לדחות זאת, ע"ש. וע"ע בחזו"א (קמא לא,ב) סברא נוספת. וכן מובא מו"מ בסברא זו ב'חדושי הגר"ח על הש"ס – השלם, אות שלד, עמ' קצד).

– לכאורה יש לשמוע מקושית הגמרא, הן מלשון 'מכדי כרת לא מיחייב', והן מגוף תוכן השאלה – שהחושב מחשבת פיגול ולא קרבו כל מתיריו, חל פסול בקרבן, ולא נתמעט אלא מחיוב כרת בלבד [וכבר הובא (לעיל כו) ממשנה למלך ועוד אחרונים שדנו בדבר], שאם ננקוט שלא חל כלל פסול עד שיקרבו כל מתיריו, הרי כל ההזאות היו כהוגן באותה שעה שהיוה (עפ"י אחיעזר ח"ב כו,ב. וע"ש שכתב לדחות הראיה ופלפל בכל הענין. וע"ע בית זבול ח"א יז,ה).

'... והא כמאן דאמר אין מערבין לקרנות' – גם לפי דעה זו, לפני הזאת שבע על טהרו של מזבח מערבים את דמי הפר והשעיר, שאם לא כן נמצאו שבע מתנות נוספות על ארבעים ושבע. ולכן גם שפיכת שיריים אחת לשניהם, כיון שערכו את הדמים לפני מתן שבע. וטעם הדבר – לפי שכתוב והזה על המזבח שבע פעמים ואין להוסיף על שבע – לכך מערבים (עפ"י תוס' ישנים יומא מז: שפת אמת כאן).

'קתני מיהא את הקומץ בשתיקה ואת הלבונה במחשבה... חדא דהיינו רישא, ועוד...' – קושיא זו היה יכול להקשות גם מן המשנה שהובאה בתחילת הסוגיא 'פיגול בקומץ ולא בלבונה, בלבונה ולא בקומץ' – משמע בין שהתחיל במחשבה ואח"כ שתק בין ששתק ואח"כ חשב, בשני האופנים חולק ר' מאיר, כי אם הכוונה 'שכבר חשב' למה לי תרוייהו. אלא שקושיא זו אינה קשה כל כך, ועיקר קושיתו מסתמכת על ה'ועוד, הא תניא ואחר כך'. ולכן מקשה מן הברייתא דוקא (חק נתן). ע' במצוין ביוסף דעת ב"ב קכב: קנד: על קושיות 'חדא ועוד'. עוד יש לומר שמן המשנה אין קושיא, כי אפשר לפרש שפיגול בקומץ אבל בלבונה פירש שאינו מפגל, ורק בברייתא שמדובר שהשני בשתיקה קשה (שפת אמת מנחות טז).

*

ארבעים ושמונה מתנות – דמים; שש עשרה בין הבדים [מפר ושעיר], שש עשרה על הפרוכת, ושש עשרה על המזבח [ארבע על הקרנות מדם הפר, ארבע מן השעיר, שבע על טהרו של מזבח, ועוד אחד – שפיכת שיריים על יסוד מזבח העולה, הרי ט"ז] – כנגד ארבעים ושמונה בריתות שנכרתו לישראל על כל מצוה ומצוה, שש עשרה בסיני, שש עשרה באהל מועד ושש עשרה בערבות מואב (כדאמרין בסוטה לז:). וזהו שנאמר: דם הברית (בעל הטורים – אחרי טז,ד).

דף מג

'והדם' – שהאוכל דם מקרבן שנתפגל אינו חייב משום 'פיגול', לפי שהדם הוא 'מתיר'. מסתימת הדברים משמע שכל הדם שאוכלו – אין בו חיוב פיגול, גם הדם הנותר לאחר הזריקה. וכבר

עמדו על כך התוס', הלא אותו דם אינו 'מתיר' אלא 'נותר', שהרי שפיכת שיריים אינה 'מתירה' אלא להפך, ע"י המתנות שעל המזבח נותר שאר הדם לשופכו על היסוד.

וצדדו לומר, היות ובתחילה כל טיפה וטיפה ראויה לזריקה – נחשב הדם כולו 'מתיר', הלכך אין בו פיגול (עפ"י חק נתן בבאור דברי התוס').

רעק"א תמה על לשון התוס' שמשמע שנסתפקו בדבר, והלא מוכח כן מסוגיא ערוכה במנחות (יד) שאין פיגול בשיירי הדם. וע"ע בקרן אורה; חדושי הגר"ח והגר"ז על הש"ס – 'דין פיגול'.

רבי שמעון אומר: כל שאינו על המזבח החיצון כשלמים – אין חייבין עליו משום פיגול – ומודה רבי שמעון שהקרבת פסול, מ'קל וחומר'; ומה שלא לשמה שאינו פסול בשלמים פסול בחטאות פנימיות, פיגול הפוסל בשלמים לא כל שכן שיפסול בחטאות פנימיות (גמרא לעיל יד.).

(ע"ב) 'אמר רב אחא: הלכך האי קומץ פיגול דפלגיה מחית אארעא ופלגיה אסקיה אמערכה ומשלה בו האור – מסיקנא ליה לכוליה לכתחלה' – וטעם הדבר שפקע פיגול מכולו, על פי אותו 'קל וחומר' שאמר עולא; כשם שמביא אחרים לידי פיגול כשעלה מקצתו על המזבח, כך הוא עצמו ודאי נתקבל בהעלאת מקצתו (פנים מאירות).

ואם תאמר, לשיטת רש"י שמדובר כשהחלק שלמטה מעולם לא עלה על המזבח (ודלא כתוס' לעיל מב: ד"ה הקומץ), הרי לא קרב המתיר כמצוותו, ומדוע נקבע פיגול בהעלאת חציו? יש לומר שמדובר שעלה כזית מן הקומץ, ולכך נחשב קרב המתיר כמצוותו – ע' כריתות יד ובשטמ"ק שם, וכמו שכתב ב'זבח תודה' כאן שנראה שאין חילוק אם רוב הקומץ על המזבח או מיעוטו, ובלבד שעלה על גביו כזית, שאז נחשב 'קרב המתיר כמצוותו'. וכן מבואר בתוס' (מב: ד"ה הקומץ), שכשעלה מקצת מן הקומץ – נחשב קרב כמצוותו. וחזו"א (יב,ח) תמה על דבריהם. ע"ש.

'הפיגול והנותר והטמא שהעלן לגבי מזבח – פקע איסור מהן. אמר רב חסדא: מרי דיכי, מזבח מקוה טהרה?!!... וטמאתו עליו – מי שטומאה פורחת ממנו, יצא בשר שאין טומאה פורחת ממנו... אמר רבא: על ידי מקוה קאמרינן. – מידי מקוה כתיב?... – קושית 'מזבח מקוה טהרה' מתייחסת גם על פיגול ונותר – מדוע לא יהא חייב על אכילתם. ולשון 'מקוה טהרה' שייכת גם כלפי איסור אכילה של פיגול ונותר.

ועוד נראה שהטומאה עצמה באמת לא פרוחה ממנו, ומטמא טומאת אוכלין, וכאן מדובר רק לענין איסור הקטרת טמא ואיסור אכילתו. ומיעוטו מוטמאתו עליו – יצא בשר שאין טומאה פורחת ממנו. כלומר איסור טומאה. וזהו שאמר רבא 'על ידי מקוה קאמרינן' – רוצה לומר, על טהרת הטומאה דיבר הכתוב ולא על הפקעת דין הנובע מן הטומאה. ועל כך הקשו 'מידי מקוה כתיב' הלא יש לפרש לענין דין טומאה (עפ"י חזון איש יב,י).

ע"ע אגרות משה (ח"א קדשים כ), שבאר שאע"פ שנסתלק איסור אכילה כשמשלה בהן האור, לא הוכשר עי"כ ולא נפקע הפסול בעצמו, אלא הכוונה רק שאותם איסורי אכילה שנאמרו בפסולין, לא נאמרו באופן שנתקדשו כבר בקדושה יתרה ע"י משילת האור שנעשו בכך לחמו של מזבח.

אולם מדברי המנחת חינוך (סוף קמה) נראה שנקט שהטומאה פורחת ממש, כפשוטם של דברים. וכ"נ קצת מהאבני נזר או"ח תקב.

‘אמר רבי זירא: שמשלה בהן האור’ – ברובן (רמב"ם פסוה"מ יח, כא, ועוד). כלומר ברוב החלק המונח על המזבח [ואין בכלל זה החלקים הנמצאים מחוצה לו. ואם חלק מן האבר על המזבח וחלק בחוץ – ע' כריתות יד]. ובמשנה למלך (פסוה"מ ג, ט) צדד שזה שצריך שתשלוט האור ברובן – דוקא לענין פקיעת האיסור, אבל לענין הדין שאם שלטה בהן האור וירדו מן המזבח, יעלו – לזה די אף בשלטה האור במקצת. והאחרונים מפקפקים בכך (עפ"י זבח תודה. וכ"כ בחזו"א (יט, לג) שדין העלאתם אם ירדו, ודין פקיעת האיסור – שוים, בשניהם הוא בכדי שתשלוט האור ברובן. ואולם בחדושי הגר"ח הלוי (פסוה"מ ג, ח) האריך לבאר ששני דינים נפרדים יש במשילת האור; הדבר שעלה נעשה 'לחמו של מזבח', ולכך אם אח"כ ירד – יעלה, ודין נוסף הוא פקיעת הפסול שהיה לו. ובאר בזה את החילוק שכתב המשל"מ. וע"ש עוד בבאור הסוגיא, ובספר פאת ים סי' כז, ובספר מקדש יחזקאל כאן).

‘אלא קלות’ – טומאת שרץ. ‘חמורות’ – טומאת מת’ – לפי זה לכאורה צריך לפרש הכתוב (בפר' אמור) **בכל טמא נפש** – בכל טומאות נפש [וכמו שפרש ב'העמק דבר'], כגון עצם כשעורה ורביעית דם – והרי זו טומאה חמורה שטמא שבעת ימים באב-הטומאה. ואולם רש"י בפרוש התורה פרש שנגע בטמא-מת, ולפי זה הרי אינו אלא ראשון לטומאה, וצריך להבין מהי חומרתו על טמא שרץ. וצריך עיון (גליונות קהלות יעקב).

קצת משמע מכלל דברי רש"י בסוגיא, שלא מפרש חילוק בין אב הטומאה לולד – אלא שם טומאת-מת חמורה מטומאת-שרץ, גם כששניהם באותה דרגת טומאה.

*

‘א"ר יצחק א"ר יוחנן: הפיגול והנותר והטמא שהעלן לגבי מזבח – פקע איסור מהן. אמר רב חסדא: מרי דיכי, מזבח מקוה טהרה? אמר רבי זירא: שמשלה בהן האור’ –

‘הנראה לרמז בענין הזה, ללמוד מכאן בחינת צדיק הדור והאנשים הנלוים אליו. הנה בחינת המזבח והזבח הוא בחינת רמז על צדיק הדור, שהוא בסוד מזבח מכפר על בני ישראל, וכן הוא בזהר הק'. וכן המזבח נקרא 'אריאל' וגם הצדיקים נקראים כן – 'אריאל', כמבואר בישעיה. והוא בחינת הזבח האמור שהוא במסירות נפש עבור בני ישראל, עומד לזביחה תמיד על קדושת השי"ת וישראל עמו, וכמו שכתוב 'וכי תזבחו זבח תודה – לרצונכם תזבחוהו', 'זבחי א' רוח נשברה... בבחינת הקרבן תמיד על גבי מזבח לכפר על בני ישראל. לכן גם האנשים הנלוים ומחוברים עמו יעלו לרצון לקרבן לפני ה'. וכל המחובר לטהור – טהור, וגם הקרנים והטלפים המחוברים עמו, יעלו עמו לרצון, כנודע.

והנה זה הרמז בדבריהם ז"ל: הפיגול והנותר והטמא – רומז על הנלוים לצדיק שיש בהם פגול ונותר וטמא חלילה, אעפ"כ כשהעלן על גבי המזבח עם הצדיק – פקע איסור מהם. כך כל הנשמות הפסולין יש להם עליה על ידי הצדיק, כמבואר בספרים. ומקשה הגמרא: וכי מקוה טהרה הוא, ומשני: כשמשלה בהם האור... כשמשלה בהן האור-זרוע-לצדיק, כשבחינת האור זרוע של הצדיק מושל בכל גבולו סביב, הם נעשים קדושים וטהורים כמותו, והבן'.

(תפארת שלמה פינחס)

דף מד

‘...נאכל ליום ולילה מנין? תלמוד לומר: מבשר... עולה שאין שיריה נאכלין מנין, תלמוד לומר זבח... תלמוד לומר אשר הם מקדשים לי ואתי נותר חילול חילול... ומאחר שסופו לרבות כל דבר...’ – ואע”פ שנתרבה כל דבר מגזרה-שוה, הוצרך מבשר וזבח להידרש, שאלמלא כן הייתי אומר שלמים דוקא וגזרה-שוה באה ללמד כרת בפיגול, ולא באה לרבות דברים אחרים מעבר למה שכתוב בפרשה. לכך הוצרכו לדרוש ששלמים לאו דוקא, ומעתה מרבים הכל ע”י הגזרה-שוה, כי אין ג”ש למחצה (פנים מאירות. וב’חק נתן’ כתב ליישב בשני אופנים אחרים. וע”ע בחדושי הנצי”ב על תד”ה אלא).

‘אימא סיפא, ומוציא אני מנחת נסכים והדם. אתאן לרבנן, דתניא...’ – וסובר המקשה שאין במשמע להעמיד בנסכים הבאים בפני עצמם שגם ר’ מאיר מודה שאין בהם פיגול – שאם כן גם ב’לוג שמן’ ששנה ברישא נעמיד כן, ומדוע הוא פיגול. ואמנם אביי תירץ לבסוף שרישא מדברת בלוג הבא עם הזבח [וה”ה לנסכים הבאים עם הזבח], וסיפא מדברת על נסכים הבאים בפני עצמם [וה”ה ללוג]. כ”נ פשוט. ואולם הנצי”ב כתב להוכיח מכאן ש’מנחת נסכים’ משמעה שבאה עם הזבח ולא בפני עצמה, והקשה על גרסת התוס’ במתניתין. אך לפי האמור לא קשה מידי. ועוד, הלא לפי מה שהסיק אביי מבואר ש’מנחת נסכים’ דקתני בברייתא – בנסכים הבאים בפני עצמן.

‘ושוין שאסור באכילה עד שיתן מתן שבע ומתן בהונות’ – רש”י פרש: מדרבנן. ואולם הרמב”ם (מחזורי כפרה ספ”ד) כתב שהאוכל מן השמן קודם מתן שבע ומתן בהונות – לוקה מן התורה, כמי שאוכל קדשים קודם זריקת הדם.

ואף על פי שהשמן אסור באכילה מן התורה קודם נתינת המתנות – אין בו ‘מעילה’ לאחר זריקת דם האשם [לחכמים. ולרבי – לאחר מתן שבע]. ויש להבין טעם הדבר – והרי לא הותר עדיין לכהן מן התורה ומדוע יצא מידי מעילה, הלא בכל מקום אין יוצא הבשר מידי מעילה אלא משעה שהותר באכילה, שאז יצא מכלל ‘קדשי ה’ (ככפ”ק דמעילה)?

וכתב הגר”ז מבריסק (על הרמב”ם שם), שאכן אין דין מעילה בלוג שמן מצד עצמו אלא כאשר הוא בא עם האשם, רק אז הוא בכלל ‘קדשי ה’’, אבל הלוג בעצמו, אינו מוגדר משום הזאותו כ’קדשי ה’ ואין בו מעילה. ולכן כשנזרק דם האשם פקע דין מעילה גם מהלוג, כשם שהאשם עצמו יצא מידי מעילה באותה שעה. ולפי זה – כתב – לוג שמן של מצורע הבא בפני עצמו ולא עם האשם – אין בו מעילה. וכתב שכן משמע ברמב”ם, מכך שלא הזכיר דין מעילה בשמן הבא בפני עצמו. [והרי לפי מה שמבואר בגמרא בסמוך, שכשבא הלוג בפני עצמו מודים חכמים לרבי שהמתנות הן המתירות אותו, הלא היה לו להרמב”ם לפרש שבאופן זה יש בו מעילה עד לאחר מתנות השמן, ומדוע השמיט דין זה – אלא משמע שאין כלל מעילה באופן זה].

(בוה פרש מה שכתב הרמב”ם שהמעילה בשמן היא משעה שנתקדש בכלי. והלא כל הקדשים יש בהם מעילה משהוקדשו בפה – אלא לפי שאין בו מעילה מצד עצמו אלא מחמת האשם, ע”ש.

ובספר אבי עזרי (מעילה ב, י) תמה על כך, הלא אין הכלי-שרת קובע אלא שחיטת האשם קובעת את הלוג אם להחשיבו בא עם האשם. ונשאר שם ב’צ”ע’ בהבנת שיטת הרמב”ם. וכן תמהו בקרן אורה ובשפת אמת).

והחזון-איש כתב (זבחים יד, ד) כדבר פשוט שלוג שמן הבא בפני עצמו, יש בו מעילה לחכמים עד אחר נתינת מתנותיו. אבל כאשר הוא בא עם הזבח יש לו דין אחר, שאז הוא נידון כחלק מן הזבח, וזריקת

דמו מועילה גם לשמן להוציאו מידי מעילה. ולשיטת רש"י, הועילה זריקת הדם להוציאו מידי איסור אכילת קדשים קודם זריקה (במכות יז.). ואמנם גם לשיטתו אסור השמן מן התורה – מפני שהוקצה למצוותו [ולא גרע מאתרוג כל שבעה], ועוד משום הפסד קדשים, שהרי משנחסר הלוג – נפסל. ומ"מ לענין איסור אכילת קדשים קודם זריקה, ואיסור מעילה – הועיל דם האשם להתירו. [ואע"פ שמעורב בו שמן שעולה לגבוה – הרי זה כקדשים קלים שאין בהם מעילה אע"פ שיש בהם אימורין שמיועדים להעלות לגבוה]. ולשיטת הרמב"ם גם לאחר זריקת הדם, כל עוד לא נתן מתנותיו – לוקה כדין קדשים לפני זריקה, ואפילו לדעת חכמים שיצא מידי מעילה בדם האשם.

(ולא פרש במה יצאו מכלל 'קדשי ה' והרי לא הותרו עדיין. וכנ"ל).

והקשה, אם אסור מדאורייתא כקדשים לפני זריקה, מדוע לחכמים אין מפגלים במתנותיו כלרבי, הלא מתן השמן נחשב 'מתיר' כזריקת הדם. [וכן תמה בשפת אמת ולא תירץ]. וכתב שצריך לומר, כיון שכבר הותר במקצת במתן הדם, ויצא מידי מעילה – אינו חשוב לפגל.

'אמרוהו קמיה דרבי ירמיה, אמר: גברא רבא כרב יוסף לימא כי הא מילתא? הרי לוג הבא בפני עצמו דלכ"ע מתנותיו שרו ליה ולא מפגלין ליה, דתניא... אף אני לא אמרתי אלא בבא עם האשם' – הקושיא היא מסתימת לשון הברייתא, שמשמע שלחכמים אין חייבים עליו משום פיגול בכל אופן, אפילו אם פיגל במתנותיו (כן פרש בשפת אמת לפרש"י. ואולם כתב שם לפרש דברי רב יוסף באופן אחר, שאין חילוק בין פיגל בשעת מתנות השמן ובין פיגל בזריקת הדם).

(ע"ב) 'ולכל חטאתם – לרבות חטאת העוף, סלקא דעתך אמינא נבילה היא' – קמשמע לן שהותר לכהנים. ודוקא לכהנים, אבל זר שאכל חטאת העוף – לוקה משום נבילה (כמבואר ביבמות לג.). וגם הכהנים, כאשר אין להם דין אכילה, כגון עולת העוף או קרבן פסול – לוקין משום נבילה. [ורק לענין טומאה אינו כנבילה, מפני שנעשה בדרך הכשר. ומצינו הרבה חילוקים בין איסור נבילה וטומאת נבילה]. (ע' בכל זה בשו"ת אחיעזר ח"ב ז, ד).

ומזה הוכיחו אחרונים שאין גדרה של מליקת קדשים כשחיטה, אלא שם נבילה עליה, אלא שהותרה לכהנים – ע' אתון דאורייתא א; קהלות יעקב חולין י; יא.

'אשם מצורע בהדיא כתיב ביה? – אלא לרבות אשם נזיר כאשם מצורע' – וצריך ריבוי מיוחד לאשם נזיר ולא היינו למדים אותו מאשם מצורע שניתן לכהן הגם שאינו בא לכפרה – כי יש לחלק בין זה שהוא בא להכשיר, לבין אשם נזיר שאינו אלא למנות נזירות טהרה (קין אורה).

דף מה

'הלכתא למשיחא?' – ע' במובא ביוסף דעת סנהדרין נא, מהקדמת ספר ערוך לנר למסכת מכות.

'קדשי עובדי כוכבים אין חייבין עליהן משום... וטמא' – בכלל זה איסורי אכילת קדשים בטומאה, הן טומאת הגוף [שאין הטמא מוזהר באכילת קדשי עכו"ם], הן טומאת בשר שהיא קלה מטומאת הגוף ונלמדת בקל-וחומר. אבל אין בכלל זה עבודה בטומאה בקדשי עכו"ם כדלעיל טו: (זבח תודה).

‘והשוחטן בחוץ פטור – דברי ר’ שמעון. ר’ יוסי מחייב’ – אין מפורש בגמרא טעם הדבר. ודברי תורה עניים במקומם ועשירים במקום אחר – בספרי (ראה ע, כב) מפורש שר’ שמעון מיעט מפני תעלה על’ת יך – ולא עולת עכו”ם. [ואף לרבי יוסי שחולק, ממעטים מזה אם הקדיש העכו”ם בחוצה לארץ – שאין איסור לישראל להעלותו. לא נחלקו אלא בשהקדיש בארץ ישראל. ואמנם נראה שמדרבנן אסור גם כשהקדיש בחו”ל. זבח תודה] (עפ”י משך חכמה ראה יב, יג. עע”ש).

ובשיטה מוקבצת (א) נתן טעם אחר. וע’ במה שהעיר עליו בספר אבי עזרי סוף הל’ מעה”ק). וכתב בחזון איש (קדשים קמא מא, יד): לא דנו כאן אלא כשהקדיש העכו”ם על מנת להקריבו בפנים, שאז אם הקריבו בחוץ – הקרבן פסול, ונחלקו התנאים אם יש חיוב כרת לישראל המעלהו בחוץ. אבל עכו”ם שהקדיש קרבן בשביל להקריבו בחוץ – כך היא מצוותו, ואין איסור מצד ‘חוץ’ להקריבו בחוץ, אלא שמ”מ אסור לסייען כדלהלן קטז.

[ובאבי עזרי (סוף הל’ מעשה הקרבנות) כנראה אינו סובר חילוק זה, ולכך נקט שם כהנחה פשוטה שקרבן עכו”ם אע”פ ששחטו ישראל והקריבו בחוץ – אין הקרבן נפסל בכך, שהרי מותר לעכו”ם להקריב בבמה. ותמה לפי זה שנמצא שכל המיעוט הוא רק לענין איסור הפעולה, ואם כן תימה מדוע צריך למעט עכו”ם מהאיסור, הלא אין איסור שחטוי חוץ בכלל שבע מצוות].

‘דאתי עון עון מנותר ואתי נותר חילול חילול מטומאה’ – ודבר הלמד בגזרה–שוה חוזר ומלמד בגזרה–שוה (כדלהלן נ: ועתוס’ לעיל מד. ד”ה ואתי).

(ע”ב) ‘זיליף עון עון מפיגול?... והני נפישן’ – צריך באור, הלא בכל מקום כשיש אפשרות להקיש לחומרא ולקולא – לחומרא מקשינן. וכן בגזרה שוה? וצריך לפרש שעיקר סמיכת המקשה על סברת ‘הני נפישן’ שאמר בסמוך (שטמ”ק; רעק”א).

פרפראות

‘אלא מעתה כל שחיטת קדשים לא לתני’ – מסכת זבחים קרויה בש”ס ‘שחיטת קדשים’ (כאן ובב”מ קט: ובסנהדרין נא: ובמנחות קה:). וכפי הנראה אינה מכונה בש”ס בשום מקום ‘זבחים’. וכן בראשונים מובא רבות השם ‘שחיטת קדשים’.

כמו כן רגיל רש”י במקומות רבים לכנות מסכת חולין ‘שחיטת חולין’ (בברכות ו. כב. לא. לח. שבת יד. נו. קז: וכהנה רבים). וכן התוס’ (ביומא עז. סוכה ל: ועוד) ושאר ראשונים. אמנם מצינו בכמה מקומות שרש”י קורא לה גם סתם ‘חולין’ (עירובין פא: סוכה נה. נזיר מה: ב”ק סג. סנהדרין צו: צח: ע”ז לט. לעיל כה.). וכן הביטוי מסכת ‘זבחים’ רווח הרבה ברש”י (ברכות טז: מט: נא: שבת יט: ועוד).

וכנראה שמות ‘זבחים’ ו‘חולין’ הם קיצור לשמותיהם המלאים, המופיעים בגמרא, ‘שחיטת קדשים’ ו‘שחיטת חולין’, וכדי להבדיל משם הסדר, לא כינו את מסכת שחיטת קדשים ‘קדשים’, אלא ‘זבחים’.

‘... אלא דרוש וקבל שכר’ – על ידי הדרישה קבל שכר כאילו עשית, כמו שאמרו (בסוף מנחות): כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת וכו’ (עפ”י הקדמת באר שבע).

וע’ רש”י ב”מ (קיד: ד”ה בארבעה) שהלכות קדשים נחשבים כנוהגים בזמן הזה, שהרי ע”י לימודם מעלה עליהם הכתוב כאילו מקריבים במקדש.

... נמצאנו למדים, שאין מנדה לכבודו אלא חכם שראוי למנותו פרנס על הצבור. והצריכו בו תנאים; האחד, שלמד כל התלמוד בענינים הנוהגים, לאפוקי הלכתא למשיחא – לפי שלא מצאו כל אנשי חיל ידיהם ללמוד כל כך. ורבה בר אבוח, אמר לו אליהו: לא תני מר סדר טהרות, כדאיאת בפרק 'המקבל' (כ"מ קיד:). והתם נמי אמר לו רב אשי לרב אחא בריה דרב יוסף: כי מטית סדר קדשים תא אקשי לי. ועוד, כיון שאין הדינים ההם נוהגים ואין גורסים אותם אלא משום דרוש וקבל שכר, כדאיאת בפרק ד' מיתות (סנהדרין נא:), ובזבחים פרק בית שמאי, ת"ח אף על פי שלא ידעם ראוי הוא למנותו פרנס... (תשב"ץ ח"א לג)

*

ונשלמה פרים שפתינו' אף על פי שנהרס הבנין הקדוש ונחרב, וכל סדרי הקדושה בקביעותם נסתמו ואורותיהם מהאיר בעולם, 'אלביש שמים קדרות ושק אשים כסותם' – לא זזה הקדושה הפנימית, הקבועה בתוכיותה של הנשמה הישראלית, שממנה נובע הוא כח השפה הקדושה, המיוחדת לישראל בקדושתה. וכח זה הוא יפה כל כך, עד כדי להיות תשלומין גם בעד המעשה היותר ניכר ויותר חזק בהיותו מסתדר בפעולה, כמו שהקרבת היותר גדול ויותר מוכר בממשיותו, הוא קרבן הפרים, גם אותו אנו משלמים בשפתינו, שכח הדיבור הקדוש המיוחד לנו, פועל בהיותו וציוורו הפנימי את אותו הענין המקודש, להעלות ולעדן את כל העולמים ואת כל ההויה מצד פנימיותה, דוגמת מה שפעלו הקרבנות בהתפשטותם וקדושתם הגלויה והמפורסמת, נוסף על אוצר הכבוד הפנימי המקושר עמם' (מתוך עולת ראיה עמ' קסב).

דף מו

הערות וציונים

'בשני חילולין הכתוב מדבר' – דרש מהכפלת ה-למ"ד ד'יחללו' (ערש"י ושמ"ק). וכיוצא בזה דרשו על 'לא יחלל זרעו' – שני חילולין (תמורה ה:); וכן 'תקל – תקלל' (סנהדרין סו. וערש"י יבמות מד: וסוטה כו: וקדושין עה. וע"ע תוס' להלן נו ד"ה היינו).

'לכפר – לכפרה נתתיו ולא למעילה' – יש מי שפרש הלימוד, הדם ניתן לכפרה והכפרה נחשבת צורך האדם ואינה צורך גבוה, הלכך אין שייך בו מעילה. [לעומת זאת דם בהמת קדשים כשהיא חיה – מועלין בו (כבמעילה יב: עתוס'), שהרי אז אינו עומד לצורך האדם אלא לצורך הבהמה, להחיותה] (עפ"י זכר יצחק מה"ב. ובזה יישב כמה דברים).

'אין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו... משום דהוי תרומת הדשן ובגדי כהונה שני כתובין הבאין כאחד... תרומת הדשן ועגלה ערופה...' – אם כי משמע מפשטות הלשון שקיים דין מעילה בכל אותם דברים, כבר צדדו בתוס' (ביומא נט: וכיו"ב כתבו במעילה יג. ד"ה אתיא) שלשון זו אינה בדוקא, שהרי

עגלה ערופה אינה הקדש אלא למדנו מן הכתוב שאסורה בהנאה (וע' גם ברש"ש מעילה יא. ועוד. ובמאירי (פסחים כו) כתב שיש בעגלה ערופה איסור מעילה אך לא קרבן, מאחר ואין לה פדיון. וע"ע במובא בקדושין נו ובכריתות כה בענין חלות הקדש בעגלה ערופה).

וכן לענין איברי שעיר המשתלח [שאמרו במעילה (יא) לדעה אחת שאסורים בהנאה אעפ"י שנעשית מצוותם] – כתב בשפת אמת (בפסחים כו) שמשמע מכמה מקומות שאין בהם אלא איסור הנאה ולא 'מעילה'. ואפילו בחיי השעיר, אין נראה שיהא בו מעילה, והרי שעיר המשתלח לא נמנה בכלל שאר הקרבנות לענין מעילה [וצדד שמא גרסה משובשת יש שם].

וכן לענין בגדי כהונה של הכהן הגדול – לא נזכר ברמב"ם אלא איסור הנאה ולא יותר, כאשר העיר באבי עזרי (מעילה ב, יד). ועוד כתב שם בדעת הרמב"ם שאין מעילה בתרומת הדשן. וכדברי התוס' ביומא (וע' גם ב'חדושי הגר"ח על הש"ס' תמורה; בשו"ת משיב דבר ח"ב ע; שבת הלוי ח"ו קונטרס הקדשים טו טז. ויש להעיר שרבנו חננאל בפסחים שם כתב ושנה (ע"ש בר"ח הנדפס מחדש) לשון מעילה בבגדי כהונה).

י' וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין. הניחא למ"ד אין מלמדין אלא למ"ד מלמדין מאי איכא למימר...' – יש לעיין, אם שני כתובים הבאים כאחד מלמדים לשאר מקומות, מדוע נצרכו להיכתב שני כתובים?

ויש לומר, כשם שאמרו בכמה מקומות 'מלתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא' כמו כן יש לומר לענין 'מה מצינו', שאף על פי שאפשר ללמוד בבנין אב, טרח הכתוב וכתב פעם נוספת במפורש. אכן שלשה כתובים הבאים כאחד לכולי עלמא אין מלמדים (כמבואר בכמה מקומות בתלמוד) – כי אין אומרים 'טרח וכתב לה קרא' כולי האי. וודאי בא הכתוב למעט למקום אחר (עפ"י ספר הכריתות; 'קובץ ענינים' חולין קיג).

א. ע' ב'חדושי הגרעק"א בחולין קיז: שהעיר על דברי התוס' שם שיוצא לדבריהם שאומרים 'מלתא דאתיא בק"ו טרח וכתב' אף בשני מקראות ולא מצינו כן בעלמא. ואכן לפי הסבר הנ"ל, הלא מצינו מפורש להפך, שאין אומרים 'טרח וכתב' בשני מקראות, וא"כ קושיית רעק"א מתחזקת. ואולם לפי מה שבאר החזו"א (ריד לדף קיז:) דבריהם, אין קשה כלום. וע' גם ב'חדושי הריטב"א לעיל מג. 'מלתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא' – פי' כשאין צורך לעקם הרבה כי הכל...'.
ב. עוד בסברת 'טרח וכתב לה קרא' כלפי מה מצינו – ע' תוס' שבת קלא: רש"ל וערוך לנר סנהדרין מ: וע"ע במובא ביומא כח סע"ב.

וכן לענין שאר מידות אמרו כן – ע' ב"מ פרק ה' לענין גזרה שוה; ר"ן נדרים ג לענין הקש; חדושי הרמב"ן שבת סד. תוס' לעיל ח רע"ב; שער המלך ריש הל' שחיטה.

(ע"ב) 'איתמר רבי יוחנן וריש לקיש... מחלוקת בטומאת בשר... אמר רבא: מסתברא כמאן דאמר כמחלוקת בזו כך מחלוקת בזו...' – ע' בהרחבה בבאור הסוגיא ובפסקי הרמב"ם, ב'חדושי הגר"ח הלוי –

פסח"מ יח, כד –) האם סברת רבא שייכת רק ללישנא דרב כהנא, או גם לרב טביומי; כיצד יתכן שמחלוקת ר"ש וחכמים רק בטומאת בשר, והלא משנתנו מדברת על טומאת הגוף כמבואר ברישא, וכ"ה בספרא – צו).

עוד בבאור הסוגיא – ע' במשך חכמה (פר' צו ז, כא).

עוד בענין אכילת עצים ולבונה בטומאה, ע' במצוין לעיל לד. וע"ע בכל זה בזבח תודה כאן.

'לשם ששה דברים הזבח נזבח...' – כתבו התוס' (ב. בד"ה כל), כל אותן מחשבות שנאמרו כאן חוץ מ'לשם זבח' ו'לשם זובח', אם חישב בהן שלא לשמן – כשרים וע' לו לשם זובח, כי המקור לכל אלו

הדברים שהזבח נזבח לשמן, הוא מהכתוב בהקטרת האמורים [שלא כשינוי קודש ושינוי בעלים שנאמר בעבודות המעכבות], והלא הקטרת אמורים כל עצמה אינה מעכבת בכשרות הקרבן, שאף אם לא הוקטרו אימוריו – כשר ועלה לשם חובה. הלכך אע"פ שצריך לעשות גם כן שאר העבודות לשם כל ששה דברים הללו, כמחשבת 'לשם זבח ולשם זובח' – אין לנו מקור לכך שהם מעכבים. וב'זבח תודה' צידד שאם שחט שלא לשם השם נראה היה לכאורה שלא רק שאינו מרצה אלא גם פסול, וכמעלה לשעירים. ונשאר ב'צריך עיון'.

ומדברי הרשב"ץ (ח"ג לו ד"ה ואמרת) נראה שלא נקט כהתוס', אלא כל ששת הדברים דינם שווה לענין זה שאם עשה 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"ז ריש מסכתין).

עוד משמע מהרמב"ם שבשעת ההקטרה אין צורך בשום מחשבה. כן דקדק מדבריו במשנה למלך (טו, א). וע' מש"כ בזה באבי עזרי (מהר"ד מעה"ק ד, י). וזה דלא כשיטת התוס' (והרע"ב) שלכתחילה צריך שיפרש בהקטרה לשמה. וב'זבח תודה' (בריש המסכת וקאן) כתב לדחות הראיה מלשון הרמב"ם, והלא מקרא מלא הוא 'הקטיר החלב לריח נחוח לה', ומשמע לכאורה שאפילו חישב בשעת העבודות, צריך לחשוב שוב בהקטרה. 'וצ"ע בכל זה'.

עוד מבואר בדברי הרמב"ם (מעה"ק ד, יא) ששאר המחשבות מלבד שינוי קודש ובעלים, אינן נצרכות אלא בשחיטה, אך לא בקבלת הדם ואילך. והתוס' חולקים. (ע' משל"מ שם ורע"א בראש המסכת).

'אמר רבי יוסי: אף מי שלא היה בלבו לשם אחד מכל אלו – כשר, שהוא תנאי בית דין...' – הלשון 'אף מי שלא היה בלבו' משמעותו מורה על דיעבד. והלא ב"ד התנו על כך לכתחילה, גזרה שלא יאמר שלא לשמו (כדלעיל ב: וברש"י)?

ונראה שלא תקנו חכמים 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 לכוין לשמן (עפ"י שפת אמת לעיל ב.).

ובזבח תודה כתב שלשון 'אף מי' יכול להתפרש אלכתחילה. ואכן נסתפק האם בשאר מחשבות מלבד לשם זבח וזובח, אמר ר' יוסי שתקנו שאין צריך כלל לחשוב אף לכתחילה.

א. אולי יתכן לפרש שאף לר' יוסי צריך לכתחילה לכוין במפורש שיהא הזבח נזבח כפי שראוי להיות דינו (עתוס' לעיל ב.). ותנאי ב"ד הוא שלא יחשוב לשם הזבח המסוים, שמה יטעה, ואולם צריך לכוין באופן כללי ובזה הוא מקיים מצות עשיה לשמה. והטעם לכך כפי שצדדו האחרונים (ע' שפ"א ב על תד"ה זבחים; פתיחת קרן אורה לזבחים; חדושי הגר"ז ועוד) שמדין תורה נראה שמצוה לפרש לשמה, הגם שסתמא כשר (וע"ע שער המלך חובל ומויק ז, ד; זבח תודה ב ד"ה אתנו ב"ד). ושמה 'שתנא' או 'שהוא תנא' שאמר רבי יוסי – פירושו 'תנאי, כלשון המשנה בכמה מקומות. והרי זה משפט העומד לעצמו ואינו טעם לנאמר מקודם.

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

ובשו"ת נודע ביהודה (קמא יו"ד צג) נקט שכל אותם ששה דברים תקנו שלא לאמרם. [ומזה 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 יוכירו בפיהם לשם ה', משא"כ לשאר כל אדם המביא נדבתו או עושה מעשה מצוה, ע"ש באורך.

וכל זה דלא כהנחת השפ"א שבשאר המחשבות מלבד לשם זבח ולשם בעליו, לא תקנו חכמים].

‘שאינ המחשבה הולכת אלא אחר העובד’ – אפשר לפרש שזו נתינת טעם לדברי ר' יוסי, שלכך התנו ב"ד שישחט סתם משום שהולכים תמיד אחר מחשבת העובד ושמא יטעה ויעשה לשם זבח אחר ויפסידו הבעלים. אבל אילו היה נקבע הדין לפי מחשבת הבעלים, הרי אם טעה וחשב שלא לשמה – הוא שהפסיד לעצמו, ולא היו חכמים מתקנים תקנה זו (צאן קדשים).

עוד יש מקום לפרש שאין כאן נתינת טעם כלל, ו'שאינ' מתפרש כדבר לעצמו, כמו 'ואין...' ואינו המשך דברי רבי יוסי. וכן לשון המשנה בכמה מקומות (ע' ריש ביצה ובגמרא שם ח. ר"ש ספ"ז דעירובין. ובקרבן נתנאל שם ציין לאהלות ה,ו [ובתפא"י שם פירש כמשמעות הרגילה]; הוריות ב,ב; פרה ה,ה וע"ש במפרשים ובתו"ט. ובמובא ביוס"ד קדושין ס.). וכשם שמצינו להפך; 'ו' משמשת כ'ש' (ע' מנחות צג: ערכין ט ובמצוין ביוס"ד ב"ב קע וסנהדרין כא).

לרמב"ם (בפירוש המשנה) דרך אחרת בבאור המשנה, לפיה נחלקו תנא קמא ור' יוסי בענין זה – האם הולכים אחר מחשבת העובד או הבעלים. (וכבר העירו המפרשים בפשטות הסוגיא בריש מסכתין. וב'זבח תודה' כתב שנראה שהיתה לו לרמב"ם גרסא אחרת בגמרא שם. וע"ע בחולין לח: שנחלקו בדבר ר' יוסי ושאר תנאים).

‘קדשים מחללין קדשים ואין חולין מחללין קדשים... היה בלבו לשם חולין – כשר ואינו מרצה’ – ע' במובא לעיל (ג.) שיש אומרים שמחלוקת הסוגיות בדבר, ולדעת רבא (שם) השוחט לשם חולין – כשר ומרצה, משום סברת 'דלאו מינה – לא מחריב בה'. ובוזה כתבו האחרונים לפרש דברי הרמב"ן (בראש השנה כח) שקדשים לשם חולין – כשר ומרצה. ע"ש.

‘ככתבם וכלשונם’

בענין עבודת המקדש וקדשיו – מספר הכוזרי (מאמר שני כה ואילך).
 '... אמר הכוזרי: די לי במה שאמרת בענין זה. ועתה אבקש ממך כי תביני כל אשר קראתי בתורה על הקרבנות – דבר שקשה על השכל לקבלו – למשל, מה שנאמר: את קרבני לחמי לאשי ריח ניחחי – האין פרוש הדברים כי הקרבנות קרבנות לה' הם, והם לחמו וריח ניחוח לו? אמר החבר: מה שאמר הכתוב לאשי מתרץ כל קושיא – כאילו אמר: הקרבן ההוא והלחם וריח הניחוח המיוחסים אלי אינם כי אם לאשי – זאת אומרת, האש, הנפעלת לפי דבר האלוק, הקרבנות הם לחמה, ואת שיריהם יאכלו הכהנים. והכוונה במצוה זו היא עריכת הסדר הדרוש למען שכון המלך במקדש, לא שכינת מקום, כי אם שכינת מעלה.

וקח לך כמשל לענין האלקי את הנפש המדברת, השוכנת בגוף טבעי בהמי – גוף כזה לאחר שנשתנו כחותיו הטבעיים וסודרו כחותיו הנפשיים, הראשיים והמשועבדים להם, סידור אשר הכינו לקראת מצב שלמעלה ממצב הבהמות, נעשה ראוי לשכון בו השכל כמלך, להורותו והדריכו ולהיות עמו כל עוד יתמיד הסדר ההוא, וכאשר ייפרע הסדר – ייפרד השכל ממנו. והנה הכסיל סובר כי השכל זקוק למאכל ולמשקה ולריחות נעימים, הואיל והוא רואה את השכל מתמיד כל עוד אלה מתמידים ונפרד בהפרדם, אולם הדבר אינו כן, כי הענין האלקי גומל טוב לכל ורוצה בטוב לכל, ובהיות אחד הדברים מסודר ומוכן לקבל את הנהגתו, אין הענין האלקי מונע אותה ממנו, ואינו פוסק מהשפיע עליו אור וחכמה ודעת, אך בהיפסד הסדר הנכון, אין

הדבר ההוא מקבל את האור ההוא והוא עצמו הולך לאיבוד, אולם הענין האלקי נעלה הוא משתפול בו לאות או יקרהו הפסד.

כל הנוגע לסדר העבודה: המלאכה והקרבנות והשירה והמאכל והמשתה – וכל אלה בתכלית הטהרה והקדושה – לא נאמר עליו אפוא 'עבודת ה' ו'לחם אלקיך' וכדומה כי אם בהשאלה – להורות כי האלוק מרוצה מן הסדר הטוב בחיי האומה וכהנייה ומקבל את מתנותם כביכול ושוכן בקרבם לכבוד להם, אולם הוא עצמו מקודש ונעלה מלהנות ממאכלם וממשתיהם, ואין לחמם כי אם לנפשם.

הלא כן הדבר בעיכול המזון בקיבה ובכבד; אם העיכול עולה יפה, והצלול שבמזון נתקן בלב, והצלול שבצלול – ברוח החיים, מיתקנים הלב והרוח והמח על ידי המזון ההוא, וכן ייתקנו גם כלי העיכול ושאר האברים על ידי רוחות החיים הזורמים אליהם מן העורקים, מן העצבים ומן הורידים – כללו של דבר, כל מזג הגוף כולו ייתקן ויוכן לקבלת ההנהגה של הנפש המשכלת אשר היא עצם נבדל מחומר, הקרוב במדרגה לעצם המלאכים, שעליהם נאמר 'די מדרהון עם בשרא לא איתוהי', ואז תשכון הנפש בגוף, שכינת ראשות והנהגה, לא שכינת מקום, אם כי היא אינה אוכלת במזון ההוא כלל, כי נעלה היא מזה. והנה הענין האלקי חל רק על נפש המקבלת את השכל, והנפש הזאת אינה מתחברת כי אם ברוח חיים חם טבעי, ורוח זה אי אפשר לו בלא מקור, בו יתקשר כהתקשר הלהבה בראש הפתילה – והנמשל לפתילה במשלנו, הוא הלב. הלב זקוק לחומר אחד – לדם, והדם אינו מתהווה כי אם על ידי כלי העיכול – הוא צריך אפוא לקיבה ולכבד ולאברים המשמשים אותם; וכן צריך הלב לריאה ולגרון ולאף ולסרעפת, ולשריר המניע את שריר החזה, המסייע לפעולת הנשימה, המעמידה את מזג הלב על תקנו בעזרת האויר הנכנס והאד היוצא. וכן צריך הגוף, לשם הרחקת מותרי המזון, לכלים של כחות דוחים ולכלי הפרשה – ומכל אלה שהזכרנו כאן נהיה עיקר הגוף. אולם הגוף זקוק גם לכלים אשר יעבירוהו ממקום למקום בבקשו את הדרוש לו ובברחו מן המזיק לו, ולכלים אשר בהם ימשוך אליו דברים או ירחיק מלפניו דברים – וכך הוצרך לידים ולרגלים. וכן הוצרך הגוף ליועצים אשר ילמדוהו להבחין בין הדברים ויודיעוהו ממה לירא ולמה לצפות, וידעו וירשמו לפניו ויזכירו לו מה שעבר, למען יזהר בעתיד מזה ויצפה לזה; ולשם כך הוצרך הגוף לחושים חיצוניים ופנימיים – ומקום משכן החושים האלה הוא הראש, אך נשענים הם גם על הלב ומתחזקים בו. הגוף כולו מסודר אפוא סדר העולה כולו בהנהגת הלב, אשר הוא המשכן האמתי של הנפש – ואם אמנם הנפש שוכנת גם במח, אין זאת כי אם שכינת משנה באמצעות הלב.

בדומה לזה סודרה האומה החיה, האלוקית, כדבר יהושע: **בזאת תדעון כי א-ל חי בקרבכם**. בכל עת אשר רצה האלו-ה באומה, נפעלה האש ברצונו, והיה זה לאות כי נתקבלה מנחתם ומתנתם. האש, כידוע, היא הדק והנעלה בגופים אשר מתחת גלגל הירח, אך המקום בו נפלה האש היה בשומן חלבי הקרבנות ובאדיהם ובעשן הקטורת והשמנים – כי זה מנהג האש; אינה נאחזת כי אם בשומן ובשמן, כמו שהחום הטבעי מתקשר בדקים שבחלקי הדם השמנוניים – ומפני זה צוה האלו-ה לעשות את מזבח העולה ואת מזבח הקטורת ואת המנורה, ואחרי כן צוה על העולות ועל קטורת הסמים ועל שמן המשחה ושמן המאור; – את **מזבח העולה** – למען תדבק בו האש הנגלית הידועה. את **מזבח הזהב** – למען האש הנעלמת והדקה יותר. את **המנורה** – למען ידבק בה אור החכמה והדעת, ואת **השלחן** – למען ידבק בו השפע החמרי וכל הטובות הגשמיות – כמו שאמרו החכמים: הרוצה שיחכים ידרים והרוצה שיעשיר יצפין, – כל אלה היו כלי שרת

לארון ולכרובים שהם במדרגת הלב שהריאה מרחפת עליו, ואלה אף הם הוצרכו לכלי שרת ולכלי שימוש, והם הכיור וכנו, ומלקחים, ומחתות וקערות, וכפות ומנקיות, וסירות ומזלגות, ועוד. כל אלה הוצרכו לשמירה בתוך המשכן והאהל ומכסהו. ועל כולם שמרה חצר המשכן, היא וכליה...

ואין אני טוען ואומר בהחלט – חלילה לי מא-ל – כי כוונת העבודה הזאת היא הסדר הזה אשר אמרתי – להפך! אל נכון נעלם הדבר ונעלה מזה – אומר אני: תורת האלקים היא, ומי שקיבלה בתמימות בלי התפלפלות ובלי התחכמות – מעולה הוא מן המתחכם והחוקר; אך מי שנטה מן המדרגה העליונה הזאת אל המחקר, מוטב לו כי יבקש טעם לדברים האלה אשר יסודם בחכמה האלוהית מאשר יעזובם לסברות רעות ולספקות המביאים את האדם לאבדון. אמר הכוזרי: הפלאת להמשיל משלך, החבר! אולם על הראש וחושיו עדיין לא שמעתי משל בדבריך, ואף על על 'שמן המשחה'.

אמר החבר: אכן, שורש החכמה, הלא הוא **עשרת הדברות**, מופקד בארון אשר הוא במדרגת הלב, ושלוחותיו הן דברי **ספר התורה** שהושם בצד הארון ככתוב: **ושמתם אתו מצד ארון ברית ה' אלקיכם**. פה המקור לשתי החכמות: חכמת התורה שנושאתיה הם הכהנים, וחכמת האלקות שנושאתיה הם הנביאים. אלה ואלה היו יועצים נבונים לאומה ומוכיחיה וכותבי זכרונותיה – הם הם ראש האומה.

אמר הכוזרי: אם כן, אינכם היום כי אם גוף בלא ראש ובלא לב.

אמר החבר: כן הדבר כאשר אמרת: גדולה מזאת – אף לא גוף, כי אם אברים מפוזרים, מעין 'העצמות היבשות' אשר ראה יחזקאל במראה. אולם, מלך הכוזרים, העצמות ההן אשר נשתייר בהן דבר מה מטבע בעל החיים ואשר שמשו לפני כלים לראש וללב, לרוח לנפש ולשכל, טובות הן מן הגופות המגולפות מאבני שיש או מאבני גיר, אשר ראשים להן ועינים ואזנים וכל אברי החי, אך מעולם לא היתה בהן רוח חיים ולא יתכן כי תשכון בהן, כי צורות מחוקות הן, צורות הדומות לאדם אך אינם אדם.

אמר הכוזרי: כדבריך כן הוא.

אמר החבר: האומות המתות, אשר נסו לחקות את האומה החיה, הגיעו לכל היותר לדמיון חיצוני: אמנם גם בניהם הקימו בתים לאלו-ה, אך בבתיים ההם לא נגלה אות מאת האלו-ה; הם קבלו עליהם פרישות ונזירות למען תשרה עליהם הנבואה, אך היא לא שרתה עליהן; ואף גם זאת; בהשחיתם דרכם כי חטאו ועברו חק, לא ירדה עליהם אש מן השמים ולא מגפת פתאום, למען ידעו אל נכון כי היה זה עונש על מרים מאת האלו-ה; וכאשר נפגע לבם – רצוני לומר, הבית ההוא אשר אליו הם מכוונים את תפילותיהם – לא בא כל שינוי במצבם; ואם נשתנה – לא נשתנה כי אם מהיותם רבים או מעטים, חזקים או חלשים, שרויים במחלוקת או מאוחדים – הכל כפי דרך הטבע והמקרה.

אולם אנחנו – כאשר נפגע לבנו, הוא בית מקדשנו – נחלינו, וכאשר ישוב לבנו לאיתנו – נרפא גם אנחנו בין שנהיה רבים בין שנהיה מעטים, יהיה מצבנו אותה שעה מה שיהיה – כי יוצרנו אלקים חיים, הוא מלכנו, והוא המחזיק בידנו גם במצבנו כיום, מצב הפיזור והגלות.

עוד ענינים וטעמים, רמזים וסודות, מוסרים ולקחים – בפרטות סדר הקרבנות והלכותיהם – ראה בהרחבה בהקדמת רבנו עובדיה ספורנו לפירוש התורה; בפירוש רש"י הירש לויקרא (וע' לו עוד בספר חורב עמ' 451; אגרות צפון מכתב יד); ובסידור עולת ראייה ח"א עמודים קיז-קעט; דרש משה דרוש כו.

“ניחוח” – לשם הנחת רוח

‘...כי הנה בטעמי הקרבנות העירו מפרשי תורתנו כי אין צורך לה’ בעולות אילים וחלב מריאים, גם חז”ל אמרו על פסוק ריח ניחוח נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני. וגם זה צריך ביאור, כי הלא כל המצוות כולם הם גזירות המלך ועיקרם לעשות רצון יוצרנו יתברך ויתעלה, ומה נשתנו הקרבנות לכתוב בהם ריח ניחוח? –

ויראה לרמזו בזה, כי הנה ידוע ליודעי חן כשעלה ברצונו הפשוט לברוא את העולמות כולם, צמצם את עצמו בלבושים וצמצומים רבים והאציל וברא עולמות אצילות בריאה יצירה עשיה עד העולם הזה הגשמי. ואמרו חז”ל שהעולם הזה נברא בה’, ויש לרמזו שה’ רומזת על מלכות שמים כידוע, כי כל הברואים כולם שבעולם הזה מורים על מלכותו יתברך שבראם מאין ומלכותו בכל משלה. ועיקר שעשועי רצונו הקדום לברוא העולמות היה בנשמות ישראל שיתבראו, כמאמר חז”ל ישראל עלו במחשבה תחלה, שהם יהיו מיחדים כבוד מלכותו מלכות כל העולמים ומעלים אותה לאין סוף ב”ה על ידי שיקשרו את כל העולמות וכל הנבראים התחתונים וכל העולמות – אצילות בריאה יצירה עשיה – להעלות אותם לשרשם, כי כולם חוצבו ממקור אחדות הפשוט.

וצריך האדם להתבונן גם מכל הנבראים הגשמיים שאין בירה בלא מנהיג ולמצוא מכולם אור מלכותו יתברך ולקשר את כל המושגות אצלו בכל החושים, הן בחוש הראיה הן בשמיעה ובטעם וריח, כולם יקשרם באור אין סוף ב”ה, ועל ידי זה הוא מקשר המלכות-שמים המושגות בכל. והיא הדי’ תתאה, ומיחד אותה עם הדי’ הכוללת וי”ו קצוות, מחמת שמדבק עצמו במדת השבעה רועים, ועל ידי כן הוא בא לתשובה ודביקות גדול בחכמה עילאה והוא מקשר את המלכות בהחכמה ובבינה ועל ידי זה השלם ונתקשרו הדי’ תתאה והדי’ בי”ה שהם חכמה ובינה, וממשיכין מוח חכמה אל המלכות שמים דרך המדות.

וזה היה ענין הקרבנות בזמן שבית המקדש היה קיים – שהיו מקשרים גם הנבראים הבהמיים אל שרשם ומתקשר הכל באין סוף ב”ה, ועל ידי זה מתמתקין הגבורות בשרשן ונתמשכין חסדים והשפעות טובות על הכנסת ישראל (מתוך מאור ושמש ויקרא ד”ה דבר).

‘... וזהו מדת מלכות, שהוא משפיע לזולתו כדרך המלכים, וכן מקבל מזולתו – כי כל כבוד המלכות הוא מהזולת ואין מלך בלא עם, ונמצא כל עיקר מדה זו הוא המתחברת עם הזולת שלמטה הימנו להשפיע ולקבל, וזהו מדת הפה גומר (ברכות ס”א ע”א) שהוא גמר ההשתלשלות ומדה אחרונה מהקומה שלפניה שנעשית ראש לקומה שלאחריה.

וזהו הגילוי שכינה בתחתונים, להשפיע אור גדול בלבבות ביניהם ולקבל גם כן מהם כידוע דירת שכינה בתחתונים צורך גבוה, וכמאמרם (זוה”ק ח”ג ד’ ע”ב) ישראל זנין כביכול לאביהם שבשמים, ובכל קרבנות נאמר ‘ריח ניחוח’ וכן כל המצות לנחת רוח לפניו, ונאמר ‘צור ילדך תשי’ ושמתישין ח”ו כח פמליא של מעלה בחטאיהם – והיינו, כי יותר ממה שעגל רוצה לינק פרה רוצה להניק (פסחים ק”ב ע”א), ועל כן הגם שהיא משפיעה היא מקבלת גם כן בזה שמשפיעה, כיון דהיא רוצה ומשתוקקת להשפיע. והרי מצינו אשה מתקדשת בהנאה שנותנת לאדם חשוב שנהנית בקבלתו, דנחשב שהיא מקבלת מה שהוא מקבל ממנה כמו שאמרו פרק קמא דקדושין (ה’ ע”א), וע”כ אינו סותר מה שאמרו במקום אחר (מדרש שמואל פרשה ד’) לא ניתנו המצות אלא

לצרף בהן הבריות וכי מה אכפת להקדוש ברוך הוא בין שוחט מהצואר כו' – דהא והא איתנייהו, מאחר שרצון השם יתברך היה בזה לצרף הבריות, שעל ידי זה יוכל להשפיע להם כל טובה, ממילא גם הוא מקבל הנייה מהם, דנחת רוח לפניו שאמר ונעשה רצונו, וכן מה שנאמר 'אם צדקת מה תתן לו או מה מידך יקח' – גם כן אין סותר זה מטעם הנזכר.

מלבד דידוע דלעצמות-אין-סוף יתברך, באמת אין שייכות לעבודה ומעשה התחתונים, רק לאצילות קדשו ית', דגם הוא עצמותו שהאציל אור המושג לתחתונים כשעלה ברצונו לבורא נבראים ושהוא ימלוך עליהם וינהיגם והם יכירו כח מלכותו והוכרח להאציל אור במדות נמדדות לפי מדת המקבלים, וכל שמותיו ית' וההשגות של כל המלאכים ושרפים ואופנים ונביאים וחכמים הכל רק במדות הנאצלות. והאדם הוא תכלית הבריאה... ועל הכסא דמות כמראה אדם, והיינו אדם דאצילות, שגם המדות הנאצלות מאחר שהם אצילות לצורך האדם כדי שיוכל להשיג מציאותו ית' – הרי מדתן כפי מדת השגתו של המשיג, וע"כ גם אצילות השגה המושגת הוא כמראה אדם. וכן התורה שהיא דפוס כל מעשה בראשית כי היא מדת הנהגתו ית' שעל פיה היה כל הבריאה כולה בדרכים מוגבלים ומצומצמים ע"פ דרכי התורה, הוא ג"כ בדמות אדם, כידוע דרמ"ח מצוות עשה ושס"ה לא תעשה נגד רמ"ח איברים ושס"ה גידין, ולגבי אצילות השגה זו שפיר שייך הנחת רוח והתשות-כח ח"ו, כי ההשגה רק לצורך המשיגים, ואם אין משיגים מה צורך להשגה, הרי עצמות א"ס הוא אור עליון ומופלא הרבה יותר מאור האצילות לאין שיעור וערך, וכל האצילות היינו רק השגה מושגת לנבראים והיינו לאדם תכלית הבריאה, אם כן, כפי התעלות השגת אדם, כך הוא התעלות האור ההוא המושג...'

(מתוך מחשבות חרוץ ט)

'...אך הענין הוא דהנה הבורא ברוך הוא וברוך שמו יתעלה אשר קדשנו במצותיו וצונו לקיים מצוותיו – אין צורך לו יתברך עשיית מצותיו, רק שזה ריח ניחוח לפניו יתברך שאמר ונעשה רצונו – שעיקר רצון הבורא יתברך הוא שיהיה לאדם רצון מלא ושלם לעשות רצונו יתברך, ונמצא אחר כוונת הלב הן הן הדברים, אם כיוון לבו לעשות איזה מצוה לשמו יתברך ברצון מלא ושלם – חשיב לפניו יתברך מיד כאילו כבר עשה מאחר שכוונתו שלימה. ואף על פי כן, ההכרחי לאדם לעשות ולגמור המצוה במעשה, כי זה בלתי אפשרי לאדם שיעמוד על כוונתו בבירור שיהא בכוונה שלימה ברצון מלא, גם אם ידמה לו לאדם שכוונתו כוונה שלימה, לעשות המצוה לשמו יתברך – לא יאמין לעצמו עד שיגמור המצוה, כי כן טבע חומר גוף האדם למנעו מלחשוב מחשבות ברצון מלא ושלם.

ובאמת אמרו חז"ל חשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשה מעלה עליו הכתוב כאלו עשה והטעם הוא כדברינו הנ"ל, שעיקר הוא כוונת הלב והבורא ברוך הוא הבוחן לבבות וחוקר כליות יודע מחשבות זה האדם שהיה כוונתו לשמו ברצון שלם לכן חושב לו כאלו עשה, בשלמא מלך בשר ודם הרוצה לבחון את עבדיו ומצוה להם איזה עבודה לעשות אם יעשה בשלימות לא יבחון את לבבם אם כוונתם שלימה לעבדו באמת וברצון רק אחר שיעשו ויקיימו את מצות עבודתו אשר צוה עליהם יראה לפי המעשה אשר עשו ויבחון קצת כוונתם, אבל הבורא יתעלה החופש כל חדרי בטן ובוחן כליות ולב יודע תוכן כוונתו אם היא שלימה אזי חשוב לפניו יתברך כאלו עשה. וכן להיפוך – אם יעשה אדם מצוה במעשה ולא יכוין לבו לעשות בדחילו ורחימו לא פרחת לעילא' (מתוך נועם אלימלך וירא).

‘את קרבני לחמי לאשי ריח ניחחי –

‘התוכן המקודש של הקרבן... הוא כולל בתוכו את הקוים הראשיים של מטרת הקודש הזאת בצורה זו:

האחד – המגמה של קרבת ד’ בנשמת האומה בכללותה, בכל חייה ורגשותיה.

השני – ההתאחדות האלקית עמה בטבע הרוחני של מציאותה והיותה.

השלישי, הוא הפעלת פעולות החיים, שיהיו נמשכות על פי ערך הפלא הקדוש הזה של ההתאחדות האלקית ברוח האומה.

הרביעי – נחת הרוח והנעימות של העדנה הפנימית, שתהיה חשה בכל כללותה, ובהשפעה על פרטיה כולם, מתוך הקשר האלקי הזה ומתוך צביון החיים שבאים ומופיעים על ידו.

מפני כך פרט את כל הפרטים הללו:

את קרבני – הענין והמפעל הקדוש, הגורם בסגולתו את קרבתו.

לחמי – הפועל את ההתאחדות התכונת הטבעית עם הקדושה האלקית, כדוגמת הלחם, המזין ומקשר על ידי כחו הפלאי את נשמת החיים עם הגויה וכחותיה.

לאשי – כח האש וחומו הוא הפועל הגורם להמפעלים שיעשו, וכן היא המטרה של הופעת הקודש, שעל ידי הארת הקרבן, והתמיד ביחוד, על כל מפעלי החיים.

ועל כולם העדן והענג של הקליטה הרוחנית, וזיו העליזה בהארת הנשמה, הבאה מקדושת הקרבן הקדוש הזה, המיוחד בתדירות השפעתו המתמידה. את קרבני, לחמי, לאשי, ריח ניחחי.

רשׁׁ: ‘נחת רוח לפני הקב״ה – שאמר ונעשה רצונו’

‘יהי רצון מלפניך ד’ אלקינו ואלקי אבותינו’ – ‘הפלא של תאור הרצון כלפי מעלה הוא, בהבדלה רבה ממהות הרצון שאנו מתארים ומשיגים אצלנו, הנבראים, המוגבלים והמשתנים, והמוכרחים ביסוד חייהם והיותם.

כל תוכן הרצון אצלנו איננו כי אם איזה הכרח מלוּבש בלבוש של רצון, כלומר מוכרחים אנחנו לרצות בכלל, אלא שאנו בתואר מיוחד חפשים להלביש את הרצון שלנו בתוכן זה או בתוכן אחר.

מה שאין כן כלפי מעלה, שכל יסודו של הרצון בכללותו הוא ענין של הויה ממקור עליון מאור אין-סוף, שאין לנו צד לתאר שם איזה תאור, מעוצם הקדושה והרוממות, והרצון בכללותו הויה היא מגזירת מלך.

ועל כן אנחנו אומרים ‘יהי רצון’, וגם ‘מלפניך’ – להורות, שהרצון הזה, שאנו מדברים כאן כלפי מלך עולמים אין סוף, אינו ענין של תכונה ונטיה שהיא מתארת את העצמיות והתוכיות, של הנוטה והמתוכן, אלא פעולה שעומדת מלפני הפועל ומתהווה ומתפעלת מגזרתו. ואת הצביון המיוחד של הרצון אנו ממשיכים מצד קשר הקודש שלנו, על פי מדת השגתנו וקישורנו בקדושה העליונה, ועל פי מדת המורשה שלנו, המוטבעת בנו מכח קדושת האבות. על כן מתאים הוא הביטוי: ‘יהי רצון מלפניך ד’, אלקינו ואלקי אבותינו’ (מתוך ‘עולת ראייה’ עמ’ קכו).

דף מז

‘מנין למתעסק בקדשים שהוא פסול’ – ענין מתעסק בקדשים, פרש בחזון איש (זבחים כ (ב), יג),

בקדשים צריך לכוין להתיר את הקרבן ולהכשיר כפרתו, וכל שלא נתכוין להכשירו כקרבן, אלא רק להתיר איסור נבילה כשאר שחיטת חולין – אין זו 'עבודה'. ואולם השוחט 'לשם חולין' כשר, כיון שיודע שהוא קרבן ורצונו שתחול עבודת הקרבן ככל משפטיה על בהמת חולין, והרי זה כענין מחשב עולה לשם שלמים. אבל 'משום חולין' – אין כאן עבודה, שהרי לפי דעתו היא בהמת חולין ואין זו שחיטת קרבן, והרי הוא מתעסק בעלמא. זהו שדרשו מבן הבקר – משמע שיש יתרון בבן בקר זה המקודש על פני שחיטה רגילה, שכל ענינה להתיר הבשר באכילה.

כתב בשו"ת אבני נזר (או"ח תמ"ד וח"מ נו"ד"ה ומיהו): נראה מסברא שהשוחט קרבן וסבור שהוא חולין, גם אם שחטו לשם קדשים – הרי מתעסק.

'זו בידינו היא, לעכב מנין...' – אין להקשות, מה צריך לימוד נוסף הלא כיון שצריך לכתחילה לעשותו לשמה, ממילא נתמעט 'מתעסק'? – זה אינו, שהרי אם הוא סבור בטעות שהוא קרבן אחר, אין כאן 'שלא לשמה' וכשר ועלה לבעלים אפילו בחטאת, כי 'עקירה בטעות לא שמה עקירה' (כמפורש ברמב"ם הל' פסולי המוקדשין טו). אם כן, לולא דרשה מיוחדת על 'מתעסק' היה כשר 'משום חולין' יותר מ'לשם חולין' (שפת אמת).

ולמ"ד עקירה בטעות שמה עקירה – ע' בשו"ת אחיעזר (ח"ב ד). עוד ע"ש מו"מ בהרחבה בענין מתעסק בקדשים, בשחיטה ובשאר עבודות. וע"ש עוד בהרחבה בח"ג נב (תשובה להערות החזו"א) נג. וע"ע אבני נזר חו"מ סוס"י נו; אבי עזרי (חמישאה) ריש פסוה"מ.

יש לבאר, הלא אם יודע שהוא קרבן ומתכוין לשם חולין, אין זה 'מתעסק' אלא 'שלא לשמה', וכן אם כוונתו שהשחיטה לא תכשיר כפרת הקרבן אלא תהא כשחיטת חולין בעלמא – נראה ודאי שיש כאן חסרון 'לשמה'. ואם כן נמצא שלא הוצרך קרא אלא למצב שהוא טועה וסבור שהוא חולין. ולפ"ז צריך באור מה שייך כאן 'לכתחילה' ו'דיעבד', הלא אין כל נפקותא בלכתחילה, שכבר עשה מעשה. ואולי כוונת הגמרא 'למצוה' – היינו כשר ולא עלו לשם חובה. עוד יש לומר שיש נפקותא גם בלכתחילה – שאם אדם אחר רואה לזה שסבור שהוא חולין, מצווה לידעו, כיון שמצוה לכתחילה שלא יהא מתעסק. לכך צריך קרא נוסף לומר שאם עשה כן מעכב.

'שמעתי שהבעלים מפגלין' – יש מדייקים מרש"י שרק אם הכהן קיבל בשתיקה יכולים הבעלים לפגל, אבל אם העובד חשב בפירוש לשם ששה דברים – אין בכך הבעלים לפגל. ובוה כתבו לתרץ קושיית חכמים אחרונים, כיצד ניתן לסמוך על בדיקת המים המאדירים, הלא יכולה הסוטה לפגל את הזבח לפי הדעה שהבעלים מפגלים – אך לפי האמור אין בידה לפגל כשהכהן חושב להפך (עפ"י הר צבי ועוד).

וכבר נכתבו שמונים דרכים בשוב קושיא זו, בחיבורו של הגאון ר"י ענגיל 'גבורות שמונים'. וע' במצוין ביוס"ד סוטה כ. וע"ע: שו"ת אבני נזר אה"ע רלד; שו"ת אחיעזר ח"ד צד – מהגר"י קוסובסקי; דובב משרים ח"ג קכה, ב.

'אמר אביי... כולהו סבירא להו...' – כבר צוין (בקדושין מח), שכך דרכו של אביי ביחוד, בהרבה מקומות (17 פעם) בש"ס, להעמיד דברי חכמים בשיטה, כגון 'אמרו דבר אחד' או 'כולהו סבירא להו...'. [וגם ר' יוחנן רגיל בכך ביחס לשני חכמים בדרכו]. 13 פעם. וכן מצינו קצת אצל רבה ורב יוסף (רבותיו של אביי). וכן נמצא פעם אחת בדברי רב, ר' פדת, ר' הושעיא ורבה. ע"ש ציון המקומות].

פרק חמשי – 'איזהו מקומן של זבחים'

(ע"ב) 'כיון דאיכא אשם מצורע, דקיבול דמו ביד הוא – שייריה' – יש מי שפרש שאותה קבלת דם ביד באשם-מצורע – אינה טעונה 'צפון', ולכך לא הכליל התנא את כל קדשי הקדשים שקיבול דמן בצפון (עפ"י חדושי ר' אריה לייב מאלין זצ"ל, יח).

ע"ש שהאריך עוד בבאור הסוגיא ובגדר דין קבלת דם באשם מצורע. ובאר מדוע אין טעון צפון, עפ"י הסוגיא דלהלן מט; לפי שאשם-מצורע יצא לידון בדבר החדש, מתן הדם על התנוך והבהונות, ולא החזירו הכתוב לכללו לדין 'צפון', אלא רק כלפי הדברים המשותפים לו עם כל הקרבנות, אבל לא כלפי אותו דבר חדש שאינו קיים אלא בו. ויש להעיר שמן הכתוב באשם מצורע יש לשמוע לכאורה שצריך לקבל בצפון, שהרי מיד לאחר שכתוב 'ושחט את הכבש במקום אשר ישחט את החטאת...' נאמר: 'ולקח הכהן מדם האשם ונתן הכהן על תנוך...' – משמע דקאי על אותו מקום. וכשם שלמדו כן בקבלת הדם שבחטאת (מח. וברש"י ד"ה ולקח). ואם כי אין לנו לדרוש מה שלא נאמר בגמרא, אך נראה שאין זו דרשה אלא למדו כן במשמעות הכתובים. ונראה שכן יש לשמוע מדברי השפ"א להלן מט. ד"ה נכתוב.

'דתניא ולקח יכול בכלי, תלמוד לומר ונתן – מה נתינה בעצמו של כהן אף לקיחה בעצמו של כהן' – התוס' תמהו, הלא גם בקרבן חטאת נאמר ולקח ונתן. ע"ש. ונראה שהדרש מבוסס על יתור הכתוב שנאמר באשם מצורע עשיר (ויקרא יד, יד) ולקח הכהן מדם האשם ונתן על תנוך... – לאיזה צורך הכפיל שוב 'הכהן'? – אלא בא להורות מה נתינה בעצמו של כהן, אף לקיחה בעצמו של כהן. אבל בחטאת אין כתיב (שם ד, לד) אלא 'כהן' אחד (עפ"י משך חכמה ויקרא יד, יג).

'ככתבם וכלשונם'

על אמירת פרק 'איזהו מקומן' בכל יום
 '... ודרשו רז"ל: 'זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם וגו' – כל העוסק בפרשת עולה כאלו הקריב עולה, בפרשת מנחה – כאלו הקריב מנחה, בפרשת חטאת כאלו הקריב חטאת. והענין, שהוא מתבונן בבאור הפרשה אל איזה ענין היא רומזת, כי מתוך כך יתגלו עיני שכלו ויבינו נפלאות מתורת הקרבנות, ובוזה ישתדל יותר בקיום התורה והמצוות ויהיו עונותיו נמחלין לו כאלו הקריב קרבן. כי אין לומר שתהיה הכונה שיהגה ויגרוס לשון הפרשה בפסוקיה הערומים בלבד מבלי שיתבונן בפירושם. וכיוצא בזה אמרו: 'כל האומר תהלה לדוד בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא' – הכוונה כי מתוך שיתבונן במה שישירו הפסוקים ואל מה שירמזו, אז יכיר ויבחין נפלאות תמים דעים ויתחזק לבו באמונת הש"י ועבודתו, ובזה יירש חיי העולם הבא. ומטעם זה תקנו ז"ל בסדר תפלתנו משנת איזהו מקומן לאומרה בכל בוקר ובוקר. ואמרו על זה: אמר הקב"ה, בזמן שקורין בהם מעלה אני עליהם כאלו הקריבום' (רבינו בחיי ויקרא ז, לו).

‘וצריך לומר פרשה הזאת (=פרשת התמיד) בשפה ברורה ובנעימה, שתעלה לנו במקום קרבן, וכולי האי ואולי... אחר כך יאמר איזהו מקומן של זבחים, והוא פרק משנה מסודר על מקום הקרבנות כולם. וצריך לכוין בכל ענין וענין קריאתו במקום הקרבנות, לקיים ‘ונשלמה פרים שפתינו’. ואם אינו מבין – לא הועיל במעשיו, דכולי האי ואולי.

ובפרט כשאומר העולה קדש קדשים וכו’ – צריך לכוין בענין עולת התמיד שהיא במקום קרבן כל ישראל בבקר ובערב, וכן עיקר תפילתו שחרית וערבית ומנחה, על ענין הזה – במקום תמיד של שחר ותמיד של בין הערבים.

(מתוך ‘סדר היום’ לרבי משה בן יהודה מכיר. מרבני צפת (עין זיתון) בדורו של האריז”ל והבי’)

‘ופרק ‘איזהו מקומן’, יעיין האדם בכתבי האר”י ז”ל ויראה גודל מעלתה, שכל משנה ומשנה של פרק זה הוא תקון בפני עצמו בעולמות העליונים. לכן יזהר לאמרה בהבנת פרושה ובמתן. וכלל הכוונות של כל הנזכר עד הנה ומה גם בפרק זה – יכון האדם קודם אמירה על איזה ענין, שבזה האמירה אני רוצה לעשות נחת רוח ליוצרי ובוראי יתברך ויתעלה, ואז בודאי יעשה אמירתו רושם ותקונה בעולמות העליונים אף שאינו יכול לכוין כוונת האריז”ל, כי רחמנא לבא בעי. וכוונה זו של עשיית נחת רוח לבוראנו יתברך היא כוונה נפלאה ועצומה בכל העבודות ובפרט באמירת תקוני התפילות ולמוד התורה הקדושה.

(יסוד ושורש העבודה ב”א. ע”ש עוד בגודל מעלת אמירת הקרבנות מהזוה”ק ועוד)

‘קבעו לשנות אחר פרשת התמיד פרק ‘איזהו מקומן’ וברייאת דרבי ישמעאל, כדי שיזכה כל אדם ללמוד בכל יום מקרא משנה וגמרא...’ (שלחן ערוך או”ח נ).

‘...וכן בחרו במשנת איזהו מקומן וקבעוה אחר התמיד משום שנאמר ובכל מקום מקטר מִגֶּשֶׁם לְשָׁמַי וְכִי בָכַל מִקוֹם מִקְטִירִין וּמְגִישִׁין? אֵלֶּא אֱלֹהֵי ת”ח שְׁעוֹסְקִין בְּהַלְכוֹת עֲבוּדָה בְּכָל יוֹם בְּכָל מִקוֹם שֶׁהֵם, מַעֲלָה אֲנִי עֲלֵיהֶם כֹּאֱלוֹ מִקְטִירִין וּמְגִישִׁין לְשָׁמַי.

ועוד, מפני שבפרק זה אין בו מחלוקת והוא משנה ברורה למשה מסיני.

ואין קריאת פרק זה וברייאת זו עולה ללימוד משנה ותלמוד אלא למי שמבין, אבל למי שאינו מבין צריך ללמוד ולהבין, שאם לא כן אינו נחשב ללימוד, דדוקא בתפלה אף שאינו מבין הקב”ה יודע כוונתו, אבל אם אומר המשנה והברייאת ואינו מבין אינו נקרא לימוד. ובפרט עמי הארצות צריך שיבינו הפירוש, כדי שיצאו בזה ידי לימוד מקרא ומשנה וגמרא שצריך האדם ללמוד בכל יום.

כתב של”ה, כשאומר איזהו מקומן או במה מדליקין או פטום הקטורת יעשה קול ניגון דמשניות עי”ש (משנה ברורה שם, מאחרונים).

מש”כ שאין בו מחלוקת – אין הכוונה שכל השנוי כאן מוסכם ללא מחלוקת, שהרי מצאנו מחלוקות כגון שפיכת שיריים ליסוד דרומי או מערבי (ע’ להלן נג), וכן דין עיכוב בשפיכת שיריים (ע’ להלן נב) – אלא שלא נזכרה מחלוקת במשנה בכל הפרק.

ואמנם מצינו גם במסכת תמיד כמה פרקים שנשנו בסתם ללא כל מחלוקת, אך שם מתואר סדר התמיד וכאן שנו הלכות. אך יש להעיר שמצאנו פרקים נוספים בהלכות קדשים שאין בהם מחלוקת; במעילה פרק שני, ובקנים פרק שני.

נשאל רבינו (-) הגר"י קניבסקי זצ"ל) אודות בני תורה שאין להם פנאי לומר בכל יום פסוקי התמיד ופרק 'איזהו מקומן', האם יש להם להקל בזה (התוס' כתבו בטעם אמירתן כדי שהאדם ישלש שנותיו במקרא במשנה ובגמרא, והוסיפו בשם רבנו תם שהתלמוד הבבלי כלול משלשתם)? והשיב, שכבר כתב ר"י בחדושי דמשום טירדא יש להקל לתלמיד חכם (עיין ר"מ פ"א מהל' ת"ת הי"א; שו"ע הגר"ז (יא,ט); דברי חמודות ברכות פ"ט אות פד), כיון שהבבלי כלול משלשתם, אבל פרשת הקרבנות יתכן שמדינא אדם שעבר עבירה חייב לאמרן, כיון דאמרין בגמ' בסוף מנחות (וכ"ה בויק"ר פ' צו) דהעוסק בפרשת חטאת כאילו הקריב חטאת, ועולה מכפרת על ההוראי עבירה. ואמר שהגרעק"א הקפיד מאד שהבעלי-בתים בקהילתו יאמרו פרשת הקרבנות. והוסיף: דודאי הוא שכשיבנה המקדש במהרה, יצטרכו להביא הקרבנות אף אם אמרו בינתיים פרשת הקרבנות. וראיה מר' ישמעאל שכתב בפנקסו שעליו להביא חטאת לכשיבנה המקדש, ולא סגי ליה באמירת הפרשה. אבל מכל מקום בזמן הזה חייב לומר פרשת הקרבן. ובענין הנוסח 'אם נתחייבתי חטאת' – הטור (או"ח סימן מ) כתב שבחטאת לא יאמר 'יהי רצון כאילו הקרבת חטאת', שהרי אינה באה בנדבה. והב"ח כתב שיכול לומר שאם נתחייבתי חטאת כאילו הקרבתיה. ותמה עליו המגן-אברהם, שהרי קיימא לן שחטאת בעי ידיעה בתחילה? ואמר רבינו: דהנה יש לחקור בגדר הדין דחטאת בעי ידיעה, אם זהו דין בהקרבנות הקרבן או שזהו דין בחיובי הגברא? (וכבר האריך בזה רבינו בקהלות יעקב שבת וכתובות). ומהב"ח משמע שהבין שזהו דין בקרבן, שצריך שיוקבע בקרבן בבירור שחייב חטאת, ואם כן היכן שאינו מביא קרבן שפיר יכול לעשות תנאי. אמנם הטור סובר שזהו דין על הגברא, ולכן אין זה מועיל גם באמירת פרשת הקרבנות' (מתוך ספר 'תולדות יעקב', עמ' רצט).

כך מובא מהנהגות והוראות מורנו הגר"ז אויערבך זצ"ל (הליכות שלמה ח"א פרק ו הערות 20 24): רבנו דקדק להקדים ולבוא כעשר דקות לפני התחלת התפילה (וצלצול שעונו היה מכוון תמיד שיקצנו שעה קודם זמן תפילתו), ואף כשהתפלל בבית האבל הקדים לבוא בזמן הזה – כדי לומר ברכות השחר ופרשת הקרבנות במתינות ובנעימה (לאחר ברכות השחר אמר התחינה 'או"א זכרנו... ככתוב בתורתך' ו'לעולם יהא אדם...') וחתם בשם כדעת הגר"א ז"ל. ובאמירת י"א סממני הקטורת מנאם באצבעותיו. והורה לשואלים שיזהרו עכ"פ באמירת פרשת התמיד ופרשת הקטורת, אבל לא ידלגו משום כך בפסד"ז. ואם לא אמרו קודם התפילה – ראוי שיאמרו אחר התפילה פרשת התמיד, אבל פרשת הקטורת אין צריך להשלים שהרי כבר אמרו בסיום התפילה. ודעתו לא היתה נוחה ממה שנתרופפו מלומר פרשיות הקרבנות, והיה מזרז התלמידים על כך, ואמר שאף אם קשה הדבר ראוי שיקפידו עכ"פ לאומרם בקביעות בחלק מימי השבוע, כגון בימים ב' וד', דאף שקודם מנחה יש שאינם נוהגים לומר אבל בשחרית נהגו מעולם לאמרם. וכן בבתי הת"ת יש לחנך התלמידים לומר עכ"פ חלק מפ' הקרבנות.

*

ראיתי אפיקורס אחד, ישתקו עצמותיו, שטען על החכמים בעבור שאמרו 'איזהו מקומן של זבחים'. כי אמר כי לא מצא בכל התורה זביחה כי אם שלמים. כמו 'עולה וזבחים'. כי עולה

דבר בפני עצמו, והזבחים – שלמים. כמו 'ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים' וככה בכל מקום. והראיתי לו כי לא דבר נכונה, כי כתוב וזבחתי עליו את עולותיך ואת שלמיך. אז הודה על חטאתו שטען על האנשים נכבדים מכל הדורות הבאים' (אבן עזרא שמות כ, כא)

דף מח

'לא, דכולי עלמא דהיקש עדיף, ואמרי לך רבנן, תחתון הוא דגמר מעליון לאשם בכסף שקלים...' – יש לפרש: בעלמא הקש עדיף על גזרה-שוה, אבל כאן יש לנו ללמוד תחתון מעליון בלבד ולא עליון מתחתון [כי יותר פשוט ללמוד תחתון מעליון מאשר להפך, וכמו שכתבו בתוס' ד"ה אשכחן], ובכך נוכל לקיים הגזרה-שוה במלואה, ועדיף כך יותר מאשר לדרוש גם עליון מתחתון ותהא הג"ש למחצה. [ומשמע שגם רבי עקיבא מודה בעצם לסברה זו, אלא שאינו צריך ללימוד תחתון מעליון, כמבואר בגמרא] (וע"ע בשיטה מקובצת בד"א).

'שלא תאמר לא יהא ספיקו חמור מודאו, מה ודאו חטאת בת דנקא, אף ספיקו אשם בר דנקא' – ומשמיענו הכתוב שאכן ספקו חמור מודאו. וגם טעם יש בדבר, כפי שכתב הרמב"ן ז"ל (ויקרא ה, טו): 'טעם אשם תלוי – מפני שבעליו סבור שאין עליו עונש כי לא נודע שחטא, מפני זה החמיר עליו הכתוב בספקו יותר מודאו והצריכו איל בכסף שקלים, ואילו נודע חטאו היה מביא חטאת בת דנקא. וקראו 'אשם' לאמר שהוא בשני סלעים כאשמות החמורים, לרמוז לו שאם יהיה נקל בעיניו ולא יביא כפרתו – שמם יהיה בעונו, וזה טעם אשם הוא, אשם אשם לה' – יאמר, כי הקרבן הזה אף על פי שהוא בא על הספק – אשם הוא, כי אשום אשם לה' היודע כל תעלומות, ואם אולי חטא לו יענישנו...'. (וכן כתב רבנו יונה ריש ברכות. וכ"ה ברמ"א או"ח סוס"י תרג. וע' גם בשל"ה ראש השנה קמב; יומא קכא. וע"ע אבות דר' נתן ל; צדקת הצדיק (לר"צ הכהן) קכב; חכמה ומוסר (לרש"י זי. ח"ב שלח); דעת חכמה ומוסר (לר"י ליבוביץ. ח"א קכו וח"ג סו).

וכבר כתב הרמב"ם ז"ל (בסוף הלכות תמורה. וע"ע בסוף הל' מקואות) אע"פ שכל חוקי התורה גזירות הם [ובכלל החוקים – כל הקרבנות כולן, כמו שכתב הרמב"ם בסוף הלכות מעילה] – ראוי להתבונן בהם, וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם – תן לו טעם.

'קבלה מנא לן, דכתיב ולקח הכהן מדם החטאת' – ושנה עליו הכתוב לעכב בשעירת יחיד (ויקרא ד, ל) ולקח הכהן מדמה באצבעו (זבח תודה). וגם בעולה נאמר לאחר השחיטה והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם ומשמע שהוא במקום השחיטה ('זבח תודה' להלן. והביא שכן פרש הרמב"ם, ובוה יישוב קושית התוס' (בע"ב ד"ה קבלה) מניין שקבלה בעולה בצפון. וע"ע בשפת אמת שם). ועיכוב בעולה עדיין לא שמענו, ואמרו בגמרא להלן שני הסברים בדבר.

– כיון שאין כתוב 'צפון' בקבלה, אלא למדנו שהקבלה נעשית במקום השחיטה, הדין נותן שכשם שהשוחט קדש קדשים בראש המזבח כשר כאילו שחט בצפון [לר' יוסי להלן נח. וכן הלכה], הוא הדין בקבלה שכשרה בראשו של מזבח (עפ"י חזו"א יו, א).

(ע"ב) 'לעכב מנא לך, דכתיב בכשבה וכתוב בשעירה' – ואולם בהכפלה זו אין די, וצריך לכתוב 'צפון' גם בשעיר נשיא – כי אילולא ריבוי נוסף הייתי אומר שאין צריך 'צפון' אלא בחטאות הבאות על עבירה ידועה כחטאת-חלב וחטאת נשיא, אך לא בכגון שעירי הרגלים וכדו' (עפ"י שיטה מקובצת א. וע"ע בזה תודה).

'דתניא יכול יהא בן עוף טעון צפון, ודין הוא... ת"ל אתו. מה לבן צאן שכן קבע לו כלי, אלא... דתניא ר' אליעזר בן יעקב אומר: יכול יהא פסח טעון צפון... ת"ל אתו – מה לעולה שכן כליל... לעולם כדאמרן מעיקרא...' – צריך עיון, סוף סוף אותן ברייתות שבתורת כהנים כיצד ניישבן (הר צבי). ואפשר שהתנא נקט דרשה מסוימת לרווחא דמילתא, הגם שלאמיתו של דבר אין צורך באותה דרשה, כמו שמצינו הרבה כעין זה, שנקט התנא דרשה פשוטה יותר, על אף שבאמת למדים ממקום אחר, כמבואר בראשונים. ע' במצוין להלן נז: ובסנהדרין ג: (ב). וע' בשפת אמת ובחדושי הגצ"ב דרכים אחרות.
ע"ע במשך חכמה (ויקרא א, יא) בבאור הפירכא שבגמרא.

ענינים וטעמים

'איזהו מקומן של זבחים – קדשי קדשים שחיטתן בצפון... ודמן טעון הזיה על בין הבדים' – על ירך המזבח צפונה – ודרשו רז"ל: רוח צפונית אינה מסובבה, וכסא של שלש רגלים אינו עומד ויצטרך רגל רביעי, ולכך הקרבנות רגל העולם, וכן הכתוב אומר (תהלים מח) הר ציון ירכתי צפון, ומוזה שנינו איזהו מקומן של זבחים קדשי קדשים שחיטתן בצפון – אין ספק כי התנא הזה היה יודע כי ביהמ"ק הוא מקום הקרבנות, אבל מה שהזכיר בלשון שאלה 'איזהו מקומן של זבחים', הכוונה באיזה רוח, והוא משיב: שחיטתן בצפון, כי כן הוכיחו רז"ל מן הכתוב הזה הנזכר בקרבן עולה.

ומה שאמר ודמן טעון הזיה על בין הבדים, פירושו כנגד הבדים שהוא מקום שהשכינה שם, וכענין שכתוב (שיר השירים א) בין שדי שדי ילין כלומר בי"ן שד"י ובאור אותיותיו שני בדי הארון (–) בין שדי' בחילוף אותיות שני בדי'.

ובפרקי ר' אליעזר: ארבע רוחות נבראו בעולם, מזרח – שמשם האור יוצא לעולם, דרום – שמשם טללי ברכה וגשמי ברכה יוצאין לעולם, מערב – שמשם אוצרות שלג ואוצרות ברד וקור וחום וגשמים יוצאין לעולם, צפון – שמשם החשך יוצא לעולם. ורוח צפון בראו ולא גמרו, אמר הקב"ה כל מי שיאמר אני אלוה יבא ויגמור הפנה הזאת' (רבנו בחיי ויקרא א, יא).

'במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת – תלה הכתוב חטאת לשחיטת צפון בעולה, כאילו היה עיקר צפון לעולה, ולמה?

ונראה על פי מה ששמעתי מכ"ק אבי אדמו"ר זצלה"ה טעם שחיטת צפון בעולה, כי עולה באה על הרהור הלב שהוא במצפון, על כן מקומו בצפון, שנגזר שם צפון מפני שהוא במצפון מהחמה כמו שכתב האבן-עזרא. עכ"ד.

אך לפי זה יש להבין מדוע חטאת טעונה צפון, כי חטאת באה על מעשה עבירה נגלית בלי מחשבה לחטא, היפוך העולה?

ונראה על פי שכתבנו במקום אחר, שענין השוגג שהזדמן לאיש ישראלי לעבור עליו בלי דעת, הוא מחמת שבודאי מכבר השתוקק לאותו דבר, אף שהיה זהיר מלעשותו מחמת ציווי הש"י, מ"מ מאחר שהשתוקק לזה, הרי יש לו חיבור לזה הדבר, ועל כן מזדמן אליו הדבר הזה לעבור עליו בשוגג, והכפרה היא על מה שהשתוקק אליו כבר, ואם כן שוב הכפרה על שורש החטא שהביאו לזה, והיא המחשבה, על כן טעונה גם כן צפון. וזה שתלויה בעולה – להורות כי החטאת נמי הכפרה על הרהור הלב כמו עולה.

האומנם כי לכאורה יקשה על הנחה זו מהא דאיתא בתורת-כהנים (סוף פ' קדושים), לא יאמר אדם אי אפשר לאכול בשר חזיר, אלא אפשר ואבי שבשמים גזר עלי. וידוע דעת הרמב"ם שיצא לחלוק בין העבירות השכליות להשמיעיות. ולדידי הפירוש על פי דברי האבן-עזרא בלאו ד'לא תחמוד' שרבים תמדה איך אפשר שאדם לא יחמוד לדבר יפה ונחמד לעיניו. ונתן משל לזה, שהוא כמו שלא יתאוה האיש להיות לו כנפים לעוף למעלה, כי לדבר הנמנע לא יתאוה לו הטבע – ככה צריך איש הישראלי לידע שכל דבר שלא ניתן לו מן השמים, לא שייך אליו כלל, כמו כנפים לאיש, ולא יכול לקחתו בתחבולותיו, והוא נמנע ממנו על כן לא יתאוה לו כלל. ודפח"ח. ואף אנו נאמר, שכל שכן דבר שאסרה תורה היא עוד יותר נמנע מפחמין לאכילה. ומה שאמרו ז"ל אבל אפשר ואבי שבשמים גזר עלי, היינו שבאם לא היה גזר, היה באמת דבר טוב, כי הביט בתורה וברא את העולם, ואם על פי התורה היה דבר זה מותר ומאכל לאיש הישראלי, אז היתה לו צורה אחרת והיה באמת טוב, אבל עכשו שהתורה אסרה, אין זה רק רע וכפחמין לאכילה ואי אפשר להתאוות לו כלל.

ועל דרך זה תקיש לכל העבירות, שבאם לא אסרה תורה בהכרח שהיתה לו צורה אחרת והיה טוב וראוי, אבל עתה שאסרה תורה, שוב נמאס ואין ראוי להשתוקק אליו, ועל כן המשתוקק אליו הוא חוטא וצריך כפרה' (שם משמואל' צו תרע"א).

עוד בענין 'אפשר ומה אעשה' – ע' במובא בסנהדרין מג:

'הוראת הצפון בבטויו על שם המצפון, הסתר והטמירות, 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך'. ויסוד הענין של קדשי קדשים הוא, שהם מכוונים לעומת האורות הגנוזים, העומדים למעלה מכל סדר של גילוי, ומתוך שהם עומדים למעלה מרום עולם, ומכל ציור שיש לו אופן של התגלות, על כן הם הם יכולים להמתיק את כל המרורות ואת כל הרעות, שבגילוי צד הצפון שאיננו מסובב (ב"ב כה), שמשם יכולות הן לבוא בזעף ולהחשיך את אורות היקום והמציאות בכללותם. באה העבודה של קדשי הקדשים, להכין לכל תוכן של קדש מיתוק ותיקון. קדשי קדשים שחיתתן בצפון. ובתוך חביון המצפון מונח הכח של עליתה הנפלאה אשר לנפש הבהמית, ואוצרות כחותיה, המאוחדים עם נפש האדם וכחותיו בקשר שאיפת האדם להדבק בקדושה העליונה, בהקרבתה לשם גבוה.

ועל פי אותה התכונה, שהאדם מזכך ומעלה את נפשו על פי התשוקה הרעיונית התדירית של מסירות נפשו באהבה העליונה, בהשתוקקות קדושה לנעם ד' ואור יחודו העליון, ואותו צרור החיים המקשר את נשמת האדם בהזדמנות יוצאת מן הרגיל של מסירות נפש ממשית, בשביל כבודה של הקדושה הקשורה בכבוד שמים וקדושת דבר ד' העליון – כמו כן נפש הבהמה שיש לה יחש עם אותו האדם, הכללי או הפרטי, הוא מתעלה בסדריה התדיריים ע"י שחיתתה והעלאתה, בהסתלקה מחומרה לשם עבודת הקדש העליונה, באותה המדה של הסתר העליון, אשר בסוד ד' א"ל מסתתר. קדשי קדשים שחיתתן בצפון' (עולת ראייה עמ' קסו-י).

עוד בענין 'צפון' – אמרו במדרש (ב"ר צד,ה) שהוא מורה על עקדת יצחק, שאפרו צפון לזכרון לפני ד' תמיד.

ובאר במשך חכמה (ויקרא א,יא) שהכוונה על פי מה שאמרו (ב"ב כה) שרוח צפונית פתוחה – מורה על הבחירה החפשית המסורה לאדם. ואברהם אבינו פעל במעשה העקדה שנפשו של הישראלי תהא מסורה להשם, וכמעט ששלל הבחירה מבניו אחריו, עד שכמעט הוקבע טבע קיים בנפש הישראלי למסור עצמו על אהבת השי"ת.

ולכך לא נאמר 'צפון' בפרוש אלא בעולת הצאן ולא בבן בקר – זכר לאילו של יצחק הבא תמורתו. אבל בן הבקר אינו צפון לפניו, אדרבה, גם אלה תשכחנה מעשה העגל אשר עשו (וע"ש עוד תוספת דברים).

עוד יש לבאר, על פי מה שאמרו (מו:ו) 'לשם ששה דברים הזבח נזבח... לשם השם' ופרשו בגמרא על הכתוב 'לה' – לשם מי שאמר והיה העולם. ובדוקא אמרו בלשון זו [ולא אמרו כדרך שמצינו בכל מקום בביהמ"ק 'מי ששיכן שמו בבית הזה' ע' מדות ב,ב ועוד] – כי העולם דומה לאכסדרה המוקפת בשלש רוחותיה ורוח צפונית אינה מסובבת, כמו שאמרו רז"ל. ענין רוח צפונית הוא סטרא דשמאלא, והוא הפתח הפתוח לעבודת האדם, שעל ידו ובבחירתו יוסבב צד צפון ועל ידי כך יושלם היקף הבריאה. וזו המחשבה שבשעת עבודת הקרבן – לשם מי שאמר והיה העולם, שכך הציב השי"ת בעולמו שיושלם על ידי עבודת ישראל וקרבתו להם (עפ"י בית יעקב ויקרא לה בשם הרד"ק מאיזביצא).

עוד על רוח צפונית המורה על בחירת האדם – ע' במובא בבבא-בבא-בבא-בבא.

'מעדיני עלי את השמים ואת הארץ; בין גוי בין ישראל, בין איש בין אשה, בין עבד בין אמה, קורין את המקרא הזה: צפנה לפני ה' – וזכר הקדוש ברוך הוא עקדת יצחק' (ויקרא רבה ב,יא. ומובא בט"ז או"ח א סק"ח, ע"ש).

– הענין הוא, כי עיקר הקרבן היינו הרצון למסור נפשו להשי"ת, וזהו ה'צפון' – הענין הפנימי-המוסתר שבקרבן. אלא שבפועל נותן השי"ת להיות הבהמה תמורת האדם. וענין זה יכול להתקיים גם עתה, להיות צפונה – היינו המחשבה והרצון – לפני ה'. וזה פעל יצחק אבינו בעקידתו, והקב"ה קיבל שה חילופו.

וזה ענין הסמיכה בכל כחו על הקרבן – שבמחשבה ורצון הוא מוסר נפשו, רק שצריך להיות פעולה במעשה גם כן, וזה נעשה על ידי הבע"ה, אבל עיקר הפנימיות הוא מן האדם, וגם עתה בזמן הזה.

לכן תפילות כנגד תמידין תקנום, דכתיב 'ונשלמה פרים שפתינו' – שהדיבור יהיה כמעשה להצטרף עם מסירות-נפש שבמחשבה, כמו דכתיב 'ואשפוך את נפשי לפני ה' – שעיקר התפילה צריך להיות במסירות-נפש לה'. כי התמידים היו קרבן צבור, ולכך היו אנשי מעמד עבור כל ישראל, לקיים מסירת נפש – 'כי יקריב מכם', וכנ"ל.

על כן צריך להיות מוכן לזה הקרבן מאתנו ממש, ואז הקב"ה בונה ביתו לקבל הקרבן במעשה, כנ"ל. וכן בני ישראל אחר החטא, היו באמת מוכנים למסור נפשם לה', וניתנה להם העצה במעשה ע"י הקרבן (עפ"י שפת אמת ויקרא תרמ"ג תרל"א).

רמזים וטעמים נוספים בענין 'צפון' – ע' ראב"ע ויקרא א,ה; משך חכמה – שמות כט,יא; במדבר ז,יב.

דף מט

‘והרי תמורה... תמורה מכח קדשים קא אתיא’ – כבר דנו האחרונים בגדר חלות התמורה, האם היא מוגדרת כקדושה הנמשכת מכח הקרבן הראשון [וכאילו עשייתו חלה, כעין חילול הקדש, אלא חידושה תורה שגם הראשון נשאר בקדושתו], או שמא היא קדושה חדשה שהטילה תורה. ויש שהביאו להוכיח מכאן כפי הצד הראשון, ממה שאמרו ‘תמורה מכח קדשים אתיא’. ואולם דחו שהכוונה רק לומר שבא על ידי הקדושה הראשונה, אך אינו מוכח שהיא קדושה נמשכת (ע’ בזה בקובץ שעורים ח”ב מד; קהלות יעקב בכורות יז; תמורה יד).

‘דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר החדש אי אתה רשאי להחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפירוש’ – התוס’ (כאן וביבמות ז) כתבו שאין נקרא ‘דבר החדש’ לענין זה, אלא אם הוא מנוגד לכלל, אבל אם יצא מן הכלל להוסיף עליו דין מסוים, אינו ‘דבר החדש’. ויש מי שכתב שדבר זה שנוי במחלוקת תלמוד דידן ותורת כהנים (ע’ קרן אורה). ויש שכתבו שמודים התוס’ בדין שהוא חדש לגמרי ואינו קיים בשאר מקומות – נחשב ‘דבר חדש’ הגם שאינו סותר לכלל אלא מוסיף עליו. (ע’ צאן קדשים וחדושי הנצי”ב כאן; חדושי ר’ עזריאל יבמות ז. וע”ע בשפת אמת שצידד לומר שכל דבר שאינו ברוב הקרבנות, כגון מתן בהונות או לחם (בתורה), נחשב ‘דבר החדש’).

‘אם כן נכתוב בהאי ולא נכתוב בהאי’ – קצת קשה, אם כן מאין נדע צפון בקבלה, הרי ולקח מדם שנאמר באשם מצורע אינו מדבר בקבלת כלי לזרוק הדם על המזבח אלא בקבלת יד ליתן על המצורע? ונראה, כיון שכל עיקר דין מתן דם באשם מצורע נלמד רק מחטאת, אם כן כל דיני קבלת הדם דינם כחטאת, ומכאן לדין צפון בקבלה, גם לעיכובא וגם לאדם המקבל (שפת אמת).

(ע”ב) ‘אי אקשיה לחטאת ולא אקשיה לעולה הוה אמינא חטאת מהיכן למדה, מעולה, דבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש’ – מבואר בגמרא שאף על פי שמפורש בתורה ‘ושחט את הכבש במקום אשר ישחט את החטאת...’ אין זה נחשב כדין המפורש במקומו, אלא כ’דבר הלמד בהיקש’. [וע’ בגמרא לעיל מה. ד’ במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת קרי ליה ‘אתי ליה מדרשא’]. מבואר שיש חידוש מסוים במקור שלמד ממנו רבינא לזה של רבא. ואפשר שלכך רבינא לא אמר כרבא – כדי ללמוד שגם כשהקש מפורש בתורה, אין למדים מן הלמד. כן כתב בספר קרן אורה. וכתב עוד שאפשר שרבא לא למד מכאן, לפי שהוצרך לדרשא אחרת, כמו שדרשוהו בתורת-כהנים.

ויש מקום לומר שלדעת רבא אליבא דאמת אכן אין זה נחשב ‘למד מן הלמד’ כיון שמפורש בתורה. וע”ע להלן. ובחדושי ר’ אריה לייב מאלין (במכתב שבסוף ח”ב) האריך בענין זה וכתב שדין ‘צפון’ אינו רק דין כללי בקדשי קדשים, אלא קיים דין פרטי של ‘צפון’ בכל קרבן בפני עצמו, וכשאמרה תורה בחטאת שתישחט במקום העולה, משמעות הדבר שבחטאת אין דין עצמי שטעונה צפון, אלא דינה רק להישחט כדין העולה. ולכך אין ללמוד מהחטאת למקום נוסף [וכמו כן החשיבו בגמרא דין ‘צפון’ בחטאת כטפל לגבי עולה, העיקר].

ויש להוסיף בזה טעם, על פי מה שכתוב בספר עלה יונה (לגר”י מרצבך. עמ’ צד) בבאור מדת ההקש בתורה, שענינה השוואת הדינים בלבד ולא השוואה במהות הענין [וכן יש באגרות משה (קדשים טו, ג) לענין גזרה-שוה – שאין למדים בה אלא דינים בלבד, ולא טעמים וגדרים]. ופרש שם שגם הקש זה המפורש בתורה, כן גדרו, כי ענין ה’צפון’ שבעולה ובחטאת שונים במהותם ובטעמם; בעולה, עכ”פ בעולת התמיד, נאמר בתורה הטעם: ‘ליום’ – נגד השמש הזורחת בדרום [ולכן עולת הבוקר בצפון מערב ושל ערב בצפון מזרח], ואילו צפון שבחטאת [ומסתמא גם האשם], אמרו חכמים (סוטה לב.). הטעם, כדי שלא

לקבוע לה מקום לעצמה, שלא לבייש את החוטא, שיסברו עולה הוא מקריב. הרי שבדין שוים הם העולה והחטאת אבל לא במדות הענין וטעמו.

ולפי זה אכן מוסבר שאין ענין עצמי שהחטאת טעונה צפון, אלא עיקר דינה להיות 'במקום העולה', ומוטעם לפי זה מדוע אין כאן אלא היקש. וע"ע טעם בספר חרדשים ובאורים מנחות נו.

לפי האמור מיושבת קושיית השפת-אמת על מה שאמרו שאילו היה מקיש רק לחטאת, הייתי אומר שלמדים מן הלמד. והקשה, הלא גם אם ננקוט אין למדים מן הלמד, הרי כאן כתוב במפורש לעשותו במקום החטאת וכיצד שייך לעשות להפך מן הכתוב [ותירצו להעמיד את ההקש לדבר אחר ב'אם אינו ענין' – צ"ב לכאורה, הלא אין שייך לסתור את המפורש] – ואולם הכוונה היא, היות וגדר ויסוד הדין בחטאת הוא לשחטה במקום העולה, ולא מדין 'צפון' מצד עצמו, כנ"ל – אם אכן היה כתוב לשחוט האשם במקום החטאת, היינו למדים מכאן לכל שאר ההקשים שניתן ללמוד מן הלמד, כלומר, גם דין המועתק ממקום אחר, ניתן להעתיקו הלאה.

ר'בא אמר מהכא, דכתיב כאשר יורם משור זבח השלמים למאי הלכתא... משום דבעי אגמורי וותרת הכבד ושתי הכליות מפר העלם דבר של צבור לשעירי עבודת כוכבים ובגופיה לא כתיב...

– תמה בשפת אמת: מנין כל זה, הלא כיון שר'בא לומד מכאן שדבר הלמד בהקש אינו חוזר ומלמד בהקש, אם כן יש לומר בפשיטות שלכך הוצרך לכתוב בפרשת כהן משוח 'כאשר יורם...' הגם שכתוב בו וותרת ושתי כליות בהדיא – כיון שלמדים פר העלם-דבר מפר כהן-משוח, לכן הוצרך לכפול הדברים, ללמדנו שאין ללמוד למד מן הלמד, שאילו כן היה די לכתוב 'כאשר יורם' ותו לא. ואם כן קשה מנין לומר אם אינו ענין לגופו, וללמד על שעירי עבודת כוכבים. 'וצע"ג'. [יש להעיר שבפירוש החזקוני על התורה (ויקרא ד, י) מובא שכדי ללמוד לפר העלם דבר צריך לכתוב הרמת אימורים בפר כהן משיח עצמו, שאל"כ לא נוכל ללמוד לפר העלם. ולא הזכיר כלל שעירי ע"ו. וצ"ע].

ולפי מה שנתבאר לעיל בסמוך היה מקום לומר שר'בא כשכתבה תורה במפורש 'כזה כך זה' – אין זה בכלל 'דבר הלמד' ובוה חלוק על רבינא. נמצא אם כן שם'כאשר יורם...' ניתן ללמוד למקום אחר, שאין זה נחשב 'דבר הלמד'.

אך תירצו זה ליתא, שכל האמור לעיל הוא רק ביחס ללמד האחרון, שכאשר מפורש בו בכתוב להשוותו – אפשר שאינו נחשב 'למד מן הלמד' לר'בא, אבל אם הלמד הראשון בלבד מוקש בפירוש למלמד, ודאי נחשב הוא כ'למד' ואין למדים ממנו, כמבואר בהמשך הסוגיא לענין גזרה-שוה ובנין-אב. ולא משמע שר'בא חולק על כך. וראיה ברורה לזה, שהרי ר'בא עצמו אמר להלן (נה). שחטאת הנלמדת מעולה בהיקש, אינה חוזרת ומלמדת בהיקש.

'אמר ר' יוחנן: בכל התורה כולה למידין למד מן הלמד, חוץ מן הקדשים, שאין דנין למד מלמד'
– שהרי כל אותן ילפותות שאין למדים מן הלמד – בקדשים נאמרו, וחולין מקדשים לא ילפינן (ע' גזיר לז: חולין פה).

דף נ

הערות ובאורים

'דבר הלמד בהיקש מהו שילמד בבנין אב' – אף על פי שמדת 'בנין אב' כחה חלש מ'גזרה שוה' שהרי אין משיבין על גזרה שוה, ואם כן הלא דברים קל וחומר; ומה גזרה שוה החזקה, אינה נלמדת בדבר הלמד מהקש, בנין אב לא כל שכן? – מכל מקום יש צד לומר שבנין אב כשאין לו פירכא, עדיף מגזרה שוה בדבר שיש לו פירכא (קדן אורה).

לכאורה היה נראה ששאלת 'למד מן הלמד' אינה שייכת כלל לחזקה של המדה, אם משיבין עליה אם לאו, ואין כאן ענין לקל וחמור. גם הקרן-אורה עצמו בסוף הסוגיא כתב כן, שהקשה הלא הסקנו לעיל (מח) דכולי עלמא הקש עדיף על ג"ש, ומדוע הקש אינו מלמד בהקש ואילו ג"ש מלמדת בהקש לרב פפא (וכן הקשה בלקוטי חדושי בית מאיר) – וכתב שכך נמסר למשה בסיני. והוכיח זאת גם מכך שהקש הלא עדיף על קל וחומר, שהרי עונשין על פי הקש ולא על פי ק"ו, ואעפ"כ לענין למד מן הלמד ק"ו עדיף מהקש.

ומ"מ יש מקום לשאלה בסגנון זה: הלא נראה לכאורה שסתם גזרה שוה יכולה להילמד גם בבנין אב, ואם כן מהו זה שאמרו שדבר הלמד בהקש אינו מלמד בג"ש, הלא תיפוק ליה מצד בנין אב. ועל זה בא תירוצו שבמקום שיש פירכא, אין לבוא בבנין אב אלא מגזרה שוה.

ועדיין לא הבנתי מה שאמרו בהמשך שדבר הלמד בבנין אב חוזר ומלמד בבנין אב, ואילו דבר הלמד בק"ו לא פשטו אם חוזר ומלמד בבנין אב – ולכאורה כל ק"ו הרי לא נגרע מבנין אב, שבכלל מאתים מנה. וצ"ע.

(ע"ב) 'דבר הלמד בקל וחומר מהו שילמד בקל וחומר' – המפרשים נתקשו כיצד אתה מוצא ק"ו מק"ו, הלא אם הדבר שאתה בא ללמוד חמור מדבר פלוני, ואותו דבר פלוני חמור מהמלמד הראשון, יכול אתה ללמוד באופן ישיר הדין השלישי מן הראשון ב'קל וחומר'. ואם יש פירכא כלשהי מן הראשון לשלישי, הלא אותה פירכא יכולה לסתור גם הק"ו מן הק"ו.

אמנם ניתן למצוא בשני סוגים שונים של 'קל וחומר'; כגון מה שאמרו לעיל (מט): שאם 'צפון' מעכב בחטאת, ודאי מעכב בעולה, כיון שהחטאת באה ונלמדת מעולה, הרי שעולה חמורה מחטאת [והתוס'] כאן דנו זאת כ'קל וחומר'. ועתה אם נבוא ללמוד אשם מעולה ב'קל וחומר', זהו ק"ו הבא מק"ו שאינו שייך להילמד ישירות מן הראשון (קרן אורה. וע' ביד דוד ועוד).

כללי "למד מן הלמד" (1) בקדשים (2)

דבר הלמד מהו ב... שילמד ב...	דבר הלמד בהיקש ⁴	דבר הלמד בגזרה-שוה	דבר הלמד בקל-וחומר	דבר הלמד בבנין אב
מהו שילמד בהיקש?	לא (רבינא: מהקש אשם לעולה וחטאת רבא: מ"כאשר יורם...")	כן לרב ספא (ורבינא): כן (תודה הבאה ממעשר) למר זוטרא ברד"מ: לא מצאנו ⁵	כן ⁶ לרב ספא כן (בק"ו מגזרה שוה) למר זוטרא: תיקו	לא נפשט ⁸
מהו שילמד בגזרה-שוה?	לא ⁷ (ר' יוחנן: "צפון" באשם)	כן ⁴ (רפי בר חמא: סולת ברקיקין רבא: ניתוח ללא הפשט)	כן (בק"ו מגזרה שוה)	לא נפשט ¹⁰
מהו שילמד בקל-וחומר	כן ¹¹ (מדתנא דבי ר' ישמעאל)	כן (בק"ו מהיקש)	כן (בק"ו מהיקש - ק"ו בנו של ק"ו)	לא נפשט
מהו שילמד בבנין אב?	לפי המסקנא, השאלה לא נפשט ⁹	תיקו ³	לפי המסקנא, השאלה לא נפשט	כן ⁶ (לינה בדם)

הערות לתרשים ושאר כללים

1). נראה פשוט שאין בכלל 'למד מן הלמד' אלא דבר הנלמד ממקום אחר, אם בהקש או בג"ש, בק"ו או בבנין אב – כמפורט בסוגיא, אבל דבר הנלמד בדרשה אחרת במקומו – אינו קרוי 'למד' לענין זה, ולמדים ממנו למקום אחר, כמו שמצינו בכ"מ. (ע' למשל בריש ערכין 'קרבנו... ויליף תחילת הקדש... ואפילו דבר שנכתב בפרשה אחרת ונדרש באם אינו ענין' למקום אחר, הריהו כאילו נכתב באותו מקום ואינו בגדר 'למד' – כבסוגיא לעיל מא. וכן במנחות עח.) – שאין הדבר תלוי אם הדין מפורש או למד מדרשה, אלא אם הוא דין שמקורו במקומו או ממקום אחר. [והרי מבואר בסוגיא שגם היקש המפורש בתורה, כגון שחיטת החטאת במקום העולה, נחשב כ'למד' שאין למדים ממנו – הרי שאין הדבר תלוי במפורשות אלא במקור הדין בכתוב].

ואם אותו הדבר שאנו באים ללמוד הימנו, בחלקו הוא מפורש [או נדרש במקומו] ובחלקו הוא נלמד ממקום אחר – נחלקו תנאים האם בכגון זה ניתן ללמוד למקום אחר אגב אותו חלק הנלמד במקומו, אם לאו (עפ"י הסוגיא להלן נז. ויומא נז.).

ומשמע מדברי רש"י (להלן נז:) שאם ההקש עצמו נצרך ללימוד דברים אחרים, שוב ניתן ללמוד ממנו גם דברים שנלמדו ממקום אחר. לא נקרא 'דבר הלמד בהיקש' שאין למדים ממנו, אלא כשההיקש כולו בא לצורך דבר הלמד. והתוס' שם תמחו על כך מכמה מקומות.

[לפרש"י נראה שמיושבת תמיהת התוס' לעיל (מט סע"ב) אמאי אצטריך היקשות חטאת ואשם הלא כתוב בשניהם 'קדש קדשים' יתירי לג"ש. ונראה שלפי האמת ג"ש זו לא נתקבלה להילמד, רק פירוש קושייתם למה הוצרך הכתוב להקיש והלא ייתר 'קדש קדשים' כמו שאמרו בסוגיא, וא"כ נלמד הכל בג"ש. אך לפרש"י אתי שפיר, שאילו היתה הג"ש מתקבלת, שוב היה לנו ללמוד על ידה דין 'צפון' הגם שבחטאת הוא נלמד ממקום אחר, וא"כ לא היינו למדים שדבר הלמד בהקש אינו חוזר ומלמד בג"ש, ע"ש בסוגיא. והתוס' הקשו לפי שיטתם שבכל אופן אין ללמוד].

מבואר בסוגיא שגם כשההקש מפורש בתורה, אין למדים ממנו למקום אחר, כנזכר. ואולם הקש מפורש המלמד על דברים האמורים בפרשה, למדים בו גם דברים שנלמדים ממקום אחר [אפילו למ"ד הימנו ודבר אחר אין למדים], שאם לא כן אין מתקיים ההקש המפורש בכתבו. כגון פר יוהכ"פ שנאמר בו 'וכן יעשה לאהל מועד' – ככל שעשה בפנים. וכן 'ככל חקת הפסח יעשו אתו' – הוקש פסח שני לראשון לכל דבר, גם לדברים הנלמדים ממקום אחר (עפ"י תוס' ביומא נא. על סמך הגמרא שם נז. אבל רש"י (שם נז) פירש אחרת ומשמע לכא' שאפילו בהקש מפורש הדברים אמורים. וע' גם בתוס' שם נה. (ד"ה אלא). וכן בתוס' חולין (כא. ד"ה כמשפט) הוכיחו ש'כמשפט' נחשב הקש ואולם בשמ"ק (ביצה כ:) לא כתב כן. וע"ש בשפת אמת. וצ"ע).

גילוי מלתא בעלמא, אינו בכלל 'למד', הלכך אין שייך בו דין 'למד מן הלמד' (כן מבואר בתוס' מנחות מז. ד"ה ואת ושם נא. ד"ה הרי ושם סא. סד"ה ה"מ. וכן בתוס' לעיל מה: ד"ה אלו. ע"ש. וכן שם בסוף העמוד מבואר בתוס' שיש הקש הבא לגלות לנו להקיש דבר מסוים אל דבר אחר שלא נוציאו מן ההקש מכח דרש מסוים, ואין זה 'למד מן הלמד' דגילוי מלתא בעלמא הוא).

וכן כשהלימוד הוא ב'למד סתום מן המפורש' אין שייך בו למד מן הלמד (תוס' יומא סא:).

כאשר הלימוד הראשון בא לצמצם ולסיים את האמור בפרשה, אפשר ללמוד ממנה למקום אחר,

שלא בא הלימוד אלא לפרש שאין מדובר על כל דבר אלא על דבר מסוים. כגון מה שלמדנו בהקש שקרבן חטאת בא רק על דבר שזדונו כרת, ושוב למדים מחטאת לאשם-תלוי בגזרה שוה שגם הוא אינו בא אלא על דבר שחייבים על זדונו כרת. ולולא שהיינו למדים ההקש, היינו מעמידים פרשת החטאת בכל דבר וגם אשם תלוי היה בא על כל דבר, ולא בא ההקש אלא למעט ולסיים (עפ"י תוס' מה. ד"ה דכולי).

עוד בענין 'למד מן הלמד' – ע' תוס' לעיל מה. ד"ה מה, ומובא גם בשטמ"ק כריתות כב: אות ג.

2. כתבו התוס' (בד"ה אלא וביומא לב סע"א) שאין נקרא 'קדשים' לענין זה אלא דבר שהוא בגוף הקרבן ולא בכגון לבישת בגדים או טבילת הכהן וכיו"ב. והתוס' ביומא (כג:): צדדו בדבר. [וע' גם בתו"י (יומא לב סע"א) שהניחו לפי תירוץ אחד שגם בבגדי כהונה אמורים כללים אלו. וע"ע בתוס' לעיל (יא. ד"ה בא) שצדדו בענין טהרת מצורע דחשיב חולין]. בקדשי בדק הבית – למדים מן הלמד (כן מבואר בתוס' להלן קה: ד, מה וביומא סח). ויש מי שכתב שאין הדבר מוסכם (ע' בשו"ת דובב מישרים ח"א עג). ודבר הנוגע לדיני אכילת הקרבן – בכלל 'קדשים' הוא, ואינו למד מן הלמד (כן מבואר מהגמרא להלן נו:).

כאשר ה'למד' הוא קדשים וה'למד' חולין – לדעת רב פפא ורבינא אין למדים מן הלמד, דבתר למד אזלינן. ולדעת מר זוטרא בריה דרב מרי – למדים, דבתר למד אזלינן והרי הוא חולין. וכתבו הרשב"ם ותוס' (מובא בשטמ"ק דף נא אותיות א טו. וע"ש הלשון. וכ"כ בקרן אורה) שאם שני המלמדים חולין ורק הלמד האחרון הוא קדשים – מודה רב פפא שלמדים ואין הולכים כאן אחר ה'למד' האחרון. ומרש"י משמע שאינו סובר כן. (ועתוס' יבמות ע: סד"ה דפסח ובמהרש"א שם).

כאשר ה'למד' הוא חולין וה'למד' קדשים – מבואר בגמרא במכות (יט. וכ"ה בתוס' בסנהדרין מב:): שתלוי הדבר באותה מחלוקת, אם בתר למד אזלינן [כי אז למדים, שהרי הוא חולין] או בתר מלמד.

3. התוס' (ד"ה אמר) העירו מסוגיא דמנחות (עז:): שנראה לפשוט שמלמד בבנין אב לדעת רבינא. ונשאר בקושיא. ולפי מה שכתב רש"י בשבועות (ט) נראה גם כן שמסקנת הסוגיא שמלמד (ע' בהערה 5). ואולם בסוגיא במנחות עו. נראה שאין הדבר מוכרע.

4. וכן מצינו מקור נוסף ללימוד גזרה שוה מגזרה שוה; לעיל מה. 'אתי פיגול עון עון מנותר ואתי נותר חילול חילול מטומאה'. ואפילו הן מאה גזרות שוות, למדים (כן נקטו תוס' כהנחה פשוטה).

צריך באור בדברי התוס' בהוריות (ח). שכתבו שאין למדים ג"ש מג"ש בקדשים. וכ"כ המהרש"א (שם בע"ב). וע"ע במהרש"א יבמות ט. ובערוך לגר שם. (וכן ע' בלשון השטמ"ק לעיל מד. על תד"ה ואתי, אות לג). וצ"ע בכ"ז. כמו כן קשה על התוס' בהוריות שם שנקטו בפשטות על סמך סוגיתנו שדבר הלמד בגזרה שוה אינו חוזר ומלמד בהקש, והלא כאן אמרו שלר"פ למדים (וכ"כ התוס' בכמה מקומות, כדלהלן), וגם למר זוטרא – הרי זה ספק.

5. רש"י בשבועות (ט: ד"ה שער ושעיר) כתב עפ"י סוגיתנו שדבר הלמד בבנין אב חוזר ומלמד בהקש. והוסיף, שכל הנלמד בשאר המדות מלבד בהקש – חוזר ומלמד בהקש. [ובזה יש לפרש דברי רש"י לעיל מז: דילפי' דם משמן, כפשטותם, וא"צ למש"כ התוס' ביומא (סא: ד"ה מה) שהכוונה ילמד סתום מן המפורש].

ונראה כוונתו שאע"פ שלא פשטו כאן – זהו רק למר זוטרא שגם בג"ש וק"ו לא נפשט, אבל לרב פפא מסתבר שאין הבדל בין בנין אב לשאר המדות, וחוזר ומלמד בהקש. וכנראה נקט למסקנא כשיטת רב פפא ורבינא שהם רבים, ואף למר זוטרא אין כאן אלא ספק. (וכן כתבו התוס' להלן נו: ד"ה היינו ובמנחות עח. ד"ה הימנו. ותורא"ש בשבועות י.) דקיימא לן דבר הלמד בג"ש חוזר ומלמד בהקש – משמע שנקטו שהמסקנא כרב פפא. וכן נראה לכאורה מהסוגיא לעיל יד. דילפינן מחשבת חוץ למקומו בהקש מחוץ לזמנו דלא ידעינן אלא בקל וחומר משלל לשמה. וע"ע לעיל יא. ובתד"ה בא).

ועוד י"ל בטעמו, שכל שלא פשטו והביאו מקור וראיה מן המקראות שאין ללמוד – ממילא למדים. ואולם מלשון התוס' להלן (נה. ד"ה מה) נראה שנקטו שדבר הלמד בק"ו אינו חוזר ומלמד בהקש מלבד לשיטת רב פפא. (וע"ע בתוס' להלן צח. ד"ה כדי ובתוס' יומא לב. ד"ה מה ותוס' יבמות ע: ד"ה דפסח).

יש מי שכתב שפעמים דנים הקש מדבר הבא בקל וחומר; כאשר אין למדים מההקש שום דבר אחר, כי אז עדיף הוא מגזרה שוה (כדהתוס' מח.). (ע' בחדושי הנצי"ב יומא לב.).

6. יש אומרים שלדעת רש"י למסקנא נדחתה הראיה. ולא נפשטה הבעיה. (ע' ברכת הובח, קרן אורה, יד דוד). ואולם התוס' (כאן ובדף מז: ד"ה מה) כתבו בפשיטות שמלמד.

7. יש מי שכתב שאין הדבר מוסכם על דעת הכל – ע' מצפה איתן מט: נו:

8. י"א שהקש של 'וי'ו מוסיף על ענין הראשון' עדיף משאר היקשות ולמדים בו למד מן הלמד (הרא"ם; לח"מ איסורי מזבח ג,א. ובתוס' לא נחתו לחילוק זה).

מבואר לעיל (מא. ובפרש"י) שכשהכפיל הכתוב את ההקש, הרי זה כאילו כתוב בפירוש ולמדים ממנו למקום אחר, שמפני כן הכפילו, כדי ללמוד הימנו הלאה.

ע' מכות יט: שדם שהוקש לבשר נחשב עמו לדבר אחד ולמדים ממנו למקום אחר (ע"ש חדושים ובאורים).

9. וכ"כ התוס' לעיל ח: ד"ה הנך. ואולם התוס' כאן הקשו ממקומות בש"ס שנראה שנקטו בפשיטות שדבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בבנין אב.

10. לפירוש אחד בתוס' (לעיל כג רע"א), סתמא דגמרא (שם) מקשה ב'אם תמצ' לומר' שלמדים קל וחומר מבנין אב.

11. ע' בלשון הגמרא לעיל (מא.) 'וכי דבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בק"ו? אמר ר"פ קסבר תנא דבי רי"ש דבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בק"ו' – קצת יש לדקדק שאין הדבר מוסכם על הכל. ואולם בסוגיתנו נוקטים דברי רבי ישמעאל כהנחה פשוטה [וקבלה היא שקיבל מרביתו לדרוש כן. ערש"י], וסוגיא במקומה עיקר.

דף נא

'אל יסוד מזבח העלה אשר פתח אהל מועד – ההוא דפגע ברישא' – התוס' הקשו מדוע צריך לימוד על כך מן הכתובים, תיפוק ליה משום שאין מעבירין על המצוות? ותרצו שאין אומרים 'אין מעבירים' אלא כשקיימות שתי מצוות לפניו, והשאלה היא מאיזו יתחיל, אבל כשאנו דנים על קביעת מקום השפיכה, כלומר כיצד היא המצוה שאמרה תורה – אין שייכת בזה סברת 'אין מעבירין'. ובמסכת מגילה (ו: ד"ה מסתבר) תרצו שצריך לימוד לדין זה שאסור בדיעבד. ואילו משום 'אין מעבירין' בלבד, לא היה זה אלא דין דלכתחילה (וע"ש עוד).

עוד משמע מדבריהם שם, שלאחר שלמדו מאל פתח אהל מועד לשפוך על יסוד מערבי – שוב יש לשמוע לשאר מקומות שגם במצוה אחת אמור הכלל 'אין מעבירין על המצוות'. וקצת משמע שהתוס' כאן אינם סבורים כן, מכך שכתבו שאין גורסים (לרש"י) 'ההוא דפגע ברישא'. וכן כתבו התוס' ביומא (לג. ד"ה אין) ובמנחות (סד: ד"ה איבעית). והובא במגן אברהם (קמז סק"א. ע"ש). ואכן בספר ברכי יוסף (או"ח טו. מובא ביד דוד) כתב על פי פסקי התוס' כאן ובמנחות, שאין אומרים 'אין מעבירין על המצוות' במצוה אחת.

ואולם יש מקום לדחות ולומר שכוונת התוס' כאן רק שאין שייך לקבוע מקום עפ"י סברת 'אין מעבירין', שהרי לפי הסברה הזו אם כבר העביר ועתה הוא קרוב ליסוד דרומי – ישפכנו שם. והלא אין הדין כן, הרי שאין די בסברת 'אין מעבירין' לקבוע מקום אף בדיעבד שעבר כבר. אבל ודאי יתכן שלפי האמת קיימת סברת 'אין מעבירין' אף במצוה אחת, אם כי הדין של יסוד מערבי אינו נובע מאותו כלל. ונראה שזו כוונת התוס' במגילה במה שכתבו שהלימוד נצרך לאסור בדיעבד – כלומר אם עבר כבר על המצוה. [אבל אין כוונתם שבדיעבד ששפך על הדרומי לא קיים מצות שפיכת שירים – כי לא מצינו שהמקום ביסוד מערב. כן כתב בחזו"א טו, א]. וכן בארו דבריהם הטורי"אבן והחזו"א-איש. אלא שלהלכה אין דעתם כן, אלא אף משום סברת 'אין מעבירין על המצוות' חייב לחזור למקומו הראשון. והוכיחו כן מהסוגיא ביומא (נח: וע"ע בחזו"א שם שהאריך בבאור דברי התוס'. וכן האריך בכל זה בשו"ת שבט הלוי ח"ו יד).

ונראה פשוט שדברי הטו"א והחזו"א שחייב לחזור אף אם העביר, אמורים רק במצוה אחת שנקבע בה סדר מסוים משום 'אין מעבירין', אבל שתי מצוות שאינן קשורות זו לזו, ועבר על המצוה שהיתה לפניו ובא למצוה האחרת, אינו עושה כדי לחזור לראשונה שנתחייב בה תחילה, שהרי נמצא עתה מעביר שוב על המצוה שבידו. וכמו שכתבו הפוסקים (או"ח כה) שאם נטל התפלין לפני הטלית – לא יעזבן ויטול הטלית, אלא יקיים מצות תפלין תחילה.

ואמנם יש מקום לדייק במשנה ברורה (כה סק"ה), שכתב על הדין המובא שם שאם נטל התפלין תחילה יניח תחילה: אם עבר והניח מידו ונטל הטלית – שוב אסור לעזבה וליטול התפלין. ויש לדייק שאם לא נטל הטלית, אלא רק עזב התפלין – יניח התפלין תחילה [שלא כסדר הראוי מעיקרא], לפי שכבר נתחייב בהם כשנטלן, ובדומה לסוגיא ביומא שחזר לקרן שנתחייב בתחילה. וצ"ע.

וע"ע בחדושי הנצי"ב כאן, ובתשובת בנו הגר"ח – נדפסה בקובץ 'אבן ציון'.

ועל כל פנים יש לשמוע שלדעת התוס', מה שאין מעבירין על המצוות – דין תורה הוא, שאם לא כן אין התחלה לקושיהם על שהוצרכו לדרוש מן הכתובים את דין יסוד מערבי. וכבר העירו (נשמת אדם סח; יד דוד כאן) מדברי התוס' הללו על מה שכתב הרדב"ז (בח"א תקכט) שדין 'אין מעבירין' – מדרבנן הוא.

ואכן כתבו כמה פוסקים להלכה, שדין זה הוא מדאורייתא וכפשוט דברי התוס'; פרי מגדים (כה סק"ה במ"ז); חיי אדם (סח; יג). באור הלכה (כה ד"ה שלא ינחו).

בבאר הלכה שם הסתפק לפי זה, אם ארע לו בבית הכנסת שפגע בתפלין לפני הטלית, ומתבייש להניח תחילה – צריך עיון אם יעביר עליהם ויקח הטלית, שהרי אין מעבירין על המצוות מדאורייתא, ואין כבוד הבריות דוחה דין תורה אלא בגנאי גדול. ולכאורה יש מקום לומר בסברא שכשם שאם אינו מעונין עתה להניח תפלין אלא הטלית בלבד, אין שייך בזה 'אין מעבירין', וגם אם פגע בתפלין – עוזבן (כמו שכתבו הפוסקים שם), כך גם באופן זה שמתבייש, הלא עתה אינו רוצה להניחם קודם הטלית מחמת בושה. ואם כי יש לחלק, מ"מ עכ"פ ודאי אין מוכח שיש איסור תורה באופן כזה שיש לו סיבה שלא להניח עתה תפלין. [ואפשר שלכך הסתפק בדבר ולא הכריע בודאות].

עוד יש להעיר בדבריו, שכתב שאין זה נחשב גנאי גדול, דכל שכן הוא ממה שכתב הרמ"א בהל' ציצית, שלשהות זמן ארוך בבית הכנסת ללא טלית אינו בגדר גנאי גדול – יש לומר שאינו מוכרח, כי כאן הגנאי הוא בכך שיראוהו מקדים תפלין לטלית, ואפשר שהוא גנאי גדול יותר משיבה בביהכ"נ ללא טלית. ואמנם גם אם אין מוכח משם, נראה מצד הסברא הפשוטה כשלעצמה שאין זה גנאי גדול הדוחה איסור תורה. עוד פרטים וענינים בדין 'אין מעבירין' – ע' בחדושי הר צבי למנחות סד.

הא מיבעי ליה לגופיה? – מאשר פתח אהל מועד נפקא' – הגם שלמדו משם דין שפיכה על יסוד מערבי – זה למדו מיתור המלה פתח, שהיה לו לומר 'לפני אהל מועד' או 'אשר בחצר' – מכאן שצריך ליתן על היסוד הקרוב אל הפתח (עפ"י שיטה מקובצת בע"ב, אות לג, מהר"פ). ויש מפרשים שדברו כאן על שני פתח אהל מועד; אחד זה שנאמר בפר כהן משיח ואחד שבפר העדה. האחד – לגופו, והאחר – לדרשת יסוד מערבי (עפ"י פנים מאירות; לחם משנה מעשה הקרבנות ה, יא. וע"ע חזו"א טו, ב).

דף נב

או אינו אלא מזבח של עולה... – מפרש והולך המשך דברי הבריייתא.

רב פפא אמר: דכולי עלמא שירים אין מעכבים, והכא במיצוי חטאת העוף מעכב קא מיפלגי' – נראה שלרב פפא מתפרשים דברי ר' עקיבא 'שארין מכפרים ואין באין לכפר' – כלומר שבשום מקום אינם באים לכפר, אף לא במיצוי. שנראה לרב פפא דוחק לפרש 'ואין באים לכפר' לענין עיכוב (עפ"י חזו"א טז, א. ע"ש).

יכול יעכבנו, תלמוד לומר... – ואם תאמר, לפי האמת שאינו מעכב, למה לי קרא הלא יש לתלמוד למצוה ב'קל וחומר'? ויש לומר, מלתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא (ועתוס'; חק נתן. וכן הביא ביד דוד בשם ספר הכריתות, לשון לימודים א, יד. וע"ע חזו"א יג, ג).

וסבר ר' ישמעאל מיצוי חטאת העוף מעכב, והתנא דבי ר' ישמעאל... תרי תנאי ואליבא דר' ישמעאל' – מבואר מכאן ש'תנא דבי ר' ישמעאל' אליבא דר' ישמעאל נאמר. ולכך הוצרכו לתרץ תרי תנאי אליביה.

וכן אמרו (בב"ב כה.): 'ואף ר' ישמעאל סבר... דתנא דבי ר' ישמעאל...'. וכן כתבו התוס' בכמה מקומות (ע' בפסחים ה. ושבועות ה. (וע"ע תוס' חולין ל: ד"ה תנא ותורא"ש שבת כו.). וכן מצינו בכמה מקומות שכינו 'תנא דבי ר' ישמעאל' כלפי דברי ר' ישמעאל המובאים בברייתא (ע' קדושין לו ונויר כה, וכן לעיל מ-מא.). וע' בהרחבה בנושא זה, בספר 'מחקרים בברייתא ובתוספתא' פרק א סימן ד.

(ע"ב) 'מה דמים האמורים למטן שנתנן למעלן לא כיפר, אף דמים האמורים למעלן אם נתן למטה לא כיפר' – לדעת שמואל (לעיל כו.): ש'שלא במקומו כמקומו דמי' והנותן דם על המזבח שלא במקומו – כיפר, לכאורה צריך לפרש מה שאמרו כאן 'לא כיפר' – לענין אכילת הבשר בלבד. וכן מדויק מלשון רש"י. (ע' בכל זה במפרשים על התוס' – ברכת הובה, צאן קדשים, חק נתן, שפת אמת, גלינות קה"י. וכן בקרן אורה ובחדושי הנצי"ב והגר"ס).

'מאי שאין מזבח הפנימי ממרקן, לאו אלו שיריים...' – ואז תתפרש הפירכא כך: אין לך ללמוד מדמים הפנימיים שנתנן בחוץ שלא כיפר, כי רק שם משום שצריך ליתן שיריים בחוץ והשיריים מעכבים, הרי הקפידה תורה על שני מקומות הלכך שניהם מעכבים. לא כן בניתנים למעלה, כיון שסופו לירד למטה יש לומר שאם נתנם למטה – כשר (שפת אמת).

מרש"י משמע דלא נחית לכך, אלא מה ששירים של הפנימיים מעכבים בניגוד לחיצוניים, זה גופא מהוה חומרא בפנימיים שאין ללמוד מהם. ואילו לפירוש השפת-אמת, גם אם היינו נוקטים ששפיכת שיריים של חיצוניים מעכבת, היה מקום לפירכא זו.

'אם כיפר כלה, ואם לא כיפר לא כלה – דברי ר' עקיבא. אמר לו רבי יהודה מפני מה לא נאמר אם כלה כיפר אם לא כלה לא כיפר... שיריים מעכבים איכא בינייהו' – רש"י פרש 'אם כיפר' אותן מתנות הכתובים בפרשה – 'כילה', אבל שיריים שאינם כתובים – אינם מעכבים. 'אם כילה' – הכל, גם שפיכת השיריים – רק אז 'כיפר'.

ועוד יש לפרש בדרך אחרת, לפי מה שכתב רש"י לעיל (בע"א ד"ה שיריים מעכבין) שאפילו לדעת האומר שיריים מעכבים – אינם מכפרים. ואם כן מבואר כאן בפשטות: 'אם כיפר' – היינו שאר מתנות חוץ מן השיריים, שאינן בכלל הכפרה – 'כילה'. והדעה השניה דורשת 'אם כילה' – הכל, רק אז 'כיפר'. כלומר, שפיכת השיריים מעכבת הכפרה, הגם שאינה מכפרת כשלעצמה (שפת אמת; 'חדושי הגר"ח על הש"ס').

ואפשר שרש"י כאן נמנע מלפרש כן, כי סבר שלר' יהודה האומר 'אם כילה כיפר' – אכן השפיכה עצמה מן הכפרה היא. וכן הבין בספר יד דוד. וכן יש לדייק מדברי התוס' (בע"א, ד"ה דבראי): 'דשיריים אין מכפרין לר' עקיבא ולא קרינן בהו לכפר בקדש' – משמע שלר' יהודה שחולק – אכן השיריים מכפרים.

נפקא מינה בשאלה זו, אם שיריים מכפרים או רק מעכבים – כתב החזון-איש (טז, א) אם יש לשפוך השיריים לאחר מיתת הבעלים. וכן אם נאבד הבשר והאימורים, לפי הצד שאין השיריים מכפרים, ישפוך שיריים ליסוד. וכן מה שאמרו לעיל (מב): שלדעת הסובר שיריים מעכבים – מפגלים בהם, צידד החזון-א' לומר שזה רק אם ננקוט שמכפרים.

וע"ע בחדושים המודפסים בשם הגר"ח (אות תלח) שצדד שהשעיר המשתלח צריך להיות חי ('יעמד חי') עד לאחר שפיכת שיירי השעיר הפנימי, שגם הם בכלל 'לכפר עליו'.

'רבי יוחנן ור' יהושע בן לוי – חד אמר משמעות דורשין איכא בינייהו, וחד אמר: שיריים מעכבין

איכא בינייהו. תסתיים דריב"ל הוא דאמר שיריים דמעכבי... – אם כי למסקנא נדחית הראיה, מצאנו שכן דרכו של ר' יוחנן בכמה מקומות בתלמוד בבלי ובירושלמי, לפרש מחלוקת החכמים ב'משמעות דורשין' – כמצוין בבבא-מציעא כז. ושם נכתב שמלבד ר' יוחנן שדרכו בכך, וכן אביי (ע"ע בסנהדרין לד) – לא נמצא, עפ"י בדיקת מחשב, 'משמעות דורשין' בפי חכמים אחרים, בשני התלמודים. אך יש לציין שבירושלמי (יומא ה,ו) נקטו בנידון דידן [דלא כתלמודנו] שריב"ל אמר במשמעות דורשין נחלקו, ורבי יוחנן אמר שנחלקו לדינא.

'אלא כדברי האומר ולא להני תנאי, הכא נמי לדברי (כצ"ל. הגרז"ס) האומר ולא להני תנאי' – לא נתפרש מיהם החולקים ומה טעמם. ואפשר שטעמם כדלעיל (בע"א), כיון שאפשר ללמוד שפיכת שירים מקל-וחומר מחטאות חיצוניות, ובכל זאת כתבם הכתוב – הרי שנה עליו לעכב. ואינם סוברים דרשת ר' ישמעאל דלעיל שלמו כל הכפרות כולן, וכן נתקו הכתוב לעשותם שיירי מצוה. ולפי זה כל הפנימיים שוים לעיכוב כפרה (עפ"י חזון איש יג,ד).

*

וכלה מכפר את הקדש – דרשוהו בגמרא כלפי שפיכת שיריים. ועל פי הפשט צריך באור מה בא הפסוק להשמיענו? ואמרו בירושלמי (שבת א,ג): זריזות מביאה לידי נקיות, שנאמר **וכלה מכפר**. ונראה פירושו שימחר מאד ולא יפסיק לאחר עבודתו הקשה כששרוי בתענית, אלא יגש מיד אל שעיר המשתלח המכפר ומנקה. והיינו שזריזותו תביאנו לידי נקיות מחטא (הגר"י מרצבך זצ"ל – 'עלה יונה' עמ' שו).

דף נג

'אמה אילך ואמה אילך' – כלומר, לאו דוקא בחוד הזוית, אלא בתוך משך אמה אליו נחשב 'קרן'. [ב'זבח תודה' העיר שמשמע לכאורה שבכל רוח שנותן שפיר דמי. והלא אם נותן למשל באמה של קרן מזרח-דרום ברוח דרומית, ובקרן מזרח-צפון יתן בצפונית, נמצא שלא נתן ברוח מזרח, והרי כתוב בחטאת (ויקרא ח,טו) **סביב**. וכשם שלמדו (בע"ב) **מסביב** האמור בעולה שצריך ליתן שתי מתנות בפניה כדי שיהא דם על כל רוח ורוח, הכי נמי נאמר בחטאת. וסיים שאכן אפשר שצריך להקפיד לתת דם בכל רוח ורוח. 'וצריך עיון'.

ונראה לי שבפשיטות שתיבת 'סביב' כאן מתייחסת לקרנות ('קרנות המזבח סביב') – והלא נתן בכל ארבעת הקרנות המסבבות. לא כן בעולה שאין בה מתן על ד' קרנות, ה'סביב' האמור שם מתיחס לרוחות המזבח, לכך שם בדוקא יש להקפיד שיתן בכל רוח ורוח.

ואולם מדברי התוס' להלן (נז. ד"ה למה) נראה שהניחו שמ'סביב' דחטאת למדים שצריך ליתן בכל רוח. אך דבריהם שם צריכים באור, שעל סמך הנחה זו הקשו קושיא על הגמרא שם. ומשמע שהניחו זאת כדבר פשוט ללא צורך בהוכחה. (גם צ"ב מדוע הח"ח ז"ל לא העיר מדבריהם כלום).

ויתכן שהתוס' הבינו מלשון 'אמה אילך ואמה אילך' דלא כפרש"י, אלא נותן בכל קרן בשתי רוחותיו, אילך ואילך. ולפי"ז י"ל שלרש"י אין הבדל באיזו רוח הוא נותן, כמשמעות לשונו כאן, ולדבריו מתיישבת קושית התוס' שם על מה שאמרו בגמרא

ש'סביב' דחטאת לא אצטריך ובא ל'שני כתובים הבאים כאחד' – כי די לכתוב קרנות, ואין צורך במלה 'סביב', שהרי אין צורך לתת בכל רוח ורוח].

'אליבא דרבי אלעזר בר"ש דאמר היא עצמה אינה נעשית אלא בגופה של קרן, דכו"ע לא פליגי'
– כיון שלדבריו נותן בקרן עצמה, בריבוע העליון, ודאי כל הקרן בכלל 'קרנות' שאמרה תורה, ולא דוקא החוד. **'כי פליגי אליבא דרבי'** – שייכול ליתן למטה מן הקרן כנגדה. בזה נחלקו האם רק כנגד החוד בכלל 'קרנות' או אף בכל משך אמה לצדדים.

'וחומר בגודלו מלמעלה ובאצבעו קטנה מלמטה' – פירוש, כדי שיצא כל הדם למזבח, צריך לקנחו מכל האצבע הטבולה בדם, משני צדי האצבע, באגודל ובורת [וברמב"ם משמע – באמה. וכתב הכס"מ שגרס 'גדולה'. או אפשר שכינה 'קטנה' ביחס לאגודל] כלפי המזבח (עפ"י רש"י; ובה תודה).

לפירוש זה, מתפרש לשון 'חומר' – מלשון לחיצה ודחיקה וכיוצא, וכמו שכתב רש"י מלשון 'נחמרו בני מעיה' – נכווצו. ואולם הרמב"ם כתב 'סומך' במקום 'חומר', ופרש הכסף-משנה שהוא מפרש 'חומר' לשון צבירה [כמו 'יצברו אותם חמרים חמרים' (שמות ח, י). וכן הוא בלשון המשנה (עוקצין ב, ה) 'הבצלים שחמרן']. כלומר, מעמיד הדם שבאצבע שיהא צבור במקום אחד ולא יתפשט. ולפירוש זה יתכן שתפקיד האצבעות הנלוות הוא לעצור הדם שלא ייזל ויתפשט באצבע הטבולה. ונראה שמבחינה לשונית דא ודא אחת היא, כי גם לשון 'חמרים' במובן צבירה, ענינו כיוצא וריכוז הפזורים. 'חמר' – כמו 'עמר', ערם.

ויתכן שגם לשון 'חומר' בדרו"ל, שמשמעו מחרוזת תכשיטים ובשמים (ע' במובא בסוטה טו) – מקורו מלשון איסוף וריכוז. הרש"ש פרש ברש"י באופן אחר: 'חומר' במובן של 'מורח', בחילוף אותיות. [ואולי הוא בא בהשאלה ממריחה בחמר – 'ותחמרה בחמר ובזפת']. ואין מובן לפי"ז מהו שהביא רש"י מנחמרו בני מעיה.

'מצוה בחודה, אי עבד אמה אילך ואמה אילך – לית לן בה' – משמע מסתימת לשון הרמב"ם שגם כאשר נותן על הקרן ממש [ולא כנגדה למטה הימנה] – מצוה לכתחילה לתת בחודה (כן כתב ב'זבח תודה').

וצדד שם לדייק מרש"י שכשנותן על הקרן – אין צריך לתת בחודה אף למצוה, אך נראה שנטה יותר כסברה הראשונה. בכלל ספקו, גם לדעת האומר בחודה דוקא – שמא לא דיבר אלא כשנותן למטה מן הקרן, אבל על הקרן ממש – יכול לתת באמה כולה, עכ"פ לדעת רבי. אלא שעיקר דבריו מוסבים להלכה שאנו נוקטים שבדיעבד לית לן בה, הלכך הספק אינו אלא לענין מצוה לכתחילה. אך הוא הדין לענין דיעבד לדעת החולק. וזה מבואר בלשון ה'זבח תודה' שם ומדויקו מלשון רש"י. ולפי זה מובן הלשון שנקטו 'חד אמר: נותן אמה אילך ואמה אילך, וחד אמר: מחטא ויורד כנגד חודו של קרן' – מדוע לא נקט בפשטות 'נותן בחודו של קרן' כמשקל לשון החכם הראשון? – אבל לפי הצד הנזכר, בדוקא נקט 'כנגד', כי רק כאשר נותן למטה הימנה כנגדה, רק אז צריך לתת בחודה, אבל כשנותן בקרן ממש – אין צריך. ואולם דקדוק זה אינו מוכרח, כי יש לפרש שלכך נקט 'כנגד', שלא נאמר שצריך לתת בקצה חוד העליון ממש, אלא יכול לתת אף למטה מהחוד, כנגדו.

(ע"ב) 'מאי טעמא – אמר ר' אלעזר, לפי שלא היתה בחלקו של טורף...' – 'טעם זה אינו אלא למ"ד ירושלם נתחלקה לשבטים, ולמ"ד לא נתחלקה צריך לומר דכך נמסרה צורת המזבח, ולהכי לא הזכיר הרמב"ם דין ארץ בנימין בבנה מזבח קטן יותר' (מהגר"א נבנצל שליט"א).

ראה עוד אריכות בספר 'יד דוד'.

הרחיד"א בספרו 'פתח עינים' הביא קושית העולם, למ"ד ירושלם לא נתחלקה לשבטים, מדוע לא בנאוהו בעין עיטם המוגבה

ביותר, הלא שני תירוצי הגמרא [בין כתפיו שכן; סמיכותו ליהודה] – אינם שייכים לשיטה זו שלא נתחלקה ירושלים לשבטים. וביחוד קשה, שכל אותו דר"ש שבין דוד ושמואל אודות מציאת מקום המקדש, לאותה שיטה לא היו דברים מעולם, ומזור הדבר לומר כן.

והביא שיטת בעל 'שיח יצחק', שגם האומר 'לא נתחלקה' מודה שבתחילה ניתנה ליהודה ובנימין, אלא שלא עמדו באותה חלוקה, רק הפקירו חלקם לכלל ישראל, או שנתנו להם דשנה של יריחו במקום ירושלים. ולשיטה זו מיושבת הקושיא. ואולם העיר שמהתוס' בב"ק וכן מרש"י במגילה אין משמע כדעה זו.

*

'...דבאמת ראש מחבר המכילתא היה רבי ישמעאל, אך כמה ברייתות שנה אותן רבי שמעון בן יוחאי וכדאיתא בזבחים נג: תנא דבי רבי ישמעאל כרשב"י, וסימנך משכו גברי לגברא, ופרשו התוס' דרשב"י משך מתלמידי רבי ישמעאל לדעתיה לאחר פטירת רבי ישמעאל הלכו תלמידיו לרבי שמעון בן יוחאי, ומשום הכי עירבו המכילתא דרבי ישמעאל שהיה בידם עם כמה ברייתות של רשב"י...' (מתוך העמק שאלה לנצי"ב. קע,ג).

ענינים ורמזים

'עלה בכבש ופנה לסובב'

ויפן וירד וגו' לוחות כתובים משני עבריהם וגו'. – 'יש להעיר בזה אומרו ב' פעמים לוחות. ויש לפרש בדרך רמז, על דרך שאמר הרב המגיד זללה"ה (זבחים נב:) **כיצד עלה** היינו כיצר יש עליה לאדם **בכבש** – היינו שכובש פניו ויהיה נכנע. ולי נראה כפשוטו: **כיצד עלה בכבש** היינו איך יעלה במדריגה, ומפרש: **ופנה לסובב** – היינו כשפונה בכל עסקיו לסובב כל עלמין ואל יזוז מחשבתו ממנו.

וזה יש לומר שמרמז הפסוק ויפן היינו כשפונה מאת השי"ת, מיד – וירד, כי אין עליה רק כשפונה לסובב כנ"ל אבל כשיפנה מהשי"ת מיד 'וירד' – לירידה תחשב לו, ואף על פי ששני **לחת העדת בידו**, היינו שהולך בדרך התורה והמצוות ואיך אפשר לירד, ומפרש הטעם שאפשרי הוא מחמת **לחת כתבים משני עבריהם** היינו שכלול בהתורה רע וטוב, על דרך (הושע יד י) צדיקים ילכו במ וכו' (דגל מחנה אפרים – תשא, ד"ה ויפן).

(ע"ב) 'לפי שלא היתה בחלקו של טורף... ובין כתפיו שכן' –

בנימין נקרא טורף, כדאיתא בגמרא 'בחלקו של טורף'. ואבנו בחושן נקראת 'ישפה' – יש פה לחטוף ולקבל ממקומות הרחוקים ביותר, ומכניס זאת לקדושה; –

מפני ששבט בנימין עומד על הספר, והיה מביט לטובות אשר באומות, וכל דבר טוב וניצוץ קדוש שרואה ביניהן – מכניסו לקדושה, ולכן ברכו משה (דברים לג,יב) **ובין כתפיו שכן** – היינו שתהיה לו יראה עצומה, כמו 'אכתפיה דמריה'. והיינו מפני שהיה מכניס עצמו בספיקות לנצח או להנצח, כמי שנושא משא על כתפיו והמשא נוטה לכל צד.

אכן השי"ת תמיד חושב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח, וכמו שמצינו בשאול, שריחם על אגג מפני שאמר אוי לי שמא יכלה זרעי (תנבא"ר כא) – אע"פ שזו הרחמנות היתה נחשבת לו לחטא,

מכל מקום חשב השי"ת שמזאת הפעולה תישאר מחשבה טובה, כדאיתא בגמרא (גטין נז): מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק, ונתברר בזה כוונת שאול, שזו היתה כוונתו – להוציא הטוב והקדושה שנמצא באגג, כי שאול הוא מבנימין.
(מי השילוח ח"ב ויחי; וכן שם בח"א ויחי; תצוה ד"ה ומלאת. וע"ע מחשבות חרוץ ה, ד"ה וב"פ. עמ' 21–22)
עוד ענינים ורמזים – בלקוטי מוהר"ן תנינא עז; קמא יזג.

דף נד

זמביא חלוקי אבנים מפולמות – כגון חלוקי אבנים מן הנחל, שחלקות הן ללא פגימות (עפ"י תוס' סוכה מט. חולין יח.).

וכתב הרמב"ם (בית הבחירה א, יד) שהיו מביאים אותן האבנים מבתולת הקרקע; חופרים עד שמגיעים למקום הניכר שאינו מקום עבודה ובנין, או מן הים הגדול – ומציאים משם את האבנים ובונים.

(ע"ב) זארץ ישראל גבוהה מכל הארצות – הכוונה שארץ ישראל היא מרכז העולם. ולכן אורה מזוג, וגם מחכים, וביותר מקום המקדש, שלכן בו ישבו חכמי הסנהדרין ומשם תצא תורה

(מהרש"א קדושין סט. וכעין שאמרו (בסנהדרין לו.) שהסנהדרין יושבת בטבורו של עולם).
וכיוצא בזה פרש המהר"ל מפרג (בחידושי אגדות) שאין הכוונה 'גבוה' במובן הגשמי אלא כינוי לקדושתה ומעלתה, כי כל המקודש מחבירו נקרא 'גבוה', ושאר מקודש – שפל (וע"ע: ליקוטי מוהר"ן ט, ה; ז, א; י, ד; תפארת יוסף חגיגה ג: ד"ה איזהו).

ויש מי שפרש כפשוטו, והכוונה שגבוהה מכל הארצות שמסביבותיה, כך שכל הבא אליה מכל מקום – עולה (מרומי שדה שם. ומהרש"ל כתב נפקותא לענין נדרים; הנודר לעלות מהארץ – נדרו בטל ולוקה משום 'לא תשא... לשוא').

אשר נשבע לה'... אם אבא באהל ביתי, אם אתן שנת לעיני לעפעפי תנומה עד אמצע מקום... – כלומר, נשבע שלא יעלה על מיטתו וישן ברצון, אבל שינת אונס – אינה מסורה בידו ואינה כלולה בשבועתו, והלא הנשבע שלא ישן – מלקין אותו וישן לאלתר (עפ"י חדושי חתם סופר נדרים פט. ודר צבי כאן. וע' בשיטה מקובצת באות ו כע"ז).

רמזים ופרפראות

זבין כתפיו שכן – בגימטריא: ובירושלם (בעל הטורים – ברכה).

*

ארץ ישראל באמצע כל הארצות, ובית המקדש באמצע ארץ ישראל, ומשם רואה הקב"ה כל העולמות (עפ"י מדרש תנחומא קדושים).

התורה היא באמצע כל החכמות. והראיה – כי הלמדן יכול להבין בכל החכמות כשרוצה, ואילו החכם בשאר החכמות, כשרוצה ללמוד תורה אינו יכול. ולכך ספר 'ויקרא' באמצע התורה – כי בו כתובים הקרבנות שהם בבית המקדש, שהוא צמצום וריכוז הכל. ולכך מתחילים עם הקטן ללמדו 'ויקרא', שהוא גם כן בחינת צמצום. רמז לדבר **ויקרא** – אלף זעירא (בשם רבי פינחס מקוריץ – אמרי פנחס ('השלם') ש"ס ומדרשים עמ' סט). ממוצא הדברים נשמע שהלכות קדשים ועניניהם המה תמציתה ו'מרכזיותה' של החכמה כולה, כשם שביהמ"ק משתיתו של עולם. ובזה יובן מאמרם ז"ל 'חכמת – זה סדר קדשים'.

*

'וכי מה ענין נזירות אצל רמה, אלא שהיו יושבין ברמה ועוסקין בנויו של עולם...' – '... שעסקו בשאלת בנין בית המקדש שיהפוך עולם מנוול לעולם נאה. אמנם מצד המעשי התחילו בבנין בית המקדש רק בימי שלמה, אבל האידיאה הנשגבה של בית המקדש צפה ועלתה בראשונה ברמה. ובזה אפשר לפרש את הפסוק קול **ברמה** נשמע שרבים מתלבטים בו, כי הרי קבורת רחל היא בחלקו של יהודה בדרך אפרתה ורמה היא בחלקו של בנימין? – אלא במקום חידוש האידיאה של בית המקדש, שם נשמעה גם היללה על חרבנו'.
(מתוך מאמרי הראי"ה ב עמ' 389)

דף נה

'ועשיתם שעיר עזים אחד לחטאת ושני כבשים בני שנה לזבח שלמים' ... כי חטאת, מה חטאת אינה נאכלת אלא לזכרי כהונה, אף זבחי שלמי צבור לזכרי כהונה – וזהו עומק פשט הכתוב, שלכן כלל שניהם ב'עשיה' אחת. ועוד זאת, בכל מקום שמוזכרים יחדיו חטאת עולה ושלמים (בסדר שמיני ובצו) נאמרה חטאת בתחילה, שהרי קריבה קודם לעולה, ואילו כאן נאמר עולה בתחילה – שינה הכתוב כדי לסמוך חטאת לשלמים, להקישם.

וזהו שמקשה אביי: **'אי הכי, גבי איל נזיר דכתיב...'** – גם שם נאמר כן, מכיון ששינה והקדים עולה לחטאת [הגם שהחטאת קריבה קודם לעולה], ודאי בא להקיש חטאת לשלמים. [וזהו שאמר **'אי הכי'** – כי לפי הדרשה הראשונה שדרשנו דין 'צפון', אין שייך להקיש איל נזיר לחטאת, מפני שהוא דבר הלמד בהקש ואינו חוזר ומלמד בהקש, אדרבה, אילו היה כתוב שלמים לאחר עולה היה מקום להקישם אליה].

ומתריך, בא להקיש שלמים לחטאת, ללמד שאם גלח על אחד משלשתן יצא, וזהו החטאת שקרבה ראשונה, כשגילח מיד אחריה – יצא. לכך סמך הכתוב החטאת לשלמים, ללמוד דין זה (משך חכמה אמור כג, יט. וע"ע ב'הר צבי' כאן בבאור מהלך הסוגיא).

לדעת התוס' (בסוכה לא. ד"ה ור' יהודה) שלימוד ההקש אדם דן מעצמו, צריך להבין מה מקשה אביי ומאי **'אי הכי'** דקאמר, הלא סוף סוף הקיש הכתוב. ולכאורה מוכח לפי זה כמש"כ בשו"ת חות יאיר (רג) שכל הקש מבוסס על יתור או חריגה בדקדוק הלשון, ובלא זה אינו הקש דאורייתא אלא אסמכתא בעלמא. ומובן אם כן שעל זה נסוב המו"מ בסוגיא, האם להקיש משום שינוי הסדר כנ"ל, אם לאו.

ואולם מדברי התוס' באותו מקום משמע (כמו שכתב הרש"ש שם) שהקש אינו צריך הפנאה והוכחה, דלא כהחז"י. וכן ברש"י בגטין מא: (ד"ה דכו"ע) משמע שהקש אדם דן מעצמו (דלא כפשט דברי רש"י בסוכה שם) וגם משמע מדבריו שהקש אינו צריך מקרא מופנה.

וצ"ל כמו שכתבו התוס' בסוכה שם, שיש דברים שאין נראה להקישם לאותו דבר. וא"כ זהו שהוכיח אביי שכאן אין נראה להקיש, שאם כן מה נאמר באיל נזיר.

ואדרבה יש להקשות לדברי רש"י בסוכה המורים בפשטות שאין אדם דן הקש מעצמו אא"כ קיבל מרבו (וע' יוס"ד מנחות פב:), מה מקשה אביי, הלא יש לומר שנתקבל לדרוש בשלמי ציבור ולא נתקבל באיל נזיר. אך לפירוש הנ"ל יש לומר שכשיש הוכחה או הפנאה ניתן לדרוש אף ללא קבלה מרבו, שההוכחה מורה שהקישם הכתוב.

'שלמים... ונאכלין... לשני ימים ולילה אחד' – כתב הרמב"ן (בסדר צו ז, טז) שיעיקר מצוותו להאכל ביום זבח, אלא שאם יוותר ממנו, יאכל ביום שלמחרת, וכדכתיב ביום הקריבו את זבחו יאכל, וממחרת, והנותר ממנו יאכל. [ויש שדקדקו כן גם מטעמי המקרא. ע' בפירוש המלבי"ם ובספר 'למיסבר קראי' שם]. יש אומרים שהדבר שנוי במחלוקת הראשונים (ע' אור שמח מזה"ק י, ו).
וע"ע בשו"ת חכם צבי קנא; צ"ח ריש ברכות; גיילי אפרים (לרא"פ שטיין. עמ' קפח – במכתב מהגר"נ געשטעטנער).

'אלא שהמורם נאכל לכהנים... ולבניהם' – אפשר בא להשמיענו, שלא נאמר הואיל ואכילת הקדשים נחשבת כעבודה, אינה כשרה בקטנים, קא משמע לן שגם קטני הכהנים אוכלים בקדשים (עפ"י שפת אמת).

'רבי אליעזר אומר... שיכול והלא דין הוא ומה קדשים קלים שהוכשרו בכל הרוחות לא הוכשר מקומן אצל קדשי קדשים...' – נראה שמצינו כגון זה בדברי רבי אליעזר במקום אחר (לעיל יא.), שדחה הק"ו שאמר רבי יהושע להכשיר שאר זבחים ששחטם לשם פסח ב"ד בניסן [ק"ו משאר ימות השנה שאחרים שנשחטו לשמו כשרים הגם שהוא עצמו שנשחט לשמו פסול]: 'מה לי הוכשרו אחרים בשאר ימות השנה לשמו, שכן הוא כשר לשם אחרים, ויוכשרו אחרים בזמנו לשמו שכן הוא פסול לשם אחרים?!' – כלומר יש לנו להשוות שניהם ולאונם. אף כאן המגמה היא להשוות קדשים קלים עם קדשי קדשים שכל אחד לא יהא כשר במקומו של חברו [וכאן קיים אף ק"ו הפכי, שודאי בקדשי קדשים מסתבר יותר שלא לפגום בקביעות מקומו ולהכשיר בצפון קק"ל]. וסברא זו דוחה לדעתו את הקל וחומר'. [כעין זה נחלקו רבנן ורבי שמעון (בקדושין כ-כא) האם אומרים 'קל וחומר' שאם הורע כחו של א' מ-ב' בדבר אחד, ודאי לא ייפה כחו בדבר אחר, או להפך, זה שהורע כחו בדבר אחד היא הנותנת ליפות כחו בדבר אחר].

(ע"ב) 'לפסול צידי צדדין' – פרש"י: בלשכות הבנויות בעזרה, ואפילו תוכן קדש. ואולם נראה שזה רק כאשר אינו רואה משם את פתח ההיכל, אבל אם פתחן פתוח ורואים משם את פתח ההיכל – כשר כיוון שתוכן קדש (פנים מאירות).
ובזבח תודה משמע לכאורה, שאם הלשכה אינה פתוחה כנגד הפתח, אפילו ניתן לראות ממנה את פתח ההיכל – נחשבת 'צדי צדדין'. שדייק שם מרש"י שכל שאינו כנגדו, נחשב 'צדדין', וכיון שהוא בתוך לשכה, ממילא הוי 'צדי צדדין'. וצ"ע.

'שלמים ששחטן קודם שיפתחו דלתות ההיכל – פסולין, שנאמר ושחטו פתח אהל מועד – בזמן שהוא פתוח ולא בזמן שהוא נעול... גובהה מאי? תא שמע...' – רש"י (להלן סא.) כתב (לפי גירסא אחת שם. וכ"כ בנזיר מה. וכן יש שדייקו מלשון הרמב"ם – ע' זרע אברהם (כללים נח, מכתב מה'אור שמח); אג"מ יו"ד ח"ב א.

ויש שדחו – ע' מנחת חינוך קטו, כד; שפת אמת. וכ"כ התו"י ביומא כט. וע' בשפ"א להלן קיא: שר"ל כן בבאור התוס' (שם): דוקא שלמים, שכתוב בהם ושחטו פתח אהל מועד, אבל לא שאר קרבנות. ואולם התוס' (שם, ד"ה קודם) חולקים וסוברים שכל הקרבנות פסולים, ומדאורייתא (וכן משמע מפירוש הראב"ד לתמיד פ"ג. וכן נקט לעיקר במנ"ח (קטו, כד; קמא, ה). וע"ע שו"ת דובב משרים ח"ב ח; פירוש המלבי"ם ויקרא א, ה).

ולדברי רש"י צריך לומר שראיית הגמרא היא מסתימת הברייתא, שמדברת על 'שחיטת קדשים קלים' – משמע שהשלמים בכלל (הגרז"ס).

א. באופן אחר י"ל, שאף לרש"י מצוה לכתחילה [מדרבנן] לפתוח הדלתות לפני שחיטת שאר הקרבנות, כמוש"כ התוס' (שם) ובמנחות צה. ואם כן ראית הגמרא היא מכך שעשו גובה כנגד הפתחים, מוכח שאין הגובה סותם, שהרי לכתחילה צריך שיהא פתוח.

ובשפת אמת צדד בשיטת הרמב"ם שבשלמים מעכב אף בדיעבד ובשאר קרבנות מצוה מדאורייתא, אך אינו מעכב. ע"ש בטעמו.

ב. כל זה אמור לענין השחיטה, אבל בשאר עבודות ובהקטרה, אין פתיחת דלתות מעכבת. כן כתב בשו"ת בית זבול ח"ב כט, י.

עוד כתבו התוס' (ביומא כט.) שאין פסול אלא בשחיטה, ולא במליקה או בקמיצה.

– 'ודע, דדין זה אין סותר לפסק הרמב"ם דפסק דמקריבין היום קרבנות על המזבח אף על פי שאין בית משום דקדושה הראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא – דכיון דההקדשה הוא נגד חלל של פתח מקום המקודש, מקרי 'לפני פתח אהל מועד'. ולא נתמעט רק היכי שהיכל הוא סגור נגדו, דלשון פתח משמע החלל של הפתח, שיהא פתוח נגדו, כפירש"י.

ולא תיקשי ממה דאיתא בגמרא, דגם במשכן אם שחטו קודם שהעמידו הלויים המשכן או לאחר שפרקוהו פסולין – דהתם אין אותו מקום מקודש וא"כ לא קרי זה 'לפני אהל מועד'.

ומכל מקום נראה פשוט דעל כל פנים אם על מקום ההיכל בנוי איזה בנין, כמו שמצוי היום בעו"ה – ממילא שוב אסור להקריב קרבנות על המזבח, דהלא עכ"פ איננו שוב נגד חלל פתח אהל מועד.

אמנם, אחרי כתיב זה מצאתי בחידושי הרשב"א שבועות, שהקשה גם כן קושיתנו, ותירץ דכל זה בשיש אהל מועד, בענין שיהיה נגד פתחו, משא"כ כשאין בית. ע"ש. ומ"מ לענין משכן לאחר שפרקוהו – פסול לכולי עלמא, כיון שנסתלק קדושת המשכן גרע טפי. ולפי זה אפשר דגם היום כשר. וצ"ע' (לשון 'זבח תודה' לבעל הח"ח ז"ל. וע"ע הר צבי כאן).

הערת הרא"ז לאנדא שיח' מברוקלין: 'לפי התגליות האחרונות, הבנין שהוא עומד היום שם, אינו כולו על מקום ההיכל'.

– שינה הכתוב בפסוק זה ושחטו פתח אהל מועד, משני הכתובים האחרים: ושחט אתו לפני אה"מ – כי מהפסוק הזה דרשו ששלמים שנשחטו קודם פתיחת דלתות – פסולים, לכך אמר וסמך ידו על ראש קרבנו ושחטו... – לשון המורה ששתי הפעולות הללו, הסמיכה והשחיטה, יהיו יחדיו פתח אהל מועד – לאחר שנפתחו הדלתות, הגם שבסמיכה מצד עצמה אין קפידא בדבר, אך הלא צריך לסמוך סמיכה לשחיטה, ואם היתה הסמיכה קודם פתיחת הדלתות, נמצא מפסיק בין הסמיכה לשחיטה, שהריהו מחוסר פתיחה לצורך השחיטה (משך חכמה ויקרא ג, ב).

'ובמשכן – קודם שיעמידו ליום את המשכן ולאחר שיפרקו ליום את המשכן – פסולים' – ואם תאמר, אם כן אין כאן מחנה שכינה כלל, ותיפוק ליה שפסולים מדין 'יוצא' – הא ליתא, שהרי אמרו (סא): ונסע אהל מועד – אע"פ שנסע, אהל מועד הוא (גליונות קהלות יעקב)

‘הוא עצמו אין נעשה אלא כפתח הפתוח’ – יש גורסים **‘בפתח הפתוח’** – כלומר, כל עצמו של וילון אינו עשוי אלא לפתח פתוח, לצורך צניעות, וודאי אינו מבטל שם **‘פתח’** ממנו (חק נתן – בבאור דברי התוס’ שטמ”ק).

[וע’ ב”ב צג: מנהג גדול היה בירושלים – מפה פרוסה על גבי הפתח, כל זמן שמפה פרוסה – אורחין נכנסין, נסתלקה המפה – אין הארחין נכנסין, הרי סימנו שהפתח פתוח ע”י פריסת מפה שהיא כעין וילון].
ע”ע בחדושי הנצי”ב.

‘מאי לא דאיכא קמיהו (גובה) שמונה...’ – מדוע פרש המקשה כך ולא פרש כפשוטו, שהגובה עצמו שמונה – כי הוקשה לו מדוע נשתנה גובה שערים אלו משאר השערים שגובהם עשרים, לכך פרש **‘גובה שמונה’** – שיש לפנייהם הגבהה שמונה (פנים מאירות).

‘...לא, דגבהו נינהו שמונה’ – לא המשיכו בגמרא לדון בבעיה וגם לא סיימו ב’תיקו’. נראה מפני ששאלה זו אינה מעשית לדינא, שהרי אסור להוסיף על הבנין. והספק שנסתפקו בתחילה לא היה אלא לפי ההנחה שבנו גובה אצל הפשפושין, אבל לפי מה שדחו שלא היתה צורת הבנין כן – אין נפקותא בשאלה זו. ומוכן לפי זה מדוע הרמב”ם השמיט בעיה זו (שפת אמת).

בליקוטי הלכות מ’ היות והספק לא נפשט – יש להחמיר. ויש שכתבו בדעת הרמב”ם לקולא. ע’ בספר יד דוד ובהערות המהדיר המצוינות שם.

דף נו

‘תני תנא קמיה דרב נחמן, כל העזרה היתה קפ”ז...’ – הרש”ש ז”ל תמה, הלא משנה מפורשת היא במדות בלשון זו ממש. ואין זו תימא, וכזה יש בחולין טו. **‘תני תנא קמיה דרב, המבשל בשבת...’** – והיא משנה בתרומות (ב, ג). וע’ בסוף סוטה: **‘אמר ליה רב יוסף לתנא, לא תתני עונה (המפורשת שם במשנה – ‘משמת רבי בטלה עונה’)...’** אמר ליה רב נחמן לתנא... **‘...ובירושלמי יומא פ”ג ד, ועוד.**

ופעמים מצינו ששנו אותם התנאים לפני החכמים, משניות שלנו בנוסח אחר (עפ”י ‘מחקרים בברייתא ובתוספתא’ א, ג. עמ’ 24).

‘אמר רבא: לאכילה שאני’ – לפי זה אפשר לפרש דברי הברייתא **‘תוכן קודש’** – לענין אכילה, ואין צורך לתירוץ שאמרו **‘מדרבנן’**. ואם כן, למסקנא אפשר שאין איסור אפילו מדרבנן בכניסה בטומאה לאותן לשכות (עפ”י חק נתן בשיטת הרמב”ם).

מה נחמד לפי”ז שנקט הרמב”ם (בהל’ בית הבחירה ו, ח) את לשון הברייתא: **‘תוכן קודש לאכילת קדשי קדשים’** – הרי הוא כמפרש שלענין זה אמרו **‘תוכן קודש’**. ואולם המשך דבריו הוא **‘אבל אין שוחטין שם קדשים קלים והנכנס לשם בטומאה – פטור’**, ולא כתב שמו תר להכנס. ומזה יש לדייק לאידך גיסא (כמו דייק ב”ד דוד) שקיים איסור דרבנן בהכנסת טומאה, דלא כהחק-נתן.

ויש מי שכתב שאף מצות עשה דאורייתא דשילוח טמאים, קיימת באותן לשכות (ע’ בשו”ת אור שמח מד). ומשמע בספר קרית ספר (למבי”ט. בית הבחירה ו), שאותן לשכות נתקדשו אך לא בקידוש גמור ככל סדר קידוש העזרות, ולכן הן קדושות במקצת. וע’ בספר באר יעקב (לגרמ”ש שפירא שליט”א. שבועות כ, ג) שהביא כמה סימוכין לשיטה זו.

ומאידך יש מקום לומר שאותן לשכות לא נתקדשו כלל, רק גזרת הכתוב שהכהנים אוכלים שם קדשי קדשים. [ובספר אור שמח (בית הבחירה ו,ח. וע"ע במשך חכמה צו ו,כ) נסתפק על דם שיצא לשם, האם נפסל משום 'יוצא'. וכמו כן נסתפק במנחת חינוך (קפז,ה. וע' קרן אורה), האם חייבים שם משום 'שחוט חוץ'. ובחזו"א (כב,ה) כתב שבלשכות הפתוחות לקדש פטור משום שחוט חוץ].

אך לפי הצד הזה, הלשון 'תוכן קודש' אינה מיושבת כל כך לפרשה רק כלפי דין אכילה, בזמן שהיא באמת חול. ונראה יותר לומר שמדרבנן עכ"פ יש שם קדושת עזרה, והטמא אסור בכניסה. וכמו שכתבו התוס' (ביומא ח: כה). שאיסור ישיבה בעזרה קיים גם באותן לשכות [עכ"פ מדרבנן. ע' מנחת חינוך שסב,ג ד"ה ועיין ביומא] אף כי אינן קדושות קדושה גמורה כמוה. וע"ע בחדושי הר צבי ובשו"ת דובב משרים ח"א נ,ב.

לדברי רבא, צריך לפרש מה שמיעטה הברייתא 'כגון זה' ופרשו למעוטי לשכות – אין הדברים מתייחסים כלפי אכילת קדשי-קדשים, אלא לענין טומאה ושחיטת קדשים קלים בלבד (פנים מאירות; חק נתן).

ע"ע בספר אתון דאורייתא א.

'מנין לדם שנפסל בשקיעת החמה' – רש"י ותוס' עמדו על השאלה הלא בכל אופן אי אפשר לזרוק בלילה, שהרי כל העבודות אינן כשרות אלא ביום, כמו שלמדו מביום צותו. ואם כן הלא צריך להשהותו למחר, ותיפוק ליה שנפסל בעלות השחר, ומה חידוש דין יש בכך שנפסל בשקיעת החמה. ומשום כך כתב רש"י שאפילו הלן בראשו של מזבח לא יוכשר בזריקה למחר.

והקשו התוס' על כך, הלא לדעה אחת אין ההלנה בראש המזבח מועילה למנוע פסול 'נותר', ולשיטתו חזרת השאלה למקומה, מה חידוש יש כאן בדין הדם. ופרשו בשם רבנו תם שהתחדש שנפסל כבר בתחילת השקיעה, הגם שהוא 'יום' לשאר הלכות שבתורה.

שיטה זו צריכה באור, וגם אינה מוסכמת על הכל. בספר שאגת אריה (יז) הקשה כמה קושיות עליה, ומסקנתו להכריע דלא כרבנו תם.

א. ע' בחדושי ר' אריה לייב (כד; כה) בבאור שיטת ר"ת ובישוב קושיות השאג"א. וע"ע קהלות יעקב זבחים כט; 'שעורים לזכר א"מ ז"ל' – ח"א עמ' לד ועמ' צד ואילך; שלמי שמעון (לגר"ש ביטון) – יא; שבט הלוי ח"ז סוס"י לד.

ב. ע' הוריות ד. 'לאדם שהביא כפרתו בין השמשות, ספק מבעו"י נתכפר לו ספק משחשכה נתכפר לו' – וצריך לפרש לר"ת שהכוונה ספק קודם תחילת השקיעה ספק לאחר תחילת השקיעה, אבל עדיין 'יום' הוא, שהרי לר"ת אין מתחיל 'בין השמשות' שהוא ספק יום ספק לילה, אלא לאחר שקיעה שניה.

ג. יש בשיטה זו נפקותא נוספת להלכה, על פי מה שכתבו תלמידי רבנו יונה (רפ"ד דברכות): 'תפלת המנחה עד הערב – אין לפרש עד צאת הכוכבים שהוא לילה ממש, דעל כרחק אית לן למימר דעד הערב האמור בכאן אינו רוצה לומר אלא עד שקיעת החמה, משום דהכי אמרינן בזבחים: מנין לדם שנפסל בשקיעת החמה וכו' – רוצה לומר דמשקיעת החמה ואילך אינו זמן זריקת דם תמיד של בין הערבים, ותפלת המנחה היא כנגד תמיד של בין הערבים, ועיקר התמיד הוא זריקת הדם, וכי היכי שזריקת הדם אין זמנה אלא עד שקיעת החמה הכא נמי תפלת המנחה שנתקנה כנגדה, אין זמנה אלא עד שקיעת החמה בלבד'. וע"ע מגן אברהם רלג סק"ג; שו"ת רב פעלים ח"ב או"ח ג; שו"ת משיב דבר ח"ה ו; שעורים לזכר א"מ ח"א עמ' צד ואילך).

ויש שתצו פירוש רש"י, שהתחדש כאן – מלבד הדין הכללי שאין לעבוד בלילה – שזמן זריקת הדם מוגבל רק למשך אותו היום. ונפקא מינה שהמחשב לזרוק דמו בלילה – פיגל, שהרי זו מחשבת 'חוץ לזמנו'. ואילו היתה המניעה רק משום 'ביום צוותו' – שכל עבודות אינן אלא ביום, יתכן ולא היתה זו מחשבת 'חוץ לזמנו', כי הוא פסול מצד אחר (עפ"י רש"ש; חדושי הגר"ח והגר"ז על הש"ס. וע' בחדושי ר' אריה לייב שם; אבי עזרי (מהדו' קמא ורביעאה) מעה"ק ד,א).

דרכים נוספות ליישב קושיית התוס' – ע' בשו"ת דובב מירשים ח"ב ח; בית ישי יג; הר צבי כאן.

(ע"ב) 'המחשב לאור שלישי – חזקיה אמר: כשר, רבי יוחנן אמר: פסול. חזקיה אמר כשר – דלא אינתיק לשריפה. ריו"ח אמר פסול – דהא אידחי ליה מאכילה. האוכל לאור שלישי – חזקיה אמר: פטור. ריו"ח אמר חייב...' – טעמו של חזקיה, היות ובאור–לשלישי לא יצא לשריפה, אין בו מחשבת פיגול ולא נעשה 'נותר'. ואף על פי שהסיבה שאין שורפים אור לשלישי, היא משום שאין שורפים קדשים בלילה, [שהרי גם שאר הלילות אינם זמן שריפת קדשים, כמו שפסק הרמב"ם הל' פסוה"מ יט,ה, וכדעת ר"א ור"ל ביבמות עב:], ואם כן לכאורה כבר חל חיוב שריפה, אלא שמנועים מלשרוף מצד אחר – מכל מקום כיון שלעולם הוא מנוע מלשרוף מכח ההלכה, הרי שאור לשלישי אינו נחשב 'חוי' לזמנו'.

ויש להעיר שלענין קרבן–פסח מפורש בתוספתא (פסחים סו"ה) שחייבים עליו משום 'נותר' בבוקרו של ט"ו, וכן לענין מחשבת–פיגול ד'חוי' לזמנו'. ואף על פי שהוא מנוע מלשרוף עד לבוקר של ט"ו בניסן [ולמדו זאת מן הכתוב שנתן לו 'בוקר' שני לשריפתו – ע' שבת כד], ומדוע לא נאמר שכיון שלעולם אינו שייך בשריפה עד לבוקר ט"ו, לא ייחשב 'חוי' לזמנו' אלא בט"ו? –

יש לומר על פי מה שכתב במנ"ח (ח) שבפסח מלבד לאו ד'לא תותירו' שנאמר בו, קיים בו הלאו הכללי שבכל הקדשים. ואם כן, הרי ב'לאו' זה הוא עובר בבוקר ט"ו כשאר הקדשים, ומצד זה נחשב הדבר 'נותר' כבר אז, ואם חישב על זמן זה, הרי זו מחשבת 'חוי' לזמנו' (עפ"י אבי עזרי (רביעאה) מעה"ק ד.א. וע"ש עוד (במהדו"ק) איסורי מזבח ג,ח ד"ה שוב. וע"ע בספר 'שלמי שמעון').

והא לא קשיא, לדעת ר' יוחנן שמיד כשנאסר באכילה נעשה 'נותר', מדוע הפסח לא נעשה 'נותר' כבר מחצות, בתום זמן אכילתו לראב"ע – שכבר ידוע בשם הגרי"ז שמצד דין 'אכילת קדשים', זמן אכילתו עד בוקר, והגבלת 'עד חצות' הוא דין מסוים במצות אכילת הפסח, וכדין 'צלי' וכדו'. ולכן אע"פ שיצא משעה הראויה לאכילה לו, אין כאן 'חוי' לזמנו' לענין פיגול ונותר (וע"ע 'קרן אורה' כאן).

ואולם בצל"ח (ברכות ט על תוס' שם ד"ה ר' אלעזר. ע"ש) כתב שלדעת ר' יוחנן נעשה הפסח 'נותר' מחצות (וכן מבאר מדברי 'צאן קדשים' ו'פנים מאירות' להלן צו: על תד"ה נתי). ובוה באר דברי הגמרא בפסחים (קכ) שלדעת האומר זמן אכילת פסח עד חצות – מטמא את הידים מחצות, כדין 'נותר'. ואולם יש לדחות (כמוש"כ הגר"ז ב,ג עפ"י התוספתא הנ"ל, וכע"ז בקרן אורה כאן ובאבי עזרי הל' ק"ש א,ט) שלעולם אינו נעשה 'נותר' אלא עד הבוקר, אלא שטומאת 'נותר' שהיא מדרבנן, גזרו חכמים כבר מחצות. וע"ע בכל הענין בשו"ת בית זבול ח"ב כח ובקהלות יעקב ברכות ד,ב. ובמובא ביוסף דעת פסחים קכ:

'...תלמוד לומר והנותר עד יום – בעוד יום הוא נאכל ואינו נאכל לאור שלישי' – נראה (מפרש"י) שדרשו משינוי הכתוב והנותר עד יום, (ולא 'והנותר ביום' כדכתיב בפרשת צו בענין שריפת נותר) – לדרוש מבעוד יום הוא נאכל, ולא בלילה (הגר"ז ס).

'אינו נאכל אלא למנוי' – פשוט הדברים מורים שיש איסור אכילה למי שאינו מנוי על הפסח, לאכלו. ואולם הר"ש משאנץ (בפירושו לתורת כהנים צו ב,ט) נסתפק בזה, שמא אין איסור אכילה, אלא דין הוא בשחיטת הפסח בלבד, שאסור לשחטו בשביל מי שאינו מנוי, אבל אין איסור אכילה (משום 'תכוסו' ערש"י) בדבר. ויש שדייק כן מלשונות הרמב"ם (ע' שו"ת בית זבול ח"א סו"י כג; שבט הלוי ח"א סו"י קנט וח"ה – קונטרס הקדשים, ד).

דף נז

'קפץ ר' עקיבא...' – שלש פעמים מצינו לשון זו, 'קפץ ר' עקיבא' – כאן ובברכות לו. ובתוספתא דמאי ה, כו. [וכן מצינו פעם אחת אצל ר' יהושע – בתוספתא אהלות ג, ד. וכן מובא בירושלמי ברכות מא: על ר' חגי. ועוד מצינו 'קפץ ונשבע' בר' חייא ובר קפרא – ביבמות לב:].
וע' בתוספתא זבים א, ב, שר' עקיבא אמר לתלמידו: לא כל הקופץ משתבח, אלא הנותן את הטעם' (עפ"י 'בשולי גליוני'. ע"ש).

(ע"ב) 'זהלא כבר נאמר ואכלתם אתו בחפזון – עד שעת חפזון' – כי על פי פשט מה בא ללמדנו, הלא כבר נאמר 'וככה תאכלו אתו מתניכם חגרים נעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם'. ומהו 'ואכלתם אתו בחפזון' – לציין זמן לסיום אכילתו.

'וממאי דר' אלעזר בן עזריה ודאורייתא, דלמא דרבנן ולהרחיק מן העבירה...' – ומה שלא עשו חכמים הרחקה לדעת ר' אלעזר בן עזריה שאמר מדין תורה עד חצות – יש לומר שלא גזרו אלא להצילו מאיסור כרת (כמו שכתב רש"י), וחייב כרת אין לאוכל אחר חצות אפילו לראב"ע, עד לבוקר שנעשה 'נותר'.

ועוד יש לומר, כיון שזמנו קצר, עד חצי הלילה, לא עשו חכמים הרחקה (קין אורה).
א. נראה לפרש שאין חשש פשיעה רק כשזמנו ארוך, עד הבוקר, רק אז חוששים שמא ידחה המצוה ובתוך כך יפסע, אבל בזמן קצר, לא ראו צורך לגזור. וסברא זו מפורשת בדברי רבנו יונה ריש ברכות לענין קריאת שמע. וכן מפורש בגמרא בשבת (י). שלכך בתפלת ערבית יש חשש פשיעה גדול יותר ממנחה.

ועוד נראה שחשו חכמים שמא אם יקבעו זמן קצר מחצות, לא נועיל כלום בתקנתנו, שהרי אין כולי עלמא זריזין, ויוותרו יותר פסחים מעתה שזמן האכילה נמשך עד חצות. ונראה שכל זה כלול בדברי הקרן-אורה.

ב. מה שכתב שלא גזרו אלא כלפי איסור כרת – כן כתב רבנו מנחם (חמץ ומצה ו. ו"כ הצל"ח) בבאור דעת הרמב"ם, שלענין מצות מצה לא מצינו שתקנו חכמים עד חצות (ודלא כדברי הרא"ש והטור) – כיון שאין שייך שם איסור כרת. [וסברת 'מה לי איסור לאו מה לי איסור כרת' אינה אמורה לענין גזרת הרחקה, כפי שכתב באבני נזר יו"ד תנ, ז].

ואעפ"כ לענין קריאת שמע, הגם שאין איסור בקריאתה אחר הזמן – גזרו חכמים (כבריש ברכות). ויש לחלק לפי שחששו יותר בדבר המסור לכל אדם באופן פרטי, והוא דבר המצוי בכל יום. ומכל מקום יש חילוק להרמב"ם, שלענין ק"ש פסק שבדיעבד קורא אחר חצות, ואילו לענין הקטר חלבים ואכילת פסח נראה מדבריו שאפילו בדיעבד אין זמנו אחר חצות, כמש"כ האחרונים – ויש לומר שבאיסור כרת החמירו חכמים בגזרתם יותר.

ע' באריכות בענינים אלו בשו"ת בית זבול ח"ב כח ובשו"ת פרי יצחק ח"ב ג.

'אם כן מאי אלא עד חצות [אלא] כי התם, מה התם דאורייתא אף כאן נמי דאורייתא' – ניתן לפרש, אילו היה מדרבנן וכדי להרחיק מן העבירה, אם עבר חצות ולא אחר – יאכל עתה שלא יבטל מצוותו. ומכך שאמרה המשנה בלשון החלטית 'ואינו נאכל אלא על חצות' – משמע שגם בדיעבד הדין כן, ומזה מוכיח שמשנתנו סוברת שעד חצות – דין תורה.

ואולם אין כן דעת הרמב"ם ז"ל, שפוסק כר' עקיבא שמדרבנן הוא, ואף על פי כן משמע מדבריו (כן הוכיח השאג"א ד. וע"ע אבי עזרי (קמא) ק"ש א, ט) שגם בדיעבד לא יאכל אחר חצות, כי חכמים העמידו דבריהם, הגם שייבטל מן המצוה של תורה – כדי לעשות סייג לתורה.

וצריך לפרש לשיטתו שהדיוק הוא מכך ששינה התנא בלשוננו, שלענין תודה וחטאת שנה (נג. נה).
'ונאכלים ליום ולילה עד חצות', ואילו בפסח שנה 'ואינו נאכל אלא בלילה, ואינו נאכל אלא עד חצות'
– בא להשמיענו שהוא דין תורה, שלא כבתורה ובחטאת (עפ"י בית זבול ח"ב כח, א. עש"ע בכל הענין).

להלכה נחלקו הראשונים; הרמב"ם פסק כרבי עקיבא כאמור, וכן פסק הרי"ף וכן הסכים הרא"ש. וכן
דעת הרב המגיד, בעל העיטור והר"י מקורביל. ואילו רבנו חננאל (בפסחים קכ) והתוס' (כאן ובמגילה כא)
כתבו שהלכה כרבי אלעזר בן עזריה, שכך דעת כמה סתמי משניות (ותוס' בפסחים כתבו שאין הדבר מוכרח).
וכמה ראשונים נסתפקו בדבר, כיצד הלכה (כמובא בבאור הלכה תעז).

ונוגע הדבר למעשה; לענין זמן אכילת מצה וכזית של 'אפיקומן', וכן לענין אכילת מרור [הגם שהוא
מדרבנן בזמן הזה] – יש להקפיד לאכלם עד חצות, שזמנם מקביל לזמן אכילת קרבן פסח (כמו שאמרו
בפסחים קכ: לענין מצה). ובדיעבד – יאכל אחר חצות לחוש לדעת רבי עקיבא, אך ללא ברכה. וכן לענין
קריאת ההלל בליל פסח וברכתו – יש ליתור לכתחילה לקרוא קודם חצות (עפ"י רשב"א ברכות ט ובשו"ת
ח"א תמה; ר"ן סוף פסחים ופ"ב דביצה; רמ"א תעז, א ומשנה ברורה שם. וע"ש בהגר"א דהיינו משום כוס רביעי שדינו כפסח).
והתוס' (במגילה כא.) כתבו שאין להחמיר בקריאת ההלל.

בשו"ת אבני נזר כתב שלראב"ע שזמן אכילת הפסח עד חצות, מותר לאכול לאחר חצות דברים אחרים, כי לא אסרו לאכול
אחר אכילת 'אפיקומן' אלא בתוך זמנו. ולפי זה כתב, הרוצה להמשיך סעודתו, יכול לאכול כזית מצה ל'אפיקומן' קודם חצות
ויתנה שאם הלכה כראב"ע הרי מקיים בזה מצוותו, ואם הלכה כרבי עקיבא הרי זו אכילת רשות גרידא, ולאחר חצות הולך
ואוכל דברים אחרים, ולבסוף אוכל כזית מצה כ'אפיקומן' לרבי עקיבא. ויש מפקפקים על עצה זו. ע"ע 'טוב ראי' – סוף
פסחים.

כללים

'לעולה גופה מנלן, דכתיב על יסוד מזבח העלה – למד על עולת חובה שטעונה יסוד' – כתב
רש"י: בכדי נסבה, כי לאמיתו של דבר למדים זאת מ'קל וחומר', כדלעיל, אלא נקט כאן קיצור דברים
כאומר אף לולא ה'ק"ו' היינו למדים מן המקרא הזה.

ומצינו עוד כעין זה בלשון הגמרא, שמובאת דרשה לדין מסוים, באופן שבאמת נלמד הדין ממקור אחר:
ע' סנהדרין נד: 'נפקא ליה מכל שוכב... וברש"י, (וע' במצוין שם); ושם מג. עג. ובספר כסא רחמים שם. וע"ע במובא לעיל
מח:

ע"ע: תוס' פסחים פג סע"ב; ר"ה ה: ד"ה שלמי; יומא מט: סד"ה שאני; סוכה כד: ד"ה בכתיבה; שם ל. ד"ה כי; ריטב"א שם
כט: ריטב"א מו"ק ג. תוס' שם ח. ד"ה נפקא; תורא"ש ותוס' שאנן סוטה כד; תוס' סוטה לג. ד"ה אתיא; תוס' יבמות סח.
ד"ה אי. וע"ש בתורא"ש שהביא דוגמאות לדבר (וע"ש עוד במה שחילק); תוס' גטין כא: ד"ה ת"ל; רמב"ן קדושין ג: תורי"ד
שם לו: תוס' שם נז. תוס' ב"ק סג. ושם עז: סד"ה זה; תורא"ש ב"מ י: תוס' וש"ר שם נז: תוס' שם קטו: תוס' סנהדרין לד:
ד"ה כדכתיב; ושם סו תד"ה מא; שם עז: ריטב"א מכות ה: תוס' שבויעות מב; ע"ז סז. מנחות מד: ד"ה מנחתם – דוגמאות
רבות. וכן הביאו מהסוגיא שם שדרשו מהמקרא ובאמת מקור הדין מסברא ולא מדרשא, אלא שהגמ' נוקט דרשה הרהוטה.
וכן שם עב. תד"ה מנין; תוס' חולין עד. ד"ה תרי; ר"ן שם קיג (מב. בדפי הרי"ף ד"ה רב מרי); תוס' בכורות יד: ד"ה טוב;
מעילה ח: ד"ה אלא.

וע"ע: כסף משנה פסוק"מ ב, ב; עצמות יוסף קדושין לח. רש"ש שבויעות ז. (על תד"ה איתא); שפת אמת חגיגה י (על רד"ה
מעילה); חזו"א או"כ קכד לדף כג, ב.

[ומצאנו גם כדומה לזה – שהגמרא נוקטת דרשה מסוימת, שלא באופן מדויק, ובאמת הכוונה למידה אחרת שהתורה נדרשת בה –
 עתוס' סוכה כד: ד"ה תלמוד; תוס' גטין כא: ד"ה ת"ל; תוס' ב"מ קטו: ד"ה אבל. וע"ע משך חכמה – אמור כב,ה].

בדרך זו הלך רבינו הגדול, הרמב"ם ז"ל, שלעתים מביא מקור מדברי הכתובים, הגם שבגמרא למדו ממקור שונה –

ע' רמב"ם הל' תרומות ז,ג. (וע' יבמות עג,ב. אמנם במשל"מ שם כבר ציין לדעה בירור' כמוש"כ הרמב"ם); –
 רמב"ם יבום ו,ט ובמ"מ. (וע' קה"י יבמות א שהעיר דבגמ' דרשין מיתורא ד–ה"ה ולא מעצם המשמעות, אך נראה דהרמב"ם נקט כעומק הפשט (ועתוס' יבמות ח,ב סד"ה כל) והדרש בא לגלויי ע"ז. וע' משך חכמה – תצא); –
 רמב"ם תמידין ב (בלח"מ שם ה"ב); –
 פסולי המוקדשין ב,ב ובכס"מ; –
 (וע' רמב"ן יבמות יא. ואין קושייתו על הרמב"ם שהמציא דרש שלא כתוב בגמ', אלא שמכאן למד עשה).

'שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין' – כתב רש"י שכשם שאין מלמדין בבנין אב, כך אין מלמדים אפילו בגזרה שוה.

והתוס' בקדושין (לד: ד"ה ה"א) משמע שחולקים (ובגליון הש"ס שם ציין לרש"י כאן. וע"ש עוד ב'גליון מהרש"א' בדף מג.). וכן בתוס' בפסחים (סד:): משמע שבכל שאר המקומות, שני כתובין הבאים כאחד אינם מוציאים מכלל גזרה-שוה, שאין ג"ש למחצה. ע"ש.

ולכאור' בסוגיא בבכורות מט. משמע שלרע"ק אין ללמוד בג"ש. ואפשר שחכמים שם חולקים על כך, ע"ש. וכבר נגעו בדבר המפרשים – ע' חק נתן כאן; מהריט"א ושפ"א בכורות שם.

וכן בערכין יד: משמע שרבא סובר ש'שני כתובים' מוציאים מג"ש. ואולם הסיקו שם תניא כוותיה ולא מטעמיה. ואדרבה יש לשמוע מהברייתא שהיה ניתן ללמוד בג"ש אעפ"י שיש שם כמה כתובים הבאים כאחד. ועע"ש בתוס' (ד"ה איבעיא) ובספר 'הפלאה שבערכין', וי"ל.

וע"ע שער המלך (עכו"ם יב,ג ד"ה ודע; ואולם); מלא הרועים (ח"ב אות ש ס"ק ו ט י; דבר שמואל (פסחים סד:)).
 [ב'הר צבי' כאן כתב לתלות מחלוקת זו בשאלה אם 'שני כתובין הבאים כאחד' רק 'אינם מלמדים', או הרי זה כלימוד הפוך שדוקא כאן הדין כן ולא בכל מקום (ע' בשאלה זו בתוס' קדושין לה. ד"ה אלא; רש"ש שם מב; תוס' ערכין ב. ד"ה קרבנו; ש"ך חו"מ שמח סק"ו). שאם הוא כלימוד הפכי – יש לומר שמלמד גם כנגד גזרה-שוה, אך אם אינו מלמד לכאן ולכאן – הג"ש במקומה עומדת. אך לפי זה צריך לישב דברי רש"י שבכאן עם דבריו בקדושין מג. (ד"ה ולמ"ד אין מלמדין) שמשמעם לכאורה שאין שני כתובים מלמדים שבכל מקום הדין שונה].

ולענין אם אפשר ללמוד בשני כתובים הבאים כאחד ב'קל וחומר' – ע' עצמות יוסף קדושין לד; גינת ורדים (לבעל פמ"ג, כלל יח); מלא הרועים כלל ב; אור גדול א (עמ' 38). ובתוס' יומא נט: (ד"ה והרי) משמע שאין ללמוד בקל וחומר.

ולענין היקש – ע' שו"ת בית זבול ח"ב טו,כו.

*

'...חכמת (ישעיה לג) – זה סדר קדשים...' (שבת לא).

'אם יש את נפשך לדעת, את שיעור קומתו של האדם ורב ערכו בעיני הקדוש ברוך הוא, בגלל

חכמתו אשר האציל עליו הבורא בתחילת יצירתו – לך אל סדר קדשים ולמד 'וחכם', ובהסתכלות עיונית בגנוי נסתרי, תקיים בך 'דע את עצמך' בהערכה נכונה, ואז תבין מה ה' אלקיך דורש ממך.

כלל גדול הוא בחוקים ומשפטים בכל ארצות תבל – שאחריות האדם על עלילותיו נידונה כפי ערך אישיותו וכפי השגתו. אין משפט אחד שיהיה לכן תרבות ולפרא, לחכם ולכסיל, לאיש תבונות ולאיש בער. ובהשפטים יחד איש יודע ספר, ואיש בלתי יודע קרוא וכתוב על מעשה פשע אחד, הראשון נחשב בעיני השופט היושב על כסא דין כמסית ומדיח שעונשו קשה, והשני נחשב כאיש שוגג ופתי, ולא יחשוב לו עונו כי רב הוא.

חכמינו אמרו 'הגד לעמי פשעם' – אלו תלמידי חכמים ששגגות נעשות להם כזדונות (אצל כמותם תמיד 'פשע'), 'ולבית יעקב חטאתם' – אלו עמי הארץ שזדונות נעשות להם כשגגות (אצל כמותם תמיד רק חטא שהוא שוגג). אין הקב"ה בא בטרונא עם בריותיו שלא קראו ולא שנו, ונעלם מהם חומר החטא וענשו.

זאת היא תורת האדם בעמדו בדין, שהשכלתו ואחריותו תהיינה מקבילות זו אל זו. ומי שמוסיף דעת הוא מוסיף במדת אחריותו אפילו על מכשולים שנכשל בהם בשגגה, ואם הוא עני בדעת – אין אשמתו גדולה, אפילו בעשותו עון פלילי בודון.

'תני רבי שמעון בר יוחאי, אין העולה באה אלא על עבירת הרהורי הלב'. מכאן אתה למד את הרמה של השכל האלהי הדבוק באדם, בהלו אור הבהיר של 'נר ה' נשמת אדם' עלי ראשו. וגבהות האדם בשלטון השכל עושה אותו אחראי, אפילו על הרהורי לבו, מבלי עשות מאומה ומבלי דבר דבר. ואם חשב מחשבת עון או מחשבה של תועבה – אין נפשו נטהרת מטומאתה אלא בעולה, ואז, רק אז – 'ונרצה לו לכפר עליו'.

שוו בנפשכם אלמלא נתנה תורת העולה שהיא מכפרת על הרהורי הלב, מי הוא האיש שהיה מעלה על דעתו, שיש בחילו רוח בער כל מחשבה רעה מקרבו, ולא תקצר רוחו מהעמידו על טהרת הקדש אפילו בעשתונותיו וברוב שרעפיו?

אדרבה, הוא היה אומר בהצדק, איש בשרים הוא האדם, והרעיון כנחל שוטף, ואין לו מעצור בחושי הגופניים, ואין אדם שליט בכח על אנושי, שיחדל אותו מהעלות על לבו מחשבות מעולם המעשה ומעולם הדמיון. ומה אנוש כי תיסרנו על פשעי לבבו, שאין בהם תוצאות לא במעשה ולא בדבור?

אמנם בהגיגו בסדר קדשים יווכח האדם על ערכו, שהתורה מעריכו כאדם המעלה, ששאר רוח לו – היות בעל 'מחשבה זכה, העולה ביד האדם משלמות המושכלות המביאות להתדבק בשם יתעלה', 'כאילו הוא יד ימינו, אשר לא ישכחנה האדם כהרף עין לקלות תנועתה'.

חכמת אדם – זה סדר קדשים.

יש בו משום מלמד להועיל, להורות לאדם עלית נשמתו המקרינה אור החיים, ושבחילו להגיע על ידה לתכלית השלימות אפילו במצפוני הלב.

ואם נפש אחת תחטא, ועשתה אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשה ולא ידע, ואשם, ונשא עונו – רבי עקיבא כשהיה מגיע לפסוק זה היה בוכה... איסי בן יהודה אומר ולא ידע ואשם ונשא עונו – על דבר זה ידעו כל הדוים, על האחריות הגדולה המוטלת על ילוד אשה, שהוא עתיד ליתן דין וחשבון על כל מה שעשה בלא יודעים.

אדם אוכל ארוחתו, ולבו סמוך ובטוח שהוא אוכל דבר המותר, שהוא אוכל שומן, ואחר כך

נתעורר ספק, אולי אבל חלב שהתורה אסרתו, עליו להביא אשם תלוי 'להגן עליו מפני היסורים' שיעכבם מלבוא עליו בשביל שאכל מבלי זהירות קפדנית, ולא היה מחמיר על עצמו לבדוק ולחקור בחקירות ובבדיקות, על טיב האוכל שהוא שם לתוך פיו.

אדם מישראל שבשבילו נברא העולם, ופנים בפנים דבר אתו השם יתברך בהר מתוך האש, ויחסרהו מעט מאלקים, לא יעשה דבר כלאחר יד וכמסיח לפי תומו מבלי מחשבה תחילה ומבלי צרוף אחר צרוף בכל פעולותיו ותנועותיו. 'שהשוגג היה לו לבדוק ולדקדק, ואילו בדק יפה ודקדק בשאלות, לא היה בא לידי שגגה. ולפי שלא טרח בדרישה וחקירה ואחר כך יעשה – צריך כפרה'. יותר מזה, אילו על השגגות אשר בטומאת מקדש וקדשיו, שאין לו בה ידיעה לא בתחלה ולא בסוף, חטא שאין מכיר בו אלא ה', קבעה תורה כפרה בשעירי חטאת ברגלים ובשעירי חטאת בראשי חודשים.

'חכמת – זה סדר קדשים'. פרשת הקרבנות מפענחת גדולת קדושתו של אדם במסתרי נפשו, שאינה סובלת שום פגיעה של חולי חולין, אפילו אם פגעה בה בהרהורי הלב, והאדם בהכשלו במחשבה זרה, תורת העולה המכפרת על הרהורי הלב, מזכרת לו עונו והוא שב בתשובה שלמה, ובתשובתו הוא חוזר אל קדמות קדושתו ברוח נכון. וגם חושפת התבונה העליונה החבויה במשכיות נפש האדם, שיש באפשרותה חשוב אך ורק מחשבות טהורות נשגבות ונאצלות שאינן פרי 'יצר לב האדם', ושכולן אומרות כבוד והדר בהערצת השכל האנושי דורש אלקים.

הפך בו והפך בו בסדר קדשים, בו חכמה – הרגשה שכלית פנימית שהשראתה מלמעלה, וביסוד יסודו חינוך גבוה על יכולת התקדשות האדם, אשר בשורש נשמתו הוא מסוגל, שמחשבתו תהיה דבוקה תמיד באלקי אמת.

יהי רצון מלפניך ה' שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך' (מתוך מאמר הגר"י אברמסקי ז"ל – 'התורה ובני ישראל'. נדפס במבוא 'חזון יחזקאל' על התוספתא נדה-מקואות). עוד בענין סדר קדשים – סדר החכמה, ע' בספר 'שבט מיהודה' לגר"י אונטרמן עמ' תסח.