

ספר

מעין חיים

זבחים

ב-כה

מאת החונן לאדם דעת

נכתב ע"י יוסף בלאאמו"ר הגרי"ש שליט"א מילר

ירח האיתנים תשפ"ו



כל הזכויות שמורות

להארות והערות

ולכל עניני הספר :

0533107594

3107594@gmail.com

עימוד

c3250880@gmail.com

0583250880

הסכמות

זקני מורי ורבי המובהק

הגאון הגדול רבי ישראל בונם שרייבר שליט"א

בס"ד

תמוז תשפ"ה

מה מאד שמח לבי ויגל כבודי בראותי מעשי ידיך להתפאר של נכדי המופלג מאד הרה"ג ר' יוסף מילר שליט"א בן לחתני הגאון ר' יעקב שלמה שליט"א, אשר העלתה מצודתו בהרבה סוגיות עמומות במכילתא דשחיתת קדשים, כאשר יראה כל מעיין ושופט בעדק כי המה דברים נפלאים, ודין רפשי מדבית אבא, ואם כי דכלום האב מעיד על בנו, אבל אם עדות אין כאן עכ"פ הבעת שמחה גדולה ועצומה יש כאן, ויהא רעוא מן קדם אבונא דבשמיא שימשיך הלאה לעלות ולהתעלות בכל מרחבי הש"ס, ועינינו רואות ושמחות.

הכ"ד החותם באה"ר ואהב"ע

ישראל בונם בלאאמו"ר הגר"פ זצוק"ל שרייבר

תוכן העניינים

סימן א בביאור דין כשרים ולא עלו לבעלים לשם חובה (ב.)

בדין קרבן נדבה שהקריבו שלא לשמו | א | פלוגתת האחרונים בדין ריצוי בקרבן נדבה שנשחט שלא לשמו – וביאור המל"מ והגרעק"א לפי"ז | ה | במש"כ רש"י והרמב"ם דאם עבר ושינה כשר | ח | כמה מקומות דמבו' דאע"פ דכשר אך אין שם הקרבן כדמעיקרא | י | באיסור לחשוב בעבודה אחרת | יא | בחילוק בין הגמ' בזבחים ובמנחות אם שם הקרבן משתנה או קדושת הקרבן | יח | בחילוק בין הגמ' בזבחים ובמנחות בגדר הקרבן כנדר וכנדבה | יט | ב' חידושים מהגבורות שמונים ומהרש"ש והגרז"ס | כא | בדברי החתם סופר בגדר איסורא דלא יחשב | כב | בדברי הרשב"א בריש מנחות | כה | בדין יחזור הכשר ויקבלנו לאחר מחשבת שלא לשמה | כו | גדר הא דכשרין ולא עלו לבעלים לשם חובה – וישוב כמה קו' לפי"ז | כז | ביאור הא דמבו' בתו"כ דאף דהקרבן כשר אך אין שמו קיים כדמעיקרא | לא | ביאור מחלוקתם דהזב"ת והשפ"א (הנ"ל באות ב) | לב | ביאור החילוק בגמ' בזבחים ובגמ' במנחות בגדר הא דהוי כנדר וכנדבה | לג | גדר הקרבן לאחר דשינה בו – נדבה ממש או חובה דנהפך לנדבה | לו | ביאור המל"מ והגרעק"א הנ"ל (באות א) | מ | ביאור האיסור לשנות במחשבה אחר שכבר שינה | מא | בדברי האחרונים בדין שינוי בעלים לאחר שינוי קודש | מג | בי' השיטמ"ק בתמורה י"ט: | מד |

סימן ב בגדר הפסול במחשבה שלא לשמה (ב.-ב.)

במקור האיסור לחשוב שלא לשמה – בכלל הקרבנות – מז | קו' בתוס' והק"א במנחות צ"א | נא | השו"ט בין הגרי"ז והנתיבות הקודש בדין עבד לא מהני במחשבה שלא לשמה | נב | דברי הגרי"ז בגדר הדין לחשב לשמה ובגדר הפסול במחשבת שינוי | נג | דברי הגרי"ז בהל' פסוהמ"ק | נה | ב' ראיות לדברי הגרי"ז ודחיייתן | נט | דברי האחרונים בהאי עניינא | סא | ח' קו' מראיות על שיטת הגרי"ז וסיעתו | סג | ד' ראיות לדברי הגרי"ז | עא | ג' קו' מסברא בשיטת הגרי"ז וסיעתו | עג | הנראה בגדר הפסול מחשבה שלא לשמה – וביאור שיטת החזו"א | עד | ביאור הגרי"ז ודעימיה – וישוב ז' קו' | עו | תוספת ביאור בדברי הגרי"ז וסיעתו – וישוב ד' קו' | עה | ביאור פלוגתת האחרונים בדין שינוי בעלים לאחר שינוי קודש | פ | בי' מקור האיסור לחשב שלא לשמה – בכל הזבחים – | פב |

סימן ג בגדר דין סתמא לשמה (ב.)

קו' מתוס' עירובין ל"ז. ומתוס' נויר כ"ח: בדין סתמא לשמה | פה | ב' קו' מהמרדכי ומספר התרומה בדימוי בין ס"ת לזבחים לגבי דין סתמא לשמה | פח | קו' מהשבלי הלקט | צ | קו' מהגמ' במנחות מ"ט. ובדברי התוס' בסוגיין | צא | ב' קו' מהרמב"ם ומדיוק הגמ' בפסחים ס: | צד | דברי החיי אדם ודברי הטורי אבן בהאי עניינא | צה | ביאור דין כוונה לשמה – ובי' דין סתמא לשמה | צו | ביאור דין פסח בשאר ימות השנה ודין שלמי נויר לאחר שהיפר לה בעלה | קא | תוספת בהגדרת 'סתמא לשמה' וביאור כמה מהמובאות הנ"ל | קב | בי' ספר התרומה ובי' המרדכי הנ"ל | קב | ביאור התוס' בסוגיין | קד | בי' דברי רבותינו בביאור הא דמועיל סתמא לשמה | קד | ביאור הא דאם סתמא לא הוי כלשמה א"כ הוי לא לשמה | קו | ביאור הירושלמי בתרומות דמדמה תרו"מ לגט לענין עשיית חש"ו | קז | קו' בתוס' ד"ה אתנו בי"ד | קיא | הרשב"א והק"א במנחות מ"ט – וביאור דבריהם | קיד | ישוב דברי התוס' ד"ה אתנו | קטז | ביאור העולת שלמה – וישוב הרמב"ם עפ"י | קיז | ביאור השו"ט ברש"י פסחים ע"ג: | קיט |

סימן ד ביאור הסוגיא דמינה מחריב בה (ג-ג): קב

הצעת הסוגיא | קב | כמה קו' בסוגיא | קבא | קו' לפי הרש"י והר"ן בקו' הגמ' מוהא דתנור ודכלי שטף מציל וכו' | קבד | במש"כ התוס' בביאור קו' הגמ' דנימא ק"ו דקדשים מחללין קדשים חולין לא כ"ש | קבו | כמה מקומות דמצינו הכלל דלאו מינה לא מחריב בה | קל | ביאור הדין דמינה מחריב בה בסוגיין – וביאור השו"ט בגמ' | קלג | ביאור הא דאמרין בשאר מקומות הכלל דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה | קלה | ביאור השו"ט בגמ' מדין מחיצות לענין טומאה | קלו | ביאור מש"כ התוס' דיש ק"ו לפסול בלאו מינה מחולין דחמיר לענין דמשום קרבן אחר פסול | קלז | בדברי החזו"א בביאור הא דמחשבה שלא לשם קרבן אינה פוסלת – וביאור ראיית הגר"ז מסוגיין | קמא | ביאור הגר"ס הא דמחשב שלא לשם קרבן אין מחשבתו כלום | קמג |

סימן ה בגדר החילוק בין שינוי קודש ושינוי בעלים – ובדין שינוי בעלים בד' עבודות

(ד-ד): קמד

סתירה בין הסוגיא דידן ובין הסוגיא בפסחים אם למסקנא חשיב פסולו בגופו או לא | קמד | החילוק בין הסוגי' בפסחים ס"ב: לסוגיין | קמו | חקירת האחרונים בפירושו הא דאמרין דשינוי קודש עדיף דפסולו בגופו – וראיות מהראשונים לזה – וכמה קו' בהאי ענינא | קמח | כמה חידושים דמצינו משום דפסולו בגופו | קנא | בדברי הגר"ז בביאור רש"י במנחות מ"ח: | קנג | בדברי תוד"ה רב אשי – ובתירוץ השיטמ"ק | קנד | קו' האבי עזרי ותירוץו על קו' התוס' – ותירוץ הפמ"א והקר"א | קנה | בתירוץ הצ"ק והפנ"מ – ובדברי המל"מ | קנו | בדין שינוי בעלים בד' עבודות | קנה | שיטת תוס' | קנט | ביאורי האחרונים בשיטת הרמב"ם דפסול שינוי בעלים הוא בד' עבודות | קס | ביאור הב' דהזב"ת וביאור הגר"ז | קסב | גדר חלות המחשבה בהקרבה לפסול הקרבן – וביאור הא דהוי פסולו בגופו | קסה | ב' השיטמ"ק במנחות מ"ח: – ובי' התוס' בזבחים פ"ד. והשיטמ"ק בזבחים פ"ה. | קסז | ביאור הגמ' בפסחים ע"ג לרש"י והמאירי | קסט | ביאור תי' השיטמ"ק על קו' תוד"ה רב אשי – ובי' ענין שינוי בעלים בד' עבודות | קע | ב' מש"כ הפנ"מ והטה"ק על תוד"ה מה לזבחה | קעג |

סימן ו בבי' הקו' – אימא היכא דשחיט שלא לשמה ליפסלו (ד): קעה

ביאור רש"י | קעה | ביאור התוס' והשיטמ"ק | קעו |

סימן ז בביאור הסוגיא דאם כשרין הן ירצו וכו' (ה-ה): קעט

בדברי הראשונים בבי' קו' ר"ל | קפ | בבי' הטה"ק והקר"א בקו' ר"ל | קפב | בבי' תחילת התוס' (בד"ה הג"ה מצינו) בבי' הא דקאמר ר' אלעזר | קפד | בדברי הנתיבות הקודש בזה | קפה | בדברי הפני יהושע והטה"ק – ועוד קו' | קפז | בדברי התוס' הנ"ל בסוה"ד | קפז | בדברי הגר"ז בבי' השו"ט דר"ל ור' אלעזר | קפט | בדברי תוד"ה אשם (הראשון) | קצ | בשו"ט בגמ' בדין אשם אם לא לייתי כלל או דלירצי | קצא | בקו' הגמ' בע"ב דלימא ליה דאשם נמי אתי לאחר מיתה | קצג | בתירוץ האחרונים על קו' התוס' בדף ד: | קצה | קו' בגמ' בדף ה: | קצז | דברי הגר"ז בבי' הא דשינה ר"ל מלשון המשנה | קצז | ביאור ספיקו דר"ל | קצה | ביאור תירוץ ר' אלעזר | רב | ישוב קו' הטה"ק על הפני"י | רד | ביאור סוף התוס' בד"ה הג"ה מצינו | רה | בבי' השו"ט בגמ' בדין אשם | רח | ב' התוס' בד"ה אשם (הראשון) | רי | תחילת דרך חדשה בביאור הסוגיא | ריא |

סימן ח ביאור הסוגיא דכיפרו על מה שבאו (ו.) **ריב**
בב' הצד דכיפרו על מה שבאו | ריב | בתוד"ה דאי | ריד | בתוד"ה אלא | ריה | דברי הוב"ת
בסוגיין | ריש | ביאור הסוגיא | ריש |

סימן ט ביאור הסוגיא דעשה דלאחר הפרשה (ו.-ו:) **רבג**
הטעון ביאור בעיקר הספק | רבג | בדברי תוד"ה או דילמא | רבה | בתירוצ' ר' מאיר שמחה על קו'
התוס' | רבה | בב' החזון יחזקאל ובב' החזו"א | רבט | ג' מקומות דמצינו כפרה אף על חטא
דאחר הפרשה | רלא | תמצית הסוגיא בשבת - וסוף דברי השיטמ"ק בע"ב | רלג | ביאור דין חטא
הנעשה לאחר הפרשה בכפרת חטאת | רלד | ביאור דין עשה לאחר הפרשה בכפרת עולה | רלו |
ביאור רבינו גרשום בכריתות והרא"ש בנויר | רלח | ביאור תוד"ה או דילמא והתוס' בשבועות דף
י | רלט |

סימן י בדין תודה ידידה לשם תודה דחבריה (ז.) **רמג**
בפלוגתת רש"י ותוס' באיזה מקרה נחלקו רבה ורב חסדא - ובטעם דל"ש לפסול משום שינוי
בעלים | רמג | בשיטת רש"י בביאור מחלוקתם דרבה ורב חסדא | רמו | בהא דכתב רש"י
דהמחשבה היא בהיכ"ת דאף שמעון כבר הפריש קרבן | רמוט | במחלוקתם דרש"י ותוס' אם בשאר
זבחים מודה רב חסדא או לא | רנ | בהא דדימה רש"י לדין חטאת חלב לשם חטאת דם | רנא |
בק' הנותיבות הקודש ובק' האילת השחר | רנד | ביאור הגרי"מ בהאי סוגיא | רנד | ביאור מחלוקתם
דרבה ורב חסדא -ע"פ דברי הגרי"מ הנ"ל- | רנו | ביאור שי' רש"י דרב חסדא פליג בכלל הזבחים
- ובי' הא דכתב רש"י דמיירי בכגון דחבירו כבר הפריש קרבן | רנט | בי' מש"כ הברכת הזבח באיזה
מקרה נחלקו | רס | ביאור הא דאין הקרבן פסול משום שינוי בעלים | רסב | בשיטת הרמב"ם
בסוגיין | רסג |

סימן יא בדין השוחט שלמים לשם תודה ותודה לשם שלמים (ז.) **רסו**
כמה קו' בחילוק בין תודה לשם שלמים ובין שלמים לשם תודה - וכמה סוגי' דמצינו כע"ז | רסו
| תוספת בקו' בסוגיין | רסט | ב' חידושי דינים בסוגיין הטעונים ביאור | רעא | קו' מלשון התו"כ
| רעג | ביאור חילוקי הדינים הנ"ל | עדר | בי' מש"כ בפירוש קדמון הנ"ל ומש"כ השפת אמת |
רעז | ביאור הסוגי' במנחות ט"ו ובמנחות פ' והתוס' בזבחים ס"ג | רעט |

סימן יב בגדר הא דבעינן מחויב כפרה כמותו (ז.-ז: ט:) **רפב**
בדין חטאת ששחטה על מי שאינו מחויב כלום | רפב | בשיטת הרמב"ם | רפה | בדין אינו מחויב
כמותו בפסח - ואם דומה לשאר קרבנות | רפט | בחילוק בין חטאת לשם עולה לחטאת לשם מי
שאינו חייב כלום - ובביאור שי' הרמב"ם | רצב | במש"כ התוס' דחטאת לשם מי שמחויב עולה
מיירי בשלא הפרישה | רצו | בדין עכו"ם בקרבן ישראל וכיו"ב אם חשיב אינו מחויב כפרה כמותו
| ש | קו' בהא דבעולה בעינן דיהא מחויב כפרה כמותו | שא | ביאור הא דבעינן דיהא מחויב כפרה
כמותו - וגדר הדין | שב | בביאור דין חטאת ששחטה לשם מי שמחויב עולה כשרה | שה | ביאור
תי' הגמ' מקיבעא לא מכפרא מקופיא מכפרא | שה | ביאור פלוגתת רש"י ותוס' אם גרסינן 'חטאת
ששחטה ע"מ שאינו מחויב כלום פסולה' - וישוב קו' המקד"ד | שט | ביאור שיטת הרמב"ם | שי
| בביאור התוס' בדף ט דחטאת חלב לשם חטאת דטומאת מקדש גריעא מחטאת לשם מי שאינו
חייב כלום | שיב |

סימן יג בגדר דין לשמו בקרבן פסח – ובדין פסח לשם חולין (ז:): שטו

שטו"ט בהא דבעינן מקור לפסול שלא לשמו בפסח | שטו | קו' בדין סתמא לשמו בפסח | שיה | בדברי השיטמ"ק בדף ב. | שכ | השו"ט במקור הרמב"ם בדין פסח לשם חולין - וקו' האחרונים בדבריו | שכא | בביאורי האחרונים בשיטת הרמב"ם | שכד | קו' בגמ' בפסחים דף ס: | שכו | הנראה בגדר דין פסח לשמו - וישוב הקו' | שכח |

סימן יד בביאור פסול חטאת שנשחטה שלא לשמה (ז:ח-): שלא

קו' בהא דצריך פסוק ללמוד פסול שלא לשמה בחטאת ובפסח | שלא | סתירה בביאור הא דחטאת שנשחטה שלא לשמה פסולה | שלג | בשיטת הרמב"ם | שלד | הנראה בגדר הפסול | שלה |

סימן טו בדין השוחט חטאת לשם חטאת שאינה כמותה (ז:ט): שלח

קו' בדין חטאת חלב לשם חטאת נחשון | שלח | בדין אשם גזילות לשם אשם מעילות וכיו"ב | שמ | קו' בספק הגמ' בדין חטאת חלב לשם חטאת דטומאת מקדש וקדשיו | שמב | כמה קו' בדין חטאת חלב לשם חטאת דם | שמה | ביאור דין חטאת חלב לשם חטאת דם | שמו | ביאור השו"ט בגמ' בדין חטאת חלב לשם חטאת דטומאת מקדש | שמוט |

סימן טז בב' דין מחשבין מעבודה לעבודה (ט:י-): שנג

כמה קו' בשו"ט בסוגיין | שנד | קו' בילפותא מפיגול | שנו | בילפותא משינוי בעלים | שנט | דברי הירושלמי | שסא | גדר הפסול מחשבה מעבודה לעבודה - וישוב הקו' | שסב |

סימן יז בביאור שיטת ר' אליעזר דפוסל אשם שלא לשמו (י:י"א): שסז

כמה קו' וסתירות בביאור מחלוקתם דר"א וחכמים | שסח | כמה קו' בסוגיין | שעא | ביאור מחלוקתם דר"א וחכמים | שעג |

סימן יח בביאור שיטת יוסי בן חוני (י"א-י"א): שעו

חקירה בב' טעמו דיוסי בן חוני - וסתירה ברש"י במתני' | שעו | בדין חטאת ואשם לשם פסח בשאר ימות השנה | שעז | גדר פסול שינוי קודש לשם פסח וחטאת - וישוב הקו' | שפ |

סימן יט בביאור שיטת שמעון אחי עזריה (ב. י"א): שפג

כמה קו' בשיטת שמעון אחי עזריה - ובהגדרת גבוה ונמוך | שפג | בדין פסח וחטאת לשם שאר זבחים | שפו | בביאור ראיית השאגת אריה משי' שמעון אחי עזריה | שפז | ביאור שי' שמעון אחי עזריה - וישוב הקו' | שפח |

סימן כ ב' שיטת שמעון בן עזאי (י"א: י"ב-י"ג): שיצ

ב' קו' בסוגיא זו | שיצ | גדר הפסול | שיצא |

סימן כא בדין שוחט ע"מ לעשות הקבלה שלא בדין (י"ג-י"ג): שיצג

צורתא דשמעתתא - וב' קו' | שיצג | בפלוגתת הראשונים בדין שוחט ע"מ לקבל בפסול | שיצד | הראב"ד בתו"כ וישוב שיטת הראשונים הנ"ל | שיצו | ביאור שיטת רש"י ודעימיה - וישוב הקו' | שיצז |

סימן כב בדין טבילת אצבע מפגלת (י"ג-י"ד). שצח

צורתא דשמעתתא | שצט | בקו' הגמ' דבשלמים לא מצינו פיגול בטבילת אצבע | ת | בהא דזו מחשבה בפנים על עבודה הנעשית בחוץ | ת | גדר דין טבילת אצבע מפגלת לס"ד דגמ' - וישוב הקו' | תא | קו' בהא דמחשבה בטבילת אצבע מועלת מדין הולכה או זריקה | תב | קו' בהא דתלין לדין טבילת אצבע במחלוקתם דר"ש ורבנן | תו | ביאור דין טבילת אצבע מפגלת למסקנא - וישוב הקו' | תו |

סימן כג בגדרי עבודת הולכה (י"ג-ט"ו). תט

שו"ט במחלוקתם דר"ש ורבנן | תט | פלוגתא האחרונים אם ר"ש קאמר דכשרין ואף עלו או רק דכשרין אך לא עלו | תיג | ביאור מחלוקתם דר"ש וחכמים - וישוב הקו' | תיג |

סימן כד בגדרי הולכה שלא ברגל (י"ד-ט"ו). תטו

שו"ט בטעם הצד דלא הוויא הולכה | תטז | בביאור תשובת הגמ' 'דיידי פורתא' | תיז | בשיטת הרמב"ם דאי"צ דיהא נייד פורתא - ואם צריך דכל ההולכה תהא ברגל | תיח | הירושלמי ביומא - ביאור הספק - וישוב הקו' | תכ |

סימן כה בגדר פסול זר (ט"ו-ט"ז). תכג

קו' בשו"ט בגמ' בילפותא דתנא דבי ר' ישמעאל | תכד | קו' בשו"ט בגמ' בילפותא דרב משרשיא | תכו | ראיות סותרות מהספרי והספרא והגמ' בסוף מכילתין בגדר פסול זר | תכו | עוד כמה ראיות בגדר פסול זר | תכח | בדברי השיטמ"ק בדף כ"ב: והתוס' במנחות כ"ה: ובדברי הגרעק"א | תלב | אם זר היינו דווקא ישראל | תלג | בדברי התוס' ביומא כ"ז: והמושגה למלך | תלו | גדר פסול זר - וישוב הסתירות | תלז | ביאור השו"ט בסוגיין | תלט | בדין זר טמא ששימש בבמה | תמא | ראייה ברורה למש"נ בגדר פסול זר שעבד | תמב |

סימן כו בדין פסול אונן לעבודה (ט"ז-ט"ח). תמו

פלוגתא הראשונים בגדר ההיתר של כהן גדול אונן לעבוד עבודה - ובאיסור לצאת מן המקדש בשעת עבודה | תמח | בדברי הכס"מ בביאור שיטת הרמב"ם בדין כהן הדיוט אונן - ובשיטת הרדב"ז המרכה"מ והערוה"ש העתיד | תנא | סתירת הרמב"ם במקור הדין חילול עבודה | תנב | בגדר הא דכהן גדול אונן עובד במקדש | תנג | סוגיית הגמ' ביומא דף י"ג - ובפירושי הראשונים שם | תנה | חקירת המשנה למלך | תנה | קו' בהא דבעינן ללמוד פסול אונן בק"ו מבע"מ זר | תס | גדר פסול אונן לעבודה - ובביאור השו"ט במקור הדין חילול | תס | גדר הכשרות של כה"ג אונן לעבודה | תסג | ביאור דיני כשרות כה"ג לעבודה ודיני פסלות כהן הדיוט לעבודה | תסד | נפק"מ לדינא מהגדרה זו דכה"ג אונן | תסז | ביאור שיטת תוס' דאונן שעבד לוקה | תסז |

סימן כז בשיטת הרמב"ן בדין קורח קרחה שעבד (י"ז). תסח

דברי הרמב"ן - והקו' בשיטתו - והשו"ט בדבריו | תסח | גדר הדין חילול בנושא נשים בעבירה - וישוב הקו' | תעא |

סימן כח בגדר פסול טבול יום ומחוסר כפורים לעבודה (י"ז-י"ז: י"ט:). תעג

קו' בשו"ט בגמ' | תעג | בסתירת הרמב"ם בדין מחוסר שעבד - ובהשגת הראב"ד עהר"מ בדין מחוסר שעבד | תעד | בהשגת הראב"ד -הא'- על הרמב"ם | תעה | הנראה בגדר הפסול דטבוי

ומחו"כ – וביאור תחילת השו"ט בגמ' | תעו | ביאור שיטת הרמב"ם בדין טבול יום ומחוסר כפורים – וישב הסתירה | תעו | ביאור השו"ט בגמ' | תעט |

סימן כט בגדר החסרון דמחוסר כפורים לענין קדשים (י"ז-י"ז): תפא

בפלוגת רש"י ורבינו חיים | תפא | קו' בהגדרת הריעותא במחוסר כפורים כלפי קדשים | תפד | קו' בתוס' ביומא וביבמות וברשב"א וכן בכס"מ בדעת הראב"ד - דמחוסר כפורים חמור מטבול יום | תפה | קו' נוספות - ובהגדרת קרבנותיו כמטהרין אותו כלפי הקדשים | תפו | ג' ראיות נוספות בנידון זה בהגדרת החסרון דמחו"כ והגדרת קרבנו - ועיון ברש"י ביבמות ובחינוך | תצ | גדר החסרון דמחוסרי כפרה - וגדר הכפרה הנפעלת בקרבן | תצב | גדר כפרת הקרבן - וישב הקו' | תצו |

סימן ל בדין מחוסר בגדים ומיותר בגדים והמסתעף (י"ז-י"ח): תצח

כמה קו' במב' בסוגיין במקור הדין פסול דמחוסר בגדים | תצח | סתירות בהגדרת המצב של מחוסר בגדים אם כזר או לא | תקא | בדין חסר מכנסים, ובדין מחוסר בגדים שעבד בחוץ | תקה | בדין כהן גדול שעבר אם אסור לעבוד ככהן הדיוט מדין מחוסר בגדים, ובדין חיוב מיתה, ובדין מחוסר בגדים בבמה | תקט | במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בדעת הבה"ג בגדר המצוה ללבוש בגדי כהונה - וגדר מצות לבישת בגדי כהונה | תקיב | גדר הפסול במחוסר בגדים - וישב הקו' | תקטו | שו"ט בפסול יתור בגדים | תקיט | ביאור הפסול דמיותר בגדים לעבודה | תקכג | תמיהה ברש"י בע"ז דף ל"ד. | תקכג | הערה בדין לכבוד ולתפארת בבגדי כהן הדיוט | תקכו |

סימן לא בגדר דין לבוש: משוחקין מקורעין מוטשטשין (י"ח-י"ט): תקכח

הצעת השיטות בפסול מקורעין - והצ"ב בכ"ז | תקכט | כמה קו' בדין שחקים | תקלה | בגדר הפסול דמוטשטשין - וגדר הפסול במקורעין ומשוחקין - וישב הקו' | תקלט | תוספת במקור הדין 'כד' שיהו חדשים | תקמו |

סימן לב בגדר פסול מרושלין ומסולקין (י"ח-י"ח): תקמה

צורתא דשמעתתא | תקמה | ביאור הסוגיא | תקמו |

סימן לג בביאור דיני חציצה בבגדי כהונה ובין ידו לכלי (י"ט-י"ט): תקנא

בביאור דין חציצה המבואר בסוגיין | תקנב | דין חציצה בין בגד לבגד ובאותו בגד | תקנו | במחלוקת הרמב"ם והראב"ד - ובחי' הרמב"ם בפיה"מ | תקנה | ביאור נוסף במחלוקת הרמב"ם והראב"ד ובדברי הרמב"ם בפיה"מ | תקס | ג' נפקותות לדינא בין ב' הביאורים בפסול חציצה בין בשרו לבגד ובין היד לכלי | תקסג | דין חציצה בין יד לכלי כעין בית השחי | תקסו | בגדר הפסול בהפסק ידו או נימא וכדו' או יצא שערו בבגדו | תקסה | ביאור המל"מ - ובי' החילוק בין דין חציצה בין בשרו לבגד ובין דין חציצה בין ידו לכלי ובין גליו לרצפה | תקעב |

סימן לד בגדר דין קידוש ידים ורגלים, קידוש מכלי שרת, שיעור הכלי והמים וכח גברא

(י"ט-כ"ב): תקעד

בדין קידוש מכלי שרת | תקעד | קו' הזב"ת על רש"י - ובפלוגת רש"י ותוס' בבי' השו"ט בגמ' - ובהא דלומדים דין נטילת ידים מקידוש יו"ר | תקעט | בשיטת הרמב"ם בדין קודח מתוכו - ובי' תירוצי הגמ' ירחצו לרבות כלי שרת | תקפג | בדין כלי שרת לקידוש ידים ורגלים | תקפז | בדברי הירושלמי דמקומן דהכיוור וכנו מעכב | תקצא | בדברי הראב"ד בתמיד כ"ח - ובדין רחיצה דבקיודש

יו"ר | תקצה | גדר דין קידוש ידים ורגלים | תרא | בי' דין הכיור לקידוש יו"ר – ובי' דין מקומן מעכב | תרב | סיום הנפקותות בין כלי שרת לכיור – וביאור השו"ט לרש"י ולתוס' | תרח | בגדר הכלי הנדרש בקידוש יו"ר – ואם צריך כח גברא – וחידוש עצום דהחתם סופר | תרי | תוספת בהגדרת הרחיצה דקידוש יו"ר – וישוב הקו' | תרכ |

סימן לה בגדר דין קידוש כעבודה, פסול יציאה וטומאה וקידוש בשעת ביאה או גישה

(י"ט:-כ:) תרכה

בצורת הקידוש | תרכה | בהא דקידוש כעבודה | תרכה | בשו"ט בגמ' אם יציאה פוסלת בקידוש יו"ר | תרלד | בפלוגתת רבי ור' אלעזר בר' שמעון – ובהמשך השו"ט בגמ' | תרמ | הנראה בביאור דין קידוש בביאה וגישה לעבודה | תרמא | ביאור פלוגתת רחב"י ורב חסדא בדין פסול לינה במי כיור | תרמג | בי' פלוגתת רבי ור' אלעזר בר' שמעון | תרמד | צורתא דשמעתתא בדין כה"ג שלא קידש בין עבודה לעבודה – וכמה קו' | תרמה | גדר דין עשרה קידושין ביום הכפורים | תרמט | ביאור השו"ט בסוף הסוגיא (י"ט:-כ.) | תרנד |

סימן לו בביאור דין פסול לינה בקידוש ידים ורגלים (י"ט:-כ"א:) תרנו

בעיקר מחלוקתם דרבי ור' אלעזר ברבי שמעון – ובפלוגתת אב"י ורבא | תרנו | בפלוגתת הראשונים והאחרונים בשיטת אב"י אם פסול לינה בקידוש יו"ר הוא רק מדרבנן – וקו' בשיטת אב"י | תרנט | קו' ברבינו הלל בפרשת אח"מ | תרסב | הנראה בביאור פלוגתת רבי ורבי אלעזר בר"ש – וביאור פלוגתת אב"י ורבא | תרסג |

סימן לז בגדר פסול ערל לעבודה (כ"ב:) תרסז

סתירות ביסוד פסול ערל לעבודה | תרסז | גדר פסול ערל לעבודה | תרעא |

סימן לח בגדר פסול יושב לעבודה (כ"ג:-כ"ד.) תרעד

בגדר הפסול | תרעד | קו' בשו"ט בדף ט"ז | תרעז | תרעז | הנראה בגדר פסול יושב – וישוב הקו' | תרעה |

סימן לט בביאור דין פסול חציצה בין רגלו לרצפה (כ"ד.) תרפב

סתירות במקור וטעם הדין דלא יהא דבר חוצץ בין רגלו לרצפה' | תרפב | בדין חציצה בין רגליו לרצפה במשכן | תרפז | ב' מקומות דלומדים מכאן דין חציצה בין הרגל לרצפה – ובחידוש המקדש דוד | תרפז | קו' האחרונים מנתלה וקיבל – ובחידוש הזבת תודה | תרפט | גדר הפסול בעומד ע"ג דבר אחר | תרצא |

סימן מ בגדר פסול שמאל בעבודה (כ"ד.-כ"ה.) תרצג

כמה קו' | תרצג | גדר הפסול – וישוב הקו' | תרצד |



הקדמה

בביאור דין עבודת כהונה ופסלות זר לעבודה

בכמה מקומות בתורה מצינו שהזהירה תורה שאהרן ובניו יעבדו במקדש והזר הקרב יומת, ויש לעיין האם נאמר בזה דין א', שהעבודה נתונה לאהרן ובניו ושאר ישראל פסולים, א"ד נאמר בזה ב' דינים, א. שאהרן ובניו יהיו מזומנים ומקודשים לעבוד עבודה, ב. דשאר ישראל פסולים לעבודה, ונפק"מ ביסוד הדין פסול דזר לעבודה, האם זר מופקע מלעבוד עבודה - כ"ה לכאורה לפי הצד הא' משום דהעבודה שייכת לאהרן ובניו, א"ד דזר אינו מופקע בעצמותו מלעבוד עבודה אלא דלענין עבודה במקדש נאמר דין מסוים דאינו כשר לעבוד, ולפו"ר היה נראה כהצד הא', אמנם נראה לענ"ד כהצד הב', וכדלהלן.

דין ברור הוא, דדין כהונה בהקרב קרבן הוא מקבלה ואילך אבל שחיטה כשירה בזר, ואפ"ה מפורש במשנה ביוםא דף כ"ה. דהיה פייס אף על 'מי שוחט', ושם ביוםא דף כ"ז: איתא בגמ' דעבודה שזר אינו חייב עליה מיתה אי"צ פייס, ומק' הגמ' והרי שחיטה, ומתוך שאני שחיטה דתחילת עבודה היא, ואע"פ דכשירה בזר [ועי' בקרית ספר (רפ"ד ממעשה"ק) דאי"ז עבודת כהונה], אפ"ה כיון דתחילת עבודה היא כאשר נעשית ע"י כהן טעונה פייס, וצ"ב מה משמעות יש בכך דתחילת עבודה היא לענין לשנות את הגדרת העבודה כ"כ דכאשר העבודה נעשית ביד כהן טעונה פייס, ומאחר דעבודת השחיטה כשירה בזר מעתה אי"ז עבודה השייכת לדין כהונה, ומדוע טעונה פייס.

ובזבחים דף קי"ט: מבואר בגמ' דצריך מקור מיוחד ללמוד דמחוסר בגדים כשר בבמה, וכבר תמה הטהרת הקודש שם דהרי פסולו דמחוסר בגדים מפורש בדף י"ח: דלומדים מפסוק דכאשר אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, וכיון דתנן בדף קי"ג. דזר כשר בבמה [ואפי' עבד ואשה] א"כ מדוע מחוסר בגדים יהא פסול לעבוד בבמה, [עיי"ש בטה"ק דתירץ באופן מחודש, ונתבאר בסימן ל אות ד ובאות ו], ומבואר מזה ג"כ כנ"ל, דאף דזר כשר לעבוד עבודה זו מ"מ כאשר כהן עובד עבודה זו צריך דתיעשה כדין כהונה, וצ"ב מדוע.

והנודע ביהודה (אהע"ז, קמא, סי' ע"ו) כתב דשחיטה כיון דכשירה בזר אין השוחט שליח דשמיא אלא שליח דידן, וכ"כ החת"ס (קובץ תשובות סי' כ"א) והשואל ומשיב (קמא, ח"ב סי' ק"י), וכתב הבית הלוי (ח"ב סי' ט) דמ"מ כאשר כהן שוחט הוא שליח דשמיא [להצד דכהנים שלוחי דשמיא נינהו], וצ"ב.

וכמו"כ מצינו בפסקי תוספות בכתובות (אות שס"ו) דהבינו בתוס' בכתובות דף כ"ד: (ד"ה חד) דאף דשחיטה כשירה בזר מ"מ לכתחילה יש לעשותה בכהנים מיוחדים, [ובתוס' שם יתכן דהכוונה לישראלים מיוחדים, וכ"כ התורא"ש שם להדיא, אך הפסקי תוס' הבין בתוס' דזו כוונתם], וכ"כ העצמות יוסף בקידושין דף ע"ו: (על תוד"ה אין, דכתבו כהתוס' בכתובות הנ"ל, ולפי הפנ"י בקידושין שם אפשר דלק"מ), [ואמנם יש מהראשונים (רש"י פסחים ז: ד"ה

פסח, וכן רש"י בזבחים דף ק"ג. ד"ה לנדבת יחיד, ועוד) דמשמע מדבריהם דלכתחילה הבעלים שוחטים, ועדיף משחיטת כהן, אך כלפי שאר ישראל עדיף לכתחילה דכהן ישחוט, ואכ"מ], וכ"מ בריטב"א ביומא דף כ"ה. (ד"ה הראש, ובמה שציין לגמ' בזבחים צריך עיון מהגמ' בזבחים ל"ב), וצ"ב כנ"ל.

וכמו דמבואר בדף קי"ט: דזר כשר לעבודה [דעבודה בבמה עבודה גמורה היא], ופסול רק לעבודה במקדש, כמו"כ מבואר בגמ' בדף י"ג. דצריך פסוק לכך דקבלה פסולה בזר, עיי"ש, ומבואר דזר כשר בעצמותו לעבוד עבודה, ואינו מופקע מן העבודה, וצ"ב מדוע, והרי מפורש בתורה בכמה מקומות דהעבודה ניתנה לאהרן ולבניו, ומדוע צריך פסוק בכל עבודה ועבודה בפנ"ע לחדש דצריכה להיעשות ע"י כהן כשר ובכלי שרת.

ובתנחומא פר' בא (סי' ה) איתא- עד שלא נבחר בית העולמים היתה ירושלים ראויה לשכינה משנבחר בית העולמים יצתה ירושלים, דכתיב (תהלים קל"ב) 'כי בחר ד' בציון אוה למושב לו', וכו', עד שלא נבחר אהרן היו כל ישראל ראויין לכהונה שנאמר (במדבר י"ח י"ט, נאמר לאהרן בפרשת מתנות כהונה) 'ברית מלח עולם היא וגו'', משנבחר נפסלו ישראל שנאמר (במדבר כ"ה י"ג, נאמר לפינחס) 'והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם', עד שלא נבחר דוד היו כל ישראל ראויין למלכות משנבחר דוד יצאו כל ישראל שנאמר וכו', ע"כ.

ומבואר בתנחומא דללמוד דין כהונה בעבודה צריך ב' פסוקים, א. דהכהנים מזומנים ומקודשים לעבודה, ונלמד מ'ברית מלח עולם היא', ב. דמשנבחר אהרן נפסלו ישראל לעבודה, ונלמד מ'והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם', וצ"ב דמאחר וכבר למדנו מ'ברית מלח עולם היא' דהעבודה ניתנה לאהרן ובניו, א"כ מדוע צריך פסוק נוסף לפסול את שאר ישראל לעבודה, ועוד צ"ב מדוע הדין דנפסלו ישראל לעבודה ניתן ללמדו רק מהפסוק הנאמר לפינחס 'והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם', וא"א ללמדו מהפסוק ד'ברית מלח עולם היא'.

ובאבות דר' נתן (פרק מ"א) איתא- רבי שמעון אומר ג' כתרים הם, אלו הן כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות, וכתר שם טוב עולה על גביהן, כתר כהונה כיצד אפילו נותן כסף וזהב שבעולם אין נותנין לו כתר כהונה, שנאמר 'והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהנת עולם' (במדבר כ"ה י"ג), כתר מלכות אפילו נותן כל כסף וזהב שבעולם אין נותנין לו כתר מלכות שנאמר 'ודוד עבדי נשיא להם לעולם' (יחזקאל ל"ז כ"ה), אבל כתר תורה אינו כן, עמלה של תורה כל הרוצה ליטול יבא ויטול שנאמר הוי כל צמא לכו למים (ישעיה נ"ה א), ע"כ, [ועי' בספרי פר' קרח (פי' קי"ט)- נמצאת אומר ג' כתרים הם כתר תורה כתר כהונה וכתר מלכות, כתר כהונה זכה אהרן ונטלו וכו', ע"כ, אכן שם לא מפורש היכן מצינו דוכה אהרן ונטלו].

ומפורש דלומדים מהפסוק הנאמר לפינחס 'והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם'

דהכהונה נקנית לאהרן ולזרעו ולא לשאר ישראל, וצ"ע מדוע לא נלמד דבר זה מכמה פסוקים האמורים בתורה דאהרן ובניו ישרתו במקדש, וכן מפורש בתורה דכהונת אהרן תהא לעולם 'ברית מלח עולם היא', ומדוע הוצרכו ללמוד מהפסוק הנאמר בפינחס, [וכבר עמדו בזה המפרשים ונדחקו טובא], וצ"ע.

והנראה מבואר מכל הנ"ל, דאף לאחר שניתנה הכהונה לאהרן ולבניו, ונאמר בתורה דאהרן ובניו ישרתו במקדש, אכתי לא שמענו דשאר ישראל אינם ראויים לשרת בקודש, ויש לומר דכל ישראל ראויים לשרת בקודש אך אינם עומדים לכך, [והא דדריש ברפ"ב דזבחים מפסוקים דזר פסול לעבודה, היינו לדין פסלות בפועל, אך יסוד הדין פסול הוא רק מפר' פינחס], ואהרן ובניו עומדים מזומנים ומקודשים לשרת בקודש, וצריך פסוק מיוחד 'והיתה לו ולזרעו אחרי ברית כהונת עולם' ללמד דשאר ישראל פסולים מלשרת בקודש.

ונראה להוסיף, דאף קודם שנאמר הדיבור בפר' פינחס היה זר הקרב עובר בלאו וחייב מיתה, וה"ט דלענין אהרן ובניו נאמר בתורה בפירוש דהזר הקרב יומת, ומ"מ אכתי לא שמענו דכן יהא הדין אף לאחר מיתת אהרן ובניו, ומקרא ד'והיתה לו ולזרעו אחרי ברית כהונת עולם', לומדים דלעולם העבודה ניתנה לשבט הכהונה לבדם ושאר ישראל פסולים לעבודה, [ועי' במשנ"ת בגדר פסול זר בסימן כ"ה].

ומשו"ה בברייתא אבות דר"נ הנ"ל דמיירי בכך דכתר תורה כל הרוצה יבוא ויטול וכתר כהונה וכתר מלכות א"א לנוטלם דכתר כהונה כבר ניתן לאהרן וכתר מלכות כבר ניתן לדוד, כלפי זה הוצרכה הברייתא להביא את הפסוק 'והיתה לו ולזרעו אחרי ברית כהונת עולם', דבפסוק זה נתחדש דווקא אהרן וזרעו כשרים לעבודה ושאר ישראל פסולים לעבוד עבודה.

ואף לאחר דנתחדש דשאר ישראל פסולים לשרת בקודש, עדיין זר כשר לעבוד עבודה בבמה, ורק דאינו עומד ומקודש לכך, ואף במקדש זר כשר לעבוד עבודה שלא נתייחדה לבני אהרן, וכגון שחיטה דלא עבודה דבני אהרן היא, וכן קבלה צריך ללמוד מפסוק דהיא עבודה דבני אהרן הכהנים דווקא ושאר ישראל לא, דרק עבודה במקדש דנתייחדה לבני אהרן הכהנים זר פסול לעשותה, ושאר עבודות [כגון שחיטה] כל ישראל כשרים לעשותן ובני אהרן הכהנים מזומנים ומקודשים לעשותן, [ומטעם זה כתבו הפסקי תוספות ועצמות יוסף הנ"ל דלכתחילה צריך לשחוט כהן כשר].

אולם אע"פ דלמדנו מקרא דזר כשר בבמה לפי דאין דין כיהון בבמה, אכתי היה ס"ד לומר דמחוסר בגדים יהא פסול בבמה, משום דהיה ס"ד לומר דאמנם בבמה הכשירה תורה עבודה בזר, אך הכהנים מזומנים ומקודשים לעבוד עבודה, ועבודתם בבמה היא עבודת כהונה, וכהן שעבד בעודו מחוסר בגדים עבודתו פסולה מטעם זר, אך אינו ממש זר אלא הוא כהן דיש בו פסול זרות [וכנתבאר בארוכה בסימן ל'], ומשו"ה היה ס"ד דכהן שעבד בבמה בעודו מחוסר בגדים תהא עבודתו פסולה, וקמ"ל דבבמה אין תורת עבודת כהונה כלל, ובבמה אף כהן שעבד הוי כזר שעבד [וממילא אין פסול דמחוסר בגדים].

וכאשר ישראל שוחט קרבן שחיטתו כשירה, ומ"מ כאשר כהן שוחט קרבן יש לזה שם עבודת כהונה, משום דהכהן עושה עבודה זו כחלק ממה שהוא מזומן ומקודש לעבודת המקדש, [וזהו ביאור דברי הבית הלוי הנ"ל], וכל העבודות הכשרות בזר כאשר כהן עושה אותן יש לעבודתו שם עבודת כהונה, ושחיטה כיון דהיא תחילת עבודה חשיב טפי כחלק מסדר עבודת הכהונה, ולפיכך עבודת השחיטה כאשר נעשית ע"י כהן טעונה פייס.

ונמצא בידינו, דכל ישראל ראויים הם לעבוד עבודה, ורק דלעבודת שירות במקדש נתקדשו הכהנים להקריב ונפסלו שאר ישראל מלהקריב, ושחיטה דכשירה בזר אין הכוונה דהיא אינה עבודה כלל, אלא היא עבודה דלא נתייחדו הכהנים בעבודה זו, ואף אם נחדש דהכהנים מזומנים ומקודשים לעבודת השחיטה יותר משאר ישראל, מ"מ לא נפסלו כל ישראל מלעבוד עבודה זו, ואין הדין פסול דישאל לעבודה תלוי בקידוש הכהנים לעבודה.

וביאור הא דנתחדש הדין פסול דכל ישראל לעבודה בדין כהונתו דפינחס ולא נאמר דין זה אצל אהרן, יש לבארו ע"פ מה דכתב זקני הגה"ג ר' שמואל גפן שליט"א (בספרו 'שמועה טובה' עה"ת, פר' פינחס) דהא דפינחס לא עבד במקדש עד שנעשה כהן ע"י המעשה דקינא לד' אלוקיו, דבר זה הוא מעלה גדולה בכהונתו, דכהונתו באה מכח מעשיו ולא מכח מתנת חינם, וכהא דאמרו חז"ל- אמר הקב"ה בדין הוא שיטול שכרו, ע"כ, עיי"ש.

ועפ"ז נראה בביאור החילוק בין הדין כהונה דנאמר אצל אהרן לדין כהונה דנתחדש בכהונתו דפינחס, דכהונתו דאהרן היתה מתנת חינם [ואף דודאי זכה לכך משום שהיה ראוי לכך, מ"מ לא היה זה מחמת מעשה מסוים שזיכה אותו בכהונה מצד הדין], ומשום כך אף דאהרן גופיה זכה להתקדש להיות ראוי לעבוד עבודה, מ"מ אין העבודה שלו, ולא הופקעו ישראל [הפקעה לעולם] מעבודה במקדש, אבל פינחס זכה בכהונה מכח מעשיו, ונעשית הכהונה שלו, ומשו"ה דין הכהונה דנתחדש אצלו הוא- דפינחס וכן שאר אחיו הכהנים מקודשים לעבוד עבודה ושאר ישראל פסולים מלעבוד עבודה במקדש.

* * * * *

ראשית כל אודה לאדון הכל על כל הטובה שגמל עמדי מעודי ועד היום הזה, טובות הרבה לאין גבול ושיעור, טובות גדולות ונפלאות כפי מדת טובו וחסדו, מה רבו מעשיך ד' וטובותיך עלי, עוד הודאה יש לי להודות למקום על כך שזיכני ללמוד סוגיות חמורות במכילתא דשחיטת קדשים (מרף ב עד דף כ"ה), והאיר עיני במאור תורתו הקדושה, והעיר לבי לעמוד בסוגיות וללבנם להבינם ולחדש בהם חידושים הרבה ולכותבם, אילו פי מלא שירה כים ולשוני רינה כהמון גליו וכו' אין אני מספיק להודות לו על המעט שבמעט מהחסדים והטובות שעשה, עושה וברצונו ית' אף יעשה עמדי.

עוד אודה להשי"ת על שזיכני לקבל תורה הרבה מזקני מורי ורבי המובהק ראש הישיבה הגאון האדיר ר' ישראל בונם שרייבר שליט"א אשר כבר נודע בהיכלי התורה בבקאותו

העצומה ועיונו המופלא בכל חלקי התורה"ק ובניתוח הסוגיות בבהירות נדירה ועמקות נוראה, וזיכני השי"ת לקבל ממנו הרבה מאוד – הן בדברי תורה עצמם, הן בדרכי הלימוד, הן בדרכי הבנת התורה, הן בגישה הנכונה לעסק התורה והמצוות, ועוד ועוד, והן הרב דומה למלאך ד' צבאות ולפיכך תורה מבקשים מפיהו, ואף בספר זה זכיתי לקבל ממנו הרבה יסודות הן מהנדפס בקונטרס 'שיעורי נתיב בינה - זבחים', והן מאשר השיב לי על ששאלתי מעימו, אודה בזאת ג"כ לאדמו"ר ראש הישיבה שליט"א על שטרח וטורח במסירות עצומה ללמדני ולחכמני למען אגדל כראוי בהבנת העמקת וידיעת התורה"ק, ולהאיר את עיני בדרך העולה בית א-ל, יתן השי"ת ויזכה להאריך ימים על ממלכתו, ולזכות להוסיף עוד כדרכו בקודש בכל התורה הק', ולהעמיד תלמידים הרבה, ולבריאות שלימה שמחה וברכה עוד שנים רבות, והרבה שמחה ונחת מכל יוצ"ח, וכן לסבתי מנב"ת תליט"א אשר היא עבורנו דמות מופלאה של אהבה עזה ומסירות עצומה לתורה, נעימות וישרות, יראת שמים והטבה מופלגת.

כמו"כ אודה לכבוד זקני הגאון ר' מאיר מילר שליט"א אשר זכיתי לדבר עימו פעמים רבות בסוגיות החמורות דשחיטת קדשים, ועימו מנב"ת סבתי תליט"א, ובארחות ותהלוכות חייהם מהווים הם לנו דמות מופת לשקיעות נחישות עמל ודבקות בתורה ויראת שמים - ללא גבולות וללא מנוחות, וכן לתפילה בטהרת הלב ומידות טובות, יתן ד' ויזכו לרוב נחת דקדושה מכל צאצאיהם עד עולם, וממקור הברכות יבורכו בכל הברכות הכתובות בתורה"ק.

כאן המקום להודות למורי ורבי ראש הכולל הגאון ר' ראובן שלוסברג שליט"א, שזוכה אני כל השנה לקבל ממנו מאוצרותיו הגדושים בידעת התורה בהבנתה בעומקה בישרותה ובהשגתה, ומופלא הוא ביותר בעינו הפקוחה על כאו"א מבני החבורה שיעלה ויגדל בתורה וירא"ש כפי תכונות נפשו מזג רוחו וצורת לימודו, ומאיר עינינו תדיר באורו הגדול, ואף זכיתי בס"ד לדבר עמו רבות בעניני ספר זה ודבריו טמונים ושקועים בספר, יזכהו השי"ת להעמיד הרבה תלמידים מופלגים בני עליה, ולמסור שיעורים רבים בכל מקצועות התורה, כאשר באמנה איתו.

כמו"כ אודה בזאת לדודי הגאון ר' חיים זאב טובולסקי שליט"א שכליבו השופע טובה וברכה ובעינו הפקוחה דואג ומתמסר תמיד להצלחתו של כאו"א מבני החבורה באופן מופלא, ומכחו אנו זוכים לעלות ולהתעלות תמיד בכלל 'זכרון אהרן לייב' ולעסוק בתורה מתוך חדותא דשמעתא, יזכהו השי"ת לרוב נחת דקדושה מכל יוצ"ח.

טנא מלא ברכה אשגר קמיה הרה"ג ר' אפרים שטייף שליט"א, המופלא באהבת התורה העצומה המפעמת בקרבו, וליבו ומחשבותיו תדיר להיטיב לכל אברך מבני הכולל 'זכרון אהרן לייב', מתוך צניעות וענווה, פנימיות ואצילות, והכל בשמחה גדולה על הזכות הנפלאה של החזקת תורה, יזכהו השי"ת לרוב סייעתא דשמיא בכל ענייניו, נחת דקדושה מכל יוצ"ח, ושיזכה להוסיף ולהרבות תורה וקדושה בעולם, אכ"ר.

ברכת הדיוט מלאה תודה וברכה אודה לאבי ולאמי שיחיו לאוי"ט אכי"ר על שגידלו אותי במסירות רבה ביותר, ומסייעים בידינו בכל הנצרך והנזקק ברוחניות וגשמיות, ואף בספר זה, ועודדוני והדריכוני לעמול ולהתמיד בתוה"ק ובעומק הסוגיות, ולעלות ולהתעלות תמיד בתורה בירא"ש ובמידות טובות, וזוכים אנו תמידים כסדרם לחזות ביפעת תפארת הבית הגדול והקדוש שזכו הם להעמיד בישראל, ותפילותיהם ועצותיהם הם המאירים לי את הדרך הטובה ללכת בה, ואף זכיתי שרוב ספר זה היה למראה עיני אדמו"ר הגאון שליט"א, וברוח ידיעותיו העצומות ועומק הבנתו המופלאה וישרות שכלו הזך האיר עיני בהרבה מקומות, יעזרם השי"ת שיזכו לרוות רוב נחת מכל יוצ"ח ולכל הברכות האמורות בתוה"ק.

אודה עוד להשי"ת על שזיכני להיכנס לבית מו"ח הגאון ר' אפרים כהן שליט"א אשר כל הנכנס לבית גדול זה זוכה להרגיש באופן מוחשי את מתיקות התורה גודלה חשיבותה נחיצותה וחביבותה, את מציאות עמידתנו בפרוודור בדרך לטרקלין, את חביבות ושמחה קיום המצוות ועבודת ד', ומושפעים אנו כל בני המשפחה ממו"ח הגאון שליט"א עם רעייתו תליט"א אהבת תורה, יראת שמים, שמחה ואושר בקיום רצון ד', ומסייעים בידינו תמיד במסירות מופלגת לבל יחסר לנו מאומה, יזכם השי"ת להמשיך לראות רוב נחת דקדושה מכל יוצ"ח בבריות ושמחה תמיד, וכ"ז מכח רוחו הגדולה של סבינו ראש המשפחה הגאון הגדול ר' שמואל גפן שליט"א שכולנו מושפעים ממנו תורה וירא"ש בהירות והשקפה נכונה בכל ענייני החיים.

טרם אכלה דברי, זכות שהיא חובה עלי להודות לרעייתי מנשים באהל תבורך תחי', המסורה בכל עת לתורתי, ועוזרת ומסייעת לי בכל הנצרך ברוחניות וגשמיות באופן מופלא, ודבר שפתים אך למחסור, ואף בספר זה היתה שותפה מלאה בעצה ובתבונה, ויגעה רבות שיצא הספר לאור עולם באופן נאה ומאיר עינים, יתן ד' ונזכה יחד לגדל את כל צאצאינו לתורה וליראה, ונזכה במהרה לחזות בהיגלות כבוד מלכותו יתברך עלינו ברחמים רבים, אכי"ר.

ובצאתי מן הקודש אחלה פני מלך 'עד הנה עזרונו רחמין ולא עזבונו חסדיך ואל תשנו לנצח', אכי"ר.

ירח האיתנים ה'תשפו

פרק קמא

סימן א

בביאור דין כשרים ולא עלו לבעלים לשם חובה (ג).

תנן, כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, ומקשינן בגמ', למה לי למיתני אלא שלא עלו ליתני ולא עלו לבעלים לשם חובה, הא קמ"ל לבעלים הוא דלא עלו לשם חובה, אבל בקדושתיהו קיימי ואסור לשנויי בהו, וכדרבא דאמר רבא עולה ששחטה שלא לשמה אסור לזרוק דמה שלא לשמה, איבעית אימא סברא איבעית אימא קרא, איבעית אימא סברא משום דשני בה כל הני לישני בה וניזיל, איבעית אימא קרא דאמ"ק מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת לד' אלו קין נדבה וגו', הא נדבה נדר הוא, אלא אם כמה שנדרת עשית יהא נדר ואם לאו נדבה יהא, ונדבה מי שרי לשנויי בה, ע"כ.

ומפשטות הגמ' למדנו כמה חידושים, א. דקרבן ששחטו שלא לשמו ודאי דמשנתה הגדרתו מקרבן חובה לנדבה, ב. דמצב זה הוא ג"כ סיבה לאסור לשנותו, ג. דכל קרבן נדבה אסור לשנותו ולהקריבו שלא לשמו, ד. דדינו דכל קרבן הוא דצריך להקריבו כדינו ועוד דאם לא יקריבוהו כדינו א"כ הוא יהא קרב בתורת נדבה, ולא בתורת הנדר, ויש להאריך בכל הפרטים הללו, וכדלהלן.

א

בדין קרבן נדבה שהקריבו שלא לשמו

הנה רש"י במתניתין (ד"ה אלא) פירש הא דאמרינן במתניתין- אלא שלא עלו וכו'- וצריך להביא אחר לחובתו או לנדרו וישחטנו לשמו, והוציא מהא השיטמ"ק [בשם תוס' הר"פ] דדווקא נדר שהוא חייב באחריותו, אבל נדבה אם שחט שלא לשמה אין צריך להביא אחר דהא אפי' אם נאבד אינו חייב באחריותו.

והיינו דהשיטמ"ק ס"ל דבאמת גם בקרבן נדבה מחויב להקריבו לשמו וכקרבן הבא בנדר, ורק דאין סיבה לחייבו להביא קרבן אחר כיון דאינו חייב באחריותו, ורק דהאי קרבן גרע מכל קרבן

נדבה, וכן כתב החזון יחזקאל (בריש מכילתין) להוכיח דהאי קרבן נדבה גרע טפי מקרבן שהוא נדבה מתחילתו, וכן הסכים עימו בפשיטות הגרי"ז במכתבו אליו (יו"ד בקוצר אמרים להלן).

ובדברי המשנה למלך (פ"ז מחובל ומזיק ה"ד) הו"ד בגרעק"א בתוספתיו על המשניות (גיטין פ"ה, אות נ"ז, קאי על הרע"ב שם שפירש כן) [בקוצר אמרים] מצינו בזה תוספת חידוש, דקאי על המשנה דהכהנים שפיגלו במקדש חייבין, ופירש רש"י (גיטין נ"ג, ד"ה חייבין) [וכן הרע"ב שם] הא דחייבין לשלם לפי דצריך להביא אחר, ואי נמי נדבה היא [פי' שאינו חייב בתשלומין, מ"מ] קשה בעיניו שלא הקריב קרבנו שהרי להביא דורון היה מבקש'.

והקשה המשנה למלך- ולא ידעתי מאי איריא שפגלו דהיינו מחשבה שחזן לזמנו, אפי' מחשבה דשלא לשמן דהקרבן כשר חייבין, כיון דקי"ל שלא עלו לשם חובה כדתנן בריש זבחים כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, וכ"ת דהיינו דווקא היכא דהיה חייב קרבן משום חובה, אבל משום נדר אם נזבח שלא לשמו יצא ידי נדרו, הא ליתא, שהרי בפירוש כתב רש"י וצריך להביא אחר לחובתו או לנדרו כו', והדבר מוכרח שהרי בגמ' הביאו ראיה

לרבא דאמר עולה ששחטה שלא לשמה אסור לזרוק דמה שלא לשמה, מדכתיב מוצא שפתיך תשמור וכו' האי נדבה נדר הוא אלא אם כמה שנדרת עשית יהא נדר ואם לאו נדבה יהא, הרי מבואר שנדר שנזבח שלא לשמו לא יצא ידי נדרו, וחשיב זה הקרבן נדבה וחייב לקיים נדרו, וא"כ הדרא קושיין לדוכתה דמאי איריא דנקט שפגלו.

ודן המל"מ לפי"ד- וכ"ת דאי משום האי טעמא אף שפגלו ליפטר כהנים כיון שהיה נדבה ואינו חייב באחריותו, הא

♦ הערות והוספות ♦

א. בעניי לא זכיתי להבין דעת קדשו דהמל"מ, הא דהוצרך להביא ראיה מדברי הגמ' דכ"ה וכן מרש"י, ותיפו"ל מהא דמפורש בגמ' בפ"ק דזבחים בהרבה מקומות דילפינן לקרבן עולה וכן שלמים [ולהדיא דאפי' שלמי נדבה] דמצוה לשוחטן לשמן ואם שחטן שלא לשמן אין הקרבן עולה לבעליו לשם חובה, וביותר הוא מפורש במתני' בריש מנחות, דאיתא התם דכל המנחות שקמצן שלא לשמן כשרות אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה וכו', ומפורש בהמשך המשנה שם ובגמ' דלא מיירי במנחות דחובה וכדוג' מנחת חוטא ומנחת סוטה, והשתא הרי שאר המנחות אינן מנחות חובה אלא באות בנדר ובנדבה, וקאמר להדיא במתני' דכשרות ולא עלו לבעלים לחובה, ומה הוצרך המל"מ להביא ראיה מרש"י ומדברי הגמ'.

וביותר יש לתמוה בדברי הצ"ח בחולין כ"ב: (ד"ה ואין להקשות) דנקט שם דהא דשנינו במתני' דכל הזבחים שנשחטו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, היינו דווקא אם כהנים שלוחי דידן נינהו, אבל למ"ד דכהנים שלוחי דרחמנא נינהו מכין שמסר ליד הכהן נגמר חיובו ותו ל"ש לחייב הבעלים להביא קרבן אחר.

[ולפי"ד הצ"ח מיושב משה"ק האחרונים דבמחשבה זו אינו מטיל מום בקדשים כיון דכבר חל פסולו וברמב"ם כתב דהאיסור דלא יחשב הוא משום דהוי כמטיל מום בקדשים, ולפי הצ"ח א"ש, דלמ"ד כהנים שלוחי דידן נינהו נמצא דבאמת הוא מחיל מחשבת פסול ורק דכיון דבלא"ה כבר הקרבן אינו עולה לבעלים לשם חובה לפיכך אין משמעות לפסולו, אך במחשבתו הוא מגדיר באופ"א את הקרבן לפסלו, וזה פשוט דאין כוונת הרמב"ם דהלאו דלא יחשב הוא רק היכן דבפועל מועלת מחשבתו לפסול הקרבן.]

והביא הצ"ח דברי המל"מ הנ"ל, וכתב לדחות ראייתו דהמל"מ דהאי ילפותא ממוצא שפתיך וכו' הוא דווקא למ"ד דשלוחי רחמנא נינהו אבל למ"ד שלוחי דידן נינהו ילפינן ליה לענין בל תאחר, ולהאי מ"ד קיימו הבעלים חיובם ואף אין צריכים לחזור ולהביא קרבן, עכתו"ד, וזה תימא דלהדיא מפורש במתני' במנחות דלא כדבריו, ולדבריו האי מתני' לא אזלא כמ"ד שלוחי דידן נינהו, ומ"ט לא הוכיחה הגמ' בנדרים ל"ה: מהאי מתני', [ואין לתרץ דהו"מ לדחות כדחינן התם הראיה ממתני' דהכהנים שפגלו דשאני

כתקנו, ואף שהוא כשר מ"מ אינו כתקנו, **הא** ליתא, דהא אמרינן בפרק מרובה (ב"ק ע"ח:) בעי רבא הרי עלי עולה והפריש שור ובא אחר וגנב מיפטר גנב נפשיה בכבש לרבנן בעולת העוף לראב"ע, מי אמרינן עולה קביל עליה א"ד מצי אמר ליה אנא מצוה מן המובחר [להביא שור לעולה ולא כבש] בעינא למיעבד, הדר פשטה גנב פטר עצמו בכבש לרבנן בעולת העוף לראב"ע [פי' דאינו חייב לשלם לו שור, ולא מצי למימר דאנא בעינא למיעבד מצוה מן המובחר], הרי לך מבואר דמשום טענה דמצוה מן המובחר לא מיחייב הגנב, וה"ה הכא דלא מיחייב הכהן בנדבה משום דשחטו שלא לשמו כיון שהקרבן כשר, ודווקא בפיגל חייב משום דלא הביא דורון, ועדיין יש להתיישב בדבר, עכ"ל המל"מ, והביאו הגרעק"א הנ"ל בקצרה.

ליתא, שהרי כתב רש"י בפרק הניזקין וכו' [רש"י הנ"ל] הרי היכא דפיגל אף שהיה נדבה חייב לשלם,

ותירץ המל"מ- ואפשר דדווקא בפיגל שהקרבן נפסל חייב לשלם אף בנדבה, אך במחשבה דשלא לשמו שהקרבן כשר אינו חייב לשלם שהרי כבר הביא דורון,

וב"ת נהי שהקרבן כשר מ"מ לא הוי קרבן מן המובחר כיון שנשחט שלא לשמו, והדבר פשוט הוא דמצוה מן המובחר הוא להקריבו לשמו, שהרי אפי' בשחט שלא לשמו קאמר רבא דאסור לזרוק דמו שלא לשמו, כ"ש דאעיקרא דמלתא מצוותו היא שיקרב לשמו, וא"כ אם שחטו שלא לשמו ליחייב הכהן, משום דיאמרו הבעלים אנו היינו רוצים להקריב קרבן

♦ הערות והוספות ♦

פיגול דאמ"ק לא יחשב מ"מ, והכ"נ בשלא לשמן נימא הכי, דזה אינו, דאם היינו אומרים כן אף לגבי שלא לשמן א"כ היה הדין דהקרבן פסול, [ופשוט], וצע"ג, וע"ע בשו"ת דובב מישרים ח"א סי' מ"ב, מש"כ בכ"ז.

[ובעיקר דבריו יל"ע, אם דבריו הן אף למ"ד דבעלים מפגלין בקרבן (לקמן מ"ו:), או דילמא דבכה"ג ודאי דחייב לחזור ולהביא, דעד כאן לא אמרינן דכיון שמסרו בעלים ליד כהן את הקרבן נגמר חיובם, ואף אם אירע פסול בקרבן מ"מ הבעלים קיימו את חיובם, אלא היכן דהפסול אינו עקירה בעיקר ההבאה לכהן, אך היכן שהבעלים פגלו בקרבן הר"ז מחסר את הבאת הקרבן מצד הבעלים להקריבה, ודווקא היכן דהוא פסול דלא נעשה מצד הבעלים בעיקר הקרבן, דמצד הבעלים הם סיימו את ההבאה לגבוה, אך הכא אין לומר כן, ומדבריו נראה דדבריו אמורים אף למ"ד דבעלים מפגלין בקרבן, וע"ע.]

ב. צע"ג מ"ט לא הביא המל"מ מהא דבגמ' בדף ד. איתא להדיא דמצוה לשחוט הקרבן לשמו, וילפינן ליה מאם זבח שלמים קרבנו שתהא זביחה לשם שלמים, ושאר קרבנות [ואף קרבנות נדבה] ילפינן משלמים.

ג. והגרעק"א כתב ראייה זו בלשון- וגדולה מזו אמרו וכו', ודו"ק.

ד. ובעיקר דין זה יש לציין דנחלקו האחרונים בדין זה, דהשער המלך (עהר"מ בהל' חו"מ שם) כתב נמי כדינו דהמל"מ דאין יכול לומר מצוה מן המובחר, והוכיח כן מהכס"מ בפ"ה מאיסור"מ (ה"ח), ולא מראיתו

והנה (לפי) הביא דברי המל"מ, והקשה עליו קו' זו].

והמבואר מהא דהמשנה למלך והגרעק"א למדו בדברי הגמ' דידן דקרבת נדבה ממש אין שום איסור להקריבו שלא לשמו, ואף אין מצוה וחיוב להקריבו לשמו כדינו, אלא מצוה היא מן המובחר, והא דאיתא בסוגיין 'ונדבה מי שרי לשנויי בה', לאו היינו קרבן נדבה ממש, אלא דחובה שחישב עליה שלא לשמה דנעשית נדבה מי שרי לשנויי בה, ובזה נתיישבה הקו' הב', [ולענין הקו' הא' יש ליישב בב' אופנים וכמשי"ת], והא דשאני נדבה הבאה מחמת חובה מנדבה סתם, הוא כדאיתא בגמ' לקמן דף ו. דשלא לשמו מכח לשמו קאתי, ופירש"י דמתחילתו לשמו הוקדש, והיינו דמכיון דמעיקרא קדושתו חלה באופן דחיוב, והיתה סיבה וטעם לחיוב קרבנו, אף דעכשיו כבר פקעה סיבת החיוב דהא בלא"ה אין הקרבן עולה לחיובו, אכתי הוי הקרבן קדוש ודינו ליקרב, ומשונה אינו חייב לשלם לו.

ובאמת דחידוש זה דאין כוונת הגמ' לקרבן נדבה בעלמא אלא לקרבן חובה דנהפך לנדבה, הוא מבואר בתוס' בפסחים, דהתוס' בפסחים ס"א. (ד"ה וישנו)

ויש לתמוה בדבריו בתרתי, חדא דהא הטעם דבפיגול חייב לשלם אף בקרבן נדבה דאינו חייב לשלם, כתב רש"י [וכן הרע"ב] דהוא משום דקשה בעיניו שלא הקריב קרבנו שהרי להביא דורון היה מבקש, וטעם זה שייך גם לגבי מחשבת שלא לשמה, דהרי מה דהתנדב קרבן הוא מפני דלהביא דורון היה מבקש, וזה נפסל ע"י המחשבת שלא לשמה, ומ"ט לא יהא חייב לשלם, [והגרעק"א אף העמיד דבריו בהדיא כפירוש להרע"ב הנ"ל, וכן המל"מ בתו"ד העמיד דבריו על פירוש רש"י].

עוד יש לתמוה, במה דהביא ראיה מההיא דהפריש שור לעולתו ובא אחר וגנבו דמצי פטר נפשיה בשה אע"ג דמצוה מן המובחר בשור, ולכאורה זה אינו ענין להכא כלל, דהתם מעיקרא דדינא יכול להביא שור לעולתו ויכול להביא שה לעולתו, אלא דישנה מצוה מן המובחר להביא שור לעולתו, והכא מעיקרא דדינא מצוה היא להקריב הקרבן כדינו דהיינו לשמו, ואף בקרבן נדבה, ורק דאם לא הקריבו לשמו אכתי הקרבן כשר, ואי"ז אותו דין דמצוה מן המובחר כלל, ומה הביאו המשנה למלך והגרעק"א ראיה משם, [שו"מ דהטהרת הקודש (בדף ו. ד"ה

♦ הערות והוספות ♦

דהמל"מ, יעו"ש, והשפת אמת לקמן דף ד. (ד"ה וישנו) חולק וס"ל דפשוט דכשם דלגבי פיגול אמרינן דבין בנדר ובין בנדבה חייב הכהן כמ"כ נמי לגבי חישב הכהן מחשבת שלא לשמה כ"ה הדין, והפרי יצחק ח"א סי' נ"ח (ד"ה עור צ"ע) נקט דהוא כ"ש דבמחשבת שלא לשמה חייב הכהן לשלם מפני תיקון העולם, יעו"ש הטעם.

ה. וקו' זו היא סברת השפת אמת הנ"ל בהערה 4.

אתי לבאר החילוק בין שינוי קודש לאחר מיתה ובין שינוי בעלים לאחר מיתה, ובסוד כתבו- אי נמי שינוי קודש אסור לשנות אחר מיתה, דאמר בריש זבחים ונדבה מי שרי לשנויי בה, אבל שינוי בעלים ליכא אפי' איסור כיון דאינו לאחר מיתה, ע"כ.

ובעין עיקר דינא דהמשנה למלך והגרעק"א מצינו נמי בשיטמ"ק בב"ק דף ה. דאתי לפרש מה דפירש"י הא דאיתא התם דמפגל הוי מזיק, ופירש"י דהיינו במחשב על חטאת לשם שלמים, ופירש השיטמ"ק [בחד פירושא] הא דלא פירש"י בחטאת לשם עולה וכיו"ב- נראה דמילתא דפסיקא נקט, דשלמים לא משכח אלא באומר הרי עלי, דאלו בהרי זה לא מחייב באחריותן ואין הבעלים נפסדים, ע"כ, והוא להדיא כדברי המל"מ והגרעק"א דבכה"ג אינו חייב לשלם לו לפי שאין הבעלים נפסדין, [אמנם אפשר דהשיטמ"ק לא ס"ל כמש"כ רש"י וכן הרע"ב דהא דאינו עולה לו לדורון חשיב מזיק לענין חיוב תשלומין, ודלא כהגרעק"א דדבריו מוסבים על מש"כ הרע"ב וכן המל"מ להדיא קאי לפי פ' רש"י].

ויש לידע, דהקרית ספר (פסוה"מ פט"ו, הו"ד בכנסת הראשונים) כתב להדיא דהאיסור הוא לחשב בין בנדר ובין בנדבה, [והיינו בין בקרבן שעיקרו נדר, ובין בקרבן שעיקרו נדבה], והוא דלא ככל הנ"ל.

ב

פלוגתת האחרונים בדין ריצוי בקרבן נדבה שנשחט שלא לשמו - וביאור המל"מ והגרעק"א לפי"ז

ובעיקר הדין ריצוי בקרבן נדבה ששחטו שלא לשמו מצינו דנחלקו האחרונים, דהשפת אמת לקמן בדף ה: (ד"ה

אתי לבאר החילוק בין שינוי קודש לאחר מיתה ובין שינוי בעלים לאחר מיתה, ובסוד כתבו- אי נמי שינוי קודש אסור לשנות אחר מיתה, דאמר בריש זבחים ונדבה מי שרי לשנויי בה, אבל שינוי בעלים ליכא אפי' איסור כיון דאינו לאחר מיתה, ע"כ.

ומוכח מתוס' דלמד בדברי הגמ' 'ונדבה מי שרי לשנויי בה' דהיינו קרבן חובה דנהפך לנדבה, דאם נפרש דס"ל דקאי בקרבן נדבה ממש, א"כ יקשה מה דהביא מהא ראיא לדבריו, דאין בזה מקור לכך דשינוי קודש אסור לשנות לאחר מיתה, דיתכן לומר דדווקא קרבן נדבה אסור לחשב בו מחשבת שינוי קודש כיון דהוא קרבן מעליא הראוי לעלות לשם מה שהוא בא, אבל לאחר מיתה דהקרבן אינו ראוי לעלות לשם חיובו, דהא כבר הבעלים מתו ופקע חיובן לגמרי, אף דמועלת ההקרבה כדורון, מ"מ אי"ז הטעם דהקרבן הוקדש מעיקרא, ובזה שונה מקרבן נדבה דמעיקרא הוקדש לשם דורון, [ואין לומר דכוונתו להביא ראיא מעיקר דינא דגמרא, דלא משמע כן כלל], וע"כ צ"ל דמיירי בקרבן חובה דנהפך לנדבה, דהוא נמי אינו קרב לשם מה דהוקדש מתחילתו, ואפ"ה מפורש בגמ' דאסור לשנותו, ושפיר הביאו התוס' ראיא מהא.

ומשמע לפי"ז דבאמת קרבן שהוקדש מעיקרא בתורת נדבה אין איסור לשנותו, דאל"כ תתרץ הגמ' דכיון דהוי כקרבן נדבה א"כ ודאי דאסור לשנותו מק"ו מקרבן נדבה מתחילתו, דהא קרבן נדבה מתחילתו לא שייך בו הטעם דמכח לשמו

להגן עליו מן היסורין, והוא להדיא דלא כשפ"א והאפיקי ים הנ"ל, וצ"ע.]

אולם הזבח תודה (בסוגיין) כתב- ונראה דבנדבה גופא דהיינו שאמר הרי זו עולה ושחטה שלא לשמה, לא שייך בזה דינא דלא עלו לשם חובה שיצטרך להביא אחר, דאף דלכתחלה בודאי מצוה לחשוב כל העבודות של הקרבנות לשמן בין דנדר בין דנדבה, ואם לא עשה כן אין נחשב הקרבן לבעלים לשם מה שהקדישהו, וממילא צריך להביא אחר לצאת ידי חובה, מ"מ בנדבה כיון שאמר הרי זו מה תועלת יהיה אם יביא אחר, ולא גרע מאלו האבידה בידים דאין לו תקנה באחרת,

אלא לפי מה דמסקינן לקמן בדף ו דלא כיפרו על מה שבאו, אם הפריש נדבת עולתו זו על עשה שעבר צריך להביא אחר לדורון על עשה שעבר, אבל לא בתורת חיובא לצאת בזה ידי נדבתן שהתנדב, ואין לסתור דברינו מלשון המשנה כל הזבחים שכוללת כל הקרבנות, דזה אינו, דהמשנה קא קאמר דלא עלו לשם חובה, והיינו בדבר שיש חיוב על גופו, משא"כ בזו כיון שאמר הרי זו החיוב הוא רק על הקרבן, עכ"ד, ולהדיא פירש דברי הגמ' דמיירי דווקא בקרבן חובה שנשתנה להיות נדבה.

אמר רב אסי) כתב- דנראה דהכא נמי בשלא לשמה, נהי דלא עלה לשם חובת הנדר אבל שפיר מתכפר אעשה, ככל עולת נדבה שמתכפרין אעשה, וא"כ עיקר הפי' ואין מרצין דקאמר ר"א היינו להיות עולה לשם חובה, ע"כ, והיינו דבאמת עולת נדבה שקריבה שלא לשמה הר"ז מכפרת על העשה, [פי' ואין כפרתו רק מקופיא], ואע"פ דעכשיו היא קריבה בתורת נדבה, אך סו"ס כיון דקריבה בתורת עולה ממילא היא מכפרת על העשה, ולא נתחסר בתורת הריצוי של הקרבן אלא כלפי כפרת הבעלים בלחוד, וכמו"כ נראה באפיקי ים (ח"א סי' כ"ה).

[ויש להעיר דצ"ע בדבריהם, דלכאורה ברש"י מפורש דלא כדבריהם, דרש"י בדף ו. (ד"ה כיפרו) פירש הא דבעי התם אם כיפרו על מה שבאו - פי' קרבנות שהוקרבו שלא לשמן- או לא כיפרו, ופירש"י דנפק"מ שלא ידאג מן היסורין בינתיים, ודייקו כל האחרונים דלא כתב רש"י נפק"מ בכפרה לענין חיוב וכיו"ב, אלא רק לענין שלא ידאג מן היסורין, וה"ט דס"ל לרש"י דזה ודאי דקרבן שנשחט שלא לשמו אין בכחו לכפר כלל, והצד דכיפרו על מה דבאו היינו דההקדבה מועלת לענין

♦ הערות והוספות ♦

ו. יל"ע לשיטתו דקרבן עולה חובה שהוקרב שלא לשמו דאינו עולה לשם עשה כיון דאין הקרבנות הקרבה מעליא אם במנחת נסכים גם יהיה הדין כן או לא, פי' דהא במנחת נ"א: מצינו דגר שמת נסכיו קריבים משל ציבור, וכ"פ הרמב"ם בפ"ד משקלים (ה"ד), וכן לגבי קרבן עכו"ם מצינו כמו"כ, יעוי' ברמב"ם שם (ה"ג) ובחידושי הגר"ז עהר"מ (פ"ג ממעה"ק ה"ה), והיינו דאע"פ דאין הנסכים קריבים משלו אלא משל ציבור אפ"ה חשיב דהקרבן הוקרב עם נסכים, וא"כ יש לומר דאף היכן דקרבן נסכיו שלא

העשה, וכ"כ הגרי"ז במכתבו הנודע לחזו"י (נד' במשמר הלוי תנינא, סי' ט"ו), עיי"ש, אולם זה קצת קשה, דהזב"ת גופיה כתב (בד"ה אבל בקדושתיהו) - אבל בקדושתיהו קיימי, לכאורה סברא זו לא שייך כי אם בשינוי קודש דעומדת עדיין בקדושתה הראשונה למה שהופרשה אבל לא בשינוי בעלים, ומ"מ האמת הוא דאפי' בשינוי בעלים וכו', והיינו דס"ל דהקרבן קיים בקדושתו לגמרי וכדמעיקרא, וזה סותר לזב"ת הנ"ל דהעולה אינה מכפרת על עשה שבידו, וצ"ע.]

ולפי מש"כ השפת אמת א"כ לגבי עולה ששחטה שלא לשמה א"ש הא דכתבו המל"מ והגרעק"א דאינו אלא מצוה מן המובחר, דהא אף לאחר השינוי אכתי הוא קרב כקרבן עולה, ואף מכפר על העשה שעליו בא הקרבן עולה, ומה הזיקו שיתחייב לשלם לו, ואף מצד דלא נתקיימה כוונתו להקריב קרבן לדורון נמי א"ש המל"מ והגרעק"א, דהא לפי"ז שפיר חשיב דנתקיימה כוונתו, דהקרבן מכפר על העשה כדורון וכפי דעתו וכוונתו בהבאת הקרבן.

וכוונת דבריו, דבאמת בנדבה אין טעם להצריכו להביא קרבן אחר, לפי דקרבן נדבה כלה חיובו בהבאת הקרבן נדבה, ואף אם יביא קרבן אחר לא יהא זה תיקון לקלקולו, אלא יהא זה קרבן חדש, ולפי מה דמסקינן לקמן בדף ו' דלא כיפרו על מה שבאו, אם הפריש עולה על עשה שעבר צריך להביא עולה נוספת לכפר על חטאו, והוא דלא כהשפת אמת דכתב דאי"צ להביא קרבן אחר, ואותו הקרבן עצמו מכפר על העשה כיון דסו"ס הוא קרב כקרבן עולה.¹

[ולמש"כ החזון יחזקאל (פ"א ה"א, ד"ה אלא) דקרבן שהוקרב שלא לשמו אין עוד בהקרבנותו שום ריצוי לבעליו, ואינו כמו נדבה שהוא מרצה לבעליו, והא דקריבה הוא רק משום שיש עליה קדושת מזבח, לפי"ז ודאי דאין העולה מכפרת על העשה, כיון דאינה מתייחת כלל לבעליה, ובאמת מצד המקדיש לא היה דינה ליקרב, ואין לה משמעות כקרבן, ובודאי דאינה מכפרת על

♦ הערות והוספות ♦

לשמה, מ"מ יחשב דהקרבן הוקרב עם נסכיו דלא גרע מנסכים הבאים משל ציבור, [ובמנח"א במנחות (עמ' י"ד) דייק מהרמב"ם בפט"ו מפסוה"מ (ה"ב) דלא חילק בין מנחת נסכים לשאר מנחות, וצ"ע].

אלא דלזב"ת הנ"ל יל"ד בהא, דנסכים הקריבים משל ציבור אף דאינם נסכים שלו מ"מ אין חסרון בהקרבת הנסכים, אך נסכים דקרבנו שלא לשמה דזה חסרון בהקרבת הנסכים, בזה שפיר יש לומר דלא עלו לבעלים לחובתן, וכמו דלגבי עולה כתב הזב"ת טעם זה, הכ"נ לגבי נסכים יהא הדין כן, אא"כ נימא דנסכים שאני דמצאוהו ההקרבא כקרבן נסכים היא המגדירה דהקרבן קרב עם נסכיו, ומה"ט נסכים באין משל ציבור, וממילא אף היכן דיש חסרון דהגדרת הנסכים כקרבן, חשיב שפיר דהקרבן קרב עם נסכיו, וצ"ע.

ז. וע"ע בספר נתיבות הקודש (דף ד:, ד"ה ולרב פנחס, בנדמ"ח עמ' י"ז) מה שכתב בגדר הפקעת הקרבן מהבעלים ע"י המחשבה שלא לשמה, ואף לענין קרבן עולה, ודו"ק.

בעיקר הקרבנות, וכדמפורש בגמ' בהרבה מקומות, והא ודאי דאכתי שם קרבן עולה עליו, וכדמפורש בגמ' בכמה מקומות, ובמה נחלקו אם הקרבן עולה דחישב עליו יכול לרצות על עשה שעבר כשאר עולה או לא, דלמר פשיטא ליה הכי ולמר פשיטא ליה הכי.

ג

במש"כ רש"י והרמב"ם דאם עבר ושינה כשר

ובעיקר הא דאמרינן בגמ' דעולה ששחטה שלא לשמה אסור לזרוק דמה שלא לשמה, מצינו ענין מחודש ברש"י והרמב"ם, דרש"י (סוע"א, ד"ה אבל בקדושתיהו) פירש הא דאמרינן דתנא אתי לאשמועינן דלבעלים הוא דאינו מרצה אבל בקדושתיהו קיימי ואסור לשנויי בהו, ופירש"י- ואסור לשנויי בהו תו שינויא אחרינא לעבוד אחת משאר עבודות לכתחילה שלא לשמה, מיהו אם עבר ושינה כשר, ע"כ.

וכמו"כ כתב הרמב"ם בהלכותיו (פט"ו מפסוה"מ ה"ג)- אסור לחשב בקדשים מחשבה שאינה נכונה כמו שיתבאר, לפיכך זבח ששחטו שלא לשמו או מנחה שקמצה שלא לשמה בין בזדון בין בשגגה חייב להשלים שאר עבודות לשמן, 'אפי' אם שחט וקבל והוליד במחשבת שינוי השם חייב לזרוק במחשבה נכונה^ה, ע"כ.

אכן אכתי יקשה על דבריהם משלמים, דבשלמא קרבן עולה דבא לדורון בזה יש לומר דאף היכן דהקרבן הוקרב שלא לשמו אכתי הקרבן מרצה, אבל בקרבן שלמים הבא בנדבה, דמשמעות ההקרבה היא בכך דהקרבן מוקרב כשלמים הבא בנדבתו, א"כ היכן דהקרבן הוקרב שלא לשמו נמצא דהפסיד קרבנו לגמרי, ומ"ט לא יהא חייב לשלם, וכדין פיגל בקרבן נדבה.

ובעל כרחינו צריכין אנו לומר דדברי המל"מ והגרעק"א הוא יסוד כללי, דאף בהוקרב שלא לשמו אכתי לא פקע שם הקרבן, ושפיר קרב הקרבן לשם מה שהוקדש, ולהכי כתבו המל"מ והגרעק"א דאינו אלא מצוה מן המוכחר, ודווקא לגבי קרבן חובה שנהפך לנדבה אמרינן בגמ' דאסור לחשב בו לפי שהוא אינו קרב כקיום סיבת ההקרבה, ואע"פ דאף קודם מחשבתו לא היה הקרבן יכול ליקרב לשם מה שהוקדש, אך הא דקרב על מה שבא הוא רק טעם לכך דחשיב שינוי, והכא שפיר חשיב שינוי כיון דהוא שינוי ממטרת הקדשת הקרבן, וחשיב עכשיו דמשנה הקרבן ממה שהוא, כיון דהא אליבא דאמת שם הקרבן קיים כדמעיקרא, וזה צריך ביאור.

וכמו"כ יש להתבונן במחלוקתם דהשפת אמת והזבח תודה, דהא זה ודאי דקרבן עולה דנשחט שלא לשמו חסר

♦ הערות והוספות ♦

ח. ובררך אגב יש להעיר בדברי הכס"מ שם, דציין 'מימרא דרבא זבחים דף ז, וצ"ע דשם הובא מימרא

ובאמת דבפיה"מ להרמב"ם הנדמ"ח (מהדר' קורח) איתא באופ"א- באמרו כשרין נתכוין 'שיגמור את העבודה' לשם הזבח ואע"פ ששחט שלא לשמו, ע"כ, וכוונת הרמב"ם לפרש כמש"נ בגמ', דהא דאמר דכשרין לאו היינו דכשרין ועלו לשם חובה, אלא דצריך לגמור את העבודה לשם הזבח ואע"פ שנשחט שלא לשמו, אך לשאר נוסחאות מבואר ברמב"ם דאם עבר ושינה בשאר עבודות הקרבן פסול, וזה מילתא דתמיהה'.

עוד יש להתבונן במש"כ רש"י בד"ה הקודם לזה (ד"ה הא קמ"ל) בביאור הקמ"ל דלבעלים הוא דלא עלו וכו'- הא קמ"ל דאין בהם שום ירידה אלא אותה

ובדברי שניהם נתבאר דאתו לאשמועינן חידוש, דאף לאחר שחישב על הקרבן מחשבת שלא לשמה בשחיטה וחזר ושינה בקבלה וחזר ושינה בהולכה, אפ"ה הקרבן כשר ואסור לחשב בזריקה, וצ"ע מה חידוש יש בזה, ומה טעם יפסל הקרבן?.

וגדולה מזו מצינו ברמב"ם בפיה"מ (כריש פירקין, בנד' בסוף הגמ'), דמשמע מדבריו דבאמת בכה"ג פסול, דכתב- מה שאמר כשרים ר"ל 'כשנגמרה' העבודה לשם הזבח, אע"פ ששחט שלא לשמן, כגון וכו', ע"כ, ומבואר ברמב"ם דבאמת כ"ה הדין, דדווקא אם שאר העבודות נעשו לשמן ונגמרה העבודה לשם הזבח, הוי הקרבן כשר, אבל בלא"ה הוי הקרבן פסול, וזה תימא דמה טעם יש בזה.

♦ הערות והוספות ♦

דרבא דריש פירקין, ומה תוספת מצא בדברי רבא המובאים בדף ז, וביותר דלגבי תחילת ההלכה שם דאסור לחזור ולחשב בקדשים אחר שכבר שינה, ציין הכס"מ גופיה את הגמ' בריש מכילתין ובריש מנחות, וצ"ע.

ט. וביותר דבגמ' הא מוכח דאין מחשבתו השניה מועלת לפסול הקרבן, דהא לולי הילפותא מהא דקרי ליה נדר וקרי ליה נדבה, מסבירא היינו אומרים דכיון ששינה פעם א' יהיה מותר לחזור ולשנות, ואם מחשבתו השניה פוסלת הקרבן א"כ ודאי דאסור לשנותו, אולם קר' זו לחודה אינה קשה כ"כ, ואי"ז קושיא מכרחת, דהס"ד דגמ' דמותר לחזור ולחשב עליה שלא לשמה הוא משום דהוה סבירא לן דמיד במחשבתו הראשונה כבר נעקר שם הקרבן לגמרי, ולכך מותר לחזור ולחשב על הקרבן, ולפי מה דהיינו סבורין לומר כן, א"כ הכ"נ אין מחשבתו פוסלת הקרבן ושפיר נעקר הקרבן לשם אחר, ורק למה דקיי"ל דאסור לחזור ולשנות הקרבן וה"ט דאכתי קיים הקרבן כדינו, ולא מצינו דנתחדש דאפשר לשנות הקרבן משמו, לפי צד זה הוה ס"ד דאם חזר וחישב עליו בעבודה אחרת נפסל הקרבן.

י. ומטו בי מדרשא ליישב קו' זו ע"פ דברי הגרי"ז הנודעים (יובאו דבריו אי"ה לקמן סימן ג') בגדר הדין נדבה דחל בקרבן, דבדין נדבה נאמר דע"י מחשבת שלא לשמה שנעקר כח הריצוי של הקרבן חל בו ריצוי מחודש של נדבה, וכאשר חושב שלא לשמה בקרבן כזה הוא פוסל הרצאה זו, וס"ד דבכה"ג אין מתחדש הרצאה אחרת של נדבה, וממילא הקרבן נפסל, דההכשר של שלא לשמו הוא משום שחל בו דין נדבה, [וכמבואר בגמ' דף ד: אימא היכא דשחיט להו שלא לשמה ליפסלו והיינו דבלא ילפותא מקרא יש לפסול].

ולחקטיר אימוריהן ולאכול את הנאכלין, ובדין להקטיר אימוריהן, כבר נודע הא דאיתא בתו"כ (ויקרא, נדבה, פרשת י"ד, א') לגבי דין הקטרת אימורים - והקריב המזבחה אע"פ ששחטו שלא לשמו, ומבואר שהוא חידוש דיש דין הקטרת אימורים בקרבן שנשחט שלא לשמו, וצ"ע מה חידוש הוא, והא סו"ס הוא קרבן שלמים ומ"ט לא יהא בו דין הקטרת אימורים^א, ומבואר דאע"פ דכשר אך אין שם הקרבן קיים ממש כדמעיקרא, וצ"ב גדר הדבר.

[ואין] ליישב דס"ד דדין הקטרת אימורים הוא דווקא היכן דנשחט לשמו, וכמו דילפינן שם - שלמים אע"פ שלא סמך עליהם, והיינו דס"ד דכיון דלא סמך עליהם אין דין הקטרת אימורים, והכ"נ היכן ששחט הקרבן שלא לשמו היה ס"ד דלא יהא דין הקטרת אימורים, ויעוי' במנח"א (זבחים ח"א, הנדמ"ח, עמ' י') דפירש כן.

לבדה, וצריך ביאור מהי אותה הירידה דאין בקרבן שום ירידה אלא זו.

[ובספר] נזר הקודש כתב לדון לגבי דין קדימה בקרבנות, אם קרבן דלא שינה בו יהא קודם לקרבן דשינה בו מחמת דנחסר בקדושתו, או לא, וכתב להוכיח מרש"י דכתב דאין בהם שום ירידה אלא אותה לבדה, ואולי לזה נתכוון רש"י, וצ"ע.]

ד

כמה מקומות דמבו' דאע"פ דכשר אך אין שם הקרבן כדמעיקרא
ובאמת דכחידוש זה מצינו לגבי דין הקטרת אימורים, דרש"י במתני' פירש הא דכל הזבחים שנזבח שלא לשמן כשרים - כשרים לזרוק דמן ולהקטיר אימוריהם ולאכול את הנאכלין אע"פ שמצותן לשוחטן לשמן, והיינו דהדין כשרות הוא לענין ג' דינים, לזרוק דמן

♦ הערות והוספות ♦

אך בענ"ד לא נחזו לי דברים אלו, חדא דנראה דאין זו כוונת הגר"ז, ובודאי דהדין ריצוי דהקרבן לאחר ששינה בו הוא אותו דין ריצוי כדמעיקרא, ורק דכיון דכבר חישב בו ממילא הוי ריעותא בהקרבנות הקרבן כדינו, ויש לדון ולומר דבכה"ג לא אסרה תורה, וסרה תשובתו.
זאת ועוד דכשם דההרצאה הראשונה קיימת אף לאחר דחישב בשעת שחיטה, הכ"נ אף לבתר דחישב בעבודה אחרת דהקרבן יהא קרב שלא לשמו, יהא קרב הקרבן בתורת הרצאה חדשה, ומדוע יפסל. וביותר דמעיקר הגמ' פירכא לדבריו, דהא לת"ק דמתניתין הדין דכשר ולא עלו לבעלים לשם חובה הוא גם באשם, ואף דאשם אינו בא בנדבה, וחזינן מהא דאין כוונת הגמ' כפשוטו, דמחמת דהוא קרבן נדבה ויש בו ריצוי זה מטעם זה הקרבן כשר, דהרי באשם טעם זה אינו קיים, אלא הוא רק ביטוי לכך דהקרבן בעצמותו קרב כמעיקרא, והשינוי אינו אלא במצב הקרבן ובהגדרת ההקרבא אך לא בגופו של הקרבן, ובזה אין שום טעם לחלק ולומר דהיכן דשינה אף בעבודה שניה הר"ז פסל את ההרצאה, ופשוט. **יא.** ובביאור הח"ח שם כתב דאה"נ אתי לאשמועינן דינא דרבא דאע"פ שנשחט שלא לשמו כשר ולכך צריך להקריב האימורים, וזה דחוק, דלא משמע דהת"כ אתי לחדש את הדין כשרות של הקרבן, אלא את הדין הקרבנות האימורין לחוד.

מעין בדין כשרים ולא עלו לבעלים לשם חובה חיים יא

והח"ח בביאורו על התו"כ שם פירש-
שלא לשמה מנין - שהרי לא
עלתה לבעלים וס"ד שישתנה דינה גם לגבי
העור, ע"כ, ונראה דבא לבאר את השייכות
בין דין הפשט ובין דין לא עלתה לבעלים,
וצ"ע מה תירץ ע"ז.

ה

באיסור לחשוב בעבודה אחרת

ובהא דאמרינן בגמ' דאיבעית אימא קרא
וכו' אלא אם כמה שנדרת עשית
יהא נדר ואם לאו נדבה תהא ונדבה מי שרי
לשנויי בה, מצינו לשונות חלוקים
בראשונים מהו האיסור לשנות הקרבן
במצב זה דכבר עקר הקרבן מחובה לנדבה.
דרש"י בסוגיין פירש- ונדבה מי שרי
לשנויי בה - וכיון דרחמנא קרייה
נדבה מי שרי לשנויי בה, הא אמרינן בפ'
שני (לקמן כ"ט:) אסור לחשב בקדשים ויליף
מקרא דלא יחשב וכו', ע"כ, ומבואר
דהאיסור הוא מקרא דלא יחשב, ולא מקרא
דאם זבח שלמים קרבנו דילפינן מהא דתהא
שחיטה לשם שלמים.

ורש"י במנחות ב: (ד"ה ונדבה) פירש
באופ"א [ההיא סוגיא דהתם דהיא
כסוגי' דידן]- ונדבה מי שרי לשנויי בה -
והכתיב אם זבח שלמים קרבנו, שתהא
זביחה לשם שלמים, ע"כ, והיינו דס"ל
דהטעם לאיסור הוא מקרא דאם זבח
שלמים קרבנו דילפינן מיניה דמצוה
לשוחטו לשם שלמים, וחייב זה קיים אף
לאחר שחישב בשחיטה לשנות הקרבן, אך
הלאו דלא יחשב אי"ז סיבה לאיסור היכן
דכבר שינה הקרבן משמו הראשון, ועמדו

דנראה דזה אינו מיישב הקו', דאע"פ דזה
אמת דהוא הס"ד, אך אכתי אינו
מבואר מדוע יהא זה חסרון בהקרבה,
ובשלמא היכן שלא סמך שפיר היה ס"ד
דלא יהא הקטרת אימורים, דהוא חסרון
בצורת ההקרבה, אך במחשב בקרבן דיהא
קרב שלא לשמו קשה דמה זה חסרון
בהקרבה.]

ובתורת כהנים (ויקרא, דיבורא דנדבה,
פרשתא ד' פרק ה', ו') איתא [כלפי
דין הפשט בקרבן עולה]- אין לי אלא
שנשחטה לשמה נשחטה שלא לשמה מנין,
תלמוד לומר העולה כל שהיא עולה טעונה
הפשטה, ופי' הר"ש [וכן פירש רבינו הלל]-
נשחטה שלא לשמה מנין - שטעונה הפשט
אע"פ שהיא כשרה כדתנן בריש זבחים,
מרבא לה - דס"ד כיון שדחה מן הבעלים
שלא יצאו ידי חובה לא תהא במצות
הפשט, ע"כ, ולכאורה מה הס"ד דלא יהא
בדין הפשט, והרי הוא קרב כקרבן עולה,
וקרבן עולה טעון הפשט, ומבואר דאף
דקרב אך הוא אינו קיים בשם הקרבן
כדמעיקרא.

ולכאורה זהו הטעם דס"ל לזבח תודה
(הנ"ל באות ב) דקרבן עולה
שחישב עליו שלא לשמו אינו מכפר על
עשה שעבר, ודלא כהשפ"א, וטעמו
דהזב"ת משום דחסר בשם הקרבן עולה,
וקרבן כזה אינו מועיל לכפר, וכל זה צ"ב,
דמהו קרבן זה דמחד גיסא הוא קרב כקרבן
עולה, ומאידך גיסא הוא אינו קרבן עולה
ממש.

בין בשגגה חייב להשלים שאר עבודות לשמן, אפי' אם שחט וקבל והולך במחשבת שינוי השם חייב לזרוק במחשבה נכונה^ז, ע"כ.

והא דכתב הרמב"ם דאסור לחשב בקדשים וכו' כמו שיתבאר כתב הכס"מ דכוונתו למש"כ בפ"ח (ה"א)

בזה רבותינו האחרונים בביאור רש"י הכא ובמנחות, וכן בסתירת רש"י^{יב}.

והרמב"ם בפט"ו מפסוק^מ (ה"ג, הו"ד למעלה) כתב- אסור לחשב

בקדשים מחשבה שאינה נכונה כמו שיתבאר, 'לפיכך' זבח ששחטו שלא לשמו או מנחה שקמצה שלא לשמה בין בזדון

♦ הערות והוספות ♦

יב. ועיין בברכת הזבח במנחות שם דכתב דפירוש רש"י דהתם נראה טפי לפי דבגמ' בדף ד. נראה כדבריו, והצ"ק שם כתב דאפשר דכוונת רש"י דמתרוויהו ילפינן, דמאם זבח שלמים לא שמעי' אלא דאסור לשנויי בשינוי בעלים כדאמרינן התם (בזבחים) בדף ז., ומלא יחשב ילפינן נמי שינוי קודש דאסור לשנויי בשינוי קודש, וזה צ"ב דמהיכ"ת לחלק ולומר דקרא דואם זבח שלמים קרבנו אינו אוסר לשנות שינוי קודש אלא שינוי בעלים לחוד, והוא להוציא עיקר קרא ממשמעותו, וודאי דעכ"פ אזיל אף על שינוי קודש, וצ"ע.

והמצפ"א בריש זבחים כתב לפרש באופ"א, דודאי דעיקר האיסור הוא מקרא דלא יחשב וכדמבואר ברמב"ם ובחינוך דכללו כל מחשבה הפוסלת בכלל הילפותא דלא יחשב, אלא דצריך ללמוד מ'אם זבח שלמים קרבנו' לגלות על כך דגם זה בכלל האיסור דנתחדש בפסוק דלא יחשב, ולא אמרינן דכיון דכבר חל בו פסול מעתה אין טעם לאיסור ד'לא יחשב', ולפיכך כתב רש"י במנחות הפסוק ד'ואם זבח שלמים קרבנו' כיון דזהו המקור לכך שאסור לחשב בקרבן זה ששינה אותו כבר, ורש"י הכא הביא הפסוק דלא יחשב משום דזהו הפסוק האוסר לשנות, והכא הוא עיקרא דדינא ולכך כתב כאן את עיקר האיסור האוסר לשנות, עכתו"ד בתוספת קצת, ודוחק.

יג. משמע מלשון הרמב"ם דיש חידוש בחישוב בג' עבודות שלא לשמה דיהא אסור לחשב בזריקה, יותר מאם חישב בשחיטה לחודה דיהא אסור לחשב בעבודה אחרת, וזה צ"ע דמה חידוש יש בזה יותר מבזה.

ובספר משיעורי הגר"ד (עמ' י"ב) הביא מהגאון בעל ושב הכהן (בקונט' זכר צדיק דרוש א' עמ' י"ב-י"ג) דכתב בכוונת הרמב"ם דכיון ששחט שלא לשמה א"כ אמרינן דכל העושה ע"ד ראשונה הוא עושה, ולכן בעינן דיעשה הקבלה במחשבת לשמה ולא סגי בסתמא, ולאחר שחשב בקבלה לשמה כבר יכול להמשיך שאר העבודות בסתמא, ולכך כתב הרמב"ם דאם שחט וקבל והולך במחשבת שינוי השם חייב לזרוק במחשבה נכונה, דכיון שעשה כל העבודות שלא לשמן א"כ מוכרח לעשות הזריקה במחשבת לשמה.

והקשה הגר"ד דאפי' אי אמרינן כל העושה ע"ד הראשונה בפיגול המכוון בזה הוא דכיון שחשב בעבודה הראשונה ממילא אף העבודה השניה מתייחסת למה שחישב בתחילה, אבל איסור ואי שלא יהיה, דהא המחשבה היא אחת ועתה לא היתה מחשבה שניה, וברמב"ם הרי מבואר דחייב לחשוב לשמן דבלא"ה יעבור איסור, ובשלמא אי כוונת הרמב"ם לאפוקי שלא יחשוב שלא לשמה, א"כ ניחא דבכה"ג יעבור איסור, אבל לדבריו הרי הרמב"ם אתי לאפוקי מסתמא, וא"כ יקשה דמדוע בסתמא יעבור איסור, עכתו"ד.

ודברי הגאון בעל ושב הכהן לא נתחוורו לי כפה"צ, דסו"ס לא תירץ הקו' דמה חידוש יש בעשה ג' עבודות שלא לשמה יותר מבעשה עבודה א' שלא לשמה, ודברי הגר"ד [כפי דנכתבו] אין בהם הבנה

דלא יחשב ולא כתב הילפותא ד'אם זבח שלמים קרבנו'.

ובאמת דכבר הקשו הקרן אורה הטהרת הקודש (בסוגיין) והשפת אמת (בסוגיין) ועוד אחרונים לפי מה דכתב הרמב"ם בפ"ח מפסוה"מ (ה"א) דהא דאסור דלחשב בקדשים מחשבה שאינה נכונה הוא משום דהוי כמטיל מום בקדשים, א"כ אחר שכבר חישב בקרבן ונפסל מלעלות לשם חובה, לא יהא אסור לחזור ולחשב מחשבת שינוי, דהרי אינו פוסל את הקרבן במחשבתו יותר ממה שהיה מעיקרא, ומ"ט אמרינן בגמ' הכא דאסורי, [וביותר למש"כ הרמב"ם דטעם האיסור הוא מקרא דלא יחשב].

ויש לציין, דדין זה דנקטו האחרונים בפשיטות דמטיל מום בעל מום אינו עובר באיסור, נחלקו בו ר' מאיר ורבנן בבכורות דף ל"ג,; אם מטיל מום בעל מום

דאסור לחשב מחשבה שאינה נכונה מלאו דלא יחשב, והקשו הגאון בעל ושב הכהן [בקונטרס זכר צדיק] והגרי"ז דמהו הא דכתב הרמב"ם 'לפיכך זבח ששחטו וכו', ומה השייכות בין מה דפסק הרמב"ם דאסור לחשב בקדשים מחשבה דאינה נכונה מלאו דלא יחשב, להא דזבח ששחטו שלא לשמו חייב להשלים שאר עבודותיו לשמן.

ובחידושי הגרי"ז (סטנסייל) ריש מנחות מובא לבאר דברי הרמב"ם, דאי משום הדין דצריך להקריב הקרבן לשמו זה אינו טעם לאיסור היכן דכבר חישב על הקרבן, כיון דכבר חל בקרבן דין דאינו עולה לשם חובה, ורק משום האיסור דלא יחשב צריך לחשוב לשמן, דאסור לחשב על הקרבן שלא לשמו, ועפ"י ביאר הגרי"ז הא דרש"י במנחות כתב הילפותא

♦ הערות והוספות ♦

כלל, דמה בכך דהמחשבה השניה מתייחסת לראשונה ומה זה טעם לגבי דלא יעבור באיסור במחשבתו, ואטו האיסור לחשב בקדשים מחשבה שאינה נכונה הוא רק מחשבה דיש לה שם מחשבה, והכ"נ נהי דהמחשבה השניה מוגדרת כמחשבה הפוסלת מחמת דמתייחסת למחשבה הראשונה, אך סו"ס במחשבה השניה הוא מחשב בעבודה דהעבודה תהא נעשית שלא לשמה, ומדוע לא יהא עובר בלאו דלא יחשב, ולא מר בר רב אשי חתים עליה.

וביותר קשה בדברי הכס"מ בביאור הרמב"ם הנ"ל בפט"ו מפסוה"מ, דבדבריו מפורש דהוא חידוש יותר ואף צריך מקור בפנ"ע, דהנה ברמב"ם שם [בתחילת ההלכה] איתא ג' דינים, א. דאסור לחשב בקדשים מחשבה שאינה נכונה מלאו דלא יחשב, ב. לפיכך זבח ששחטו שלא לשמו וכו', חייב להשלים שאר עבודות לשמן, ג. אפי' שחט וקבל והולך במחשבת שינוי השם חייב לזרוק במחשבה נכונה, והכס"מ שם אתי לבאר מקור אלו הדינים, ובמקור הדינים הא' והב' כתב- דיוקא דמתניתין ומימרא דרבא בריש זבחים ובריש מנחות, ובמקור הדין הג' כתב- מימרא דרבא בפ"ק דזבחים עלה ז', והיינו דצריך מקור בפנ"ע לחידוש זה דאפי' היכן דחישב בג' עבודות אפ"ה אסור לחשוב בעבודה הד' מחשבה שלא לשמה, וכמו שדייקנו מלשון הרמב"ם כן מפורש בכס"מ, וצ"ע.

יד. ועי' במנחת חינוך מצוה רפ"ט (אות ב) מש"כ שם בדין מחשבה שאינה נכונה בבעל מום.

והא דכתב רש"י במנחות דילפינן ליה מקרא דואם זבח שלמים קרבנו, טעמו דהתם בעינן קרא לכך שלא תאמר דהא דאסור לחשב בקדשים מחשבת שלא לשמה הוא דווקא בקרבן הבא בנדר אבל בקרבן הבא בנדבה לא, דס"ד דהא דאסרה תורה לחשב בקדשים הוא משום דהוי כמטיל מום בקדשים, ובשלמא בקרבן הבא בנדר יש משמעות למחשבתו כהטלת מום בקרבן בכך דמחויב להביא קרבן אחר, אבל בקרבן הבא בנדבה דבלא"ה אינו מחויב להביא קרבן אחר לא,

ומשו"ה הביא רש"י במנחות את הילפותא ד'ואם זבח שלמים קרבנו' דילפינן מיניה דצריך שתהא זביחה לשם שלמים, והיינו דאמרה תורה דמלבד מה דצריך דהקרבן יהא קרב כקרבן שלמים צריך ג"כ דיחשב עליו לשמים ביחוד, ואע"פ דבלא"ה הקרבן קרב כשלמים דהא בסתמא נמי קרב לשם שלמים, וחזינן מהא דהוא דין בפנ"ע דצריך להקריב הקרבן כקרבן שלמים, וטעם זה שייך בין בנדר ובין בנדבה, ומאחר דלמדנו מפסוק זה דאף בנדבה יש פחיתות בקרבן בכך דאינו קרב ביחוד לשם קרבן שלמים, ממילא שפיר חשיב כמטיל מום בקדשים אף לאחר שכבר חישב בקרבן, כיון דאינו מקריבו ביחוד לשם מה שדינו ליקרב, ועובר בקרא דלא יחשב, זהו טעמו דהרש"י במנחות, והוא ביאור הסוגי' לפי הגמ' במנחות,

והא דרש"י בזבחים לא הביא ילפותא זו, אלא את הפסוק ד'לא יחשב', הוא משום דהגמ' הכא לאחמ"כ דנהאם בזבחים אמרינן סתמא לשמה קיימא או לא,

עובר בלאו או לא, [וכ"ה בירושלמי בפסחים סוף פ"ק], אמנם הקו' במקומה עומדת, דהרמב"ם (פ"א מאיסורי מזבח ה"ח) פסק- הטיל מום בקדשים ובא אחר והטיל בה מום אחר, השני אינו לוקה, ואפ"ה פסק דאסור לחזור ולחשב מחשבה שאינה נכונה אף לאחר שכבר חישב על הקרבן לפסלו, [ויש מקום לחלק בין הטיל מום אחר לחזור והטיל אותו מום עצמו, אכן נראה דבמחשבה שאינה נכונה לעולם חשיב כמטיל מום אחר, ואכמ"ל].

והטהרת הקודש כתב ליישב כלל הקו' הכי, דאף לפי מה שכתב רש"י במנחות דילפינן ליה מאם זבח שלמים קרבנו, מ"מ אכתי צריכין אנו לדברי רש"י הכא, לפי דמסברא היה נראה דקרבן שנפגם תו אין איסור לשנות בו, ואין ראייה לאסור רק מדקריא רחמנא נדבה, דמשמע שם נדבה שלימה יש עליו, וכקרבן נדבה מתחילתו, ומינה דייקין דגם אחר השינוי אעפ"כ אסור לשנות בו, וא"כ כל כמה דאין לנו ראייה אלימתא דבנדבה בעלמא אסור לשנות בו, אין לנו מקור דממנו נידע דהכא יהא אסור לשנותו, [ובפרט לפי מש"כ הרמב"ם דבעלמא האיסור הוא משום דהוי כמטיל מום בקדשים, והכא כבר נפגם], ואפשר דבאמת גם בקרבן נדבה מתחילתו מותר לשנות בו, ומקרא דואם זבח שלמים קרבנו ליכא למידק משום דאפשר לפרש דמיירי בנדר ולא בנדבה, ולכך הביא רש"י במכילתין קרא דלא יחשב דהוא נאמר לאחר דברישא דקרא מיירי בין בנדר ובנדבה,

בקדשים וילפינן ליה מלאו דלא יחשב, והיינו דאף מחשבת שלא לשמה הוי כמטיל מום בקדשים, ממילא אף לאחר דכבר חישב בעבודה אחת דהקרבת קרב שלא לשמו, עדיין הוא אסור לחשב בעבודה אחרת דיהא הקרבן קרב שלא לשמו, משום דעצם מה דהקרבת קרב שלא לשמו הוא החסרון בקרבן, ולפיכך אף דכבר עבד א' מהעבודות שלא לשמה, עדיין הוא אסור לחשוב בעבודה אחרת מחשבת שלא לשמה, ע"כ תוכן ביאור הטהרת הקודש.

והנה אף שעיקר דבריו בהירים ומחוררים מ"מ אכתי יש מקום עיון בדבר, דמהו הריעותא הקיימת בעיקר הקרבן במה דלא חישב בו בהדיא לשמו וכן במה דחישב עליו שלא לשמו, [בנדבה דכשירה ולא עלו לבעלים ואינם מחויבים באחריות], והרי אין שום משמעות לפסול הקרבן, דההקרה נעשית כדין, ובמה נחסר הקרבן, ועוד דמהו הס"ד לומר דדווקא נדר ולא נדבה, והרי אף דבנדבה הוא אינו חייב באחריותו, ובנדר הרי הוא חייב באחריותו, אך אי"ז תוספת פסול בקרבן דמחמת כן יחשב כמטיל מום בקרבן, אלא הוא דין בתוצאה של הפסול, ומעתה קשה ביותר הקו' הא', דמה מועיל זה שבנדר הוא יהא חייב באחריותו לענין דיחשב כמטיל מום בקדשים ויעבור בלא יחשב, יותר מהיכן דחישב בקרבן הבא בנדבה.

ולפי"ז אין ללמוד מהא דצוותה תורה דיחשב בפירוש לשם שלמים, דאפשר דטעם הדבר הוא לפי דבסתמא לאו לשמו קיימא, וע"כ צריך לחשב לשמו בהדיא, דבלא זה חסר בהקרבנות הקרבן כקרבן שלמים, ולכן הגמ' בזבחים היתה צריכה להביא מקור לעיקר האיסור לחשב מחשבת שלא לשמה.

והגמ' במנחות היא למסקנא דהגמ' בזבחים דבזבחים ובמנחות סתמא לשמן קיימי, ומעתה מהא דמצינו דחייבה תורה לחשב לשם שלמים ביחוד ואף דסתמא לשמה קיימא, מוכח דעצם החסרון ביחוד לשם זבח זהו חסרון בקרבן, ושפיר נכלל חסרון זה בכלל הלאו דלא יחשב, ובין קרבן הבא בנדר ובין קרבן הבא בנדבה המחשב בהן עובר בלאו דלא יחשב, וביאור זה מיישב היטב אף את הסתירה שבין רש"י בזבחים ורש"י במנחות דבכל מקום פירש רש"י הסוגיא שם^{טו}.

וכן מבואר עפ"י הרמב"ם דכתב- אסור לחשב בקדשים מחשבה שאינה נכונה כמו שיתבאר, 'לפיכך' זבח ששחטו שלא לשמו או מנחה שקמצה שלא לשמה בין בזדון בין בשגגה חייב להשלים שאר עבודות לשמן, אפי' אם שחט וקבל והוליק במחשבת שינוי השם חייב לזרוק במחשבה נכונה, ע"כ, והיינו דמאחר ואסור לחשוב

♦ הערות והוספות ♦

טו. והוסיף עוד הטהרת הקודש שם לבאר עפ"י הא דכתב רש"י בסוגיין בסוף פירושו 'מפי השמועה במנחות', דכוונת רש"י לרמוז דיש דרצו לפרש כן בסוגי' בריש מנחות, אמנם לרש"י לא נראה כן, אלא כ"ה הביאור דווקא כאן [בזבחים] ולא במנחות.

חובה, וכיון דחישב מחשבה דבעצמותה היא מחשבה הפוסלת בקרבן, לפיכך הוא עובר בלאו דלא יחשב^{טז}.

והטהרת הקודש תירץ ע"פ מה דייסד לקמן בדף י"ד: דפסול שלא לשמו הוא אינו נתפס בגוף הקרבן אלא דאותה עבודה עצמה שחישב בה היא עבודה הנעשית באופן גרוע ולכך לא עלה לשם חובה, ולא דימה הרמב"ם פסול זה למטיל מום רק מחמת החסרון שבאותה עבודה, אבל גוף הקרבן ויתר העבודות בקדושתיהו קיימי כדמעיקרא, וזהו כוונת הש"ס 'אבל בקדושתיהו קיימי', ושפיר עובר בלאו דלא יחשב אף בשאר העבודות, דעבודה זו עדיין לא נפסלה והקרבן עצמו ג"כ לא נפסל.

ובב' תירוצים אלו יש לעיין ולהתבונן, חדא בעיקר דבריהם דנמצא לפי"ז דבאמת אף היכן דהמחשבה אינה פוסלת בקרבן הוא עובר בלאו דלא יחשב, וכוונת הרמב"ם במש"כ 'שהרי זה דומה למטיל מום בקדשים' הוא להגדרת המחשבה, דצריך דתהא המחשבה ראויה בעצמותה

ובאמת הרי כבר הבאנו דהקשו האחרונים בדברי הרמב"ם בפ"ח מפסוה"מ הנ"ל דגדר האיסור דלא יחשב הוא דהוי כמטיל מום בקדשים, דא"כ מ"ט במחשבת שלא לשמה אחר שחישב אסור לחזור ולחשב בקרבן מחשבת שלא לשמה, והא מכיון דכבר חל חלות פסול בקרבן לענין דלא עלו לשם חובה, ומחשבה זו אינה מוספת בפסול בקרבן, נמצא דבמחשבתו השניה הוא אינו מטיל מום בקדשים, ומ"ט אסור בלאו דלא יחשב.

והקה"י (סי' ה') וכן הגרי"ד [הו"ד במנח"א] תירצו דאין כוונת הרמב"ם לומר דלאו דלא יחשב הוא רק היכן דמועלת מחשבתו לפסול הקרבן, אלא דהלאו דלא יחשב הוא רק היכן דמחשב בקרבן מחשבה דבעצמותה היא ראויה לפסול הקרבן, ולפיכך אף היכן דחישב בקרבן מחשבת שלא לשמה אחר שכבר חישב בשחיטה הוא עובר בלאו דלא יחשב, דמה דלא הועילה מחשבתו לפסול הקרבן אי"ז מחמת גריעות המחשבה, אלא מחמת דכבר בלא"ה הקרבן פסול מלעלות לשם

♦ הערות והוספות ♦

טז. ומטו בי מדרשא ליישב באופ"א, דכוונת הרמב"ם היא דהפסד הקדשים הוא במה שבמחשבתו הוא גורם פגם וקלקול בקרבן, וקלקול זה הוא הטעם דלא עלו לבעלים לשם חובה, וגם כשהקרבן כבר נפסל מלעלות לבעלים לשם חובה עדיין מחשבתו מועלת לפגום את הקרבן, ועובר בלאו דלא יחשב.

ולא זכיתי למצוא שורש לדבריהם, דלדבריהם נמצא דכאשר כתב הרמב"ם דהוי כמטיל מום בקדשים, הוא כמספר דברים בעלמא, דהרי אין בזה הגדרת האיסור לחשוב וכיו"ב, ואטו הוצרך הרמב"ם לאפוקי שלא נאמר דאף היכן דחישב מחשבה דאינה כלום עובר בלאו דלא יחשב מחמת כוונתו ורצונו לפסול הקרבן, וודאי דלזה לא הוצרך הרמב"ם לכתוב דבריו, ונמצא לדבריהם דהרמב"ם כתב הטעם דהוי כמטיל מום בקדשים לחינם, וח"ו מלומר כן, ויעוין בקהלות יעקב (חלקים, ח"א סי' י') דכתב באופ"א קצת וא"ש היטב.

מחילה בקרבן [דלולי דבריהם רק בכה"ג כתב הרמב"ם דחייב והוי כמטיל מום בקדשים] שפיר חשיב כמטיל מום בקדשים, ואע"פ דהוא הגדרה חיצונית בקרבן, אך תוצאת מחשבתו [דהיינו הפסול בקרבן] זה מהווה סיבה לאיסור, ומטעם דסו"ס הקרבן נפסל ע"י מחשבתו.

אבל היכן דמחשבתו לא הועילה לפסול הקרבן, ולא שייך לחייבו מחמת פסול הקרבן, מה מחייבו, והרי מחשבתו היא רק הגדרה חיצונית מהקרבן, דכשמחשב בקרבן מציאות ההקרה אינה נעשית כתקנה, אך בקרבן עצמו לא חל שום פסול, ובשלמא במחשבת פיגול יש לומר דכיון דמחשבתו היא לפסול גוף ההקרה זהו טעם לחייבו, אבל במחשבת שלא לשמה דהיא אינה כלפי גוף ההקרה אלא כלפי ייחוד ההקרה, מה יחייבו בלאו דלא יחשב, ומטעם מה הוא נחשב כמטיל מום בקדשים".

לפסול הקרבן, אך אף היכן דבפועל אין משמעות למחשבה לענין לפסול הקרבן, ואף היכן דאין המחשבה פוסלת הקרבן כלל אלא את העבודה לחודה, עובר בלאו דלא יחשב.

וזה דוחק טובא ברמב"ם, דהא הרמב"ם בא לבאר בזה הא דמפי השמועה למדו דבכלל הלאו דלא יחשב הוא שלא יפסיד הקדשים במחשבה, וכלפי זה כתב הא דהוי כמטיל מום בקדשים, ובפשטות זה שייך רק אם כוונת הרמב"ם להיכן דהוא פוסל את הקרבן במחשבתו, אבל אם כוונת הרמב"ם אף להיכן דאינו פוסל הקרבן במחשבתו, אלא לכך דמחשב מחשבה דראויה לפסול, זה אינו נתינת טעם לכך דתהא מחשבה זו בכלל הלאו דלא יחשב [דמיירי לגבי גוף הקרבן].

עוד יש לעיין לדבריהם, דמה משמעות יש במחשבה היכן דאינה מחילה חלות פסול בקרבן, ובשלמא היכן דמחשבתו

♦ הערות והוספות ♦

יז. ובענ"ד יש להוסיף ולהקשות בב' תירוצי האחרונים, דלכאורה תירוציהם נסתרים ממתני' דלקמן מ"ו: דאיתא התם לשם ששה דברים הזבח נזבח לשם זבח לשם זבח לשם השם לשם אישים לשם ריח לשם ניחות, והא דלשם זבח הוא דין שינוי קודש, והא דלשם זבח הוא דין שינוי בעלים, וב' מחשבות הללו מובן מה דשייך בהן פסול, אך הד' מחשבות האחרונות אינן בעיקרו של קרבן, אלא במציאות הקרבן ודין הקרבתו, ומ"ט הן פוסלות.

ולא זו בלבד אלא דשיטת הרמב"ם (פ"ד ממעה"ק הי"א) דד' מחשבות הללו פוסלות רק בשחיטה ולא בשאר עבודות, [כ"ה לגרעק"א בדף מ"ו: בדעתו, אמנם הזב"ת שם פליג בדעת הרמב"ם, ואכמ"ל בזה], ובודאי טעמו דס"ל דהן פסולי מחשבות במציאות הקרבן ולא בדין ההקרה, ועלה בידניו דד' מחשבות אלו אינן הטלת מום בקדשים, ומעתה קשה מדוע ד' מחשבות הללו מועילות לפסול בקרבן, ואין לפרש מקרא ד'ואם זבח שלמים קרבנו', דע"כ לא לומדים מפסוק זה (בדף ד) אלא לדין שינוי קודש ולדין שינוי בעלים, אך לשאר שינויי מחשבות לא.

וע"כ צ"ל דאף דאין המחשבה כמטילה מום בקדשים אפ"ה שפיר עובר בלאו דלא יחשב, ומחמת כן מועלת מחשבתו לפסול הקרבן, ומעתה קשה על ב' הביאורים, מ"ט לא נאמר כן אף היכן שכבר חשב

[והאבהא"ז (פי"ח מפסוה"מ הל' א'-ב')]

הביא ג"כ הקו' בשם חתנו הגרי"מ פצינר זצוק"ל, וכתב להוסיף בזה דודאי דהאיסור דלא יחשב הוא אזהרה גם על שלא לשמה, ובכל הקרבנות חשיב הפסד קדשים - ולא רק בפסח וחטאת-, דבמה שלא עלו לבעלים לשם חובה חשיב הפסד קדשים, והא דאף לאחר שחישב בא' העבודות עדיין אסור לשנות בעבודה אחרת בלאו דלא יחשב, הוא לפי דמה דכתב הרמב"ם דחשיב כמטיל מום בקדשים הוא רק טעמא דקרא, ואף היכן דאינו מפסיד הקדשים, כיון דבלא"ה כבר נפסל מלעלות לשם חובה, עובר בלאו דלא יחשב, עכתו"ד.

וקצ"ע דלשון הרמב"ם לא משמע כן, דכתב - כל המחשב מחשבה שאינה נכונה וכו' הר"ז עובר וכו' לא יחשב, מפי השמועה למדו שבכלל דין זה שלא יפסיד הקדשים במחשבה שהרי הוא דומה למטיל מום בקדשים, ומלשונו משמע דזהו הגדרת האיסור, וצ"ע.]

עוד ראיתי בקונטרס זכר צדיק [להגאון בעל ושב הכהן] דכתב להקשות בלשון הרמב"ם, דהא הרמב"ם דרכו לכתוב דברי הגמ' כהווייתן, ובגמ' הלשון הוא דאסור לחשב בשאר עבודות שלא לשמן, וברמב"ם הלשון הוא דחייב להשלים שאר עבודותיה לשמה, ומ"ט שינה הרמב"ם ונקט לשון חיוב להשלים לשמה ולא נקט לשון דאסור לחשוב בשאר עבודות שלא לשמה.

ן

בחילוק בין הגמ' בזבחים ובמנחות אם שם הקרבן משתנה או קדושת הקרבן **והנה** כשנתבונן היטב בדברי הגמ' נמצא ב' חילוקי לשון בין הסוגי' כאן בזבחים בין הסוגי' במנחות, וכדלהלן.

חדא, דבגמ' דידן הק' דלמה לי למיתנא אלא שלא עלו ליתני ולא עלו לבעלים לשם חובה, ותריצין הא קמ"ל לבעלים הוא דלא עלו לשם חובה אבל בקדושתיהו קיימי' ואסור לשנויי בהו וכו', והיינו דתירוצ' הגמ' הוא דאמנם אין הקרבן

♦ הערות והוספות ♦

על הקרבן מחשבת שלא לשמו, דעדיין יהא אסור לחשב עליו ולשנותו מקרא דלא יחשב, וביותר קשה לפי מש"כ הגרי"ז דדין סתמא לשמה קאי על כל ה' מחשבות, ומבואר בדבריו דהוא אף לענין האיסור, וצ"ע כיצד ילפינן ליה לכל ה' מחשבות.

ולשיטת רש"י בדף מ"ו: [דלא כתוס' בדף ב.]. דילפינן לכל אלו הדינים מ'זהקריב מזבח השלמים אשה לד', ולא אזיל על הקטרה אלא על דם, א"ש, דזהו המקור לאיסור לחשב על הקרבן, וממילא זהו ג"כ המקור לפסול, ואי נימא כהחולקים על רש"י, צ"ל דלאחר דלמדנו (בדף ד) שינוי בעלים משינוי קודש למצוה ד'ואם זבח שלמים קרבנו', וחזינן מזה דאף מחשב מחשבה דאינה שינוי בגוף הקרבן, עובר ב'ואם זבח שלמים קרבנו', ממילא ה"ה שאר המחשבות עובר ב'ואם זבח שלמים קרבנו', ואף דבשינוי בעלים מה"ט נפסל הקרבן מלעלות לבעלים, ובד' מחשבות הקרבן כשר, זהו משום דהן פחות מהוות שינוי בעיקר מציאות הקרבן, וע"כ הוא רק מצוה לכתחילה לשחוט הקרבן לשם ו' דברים, וצ"ע.

לשנות שמה, והיינו דהאיסור לחשב הוא מטעם דקדושת הקרבן היא כדמעיקרא ורק דנשתנה גדר הקרבן מנדר לנדבה, ומעתה קשה סתירת הגמ' במנחות מתחילתה לסופה בטעם האיסור לחזור ולחשב בקרבן לפסלו^י.

ז

בחילוק בין הגמ' בזבחים ובמנחות בגדר הקרבן כנדר וכנדבה

עוד מצינו חילוק אחר בין הסוגי' בזבחים ובין הסוגי' במנחות, דבריש זבחים איתא- איבעית אימא קרא מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת לד' אלקיך נדבה וגו', 'האי נדבה נדר הוא', אלא אם כמה שנדרת עשית יהא נדר ואם לא נדבה יהא, ונדבה מי שרי לשנויי בה, ופירש"י- ואם לאו יהא נדבה – כאילו התנדבת לזה נדבה אחרת ולא לשם הראשונה.

ובריש מנחות (דף ב) איתא ג"כ האי סוגיא בשינוי קצת, דהתם איתא- ואיבעית אימא קרא, מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת לד' אלוקיך נדבה, 'נדבה נדר הוא, קרי ליה נדר וקרי ליה נדבה', אלא אם כמה שנדרת עשית יהא נדר ואם לאו יהא נדבה, ונדבה מי שרי לשנויי בה, ע"כ, ופירש"י- אם כמה שנדרת עשית – לשמה יהא נדר כלומר יצאת ידי נדרך, ואם לאו יהא נדבה ויביא אחרת לנדרו, ע"כ.

עולה לבעליו לחובתן אך קדושת הקרבן קיימת כדמעיקרא.

ואילו בגמ' במנחות תי' הגמ'- הא קמ"ל לבעלים הוא דלא עלו לשם חובה 'הא מנחה גופה כשרה' וכו', והיינו דדין המנחה הוא דכשרה ולפיכך אסור לשנותה בעבודה אחרת, ואי"ז מטעם דשם המנחה וקדושתה לא נשתנה ע"י מחשבתו, וזה אוסר לחשב על המנחה, אלא מטעם דדין המנחה קיים כדמעיקרא, וזה טעם לאיסור מחשבה.

ונמצא בידינו, דלפי הסוגי' בזבחים האיסור לחזור ולשנותו הוא מחמת הקדושה, דאע"פ דאין שם הקרבן כמו שהיה קודם לכן אך מ"מ כנדבה הוא, ומטעם זה אסור לחזור ולחשב בו לשנותו, ולפי הסוגי' במנחות האיסור לחזור ולשנותו הוא מחמת השם קרבן, דאע"פ דאין קדושתו כמו שהיתה מעיקרא, אך כיון דעדיין שם הקרבן קיים כדמעיקרא לפיכך אסור לחשב בו לשנות שמו, כ"ה לכאורה.

אלא דבהמשך דברי הגמ' מפורש דאין זה טעם האיסור, דאמרינן- איבעית אימא קרא מוצא שפתיך תשמור וכו', אלא אם כמה שנדרת עשית יהא נדר ואם לאו נדבה יהא, ונדבה מי שרי לשנויי בה, ומפורש בגמ' דטעם האיסור לחזור ולחשב הוא משום דאע"פ דזה אינו נדר, אך מ"מ הוא נדבה, ואף בנדבה אסור לחשב בה

♦ הערות והוספות ♦

יח. ובמנחת אברהם (עמ"ס זבחים עמ' כ"ו, ועמ"ס מנחות עמ' י"ב) כתב ליישב סתירה זו, דבאמת בזבחים הקרבן נעקר משמו הראשון ובמנחות אין הקרבן נעקר משמו הראשון, והוא חידוש ודוחק.

כקיום הנדר וההפרשה, הב', דאם לא יהא קרב כדינו אז יהא קרב בתורת נדבה, כ"ז הוא צורת הקרבן מעיקרא משעת הפרשה, דמשו"ה אף כשהקריבו שלא לשמו אכתי הוא קרב בתורת נדבה, דזהו דין הקרבן היכן דקרב שלא לשמו, אבל אם לא היתה ההגדרה דנדבה קיימת מעיקרא בקרבן, א"כ ממילא הקרבן היה נפסל היכן דחישב עליו שלא לשמו, דאין בו הגדרה דהקרבנה בתורת נדבה, כ"ה לפי הסוגיא במנחות.

ולפי הסוגיא בזבחים אדרבה הדין להיפך, דהא ל"ש לומר דמעיקרא קיים בקרבן ב' הגדרות דנדר ונדבה, אלא דנדר לחודיה, והיינו דיתקיימו דיני הקרבן כפי המחויב להיעשות בו, ורק דכחלק מההגדרה דנדר דקיימת בקרבן, מחויב ג"כ דאם לא יהא מקריב את הקרבן כמו שנדר, א"כ עכ"פ יהא הקרבן קרב בתורת נדבה.

ומלבד מה דצריך עיון וביורור מהו שורש מחלוקת הסוגיות בזבחים ובמנחות בהאי ענינא, עוד ילה"ק לפי הגמ' בזבחים, דהא מהפסוק משמע דההקרבנה בתורת נדבה הוא חלק מקיום מוצא שפתיו, דהכי אמר קרא 'מוצא שפתיו תשמור ועשית כאשר נדרת לד' אלוקיך נדבה', ומשמע מזה דעשית בתורת נדבה כחלק מקיום מוצא שפתיו תשמור, ודבר זה שייך רק אם מעיקרא משעת ההקדשה ע"י מוצא שפתיו קיים בקרבן ההגדרה דנדבה, וכסוגי' במנחות, דלפי"ז שייך לומר דאף ההקרבנה בתורת נדבה היא קיום מוצא שפתיו.

אבל לפי הסוגי' בזבחים דע"י מוצא שפתיו קיים בקרבן גדר א', והוא נדר, וההגדרה דקרבן נדבה היא מתחדשת

וחילוק יש בין לישנא דגמ' בזבחים ובין לישנא דגמ' במנחות, דלשון הגמ' בזבחים היא 'האי נדבה נדר הוא אלא וכו'', ומשמע מזה דהיה פשוט לגמ' לכלל קרבן יש שם א' דנדר ולא דנדבה, ומשו"ה הוקשה לגמ', ותי' הגמ' דאה"נ דמעיקרא אינו קיים על הקרבן שם קרבן נדבה כלל אלא נדר בלבד, ורק דאם לא כמה שנדרת עשית הוי נדבה ממילא.

אולם לשון הגמ' במנחות היא 'נדבה נדר הוא, קרי ליה נדר וקרי ליה נדבה, אלא וכו'', ומשמע מזה דעכ"פ לפי תירוצ' הגמ' אין מעיקרא צורת הקרבן היא דאם יקריבוהו כדינו יהא הקרבן קרב בתורת נדר ועולה לנדרו, ואם לא יקריבוהו כדינו יהא הקרבן קרב בתורת נדבה בעלמא ולא יהא עולה לנדרו, [ואמנם השיטמ"ק במנחות (ב ע"א, אות ג) מחק את המילים 'קרי ליה נדר וקרי ליה נדבה' וגרס כהגי' בגמ' בזבחים, אך הגירסא לפנינו אינה כן, וגם בתוס' במנחות מפורש דהגי' כלפנינו].

וב"ה לשון השיטמ"ק במנחות (אות ג) – אלא אם כמה שנדרת – והכי פירושא דקרא, אם מוצא שפתיו תשמור ועשית מוצא שפתיו אז יהא 'ממש' כמה שנדרת, ואם לאו לד' אלוקיך נדבה, ע"כ, והיינו דבין כך ובין כך מתקיים דין הקרבן, ורק דהיכן דעושה מוצא שפתיו אז הוא ממש כמו שנדר, והיכן דאינו מביא את הקרבן כפי מוצא שפתיו אי"ז ממש כמה שנדר, ומ"מ בין כך ובין כך מתקיים דין הקרבן כפי שנדר, והיינו דמעיקרא משעת הפרשת הקרבן לקיום נדרו קיימים בקרבן ב' הגדרות, הא', דקרבן זה דינו ליקרב

לגבי דאם היה הקרבן עולה ושחטו שלא לשמו דצריך להקטיר אף הבשר וכדין עולה, [כ"כ הזב"ת (ריש זבחים, ד"ה כשרים), ולהשפ"א הנ"ל (באות ב) דמכפר על עשה שעבר וככל עולה הוא דין פשוט], ובמשנה והגמ' במנחות דף ע"ט נחלקו תנאי בדין חישוב שלא לשמה על התורה אם צריך להביא לחמה והיינו בהגדרת הפסול והעקירה, וכמו"כ מצינו לגבי כמה דינים, ואכמ"ל בזה, ומ"מ צ"ב גדר הפסול.

ח

ב' חידושים מהגבורות שמונים ומהרש"ש והגר"ס

ובקונטרס גבורות שמונים (אות ס"א, ד"ה והנה נראה לחדש) מצינו בזה חידוש נפלא, דאין הבעלים נחשב בעליו של נדבה זו, כיון שע"י מחשבת העובר נעשה הקרבן נדבה מאליו, ולא הוא שהקדיש הקרבן לנדבה, ומכאן זה חידוש דלר"א בזבחים דס"ל דבעלים מפגלין היינו דווקא בשאר זבחים, אבל בקרבן זה דקרב בתורת נדבה מאליו ללא הקדשת הבעלים אין בכח הבעלים לפגל, משום שאינם נחשבים כבעליו, יעו"ש, ודבריו צריכין ביאור.

ועוד דמה שייך מציאות של קרבן דקדוש מאליו ללא הקדשת הבעלים, והרי חזינן בכמה מקומות בש"ס דהמציאות של קדושת הקרבן היא מה דהגבירא הפריש

ממילא ע"י דההקדבה אינה מתקיימת כפי שנדר, א"כ נמצא דמה דהקרבן קרב בתורת נדבה אי"ז כקיום מוצא שפתיו, אלא הוא דין חדש הבא ממילא במה דהקרבן קרב בלא קיום ההגדרה נדר, וא"כ קשה מהא דמלשון הפסוק משמע דההקדבה בתורת נדבה היא ג"כ כעשיית מוצא שפתיו, דזה אינו שייך לפי ההגדרה הנ"ל.

ובביאור דברי הגמ', בהגדרת מה דהקרבן קרב בתורת נדבה, נראה הביאור

כדמצינו בתוס' במנחות מ"ז (ע"א, ד"ה עד) דכתבו- יש לחלק דשלא לשמה עוקר הקרבן ועושהו קרבן אחר, וכ"ה פשטות לשון הגמ' דאם לאו נדבה יהא, ומשמע דקרבן זה אינו ממש הקרבן דנדר אלא קרבן נדבה, אלא דלפי הנתבאר א"כ לפי הסוגי' במנחות אין הקרבן נעקר לגמרי משמו הראשון בתורת נדר, אלא דלקרבן יש ב' הגדרות וצורות הקדבה, נדר ונדבה, וכשקרב כדינו הוא קרב בתורת נדר וכשקרב שלא כדינו הר"ז קרב בתורת נדבה, ואף כשקרב בתורת נדבה אי"ז אלא כקיום דין ההפרשה, וא"כ לא נעקר הקרבן משמו הראשון כלל אלא קרב באופ"א מכפי דינו ליקרב, [וכבר האריכו בזה האחרונים להוכיח דהקרבן נעקר משמו הראשון מכמה מקומות].

ומ"מ הא ודאי דלענין דינים מסוימים אכתי קיים בשמו הראשון ממש, וכדחזינן לגבי דין נסכים (במנחות פ"ט:), וכן

♦ הערות והוספות ♦

יט. ולדבריו ודאי דקרבן עולה שנשחט שלא לשמו אינו מכפר על עשה שביד הבעלים, וכשפ"א הנ"ל באות א ולא מטעמיה.

ע"ב אימא היכא דשחיט שלא לשמה לפסלו, שהקשו תוס' מהיכי תיתי לפסלו הא לא שינה הכתוב לעכב, וכ' פר"מ שלפי מה שכתב הרמב"ם בפ"ח מפסוהמ"ק דכל המחשב מחשבה שאינה נכונה בקדשים עובר על ל"ת, אלא שאינו לוקה משום שאין בו מעשה, שאם יש בכלל הזה מחשבת שלא לשמה לק"מ קושי' תוס', לפמ"ש הריטב"א בחי' יומא נ"ג הביאו שער המלך בה' ק"פ פ"א, דכל היכי דאזהר רחמנא בל"ת לא בעי שינה לעכב א"כ לא בעי הכא שינה לעכב ומיושב קושי' תוס', אלו דברי פי חכם פר"מ נ"י.

ולפע"ד אם דברי הריטב"א כפשוטן, ממקומו הוא מוכרע דמחשבת שלא לשמה לא מיקרי מחשבה שאינה נכונה, דא"כ בזבחים דף ז: ודף ח. דאיצטריך קרא לעכב שלא לשמה בפסח וחטאת, והא למה לי קרא תיפוק ליה שהוא באזהרה, וכל שהוא באזהרה לא בעי לעכב, אלא ש"מ דשלא לשמה לא מתקרי מחשבה שאינה נכונה מטעם שיתבאר, אלא דיש לדחות זה ולומר דבתר דכתיב מוצא שפתיך לומר דלא מעכב בשארי זבחים, הוא דאיצטריך עיכובא בפסח וחטאת, ולעולם שלא לשמה מתקרי מחשבה שאינה נכונה.

אמנם לא ידעתי מקום הספק שהרי הרמב"ם כתב בצידו מפי השמועה למדו שלא יפסיד קדשים במחשבה שהרי זה דומה למטיל מום בקדשים, וא"כ היינו

הקרבת לשם גבוה, ובכה"ג דאין הקרבן קרב מחמת הקדשת הבעלים, אין לו משמעות כלל בתורת קרבן ופסול לגמרי, דקרבן בלי בעלים אינו קרבן.

והרש"ש בריש מכילתין (ב ע"ב) כתב [בתו"ד] - ולשון הרע"ב אם כו' שנשחט לשם נדר, משמע דאם שחטו לשם עולת נדבה או חובה אינו עולה ג"כ לשם נדרו, יעו"ש, [ויש להאריך בדין זה, ואכמ"ל], והעיר ע"ז בחידושי הגרז"ס (בריש זבחים) דמכאן גופא מוכח להיפך, דהא מדקאמר ונדבה מי שרי לשנויי בה, והרי בשחט נדר לשם נדבה אם שייך טעם זה יהיה אסור לחשוב בשאר עבודות לשם נדבה, דהוא יהיה שלא לשמה של הקרבן שנדר, וע"כ דאף השוחט נדר לשם נדבה הקרבן כשר, והדברים מופלאים ביותר, דמבואר דהוא למד בהא דאמרינן דהוי הקרבן נדבה, דהקרבן נהיה קרבן חדש ממש, ואפי' לענין דחישב על קרבן נדר לשם נדבה, יהא זה שינוי קודש ואין הקרבן עולה לקיום נדרו, וצ"ב מדוע.

ט

בדברי החתם סופר בגדר איסורא דלא יחשב

והנה כבר נודעו דברי החת"ס בתשובותיו (חו"מ, השמטות, סי' ר"ד) בענין זה, ואלו דבריו [בתשובתו להמאור הגדול מעוז ומגדל וכו' הגר"ד דייטש צוק"ל] - במאי דבדיק לן מר בהא דפריך הש"ס זבחים ד

מיהו במיחשב חטאת שלא לשמו או פסח דמיפסל בכך, יראה ודאי דקאי בהאי אזהרה וה"ל כמטיל מום, וכו', עכ"ד הנוגעים לעניינינו, ויעו"ש עוד דדן דאפי' בפסח וחטאת דפסלה מחשבה אין פסולן בכלל האיסור דלא יחשב ולא הוי כמטיל מום, ומטעם דהו"ג או ד' כתובין הבאין כאחד וכו', עיי"ש.

ובעיקר חידושו דבמחשבת שלא לשמה לא שייך הלאו דלא יחשב כיון דל"ה כמטיל מום בקדשים, יעוין באחיעזר ח"ב סי' כ"ז (אות ג) דכתב כדברי החת"ס, [וע"ע באחיעזר ח"ב סי' כ"ח (סק"ג), ויעוין עוד בבית הלוי ח"א סי' ל', ובאו"ש פי"ח מפסוה"מ (ה"ג)], וביאר בזה הא דרש"י במנחות כתב מקור האיסור מ'ואם זבח שלמים קרבנו' ולא כתב מ'לא יחשב', דס"ל כהרמב"ם דיסור האיסור דלא יחשב הוא משום דהוי כמטיל מום בקדשים, וטעם זה לא שייך במחשבת שלא לשמה.

והא דכתב הגר"ד דייטש דכיון דהלאו דלא יחשב אוסר לחשב מחשבת שלא לשמה ממילא זהו טעם הפסול, דכיון

במפסיד ופוסל, אבל במחשב שלא לשמה שאינו פוסל אינו מפסיד, ואינו כמטיל מום, אלא מפסיד הבעלים שלא עלו לשם חובה, ויפה הקשו תוס' נהי דאי מפסלו הוה מפסיד ואיכא באזהרה, מ"מ מנ"ל להש"ס להקשות כיון דלא שינה לעכב.

והנה דברי הרמב"ם שהתנה שיהיה דווקא מפסיד, היינו משום דהלאו נפיק מלא יחשב קרי ביה לא יחשב, והאי קרא בפגול כתיב שפוסל הקדשים ומנ"ל מחשבה שאינו פוסלת, ולמ"ד בספרי דמפיק ליה מלא תזבח לד' אלקיך שור ושה אשר יהיה בו מום כל דבר רע כל דבור רע כפירש"י בחומש פ' שופטים, מבואר דלא מיקרי דבור רע אלא מחשבה הפוסלת דווקא, דזה הוה כמו מום דסמך ליה בקרא, וכמ"ש רש"י להדיא בזבחים ל"ו (ע"א, ד"ה דבר רע), יע"ש שא"א לפרש שם קר' הש"ס בענין אחר, וא"כ נפשוט האיבעי' דמר דעכ"פ בשלא לשמה בהני זבחים דלא מפסל בהו, לא שייך מחשבה שאינה נכונה ואינו באזהרה כ"א.

♦ הערות והוספות ♦

כא. ויל"ע קצת למה שכתב המאירי בגיטין נ"ב: בשם הרמב"ם בפיה"מ בביאור מתניתין דהתם דהכהנים שפגלו במקדש מזידין חייבין- וכהנים שפגלו במקדש הוא 'שיפסיד הכהן הייחוד' בעת שחיתת הקרבן או הזאת דמו והדומה לו, ויכוין בזה שיאכל ממנו או יקריבהו חוץ לזמנו, זאת השחיטה תפסיד הזבח על הבעלים, [ולפנינו ברמב"ם בפיה"מ אין הלשון שיפסיד הכהן הייחוד, אלא שיפסיד הכוונה או בנוס"א, יעוין בתרגומים השונים הנדמ"ח], ומבו' דאף בפיגול הפסול הוא במה שהכהן מפסיד הייחוד, ולפי"ז החילוק הוא רק בתוצאה, דבפיגול הקרבן נפסל ובמחשבת שלא לשמה הקרבן אינו נפסל, וצ"ע אם ניתן לומר את חידושו דהחת"ס אף לדברי המאירי בשם הרמב"ם, דקשה לומר דאע"פ דהמחשבה הפוסלת בשתייהן שווה אך כיון דתוצאת המחשבה בפיגול דהקרבן נפסל ובמחשבה שלא לשמה דהקרבן אינו נפסל, לפיכך בשלא לשמה אינו עובר בלאו דלא יחשב, וצ"ע.

דאזהר רחמנא בלאו לא בעינן שינה הכתוב לעכב, וזהו מה דהק' הגמ' בכל הזבחים אימא היכא דשחיט שלא לשמה ליפסלו, דבריו טעונים ביאור, דאם כדבריו א"כ מתשובת הגמ' שם אנו למדים דאינו כן, דאמ"ק מוצא שפתיך וכו' ועשית כאשר נדרת וכו' נדבה וכו', וחזינן דלא כן, אלא ודאי דהא דאסרה תורה לחשב מחשבת שלא לשמה בקדשים אינו לבדו טעם מספיק לעכב, ורק משום דס"ל דגדר האיסור הוא בעיקר ההקרבה, דאסור לעשות ההקרבה עם מחשבת שלא לשמה, ואין האיסור במחשבה לחודה אלא בעבודה עם המחשבה, ולכך הק' הגמ' דתפסול המחשבה את הזבח, ותי' הגמ' דילפינן מקרא דאי"ז פסול בעיקר הקרבן אלא הוא דין חיצוני מההקרבה, כ"ה ודאי לדברי הגרד"ד.

אולם החת"ס פליג על עיקר דבריו, וס"ל דלאו דלא יחשב קאי על פיגול ולא על מחשבה שלא לשמה, ומחשבה שלא לשמה אינה בכלל מחשבה שאינה נכונה, מפני דמחשב שלא לשמה אינו פסול ומה"ט אינו מפסיד, דלא הוי כמטיל מום אלא מפסיד הבעלים שלא עלו לשם חובה, ואף בפסח וחטאת לא קאי בלאו זה, ואף דפסח וחטאת שחיטב עליהן שלא לשמן הר"ז פסל את הקרבן, אך הוי ג' וד' כתובים הבאין כאחד או מטעם אחר.

ודבריו צ"ע רב, חזא דאיך יבאר מש"כ הרמב"ם בפט"ו- אסור לחשב

בקדשים מחשבה שאינה נכונה כמו שיתבאר, והכס"מ באמת ביאר דכוונתו ללאו דלא יחשב המבואר בפ"ח, וחשיב כמטיל מום בקדשים, אך לשיטת החת"ס דלא הוי בכלל לאו דלא יחשב, א"כ היכן נתבאר ברמב"ם דין איסור זה לחשב מחשבה שאינה נכונה בקדשים, ועוד צ"ב עיקר טעמו, דהא בזה גופא נחלק עליו הגר"ד דייטש, דהגרד"ד ס"ל דכיון דישנו באזהרה חשיבא המחשבה כשינוי בעיקר ההקרבה, דבהא דהזהירה התורה שלא לחשב מחשבה זו בכך נתחדש דמחשבת שלא לשמה היא שינוי בצורת ההקרבה, וממילא שפיר הוי מטיל מום בקדשים, [ואף דהקרבן לא נפסל, מ"מ מחשבתו מהווה מום בקרבן, אלא דהוא מום דאינו פוסל הקרבן לגמרי, אלא מלעלות לשם חובה], ומ"ט לא יהא לוקה ע"ז.

עוד יל"ה ק' על החת"ס, דלכאו' ברש"י מפורש דלא כדבריו, דהא כבר הבאנו מש"כ רש"י במכילתין (ב:) בבי' הא דאיתא בגמ' דאם כמה שנדרת עשית יהא נדר ואם לא נדבה יהא, ונדבה מי שרי לשנויי בה, ופירש"י- וכיון דרחמנא קרייה נדבה מי שרי לשנויי בה, הא אמרינן בפ' שני [לגבי מחשבות פיגול ופסול] אסור לחשב בקדשים ויליף מקרא דלא יחשב, ע"כ, ומפורש ברש"י דפסוק זה דלא יחשב אף דהוא קאי על מחשבת פיגול ומחשבת פסול הפוסלות את הקרבן, כמו"כ קאי נמי על

מעין בדין כשרים ולא עלו לבעלים לשם חובה חיים כה

נעשית שלא לשמה לא, ע"כ, [והכ"נ הו"מ להוכיח מרש"י בסוגיין בזבחים דכתב- ואסור לשנויי בהו – תו שינויא אחרינא, לעבוד אחת משאר עבודות לכתחילה שלא לשמה וכו', ומבואר דדווקא לעבוד א' משאר עבודות אסור, אך לסיים אותה עבודה שלא לשמה שרי, אלא משום דקאי במנחות הוכיח מהרש"י שם].

והיינו דהאיסור הוא רק לחשב על שאר עבודות שלא לשמה, אך באותה עבודה עצמה אין איסור לחזור ולחשב, ועפ"י כתב האבני נזר (חו"מ סי' קס"ב) דכיון דקבלה והולכה כחד עבודה הוו ממילא אם חישב בקבלה אין איסור לחשוב בהולכה. **וצ"ע** דמה ריעותא יש באותה עבודה בכך שכבר נעשית שלא לשמה, והא אף לגבי שאר עבודות הקרבן אינו עולה לבעלים, כיון דחישב עליו בעבודה א' דיהא קרב שלא לשמה, ומ"מ אסור לחזור ולחשב עליו מטעם דהוי כנדבה, והכ"נ באותה עבודה יהא אסור לחזור ולחשב.

ואף להסוברים דכל פסול שלא לשמה תחילתו בעבודה שחישב עליה וסופו בקרבן גופיה, וא"כ יש לומר דהיכן דעבודה זו כבר חישב בה זהו טעם לכך דלא יהא אסור לחזור ולחשב בעבודה זו, אך זה אינו, דלא מיבעי אם האיסור הוא

מחשבת שלא לשמה, ואף במחשבת שלא לשמה בנדבה דאינה מועלת לפסול הקרבן, וזה דלא כהחת"ס.

ועוד דהא לשון הרמב"ם (פט"ו מפסוה"מ ה"ג ופי"ח ה"א) הוא דאסור לחשב בקדשים מחשבה שאינה נכונה, ואף היכן דאינה פוסלת מ"מ היא מחשבה שאינה נכונה, וכע"ז לשון החינוך (מצוה קמ"ד) דהאיסור הוא לחשב מחשבת פסול.

,

בדברי הרשב"א בריש מנחות

וברשב"א בריש מנחות (ב.) כתב להוכיח מלשון רש"י שם דכתב בפירוש הא דאמרין בגמ' דהא קמ"ל לבעלים הוא דלא עלו לשם חובה אבל בקדושתיהו קיימי ואסור לשנויי בהו, ופירש"י- ואסור לשנויי - בה שינוי אחר, כגון אם עבר וקמצה שלא לשמה אסור לתת קומץ בכלי שלא לשמה, ע"כ.

וכתב ע"ז הרשב"א- נראה מתוך לשונו דדווקא בעבודה אחרת קאמר דאסור לשנויי בה, אבל באותה עבודה שכבר נעשית שלא לשמה לא, דאע"ג דלבעלים מפסולא דלא עלתה, מ"מ שאר עבודות דעביד 'כבר לשמה קיימי', הלכך אסור לשנויי, אבל באותה עבודה שכבר

♦ הערות והוספות ♦

כג. והא דלא הוכיח הרשב"א מדברי רבא גופיה דאמר דעולה ששחטה שלא לשמה אסור לזרוק דמה שלא לשמה, ולא קאמר דאסור לגמור שחיטתה שלא לשמה, ומוכח דלגמור אותה עבודה שרי, ביאר המנח"א היטב, דיש לומר דרבא לטעמיה בזבחים דף ל. דאינה לשחיטה אלא לבסוף, ומשו"ה לא הו"מ לומר דאסור לגמור שחיטתה שלא לשמה, דבלא"ה האיסור הוא רק בגמור השחיטה, וע"כ הוכיח הרשב"א מרש"י דווקא.

הגה"ה) להסתפק^י בדין השוחט עולה שלא לשמה ונשאר דם הנפש וחזר הכשר וקבלו לשמו, [בפירוש, דבלא"ה ע"ד הראשונה עושה, וכמש"כ הוב"ת], אם הוכשר הקרבן להיות עולה לבעלים לשם מה שהוקדש או לא.

ויש לידע דבאמת ספיקו דהטה"ק הוא ב' ספיקות, א. בעולה לשם שלמים וכיו"ב, דלא נשתנה שם הקרבן מקרבן עולה, ורק דנפגם שמו, ומחמת כן אינו עולה לבעלים לחובתו, אך אכתי שם הקרבן קיים כדמעיקרא, וכיון שכך יש מקום גדול לומר דאם נשאר דם הנפש וחזר הכשר וקבלו הוכשר הקרבן, ואפי' בקיבל דם חטאת לשם שלמים או עולה, יש להסתפק כמו"כ, דיתכן דהקבלה הב' תכשיר את הקרבן, ב. בתורה לשם שלמים וכיו"ב, דע"י מחשבתו נעקר הקרבן משמו הראשון, ונשתנה שמו לקרבן שלמים, ואף בזה יש להסתפק דשמא מועלת הקבלה בכשרות להכשיר הקרבן ולהחזירו לשמו הראשון.

והטהרת הקודש הוכיח מההיא סוגי' בדף ל"ד דמספקא לן אם פסול עושה שירים או לא, ופשיט שאין לך עושה שירים אלא חוץ לזמנו וחוץ למקומו, ומשמע מזה דבמחשבה שלא לשמה אינו עושה שירים, והיינו דאינו פסול בגוף הקרבן אלא בעבודה, וממילא אם חזר

המצוה לחשב לשמה [מקרא ד'ואם זבח שלמים קרבנו'], דלפי"ז ודאי דאף אם בעבודה זו כבר חישב בה שלא לשמה, עדיין יש טעם לכך דהקרבן יהא אסור, אלא אף אם האיסור הוא לשנות שם הקרבן, והיינו כלפי התוצאה דמשתנה שם הקרבן, מ"מ זה אינו טעם לכך דיהא מותר לחשב בקרבן זה, דהא מחשבתו הא' לא הועילה לשנות שם הקרבן, ונמצא דמחשבתו מתייחסת לקרבן כשינוי, [אא"כ נימא דהאיסור על המחשבה הוא רק מחמת תוצאת הפסול, אך זה מוכח מכמה מקומות דאינו כן, ואף מדברי הרשב"א גופיה מוכח דלא כן וכמשי"ת בסימן ב' אי"ה].

יא

בדין יחזור הכשר ויקבלנו לאחר מחשבת שלא לשמה

ולקמן דף ל"ד: מיבעי אם פסול עושה שירים ומסיק דאינו עושה שירים אלא חוץ לזמנו וחוץ למקומו, והיינו משום דהוא פסול בעיקרו של הקרבן, ולגבי כמה אופנים של קבלה בפסול מצינו (במתני' דף ל"ב. ובגמ' כ"ו:) דאם יש דם הנפש דיחזור הכשר ויקבל, והצד השווה בכל אלו הפסולין משום דהן לא פסולין בעיקר ההקדשה, אלא הן פסול בעבודת הקבלה, ולא נפסל הקרבן מליקרב, אלא הדם שנתקבל הוא נפסל מליקרב.

וכתב הטהרת הקודש (לקמן י"ד: ד"ה

♦ הערות והוספות ♦

כד. יעו"ש דמיירי בהא דאיתא התם דשחיטה לאו עבודה היא, ודנו הראשונים אם לאו עבודה היא כלל או דיש לה שם עבודה, והאריך בזה הטה"ק שם, עיי"ש.

ששחטו לשם שלמים, דאכתי הקרבן קרב כקרבן עולה, וטעם הדבר לפי דאין בכחו לשנות את שם הקרבן והגדרת הקרבנות, דהמחייב של הקרבן הוא מחייב דעולה, וממילא זו צורת הקרבנות, וע"כ אף דחישב על הקרבן לשנותו לא הועילה מחשבתו, ואכתי קרב הקרבן כקרבן עולה, וכדמעיקרא.

אמנם כל זה לגבי שם הקרבן, אך צורת הקרבנות דהקרבן נתקלקלה ע"י מחשבתו, דבמחשבתו הוא שינה את צורת ההקרבה, והגדיר את ההקרבה דהיא תהא נעשית כקרבן שלמים, ואף דמחשבתו לא הועילה לכך דצורת ההקרבה תהא כקרבן שלמים כיון דאי"ז שם הקרבן, מ"מ הועילה מחשבתו לענין לפגום הקרבן, [וביאור הא דמחשבתו הועילה לענין זה וצורת הפסלות, יעוין בסימן ב' משי"ת בזה אי"ה], ואת צורת ההקרבה יכול לפגום כיון דזו אינה מציאות קיימת בעצמותה אלא מציאות הנעשית, ומציאות הנעשית על ידו כשמחשב עליה לשנותה, הר"ז פגם את ההקרבה הנעשית.

ויש לחדד, דדין זה דכשר ולא עלו לבעלים לשם חובה, אינו דין דווקא במחשבה שלא לשמה, וכשם דקרבן שנשחט שלא לשמו, כיון דמחשבה שלא לשמה אינה פסול אלא דהקרבן נשחט שלא

הכשר וקיבל הוכשר הקרבן^כ, [ובטה"ק בדף ל"ד: דין לדחות ראייה זו עיי"ש].

אמנם כבר נודע דהגרי"ז (בספר, עמ' מ"ח) פליג וס"ל דפסול מחשבה דשלא לשמה הוא פסול בגוף הקרבן, דהגדרת הקרבן דהוא קרב שלא לשמו, וכתב הגרי"ז דנפק"מ מהגדרה זו לדין יחזור הכשר ויקבל, דלפי"ד לא מועיל דיחזור הכשר ויקבלנו להכשיר הקרבן.

ויש ליתן לב לכך דבעיקר הגדרת הפסול במחשבת שלא לשמה הוא כתב להדיא בדי"ד: (שם) כהגרי"ז, ולא נחלקו בזה, ואע"פ דס"ל לטהרת הקודש דפסול שלא לשמה הוא חל באופן חיובי בקרבן [ולא רק כהיעדר מחשבת לשמה], אפ"ה יש לומר דל"ח פסולו בגופו, ואם יש דם הנפש יחזור הכשר ויקבלנו, [ואי"ה לקמן סי' ה' נאריך בגדר הא דשינוי קודש חשיב פסולו בגופו], ויש להתבונן בשורש מחלוקתם דהטה"ק והגרי"ז אם יחזור הכשר ויקבלנו או לא.

יב

גדר הא דכשרין ולא עלו לבעלים לשם חובה – וישוב כמה קו' לפי"ז

והנראה בעזה"י בביאור הא דהקרבן כשר ולא עולה לבעלים לשם חובה, דבאמת הקרבן כשר, וכגון קרבן עולה

♦ הערות והוספות ♦

כה. וראיתי להאיר דבטה"ק בדף ל"ד: נראה דאף לגבי פיגול יל"ד, ואכמ"ל בזה, והוסיף הטה"ק לדון שם, דמסברת המקשה בדף י"ד: דהקשה מהא דשחיטה כשרה בור ואפ"ה מחשבה שלא לשמה פוסלת בה, נראה דהוא ס"ל דזו מחשבה הפוסלת, ולפיכך אף דהיא עבודה דכשרה בור פוסלת בה מחשבת שלא לשמה, יעו"ש דהאריך לדון בראיה זו.

וכ"ה אף לשון השיטמ"ק בדף ב. (ד"ה למה לי) בשם התוס' טוך, וז"ל- אבל בקדושתיהו קיימי – פי' בשם קדושה ראשונה, דעדיין שם הראשון עליהם, ואסור לשנויי בהו גם מכאן ואילך, ע"כ, ומפורש להדיא כמשנ"ת דשם הקרבן עליהם ומשו"ה אסור לשנויי בהו ורק דיש בהם פסלות.

והיינו דכתב רש"י בביאור הא דקמ"ל תנא דלבעלים הוא דלא עלו לשם חובה אבל בקדושתיהו קיימי ואסור לשנויי בהו- הא קמ"ל, שאין בהם שום ירידה אלא אותה לבדה, ע"כ, ואתי רש"י לאפוקי דאין שם הקרבן מתחסר ע"י המחשבת שינוי, [ו'אין בהם שום ירידה אלא וכו', לאו היינו דאין בהם ירידה בפרטי הדינים, אלא דאין בהם ירידה בשם הקרבן וקדושתו], והירידה הנעשית היא בהקרבת הקרבן, דהקרבת הקרבן נפגמה, ואי"ז רק פסול בעבודה הנעשית, אלא בעיקר שם ההקרבה, דהקרבת קרבן זה אינה נעשית כהקרבה מעולה דקרבן עולה, אלא כקרבן דנפגם ע"י מחשבת שינוי, ומחמת כן אין הקרבן עולה לבעלים, כיון דהקרבתו אינה נעשית כהקרבה מעולה דקרבן עולה^י.

כהלכתו, משו"ה הקרבן כשר ואינו עולה לבעליו לשם חובה, כמו"כ אף בשאר פסולים, דהיכן דקרבן וכיו"ב נעשה שלא כהלכתו אך אינו פסול גמור, הדין הוא דכשר ואינו עולה, וכן מצינו ברמב"ן בחולין דף כ"ד. לגבי מחוסר קידוש ידים ורגלים דלולי קרא דחוקה היה הדין דכשרין אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, עיי"ש, [והו"ד בראשונים שם וביומא ובקידושין י"ד], ומבואר להדיא שהוא דין כללי, וכמו"כ מבואר בתוס' בתמורה י"ט: (ד"ה אשם) לגבי בן שנה שהביא בן שתיים ובן שתיים שהביא בן שנה, עיי"ש.

ונמצא דקרבן שחישב עליו שלא לשמו מחד גיסא שם הקרבן קיים כדמעיקרא ומאידך גיסא צורת ההקרבה נפגמה.

וכיון דכ"ה אף לאחר שחישב על הקרבן ופגם את ההקרבה, עדיין אסור לחזור ולחשב עליו דהקבלה תהא נעשית שלא לשמה, כיון דשם הקרבן קיים כדמעיקרא, ושם הקרבן הוא המחייב לעשות את העבודה, וכפי המחייב את העבודה כן גדרה של ההקרבה, ואיך יהיה מותר לחזור ולחשב על הקרבן, וכי משום דשני בה חדא זימנא יחזור ויחשב עליו, והרי שם הקרבן קיים כדמעיקרא.

♦ הערות והוספות ♦

כו. ובתו"כ (ויקרא, נדבה, פרשה י"ד) איתא- והקריב המזבחה [פסוק בפרשת שלמים] אף על פי ששחטו שלא לשמו, וצ"ב דמה הוצרך להשימיענו והרי מדהוצרך הפסוק ללמד דחטאת ששחטה שלא לשמה פסולה מוכח מזה דקרבן שלמים ששחטו שלא לשמו כשר, ותירץ הזית רענן (על הילקו"ש רמז ת"ס בסופו)- דהו"א דבדיעבד כשרים אבל לכתחילה לא יקריבנו, קמ"ל, ע"כ, ואף לפי מה דנתבאר בגדר הא דכשר ולא עלו אכתי צ"ב מה שייך בזה לכתחילה ודיעבד.

וחזר וחישוב בכל הד' עבודות הוי הקרבן כשר, אלא דאינו עולה לבעלים לשם חובה, ועוד יש להאריך בזה, ויבואר אי"ה להלן באות כ.

אולם כל האיסור לחזור ולחשב על הקרבן לשנות שמו הוא דווקא בעבודה אחרת, כ"כ הרשב"א במנחות (הנ"ל באות י), אך באותה עבודה שכבר חישוב בה אינו אסור לחזור ולחשב בה, דשאר עבודות מחויבות להיעשות מחמת השם קרבן דקיים כדמעיקרא, וכשם דמעיקרא אסור לחשוב לשנות הקרבן, כיון דשם קרבן עולה מחייב דהקרבן יהא קרב בתורת קרבן עולה, כמו"כ לאחר דחישוב לשנות הקרבן משמו הראשון עדיין קיים שם הקרבן עליו כדמעיקרא ואסור לחשב עליו לשנותו.

אבל באותה עבודה מותר לחזור ולחשב לשנותה, כיון דבלא"ה כבר חישוב בה ופגם את ההקרבה, ומיד דחישוב עליה הופקעה עבודה זו מלהיות נעשית כקיום הדין קרבן עולה, ולא תהא נעשית כקיום הדין קרבן עולה, ומה יאסור לחזור ולחשב, ובעבודה אחרת מחויב לעשותה כדין מצד דיש לה מחייב בפנ"ע מחמת השם קרבן עולה, אך באותה עבודה דאין מחייב בפנ"ע, אלא הוא מחייב לעשות עבודה זו כקרבן עולה, ודין זה כבר ביטל, מעתה בעבודה זו אין שום איסור לחשב עליו לשנות שם הקרבן.

אמנם לפי ביאור זה בדברי הרשב"א צ"ע האבני נזר הנ"ל (שם) דכתב ע"פ דברי הרשב"א דאם חישוב בקבלה מותר לו

וכיון שנפגמה ההקרבה של קרבן זה, היה ס"ד לומר דאם עבר ושינה פעם אחרת יפסל הקרבן לגמרי, ול"ה דהמחשבה הב' תהא מועלת דייעקר שם הקרבן ע"י מחשבתו, אלא דמאחר וכבר נפסלה הקרבת הקרבן, ובאמת מטעם ההקרבה גופה אין טעם לכך דתהא נעשית, כיון דבלא"ה היא אינה עולה לבעלים, ואינה פועלת את מטרת הקרבן, והא דהקרבן קרב הוא מפני דשם הקרבן וקדושתו קיים, וזה מהווה סיבה לכך דתהא העבודה הב' נעשית כקיום החיוב דהדין קרבן, ועתה כשחזור ומחשב בעבודה אחרת, נמצא דעבודה זו אין טעם לעשייתה כלל, דמצד צורת ההקרבה כבר נפגמה ואין טעם לעשייתה, ומטעם השם קרבן בלא"ה אין עשיה זו נעשית כקיום הדין קרבן, והויא עבודה פסולה ממש, וכיון דעבודה אחת מהד' עבודות דהקרבן נעשית בפסול ממילא הקרבן פסול.

ולפיה"מ להרמב"ם בתרגום הקדום [הנד' בסוף הגמ'] באמת כ"ה הדין, ולפיה"מ הנד' מחדש (מהד' קורח) וכן כתב בהלכותיו וכ"כ רש"י אין הדין כן, אלא אפי' אם עבר ושינה בכל הג' עבודות הקרבן כשר, וטעמא דמילתא דלעולם אין משמעות למחשבה לאחר דכבר הוקבע שם הקרבן לענין לעקור את עיקר ההקרבה, כיון דכבר מחויבת ההקרבה מצד הדין קרבן, וממילא היא נעשית כהקרבה מעולה דקרבן עולה, [ושייך לחשב רק כלפי הקיום דינים דהקרבן, דבזה הקרבן נפסל כיון דלא יתקיימו דיניו, והיא עקירה המועלת עיקר השם קרבן], ולפיכך אף אם חישוב בשחיטה

היא שם הקרבן עולה, דהקרבן קדוש ליקרב כקרבן עולה, וזה קיים כדמעיקרא, דלא הועילה מחשבתו אלא לפגום בהקרבה, אך לא בסיבת ההקרבה, דהיא שם הקרבן דיסודו בקדושתו.

ויתכן לבאר עפ"י מה דדנו האחרונים [הו"ד באות י"א] בדין קיבל דם הקרבן שלא לשמו, אם מועיל דיחזור הכשר ויקבלנו או לא, דזה ברור דכל זמן דקיים הפסול דחישב בקרבן מחשבת שלא לשמה, הוי הקרבן פסול בפסול הגוף, אך הרי אין פסול זה בעיקר שם הקרבן, אלא בדין ההקרבה, ומעתה אם יחזור ויקבל הדם כדין, נמצא דלמפרע אין פסול בהקרבה, כיון דנתקיים הדין קבלה דמחויב להיעשות בקרבן כדין קרבן עולה, ואין פסול בהקרבה ללא דהוא פסול כקיום דין הקרבן, וממילא אם יחזור הכשר ויקבלנו תהיה זו קבלה מעולה הנעשית כקיום דין הקרבן, ולכך דנו האחרונים דאם יש דם הנפש יחזור הכשר ויקבלנו כדין, [ואמנם בטהרת הקודש משמע דהספק שלו הוא בהלכות פסולו בגופו, מ"מ נראה דזהו יסוד הספק].

או דילמא דאף אם יחזור הכשר ויקבלנו תהיה ההקרבה פגומה, כיון דכבר קיים העבודה שלא כדינה, ולא שייך לתקן העבודה לאחר דכבר נעשית כקיום הדין לעשות העבודה, ואף אם יחזור הכשר ויקבלנו לא תהיה זו עבודת קבלת דם קרבן עולה, ואין זה מתקן את העבודה, ולכך דנו האחרונים דאף אם יחזור הכשר ויקבלנו לא יהא לזה משמעות, והוא מה שכתבו דחשיב פסולו בגופו ולכך לא יועיל דיחזור ויקבל

לחזור ולחשב בהולכה, כיון דקבלה והולכה עבודה אחת היא, ובעבודה זו כבר חישב עליה לשנותה, וזה קשה, דהרי אף דקבלה והולכה הן עבודה אחת, אך ודאי דבחיוב העבודה הן ב' חיובי עבודה שונים, ואף נלמדים בב' ילפותות, ורק דענין שניהם שווה, דמקרב הדם למזבח, אך הן ב' עבודות נפרדות, וכן החיוב עבודה שלהם הוא נפרד, ומעתה אין טעם בכך דאחר שחישב בעבודת הקבלה יהא מותר לחזור ולחשב בעבודת ההולכה, דהרי אף לאחר דחישב בקבלה אכתי עבודת ההולכה נעשית כקיום הדין קרבן עולה המחויב בבהמה זו, ובמחשבתו הוא פוגם עבודה זו, ויהא אסור לחזור ולחשב בהולכה, וצ"ע.

ואולי אפשר לומר, דכיון דקבלה והולכה שניהם עבודה אחת בשורשם, לאחר דחישב בקבלה מחשבת שינוי קודש, מעתה אין חיוב לעשות ההולכה כדין קרבן עולה דהיה מחויב מעיקרא, אלא כדין קרבן נדבה בעלמא, ובוה אין מחשבתו מהווה מחשבת שינוי קודש, וממילא אין שום איסור במחשבתו, וזהו חידוש גדול במה דאמרינן דקבלה והולכה עבודה אחת הן.

וזו היא ישוב הסתירה [דהק' באות ו] בלשון הגמ' בזבחים ובמנחות ביסוד האיסור לחזור ולשנות, אם האיסור לחזור ולחשב שלא לשמה, הוא משום הקדושה דקיימת מעיקרא, ומצד השם קרבן אין אסור לחזור ולחשב, א"ד דהאיסור הוא משום השם קרבן דקיים כדמעיקרא, דעדיין הוא קרבן עולה, ולהנתבאר א"ש, דקדושת הקרבן לא פקעה בעצמותה, דהא הקרבן הוא קרבן עולה, וזו קדושתו, וקדושה זו

מעין בדין כשרים ולא עלו לבעלים לשם חובה חיים לא

הקרבן כדמעיקרא.

ונראה ביאור הדברים, דכאשר אנו דנים לגבי דינים ששורשם בשם הקרבן, יסודם בכך דהקרבן הוא קרבן עולה וכדו', בכה"ג לא היה ס"ד לומר דחסר בשם הקרבן, וודאי דשם הקרבן קיים כדמעיקרא, וכנתבאר דלא שייך לגרע בעיקר השם קרבן, אך היכן דאנו דנים לגבי דינים שיסודם בהקרבת הקרבן, אף דהציווי הוא כקרבן עולה, כלפי זה ודאי דנפגם הקרבן, והפגם הוא בדין ההקרבה דהקרבן דנקבע כדינו דקרבן עולה, ונמצא דפגם בשם הקרבן, אך אין הריעותא בשם הקרבן בעצמותו, אלא בדין ההקרבה דנקבע כדין קרבן עולה.

ולפיכך אף לאחר דבשחיטה הוא חישוב מחשבת שלא לשמה אסור לחזור ולחשב בעבודה אחרת שלא לשמה, כיון דשם הקרבן בעצמותו קיים כדמעיקרא, ובמחשבתו הוא מחשב כלפי עיקר שם הקרבן, ואסרו הכתוב.

וכאשר אנו דנים לגבי דין הקטרת אימורים דהוא דין המחויב להיעשות כחלק מצורת הקרבת הקרבן, בזה הוה ס"ד דאע"פ דבפועל הוא דין בקרבן, והקרבן עצמו נשאר שמו 'קרבן עולה', מ"מ לא יהא דין הקטרת אימורים, כיון דכבר נפגם הקרבן במחשבת שלא לשמה דחישב בו, ויתכן לומר דהקרבה כזו דנפגמה אין בה דין הקטרת אימורים, וילפינן מקרא דאף בקרבן זה יש בו דין הקטרת אימורים, כיון דסו"ס דין הקטרת אימורים הוא מדיני הקרבן, והקרבן קיים כדמעיקרא.

הדם כדין, דכיון דהוי פסולו בגופו ממילא מעתה אין משמעות לקבלת דם קרבן זה כדין עולה, וכיון דל"ה קבלת דם כדין עולה אי"ז מועיל לתקן הקרבן.

י

ביאור הא דמבוי' בתו"כ דאף דהקרבן כשר אך אין שמו קיים כדמעיקרא

ולפי הנתבאר א"ש היטב מה דנראה בתורת כהנים בב' מקומות (הובא באות ד בפרטות), דאף שם הקרבן אינו קיים כדמעיקרא, חדא לגבי דין הקטרת אימורים, דאיתא בתו"כ לגבי דין הקטרת אימורים בקרבן שהוקרב שלא לשמו- והקריב המזבחה אע"פ ששחטו שלא לשמו, ומבואר דהוא חידוש דיש דין הקטרת אימורים בקרבן שנשחט שלא לשמו, וצ"ע מה חידוש הוא, והא סו"ס הוא קרבן שלמים ומ"ט לא יהא בו דין הקטרת אימורים, ומבואר דאע"פ דכשר אך אין שם הקרבן קיים ממש כדמעיקרא.

ובמ"כ מצינו בתו"כ לגבי דין הפשט בקרבן עולה שנשחט שלא לשמו, וז"ל- אין לי אלא שנשחטה לשמה נשחטה שלא לשמה מנין, תלמוד לומר העולה כל שהיא עולה טעונה הפשטה, ופי' הר"ש [וכן פירש רבינו הלל]- נשחטה שלא לשמה מנין - שטעונה הפשט אע"פ שהיא כשרה כדתנן בריש זבחים, מרבה לה - דס"ד כיון שדחה מן הבעלים שלא יצאו ידי חובה לא תהא במצות הפשט, ע"כ, ולכאורה מה הס"ד דלא יהא בדין הפשט, והרי הוא קרב כקרבן עולה, וקרבן עולה טעון הפשט, ומבואר דאף דקרב אך הוא אינו קיים בשם

מכפר על עשה הוא מקופיא, והכ"נ מקופיא מכפר הקרבן עולה על העשה אף דחישב בו מחשבת שינוי קודש, והא דהבעלים מחויב להביא קרבן אחר זהו לקיום נדרו, ולפי"ז בקרבן נדבה אין טעם להצריכו להביא קרבן אחר לכפרת עשה.

והזבח תודה חולק ע"ז, וכתב דכיון דחישב עליו ופגם את הקרבן אין הקרבן ראוי לכפר על העשה, דחסר בשם קרבן עולה, ולפי"ז הא דבקרבן נדבה אינו מביא קרבן אחר אי"ז משום דאין טעם להצריכו קרבן אחר, אלא באמת עדיין עבירת עשה בידו, ורק דלא יועיל דיביא קרבן אחר, דהוא יהא קרב כקרבן חדש ולא יהא במקום הקרבן הא' דחישב עליו.

וביאור מחלוקתם, דהא מה דאמרינן דעולה מכפר על עבירת עשה מקופיא זהו מחמת מהות הקרבן עולה, דהריצוי דקרבן עולה הוא ראוי לכפר על עבירת עשה שבידו, וקרבן עולה דחישב עליו אינו עולה לבעלים, והיינו דפגם את הקרבן, ויש לדון דזהו ריעותא בעיקר הריצוי לבעלים, וממילא אף לא יתכפרו עבירות עשה שבידו, ואף דשם הקרבן הוא קרבן עולה, אך ענין הריצוי תלוי בכך דהקרבן קרב בתורת קרבן עולה, והכא דחסר בהגדרת ההקרבה כהקרבת קרבן עולה, הוי ריעותא בדין ריצוי בקרבן, ואף דנעשה ריצוי על הבעלים, מ"מ אין ריצוי

וכמו"כ כאשר אנו דנים לגבי דין הפשט בקרבן עולה, דדין הפשט מחויב להיעשות כקיום צורת ההקרבה דהקרבן, והוה ס"ד דמכיון דחישב עליו שלא לשמה ונפגמה ההקרבה לא יהא דין הפשט בקרבן^כ, וקמ"ל דכיון דמדין הקרבן עולה דיקיים בו דין הפשט, ואף לאחר המחשבת שינוי שם הקרבן הוא קרבן עולה, לפיכך יש דין הפשט בקרבן.

וזהו מה דהח"ח בביאורו על התו"כ שם [לגבי דין הפשט] פירש - שלא לשמה מנין - שהרי לא עלתה לבעלים וס"ד שישתנה דינה גם לגבי העור, והיינו דס"ד דתהא מחשבתו מועלת אף לשנות דין ההקרבה לגבי העור דלא יהא בו דין הפשט.

יד

ביאור מחלוקתם דהזב"ת והשפ"א (הנ"ל באות ב)

ובזה מבואר היטב הא דדנו השפ"א והזב"ת בהא דאיתא במתני' דקרבן עולה ששחטו שלא לשמו לא עלה לבעלים וצריך להביא קרבן אחר לעולתו, לשם מה צריך להביא קרבן אחר, דהשפת אמת כתב דצריך להביא קרבן אחר לקיום נדרו, אבל לכפרת העשה שבידו אי"צ להביא קרבן אחר, דכבר נתכפר בקרבן הראשון שהביא, ואע"פ שנשחט שלא לשמו אך שם קרבן עולה לא נסתלק מהקרבן, והא דקרבן עולה

♦ הערות והוספות ♦

כז. והא דתלו המפרשים בהא שדחה מן הבעלים שלא יצאו ידי חובה, ולכאורה אי"ז עיקר הפסול אלא דין הבא בתוצאה מחמת הפסול, יתבאר להלן באות י"ח אי"ה.

ושפיר מרצה, ונתכפר ממילא אף עבירות עשה שבידו וכדין כפרת קרבן עולה.

טו

ביאור החילוק בגמ' בזבחים ובגמ' במנחות בגדר הא דהוי כנדר וכנדבה

והשתא דאתינן להא נבוא לבאר בס"ד הא דאמרינן דע"י המחשבה משתנה הקרבן להיות נדבה, ומתחילה נבאר החילוק דמצינו בין הגמ' בזבחים ובין הגמ' במנחות בגדר הא דמתחילה היה הקרבן כנדר ולבסוף נעשה נדבה.

דלהסוגי' בזבחים ע"י מוצא שפתיו נעשה ענין א', מתחילה נעשה הקרבן בהגדרת נדר, ולאחר דחישב עליו נעשה הקרבן בהגדרת נדבה, ולהסוגי' במנחות דיבורו מהווה סיבה לקרבן הבא כקיום הנדר, וכן מהווה דיבורו סיבה להגדרת הקרבן כקרבן נדבה לאחר דחישב עליו, וכבר הבאנו מלישנא דקרא ומלישנא דהגמ' דבין הקרבן בתורת נדר ובין הקרבן בתורת נדבה שניהם בכלל מוצא שפתיו, והוא צורת מוצא שפתיו, דאם לאו נדבה יהא, וכן הבאנו מלשון התוס' במנחות מ"ז. דמשמע דשלא לשמה עוקר את הגדרת הקרבן דהיתה מעיקרא כקרבן נדר ועושהו קרבן נדבה, ומאידך דבכמה מקומות מוכח דהוא אותו דין קרבן מעיקרא ולבסוף [אחר שחישב], וכ"ז צ"ב.

וראשית דבר נראה להוכיח מזה דקרבן חובה וקרבן נדבה אינם ב' שמות, אלא דיש והקרבן קרב בתורת חובה ויש והקרבן קרב בתורת נדבה, אולם כ"ז אמת רק כלפי עיקר שם הקרבן, דבזה יש

זה מועיל כ"כ אף לענין דמקופיא הוא יכפר על עבירות עשה שבידו, הכי ס"ל לזבח תודה.

[ואולי יתיישב לפי"ז מה דהקשינו למעלה (באות ב, בסוגריים) דלגבי לחשב מחשבת שינוי בעלים לאחר דכבר חישב מחשבת שינוי קודש, כתב הזב"ת דמסברא היה נראה לומר דהא דאיתא בגמ' דבקדושתיהו קיימי ואסור לשנויי בהו, לכאורה סברא זו לא שייך כי אם בשינוי קודש דעומדת עדיין בקדושתה הראשונה למה שהופרשה אבל לא בשינוי בעלים, ורק דמוכח דלא כן, עיי"ש, ומבואר דס"ל דהקרבן קיים בקדושתו הראשונה, וזהו סותר למש"כ הכא.

ולפי מש"נ אולי יש ליישב, דאף דהקרבן עומד בקדושתו הראשונה לשם מה שהופרש, אך כיון דלא הוקרב כדינו לשמו ממילא חסר בכח הריצוי, דהריצוי תלוי בהקרבת הקרבן כקרבן עולה, ובזה פגם ע"י מחשבתו, וממילא אף אינו מרצה על עשה מקופיא, ואכתי צ"ע.]

ויש ליתן לב לכך דהוא חידוש גדול, דנמצא דהשינוי הנעשה בקרבן עולה הוא במשמעות של הקרבן, ובשונה משאר קרבנות דהשינוי פוגם רק בדין ההקרבה.

והשפת אמת ס"ל דמועלת הקרבנות דקרבן זה לרצות על בעליו אף לענין לכפר על עשה מקופיא, וסברתו דהמחשבת שינוי בקרבן עולה מועיל כבשאר קרבנות, והיינו בהגדרת ההקרבה ולא בשם הקרבן ובמשמעות ההקרבה,

וזה קשה דהרי משם גופא מוכח דקרבן חובה וקרבן נדבה שם א' להם, דאל"ה מהו הא דכתבו להקשות דכיון דדרשינן מקרא דאם כמה שנדרת עשית יהא נדר ואם לאו נדבה יהא וכו', ומה"ט יהא קרבן זה טעון נסכים, והרי דין נסכים נאמר בקרבן חובה, ולא מצינו לדין זה בקרבן נדבה.

ובע"כ צ"ל דתרווייהו אמת, דמחד גיסא שם הקרבן הוא אותו שם קרבן, ולכך הקשו התוס' דהא דחישב עליו שלא לשמו לא יהא זה סיבה להפקעת דין נסכים, כיון דבקרבן זה יש דין נסכים, ומאידך גיסא המחייב בהקרבה חלוק בב' קרבנות אלו, דבקרבן חובה הוא חובה ובקרבן נדבה הוא נדבה, וממילא אף ההקרבה בפועל חלוק גדרה בחובה מנדבה.

ודנו התוס' דאפשר דלגבי נסכים לא דרשינן הא דאם כמה שנדרת עשית וכו' ואם לאו וכו', דיתכן לומר דשינוי המצב של הקרבן ע"י מחשבתו הוא רק כלפי שם הקרבן ולא כלפי דין ההקרבה, דבאמת מצד דין ההקרבה היא נפסלת לגמרי, ורק דשם הקרבן מהווה סיבה לחייב הקרבה, וממילא לא יהא דין נסכים דהוא דין בצורת ההקרבה, דצריך להקריב הקרבן עם נסכים, ודחו התוס' דא"א לומר כן, דאם אתה אומר כן נמצא דפסלתו, וכו', ונמצא בידינו ראייה ברורה ליסוד זה.

עוד יש להביא ראייה מהגמ' במנחות פ"ט: דא"ר יוחנן אשם מצורע ששחטו שלא לשמו טעון נסכים, שאם אי אתה אומר כן פסלתו, מתקיף לה רב מנשיא

קרבן עולה וקרבן שלמים וקרבן אשם וכו', ואין קרבן חובה וקרבן נדבה, [ובענין זה יעוין עוד במנחת אברהם זכאים ח"א עמוד ס"ג-ס"ה דהאריך בהאי ענינא, וכבר האריך בזה החזו"א עמ"ס מנחות (ס"י ל"ב סק"ג)], אבל כאשר דנים כלפי ב' שמות בדין ההקרבה דהקרבן, כלפי זה ודאי דקרבן חובה וקרבן נדבה הן ב' שמות, והכא הוא קרבן הבא בחיוב והכא הוא קרבן הבא בתורת נדבה.

ויש להביא ליסוד זה כמה ראיות, וכגון הא דמצינו בתוס' במנחות צ"א. (ד"ה וכל הזבחים), יעו"ש דקאי על הא דאיתא בגמ' שם דצריך קרא ללמוד דקרבן דשחט שלא לשמו טעון נסכים, והקשו התוס' - מ"ט צריך קרא התם להא דקרבן דנשחט שלא לשמו טעון נסכים והא כיון דדרשינן בריש מכילתין אם כמה שנדרת עשית יהא נדר ואם לאו יהא נדבה, ליבעי נסכים כנדבה, וכי תימא דלגבי נסכים לא הוה מוקי ליה לקרא, הא ע"כ צריך לאוקומי הכי שאם אי אתה אומר כן פסלתו וכו', יעו"ש מה דתי', [ועי' בקר"א שם, ובנתיבות הקודש].

והשתא אי נימא דקרבן חובה וקרבן נדבה הוא אותו הקרבן, א"כ מאחר ומוקי ליה לקרא לגבי קרבן ששחטו שלא לשמו, נתפרש דקרבן חובה זה אין משמעות למה דהוא קרבן חובה, ומה שייך לחלק בזה, וע"כ דהן ב' קרבנות שונים, ושפיר כתבו התוס' דאף דמצינו דמדמים ב' קרבנות אלו להדדי, מ"מ אפשר דהיינו דווקא לגבי איסור לחשב על הקרבן שלא לשמו אך לא לגבי חיוב נסכים.

מעין בדין כשרים ולא עלו לבעלים לשם חובה חיים לה

אחרת, דמעיקרא נמי לעולה הוה, ע"כ.
והיינו דכיון דלא עקר שם עולה מיניה ומעיקרא נמי עולה הוי לכך מותר לשנותו לעולה אחרת, ומבואר דאף לאחר דחישב עליו לשנותו, הוי שם קרבן עולה עליו לגמרי לענין לשנותו לעולה אחרת, וחזינן כמש"נ, דלא נעקר שם הקרבן מיניה, אך כלפי הדין הקרבה וצורתו דנקבעין בקרבן, כלפי זה נעקר השם קרבן מיניה, ולכך מותר לשנותו לעולה אחרת, [וכדמבואר ברש"י דכתב זה כטעם לכך דמותר לשנותו לעולה אחרת], וכן הביא המקדש דוד (סי' י"ב סעיף ז') ראייה זו, ועוד יש להביא כמה ראיות ליסוד זה, ואכמ"ל.
וביאור הדברים הוא, דבכל קרבן מלבד שמו שהוא קדושתו והמחייב הקרבתו קיים בו ג"כ הדין הקרבה בפועל, והדין הקרבה הוא תוצאת הקדושה והביטוי בפועל של שם הקרבן, ועיקר שם הקרבן וקדושתו קיים בקרבן נדבה כבקרבן חובה, דבשניהם הקרבן הוא קרבן עולה, ודינו ליקרב כקרבן עולה, והחילוק ביניהם הוא בסיבת הבאת הקרבן ובמטרת הקרבן, דבקרבן חובה מטרת הקרבן היא שעולה לחובתו ובקרבן נדבה מטרת הקרבן דיעלה לנדרו.

וכאשר אדם נודר ומתחייב להביא קרבן, ומפריש קרבנו, דין קרבנו ליקרב בתורת קיום הנדר, וזו צורת הקרבתו, אך בקרבן זה יש ג"כ הגדרה דנדבה, דמלבד מה דצורת ההקרבה דהקרבן ומטרת ההקרבה היא כקרבן נדבה, שם הקרבן שווה בחובה ובנדבה דשניהם קרבן עולה נקראים.

בר גדא אלא מעתה כבש הבא עם העומר ששחטו שלא לשמו תהא מנחתו כפולה, שאם אי אתה אומר כן פסלתו, ותמיד של שחר ששחטו שלא לשמו יהא טעון שני גזירין ככהן אחד, שאם אי אתה אומר כן פסלתו, ותמיד של בין הערבים ששחטו שלא לשמו יהא טעון שני גזירין בשני כהנים, שאם אי אתה אומר כן, פסלתו.

ובזה מבואר ג"כ כה"ג, דמחד גיסא שם הקרבן כמו שהיה מעיקרא, דאל"כ לא היה מה 'שאם אי אתה אומר כן פסלתו' מהווה סיבה לכך דיהא טעון נסכים, דהא סו"ס קרבן זה נפגם, ויהא דינו דאינו טעון נסכים ואם יפסל מה בכך, וע"כ דהוא אותו שם הקרבן, ומאידך גיסא שם הקרבן נשתנה וע"כ צריך לסברא זו כדי לחייב נסכים, [ויעוין בחזו"א שם ובנתיבות הקודש שם דהאריכו בכ"ז טובא], והביאור הוא כמש"נ דשם הקרבן כמו שהיה מעיקרא אך הרי הוא שינה בהגדרת ההקרבה וזה טעם לכך שלא יהא טעון נסכים ולזה צריכין אנו למקור הגמ'.

ובמנחות פ"ט:צ. איתא בגמ' ר' אבא אמר בשלמא הנך עולות נינהו, [ופי' עומר ותמיד ששחטן שלא לשמה כשרים דעולות נינהו], אי לא חזו לעולת חובה חזו לעולת נדבה [פי' ומשו"ה אף ללא דמקיים הדינים שהיו מחויבים בקרבן זה מעיקרא, אכתי צריך להקריבו למזבח], אלא הכא אי לא מוקמית ליה למילתיה אשם נדבה מי איכא, ע"כ ל' הגמ', ופירש"י (ברש"י מכת"י דף צ., ד"ה אי לא חזו) אי לא חזו לעולת חובה חזו לעולת נדבה, וכיון דלא עקר שם עולה 'מותר' לשנותו לעולה

ואמרה תורה מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת לד' אלוקיך נדבה, ולומדים מכך דאם כמה שנדרת עשית יהא נדר ואם לאו נדבה תהא, והיינו דבהקדשה הוא מקדיש קרבן עולה, ללא חילוק בין נדר ובין נדבה, ודין הקרבן בעיקרו הוא כקיום נדרו, ואם חישב עליו מחשבת שינוי דהקרבתו לא נעשית כדין, ופגם את ההקדשה, נעשה קרבנו נדבה, דהרי שם הקרבן עצמו לא נפגם אלא הדין הקדשה, ומאחר דבדין הקדשה של הקרבן חל פסול ואינו יכול לעלות לקיום נדרו, ממילא נעשה נדבה, דהגדרה זו נדבה היא ההגדרה הקיימת בקרבן אף ללא דקרב כקיום הנדר, מצד מה דשם הקרבן הוא קרבן עולה ודינו ליקרב מחמת קדושת קרבן עולה שעליו, ושפיר נעשה נדבה, וכ"ז הוא בין לגמ' בזבחים ובין לגמ' במנחות.

והחילוק בין הגמ' בזבחים ובין הגמ' במנחות הוא האם ההגדרה נדבה היא קיימת בעיקר ההקדשה, כ"ה לגמ' במנחות, או דבהקדשה הוא מקדיש לקרבן עולה ועוד דיהא עולה לנדרו, והיכן דאין הקרבן יכול ליקרב כקיום הנדר ממילא הוא קרב בתורת נדבה, מפני דהדין

הקדשה דהקרבן בתורת נדר נפגם ואינו יכול לעלות לבעלים לשם חובה, ולפי"ז הוא דין הקדשה הקיים ממילא ע"י דהדין הקדשה בתורת נדר נפגם, כ"ה לגמ' בזבחים.

והוא המכוון במש"כ השיטמ"ק במנחות שם (הארכנו בדבריו באות ז) - אלא אם כמה שנדרת - והכי פירושא דקרא, אם מוצא שפתיך תשמור ועשית מוצא שפתיך אז יהא 'ממש' כמה שנדרת, ואם לאו לד' אלוקיך נדבה, ע"כ, והיינו דבין כך ובין כך מתקיים דין הקרבן, ורק דהיכן דעושה מוצא שפתיך אז הוא ממש כמו שנדר, והיכן דאינו מביא את הקרבן כפי מוצא שפתיך אי"ז ממש כמה שנדר, ומ"מ בין כך ובין כך מתקיים דין הקרבן כפי שנדר, וכנתבאר, דבין בנדר ובין בנדבה הוא כמו שנדר, ורק דבנדר הוא ממש כמו שנדר דאף צורת ההקדשה בפועל היא כפי שנדר, ובנדבה צורת ההקדשה בפועל היא לא כמו שנדר, ונמצא דלא קרב 'ממש' כמו שנדר.

והגבורות שמונים (הנ"ל באות ח) ס"ל דכה"ג חשיב דהקרבן קרב ללא בעלים, דהרי ההקדשה היתה לקרבן נדר, ועכשיו הקרבן קרב בתורת נדבה, וזה לא הקדיש, והא דהקרבן קרב אי"ז משום דהקדישו בתורת נדבה, אלא דזהו דין

♦ הערות והוספות ♦

כת. ובזה נ"ל לבאר הא דמצינו ברמב"ן במלחמות בסוכה (י"ד: מדפי הרי"ף) דקאי על הא דמבואר שם דקרבן גזול אף לאחר יאוש הוא פסול, והק' הרמב"ן - ואמאי הא קנייה גבוה ביאוש ושינוי רשות, ונהי נמי דמקדיש לא קנייה, ניהוי כשוחט שלא לשמן דכשרים אלא שלא לבעלים לשם חובה, ע"כ, ומשמע לכאורה דקרבן שנשחט שלא לשמו הוי כקרבן שאין לו בעלים, אלא דאפשר דכוונתו לומר דקרבן שנשחט שלא לשמו אינו קרב כדינו, ומשו"ה לא עלה לבעלים, ואפ"ה כשר, והכ"נ קרבן גזול לאחר יאוש אף דאינו עולה לבעלים כיון דהוא קרבן גזול מ"מ יהא הקרבן כשר.

דאיתא בגמ' דאם חישב על הקרבן לשנות שמו הוי הקרבן נדבה, לאו היינו נדבה ממש, אלא קרבן נדר דנהפך לנדבה, דהתוס' שם אתי לבאר החילוק בין שינוי קודש לאחר מיתה ובין שינוי בעלים לאחר מיתה, ובסו"ד כתבו- אי נמי שינוי קודש אסור לשנות אחר מיתה, דאמר בריש זבחים ונדבה מי שרי לשנויי בה, אבל שינוי בעלים ליכא אפי' איסור כיון דאינו לאחר מיתה, ע"כ, ואם נדבה היינו כפשוטו, א"כ איך הוכיחו התוס' מהא והא שאני קרבן זה דאסור לחשב בו לפי שהוא ככל קרבן נדבה דמתייחס לבעליו וקרב לקיום סיבתו, ומשו"ה אסור לשנות בו, אך לאחר מיתה דחסר בעיקר הסיבה לקרבן, בזה לא מצינו מקור לאסור לחשב עליו לשנותו.

הקרבה הקיים ממילא ע"י דהקרבן אינו ראוי לעלות לנדרו משום דנפגמה הקרבתו, וחשיב כמו דהקרבן קרב ללא דהקדישוהו בעליו, ומה"ט נמי בכה"ג אין הבעלים מפגלין, דכל הבעלים לפגל אינו מצד שם הקרבן דנעשה על ידם, אלא מצד הדין הקרבה שהוא נעשה על ידם, והכא דההקרבה בתורת נדבה לא נעשתה ע"י הבעלים, אלא ממילא היא נעשית, אין הבעלים יכולים לפגל, והיינו ג"כ כוונת הגרז"ס (הנ"ל שם).

טז

גדר הקרבן לאחר דשינה בו - נדבה ממש או חובה דנהפך לנדבה
ולמעלה באות א הובא מהתוס' בפסחים ס"א. דמדבריו מוכח דס"ל דהא

♦ הערות והוספות ♦

כט. ומ"מ אין ביאור זה מיישב הא דקשה על הגבורות שמונים מכמה סוגיות ערוכות דמפורש דהקרבן מתייחס לבעליו, וכדוג' נזיר מ"ו: ועוד מקומות, אא"כ נחלק בזה בין שינוי קודש ובין שינוי בעלים, ונאמר דכל דבריו דהגבורות שמונים הן דווקא בשינוי בעלים אך בשינוי קודש מודה דלא נפקע שם הבעלים לגמרי מהקרבן, ולקמן בסימן ז' הערה 6 יובא א"ה מכמה אחרונים דאמרינן חילוק זה, ונפרש הא דמוכח בכמה מקומות דלא נפקע שם הבעלים מהקרבן דהוא דווקא בשינוי קודש ולא בשינוי בעלים, והוא דוחק טובא.

ל. ויש להעיר בזה מדברי האו"ז, דנראה מדבריו דלמד בגמ' דהמכוון לנדבה ממש, דהאור זרוע בפסחים (סי' רכ"ג) הקשה בהא דתניא בתוספתא דפסחים דהשוחט את הפסח ואמר שחטתיו שלא לשמו לר' יהודה עד שלא יתחילו בו נאמן, ודן האו"ז דמיירי התם באומר דנתכוין בהדיא לחשב על הקרבן שלא לשמו, והק' האור זרוע דבכה"ג מה טעם נאמן, והא קי"ל אין אדם משים עצמו רשע, ו'אמר רבא רפ"ק דזבחים ורפ"ק דמנחות עולה ששחטה שלא לשמה אסור לזרוק דמה שלא לשמה, וסתמי כוותיה דייקא, וכ"ש דמתחילה אסור לשחוט שלא לשמה, מעתה איך יהא נאמן לומר ששחט פסח זה שלא לשמו ולהשים עצמו רשע וכו', ע"כ, [יעו"ש דהוכיח מזה דמיירי באומר דחישב בשוגג והיינו דעקר הקרבן בטעות, וכן דהלכה כמ"ד דעקירה בטעות היא עקירה, ואכ"מ].

ובמה שהביא רביא מדברי רבא הכא, צ"ע מ"ט הוכיח מהא דאמר רבא הכא דאחר שכבר שינה אסור לחזור ולחשב, ולא הוכיח מהגמ' בדף כ"ט: דאיתא התם בפירוש לגבי מחשבה ראשונה דאסור לחשב מחשבה הפוסלת בקדשים, והנראה מזה דס"ל דהא דאמרינן הכא דאם לאו נדבה יהא היינו נדבה ממש,

ומאידך מדברי הגמ' בנזיר מ"ו: נראה דהמכוון הוא דנעשה כקרבן נדבה ממש, דהתם במתני' נחלקו ר"ש ורבנן בדין נזיר שגילח על העולה או על השלמים שלא לשמן ואח"כ הביא קרבנותיו לשמן, דת"ק קאמר תגלחתו פסולה וזבחיו לא עלו לו, ר"ש אומר אותו הזבח לא עלה לו אבל שאר זבחים עלו [ותגלחתו כשרה], ומפרש בגמ' - אמר רב אדא בר אהבה זאת אומרת קסבר ר"ש נזיר שגילח על שלמי נדבה יצא, מ"ט דאמ"ק וכו', ואתי המפרש לבאר מנ"ל מדינו דר"ש דין זה - דאילו כי גילח על השלמים שלא לשמן מאי הווי' נדבה, דאמר מר כאשר נדרת לד' אלוקיך נדבה אם כמו שנדרת יהא נדר ואם לאו יהא נדבה, ואמר ר"ש דתגלחתו כשרה, ע"כ.

והשתא אם אי"ז ממש קרבן נדבה אלא קרבן נדר דנהפך לנדבה, א"כ יקשה דאיך הוכיחה הגמ' מדין זה דמועלת תגלחת על שלמי נדבה, והא אפשר דדווקא גילח על נדר דנהפך לנדבה יצא, כיון דעדיין שמו הראשון דשלמי נזיר עליו, אך בנדבה מעיקרא לא מועלת תגלחתו, דאין שמו 'שלמי נזיר', ואין תגלחתו על קרבנותיו, וחזינן דהא דאמרינן בסוגיין 'אם כמה שנדרת עשית יהא נדר ואם לאו נדבה יהא' הוא כפשוטו דאם לאו יהא נדבה ממשלא.

[ויעוין] בפני יהושע בר"ה דף ה: דכתב לתרץ קו' התוס' שם דאיצטריך קרא ללמוד ממנו דהיכן דעבר בבל תאחר לא נהיה הקרבן נדבה, דהא מפסוק זה

♦ הערות והוספות ♦

ולכך הביא מהגמ' דידן ולא מהגמ' בדף כ"ט: דמהתם היה יכול לדחות הראיה, דהא דנאמן הוא משום דבמחשבתו הוא מחייב עצמו לקיים נדרו, אך מהא דחזינן הכא דאף בקרבן נדבה נאמן, ואף בדנדבה אינו חייב להביא קרבן אחר, חזינן דיש לו נאמנות בפנ"ע.

אלא דבאמת עיקר קושייתו לכאורה נכונה היא בכל מקום, [ולא רק בתוספתא בפסחים דשם אפשר ליישב כמש"כ האו"ז], דהא לדעת הרבה מהראשונים מחשבה בקדשים היא לאו דווקא בדיבור אלא אף במחשבה מועלת מחשבתו לפסול, ובכל מקום שחישב בקרבן דיהא קרב שלא לשמו מי עד לנו בדבר, ובעל כרחינו אנו סומכין על מה שאמר דחישב שלא לשמו, ומ"ט נאמן ולא אמרינן דאין אדם משים עצמו רשע.

ולולי דבריו היה אפשר ליישב, דהא דאאמע"ר הוא דווקא היכן דנאמן על עצמו לפסול אך להפסיד אחר הוא נאמן, אלא דזה דווקא אליבא דת"ק דמתני' לקמן מ"ו: אבל לר' יוסי דהתם דס"ל דבעלים מפגלין אין לתרץ קו' זו דהרי אנו באים להאמין הבעלים כלפי הקרבן שלהם, אלא דלשיטתו אפשר לתרץ בלא"ה דל"ש בזה הדין דאאמע"ר, דזה שייך דווקא היכן דבאין להאמינו בתורת עד וכיו"ב, אבל הכא הוא אינו נצרך להיות נאמן לאחר, דדין פיגול זהו דינו, דקרבנו נתפגל, ולכך נאמן, ומה דאסור לכל העולם לאכול מבשר הזבח כדין קרבן פיגול, זהו תוצאת הנאמנות על עיקר האיסור, ומשונה נאמן, אלא דלמעשה האו"ז לא תירץ כן.

לא. וצ"ע בקרן אורה שם דכתב דיתכן לומר דאף ר"ש לא קאמר דאם גילח על שלמי נדבה יצא, אלא בדיעבד, דאם גילח יצא אבל לכתחילה לא, ע"ש דהאריך בבי' דברי ר"ש, ואכ"מ, ואי נימא ד'אם לאו נדבה יהא' הכוונה לקרבן נדבה ממש, א"כ קשה לחלק בזה בין לכתחילה ודיעבד, וצ"ע.

א"כ יקשה מדוע לא יהא זה ככל קרבן נדבה דאף בו יש את אלו הדינים, ואף דבאשם מצורע ל"ש כה"ג^ל, מ"מ בתודה ודאי קיימת אף בנדבה, וכן בההיא דהתו"כ לגבי דין הפשט ולגבי דין הקטרת אימורים דהם שייכים אף בקרבן נדבה, וממילא קשה מדוע לא יהא דינים אלו ככל קרבן נדבה, ומוכח מזה דאין המכוון לקרבן נדבה ממש, אלא לקרבן חובה דנהפך לנדבה, וכיון דהוי קרבן חובה דנפגם ונהפך לנדבה, שפיר יל"ד דלא יהיו בו מדיני ההקדשה.

והנראה בישוב הסתירות, דבאמת אי"ז קרבן נדבה חדש, אלא גדר הקרבן דהוא קרבן חובה דדין הקרבנותו נהפך לנדבה, וכדמוכח בכל המקומות, והא דמצינו בנזיר מ"ו: דבי' הגמ' הא דקאמר ר"ש דאם שחט השלמי נזיר שלא לשמו תגלחתו כשרה, דקסבר נזיר שגילח על שלמי נדבה יצא, אפשר לבאר הראיה בב' אופנים.

א. דלענין דיחשב דמגלח על קרבנותיו צריך דהקרבן יהא עולה לבעלים, ומהא דר"ש אמר דאף היכן ששחט השלמי נזיר שלא לשמו דאין הקרבן עולה לבעלים לחובת נזירותו, אף בכה"ג יצא, חזינן דס"ל דאין דין דיעלה לנזירותו, ואף בלא זה חשיב תגלחת נזירות על קרבנותיו, ולפי"ז יכול הנזיר לגלח על קרבן שלמי נדבה,

דכאשר נדרת דכתוב בפרשת בל תאחר, הגמ' דידן לומדת דאם כמה שנדרת עשית ואם לאו נדבה יהא, והיה ס"ד דבבל תאחר גופיה גם הדין כן, דאם איחר מלשלמו ישתנה הקרבן מדין חובה לדין נדבה, ולא ירצה לבעליו, וקמ"ל קרא התם דאין הדין כן, עכתו"ד, והיינו דיהא הדין האמור בגמ' דידן לגבי מחשבת שלא לשמה, אף לגבי בל תאחר, ואף דהלאו דבל תאחר לא נאמר כדין בעיקר הקרבן.

ובזה קשה מאוד לומר דהגדרת הקרבן תהיה קרבן חובה דנהפך לנדבה, דהא לא נעשה בקרבן מעשה דפגמו דמשו"ה תהיה בקרבן הגדרה זו, ורק אם נפרש ד'נדבה' היינו ממש, וככל קרבן נדבה, לפי"ז יהא מובן הא דס"ד לומר דכשעבר בבל תאחר יהא הקרבן נדבה, דכיון דלא קיימו הבעלים את חיובם להביא הקרבן, נפסל הקרבן מהבאתו בתורת חובה, ואינו יכול להביאו אלא בתורת נדבה.]

וכמו"כ יש להביא ראיה מהמבואר בגמ' ובראשונים כמה דינים היכן דשחט הקרבן שלא לשמה, וכגון דין הפשט ודין הקטרת אימורים – בתו"כ הנ"ל, וכגון דין לחמי תודה היכן דהתודה נשחטה שלא לשמה, דאיתא במתני' ובגמ' (מנחות ע"ח:–ע"ט.) דחשיב דהקרבן נפגם ולחד מ"ד לא קדש הלחם, וכגון דין נסכים באשם מצורע שנשחט שלא לשמו – במנחות פ"ט:, ועוד, ואם הוא קרבן נדבה ממש,

♦ הערות והוספות ♦

לב. ואף בזה יש לעיין דאפשר דאף דל"ש לנדוב אשם מצורע, מ"מ לאחר דחלה הקדושה שפיר קרב בתורת אשם מצורע דנדבה, וצ"ע.

משום דקשה בעיניו שלא הקריב קרבנו שהרי להביא דורון היה מבקש, וטעם זה שייך גם לגבי מחשבת שלא לשמה.

עוד הקשינו, במה דהביאו המל"מ והגרעק"א ראייה מההיא דהפריש שור לעולתו ובא אחר וגנבו דמצי פטר נפשיה בשא אע"ג דמצוה מן המובחר בשור, ולכא' יש לחלק טובא, דהתם מעיקרא דדינא יכול להביא שור לעולתו ויכול להביא שה לעולתו, אלא דישנה מצוה מן המובחר להביא שור לעולתו, והכא מעיקרא דדינא מצוה היא להקריב הקרבן כדינו דהיינו לשמו, ואף בקרבן נדבה, ורק דאם לא הקריבו לשמו אכתי הקרבן כשר, ואי"ז אותו דין דמצוה מן המובחר כלל, ומה הביאו המשנה למלך והגרעק"א ראייה משם.

והוכחנו מזה דס"ל דקרבן נדבה ממש אין שום איסור להקריבו שלא לשמו, ואף אין מצוה וחיוב להקריבו לשמו כדינו, אלא מצוה היא מן המובחר, והא דאיתא בסוגיין 'ונדבה מי שרי לשנויי בה', לאו היינו קרבן נדבה ממש, אלא דחובה שחישב עליה שלא לשמה דנעשית נדבה מי שרי לשנויי בה.

והא דשאני נדבה הבאה מחמת חובה מנדבה סתם, הוא כדאיתא בגמ' לקמן ו. דשלא לשמו מכח לשמו קאתי, ופירש"י דמתחילתו לשמו הוקדש, והיינו דמכיון דמעיקרא קדושתו חלה באופן דחיוב, והיתה סיבה וטעם לחיוב קרבנו, אף דעכשיו כבר פקעה סיבת החיוב דהא בלא"ה אין הקרבן עולה לחיובו, אכתי הוי

[ביאור זה שמעתי מהר"ש גרינבוים שליט"א].

ב. עוד אפשר לחדש ולומר דהא דאין הקרבן עולה לבעליו אי"ז רק חסרון בהקרבה בפועל, אלא הוא חסרון בעיקר הדין הקרבה דהקרבן, דקרבן זה נפגמה הקרבתו ומשו"ה אינו עולה לבעליו, וממילא זה לא עדיף מכל שלמי נדבה, דבשניהם חסר בעיקר הקרבן ומשו"ה אינו ראוי לעלות לתגלחתו, ואם צריך דתגלחת הנזיר תהא נעשית על קרבנותיו, בשניהם אינה נעשית על קרבנותיו, דהקרבן אינו ראוי לעלות לנזירותו, ומהא דלגבי שלמי נזיר ששחטן שלא לשמן קאמר ר"ש דעלתה לו תגלחתו, חזינן דס"ל דנזיר שגילח על שלמי נדבה יצא.

אחר כתבי כ"ז שו"מ בשיעורי הגרמ"ד בנזיר שם, דהקשה ק' זו, יו"ד בסוף הסימן אי"ה, ועמד בצ"ע.

ין

ביאור המל"מ והגרעק"א הנ"ל (באות א) **ומעתה** דאתינן להא נראה לבאר היטב מה דהבאנו מהמל"מ והגרעק"א דנקטו דכהן שחישב מחשבת שלא לשמה על קרבן חבירו אינו חייב לשלם לו, כיון דכשר הוא, ואף דאי"ז מצוה מן המובחר אין חסרון בכך, וכדאשכחן בב"ק ע"ח: כה"ג, [וכדבריהם משמע ג"כ בשיטמ"ק בב"ק דף ה.].

ולמעלה (באות א) הקשינו ב' ק', חדא דמ"ש מפיגול דחייב לשלם ואף בנדבה דאין הבעלים מחויבים להביא קרבן אחר, וכדפירש"י [והרע"ב] בגיטין דהוא-

יה

ביאור האיסור לשנות במחשבה אחר
שכבר שינה

הבאנו למעלה קושיית האחרונים בהא
דכתב הרמב"ם בפ"ח מפסוה"מ
דהאיסור לחשוב בקדשים מחשבה שאינה
נכונה יסודו בכך דהוי כמטיל מום
בקדשים, והרמב"ם בפט"ו מפסוה"מ כתב
הדין דאסור לחשוב מחשבת שלא לשמה,
והוסיף כמו שנתבאר, וביאר הכס"מ דהיינו
כמו שנתבאר בפ"ח דיש בזה איסור דלא
יחשב משום דהוי כמטיל מום בקדשים,
ומעתה קשה מדוע אסור לחשב בקרבן
לאחר דכבר חישב עליו לשנותו, והרי כבר
הוי כמטיל מום בקדשים, ולאחר דהטיל
מום בקדשים אין משמעות למחשבתו
כהטלת מום בקרבן.

ותירצו האחרונים כמה תירוצים,
ומתחילה נבאר תירוצי הטהרת
הקודש, דהטה"ק תירץ (הו"ד באות ה)
דבאמת הא קיי"ל דסתמא נמי לשמה קיימי,
וצ"ב מהו הא דילפינן בדף ד. מקרא ד'ואם
זבח שלמים קרבנו' דצריך לחשב בהדיא
לשמה, ולמה צריכים אנו לזה, ומבואר
דמלבד הא דהקרבן קרב כדינו, דינו להיות
קרב בהדיא לשמו, וכיון דכ"ה יש לומר
דאף דכבר חישב על הקרבן לשנותו ופגם
הקרבן, אם חישב בעבודה אחרת שלא
לשמה הוי כמטיל מום בקדשים בעצם מה
דע"י מחשבה זו הקרבן לא מוקרב לשמו,
עכתו"ד, וכן תירצו כמה אחרונים.

ולמעלה הקשינו בדבריו, דאכתי צ"ב
מהי הריעותא הקיימת בעיקר

הקרבן קדוש ודינו ליקרב, ומשו"ה אינו
חייב לשלם לו.

והוא יסוד כללי, דאף בהוקרב שלא לשמו
אכתי לא פקע שם הקרבן, ושפיר
קרב הקרבן לשם מה שהוקדש, ולהכי כתבו
המל"מ והגרעק"א דאינו אלא מצוה מן
המובחר, ודווקא לגבי קרבן חובה שנהפך
לנדבה אמרינן בגמ' דאסור לחשב בו לפי
דהוא אינו קרב כקיום סיבת ההקרבה,
ואע"פ דאף קודם מחשבתו לא היה הקרבן
יכול ליקרב לשם מה שהוקדש, אך הא
דקרב על מה שבא הוא רק טעם לכך
דחשיב שינוי, והכא שפיר חשיב שינוי כיון
דהוא שינוי ממטרת הקדשת הקרבן, וחשיב
עכשיו דמשנה הקרבן ממה שהוא, כיון
דהא אליבא דאמת שם הקרבן קיים
כדמעיקרא, וצ"ב.

ולהנתבאר כבר מבואר היטב כ"ז, דכל
קרבן שהוקרב שלא לשמו
שם הקרבן הוא כמו שהיה מתחילה, אלא
דההקרבה דהקרבן נפגמה ע"י מחשבתו,
ובזה נהפך הקרבן לנדבה וכתבאר, ולכך
חשיב מצוה מן המובחר דהא אף כשמקריב
הקרבן שלא לשמו הקרבן קרב בתורת אותו
הקרבן דלשמו הוקדש, אלא דהוא קרב
בצורה פגומה, והוי מצוה מן המובחר
להקריבו לשמו, [וכנתבאר בקטע הקודם],
וכיון דכ"ה נמצא דהקרבן הוקרב כפי מה
דהבעלים הקדישוהו, ואף דלא עלה
לבעלים אך לא נשתנתה קדושתו ותורת
הקרבתו מכפי שהקדישו הבעלים, ומשו"ה
פטור הכהן מלשלם לבעלים.

דהקרבנה נעשית שלא כדינה, ואף לולי הא דהקרבן אינו עולה לבעליו, חשיב כמטיל מום בקרבן בכך דמגדיר את ההקרבנה כהקרבנה הנעשית באופן שאינו ראוי, וחסרון זה קיים אף היכן שכבר שינה הקרבן בעבודה אחרת, דאף בכה"ג הוא כעת מחשב על הקרבן לעשותו שלא כדין, ומחשבה זו מהווה ריעותא בצורת ההקרבנה, ולכך עובר באיסור, ושפיר כתב הרמב"ם 'והוי כמטיל מום' דזהו גדר האיסור.

[אולם] הטה"ק גופיה ס"ל דכ"ז רק לאחר שלמדנו דסתמא לשמה קיימא, דהמצוה לחשב לשמה היא דדין הקרבנה להיות קרב ביחוד מפורש לשמו, ולכך מה דהקרבן מוקרב כעת שלא לשמו זה גופא חסרון בהקרבנה, אך לולי דידענו הא דסתמא לשמה היינו סבורים לומר דאין דין ליחד הקרבן בפירוש, אלא רק דיהא הקרב לשמו, לפי"ז לאחר שכבר חישוב בעבודה א' אין איסור לחזור ולחשב בעבודה אחרת, ורק מצד 'ואם זבח שלמים קרבנו', כ"ה לפי הטה"ק, ושאר האחרונים - חוץ מהגרי"ז ודעימיה - נחלקו עליו וס"ל דאין לחלק בזה ובודאי כ"ה הדין.]

ובמה שביארנו כאן תירוץ הטה"ק נתבאר היטב תי' הקה"י והגרי"ד המובא למעלה באות ה, עיי"ש, ואכמ"ל בזה מחמת פשיטותו.

ובזה מתורץ ג"כ מה שהבאנו למעלה (באות ה) מקונטרס זכר צדיק [להגאון בעל 'ושב הכהן'] להקשות בלשון הרמב"ם, דהא הרמב"ם דרכו לכתוב דברי הגמ' כהווייתן, ובגמ' הלשון הוא דאסור

הקרבן במה דלא חישוב בו בהדיא לשמו וכן במה דחישוב עליו שלא לשמו, [בנדבה דכשירה ולא עלו לבעלים ואינם מחויבים באחריות], והרי אין שום משמעות לפסול הקרבן, דההקרבנה נעשית כדין, ובמה נחסר הקרבן.

עוד הקשינו במש"כ שם לבאר עפי"ז החילוק בין נדר ובין נדבה, דמהו הס"ד לומר דדווקא נדר ולא נדבה לגבי האיסור לחשב, והרי אף דבנדבה הוא אינו חייב באחריותו, ובנדר הרי הוא חייב באחריותו, אך אי"ז תוספת פסול בקרבן דמחמת כן יחשב כמטיל מום בקרבן, אלא הוא דין בתוצאה של הפסול, [וקר' זו הקשינו למעלה באות א בדברי המל"מ ובהערה 1 על הצ"ח בחולין, עיי"ש], ע"כ עיקר הקו' דהקשינו בדבריו, יעוין באות ה.

והנה הקו' הב' כבר תירצנו דהא דהבעלים חייבים להביא קרבן אחר, זהו מעיקר הדין פסול, דנפסלה ההקרבנה, וזה טעם להצריכו להביא קרבן אחר, והאיסור הוא החסרון בהקרבנה, ובקרבן נדבה דאין הבעלים חייבים בהקרבנה היינו דשם הקרבן הוא המחייב להקריבו ללא סיבה מוקדמת, ונמצא דכשמחשב הוא משנה את מציאות הקרבן ואין בזה איסור, דהאיסור לחשב נאמר היכן דמחשבתו היא כנגד הדין המחויב בקרבן, דמחשבתו סותרת לקיום הדין המחויב בקרבן, ובנדבה אי"ז סותר למציאות המחויבת להיעשות בקרבן, ולכך אינו עובר באיסור, [וזהו הביאור במל"מ ובצל"ח הנ"ל שם].

והקו' הא' להנתבאר מיושבת אף היא היטב, דהחסרון הוא במה

מעין בדין כשרים ולא עלו לבעלים לשם חובה חיים מג

למעשה ממתני' חזינן דלא כן, דהמשנה כללה שינוי קודש ושינוי בעלים וכתבה דכשר אלא שלא עלו וכו', ומזה דייקנן בגמ' איסור לחזור ולשנות, וכ"כ הדבר אברהם (ח"ב סי' ג') דאסור לשנות דחשיב נדבה דהבעלים.

אמנם החזון יחזקאל (בתחילת הספר) האריך להוכיח דלאחר דחישב מחשבת שינוי קודש אין בו עוד שום ריצוי לבעליו, ואין שם בעליו עליו, והא דקרב זהו מחמת קדושתו הראשונה שעליו, והוכיח זה בכמה ראיות, יעו"ש, ועפ"ז כתב דודאי דאין איסור לחשב מחשבת שינוי בעלים, דבלא"ה אין שם בעליו עליו, ונודע דשלח יסוד זה להגרי"ז.

וכתב לו הגרי"ז לחלוק עליו ובודאי דשם בעליו עליו, ועיקר ראייתו ממתני' דנזיר מ"ו: וז"ל - לפענ"ד נסתר זאת מהא דתנן בנזיר דף מ"ו דאם גילח על הזבח ונמצא שלא לשמו דעלתה לו תגלחתו לר"ש, דס"ל דאם גילח על שלמי נדבה יצא, דמזה מפורש להדיא דהקרבן בשלא לשמה הוי קרבנו של הנזיר, דהרי זה ודאי דר"ש נהי דלא בעי דווקא שלמי נזיר לתגלחת, אבל עכ"פ צריך שיהיה קרבנו של זה הנזיר ויוקרב עליו, ואם יגלח על קרבנות אחרים בודאי דלא יצא ידי תגלחת, ובע"כ דגם בשלא לשמה הוא קרב בכפרת דמים לבעליו המקריבין אותו, אלא שאינו מרצה, עכ"ד, ובביאור מחלוקתם נכתוב אי"ה להלן בסימן ב' אות י"ד.

וכבר נודע מה דבחזון יחזקאל הנדפס כתב להביא ראיה מנזיר מ"ו לדבריו, דמפרש בגמ' דקסבר ר"ש נזיר

לחשב בשאר עבודות שלא לשמן, וברמב"ם הלשון הוא דחייב להשלים שאר עבודותיה לשמה, ומ"ט שינה הרמב"ם.

ולהנתבאר אתי כמין חומר הא דהרמב"ם שינה מלשון הגמ', דיסוד האיסור לחזור ולחשב בעבודה אחרת מחשבת שלא לשמה הוא מה דשם הקרבן מחייב להקריבו כדינו, וזה קיים כדמעיקרא, וזה טעם לאיסור לחשוב מחשבת שלא לשמה, ונמצא דיסוד הדין הוא דחייב להשלים שאר עבודותיה לשמה, והיינו דשם הקרבן וקדושתו מחייב להשלים שאר עבודותיו לשמו, וזהו דכתב הרמב"ם, אלא דהגמ' אתי לאשמועין גדר הריעותא בכשרות הקרבן, וזה השמיענו דאע"פ דלא עלה לבעלים אך בקדושתיהו קיימי וקדושה זו סיבת האיסור לחזור ולשנות, וא"ש.

ט

בדברי האחרונים בדין שינוי בעלים לאחר שינוי קודש

ואסיים סימן זה בענין עמום אצלי, דהנה כבר נודעה פלוגתא רבותינו בדין שינוי בעלים לאחר שינוי קודש, אם כמו דאסור לחשב מחשבת שינוי קודש לאחר מחשבת שינוי קודש כמו"כ אסור לחזור ולחשב מחשבת שינוי בעלים, או דלאחר דחישב עליו לשנותו הקרבן אינו מתייחס לבעליו, ויעוי' בזבח תודה (בסוגיא, ד"ה אבל בקדושתיהו) ובחזון איש (סי' א' סק"ה) דכתבו דמסברא היה נראה לומר דאין בזה איסור לחשב מחשבת שינוי בעלים לאחר דכבר שינה, כיון דבלא"ה אינו עולה לבעלים, אך

ב

בי' השיטמ"ק בתמורה י"ט:

ובמה דביארנו באות י"ב הא דמבואר ברש"י והרמב"ם דהיה ס"ד דאם עבר ושינה יהא פסול, וביארנו שם בארוכה, יש לעיין במה שנתבאר, וכמו שיתבאר.

דהנה בתמורה דף י"ט: איתא בברייתא דשיטת ת"ק דאשם בן שנה [פי' באשם נזיר ומצורע דדינם בבן שנה] והביאו בן שטים, או בן שטים [פי' באשם גזילות ומעילות ושפחה חרופה דדינם בבן שטים] והביאו בן שנה, כשר ולא עלו לבעלים לשם חובה, והקשו התוס' (ד"ה אשם) דבפרק התכלת (מנחות מ"ח:) תני פסול ותעובר צורתו ויצא לבית השריפה, ותירצו התוס' בשם הר"ר אפרים - דהכא בשלא לשמו ומשום"ה כשר והתם מיירי בלשמו, ודומיא מצינו בפרק בתרא דזבחים (דף קי"ד:) דאמר מחוסר זמן בבעלים פטור, פירוש אם שחטו בחוץ, ואמר רב חלקיה בר טוביה עלה לא שנו אלא לשמו אבל שלא לשמו חייב משום שחוטי חוץ הואיל וחזי בפנים, אלמא היכא דשחט אשם שלא לשמו ראוי לפנים הוא, [פי' והכא נמי מה"ט כשר כיון דשחטו שלא לשמו ובתורת עולה ראוי הוא לעלות], ועיין בעולת שלמה והשפת אמת דנתקשו בתירוק התוס', דמשמע דקרבן ששחטו שלא לשמו נעקר שמו הראשון מעליו, דאל"ה יקשה מה מועיל הא דשחטו שלא לשמו, והרי סו"ס הוא אשם ואינו מביאו כדינו, עיי"ש ואכמ"ל בזה.

שגלח על שלמי נדבה יצא, וחזינן דהוא משום דצריך דיהיה מקדיש ואף ללא דהקדישו בתורת שלמי נזיר, אלא מחמת קדושתו דהבעלים הקדישוהו כקרבן שלמי נדבה, ומהא דהגמ' פי' כן את דברי ר"ש לגבי שלא לשמה, חזינן דאין הקרבן מרצה לבעליו כלל אלא כשלמי נדבה דקדוש מחמת דהבעלים הקדישוהו, ורק בזה הוא מתייחס לבעליו, עכתו"ד, וצ"ע מה יתריך הגרי"ז ע"ז, ומה הוכיח מהמשנה בנזיר דהגמ' שם מפ' באופ"א וכמש"כ החזו"י, ונראה דבמה ששלח החזו"י להגרי"ז היה כתוב בנוס"א, ולא זכינו לאורו, וכעת צ"ע.

שוב מצאתי בשיעורי הגרמ"ד בנזיר שם, דהקשה כעין קו' זו [על הגמ'], וז"ל - והנה במתני' קאמר ר"ש דגילח על שלמי נזיר שלא לשמן יצא, ובגמ' אמרינן דזאת אומרת דלר"ש אף על שלמי נדבה יצא, דכיון דשלא לשמו הוי נמי נדבה, א"כ שלמי נדבה דעלמא לא גריעי מינה ויצא, וצ"ע בזה, דהאמת דיש לחלק טובא בין שלמי נדבה דעלמא לשלמי נזיר שלא לשמן, דשלמי נזיר שלא לשמן אע"ג דלא עלו לבעלים לשם חובתן מ"מ עדיין מיקרו שלמי נזיר, כמבואר בגמ' מנחות פ"ט: וכתבו תוס' שם וכו', וא"כ י"ל דדווקא בשלמי נזיר שלא לשמן ס"ל לר"ש דיצא כיון דמ"מ מיקרו שלמי נזיר, משא"כ שלמי נדבה דעלמא יתכן דלא יצא, ומאי קאמר בגמ' דמדברי ר"ש במתני' מוכח דאף בשלמי נדבה יצא, וכו', וצ"ע, ע"כ, ולפלא שלא הקשה קו' זו על דברי אביו הגרי"ז, דלהחזו"י לק"מ.

מעין בדין כשרים ולא עלו לבעלים לשם חובה חיים מה

פסול בעיקר הקרבן ופסול בהקרבתו, ואכתי צ"ע.

ושאלתי קושיא זו את כבוד אדמו"ר הגה"ג שליט"א, וכתב לי בקצרה, וז"ל- כשם שאמרו במנחות דף פט ב דאשם מצורע ששחטו שלא לשמו טעון נסכים שאם אי אתה אומר כן פסלתו, ויעו"ש בגמ' כמה דוגמאות לזה, ואמאי, ומבואר בזה שכשהוא משונה לגמרי מצורת הקרבנו פקע שמו ממנו ונפסל, וזהו גם החסרון בב' ריעותות ששוב אינו דומה כלל לשם קרבן שלו ופקע שמו ונפסל, ע"כ לשון קודשו דאדמו"ר שליט"א.

וביאר דבריו, דעיקר הדין דכשרין ולא עלו לבעלים יסודו בכך דהקרבן נעשה שלא כהלכתו, אמנם השינוי מצד עצמו אינו טעם מספיק לפסול, [וכדכתב הרמב"ן בחולין כ"ד. דלולי קרא דחוקה היה הדין דקרבן דנעשית הקרבנו ע"י מחוסר קידוש ידים ורגלים הדין הוא דכשרין ולא עלו, ואכמ"ל], אכן כ"ז הוא טעם לפסול היכן דההקרבה גרידא נעשית שלא כהלכתו, אך היכן דההקרבה נעשית באופן משונה לגמרי מצורת הקרבנו, אי"ז קיום הדין הקרבה של הקרבן, וזהו גופא טעם לפסול הקרבן.

וזהו הטעם דבמנחות פ"ט: אמרינן דאשם מצורע שלא לשמו טעון נסכים שאם אי אתה אומר כן פסלתו, וטעם הפסול משום דשינה בעיקר הקרבן, דהא חיסר בעיקר הדין קרבן המחויב בהקרבה, דאשם טעון נסכים, וכן דחיסר בהקרבה ע"י המחשבה שלא לשמו, ונמצא דהקרבן

והקשו התוס' על תירוץ זה- מיהו ק"ק כיון דהכא מיירי בשלא לשמו, מאי איריא דלא עלו לבעלים לשם חובה משום דשינה בן שנה מבן שתי שנים, תיפוק ליה דלא עלו משום דשלא לשמו הוא, ע"כ, ותירץ השיטמ"ק- וי"ל דאשמועינן דאע"ג דאיכא תרי ריעותא כשר, ע"כ, והיינו דס"ד דכיון דהביא קרבן בגיל אחר מכפי דינו ועוד דחישב עליו שלא לשמו זה יהא טעם לפסול הקרבן, והוא כעין הא דמבואר ברש"י והרמב"ם הנ"ל דס"ד דאם עבר וחזר ושינה יהא הקרבן פסול, אלא דהכא ל"ש לבאר ביאור זה שביארנו למעלה, וצ"ב השיטמ"ק, [וע"ע ברש"י תמורה כ"ב: (ד"ה אליבא, וד"ה מתני', ואח"כ) מש"כ דין זה דתרתיה לריעותא לענין דין פסול, אלא דשם הוא א"ש היטב עיי"ש].

ובדוחק יש ליישב [ונתעוררתי לזה מהרש"ג שליט"א] דבאמת הכא הוי מחוסר זמן בגופו והוא סיבה לפסול בעיקר שם הקרבן, אלא דכיון דקרב שלא לשמו זהו טעם להכשירו, דהקרבנו נעשית בהכשר, אך כיון דחישב עליו שלא לשמו זהו טעם לפסול ההקרבה, אלא דבעלמא כיון דשם הקרבן קיים כדמעיקרא משו"ה אכתי יש בו דין הקרבה, [וכמש"י"ת בסימן ב' אי"ה], אבל הכא דשם הקרבן נמי אינו קיים כדמעיקרא הר"ז פסול, אלא דבשיטמ"ק לא נראה כן, דלפי"ז אי"ז מחמת צירוף הפסולין ומדין תרתיה לריעותא, אלא מחמת דנמצא בקרבן זה

נעשה שלא כהלכתו לגמרי, וזהו טעם פסול^ל, וכ"ש בההיא דתמורה י"ט דבן שנה והביא בן שנים ובן שנים והביא בן שנה, דהשינוי הוא בעיקר דין קרבן זה, ובכה"ג ודאי דחשיב שינוי בצורת

ההקרבה, ולכך הקרבן פסול. ולפי"ז הא דכתב השיטמ"ק דפסול משום דהוי תרתי לריעותא, אין כוונתו לדין צירוף דב' ריעותות, אלא לשינוי מוחלט מדין ההקרבה.

♦ הערות והוספות ♦

לג. ומטעם זה הדין הוא דהקרבן טעון נסכים, דכיון דהדין נסכים תלוי בעיקר דין הקרבן, נמצא דכאשר אמרה תורה דאשם שנשחט שלא לשמו כשר נכלל בזה דאף מביא נסכים, וכ"פ החזו"א והנתיבות הקודש ועוד אחרונים בסוגיא במנחות שם, וכ"פ הערוה"ש העתיד בסי' ק"נ (סעיף כ"ח).

סימן ב

בגדר הפסול במחשבה שלא לשמה (ב.-ב:)

שנינו במתניתין כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרין אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, חוץ מן הפסח והחטאת דע"י המחשבה נפסלו לגמרי, והיינו דבשאר זבחים נפסלו מלעלות לשם חובה, ובפסח וחטאת המחשבה פוסלת לגמרי הקרבן, כ"ה לת"ק, ובגמ' מפרש דילפינן ליה [בכל הזבחים חוץ מן הפסח והחטאת] מקרא דמוצא שפתיך תשמור וגו', דאם כמה שנדרת עשית ואם לאו נדבה, פי' דאינו עולה לבעלים, ונדבה מי שרי לשנויי בה.

ונתבאר בזה ב' ענינים, א. דהמצב של קרבן שנשחט שלא לשמו הוא כנדבה, וזה נתבאר בארוכה בסימן הקודם, ב. דהמחשבה שלא לשמה היא פוסלת בקרבן, וחלוק הפסול בין סוגי הקרבנות, דבכלל הקרבנות המחשבה אינה פוסלת הקרבן לגמרי אלא לענין שלא יעלה לבעלים לשם חובה, ובפסח וחטאת המחשבה פוסלת הקרבן לגמרי, וזה יהיה עניינינו בסימן זה, וצריך לבאר כמה ענינים, גדר הפסול, כיצד המחשבה חלה לפסול הקרבן, גדר הפסול שחל בקרבן, ומהות המחשבה לענין לפסול הקרבן, ויש לבאר כל הפרטים הללו, וכדלהלן.

שני אסור לחשב בקדשים ויליף מקרא דלא יחשב, ע"כ, והיינו דהאיסור הוא מ'לא יחשב', ורש"י במנחות כתב- ונדבה מי שרי לשנויי בה – והכתיב ואם זבח שלמים קרבנו שתהא זביחה לשם שלמים, ע"כ, והיינו דהאיסור הוא מ'ואם זבח שלמים קרבנו', ובסימן א' הארכנו בזה, אמנם זה מבואר דלכו"ע אין הלימוד מ'מוצא שפתיך תשמור'.

ויש להקשות דהא בדף ד. מק' הגמ' מנלן דבעינן זביחה לשמה, ות"י- דאמר קרא ואם זבח שלמים קרבנו שתהא זביחה לשם שלמים וכו', ופירש רש"י (ד"ה ומנלן)- ומנלן דבעינן זביחה לשמה – לכתחילה, דאי ממוצא שפתיך, לא מיפרשי ביה עבודות, ומבו' דבאמת היה לנו ללמוד

א

במקור האיסור לחשוב שלא לשמה - בכלל הקרבנות-

בדף ב. דרשינן הפסוק ד'מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת לד' אלוקיך נדבה', האי נדר נדבה היא, אלא אם כמה שנדרת עשית יהא נדר ואם לאו נדבה יהא, ונדבה מי שרי לשנויי בה, ומזה לומדים דאסור לחשוב מחשבת שינוי קודש על הקרבן אף לאחר דכבר חישב על הקרבן פעם א', וכבר הארכנו בסימן א' לבאר החילוק בין רש"י בזבחים (ב:) ובין רש"י במנחות (ב:), דרש"י בזבחים פירש- ונדבה מי שרי לשנויי בה – וכיון דקרייה רחמנא נדבה מי שרי לשנויי בה, הא אמרינן בפ'

וזה לעולה אם שינה פסול, דכתיב מוצא שפתיך תשמור, אלמא שם קבע, ואם משנה נמצאת חטאת למעלה ועולה למטה, וכו', עכ"ד.

וכל הרואה רש"י זה יתמה, דהרי בסוגיין מפורש להדיא דמהפסוק ד'מוצא שפתיך' לומדים רק דאין השינוי פוסל הקרבן, ואף דנעקר מתורת נדר אכתי הוא קרב בתורת נדבה ולכך אסור לשנותו, ומה הביא רש"י פסוק זה כמקור לדין פסול, וכה"ק הפורת יוסף שם, [עוד הקשו הרשב"א והר"ן שם דביומא מ"א. (ומובא בערוכין ל"ז. ונזיר כ"ו: וכריתות כ"ח.)] אמר ר"ח אין הקניין מתפרשות אלא בלקיחת בעלים או בעשית כהן, ולפי פ"י רש"י אף שלא בשעת הלקיחה והעשיה נקבע שם הקרבן, יעו"ש מה דכתבו לחדש בזה, ובאמת רש"י בקידושין י"ד. וביומא מ: פירש להדיא כהרשב"א, וקידש השם היינו בשעה שלוקחין זו לשם חטאת וזו לשם עולה דאין מועיל שינוי הכהן לאחמ"כ, וכדאמרינן דאין הקניין מתפרשות וכו', ועכ"פ מבואר ברש"י דמקרא דמוצא שפתיך לומדים גם דין פסול בקרבן, והוא כעין המבואר בסוגי' בדף ד. וכ"מ קצת בתוס' בדף ד: (ד"ה אימא), וצ"ע דזה סותר לרש"י כאן בדף ב: וכן במנחות ב: דפירש הא דאסור לחשב שלא לשמה [וכן דין פסול] מפסוק אחר ולא מפסוק זה ד'מוצא שפתיך'.

מ'מוצא שפתיך', ורק דכיון דלא מיפרשי ביה עבודות לכך א"א ללמוד מפסוק זה, וצריך ללמוד מ'ואם זבח שלמים קרבנו', דבזה נתפרש עבודות, וכדפי' הגמ' בכל דף ד, ולפי"ז לאחר דלמדנו מקראי דמיפרשי ביה עבודות, מעתה שפיר יש לנו ללמוד מ'מוצא שפתיך', ומעתה קשה מדוע לא פירש רש"י בדף ב ובנדבה מי שרי לשנויי בה, דכתיב מוצא שפתיך תשמור וגו', ומדוע הוצרך רש"י ללמוד מפסוקים אחרים, [ואף לפי הגי' המובא בגלי' 'לא מיפרשי ביה עבודות לשמו', זהו קשה דלאחר דלומדים מ'זאת התורה', מיפרשי ביה עבודות לשמו, וכ"מ בגמ' בדף ה.].

ויותר מזה מצינו ברש"י בחולין כ"ד. (ד"ה קידש השם) דכתב לבאר הא דתניא התם לגבי ב' השעירים של יוה"כ, דילפינן מ'ועשהו חטאת' דהגורל עושה חטאת ואין השם עושה חטאת, שיכול והלא דין הוא ומה במקום שלא קידש הגורל קידש השם, מקום שקידש הגורל אינו דין שקידש השם, ת"ל ועשהו חטאת הגורל עושה חטאת ואין השם עושה חטאת, ופירש רש"י הא דאמרינן 'ומה במקום שלא קידש הגורל קידש השם', וז"ל - שלא קידש הגורל, כגון קיני זבים ויולדות דא' לחטאת וא' לעולה שאם הגריל וכו', לא מצינו שיהא הגורל קובען, ואם רצה לשנותן הרשות בידו, קידש השם - דמאחר שפירש זה לחטאת

♦ הערות והוספות ♦

א. ויעו"י בספר ראש יוסף עמ"ס חולין שם, מש"כ בזה.

ב. וק"י זו ברש"י בחולין היא תוספת לקו' ברש"י בדף ד., דהכא היה אפשר לתרץ ולומר דרש"י כתב

והשיטמ"ק בדף ד. (ד"ה מנלן, בשם מהר"פ) הביא דברי רש"י, והקשה דהא ועשית כתיב בהאי קרא דמוצא שפתיך, ו'ועשית' משמע בעבודת הדם וכו', ותי' - [דה"א] פירושו שלא ישנה ממוצא שפתיו, ולא לענין שלא לשמה משתעי קרא, וה"א דאף כי ישנה במחשבה שלא לשמה מיקרי שפיר מוצא שפתיך כיון שלא שינה [-כ"ה בדפו"ח], ע"כ, [ואף לפי"ד קשה משה"ק למעלה ברש"י], ותירוצו צ"ב מהו 'כיון שלא שינה', ועוד דמה תירץ על קו' רש"י, והרי אף בקו' היה ידוע ד'מוצא שפתיך תשמור' היינו דלא ישנה ממוצא שפתיו, וע"ז הק' רש"י - דמ"ט לא נלמוד איסור מחשבה שלא לשמה ממוצא שפתיך, דזהו ג"כ שינוי ממה דהקדיש הקרבן, ומה תירץ ע"ז במש"כ - דה"א דמיקרי שפיר מוצא שפתיך 'כיון שלא שינה'.

ובשיטמ"ק במהדורות הישנות איתא התירוץ בשינוי קצת - וי"ל פירושו שלא ישנה ממוצא שפתיו, ודלמא לאו לענין לשמה משתעי קרא, ואף כי ישנה באחת במחשבה שלא לשמה מיקרי שפיר מוצא שפתיך, כיון דבשאר עבודות לא שינה, ע"כ, ולפי גירסא זו א"ש, דמה דלא לומדים מהפסוק ד'מוצא שפתיך תשמור', הוא משום דלא מסתבר להעמיד פסוק זה במחשבה שלא לשמה, כיון דבמחשבה שלא לשמה אף דמשנה בא' מן העבודות אכתי מתקיים מוצא שפתיו כיון דבשאר עבודות לא שינה ונעשו כמוצא שפתיו, ואף היכן דחישב בכל העבודות אינו עובר בביטול הציווי ד'מוצא שפתיך תשמור', לפי דמטעם זה מחשבה שלא לשמה היא אינה מחשבת שינוי בעיקר הקרבן.

♦ הערות והוספות ♦

כן רק לס"ד אך למסקנא לא לומדים מפסוק זה, אך רש"י בחולין כ"ד מיירי אף למסקנא ואפ"ה כתב, וזה קשה.

ושמעתי ליישב קו' זו [מהרש"ג שליט"א] ע"פ מה דיש דכתבו דבמחשבה שלא לשמה אף בשאר קרבנות הקרבן נפסל, ורק דפסלותו זו אינה מועלת לפסול הקרבן לגמרי ולכך כשר לענין להקטיר אימוריו וכו', ולפי"ז י"ל דאף דהאיסור לחשוב שלא לשמה לומדים מ'לא יחשב' וכן מ'ואם זבח שלמים קרבנו', אך הדין פסלות מצינו רק בפסוק ד'מוצא שפתיך תשמור', דבפסוק זה מבואר דהקרבן נהיה כנדבה והיינו דחל בו פסול, ומשו"ה הביא רש"י בחולין פסוק זה, והוא תירוץ נכון לפי אותם הסוברים דבכל מחשבה שלא לשמה חל פסול ואף בעולה ושלמים וכיו"ב, אולם ראיות לביאור זה לא מצינו, וראיות כנגד זה מצינו הרבה, [ואף הגרמ"ד דמטו משמיה הכי, בשיעוריו למסכת נזיר מ"ו כתב דלא כן], וממילא הדרא קו' לדוכתה.

ג. ויש דביארו כוונת השיטמ"ק דהא דאמרינן מנלן דבעינן זביחה לשמה וכו', פירושו מנלן דאף בעבודה א' עובר בלאו, דאם משום 'מוצא שפתיך תשמור' יש לומר דאינו עובר א"כ חישב בכל הד' עבודות, דבכה"ג חשיב דשינה מוצא שפתיו, אבל אם חישב בא' מן העבודות שלא לשמה ובשאר עבודות חישב מחשבה לשמה, כה"ג לא חשיב דביטל מוצא שפתיו, ויש לבאר תירוץ זה, דמחשבת שלא לשמה היא מחשבת פסול בעיקר הקרבן, ולכך הוה ס"ד דדווקא אם חישב בכל הד' עבודות דהיינו בכל ההקדבה

אלא דאכתי צריך ביאור, מדוע היכן בכל העבודות חישב מחשבה שלא לשמה לא יעבור ב'מוצא שפתיך תשמור' בכך דבעבודה א' חישב עליה שלא לשמה, והמבו' מזה הוא דכיון דבשאר עבודות לא שינה אף עבודה זו אינה מבטלת מוצא שפתיו, וצ"ב.

[ויש] מקום לבאר השיטמ"ק ע"פ שיטת החזו"א (י"ד להלן אות ז) דגדר הפסול במחשבה שלא לשמה, הוא דבסתמא הקרבן קרב לשמה ומה"ט הוא כשר אף בסתמא, אך היכן דבפירוש חישב על הקרבן שלא לשמו, נמצא דהקרבן אינו קרב לשמו, וקרבן דאינו קרב לשמו הר"ז פסול, ולפי"ז י"ל דס"ד לומר דהיכן דבעבודה א' חישב לשמו נמצא דהקרבן הוקרב לשמו, כיון דכבר ייחד דהקרבנה

לשם דין הקרבן, ואין מחשבתו בשאר העבודות מועלת להגדיר דהקרבנה דאינה נעשית לשמו, כיון דיש סיבה חיובית להגדרת הקרבן כקרב לשמו, ולכך הו"א דאם חישב רק בא' מן העבודות לא חשיב דמבטל מוצא שפתיו, דהרי צריך את המחשבה בכל העבודות כדי לפסול הקרבן.

אלא דביאור זה קצ"ב, דלפי"ז נעקר לגמרי משמעות 'מוצא שפתיך תשמור' דאזיל לגבי קיום הנדר, ואף דאנו דורשים לפסוק זה לגבי גדר הקרבן לאחר דחישב עליו לשנותו, וכן לגבי החיוב לשמור מוצא שפתיו ולא לשנות שם הקרבן, אך מנ"ל לדרוש הפסוק לגבי התוצאה, דאסור לפעול דההקרבנה תיעשה שלא כדין, ואין לנו לחדש מפסוק זה יותר מאיסור לשנות ממוצא שפתיו, ואיסור זה

♦ הערות והוספות ♦

כה"ג חשיב ביטול מוצא שפתיו דהרי חישב על עיקר הקרבן לשנותו, אבל היכן דלא חישב בכל ההקרבנה אין מחשבתו חשובה כמחשבה על עיקר הקרבן לשנותו, אלא כמחשבה על עבודה מסוימת לשנותה, וככה"ג לא חשיב ביטול מוצא שפתיו.

והנה מלבד דלדבריהם נמצא דהשיטמ"ק אתי דלא כפירש"י, דהרי רש"י פירש דק' הגמ' מנלן דבעינן זביחה לשמה, היא אף כלפי 'לכתחילה', דמנלן דיש מצוה לשחוט הקרבן לשמו, ותירוץ השיטמ"ק שייך רק כלפי היכן דחישב מחשבה שלא לשמה, דמנלן דאינו עובר ב'מוצא שפתיך תשמור', דכלפי מצוה לכתחילה להקריב הקרבן לשמו נראה דהיא מצוה כלפי כל עבודה בלחוד, דיש מצוה לעשות השחיטה לשמה, ויש מצוה לעשות הקבלה לשמה וכו', דהרי בכל עבודה ועבודה שחישב עליה שלא לשמה לא נתקיים מוצא שפתיו, ואף אם לא חשיב דביטל מוצא שפתיו, מ"מ בודאי לא נתקיים מוצא שפתיו, ושפיר יש ללמוד מ'מוצא שפתיך תשמור' מצוה לעבוד כל העבודות לשמן.

ומלבד ק' זו עיקר התירוץ קשה, דנראה דהביטול מוצא שפתיו עיקרו אינו בכך דע"י מוצא שפתיו משתנה שם הקרבן, אלא עיקרו בכך דהקרבן נעשה שלא כמוצא שפתיו, דבזה גופא הוא מבטל מוצא שפתיו, דמוצא שפתיו דהקדיש הקרבן כקרבן עולה מחייב דהקרבן יהא קרב כדין קרבן עולה, ובכל עבודה שהוא מחשב לשם שלמים ונמצא דההקרבנה נעשית שלא כדין עולה, הר"ז מבטל מוצא שפתיו, ואף דלא ביטל שם הקרבן, אך ביטל מוצא שפתיו כלפי הקרבן, ומדוע לא יעבור ב'מוצא שפתיך תשמור', בכל עבודה שחישב בה.

המותרות, דכל הני לאו עיקר קדשים הם אלא מותר קדשים, והוה אמינא דאין טעונים נסכים, והכי נמי זבחים שנזבחו שלא לשמן כיון דלא עלו לבעלים הוי כבא מן המותר ולא בעי נסכים וכו', ע"כ.

ודברי שניהם צריכין ביאור, דדברי התוס' צ"ב, מה דמבואר מדבריהם די ש לומר דהא דאמר קרא דאם לאו יהא נדבה אינו לגבי נסכים, וזה צ"ב דמה שיך דהילפותא דאם לאו יהא נדבה לא יאמר לגבי דין נסכים, והא זהו ילפותא כללית לגבי ההגדרה של קרבן שחיטב עליו שלא לשמו, ומאחר דילפינן דהוא בדין נדבה, ממילא כ"ה לגבי כל הדינים ובכללן לגבי דין נסכים, [ויעוין עוד בספר חידושים וביאורים במנחות שם, מש"כ בביאור דברי התוס']

ודברי הקרן אורה צ"ב, דמהו הא דקרבת ששחט שלא לשמו כיון דאינו עולה לבעלים הוי כבא מן המותר ולא בעי נסכים, והא אכתי הוא קיים כדינו הראשון, וכדחזינן מהא דלשיטת ת"ק אשם שנשחט שלא לשמו הר"ז קרב, ואף דמותר אשם אינו קרב ע"ג המזבח, וע"כ ה"ט דהדין דכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרין הוא כשרין בדין שם הקרבן דהיה עליו מעיקרא, וכיון דכ"ה קשה דמה שיך

אוסר אף לחשב בעבודה אחת, ואף דשאר העבודות נעשו לשמה, אך עבודה זו נעשית שלא כמוצא שפתיו, ועובר ב'מוצא שפתיך תשמור', וצ"ע.]

ב

קו' בתוס' והקר"א במנחות צ"א

בתוס' במנחות צ"א (ע"א, ד"ה וכל) מיירי לגבי דין נסכים בקרבן שנשחט שלא לשמו, יעו"ש בגמ', וכתבו התוס' – וכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן – תימה הא למה לי קרא, כיון דדרשינן בריש מכילתין (ב ע"א) אם כמה שנדרת עשית יהא נדר ואם לאו יהא נדבה, ליבעי נסכים כנדבה, וכי תימה דלגבי נסכים לא הוה מוקי ליה לקרא, הא על כרחיך צריך לאוקומי הכי שאם אי אתה אומר כן פסלתו, כדאמר רבי יוחנן לעיל גבי אשם מצורע, ונראה דכדי נסביה משום דאי לאו קרא דמוצא שפתיך מהכא הוה נפקא ליה, ועיקר קרא לאחרנא אתא, ע"כ.

וכתב הקרן אורה ע"ז – ולי נראה דודאי איצטריך קרא גם לשלא לשמו, דהא מאי דצריך לרבויה כל הני מכלל ופרט הוא, משום דהוה אמינא הני דבאין שלא בחובה אלא מכח קדשים הן באין, כמו ולד ותמורה דהוי מותר קדשים, ואשם שניתק לרעיה דקרב עולה ועולה הבאה מן

♦ הערות והוספות ♦

ד. ובתוך דברי התוס' מתבאר ג"כ ביאור הא דאמר ר' יוחנן דאשם מצורע ששחטו שלא לשמו טעון נסכים שאם אי אתה אומר כן פסלתו, ובפשטות זה קשה, דמה זה מהווה סיבה וטעם לכך דיהא הקרבן קרב לשמו, ובתוס' הכא מבואר דהיינו רק טעם לכך דנדרוש דין הכשר קרבן בשלא לשמו אף בזה, דאין מסתבר שיהיה כן דאם אתה אומר כן פסלתו, ויש להאריך בזה ואכ"מ.

להגדירו כבא מן המותר וכן דממילא לא
יהא טעון נסכים.

ג

השו"ט בין הגרי"ז והנתיבות הקודש בדין
עביר לא מהני במחשבה שלא לשמה

ובספר נתיבות הקודש (ד: ד"ה מאי שנא)
הביא דהקשה להגרי"ז דמאחר
וכל שוחט שלא לשמה עובר בלאו
וכדפירש"י בדף ב: א"כ מ"ט לא אמרינן
הכלל דמילתא דאמר רחמנא לא תעביר אי
עביר לא מהני, ויפסל אף בדיעבד, ומ"ט
כשר הקרבן, ואין המחשבה מועלת לפסול
הקרבן אלא לענין דאינה עולה לשם חובה.

ותירץ הגרי"ז, דל"ש הכא אי עביר לא
מהני, משום דכל היכא שחושב
שלא לשמה אין זה חסרון בעיקר פעולת
השחיטה, אלא שהוא איסור גברא מה
שעובר במחשבתו, אבל בעצם השחיטה
אינו נוגע כלל, ולא שייך אי עביר לא מהני
אלא במקום שעצם המעשה הוא באיסור,
עכ"ד, והיינו דמחשבה שלא לשמה אינה
חלה בעיקר העבודה, אלא בכהן העובר,
דעשייתו נעשית באופן שאינו ראוי, דשוחט
עם מחשבה שלא לשמה, ובזה ל"ש לומר
את הכלל דאי עביר לא מהני, דכלל זה
שייך לומר דווקא היכן דהאיסור הוא
בפעולה דינית, אך כאן האיסור הוא
בפעולה המציאותית, ול"ש לומר דלא
יועיל הפעולה המציאותית, ואין טעם לכך
שלא תהא מועלת הפעולה המציאותית.

ודבריו טעונים ביאור, דהרי קושיית בעל
הנתיבות הקודש היא דכיון
דהפסול דמחשבה שלא לשמה הוא

בפעולת העבודה, והאיסור ג"כ בפעולת
העבודה, מדוע אין אומרים הכלל דאי עביר
לא מהני ולא יהא משמעות לעבודתו
כעבודה המועלת בקרבן, והרי איסור זה
אינו קיים בפעולת העבודה המציאותית,
אלא במשמעות של מעשה העבודה
כעבודה בקרבן, ומדוע לא יפסל הקרבן,
ומה תירץ הגרי"ז על קר' זו.

וקו' זו יש ליישב דהאיסור לחשב מחשבה
שלא לשמה אינו לעשות עבודה עם
מחשבה שלא לשמה, אלא לחשב בשעת
העבודה, וממילא ל"ש בזה הכלל דאי עביר
לא מהני, כיון דכלפי המעשה עבודה לא
אמר הכתוב דלא תעביר, אלא רק על
המחשבה, ואפשר דזו היתה כוונת הגרי"ז,
אולם יל"ע בתירוצו זה, דבפשטות נראה
דהאיסור הוא לעשות העבודה עם
המחשבה שלא לשמה, [ואי"ה לקמן ריש
פרק שני נאריך בהאי עניינא, ואם אמרינן
בקדשים הכלל דאי עביר לא מהני ללא
דשנה הכתוב לעכב], ומ"מ אי"ז קושיא
כ"כ.

ד

דברי הגרי"ז בגדר הדין לחשב לשמה
ובגדר הפסול במחשבת שינוי
והנה כבר נודע מה דייסד הגרי"ז בספרו
בהל' מעשה"ק (פ"ד הי"א) ובהל'
פסוה"מ (עמ' מ"ח) בגדר פסול מחשבה
דשלא לשמה, דהא דמחשבה שלא לשמה
פוסלת הקרבן, לאו היינו דעקר הקרבן
מליקרב לשמו, אלא באמת הקרבן קרב
לשמו ורק דהחיל בו חלות פסול דשלא
לשמה, ובהל' מעשה"ק העמיד את גדר

חסר בתורת לשמה בעשייתו, כיון דסתמא לשמן עומדין, ונעשין מעצמן לשמן.

והוכיח הגרי"ז יסוד זה מהגמ' בפסחים ס: דמדמי פסח ששחטו שלא לשמו לשחטו לשמו ושלא לשמו, ולכאורה אין דמיון ביניהם, דבפסח ששחטו שלא לשמו אין מחשבה לשמו אלא רק מחשבה שלא לשמו, ומשא"כ בלשמו ושלא לשמו, ומוכח מזה דאף כשמחשב על הקרבן מחשבה שלא לשמה עדיין הגדרת הקרבנות דקרב לשמו, מפני דזהו דינו ליקרב^ה, והדין דזבחים בסתמא לשמן עומדים הוא חלות דין בגוף הקרבן שהוא קרב ממילא לשמו, ולא מועלת ע"ז גם מחשבתו שחשב להדיא להיפוך, והא דמחשבת שלא לשמו פוסלת זהו דין בפנ"ע מתורת פסולי מחשבה, וככל מחשבות הפוסלות בקדשים אבל לא משום דחסר בתורת לשמה בקרבן, ודין זה נאמר רק בקדשים, אבל בשאר הדברים דצריך לעשותם לשמן המחשבה שלא לשמן עוקרת את עיקר העשייה לשמן^י.

עוד הוכיח הגרי"ז מלשון הרמב"ם בפ"ג מפסוה"מ (ה"א) דשלש מחשבות הן שפוסלין את הקרבנות, ואלו הן מחשבת שינוי השם ומחשבת המקום ומחשבת הזמן וכו', ומבואר דאף מחשבת שינוי השם היא בכלל המחשבות הפוסלות.

הדין סתמא לשמו ומה דהמחשבת שינוי מועלת לעקור את הדין סתמא לשמו, ובהל' פסוה"מ העמיד את גדר הא דחלה המחשבת פסול לפסול הקרבן מלעלות לשם חובה, וביותר בפסח וחטאת דמועלת מחשבתו לפסול לגמרי הקרבן ואע"פ דסתמא לשמו קרב הקרבן.

ונביא בזה את תמצית דבריו בהל' מעשה"ק, דהנה הרמב"ם (בהל' מעשה"ק שם) פסק- וצריך שתהיה מחשבתו וכו' לשם ששה דברים לשם הזבח ולשם זובח וכו' ואם שחט סתם כשר כמו שביארנו, ע"כ, והק' הלח"מ והמל"מ למה כתב הרמב"ם כאן הדין דסתמא כשר, והרי מחשבת שינוי אינה פוסלת אלא בשינוי קודש ושינוי בעלים בלבד, אך בשאר הד' דברים אין מחשבת שינוי פוסלת ואינם אלא לכתחילה, ועוד קשה דלמה חזר הרמב"ם וכתב לדין לשחוט לשם זבח ולשם זובח, והלא כבר כתבו בהלכה הקודמת.

וייסד הגרי"ז- דבאמת ב' דינים יש בדין לשמה של קרבנות, א. עיקר הדין שצריכין שיהיו נקרבין לשמן וכמו כל הדברים הטעונים לשמן בעשייתו, ב. דמחשבה שלא לשמה היא דבר הפוסל, ודין זה הוא דין מחודש בקדשים, דבאמת גם כשמחשב מחשבה זו דשלא לשמה לא

♦ הערות והוספות ♦

ה. והא דדחי התם דשאני היכא דאמר מהיכא דלא אמר, היינו דיש מעליותא היכן שאמר ששחט הקרבן לשמו מהיכן דלא אמר בפירוש, ומ"מ בשניהם יש סיבה חיובית בעשיית ההקרבה לשמן.

ו. עוד הוכיח הגרי"ז יסוד זה מרש"י במנחות ב:, עיי"ש, וצ"ע בראיתו.

וכתב הגרי"ז נפק"מ מדין זה, היכן דקיבל במחשבה שלא לשמה, ונשאר מדם הנפש, דאם אין הפסול במחשבה שלא לשמה בהלכות פסולין, וחשיב כאילו לא נעשית העבודה, לפי"ז שפיר יחזור הכשר ויקבל, אבל לדברי הגרי"ז דפסול מחשבה שלא לשמה הוא בהלכות פסול מחשבה, וכמחשבה חוץ למקומו וחוץ לזמנו וכיו"ב, א"כ אף אם יחזור ויקבל לא תהא מועלת קבלתו, דהיכן דחישב מחשבה הפוסלת בא' מהעבודות פסל את כל הקרבן.

ואף לפי הס"ד דסתמא לאו לשמה קיימא ופסול, אין הפסול בכל הקרבן אלא בעבודה זו לחודה, דעבודה זו לא נעשית לשמה ולכך פסולה, אך עבודה אחרת דנעשתה לשמה אין טעם לפוסלה, אבל

מצד פסול מחשבה שלא לשמה נפסל כל הקרבן, וכדין פסולי מחשבות.

וזהו טעמו דהרמב"ם דבפ"ד ממצע"ה"ק כתב הדין דצריך לחשב בשעת העבודה לשמה, וכן דסתמא לשמה נעשית העבודה, דהוא דין בעצם מעשה ההקרה, ובפס"ו מפסוה"מ כתב הדין דמחשבה שלא לשמה פוסלת, דפסול המחשבה שלא לשמה היא בהלכות פסולי מחשבות, וכלל הרמב"ם הדין לחשב בשעת העבודה לשמה דלשם זבח ולשם זבח עם שאר הד' מחשבות, דבאמת הדין דההקרה צריכה להיעשות לשמה הוא נאמר לגבי כל ה' מחשבות, והוא מעכב, ודלא כהתוס' בדף ב. ד"ה כל הזבחים, והשיטמ"ק בדף ד. ד"ה שינוי בעלים"], אלא דבכל אלו לא

♦ הערות והוספות ♦

ז. וברש"י בדף ד. (ד"ה שינוי בעלים מנלן) כתב להדיא דלא כחילוק זה, דפירש הא דבעיא בגמ' שינוי בעלים מנלן- שצריך לשחטו על מנת שיתכפר בו בעליו ולא שיתכפר בו אחר, דקתני לקמן (מ"ו:) לשם ששה דברים הזבח נזבח לשם זובח, מנלן דבעינן לשם זובח, ע"כ, ולהדיא צריך הדין לשחוט הזבח לשם זובח והדין פסול היכן דשחטו לשם אחר, ודלא כהגרי"ז בדעת הרמב"ם.

ח. אולם זאת יש לידע דבתשב"ץ (ח"ג סי' ל"ז, ד"ה ואמרת, הו"ד בטה"ק בריש מכילתין) מבואר כהגרי"ז דצריך דהקרבן יהא נקרב לשם ו' דברים, ואף חידש יותר מהגרי"ז, וכתב לדמות מחשב לשנות שם הזבח וכן לשנות הזבח, למחשב לשנות בד' המחשבות הנוספות, דבכל אלו אם לא חישב פסול הקרבן, והוא דלא כהתוס' והשיטמ"ק דכתבו דלמצוה בעלמא.

אכן הוא ג"כ דלא כהגרי"ז, דלדבריו אין הקרבן פסול היכן דחישב עליו לשנותו, כיון דממילא נעשה הקרבן לשם ד' דברים הללו, וסתמא לשמן נעשה, ורק דלשם זבח ולשם זובח נתחדש דמחשבות אלו פוסלות הקרבן, וכדין מחשבת פסול, אך בד' המחשבות הנוספות, דלא נתחדש דהן פוסלות, ככה"ג אין משמעות למחשבתו לפסול הקרבן, כ"ה להגרי"ז, ואילו התשב"ץ כתב דאף בד' המחשבות מועילה המחשבה לפסול הקרבן.

וצ"ע בטעמו דשיטת התשב"ץ, דלפי"ד מדוע דנה הגמ' מנ"ל דשינוי קודש פוסל ומנ"ל דשינוי בעלים פוסל, ואילו לגבי ד' המחשבות האחרות היה פשוט לגמ' דפוסלות, ובשלמא למצוה בעלמא שפיר ילפינן ליה משינוי קודש ושינוי בעלים, דילפינן מזה מצוה להקריב הקרבן כדינו, אבל לענין לפסול הקרבן דהגדרת הפסול שונה בד' המחשבות ממחשבת שינוי קודש ושינוי בעלים, מנ"ל דמחשבה זו פוסלת, וצ"ע.

הדבר פסול המחשבה בשניהם הוא אותו הפסול, דמחשב על הקרבן דלא יהא קרב כפי דינו המחויב בו, והוא פסולו.

ובדבריו אתי ליישב כמה קו', חדא דהנה ברש"י במנחות מ"ח ע"ב קאי על הא דאיתא התם דכי אתא ר' יצחק אמר כבשי עצרת ששחטן שלא כמצותן [פירש"י- שלא לשמן, כ"ה לפי' הא' דרש"י וכן נקט רש"י, אמנם בפירושו הב' פי' באופ"א] פסולין ותעובר צורתן ויצאו לבית השריפה, והתוס' שם ביארו דאתי הק' ברייתא כתנא דרבה בר אבא דאפי' פיגול בעי עיבור צורה דהא שינוי קודש פסולו בגופו הוא כדאיתא בזבחים דף ד, אך רש"י שם פירש- תעובר צורתן לפי שאין שורפין קדשים עד שיפסלו בלינה וכו', אא"כ פסולו בגופו כמו פיגול וטמא, ע"כ, וע"ש בשיטמ"ק דתירץ הא דאיתא בזבחים דף ד דפסול שלא לשמו הוא ג"כ פסולו בגופו, דהיינו רק פירכא לענין שינוי בעלים, אבל לא שיהא דינו כפסולו בגופו לכל דבר, ולעולם לענין עיבור צורה לא הוי כפסולו בגופו,

והגרי"ז בתחילת דבריו כתב לבאר שיטת רש"י, דס"ל דדין פסולו בגופו האמור לגבי שריפה דישרף מיד הוא רק היכן דהפסול חל בגוף הבשר, וכגון פיגול וטמא דהפסול חל בגוף הבשר עצמו דהבשר הוא בשר מפוגל וטמא, אבל בשלא לשמו דהפסול אין חל בגוף הבשר כי אם בתורת קרבן שלו, בזה אין מועיל מה דהפסול שלא לשמו הוא בגוף הקרבן, דדין שריפה מיתלי תלי במה דהבשר הוא בשר דנפסל מליקרב, והכא דהפסול חל בדין

משכחת פסול, דל"ש דהקרבן לא יהא קרב לשם ה' דברים הללו, דסתמא לשמה קיימא, [ונמצא לפי"ז דהא דכתב הרמב"ם דאם שחט סתם כשר הוא מוסב כלפי כל ה' מחשבות], ורק בלשם זבח ולשם זובח נאמר דין חדש, דמחשבה שלא לשמה היא מחשבה הפוסלת, והוא הדין האמור בפט"ו מפסוה"מ, ע"כ תוכן דברי הגרי"ז בהל' מעשה"ק.

ה

דברי הגרי"ז בהל' פסוה"מ ק

והגרי"ז בהלכות פסוה"מ כתב לייסד דלאו היינו דהקרבן צריך דיהא קרב לשמו, וכשמקריבו שלא לשמו נמצא דהוא אינו קרב לשמו, ומשו"ה הקרבנות פסולה או כשרה ואינה מרצה, אלא קרבן במהותו וצורתו הוא קרב לשמו, [ומ"מ לא הועילה מחשבתו לענין הקרבן לא יהא קרב לשמו], והיכן דמחשב שלא לשמו הר"ז מגדיר את הקרבן שלא כפי דינו והוי פסול בקרבן, וכשם דמחשבת שלא בזמנו הוי מחשבת פסול בקרבן, הכ"נ מחשבת שלא לשמו הוי מחשבת פסול בקרבן, ורק דחלוקים במהות הפסול, דבמחשבת שלא בזמנו הוא מחשב על הקרבן ומגדירו דאכתי יהא קרבן כפי דינו ורק דלא יתקיימו דיניו כפי המחויב בו, ומשו"ה הקרבן פסול, ואילו מחשבת שלא לשמו הר"ז מחשב על הקרבן לשנות אותו לקרבן אחר, ואי"ז עוקר קיום דיני הקרבן כי אם שם הקרבן, וזה אינו מועיל, ולהכי בקרבנות עולה שלמים וכו' דינו דכשר ואינו מרצה, ובחטאת וכו' דינו דהקרבן פסול, אך ביסוד

ההקרבנה דהקרבת, בזה לא שייך דין שריפה, יעו"ש דהאר"ך להביא ראיה לזה מפסחים פ"ג, ע"ש.

והק' הגרי"ז דבגמ' בפסחים ע"ג איתא דפסול מחשבת שלא לשמו הוי בכלל פסולו בגופו ויישרף מיד, דמוקי הא דתניא התם דבחול כה"ג ישרף מיד, דהא מני יוסף בן חונאי היא, דתנן יוסף בן חונאי אומר הנשחטים לשם פסח ולשם חטאת פסולים, אלמא פסולו בגופו היא ומשו"ה ישרף מיד, ע"ש, ונמצאו דברי רש"י הנ"ל סותרים לגמ' זו, דמפורש התם דפסול מחשבת שלא לשמו חשיב פסולו בגופו לגמרי ואף לגבי דין שריפה.

וע"ז אתי הגרי"ז לתרץ, וכתב ז"ל- והנראה לומר בביאור דברי רש"י, דהנה בהך דכבשי עצרת ששחטן שלא כמצותן יעו"ש בפירש"י שהביא שני פירושים ע"ז, חדא דר"ל ששחטן שלא לשמן, ושנית שהביאן שלא כדין דדינן

להיות בני שנה והביאן בני שנים, והנה לפי פ"י האחרון דר"ל שהביאן בני שנים, א"כ עיקר הפסול בזה הוא משום דלחובה אינן ראויין כיוון שהן בני שנים, ולנדבה ג"כ לא חזו דכבשי עצרת אינן קרביין בנדבה, והנה יעו"ש בסוגיא דהך דינא לא רק בכבשי עצרת לחוד, רק גם בשלמי נזיר ועולת נזיר ועולת יולדת ועולת מצורע בכולהו פליגי בה אם כשרין בהביאן שלא כמצותן או לא, ויסוד הפלוגתא היא אם מקשינן להו לחטאת דפסולה אם הביאה שלא כמצותה, או דגמרינן שלמי חובה משלמי נדבה, יעו"ש בסוגיא ט.

והוסיף הגרי"ז להקשות על ביאורו, דיעו"ש בסוגיא עוד דקפריך מהברייתא דעולת נזיר ועולת יולדת ועולת מצורע שהיו בני שתי שנים ושחטן כשרים, ומשני דהאי תנא תנא דבי לוי הוא, הרי דקתלי להו בהדדי לנשחטו שלא לשמן ונשחטו בני שנים, ומשמע דבעיקר דינם

♦ הערות והוספות ♦

ט. והוסיף הגרי"ז- ולפי"ז צ"ע גם לפי הך פירושא דר"ל ששחטן שלא לשמן, אם הא דתניא פסולין הוא משום פסול מחשבה דגמרינן להו לכבשי עצרת, וה"ה לשלמי נזיר מחטאת דמחשבת שלא לשמן פוסלת בהן, באופן דנמצא דקרבתות אלו יצאו בדינן מכלל כל הקרבנות, דבכולהו אין מחשבת שלא לשמן פוסלת רק שלא עלו לשם חובה, ושלמי ציבור ושלמי נזיר דינן כחטאת דמחשבת שלא לשמן פוסלת לגמרי.

או דנימא דגם לפי הך פירושא עיקר פסולן הוא לאו משום פסול מחשבה, אלא יסוד הדבר לפי פירוש זה, הוא, דגם נשחטו שלא לשמן כיון דדינן הוא שלא עלו לשם חובה ע"כ הוי דינן כמו נשחטו שלא כמצותן, ומשום זה הוא דפסולין לגמרי דהויין כשאר נשחטו שלא כמצותן דפסולין הם, ולענין זה הוא דגמרינן להו מחטאת דלא לתכשרי בתורת נדבה כשנשחטו שלא כמצותן, אבל לענין הדין של פסול מחשבה, דין שלמי ציבור ושלמי נזיר כמו כל הקרבנות דאין בהן פסול מחשבה דשלא לשמן, ואין דינן כלל כחטאת לענין זה.

והכי דייק לישנא דברייתא דנקטה להו בלישנא דשחטן שלא כמצותן, ואם עיקר פסולן היה משום פסול מחשבה, הו"ל למיתנא שחטן שלא לשמן דזהו עיקר הפוסלן, ע"כ.

דהתוס' דקתלו לה בטעמא דאין חטאת בא בנדבה, והרי מקראי ילפינן דחטאת שלא לשמה פסולה והוא פסול בפני עצמו, ומאי שייטיה לזה הך דינא דאין חטאת בא בנדבה.

והנראה בזה, דהנה בהא דקפריך הגמ' לזרוק דמן שלא לשמן ויתיר בשר באכילה יעו"ש בתוס' (בד"ה משום) שפי' דלאו דר"ל דיזרוק דמן במחשבת שלא לשמן, אלא דהפירוש הוא דכיון דהיפר לה בעלה ואינה עוד נזירה חלה בהו ממילא תורת שלא לשמה, דאינן עומדין עוד לשמן, וסתמא שלא לשמן קיימי, ופרכת הגמ' היא דיזרוק דמן ויתכשרו ממילא בתורת קרבנות שלא לשמן, וע"ז הוא דמשני הגמ' דהכא במאי עסקינן כגון ששחט חטאת ברישא, דבחטאת ליכא הקרבה כזו שתקרב בתורת חטאת שלא לשמה ולהכי פסולה לגמרי.

ולפי"ז הרי מבואר היטב הא דנקטו התוס' לטעמא דאין חטאת באה

תרווייהו חד דינא נינהו, ובע"כ דגם בשלא לשמן הא דמיפסלי הוא משום דהויין בכלל נשחטו שלא כמצותן, ולא משום פסול מחשבה, ועמד בזה הגרי"ז בצ"ע.

והוסיף בזה הגרי"ז עוד להקשות על דבריו- והנה בניזיר דף כ"ח מתקיף לה ר"ז ואמאי לזרוק דמן שלא לשמן ויתיר בשר באכילה וכו', אמרי אי דשחט עולה או שלמים ה"נ, אלא הב"ע כגון ששחט חטאת ברישא וכו', ובפירש"י שם, כגון דשחט חטאת ברישא, דאי מיפר לה בעל תו לא הוי ליה תקנתא דה"ל כחטאת שנתכפרו בעליה, עכ"ל, אולם יעו"ש בתוס' שפירשו וז"ל אלא הב"ע דשחט חטאת ברישא דאין לו תקנה לזרוק שלא לשמן דחטאת מיפסל שלא לשמן וכו' דחטאת אינו בא נדבה, עכ"ל, וכדברי התוס' מבואר בירושלמי שם- לא אמר ר"ע אלא בחטאת שחטאת פסולה שלא לשמה ע"כ, הרי דמשום טעמא דחטאת פסולה שלא לשמה הוא דקאתינן עלה, ולא משום דנעשית כחטאות המתות, אבל צ"ע לישנא

♦ הערות והוספות ♦

י. וקו' זו יש לתרצה, דהא דמדמינן נשחטו שלא לשמן ונשחטו בני ב' שנים, הוא משום דאם במקום מחשבת שלא לשמן אכתי יכול הקרבן כבשי עצרת ליקרב בתורת נדבה, ע"כ דקרבן זה אין צורתו כפי הכתוב בו דווקא, דא"כ לא היה שייך דיהא קרב בתורת נדבה דהא קרבן זה כבר הוקבע כקרבן כבשי עצרת, וא"כ הכ"נ היה כשר קרבנו אף היכן דנשחטו בני שנים, דסו"ס צורת קרבן זה היתה כקרבן כבשי עצרת, ואף דאינו כעיקר דינו הכתוב בתורה, אך אי"ז משנה לענין הכשר הקרבן, משום דהוא קרבן כללי הקרב בעצמותו כקרבן.

ורק לפי מה דילפינן מחטאת דכבשי עצרת ששחטן שלא לשמן אינן קרבים בתורת נדבה, והיינו משום דקרבן זה יש לו להיות קרב כפי צורתו דזהו עיקר קרבן כבשי עצרת האמור בתורה, מעתה יש לנו לומר דאף בנשחטו בני שנים יהא פסול, וא"ש הסוגיא במנחות אף אם לא ילפינן מחטאת אלא לענין דלא יהא קרב בתורת נדבה.

ובאמת יעוין ביונת אלם דהביא תורתו דהגרי"ז בענין זה, ולא הביא קו' זו דהגרי"ז.

להקרב בתורת נדבה, ולענין זה הוא דמקשינן להו לחטאת דאין בהן תורת הקרבה דשלא לשמה דהויא נדבה וכש"נ למעלה.

וזהו דנקטה הברייתא לפסוליהו בלשון נשחטו שלא כמצותן, דאין עיקר פסולן משום פסול מחשבה דשלא לשמן, רק דהויין בכלל נשחטו שלא כמצותן דפסולין הם משום דאין באים בנדבה, וחד דינא לפסול זה עם נשחטו בני שנים וכדו', דכולהו פסולן הוא משום דנשחטו שלא כמצותן דלא מתכשרי בתורת נדבה וכש"נ.

ולפי"ז הרי מבוארים היטב דברי רש"י שכתב דלא הוי בכלל פסולו בגופו, ואע"ג דבכל מקום פסולא דשלא לשמו מיחשב פסולו בגופו כדהבאנו מהסוגיא בפסחים דף ע"ג, ומעתה הדבר מבואר היטב, דאה"נ דבמקום שעצם המחשבה פוסלתו כמו בנשחטין לשם פסח ולשם חטאת בסוגיא שם בודאי הוי זה פסולו בגופו וישרף מיד, אבל הכא בכבשי עצרת הרי אין פסולן משום עצם המחשבה, רק משום דהויין בכלל נשחטו שלא כמצותן כמו בן שנה והביא בן שנים דתניא בהו דתעובר צורתן ויצאו לבית השריפה, דלא הויין בכלל פסולו בגופו, וה"נ בנשחטו שלא לשמן דכוותיהו, דכולהו חד פסולא נינהו משום דאין באין בנדבה וכש"נ.

ועיין בפירש"י זבחים דף ד, על הא דפריך הגמ' שם אימא היכא דשחיט להו שלא לשמה ליפסלו ומשני א"ק מוצא שפתיך וכו', ופירש"י שם וז"ל ליפסלו שהרי לא נעשו כהלכתן ואין זריקתן מתרת

בנדבה, דבאמת הך דינא דחטאת פסולה שלא לשמה ל"ש הכא כלל, דהא דחטאת פסולה שלא לשמה יסוד דינו הוא פסול מחשבה ככל מחשבות הפוסלות בקדשים, וזה שייך רק היכא דחשב בהדיא שלא לשמה דיש כאן מחשבה הפוסלת, אבל הכא דאיירינן דנפקע מינה תורת לשמה ממילא משום דאינה עוד נזירה, אינו ענין כלל לזה הדין דחטאת פסולה שלא לשמה הנלמד מקראי בריש זבחים, אלא יסוד הפסול הוא משום דאין חטאת באה נדבה, ותורת הקרבה דשלא לשמה הנלמד מקרא דמוצא שפתיך וגו' דאם לאו נדבה תהא, זה לא נאמר בחטאת, והן הן דברי התוס' שכתבו דטעם פסולה הוא משום דאין חטאת באה בנדבה, ואי לאו האי טעמא היתה קריבה ממילא בתורת קרבנות שלא לשמן שדינן שהן נדבה כמו בעולה ושלמים וכו'.

ועכ"פ אנו למדין מדברי התוס' הנ"ל, דגם במקום דהחטאת אינה נפסלת משום פסול מחשבה דשלא לשמן, כמו הכא בהיפר לה בעלה, דהעולה ושלמים קרבים בסתמא אף בלא שום מחשבה בתורת קרבנות דשלא לשמן, משום דסתמן לאו לשמן קיימי וכנ"ל, מ"מ החטאת אינה קריבה מטעמא דאין החטאת באה בנדבה, וא"כ הרי שפיר י"ל כמש"כ לעיל, דאף להך פירושא דשלא כמצותן פירושו הוא שלא לשמן, מ"מ עיקר הפסול גבי כבשי עצרת ושלמי נזיר הוא לאו משום פסול מחשבה, דלענין זה לא מקשינן להו כלל לחטאת דמחשבת שלא לשמן תפסול בהן, רק עיקר פסולן הוא משום דאין יכולין

פיגול ור"ש הכשיר אף במחשבת שלא לשמה, ומ"ט ל"ה כהוליו זר דלא נעשתה העבודה כתיקנה, ומוכח דבחישוב מחשבת שלא לשמה אין בזה חסרון דלשמה, והוי רק פסול מחשבה, ולזה ילפינן מפיגול דבעבודה דא"א לבטלה אין מחשבה פוסלת, [ויעוי' עוד בחידושי הגרי"ז סטנסי'ל בדף י"ג במש"כ שם], ולהלן באות י"א נביא אי"ה ראייה אחרת להגרי"ז משיטת ר"ש.

ו

ב' ראיות לדברי הגרי"ז ודחייתן
ו'ליסוד זה דהגרי"ז דאף בעולה ושלמים שנשחטו שלא לשמן דכשרים ולא עלו לבעלים לשם חובה, לאו היינו דאין המחשבה מועלת לפסול בהן, אלא ודאי המחשבה פוסלת בהן וכחטאת, ורק דבחטאת המחשבה פוסלת לגמרי, ובעולה ושלמים המחשבה פוסלת הקרבן מלעלות

בשר לאכילה, עכ"ל, הרי מדברי רש"י דאי לאו קרא דמוצא שפתיך וגו' היה הדין נותן בשלא לשמה דליפסלו, ויסוד פסוליהו משום שלא נעשו כהלכתן ואין זריקתן מתרתן^א, וא"כ שפיר י"ל כמש"כ דבחטאת דליכא הך גזה"כ דמוצא שפתיך וגו' מיפסלא גם משום זה שנעשית שלא כמצותה, ולענין זה הוא דהוקשו שלמי צבור לחטאת וע"כ לא הוי פסולו בגופו, וכש"נ, עכ"ד הגרי"ז^ב.

ובמנחת אברהם (עמ' ל"ד) הביא משמיה דהגרי"ז דהביא ראייה נוספת להא דא"א לעקור את הסתמא לשמה, מהא דאיתא בדף י"ג. דלר"ש המחשב בהולכה מחשבת פסול אין מחשבתו מועלת כיון דהוי עבודה שאפשר לבטלה, והרי מבואר בגמ' בדף י"ד ע"ב דבהוליו זר פסול לר"ש, ופירש"י שם דרק מחשבה לא פסלא כיון דל"ה דברים המביאים לידי אכילה, והשתא הרי טעם זה שייך רק במחשבת

♦ הערות והוספות ♦

יא. וכבר נודע להקשות על הגרי"ז דאדרבה מרש"י התם מוכח דלא כדבריו, דרש"י פירש שם הא דנסתפקה הגמ' מנלן דבעינן זביחה לשמה, מנלן דבעינן זביחה לשמה – לכתחילה וכו', וקשה דלהגרי"ז לכתחילה הא לא צריך קרא, דבלא"ה צריך דהזביחה תיעשה לשמה, דזהו לא דין מיוחד בקדשים ובעלמא נמי הדין כן, והוא דין בעיקר המשמעות של מעשה העבודה, ומה הסתפקה הגמ' דמנלן דבעינן זביחה לשמה, ובשלמא אם הסתמא לשמה נעקרת ע"י המחשבה שלא לשמה א"ש, כיון דהוא דין בקדשים, אך להגרי"ז קשה, וצ"ע.

יב. ויש לידע בזה ידיעה חשובה: המנחת אברהם (עמ' ל"ה) מביא ששמע מהגאון ר' אפרים בורדיאנסקי זצ"ל ששמע מהגאון ר' ברוך בער זצוק"ל שאמר דאע"ג דהגרי"ז הסיק דמחשבת שלא לשמה הוי מדין מחשבה הפוסלת ולא נעקר הלשמה, אבל בתחילה היה הגרי"ז מסופק בזה, והיה מצדד דע"י המחשבת שלא לשמה נעקר הלשמה, וכן אמר בשיעורים בבריסק, אלא דבסוף הכריע דהמחשבה הוי רק מחשבת פסול ולא נעקר הלשמה, ועיין ביונת אלם איך שהביא דברי מרן הגרי"ז בהאי עניינא, [-והיינו שכתב ממה ששמע מהגרי"ז בשיעורים בבריסק], ע"כ, והיא ידיעה נכבדה המיישבת מספר סתירות בין מש"כ הגרי"ז ובין המובא בשמו במשנת ר' אהרן ובחידושי רא"ל מאלין וביונת אלם ובקהלות יעקב.

ששחטן שלא כמצוותן אין מקור לחלות פסול זו, אלא לענין שלא עלו לבעלים לשם חובה, אך לא לענין פסול, והא דהקרבן פסול זהו משום שנשחט שלא כמצוותו, דזהו פסול אחר שלא בעיקר הקרבן, אלא מצד דלא נתקיים כדינו, ופסול זה לא חשיב פסולו בגופו, כן הוכיח הגר"ז.

י"ש לעיין בראיה זו, דמסברא הוי פסול זה פסול בגופו יותר מפסול שלא לשמה בפסח וחטאת, דפסול שלא לשמה - להגר"ז - הוא חל כפסול חיצוני, ומה דנסתפקה הגמ' דשמא חשיב פסולו בגופו, הוא משום דפסול זה יסודו בכך דהמחשבה מתייחסת כלפי שינוי בהגדרת הקרבן, ולכך חשיב פסולו בגופו, אך פסול קרבן מחמת שנעשה שלא כמצוותו, הוא פסול בעיקר צורת עשיית הקרבן, דהקרבן נעשה שלא כדינו, ואין לך פסולו בגופו גדול מזה".

[וטיבותא] דפסול מחשבה שלא לשמה הוא רק לגבי דין שירים, דבפסול שלא לשמה כיון דהוא פסול חיצוני ומדין מחשבות הפוסלות בקדשים, לכך חל הפסול בשם הקרבן, ומשא"כ בנעשה הקרבן שלא כמצוותו דהוי הפסול חסרון בעשיית הקרבן, דזה אינו חלות פסול בשם הקרבן אלא חסרון בעשיה, אך לגבי ההגדרה ד'פסולו בגופו' פסול שלא לשמה גרע מנעשה הקרבן שלא כמצוותו.]

לשם חובה, ומטו משמיה דהגר"ז [במנחת אברהם ובשיעורי ר' מיכל ובשיעורי הגרמ"ד] דהביא ראיה לזה מרש"י בפסחים ס: דקאי על הא דאיתא התם דשינוי קודש נוהג בכל הזבחים, ופירש - שכן נוהג פסולו בכל הזבחים, או לפסול לגמרי בפסח וחטאת, או לפסול מלעלות לבעליו לשם חובה בשאר זבחים, ע"כ, ומפורש ברש"י יסוד זה, דאף בעולה ושלמים וכדו' המחשבה חלה לפסול הקרבן וכמו דחלה לפסול בפסח וחטאת, ורק דבפסח וחטאת חלה לפסול לגמרי, ובעולה ושלמים פוסלת הקרבן מלעלות לשם חובה.

ולולי דבריו אין מכאן ראיה כלל, דהרי אף אם נפרש כהחזו"א ודעימיה דאי"ז פסול אלא דחסר בהקרבת הקרבן כתיקנו, אמת הוא מש"כ רש"י, דודאי תוצאת הפגם דחל ע"י המחשבה שלא לשמה הוא דהקרבן נפסל מלעלות לבעלים לשם חובה, ולא מיירי רש"י לענין הפסול מחשבה שחל בקרבן, אלא כלפי דין הקרבן, ולכך כתב שפיר דהמחשבה פוסלת הקרבן מלעלות לשם חובה, ופשוט, וצ"ע מה הביא הגר"ז ראיה מרש"י זה.

והנה הגר"ז כתב להוכיח מרש"י במנחות מ"ח כדבריו, וביאר דס"ל לרש"י דהטעם דבפסח וחטאת פסול מחשבה שלא לשמה הוי פסולו בגופו הוא משום דהוי חלות פסול דחל בקרבן, והא דכבשי עצרת

♦ הערות והוספות ♦

יג. עוד יש לדון ליישב דברי רש"י אף להאחרונים דנחלקו על הגר"ז, וכעין ביאור הגר"ז ברש"י, ולהלן סימן ה' יתבאר אי"ה.

ביומא מ"ד (ע"א, ד"ה כפרתו) ע"ש, [וצ"ע בישוב סתירת הקר"א].

והטהרת הקודש בדף י"ד: (ד"ה הגה"ה) כתב כהגרי"ז וביתר ביאור, דמחשבה שלא לשמה אין בכחה לעקור את הגדרת ההקרה כנעשית לשמה, ואף לא לקבוע הגדרה בהקרה, אלא דמועלת מחשבתו לפסול העבודה דחישב בה, וממילא הקרבן פסול, ובזה דן הטה"ק דאם קיבל במחשבה שלא לשמה ויש דם הנפש הדין הוא דחזור הכשר ויקבלנו, וע"י קבלה זו יוכשר הקרבן, כיון דמחשבה זו לא פסלה את הקרבן כלל, ורק את העבודה לפי דנעשית עם מחשבה הפוסלת, אך כשחזר ועבד עבודה זו בהכשר, נמצא דנעשו כל הד' עבודות הקרבן בהכשר, וכשר הקרבן, אלא דמסתפק הטה"ק דאפשר דלא אמרינן דחזור הכשר ויקבלנו, כיון דחל פסולו בגופו [והיינו בגוף ההקרה, ולא בעיקר שם הקרבן], עכתו"ד [השייך לעניינינו, הו"ד ביתר ביאור למעלה בסימן א' אות י"א], והטהרת הקודש במנחות דף ב: ג"כ כתב כיו"ב.

והמקדש דוד (בנדר"ח מהדור' המאור, קונטרס בדיני קדשים, פרק ד') כתב נמי בכמה מקומות כדברי הגרי"ז, דמחשבה שלא לשמה דפוסלת, אי"ז משום דחסר בהקרבת הקרבן לשמה, אלא משום דמחשבה שלא לשמה היא מהווה סיבה

אמנם לפי"ז צ"ב הראיה דהביא הגרי"ז מפסחים ע"ג: ויבואר אי"ה להלן בסימן ה', עיי"ש.

ז

דברי האחרונים בהאי עניינא

וכיסוד הגרי"ז דהא דמחשבה שלא לשמה מועלת לפסול בקרבן ל"ה דנעקר הקרבן מלהיות קרב לשמו, אלא אף לבתר מחשבתו עדיין הקרבת הקרבן נעשית לשמו, ורק דמחשבתו בקרבן דיהא קרב שלא לשמו היא מחשבה הפוסלת את הקרבן, כבר כתב כעין דבריו הקרן אורה בפתיחה לזבחים (ד"ה וצריך) ובדף ב: (ד"ה אלמא), אלא דלשיטתו הדין סתמא לשמן אינו דצריך דיחשוב לשמה, אלא רק דלא יחשוב שלא לשמה וכן דמחשבה זו פוסלת, והיינו דבעיקר הפסול דמחשבה שלא לשמו ס"ל כדכתב הגרי"ז, ורק דאיהו ס"ל דבדין מחשבה לשמה לא הוצרך כלל דיחשוב לשמה, דבלא"ה נמי כשר ורק דאתי לחדש דאם חישב שלא לשמה פסלי, וכדבריו כ"כ המנחת ברוך (סי' ג' ענף ב').

ובמק"א (ב. ד"ה ועוד נראה, ובע"ב ד"ה אלמא) כתב הקרן אורה בגדר הדין לחשוב לשמה באופ"א מהנ"ל, אלא דמן התורה צריך לחשוב לשמה, וכ"כ הטהרת הקודש והשפת אמת (על התוס' ד"ה זבחים בסתם), וכ"נ מדברי הגבורת ארי

♦ הערות והוספות ♦

יד. אמנם ההלכה בחטאת שיכוין לכפר על החטא, דכתב הקרן אורה בדף ז (סוע"א) דבלא מחשבה זו לא נתכפרו הבעלים, [וכ"כ עוד אחרונים ואכ"מ], מחשבה זו ודאי דאינה קיימת בהגדרת ההקרה היכן דחישב להדיא שלא לשמה, וכ"כ הקר"א שם בפירוש.

אשה כו', אבל אם חשב לשם קרבן יחידי ואיננו אותו הקרבן שחשב עליו שפיר מיקרי שלא לשמה, וכן בגט אשה אם חשב לגירושין מיוחדת של פלוני אין אחר יכול לגרש בו, אלא שקשה לו דין הגירושין לדין הקדשים, ומשני דלעולם לא הוי לשמה אלא אם מיחד את המעשה לשם מה שהוא, כמו לשם פלוני בגט ולשם אותו הקרבן, מיהו בקדשים סתמא ידידה הוי כלשמה, שהרי ע"כ כל עבודותיו באותו הקרבן שהוא, ולא אינתיקן משמיהו עד דעקר להו משמיהו בהדיא, אבל בגט הרי אין הכתיבה מתרמי לגירושין דפלוני אלא ע"י מחשבתו של הכותב, ע"כ, וכעין דבריו כתב בקהלות יעקב (זבחים סי' ב'), וכן הקוב"ש (ח"ב סי' כ"ב) כתב כדבריו.

והיינו דהדין סתמא לשמה הוא דהסתמא דההקדשה היא כלשמה, אך היכן דחישב שלא לשמה נמצא דלא נעשו העבודות לשמה, ומשום"ה הקרבן פסול, ולהדיא דלא ככל דברי הקר"א הטה"ק הגר"י וסיעתם^{טו}.

לפסול הקרבן, כיון דנעשית ההקדשה עם מחשבת פסול דשלא לשמה עימה, יעו"ש.

ונמצא בידינו דהקרבן אורה הטהרת הקודש המנחת ברוך המקדש דוד והגר"י^{טז} הסכימה דעתם דהא דמחשבה שלא לשמה פוסלת בקדשים ל"ה דע"י המחשבה חשיב כאילו הקרבן לא הוקרב לשמו, אלא דע"י המחשבה חשיב דהקרבן הוקרב לשמו אך עם פסול מחשבה דשלא לשמו עימו, זהו יסוד הפסול מחשבה דשלא לשמה, ורק דנחלקו בהגדרת הפסול, וכדבריהם כן הביא הקוב"ש (ח"ב סי' כ"ב) בשם הגר"ח.

אולם החזון איש (זבחים סי' מ"ב סק"א) נחלק על הגדרה זו, וז"ל - ז"ל - זבחים ב' ב' הא סתמא כו', נראה דבכל דבר דבעינן לשמה פשיטא דסתמא לא מהני, אלא דהכא איכא למימר כיון דלשם קדשים קעביד, אע"ג שאינו חושב ביחוד לשם הקרבן שהוא מ"מ הרי בכלל מחשבתו גם אותו הקרבן, וכמו"כ בגט

♦ הערות והוספות ♦

טו. והביאוהו הקה"י (סימן ב'), ובספר משנת ר' אהרן (קדשים, זבחים, סי' א' אות ד), ובחידושי רא"ל מאלין (ח"ב סי' א'), ובקונטרס יונת אלם, ועוד מרבתינו.

טז. ובחזון איש עמ"ס מכשירין (סי' י' סק"א) כתב גבי הא דאיתא במעילה ג ע"ב - אמר רב גידל אמר רב זריקת פיגול אינו מוציא מידי מעילה בקדשי קדשים ואינו מביא לידי מעילה בקדשים קלים, מדמינן דין קידוש הלחם לדין יציאה מידי מעילה, וכתב החזו"א - ומבואר במנחות ע"ט א' דשלא לשמה לכו"ע לא קידש הלחם (יעוין למעלה באת ג דהובאה הסוגי'), [ואין הטעם משום דהקרבן כשר והוא כתורה שא"צ לחם, אלא אדרבה מחשבת שלא לשמה אלימא פסולה ולפיכך לא קדש הלחם כמבואר בסוגיא שם], וחוץ לזמנו לכו"ע קדש הלחם, ובחוץ למקומו פליגי תנאי וכו', והנה בשלא לשמה בחטאת פשיטא דאינו מוציא מידי מעילה כמו דאינו מקודש הלחם, משום דלאו עבודה חשובה היא כלל וכו', עכ"ד, יעו"ש דהאריך בזה, ובמה דכתב בסוגריים דאין הטעם משום דהקרבן כשר וכו', יעוין במקדש דוד (בנדר"ח מהדר' המאור, פרק י"ב סי' ח') דכתב בפירוש כצד זה.

ממנו, וכדברי החזו"א, וכ"מ ברש"י בכמה מקומות.

והתוס' במנחות מ"ז. (ד"ה עד) כתבו בתו"ד - דשלא לשמה עוקר הקרבן ועושהו קרבן אחר [משא"כ מחשבת פיגול¹], והוא להדיא דלא כהגרי"ז [ושאר האחרונים דעימיה], ואף דודאי דאין כוונת התוס' לומר דבאמת המחשבה שלא לשמה מועלת לעקור שם הקרבן לגמרי ולעשותו קרבן אחר, דבמתני' ובגמ' מפורש דאי"ז כן², אך זה ודאי מפורש בתוס' דגדר הפסול הוא עקירת שמו הראשון, ובחידושי הרשב"א שם (ד"ה מאי בינייהו) כתב [לבאר הא דכששחט הכבשים שלא לשמן אין הלחם קדוש] בתו"ד - דנהי דהכבשים נאכלים כדין שלמים שנזבחו שלא לשמן, אבל הלחם אינו נאכל, כיון דכבשים אין שמן עליהן, דהא לא עלו לשם חובה שאין מי שיתירנו, ע"כ, ומשמעות דבריו משמע דכבשים דשחטן שלא לשמן נעקר שמן, וכהחזו"א ודלא כהגרי"ז.

עוד הקשה הקוב"ש על ביאור הגרי"ז [והביאו בשם הגר"ח דאמר כיסוד זה, להקשות בדברי התוס' מהתוס' במנחות מ"ב (ע"ב, ד"ה מה) דכתבו [לגבי דין לשמה

ובאמת דהא השיטמ"ק בדף ד ע"ב (אות י) כתב - כיון דשינה בלשמן כאילו חסר העבודה ששינה בה, ומפורש בדבריו כהחזו"א ודעימיה דכתבו דשלא לשמה ל"ה מחשבה הפוסלת אלא דחסר בהקרבה לשמה, דאם היא מחשבה הפוסלת הרי הוא פסול בקרבן ולא שחסרה העבודה שעבד בה, אלא דמשם אין להביא ראיה כל עיקר, ויתבאר אי"ה לקמן בסימן ו.

וכן הגרי"ז גופיה (שם) הביא דהתוס' לא ס"ל כדבריו, וכן משמע מדברי התוס' בכמה מקומות.

ה

ח' קו' מראיות על שיטת הגרי"ז וסיעתו **וכבר** נודע בבי מדרשא להוכיח מלשון רש"י בכמה מקומות דנעקר הקרבן משמו הראשון, וכדוג' הא כתב רש"י בדף ג. בביאור הא דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה, דמינה מחריב בה - דבר שהוא מינו מועיל בו לעקור את שמו, דלאו מינה - כגון חולין שאינו מין קדשים לא מחריב בה, ואין שמו נתפס על הזבח לעקור שמו ממנו, ע"כ, ומפורש ברש"י דגדר הפסול הוא דשם הקרבן דחישב לעשותו כן נתפס על הזבח לעקור שמו

♦ הערות והוספות ♦

ובענ"ד נראה לדון דכל דברי החזו"א הן אמת רק לשיטת החזו"א דפסול שלא לשמה הוא דהקרבן אינו קרב לשמו, דמאותו הטעם הוא אינו מועיל להוציא הקרבן מידי מעילה.
יז. והתוס' בפסחים י"ג: (ד"ה כל העומד) כתבו בנוס"א קצת - כיון שעקרו מלשמן גרע מנשפך הדם ואיגליא מילתא דלא הוי כזרוק בשעת קבלה, ומסתבר דזהו ג"כ המכוון בתירוץ התוס' במנחות.
יח. ותמוה הא דבספר זרע אברהם (סי' י"א, כ"ג) נקט כפשוטו דנעקר שם הזבח ונשתנה שמו, וזה תמוה להדיא מפורש במתני' ובברייתא דדין קרבן עולה ושלמים עליו אף לאחמ"כ, וכן כל רבותינו הראשונים והאחרונים נקטו דלא כן.

דס"ל נמי כהגרי"ז ט.

עוד ילה"ק על הגרי"ז מדברי הרשב"א בריש מנחות (ב ע"א), דדייק מדברי רש"י התם [וכמו"כ יש לדייק מרש"י בזבחים ב. (ד"ה אבל)] דהא דאמרינן דאף לבתר דחישב שלא לשמה על א' מהעבודות אכתי אסור לחשב שלא לשמה בעבודה אחרת, היינו דווקא בעבודה אחרת, אבל באותה עבודה עצמה שכבר נעשית שלא לשמה לא, דאע"ג דלבעלים מפסלא דלא עלתה לבעלים, מ"מ שאר עבודות דעביד כבר לשמה קיימי הלכך אסור לשנויי בהו, אבל באותה עבודה שכבר נעשית שלא לשמה לא, ע"כ.

ומפשטות דבריו נראה טעם חידושו, לפי דהא דאסור לחשב שלא לשמה, ה"ט דאע"פ דחישב על עבודה א' שלא לשמה מ"מ שאר עבודות יש להן לעמוד ממילא לשם הקרבן, כיון דלכך הוקדש הקרבן ובקדושתיה קאי, ומשו"ה

ושלא לשמה בציצית] וז"ל- ואפי' לשם ציצית מ"מ לשם נסיון נמי עבדא, והוי כמנחה שקמצה לשמה ושלא לשמה, ע"כ, ולפי"ד הגרי"ז קשה דמה הדמיון ביניהם, והא פסול שלא לשמה בקדשים אינו משום חסרון מחשבת לשמה דאין צורך לחשוב לשמה בקדשים, והא דמיפסל במחשב שלא לשמה משום דהיא מחשבה הפוסלת כמו מחשבת פיגול וחוצ' למקומו, ומשו"ה גם במחשב לשמה ושלא לשמה פסול כמו בחשב לאכול בזמנו ושלא בזמנו דהוי פיגול, אבל בציצית שצבען שלא לשמן כל פסולין הוא משום חסרון לשמן, ואין הטעם משום דמחשבה שלא לשמן פוסלת בהן, וכיון שצבען לשמן ושלא לשמן הרי יש בהן מחשבה לשמן וסגי בהכי.

וכ"כ הגרי"ז (בסנסייל) במנחות שם להקשות בדברי התוס', וע"ע בקרן אורה במנחות שם דכתב להקשות בדברי התוס' כמו"כ, ועמד בצ"ע, ואזיל לשיטתו

♦ הערות והוספות ♦

יט. וראיתי בשיעורי ר' מיכל זצוק"ל (בסוגיין), דבתחילת דבריו רצה ליישב באופן א' והוא צ"ע טובא, ולאחמ"כ כתב- ובמק"א כתבנו ליישב את הקושיא הנ"ל מהתוס' במנחות, דהנה מבואר במנחות מ"ט ע"א וכ"פ הרמב"ם בפט"ו מפסוה"מ ה"א, דלא הוי מחשבה שלא לשמה אלא ברוצה לעקור ע"י מחשבתו את הקרבן משמו ולאשוויי קרבן אחר, וא"כ סוברים התוס' דאף שמחשבת שלא לשמה היא מחשבה הפוסלת, מ"מ לא דמיא לפיגול, דשם הוא רק מחשבה הפוסלת לחוד, משא"כ שלא לשמה שמכוין לעקור את שם הקרבן, חשיב פסולו כאילו הועילה מחשבתו לעקירה, ועל כן גם בלשמה שלא לשמה בציצית שייך מחשבה לעקור את הלשמה, וזהו מש"כ התוס' דמחשבה לשם נסיון עוקרת את המחשבה לשם ציצית, עכ"ד.

אלא דבעניי לא זכיתי לרדת לעומק כוונתו, דמה ענין זה לזה, דאף דבשלא לשמה חשיב פסולו כאילו הועילה מחשבתו לעקירה, אך הוא מטעם פסול בקרבן, ולהכי מועלת המחשבה דשלא לשמה לעקור את המחשבה לשמה, ומשא"כ בציצית דאין משמעות למחשבה כמחשבה הפוסלת, ולפיכך מאחר דחישב לשמה, מעתה אין מועיל מה דהוא מחשב שלא לשמה לענין לעקור את הציצית מעשיה דלשמה, ומה הועיל בתירוצו.

אסור לשנויי בהו, [ו-לעיל בסימן א' אות י ואות י"ב, הארכנו לבאר סברא זו], אבל באותה עבודה דכבר הוגדרה העבודה כנעשית שלא לשמה, ואינה נעשית לשמה, נמצא דמחשבת שלא לשמה בעבודה זו אינה משנה את הגדרת העבודה, ומש"ה מותר לחשוב שלא לשמה, כ"נ ביאור דברי הרשב"א.

וב"ז ל"ש לדברי הגרי"ז, דלשיטתו דמחשבת שלא לשמה אינה משנה את הגדרת הקרבן מליקרב לשמה אלא דהיא מחשבה הפוסלת, א"כ מה טעם יש לחלק ולומר דאין איסור לחשוב שלא לשמה באותה עבודה דכבר שינה בה, והא אף עבודה זו אכתי קיימת במצב דלשמה ורק דנעשה בה מחשבה הפוסלת, [ומוכרח דכ"ה דאל"ה מ"ט הוצרך הגרי"ז לחידוש], ונמצא דעתה דמחשב על עבודה זו שלא לשמה הוא משנה את הגדרת הקרבן מכמות שהיה עד עתה, ושפיר יש לאסור לחזור ולחשב לשנותו.

ובמנחות ע"ח-ע"ט איתא במתניי- שחטה [את התודה] חוץ לזמנה וחוץ למקומה קדש הלחם, [ופירש"י- והוי מפגל הואיל ופסול הוה לאחר שחיטה ומ"מ בפנים שחטה], שחטה ונמצאת טריפה לא קדש הלחם, שחטה ונמצאת בעל מום ר"א אומר קידש וחכמים אומרים לא קידש, שחטה שלא לשמה וכן איל המילואים וכן שני כבשי עצרת ששחטן שלא לשמן, לא קדש הלחם, [ופירש"י- שלא לשמן לא קדש הלחם, הואיל ומפיק לה מקדושתה לגמרי שהרי שחטה לשם זבח אחר].

ואמרינן בגמ'- מתני' מני ר' מאיר, דתניא

זה הכלל כל שפיסולו קודם שחיטה לא קדש הלחם, פיסולו אחר שחיטה קדש הלחם, שחטה חוץ לזמנה וחוץ למקומה קדש הלחם, שחטה ונמצאת טריפה לא קדש הלחם, שחטה ונמצאת בעלת מום רבי אליעזר אומר קדש רבי יהושע אומר לא קדש, דברי ר' מאיר, אמר רבי יהודה לא נחלקו רבי אליעזר ור' יהושע על ששחטה ונמצאת טריפה שלא קדש ועל חוץ לזמנו שקדש ועל בעל מום שלא קדש, ועל מה נחלקו על חוץ למקומו, שר' אליעזר אומר קדש ורבי יהושע אומר לא קדש.

א"ר אליעזר הואיל וחוץ לזמנו פסול וחוץ למקומו פסול מה חוץ לזמנו קדש אף חוץ למקומו קדש, א"ר יהושע הואיל וחוץ למקומו פסול ובעל מום פסול, מה בעל מום לא קדש אף חוץ למקומו לא קדש, אמר לו רבי אליעזר אני דמיתיהו לחוץ לזמנו ואתה דמיתו לבעל מום, נראה למי דומה, אם דומה לחוץ לזמנו נדוננו מחוץ לזמנו אם דומה לבעל מום נדוננו מבעל מום, התחיל רבי אליעזר לדון, דנין פסול מחשבה מפסול מחשבה ואין דנין פסול מחשבה מפסול הגוף, התחיל רבי יהושע לדון, דנין פסול שאין בו כרת מפסול שאין בו כרת ואל יוכיח חוץ לזמנו שפסול שיש בו כרת, ועוד נדוננו משלא לשמו שפסול מחשבה ואין בו כרת, ושתק רבי אליעזר וכו', הדר ביה ר' אליעזר לגבי ר' יהושע, ע"כ.

והיינו דר"א השיב לדברי ר' יהושע דיש לנו לדמות חוץ למקומו לחוץ לזמנו, משום דיש לדמות חוץ למקומו

יהושע דנילף מתודה ששחטה שלא לשמה
דכי היכי דהתם לא קידש הלחם כמו"כ
הכא לא קידש הלחם, והא שאני מחשבת
שלא לשמה דהוא פסול מחשבה בעיקר
הקרבן, דהוא מחשב על הקרבן דיהא קרב
לשם קרבן אחר, וממילא נמצא דחסר
בעיקר ההקרבה דהקרבן כקרבן תודה
ומשו"ה לא קדש הלחם, אבל במחשבת
חוץ למקומו דהיא אינה מחשבה הבאה
לשנות בגופו של הקרבן, אלא רק בדין
מדיני הקרבן, בכה"ג שפיר יש לומר דקדש
הלחם.

אולם בקו' זו יש לעיין, דהנה החזו"א (ס"ו
ל"ב סוף סק"מ) כתב בביאור הא
תורה ששחטה שלא לשמה לא קידש
הלחם - נראה דלא משום דלא עלתה לשם
חובה אתינן עלה [ופקע שם חובה מינה],
דתינח באמר הרי זו אמר הרי עלי מאי
איכא למימר, ועוד דאף באמת הרי עלי ולא
עלתה לנדרו אכתי יש לה דין תודה, אלא
דין מיוחד הוא דאין התודה מקדשת את

לחוץ לזמנו דפסול וקדש, והשיב ר' יהושע
דיש לדמותו לבעל מום דפסול ולא קדש,
ואמר לו ר"א דיש לדמותו לחוץ לזמנו
דהוא פסול מחשבה ולא לבעל מום דהוא
פסול הגוף, וע"ז השיב ר' יהושע דאדרבה
יש לדמותו לבעל מום, כיון דתרוויהו [בעל
מום וחוץ למקומו] פסול שאין בו כרת
ומשא"כ חוץ לזמנו דהוא פסול שאין בו
כרת, וחילוק זה עדיף מהחילוק דפסול
הגוף ופסול מחשבה, ועוד הוסיף ר' יהושע
לחלק נדוננו משלא לשמו שפסול מחשבה
ואין בו כרת, ופירש"י - מתודה ששחטה
שלא לשמה דהוי פסול מחשבה ואין בו
כרת ולא קדש, כדאמר במתניתין שחטה
שלא לשמה לא קדש הלחם, ושתק ר'
אליעזר והודה לר' יהושע.

והשתא אי נימא כהגרי"ז דפסול מחשבה
שלא לשמה אינו רק דע"ז אין
הקרבת הקרבן נעשית כהקרבה לשמה, אלא
הוא פסול מחשבה וככל פסולי מחשבה
דקדשים, א"כ יקשה דמהו הא דקאמר ר'

♦ הערות והוספות ♦

כ. ובשלמא אי נימא דלא כהגרי"ז והא דמחשבת שלא לשמה מועלת לפסול את הקרבן ה"ט דע"י
מחשבתו הקרבן אינו קרב כקרבן תודה, א"כ שפיר קאמר ר' יהושע דנדוננו משלא לשמו שפסול מחשבה
ואין בו כרת, דהא מחשבת שלא לשמה אינה מחשבת פסול בגוף הקרבן אלא מחשבה חיצונית מהקרבן,
וכשם דמחשבה זו מועלת להעמיד את הקרבן דלא יהא קרב כדינו, ומשו"ה לא קדש הלחם, הכ"נ
במחשבת שלא במקומו יש לנו לומר דכיון דהוא פסול מחשבה דהמחשבה מגדירה את הקרבן דלא יהא
כדינו, משו"ה לא קדש הלחם.

[והא דקאמר דיש מעליותא בכך דהוא פסול מחשבה טפי מאם היה זה פסול הגוף, כוונתו לומר דפסול
מחשבה כשהוא מהווה פסול בקרבן הוא פסול בעיקר צורת הקרבן, דהא הוא פסול חיצוני מעיקר צורת
ההקרבה, וכיון דכ"ה פסול זה הוא בא כמגדיר את ההקרבה, אבל פסול הגוף אין ביכולתו להגדיר צורת
ההקרבה, אלא רק לפסול הקרבן בכך דאינו קרב לכך דיתקיימו בו דיני הקרבן].

אבל אי נימא כהגרי"ז דהוא פסול מחשבה בעיקר הקרבן, א"כ קשה מהו הא דקאמר ר' יהושע דנדוננו
משלא לשמו דפסול מחשבה ולא קודש.

לשמו בחוץ חשיב שוחט קדשים דראוין לבא לפתח אהל מועד בחוץ וחייב, והרי מאחר דמה דמחשבת שלא לשמה מועלת לשנות את הקרבן הוא בתורת פסול מחשבה, א"כ כל זמן דלא חישוב את המחשבה הפוסלת באופן הראוי לפסול, חשיב אינו ראוי לפתח אהל מועד.

ובשלמא אם מחשבת שלא לשמה פסולו הוא בכך דבפועל הקרבן אינו קרב כדין קרבן המחויב בו, א"כ שפיר ע"י מחשבתו חשיב ראוי לפתח אהל מועד, דבצורה זו דהשחיטה נעשית שלא לשם דין הקרבן הוא ראוי לפתח אהל מועד, אך אם זהו פסול מחשבה, א"כ הרי פסול מחשבה היכן דבלא"ה אינו יכול ליקרב כקרבן אין משמעות למחשבתו כלפי לפסול הקרבן, ומ"ט קאמר ר' חלקיה ב"ט דהשוחט עולותיהן ושלמיהן דמחוסרי כפרה קודם זמנם חשיב שחיטה בחוץ דקרבנות הראויין לפתח אהל מועד וחייב.

ובתורת כהנים (ויקרא, דיבורא דנדבה, פרשתא ד' פרק ה', ה"ו) איתא [כלפי דין הפשטה בקרבן עולה] - אין לי אלא שנשחטה לשמה נשחטה שלא לשמה מנין, תלמוד לומר העולה כל שהיא עולה טעונה הפשטה, ופי' הר"ש [וכן פירש רבינו הלל] - נשחטה שלא לשמה מנין - שטעונה הפשט

הלחם אלא בשחיטה לשמה, עכ"ל, ויל"ד דלביאור החזו"א א"כ שוב אין ראייה כלל מהסוגי' במנחות ע"ט, דאי"ז מטעם פסול מחשבה דשלא לשמה, אלא הוא מדין אחר דאין התורה מקדשת את הלחם אלא בשחיטה לשמה, אלא דהמקדש דוד (ס"י י"ט סק"ה) נחלק על החזו"א אלא הא דאין הלחם קדוש הוא משום חסרון בהקרבה בתורת קרבן תודה, ולפי"ז אכתי קשה על יסוד הגרי"ז כב.

וצריך עיון, דיתכן דדין זה גופא יהא תלוי בגדר הפסול מחשבה, דאם הפסול מחשבה הוא אינו קיים בעיקר הקרבן אלא בעבודה, א"כ קשה טעם הדין דאין התורה מקדשת הלחם אלא בשחיטה לשמה, והרי אף כשהתורה נשחטה שלא לשמה אין ריעותא בעיקר הקרבתה, ומ"ט לא תהא מקדשת את הלחם, [סברא זו שמעתי מידידי הר"ר משה רביד זצ"ל].

ובזבחים קי"ד ע"ב אמרינן גבי הא דהשוחט עולותיהן ושלמיהן דמחוסרי כפרה קודם שהגיע זמנם פטור, אמר ר' חלקיה בר טובי לא שנו אלא לשמו אבל שלא לשמו חייב הואיל וראוי לשלא לשמו בפנים וכו', ע"ש, ולדברי הגרי"ז צע"ג איך מועיל הא דראוי לשלא לשמו בפנים לגבי הא דהשתא נמי דשוחטו שלא

♦ הערות והוספות ♦

כא. ויעוי' עוד שם דכתב החזו"א לפי"ז, דנראה דאם שחטה שלא לשם בעלים קדוש הלחם, אך אפשר דשינוי בעלים נמי דינו כשינוי קודש, ובפסחים ס' ב' מספקא ליה בפסח בשאר ימות השנה בשינוי בעלים ומסקינן דש"ב לא חשיב עקירה [-וממילא הכא קדוש הלחם], עכתו"ד, ויעוין עוד בשפת אמת במנחות דף ע"ח ע"ב מש"כ בענין זה, ואכמ"ל.

כב. ובמקד"ד גופיה מוכח דס"ל כגרי"ז, ואכ"מ.

עלתה לבעלים וס"ד שישתנה דינה גם לגבי העור, ונראה דבא לבאר את השייכות בין הדין הפשט ובין הדין דלא עלתה לבעלים, וצ"ע מה תירץ ע"ז.

וכמו"כ איתא בתו"כ (ויקרא, נדבה, פרשתא י"ד, א') לגבי דין הקטרת אימורים- והקריב המזבחה אע"פ ששחטו שלא לשמו, ומבואר דהוא חידוש דיש דין הקטרת אימורים בקרבן שנשחט שלא לשמו.

ולעיל בסימן א' אות י"ג, ביארנו דדין הפשט ודין הקטרת אימורים אלו דינים המחויבים כחלק מצורת ההקרבה, ומצד ההקרבה ולא מצד שם הקרבן, ובמחשבה שלא לשמה נפגם הדין הקרבה של הקרבן בכך שהקריב עם מחשבה שלא לשמה, ולכך היה ס"ד לומר דלא יהא דין הפשט ולא יהא דין הקטרת אימורים, וקמ"ל קרא דכיון דהם דינים בהקרבה דנאמרו כדיני קרבן זה, ונקבעו דינים אלו בשם הקרבן, לפיכך אין מחשבתו מועלת להפקיע מהקרבן דין הפשט ודין הקטרת

אע"פ שהיא כשרה כדתנן בריש זבחים, מרבה לה – דס"ד כיון שדחה מן הבעלים שלא יצאו ידי חובה לא תהא במצות הפשט, ע"כ.

והשתא בשלמא אם פסול שלא לשמה הוא בכך דהקרבן אינו קרב לשמו, א"כ א"ש הא דהוה ס"ד דאע"פ דהקרבן כשר, אך כיון דנדחה מן הבעלים שלא יצאו ידי חובה, והיינו דחסר בעיקר קריבתו בתורת קרבן, משו"ה אינו טעון הפשט, דהא חסר בעיקר הקרבן, אבל אם הא דהקרבן אינו קרב לשמו אין בזה ריעותא, והיינו דהקרבן מוגדר בעצמותו דהוא קרב לשמו ואין מועלת מחשבה לזה, ולכך מחשבתו מועלת רק כפסול בקרבן דקרב שלא לשמו ומשו"ה אינו עולה לבעלים לשם חובה, א"כ נמצא דבעיקר הקרבן לא חסר מידי, ורק דיש בו פסול כלפי דיהא עולה לבעלים, ומה זה טעם להא דלא יהא בקרבן זה דין הפשט"י.

והח"ה בביאורו על התו"כ שם פירש- שלא לשמה מנין – שהרי לא

♦ הערות והוספות ♦

כג. אכן אין להקשות ממתני' לקמן דף ק"ג. דכל שלא זכה המזבח בבשרה לא זכו הכהנים בעורה, שנאמר עולת איש עולה שעלתה לאיש, עולה שנשחטה שלא לשמה אע"פ שלא עלתה לבעלים עורה לכהנים, ויליף לה בגמ' מדכתיב 'עור העולה' מ"מ, והשתא אי נימא כהגרי"ז א"כ יקשה מה טעם אנו צריכין לילפותא מיוחדת לכך שהעור לכהנים, והא הקרבן קיים בתורת עולה כמעיקרא.

אולם קר' זו אינה קשה כל עיקר, דהתם הס"ד אינה מטעם דע"י המחשבת שלא לשמה נעקר הקרבן משם עולה שבו, אלא הקרבן קיים בתורת הקרבן עולה כדמעיקרא, ורק דחסר בהגדרתו כ'עולת איש', ומשו"ה היה ס"ד דעור הקרבן לא יהא לכהנים, וקמ"ל דעור העולה מ"מ, והיינו דילפינן מקרא דכיון דסו"ס לא נשתנה הקרבן משמו, משו"ה העור ניתן לכהנים, וביותר דיעוין בפיה"מ להרמב"ם שם (פ"ב מ"ב) דכתב- ומה שאמר עולה שעלת לאיש אין כוונתו בזה עלת משום חובה, אלא כוונתו בזה עלת לגבי מזבחה, ונסתלקה הראיה משם לגמרי, [ועיין בחזון יחזקאל בריש מכילתין, וצ"ע], ומ"מ בתורת כהנים אין ליישב כיו"ב, ואכתי קשה מהא על הגרי"ז.

מה דשנינו דקבע כפשוטן] מאי איכא למימר, לא תימא ואחר כך אמר אלא אימא ואחר כך לקח ואמר, לקח מוסיף ומביא חובתו מאי ניהו [פי' דהרי אינם מעות דכבר לקח בהם עוף], דפריק ליה [פי' דפודה את העוף ולוקח בדמיון], והא אין פדיון לעוף, אמר רב פפא כגון שלקח פרידה אחת, אי עולה זבן מוסיף ומביא חובתו מדמי חטאתו והאי עולה אזלא לנדבה [פי' נדבת יחיד], אי חטאת זבן אין מוסיף ומביא חובתו מדמי עולתו והאי חטאת אזלא למיתה, ע"כ.

והתוס' שם (ע"ב, ד"ה והאי) על הא דאמרינן והאי עולה אזלא לנדבה, הקשו- אמאי לא מיייתי ליה עולת יחיד, כי ההיא דתנן בנזיר פרק מי שאמר הריני נזיר ושמע (כ"ד ע"א) האשה שנדרה בנזיר והפרישה את בהמתה והפר לה בעלה וכו', עד החטאת תמות העולה תקרב עולה ושלמים יקרבו שלמים, וי"ל שאני התם כיון דכבר הפרישה כל קרבנותיה הוקבעו לה לשמה, אבל הכא דלא לקח כל קרבנותיו לא הוקבע לו להכי אזלא לנדבת צבור, א"נ י"ל וכו', ע"כ.

וצל"ע בהא דכתבו התוס' לחלק בין היכן דכבר הפרישה כל קרבנותיה ובין היכן דלא לקח כל קרבנותיו, דהתם דכבר הפרישה כל קרבנותיה הוקבעו לה לשמה, [ומשו"ה לא אזלי לנדבת יחיד דהקרבת קיים כקרבת עולה דידה], אבל הכא דלא לקח כל קרבנותיו לא הוקבע לו להכי אזלא לנדבת ציבור, ומה יש בקרבן קודם הקרבתו בכך דהוא הוקבע לה לשמה, ובשלמא בהקרבה שפיר שייך דהוקבע

אימורים, עיי"ש דביארנו בפרטות, אמנם לכאורה כ"ז דלא כהגרי"ז, דלהגרי"ז אף דין ההקרבה קיים כדמעיקרא כקרבת עולה, ורק דנעשה מחשבת פסול בקרבן והיא סיבת פסול, ולפי"ז קשה דברי התו"כ הנ"ל לגבי דין הפשט ולגבי דין הקטרת אימורים.

ובימא דף מ"א איתא- אמר רב חסדא אין הקינין מתפרשות [איזו לעולה ואיזו לחטאת] אלא או בלקיחת בעלים או בעשיית כהן, אמר רב אשי מ"ט דרב חסדא דכתיב ולקחה ועשה או בלקיחה או בעשייה וכו', ת"ש מטמא מקדש [דקרבתו עולה ויורד] עני [דקרבתו בדלי דלות] והפריש מעות לקינו והעשיר [דקרבתו בעשירות] ואחר כך אמר אלו לחטאתו ואלו לעולתו, מוסיף ומביא חובתו מדמי חטאתו ואין מוסיף ומביא חובתו מדמי עולתו, והא הכא דלאו שעת לקיחה ולא שעת עשייה היא, [פירוש- דפירש שלא בשעת לקיחה ושלא בשעת עשייה], וקתני דקבע [-עליהם השם ואין רשאי לשנות],

אמר רב ששת ותסברא [דמתרצתא היא], והאמר רבי אלעזר אמר רבי הושעיא מטמא מקדש עשיר והביא קרבן עני לא יצא, וכיון דלא יצא היכי קבע, [פי' דהא אינו ראוי לו אפי' בדיעבד, ואיך קבע ליה שם עולה עליהו משהעשיר הרי אינו מחויב עולה], אלא מאי אית לך למימר שכבר אמר מעניותו, [והיינו דקבען בשעת עניותו דהוה קרבן חזי ליה ואח"כ העשיר], הכא נמי שכבר אמר משעת הפרשה [ואח"כ העשיר], ולרבי חגא אמר רבי יאשיה דאמר יצא [ולשיטתו אפשר לפרש

המחויב להיעשות בצורת הקרבן, אלא כדין חיצוני בעלמא, וכיון דכ"ה נמצא דקודם הקרבת הקרבן אין שום משמעות למה דהקרבן עומד להיות קרב לשם בעליו.

ומעתה הדרא קר' לדוכתה, דמהו הא דכתבו התוס' לחלק בין ההיא

דמטמא מקדש ובין ההיא דאשה דהפרישה קרבנותיה, דבההיא דהאשה דהפרישה קרבנותיה מיירי דכבר לקחה את קרבנותיה והפרישה אותם לשם קרבן וכבר הוקבעו קרבנותיה לה לשמה ולכך עולה יקרב עולה ולא אזלא לנדבה, אבל בההיא דמטמא מקדש מיירי דעדיין לא לקח כל קרבנותיו ולא הוקבע לו להכי ולכך אזלא לנדבה.

ועלה בידינו ח' ראיות כהחזו"א ודעמיא ודלא כדברי הקר"א הטה"ק הגרי"ז וסיעתם, ויש לידע ישוב הדברים.

[יש לעיין בדיון מליקה שלא לשמה

המבואר במתני' בדף ס"ד:--ס"ה. דבעולה כשרה ואינה נרצה וכו', והיינו דיש פסלות כזו, ויל"ע להמבואר במנחות דף ה: -לשי' התוס' שם- בגדר מליקה, וא"כ לכאורה אין לזה הגדרה של עבודה, וכה"ג מצינו לקמן דף מ"ד: דאמרינן דסד"א דחטאת העוף לא יהא דמה מתיר את בשרה דנבילה היא, ופירש"י כיון שנמלקה, וכמו"כ איתא ביבמות ל"ב: דזר שאכל מליקה חייב אף משום נבילה, ומכ"ז

בגוף הקרבן לשם בעליו דהקרבן קרב כקיום הדיון קרבן של בעליו, אבל קודם ההקרבה דעדיין הקרבן אינו קרב, ואי"ז אלא דין חיוב בעלמא דהקרבן מחויב ליקרב, כיצד הוקבע בגוף הקרבן דהוא יהא קרב לשמה.

ובשלמא אי נימא דכל קרבן דקרב ע"ג המזבח הוא בעצמותו קרב לשמו, וכאשר אין מציאות ההקרבה לשמו אי"ז הקרבה, ומה"ט היכן דמחשב שלא לשמה אם מועלת מחשבתו נפסל בזה הקרבן, כיון דע"י מחשבתו הקרבן אינו קרב לשמו ואין לזה משמעות של קרבן וממילא פסול, א"כ א"ש, דאף קודם ההקרבה מהות הקרבן וצורתו דהוא עומד ליקרב לה לשמה, דבכך הוא קרבן דיתקיימו בו דיני הקרבן ובכללם דיהא קרב לשם הבעלים.

אבל אי נימא כהגרי"ז דאף דמחשבת שלא לשמה מועלת כלפי דצורת הקרבת הקרבן לא תהא הקרבה לשמה, אפ"ה אין מועיל לפסול הקרבן משום דהקרבן בעצמותו קרב לשמו, והא דמחשבת שלא לשמו פוסלת הקרבן הוא לפי דהוי מחשבת פסול בקרבן, וא"כ קודם הקרבת הקרבן דאין שייך בזה מחשבת פסול אין משמעות למה דקרבן זה עומד להיות קרב לשם בעליו, דהא אין זה דין

♦ הערות והוספות ♦

כד. ועוד קשה דמהו הא דכתבו התוס' בתו"ד- אבל הכא דלא לקח 'כל' קרבנותיו לא הוקבע לו להכי וכו', ומה משמעות יש להא דלקח כל קרבנותיו, ובשלמא אי נימא דלא כהגרי"ז א"ש, דכל מה דהקרבן קיים בעצמותו לשם בעליו הוא משום דקרבן זה עומד לכפר לשם בעליו, וזה רק כשכל הקרבן המכפר קיים כעומד ליקרב כמכפר על בעליו, אבל אי נימא כהגרי"ז ל"ש לומר תירוצו זה וכתבאר.

בקבלה ושלם בזריקה אבל אפשר בלא
הילוך שוחט בצד המזבח וזורק.

ובגמ' בדף י"ד: ס"ד לומר דדין הולכה
בזר הוא יהא תלוי במחלוקת ר"ש
ורבנן, דלר"ש הא חזינן דלאו עבודה היא
וא"כ יהא מועיל להיעשות בזר, ומסקינן
דאף לר"ש הולכה בזר פסולה, ופירש"י-
דאע"ג דאמר ר"ש לא פסל בה מחשבה,
משום דאין היתר הקרבן תלוי בה ולא קרינן
בה דברים המביאים לידי אכילה, אבל
עבודה הוי ליפסל בזר, ע"כ, והיינו דהס"ד
היה דלר"ש כיון דהיא עבודה שאפשר
לבטלה ואינה מהדברים המביאים לידי
אכילה, לא הוי עבודה, ולכך יהא זר עושה
ההולכה, וקמ"ל דחשיב עבודה וכו'.

והיינו דלפי הס"ד דגמ' הא דלר"ש הולכה
כשרה בזר הוא משום דס"ל דלאו
עבודה היא ולפיכך אין מחשבה פוסלת בה,
וזה תימא דהרי אף לפי הס"ד היכן ששחט
הבהמה שלא בצד המזבח דצריך להוליך
דמה, ככה"ג ודאי דעבודה היא, וכדמפורש
בקרא, [והדימוי לנגעים הוא רק לענין הדין
כהונה, ופשוט], וההולכה היא נעשית
כחלק מצורת ההקרבה, ורק דלפי הס"ד
כיון דאפשר לבטל ההולכה לפיכך חסר
בשם עבודה, ולכך אינו יכול לחשב לפסול.
וזה תמוה דבשלמא במחשבת חוץ ליזמנו
וחוץ למקומו דהן מחשבות הפוסלות,
בזה שפיר היה ס"ד לומר דלא תהא

מבואר להדיא דבאמת עבודת המליקה היא
אינה מעשה שחיטה אלא דכך היא צורת
עשיית חטאת העוף, וקשה מזה על הגר"ז,
דהוא כתב דל"ש לחשב ולפסול בקרבן
גופיה אלא באמצעות דמחשב בעבודה
ופוסלה ומחמת כן חל פסול בקרבן גופיה
בתוצאה, ובחטאת העוף דהמליקה אינה
מעשה שחיטה, ואי"ז מחשב בעבודה,
וכיצד יפסל הקרבן.

אלא דהרי בגמ' במנחות שם איתא דדין
מליקה זהו מחמת קדושת הקרבן,
ויעו"ש בפירש"י, וא"כ שמא מחמת כן
חשיב עבודה, ורק דאין לעבודה זו שם
שחיטה, וא"ש, ויש להאריך בענין זה
ואכ"מ, ויעוין בהערה"ה מה שהבאנו
מהאחרונים בזה.]

ט

ד' ראיות לדברי הגר"ז

אולם מאידך גיסא יש להביא כמה ראיות
לדברי הגר"ז, חדא, בדף י"ג. תנן
דנחלקו ר"ש ורבנן בדין חישב מחשבת
שלא לשמה או מחשבת פסול או פיגול
בשעת ההולכה, אם מועלת מחשבתו
לפסול הקרבן או לא, דתנא קמא ס"ל
דמועלת מחשבתו לפסול הקרבן, וכשאר
עבודות, ור"ש מכשיר בהילוך, שהיה ר"ש
אומר אי אפשר שלא בשחיטה ושלם

♦ הערות והוספות ♦

כה. והאחרונים האריכו לדון בהאי ענינא, אם מליקה נעשית כשחיטה או לא, יעו"י במנחת חינוך (מצוה
קפ"ה סוף אות י'), ובספר אתון דאורייתא (סי' א') ובזכר יצחק (סי' מ"ו), ובקובץ הערות (סי' ל"ח, ב'), ובקהלות
יעקב עמ"ס חולין (סי' י"א), ובאחיעזר (סי' ד'), ועוד.

וכו', ע"כ, והלשון מונען מלעלות לשם חובה אינו מחוור אי נימא דלא כהגרי"ז, דאין השינוי בעלים מונען מלעלות לשם חובה, אלא דחסר בהקרבת הקרבן לשם הבעלים, ומהי מניעה זו, ומוכח מזה כהגרי"ז דהשינוי בעלים מחיל פסול בדין הקרבה, ובכך הוא מונע את הזבח מלעלות לשם חובה.

עוד יש ליתן לב לראיית הגרי"ז מהגמ' בפסחים ס: דמדמי פסח ששחטו שלא לשמו לפסח ששחטו לשמו ושלא לשמו, והשייכות ביניהם קשה טובא, דבפסח ששחטו לשמו ושלא לשמו ישנם ב' סיבות הפכיות להגדרת ההקרבה, לשמו ושלא לשמו, ובפסח ששחטו שלא לשמו ישנה סיבה א' להגדרת הקרבן והיא המחשבה שלא לשמו, ומה השייכות, וע"כ כדברי הגרי"ז דאף כשמחשב על הקרבן דיהא קרב שלא לשמו אכתי הקרבן קרב לשמו ורק דחלה עליו מחשבה הפוסלת שלא לשמה, ושפיר מדמינן לשמו ושלא לשמו לשלא לשמו.

וכן מה שהביא הגרי"ז מלשון הרמב"ם בפ"ג מפסוה"מ (ה"א) דשלש מחשבות הן שפוסלין את הקרבנות, ואלו הן מחשבת שינוי השם ומחשבת המקום ומחשבת הזמן וכו', ומבואר דאף מחשבת שינוי השם היא בכלל המחשבות הפוסלות¹³.

המחשבה פוסלת בהולכה, כיון דצריך דתהא המחשבה מועלת לחול על שם הקרבן לשנות הגדרתו ולפסלו, וכיון דהולכה לאו עבודה היא כ"כ משו"ה אין מחשבה מועלת לפסול הקרבן, אבל במחשבה שלא לשמה, אם נאמר דלא כהגרי"ז אלא דע"י המחשבה שלא לשמה חסר בהקרבת הקרבן לשמה וזהו פסול, א"כ קשה טובא, דכיון דכאשר נעשית הולכה זו מציאות ההקרבה, נמצא דחלק מן ההקרבה לא נעשית לשמה, וממילא תהא פסולה ההקרבה, ומה בכך דלאו עבודה היא כ"כ.

ובשלמא אם נאמר כהגרי"ז דמחשבה שלא לשמה היא מחשבה הפוסלת אך עיקר ההקרבה נעשית כצורתה, א"כ ניחא שפיר, דאין משמעות למחשבה דחלה בשעת ההולכה לגבי לפסול את עיקר ההקרבה, וכמחשבות דחוץ לזמנו וחוץ למקומו, אך אם נאמר דלא כהגרי"ז א"כ יקשה מ"ט לר"ש מחשבה שלא לשמה בהולכה אינה מועלת לפסול הקרבן, ואפשר דזו כוונת ראייתו דהמנח"א בשם הגרי"ז המובאת למעלה בסוף אות ה.

ורש"י בפסחים ס: (ד"ה שינוי בעלים) כתב לבאר הא דאיתא בגמ' התם דשינוי בעלים פוסל [וכמו שינוי קודש] - שינוי בעלים פוסל — בפסח בזמנו לגמרי, וכן בחטאת, ובשאר זבחים 'מונען' מלעלות לשם חובה, וכל תורת שינוי קודש עליהן

♦ הערות והוספות ♦

כו. עוד יש לתלות ביסוד הגרי"ז מה שהאריך האחיעזר (ח"ג סי' נ"א, ג') לדון בדין חישוב שלא לשמה בשעת המירוק דבסוף שחיטה, אם פסלה מחשבה או לא, עיי"ש.

[ויש שהביאו ראייה נוספת להגרי"ז,
 מלשון רש"י בפירקין בדף ד: (ד"ה
 ליפסלו) דפירש קו' הגמ' שם דאימא היכא
 דשחיט להו שלא לשמה ליפסלו, ופירש"י-
 ליפסלו – שהרי לא נעשו כהלכתן ואין
 זריקתן מתרת בשר לאכילה, וצ"ע לשם מה
 כתב כאן הא דאין זריקתן מתרת בשר
 לאכילה, והא זהו תוצאת הפסול, ולא סיבת
 הפסול, והוכיחו מזה כהגרי"ז, דבאמת
 הקרבן קרב לשמו וכדינו, ורק דחל בו
 חלות פסול דשלא לשמו, וזה טעם לפסול
 מב' טעמים, א. דלא נעשה כהלכתן, ב.
 דאין משמעות לקרבן דבלא"ה אין זריקתן
 מתרת בשר לאכילה, ע"כ ראייתם, אכן
 נראה דאף לפי ביאור זה אכתי אין רש"י
 מחוור דהיה לו לומר דאין משמעות לקרבן
 בכך דאין הבעלים מתכפרים, והא דאין
 זריקתן מתרת בשרן לאכילה אי"ז עיקר
 משמעות הקרבן.

והגרי"ז הביא ראייה מתחילת דברי רש"י
 שכתב דהטעם דיהיו פסולין הוא
 משו דלא ידענו הילפותא דמוצא שפתיך
 ולא נעשו כהלכתן, ולפי"ז בחטאת דאנו לא
 דורשים מהפסוק ד'מוצא שפתיך', ולא
 נעשית החטאת כהלכתה, הר"ז פסולה,
 ולדבריו צ"ב סוף דברי רש"י- ואין זריקתן
 מתרת בשר לאכילה, ופשט דברי רש"י
 צ"ע, ואי"ה לקמן בסימן ו' נבאר דבריו.]

,

ג' קו' מסברא בשיטת הגרי"ז וסיעתו
עוד יש להתבונן בדברי הגרי"ז ודעימיה
 מצד הסברא, חדא במה דכתב דהא
 דקרבן חטאת פסול היכן דשחטו שלא

לשמו, וכן הא דבעולה ושלמים וכדו'
 דשחטן שלא לשמן לא עלו לבעלים לשם
 חובה, אי"ז משום דבפועל הקרבן אינו קרב
 לשמו ונמצא חסר בהקרבה, אלא היא
 מחשבה הפוסלת וכשאר מחשבות דשלא
 כמצוותו, וחידוש זה צריך ביאור רב,
 דמאחר והא דבפועל הקרבן אינו קרב
 לשמו אי"ז חסר בעיקר הקרבת הקרבן
 דהוא קרב כדין קרבן זה, על כרחך ה"ט
 דקרבן קרב כדינו בעצמותו כל זמן דלא
 הפקיעו אותו מליקרב באופן זה, וא"כ מה
 הועיל לזה הא דבשעת ההקרבה הוא חישוב
 שלא לשמו והא מציאות מה דהקרבן קרב
 הוא לשמו, ואיך נשתנתה מציאות זו,
 ועכצ"ל דבמחשבה שלא לשמו בהקרבת
 הקרבן נמצא דבפועל הקרבן אינו קרב
 כדינו, וזהו פסולו דאינו קרב כדינו.

ומאחר דאתינן להא, כבר אין שום טעם
 לומר דהא דמחשבת שלא לשמה
 פוסלת את הקרבן, הוא משום דהיא
 מחשבה הפוסלת, דהא בלא"ה צריכין אנו
 להא דבמקום מחשבת שלא לשמה אין
 הקרבן קרב כדינו, ומדוע לא יהא די בזה
 לענין דהקרבת הקרבן תהא פסולה, ומ"ט
 צריכין אנו אף לחידוש זה דהיא מחשבת
 פסול, ומה הוסיף פסול זה בקרבן.

עוד צ"ב בדברי הגרי"ז, דמהו הא
 דמחשבת שלא לשמו היא מחשבה
 הפוסלת בקדשים וכשאר מחשבות
 הפוסלות בקדשים, והא בשלמא בכל
 המחשבות הפוסלות בקדשים אינם מחשבה
 כנגד עיקר דין הקרבן, ונמצא דעיקר הקרבן
 אכתי קיים כדמעיקרא ורק דנפסל מליקרב
 מחמת מחשבת פסול, אך מחשבת שלא

לשמה דהיא מחשבת שינוי שם הקרבן בעצמותו מכמות שהיה עד עתה, בזה אם ישנה משמעות למחשבת העובד והיינו דמועלת מחשבתו לשנות את שם הקרבן, א"כ נמצא דהקרבן אינו קיים כפי דינו, וזו אינה מחשבה הפוסלת, כי אם מחשבה דמעמידה את הקרבן במצב דיני אחר מכמות שהיה דינו ליקרב עד עתה, וממילא נשתנה שם הקרבן, וזו אינה מחשבה הפוסלת, אלא מחשבה דעל ידה נמצא דהקרבנות הקרבן אינה נעשית כהקרבנות לשמה, ולפיכך הקרבנות פסול.

ועוד יל"ע בדבריו, דלפי"ד נמצא דהא דמחשבת שלא לשמה בקרבנות פסח וחטאת פוסלת את הקרבנות, והא דמחשבת שלא לשמה בעולה ושלמים וכיו"ב פועלת דהקרבנות לא יהא מרצה לבעליו, ב' פסולי מחשבה הם, דמחשבת שלא לשמה בחטאת וכדו' היא מחשבה דבכחה לפסול הקרבנות, וככל מחשבה על הקרבנות דיהא קרבנות שלא כמצוותו דהמחשבה פוסלת הקרבנות, ומחשבת שלא לשמה בעולה ושלמים וכדו' היא מחשבה דאין בכחה לפסול את הקרבנות, אלא היא מעמידה את הקרבנות במצב דהוא אינו קרבנות לשם דינו וממילא יש בו פסלות, ופסלות זו דחסר בעמידת הקרבנות כקרבנות כדינו היא ריעותא רק לענין דהקרבנות לא יהא מרצה לבעלים, אך אכתי הוי הקרבנות כשרה, כן נמצא לפי דבריו, וזה תמוה, וצ"ע בכוונת דבריו.

יא

הנראה בגדר הפסול מחשבה שלא לשמה – וביאור שיטת החזו"א

והנראה בס"ד בגדר פסול מחשבת שלא

לשמה, דזה ברור דשם הקרבנות לעולם אינו נעקר משמו הראשון, [ואף מחשבות חוץ למקומו וחוץ לזמנו אינן מועילות לעקור שם הקרבנות אלא לפסלו], וכן אין מחשבתו מועלת לפסול הקרבנות בעצמותו, ורק לגבי דין ההקרבנות של הקרבנות לענין זה מועלת מחשבתו, דבמה דחישב על הקרבנות שלא לשמה נפגמה ההקרבנות, דנעשית ההקרבנות עם מחשבת שלא לשמה, ופגם זה הוא הטעם לכך דבכל הקרבנות [חוץ מפסח וחטאת וכו'] הקרבנות כשר ואינו עולה לבעלים לשם חובה, דשם הקרבנות לא נעקר מכמות שהיה מעיקרא ולכך הקרבנות כשר, אך חל פסול בהקרבנות ולכך הקרבנות אינו עולה לבעליו לשם חובה, וכ"ז מבואר היטב, וכתבאר כ"ז למעלה בסימן א.

ופסול זה דחל בהקרבנות, דההקרבנות נפגמה מלהיות הקרבנות קרב לשמו, יש להתבונן ביסוד הפסול, וממה נפשך דאם זהו פסול בעיקר צורת ההקרבנות, דההקרבנות נעשית עם מחשבת שלא לשמה עימה, וזהו טעם הפסול, א"כ מה טעם לא יהא הקרבנות פסול לגמרי, ואם אין המחשבה מועלת להחיל שינוי בצורת ההקרבנות, ואף לאחר מחשבתו אכתי הקרבנות נעשית בתורת הקרבנות קרבנות פלוני, א"כ מדוע לא יהא הקרבנות עולה לבעליו לשם חובה.

ובתירוצו קו' זו נחלקו האחרונים הנ"ל, דהחזו"ן איש ודעימיה ס"ל דהפסול מחשבה חל בעיקר צורת הקרבנות, דמאחר והקרבנות אינו מוקרב לשמו, וההקרבנות נעשית שלא כדין, נמצא דההקרבנות נעשית עם מחשבה שלא לשמה עימה, וזה לא כפי דין הקרבנות ליקרב,

ונמצא דהקרבן לא קרב כדינו, אלא דמ"מ זה אינו טעם לפסול הקרבן לגמרי, כיון דסו"ס הקרבן הוקרב בתורת קרבן עולה וזה דהוקרב לשם שלמים זה אינו מחסר בשם הקרבן, וכדי דהקרבן יהא כשר אי"צ דיהא קרב לשמו, אלא דשם הקרבן יהא קיים בו כדמעיקרא וכדין זה יהא הקרבן קרב, ומכיון דאף לאחר דחישב בקרבן אכתי שם הקרבן הוא קרבן עולהיזי הוי הקרבן כשר, אלא דמ"מ אינו עולה לבעליו לשם חובה, כיון דההקרבה לא נעשית כדין קרבן עולה, ומשא"כ בפסח וחטאת דהדין ההקרבה לשם פסח ולשם חטאת הוא בעיקר הדין ההקרבה של הקרבן, ולפיכך היכן דשחטו שלא לשמו הוי הקרבן כשר.

ולתוספת ביאור יש להוסיף, דהרי הסיבה דהקרבן קרב ע"ג המזבח, הוא מחמת דהוקדש בתורת קרבן להקריבו ע"ג המזבח, וההקדשה היתה לשם קרבן עולה, וממילא כ"ה דין הקרבן ליקרב, וקרב בתורת קרבן עולה, ולא שייך לעקור הגדרה זו בהקרבת הקרבן.

ושפיר כתב רש"י בפסחים ס: [לגבי מחשבת שינוי בעלים] דבפסח וחטאת פוסלן לגמרי, ובשאר זבחים 'מונעין' מלהיות עולה וכו', דעיקר דין ההקרבה לא נחסר בו דבר, דהקרבן מוקרב

בתורת קרבן עולת ראובן, והחסרון מחשבה הוא בצורת ההקרבה [-מצד הכהן העובד], דהצורה דהקרבן קרב הוא עם מחשבת שינוי בעלים, ונפגמה צורת ההקרבה, וממילא זה טעם למניעת הקרבן מלהיות עולה לבעליו לחובתן, והוי ונמצאת צורת ההקרבה נעשית שלא כדין מונעת את הקרבן דקרב כקרבן עולת ראובן מלהיות עולה לחובת בעליו.

ושפיר מנה הרמב"ם פסול מחשבה דשינוי קודש ושינוי בעלים בהל' פסוה"מ, עם פסול מחשבה דחוץ למקומו ופסול מחשבה דחוץ לזמנו, דשלשתן פוסלות כדין מחשבה הפוסלת, דכדי דמחשבת שינוי קודש או שינוי בעלים תהא מועלת לפסול הקרבן מלהיות עולה לבעליו, מוכרח להיות דכלפי צורת ההקרבה [מצד הכהן העובד] תהא המחשבה חלה לפוסלה, ורק דאינה פוסלת פסול גמור כיון דאינה חלה לפסול בהקרבת הקרבן, [ובשונה ממחשבת חוץ לזמנו ומחשבת חוץ למקומו דהמחשבה חלה בעיקר הקרבת הקרבן -ואף שלא בקרבן עצמו-, ומשו"ה הקרבן נפסל או נתפגל], ומ"מ כלפי צורת ההקרבה [מצד הכהן העובד] חלה המחשבה לפסול ההקרבה, והיא חלות מחשבה בקרבן וכשאר המחשבות הפוסלות.

♦ הערות והוספות ♦

כו. אכן יעוין בספר זרע אברהם (סי' י"א אות כ"ג) דכתב דקרבן שנשחט שלא לשמו פקע ממנו שם הקרבן הפרטי דהיה עליו מעיקרא, ונשאר עליו שם הקרבן הכללי דקיים בכל הקרבנות, וצ"ע דבכל הסוגיות אין נראה כן, ולפי דבריו אין טעם לאסור לחזור ולחשב על הקרבן מחשבת שינוי קודש אחר שכבר חישב עליו, דאי"ז שינוי בשם הקרבן.

קיימת בקרבן סיבה להגדרת הקרבתו לשם פסח, ובשניהם קיימת בקרבן סיבה להגדרת ההקרבה כקרבן שנשחט שלא לשמו, ואם בלשמו ושלא לשמו המחשבה פוסלת הקרבן א"כ הכ"נ בשלא לשמו לחוד ג"כ פוסלת המחשבה.

[עוד] יש לדחות ראייה זו דהגרי"ז, לפי מה דיתבאר א"ה להלן בסימן י"ג בגדר הפסול מחשבה שלא לשמו בקרבן פסח, דאינו מחשבה הפוסלת, וא"כ בלא"ה א"א לפרש שם כהגרי"ז וצריכים אנו לתרץ כמשנ"ת].

ע"כ ביאור החזו"א ודעימיה בגדר הפסול מחשבה דשלא לשמה, וישוב הקר' על דרך זו.

יב

ביאור הגרי"ז ודעימיה - וישוב ז' קו'

והגרי"ז ודעימיה ג"כ הלכו בדרך זו בעיקר הפסול מחשבה שלא לשמה, דאין הפסול בשם הקרבן ואף לא בדין ההקרבה, אלא דההקרבה נעשית עם מחשבה שלא לשמה וזהו פוגם את ההקרבה, אכן לשיטת הגרי"ז ודעימיה אין בכח המחשבה להגדיר את צורת ההקרבה בפועל דאינה נעשית לשמה, ואף היכן דחישב מחשבה שלא לשמה, הקרבת הקרבן נעשית כהקרבת קרבן עולה [וואף מצד הכהן העובד], ולא נשתנה דבר בהגדרת ההקרבה, והא דהקרבת נפסל מלהיות עולה לבעלים, הוא מטעם דהקרבת קרב עם סיבה להגדרתו כקרב שלא לשמו, וזה גופא טעם לפסולו, דדין הקרבן להיות קרב לשמו אף מצד הכהן העובד, והיכן

ומהא"י טעמא ס"ל לר"ש דהמחשב בהולכה לא פסלה מחשבתו, ואף מחשבה שלא לשמה, דאף לכך דתהא ההקרבה מוגדר כנעשית באופן פגום, צריך דתהא המחשבה חלה להגדרת ההקרבה, ובהולכה דהיא עבודה שאפשר לבטלה ול"ח עבודה כ"כ, אין בכח המחשבה לחול לפסול ההקרבה, ואף דאם המחשבה תחול נמצאת ההקרבה נעשית שלא לשמה, אך לצורך זה צריך דהמחשבה תהא חלה לפסול ההקרבה, וכיון דהמחשבה אינה מועלת לפסול עיקר מה דהקרבת קרב בתורת קרבן עולה, אלא לפסול את צורת ההקרבה מצד הכהן העובד, משו"ה המחשבה חלה רק על עבודה מסוימת כלפי דין ההקרבה, וממילא היכן דחישב בהולכה [דלר"ש לאו עבודה היא] אין מחשבתו מועלת לפסול הקרבן.

ומה"ט בפסחים ס: מדמינן שחט הפסח שלא לשמו לשחט הפסח לשמו ושלא לשמו, דאף בקרבן שנשחט שלא לשמו עצם שם הקרבן הוא מהווה סיבה חיובית לכך דהקרבתו יהא קרב כדינו, דהא סתמא לשמה קיימא, וסתמא זו היא סיבה חיובית להגדרת הקרבן דיהא קרב כדינו, והא דבקרבן פסח היכן שחישב שלא לשמו הוי הקרבן פסול, הוא משום דהדין הקרבה לשם פסח הוא מעיקר דין ההקרבה, והיכן דהקרבתו הוקרב עם מחשבה שלא לשמו, והמחשבה קיימת בקרבן כסיבת להגדרת ההקרבה שלא כדין הקרבן, מחשבה זו חלה בקרבן לפסלו, וזה הטעם דקרבן פסח שנשחט שלא לשמו פסול, והוי כפסח שנשחט לשמו ושלא לשמו, דבשניהם

דהקרבן הוקרב עם מחשבה שלא לשמו, והיינו דקרב עם סיבה להגדרתו כקרב שלא לשמו זהו טעם לפסול, אלא דאי"ז טעם לפסול עיקר שם הקרבן, דסו"ס אין הדין להקריבו לשמו קיים בעיקר דין הקרבת הקרבן, והוי הקרבן כשר ואינו עולה לבעליו לשם חובה.

וזהו דכתב הגרי"ז, דבפסח וחטאת הקרבן נפסל לגמרי, כיון דמעיקר דין הקרבת הקרבן הוא דיהא קרב לשמו, והיכן שחישב על הקרבן להקריבו שלא לשמו נפסל הקרבן ממילא, אבל שאר זבחים דהדין להקריב הקרבן לשמו זהו אינו מעיקר הדין הקרבה, ומעיקר דין הקרבת הקרבן מחויב הדין דהקרבן לא יהא קרב שלא בתורת קרבן עולה [דלשם קרבן זה הוקדש], אך אין מדיני הקרבן להקריב הקרבן לשמו בייחוד, ונמצאת מחשבה זו דשלא לשמה חלה בעבודה, ופירושו דהפסול מחשבה שלא לשמה הוא בעבודת הקרבן מצד הכהן העובד, דההקרבה נעשית שלא כפי דינה להיעשות, ולכך הקרבן כשר ואינו עולה לבעלים.

ואף בפסח וחטאת הפסול מחשבה נפעל בעבודת הקרבן, והחילוק הוא,

דבפסח וחטאת הא גופא מהווה טעם לפסול הקרבן, ובשאר זבחים זה אינו מהווה טעם לפסול הקרבן, אלא לכך דהקרבן לא יהא עולה לבעליו לחובתו, אך עיקר הפסול מחשבה בפסח וחטאת ובשאר זבחים הוא אותו פסול, ובכל הקרבות אין המחשבה שלא לשמו מהווה שינוי בעיקר הדין הקרבה, דאין לה משמעות לגבי עיקר ההקרבה, ואתי שפיר הגמ' במנחות ע"ט הנ"ל באות ח, דאף מחשבה שלא לשמה אינה מהווה שינוי בעיקר הקרבן ואף לא בעיקר הדין הקרבה, אלא מהווה חסרון בצורת ההקרבה בפועל מצד הכהן העובד, ונתבארו דבריו היטב ונתיישבו הג' קו' דהקשינו באות י בדבריו.

ובאמת דכפי הנתבאר בשיטת הגרי"ז וסיעתו ובשיטת החזו"א וסיעתו, דלכו"ע שם הקרבן קיים כדמעיקרא ולא נחלקו אלא בהגדרת הדין הקרבה בפועל המחויב להיעשות בקרבן, כן מוכח מהשיטמ"ק בדף ב. (ד"ה למה לי) בשם התוס' טו', וז"ל - אבל בקדושתיהו קיימי - פי' בשם קדושה ראשונה, דעדיין שם הראשון עליהם, ואסור לשנויי בהו גם מכאן ואילך, ע"כ, ולהדיא כתב דשם הראשון עליהם^כ.

♦ הערות והוספות ♦

כח. וע"ע ברמב"ם פט"ו מפסוה"מ (ה"א) דכתב דשחט עולה לשם שלמים אינו עולה לא משום עולה ולא משום שלמים, וצ"ע מה בא לחדש בהלכה זו.

ויעוין בערוה"ש העתיד (סי' קמ"ט סעיף ו-ד) דהביא [בסעיף ו'] הרמב"ם הנ"ל, וכתב [בסעיף ז'] - ויש להסתפק אם נדר להביא עולה ושלמים והביא עולה ושחטה לשם שלמים, מי אמרינן שתעלה לשלמים לנדרו שנדר ויעשה שאר העבודות ג"כ לשם שלמים, או לא, ומלשון הרמב"ם שהבאנו דלא עלתה לו לא משום עולה ולא משום שלמים, וקשה מה יעלה לו לשם שלמים הא לא נדר בשלמים, ועוד דאין יעלה

לגבי דין הקטרת אימורים, ועוד בתוס' ביומא מ"א, דלהנתבאר נסתלק היסוד דעליו היו מבוססות הקו' הנ"ל, וא"ש היטב.

יג

תוספת ביאור בדברי הגרי"ז וסיעתו –
וישוב ד' קו'

ועתה דבאנו עד הנה נבוא לבאר בס"ד שיטת האחרונים הנ"ל בגדר הא דנעקר שם הקרבן מכמות שהיה, וליישוב בזה הקו' מהראשונים הנ"ל בהאי עניינא יט.

דבאמת הא ודאי דלא נעקר שם הקרבן מכמות שהיה מעיקרא, והוי קרבן עולה כדמעיקרא, ואין משמעות למחשבת שינוי לענין לשנות הגדרת ההקרבה מהקרבת קרבן עולה להקרבת קרבן אחר, ואף לא לגבי לעקור את הגדרת ההקרבה דהיתה בקרבן מעיקרא, אולם צורת ההקרבה דהיינו ההקרבה מצד הכהן העובד היא נפגמה, ופגם זה הוי חלות פסול, ונעקר משמו הראשון, דמעיקרא היתה צורת ההקרבה כקרבן עולה, ועכשיו עקר את צורת ההקרבה מתורת קרבן עולה, ופסול זה הוא טעם רק לפגם בצורת ההקרבה מצד הכהן העובד, אבל בעיקר דין ההקרבה לא הועילה מחשבתו לעקור את

ושפיר איתא לקמן דף קי"ד: וביומא ס"ג: דרב חלקיה ב"ט קאמר דשייך לחשב מחשבת שלא לשמו על פסח בחוץ אף קודם זמנו, ויש למחשבתו משמעות, דאף דמחשבת שלא לשמה היא מחשבה הפוסלת וצריכה לחול בתורת פסול בקרבן פסח, מ"מ אף קודם דאפשר להביא פסח כבר יש משמעות למחשבתו, דהמחשבה חלה לפסול ההקרבה מטעם דהקריב הקרבן עם מחשבה שלא לשמו, והוא הטעם וסיבת החסרון בהקרבה, ומציאות זו דהקרבן קרב עם סיבה חיובית להגדרת ההקרבה שלא לשמו, היא קיימת אף כשמחשב קודם זמן הפסח, ויש משמעות למחשבתו אף דעכשיו א"א להקריב הפסח, אך כהגדרה חיצונית כלפי ההקרבה מצד הכהן העובד שפיר ישנה משמעות למחשבתו אף קודם הזמן הפסח, דהגדרה חיצונית זו אינה תלויה בהקרבת הפסח בפועל, אלא בשם הקרבן פסח, ושם הקרבן פסח קיים אף קודם שהגיע זמנו ליקרב, ושפיר מועלת מחשבתו לפסול הקרבן.

ובתירוץ קושיא זו נתיישבו ב' קו' נוספות דהקשינו למעלה, חדא בתורת כהנים לגבי דין הפשט בקרבן עולה וכן

♦ הערות והוספות ♦

לו לשם שלמים הא שארי העבודות צריך לעשותם לשם עולה וכו', אלא ודאי דה"ק ולא משום שלמים אפי' אם נדר בשלמים, והטעם נ"ל דשיעלה לשלמים א"א אא"כ ששחטה לשם שלמים ונוכל לומר שגם שארי העבודות יעשה לשם שלמים, אבל אם השלא לשמה היתה בשארי עבודות, הרי א"א שתעלה לשלמים, כיון שהשחיטה היתה לעולה וכל העבודות שוין הן וא"א לחלק ביניהם, ולכן בכל ענין אינו עולה לשלמים שנדר, [נלענ"ד], עכ"ד, ויל"ע בזה, ואכמ"ל.

כט. ועפי"ז יתורץ קו' הקרן אורה והחזו"א במנחות דף ב:, עיי"ש.

ההקרבה ולשנותה מכמות שהיתה מעיקרא, ושפיר קרב הקרבן כדינו, והוי הקרבן כשר כיון דעיקר ההקרבה קיימת כדמעיקרא, ואינו עולה לבעלים כיון דבעבודת ההקרבה חל פסול.

[ופסול] זה שפיר יש לומר דלגבי דינים מסוימים כיון דיש פגם בהקרבה בפועל ממילא ל"ש דינים אלו, וזהו דדנו התוס' במנחות צ"א לגבי נסכים, וא"ש היטב, ומיושב מה דהקשינו למעלה באות ב בדברי התוס' וכן בדברי הקרן אורה.]

ולחמי כתב רש"י בדף ב: ובדף ג. דבמחשבה שלא לשמה עקר שמו ממנו, דעקר שם ההקרבה מצורת הקרבתה בפועל, ודברי רש"י מוסבים רק כלפי הדין הקרבה בפועל מצד הכהן העובד, אבל כלפי עיקר הדין הקרבה בזה ודאי דלא נעקר שם הקרבן עולה, והחויב להקריב הקרבן הוא מדין קרבן עולה, וממילא זו היא הגדרת הקרבתו, וכ"ה כוונת רש"י בכל מקום דכתב כן.

והתוס' במנחות מ"ז. דכתבו דשלא לשמו עוקר הקרבן ועושהו קרבן אחר, ע"כ, ביאור דבריהם, דהנה התוס' שם באו לחלק ולפרש הא דבשלא לשמה לא אמרו דאף דנפסל הזבח אפ"ה כל העומד לזרוק כזרוק דמי וממילא יהא הלחם קדוש [בתורה שנזרק דמה שלא לשמה], וע"ז כתבו- דשלא לשמו עוקר הקרבן ועושהו קרבן אחר, וביתר ביאור כתבו התוס' בפסחים י"ג: (ד"ה כל)- כיון שעקרן מלשמן גרע מנשפך הדם, ואיגליא מלתא דלא הוי כזרוק בשעת קבלה, ע"כ.

והיינו דדין כל העומד לזרוק יסודו בכך דבפועל ממש הוא עומד לזרוק ובתורת הקרבן המחייב לזרוק, והיכן שחישב על הקרבן שלא לשמה ועקר את הקרבתו בפועל משם עולה, אף דכאשר הדם יזרק תהא זו זריקת עולה, אך זה אמת כאשר אנו דנים על הדין הקרבה, דמחמת כן כאשר הקרבן ייקרב זו תהיה הגדרת הקרבתו, אבל עבודת ההקרבה דעומד הכהן לעשותה, אינו עומד לעשות זריקת קרבן עולה [וכדין הקרבן מעיקרא], אלא זריקה שלא לשמה, דלענין זה הועילה מחשבתו ועקירתו, וכיון דשלא לשמו עוקר הקרבן [-פי' את הדין הקרבה בפועל מכפי שהיה מעיקרא] ועושהו קרבן אחר, לפיכך בכה"ג אין אומרים כל העומד לזרוק כזרוק דמי, ואין הלחם קדוש, וכ"כ החזו"א (מנחות, ס' ל"ב סקכ"ג) בביאור דברי התוס', וזהו ג"כ כוונת הרשב"א במנחות בדף מ"ז המובא למעלה באות ח, וא"ש כדברי הגרי"ז.

ומה"ט כתב הרשב"א במנחות דף ב [לדייק מדברי רש"י] דדווקא בעבודה אחרת אסור לחזור ולחשב אבל באותה עבודה עצמה מותר לחזור ולחשב דבלא"ה היא אינה קיימת לשמה, דאותה עבודה עצמה כבר נעקר שם הקרבתה מתורת עולה, דהרי אין הדין קרבן מחייב לעבוד עבודה זו באופן מחודש, ומה יחייב לגמור עבודה זו לשמה, ובלא"ה כבר נעקר שם עולה מעבודה זו, ורק כלפי עבודה אחרת דהיא מחוייבת להיעשות בתורת עולה מחמת הדין קרבן עולה הקיים בקרבן, כלפי זה קיים איסור לחזור ולחשב בקרבן מחשבה שלא לשמו, ומהטעם

יד

ביאור פלוגתת האחרונים בדין שינוי בעלים
לאחר שינוי קודש

ובזה יבואר ג"כ מה דנחלקו האחרונים
בדין שינוי בעלים לאחר שינוי
קודש, אם הא דאמר רבא עולה ששחטה
שלא לשמה אסור לזרוק דמה שלא לשמה,
הוא איסור רק לחשב מחשבת שינוי קודש,
אבל אם חישב מחשבת שינוי בעלים אינו
עובר באיסור, כיון דכבר בלא"ה הקרבן
אינו עולה לבעלים, א"ד דאסור לחזור
ולחשב מחשבת שינוי בעלים, דסו"ס הוא
בעלים על הקרבן, ומחמתו הוא קרב,
הובאו דבריהם בתמצית למעלה בסוף סי'
א.

ונראה ביאור מחלוקתם, דהרי הדין
בעלים בקרבן הוא אינו מחויב
בעיקר הדין הקרבה, דעיקר הדין הקרבה
הוא מחמת דבהמה זו הופרשה לקרבן, אלא
דזו צורת ההקרבה בפועל, דהקרבן קרב
לשם בעליו, [ובכך מתקיימת מטרות
ההקדשה], ויל"ד האם לאחר דהדין הקרבה
בפועל נפגם [ומה"ט אינו עולה לבעליו],
אם יש איסור לחזור ולחשב שלא לשם
הבעלים, דמחד גיסא יש לומר דיש איסור
לחשב שלא לשם הבעלים כיון דהקרבן
קרב מכח בעליו, ומאידך גיסא יש לומר
דאין איסור לחזור ולחשב, כיון דשינוי
בעלים שייך רק בהקרבה בפועל דהיא
המתייחסת לבעלים, וכיון דההקרבה בפועל
נפגמה דמה"ט אינה עולה לבעלים, ממילא
אין איסור לחשב מחשבת שינוי בעלים,
ובזה נחלקו האחרונים.

הנתבאר למעלה בסימן א' אות י"ב
בארוכה, [אכן אף להנתבאר כאן אכתי
קשה האבני נזר הנ"ל בסימן א' שם].

וכיון דאתינן להא א"ש היטב הא דהתוס'
דימו לשמה ושלא לשמה בציצית
לדין לשמה ושלא לשמה בקרבן לגבי דין
פסול מחשבה, ולמעלה הבאנו קו'
האחרונים [לפי הגר"ז ודעימיה] דשלא
לשמה בציצית אי"ז הגדרה שלילית
להגדרת ציצית אלא שלילת ההגדרה באופן
חיובי בתורת 'ציצית', ומשא"כ בקרבן
דשלא לשמה הוא סיבה להגדרת הקרבן
כקרב בתורת קרבן אחרף ומשו"ה היכן
דחישב גם מחשבה שלא לשמה נפסל
הקרבן ואע"פ דחישב גם מחשבה לשמה.

ולהנתבאר א"ש, דהרי אף בקרבן אין
המחשבה שלא לשמה
מפקעת את עיקר שם הקרבן ואף לא את
דין ההקרבה, ומדוע חשיב זה סיבה לפסול
הקרבן, והמבואר מזה דמה דחישב על
עיקר הקרבן, אף דלענין לפסול זהו טעם
רק לפסול את ההקרבה בפועל [מצד הכהן
העובד], אפ"ה סגי בכך כדי לפסול הקרבן,
ואף בחישב לשמה ושלא לשמה, דכלפי
ההקרבה בפועל ישנם ב' סיבות להגדרת
ההקרבה, לשמה ושלא לשמה, וזהו גופא
טעם לפסול, והכ"נ בציצית דהא גופא
דקיים בציצית ב' סיבות נוגדות להגדרת
הציצית, לשם ציצית ולשם נסיון, דה-לשם
נסיון' הוא סיבה שלילית ל-לשם ציצית',
וזה גופא טעם לפסול הציצית, וכמו דלענין
קרבן הדין הוא דלשמה ושלא לשמה
הקרבן פסול, הכ"נ לגבי ציצית כ"ה הדין,
דלשם ציצית ולשם נסיון הציצית פסולה.

היכן דכבר חישב מחשבת שינוי קודש ואין הקרבן עולה לבעליו, מעתה אין איסור לחזור ולחשב על הקרבן מחשבת שינוי בעלים, כיון דמחשבה זו אינה מחילה פסול בהקרבת הקרבן שלא היה קיים מקודם שחישב.

ויסוד מחלוקתם בגדר האיסור לחשב שלא לשמה, אם הוא איסור לחשב שלא כדין הקרבן, ולפי"ז אסור לחשוב מחשבת שינוי בעלים אף לאחר דכבר חישב מחשבת שינוי קודש, או דהוא איסור לפסול בקרבן [או בהקרבת הקרבן], וא"כ

♦ הערות והוספות ♦

ל. ובביאור זה נראה לבאר ענין נוסף, והוא דדנו האחרונים אם הא דמחשבת שינוי עוקרת הקרבן, היינו דווקא היכן דבשעת העבודה ממש הוא מחשב לשנות הקרבן, או דאף אם חישב לאחר העבודה בתוכ"ד מועלת מחשבתו לעקור הקרבן ולשנותו, וכמו"כ בהא דאיתא במתני' בחולין דף ל"ח דחישב על בהמת חולין דשחיתתה תהא לשם עכו"ם פסולה, יש לדון אם צריך דיחשוב דווקא בשעת השחיטה ממש או דמועיל אף היכן דחישב בתוכ"ד מהשחיטה.

והתבואות שור (סי' ד' סק"ה) כתב דאף תוך כדי דיבור מועלת מחשבתו לשנות את הגדרת המעשה שחיטה, בין בחולין, ובין בקרבן דמועלת מחשבתו לשנות את הגדרת הקרבן ולעקרו משמו הראשון, דבכל התורה אמרינן דתוכ"ד חשיב כאותו הזמן ממש, וכיון דחשיב כאותו הזמן ממש, לכך מועלת מחשבתו אף היכן דחישב לאחר העבודה בתוכ"ד מהעבודה, והביא שם כמה ראיות ליסוד דבריו, יעו"ש. והקשה התבואות שור שם על דבריו, מהא דאיתא בזבחים ט"ו (ע"א) דפריך היכא אשכחן מחשבה דפסלה בחטאת העוף אי חשיב מקמי דליפוק דם לאו כלום הוא ואי בתר דנפק דם איתעבידא ליה מצוותו, ומאי קושיא דילמא מיירי דחשיב תוכ"ד, אלמא מחשבה בשעת מעשה בעינן, ודוחה התבואות שור ראייה זו, דשאני התם כיון דבשעת מעשה א"א למחשב עלה לפיכך לא תפסה בה מחשבה כלל, וכעיי"ז מצינו בפסחים ס"ג דאע"ג דאמר למולים ולערלים קודם גמר שחיטה אי אמרינן אינה לשחיטה אלא לבסוף מולים חיילי ערלים לא חיילי, כיון דגמר שחיטה דבר מועט הוא לא חייל כי אם דיבור א' מה שאפשר לומר בשעת מעשה, ע"ש ברש"י שפירש כן, והכ"נ יש לומר דבמליקת חטאת העוף, כיון דאין זמן לחשב בשעת מעשה לכך אין מועלת מחשבה אף בתוכ"ד, עיי"ש עוד דהאריך בזה.

והחזון איש (סי' א' סקט"ו) כתב- נראה משום דאין הדם בעולם כלל, דהוא נטפל לבשר, ולכך לא שייך מחשבה עדיין, משא"כ בדם במזרק שפיר שייך למחשב על הזריקה, אבל א"צ בשעת עבודה אלא תכ"ד של עבודה, שאמר שעושה ע"ד דבר פלוני, ועי' בשיטמ"ק, ע"כ.

והיינו דס"ל כתבואות שור דאפשר לפסול במחשבה אף בתוכ"ד מהעבודה, אכן עיקר פירושו בגמ' התם צ"ע דפשטות דברי התוס' דלא כוותיה, וכ"פ הברכת הזבח בדברי התוס', [ושו"מ בספר משמר הלוי (קמא סי' ל"ה) דהביא מהגאון בעל קהלות יעקב ז"ע דאמר על החזו"א הנ"ל דפשטות דברי התוס' דלא כוותיה], וצ"ע.

והמקדש דוד (בנדמ"ח מהדור' המאור, פרק ל"ג סי' ו') נחלק על התבואות שור [בפשטות ללא דהזכירן], וכתב- דצריך שתהא המחשבה דוקא בשעת עבודת המתיר וצריך לחשוב בשעת העבודה ממש, ונראה דאף תוך כדי דיבור לא מהני בזה, דהא אמרינן בזבחים דלא משכחת פיגול בהזאת חטאת העוף דאי חשיב עד דנפיק דמא לאו כלום היא כו', ואמאי לא נימא דקא מחשב בתוך כדי דיבור של יציאת הדם, ומוכח דבעינן בשעת העבודה ממש, [וראייה זו דחאה התבואות שור הנ"ל כנתבאר].

טו

בי' מקור האיסור לחשב שלא לשמה - בכל הזבחים -

ומעתה נראה דבאמת מקרא דמוצא שפתיך אין לנו ללמוד איסור לחשב בקדשים מחשבה שאינה נכונה, ואף דבפסוק זה נתחדש דהקרבן נהפך לנדבה, אך אין בכך איסור לחשב, אלא חיוב לקיים את מצב הקרבן, דהקרבן יהא קרב בתורת

הקרבן דלשמו הוקדש, והא דע"י מחשבתו הוא משנה את הגדרת הקרבת הקרבן מנדר לנדבה אין בכך איסור, לפי דמילא נשתנה מצב הקרבן ומתקיים כפי דינו, ולאחר השינוי ממילא אינו נמצא במצב שהיה מחויב מעיקרא ונשתנה חיובו, כיון דדין ההקרבה בפועל דהקרבן נשתנה ע"י מחשבתו מנדר לנדבה, ולפיכך אינו עובר באיסור ד'מוצא שפתיך תשמור'.

♦ הערות והוספות ♦

והנה לפ"ז קשה על השמ"ק זבחים (דף ל ע"א, בהשמשות) על הא דאמרינן שם והא שחיטה כלחצות דמי, ז"ל והרי שחיטה כו' דס"ד דאינה לשחיטה אלא לבסוף, וא"כ אפשר דאותן שני מחשבות לא היו רק מעט קודם המשהו דסוף שחיטה, וכשגמר אותו משהו כבר אותן שני מחשבות נגמרו מקודם, וא"כ דמי ממש להא דאמר לחצות, עכ"ל, וקשה אי השני מחשבות נגמרו קודם גמר שחיטה אפילו מעט אינן מחשבות כלל, כיון דאינה לשחיטה אלא לבסוף ובעינן מחשבה בשעת עבודה ממש, וצ"ע, עכ"ד. ונמצא בידינו דנחלקו התבואות שור והחזו"א עם המקדש דוד בדין זה אם מועלת מחשבה בתוכ"ד או לא, ויל"ע בשורש מחלוקתם.

ובאמת אפשר לפרש דנחלקו בגדרי דין תוכ"ד כדיבור דמי, אמנם להנתבאר אפשר לפרש מחלוקתם בגדרי עקירה דהגדרת המעשה שחיטה מתורת קרבן פלוני, וכן מתורת בהמה הנשחטת שלא לשם עכו"ם, דהנה הרי במחשבה הוא עוקר את הקרבן מלהיות קרב כפי דינו, אך מציאות הקרבן דהיתה קיימת מעיקרא מחייבת דהקרבן ימשיך להיות קיים אך לאחמ"כ, והמחשבה עוקרת את מה דמציאות הקרבן מהווה סיבה לכך דהקרבן ימשיך להיות קיים, ועקירה זו משנה את הגדרת הקרבן, ומשו"ה צריך דהעקירה תהא קיימת מצורת ההקרבה.

ובזה נחלקו התבואות שור והחזו"א עם המקד"ד, דהתבואות שור והחזו"א ס"ל דאף בתוכ"ד ניתן לפסול את הקרבן במחשבה, דכיון דתוכ"ד כאותה שעה חשיבא, משו"ה מועלת מחשבתו כאילו חישב בשעת העבודה ממש, וחשיב דהעבודה נעשית עם מחשבת פסול עימה, ושפיר נפסלת העבודה, והכ"נ ג"כ מועלת מחשבה לעקור את הגדרת המעשה שחיטה דבהמת חולין לשם עכו"ם אף בתוכ"ד, דכיון דתוכ"ד כאותה שעה חשיבא, ממילא חשיב דהשחיטה נעשית עם הגדרה לשם עכו"ם.

והמקד"ד ס"ל דכיון דצריך דהמחשבה תהא עוקרת את העבודה, לזה צריך דהעקירה תהיה קיימת בעיקר העבודה, דאל"ה מציאות העבודה מחייבת דלא תהא משמעות למחשבתו, וכדי דהעקירה תהא בעיקר העבודה צריך דתהא נעשית בעיקר העבודה, וזה אינו נעשה היכן דמחשב בתוכ"ד מהעבודה, דאף דתוכ"ד כדיבור דמי אך אי"ז כדיבור עצמו, וכנודע, ומשו"ה ס"ל למקד"ד דהיכן דלא חישב בשעת עבודה ממש אלא בתוכ"ד מהעבודה, אין מחשבתו מועלת לפסול הקרבן, נוידידי הר"ר משה רביד זצ"ל לא הסכים עם ביאור זה, וס"ל דלהגדרת הפסול אי"צ דתהא המחשבה בתוכ"ד, אלא רק דהמחשבה תהא נעשית כלפי העבודה ובשעת העשייה].

והא דכתב רש"י בדף ד. בבי' הא דהק' הגמ' מנלן דבעינן זביחה לשמה, לכתחילה, דאי משום מוצא שפתיך לא מיפרשי ביה עבודות [לשמך], היינו לענין המצוה לכתחילה, דיש מצוה להקריב קרבן זה כדינו, אולם אף אם שחטו שלא לשמו ל"ה איסור כיון דהוי קרבן כדין, ובדף ד:-ה. דאמרינן דאי לאו קרא דזאת התורה לא היינו למדים מ'מוצא שפתיך' דלא ידענא במאי, פירושו דדילמא לאו בלשמן משתעי קרא, ומשמע דלולי סברא זו, אם היינו למדים דפסוק זה מיירי בדין לשמן, א"כ שפיר היינו למדים מפסוק זה, התם היינו לענין דין פסלות דהקרבן, ושפיר ילפינן מקרא דמוצא שפתיך דמשתנה הגדרת הקרבן, דאם כמה שנדרת עשית יהא נדר ואם לאו יהא נדבה, דהגדרת ההקרבה משתנה ע"י המחשבת שינוי, אך לגבי איסור ודאי דלא מצינו ללמוד מפסוק זה דמוצא שפתיך, וכ"ז הוא מה דכתב השיטמ"ק בדף ד. הנ"ל באות א.

[והא דכתבו התוס' בדף ד. (ד"ה וישנן) דמקרא דמוצא שפתיך מינה נפקא איסור לשינוי קודש, וכדאמרינן בדף ד סוע"ב, עיין בקרן אורה שם (ד"ה שם בא"ד) מש"כ בביאור התוס', וכע"ז בעול"ש שם, ובנוסח אחר יעוי' בברכת הזבח ובצ"ק והטהרת הקודש (בגמ' בדף ד: ד"ה ואימא), ומ"מ בכל צורה שנבאר דברי התוס' שם א"ש קו' זו.]

ושפיר כתב רש"י בחולין כ"ד. דהמקור לכך דאם שינה פסול הוא ממוצא שפתיך, דמזה לומדים דין פסול, אך אה"נ דדין איסור לומדים מ'לא יחשב' או מ'ואם זבח שלמים קרבנו'.

אכן כל מה שביארנו בגדר הדין פסול מחשבה דשלא לשמה הוא אמת בשאר קרבנות, אך בחטאת ופסח יש דין פסול יותר מזה, דהדין הוא דהשחיטה תהא נעשית להדיא לשם חטאת, ויתבאר אי"ה בסוף פרק רביעי בארוכה.

סימן ג

בגדר דין סתמא לשמה (ב):

אמר ליה רבינא לרב פפא וכו' דרמי רבא מילי מעלייתא אהדדי ושני להו כו', מאי מילי מעלייתא, תנן כל הזבחים שנובחו שלא לשמן כו' טעמא דשלא לשמן הא סתמא עלו נמי לבעלים לשם חובה, אלמא סתמא נמי כלשמן דמי, ורמינהו כל הגט שנכתב שלא לשם אשה פסול וסתמא נמי פסול, ושני זבחים בסתם לשמן עומדין גט אשה בסתמא לאו לגירושין עומדת.

וזבחים בסתמא כשירין מנלן אילימא וכו', אלא מהא כיצד לשמן ושלא לשמן לשם פסח ולשם שלמים טעמא דאמר לשם פסח ולשם שלמים הא לשם פסח וסתמא כשר, אלמא סתמן כלשמן דמי, דילמא שאני התם דאמרינן כל העושה על דעת הראשונה הוא עושה, אלא מסיפא שלא לשמן ולשמן לשם שלמים ולשם פסח, טעמא דאמר לשם שלמים ולשם פסח הא סתמא ולשם פסח כשר, דילמא שאני התם דאמרינן יוכיח סופו על תחילתו, אי נמי וכו', אלא מהא (לקמן מ"ו) לשם ששה דברים הזבח נזבח, לשם זבח לשם זובח לשם השם לשם אשים לשם ריח לשם ניהוח וחטאת ואשם לשם חטא, א"ר יוסי אף מי שלא היה בלבו לשם אחת מכל אלו כשר שתנאי ב"ד הוא, אתנו ב"ד דלא לימא לשמו דילמא אתי למימר שלא לשמו, ואי ס"ד סתמא פסול קיימי ב"ד ומתני מילתא דמיפסיל ביה, ע"כ.

והיינו דהגמ' נסתפקה מנלן דבזבחים סתמא לשמה קיימא, והיכן דיש לומר דהא דהתם סתמא לשמה קיימא הוא משום דמעיקרא אמר דעושה לשמה וכל העושה ע"ד הראשונה הוא עושה, מזה א"א להוכיח דאף אם סתמא לאו לשמה קיימא, מ"מ בכה"ג כשר דכל העושה ע"ד הראשונה הוא עושה, ומה"ט נמי אין להוכיח מהיכן דיש לומר דה"ט דהוכיח סוף דבריו על תחילתו, ומשונה לומדים דין זה דסתמא לשמה קיימא ממחלוקתן דר' יוסי ורבנן, דרבנן ס"ל דצריך לשחוט הזבח לשם ו' דברים, ור"י ס"ל דאף מי שלא היה בלבו א' ממחשבות הללו הקרבן כשר, דאתנו ב"ד דלא לימא לשמו דילמא אתי למימר שלא לשמו, ומזה מוכח דסתמא לשמה קיימא, דאל"כ נמצא דקיימי ב"ד ומתני מילתא דמיפסיל ביה, וע"כ דבזבחים סתמא לשמה קיימא.

ובסוגיא זו נתבארו כמה ענינים, א. דצריך דקרבן יהא קרב לשמו בפירוש, ב. דזבחים בסתמן לשמן עומדין, ועוד דמטעם זה חשיב כאילו הקריב לשמו בפירוש, ג. דאם לא אומרים כלל זה דזבחים בסתמא לשמן עומדין א"כ זבחים בסתמא לאו לשמן עומדין, ד. דיש כלל דכל הראשונה ע"ד הראשונה הוא

עושה, וכן דהוכיח סופו על תחילתו, וב' כללים אלו [שבאות ד] הם סיבה להגדרת ההקרה לשמה ואף אם בסתמא לאו לשמה קיימא, וזה יהיה עניינינו בסימן זה, לברר ולבאר כל הפרטים הללו, וכדלהלן.

התוס' (ד"ה לאיזו) - ואין נראה להשר [מקוצי], דהא מוכח בריש זבחים דסתמא לשמה קאי, א"כ בלא ברירה אפשר להקריב לו בסתם, ונראה דמוכח דאי אין ברירה איכא למימר כל קן רחל הקריב למעלה וכל קן לאה הקריב למטה, והקריב עולה למטה וחטאת למעלה, ע"כ.

[ומבואר בתי' התוס' דהא דכשיש קן א' של אשה א' מפרשינן בסתמא דהקריב עולה למעלה וחטאת למטה, ה"ט דיש לפנינו ב' תורים דא' מהם דינו ליעשות למעלה כדין עולה וא' מהם דינו ליעשות למטה כדין חטאת, ובסתמא מתפרש מעשה הקרבן כדינו, והיינו דדין סתמא לשמה אינו רק דבסתמא הקרבן קרב לשם אותו קרבן, אלא אף דבסתמא הקרבן קרב כפי דינו, ובזריקתו למעלה מתפרש ממילא דזהו עולה [דהקנין מתפרשות בעשיית הכהן], ובזריקתו למטה מתפרש ממילא דזהו חטאת, והוא חידוש גדול לומר ד'סתמא' מועיל להגדיר את עצם המעשה, ודין סתמא לשמה האמור בסוגיין הוא כלפי מטרת המעשה וכלפי יחוד המעשה לשמו, אך דסתמא יועיל אף לענין זהו חידוש עצום המבואר בתוס'.]

והא דלא פירש רש"י דמיירי בתנאי בעלמא, וכדמצינו בכמה משניות דיכול אדם להתנות על קרבנו ועל מעשרותיו, ואי"ז שייך לדין ברירה אלא להלכות תנאים, הוא משום דלישנא דגמ' הוא לאיזו שירצה מקריב כהן, והיינו דיכול

א

קו' מתוס' עירובין ל"ז. ומתוס' נזיר כ"ח: בדין סתמא לשמה

ראשית כל דבר, יש להתבונן בדין סתמא לשמה האמור בסוגיין מה הוא, דזה מבואר בכמה מקומות [בסוגיין ובשאר מקומות] דכדי דהקרבן יהא קרב בתורת קרבן פלוני אין מספיק מה דאין מניעה להקרבנו בתורת קרבן פלוני, אלא צריך דתהא סיבה חיובית להגדרתו כקרב בתורת קרבן פלוני, ואם אין את הסיבה החיובית לכך, הוי הקרבן פסול בפסח וחטאת ובשאר זבחים כשר ולא עלו לבעלים לשם חובה, וכמו היכן דחישב להדיא שלא לשמן, ומעתה כאשר מבואר בסוגיין דבקדשים סתמא לשמה קיימא, נתבאר בזה דאף בסתמא קיימת בקרבן סיבה חיובית להגדרת הקרבנו בתורת קרבן פלוני, וכפי דינו, וצ"ב מדוע קיימת סיבה זו, ומהי משמעותה לגבי הגדרת ההקרה.

ובעירובין ל"ז. בסוגיא דברירה, איתא בגמ' - וסבר ר' יוסי אין ברירה, והתנן ר' יוסי אומר שתי נשים שלקחו קיניהן בעירוב, או שנתנו קיניהן לכהן, איזה שירצה הכהן יקריב עולה ולא יזהו שירצה יקריב חטאת, אמר רבה התם כשהתנו וכו', ובביאור הראיה מהתם כתב רש"י - אלמא אית ליה ברירה, דאי לית ליה ברירה, איכא למימר חטאת שהקריב לא שלה היה אלא לחבירתה, וקרבן הקרב בשנינו בעלים פסול, עכתו"ד, והקשו

עולה או חטאת, מסתמא להכי קיימא, וכן לענין בעלים שינוי בעלים, שכיון שהבעלים הפרישן בפירוש והכהן הקריב סתם, סתמא לשם בעלים הקריב, משא"כ בשתי נשים שהפרישו קיניהם שעדיין לא נתברר מעולם בכל קן של מי הוא, וכן ההיא דפסחים [דמייתי מינה ראייה לדין ברירה, ויעו"ש בפנ"י דהאריך בראיה זו] באומר הריני שוחט על מי שיעלה מכס, שלא נתברר קודם השחיטה מי ומי הם הבעלים תו לא שייך לומר סתמא כשר, וא"כ מקשה שפיר אי ס"ד דבגיטין כה"ג פסול משום שצריך שיהא מבורר בשעת הכתיבה, א"כ בפסח נמי בעינן שיהא מבורר בשעת שחיטה ואמאי כשר וכו', ע"כ, והוא להדיא הק' הנ"ל בתוספת קצת, ושמחתי שכיוונתי לקושייתו.

[והא] דהעמיד קושייתו על כך דמעולם לא היה הדבר מבורר בכל קן של מי הוא, טעמו דס"ל דאילו היה מבורר מקודם א"כ שפיר הוי הקרבן קרב לשם בעליו, ואף דעכשיו אינו מבורר של מי הוא, כיון דכבר הוקבע בקרבן זה דדינו ליקרב לשם בעלים פלוני, וצ"ע מהתוס' בסוטה י"ח. (ד"ה חזר) דכתב בפירוש ההיא סוגי' בעירובין דמייתי

להקריב בפירוש לשם פלונית, וזה אינו שייך בהלכות תנאים, [וכ"פ השפת אמת שם].

ומעתה קו' התוס' תמוהה ביותר, דמה ענין זה לדין סתמא לשמה, והרי דין סתמא לשמה יסודו בכך דדין הקרבן ליקרב בתורת קרבן פלוני ולכפר על בעלים פלוני, ומחמת כן החיוב של הבעלים להקריבו הוא כקרבן פלוני ולשמו, וממילא זהו הגדרת ההקרבה ע"י הכהן, אבל בההיא דשתי נשים שנתערבו קיניהן, למ"ד אין ברירה נמצא דאין על הבעלים או על הכהן חיוב להקריב בהמה זו לשם קרבן פלוני ולשם בעלים פלוני, דהא אין ברירה, ואליבא דאמת אין סיבה להגדרת קרבן זה כקרב לשם בעליו, ומה שייך בזה הכלל דסתמא לשמה קיימא*.

שוב מצאתי בפני יהושע בגיטין כ"ה. (ד"ה בעי מיניה) דהקשה קו' זו על התוס', יעו"ש דהאריך בההיא סוגי' דברירה, ובתוך דבריו קאי על התוס' בעירובין, וכתב- לענ"ד דבריהם תמוהין, דהא דאמרינן סתמא כשר בקדשים דסתמא לשמה קאי, היינו לענין דלא הוי שינוי קדש, דכיון שכבר הופרש והוקדש לשם

♦ הערות והוספות ♦

א. ואף אם נפרש הצד דאין ברירה דלפנינו אין המציאות מבוררת, אך יש בהמה של פלוני ובהמה של פלוני, אכתי יקשה, דלגבי דין סתמא לשמה אי"ז טעם מספיק, דדין סתמא לשמה יסודו בחיוב הבעלים להקריב בהמה זו לקרבנו, ול"ש להגדיר דהבעלים מחויבים להקריב בהמה זו כקיום חיוב קרבנו, ובשלמא להצד דיש ברירה חשיב דיש לפנינו בהמה של פלוני דחסר לנו בידיעת המציאות איזו היא בהמת פלוני, וכיון דיש בהמה מסוימת של פלוני, לכך מחויב להקריבו, וממילא שפיר יש לומר דסתמא לשמה קיימא, אך להצד דאין ברירה א"כ ל"ש לומר כן, ושפיר הוכיחה הגמ' ממשנה זו.

לשמה מהקרבן, ואדרבה בסתמא הוא קרב לשם שלמי נדבה.

וצ"ע בזה, דהרי דין סתמא לשמה הוא מחמת דכ"ה דין הבעלים להקריבו ולשם כך הוקדש, והכא נמי דין אשה זו שהקדישה קרבן זה לנזירותה להקריבו בתורת נזירות, ורק דכיון דפקעה הנזירות מעתה אין נזירות דתחייב את ההקרבה, וכן אין נזירות שתהא ההקרבה מועלת עליה, אבל הבהמה הוקדשה בתורת קרבן נזירות, וכ"ה מהות קדושתה, דהבהמה קדושה ליקרב בתורת שלמי נזירות, ומדוע בסתמא היא קריבה בתורת שלמי נדבה, ואדרבה תהא קריבה בתורת שלמי נזיר ותהא פסולה.

והתוס' שם בהמשך דבריו (בד"ה כבשי) אתי לבאר הראיה דהביא שם ר' זירא מכבשי עצרת ששחטן שלא לשמן וכו', ובתו"ד כתב- אבל הכא כיון דסתמא כשר כמו לשמן כדאמר בריש זבחים, השתא נמי דשחטן לשמן [פ' לשם שלמי נזיר] 'משום תקנה נעשה כאילו נשחט סתמא לענין להתיר לזרוק דמן', ע"כ, והיינו דאף דהשחיטה נעשית לשם שלמי נזירות [דנשחטו קודם שהיפר לה בעלה], מ"מ משום תקנה נעשה כאילו נשחט סתמא לענין להתיר לזרוק דמן, וזה תמוה דכיצד אנו עושים כן, והרי אין זה האמת.

ראיה לדין ברירה מההיא דב' נשים שלקחו קיניהן וכו' או שנתנו לכהן וכו', ופי' התוס' דחשיב דהיה מבורר קודם שנתערבו קיניהן, ושפיר יש לומר דהתוס' בעירובין אולו לשיטתם, וצ"ע.

אלא דזה אינו עוקר עיקר הקו', ובאמת צ"ע מדוע לא העמיד הפנ"י קושייתו אף אילו היה מבורר מקודם לכן, כיון דלהצד דאין ברירה א"כ עכשיו אין הבעלים חייבים להביא קרבן זה, כיון שאין ידוע של מי הוא, וממילא ל"ש בזה דין סתמא לשמו, וצ"ע.

ובתוס' בנזיר כ"ח: (ד"ה משום) ובפי' הרא"ש שם כתבו לפרש הא דמפ' בגמ' התם טעמא דר' עקיבא דאפי' קודם שנזרק הדם כיון דאישתחית אינו יכול להפר משום הפסד קדשים, ומתקיף לה רבי זירא ואמאי לזרוק דמן שלא לשמן ויתיר בשר באכילה [פ' וממילא לא יהא הפסד קדשים אף דהיפר לה בעלה], ופירשו התוס' והרא"ש- דכיון דהיפר לה בעלה ואינה עוד נזירה שוב אין עומדין לשמן, ואפילו יזרוק דמן סתם כשרין, דסתמא שלא לשמן קיימי, וה"ק יזרק דמו דסתמא שלא לשמן קיימי אלא לשם שלמי נדבה כיון דאינה עוד נזירה, ע"כ, והיינו דכיון דהיפר לה בעלה ואין הקרבן ראוי להקרבה בתורת שלמי נזיר, ממילא פקע דין סתמא

♦ הערות והוספות ♦

ב. ואין לפרש טעם דברי התוס', דשלמי נזיר הם ג"כ בכלל שלמי נדבה, ומשום"ה שפיר אפשר להגדיר למפרע את השחיטה דהיא נעשית שלא לשם שלמי נזיר אלא לשם שלמי נדבה, [ודימוי זה נתבאר בהרבה מהאחרונים, והוכיחו זה מהגמ' והראשונים].

הא ודאי אין לפרש כן, דע"כ תוס' התם לא נקטו סברא זו כטעם להגדרת השחיטה לשם שלמי נדבה,

ב

ב' קו' מהמרדכי ומספר התרומה בדימוי
 בין ס"ת לזבחים לגבי דין סתמא לשמה
ובמרדכי (בהלכות קטנות, רמז תתקמ"ט) קאי
 לגבי דין לשמה בס"ת, וכתב-
 ולרש"י ז"ל נראה דס"ת סתמא לשמה
 קיימא, דמהיכא תיתי דפסולה כשכתב
 ישראל בסתם, דסברא הוא מסתמא כיון
 שכותב ס"ת לקרות בו או ללמוד בו, ולא
 גרע מזבחים דבעי לשם ששה דברים
 ואפ"ה אם לא אמר בפירוש כשר, כדאמר
 ר' יוסי פרק ב"ש ובריש זבחים מייתי לה,
 אבל האזכרות ודאי צריך להזכיר בפירוש
 לשמן, דבעינן שיכתבם לשם קדושת השם
 יתברך, מה שאין כן בשאר ס"ת וכו', ע"כ,
 והו"ד בבית יוסף יו"ד סי' רע"ד (ס"א).

והיינו דבשאר ס"ת כשר כיון דסתמא
 לשמה קיימא, ואפ"ה האזכרות
 צריך להזכיר בפירוש לשמן, ואף דסתמא
 לשמן קיימי, אך כיון דצריך שיכתבם לשם
 קדושת השם יתברך, לפיכך אין מועיל לזה
 הא דסתמא לשמן קיימי, וכ"כ הגר"ח (הל'
 תפילין פ"א הט"ו) בבי' דעת הרמב"ם עיי"ש,
 וכ"כ הערוך השולחן (יו"ד סי' רע"ד ס"ג)
 בדעת הרמב"ם, [ויעו"ש דתמה על השו"ע
 מ"ט פסק כוותיה, והא רוב הראשונים לא
 ס"ל הכי].

ובעני"ד נראין הדברים תמוהים, דהא
 מקור הדין דסתמא לשמה קיימא
 הוא בסוגיין, ובזבחים צריך לחשב להדיא
 לשמן וכדמפורש בסוגיין, ובחטאת אף

♦ הערות והוספות ♦

דא"כ מה הוקשה להם מההיא דכבשי עצרת, דשלמי נזיר הן ממש כשלמי נדבה, והחילוק בין הקרבנות
 הוא רק במטרת הבאת השלמים, ומשא"כ כבשי עצרת דהוא קרבן בפני עצמו, ואף דהוא ג"כ בכלל
 שלמים, אך הוא קביעות קרבן בפני עצמו, ואי"ז שלמים דחייב ההבאה בעצרת והוא הזמן הקבוע לקרבן
 זה, אלא הוא קרבן כבשי עצרת, אך שלמי נזיר זהו קרבן שלמים דנזיר חייב להביאו כקרבנות תגלחתו,
 ומשו"ה שפיר משנה אותו לשם נדבה, ומה הוקשה לתוס'.

וע"כ דהתוס' הכא לא נקטו סברא זו כטעם להגדרת הקרבן כקרב לשם שלמי נדבה, ומעתה יקשה
 תירוצם, [ועיין בברכת ראש שם], ובאמת סברא זו כתבה החזו"א (מנחות סי' ל"ב סקכ"ה), אך בתוס' זה א"א
 לפרש כן וכמשנ"ת.

ג. ועיין בחזו"א עמ"ס ידים (סי' ח' סקי"ח) דמיירי לענין כתיבה לשם קדושת השם ית', וכתב- ובמרדכי
 בהלכות קטנות הביא פלוגתא אי סתמא לשמה, ואפשר דאיירי בידע שהוא שם אלא שלא שם אל לבו
 שיש בו קדושה ואנו חייבין בכבודו, כמו איסור מחיקה ואיסור לעמוד לפניו עקום וכיו"ב מעניני הכבוד,
 שאם ידע זה בשעת כתיבתו והרגיש בעניינו היינו כוונה לקדש, אבל אי היה מעתיק מן הספר וכותב ולא
 הרגיש כלל בלבו שהוא שם, לכו"ע לא מיקרי לשמה, ואפשר דמאן דמכשיר סתמא אפי' כה"ג מכשיר,
 ומאן דאמר דאין סתמא לשמו אפי' ידע שהוא שם פוסל עד שירגיש בלבו בשעת כתיבה שהוא מקודש,
 א"נ בעינן שיאמר בפיו דווקא, ומ"מ לענין איסור מחיקה נראה דכל שמכוין לכתוב שם השם ית' אף
 שלא שם לבו לקדושתו הוא בכלל איסור מחיקה, אף למ"ד דאין סתמא לשמה לענין הכשר ס"ת וכו',
 עכ"ד, ולדבריו אלו יש לעיין כיצד למד הדין דסתמא לשמו בס"ת, בין לענין קדושת ס"ת ובין לענין
 קדושת האזכרות, וצ"ע, ואכ"מ.

צריך דהגדרת המעשה שחיטה תהיה מעשה שחיטת חטאת, וכדכתב הרמב"ם, ואפ"ה כיון דסתמא לשמה קיימא אמרינן דהוי כאילו חישב להדיא לשמן, [ואף להסוברים דבחטאת בסתמא אינה עולה לשם חובה, מ"מ אין החטאת פסולה, ובס"ת ל"ש פסול זה], ומעתה כיון דבכתיבת ספר תורה אמרינן דבסתמא נכתב לשם ס"ת, אף באזכרות לא יהא צריך להזכיר בפירוש דכותב האזכרות לשם קדושת השם יתברך, דסתמא לשמן קיימי, והוי כאילו חישב להדיא לשמן, ומדוע כתב המרדכי דבאזכרות אם לא חישב להדיא לשמן הר"ז פסל את הקרבן.

[אא"כ] נחדש דכלפי הדין כתיבה לשם קדושת ס"ת מועיל מה דהקלף קדוש לשם ס"ת, וחשיב כמו דקיימת בכתיבה סיבה חיובית לשם ס"ת, אך כלפי האזכרות דהוא כוונה מיוחדת, לזה אין סתמא לשמה כסיבה חיובית, ורק דאין סתמא לאו לשמה, וכיון דצריך לחשב לשמן בפירוש, לפיכך צריך דיחשב להדיא לשמן, ולא אמרינן דבסתמא לשמן נכתבו. **ואף** אם נפרש כן, אכתי יקשה מדוע עיקר המציאות דהוא כותב לשם קדושת

ס"ת, אינה מהווה סיבה חיובית להגדרת כתיבת האזכרות לשם קדושת השם יתברך, וכדין סתמא לשמה, ועוד דאמנם בדברי רבותינו בדעת הרמב"ם אפשר לפרש כן, אך במרדכי נראה בדבריו דאי"ז הטעם, אלא דבאזכרות כיון דצריך לחשב להדיא לשמן משו"ה אין מועיל לזה הא דסתמא לשמן, ואי"ז מפני חסרון בסתמא לשמן לגבי האזכרות, והדרא קו' לדוכתה.]

ויש להגדיר הכלל דסתמא לשמה, ובוזה יבואר החילוק בין לשמה בקרבנות ובין לשמה בכתיבת אזכרות.

ובספר התרומה בהל' ס"ת (אות קצ"ב) דן בדין לשמה בספר תורה ושאר כתבי הקודש, ודן לדמות לדין סתמא לשמה בזבחים, וכתב לחלק-מיהו לא דמי, דזבח כיון שהוקדש לעולה או לשלמים על כרחין בסתמא נמי לשמו קאי, שאסור לשנותו לזבח אחר, אבל העור והקלף שעבידן לשם לכתוב בהן דבר קדושה אינו אסור לכתוב בו דבר הדיוטות וכו', ע"כ, [עיי"ש דהאריך בזה, ומסיק דצריך לחשוב בתחילת הכתיבה לשמה, והביאו הרא"ש בהל' ספר תורה (סוסי"ג) הו"ד בב"י (או"ח סי' ל"ב, ס"ח), ובפמ"ג שם^ה], והיינו דהטעם

♦ הערות והוספות ♦

ד. ועי' עוד במש"כ בספר התרומה הל' גיטין סימן קי"ט, וצ"ע ק.

ה. יעו"ש בפמ"ג (אשל אברהם, ס"ק ל"ב) דתמה על הלבוש (שם ס"ט) דכתב ללמוד דין לשמה בס"ת מציצית וסוכה, ותמה הפמ"ג-אין יודע סוכה לשמה מהו, וסוכת גנב"ך כשרה, ע"כ, והנה אף דקושייתו תמיהה רבתי היא, מ"מ אי נימא דאין דין דסוכה תיעשה לשמה, א"כ יקשה מהא דתנן בסוכה דף ט. דסוכה ישנה בית שמאי פוסלין וכו' ומפרש דסוכה היינו למעלה מל' יום קודם החג, ומבואר דצריך דהסוכה תיעשה לשם סוכה, אלא דזו אינה ראייה כ"כ דאפשר לומר דסוכה ישנה דנעשית זמן רב קודם החג, אין לה התייחסות למצות סוכה כלל, והוי מן העשוי, ולכך פסולה, ובאמת אין דין עשייה לשמה, ובאמת דהקרבן

מתפלל ואינו מתכוין, יש לומר שיצא ידי חובתו למ"ד תפילות כנגד תמידין תקנום, דאמרינן בתחילת זבחים כל הזבחים שזבחו שלא לשמן כשרין אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, ומוכיח לשם דאם נזבחו בסתמא כשרין ועלו לבעלים לשם חובה, הכ"נ בתפילה יש לומר דאינו מתכוין הו"ל כסתמא ויצא ידי חובתו, מיהו המתפלל בכוונה טפי עדיף והיא מצוה מן המובחר וכו', ע"כ, [ונמצאו מ"ד דתפילות כנגד תמידין תקנום ומ"ד דתפילות כנגד אבות תקנום חולקין בעיקר צורת התפילה, והוא חידוש מופלג דמפורש בשבלי

הלקט"]

ודבריו צריכין ביאור, דמה ענין תפילה לקדשים, והא הדין סתמא לשמה בקדשים הוא מחמת דכן היה דין הקרבן מעיקרא, דממילא מתפרשת הקרבת הקרבן כהקרבה הנעשית בסתמא לשמו, אך בתפילה אף דהצורה של דיבורו הוא

דבזבחים בסתמא לשמה קיימא, הוא משום דכיון דהוקדש לעולה או לשלמים אסור לשנותו לזבח אחר, וזה טעם לכך דכל עבודות קרבן זה בסתמא הן נעשות לשמה. **וצ"ע** מדוע זה תלוי באיסור לשנותו, ואי"ז תלוי בכך דכ"ה דינו להיעשות, וא"כ אף בסת"ם היה הדין כן, ועוד דהא גט שנכתב נמי אין איסור לשנותו, ואפ"ה איתא בסוגיין דאילו סתם אשה היתה עומדת לגירושין, א"כ היינו אומרים בגט דבסתמא לשם גירושין דידהו נכתב, וחזינן דאי"ז תלוי באיסור לשנות, אלא בכך דזהו דינו להיעשות.

ג

קו' מהשבלי הלקט

ובספר שבלי הלקט (הל' תפילה, אות י"ז) כתב- וצריך אדם לכוין את לבו בתפלתו וכו', ושמעתי מפי הר"ר יעקב מוירציבורק נר"ו, שיש להביא ראיה מראש מסכת זבחים שאע"פ שכמה פעמים אדם

♦ הערות והוספות ♦

אורה בסוגיין הביא ראיה מההיא מתניתין דבשאר מצוות נמי בעינן עשיה לשמן, יעו"ש, וכן ראיתי מובא מהמנחת ברוך (ס"ב ע"ג ב), וע"ע בגל' חכמת שלמה על שו"ע או"ח סי' תרל"ו (ס"א) דהאריך בזה, [עיי"ש דהקשה מה חידש רבא בסוגיין דסתמא לשמה, והא משנה שלימה היא בסוכה דף ט דסוכה תוך ל' יום ממילא היא נעשית לשם סוכה, ואכמ"ל בראיה זו ובשאר דבריו הנפלאים].

ו. ובפשטות דבריו אמורים אף לגבי היכן דחסר בעיקר הכוונה דהתפילה דהוא עומד לפני המלך, יעוין היטב בפנים דבריו דכן משמע.

ז. ובהערות לשבלי הלקט ציינו -לגבי עיקר הדין דהשבלי הלקט- לספר המאורות ברכות דף ל ע"ב בשם האשכול ורב נטרונאי, ע"ש.

ח. ואיך שיהיה נמצא לפי"ז דלא כדברי הגר"ח הנודעים בהלכות תפילה (פ"ד ה"א), דייסד הגר"ח דב' כוונות יש בתפילה, הא' מה דהוא עומד לפני המלך ומתפלל לפניו, והב' כוונת המילות, ע"ש, ולהנבאר מפורש בשבלי הלקט דלא כדבריו, ואפי' למ"ד דתפילות כנגד אבות תקנום אי"ז מטעמו, וכדמוכח מהא דלמ"ד כנגד תמידין תקנום אי"ז צורת התפילה, ויעוין בגל' חזו"א שם, וע"ע ואכמ"ל.

בעיקר צורת הדבר, דבסתמא לשמה קיימא, ולענין זה דימה השבלי הלקט תפילה לקרבן, וצריך ביאור^ט.

ד

קו' מהגמ' במנחות מ"ט. ובדברי התוס' בסוגיין

עוד נודע להקשות מדברי הגמ' במנחות מ"ט., דנחלקו התם אמוראי בדין עקירה בטעות, אם היא מועלת בתורת עקירה לפסול הקרבן, או אינה עקירה, וקשה דהא בין כך ובין כך כבר נעקר הסתמא לשמה, דמאחר וחישב בהקרבה לשם קרבן אחר, אף דהיה זה בטעות, מ"מ הקרבן לא נשחט בסתמא, [ואי"צ בזה לתורת עקירה מלשמה, דעיקר צורת העשית

כתפילה, מ"מ אי"ז חיוב הקיים מעיקרא דמילתא בעיקר התפילה, אלא באדם שהוא מחויב להתפלל, וא"כ מה יגדיר את דיבורו ויפרש דהוי בתורת תפילה, ועוד דמה ענין דבריו להא דתפילות כנגד תמידין תקנום, והא אם מה דזו צורת התפילה סגי בזה כדי להגדיר את תפילתו כתפילה, א"כ אף למ"ד דלא תקנום כנגד התמידין נמי כ"ה הדין, ומ"ט תלי להאי דינא במחלוקת אם תפילות כנגד תמידין תקנום.

והמבואר מזה דס"ל דדין סתמא לשמה הוא דין הקיים בעיקר מציאות הדבר, דבסתמא לשמה קיימא, ומה דיסודו בכך דזהו דין הקרבן, אי"ז אלא יסוד הדין וטעם סיבתו, אך למעשה דין זה קיים

♦ הערות והוספות ♦

ט. ובשו"ת נוב"י (קמא, יו"ד סי' צ"ג) מיירי לענין מה דשאלוהו על ענין אמירת לשם יחוד וכו', ובתו"ד כתב- ובגוף דבריו שצריך להוציא מפיו שעושה הכונה על פי הסוד, ומביא ראיה מריש זבחים שבגט צריך שיאמר בפירוש שעושה לשם גירושין, וכן בנדר גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו, ע"כ דברי מעלתו, ואני אומר ממקום שהביא ראיה משם הוא סתירה, דהרי מחלק שם בין אשה לקדשים דאשה סתמא לאו לגירושין עומדת ולכך צריך שיאמר בפה, וקדשים להכי סתמן כשרים לפי שסתמא לשמן עומדים, וא"כ מצוות שלנו קדשים ניהו קדשי גבוה וסתמא לשמן עומדים, ומה שהביא מנדרים לא הביא אלא שמחשבה בלי דיבור אינו כלום, אבל מעשה בדבר שסתמא לשמה לא בעי שום סיוע וכו', ע"כ, וצ"ע דמהו המכוון במה דכתב דמצוות שלנו קדשים ניהו קדשי גבוה וסתמא לשמן עומדים, ומה זה טעם לכך דיתפרש המעשה מצוה שם כמעשה מצוה דגבוה, וכן קשה כנ"ל דבכל המצוות לא נעשה מקודם יחוד בפירוש לשם קיום המצוה, ומ"ש בזה דין סתמא לשמן קיימי דסוגיין, ובקו' זו יש לעיין לפי סברת הקרן אורה המובא למעלה בהערה 4, ומ"מ עיקר הדימוי צ"ע.

אכן בדברי הנוב"י יל"ע אם הוא קו' כ"כ, כיון דהתם הא לא מיירי בעיקר כוונת המצוה, דהמצוה נעשית בתורת מצוה אלא בענין הנפעל במעשה המצוה, ואפשר דכוונתו דהא גופא דהמצוה נעשית בתורת מעשה מצוה, זה מפרש את המעשה מצוה כנעשה לשם המצוה בשורשה, ומשו"ה מועיל אף לענין יחוד המעשה מצוה לשם הענין המכוון במצוה, ושפיר דמי לסוגיין גבי זבחים, בכך דבשניהם יש איזה ענין מוקדם דהוא מפורש ומבורר דנעשה לשם הדין קרבן והדין מצוה, וזה מפרש את ההקרבה ואת המעשה מצוה, ולזה דימה הנוב"י ההיא דהתם לסוגיין, דבכה"ג אמרינן דסתמא נעשה לשמו והוא מועיל אף לגבי להגדיר את המעשה מצוה, אך בדברי השבלי הלקט ודאי יש להקשות.

נעשית באופ"א, ומה בכך דנעשית בטעות], ומדוע לא יפסל הקרבן מטעם דלא נשחט לשמו.

והתוס' בסוגיין (ב: ד"ה זבחים) כתבו- זבחים בסתם לשמן עומדין וכו', וא"ת בפ"ק דחולין (דף י"ב:) בעי ר"י אם קטן יש לו מחשבה וכו', ופי' בקונטרס כגון בשחיטת קדשים דיליף בריש זבחים דבעיא לשמה ושחט קטן לשמה, מי הוי כוונה או לא, הא משמע הכא דסתמא נמי כשר ואינו פסול עד שיכוין שלא לשמן, וי"ל דסתמא דקטן גרע שאין לו דעת להבין שהן קדשים וכסבור שהן חולין והוה ליה מתעסק ופסול וכו', והאי קטן אפי' אומר יודע אני שהן קדשים ולשמן אני מתכוין מיבעיא לן אי כוונתו כוונה או דילמא לא מהני אם אין מעשיו מוכיחין, ע"כ, וכ"כ התוס' בחולין שם.

וצ"ב קו' התוס', חדא במה דהקשו מהא דמבוב' בחולין [לפירוש רש"י] דאם קטן אין לו כוונה אא"כ אם שחט קרבן שחיטתו פסולה, והקשו התוס' מהא דאמרינן בסוגיין דסתמא לשמה קיימא, וצ"ע דהא דאמרינן בסוגיין דסתמא לשמה קיימא הוא משום דבסתמא השחיטה נעשית כקיום דין הקרבן, אך אם אין לקטן כוונה נמצא דכאשר שוחט את הזבח אין שחיטתו נעשית כשחיטת זבח פלוני,

וממילא אין סתמא דהשחיטה נעשית לשמה, ומה טעם יוכשר הקרבן, [ואין לתרץ משום דמיירי הכא אפי' אם אומר הקטן דהוא יודע שזה קדשים ושוחט לשם קדשים, וכמש"כ התוס' בסוף דבריהם, דאפשר דרש"י לא ס"ל הכי, ומהיכ"ת לחדש דמיירי אף בכה"ג, ושמא בכה"ג שקטן אומר כן כוונתו כוונה -אף להצד דקטן אין לו כוונה-].

וביותר דבשלמא באדם בר דעת דאם שוחט קרבן לשמו, נמצאת שחיטתו נעשית כשחיטת הקרבן לשמו, באדם זה אנו אומרים דאף היכן ששוחט בסתמא מועלת שחיטתו כעבודת הקרבן, לפי דסתמא לשמה קיימא, אבל בקטן דלאו בר דעת הוא ואין כוונתו כוונה, והיכן דשחט הקרבן לשמו ג"כ אין שחיטתו מועילה, כ"ש דהיכן דשוחט בסתמא אין שחיטתו מועלת, ומה הוקשה לתוס' מהיכן דשוחט בסתמא, [וקר' זו הק' השפת אמת].

ובאמת דכעין זה כתבו התוס' בהמשך העמוד (בד"ה סתם) דמילת עכו"ם כשרה, ואע"פ דאין עושה המילה לשמה ובמילה יש דין דתיעשה לשמה -לחד מ"ד-, אך כמו דמחלקינן זבחים מגיטין דבזבחים אמרינן דסתמא לשמה קיימא ולכך אף בסתמא כשר, הכ"נ במילה סתמא לשמה קיימא כמו זבחים', הילכך עובר

♦ הערות והוספות ♦

י. ולפי"ז הכ"נ בציצית אמרינן דסתמא לשמה נעשית, וכ"כ התוס' במנחות מ"ב. (ד"ה ואל).

אמנם לפי מש"כ בספר התרומה לגבי סת"ם דלא אמרינן בזה סתמא לשמן כיון דאין שום איסור לשנות הקלף לדבר אחר, הו"ד למעלה באות ב, לפי"ז הכ"נ בציצית והכ"נ במילה ל"ש סתמא לשמה. אלא דיש לחלק ולומר דבמילה אף ספר התרומה מודה דאמרינן סתמא לשמה, דכשנתבונן בדברי ספר

כוכבים שמל כשרה מילתו, ואע"ג דעביד בסתם, יעו"ש, וכ"כ התוס' בע"ז דף כ"ז. (ד"ה וכו'), וכ"כ הרבה מהראשונים בכמה מקומות, והתם ג"כ קשה קו' זו, דהרי אינו עכו"ם אין עשייתו לשם מילה, ומה מועלת עשייתו בסתמא כלפי דנאמר דסתמא לשמה נעשית, ותוכשר עשייתו לשם מילה, [אף קו' זו הקשה השפ"א].

[והרמב"ן בגיטין מ"ה:] והריטב"א בפסחים מ. כתבו דבמילה אין שום טעם אחר לקציצת הערלה, ולפיכך עכו"ם שעשאה בסתמא כשרה, דבסתמא נעשית לשמה, אלא דמלשון התוס' ושאר הראשונים לא נראה דזהו הטעם דאין שום טעם אחר לקציצת הערלה, אלא דכיון דבסתמא עושה אותה לשמה, משו"ה מועיל המעשה מילה לשם מצות מילה, ויעו" בריטב"א בע"ז כ"ז. דכתב כהתוס', וצ"ע.]

ועי' בטהרת הקודש דהאריך לייסד דמב' סיבות אפשר לומר הכלל דסתמא לשמה, א. מחמת דהבעלים הקדישוהו לכך וזהו דינו ליקרב ואסור לשנותו לדבר אחר, ב. מחמת דבסתמא הכהן מקריבו כמו דדינו ליקרב, לשם הזבח המסוים שעליו, ולשם בעליו, ועפ"ז מבואר היטב דברי התוס' דבמילת עכו"ם ושחיתת קטן וכיו"ב אף דלא שייך אצלם עשיה לשמה, מ"מ בסתמא המעשה נעשה לשמה והשחיטה והמילה נעשו כדין, דסתמא לשמה נעשית, וביאור הדברים דכיון דבסתמא הקטן עושהו לשם מה שדינו להיעשות, וכן בסתמא העכו"ם מל לשם מצות מילה, משו"ה אמרינן דסתמא לשמה נעשית וכשר, יעו"ש בטה"ק דהאריך בזה טובא. **אולם** אף דדבריו מיישבים היטב כמה קושיות בהאי עניינא, מ"מ נ"ל דבדברי הראשונים הנ"ל נראה דלא כדבריו, אלא דין אחד הוא.²

♦ הערות והוספות ♦

התרומה נמצא דהא דלא אמרינן סתמא לשמן בסת"ם אי"ז משום חסרון בעשית הסת"ם לשם קדושת סת"ם, דודאי הקלף והדיו נעשו לשם כתיבת סת"ם, אך כיון דאין איסור לשנות את הקלף מייעודו ולהשתמש בו לדבר אחר, משו"ה לא מועיל מה דהקלף נעשה לשמה לענין דממילא הכתיבה תהא לשם קדושת סת"ם.

וטעם זה אפשרו לאמרו אף לגבי ציצית, דאף לאחר דעשה את הציצית לשמה עדיין יכול לשנות הציצית ולא לקיים בהם מצות ציצית אלא לדבר אחר, אמנם לגבי מילה ל"ש טעם זה, דבמילה מיד שגמר את המילה כבר נגמרה עשיית המילה, וא"א לשנותה לדבר אחר, ושפיר שייך לומר בזה סתמא לשמה, ואף לפמש"כ ספר התרומה, אלא דעיקר דין סתמא לשמה במילת עכו"ם קשה, וכמו דהקשינו בפנים. **יא.** אולם להגרעק"א (בסוכה מ"ב. וע"ז כ"ז). דכתב דדין לשמה במילה הוא בעיקר המעשה מילה, ואי"ז דין מחשבה וכוונה בפנ"ע, אלא בצורת המעשה מילה, א"כ א"ש היטב, דדין סתמא לשמה שם אינו דין יחוד המילה לשמה, אלא בהגדרת המעשה, ובזה שפיר אמרינן דסתמא לשמה, כיון דהדין לעשות מעשה זה, ודו"ק, אמנם להחת"ס (שו"ת, יו"ד סי' ש') דנחלק עליו אכתי קשה.

יב. ואמנם יש בזה חילוק מסוים וכמש"כ הטורי אבן, יובאו דבריו באות ו אי"ה.

ה

ב' קו' מהרמב"ם ומדיוק הגמ' בפסחים ס: **עוד** יש לעיין בגדר דין סתמא לשמה, דהנה הרמב"ם בפ"ה מאיסור"ב (ה"ח) פסק- הגונב עולת חבירו והקריבה סתם נתכפרו בה הבעלים הראשונים, [ומקורו מב"ק ע"ו. ואמנם שם לא נתפרש 'עולה', אך בירושלמי שקלים פ"ב (ה"ב) איתא להדיא 'עולה', וכן בגמ' בב"ק נתבאר לגבי היכן דחישב בפירוש לשם הבעלים הראשונים, והרמב"ם נקט דאף בסתמא כ"ה הדין], וביארו המהר"י קורקוס והכס"מ שם דהוא משום דסתמא לשמה קיימא.

ויש לעיין דהא בחולין קל"ט. מבואר לגבי קדשי מזבח שמרדו דהא דאינם יוצאים לחולין הוא משום לר' הארץ ומלואה וכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתיה, אך לולי טעם זה באמת היה הקרבן יוצא לחולין לגמרי, דכיון שמרדו ואינם ברשות הקדש הופקע ההקדש ממילא, והשתא הא לכאורה טעם זה דכל היכא דאיתיה וכו' שייך רק לגבי עיקר הקדושה, דלעולם לא פקעה קדושתם כיון דהם נמצאים ברשות ההקדש, אך כלפי ההתייחסות לשם הבעלים ל"ש טעם זה, דמרשות הבעלים לענין הקרבה כבר יצא הקרבן מרשותו, ומה שייך בזה הכלל דסתמא לשמה קיימא דמחמת כן הקרבן עולה לבעליו לחובתן.

[ותוספת חידוש מצינו בקרית ספר שם, דכתב דאפי' לאחר יאוש וה"ט דכל היכא בי גזא דרחמנא איתא, והוא

תמוה דהא ע"י היאוש כבר הופקעה הבעלות לגמרי וא"א דהקרבן יהא קרב לשם בעליו, וצע"ג, ויעוין באחרונים בב"ק ע"ו. מה דכתבו בענין זה אם הגמ' מיירי קודם שינוי או אף לאחר שינוי, עיי"ש].

ועי' בטהרת הקודש הנ"ל באות ד, דרצה להוכיח מדברי הרמב"ם דאף ע"י הקרבת הכהן נעשה סתמא דהקרבן לשמה, ולפיכך אף דמתחילה הופקע רשות הבעלים מעל קרבן זה, מ"מ ע"י הקרבת הכהן הוי כאילו מצאו הכהן והחזירו ליד בעלים דחזרה הבעלות על הקרבן למקומה, ושפיר יש בזה דין סתמא לשמה, ע"ש.

ולא זכיתי להבין תשובתו, דאף לפי מה שכתב דדין סתמא לשמה יכול להיעשות אף ע"י עשיית הכהן דבסתמא מקריב לשם פלוני, אך זה נעשה ע"י דהכהן מקריב את הקרבן דדינו ליקרב לשם בעליו, אבל בקרבן גזול דכבר הופקע בעלות הבעלים מעליו, אין דין הקרבן ליקרב לשם בעליו, וממילא אין הגדרת מעשה ההקרבה כהקרבה לשם בעליו, וכדי שיהיה משמעות להקרבת הכהן צריך דמקודם לכן תהא הבהמה ברשות בעליה, ובלא"ה אין כל משמעות בהקרבת הכהן, ועד כאן לא אמרינן בגמ' בב"ק דף ע"ו סברא זו דע"י ההקרבה חזרה קרן לבעלים, אלא היכן דמקריב להדיא לשם הבעלים הראשונים, דבכה"ג צורת ההקרבה לשם הבעלים זהו גופא קיום הבעלות של הנגזל, אבל היכן דלא חישב להדיא לשמו אין סיבה חיובית לכך דההקרבה תהא מוגדר כהקרבה לשם הנגזל, דמחמת כן תהא ההקרבה החזרת הבהמה לרשות הנגזל, וצ"ע, והדרא קר'

לדוכתה דכיצד הוגדר הקרבן דהסתמא דהקרבנות הוא דנעשה לשמו.

ובפסחים דף ס ע"ב איתא דפסח בשאר ימות השנה שנשחט בסתמא הוי כנשחט לשם פסח [להצד דפסח בשאר ימות השנה פסח הוא], וילה"ק דמה שייך בזה דין סתמא לשמה, והרי אין קרבן זה ראוי ליקרב עתה בתורת פסח, ודין סתמא לשמה בעלמא יסודו בכך דזהו דינו ליקרב, והכא דאין דינו ליקרב כן עתה לא יהא בזה דין סתמא לשמו, ובגמ' מפורש דיש בזה דין סתמא לשמו, [ובאמת צ"ע מאי שנא שלמי נזיר דכתבו התוס' בנזיר כ"ח: דהיכן דאינו נצרך ליקרב בתורת שלמי נזיר, הר"ז קרב ממילא לשם שלמי נדבה, הו"ד למעלה באות א, ומ"ש מפסח דאף בשאר ימות השנה בסתמא הוא קרב לשם פסח, ואכמ"ל].

ו

דברי החיי אדם ודברי הטורי אבן בהאי עניינא

ובחיי אדם (כלל ס"ח סעיף ט') כתב לגבי דין כוונה בקריאת שמע דהדין הוא דצריך לכוין את לבו, וכ"ה בסוכה ולולב וכיו"ב, וכתב-ונראה לי דזה [דלא יצא ידי

חובתו היכן שלא נתכוין] דווקא בקורא קריאת שמע בדרך לימודו, [עיי' זבחים ב ע"ב וע"ש בתוס' ד"ה סתם אשה], וכן כשכפאווהו לאכול מצה והוא היה סבור שהוא יום חול, או שהיה תוקע לשיר וכיוצא בו, אבל אם קורא קריאת שמע בדרך שאנו קורין כסדר התפלה, וכן כשאוכל מצה או תקע ונטל לולב, אף על פי שלא כיון לצאת יצא, שהרי משום זה עושה כדי לצאת אף על פי שאינו מכוין וכו', ע"כ.

וכן פסק המשנ"ב בסי' ס' (סק"י), והוסיף המשנ"ב - ור"ל היכא שמוכח לפי הענין שעשייתו הוא כדי לצאת אף על פי שלא כיון בפירוש יצא, אבל בסתמא בודאי לא יצא, ובשעה"צ בסי' רל"ט (סק"ב) כתב הטעם - משום דכשהולך להתפלל מסתמא מכוין לקיים כמו שתקנו חכמים, ע"כ, והיינו דכיון דעכשיו הוא זמן מצות ק"ש, וצורת האמירה אינה בדרך מתעסק בעלמא אלא בדרך שאומרים ק"ש בתפילה, משו"ה יש בזה הדין דסתמא לשמה, ותלינן דנתכוין בקריאתו לשם מצות ק"ש, וצ"ב.

ולביאור הענין יש לנו להביא דברי קודשו דהטורי אבן בזה, דהטורי אבן בר"ה דף כ"ט (ע"א, ד"ה איכוין, ובנדמ"ח

♦ הערות והוספות ♦

יג. וע"ע במנחת חינוך (מצוה קפ"ט) דדן בנעשה בעל מום דודאי דאין בשחיטתו סתמא לשמה, כיון דבעצמותה הבהמה היא אינה ראויה ליקרב, יעו"ש דהאריך, אולם שם זהו פשוט יותר, כיון דההפקעה מתורת קרבן היא בבהמה, דבהמה זו אינה ראויה להקרבה, וממילא אין נעשה בשחיטתו מעשה שחיטת קדשים, אבל בפסח בשאר ימות השנה וכן בשלמי נזיר שהופקעה הנזירות החסרון הוא במטרת הקרבן, דאין סיבת להקרבת הקרבן, אך מחמת הבהמה דהוקדשה מעיקרא ליקרב בתורת קרבן פלוני, מחמת צורת הקרבתה היא עדיין ראויה ליקרב כדינה.

דמצות אדם זה מיוחדת לגופו ממילא
סתמא לשמה קאי^ד,

א"נ משום דכל הני אי עשאן שלא לשמן
בטל מצותן לגמרי, כגון מילה אם
נעשה שלא כהכשירה שוב א"א בחזרה
לעשות כמצותו, אע"ג דאפשר בהטפת דם
ברית אין זה עיקר מצות מילה, אלא במקום
דלא אפשר כגון גר שנתגייר בא"י בזמן
הבית כשהוא מהול, או קטן הנולד מהול,
אבל עיקר מצות מילה אזדא לה, וכן
קדשים אי עשאן שלא כמצותן בטל מצות
קרבן זה, משו"ה סתמא לשמו קאי, משא"כ
בשאר מצוות כמצה שופר ולולב, עשאן
שלא כמצותן יש להם תקנה לחזור ולעשות
כמצותן אין סתמן עומדות לשמן, עכ"ד.

והיינו דהטורי אבן העמיד בזה ב' חילוקי
הגדרות מתי אומרים דסתמא
לשמה קאי ומתי לא אמרינן כלל זה אלא
צריך לכיין בעדית המצוה ובלא כוונה לא
יצא יד"ח, א. דבדבר פרטי המיוחד ועומד
למצוותו וא"א לקיים המצוה אלא בו
[בגופו], ממילא עשייתו נעשה לשמו, וכגון
שחיטת קדשים דסתמן לשמן עומדין הואיל
ומצוותן מיוחד בגופן דבבהמה זו דווקא
יתקיים דין הקרבן, ומשא"כ היכן דאין
המצוה נעשית בדבר זה דווקא בכה"ג לא
אמרינן סתמא לשמה ומצוות צריכות כוונה.

ב. דבמצוה דאם יעשה שלא כמצוותן
בטל עיקר המצוה, וכגון בקדשים דאם
עשה הקרבן שלא כמצוותו ביטל מצות

ד"ה ונ"ל) כתב- ונ"ל מהא [יעו"ש מה
דהוכיח מנזיר כ"ג ומהוריות דף ח, יעו"ש],
דאפי' למ"ד מצוות צריכות כוונה ה"מ
בדבר שכל המין ראוי למצותו, כגון מצה
ושופר ולולב, דאין חתיכת מצה זו ושופר
ולולב אלו מיוחדין למצותו, דאפשר למצוה
זו לקיים ע"י דברים אחרים של מינן כמו
באלו, ואין אלו סתמן עומדין למצותן,

ודמי לסתמא דגמ' דאמר רפ"ק דזבחים
גבי קדשים דקי"ל כל הזבחים
שנשחטו שלא לשמן כשירין ולא עלו
לבעלים לשם חובה, ואם שחטן סתמא עלו
דסתמן לשמן קיימא, אבל גט הנכתב שלא
לשם אשה פסול ואפי' סתמא נמי פסול
משום דסתם אשה לאו לגירושין קיימא,
ופי' התוספות ואפי' זינתה מ"מ לאו
להתגרש בגט זה עומדת דהא אפשר
להתגרש בגט אחר כמו בזה,

אבל בדבר פרטי המיוחד ועומד למצותו
וא"א לקיימו אלא בגופו, ואפי'
במינו א"א אלא בו בעצמו, כגון אכילת
קדשים ופסח דמצות אכילתן מיוחד בגופן
וא"א לקיים מצותן אלא בגופן, דמי
לשחיטת קדשים דסתמן לשמן עומדין
הואיל ומצותן מיוחד בגופן,

וגם במילה למ"ד דבעי מילה לשמה,
אפ"ה בעכו"ם כשירה משום דעביד
סתמא, וסתמא לשמה קאי כמש"כ
התוספות רפ"ק דזבחים, וצ"ל דה"ט משום

♦ הערות והוספות ♦

יד. וע"ע בטורי אבן בר"ה ל"ב: (ד"ה והמתעסק) דהאריך לדון ע"פ סברא זו דל"ש הטעם דכל דמינה
מחריב בה, יעו"ש.

ז

ביאור דין כוונה לשמה - ובי' דין סתמא לשמה

ואחר שנתבונן היטב בדברי הטורי אבן נראה דלא כתב ב' חילוקים אלא חילוק א' המורכב מב' טעמים, דהרי בחילוקו הב' לא ביאר כלל הטעם הא דממילא בסתמא המעשה נעשה לשמה, ורק ביאר הא דבשאר מצוות לא אמרינן הכלל דסתמא לשמן נעשו, וכלפי זה ביאר דאף אם לא נעשו כמצוותן לא ביטל המצוה לגמרי, ואכתי צ"ב כיצד הא דבקדשים וכיו"ב אם לא נעשו כמצוותן ביטל המצוה לגמרי מועיל לענין דממילא הסתמא דעשייתן נעשית לשמן.

אלא ודאי דכוונת הטורי אבן לחילוק א', ובחילוק זה יתבאר לנו הא דאמרינן בסוגיין ובהרבה מקומות דכיון דסתמא לשמה קיימא לפיכך אף שלא חישב לשמה מועיל כמו היכן דחישב להדיא לשמן.

וחילוק זה עניינו הוא, דבכל מעשה דיש דין המחויב להיעשות ע"י עשייתו, הצורה דעשייתו פועלת החלות דין הוא ע"י ד'עושה ופועל את חיובו', והיינו דכיון דהוא מחויב לעשות כן, ממילא מהות ותוכן עשייתו היא עשיית החיוב, ולולי זה לא היה מעשה מועיל לפעול איזו חלות שתהיה, ואף דמחויב לעשות איזה דבר אך עשייתו אין לה התייחסות כלפי חיובו, והוי כעושה מעשה בעלמא שלא בתורת קיום חיובו, ומוכרח דכ"ה תוכן והגדרת המעשה, דבכך שעושה איזה מעשה לשם קיום חיובו, נהיה מוגדר מעשהו כעשיית חיובו, ולכך מעשהו עולה לקיום חובתו.

קרבן זה, ואף אם יביא קרבן אחר מ"מ מצות קרבן זה הוא ביטל לגמרי, ולכך אמרינן דסתמא לשמו קיימא, אבל במצוות דאף אם יעשה המצוה שלא כדינה אכתי יכול לקיים המצוה באופ"א וכגון בציצית וסוכה וכיו"ב, בכה"ג לא אמרינן דסתמא לשמה קיימא.

והחילוק הא' דכתב הטורי אבן הוא מובן היטב, דסתמא לשמה שייך דווקא היכן דהחויב לעשות מצוה זו יכול להתקיים רק בדבר זה, וחשיב דהדבר עומד לעשות בו מצוותו, וכשעושה אותו המעשה ממילא הוא נעשה לשם הדין המחויב להיעשות בו, דלכך הוא עומד, אך בלא"ה אין מציאות הדבר דעומד לקיום מצוותו, אמנם לכאורה זהו נסתר מהתוס' בנזיר כ"ח: לגבי שלמי נזיר הנ"ל, דהתם ודאי דאין דין קרבן זה ליקרב כדין שלמי נדבה, וכן סברא זו קשה להולמה בראשונים דדנו לגבי קלף לשם קדושת ס"ת, דבקלף הנעשה לשם ס"ת אין דין הקלף להיעשות לשם ס"ת, ואולי זו כוונת ספר התרומה הנ"ל, ודוחק, וביותר דלפי"ז עדיין אינו מבורר מ"ט מועיל הדין דסתמא לשמה אף היכן דמצוותו לחשב להדיא לשמן.

אכן החילוק הב' דכתב הטורי אבן דדין סתמא לשמה הוא נאמר רק היכן דאם לא יעשה כמצוותו בטל המצוה לגמרי, חילוק זה צב"ט, דמה נפקותא יש בזה לגבי דממילא סתמא לשמה קיימא, ואטו הדין דסתמא לשמה קיימא יסודו בכך דאין ברצון האדם להפסיד מעשהו לגמרי, אתמהא, [ובאמת לפי חילוק זה נמצא לכאורה דלא כחלק מהאחרונים הנ"ל].

לשם קיום מצוה פלונית, או דאף בלא מחשבה זו מועיל המעשה שעושה בכוונת מצוה [בפעולה המציאותית], לענין להגדיר המעשה כמעשה מצוה [במשמעות הדינית].

ומחלוקת זו אם מצוות צריכות כוונה או אין צריכות כוונה, היא

בכללות המצוות, דאין בהן דין כוונה חיובית לשם מצוה, אמנם יש מצוות דכו"ע מורו דצריך לחשב להדיא לשמן, ובלא מחשבתו אין משמעות למעשה, וכגון כתיבת לשם ס"ת, וכן כתיבת לשם גט פלוני, וכן כתיבת האזכרות לשם קדושת השם יתברך, וכן ד' עבודות בזבחים ובמנחות, וכיו"ב, דבאלו המצוות מעיקר המצוה הוא שבשעת העשיה יחשב להדיא דעושה לשם מצוה פלונית, דבכל א' מאלו לומדים דין זה מפסוק דצריך לחשב לשמן.

ונתבאר בסוגיין חידוש גדול בדין זה,

והוא דאף היכן שלא חישב בעשייתו דעושה כקיום מצוה פלונית אפ"ה מועיל מעשהו לשם מצוה, וה"ט דבסתמא נעשה לשם מצוה, ובחידוש זה גופא נתחדש ב' חידושים, א. לגבי כללות המצוות, דכיון דבסתמא נעשה המעשה לשמו, משום הכי אף ללא כוונה חיובית בעשיה לשם קיום מצוה פלונית, מועיל מעשהו לשם קיום המצוה, ב. לגבי קדשים ואזכרות שבס"ת וגט אשה וכיו"ב, דכיון דבסתמא נעשה לשמו הוי כאילו חישב להדיא דעושה המעשה לשם מה שדינו כן, וזו מחשבה חיובית לקיום המצוה.

וחידוש זה כתב הטורי אבן לבארו, אימתי אומרים חידוש זה, ואימתי

ומטעם זה ס"ל לחד מ"ד דמצוות צריכות כוונה, דס"ל דבלא כוונה בעשייתו לשם מצוה אין משמעות המעשה כמעשה מצוה, ומ"ד דמצוות אין צריכות כוונה ס"ל דאף ללא כוונה מסוימת לשם מצוה, אך מכיון דמחויב לקיים המצוה ויודע שבמעשה זה שעושה הוא מקיים המצוה, זה גופא סיבה להגדרת המעשה כמעשה מצוה, אך לכו"ע צריך דמהות המעשה תהיה 'מעשה קיום המצוה', ובלא זה לא קיים מצוותו, והוא פשוט, [והכ"נ בתפילה כ"ה, דבלא דידוע שעומד לפני המלך ומתפלל לפניו, ודאי לא קיים מצות תפילה, ולא נחלק בזה חכם מעולם, ופלוגתת האחרונים היא, אם צריך דיתכוין לעמוד בתפילה, או דמספיקה ידיעתו שעכשיו עומד לפני המלך ומתפלל לפניו, ואף ללא כוונה מיוחדת לעמוד לפני הקב"ה].

וב"ז הוא בכל המצוות, אלא דמלבד הכוונה והידיעה דהוא פועל מעשה מצוה, צריך כוונה חיובית בכל מעשה מצוה, שיכוין לקיים מצוותו ע"י מעשה זה, דבלאו הכי אין הגדרת המעשה כנעשה לשם מצוה פלונית, ובכל המצוות צריך שיכוין לשם אותה המצוה, וכלשון הלבוש (הו"ד למעלה) - כבר ידעת שכל דבר של מצוה וכל שכן של קדושה צריך לעשותן לשמן, שכן מצינו קראי בכמה מצוות, כגון בציצית ובסוכה ורבים כמו אלה, ע"כ, והיינו דכל דבר של מצוה צריך לעשותו לשמו, ובזה נחלקו אמוראי אם מצוות צריכות כוונה או אין צריכות כוונה, והיינו אם צריך לכוין בפירוש דעושה המעשה

אין אומרים חידוש זה וצריך לחשב להדיא לשמו, ומהו יסוד וטעם חידוש זה.

וביאר הטורי אבן דהוא תלוי כלפי מה נאמר המצוה, אם הציווי הוא כלפי דבדבר זה יקיים אדם זה מצוותו, או דהציווי הוא דאדם זה יקיים מצוותו, ורק דצורת עשייתו היא ע"י מעשה זה, דהיכן דהציווי הוא כלפי דבדבר זה יקיים אדם זה מצוותו בכה"ג אמרינן דבסתמא לשמה נעשה, דע"י דכ"ה מצוותו ממילא זו צורת עמידת הדבר כלפי אדם זה.

וכגון בזבחים, ולדוג' בקרבן עולה, דכיון דמצות קרבן זה דינה להתקיים בקרבן זה, ממילא המצב של הקרבן כלפי עשיות הבעלים והכהן הוא דבו יתקיימו דיני קרבן עולה, וממילא כשעושה בו א' מהד' עבודות, הגדרת המעשה הוא דעושה מעשה עבודה לשם קרבן עולה, ומכיון דדין הקרבן ליקרב לשם בעליו, משו"ה הגדרת המעשה הוא דעושה מעשה עבודה לשם קרבן עולת הבעלים.

ומשא"כ במצוות דאין הציווי להתקיים בדבר זה דווקא, וכגון במצה ושופר ולולב, ויכול להתקיים בכל המין, במצוה זו אין הציווי בדבר אלא הוא חיוב האדם דמחויב לקיים מצוה פלונית, וצורת הקיום מצוה הוא ע"י מצה שאוכל וקול שופר ששומע ולולב שנוטל, וזה אינו מוגדר בעיקר המצה השופר והלולב דהא אין מצוה כלפי דבר זה באופן פרטי, כי אם דהאדם מצווה באופן כללי.

וכיון דאין מצה זו עומדת לכך דיקויים בה מצות אכילת מצה, ממילא אף כשאוכל את המצה צריך מחשבה חיובית

להגדרת המעשה כמעשה מצוה דאכילת המצה, ולא אמרינן דסתמא דאכילה נעשית לשם קיום מצות אכילת מצה, וכן בכל המצוות דאין קיום המצוה תלוי בדבר זה דווקא, ובכל כה"ג אין המצוה מתייחסת כלפי איזה דבר, אלא רק כלפי האדם המחויב במצוה, ולא אמרינן דסתמא לשם מצוה, ע"כ ביאור החילוק הא' דהטורי אבן.

אלא דחילוק זה אינו ביאור מספיק למה דמועיל סתמא בקדשים ובגט ובכתיבת אזכרות וכיו"ב, דהרי בכל אלו מלבד הדין דמעשה המצוה ייעשה בתורת מעשה מצוה פלונית, אף צריך דהמעשה ייעשה עם מחשבה חיובית בעשיה לשם זבח פלוני ולשם קדושת אזכרות וכו', וכיצד מתקיים חיוב זה בסתמא שלא חישב בפירוש, ואף דהמצוה היא בדבר זה אך אי"ז טעם להגדיר העשיה כנעשית לשמה בפירוש.

ולישוב קו' זו הוסיף הטורי אבן החילוק הב', דבכל אלו אם לא נעשה הדבר כמצוותו בטל המצוה לגמרי, ואף היכן דחסרון עשייתו הוא רק בחסרון עשיה לשמה אפ"ה בטל המצוה לגמרי, וכיון שכך אף בסתמא נעשית לשמה, והוי כמו דחישב להדיא לשחוט לשם שחיטת עולת הבעלים, וכמו"כ הוי כחישב להדיא לכתוב האזכרות לשם קדושת השם יתברך, וכן כל כיו"ב, ובחילוק זה נתבאר הא דאמרינן סתמא לשמה אף היכן דצריך כוונה חיובית.

וביאר הדבר, דמצוה דכאשר אינו עושה אותה לשמה נפסל הדבר, אין הגדרת המצוה בדבר קיימת באופן חיצוני, אלא כחלק מצורת הדבר דיקויים בו המצוה,

השחיטה, כיון שהוא רק דאין לקיים הדבר וכיצד יהיה זה הגדרה בגוף הבהמה, ורק מצד החילוק הא' שהוא טעם להגדרת מצב הבהמה, לפיכך חשיב דהבהמה עומדת ליקרב בתורת קרבן עולת ראובן, והא דחשיב הסתמא כסיבה חיובית להגדרת המעשה שחיטה כשחיטת קרבן עולת ראובן, זהו משום החילוק הב', וכ"ה בכל המצוות דיש בהן דין כוונה באופן חיובי לקיים במעשה זה אותה המצוה.

[ויש] לחדר, דכדי דעבודה תהא מוגדרת כנעשית בתורת עבודת קרבן פלוני, אין צריך דיגדיר את העבודה באותה שעה באופן חיובי, ואף היכן דבשעה אחרת הגדיר את עבודה זו דתהא נעשית לשמה, סגי בכך להגדיר העבודה כנעשית לשמה, וכ"ה בכל מקום דיש דין לחשב לשמה, וכדכתבו התוס' (בסוגיין, סוד"ה הא) - דאפילו אם תימצי לומר לשם פסח וסתמא פסול, אפ"ה אין צריך לדבר כל שעה, אלא שבתחילת שחיטה יאמר שעושה כל השחיטה לשם שחיטת פסח, ע"כ, דבכך דבתחילת עבודת הקרבן אמר שהוא עושה כל עבודות קרבן זה לשם עולה, ממילא

ולדוג' בקדשים בקרבן עולה, דמכיון דציוותה תורה לשחוט לשם הקרבן, ונכלל בזה לשם קרבן עולה וכן לשם עולת ראובן, ואמרה תורה דאם לא שחט לשמה נפסל הקרבן מלעלות לשם חובה, ממילא נמצא דמה דבהמה זו עומדת לישחט בתורת קרבן עולת ראובן, זהו מחויב בשחיטת הבהמה, ואי"ז רק צורת עמידתה של הבהמה לקרבן, אלא הוא ג"כ סיבה חיובית להגדרת השחיטה כשחיטת קרבן עולה, וכן כשחיטת עולת ראובן, וחשיב סיבה חיובית מחמת הא גופא דאם לא יעשה כן יהיה הקרבן פסול, ופסול זה מהווה סיבה חיובית להגדרת הקרבן כקרב לשמה, וכ"ה באזכרות ובגיטין וכל כיו"ב.

אמנם הא גופא דהקרבן עומד ליקרב לשם עולה ולשם בעליו, וכ"ה צורת עשייתו, זהו מחמת החילוק הא' דכתב הטורי אבן, דכיון דהציווי נאמר כלפי דבר זה באופן פרטי, ממילא צורת עמידתו היא לקיים בו דין קרבן עולת ראובן, אך מצד החילוק הב' אי"ז טעם מספיק להגדרת מצב הבהמה כעומדת לקרבן עולת ראובן וכן דממילא כן תהיה הגדרת

♦ הערות והוספות ♦

טו. ויש ליתן לב, לכך דבגיטין הרי מלבד דין לשמה והגדרת הכתיבה דהיא נעשית לשם גירושין אלו, צריך דתהא הכתיבה נעשית עם כוונה לשם גירושין, וכמבואר בר"פ כל הגט בכמה מקומות, ואפי' לזה היה מועיל הדין סתמא לשמה, - אם היה בזה דין סתמא לשמה, וכגון הא דדנו התוס' (בד"ה סתם) לענין אם זינתה, - והיינו דהסתמא לשמה הוא סיבה חיובית אף כהגדרת כוונה בכתיבה, והוא חידוש, אמנם כן מבואר.

ובזה תתיישב קו' הקרן אורה על התוס' דאף אם זינתה ל"ש דיועיל דין סתמא לשמה כיון דלגירושין צריך כוונה, עיי"ש בדבריו, ולהנתבאר מבואר היטב מש"כ התוס', וכן מה דכתב החכם צבי (סי' א') לגבי נתינת הגט בסתמא באשת מומר, דכתב לדמותו למש"כ התוס' לענין כתיבת הגט באשתו שזינתה, עיי"ש, ובעונג יו"ט סי' קנ"ג.

קיימת סיבה חיובית להגדרת עבודות הקרבן כנעשו בפירוש לשם עולה, והוא הקרבן כשר.

וכל הנתבאר בדין סתמא לשמה, הוא נצרך להיכן ולא אמר בפירוש דעושה עבודות הקרבן לשמו, ולא הגדיר -בסיבה חיובית- עבודות הקרבן לשם עולה, ובכה"ג הסתמא דעושה את הקרבן לשמן, הוא מגדיר את עשיותיו כמו דנעשו לשמה בפירוש].

ה

ביאור דין פסח בשאר ימות השנה ודין שלמי נזיר לאחר שהיפר לה בעלה

ולצורך דתהא ההגדרה קיימת כסיבה חיובית בעשיה אי"צ דעכשיו תהא העשיה ראויה לקיום דין הקרבן וכיו"ב, ואף היכן דעכשיו אין ראוי לקיים בבהמה זו דין הקרבן, וכגון פסח בשאר ימות השנה (הנ"ל באות ה), חשיב סתמא דהשחיטה כשחיטה הנעשית לשם עולת ראובן, כיון דזהו דין הקרבן להיעשות, ומה בכך דעכשיו א"א לקיים דינו, מ"מ זהו הדין המחויב בקרבן, והגדרת עבודות הקרבן היא נעשית ע"י מצב הבהמה דכך מחויב להתקיים דינה וכן דאסור לשנות הבהמה לדבר אחר, וזה קיים אף בפסח בשאר ימות השנה, ומשו"ה אמרינן דסתמא לשם פסח נעשית^{טז}.

אולם זה דווקא בפסח בשאר ימות השנה דהוא חסרון חיצוני וזמני, דעכשיו

קרבן זה אינו ראוי ליקרב לשם פסח, אבל לאחר זמן יהא ראוי ליקרב בתורת קרבן פסח, אבל בשלמי נזיר באשה שהפר לה בעלה נזירותה, מעתה ועד עולם לא יוכל להתקיים בקרבן דין עבודותיו, וממילא אין טעם להגדרת עבודותיו כנעשים בתורת קרבן שלמי נזיר, כיון דשפיר עבודותיו יכולות להיעשות בתורת שלמי נדבה.

ואדרבה, זה גופא מהווה סיבה להגדרת עבודות הקרבן כנעשים לשם

שלמי נדבה, וכמו דכתבו התוס' בנזיר כ"ח: הנ"ל (באות א), דסתמא שלא לשמן קיימי אלא לשם שלמי נדבה כיון דאינה עוד נזירה, ואדרבה- משום תקנה נעשה כאילו נשחט סתמא לענין להתיר לזרוק דמן, [לשון התוס' המובא למעלה בסוף אות א] דמחמת כן יש סיבה חיובית להגדרת העבודות כעבודות קרבן שלמי נדבה, והא גופא דאם לא יזרק הדם בתורת שלמי נדבה א"כ ימצא דהדם לא יתיר את הבשר, זה מהווה סיבה חיובית להגדרת עבודות הקרבן דההקדבה נעשית כהקדבת קרבן שלמי נדבה, ועולה הקרבן לשם שלמי נדבה ולא לשם שלמי נזיר.

ולפי"ז אין כוונת התוס' לדין תקנת חכמים וכיו"ב, אלא דמשום תקנה שהדם יתיר את הבשר וכו', משו"ה קיימת סיבה חיובית בעבודות ההקדבה דהקרבן יהא קרב לשם שלמי נדבה, והוא מכון היטב בלשון התוס', עיי"ש.

ט

תוספת בהגדרת 'סתמא לשמה' וביאור
כמה מהמובאות הנ"ל

אכן אף היכן דעשייתו לא תיפסל ותהא
בטלה משמעותה, שייך דסתמא
דהמעשה יהא נעשה כקיום מצוה פלונית
מחמת טעם אחר, וזהו מש"כ החיי אדם
הנ"ל (באות ו) דאדם הקורא קריאת שמע
במהלך תפילתו, ומתוך מעשיו וצורת
אמירתו נראה דמקיים מצות ק"ש, אמרינן
דסתמא לשם מצות ק"ש הוא קורא,
וחשיב ככוונה חיובית לשם מצות קריאת
שמע, ואף דאינו אסור לקרות שלא לשם
מצות קריאת שמע, ואף לא קיים מצות
ק"ש קיים מצות תלמוד תורה, אך כיון
דעכשיו הוא מחויב לקיים מצות ק"ש,
וצורת האמירה היא בצורה המוכיחה
דקריאתו היא כקיום מצות ק"ש, זה גופא
סיבה חיובית להגדרת הקריאה כקריאה
לשם מצות ק"ש.

ומהאי טעמא כתב השבלי הלקט (הנ"ל
באות ג) שאע"פ שכמה פעמים
אדם מתפלל ואינו מתכוין יצא ידי חובתו
מטעם דסתמא לשם מצות תפילה הוא
מתפלל, וכדאמרינן דין סתמא בסוגיין,
וכוונת דבריו, דבתפילה אין דין כוונה
חיובית להגדרת התפילה כעומד לפני המלך
ולשם מצות תפילה, אלא מחשבה בעלמא
דצריך דיהא משמעות לתפילתו כעומד
לפני המלך וכמקיים מצות תפילה, וכיון
דסתמא מתכוין לשם תפילה שפיר מועלת
תפילתו, ודווקא בזבחים דיש דין כוונה
חיובית לשם קרבן פלוני, לזה צריך

דמעיקרא תהא הבהמה קדושה ומחוייבת
ליקרב בתורת קרבן פלוני, אבל בתפילה
דאין דין כוונה חיובית בעשיה סגי בכך
דסתמא צורת תפילתו מוכחת דהוא עומד
לפני המלך ומקיים מצות תפילה.

וכמו"כ בהקדיש קרבן ונגזל ובא הגזולן
להקריבו דסתמא עולה הקרבן
לשם הבעלים הראשונים, וכמש"פ הרמב"ם
הנ"ל (באות ה), דמצד החיוב ד'זהשיב את
הגזולה' דמחייב להחזיר את הקרבן לבעליו
הראשונים, זה גופא מהווה סיבה להגדרת
ההקרבה כעולת הבעלים הראשונים, והיא
קיימת כסיבה חיובית להגדרת ההקרבה
כנעשית לשם הבעלים הראשונים, וממילא
חשיב נמי כמחזיר הבהמה לבעלים
הראשונים, וכמו היכן דחישב להדיא לשם
בעלים הראשונים, וכדאיתא בב"ק ע"ו.,
וא"ש הרמב"ם, [ואפשר דלזה נתכוין
הטהרת הקודש הנ"ל שם].

,

בי' ספר התרומה ובי' המרדכי הנ"ל
והיינו מה שכתב בספר התרומה הנ"ל
(באות ב) דהיכן דבשחיטת קדשים
כיון שאם ישנה את הקרבן לשם ענין אחר
יעבור בלאו, זה גופא מהווה סיבה חיובית
להגדרת המעשה כשחיטת קרבן עולת
ראובן, אבל בכתיבת ס"ת, דאף לאחר
שעיבד הקלף לשם מצות כתיבת ס"ת אין
בזה איסור לשנותו לענין אחר [כל זמן שלא
התחיל לכתוב], ולכך לא אמרינן סתמא
לשמה [-ככוונה חיובית בעשיה], ולמעלה
הקשינו דהרי אף בגט אין איסור לשנות,
ואפ"ה לולי הא דאשה לאו לגירושין

עומדת היה הדין דסתם כתיבה לשם גירושין [וכוונה חיובית בעשיה].

ולהנתבאר א"ש, דודאי אין כוונת ספר התרומה לומר דדווקא היכן דיש איסור אם לא יעשה באופן זה אמרינן סתמא לשמה ככוונה חיובית בעשיה, אלא כוונת ספר התרומה לומר דצריך דיהא סיבה חיובית להגדרת עשיה זו כנעשית לשם מצוה פלונית, וזה יכול להיות או ע"י איסור לשנות, או ע"י דצורת העשיה מוכחת דזו כוונתו ודעתו, וכ"ה בגיטין, אבל היכן דאין סיבה חיובית להגדרת העשיה כנעשית לשם מצוה פלונית, וכגון בעיבוד הקלף לשם כתיבת ס"ת, בכה"ג אין סתמא לשמה ככוונה חיובית בעשיה, אלא כהגדרה חיצונית מגוף העשיה לשם כתיבת ס"ת, וזה אינו מספיק לענין כתיבת ס"ת ולכך צריך לחשב בפירוש, [וכמה ראשונים נחלקו עליו, אולם זו שיטת ספר התרומה].

וזהו מה דחילק המרדכי הנ"ל (באות ב) בין כתיבת ס"ת לשמה דמועיל הא דסתמא לשם קדושת ס"ת הוא כותב, ובין כתיבת האזכרות לשם קדושת השם יתברך, דלא מועיל הא דסתמא לשם קדושת השם יתברך הוא כותב, דבכתיבת ס"ת אין צריך דיהא לו כוונה חיובית לשם קדושת ס"ת, ורק דצריך דיהא תוכן עשייתו לשם קדושת ס"ת, דבלא כוונתו ומחשבתו אין הכתיבה נעשית ככתיבת ס"ת אלא כסתם כתיבה, וכיון דסברא הוא דסתמא כותב לשם ס"ת אמרינן דסתמא לשם קדושת ס"ת נעשית, ושפיר מועלת כתיבתו לשם קדושת ס"ת.

אבל לקדושת האזכרות צריך כוונה חיובית להגדרת הכתיבה ככתיבה לשם קדושת השם יתברך, וסתמא זו אינה סיבה מספקת דיחשב ככוונה חיובית בעשיה, כיון דאין סיבה חיובית מצד צורת העשיה או מצד איסור, אלא מצד הסברא דסתמא לשם כך הוא עושה, וזה אינו הגדרה בגוף העשיה ככוונה חיובית, ולכך אין מועיל בזה הסתמא, [וכבר האריך הגר"ח הנ"ל באות ב לבאר החילוק בין דין לשמה בכתיבת ס"ת ובין דין לשמה בכתיבת האזכרות].

והעונג יו"ט (סי' קנ"ג) [קאי על החכם צבי דהובא למעלה בהערה 14] כתב בתו"ד- נ"ל דלא שייך כלל האי סברא דסתמא לשמה קאי אלא גבי קדשים דאין המחשבה מוציאה שום דבר מרשותו, וכן גבי כתיבת הגט, דאע"ג דהגט מוציאה מרשותו, מ"מ אנן השתא לענין כתיבת הגט קיימינן אי חל על כתיבת הגט ענין לשמה, וכתיבת הגט אינה מוציאה מרשותו עדיין, אבל כשאנו באין לדין על המחשבה דנתינת הגט דבעינן שיכוין להוציאה בגט זה בשעת נתינתו, לא שייך סתמא לשמה, כיון דבהאי סתמא אנו מוציאים אותה מרשותו, אם השלים כל תנאי הגט לכיון להוציאה אין מחשבה נתפסת מאליה להוציאה מרשותו, וכן גבי כוונת חליצה לא אמרינן סתמא לשמה קאי, כיון דבעינן שיכוין להוציאה בחליצה זו, לא אמרינן בכה"ג סתמא לשמה קאי, ע"כ, ולהנתבאר לא נראה לומר כן.

יא

ביאור התוס' בסוגיין

והשתא דאתינן להא נראה לבאר מה דכתבו התוס' בסוגיין הנ"ל (הו"ד באות ד) דכיון דבקדשים סתמא לשמה קיימא, לפיכך אף כשקטן דאין לו דעת לעשות העבודה לשמה שוחט בסתמא, אמרינן דסתמא לשמה קיימא, והשחיטה כשרה, וכן מילת עכו"ם בסתמא כשרה, ואף דעכו"ם דאין עושה מילה לשמה, אך כיון דמילה בסתמא לשמה נעשית אף כשעכו"ם מל בסתמא נעשית המילה לשמה, ולמעלה (שם) הקשינו דכיצד יתכן דבסתמא שחיטת קטן נעשית לשמה, וכן בסתמא מילת עכו"ם נעשית לשמה, והרי אינו מכוין לשמה, ומה טעם בסתמא הוי לשמה.

ולהנתבאר א"ש, דאף דבאמת בכל מילה מצד עצם מעשה המילה הוא נעשה לשם מצות מילה, כיון דמצוה לעשות מעשה זה לשם מילה, ואין המצוה יכולה להתקיים אלא בו, ואם לא יעשה מצוה זו כתיקנה לא יקיים המצוה, ולא יוכל עוד לתקן המצוה, ולפיכך אף כשעכו"ם עושה המילה בסתמא ממילא נעשית המילה בתורת קיום מצות מילה, ורק דכאשר עכו"ם עוקר במחשבתו לשם הר גריזים הר"ז עוקר במחשבתו את הגדרת המילה, אך כל שלא עקר להדיא את הגדרת המעשה מילה לשם מצות מילה, חשיב המעשה מילה לשם מצות מילה.

ואין הטעם דסתמא לשמה נעשית המילה, משום דסתמא עושה כמו שהיה

עושה בכוונה ברורה, וא"כ בעכו"ם אין שייך טעם זה, אלא מפני דסתמא זו צורת המעשה, כיון דמעשה זה דמצות מילה מחויב להיעשות בו, ולפיכך אף עכו"ם דלא היה עושה המילה בכוונה לשם מצות מילה, כשעושה המילה בסתמא הוי סתמא לשם מצות מילה.

וכמו"כ קטן דשחט את הקדשים, דשיטת תוס' דלולי הפסול דמתעסק היתה שחיטתו כשרה משום דסתמא נעשית לשמה, והטעם בזה כמו"כ, דאף דלא שייך אצלו דיעשה את המעשה שחיטה לשם שחיטת קרבן עולה, דאין לו כוונה, אך המעשה שחיטה מצד עצמו בסתמא הוא נעשה לשמה, כיון דבבהמה זו מחויב להיעשות מעשה שחיטת עולת ראובן, ואסור לשנות את כוונת שחיטתו, לפיכך הגדרת המעשה שחיטה בעצמותו הוא כשחיטת עולת ראובן, ואף היכן דלא חישב לשם שחיטת עולת ראובן, ממילא מוגדר המעשה שחיטה כשחיטת עולת ראובן, כ"נ.

[אכן] אכתי יש לבאר שיטת הרמב"ם דכתב לגבי עולה ושלמים דסתמא נמי כשר ועלו לו, ודייקו האחרונים דמשמע דבחטאת אין הדין כן, ואף בפסח, וצ"ב, ויתבאר אי"ה להלן בסימן ד.]

יב

בי' דברי רבותינו בביאור הא דמועיל סתמא לשמה

ומחמת הא דבזבחים אמרינן דסתמא לשמה קיימא, הוי הקרבת הקרבן כשרה ומרצה הקרבן לבעליו [בכל

לשם הקרבן המסוים דלשמו הוקדש, וממילא עולה לבעלים לשם חובה.

אבל החזון איש (קמא, סי' מ"ב סק"א) חולק ע"ז, וכתב [בבי' השו"ט דהגמ' בחילוק בין קדשים ובין גט] - הא סתמא וכו', נראה דבכל דבר דבעינן לשמה פשיטא דסתמא לא מהני, אלא דהכא איכא למימר כיון דלשם קדשים קעביד אע"ג שאינו חושב ביחוד לשם הקרבן שהוא מ"מ הרי בכלל מחשבתו גם אותו הקרבן, וכמו כן בגט אשה אם כותב לכל מי שירצה לגרש שפיר מיקרי לשמה כיון דהוא לשם גירושין, אבל אם חשב לשם קרבן יחידי ואיננו אותו הקרבן שחשב עליו שפיר מיקרי שלא לשמה, וכן בגט אשה אם חשב לגירושין מיוחדת של פלוני אין אחר יכול לגרש בו, אלא שקשה לו [-לבעל הגמ'] דין הגירושין לדין הקדשים, ומשני דלעולם לא הוי לשמה אא"כ מייחד את המעשה לשם מה שהוא, כמו לשם פלוני בגט ולשם אותו הקרבן, מיהו בקדשים סתמא ידידה הוי כלשמה, שהרי ע"כ כל עבודותיו באותו הקרבן שהוא ולא אינתיקו משמייהו עד דעקר לשמייהו בהדיא, אבל בגט הרי אין הכתיבה מתרמי לגירושין דפלוני אלא ע"י מחשבתו של הכותב, ע"כ"י.

הקרבנות, חוץ מפסח וחטאת אליבא דהרמב"ם, ולשיטת הרדב"ז אף אשם, ויתבאר לקמן אי"ה], ונחלקו האחרונים בביאור הא דהקרבן כשר ומרצה, אם מחמת הסתמא לשמה חשיב כאילו יש בקרבן סיבה חיובית להגדרת הקרבן כקרב לשמו, או דהוי כאילו חישב בפירוש להדיא לשמה, ולכך הקרבן כשר ומרצה, אבל אם לא היתה הגדרת ההקרבנה כאילו חישב להדיא לשמו א"כ הקרבן לא היה מועיל לרצות.

והטהרת הקודש (בתורה סתם) והקרבן אורה"י (תחילת הפתיחה, ובתחילת דף ב:) והמרחשת (ח"א, סי' ד', ב') והערוה"ש העתיד (סי' ע' סעיף י"ג) ועוד מהאחרונים פירשו דבדין סתמא לשמה התחדש דאף דהמקדיש לא התכוון לשמה אפ"ה עולה קרבנו, דכיון דהקדיש את הקרבן לשם קרבן מסוים וזו היא קדושתו, ממילא מתפרשים כל העבודות בקרבן זה לשם קרבן המסוים דכ"ה דינו ליקרב, וכ"כ בגרי"ז [הו"ד בסימן ב'] - שהוא חלות דין הגוף הקרבן שהוא קרב לשמו, והיינו דשיטת כל אלו האחרונים דכיון דסתמא לשמה קיימא ממילא הקרבן קרב כדינו

♦ הערות והוספות ♦

יז. עיי"ש שכתב בביאור הדין דסתמא לשמה קיימא - דהמעשה עצמה כמו הזביחה והזריקה נעשית בהכשר, ומפני חסרון כוונה אין לפוסלה.

יח. וראיתי מי שכתב להקשות על ביאור זה, דהא לשיטת הרבה ראשונים מחשבה אינה מועלת לפסול בפסול מחשבה, אלא בדיבור דווקא, ובלא דיבור אין מחשבתו מספיקה להגדרת הקרבן כקרב שלא לשמו, והכ"נ מדוע סתמא לשמה קיימא, והרי לא אמר בפירוש דכוונתו ודעתו להקריב הקרבן לשמה, כך ראיתי להקשות.

סיבה חיובית הקיימת בקרבן, דהקרבנות
תהא נעשית לשמה.

ונראה ברור דלכו"ע הא דסתמא לשמה
קיימא זה מהווה סיבה לכך
דקיימת בקרבן סיבה חיובית להגדרת
הקרבנות כקרב לשמו וכדינו, ומחלוקת
האחרונים היא מהו האופן דהסתמא לשמה
מהווה סיבה חיובית להגדרת ההקרבה, אם
כיון דסתמא לשמה ממילא מדיני הקרבן
דבסתמא יהא קרב לשמו, ולכך הוא קרב
לשמו, כ"ה לטהרת הקודש הקר"א הגרי"ז
ושאר אחרונים, או דכיון דסתמא לשמה
חשיב הגדרה חיובית הקיימת בצורת
ההקרבה, דצורת ההקרבה בסתמא היא
מהווה סיבה חיובית להגדרת ההקרבה
דנעשית לשמה, ול"ה כמו דחישב להדיא
לשמה כיון דהגדרה זו היא רק מחמת צורת
ההקרבה הנעשית בסתמא, ובכך מתבארים
כל דבריהם, יעוין בפנים.

יג

ביאור הא דאם סתמא לא הוי כלשמה א"כ
הוי לא לשמה

ומעתה מבואר היטב, הא דמבואר בגמרא
ובראשונים דאם אין אומרים
סתמא לשמה קיימא, א"כ בעל כרחינו
צריכים אנו לומר דסתמא לאו לשמה
קיימא.

ובאופן"א קצת כתב האבהא"ז [באופן
הא'] דכיון שעובד העבודות
בסתם הוי כמו שחושב שעובד לשם מה
שהוא קרבן, והיינו דלשיטתם הא דמועיל
סתמא לשמה הוא כמחשב להדיא לשמן,
עיי"ש.

כך מטו בבתי המדרשות להעמיד פלוגתת
האחרונים, אולם בענ"ד לא זכיתי
להשיג הדברים, דהא ודאי דלא חשיב
כאילו חישב להדיא לשמן ממש, דא"כ
יקשה הא דהוכיחו גדולי האחרונים בשיטת
הרמב"ם דבפסח וחטאת אין הסתמא מועיל
לענין דיהא הקרבן עולה לבעלים לשם
חובה, ואם הא דאמרינן דסתמא לשמה
קיימא היינו דבסתמא הוי כאילו חישב
בהדיא לשמן, א"כ כשם דהיכן דחישב
להדיא לשמן הוי הקרבן עולה לשם חובה
כיון דיש במחשבתו יחוד הקרבן לשמה,
הכ"נ בסתמא תהא החטאת עולה לשם
חובה, ושפיר הוי שחיטה לשם חטאת,
וע"כ דודאי דל"ה כמו דחישב להדיא
לשמה.

וכמו"כ ודאי דאין מועיל מה דבסתמא
קרב כפי דינו וממילא בסתמא זו
הגדרת הקרבנות, לענין הכשר הקרבן להיות
עולה לבעלים לשם חובה, וכמו דהוכחנו
בסימן זה בהרבה ראיות דאינו כן, אלא הוא

♦ הערות והוספות ♦

אלא דמדברי האחרונים כבר סרה הקושיא, דהרי הטעם דס"ל לאותם הראשונים דמחשבה לחוד אינה
מועלת ולהכשיר אלא כדיבור דווקא, הוא משום דמחשבה זו באה להגדיר פסול בקרבן באופן חיצוני
מהקרבן, ואין בכח מחשבתו לפסול הקרבן אלא היכן דהוציא בפה, אבל סתמא לשמה זהו הגדרה בקרבן
הקיימת בעיקר צורת ההקרבה, ומה טעם יהא צריך דיבור, ופשוט.

הגט נעשית לשם דבר אחר, כ"ה בגט, וכ"ה בכל עשיה הטעונה יחוד^ט.

[ויש] לעיין במילה, אם סתמא דמילה לא היתה נעשית לשם מצות מילה, אם היתה נעשית לשם הר גריזים, או דהיתה נעשית בסתמא כחתיכת בשר, ולא היה נחשב סיבה לפסול, וצ"ע, ואולי יש לבאר בזה מש"כ התוס' (בד"ה סתם) לענין מילה, ואכמ"ל.]

יד

ביאור הירושלמי בתרומות דמדומה תרו"מ לגט לענין עשיית חש"ו
וקודם דנבאר הא דכל העושה ע"ד הראשונה הוא עושה, וכן ב' התוס' בסוף העמוד, יש לנו לבאר כאן נקודה קטנה, ונביא בזה דברי האור שמח דחידש יסוד גדול בדין סתמא לשמה בכל התורה, וכתב לבאר הירושלמי בתרומות דמדמה גיטין ותרומות לגבי דין מעשיו מוכיחין על דעתו, ונביא בס"ד מה דצריך עיון בדבריו, והנראה בביאור דבריו לפי מש"נ.

האור שמח (פ"ג מאישות ה"ד) האריך לדון בדין סתמא לשמה בשטר קידושין, דבגמ' בקידושין ט: מקיש הויה ליציאה וכשם דגט צריך ליכתב לשמה הכ"נ שטר קידושין צריך ליכתב לשמה, ויש לדון אם סתמא הוי כלשמה וכשר או לא הוי כלשמה ופסול, דמחד גיסא יש לומר דכיון דמבואר בסו"פ יש נוחלין (ב"ב קל"ט:) דאשה

דאם אין אומרים דסתמא לשמה קיימא, והיינו דאין סיבה להגדרת הדבר כנעשה לשם קיום דינו, א"כ נמצא דהמעשה נעשה בתורת מעשה בעלמא, ונמצא דהמעשה נעשה עם הגדרה שלא לשמה, וכנתבאר למעלה, דכל מעשה בלא דמוגדר נעשה לשם קיום מטרתו, ממילא הוא נעשה לשם מעשה בעלמא ללא שייכות לסיבת עשייתו.

ולפי הצד דלא אמרינן דסתמא לשמה היינו דאין המעשה נעשה לשם קיום דינו, דאל"כ כיון דסיבת כתיבת הגט היא לשם גירושין דפלוני ממילא יהא הגט נכתב לשם גירושין אלו, ומזה דאין אנו אומרים כן, ע"כ דאין המעשה הכתיבה מיוחד לשם גירושין אלו.

ובאמת היכן דאין ענין החלות איזה יחוד במעשה אלא רק צורת עשיית המעשה, בכה"ג אף אם בסתמא אין המעשה נעשה כעשיית דבר פלוני, אכתי לא הוי סיבה נגדית להגדרת העשיה באופ"א, אך בגירושין דמעשה כתיבת הגט ונתינתו הוי יחוד לשם גירושין, ובגט הוא מגרש, [וכדאמר קרא 'וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה'], בכה"ג אם בסתמא אין הגט נכתב לשמה א"כ נמצא דכתיבת הגט נעשית ככתיבת חספא בעלמא, וזהו כתיבה לשם דבר אחר, דכיון דע"כ כתיבת השטר יש לו איזו הגדרה חיובית, דזהו מהותו ותוקפו של שטר, ממילא חשיב דכתיבת

♦ הערות והוספות ♦

יט. ואולי יש לבאר עפ"י הא דדנו הראשונים בתחילת קידושין [יעו' ר"ן שם] דיהא צריך לייחד המטבע שמקדש בו לשם קידושין, וכבר תמהו בזה רבים, וע"פ הנתבאר כאן יתכן דיש ליישב הקו', ואכ"מ.

וזה פלא, דלא מקשה מהא דקטן יש לו מעשה אהך דקטן פסול לכתוב הגט, ועמדו בזה בתוספות פ"ק דחולין (י"ב: ד"ה ותיבעי).

ונראה, דלכאורה יש לחלק בין הכשר וכן לחוק כלי לקבל טומאה לגט, משום דענין ההכשר נהי דהוא ענין דתי, שלא הורידה התורה תורת טומאה על האוכלין אם לא שיכשרו ע"י ז' משקין, בכ"ז מה דבעינן דיהא נוחא לבעלים הוא דבר ההווה מהויות העולם, כמו משפסף רגלי המטה שיוודחו במים, וכמו שהיפך בפירות שירד עליהן הטל כדי שיתלחלו, דלא בעינן כלל שידע קצת מן הקצת מעניני הטומאה, רק ממסיבות העולם והליכותיו, בזה שפיר מוכיח מעשה של הקטן על מחשבתו, דניחא ליה במה שבא עליהן המשקין, וכן האלון כו' שחקקו להן תינוקות כו' הוא לעשות בית קבול לכלי זה אינו מעניני הדת והחוקים, אבל בגט דבעינן שיכתוב לשם כריתות, ענין הכריתות הוא חוק דתי, דבר שאינו תלוי בהויות העולם, רק בעניני הדת, אין הכי נמי דאין מעשה של קטן מוכיח על מחשבתו, וזה סברא ברורה לחלק.

ולכן לא הוי מקשה בירושלמי כלל אהכשר מגט, לולא שתירץ דמשום דכתיב ונחשב לכם לכן לא מוכיח מעשה על מחשבה, הא אילו לא היה היתר התרומה תלוי במחשבה, רק בהפרשה לשם תרומה היה תלוי, שמפריש להתיר בשירים באכילה ולהרים לשם, היה מעשה שלו מוכיח על מחשבתו, אף על גב שזה ענין דתי, שפיר מקשה מגט דאינו מוכיח מעשה

לאינסובי קיימא, ממילא סתמא דידה הוי כלשמה, ומאידך גיסא יש לומר דכיון דאינה עומדת להתקדש לאדם זה דווקא, ממילא ל"ה סתמא דידה לשם קידושיה עם אדם פלוני, והוכיח האו"ש דסתמא פסול, אך כתב לדחות ראייתו ושמא סתמא כשר בקידושין, עיי"ש.

וכתב האור שמח- אולם מדברי הירושלמי מוכח דסתמא פסול לקדושין, והוא בריש תרומות (פ"א ה"א) על משנה דחרש שוטה וקטן שתרמו אין תרומתן תרומה, ופריך ויוכיח מעשה שלהן על מחשבתן, דתנינן תמן העלו חרש שוטה וקטן כו', ואיזהו מעשה שלהן, ר"ה אמר בתפוס בהן בטל, ואמר אף הכא ויוכיח מעשה שלהן על מחשבתו, ר' אבהו בשם ר' יוחנן ונחשב לכם תרומתכם, את שכתוב בו מחשבה אין מעשה שלו מוכיח על מחשבתו, פירוש, דעיקר ההרמה הוא אף בנותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר, א"כ אין המעשה צורך אל המחשבה להתיר השירים באכילה, לכן אין המעשה מוכיח על המחשבה, משא"כ בהכשר, שהצורך אל המעשה בצירוף המחשבה, היינו דיהיה הטל יורד עליהן ויהיה ניחא להן, שפיר המעשה מוכיח על המחשבה.

אמר ר' יוסי קשייתה קומי שמואל, הרי גיטין, הרי אין כתיב בהן מחשבה, ואין מעשה שלהן מוכיח על מחשבתן, דתנן הכל כשירין לכתוב כו', חוץ מחרש שוטה וקטן, חזר ר"י ומר תמן זה כותב וזה מגרש, ברם הכא הוא חושב והוא תורם, [ע"כ הירושלמי].

טומאה וכיו"ב, ואילו בדבר שהוא מעניי הדת ובמחשבתו הוא מחיל את החלות הדינית, ואינו רק מגדיר הגדרה מציאותית, אין אומרים דכאשר מעשיו מוכיחין על מחשבתו מהני מעשיו לענין להחיל את החלות הדינית.

[ואטו] החסרון במעשי הקטן הוא בכך דיש לו פחות דעת, דמשו"ה בחלות התלוי בדבר ההווה מהויות העולם דיש לו יותר סמיכות דעת, מועלת מחשבתו להחיל חלות, ובדבר שעניינו מענייני הדת אין מחשבתו מועלת להחיל חלות, ומלבד דפשוט דאינו כן, ביאור זה מזויף הוא מתוכו, דלפי"ז מ"ט אנו צריכין לכך דמעשיו יוכיחו על דעתו, ומדוע לא נאמר דאף בלא דמעשיו מוכיחין, תהא מחשבתו מועלת להחיל חלות בענין ההווה מהויות העולם, וע"כ דאי"ז הטעם והסברא בקטן בעלמא ובסוגי' הכא, ומעתה הדרא קר' לדוכתה, דמ"ש חלות בדבר ההווה מהויות העולם מחלות בענין מענייני הדת, לענין חלות ע"י מעשה קטן.]

ולהנתבאר בגדר דין סתמא לשמה נראה ליישב היטב דעת האו"ש, דביארנו הא דסתמא לשמה קיימא, דבכל דבר המחויב להיעשות בו איזה דין, וחיוב זה הוא גם חיוב הגברא, כשנעשה המעשה הראוי לקיים דינו הוא מתפרש ממילא כנעשה לשם קיום חיובו, ולא דווקא בדבר דמדינא מחויב להיעשות בו איזה מעשה, אלא אף דבר דמצד המציאות צריך להיות כן, ממילא כשנעשה המעשה הוא נעשה לשם קיום אותו הדבר, וחשיב כאילו חישב

על מחשבתו, ולכן לא מקשה בתלמודין [בסוגיא בחולין י"ב-י"ג.] למה לא מוכיח מעשה בגט על מחשבתו.

ואם תאמר א"כ מה פריך (חולין י"ג.) אהך דקיימא עולה בדרום ואייתי לה קטן בצפון ושחטה כו' איכוון לה, התם הוא חוק דתיי שיהא מתכוין לשם עולה, ובזה אין מעשה מוכיח על מחשבתו, כמו שביארנו בס"ד, יש לומר דרבנן בתוספות שם (י"ב: ד"ה קטן) פירשו, דאף על גב דסתמא כשר, והוא שאינו צריך לחשוב לשם עולה, רק בסתמא סגי, אבל בקטן גרע טפי, שסבור שהוא חולין, והוי כמו משם חולין, דקיי"ל (זבחים מ"ו:) דפסולה, וכיון דאין השחיטה צריכה להיות לשמה, רק מה שדעתו שהקרבן הוא חולין, אם כן הידיעה זו אם הוא חולין או קדשים, בהמה זו ששוחטה הוי כמו כל ידיעה מן הידיעות הקשורים בהויות העולם, ותלויים בהמציאות, ואין להם יחס אל ענייני הדת וחוקיו, ושפיר מייתי מהיפך בהן בטל, שג"כ הוא ענין מענייני המציאות, כמו שביארנו בס"ד, עכ"ד האור שמח, ודפח"ח.

והנה אף דדבריו מיושרים ומיושבים בדרכי השכל ובסוגי' בבבלי (חולין י"ב-י"ג) ובירושלמי (תרומות פ"א ה"א), והינם יסוד גדול בדין סתמא לשמה בכל התורה, מ"מ אכתי דבריו צ"ב, מדוע בדבר התלוי בהויות העולם יש משמעות למעשיו להוכיח על דעתו, ואמרינן דכיון דמעשיו מוכיחין דניחא ליה בזה מועיל זה לענין חלות, ואע"פ דהוא קטן דאין מחשבתו ברורה ומוחלטת כ"כ, אפ"ה כאשר מעשיו מוכיחין על דעתו מהני מעשיו לענין חלות

להדיא לשם קיום אותו הדבר, וזהו דין יסוד דין סתמא לשמה.

והגדרה זו זהו יסוד דברי האור שמח, אלא שהוא חידש בזה תוספת חידוש, דאף בדברים הנצרכים מחשבה חיובית, יש לחלק בין מחשבה חיובית המגדירה את צורת הדבר, ובין מחשבה חיובית המגדירה הגדרה חיצונית על הדבר.

דבדבר ההווה מהויות העולם ההגדרה היא בצורת הדבר, ולדוג' בניחותא כלפי טומאה, דבכך דניחא ליה במשקה על הפירות נמצא דהצורה שהטל נמצא על פירותיו היא בניחותא, וכן בכך דגמר בדעתו דכך יהיה צורת הכלי [ולא יהא זה פשוטי כלי עץ] ממילא יש לכלי הזה תורת כלי, ובכה"ג אמרינן מעשיו מוכיחים על דעתו ומחשבתו ולכך חל כפי שחישוב, ואע"פ דהוא קטן ואין לו גמירות דעת, מועלת מחשבתו לענין זה, כיון דלזה אין צריך גמירות דעת אלא כוונה ומחשבה בעלמא, דממילא כך מוגדר הדבר, וכיון שנעשה מעשה טוב הר"ז מועיל להחיל חלות, וכוונה ומחשבה בעלמא יש לקטן.

אבל בחלות בענין מעניני הדת, והיינו דמעשה הקטן הוא בהגדרה חיצונית מהדבר שבו הוא מחיל, וכגון כתיבת גט, ובכה"ג אף אם נלך אחר מחשבתו אכתי לא יהא זה צורת המעשה, והוי מעשה כתיבה עם מחשבה לשמה בצידה, ונמצא דאף אם מעשיו יוכיחו על מחשבתו תהא המחשבה נצרכת להחיל חלות, ואין דעת קטן מועלת להחיל חלות, ולכך אינו מועיל מה דמעשיו מוכיחין על מחשבתו.

וחילוק זה מלבד דהוא נכון כלפי דמעשיו יוכיחו על מחשבתו הוא נכון אף לגבי דין סתמא לשמה, דיש לחלק בדין סתמא לשמה בדבר דהסתמא היא בעיקר החלות ובין היכן דהסתמא היא רק להגדרת המעשה, וממילא חלה החלות, דהיכן דהסתמא היא נצרכת להגדרת המעשה וממילא חלה החלות, בכה"ג אין אנו צריכין דהסתמא תהא קיימת כמחשבה חיובית להגדרת הדבר, אלא מאחר דיש סתמא דכ"ה מחשבתו ממילא צורת המעשה דהוא נעשה לקיום דינו, וזהו הטעם דלגבי כתיבת ס"ת לשמה וכיו"ב, דע"י מחשבתו ממילא הכתיבה נעשית לשם קדושת ס"ת וזה טעם ההכשר, בכה"ג אין צריך דהסתמא תהא קיימת כמחשבה חיובית להגדרת המעשה דהוא נעשה לשם קיום דינו.

אך בדבר דהסתמא היא בעיקר החלות וכגון בזבחים, בכה"ג צריך דהסתמא תהא קיימת כמחשבה חיובית, דהרי דין הזבחים לישחט להדיא לשמן והיינו דהמחשבה היא סיבת ההכשר, וכן באזכרות דדין כתיבתן הוא לכתוב להדיא לשם קדושת השם יתברך, ונמצא דהמחשבה היא טעם החלות, ובכל מקום דהמחשבה היא טעם החלות צריך מחשבה חיובית דבכחה להחיל חלות.

ונראה דחילוק זה הוא יסוד דברי המרדכי הנ"ל באות ב, דחילק לענין דין סתמא לשמה, בין כתיבת ס"ת לשם קדושת ס"ת ובין כתיבת האזכרות לשם קדושת השם יתברך, וביארנו דבריו באות י יעו"ש, וזהו השלמת ביאור דבריו, ולכך ס"ל

דלענין אזכרות לא מועיל הא דבסתמא כותב לשם קדושת השם יתברך, כיון דיש דין לכתוב להדיא לשם קדושת השם, ואין הסתמא קיימת כמחשבה חיובית, [וזבחים שאני כיון דהסתמא היא מחמת סיבה חיובית הקיימת בעיקר הדבר], אבל לענין כתיבת ס"ת לשם קדושת ס"ת, דאין דין לכתוב להדיא לשם קדושת ס"ת כיון דאין המחשבה פועלת קדושת ס"ת, לפיכך מועיל בזה הא דסתמא לשמן.

טו

קו' בתוס' ד"ה אתנו בי"ד
והתוס' (בד"ה אתנו בי"ד) קאי על הא דאיתא בגמ' דאתנו בי"ד דלא לימא לשמו דילמא אתי למימר שלא לשמו, וכתבו התוס' - בשמעתא קמייתא דגיטין (ג ע"א) דמפרש דלכך לא תיקנו לומר בפני נכתב לשמו למ"ד לפי שאין בקיאות לשמו, משום דאי מפתח לה לדיבורא אתי למיגזייה, לא הוה מצי למימר דילמא אתי

למימר שלא לשמו, דמי הוא שוטה כל כך שנותן גט לאשה זו שנכתבה לשמו והוא אומר שלשם אחרת נכתב, אבל אדם השוחט קרבן פעמים שטועה וסבור שהוא קרבן אחר, וכן המקבל ומוליך זורק, ע"כ, והיינו דס"ל לתוס' דהא דתקנו דלא לומר דשוחט הקרבן לשמו הוא משום דשמא יטעה ויאמר שלא לשמו.

ונתקשו האחרונים בדבריו, דמאחר דאיירי הכא היכן דטעה מחמת

דהיה סבור דהוא קרבן אחר א"כ הוי עקירה בטעות, דנחלקו בהא אמוראי במנחות מ"ט, דרב חסדא אמר הוי עקירה ורבה אמר לא הוי עקירה, ופסק הרמב"ם (פט"ו מפסוה"מ ה"א והט"ו) כרבה דאמר דלא הוי עקירה, ומאחר דקיי"ל דעקירה בטעות ל"ה עקירה א"כ מה חשש יש בדבר דיטעה ויאמר שלא לשמו, והא בכה"ג דטעה אי"ז פסול בקרבן כלל, דאי"ז עקירת שם הקרבן^{כא}.

♦ הערות והוספות ♦

כ. וע"ע בצאן קדשים מה שתירץ על קושיית התוס', ואכמ"ל בדבריו.

כא. ובעיקר הקו' בתוס', יעוין בשפת אמת [בהערה] דתירץ דהתוס' ס"ל כשיטת האו"ז (הל' פסחים ס' רכ"ג) דפסק כמ"ד דעקירה בטעות שמה עקירה, והוא דוחק.

ויש דתירץ [כן הובא בשם הגאון מטברג] דהתקנה היא שלא יאמר לשמו שמה יבא לטעות ויאמר שלא לשמו, ויעבור באיסור של המחשב בקדשים מחשבה שאינה נכונה, ואף דלמעשה אין מחשבתו מועלת לעקור שם הקרבן ממנו, אפ"ה ה"ז עובר באיסור דמחשב בקדשים, כיון דאיסור דמחשב בקדשים הוא על מחשבה כל הקרבן דלא כפי דמחויב לפי צורת הקרבן, והכ"נ הוא חישוב מחשבה זו, ומשו"ה הוצרכו רבנן לתקן תקנה זו כדי דלא יעבור על האיסור, עכתו"ד.

ולא ידעתי כוונתו כלל, דאם כוונתו כפשטות מה שהובא בשמו, א"כ דבריו צב"ט, דהאיסור לחשוב בקדשים מחשבת שלא לשמו אינו איסור שיהיה רצונו דהקרבן יהא קרבן אחר, דזה אינו כלום, אלא האיסור הוא לחשוב מחשבת פסול דשלא לשמו, דהיא מחשבה המועלת דווקא, והכא דעקירה בטעות ל"ה עקירה נמצא דלא חשב מחשבת פסול בקרבן כי אם דרצה דהקרבן יהא קרבן אחר, וזה אינו אסור.

ובאמת דמצינו כה"ג חידוש גדול בשיטמ"ק בב"ק דף ה. בשם התוס' רא"ש, דכתב שם לבאר שיטת רש"י דבגיטין פירש הא דמפגל חשיב מזיק דמיירי במחשב לאכול חוץ לזמנו וכדו' ובב"ק דף ה כתב דמיירי בשוחט חטאת לשם שלמים^כ, וביאר התורא"ש דתרווייהו צריכי, דהא דכתב רש"י בב"ק דמפגל היינו בשוחט חטאת לשם שלמים- הכא קא משמע לן בשינוי זבח, דלא תימא כיון דמצויים הרבה זבחים בעזרה הוי כמו אנוס אם שנה שם הזבח, קא משמע לן דאדם מועד לעולם, ע"כ, והוא ג"כ תמוה כנ"ל, דאם הוי כמו אנוס אם שינה שם הזבח א"כ הוי עקירה בטעות, והא דאדם מועד לעולם

הוא סברא רק לגבי חיוב מזיק, אך אי"ז טעם לכך דמחשבתו תהא פוסלת הקרבן. **ועוד** יש לתמוה בעיקר דברי התוס', דהא הטעות דכתבו התוס' היינו דעיקר דיבורו שאמר לשם קרבן אחר היה בטעות, דהא התוס' דימהוהו למחשבה בטעות בגט היכן דנותן גט לאשה זו דנכתב הגט לשמו ואומר דנכתב לשם אשה אחרת, ולפי"ז הכ"נ מיירי בכה"ג דידע דהוא קרבן אחר ורק דבשעת הקרבת הקרבן טעה ואמר דיהא קרב לשם קרבן אחר, והשתא הא בכה"ג איתא במתני' דתרומות (פ"ג מ"ח) דהמתכון לומר תרומה ואמר מעשר, מעשר ואמר תרומה, עולה ואמר שלמים, שלמים ואמר עולה, שאיני נכנס לבית זה ואמר

♦ הערות והוספות ♦

וקו' זו ילה"ק בב' אופנים, דיש להקשות מצד דיסוד האיסור דמחשבת שלא לשמו הוא כדכתב הרמב"ם (פט"ו מפסוה"מ ה"ג) דהמחשב בקדשים מחשבה שאינה נכונה הר"ז עובר וכו', והיינו דהאיסור הוא דמחשב מחשבה שאינה נכונה על הקרבן עצמו וכחלק מהקרבנות, והיכן דחישב בטעות לשם קרבן אחר למ"ד דל"ה עקירה אי"ז שינוי בקרבן, אלא היא מחשבה בעלמא דמחשב בשעת ההקרה, ונמצא דלא חישב בגוף הקרבן מחשבה המשנה את גוף הקרבן מדינו, ומאחר דלא חישב בקרבן עצמו מחשבה המשנה את מהותו, אי"ז אלא מחשבה דמחשב בשעת הקרבת הקרבן ללא שום שייכות לקרבן עצמו, ואין בזה איסור דמחשב בקדשים.

ובאופ"א ילה"ק קו' זו, דאיסור מחשב בקדשים מחשבה שאינה נכונה, אינו איסור לחשב על הקרבן בשעת הקרבתו מחשבה שאינה נכונה, היכן שאינה מוגדרת כמחשבה בגוף הקרבן דהיא במהותה מועלת לשנות את הקרבן מעמידתו כקרבן, דאין לאיסור זה טעם כלל, דמה משמעות יש למחשבתו כדי שתהא אסורה, אלא איסור מחשבה בקדשים הוא קיים רק היכן דחישב מחשבה בגוף הקרבן, דבמהותה יש בכח המחשבה לשנות את הגדרת הקרבן, והמחשב בטעות למ"ד דלא הויא עקירה ופירושו דכדי דהמחשבה תהא קיימת כמחשבה הבאה לשנות את הקרבן במהותו, צריך דחשב מדעת לשם קרבן אחר, אך היכן דמחשב בטעות כה"ג אי"ז מחשבה דבמהותה היא מחשבה דבכחה לשנות את מהות הקרבן, ולהכי ל"ה עקירה, ומאותו הטעם ג"כ אין שייך דיהא אסור לחשב בטעות מחשבת שלא לשמו, כיון דמחשבה בעצמותה היא אינה מועלת לשנות את הגדרת הקרבן.

כב. וע"ע בהגהות בן אריה ובהג' מצפה איתן בב"ק שם דהקשו על השיטמ"ק דהוקשה לו מ"ט פירש רש"י דפיגל היינו דחישב מחשבת שינוי קודש, וכן האריך בזה הפני יהושע שם, והקשו דנראה מקור רש"י מהגמ' במנחות מ"ט, וצ"ע בזה, ואכ"מ.

לומר שלא לשמו, והא מה בכך דאתי לומר בטעות שלא לשמו^כ.

ועיקר דברי התוס' צריכין בירור, דנראה דאף למ"ד דבעלמא עקירה בטעות שמה עקירה מ"מ בכה"ג ל"ה עקירה, והיינו טעמא דהא מה דיש משמעות לפיו אף דלא כמחשבתו, ה"ט כדכתבו הראשונים בכמה מקומות (תוס' ערכין דף ה., ועוד מהראשונים) דאף אם בעיקרו של דבר יתכן דהחלות תחול אף ע"י מחשבה לחוד ללא דיבור, מ"מ היכן שמדבר חל החלות כפי דיבורו, ולפי"ז הכא דמחשבתו מגדירה את אמירתו כטעות וכמש"נ, א"כ אין סיבה שלא תחול החלות כפי שהיה בלבו דהקרבן יהא קרב כפי דינו.

ובאמת דבעיקר קו' התוס' יל"ע [ויסוד הקו' איתא ג"כ בגרי"ז (סטנסייל)], בהא דהוקשה לתוס' מ"ט בריש גיטין דהק' הגמ' דלמ"ד דלפי שאין בקי אין לשמו מ"ט אי"צ לומר בפני נכתב לשמו, ותרצינן דמשום דאי מפשר לה לדיבורא אתי למיגזייה, ולא מתרצינן דאי מצרכת ליה לומר בפני נכתב לשמו אתי למימר שלא

לזה, שאיני נהנה לזה ואמר לזה, לא אמר כלום, עד שיהיו פיו ולבו שוין, ע"כ, והיינו דכל החלויות החלים ע"י דיבור, היכן דאישתלי ואמר דבר אחר ממה שהיתה כוונתו, כה"ג ל"ח דיבור המבטא את מחשבתו כלפי הקדשת הקרבן, ולפיכך אין דיבורו ומחשבתו מועילים להחיל איזו חלות, [ויעו"ש בפ' הר"ש והרא"ש].

והכא נמי דאישתלי ואמר לשם קרבן אחר אי"ז מחשבה המועלת כלל להחיל חלות בקרבן, ואפי' למ"ד דעקירה בטעות שמה עקירה, היינו דווקא כגון היכן דטעה וסבר דקרבן זה הוא עולה, ולפיכך חישב עליו לקרבן עולה ולאחמ"כ נודע לו דהוא היה קרבן שלמים, דבכה"ג מה דחישב על קרבן זה לא היה בטעות ורק דסיבת מחשבתו היא מחמת טעות, ומשו"ה ס"ל לחד מ"ד דשמה עקירה, אבל הכא דעיקר מחשבתו היתה בטעות אי"ז מחשבה בקדשים כלל, ופשוט ג"כ דאין בזה איסור דמחשב בקדשים כלל, ומעתה ילה"ק מהו הא דכתבו התוס' דלכה"ג הוצרכו בי"ד לתקן ולומר דלא לומר לשמו דילמא אתי

♦ הערות והוספות ♦

כג. ובשלמא להראשונים דפירשו מתני' דהתם דהיינו דווקא היכן דאמר ענין אחר ממה שהיה בדעתו לומר, א"ש, דהתם דווקא דכה"ג ל"ח דיבור ומשו"ה אי"ז מחיל איזו חלות בדיבורו או במחשבתו, אבל הכא דמייירי בחישוב לומר מה שאמר ורק דהיה זה בטעות כה"ג חשיב דיבור הראוי להחיל חלות בקרבן, ומשו"ה חשיב מחשבת שלא לשמו בקרבן והר"ז מיחל.

אבל להראשונים (תוס' ערכין ה' ע"א, ד"ה אדם, ועוד מהראשונים) דס"ל דמצד עיקר דיבורו אף היכן שלא אמר ענין אחר ממה שהיה ברצונו לומר ל"ח דיבור, ורק דהיכן דאין לבו סותר לפיו בכה"ג לבו מפרש לדיבורו וחלין שניהם כא', ולפי"ז הכא דלבו ופיו אינם יכולים לפרש זה את זה כיון דהיה זה בטעות דמוכחת מעיקר הקרבן דחישב עליו, הדר דינא דמתני' דאין משמעות למה שאמר בפיו ולמה שחשב במחשבתו, ונמצא דאין כאן מחשבה לשנות את מהות הקרבן כל עיקר, ומה טעם הוצרכו רבנן לתקן דלא יאמר לשמו דילמא יבוא לטעות ולומר שלא לשמו.

לשמו, וכדכא, והק' הגרי"ז דלא דמי התם להכא, דהא דבעינן לשמה בקרבן הוא כדי להגדיר את הקרבן דקרב לשם קיום דינו, ומשו"ה בזה שפיר תקנו רבנן דלא יאמר לשמו ולהגדיר בזה את ההקדשה דנעשית לשמו, דילמא אתי לומר שלא לשמו, ועכשיו צורת הגדרת הקרבן לשמו אינה ע"י אמירת לשמו כי אם בעיקר מציאות הקרבן.

אבל בגיטין דהא דצריך לומר בפני נכתב לשמו הוא בתורת עדות על כשרות הגט, בכה"ג כאשר הק' הגמ' מ"ט אי"צ לומר בפני נכתב לשמו, ע"ז אין לתרץ דה"ט משום דדילמא אתי לומר בפני נכתב שלא לשמו, דסו"ס נמצא דאין עדות על כשרות הגט, דהא הריעותא דדילמא אתי לומר דנכתב שלא לשמו אי"ז חשש דריעותא בעיקר הגט כי אם בעדות על הגט, וא"כ הגדרתו של הגט כעומד לפנינו כגט דמקוים, אינו משתנה בין אם צריך לומר בפני נכתב לשמו ובין אם נתקן דלא לומר בפני נכתב לשמו, ונמצא דאין עדות קיום על הא דהגט נכתב לשמו, ומהו הא דהוקשה לתוס' דמה טעם התם בגיטין לא מתרצינן דהא דלא תקנו לומר בפני נכתב לשמו הוא משום דא"כ אתי לומר בפני נכתב שלא לשמו.

טז

הרשב"א והקרא"א במנחות מ"ט - וביאור דבריהם

ונראה בביאור כוונת דברי התוס', בהקדם הא דמצינו ברשב"א במנחות מ"ט בסוגיא דעקירה בטעות, דאיתא בגמ' התם דתני רבה בר בר חנה קמיה דרב כבשי

עצרת ששחטן לשום אילים כשרין ולא עלו לבעלים לשם חובה, אמר ליה רב עלו ועלו, אמר רב חסדא מסתברא מילתיה דרב בכסבור אילים ושחטן לשום כבשים שהרי כבשים לשום כבשים נשחטו, אבל כסבור אילים ושחטן לשום אילים לא, [משום ד] עקירה בטעות הויא עקירה, ורבה אמר עקירה בטעות לא הויא עקירה, ופירש"י דכבשים לשום אילים היינו דאמר הריני שוחטן לשום אילים, ובפשטות המכוון הוא דטעה ואמר לשם אילים בפירוש.

והק' הרשב"א - וכה"ק הקרא"א שם - דא"כ מהו הא דקאמר רב חסדא דמסתברא מילתיה דרב בכסבור אילים ושחטן לשם כבשים, ואיך אפשר לפרש כן דברי רב, והא דבריו דרב הם היכן דאמר בפירוש דמקריב הקרבן לשם אילים, ואיך אפשר לפרשו דמיירי דכסבור אילים ושחטן לשם כבשים, ות"י הרשב"א - דמפרש לשם לא דאמר בפיו, אלא לשם אילים שבלבו ומחשבתו שהיה סבור שהם אילים ואעפ"כ אמר לשם כבשים, הילכך קאמר דהא דעלו משום דכבשים בכבשים נשחטין, ר"ל שהם כבשים ואמר בפיו לשם כבשים, הילכך כשרין דמשום טעות דלבו דחושב שהם אילים לא מפסלי, עכ"ד.

והקרא"א כתב כע"ז בתוספת קצת, דהא דתני דאשם שחטן לשם אילים, היינו שדימה שהם אילים ושחטן לפי דעתו בשינוי השם, ובאמת הם כבשים, ג"כ לא עלו לו, כיון דהאמת במחשבתו הוא, אבל אם שחט ג"כ לשם אילים אע"ג דבטעות היה שדימה שהם אילים הוי עקירה וכו', ע"כ תמצית דבריו דהקרא"א, יעו"ש במש"כ

באורך בענין זה, [וע"ע בחזו"א או"ח סי' קכ"ד (על דף ע"ג ב) מש"כ בזה, ואכ"מ].

וצ"ב תירוצם, דאף דבאמת הן כבשים ושחטן לשם כבשים, אך מה דהוא חישב לשם כבשים היה זה בטעות בשינוי, דהוא היה סבור דקרבתו זה הוא קרבן דאילים וחישב עליו דיהא קרב בתורת קרבן דכבשים, ומחשבת שינוי בקרבן היא סיבה לפסלו, ומ"ט אמרינן דכיון דאליבא דאמת קרבן זה הוא קרבן כבשים וחישב עליו לשם כבשים, משו"ה אין משמעות למה דבליבו ומחשבתו היה סבור דהוא קרבן אילים, והרי הוא הקריב הקרבן בתורת קרבן אילים, [וע"כ מיירי דאמר בפירוש דלפי מחשבתו קרבן זה הוא קרבן כבשים, דבלא"ה אין ממש במחשבתו דהקרבתו הוא קרבן אילים, דהא מחשבתו סותרת לפיו ודברים שבלב אינם דברים], וזה טעם לפסול הקרבן ככל מחשבות דפסול, ואטו כדי דתהא המחשבה פוסלת הקרבן צריך דיחשב על הקרבן כדי לשנותו, ודאי דאינו כן^{יד}, אלא סגי במה דיש במחשבתו דהקרבתו יהא קרב בתורת קרבן מסוים דבאמת זהו דלא כדין קרבן המחויב בו.

ונמצא לפי"ז דהכא ישנה מחשבת שינוי קודש כשאר מחשבת שלא לשמה הפוסלת בקדשים, אא"כ נימא דכיון דמה שהוא טעה וחשב דהוא קרבן אילים היה זה בטעות, הוי עקירה בטעות ולא שמה עקירה, אך להדיא אמרינן בגמ' דדין זה דכסבור אילים ושחטן לשם כבשים כשר,

הוא אינו תלוי במחלוקתם דר"ח ורבה בדין עקירה בטעות, ועוד דהא הכא איירינן בשיטת ר"ח והוא גופיה אמר דעקירה בטעות הוי עקירה, והדרא קו' לדוכתה, דמ"ט מחשבה כזו אינה פוסלת בקרבן, ומה תירצו הרשב"א והקרבן אורה על קושייתם.

והנראה מכוון בדבריהם הוא, דבאמת כבר יסדו רבותינו דאין קרבן משתנה מהגדרתו כקרב לשמו באמצעות מחשבה על הקרבן לחוד, ורק דשייך להעמיד הקרבתו באופן דהקרבתו קרב עם מחשבת שלא לשמו, וזה נעשה באמצעות מחשבת שלא לשמו בהקרבתו, [ומחמת כן כתב החזו"א דנמצא הקרבן קרב שלא לשמו, והגרי"ז ודעימיה כתבו דנמצא דהקרבתו קרב עם פסול בהקרבתו, וכנתבאר בסימן ב'^ז], דהיא מועלת לשנות הגדרת ההקרבה מחמת שהיא מחשבה על העמדת הקרבן במצב אחר.

ובין דכ"ה נמצא דמחשבה המועלת לשנות בקדשים, אינה מחשבה דמהותה שינוי הקרבן מכמות שהוא, אלא צריך מחשבה המתייחסת כלפי העמדת הקרבן באופן אחר מכפי דינו, וזה שייך או ע"י דמחשב על הקרבן מחשבת שינוי, או ע"י דמחשב על הקרבן דיהא קרב כדין קרבן אחר מהדין קרבן דמחויב להיעשות בו אליבא דאמת, דבין כך ובין כך נמצאת המחשבה מתייחסת כלפי העמדת הקרבן באופ"א מכפי דינו.

כל כך שנותן גט לאשה זו שנכתב לשמה ואומר שלשם אחרת נכתב, ואף אם יהא מי שיאמר כן אין לזה משמעות, דזה אינו מעמיד את הגט במצב אחר מכמות שהוא, ולכל היותר יתקן דבריו לאחמ"כ ויאמר דטעה ונתכוין לומר דהגט נכתב לשמו, ויהא נאמן, כיון דהעדות דהגט נכתב שלא לשמו אין לזה משמעות לפסול הגט, כיון דאמר זה בטעות ומסתבר לומר דטעות היא.

אבל בקדשים פעמים שטועה וסבור שהוא קרבן אחר ומחשב לשם אותו הקרבן, ואין מחשבתו בטעות אלא מחמת טעות, דכיון דסבור שהוא קרבן אחר נמצא דלפי דעתו הוא מחשב על הקרבן מחשבה נכונה, ועקירה בטעות אינה אלא היכן דאילו היה יודע דהוא כבשים היה מחשב לשם כבשים וכיו"ב, דנמצא דמחשבתו אינה אמת, אבל הכא מיירי בכגון דמחשב על הקרבן לשם קרבן אחר, וזהו רצונו וכוונתו אליבא דאמת דזו תהיה הגדרת ההקרה, ורק דהטעם דזהו רצונו הוא מחמת טעות, ובכה"ג אין במחשבתו שום ריעותא.

והא דלא חשיב ריעותא במחשבתו, הוא משום דדין עקירה בטעות אינו שייך אלא היכן דמה דהוא רוצה ומכוין דקרבן זה ייקרב כדין קרבן פלוני זהו מחמת טעות, דנמצא עיקר רצונו בטעות, וממילא אין משמעות למחשבתו ליתפס על הקרבן לשנותו, אבל הכא דרצונו הוא אליבא דאמת, והטעות היא באיזה ענין המוקדם לרצונו, בכה"ג שפיר מועלת מחשבתו

ומשו"ה בדימה בלבו שהם אילים ושחטן לשם כבשים ובאמת הם כבשים, כה"ג לא חשיב שינוי השם, דמחשבתו לא היתה על העמדת הקרבן באופ"א מכמות שהוא אליבא דאמת, אלא דהוא טעה וסבר דבמחשבה זו הוא משנה את הקרבן מכמות שהוא, אך אין בכך כלום, דסו"ס אין מחשבתו מעמידה את הקרבן באופ"א מכמות שדינו מחייב, ואין משמעות לטעות כזו לגבי לשנות הקרבן משם הקרבן הקיים בו, דכדי לשנות את הקרבן משמו צריך דהמחשבת שינוי שעל הקרבן, תהא מחשבה על גוף הקרבן, דבמהותה ועצמותה היא מחשבה המעמידה את הקרבן ומגדירו באופ"א מכפי דינו, ומה דהוא חושב לשנות דאי"ז אמת אינו מגרע, דכוונת מחשבתו אינה סיבה לעקירת שם הקרבן, אלא מחשבתו מצד עצמה דהיא הנתפסת בקרבן, והכא מחשבתו הנתפסת בקרבן היא אינה מחשבת שינוי הקרבן מדינו, ושפיר אמרינן דכשר הקרבן, כ"נ כוונת הרשב"א והקר"א.

יז

ישוב דברי התוס' ד"ה אתנו

והשתא נראה בביאור תירוצ' התוס', דהטעם דבגיטין לא הוצרכו לתקן כן, דמי הוא שוטה כל כך שנותן גט לאשה זו שנכתב לשמה והוא אומר שלשם אחרת נכתב, אבל אדם השוחט קרבן פעמים שטועה וסבור שהוא קרבן אחר וכן המקבל ומוליך זורק.

והיינו דבגיטין אין טעם לתקן דלא יאמר בפני נכתב לשמו, דמי הוא שוטה

לשנות הקרבן ולהגדירו כקרבן הקרב לשם מה דחישב עליו, ושפיר הוצרכו לתקן דלא יפרש בדבריו דהקרבן קרב לשמו, דשמא יבא לטעות ולומר דקרב לשם קרבן אחר ויפסל הקרבן.

ונתיישבו היטב הקו' דהקשינו למעלה בתירוץ התוס' כלפי הריעותא דעקירה בטעות.

ואף מה דהקשינו למעלה בשם הגר"ז דמה הוקשה לתוס' מסוגיין על הסוג' דריש גיטין לגבי דין עדות על שהגט נכתב לשמו, והרי בגט אם לא יאמר דהגט נכתב לשמו נמצא דלא היה עדות קיום על הגט, ודווקא לגבי זבחים אמרינן טעם זה, דמאחר ותקנו רבנן דלא יאמר לשמה שמא יבוא לטעות, ממילא חסרון האמירה לשמה מהווה ריעותא בהקרבה, דזו צורת ההקרבה, ע"כ הקושיא דהקשינו בסוף אות ט"ז בשם הגר"ז.

ולהנתבאר א"ש קושיית התוס', דהרי הטעם דבזבחים הקרבן כשר אף דאינו אומר לשמה, הוא משום דאמנם צריך להגדיר את הקרבן באופן חיובי כקרב לשמו, אך הצורה דקרבן קרב ממילא לשמו הוא לפי הצורה דניתן להקריבו, וכיון דתקנו חכמים דלא לימא לשמו ממילא שפיר קרב הקרבן עם מחשבת חיובית להגדרת הקרבן כקרב לשמו, ואף ללא

אמירה בפירוש, כיון דזו הצורה דמקריב קרבן לשמו, וטעם זה ניתן לאמרו אף בגיטין, דהצורה להביא את הגט ולהעמידו בצורה מקוימת היא כפי שניתן להעמידו, ואם היו חכמים מתקנים שלא לומר בפירוש דהגט נכתב לשמו שמא יבוא לומר שלא לשמו, א"כ ממילא זו היתה צורת קיום הגט והעמדתו לפנינו כגט מקוים, ושפיר דימו התוס' תרוויהו להדדי.

יח

ביאור העולת שלמה - וישוב הרמב"ם עפ"י

והעולת שלמה כתב לבאר באופן אחר את תירוץ התוס', דאין כוונת התוס' לומר דחיישינן שמא יבא הכהן לטעות ולומר שלא לשמו ובזה יפסול את הקרבן, אלא בכה"ג לא יפסל הקרבן כיון דהוי עקירה בטעות, וכוונת התוס' דחיישינן שמא מחמת אמירתו של השוחט לשם אותו קרבן שטעה יסמכו שאר הכהנים על דבריו ויסברו דזהו האמת, ויבאו לידי קלקול בכך דישנו מדיני הזריקה של הקרבן או דישנו מדין האכילה של הקרבן, ובזה יפסל הקרבן^{כה}.

ולדבריו התקנה היא רק שלא יאמר בפה דיהא הקרבן קרב לשמו, אבל במחשבה בעלמא לא תקנו דלא יחשב לשמו, דהא אין חשש שיבאו כהנים אחרים

♦ הערות והוספות ♦

כה. ולפי"ז דווקא בשינוי קודש יש לחוש לשינוי בדיני הקרבן, דבשינוי בעלים אין לחוש, דהרי אין חילוק בדיני הקרבן מחמת בעליו, מלבד מנחת כהן דכליל תהיה אך כלל הקרבנות אין בהם חילוק, ונמצא דהא דתקנו חכמים זהו רק משום שינוי קודש ולא משום שינוי בעלים.

וצ"ע דבשלמא לתוס' דס"ל דפסול מחשבה דקדשים הוא ע"י דיבור, אתי שפיר הא דלא חיישינן שמא יחשב שלא לשמו, כיון דאף אם יחשב כן לא תהא מחשבתו פוסלת הקרבן, אבל לשיטת הרמב"ם בפ"ג (ה"א) דאף מחשבה בלב מועלת לפסול בקדשים, א"כ מה מועיל הא דתקנו חכמים דלא יאמר בפה לשמו, והרי עדיין יש לחשוש שמא יחשוב בלבו לשמו ויבוא לחשוב שלא לשמו, ויפסול הקרבן, ומה הועילו חכמים בתקנתם.

ולפי מש"כ העולת שלמה בביאור התוס' א"ש, דלעולם אין החשש שמא אותו הכהן ששוחט יטעה ויאמר שלא לשמו ויפסול בזה את הקרבן, כיון דהיא עקירה בטעות ולא הויא עקירה, ורק דחיישינן שמא כהן אחר יבא לסמוך על טעותו ויזרוק הדם לשם קרבן זה, וחשש זה שייך רק במחשבה בפה ששוחט לשמו, דאם יטעה ויאמר שלא לשמו ישמע כהן אחר ויבוא לטעות, אבל היכן דמחשב בלב ואין כהן אחר יודע מה שבלבו, בכה"ג אין טעם לתקן דלא יחשב לשמו, דמצד מחשבתו אין פסול כיון דהיא עקירה בטעות, ומצד טעות אחרים ג"כ אין לחוש כיון דאינם יודעים מה שבלבו, ושפיר פסק הרמב"ם דצריך השוחט לחשב בלבו לשם ו' דברים וכו', והוא ביאור נכון ברמב"ם.

לטעות, ולא חיישינן לטעות הכהן מצד עצמו דהוי עקירה בטעות, וכבר נודע דנחלקו בזה הראשונים, דמפשטות לשון רש"י בדף מ"ו: (ד"ה אף וד"ה שהוא) משמע דהתקנה היא שישחט סתם, וכתב הזבח תודה (לקמן מ"ו: ד"ה לשם) דלפי"ז אף רבנן דנחלקו אין מחלוקתם בדין אמירה לשמו אלא בדין מחשבה לשמו, דלרבנן סגי במחשבתו ואי"צ דיבור, ולר' יוסי תקנו דאף לא יחשב לשמוי', ונחלקו בזה הראשונים ויבואר במקומו אי"ה ובל"ג.

ולפי דרכו של העולת שלמה בתוס' נמצא דלא כרש"י, אלא דאף לר' יוסי התקנה היתה דלא יאמר בפה דשוחט לשמו אבל במחשבה שפיר מחשב לשמו, ולפי"ז לרבנן אף צריך לומר בפה דשוחט לשמו, וכ"כ הקרן אורה (בסוגיין, בדברי התוס') והאחיעזר (ח"ב, יו"ד סי' ד') ועוד אחרונים.

ועפ"ז ראיתי (בספר זבח טוב) לבאר באופן נפלא את שיטת הרמב"ם, דהנה הרמב"ם בפ"ד ממעה"ק (הי"א) פסק-וצריך שתהיה מחשבתו בשעת שחיטת העולה לשם ששה דברים וכו', ונודע להקשות דאין פסק הרמב"ם דצריך שתהיה מחשבתו לשם ששה דברים, והרי אתנו בי"ד דלא לימא לשמו, והרדב"ז שם ביאר דהרמב"ם ס"ל כשי' תוס' דהתנאי בי"ד היה דלא יאמר בפה דשוחט לשמו, אבל אכתי צריך לחשב בלבו לשמו.

♦ הערות והוספות ♦

כו. ובדברי רש"י בסוגיין בב' מקומות (בד"ה שלא, ובד"ה שתנאי) נראה דלרבנן צריך שיאמר בפירוש לשמו, וצ"ע.

יט

ביאור השו"ט ברש"י פסחים ע"ג:

עוד רגע אחד אדבר, רש"י בפסחים דף ע"ג: (ד"ה אלא אמר ר"פ) כתב- אלא אמר רב פפא - לעולם לא בעי עקירה, וסתמיה שלמים - והא דקתני עלה דמתניתין בחול ישרף מיד, ר' אליעזר הוא, ומשום דשלמים הוא, 'וכגון דשחטיה בהדיא לשם פסח', ור' אליעזר לטעמיה, דאמר בפרק תמיד נשחט (ס"ב:) שלמים ששחטן לשם פסח פסול, ע"כ, ומהא דכתב רש"י דמיירי דשחטיה בהדיא לשם פסח, משמע דאם שחט בסתמא שלמים הוה, ואע"ג דסבר השוחט שהוא פסח מ"מ לא אמרין דסתמא כמו שהוא שוחט לשם פסח.

והק' המהרש"א שם- הלשון מגומגם קצת, דודאי בהכי איירי דשחטו לשם פסח, שהרי לא נודע לו עדיין שמשכו בעלים כו', ע"כ.

והחכם צבי (סי' ק"ס) תמה על המהרש"א, וז"ל- חוץ מכבודו נראה שלא עמד על כונת רש"י והסוגיא, דודאי עד הכא איירינן בשוחט סתם ולא הזכיר לא פסח ולא שלמים, וכאותה ששינוי אף מי שלא היה בלבו לשם א' מכל אלו כשר, וכל

הפלפול של הסוגיא עד השתא היא בשוחט סתם, ומספקא לן אם הוא פסח פסול או שלמים פסולין, ואין צורך כלל לומר שהזכיר בפירוש פסח, אבל רב פפא חדית לן דמיירי באומר בפירוש לשם פסח והרי זה כשוחט שלמים לשם פסח, ולעולם בשוחט סתמא שלמים נינהו, ודו"ק, ע"כ.

והחזו"א (או"ח סי' קכ"ד, לדף ע"ג ב) כתב על פירוש רש"י- ומיהו לולא פירוש רש"י י"ל דהא דסתמא כשר היינו כשידע השוחט את שם הקרבן אלא שלא חשב לשמו בשעת עבודה, אבל כשטועה בשם הקרבן י"ל דסתמא הוי כפירושו לשם קרבן שהוא כפי מחשבתו, וזה דעת הרש"א [-הנ"ל], ולפיכך דקדק בלשון רש"י ז"ל, והח"צ דבר קשות על הרש"א ז"ל בזה, ולפי המבואר דברי הרש"א מבוארין וכו', עכ"ד, ולהנתבאר סברת החזו"א מבוארת היטב.

עוד יש לנו לבאר ענין כל העושה ע"ד הראשונה הוא עושה, וכן הא דיוכיח סופו על תחילתו, ויתבאר אי"ה לקמן בפרק שלישי (בדף מ"א:), ועוד יש להאריך בדין סתמא בפסח ויתבאר אי"ה בסימן י"ג, ובדין סתמא בחטאת ויתבאר אי"ה בסימן י"ד.

סימן ד

ביאור הסוגיא דמינה מחריב בה (ג-ג:)

א

הצעת הסוגיא

בזבחים דף ג איתא - תו רמי [רבא] מילתא אחריתי, מי אמר רב יהודה אמר רב חטאת ששחטה לשם עולה פסולה שחטה לשם חולין כשירה, [פירש"י - לשם חולין כשירה - קס"ד סברא ידידה היא, כדמפרש דמינה מחריב בה דבר שהוא מינו מועיל בו לעקור את שמו], אלמא דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה, [פירש"י - דלאו מינה - כגון חולין שאינו מין קדשים לא מחריב בה, ואין שמו נתפס על הזבח לעקור שמו ממנו], ורמינהי כל הגט שנכתב שלא לשם אשה פסול ואפי' לשם עובדת כוכבים נמי פסול, ושני גט דל עובדת כוכבים מינה הוה ליה סתמא וסתמא פסול [פירש"י - דל עובדת כוכבים מינה - ואימא נמי דלאו מינה לא מחריב בה, אפילו הכי פסול, דהוה ליה סתמא דמיהו לאו לשם אשה זו נכתב], קדשים דל חולין מינייהו הוה ליה סתמא וסתמא כשירים [פירש"י - דל חולין מינייהו - כדסבירא לן דלא חייל ולא מחריב ביה דלא מינה הוה, הוה להו שחוטין סתם ואמרן לעיל סתמא כשירה].

ורמא מילתא אחריתי, מי אמר רב יהודה אמר רב חטאת ששחטה לשם עולה פסולה שחטה לשם חולין כשירה, אלמא דמינה מחריב בה דלא מינה לא מחריב בה, והתניא תוכו ולא תוך תוכו ואפי' כלי שטף

מציל, ושני עשו חולין אצל קדשים כמחיצה אצל תנור, מה מחיצה אצל תנור לא מהניא לה כלל אף חולין אצל קדשים לא מהניא ליה כלל, [ופירש"י - הכא עשו חולין אצל קדשים כו' - כלומר לעולם דלאו מינה לאו מחריב ביה, וכלי שטף אצל כלי חרס מינה הוא, דהא מנא והא מנא, אבל חולין אצל קדשים הוי דלאו מינה, כמחיצה אצל תנור דאמרין ביה לקמן דלא מהניא ביה להיות חציצה בין שרץ לאוכלין, כדאמרן דלאו מינה לא מחריב בה], דתנן תנור שחצצו בנסרים או ביריעות ונמצא שרץ במקום אחד הכל טמא, כוורת שהיא פחותה ופקוקה בקש ומשולשלת לאויר התנור, שרץ בתוכה התנור טמא שרץ בתנור אוכלין שבתוכה טמאין, [ופירש"י - והיינו דאמרן דלא מינה כגון מחיצה לא מחריב בה לבטל שם תוכו ממנו], ורבי אליעזר מטהר, אמר רבי אליעזר קל וחומר אם הציל במת החמור לא תציל בכלי חרס הקל, אמרו לו לא אם הציל במת חמור שכן חלוקה באוהליו, תציל בכלי חרש הקל שאין חלוקין באוהליו.

התינה לרבנן [פירש"י - דאמרי מחיצה לא מצלא, איתא לדרב דאמר דלאו מינה לא מחריב ביה], לרבי אליעזר מאי איכא למימר, ר' אליעזר קל וחומר קאמר [פירש"י - ר' אליעזר ק"ו קאמר - לעולם בעלמא ר' אליעזר כרב סבירא ליה, כגון חולין וקדשים, אבל לענין מחיצה מקל

לא מחריב בה, והוא כלל הנאמר לאו דווקא במחשבת שלא לשמו בקרבן, אלא אף בעניני טומאה וטהרה, כבר נתבאר דין זה בר"ן בחידושו עמ"ס ראש השנה דף כ"ז. (ובחידושו על הרי"ף שם, דף י"א ע"ב מדפי הרי"ף) דמיירי התם בדין תוקע לשיר.

וה"ל הר"ן - וכך נראה לי בטעמו של דבר, דנהי דאמרינן דמצוות אין צריכות כונה והתוקע לשיר יצא, דווקא תוקע לשיר שהוא חול ואין כונתו בה כונה של כלום, ולפיכך אינה מעכבת מלחול מצוה באותה תקיעה, אבל מי שמתכוין בתקיעתו למצוה אחת אינה עולה לה תקיעתו למצוה אחרת, ומשום הכי תנן דהשומע מן המתעסק לא יצא, ואפילו למאן דאית ליה מצוות אינן צריכות כוונה, לפי שהמתעסק היה מכוין למצוה לחנך את התינוקת ולפיכך אין מצוה אחרת חלה עליה, משא"כ בכוונת חול שאינה מעכבת מצוה דלאו בת מינה היא, ודמיא האי מלתא למאי דאמרינן בריש זבחים דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה, ומשך בשניה כשתים נמי, כיון דלתקיעה אחרת היה מכוין, אעפ"י שלא עלתה לו, אפי' הכי כוונתו מעכבת שאינו יוצא ידי תקיעה בסוף הסימן, ע"כ, וכע"ז הרשב"א בחידושו לר"ה דף ל"ד.

והיינו דהא דאמרינן דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה, הכוונה בזה היא דלגבי מחשבה של הגדרה דלאו מינה אין לה משמעות להגדיר את העשייה אחרת ממה דהמעשה בעצמותו נעשה בצורתו, ומש"ה אין זו ריעותא בקרבן ובתקיעה וכן לגבי טומאה וטהרה.

ובגדר הא דאמרינן דלאו מינה לא מחריב

וחומר יליף, כיון דבמת החמור מצלא קל וחומר לכלי חרס הקל, שהשרץ קל מן המת], אי הכי התם נמי לימא קל וחומר קדשים מחללין קדשים חולין לא כל שכן, אלא טעמא דרב כרבי אלעזר, דאמר רבי אלעזר מאי טעמא דרב ולא יחללו את קדשי בני ישראל את אשר ירימו לד', קדשים מחללין קדשים ואין חולין מחללין קדשים, אלמא אתא קרא אפקיה מקל וחומר הכא נמי ליתי תוכו לפקיה מק"ו, האי תוכו מיבעי ליה וכו'.

רב יוסף בר אמי רמי שינוי קודש אשינוי בעלים ומשני, מי אמר רב חטאת ששחטה לשם חטאת כשירה לשם עולה פסולה, אלמא דלאו מינה מחריב בה דמינה לא מחריב בה, והאמר רב חטאת ששחטה על מי שמחויב חטאת פסולה על מי שמחויב עולה כשרה, אלמא דבר מינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה, ומשני התם ושחט אותה לחטאת אמר רחמנא והרי חטאת לשם חטאת נשחטה, הכא וכפר עליו כתיב, עליו ולא על חבירו, חבירו דומיא ידידיה שמחויב כפרה כמותו, [פירש"י - הכא - בשינוי בעלים פסולה נפקא לן מעליו ולא על חבירו, והילכך חבירו דומיא ידידיה דבר מינה הוא דמחריב ביה לבטולי שמיא], וכו', ע"כ, ובעיקר פירוש הסוגיא יל"ע בשו"ת זכרון יהודה - לר"י בן הרא"ש - סי' ע"א (אות ג), וצל"ע בפירוש דבריו שם.

ב

כמה קו' בסוגיא

והנה עיקר הדין המבואר בסוגיא דישנו כלל דמינה מחריב בה דלאו מינה

בה האריכו בזה האחרונים ויבואר להלן אי"ה, ובראשונים מצינו בזה לכאור' דברים מחוורים, דהנה בר"ן הנ"ל מבואר דאין זו מחשבה השייכת לדבר, ולכך אי"ז הגדרה שונה בקרבן, ולפיכך אין זו מחשבת פסול כלל, וברש"י פירש דלא מחריב בה היינו דאין שמו נתפס על הזבח לעקור שמו ממנו, והוא כר"ן הנ"ל דאין משמעות למחשבה זו כלל כלפי הגדרת הזבח באופ"א, ובקרבן אורה בסוגיין כתב כן בפירוש דלמאי דס"ד דהא דמחשבה לשם חולין לא מהני לפסול הקרבן הוא משום דלאו מינה לא מחריב בה, א"כ הא דמחשבה זו אינה פוסלת ה"ט דלאו מחשבה היא כלל.

וזה צ"ב דמאחר דאי"ז מחשבה המגדירה את הקרבן כלל, א"כ מהו הא דהק' הגמ' מהא דתנן כל הגט שנכתב שלא לשם אשה פסול ואפי' לשם עובדת כוכבים נמי פסול, והא מאחר דמחשבת דלאו מינה אי"ז מחשבה המגדירה את הקרבן כלל, והוא משום דאי"ז מחשבה השייכת לקרבן כלל, והוי כמחשב מחשבה דאינה שייכת לקרבן בשעת הקרבנות, וכן גבי גט, א"כ אכתי הוי קרבן דקרב וגט דנכתב בסתמא, דבגט סתמא פסול ובקרבן סתמא כשר, ואף דהכי מתרצינן מ"מ הוא תמוה מה הוקשה לגמ', והא הוי כמחשב על ענין אחר בשעת

ההקרבה דודאי דאי"ז עוקר את התורת סתמא דהקרבן, וכמו"כ קשה מה הס"ד דמחשבה דלאו מינה אף דאינה מועלת להגדיר את הקרבן באופ"א ולעקור שמו הראשון ממנו, מ"מ מועלת מחשבה זו לגבי דהקרבן לא יהא קרב בתורת קרבן לשמה.

ואף אי"ז סיבה לעקור את סתמא דהקרבן דקאי לשמה, כיון דהא דאמרינן דסתמא לשמה קיימא, לאו היינו דבסתמא אמדינן דעתו דהוא מקריב את הקרבן לשמו, אלא דצורת הקרבן דקרב לשמו, ולכך היכן דמקריב בסתמא מציאות הקרבן היא דהוא קרב לשמו, וכיון דכ"ה אף דהכא הוא מחשב מחשבת חולין מ"מ אי"ז סיבה לכך דהקרבן לא יהא קרב בתורת סתמא לשמו, כיון דלא הגדיר את הקרבן בהגדרה חיובית אחרת מכמות שהוא קיים, ושפיר יש לו להיות כשר כדין קרב לשמו.

[ובאמת יעוין בשפת אמת דהקשה על תירוצ' הגמ', דקצת קשה לפי טעמא דרבא דלעיל דקדשים סתמא לשמן קאי, א"כ הכא דפי' להדיא לשם חולין איך נימא בזה סתמא לשמן קאי, ועמד בצ"ע, ולפי המבואר ברש"י ובר"ן בהגדרת דין זה דלאו מינה לא מחריב בה, א"כ לק"מ קושייתו ואדרבה צ"ע מה הוקשה לגמ', וכנתבאר].

וע"כ צ"ל דאף דמחשבה דלאו מינה היא

♦ הערות והוספות ♦

א. וע"ע בשיטמ"ק בדף ט: (ד"ה חטאת ששחטה) דפירש הא דאמרינן התם אמר רב משמיה דמבוג חטאת ששחטה על מי שמחויב חטאת כנחשון כשרה מ"ט חטאת נחשון עולה היא, ופירש השיטמ"ק - ולא בר מינה, ולא הוי שינוי בעלים, ע"כ, וצ"ע מה ענין לאו בר מינה להתם, וצ"ע, ואי"ה ובל"ג יתבאר במקומו בסיומן ט"ו באורך.

מחשבה דאינה נתפסת על הדבר לעקור שמו ממנו, מ"מ לאו היינו דמחשבה זו אינה מחשבה דמגדירה את הקרבן, אלא מחשבה זו היא מחשבה דבכחה להגדיר את הקרבן, ורק דמחשבה זו אין בכחה לפסול את הקרבן ולהעמידו כקרב בתורת ענין אחר, וכן בגט אין מחשבה זו מועלת לפסול את הגט דיהיה חספא בעלמא, ובזה שו"ט הגמ'.

וזה מילתא דתמיהה, דאיך יתכן דמחד גיסא אנו אומרים דכיון דמחשבה זו היא מחשבה דאינה מגדירה את הקרבן באופן אחר מכפי דינו, משו"ה אין מחשבה זו פוסלת את הקרבן, וכן את הגט, וה"ט דמאחר דמחשבה זו אינה מגדירה באופ"א, ה"ז כמחשב מחשבה בענין אחר בשעת הקרבת הקרבן, דמחשבה זו אין לה משמעות בהגדרת הקרבן כלל, ומאידך גיסא אמרינן דמחשבה זו מועלת לגבי דהגדרת הדבר לא תהא כפי פשטותו הקיימת בסתמא, וזהו דבר דאי אפשר, דכיון דמחשבה זו אינה שייכת לקרבן איך היא עוקרת את הקרבתו מההגדרה דהקרבן מוגדר בסתמא.

עוד צ"ע בעיקר מה דכתב רש"י הנ"ל דהיכן דמחשב מחשבת דלאו מינה 'אין שמו נתפס על הזבח לעקור שמו ממנו', דמה טעם הוצרך להא, ותיפוק ליה דהיכן דמחשב מחשבה דלאו מינה אי"ז מחשבה כלפי הקרבן, ואי"ז רק דאין שמו נתפס על הזבח לעקור שמו ממנו, אלא דלא חישוב על הקרבן כלל.

ועוד יל"ע לשיטת רש"י בעיקר הא דאמרינן דהא דשחט לשם חולין

כשירה הוא משום דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה, והא לפי המבואר ברש"י דבשוחט לשם חולין אין שמו נתפס על הזבח לעקור שמו ממנו, א"כ אין זה תלוי בהא דהוא מינה או אינו מינה, אלא עיקר החילוק הוא בין חולין ובין קדשים, דבקדשים שמו חל על הזבח לעקור שמו ממנו, ובחולין אין שמו חל על הזבח לעקור שמו ממנו משום דבמקום דהוא חולין אין שמו חל על הזבח, ומ"ט תלינן בהא דמינה ולא מינה.

ואע"ג דבגמ' בע"ב דמחלקת בין חטאת ובין שלמים וכו', בזה שפיר שייך לשון זו דמינה ודלאו מינה, אמנם הכא דהוא עיקר הסוגיא, אין לשון זו מתאמת לעיקר החילוק, דעיקר החילוק הוא דבכה"ג אינו חל, משום דהיא מחשבת חולין, ובמחשבת חולין אין שמו נתפס על הזבח לעקור שמו ממנו, ומה טעם נקט לשון זו דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה.

[ויש] מהאחרונים דכתבו לחדש דהא דדנה הגמ' לפסול בשוחט לשם חולין, אי"ז כשאר פסול מחשבה שלא לשמו, אלא הוא דין פסול חדש, דמחשבה לשם חולין, דהיא מחשבה על כך דהקרבן יהא קרב שלא לשם קרבן כלל, ומחשבה זו היא פוסלת הקרבן, אך כיון דלאו מינה משו"ה דנה הגמ' דאפשר דאין למחשבה זו משמעות כלל לחול על הקרבן לפוסלו, ומחמת קוצר השגתי לא זכיתי להבין ענין פסול מחודש זה, ומהיכי תיתי לחדשו, ואולי כוונתם דהוא פסול בעיקר המעשה שחיטה לשם חולין, וצ"ע.]

ג

קו' לפי הרש"י והר"ן בקו' הגמ' מהא דתנור ודכלי שטף מציל וכו'

עוד ילה"ק לפי שיטת הרש"י והר"ן, לדבריהם צ"ע בהא דמקשינן בגמ' מהא דתנור שחצצו בנסרים או ביריעות ונמצא שרץ במקום אחד הכל טמא, כוורת שהיא פחותה ופקוקה בקש ומשולשלת לאויר התנור שרץ בתוכה התנור טמא, שרץ בתנור אוכלין שבתוכה טמאין, ור' אליעזר מטהר, אמר ר"א ק"ו אם הציל במת החמור לא תציל בכלי חרס הקל, אמר לו לא אם הציל במת חמור שכן חולקין אהלים תציל בכלי חרס שאין חולקין באהלים, ומקשינן מהא דהתינח הא דאמרן דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה לרבנן דמה"ט ס"ל דלא אמרינן ק"ו, אך לר' אליעזר דאמר מחיצה מצלא מטעם ק"ו ואע"פ דלאו מינה מאי איכא למימר וכו'.

ולפי מה דמבואר ברש"י ובר"ן דהא דאמרינן דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה, היינו דכיון דמחשבה זו אין בכחה להגדיר את הקרבת הקרבן דהוא קרב בתורת קרבן אחר, לפיכך אין

משמעות למחשבה זו והוי כמחשב מחשבה בענין אחר בשעת העבודה דאינה כלום, א"כ צ"ע דשפיר יש לחלק בין קרבן ובין מחיצה בכלי, דגבי מחיצה בכלי כיון דהוא דין מחיצה מציאותי, אף דצריך דיהא משמעות של מחיצה לגבי תורת אהל, מ"מ בהא שפיר יש לומר דס"ל לר"א דאף דבעלמא דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה, הכא כיון דיש מחיצה דבמק"א לגבי מת הוי מחיצה משו"ה שפיר הוי מחיצה לחלוק, דיש משמעות למחיצה זו כלפי טומאה, ואע"פ דבכלי חרס אין חולקין וכו' אעפ"כ כיון דאין אנו צריכין אלא משמעות למחיצה המציאותי לזה שפיר מועלת המחיצה, ומה הוקשה לגמ' מהתם.

ובספר טהרת הקודש נראה דהוקשה לו קו' זו, ולכך אתי לבאר הא דהגמ' מדמי תרומיהו להדדי, וז"ל- הא דמדמי הש"ס הני תרי דיני להדדי, נ"ל דהוא עפמ"ש הר"ן בחי' למס' חולין (כ"ה ע"א, ד"ה חר) שכתב להסביר ההפרשה שבין כלי שטף לכלי חרס לענין הצלה לאוכלין, היינו משום שאם הפנימי של חרס אין האוכלין כאילו עומדין באויר החיצון שהרי אף

♦ הערות והוספות ♦

ב. ואף דגוף הדבר דאמרינן דשייך חציצה בכלי הוא טעון ביאור רב, דבשלמא באהל המת דהטומאה מחמת המת וטומאת המת מתפשטת בכל האהל, בזה שייכת חציצה למנוע ולחצוץ בעד התפשטות הטומאה, אבל בכלי חרס שטומאתו מחמת הכלי ולא מחמת השרץ הנמצא בו, ויכדמוכח בכמה מקומות, וכגון בפסחים דף כ. דהאוכלין שבתוכו נעשים שני לטומאה, והיינו דאין טומאת השרץ מתפשטת אלא דנטמאין מהכלי, ואפי' לאחר דהשליך השרץ מתוכו, א"כ מה שייך בזה חציצה, ומפני מה תהא החציצה מועלת, כיון דסו"ס האוכלין הטמאין בכלי, וצ"ע, [ועיין בשיעורי ר' מיכל דהאריך בזה], מ"מ אין זה שייך לעיקר מה דהק', דזה קשה לפי איך שנבאר דין זה, דסו"ס הדין מחיצה דבעינן התם הוא יכול להועיל אף ע"י מה דהוי מחיצה במק"א, דאין טעם לחלק בזה.

הפנימי כיון שהוא של חרס יש לו תורת אור, משא"כ אם הפנימי כלי שטף שאין לו תורת אור הוו האוכלין כאילו הן עומדין באור החיצון, עכ"ל, וכו'.

ומדמה הש"ס מחשבה דחולין לאור כלי שטף משום דמאחר דילפינן במס' שבועות (דף כ"ו:) מקרא דכל נדיב לב עולת דמחשבה בקדשים אחשבה רחמנא שיעשה פעולה ואילו גבי חולין לא מהני מחשבה בשום מקום, וא"כ חולין אינם בתורת מחשבה ממש כמו שאין כלי שטף בתורת אור, ולהכי פריך דאם איתא דמחשבה דחולין אינו פוסל מטעם שאינו בתורת מחשבה ולכך אינו מחריב, היה ראוי שגם אור של כלי שטף לא יחריב את אור של הכלי חרס ולא יציל על האוכלין.

ואהא מתרץ הש"ס שמחשבה דחולין דומה למחיצה והיינו משום דמאחר דמחשבה דחולין אינה בתורת מחשבה הרי היא כמי שאינה בעולם על קרבן זה, אבל כלי שטף נהי נמי שאינו בתורת אור מ"מ אין מי שיוכל להכחיש שאעפ"כ יש כאן סביב לאוכלין אור אחר, אבל מחשבה דחולין דומה ממש למחיצה, דאף שהמחיצה מפסקת מ"מ אין מי שיוכל להכחיש שהאור שבעבר השני הוא ג"כ האור של הכלי חרס ולא אור אחר, וכמו"כ מחשבת חולין מאחר שאין לחולין מחשבה כלל נשאר הוויות הקדושה על הקרבן כמו שהיה בתחילה, ודו"ק, עכ"ד הטהרת הקודש.

ועיקר ביאורו את תירוץ הגמ' הוא ממש כמש"נ, אולם מה דכתב הטה"ק דכלי שטף נהי נמי שאינו בתורת אור מ"מ

אין מי שיוכל להכחיש שאעפ"כ יש כאן סביב לאוכלין אור אחר, ומשא"כ מחשבה דחולין דדמיא למחיצה דהאור דבעבר השני הוא ג"כ האור דהכלי חרס וכן במחשבת דחולין, יל"ע בזה, דהא מה דבעינן מחיצה לחלק בפני הטומאה לאו היינו דצריך מחיצה מציאותי כבכל התורה לחלוק את הכלי, אלא הוא הדין מחיצה הקיים במחיצה המציאותי, וכיון דכ"ה ל"ש כלל מה דכתב דאין מי שיוכל להכחיש וכו', דאין ענין האור בשניהם שייך להגדרת הכלי כב' כלים לענין טומאה, דהא בלא"ה אין אנו צריכין מחיצה מציאותי אלא מחיצה דיני, ומה משמעות יש לאור המציאותי כלפי הדין טומאה.

וכן במה דכתב דמחשבה דחולין דומה ממש למחיצה, דאף שהמחיצה מפסקת מ"מ אין מי שיוכל להכחיש שהאור שבעבר השני הוא ג"כ האור של הכלי חרס ולא אור אחר, וכמו"כ מחשבת חולין מאחר שאין לחולין מחשבה כלל נשאר הוויות הקדושה על הקרבן כמו שהיה בתחילה, יל"ע בזה, דהא במחיצה - לפי דבריו - השייכות בין ב' צדדי המחיצה הוא בכך דהאור דבב' הצדדים הוא אור בכלי, ומשו"ה אין משמעות למחיצה שפיר נטמא כל אשר בכלי בב' בצדדים, ומשא"כ בקרבן דהא דאין משמעות למחשבת חולין הוא משום דבאמת אין משמעות למחשבה להגדיר את הקרבן בתורת איזה קרבן, ובזה שפיר יש לומר דכיון דלאו מינה הוא לא מחריב בה, ומאידך גיסא יש לומר [לפי קר' הגמ'] דכיון דחישב מחשבת חולין תו לא הוי הקרבן קרב לשמו ופסול, ואיך שיהיה

בה, פריך דא"כ אמאי כלי שטף מציל הא לאו מינה הוא, והיינו דכיון שאין לו דין תוך לא חשיב תוך תוכו, וכמו שביארנו, עכ"ד הגרי"מ, וכע"ז כתב ג"כ בספר נתיבות הקודש בשם הגרי"ז.

ומ"מ עיקר הדבר קשה כמש"נ, דמה הוקשה לגמ', והא החילוק בין מחיצה דטומאה גבי תוך תוכו ובין שינוי קודש הוא חילוק מוכרח בעצמותו, דבמחיצה אף דצריכין אנו מחיצה דיני מ"מ הוא תלוי במציאות ואף בהא שפיר ישנה מציאות זו, ומשא"כ גבי שינוי קודש דהוא ענין דיני דאינו תלוי במציאות, וכיון שכך מחשבת חולין דאין בכחה להחיל שם חולין על הזבח לעקור שמו ממנו, כה"ג שפיר כשר הקרבן, ואף דזהו עיקר תירוצ' הגמ', מ"מ צריך ביאור מה הוקשה לגמ'.

וכמו"כ יל"ע בהא דמשני בגמ' דעשו חולין אצל קדשים כמחיצה אצל תנור מה מחיצה אצל תנור לא מהניא כלל אף חולין אצל קדשים לא מהני כלל, ופירש"י כלומר לעולם דלאו מינה לאו מחריב ביה, וכלי שטף אצל כלי חרס מיניה הוא, דהא מנא והא מנא, אבל חולין אצל קדשים הוי דלאו מיניה, כמחיצה אצל תנור דאמרינן ביה לקמן דלא מהניא ביה להיות חציצה בין שרץ לאוכלין כדאמרן דלאו מיניה לא מחריב בה, ומוכח מהא דבאמת מין במינו ממש חוצץ ורק דכה"ג אי"ז מין במינו, ובכל מקום קיי"ל דמין במינו אינו

מ"מ קשה דאי"ז דומה לההיא דמחיצה. **אמנם** להנתבאר אין אנו צריכין לחידושינו אלו דחידש הטה"ק כדי לבאר את תירוצ' הגמ', דבלא זה ג"כ יש לבאר תירוצ' הגמ' [ע"פ יסוד דבריו], ושו"מ זה בשיעורי ר' מיכל, וע"כ אעתיק לשונו בזה, הסבר מינה ולא מינה נראה, דהנה סתם אוכלין המוקפים כלי לא הוי תוך תוכו, וכדחזינן דצמיד פתיל לא הוי תוך תוכו אלא תוכו, אלא היינו דכיון דיש תוך לפנימי זה מפקיע משם תוך החיצון, וכן מבואר בשיטמ"ק אות י"ז בסופו וז"ל, ואם תאמר אמאי לא משני כדלעיל גבי גט דל עובדת כוכבים מינה וכו' נהי דלא מינה לא מחריב לבטל שם תוכו מ"מ הוי סתמא ולא הוי בכלל תוכו ולכך מציל, ויש לומר דאם אינו חשוב תוך תוכו סתמא א"כ הוי בכלל תוכו, ע"כ.

וס"ד השתא בגמ' דדווקא כלי חרס שיש לו דין תוך לפנימי מצד עצמו הוא דמפקע ומבטל שם תוך דחיצון, אבל כלי שטף שאין לו דין תוך לא לטמאות ולא לקבל טומאה ולא להצלת צמיד פתיל, חשיב אינו מינה, והוי כמוקף סתם בכלי, ומוקף סתם בכלי הוי כאוכלין שגיבולן בטיט דלא מהני, ומשני דכיון דכלי שטף הוי כלי חשיב מינה, דזה תלוי במציאות [והיינו דאף דהוא ענין דיני אך הוא ענין דיני התלוי במציאות וכתבאר], ועל כן לגבי קו' דרב חביבא (לקמן ע"ב) משינוי בעלים דאם שחט חטאת על מי שמחויב עולה כשרה משום דלאו מינה לא מחריב

בד"ה ה"נ ליתי תוכו, וכן בד"ה מיבעי ליה, עיי"ש, וצ"ע מדוע הוצרך רש"י לכך דהמחיצה תבטל שם תוכו ממנו, ואף בלא דמבטל שם תוכו ממנו לא תהא הטומאה עוברת, כיון דיש כאן מחיצה המועלת לחוץ בפני הטומאה.

ד

במש"כ התוס' בביאור קו' הגמ' דנימא ק"ו דקדשים מחללין קדשים חולין לא כ"ש ובהא דמקשינן בגמ' בתר הכי, דכי היכי דהתם דריש ר"א קל וחומר, ומשו"ה אע"ג דלאו מינה הוא אע"פ חוצץ בפני הטומאה, הכ"נ נימא ק"ו דקדשים מחללין קדשים חולין לא כ"ש, הק' התוס' דעד השתא אסיקנא איפכא מתוך הסברא, דאדרבה בשביל שהם קדשים ומינה להכי מחריב בה אבל חולין דלאו מינה לא מחריב, ופירשו התוס' - דעביד קל וחומר משום דמה קדשים שאין מחללין כגון בשוחט חטאת סתם וכסבור שהיא עולה דכשירה ואפ"ה מחללין קדשים בשוחט לשם עולה, חולין שמחללין כגון בכסבור שהן חולין דאמר בסוף בית שמאי (מ"ו:) משום חולין פסולה, לא כל שכן שמחללין קדשים בשוחטן לשם חולין, ע"כ.

וצ"ע מה ק"ו הוא זה, והא הטעם דהשוחט משום עולה כשירה ומשום חולין פסולה, הוא משום דהוי כמתעסק בעלמא, דעיקר המעשה דהוא עושה זהו שחיטת קרבן, והיכן שהוא טועה ונראה

חוצץ, ודין זה הכי קיי"ל אף במקום דהחציצה היא אינה מציאותי כי אם דיני דתלוי במציאות, והכא נמי מאי שנא דאמרינן דהיכן דהוי מינו הר"ז חוצץ, ועכצ"ל דהחציצה דמיירי ביה הכא לא דמיא לכל מקום, דחציצה דטומאה שאני דאי"ז ענין דיני התלוי במציאות, אלא הוא דין חציצה מציאותי דיש לו משמעות דיני לגבי לחוץ בפני הטומאה.

ומעתה יש לתמוה דמה הוקשה לגמ' מהא דחציצה דטומאה דדווקא התם קאמר ר' אליעזר דלאו מינה נמי מחריב בה כיון דסו"ס יש כאן חציצה מציאותי דיש לו משמעות דיני וכתבאר, ואף בתירוצ' הגמ' לא מתרצינן הכי אלא דהוא דין תלוי במציאות וכו', ולפי הנתבאר קשה דמ"ט אנו צריכין לבא לידי תירוצ' זה.

עוד צ"ע בהא דכתב רש"י (סוד"ה ואפי') בפירוש קו' הגמ' מהא דכלי שטף מציל - ומדקתני כלי שטף מציל אלמא דלאו מיניה חייץ ביה ומבטל את שם תוכו, הכא נמי ליחול שם חולין וליפסל, ע"כ, וכן כתב רש"י בסו"ה"ע (ד"ה אוכלין) בביאור שיטת ת"ק דס"ל דכוורת שהיא פחותה ופקוקה ומשולשלת לאויר התנור שרץ שבתוכה התנור טמא שרץ בתנור אוכלין שבתוכה טמאין וכו', ופירש"י - אוכלין שבתוכה טמאים - והיינו דאמרן דלא מינה כגון מחיצה לא מחריב בה לבטל שם תוכו ממנו, ע"כ, והיינו דדין מחריב הוא נצרך לבטל שם תוכו ממנו, וכ"כ רש"י בע"ב

♦ הערות והוספות ♦

רבא בסוכה ל"ז: וכוותיה קיי"ל (ברמב"ם פ"ז מלולב ה"ב), וכ"ה במקומות הרבה בש"ס וברמב"ם.

ועוד יש להקשות בעיקר דברי התוס', דהא סו"ס עד השתא נמי הוה ידעינן דלשם חולין הוי מחשבת שינוי יותר ממחשבת שלא לשמה, ואעפ"כ לא היתה מחשבה הפוסלת דהיא אינה יכולה לחול דאין שמו נתפס על הזבח, ומה דנו התוס' ק"ו בזה, והא אמת הוא הק"ו דלשם חולין הוי שינוי יותר משלא לשמה, ומ"מ כיון דלשם חולין אין שמו נתפס עליו על כן לא מחריב בה.

עוד הקשו הקרן אורה והטהרת הקודש בדברי התוס', דאם כדברי התוס' א"כ השתא דכתב רחמנא דאין חולין מחללין קדשים נילף בק"ו איפכא, דמה חולין דאין מחללין בלשם חולין מחללין בשוחט משום חולין, קדשים דמחללין בשוחט לשם עולה אינו דין דמחללין בשוחט משום עולה, והקרן אורה מחמת קר' זו כתב ליישב קר' התוס' באופ"א.

והטהרת הקודש תי' דס"ל לגמ' דאם משום הך סברא, אי לא הוה ידעינן בראיה מקרא על שוחט חטאת משום עולה דכשר, וכן לא הוה ידעינן בראיה מקרא על שוחט לשם חולין דכשר, והיה לנו ספק איזה צד מהם עיקר לעשות ק"ו ממנו, א"כ היה ראוי לומר מסברא דשוחט לשם חולין כשר, ומשום קדשים פסול מהאי טעמא דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה, דסברא זו היא סברא מוכרחת דקדשים מחללין קדשים דמינה מחריב בה ואין חולין מחללין קדשים דהוא לאו מינה ואינו מחריב בה, והא ג"כ היה פשוט לגמ' דלא אמרינן בכל חדא וחדא דתיקום אדוכתיה, וה"ט דהסברא דלא מינה

בעיניו דקרבת זה הוא עולה נמצא דעשה מעשה שחיטת קדשים, ומה דנתכוון לשם עולה אי"ז כלום דלגבי זה הוי מתעסק בעלמא, אבל כשטעה וסבור היה דקרבת זה הוא חולין ושחיטתו היא שחיטת חולין, כיון דשחיטת חולין היא עשייה אחרת, אעפ"כ דמה דעשה כן היה זה מחמת דטעה וסבור היה דהוא חולין, מ"מ דעתו בשעת השחיטה היתה לעשות מעשה שחיטת חולין, ונמצא דלא עשה שחיטת קדשים ומשו"ה הקרבן פסול.

ומטעם זה גופא אמרינן בסוגיא בע"א דהשוחט לשם חולין שחיטתו כשרה דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה, והיינו דבמחשבה דלאו מינה אין משמעות למחשבתו להגדיר את הקרבן אחרת מכפי דינו, דכיון דמחשבת חולין היא שונה בעצמותה ממחשבת קדשים לפיכך אין משמעות למחשבה, ודווקא מחשבת קדשים מועלת לפסול את הקרבן, כיון דכל הקרבנות שם א' להם ושייכות יש ביניהם, ולפיכך כשבשעת השחיטה הוא מחשב על הקרבן שלא לשמו, הר"ז משנה את הגדרת הקרבן מכמות שהיה עד עתה ופוסל הקרבן, ומשא"כ במחשב לשם חולין, ונמצא דמאותו הטעם דבשוחט בטעות אמרינן דבמשום עולה כשירה משום חולין פסולה, מאותו הטעם גופא יש לומר הכא דבשוחט לשם קרבן אחר הר"ז פוסל במחשבתו את הקרבן, ובשוחט לשם חולין אי"ז מחשבה הפוסלת בקרבן וכשר הקרבן, ומהו הק"ו דכתבו התוס', [ושו"מ דהקר"א כתב פירכא זו על הק"ו דהתוס'].

לשמה ודעקירה בטעות ל"ה עקירה, דמאחר וסברות אלו חזינן דלדינא אמת הן, מהיכ"ת לדון דלא כן.

ובמה דהק' על פירוש התוס', דמהו ק"ו זה והא שפיר יש לומר דאה"נ דלשם חולין הוי שינוי יותר מלשם קדשים אחרים, ומ"מ כיון דאין שמו נתפס עליו לפיכך לא מחריב בה, וכן בהא דהק' דהטעם דמשום חולין פסולה משום עולה כשירה הוא מטעם דמשום עולה הוי מתעסק ולכך כשירה, ואי"ז מטעם דשינוי דחולין הוי שינוי יותר, מצאתי בספר אהל פרץ דהובא שם בשם הגרש"ר דהקשה קר' זו.

ותירץ הגרש"ר דמק"ו זה נלמד דין חדש, והוא דמלבד מה שצריך דהקרבן יהיה בו חלות דין לשמה, יש דין לשמה מצד העובד, וא"כ בלשם חולין אף דהמחשבה אינה חלה על גוף הקרבן מ"מ חסר בדין מחשבה לשמה מצד העובד ולכך יש כח במחשבתו לפסול את הקרבן, ע"ש שהאריך ביסוד זה, ושפיר ילפינן בק"ו, ואע"פ דהא דשוחט שלמים משום עולה שחיטתו כשרה ועולה הקרבן לבעליו הוא מטעם דהוי מתעסק, אמנם צ"ע בדבריו [וכן כתבו שם להקשות עליו], דהא מאחר והק"ו מיוסד על כך דבמחשבה שלא לשמה יש פסול מחשבה, כיצד אפשר ללמוד מזה דין חדש דצריך מחשבת לשמה מצד העובד.

חייל הוא סברא מוכרחת, אבל הסברא דסתמא לשמה וכן הסברא דעקירה בטעות לא הוה עקירה, אינן מוכרחות כ"כ לדחות מפניהם אותה סברא דלאו מינה לא חייל.

ולפיכך היינו מבינים מסברא לתפוס בצד זה יותר ללמוד קדשים מחולין, והא דמק' הגמ' דנילף קדשים מחולין בק"ו, הוא דווקא לרבא דהא מרא דשמעתין ואיהו ס"ל לעיל דסתמא כשר וכן ס"ל במנחות מ"ט דעקירה בטעות ל"ה עקירה, ולכך מקשה דנילף חולין מקדשים דיפסל בשוחט לשם חולין, אמנם אם היו ב' הטעמים שקולין לפנינו א"כ היתה הסברא נותנת ללמוד קדשים מחולין, וכתבאר, ומעתה נתיישרה הקר' על התוס', דתו לא מצינן למימר למסקנא דנילף קדשים מחולין שיפסל בשוחט חטאת וכסבור שהוא עולה, דא"כ לא לכתוב קרא דולא יחללו את קדשים בני ישראל ואנא אמינא מסברא דלאו מינה לא מחריב בה, ואי משום קר' הגמ' דנילף ק"ו מקדשים, אדרבה הו"א דנילף קדשים מחולין, וחולין ישארו במקומם שלא יפסלו הקדשים כששחט לשם חולין, אלא ע"כ דגילתה התורה דלא היתה כוונת התורה ללמוד למסקנא קדשים מחולין, עכתו"ד.

ובענ"ד לא זכיתי להבין תירוצו כלל, דמהו הא דמסברא הו"א ללמוד הא מהא ולא הא מהא, ומהיכ"ת דסברא זו דלאו מינה מוכרחת יותר מהסברות דסתמא

ה

כמה מקומות דמצינו הכלל דלאו מינה לא מחריב בה

והנה כלל זה דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה, מלבד הא דאיתא בסוגיין כלל זה לענין קדשים ולענין מחיצה לגבי טומאה, מצינו בכמה מקומות בראשונים ובאחרונים דכתבו כלל זה לגבי כמה דברים, וכדלהלן.

ראש לכולם הוא מה שכתב הר"ן (הנ"ל באות ב) בחידושיו עמ"ס ראש השנה דף כ"ז. (ובחידושיו על הרי"ף שם, דף י"א ע"ב מדפי הרי"ף) גבי תוקע לשיר, דכתב וז"ל- וכך נראה לי בטעמו של דבר, דנהי דאמרינן דמצוות אין צריכות כוונה והתוקע לשיר יצא, דווקא תוקע לשיר שהוא חול

ואין כוונתו בה כוונה של כלום, ולפיכך אינה מעכבת מלחול מצוה באותה תקיעה, אבל מי שמתכוין בתקיעתו למצוה אחת אינה עולה לה תקיעתו למצוה אחרת, ומשום הכי תנן דהשומע מן המתעסק לא יצא, ואפילו למאן דאית ליה מצוות אינן צריכות כוונה, לפי שהמתעסק היה מכוין למצוה לחנך את התינוקות ולפיכך אין מצוה אחרת חלה עליה, משא"כ בכוונת חול שאינה מעכבת מצוה דלאו בת מינה היא, ודמיא האי מלתא למאי דאמרינן בריש זבחים דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה, ומשך בשניה כשתים נמי כיון דלתקיעה אחרת היה מכוין אעפ"י שלא עלתה לו אפי' הכי כוונתו מעכבת שאינו יוצא ידי תקיעה בסוף הסימן, ע"כ, וכע"ז הרשב"א בחידושיו לר"ה דף ל"ד.

♦ הערות והוספות ♦

פסול מחשבה, וכן שכן לא שייך בזה החסרון דלאו מינה לא מחריב בה, כיון שאין המחשבה עוקרת את הלשמה דהקרבן אלא רק פוסלתו מדין פסול מחשבה, והיינו דלומדים ק"ו מהדין מתעסק דהתם דחוץ מהדין לשמה דישנו בקרבן יש ג"כ חיוב לחשוב קדשים, וכלפי זה הוי חולין בר מינה דמחריב בה, עכתו"ד, ובענ"ד לא זכיתי להבין תירוצו.

ה. והטורי אבן (ר"ה דף ל"ב: ד"ה והמתעסק) כתב להשיג על הר"ן, וז"ל- ולי נראה דלא דמי הא לדהתם, דהתם קאי אחטאת ששחטו לשם עולה פסולה לשם חולין כשירה, משום דעולה שהוא מינה קדשים כמותה מחריב בה אבל חולין דלאו מינה לא מחריב בה, דהא ודאי א"א שיהא קרבן זה עולה וחטאת, דאם עולה אין חטאת אם חטאת אין עולה, משו"ה מחריב בה, אבל בהא דמתעסק אם מכוין לשם מצות חינוך, אמאי מעכב למצות שופר לחול שלא יצא ידי חובה, הא אפשר לב' מצוות אלו לחול שניהם, שיהא תקיעה זו עולה למצות חובת תקיעה ולחינוך התינוקות, ואין זה סותר לזה כמו חטאת לשם עולה.

[ולפי חילוק זה, לא נחלק על הר"ן בביאור הא דתוקע לשיר כיון דהויא מחשבה דלאו מינה דמצוה, אינה מעכבת את התקיעה מלהיות נעשית כתקיעת שופר למצוה, ונחלק רק היכן דתקע לצאת ידי חובה דמצות חינוך, דהר"ן כתב דמצות חינוך מעכבת את מצות שופר מלהגדיר את התקיעה כתקיעת שופר למצוה, והטורי אבן נחלק עליו, וס"ל דכיון דאין התקיעה לשם מצות שופר והתקיעה לשם חינוך סותרות, ושפיר אפשר דיתקע לשם מצוה ובאותו מעשה אף יחנך את התינוקות, משו"ה אינה מעכבת מלהגדיר את התקיעת שופר לשם מצות תקיעת שופר.]

גופיה בסי' ק"ד (סק"ד) כתב לגבי הפסק דיבור בתפילה, דהיכן דדיבר בתפילתו שלא מעין המטבע שטבעו חכמים אלא בשיחת הרשות, כה"ג לא חשיב הפסק כיון דהוי לאו מינה דהתפילה ול"ה הפסק, אבל היכן דשח מענין התפילה רק שלא במקומה כה"ג חשיב שפיר הפסק, דהוי בת מינה דהתפילה, וכההיא דשנינו [בסוגיין] דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה.

והיינו דהוא ג"כ ס"ל חילוק זה דמינה מחריב בה ודלאו מינה לא מחריב בה, ואף שלא בקדשים וכיו"ב, אלא הוא דין כללי דדווקא מינה יש משמעות להחריב ולקלקל הדבר אבל דלאו מינה אי"ז סיבה לקלקל הדבר, וצ"ע בסתירת דבריו בין סי' כ"ז ובין סי' ק"ד.

ובשבת דף כ"ב-כ"ג דנה הגמ' בארוכה לגבי נר חנוכה אם הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה, ומייתי ראייה מהא דאמר ר' יהושע בן לוי עששית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו למוצאי שבת מכבה ומדליקה, אי אמרת

עוד הביאו הפוסקים בסי' כ"ז דברי הרשב"א בתשובותיו ח"ג סי' רפ"ב, דמדבר שם בדין חציצה בתפילין, וכתב שם לחדש להלכה ולא למעשה דמותר להניח תפילין של ראש על הכובע, דאין דין להניחם על הבשר אלא אדרבה מצוה להניחם באופן הגלוי, ול"ח חציצה, ולא דמי לההיא דשנינו בפ"ק דערכין (ג ע"ב) גבי מצנפת דכהן גדול דאם הניח התפילין של ראש על המצנפת חשיב חציצה, -דהתם שאני, דאיכא מצנפת שהיא מצוה, ומצוה מפסקת בפני עצמה, וכענין שאמר בזבחים בפ"ק דבת מינה מחריב בה דלאו בת מינה לא מחריב בה, -ע"כ.

ובמגן גבורים בסי' כ"ז (ס"ג) תמה על הרשב"א, דא"כ תחת הבגדים נמי יהא אסור להניח התפילין דהוי חציצה דבת מינה, דתרווייהו מצוה, וע"כ דבין כך ובין כך חשיב חציצה, ואף כובע דאינו מצוה הוי חוצץ, ועוד הביא שם דהרא"ש וכן המאירי כתבו דאסור להניח הכובע תחת התפילין וחשיב חציצה, אמנם המגן גבורים

♦ הערות והוספות ♦

ועוד לא דמי להא דריש זבחים דהתם בעינן זביחה לשמה אלא דאם שחט סתם נמי כשר דסתמא לשמה קאי, משו"ה בשחט חטאת לשם עולה מחריב בה ועוקרה מהא לשמה דסתמא קיימא לה, אבל שחיטה לשם חולין לא מחריב בה ואינו עוקרה מהא סתמא דקיימא לשמה, והו"ל כאילו שחטו סתמא, והא סתמא לשמה קאי כדמפרש הגמ' התם, אבל למ"ד מצוות א"צ כוונה לאו משום דסתמא לשם מצוה קאי דתימא דמינה דהיינו לשם מצוה אחרת מחריב בה ועוקרה מהא סתמא דלשמה דקיימי, דהא ליתא וכו', עיי"ש דהאריך בהאי עניינא טובא.

ו. כן נקט הבית יוסף באו"ח סימן י"ח, וברשב"א במגילה דף כ"ד: לא נראה כן אלא הוא אף למעשה, וכן נקט הריב"ש סי' קל"ז, וכ"מ בר"ן על הרי"ף במגילה שם.

ז. וע"ע ברשב"א בתשובותיו ח"ז סימן ת"ט ובמיוחסות סי' רל"ג, וכן בח"א סי' תתכ"ז, ובח"ה סי' י"ב, ועי' ברשב"א במגילה דף כ"ד: [הו"ד בר"ן שם (דף ט"ו: מדפי הרי"ף) ובשו"ת הריב"ש סי' קל"ז] אכן הרא"ש (ברכות פ"ג סי' ל"א, הלכות תפילין סי' י"ח) נחלק עליו וס"ל דהוי חציצה, ואכ"מ.

בשו"ת בנין עולם (יו"ד, השמטה שקודם סי' נ"ד), ע"ש.]

ובספר תהלה לדוד סי' ד' (סק"ב) כתב לבאר דבנטילה ראשונה שאנו נוטלין בשחרית מיד כשקמים מהשינה להעביר הרוח רעה, אין אנו יוצאין יד"ח התקנה שתקנו ליטול ידיים שחרית, ואפי' אם א"צ כוונה בנטילה, דהיכן דלא נתכוון לשם נטילה אחרת חשיב שפיר נטילה, ולא גרע מה דלא חישב לשם קיום הדין נטילה דמחויב בו, דבלא"ה יצא יד"ח דהוי לאו מינה ולא מחריב בה, אבל בכה"ג דנטל לשם כוונה אחרת דהסרת הרוח רעה, הוי מינה ומחריב בה, ול"ח נטילה לצאת ידי חובת התקנה, וכ"כ בסי' קס"ה (סק"א).

ובאר שמוח (פ"ג משחיטה הי"ג) כתב לחלק בדין הגרמה [בשחיטה] ג"כ כמו"כ, בין היכן דשייכי אהדדי ובין היכן דלא שייכי אהדדי מדין דמינה מחריב בה ודלאו מינה לא מחריב בה, ויעוין עוד במרחשת (ח"א סי' ז') דכתב לחדש עוד חידוש דין אחר ע"פ חילוק זה דמינה מחריב בה וכו'.

ובספר אור גדול (סימן מ', אות ח) כתב בדין חליצה דלומדים דצריך דהמנעל יהא מעל רגלו ולא מעל דמעל, וכתב לחלק [דלא כתוס' חד מקמאי] בין היכן דהתחתון הוא מנעל ובין היכן דהתחתון אינו מנעל, ע"פ הא דשנינו בסוגיין בריש זבחים דיש סברא לחלק דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה, וכע"ז כתב הרשב"א וכו', וכה"ג מצינו לחלק בכמה דברים, א"כ ה"נ יש לומר דמעל דמעל לא מיקרי רק בב'

בשלמא הדלקה עושה מצוה שפיר, אלא אי אמרת הנחה עושה מצוה האזי מכבה ומדליקה מכבה ומגביהה ומניחה ומדליקה מיבעי ליה, ופירש"י דמיירי בעששית שהדליקה בערב שבת למצות נר חנוכה, ונתקשה החת"ס שם דמדוע לא פירש רש"י דמיירי שהדליקה מאתמול למצות נר שבת.

ופירש החת"ס - דנראה דוחק שהיתה דולקות למצות שבת, כמ"ש תוס' דנר שבת הוא על השולחן ונר חנוכה על פתח הבית או החצר, אע"כ לשם מצות חנוכה, וס"ל כיון שהדליקה למצוה דאתמול גרע מהדליקה חשו"ק לשם מצוה דהיום [-פ' דלמ"ד הנחה עושה מצוה מועלת אותה הדלקה], וגרע נמי מהדליקה שלא לשם מצוה כלל [-פ' דלמ"ד הנחה עושה מצוה מועלת הדלקתו], משום דמינה מחריב בה שלא במינה אינו מחריב בה כדאיתא ריש מס' זבחים, וכעין זה כתב ר"ן פ' בתרא דר"ה גבי מתעסק ותוקע לשיר, ע"ש, ע"כ.

[וע"ע בספר בית יצחק [להגרי"א חבר] -

ברירה - סי' ל"ה, לגבי היכן דנתן ב' גיטין מספק אם יש בזה ריעותא דספר א' אמר רחמנא ולא ב' ספרים, דאתי לחלק בין זה ובין אותה ששנינו בסנהדרין פ"ח: לגבי לולב דיוצא ידי חובתו אף אם הוסיף א', וכתב - דיש לחלק בין מוסיף מין אחר שאינו שייך לגוף המצוה ולמינו, למוסיף במין המצוה גופיה במה דקפיד רחמנא על א' דווקא, וקצת סמך לזה ממ"ש ברפ"ק דזבחים דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה, וכע"ז כתב לגבי דין אחר

מנעלים, דכל א' ראוי דהוי בת מינה, אבל לא במנעל של בגד, וע"ע בבית הלוי ח"א סי' ג' בהגה"ה דמהאי טעמא [דמינה מחריב בה וכו'] כתב לחלק בהיפוך, לגבי היכן דהסיר שני המנעלים בבת אחת, [ויעו"ש עוד דהאריך ג"כ בדברי הרשב"א הנ"ל].

וכן מצינו כמה חידושי דינים בפוסקים לחלק דדווקא מינה מחריב בה אבל דלאו מינה לא מחריב בה, והביאו הסוגיא דידן כמקור לכל אלו הדינים, וצ"ב מהו יסוד דין דמינה מחריב בה וכו', דמצינו דנאמר בין לגבי דאינו חל כהגדרה בדבר היכן דהוא לאו מינה, ובין לגבי דשפיר מועיל תקיעה להתעסק ולצאת יד"ח כאחת, ובין לגבי דאינו חוצץ בתפילין, ובין לגבי דל"ח הפסקה בתפילה, ובין לגבי דל"ח נטילה דהתקנה ליטול ידים שחרית, ובין לגבי דל"ח דהמנעל הוא מעל דמעל [ואף דלכאור' הוא ענין מציאותי], וכן לכמה דברים.

ויש לעיין לברר ולבאר מה השייכות דכל אלו הדינים, דאמרינן בכל אלו הדינים דדווקא מינה מחריב בה אבל דלאו מינה לא מחריב בה.

ן

ביאור הדין דמינה מחריב בה בסוגיין -
וביאור השו"ט בגמ'

ונראה דיסוד דין מינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה הוא, דמה דדבר נוסף נעשה באותו המעשה ובאותו הקרבן אין בזה שום ריעותא לפסול ולפגום, ול"ח מעשה א' כ"א ב' ענינים

הנעשים במעשה א', וכגון בסוגיין לגבי קרבן שלמים דהקריבו שלא לשמו, דהרי הקרבן בעצמותו וצורתו הוא דקרב לשם מה דדינו ליקרב, וכנתבאר בארוכה למעלה, ומה דבדעתו להקריב הקרבן שלא לשמו אלא לשם קרבן אחר, זה מגדיר את ההקרבה דהקרבן קרב שלא כפי דינו, והגדרה זו היא עקירת הקרבן מצורת הקרבתו המחוייבת מצד הדין קרבן דמחמתו הוא קרב.

והריעותא בהקרבת הקרבן אינה מצד מה דהקרבן אינו קרב כדינו, דאף כאשר דהקרבן קרב לשם מטרה נוספת מ"מ אכתי הקרבן קרב כדינו, אלא הריעותא בהקרבת הקרבן היא מצד מה דהקרבן קרב לשם מטרה נוספת, דזה ריעותא בעצם מציאותו של הקרבן, דכל מהותו של הקרבן הוא דקרב כקיום דינו, דבכך דמציאות הקרבת הקרבן היא כקיום דינו, בזה יש לקרבן משמעות כקיום הדין קרבן המחויב להיעשות בבהמה, דהיכן דמציאות ההקרבה היא אף כקיום דין קרבן אחר, נמצא דאין ההקרבה נעשית כקיום הדין המחייב את ההקרבה, אלא כהקרבת קרבן בעלמא, וזה ריעותא במציאותו של קרבן, דמאחר וכ"ה חסר בהתייחסות של ההקרבה למחייב להקריב את הבהמה בתורת קרבן, וממילא חסר ג"כ במה דהחיוב של הקרבן מגדיר את ההקרבה כהקרבת קרבן שלמים [וכן בשאר הקרבנות], וממילא נפסל הקרבן כפי מה דהוא נצרך להגדרת הקרבן כקיום הדין המחויב להיעשות בו.

וזהו מה דרש"י בד"ב ובד"ג ועוד מקומות כתב דצורת העקירה היכן דמחשב

וכ"ז היכן דמחשב על הקרבן לשם קרבן אחר, דבכה"ג הוא מגדיר את ההקרבה כהקרבת קרבן אחר, ומאחר דהקרבן קרב אף בתורת הקרבת קרבן אחר, ממילא מציאות ההקרבה אינה נעשית באופן המועיל, אמנם היכן דחישב על הקרבן לשם חולין, והיינו לשם הגדרה דאין לה משמעות להגדרת ההקרבה כהקרבה בתורת קרבן אחר, נמצא דמציאות ההקרבה אינה הקרבת קרבן אחר אלא רק הקרבת קרבן שלמים [וכיו"ב].

וכיו"ז דיש להקרבה הגדרה א' והיא הקרבת הקרבן כפי דינו המחויב בו, ממילא שפיר כשר הקרבן ועולה לבעלים לשם חובה, [חוץ מפסח וחטאת דאפשר דאין הדין כן להרמב"ם, ולריטב"א ועוד אף שאר קרבנות, ויבואר להלן בפרק רביעי בסופו אי"ה], דהגדרה זו שווה בין בחטאת ובין באשם ובין בעולה ושלמים, דפסול מחשבת שלא לשמו הוא רק במה דהקרבן קרב בהגדרה נוספת על ההגדרה שלו כקרבן דלשמו הוקדש ומחמתו הוא קרב, דבלא זה אין שום ריעותא בהקרבה, דמה בכך דהוא קרב לשם ענין נוסף מעבד לדין קרבן המחויב להיעשות בו, ואטו הקרבן מוגבל להועיל לב' ענינים, ורק במה דיש להקרבת הקרבן הגדרה נוספת דהוא קרב לשם קרבן אחר, זהו פסולו של הקרבן, והוא הריעותא הקיימת בהקרבנו של הקרבן, והיכן דאין לקרבן הגדרה אחרת שפיר קיים הקרבן בהקרבה מעולה בתורת הדין קרבן המחויב להיעשות בו, וכשר

על הקרבן שלא לשמו היא, דשמו של הקרבן האחר נתפס על הקרבן לעקור שמו ממנו, דבזה דנתפס על הקרבן שם קרבן אחר בזה נעקר שמו של הקרבן ממנו.

ולכך בעולה ושלמים דאי"ז הגדרה בעיקר מציאות ההקרבה, וחיובו ליקרב הוא בתורת קרבן, אף דמטרת הקרבן וסיבת חיובו היא כקיום הדין חיוב להביא קרבן עולה וקרבן שלמים, מ"מ אי"ז מעיקר מציאותו ודין הקרבנו, ולפיכך אם הקריב הקרבן שלא לשמו הוי הקרבן כשר, אך אינו עולה לבעלים לשם חובה לפי דמטרת הקרבן לא התקיימה, וסיבת הקרבן לא נתממשה.

אבל חטאת דעיקר מציאות ההקרבה היא כקיום החיוב קרבן דהיינו ככפרה על החטא, וכשמחשב על הקרבן לשנותו משמו הראשון, ומקריב את הקרבן עם הגדרה של קרבן אחר, נמצאת הקרבנו נעשית דלא כקיום הדין קרבן המחויב בו דהוא המגדיר הקרבן בתורת קרבן, ולכך הקרבן פסול, וכן פסח, דמציאות הקרבן פסח היא כקרבן פסח, ובתורת פסח הקרבן קרב, וכאשר משנה את הקרבנו לשם קרבן אחר נמצאת הקרבנו נעשית באופן אחר ממציאות הקרבן, וממילא הקרבן פסול.

ובאשם נחלקו תנאי במתני', דת"ק ס"ל דאשם הרי הוא כעולה ושלמים לפי דאין מציאות הקרבנו ככפרה על החטא, דאין שם הקרבן ככפרת חטאו, ור' אליעזר ס"ל דאשם הרי הוא כחטאת ופסח, לפי דהוא קרב כקיום חטאו, ואי"ז רק סיבת ההקרבה אלא המחייב בפועל של ההקרבה.

משמעות לכוונתו להגדיר את מציאות התקיעות כתקיעות סתם שאינם בתורת מצוה, ונמצאת מציאות המעשה תקיעות מציאות התקיעות מצוה, אבל היכן דמיון לשם תשר"ת ולא לשם תש"ת, דמחשבתו אינה משוללת תוכן והגדרה לתקיעות, אלא יש לתקיעות משמעות ורק של מצוה אחרת, והואיל וחל שם תקיעות מצוה דתשר"ת על התקיעות נמצאת מציאות התקיעות נעשית כפי כוונתו ודעתו, ותו אין מציאות התקיעות מציאות התקיעות דתשר"ת דהם תקיעות אחרות דתשר"ת, ואיך יעלו לשם תש"ת.

וזהו ג"כ המכוון ברשב"א בתשובותיו, דבגד דאין חיוב להניחו על הראש ל"ח חציצה לענין תפילין, דאין לזה משמעות לגבי דהמציאות תהיה דמתחת התפילין ישנם יש כובע אחר, אבל בגד דיש חיוב להניחו על הראש כה"ג חשיב חציצה, דיש משמעות למה שהמצנפת מונחת על הראש כיון שהוא מצוה להניחו על הראש, וזה מגדיר דיש לו כיסוי, וממילא חזר הדין למקומו דכה"ג חשיב חציצה.

ועולה לבעלים לחובתן, בין בחטאת בין באשם ובין בעולה ושלמים".

וזהו עיקר הדין דלאו מינה לא מחריב בה, וביאורו לענין מחשבת חולין בקדשים.

ז

ביאור הא דאמרין בשאר מקומות הכלל דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה

וכמו"כ בכל מקום דמדמינן לסוגיין ואומרים דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה, כ"ה המכוון בסברת הראשונים והאחרונים, דמחשבה דיבור ומעשה דהוא בת מינה של המחשבה ובר מינה של הדיבור והמעשה, זה מועיל להגדיר את מציאות המחשבה הדיבור והמעשה באופן"א, אבל מחשבה דיבור ומעשה דלא מינה, בכה"ג אין משמעות למחשבתו לדיבורו ולמעשהו לשנות את הגדרת המציאות.

ומשו"ה היכן דתקע להתעסק בעלמא ללא כוונה לשם ענין מסוים דיש לו הגדרה ומשמעות במעשה התקיעה, אין

♦ הערות והוספות ♦

ח. ואף הראשונים דנחלקו ע"ז וס"ל דכשר ולא עלו לבעלים לשם חובה, לא נחלקו על ביאור זה, וטעם מחלוקתם הוא, או דס"ל דאף מחשבה זו מועלת לפסול הקרבן מלעלות לשם חובה, כיון דסו"ס הקרבן לא הוקרב כדינו, דהוא הוקרב עם מחשבה הבאה לשנותו, ואף דאין לה משמעות לגבי לשנות הקרבן כיון דהיא מחשבה דלא מינה, אך הא גופא דהקרבן הוקרב עם מחשבה הבאה לעוקרו וזה טעם מספיק לפוסלו מלעלות לשם חובה, וביאור זה דלא כהגרי"ז המובא למעלה בסומן ב.

או דס"ל דלמסקנא אין הטעם משום דלאו מינה לא מחריב בה אלא משום דקדשים מחללין קדשים ואין חולין מחללין קדשים, וטעם זה אינו מספיק לענין דלא יהא דין פסלות בקרבן כלל, אלא לענין דלא יתחלל הקרבן לגמרי, וכשר הקרבן אך אינו עולה לבעליו לשם חובה, ויתבאר כ"ז בסוף פרק רביעי, אי"ה.

למחשבה ולמחיצה היכן דאין לזה שייכות לענין זה.

ואף במחיצה צריך את משמעות המחיצה לענין דיהא זה כרשות בפנ"ע, דבלא זה אין משמעות למחיצה לענין הטומאה, דסו"ס שניהם בכלי א', ונמצא דהמחיצה צריכה לבטל שם תוכו מהכלי החיצון, דמחמת המחיצה אי"ז בתוכו דהכלי, אלא ברשות כלי אחר, ובמחיצה דלאו מינה אי"ז סותר להגדרת התוכו דהכלי החיצון, אלא הוא מתבטל לכלי החיצון ומצטרף לו, ורק מחיצה דמינה היא סותרת בעצמותה לכלי החיצון, והיא מגדירה את מה שנמצא ברשות המחיצה ההיא כרשות בפני עצמה, וממילא אינו נטמא מהטומאה שנמצאת בכלי החיצון.

והא דלמחיצה יש משמעות לגבי ענין אחר דטומאה, אין בכך ריעותא לענין זה, כיון דהסיבה דלאו מינה לא מחריב בה היא דדבר דהוא לאו מינה אין לזה משמעות לפסול, כיון דאין שייכות בין ב' הדברים דיהו מצטרפים ופוסלים זה את זה, וכדי לפסול צריך דבעצמותם הם יהיו יכולים להצטרף, דבכה"ג שייך לומר דחלה הגדרה על הדבר הב' דמגדירתו כמציאות אחרת, אבל היכן דבעצמותם אינם יכולים להצטרף, וכדוג' הכא דחולין וקדשים אין שייכות ביניהם לגבי הקרבתם, וכן במחיצה לגבי טומאה, דמחיצה אצל תנור אין שייכות ביניהם להצטרף ולהיחשב כדבר א' דזו צורתו דהתנור עם מחיצה, ולפיכך אין להם משמעות להגדיר זה את זה, דמציאות הקרבן תהא דקרב לשם חולין ודהמחיצה

וכן במה דכתב האור גדול לגבי דין חליצה, דהדין הוא דהמנעל דחולצין אותו צריך להיות על רגלו ולא מעל דמעל, דהיכן דהמנעל מינו והיינו דיש משמעות למה דהנעל על רגלו, חשיב דיש לו מנעל וצורת רגלו היא עם מנעל, אבל היכן דמה דהמנעל על רגלו הוא בדרך מקרה וללא דין חייב דכן תהא המציאות, אין על רגלו מנעל כי אם כיסוי, וזה אינו סיבה לכך דיהא מוגדר דהמנעל אשר על רגלו יהא מוגדר מעל דמעל רגלו, והוי חליצה כשרה.

וב"ה ג"כ לגבי נטילת ידים ושאר כל הדינים הנשנים בפוסקים, הכל יסודו בכך דמידי דלאו מינה אין לזה משמעות לגבי להגדיר דכ"ה מציאות הדבר, [ואף לגבי תפילה כ"ה, דדיבור דלאו מינה דהתפילה אינו מגדיר דהמציאות של התפילה היא עם הפסק, ול"ח הפסק לענין דיהא צריך לחזור].

ה

ביאור השו"ט בגמ' מדין מחיצות לענין טומאה

והשתא אתי שפיר הא דהקשינו למעלה (באות ג) דבשו"ט דהגמ' לגבי דין מחיצה לענין טומאה, יעו"ש, ולהנתבאר א"ש, דמאחר והא דאמרינן דמינה מחריב בה ולא מינה לא מחריב בה, היינו דדבר דאין לו שייכות לחבירו אינו יכול לפוסלו ולהיות בר משמעות כלפיו, לאיזה דין שיהיה, ממילא בזה אין לחלק בין היכן דהדבר המונע והפוסל הוא מציאותי דיש לו משמעות דיני, ובין היכן דהדבר המונע והפוסל הוא דיני, דבשניהם אין משמעות

קל וחומר ומשו"ה אע"ג דלאו מינה הוא אע"פ חוצץ בפני הטומאה, הכ"נ נימא ק"ו דקדשים מחללין קדשים חולין לא כ"ש, והק' התוס' דעד השתא אסיקנא איפכא מתוך הסברא דאדרבה בשביל שהם קדשים ומינה להכי מחריב בה אבל חולין דלאו מינה לא מחריב, ופירשו התוס' - דעביד קל וחומר, משום דמה קדשים שאין מחללין כגון בשוחט חטאת סתם וכסבור שהיא עולה דכשירה ואפ"ה מחללין קדשים בשוחט לשם עולה, חולין שמחללין כגון בכסבור שהן חולין דאמר בסוף בית שמאי (מ"ו ע"ב) משום חולין פסולה, לא כל שכן שמחללין קדשים בשוחטין לשם חולין, ע"כ.

ולמעלה (באות ד) הק' בדברי התוס' כמה קו', חדא, דהרי הטעם דהשוחט משום עולה כשירה ומשום חולין פסולה, הוא משום דהוי כמתעסק בעלמא, דעיקר המעשה דהוא עושה זהו שחיטת קרבן, והיכן שהוא טועה ונראה בעיניו דקרבת זה הוא עולה נמצא דעשה מעשה שחיטת קדשים, ומה דנתכוון לשם עולה אי"ז כלום דלגבי זה הוי מתעסק בעלמא, אבל כשטעה וסבור היה דקרבת זה הוא חולין ושחיטתו היא שחיטת חולין, כיון דשחיטת חולין היא עשייה אחרת, אע"פ דמה דעשה כן היה זה מחמת דטעה וסבור היה דהוא חולין, מ"מ הרי סו"ס דעתו בשעת השחיטה היתה לעשות מעשה שחיטת חולין, ונמצא דלא עשה שחיטת קדשים, ומשו"ה הקרבן פסול.

ומאותו הטעם אמרינן דהשוחט לשם חולין שחיטתו כשרה דמינה

תהא חוצצת את התנור [וכן תהיה הגדרתו של התנור], ושפיר מדמינן להו אהדדי.

והא דהגמ' שו"ט לדמות דין מחיצה דתנור בפלוגתייהו דר"א ורבנן להא דחטאת לשם חולין, המכוון בזה הוא, דבסלקא דעתך דימתה הגמ' תרוייהו להדדי, והוא מהטעם דנתבאר דסו"ס תרוייהו ענין א' הוא, דדבר השונה מחבירו בעצמותו אין לו משמעות לגבי הדבר השני לפסלו ולהכשירו וכן לכל דין שבעולם, והגדרה זו שווה בין בחטאת לשם חולין ובין בדין מחיצה לטומאה.

והתירוץ בגמ' הוא, דאף דדבר דאין לו שייכות לחבירו אינו יכול להגדירו וכיו"ב, אך זה אינו אלא בב' דברים שאין ביניהם שום שייכות להגדרת הדבר, וכדוג' הכא בחטאת לשם חולין, דמאחר וחולין אינו בתורת הקרבה כלל נמצא דהקרבת חולין אינה הקרבה, וממילא ל"ש להגדיר את ההקרבה כהקרבת קרבן חולין, ומשא"כ דין מחיצה אצל תנור, דיש למחיצה איזו משמעות לגבי לחוץ בפני הטומאה במקום אחר, וממילא יש משמעות למחיצה בדין מחיצה לחוץ בפני הטומאה, וממילא שפיר מועלת המחיצה לענין לחוץ בפני הטומאה, ולא דמו אהדדי.

ט

ביאור מש"כ התוס' דיש ק"ו לפסול בלאו מינה מחולין דחמיר לענין דמשום קרבן אחר פסול

ובזה יש לבאר מש"כ התוס' בביאור המשך דברי הגמ', בהא דמקשינן בגמ' בתר הכי, דכי היכי דהתם דריש ר"א

לשם עולה אינו דין דמחללין בשוחט משום עולה.

ולהנתבאר מובן היטב הק"ו דהגמ' לפי פירוש התוס', דודאי זה ברור

דהטעם דמשום חולין פסול הוא משום דכוונת מעשה השחיטה היה כמעשה שחיטת בהמת חולין ולא לשם קרבן, ולכך פסול, וזהו מחמת דהקרבנות בהמת חולין שונה בעצמותה מהקרבנות בהמת קדשים.

אולם כדי דכוונתו במעשה השחיטה תפסול את הקרבן, צריך דיהא לזה

משמעות להגדרת המעשה שחיטה אף ביחס למעשה שחיטת קדשים, דאם אין למעשה שחיטת חולין שייכות אצל מעשה שחיטת קדשים, א"כ נמצא דכאשר מחמת טעות דטעה לחשוב דקרבן זה חולין הוא, מחמת כן הוא שחט את הקרבן לשם חולין, והוי טעות במחשבתו, וזו טעות במציאות הדינית של המעשה שחיטה, דבמקום לעשות מעשה שחיטת קדשים הוא טעה וחשב דזהו קרבן חולין, ומחמת כן עשה מעשה שחיטת חולין דהוא מעשה אחר, ומדין מתעסק יש לומר דלא יהא משמעות למחשבתו להגדיר את המעשה שחיטה כמעשה שחיטת חולין.

וכשם דמדין מתעסק אמרינן דבשוחט חטאת משום עולה אין טעות

מחשבתו סיבה לפסול הקרבן, כיון דהוי מתעסק ואין משמעות להגדרת הנפגעת במחשבתו לגבי הגדרת ההקרבנות, כמו"כ יש לומר לגבי הגדרת המעשה שחיטה עצמו והמעשה הקרבן עצמו, דהוי מתעסק וטעה טעות בהגדרת של עיקר המעשה שחיטה ומעשה העבודה, משו"ה לא הועילה

מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה, והוא משום דמחשבת חולין היא שונה בעצמותה ממחשבת קדשים, ולפיכך אין משמעות למחשבה, ודווקא מחשבת קדשים מועלת לפסול את הקרבן כיון דכל הקרבנות שם א' להם ושייכות יש ביניהם, ולכך כאשר בשעת השחיטה הוא מחשב על הקרבן שלא לשמו, הר"ז משנה את הגדרת הקרבן מכמות שהיה עד עתה ופוסל הקרבן, ומשא"כ במחשב לשם חולין, וכנתבאר, ונמצא דמאותו הטעם דבשוחט בטעות אמרינן דבמשום עולה כשירה משום חולין פסולה, מאותו הטעם גופא הכא יש לומר דבשוחט לשם קרבן אחר הר"ז פוסל במחשבתו את הקרבן, ובשוחט לשם חולין אי"ז מחשבה הפוסלת בקרבן וכשר הקרבן, ומהו הק"ו דכתבו התוס'.

ועוד יש להקשות בעיקר דברי התוס',

דהא סו"ס עד עכשיו ג"כ ידענו דין זה דלשם חולין הוי מחשבת שינוי יותר ממחשבת שלא לשמה, ואעפ"כ לא היתה מחשבה הפוסלת דהיא אינה יכולה לחול דאין שמו נתפס על הזבח, ומה דנו התוס' ק"ו בזה, והא אמת הוא הק"ו דלשם חולין הוי שינוי יותר משלא לשמה, ומ"מ כיון דלשם חולין אין שמו נתפס עליו על כן לא מחריב בה.

עוד הקשו הקרן אורה והטהרת הקודש

דדברי התוס', דאם כדברי התוס' א"כ השתא דכתב רחמנא דאין חולין מחללין קדשים גילף בק"ו איפכא, דמה חולין דאין מחללין בלשם חולין מחללין בשוחט משום חולין, קדשים דמחללין בשוחט

הגדרה שונה בעיקר ההקרבה, וכדחזינן מהא דבשוחט משום קרבן אחר הדין הוא דהקרבן כשר, מ"מ מועלת מחשבתו לפסול הקרבן, וע"כ הטעם הוא לפי דכדי לפסול ההקרבה בחושב לשם קרבן אחר, אי"צ דההקרבה תהא מציאות הקרבה אחרת מכפי דינה מחמת המחשבה, ולכך החושב לשם קרבן אחר נפסל הקרבן, דסו"ס הקרבן הוקרב עם הגדרה אחרת עימו, כיון דכ"ה כ"ש דבשוחט חטאת לשם חולין יהא הקרבן פסול.

ואף דחולין אינם שייכים בהקרבן קרבן כלל, אך זה אינו מהווה חסרון אלא היכן שצריך דההקרבה תהא נעשית באופן אחר, דחולין אי"צ הגדרה אחרת במציאות ההקרבה, ואין מחשבתו מועלת להגדיר את ההקרבה אחרת מדין הקרבן ליקרב, אבל היות דזה מוכח דכדי לפסול הקרבן לשם הקרבה אחרת אי"צ מחשבה לשם מציאות הקרבה אחרת, אלא צריך דהקרבן יהא קרב עם הגדרה שונה לגבי ההקרבה, ממילא ודאי דמחשבה לשם חולין צריכה לפסול ההקרבה, וכ"ש הוא דהקרבה הנעשית עם הגדרת ההקרבה באופ"א מכפי דדין ההקרבה להיות, דהיכן דעיקר מציאות ההקרבה היא אחרת, זהו טעם לפסול יותר מהיכן דרק ההגדרה של ההקרבה ומטרתה היא אחרת, [וממילא מתורצות ב' הקר' הראשונות דהקשינו בדברי התוס'].

ומשום קר' זו אומרת הגמ'- אלא טעמא דרב כרבי אלעזר, דאמר רבי אלעזר מאי טעמא דרב ולא יחללו את קדשי בני ישראל את אשר ירימו לד', קדשים מחללין קדשים ואין חולין מחללין

מחשבתו להגדיר את המעשה עבודה כמעשה דחולין, ומ"ט אמרינן דמחשבתו מועלת לפסול הקרבן.

ומהא דלא אמרינן סברא זו אלא הדין הוא דבשוחט משום חולין הקרבן פסול, מבואר מזה דההגדרה דחולין כלפי קרבן היא הגדרה שונה בעיקר המעשה הקרבה, ואי"צ טעם לכך דההגדרה דחולין לא תהא קיימת בהקרבה, אלא רק טעם לכך דלא יהא להקרבה משמעות כהקרבן חולין, דאין מציאות של הקרבן חולין, אך מועלת ההגדרה דחולין להגדיר את מעשה ההקרבן דהוא מעשה דחולין.

ומשו"ה אמרינן דמשום חולין פסולה, דאף דהוא טועה בהגדרה של עיקר ההקרבה, מ"מ מחמת טעותו הוא הגדיר הגדרה דשייכת בשחיטת בהמה זו, ומעשה השחיטה הוא אותו מעשה שחיטה, ורק דהוא קיים עם הגדרה אחרת דשחיטת חולין, ולכך טעותו פוסלת את ההקרבה.

וטעות זו עדיפה על הטעות דמשום קרבן אחר, דמשום קרבן אחר אי"צ מגדיר את ההקרבן כהקרבן עם הגדרה אחרת, אלא רק דיהא קרב לשם מטרה אחרת ובתורת קרבן אחר, אך עצם ההקרבן היא אותה ההקרבן בין כך ובין כך, ונמצא דההקרבן לא הוגדרה בהגדרה אחרת, [ובשונה מחולין דחולין זו הגדרה אחרת במציאות ההקרבן], ולכך הקרבן כשר, ונמצא דמחשבת חולין היא יותר הגדרה במציאות ההקרבן ממחשבת קדשים דקרבן אחר.

ועתה מכיון דמצינו דהשוחט חטאת לשם עולה הקרבן פסול, ואף דזו אינו

וכבר נתבאר בראשונים והאריכו לכתוב כן רוב האחרונים, דלפי מה דמסקנת הגמ' דהטעם של רב הוא משום דלומדים מהפסוק דאין דבר אחר מחלל את קדשי בני ישראל, וההגדרה דחולין מועלת לחול על הקרבן ורק דאינה מספקת לענין לחלל את קדשי בני ישראל, א"כ יש לומר דאף דאינה מועלת לחלל הקרבן ולפסלו, מ"מ שפיר מועלת המחשבה דחולין לענין דהקרבן לא יהא עולה לבעלים לחובתן.

וטעם הדבר משום דסו"ס ההקרבה נעשית עם הגדרה שונה בקרבן מכפי שהבעלים היה מחויב להביאו, וכדי דהקרבן חטאת יהא עולה לבעלים לחובתן צריך דמטרת ההקרבה תהא לשם קרבן חטאת, והכא דמטרת ההקרבה אינה לשם חטאת דיש להקרבה הגדרה נוספת לשם חולין, אין הקרבן עולה לבעלים לשם חובה, וע"ע באחרונים דהאריכו בדין זה בכמה אופנים, ומ"מ אף למסקנת הגמ' טעם הפסול הוא משום דהוי לאו מינה ולא

קדשים, ופירש"י - אלא טעמא דרב כר' אלעזר, ולא יחללו את קדשי הכי דריש ליה אין דבר אחר מחלל את קדשי בני ישראל, וגזירת הכתוב היא, ע"כ.

ומעתה אין לעשות ק"ו מזה דאם השוחט משום חולין פסול כ"ש השוחט משום קרבן אחר, דהרי מה דלומדים מהפסוק הוא דשינוי מטרת הקרבן להקרבה דחולין זה אינו סיבה לפסול ההקרבה, ואי"ז משום דהוא לא סיבה לשנות הגדרת הקרבן כ"כ, אלא משום דגזיה"כ הוא דמחשבת חולין אי"ז מהווה סיבה לחילול ההקרבה, ומחד גיסא הוא טעם אחר מהטעם דלאו מינה לא מחריב בה, וכדכתבו הובח תורה (בנד' במהדר' עוז והדר, עמ' ד') ועוד אחרונים, ומאידך גיסא יסוד דין זה הוא הדין דלאו מינה לא מחריב בה, דהכא אין חולין מחללין הקדשים, ואף דמחשבת חולין חלה אף על קדשים מ"מ אין בכחה לפסול הקדשים.

♦ הערות והוספות ♦

ט. ואף דמחשבה לשם חולין היא מחשבה דלאו מינה ואינה מועלת לפסול הקרבן מ"מ חשיב דהקרבן קרב עם מחשבה שלא לשמו עימו, ותדע דכ"ה, דהנה הרמב"ם פסק דפסח לשם חולין פסול, ונתקשו כל האחרונים מ"ש מחטאת לשם חולין דפסק הרמב"ם דכשרה ואינה עולה לבעלים, והירושלמי בתמיד נשחט (פסחים פ"ה ה"ב) כתב ללמוד מ'פסח הוא לד' דצריך דתהא שחיטתו לשם פסח, ומשו"ה לשם חולין נמי פסול [והביאו המאירי בפסחים נ"ט], ואי"ה נאריך בזה לקמן בסוף פרק רביעין, וצ"ע כיצד משמע מפסח הוא דאף פסח לשם חולין דהיא מחשבה דלאו מינה נמי פסול.

ורש"י בדף ז: (ד"ה הוא) פירש הילפותא מ'פסח הוא' - דפסח הוא משמע בהווייתו יהא, לשמו כשר שלא לשמו פסול, והוא תרואתו הווייתו משמע כלומר כשהוא עשוי כמצוותן, [כן גרס השיטמ"ק ברש"י], ע"כ, והמבואר לפי"ז ד-הוא' משמע בהווייתו, ופסח לשם חולין לא הוי בהווייתו, ואע"פ דל"ח שינוי כ"כ, אף מכיון דמציאות הקרבנות היא עם מחשבת שינוי, אין מציאות הקרבנות כקרבן פסח, ומשו"ה פסח לשם חולין פסול, וחזינן מהא ההגדרה הנ"ל דאף מחשבה לשם חולין היא מהווה חסרון בצורת ההקרבה, וכתבאר.

דהנה זה מוסכם על רוב האחרונים
דבכה"ג אין הקרבן נפסל, וב'
ביאורים [עיקריים] נאמרו בדין זה, החזו"א
ודעימיה והגרז"ס.

דהחזון איש (קדשים, קמא, סי' מ"ב ס"ק ג')
כתב- ונראה שאם חשב שלא
לשם חטאת הוי כמו לשם חולין, ומיהו
נראה דלמאי דאמר לקמן מ"ו ע"ב דלשם
חולין כשר ואינו מרצה, נראה דה"ה אם
מחשבתו בשלילה לחודה דהיינו שלא לשם
הקרבן, שהוא אינו מרצה, ויש לתמוה בהא
דקאמר מי אמר רב כו' לשם חולין כשרה
אלמא דלאו מינה לא מחריב בה, דלמאי
דמסיק בסו"פ בית שמאי דאינו מרצה, הלא
ע"כ דנתפס מחשבתו והוי שלא לשמה
וקעבר משום לא יחשב, אלא לענין
הכשירא אין חולין מחללין קדשים, והוא
תנאי בדין חטאת דאמר דפסול שלא לשמה
דזהו דווקא בחשב לשם קרבן אחר, אבל
לשם חולין הוי חטאת כשאר הקרבנות
דכשירין שלא לשמה.

וי"ל דע"כ דחסרון שלא לשמה נתפס
יותר לשם קרבן אחר מכשחשב לשם
חולין, והלכך הכשירה תורה לשם חולין,
שאם חסרון שלא לשמה שוין אין סברא
שחלקה תורה בשביל הסיבה של שלא
לשמה, אם היא ע"י מחשבה לשם קרבן
אחר או לחולין וכו'.

ונראה [-וכ"כ הקרן אורה והרבה
מהאחרונים] דרבה ואב"י [-דלקמן
מ"ו:] לא ס"ל הא דרבא, אלא דמפרשי
טעמא דרב דאין פסול בשלא לשמה אלא

מחריב בה, ורק דלמסקנא גדר הפסול הוא
משום דאין חולין מחללין קדשים, וכ"כ
החזו"א (קמא סי' מ"ב סק"ה).

,

בדברי החזו"א בביאור הא דמחשבה שלא
לשם קרבן אינה פוסלת - וביאור ראיית
הגר"ז מסוגיין

ובענין הנתבאר דמחשבת שלא לשמה
העוקרת הקרבן משמו הראשון,
אינה אלא באופן שמחשב על הקרבן לשם
קרבן אחר, דבמה דמציאות ההקרבה
נעשית אף כהקרבן קרבן אחר בזה נעקר
הקרבן משמו הראשון, ולכך היכן דמחשב
לשם חולין, דלא הוגדרה ההקרבה כקרבן
הקרב בתורת קרבן פלוני, לא נפסל הקרבן,
דאין שום ריעותא בכך דהקרבן ייקרב לא
רק לשם הקרבן דכ"ה דינו ליקרב.

וכמו"כ היכן דמחשב על הקרבן דלא יהא
קרב לשם הדין קרבן דמחויב
להקריבו לשמו, הוי הקרבן כשר, [ואפשר
דאף עולה לשם חובה], כיון דל"ש לפסול
הקרבן ע"י מחשבה עליו דהוא לא יהא קרב
לשם הדין קרבן המחויב להיעשות בו, דאין
מחשבה זו פוסלת הקרבן, אלא במה
דמחשב על הקרבן דיהא קרב לשם קרבן
אחר, דבזה הוא מגדיר את ההקרבה
ומעמידה באופן דהוא יהא קרב בתורת
קרבן אחר, דבכה"ג ממילא אין הקרבן קרב
בתורת הדין קרבן דכ"ה דינו, הנה רבותינו
האחרונים דברו מזה, ויש מהם דכתבו
ממש כמש"נ, ויש דכתבו באופ"א קצת,
ולברירות הענין יש לנו להביא בזה
דבריהם, ויהא זה תוספת ביאור בסוגיין.

בה, ואם הא דמחשבת שלא לשמה פוסלת הקרבן היינו טעמא דע"י המחשבה נמצא דהקרבן אינו קרב לשמו, א"כ מדוע לא תהא מחשבתו מועלת לפסול הקרבן בכל מחשבה דמחשב על הקרבן, מחמת דסו"ס הקרבן לא הוקרב לשמו דהא חישב עליו לשם ענין אחר, ואף היכן דחישב על הקרבן לשם חולין יפסל הקרבן.

וע"כ דאף היכן דמחשב מחשבת שלא לשמה על הקרבן אכתי קיים הקרבן כקרב לשמו, ורק דמועלת המחשבת שלא לשמה לפסול הקרבן, וכדי דיהא בכח המחשבה להחיל פסול מחשבה בקרבן, צריך דתהא מחשבה לשם קרבן אחר, דבזה הוא מתפס במחשבתו שם קרבן אחר על הקרבן, וכ"נ בנתיבות הקודש בסוגיין דזו היתה ראייתו דהגרי"ז, יעו"ש היטב.

אולם אכתי זה אינו מחזור אצלי, דהרי אף אם נאמר דלא כהגרי"ז, אלא דהא דמחשבת שלא לשמה פוסלת הקרבן, הוא מטעם דע"י מחשבתו נמצא דהקרבן אינו קרב לשמו, מ"מ הרי לולי מחשבתו הקרבן היה קרב לשמו מחמת דכ"ה דינו ליקרב, ונמצא דכאשר המחשבה שלא לשמו פוסלתו ומגדירה את ההקרבה דהיא לא נעשית לשמו, מחשבה זו משנה את הגדרת הקרבן מכמות שהיתה עד עתה, ושפיר יש לומר דרק אם המחשבה מגדירה את הקרבן בשם קרבן אחר, זה מועיל לעקור את הקרבן מכמות שהיה עד עתה, אבל היכן דמחשב לשם חולין, דאינו מגדיר את הקרבן בהגדרה אחרת מכמות שקיים מצד עצמו, אי"ז מועיל לחול על הקרבן לשנות את שמו מעליו, וצ"ע.

כי מחשב לשם קדשים, אבל כי מחשב לשם חולין אע"ג דמחשב שלא לשמה מ"מ לא מפסל, ו'לפי"ז אין פסול שלא לשמה משום עקירת שם קרבן ידידה אלא משום חלות שם אחר עליו'.

ולזה פריך רבה דמדקמהדר תנא למימר דסתמא כשר משמע דהפסול היא משום עקירת שם קרבן ידידה ובסתמא לא מיעקר, אבל אי חשיב בהדיא שלא לשמו מפסל, דאי אין כלל דין שלא לשמה בקרבנות אלא שלא יתפסן במחשבתו לשם אחר, פשיטא דסתמא כשר, ולא הו"ל להזכיר אלא תנאי ב"ד, ולזה משני אביי דע"כ לא קאמר רב אלא לענין פסול בחטאת, אבל עיקר כוונתו שלא לשמה הוא שלא יעקר שמה מניה ואי עקר ליה אינו מרצה, והלכך אצטריך ליה לתנא דמתני' למימר דסתמא לשמה קאי ומרצה, ע"כ לשון קדשו דהחזו"א, וע"ע בחזו"א שם סק"ב.

וכדברי החזו"א כן כתבו כמה מהאחרונים, ויעוין בנתיבות הקודש בסוגיין דהאריך בזה ג"כ וכהחזו"א, והוא ממש כפי מה דביארנו.

ואפשר דלזה נתכוין הגרי"ז בספרו בראייתו מסוגיין דהא דסתמא לשמה קיימא היינו דמציאות הקרבן היא דקרב לשמו, והא דמחשבת שלא לשמה פוסלת בקרבן היינו דין פסול בקרבן, ואף דהקדושה לא נשתנתה בכ"ז חל שם פסול, שיכול להשים ע"י מחשבת שם פסול, והוכיח דבריו מהאי דינא דאמרינן בסוגיין דמינה מחריב בה ודלאו מינה לא מחריב

יא

ביאור הגרז"ס הא דמחשב שלא לשם קרבן
אין מחשבתו כלום

אכן כ"ז אינו אלא ביאור החזו"א
ודעימיה, אבל הגרז"ס (בחידושי
הגרז"ס – קדשים, בסוגיין) ביאר באופ"א קצת,
יעוין בדבריו דהאריך בזה טובא, ותמצית
דבריו דבמה דהמקריב מחשב על הקרבן
מחשבת שלא לשמו, בדעתו שאם מחשבתו
תועיל להגדיר את הקרבן דיהא קרב לשם
מה דבדעתו, א"כ הוא מתכוון לחשב על
הקרבן דיהא קרב שלא לשמו, אבל אם
מחשבתו לא תהא מועלת להגדיר את
הקרבן כפי מה דבדעתו, א"כ אין בדעתו
לחשב על הקרבן שלא לשמו, והוא כעין
תנאי, דהמחשבה נעשית בצורה מותנית,
ולפיכך כשמחשב על הקרבן לשם חולין
ואין מחשבתו מועלת להגדיר את הקרבן
דקרב שלא לשמו, בדעתו שלא תועיל
מחשבתו לעקור הקרבן מהגדרתו דהוא
קרב לשמו, ושפיר כשר הקרבן, ע"כ תמצית
דבריו.

ויש להוסיף על דבריו, דודאי דאי"ז תנאי
בהלכות התנאים דבכה"ת, אלא דהיא
צורת העשיה דהמחשבה לשם חולין, והוי
כהא דשנינו בסו"פ הגוזל קמא (ב"ק ק"י:),
דתנן התם דהגוזל את הגר ונשבע לו ומת
הר"ז משלם קרן וחומש לכהנים נתן הכסף
לאנשי משמר ומת אין היורשין יכולין

להוציא מידם, ואמר אביי ש"מ כסף מכפר
מחצה דאי לא מכפר הוה אמינא מהדר
ליורשין, מ"ט אדעתא דהכי לא יהב ליה,
אלא מעתה חטאת שמתו בעליה תיפוק
לחולין דאדעתא דהכי לא אפרשה, אמרי
חטאת שמתו בעליה הלכתא גמירי לה
דלמיתה אזלא, אלא מעתה אשם שמתו
בעליו ליפוק לחולין דאדעתא דהכי לא
אפרשיה, אשם נמי הלכתא גמירי לה כל
שבחטאת מתה באשם רועה, ע"כ, והיינו
דבכל אלו כיון דהוא הקדיש לצורך דבר
מסוים, משו"ה היכן דלבסוף לא נתקיים
אותו הדבר נמצא דהוא כלל לא הקדיש,
וע"ש בתוס' (ד"ה דאדעתא) ובתוס' כתובות
מ"ז: (ד"ה שלא).

והכא נמי כ"ה, דמחשבתו היתה להגדיר
את ההקרבה דהקרבן יהא קרב
לשם חולין, ואם מחשבתו אינה מועלת
א"כ נמצא דהוא לא חישוב כלל, דמעיקרא
מחשבתו היתה לשנות הגדרת ההקרבה,
ורק לפי צד זה הוא חישוב מחשבתו, ושפיר
אמרינן בסוגיין דאם חישוב על הקרבן לשם
חולין הוי מחשבה דלאו מינה והקרבן כשר.

ואכתי יש לבאר דין חישוב לשם חולין
בחטאת, ובפסח, ואף בשאר
קרבנות יש מן הראשונים שכתבו דאף דאין
המחשבה מועלת לפסול, אך מועלת
המחשבה לענין דהקרבן לא יהא עולה לשם
חובה, ויתבאר אי"ה בארוכה בסוף פרק
רביעי.

סימן ה

בגדר החילוק בין שינוי קודש ושינוי בעלים - ובדין שינוי

בעלים בד' עבודות (ד.-ד:)

א

סתירה בין הסוגיא דידן ובין הסוגיא בפסחים אם למסקנא חשיב פסולו בגופו או לא

בזבחים דף ד דנה הגמ' מנא לן לפסול מחשבה בשינוי קודש ובשינוי בעלים בכל הד' עבודות, ולאחר דלמדה הגמ' מפסוקים דמחשבת שינוי קודש פוסלת בקדשים [עכ"פ לענין דלא יהא הקרבן עולה לשם חובה], למדה הגמ' דמחשבת שינוי בעלים פוסלת הקרבן, וילפינן דמחשבת שינוי בעלים בזביחה פוסלת.

והק' הגמ'- אשכחן זביחה שאר עבודות מנלן, וכי תימא לילף מזביחה, מה לזביחה שכן פוסל שלא לשם אוכלין בפסח, ומת' הגמ'- נאמרה זביחה בשינוי קודש ונאמרה זביחה בשינוי בעלים, מה זביחה האמורה בשינוי קודש לא חלקת בין זביחה לשאר עבודות, אף זביחה האמורה בשינוי בעלים לא תחלק בהן בין זביחה לשאר עבודות.

ומק' - איכא למיפרך מה לשינוי קודש שכן פסולו בגופו וישנו בארבע עבודות וישנו לאחר מיתה וישנו בציבור כביחיד, ואף על גב דתרתיה לאו דווקא תרתיה מיהא דווקא, מאי שנא שינוי בעלים דלא הוי פסולו בגופו מחשבה בעלמא, שינוי

קודש נמי מחשבה בעלמא הוא, אלא כיון דאחשבה פסלה, ה"נ כיון דאחשבה פסלה, ולרב פנחס בריה דרב מרי דאמר יש שינוי בעלים לאחר מיתה תרתיה מיהא איכא למיפרך, אלא אמר רב אשי אמר קרא ונרצה לו לכפר עליו ולא על חבירו וכו', ע"כ.

ולפי' סוגי' דידן למסקנא באמת שינוי בעלים חשיב נמי פסולו בגופו, ואף דהיא מחשבה בעלמא, אך כיון דאחשבה פסלה, וזה טעם מספיק להא דמחמת כן חשיב פסולו בגופו, וכן מבואר בתוס' במנחות מ"ח: (י"ד באות ג) ובתוס' הרשב"א עמ"ס פסחים דף ל"ד: (י"ד להלן) דהא דקאמרינן טעם דכיון דאחשבה וכו', לאו היינו לומר דמחמת כן אי"צ דיהא פסולו בגופו, אלא דמחמת דאחשבה חשיב פסולו בגופו.

וכמו"כ איתא נמי בפסחים ס'--ס"א,, דנסתפקה הגמ' שם בדין פסח ששחטו בשאר ימות השנה בשינוי בעלים, שינוי בעלים כשינוי קודש דמי ומכשיר ליה או לא, אמר רב פפא אמריתא לשמעתיא קמיה דרבא הואיל ושינוי קודש פסולו בזמנו ושינוי בעלים פסולו בזמנו, מה שינוי קודש שפסולו בזמנו מכשירו לאחר זמנו אף שינוי בעלים שפסולו בזמנו מכשירו לאחר זמנו, ואמר לי לא אם אמרת בשינוי

מעין בגדר החילוק בין שינוי קודש ושינוי בעלים חיים קמה

פסול הגוף, ומשמע בהדיא ברש"י דלמסקנת הסוגי' בפסחים ס'–ס"א שינוי קודש ושינוי בעלים ל"ח פסולו בגופו, והוא דלא כסוגי' דידן.

אולם בתוס' הרשב"א עמ"ס פסחים דף ל"ד: מבואר דלמד בסוגיא בפסחים כהסוגיא דידן דאף שינוי בעלים חשיב פסולו בגופו, דבגמ' התם מיירי בדין עיבור צורה בקרבן המפוגל, וכתב הר"ש- דאמר אף פיגול בעי עיבור צורה – משמע הכא דפיגול פסול הגוף הוא, ותימה דבפרק תמיד נשחט אמר מאי שנא שינוי בעלים דלא הוי פסולו בגופו דפסול מחשבה בעלמא הוא, אלמא פסול המחשבה לא חשיב פסול הגוף, וא"כ פיגול דהוי ע"י מחשבה לא הוי פסול הגוף, ותירץ ר' דה"פ שינוי קודש נמי פסול מחשבה בעלמא הוא ואפ"ה חשבינן ליה פסול הגוף, ה"נ שינוי בעלים אע"פ שהוא פסול מחשבה חשיב

קודש שכן פסולו בגופו וכו', וכסוגי' בזבחים.

ורק דהתם לא קאמר דהטעם דשינוי קודש חשיב פסולו בגופו הוא משום דכיון דאחשביה פסליה והכ"נ שינוי בעלים, אלא- מאי שנא שינוי בעלים דלא הוי פסולו בגופו מחשבה בעלמא היא, שינוי קודש נמי פסולו מחשבה בעלמא היא, ע"כ, ולא נתבאר האם לפי הסוגי' בפסחים מה דשינוי בעלים פסול מחשבה בעלמא הוא זהו טעם מספיק לכך דיהא השינוי בגופו של קרבן, וכשינוי קודש דאף דהפסול נעשה ע"י מחשבה בעלמא אפ"ה חשיב פסולו בגופו, או דאדרבה דמה"ט דמחשבה בעלמא היא אף שינוי קודש ל"ח כ"כ פסולו בגופו.

ורש"י בפסחים דף ס"א. (ד"ה לאו דווקא) פירש [על מה דמסקינן דתרתני לאו דווקא וכו']- דפסול מחשבה לא מיקרי

♦ הערות והוספות ♦

א. ורש"י במנחות מ"ח: כתב [בפי' הא', וכן נקט] דהא דתני ר' יצחק דכבשי עצרת ששחטן שלא כמצוותן פסולין ותעובר צורתן ויצאו לבית השריפה, היינו ששחטן שלא לשמן, והקשו התוס' דלמ"ד דכל דפסולו בגופו ישרף מיד א"כ מ"ט בעי עיבור צורה, והרי איתא בסוגיין דשלא לשמו הוי פסולו בגופו, עיי"ש.

וכתב שם הגר"ס דנראה דרש"י ס"ל דבאמת למסקנא אף שינוי קודש ל"ח פסולו בגופו, והא דאמרינן שינוי קודש נמי מחשבה בעלמא היא אלא כיון דאחשבה פסלה הכ"נ כיון דאחשבה פסלה, ומשמע דלמסקנא בין שינוי קודש ובין שינוי בעלים חשיב פסולו בגופו, זה אינו דלא בא להחליט, אלא בלשון אי אמרת קאמר, דאי אמרת דשינוי קודש חשיב פסולו בגופו כיון דאחשבה א"כ שינוי בעלים נמי חשיב פסולו בגופו, אך באמת בשניהם ל"ח פסולו בגופו, והביא הגר"ס דבגמ' בפסחים ס"א כן משמע, דלא מסיק אלא כיון דאחשבה פסלה וכו', עיי"ש, ולפלא שלא הביא דרש"י בפסחים שם פירש כן להדיא, וצ"ע.

ובאמת דבלא"ה היה מקום לדון דהא דפסולו בגופו לענין דאין הקרבן מכפר אי"ז דין פסולו בגופו הנצרך לענין דלא יהא דין עיבור צורה אלא ישרף מיד, וכפי שנכתוב בפנים באות ג להקשות בדברי התוס' במנחות שם ובדברי התוס' הרשב"א, דדימו תרוייהו להדדי.

פסול הגוף, וכן מוכיח בפ"ק דזבחים, דשמעתין דלקמן איתא התם ומסיק בתר הכי אלא כיון דאחשביה פסליה, הרי מוכיח הלשון כאשר פירשתי, עכ"ד.

ולהדיא פירש הר"ש משאנן לדחיית הגמ' דמאי שנא שינוי קודש וכו', דלפי"ז בין שינוי קודש ובין שינוי בעלים חשיב פסולו בגופו, והוא דלא כרש"י בפסחים ס"א. הנ"ל.

וכחידוש זה דהתוס' הרשב"א בפירוש דחיית הגמ', מצינו נמי בתשובות ופירושי ר' שרירא גאון (ח"ב סי' מ"א, עמ' תקס"ג-תקס"ד), דכתב לבאר הסוגיא בפסחים דף ס, וכתב- לשמו [בפסח] כשר, ושאלו א"כ אף שחטו שלא בזמנו לשמו שלא לשם בעליו יהא פסול, אם לאו, אמר רב פפא אמרתה לשמעתא קמיה דרבא, הואיל ושינוי קודש פוסלו בזמנו ושינוי בעלים פוסלו בזמנו, מה שינוי קודש שפוסלו בזמנו מכשירו שלא בזמנו אף שינוי בעלים שפוסלו בזמנו מכשירו שלא בזמנו, וכלל הדברים הללו את שהשווה את דין שינוי הבעלים לדין שינוי הקדש, ופרכינה להא מילתא ואמרין, איך תשוה את שינוי בעלים בשינוי קודש, והלא הקדש יש בו ארבעה דברים, פסולו בגופו וישנו בד' עבודות וישנו לאחר מיתה וישנו בציבור כביחיד, ושינוי בעלים אין בו כך, ואע"ג דתרתני מהני דווקא ותרתני לאו דווקא, כי לענין מה שאמרת בשינוי קודש פסולו בגופו ואינו נפסל אלא במחשבה, אף שינוי בעלים נפסל במחשבה וכו', ע"כ, יעו"ש דהאריך עוד בזה.

ובדבריו מבואר דלפי דחיית הגמ' בין

שינוי קודש ובין שינוי בעלים חשיב פסולו בגופו, וכדחזינן דשינוי קודש חשבינן ליה פסולו בגופו ואף דאינו נפסל אלא במחשבה, והכ"נ שינוי בעלים דאף דאינו נפסל אלא במחשבה מ"מ שפיר חשיב פסולו בגופו, וכתוס' הרשב"א הנ"ל, ודלא כרש"י בפסחים הנ"ל.

ואיך שיהיה צריך ביאור ב' הצדדים, אם פסול מחשבה דשינוי קודש ושינוי בעלים חשיב פסולו בגופו או לא.

ב

החילוק בין הסוגי' בפסחים ס"ב: לסוגיין **ונפסחים** דף ס"ב: איתא בגמ' דלשמו ושלא לשמו בפסח פסול ולאוכליו ושלא לאוכליו בפסח כשר- א"ל ר' שמלאי לר' יוחנן רבי מה בין לשמו ושלא לשמו לאוכליו ושלא לאוכליו, א"ל הואיל וצורבא מרבנן את תא ואימא לך, לשמו ושלא לשמו פסולו בגופו לאוכליו ושלא לאוכליו אין פסולו בגופו, לשמו ושלא לשמו א"א לברר איסורו, לאוכליו ושלא לאוכליו אפשר לברר איסורו וכו', רב אשי אמר פסולו בגופו וא"א לברר איסורו חדא מילתא היא דמה טעם אמר פסולו בגופו משום דא"א לברר איסורו, וכ"ה בירושלמי בפסחים פ"ה (ה"ג).

ופירש"י מילתא דר' יוחנן- פסולו בגופו - מחשבה בגופו של קרבן, אבל מחשבת אוכליו פסול דבר אחר הוא, אי אפשר לברר - דמה חלק לשמו ומה חלק שלא לשמו, אבל אוכליו אפשר לברר חלק אוכליו לצד זה, וחלק חולה וזקן בצד אחר, אי נמי לברר אם אמת מחשבתו אם אין בה

בגופו ושינוי בעלים ל"ח פסולו בגופו, וכדפירש"י בפסחים החילוק דשינוי קודש המחשבה בגופו של קרבן ושלא לאוכליו פסול דבר אחר הוא, ושינוי בעלים אי"ז מחשבה בגופו של קרבן אלא בשם הבעלים על הקרבן, ול"ח פסולו בגופו.

וכ"כ הקרן אורה והח"נ בסוגיין (על התוס' הנ"ל), וז"ל הקר"א- אבל אין כאן תימא כ"כ, די"ל דהא דמסיק הכא דשינוי בעלים הוי פסולו בגופו היינו כרב אשי התם, דדווקא בשלא לאוכליו לא הוי פסולו בגופו, משום דאפשר לברר איסורו, ור"י ס"ל כדס"ד דשינוי בעלים ג"כ לא מיקרי פסולו בגופו וכו', עיי"ש דהאריך בזה, וטעמם כנתבאר דשינוי בעלים חשיב פסול דבר אחר הוא.

אלא דצריך עיון מהי סברא זו דפסולו מחמת דבר אחר הוא, והא סו"ס חל הפסול בקרבן, ומה נפקותא יש בכך דהפסול חל מעיקר הקרבן, ומחשבתו היא כלפי שינוי בהקרבת הקרבן, וכן צ"ע אם סברא זו יש לה שייכות לסברא דמחשבה בעלמא היא.

ובפירוש רבינו חננאל בפסחים שם (ס"ב:): ביאר החילוק דפסולו בגופו- א"ל שלא לשמו פסולו בגופו, שהוא פסח ושחטו לשם שלמים 'שינה הזבח עצמו במחשבתו', לאוכליו ושלא לאוכליו לבריא ולחולה, אין הזבח פסולו בגופו, 'כי הזבח בכשרותו עומד', ע"כ.

ממש, כגון יאכילנו לראויין ונמצאת מחשבתו בטילה למפרע, ולשאינן ראויין יחזור דמיהן, וכך שמעתי, ע"כ.

וביאור מחלוקתם דרבי יוחנן ורב אשי פירשו התוס' שם (ד"ה פסולו), דרב אשי ס"ל דאי לאו טעמא דאי אפשר לברר איסורו לא קרי ליה בגופו הואיל ומחשבה היא כדלעיל, אבל ר' יוחנן לא דייק בהכי וקרי ליה שפיר פסולו בגופו, ע"כ, וע"ע בזבח תודה (בפסחים שם) ובמנחת ברוך (סימן כ"ה, ענף ג) דדנו בדברי התוס'.

והקשו התוס' בסוגיין (ד: ד"ה מחשבה) דהכא משוי להו לשינוי קודש ושינוי בעלים ובפרק תמיד נשחט משמע שיש חילוק וכו' [הגמ' הנ"ל], וי"ל דכיון דלא מיפסיל אלא מפני שאינו יכול לאכול כזית כגון לשם חולה וזקן, חשיב טפי פסולו בקודש מחמת דבר אחר, ע"כ, והיינו דבשינוי בעלים ל"ש טעם זה והוי כשינוי קודש, ותרווייהו חשיבי פסולו בגופו.

ולפי התוס' בפסחים הנ"ל ק' התוס' שייכת רק לרב אשי, דהא דא"א לברר איסורו זהו טעם לכך דל"ח פסולו בגופו, דשלא לאוכליו אפשר לברר איסורו ולכך ל"ח פסולו בגופו, אך שינוי קודש כיון דא"א לברר איסורו חשיב פסולו בגופו, וכמו"כ שינוי בעלים א"א אפשר לברר איסורו ול"ח פסולו בגופו, אבל לר' יוחנן אה"נ יש לחלק בין שינוי קודש ובין שינוי בעלים, דשינוי קודש חשיב פסולו

כלפי שינוי בעיקר הקרבן, בזה גופא יש בה כח לשנות הקרבן משמו הראשון כלפי לפסול הקרבן.

וכבר הביאו דברש"י בפסחים (ס ע"ב, ד"ה פסולו בגופו) פירש- שמחשבתו על עצמו של קרבן, [וכ"ה בפירוש הריב"ן שם, הו"ד בקובץ שיטות קמאי], ומפורש ברש"י כהצד הב' דפסולו בגופו אין המכוון לפסול כשאר הדיני פסול שבקרבן, אלא לכך שמחשבתו היא בגופו של קרבן, וכ"פ המאירי בפסחים שם דבשינוי קודש פסולו בגופו שמחשב בקרבן עצמו ומשא"כ שינוי בעלים דמחשב בדבר אחר.

אכן ברכינו חננאל שם מבואר דלא כן, דאיהו גרס מה לשינוי קודש שכן נפסל בשמו, ופירש- כי היה שמו פסח ונשחט לשם שלמים, נמצא כי נשתנה ונעשה שינוי בגופו בזבח עצמו, ומבואר בר"ח דפירש הא דאמרינן דפסולו בשמו דתוצאת המחשבה היא פסול בעיקר הקרבן, דנשתנה הקרבן ונעשה שינוי בזבח עצמו, וכן מפורש בר"ח בפסחים ס"ב: המובא באות ב, וכ"ה בפיה"מ לרמב"ם הנ"ל באות ב.

וכמו דנראה מהר"ח דהוא דין פסול כן הוכיחו רבותינו מהתוס' במנחות מ"ח (ע"ב, ד"ה תעובר), דאיתא בגמ' התם

ובעי"ן כתב הרמב"ם בפיה"מ שם (פ"ה מ"ג)- וטעם פיסולו אם שחטו לשמו ושלא לשמו וכשר אם שחטו לאוכליו ושלא לאוכליו וכו', כי לשמו ושלא לשמו 'נעשה הפיסול בעצם הזבח', ולאוכליו ושלא לאוכליו 'הפיסול חוץ ממנו', ע"כ, ובדבריהם נתבאר החילוק בין פסולו מחמת דבר אחר ובין פסולו בגופו, וצ"ב.

ג

חקירת האחרונים בפירוש הא דאמרינן דשינוי קודש עדיף דפסולו בגופו - וראיות מהראשונים לזה - וכמה קו' בהאי ענינא

ובעיקר הא דאמרינן דשינוי קודש חשיב פסולו בגופו, דנו האחרונים אם המכוון הוא לדין פסול בקרבן וכשאר הפסולין האמורים בתורה, או דהוא ענין אחר, והיינו דמחד גיסא יש לפרש דברי הגמ' דשינוי קודש חשיב פסול הגוף, דכיון דמחשבתו היא כלפי הגדרת הקרבן ומועלת מחשבתו להחיל דין פסול בקרבן, נמצא דמחשבתו מחילה פסול בעיקר הקרבן, וזהו טעם לפסול הקרבן, דהא חל פסול בעיקר הקרבן, א"ד דאין כוונת הגמ' לדין פסול בעיקר הקרבן, אלא לכך דמחשבה זו היא באה לשנות את עיקר הקרבן משמו הראשון, וכיון דמחשבה זו היא מתייחסת

♦ הערות והוספות ♦

מחמת סיבה חיצונית, ומשא"כ לאוכליו ושלא לאוכליו דהפסול הוא מחמת סיבה חיצונית דאין מי דיאכל את הפסח, יעו"ש דהאריך, ובענ"ד נראה זה דוחק טובא בדברי הר"ח, דמהר"ח משמע דזהו טעם הפסול וגדרו, ואף הגרא"ק כתב שם דאין פירושו מוכרח בר"ח.

ג. ועיין ברש"ש שם שעמד בזה, מדוע פסק הרמב"ם כר' יוחנן ודלא כרב אשי, עיי"ש דהאריך בזה.

מעין בגדר החילוק בין שינוי קודש ושינוי בעלים חיים קמט

דהוי ע"י מחשבה לא הוי פסול הגוף, ותירץ ר' דה"פ שינוי קודש נמי פסול מחשבה בעלמא הוא ואפ"ה חשבינן ליה פסול הגוף, ה"נ שינוי בעלים אע"פ שהוא פסול מחשבה חשיב פסול הגוף, וכן מוכיח בפ"ק דזבחים, דשמעתין דלקמן איתא התם ומסיק בתר הכי אלא כיון דאחשביה פסליה, הרי מוכיח הלשון כאשר פירשתי, עכ"ד.

ומהא דהקשה מהא דאמרין בסוגיין דמאי שנא שינוי בעלים דפסול מחשבה בעלמא הוא על הא דפיגול חשיב פסול הגוף, מזה מוכח כר"ה והתוס' במנחות מ"ח הנ"ל, דאל"כ אי"ז ענין לדין פסול הגוף דפיגול, דהא דמבואר בגמ' דשינוי בעלים ושינוי קודש ל"ח פסול הגוף כיון דמחשבה בעלמא היא, ה"ט דבתרווייהו אף לפי מחשבתו אין נעקר מה דהקרבת קרב בתורת קרבן, ורק בהגדרה הפרטית של הקרבן, אבל מחשבת פיגול דמחשבתו היא לעקור את עיקר שם הקרבן ולפסלו, ככה"ג שפיר חשבינן ליה פסול הגוף וטעון עיבור צורה.

ומהא דהר"ש דימה תרווייהו להדדי, מוכח דס"ל דאין המכוון ב'פסולו בגופו' כרש"י והמאירי, אלא דתוצאת המחשבה היא דין פסול דחל בעיקר הקרבן, וממילא לפי"ז מה דאמרין בגמ' דכיון דמחשבה בעלמא היא לכך ל"ח פסול הגוף, היינו דאין תוצאת המחשבה פסול בעיקר שם הקרבן כיון דהפסול נעשה ע"י מחשבה בעלמא, ושפיר הקשה הר"ש מהא דלפי"ז אף בפיגול לא תהא המחשבה פועלת פסול בעיקר שם הקרבן כיון

דכי אתי רב יצחק תני כבשי עצרת שלא כמצותן פסולין ותעובר צורתן ויצאו לבית השריפה, ופירש רש"י [בפי' הא', וכן נקט] שלא כמצוותן היינו שלא לשמן, וכתבו התוס' תעובר צורתן - האי תנא דרבה בר אבוא הוא דאפי' פיגול בעינן צורה, דבפ"ק דזבחים קרינן לשינוי קודש פסולו בגופו, ואיכא דאמרי כל שפסולו בגופו ישרף מיד.

ואם נימא כשיטת רש"י והמאירי דהא דאמרין דמחשבת שינוי קודש חשיב דפסולו בגופו היינו דמחשבתו היא כלפי עיקרו של קרבן, א"כ אי"ז שייך כלל להא דאמרין דבפיגול צריך עיבור צורה, דהתם הדין עיבור צורה הוא מחמת תוצאת המחשבה דחל בקרבן פסול דפיגול, ומהו הא דדימו התוס' תרווייהו להדדי, ובע"כ מבואר בתוס' דס"ל בפירוש הא דאמרין דשינוי קודש פסולו בגופו של הקרבן, דהכוונה היא דתוצאת המחשבת שינוי היא דחל בקרבן פסול בגוף הקרבן, ובאמת התוס' שם הוא דלא כמש"כ רש"י שם דשלא כמצוותן היינו שלא לשמן, ואזיל רש"י לשיטתו.

אולם בתוס' הרשב"א עמ"ס פסחים ל"ד: הנ"ל באות א מבואר דלא כן, ולצורך הענין נחזור ונביא דבריו הק' ומה דיש ללמוד מדבריו לנידו"ד, דבגמ' התם מיירי בדין עיבור צורה בקרבן המפוגל, וכתב הר"ש - דאמר אף פיגול בעי עיבור צורה - משמע הכא דפיגול פסול הגוף הוא, ותימה דבפרק תמיד נשחט אמר מאי שנא שינוי בעלים דלא הוי פסולו בגופו דפסול מחשבה בעלמא הוא, אלמא פסול המחשבה לא חשיב פסול הגוף, וא"כ פיגול

דהפסול נעשה ע"י מחשבה בעלמא, כ"נ
לכאורה מקור הר"ש.

אלא דאכתי אי"ז ביאור מספיק לשי'
התוס' הרשב"א, דאי נימא דהר"ש
למד דהא דאמרינן בגמ' דפסולו בגופו
היינו דתוצאת המחשבה היא פסולו בגופו,
א"כ אין תירוצו מחזור, דאף דהגמ' מתרצת
דשינוי בעלים אף דהוא פסול מחשבה
חשיב פסול הגוף מ"מ אכתי אי"ז מתרץ על
קו' התוס' הרשב"א, דהא באמת צ"ב
דמדוע באמת חשיב פסול הגוף אף דהוי
פסול מחשבה, וע"כ צ"ל דכיון דבמחשבה
הוא מגדיר את הקרבן דלא יהא קרב בתורת
הקרבן דדינו ליקרב כן, כה"ג חשיב פסול
הגוף דהוא שינוי הגדרת שם הקרבן
המחויב להיעשות בו, וטעם זה אינו שייך
בפיגול, דבפיגול אין הקרבן נעקר משם
הקרבן, אלא הוי קרבן כדמעיקרא ורק דהוא
קרבן מפוגל, ונמצא דאין טעם להגדיר את
הפסול מחשבה כפסול הגוף, ומה תירץ
הר"ש.

ובשלמא אם כוונת הגמ' בקו' דמחשבת
שינוי בעלים היא מחשבה
דאינה מתייחסת כלפי לשנות עיקר הקרבן,
ובתירוץ הגמ' אמרינן דאף שינוי קודש
אי"ז מחשבה הבאה לשנות את עיקר שם
הקרבן ואפ"ה חשיב שינוי בעיקר הקרבן,
והכ"נ שינוי בעלים, א"כ שפיר דימה הר"ש
לזה את דין פיגול, דהתם כ"ש הוא דחשיב
פסולו בגופו דהמחשבה היא כלפי עיקר
מה דהקרבן קרב בתורת קרבן, אך לפי מה
דמבואר מקושייתו דס"ל לר"ש כפי' הר"ח
והתוס' א"כ אינו מובן תירוצו, וצ"ע

בשיטתו אם ס"ל כר"ח והתוס' או כרש"י
והמאירי.

עוד קשה בדברי התוס' במנחות מ"ח
והתוס' הרשב"א בפסחים ל"ד דכתבו
לדמות דין פסולו בגופו הנצרך לפסול
הקרבן לדין פסולו בגופו הנצרך לענין דלא
יהא טעון עיבור צורה אלא ישרף מיד, וזה
צ"ע דמה השייכות ביניהם, ואף אם ס"ל
דתוצאת המחשבה הוא פסול דחל בעיקר
הקרבן, וכמשנ"ת בשיטתו, אכתי קשה
דהפסול בגופו הנדרש לענין דין שריפה
ללא עיבור צורה אינו אותו דין פסולו
בגופו הנדרש לענין דהקרבן פסול מחמת
מחשבתו.

והתוס' בזבחים קי"ד. (ד"ה משום), כתבו
[על הגמ' שם דמייירי בדין ראוי
לפתח אהל מועד לענין לחייבו משום
שחוטי חוץ, דיש טעם לומר דקרבנות
דפסולן בגוף הקרבן הם יותר מוגדרים
כאינו ראוי לפתח אהל מועד], משום
דפסולא דגופייהו - בכל דוכתי משמע
דפסול הגוף חמיר מפסולא דאתי מעלמא,
כדאמרינן בפרק קמא (לעיל דף ד ע"א) מה
לשינוי קודש שכן פסולו בגופו ובפסחים
בסוף אלו דברים (ע"ג ע"ב) נמי אמרינן כל
שפסולו בגופו ישרף מיד, דהא דמשמע
הכא איפכא, לאו משום דפסול הגוף קיל,
אלא הכי קאמר דמום עובר ותורין שלא
הגיע זמן, הפסול תלוי בגופו, ואם היה מום
עובר מיד והתורים גדילין לאלתר היו
ראויין, אבל אותו ואת בנו אין הפסול תלוי
בגופו שיועיל לו שום תיקון דלכולי יומא
לא חזי, ע"כ.

מעין בגדר החילוק בין שינוי קודש ושינוי בעלים חיים קנא

דהובאה למעלה דאמרינן דכבשי עצרת ששחטן שלא כמצותן [פי' שלא לשמן] פסולין ותעובר צורתן ויצאו לבית השריפה, כתב השיטמ"ק- תימה הא אמרינן בכיצד צולין (פסחים פ"ב ע"ב) כל שפסולו בגופו ישרף מיד בדם ובבעלים תעובר צורתן כו', וי"ל דפסול שלא לשמן קל הוא דנכשר בכל הזבחים הלכך לא חשבינן ליה פסול בגופו, ולאידך לישנא דדינו בן שנה והביא בן שתים נמי קל הוא דכשר הוא בכל שלמי נדבה, כדאמר לקמן בפרק הרי עלי עשרון (ק"ז ע"ב) קטן והביא גדול יצא, ע"כ.

וצ"ב מה דכתב דפסול שלא לשמן קל הוא דנכשר בכל הזבחים, והרי מה דנכשר בכל הזבחים הוא משום דהמחשבת פסול אינה על עיקר השם קרבן, וכנתבאר, אך אי"ז חסרון בכח הפסול ובחומרותו, ומדוע אי"ז מוגדר כפסולו בגופו היכן דהמחשבה היא בעיקר השם קרבן.

ובתוס' במנחות צ"א (ע"א, ד"ה וכל) מיירי לגבי דין נסכים בקרבן שנשחט שלא לשמו, יעו"ש בגמ', וכתבו התוס'- וכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן – תימה הא למה לי קרא, כיון דדרשינן בריש מכילתין (ב ע"א) אם כמה שנדרת עשית יהא נדר ואם לאו יהא נדבה, ליבעי נסכים כנדבה, וכי תימה דלגבי נסכים לא הוה מוקי ליה לקרא, הא על כרחיך צריך לאוקומי הכי שאם אי אתה אומר כן פסלתו, כדאמר רבי יוחנן לעיל גבי אשם מצורע, ונראה דכדי נסביה משום דאי לאו קרא דמוצא שפתיך מהכא הוה נפקא ליה, ועיקר קרא לאחרינא אתא, ע"כ.

והנה בתוס' זה מבואר להדיא, דהא דאמרינן בסוגיין דשינוי קודש חשיב פסולו בגופו וכו', מיירי לענין תוצאת השינוי קודש, דתוצאת השינוי קודש הוא פסול בקרבן עצמו, והוא פסול בקרבן וככל פסולי הקרבנות, ותוצאת שינוי בעלים אי"ז פסול בקרבן עצמו אלא בדבר אחר דהוא ההתייחסות של הקרבן לבעליו, וכמש"כ התוס' במנחות מ"ח והר"ח.

ובדברי התוס' הללו מבואר אף יותר מהתוס' במנחות, דמבואר בתוס' כאן דהמכוון בגמ' רק לתוצאת המחשבת שינוי, ולא למחשבה עצמה כלל, דאם לא נאמר כן א"כ אין ראייתו מסוגיין ראייה, דאפשר לומר דדווקא הכא דמחשבתו דלא לשם דין הקרבן כבר עוקרתו לקרבן מלהיות עולה לשם חובה, דנשתנה הקרבן מכמות שהיה דינו, ומשו"ה מועיל הטעם דפסולו בגופו לענין דיהא הקרבן קיים כנשתנה שמו ופסולו הוא יותר מסתם פסול בקרבן, ומשא"כ פיגול דל"ש לומר סברא זו.

והמבואר בתוס' הוא, דהא דאיתא בגמ' טעם לפסול בשינוי קודש שכן פסולו בגופו הוא הטעם היחיד לדין זה מצד דפסולו בגופו, והוא רק דין פסול דהיינו דבתוצאת המחשבה הוא משנה בגוף הקרבן, אך מה דמחשבתו היא כלפי עיקר הקרבן אי"ז טעם לפסול הקרבן, וצ"ב מ"ט.

ד

כמה חידושים דמצינו משום דפסולו בגופו **ובמנחות** דף מ"ח: על ההיא סוגי'

וע"כ צ"ל דהפסול דשלא לשמה הוא פסול בגוף הקרבן, אלא דחידשה תורה דאע"פ דנפסל מלהיות קרב כפי דינו, מ"מ אכתי כשר ליקרב בתורת נדבה, ומ"מ לענין דין נסכים היה הו"א לומר דקרבת דחל בו פסול אינו טעון נסכים, דהא חל פסול בגוף הקרבן ודין נסכים הוא דין בהקרבת הקרבן, [וכדהוכיחו רבותינו ממקומות הרבה, ואכ"מ], ומשו"ה כיון דחל פסול בקרבן היה ס"ד דלא יהא דין נסכים, וקמ"ל דאפ"ה כיון דדין הקרבן ליקרב ממילא הוא טעון נסכים, כ"נ לכאורה.

ומבואר מהא ג"כ דפסולו בגופו היינו דמציות הקרבן נשתנה מכמות שהיה, ומה"ט היה ס"ד דלא יהא טעון נסכים, וצ"ב.

ה

בדברי הגר"ז בביאור רש"י במנחות מ"ח: **ובהא** דכתבנו באות ג להוכיח מהתוס' במנחות מ"ח: דפסולו בגופו היינו דמחשבתו מועלת להחיל פסול בעיקר הקרבן, והוא מהא דאיתא בגמ' התם דכי אתי רב יצחק תני כבשי עצרת שלא כמצותן פסולין ותעובר צורתן ויצאו לבית השריפה, ופירש רש"י [בפי' הא', וכן נקט] שלא כמצוות היינו שלא לשמן, וכתבו התוס' - תעובר צורתן - האי תנא דרבה בר אבוה הוא דאפי' פיגול בעינן צורה, דבפ"ק דזבחים קרינן לשינוי קודש פסולו בגופו, ואיכא דאמרי כל שפסולו בגופו ישרף מיד. **ואם** נימא כשיטת רש"י והמאירי דהא דאמרינן דמחשבת שינוי קודש חשיב

וכתב הקרן אורה ע"ז - ולי נראה דודאי איצטריך קרא גם לשלא לשמו, דהא מאי דצריך לרבויה כל הני מכלל ופרט, הוא משום דהוה אמינא הני דבאין שלא בחובה אלא מכח קדשים הן באין, כמו ולד ותמורה דהוי מותר קדשים, ואשם שניתק לרעיה דקרב עולה ועולה הבאה מן המותרות, דכל הני לאו עיקר קדשים הם אלא מותר קדשים, והוה אמינא דאין טעונים נסכים, והכי נמי זבחים שנזבחו שלא לשמן כיון דלא עלו לבעלים הוי כבא מן המותר ולא בעי נסכים וכו', ע"כ.

ודברי שניהם צריכין ביאור, דדברי התוס' צ"ב, מה דמבואר מדבריהם דיש לומר דהא דאמר קרא דאם לאו יהא נדבה אינו לגבי נסכים, וזה צ"ב דמה שייך דהילפותא דאם לאו יהא נדבה לא ייאמר לגבי דין נסכים, והא זהו ילפותא כללית לגבי ההגדרה של קרבן שחישב עליו שלא לשמו, ומאחר דילפינן דהוא בדין נדבה, ממילא כ"ה לגבי כל הדינים ובכללן לגבי דין נסכים.

ודברי הקרן אורה צ"ב, דמהו הא דקרבת שנשחט שלא לשמו כיון דאינו עולה לבעלים הוי כבא מן המותר ולא בעי נסכים, והא אכתי הוא קיים כדינו הראשון, וכדחזינן מהא דלשיטת ת"ק אשם שנשחט שלא לשמו הר"ז קרב, ואף דמותר אשם אינו קרב ע"ג המזבח, וע"כ ה"ט דכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרין היינו בדין שם הקרבן דהיה עליו מעיקרא, וכיון דכ"ה מ"ש להגדירו כבא מן המותר וממילא אף לא יהא טעון נסכים.

מעין בגדר החילוק בין שינוי קודש ושינוי בעלים חיים קנג

מני יוסף בן חונאי היא, דתנן יוסף בן חונאי אומר הנשחטים לשם פסח ולשם חטאת פסולים, אלמא פסולו בגופו היא ומשו"ה ישרף מיד, ע"ש, ונמצאו דברי רש"י הנ"ל סותרים לגמ' זו, דמפורש התם דפסול מחשבת שלא לשמו חשיב פסולו בגופו לגמרי ואף לגבי דין שריפה.

וייסד הגר"ז דבכל הקרבנות הא מחשבה שלא לשמו פוסלת הקרבן הוא מדיני מחשבות הפוסלות, אכן כבשי עצרת שאני דהתם מצד מחשבה הפוסלת אין טעם דבמחשבה שלא לשמו יפסל הקרבן, ורק משום דשחטן שלא כמצוותן, עיי"ש בגר"ז דהאריך בזה, ולפי"ז הרי מבוארים היטב דברי רש"י שכתב דלא הוי בכלל פסולו בגופו, ואע"ג דבכל מקום פסולא דשלא לשמו מיחשב פסולו בגופו כדהבאנו מהסוגיא בפסחים דף ע"ג, ומעתה הדבר מבואר היטב, דאה"נ דבמקום שעצם המחשבה פוסלתו כמו בנשחטין לשם פסח ולשם חטאת בסוגיא שם בודאי הוי זה פסולו בגופו וישרף מיד, אבל הכא בכבשי עצרת הרי אין פסולן משום עצם המחשבה, רק משום דהויין בכלל נשחטו שלא כמצוותן כמו בן שנה והביא בן שנים דתניא בהו דתעובר צורתן ויצאו לבית השריפה, דלא הויין בכלל פסולו בגופו, וה"נ בנשחטו שלא לשמן דכוותיהו, דכולהו חד פסולא נינהו משום דאינן באין בנדבה וכש"נ.

אכן כבר הערנו בסימן ב' אות ו' דיש לעיין בראיה זו, דאדרבה איפכא מסתברא, ומסברא הוי פסול זה פסול בגופו יותר מפסול שלא לשמה בפסח וחטאת,

דפסולו בגופו היינו דמחשבתו היא כלפי עיקרו של קרבן, א"כ אי"ז שייך כלל להא דאמרינן דבפיגול צריך עיבור צורה, דהתם הדין עיבור צורה הוא מחמת תוצאת המחשבה דחל בקרבן פסול דפיגול, ומהו הא דדימו התוס' תרומהו להדדי, ובע"כ מבואר בתוס' דס"ל בפירוש הא דאמרינן דשינוי קודש פסולו בגופו של הקרבן, דהכוונה היא דתוצאת המחשבת שינוי היא דחל בקרבן פסול בגוף הקרבן, ובאמת התוס' שם הוא דלא כמש"כ רש"י שם דשלא כמצוותן היינו שלא לשמן, ואזיל רש"י לשיטתו, כן כתבנו באות ב להוכיח בשיטת תוס' ולבאר שיטת רש"י.

אמנם כבר נודע דהגר"ז בספרו כתב דלא כן בביאור שיטת רש"י, הו"ד בסימן ב' (אות ה), וכך היא הצעת דבריו, מתחילה כתב הגר"ז לבאר שיטת רש"י, דס"ל דדין פסולו בגופו האמור לגבי שריפה דישירף מיד הוא רק היכן דהפסול חל בגוף הבשר, וכגון פיגול וטמא דהפסול חל בגוף הבשר עצמו דהבשר הוא בשר מפוגל וטמא, אבל בשלא לשמו דהפסול אין חל בגוף הבשר כי אם בתורת קרבן שלו, בזה אין מועיל מה דהפסול שלא לשמו הוא בגוף הקרבן, דדין שריפה מיתלי תלי במה דהבשר הוא בשר דנפסל מליקרב, והכא דהפסול חל בדין ההקרבה דהקרבן, בזה לא שייך דין שריפה, יעו"ש דהאריך להביא ראיה לזה מפסחים פ"ג, ע"ש.

והק' הגר"ז דבגמ' בפסחים ע"ג: איתא דפסול מחשבת שלא לשמו הוי בכלל פסולו בגופו וישרף מיד, דמוקי הא דתניא התם דבחול כה"ג ישרף מיד, דהא

דפסול שלא לשמה -להגרי"ז- הוא חל כפסול חיצוני, ומה דנסתפקה הגמ' דשמא חשיב פסולו בגופו, הוא משום דפסול זה יסודו בכך דהמחשבה מתייחסת כלפי שינוי בהגדרת הקרבן, ולכך חשיב פסולו בגופו, אך פסול קרבן מחמת שנעשה שלא כמצוותו, הוא פסול בעיקר צורת עשיית הקרבן, דהקרבן נעשה שלא כדינו, ואין לך פסולו בגופו גדול מזה.

[וטיבותא דפסול מחשבה שלא לשמה]
הוא רק לגבי דין שירים, דבפסול שלא לשמה כיון דהוא פסול חיצוני ומדין מחשבות הפוסלות בקדשים, לכך חל הפסול בשם הקרבן, ומשא"כ בנעשה הקרבן שלא כמצוותו דהוי הפסול חסרון בעשיית הקרבן, דזה אינו חלות פסול בשם הקרבן אלא חסרון בעשיה, אך לגבי ההגדרה ד'פסולו בגופו' פסול שלא לשמה גרע מנעשה הקרבן שלא כמצוותו].

וכיון דכ"ה ממילא הדרא קו' התוס'
לדוכתה, דמדוע כבשי עצרת ששחטן שלא לשמן טעונים עיבור צורה, והרי קיי"ל דשינוי קודש הוי פסולו בגופו, וע"כ צ"ל כמש"נ דרש"י אזיל לשיטתו בפסחים ס"א., ולפי שיטתו למסקנא דהגמ' בפסחים ס"א. שינוי קודש ל"ח פסולו בגופו, ואולי כן יש לפרש הסוגיא דידן וכדהבאנו בהערה 1 מהגרז"ס דכתב כן, ואף דהוא דוחק טובא, דלישנא דגמ' לא משמע כן, מ"מ בלא"ה נמי שפיר יש לפרש דרש"י במנחות מ"ח: סמך על מסקנא דגמ' בפסחים ס"א. ודלא כהסוגי' דידן.

ולפי"ז צריך ליישב הא דהקשה הגרי"ז מהגמ' בפסחים ע"ג:, דמוקי הא

דבחול כה"ג ישרף מיד דהא מגי יוסף בן חוני היא דאמר הנשחטין לשם פסח ולשם חטאת פסולין, אלמא פסולו בגופו היא ומשו"ה ישרף מיד, והוכיח הגרי"ז מהא דפסול מחשבה שלא לשמה הוי פסולו בגופו, ולהנתבאר צ"ע מה יתרץ רש"י על קו' זו.

וביותר קשה הא דבפשטות מסקנת הגמ' בפסחים ס"א. היא דשינוי קודש ל"ח פסולו בגופו, [אלא דזו אינה קו' כ"כ, כיון דנחלקו בזה הראשונים כדהבאנו למעלה, וקו' זו היא רק לשי' רש"י בפסחים דס"ל דכ"ה למסקנת הגמ' שם, וכ"ה שי' התוס' בפסחים ס"ב:], וביותר דהא לשיטת רש"י והמאירי בפסחים ס: עיקר הא דאמרינן דהוי פסולו בגופו [ואף בסוגי' דידן] אין הכוונה דחל פסול בעיקר הקרבן, אלא דמחשבתו באה לשנות את עיקר הקרבן, וכתבאר למעלה באות ג בשיטתם, וכיצד יתרצו הגמ' בפסחים ע"ג: דמבואר שם דדין פסולו בגופו בשינוי קודש היינו דהפסול חל בעיקר שם הקרבן, דמשו"ה ישרף מיד.

ו

דבריו תוד"ה רב אשי - ובתירוץ השיטמ"ק **הקשו** התוס' (ד"ה רב אשי) על הא דמבואר בגמ' דצריך פסוק ללמוד דין שינוי בעלים בזריקה, דלמה לי קרא לשינוי בעלים בזריקה, הא אפי' שאר עבודות לא מיפסלי אלא בשוחט ע"מ לזרוק, כ"ש זורק עצמו דבעינן שם בעלים, ע"כ, והיינו דהתוס' למדו דהא דמחשב בשחיטה מחשבת שינוי בעלים אין משמעות

מעין בגדר החילוק בין שינוי קודש ושינוי בעלים חיים קנה

וקבלה דאין מחשבה מועלת בהם אלא היכן דמחשב ע"מ לזרוק, וזה תימא, דהרי הטעם דשחיטה וקבלה אין מחשבת שינוי בעלים מועלת בהן היכן שמחשב בהם לחוד, אינו משום דלענין לפסול צריך דתהא מחשב בב' עבודות, אלא משום דאין כפרה אלא בזריקה ואין שם הבעלים אלא בזריקה וכדפירש"י (בע"א, ובפסחים ס"א), ומהו הא דכתב השיטמ"ק דהטעם דצריך דתהא המחשבה בשחיטה ע"מ לזרוק בשינוי בעלים הוא משום דצריך דתהא המחשבה בב' עבודות.

וכן אינו מובן הס"ד דמחשבה דשינוי בעלים תפסול רק היכן דמחשבתו היא בב' עבודות, ומה סברא יש בזה, ומה מעליותא יש בכך דהמחשבה מתייחסת כלפי ב' עבודות.

ז

קו' האבי עזרי ותירוצו על קו' התוס' -
ותירוצו הפמ"א והקר"א

והאבי עזרי (פ"ד ממעשה"ק ה"י) הוסיף להקשות שהרי מה שיש פסול בשוחט ע"מ לזרוק שלא לשם בעליו, אי"ז משום דחשבינן שהשחיטה היא שלא לשם הבעלים, אלא משום דחשבינן שהזריקה היא שלא לשם בעלים, וכמש"כ הרמב"ם בפט"ו מפסוה"מ ה"י גבי מחשבין מעבודה לעבודה, וא"כ בהכרח שאם שוחט ע"מ לזרוק שלא לשם בעלים פסול, הכ"נ זורק שלא לשם בעלים פסול, דהא אף כששוחט ע"מ לזרוק שלא לשם הבעלים הפסול הוא משום דהזריקה נעשית שלא לשם בעלים, ולמה לך קרא על זריקה שלא לשם בעלים.

למחשבתו עד שיחשב בשחיטה על הזריקה, ה"ט דמחשבה הפוסלת היא היכן דמחשב בשחיטה על הזריקה, ובכה"ג המחשבה על הזריקה היא הפוסלת, ומעתה הקשו התוס' דמדוע צריך פסול ללמוד פסול מחשבה דשינוי בעלים בזריקה, ותיפוק ליה מהא דמחשבה בשחיטה אינה פוסלת אא"כ חישוב כלפי הזריקה.

והשיטמ"ק (אות ז) תירץ בשם התוס' טוך- וי"ל דהו"א דגזירת הכתוב הוא דבעינן זורק ע"מ להקטיר או ע"מ לשפוך שירים, דלעולם בעינן ב' עבודות בענין זה, דומיא דשחיטה וקבלה דלא מהניא כי אם במחשב מעבודה לעבודה, דדכוותיה אשכחן גבי פיגול דאינו מפגל כי אם במחשב מעבודה לעבודה, ע"כ, ובהמשך דבריו (אות כ"ט) כתב השיטמ"ק בשם הר"פ כע"ז- דלעולם בעינן ב' עבודות בענין זה, דומיא דשחיטה וקבלה דלא מהניא בהם כ"א על מנת לזרוק, דדכוותיה אשכחן גבי פיגול וכו', ע"כ.

והנה במה דהביא השיטמ"ק מהא דפיגול אינו אלא היכן דמחשב מעבודה לעבודה, יל"ע בזה טובא, וכבר האריכו רבותינו בזה, דהוא תלוי בגדר הדין דמחשבין מעבודה לעבודה, דהוא תלוי בגדר הדין דמחשבין מעבודה לעבודה, ואכ"מ, ויבואר אי"ה לקמן סימן ט"ז (אות א ואות ה).

אכן עיקר תירוצו תמוה, דכתב דהו"א דפסול שינוי בעלים הוא רק היכן דמחשב בב' עבודות דומיא דשחיטה

למה דשחט וקיבל והולך דמו לשם הבעלים, מה זה טעם לענין דמחשבתו לא תהא חלה בזריקה להגדיר דהזריקה נעשית שלא לשם הבעלים.

ובעיקר קו' התוס', כתבו הפנים מאירות והקרן אורה לדון בקו', דלפי מה דמבואר בתוס' פסחים ס"א. (ד"ה שחטו) דלכו"ע אין מחשבת אוכלין בזריקה ושוחט ע"מ שיאכלו אינם אוכלין או בלתי מולין שפיר הוי מחשבה, א"כ אין כאן ק"ו, דשלא לאוכליו יוכיח דשוחט ע"מ לזרוק פסול וזורק עצמו כשר, ולרב אשי שם לכו"ע הוי מחשבה ע"מ שיתכפרו בו בלתי מולין או אינם אוכלין, וא"כ יש לפרוך הק"ו, ע"כ קושייתם.

ובאמת דיש לדון טובא בקושייתם, וכבר תירץ כן הקרן אורה גופיה, דחילוק גדול יש בין שלא לאוכליו ובין מחשבת שינוי בעלים, דשלא לאוכליו בשחיטה עצמה פוסלת מחשבה שלא לאוכליו, ולכך שוחט ע"מ לזרוק פוסלת מחשבתו אף דבזריקה עצמה אין מחשבתו פוסלת, אבל בשינוי בעלים מחשבה בשחיטה אינה פוסלת, ורק דכיון דמחשב על הזריקה, וזריקה היא עיקר הכפרה, משו"ה מועלת מחשבתו לפסול הקרבן, אך מצד מה דמחשב בשחיטה זה אינו טעם לפסול, ושפיר הק' התוס' דק"ו הוא דאם שוחט ע"מ לזרוק בשינוי בעלים פסל כ"ש דזורק עצמו במחשבת שינוי בעלים דפסל, [ואולי יש לדון כדבריהם מחמת הגמ' בפסחים ס"ב: יעו"ש].

והאבי עזרי תירץ על קושייתו, דנראה דזה שהגמ' מצריך קרא על זריקה שלא לשם בעליו, אי"ז כדי שלא נימא שלא בעינן שהזריקה תהיה לשם הבעלים, אלא דזהו ודאי דבעינן דהזריקה תהא לשם הבעלים, אלא שאפשר שלא נתפס המחשבה לשם בעלים אחרים אם כל העבודות לפני הזריקה דהיינו השחיטה והקבלה וההולכה היו לשם הבעלים, ולא נתפס על הזריקה שם בעלים אחר.

וכמו דאמרינן לשם חולין כשר משום שלא נתפס על הקדשים שם חולין לעקור שמו ממנו, וכמפורש ברש"י בזבחים ג., כך לא נתפס על זריקה שם בעלים אחר לעקור שם בעליו, ורק אם השחיטה היה ע"מ לזרוק שלא לשם בעלים וכן אם הקבלה היתה לזרוק שלא לשם בעלים, מחשבה זו מועלת לעקור שם הבעלים, אבל אם המחשבה היתה בזריקה עצמה לא נתפס של בעלים אחרים, וע"כ איצטריך קרא שגם המחשבה שלא לשם בעלים בזריקה עצמה פוסלת, עכ"ד [בשינוי קצת].

וסברת תירוצו היא מחודשת טובא, דמהיכ"ת דמועלת מחשבתו הראשונה בשחיטה ובקבלה לענין דלמחשבה בשעת הזריקה לא תהא משמעות, והא בשלמא במחשבה לשם חולין דאין משמעות למחשבתו כהגדרה שונה בקרבן, משו"ה אין מחשבתו מועלת לפסול הקרבן, וכתבאר בארוכה בסימן ד', אבל הכא דמחשבתו מצד עצמה יש לה משמעות כלפי להגדיר את הקרבן דנזרק דמו שלא לשם הבעלים, ורק דזה סותר

ה

בתירוצ' הצ"ק והפנ"מ - ובדברי המל"מ

והצאן קדשים והפנים מאירות (בתי' הא') כתבו ליישב קושיית התוס', דהאי ילפותא דשאר עבודות לא מיפסלי אלא בשוחט ע"מ לזרוק מהאי קרא ילפינן, דכתיב ונרצה לו לכפר עליו ולא על חבירו, ש"מ דעיקר קפידא בשינוי בעלים בזריקה תליא, וממילא ילפינן דזריקה גופיה פסולה בשינוי בעלים, אבל לולי פסוק זה ה"א דזביחה לבד נמי פסול בשינוי בעלים כמו בשינוי קודש, כן תי' הצ"ק והפנ"מ.

ויש להוסיף על תירוצם דמשו"ה היה ס"ד לומר דבזריקה גופה לא תפסול מחשבת שינוי בעלים, דלולי קרא לא היתה מחשבת שינוי בעלים בכפרה, והיה ס"ד דמחשבת שינוי בעלים תפסול בשאר עבודות אך לא בזריקה, ורק לאחר דלמדנו מפסוק זה ד'לכפר עליו' דמחשבת שינוי בעלים פוסלת בקרבן, ושמענו מכך דמחשבת שינוי בעלים היא תלויה בזריקה, מעתה פשוט הוא דבזריקה מחשבה פוסלת.

ולפי תירוצ' זה צריך ביאור הס"ד, דמדוע בזריקה לא תהא מחשבה מועלת, ובשלמא בשינוי קודש שפיר היה ס"ד לומר כן, כיון דשינוי קודש הוא שינוי בגוף הקרבן, וס"ד לומר דזריקה דאינה טעונה צפון ואינה בחטאות הפנימיות, אינה חשובה עבודה כ"כ לענין לשנות שם הקרבן, אבל לענין מחשבת שינוי בעלים דהיא אינה שינוי בעיקר הקרבן, מדוע תהא זריקה גרועה משחיטה קבלה והולכה.

ובאמת דהמשנה למלך (בפס"ו מפסוה"מ ה"א) כתב בשיטת התוס' (בדף ב. ד"ה כל הזבחים) דבאמת כ"ה הדין, דאין פסול שינוי בעלים בזריקה, וז"ל - ועיין שם [-בתוס'] שנראה מדבריהם דשינוי בעלים שהיה בזריקה עלו לבעלים לשם חובה, ודו"ק.

והדברים טעונים ביאור רב, דאיך יתכן לומר דשוחט ומקבל ומוליד במחשבת שינוי בעלים פוסל רק בע"מ לזרוק, ואילו בלזרוק גופיה יהא כשר, וזו קושיית התוס' בדף ד: , והתוס' הקשו כן על הס"ד דגמ', דמ"ט צריך לילפותא להא דמחשבת שינוי בעלים פוסלת בזריקה, ומבואר דס"ל דודאי מחשבת שינוי בעלים פוסלת נמי בזריקה, וכן כתבו התוס' בדף ד. (ד"ה מה לזריקה), ולפי המל"מ כ"ה הדין אליבא דתוס', וצ"ב, וכה"ק הקרן אורה (בדף ב. על תוד"ה כל) והעולת שלמה (בדף ד. על תוד"ה מה לזריקה) והגבורות שמונים (אות ס"א).

והטהרת הקודש (בריש מכילתין, על התוס' הנ"ל) הקשה ג"כ קר' זו על המל"מ, ועוד הקשה דע"כ אי אפשר לומר דשינוי בעלים בזריקה יהא עולה לשם חובה, שהרי פסח לא למדנו בו ש"ב בשאר עבודות לקמן דף ז: רק מדומיא דשלמים שאין בהם הפרש בין שחיטה לשאר עבודות, ואם איתא דבשלמים יש הפרש בין זריקה לשחיטה, א"כ גם בפסח שינוי בעלים אינו פוסל בזריקה, והרי מבואר בתוס' בדף י"ד. (ד"ה מה שלא לשמו) דמחשבת ש"ב בזריקה פוסלת, וע"כ דאף בשלמים מחשבת שינוי בעלים פוסלת

ובעייני כתב רש"י בהמשך העמוד (בד"ה כמי) - כמי שאין לו בעלים, וכו', ואני שמעתי שינוי בעלים אין בזריקה כדאמרינן אין מחשבת אוכלין בזריקה, וא"א לומר כן דמחשבת שלא לאוכליו מנויין עליו הן ובשחיטה הוא דגלי רחמנא ולא בשאר עבודות, אבל מחשבת שלא למנויין דהיינו שינוי בעלים עיקרה בזריקה הוא וכו', ע"כ.

ולהדיא בדברי רש"י דהא דמחשבת שינוי בעלים פוסלת רק היכן דמחשב על הזריקה, הוא משום דהוי כמחשב על הזריקה, והמחשבה על הזריקה מועלת לפסול הקרבן כיון דשם הבעלים הוא בכפרה והיינו בזריקה, ושפיר חזינן כמש"נ, אכן יש לבאר טעם הדבר, מדוע המחשבה מועלת רק כאשר הוא מחשב על הזריקה, ומדוע לא תהא מחשבתו מועלת אף היכן דמחשב בשאר עבודות, כיון דע"י כל העבודות ביחד נעשית ההקרבה, וע"י ההקרבה בכללותה מתכפר הבעלים, ומדוע אין מחשבתו מועלת.

וכמו"כ מבואר ברש"י בסוגיין (ד., ד"ה וישנו) דכתב בתו"ד - אבל שינוי בעלים לא שייך אלא בזריקה, דהא דרבינן שחיטה לפסול בשינוי בעלים, אינו אלא כגון ששחט על מנת לזרוק להתכפר בו אחר, אבל שחט שלא לשם בעליו ולא הזכיר על מנת לזרוק אין זו מחשבה, דשינוי בעלים לא שייך בקרבן אלא להתכפר בו, וכפרה בזריקה היא, והכי אמרינן לקמן בפירקין שאם אמר הריני שוחט לשם פלוני כשר שחטו על מנת לזרוק לשם פלוני פסול, וכן לענין קבלה

בזריקה, כה"ק הטה"ק, וסיים דבריו - ודבריו צריכין נגר ובר נגר להולמן, ע"כ.

וכבר כתב הגרעק"א (בגלי' על הרמב"ם בפט"ו מפסוה"מ שם, ובגלי' על ספר טהרת הקודש במכילתין דף ב.) דהוא ט"ס במל"מ, וצ"ל שאינו בזריקה, והיינו דשחט שלא לשם בעלים אבל לא שחט ע"מ לזרוק, בזה לא מיבעי דכשר אלא אפי' דעלו לשם חובה, והן הנה דברי המל"מ במש"כ אח"כ ויש להסתפק וכו' ומי שיעיין היטב וכו', [דבריו יובאו באות י'], וא"ש המל"מ, ומ"מ אכתי צ"ב תירוץ הצאן קדשים והפנים מאירות.

ט

בדין שינוי בעלים בד' עבודות

אלא דבמה דנתבאר דהא דשוחט ע"מ לזרוק שלא לשם בעלים פוסלת מחשבתו, הוא משום דחשיב דהזריקה נעשית שלא לשם הבעלים, יש לדון אם כ"ה, ובאמת ברש"י בפסחים ס"א. כן משמע, יעו"ש דכתב (בד"ה אבל) - אבל בשינוי בעלים וכו', ואינו בארבע עבודות, בשאר זבחים דלאו פסח דלאו עיקרן לאכילה אתי אלא לכפרה, לא שייך שינוי בעלים אלא בזריקה, שאין לו בקרבן אלא כפרתו, וכפרה ליתא אלא בזריקה, וכי מרבינן שאר עבודות לפוסלה בשינוי בעלים בפ"ק דזבחים, לא מרבינן אלא שוחט להתכפר אחר בזריקת דמו וכו', אבל שוחט לשם אחר שתהא השחיטה לבדה לשם אחרים, אבל בשעת שחיטה אין דעתו על הזריקה אלא לבעליו כשר, ע"כ.

מעין בגדר החילוק בין שינוי קודש ושינוי בעלים חיים קנט

כלפי אלו העבודות, אלא כלפי זריקה בלחוד דהיא הכפרה ובה יש שייכות לבעלים, ומשו"ה מועלת בה מחשבת שינוי בעלים לפוסלה, [ועוין עוד במש"כ השיטמ"ק לענין הקטרה, ואכמ"ל בזה].

,

שיטת תוס'

וכשיטת רש"י והשיטמ"ק כן כתבו התוס' בריש מכילתין (ב., ד"ה כל הזבחים) בפשיטות דשינוי בעלים אינו שיין אלא בזריקה כגון שוחט או מקבל או מוליך קרבן ראובן ע"מ לזרוק דמו לשם שמעון, עיי"ש, ומפורש דבשוחט או מקבל או מוליך שלא לשם הבעלים אין בזה שום חסרון, ורק היכן דשוחט ע"מ לזרוק או מקבל או מוליך כיו"ב, בכח"ג מועלת מחשבתו לפסול הקרבן.

והמשנה למלך בפט"ו מפסוה"מ (ה"א) כתב ע"ד התוס' ויש להסתפק אליבא דתוס' דס"ל דליכא שינוי בעלים אלא בעושה עבודה לזרוק שלא לשם בעליו אבל אם עושה עבודה שלא לשם בעליו לא מיקרי שינוי בעלים, אי הוי דווקא לפסולא כגון פסח וחטאת, אבל לעולם דאם שחטו שלא לשמו או קיבל שלא לשמו דלא עלו לבעלים, ולא בעינן זריקה כי אם לפסולא, או דילמא כל שלא חשיב לזרוק שלא לשם בעליו לא הוי שינוי כלל ועלו לבעלים, ואף על גב דההיא דפ"ק דזבחים דפריך מה

והולכה לא שיין שינוי בעלים אא"כ חישב לקבל על מנת לזרוק לשם אחר, ע"כ.

והיינו דהא דמחשבת שינוי בעלים בשחיטה קבלה והולכה אינה מועלת אא"כ חישב ע"מ לזרוק, ה"ט דאין לבעלים שייכות אלא בכפרה, והכפרה היא בזריקה, ורק היכן דמחשב כלפי הזריקה מועלת מחשבתו משום דחשיב כמו דחישב בזריקה גופה.

והשיטמ"ק בסוגיין (ד"ה וישנן) הקשה בהא דאיתא בגמ' דיש חילוק בין שינוי קודש ושינוי בעלים דשינוי קודש ישנו בד' עבודות ושינוי בעלים אינו בד' עבודות, דהלא אנו באים ללמוד דלא חלקת בין שינוי בעלים לשינוי קודש, וא"כ נימא כמו דבשינוי קודש מיפסל בכל ד' העבודות אפי' אם לא חישב ע"מ לזרוק, כמו כן שינוי בעלים נמי, ותירץ השיטמ"ק - ולפי' הקונטרס דפי' דאחד ששחט שלא לשם בעליו ולא הזכיר ע"מ לזרוק אי"ז מחשבה, דשם בעלים ל"ש בקרבן אלא להתכפר בו, וכפרה בזריקה, והשתא ניחא שפיר דאין למילף משינוי קודש כי אם עבודות דשייכא בה מחשבת שינוי בעלים, ובשחיטה קבלה והולכה ל"ש מחשבת שינוי אא"כ דחשב ע"מ לזרוק, עכ"ד.

ובדבריו נתברר ביתר בירור דמחשבת שינוי בעלים ל"ש כלל בשחיטה קבלה והולכה, ואין שייכות למחשבה זו

♦ הערות והוספות ♦

ד. עוד יש להעיר מהא דלקמן בדף י'. בסוגיא דמחשבין מעבודה לעבודה מבואר דהפסול מחשבה דשינוי בעלים יסודו בכך דמחשבה כמעשה, ואי"ה יתבאר לקמן בסימן ט"ז.

אין משמעות למחשבת שינוי בעלים, ויל"ע בטעם זה טובא, ואכמ"ל.]

ועיקר הנידון צריך ביאור, דהרי הטעם דמחשבת שינוי בעלים בשחיטה אינה פוסלת כתב רש"י שהוא משום דשם הבעלים הוא רק בכפרה והכפרה היא בזריקה, וכיון שכך אין משמעות כלל למחשבתו בשחיטה עצמה, וכיצד תהא מחשבתו מועלת לענין דהקרבת לא יהא עולה לבעליו לחובתו, ומה דנו האחרונים בהא מילתא.

יא

ביאורי האחרונים בשיטת הרמב"ם דפסול שינוי בעלים הוא בד' עבודות

עד הנה הבאנו שיטת הרש"י התוס' והשיטמ"ק דמחשבת שינוי בעלים אינה פוסלת בשחיטה קבלה והולכה אלא היכן דמחשב על הזריקה, וכמו"כ מפורש בסוגיין בדף ד דיש בשינוי קודש מעליותא על שינוי בעלים בכך דשינוי קודש פסולו בד' עבודות ושינוי בעלים אינה אלא במחשב על הזריקה, וכ"ה בזבחים דף ס: ס"א., וכ"ה בגמ' בדף י., דאמר רב אשי ק"ו לענין דין מחשבין מעבודה לעבודה-ומה במקום שאם אמר הריני שוחט לשם פלוני שהוא כשר לזרוק דמו לשם פלוני פסול, מקום שאם אמר הריני שוחט שלא לשמו שהוא פסול לזרוק דמו שלא לשמו אינו דין שיהא פסול, ומפורש להדיא דלגבי שינוי בעלים לא פסלה מחשבה בשחיטה קבלה והולכה אא"כ מחשב על הזריקה.

אמנם הרמב"ם (פ"ט מפסוה"מ ה"א) נחלק ע"ז [כ"כ המל"מ בשיטתו, וכ"כ

לשינוי קודש כו' לא קאי אלא בשאר קרבנות, מ"מ פריך שפיר דליכא למילף שינוי בעלים משינוי קודש, שהרי שינוי קודש פוסל בארבע עבודות ושינוי בעלים אינו פוסל אבל לעולם דאינו עולה, ומ"מ נ"ל דכי היכי דאינו פוסל הכי נמי עולה לבעלים, ומי שיעיין היטב במ"ש התוס' בריש פ"ק דזבחים ד"ה כל הזבחים יראה כמ"ש, עכ"ד.

והשער המלך (פ"ז מחובל ומזיק ה"ד, בהשמטות) כתב להביא ראיה מהתוס' בב"ק ע"ו. (ד"ה שלא לשם) דעלו נמי לבעלים, ואין מחשבת שינוי בעלים בשחיטה קבלה והולכה אפי' לענין לפסול הקרבן שלא יהא עולה לבעלים, יעו"ש.

וכבר העיר הגרעק"א (בגל"י על הרמב"ם בפ"ט מפסוה"מ שם) [קאי על דברי המל"מ והביא דברי השעה"מ, וכתב]-בעניי נפלאתי על הנך אריוותא דהא להדיא מבואר כן [דכשרין ועלו לבעלים] בתוס' זבחים דף ז. ד"ה תודה ששחטה, ע"כ.

[ועיקר סברת המל"מ כתב הגבורות שמונים לבאר, דהא כל מחשבת פסול היא חלה לפסול בגמר העבודה, ובזריקה בגמר העבודה כבר נעשית הכפרה, וכיון שנעשית הכפרה ממילא אין לבעלים שייכות בקרבן, דהא כל בעלותם היא רק לענין כפרה, ודווקא בשחיטה קבלה והולכה מועלת מחשבה, כיון דעדיין לא נגמרה הכפרה, ושם הבעלים על הקרבן עד הכפרה, וממילא מחשבת שינוי בעלים פוסלת בעבודה, אבל בזריקה דכבר נגמרה הכפרה ואין שם הבעלים על הקרבן בכה"ג

מעין בגדר החילוק בין שינוי קודש ושינוי בעלים חיים קסא

איתא בגמ' בפסחים, ואף בדף י' אמר רב אשי דין זה, וכן"ל, ומדוע כתב הרמב"ם דמחשבת שינוי בעלים מועלת בכל הד' עבודות.

ומאידך גיסא, הזבח תודה (על דף י') והאבהא"ז (פי"ג מפסוה"מ ה"א, אות א) כתבו להוכיח כהרמב"ם ממתני' דלשם ששה דברים הזבח נזבח, דפשטות המשנה והסוגי' שם משמע דשחיטה שלא לשם זובח פסולה, וכשיטת הרמב"ם.

והאחרונים האריכו לבאר שיטת הרמב"ם בכמה אופנים, וכדלהלן, המרכבת המשנה (עהר"מ שם) כתב לבאר ע"פ שיטתו דאין איסור בשינוי בעלים לאחר שינוי קודש, וכבר הבאנו דבריו למעלה בסו"י ג' ודברי שאר אחרונים בזה, ועפי"ז כתב [לפי שי' הרמב"ם] דכוונת הגמ' בסוגיין ובפסחים ס"א. דמה לשינוי קודש שכן ישנו בד' עבודות אינה לעיקר הפסול, ובאמת שינוי בעלים נמי פוסל היכן דחישב בשחיטה קבלה והולכה, אלא דהאיסור מחשבה דשינוי קודש הוא בכל ד' עבודות, ואף דכבר חישב בעבודה אחת אכתי אסור לחזור ולחשב בעבודה אחרת, אבל איסור מחשבה דשינוי קודש הוא אף היכן דכבר חישב בעבודה הראשונה.

ועפי"ז כתב לבאר הא דאמר רב אשי בגמ' לקמן דף י' הג"ל, דגריס רבינו בזבחים דף י'. אלא א"ר אשי הכי קאמר ומה במקום שאם אמר הריני שוחט לשם פלוני שהוא כשר לזרוק לשם פלוני, [פי' כמ"ש דשוב אין איסור בשינוי בעלים לשנות שאר עבודות], שחטו לזרוק דמו

המאירין] וס"ל דשינוי בעלים פוסל בכל הד' עבודות וכשינוי קודש, וז"ל- כל הזבחים שנשחטו במחשבת שינוי השם, בין בקרבנות יחיד בין בקרבנות צבור, כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה וכו', ואחד המשנה שם הזבח בשעת שחיטה או בשעת קבלה או בשעת הולכה או בזריקה וכו', וכן אם שחט עולת ראובן לשם שמעון, לא עלתה לא לראובן ולא לשמעון וכו', ע"כ.

ונראה מדבריו דאם שחט עולת ראובן לשם שמעון דהיא מחשבת שינוי בעלים, פסלה מחשבתו, ואף דאינו מחשב על הזריקה, כ"נ מסתימת דבריו, ועוד נראה כן מהא דכתבו בסתמא כהמשך לדין שינוי קודש, ובשינוי קודש 'נשחטו במחשבת וכו' אינו במחשבה על עבודת הזריקה, ומבואר מכ"ז דשיטת הרמב"ם דמחשבת שינוי בעלים פוסלת בכל הד' עבודות, וכ"כ המאירי בפסחים דף ס': (ד"ה ולענין) בשם גדולי המחברים, וכ"כ כל האחרונים בשיטתו.

וכ"מ ברמב"ם בפ"ד ממעשה"ק (ה"י) דפסק- כל הזבחים צריך העובד שתהיה מחשבתו לשם הזבח 'ולשם בעליו' בשעת זביחה ובשעת קבלת הדם ובשעת הולכת הדם ובשעת זריקתו על המזבח, שנאמר ובשר זבח תודת שלמיו וכו', ע"כ, ומפורש ברמב"ם דכל הד' עבודות אסור לחשב בהם מחשבת שינוי בעלים.

ונתקשו בדבריו הנו"כ ושאר האחרונים דהא בגמ' דידן מפורש דלא כדבריו, ולהדיא איתא דשינוי קודש ישנו בד' עבודות ומשא"כ שינוי בעלים, וכן

לשם פלוני פסול, [דודאי כה"ג נפסל בשחיטה שמחשב שיתכפר בו פלוני וחשיב שחיטה שלא לשם בעלים], מקום שאם אמר הריני שוחט שלא לשמו [פי' בשינוי קודש] שהוא פסול לזרוק דמו שלא לשמו [כדרכא וכנ"ל], שחטו על מנת לזרוק דמו שלא לשמו אינו דין שיהיה פסול, [פי' שיהיה אסור לחשב מעבודה לעבודה], עכ"ד המרכה"מ, והאבהא"ז (פי"ג מפסוה"מ ה"א, אות א) הביא דבריו, וכתב ע"ז דגירסתו אינה מיושבת כלל, וכן נחלק עליו בעיקר הא דכתב דאיסור איסור שינוי בעלים לאחר שינוי קודש.

והקרן אורה בדף י. כתב דנראה דהרמב"ם סמך על הא דמשמע בירושלמי בפסחים (פ"ה ה"ב) דאין לחלק בין שינוי קודש לשינוי בעלים לגבי דין זה, עיי"ש, וכבר העיר בעצמו שהוא תלוי בביאור הירושלמי, ולמש"פ הקרבן העדה שם אין ראיה משם כלל.

והשפת אמת (ז. ד"ה בגמ' תורה ששחטה והזבח תודה (ז. ד"ה תודה) כתבו ליישב דעת הרמב"ם דס"ל דדין זה הוא תלוי בפלוגתא רבה ורב חסדא לקמן דף ז., דנחלקו התם רבה ורב חסדא בדין תודה ששחטה לשם תודת חבירו, דרבה אמר כשרה ורב חסדא אמר פסולה, ורש"י ותוס' שם ביארו דמחלוקתם היא בדין שינוי קודש אם כה"ג חשיב שינוי קודש או לא, אבל פסול שינוי בעלים לכו"ע אינו קיים בכה"ג.

אך כתבו השפ"א והזב"ת דנראה דהרמב"ם ס"ל דמחלוקתם דרבה ורב חסדא היא בדין שינוי בעלים בשחיטה,

דהיינו ששוחט תודה לשם חבירו דמחויב תודה, דרבה ס"ל תודה לשם תודה נשחטה, ור"ל דאילו היה נשחט תודה לשם עולת חבירו היה פסול משום שינוי קודש, אבל השתא דשחטו לשם תודת חבירו אין כאן שינוי קודש ושינוי בעלים אינו בשחיטה, ורב חסדא סבר דיש שינוי בעלים בשחיטה, ומשו"ה פסולה דנשחטה לשם שלמים ידידה בעינן, ונמצא דנחלקו בדין שינוי בעלים בשחיטה, והרמב"ם פסק בפ"ד ממעשה"ק (ה"י) כרב חסדא [הו"ד למעלה], וזהו מקורו דהרמב"ם שם, והסוגי' בדף ד היא כרבה, והוא פסק כר"ח.

אלא דצ"ע בתירוץ זה, דהא בדף י מצינו דרב אשי ס"ל דאין שינוי בעלים בשחיטה, ונמצא דרב אשי ס"ל כרבה, ופשטות הסוגי' משמע דהכי קיי"ל, וכן העיר הזב"ת גופיה, ופשטות הגמ' בסוגיין בדף ד נמי כ"ה, ומ"ט פסק הרמב"ם כרב חסדא.

יב

ביאור הב' דהזב"ת וביאור הגרא"ז

ובאופ"א כתב הזב"ת בדף י. [בההיא סוגיא דרב אשי] וכ"כ האבהא"ז (שם) לבאר שיטת הרמב"ם, דיש לחלק בין היכן דחישב דקרבן ראובן יהא קרב לשם קרבן של שמעון, ובין היכן דחישב דקרבן ראובן יהא מכפר על שמעון, דהיכן דמחשב על קרבן ראובן דיהא קרב כקרבן שמעון זהו שינוי בעלים, דמחשב לשנות שם הבעלים דהקרבן, ובוזה אין חילוק בין חישב על הזריקה או דחישב על השחיטה עצמה דשוחט לשם שמעון, דבכל

אכן דזה אינו מבאר הסוגי' דידן, דמפורש דהחילוק בין שינוי בעלים ובין שינוי קודש הוא דשינוי קודש ישנו בד' עבודות ומשא"כ שינוי בעלים, ועוד הקשה האבהא"ז דמנא ליה להרמב"ם חילוק זה, והא סו"ס בתרוויהו הוא מחשב לשנות את המתכפר.

עוד הקשה האבהא"ז דאי נימא חילוק זה א"כ יקשה דמאי מייתי רב אשי מינה ראייה לר' יוחנן דמחשבין מעבודה לעבודה, ומנ"ל דבמחשב בשחיטה לזרוק דמו לשם פלוני פסול, ואף דילפינן מקראי דשינוי בעלים פוסל בכל ד' עבודות, אפשר דזהו דווקא היכן דחישב דהקרבן יהיה של פלוני דהוא שינוי שם הבעלים דהקרבן, אך היכן דמחשב לכפרת פלוני אפשר דלא מועלת מחשבה מעבודה לעבודה לפסולה, [ויעו"ש מה דכתב לתרץ על קו' זו, ואי"ה ובל"נ נאריך בזה לקמן סימן ט"ז בסוגי' דמחשבין מעבודה לעבודה].

ומשו"ה כתב האבהא"ז לבאר באופ"א, ובדרכו יתיישבו כל הסוגיות לדרכו דהרמב"ם, והוא על פי מה דמצינו בב"מ דף פ"ח: דאמרינן ומה שור שאינו אוכל במחובר אוכל בתלוש, אדם שאוכל

גוונא הוא מחשב על שינוי שם הבעלים, והוי כמו דחישב על הזריקה, ופסול, אבל היכן דמחשב על קרבן ראובן דכפרתו תהא על שמעון, מחשבה זו אין לה משמעות אלא כשמחשב על הזריקה, דהרי אין שם הבעלים אלא על הכפרה והכפרה היא בזריקה.

וס"ל להרמב"ם דהא דקאמר רב אשי ק"ו ומה במקום שאם אמר הריני שוחט לשם פלוני שהוא כשר לזרוק דמו לשם פלוני פסול, מקום שאם אמר הריני שוחט שלא לשמו שהוא פסול לזרוק דמו שלא לשמו אינו דין שיהא פסול, אין הכוונה כלפי היכן דחישב לשם קרבן דפלוני והיינו שינוי בעלים, אלא דחישב לשם כפרת פלוני, דבכה"ג אם אמר הריני שוחט לשם כפרת פלוני אין משמעות למחשבתו והקרבן כשר, ודווקא אם חישב לזרוק דמו לשם כפרת פלוני מועלת מחשבתו לפסול הקרבן, וא"ש, [ולפי"ז אי"צ למש"כ הזב"ת והשפ"א בדף ז דהרמב"ם פסק כרב חסדא], אולם אכתי ילה"ק מ"ט לא הזכיר הרמב"ם דין זה דשוחט לשם כפרת פלוני אין משמעות למחשבתו והקרבן כשר, עכתו"ד הזב"ת תודה.

♦ הערות והוספות ♦

ה. וקו' זו אפשר ליישב דלגבי הדין דמחשבין מעבודה לעבודה ל"ש לחלק בזה, דאם ילפינן מחשבה שלא לשמו מפיגול א"כ בתרוויהו מחשבין מעבודה לעבודה, ואם לא ילפינן מפיגול א"כ בתרוויהו אין מחשבין מעבודה לעבודה, ונראה סברתו דהאבהא"ז דכיון דמחשבה דהקרבן יהיה של פלוני היא מחשבה לשנות ולפסול בעיקר הקרבן, לפיכך היא דומה יותר למחשבת פיגול, ויש טעם לכך דנלמד מפיגול דבכה"ג מועלת מחשבה מעבודה לעבודה, אבל מחשבה דהקרבן יכפר על חבירו דהיא אינה מחשבה לשנות בגוף הקרבן אלא בכפרתו, דין מחשבה זו לא לומדים מפיגול ואין מחשבה מועלת מעבודה לעבודה.

מחלקין בזה.

ולפיכך רב אשי דין בזה מעיקר הסברא, ואמר ומה במקום שאם אמר הריני שוחט לשם פלוני שהוא כשר, היינו דמן הדין היה צריך להיות כשר דלא שייך לשחוט לשם פלוני, והוי כמו מה דאמר מקודם ומה שאם אמר הריני שוחט חוץ לזמנו שהוא כשר, דהיינו דא"א לשחוט חוץ לזמנו, וע"כ דזה שלמדנו שינוי בעלים בשחיטה זהו משום דיש במה שאומר ששוחט לשם פלוני דהיינו שהקרבת של פלוני, והוי כמו שאומר ע"מ לזרוק דמו לשם פלוני שהוא פסול, ע"כ הביאור בדברי רב אשי, ולפי"ז אין בהא דרב אשי דין מחודש, רק ק"ו ע"פ עיקר הסברא, דמזה דין דיש מחשבה מעבודה לעבודה, וכנ"ל, עכתו"ד הגרא"ז.

והנה דברי האבהא"ז מחוורים ומבארים היטב כלל הסוגיות אף לדעת קטני השכל, ואפ"ה נראה לדון באופן נוסף בביאור הסוגיות, וכמשי"ת בס"ד.

ובהקדם לכך יש לנו לבאר עיקר הפסול, דמחשבת שינוי בעלים, והחילוק בין שינוי קודש ושינוי בעלים, וביאור ענין פסולו בגופו, וכדלהלן.

במחובר אינו דין שאוכל בתלוש וכו', ומה אדם שאינו אוכל בתלוש אוכל במחובר, ופירש"י (כד"ה שאינו, וכד"ה אדם) אדם שאינו אוכל בתלוש כלומר דלא אשכחן קרא בהדיא, וכן פירש"י לגבי שור שאינו אוכל במחובר, ובאופן זה פירשו התוס' בקידושין דף ט"ו: (ד"ה אמר קרא) במה דאמרינן שם ומה מי שאינו נגאל באלה פי' דלא כתיב בקרא בהדיא שיגאל בהדיא, והביאו לזה ראייה מהא דב"מ.

ועפי"ז ביאר הגרא"ז- ובאופן זה נפרש הא דאמרינן בגמ' מה לשינוי קודש שישנו בד' עבודות, דהיינו דכתיבי קראי בהדיא בד' עבודות.

ולפי"ז ביאר הגרא"ז [לפי דרכו דהרמב"ם] הא דרב אשי, דנראה דהרמב"ם אינו מחלק בין אמר הריני שוחט לשם פלוני ובין שהקרבת יהיה של פלוני [ודלא כהביאור הקודם], אלא דמ"מ סברת רש"י היא סברא מוכרחת דבשחיטה לא שייך שישחוט לשם פלוני דשחיטה אינו גורם כפרה, וע"כ מה דלומדים דשחיטה פוסלת בשינוי בעלים, זהו משום דאם אומר הריני שוחט לשם פלוני המכוון בדבריו שהקרבת יהיה של פלוני, ואין אנו

♦ הערות והוספות ♦

ו. אכן העיר הגרא"ז דזה ניחא בסוגיא הכא דבעי למילף שינוי בעלים משינוי קודש בעיקר דינא דפוסל, אבל פירכא זו איתא גם בפסחים דף ס: לדין אם שינוי בעלים מכשיר בשחטו בשאר ימות השנה, ובעי למילף משינוי קודש, ופריך ג"כ מה לשינוי קודש שכן פסולו בגופו וישנו בד' עבודות וכו', ולמסקנא כאן הא למדנו גם בשינוי בעלים בכל ד' עבודות.

ויש ליישב קו' זו [כן תי' הגרא"ז] דעכ"פ הוי פירכא דבשינוי קודש כתיבי קראי להדיא, ובשינוי בעלים לא כתיבי בהדיא, אלא דילפינן מקראי דכתיבי בשינוי קודש באם אינו ענין ורק בוריקה יש פסוק מפורש, [ודוחק].

מעין בגדר החילוק בין שינוי קודש ושינוי בעלים חיים קסה

יג

דהקרבן הוקרב עם מחשבה שלא לשמה ממילא הוא נפסל.

אכן צריך דתהא שייכות למחשבה עם ההקרבה, דבלא"ה ההקרבה אינה נעשית עם מחשבת שלא לשמה, ולענין זה נאמרו דיני המחשבה, באלו עבודות מועלת מחשבתו לפסול הקרבן, ובאיזה אופן צריך דתהיה מחשבתו, אך זו שייכות בעלמא, ולא דהמחשבה היא כלפי ההקרבה.

הגדרה זו היא נכונה בין בשינוי קודש ובין בשינוי בעלים, אך לא בחוץ לזמנו וחוץ למקומו, דמחשבה חוץ לזמנו וכן מחשבה חוץ למקומו הן חלות בעיקר הקרבן, והטעם דהן יכולות לחול בעיקר הקרבן הוא משום דמחמת המחשבה נמצא דצורת ההקרבה היא בפיגול ובפסול, וזהו פסול בגופו ממש, ומשא"כ במחשבת שינוי קודש ושינוי בעלים דהמחשבה אינה מתייחסת לשינוי בדיני הקרבן, אלא למטרת הקרבן, ומשו"ה אין משמעות למחשבה לחול בעיקר ההקרבה, ונמצא דחוץ לזמנו וחוץ למקומו פסולו בגופו ממש, ושינוי קודש ושינוי בעלים אין פסולן בגופו ממש, ונמצא לפי"ד דפסולו בגופו הוא חילוק בין בעשיה ובין בתוצאה ודבר א' הוא, והוא ביאור התוס' הרשב"א הנ"ל באות ג, ומיושב ומבואר היטב.

ומ"מ ישנה עדיפות למחשבת שינוי דשינוי קודש ושינוי בעלים ממחשבת שינוי דשלא לאוכליו, דמחשבת שינוי דשינוי קודש ושינוי בעלים אף דלא נשתנה בצורת ההקרבה, אך המחשבה דעימה נעשית ההקרבה היא מחשבת שינוי במטרת הקרבן, אבל במחשב שלא לאוכליו

גדר חלות המחשבה בהקרבה לפסול הקרבן - וביאור הא דהוי פסולו בגופו

והנראה בס"ד בביאור ענין הפסול מחשבה דשינוי בעלים כ"ה, דבאמת כאשר נתבונן בהא דמחשבת שינוי קודש או בעלים פוסלת הקרבן, נחזה דהוא ענין מוקשה ביותר, דהרי מחשבה זו אין בכחה לעקור את שם הקרבן מעליו, וכיון דשם הקרבן קיים כדמעיקרא, ודין הקרבתו ג"כ קיים כדמעיקרא, ואסור לשנות מדין הקרבתו ומצורת הקרבתו, נמצא דמחשבה זו אינה מהווה שינוי בקרבן, וא"כ כיצד היא פוסלת.

ולמעלה בסימן ב' ביארנו בארוכה דהצורה דהקרבן קרב הוא עם מחשבה שלא לשמו, והקרבה כזו היא הקרבה פסולה, ולכך נפסל הקרבן, אך זה אינו שייך אלא לאחר דהמחשבה יכולה לחול בקרבן, אך הא גופא קשה, דמה טעם יש לכך דיהיה כח במחשבתו לחול בהקרבה, דתהא זו הקרבה הנעשית עם מחשבה שלא לשמה.

אלא דבאמת אין זו קושיא כלל, דאין אנו צריכין לכך דהמחשבה תחול בקרבן עצמו לפסולו, אלא לכך דההקרבה תיעשה עם מחשבה שלא לשמו, והא גופא דההקרבה נעשית עם מחשבה שלא לשמה זהו טעם פסולו, ואי"צ לחלות המחשבה בקרבן או בהקרבתו, והא גופא דהקרבן קרב עם מחשבה שלא לשמה עימו זו גריעותא בהקרבתו, ואף דשם הקרבתו ודין הקרבתו קיימים כדמעיקרא, מ"מ כיון

המתייחסת למטרת ההקרבה דהיא כפרת הבעלים, וכיון שכך אף ההתייחסות אל הקרבן היא במטרתו וכח כפרתו, ולא הוי פסולו בגופו, הכי הוה ס"ד, ודחינן דמ"ש שינוי בעלים דל"ה פסולו בגופו דמחשבה בעלמא שינוי קודש נמי מחשבה בעלמא וכו'.

ובסוגי' בזבחים מתרצינן - אלא כיון דאחשבה פסלה ה"נ כיון דאחשבה פסלה, והיינו דכיון דאחשבה הוא נחשב כפסולו בגופו לענין זה, דע"י דאחשבה למחשבת שינוי חשיב דזו צורת עשייתו, וצורת עשייתו עם מחשבה שלא לשמה, דהיינו דהמעשה נעשה עם מחשבה שלא לשמה, ומחמת כן חשיב פסולו בגופו, והכ"נ מחשבת שינוי בעלים כיון דאחשבה חשיב כפסולו בגופו.

והמעליותא דפסולו בגופו היא, או מצד דהמחשבה מתייחסת כלפי גופו של קרבן, ולפי"ז נתבאר חידוש גדול דהא דאחשבה מועיל אף לענין דתהא מחשבתו מתייחסת כלפי גופו של קרבן, והוא חידוש גדול, או מצד דתוצאת מחשבתו היא כלפי גופו של קרבן, ולפי"ז ביאורו דכיון דאחשבה חל הפסול בעיקר הקרבן, וזו צורת הפסול, דההקרבה נעשית עם מחשבת שינוי הפוסלת, ונמצא דההקרבה נעשית עם מחשבת הפוסלת בצידה, והוי הקרבה בפסול, ושפיר חשיב פסולו בגופו.

אין ההקרבה נעשית עם מחשבת שינוי בעיקר הקרבן, אלא עם מחשבה דלא תתקיים מטרת ההקרבה, וזו מחשבה חיצונית לגמרי מההקרבה, דאינה מתייחסת כלל כלפי שינוי בהקרבה אלא כלפי דלא תתקיים מטרת ההקרבה.

וזהו מה דאמרינן בסוגיין בדף ד ובפסחים ס"א. דמ"ש שינוי בעלים דלא הוי פסולו בגופו דמחשבה בעלמא היא, שינוי קודש נמי מחשבה בעלמא היא, והיינו דבתרווייהו הפסול הוא ע"י מחשבה בעלמא דאינה בגוף ההקרבה, ומ"ט תהא המחשבה מוגדרת כפסולו בגופו.

ובגמ' בפסחים אין דחיה על טענה זו, ומ"מ הבאנו למעלה אות ב דיש מהראשונים דכתבו דאף למסקנת הגמ' בפסחים תרווייהו הוו פסולו בגופו, דהא דמחשבה בעלמא הוא אי"ז ריעותא כלפי דתהא מחשבה זו פוסלת הקרבן, ויש מהראשונים דס"ל דלמסקנת הגמ' בפסחים תרווייהו אין פסולן בגוף הקרבן.

והא דהיה ס"ד לחלק בין שינוי בעלים ובין שינוי קודש, ולומר דשינוי קודש הוי פסולו בגופו ושינוי בעלים לא הוי פסולו בגופו, הוא משום דמחשבת שינוי קודש היא מחשבה המתייחסת כלפי עיקר שם הזבח, ומשו"ה התייחסות אל הזבח היא בשמו ודין הקרבתו, ונמצא פסולו בגופו, ומחשבת שינוי בעלים היא מחשבה

♦ הערות והוספות ♦

ז. וע"ע בחזון איש זבחים סי' א' (סק"ט) מה דכתב לפרש הגמ' לקמן בדף ת. דיש אף מעליותא בפסול דשינוי בעלים על הפסול דשינוי קודש, יעו"ש.

(הו"ד באות ג) דין פסולו בגופו האמור לגבי עיקר הפסול לדין פסולו בגופו האמור לגבי אם צריך עיבור צורה או ישרף מיד, והק' למעלה באות ג דמה השייכות ביניהם, ולהנתבאר א"ש, דדין פסולו בגופו הנצרך לענין דלא יהא טעון עיבור צורה קודם שריפה הוא בכך דמציאות הקרבן היא בפסול, וס"ל לתוס' ולר"ש משאנן דלדין פסול ג"כ צריך דהצורה דהקרבן ייעשה הוא בפסול, דהא הפסול מחמת מחשבה בעלמא, וכדי דהמחשבה תהא מועלת לפסול וכדי דתהיה מוגדרת כפסולו בגופו לענין זה צריך דהיא תהיה שייכת בעיקר הקרבן, דמטעם זה המחשבה מועילה לפסול בגופו, וכנתבאר, ומאותו הטעם חשיב נמי פסולו בגופו ואינו טעון עיבור צורה וישרף מיד.

ומה"ט נמי דימו התוס' לקמן דף קי"ד. (הנ"ל שם) דין פסולו בגופו שינוי קודש ושינוי בעלים לשאר פסולין דפסולן בגופו.

ויש ליתן לב, לכך דלפי כל הנתבאר נמצא דהפסול מחשבה דשינוי קודש ושינוי בעלים, מחד גיסא הפסול שייך לעיקר הקרבן וזו צורת ההקרבה, ומאידך גיסא הפסול אינו דהקרבן פסול בעצמותו, אלא בדין הקרבתו לחוד, וזהו ביאור התוס' במנחות צ"א. והקר"א שם הנ"ל באות ד.

יד

בי' השיטמ"ק במנחות מ"ח: - ובי' התוס' בזבחים פ"ד. והשיטמ"ק בזבחים פ"ה.

ומעתה א"ש ג"כ הא דכתב השיטמ"ק במנחות מ"ח: (הנ"ל באות ד) דיש

אולם זה ברור דלא בכל ענין אמרינן דכיון דאחשבה פסלה, אלא רק היכן דיש שייכות למחשבתו בפסול בקרבן, ומשו"ה יש שכתבו דלשיטת ר' יוחנן בפסחים ס"ב: שינוי קודש ושינוי בעלים חשיבי פסולו בגופו ושלא לאוכליו ל"ח פסולו בגופו, כיון דבשלא לאוכליו אין המחשבה מתייחסת כלפי שינוי בעיקר הקרבן, וכה"ג ודאי ל"ח פסולו בגופו.

והוא מה דכתבו הר"ח והרמב"ם (הנ"ל באות ב) דפסולו בגופו היינו דנעשה הפסול בעצם הזבח, ואין פסולו בגופו היינו דפסולו מחמת דבר אחר הוא - וכדפירש"י, דהיכן דיש לפסול שייכות עם הזבח גופיה כה"ג חשיב דהפסול נעשה בעצם הזבח, והיכן דאין לפסול שייכות בגוף הקרבן וכגון שלא לאוכליו כה"ג חשיב דהפסול מחמת דבר אחר הוא, דהפסול הוא ענין נפרד מההקרבה ואינו מועיל לפסול הקרבן.

ורב אשי ס"ל דאי לאו טעמא דא"א לברר איסורו לא הוה חשיב שינוי קודש ושינוי בעלים פסולו בגופו, כיון דמחשבה בעלמא היא, וכדכתבו התוס' בפסחים ס"ב: (הנ"ל באות ב), והיינו דלמסקנת הסוגי' בפסחים ס"א. הא 'דאחשבה' אי"ז טעם מספיק לכך דיהא חשוב כפסולו בגופו [כ"ה לשיטת תוס'], ורק משום דא"א לברר איסורו חשיב פסולו בגופו ואע"פ דמחשבה בעלמא היא, דכיון דא"א לברר איסורו הוי הפסול בעיקר הקרבן, דהא א"א לברר האיסור מתוך ההיתר, ומחמת כן חשיב דמחשבתו מתייחסת כלפי עיקר הקרבן.

ובזה א"ש הא דדימו התוס' במנחות מ"ח: והתוס' הרשב"א בפסחים ל"ד

זריקה, ותי' התוס' [בתי' הב']- אי נמי שלא לשמו קיל לפי שכשר בכל הזבחים לבד חטאת ופסח, ע"כ, [והקרית ספר בהל' פסוה"מ פי"ג ג"כ הביא טעם זה].

ומפורש בתוס' סברא זו דשלא לשמו קיל לפי שכשר בכל הזבחים חוץ מפסח וחטאת, אף לגבי דין אם עלו לא ירדו דהוא תלוי אם פסולו בקודש או אין פסולו בקודש, ובזה ל"ש לפרש כמש"נ.

וכמו"כ מצינו נמי בשיטמ"ק לקמן דף פ"ה. (אות י"ג, ובמהדר' עוז והדר הגו"צ אות ט), דאתי לבאר הא דמועלת זריקה בפסח שנשחט שלא לשמו לענין דאם עלו לא ירדו, ואף דהוי קדשים קלים ולחד מ"ד קודם זריקה כיון דל"ה קדשי ד' אם עלו ירדו, ואפ"ה בפסח שנשחט שלא לשמו מועלת הזריקה לקרבן לענין דאם עלו לא ירדו, וביאר השיטמ"ק- ואע"ג דזריקה פסולה הואי, להכי מיהא אהני דאם עלו לא ירדו הואיל וברוב זבחים אין פסול שלא לשמו נוהג, ע"כ, והוא כתוס' הנ"ל.

ומשמע מדבריו דבשאר זבחים חשיב דאין פסול שלא לשמו נוהג, והוא מופקע לגמרי מפסול שלא לשמו, ולכאורה זהו דלא כהגמ' בפסחים ס: דאמרינן דפסול שלא לשמו חמיר שכן נוהג בכל הזבחים, ופי' רש"י ושאר הראשונים שם דנוהג בכל הזבחים או לפוסלן בפסח וחטאת או לפוסלן מלעלות לשם חובה בשאר זבחים, וצ"ע.

וצ"ל דהתם הוא סברא בפנ"ע, דכיון דפסול זה בכל בזבחים הוא אינו פוסל לגמרי, ממילא אין פסולו סותר

לחלק בין דין פסולו בגופו האמור בשינוי קודש ובין דין פסולו בגופו האמור בנטמא הבשר וכיו"ב, דהפסול דשינוי קודש קל הוא דנכשר בכל הזבחים, והקשינו ע"ז דהא מה דנכשר בכל הזבחים טעמו לפי דהמחשבת פסול אינה על עיקר השם קרבן, ומה זה חסרון בפסול בפסח וחטאת דבקרבנות אלו המחשבה פוסלת בעיקר השם קרבן, ולהנ"ל א"ש, דהא גופא דבשאר זבחים אין השייכות לקרבן מועילה אף לענין לחול בעיקר שם הקרבן, חזינן מהא דאין השינוי נעשה בעיקר הקרבן, אלא רק לענין דזו צורת העשיה, ובזה שונה פסול זה משאר הפסולין [דפסולן בגופן] דהפסול הוא בעיקר הקרבן, ורק דכתוצאה מכך העשיה ג"כ פסולה, אך הפסול עצמו הוא בעיקר הקרבן, ומשו"ה בשאר הפסולין הקרבן אינו טעון עיבור צורה וישרף מיד, ובפסול דמחשבת שינוי הקרבן טעון עיבור צורה.

אמנם נראה דאכתי צ"ב, דהא טעם זה דשלא לשמו קיל שכן כשר בכל הזבחים, מצינו נמי בתוס' זבחים פ"ד. (ד"ה וחוץ למקומו), דמיירי התם בהא דשינוי במתני' לגבי דין אם עלו לא ירדו, דבפסול מחשבה דחוץ למקומו אם עלו לא ירדו, ואמרינן התם בגמ' לגבי פסח וחטאת ששחטן שלא לשמן דפסולין ואם עלו לא ירדו, ובתוס' שם מוכיח דתודה ששחטה במחשבה חוץ למקומו דינה דאם עלתה תרד, והק' התוס'- וקשה לי פסח שלא לשמו אמאי לא ירד מאי שנא משלא במקומו בתודה [-דדינה דתרד], דאידי ואידי קדשים קלים ומחשבה פסולה קודם

מעין בגדר החילוק בין שינוי קודש ושינוי בעלים חיים קסט

פסולו בגופו היא ומשו"ה ישרף מיד, ע"ש, ונמצאו דברי רש"י הנ"ל סותרים לגמ' זו, דמפורש התם דפסול מחשבת שלא לשמו חשיב פסולו בגופו לגמרי ואף לגבי דין שריפה.

עוד הקשינו למעלה (באות ה) דהא לפי רש"י בפסחים מסקנת הגמ' בפסחים ס"א. היא דשינוי קודש ל"ח פסולו בגופו, וכ"ה שי' התוס' בפסחים ס"ב: ולדבריהם יקשה מההיא דפסחים ע"ג:, וביותר דהא לשיטת רש"י והמאירי בפסחים ס: עיקר הא דאמרינן דהוי פסולו בגופו [ואף בסוגי' דידן] אין הכוונה דחל פסול בעיקר הקרבן, אלא דמחשבתו באה לשנות את עיקר הקרבן, וכנתבאר למעלה באות ג בשיטתם, וכיצד יתמצאו הגמ' בפסחים ע"ג: דמבואר שם דדין פסולו בגופו בשינוי קודש היינו דהפסול חל בעיקר שם הקרבן, דמשו"ה ישרף מיד, ע"כ הק' למעלה באות ג.

ולהנתבאר דאף אם אין פסול שלא לשמו מוגדר כפסולו בגופו מ"מ ודאי דהפסול חל כלפי ההקרבה, והחילוק בין אם חשיב כפסולו בגופו או לא, הוא דאם הוי כפסולו בגופו א"כ הפסול הוא בעיקר צורת ההקרבה, ואם לא הוי כפסולו בגופו א"כ הפסול אינו בעיקר צורת ההקרבה, ומ"מ בין כך ובין כך זה ברור דהמחשבה מתייחסת כלפי ההקרבה, כ"ה בשינוי קודש ובשינוי בעלים.

בעצמותו לקדושה, דא"כ היה פוסל בכל הזבחים, וע"כ דהוא פסול חיצוני דאין בכחו לפסול בכל הזבחים, ורק בפסח וחטאת הוא פוסל כיון דדינם להיעשות להדיא לשמן במחשבה חיובית לשמן, אף בפסח וחטאת אין הפסול בעיקר הקרבן, ואינו סותר לעיקר דין הקדושה, כ"ג כעת".

[ובאמת דסברא מעין זו מצינו נמי בתוס' פסחים ס: (ד"ה הכא נמי) דלשמו אלים טפי למיחל משלא לשמו, כיון דלשמו שייך בכל הזבחים ופסול שלא לשמו אינו שייך בכל הזבחים, ויש ליישב, ואכמ"ל בזה].

טו

ביאור הגמ' בפסחים ע"ג לרש"י והמאירי **והשתא** נראה ליישב קושיית הגרי"ז מפסחים דף ע"ג: (הנ"ל באות ה) על רש"י במנחות מ"ח:, דרש"י שם פירש [בפי' הא'] הא דאיתא התם דכי אתא רב יצחק אמר כבשי עצרת ששחטן שלא כמצוותן תעובר צורתן ויצאו לבית השריפה, דשלא כמצוותן היינו דלא לשמן, והק' הגרי"ז דבפסחים ע"ג: איתא דפסול מחשבת שלא לשמו הוי בכלל פסולו בגופו וישרף מיד, דמוקי הא דתניא התם דבחול כה"ג ישרף מיד, דהא מני יוסף בן חונאי היא, דתנן יוסף בן חונאי אומר הנשחטים לשם פסח ולשם חטאת פסולים, אלמא

♦ הערות והוספות ♦

ח. אולם מ"מ אכתי צ"ב, דמאחר ובלא"ה צריכין אנו לטעם זה א"כ שפיר יש לומר דזהו נמי ביאור השיטמ"ק במנחות, ויל"ע בזה.

מתייחסת כלפי עיקר שם הקרבן, משו"ה דינו לשרף מיד.

ולפי"ז אין המכוון בסוגיא בדף ע"ג: לדין פסולו בגופו דאמרינן בסוגיין ובפסחים ס"א, אלא לכך דכיון דהמחשבה הפוסלת מתייחסת לעיקר שם הקרבן, ממילא חשיב כפסולו בגופו ממש, ומשו"ה דינו לשרף מיד ואינו טעון עיבור צורה, ונתייבשה הקו' על שי' רש"י ותוס' במסקנת הסוגיא בפסחים ס"א. דשלא לשמו' ל"ח פסולו בגופו, וכן על שי' רש"י והמאירי בביאור הא דהוי פסולו בגופו, ואין ענין פסולו בגופו דפסחים ע"ג: וענין פסולו בגופו דסוגיין ודפסחים ס"א. וס"ב: שווים.

טז

ביאור תי' השיטמ"ק על קו' תוד"ה רב אשי - ובי' ענין שינוי בעלים בד' עבודות

והשתא נראה לבאר תי' השיטמ"ק על קו' תוד"ה רב אשי, דהנה הקשו התוס' על הא דמבואר בגמ' דצריך פסוק ללמוד דין שינוי בעלים בזריקה, דלמה לי קרא לשינוי בעלים בזריקה, הא אפי' שאר עבודות לא מיפסלי אלא בשוחט ע"מ

לפי"ז יש לדון לחלק בין כבשי עצרת ששחטן שלא לשמן ובין הנשחטין לשם פסח ולשם חטאת, דכבשי עצרת אין דינם לישחט להדיא לשמן ורק דצריך דההקדמה תהא נעשית כדין הקרבן, וזהו דין דמעכב בהן, ולכך אם שחטן שלא לשמן פסלה המחשבה, ומ"מ אכתי לא פקע עיקר שם הקרבן מעליו, דהא המחשבה אינה חלה בעיקר הקרבן אלא באופן חיצוני כלפי הקרבן, ונמצא דשם הקרבן קיים כדמעיקרא ורק דהוא קרב שלא לשמן ומשו"ה פסול, ולפיכך אף דדינו לשרף אך טעון עיבור צורה, דהרי לא נגרע משם הקרבן ודין הקרבתו מידי.

אבל הנשחטין לשם פסח ולשם חטאת דהשינוי הוא בעיקר ההקדמה, דהא פסח וחטאת נשחטין לשם פסח וחטאת באופן חיובי, וכששוחט קרבן אחר לשם פסח וחטאת [לשי' יוסי בן חונין] הוא משנה במחשבתו את עיקר שם הקרבן, ואף דאין בכוחו לעשות כן, ושם הקרבן קיים כדמעיקרא, אך מ"מ הקרבן קרב עם שינוי בעיקר שמו, וזהו טעם פסולו, וכיון דמחשבתו מועלת לפסול, ומחשבתו

♦ הערות והוספות ♦

ט. אולם יעוין לקמן סימן י"ח במה שיתבאר שם בביאור טעמו דיוסי בן חוני דאמר דהנשחטין לשם פסח ולשם חטאת פסולין, ולפי משי"ת שם יל"ד בתירוץ זה, עיי"ש.

י. ושוב נתעוררתי ליישב קו' הגרי"ז באופ"א, דהרי לפי השיטמ"ק בזבחים נ"ה. והצ"ק והגרעק"א שם הא דמבואר בגמ' דכבשי עצרת ששחטן שלא כמצוותן [והיינו שלא לשמן] פסולין הוא רק לשיטת ר' אליעזר דס"ל דאשם שלא לשמו פסול כיון דהוקש אשם לחטאת, וכמו"כ זבחי שלמי ציבור כיון דהוקשו לחטאת אם נשחטו שלא לשמן פסולין, ואי"ה נאריך בזה לקמן סימן י"ז הערה 4, ולפי"ז יש לומר דגדר פסול שלא לשמן דכבשי עצרת גרוע מכל פסול שלא לשמו, דהרי אינם כחטאת ממש, ולפיכך אף דנפסלו מ"מ טעונים עיבור צורה.

מעין בגדר החילוק בין שינוי קודש ושינוי בעלים חיים קצא

לזרוק, כ"ש זורק עצמו דבעינן שם בעלים, ע"כ.
והשיטמ"ק (אות ז) תירץ בשם התוס' טוך- וי"ל דהו"א דגזירת הכתוב הוא דבעינן זורק ע"מ להקטיר או ע"מ לשפוך שירים, דלעולם בעינן ב' עבודות בענין זה, דומיא דשחיטה וקבלה דלא מהניא כי אם במחשב מעבודה לעבודה וכו'.

ונראה בביאור תירוצי השיטמ"ק ובכך תתורץ ג"כ קושיית האבי עזרי, דהא דס"ד דחייב הכתוב רק בענין דמחשבתו היא בב' עבודות, אי"ז משום דצריך דהמחשבה תהא בב' עבודות, דודאי הטעם דכשמחשב בשחיטה צריך דתהא מחשבתו לזרוק דמו שלא לשמו, הוא משום דשם הבעלים הוא בכפרה והכפרה היא בזריקה וכדכתב רש"י, אלא דהרי כשמחשב על השחיטה לזרוק דמו בשינוי בעלים, מחשבתו היא בשחיטה ולא בזריקה, [וורק דהמשמעות של המחשבה היא בכך דמחשב על הזריקה, וכנתבאר באות י"א בשיטת הרמב"ם, ואף רש"י ותוס' לא נחלקו ע"ז, וכמשי"ת בס"ד, וזה דלא כהבנת האבי עזרי, ובכך מתורצת קושייתו].

והא דמועלת מחשבתו באופן זה, הוא משום דאדרבה זו היא המחשבה הפוסלת, דעבודה הנעשית שלא כתיקנה היא פסולה, וצורת העשיה שלא כתיקנה היא- או ע"י פסול, או ע"י מחשבת שינוי קודש דבכך הוא שינה בהגדרת העבודה, או ע"י מחשבת שינוי בעלים, ובמחשבה זו יש ריעותא, דכיון דהעבודה נעשית כדין הקרבן דלשמו הוקדש, ממילא שם הבעלים על העבודה, ואין משמעות למחשבתו,

לזרוק, כ"ש זורק עצמו דבעינן שם בעלים, ע"כ.

והשיטמ"ק (אות ז) תירץ בשם התוס' טוך- וי"ל דהו"א דגזירת הכתוב הוא דבעינן זורק ע"מ להקטיר או ע"מ לשפוך שירים, דלעולם בעינן ב' עבודות בענין זה, דומיא דשחיטה וקבלה דלא מהניא כי אם במחשב מעבודה לעבודה וכו'.

ותירוצו תמוה, דהרי הטעם דשחיטה וקבלה אין מחשבת שינוי בעלים מועלת בהן היכן שמחשב בהם לחוד, אינו משום דלענין לפסול צריך דתהא מחשב בב' עבודות, אלא משום דאין כפרה אלא בזריקה ואין שם הבעלים אלא בזריקה וכדפירש"י (בע"א, ובפסחים ס"א.), ומהו הא דכתב השיטמ"ק דהטעם דצריך דתהא המחשבה בשחיטה ע"מ לזרוק בשינוי בעלים, הוא משום דצריך דתהא המחשבה בב' עבודות.

וכן אינו מובן הס"ד דמחשבה דשינוי בעלים תפסול רק היכן דמחשבתו היא בב' עבודות, ומה סברא יש בזה, ומה מעליותא יש בכך דהמחשבה מתייחסת כלפי ב' עבודות.

ועל קו' התוס' הוסיף האבי עזרי להקשות, שהרי מה שיש פסול בשוחט ע"מ לזרוק שלא לשם בעליו, אי"ז משום דחשבינן שהשחיטה היא שלא לשם הבעלים, אלא משום דחשבינן שהזריקה היא שלא לשם בעלים, וכמשי"ת הרמב"ם בפט"ו מפסוה"מ ה"י גבי מחשבין מעבודה לעבודה, וא"כ בהכרח שאם שוחט ע"מ

וקמ"ל דכ"ז הוא דווקא במחשב באחת מג' עבודות [שחיטה, קבלה והולכה], דהתם צריך דתהא מחשבתו על הזריקה ובלא"ה אין משמעות למחשבתו, אבל במחשב בזריקה שלא לשם הבעלים, הפסול מחמת עצם המחשבה, דהזריקה דהיא הכפרה נעשית עם מחשבה שלא לשם הבעלים דדינא להתכפר, וזהו הפסול.

וכתוספת למה דנתבאר בס"ד, יש להוסיף לחדד ולבאר, דבאמת

דאף היכן דחישב בשחיטה לכדה, היה אפשר לומר דאף דהקרבת לא יפסל כיון דלא נשתנה בעיקר הקרבתו, אך לא יהא עולה לשם חובה, כיון דסו"ס הקרבת קרבן זה נעשית עם מחשבת שינוי בעלים, וזה וזו ריעותא בהקרבה, דההקרבה היא הקרבה א' דעל ידה הבעלים מתכפרים, וחלק מהעבודה נעשית שלא לשמה, וכן דנו המל"מ והשעה"מ ועוד אחרונים, הו"ד למעלה באות י, ואף דלמעשה כבר הוכיחו הגרעק"א ועוד אחרונים מהתוס' בדף ז. דכתבו בפירוש דמחשבת שינוי בעלים בשחיטה אינה מועלת כלל, והקרבת מרצה לבעליו, מ"מ זהו הנידון, ומיושב היטב משה"ק למעלה שם.

ולפי הנתבאר מבאר היטב החילוק דכתבו האחרונים בשיטת הרמב"ם [הו"ד באות י"ב] בדין שינוי בעלים בשחיטה קבלה והולכה, דיש לחלק בין היכן דחישב דקרבת ראובן יהא קרב לשם קרבן של שמעון, ובין היכן דחישב דקרבת ראובן יהא מכפר על שמעון, דהיכן דמחשב על קרבן ראובן דיהא קרב כקרבת שמעון זהו שינוי בעלים, דמחשב לשנות שם

ולפיכך צריך דמחשבתו תהא על עבודה אחרת דהיא תהא נעשית שלא לשם הבעלים, ולענין זה מועלת מחשבתו, כיון דכאשר תהא העבודה נעשית זו תהיה צורת עשייתה, וממילא זה נותן משמעות במחשבתו לשנות בהגדרת העבודה, ואף דמחשבתו אינה מועלת לשנות את הגדרת עבודת הזריקה, מ"מ זה נותן משמעות למחשבה לענין לפסול את עבודת השחיטה.

ונמצא דמחשבת שינוי בעלים מועלת רק משום דהיא נעשית בב' עבודות, וס"ד דאף היכן דחישב בזריקה לא תהא מחשבתו מועלת, כיון דלא היתה מחשבתו בב' עבודות אלא בעבודה א'.

וזהו דכתב השיטמ"ק דמהא דשוחט בשינוי בעלים לא מהניא מחשבתו אא"כ חישב ע"מ לזרוק בשינוי בעלים, חזינן דצריך דתהא מחשבתו בב' עבודות, ואף דהא דצריך דחישב ע"מ לזרוק הוא משום דהכפרה היא בזריקה, אך הרי כשמחשב בשחיטה על הזריקה אין המחשבה הפוסלת בזריקה אלא בשחיטה, ואפ"ה מועלת מחשבתו, ומחשבתו היא בשחיטה ובזריקה, [דאל"כ לא היתה מועלת מחשבה בשחיטה, ופשוט], ומ"מ צריך לכן, וע"כ דצריך דתהא מחשבתו בב' עבודות, ומהטעם דנתבאר, וס"ד דהכ"נ חישב בזריקה לא תהא מועלת מחשבתו לפסול, כיון דאין מחשבתו בב' עבודות, [ומיושב היטב בזה מה דנתקשינו למעלה באות ח בביאור הס"ד דהגמ' לפי תירוץ הצ"ק והפנ"מ על קר' התוס', עיי"ש].

מעין בגדר החילוק בין שינוי קודש ושינוי בעלים חיים קעג

מפסוק דמחשבה בזביחה פוסלת, רצתה הגמ' ללמוד מכך לשאר עבודות, ופרכינן- מה לזביחה שכן פוסל שלא לשם אוכלין בפסח, והקשו התוס'- וא"ת זריקה נמי תפסול מק"ו דשחיטה שאינו פוסל בשינוי בעלים אלא ע"מ לזרוק ופוסלת שלא לשם אוכלין, ק"ו זריקה שפוסלת בזרוק שלא לשם בעלים, שתפסול שלא לשם אוכלין, ע"כ, וע"ע בתוס' מה דתירצו.

ובספר פנים מאירות הקשה, דלפי מ"ש רש"י ותוס' בפסחים ס"א. דבפסח פוסל שינוי אף בזביחה, א"כ אין ללמוד ק"ו משחיטה שתיפסול זריקה שלא לשם אוכלין בפסח, כיון דבפסח פוסל נמי שינוי בעלים אף בשחיטה לבד.

ותירץ הפנים מאירות על קושייתו, דיש ליישב הק"ו בכה"ג, דמה שחיטה שאינו פוסל בשינוי בעלים בשאר קרבנות פוסל בפסח שלא לשם אוכלין, זריקה שפוסל בכל מקום בשינוי בעלים אינו דין שתיפסול שלא לשם אוכלין, עיי"ש.

אכן הקשה הטהרת הקודש על תירוצו דאיכא למיפוך מה לזביחה שכן טעונה סמיכה, וכדפריך הכי בגמ' בע"ב.

וכבר נודע להקשות דהתוס' בפסחים ס"א: (ד"ה רבה) הקשה נמי קר' התוס' בסוגיין, ובתירוצו הב' תירץ נמי כמו דתירץ הפנ"מ, דאיכא למיפוך מה לשינוי בעלים שכן פסול בכל הזבחים.

אלא דבאמת חילוק גדול יש בין התוס' בסוגיין ובין התוס' בפסחים ס"א:., דהתוס' בסוגיין קושייתם היא דנלמד פסול בזריקה בק"ו משחיטה, דאם שחיטה

הבעלים דהקרבן, ובזה אין חילוק בין חישוב על הזריקה או דחישוב על השחיטה עצמה דשוחט לשם שמעון, דבכל גוונא הוא מחשב על שינוי שם הבעלים, והוי כמו דחישוב על הזריקה, ופסול, אבל היכן דמחשב על קרבן ראובן דכפרתו תהא על שמעון, מחשבה זו אין לה משמעות אלא כשמחשב על הזריקה, דהרי אין שם הבעלים אלא על הכפרה והכפרה היא בזריקה, הו"ד שם בארוכה.

והחילוק בזה הוא ברור, דהא דשוחט בשינוי בעלים אין מחשבתו מועלת לפסול הקרבן, הוא משום דאין המחשבה מתייחסת כלפי הכפרה, אלא כלפי עבודה בעלמא דהיא חלק מההקרבה הכוללת דעל ידה הבעלים מתכפרים, אך אינו מחשב כלפי הכפרה עצמה, ומש"ה אין משמעות למחשבתו לפסול הקרבן, וס"ל לרמב"ם דזה דווקא היכן דמחשב על הכפרה, דבכה"ג אין משמעות למחשבתו לפסול, אבל היכן דמחשב דשחיטת קרבן זה תהא כשחיטת קרבנו של פלוני, והיינו דמחשבתו היא על שינוי עיקר בעלות הקרבן, בכה"ג מחשבתו היא על מציאות ההקרבה, ומציאות ההקרבה המסתיימת בזריקה היא המכפרת, ושפיר יש משמעות למחשבתו, וא"ש היטב.

י

בי' מש"כ הפנ"מ והטה"ק על תוד"ה מה לזביחה

ותוס' בדף ד. (ד"ה מה לזביחה) קאי על הא דבעיא הגמ' התם ילפותא לפסול שינוי קודש בד' עבודות, ולאחר דלמדנו

פוסלת במחשבת שלא לאוכליו בפסח, כ"ש דזריקה תפסול במחשבה שלא לאוכליו בפסח, וע"ז הקשה הפנ"מ דאי"ז ק"ו דהא בפסח אף בשחיטה פוסלת מחשבת שינוי בעלים, ותי' הפנ"מ דהק"ו הוא משחיטה דקל טפי דבכל הזבחים אין מחשבת שינוי בעלים בשחיטה, והק' הטה"ק דמה לזביחה שכן טעונה סמיכה.

אך התוס' בפסחים קושייתם היא- דנילף מק"ו דפסול משינוי בעלים, דמה הריני שוחט לשם פלוני דכשר לזרוק דמו לשם פלוני פסול, שוחט לשם ערלים דפסול אינו דין דלזרוק לערלים נמי פסול, והיינו דהקו' היא דנלמד שלא לאוכליו משינוי בעלים דפוסל, וכן בהמשך כתבו התוס' פירכא- דמה לשינוי בעלים שכן וכו', וכן בתירוץ הנ"ל תי' התוס'- דאיכא

למיפרך מה לשינוי בעלים שכן פסול בכל הזבחים, וכיון דהשו"ט דהתוס' הוא דנלמד פסול שלא לאוכליו בזריקה מפסול שינוי בעלים בזריקה, שפיר תי' התוס' דאיכא למיפרך מה לשינוי בעלים שכן פוסל בכל הזבחים, וע"ז אין להשיב דמה לזביחה שכן טעונה סמיכה, דהרי הק"ו אינה מזביחה אלא משינוי בעלים.

וקו' הטהרת הקודש היא רק לפי מה דהתוס' בסוגיין הקשו דנלמד דזריקה במחשבה שלא לאוכליו פסולה משחיטה במחשבה שלא לאוכליו דפסולה, וע"ז תי' הפנ"מ וכו', ושפיר הקשה הטה"ק דא"א ללמוד משחיטה דפסלה בה מחשבת שינוי בעלים בכל הזבחים, דאיכא למיפרך מה לזביחה שכן טעונה סמיכה, ופשוט, [וע"ע בצל"ח בפסחים על התוס' שם].

סימן ו

בבי' הקו' – אימא היכא דשחיט שלא לשמה ליפסלו (ד):

מקשינן בגמ', אימא היכא דשחיט להו [לכל הקרבנות] שלא לשמה ליפסלו, אמר קרא מוצא תשמור ועשית כאשר נדרת וגו' האי נדבה נדר הוא, אלא אם כמה שנדרת עשית יהא נדר ואם לאו יהא נדבה וכו', פי' וחזינן מהא דהקרבן נפסל מלעלות לשם חובה, וע"ע בשו"ט בגמ' בארוכה, ובביאור קו' הגמ' דליפסלו מצינו ג' ביאורים בראשונים, רש"י תוס' ושיטמ"ק, ונבארם בס"ד.

א

ביאור רש"י

כתב רש"י (ד"ה ליפסלו) ליפסלו - שהרי לא נעשו כהלכתא, ואין זריקתן מתרת בשרן לאכילה, ע"כ, ונתקשו האחרונים [טה"ק והגרי"ז (בסטנס"ל)] בדבריו, דבשלמא הא דלא נעשו כהלכתא א"ש, דמה"ט יהא הקרבן פסול כיון דלא נעשה כהלכתו, והוא כעין הסברא דר"ל בדף ה, אך מהו הא דהוסיף רש"י דאין זריקתן מתרת בשרן לאכילה, והא היתר הבשר הוא רק תוצאה מההקרבה, ואי"ז מעיקר הדין הקרבה המחויב להיעשות, וכיצד יהיה אי היתר הבשר סיבה לפסול.

[ובספר טהרת הקודש כתב ליישב דכוונת רש"י ליישב קו' התוס' (בד"ה אימא), דהק' התוס' דמ"ט יהא הקרבן

פסול והרי לא שנה בהן הכתוב לעכב, וכלפי קו' זו כתב רש"י - ואין זריקתן מתרת בשרן לאכילה, ופי' דקו' הגמ' היא רק על היתר הבשר, דלא תהא הזריקה מתרת הבשר לאכילה, עיי"ש בטה"ק דהאריך בזה, וכדבריו כן ראיתי בכמה ספרים דתירצו כע"ז, אלא דביאור זה הוא חידוש עצום, דמהיכ"ת דהיכא דלא שנה הכתוב לעכב לא יהא הבשר מותר באכילה, וכמו דאמרינן דכיון דלא שנה הכתוב לעכב אין הקרבן פסול דהוא דין לכתחילה בעלמא, הכ"נ לגבי היתר הבשר נימא דהבשר הותר לאכילה, וביותר דהא היתר הבשר הוא תוצאה מהכשר הקרבן, וצ"ע, וביותר יש לתמוה בדבריו, דהרי קו' הגמ' היתה אף על הכשר הקרבן, וכדמפורש בגמ', ואיך יתכן דרש"י פירש דלא כן.]

♦ הערות והוספות ♦

א. והגרי"ז בספרו (עמ' 96) כתב להוכיח מדברי רש"י הללו, דהא דלא נעשו כהלכתא זהו הטעם לכך דהקרבן יהא פסול, עיי"ש, ובעניי לא זכיתי להבין כוונתו, דא"כ מבואר דלא כמש"כ הגרי"ז שם דפסול שלא לשמה הוא כלל הפסולין שבתורה, אך ההקרבה נעשית לשמה, וברש"י הכא מבואר דלא כן, אלא דהפסול הוא מחמת דהקרבן לא נעשה כהלכתו, ואף אם אין מהכא ראייה דלא כהגרי"ז, מ"מ אף אין ראייה כהגרי"ז, וצ"ע.

והנראה בביאור דברי רש"י, דכוונת רש"י דיש ב' טעמים לכך דהקרבן יהא פסול, א. מצד דההקרבא לא נעשית כהלכתה, ב. מצד דהקרבן לא בא לתכליתו, ובאמת כל א' מהב' טעמים לחודיה אינו מהווה טעם מספיק לפסול, דהטעם הא' דהקרבן לא נעשה כהלכתו לחודיה אינו טעם לפסול כיון דאף הקרבא דלא נעשית כהלכתה אי"ז טעם לפסול, אא"כ שנה הכתוב לעכב, אך בלא דשנה הכתוב לעכב אין טעם לפסול, והטעם הב' דהקרבן לא בא לתכליתו לחודיה ג"כ אינו מהווה טעם מספיק לכך דהקרבן יהא פסול, דהיתר בשר אינו טעם לפסול, וכדחזינון מהא דזריקה שלא במקומו אמר שמואל (לקמן כ"ו): דהבשר פסול ובעלים נתכפרו, ופסול הבשר אינו פוסל את הקרבן.

אמנם הצטרפות ב' הטעמים יחד, שלא נעשה הקרבן כהלכתו ושאין זריקתו מתרת בשרו לאכילה, הוא טעם מספיק לפסול, דאין קרבן זה נעשה כדין

הקרבן להיעשות, והוא שינוי גמור מדין הקרבן, דעשייתו לא נעשית כדינו ואף אינו בא לידי מטרתו, ושינוי גדול כזה הוא טעם מספיק לפסול, דקרבן דנשתנה לגמרי מצורתו הוא פסול, וזה גופא טעם פסולו, [וכעין סברא זו נתבאר למעלה בסוס"י א' (אות כ)], ומשו"ה הק' הגמ' דאימא היכא דשחיט להו שלא לשמה ליפסלו.

ובזה יישב רש"י אף את קו' התוס' דהא לא מצינו דשנה הכתוב לעכב ומ"ט יהא פסול, ולמש"כ רש"י א"ש, דודאי דהא דלא נעשה כהלכתו זהו אינו טעם לפסול, כיון דלא שנה הכתוב לעכב, והטעם לפסול הוא משום דנשתנה הקרבן מדינו לגמרי, בעשייתו ובקיום מטרתו.

ב

ביאור התוס' והשיטמ"ק **והתוס'** (ד"ה אימא) הקשו- תימה הא בכל דוכתא בעינן בקדשים שנה לעכב והכא לא שנה, ותי' התוס'- דפריך משינוי

♦ הערות והוספות ♦

ב. ולביאור זה מבואר היטב הא דכתב רש"י בלשון- שהרי לא נעשו כהלכתן, דמשמע קצת לשון פסול, ולא כתב לשון דמשמעותו דהקרבן לא הוקרב לשמו, והיא ראיית הגר"ז המובאת בהערה 1, ולהנבאר בדעת רש"י א"ש, דאין טעם הפסול משום דעשייתו נעשית באופן הפוסל, אלא טעם הפסול הוא משום דהקרבן הוקרב שלא כצורתו, והאופן היותר מכוון לאמת לכתוב דבר זה הוא כמו דכתב רש"י דהקרבן לא נעשה כהלכתו ואין מתיר בשרו לאכילה, ומשו"ה כתב כך.

ג. והשפת אמת (בגמ' אימא וכו') כתב לתרץ באופ"א על קו' התוס' [וצ"ע דהקשה הקו' דלא שנה לעכב מדידה, ולא הביא דזו ממש קו' התוס'], דס"ל לגמ' דשחיטה כל כמה דלא זריקה יחשב לכתחילה, וממילא יהא אסור לעשות שאר העבודות ויקח בהמה אחרת לקיום חובתו, דהרי אף דלא שנה הכתוב לעכב מ"מ לכתחילה מחויב לעשות כמו שאמרה תורה, ורק דהוא אינו מעכב, והכא אף דלא שנה הכתוב יהא אסור לעשות העבודות, ולענ"ד זהו קשה להולמו בלשון הגמ', דאימא היכא דשחיט שלא לשמה ליפסלו, והא אין זה טעם לפסול הקרבן, אלא לכך דלא יעשה שאר העבודות וממילא הקרבן יהא פסול, ובגמ' משמע דהק' היא דזה גופא יהא טעם לפסול, וצ"ע.

דהיינו שהמחשבה פוסלת או מפקיעה את הלשמה מהקרבן עצמו, אלא שהזמן לפסול את הקרבן הוא בשעת העבודה.

ולענין מחשבת פיגול הוכיח הגרי"מ מהגמ' במנחות י"ד: דהמחשבה פוסלת את הקרבן עצמו, ולענין מחשבת שלא לשמה כתב הגרי"מ דנראה דנחלקו בזה התוס' והשיטמ"ק, דהתוס' סברי שהוא דין בקרבן, ולכן כדי שהמחשבה תפסול את הקרבן בעינן שינה הכתוב לעכב, אמנם השיטמ"ק סבר שהוא דין בעבודה, וכיון שהעבודה הוי שלא לשמה הרי ממילא נפסל הקרבן משום דחסר עבודה, ועל כן ס"ל דלא צריך שינה הכתוב לעכב, עכ"ד.

והנה אף דביאורו מבאר היטב מחלוקתם, מ"מ הוא חידוש גדול לומר דנחלקו התוס' והשיטמ"ק בעיקר גדר הפסול שלא לשמה אם הוא בקרבן או בעבודה, וכבר הארכנו בזה למעלה בסימן ב' בגדר הפסול, [ותימא דלא הביא הגרי"מ דהגרי"ז כתב להדיא דהוא דין בעבודה, וצ"ע].

ואפשר דמחלוקתם היא, בהא דכתב השיטמ"ק דהוי כאילו חסר העבודה ששינה בה, דהתוס' ס"ל דאף היכן

קודש דאיכא תרי קראי, ואמרינן לעיל אם אינו ענין לשינוי קודש תנהו ענין לשינוי בעלים, ופריך דהשתא אימר תרווייהו בשינוי קודש ולעכב וכו', יעוי' בתוס' דהאריכו בכ"ז, ולפי"ד התוס' מבואר דקו' הגמ' היתה דליפסלו מטעם דנעמיד ב' הפסוקים בשינוי קודש ויהא הקרבן פסול מטעם דשנה עליו הכתוב לעכב.

והשיטמ"ק (ד"ה אימא) כתב [בשם הר"פ] בישוב קו' התוס' – פי' בתוס' אע"ג דלא שינה הכתוב לעכב מ"מ ליפסלו מסברא, כיון דשינה בלשמן כאילו חסר העבודה ששינה בה וכו', ע"כ, [וכן כתב בהמשך דבריו – וא"ת לפי מה דפי' שסברא לפסלו בלא שנה הכתוב כאילו חסר העבודה א"כ וכו'], ולפי"ז קו' הגמ' היא דיהא הקרבן פסול כיון דהוי כאילו חסר העבודה ששינה בה.

ובשיעורי ר' מיכל כתב לבאר מחלוקתם, דהנה יש לדון בדין שלא לשמה בין אם נאמר דהוי הפקעה מלשמה, ובין אם נאמר דהוי מחשבה הפוסלת, האם הוא דין בעבודה, כלומר שהמחשבה פוסלת או מפקיעה את הלשמה מהעבודה שחשב בה שלא לשמה, או שהוא דין בקרבן,

♦ הערות והוספות ♦

ד. ובמה דדנו התוס' מנא לן הא דבקדשים בעינן דשנה הכתוב לעכב, החזון איש (נגעים סימן י"ב סק"כ) הקשה דיש לומר דאה"נ כלל זה אינו דווקא בקדשים, ואינו איזה כלל מחודש דצריך ללמודו מפסוק, אלא הוא מידה בתורה דאין מעכב אלא היכן דשנה הכתוב לעכב, עיי"ש דהאריך החזון"א ליישב כל המקומות דמצינו כלל זה והיכן דלא אמרינן כלל זה, יעו"ש, ואכמ"ל בזה.

ה. ומצאתי בספר מקור ברוך (ח"א סי' כ"א ד"ה וכי דייקנן) דלהדיא פירש דמחלוקתם דהתוס' והשיטמ"ק היא בגדר פסול מחשבה שלא לשמה, והוא תימא כנ"ל.

דחישב מחשבה שלא לשמה ל"ה כמו דלא
נעשית העבודה, אלא העבודה נעשית ורק
דאינה מועלת כיון דנעשית עם מחשבה
שלא לשמה, והשיטמ"ק ס"ל דהא גופא
דהעבודה נעשית עם מחשבה שלא לשמה
זהו חסרון בעבודה, דהעבודה לא נעשית
באופן המועיל לכפרה, ומשו"ה הקרבן

פסול, כ"נ.

ואכתי יש לבאר קו' האחרונים
[האחיעזר ועוד] דמדוע צריך
לענין זה דשנה הכתוב לעכב, ואף היכן
דלא שנה לעכב מ"מ יפסל כיון דכך הוא
דין העבודה דאמרה תורה, ויתבאר אי"ה
ובל"נ בסימן ז.

סימן ז

בביאור הסוגיא דאם כשרין הן ירצו ואם אין מרצין למה באין

(ה.ה.)

רמי ר"ל על מעוהי בי מדרשא ומקשי אם כשרין הן ירצו ואם אין מרצין למה באין, אמר לו ר' אלעזר מצינו בבאין לאחר מיתה שהן כשרין ואין מרצין [פירש"י- שאין כפרה למתים, ואף אתה אל תתמה על אלון], דתנן האשה שהביאה חטאתה ומתה יביאו יורשין עולתה, עולתה ומתה לא יביאו יורשין חטאתה, א"ל מודינא לך בעולה דאתיא לאחר מיתה, אשם דלא אתי לאחר מיתה מנלן, א"ל הרי מחלוקתך בצידו ר' אליעזר אומר אף האשם, אמר זהו שאומרים עליו אדם גדול הוא, קאמינא אנא משנה שלימה ואת אמרת לי ר' אליעזר, אלא אמר ר"ל אפתח אנא פתחא לנפשאי מוצא שפתיך תשמור וגו' האי נדבה נדר הוא וגו', כדלעיל, עכ"ד הגמ'.

ייתב ר' זירא ור' יצחק בר אבא ויתב אביי גבייהו, ויתבי וקאמרי קשיא ליה לר"ל אשם דלא אתי לאחר מיתה ונסיב תלמודא מוצא שפתיך, אימא הבא בנדר ובנדבה לייתי ולא לירצי אשם לא לייתי כלל, אמר להו אביי ריש לקיש מהכא פתח, ושחט אותה לחטאת אותה לשמה כשרה שלא לשמה פסולה הא שאר קדשים שלא לשמן כשרין, יכול ירצו ת"ל מוצא שפתיך, [ופירש"י- ר"ל מהכא פתח לה פתחא לא נפקא ליה ממוצא שפתיך דליקרב אלא דלא לירצי, והקרבנו מהאי קרא יליף ושחט אותה לחטאת, אותה מיעוטא הוא, אותה הוא דבעינן לשמה ואי לא פסולה כדילפינן לקמן, הא שאר קדשים וכו'].
 ואימא הבא בנדר ובנדבה לייתי ולא לירצי אשם ארצויי נמי לירצי, אמר אביי

אשם דמירצי לא מצית אמרת קל וחומר מעולה, ומה עולה שאינה מכפרת אינה מרצה אשם שמכפר אינו דין שאינו מרצה, מה לעולה שכן כליל, שלמים יוכיחו, מה לשלמים שכן טעונין נסכין ותנופת חזה ושוק, עולה תוכיח, וחזר הדין לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה הצד השווה שבהן שהן קדשים ושחטן שלא לשמן כשרין ואין מרצין אף אני אביא אשם שהוא קודש ושחטו שלא לשמו כשר ואינו מרצה, מה להצד השווה שבהן שכן ישנו בציבור, תודה תוכיח מה לתודה שכן טעונה לחם, עולה ושלמים יוכיחו, וחזר הדין וכו' הצד השווה שבהן שהן קדשים ושחטן שלא לשמן כשרים ואין מרצין, אף אני אביא אשם שהוא קודש וכו', מאי חזית דאקשת לשלמים אקיש לחטאת, הא מיעט רחמנא אותה, עכ"ד הגמ'.

ויש לבאר השקלא וטריא דכל הסוגיא, מעיקרא מה סבר, ומה הקשה, ולבסוף מה סבר, ומה תירץ, וגדר הפסול להו"א ולמסקנא.

א

בדברי הראשונים בבי' קו' ר"ל

הנה הא דהק' ריש לקיש אם כשירין הן ירצו ואם אין מרצין למה באין, בפשטות לא היתה קושייתו דלא ירצו אלא דכיון דאין מרצין למה באין, דהרי אף ר"א דהשיב לו, לא היתה תשובתו אלא בי' הטעם דבאין אע"פ דאין מרצין, דר"ל הקשה דאם אין מרצין למה באין, ואמר לו ר"א דמצינו בבאין לאחר מיתה דאין מרצין ואפ"ה באין, כ"ה בפשטות.

אמנם מדברי התוס' משמע דלא כן, דהתוס' בדף ד: (ד"ה אימא, בהגה"ה) כתבו בפירוש הא דהק' הגמ' שם אימא היכא דשחיט שלא לשמן ליפסלו, ואף דלא מצינו דשנה הכתוב לעכב- נראה דפריך מכח סברא 'כעין' קושיא דר"ל דלקמיה, דאימא דליפסלו כיון דאמרת דלא עלו לשם חובה, או נימא דיעלו, דאם כשירין הן ירצו ואם מרצין למה באין, ומיהו לא דמי, דריש לקיש פריך יהו כשרין גמורין כמו שאר קדשים דלא שנה לעכב או ליפסלו, והכא לא הוה ליה למיפרך שלא לשמה ליפסלו, אלא הוה ליה למימר וליתכשרו ויעלו לחובה כשאר קדשים שלא שנה לעכב, כל כמה דאכתי לא ידע קרא דמוצא שפתיך,

ואי פריך ליפסלו דנגמר מחטאת ופסח בהיקישא דזאת התורה, א"כ לכתוב חדא או לחטאת גרידא או פסח גרידא, עכ"ד התוס'.

ולהדיא בתוס' דהקו' דר"ל היא דליפסלו או ליתכשרו, ומעיקר קושייתו הוא דליפסלו.

אלא דבלא"ה צ"ב מהו הא דכתבו התוס' ד'פריך מכח סברא כעין קו' דר"ל, והרי הקו' בדף ד היתה דכיון דלא שנה הכתוב לעכב יהא הקרבן כשר ומרצה, והקו' דר"ל אינה מצד דין שנה עליו לעכב, אלא מצד דהוי קרבן דאינו קרב לקיום מטרותו, וקרבן כזה אין משמעות להקרבנות, ודינו ליפסל, ואם הן כשרין ע"כ יש לו לרצות דעיקר שם הקרבן מחייב דהקרבן ירצה דאל"כ אין משמעות להקרבנה, וצ"ב הדימוי בין הקו' דאימא היכא דשחיט שלא לשמה ליפסלו, ובין הקו' דר"ל.

ובאמת דאף ברש"י מבואר כדברי התוס', דכתב (בד"ה פתחא לנפשאי)- מנלן דקרבי, ומפורש דהקו' היא מ"ט הקרבן קרב ואינו נפסל מחמת דאינו מרצה.

והשיטמ"ק (בסוגיא, ד"ה אם כשרים) כתב- עיקר הקו' דרשב"ל מהא דקאמר אם אינם מרצים למה באים

♦ הערות והוספות ♦

א. והב"ח (אות ג) גרס- מנלן 'דקרבי', ולפי"ז הקו' היא רק על אשם, והא דכל הקרבנות קרבין אף דאין מרצין הוא משים דלומדים מהא דקרבין לאחר מיתה, ואינו ריעותא מה דקרבין ואף דאין מכפרין, וכ"כ התוס' בד"ה הג"ה מצינו, ולמסקנת הגמ' אין הטעם משום דקרבין לאחר מיתה, וכדכתבו התוס' בד"ה

ההקרבה וא"כ הקרבן יהא פסול, כ"ה לפי"ד השיטמ"ק.

אולם זה עצמו צ"ב רב, דלפי"ז נמצא דלר"ל אף דהעבודה נעשית שלא לשמן אי"ז חסרון בהקרבה, אלא ההקרבה נעשית כדין, א"כ מדוע הא דהקרבן אינו מרצה זה מהווה חסרון בהקרבה, ואטו היכן דההקרבה נעשית באופן מעולה, ורק דמחמת איזה טעם הקרבן אינו מרצה לבעליו, יהא הקרבן פסול, ובודאי אינו כן, וצריך דהפסול יהיה בעיקר ההקרבה.

והרשב"א במנחות דף ד. חילק בזה בין אשם וכיו"ב דבא לכפר כפרה גמורה ובכה"ג אם אינו מרצה חסר בעיקר ההקרבה, ובין שאר קרבנות דאין הריצוי בעיקר הדין הקרבה.

וה"ל הרשב"א- אמר רב מנחת העומר שקמצה שלא לשמה פסולה הואיל ובאת להתיר ולא התירה, וכן אתה אומר באשם נזיר וכו' ה"נ באו לכפרה ולא כפרו, וקשיא לי דא"כ לפי קו' זו ליפסלו כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן, דהא מסיקין התם בריש זבחים (ו.) דכשנעשו שלא לשמן דלא כפרו על מה שבאו, ושמא י"ל דלא פריך אלא דווקא מאשם דבא לכפר כפרה גמורה, אבל שאר קרבנות- באו לכפר ולא כפרו על מה שבאו דנקט, ר"ל כפרה גמורה דשייכא בהו בעולה אחייבי עולה ושלמים לארצוי עליה, [פ"י] דהא דנקט בהו לשון

כדמשמע סוגיין, וזהו כעין קו' דלעיל שהקשה אימא היכא דשחיט שלא לשמה ליפסלו, ומיהו קשה למה לא הקשה בפשיטות כמו לעיל, ונראה דר"ל היה עושה עצמו כאילו היה מסופק אי קרא לעכב או למצוה, והיה קשה לו מה נפשך, אי כשרים הם ונאמר דהנך קראי דלשמה למצוה בעלמא נינהו, לכך הם כשרים, א"כ ירצו, דכי היכי דקראי למצוה בעלמא נינהו לענין כשרות הקרבנות, הכ"נ נימא לענין ריצוי, ואם אינם מרצים למה באים, כלומר ואם נפשך לומר דקראי דכתיבי לעכב אע"ג שלא שינה בו הכתוב, כדפי' לעיל [הו"ד בסימן ו'], ולכך אין מרצין, למה באים, כי היכי דקראי אתו לעכב לענין ריצוי הכי נמי לענין פסול, מיהו עיקר הקו' הויא ליפסלו, משו"ה מקשה ר"ל אשם דלא אתי לאחר מיתה מנא לך, ע"כ השיטמ"ק בשם הר"פ.

והיינו דהשיטמ"ק אתי ליישב בדרך הממוצע, דעיקר הקו' היא דאם אינם מרצים למה באים, וקו' זו היא כעין הקו' בדף ד: דאימא היכא דשחיט שלא לשמה ליפסלו, אלא דר"ל היה עושה עצמו כאילו הוא מסופק ולכך הקשה דממה נפשך וכו', ולפי"ז קושייתו דר"ל אינה אותה הקו' ממש דהק' הגמ' בדף ד:, דהקושיא לעיל היא דיהא הקרבן פסול מחמת עיקר הפסול מחשבה שלא לשמה דעי"ז חשיב כאילו לא נעשית העבודה, והקו' דר"ל היא דלא מתקיימת מטרת

♦ הערות והוספות ♦

אשם לא לית, והוא ביאור מה דמבו' ברש"י ד"ה ר"ל [קאי על המסקנא] דהקו' היא בכל הקרבנות, והדברים ידועים ואכמ"ל.

דר"ל מצד הסברא, אלא מחמת דלא ידע את הילפותא דמוצא שפתיך, וא"כ אינו מובן מה תירץ לו ר"א דמצינו בבאין לאחר מיתה דכשרין ואין מרצין, והא לא היתה קושייתו מצד הסברא אלא מצד הפסוק, [שו"מ בשיעורי הגרמ"ד דהק' כן].

ב

בבי' הטה"ק והקר"א בקו' ר"ל
והטה"ק כתב לבאר קו' ר"ל, דלא הוקשה לר"ל מדוע קרבן נדר שנשחט שלא לשמו אינו מרצה, דזה היה פשוט לו מסברא, דס"ל דהא דבכל מקום בקדשים היכא דלא שנה הכתוב לעכב כשר ומרצה, הוא דווקא כשהכהן שינה בדבר שלא הוציאו הבעלים אותו בפיהם בשעת הקדישן דכך וכך ייעשה בקרבנם, דבזה שייך לומר דנהי דאין עוד עליו חשיבותו כמו שראוי להיות אי"ז מעכב ומרצה, אבל בפסול שלא לשמו, מאחר דהבעלים נדרו בפירוש על שם קרבן זה, נהי דאי"ז רק מצוה לכתחילה שלא לשנות מ"מ כל ששינה לא נתקיים נדרו כפי מה שנדרו, והרי הוא כמו דנדר להביא שור גדול והביא קטן דאיתא במנחות דף ק"ז: דלא יצא,

כפרה היינו לענין לארצויי עליה ולא כפרה גמורה], וכיון דלאו לכפרה דבמזיד דחייב מיתה אלא על שוגג, ל"ש למיפרך בהו דלפסלו משום דבאין לכפר ולא כפרו, כ"א באשם מעילות וגזילות דבאו לכפר אשגגת מעילה דבמיתה, ואשבועת שקר וגזילות דהיינו כפרה של שגגת עון גמור ודמי לחטאת², ע"כ.

ולפי שיטתו בקרבנות דלא קרבו לשמן חשיב דחסר בעיקר ההקרבה, כיון דאינו ראויין לכפר על החטא, ומעתה בקרבנות דבאין לכפרה כדוג' חטאת עיקר הקרבן בא לכפר ומשו"ה הקרבן פסול, ובקרבנות דאין עיקרן כדי לכפר הקרבן כשר, כ"ה לשיטתו, [דבלא"ה יקשה הא דכתב לחלק בין קרבנות דבאין לכפר כפרה גמורה לקרבנות דאין באין לכפר כפרה גמורה], וצריך עיון ובירור מהו ענין זה דחסר בהקרבה אך אי"ז מועיל לפסול.

עוד צ"ע בסוגיין, בבי' השו"ט דר"ל ור"א לפי שיטת רש"י, דרש"י כתב (בד"ה למה) בבי' הקו' למה הן באין- ואכתי לא קמא ליה טעמא דמתניתין דילפינן ממוצא שפתיך, ע"כ, וקשה דלפי"ז לא היתה קו'

♦ הערות והוספות ♦

ב. עוד תירץ הרשב"א שם- אי נמי הכא פריך הכי, באו לכפר ולא כפרו, וכיון דקי"ל דאפ"ה כשרין, כמו"כ בהני אע"פ שבאו להכשיר ולא הכשירו יהו כשרין.

ג. ועיי"ש בטהרת הקודש בפנים דהעמיד דבריו בפרט לפי מה דקי"ל דסתמא לשמה קאי, ונמצא דהכשר הקרבן לשמו נפעל רק ע"י הקדש הבעלים מעיקרא לשמן, וע"י הכהן נפעל רק פסול, וכיון דכ"ה יש לנו לילך בזה בתור לשון הנודר באמרו 'שלמים', וכיון דזה ברור דלא עלה על דעת הנודר דהכהן יחשב בו מחשבה שלא לשמו, א"כ ודאי דשלמים דקאמר כוונתו היתה לשלמים דקרא, דהוא הקרבה בתורת שלמים, וכן בכל קרבן, וממילא נמצא דכאשר הכהן מקריבו שלא לשמו הוי ממש כנדר להביא שור גדול והביא שור קטן, דהוא שינוי בעיקר ההקדשה, עיי"ש.

את הקרבן דהיה מחויב להקריב.

והקרבן אורה כתב לפרש דברי הגמ' באופ"א, וכעין דברי השיטמ"ק, וזהו פירושו- נראה דר"ל תרתי קשיא ליה, אם כשירים הם ירצו לגמרי, ואם אין מרצין יפסלו לגמרי, ור"א לא השיב לו אלא על אחת, מה שאינן פסולים, משום דמצינו כהאי גוונא בבאים לאחר מיתה דאין בהם ריצוי, וה"נ לא תקשי למה הן באין, אבל על זה לא השיב דלמה אין מרצין, ומנלן דאין מרצין, דודאי אין ראייה לזה מבאין לאחר מיתה, דאין להם על מי לרצות.

ובזה יתיישב קושית התוס' בד"ה מצינו כו' וא"ת כו', דודאי לא הביא ראייה מזה דאין מרצין, אלא דלא לאיפסולי, והא דאמר ר"ל מודינא לך בעולה, לא הודה לו אלא על קושיא דלמה באין, אבל קושיא דלמה אין מרצין, במקומה עומדת, וגם על זה הקשה לו מאשם אמאי לא יפסל, עד שפתח פתח לנפשיה מקרא דמוצא שפתיך, ונתיישב לו בזה הא דאין מרצין ואינן נפסלין בעולה ושלמים דבאין בנדר ונדבה, וממילא נתיישב לו גם אשם דאינו מרצה, משום דילפינן מהקישא דזאת התורה כדמסקינן, אבל הא דאשם לא מיפסיל אי לאו דכתיב גבי חטאת מיעוטא דאותה לא הוי שמעינן מקרא דמוצא שפתיך, דמיירי בנדר ונדבה, ע"כ.

וקושייתו דר"ל היא דמאחר והקדישו היה לשם נדר ואינו קרב בתורת נדר, כיצד אנו מקריבים אותו בתורת נדבה, והלא לא לשם זה הוקדש, וע"ז תירץ ר"א דמצינו בבאין לאחר מיתה שהן כשרין ואין מרצין, עכתו"ד.

והנה בעיקר דבריו דכתב דהא דקרבן נדר שנשחט שלא לשמו היה פשוט לר"ל מסברא דחיובו הוא להביאו בתורת נדר, ובאופן זה דמקריב הקרבן בעקירת שמו וזהו עקירת ההקרבה גופה, צע"ט דהא התוס' (בד"ה הג"ה) כתבו בפירוש דלפי הס"ד דר"ל א"כ הא דקרבן שנשחט שלא לשמו כשר ואינו מרצה הוא מחמת הא דבאין לאחר מיתה, ודלא כדבריו, ובעיקר פירושו יש לעיין, דבשלמא בשינוי קודש אך בשינוי בעלים ל"ש טעמו, דהא לא נעקר שם הקרבן, [ובאמת הט"ה"ק גופיה עמד בזה ולא זכיתי להבין תירוצו].

עוד יל"ע דמנ"ל דחיוב הבעלים להביא הקרבן הוא דווקא כדינו וכן דתהא צורת ההקרבה באופן דשם הקרבן עליו, והרי קיי"ל דאף לאחר דחישב מחשבת שלא לשמו עדיין אסור לחזור ולחשב מחשבה שלא לשמו, ואף דבהקרבה זו אינו מתקיים חיוב ההבאה דהבעלים, ומהיכ"ת דלר"ל אינו כן, ועוד דהרי שם הקרבן קיים כדמעיקרא ומדוע לא יחשב דהוא מקריב

♦ הערות והוספות ♦

ובעניי לא ידעתי כוונת דבריו, דאטו הבעלים בשעת ההקדש נתכוון לכך דצורת ההקרבה תהא לשם שלמים, והא לא עלה על דעתו שהכהן יחשב עליו שלא לשמו, ובודאי מחשבתו היתה דדין הקרבן היא ליקרב כתורת קרבן שלמים, ואף היכן דהכהן שינה כיון דהוא קרב בתורת שלמים [דמה"ט אסור לחזור ולשנותו] נמצא דהוא קרב בתורת קרבן שלמים דציוותה תורה, ומה בכך דאינו קרב לשם שלמים.

אלא על קר' א', וזה קשה דלכאורה התיירץ על הקר' הא' ממילא מתרץ על הקר' הב', ומה שייך לחלק ביניהם.

ג

בבי' תחילת התוס' (בד"ה הג"ה מצינו) בבי' הא דקאמר ר' אלעזר

והתוס' (בד"ה הג"ה מצינו) הק' - וא"ת מי דמי הני לא עלו אבל באין לאחר מיתה עלו לגמרי לשם חובה, דלמ"ד שיעבודא דאורייתא אם היה הקרבן נפסל היו היורשין זקוקין להביא אחר, ואפי' למ"ד לאו דאורייתא אם הפריש שניהם לאחריות אם נפסל הראשון חייבין להקריב את השני, נמצא דבאין לאחר מיתה מרצין לענין שעולין לשם חובה, משא"כ בשינוי קודש.

ותי' התוס' - וי"ל דמ"מ דמיין קצת להדדי, לענין דאין מרצין ריצוי גמור, דאין כפרה למת ולא בר חיוב הבאה הוא אלא שנתחייב מחיים, ובשינוי קודש ובעלים נמי אין ריצוי גמור.

והק' התוס' - וא"ת ומה ראייה מייתי מבאין לאחר מיתה, אטו מי ילפינן מינה בכל מקום שלא שנה הכתוב דאינו אלא למצוה דנימא כשרין ולא עלו, ותירצו - דדווקא שינוי קודש ושינוי בעלים מדמי, [דהוי שינוי בעלים - כן גרס השיטמ"ק] כבאין לאחר מיתה שאין לו בעלים, וכמו שלשם כשר ואינו מרצה כמו"כ כאן ששנה אותו מבעליו והוי כאין לו בעלים, ע"כ התוס', ובשיטמ"ק הוסיף בסוף התוס' - ושינוי קודש נמי יליף משינוי בעלים.

והנה אף דביאורו א"ש בלשון הגמ', נראה שהוא דחוק ומחודש מכמה טעמים, חדא דברש"י מפורש דלא כדבריו אלא קר' ר"ל היתה דמנלן דקרבי, ועוד דבתוס' נמי מבואר דלא כדבריו וכמו דהביא הקר"א גופיה.

עוד יש להקשות בדברי הקר"א, ובאמת היא קר' אף לשטימ"ק הנ"ל באות א, דנראה דב' הקר' דליפסלו וכן דירצו הן קר' אחת, דל"ש מציאות של קרבן דקרבי ללא קיום סיבת הקרבנות, וכמו דל"ש להקריב קרבן חטאת שלא לשם כפרה, כמו"כ ל"ש להקריב קרבן לא דיהא עולה לשם מה שהוא בא, ואם זה שהקרבן עולה לבעלים זהו ענין א' עם עיקר החיוב להקריב קרבן, א"כ או דהקרבן יהא כשר ומרצה לבעליו או דהקרבן יהא פסול.

ולכאורה זו קר' הגמ', דאם כשרים הם ירצו [פי' דכיון דכשרים זה גופא מחייב את הריצוי], ואם אין מרצין [פי' דהקרבן אינו ראוי לרצות לבעליו] למה באין [פי' והקרבן יהיה פסול].

וכאשר השיב לו ר"א דמצינו בבאין לאחר מיתה דכשרין ואין מרצין, מבואר מתשובתו דריצוי הבעלים זה אינו כחלק מעיקר הקרבן, וא"כ ממילא נסתלקו ב' הקר', דהקרבן אינו נפסל ע"י המחשבה, ושפיר קרב אף ללא ריצוי, וכן דהקרבן אינו מרצה, והא דהקרבן כשר זה אינו מהווה טעם מספיק לכך דהקרבן יהא מרצה לבעליו, כ"ה לכאורה, וקשה מהו הא דכתב הקרן אורה וכן מבואר בשיטמ"ק דקר' ר"ל היתה על ב' הדינים, ור"א לא השיב לו

מרצין ולמה באין, ולכאורה התשובה על קו' זו היא דלאחר מיתה הקרבן עולה לגמרי לבעליו לשם חובה, וכדהוכחו התוס' בקו', וא"כ תחזור קו' התוס' למקומה, ומצאתי בספר טהרת הקודש דהקשה קו' זו, [יעו"ש שתירץ, ודוחק].

עוד צ"ב דמכיון דאמרין דלאחר מיתה הבעלים אינם מחויבים להביא קרבן אחר [פ"י דאין היורשים מחויבים להביא מנכסי אביהם], וכן דהקרבן כשר, א"כ מדוע באמת אין הקרבן מרצה ריצוי גמור, והא כיון דהקרבן עולה לבעליו מדוע הוא אינו מרצה ריצוי גמור, וכן דמהו הריצוי הגמור דלאחר מיתה אין הקרבן מועיל לרצות על בעליו.

ד

בדברי הנתיבות הקודש בזה

ובספר נתיבות הקודש ביאר תירוץ התוס' הכי, דלעולם בקרבן יש ב' דברים, חדא חיוב ושעבוד נכסים מה שהוא מחויב לגבוה, ועוד יש בקרבן מה שהוא ריצוי לבעלים, ולא מיבעי אי אמרינן דעולה מכפרת על עשה, ודאי הוא דבעינן ריצוי לכפר כפרה גמורה ולא שייך כפרה לאחר מיתה, אלא אפי' אם נאמר דעולה דורון בעלמא הוא [עי' לקמן דף ז:], מ"מ האי דורון ריצוי הוא למקדיש את העולה בכך דמתרצה לקב"ה, והאי ריצוי לא נעשה לאחר מיתה, דהרי לא שייך ריצוי לאחר מיתה, ולעולם לאחר מיתה לשמה ושלא לשמה שווים הם, וחזינן מהא דהקרבן קרב בלא ריצוי הבעלים כלל אלא כקיום החוב והשעבוד דמחויב לגבוה, ומהא ילפינן

ובדברי התוס' נתבארו ב' חידושים הטעונים ביאור, א. דבאין לאחר מיתה ושינוי קודש ובעלים בכל אלו ההקדשה אינה מרצה ריצוי גמור, וצ"ב מהו הריצוי גמור דכלפיו הדברים אמורים, ולכאורה אינם דומים כלל, דלאחר מיתה ל"ה ריצוי גמור לכפרה ומ"מ אין חיוב הבאת קרבן חדש, אך בשינוי קודש הא דאין מרצה ריצוי גמור היינו דהבעלים חייבים להביא קרבן אחר, ומהיכ"ת דבזה הקרבן לא יהא פסול או דהקרבן יהא מרצה לבעליו, וכן דמה השייכות בין תשובה זו דר"א לקושיית ר"ל.

ב. דשינוי קודש ובעלים הוי כבאין לאחר מיתה, משום דהוי כאין לו בעלים, וצ"ב, ולג' השיטמ"ק דווקא שינוי בעלים כ"ה ולא שינוי קודש, ומ"מ ילפינן שינוי קודש משינוי בעלים, וצ"ב דמאחר ורק שינוי בעלים חשיב כאין לו בעלים ומה"ט ילפינן ליה מבאין לאחר מיתה, א"כ כיצד לומדים את שינוי קודש משינוי בעלים דטעמו משום דהוי כאין לו בעלים, וכ"ז צ"ב.

ונדבר מתחילה בחידושו הא' דהתוס', דבאמת כאשר נתבונן נחזה דעיקר תירוץ דהתוס' טעון ביאור רב, דאם באמת בתרוויהו חשיב דאין מרצה ריצוי גמור, א"כ מה תירץ ר"א דמצינו בבאין לאחר מיתה דכשרין ואין מרצין, והא כמו דהקשה ר"ל על מתניתין דידן דמ"ט כשרין ולא עלו, והא אם כשרין ירצו ואם אין מרצין למה באין, כמו"כ נמי יקשה על מתניתין דהתם דל"ש להביא עולתה כיון דאין

מיתה, ולהנ"ל קשה מדוע צריך להביא קרבן אחר והרי באמת הקרבן כשר אלא שאינו מרצה, וע"ז אין לנו ילפותא דצריך להביא קרבן אחר, והא דמייתי מהא דמצינו דבאין לאחר מיתה, א"א ללמוד משם אלא לענין דכשר אף שאינו מרצה לבעלים, אך מנלן דיש עליו חיוב להביא קרבן אחר.

ועוד דמאי שנא מהקריב בלא סמיכה או בלא תנופה דאמרינן לקמן דף ו. דכיפר גברא [פי' דהשלים חיובו] ולא כיפר קמי שמיא, ואין עליו חיוב להביא קרבן אחר, והנ"ל בשלא לשמה מנלן דחייב להביא קרבן אחר, והא מבאין לאחר מיתה אין ללמוד אלא דהוא כשר אף היכן שאינו מרצה, אך אין מזה מקור לכך שהוא מחויב להביא קרבן אחר, וב' קושיות אלו יתורצו היטב בדברי הגרא"ז דיובאו אי"ה באות י"ב.

וכמו"כ ילה"ק ברש"י בסוגיין, דכתב (בד"ה למה) בבי' הקו' למה הן באין- ואכתי לא קמא ליה טעמא דמתניתין דילפינן ממוצא שפתיך, וקשה כנ"ל דאם באמת לא ידע א"כ לא תירץ מדוע צריך להביא קרבן אחר.

דה"נ בשלא לשמה שקרב הקרבן אף שאינו עולה לריצוי הבעלים כלל, עכתו"ד.

וחילוקו מבואר היטב מסברא, והוא יסוד גדול בגדר הא דאמרינן דהקרבן כשר ולא עלה לבעלים, דלענין לרצות כלפי שמיא לחיובו להביא קרבן, הוא כבר קיים חיובו בכך דהקריב קרבן שלמים וכדו', אך לענין להתרצות מחטאו או להתרצות לפני אלוקיו, זה אינו נעשה היכן דחישב על הקרבן מחשבת שלא לשמו, כיון דהקרבן לא הוקרב לשמו וכקיום מטרותו, ומ"מ אכתי צ"ב מדוע חסרון הכפרה אינו מחסר בעיקר ההקרבה, דממילא תהא מחשבתו פוסלת הקרבן אף מלרצות על חיוב הבעלים בקרבן.

עוד הקשה הנתיבות הקודש בעיקר הא דקאמר ר' אלעזר דמצינו בבאין לאחר מיתה דכשרין ואין מרצין, דאכתי יש להתבונן, נהי דילפינן מהכא דהקרבן קרב ואף אינו עולה לבעלים, אבל מנלן שהבעלים מחויבים להביא קרבן אחר, דהא תנן במתניתין שלא עלו לבעלים לשם חובה, ופירש"י דצריך להביא אחר לחובתו או לנדרו וישחטנו לשמו, וכן לקמן ז: שחטה בשינוי קודש פסולה גם לאחר

♦ הערות והוספות ♦

ד. והנתיבות הקודש שם כתב ליישב קו' זו, דאולי באמת לר' אלעזר הא דתנן שלא עלו לבעלים לשם חובה היינו דאינו מרצה על הבעלים, אך אה"נ אין חיוב חדש על הבעלים להקריב קרבן אחר, והא דפירש"י במתני' דיש חיוב על הבעלים להביא קרבן אחר זהו אליבא דאמת לתירוצא דריש לקיש אבל לא לתירוצא דר' אלעזר.

אמנם זהו חידוש גדול, ופשטא דמתניתין משמע דשלא עלו לבעלים לשם חובה דקתני זהו לכו"ע דחייבין הבעלים להביא קרבן אחר, וא"כ הדרא קו' לדוכתה דאם אכתי לא קמא ליה טעמא דמתניתין ממוצא שפתיך א"כ מדוע צריך להביא קרבן אחר.

ה

בדברי הפני יהושע והטה"ק - ועוד קו'

ובהא דקאמר ר' אלעזר דמצינו בבאין לאחר מיתה דכשרין ואין מרצין, ומייתי מההיא דיולדת שהביאה חטאתה ומתה יביאו יורשין עולתה, וחזינן מהא דיתכן דהקרבן כשר ומ"מ אינו מרצה, הנה על משנה זו הקשה הפני יהושע בקידושין י"ג: דמ"ש דנקט עולת יולדת דקריבה לאחר מיתה ולא נקט עולה סתם דקריבה לאחר מיתה, וכגון דאדם הפריש קרבן עולה ומת דיוורשו מקריבים את קרבנו, והוא ג"כ קרב לאחר מיתה.

ותירץ הפני יהושע דבשאר עולות פשיטא דיכולין להקריב לאחר מיתה כיון דמכפר נמי אעשה דיוורשין וכדמסקינן לקמן דף ה:, משא"כ בעולת יולדת ס"ד דאין קריבה לאחר מיתה וכדמקשה התם יולדת אם היא ילדה בניה מי ילדו, קמ"ל כדשנינן דסוף סוף מכפר נמי אעשה דידה ודיוורשין, ע"כ.

ומלבר מה דדבריו צ"ב הס"ד והקמ"ל, עוד צ"ע בדבריו, וכה"ק הטהרת הקודש בסוגיין, דמדבריו מוכח דלולי הא דמכפר אף על היורשין, לא היו רשאים להקריבו, ולפי"ז קשה דכיצד מביא מזה ראייה לקרבן שהקריבוהו שלא לשמו שאינו מרצה כלל, ודילמא שאני התם [בההיא דיולדת] דמרצה אף על היורשין, [ואף למה

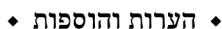
דמסיק דמכפר על היורשין מקופיא, מ"מ קשה דסו"ס יש משמעות להקריבה מצד מה דמכפר על היורשין].

ו

בדברי התוס' הנ"ל בסוה"ד

ועתה יש לנו להתבונן בדברי התוס' הנ"ל (באות ג) בסוה"ד, דהק' התוס' - וא"ת ומה ראייה מייתי מבאין לאחר מיתה, אטו מי ילפינן מינה בכל מקום שלא שנה הכתוב דאינו אלא למצוה דנימא כשרין ולא עלו, ותירצו - דדווקא שינוי קודש ושינוי בעלים מדמי, דהוי [שינוי בעלים - כן גרס השיטמ"ק] כבאין לאחר מיתה שאין לו בעלים, וכמו שלשם כשר ואינו מרצה, כמו"כ כאן ששנה אותו מבעליו והוי כאין לו בעלים, ע"כ התוס', ובשיטמ"ק הוסיף בסוף התוס' - ושינוי קודש נמי יליף משינוי בעלים.

וקושיית התוס' ותירוצם צ"ע גדול, חדא דמה שייכות יש בין הא דבאין לאחר מיתה הוי כאין לו בעלים, ובין הא דהיכן דנשחט שלא לשמו בשינוי קודש או שינוי בעלים הוי כאין לו בעלים, והרי קרבן דבא לאחר מיתה באמת אין טעם להקרבתו, כיון דבא לכפרת הבעלים והבעלים אינם מתכפרים בקרבן זה מחמת דאין המתים מתכפרים, וא"כ צ"ע מדוע הקרבן קרב, וע"כ צ"ל דמיתה אינה מפקעת מהקרבן את כח הקרבנות, אלא הקרבן ראוי לכפר על



ה. והטהרת הקודש גופיה תירץ על קושיית הפני יהושע באופ"א, יעוי' בדבריו, ובעניי לא זכיתי להבין מה תירץ על הקו'.

לאחר מיתה, ודווקא בשלא לשמו דמצד עצמו יש טעם לכך דהקרבן לא ירצה, לגבי הקו' דאיך יתכן דכשר ואין מרצה, ע"ז באה התשובה דלומדים מבאין לאחר מיתה.

ועוד קשה בתירוץ התוס', מדוע באמת שלא לשמו הוי כאין לו בעלים, והרי הטעם דהקרבן קרב בתורת שם הקרבן דהיה עליו מעיקרא זהו משום דלא פקע שמו ודין הקרבנו מעליו, והיינו דשם הקרבן קיים עליו כדמעיקרא, ונמצא דלא חסר בשם הבעלים על הקרבן, ורק דאין הקרבן מועיל לכפר על בעליו, ומה שייכות יש בין חסרון כפרת הבעלים בקרבן דנשחט שלא לשמו, ובין קרבן הבא לאחר מיתה דחסר בעיקר שם הבעלים על הקרבן כיון דהבעלים מתו, ועי' בטה"ק מה דביאר תירוץ התוס', ודבריו חידוש גדול מאוד בגדר הפסול מחשבה שלא לשמו, [וכדברי הגבורות שמונים הנ"ל בסימן א' אות ח ואות ט"ז].

ולפי גי' השיטמ"ק, תירוצו דהתוס' דהוי כאין לו בעלים הוא רק על שינוי בעלים, דשינוי בעלים הוי כבאין לאחר מיתה שאין לו בעלים, וכמו שלשם כשר ואינו מרצה, כמו"כ כאן [בשינוי בעלים] ששנה אותו מבעליו והוי כאין לו בעלים, ושינוי קודש נמי יליף משינוי בעלים, כ"ה לפי השיטמ"ק.

ונראה טעמו דס"ל דשינוי קודש ל"ה כאין לו בעלים, כיון דלא חסר בהקרבן לשם בעליו, אלא רק במטרה דלשמה הבעלים הקדישו את הקרבן וייעדוהו להקרבנה, ושפיר חשיב

בעליו, ורק דישנו חסרון בבעלים דאין בכוחם להתכפר, וזהו חסרון חיצוני וצדדי מהקרבן, ושפיר קרב הקרבן ואף דאינו ראוי לכפר בפועל על בעליו.

וביין דזהו הטעם דאין החסרון בעלים בבאין לאחר מיתה מונע את ההקרבנה, ממילא אין מזה ראייה לקרבן שנשחט שלא לשמו דהקרבן לא יהא מרצה, דהא דקרבן שנשחט שלא לשמו הוא אינו מרצה זהו משום דחסר בהקרבנו בכך דהוא נשחט שלא לשמו, והוי חסרון בהקרבנה, וכיון דאי הכפרה זהו מחמת סיבה הקיימת בגוף ההקרבנה, א"כ מדוע לא נאמר דלא יהא הקרבן קרב, ומטעם דקרבן דאינו נעשה באופן הראוי לכפרת בעליו אין טעם להקרבנו.

עוד צ"ע בקו' התוס', דהרי הא דאמר ר' אלעזר דמצינו בבאין לאחר מיתה דכשרין ואין מרצין, אין כוונתו דמשם אנו למדין דקרבן שנשחט שלא לשמו הוא אינו מרצה, דזה אנו יודעים מכך דהוא נשחט שלא לשמו וחסר בהקרבנו, אלא דזה קשה דאיך יתכן דין זה, והרי אם כשרין הן ירצו ואם אין מרצין למה באין, וע"ז באה תשובת ר' אלעזר דמצינו בבאין לאחר מיתה דכשרין ואין מרצין, והיינו דמשם למדנו דשייכות מציאות כזו דהקרבן כשר ואינו מרצה.

ומעתה קשה דמה הוקשה לתוס' דאטו מי ילפינן מינה בכל מקום שלא שנה הכתוב דאינו אלא למצוה דנימא כשרין ולא עלו, ומה הוקשה לתוס', והרי מצד מה דלא שנה הכתוב לעכב אי"ז טעם לכך דהקרבן לא ירצה, ומדוע נלמד מבאין

ויש לאמרו בב' אופנים, א. [כ"ה בחידושי הגרי"ז סטנסיל, וכ"ה בשיעורי הגרי"מ] דקרובן שאינו מרצה זהו טעם לפסול, כיון דעיקרו בא לרצות ואם אין מרצה הוא חסרון בעיקר הקרבן, ב. [כ"ה בשיעורי הגרי"ד] דאותו הפסול דחל בקרבן לענין דלא יהא הקרבן מרצה, הוא יהא ג"כ טעם לפסול הקרבן לגמרי.

והוכיח הגרי"ז מלשון התוס' [בתחילת דבריהם] - דמ"מ דמין קצת להדדי לענין דאין מרצין ריצוי גמור, ואם נימא כהצד הא' א"כ קשה דאי"ז רק דומה 'קצת', אלא הוא דומה לגמרי דבתרדוהו אין מתקיים טעם ההקרה ומטרתה, ולפיכך אין מרצין ריצוי גמור, וע"כ דזה דהקרובן אינו מרצה לבעליו זהו אינו טעם לפסול, [ודלא כמש"נ באות א], כיון דהטעם דאינו מרצה אי"ז מחמת חסרון בקרבן, אלא מחמת דאין ההקרה נעשית לשם כפרת הבעלים, וקו' ר"ל היא דהקרובן יהא פסול מפני אותו הטעם דאינו מרצה ומפני הא גופא דאינו מרצה ואף דעיקרו בא לרצות, עכתו"ד.

ובעניי לא זכיתי להבין דבריו העמוקים, חדא דהתינח בשינוי בעלים, התם שייך לומר דאותו הסיבה הפוסלת הקרבן מלרצות היא תפסול את הקרבן, וכשם

דיש לו בעלים, וא"א ללמוד מבאין לאחר מיתה'.

וזה קשה בתרתי, חדא דא"כ נמצא דהא דשינוי בעלים חשיב כאין לו בעלים אי"ז משום דאינו מרצה לבעליו, אלא מפני דההקרה נעשית שלא לשם הבעלים, וצ"ע מדוע יחשב כאין לו בעלים מחמת כן, זאת ועוד דכיון דכ"ה א"כ איך לומדים שינוי קודש משינוי בעלים, והרי הטעם דשינוי בעלים כשר ואינו מרצה הוא משום דהוי כאין לו בעלים, ושינוי קודש דהוי כיש לו בעלים אין טעם לכך דיהא דינו כשר ואינו מרצה, ואף שינוי בעלים אילו היה כיש לו בעלים א"כ לא היה דינו דכשר ואינו מרצה, וכיצד לומדים שינוי קודש משינוי בעלים.

ז

בדברי הגרי"ז בבי' השו"ט דר"ל ור' אלעזר **ובשם** הגרי"ז מובא [בסטנסיל, ובספר משיעורי הגרי"ד, ובספר שיעורי ר' יחיאל מיכל] דחקר בבי' קושיית ר"ל, אם קושייתו דר"ל היתה דקרובן שאינו מרצה אין דינו ליקרב כיון דאינו קרב לקיום מטרתו, דעיקר דין הקרבן ליקרב הוא לרצות על בעליו והיכן דאינו מרצה על בעליו נמצא דאין טעם להקרב, או דהא גופא דהקרובן אינו מרצה זהו טעם לפסול,

♦ הערות והוספות ♦

ו. וכחילוק זה בין שינוי קודש ובין שינוי בעלים מצינו לגבי כמה ענינים, וכגון בגמ' לקמן דף ד דבעי לחלק בין שינוי קודש ובין שינוי, דשינוי קודש פסולו בגופו וישנו בד' עבודות וכו', ובפסחים ס"א. דנה הגמ' בפסח בשאר ימות השנה שאם נשחט לשמו פסול, ואם שחטו שלא לשמו [שינוי קודש] כשר, ומסתפקת הגמ' מה הדין אם שחטו במחשבת שינוי בעלים אם מועלת מחשבה זו לעקור שם פסח ולעשותו שלמים או לא, ועוד מצינו כן באחרונים בכמה ענינים, ואכ"מ.

פסול.

ועוד דנראה כוונת התוס' במה דכתבו דדמיין 'קצת' להדדי לענין דאין מרצין ריצוי גמור, דדמיין קצת בכך דאין מרצין ריצוי גמור, ולא דדמיין קצת בסיבת הפסול, וממילא נסתלקה ראיית הגרי"ז מהתוס'.

ח

בדברי תוד"ה אשם (הראשון)

ובתר דהשיב ר"א לר"ל דמצינו בבאין לאחר מיתה דכשרין ואין מרצין, חזר ר"ל והקשה - מודינא לך בעולה דאתא לאחר מיתה, אשם דלא אתי לאחר מיתה מנלן וכו', והק' התוס' (בד"ה אשם, הראשון) - תימה כיון דעולה ושלמים נחא ליה גילף אשם מינייהו בהיקישא דזאת התורה, ולמה לי מוצא שפתיך, וי"ל דאדרבה הוה אמינא איפכא דגילף שאר קדשים מאשם דלא אתו כלל, ע"כ.

דהקרבא הנעשית שלא לשם הבעלים אין משמעות לקרבן, ומש"ה אינו מרצה, מאותו הטעם הוא אף יפסול את הקרבן, אך בשינוי קודש דהא דאינו מרצה הוא משום דכדי דהקרבן ירצה צריך דיהא קרב לשם אותו הריצוי, מה זה טעם לפסול הקרבן, והרי סו"ס הקרבן קרב בתורת אותו הקרבן דהיה דינו ליקרב מעיקרא, ומדוע הקרבן יפסל מטעם זה.

עוד צריך ביאור בסברתו, דמדוע היה פשוט לר"ל דהסיבה הפוסלת את הקרבן לענין דלא יהא מרצה, היא ג"כ טעם לפוסלו לגמרי, והרי לענין דהקרבן לא יהא מרצה סגי בזה שהקרבן הוקרב שלא כדינו וזה הוי ריעותא בהקרבא, אך לענין דהקרבן יהיה פסול צריך דעיקר הקרבן ייעקר משמו, ומדוע היה פשוט לר"ל דאותו הטעם לכך דהקרבן לא יהא עולה לשם חובה, הוא ג"כ טעם לכך דהקרבן יהא

♦ הערות והוספות ♦

ז. והטהרת הקודש הקשה, דהרי יש לפרש קו' ריש לקיש דיש להקיש אשם לחטאת ולא לעולה ושלמים, ועי' בטח"ק מה דתירץ על קושייתו, וראיתי מובא בשם ספר מים קדושים דתירץ דבשיטת ר"ל א"א לומר דהוקש אשם לחטאת, דהרי הודה לתירוצו דר' אלעזר דאשם ושלמים ששחטן שלא לשמן כשרים דבאין לאחר מיתה, ואם יש להקיש שאר זבחים לחטאת הרי יש לפוסלם מטעם היקש זה.

ח. ועי' בפנים מאירות דהק' דהא בגמ' בע"ב פריך דמאי חזית דאקשת לשלמים אקיש לחטאת, וע"כ ילפינן ממייעוט אותה [פי' דדווקא חטאת יש בה פסול זה דשלא לשמו, אך שאר זבחים אין בהם כלל פסול שלא לשמן], ומאותה לבד ה"א דלירצו [פי' ולכך אי"צ קרא דמוצא שפתיך], ולא יליף ממוצא שפתיך אלא דלא לירצו, וכדפירש"י (ד"ה ריש לקיש), וא"כ מה הוקשה לתוס' דלמה לי מוצא שפתיך ותיפול דגילף אשם מעולה ושלמים, ואה"נ עיקר הפסול אין אנו צריכין ללמוד ממוצא שפתיך.

והפנים מאירות גופיה תירץ על קושייתו, דהתוס' הקשו לפי מה דהמקשה מהדר אקרא דמוצא שפתיך, וכיון דניחא ליה עולה ושלמים תיפול"ל אשם מינייהו בהיקישא דזאת התורה, וע"ז תי' התוס', דאדרבה הו"א איפכא, אלא ע"כ דלא ילפינן בהיקשא כלל רק מסברא דמצינו דבאין לאחר מיתה וכו', ולכך פריך אשם מנ"ל, עכתו"ד, ודוחק.

אשם דלא אתי לאחר מיתה ונסיב תלמודא מוצא שפתיך, אימא הבא בנדר ובנדבה לייתי ולא לירצי אשם לא לייתי כלל, אמר להו אביי ריש לקיש מהכא פתח, ושחט אותה לחטאת אותה לשמה כשרה שלא לשמה פסולה הא שאר קדשים שלא לשמן כשירין, יכול ירצו ת"ל מוצא שפתיך, ואימא הבא בנדר ובנדבה לייתי ולא לירצי אשם ארצויי נמי לירצי וכו'.

והקשה השיטמ"ק [תוכן הקו']- דבתחילה מקשה דאימא הבא בנדר ובנדבה לייתי ולא לירצי אשם לא לייתי כלל, והיינו דהא דאשם לא אתי לאחר מיתה זהו טעם לכך דלא לייתי כלל, ולהחמיר טפי משאר קרבנות, ולבסוף מקשה דאימא הבא בנדר ובנדבה לייתי ולא לירצי אשם ארצויי נמי לירצי, והיינו דזהו סברא לכך דלירצי, ולהקל טפי משאר קרבנות, והוא להיפך לגמרי מהס"ד.

ותירין השיטמ"ק- דלמעלה לא היה יודע מדרשא דאותה, ויש לפסול מסברא באשם יותר משאר קרבנות ממה מצינו בחטאת, אבל עתה אנו יודעים מדרשא דאותה, אף דיכולים לפסול באשם כיון דאשם בא לכפר ולא שייך ביה ואם לאו יהא נדבה, י"ל דאין להכשירו לחצאין וכי גלי קרא באשם אותה לגמרי אכשרי אפי' לרצות ולכפר, ע"כ.

והיינו דהסברא מתחילה ולבסוף היא דאין לחלק בהכשר הקרבן ולעשותו לחצאין, ומתחילה סבר דכיון דלא לירצי לפיכך לא לייתי כלל, ולבסוף סבר דכיון דיש טעם לחיוב הבאתו מה"ט יהא מרצה.

והקרי אורה הקשה על תירוצ' התוס', דאדרבה מסתבר ללמוד אשם משלמים, כיון דעיקר פסול שלא לשמו באשם ילפינן משלמים, אלא ודאי לא ילפינן בזה חר מחבריה, ואוקי כל חד כדיניה בעלמא, הבא בנדר ובנדבה ולאחר מיתה ה"נ כשר ואינו מרצה, ומי שאינו בא בנדר ובנדבה ואינו בא לאחר מיתה ה"נ מסברא הו"א דליפסיל, עכתו"ד הקר"א, [ועי' בשפת אמת].

והיינו דדברי התוס' צ"ע בתרתי, חדא, בעיקר הקו' צ"ע, דאין טעם לכך דנקיש אשם לעולה ושלמים ללמוד דבאין אף דאין מרצין, כיון דעולה ושלמים באין לאחר מיתה, ומאותו הטעם אף דהקרבן נשחט שלא לשמו ואין מרצה אפ"ה דינו ליקרב, אבל אשם דלא אתי לאחר מיתה ל"ש דיהא קרב בלא ריצוי, ועוד צ"ע בתירוצ' התוס', דמדוע הו"א דנילף שאר קדשים מאשם והרי עיקר הפסול באשם ילפינן משלמים, ומסתבר ללמוד אשם משלמים ולא ללמוד שלמים מאשם, והקו' הא' קשה אף על תירוצ' התוס', דאין טעם ללמוד מאשם כיון דאשם לא אתי לאחר מיתה, וצ"ע מה יתרצו התוס' על ב' קו' אלו.

ט

בשו"ט בגמ' בדין אשם אם לא לייתי כלל או דלירצי

ובהמשך הגמ' איתא- יתיב ר' זירא ור' יצחק בר אבא ויתיב אביי גבייהו, ויתבי וקאמרי קשיא ליה לר"ל

ובנדבה וזה אינו בא בנדר ובנדבה, וא"כ אף דאיסור שלא לשמו נאמר אף באשם, ומצד חומרת איסורו אינו רק למצוה בעלמא, מ"מ יהא אשם מרצה, דלענין זה לא ילפינן ממוצא שפתיך^ט, עכתו"ד.

והוא ביאור נפלא ממש בפשט הגמ', אמנם זהו טעון ביאור רב, כיצד שייך ללמוד ממוצא שפתיך לענין עיקר האיסור ולא לענין הריצוי, ואטו דין הריצוי לומדים באופן נפרד מעיקר האיסור, וכן צ"ב דמה משמעות יש לכך דאשם אינו בא בנדר ובנדבה, לענין דיהא שייך לחלק בין אשם לשאר קרבנות, ואף דעיקר האיסור בכל הקרבנות לומדים ממוצא שפתיך.

ומדברי השיטמ"ק ומדברי הקרן אורה מתבאר דס"ל דהאיסור לחשב מחשבה שלא לשמה, והגדרת הקרבן כנעשה בפסול, כאשר אנו דנים בדין ריצוי דהקרבת דבא מחמת דההקרבה נעשית בפסול, דין זה תלוי אם בא בנדר ובנדבה או לא, והא דאינו בא בנדר ובנדבה זהו טעם לכך דלא יהא שייך לחלק את ההקרבה באיסור מפסול הקרבן, וצריך ביאור.

עוד צריך עיון וביאור דהרי מצינו קרבן אשם דקרב אף שלא לכפרת הבעלים, דהרי מפריש ב' בהמות לאחריות בתורת אשם, הדין הוא דהקרבת קרב בתורת אשם ואף דאינו מכפר על הבעלים, וחזינן מהא דאין ריעותא בכך דקרבן אשם דאינו בא

וכעי"ז כתב השיטמ"ק בדף ח. בביאור הא דשו"ט בגמ' שם מנ"ל דין לשמה בחטאת למצוה ולעכב, והקשה השיטמ"ק דלמצוה תיפוק ליה מהקישא דשלמים, ותירץ [בתי' הב']- ומורי פירש דס"ד דתלמודא דהקישא לא הוי לענין פסח וחטאת, כיון דאין באים בנדר ונדבה, ולא הוי דומיא דשלמים אלא דבר שהוא בנדר ונדבה דומיא דשלמים וכו', ע"כ, והיינו דלפי הס"ד דגמ' לא למדנו מצוה לחשב לשמה בחטאת מהא דבשלמים יש מצוה לחשב לשמו, משום דשלמים באין בנדר בנדבה ומשא"כ חטאת, והיא הסברה האמורה כאן.

וצ"ע מהי סברה זו 'אימא הבא בנדר ובנדבה וכו' אשם דאינו בא בנדר ובנדבה', דהיא סברה לכך דלא יהא הקרבן קרב לחצאין.

והקרן אורה דן בביאור קו' הגמ' דאשם ארצויי נמי לירצו, מאי קאמר, אם דנאמר דאיסור שלא לשמו אינו נאמר כלל באשם, או דהאיסור נאמר אף באשם אך אינו אלא למצוה בעלמא, ואי"ז טעם לכך דהקרבת לא ירצה, עיי"ש דהאריך בזה, והביא מהתוס' בדף ד. (ד"ה וישנו) דכתבו דעיקר האיסור לומדים ממוצא שפתיך, וא"כ לכאורה אין מקור ללמוד איסור באשם, אמנם דין לחלק דלאיסורא ידע שפיר הקישא דזאת התורה, ורק לענין ריצוי ס"ד דלא מקשינן משום דזה בא בנדר

קריבה מותרה, חטאת אע"ג דקריבה מותרה, מיעט רחמנא הוא, אשם נמי כתיב ביה הוא, ההוא לאחר הקטרת אימורים הוא דכתיב וכו'.

ופי' התוס' (ד"ה חטאת) - חטאת נמי מקרב קריבה מותרה - ואפי' הכי פסולה שלא לשמה, כיון דאינה באה לאחר מיתה לשם חטאת, כי אם לשם עולה, אשם נמי כיון דאינו קרב להדיא לשם אשם, אלא לשם עולה, לא דמי לשאר קדשים, ומקשה חטאת אף על גב דקרב מותרה מיעט רחמנא הוא וכו', ע"כ.

והיינו דמתחילה הק' רב הונא ורב נחמן דמה הוקשה לר"ל דאשם לא אתי לאחר מיתה, ומחמת כן לא מצינו דאף היכן שנשחט שלא לשמו יהא כשר ואינו מרצה, והרי מצינו באשם דקרב לאחר מיתה, דאשם שמתו בעליו הר"ז קרב בתורת עולה, וכיון דחזינן דאשם נמי קרב לאחר מיתה א"כ שפיר יכול להיות כשר ואינו מרצה.

והקשו רבותינו דצריך עיון גדול בקו' הגמ', דהרי אשם דקרב לאחר מיתה אי"ז קרב בתורת אשם אלא בתורת עולה, ולא מצינו דיהא אשם קרב בתורת אשם לאחר מיתה, ואשם דקרב שלא לשמו להצד דהיה דינו כשר ואינו מרצה, א"כ הוא היה קרב בתורת אשם וכדמעיכרא, ומנא לן חידוש זה דאשם יכול להיות קרב שלא לשמו ואף דאינו מרצה.

ובחידושי הגרי"ז [סטנסי"ל] עמ"ס מנחות דף ד. (ד"ה ועפי"ד) הקשה נמי קו' זו, ותירץ - אמנם נראה דאין הביאור בהא דאמרין מצינו בבאין לאחר

בנדר ובנדבה יהא קרב ללא כפרת הבעלים, וכל הריעותא היא רק היכן דמעיכרא הופרש הקרבן להיות מכפר על הבעלים ועכשיו הוא קרב ללא ריצוי הבעלים, ולכאורה לענין זה לא שייכת הסברא דאינו בא בנדר ובנדבה, ומה המשמעות של סברא זו.

ובאמת דאף לולי דבריהם צריך עיון בביאור הגמ', הא דפריך בגמ' דאין ללמוד מעולה דאינה מכפרת ואינה מרצה לכך דאשם דמכפר לא יהא מרצה, דמה לעולה שכן כליל, ומשני - שלמים יוכיחו, ופריך מה לשלמים שכן טעונין נסכים ותנופת חזה ושוק, ומשני - עולה תוכיח, וכו', ע"כ, וצ"ב מה משמעות יש לכך דעולה קריבה כליל לענין דאם שחטה שלא לשמה לא תהא מרצה, והא אי"ז סיבה להגדרת ההקרבה באופ"א [וכדוג' הסברא שכן מכפרת], וכן מה משמעות יש לכך דשלמים טעונין נסכים ותנופת חזה ושוק לענין דאם שחט שלמים שלא לשמו לא יהא מרצה, והא אי"ז סיבה להגדרת ההקרבה באופ"א.

,

בקו' הגמ' בע"ב דלימא ליה דאשם נמי אתי לאחר מיתה

ובגמ' בע"ב איתא - יתיב רב הונא ורב נחמן ויתיב רב ששת גביהו, ויתבי וקאמרי קשיא ליה לריש לקיש אשם דלא אתי לאחר מיתה, לימא ליה ר' אלעזר אשם נמי אתי לאחר מיתה, [פי' דאשם שמתו בעליו רועה ודמיו נופלין לקיץ המזבח בתורת עולה], אמר להו רב ששת אשם למאי קרב, למותרו, חטאת נמי מקרב

מיתה, דכיון דמצינו קרבן כזה דכשר ואינו מרצה, לכן גם שלא לשמה כשר, אלא כמו שנראה מדברי התוס' דהוי ילפותא דילפינן שלא לשמה דהוי נדבה מבאין לאחר מיתה, ולפי"ז שפיר שייך ללמוד מאשם לאחר מיתה דהיינו מההלכה שנעשית נדבה, ומזה ילפינן שמגדר יכול להיעשות נדבה, וזהו הילפותא על שלא לשמה.

ובתוספת ביאור הביא הגרי"ד במנחות שם משמיה דהגרי"ז לתרץ, ע"פ מה שכתב בספרו (פ"ה מפסוקי"מ ה"ח) דבדין דאשם לאחר מיתת בעליו רועה ודמיו עולין לעולת ציבור דקיין המזבח, נאמר בזה ב' דינים, חדא דדין קרבן זה ליקרב בתורת מותר אשם, והוא עיקר הדין האמור בו, ועוד נאמר בזה דין אחר דדין הקרבנות הוא בתורת עולת נדבת ציבור, אך יסוד הדין דעולה לאחר מיתה קרב בתורת עולת נדבת ציבור, הוא דדין עולה לאחר מיתה ליקרב בתורת מותר אשם, ומעתה שפיר הוכיחה הגמ' מזה דמצינו דעולה קריבה נמי לאחר מיתה, עכתו"ד, ולא ידעתי מאי קאמר, דהא מזה אין להביא ראיה כלל, דאין שום חידוש בכך דאשם יהא קרב לאחר מיתה שלא בתורת אשם, ומה איכפת לן דעולת חובה תשתנה לנדבה ותהא קריבה בתורת קרבן אחר, והרי אין ההקרבה נעשית באופן גרוע ופסול, וזו היתה עיקר הקו'.

והאבי עזרי (פ"י ממעשה"ק ה"ז) תירץ על פי מה דהאריך לייסד (שם) דאף דהא דמותר אשם קרב עולה לאו היינו דנשתנה שמו והוא אינו קרבן אשם אלא קרבן עולה, אלא באמת הוא קרבן אשם, ורק דדין הקרבנות דקרבן אשם זה הוא כקרבן עולה, [ויש להאריך ביסוד זה טובא, ומקומו בסוגי' דרב חלקיה בר טובי בסוף מכילתין (דף קי"ד--קט"ו)], ועפי"ז תירץ האבי עזרי דשפיר הקשו מהא דאשם קרב לאחר מיתת בעליו, דהרי אכתי שמו הראשון דאשם עליו, ואף דאינו מרצה לבעליו [וכמו שהיה דינו מעיקרא] אפ"ה דינו ליקרב בתורת אשם ובדיני עולה.

אולם אף דביאר היטב דברי הגמ', מ"מ דבריו נסתרים מדברי התוס' בסוגיין הנ"ל, דכתבו- אשם נמי כיון דאינו קרב להדיא לשם אשם, אלא לשם עולה, לא דמי לשאר קדשים, ע"כ, ולדברי האבי עזרי אי"ז נכון, אלא מותר אשם נמי קרב לשם אשם, ורק דדיני הקרבנות כקרבן עולה, ואיך לומדים מ'הוא' דאשם פסול, דהרי קרבן זה קרב לשם אשם וככל קרבן אשם, ונתקיימה הקרבנות כקרבן אשם, ומבואר מזה דאשם דקרב לאחר מיתת הבעלים לקיין המזבח, אי"ז קרב בתורת אשם, אלא כקרבן עולה, ודלא כמש"כ האבי עזרי'.

♦ הערות והוספות ♦

י. ומצאתי בספר תורת הקודש [להגר"מ אילן זצוק"ל] (ח"ג סי' ח) דכתב כע"ז, דמהגמ' הנ"ל מוכח דמותר אשם דקרב עולה אי"ז קרבן עולה חדש ללא שייכות לקרבן אשם דמעיקרא, אלא ודאי דהקרבן עולה הוא מכח הקרבן אשם וזו סיבת קדושתו והקרבנות, עיי"ש, וביאור זה א"ש טפי, דבאמת הוא קרבן

והוא מציאות קרבן עולה גרידא, ללא סיבה חיובית לכך דזו תהיה הגדרת הקרבן, ומה יאסור לשנות מציאות הקרבן, אמש היה שם הקרבן 'עולה' ועתה משנה שמו ל'שלמים', ומה יאסור יש בכך.

ובגמ' בריש מכילתין משמע דבכל הקרבנות דכשרין אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, אסור לחזור ולחשב בהם מחשבת שינוי, ובכלל זה קרבן אשם, והוא דלא כדבריו.

ומכיון דלעת עתה לא זכינו לירד לדעת גדולים, רבותינו הגרי"ז האבי עזרי והנתיבות הקודש זי"ע, מעתה חזרה קושיא למקומה, דמה הוקשה לגמ' מאשם דאתי לאחר מיתה, והרי אינו בא בתורת אשם אלא בתורת עולה, אך לא מצינו דאשם יהא קרב לאחר מיתה בתורת אשם, ואין סברא לומר דמיתת הבעלים עצמה היא תהא טעם הפסול.

יא

בתירוץ האחרונים על קו' התוס' בדף ד: **ולמעלה** בסימן ו' הובא משה"ק התוס' בדף ד: (ד"ה אימא) על הא דדנה הגמ' שם דאימא היכא דשחיט להו שלא לשמו ליפסלו, והק' התוס' דהא קיי"ל דבקדשים היכן דלא שנה הכתוב לעכב הוי דין לכתחילה בעלמא, ומהיכ"ת דקרבן

והנתיבות הקודש (בסוגיין) כתב לייסד דאשם דקרב שלא לשמו אף דכשר, אינו קרב בתורת אשם אלא בתורת עולה, דבמחשבתו הוא עקר את הקרבן מלהיות קרב בתורת אשם והגדירו כקרב בתורת עולה, ובזה שונה אשם דקרב שלא לשמו מעולה ושלמים דקרבין שלא לשמן, דעולה ושלמים דקרבין שלא לשמן, כיון דאתו בנדר ובנדבה, לא פקע שם הקרבן דמעיקרא, אבל אשם דלא אתי בנדר ובנדבה, א"כ מאחר דשחטו שלא לשמו ואינו מרצה לבעליו, מעתה לא שייך דיהא קרב בתורת אשם, וממילא הוא נעקר להיות קרב בתורת עולה, ושפיר דמי לאשם דלאחר מיתת בעליו הוא קרב בתורת עולה, ויעו"ש דהאריך ליישב כמה סוגיות דנראה להדיא דלא כדבריו, אלא אף באשם דקרב שלא לשמו אכתי הוא קרב בתורת אשם.

ומלבד מה דהנתיבות הקודש גופיה הקשה על דבריו, דבכמה סוגיות נראה דלא כדבריו, ובדוחק גדול יישב הסוגיות, עוד יש להקשות על דבריו, דלפי"ד נמצא דאשם שחישב עליו שלא לשמו לא יהא יאסור לחזור ולחשב עליו, דמשם אשם אין יאסור לשנות דבלא"ה אי"ז אשם, ומשם עולה ל"ש דיהא יאסור לשנות, דמה יאסור השינוי, והרי השם עולה לא נעשה ע"י איזה דיבור וייחוד הקרבן בפירושו, אלא ממילא הוא נעשה כן,

♦ הערות והוספות ♦

עולה, ורק דיש לו שייכות לקרבן אשם דמעיקרא, אלא דביאור זה אינו מיישב כ"כ את קו' רבותינו הנ"ל, דמה הקשו על ר"א דלימא ליה לר"ל אשם נמי אתי לאחר מיתה, והרי הא דאשם קרב לאחר מיתת בעליו אינו בתורת אשם אלא בתורת עולה, [ומדבריו דהתוה"ק נראה דבא ליישב הקו' הנ"ל], וצ"ע.

שנשחט שלא לשמו יהיה פסול והרי לא שנה הכתוב לעכב.

והתוס' תירצו בג' אופנים, א. דהרי כתוב בשינוי קודש ב' פסוקים ובדף ד. אמרינן דאם אינו ענין לשינוי קודש תנהו ענין לשינוי בעלים, והק' הגמ' דאימא דב' הפסוקים מיירי לענין שינוי קודש, וכיון דשנה הכתוב לאסור לחשב מחשבת שלא לשמו ממילא היכן דחישב יהא הקרבן פסול, ב. דפריך מסברא כעין קו' דר"ל, ג. דהדין דבקדשים בעינן שנה הכתוב עליו לעכב נלמד מדכתיב מוצא שפתיך וגו', וממה דהוצרך הכתוב לפרש הפסול מבואר הכלל דדווקא היכן דשנה הכתוב עליו לעכב פסלה מחשבתו, אך לולי פסוק זה לא היינו יודעים חידוש זה, ושפיר הק' הגמ' דאימא היכא דשחט להו שלא לשמה ליפסלו, [ויש מהאחרונים (טה"ק) דנקט דהתירוצ' הג' הוא כתוספת לתירוצ' הב', ואכ"מ], אלו ג' תירוצי התוס', ולמעלה בסימן ו' הבאנו מה דתירץ השיטמ"ק על קו' זו.

וכמה מהאחרונים כתבו ליישב קו' התוס' דבכה"ג לא נאמר הכלל דבעינן שנה הכתוב עליו לעכב, ודווקא היכן דהדין נאמר בעשיה חיצונית מגוף עשיית הקרבן, בכה"ג היכן דלא שנה הכתוב לעכב הוי דין לכתחילה בעלמא דאין בכחו לפסול הקרבן, אבל בדין מחשבה שלא לשמה

דהוא דין בעיקר הקרבן בכה"ג אי"צ שנה הכתוב לעכב.

והאריכו בסברא זו כמה מרבתינו האחרונים [בית הלוי (ח"א סוס"י ל'), אבן האזל (פ"ד ממעשה"ק ה"י, ד"ה ועכשיו נראה), קהלות יעקב במכילתין (סימן ה') ועוד], ונעתיק בזה לשונו דהאבן האזל- לכן נראה פשוט דלא בעינן שנה לעכב אלא במצוות פרטיות שיש בדין הקרבן כמו סמיכה ובליילה וכה"ג, אבל בעיקר עבודות הקרבן הא לא מצינו שהצריכו שנה הכתוב לעכב, וכמו קבלה והולכה דלא מצינו דשנה לעכב, וראיה דהא בהולכה איכא פלוגתא אם הולכה היא עבודה שאפשר לבטלה, וכן בזריקה אמר בר"פ בית שמאי ואימא כולהו למצוה כפרה בכדי לא אשכחן.

ולכן מיושב [קו' התוס'] דהיכא שחשב להדיא שלא לשמה דהוי עקירה מעקר הקרבן, וכן בלשם בעלים שעוקר הקרבן מבעלים זה לאחר", בזה מסתבר לגמ' דלא צריך שנה לעכב, דזה עיקר עבודת הקרבן, ולכן פריך שפיר דליפסלו, וע"ז ילפינן ממוצא שפתיך דאינו פסול אלא דלא עלו לשם חובה, אבל במצוות פרטיות של הקרבן כסמיכה ובליילה, בזה אמרינן דכיון דלא שנה לעכב עלו נמי לשם חובה, ומיושב עכשיו דכל זה הוא בשלא לשמן ממש, או אם לא היינו אומרים

♦ הערות והוספות ♦

יא. דו"ק היטב בלשון האבהא"ז דבשינוי בעלים הוא עוקר הקרבן מבעלים זה לאחר, ועיין היטב בזה.

זצוק"ל] דמה מועיל כפרת היורשים, הא מ"מ הקרבן לא קרב לשם מה שהופרש, דהרי הקרבן הופרש לעולת יולדת וזה אינו מתקיים, [ובשלמא אם ק' ר"ל היתה דל"ש קרבן ללא ריצוי, א"כ א"ש, דק' הגמ' היא דהכ"נ יש ריצוי ליורשין, אך מאחר ונתבאר דק' ר"ל היתה דקרבן דאינו קרב לשם מה שהופרש דינו ליפסל, א"כ קשה דהכ"נ אין הקרבן מכפר כדין עולת יולדת], וצ"ב.

יג

דברי הגרא"ז בבי' הא דשינה ר"ל מלשון המשנה

והאבהא"ז בפט"ו מפסוה"מ (הי"א) קאי לבאר הסוגיא בדף ז עיי"ש, ובתו"ד כתב- ונראה על פי מה שנבאר דברי ר"ל בדף ה דאמר אם כשרים הם ירצו, ואם לא כשרים למה הן באין, דקשה למה שינה מלשון המשנה דתנן ולא עלו לשם חובה, והו"ל לומר יעלו לשם חובה וכו'.

ונראה דענין הרצאה וענין לעלות לשם חובה הם שני ענינים, אלא שהם תלויים זה בזה מסברא, דמעיקר דינא דלא עלו לשם חובה יש לומר דכיון שלא עשה הקרבן כדינו אינו מכפר, ומ"מ כיון דכבר הוקדש קדושת הגוף ונעשה קרבן מחויב לגמור שאר העבודות כדינם, וכדאמר רבא בריש המס' עולה ששחטה וכו'.

אלא דר"ל מקשה מצד אחר, דכיון דכתיב ונרצה לו לכפר עליו ועיקר זריקה הוא לכפרה, וזה ודאי מוכח מדצריך להביא אחר שלא הורצה הקרבן, ולזה מקשה דמה נפשך אם הם כשרים ירצו רצוי

דסתמא לשמן קיימי והיה צריך להתפס דין קדושת הקרבן בעבודה לשמן, וכמו בגט או בס"ת, אבל כיון דסתמא לשמן קיימי ועיקר הקרבן עומד לשמו ונתפסו קדושת העבודות לשמן, לכן אף שחיסר מצות מחשבת לשמן זהו רק מצוה פרטית כמו סמיכה ובלילה דלא אמרינן בזה דלא עלו לשם חובה, ע"כ דברי האבהא"ז, וכע"ז כתבו שאר האחרונים [הנ"ל] בישב ק' התוס'.

ויש לבאר דבריהם, מדוע מחשבה שלא לשמה היא פסול בעיקר עבודות הקרבן, ומה טעם אי"ז ריעותא חיצונית מגוף הקרבן, וביותר להגרי"ז ודעימיה דהאריכו לייסד דפסול מחשבה שלא לשמה אינה פוסלת בעיקר הקרבן, אלא הוא דין בהקרבה, ואף אם לא נימא כדבריהם [אלא כהחזו"א ודעימיה], מ"מ הא ודאי דאי"ז מעיקר עשיית הקרבן, דההקרבה בעצמותה היא נעשית לשם מה דדין הקרבן להיעשות, ואי"ז כד' עבודות דבהא גופא שאמרה תורה דכך היא צורת ההקרבה נאמר בזה שהוא מעכב, דחידשה תורה דזו צורת ההקרבה, וממילא אם לא עשה כן נמצא דלא נעשית ההקרבה כצורתה, ומה טעם יהא פסול.

יב

ק' בגמ' בדף ה:

עוד צריך עיון בהא דאיתא בגמ' בדף ה:- מתקיף לה רב אסי ומאן לימא לן דאי איכא כמה עשה גבה לא מיתכפרא, וכיון דאי איכא כמה עשה גבה מיכפרא יורשיה נמי מיכפרי וכו', וצ"ע [וכה"ק הגרי"מ

ובספר נתיבות הקודש ביאר תירוץ התוס' הכי, דלעולם בקרבן יש ב' דברים, חדא חיוב ושעבוד נכסים מה שהוא מחויב לגבוה, ועוד יש בקרבן מה שהוא ריצוי לבעלים, ולא מיבעי אי אמרינן דעולה מכפרת על עשה, ודאי הוא דבעינן ריצוי לכפר כפרה גמורה ולא שייך כפרה לאחר מיתה, אלא אפי' אם נאמר דעולה דורון בעלמא הוא [עי' לקמן דף ז:], מ"מ האי דורון ריצוי הוא למקדיש את העולה בכך דמתרצה לקב"ה, והאי ריצוי אינו נעשה לאחר מיתה, דהרי לא שייך ריצוי לאחר מיתה, ולעולם לאחר מיתה לשמה ושלא לשמה שווים הם, וחזינן מהא דהקרבן קרב בלא ריצוי הבעלים כלל אלא כקיום החוב והשעבוד דמחויב לגבוה, ומהא ילפינן דה"נ בשלא לשמה שקרב הקרבן אף שאינו עולה לריצוי הבעלים כלל, עכתו"ד.

וחילוקו מבואר היטב מסברא, והוא יסוד גדול בגדר הא דאמרינן דהקרבן כשר ולא עלה לבעלים, דלענין לרצות כלפי שמיא לחיובו להביא קרבן, הוא כבר קיים חיובו בכך דהקריב קרבן שלמים וכדו', אך לענין להתרצות מחטאו או להתרצות לפני אלוקיו, זה אינו נעשה היכן דחישב על הקרבן מחשבת שלא לשמו, כיון דהקרבן לא הוקרב לשמו וכקיום מטרותו.

ולמעלה באות ג הקשינו על דבריו, דמדוע חסרון הכפרה אינו מחסר בעיקר ההקרבה, דממילא תהא מחשבתו פוסלת הקרבן אף מלרצות על חיוב הבעלים בקרבן.

גמור, ואם אין מרצין למה צריך לגמור הזריקה, כיון דזריקה הוא לכפרה, וע"ז מתרץ מקרא דמוצא שפתיך דנעשה נדבה, עכ"ד.

והיינו דר"ל לא נקט דעלו לשם חובה כיון דודאי דצריך לעשות שאר העבודות לשמן, והקו' היא רק דמ"מ כיון דכתיב ונרצה לו לכפר עליו וזריקה היא הכפרה, ומאחר והזריקה אינה מועלת לכפרה א"כ מדוע הוא מחויב לזרוק, והרי לא תיעשה כפרה בזריקה.

ויש להוסיף מעט לביאור דבריו, דאף לפי"ד אכתי צ"ב דלכאורה ענין ההרצאה וענין עלו לשם חובה הוא אותו ענין ממש, דעלו לשם חובה היינו דעלו לשם חובת הריצוי דהבעלים מחויבים, ובמה הם חלוקים.

יד

ביאור ספיקו דר"ל

ונראה בביאור ספיקו דר"ל ע"פ דברי הנתיבות הקודש דהובאו למעלה באות ג, ונביא כאן דבריו ומה דהק' עליו, דהנה התוס' הקשו על הא דמדמה ר"א קרבן שנשחט שלא לשמה לקרבן שמתו בעליו, ולכאורה לא דמי דקרבן שמתו בעליו הוא מרצה לענין שעולה לשם חובה, ומשא"כ שינוי קודש דאינו מרצה לענין לעלות לשם חובה.

ותי' התוס' וי"ל דמ"מ דמיין קצת להדדי, לענין דאין מרצין ריצוי גמור, דאין כפרה למת ולא בר חיוב הבאה הוא אלא שנתחייב מחיים, ובשינוי קודש ובעלים נמי אין ריצוי גמור.

והנראה בס"ד בביאור דבריו ובביאור כל הסוגי', דכבר ביארנו למעלה בסימן א' ובסימן ב' בארוכה דבכל קרבן יש את שם הקרבן הנוצר מחמת קדושתו ודין הקרבנות, ויש את דין ההקרבה בפועל, והיכן דעשה א' מן העבודות במחשבת שינוי קודש או שינוי בעלים נמצאת ההקרבה בפועל נעשית שלא כדינה, אך שם הקרבן קיים כדמעיקרא, ומה"ט קאמר רבא בריש מכילתין דעולה ששחטה שלא לשמה אסור לחזור ולחשב בה שלא לשמה, דשם הקרבן קיים כדמעיקרא, אכן אף שם הקרבן נפגם, דשם הקרבן יסודו חיוב הבהמה ליקרב, וכאשר ההקרבה נעשית שלא כדינה נמצא דלא מתקיימים דיני הקרבן המחויבים להיעשות מחמת דכ"ה שם הקרבן, ונתבאר כ"ז באורך ובעומק למעלה בסימנים א-ב.

ובדף ד: הק' הגמ'- אימא היכא דשחיט להו שלא לשמה ליפסלו, והיינו דמדוע מחשבה שלא לשמה אינה מועלת לפסול בעיקר הזבח, והרי ההקרבה נעשית שלא כדינה, ועיקר שם הקרבן הוא בכך דדין קרבן זה ליקרב כדין קרבן עולה [וכיו"ב], ומאחר דחישב על הקרבן מחשבה שלא לשמה, והועילה מחשבתו לשנות את צורת ההקרבה, דהיא אינה צורת ההקרבה דקרבן עולה, ממילא אף ייעקר שם הקרבן מכמות שהיה מעיקרא.

ותי' הגמ'- אמר קרא מוצא שפתיך תשמור וגו' ועשית כאשר נדרת לד' אלוך נדבה, האי נדבה נדר הוא, אלא אם כמה שנדרת עשית יהא נדר ואם לאו נדבה יהא וכו', והיינו דריבתה תורה דאף לאחר

דעקר את ההקרבה מלהיות נעשית כדין הקרבן המחויב להיעשות בו, עדיין דין הקרבן להיות מוקרב כדין קרבן עולה, [ונפק"מ דאסור לחזור ולחשב עליו].

ואף דהקרבה זו אינה עולה לבעלים לקיום חובתם, אך ההקרבה מחוייבת להיעשות כדין אף ללא ריצוי הבעלים, אלא מצד עיקר שם הקרבן דהוא מחייב דכך תיעשה הקרבת קרבן זה, ואמנם אם היתה הגדרת ההקרבה נעקרת לגמרי א"כ ממילא אף שם הקרבן היה נעקר מהקרבן, אך כיון דשם הקרבן קיים ממילא אף ההקרבה אינה נעקרת וממילא יש משמעות לשם הקרבן והוא אינו נעקר, זה היה השו"ט דהגמ' בדף ד: דעצם המחשבה שלא לשמה תפסול את ההקרבה לגמרי ותעקור את שם הקרבן.

וריש לקיש הקשה דאם כשרין הן ירצו ואם אין מרצין למה באין, והיינו דכיון דמטרת ההקרבה היא לרצות לבעלים, ממילא ל"ש לחלק בין שם הקרבן ובין הריצוי הנפעל ע"י ההקרבה המחוייבת להיעשות מחמת שם הקרבן, ואם הקרבן בעצמותו אינו ראוי לכפר על הבעלים א"כ ממילא ייעקר שם הקרבן, וממילא הקרבן יפסל, וממילא נמצא דפסול זה דשלא לשמה הבא לחול בקרבן, הוא בא לחול בעיקר הקרבן לשנות שמו, ואי נימא דאין פסול זה ראוי לעקור את שם הקרבן, א"כ שם הקרבן מחייב דהקרבנותו בפועל תהא נעשית כדין ההקרבה שהיה בו מעיקרא, ותהא הקרבנותו כשרה ומרצה, [וכדין הקרבנה הנעשית כדין ההקרבה דהקרבן דהיה מחויב להיעשות בקרבן מעיקרא קודם השינוי].

להיעשות לשמו, נמצא דיש דין מעכב בהקרבה דתיעשה לשמו, ואם אינה נעשית לשמו היא הקרבה פסולה, וממילא שם הקרבן נפסל, והוי הקרבן פסול, וזהו המכוון ברשב"א במנחות דף ד (הנ"ל באות א) דכתב דהיכן דחישב שלא לשמה הוי חסרון בעיקר ההקרבה, ומשו"ה בקרבנות דעיקרן באו לכפרה הוי הקרבן פסול.

וזהו ביאור מש"כ האחרונים בשוב קו' התוס' בדף ד: [הו"ד באות י"א],

ומשו"ה מחשבת לשמו הוי דין בעיקר הקרבן, והיא דומה לדין ד' עבודות, ואינה כסמיכה ובלילה וכיו"ב דאינם בצורת העבודה, ומיושב משה"ק למעלה באות י"א בדבריהם.

והוא מש"כ השיטמ"ק- ונראה דר"ל היה עושה עצמו כאילו היה מסופק אי קרא לעכב או למצוה, והיה קשה לו מה נפשך, אי כשרים הם ונאמר דהנך קראי דלשמה למצוה בעלמא נינהו, לכך הם כשרים, א"כ ירצו, דכי היכי דקראי למצוה בעלמא נינהו לענין כשרות הקרבנות, הכ"נ נימא לענין ריצוי, ואם אינם מרצים למה באים, כלומר ואם נפשך לומר דקראי דכתיבי לעכב אע"ג שלא שינה בו הכתוב, כדפי' לעיל [הו"ד בסימן ו'], ולכך אין מרצין, למה באים, כי היכי דקראי אתו לעכב לענין ריצוי הכי נמי לענין פסול, מיהו עיקר הקו' הויא ליפסלו, משו"ה מקשה ר"ל אשם דלא אתי לאחר מיתה מנא לך, ע"כ, והוא ממש כמש"נ.

ומבואר היטב מה דכתבו התוס' בדף ד: וכן השיטמ"ק הנ"ל ועוד מהראשונים והאחרונים, דקו' הגמ' בדף ד

ועיקר הקו' היא דהקרבן יפסל כיון דהמחשבה שלא לשמה פוסלת את ההקרבה וממילא אף שם הקרבן עצמו יפסל, ועוד דן ר"ל דאם אי אתה אומר כן לכה"פ יש לך לומר דאף ההקרבה תהא נעשית בהכשר, כיון דתלויין זה בזה והכשר שם הקרבן מחייב את הכשר ההקרבה, והוא המכשיר את ההקרבה, וזהו ממש מה דביאר הגרא"ז (הנ"ל באות י"ג) בקושייתו דר"ל].

וביאור צד זה דאף ההקרבה תהא נעשית בהכשר, הוא דנעמיד את מה שאמרה תורה דדין הקרבן ליקרב לשמו, דלמצוה בעלמא ולא לעכב, דהא דציוותה תורה להקריב הקרבן לשמו אי"ז דין בעיקר הקרבן וכד' עבודות וכיו"ב, אלא הוא דין חיצוני בעלמא דאמרה תורה דצריך להקריב לשמו, אולם אף אם לא הקריב לשמו הקרבן כשר, כיון דשם הקרבן לא נפסל וזה גופא טעם לריצוי.

אולם אי"ז כבכל מקום דאמרין דכיון דלא שנה הכתוב הוא לכתחילה בעלמא, דבשאר מקומות המכוון הוא דלא ציוותה תורה דין זה כחלק מדין הקדשים, אלא הוא דין עשייה בעלמא, ומשו"ה אף אם לא עשאו אינו מעכב, אבל כאן זהו דין הקרבן דמחויב ליקרב לשמו, ורק דכיון דהוא דין בהקרבה בפועל ולא בשם הקרבן, ושם הקרבן לא נפסל, מחמת כן שם הקרבן הוא טעם להכשר ההקרבה דיהא הקרבן מרצה.

והצד דאף שם הקרבן יפסל, גדרו דכיון דאמרה תורה דמחויב להקריב את הקרבן לשמו, והיינו דההקרבה צריכה

הילפותא ממוצא שפתיך וגו', וביותר דבתוס' הנ"ל משמע דרק הסוגי' בדף ד: איירי קודם דידע דטעם הדין דכשר ולא עלה הוא משום דלומדים ממוצא שפתיך וגו', אבל ר"ל ידע דלומדים ממוצא שפתיך, ודלא כרש"י.]

אכן היכן דיש איזו משמעות בהקרבנה, לענין ריזיו דהאשה עצמה או דהיורשין, שפיר קרב הקרבן, ואי"צ דהריזיו יהיה אצלה דווקא, כיון דאין הריזיו חלק מעיקר ההקרבנה, וא"ש הא דאיתא בדף ה:- מתקיף לה רב אסי ומאן לימא לן דאי איכא כמה עשה גבה [-דילולת] לא מיתכפרא, וכיון דאי איכא כמה עשה גבה מיכפרא יורשיה נמי מיכפרי וכו', ולמעלה באות י"ב הק' דמה מועיל כפרת היורשין והרי סו"ס הקרבן לא הוקרב לשם מה דדינו ליקרב, ולהנתבאר א"ש.

[וכיו"ב] מצינו בדין מנחת חביתין דכהן גדול שמת, דתנן בשקלים (פ"ז מ"ו) אמר ר' שמעון שבעה דברים התקינו בי"ד וכו' על כה"ג שמת שתהא מנחתו קריבה משל ציבור, ר' יהודה אומר משל יורשין ושלמה היתה קריבה, וכ"ה במשנה במנחות דף נ"א: ועי' בגמ' שם, והרמב"ם (פ"ג מתמידין ומוספין הכ"ב) פסק כר' יהודה דמשל יורשין היתה קריבה, ואף דמנחת חביתין היא חיוב דכהן גדול להקריב, והיורשים אינם כה"ג, אך כל זמן שלא מינו כה"ג אחר, אכתי שם כה"ג על הכהן גדול שמת, ודין קרבן זה אצל יורשיו, ומטעם דכל שיש נפקותא בקרבן זה שפיר יכולים היורשים להקריב קרבן אביהם, וכנתבאר.]

דאימא היכא דשחיט להו שלא לשמה ליפסלו, היא כעין הק' דר"ל, וקו' הגמ' בדף ד היא דהקרבן יפסל מחמת עצם המחשבה שלא לשמה, וקו' ר"ל היא דהקרבן יפסל מחמת דהכשר הקרבן וריזיו הן ב' ענינים התלויים זה בזה.

ולפי רש"י קושייתו דר"ל היתה דמנלן דקרב, ופירש"י בקו' דר"ל דאכתי לא ידע טעמא דמתני' דילפינן ממוצא שפתיך, והיינו דס"ל לרש"י דלאחר שלמדנו מקרא דמוצא שפתיך דאין בכח המחשבה לפסול לגמרי אלא רק לשנות את הגדרת ההקרבנה מנדר לנדבה, א"כ מעתה אין להקשות דאין יתכן דהקרבן יהא כשר ואינו מרצה, דזהו פסול, דההקרבנה אינה נעשית לשם מטרת הבעלים בהקדשה, אלא לשם קרבן עולה, ונמצא חסר בשם הקרבן, ולפיכך לא נפסל הקרבן, דיש משמעות לקרבן בכך דהוא קרב בתורת נדבה ובאותו שם הקרבן דהיה מעיקרא, והא דהקרבן אינו מרצה לבעליו אי"ז חסרון בשם קרבן כיון דעיקר הדין הקרבנה מתקיים, ומה דאינו קרב בתורת נדר אלא בתורת נדבה אי"ז חסרון בשם הקרבן, אלא דר"ל אכתי לא ידע דזהו טעמא דמתניתין.

[ויש] לעיין אם התוס' ס"ל כרש"י בענין זה, או דנחלקו על רש"י וס"ל דלפי מה דסבר ר"ל בקושייתו אף חסרון כזה דאינו מרצה לבעלים הוא חסרון בגוף הקרבן, וכ"נ ממה דהתוס' בדף ד: (הנ"ל) וכן השיטמ"ק (הנ"ל) כתבו דלר"ל לא הוקשה הקו' בדף ד דאימא היכא דשחיט שלא לשמה ליפסלו, וצ"ע מדוע באמת לא הוקשה לו קו' זו, וע"כ צ"ל דר"ל ידע את

טו

ביאור תירוצ' ר' אלעזר

והשתא יש לנו לבאר הא דתירץ ר' אלעזר- מצינו בבאין לאחר מיתה דהן כשרין ואין מרצין דתנן האשה שהביאה חטאתה ומתה יביאו יורשין עולתה עולתה ומתה לא יביאו יורשין חטאתה, והק' התוס' דיש לחלק ביניהם, דבאין לאחר מיתה מרצין לענין שעולין לשם חובה, ובשינוי קודש ובעלים אין מרצה כלל, ותי' התוס'- דמ"מ דמיין קצת להדרי לענין דאין מרצין ריצוי גמור, דאין כפרה למת ולא בר חיוב הבאה הוא אלא שנתחייב מחיים, ובשינוי קודש ובעלים נמי אין רצוי גמור, ע"כ.

ולמעלה (באות ג-ד) הקשינו בזה ה' קושיות: א. דלתי' התוס' דבתרווייהו חשיב דאין מרצה ריצוי גמור, א"כ מה תירץ ר"א דמצינו בבאין לאחר מיתה דכשרין ואין מרצין, והא כמו דהקשה ר"ל על מתניתין דידן, כמו"כ נמי יקשה על מתניתין דהתם דל"ש להביא עולתה כיון דאין מרצין ולמה באין, ולכאורה התשובה על קו' זו היא דלאחר מיתה הקרבן עולה לגמרי לבעליו לשם חובה, וכדהוכיחו התוס' בקו', וא"כ תחזור קו' התוס' למקומה.

ב. דכיון דאמרינן דלאחר מיתה הבעלים אינם מחויבים להביא קרבן אחר, וכן דהקרבן כשר, א"כ מדוע באמת אין הקרבן מרצה ריצוי גמור, וכיון דהקרבן עולה לבעליו מדוע לא יהא מרצה ריצוי גמור.

ג. מהו אותו ריצוי גמור דלאחר מיתה אין הקרבן מועיל לרצות על בעליו.

ד. עוד הקשה הנהיבות הקודש בעיקר הא דקאמר ר' אלעזר דמצינו בבאין לאחר מיתה דכשרין ואין מרצין, דאכתי יש להתבונן, נהי דילפינן מהכא דהקרבן קרב ואף אינו עולה לבעלים, אבל מנלן שהבעלים מחויבים להביא קרבן אחר, והרי באמת הקרבן כשר אלא שאינו מרצה, וע"ז אין לנו ילפותא דצריך להביא קרבן אחר, והא דמייתי מהא דמצינו דבאין לאחר מיתה, א"א ללמוד משם אלא לענין דכשר אף שאינו מרצה לבעלים, אך מנלן דיש עליו חיוב להביא קרבן אחר.

ה. עוד ילה"ק ברש"י בסוגיין, דכתב (בד"ה למה) בבי' הקו' למה הן באין- ואכתי לא קמא ליה טעמא דמתניתין דילפינן ממוצא שפתיך, וביארנו קו' ר"ל לפי מש"כ רש"י למעלה באות י"ד, אכן צ"ב כנ"ל, דאם זו היתה קו' ר"ל א"כ לא תירץ ר' אלעזר הא דצריך להביא קרבן אחר.

ונראה בביאור תירוצ' ר' אלעזר [לשיטת התוס', וכפי דביאר הנהיבות הקודש הנ"ל], דבבאין לאחר מיתה אמנם מחד גיסא הקרבן קרב, ואף דמתו בעליו ואינם טעונים כפרה, אך כיון דמחיים הקדישו הבעלים בהמה זו ליקרב לכפר עליהם, וחיוב זה הוקבע בבהמה דבהמה זו דינה ליקרב כקיום החיוב קרבן דהבעלים, אף לאחר מיתת הבעלים קיים החיוב בבהמה, ודינה ליקרב, ואף דהבעלים עצמם אינם מתכפרים דאין כפרה למתים, יש משמעות לקרבן בכך דמכפר על חיוב

כשרות הקרבן, א"כ ודאי דלא היה הריצוי נפרד מהדין הקרבה, והיה זה חלק מחיוב ההבאה דהקרבן, דהבעלים מחויבים להביא קרבן זה להתכפר ולהתרוצות, וא"כ אף לאחר מיתה לא היה הקרבן כשר, ומהא דמצינו בבאין לאחר מיתה דכשרין ואף דאין מרצין על הבעלים כלפי שמיא, מבואר מזה דהריצוי כלפי שמיא הוא אינו מעיקר הקרבן וכחלק מכשרות הקרבן, אלא סיבת ההבאה מטרתה ותוצאת ההקרבה, ומשו"ה קרבן הבא לאחר מיתת בעליו כשר.

ומאחר דמצינו ריצוי דאינו בעיקר דין ההקרבה, ואינו מעכב בכשרות הקרבן, כיון דכ"ה שפיר יש לומר דאף קרבן שאינו מרצה לבעליו כלל, ואף לא לענין ריצוי מחיוב ההבאה, אין הריצוי מעכב את כשרות הקרבן, דאף הריצוי על חיוב הבאת הקרבן הוא תוצאה מכך דהקרבן כשר, דכיון דהבעלים הקריבו קרבן כשר נתקיים בזה חיובם להביא קרבן, אך אי"ז מעיקר דין ההקרבה, ומשו"ה אף בשינוי קודש ובעלים דהקרבן אינו מרצה לבעלים [ואף לא על חיוב הבאת הקרבן] הקרבן כשר, אמנם כלפי כפרת הבעלים וכן כלפי חיוב הבאת הקרבן חשיב כלא קרב הקרבן כלל.

ושפיר תירץ ר' אלעזר על קו' ר"ל דאף לולי הילפותא דמוצא שפתיך, ואף דאין לקרבן הגדרה חדשה כקרב בתורת נדבה, אך אין הריצוי מעכב בכשרות הקרבן, והוי הקרבן כשר ואינו מרצה, [ובזה מתורץ הקו' ה' דהקשינו על רש"י], ולפי השיטמ"ק והקד"א (הג"ל בסוף אות ב)

ההבאה דהמת וכן מכפר על היורשים, ונמצא דהקרבן קרב ומרצה על חיוב הבעלים.

אמנם כ"ז לגבי הריצוי על חיוב הבאת הקרבן, אך חיוב הגברא להתכפר קיים כדמעיקרא, דאין הבעלים מתכפרים לאחר מיתה לפי דאין כפרה למתים, ונמצא דקרבן זה דקרב לאחר מיתה הוא קרב באופן שאינו מרצה כלפי חיוב הגברא כלפי שמיא להתרוצות לפני קונו, והוא עיקר כפרת הבעלים דקרבן.

ושפיר דימתה הגמ' תרוויהו להדדי, דבין בשינוי קודש ובעלים ובין בבאין לאחר מיתה, בשניהם אין הקרבן מרצה לבעליו, ועיקר דין הריצוי לא נפעל בקרבן, וכמו דאמרינן דקרבן עולת יולדת שמתה קרב למזבח ואף דאינו מרצה לבעלים כלפי שמיא, הכ"נ בקרבן שנשחט בשינוי קודש ובעלים, דאף דהקרבנות נעשית באופן דאינו ראוי לרצות כלפי שמיא, אעפ"כ הקרבן כשר.

ואף דבבאין לאחר מיתה נתכפר חיוב ההבאה דהבעלים שמתו ובשינוי קודש ובעלים לא נתכפר חיוב הבאת הקרבן, ומהאי טעמא נמי לא הוקשה לריש לקיש על באין לאחר מיתה מ"ט כשרין, דיש משמעות לקרבן בכך דמרצה על חיוב הבאת הקרבן, אך הא גופא דמצינו בבאין לאחר מיתה דכשרין ואין מרצין, הוא סימן לכך דלעולם לא יהא הריצוי מעכב את כשרות ההקרבה.

וביאור הדברים, דאם הריצוי על הבעלים כלפי שמיא היה מעכב בעיקר

כדין עולה ומה ריעותא יש בכך, ולהנ"ל א"ש, דהריעותא היא בכך דהקדישו היה לשם אשם ומחמת הקדש זה הוא קרב.

ועכ"פ מחמת קו' זו חזר ר"ל ואמר- אפתח אנא פתחא לנפשאי מוצא שפתין וגו' האי נדבה נדר הוא וכו', דבזה מתורצת ממילא קושייתו, ומעיקרא היתה קושייתו משום דאכתי לא קמא ליה טעמא דמתניתין דילפינן ממוצא שפתין, וכדפירש"י, אך לפי מה דמסיק ילפינן ממוצא שפתין לק"מ, ונתבאר למעלה באות י"ד.

טז

ישוב קו' הטה"ק על הפנ"י

וע"פ הנתבאר נראה ליישב גם את קו' הטהרת הקודש על הפני יהושע, הו"ד באות ה, ומחמת מרחק הדפים נחזור בזה על הקו', דהנה על משנה זו דהאשה שהביאה חטאתה ומתה יביאו יורשין עולתה, הקשה הפני יהושע בקידושין י"ג: דמ"ש דנקט עולת יולדת דקריבה לאחר מיתה, ולא נקט עולה סתם דקריבה לאחר מיתה, וכגון דאדם הפריש קרבן עולה ומת דיורשיו מקריבים את קרבנו, והוא ג"כ קרב לאחר מיתה.

ותירץ הפני יהושע דבשאר עולות פשיטא דיכולין להקריב לאחר מיתה כיון דמכפר נמי אעשה דיורשין וכדמסקינן לקמן דף ה:, משא"כ בעולת יולדת ס"ד דאין קריבה לאחר מיתה וכדמקשה התם יולדת אם היא ילדה בניה מי ילדו, קמ"ל כדשנינן דסוף סוף מכפר נמי אעשה ידיה ודיורשין, ע"כ.

תשובתו דר"א היא רק בבי' הטעם דאין הקרבן פסול, אך אכתי לא תירץ מדוע הקרבן אינו מרצה, ושפיר יש לחלק ביניהם וכתבאר דתשובתו דר"א היא דאין הריצוי חלק מעיקר הדין הקרבה, [אולם יש לעיין אם התוס' ס"ל בזה כשיטמ"ק והקר"א הנ"ל או לא, ומדלא הזכיר נראה דלא ס"ל הכי, ואכמ"ל].

וחזר ר"ל והקשה- מודינא לך בעולה [וכדו'] דבאין לאחר מיתה, אשם דלא אתי לאחר מיתה מנלן, ע"כ, והיינו דשמא מאותו הטעם דאשם לא אתי לאחר מיתה, וה"ט דאשם עיקרו בא לכפר, ונמצאת הכפרה והריצוי מעיקר הקרבן, מאותו הטעם יהא קרבן אשם שנשחט השניוי קודש או בעלים פסול, דאם כשר ירצה [פ"י יכפר, וירצה על חיוב הבאת הקרבן] ואם אין מרצה למה בא.

ולפ"ז אין הריעותא באשם מצד דבפועל הקרבן אשם קרב שלא לכפר, אלא דקרבן זה הוקדש בתורת קרבן אשם ובפועל אינו קרב כקרבן אשם, וזה סותר לעצמותו של הקרבן דעיקרו בא לכפר ואינו בא בנדר ובנדבה, ומה"ט אף היכן דהקרבן קרב כדין קרבן עולה, אך כיון דהקדישו היה לשם קרבן אשם, ואף מה דעכשיו הקרבן קרב בתורת קרבן עולה זהו מכח קדושת קרבן אשם דחלה עליו מעיקרא, ממילא יש לקרבן זה ליפסל.

ובביאור מבואר היטב הא דהק' הגמ' בע"ב דלימא ליה ר' אלעזר אשם נמי בא לאחר מיתה וכדין מותר אשם, והקשו רבותינו (הנ"ל באות י) דאף דקדושתו מחמת הקדשה לשם אשם אך הוא קרב

דאין להקשות מדוע קרבן שנשחט שלא לשמו בשינוי קודש ובעלים הוא כשר ואין מרצה, דמצינו בבאין לאחר מיתה דכשרין ואין מרצין, כ"נ בישוב דברי הפנ"י.

יז

ביאור סוף התוס' בד"ה הג"ה מצינו

וכיון דבאנו עד הנה יש לנו להתבונן בביאור דברי התוס' בסוד"ה הג"ה מצינו, הו"ד למעלה באות ו והק' עליו כמה קו', נביאם בזה ונבאר דברי התוס' וננישב הקו' בס"ד.

הק' התוס'- וא"ת ומה ראייה מייתי מבאין לאחר מיתה, אטו מי ילפינן מינה בכל מקום שלא שנה הכתוב דאינו אלא למצוה דנימא כשרין ולא עלו, ותיירו-דדווקא שינוי קודש ושינוי בעלים מדמי, דהוי [שינוי בעלים - כן גרס השיטמ"ק] כבאין לאחר מיתה שאין לו בעלים, וכמו שלשם כשר ואינו מרצה, כמו"כ כאן ששנה אותו מבעליו והוי כאין לו בעלים, ע"כ התוס', ובשיטמ"ק הוסיף בסוף התוס'- ושינוי קודש נמי יליף משינוי בעלים.

וילה"ק בדברי התוס' בקושייתם ובתירוצם כמה קו', א. דהרי הא דאמר ר' אלעזר דמצינו בבאין לאחר מיתה דכשרין ואין מרצין, אין כוונתו דמשם אנו למדין דקרבן שנשחט שלא לשמו הוא אינו מרצה, דזה אנו יודעים מכך דהוא נשחט שלא לשמו וחסר בהקרבנו, אלא דזה קשה דאיך יתכן דין זה, והרי אם כשרין הן ירצו ואם אין מרצין למה באין, וע"ז באה תשובת ר' אלעזר דמצינו בבאין לאחר מיתה דכשרין ואין מרצין, והיינו דמשם

והקשה הטהרת הקודש (בסוגיין) דמדבריו מוכח דלולי הא דמכפר אף על היורשין לא היו רשאים להקריבו, ולפי"ז קשה דכיצד מביא מזה ראייה לקרבן שהקריבוהו שלא לשמו שאינו מרצה כלל, ודילמא שאני התם [בההיא דילולת] דמרצה אף על היורשין.

ולהנתבאר נראה בישוב דבריו, דלולי הא דמכפר נמי אעשה דידה ודיוורשין א"כ היה פוקע שם הקרבן מעליו, דכיון דבעצמותו בא לכפר ואינו מכפר ומרצה כלל ממילא פקעה קדושתו, ול"ש בזה דין כשר ואין מרצה, דהדין כשר ואין מרצה הוא רק היכן דמ"מ הקרבן מרצה איזה ריצוי לבעלים או לאחר, ואף קרבן שנשחט שלא לשמו אכתי הוא קרב כדין עולה, וכבר הובא למעלה בסימן א' (בתחילתו) דיש דכתבו דעולה שנשחטה שלא לשמה מכפרת על עשה שבירו [ואף דמחויב להביא עולה אחרת, זהו רק לתשלום נדרו, אבל העשה שבירו נתכפר בעולה זו], ואף באשם דקרב שלא לשמו דאינו מכפר על חטא, מ"מ הוא לריצוי על בעליו לפי קונו, אך קרבן שקרב ללא כפרה וריצוי כלל, הוי קרבן פסול לגמרי, [ואפשר דזהו חולין בעזרה].

ולפיכך אם עולת יולדת לאחר מיתתה היה קרב שלא לשם ריצוי כלל, [לא עליה ולא על היורשים המביאים את הקרבן], א"כ היה הקרבן פסול, ורק משום דמרצה עליה קצת וכן מרצה על היורשין משו"ה הקרבן כשר, ומ"מ מבואר מהמשנה שם דאע"פ דאין הקרבן מרצה ריצוי גמור אפ"ה הקרבן כשר, ושפיר אמר ר"א לר"ל

דהקרבן קרב בתורת שם הקרבן דהיה עליו מעיקרא זהו משום דלא פקע שמו ודין הקרבנו מעליו, והיינו דשם הקרבן קיים עליו כדמעיקרא, ונמצא דלא חסר בשם הבעלים על הקרבן, ורק דאין הקרבן מועיל לכפר על בעליו, ומה שייכות יש בין חסרון כפרת הבעלים בקרבן דנשחט שלא לשמו, ובין קרבן הבא לאחר מיתה דחסר בעיקר שם הבעלים על הקרבן כיון דהבעלים מתו.

ולפי ג' השיטמ"ק, תירוצו דהתוס' דהוי כאין לו בעלים הוא רק על שינוי בעלים, דשינוי בעלים הוי כבאין לאחר מיתה שאין לו בעלים, וכמו שלשם כשר ואינו מרצה, כמו"כ כאן [בשינוי בעלים] ששנה אותו מבעליו והוי כאין לו בעלים, ושינוי קודש נמי יליף משינוי בעלים, כ"ה לפי השיטמ"ק, וטעמו, דס"ל דשינוי קודש ל"ה כאין לו בעלים, כיון דלא חסר בהקרבת הקרבן לשם בעליו, אלא רק במטרה דלשמה הבעלים הקדישו את הקרבן וייעדוהו להקרבה, ושפיר חשיב דיש לו בעלים, וא"א ללמוד מבאין לאחר מיתה.

וזה קשה בתרתי, א. דא"כ נמצא דהא דשינוי בעלים חשיב כאין לו בעלים אי"ז משום דאינו מרצה לבעליו, אלא מפני דההקרבה נעשית שלא לשם הבעלים, וצ"ע מדוע יחשב כאין לו בעלים מחמת כן, ב. דכיון דכ"ה א"כ איך לומדים שינוי קודש משינוי בעלים, והרי הטעם דשינוי בעלים כשר ואינו מרצה הוא משום דהוי כאין לו בעלים, ושינוי קודש דהוי כיש לו בעלים אין טעם לכך דיהא דינו כשר ואינו מרצה, ואף שינוי בעלים אילו היה כיש לו בעלים

למדנו דשייכת מציאות כזו דהקרבן כשר ואינו מרצה.

ומעתה קשה דמה הוקשה לתוס' דאטו מי ילפינן מינה בכל מקום שלא שנה הכתוב דאינו אלא למצוה דנימא כשרין ולא עלו, ומה הוקשה לתוס', והרי מצד מה דלא שנה הכתוב לעכב אי"ז טעם לכך דהקרבן לא ירצה, ומדוע נלמד מבאין לאחר מיתה, ודווקא בשלא לשמו דמצד עצמו יש טעם לכך דהקרבן לא ירצה, לגבי הק' דאיך יתכן דכשר ואין מרצה, ע"ז באה התשובה דלומדים מבאין לאחר מיתה.

ב. צ"ע בתי' התוס', דמה שייכות יש בין אין לו בעלים דלאחר מיתה ובין אין לו בעלים דשינוי קודש ובעלים, והרי הטעם דקרבן קרב לאחר מיתה ואף דאין הקרבן ראוי לכפר, הוא משום דאף לאחר מיתה הקרבן ראוי לכפר על בעליו, ורק דישנו חסרון בבעלים דאין בכוחם להתכפר, וזהו חסרון חיצוני וצדדי מהקרבן, ושפיר קרב הקרבן ואף דאינו ראוי לכפר בפועל על בעליו, וכיון דזהו הטעם ממילא אין מזה ראיה לקרבן שנשחט שלא לשמו דהקרבן לא יהא מרצה, דהא דקרבן שנשחט שלא לשמו הוא אינו מרצה זהו משום דחסר בהקרבנו בכך דהוא נשחט שלא לשמו, והוי חסרון בהקרבה, וכיון דאי הכפרה זהו מחמת סיבה הקיימת בגוף ההקרבה, א"כ מדוע לא נאמר דלא יהא הקרבן קרב, ומטעם דקרבן דאינו נעשה באופן הראוי לכפרת בעליו אין טעם להקרבנו.

ג. עוד קשה בתירוץ התוס', מדוע שלא לשמו הוי כאין לו בעלים, והרי הטעם

דלא שנה הכתוב לעכב דיהא הקרבן כשר ואינו מרצה, והרי אף קרבן שנשחט שלא לשמו אי"ז פסול בעיקר ההקרבה, דא"כ לא היה זה דומה לבאין לאחר מיתה, וכיון שאי"ז פסול בעיקר ההקרבה א"כ מ"ש מכל מקום דלא שנה הכתוב לעכב, דבכל אלו הוא רק דין לכתחילה בעלמא, ואפ"ה בשחט שלא לשמה לומדים מבאין לאחר מיתה דריצוי אינו מעכב בעיקר הקרבן אך מועיל לענין דהקרבן אינו עולה לשם חובה, ומדוע לא נלמוד בכל מקום דלא שנה הכתוב לעכב, דאף שהוא דין לכתחילה בעלמא מ"מ מועיל לענין דהקרבן לא יהא מרצה, [ולמה דנתבאר כאן בגדר הפסול מחשבה שלא לשמו בהקרבה, מבואר היטב תי' האחרונים (הנ"ל באות י"א) על קו' התוס' בדף ד:].

ותירצו התוס' - לפי הגירסא לפנינו - דהטעם דבכל מקום דלא שנה הכתוב לעכב לא לומדים מבאין לאחר מיתה דהקרבן לא יהא מרצה, הוא משום דאף אם בבאין לאחר מיתה מבואר דהריצוי דהגברא כלפי שמיא אינו מעכב בעיקר הקרבן, אך לא מצינו כן לגבי דינים דנאמרו בעיקר ההקרבה, ודווקא בבאין לאחר מיתה דאי"ז דין בעיקר ההקרבה אלא בריצוי הנפעל ע"י ההקרבה, אך בשאר הדינים לא מצינו לחלק כן דיהא כשר ואינו מרצה, והיכן דלא שנה הכתוב דאינו מעכב מטעם זה ג"כ הקרבן כשר ומרצה.

ומה דשינוי קודש ושינוי בעלים לומדים מבאין לאחר מיתה דאין הריצוי מעכב אך מועיל לענין דאין הקרבן מרצה, ואף דבבאין לאחר מיתה הקרבן מרצה

א"כ לא היה דינו דכשר ואינו מרצה, וכיצד לומדים שינוי קודש משינוי בעלים.

ונראה בביאור התוס', דכבר ביארנו הא דהשיב ר"א לר"ל דמצינו בבאין לאחר מיתה דכשרין ואין מרצין, דממה דמצינו דבאין לאחר מיתה כשרין ואף דאין מרצין, מוכח מזה דאין הריצוי חלק מעיקר ההקרבה, אלא דכאשר ההקרבה נעשית נתכפרו הבעלים עי"ז, ומשו"ה אף לאחר מיתה דאין הבעלים מתכפרים הקרבן כשר, דאף לאחר מיתה הקרבן מועיל לרצות על הבעלים שמת וכן על והיורשים כלפי שמיא להתכפר מחטאו, ונמצא דיש משמעות לקרבן, ומה דאינו מרצה ריצוי גמור לבעליו אי"ז פסול בקרבן, כיון דההקרבה גופה עשית כדין, והכ"נ קרבן דקרב שלא לשמו אף דאינו מרצה לבעליו מחיוב הבאת הקרבן, אך בכך דהוא מרצה לבעליו כלפי שמיא בזה יש משמעות לקרבן, והוי הקרבן כשר.

ונמצא דכאשר הגמ' מדמה קרבן שנשחט שלא לשמו לקרבן דבא לאחר מיתה, הדימוי הוא להגדרת הדין ריצוי בקרבן, ואף דקרבן דבא לאחר מיתה הוא מרצה לבעליו לגבי חיוב הבאת הקרבן, וקרבן דנשחט שלא לשמו אינו מרצה לבעליו כלפי חיוב הבאת הקרבן, אך ממה דמצינו בבאין לאחר מיתה דאף דקרבן בא לרצות אי"ז מעכב בעיקר ההקרבה, ולפיכך כשר אף דאינו מרצה לגמרי, והכ"נ בקרבן שנשחט שלא לשמו אין הדין ריצוי מעכב בעיקר ההקרבה.

ומעתה שפיר הקשו התוס' דאטו נלמוד מבאין לאחר מיתה אף לכל מקום

משום דלא מצינו כה"ג [ומה מצינו ל"ש, ופשוט].

ולאחר דלמדנו שינוי בעלים מבאין לאחר מיתה דכשר ואינו מרצה, מעתה יש לנו ללמוד שינוי קודש משינוי בעלים, דבשניהם החסרון הוא מצד דהקרבן נשחט שלא לשם קיום דינו, ונמצאת גי' השיטמ"ק בתוס' חלוקה מהגי' דלפנינו בתוס' בצורת הילפותא [ולא בהגדרה].

יה

בבי' השו"ט בגמ' בדין אשם **והשתא** דביארנו בס"ד השו"ט דר"ל ור"א, יש לנו לבאר המשך דברי הגמ' לגבי אשם, והובא למעלה באות ט בארוכה והק' בזה כמה קו', וכדלהלן.

איתא בגמ'- יתיב ר' זירא ור' יצחק בר אבא ויתיב אביי גביהו, ויתיב וקאמרי קשיא ליה לר"ל אשם דלא אתי לאחר מיתה ונסיב תלמודא מוצא שפתיך, אימא הבא בנדר ובנדבה לייתי ולא לירצי אשם לא לייתי כלל, אמר להו אביי ריש לקיש מהכא פתח, ושחט אותה לחטאת אותה לשמה כשרה שלא לשמה פסולה הא שאר קדשים שלא לשמן כשירין, יכול ירצו ת"ל מוצא שפתיך, ואימא הבא בנדר ובנדבה לייתי ולא לירצי אשם ארצויי נמי לירצי וכו'.

והקשה השיטמ"ק [תוכן הקו'-] דבתחילה מקשה דאימא הבא בנדר ובנדבה לייתי ולא לירצי אשם לא לייתי כלל, והיינו דהא דאשם לא אתי לאחר מיתה זהו טעם לכך דלא לייתי כלל, ולהחמיר טפי משאר קרבנות, ולבסוף

לחייב הבאת הקרבן ורק לריצוי כלפי שמיא הוא אינו מועיל, וקרבן שנשחט שלא לשמו אינו מרצה כלל ואף לא לחייב הבאת הקרבן, הוא משום דהגדרת הפסול בגוף הקרבן שוה בשניהם, דבשניהם חסרון הריצוי הוא משום דהוי כאין לו בעלים, דבבאין לאחר מיתה הקרבן אינו נשחט כראוי לכפרת הבעלים, ובנשחט שלא לשמו הקרבן אינו נשחט לשם כפרת הבעלים בתורת קרבן זה, ונמצא גדר הפסול כאין לו בעלים, ושפיר לומדים זה מזה, דחסרון הריצוי [והיינו חסרון סיבת הריצוי בקרבן] אינו מהווה סיבה לפסול גמור, אלא לכך דהקרבן יהא אינו מרצה, ובכא"א כפי גדרו כן הקרבן אינו מרצה, [ונתיישבו ממילא ב' הקו' דהקשינו בתירוץ התוס'].

ולפי גירסת השיטמ"ק בתוס' ג"כ זהו הטעם דדווקא שינוי קודש ושינוי בעלים לומדים מבאין לאחר מיתה, אלא דלשיטמ"ק א"א ללמוד שינוי קודש מבאין לאחר מיתה באופן ישיר, כיון דבשינוי קודש אין סיבת אי הריצוי קיימת בעיקר הקרבן מחמת דאינו נשחט לשם כפרת הבעלים, אלא דלא נשחט לכפרת הבעלים כדין הקרבן המחויב להיעשות בקרבן, וזה אינו דומה לבאין לאחר מיתה, ודווקא בשינוי בעלים דהפסול בקרבן הוא מחמת דאינו נשחט לשם כפרת הבעלים, זה לומדים מבאין לאחר מיתה דהפסול הוא מחמת דהקרבן לא נשחט כראוי לכפרת הבעלים, אבל שינוי קודש א"א ללמוד מבאין לאחר מיתה דאי"ז דומה, ואין הטעם דלא לומדים מחמת טעם לחלק בין שינוי קודש ובין באין לאחר מיתה, אלא

לשאר קרבנות, ואף דעיקר האיסור בכל הקרבנות לומדים ממוצא שפתיך.

ומדברי השיטמ"ק ומדברי הקרן אורה מתבאר דס"ל דהאיסור לחשב

מחשבה שלא לשמה, והגדרת הקרבן כנעשה בפסול, כאשר אנו דנים בדין ריצוי דהקרבן דבא מחמת דההקרה נעשית בפסול, דין זה תלוי אם בא בנדר ובנדבה או לא, והא דאינו בא בנדר ובנדבה זהו טעם לכך דלא יהא שייך לחלק את ההקרה באיסור מפסול הקרבן, וצריך ביאור.

עוד צריך עיון וביאור דהרי מצינו קרבן אשם דקרבן אף שלא לכפרת הבעלים, דהרי מפרש ב' בהמות לאחריות בתורת אשם, הדין הוא דהקרבן קרב בתורת אשם ואף דאינו מכפר על הבעלים, וחזינן מהא דאין ריעותא בכך דקרבן אשם דאינו בא בנדר ובנדבה יהא קרב ללא כפרת הבעלים, וכל הריעותא היא רק היכן דמעיקרא הופרש הקרבן להיות מכפר על הבעלים ועכשיו הוא קרב ללא ריצוי הבעלים, ולכאורה לענין זה לא שייכת הסברא דאינו בא בנדר ובנדבה, ומה המשמעות של סברא זו, אכן קו' זו מתורצת ממילא להנתבאר למעלה בסוף אות ט"ו, יעו"ש.

עוד יש לעיין בהמשך דברי הגמ', דפריך בגמ' דאין ללמוד מעולה דאינה מכפרת ואינה מרצה לכך דאשם דמכפר לא יהא מרצה, דמה לעולה שכן כליל, ומשני-שלמים יוכיחו, ופריך מה לשלמים שכן טעונין נסכים ותנופת חזה ושוק, ומשני-עולה תוכיח, וכו', ע"כ, וצ"ב מה משמעות יש לכך דעולה קריבה כליל לענין דאם

מקשה דאימא הבא בנדר ובנדבה לייתי ולא לירצי אשם ארצויי נמי לירצי, והיינו דזהו סברא לכך דלירצי, ולהקל טפי משאר קרבנות, והוא להיפך לגמרי מהס"ד.

ותירץ השיטמ"ק- דלמעלה לא היה יודע מדרשא דאותה, ויש לפסול מסברא באשם יותר משאר קרבנות ממה מצינו בחטאת, אבל עתה אנו יודעים מדרשא דאותה, אף דיכולים לפסול באשם כיון דאשם בא לכפר ולא שייך ביה ואם לאו יהא נדבה, י"ל דאין להכשירו לחצאין וכי גלי קרא באשם אותה לגמרי אכשרי אפי' לרצות ולכפר, ע"כ, וצ"ע מהי סברא זו 'אימא הבא בנדר ובנדבה וכו' אשם דאינו בא בנדר ובנדבה', דהיא סברא לכך דלא יהא הקרבן קרב לחצאין.

והקרן אורה דן בביאור קו' הגמ' דאשם ארצויי נמי לירצו, והביא הא דהתוס' בדף ד. כתבו דעיקר האיסור לומדים ממוצא שפתיך, אלא דכתב הקר"א דנראה דלאיסורא ידע שפיר הקישא דזאת התורה, ורק לענין ריצוי ס"ד דלא מקשינן משום דזה בא בנדר ובנדבה וזה אינו בא בנדר ובנדבה, וא"כ אף דאיסור שלא לשמו נאמר אף באשם, ומצד חומרת איסורו אינו רק למצוה בעלמא, מ"מ יהא אשם מרצה, דלענין זה לא ילפינן ממוצא שפתיך, עכתו"ד.

וצ"ב בתרתי, א. כיצד שייך ללמוד ממוצא שפתיך לענין עיקר האיסור ולא לענין הריצוי, ואטו דין הריצוי לומדים באופן נפרד מעיקר האיסור, ב. דמה משמעות יש לכך דאשם אינו בא בנדר ובנדבה, לענין דיהא שייך לחלק בין אשם

לענין ריצוי יש לחלק בין עולה ושלמים לאשם, דעולה ושלמים לומדים ממוצא שפתיך וגו' דאף אם שחטו שלא לשמו הקרבן כשר אמנם אינו מרצה, ויש בזה סברא לומר כן, כיון דבאין בנדר ובנדבה ואין הריצוי מעיקר דין ההקרבה, אבל אשם דאינו בא בנדר ובנדבה והכפרה והריצוי הן חלק מעיקר דין ההקרבה, בזה ל"ש לחלק בין ההכשר והריצוי, וע"כ לא לומדים מהפסוק דמוצא שפתיך אלא את ההכשר ולא את הריצוי, [ובעולה ושלמים לומדים ממילא אף דאם לאו יהא נדבה, ובאשם ל"ש לומר כן], כ"כ הקר"א הנ"ל.

ועפ"ז נראה לבאר פי' הגמ' דאין ללמוד דאשם לא יהא מרצה מעולה דמה לעולה שכן כליל [אלא דשלמים יוכיחו], וכן אין ללמוד משלמים דמה לשלמים שכן טעונין נסכים ותנופת חזה ושוק [אלא דעולה תוכיח], ונראה דהא דקרב כליל והא דטעון נסכים ותנופת חזה ושוק הן חומרא בהקרבה, דמה"ט יש לומר דאף הדין ריצוי הוא דין בעיקר ההקרבה, וכיון דכ"ה ממילא הקרבן אינו מרצה, ומשא"כ באשם דלא מצינו חומרא בהקרבנותו [אלא במטרת הקרבנות, שכן מכפר], וממילא א"א ללמוד דלא יהא מרצה, [לולי הא דשלמים יוכיחו או דעולה תוכיח וכיו"ב].

ט

בי' התוס' בד"ה אשם (הראשון)

ובביאור זה א"ש ג"כ התוס' למעלה, דקאי על הא דאמר ריש לקיש לר"ל מודינא לך בעולה דאתיא לאחר מיתה אשם דלא אתי לאחר מיתה מנלן וכו',

שחטה שלא לשמה לא תהא מרצה, והא אי"ז סיבה להגדרת ההקרבה באופ"א [וכדוג' הסברא שכן מכפרת], וכן מה משמעות יש לכך דשלמים טעונין נסכים ותנופת חזה ושוק לענין דאם שחט שלמים שלא לשמו לא יהא מרצה, והא אי"ז סיבה להגדרת ההקרבה באופ"א, ע"כ הקו' דהק' למעלה באות ט.

ונראה דהרי כבר נתבאר למעלה בסוף אות ט"ו בביאור החילוק בין אשם לעולה ושלמים דאשם אינו בא בנדר ובנדבה, דהיינו דממה דמצינו דאשם אינו בא בנדר ובנדבה מבואר דבאשם הכפרה והריצוי הן חלק מעיקר דין ההקרבה, ולכך אינו מרצה, ועפ"ז נראה לפרש השו"ט דהגמ', דמסברא היה פשוט לגמ' דבאשם ל"ש לחלק ולומר דכשר ואינו מרצה, אלא אם הוא כשר אף ירצה ואם אינו מרצה יהא פסול, וה"ט דבאשם הריצוי הוא חלק מעיקר ההקרבה.

ונמצא הטעם דאשם אינו בא בנדר ובנדבה סיבה להחמיר ולהקל, דמתחילה דלא ידעה הגמ' את הדרשא דאותה, וא"כ יש לפסול אשם ולדמותו לחטאת כיון דאינו בא בנדר ובנדבה, אך לאחר דלמדנו את הדרשא דאותה דדווקא חטאת פסולה לגמרי אבל אשם ושאר קרבנות לא, א"כ מעתה יש לומר דהקרבן יהא כשר לגמרי, משום דבאשם אין טעם לחלק בין ההכשר והריצוי.

ואף דעיקר האיסור באשם ובשאר קרבנות לומדים ממוצא שפתיך, ומפסוק זה למדנו בעולה ושלמים דאם כמה שגדרת עשית יהא נדר ואם לאו נדבה יהא, אך

אבל עיקר תורת ההקרבה שווה בשתייהן ושפיר יש ללמוד שניהם זה מזה, ומה"ט אין טעם ללמוד משלמים יותר מאשם, דהלימוד מזאת התורה הוא דתורת ההקרבה דכל הקרבנות שווה, וממילא כשם דבקרבת אשם מצינו דשלא לשמו פוסל לגמרי הכ"נ בעולה ושלמים שלא לשמו יפסול לגמרי.

ב

תחילת דרך חדשה בביאור הסוגיא

אחר כתבי כ"ז שוב נתעוררתי דאולי יש לפרש השו"ט דר"ל ור"א באופ"א, דהרי בכל הקרבנות יש את השם קרבן הכללי – דהוא שווה בכל הקרבנות, ויש את השם קרבן הפרטי, ובמחשבה שלא לשמה נעקר השם קרבן הפרטי ולא השם קרבן הכללי, וכ"ה בבאין לאחר מיתה, דהשם קרבן הכללי קיים כדמעיקרא והשם קרבן הפרטי נפגם, וזהו דאין מרצין ריצוי גמור, ויש להתבונן בביאור זה, ולבאר עפ"י כל הסוגיא בדרך חדשה, ונראה דכן למדו הטהרת הקודש והקרן אורה, [ובזה יתורצו כל הקו' דהק' על דבריהם בסימן זה].

והקשו התוס' דכיון דאנו יודעים בעולה ושלמים דכשרין ואין מרצין נלמוד אשם מהם בהיקש דזאת התורה, ותי" – דאדרבה הוה אמינא איפכא דנילף שאר קדשים מאשם דלא אתו כלל, ע"כ.

והק' האחרונים ב' קו', א. בקו' התוס' ובתירוצם, דאין טעם ללמוד אשם מעולה ושלמים וכן להיפוך, דהטעם דעולה ושלמים כשרין ואין מרצין הוא משום דבאין לאחר מיתה אבל אשם אינו בא לאחר מיתה, וכן יש לומר להיפך דאין ללמוד עולה ושלמים מאשם, ב. בתי' התוס', דכיון דעיקר הפסול באשם נלמד משלמים א"כ אין טעם ללמוד שלמים מאשם, והארכנו בדברי התוס' למעלה באות ח.

ולהנתבאר א"ש, דהס"ד ללמוד אשם ועולה ושלמים זה מזה, הוא משום דמהפסוק דזאת התורה נלמד דתורת ההקרבה דכל הזבחים שווה, וכיון דתורת ההקרבה שווה, ממילא נלמד אף את עיכוב הריצוי, ואף דבאשם ל"ש היכ"ת דאשם קרב לאחר מיתה, כיון דאין את המתכפר שעליו בא הקרבן, אך הוא חסרון צדדי,

סימן ח

ביאור הסוגיא דכיפרו על מה שבאו (ו.)

איבעיא להו כיפרו על מה שבאו או לא כיפרו, [פירש"י - קדשים שנזבחו שלא לשמן וקרבו, ותנן לא עלו לשם חובה וצריך להביא אחר, מיהו מבעיא ליה אם כפרו על החטא שהופרשו עליו, ונפקא מיניה שלא ידאג מן היסורין בינתיים], אמר רב שישא בריה דרב אידי מסתברא דלא כיפרו דאי סלקא דעתך כיפרו שני למה הוא בא, ואלא מאי לא כיפרו למה הוא קרב, אמר רב אשי רב שישא בריה דרב אידי הכי קא קשיא ליה, אי אמרת בשלמא לא כיפרו שלא לשמו מכח לשמו קאתי [פירש"י - אי אמרת בשלמא לא כיפרו - אפילו הכי מיקרב קרבי, דשלא לשמו מכח לשמו קאתי דמתחילתו לשמו הוקדש, ושני בא לכפר על החטא, כגון אם עולה היא מכפרת על עשה או אם אשם הוא יכפר על אשמו], ושני הוא בא לכפר, אלא אי אמרת כיפרו שני למה הוא בא. ויש לברר במה נסתפקה הגמ', ומה הצד דכיפרו על מה שבאו ואף דכבר למדנו דעולה ששחטה שלא לשמה קריבה בתורת נדבה ואינו עולה לו לנדרו.

א

בב' הצד דכיפרו על מה שבאו

יש להתבונן בספק הגמ' אם כיפרו על מה שבאו או לא, דאיך יתכן לומר דקרבת ששחט שלא לשמו יכפר על מה שבא, והרי כבר למדנו מהפסוק דמוצא שפתיך וגו', דאם כמה שנדרת עשית פי' דשחט לשמה יהא נדר ואם לאו נדבה יהא, ומב' דקרבת ששחט שלא לשמו הוא אינו קרב כקיום נדר הבעלים, ומעתה קשה דבשלמא בעולה יש לומר דכיפרו על מה שבאו דכפרת העשה היא נעשית ממילא, אבל באשם אין לומר כן, דכפרת אשם היא נעשית ע"י דהקרבת מופרש לשם כפרה על חטאו ובתורת זה הוא קרב, וכיון דהקרבת

קרב בתורת נדבה [והוא שם קרבן חדש ממה שהיה קודם השינוי] ממילא אינו יכול לכפר על האשם, ומהו הצד דכיפרו על מה שבאו.

ועוד צ"ב הצד דכיפרו על מה שבאו ואפ"ה חייב להביא קרבן אחר, דמה שייך לחייבו להביא קרבן אחר, והרי כבר אין בידו חטא הטעון כפרה, כיון דנתכפר ע"י הקרבן הא', והוי דין אשם זה כדין מותר אשם דקרב עולה, וע"כ דהקרבת הא' אינו מרצה לחיובו.

וביותר ד'ואם לאו יהא נדבה' משמע דהשני חובה והראשון אינו אלא נדבה, והחילוק הוא דהקרבת הראשון לא כיפר על חטאו והקרבת השני כיפר על

חטאו, ומבו' דהקרבן הא' לא כיפר על מה שבא".

והשיטמ"ק (באות ב, ובנדמ"ח ד"ה אי אמרת) כתב- תימה מאי פריך הא גלי קרא ואם לאו יהא נדבה למדנו שלא עלו לשם חובה וצריך להביא אחר, וצ"ל דה"ק למה הוא בא על מה מכפר מה שלא כיפר הראשון וכו', ע"כ.

והיינו דהוקשה לשיטמ"ק בהא דהק' הגמ' דאי אמרת כיפרו שני למה הוא בא, דע"כ צריך להביאו דלמדנו דאם לאו יהא נדבה, והיינו דצריך להביא קרבן אחר לחיוב נדרו, ומשו"ה צריך להביא הקרבן, וע"ז תירץ השיטמ"ק דכוונת המקשן דעל מה הוא מכפר מה שלא כיפר הראשון, וצ"ב מדוע לא תירץ דהוא בא לכפר על חיובו להביא קרבן, ועכצ"ל דלא תירץ כן משום דקו' הגמ' היתה מצד דנמצא דקרבן זה אין לו משמעות עצמית ואין טעם וסיבה חיובית להקרבנו, וע"ז אין לתרץ דבא לרצות לחיוב נדרו, דסו"ס אין סיבה עצמית להבאת הקרבן, אלא דאם נפרש כן א"כ צ"ב מה הוקשה לו, והרי לא היתה קו' הגמ' מהיכ"ת דצריך להביא קרבן אחר, אלא 'למה הוא בא', דאין טעם להקרבנו, וצ"ב קו' ות"י השיטמ"ק.

ורש"י (ד"ה כיפרו) פירש הצד דכיפרו על מה שבאו דנפקא מינה שלא ידאג מן היסורין בינתיים, ועמדו האחרונים [צ"ק טה"ק קר"א זוב"ת] בדבריו, מדוע הנפקותא היא רק בכך דלא ידאג מן היסורין, ולא כתב נפק"מ לענין עצם הכפרה אם נתכפר או לא, וכמה נפקותות יש בזה, וכגון [נפקותא זו כתבה הזבח תודה] לענין הדין המבואר במתני' לקמן מ"ו: דלשם ו' דברים הזבח נזבח וא' מהם הוא לשם חטא, ואם נתכפר החטא ע"י מחשבתו הראשונה א"כ בהקרבה הב' אי"צ לחשב לשם חטא אלא בתורת קיום הנדר, ואם לא נתכפר החטא א"כ אף בהקרבה הב' צריך לחשב לשם חטא, וכן הוא נפק"מ בהקרבה הראשונה, דאם כיפרו על מה שבאו א"כ צריך לחשב לשם חטא, ואם לא כיפרו על מה שבאו א"כ אי"צ לחשב לשם חטא דבלא"ה אינו מכפר, וכן יש לומר כמה נפקותות.

ובשיטמ"ק (שם) הקשה לפירש"י דמאי פריך למה הוא בא נימא דבא השני ג"כ להגין מן היסורין, ותירץ השיטמ"ק- דה"פ כיון דכיפרו עליו להגין מן היסורין שני למה הוא מביא, ע"כ, ומבואר בשיטמ"ק דהבין ברש"י דאין הקרבן קרב לכפר על החטא כלל אלא רק לענין להגין מן היסורין, וכן הבין הצאן

♦ הערות והוספות ♦

א. והקרבן אורה כתב ליישב קו' זו, דיש לומר דקרי לראשון נדבה מפני שלא יצא בו ידי חובתו וצריך להביא שני, וצ"ע דרש"י בריש מכילתין פירש להדיא דלא כדבריו, אלא דהוי כאילו התנדבת לזה נדבה אחרת וכו', והחסרון הוא בעיקר ההתייחסות של הקרבן לשם מה שנדר.

ב. וצ"ב קו' השיטמ"ק ותירצו.

קדשים, וכתב עפ"י דרש"י בא לתרץ בזה את קו' התוס' (בד"ה אלא), דהקשו התוס' דהיינו קו' דר"ל, וע"ז תירץ רש"י דר"ל דן דתהא מועלת הקרבנות אף לענין לכפר כפרה גמורה, והכא הקו' דאף דלמד ר"ל דאין מכפר כפרה גמורה מ"מ יהא מרצה לענין להגין מן היסורין עד שיביא השני.

אמנם הקרן אורה תמה על הצ"ק, דא"כ אין כאן קו' לא על הראשון למה הוא קרב ולא על השני למה הוא בא, דהא הראשון אינו מכפר אלא להגין עד שיביא את השני, ושני בא לכפר כפרה גמורה, אלא ודאי דכיפרו על מה שבאו משמע כפרה גמורה, וכוונת רש"י היא לתרץ הא דיש להקשות דמה נפק"מ בבעיא זו, והרי בין כך ובין כך יתכפר או בראשון או בשני, ולזה כתב דנפקא מינה שלא ידאג מן היסורין.

ונמצא בידינו ב' דרכים כיצד לפרש את ספק הגמ', א. השיטמ"ק והצ"ק בדעת רש"י דודאי דהכפרה היא רק בקרבן הב', והספק הוא לענין להגין מן היסורין, ב.

הקר"א בדעת רש"י וכ"ה שי' תוס' דהספק הוא לענין כפרת החטא, אם הכפרה נעשית ע"י הקרבן הראשון או רק ע"י הקרבן הב'.

ולהצד דהספק הוא לענין להגין מן היסורין צדדי הספק ברורים ומחווירים, דודאי דהקרבן הא' אינו ראוי לכפר דקרב בתורת נדבה, אלא דמ"מ אפשר דמועיל לרצות לענין להגין מן היסורין, אכן צ"ב דמהי כפרה ממוצעת זו, דאין החטא מתכפר אך מועיל הקרבן להגין מן היסורין, [ונמלכד אשם תלוי לא מצינו כזאת], ולהצד דהספק הוא לענין כפרה ממש, צ"ב צדדי הספק, וכמש"נ.

ב

בתוד"ה דאי

והתוס' (ד"ה דאי) כתבו להקשות- תימה כמה קרבנות אדם מתנדב ומביא בזה אחר זה מיד אע"פ שכיפר הראשון שנעשה לשמו, ותי' התוס'- דפריך שני למה חייב להביא, והק' התוס'- מאי קאמר שני למה הוא בא, דילמא קאתי לכפר' אמחשבה דשלא לשמן', דחשיב עשה

♦ הערות והוספות ♦

ג. וע"ע בשיעורי הגר"ד דביאר באופ"א, ודבריו אינם מחווירים, ולא מר בר רב אשי חתים עליה.

ד. עיין בטהרת הקודש דהקשה לפי"ז דא"כ איך מתפרש הלימוד דאם לאו יהא נדבה, ומשמע בפירוש דהראשון קרב רק בתורת נדבה, ולפי קו' התוס' דזה אינו דהקרבן הא' כיפר עליו ויצא ידי נדרו אלא דאכתי צריך להביא את הקרבן הב' לכפר על חטא המחשבה שהיה בקרבן הראשון, עיי"ש דהאריך בישב הקו', ומהלך דבריו הוא דהקרבן הא' מרצה על העשה רק לאחר דהקרבן השני ג"כ קרב וכו', וצ"ע דבגמ' לא משמע כן כלל.

ה. ובספר טל תורה להגר"מ אריק הקשה דהרי עולה אינה מכפרת אלא על עשה, והשווה במחשבה שלא לשמו עובר בלאו וכדילפינן מלא יחשב, ואף דהוא לאו שאין בו מעשה אין קרבן עולה מועיל לכפר ע"ז, ורק על לאו הניתק לעשה מכפר כיון דהוי כעין עשה או משום דהוא לאו דיש לו תיקון, וכדכתבו

ופירש"י שלא כמצוותן היינו שלא לשמן, ואם הקרבן הראשון הוא המכשיר והמכפר, א"כ מדוע אינו טעון לחם וכל דיני שלמי נזיר", ואף דרש"י שם בפירושו הב' וכן פי' התוס' שם דשלא כמצוותן לאו היינו שלא לשמן, מ"מ לפירוש זה ברש"י א"כ א"א לפרש את ספק הגמ' כתוס' דמיירי באשם דווקא, ובשלמא אם נפרש דמיירי בעולה ושלמים, א"כ יש ליישב דלא מיבעי ליה הכא אלא בעולה ושלמים דאין להם כפרה מיוחדת, ולהכי מיבעי ליה נהי דקריא רחמנא נדבה ולא יצאו בו ידי חובתן, מ"מ אפשר דכיפרו על מה שבאו, אך אם ספק

דלאחר שחיטה כמו סמיכה דבסמוך, ותי' התוס' - ומיהו בזה יש לומר דמחשבה תלויה בעובד וקרבן לא מכפר אלא על בעליה, [פי' ומשו"ה א"א לומר דהקרבן בא לכפר על המחשבה שלא לשמן], ומסקנת התוס' - ונראה דמאשם קדייק שאינו בא נדבה, ע"כ.

והקרבן אורה הקשה לשיטתם, דמה הסתפקה הגמ' אם כיפרו על מה שבאו או לא, והיה יכול להוכיח מהברייטא במנחות מ"ח: דשלמי נזיר שעשאן שלא כמצוותן אין טעונין לא לחם ולא זרוע,

♦ הערות והוספות ♦

התוס' ביומא ל"ו: וכיצד ירצה עליו הקרבן עולה, וצע"ג, ואף דמבואר בתוס' בדף ד. (ד"ה וישנן לאחר מיתה) דעיקר האיסור הוא ממוצא שפתיך דהוא איסור עשה, מ"מ ודאי דאין המקור מפסוק זה לבד.

והגר"מ אריק זצוק"ל תירץ על קושייתו, להראשונים דס"ל דמחשבה דקדשים מועלת אף במחשבה בלא דיבור, והרי עולה איתא במדרש (רבה ויקרא ד' ג', ותנחומא פר' תצוה) ובירושלמי עמ"ס יומא (פ"ח ה"ג) ועמ"ס שבועות (פ"א ה"ו) דמכפרת על הרהורי הלב, ושפיר הקשו התוס' דמ"ט לא תי' הגמ' דשני בא לכפר על המחשבה שלא לשמה, וביאורו נפלא ביותר להראשונים דס"ל דמחשבה דקדשים אינה צריכה דיבור, אך התוס' לא ס"ל כן אלא דמחשבה דקדשים נמי צריכה דיבור, וא"כ הדרא קו' לדוכתה, וצ"ע. ו. ועי' בטהרת הקודש והעולת שלמה דהקשו דהרי אין חיוב להביא עולה לכפר על עשה שבידו, אלא דכאשר מביא עולה הוא מכפר על עשה שבידו, וא"כ שפיר יש לתרץ ע"ז כמו דתירצו התוס' קודם לכן, דקו' הגמ' היא למה חייב להביא, ועי' בטה"ק מה דתירץ בזה, והוא חידוש.

ז. הקרבן אורה הקשה על מסקנת התוס', דלדבריהם דבעולה ושלמים ליכא למיפשט הך בעיא ויש לומר דהראשון כיפר, א"כ באשם נמי מנלן, כיון דאשם נמי לא שמענו אלא מהקישא דשלמים, ויש לדון בקו' זו, דלא למדנו משלמים את פרטי הכשרות דהקרבן, והקר"א אזיל לשיטתו הנ"ל בסימן ז' אות ח, עיי"ש, ואכמ"ל בזה.

ח. עוד הוכיח הקר"א ממתניתין דפרק התודה (מנחות ע"ח:): דתנן התם שחטן שלא לשמן וכן איל המילואים וכבשי עצרת ששחטן שלא לשמן, לא קידש הלחם, ואי נימא דכפרה היא בראשון אמאי לא קידש הלחם, כיון דהוא המכשיר והמכפר בדין הוא שיקרב עם הלחם והשני לא יהא טעון לחם, אכן קו' זו יש לתרץ ע"פ מש"כ החזו"א (מנחות ס"ו ל"ב סוסק"מ) דדין מיוחד הוא דאין התודה מקדשת את הלחם אלא בשחיטה לשמה, הו"ד לעיל בסימן ב' אות ח, וכדבריו כן מובא לומר בשם הגרי"ז, וא"כ שפיר יש לומר דבאמת הקרבן קרב בתורת קרבן תודה, ומ"מ לא קידש הלחם כיון דלא נשחט לשמו, אולם המקדש דוד (ס"י י"ט סק"ה) נקט דלא כהחזו"א אלא הוא משום חסרון בהקרבה בתורת קרבן תודה.

דבר, ואם היה אדם נודר קרבן ולא היה בו הרצאה אחרת זולת מה שנתחייב מחמת נדרו שנדר, ס"ל להש"ס דלא היה קרב קרבן כזה, וכל הקרבנות הבאין ע"י נדר עיקר הקרבנות משום שהקרבן מרצה איזה ריצוי עליו, אבל אם אין בו ריצוי אחר כלל זולת נדרו א"א להקריב קרבן כזה, ונדר אינו מועיל, רק שנדרו חל עליו שיתרצה על דבר שצריך ריצוי ע"י קרבן.

ומחמת שאין מציאות בעולם שלא יהיה אדם צריך ריצוי, לפיכך אמרה תורה דאפשר להביא קרבן ע"י נדר לבד, אך לולי זה לא היה אפשר להביא קרבן ע"י

הגמ' הוא באשם א"כ אין לתרץ כן, והדרא קו' לדוכתה, וזה קשה על התוס' שכתבו דסוגיין מיירי באשם.

עוד הקשה העולת שלמה על מה דתירצו התוס' בתחילת דבריהם דקו' הגמ' היא דשני למה חייב להביא, והרי בלא"ה צריך להביא קרבן אחר כדי לקיים חובת נדרו דלא נתקיים ע"י הקרבן הא', וכפי דלמדנו ממוצא שפתיך.

והטהרת הקודש בסוגיין כתב לפרש צדדי הספק כך, דעיקר סברת הש"ס כאן דס"ל דאין קרבן בעולם שיהיה קרב לגבוה ולא יהיה בו הרצאה על איזה

♦ הערות והוספות ♦

ט. וצ"ע דבשלמא בעולה אבל שלמים אין מכפרין כלל וכמש"כ המהרי"ט אלגאזי (בכורות, פ"א, אות ז, ד"ה והנה גרסין) דמה"ט כתב הרמב"ם (פ"ג ממעשה"ק ה"ט) דבעולה מתודה ובשלמים אינו מתודה אלא אומר דברי שבת, וא"כ מוכח דלא כדברי הטה"ק, אלא שלמים באים בנדבה אף דאין בהם ריצוי כלל. אמנם באמת ברש"י בתענית כ"ג. (ד"ה פר הודאה) מבואר דאף שלמים מכפרים, [ועיי"ש בבבורת ארין], וברש"י בחולין י"ב. (ד"ה פסח) ג"כ מבואר דשלמים מכפרים, אך אינו מוכרח, ורש"י בערכין כ"א. (ד"ה מתני' ממשכנים) כתב דשלמים נמי מכפר אעשה, אמנם בשיטמ"ק שם גרס עולה, וא"כ אין משם ראייה, וברש"י בחולין מ"א. (ד"ה כדריה) משמע דשלמים אינם מכפרים כלל, עיי"ש, ואכ"מ, ובעיקר דין הרמב"ם דבשלמים אינו מתודה, עי' בר"ש משאנץ (ויקרא, דיבורא דנדבה, פרק ה' ה"ד) דכתב בפירוש דעל שלמים היה מתודה כמו על עולה, ובתוס' ר"י הלבן עמ"ס יומא דף ה. כתב ג"כ דעל שלמים היו מתוודים כמו על עולה.

והנה בביאור שיטת רש"י והמיוחס לר"ש משאנץ על התוס' ותוס' הר"י הלבן עמ"ס יומא הנ"ל דיש בשלמים כפרה ואף צריך להתוודות, כתב לי אדמו"ר הגה"ג שליט"א - אין ספק ששלמים מכפר, כי לא יתכן קרבן ללא בעלים, וכל שייכותו של הבעלים הוא או החיוב כפסח וכיו"ב או הכפרה כשאר הקרבנות, ואם אינו מתכפר ואינו מחויב בהבאתו מה השייכות שלו לקרבן, ועל מה הוא מכפר, מאחר דאינו בא על חטא מסיים, הוא כפרה כללית על הבעלים, ולמה נקרא שמו שלמים שמו שלום כנודע מחז"ל, והיינו שזה עושה שלום בינו לבין הקב"ה כביכול, וזה כפרה כללית, ובודאי אינו בא לכפר על שום דבר מסוים, וכמובן דעל כפרה כללית נמי צריך וידוי, וזה הישוב על כל הסתירות, ודוק, ע"כ דברי קודשו, וא"ש היטב, ובזה תתיישב ג"כ שיטת הרמב"ם הנ"ל, וס"ל דעל כפרה כללית כזו אינו צריך להתוודות כדי להתרצות בקרבן, וממילא א"ש היטב מש"כ הטהרת הקודש.

אחר כתבי זה הוסיף לי אדמו"ר הגאון שליט"א דכעין היסוד הנ"ל לגבי שלמים מצינו במקו"א, דאיתא בפרקי דר' אליעזר (פרק מ"ה) דיוה"כ אינו מתבטל לעתיד לבוא, ובפשטות יוה"כ כסדרו אינו

אלא דלתוס' ביאור זה אינו כלל, דבלא"ה מיירי כאן באשם דאינו בא בנדר ובנדבה כלל, ולפי"ז הקו' היא דאם כיפרו א"כ בתורת איזה קרבן בא הקרבן אשם הב', והרי אינו בא לכפר על חטא', [ובגמ' משמע דעדיין אין אנו יודעין את המסקנא

נדר, וכאן דנתכפר בראשון נמצא דהקרבן השני הוא ללא ריצוי כלל, וממילא הקרבן פסול, וזהו דהקשה הגמ' דאם כיפרו על מה שבאו שני למה הוא בא, והיינו דאין טעם להקרבנו, עכתו"ד, ודבריו נכוחים וברורים.

♦ הערות והוספות ♦

מתבטל, ובסדר יוה"כ יש אף וידוי וכפרת הקרבן על טומאת מקדש וקדשיו וכדאיתא במתני' דריש שבועות, ומה שייך טומאת מקדש וקדשיו לעתיד לבוא, וכן מה שייך חטאים לעתיד לבוא, וע"כ צ"ל דהכפרה דיוה"כ ביסודה נמי כ"ה, כפרה כללית דהיא השלמת הנפש וקרבנה לאלוקים, ואף זה טעון וידוי, וזה שייך אף לעתיד לבוא, [ואף דבעוה"ז שעיר יוה"כ מכפר על טומאת מקדש וקדשיו ולעתיד לבוא הקרבן מכפר ומשלים את האדם אל קונו, אי"ז קושיא, ופשוט], והוא ממש כעין מש"נ בגדר כפרת קרבן שלמים, עכתו"ד.

שו"מ במדרש תנחומא פר' תצוה דעולה מכפרת על הרהורי הלב ושלמים מכפרים על עשה, וכאשר דברתי בזה עם אדמו"ר הגאון שליט"א העלה דרך מחודשת ליישב את דברי התנחומא, וצריך בירור היטב.

י. וראיתי מי שכתב ליישב קו' זו דבקרבנות המכפרים שייך לחלק בין הכפרה ובין מה דעולה לחובתו, וכדחזינן ברמב"ם (פ"ה ממחור"כ ה"ז) דפסק- נתן שבע המתנות שלא לשמן לא הורצה והוכשר המצורע, ע"כ, ואף דלא הורצה אפ"ה הוכשר המצורע, והכ"נ בכל קרבנות המכפרין כ"ה.

אכן לענ"ד נראה דהוא ענין קשה הטעון ביאור, דבכל קרבנות המכפרים המשמעות של הקרבן היא במה דהקרבן מתייחס לבעליו, ובלא"ה אין בכח הקרבן לכפר, ומש"פ הרמב"ם לגבי אשם מצורע דאף דלא הורצה אפ"ה הוכשר המצורע, התם שאני דהוי קרבנות דמחוסרי כפרה, וכל הקרבנות דמחור"כ הכפרה היא תוצאה הבאה ע"י דנעשית ההקרבה, ומשו"ה אף דלא הורצה הוכשר המצורע.

ודוג' לדבר מצינו בתורת כהנים (מצורע, פרק ג' ה"ד) - והעלה הכהן את העולה, אע"פ ששחטה שלא לשמה, והובא בילקוט שמעוני מצורע סוף רמז תקס"ב, ועיין בית רענן (על הילקוט שמעוני שם), דכתב- אע"פ ששחטה שלא לשמה - וא"ת הלא כל העולות כשרים שלא לשמה, ויש לומר דהתם לא עלו לבעלים לשם חובה וצריך להביא אחרת, אבל הכא קמ"ל שאינו צריך להביא אחרים, ע"כ, ובאמת בהגה' הגר"א על התו"כ מחק זה, והח"ח (בביאורו על התו"כ במצורע שם) כתב ע"ז דה"ט דהוי חידוש גדול וכו', עיי"ש, ועי' בספר שאלת הכהנים תורה (ריש זכאים) להגר"ר מהמבורג זצוק"ל דכתב על חידושו דהזית רענן דהוא חידוש גדול שלא מצינו בש"ס וכו'.

ונראה ביאור הזית רענן דבריו הן רק בעולת מצורע דהיא קרבן דמחוסרי כפרה, ומשו"ה קמ"ל דאי"צ להביא אחרים, דהרי אין חיוב קרבן מחור"כ להביא כפרה על חטא ע"י קרבן, אלא הוא חיוב לכפר על החטא, וכיון דכאשר הקרבן יוקרב ממילא החטא יתכפר משו"ה מחויב להביא קרבן, אך בעצמותו אינו חיוב להביא קרבן, ומשו"ה היכן דשחטו שלא לשמו דין הקרבן ליקרב ואי"צ להביא קרבן אחר כיון דכבר הביא קרבן לצורך הכשרו, כ"נ, [ואמנם הגר"א לא גרס התו"כ הנ"ל, אך כדאי הוא הזית רענן לסמוך על גירסתו ולפרש דבריו], וזו סברתו דהרמב"ם הנ"ל, ודווקא בקרבן מחור"כ פסק הרמב"ם חידוש

והאבן האזל (פט"ו מפסוק"מ הי"א) כתב ליישב קו' התוס' ולחלק בין קו' ר"ל בדף ה ובין הקו' בסוגיין, עיי"ש דהאריך לבאר הסוגיא בדף ה, ובביאור סוגיא דידן כתב האבהא"ז- בדב"ד ו הוא ענין אחר, דבעי אם כיפרו על מה שבאו, היינו דאף דזה ידעינן מקרא דמוצא שפתיך דנעשה נדבה, מ"מ בעי אם נתכפרו הבעלים כמו שמתכפרין בנדבה או שלא נתכפרו כלל, ועל זה אמר רב שישא בריה דרב אידי מסתברא דלא כיפרו דאי ס"ד כיפרו שני למה הוא בא, והיינו דמקשה על טעם הכתוב דאף דכתיב דאם לא כמו שנדרת עשית יהיה נדבה, מ"מ מקשה מסברא דכיון שנתכפר למה הצריכה תורה שיביא עוד קרבן.

וע"ז פריך הגמ' ואלא מאי לא כיפרו למה הוא קרב, ולא קשה דזהו קשיא דר"ל, דעל קשיא דר"ל כבר תירץ דאיכא קרא דהוי נדבה, אבל זה מבואר אם מכפר בתורת נדבה, אבל אם אינו מכפר כלל על מה זורק הדם, ועל זה אמר רב אשי דלא קשה דאף דעיקר קרבן הוא לכפרה, מ"מ כאן כיון שכבר הוקדש הקרבן להקריבו לשמו, לכן אף עכשיו שלא יכפר כלל צריך להקריבו, דהא אפשר להקריב עולת נדבה אף שאין לו חטא כלל, עכ"ד.

דשלא לשמו מכח לשמו קרב], ובגמ' לא משמע דזו היתה הקו' [דלפי"ז חסר בדברי הגמ'], ולתוס' צ"ב מה הקו' דאם כיפרו שני למה הוא בא.

אולם יש לידע דרש"י (ד"ה אי אמרת) פירש דהסוגיא היא בין בעולה ובין באשם, דאם עולה היא מכפרת על עשה ואם אשם הוא יכפר על אשמו, ודלא כתוס'.

ג

בתוד"ה אלא

הקשו התוס' (ד"ה אלא)- צ"ע דהיינו קשיא דר"ל דאם כשירין הן ירצו ואם אינן מרצין למה הן באין, ע"כ.

והקשה הגרעק"א- תמהני על תמיהתם דהכא לא בא להקשות על גוף הדין או לסתור הדין, אלא דבא לומר על הוכחת ר"ש דלא כיפרו, דאי ס"ד כיפרו שני למה בא, היינו דלא שייך לבוא בלא כפרה, ולזה אמר דהא כזה יקשה דאם לא כיפרו הראשון למה בא, וע"כ דבא בלא כפרה, ה"נ דילמא הראשון בא בלא כפרה, ע"כ, וכעיי"ז כתב הטה"ק, וכן מובא בשם ספר אהל משה, [ועי' בפנים מאירות מה דתירץ על קו' התוס' באופ"א], וצ"ע מדוע לא תירצו התוס' כן.

♦ הערות והוספות ♦

זה, אבל בקרבנות המכפרין לא אמר הרמב"ם את חידושו, ומ"מ לפי מה שיתבאר אי"ה באות ה שפיר יש לדמות הרמב"ם לסוגיין.

אמנם זה אמת דבתורת כהנים הנ"ל מוכח דכיפרו על מה שבאו, דאל"כ אין בכך טעם דלא יהא המצורע צריך להביא קרבן אחר ואף דהקרבן הא' נשחט שלא לשמו, וצ"ע דלא ראיתי מי שמוכיח מזה דלא גרסינן את התו"כ הנ"ל.

והוא ביאור נפלא, אכן דבריו אמורים רק כלפי מה דר"ל אמר דילפינן ממוצא שפתיך, אך המעיין בדף ה. ימצא דמתחילה השיב לו ר"א דמצינו בבאין לאחר מיתה דכשרין ואין מרצין, ואמר לו ר"ל מודינא לך בעולה דאתיא לאחר מיתה אשם דלא אתי לאחר מיתה מאי איכא למימר, ומבואר דלא נחלק ר"ל כלפי דין עולה דהוי טעם מספיק הא דמצינו בבאין לאחר מיתה דכשרין ואין מרצין, ומעתה לגבי עולה לא קשה סוגיית הגמ' דידן דאם אינו מכפר כלל למה קרב, דמצינו כמו"כ בבאין לאחר מיתה דכשרין ואין מרצין.

ועוד נראה דלאחר דלמדנו ממוצא שפתיך וכו' ואם לאו יהא נדבה מעתה אף באשם יש לומר את הטעם דמצינו בבאין לאחר מיתה, כיון דכבר למדנו דאף באשם אי"צ ריצוי גמור לכשרות הקרבן, ומעתה שפיר הא דמצינו בבאין לאחר מיתה דכשרין ואין מרצין, ואף דבאשם לא מצינו כן אי"צ אלא חסרון מציאותי, ומעתה חזרה קו' לדוכתה דמדוע התירוץ על קושייתו דר"ל אינו מתרץ את הקו' דגמ' דידן, ויש להוסיף טעם וביאור לדברי הגר"ז.

ד

דברי הזב"ת בסוגיין

ונראה להוכיח מדברי הזבח תודה דדרכו היא דהספק בסוגיין הוא ספק אחר לגמרי ממש"נ עד הנה.

דהנה בישוב קו' התוס' (תוד"ה אלא) דהיינו קו' דר"ל, כתב הזבח תודה דלפי מש"כ התוס' (בד"ה דאי) דעיקר ראיית הגמ' היא מאשם שאינו בא נדבה, א"כ

ניחא גם צ"ע של התוספות, והיינו דאה"נ הוי כעין הקו' דר"ל אלא דכאן הקו' לגבי אשם, כ"נ כוונתו, וצע"ג דהרי בפירוש הקשה ר"ל אף באשם, וכדאיתא בדף ה- א"ל מודינא לך בעולה דאתיא לאחר מיתה אשם דלא אתי לאחר מיתה מגלן וכו', אלא אמר ר"ל אפתח אנא פתחא לנפשאי מוצא שפתיך וכו', עיי"ש, ולהדיא היתה קו' ר"ל אף באשם.

עוד יש לתמוה דהזב"ת יישב בזה אף קו' אחרת, דמאחר דר"ל כבר למד ממוצא שפתיך וכו' ואם לאו יהא נדבה, א"כ מה הסתפקה הגמ' והרי כבר גילתה תורה דהוי נדבה, וע"ז תירץ דמיירי באשם דאינו בא נדבה, וזה תימא דבגמ' בדף ב מפורש דלא כדבריו, דהרי הגמ' דייקה מלשון המשנה כשרין אלא שלא עלו וכו' דין זה דהקרבן נהפך לנדבה, ודברי המשנה הן על עולה שלמים ואשם, ומפורש דלא כדבריו.

וכל בר לבב המתבונן בדברים שם לב לכך דהזבח תודה דרך אחרת יש לו בסוגי' זו, וצריך תלמוד וביאור רב.

ה

ביאור הסוגיא

ונראה דהיה פשוט לגמ' דהקרבן כשר ואינו מרצה לבעליו, וכדילפינן ממוצא שפתיך, וכן היה פשוט לגמ' דהקרבן קרב בתורת נדבה והקרבנו נעשית כהקרבן קרבן אחר, אך שם הקרבן הוא שם הקרבן דמעיקרא, וכנתבאר למעלה בסימנים א'-ב', אלא דנסתפקה הגמ' בגדר הא דהקרבן קרב, כמה סיבת הבאת הקרבן

[ואפשר דהוי דומיא דבאין לאחר מיתה דכשרין ואין מרצין, ע"י למעלה בסוף אות ג], וכ"ז הוא בדין ריצוי על חיוב הבאת הקרבן.

ולאחר דפשוט ר"ל דכשרין ואין מרצין ואי"ז סתירה דלומדים ממוצא שפתיך וגו' האי נדבה נדר הוא אלא אם כמה שנדרת עשית יהא נדר ואם לאו יהא נדבה, אחר כ"ז הסתפקה הגמ' בסוגיין אם כיפרו על מה שבאו או לא כיפרו, והיינו אם החטא [דהוא הסיבה המחייבת את הבאת הקרבן] נתכפר ע"י הקרבן שלא לשמו, [והא דמביא קרבן לאחמ"כ הוא משום דהתורה הטילה עליו חיוב להביא קרבן מחמת החטא, וחיוב זה לא נתקיים, ואף דכבר נתכפר חטאו באופ"א מ"מ חיוב הבאת הקרבן קיים כדמעיקרא], או דכשם דאינו מרצה הכ"נ אינו מתכפר.

וכיון דזהו ספק הגמ', ממילא אין לפשוט הספק מכך דמצינו דהקרבן הא' חשיב נדבה והקרבן הב' חובה, דאין בכח הקרבן הא' לכפר על חטאו, דשפיר יש לומר דאף דהקרבן אינו מרצה על חיוב הבאת הקרבן, אך כיון דהוא קרב מחמת סיבת ההקרבה ממילא יכפר על החטא, [ונתיישבה בזה קו' האחרונים ובכללם הטה"ק הנ"ל בהערה 4, והזב"ת הנ"ל באות א].

ובביאור צדדי הספק נחלקו הראשונים, דשיטת השיטמ"ק והצ"ק בדעת רש"י דזה ודאי דאין הקרבן מועיל לכפר על החטא עצמו לגמרי, וכשם דהקרבן אינו מרצה על בעליו מחיוב הבאת הקרבן כיון דנשחט שלא לשמו, הכ"נ אין בכח הקרבן

[דהיינו החטא המחייבו בכפרה] מוגדרת בעיקר שם הקרבן או בהקרבה.

והסתפקה הגמ' אם כיפרו על מה שבאו או לא, והיינו אם מה דלמדנו ממוצא שפתיך וכו', הוא רק לענין דדין הקרבן ליקרב ואף דאינו מרצה לבעליו על חיוב הבאת הקרבן, אך אין בכח הקרבן לכפר על בעליו מחטאו, כיון שנשחט שלא לשמו, א"ר דלומדים ממוצא שפתיך וכו' דאם הקרבן הוקרב שלא לשמו הוא קרב בתורת נדבה מחמת סיבת חיוב ההקרבה והיינו לכפר על חטאו, ואף דאינו מועיל לרצות על חיוב הבאת הקרבן, ואף דאינו מועיל לרצות על חיוב הבעלים כלפי שמיא להביא קרבן ככפרה על חטאו כיון דכבר נתחייב בכך, אך מועיל קרבן זה לכפר על החטא, ואף שנשחט שלא לשמו אפ"ה מועיל קרבנו לכפר על חטאו.

וקושייתו דר"ל היתה דאם כשרים הם ירצו ואם אין מרצין למה באין, והיינו דכיון דהקרבן בא לרצות והוא מעיקר הקרבן, ממילא כאשר הקרבן אינו קרב באופן המועיל לרצות לבעליו, בדין קרבן זה יש לדון בא' מב' צדדים, או דיפסל הקרבן לגמרי כיון דבא לרצות ולא ריצה, ואף אם חטאו נתכפר אך חיוב הבאת הקרבן והריצוי כלפי שמיא על חיוב ההבאה זה לא נעשה ע"י קרבן זה, והוי הקרבן פסול, או דהקרבן יהיה כשר ומרצה, דכיון דלא יתכן מציאות של קרבן דכשר ואינו מרצה, דין הכשרות של הקרבן הוא ג"כ סיבה לכך דהקרבן יהיה מרצה, ופשיט ר"ל ממוצא שפתיך וכו' דדין הקרבן דכשר ואינו מרצה לבעליו על חיוב הבאת הקרבן,

טעם להקרבנה כיון דהחטא אינו מחייב ככל חטא, [ובכך מתורצת קו' הקר"א על השיטמ"ק והצ"ק הנ"ל באות א], וזהו מה דתירץ השיטמ"ק (הנ"ל באות א) - דה"פ כיון דכפרו עליו להגין מן היסורין שני 'למה הוא מביא', פ' דאין טעם להקרבנות.

והקשו התוס' דמה הוקשה לגמ' שני למה הוא בא והרי עולה ושלמים אדם מתנדב ומביא כמה קרבנות שרצה, וכיון דכ"ה אף דנסתלקה הסיבה המחייבת את הכפרה דהיא עבירת העשה שבידו, מ"מ שפיר חוזר ומביא את הקרבן ויש משמעות להקרבנות, וכיון דיש משמעות להקרבנה וקרב הקרבן, ממילא אף ריצה לחיובו.

ומתחילה תירצו התוס' דפריך למה הוא חייב להביא, והיינו דאף דמחויב להביא קרבן אחר כדי לקיים חיוב נדרו, אך קרבן אינו קרב רק כדי לרצות לנדרו, אלא צריך דתהיה משמעות להקרבנה מצד איזו סיבה המחייב בעצמותה את ההקרבנה, ובקרבן זה אין מחייב להקרבנה, [והוא ביאור הטה"ק הנ"ל באות ב].

ואכתי הקשו התוס' - מאי קאמר שני למה הוא בא, דילמא קאתי לכפר אמחשבה דשלא לשמן, דחשיב עשה דלאחר שחיטה כמו סמיכה דבסמוך, ותי' התוס' - ומיהו בזה יש לומר דמחשבה תלויה בעובד וקרבן לא מכפר אלא על בעליה, [פ' ומשו"ה א"א לומר דהקרבן בא לכפר על המחשבה שלא לשמן].

ולבסוף מסיק התוס' - ונראה דמאשם קדייק שאינו בא נדבה, וביאור דבריו, דאף דהקרבן נשחט שלא כמצוות,

לכפר על חטאו, והוא מאותו הטעם דחסר בהקרבנה לשם כפרת אותו החטא, וכן דהקרבן אינו מרצה לחיוב בעליו והוא גופא סיבה לכך דהקרבן לא יכפר על החטא, וספק הגמ' הוא רק על כפרת החטא במקצת המועלת לענין להגין עליו מן היסורין, דאפשר דלזה מועיל מה דהוקרב קרבן זה דסיבת הבאתו היא לכפר על החטא, או דילמא דאף לכך אין בכח הקרבן לכפר על בעליו.

ולשיטת תוס' וכ"ה שיטת הקר"א בדעת רש"י ספק הגמ' הוא אם כיפרו על עיקר החטא לגמרי או לא, דיש לומר דקרבן זה אינו מועיל לכפר על החטא כיון דחסר בהקרבנה לשם כפרת אותו החטא וכו', אך מאידך גיסא יש לומר דהקרבן מועיל לכפר על החטא, כיון דהקרבן קרב מחמת החיוב להתכפר על החטא, ולשם כפרה זו הוקדש, והוא סיבת הקרבנות, וממילא נתכפר החטא ע"י הקרבנה זו, ודווקא בחטאת יש דין דהקרבן ייקרב באופן חיובי לשם כפרת החטא, אבל באשם אי"צ דהקרבן ייקרב באופן חיובי לשם כפרת החטא, ומספיק מה דהקרבן קרב מחמת החיוב להתכפר, [ומשא"כ בקרבנות מחוסרי כפרה דאינו כן אלא צריך דהקרבן יהא קרב על פלוני, ואכ"מ].

ואמר רב שישא בריה דרב אידי מסתברא דלא כיפרו דאי ס"ד כיפרו שני למה בא, ופירוש 'למה בא' הוא דאין משמעות להקרבנות, כיון דהחטא כבר נתכפר, ולא שייך להביא קרבן אשם אחר דכבר נתכפר החטא, ואף לפירוש"י דנתכפר החטא רק לענין להגין מן היסורין, מ"מ אין

וקושייתו דר"ל היתה דכיון דאינו מרצה על חיוב הבאת הקרבן ממילא יהא הקרבן פסול, וקר' דגמ' דידן היא דכיון דהקרבן אינו מכפר על החטא עצמו ממילא יהא הקרבן פסול.

והדרן לדברי הגמ'- אמר רב אשי רב שישא בריה דרב אידי הכי קא קשיא ליה, אי אמרת בשלמא לא כיפרו שלא לשמו מכח לשמו קאתי [פירש"י- אי אמרת בשלמא לא כיפרו - אפילו הכי מיקרב קרבי, דשלא לשמו מכח לשמו קאתי דמתחילתו לשמו הוקדש, ושני בא לכפר על החטא, כגון אם עולה היא מכפרת על עשה או אם אשם הוא יכפר על אשמו], ושני הוא בא לכפר, אלא אי אמרת כיפרו שני למה הוא בא.

ופירוש דבריו דאי אמרת בשלמא לא כיפרו יש טעם להקרבת הקרבן שנשחט שלא לשמו, כיון דמעיקרא הוקדש לשמו והיה דינו ליקרב כדין, והמשמעות של הקרבן היא בכך דקרבן זה יש סיבה להקרבתו לפי דמעיקרא הוקדש לשמו והיה דינו ליקרב כדין, ושני הוא בא לכפר על החטא, אלא אי אמרת כיפרו א"כ שני למה הוא בא, דהרי אין משמעות להקרבתו, כיון דכבר נתכפר חטאו, ומחמת החיוב נדר לבד אין קרבן קרב, דצריך דיהיה משמעות לקרבן מצד עצמו דיש סיבה להקרבתו, וחיוב נדר זהו סיבה חיצונית להקרבתו, וזה אינו טעם להקרבתו, כ"נ לפענ"ד בביאור הסוגי' בעזרת הקל ית"ש.

[ומה"ט שלמי נזיר שעשאן שלא לשמן אין טעונין לא לחם ולא זרוע, לפי פי' הא' ברש"י במנחות מ"ח:], אפ"ה אפשר דקרבן זה יועיל לכפר על החטא, כיון דסיבת הקרבתו היא לכפר על החטא וזו קדושתו, וממילא קשה דשני למה הוא בא.

הדרן לדברי הגמ', דהק' הגמ' לדברי ר' שישא בריה דרב אידי- ואלא ממאי לא כיפר א"כ למה הוא קרב, ופירושו כנ"ל דאין טעם להקרבתו, ואף דשפיר קרב הקרבן אף ללא ריצוי על חיוב הבאת הקרבן, אך מ"מ הקרבה ללא כפרה על החטא, היא הקרבה ללא סיבת ההקרבה, ומ"ט הקרבן קרב באופן זה.

והקשו התוס' דהיינו קושיא דר"ל, והטעם ק' והגרעק"א ועוד תירצו וכו', והתוס' לא ס"ל תירוצם, והזבח תודה כתב לתרץ- אכן לפי מה דמסיק התוס' מעיקרא דעיקר ראית הגמ' הוא מאשם שאינו בא נדבה, א"כ ניחא גם צ"ע של התוספות, ע"כ, וכוונתו דכלפי אשם יש לומר דכיון דהקרבן בא לכפר על החטא אף כשרותו תלויה בכפרה, והיכן דהקרבן אינו מכפר על החטא אין לזה משמעות כקרבן, ובעולה ושלמים אי"ז סברא מוחלטת כיון דהעשה מתכפר מקופיא וכן בשלמים דהריצוי נעשה ממילא, אבל באשם דהקרבן בא לכפר על החטא, היכן דהחטא לא מתכפר ע"י הקרבה זו אין טעם להקרבתו, [אכן לולי הזב"ת הו"א לתרץ תירוצו זה אף בעולה ושלמים, וכנתבאר].

סימן ט

ביאור הסוגיא דעשה דלאחר הפרשה (ו.-ו):

הגמ' דנה בדין קרבן עולה דקרב כדינו אם בכחו לכפר רק על עשה שעבר קודם ההפרשה או רק על עשה שנעשה קודם ההפרשה, וצדדי הספק הם, מי אמרינן מידי דהוה אחטאת מה חטאת דקודם הפרשה אין לאחר הפרשה לא, אף הכא נמי דקודם הפרשה אין דלאחר הפרשה לא, או דילמא לא דמיא לחטאת, דחטאת על כל חטא וחטא בעי לאיתויי חדא חטאת, והכא כיון דאי איכא כמה עשה גביה מכפרא, אעשה דלאחר הפרשה נמי מכפרא, ע"כ ספק הגמ', ויש להתבונן בביאור צדדי הספק ובראיות הגמ'.

א

הטעון ביאור בעיקר הספק

בגמ' מבואר דזה פשוט דבחטאת הדין דאינה מועלת לכפר על עבירה הנעשית דלאחר הפרשה, והספק בעולה הוא אם ללמוד מחטאת או לא, וצריך עיון היכן מצינו בחטאת דאינה מכפרת על עבירה הנעשית לאחר ההפרשה, והא בחטאת לא יתכן אחר הפרשה, דקודם שחטא ונודע לו ואינו מחויב בחטאת לא חלה כלל הפרשה לשם חטאת, והיכן מצינו דין זה דחטאת אינה מכפרת על מעשה דקודם הפרשה, וכיצד נלמד עולה מחטאת.

אמנם לשיטת הרמב"ם מצינו היכ"ת דחטאת תהא מכפרת על עשה דקודם הפרשה, דפסק הרמב"ם בפ"ג משגגות (ה"ג) - יתר על כן אמרו הפריש

חטאתו על חלב שאכל אמש לא יביאנה על חלב שאכל היום, ואם הביא כיפר, ע"כ, והיינו דדווקא שינה מחטאת חלב לחטאת דם חשיב שינוי קודש והקרבת נפסל, אבל שינה מחטאת חלב של היום לחטאת חלב של אתמול, כה"ג לא חשיב שינוי בעיקר הקרבן, ואם הביא כיפר, ולפי"ז משכחת לה דחטאת תכפר על אחר הפרשה, כגון דאכל חלב ונודע לו והפריש קרבן לכפרת חטאו, ולאחמ"כ חזר ואכל חלב בשגגה ונודע לו, ובשעת ההקרבה הוא חישב בהקרבה לכפרת חטאו הב' חטא אחר ההפרשה, והוי כפרת החטא דאחר ההפרשה.

אלא דמלבד דזו שיטת הרמב"ם לבדו, אך רש"י ותוס' (בדף ז.) ושאר הראשונים לא ס"ל הכי, אלא חישב בחטאת חלב דאתמול דיהא קרב לשם כפרת אכילת החלב דאכל היום, חשיב שינוי קודש כמו

♦ הערות והוספות ♦

א. ולמעשה נחלקו בזה אמוראי בגמ', והאחרונים בכמה מקומות - בסוגיין, ובתוס' ותורא"ש שבת ע"ב., וביומא דף ה' [גבורת ארי והגרעק"א], ובמנחות צ"ג: - האריכו בענין זה, כאילו שיטה קיי"ל למסקנא.

והחטא דאחר ההפרשה חיוב כפרתו בקרבן אחר, וממילא בכה"ג אף הרמב"ם מודה דחשיב שינוי קודש, וכהקריב חטאת חלב לשם חטאת דם.

ורש"י (ד"ה אחטאת) פירש הא דאיתא בגמ' מי אמרינן מידי דהוה אחטאת וכו' דאחר הפרשה לא, ופירש"י - אחטאת - דלא מכפר אלא על שגגת כרת דקודם הפרשה דכתיב או הודע אליו חטאתו וגו', ע"כ, ודבריו צ"ב - וכן ראיתי בשיעורי הגרי"מ דהקשה כן, - דכיצד שמענו מפסוק זה הדין דחטאת אינה מכפרת על חטא הנעשה לאחר הפרשה, אלא מפסוק זה למדנו (בשבועות י"ח: ובכמה מקומות) דאינו חייב חטאת עד שתהא לו ידיעה, והידיעה אינה דין חיצוני הנצרך לחיוב הקרבן, אלא הוא תנאי בעיקר חיוב הקרבן, והידיעה היא מעצם המחייב של הקרבן וכדכתב הגר"ח בפ"ח ממעשה"ק (ה"י), ומה"ט אמרינן בכריתות דף ז: דא"א להביא חטאת בתנאי כיון דצריך ידיעה, ורק בחטאת יולדת ס"ל לר' יוסי דמועיל תנאי דאי"צ ידיעה כיון דהוי מחוסרי כפרה ולא בעו ידיעה, ולכן אפי' לאחר החטא קודם הידיעה לא מועלת הפרשה והקרבנה.

ומטעם זה אין חטאת קריבה על חטאת הנעשה לאחר ההפרשה, דחסר

דחישב על חטאת חלב לשם חטאת דם, כיון דהם ב' חטאים נפרדים, וא"כ לא מצינו בחטאת היכ"ת דאחר הפרשה.

ואף לשיטת הרמב"ם צ"ע, דמנלן דחטאת אינה מועלת לכפר על החטא הנעשה אחר ההפרשה, ומהיכ"ת דחטאת ששחטה לכפרת החטא הנעשה לאחר ההפרשה אינה מכפרת, ונאף דטעם הדבר מבואר היטב למתבונן, ויתבאר אי"ה באות ז, מ"מ צ"ב מהיכ"ת לומר חילוק זה].

עוד צריך עיון בזה, דנראה דאף לשיטת הרמב"ם דהמקריב חטאת הבאה על חלב שאכל אתמול לשם כפרת מעשה אכילת חלב היום, הר"ז כיפר על אכילת החלב דאכל היום, זהו דווקא בב' חטאים הנעשו קודם ההפרשה, דבכה"ג אין מה שמחלק ומבדיל בין ב' האכילות, ולפיכך אף דהקרבן מתייחס לכפרת אכילה א' מ"מ הוא מועיל אף לכפרת האכילה הב', אבל בב' מעשים הנעשו קודם הפרשה ולאחר הפרשה, בזה אף לולי החסרון בכך דחטא הנעשה לאחר הפרשה אין הקרבן יכול לכפר, בלא"ה הקרבן אינו מתייחס כלל כלפי החטא הב', וב' מעשים אלו דקודם הפרשה ואחר הפרשה הן ב' מעשי עבירה נפרדים בחיוב כפרתם, דהחטא הנעשה קודם ההפרשה חיוב כפרתו הוא בקרבן זה,

♦ הערות והוספות ♦

ב. ואף אם חטאת מכפרת על החטא הנעשה אחר ההפרשה, מ"מ ודאי דהחיוב כפרה הוא לא בקרבן זה דהופרש קודם חטא, כיון דלא חיוב כפרת חטא זה חייב את הקרבנו.

ג. והא דאפ"ה שייך להביא קרבן אשם תלוי, ואף דהוא ג"כ מעין קרבן הבא על תנאי, וכ"ה הלשון בכמה מהראשונים אליבא דשיטת ר"מ בכריתות כ"ג:, נתבאר בארוכה בקונטרס מעין איש - קרבן אשם תלוי, עיי"ש.

דנעשה לאחר ההפרשה, וזהו ספק כללי אם יש משמעות לקרבן לענין לכפר על החטא שעשאו קודם הפרשה, ומדוע בדבר שיש בו כרת פחות מסתבר לומר דהקרבן יכפר על החטא דנעשה לאחר הפרשתו, יותר מדבר שאין בו אלא לאו בעלמא.

ובגמ' בסוע"א מבואר דהספק הוא רק בלאחר הפרשה, אך זה ברור דאין הקרבן מועיל לכפר על חטא דנעשה לאחר שחיטה, ובסוף הסוגי' בעי ר' ירמיה אפי' לאחר שחיטה, וצ"ב החילוק בין אחר הפרשה לאחר שחיטה, [ובפשטות ביאורו דחטא הנעשה לאחר שחיטה אינו יכול להתכפר בקרבן כיון דההקדשה כבר התחילה, וממילא אין משמעות לקרבן כמכפר על חטא זה, ואכתי צ"ב], ומה צדדי הספק בזה, ומעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר.

ב

בדברי תוד"ה או דילמא

והתוס' (ד"ה או דילמא) קאי על ספק הגמ' אם יש לדמותו לחטאת או לא, והקשו- תימה דנפשוט ממתני' דפ"ק דשבועות דאפי' לר"ש דלית ליה לב ביד מתנה עליהן שעיר שלא קרב ברגל זה יקרב ברגל אחר, אע"פ שמרגל שעברו נתכפרו כבר אטומאת מקדש וקדשיו דקודם הפרשה, וקאתי האי שעיר ומכפר אטומאה שאח"כ, ותירצו התוס'- ויש לומר, כיון שאבד וקרב אחר תחתיו, איגלאי מילתא

את ידיעת החטא בשעת ההפרשה, ולא מצינו בזה ראייה לדין עשה לאחר הפרשה אלא לדין ידיעה לאחר הפרשה, וצ"ב מה הביא רש"י מפסוק זה לענין דאין החטאת מכפרת אלא שגגת כרת דקודם הפרשה, ושו"מ דהגר"י הוטנר (הו"ד בספר הזכרון למרן בעל הפחד יצחק, בחידושי הלכות, סי' ס"ז) הקשה נמי קו' זו, ולהלן יובאו דבריו בס"ד.

ובעיקר הספק לגבי עולה צ"ב צדדי הספק אם לומדים עולה מחטאת לענין דין זה או לא.

והגמ' בע"ב מביאה ראייה לספק זה- תא שמע ר' שמעון אומר כבשי עצרת למה הן באין, כבשי עצרת שלמים נניחו, אלא שעירי עצרת למה הן באין, על טומאת מקדש וקדשיו, נזרק דמו של ראשון, שני למה קרב, על טומאה שאורעה בין זה לזה, אמור מעתה, ראויין היו ישראל להקריב קרבנותיהן בכל עת ובכל שעה אלא שחיסך הכתוב, והא הכא [פי' הטומאה שאירעה בין זה לזה] דעשה דלאחר הפרשה [דשניהם הופרשו מאתמול] וקא מכפרא וכו'.

והקשה השיטמ"ק- וקשה מ"מ מאי פשיטא אבעייתו, הוא בעי מדבר שאין בו כרת [פי' עולה] ופשיט ליה מכרת, ותירץ השיטמ"ק- דהוא פשיט מכל שכן, מדקאמר שהוא מכפר בדבר שיש בו כרת כ"ש בדבר שאין בו כ"א עשה לבדו וכו', ע"כ.

ודבריו צריכים ביאור, דמה ענין דבר שיש בו כרת לדין כפרה על החטא

שלא היתה הפרשתן הפרשה עד רגל אחר דשחטי ליה, ע"כ, והיינו דכיון שאבד וקרב אחר תחתיו ממילא אין משמעות לקרבן הראשון דהרי אינו עולה לבעלים לחובתו, וכיון דאין משמעות לקרבן ליקרב ברגל זה ואין דין הקרבנו יכול להתקיים ברגל זה, נמצא דאין משמעות להפרשה מעיקרא כלפי רגל זה אלא כלפי רגל אחר.

♦ הערות והוספות ♦

ד. והקהלות יעקב (שבועות, סי' ז', ובגדלים סימן ז') ביאר דברי התוס' כפשוטן, דבכך דהקרבן נאבד פקעה קדושתו, ומשום"ה ל"ח עשה דלאחר הפרשה, ומ"מ שפיר חלה קדושת הקרבן לאחמ"כ, וכדלהלן.

מתחילה כתב הקה"י לייסד דהא דמצינו בדין טעות דעוקרת את החלות, בדמקח וממכר וכיו"ב זהו דווקא היכן דבשעת הקנין היה טעות, וכגון מכר לו בהמה שבשעת הקנין היתה טריפה הוי מקח טעות, וכגון דשחטה תוך ג' ימים והוגלד פי המכה, בגמ' בכתובות ע"ו, אבל אם נטרפה אח"כ ליכא טענת טעות כלל, וכדמב' שם בפרק המדיר, והטעם בזה הוא כמש"כ התוס' בכתובות דף מ"ז: (ד"ה שלא) דהיינו משום דאמרינן שהלוקח הסכים לקנות על הספק הזה.

כ"ז הוא דווקא בענינים שבין אדם לחבירו, אבל בענינים שבינו לעצמו שאין שם דעת וקפידת השני, אמרינן נמי אכאאי גוונא [פי' שבאה אח"כ ענין שאינו ראוי לו] דאדעתא דהכי לא עשה הקנין, וכמש"כ התוס' בכתובות שם מהא דב"ק דף ק"י: עיי"ש, ומשום"ה הכא דהגזבר הקדיש ותלוי רק בדעתו, אמרינן שפיר דאילו הוה מסיק אדעתיה שיאבד ולא יבא לכלל הקרבה בהפרשה זו, היה מתנה ואומר דאדעתא דהכי לא הקדיש וחשיב הקדש בטעות, ומשום"ה פקעה הפרשה ממילא, עד שיבוא רגל אחר ויהיה הקרבן ראוי ליקרב, עכת"ד.

ולולי דבריו הקה"ט היה נראה לענ"ד דהא דכאן פקעה הקדושה אי"ז מדין הקדש טעות, ואף למ"ד (בגדלים ל"א). הקדש טעות הוי הקדש מ"מ כאן לא פקעה הפרשתו, וכן בגמ' בב"ק שם נראה דאי"צ לדין הקדש טעות.

ונביא בזה את הגמ' בב"ק, דתנן התם דהגזול את הגר ונשבע לו ומת הר"ז משלם קרן וחומש לכהנים נתן הכסף לאנשי משמר ומת אין היורשין יכולין להוציא מידם, ואמר אביי ש"מ כסף מכפר מחצה דאי לא מכפר הוה אמינא מהדר ליורשין, מ"ט אדעתא דהכי לא יחב ליה, אלא מעתה חטאת שמתו בעליה תיפוק לחולין דאדעתא דהכי לא אפרשה, אמרי חטאת שמתו בעליה הלכתא גמירי לה דלמיתה אזלא, אלא מעתה אשם שמתו בעליו ליפוק לחולין דאדעתא דהכי לא אפרשיה, אשם נמי הלכתא גמירי לה כל שבחטאת מתה באשם רועה, ע"כ, והיינו דבכל אלו כיון דהוא הקדיש לצורך דבר מסוים משום"ה היכן דלבסוף לא נתקיים אותו הדבר נמצא שהוא כלל לא הקדיש, וע"ש בתוס' (ד"ה דאדעתא) ובתוס' בכתובות הנ"ל.

והכא נמי כיון דמעיקרא הפריש בהמה זו לכך דתהא קריבה בתורת קרבן הרגל, ולזה אין הקרבן ראוי כיון דנאבד, ממילא אין משמעות להקדישו, וחסר בעצם ההקדש, ופקע ההקדש דמעיקרא, כ"נ לולי דברי הקה"י.

אכן איך שיהיה ילה"ק מה דהקשינו למעלה, דאם זהו טעם להפקעת ההקדש מעיקרא, א"כ אין מחייב להקרבנו ברגל אחר, וע"כ דאי"ז טעם להפקעת ההפרשה מעיקרא, ואכתי קיימת ההפרשה, וזה צ"ע דא"כ כשיקרב ברגל הבא לא יכפר על חטא דטומאת מקדש וקדשיו דבין רגל לרגל, כיון דהוי עשה דלאחר הפרשה, ומה תירצו התוס', ובאמת דבחזו"א מבואר דלמד דלא כהקה"י, יו"ד באות ד.

ולפי"ז אין הפקעת ההפרשה מחמת דכבר הוקרב קרבן אחר, אלא דזה דהקרבן נאבד הוא טעם וסיבה מספקת לכך דנעקרה הפרשתו, דכיון דאינו יכול ליקרב מחמת דנאבד משו"ה נעקרה ההפרשה, ולכך מביאים קרבן אחר לכפר על עבירות שהיה לו לזה לכפר, וכשיבא ר"ח תחול עליו ההפרשה דמעיקרא לכפרת העבירות שעברו קודם לכן, וכ"פ המקדש דוד (סי' י"ט סק"ב) את דברי התוס' בשבועות".

ובין לפי מש"כ התוס' בסוגיין ובין לפי מש"כ התוס' בשבועות, מבואר דכיון דנעקרה ההפרשה ואינה חלה אלא ברגל הבא, לפיכך ל"ח דהחטא נעשה לאחר ההפרשה, וצ"ב דאף אם ההפרשה חלה כלפי ההקרבה ברגל הבא, מ"מ ההפרשה חלה מעיקרא ורק לאחר מ"כ אירע החטא.

ואין לומר דההפרשה פקעה לגמרי וברגל הבא חלה ההפרשה מחדש, דהא מהיכ"ת יחול דין הפרשה בקרבן זה ברגל הבא, ובשלמא אם ההפרשה לא פקעה לגמרי, ורק דנשתנה דינה מלהיות קריבה ברגל זה להיות קריבה ברגל הבא, א"כ א"ש הא דברגל הבא הקרבן מופרש להיות קרב בתורת שעיר הרגל, אך אם ההפרשה דמעיקרא פקעה לגמרי א"כ אין בקרבן

וכעי"ז כתב התורא"ש בשבועות דף י'. דכיון שנאבד והפרישו אחר וכפר על מה שהיה לו לזה לכפר בטלה הפרשת הראשון והוי כאילו לא הופרש מעולם, וכשיגיע ר"ח אחר תחול עליו הפרשה לכפר על עבירות של קודם לכן, ע"כ, והריטב"א בשבועות שם פירש ג"כ - דהכא כל שאבד והופרש אחר במקומו הרי הוא 'כאילו' נעקרה הפרשתו הראשונה, ו'תחול' עליו הפרשה האחרת על מועד זה שהוא קרב בו, והו"ל הפרשה דלאחר עבירה', ע"כ, וצ"ב מה דכתב דהרי הוא כאילו נעקרה הפרשתו הראשונה, ומדוע זה 'כאילו' נעקרה הפרשתו הראשונה.

והתוס' בשבועות שם (ד"ה מהו) תירצו כעי"ז - דהכא [-בגמ' בשבועות] כיון דנאבד נעקר הפרשתו ואחר שהופרש במקומו כיפר על עבירות שהיה לו לזה לכפר, וכשיבא ר"ח תחול עליו הפרשה לעבירות שעברו קודם לכן, והא דמייתי התם [-בסוגיין בזבחים] מכבשי עצרת, ולא אמרינן כשנשחט הראשון איגלאי מילתא שלא תחול על השני הפרשה עד שעת שחיטה, לא דמי כלל לשעיר שאבד, דכבשי עצרת על דעת כן הופרשו שישחטו זה אחר זה, ע"כ.

♦ הערות והוספות ♦

ה. ואולי זהו הטעם דהביא המקדש דוד את התוס' בשבועות דכתבו כן ולא הביא את התוס' בסוגיין, דשם בא המקדש דוד לייסד דכיון דאינו ראוי לשם מה שהופרש ממילא בטלה הקצאתו, יעו"ש, והביא מהתוס' בשבועות דמצינו ג"כ יסוד זה, אך מהתוס' בסוגיין לא היה יכול להביא ראיה לדבריו, כיון דבתוס' בסוגיין לא נתפרש יסוד זה, אלא דכיון דאינו ראוי לאותו הדבר דמעיקרא הופרש לזה, משו"ה אין משמעות להפרשתו כלפי רגל זה אלא כלפי רגל אחר, ואי"ז הפקעה גמורה של ההפרשה, אלא שינוי בהפרשה.

סיבה להפרשתו להיות קרב כשעיר הרגל, וע"כ דההפרשה דמעיקרא לא פקעה, אלא דפקעה ההפרשה מלהיות הקרבן קרב ברגל זה, ומועלת ההפרשה להיות הקרבן קרב ברגל הבא.

ומעתה הדרא קו' לדוכתה, דמה הרוויחו התוס' בתירוצם, והרי מה דהקרבן קרב ברגל הבא זהו מכח ההפרשה דקודם רגל זה, והחטא דעליו הקרבן מכפר נעשה לאחר רגל זה.

ג

בתירוץ ר' מאיר שמחה על קו' התוס' ור' מאיר שמחה (בחידושים עמ"ס שבועות, דף י"א.) כתב לתרוץ קו' התוס' באופ"א, א. הנה זה פשוט להגמ' דחטאת על שלאחר הפרשה אינו מכפר, דמבורר על מה הבאתו, לא כן בעולה דאינו מבורר, וכן בחטאת ר"ח ורגלים דג"כ אינו בא על ענין מבורר, מספקא אי מכפר.

ב. והנלע"ד דעיקר החטאת שצותה התורה להביא בזמנים קבועים מה שגלתה לנו טעמו כדי לכפר על טומאת מקדש וקדשיו, אבל השתא נעשה חובה ואין לנו אם בא

לכפר או לא, ואף אם ידוע וגלוי להקב"ה שאין בני ישראל חייבין קרבן בכ"ז מביאים, ואם נאמר שבשביל טעם אחד הופרשו שניהן, כמו אם נאמר דשעיר ר"ח ושעיר רגל שניהן באין משום אין בה ואין בה, א"כ סוג אחד המה ושוב הוה קרבן גמור להקריב בראש חודש בשביל חוב הקבוע לו זמן, וכיון דמביאו ויוצא בו ידי חובתו שוב ג"כ מכפר עליו אף דהוה עשה דלאחר הפרשה, משא"כ בעולות שאין בהן ליחיד חובה רק נדר או נדבה ובעי אם מכפר על מה שלאחר הפרשה, ודוק היטב.

משא"כ בזבחים מביא שפיר מהך דרבי שמעון דחוקר על עיקר טעמו, דמפני מה הוצרכו שני כבשים ושני שעירים על טומאת מקדש, [ומביא אמור מעתה ראויין היו ישראל להקריב קרבנותיהן בכל עת כו'], הרי דקודם שקבען התורה חוב קבוע לחובת היום באין רק לצורך עשה דלאחר הפרשה, חזינא דכל מה שאינו בא על חטא מבורר מכפר אף לאחר הפרשה, דלא תוכל לומר כיון שבא לחובת יום הקבוע לו זמן ויוצא ידי חובתו שוב מכפר ג"כ על כל מה שעד הקרבנות, דזה אינו,

♦ הערות והוספות ♦

ו. והמקדש דוד (סימן כ"ד סק"ג, וסי' ל"ג סק"ב) כתב בביאור תירוץ התוס', דבקריאת שם לקרבן ר"ח נפעלים ב' ענינים, א. קריאת שם לחטאת של ציבור, ב. קריאת שם דיהא קרב בר"ח זה, והוא הנקרא בדברי רבותינו [והאריך בזה הגר"ח בריש שבועות]- חובת הזמן, וב' קריאות שם הם, וא"כ כשנאבד ועבר הר"ח כיון שאינו ראוי עוד על ר"ח שהופרש נעקרה הפרשתו, אבל נעקר ממנו רק הקביעות ליקרב בר"ח זה, אבל שם חטאת הציבור אינו נעקר דעדיין ראוי הוא לזה, ויכול לשנותו לראש חודש אחר, ע"כ, ויעוי' בדבריו שם בסימן כ"ד דהאריך לבאר דבשעירי יוה"כ אין לומר כן ומשו"ה פקעה עיקר ההפרשה, עיי"ש, ובסי' ל"ג כתב כן אף בשעירי יוה"כ.

אכן במושכל ראשון נראים הדברים דחוקים ביותר בלשון התוס' בסוגיין ובשבועות, דלא משמע דצריך לשנותו לר"ח אחר, אלא ממילא הוא מופרש ליקרב בר"ח הבא, ויל"ע, ואי"ה ובל"נ באות י נבאר דבריו.

ועוד דע"כ א"א לפרש כדבריו, דלפי"ד אין טעם לחלק בזה בין עולה ובין חטאת, דהרי בכל הקרבנות צריך דיהא לקרבן משמעות ליקרב, ובכל הקרבנות אף דהקרבן נתייחד לכפר על חטא אחר יכול הוא לכפר אף על חטא הנעשה לאחר ההפרשה, ואפי' בחטאת כ"ה הדין, ומדוע יהא דין עולה חלוק מדין חטאת, [וכדמפורש בגמ' דיש טעם לחלק בין חטאת לעולה], ועוד דהרי הוא בא לתרץ קו' התוס', ונמצא דבתוס' מפורש דלא כדבריו.

אלא דבאמת ענין זה טעון ביאור, מדוע אין אנו אומרים כדבריו, דאף קרבן דכבר הופרש לשם איזה קרבן שפיר יכול לכפר אף על חטא הנעשה לאחר"כ, ורק דיש להסתפק אם זה מועיל אף כנתינת משמעות לקרבן דמחמת כן יהא קרב.

ד

בב' החזון יחזקאל ובב' החזון"א **והחזון** יחזקאל (שבועות פ"א ה"א) הקשה על תירוץ התוס' - הרי סו"ס אף כי נאבד לא נעקר קדושתו מעליו, דבלא"ה אין שום חידוש בהא דאם לא קרב בזה יהא קרב בזה, ואיך קאתי האי שער ומכפר אטומאה דלאחר שהוקדש, אם עולה אינה מכפרת אחייבי עשה דלאחר הפרשה, וקו' זו כבר הק' למעלה באות ב.

וביאור החזון יחזקאל דברי התוס', דס"ל דהא דאין עולה מכפרת על חיובי עשה דלאחר הפרשה, אינו משום דכיון דהיא כבר קדושה מעתה אינה שלו לכפר עליו, אלא משום דבשעה שהקדישה נקבעה

דהכא חזינן דטרם שקבעתו התורה חובה ובסבת מה שצותה התורה להפריש הלא רק משום עשה דלאחר הפרשה שמכפר מה שנעשה לאחר הקרבת ראשון דהופרש קודם יום טוב, ודוק, עכ"ד, ויסוד דבריו כתבם ג"כ באור שמח פ"ד מפסוה"מ (ה"א).

והיינו דהיכן דמכפר אף על עשה שקודם הפרשה, בכה"ג ממילא הוא מכפר אף על עשה דאחר הפרשה, כיון דבא לחובת היום הקבוע לו, ומשו"ה בשעיר דהופרש לרגל זה, דכיון דהפרשת הקרבן חלה לכפר על טומאת מקדש וקדשיו, ממילא יש משמעות לקרבן ליקרב כדין הרגל, וממילא אף יכפר על עשה דלאחר הפרשה, אבל היכן דאינו מכפר כלל על עשה דקודם הפרשה, דנמצא דאין טעם להקרבנות הקרבן מלבד כפרת העשה דלאחר הפרשה, בכה"ג אין הקרבן מכפר רק על עשה דאחר הפרשה, דאין טעם ומשמעות להקרבנותו, ולפי"ד אין חסרון בעצם דקרבן יכפר על עשה דאחר הפרשה, ורק דאי"ז טעם מספיק להקרבנות הקרבן, והיכן דבלא"ה יש משמעות מצד אחר להקרבנות הקרבן, מתכפר אף העשה דלאחר הפרשה.

וצ"ע בזה מכמה טעמים, חדא דלפי"ז קשה מה החילוק בין עשה דלאחר הפרשה ובין עשה דלאחר שחיטה, והרי אין פגם וחסרון בכך דהקרבן יהא מרצה על עשה דלאחר הפרשה וכמו"כ אין ריעותא בכך דירצה על עשה דאחר שחיטה, אלא דיתכן דלדין הקרבה צריך דיהא לקרבן משמעות בעיקר ההפרשה, ומה טעם יש להצריך דיהא משמעות לקרבן בשחיטה יותר מבהפרשה.

דכיון דלא נשחט לשם אב רק לשם בן הויא כהופרש ליורש, ע"כ, ולהדיא בדבריו דלמד דאין הפקעת ההפרשה נעשית מחמת הקדש טעות וכיו"ב [וכדברי הקה"י המובאים בהערה 4], אלא מחמת דכיון דבפועל הקרבן אינו קרב ברגל זה אלא ברגל הבא, הויא כהופרש לרגל הבא, ופקעה ההפרשה מרגל זה לרגל הבא.

ולדבריו א"ש מהי הפקעת ההפרשה, דבאמת אין ההפרשה פוקעת לגמרי, ורק התייחסות הקרבן משתנה, דמעיקרא היתה התייחסות הקרבן לרגל זה, ומאחר שנאבד הקרבן ואינו ראוי ליקרב ברגל זה אלא ברגל הבא ממילא משתנית התייחסות ההפרשה לרגל הבא, ומבואר היטב תירוץ התוס', ול"ח עשה דאחר הפרשה כיון דההפרשה מתייחסת כלפי רגל הבא, ופשוט, ואחר ההתבוננות בדברי הריטב"א בשבועות הנ"ל נחזה דזהו ממש תירוץ, דתירץ- דהכא כל שאבד והופרש אחר במקומו הרי הוא כאילו נעקרה הפרשתו הראשונה, ותחול עליו הפרשה האחרת על מועד זה שהוא קרב בו, והו"ל הפרשה דלאחר עבירה, ע"כ.

אלא דדבריו הם מיושבים בתירוץ התוס' בסוגיין וכן בריטב"א בשבועות הנ"ל, אך בתוס' בשבועות ובתורא"ש שם הנ"ל לא נראה כן, אלא דכיון דנאבד נעקר הפרשתו ואחר שהופרש במקומו כיפר על עבירות שהיה לו לזה לכפר, וכשיבא ר"ח

כפרתה על מה שהיה צריך לכפר עליו באותה שעה, וכיון שנקבעה כפרתה לשם כך אינה מכפרת עוד כפרה אחרת על העתיד, אבל בנידו"ד כיון שנאבד נעקר הפרשתו- פ' נעקר הפרשתו לכפר לשם אותו רגל שהופרש להקריב בו, ואחר שהופרש במקומו כיפר על עבירות שהיה לו לזה לכפר- פ' ונמצא דאין בו עכשיו משום כפרה אחרת אלא זו, ולפיכך כשיגיע ראש חודש תחול עליו הפרשה לעבירות שעברו קודם לכן, עכתו"ד.

וצ"ע דמאחר וכבר הוקבע לשם קרבן פלוני, ממילא זו מהות קדושת הקרבן, וכיצד משתנה מהות הקרבן לאחר ההפרשה לענין דיהא הקרבן ראוי לכפר אף על עשה דלאחר הפרשה.

עוד יש לתמוה דכיון דאין מציאות של קרבן ללא כפרה וריצוי, ומשו"ה בהפרשת הקרבן הוא מוגדר כקדוש לכפר על חטא פלוני, והכפרה והריצוי הן מעיקר הקרבן, א"כ כאשר הופקע הקרבן מלהיות מרצה את הריצוי שהיה מחויב בו מעיקרא, ממילא יפקע אף עיקר שם הקרבן.

והחזון איש (ס' א' אות ו) כתב לבאר החילוק בין כפרת יורש בקרבן אביו ובין עשה דלאחר הפרשה, עיי"ש, ובתו"ד כתב- ומיהו בעיקרא דמילתא יש מקום לומר דיורש עדיף מעשה דלאחר הפרשה, וכעין סברת תוס' ו' א' ד"ה או,

♦ הערות והוספות ♦

ז. ויעוי' עוד במש"כ החזו"א עמ"ס נגעים סי' י"ב (סקי"ז) בביאור דין כאילו לא כיפר במתנות הראש דמצורע, ויש ללמוד מזה לגדר כאילו לא כיפר וכיפר.

דחטאת מכפרת אף על אכילת דם שנעשתה לאחר ההפרשה.

ובפירוש הרא"ש בנזיר י"ג. כתב מסברא דהאומר הרי אלו בהמות קדושים לקרבן נזיר שאקבל עלי מסתבר דקדשי, עיי"ש, ובמפרש ובתוס' בנזיר שם לא משמע כדבריו.

והקרבן אורה שם הקשה עליו דבתוספתא בנזיר (פ"ב ה"ג) איתא- אלו קרבנות שהזיר עליהן [פי' דלאחמ"כ יקבל על עצמו נזירות עליהן], לא אמר כלום, שנאמר קרבנו על נזרו ולא נזרו על קרבנו, והוא דלא כהרא"ש, [ועי' בגרי"ז בסטנסיל שם, וע"ע בשיעורי הגרמ"ד שם דהאריך בקו' זו].

ובספרי פר' נשא (פיסקא ל"ח) איתא ג"כ כדברי התוספתא- קרבנו לד' על נזרו, ולא נזרו על קרבנו, ומפרשי הספרי פירשו שם בכמה אופנים, ובהגהות וביאורים על הספרי (נד' במהדור' מכון ירושלים) פירש- אם אמר הריני נזיר מביא קרבן, ואם אמר הרי עלי קרבן אינו נזיר, ובפירוש תולדות אדם פירש דאתי למימר דקרבנו על נזרו פירוש דכאשר משלים נזירותו הוא מקריב קרבנותיו, ואין נזרו על קרבנו פי' שמשביא קרבנו שוב אין נזירות חלה עליו, דהתגלחות שאחר הבאת קרבנות לא מעכבי, והוא מחלוקת ר"א וחכמים בנזיר מ"ו., ועוד פירש דבא לחדש דאין דין נזירות תלוי בהקרכת הקרבנות, ומשו"ה אף בזמן שאין ביהמ"ק קיים חלה נזירות ואף דא"א להביא קרבנות נזירות.

תחול עליו הפרשה לעבירות שעברו קודם לכן, והיינו דהפקעת ההפרשה אינה כלפי דיהא קרב ברגל אחר, אלא היא הפקעת ההפרשה בעצמותה, וברגל הבא דעכשיו ראוי הקרבן ליקרב, מעתה חלה ההפרשה, ודלא כהחזו"א.

ה

ג' מקומות דמצינו כפרה אף על חטא דאחר הפרשה

ובכריתות דף כ"ז: איתא במשנה- המפריש חטאתו ומת לא יביאנו בנו תחתיו, לא יביאנו מחטא אל חטא, אפי' הפריש על חלב שאכל אמש, לא יביאנה על חלב שאכל היום, שנאמר קרבנו על חטאתו, עד שיהא קרבנו לשם חטאתו, ופירש רבינו גרשום- ולא יביא הוא עצמו מחטא על חטא - כגון אם הפרישה על חלב שאכל ואח"כ אכל דם לא יביאה לשם דם, שנאמר קרבנו על חטאתו וכו', ע"כ, ושם הוא כפרת החטא דאכילת דם דנעשה לאחר ההפרשה, ומבוי' דהריעותא היא רק מצד דצריך דהקרבן יהא לשם חטאתו, אך הא דהוי חטא דאחר הפרשה אי"ז מהווה ריעותא, וצ"ע מ"ט.

ובאמת אי"ז קו' על האיבעיא בסוגיין בדין עשה לאחר הפרשה, אלא אף על הא דבגמ' בסוגיין מפורש דזה פשוט דחטאת אינה מכפרת על חטא הנעשה לאחר הפרשה, והנידון הוא רק על עולה אם לומדים מחטאת או לא, אבל זה ברור דחטאת אינה מכפרת על חטא הנעשה לאחר הפרשה, ובמשנה בכריתות מפורש

ועכ"פ לכל הפירושים סרה הקו' מהתוספתא על הרא"ש, וכוונת התוספתא כספרי.

אמנם עי' בפ"י המלבי"ם (אות קל"ו) דפירש את הספרי כמש"נ בתוספתא דלומדים מזה דא"א להפריש קרבנות נזירות קודם חלות הנזירות, וע"ע בפ"י הנצי"ב על הספרי שם, וכ"ה להדיא בירושלמי בנזיר פ"ב (ה"ט).

ובין לשיטת הרא"ש דיכול להקדיש קרבנותיו לנזירותו אף קודם שנדר נזירותו, ובין למה דהוכיחו מהתוספתא ומספרי ומהירושלמי דאין יכול להקדיש קרבנותיו קודם חלות נזירותו, ומטעם דקרבנו על נזירותו ולא נזירותו על קרבנו, וכ"מ במפרש ובתוס' שם, לשיטת כולם אין ריעותא מצד דהנזירות חלה רק לאחר ההפרשה, ונמצא דההפרשה באה לכפר על חיוב דנתחדש לאחר ההפרשה", וזה קשה מסוגיין [כה"ק הקהלות יעקב (חלק ה' סימן מ"ו, ונדרים סימן ז')]] דמבואר דחטאת אינה מכפרת על חטא הנעשה אחר הפרשה, ואף לגבי עולה דנה הגמ', ובקרבן נזירות יש

חטאת ועולה.

[ואף] דחטאת דנזיר עולה היא ובאה להכשירו בשתיית יין וכיו"ב וכדאיתא לקמן דף ט:ט, אך באמת בקרבן נזיר קשה יותר לומר כן מכל חטאת, כיון דהוי קרבן מחו"כ, דהכפרה היא עיקר מציאות הקרבן, וכדאיתא במנחות דף ד, והתם ודאי דהקרבן מתייחס כלפי חיוב כפרה המסוים דמחויב בו, ואף דאינו בא להכשירו לאכול בקדשים אלא לשתות ביו, אך לגבי הגדרת הקרבן הוא אותה ההגדרה, ופשוט.]

עוד הקשו האחרונים דבגמ' לעיל דף ה: איתא לגבי חטאת יולדת, דבדף ה. אמר ר' אלעזר לר"ל דאין להקשות דאין יתכן דכל הזבחים שנשחטו שלא לשמן כשרין ואין מרצין, דמצינו בבאין לאחר מיתה דכשרין ואין מרצין, דתנן האשה שהביאה חטאתה ומתה יביאו יורשין עולתה עולתה ומתה לא יביאו יורשין חטאתה, וא"ל ר"ל מודינא לך בעולה דאתיא לאחר מיתה אשם דלא אתי לאחר מיתה מנלן, [והארכנו בכ"ז בסימן ז'].

♦ הערות והוספות ♦

ח. ואין לומר דמאחר והטעם דאין חטאת מכפרת על חטא דנעשה לאחר ההפרשה, הוא משום דכבר הוקבע ונתייחד הקרבן לכפרת חטא אחר, וא"כ בקרבנות נזירות דבשעת ההפרשה אין הקרבן מיוחד לשום כפרה מסוימת, אלא לקרבנות נזירות, וכאשר מפרש לאחמ"כ דקרבנו יעלה לנזירותו, שפיר מועיל קרבנו ככפרת נזירותו.

דנראה דאין לפרש כן, מב' טעמים, חדא דאפשר דבכה"ג באמת מועלת הפרשת קרבנותיו, ול"ח נזרו על קרבנו, כיון דבשעת ההפרשה לא היו קרבנותיו מיוחדים על נזירות זו, ורק לאחר דקיבל על עצמו נזירותו, וקבע דהקרבן דקיבל על עצמו מעיקרא יהא קרב לשם נזירות זו, והוי קרבנו על נזרו, ועוד דלהדיא מבואר בירושלמי הנ"ל דמיירי אף בהיכ"ת דהקדיש קרבנותיו על נזירות מסוימת שתחול עליו, עיי"ש.

ט. ועפ"י כתב הקה"י (סו) ליישב שיטת הרא"ש.

דהתם מעיקרא היה הקרבן ראוי לכפר על האם, ולשם כפרתה הוקדש, אך עכשיו האם מתה ואין המתים מתכפרים, ונמצא דאין הקרבן ראוי לכפר על בעליו, וכיון שכך יכול הקרבן ליקרב לכפר על עשה אחר, ומעתה עשה זה הוא המחייב את ההקרבה, אבל בסוגיין דהחטא הראשון דלצורך כפרתו הופרש הקרבן אכתי מחויב בכפרה, והוא המחייב את ההקרבה, נמצא דהחטא הב' אינו יכול להתכפר בקרבן זה, דבכך הוא משנה את המחייב של הקרבן בהקרבה, וא"ש היטב הסוגי' בדף ה', וביותר דהתם עיקר הקרבן בא לכפר על חיוב הבאת הקרבן של היולדת שמתה, והיורשין מתכפרין מקופיא, וכפרת היורשין זו רק המשמעות של הקרבן [דמחמת כן יכול להקריבן].

ן

תמצית הסוגיא בשבת - וסוף דבריו
השיטמ"ק בע"ב

ובענ"ד אין לדמות הגמ' שם לסוגיין, ובגמ' בשבת דף ע"א-ע"ב. [וביתר

ובגמ' בדף ה': אמרינן - יתבי רב נחמן ורב ששת ויתבי רב אדא בר מתנה גבייהו, ויתבי וקאמרי, הא דקאמר רבי אלעזר מצינו בבאין לאחר מיתה שהן כשרין ואין מרצין, לימא ליה ריש לקיש הנהו נמי לייתו ולירצו, אמר להן רב אדא בר מתנה יולדת אם היא ילדה בניה מי ילדו, מתקיף לה רב אסי ומאן לימא לן דאי איכא כמה עשה גבה לא מיתכפרא, וכיון דכי איכא כמה עשה גבה מיכפרא, יורשיה נמי מיכפרי וכו', ע"כ.

ומבואר בגמ' דכיון דאי איכא כמה עשה גבה מיכפרא יורשיה נמי מיכפרי, וקשה דהוי חטאת המכפרת על חטא דלאחר הפרשה, דהרי החיוב כפרה על החטאים של היורשים חל רק לאחר מיתת האם, ובסוגיין מבואר דחטאת אינה מכפרת על חטא הנעשה לאחר ההפרשה, ועי' בחזון יחזקאל בשבועות (שם) מש"כ בזה.

ובענ"ד אין לדמות הגמ' שם לסוגיין,

♦ הערות והוספות ♦

י. ויש להוכיח כן מב' מקומות, א. הגמ' במנחות דף ד', ב. הספר חסידים.

א. במנחות דף ד': איתא בגמ' - א"ר ירמיה מצינו שחילק הכתוב בין מכפרים ובין מכשירין, מכפרין אית בהו דאתו לאחר מיתה מכשירין לית בהו דאתו לאחר מיתה, דתנן האשה שהביאה חטאתה ומתה יביאו יורשין עולתה [פירש"י ד'עולתה' הוא קרבן המכפר, ובא לאחר מיתה], עולתה ומתה לא יביאו יורשין חטאתה [פירש"י ד'חטאתה' הוא קרבן המכשיר ואינו בא לאחר מיתה], ע"כ.

ומפורש בגמ' דהקרבן בא לכפר על היולדת, וצ"ל דכוונת הגמ' בסוגיין דהא דירשיה מתכפרין מקופיא זה נותן משמעות לקרבן זה, ומעתה הקרבן קרב ככפרה על היולדת שמתה, וכנתבאר.

ב. בספר חסידים (ס" ק"ע) דן אם יש ענין לגרב צדקה בשביל המתים לטובת נשמתם, וז"ל - מעשה בחסיד אחד שהיה נודר בשביל הנשמות, וכו', וכו', ועוד אם יאמר אדם מה מועיל לאחר מיתה אם הבן רשע הרי האב יוכל לפדותו בצדקה וכו', אלא לפי שמצינו (בקיודשין י"ג: ובזבחים ה:) שאם נדר להביא עולה הבן מביאה לאחר מיתתו, ולפי שכל מה שמצינו בעולה מצינו בצדקה זו באה בנדר ונדרה וזו באה בנדר ונדרה, אע"פ שאינו ראייה לגמרי כי הבן אינו יכול להביא עולה שלא הקדיש האב, ע"כ.

ויש להוסיף ביאור בזה, ולבאר עפ"י כל הסוגיא בס"ד.

והשיטמ"ק בע"ב (אות ג) בסוף דבריו פירש הא דהגמ' מוכיחה משעירי עצרת לעולה - לכך נראה למורי דפריך משעירי עצרת אעשה דעולה, דיש לספק לזה כמו לזה, דטעמא מאי מספקא לן בעולה 'משום דבא על עשה טובא', שעירי עצרת נמי מכפרת על טומאת מקדש וקדשיו שאירעה בין רגל לרגל שעבר וכו', ע"כ.

ובפשטות המכוון במש"כ דמספקא לן בעולה משום דבא על עשה טובא, היינו דחטאת במהותה היא לכפר על חטא מסוים והוא המחייב את הבאתה, ומשו"ה אינה מכפרת על חטא הנעשה לאחר הפרשה, דאין הקרבן מתייחס אליו, אך עולה אינה מכפרת על עשה מסוים, אלא הוא כפרה כללית על עשה, וכיון שכך אף על עשה דלאחר הפרשה שפיר מכפר, ויש להוסיף טעם בביאור דבריו.

ז

ביאור דין חטא הנעשה לאחר הפרשה בכפרת חטאת

ונראה ביאור הדין דחטאת אינה מכפרת על חטא דנעשה לאחר הפרשה,

ביאור בדברי כל הראשונים שם] מבואר דלענין חילוקי חטאות מועלת הפרשה לחלק וכעין הדין ידיעה מחלקת לחטאות, ומשמע דכשם ידיעה מחלקת לחטאות היינו דהידיעה קובעת את החטא כמחייב כפרה, ולכך אם חזר וחטא ונודע לו אין החטא הב' יכול להצטרף לחיוב החטאת דנתחייב כבר, הכ"נ הפרשה קובעת את הקרבן דהוא מכפר על החטא, ולכך אם חזר וחטא אין הקרבן ראוי לכפר על החטא הב', עיי"ש באורך, וכן דיל"ח בזה בין אשם ועולה, יעו"ש.

וביאר כל הראשונים שם דהדימוי בין ידיעה מחלקת ובין הפרשה מחלקת הוא דשניהם מהווים סיבה לחיוב ולפיכך בכוחם לחלק בין החיובי קרבן, דזה דהפריש קרבן על חטאו הוא מעשה נתינת חשיבות במציאות דהחטא מחייבו להתכפר בקרבן, וממילא אין הקרבן יכול לכפר אף על החטא הב' כיון דהוא כבר נתייחד ונקבע לכפרת החטא הראשון.

ומסוגיא זו מתבאר היטב ההגדרה דחטאת אינה מכפרת על עשה דאחר הפרשה, וכן מה דהגמ' דנה לגבי עולה אם מכפרת על עשה דלאחר הפרשה אם לומדים מחטאת או לא, וכל הסוגיא,

♦ הערות והוספות ♦

וצ"ע דהרי בסוגיין (בדף ה:) מפורש דעולה הקריבה לאחר מיתה היא מועלת אף לכפר על היורשין ובכך היא קריבה ומרצה, ומה מביא הספר חסידים ראיה מדין זה לענין דין צדקה. ומבואר כנ"ל, דעולת יולדת דקריבה זהו על היולדת עצמה, והא דהקרבן קרב אע"פ דאינו מכפר כפרה גמורה, זהו משום דהקרבן ראוי לכפר אף על היורשין כפרת עשה דמקופיא, אך עיקר ההקריבה זהו על היולדת.

אבל לכפר על חטא הנעשה לאחר דהוקבע דין ההקרבה לכפר על החטא, והקרבן לא היה מחויב ליקרב לכפר על אותו החטא, לכך אין הקרבן מכפר עליו.¹

וזהו מה דכתבו הראשונים בשבת דכיון דבחטאת צריך להביא קרבן על כל חטא וחטא משו"ה אינה מכפרת על חטא הנעשה לאחר ההפרשה, דזה שצריך להביא חטאת על כל חטא וחטא, זה מגדיר דדין ההקרבה מתייחס כלפי כפרת החטא מסוים דעליו הוא בא לכפר, ומשו"ה אינה מכפרת על חטא הנעשה לאחר ההפרשה, וכתבאר.

ושפיר מדמינן הא דהפרשה מחלקת לחטאות להא ידיעה מחלקת לחטאות, דבשניהם החילוק לחטאות נעשה ע"י דהחטא נהיה מוגדר כמחייב להתכפר בקרבן, דע"י ידיעת החטא מחויב להתכפר, וע"י ההפרשה מחויב ליקרב ככפרת החטא.

ומבואר היטב לפי"ז הא דכתב רש"י בסוגיין בביאור הא דאיתא בגמ' דחטאת אינה מכפרת על חטא הנעשה לאחר הפרשה, וז"ל - אחטאת - דלא מכפר אלא על שגגת כרת דקודם הפרשה דכתיב או הודע אליו חטאתו וגו', ע"כ, ולמעלה

דבכך דהקרבן הופרש לכפר על החטא הוקבע דין הקרבתו לכפר על החטא, וטעם הדבר דקרבן חטאת עיקר מציאותו הוא כפרה על החטא, [ומשו"ה בא דווקא על דבר שזדונו כרת, וכנודע, ואכ"מ], ומה דמכפר על החטא הוא משום דדין ההקרבה של הקרבן הוא לכפר על החטא², וממילא כאשר הקרבן קרב הוא מכפר עליו, וכיון דדין הקרבתו הוקבע לכפר על החטא, [דבלא"ה לא היה מכפר על החטא], לפיכך אינו יכול לכפר על חטא אחר, דדין הקרבתו לכפר על החטא הא' וכיצד יכפר על החטא הב'.

ובשלמא לכפר על חטא אחר הנעשה קודם הפרשה יכול קרבן זה לכפר [היכן דמחשב עליו לשנות], כיון דב' החטאים מחייבים כפרת קרבן, ואף דמדינא אסור לשנות את החטא מחטאת חלב לחטאת דם כיון דדין החטאת ליקרב ככפרת מעשה אכילת חלב, אך היכן דשינה מועיל שינויו לענין דיכפר על מעשה אכילת דם, משום דיש להם שייכות דשניהם ביחד מחייבים כפרה, וכפרת קרבן זה היתה מחוייבת אף מצד אכילת הדם,

♦ הערות והוספות ♦

יא. ויש לציין לתוס' במנחות דף ג: (ד"ה לשם) דקאי על הא דאיתא בגמ' (שם, ולקמן דף ט:) דחטאת נזיר עולה היא, והקשו התוס' דהרי בסוגיא במנחות מייירי אליבא דר"ש, ור' שמעון הוא דאמר דחטאת נזיר באה לפי שציער עצמו מן היין, ותירצו התוס' (בתירצום הב') - משום חטא זוטרא כי האי לא מיקרי חטאת, ע"כ, ונראה דכוונת תירוצ' התוס', דחטאת עניינה כפרה על מציאות חטא, והא דציער עצמו מן היין, זהו חטא שבנפשו, ואי"ז מציאות חטא דיהא מחויב להביא ע"ז קרבן חטאת, ומשו"ה אין שם חטאת בקרבן זה.

יב. ויש לעיין לפי ביאור זה אם קרבן דמחוסר כפרה וכגון דיולדת יועיל לכפר אף על לידה דאחר הפרשה, ויעוין ברש"י בכריתות דף ט:, ויש לדון בזה, ואכ"מ.

אלא כדורון, ומה"ט מועלת לכפר אף על הרבה עבירות עשה, דממילא נתכפר החטא, וכן אין העשה מחייב את דין ההקרבה, אלא מחייב להתכפר מחטאו, וצורת הכפרה היא בקרבן עולה, ובזה יש לומר דקרבן עולה מכפר אף על עשה דאחר הפרשה, דאין ב' הקרבנות צריכים להיות שווים בחיוב הקרבן, אלא בכפרה, וחיוב הכפרה וקיומו שווה בעשה דקודם הפרשה ובעשה דאחר הפרשה.

והוא מה דכתב השיטמ"ק בע"ב (הנ"ל באות ו) דטעמא דמספקא לן בעולה הוא משום דבא על עשה טובא, והיינו דאין חיוב הקרבן מתייחס לכפרת חטא מסוים, ושפיר יש לומר דיהא מכפר אף על עשה דאחר הפרשה, וזהו מה דכתבו הראשונים בשבת דמה"ט יש לומר דהפרשת קרבן עולה אינה מחלקת, כיון דאין להפרשה משמעות בחיוב כפרה על החטא.

אמנם מאידך גיסא יש לומר דאדרבה הא גופא דחטאת מכפרת על לאו שיש בו כרת וחיוב הכפרה הוא בעיקר החטא, ועולה מכפרת על עשה וחיוב הכפרה בקרבן אינו בעיקר החטא, וזהו הטעם לומר דעולה אינה מכפרת על עשה דאחר הפרשה, דחטאת כיון דהחטא הוא מחייב להתכפר בקרבן חטאת וזהו עיקר חיובו להתכפר, נמצא דחיוב הכפרה בקרבן דהחטא דקודם הפרשה והחטא דאחר הפרשה שווין, דשניהם מחייבים להתכפר בחטאת, וכיון שכך יש טעם לומר דהחטאת תכפר אף על חטא הנעשה לאחר הפרשת הקרבן, דאי"ז שינוי בדין ההקרבה כדי לכפר.

באות א הק' דהרי מהפסוק דאו הודע אליו חטאתו לומדים דחטאת בעי ידיעת החטא, וכן דידיעת החטא היא מעיקר המחייב של הקרבן, והיכן שמענו מזה את הדין דחטאת אינה מכפרת אלא על שגגת כרת דקודם הפרשה.

ולהנתבאר א"ש - וכע"ז ביאר הגרימ"פ זצוק"ל-, דמדין זה דצריך ידיעה לחיוב הקרבן למדנו דהחיוב כפרה על החטא קובע דין הקרבה, דאל"כ יקשה לשם מה צריך ידיעת החטא כדי להתחייב בכפרה, וע"כ דהחיוב כפרה קובע דין הקרבה, וכיון שכך אין הקרבן יכול לכפר על שגגת כרת דקודם הפרשה, דדין הקרבה של הקרבן הוא לכפר על החטא, וחטא זה אינו מאותו דין הקרבה, וכיצד יכפר הקרבן עליו, ומכך למדנו דחטאת אינה מכפרת אלא על שגגת כרת דקודם הפרשה, ובזה נתיישב משה"ק באות א.

ה

ביאור דין עשה לאחר הפרשה בכפרת עולה

וב"ז בדין חטאת, ובדין עולה נסתפקה הגמ' אם מכפרת על עשה דקודם הפרשה דילפינן מחטאת או לא, וביאור הספק, דמצד א' יש לומר דדווקא בחטאת אמרינן דאינה מכפרת על חטא הנעשה לאחר ההפרשה, לפי דבחטאת מציאות הקרבן היא ככפרה על החטא, וחיוב הקרבן הוא מעיקר החטא, ומשו"ה אינה מכפרת אלא על חטא דחיוב קרבנו היה שווה לחיוב קרבן מחמת חטא זה, אך עולה דמציאות הקרבן אינה ככפרה על העשה,

והקשה השיטמ"ק- וקשה מ"מ מאי פשיטא אבעייתו, הוא בעי מדבר שאין בו כרת [פי' עולה] ופשיט ליה מכרת, ותירץ השיטמ"ק- דהוא פשיט מכל שכן, מדקאמר שהוא מכפר בדבר שיש בו כרת כ"ש בדבר שאין בו כ"א עשה לבדו וכו', ע"כ, ובקוצר אמרים כתב השיטמ"ק מה שנתבאר בבי' הצד בגמ' דעולה אינה מכפרת אלא על עשה דקודם הפרשה.

ובגמ' בשבת דף ע"ב. קאמר רב דימי דלמ"ד אשם ודאי בעי ידיעה בתחילה בעל ה' בעילות בשפחה חרופה חייב על כל אחת ואחת, ומוקי לה בגמ' דהיינו דאינו מכפר על מעשה דלאחר הפרשה, ובתוס' שם (ד"ה כי) דייקו דס"ל לרב דימי דלמ"ד דאשם לא בעי ידיעה מועיל לכפר אף על בעילה דאחר הפרשה, ופליג על עולא דאמר דבמעשה לאחר הפרשה לכו"ע אינו מכפר, וביארו התוס' דלרב דימי פשיטא דה"ה בעולה דמכפרת אף על עשה דאחר הפרשה, ואליבא דעולה נסתפקו התוס' דשמא בעולה כיון דאינה באה לכפר אלא לדורון מודה עולה דיכול לכפר אף על עשה דאחר הפרשה, עיי"ש.

ונראה דספק התוס' הוא אם בעולה מודה עולה דיכול לכפר כיון דאינה באה לכפר אלא לדורון, א"ד דאשם שפחה חרופה דומה לעולה בכך דמכפר אף על עבירות הרבה וכדאיתא בכריתות דף ט, וכמו דבאשם שפחה חרופה פליג עולא

ואם בזה אמרין דאין החטאת מכפרת אלא על חטא שנעשה קודם ההפרשה, כ"ש בעולה, דהחויב להתכפר אינו להתכפר בקרבן, אלא דהחוטא מחויב להתכפר וצורת הכפרה היא נעשית ע"י קרבן עולה, ואין החיוב כפרה על עשה זה דומה לחיוב כפרה על עשה אחר, [דבשלמא בחטאת דהחויב הוא להביא קרבן בזה שייך לומר דהחויב הוא אותו החיוב, אבל בעולה דהחויב הוא דהחוטא יתכפר בזה אין שייכות בין החיוב להתכפר על עבירה זו לחיוב להתכפר על עבירה זו, דהחטא באדם הוא פגם מסוים דבכל עבירה נעשה פגם אחר, ופשוט], ואם נאמר דהעולה תכפר אף על עשה דאחר הפרשה, א"כ נמצא דהגדרת הדין כפרה של הקרבן משתנית בכך דהקרבן קרב אף לכפר על העשה דאחר ההפרשה, ומטעם זה יש לומר דעולה אינה מכפרת על עשה דאחר הפרשה מכ"ש מחטאת.

וכ"ז מפורש בשיטמ"ק בע"ב המובא למעלה באות א, ונביא כאן דבריו, דהגמ' בע"ב מביאה ראיה לדין כפרת עולה על עשה דלאחר הפרשה- תא שמע ר' שמעון אומר וכו' שעירי עצרת למה הן באין, על טומאת מקדש וקדשיו, נזרק דמו של ראשון, שני למה קרב, על טומאה שאורעה בין זה לזה וכו', והא הכא [פי' הטומאה שאירעה בין זה לזה] דעשה דלאחר הפרשה [דשניהם הופרשו מאתמול] וקא מכפרא וכו'.

הכ"נ בעולה, וביאור ב' הצדדים נראה כמש"נ".

וב"ז בעשה דלאחר הפרשה, אך בעשה דלאחר שחיטה, בתחילת הגמ' מבואר דעל עשה דאחר שחיטה ודאי דאין עולה ראויה לכפר, וה"ט דאחר שחיטה אין חיוב הקרבן לבוא ליקרב כדי לכפר, דכבר התחילה הקרבנות, אלא חיובו דיתקיימו בו דיני הקרבנות, וכיצד יתכפר בעולה זו, ולבסוף בעי ר' ירמיה אף על עשה דלאחר שחיטה, דאפשר דכיון דעדיין לא נשלמה הקרבת הקרבן ולא נעשית זריקה דמכפרת על החטא, משו"ה אף העשה דנעשה לאחר שחיטה יכול להצטרף לעשה דקודם ההפרשה להתכפר בעולה זו.

ט

ביאור רבינו גרשום בכריתות והרא"ש בנוזר

ועפ"ז נ"ל לבאר את דברי רבינו גרשום בכריתות הנ"ל באות ה, דפירש הא דאיתא במשנה שם- המפריש חטאתו ומת לא יביאנו בנו תחתיו, לא יביאנו מחטא אל חטא, אפי' הפריש על חלב שאכל אמש, לא יביאנה על חלב שאכל

היום, שנאמר קרבנו על חטאתו, עד שיהא קרבנו לשם חטאתו, ופירש רבינו גרשום- ולא יביא הוא עצמו מחטא על חטא - כגון אם הפרישה על חלב שאכל ואח"כ אכל דם לא יביאה לשם דם, שנאמר קרבנו על חטאתו וכו', ע"כ, ושם הוא כפרת החטא דאכילת דם דנעשה לאחר ההפרשה, ומבוי דהריעותא היא רק מצד דצריך דהקרבן יהא לשם חטאתו, אך הא דהוי חטא דאחר הפרשה אי"ז מהווה ריעותא, ולמעלה באות ה הק' דזהו סותר לגמ' דידן.

ונראה, דהרי במשנה שם מבואר ב' דינים, א. דהמפריש חטאתו ומת לא יביאנו בנו תחתיו, וטעם הדבר הוא משום דקרבן הבן הוא אינו אותו הקרבן דאביו, ומשו"ה אינו יכול לצאת בקרבן אביו, וכדמפ' בגמ' שם, ונאריך בזה אי"ה לקמן סימן י"ב, ב. דהמפריש חטאת לכפר אכילת חלב לא יביא אותה החטאת לכפר על אכילת דם, ואע"ג דכפרת שניהם בחטאת, אך כיון שהחטאת נקבעת כלפי כפרת החטא, והחטא דחלב והחטא דדם הוא אינו אותו חטא, משו"ה חשיב שינוי בקרבן.

♦ הערות והוספות ♦

יג. ובזה יתיישב מה שראיתי [בחדושי הגר"מ] להקשות בדברי התוס', דאמאי תלי למחלוקתן דנחלקו גבי אשם, דבזה תלוי הנידון אם עולה מועלת לכפר, והרי שם בגמ' מחלוקתן היא אם הפרשה מועלת לחלק לב' עבירות נפרדות דעל כאו"א צריך להביא קרבן כפרה בפנ"ע, והכא גבי עולה הרי יכולה לכפר אף על כמה עשין, וכל הנידון הוא אם מועלת לכפר אף על עשה דאחר הפרשה, וא"כ אליבא דרב דימי אשכחן להדיא דס"ל דאשם מועיל לכפר על עשה דאחר הפרשה, ואף עולא דפליג וס"ל דעל מעשה דאחר הפרשה צריך להביא קרבן בפנ"ע, אי"ז משום דהפרישו קודם לחטא, אלא משום דההפרשה מחלקת לב' חיובים, וממילא צריך ב' קרבנות לכפר, ומדוע דימו התוס' דין עולה למחלוקתן בדין אשם שפחה חרופה, אם עולה מכפרת אף על עשה דאחר הפרשה, ועמד הגר"מ בצ"ע, ולהנתבאר לק"מ.

חטאתו, אך לולי פסוק זה לא היה הדין כן, כ"נ ביאור דברי רבינו גרשום.

וע"פ הנתבאר נראה ג"כ לבאר מש"כ הרא"ש בפירושו עמ"ס נזיר דף י"ג. האומר הרי אלו בהמות קדושים לקרבן נזיר שאקבל עלי מסתבר דקדשי, ע"כ, ולמעלה באות ה הק' דהוא חיוב קרבן מחו"כ דנתחדש לאחר ההפרשה, והוי דומיא דחטאת, ולהנתבאר אי"ז קו' של כלום, דהרי להנתבאר אין ריעותא בעצם להפריש קרבן על חטא דייעשה לאחר זמן, ורק דמאחר וחטאת באה לכפר על חטא משו"ה צריך דבשעת ההפרשה יהיה חטא דמחייב להביא חטאת, וכן אין חטאת מכפרת על חטא הנעשה לאחר ההפרשה, אך קרבנות נזיר, כיון דהם קרבנות דמחו"כ, אף דלא שייך להקריבם ללא נזירות, אך אין דין ההקריבה מתייחס כלפי המצב של מחו"כ, אלא דכאשר הקרבן קרב נשלם המצב של מחוסר הכפרה, ושפיר יכול להפריש מעיקרא את הקרבן לנזירותו, ואמנם זהו אינו דין מוסכם אך כ"ה שיטת הרא"ש, [ואולי זו כוונת הקה"י הנ"ל בהערה 8].

,

ביאור תוד"ה או דילמא והתוס' בשבועות דף י

ומעתה דאתינן להא נבוא לבאר בס"ד התוס' בסוגיין והתוס' בשבועות

ויסוד שניהם הוא מה שנתבאר דחטאת דין הקרבתה לכפר על חטא מסוים, וזהו הדין הקרבה דקרבן חטאת, ולדוג' אם אכל חלב והפריש קרבן הוי קרבנו 'חטאת חלב', וכיון שכך אסור לשנותו לחטאת דם, דהוא דין קרבן אחר, ומה"ט אינו יכול להקריב קרבן אביו לכפרת חטאו, דקרבן אביו וקרבן ידיה הם ב' קרבנות שונים.

ומאותו הטעם אין חטאת מכפרת על חטא הנעשה לאחר הפרשה, דדין הקרבה דחטאת זו הוקבע לכפרת חטא פלוני, וא"א דיכפר על חטא אחר.

אמנם לולי דלמדנו מ'קרבנו על חטאתו' יסוד זה דכ"ה גדרה של החטאת, לא היתה החטאת מתייחסת כלפי חטא מסוים, ולא היה עיקר דין ההקריבה ככפרה על חטא המסוים, וא"כ היה מותר לשחוט חטאת חלב לשם חטאת דם, וכן היה יורש מתכפר בקרבן אביו", וכן היתה החטאת מכפרת אף על חטא הנעשה לאחר ההפרשה, וזהו דכתב רבינו גרשום [דקאי קודם דלמדנו יסוד זה], אולם ודאי דאחר דלמדנו דכ"ה גדרה של החטאת, כמו"כ אף אין חטאת מכפרת על עשה דלאחר הפרשה.

ולכך כתב רבינו גרשום כאן דין זה, דבא ללמדנו דאף דין זה דאין החטאת מכפרת אלא על חטא הנעשה קודם הפרשה, הוא משום דלמדנו מ'קרבנו על

♦ הערות והוספות ♦

יד. ובוזה נתיישב לי אף מה שהקשה החזון יחזקאל (עמ"ס שבועות שם) מדין זה על סוגיין, וכן הקשה החזון"א [הנ"ל באות ד], ונראה דזו כוונת החזון"א בתירוצו הב'.

מחמת דנאבד משו"ה נעקרה ההפרשה, ולכך מביאים קרבן אחר לכפר על עבירות שהיה לו לזה לכפר, וכשיבא ר"ח תחול עליו ההפרשה דמעיכרא לכפרת העבירות שעברו קודם לכן, וכ"פ המקדש דוד (ס"י ט"ט סק"ב) את דברי התוס' בשבועות.

ובין לפי מש"כ התוס' בסוגיין ובין לפי מש"כ התוס' בשבועות, מבואר דכיון דנעקרה ההפרשה ואינה חלה אלא ברגל הבא, לפיכך ל"ח דהחטא נעשה לאחר ההפרשה.

וצ"ב דממה נפשך דאם מה דמטרת ההפרשה אינה מתקיימת זהו סיבה להפקעת ההפרשה לגמרי, א"כ יקשה במה הקרבן יהא מיועד להקרבה ברגל הבא, וע"כ דלא פקעה ההפרשה לגמרי, ורק דפקעה ההפרשה לרגל זה, אמנם עיקר ההפרשה עדיין קיימת [וכנתבאר באחרונים כמה ביאורים בזה, הו"ד למעלה באות ג-ד'] ומשו"ה הקרבן קרב ברגל אחר, וא"כ קשה דסו"ס הוי עשה דלאחר הפרשה, דההפרשה נעשית מעיקרא והחטא נעשה לאחר הרגל הא', וכיצד יכפר על חטא דטומאת מקדש וקדשיו הנעשה בינתיים, וזו היתה קר' התוס', וצ"ע מה תירצו התוס' על קושייתם.

ולמעלה באות ד הבאנו דהחזו"א ביאר את הפקעת ההפרשה, דכיון דבפועל הקרבן אינו קרב ברגל זה אלא ברגל הבא, הויא כהופרש לרגל הבא, והפקעת ההפרשה היא מרגל זה לרגל הבא, ולפי"ז א"ש דמשו"ה ל"ח עשה דלאחר הפרשה דההפרשה היתה כלפי הרגל הב', אכן למעלה הק' ע"ז דבתוס' בשבועות

דף י. והתורא"ש והריטב"א שם, והובאו דבריהם למעלה באות ב בארוכה, ונביא כאן תמצית דבריהם.

הקשו התוס' (ד"ה או דילמא) על ספק הגמ' אם עולה מכפרת על עשה דאחר הפרשה או לא דומיא דחטאת, וזה תימה-דנפשוט ממתני' דפ"ק דשבועות דאפי' לר"ש דלית ליה לב ביי"ד מתנה עליהן שעיר שלא קרב ברגל זה יקרב ברגל אחר, אע"פ שמרגל שעברו נתכפרו כבר אטומאת מקדש וקדשיו דקודם הפרשה, וקאתי האי שעיר ומכפר אטומאה שאח"כ, ותירצו התוס'- ויש לומר, כיון שאבד וקרב אחר תחתיו, איגלאי מילתא שלא היתה הפרשתן הפרשה עד רגל אחר דשחטי ליה, ע"כ, והיינו דכיון שאבד וקרב אחר תחתיו ממילא אין משמעות לקרבן הראשון דהרי אינו עולה לבעלים לחובתן, וכיון דאין משמעות לקרבן ליקרב ברגל זה ואין דין הקרבנות יכול להתקיים ברגל זה, נמצא דאין משמעות להפרשה מעיקרא כלפי רגל זה אלא כלפי רגל אחר, וכמו"כ תירצו הריטב"א והתורא"ש בשבועות דף י.

אולם התוס' בשבועות (שם, ד"ה מהו) תירצו באופ"א קצת, והתוס' בשבועות שם (ד"ה מהו) תירצו כע"ז-דהכא [-בגמ' בשבועות] כיון דנאבד נעקר הפרשתו ואחר שהופרש במקומו כיפר על עבירות שהיה לו לזה לכפר, וכשיבא ר"ח תחול עליו הפרשה לעבירות שעברו קודם לכן וכו', ע"כ, ולפי"ז אין הפקעת ההפרשה מחמת דכבר הוקרב קרבן אחר, אלא דזה דהקרבן נאבד הוא טעם וסיבה מספקת לכך דנעקרה הפרשתו, דכיון דאינו יכול ליקרב

וכיון דההפקעה נעשית משום דהדין הוא להקריב קרבן אחר, נמצא דאין סתירה לעיקר שם הקרבן, אלא לדין ההקרבה ברגל זה, דמצד שם הקרבן דינו ליקרב ברגל זה, אלא דמצד מה דהדין הוא להקריב קרבן אחר ברגל זה, נמצא דאין משמעות להפרשה, ולכך שם הקרבן כקרבן הרגל [וכלשון המקד"ד - חטאת של ציבור] קיים כדמעיקרא, משום דאין טעם להפקעתו, אך דין הקרבתו ברגל זה דיסודו בשם הקרבן לענין זה פקעה ההפרשה.

וכאשר בא רגל אחר ממילא חל דין הקרבן ליקרב ברגל זה, כיון דעכשיו הוא ראוי ליקרב, ושם הקרבן כקרבן הרגל מחייב דהוא יהיה קרב ברגל, ומשום"ה הדין להקריבו ברגל הב', ומחד גיסא היא הפרשה חדשה, דדין ההקרבה בפועל של הקרבן הוא להקריבו ברגל הראשון, וכלפי ההקרבה ברגל הב' צריך סיבה חיובית חדשה דהקרבן יהא קרב ברגל זה, וחשיב כהפרשה חדשה, ומאידך גיסא אי"ז הפרשה חדשה כיון דשם הקרבן דהוא המחייב להקריבו ברגל - קיים כדמעיקרא, והוא הסיבה והטעם לכך דממילא הקרבן מופרש ליקרב ברגל שני, ומטעם זה יש מהראשונים והאחרונים שכתבו דברגל הב' חלה הפרשה חדשה, ויש מהראשונים והאחרונים שכתבו דההפרשה נעקרה מהרגל הא' לרגל הב', והכל אמת ולא נחלקו בדבר זה.

וזהו מה שכתב הריטב"א בשבועות [הו"ד באות ב ובאות ד] - דהכא כל שאבד והופרש אחר במקומו הרי הוא 'כאילו' נעקרה הפרשתו הראשונה, ותחול עליו

ובתורא"ש שם לא נראה כן, אלא דכיון דא"א להקריב את הקרבן ברגל זה דלשמו הופרש פקעה הפרשתו, וברגל הבא ישנה הפרשה חדשה.

ובהערה 6 הבאנו מהמקדש דוד דכתב לבאר תירוץ התוס', דבקריאת שם לקרבן ר"ח נפעלים ב' ענינים, א. קריאת שם לחטאת של ציבור, ב. קריאת שם דיהא קרב בר"ח זה, והוא הנקרא בדברי רבותינו [והאר"י] בזה הגר"ח בריש שבועות] - חובת הזמן, וב' קריאות שם הם, וא"כ כשנאבד ועבר הר"ח כיון שאינו ראוי עוד על ר"ח שהופרש נעקרה הפרשתו, אבל נעקר ממנו רק הקביעות ליקרב בר"ח זה, אבל שם חטאת הציבור אינו נעקר דעדיין ראוי הוא לזה, ויכול לשנותו לראש חודש אחר, ע"כ, ואפשר דזו ג"כ כוונת החזון יחזקאל הנ"ל באות ד, אכן במושכל ראשון נראים הדברים דחוקים ביותר בלשון התוס' בסוגיין ובשבועות, דלא משמע דצריך לשנותו לר"ח אחר, אלא ממילא הוא מופרש ליקרב בר"ח הבא, וכהחזו"א.

ונראה דדברי החזו"א ודברי המקד"ד משלימים זה את זה, דכאשר הקרבן נאבד ואינו ראוי ליקרב בפועל ומחמת כן הדין הוא להקריב קרבן אחר, זה גופא סיבת עקירתו, דמצד זה דהקרבן אינו ראוי ליקרב עכשיו, אי"ז סיבה לעקירת דין הקרבתו ברגל זה, דהוא מניעה מציאותית זמנית, אלא דכיון דכאשר הקרבן נאבד הדין הוא להקריב קרבן אחר, משום"ה דהקרבן נאבד הוא טעם לכך דחשיב הקרבן כאינו ראוי ליקרב ברגל זה, וממילא פקע דין הקרבתו ברגל זה.

הפרשה האחרת על מועד זה שהוא קרב ב', והו"ל הפרשה דלאחר עבירה, ע"כ, ולמעלה באות ב תמהו מהו זה שכתב דכל שאבד והופרש אחר תחתיו הרי הוא 'כאילו' נעקרה הפרשתו הראשונה, ולהנתבאר א"ש, דבאמת לא נעקרה הפרשתו הראשונה, ושם הקרבן קיים כדמעיקרא, אלא דהדין ההקרבה ברגל זה דלשמו הופרש הקרבן הוא פקע, והרי הוא כאילו נעקרה הפרשתו הראשונה.

והשתא נראה דשפיר תירצו הראשונים דבכה"ג אין את הריעותא דהוי כפרה על חטא הנעשה לאחר הפרשה, ושפיר מועיל הקרבן לכפר על חטא זה,

וכנתבאר דהטעם דחטאת אינה ראויה לכפר על חטא הנעשה לאחר ההפרשה, הוא דבשעת ההפרשה כבר הוקבע דין הקרבן ליקרב לכפר על חטא מסוים, והחטא הנעשה לאחר ההפרשה הוא מחייב קרבן אחר, ומשו"ה אינו יכול להצטרף עם החטא הא' לחיוב הקרבן, ומעתה נראה דבקרבן הרגל שאבד וכו', כיון דדין ההקרבה בפועל נפקע, אף דברגל הבא הוא מחויב ממילא ליקרב, אך הוא חיוב חדש, וכיון דההפרשה לענין דין ההקרבה בפועל חלה רק ברגל הב', שפיר מתכפרים החטאים דטומאת מקדש וקדשיו דנעשו בין הרגל הא' לרגל הב', [דהריעותא להצטרף היא בדין ההקרבה, והוא לא חל עד הרגל הב'].

סימן י

בדין תודה ידידה לשם תודה דחבריה (ז)

איתמר תודה ששחטה לשם תודת חבירו, רבה אמר כשרה, רב חסדא אמר פסולה, רבה אמר כשרה תודה לשם תודה נשחטה, רב חסדא אמר פסולה נשחטה לשם שלמים ידידה בעינן, אמר רבה מנא אמינא לה ובשר זבח תודת שלמיו וגו', אבא חנין אמר משום ר' אליעזר בא ללמד תודה ששחטה לשם שלמים כשרה שלמים שנשחטו לשם תודה פסולים, ומה הפרש בין זה לזה, תודה קרויה שלמים ואין שלמים קרויין תודה, שלמים לשם תודה פסולים הא תודה לשם תודה כשרה, מאי לאו דחבריה, לא ידידה, אבל דחבריה מאי פסולה, אדתי שלמים לשם תודה פסולה ליתני תודה לשם תודה וכ"ש שלמים לשם תודה, שלמים [גי' השיטמ"ק- ידידה] לשם תודה ידידה איצטריך ליה, סלקא דעתך אמינא מדתודה קרויה שלמים שלמים נמי קרויין תודה, וכי שחיט להו לשם תודה ליכשרו, קמ"ל.

ובביאור מחלוקתם דרבה ורב חסדא נחלקו רש"י ותוס' עם הרמב"ם, דרש"י ותוס' כתבו דהמחלוקת היא מדין שינוי קודש, אך מטעם שינוי בעלים אין לו ליפסל, וכתבו בזה ב' טעמים, והרמב"ם ס"ל דנחלקו אם הקרבן פסול מדין שינוי בעלים או לא.

ויש לעמוד בסוגיא זו בב' ענינים, א. בדין השוחט תודה לשם תודת חבירו, ב. בדין תודה לשם שלמים ושלמים לשם תודה, ובסימן זה נבאר אי"ה הענין הא' - דין השוחט תודה לשם תודת חבירו, ואי"ה בסימן י"א יתבאר הדין הב' - בדין תודה לשם שלמים ושלמים לשם תודה.

בעלים, והנידון הוא אם פסול מדין שינוי קודש או לא.

א

בפלוגתת רש"י ותוס' באיזה מקרה נחלקו רבה ורב חסדא - ובטעם דל"ש לפסול משום שינוי בעלים

אך בביאור הא דאין בזה משום פסול דשינוי בעלים, נחלקו רש"י ותוס', דרש"י כתב - לא ששחטה ע"מ שיתכפר בה מי שאינו בעליה, ואין [גי' השיטמ"ק- דאין] זה שינוי בעלים אלא שינוי קודש, שהיתה לראובן תודה ולשמעון תודה אחרת, ושחט את תודתו של זה לשם תודתו

הנה זה דבר מוסכם בין לרש"י ובין לתוס' דאין מחלוקתם דרבה ורב חסדא בדין שינוי בעלים, אם מחשב על תודתו לשם תודת חבירו חשיב שינוי בעלים או לא, ובודאי דאין הקרבן פסול משום שינוי

וכמו דאמרינן דחשיב שינוי קודש כיון תודת ראובן ותודת שמעון הן ב' שמות, מה"ט תהא מחשבתו מוגדרת כמחשבת שינוי בעלים על הקרבן.²

ובשיטת התוס' דהא דאין בזה פסול משום שינוי בעלים, הוא משום המחשבה נעשית בשחיטה, ואין שינוי בעלים בשחיטה אלא בזריקה, כתב הזבח תודה להקשות דלפי"ד תוס' נמצא תודת שזרקה לשם תודת חבירו יש בזה משום שינוי בעלים ופסולה לכו"ע, ודחוק מאוד דהא פשיטא דברייתא דקאמרה תודה ששחטה לשם שלמים וכן שלמים ששחטן לשם תודה, לאו דווקא בשחיטה דה"ה בכל ד' עבודות, וממילא כד דייקין הא תודה לשם תודה כשירה ג"כ בכל ד' עבודות הוא, והאיך רצה הגמ' למימר מאי לאו דחבריה.

ומחמת קו' זו כתב הזבח תודה נובסו"ד מבאר בזה דברי רש"י - ולולא דבריהם הייתי אומר דשם שינוי בעלים לא הונח כי אם כשמזכיר להדיא שם הבעלים

של זה, ע"כ, ומב' דס"ל לרש"י תודת ראובן ששחטה לשם תודת שמעון ל"ח שינוי בעלים אלא שינוי קודש, ומדין שינוי קודש לחוד יש לדון לפסול.

אמנם התוס' (ד"ה תודה) כתבו - תודה ששחטה לשם תודת חבירו כשרה - ועולה לשם חובה, 'ומשום' שינוי בעלים לא מיפסלא דאין שינוי בעלים אלא בזריקה, ורב חסדא אמר פסולה פירוש לא עלתה לשם חובה, משום דהוי שינוי קודש כשאמר תודת פלוני לשם תודה אחרת של פלוני, אבל אמר תודה זו לשם פלוני כשרה גמורה, לפי שהוא שינוי בעלים בשחיטה דכשירה גמורה, ע"כ, ומב' דס"ל דבאמת כה"ג הוי שינוי בעלים ורק דשינוי בעלים אינו אלא בזריקה, ובכה"ג דחישב בשחיטה אין משמעות למחשבתו לפסול.

ויש להתבונן במה נחלק רש"י על תוס', דלכאורה מצד הסברא היה נראה כדברי התוס', דמצד עצם המחשבה הויא מחשבה דשינוי בעלים, דהרי הוא מחשב על הקרבן דיהא קרב לשם תודת חבירו,

♦ הערות והוספות ♦

א. בתוס' לפנינו הלשון 'משום שינוי בעלים' והזבח תודה גרס 'ומשום שינוי בעלים', ויש בזה נפקותא, ואכמ"ל בזה.

ב. והצאן קדשים הגיה ברש"י - לא ששחטה ע"מ שיתכפר בה מי שאינו בעליה 'דזהו שינוי בעלים, אלא דאיירי בשינוי קודש' כגון וכו', ע"כ, ולפי"ז המחשב על הקרבן שלא לשם בעליו הוי שינוי בעלים, ובהמשך הדברים יובא אי"ה הזבח תודה, ובדבריו מפורש דלא ס"ל כדברי הצ"ק, ואף בחזו"א הגרו"ס והנתיבות הקודש (וי"ד בהערה 3) מפורש דלא ס"ל כן.

אלא דמחשבת שינוי היא רק היכן דמתפס שם אחר, אך היכן דאינו מתפס שם אחר ורק דמחשב שלא לשם קרבן פלוני או שלא לשם בעלים פלוני, אי"ז מחשבת שינוי, והיא כעין מחשבה לשם חולין דאינה מועלת לפסול, וכדאיתא ברף ג וברף מ"ו:, ולפי גי' הצ"ק ברש"י נמצא מפורש ברש"י דלא כדבריהם, אלא אפי' מחשב ע"מ לזרוק שלא לשם בעלים מועלת מחשבתו לפסול הקרבן, וצ"ע.

והיינו דמחשבת שינוי בעלים היא היכן דמתפס שם בעלים אחרים על הקרבן, וכאן דאינו מחשב לשם בעלים אחרים אלא לשם קרבן של בעלים אחרים, אין מחשבתו מועלת לפסול הקרבן משום שינוי בעלים, אלא משום מחשבת שינוי קודש, וכ"כ הקרן אורה (בסוגיין).

ולפי"ד א"ש הא דלא פירש רש"י דמשום שינוי בעלים לא נפסל הקרבן כיון דאין שינוי בעלים אלא בזריקה, ובאמת אף לרש"י לא היתה פוסלת מחשבה זו בשחיטה מדין מחשבת שינוי בעלים, אלא דלרש"י אי"צ לטעם זה כיון דבלא"ה אי"צ מחשבת שינוי בעלים כלל, כיון דלא חישב על הקרבן לשם בעלים אחרים.

אולם צריך עיון בהבנת דבריהם, מדוע מחשבה על קרבן ראובן לשם קרבן שמעון לא חשיב כאילו הכהן אומר בהדיא 'הריני שוחט הקרבן לשם שמעון', וכמו דאמרין דסתמא לשמו קיימא, וה"ט דלשם זה הקרבן הוקדש וממילא הוא קרב לשם קרבן ראובן, הכ"נ כשחישב לשם קרבן שמעון תהא מחשבתו מוגדרת כמחשב לשם שמעון, ומה חסרון יש בכך דלא חישב בפירוש לשם שמעון, אלא לשם קרבנו של שמעון, ומדוע אין מחשבתו מוגדרת כמו דחישב להדיא לשם כפרת שמעון?²

ואף דרש"י בדף ט: (סוד"ה כשרה) כתב

אחרים על הכפרה, דהיינו שאמר ששוחטה ע"מ שיזרקנה לשם פלוני או שיתכפר בה פלוני, אבל כשאמר שעושה העבודות לשם קרבן של חבירו, אף שחשב זה גם בזריקה לא מיקרי זה שינוי בעלים לכו"ע, והטעם בזה דאף דהועיל במחשבה זו שתעשה כקרבן חבירו, אבל עכ"פ צריך לחשוב שיתכפר בה חבירו, ודומיא דאם היה עושה כדין בודאי מצוה לחשוב לשם זובח, וכדתנן במתניתין כן, ה"ה במתכוין לשם אחר צריך שיזכיר בהדיא שם הבעלים עליו, [וכעין מה דאמרין בהמשך העמוד עליו ולא על חבירו חבירו דומיא ידידיה וכו' ע"ש].

והכא הרי לא הזכיר בעבודות כי אם שיהיה לשם קרבן של חבירו, ולא הזכיר שיהיה לשם חבירו, והוי כאילו אמר הכהן הריני שוחט וזורק קרבנו, דמזה אינו מוכח שיהיה לשמו, ואף דאם שוחט לשם בעליו קיי"ל דסתמא נמי כשר, שם הטעם משום דסתמא לשם בעליו קאי שהרי הקדישהו, אבל הכא הרי הבעלים אלו לא הקדישהו, וכל זמן שאינו אומר בהדיא שעושה העבודות לשמו אין שמו עליהן מסתמא, ולכך לא קרוי שינוי בעלים, ולפי ביאור זה נמצא דשינוי בעלים לא שייך כאן אפי' בזריקה וכו', ונראה שכל דברינו נכלל ברש"י ד"ה תודה ששחטה וכו', עכתו"ד הזב"ת.

♦ הערות והוספות ♦

- ג. ואין לדמות ענין זה להא דכתבו כמה מרבתינו האחרונים, וכדוג' החזו"א (קדשים, קמא, סי' מ"ב סק"ג) והגרז"ס (בדף ג) והנתיבות הקודש (בדף ג), דמחשבה שלא לשמה פוסלת רק היכן דחישב לשם קרבן אחר, אך היכן דחישב שלא לשם אותו שם קרבן דכן דינו ליקרב, אין משמעות למחשבתו ואינה פוסלת הקרבן,

וכע"ז פי' בחק נתן, ואף בדעת התוס' ביאר הברכת הזבח דמיירי בהיכ"ת זו, דחישב לשם נס שאירע לפלוני ולא חישב לשם פלוני, עיי"ש.

ולשיטת הבה"ז מיירי הכא במקרה דהשינוי אינו בשם הבעלים על הקרבן, אלא השינוי הוא מנס שאירע לראובן לנס שאירע לשמעון, ובכך נחלקו רבה ורב חסדא, אם כה"ג חשיב שינוי בעיקר הקרבן או לא.

והנה מלבד מה דיש לעיין לפירושו בפלוגתא רבה ורב חסדא וכמשי"ת באות ב, מלבד זאת צ"ע לפי"ז מדוע אין בזה פסול משום שינוי בעלים, והרי חישב על תודת ראובן לשם תודת שמעון, ומשמע דאין ריעותא בכך דמחשב לשם תודת שמעון, דהא ודאי דלפירוש הבה"ז אין משמעות לכך דהיא תודת שמעון, דאם יש משמעות לתודה כתודת שמעון, א"כ מדוע לא יהא זה שינוי קודש מצד דהיא תודת שמעון, וכ"ש הוא דאם מה דהתודה באה על נס אחר חשיב שינוי קודש כ"ש דמה דהתודה באה על חיובו של שמעון להודות על הנס שאירע לו, דחשיב שם אחר, ואם חישב לשמו, יהא הקרבן פסול [מלעלות לשם חובה] מדין מחשבת שינוי בעלים, ומדוע כתב רש"י דאין בזה משום מחשבת שינוי בעלים.

בביאור הא דחטאת ששחטה לשם חטאת נחשון כשרה, דלא היא שינוי קודש וכו', וכ"ש דשינוי בעלים לא הוי, דלא שחטה להתכפר בה נחשון, ובהבטה ראשונה נראה דרש"י כתב את הסברא דהקר"א והזב"ת הנ"ל, דלדין שינוי בעלים צריך דיחשב להדיא לשם נחשון ולא מועיל לחשב לשם חטאת נחשון, אולם אחר ההבטה היטב נשים לב דאין סברת רש"י שייכת לסברת האחרונים, וחטאת נחשון שאני, משום ד-'חטאת נחשון' הוא שם כולל לקרבנות הנשיאים, ואין משמעות למחשבתו כלפי אדם מסוים.

ובשלמא היכן דמחשב לשם נחשון, בכה"ג משמעות מחשבתו היא דתהא החטאת קריבה לשם נחשון, והוא שינוי בעלים, אבל היכן דמחשב לשם חטאת נחשון בכה"ג אין משמעות למחשבתו כמחשבת שינוי שם הבעלים, ומכיון דלא מצינו ברש"י סברא זו דהקר"א והזב"ת, הדרא קו' לדוכתה, וצריך ביאור דברי האחרונים.

והברכת הזבח (בסוגיין) דרך אחרת יש לו בסוגיא זו, והיא דמיירי הכא בהיכ"ת דשחט תודה שהופרשה על נס ידיה על יורדי ים, ושחט לשם נס שנעשה לחבירו שהיה חבוש בבית האסורים, לעולם בשביל עצמו אלא נס אחר, ע"כ,

♦ הערות והוספות ♦

והוא כעין מחשבה לשם חולין דאינה פוסלת, ונראה פשוט דאין דבריהם שייכים לנידוד, דשם חסרון במחשבתו היא דאינו מחשב לשם קרבן אחר, אבל כאן הוא מחשב לשם קרבן דבעלים אחרים, ובזה הוא מגדיר דהקרבן יהא קרב לשם אותם הבעלים, ונמצא דיש במחשבתו לשנות של הקרבן ומתפס של בעלים אחרים על הקרבן, וצריך עיון מדוע אין מחשבתו מועלת לפסול הקרבן.

שיתכפר בה מי שאינו בעליה, ואין זה שינוי בעלים, אלא שינוי קודש, [בשיטמ"ק גרס- לפי דזהו שינוי בעלים והכא בשינוי קודש איירי, וכע"ז בצ"ק -הו"ד באות א-], שהיתה לראובן תודה ולשמעון תודה אחרת ושחט את תודתו של זה לשם תודתו של זה, וה"ה בשוחט חטאת חלב לשם חטאת דם, [ובשיטמ"ק מחק את 'וה"ה' וגרס לכל זה לגבי חטאת להלן בד"ה כשרה (השלישי)],

כשרה - ועולה לבעלים דאפי' שינוי קודש אין כאן, פסולה - לא עלתה לבעלים דשינוי קודש הוא, לשם שלמים ידידה בעינן - דכתיב זבח תודת שלמיו, והאי דאיפלוג בתודה משום דמינה מייתי רבה סייעתא למילתיה מדאבא חנן ומיהו ה"ה לשאר זבחים, כשרה - עלתה לבעלים, [דיבור זה מוסב על מה דאמר אבא חנן וכו'] דתודה ששחטה לשם שלמים כשרה וכו', לא ידידה [והיינו דמשו"ה תודה לשם תודה כשרה] - ואע"פ שלא באו על הודייה אחת, דארבעה צריכין להודות כדאמרין בברכות (נ"ד ע"ב) וכתיב בהו ויזבחו זבחי תודה, ושחט תודה בשעת עלייתו מן הים לשם תודה שהפריש על יציאתו מבית האסורין, ע"כ לשון רש"י.

והתוס' (ד"ה תודה) כתבו בביאור הא דאמר רב חסדא דפסולה, דס"ל- דהוי שינוי קודש כשאמר תודת פלוני לשם תודה אחרת של פלוני, ע"כ.

והאחרונים דנו בביאור מה דכתב רש"י דהמחלוקת היא היכן שהיתה לראובן תודה ולשמעון תודה אחרת ושחט את תודתו של זה לשם תודתו של

וכע"ז יש להקשות במש"כ בספר אורים גדולים בביאור פלוגתא רבה ורב חסדא, דהגרעק"א בגלי' שו"ע (או"ח סי' רי"ט) הביא מספר אורים גדולים (פר' צו) דאין אדם יכול להוציא את חבירו בברכת הגומל, כיון דאין החיוב הודאה של ראובן שווה לחיוב הודאה של שמעון, וכאו"א מחויב בחיוב הודאה פרטי, ול"ש דיוציא את חבירו בהודאתו על הנס שאירע לו, ויעו"ש בספר אורים גדולים דהביא ראיה לדבריו מסוגיין, דחזינן דהשוחט תודה ידידה לשם תודה דחבריה חשיב שינוי קודש, ומבו' דהחיוב תודה דכאו"א חלוק מחבירו, והכ"נ אין אחד יכול להוציא את חבירו בברכת ההודאה, יעו"ש.

ולדבריו נמצא דבקרבת תודה שם הבעלים קיים בעיקר הקרבן, ומשו"ה מחשבת שינוי בשם הבעלים חשיב מחשבה בשם הקרבן, וצ"ע דמאחר וכו"ה מדוע לא תהא מחשבתו מהווה שינוי בשם הבעלים על הקרבן, ונאמר דכשמחשב על תודה ידידה לשם תודה דחבריה הוא משנה את שם הבעלים לגמרי, ואף תהא מחשבתו מועלת לפסול הקרבן לגמרי, כיון דזהו שינוי בעיקר שם הקרבן, ומדוע נקט רש"י דמטעם מחשבת שינוי בעלים ודאי דאין הקרבן פסול.

ב

בשיטת רש"י בביאור מחלוקתם דרבה ורב חסדא

והנה כבר הובא באות א דברי רש"י בביאור מחלוקתם דרבה ורב חסדא ונביאם בזה, כתב רש"י- תודה ששחטה לשם תודת חבירו - לא ששחטה ע"מ

שאירע לחבירו חשיב שינוי קודש או לא, ולכא' בזה נתקשה הזבח תודה בדבריהם וכתב דזהו דוחק גדול.

ועוד דלפי"ז יקשה מהיכן למדנו חידוש דין זה, ומהפסוק ד-זבח תודת שלמיו' לא שמענו אלא על שינוי בעיקר הקרבן שלמים ידיה לשם קרבן שלמים דחבירו.

עוד הקשה הקרן אורה על הבה"ז, דהא לשם נס אחר בדידיה [פי' דשחטה לשם תודתו] כשרה היא, וכדכתב רש"י בד"ה לא ידיה, ואם שחט תודתו לשם נס אחר ששחט לחבירו מדוע תהא מחשבתו מוגדרת כמחשבת שינוי קודש, וכיצד הנס מהווה שינוי קודש בקרבן, כה"ק הקר"א.

וע"כ צ"ל דהבה"ז ס"ל דלשם נס אחר בדידיה כשרה היא, כיון דשחטה לשם נס שאירע לו, וכה"ג ל"ח שינוי, אבל לשם נס אחר דחבירו דהוא חיוב קרבן אחר חשיב שינוי.

וביאור הדבר נראה ע"פ האורים גדולים הנ"ל (בסוף אות א), דס"ל דכיון דתודה באה כהודאה על הנס שאירע לו משו"ה אין תודתו ותודת חבירו שווין, ולכך חשיב שינוי קודש, וכבר הובא למעלה (שם) דכ"פ האורים גדולים גופיה את מחלוקתם דרבה ורב חסדא, דנחלקו בדין חישב על תודת ראובן הבאה על שעלה מן הים לשם תודת שמעון הבאה על שיצא מבית האסורים, ונחלקו רבה ורב חסדא, אם כה"ג חשיב שינוי קודש כיון דחיובו דראובן להביא תודה אינו אותו חיוב כחיובו דשמעון להביא תודה, או לא

זה, ומשמע מרש"י דהשינוי הוא בנס, ונתקשו האחרונים אם הוא שינוי מתודתו לתודת חבירו וכדאיתא בגמ', או דהוא שינוי מתודה על שעלה מן הים לתודה על שיצא מבית האסורים.

והברכת הזבח כתב דמיירי בכגון- דשחט תודה שהופרשה על נס ידיה על יורדי ים, ושחט לשם נס שנעשה לחבירו שהיה חבוש בבית האסורים, לעולם בשביל עצמו אלא נס אחר, ע"כ, וכע"ז פי' בחק נתן, ואף בדעת התוס' ביאר הברכת הזבח דמיירי בהיכ"ת זו, דחישב לשם נס שאירע לפלוני ולא חישב לשם פלוני, עיי"ש.

והיינו דאין השינוי בשם הבעלים על הקרבן, וחשיב כשחט התודה לשם בעליה, והשינוי נעשה במחייב של התודה, דתודה זו באה על שעלה מן הים וחישב על שיצא חבירו מבית האסורים, ובכה"ג נחלקו רבה ורב חסדא, דרבה אמר כשרה ושינוי הנס ל"ח שינוי קודש, ורב חסדא אמר פסולה דשינוי הנס חשיב שינוי קודש.

ויל"ע בדבריו מכמה פנים וטעמים, חדא, מדוע הוצרך לכך דהתודה הופרשה על שעלה מן הים ושחטה לשם הנס שאירע לחבירו שיצא מבית האסורים, והרי המחלוקת היא האם מחשבה לשם נס שאירע לחבירו חשיב שינוי קודש או לא, ומדוע הוצרך להעמיד המחלוקת בכגון שהנס שאירע לחבירו הוא נס אחר ממה שאירע לו, ועוד דבלשון הגמ' לא משמע כפירוש זה, דלפי"ז המחלוקת אינה אם נשחטה לשם שלמים ידיה בעינן או לא, אלא אם מחשבה לשם תודה על הנס

דבשינוי קודש לא בעינן דיהא מחויב בדבר.

והשפת אמת הקשה עוד, דא"כ מה מייתי הגמ' ראייה מהברייתא דשלמים ששחטן לשם תודה פסולים, דהא תודה לשם תודה כשרה, מאי לאו ידידה וכו', והרי הדין דשלמים ששחטן לשם תודה פסולים, הוא אף היכן דלא הפריש שלמים ואף אינו מחויב שלמים, ואפ"ה פסולים, וממה דדייקינן מדין זה דתודה לשם תודה דכוותיה כשרה, וכרבה ודלא כרב חסדא, משמע דהא דאמר רב חסדא דפסולה הוא אף בהיכ"ת דלא הפריש תודה אחרת, ואף אינו מחויב תודה אחרת, ואפ"ה לרב חסדא פסולה, ודלא כמו דפירש רש"י דמיירי בהיכ"ת דהפריש שמעון תודה אחרת, ושחט הכהן תודת ראובן לשם תודת שמעון דהפרישה כבר.

והתוס' בנזיר דף כ"ז: (ד"ה שהרי, הביאורו האחרונים הנ"ל) כתבו להקשות [בשם הר"מ] בדין חטאת חלב לשם חטאת דם, דבסוגיא בנזיר כ"ז: איתא דלא כיפר, ובפ"ק דזבחים (בסוגיא, ובדף ט:) איתא דחטאת חלב לשם חטאת דם כשרה, ותירצו התוס' ב' תירוצים, והתירוץ הא' הוא- ויש לחלק, דהתם מיירי שלא היה חייב שתייהן כי אם חטאת חלב, ולכך עדיף, אבל הכא שנתחייב שתייהן הוי עקירה יותר, ע"כ, ומבואר בתוס' כעין מה דמבואר ברש"י בסוגיא, דהיכן דמחויב להביא אותו חטאת דחישב לשמה, הוי עקירה יותר, [והקרי אורה -על הגמ' בדף ז. דחטאת חלב ששחטה לשם חטאת כשרה- הקשה דלא

חשיב שינוי קודש לפי דאינו מחשב לשנות שם הקרבן מתודה לעולה וכיו"ב, אלא מתודה לתודה עצמה, יעו"ש בספר אורים גדולים דהאריך בזה טובא.

אמנם אכתי קשה מדוע הוצרך רש"י לפרש דמיירי דהנס שאירע לחבירו שונה מהנס שאירע לו, והרי אי"ז הטעם דמחשבתו מהווה שינוי קודש, אלא הטעם הוא משום דחישב על תודה הבאה על נס שאירע לו לשם תודה הבאה על נס שאירע לחבירו, ומדוע הוצרך רש"י לפרש דהנס דחבריה אינו אותו הנס שאירע לו.

ג

בהא דכתב רש"י דהמחשבה היא בהיכ"ת דאף שמעון כבר הפריש קרבן **עוד** הקשו האחרונים [קרי אורה, שפת אמת, הגרי"מ והגרי"ד] דמלשון רש"י נראה דמיירי בהיכ"ת דהיתה לראובן תודה ושמעון נמי כבר הפריש תודה אחרת ובכה"ג דנו רבה ורב חסדא, ודווקא משום דאף שמעון כבר הפריש תודה, אך היכן דשמעון עדיין לא הפריש תודה ורק מחויב להביא תודה, בכה"ג לכו"ע אין משמעות למחשבתו כמחשבת שינוי, ואינה מועלת לשנות שם הקרבן ודין הקרבנות, וזה צריך ביאור רב, דמה תוספת שינוי יש היכן דשמעון נמי הפריש קרבן מהיכן דשמעון לא הפריש קרבן, וביותר דהרי בשאר קרבנות ודאי דאין הדין כן, והמחשב עולה לשם שלמים אף דאכתי לא הפריש שלמים, חשיב שינוי קודש לפסול הקרבן וכמו היכן דכבר הפריש בהמה לקרבן שלמים, וה"ט

קרבן תודה, והרי בשניהם היה יכול להביא קרבן תודה א' ולצאת יד"ח על ב' הניסים, ומה גריעותא יש בכך דאינו צריך להביא קרבן על הנס דלשמו שחט הקרבן.

ד

במחלוקתם דרש"י ותוס' אם בשאר זבחים מודה רב חסדא או לא

ורש"י (בסוד"ה לשם שלמים) כתב- והאי דאיפלוג בתודה משום דמינה מייתי רבה סייעתא למילתיה מדאבא חנן, ומיהו ה"ה לשאר זבחים, ע"כ, והיינו דמחלוקתם דרבה ורב חסדא היא לאו דווקא בתודה וה"ה בשאר זבחים נחלקו רבה ורב חסדא, אמנם התוס' (ד"ה הגה"ה רב חסדא) כתבו דלא כן, וז"ל- נראה דווקא בתודה פליג משום דכתיב בה קרא שלמיו, ובקונטרס פירש דה"ה בשאר קרבנות, ע"כ, ונמצא דנחלקו רש"י ותוס' אם מחלוקתם דרבה ורב חסדא היא דווקא בתודה או אף בשאר קרבנות.

וביאור שיטת תוס' נראה דס"ל דשם הבעלים בתודה אינו כבשאר קרבנות, דבשאר קרבנות אין שם הבעלים מעיקר שם הקרבן וקדושתו, וכגון חטאת דשם הקרבן הוא חטאת, ושם הבעלים דמכחם הקרבן בא זהו ראובן, וכן בשלמים דשם הקרבן הוא שלמים ושם הבעלים הוא ענין חיצוני מגוף הקרבן דמחמת כן הקרבן

מצינו לחלק כן בשינוי קודש, בין מחויב בדבר לבין אינו מחויב בדבר, וצ"ב מדוע'. **ומצאתי** כעת בשו"ת שבט הלוי (חלק ג סי' קס"ג) דהביא מה דנתקשו האחרונים בדברי רש"י דהעמיד מחלוקתם דרבה ורב חסדא בכגון דאף שמעון הפריש קרבן לתודתו, וכתב לבאר דברי רש"י באופן נפלא, וז"ל-

בעניותי דברי רש"י פשוטים, ע"פ מש"כ הפוסקים (בסימן רי"ט סעיף א') בשם תשובת קול בן לוי דאם מחויב כמה הודאות מד' דברים אלה יכול לפטור עצמו בברכה אחת של הודיה, וה"נ נראה דכ"ה לענין הקרבת קרבן תודה עצמו, דהמחויב בשביל מפרש בים וגם יוצא מבית האסורים, מן הדין יכול לפטור עצמו בקרבן אחד, אלא דזה החמיר על עצמו והפריש על כל אחד ואחד, וא"כ שוחט תודה בשעה שעולה מן הים על תודה שהפריש ביציאתו מבית האסורים, ודאי דלא הוי שינוי קודש, כיון דגם לכתחלה היה יכול להביא אחת על שניהם, אבל כשמחויב רק על מפרש בים ושוחט על נס אחר שאינו חייב עליו, ודאי דנקרא שינוי קודש לדרך זה, וא"ש, עכ"ד.

אכן צריך לבאר דבריו, מדוע היכן דשוחט לשם תודה על נס שאינו חייב עליו חשיב שינוי קודש, יותר מהיכן דשחט לשם תודה על נס אחר דכבר הפריש עליו

♦ הערות והוספות ♦

ד. ואף דהתם הוא בחטאת והכא הוא בעולה, מ"מ עיקר הסברא מבו' שם, ואף רש"י בסוגיין (סוד"ה תודה ששחטה) דימה חטאת חלב לשם חטאת דם לדין תודה ידידה לשם תודה אחרת דחבריה, ויתבאר דבריו בהמשך אי"ה.

ה

בהא דדימה רש"י לדין חטאת חלב לשם חטאת דם

והנה רש"י הנ"ל בסוה"ד אחר דכתב-
דלא ששחטה ע"מ שיתכפר בה מי
שאינו בעליה, ואין זה שינוי בעלים, אלא
שינוי קודש, שהיתה לראובן תודה
ולשמעון תודה אחרת ושחט את תודתו של
זה לשם תודתו של זה, הוסיף רש"י- וה"ה
בשוחט חטאת חלב לשם חטאת דם,
ונתקשו בזה הרבה מהאחרונים לאיזה
מקרה בתודה רש"י מדמה את שוחט חטאת
חלב לשם חטאת דם, ובאיזה מקרה של
חטאת חלב לחשם חטאת דם, דאם כוונתו
לשם חטאת דם של חבירו, א"כ מאי איריא
חטאת דם אפילו חטאת חלב של חבירו ג"כ
הוי שינוי קודש לרב חסדא, דבעינן דווקא
ידידה, ואי ידידה קאמר דחישב על חטאת
חלב שלו לשם חטאת דם, א"כ מהו 'וה"ה',
הא תודה בכה"ג כשר, וכדאמרינן לקמן
דתודה לשם תודה בדידה כשר, והיינו
תודת הים לשם תודת בית האסורים, והכ"נ
בחטאת דם לשם חטאת חלב בדידה, אם
זהו כתודה א"כ לא פסלה מחשבתו והקרבן
כשר.

[והטהרת] הקודש (על תוד"ה אמר רבא, ד"ה
בא"ד משמע) תירץ- דרש"י לא
כתב כן רק דאי לאו קרא דשלמיו היה מן
הסברא דין זה כמו חטאת חלב ששחטו
לשם חטאת דם, וכוונת רש"י ז"ל בזה
לפרש לנו הריעותא שיש מן הסברא דידן
בלא קרא היכא ששחטה לשם תודת חבירו,
דלכאורה גם שינוי קודש אין כאן, ואהא
כתב רש"י ז"ל בזה דעכ"פ שינוי יש כאן,

קרב, אבל בתודה שם הקרבן הוא תודה
ראובן, וזהו הטעם לכך דהקרבן קרב,
דהצורה דאדם מודה לקב"ה על הנס
שאירע לו הוא ע"י קרבן תודה, וזהו גדרו
של קרבן תודה.

ומחמת כן ס"ל לתוס' דבדין קרבן תודה
דווקא נחלקו רבה ורב חסדא,
דרבה ס"ל דכיון דשניהם שם קרבן א' הוא-
קרבן תודה, ל"ח שינוי קודש, ורב חסדא
ס"ל דכיון דקרבן תודה עיקרו להודות על
הנס, ממילא חשיב שינוי קודש, אבל בשאר
זבחים דאין שם הבעלים מעיקר הקרבן,
בכה"ג אף רב חסדא מודה דל"ח שינוי
קודש מה דמחשב על הקרבן דיהא קרב
לשם קרבנו של פלוני.

אולם רש"י כתב להדיא דלא כן, וס"ל
דלרב חסדא אף בשאר זבחים
חשיב שינוי קודש, ואף דשם הבעלים אינו
מעיקר הקרבן ממש, וצ"ב טעמו דרב חסדא
לפי"ז.

ויעוי באחרונים [טה"ק קר"א עול"ש
ועוד] דנתקשו בשיטת התוס', דהרי
פסול שינוי קודש בכל הזבחים לא למדנוהו
אלא משלמים, ואף בשלמים לא מצינו
פסול זה, א"כ לא יתכן דמחשבה זו תפסול
בתודה, ואף דק' זו יש ליישבה, דמשלמים
למדנו את עיקר הפסול דשינוי קודש, ובכל
קרבן איזה שינוי דמהווה שינוי קודש
בקרבן הוא מועיל לפסול, אכן אכתי קשה
דמדוע לא נלמוד כל הקרבנות מתודה
בהיקש דזאת התורה [פי' ונלמד מכך את
גדר השינוי בשאר זבחים], וצ"ע מה יתרוצו
התוס' על קו"ז.

דחטאת חלב לשם חטאת דם פסולה ואילו תודה לשם תודה לכו"ע כשרה, ע"כ תו"ד.

ובספר מים קדושים תירץ כע"ז באופ"א קצת, דרש"י מסברא אומר דכי היכי דפסלינן תודה לשם תודת חבירו דלא נשחטה לשם תודה ידיה, הוא הדין בשוחט חטאת חלב וכו' דלא נשחט לשם חטאת ידיה, והא דאמר לשם תודת חבירו, [פי' דמשמע מזה דדווקא במתכוון לשם תודת חבירו, אבל מתכוון לשם תודה אחרת שלו כשר], היינו משום דבתודה ליכא לאשכוחי בענין אחר, דאם שחטה לשם תודה ידיה אפי' הופרש לשם נס אחר, אין נראה שיהיה שינוי קודש, כיון דאין מחויב להביא תודה על כל נס, אבל חטאת שצריך להביא על כל חטא חטאת אחת, הוי שפיר נשחטה שלא לשם חטאת ידיה, ע"כ.

ונראה לבאר דבריהם, דתמצית דבריהם היא דישנו חילוק בין חטאת ותודה בעיקר הקרבן, דחטאת באה כמחוייבת לבוא מחמת חטא מסוים, וסיבת החיוב של הקרבן היא קיימת כחלק מהקרבן הקרב ע"ג המזבח, וכנתבאר למעלה בסימן ט' [ויתבאר יותר אי"ה בסימן י"ב] דבחטאת שם הקרבן על חטאו, דמציאות הקרבן היא מה דהוא קרב לכפר על חטא, דמה"ט היכן דמחשב על קרבן חטאת דיהא קרב שלא לשמו הקרבן פסול, דבמחשבתו הוא עוקר את הקרבן מלכפר על החטא, ובזה נעקר הקרבן חטאת מעיקר צורת הקרבנו ופסול, וכיון דסיבת החטא קיימת כחלק ממציות הקרבן, ממילא כשמחשב על הקרבן לשם חטא אחר

כמו בשוחט חטאת חלב לשם חטאת דם, ה"ה בתודה ששחטה לשם תודת חבירו אף אם שניהם על הודיה אחת אפ"ה הוי שינוי קדושה קצת, ולרבה דינו הוא ממש כמו בחטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם - וכשר- וכו', אבל לרב חסדא אחר דלומד מקרא דשלמיו שהתורה הקפידה על כך, חמיר יותר שינוי קודש זה משינוי דחטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם, עכ"ל.

והנה עיקר חילוקו ד-מ"מ שינוי יש כאן, ובהבטה ראשונה צ"ע בחילוק זה, דסו"ס אי"ז שינוי מספיק ומה משמעות יש לשינוי זה, אך זה יש לבאר דיש לחלק בין שינוי הנעשה בדין ההקרבה של הקרבן ובין שינוי הנעשה במטרת ההקרבה, ומ"מ אף שינוי הנעשה במטרת ההקרבה חשיב שינוי, וטעם הדבר וביאורו יתבאר אי"ה באות ח, אולם במה דביאר דברי רש"י יל"ע, דמה השייכות לענין זה בין חטאת חלב לשם חטאת דם ובין היכן ששחט התודה לשם תודת חבירו, ומלבד זה בענ"ד נ"ל דדבריו דחוקים טובא ברש"י, ולא משמע כן ברש"י.

והקרבן אורה כתב לתרץ דצ"ל דס"ל לרש"י דדווקא תודה לשם תודה בדידיה הוא דלא חשיב שינוי קודש גם לרב חסדא, לפי דעיקרא דתודה נדבה היא, ואם שחט תודה של העולה מן הים לשם תודה של היוצא בית האסורים לא מיקרי שינוי השם כ"כ, אבל חטאת דבא על חטא מיוחד, כי שחטו לשם חטאת של חטא אחר הוי שינוי קודש כמו לשם חטאת חבירו, תדע דהא איכא מ"ד לקמן דף ט ע"ב

על חטאת חלב ידידה לשם חטאת דם ידידה הוי שינוי קודש והקרבת פסול.

והדימוי ביניהם הוא בכך דחלוקים משאר קרבנות במה נעשה השינוי, דבכלל המחשבות דשינוי קודש האמורים במכילתין השינוי הוא בעיקר הקרבן שהוא מחשב לעשותו קרבן אחר, ולדוג' דמחשב על קרבן חטאת לשם קרבן עולה, דמחשבתו היא לשנות ולעקור שם הקרבן מעליו ולעשותו קרבן אחר, ושפיר אמרינן דפסול.

אבל הכא בתודה ידידה לשם תודה דחבריה וכמו"כ בחטאת דם ידידה לשם חטאת חלב ידידה, אין השינוי בעיקר הקרבן, דשניהם חטאת ושניהם תודה, אלא השינוי הוא בהגדרה של הקרבן וצורתו אך לא במהותו, וכי היכי דאמרינן לגבי תודה ידידה לשם תודה דחבריה, דלרב חסדא מחשבה זו מוגדרת שינוי קודש ונפסל הקרבן, ה"ה חטאת חלב ידידה לשם חטאת דם ידידה, לרב חסדא חשיב שינוי קודש, והוי הקרבן פסול.

אכן אכתי צ"ב הא גופא, מדוע הא דראובן מחויב להביא קרבן תודה כהודאה על הנס שאירע לו, אינו נחשב חיוב אחר מחיובו דשמעון להביא קרבן תודה על הנס שאירע לו, והרי תודה באה כקיום החיוב הודאה על הנס, ואף אם אינו מחויב בהבאה, אך כאשר מביא קרבן תודה כהודאה על הנס, זהו עיקר הקרבתו של הקרבן, ומדוע לא חשיב שינוי קודש מה דמחשב על תודת ראובן לשם תודת שמעון.

מהחטא המסוים דעליו באה החטאת לכפר, מחשבתו היא לשנות את עיקר מציאות הקרבן חטאת, דמציאות הקרבן חטאת היא כמכפר על אכילת חלב, ובמחשבתו הוא משנה את הקרבן לחטאת המכפרת על דם, והוי שינוי קודש מעליא.

אבל תודה אף דמי שאירעו לו ד' ניסים מחויב להביא קרבן - לכמה מהראשונים-, מ"מ עיקרא נדבה היא, והיינו דהרי לא על כל נס מחויבים להביא קרבן תודה, ואף דכל נס מחייב להודות לבורא ית', אך אי"ז סיבת חיוב להביא קרבן תודה, אלא להודאה בעלמא, ורק ארבעה מחויבים להודות בקרבן תודה, דכל אלו הד' אירע להם נס ופלא דמחייב להביא קרבן בנדבת לבו, ומציאות קרבן זה היא קרבן הבא בנדבה, וסיבת ההודאה היא נס מסוים, ואי"ז מציאות הקרבן אלא סיבת החיוב דהקרבן ותכליתו, ונמצא שם הקרבן וגדרו הוא קרבן תודה, וכיון דכ"ה ממילא כשמחשב על תודה הבאה כהודאה על נס שעבר את הים לשם תודה הבאה על נס שיצא מבית האסורים, אי"ז מחשב שינוי קודש כ"כ, דאינו מחשב מחשבת שינוי בגוף הקרבן, אלא בסיבתו ותכליתו, ולכך אין הקרבן נפסל במחשבתו, דלא נשתנתה מציאות ההקרבה מכמות שהיה דינה מעיקרא.

ושפיר דימה רש"י תרוויהו להדדי, וכתב דכמו דאמרינן דהמחשב על תודת ראובן לשם תודת שמעון הוי שינוי קודש והקרבת פסול, ה"ה ומאותו הטעם המחשב

ו

בקו' הנתיבות הקודש ובקו' האילת השחר
ובספר נתיבות הקודש בסוגיין עמד
 בדברי הגמ', דלכאורה כמו"כ יש
 להסתפק בשוחט שלמיו לשם שלמים
 דחבירו, ומדוע הגמ' הסתפקה דווקא
 בקרבן תודה, ואין לומר משום דתודה
 איקרי תודת חבירו, משום דבתודה יש
 חיובי תודה ממה שהדין הוא שארבעה
 צריכין להודות, ומשו"ה איקרי תודת
 חבירו, וכגון שהפריש ראובן תודה על הנס
 שנעשה לו שבא ממדינת הים או שהיה
 חולה ונתרפא וכדו', וע"ז מיקרי התודה
 תודתו, אבל בשלמים שהוא נדבה בעלמא
 ל"ש למיקרי שהוא קרבן שלמים שלו
 -לגבי שינוי קודש, חוץ מכאשר אנו דנים
 לגבי שינוי בעלים-, מפני שאינו בא על
 שום חובה, וא"א לומר כן, דהא מפורש
 בשיטמ"ק במנחות ע"ט ע"ב שלעולם ליכא
 חיובא להביא קרבן תודה גם באלו דצריכין
 להודות, שאינו אלא הודאה בעלמא, אבל
 לא לחייבם ממש בהבאת תודה".

ואפשר לומר אף שאינו מחויב להביא
 קרבנות, מ"מ בכ"ז אם הביא
 מרצונו קרבן על הנס שנעשה מיקרי קרבן
 התודה קרבנו שלו, ומשו"ה שייך לומר
 תודה ששחטה לשם תודת חבירו, משא"כ
 בשלמים, ע"כ דברי הגאון בעל נתיבות
 הקודש.

והנה תירוצו מוכרח הוא, וכוונתו כנתבאר
 דאף דאינו מחויב להביא קרבן
 תודה -כ"ה לכמה מהראשונים הנ"ל
 בהערה 5-, אך כאשר מביא קרבן תודה זו
 צורת ההודאה על הנס שאירע לו, והחייב
 להודות הוא חיוב גמור, ונמצא הקרבן
 מוקרב כהודאה על הנס שלו, ולזה דנה
 הגמ' האם כששחט תודתו לשם תודת
 חבירו הקרבן חשיב שינוי קודש ונפסל
 הקרבן, דזהו שם קרבן תודה אחר, או לא.

אלא דאכתי צ"ב קצת, דמ"ט באמת כה"ג
 חשיב שינוי בגופו של הקרבן, והרי
 מאחר דאינו מחויב להביא תודה, א"כ אף
 כשמביא קרבן תודה, אי"ז קרבן דמהותו
 וצורתו כקרבן לשם הנס שאירע לפלוני,
 אלא רק כמטרה של ההקרבה, ומדוע זה
 נחשב כקרבן תודה ידידיה דמשו"ה חשיב
 שינוי קודש לרב חסדא.

ובאילת השחר בסוגיין הקשה עוד, דמה
 שייך שיחשוב שהבהמה הזאת
 תהיה כאילו הבהמה השניה לגבי הקרבה,
 [וקו' זו היא לפי שיטת רש"י דפירש
 דמחלוקתם דרבה ור"ח היא היכן דחשיב
 על תודתו לשם תודת חבירו].

ז

ביאור הגרי"מ בהאי סוגיא
ולביאור הסוגיא נראה להביא בזה מש"כ

♦ הערות והוספות ♦

ה. יעוין בפירוש הגרי"פ פערלא זצוק"ל לרס"ג (עשין נ"ט-ס) דהביא מחלוקת ראשונים אם קרבן תודה
 הוא חיוב על מי שעלה מן הים וכדו' להודות על הנס בקרבן תודה, או דהוא חיוב להודות, ואם מודה
 ע"י קרבן תודה מקיים מצוה בכך, ונמצאו דבריו של הנתיבות הקודש תלויים במחלוקת הראשונים.

דעולה ושלמים הלא הם ב' שמות נפרדים בתורה אשר חלוקים הם בעיקרם, דשלמים הוא שם קרבן אחר לגמרי מעולה, ועל כן בשוחט עולה לשם שלמים, אף בליכא שלמים בעולם, הרי מ"מ ודאי ישנו דין ושם קודש דשלמים, משא"כ בתודה לשם תודת חבירו דהוה שם קודש אחר, וכל השינוי קודש שבו הוא מצד ששם חבירו נקבע בעצם הקרבן, זה אינו שייך אלא בהפריש חבירו תודה, דאז חל על התודה שם תודת חבירו וממילא חשיב כשינוי קודש, אמנם כל זמן שלא נקבע בפועל שם תודה לחבירו, הרי ליכא כלל שם תודת חבירו בעולם, והוי רק כמחשב שלא לשם תודתו דלא הויא מחשבת שלא לשמה, וכמו בשוחט לשם חולין וכמבואר ברש"י בדף ג. ד"ה דלאו מינה דבעי למיתפס מחשבתו בדבר אחר, ודו"ק כי נכון הוא.

ולפי"ן יש לבאר מה שכתבו התוס' בנוי הנ"ל וכו' ליישב את קושייתם וז"ל, ויש לחלק דהתם מיירי שלא היה חייב שתיהם כי אם חטאת חלב ולכך עדיף אבל הכא שנתחייב שתיהן הוי עקירה יותר, ע"כ, דהיינו דגם רבא דס"ל חטאת חלב לשם חטאת דם כשירה משום דחטאת לשם חטאת נשחטה, היינו רק כיון דליכא שינוי קודש דשם אחר, אבל מ"מ איכא שינוי קודש ע"י הקביעות דחטאת זו נקבעה לחלב וזו לדם, אלא דשינוי קודש שאינו בעצם שם הקרבן כי אם בהקביעות, צריך שיוקבע בפועל לשם דם דזה משוי לה שם שינוי קודש, וזהו שתירצו התוס' דבעינן שיהא מחויב חטאת דם, דאל"כ כל זמן

הגרי"מ בביאור הסוגי', ואבאר דבריו אי"ה, ועפי"ז יתיישבו כל הקושיות באופן ברור ומרווח בס"ד.

ואלו דברי הגרי"מ (בשיעוריו, אות ע"ג) בתחילה הביא התוס' בנוי כ"ז: הנ"ל (באות ג) ותמה מהו המכון בדבריו, ולאחמ"כ (בדיבור שאחרי זה) קאי על דברי רש"י, וכתב- רש"י ד"ה תודה, אלא שינוי קודש שהיתה לראובן תודה ולשמעון תודה אחרת, ושחט את תודתו של זה לשם תודתו של זה, ע"כ.

ומבואר בדבריו דדווקא כאשר שניהם הפרישו תודה הוי שינוי קודש, משא"כ כשאין לחבירו קרבן תודה וחשב לשם תודת חבירו, ל"ה שינוי קודש, וצריך ביאור מאי שנא מעולה לשם שלמים, דודאי הוי שינוי קודש אף בליכא כלל שלמים בעולם, וא"כ כיון דס"ל לרב חסדא דלשם תודת חבירו הוי שינוי קודש אמאי בעינן שיהא תודה לחבירו.

ואשר יראה בזה, דהנה בעיקר דברי רב חסדא דתודה לשם תודת חבירו הוי שינוי קודש, צ"ב במה הוי שינוי קודש ואף אם ילפינן ליה מקרא דשלמיו מ"מ אכתי אמאי חשיב שינוי קודש, הלא סו"ס שחט תודה לשם תודה, וכדברי רבה, וצריך לומר דשם בעלים נקבע בעצם הקרבן, דהיינו תודה שהופרשה לשם ראובן מיקרי תודת ראובן, וממילא אם מקריבה לשם שמעון הוי כמו שינוי קודש, [ולהלן באות ח אבאר כוונתו בס"ד].

ומעתה שפיר יש לחלק ולומר, דעולה לשם שלמים הוי שינוי בעצם,

דחישב על חטאת חלב שלו לשם חטאת דם, א"כ מהו 'וה"ה', הא תודה בכה"ג כשר, וכדאמרין לקמן תודה לשם תודה בדידה כשר, והיינו תודת הים לשם תודת בית האסורים, והכ"נ בחטאת דם לשם חטאת חלב בדידה, אם זהו כתודה א"כ לא פסלה מחשבתו והקרבן כשר, והבאנו תירוץ הטהרת הקודש הקרן אורה והמים קדושים בזה, יעו"ש.

אך ר' מיכל כתב ליישב הקו' באופ"א, וז"ל- נראה לי דרבה מודה לרב חסדא דבשוחט תודה לשם תודת חבירו איכא שינוי מאחר ששם הבעלים נקבע בקרבן, אלא דסובר דאעפ"כ כיון דלשם תודה נשחטה לא חשיב שינוי קודש, ובוה יבואר מה שכתב רש"י בסוד"ה תודה 'וה"ה' בשוחט חטאת חלב לשם חטאת דם, אשר לכאורה תמוה מה שייכי אהדדי, ואפי' לגירסת הצאן קדשים 'דהוי כשוחט חטאת חלב לשם חטאת דם' [וכע"ז גרס השיטמ"ק], נמי צ"ע מה הדמיון ביניהם.

אכן להאמור אתי שפיר, דבאמת תרווייהו הוי שינוי קודש ע"י הקביעות וכמשנ"ת וכו', דאף לרב חסדא תודה ששחטה לשם תודת חבירו ליכא שינוי קודש בעצם השם קרבן שלו, דתודת חבירו לא היא שם קודש אחר, אלא הוי שינוי קודש מצד הקביעות של הקרבן, וכ"ה גדר השינוי קודש בחטאת חלב לשם חטאת דם, אלא דרבה ורבא סברי דכיון דשם קודש א' הוא ל"ח שינוי קודש, וא"כ רב חסדא דפליג ארבה וס"ל דסגי לשינוי קודש בשינוי הקביעות ולא איכפת לן הא דהוי שם קרבן אחד, לשיטתו חטאת חלב לשם

שלא הוקבע החטאת לשם דם ליכא שינוי קודש.

אלא דלפי"ז לא בעינן דווקא שיהא הוא עצמו מחויב בשתיהן, וגם אם ישחוט לשם חטאת דם דחבירו אם היא כבר הופרשה הוי שינוי קודש, ואילו התוס' הרי כתבו דמירי שנתחייב בשתיהן, ואפשר לומר דלא נקטו לשון זה בדווקא אלא שכך הוא לשון המשנה בכריתות, ברם על עיקר דברינו אכתי צ"ע, דא"כ בעינן שתופרש כבר בפועל החטאת דם, ובתוס' מבואר דסגי בזה שהוא מחויב שתיהן, וצריך לומר מכיון שמחויב חשוב כאילו יש כבר חטאת כזו, דהרי מחויב להפריש חטאת על הדם.

והוסיף ר' מיכל צוק"ל (שם, אות ע"ד) לבאר מה דהקביעות לשם הבעלים זה נקבע בעיקר הקרבן, דמשו"ה ס"ל לרב חסדא דחשיב שינוי קודש, דלמעלה באות ה הבאנו דרש"י לאחר דכתב- דלא ששחטה ע"מ שיתכפר בה מי שאינו בעליה, ואין זה שינוי בעלים, אלא שינוי קודש, שהיתה לראובן תודה ולשמעון תודה אחרת ושחט את תודתו של זה לשם תודתו של זה, הוסיף רש"י- וה"ה בשוחט חטאת חלב לשם חטאת דם.

ותמהו הקרן אורה הטהרת הקודש ועוד מהאחרונים לאיזה מקרה בתודה רש"י מדמה את שוחט חטאת חלב לשם חטאת דם, וכן איזה מקרה של חטאת חלב לשם חטאת דם רש"י מדמה לתודה, דאם כוונתו לשם חטאת דם של חבירו, א"כ מאי איריא חטאת דם אפילו חטאת חלב של חבירו ג"כ הוי שינוי קודש לרב חסדא דבעינן דווקא ידידה, ואי ידידה קאמר

ע"י דצורת ההקרבה נעשית עם מחשבה שלא לשמו, וממילא נפגם אף שם הקרבן בכך דאין משמעות לשם הקרבן, ואף בשינוי בעלים נפגם הקרבן, בכך הקרבן מוקרב עם מחשבה דשינוי בעלים, משום דמחשבה זו מהווה שינוי בשם הבעלים על הקרבן דמחמתו הקרבן קרב, [וכבר נתבאר בארוכה למעלה בסימן ה' ועוד], כ"ז נתבאר למעלה.

ובסוגיין נתבאר יסוד נוסף, דבקרבנות מסוימים כחטאת ותודה יש משמעות בעיקר הקרבן אף למטרת ההקרבה, וכגון בחטאת דיש חטאת חלב ויש חטאת דם, וכן בתודה יש תודה על שעלה מן הים ויש תודה על שיצא מבית האסורים, והטעם דבקרבנות אלו מטרת הקרבן מוגדרת בעיקר הקרבן, הוא משום דבקרבנות אלו שם הקרבן הוא על מטרות, וכדילפינן [בכריתות כ"ז:]: חטאת מקרבנו דצריך דיהא קרבנו לשם חטאתו, וכן תודה דילפינן משלמיו, והיא באה כהודאה על הנס שאירע לו, ולכך היא מתייחסת כלפי הנס המסוים דעליו הוא מביא כדי להודות, וכן כלפי האדם שאירע לו הנס ומחויב בהודאה.

אמנם יש בזה חילוק בין חטאת ובין תודה, דבחטאת המקור הוא מקרבנו, דמזה לומדים דקרבן חטאת קרב לכפר על החטא, ונמצא דצורת ההקרבה היא נעשית לשם כפרת החטא המסוים, והוי שינוי בעיקר צורת ההקרבה, אבל בקרבן תודה, צורת ההקרבה היא כתודה ללא התייחסות לנס מסוים, וכדחזינן מהא דלכמה מהראשונים -הנ"ל בהערה 5- אין

חטאת דם נמי הוי שינוי קודש, וזו כוונת רש"י, [והיינו דלא כהתירוץ הא' דהתוס' בנזיר, אלא דרב איירי בנתחייב שתייהן].

וסמוכין לדברינו יש להביא גם מלשון הגמ' לקמן, אמר רבא חטאת ששחטה לשם חטאת כשירה וכו', מ"ט ושחט אותה לחטאת אמר רחמנא והרי חטאת לשם חטאת נשחטה, ומשמע כמש"כ דאמנם יש שינוי קודש בחטאת חלב לשם חטאת דם, אלא שמהמיעוט דאותה נלמד דשינוי קודש אינו פוסל אלא בשינוי שם חטאת עצמו, וכאן חטאת לשם חטאת נשחטה ודו"ק, ע"כ לשונו, ודפח"ח.

ה

ביאור מחלוקתם דרבה ורב חסדא -ע"פ דברי הגרי"מ הנ"ל-

ואבאר דברי הגרי"מ [בתוספת ושינוי קצת], דהנה כבר נתבאר למעלה [בסימנים א'-ג'] דבכל קרבן יש ג' חלקים, החיוב להקריב כדין קרבן, ההקרבה בפועל, וקיום מטרת ההקרבה [הכפרה והריצוי], והחיוב להקריב וההקרבה שניהם נעשים מחמת דשם הקרבן מחייב דהקרבן יהיה קרב כפי דינו, ובשם הקרבן ישנם ב' חלקים, דיש את שם הקרבן הכללי, דבהמה זו מופרשת ומקודשת ליקרב ע"ג המזבח, והוא שווה בכל הקרבנות, ויש את שם הקרבן הפרטי, דבהמה זו דינה ליקרב כקרבן עולה וכיו"ב, ובזה חלוקים כל הקרבנות.

עוד הארכנו לייסד ולבאר [שם] דשינוי קודש אינו נפעל בשם הקרבן, אלא במה דדינו ליקרב בפועל, ופסול זה נעשה

חיוב להביא קרבן תודה, ואף לראשונים דנחלקו ע"ז -הנ"ל שם-, אף לשיטתם צורת ההקרבה היא כתודה ללא התייחסות לנס מסוים, אלא ד-ש'ם תודה' הוא מתייחס כלפי הנס שאירע לאדם זה.

ונמצא דבחטאת שם החטאת אינו קרבן כפרה על חטא מסוים אך צורת ההקרבה נעשית ככפרה על חטא מסוים, ובתודה צורת ההקרבה היא כקרבן תודה ללא התייחסות לחטא מסוים, ומשום שחט חטאת חלב לשם חטאת דם באופנים מסוימים הקרבן פסול, אבל שחט תודה על שעלה מן הים לשם תודה על שיצא מבית האסורים אין הקרבן פסול, ולכל היותר אינו עולה לשם חובה, וזהו ביאור מה שדימה רש"י חטאת חלב לשם חטאת דם לתודה ידיה לשם תודה דחבריה.

וב"ז הוא אף לרב חסדא, ורק דלרב חסדא אף כה"ג חשיב שינוי קודש, דשינוי במטרת ההקרבה בקרבן תודה אף הוא נחשב שינוי קודש, כיון דנשתנה בשם הקרבן, דשם הקרבן הוא תודת ראובן ושינה אותו לתודת שמעון, ואף דאינו שינוי בעיקר שם הקרבן מקרבן תודה לעולה וכיו"ב, אך סו"ס הוא שינוי בשם הקרבן, ונפסל הקרבן מלרצות, ורבה ס"ל דכה"ג

ל"ח שינוי קודש כיון דלא שינה בעיקר שם הקרבן.

אולם אף לרב חסדא דאמר דשינוי מאדם א' לחבירו חשיב שינוי קודש, אך שינוי מתודה על שעלה מן הים לשם תודה על שיצא מבית האסורים, אי"ז שינוי בעיקר שם הקרבן, ואינו מועיל לפסול הקרבן, כיון דאינו שינוי כ"כ בעיקר שם הקרבן, [ואף זה הוצרכה הברייתא להשמיענו, דהיה מקום לומר דאף שינוי מנס לנס חשיב שינוי קודש בשם הקרבן], ודווקא מחשבת שינוי מאדם א' לחבירו חשיב שינוי קודש בשם הקרבן, כיון דאין הודאת ראובן כהודאת שמעון, והחיוב הודאה חלוק ביסודו בין ראובן לשמעון, ומשום חשיב שינוי קודש בשם הקרבן, אבל ההודאה על שעלה מן הים וההודאה על שיצא מבית האסורים, הודאה אחת היא, והחילוק הוא רק בחיוב הודאה, וכה"ג ל"ח שינוי קודש.

ושיטת התוס' (בד"ה הגה"ה רב חסדא) דרב חסדא לא פליג אלא בתודה משום דכתיב שלמיו, אבל בשאר קרבנות וכגון עולה ושלמים וכיו"ב, אף רב חסדא מודה דהמשנה מקרבן ידיה לקרבן דחבריה ל"ח שינוי קודש, וגדר החילוק הוא, דבתודה כיון דההודאה דראובן

♦ הערות והוספות ♦

1. ומ"מ אף לרב חסדא חשיב דשחט תודה לשם תודה וכדינה, והשינוי הוא בשם הבעלים על הקרבן, וזהו טעמו דהמקדש דוד (ס"י י"ט סק"ה) דדן בד"ן תודה ידיה דנשחטה לשם תודה דחבריה, לרב חסדא דאמר דכשרה ואינה מרצה, אם לחמה קדוש וכדין תודה שנשחטה לשמה כיון דסו"ס היא נשחטה לשם תודה, או אין לחמה קדוש כיון דנשחטה עם מחשבת שינוי קודש דפוסלת התודה מלעלות לשם חובה, עיי"ש.

מועיל לחשב על הקרבן, דבקרבן גופיה אין חילוק בין עולת ראובן לעולת שמעון, ומשא"כ בתודה דמועיל מחשבה אף על התודה עצמה, דמחשב על תודה ידידיה לשם תודה דחבריה, ואי"ז מחשבה על כך דבהמה זו תהא כבהמה זו, אלא על שם הקרבן תודה שבבהמה, [ובזה נתיישבה קר' האילת השחר -הו"ד באות ו-, דמה שייך מחשבה על קרבן דיהיה כקרבן אחר, ולהנבאר לק"מ].

ואולי בזה יש ליישב מה דהקשו האחרונים על רש"י, דמ"ט הוצרך לפרש דמיירי בכגון דחישב לשם תודה שהפריש חבירו, ומשמע דהיכן דמחשב רק לשם תודה דיכול חבירו להפריש אין מחשבתו מועלת ול"ה שינוי קודש, ומ"ש מעולה ושלמים דמועלת מחשבתו אף היכן דחבירו לא הפריש קרבן.

ולולי דבריהם היה מקום ליישב, דאה"נ דאף בתודה מועלת מחשבה כזאת, דמחשב לשם תודה דחבריה ואף היכן דחבירו לא הפריש קרבן תודה, ורק דרש"י בא לחדש דאפי' במחשב על הקרבן גופיה יש משמעות למחשבתו, דמחשבה זו מועילה רק בתודה ולא בשאר זבחים, וכ"ה ג"כ ב' התוס' בנויר כ"ז: הנ"ל באות ג

חלוקה מההודאה דשמעון, [וכשם דאין פרצופיהן דומין זה לזה], משו"ה חשיב שינוי קודש, אבל שאר קרבנות דעיקר הקרבן וצורת הקרבנות שווה בעולה ידידיה ובעולה דחבריה, ל"ה שינוי בקרבן, ול"ה שינוי קודש, והקרבן כשר ומרצה'.

ט

ביאור שי' רש"י דרב חסדא פליג בכל הזבחים - ובי' הא דכתב רש"י דמיירי בכגון דחבירו כבר הפריש קרבן

אך זאת יש לשים לב, דאליבא דרש"י מחלוקתם דרבה ורב חסדא אינה רק בתודה אלא נחלקו אף בכל הזבחים, דמאחר ולמדנו בתודה דכ"ה הדין מעתה מקישינן כל הזבחים מקרא דזאת התורה, ומזה למדנו דאף בשאר זבחים מעיקר שם הקרבן הוא מה דהקרבן קרב ע"י הבעלים, ועולת ראובן ועולת שמעון אי"ז אותה העולה, וממילא אף בזה נחלקו רבה ורב חסדא, ולרב חסדא דפסל בתודה ה"ה דפסל בעולה.

אלא דנ"ל ברור דמ"מ יש חילוק בין תודה וחטאת לשאר זבחים, דבתודה הוא מחשב לשם תודת חבירו וכה"ג חשיב נמי שינוי בקרבן, ובעולה וכיו"ב הוא מחשב לשם החיוב של חבירו בעולה, ואין

♦ הערות והוספות ♦

ז. ונראה דהשוחרט ולד תודה ידידיה לשם ולד תודה דחבריה, דין קרבן זה הוא תלוי במחלוקת רש"י ותוס' אליבא דרב חסדא, כיון דולד תודה הוא שלמים, ולתוס' דווקא קרבן הקרב בתורת תודה ס"ל לרב חסדא דנתחדש בקרא דשלמיו דאם שחט תודה ידידיה לשם תודה דחבריה הקרבן פסול, אבל ולד תודה דהוא שלמים ל"ה שינוי קודש היכן דמחשב לשם ולד תודה דחבריה, ולשי' רש"י דרב חסדא פליג בכל הזבחים וס"ל דהשוחרט קרבן ידידיה לשם קרבן דחבריה חשיב שינוי קודש והקרבן פסול ממילא אף בכה"ג הקרבן פסול, וכן שמעתי מאדמו"ר הגה"ג שליט"א.

לגבי חטאת דהתם ג"כ שייך טעם זה, ובזה מיושבת קר' השפת אמת הנ"ל (שם).

אבל מה אעשה דרבותינו האחרונים לא ניחא להו בתירוץ זה, אלא תירצו הגרי"מ [הו"ד באות ז] והשבט הלוי [הו"ד באות ג] דדווקא בתודה הוצרך לרש"י לטעם זה, דאין שם הבעלים קיים בעיקר שם הקרבן אלא אחר דהקרבן הופרש ליקרב, דמאותו שעה דינו ליקרב כתודת ראובן, ונמצא ממילא דמחשבתו מהווה מחשבת שינוי קודש בקרבן, אך קודם שהופרש הקרבן וקיים רק חיוב קרבן, בזה אין חילוק בין החיוב תודה ידידה לחיוב תודה דחבריה, ולמעלה באות ג נתקשינו מה החילוק בין קודם שהופרש לאחר שהופרש, ולהנתבאר א"ש, וכמו"כ א"ש התוס' בנזיר כ"ז: הנ"ל, דטעם חילוק זה שייך אף בחטאת ומאותו הטעם תתורה.

ובזה מיושבת אף קר' השפ"א הנ"ל [באות ג], ושפיר הביאה הגמ' משלמים, דבשלמים כיון דהא דהבעלים מוגדרים בעיקר שם הקרבן הוא משום דהם המביאים את הקרבן, ואי"ז משום דהקרבן בא על דבר מסוים, אכן בתודה לא סגי בזה, דלא שייך היכ"ת כזו כיון דבלא"ה אינו מחויב להפריש תודה כהודאה על הנס, ואף להראשונים [הנ"ל בהערה 5] דס"ל דמי שאירע לו א' מהד' ניסים המיוחדים הו"ז חייב להפריש קרבן תודה, מ"מ אין החיוב להפריש קרבן תודה, אלא החיוב הוא להודות, וצורת קיום ההודאה הוא ע"י קרבן תודה.

ואף דשלמים ג"כ אינו מחויב להפריש, אך שלמים כשמפריש את הקרבן

וקרב, הוא קרב כקיום הדין קרבן שלמים שבעולם, והוא היה קיים מעיקרא, אבל תודה כשמפריש קרבן והוא קרב, גדר ההקרה הוא דהקרבן קרב כהודאה לבזר ית' על הנס שאירע לו, ולא כתורת הקרבן תודה דנכתב בתורה, ומשו"ה חשיב שינוי רק היכן דחישב לאחר דהפריש חבירו קרבן תודה, כ"נ, אמנם אף דנתבאר היטב הרש"י בסוגיין, אך התוס' בנזיר כ"ז: הנ"ל אכתי קשה, דבחטאת אין לומר כן, דמי שעבר על חטא מחויב הוא להביא קרבן תודה, וכשמפריש את הקרבן הוא קרב בתורת הקרבן חטאת הנכתב בתורה, ודוחק לומר שם ביאור זה, וע"כ לולי דבריהם היה נראה לפרש כמש"נ.

,

בי' מש"כ הברכת הזבח באיזה מקרה נחלקו

ועפ"ז נראה לבאר דשפיר כתב רש"י דמחלוקתם דרבה ורב חסדא היא בכגון דשחט תודת ראובן על שעלה מן הים לשם תודת שמעון על שיצא מבית האסורים, ומשמע מרש"י דהשינוי הוא בנס, ונתקשו האחרונים אם הוא שינוי מתודתו לתודת חבירו וכדאיתא בגמ', או דהוא שינוי מתודה על שעלה מן הים לתודה על שיצא מבית האסורים.

והברכת הזבח כתב דמיירי בכגון- דשחט תודה שהופרשה על נס ידידה על יורדי ים, ושחט לשם נס שנעשה לחבירו שהיה חבוש בבית האסורים, לעולם בשביל עצמו אלא נס אחר, ע"כ, וכע"ז פי' בחק נתן, ואף בדעת התוס' ביאר הברכת הזבח דמיירי בהיכ"ת זו,

לשם תודתו] כשרה היא, וכדכתב רש"י בד"ה לא ידידיה, ואם שחט תודתו לשם נס אחר ששחט לחבירו מדוע תהא מחשבתו מוגדרת כמחשבת שינוי קודש, וכיצד הנס מהווה שינוי קודש בקרבן, כה"ק הקר"א.

אכן ק' זו כבר תירצנו באות ב, דהבה"ז ס"ל דלשם נס אחר בדידיה כשרה היא, כיון דשחטה לשם נס שאירע לו, וכה"ג ל"ח שינוי, אבל לשם נס אחר דחבירו דהוא חיוב קרבן אחר חשיב שינוי, וכדהאריך האורים גדולים הנ"ל (באות ב), ומ"מ אכתי קשה ג' הק' הראשונות.

ולהנתבאר א"ש, דס"ל לבה"ז בדעת רש"י דמצד דשינה לשם חבירו, מטעם זה לבד לא חשיב כ"כ שינוי קודש, כיון דאין חיוב ההודאה של ראובן שונה מחיוב ההודאה של שמעון, דשניהם חייבים להודות, ואף דכאו"א חייב להודות כחיוב עצמי, מ"מ כיון דשניהם חייבים להודות וחיוב ההודאה שווה בשניהם, משו"ה מטעם זה לבדו ל"ה שינוי קודש כ"כ לפסול הקרבן מלעלות לשם חובה, ורק דמכיון דהוא ג"כ שינוי בנס, משו"ה החילוק בחיוב הודאה בינו לחבירו אינו רק חילוק באדם המחויב להודות אלא במחייב להודות, ומחמת כן חשיב שינוי קודש מה דשינה בין תודת ראובן לתודת שמעון.

[ובזה מבואר מה שכתבו הקר"א והמים קדושים לבאר הא דכתב רש"י דה"ה חטאת חלב לשם חטאת דם, הו"ד באות ה, ולמעלה שם הק' על דבריהם, ולהנתבאר נמצאו דבריהם מבוארים היטב.]

דחישב לשם נס שאירע לפלוני ולא חישב לשם פלוני, עיי"ש.

והיינו דאין השינוי בשם הבעלים על הקרבן, וחשיב כשחט התורה לשם בעליה, והשינוי נעשה במחייב של התורה, דתורה זו באה על שעלה מן הים וחישב על שיצא חבירו מבית האסורים, ובכה"ג נחלקו רבה ורב חסדא, דרבה אמר כשרה ושינוי הנס ל"ח שינוי קודש, ורב חסדא אמר פסולה דשינוי הנס חשיב שינוי קודש.

ולמעלה באות ב הק' על דבריו ד' ק', א. מדוע הוצרך לכך דהתורה הופרשה על שהוא עלה מן הים ושחטה לשם הנס שאירע לחבירו שיצא מבית האסורים, והרי המחלוקת היא האם מחשבה לשם נס שאירע לחבירו חשיב שינוי קודש או לא, ומצד השינוי בינו לחבירו, ומדוע הוצרך להעמיד המחלוקת בכגון שהנס שאירע לחבירו הוא נס אחר ממה שאירע לו.

ב. בלשון הגמ' לא משמע כפירוש זה, דלפי"ז המחלוקת אינה אם נשחטה לשם שלמים ידידיה בעינן או לא, אלא אם מחשבה לשם תודה על הנס שאירע לחבירו חשיב שינוי קודש או לא, ולכאו' בזה נתקשה הזבח תודה בדבריהם וכתב דזהו דוחק גדול, והוא כעין הק' הא'.

ג. לפי"ז יקשה מהיכן למדנו חידוש דין זה, ומהפסוק ד-ז'ב תודת שלמיו' לא שמענו אלא על שינוי בעיקר הקרבן שלמים ידידיה לשם קרבן שלמים דחבירו.

ד. הקשה הקרן אורה על הבה"ז, דהא לשם נס אחר בדידיה [פ' דשחטה

דחבריה, משו"ה ל"ש בזה פסול דשינוי בעלים.

בשיטת תוס' ילה"ק דלא משמע דמיירי דווקא בשחט לשם תודת חבירו, אלא אף בשוחט ע"מ לזרוק לשם תודת חבירו, ושם ל"ש את ביאור התוס', ובשיטת רש"י ילה"ק מדוע באמת אין שייך כאן פסול שינוי בעלים, וכשם דמחשבתו מהווה מחשבת שינוי קודש כיון דתודת ראובן ותודת שמעון הן ב' שמות, מהאי טעמא נמי תהא מחשבתו מהווה מחשבת שינוי בעלים.

והקרי אורה והזבח תודה ביארו דשם שינוי בעלים לא הונח כ"א כשמזכיר להדיא שם בעלים אחרים על הקרבן, וכגון דשוחט לשם חבירו, אך היכן דמחשב לשם תודת חבירו, דמחשבתו היא על תודת חבירו, ולא על חבירו באופן ישיר, כיון דאין מחשבתו על כך שיתכפר חבירו אלא על כך שתעשה כקרבן חבירו, משו"ה אין מחשבתו פוסלת הקרבן מדין שינוי בעלים, וכתב הזכ"ת דזהו טעמו דרש"י.

וצ"ע בדבריהם, מ"ט לא חשיב כאילו הכהן חישב להדיא 'הריני שוחט לשם שמעון', ומ"ט אין מחשבתו מוגדרת כמו דחישב להדיא לשם כפרת שמעון, ע"כ תמצית מש"נ באות א.

ולהנתבאר נראה ביאור דברי הקר"א והזכ"ת בשיטת רש"י, דהרי באמת בשוחט תודה לשם תודת חבירו הקרבן נשחט כדין קרבן תודה, ולא נעשה שינוי בקרבן, וכנתבאר, אלא דס"ל לרב

ונמצא דמחלוקתם דרבה ורב חסדא לדינא, היא בדין שחט תודה לשם תודה דחבריה, אמנם זה ריעותא משום דשחט בשינוי הנס שעליו התודה קריבה, ושפיר ילפינן מזבח תודת שלמיו, ומפסוק זה למדנו הא דחשיב שינוי מה דשוחט לשם תודה דחבריה, ומסברא אמרינן דהיא ריעותא רק היכן דהשינוי הוא אף בנס, ושפיר אמרינן בגמ' דנחלקו רבה ורב חסדא בדין שחט תודה ידידה לשם תודה דחבריה.

אמנם כ"ז הוא דווקא בתודה, אבל בעולה ושלמים ושאר קדשים [לשיטת רש"י דמחלוקתם דרבה ורב חסדא היא בכל הקדשים] חשיב שינוי בעיקר מה דשוחט הקרבן לשם קרבן בעלים אחרים, והטעם דבשאר קדשים אף ללא שינוי פרטי חשיב שינוי בעיקר הקרבן, הוא כנתבאר באות ט בארוכה, דהשם בעלים בתודה גרע מהשם בעלים בעולה ושלמים כלפי ההגדרה בעיקר שם הקרבן, יעו"ש.

יא

ביאור הא דאין הקרבן פסול משום שינוי בעלים

והשתא דאתנין להא נראה לבאר הא דכתבו רש"י ותוס' דהא דפסל רב חסדא אי"ז משום שינוי בעלים, אלא משום שינוי קודש.

ונביא בזה תמצית הדברים [הו"ד באריכות באות א], רש"י כתב באופן מוחלט דל"ש בזה פסול דשינוי בעלים, התוס' כתבו דהרי קיי"ל דשינוי בעלים אינו אלא בזריקה שהיא הכפרה, וכיון דהכא מיירי בשחט לשם תודה

חסדא דאף ריעותא בשם הקרבן כלפי ההתייחסות לבעלים, חשיב כשינוי קודש, ורבה פליג ע"ז, אמנם כ"ז משום שינוי קודש, אך משום שינוי בעלים ל"ש לפסול, כיון דמחשבתו היא לשם תודת חבריו, ותודת חבריו אינה אחרת מתודת עצמו, ורק לענין שינוי קודש חשיב מחשבת שינוי, משום דסו"ס נשתנה איזה שינוי בשם הקרבן, אך שינוי בעלים ל"ש הכא, אלא היכן דמחשב להדיא לשם כפרת חבריו, זו כוונת הקר"א והבה"ז, אמנם אכתי צ"ע בשיטת התוס' וכפי דהקשינו בשיטתו.

יב

בשיטת הרמב"ם בסוגיין

והנה כל האחרונים תמהו בדעת הרמב"ם דלא הזכיר כלל דין השוחט ותודתו לשם תודת חבריו מה דינו, אם כרבה או כרב חסדא, ואף לא העיר בזה א' מנו"כ, וביארו השפת אמת והזבח תודה דהרמב"ם דרך אחרת יש לו בסוגיא, והוא [דבריו

דהזב"ת-] דהכא בשינוי בעלים בשחיטה נחלקו רבה ורב חסדא, [ודלא כרש"י ותוס' דנחלקו בשינוי קודש ושינוי בעלים ל"ש הכא], דהיינו ששוחט תודה לשם חבריו המחויב תודה, דרבה ס"ל תודה לשם תודה נשחטה, ר"ל דאילו היה נשחט תודה לשם עולת חבריו היה פסול משום שינוי קודש, אבל עתה דחישב לשם תודה דחבריו שינוי קודש אין כאן, ושינוי בעלים ל"ש בשחיטה, ור"ח סבר יש שינוי בעלים בשחיטה.

ומה שאמר לשם תודת חבריו ולא אמר לשם חבריו, הוא במכוון, דבעולה דקיי"ל לקמן (בסוף דף ז ע"א) דאפי' אם שחטה על מי שאינו מחויב כלום פסולה, שאין לך אדם בישראל שלא עבר על עשה ואינו מחויב עולה בודאי, אפי' לא התכוין לשם עולת חבריו כ"א בסתמא לשם חבריו ג"כ מהני מחשבתו, אבל בתודה שבאה על איזה הודאה של נס אין שייך לומר כן,

♦ הערות והוספות ♦

ח. צ"ע משיטת הראשונים דאדם יכול להתנדב קרבן תודה, ואף דהוא בא על נס, וע"כ ה"ט דכל אדם מחויב להודות על נס שהיה לו, ורק דאי"ז טעם מספיק להבאת קרבן, ומ"מ יכול להקדיש בהמה לקרבן תודה כהודאה על הנס שאירע לו, וא"כ ממילא סרה סברת הזבח תודה והשפת אמת דחזינן דאף בתודה כל אדם מחויב, [עכ"פ כלפי דיהיה משמעות לתודה להתייחס אליו כקרבן שלן].

וצ"ל דס"ל דאף דהיכן דהפריש קרבן תודה מתייחס הקרבן לנס שאירע לו, אבל קודם שהפריש ל"ח דיש לו איזה חיוב דמחמתו יהיה אצלו משמעות לתודה כבאה על איזה נס, ורק אותם ד' דחייבים להודות חשיב דיש להם חיוב תודה אף כלפי דהקרבן יתייחס לנס שאירע להם.

ואף דשיטת הרמב"ם מוכחת דאף הד' דחייבים להודות אינם מחויבים להביא קרבן תודה, וכדווכיח הגר"פ פערלא (עשין ג"ט-ס', בנדר"ח מהדר' המאור, ח"ב עמ' שכ"ה) בשיטתו, מ"מ אותם הד' מדינא קיים אצלם חיוב להודות ורק דיכולים לקיים את חיובם אף באופ"א ולא דווקא ע"י קרבן, אולם עיקר חיובם מתייחס לקיום ע"י קרבן, אבל שאר בנ"א שאירע להם נס אין חיובם להודות שייך כלל לקרבן תודה, ואי"ז אלא א' מאופני קיום החיוב הודאה המוטל עליהם.

במחשבת שינוי בעלים, ופסק כרב חסדא משום דהיה גדול מרבה, וכה"ג פסק הרמב"ם במק"א כרב חסדא לגבי רבה.

ובזה ניחא מה דהקשו על הרמב"ם שם כל הנו"כ דאיך פסק דיש שינוי בעלים בשחיטה, והרי זהו כנגד הגמ' בדף ד דאמרינן בהדיא דאין שינוי בעלים בשחיטה, ולהנתבאר ניחא דהתם הסוגי' היא כרבה, [וכדמוכח מהא דרב פנחס בר אמי שם תירץ דהפסוק נדרש רק למחשבת שינוי קודש, ושינוי בעלים לומדים באם אינו ענין, ולהנתבאר הוא רבה ודלא כרב חסדא], והרמב"ם פסק כרב חסדא וכו', עכתו"ד הזבח תודה, וכ"כ השפת אמת בקצרה.

ובעיקר מה דכתבו לבאר בשיטת הרמב"ם דס"ל דרבה ורב חסדא נחלקו בדין שינוי בעלים בשחיטה קבלה והולכה, כבר הק' ע"ז למעלה בסימן ה', דהא גופא צ"ב, דמאי דוחקיה דהרמב"ם

ולהכי נקט לשם תודת חבירו דהיינו שהיה חבירו נמי מחויב תודה ושחטה בשבילו.

וסבר ר"ח דיש שינוי בעלים בשחיטה [דתודה] משום דכתיב שלמיו, וזהו שאמר לשם שלמים ידיה נשחטה בעינן, ולר"ח כל הברייאא מיירי אף בדחבריה, ומה שאמרה תודה ששחטה לשם שלמים כשרה, היינו אף בשביל שלמים של חבירו.

ובשנעייין היטב ברמב"ם בפ"ד ממעשה"ק (ה"י) דז"ל- כל הזבחים צריך העובד שתהיה מחשבתו לשם הזבח ולשם בעליו, בשעת זביחה ובשעת קבלת הדם ובשעת הולכת הדם ובשעת זריקתו על המזבח, שנאמר ובשר זבח תודת שלמיו, שתהיה זביחה עם שאר ארבע העבודות לשם שלמיו, וכן שאר הקרבנות, ע"כ, ומדכתב הרמב"ם המקור לדין שינוי בעלים בשחיטה מ'שלמיו', ואף דלכאור' זה לא נזכר בשום מקום, ע"כ דס"ל כמש"נ, ושפיר יליף מסוגיין לכל הקרבנות דין פסול

♦ הערות והוספות ♦

ומשו"ה מי שנעשה לו א' מהד' ניסים האמורים יש משמעות למחשבה לשמו דהקרבן יהא קרבן תודה שלו, אבל שאר המחויבים להודות על נס, אין חיובם מספיק לכך דיהיה משמעות למחשבה לשמו דהקרבן יהיה קרבן תודה שלו.

ט. לא ידעתי מה הוקשה לו ברמב"ם, והא בגמ' בדף ד איתא- אשכחן שינוי קודש שינוי בעלים מנלן, אמר רב פנחס בריה דרב אמי אמר קרא ובשר זבח תודת שלמיו שתהא זביחה לשם תודה, אם אינו ענין לשינוי קודש דנפקא לן מהתם, תנהו ענין לשינוי בעלים, ע"כ, ומפורש בגמ' דהמקור לדין שינוי בעלים הוא מפסוק זה דבשר זבח תודת שלמיו.

ואם כוונת הזב"ת דזה אינו מקור אלא לשינוי בעלים בזביחה אבל לא בקבלה והולכה, [והוא דוחק טובא בדבריו], תשובתך בצדך דמשום דהרמב"ם ס"ל דבדין שינוי בעלים אין חילוק בין שחיטה ובין שאר עבודות, להכי כתב הרמב"ם דהמקור לדין שינוי בעלים בכל ד' עבודות הוא מבשר זבח תודת שלמיו.

[ואין לפרש דכוונתו להקשות על הרמב"ם במה דפסק דיש שינוי בעלים בשחיטה דהא גופא מנא ליה, [והק' כן הרבה מהאחרונים, והארכנו בזה בסימן ה'], משום דזה כבר הק' הזב"ת לאחמ"כ], וצ"ע.

לשם תודת חבריו, והפסול [לרב חסדא] הוא מצד מחשבת שינוי קודש, ואף דאפשר ליישב לשון הגמ', אך מה דחקו להרמב"ם לפרש כן.

והקו' הא' [וכן ב' הקו' בסוגריים] דכבר הק' למעלה בסימן ה' לע"ע עדיין צ"ע, אמנם הקו' הב' נ"ל ליישב דבאמת הו"מ לומר תודה ששחטה לשם חבריו, והא דאמרינן 'תודה ששחטה לשם תודת חבריו', הוא לחדש דאפי' בכה"ג שייך מחשבת שינוי בעלים, ואף דמחשבתו אינה כלפי הכפרה דהקרבן יהא מכפר על חבריו, [ומה"ט ס"ל לרש"י דל"ש הכא פסול משום שינוי בעלים, וכנתבאר באות י"א], אפ"ה פוסלת מחשבתו מדין מחשבת שינוי בעלים, ופשוט.

להעמיד הסוגי' בשינוי בעלים בשחיטה, וא"כ נמצאת שי' רב חסדא דלא כסתמא דגמ' בדף ד, ולא העמיד מחלוקתם דרבה ורב חסדא במחשב לשם תודת שמעון ופסולו מדין מחשבת שינוי קודש, וכרש"י ותוס', וא"כ ניחא ב' הסוגיות ולא סתרי אהדדי, [וביותר דרב אשי לקמן דף י. ס"ל דאין שינוי בעלים בשחיטה, וכ"ה סתמא דגמ' בדף ד., ומ"ט פסק הרמב"ם כרב חסדא].

ועוד דהא סתמא דלישנא דגמ' הוא כפירש"י ותוס', דתודה ששחטה לשם תודת חבריו וכיו"ב כמה פעמים, ולהרמב"ם קשה מ"ט אמרינן תודה ששחטה לשם תודת חבריו, היה לו לומר תודה ששחטה לשם חבריו, וחזינן לכאור' כפירש"י ותוס' דמיירי בחישוב על תודתו

סימן יא

בדין השוחט שלמים לשם תודה ותודה לשם שלמים (ז).

איתמר תודה ששחטה לשם תודת חבירו, רבה אמר כשרה, רב חסדא אמר פסולה, רבה אמר כשרה תודה לשם תודה נשחטה, רב חסדא אמר פסולה נשחטה לשם שלמים ידידה בעינן, אמר רבה מנא אמינא לה ובשר זבח תודת שלמיו וגו', אבא חנין אמר משום ר' אליעזר בא ללמד תודה ששחטה לשם שלמים כשרה שלמים שנשחטו לשם תודה פסולים, ומה הפרש בין זה לזה, תודה קרויה שלמים ואין שלמים קרויין תודה, שלמים לשם תודה פסולים הא תודה לשם תודה כשרה, מאי לאו דחבריה, לא ידידה, אבל דחבריה מאי פסולה, אדתני שלמים לשם תודה פסולה ליתני תודה לשם תודה וכ"ש שלמים לשם תודה, שלמים [גי' השיטמ"ק- ידידה] לשם תודה ידידה איצטריך ליה, סלקא דעתך אמינא מדתודה קרויה שלמים נמי קרויין תודה, וכי שחט להו לשם תודה ליכשרו, קמ"ל.

ובביאור מחלוקתם דרבה ורב חסדא נחלקו רש"י ותוס' עם הרמב"ם, דרש"י ותוס' כתבו דהמחלוקת היא מדין שינוי קודש, אך מטעם שינוי בעלים אין לו ליפסל, וכתבו בזה ב' טעמים, והרמב"ם ס"ל דנחלקו אם הקרבן פסול מדין שינוי בעלים או לא.

ויש לעמוד בסוגיא זו בב' ענינים, א. בדין השוחט תודה לשם תודת חבירו, ב. בדין תודה לשם שלמים ושלמים לשם תודה, ובסימן הקודם לזה (ס"י י') נתבאר בס"ד הענין הא' - דין השוחט תודה לשם תודת חבירו, ובסימן זה יתבאר בס"ד הדין הב' - בדין תודה לשם שלמים ושלמים לשם תודה.

דשניהם שם קרבן א' הוא, א"כ אף שלמים לשם תודה יהא הקרבן כשר, דאי"ז שינוי קודש בשם הקרבן, ומ"ט אמרינן דשלמים ששחטן לשם תודה פסולים.

והנה כע"ז מצינו נמי במנחות ט"ו (ע"א) דתנן התם - התודה מפגלת את הלחם הלחם אינו מפגל את התודה, כיצד שחט את התודה לאכול ממנה למחר היא והלחם מפוגלין, לאכול מן הלחם למחר הלחם מפוגל והתודה אינה מפוגלת,

א

כמה קו' בחילוק בין תודה לשם שלמים ובין שלמים לשם תודה - וכמה סוגי' דמצינו כע"ז

הנה מדאמרינן דתודה קרויה שלמים מבואר דתודה ושלמים שם א' להם, דתודה איקרי שלמים, ומשו"ה תודה ששחטה לשם שלמים כשרה, ומה"ט יש לומר דשלמים ששחטן לשם תודה יהיו כשרין, דכיון דלתודה יש שם שלמים והיינו

[ואין להקשות קו' זו-] לפי שזה אינו, שהרי אלמלא היה מפגל בלחם בשם תודה שיש ללחם היה ראוי להתפגל התודה כשפיגל בלחם, כמו כשמתפגל הלחם כשפיגל בתודה, אבל כשמתפגל בלחם אינו מתפגל בו בשם תודה, דאע"ג דאיכרי תודה אם יאמר ע"מ לאכול מן התודה למחר ודעתו ללחם לא יהיה במשמע שירצה לומר בלחם, שהרי אע"פ שהוא קרוי תודה מ"מ אינו נתפס בפגול בשם תודה, שהרי אם יאמר תודה קודם יתפס בשם תודה התודה שהיא הבהמה עצמה משיתפס הלחם, מפני שהתודה יש לה עיקרות שם תודה יותר מן הלחם, שהרי מה שיש בבהמה נמשך עליו, אבל מ"מ עיקר שם תודה על הבהמה הוא, הילכך אין נתפס בשם תודה סתם כי אם הבהמה עצמה.

ועוד דמאחר דאין לבהמה כי אם שם תודה לבד וללחם יש לו שם תודה ולחם, כשמוזכר שם תודה סתם אין נתפס בשם תודה כ"א מה שיש לו שם תודה לבד, ולא לחם שיש לו עם שם תודה שם לחם, הילכך אינו יכול לפגל בלחם אם לא יזכיר שם לחם, וכיון דצריך להזכיר שם לחם ותודה אינה קרויה לחם אינה יכולה להתפגל בשם לחם, ולכך קאמר תודה לא

הכבשים מפגלין את הלחם והלחם אינו מפגל את הכבשים, כיצד השוחט את הכבשים לאכול מהן למחר הם והלחם מפוגלין, לאכול את הלחם למחר הלחם מפוגל והכבשים אינן מפוגלין, ואמרינן בגמ' מ"ט, אילימא משום דרב כהנא, דאמר רב כהנא מנין ללחמי תודה שנקראו תודה שנאמר והקריב על זבח התודה חלות, אי הכי איפכא נמי, הא לא קשיא לחם איכרי תודה תודה לא איכרי לחם וכו', ע"כ.

והתם ג"כ צ"ב כמו"כ, דכיון דהתודה מפגלת את הלחם וה"ט דהלחם נמי איכרי תודה, ושם א' לשניהם, הכ"נ היכן דחישב מחשבת פיגול על הלחם תהא מחשבתו מפגלת את התודה גופה, כיון דחישב על לחם דאיכרי תודה*.

והרשב"א במנחות שם הקשה קו' זו ותירץ, וז"ל- ואין להקשות דמאחר דהלחם איכרי תודה כמו התודה ושניהם שם אחד להם, למה לא יתפגלו זה בזה התודה בלחם כמו הלחם בתודה, ואם מפני שהתודה אין לה שם לחם לכן אינה מתפגלת, מה לנו בזה הרי לא תתפגל התודה בלחם מפני שם לחם כי אם מפני שם תודה שיש ללחם.

♦ הערות והוספות ♦

א. ומ"מ אין להקשות בהא דהתוס' במנחות רפ"ג (דף י"ז, ד"ה מדאפקיענהו) כתבו לדמות ההיא דהתם גבי אכילת אדם ואכילת מזבח דהיינו הקטרה דמקשינן התם להדדי, לסוגיא זו דחישב בלחם לא פסל את התודה וחישב בתודה פסל את הלחם, עיי"ש, דהתם ניחא טפי לחלק בין אכילת אדם ואכילת מזבח, דאכילת אדם ומזבח הם חלוקין בעצמותן, ולכך שפיר שייך לומר דמקיש אכילת אדם למזבח וללמוד ממנו דהיא דין אכילה דקרבן, ולהיפך לא, אך בסוגי' בדף ט"ו הוא קשה טפי.

אקרי לחם ולכך אינה יכולה להתפגל בשם לחם, ע"כ.

והנה הטעם הב' דכתב הוא פשוט, דכשמזכיר שם תודה לחוד אינו נכלל בזה אלא קרבן דיש לו שם תודה לחוד ללא שם נוסף דלחם, אולם הטעם הא' דכתב צ"ב, דמה שייך בזה עיקר שם תודה והקודם בהגדרה של 'תודה' וכו', והא סו"ס שניהם שם תודה להם, ומ"ט כשחישב מחשבת פיגול על תודה לא יהא בכלל זה תודה ולחמה².

[ויעוי' עוד ברמב"ם בפיה"מ שם - וכן בפתיחה בריש זבחים, וכן לקמן דף מ"ו - דפירש- כבר ידעת שקרבן שלמים שמקריבים עמו לחם נקרא תודה, כמו שנאמר אם על תודה יקריבנו וכו', ע"כ, וכ"מ בגמ' במנחות מ"ו ע"א, ודו"ק המכוון בזה.]

ובמנחות דף פ אמרינן- אמר רבא הפריש מעות לתודתו ונתותרו מביא בהן לחם, ללחמי תודה ונתותרו אין מביא בהן תודה, מאי טעמא אילמא משום דרב כהנא, דאמר רב כהנא מניין ללחמי תודה שנקראו תודה שנאמר והקריב על זבח התודה חלות מצות, אי הכי איפכא נמי [ופירש"י- דכיון דלחם איקרי תודה תודה נמי איקרי לחם], לחם איקרי תודה תודה לא איקרי לחם, ע"כ, והתם נמי ילה"ק כמו"כ דמ"ש לחלק בזה בין הלחם לתודה,

דהיכן דהפריש מעות לתודתו ונתותרו יכול להביא בהם לחם לפי דלחם נמי איקרי תודה, ומשא"כ היכן דהפריש מעות ללחם אינו יכול להביא בזה את תודתו, והתם לכאורה אף ל"ש את תי' הרשב"א הנ"ל.

והנתיבות הקודש שם כתב דמוכח מדינא דגמ' הנ"ל דעיקר החסרון הוא מה דתודה לא איקרי לחם, והיינו דבלשון בני אדם לא איקרי תודה לחם, הא בלא"ה לעולם היה יכול להביא מלחם תודה ומתודה לחם, וכו', [עיי"ש דכתב לדון דהקדושות חלוקות הן, וא"כ איך שייך לשנות את יעוד הדמים, וכתב לחדש דכיון דלחם איקרי תודה ושניהם שם א' ממילא הלחם והתודה קדושה א' היא להם, ואע"ג דקרבן תודה נקרב למזבח ולחם אינו נקרב למזבח וכו', ע"ש].

והיינו דהוא למד בגמ', דבאמת מצד עיקר שם הקרבן היה צריך להיות דכשם דאם נתותרו מעות דתודה מביא בהן לחם, הכ"נ אם נתותרו מעות דלחם יביא בזה תודה, ורק דבלשון בנ"א תודה לא איקרי לחם, וכ"כ הגרי"ז (סטנסייל) במנחות ט"ו, דהוא חילוק בלשון בנ"א, ולפי"ז א"ש הסוגי' במנחות דף ט"ו ובמנחות דף פ, אמנם ברשב"א הנ"ל מפורש דלא כדבריהם, וכן דאי"ז מבאר מה דאמרינן בסוגי' דידן בזבחים דף ז דתודה איקרי שלמים שלמים לא איקרי תודה, דהכא אי"ז

♦ הערות והוספות ♦

ב. ובסוגי' שם האריכו האחרונים הרבה בכמה קו' והגדרות השייכים בעיקר להגדרות במחשבת פיגול, והרוצה יעין שם, ואני לא באתי אלא לפרש עיקר הסברא דהגמ'.

בזה, דפי' ושמעין מינה שהחטאת קרויה מנחה כי חטאת העוף נהפכת לבא תחתיה מנחת חוטא בדלי דלות, וא"כ חטאת קרויה מנחה כשהיא פוטר בדלי דלות ממנחת חוטא תחת חטאת העוף, מהר"פ, ע"כ.

אמנם התוס' לא תירצו כן, וצ"ב תירוצם, דהא אם לא מיקרו שם א' א"כ מה מועיל הא דמהיקשא קדריש דחטאת ומנחה הוקשו, והא סו"ס אין להם שם א', ואיך אפשר ללמוד קרבן חטאת ממנחה לגבי דין זריקה בקרבן מערבית דרומית, אף דהם ב' שמות קרבן שונים.

ב

תוספת בקו' בסוגיין

ובמנחות דף מ"ז: אמרינן- בעא מיניה ר' ירמיה מר' זירא כבשי עצרת ששחטן לשמן ואבד הלחם מהו שיזרוק דמן שלא לשמן להתיר בשר באכילה, א"ל יש לך דבר שאינו כשר לשמו וכשר שלא לשמו, ולא והרי תודה, שאני תודה דרחמנא קרייה שלמים, ופירש"י- והרי תודה - דאמרן בהאי פירקין (בדף מ"ו) מששחטה נפרס לחמה הדם יזרק לשם שלמים והבשר יאכל וידי נדרו לא יצא, הא הכא שנשחטה לשמו ונדחית מלשמו וכשרה שלא לשמו, תודה רחמנא קרייה שלמים - תודת שלמיו, כדאמרן לעיל (שם) מה שלמים קרבי בלא לחם אף תודה קרבה בלא לחם, ומעולם לא נדחה מלשמו, ע"כ.

והחזו"א (מנחות, סי' ל"ב, ס"ק ט"ז) כתב על הא דפירש"י בקו' הגמ' דלשמו פסול ולשם שלמים כשר, וכ"ה מסקנת התוס' שם (ד"ה והרי תודה), וז"ל- וסוגי' זו

ענין ללשון בנ"א, אלא לעיקר שם הקרבן, אם כה"ג חשיב שינוי בשם הקרבן או לא, וממילא נמצא דאף בתוס' לקמן דף ס"ג: (יו"ד בקטע הבא ובקטע שאחריו) מבואר דלא כדבריהם, דהא התוס' השוו הסוגיות בזבחים דף ז ובמנחות דף פ.

ולקמן דף ס"ג: תנן התם דחטאת העוף היתה נעשית בקרבן מערבית דרומית, ואמרינן בגמ'- מנא הנ"מ, אמר ר' יהושע [י"ג- אלעזר] אמר קרא לא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבונה כי חטאת היא, חטאת קרויה מנחה ומנחה קרויה חטאת, מה חטאת טעונה צפון אף מנחה טעונה צפון, ומה מנחה בקרבן מערבית דרומית אף חטאת בקרבן מערבית דרומית, ופירש"י (בד"ה לא ישים) בתו"ד- לא ישים עליה וגו' - במנחת חוטא כתיב הבאה תחת חטאת העוף בדלי דלות, וקרייה רחמנא חטאת שמעין נמי שהחטאת קרויה מנחה, דהכי משמע נמי כי החטאת נהפכה להיות מנחה, ע"כ, וצ"ב.

והתוס' שם (ד"ה מנחה) כתבו להקשות- תימה דהוה לן למימר מנחה קרויה חטאת ואין חטאת קרויה מנחה, כדאמרינן פ"ק תודה קרויה שלמים ואין שלמים קרויין תודה, ובמנחות פרק התודה (הסוגי' הנ"ל) לחם איקרי תודה תודה לא איקרי לחם, ותירצו התוס'- וי"ל דודאי לא מיקרי שם אחד לענין לשמה דפ"ק ולענין ניתותרו המעות דפרק התודה, אבל הכא דמהיקשא קדריש דמנחה וחטאת איתקוש, ודאי להדדי איכא לאוקשינהו שפיר.

ובשיטמ"ק (אות כ"ד) כתב ע"ז- ודוחק הוא, ונראה דבקונטרס דקדק

שלמים אכתי הקרבן קרב בתורת תודה, ורק דהואיל ותודה איקרי שלמים לפיכך כשאינה יכולה ליקרב כדין תודה שפיר יכול להקריבה לשם שלמים, ובזה גופא הוא מפקיע את הקרבן משם תודה, אך בודאי דשם קרבן תודה עליו, וכ"פ הצ"ק שם, וכ"מ בחזו"א שם בס"ק ל"א [ויד' להלן], וצ"ע אם החזו"א סותר שיטתו בהאי עניינא.

ובאמת דהיה מקום לחלק בין הסוגי' במנחות דף מ"ז ובין הסוגיא דידן בזבחים דף ז, דהתם צריכין אנו לכך דהשם א' דיש לשניהם יועיל לכך, דאף דלגבי הדין קרבן המחויב להיעשות בקרבן אין הקרבן ראוי כיון דאבד הלחם או נפרס אחר שחיטה, אפ"ה הקרבן כשר בכך דמקריבו לשם שלמים, ויש לקרבן הגדרה דשלמים, ושפיר חשיב דאף תחילת ההקרבה היתה בתורת אותו הקרבן כבסופו.

אבל הכא בזבחים דף ז צריכין אנו לכך דב' הקרבנות יהיו כקרבן א' ממש, דמה"ט לא תהא המחשבה מוגדרת כמחשבת שינוי קודש, ולזה צריכין דכלפי השינוי לא יהא זה מוגדר כשינוי הדבר בעצמותו, ומשו"ה אמרינן דתודה אינה ממש כשלמים, ורק דתודה שחשיב עליה לשם שלמים אי"ז מחשבת שינוי בעיקר שם הקרבן, כיון דתודה נמי איקרי שלמים, אך מ"מ כיון דאי"ז ממש קרבן א' אכתי יש לומר דשלמים לא איקרי תודה, וחשיב מחשבת שינוי בעיקר שם הקרבן, וא"כ ל"ק מהסוגי' במנחות מ"ז, אולם בתוס' במנחות שם (ד"ה והרי תודה) משמע דאין לחלק בזה,

הכריחה לרש"י ז"ל לפרש דלשמו פסול, ומ"מ לא דמי האי שלא לשמו דתודה לשלא לשמו דכבשי עצרת, דהכא תודה שאבד לחמה קדם זריקה שלמים היא כמו פסח בשאר ימות השנה, אלא דבעיא עקירה כמו שפירשו תוס' אבל מצוה לעוקרה, אבל כבשי עצרת לא נשתנו ואם אבד הלחם דינן לישראל, אלא יש לו רשות לחטוא ולזרוק דמן שלא לשמן לשם עולה או לשם שלמים קק"ל, ודינן שלא עלו לשם חובה, ואז לא מפסלו משום חסרון לחם שאין הלחם מעכב אלא לאלו שהן עולין לחובתן, תדע שהרי לעולם כשזורק דמן שלא לשמן לא נותר הלחם והן כשרין, [אפי' לר"ע דהלחם מעכב את הכבשים], והיינו דמשני שאני תודה דאיקרי שלמים, ור"ל והוה השתא שלמים, אבל כבשי עצרת שאבד לחמן י"ל דכבר נפסלו וא"א לחזור ולהכשירן בזריקת שלא לשמן, עכ"ד.

והיינו דהחזו"א למד בדעת רש"י דהא דאמרינן דתודה איקרי שלמים היינו דהוה השתא שלמים, וכבר כתב כן המרכבת המשנה (הל' חגיגה פ"ב הי"ג) וז"ל - בשחטה לשם שלמים ניתק ונעשה שלמים, ומפורש בחזו"א דע"י המחשבה לשם שלמים ניתק הקרבן ונעשה שלמים.

ואם נאמר כן א"כ קשה ביותר, דאם תודה היא שלמים, א"כ מה שייד לחלק דאף דתודה איקרי שלמים אך שלמים לא איקרי תודה, והא שניהם ענין א' להם, וכמו דתודה איקרי שלמים הכ"נ שלמים איקרי תודה.

ויעוי' עוד בחזו"א שם בסי' ל"ב סק"י דנראה דלמד דאף כששוחט לשם

מעין בדין שלמים לשם תודה ותודה לשם שלמים חיים רעא

[ובעיקר חידושו דהשפת אמת יעוין]

במקדש דוד (בנדמ"ח מהדר)

המאור, ח"א פרק י"ט סימן ו', ושם בס' ה' דהאריך בזה, ובעיקר דינו יעוין בתוס' מנחות פ"ט ע"ב (ד"ה שאם) דהקשה כן, דמדוע תודה ששחטה לא לשמה לא תיפסל מטעם דהיא אינה טעונה לחם, ונמצאת הקרבנה נעשית שלא כדין תודה, וכדאמרינן התם גבי נסכים, ותי' דלחם ל"ח כגוף הקרבן משום דאין בו למזבח ומשא"כ נסכים וכו', עיי"ש, וכן איתא בקיצור בתוס' במנחות דף ד (ע"ב, ד"ה ואין)³, ומפורש בדבריו דאין התודה נפסלת ואף ביאר הטעם דאי"ז בגוף הקרבן ולכך אין הקרבן נפסל, וצע"ג איך לא הביאו השפ"א וחקר בסתמא.]

והנה באמת החזו"א (סי' ל"ב ס"ק ל"א) הקשה על התוס', דמאי שייך להזכיר תודה, הא תודה ששחטה שלא לשמה נמי תודה היא, ובדין הוא שתהא טעונה לחם, אלא שאין הלחם מעכב בתודה דנעשית שלמים וכדאמר [במנחות] מ"ו א', ואפי' אבד הלחם אחר שחיטה, עכ"ד, ועיי"ש עוד בדבריו, דכתב- והיינו דאיתא במנחות מ"ו ע"א דשאני תודה דרחמנא קרייה שלמים ומה שלמים קרבין בלא לחם אף תודה קריבה בלא לחם, ופירש"י- דמשמע דאע"פ שהיתה תודה בשעת לחמה חוזרת להיות שלמים בלא לחם, ע"כ, וכן פירש רבינו גרשום שם, א"כ כיון דאף אם היה לחם בשעת שחיטה

ובלא"ה אכתי קשה הסוגיא במנחות ט"ו ובמנחות פ' והתוס' בזבחים ס"ג.

ג

ב' חידושי דינים בסוגיין הטעונים ביאור **ובעיקר** הדין המבו' בסוגיין דתודה ששחטה לשם שלמים כשרה ושלמים ששחטן לשם תודה פסולים, יש להביא בזה ב' דינים, חדא דהשפת אמת במנחות ע"ח: (ד"ה במשנה) קאי בהא דאמרינן התם דשחטה שלא לשמה לא קידש הלחם [לחד מ"ד], וכתב דיש לעיין אי התודה כשרה כיון דהוי בלא לחם, וכן בהך דלעיל דלחמה בחוץ לא קידש, י"ל דגם התודה פסולה, והגם דאיתא בפ"ק דזבחים דתודה לשם שלמים כשרה ואע"ג דלית לה לחם, ודוחק לאוקמא התם בתודה דלית לה לחם כגון בולד תודה ותמורת תודה דהא סתמא אמרו, וכן הרמב"ם (פט"ו מפסוה"מ הי"ג) העתיק סתם תודה ששחטה לשם שלמים כשרה ועלתה לבעלים, מיהו י"ל התם הטעם כיון דשחטה לשם שלמים מאחר דתודה קריא רחמנא שלמים, י"ל דחשיב לשמה, דהא ודאי אע"ג דשלא לשמה לא קידש הלחם מ"מ סתמא כשרה וגם קידש הלחם דלשמה קאי כדין כל הזבחים, א"כ י"ל דלשם שלמים ל"ה שלא לשמה, כיון דגם תודה הויא בכלל שלמים ושוב דינה כסתמא וקידש באמת הלחם וכו', עכ"ד, וצ"ב סברתו.

♦ הערות והוספות ♦

ג. עיי"ש בתוס' דכתבו דנסכים אלימי טפי מלחם משום דשייכי בכל הקרבנות, ומשא"כ לחם.

וכן פירשו הטהרת הקודש העול"ש והשפת אמת שם והחזון יחזקאל (על התוספתא, פ"ד ה"ה) דברי הגמ' לפי שיטת התוס', ויעו"ש בשיעורי ר' מיכל זצוק"ל דהארין בזה בכמה פנים, ובשיטמ"ק שם (אות ב) הביא ב' הפירושים בדברי הגמ'.

ולפירוש התוס' א"כ ל"ק מה דהקשו החזו"א והמקד"ד על התוס', דהתם מיירי בזורק לשם תודה ורק דאינו מקריב עם לחם וכו', ואי"ז ענין לקו' התוס' במנחות פ"ט [וכן במנחות דף ד] דמיירי היכן דחישב שלא לשמה, ואפשר דהתוס' במנחות פ"ט אולו לשיטתייהו במנחות מ"ו.

והחזו"א והמקד"ד דלא תירצו כן, נראה דהוא משום דהתוס' במנחות מ"ז (ע"ב, ד"ה והרי) כתבו לגבי הא דאיתא התם דר' זירא אמר לר' ירמיה דכבשי עצרת ששחטן לשמן ואבד הלחם א"א לזרוק הדם ולהתיר הבשר באכילה, דאין לך דבר שאינו כשר לשמו וכשר שלא לשמו, ומקשינן ע"ז כמה קו', ומקשינן - ולא, והרי תודה, ומתצינן - שאני תודה דרחמנא קרייה שלמים, ופירשו התוס' - והרי תודה - דאם נפרס הלחם או שאבד ונזרק הדם לשמה פסולה, דהא אבד הלחם אבדה התודה, דלית ליה סוגיא דלעיל (דף מ"ו), אלא קסבר דשלא לשמן בעי למזרק וכי זריק שלא לשמה כשר,

ומשני - שאני תודה דקרייה רחמנא שלמים - הלכך לכתחלה יכול לזרוק לשם שלמים כי אבד הלחם, והמקשה היה יכול להקשות כמו שהקשה למעלה, והא כיון דשחיטה עושה זיקה

והיתה תודה, כיון שנאבד הלחם אחר שחיטה חוזרת להיות שלמים, א"כ הכא ששחטה מתחילה שלא לשמה ולא קידש הלחם, כיון דאין לה לחם חוזרת להיות שלמים ואינה נפסלת, וכה"ק המקדש דוד (שם), ולא תירצו החזו"א והמקד"ד על קו' זו.

והמעין שם בדף מ"ו. ימצא דאמנם כן פירש רש"י שם וכ"פ רבינו גרשום, אך בתוס' שם (ד"ה דרחמנא) מבואר דלא כן, דקאי על הא דאמרין בגמ' דשאני תודה דרחמנא קרייה שלמים, וכתבו - אף על גב דכבשי עצרת נמי איקרו שלמים, לא דמי וכו', ע"כ, ואם התוס' נמי פירשו דברי הגמ' כפירש"י ורבינו גרשום א"כ קו' אינה מחוורת כלל, דתודה יש לה ב' שמות והוקשה לשלמים, וממילא אף כשנפסל הלחם קריבה התודה דחזרה להיות כדין שלמים, אבל כבשי עצרת אין להם אלא שם א' והוא 'כבשי עצרת', ומשם זה דכבשי עצרת הם נפסלו.

וע"כ צ"ל דהתוס' לא פירשו הגמ' כרש"י ורבינו גרשום דמיירי בזורק שלא לשמה, ותי' הגמ' דאף דזרק שלא לשמה אך תודה אפשר לזרוק דמה לכתחילה לשם שלמים דרחמנא קרייה שלמים, אלא דמיירי דזורק לשם תודה, ותי' הגמ' דכיון דרחמנא קריא שלמים לכך שייך להקריב את התודה בלא לחם, רק ידי נדרו לא יצא דהנודר תודה צריך להביא נמי לחם, אבל מותר לשוחטה בלי לחם, ולפיכך הוצרכו התוס' לתרץ על קושייתם דשלמי ציבור נמי קרייה רחמנא שלמים וכו'.

מעין בדין שלמים לשם תודה ותודה לשם שלמים חיים רעג

ותירצו, אלא מצד הסברא ולא כראיה והכרח, ודוחק.]

עוד יש להביא מה דהובא בכנסת הראשונים בסוגיין (אות קס"ו) מפירוש קדמון מכ"י לסוגיין דקאי על הא דשלמים לשם תודה פסולים דלא איקרו תודה, וע"ז כתב- וש"מ דאע"ג דתנן במתניתין כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים, הא אפקינן שלמים לשום תודה ד'פסולין' משום קרא, אבל לשום דבר אחר חוץ מתודה כשירין כמתניתין, עכ"ל.

והוא פלא דשלמים לשם תודה כיון דאפקיה קרא דסתם שלמים לא איקרי תודה, ממילא חשיב שינוי קודש בעיקר מהותו של הקרבן, יותר מהיכן דחישב על שלמים לשם עולה, דהיכן דחישב לשם עולה הקרבן כשר ואינו מרצה, והיכן דחישב לשם תודה הקרבן פסול, וזה תימא, וביותר דאיך זה נהיה שינוי בעיקר הקרבן ע"י דאפקיה קרא בפירוש דשלמים לא איקרו תודה, דמחמת כן השינוי קודש פוסל הקרבן לגמרי.

ד

קו' מלשון התו"כ

ובתורת כהנים (צו, פרק י', פ"ה) איתא- תורת זבח השלמים אם על תודה, מלמד שהתודה נשחטת לשום תודה ולשום שלמים, יכול אף שלמים יהיו נשחטים לשום שלמים ולשום תודה, תלמוד לומר זאת, [ופי' הראב"ד דאף

איפסיל לחם תיפסיל נמי תודה, וקשה מאי שני שאני תודה דקרייה רחמנא שלמים הול"ל לאו מילתא היא דלשמו נמי כשר, אלא נראה לפרש דודאי לשם תודה פסולה ופריך שפיר, ומשני דלשם שלמים נמי לשמה מיקרי והלכך לא מיפסלא בהכי, אבל לשם תודה פסול דלא הוי בלא לחם, ואפי' בפסח דלא בעי עקירה, הכא שאני דכבר נשחטה לשם תודה מש"ה בעי עקירה, עכ"ל.

והנה בתחילת דבריהם פירשו כדפירשו בדף מ"ו אך בסוף דבריהם פירשו להדיא כפירש"י ורבינו גרשום, וצ"ע, ועכ"פ מעתה שפיר הקשו החזו"א והמקד"ד על התוס' אף לשיטת התוס' גופיה, ועוד יש להאריך בזה בהגדרה של תודה כלפי קרבן שלמים, ובדין לא קדש הלחם מחמת דחישב על הקרבן שלא לשמו, בתודה ובכבשי עצרת וכן בדין נסכים באשם מצורע דהוקרב שלא לשמו, והאריכו בכל זה ר' מיכל זצוק"ל (בסוגי' במנחות שם) ועוד מהאחרונים [קרא חזו"א (שם) והגרי"ז (סטנסי'ל)], ואכמ"ל בזה ודו"ק.

[וכיון דאתנין לכל זה, מעתה יש לדחוק ולומר דהשפת אמת למד בשיטת תוס' כדכתב בחידושו למנחות מ"ו דפליג על רש"י, וא"כ נמצא דלרש"י ורבינו גרשום בדף מ"ו תודה שנעשית שלא לשמה כשירה ואינה טעונה לחם, אבל לתוס' לא מצינו מקור לזה, והתוס' לא הקשו זה

שלמים לשם תודה כשרין ורק דלא עלו לשם חובה].

ומלשון התורת כהנים משמע דילפינן דמדין השחיטה דקרבת תודה הוא לשחטו לשם שלמים או לשם תודה, וז"ל - 'מלמד שהתודה נשחטת [-פי' לכתחילה] לשום שלמים ולשום תודה'.

וב"פ הקרבן אהרן שם - מלמד שהתודה וכו' - ופירוש הפסוק וזאת תורת זבח השלמים, אם ירצה להקריבם על תודה, רוצה לומר לייחס אותם על תודה, שהיה לו קרבן תודה ורצה להקריבה על שם שלמים, יקריבנה, וזוהי יתיישב אומרו יקריבנו, דאי לתודה קאי, יקריב היה לומר, אלא הדר לשלמים וירצה יקריבנו לשלמים על תודה, ואם כן התודה נשחטת על שם שלמים ועל שם תודה, עכ"ד, ומפורש להדיא כן.

והוא תימא דאטו אין דין התודה לישחט כדין תודה, ובסוגיין לא שמענו אלא דאם שחטו לשם שלמים הוי הקרבן כשר, וכבר הבאנו מהמרכבת המשנה ומהחזו"א דכתבו בבי' הענין דנעשה הקרבן שלמים, אכן הוא דין דיעבד בעלמא, והוי שינוי קודש דאינו פוסל, ובתו"כ נתבאר חידוש נוסף דלכתחילה כ"ה הדין לשחטו לשם שלמים, והוא תמוה.

ה

ביאור חילוקי הדינים הנ"ל
ונראה ביאור כל מקום דאמרינן דאחד קרוי אף בשם חבירו וחבירו אינו קרוי בשמו, דבכל מקום דאמרינן כן [חוקי מהיכן דהקיש הכתוב תרווייהו להדדי] אין

השייכות ביניהם שייכות בעצם, ואין שמו של א' מהם נקרא על חבירו בעיקר הדין קרבן המחויב להיעשות בו, וכגון שלמים ותודה דאין הדין תודה אותו הדין דשלמים, וכ"ה בתודה ולחמה דהלחם קרב בתורת קרבן לחם של תודה אבל לא כתודה עצמה, אלא דהא כבר נתבאר למעלה בכמה מקומות, דבכל קרבן יש את צורת ההקרבה ויש את סיבת ההקרבה ותכליתה, ועיקר הקרבן הוא צורת ההקרבה, אלא דתכלית ההקרבה מגדירה את צורת ההקרבה, דבתורת דין זה הקרבן קרב, ואף במחשבה על הקרבן המחשבה היא על צורת ההקרבה כפי המגדיר שלה ע"י תכלית ההקרבה.

ובכל מקום דגמ' משייכת ב' קרבנות זה לזה, וכגון בסוגיין דאמרינן דתודה קרויה שלמים, היינו דצורת ההקרבה דקרבת תודה וקרבת שלמים הוא אותו הדבר, ושניהם צורת הקרבה [ודין הקרבה] דקרבת שלמים יש להם, אך הם חלוקים בתכלית ההקרבה של התודה והשלמים, דקרבת שלמים תכליתו הוא קרבן שלמים וקרבת תודה תכליתו הוא קרבן תודה, וב' שמות הם דהרי ב' קרבנות הם.

ומשו"ה מי שחישב על קרבן תודה לשם שלמים אין מחשבתו מוגדרת כשינוי קודש, דהרי בכל קרבן תודה הקרב יש בהקרבנותו אף את הקרבת קרבן שלמים, ורק דבנוסף לכך יש את תכלית ההקרבה דהיא קרבן תודה, אך צורת ההקרבה שלו היא קרבן שלמים, ומחמת כן הוא מוגדר כקרבת שלמי חובה, דהוא קרבן שלמים עם תוספת דתכלית הקרבן היא קרבן שלמים, ונמצא דכאשר חישב על ההקרבה דהיא

מעין בדין שלמים לשם תודה ותודה לשם שלמים חיים ערה

דתכלית ההקרבה היא קרבן תודה, ונמצא דחלוקין בעיקר צורת ההקרבה, דקרבן שלמים צורת הקרבתו היא המציאות דדמו נזרק וכו' לשם שלמים, וקרבן תודה צורת הקרבתו היא המציאות דדמו נזרק וכו' לשם תודה וקרב הלחם עמו, וכ"ז הוא דין ההקרבה של קרבן תודה".

ונמצא דכשמחשב על קרבן שלמים לשם תודה, מחשבתו היא לשנות את מציאות ההקרבה מהקרבת קרבן שלמים להקרבת קרבן תודה.

ואין לך מחשבת שינוי קודש גדולה מזו, דבכל מחשבת שינוי קודש ולדוג' עולה לשם שלמים, הוא אינו עוקר במחשבתו את הגדרת המציאות של ההקרבה בתורת עולה, אלא דמציאות ההקרבה תהא מציאות אחרת דקרבן שלמים, וזהו פסול מלהיות עולה לבעלים לשם חובה, ובשלמים לשם תודה הוא עוקר במחשבתו את מציאות ההקרבה, דמשנה את הגדרת מציאות ההקרבה בעצמותה, דאותה ההקרבה דקרבן שלמים לא תהא קיימת כתחילה וסוף של מציאות ההקרבה, אלא כתחילת ההקרבה, וסוף ההקרבה תהא כקרבן תודה, וזהו שינוי קודש בעיקר מציאות ההקרבה.

ומשא"כ בכל שינוי קודש דאין השינוי

תהא הקרבה דקרבן שלמים, אי"ז מחשב לשנות את שם ההקרבה מכפי דינה להיעשות, ולפיכך אמרין בסוגיין דתודה לשם שלמים אי"ז מחשבה הפוסלת והקרבתו כשר משום דתודה איקרי שלמים.

וזהו מה דאיתא בתו"כ שהתודה נשחטת לשום שלמים ולשום תודה, וכוונתו לעיקר מציאות השחיטה וההקרבה, דהדין שחיטה דתודה בפועל הוא כקרבן שלמים-השם קרבן הכללי, וכקרבן תודה-השם קרבן הפרטי.

והוא מה שכתבו המרכה"מ והחזו"א הנ"ל (באות ב) דתודה ששחטה לשם שלמים ניתק הקרבן ונעשה שלמים, וכוונתם דכאשר שוחט את התודה לשם שלמים, נמצאת השחיטה נעשית בתורת השם הכללי דהקרבן דהוא קרבן שלמים, ובזה נתיישבה הסתירה בחזו"א הנ"ל (שם).

אולם כ"ז אינו אלא בתודה לשם שלמים, דהקרבתה דתודה היא אותה הקרבה דקרבן שלמים ורק עם תוספת בדין הקרבן, אבל שלמים לשם תודה חשיבא מחשבת שינוי קודש ככל הקרבנות, ואולי אף יותר מכלל הקרבנות, דשלמים אינם קרויין תודה, פ"י דקרבן שלמים הוא קרבן תודה אך בחסרון, והיינו דצורת ההקרבה שלו היא כקרבן תודה אך ללא התוספת

♦ הערות והוספות ♦

ה. ושו"מ בקרבן אהרן על התו"כ הנ"ל (שם) דפירש החילוק בין תודה לשם שלמים לשלמים לשם תודה, וז"ל- והטעם בזה, כי שם שלמים סוג כולל תחתיו שלמים ותודה, והנה המין יקרא בשם הסוג, כי המדבר יקרא חי גם כן שהוא סוג אליו, אבל הסוג לא יקרא בשם המין, כי הוא יותר כולל ממנו כי החי לא יקרא מדבר מפני שהוא כולל מדבר ובלתי מדבר, ולזה תודה תקרא שלמים, ולזה שוחט אותה לשם שלמים, אבל שלמים לא יקראו תודה, ולזה אם שחט אותם לשם תודה פסל, עכ"ד, ודפח"ח, וכמש"נ.

אבל בקרבן שלמים לשם תודה דשינה את מציאות ההקרבה, דלא תהא זריקה לשם שלמים וכו', אלא זריקה לשם שלמי חובה דהיינו תודה - עם הקרבת הלחם, ונמצא דהוא שינה את מציאות ההקרבה'.

ובאמת יעוין ברמב"ם בפיה"מ בפתיחה לקדשים, דהגדיר את קרבן תודה כקרבן שלמים ממש, וכוונתו כמש"נ, דקרבן תודה הוא קרבן שלמים, אלא דתכליתו הודאה, ולפיכך אף חלוק מקרבן שלמים בדין הבאתו, אך בעיקר שם הקרבן הוא אינו חלוק מקרבן שלמים'.

במציאות ההקרבה אלא בסיבת ההקרבה וכיו"ב וכתבאר לעיל בכמה מקומות, ומה"ט אין הקרבן נפסל לגמרי, דאף דעקר את דין ההקרבה אך לא את עיקר מציאות ההקרבה בתורת קרבן, דקרבן עולה מציאות הקרבתו היא כקרבן, וסיבת ההקרבה היא קרבן עולה דמחמת כן הגדרת ההקרבה היא הקרבת קרבן עולה, אך מציאות ההקרבה אינה שונה בעצמותה מקרבן שלמים, ולכך כשחישב על קרבן עולה לשם שלמים הקרבן כשר, דלא שינה במחשבתו את מציאות ההקרבה, וכתבאר,

♦ הערות והוספות ♦

ו. ואף דהאבה"ז בפ"ב מפסוה"מ (ה"ח) הוכיח דהדין לחם אינו מהדין קדושה דהתודה עצמה, אך האבה"ז שם גופיה כתב דהדין לחם הוא מדין התודה ליקרב, עיי"ש, וא"כ אי"ז סותר לדברינו, דאי"ז מהדין קדושה דהתודה אך הוא מהדין הקרבה דהתודה, ומה שנתבאר מוכח בחזו"א המובא באות ב על הגמ' במנחות מ"ז, וע"ע בחזו"א מנחות ס"י מ"ב ס"ק כ"ג ובעוד מקומות, דמוכח בדבריו כמש"נ, ואכמ"ל.

ז. ועיי"ש ברמב"ם בפיה"מ דחילק בלשונו קרבן מעשר ובכור מקרבן חגיגה תודה וכו', דלענין קרבן תודה וקרבן חגיגה כתב הרמב"ם דהוי קרבן שלמים, אך לענין קרבן בכור וקרבן מעשר בהמה כתב הרמב"ם - ושניהם דומים לשלמים, יעו"ש, וכעיי"ז כתב הרמב"ם בפיה"מ בזבחים פרק ה' (משנה ח'), וז"ל - דע כי מה שאמרתי בהקדמת דברי במסכתא זו, שלמים או דומיהן, לא נתכוונתי אלא לשלשה קרבנות אלו כלומר הבכור והמעשר והפסח, לפי שהם דומים לשלמים במקום השחיטה, ובהקטרת אמורין, ובמקומות האכילה, ושהאוכלין זכרים ונקבות ועבדים, ושהם כולם קדשים קלים, ובזמן אכילתן, מלבד הפסח שנתבאר בכתוב, ע"כ, ומבואר ג"כ דמעשר בהמה אינו קרבן שלמים ממש, אלא הוא רק דומה לשלמים, ועוד משמע כן בדברי הרמב"ם בהלכותיו (פ"א ממעשה הקרבנות הלכה ב'ג'), דכתב - וכל הקרבנות בין של צבור בין של יחיד ארבעה מינין עולה וחטאת ואשם ושלמים, ועוד יש שם שלשה מיני קרבן יחיד והם הפסח והבכור והמעשר, ע"כ, ומדחילקם משמע דקרבן מעשר אינו ממש קרבן שלמים, וכתבאר, ולפי"ז יש לומר דהשווה קרבן מעשר בהמה לשם שלמים הוי מחשבת שינוי קודש, אך השווה חגיגה לשם שלמים לא הוי שינוי קודש, ויש למצוא מקור מפורש לדין זה.

אולם קשה מהמשנה בחגיגה דף ז': דמבואר שם דאפשר לצאת במעשר בהמה ידי חובת חגיגה, ואמנם לפירש"י שם מיירי לענין קיום חובת שמחה, אבל הרמב"ם בהל' חגיגה פ"ב הלכה ט' פסק דין זה לענין חיוב קרבן חגיגה, [ושם בהלכה י' פסק הדין דאפשר לצאת ידי חובת שמחה במעשר בהמה], וצ"ע כיצד יכול לצאת יד"ח חגיגה בקרבן מעשר בהמה, והרי קרבן חגיגה הוא שלמים וקרבן מעשר בהמה הוא אינו קרבן שלמים, ושו"מ במנחת חינוך מצוה פ"ח (אות ד) דנתקשה בדברי הרמב"ם היאך יוצא במעשר בהמה

ככל הקרבנות, וכפי דהאריכו האחרונים לבאר, וקרבן שלמים הקרבנו היא כקרבן, ויש לקרבן דיני אכילה, אך אי"ז חלק ממצאות ההקרבה, ונמצא דכשמחשב לשם שלמים הוא משנה את ההגדרה של מציאות ההקרבה, וממילא הקרבן פסול, דהקרבן לא הוקרב כדינו.

והכ"נ בשלמים לשם תודה דהוא שינה את ההגדרה של ההקרבה, וממילא הקרבן פסול לגמרי, ואף אם אין הדין כדבריו אלא הקרבן כשר ואינו עולה לבעלים, מ"מ הגדרת הפסול היא אותו הדבר, ורק דזה אינו טעם לפסול כפסח, דהתם הדין קרבן שונה, ומשא"כ הכא דהדין קרבן שווה והחילוק הוא במציאות ההקרבה.

והיינו דאמרין בסוגיין דשלמים לשם תודה פסולין דשלמים אין קרויין תודה ותודה לשם שלמים כשרה, דתודה קרויה שלמים, דתודה קרויה שלמים והיינו בהגדרת ההקרבה, דהגדרת ההקרבה דקרבן תודה היא קרבן שלמים ורק עם תוספת עימה, וא"כ כשחישב על תודה שלמים הוא לא עקר את מציאות ההקרבה, והקרבן כשר, אבל כשחישב על שלמים לשם תודה, הקרבן פסול דשלמים אין קרויין תודה,

וכמו"כ יש להוכיח מהגמ' בביצה דף י"ט:, דמבואר שם דלולי הריעותא דדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, היה אפשר לצאת בבהמה אחת ידי חובת קרבן חגיגה וקרבן תודה, ומבואר דקרבן תודה הוא קרבן שלמים ממש, דאל"כ לא יתכן דבהמה אחת תיקרב בתורת תודה ובתורת חגיגה כאחד, ומאידך קשה מסוגיין, ועכצ"ל כמש"נ, דקרבן תודה הוא קרבן שלמים דתכליתו הודאה ולפיכך חלוק בדין הבאתו מקרבן שלמים, ולפיכך אם חישב על קרבן תודה לשם שלמים אי"ז שינוי קודש ואם חישב על קרבן שלמים לשם תודה הוי שינוי קודש.

ן

בי' מש"כ בפירוש קדמון הנ"ל ומש"כ השפת אמת

ומשו"ה כתב בפירוש קדמון הנ"ל (כאות א) דדינו כפסח ששחטו לשם שלמים דפסול כיון דשינה את הגדרת מציאות ההקרבה, ואף דכל פסח הוא שלמים הקבוע להם זמן, וכנתבאר בראשונים ובאחרונים, אך ההגדרה של ההקרבה היא שונה לגמרי, דקרבן פסח הקרבנו היא לצורך אכילתו כפסח, [ומה"ט השחיטה היא העיקר ולא הזריקה, ודלא

♦ הערות והוספות ♦

ידי חובת חגיגה, וביותר הקשה דהרי חלוקים בדינם, דמעשר בהמה אינו טעון אלא מתנה אחת ואין נותנים ממנו חזה ושוק לכהנים, [וכשדנתי בזה קמיה אדאמו"ר הגאון שליט"א אמר לי דיתכן לומר דמחומרא אפשר להקדישו ולהביאו לכהנים לעזרה, ואי"ז שייך למחלוקתם דר"א ור' יהושע בזבחים דף פ"א, דהתם ה"ט משום דפשע בכך דנתערב הדם, אבל הכא הוא לא פשע דלכתחילה מותר לו לצאת בבהמת מעשר בהמה ידי חובת קרבן חגיגה, וצ"ע], וגם אינו טעון נסכים, ועמד בק' בדברי הרמב"ם, וש"מ בספר משנת חיים על המועדים – שבועות (סי' קי"א) דהאריך בזה, עיי"ש.

דגם התודה פסולה, והגם דאיתא בפ"ק דזבחים דתודה לשם שלמים כשרה ואע"ג דלית לה לחם וכו', מיהו י"ל התם הטעם כיון דשחטה לשם שלמים מאחר דתודה קריא רחמנא שלמים, י"ל דחשיב לשמה, דהא ודאי אע"ג דשלא לשמה לא קידש הלחם מ"מ סתמא כשרה וגם קידש הלחם, דלשמה קאי כדין כל הזבחים, א"כ י"ל דלשם שלמים ל"ה שלא לשמה, כיון דגם תודה הויא בכלל שלמים ושוב דינה כסתמא וקידש באמת הלחם וכו', עכתו"ד השפ"א, והבאנום באות ג וכתבנו דדבריו צ"ב.

ולהנתבאר דבריו מבוארים היטב, דיש להסתפק אם השוחט תודה שלא לשמה והיינו דמשנה את מציאות ההקרבה, דדינה דאינה טעונה לחם, אם כשרה או לא, דיש לומר דאינה כשרה כיון דאינה טעונה לחם, ותודה דדינה דאינה טעונה לחם חסר כדין הקרבתה.

ויש לומר לאידך גיסא, דכשרה כיון דהא דאינה טעונה לחם אי"ז מצד עיקר מחשבתו דהיא עוקרת התודה מלהיות טעונה לחם, אלא מצד מה דבפועל הוא לא הקריב את הקרבן כדין תודה, ותודה דאינה קריבה כדינה היא אינה טעונה לחם, וזה אינו טעם לפסול הקרבן, דהריעותא בתודה דלא קריבה עם לחם היא בכך דצורת ההקרבה נעשית באופ"א, אבל היכן דמה דהיא לא טעונה לחם זהו מחמת דין חיצוני, וכגון הכא דהסיבה היא משום דהקרבן אינו קרב כדינו, בכה"ג יש לומר דהקרבן אינו נפסל בכך דאינו קרב עם

והיינו דההקרבה דשלמים היא אינה הקרבה תודה, ובמחשבתו הוא מחשב לשנות את הגדרת מציאות ההקרבה, וממילא הקרבן פסול.

ומכיון דבתודה ששחטה לשם שלמים הוא עוקר את הגדרתה של מציאות ההקרבה, מאותו הטעם מצינו חילוק נוסף בדין תודה ששחטה שלא לשמה, דאמרינן במנחות ע"ח ע"ב ועוד מקומות דתודה ששחטה שלא לשמה אף דכשרה אך הלחם אינו קרב, ונראה דאי"ז רק כדין ולד תודה וכיו"ב דחסר בהגדרת הקרבן כקרבן תודה, אלא דכיון דהקריב התודה לשם קרבן אחר נמצאת מציאות ההקרבה נעשית באופ"א מכפי דינה, דדין ההקרבה להיעשות כהקרבה עם לחם עימה, ובמחשבתו לשם קרבן אחר הוא שינה במחשבתו להקרבה ללא לחם עימה, והיא צורת הקרבה אחרת, ומשו"ה הקרבן כשר, דסו"ס מציאות ההקרבה לא נשתנתה הגדרתה, אך כלפי הדין הקרבה דהלחם, הוא שינה ועקר במחשבתו את עיקר מציאות ההקרבה, ומשו"ה הלחם פסול והיינו דאינו קרב, וכיון דכ"ה דנו האחרונים במנחות שם דאפשר דממילא אף הקרבן תודה פסול, דהוא לא הוקרב כדין קרבן תודה, וזהו פסול דממילא הקרבן נפסל, ואי"ז מצד עיקר מחשבתו.

ומשו"ה כתב השפת אמת במנחות ע"ח לגבי תודה ששחטה שלא לשמה דאמרינן דאינה טעונה לחם, דיש לעיין אי התודה כשרה, כיון דהוי בלא לחם, וכן בהך דלעיל דלחמה בחוץ לא קידש, י"ל

מעין בדין שלמים לשם תודה ותודה לשם שלמים חיים

רעט

מפני שהתודה אין לה שם לחם לכן אינה מתפגלת, מה לנו בזה הרי לא תתפגל התודה בלחם מפני שם לחם כי אם מפני שם תודה שיש ללחם,

ופירש הרשב"א דהא דלא אמרין כן הוא משום, שהרי אלמלא היה מפגל בלחם בשם תודה שיש ללחם, היה ראוי להתפגל התודה כשפגל בלחם כמו כשמתפגל הלחם כשפגל בתודה, אבל כשפגל בלחם אינו מפגל בו בשם תודה, דאע"ג דאיכרי תודה אם יאמר ע"מ לאכול מן התודה למחר ודעתו ללחם לא יהיה במשמע שירצה לומר בלחם, שהרי אע"פ שהוא קרוי תודה מ"מ אינו נתפס בפגול בשם תודה, שהרי אם יאמר תודה קודם יתפס בשם תודה התודה שהיא הבהמה עצמה משיתפס הלחם, מפני שהתודה יש לה עיקרות שם תודה יותר מן הלחם, שהרי מה שיש בבהמה נמשך עליו, אבל מ"מ עיקר שם תודה על הבהמה הוא, הילכך אין נתפס בשם תודה סתם כי אם הבהמה עצמה, ולמעלה באות א תמהנו בדבריו.

ולהנתבאר נראה כוונת דבריו, דאח"כ דהלחם איכרי תודה כמו התודה ושניהם שם א', ומ"מ אי"ז טעם לפגל התודה כשפגל הלחם מחמת השם תודה שבלחם, משום דפיגול דתודה היינו על הדין קרבן, ולחם נמי חשיב תודה בדין הכללי דהקרבן, דהדין קרבן תודה הוא

לחם, דמצד ההקרבה היא נעשית כדין תודה".

והא דאמרין בגמ' דתודה לשם שלמים כשרה, אין להוכיח מזה, דאפשר דאח"כ בכה"ג התודה קריבה עם לחם, דמחשבתו היתה כלפי הקרבת הקרבן עצמו ללא שייכות ללחם, והקרבת הקרבן בכה"ג נעשית כדין משום דמחשבת תודה לשם שלמים ל"ח מחשבת שינוי קודש, ותודה הקריבה כדין, דין התודה ליקרב עם לחם.

ז

ביאור הסוג' במנחות ט"ו ובמנחות פ' והתוס' בזבחים ט"ג

וא"ש הא דשנינו במנחות דף ט"ו דהתודה מפגלת את הלחם הלחם אינו מפגל את התודה, כיצד שחט את התודה לאכול ממנה למחר היא והלחם מפוגל, לאכול מן הלחם למחר הלחם מפוגל והתודה אינה מפוגלת, ומפרש בגמ' הטעם דחישב על התודה פיגל את הלחם משום דרב כהנא, דאמר רב כהנא מנין ללחמי תודה שנקראו תודה שנאמר והקריב על זבח התודה חלות, ואיפכא בחישב על הלחם לא פיגל את התודה, משום דלחם איכרי תודה לא איכרי לחם וכו', וביאר הרשב"א שם הא דלא אמרין דמאחר דהלחם איכרי תודה כמו התודה, ושניהם שם אחד להם, למה לא יתפגלו זה בזה התודה בלחם כמו הלחם בתודה, ואם

♦ הערות והוספות ♦

ח. ולדינא כבר הבאנו באות ג דבתוס' במנחות פ"ט איתא דאין התודה נפסלת בכך, ויעו"ש עוד מה דכתבנו בזה.

ומה"ט אמרינן במנחות דף פ- אמר רבא הפריש מעות לתודתו ונתותו מביא בהן לחם, ללחמי תודה ונתותו אין מביא בהן תודה, מאי טעמא אילמא משום דרב כהנא דאמר רב כהנא מניין ללחמי תודה שנקראו תודה שנאמר והקריב על זבח התודה חלות מצות, אי הכי איפכא נמי, לחם איקרי תודה תודה לא איקרי לחם, ע"כ.

והמכוון הוא, דהיכן דהפריש מעות לתודתו, אף דבסתמא המעות מתפרשין לבהמת התודה, אך מ"מ ההקדש גופיה נעשה כלפי הקרבן תודה באופן כללי, דבזה נכלל בהמת התודה ולחמה, ולכך בסתמא המעות נלקחות לקניית התודה, אך היכן דנתותו [והופקע הדין סתמא דידהו], שפיר יכול לייחד אותם המעות ולפרשם דיהא נלקח בדמיהן לחמי התודה, אבל היכן דהפריש מעות ללחמי תודה ונתותו אינו יכול ליקח מהם בהמת תודה, דהיתה הפרשת המעות לקיום חלק מסוים בקרבן תודה ואיך יקנה בזה חלק אחר בתודה דהוא בהמת התודה, ולזה אמרינן דלחם איקרי תודה, והיינו דלחם בכלל תודה ולפיכך היכן דהפריש מעות לתודתו לחם ג"כ בכלל, אך תודה לא איקרי לחם, והיינו דלחם זהו שם של חלק מסוים בקרבן תודה, וממילא כשהפריש מעות ללחם אינו יכול להביא מהמעות את בהמת התודה.

והשתא אתו התוס' בזבחים ס"ג והקשו על הא דתנן התם דחטאת העוף היתה נעשית בקרן מערבית דרומית, ואמרינן בגמ' - מנא הנ"מ, אמר ר' יהושע

דהקרבן יהא קרב כקרבן תודה, וזה כולל קרבן בהמה עם לחם, אך לחם ל"ח תודה בדין הקרבה דהקרבן תודה, דלתודה לחודה יש דין הקרבה דקרבן, אך ללחם בפנ"ע אין לו משמעות כקרבן לפי דאין הקרבתו כוללת הקרבה כדיני קרבן, ומשום ההקרבה דתודה אינה אלא הקרבת הבהמה בתורת תודה, והשם הכללי דקרבן תודה הוא על מציאות ההקרבה דהבהמה והלחם עימה.

ולזה אמרינן דשם א' לשניהם, וחישוב על התודה [-והיינו על הבהמה] חישוב אף על הלחם דלחם נמי איקרי תודה, והיינו דהיכן דחישוב על התודה מחשבתו היא על הדין קרבן תודה הכללי, וחלה על ההקרבה דהבהמה דהקרבתה היא הקרבת התודה, וממילא אף על הלחם דהוא נמי קרב כחלק ממציאות התודה, אבל היכן דחישוב על הלחם ואין מחשבתו על ההקרבה ע"ג המזבח אלא על הקרבן תודה באופן כללי, אין מחשבתו מועלת לפגל אף בתודה גופה, דהפיגול בבהמה הוא במעשה הקרבה וזה אינו קיים היכן שמחשב על הלחם לפגל בקרבן תודה באופן כללי, ולא נעשית המחשבה באופן המועיל.

והיינו דכתב הרשב"א דמחשבה על הלחם אינה מפגלת בתודה דהיא טפילה לה, ואין מחשבה על הלחם מועלת לפגל אף בתודה, ומשא"כ מחשבה על התודה מועלת לפגל אף בלחם כיון דהיא טפילה לה, והיינו דהיא טפילה לה בשם תודה דכללות הקרבן, וממילא המחשבה בתודה מפגלת אף בלחם.

מעין בדין שלמים לשם תודה ותודה לשם שלמים חיים

רפא

ותירצו התוס' - וי"ל דודאי לא מיקרי שם אחד לענין לשמה דפ"ק ולענין ניתותרו המעות דפרק התודה, אבל הכא דמהיקשא קדריש דמנחה וחטאת איתקוש, ודאי להדדי איכא לאוקשינהו שפיר, ע"כ התי', והיינו דהיכן דבאים אנו ללמוד זה מזה או דמחשבה ע"ז תהא מועלת ע"ז וכיו"ב, והלימוד הוא מחמת דלשניהם יש שם א', בכה"ג שפיר אנו מחלקים בין ללמוד מהשם הכללי לשם הפרטי, וכן לגבי דיועיל מה דייחד המעות לשם הכללי אף לענין שם הפרטי, ובין ללמוד מהשם הפרטי לשם הכללי.

אבל בההיא סוגי' דזבחים ס"ג דמהקישא דריש, ואינו מחמת דב' שמות הקרבן שוו להדדי, אלא מטעם דהקישן הכתוב להדדי, ובזה אין משמעות למה דקרבן זה הוא שם כללי אף דקרבן האחר, וקרבן זה הוא שם פרטי דווקא לקרבן המסוים, דסו"ס הקישן הכתוב להדדי, וכיון דהקישן הכתוב אין ב' השמות שייכים זה בזה, רק לענין דהשם הכללי שייך אף בחבירו וכו', דהיא התייחסות רק לענין הגדרת השם קרבן, אלא השייכות דב' הקרבנות זה בזה היא בעיקר הקרבן, [ונכלל היקש דע"י ההיקש שייכים ב' הפרשיות זו בזו, וממילא כל דיני פרשה זו קיימים בזו וכן להיפוך], וממילא אין לחלק ולומר דאף דמנחה קרויה חטאת אך חטאת אינה קרויה מנחה, דהא הם שייכים זה בזה בעצמותן, וממילא ילפינן דין מנחה מחטאת ודין חטאת ממנחה.

אמר קרא לא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבונה כי חטאת היא, חטאת קרויה מנחה ומנחה קרויה חטאת, מה חטאת טעונה צפון אף מנחה טעונה צפון, ומה מנחה בקרבן מערבית דרומית אף חטאת בקרבן מערבית דרומית, ע"כ הגמ', והקשו התוס' דהוה לן למימר מנחה קרויה חטאת ואין חטאת קרויה מנחה, כדאמרינן פ"ק תודה קרויה שלמים ואין שלמים קרויין תודה, ובמנחות פרק התודה (הסוגי' הנ"ל) לחם איקרי תודה תודה לא איקרי לחם, ע"כ הקר'.

והיינו דכמו דאמרינן בזבחים ז' ומנחות פ' דאף דהשווה הכתוב קרבן תודה וקרבן שלמים וכן התודה ולחמה, וכן שם א' מהם קרוי על חבירו לפי דחבירו מין מסוים בתוך השם הכללי ידידה, אפ"ה לא השוה אותם הכתוב לגמרי דיהיה שם שניהם זה ע"ז, אלא א' מהם נכלל בתוך השם הכללי דחבירו ולכך כשמחשב על הקרבן דשמו הוא שם כללי, וכגון שלמים [כלפי תודה] וכגון תודה [כלפי לחמה], אך אותו דשם כללי עליו אינו נכלל במחשבה ובהתייחסות לקרבן דשמו פרטי.

וכמו"כ בזבחים ס"ג נימא הכי, דאף דהפסוק קרא למנחה זו כ'חטאת' וממילא אפשר ללמוד דיני המנחה מחטאת, דשם החטאת הכללי הוא אף על מנחה, אכתי שפיר יש לומר דא"א ללמוד דיני חטאת ממנחה זו, דדיני המנחה נאמרו מחמת השם 'מנחה' הפרטי דיש בקרבן זה ולא כ'חטאת' הכללי, ואיך הגמ' לומדת מנחה וחטאת זה מזה.

סימן יב

בגדר הא דבעינן מחויב כפרה כמותו (ז.-ז: ט:)

איתא בגמ' - ואמר רבא חטאת ששחטה על מי שמחויב חטאת פסולה, על מי שמחויב עולה כשרה, מאי טעמא, וכיפר עליו - עליו ולא על חבירו, חבירו דומיא ידידיה במחויב כפרה כמותו, ואמר רבא חטאת [ואית דגרסי עולה, וכמשי"ת] ששחטה על מי שאינו מחויב כלום פסולה, שאין לך אדם מישאל שאינו מחויב עשה.

ואמר רבא חטאת מכפרת על עשה מק"ו, על חייבי כריתות מכפרת על חייבי עשה לא כ"ש, למימרא דבת מינה היא, והאמר רבא חטאת ששחטה על מי שמחויב חטאת פסולה על מי שמחויב עולה כשרה, [פירש"י - אלמא לאו מיניה הוא, דהא עבירות עשה בידו שהפריש עולה עליהן], מקיבעא לא מכפרא מקופיא מכפרא, [פירש"י - הלכך על מי שמחויב עולה כשרה, דכיון דהפריש עולה שייכי כולהו עשה שבידו אעולה ותו לא שייך חטאת גביה, אבל מי שלא הפריש כלום ועבירות עשה בידו, שייך חטאת גביה, דאילו הוה מתחייב חטאת מכפר עשה מקופיא, הלכך חייל שמיא אחטאת שנשחטה לשמו לפוסלה].

ויש להתבונן בסוגיא זו בכמה ענינים, א. גדר הא דבעינן דיהא מחויב כפרה כמותו, ב. בחילוק בין חטאת לשם מי שמחויב עולה ובין חטאת לשם מי שאינו מחויב כלום, ג. בגדר הדין כפרה דחטאת על עבירת עשה, ד. בביאור דין השוחט חטאת לשם מי שמחויב עולה, ה. בב"י דין השוחט חטאת חלב לשם מי שמחויב חטאת דטומאת מקדש וקדשיו [דהוא קרבן עולה ויורד], וזה יהיה עניינינו בסימן זה [ועוד יתבאר הענין החמישי בסימן ט"ו אי"ה], לברר ולבאר כל הפרטים הללו, וכדלהלן.

א

בדין חטאת ששחטה על מי שאינו מחויב כלום

הנה בהא דאמר רבא חטא ששחטה על מי שאינו מחויב כלום פסולה, שאין לך אדם שאינו מחויב עשה, נחלקו הראשונים אם גרסי' חטאת ששחטה וכו' או גרסי' עולה ששחטה וכו'.

ברש"י (ד"ה שאינו) מפורש דגרס חטאת

ששחטה ע"מ שאינו מחויב כלום פסולה, וכן התוס' היה להם גי' כזו בגמ', אמנם הביאו התוס' אית גרסי בהא מימרא עולה, דגבי עולה נמי כתיב לכפר עליו, דאי גרסינן הכא חטאת ל"ל אידך מילתא דרבא דחטאת מכפרת על חייבי עשה, מהכא שמעינן לה, ע"כ, ובשיטת הרמב"ם נחלקו

האחרונים יו"ד להלן אות ב.

ובפשטות נראה דמחלוקתם דרש"י ותוס' [בשם אית דגרסי] היא מחלוקת בגירסת הגמ', אך לא נחלקו לדינא, ולדינא כו"ע מודו דחטאת ששחטה על מי שמחויב חטאת פסולה, ורק דתוס' ס"ל דהוא מבואר ממימרא דרבא דחטאת מכפרת על חייבי עשה, דמהא שמעינן דחשיב מחויב כפרה כמותו, וממילא אם על החטא לשם מי שאינו מחויב כלום פסולה.

אמנם השיטמ"ק (ד"ה על מי שמחויב עולה) הק' על עיקר הדין, וז"ל - ומ"מ קשה היאך פשיטא ליה לרבא דפסולה, והא לקמן (ט:) מספקא ליה לרבא אפי' על חטאת חלב ששחטה על מי שמחויב חטאת דטומאת מקדש וקדשיו, דשמא לא הוי מחויב כפרה כמותו לפי שאינה קבועה כמותה, כ"ש על מי שאינו מחויב כלום, לכך נ"ל דגרסי' עולה ששחטה על מי שאינו מחויב כלום וכו', ע"כ, [ובהיפוך מקר' זו כתבו התוס' בדף ט: יו"ד באות י"ג אי"ה].

וכוונת ראייתו דהרי אין הטעם דפסולה לפי דיתכן דמחויב חטאת ואינו יודע, אלא משום דאין לך אדם מישראל שאינו מחויב עשה, ומבואר דחשיב מחויב כפרה כמותו מחמת העשה, וזה קשה דהא אפי' לשם מחויב חטאת דטומאת מקדש שהיא בעולה ויורד, מספקא לרבא לקמן דף ט: אם חשיב מחויב כפרה כמותו או לא מחמת שהיא קבועה, וכ"ש דמחמת החיוב עשה יש לדון טובא אם חשיב מחויב כפרה כמותו או לא, והיאך פשיטא ליה לרבא

הכא דחשיב כפרה כמותו וחשיב שינוי בעלים ופסולה.

ובעיקר ראיית התוס' הקשו האחרונים [טהרת הקודש ושפ"א] דאף לגירסת התוס' עולה אכתי קשה קר' התוס', דהרי זה דחטאת ששחטה על מי שאינו מחויב כלום פסולה הוא מוכח מיניה וביה מדברי רבא, דכיון דאמר רבא דחטאת מכפרת על חייבי עשה וא"כ לכאורה הוי מחויב כפרה כמותו, מעתה כיון דאמר רבא דחטאת ששחטה על מי שמחויב עולה כשרה, ואע"ג דחטאת נמי מכפרת על עשה, מזה מוכח דדווקא בכה"ג דשחטה על מי שמחויב עולה הוא דפסולה כיון דעולה מכפרת מקיבעא וחטאת מקופיא וכדאיתא בגמ', אבל אם שחט על מי שאינו מחויב כלום פסולה, וה"ה עולה דאין לחלק בזה. **ומעתה** קשה בתרתי, חדא מדוע לא אמר רבא את דין זה בחטאת ששחטה על מי שאינו מחויב כלום ולא היה צריך לומר דחטאת מכפרת על חייבי עשה, ועוד דהדין דעולה ששחטה על מי שאינו מחויב כלום נמי לא היה צריך לכתבו, דיש ללמדו בכל שכן מחטאת, דאם חטאת ששחטה על מי שאינו מחויב כלום פסולה משום דודאי מחויב בעשה, כ"ש דעולה [דמכפרת על עשה] ששחטה על מי שאינו מחויב כלום פסולה, [קר' זו היא רק לשיטת התוס' דס"ל לרבא הכא דכ"ה הדין, אך לשיטת השיטמ"ק היה רבא מסופק בדין חטאת ששחטה וכו', וא"כ ל"ק], ומה הרוויחו התוס' בהא דגרסי' עולה.

אולם אף דהטעם דכתבו התוס' צ"ב, אך אכתי צ"ע בשיטת רש"י דגרסי'

חטאת ששחטה וכו', וכמו שהקשה השיטמ"ק דאיך יתכן דבדין חטאת ששחטה על מי שמחויב חטאת עולה ויורד היה רבא מסופק אם חשיב מחויב כפרה כמותו, ובדין חטאת ששחטה על מי שאינו מחויב כלום היה פשוט לרבא דפסולה.

עוד הקשה המקדש דוד (קונטרס בדיני קדשים, סי' ד', סק"א) דבפסחים דף ס"א נחלקו רבה ורב חסדא בדין שחטו למולין ע"מ שיתכפרו בו ערלים, ואמרינן התם דבהאי קא קמיפלגי, ונרצה לו לכפר עליו, עליו ולא על חבריו, וחבירו דומיא ידיה מה הוא דבר כפרה אף חבריו דבר כפרה לאפוקי האי ערל דלאו בר כפרה הוא, ורב חסדא סבר האי ערל נמי כיון דבר חיובא הוא בר כפרה הוא הואיל ואי בעי מתקן נפשיה.

ועפ"ז הקשה המקד"ד על גי' רש"י דחטאת ששחטה על מי שאינו מחויב כלום חשיב מחויב כפרה כמותו ופסולה, [ז"ל-] דנהי דחטאת מכפרת על עשה ומיקרי מחויב חטאת, מ"מ הא אי אפשר לו להביא החטאת על העשה, דרק מקופיא מכפרת, וכיון דאין יכול להביא החטאת בשום אופן אמאי פוסל, דהא ערל אף דמחויב בפסח דאם לא מל ענוש כרת, רק כיון דאין יכול להביא קודם שיתקן נפשיה לא מיקרי מחויב כפרה כמותו, כ"ש הכא שאין יכול להביא החטאת בשום אופן לכפרת העשה, וצע"ג, עכ"ד, וזו קושיא עצומה.

אכן בקו' זו יש מקום לדון ולחלק בין ערל בפסח לחטאת על עשה, דפסח עיקרו מה שבפועל הקרבן מוקרב ונאכל, וערל כיון דלאו בר אכילת פסח הוא ממילא אין לו שייכות כלל לקרבן פסח, ול"ח מחויב כפרה כמותו והקרבן אינו נפסל, אבל חטאת עיקרה מה שהקרבן מוקרב לכפר, ואף דא"א להפריש קרבן חטאת כדי לכפר על עבירת עשה, אך עצם המציאות דהקרבן קרב לכפר על עשה הוא השייכות של החטאת לכפרת העשה, והוי מחויב כפרה כמותו.

אמנם עיקר קושייתו היא קושיא עצומה, דבסוגיין מבואר דחטאת ששחטה על מחויב בעשה חשיב מחויב כפרה כמותו והוי שינוי בעלים ופסולה, וזה תימא דכיון דאינו יכול להפריש חטאת על עשה נמצא דאין מציאות של בעלים על חטאת לכפרת עשה, ול"ש בזה פסול דשינוי בעלים, דבפשטות נראה דההגדרה של הא דבעינן דיהא חבריו מחויב כפרה כמותו הוא לפי דבלא"ה אי"ז שינוי הגדרת הבעלים על הקרבן, דאין מציאות של בעלים על קרבן חטאת כאשר אינו מחויב כפרת חטאת, וכן בשאר קרבנות, וא"כ כיון דא"א להפריש חטאת על עשה נמצא דאין מציאות של שם בעלים על חטאת לכפרת עשה, וממילא ל"ש בזה פסול דשינוי בעלים.

וקו' זו היא אף לגירסת התוס' עולה ששחטה וכו', דאף לדבריהם כן מבואר בסוגיין, וצ"ע דהמקדש דוד הק' קושייתו דווקא לרש"י דגרס חטאת

אדם בישראל שלא עבר מעולם על מצות עשה, עכ"ל.

ונתקשו כל האחרונים דמה נפשך, דאם הרמב"ם גרס בגמ' חטאת, וכגו' רש"י, א"כ מדוע לא כתב בה"ט דחטאת ששחטה על מי שאינו מחויב קרבן כלל לא חטאת ולא עולה ולא שאר קרבנות הר"ז פסולה, 'ואע"פ שזה ששחטה לשמו אינו מחויב כלום בעניינו, אי אפשר שלא יהיה חייב כפרה לשמים, שאין לך אדם בישראל שלא עבר מעולם על מצות עשה', ומדוע כתב טעם חדש דשמא מחויב הוא ואינו יודע, ועוד דא"כ מנ"ל לרמב"ם דין עולה, וע"כ דהוא בכ"ש מדין חטאת, ואם נפרש כן יקשה מדוע הוצרך הרמב"ם לכתבו.

ואם הרמב"ם גרס בגמ' עולה, וכגו' התוס', א"כ מדוע חילק דין חטאת מדין עולה, והרי בגמ' מבואר טעם א' לשניהם, ומהיכ"ת לחלק ביניהם.

ואיך שנפרש יקשה הא דכתב הרמב"ם בחטאת טעם חדש דשמא מחויב הוא ואינו יודע, ומדוע לא כתב הטעם האמור בגמ', ועוד דבכל מקום הרמב"ם

ששחטה וכו', אך אם לא גרסינן כן משמע דלא הוקשה לו, וזה תימא*.

ב

בשיטת הרמב"ם

ובשיטת הרמב"ם האריכו כל האחרונים לבאר כיצד היתה גירסתו בגמ' וכיצד פירש דברי הגמ'.

דהנה הרמב"ם בפט"ו מפסוה"מ חילק את דין חטאת לשם מי שאינו מחויב כלום ודין עולה ששחטה לשם מי שאינו מחויב כלום לב' הלכות וב' טעמים, דבהלכה ט' פסק הרמב"ם - שחטה לשם מי שאינו מחויב קרבן כלל לא חטאת ולא עולה ולא שאר קרבנות, הרי זו פסולה שמא מחויב הוא ואינו יודע.

ובהלכה י"ד פסק הרמב"ם - עולה ששחטה על מי שאינו מחויב קרבן כלל לא עלתה לבעלים, שהרי שחטה שלא לשם בעליה, ואע"פ שזה ששחטה לשמו אינו מחויב כלום בעניינו [פ' וא"כ הוי אינו מחויב כפרה כמותו], אי אפשר שלא יהיה חייב כפרה לשמים, שאין לך

♦ הערות והוספות ♦

א. אכן קו' זו היא רק על המבואר בסוגיין דחטאת ששחטה על המחויב עשה חשיב מחויב כפרה כמותו, אבל אין להקשות קו' זו על ספיקו דרבא לקמן בדף ט': בדין חטאת חלב ששחטה לשם המחויב בחטאת דטומאת מקדש וקדשיו [דהוא קרבן עולה ויורד], אם חשיב מחויב כפרה כמותו או לא, דהתם יכול להפריש חטאת בהמה על טומאת מקדש וקדשיו, ורק דאינו מחויב להפריש דווקא חטאת בהמה אלא אם הוא עני יכול להביא קרבן עני, אך אם הוא עשיר הר"ז מביא חטאת בהמה, ושפיר שייך בקרבן חטאת בהמה, והוי מחויב כפרה כמותו וחשיב שינוי בעלים.

ורק על המבואר בסוגיין דאף השוחט לשם מי שמחויב עשה חשיב מחויב כפרה כמותו והוי שינוי בעלים, ע"ז ילה"ק דמאחר וא"א להפריש חטאת על עשה, נמצא דאין שם בעלים על חטאת לכפרת עשה, ומ"ט חשיב מחויב כפרה כמותו.

מחויב כפרה כמותו, ולכך דווקא בעולה כתב הרמב"ם טעם זה, אך בחטאת יש לבעלים תקנה דממה נפשך לא עלה לבעלים, והחטאת עצמה לא תיקרב מספק שמא מחויב הוא ואינו יודע.

אמנם הק' הקרן אורה דלפ"ז יקשה בעולה מ"ט הוצרך הרמב"ם לכך דאין לך אדם מישראל שאינו מחויב עשה, ותיפו"ל דאפי' אם ל"ח מחויב כפרה כמותו כלל [וכחטאת] מ"מ לא עלו לבעלים, וצריך להביא קרבן אחר.

עוד הקשה האבהא"ז ב' קר', א. צ"ע לפי"ז הא דכתב הרמב"ם בה"ט-שחטה לשם מי 'שאינו מחויב קרבן כלל לא חטאת ולא עולה ולא שאר קרבנות', הרי זו פסולה, שמא מחויב הוא ואינו יודע, ע"כ, והא דכתב דשמא מחויב הוא ואינו יודע ע"כ כוונתו שמא מחויב חטאת דהא לשם מי דמחויב עולה היא כשרה, ומדוע הוצרך לכך דאינו מחויב קרבן כלל ואף לא עולה, ב. צ"ע לפי"ז מדוע שחטה לשם מי שמחויב עולה כשרה ולא אמרינן דשמא הוא מחויב ואינו יודע, והזבח תודה נמי הק' קר' זו, וכתב דצ"ל דהרמב"ם יפרש דקאמר בהדיא על מי שמחויב עולה, ומוכח מזה דבשביל כפרה עולה לחוד הוא מקריב, ודוחק.

ומשו"ה כתבו רוב האחרונים דהרמב"ם

דהרמב"ם מחדש איזה דבר מדעתו הוא כתבו בלשון 'ראה לי', וכיצד כאן חידש טעם חדש ללא מקור.

והרבה נוסחאות יש ברבותינו לבאר דברי הרמב"ם, וג' ביאורים עיקריים נאמרו בזה, וכדלהלן.

הכסף משנה (עהר"מ שם) כתב דהרמב"ם גרס תרווייהו בגמ', ויליף עולה מחטאת, והוי כיהיב תרי טעמי, חדא שמא מחויב הוא ואינו יודע, ועוד שודאי הוא מחויב שאין לך אדם מישראל וכו', עכתו"ד, והקשו עליו כל האחרונים דלדבריו יקשה מדוע חילק הרמב"ם את דין החטאת ודין העולה לב' טעמים, והיה לו לומר בחטאת ב' טעמים, וממילא אף בעולה כן.

וכעין דברי הכס"מ כתבו הקרן אורה והאבהא"ז, דהרמב"ם גריס לתרווייהו בגמ', והא דבחטאת נקט הרמב"ם הטעם שמא מחויב הוא ואינו יודע, ובעולה כתב הרמב"ם הטעם משום שאין לך אדם שאינו מחויב עשה, חילוק זה הוא בדווקא, דבחטאת ל"ש הטעם שאין לך אדם וכו' כיון דאי"ז מחויב כפרה כמותו, וכשם דחטאת לשם מי שמחויב עולה לא הוי מחויב כפרה כמותו, כמו"כ חטאת לשם מי שאינו חייב כלום מצד מה דבודאי הוא מחויב עשה ל"ח שינוי בעלים, כיון דאינו

♦ הערות והוספות ♦

ב. והוסיף האבהא"ז בדוחק אפשר לומר דכיון שאומר שאינו חייב קרבן כלל מוכח שאינו זוכר עבירות שבידו, אבל אינו מבורר מסברא.

ג. קרית ספר, מרכבת המשנה, צל"ח פסחים ע"א,; טהרת הקודש, אור שמח, יד דוד, שפת אמת, זבח

גרס בגמ' עולה וכג' התוס', ובביאור דבריו בה"ט ובהי"ד נאמרו ב' ביאורים עיקריים באחרונים.

המרכבה המשנה (עהר"מ שם) כתב- והנכון דרבנו גריס כגירסת התוס' וכו' ואמר רבא עולה ששחטה דגם בעולה כתיב ריש ויקרא לכפר עליו דמשמע ולא על חברו דומיא ידידה, כי היכי דדרשינן בזבחים דף ג ע"ב וכפר עליו דחטאת וכו', ומפרש רבא הטעם דהוי חברו דומיא ידידה כי אדם אין צדיק בארץ, ובדקדוק נקיט רבא על מי שאינו מחויב כלום, משא"כ אם שחט עולה על המחויב חטאת דאזדא ליה חזקה דאדם אין צדיק בארץ, חשיב חבירו דלאו דומיא ידידה ועלתה לבעלים לשם חובה וכו', משמע דווקא שידוע שמחויב עשה או עולה מחמת לאו שניתק לעשה וכו', הוא דכשרה דאזדא ליה חזקה דאדם אין צדיק בארץ, ואין חוששין שמא מחויב חטאת, משא"כ היכא שאין מחויב שום קרבן, דאיכא חזקה דאין צדיק, ובהכרח חטא, אנו חוששין שמא חייב חטאת ולא נודע לו.

ובהכי נתבארו דברי רבנו לעיל בפרקין ה"ט, דהוקשה ליה מאי שנא שחטה לשם מת ר"ל לשם נחשון דכשר הואיל ואין כפרה למתים אזדא ליה שינוי בעלים וכשרה, א"כ הוא הדין שחטה על

שם מי שאינו חייב קרבן כלל, והרי הוכחנו [עיי"ש במרכה"מ מה דהאריך להוכיח זה] מדקאמר רבא על מי שמחויב עולה כשרה אלמא דעל מי שאינו מחויב כלום פסולה, מדלא קאמר על מי שאינו מחויב חטאת או קרבן כלל כשרה, ותו מדקאמר הש"ס אין כפרה למתים מכלל דיש כפרה לחיים, לזה תירץ רבנו מדעתיה שמא מחויב הוא ואינו יודע, פי' שמא מחויב חטאת הוא ואינו יודע דהאיכא חזקה דאין צדיק בארץ וחטא ואין ידוע במה חטא, וזה ברור, עכ"ד המרכה"מ.

והנה עיקר דבריו לכא' הם מבוארים היטב, דהיכן דלא ידוע לנו שחטא בחטא מסוים כיון דאין צדיק בארץ וכו' מוכח מזה דחטא, ומאחר שלא ידוע במה חטא שפיר תלינן אף בחטא דחייבי כריתות, והוי הפרשה לשם מי שמחויב כפרה כמותו, אבל היכן דידוע דחטא בעשה, מעתה אין חזקה דודאי חטא דאין צדיק בארץ וכו', דכבר ידוע לנו במה חטא, ונמצאת הפרשתו נעשית לשם מי שמחויב עולה, והוא אינו מחויב כפרה כמותו.

אלא דאכתי צ"ב, דהרי החזקה דאין צדיק בארץ אינה על חטא דחייבי כריתות, אלא על חטא דחייבי עשה דיש חזקה דאין לך אדם בישראל שאינו מחויב עשה, ולפיכך אם ידוע שעבר בעשה וחייב עולה

♦ הערות והוספות ♦

תודה, ויעו"ש בזבח תודה דכתב ב' נפק"מ לדינא בין רש"י והרמב"ם, א. דלרש"י השוחט חטאת לשם מי שאינו מחויב כלום הקרבן פסול בודאי, ולרמב"ם הוא פסול ספק דשמא מחויב הוא ואינו יודע, ב. אם ידוע בבירור שלא עבר על חייבי כריתות וכגון שזה ימים שנעשה בן י"ג, ועל עשה עבר, דלרמב"ם כשר, ולרש"י פסול.

שבמחשבתו שיתכפר חבירו בזה איזה קרבן שהוא מחויב, בזה ג"כ אנו אומרים שפיר שמא מחויב חטאת הוא ואינו יודע, ע"כ ביאור האבהא"ז.

והטה"ק כתב בנוס"א קצת, דשמא מחויב הוא ואינו יודע היינו שמא חטא והביא קרבן אך לא עשה תשובה ולא כיפר לו קרבנו, ומספק הקרבן נפסל, עיי"ש.

[ועיי"ש] בטהרת הקודש דהקשה על הרמב"ם, דמ"מ אחתי קשה דתיפו"ל בעולה מטעם דאף מחשבה דלאו מינה מועלת לענין שלא עלו לבעלים לשם חובה, וממילא זהו טעם מספיק לכך דיהא מחויב להביא קרבן אחר.

ולן"ד נראה דל"ק"מ, דלולי הטעם דאין לך אדם מישראל וכו', לא חשיב מחשבה כלל, ואי"ז חטאת ששחטה לשם עולה, דחטאת ששחטה לשם עולה יש משמעות למחשבתו מצד דחישב לשנות לאיזה דבר, ואף דהיא מחשבה דלאו מינה אך היא מחשבה שיש לה משמעות, אך בחישב על עולה לשם מי שאינו מחויב כלום, -לולי הטעם דאין אדם מישראל שאינו מחויב עשה- אין משמעות למחשבתו כלל, וזו אינה מחשבת שינוי, דהרי במציאות הוא לא חישב לשם קרבן אחר או לשם כפרה אחרת, ושפיר הוצרך הרמב"ם לטעם דאין לך אדם מישראל וכו', דבלא"ה הקרבן היה עולה לבעלים והשתא אין הקרבן עולה לבעלים.]

והנה אף דלפי ביאור זה מדויק היטב לשון הרמב"ם, ולזה הוצרך הרמב"ם לכך דשחטה לשם מי שאינו מחויב כלל לא חטא ולא עולה ולא שאר

נסתלקה החזקה וחשיב אינו מחויב כפרה כמותו, וא"כ אף היכן שלא ידוע שעבר בעשה לא יהא מוגדר כמחויב כפרה כמותו, דאין חזקה על כך שעבר בחטא דחייבי כריתות, [דהוא הטעם לכך דמחשבתו תהא מהווה מחשבה לשם מי שמחויב כפרה כמותו], ולא תהא מחשבתו מועלת לפסול הקרבן, ואמנם אי"ז פירכא לסברתו, אך דבריו טעונים תוספת בירור וביאור.

עוד צריך עיון בביאור זה, דהרי הכלל הוא דחטאת בעיא ידיעה, ואין הידיעה נצרכת רק להבאת הקרבן, אלא לעיקר חיוב הקרבן, וכדמוכח בהרבה מקומות וכגון בשבת ע"ב. ועוד מקומות, וא"כ מחשב לשם מי שחטא בחטא דחייבי כריתות ואינו יודע שחטא, אין משמעות למחשבתו, ול"ה מחשב לשם מי שמחויב כפרה כמותו, ומ"ט הקרבן פסול.

ביאור נוסף נתבאר בטהרת הקודש, וכעיי"ז באבהא"ז, ולהלן הדברים כפי שנכתבו באבהא"ז, וז"ל- ונראה דחטאת ששחטה על מי שמחויב עולה, היינו שידוע בחבירו שהוא חייב עולה ושחט החטאת ע"ז, וכיון ששחטו לשם חיוב עולה לא איכפת לן, דאפי' הוא מחויב חטאת ואינו יודע כשר, כיון שלא שחטו לשם חטאת, וזהו שכתב לשם מי שאינו מחויב כלל קרבנות, והיינו דאם הוא יודע שחבירו חייב איזה קרבן ושחטו בסתם עבורו, ודאי מחשבתו שיתכפר חבירו בזה הקרבן שהוא חייב, אבל אם יודע שחבירו אינו חייב קרבן כלל, ומ"מ שחט החטאת עבורו, בזה יש לחשוב ששחטו שמא מחויב חבירו חטאת, ואפי' אם נפרש

אדם מישראל שאינו מחויב עשה, וג' הביאורים טעונים ביורר ישוב וביאור.

ג

בדין אינו מחויב כמותו בפסח - ואם דומה לשאר קרבנות

בגמ' בפסחים ס"א--ס"ב. נחלקו רבה ורב חסדא אם יש מחשבת ערלים בזריקה או לא, דרבה אמר אין מחשבת ערלים בזריקה ורב חסדא אמר דיש מחשבת ערלים בזריקה, ומפרש רב אשי מחלוקתם, דבהאי קרא קמפלגי, ונרצה לו לכפר עליו, עליו ולא על חבירו, רבה סבר חבירו דומיא ידיה מה הוא דבר כפרה אף חבירו דבר כפרה, לאפוקי האי ערל דלאו בר כפרה הוא, ורב חסדא סבר האי ערל נמי כיון דבר חיובא הוא בר כפרה הוא, הואיל דאי בעי מתקן נפשיה, ע"כ.

ובחי'דושי' ר' שמואל עמ"ס פסחים (בשיעורים, אות קע"ה) הקשה דהא מבו' בגמ' בפסחים דהא דבפסח לא הוי סתמא ידיה לאוכליו, הוא משום דבעלים נמנין ומשכיין את ידיהן, וה"ה נמי דלא הוי סתמא לשם בעלים מטעם זה, וא"כ מדוע במחשב בפסח לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו כשר, והא מ"מ חסר בזה את הסתמא לשם בעלים, ובשלמא היכן דשתק ולא חישוב כלום, י"ל דאף דאין חלות דין לשמה בעצם הקרבן, מ"מ מצד המעשה יש כאן סתמא לשמה דמסתמא המעשה נעשה לשמה, [ואף זה מועיל לענין סתמא לשמה, וכתבאר למעלה בסימן ג'], אבל כל שחשב לשם אחר ואפי' אינו מחויב כפרה, בכה"ג אין הקרבן נעשה לשמו, וסתמא לשם הבעלים מצד עצם דין

קרבנות וכו', דמחמת כן תלינן הפרשתו על הא דשמא מחויב הוא ואינו יודע.

אבל הדברים מצד עצמם קשים להבנה, וכמשה"ק על ביאור המרכה"מ הנ"ל דמאחר ולא היתה לו ידיעה על החטא דחייבי כריתות ממילא הוא אינו מחויב כלל בקרבן חטאת, וכשמחשב לשם אותו פלוני דמחויב קרבן חטאת, אין משמעות למחשבתו, ופטומי מילי בעלמא גינהו, ומדוע הקרבן פסול.

זאת, ועוד דלפי"ד אין הטעם דחטאת ששחטה לשם מי שאינו מחויב כלום חשיב לשם מי שמחויב כפרה כמותו ופסולה, משום דחטאת מכפרת על עשה, וכמו דלמדו רש"י ותוס' וכ"ה פשטות הגמ', אלא משום דכיון דשחט לשם מי שאינו מחויב כלום ויש לתלות דשמא הוא מחויב חטאת, אנו מפרשים דיבורו דכוונתו לומר דיתכפר חבירו איזה קרבן שהוא חייב וממילא מתפרש לחטאת, וזה תימא דמהיכ"ת לפרש כן את מחשבתו, והרי אין סתמא לשם שינוי בעלים באופן המועיל, ואף אם בכה"ג אין סתמא דהקרבן נעשה לשמו, מיהו לא גרע מחטאת לשם מי שמחויב עולה דפסק הרמב"ם דהחטאת כשרה ואינה מרצה, והכ"נ יהא הקרבן כשר ואינו מרצה ומדוע אמרין דהקרבן פסול.

ונמצאו בדינו ג' ביאורים בשיטת הרמב"ם דחילק בין חטאת לעולה בטעם הדין דהשוחט לשם מי שאינו מחויב כלום, דבחטאת הדין הוא דפסולה [וכתב הזב"ת (הו"ד בהערה 3) דהוא פסול מספק], ובעולה הדין הוא דפסולה מלעלות לשם חובה בתורה ודאי משום דאין לך

בפסחים שם דמחמת קו' זו כתב לבאר באופ"א כל הסוגיא, עיי"ש.

ויעוי' עוד בחזון איש (מועד, סי' קכ"ד, פרק תמיד נשחט, ס"ק ד') מש"כ בביאור הא דאף במחשבה שלא למנוייו אין הקרבן פסול מדין מחשבת שלא לאוכליו, דשלא לאוכליו הוא דווקא היכן דאדם זה מופקע בעצם מדין האכילה, וכ"ה פשטות הגמ' דרב חסדא ס"ל דערל נמי בר חיוב כפרה כמותו הוא משום דיש בידו למול את עצמו, ומבואר דהא שלא נמנה אי"ז חסרון בעצם, עיי"ש בחזון"א דהאריך בזה, ואכמ"ל, ומבואר דשיטתו דבאמת אף לענין מחשבת שלא לאוכליו צריך דיהיה מחשבת שינוי לשם מי שמחויב כפרה כמותו, ומשו"ה פסול שלא לאוכליו הוא היכן דהוי אף שלא למנוייו, [וע"ע בגר"ח עהר"מ פ"ב מקרבן פסח ה"ו -השני-, ובמקדש דוד קונטרס בדיני קדשים סימן ד' אות א, ובמנחת ברוך סי' כ"ה, ובגלי' החזו"א על הגר"ח שם דפליג על דבריהם, וע"ע בספר צפנת פענח הל' נזירות פ"ח ה"ח].

ומ"מ מעיקר קושייתו דהגרעק"א למדנו חידוש, והוא דהא דמחשב לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו אי"ז גריעותא בכל מחשבה לשם מי שהוא, אלא רק במחשבת שינוי בעלים הואיל וכתוב ונרצה עליו, אבל בשאר פסולי מחשבות אין גריעותא במחשבה בכך דמחשב לשם מי שאינו שייך בקרבן כלל, ומבואר מזה דמחשבה שלא לאוכליו אי"ז ריעותא בשלא למנוייו, [מדין דאינו מחויב קרבן כמותו], כ"ה סברת הגרעק"א, והחזו"א פליג ע"ז וס"ל דבכל המחשבות שייך

הקרבן ג"כ אין כאן, וככל פסח, ונמצא דאין סתמא דהקרבן לשם הבעלים, ומדוע כשר.

והגרעק"א בפסחים שם הקשה עוד בדברי הגמ', וז"ל - לא זכיתי להבין, דהא בלאו קרא זה דשינוי בעלים פוסל בעלמא, מ"מ היה פסול בפסח, דהא בשוחט שלא למנוייו דלית ביה משום שינוי בעלים בעלמא, מ"מ בפסח פסול, דהוי בכלל שלא לאוכליו דפסול מטעם במכסת נפשות דצריך שיהיה לשם אוכליו, ושאינן מנויין לאו אוכליו הן, וכן שוחט ע"מ לזרוק דמו לטמאים ולערלים מנויים פסול, דצריך שתהא שחיטה ע"מ לזרוק לאוכליו, וא"כ בשוחט לזרוק שלא למנוייו פסול משני טעמים, א. מטעם שינוי בעלים דאתי מקרא ונרצה לו, ב. מטעם דהוי שוחט ע"מ לזרוק שלא לאוכליו, א"כ באם האינם מנויים ערלים, נהי מדין ש"ב אין לפסול דלאו בר כפרה דכוותיה, מ"מ לפסול מכח שלא לאוכליו, והוי תרי פעמים שלא לאוכליו מצד אינם מנויים ומצד דהם ערלים.

ועיין תוס', ומהרש"ל מחק דבריהם ומהרש"א קיים דבריהם דקושייתם מטעם לזרוק לערלים, כיון דאם היו מנויים פסול מה"ת לומר כיון דהם ג"כ אינם מנויים דכשר, אבל לענ"ד בלאו הכי קשה דהכא שלא למנוייו פסול מדין שלא לאוכליו, ובוה מה בכך דהם ג"כ ערלים, ואינם בר כפרה כמותו דאין בו משום ש"ב, מ"מ לפסול מדין שלא לאוכליו, וסיים הגרעק"א - וד' יאר עיני העורות והיו למאורות, עכ"ד הק', ויעוי' בתוס' רי"ד

להביא החטאת על העשה, דרך מקופיא מכפרת, וכיון דאינו יכול להביא החטאת בשום אופן אמאי פוסל, דהא ערל אף דמחויב בפסח דאם לא מל ענוש כרת, רק כיון דאינו יכול להביא קודם שיתקן נפשיה לא מיקרי מחויב כפרה כמותו, כ"ש הכא שאינו יכול להביא החטאת בשום אופן, לא יהא נחשב מחויב כפרה כמותו, וצע"ג, ע"כ תוכן הק' דהמקד"ד, ולמעלה באות א כתבנו מה דנראה לענ"ד בישוב קושייתו מסתירת הסוגיות, וכן דעיקר קושייתו בסוגיין אכתי צ"ב.

והקהלות יעקב (זבחים סימן ז') תירץ- דדוקא ערל נקרא שאינו מחויב כפרה כמותו, משום דהא דאינו יכול להתכפר בפסח הוא מפני הגברא, שאדם כזה שהוא ערל אינו ראוי לקיים מצות פסח, ונמצא שהוא אינו ראוי למצות קרבן זה, אבל מה שמי שאינו מחויב חטאת אינו יכול להתכפר בחטאת על העשין שהוא חייב, אי"ז מחמת גריעות הגברא שאינו ראוי לכפרה, אלא מכח שא"א לו להקדיש חטאת וחסר לו קרבן, אבל הוא עצמו ראוי

הכלל דבעינן מחויב כפרה כמותו, והצל"ח בפסחים ס"א. כתב ג"כ כהגרעק"א, וסברת הצל"ח והגרעק"א טעונה ביאור.

והמקדש דוד (קונטרס בדיני קדשים, סימן ד', אות א) הקשה מהסוגיא בפסחים על הסוגיא דידן [בזבחים דף ז'], דהא לכו"ע ערל מיקרי מחויב בפסח וכדאמרינן בפסחים ס"ט. דאם לא מל ולא הקריב קרבן פסח הר"ז חייב כרת, ומהא דאפ"ה יש בזה ריעותא דל"ה מחויב כמותו, מוכח דלשינוי בעלים לא סגי מה שחבירו הוא חייב בקרבן, ובעינן ג"כ שיהא ראוי להביאו, ולכך כיון דערל אינו ראוי להביאו קודם שיתקן נפשיה לא מיקרי בר כפרה כמותו, ואף לר"ח הוא רק משום דבידו לתקן נפשיה ולהביאו, ותלוי אי אמרינן הואיל.

ולפ"ז יש לעיין בהא דאמרינן [בסוגיין] דחטאת ששחטה על מי שאינו מחויב כלום פסולה שאין לך אדם בישראל שאינו מחויב עשה וחטאת מכפרת על עשה, וקשה נהי דחטאת מכפרת על עשה ומיקרי מחויב חטאת, מ"מ הא אי אפשר לו

♦ הערות והוספות ♦

ד. וע"ע במקד"ד שם דכתב דאפשר דזהו טעמו דהרמב"ם הנ"ל באות ב דכתב הטעם דחטאת ששחטה על מי שאינו מחויב כלום פסולה משום דשמא מחויב ואינו יודע, ונתקשו בזה כל האחרונים מדוע לא הביא הטעם המבואר בגמ' דאין לך א' מישראל דאינו מחויב עשה, [ואף אם גרס בגמ' עולה, מ"מ קשה מדוע לא כתב טעם זה אף בחטאת], וע"פ הק' הנ"ל תירץ המקד"ד דאפשר דמשום קו' זו לא ניחא לרמב"ם לומר טעם זה, ולכך הוצרך לומר הטעם דשמא מחויב ואינו יודע, ודווקא בעולה שייך לומר טעם זה, משום דעל עשה יכול להפריש עולה, וכיון דמחויב עשה שפיר יכול להביא עולה והוי מחויב כפרה כמותו, עכתו"ד.

ואף דמבאר היטב דברי הרמב"ם, מ"מ צ"ע בדבריו, דלדבריו נמצא דהרמב"ם חידש טעם זה מדעתו, והוא דלא כדרכו דהרמב"ם בכל מקום לכתוב חידושו בלשון 'יראה לי', וצ"ע.

ד

בחילוק בין חטאת לשם עולה לחטאת לשם מי שאינו חייב כלום - ובביאור שי' הרמב"ם

פסק הרמב"ם בפט"ו מפסוה"מ ה"ח-אם שחטה לשם אחר שהוא מחויב עולה הרי זו כשירה 'ולא עלתה לבעלים', שנאמר וכפר עליו ולא על חבירו שהוא מחויב חטאת כמותו, ע"כ, והק' האחרונים דהרי בגמ' איתא דחטאת ששחטה לשם מי שמחויב עולה כשרה כיון דל"ה מחויב כפרה כמותו, ומהיכ"ת לרמב"ם לחדש דכשרה ולא עלתה לבעלים, והיינו דהא דלא הוי מחויב כפרה כמותו אי"ז טעם לכך דאין משמעות למחשבתו כלל, אלא יש משמעות למחשבתו ורק דאינה מועלת לפסול, וזהו דלא כפשטות הגמ', ודלא כפשטות המחשבה.

עוד תמוה דמהא דפסק הרמב"ם בהי"ד דעולה ששחטה לשם מי שאינו מחויב כלום דפסולה, ואף דהתם ג"כ הקרבן כשר ורק דאינו עולה לבעלים, [וכדין עולה ששחטה בשינוי קודש או בשינוי בעלים], ונקט הרמב"ם לשון פסולה וכ"ה לשון הגמ' 'לגי' הרמב"ם, וכתבאר באות ב], וא"כ הכא דאיתא בגמ' לשון 'כשרה' משמע דכשרה ועלתה לבעלים.

ועוד דבגמ' בפסחים ס"א-ס"ב. מפורש להדיא דהא דאינו מחויב כפרה כמותו זהו טעם לכך דאין משמעות

להתכפר אילו היה לו חטאת, וה"נ נתפס בו המחשבה שחשבו עליו בחטאת חבירו, ואינו דומה כלל לערל שראוי להיות לו פסח אלא שאינו ראוי להתכפר בפסח, וזה מיקרי שפיר אינו בתורת כפרה כמותו, כיון דאינו שייך בתורת הכפרה ידידה, ובסוגיין הוא איפכא שראוי להתכפר בחטאת אלא שא"א לו לעשות קרבן חטאת, וכיון שראוי הוא להתכפר בחטאת שפיר חשיב מחויב כפרה כמותו, עכתו"ד.

[וכעין] דבריו כתבו הגרש"ר (חידושי ר' שמואל פסחים, שיעורים, אות קע"ד) והגרי"מ (אות ע"ח) בישוב שיטת הרמב"ם הנ"ל באות ב].

ויסוד גדול נתבאר בדברי הקה"י, דיסוד הדין דבעינן דאותו דמחשב לשמו יהיה מחויב כפרה כמותו, הוא דאם אין משמעות לקרבן לענין לכפר עליו, ממילא אין משמעות למחשבתו כלפי הקרבן, וכיון דזהו יסוד הדין, ממילא דווקא היכן דהריעותא היא בעצם הכפרה, דאין לקרבן משמעות כלפי אדם זה לכפר עליו, אבל היכן דהריעותא היא מצד הגברא דאינו יכול להביא את הקרבן, שפיר הוי מחויב כפרה כמותו, אכן דבריו נאמרו אף על הדין ידיעת החטא לחיוב חטאת, והתם הרי ידיעת החטא היא המחייבת בפועל את הקרבן, וכל שלא נודע לו שחטא הוא אינו מחויב, ומדוע לא יהא זה מוגדר כחסרון ביכולת הקרבן לכפר עליו.

[ובאמת דכמו"כ צ"ע בהא דפסק

הרמב"ם בה"ט דשחטה לשם מת כשרה ואינה מרצה, והטעם דכשרה הוא כדמב' בגמ' בדף ט: דאין המתים מתכפרים, ואפ"ה פסק הרמב"ם דאינה מרצה, והתם חבירו אינו מחויב כפרה כלל, וכ"ש הוא דזו אינה מחשבה לפסול, ואי"ה נאריך בקו' זו באות י"ג, והשיטמ"ק בסוגיין הק' לאידך גיסא על רש"י, עיי"ש.]

והחזו"א (סי' י"ב סק"א, ובגל"י על הגר"ח

פ"ב מקרבן פסח ה"ו) כתב דנראה דהוא ט"ס ברמב"ם וצ"ל 'ועלתה לו', והביא ראיה מהמשך דברי הרמב"ם בהי"ד לגבי עולה לשם מי שאינו מחויב כלום דפסולה, והתם פסולה היינו כשרה ולא עלתה לו, וחזינן דדין כשרה ולא עלתה כתבו הרמב"ם בלשון פסולה, וא"כ הכא דכתב דכשרה היינו כשרה ועלתה לו, וע"כ דהא דכתב הרמב"ם דחטאת לשם מי שמחויב עולה כשרה ולא עלתה לו, הוא ט"ס, וצ"ל 'ועלתה לו'.

והקרבן אורה תירץ דכשם דאמרינן דחטאת

לשם חולין כשרה אך אינה מרצה, וכדפסק הרמב"ם בפט"ו מפסוה"מ ה"ד, וה"ט דבחטאת בעינן שיכוין לכפר על החטא, וכל שחישב מחשבה אחרת ולא הקריבו לכפר על חטאו, נהי דכשרה הוא אבל בעלים לא נתכפרו, ואף דזו מחשבה דלאו מינה ואין חולין מחללין קדשים,

למחשבתו כל עיקר והקרבן כשר ועולה לבעלים, והובאה למעלה באות ג, ונביא כאן, דהתם נחלקו רבה ורב חסדא אם יש מחשבת ערלים בזריקה או לא, דרבה אמר אין מחשבת ערלים בזריקה ורב חסדא אמר דיש מחשבת ערלים בזריקה, ומפרש רב אשי מחלוקתם, דבהאי קרא קמיפלגי, ונרצה לו לכפר עליו, עליו ולא על חבירו, רבה סבר חבירו דומיא ידידה מה הוא דבר כפרה אף חבירו דבר כפרה, לאפוקי האי ערל דלאו בר כפרה הוא, ורב חסדא סבר האי ערל נמי כיון דבר חיובא הוא בר כפרה הוא, הואיל דאי בעי מתקן נפשיה, ע"כ.

ומחזות הא דס"ל לרב אשי דערל נחשב

אינו מחויב כפרה כמותו, מחמת כן אמר דהקרבן פסח כשר לגמרי, ואילו היה משמעות לקרבן ליפסל מלעלות לשם חובה א"כ ממילא הקרבן היה נפסל, דפסח שלא נשחט לשמו הוא פסול, וכדפסק הרמב"ם גופיה (בפט"ו מפסוה"מ הי"א) בדין פסח לשם חולין דפסול, ול"ד לחטאת לשם חולין דכשירה ואין מרצה [כ"פ הרמב"ם בפט"ו מפסוה"מ ה"ד], דבפסח צריך דהקרבן יוקרב לשמו, ומבואר דלשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו אי"ז מחשבה כלל לפסול, וחשיב כמו דהקרבן נשחט כדין קרבן פסח, וכיון שכך צריך להיות דין חטאת שנשחטה לשם מי שמחויב עולה דכשרה ומרצה, ומדוע פסק הרמב"ם דכשרה ואין מרצה?

♦ הערות והוספות ♦

ו. ועי' עוד באבי עזרי פט"ו מפסוה"מ ה"ד [קמא] מה שביאר בזה, והאריך שם בדברים נפלאים, ויש לפלפל טובא בדבריו ובעומק כוונתו, ואכ"מ.

ואינו יודע, ומזה מוכח כדעת הרמב"ם דחטאת ששחטה על מי שמחויב עולה לא עלה לבעלים, דאם היה עולה לבעלים א"כ איך נחייבו חטאת מספק, ומוכח דלבעלים לא עלה גם בלא הך ספק, ורק לענין לפסול החטאת ושלא לאכול הבשר אם כבר הקריבוהו, לזה מועיל הטעם דבעינן דיהא מחויב כפרה כמותו.

והארה זו נכונה היא מאוד, ומ"מ צריך לבאר את עיקר דין הרמב"ם, מנא ליה הא, כיון דאף הטעם דשמא מחויב חטאת ואינו יודע הוא חידוש הרמב"ם, וכנתבאר.]

ועל ביאור זה הקשה השפת אמת, דהא דחטאת לשם חולין כשרה ואינה מרצה, הוא משום דלומדים מ'ולא יחללו' דמחשבת חולין אינה מועלת לחלל הקרבן, והיינו דמחשבה זו אינה מועלת לחלל את הקרבן לגמרי, ולפיכך הקרבן כשר ואינו מרצה, אך הכא דלומדים מעליו דחבירו דומיא דידיה דמחויב כפרה כמותו, הלימוד הוא דעיקר הפסול דשינוי בעלים נאמר דווקא במחשב לשנות לשם מי שמחויב כפרה כמותו, ולא במחשב לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו, וכיון דהפסול דשינוי בעלים לא נאמר בכה"ג א"כ מסתבר לומר דמחשבתו לא תפסול את הקרבן כלל, ויהא הקרבן כשר לגמרי.

עוד יל"ק על ביאור זה, דהוא חידוש דהרמב"ם ע"פ הגמ' לקמן מ"ו דחטאת לשם חולין, והיה לרמב"ם לכתבו בלשון 'ראה לי' וכבכל מקום דכותב הרמב"ם חידוש, וכה"ק המנחת חינוך (מצוה קל"ח) על ביאור זה.

אפ"ה פסלה מחשבה זו את החטאת מלהיות עולה לבעלים לשם חובה, וכמו"כ במחשב על חטאת לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו, אף דמחשבתו אינה מועלת לפסול הקרבן, אך מועלת לפסול הקרבן מלעלות לשם חובה, כיון דהקרבן מוקרב עם מחשבת שינוי בעלים עימה.

ומשא"כ שאר קרבנות דאין באין על חטא ואין דין כוונה באופן חיובי בהקרבה, ומשו"ה כל שלא חישב מחשבת שינוי בעיקר הקרבן, אין מחשבה זו פוסלת הקרבן והוי הקרבן כשר ומרצה.

ושפיר איתא בפסחים ס"ב. לגבי פסח דחישב לשם מי דאינו מחויב כפרה כמותו הקרבן כשר ומרצה, דדווקא בחטאת אמרינן כן אבל לא בפסח עולה ושלמים וכיו"ב, ובאמת דבגמ' שם מבואר להדיא דאף בעולה כ"ה, דהמקור דהדין בפסח הוא מ'עליו' דכתוב בעולה.

ואף דבפסח לשם חולין פסק הרמב"ם (פ"ט מפסוה"מ הי"א) דפסול לגמרי, אך שם הטעם הוא משום דילפינן מלד' או מפסוק אחר, ויתבאר אי"ה בסימן י"ג, אך כ"ז דווקא במחשב לשם חולין דאין ריעותא בעיקר המחשבה, אך הכא בלשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו דישנה ריעותא בעיקר המחשבה, בכה"ג הקרבן כשר ומרצה, דלא מצינו מקור לומר דלא כן.

[עוד האיר הקר"א -הו"ד באבהא"ז (בהל' פסוה"מ שם)- דהא שיטת הרמב"ם דחטאת לשם מי שאינו מחויב כלום פסולה מספק משום דשמא מחויב חטאת הוא

ומש"כ בההיא דסוגיין דחישב לשם מי דאינו מחויב כפרה כמותו דנעקק הסתמא לשמו, הגר"ח (פ"ב מקרבן פסח ה"ו -השני-) החזון איש (סי' י"ב סק"א) ועוד אחרונים כתבו דלא כן, אלא דמחשבה לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו אינה פוסלת ואינה פוגמת הקרבן כלל, והסתמא דהקרבן לשם בעליו קיים כדמעיקרא, ואף מסברא לא נראה לומר דנעקק הסתמא לשמו, [ואף אם נעקק הסתמא מצד צורת ההקרבה, מ"מ הסתמא לשמו הקיים מצד עיקר דין ההקרבה, הוא לא נעקק].

ובפרט לדבריו יקשה דמאחר ונעקק הסתמא לשם בעלים ממילא דין הקרבן להיות פסול לגמרי, וכדמפ' בגמ' בדף ב: דאם סתמא לאו לשמו קיימא א"כ הקרבן פסול לגמרי, ומדוע בלשם חולין וכן בסוגיין החטאת כשירה ואינה מרצה, וע"כ דלא נעקק הסתמא, ואף לאחר מחשבתו אכתי סתמא לשמו קיימא, וממילא יש לקרבן להיות כשר ומרצה, ומדוע פסק הרמב"ם דחטאת לשם מי שמחויב עולה כשירה ואינה מרצה.

והזבח תודה והגרא"ק (משנת ר' אהרן - קדשים, זבחים, סי' ו' אות ג) ביארו שיטת הרמב"ם באופ"א קצת, דיצא לרמב"ם דין זה, מהסוגיא לקמן מ"ו, דנזכר שם במתניתין לשם זובח, וע"ז אמר ר' יוסי דאף מי שלא היה בלבו לשם א' מכל אלו,

וכעין דברי הקר"א כתב נמי הטה"ק, ואלו דבריו- נראה שטעמו בזה הוא מחמת דאי לאו דאמרינן דזבחים סתמא לשמן הם עומדין היה ראוי ליפסל אף בשחטו סתם, אלא מחמת שמן הסתם הקרבן ממילא עומד לשמו, לכך מכשרינן בסתמא, וא"כ בחישב לשם בעלים אחרים, נהי שאין אותה מחשבה נתפסת מחמת שאין מחויבין כפרה כמותן, מ"מ הא ודאי דתו לא שייך למימר דסתמא לשם בעלים היתה ההקרבה, שהרי עקק שם הבעלים הראשונים, ודין וטעם זה יש ללמדו מחטאת ששחטה לשם חולין דג"כ אינו פוסל ממיטוטא דקרא דולא יחללו את קדשי בני ישראל דאין חולין מחללין קדשים, ואפ"ה אמרינן בסו"פ בית שמאי דאינו עולה לבעלים לשם חובה, וצ"ל דמהאי טעמא הוא [פי' דאף ע"י המחשבה לשם חולין נעקק הסתמא לשמו, והקרבן פסול].

ועיקר סברתו היא מצד דע"י כל מחשבת שינוי נעקק הסתמא לשמו, וממילא הקרבן אינו עולה לשם חובה, והנה מש"כ דחטאת לשם חולין דנעקק הסתמא לשמה, כבר נודע הא דהאריכו בזה הגר"ז והרבה מהאחרונים דהסתמא לשמו אינה נעקרת אף היכן דחישב לשם קרבן אחר, ורק דהיא מחשבה הפוסלת, וכ"ה שיטת הטה"ק גופיה בכמה מקומות וכתבאר למעלה בסימן ב.

♦ הערות והוספות ♦

ז. ואף אם בלשם קרבן אחר נעקק הסתמא, ואפי' בלשם חולין חסר בסתמא לשמו [ואי"ז סתמא לאו לשמו, ודו"ק], וכשיטת החזו"א ודעימיה, מ"מ בלשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו לא נעקק הסתמא.

ובשלמא בסוגי' דידן יש לומר דאה"נ, והוא תלוי במחלוקת רש"י התוס' והרמב"ם הנ"ל באות ב, אך בגמ' בפסחים ס"ב. מבואר דלא כן, אלא פסח ששחטו לשם מי שאינו מחויב בקרבן כמותו, הקרבן פסח כשר לגמרי, וכה"ק הזב"ת גופיה על ביאורו, וכה"ק האבהא"ז.

ה

במש"כ התוס' דחטאת לשם מי שמחויב עולה מיירי בשלא הפרישה

והתוס' (בד"ה חטאת) כתבו לבאר הא דאמר רבא דחטאת ששחטה לשם מי שמחויב עולה כשרה, וז"ל- וכגון שלא הפרישה עדיין, דאי הפרישה הוה ליה כעל מי שאינו מחויב כלום, אם תימצי לומר דלא מכפרא אעשה דלאחר הפרשה, [והא דל"ה מחויב כפרה כמותו ואע"פ דחטאת מכפרת על עשה מקופיא, הוא משום-] דמסתמא עולה יביא ויכפר על הכל, א"נ דאמר הרי עלי עולה דכשיפרישנה יכפר על כל עשה שעבר, ע"כ.

והפנים מאירות הבין דכוונתם לומר דאם מכפרת על עשה דלאחר הפרשה א"כ ניחא דמיירי שכבר הפריש, אלא אפי' את"ל דלא מכפרא אעשה דלאחר הפרשה מיירי הכא שלא הפריש עדיין, דמסתמא עולה יביא ולא הוי כמו שאינו חייב כלום.

דמשמע ג"כ דווקא שלא היה בלבו כלל אלא שחטו בסתמא, אבל היה בלבו לשם מי שהוא אף דאינו מחויב כפרה כמותו אינו כשר לגמרי, וכמו שמוכיח הש"ס לענין לשם חולין^ה, ע"כ, וכע"ז כתב האבהא"ז בהשמטות ומילואים לפרק ד' מעשה"ק (ה"י) [בתשו' שהשיב לר' נטע פריינד].

והוסיף הגרא"ק בביאור הענין דבהא דנתחדש בגמ' בדף מ"ו דלשם חולין כשר ואינו מרצה, נתחדש בזה לא רק לענין הפרטי דלשם חולין, אלא נתחדש דהיכן דשוחט את הקרבן במחשבת שינוי דאינה מהווה שינוי בשם הקרבן דמשנהו לקרבן אחר, אלא היא מחשבת שינוי לענין דלא תהא משמעות לעבודה זו בתורת הדין הקרבה דמחויב להיעשות בקרבן זה, בכל כה"ג הדין הוא דכשר ואינו מרצה, והוא בין בשינוי קודש וכגון במחשב לשם חולין, ובין בשינוי בעלים וכגון במחשב לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו, [ועי' עוד במשנת ר' אהרן שם דהאריך בביאור זה].

ולביאור זה לכאורה אין לחלק בין חטאת לשם קרבנות, ואף עולה ששחטה שלא לשמה יהא דין הקרבן דכשר ואינו מרצה, וכן בשלמים ופסח וכיו"ב,

♦ הערות והוספות ♦

ת. ולביאור זה אין להקשות משה"ק למעלה בשם המנחת חינוך דהיה לרמב"ם לכתבו בלשון "יראה לי", דאי"ז חידוש דהרמב"ם גופיה, אלא למדו מלקמן דף מ"ו, והוא בכלל החידוש המבואר בגמ' בדף מ"ו.

ט. יעוי' בצאן קדשים ועולת שלמה מה שדנו בביאור תירוצ' התוס'.

והקשה הפנ"מ מדוע דחקו התוס' להעמיד דמיירי בכגון דעדיין לא הפריש [אם לא מכפרא על עשה דלאחר הפרשה], והרי אף אם הפריש חטאת ועולה כאחד או חטאת ואח"כ עולה לא דמי כלל לשחט על מי שאינו חייב כלום, דאי עולה אינו מכפר על עשה דאחר הפרשה חטאת נמי אינו מכפר על עשה דאחר הפרשה, וכיון דהפריש עולה תו לא צריך לכפרת קופיא דחטאת, וא"כ לא מיקרי מחויב כפרה כמותו, ולא דמי לשחט חטאת על מי שאינו חייב כלום, דהכא אף דאינו מכפר על עשה, מ"מ מכפר על עשה דקודם הפרשה, משום דאין לך אדם מישראל שאינו חייב עשה, עכתו"ד.

וצ"ע בעיקר הבנתו בדברי התוס', דמה הוקשה לו, ושפיר יש לומר דהפריש קרבן חטאת זמן רב לאחר הפרשת העולה, דכבר עבר בכמה עשין וע"ז ראויה החטאת לכפר, ומחד גיסא הוא מחויב עולה ומאידך גיסא ראויה החטאת לכפר ע"ז, וזה ממש כשוחט לשם מי שאינו חייב כלום, והוי מחויב כפרה כמותו וחשיב שינוי בעלים וא"כ בכח"ג הקרבן פסול, וכן הבין הזבח תודה בדברי התוס' בפשטות, [ובאמת הוא דלא כפירש"י דכתב דמיירי דווקא בהפרישה דתו לא שייך עשה גביה דמכפר רק מקופיא, אבל אם לא הפריש עדיין שייך כפרת חטאת על כל עשה שעבר], וצ"ע מנא ליה לפנים מאירות דאי"ז כוונת התוס', [ואף לפי משי"ת בס"ד באות ח, מ"מ קו' זו אכתי צ"ע].

והטהרת הקודש כתב ליישב קושייתו, דלענין מה דבעינן מחויב כפרה

כמותו אין ענין כלל לחלק מחמת שהוא חטא דלאחר הפרשה, שהרי כל עיקר מה שבעינן מחויב כפרה כמותו, היינו כי היכא דלהוי בר מיניה, וכמש"כ רש"י ז"ל (דף ג., ד"ה הכא בשינוי בעלים), ומה"ט בשחט לשם מי שחייב חטאת לא מפלגינן אם אותו ששחט עליו עבר עבירה קודם להפרשה שהפריש זה חטאתו, או אם עבר אחר שהפריש זה את חטאתו שהביא, והיינו מה"ט משום דלענין זה אינו שייך כלל לחלק בכך, מאחר שעכ"פ בר מיניה הוא, שהוא ג"כ צריך כפרה, ע"כ.

והיינו דנחלקו הפנ"מ והטה"ק היכן דמחשב לשם מי שמחויב להתכפר כפרה כמותו, אך אינו מחויב להביא קרבן לכפר על חטא זה, כיון דכבר הפריש קרבן על חטאו, ואף בפועל אינו ראוי קרבן זה לכפר על חטא זה, אמנם בעלמא ראוי קרבן זה לכפר על חטא זה, אם מועיל החיוב להתכפר להחשיבו כמחויב כפרה כמותו, והכי ס"ל לטה"ק.

ולכך ס"ל דכל שחבירו מחויב להתכפר על עשה חשיב דמחויב כפרה כמותו, ואם אין עולה מכפרת על עשה דלאחר הפרשה, נמצא דעל אותו העשה שפיר חשיב דמחויב כפרה כמותו, ואף דחטאת נמי אינה מכפרת על עבירת עשה שעשאה לאחר הפרשת החטאת, אך לענין לפסול את הקרבן משום שינוי בעלים שפיר חשיב דמחויב כפרה כמותו, ומועלת מחשבתו לפסול הקרבן.

ואף אם הפרשת החטאת נעשתה בשעת הפרשת העולה, וא"כ אינה ראויה לכפר על אותו עשה דלאחר הפרשה, אך

נחלקו בעיקר הגדרת הדין דשינוי בעלים הוא דווקא היכן דהוי חבירו מחויב כפרה כמותו.

ובהא דכתבו התוס' בביאור דין זה, דאיירי בכגון שלא הפרישה עדיין והא דלא הוי מחויב כפרה כמותו ואע"ג דחטאת מכפרת על עשה מקופיא הוא משום דמסתמא עולה יביא ויכפר על הכל, נחלקו האחרונים בביאור דבריהם, דהטהרת הקודש הקרן אורה הרש"ש והזבח תודה כתבו דמיירי בידע דעבר בעשה וכן דמחויב להתכפר, ומשעה שעבר בעשה אף שלא נדר עדיין מיקרי מחויב עולה, ומה שאמרו חטאת ששחטה על מי שאינו מחויב כלום פסולה, הטעם משום שאינו יודע שעבר על עשה ולא יפריש עליה עולה, הילכך שייכא כפרת חטאת גביה.

וכבר הבאנו למעלה דרש"י כתב להדיא דלא כן, אלא דווקא אם הפרישה אין החטאת ראויה לכפר על העשה כיון דכבר הפריש עולה לכפרת העשה, אך כל שלא הפריש עולה לכפרת העשה, אף דמסתמא יביא עולה לכפר על חטאו, אעפ"כ חשיב דמחויב כפרה כמותו כיון דהחטאת נמי ראויה לכפר על עשה, והשיטמ"ק כתב בדעת רש"י דאף ללא הפרשת העולה, משעה שנדר להביא עולה לכפר על עבירת עשה שבידו, הוי כאילו הפרישה, אולם זה ודאי דקודם דנדר להפריש עולה לכפר על עשה שבידו אכתי חשיב מחויב כפרה כמותו, ודלא כביאור זה בתוס', והחק נתן כתב לבאר שיטת התוס' כפירש"י, יעו"ש, ועי' בטה"ק (על התוס') מה דהאריך בבי' שיטת רש"י.

הא גופא דנעשה עשה לאחר ההפרשה, ועשה שייך בכפרת החטאת, שפיר חשיב מחויב כפרה כמותו, והוי כמו המחשב על חטאת לשם מי דאינו מחויב כלום, דחשיב מחויב כפרה כמותו, ואף דלא נודע שחטא ואינו מחויב להביא קרבן ע"ז, מ"מ שפיר חשיב מחויב כפרה כמותו כיון דחטאת ראויה בעצמותה לכפר על עשה, וכמו"כ הכא חשיב שפיר מחויב כפרה כמותו.

אך הפנ"מ ס"ל דלהגדרת מחויב כפרה כמותו צריך דבפועל יהא ראוי להתכפר ע"י קרבן זה, והיכן דבפועל אינו ראוי להתכפר ע"י קרבן זה, [ובפרט דהוא מאותו הטעם דאין העשה ראוי להתכפר ע"י הקרבן עולה, דעבירת העשה נעשתה לאחר הפרשת החטאת והעולה], בכה"ג אין משמעות לקרבן זה כלפי כפרת מי שחישב לשמו, ול"ה מחויב כפרה כמותו, ואין השינוי מוגדר כמחשבת שינוי בעלים.

ומעתה צ"ע מדוע הוצרכו התוס' לומר דמיירי קודם הפרשה או לאחר הפרשה ולמ"ד דמכפרת אף על עשה דלאחר הפרשה, והרי אף אם החטא נעשה לאחר הפרשה [היכן דאף החטאת הופרשה בשעת הפרשת העולה או קודם לכן] אין החטאת ראויה לכפר על העשה, וממילא ל"ה מחויב כפרה כמותו, ואין מחשבה זו ראויה לפסול כדין מחשבת שינוי בעלים, ושפיר יש להעמיד את הדין דחטאת ששחטה על מי שמחויב עולה כשרה אף בכה"ג, זו סברת הפנים מאירות וקושייתו.

כ"ג פלוגתת הפנים מאירות והטהרת הקודש בבירור דברי התוס', ומחלוקתם טעונה ביאור, במה נחלקו, ואם

ובמה דהקשה [בק' ה'] דלפי"ז על מי שאינו מחויב כלום לא הוי מחויב כפרה כמותו, הנה ק' זו היא קושיית המקדש דוד הנ"ל באות א ובאות ג, ולמעלה באות א כתבנו ביאור בדיון זה ליישב קושייתו, ולמעלה [באות א] כתבנו דעיקר הקו' צריכה ישוב, אך לפי מש"נ עד הנה נראה דלק"מ.

והקו' הג' דהקשה הקרן אורה בהא דהק' הגמ' למימרא דבת מינה וכו' והאמר רבא על מי שמחויב עולה כשרה, והא התם טעמא אחרינא הוא דמסתמא יביא עולה, בענ"ד לא זכיתי להבין הקו', דהא לפירוש רש"י שם זה גופא תירוץ הגמ', דכיון דחטאת מכפרת על עשה מקופיא ועולה מקיבעא, משו"ה היכן דהפריש עולה לכפרת העשה מעתה ל"ח מחויב כפרה כמותו, ואם שחט חטאת לשם מי שמחויב עולה כשרה, ושפיר כתבו התוס' לפי מסקנת הגמ', וס"ל לתוס' דכיון דמסתמא יביא עולה ותכפר על העשה מקיבעא משו"ה אין החטאת מכפרת על העשה מקופיא, וכמו"כ צ"ע בסיום קו' הקר"א - מהא דפסולה בעל מי שאינו מחויב כלום מוכח דבת מינה הוא ומקיבעא מכפרא, וצ"ע כנ"ל דכבר פירש"י דלפי תירוץ הגמ' אינו כן.

ונמצא בידינו דג' קו' הקרן אורה הן מחמת דהיה סבור דלענין דיהא נחשב כמחויב כפרה כמותו נראה דאין לחלק בין הא דחטאת מכפרת על עשה מקופיא ועולה מכפרת מקיבעא, ובאמת הטה"ק (בגמ' ד"ה למימרא) והגרז"ס (לקמן דף ט: ד"ה אך צ"ע) כתבו דהחילוק הוא משום

והקרן אורה כתב להקשות על שיטת התוס' [לפי הבנתו בדברי התוס'] - והיא מילתא בלא טעמא, וג' קו' הקשה הקר"א על התוס', א. דא"כ על מחויב חטאת ג"כ אמאי פסול, נימא נמי דודאי יביא זה חטאתו ויתכפר, [פי' וממילא אין דינו להביא חטאת זו לכפר על חטאו], ב. דא"כ מאי אמר דבעינן מחויב כפרה כמותו, הא על מי שאינו מחויב כלום פסול אף על גב דאינו מחויב כפרה כמותו [פי' אף דאינו מחויב להביא חטאת לכפר על העשה], ג. ועוד הא דפריך לקמן למימרא דבת מינה כו' על מי שמחויב עולה כשרה, הא התם טעמא אחרינא הוא, דמסתמא יביא עולה, ומהא דפסולה בעל מי שאינו מחויב כלום מוכח דבת מינה הוא ומקיבעא מכפרא, ע"כ קו' הקר"א.

ובענ"ד לא זכיתי להבין קושיותיו, במה דהקשה [בק' הא'] דא"כ אף בלשם מחויב חטאת לא יהא פסול כיון דודאי יביא זה חטאתו ויתכפר, לענ"ד נראה דיש לחלק ביניהם, דחטאת לשם מחויב חטאת כיון דב' החטאות מכפרות על חטא דחייבי כריתות באופן שווה, משו"ה אף דמסתמא יביא חטאת לכפר על חטאו, אכתי חשיב מחויב כפרה כמותו, אבל חטאת לשם מי שמחויב עולה כיון דעולה מכפרת על עשה מקיבעא וחטאת מכפרת על עשה מקופיא, ואין כפרתן שווה, משו"ה היכן דמסתמא יביא עולה לכפר על העשה שבידו ויתכפר החטא מקיבעא, אין אפשרות כפרת החטא ע"י החטאת מועלת להחשיבו כמחויב כפרה כמותו.

דחטאת מכפרת מקופיא על עשה ועולה מקיבעא, וכ"כ הרש"ש (על התוס') בישוב הקר' הא' דעל חיוב חטאת דמכפרא מקיבעא חמיר טפי, וכוונתו כנבאר, ובזה נתיישבו ג' הקר', וצ"ע כיצד למד הקרן אורה את השו"ט בגמ'.

ו

בדין עכו"ם בקרבן ישראל וכו"ב אם חשיב אינו מחויב כפרה כמותו

ולקמן דף ד. - וכן בפסחים ס"א. - איתא בגמ' דיש בפסול שינוי קודש שאין בפסול שינוי בעלים, דשינוי קודש ישנו בציבור כביחיד, ושינוי בעלים אינו בקרבן ציבור, ופי' כל הראשונים דשינוי בעלים אינו בקרבן ציבור, לפי דאף אם חישב לשנותו לשם ראובן אי"ז שינוי בעלים, שהרי הכל בעליו, וכתבו התוס' שם (ד"ה וישנן בציבור) - ואפי' לשם עובד כוכבים לא מיפסיל דבעינן חבירו דומיא ידיה מחויב כפרה כמותו.

וכן פירש רש"י בפסחים ס"א. (ד"ה ואינו) - אם לשם נכרים, לא מיפסיל, כדאמרינן התם ולקמן בשמעתין דאין שינוי בעלים פוסל אלא אם כן שינהו למחויב כפרה כמותו, דיליף מלכפר עליו עליו ולא על חבירו, אלמא שינוי בעלים פסול בחבירו דומיא ידיה ומחויב כפרה כמותו, ואי לא לא פסיל, ע"כ, וכ"פ המאירי שם.

והקשו האחרונים דהא כבר הובא למעלה באות ב שיטת הרמב"ם בפט"ו מפסוה"מ הי"ד דלא בעינן מחויב כפרה כמותו, וז"ל - עולה ששחטה על מי שאינו מחויב קרבן כלל לא עלתה לבעלים, שהרי שחטה שלא לשם בעליה, ואף על פי שזה ששחטה לשמו אינו מחויב כלום בעניינו, אי אפשר שלא יהיה חייב כפרה לשמים וכו', ע"כ, ומפורש להדיא דאי"צ דאותו דחישב לשמו יהא מחויב כפרה כמותו.

ולפי"ז תמוה הא דמבואר בגמ' דשינוי בעלים אינו בקרבן ציבור, והרי אם לא בעינן מחויב כפרה כמותו א"כ היכן דשחט קרבן ציבור לשם עכו"ם נפסל הקרבן מדין שינוי בעלים, ואף דאינו מחויב כפרה כמותו [ותשו' זו כתבו רש"י תוס' והמאירי הנ"ל], אך הרי שיטת הרמב"ם דאי"צ דיהא מחויב כפרה כמותו, וא"כ אם חישב בקרבן ציבור לשם עכו"ם יהא פסול.

ובאמת דהאחרונים [עול"ש חזו"א והגרי"ז] הקשו עוד על תירוצן

התוס', דמדוע עכו"ם מיקרי אינו מחויב כפרה כמותו, והרי קיי"ל (גירס"ב. חולין י"ג: תמורה ב:) דעכו"ם נודרים נדרים ונדבות כישראל, וכיון דשייך אף בהם עולות, ממילא הוי הנכרי מחויב כפרה כמותו, ואם חישב בקרבן ציבור לשמו נכרי תהא מחשבתו פוסלת הקרבן מדין שינוי בעלים^א.

♦ הערות והוספות ♦

י. והקרן אורה בדף ד. תירץ - דמ"מ ליתיה לשינוי בעלים בציבור לפסול משא"כ בשינוי קודש, ע"כ, ויש להאריך בזה בסוגיא שם ואכ"מ.

יא. והגרי"ז (סטנסיל, מנחות כ"ה). תירץ דעכו"ם בני הקרבה נינהו אך לאו בני הרצאה נינהו, והוא חילוק

והעולת שלמה (על התוס') תירץ דכיון דעולה מכפר על עשה ואצל עכו"ם ל"ש כפרת עשה, משו"ה ל"ה מחויב כפרה כמותו, והיינו דדין מחויב כפרה כמותו הוא דיהיו שניהם שווים במחייב את הקרבן ובמתכפר ע"י הקרבן, ולא דשניהם יהיו שווים בקרבן גופיה ובחויב ההבאה, והוא כמקד"ד והקה"י הנ"ל באות ג, והקה"י גופיה (שם סק"ב) תירץ דמ"מ אינו בחיוב הבאת קרבן כמותו, וכנ"ל, עוד כתב הקה"י דאע"ג דעכו"ם ישנו בנדרים ונדבות כישראל אך אינו בכפרה הנעשית ע"י הקרבן, ובזה אינו כישראל, וכעולת שלמה.

והחזון איש (סי' א' סק"ב) תירץ דקדושתו דקרבן עכו"ם חלוקה מקדושתו דקרבן ישראל, וכדמבו' לקמן דף מ"ה., והוי כעל מי שמחויב קרבן דטומאת מקדש וקדשיו דמסקינן לקמן דף ט: דל"ח מחויב כפרה כמותו, ואף להצד בגמ' דהתם חשיב מחויב כפרה כמותו הכא ל"ח מחויב כפרה כמותו, כיון דהתם תרוויהו חטאת נינהו וקדושתן שווה, אבל הכא דקרבן ישראל וקרבן עכו"ם הן ב' קדושות כה"ג ודאי דל"ח מחויב כפרה כמותו, ולפי"ז אף בקרבן יחיד לשם קרבן נכרי לא נפסל

הקרבן דל"ה מחויב כפרה כמותו. **ואפשר** דאף החזו"א נתכוון לתירץ העול"ש ורק דכיון דעכו"ם אינו מתכפר בקרבן משו"ה חסר בעיקר שמו על הקרבן, ואין קדושתו שווה, וכ"נ בקה"י שם דהשווה דבריהם, אמנם יתכן דכוונתו למש"כ הערוה"ש העתיד והגרי"ז המובאים בהערה 11.

ויש לבאר ענין זה דדין הכפרה והקדושה משנה לדין מחויב כפרה כמותו, ובשלמא הא דנסתפקה הגמ' בדף ט: בשוחט חטאת חלב לשם מי שחייב חטאת דטומאת מקדש וקדשיו א"ש, דחטאת קבועה וחטאת שאינה קבועה הן ב' שמות, ולכך ל"ח מחויב כפרה כמותו, אבל הכא דשם הקרבן דקרבן ישראל וקרבן עכו"ם א' הוא, מה בכך דקדושתן וכפרתן חלוקה, ומה זה טעם לחלק בדין מחויב כפרה כמותו.

ז

קו' בהא דבעולה בעינן דיהא מחויב כפרה כמותו **עוד** יש להקשות בהאי עניינא, דמה שיין בקרבן עולה ריעותא דינו מחויב כפרה כמותו, והרי קרבן עולה שם הקרבן

♦ הערות והוספות ♦

בעיקר הקרבן, דקרבן עכו"ם אינו ראוי להרצות, ומה"ט עכו"ם לא חשיב דומיא ידידה, אף על גב דאיתא בכלל הקרבת קרבנות, משום דהקרבנות אינו דומה לישראל, דנתמעט מדין הרצאה של הקרבן, והקרבת ישראל ליתא כלל בעכו"ם אפילו בקרבנות שהוא מביא, עיי"ש דהאריך בהאי עניינא, וכעין דבריו כתב הערוה"ש העתיד (סי' ק"ג סעיף י"ג), ויש לרדן בדבריהם מכמה צדדים.

ובדבריהם נתבאר דלא כהמקד"ד והקה"י הנ"ל, אלא דין מחויב כפרה כמותו הוא נאמר כלפי דין ההקרבה בפועל ובאפשרות להביא את הקרבן, וצ"ע.

כמותו, דהא יסוד הפסול דשינוי בעלים הוא, דכל קרבן שמוקרב ע"ג המזבח טעם ויסוד דין הקרבנות הוא מחמת הבעלים, דהקרבן קרב מחמת החיוב דהבעלים להקריב קרבן זה, ומכאן הבעלים דיתכפרו ע"י קרבן זה, ונמצא דכאשר מחשב על ההקרבה דתהא נעשית לשם בעלים אחרים הר"ז עוקר את כח ההקרבה וסיבתה, דגדר ההקרבה הוא לכפר על הבעלים ולרצות לחיוב הבאתו, והיכן דההקרבה נעשית עם מחשבה לשם בעלים אחרים עימה, הוי חסרון בעיקר ההקרבה, וממילא אין הקרבן עולה לבעלים לשם חובה, לפי דהקרבן לא הוקרב כתקנו וכדין הקרבנות, ונתבאר כ"ז למעלה בסימן א' ובסימן ה' בארוכה.

ובין דזהו יסוד הפסול דמחשבת שינוי בעלים, משו"ה כדי דמחשבתו תהא מחשבה הפוסלת צריך דיחשב לשם מי דהוא מחויב כפרה כמותו, דהיכן דאינו מחויב כפרה כמותו אין מחשבתו מהווה שינוי בצורת ההקרבה, אלא ההקרבה נעשית כדינה, ורק דבאותה שעה שעבד הוא ג"כ חישב לשם בעלים אחרים, ואי"ז מחשבה המשנה את צורת ההקרבה, והטעם דאין מחשבה זו מועלת לשנות את צורת ההקרבה הוא משום דאצל אותו פלוני אין את אותו הקרבן, ואין הגדרה של בעלים על קרבן כזה אצל אותו פלוני.

ובכך נחלקו העול"ש המקד"ד והקה"י עם הערוה"ש העתיד והגר"ז (הנ"ל בהערה 11) ועוד, דהעול"ש המקד"ד והקה"י ס"ל דהחילוק צריך להיות במחייב את ההקרבה ובכפרת הקרבן, דשם הבעלים על קרבן הוא בכפרה, [ומה"ט שינוי בעלים

אינו על כפרת העשה אלא כדורון, ורק דבכך דמקריב דורון לפני השי"ת בזה גופא מתרצה מעבירת עשה שעבר, ואף למה דמסקינן בגמ' דעולה מכפרת על עשה מקיבעא, מ"מ עיקר שם הקרבן ודאי דורון הוא ובזה מתכפר החטא, [וכן מפורש בתוס' בב"ב מ"ח. (ד"ה יקריב אותו) עיי"ש, ועי' במהרש"ל והמהר"ם שם].

ומעתה לכאורה ל"ש בזה ריעותא דלאו בר חיוב כפרה כמותו הוא, דהא דבעינן דיהא מחויב כפרה כמותו ה"ט דבלא"ה אינו שייך בהקרבה כיון דאינו יכול להביא קרבן זה, וממילא אין משמעות למחשבה כלפיו, אבל עולה דכל אדם בישראל יכול להביא דורון לפני קונו ויש משמעות לקרבן זה כלפיו, נמצא דאין אדם בישראל דלא שייך בקרבן עולה, ושפיר שייך שינוי בעלים בקרבן עולה, אף היכן דלא עבר בעשה, [וכגון דנעשה עתה בן י"ג וכיו"ב], והוי כמו דמחויב כפרה כמותו.

וקשה הא דאמרינן בגמ' - לגי' תוס' והרמב"ם [לרוב האחרונים] - דעולה ששחטה על מי שמחויב כלום פסולה משום דאין לך אדם בישראל וכו', ומדוע צריך לטעם זה, ואף בלא"ה פסולה משום דיש לכל אדם בישראל שייכות לקרבן הבא כדורון.

ה

ביאור הא דבעינן דיהא מחויב כפרה כמותו - וגדר הדין

והנראה בס"ד בביאור הא דמחשבת שינוי בעלים פוסלת רק היכן דאותו שחישב לשמו הוי מחויב כפרה

שינוי בעלים לשמו פוסלת הקרבן, והוא בין בקרבן ציבור ובין בקרבן יחיד.

וריעותא זו היה מקום לומר דשייכת דווקא בחטאת ובאשם וכיו"ב, דהן קרבנות הבאים בחובה, וא"א להביאם בתורת נדבה, וההקרה נעשית כקיום הדין חובה, ולפיכך מי דאינו בתורת אותו הקרבן אין מציאות של הקרבת קרבן זה כלפיו, אבל בקרבנות הבאים בנדבה וכדוג' עולה ושלמים ופסח וכיו"ב, דאין ההקרה נעשית כקיום הדין חובה, אלא כהקרבת קרבן פלוני, בקרבנות אלו היה ס"ד לומר דאף מי שאינו שייך בהקרבתן אפשר לחשב לשמו, ויש לזה משמעות לפסול הקרבן, אכן בגמ' בפסחים ס"ב. מפורש דלא כן אלא אף בפסח ועולה צריך דיהא מחויב כפרה כמותו.

וביאור הא דבעינן דיהא מחויב כפרה כמותו בקרבנות הבאים בנדבה

הוא כדכתב הערוה"ש העתיד (סימן ק"נ סעיף י"ב), וז"ל - הענין כ"ה, דכל ששינה הכהן בשינוי שלא לשם בעלים, רואין דאם לזה האיש ששינה יכול להיות איזה תועלת מקרבן כזה, אזי נשאר רושם מהשינוי ונסתלקו שם הבעלים, אבל כל שאין לו שייכות כלל הוציא מחשבתו לבטלה והוי כלא חשב וסתמא לשם בעלים קאי, ולכך הוצרך לומר בעולה איזה תועלת, ובחטאת מה שלא עלה לבעלים [לשי' הרמב"ם], משום דבאמת גם חייבי עשה שייכים לחטאת אלא דלענין פסול החטאת גזרה תורה שיהא דווקא מחויב כפרה כמותו, אבל לענין לשם בעלים יש לו שייכות

פוסל דווקא בזריקה, לכל הראשונים חוץ מהרמב"ם], והיכן דאותו דחישב לשמו אינו מחויב בכפרה זו ואינו מחויב להביא קרבן פלוני ע"ז, נמצא דלא נעשתה ההקרה בצורה שונה, ולא פסלה מחשבתו מדין שינוי בעלים, אך היכן דשניהם שווים בחיוב הכפרה ורק דחלוקים בדין הקרה בפועל, זה אינו מהווה ריעותא בצורת ההקרה, כיון דשם הבעלים אינו בדין ההקרה בפועל אלא בכפרה הנעשית ע"י ההקרה, ושפיר מועלת מחשבתו לפסול הקרבן מדין פסול דשינוי בעלים.

וממילא לשם נכרי אין מחשבה לשמו מוגדרת כמחשבה הפוסלת, לפי דאין הקרבן מכפר עליו ואינו מחויב בהבאה ובכך אין קדושתו שווה, ונמצא דאין משמעות לקרבן כקרבן עכו"ם כלפי דין הקרבתו, דהמשמעות של קרבן ישראל אינה קיימת אצל קרבן עכו"ם.

והערוה"ש העתיד הגרי"ז ודעימיה ס"ל דאף דשם הבעלים הוא מצד הכפרה, אך לענין הפסול בקרבן ושינוי הגדרת ההקרה, אי"צ דחבירו יהיה שווה בכפרה וכן דיהיה שייך בכפרה, אלא דיהיה שייך בהקרה בפועל, דמחמת כן כאשר מחשב על הקרבן לשמו נמצאת ההקרה נעשית באופן"א מכפי דינה, אבל היכן דאינו שייך בהקרה בפועל אין ההקרה נעשית בצורה אחרת, דאין לו משמעות להגדיר את ההקרה, כיון דאינו שייך בהקרה, וממילא נכרי כיון דאין ביכולתו להביא קרבן כפרה ואין הקרבתו שווה, לא הוי מחויב כפרה כמו ישראל, ואין מחשבת

הבעלים זהו מעיקר דין הקרבן, ומשו"ה אף מחשבה כזו היא מוגדרת מחשבה דלא מינה כיון דאין חיוב הכפרה על עבירת עשה מחייב להביא קרבן חטאת, ואין המחשבה פוסלת.

ומשא"כ בקרבנות הבאין בנדבה ההגדרה היא דהיכן דמחשב לשם מי דאינו מחויב כפרה כמותו ואין משמעות לקרבן כזה אצלו, בכה"ג המחשבה לשמו אינה מהווה שינוי בקרבן וההקרה אינה נעשית עם משמעות אחרת, והוא משום דאין משמעות לקרבן זה אצלו, ונמצא דבקרבן חובה הריעותא היא בעיקר המחשבה, ובקרבן נדבה הריעותא היא בתוצאת המחשבה.

וריעותא זו הקיימת בקרבנות הבאין בנדבה היא קיימת אף בעולה, ואף דעולה עיקרה דורון, וכל אחד מישראל יכול להקריב לדורון כמה שירצה, אך היכן דלא עבר בעשה אין אצלו משמעות לקרבן זה, [ואף דבפועל הקרבן קרב כדורון, אך אין משמעות לקרבן זה כלפי כפרת העשה דמחויב בזה אותו דהפריש קרבן], וממילא המחשבה אינה חלה על הקרבן לשנותו, ואין לה משמעות לפסול הקרבן מלעלות לשם חובה.

ומסברא היה נראה ברור דהא דצריך דיחא אותו דחישב לשמו מחויב כפרה כמותו, הוא לאו דווקא במחשבת שינוי בעלים אלא בכל מחשבת שינוי,

[ומשו"ה הועילה מחשבתו לפסול הקרבן מלעלות לשם חובה], ע"כ.

והיינו דאף בקרבנות הבאים בנדבה, היכן דאותו האיש דחישב לשמו אין לו תועלת בקרבן כזה כלל, מחמת דהוא לא נדר להביא קרבן כזה, וכן בפסח כיון דהוא אינו מנוי בקרבן או שאינו ראוי לאכול^י ואין משמעות לקרבן זה אצלו, אין המחשבה לשמו מהווה שינוי בקרבן, ואין ההקרה מוגדרת כנעשית עם משמעות אחרת.

אלא דבזה חלוקין קרבנות הבאין בנדבה מקרבנות הבאין בחובה, דקרבנות הבאין בחובה ההגדרה היא דהיכן דמחשב לשם מי דאינו מחויב כפרה כמותו, הוי כאילו לא חישב על הקרבן לשנותו, כיון דלחבירו אין אפשרות להביא קרבן כזה, ולפיכך חטאת ששחטה לשם מי שאינו מחויב כפרה כלל לא עלתה לשם חובה, משום דהא דהוי כאילו לא חישב על הקרבן לשנותו זהו רק כלפי הפסול, אך לענין לפסול הקרבן מלעלות לשם חובה שפיר מועלת מחשבתו בחטאת, משום דבאמת חטאת מכפרת על עשה, ורק דכיון דעבירת עשה אינה מחייבת חטאת, ואין יכול להביא חטאת להתכפר על עבירת עשה, משו"ה חשיב דלאו מינה ואין מחשבתו פוסלת מדין שינוי בעלים.

וכ"ז דווקא בחטאת דדינה להיעשות לשם חטאת ולשם כפרת הבעלים, וכפרת

ובכך נחלקו הפנים מאירות והטה"ק הנ"ל באות ה, דלפי הפנים מאירות הא דבעינן דיהא מחויב כפרה כמותו היינו דכדי דמחשבתו תהווה שינוי צריך דאותו דחישב לשמו יהא יכול להקריב קרבן כזה, ולפי הטהרת הקודש צריך דאותו דחישב לשמו יהא משמעות לקרבן זה כלפיו, ובכך תלויה מחלוקתם, ועפ"ז מבואר היטב הכל, וכנתבאר באות ה, אכן זאת יש להתבונן לדברי הפנ"מ 'יקשה עיקר קר' המקד"ד הנ"ל דמדוע חטאת ששחטה על מי שאינו מחויב כלום פסולה, ומפרש בגמ' הטעם דאין לך אדם מישראל שאינו מחויב עשה, וזה קשה דהרי על עבירת עשה א"א להפריש קרבן חטאת, וצ"ע לע"ע.

ט

בביאור דין חטאת ששחטה לשם מי שמחויב עולה כשרה

ועתה נבאר הא דשינוי בגמ' דחטאת לשם מי שמחויב עולה כשרה, לפי שאינו מחויב כפרה כמותו, ובגמ' הק' מזה על הא דאמר רבא חטאת מכפרת על חייבי עשה, דא"כ מדוע לא הוי מחויב כפרה כמותו, ותי' הגמ' - מקיבעא לא מכפרא מקופיא מכפרא, ופירש"י דכיון שחטאת מכפרת על עשה מקופיא ועולה מכפרת על עשה מקיבעא, משו"ה כיון דהפריש עולה שייכי כולהו עשה שבידו אעולה, ותו לא שייך עשה גביה.

והרמב"ם פסק דחטאת לשם מי שמחויב עולה כשרה 'ולא' עלתה לבעלים, והקשו האחרונים כמה קר', א. דבגמ' איתא דחטאת ששחטה לשם מי

דמחשבת שינוי אינה פוסלת אלא היכן דמחשבתו חלה בעיקר צורת ההקרבה, דההקרבה נעשית במחשבת שינוי, אך היכן דאינו מחויב כפרה כמותו ואין מחשבתו חלה בעיקר צורת ההקרבה, אין המחשבה חלה לשנות את גדר ההקרבה, ואינה פוסלת את ההקרבה, וכן סוברים הצ"ח והחזו"א (הנ"ל באות ג), ובזה מיושב מה דהקשה הגרש"ר הנ"ל (שם).

ונראה דאף הגרעק"א אינו חולק ע"ז, אלא דס"ל דמחשבת שלא לאוכליו היא פוסלת ע"י דההקרבה נעשית שלא לשם מי שנאמר בפרשת אכילת הפסח, ופוסלת מחמת דע"ז הקרבן נעשה שלא כדין קרבן פסח, ואי"ז ככל פסולי המחשבות דהן פוסלות מדין מחשבת שינוי, אלא פסול מחשבה דשלא לאוכליו הוא מחמת דע"ז מחשבתו נמצא דהקרבן פסח נעשה שלא כדין הפסח, [דבפסח צורת ההקרבה היא כדי לאכול הפסח, וכנודע], ומשו"ה לא בעינן בזה דיהא ראוי לאכול, [ויש להאריך בענין זה עוד, ומקומו בפסחים שם].

אולם אכתי יש מקום לדון בגדר הא דאמרינן דזה דיש משמעות בקרבן לאותו שחישב לשמו הוא דווקא היכן דאף הוא מחויב כפרה כמותו, אם המכוון בזה הוא דהשינוי בצורת ההקרבה נעשה רק היכן דאותו דחישב לשמו ג"כ היה יכול להקריב קרבן זה, ומחמת כן שייך דהקרבן יהא קרב לשמו, וממילא הוי זה טעם לפסול, או דהשינוי בצורת ההקרבה נעשה רק היכן דאותו דחישב לשמו יש משמעות לקרבן זה כלפיו.

שאינו מחויב כפרה כמותו אי"ז מחשבה כלל לפסול, וחשיב כמו דהקרבן נשחט כדין קרבן פסח, וכיון שכך צריך להיות דין חטאת שנשחטה לשם מי שמחויב עולה דכשרה ומרצה, ומדוע פסק הרמב"ם דכשרה ואין מרצה.

וב' ביאורים נתבארו באחרונים, א. הקרן אורה ודעימיה כתבו דכמו דחטאת לשם חולין כשירה ואינה מרצה [כ"פ הרמב"ם], וה"ט דדין חטאת דיהיו מעשיה לשם חטאת ויכוין לכפר על החטא, הכ"נ היכן דשחטה לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו, אף דכשירה אך אינה מרצה, משום דסו"ס הקרבן לא נעשה לשם חטאת.

ועל' ביאור זה הקשה השפת אמת, דהא דחטאת לשם חולין אינה מרצה הוא משום דילפינן מ'ולא יחללו' דמחשבת חולין אינה מועלת לחלל הקרבן לגמרי, אך הכא דלומדים מעליו דחבירו דומיא דידיה דמחויב כפרה כמותו, הלימוד הוא דעיקר הפסול דשינוי בעלים נאמר דווקא במחשב לשנות לשם מי שמחויב כפרה כמותו, ולא במחשב לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו, וכיון דהפסול דשינוי בעלים לא נאמר בכה"ג א"כ מסתבר לומר דמחשבתו לא תפסול את הקרבן כלל, ויהא הקרבן כשר לגמרי.

ועוד ילה"ק על ביאור זה, דהוא חידוש דהרמב"ם ע"פ הגמ' לקמן מ"ו דחטאת לשם חולין, והיה לרמב"ם לכתבו בלשון 'יראה לי' וככל מקום דכותב הרמב"ם חידוש, וכה"ק המנחת חינוך (מצוה קל"ח) על ביאור זה.

שמחויב עולה כשרה כיון דל"ה מחויב כפרה כמותו, ומהיכ"ת לרמב"ם לחדש דכשרה ולא עלתה לבעלים, ב. דמהא דפסק הרמב"ם בהי"ד דעולה ששחטה לשם מי שאינו מחויב כלום דפסולה, ואף דהתם ג"כ הקרבן כשר ורק דאינו עולה לבעלים, ונקט הרמב"ם לשון פסולה וכ"ה לשון הגמ' [לג' הרמב"ם, וכתבאר באות ב], וא"כ הכא דאיתא בגמ' לשון 'כשרה' משמע דכשרה ועלתה לבעלים.

ג. ועוד דבגמ' בפסחים ס"א-ס"ב. נחלקו רבה ורב חסדא אם יש מחשבת ערלים בזריקה או לא, דרבה אמר אין מחשבת ערלים בזריקה ורב חסדא אמר דיש מחשבת ערלים בזריקה, ומפרש רב אשי מחלוקתם, דבהאי קרא קמיפלגי, ונרצה לו לכפר עליו, עליו ולא על חבירו, רבה סבר חבירו דומיא דידיה מה הוא דבר כפרה אף חבירו דבר כפרה, לאפוקי האי ערל דלאו בר כפרה הוא, ורב חסדא סבר האי ערל נמי כיון דבר חיובא הוא בר כפרה הוא, הואיל דאי בעי מתקן נפשיה, ע"כ.

ומחמת הא דס"ל לרב אשי דערל נחשב אינו מחויב כפרה כמותו, מחמת כן אמר דהקרבן פסח כשר לגמרי, ואילו היה משמעות לקרבן ליפסל מלעלות לשם חובה א"כ ממילא הקרבן היה נפסל, דפסח שלא נשחט לשמו הוא פסול, וכדפסק הרמב"ם גופיה (בפט"ו מפסוה"מ הי"א) בדין פסח לשם חולין דפסול, ול"ד לחטאת לשם חולין דכשירה ואין מרצה [כ"פ הרמב"ם בפט"ו מפסוה"מ הי"ד], דבפסח צריך דהקרבן יוקרב לשמו, ומבואר דלשם מי

לגמרי, וכה"ק הזב"ת גופיה על ביאורו, וכה"ק האבהא"ז, ע"כ המובא למעלה באות ד.

ונראה ביאור הדברים -ע"פ מש"נ-, דבאמת הא דילפינן מעליו ולא על חבירו דדומיא ידידה דמחויב כפרה כמותו, אין הלימוד לכך דאם אינו מחויב כפרה כמותו אין משמעות למחשבה, אלא דהיכן דמחשב לשם מי דאינו מחויב כפרה כמותו, אין כח במחשבתו לשנות את צורת ההקרבה, ונמצאת ההקרבה נעשית כדינה עם מחשבת שינוי בעלים עימה, ומחשבה זו אין בכחה לפסול כיון דאינה קיימת בעיקר ההקרבה, אכן לענין ריצוי מועלת מחשבה זו לעקור הקרבן מלעלות לשם חובה, וזה הכריח את הרמב"ם לפרש דברי הגמ' דכשירה שלא כפשטן אלא דכשירה ולא עלתה לבעלים.

ובטעם וגדר הדבר נאמרו באחרונים ב' נוסחאות, דהקר"א ודעימיה כתבו דבחסא יס דין דתהא נעשית לשם חטאת ויכוין לכפר על החטא, ואף דהקרבתה נעשית כהלכתה כיון דחבירו אינו מחויב כפרה כמותו, אך לענין הכפרה והריצוי אין הקרבן מועיל לכך [ואף דלא נעקר הסתמא לשמה], כיון דלא נעשה לשם כפרת חטאת ידיה, ובזה מתורצות ב' הקו' הנ"ל, דשפיר דימה הקר"א לדין חטאת לשם חולין דכשירה ואין מרצה מטעם זה, ושפיר לא כתבו הרמב"ם בלשון יראה לי, שהוא נכלל בחידוש דין דחסא לשם חולין כשירה ואין מרצה לבעלים.

והזבח תודה ודעימיה כתבו כע"ז, דבסוגיא לקמן דף מ"ו מבואר

ב. והזבח תודה והגרא"ק ביארו שיטת הרמב"ם, דיצא לרמב"ם דין זה, מהסוגיא לקמן מ"ו, דנזכר שם במתניתין לשם זבח, וע"ז אמר ר' יוסי דאף מי שלא היה בלבו לשם א' מכל אלו, דמשמע ג"כ דווקא שלא היה בלבו כלל אלא שחטו בסתמא, אבל היה בלבו לשם מי שהוא אף דאינו מחויב כפרה כמותו אינו כשר לגמרי, וכמו שמוכיח הש"ס לענין לשם חולין, ע"כ, וכע"ז כתב האבהא"ז בהשמטות ומילואים לפרק ד' מעשה"ק (ה"י) [בתשו' שהשיב לר' נטע פריינד].

והוסיף הגרא"ק בביאור הענין דבהא דנתחדש בגמ' בדף מ"ו דלשם חולין כשר ואינו מרצה, נתחדש בזה לא רק לענין הפרטי דלשם חולין, אלא נתחדש דהיכן דשוחט את הקרבן במחשבת שינוי דאינה מהווה שינוי בשם הקרבן דמשנהו לקרבן אחר, אלא היא מחשבת שינוי לענין דלא תהא משמעות לעבודה זו בתורת הדין הקרבה דמחויב להיעשות בקרבן זה, בכל כה"ג הדין הוא דכשר ואינו מרצה, והוא בין בשינוי קודש וכגון במחשב לשם חולין, ובין בשינוי בעלים וכגון במחשב לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו.

ולביאור זה לכאורה אין לחלק בין חטאת לשם קרבנות, ואף עולה ששחטה שלא לשמה יהא דין הקרבן דכשר ואינו מרצה, וכן בשלמים ופסח וכיו"ב, ובשלמא בסוגי' דידן יש לומר דאה"נ, והוא תלוי במחלוקת רש"י התוס' והרמב"ם הנ"ל באות ב, אך בגמ' בפסחים ס"ב. מבואר דלא כן, אלא פסח ששחטו לשם מי שאינו מחויב בקרבן כמותו, הקרבן פסח כשר

הוא מחויב כפרה כמותו וכשרה, דאין דין הכפרה דהעשה מתייחס לקרבן חטאת מאחר ויש קרבן עולה דזהו דין הקרבנות.

ואפשר דבאמת אם חישוב על החטאת לשם מי שמחויב בעשה, הוי

מחויב כפרה כמותו, ורק משום דמחשב על מי שמחויב עולה, דהיא מחשבה על כפרת עולה, והמחויב חטאת אינו מחויב כפרה כמי שמחויב עולה², ולפיכך אין מחשבתו מועלת לפסול הקרבן, אך בשוחט חטאת לשם מי שאינו מחויב כלום ואין לך אדם שאינו מחויב בעשה, כיון דמחשבתו מתייחסת רק כלפי כפרת עשה גופיה, ללא התייחסות להא דהקרבן עולה מכפר, כה"ג חשיב כמחויב כפרה כמותו ומועלת מחשבתו לפסול הקרבן לגמרי.

ונחלקו הראשונים מהו 'על מי שמחויב עולה', דרש"י כתב דמיירי לאחר

שהפריש, והשיטמ"ק נקט דאף לאחר שנדר, אמנם התוס' כתבו דמיירי אף קודם שנדר וטעם הדבר הוא - דמסתמא עולה יביא ויכפר על הכל, ויסוד מחלוקתם היא מאיזה זמן מחשבתו מתייחסת כלפי כפרת עולה ולא כלפי כפרת עשה, ונמצא דהא דכתבו התוס' דמסתמא עולה יביא ויכפר על הכל הכוונה היא דמחמת כן חשיב כאילו חישוב לשם כפרת עולה, ול"ה כמו דחישוב לשם כפרת עשה דמתכפר ע"י עולה.

דכדי דהחטאת תהא כשירה ומרצה צריך דתהא קריבה כדין הקרבנות לגמרי, אך היכן דהקרבן קרב עם מחשבת שינוי הוא אינו מרצה לבעליו, וה"ט דאף דאין המחשבה קיימת בעיקר העבודה, והויא הקרבה דקרבן חטאת לשם אותו פלוני, אך מ"מ אופן ההקרבה היה עם מחשבת שינוי, וזהו טעם לפסול.

ודברי שניהם מבוססים על כך דדין החטאת להיעשות באופן הראוי לכפר, והיכן דנעשית עם מחשבה שלא לשם לכפר או שלא לשם כפרת הבעלים הוי ריעותא בדין הריצוי דהקרבן, ואינו מועיל לרצות, ורק דנחלקו האחרונים עם זו סיבה חיובית [לצד השלילה] לפסול הקרבן מלעלות לשם חובה, או דהוי חסרון בכשרות ומשו"ה הקרבן אינו מרצה.

,

ביאור תי' הגמ' מקיבעא לא מכפרא מקופיא מכפרא

ולפי"ז נראה בביאור הא דתי' הגמ' דכיון דחטאת מכפרת על עשה מקופיא ועולה מכפר מקיבעא משו"ה חשיב לאו בר מיניה, והיינו דמשו"ה עבירת העשה שבידו מתייחסת לקרבן עולה להתכפר על ידי הקרבנות, והיינו דחטאת אין כפרתה על עשה ועולה כפרתה על עשה, ומשו"ה חטאת ששחטה על מי שמחויב עולה לא

♦ הערות והוספות ♦

יג. וכמו שיסד הפייטן (בסליחות, סליחה ע"ה, מר"ש אבן גבירול) - הן בהיות העבודה על משמרת הלא חטאת מכפרת והעולה מכשרת.

עוד הבאנו את קו' המקד"ד דמדוע חטאת ששחטה על מי שאינו מחויב כלום פסולה ומטעם דאין לך אדם שאינו מחויב בעשה, והרי א"א להפריש חטאת על עבירת עשה, ומדוע חשיב מחויב כפרה כמותו, ע"כ תמצית מש"נ באות א.

וע"פ מה שנתבאר דהא דחטאת ששחטה ע"מ שאינו מחויב כלום פסולה, וחשיב מחויב כפרה כמותו כיון דמכפרת על חייבי עשה, ה"ט דחטאת שייכת לכפרת עשה, ומי דמחויב בכפרת עשה ישנו בכפרת החטאת, ואף דאינו יכול להפריש על עבירה זו קרבן חטאת, אך לאחר דכבר הפריש קרבן חטאת על חטא דחייבי כריתות יכול לייחס את החטאת אף לכפרת עבירת עשה שבידו, כיון דחטאת מכפרת על עשה, ושפיר שייך שם בעלים על חטאת אף לכפרת עבירת עשה, ומשום"ה שחט חטאת לשם חבירו דעבר בעשה חשיב מחויב כפרה כמותו.

ויסוד הפסול הוא מטעם דאף חטאת מכפרת על עשה, ורק דאינה מכפרת על עשה מקיבעא אלא מקופיא, והיינו דכפרת חטאת אינה על עבירת עשה אלא על חטא דחייבי כריתות וע"ז היא באה, וממילא מכפרת אף על עבירת עשה שבידו, ומשום"ה הוצרכה הגמ' לומר הא דאמר רבא דחטאת מכפרת על חייבי עשה, ואף דכבר שמענו חידוש זה מהא דאמר רבא דחטאת ששחטה על מי שאינו מחויב כלום פסולה וכו', אך עיקר החידוש הוא דחטאת מכפרת על עשה, וממילא שמענו דחטאת ששחטה על מי שמחויב בעשה פסולה, ואחר דשנה את הנפקותא לסוגיין

יא

ביאור פלוגתת רש"י ותוס' אם גרסינן 'חטאת ששחטה ע"מ שאינו מחויב כלום פסולה' - וישוב קו' המקד"ד **והשתא** נראה ביאור הא דנחלקו רש"י ותוס' בגירסת הגמ', דרש"י גרס בגמ' 'חטאת ששחטה על מי שאינו מחויב כלום פסולה', ותוס' גרס [בשם אית דגרסי] בגמ' 'עולה ששחטה על מי שאינו מחויב כלום פסולה'.

ועל שיטת רש"י הק' התוס' דא"כ ל"ל אידך מילתא דרבא דחטאת מכפרת על חייבי עשה, ומהכא שמעינן לה, ועוד הק' השיטמ"ק דהא אפי' בשחט חטאת קבועה לשם חטאת שאינה קבועה מסופק רבא (בדף ט:) אם הוי מחויב כפרה כמותו, ואם בכה"ג היה לרבא צד דל"ה מחויב כפרה כמותו, כ"ש במחשב לשם מי שאינו מחויב כלום דל"ה מחויב כפרה כמותו.

ובשיטת התוס' הקשו האחרונים, דמה הרוויחו התוס' בגירסתם ליישב הקו', ואכתי יל"ה ק' בתרתי, חדא מדוע לא אמר רבא דין זה בחטאת ששחטה על מי שאינו מחויב כלום ולא היה צריך לומר דחטאת מכפרת על חייבי עשה, ועוד דהדין דעולה ששחטה על מי שאינו מחויב כלום נמי לא היה צריך לכתבו, דיש ללמדו בכל שכן מחטאת, דאם חטאת ששחטה על מי שאינו מחויב כלום פסולה משום דודאי מחויב בעשה, כ"ש דעולה [דמכפרת על עשה] ששחטה על מי שאינו מחויב כלום פסולה, ומה הרוויחו התוס' בהא דגרסי' עולה.

בעשה, מעתה אפשר לומר דחטאת ששחטה ע"מ שאינו מחויב כלום פסולה, ואין דין חטאת רק יותר חידוש מדין עולה, אלא דין עולה הוא חידוש דין דעליו מיוסד החידוש דין דחטאת.

יב

ביאור שיטת הרמב"ם

והשתא דאתינן להא יש לנו לבאר שיטת הרמב"ם, ונביא בזה את עיקר השו"ט בדבריו הנ"ל באות ב, ובס"ד נבאר את שיטת הרמב"ם וניישב הקו', בדין חטאת פסק הרמב"ם - שחטה לשם מי שאינו מחויב קרבן כלל לא חטאת ולא עולה ולא שאר קרבנות, הרי זו פסולה שמא מחויב הוא ואינו יודע, ע"כ, ובדין עולה פסק הרמב"ם - עולה ששחטה על מי שאינו מחויב קרבן כלל לא עלתה לבעלים, שהרי שחטה שלא לשם בעליה, ואע"פ שזה ששחטה לשמו אינו מחויב כלום בעניינו [-פי' וא"כ הוי אינו מחויב כפרה כמותו], אי אפשר שלא יהיה חייב כפרה לשמים, שאין לך אדם בישראל שלא עבר מעולם על מצות עשה, ע"כ.

והקשו האחרונים מדוע לענין עולה כתב הרמב"ם הטעם שאין לך אדם בישראל וכו', ולענין חטאת לא כתב הרמב"ם טעם זה, אלא כתב הטעם משום דשמא מחויב הוא ואינו יודע, ועוד דאף אם גרס בגמ' עולה וכגו' התוס', אך מנא ליה לרמב"ם טעם זה דשמא מחויב הוא ואינו יודע, עוד העירו האחרונים דלפי מש"כ הרמב"ם דהטעם דחטאת ששחטה על מי שאינו מחויב כלום לפי דשמא

דחטאת ששחטה לשם מי שאינו מחויב כלום, שנה את עיקר ושורש הדין.

ואף דחטאת קבועה ששחטה לשם מי שמחויב חטאת שאינה קבועה, מסתפק רבא בדין הקרבן, וה"ט דמחשבתו היא כלפי דין הכפרה, דחטאת קבועה תכפר על חיוב הכפרה דחטאת שאינה קבועה, וכה"ג חשיב דלאו מינה, אך כאן דחישב על כפרת החטא עצמו, שפיר חשיב בר מיניה, והוי מחויב כפרה כמותו, עוד אפשר ליישב קו' השיטמ"ק באופ"א וכדכתבו התוס' בדף ט: עיי"ש, ואי"ה נאריך בזה באות י"ג.

אמנם התוס' והשיטמ"ק לא ס"ל תירוצן זה [והוא דבר התלוי בסברא], ומשו"ה גרסו עולה ששחטה לשם מי שאינו מחויב כלום פסולה וכו', והא דהוצרך רבא לומר דחטאת מכפרת על חייבי עשה, ולא אמר דחטאת ששחטה לשם מי שאינו מחויב כלום פסולה שאין לך אדם וכו', הוא משום דשנה רבא את עיקר ושורש הדין, והוא שאין לך אדם שאינו מחויב עשה.

והא דהוצרך רבא לומר הדין דעולה ששחטה לשם מי שאינו מחויב כלום פסולה וכו', ולא אמר הדין דחטאת ששחטה ע"מ שאינו מחויב כלום פסולה וכו', וא"כ היינו למדים דין עולה בכל שכן, ה"ט דחיליה דדין חטא לשם מי שאינו מחויב כלום פסולה הוא מהא דעולה שחטה לשם מי שאינו מחויב כלום פסולה, דרק לאחר דלמדנו דמחשבה על מי שאינו חייב כלום חשיב מחשבה לשם מי שמחויב

עולה, ב. צ"ע לפי"ז מדוע שחטה לשם מי שמחויב עולה כשרה ולא אמרין דשמא הוא מחויב ואינו יודע, והזבח תודה נמי הק' קו' זו, וכתב דצ"ל דהרמב"ם יפרש דקאמר בהדיא על מי שמחויב עולה, ומוכח מזה דבשביל כפרה עולה לחוד הוא מקריב, ובמושכל ראשון נראה דוחק.

והמרכה"מ כתב ביאור נוסף, דהיכן דלא ידוע לנו שחטא בחטא מסוים כיון דאין צדיק בארץ וכו' מוכח מזה דחטא, ומאחר שלא ידוע במה חטא שפיר תלינן אף בחטא דחייבי כריתות, והוי הפרשה לשם מי שמחויב כפרה כמותו, אבל היכן דידוע דחטא בעשה, מעתה אין חזקה דודאי חטא דאין צדיק בארץ וכו', דכבר ידוע לנו במה חטא, ונמצאת הפרשתו נעשית לשם מי שמחויב עולה, והוא אינו מחויב כפרה כמותו.

אלא דאכתי צ"ב, דהרי החזקה דאין צדיק בארץ אינה על חטא דחייבי כריתות, אלא על חטא דחייבי עשה דיש חזקה דאין לך אדם בישראל שאינו מחויב עשה, ולפיכך אם ידוע שעבר בעשה וחייב עולה נסתלקה החזקה וחשיב אינו מחויב כפרה כמותו, וא"כ אף היכן שלא ידוע שעבר בעשה לא יהא מוגדר כמחויב כפרה כמותו, דאין חזקה על כך שעבר בחטא דחייבי כריתות, [דהוא הטעם לכך דמחשבתו תהא מהווה מחשבה לשם מי שמחויב כפרה כמותו], ולא תהא מחשבתו מועלת לפסול הקרבן, ואמנם אי"ז פירכא לסברתו, אך דבריו טעונים תוספת בירור וביאור.

עוד צריך עיון בביאור זה, דהרי הכלל הוא דחטאת בעיא ידיעה, ואין

מחויב הוא, א"כ נמצא דהפסול הוא רק מספק [דהא שמא אינו מחויב].

והקרבן אורה והאבהא"ז כתבו דהרמב"ם גריס לתרוויהו בגמ', והא דבחטאת נקט הרמב"ם הטעם שמא מחויב הוא ואינו יודע, ובעולה כתב הרמב"ם הטעם משום שאין לך אדם שאינו מחויב עשה, חילוק זה הוא בדווקא, דבחטאת ל"ש הטעם שאין לך אדם וכו' כיון דאי"ז מחויב כפרה כמותו, וכשם דחטאת לשם מי שמחויב עולה לא הוי מחויב כפרה כמותו, כמו"כ חטאת לשם מי שאינו חייב כלום מצד מה דבודאי הוא מחויב עשה ל"ח שינוי בעלים, כיון דאינו מחויב כפרה כמותו, ולכך דווקא בעולה כתב הרמב"ם טעם זה, אך בחטאת יש לבעלים תקנה דממה נפשך לא עלה לבעלים, והחטאת עצמה לא תיקרב מספק שמא מחויב הוא ואינו יודע.

אך הקשו ע"ז האחרונים ג' קו', הקרבן אורה הקשה דלפי"ז יקשה בעולה מ"ט הוצרך הרמב"ם לכך דאין לך אדם מישראל שאינו מחויב עשה, ותיפו"ל דאפי' אם ל"ח מחויב כפרה כמותו כלל [וכחטאת] מ"מ לא עלו לבעלים, וצריך להביא קרבן אחר.

עוד הקשה האבהא"ז ב' קו', א. צ"ע לפי"ז הא דכתב הרמב"ם בה"ט- שחטה לשם מי שאינו מחויב קרבן כלל לא חטאת ולא עולה ולא שאר קרבנות, הרי זו פסולה, שמא מחויב הוא ואינו יודע, ע"כ, והא דכתב דשמא מחויב הוא ואינו יודע ע"כ כוונתו שמא מחויב חטאת דהא לשם מי שמחויב עולה היא כשרה, ומדוע הוצרך לכך דאינו מחויב קרבן כלל ואף לא

יודע, ומאחר דאין מחשבתו מתייחסת כלפי חיוב כפרה דחטאת על חטא [דחייבי כריתות] שאינו ידוע, דהרי חטא שאינו ידוע אינו מהווה סיבה לחיוב כפרת חטאת, אלא מחשבתו מתייחסת לחיוב כפרה כללי דהוא אינו מחויב כלום, וזה א"א, ושפיר יש לתלות שמא מחויב הוא חטאת ואינו יודע, וכ"ז הוא הנתבאר באבהא"ז הנ"ל באות ב, עיי"ש, ופשוט.

ובאמת אין הקרבן ראוי לכפר על החטא דחייבי כריתות שבידו, כיון דאין לו ידיעת האיסור, אך לענין להחשיבו כמחויב כפרה כמותו סגי בכך דיש לדון את הצד שמא חטא, ועל צד זה שייכת כפרת חטאת, ומחמת כן חשיב מחויב כפרה כמותו.

אבל בעולה דמכפרת על עבירת עשה אף ללא ידיעת העשה [דלא מצינו בשום מקום דיש דין ידיעה], וא"כ כששוחט עולה לשם מי שאינו מחויב כלום, מחשבתו מתייחסת מאליה כלפי עבירת עשה, ואין שייך לומר דשמא מחויב הוא חטאת ואינו יודע, משום דאין מחשבתו מתייחסת כלפי צד זה, וזו כוונת הזבח תודה הנ"ל, ומשום דשמא מחויב הוא עולה ג"כ ל"ש לפסול, אלא מפני דאין לך אדם בישראל שאינו מחויב בעשה, ולפיכך כתב הרמב"ם טעם זה.

יג

בביאור התוס' בדף ט דחטאת חלב לשם חטאת דטומאת מקדש גריעא מחטאת לשם מי שאינו חייב כלום

ובהכי נ"ל לבאר דברי התוס' בדף ט: (ד"ה על מי) דנתקשו בדבריהם כמה

הידיעה נצרכת רק להבאת הקרבן, אלא לעיקר חיוב הקרבן, וא"כ מחשב לשם מי שחטא בחטא דחייבי כריתות ואינו יודע שחטא, אין משמעות למחשבתו, ול"ה מחשב לשם מי שמחויב כפרה כמותו, ומ"ט הקרבן פסול.

ונראה המכוון בב' ביאורים אלו, -ואקווה לקל עליון דאכן זו היא כוונתם, ואם לאו יהא ביאור זה הנראה לענ"ד בביאור שיטת הרמב"ם-, דהא דהוצרך הרמב"ם להא דשחט את החטאת לשם מי שאינו מחויב לא חטאת ולא עולה ולא שאר קרבנות, ואע"פ דשחט חטאת לשם מי שמחויב עולה כשרה, טעמו דהיכן דשחט את החטאת לשם מי שאינו מחויב חטאת אי"ז טעם לפסול, ואף דשמא מחויב ואינו יודע אך מהיכ"ת לחוש שמא חטא, וכל שלא נודע לנו שחטא אין עלינו לדון שמא חטא, ורק דכיון דמחשבתו היא לשם מי שאינו מחויב כלום, ומחשבתו מתייחסת כלפי שאינו מחויב כלום, וכיון דאין לך אדם מישראל שאינו מחויב בעשה, ממילא זה עצמו מהווה טעם לחוש שמא עבר בחטא דחייבי כריתות, דהמצב דאינו חייב כלום הוא החידוש ואין אנו דנים כצד זה בודאי, ויש לחוש שמא מחויב חטא דחייבי כריתות ואינו יודע.

ודין זה שייך דווקא בחטאת ולא בעולה, דבחטאת כיון דחטאת צריכה ידיעה והכא לא ידוע שחטא, כאשר שוחט את החטאת לשם מי שאינו חייב כלום, והרי זה א"א דאינו חייב כלום, ונמצא דהא דאינו חייב כפרה זהו חידוש כנגד הפשטות, יש לנו לתלות שמא מחויב הוא חטאת ואינו

ולולי קושייתם היה נראה לבאר דברי התוס' בפשטות, דהא דאין קבוע כמותו הוא שינוי בעיקר גדר הקרבן ובגדר הכפרה, ומשא"כ עשה דאינו מופקע בעצמותו מכפרת חטאת, דהרי אף חטאת מכפרת על עשה מקופיא, אמנם האחרונים לא ניחא להו בתירוץ זה.

והברכת הזבח (על התוס' שם) פירש-
דחטאת ששחטה על מי שאינו מחויב כלום פסולה כדלעיל, אבל כאן שחטה אמי שמחויב, אלא שאינה כפרה כמותה, ואינו מכפר אעוון חבריו שאינו כמותה אפי' מקופיא כמו אעשה, ע"כ, וכ"פ הצאן קדשים- דהתם מכפרת החטאת על עשה חבריו מקופיא אבל הכא אינה מכפרת על חבריו כלל, ע"כ, והיינו דעבירת עשה ישנה בכפרת חטאת ומשו"ה חשיב מחויב כפרה כמותו, אבל עבירה דטומאת מקדש אינה בכפרת חטאת קבועה כלל, ומשו"ה אפשר דל"ח מחויב כפרה כמותו, [וע"ע בחידושי הגר"ס שם דהאריך בביאור התוס', ונאריך בכ"ז לקמן שם אי"ה^[1]].

והטהרת הקודש (על התוס' שם) הביא ביאור הצ"ק, והקשה דאכתי

מהאחרונים, דהנה בגמ' בדף ט: מבואר דנסתפק רבא בדין שחט חטאת חלב- דהיא חטאת קבועה, לשם מי שמחויב חטאת דטומאת מקדש וקדשיו- דהיא חטאת שאינה קבועה, מי אמרינן כרת כמותה בעינן ואף על טומאת מקדש חייבים כרת, וחשיב מחויב כפרה כמותו, או דילמא קבוע כמותו בעינן וחטאת דטומאת מקדש אינה קבועה, וקאי בתיקו, וכתבו התוס'- מיהו גרע ממי שאינו מחויב כלום, ע"כ.

ונתקשו האחרונים במה גרע ממי שאינו מחויב כלום, והא אדרבה לשם מי שאינו מחויב כלום החיוב כפרה הוא על עשה וכפרת עשה היא עולה, וחייבי עשה אין עונשם כרת ואף אין חייבים חטאת, ובטומאת מקדש אף דאין הכפרה בחטאת קבועה אך מ"מ החיוב להתכפר הוא בחטאת, ובכך היא שווה לחטאת חלב וכיו"ב, ואם מי שמחויב בעשה חשיב כמחויב כפרה כמותו, כ"ש דמי שמחויב בחטא דטומאת מקדש דחשיב מחויב כפרה כמותו, [וסברא זו כתבה השיטמ"ק בדף ז.], ומדוע כתבו התוס' דלשם מי שמחויב חטאת דטומאת מקדש גריעא מלשם מי שאינו מחויב כלום.

♦ הערות והוספות ♦

יד. ובספר מרומי שדה (שם) כתב לבאר דברי התוס', וז"ל- רצונם, דהא פשיטא דחטאת דטומאת מקדש וקדשיו מכפר על עשה ג"כ מקו", וא"כ מי שמחויב חטאת זו אין בדעתו להביא עולה על עשה, והרי זה דומה למי שאינו מחויב כלום, דמיקרי שהוא בר כפרה משום דהוא ודאי מחויב על עשה, ואינו דומה למי שמחויב עשה דלא מיקרי בר כפרה, דהתם משום שמיד שרוצה להביא על העשה הרי נתכפר בתשובה זו, משא"כ מי שמחויב חטאת על טומאת מקדש וקדשיו לא נתכפר עד שיביא, והרי עדיין לא הביא, וא"כ הוא דומה למי שאינו מחויב כלום, [והא דלא מקשי לעיל גבי חטאת נזיר ומצורע, דבהו י"ל דלא מכפרי על עשה כלל, וא"כ י"ל דמייירי שמחויב להביא עולה על עשה, ותו דהתם גם בלא זה הא יביא

מאחר שאין לך אדם מישראל שאינו מחויב עשה, א"כ נהי דכששחט חטאת על מי שמחויב עולה כשרה, היינו משום דהעולה מכפרת מקיבצא והחטאת אינו מכפר רק מקופיא, משא"כ כאן שגם אותה חטאת שמביא על טומאת מקדש וקדשיו, הגם שהוא מכפר ג"כ על עשה אבל אינו מכפר מקיבצא כ"א מקופיא, וא"כ ליהוי כמו חטאת ששחטו על מי שמחויב חטאת שאפי' כבר הפריש השני חטאת שלו אפ"ה פסולה.

ולהנתבאר נראה בישוב קושייתו, דאף שקרבן חטאת חלב וקרבתם, חטאת דטומ"ק שווים בצורת הקרבתם, ושניהם חיובם להתכפר [עכ"פ היכן דהוא עשיר] הוא בקרבן חטאת, אך הא דאמרינן דחטאת ששחטה על מי שמחויב חטאת פסולה, ה"ט דדין הכפרה בקרבן שווה בשניהם, אבל חטאת קבועה וחטאת שאינה

קבועה חלוק הקרבן בדין הכפרה, דחטאת חלב דין הקרבן לכפר על חלב, אך חטאת דטומאת מקדש אינו קרבן קבוע, והיינו דדין כפרתו הוא לאו דווקא בקרבן בהמה, ונמצא דאין חיוב כפרתן שווה, ול"ה מחויב כפרה כמותו, דהא דין מחויב כפרה כמותו הוא בחיוב כפרה, וכתבאר, וכיון דאין חיוב כפרתן שווה ול"ה מחויב כפרה כמותו, ממילא אם חישב על חטאת חלב לשם מי שמחויב בחטאת דטומ"ק לא פסלה מחשבתו, [אלא דנסתפקה הגמ' דשמא כרת כמותו בעינן].

וגרע ממי שאינו מחויב כלום כיון דחטאת חלב מכפרת אף על עשה, ואי"ז רק בשינוי שם הקרבן, אלא חטאת חלב גופה מכפרת אף על עשה, ומשו"ה חשיב מחויב כפרה כמותו ופסלה מחשבתו, כ"נ, ולקמן סימן ט"ו יתבאר עוד אי"ה דברי התוס'.

♦ הערות והוספות ♦

עולת נזיר ומצורע, אבל בטומאת מו"ק קשה], משו"ה כתבו התוס' דמכ"מ גרע ממי שאינו מחויב כלום, והיינו דבזה נשתווה חטאת של מקדש וקדשיו לעולה, דבמה שרצונו להביא זה החטאת, דומה למי שמחויב עולה דברצונו כבר נתכפר על עשה, עכ"ד.

סימן יג

בגדר דין לשמו בקרבן פסח – ובדין פסח לשם חולין (ז):

שנינו במתניתין כל הזבח שנשחטו שלא לשמן כשרין אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה חוץ מן הפסח והחטאת הפסח בזמנו והחטאת בכל זמן, ומבואר דפסח ששחטו בזמנו שלא לשמו פסול, ובגמ' בדף ז': יליף לדין לשמו בפסח מדכתיב 'ועשית פסח' ומפסוק זה לומדים- שיהו כל עשיותיו לשם פסח, ושו"ט טובא בסוגי' במקור הדין פסול בשינוי קודש ובשינוי בעלים בקרבן פסח, ולמסקנא ילפינן את הא דמעכב בכל עבודות ואין חילוק בין העבודות מזאת התורה דהקיש הכתוב לשלמים, ומה שלמים בין זביחה בין שאר עבודות לא חלקת בו בין שינוי קודש ובין שינוי בעלים למצוה, אף פסח לא תחלוק בו בין זביחה ושאר עבודות לעכב.

עוד שו"ט בגמ' בדף ח: ט: בדין פסח שלא בזמנו בין קודם זמנו ובין אחר זמנו, ובדין מותר פסח, וכן היכן דשחטו בשאר ימות השנה לשם מעשר וכיו"ב מה דינו, ומקום סוגיא זו היא בפסחים פרק תמיד נשחט, ואין כאן מקומו, ועל כן לא נבאר כאן סוגיא זו אלא במקומה בפסחים אי"ה ובל"ג, וכן עיקר דין לשמו ושלא לשמו בפסח בזמנו ושלא בזמנו מקום ענין זה הוא בפסחים פרק תמיד נשחט, ולפיכך לא נבאר כאן סוגיא זו אלא במקומה בפסחים אי"ה ובל"ג.

ומה דיש לבאר כאן, הוא גדר הפסול בפסח ששחטו שלא לשמו, אם הוא כדין שלמים ששחטן שלא לשמן דנפסלו מלעלות לשם חובה, והכ"נ פסח ששחטו שלא לשמו פסלה מחשבתו את הקרבן לגמרי, או דפסול פסח ששחטו שלא לשמו הוא פסול אחר, וכמשי"ת בס"ד, עוד יש לבאר בסימן זה את דין פסח ששחטו לשם חולין, וכן יש לבאר אם פסול שינוי בעלים בפסח הוא מאותו הדין פסול דשלא לאוכליו בפסח או דפסול אחר הוא.

שלא לשמן נפסלו מלעלות לשם חובה,

נמצא דצריך הבעלים להביא קרבן פסח אחר ואין יכול לאכול מפסח זה, וא"כ הוי כמו ששחט את הפסח שלא לאוכליו דתנן בפסחים ס"א. דפסול, ואף דיש ליישב קצת הקו', דצריך קרא לעכב על זרקו שלא לשמו, דבכה"ג אינו פסול מדין שלא

א

שו"ט בהא דבעינן מקור לפסול שלא לשמו בפסח

הקשה האבן האזל (פט"ו מפסוה"מ הי"א) מהו הא דילפינן בסוגיין כמה דרשות להא דפסח ששחטו שלא לשמו פסול, והא כיון דכל הקרבנות שנשחטו

לאוכליו, משום דפסול זה הוא רק בשחיטה ולא בזריקה, אבל בגמ' מפורש דצריך מקור אף להא דשחט פסח שלא לשמו פסול, וכן הק' הקרן אורה (בסוגיין), וכן הקשה המקדש דוד (קונטרס בדיני קדשים, סימן ד' אות א).

והאבהא"ז שם תירץ ע"פ מה דכתב שם לייסד דהא דכל הזבחים שנשחטו שלא לשמן לא עלו לשם חובה הוא משום דהקרבת לא הורצה, עיי"ש, ועפי"ז כתב הגרא"ז ליישב, דהא בזבחים דף י"א: אמר' בגמ' ואי ס"ד כשרין ומרצין בכור בר אירצויי הוא, וברש"י שם כתב דהמכוון הוא לבכור ומעשר דלא לרצויי אתו, ומוכח דאף דיש בהם זריקת דם ובודאי יש בהם קצת גדר כפרה אבל לא שייך בהם גדר הרצאה, וא"כ יש לומר דה"נ בפסח דתנן בפסחים דף ט"ו הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה שמתחלתו לא בא אלא לאכילה, ומוכח דעיקר מצות פסח הוא לאכילתו, וא"כ היה אפשר לומר דהוי כמו בכור ומעשר דאינם בני הרצאה, וממילא לא נימא ביה דלא עלה לשם חובה כיון שהוא כשר, ולכן שפיר צריך קרא בפסח על שלא לשמו לעכב, ע"כ תירוצו, [וכעין סברתו כתב האו"ש וכמשי"ת].

והיינו דהיה פשוט להגרא"ז דמאחר ופסח עיקרו בא לאכילתו וזהו עיקר מצוותו, א"כ אין עניינו להרצות ורק דיהא הקרבן כשר, וכיון דכ"ה נמצא דפסח

ששחטו שלא לשמו אין בו שום ריעותא, דהמחשבה שלא לשמו בעצמותה אינה מהווה טעם לפסול, ורק דבשאר זבחים דעיקר הקרבן הוא הריצוי לבעליו, בזה אמרינן דכששוחט הקרבן שלא לשמו אינו מרצה לבעליו, והוי ריעותא בעיקר הקרבן, ומשו"ה הקרבן נפסל מלעלות לשם חובה, אבל פסח דאינו בא לרצות לבעלים אלא לאכילה וא"כ אין מחשבתו מהווה ריעותא בקרבן, והוי הקרבן כשר ומרצה, ולכך צריך פסוק ללמוד דין פסול מחשבה שלא לשמו בפסח לעכב.

וי"ש לדון בסברתו מג' טעמים, א. דהרי הא דאמרינן דכל הזבחים באין לרצות לבעלים, אין המכוון דבאין לרצות לבעלים על איזה חטא והיינו דבאין לשם איזו מטרה בפנ"ע דמחייבתו להביא קרבן, דהרי אף עולה ושלמים בכלל, ואין עולה ושלמים באין לכפרה*, אלא הריצוי האמור הוא ריצוי על חיוב הבאת הקרבן, ואף בעולה ושלמים מאחר שהתנדבו הבעלים וחייבו עצמם להביא קרבן, הרי הם מחויבים להביא קרבן וכאשר הקרבן קרב כדינו הוא מרצה לבעלים לחובתן, והיכן דנשחט הקרבן שלא לשמו הוא אינו מרצה לחיוב הבאת הקרבן דנתחייבו בו הבעלים.

וריצוי זה שייך אף בפסח, דמחויב להביא קרבן פסח, וכאשר הקרבן קרב כדינו הוא ראוי להתקיים בו מצות אכילת הפסח, אך היכן דלא קרב כדינו הוא אינו

בגדר הא דקרבן שנשחט שלא לשמו כשר ואינו מרצה הו"ד למעלה בסימן א', ועפ"י כתב הגרש"ר דכיון דהקרבן כשר זה גופא טעם לכך דהוא ג"כ מרצה, וא"כ אין לומר כהגרא"ז.

ומעתה חזרה קו' הגרא"ז למקומה, דמדוע צריך פסוק ללמד דפסח ששחטו שלא לשמו פסול, והרי אף אם הוא ככל הקרבנות מ"מ אינו עולה לבעלים לשם חובה, ומאחר דאינו עולה לבעלים לשם חוה וצריך להביא פסח אחר נמצא דאין יכול לאכול מקרבן פסח זה, והוי כמחשב שלא לאוכליו.

והקרי אורה נתקשה ג"כ בהא דצריך פסוק ללמוד דין שינוי בעלים בזביחה בקרבן פסח, דיש לדקדק אמאי לא נילף בק"ו משלא לאוכליו דלא פסיל בשאר קדשים ולא נהגי בהו, ויש בהם משום שינוי קודש ושינוי בעלים, פסח דפסלה ביה מחשבה שלא לאוכליו אינו דין שיפסל בו שינוי קודש ושינוי בעלים, ונהי דאכתי לא קם לן לפסול גם בחטאת וליכא למילף לפסול בק"ו, מ"מ נילף בק"ו משאר קרבנות למצוה, דאין בהם מחשבת בלתי מולין וטמאים ויש בהם מחשבת שינוי קודש ושינוי בעלים למצוה, ק"ו בפסח, ונימא דלמצוה אי"צ מקור, וממילא קראי אתו לעכב.

ובאמת הירושלמי בתמיד נשחט (פסחים פ"ה ה"ב) יליף פסול שינוי בעלים בפסח מקל וחומר מחטאת, דמחשבת בלתי מולין וטמאים אינה פוסלת בחטאת, ומחשבת שינוי בעלים פוסלת בה, וק"ו

ראוי לכך שיקיימו הבעלים את חיוב הבאת הפסח באכילתו, ומה בכך דאי"ז ריצוי הנעשה ע"י השחיטה ושאר עבודות הקרבן לבד, אלא ריצוי זה נעשה ע"י האכילה כשהשחיטה ושאר עבודות נעשו כהלכתן, והיכן דלא נעשו כהלכתן וכגון שלא נשחט לשם פסח, אין אכילת הפסח מרצה לחיובו להביא פסח, וכיון דצריך דעבודות הקרבן יעשו באופן המועיל לרצות, ממילא אם שחט את הפסח שלא לשמו נפסל בכך הקרבן מלרצות, וכשאר זבחים, וממילא יהא פסול לגמרי מלעלות לשם חובה, וממילא יהא נחשב כשחטו שלא לאוכליו.

ב. דמדבריו נראה דשחיטת הפסח ושאר עבודותיו הן נעשות כהיכ"ת בעלמא לכך דהקרבן יהא ראוי לאכילה כדין קרבן פסח, דאל"כ שפיר שייך בו תורת ריצוי, וזה ענין קשה מאוד, דלפי"ז אין ענין הפסח כשאר שלמים כלל, דשלמים יש להן תורת קרבן ועבודות הקרבן הן עיקר דין הקרבן, אבל בפסח העבודות הן היכ"ת בעלמא לכך דהאכילה תהא אכילת הפסח, ובכמה גמ' לא משמע כן כלל, וכגון הא דשנינו בכמה דוכתי דמותר פסח קרב שלמים, וכן דלומדים [פסחים צ"ז]. מפסוק דפסח כל דיני שלמים עליו [ומשמע דהוא כדין קרבן שלמים], וכן דפסח בשאר ימות השנה ל"ח עקירה כ"כ היכן דמשנהו לשם שלמים [כן איתא ביומא ס"ג. ובזבחים קט"ו.], ומבואר דפסח תורת קרבן שלמים עליו, וכ"ז דלא כמש"כ הגרא"ז.

ג. עוד יל"ע בדבריו, וכדכתב הגרש"ר (בספר חידושי ר' שמואל עמ"ס פסחים, שיעורים, אות קע"ד) ע"פ מה דייסד הגרי"ז

יעו"ש מה דתירצו, ובשיטמ"ק שם ג"כ האריך ליישב קו' זו.

והיינו דלמדו התוס' והשיטמ"ק דהפסוק דשלא לאוכליו בפסח דמי ממש לפסול שינוי בעלים לענין התורת פסול בזבח, ושפיר שייך ללמוד את הדין פסול מחשבה זה מזה, וא"כ נלמוד אף את דין שינוי בעלים בזביחה בקרבן פסח בק"ו משלא לאוכליו.

ב

קו' בדין סתמא לשמו בפסח

כתב הרמב"ם (פ"ד ממעשה"ק ה"י) - כל הזבחים צריך העובד שתהיה מחשבתו לשם הזבח ולשם בעליו, בשעת זביחה ובשעת קבלת הדם ובשעת הולכת הדם ובשעת זריקתו על המזבח, שנאמר ובשר זבח תודת שלמיו שתהיה זביחה עם שאר ארבע העבודות לשם שלמיו, וכן שאר הקרבנות, ואם שחט ועבד שאר עבודות סתם ולא חשב כלל בעולה ובשלמים הרי הן כשרים ועלו לבעלים, ע"כ.

והק' הנו"כ ושאר אחרונים מהו הא דסיים הרמב"ם - ואם שחט ועבד שאר עבודות סתם ולא חשב כלל 'בעולה ובשלמים' הרי הן כשרים ועלו לבעלים, ומשמע דדווקא בעולה ושלמים אבל שאר קרבנות לא, ולכאורה זה אינו נכון, אלא שאר זבחים נמי אם שחטן בסתמא הרי הן כשרין לגמרי, דאמרינן סתמא לשמה קאי, וכן מפורש ברש"י לקמן דף קט"ו. (ד"ה ור"א) דאף בחטאת סתמא כלשמן דמי, [וכן מובא - בשם הצ"פ - להוכיח מהתוס' בעירובין ל"ז. ד"ה לאיזו, עיי"ש ובענ"ד

בפסח, וצ"ע מדוע תלמודא דידן לא ס"ל ק"ו זה.

ותירין הקרן אורה דתלמודא דידן לא ס"ל האי ק"ו משום דמחשב בלתי מולין וטמאים אינה שייכת אלא בפסח דאכילתו מצוה, אבל שאר קרבנות אין האכילה עיקר מצוותן, ולהכי לית בהו מחשבת בלתי מולין וטמאים, עכתו"ד.

אלא דלכאורה בגמ' בדף ד. מפורש דיש לעשות ק"ו כה"ג, דהתם בעינן מנלן דבעינן זביחה לשמה [בכל הזבחים], וילפינן מקרא ד'ואם זבח שלמים קרבנו' דצריך דתהא זביחתו לשם שלמים, ואמרינן בגמ' - אשכחן זביחה שאר עבודות מנלן, וכ"ת לילף מזביחה, מה לזביחה שכן פוסלת שלא לשם אוכלין בפסח, ע"כ, ולהקרא"א צ"ע מה פירכא היא זו, והרי מה שזביחה פוסלת שלא לשם אוכלין בפסח אי"ז משום חומרא דזביחה, אלא משום דפסח בא לאכילה, ולפיכך דווקא שחיטה פוסלת את הזבח במחשבת שלא לאוכליו, כיון דשחיטה היא מתרת הבשר לאכילה, אבל לענין שאר זבחים אי"ז חומרא כלל, כיון דאין הזבח בא לאכילה, ועיקרו הוא מעשה ההקרבה, וע"כ דאין לחלק בזה, ודלא כהקרא"א.

ויותר מזה מצינו בתוס' שם [וכע"ז בתוס' פסחים ס"א. (ד"ה ואיתקש)], דהקשו - וא"ת זריקה נמי תפסול, מק"ו דשחיטה שאינו פוסל בשינוי בעלים אלא על מנת לזרוק, ופוסלת על מנת שלא לשם אוכלין, ק"ו זריקה שפוסלת בזרוק שלא לשם בעלים, שתפסול שלא לשם אוכלין,

יש לדון בראיה זו, ואכ"מ], וכן יש להוכיח דהרי הגמ' מיייתי ראיה דסתמא כשר מהא דתנן (בדף י"ג.) כיצד לשמן ושלא לשמן לשם פסח ולשם שלמים הא לשם פסח וסתמא כשר, ומפורש דהא דבעינן למימר דסתמא לשמו קיימא הוא אף בפסח וכשר לגמרי, והכס"מ תמה בדברי הרמב"ם ועמד בצ"ע, וע"ע בזבח תודה מה שתירץ.

[ולפני] נראה דכמו דמשמע מהרמב"ם בהלכה י' כן משמע קצת אף מלשון הרמב"ם שם בסוף הפרק (הי"א), וז"ל- והשוטט חטאת ואשם צריך שתהיה מחשבתו לשם אותו החטא שבאו עליו, ומשמע דצריך לחשב להדיא לשמה, אכן אם נפרש כן נמצא דבאשם יש דין לחשב להדיא לשמו, ולא מצינו מצוה כזו, -ואף לרדב"ז דכתב דבאשם סתמא לא עלה לבעלים, אך אין מצוה לחשוב להדיא לשמו, ופשוט-, ובעל כרחינו צריכין אנו לדחוק לשון הרמב"ם, וממילא נסתלקה הראיה מלשון הרמב"ם].

וכמה מהאחרונים כתבו דודאי דלשון הרמב"ם לאו דווקא, וכתבו כמה טעמים למה כתב כן, והגבורות שמונים כתב טעם נאה למה לא הזכיר הרמב"ם דין כשרות היכן דשחט בסתמא בקרבן חטאת ופסח אלא בקרבן עולה ושלמים, דפסח וחטאת היכן דנשחטו שלא לשמן פסולין ונמצא דעיקר דין הכשירין תלוי בכך

דנשחטו לשמן, וזה גופא טעם לכך דבסתמא נשחטו לשמן, אבל עולה ושלמים דאין הכשירין תלוי בכך דנשחטין לשמן, בזה היה מקום לומר דלא יהא בזה את הדין דסתמא לשמו, ולכך הוצרך הרמב"ם לומר את דין סתמא לשמו בעולה ושלמים דווקא.

אלא דמלבד מה דהוא תירוץ דחוק טובא בלשון הרמב"ם, דמחמת כן לא כתב הרמב"ם דין זה בחטאת ואשם, וכה"ק הטהרת הקודש, אף יל"ע בבאורו דהגבורות שמונים, דלדבריו אכתי יקשה מדוע לא שנה הרמב"ם דין סתמא לשמו באשם.

ובאמת הרמב"ם בתחילת פט"ו מפסוה"מ (ה"א) כתב- במה דברים אמורים -דמחשבתו שלא לשמה פוסלת או לגמרי או מלעלות לשם חובה] בשעקר שם הזבח בזדון, אבל אם טעה ודמה שזה העולה שלמים היא ועשה כל עבודותיה לשם שלמים עלת לבעלים לשם חובה, וכן החטאת והפסח שעשה אותן במחשבת שינוי השם בטעות כשרים, שעקרה בטעות אינה עקירה, ע"כ, והאחרונים (אבהא"ז פ"ד ממעשה"ק ה"י, וחזו"י מנחות פ"א) עמדו בשינוי לשון הרמב"ם, דבדין עקירה בטעות בעולה ושלמים וכגון דטעה ודמה שזה העולה שלמים היא, כתב הרמב"ם 'עלת לבעלים לשם חובה', ובדין עקירה בטעות בחטאת ופסח כתב הרמב"ם

♦ הערות והוספות ♦

ב. הלחם משנה (עה"מ שם), ברכת הזבח (בדף ב:), טהרת הקודש (שם), זבח תודה (שם, ובהערה על הסכמת המהרש"ם לספר ליקוטי הלכות), וגבורות שמונים (אות ע"ט).

דבשלמא חטאת ואשם דהן קרבנות דבאין לכפר בהם שייך לומר דהיכן דלא נשחטו להדיא לשם כפרה אין הקרבן ראוי לכפר, אבל פסח דאינו בא לכפר, ומסברא היה דינו כדין שלמים ממש דאם חישב שלא לשמו אינו מעכב, אלא דילפינן מפסוקים דצריך דתהא הזביחה לשם פסח והוא מעכב בקרבן, וזה אינו מהווה טעם לפסול היכן דהקרבן פסח נשחט בסתמא, כיון דסתמא לשמו קיימא והוי כאילו חישב להדיא לשמוי, ומהו הא דמשמע מהרמב"ם דאם שחט הפסח סתמא אינו עולה לבעליו, וממילא אף פסול כיון דהוי שלא לאוכליו.

ובהסכמת המהרש"ם לליקוטי הלכות כתב דבפסח אין דין סתמא לשמו כיון דילפינן בירושלמי ניו"ד באות ד' דבפסח הדין דיחשב להדיא לשמו, ואם שחט בסתמא הקרבן נפסל מלעלות לשם פסח, והוי כשלמים בעלמא, וכ"כ המקדש דוד (שם), וכעיי"ז כתב המרחשת (ח"א סי' ד' אות ב), אמנם הח"ח בליקוט"ה שם העיר על המהרש"ם ודחה ראייתו מהירושלמי.

ג

בדברי השיטמ"ק בדף ב.

ובהא דשינוי במשנתנו דכל הזבחים וכו' חוץ מן הפסח וחטאת הפסח בזמנו וכו', הקשה השיטמ"ק בריש מכילתין (ב).

'כשרים', ומשמע קצת דחטאת ופסח שנעשתה בהם עקירה בטעות, כשרים אך לא עלו לבעלים לשם חובה.

והאבהא"ז דחה ראייה זו, דאידי דכתב הרמב"ם בתחילת הלכה זו את דין כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן, דעולה ושלמים כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה ובחטאת ופסח פסולין, משו"ה כתב הרמב"ם כאן דהיכן דמחשבת העקירה היתה בטעות אין הדין כן, ובעולה ושלמים הדין דעלו לשם חובה ודלא כמו היכן דהעקירה לא היתה בטעות, ובחטאת ופסח הדין דכשרין ודלא כמו היכן דהעקירה לא היתה בטעות דפסולין, אך אה"נ דכשרין ועלו לבעלים לשם חובה, ודוחק, ובאמת החזו"י לא דחה ראייה זו.

וכבר נודע דהרדב"ז (עהר"מ בהל' מעה"ק שם) כתב חידוש עצום, דבאמת-עולה ושלמים עלו נמי לבעלים לשם חובה, אבל חטאת ואשם נהי דמן הסתם כשרין אבל מ"מ לא עלו לבעלים, ע"כ.

ויש להאריך במבואר כאן בדין סתמא בחטאת ואשם, ויתבאר אי"ה במקומו [חטאת בסימן י"ד, ואשם בסימן י"ז], והנוגע לעניינינו הוא מה דמשמע מדברי הרמב"ם דדווקא עולה ושלמים כשירה אבל פסח לא, וזה מילתא דתמיהה,

♦ הערות והוספות ♦

ג. ול"ד לפסח לשם חולין דפסק הרמב"ם דאינו עולה לבעלים, דהתם הועילה מחשבתו לענין דלא נעשית שחיטת הפסח לשם פסח אלא לשם מחשבה זרה, אבל כאן לא חישב בקרבן מחשבה הסותרת לדין שחיטה לשם פסח, וא"כ הוי כאילו חישב להדיא לשמו, וכדפירש"י בדף ב בדין סתמא לשמו, וכתבאר בארוכה בסימן ג' עיי"ש.

ד"ה הפסח בזמנו) - וא"ת מאי איריא פסח בזמנו שפסול שלא לשמו, אפי' קודם זמנו נמי, דהא אם שחטו קודם זמנו לשם פסח או סתמא נמי פסול, אע"ג דדינו להיות כשלמים, ותירץ השיטמ"ק - וי"ל דהתם לאו משום דשלא לשמו הוא דמיפסל, אלא משום דקודם זמנו שם פסח עליו לגמרי כיון דלפסח קאי, וכי שחיט ליה לשם פסח או סתמא הו"ל פסח ששחטו קודם חצות דמיפסל משום דבין הערבים אמר רחמנא וכו', ע"כ.

וצ"ב מה הבין השיטמ"ק בקושייתו, וממ"נ אם חשיב פסח א"כ צריך להיות כשר בשוחטו לשם פסח, וכדין פסח שנשחט לשמו, ואם חשיב שלמים ולפיכך אם שוחטו לשם פסח חשיב דנשחט הקרבן שלא לשמו, א"כ יש לו להיות דינו כדין שלמים דאם נשחטו שלא לשמן כשרין אלו שלא עלו, ומדוע הדין דפסול, ועל כרחך צ"ל דאין פסול הקרבן משום שלא לשמו אלא משום דהוא קודם זמנו.

ומצאתי בחידושי הגרי"מ דעמד בדברי השיטמ"ק, ופירש דבריו היטב, וז"ל - ואפשר לומר דבקושייתו הוה סבר דבאמת יש עליו שם פסח, ולכך נפסל במחשבה שלא לשמה, והא דבמחשב לשם פסח חשיב מחשבה שלא לשמה ואע"ג דעדיין הוא פסח, הוא משום דכיון דדינו [עתה, קודם שהגיע זמנו] להקריבו שלמים ולכך צריך לחשב בו לשם שלמים אף דעדיין הוא פסח.

והיינו דאף דדין הקרבן להיות קרבן שלמים מ"מ שם הקדש ידיה הוא פסח, ומה"ט אית ליה דין פסח לגבי

דמיפסיל במחשבת שלא לשמה, ואם מחשב בו לשם שלמים חשיב לשמה, דהא שוחטו לשם מצות הקרבנות, ואם שוחטו לשם פסח חשיב שלא לשמה כיון דדינו להיות קרבן שלמים, לכך אם ישחטו לשם פסח הוה מחשבת שלא לשמה, אמנם האי חידושא דאיכא בפסח דמיפסיל במחשבת שלא לשמה, אינו תלוי בדין הקרבנות אלא בעצם קדושת הקרבן, וכיון שקדושתו הוא קדושת פסח, פסול, עכ"ד המאירים, ובודאי דזו היתה הבנת השיטמ"ק בקושייתו.

ומבואר מהשיטמ"ק דהא דמחשבה שלא לשמו פוסלת בפסח, אי"ז משום דדינו לשוחטו לשם פסח, וכפשטות הגמ' דילפינן מזבח פסח הוא שתהא זביחה לשם פסח וכדו', אלא דקרבן דהמחייב להקרבנותו הוא משום דהוקדש כקרבן פסח צריך לשוחטו לשמו, ואם שחטו שלא לשמו נפסלה הקרבנות, וזה מילתא דתמיהה, דמה נשתנה קרבן שהוקדש לשם פסח משאר קרבנות דמחמת כן מחשבה שלא לשמו פוסלת בו, ואף כאשר דינו ליקרב בתורת שלמים ומחמת כן מחשבה לשם פסח חשיב שינוי קודש, אפ"ה מחשבת שינוי קודש פוסלת בו, וצ"ע.

ד

השו"ט במקור הרמב"ם בדין פסח לשם חולין - וקו' האחרונים בדבריו **בדף** ג בגמ' שו"ט בארוכה בדין השוחט קרבן לשם חולין, ומתחילה אמרה הגמ' דאין המחשבה פוסלת משום דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה, ולבסוף מסיק דאי משום טעם זה לחוד

והכסף משנה וכל האחרונים הקשו דמנא ליה להרמב"ם חידוש זה, ובגמ' משמע דבכל הקרבנות אם חישב לשם חולין אין מחשבתו פוסלת, ולומדים מפסוק דקדשים מחללין קדשים ואין חולין מחללין קדשים, וטעם זה שייך אף בפסח^ד, ועוד דכיצד משמע להרמב"ם מ'ואמרתם זבח פסול הוא לד' דפסח לשם חולין נמי פסול, ואף דלמדנו מפסוק זה דדין הפסח לישחט לשמו, אך אף בכל הזבחים למדנו דצריך לשוחטן לשמן ואפי"ה אם שחטן לשם חולין אין המחשבה פוסלת בהן^ה.

עוד הקשה הברכת הזבח (בדף ג.) ב' קו', א. דהגמ' בדף ג. בסוגיא דהשוחט לשם חולין מקשה אלמא דמינה מחריב בה ולא מינה לא מחריב בה והתניא תוכו וכו', ולדעת הרמב"ם אדפרכת תוכו מחטאת ליסייעיה מפסח דלאו מינה מחריב בה, ואי משום דשאני פסח דכתיב ביה לד' א"כ גם טומאה שאני דכתיב תוכו ואפי' כלי שטף, וקר' יעוין בפנים מאירות והקין אורה בדף ג. מה דתירצו היטב קו' זו, ב. ועוד כשבא לומר לקמן דף י: פסח יוכיח ופריך מה לפסח שכן זמנו קבוע, טפי הוה ליה

היתה המחשבה פוסלת, אלא דלומדים מפסוק דקדשים מחללין קדשים ואין חולין מחללין קדשים, ובפשטות לפי סוגיא זו השוחט קרבן לשם חולין אין המחשבה פוסלת את הקרבן כלל ועולה לבעליו לשם חובה, אמנם בגמ' בדף מ"ו: מבואר דאין הקרבן עולה לשם חובה, והאריכו האחרונים בסוגיא זו, והרמב"ם בפט"ו מפסוה"מ ה"ד פסק דחטאת לשם חולין הרי זו כשרה ולא עלתה לבעלים.

ובדין פסח ששחטו לשם חולין פסק הרמב"ם שם בהלכה י"א- הפסח ששחטו בשינוי השם בין ששינה שמו לשם זבח אחר בין ששינהו לשם חולין פסול, שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא לד' וכו', ע"כ, והיינו דמחלק הרמב"ם בין חטאת לשם חולין ובין פסח לשם חולין, דחטאת לשם חולין כשרה ואין מרצה אמנם פסח לשם חולין פסול, ומריהטת דברי הרמב"ם מבואר דהוא מאותו פסול ממש דשחט הפסח לשם זבח אחר, [ועי' בשער המלך בפ"ז מחובל ומזיק דכתב לבאר דברי התוס' במרובה דס"ל כרמב"ם].

♦ הערות והוספות ♦

ד. ועי' במרכבת המשנה מה דכתב בביאור פסק הרמב"ם, וצ"ע דלכא' דבריו נסתרים מהגמ' בפסחים דף ס"ב, עיי"ש, ונראה דלא הבנתי דבריו.

ה. ועי' במנחת חינוך מצוה ה' (אות י"ז) מה שהביא מגליון שמצא על ספר ברכת הזבח לבאר דמקור הרמב"ם הוא משום דקרא דואמרתם זבח פסח מיירי בפסח מצרים, ושם עדיין לא היו קרבנות, ול"ש לחשב על הקרבן לשם זבח אחר, וע"כ דפסח ששחטן לשם חולין פסול, והמנחת חינוך דחה דבריו דפסוק זה מיירי בפסח דורות, ויעוי' במנחת אברהם (עמ' ק"ה-ק"ו) דתמה על עיקר דבריו, דאף בזמן פסח מצרים היו קרבנות דבני נח עולות ושלמים, ושפיר היו יכולין לחשב לשם עולה ולשם שלמים, והאריך להוכיח דמועלת מחשבה אף בלשם קרבנות בני נח, עיי"ש.

למיפרך מה לפסח שכן פוסל בו מחשבה אפי' לשם חולין.

וסיים הבה"ז דבריו- ודעת הרב ז"ל רחבה מדעתינו, ושם מצא באיזה תוספתא ומכילתא ות"כ כדבריו, ולפי ריהטא דהש"ס דידן צ"ע, ע"כ, וכבר נודע דאכן כבר כתב הרמב"ם בפיה"מ לפסחים פ"ה מ"ב במקור הפסול דשלא לשמו בפסח, והוא בשם הירושלמי בפסחים (פ"ה ה"ב)- מנין שהוא צריך לשחטו לשמו, ר' בא בשם רב ואמרתם זבח פסח הוא, לומר שאם שחטו לשם פסח הרי הוא פסח ואם לאו אינו פסח, ע"כ.

והביאו ג"כ המאירי בפסחים נ"ט:, וז"ל [אחר דכתב דפסח וחטאת ששחטן שלא לשמן פסולין]- ויש חלוק בזה בין חטאת לפסח, שהחטאת אם שחטו לשם חולין מיהא כשר, שכך למדו רבותינו מחשבת קדשים מחללת קדשים ואין מחשבת חולין מחללת קדשים, אבל פסח אפילו לשם חולין פסול, והביאנו בתלמוד המערב ממה שכתוב פסח הוא לד', ע"כ, ולהדיא פירש דברי הירושלמי אף על פסח לשם חולין, והוא ממש הפסוק דהביא הרמב"ם בהלכותיו כאן, ונתיישבה ממילא קו' האחרונים דמנ"ל לרמב"ם חידוש זה, ולהנתבאר לק"מ דהרמב"ם ס"ל דיש בזה מחלוקת בין הבבלי והירושלמי והוא פסק כהירושלמי.

והאור שמח (עה"מ שם) כתב מקור אחר לפסק הרמב"ם מהמכילתא, דאיתא במכילתא (בא, י"א) ושחטו הפסח, מצוה שישחטנו לשמו, אבל שחטו שלא לשמו עבר על מצוה, שומע אני יוכשר, ת"ל

משכו וקחו לכם שינה עליו הכתוב לפסול, ופירש האו"ש דשומע אני יוכשר אבל לא עלה לשם חובה כמו כל הקדשים, ת"ל וקחו לכם, שיהא מועיל לחובתכם, למה שאתם מחויבים לעשות פסח לפטור אתכם מן החיוב הזה, אבל כי לא עלה לשם חובה תו אינו כשר והוא פסול, שלא הכשירה תורה בפסח רק שיהא עולה לחובתו, ולפי"ז מוכח דשחטו לשם חולין פסול, וזהו מקורו דהרמב"ם דפוסל, [ויש להאיר דהגר"א גורס שם במכילתא 'זבח פסח הוא', וכדרשא דהגמ' בדף ז:].

ובפירוש זית רענן [להגמ"א] על הילקו"ש שמות רמז ר"ו [דאיתא התם- ושחטו הפסח מצוה שישחטנו לשמו וכו'] פירש- מצוה שישחטנו לשמו – פי' דקיימא לן מצוה לשחוט לשמו דלא גרע משאר קרבנות, והכא הדר וכתב משכו וקחו וגו' ושחטו לפסול, ולפי' זה כוונת המכילתא לומר דין פסול בפסח ששחטו בשינוי קודש, וא"כ אין משם ראיה.

ואמנם אף לפי מה דפירש האו"ש את המכילתא ומה דכתב להוציא לדינא מהמכילתא שם, מ"מ פי' זה הוא קצת דוחק ברמב"ם, דלא הזכיר הרמב"ם פסוק זה, אלא את הפסוק דזבח פסח הוא לד'.

והטהרת הקודש פירש דמקור הרמב"ם הוא מהגמ' בע"ז דף כ"ז., דנחלקו התם ר' יהודה ור' יוסי בדין מילת כותי, דר' יהודה ס"ל דהמילה פסול דבעינן מילה לשמה ומפיק ליה מקרא דועשה פסח לד' ימול ודריש לד' ימול, ור' יוסי ס"ל

התם דלא בעינן מילה לשמה ותיבת לד' על פסח דכתיב מקמא קאי, ורש"י שם פירש בפסח כתיב- לד' דקרא אפסח קאי שתהא עשייתו לשמה, ע"כ, וזה קשה דנסתר מסוגיא דידן בזבחים דף ז' דלומדים דין לשמה בפסח מפסוקים אחרים.

ומשו"ה מפרש הרמב"ם [ואפשר דזו כוונת רש"י, והוא כתב שתהא עשייתו לשם ד', והמדפיסים טעו וכתבו שתהא עשייתו לשמה] דהיינו דצריך לשחוט הפסח לשם ד' ולאפוקי אם שחטו לשם חולין, [וכעין הא דכתב הכס"מ בביאור הרמב"ם דילפינן מלד'], ומטעם זה פסק הרמב"ם דהשוחט הפסח לשם חולין הקרבן פסול, וביאור זה ג"כ דחוק ברמב"ם דלא כתב פסוק זה כמקור לדינו, אלא את הפסוק ד'ואמרתם זבח פסח הוא לד', וצ"ע.

ואיך שיהיה המקור דהרמב"ם מ"מ נתיישבה קו' האחרונים מנ"ל לרמב"ם חידוש זה, אמנם עיקר הדין צ"ב, מהו גדר הדין לשמו האמור בפסח, ומה טעם חלוק משאר קרבנות, ובעיקר קשה דמאי שנא מחטאת.

ה

בביאורי האחרונים בשיטת הרמב"ם **והקריית** ספר כתב בביאור החילוק בין חטאת ופסח, דקרא דלא יחללו את קדשי וגו' דדרשינן מיניה דאין חולין מחללין קדשים לא קאי אלא אחטאת, אבל פסח, כיון דכתיב זבח פסח דמשמע שיהא זביחתו לשם פסח לעיכובא, כל ששינה שמו פסול.

והיינו דהא דלמדנו דאין חולין מחללין קדשים, הוא משום דאין דין לשמה בחטאת לעיכובא, ורק דצריך דצורת ההקרבה תיעשה לשם חטאת, אך אין מעכב דתהא השחיטה נעשית לשם חטאת ביחוד, ומשו"ה שחטה לשם חולין דאין המחשבה מועלת לחלל הקרבן מדין הקרבנות הוי הקרבן כשר, אבל פסח דלומדים מזבח פסח דצריך דהזבח יהא נעשה לשם פסח ביחוד, א"כ אם שחטו לשם חולין דהקרבן לא נעשה לשם פסח, הוי הקרבן פסול.

והנה זה ברור דטעמו לא יתכן כלל לפי מה דס"ד מעיקרא דהטעם הוא משום דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה, והיינו דמחשבה דלאו מינה אין לה משמעות לחול על הקרבן לעקור שמו ממנו, ולא חסר בהקרבה לשמו, ולמעלה בסימן ד' הארכנו להוכיח דאף למסקנא דילפינן מקדשים מחללין קדשים ואין חולין מחללין קדשים, זה אינו סותר לטעם דלאו מינה לא מחריב בה, אלא דמפסוק זה נלמד דכיון דמחשבת חולין היא לאו מינה אצל קדשים משו"ה אין לה משמעות להחריב את השחיטה לשמה, וא"כ א"א לומר טעמו אף למסקנא, עוד צ"ב כיצד משמע לו מ'זבח פסח' דתהא השחיטה לשם פסח טפי מחטאת דלומדים מ'חטאת היא' וכיו"ב בשאר קרבנות.

וכמה מהאחרונים כתבו לבאר שיטת הרמב"ם [ובלשון הרמב"ם הוא ג"כ דוחק] דבפסח ל"ש לומר דאין חולין מחללין קדשים ויהא כשר ואין מרצה, וב' נוסחאות נאמרו בזה, יש דכתבו דבפסח אף חולין מחללין קדשים, ויש דכתבו דבפסח

כאשר אינו עולה לשמו ממילא הוא אף פסול, וכדלהלן.

הצל"ח בזבחים ב. כתב דבפסח לא שייך כלל לומר שאין חולין מחללין קדשים, דחטאת ששחטה לשם חולין אף דאינה מכפרת לבעליה מ"מ לא פקעה קדושתה, ושם חטאת עליה, אבל בפסח אם היה הדין שכשר שלא לשמו ואינו עולה לשם חובה, א"כ היה זה שלמים ולא פסח, וכמו פסח בשאר ימות השנה שהוא שלמים, ונמצא דאם פסח ששחטו לשם חולין היה כשר, א"כ היה דינו לגמור שאר עבודותיו לשם שלמים, והוי קדשים [שלמים] מחללין קדשים [פסח], והוא כמו פסח בזמנו ששחטו לשם שלמים, ושפיר פסק הרמב"ם דפסול.

ולביאור זה מיושבות היטב כל קושיותיו של הברכת הזבח, דבאמת פסח אינו חלוק משאר זבחים בדין מינה ולא מינה, והא דלמדנו בחטאת דאין חולין מחללין קדשים הוא לכל הזבחים ואף לפסח, ורק דבפסח לעולם אי"ז חולין מחללין קדשים אלא קדשים מחללין קדשים ולכך הקרבן פסול.

והקרבן אורה (בסוף הפתיחה, ובדף ז:) והאור שמח (שם) והזבח תודה (עמ' ה' בספר), והמרחשת (שם אות א) והמקדש דוד (קונטרס בדיני קדשים סי' ד' אות ב ד"ה כתבו), והאבהא"ז (שם) ועוד אחרונים כתבו דבאמת אף בפסח שייך לומר דאין חולין מחללין קדשים ולא נעקר הקרבן ממילא לקרבן שלמים, אלא דבפסח כיון דהקרבן

אינו עולה לבעליו לשם חובה ממילא חסר בקיום דין קרבן פסח.

וב' נוסחאות נאמרו בזה, דהקרבן אורה והמקד"ד כתבו דהחסרון הוא מצד דהוא צריך להביא קרבן אחר לפסחו ואינו אוכל מן הפסח הא', ונמצא דהוא אינו ממנויי קרבן זה, ונפסל הקרבן ממילא מדין פסח לשם שלא למנוייו, והמקד"ד הוסיף ביאור דכיון דלבהמות חולין אין שם בעלים בשחיטתן, א"כ כשחישב לשם חולין הוי כמו דשחטו בפירוש שלא לשם בעליו, ואף דמדין שינוי בעלים אין הקרבן נפסל כיון דשינוי בעלים הוא רק היכן דחישב לשם בעלים אחרים, וכאן לא חישב לשם בעלים אחרים אלא לשם מצב שבו אין מציאות של בעלים, אבל מחשבה שלא למנוייו היא אף היכן דמחשב רק שלא לשם אותם המנויים על הפסח, עיי"ש דהוכיח יסוד זה.

אלא דלביאור זה צ"ע מדוע הוצרכה הגמ' בדף ז: ללמוד מפסוק דפסח ששחטו שלא לשמו פסול, ותיפוק ליה משום דהוי כחישב שלא למנוייו והיא מחשבה הפוסלת.

עוד כתב הקר"א באופ"א וכ"כ הזבח תודה והמרחשת, דפסח ששחטו לשם חולין כיון דבחולין ל"ש לשם אוכלין דהרי אם ירצה יאכל ואם לא ירצה לא יאכל, משו"ה חשיב כמו דחישב להדיא שלא לשם אוכליו, אולם ילה"ק בזה ב' קו', חדא הקשה האבן האזל (שם) דהא בחולין אף הבעלים יכולין לאכול וא"כ הו"ל לאוכליו

נשתנה מכל קרבנות שבתורה שעיקרו אינו אלא לאכילה, שלא בא מתחלתו אלא לאכילה [לשון המשנה פ"ז דפסחים (דף ע"ו:)], ולכן נאכל כשהוא בא בטומאה, ואם נטמא הבשר אינו זורק הדם, ואם שחטו שלא לאוכליו פסול, וכיון דאצלו האכילה הוי עיקר כמו הזריקה א"כ כי שחט לשם חולין הוי בת מינה ומחריב בה, שמפסיד צורת הקרבן, דייחס חולין ששחיטה בהו רק לאכילה קרוב מאוד לייחס השחיטה בפסח, שמועיל שיאכל לבעליו, שזה מעיקרי צורך צורת הפסח, וזה סברא נכונה, עכ"ד.

והנה אף דדבריו נפלאים ונכוחים מ"מ יש להתבונן בדבריו ולבארם, דמדוע דין שוחט לשם חולין וענין מינה ולא מינה תלוי באם עיקר הקרבן הוא הריצוי או דעיקר הקרבן הוא האכילה, והרי אף בפסח דעיקר הקרבן הוא האכילה אך יש דין הקרבה וכלל הקדשים, ובחולין ל"ש תורת הקרבה כלל, ושפיר הוי מחשבה דלאו מינה, ומדוע פסק הרמב"ם דפסח ששחטו לשם חולין הר"ז פסול.

ו

קו' בגמ' בפסחים דף ס:

בגמ' בפסחים דף ס: איבעיא להו פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו מהו, מי אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידי לשמו ומכשיר ליה או לא,

ושלא לאוכליו דהפסח כשרי, ועוד דלפי"ז הפסול דפסח לשם חולין הוא דווקא בשחיטה ולא בשאר עבודות, דמחשבה שלא לאוכליו פוסלת רק בשחיטה.

[עוד כתב המקדש דוד דהקרבן פסול מדין דהוי קרבן דנשחט בין הערבים, ועי' במרחשת שם, ואכמ"ל בזה].

והאור שמח (עהר"מ שם) כתב לבאר באופ"א הא דפסק הרמב"ם דפסח ששחטו לשם חולין פסול, ודבריו הן יסוד גדול בדין פסח לשמו, ונביא כאן דבריו, ז"ל- דבשחיטה אשכחן לשם חולין, דלא שייך בשאר עבודות, דליתנהו בחולין, דלאו בני קבלת הדם ושאר עבודות נינהו, רק שחיטה איכא בחולין דמתרת לאכילה, וא"כ בקרבנות דעיקרן לצורך עבודות גבוה הוי, שפיר אמר דכיון דרחוק הייחס בין הקרבנות לחולין, דבחולין השחיטה הוא לאכילה בלבד, להתיר מידי נבילה ואבר מן החי, לכן לא אתי מחריב בה, דרק קדשים מחללין קדשים, הואיל וקרוב הייחס אצלם, לכן מפסיד צורת הקרבן, אבל לא חולין, דרחוק ייחס השחיטה, דכאן בא להתיר לאכילה, וכאן עיקרו צורך גבוה, ולכן אם כי לא עלה לבעלים לחובה בכ"ז להפסיד צורת הקרבן לא מצי.

וזה בחטאת, דעיקרו אינו בא רק לכפר, ולזריקת דמו לגבוה, והאכילה בו ענין טפל ואינו עיקר כלל, אבל פסח שכן הוא

♦ הערות והוספות ♦

ו. אמנם בקו' זו יש לעיין, דהיכן דבעלים אוכלים חולין אין משמעות לאכילה כמעשה אכילה דקרבן פסח, והוי כמחשב שלא לאוכליו, דמחשב שלא לשם אכילת הבעלים בתורת קרבן פסח.

אבל בפסח דעיקר הקרבן הוא לאכילה, נמצא בהגדרת ההקדשה אינה הריצוי וקיום דין הקרבן, אלא דין הקרבן ליאכל, וההקדשה הוא מעשה המחויב להיעשות בתורת היכי תימצי להגדירו כקרבן פסח דמצוותו ליאכל, בזה לכאורה אין מקום למחשבתו לחול על הקרבן לפוסלו, דמחשבתו בתוצאה ולא בסיבה.

ונבאר, דהא מבואר בהרבה מקומות [וכגון בדף י"ג] דמחשבה אינה מועלת אלא היכן דמחשב בעבודה הנעשית כחלק מצורת הקרבן, וה"ט דבלאו הכי אין מחשבתו מתייחסת כלפי דיני ההקדשה המחויבים מכח קדושת הקרבן ושמו, ואין משמעות למחשבה הנעשית בעבודה הנעשית כקיום דיני הקרבן, ודווקא היכן דהמחשבה נעשית בסיבה ולא כשנעשית בתוצאה, והכא נמי יש לומר כן, דכיון דההקדשה בקרבן פסח היא כהיכ"ת לכך דהאכילה תהא אכילה דקרבן פסח, נמצא דההקדשה היא רק תוצאת הדין אכילה המחויב להיעשות בקרבן פסח, ומה טעם יש דמחשבה זו תהא מועלת לחול בקרבן לפסלו.

ובשלמא הא דמועלת מחשבה זו לפסול הקרבן, מצינו לומר דאח"כ דמחשבתו חלה בהקדשה כעבודה המעמידה את הקרבן כקרבן פסח הראוי לאכילה, ונמצאת מחשבתו כלפי הדין אכילה עצמו דמחויב משם הקרבן וקדושתו, אמנם כיון דזהו הביאור א"כ כאשר לאחמ"כ מחשב מחשבה המכשרת, אין מחשבתו הב' באה להפקיע את ההגדרה הא' דחלה בקרבן, ומהו הא

כי אתא רב דימי אמר אמריתא לשמעתא קמיה דרבי ירמיה, הואיל ולשמו מכשירו בזמנו ושלא לשמו מכשירו שלא בזמנו, מה לשמו המכשירו בזמנו אין מוציאו מידי שלא לשמו, אף שלא לשמו המכשירו שלא בזמנו אין מוציאו מידי לשמו ופסול, ואמר לי לא אם אמרת בשלא לשמו שכן נוהג בכל הזבחים, תאמר בלשמו שכן אינו נוהג בכל הזבחים אלא בפסח בלבד, מאי הוי עלה, אמר רבא פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו כשר, דהא סתמו לשמו קאי ואפילו הכי כי שחיט ליה שלא לשמו כשר, אלמא אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידי לשמו, כי שחיט נמי לשמו ושלא לשמו אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידי לשמו וכו', ע"כ.

ויש לעיין בדברי הגמ', דהנה כבר נתבאר למעלה בכמה מקומות דמחשבה שלא לשמו אינה מועלת לפסול את שם הקרבן בעצמותו, אלא את דין ההקדשה בפועל המחויב להיעשות כתוצאה מדם הקרבן.

ומעתה צ"ע, דבשלמא בחטאת וכיו"ב, דהא דהמחשבה שלא לשמו פוסלת את הזבח, הוא משום דחסר בהקדשה בכך דהקרבן הוקרב עם מחשבה שלא לשמו, ונפגמה ההקדשה, בזה שפיר יש לומר דכאשר מחשב על הקרבן שלא לשמו ולאחמ"כ מחשב על הקרבן לשמו, אין בכח המחשבה לשמו להוציא מידי המחשבה שלא לשמו הפוסלת, דמיד שחיט על הקרבן שלא לשמו נפסלה ההקדשה, ואיך יוכשר הקרבן ע"י מחשבה לשמו.

דאמרינן בגמ' דהמחשבה שלא לשמו [המכשרת] אין בכחה להפקיע מידי המחשבה שלא לשמו [הפוסלת].

ז

הנראה בגדר דין פסח לשמו - וישוב הקו' **והנה** הירושלמי בפסחים (פ"ה ה"ב) קאי על המשנה דהפסח ששחטו שלא לשמו ולשמו או לשמו ושלא לשמו וכו' פסול, ואיתא התם - מניין שהוא צריך לשוחטו לשמו, ר' בא בשם רב ואמרתם זבח פסח הוא, לומר אם שחטו לשם פסח הרי הוא פסח 'ואם לאו אינו פסח', ע"כ, [והובא למעלה באות ד], ומשמע דהפסול כששוחט שלא לשמו הוא דהקרבן אינו פסח.

ונבאר דבאמת עיקר הפסול שלא לשמו בקרבן פסח הוא ככל הזבחים, דכיון דדין הקרבן לישחט לשמו בכוונה חיובית והוא שוחטו שלא לשמו הוי הקרבן פסול, אמנם בזה חלוק פסח שנשחט שלא לשמו מחטאת שנשחטה שלא לשמה, דחטאת שנשחטה שלא לשמה נעשית ההקרבה כתקנה, דאף דדין ההקרבה הוא כדי לכפר על הבעלים, אך מחמת הדין כפרה יש דין להקריב קרבן חטאת, וקרבן זה בעצמותו הוא קרבן חטאת, ונמצא דאף כשהחטאת נשחטה שלא לשמה מ"מ נעשית כאן הקרבה דקרבן חטאת, והא דהקרבן פסול הוא משום דהקרבן קרב עם הגדרת שלא לשמה [ויתבאר אי"ה להלן בסימן י"ד].

אבל קרבן פסח עיקרו לאכילה קאי, ואף דינו ליקרב כדין קרבן [וכשאר

קרבנות], אך דינו ליקרב הוא כדי דהאכילה תהא אכילת קרבן פסח, ולכך כשהקרבן נשחט שלא לשמו אין לו משמעות כקרבן פסח, והוא בין בשחיטה ובין בשאר עבודות, דלומדים מ'ועשית פסח' שיהו כל עשיותיו לשם פסח, דכל עבודות ההקרבה הן מהוות את מציאות ההקרבה בתורת קרבן פסח, ואם עשה אחת מכל העבודות שלא לשמו נמצא שהקרבן לא נעשה בתורת קרבן פסח, והוא מה דאיתא בירושלמי 'ואם לאו אינו פסח'.

ושפיר איתא בגמ' בפסחים ס: דאף בפסח חשיב דהמחשבה לשמו עוקרת המחשבה שלא לשמו, דע"י מחשבתו נמצא דאין העבודה נעשית כהקרבן קרבן פסח, והיא עוקרת את הגדרת ההקרבה כנעשית בתורת קרבן פסח לנעשית בתורת קרבן שלמים.

והוא מה דכתב הקרית ספר הנ"ל (באות ה) בביאור הא דפסח הרמב"ם דפסח לשם חולין פסול, והקשו כל האחרונים מדוע פסול, ומ"ש מחטאת לשם חולין דכשרה, וכן שאר כל הזבחים, והקרית ספר ביאר - דקרא דלא יחללו את קדשי וגו' דדרשינן מיניה דאין חולין מחללין קדשים לא קאי אלא אחטאת, אבל פסח, כיון דכתיב זבח פסח דמשמע שיהא זביחתו לשם פסח לעיכובא, כל ששינה שמו פסול, ע"כ, ולמעלה באות ה הק' דהרי פסול שלא לשמה בחטאת לומדים מ'חטאת היא', וכן בכל קרבן יש ילפותא לדין פסול מחשבה שלא לשמה, והיכן שמענו פסול שלא לשמו בפסח מ'זבח פסח' דיהא לעיכובא

ואף לשם חולין פסול, יותר מחטאת וכיו"ב.

וכפה"נ זו היא כוונת הקרית ספר, דכאשר אמרה תורה דקרבן פסח שנשחט שלא לשמו פסול, בודאי הוא דין לעיכובא דצריך לחשב להדיא לשמו ושלא תהא מחשבה אחרת, דאם אף לאחר המחשבה יהא שם הקרבן 'קרבן פסח' א"כ הוא יהיה כשר, דקרבן פסח כשרותו בכך דמציאות הקרבנות היא 'קרבן פסח', דממילא הוא ראוי לאכילה בתורת קרבן פסח, וכיון דקרבן זה היתה מציאות הקרבנות בתורת קרבן פסח ממילא הקרבנות כשרה.

וע"כ צ"ל דבהא דאמרה תורה דיש פסול מחשבה שלא לשמו, נתחדש בזה דהמחשבה לשמו מעכבת בהגדרת ההקרבה כקרבן פסח, והיכן דהקרבן לא נשחט לשמו אי"ז הקרבה דקרבן פסח, והוא טעם פסולו, וכיון שכך אף היכן דשחטו לשם חולין הוי הקרבן פסול, כיון דחסר במציאות ההקרבה, והוא ביאור מה שכתבו האחרונים לתלות דין מינה ולא מינה בהא דפסח לאכילה קאי.

[ובחטאת הקרבן כשר, כיון דאף במחשבה שלא לשמה מציאות הקרבן לא נחסרה, אלא דהמחשבה שלא לשמה היא מחשבה הפוסלת, ומחשבה לשם חולין אינה מחשבה הפוסלת כ"כ, אבל פסח דמחשבה שלא לשמו מהווה חסרון בעיקר מציאות ההקרבה, א"כ אין צריך דמחשבתו תהא מחשבה הפוסלת, ואף מחשבה לשם חולין פוסלת הקרבן, ובכך נפלה ראייתו דהגרי"ז המובאת בסמ"ב אות ד ואות י"א-].

ומהאי טעמא נמי ס"ל לרמב"ם -לחלק מהאחרונים בשיטתו- דהשוחט

פסח בסתמא אף דהקרבן כשר מ"מ אינו עולה לבעלים, ואף דאין הקרבן בא לרצות, אך עיקר דין קרבן פסח הוא דיהא קרב בתורת קרבן פסח, והיכן דשוחט את הפסח בסתמא חסר בהגדרת מציאות ההקרבה כנעשית בתורת פסח, ואף דישנה הגדרה בקרבן דהוא קרב לשם פסח, אך אין הגדרה זו מועלת להגדיר את עיקר מציאות הקרבן כנעשה לשם פסח, וממילא אין הקרבן עולה לבעליו, ונמצא דהקרבן קרב שלא לאוכליו, ופסול.

ולא כתב הרמב"ם הטעם דפסול דלומדים מ'פסח הוא' דצריך דחשב להדיא לשם פסח, וכדכתב טעם זה לפסול את הפסח ששחטו לשם חולין, כיון דהיכן דשחט הקרבן בסתמא לא חסר בהקרבה לשם פסח, דקיימת הגדרה בקרבן לשם פסח דסתמו לשם פסח קאי, אלא דלענין לעלות לבעלים לשם פסח אינו עולה כיון דלא נעשית עיקר מציאות ההקרבה לשם פסח, וממילא הקרבן פסול משום שלא לאוכליו.

ומ"מ בעינן בסוגיין מקור לכך דפסח ששחטו שלא לשמו פסול, ולא אמרינן דפסול מטעם דנשחט שלא לאוכליו [כיון דאינו עולה לבעליו], דלולי דלמדנו דקרבן פסח שנשחט שלא לשמו פסול לא היינו יודעים דיהא פסול מטעם שלא לאוכליו, כיון דהוי רק חסרון מציאות, דאינו יכול לאכול כיון דאין הקרבן עולה לבעלים, ורק לאחר דלמדנו דאם שחטו שלא לשמו פסול והיינו דמעיקר דין פסח

מחשבת שינוי פסל את הקרבן, וצ"ע.

ולקמן דף י. שו"ט בברייתא בין ר"א ור' יהושע בדין אשם ששחטו שלא לשמו, דר"א מדמה אשם לחטאת, וא"ל ר' יהושע לא אם אמרת בחטאת שכן דמה למעלה, ואמר לו ר' אליעזר פסח יוכיח שדמו למטה ושחטו שלא לשמו פסול, והשיב לו ר' יהושע- מה לפסח שכן זמנו קבוע וכו', עיי"ש, וכע"ז בדף י"ב: דלחד מ"ד לומדים עולה מחטאת דמחשבה שלא לשמו פוסלת, ופריך מה לחטאת שכן מכפרת, ומיישב- פסח יוכיח, ופריך מה לפסח שכן זמנו קבוע וכו', עיי"ש, ומבואר בשניהם דמה דפסח הוא קרבן שזמנו קבוע זהו טעם לכך דהקרבן יהיה פסול היכן שחישב עליו מחשבה שלא לשמו, וצ"ב.

צריך לישחט בתורת קרבן פסח ובאופן דיהא ראוי לאכילה, ומעתה אף היכן דאינו ראוי לעלות לבעלים ג"כ פסול, כיון דאינו נעשה באופן דראוי לאכילה כקרבן פסח.

ואולי יש לבאר ע"פ מש"נ, הא דהבין השיטמ"ק בדף ב. בקושייתו דפסח קודם זמנו ששחטו לשם פסח פסול מטעם דשם פסח עליו ודינו ליקרב כשלמים ושינה הקרבנות לשם פסח, והיינו דס"ל דקרבן דשם פסח עליו הגדרת הקרבנות נעשית בעיקר מציאות ההקרבה, וכאשר הוא שוחט במחשבת שינוי ממילא הקרבן פסול, ואף דעכשיו הוא שינה משלמים לפסח, אך זה דשם פסח עליו הוא סיבה וטעם לכך דמציאות הקרבנות צריכה להיעשות בתורת הדין קרבן דכן דינו ליקרב, ואם חישב

סימן יד

בביאור פסול חטאת שנשחטה שלא לשמה (ז-ח:)

שנינו במתניתין כל הזבחים שנשחטו שלא לשמן כשרים חוץ מן הפסח והחטאת, ובגמ' בעינן מנא לן פסול שלא לשמה בחטאת, והכי איתא בגמ' - חטאת מנלן, דכתיב ושחט אותה לחטאת שתהא שחיטה לשם חטאת, אשכחן שחיטה קבלה מנלן, דכתיב ולקח הכהן מדם החטאת שתהא קבלה לשם חטאת, ואשכחן שחיטה וקבלה זריקה מנלן, דאמר קרא וכפר עליו הכהן מחטאתו שתהא כפרה לשם חטאת, אשכחן שינוי קודש שינוי בעלים מנלן, אמר קרא עליו עליו ולא על חבירו.

אשכחן למצוה לעכב מנלן, כדאמר רב הונא בריה דרב יהושע חטאת חטאתו הכא נמי חטאת חטאתו, אשכחן מצוה בשינוי קודש וזריקה בשינוי בעלים בין למצוה בין לעכב, לעכב בכל עבודות בשינוי קודש, ובשאר עבודות בשינוי בעלים בין למצוה בין לעכב מנלן, אמר ר' יונה איתא מחטאת נזיר וכו'.

אלא אמר קרא זאת התורה לעולה ולמנחה וגו', הקישו הכתוב לשלמים מה שלמים בין שינוי קודש בין שינוי בעלים בעינן לשמן למצוה, אף חטאת בין שינוי קודש בין שינוי בעלים בעינן לשמן למצוה, הילכך מצוה משלמים והנך קראי לעכב וכו', ע"כ.

ובפסול זה דשלא לשמה בחטאת יש לעיין בכמה ענינים, וכבר האריכו בזה רבותינו, ויש לנו לעמוד בב' ענינים, א. ביאור וגדר הפסול מחשבה דשלא לשמה בחטאת, במה שונה מחשבת שלא לשמה בחטאת ממחשבת שלא לשמה בעולה ושלמים וכיו"ב, ב. בדין חטאת חלב לשם חטאת דם, ובדין חטאת קבועה לשם חטאת שאינה קבועה, והענין הב' יתבאר אי"ה בסימן ט"ו, והענין הא' יתבאר אי"ה בסימן זה.

א

קו' בהא דצריך פסוק ללמוד פסול שלא לשמה בחטאת ובפסח

הנה בעיקר הדין פסול דחטאת שנשחטה שלא לשמה צ"ע, מדוע הוצרכה הגמ' לילפותא מסוימת ומחודשת בחטאת דמחשבת שלא לשמה פוסלת, והרי חטאת אינה באה בנדבה אלא על חטא, וכיון דכל

הזבחים שנשחטו שלא לשמן אף דכשרים אך אינם עולים לבעלים לשם חובה, א"כ נמצא דחטאת זו אינה קריבה על חטא, וא"א להביא קרבן חטאת היכן דאינו בא על חטא, וממילא תהא חטאת שנשחטה שלא לשמה פסולה, ומדוע הוצרכה הגמ' לילפותא מסוימת דמחשבה שלא לשמה מועלת לפסול בחטאת.

ובאמת דאף בפסח יש להקשות כמו"כ, דהרי פסח אינו באה בנדבה, אלא בא רק היכן דהוא קרב כקיום דין קרבן פסח, והיכן דאינו מקיים בזה את דין פסח אין משמעות לקרבן זה כלל, וכיון דמחשבה שלא לשמו מועלת לפסול קרבן מלעלות לשם חובה, נמצא דקרבן זה אינו בא כקיום דין קרבן פסח, וממילא יהא הקרבן פסול, ומדוע צריך פסוק ללמוד דין פסול מחשבה שלא לשמו בפסח.

ובעין קו' זו הבאנו למעלה בסימן י"ג אות א בשם הקר"א והמקד"ד והאבהא"ז, דהקשו מדוע צריך פסוק ללמוד דמחשבה שלא לשמו בפסח פוסלת את הקרבן, ותיפוק ליה מצד דע"י מחשבתו אין הפסח עולה לבעליו, ונמצא דהוא קרב שלא לאוכליו, ופסח שנשחט במחשבה שלא לאוכליו הר"ז פסול.

אולם ההיא קו' הארכנו ליישב (שם אות ז) דלולי שלמדנו פסול שלא לשמו בפסח א"כ לא היינו יודעים דבפסח צריך דצורת ההקרבה תהא באופן הראוי לאכילת הפסח, וא"כ לא היה הקרבן פסול מטעם דהוי שלא לאוכליו, כיון דהא דאינו ראוי ליאכל הוא מחמת פסול חיצוני, דהמחשבה שלא לשמו פסלה הקרבן, ולכך צריך ללמוד דפסח שנשחט שלא לשמו פסול משום דלא נעשית מציאות ההקרבה כקרבן פסח, יעו"ש בסו"י י"ג.

אבל קו' דידן אין לתרץ כן, דאף לולי שלמדנו את גדר הדין הקרבה לשם פסח, מ"מ זה ברור דצריך דההקרבה תהא נעשית באופן המועיל כקרבן פסח, ואינו קרבן הבא בנדבה, וא"כ מאחר ומחשבה

שלא לשמו פוסלת את הקרבן מלעלות לבעלים נמצא דפסח זה בא בנדבה, ואין משמעות לקרבן פסח זה וממילא נפסל לגמרי, ולשם מה צריך פסוק מיוחד ללמוד את דין פסול שלא לשמו בפסח, וכמו דהקשינו לגבי חטאת.

ובשלמא הקו' בהא דצריך מקור ללמוד דין פסול בפסח שנשחט שלא לשמו, היא אינה קו' כ"כ, דאפשר לומר דלולי שלמדנו מפסוק מיוחד דפסח שלא לשמו פסול לגמרי, לא היינו יודעים דפסח עיקרו בא ליקרב כדי דאכילתו תהא אכילת קרבן פסח, וזו צורת הקרבתו, אלא הו"א דאף דזו סיבת הבאתו וללא דין אכילת קרבן פסח לא היה אפשר להביא קרבן פסח, אך כאשר הפריש קרבן פסח והקדישו כקרבן, אף דשחטו באופן המפקיע את הקרבן מלהיות ראוי לאכילת פסח, הוי הקרבן כשר, ולכך צריך פסוק מיוחד ללמוד את הדין פסול בקרבן פסח שנשחט שלא לשמו, אמנם בחטאת אין לומר כן, דאין משמעות לחטאת מלבד מה דהיא מכפרת, [ומשא"כ פסח דיש לו משמעות כשלמים מלבד השם פסח המסוים דיש עליו].

והדרא קו' לדוכתה מדוע הוצרכה הגמ' ללמוד מפסוק מסוים דחטאת שנשחטה שלא לשמה פסולה, ולא אמרינן דהחטאת פסולה מטעם דאינה ראויה לכפר על הבעלים.

וליישב קו' זו בדין חטאת שנשחטה שלא לשמה, יש לנו לבאר את גדר הפסול בחטאת שנשחטה שלא לשמה.

ב

סתירה בביאור הא דחטאת שנשחטה שלא לשמה פסולה

והנה כעין קו' זו דחטאת דאינה עולה לבעלים ואינה מכפרת ממילא היא פסולה, ומדוע צריך מקור מיוחד ללמוד דחטאת שנשחטה שלא לשמה פסולה, מצינו כע"ז בדף ה לגבי אשם.

דבדף ה. איתא בגמ' - רמי ריש לקיש על מעוהי בי מדרשא ומקשי אם כשרין הן ירצו ואם אין מרצין למה באין וכו', מודינא לך בעולה דאתיא לאחר מיתה אשם דלא אתי לאחר מיתה מנלן וכו', אלא אמר ר"ל אפתח אנא פתחא לנפשאי מוצא שפתיך וגו' האי נדבה נדר הוא וכו', יתיב רבי זירא ורבי יצחק בר אבא ויתיב אביי גביהו, ויתבי וקאמרי, קשיא ליה לריש לקיש אשם דלא אתי לאחר מיתה, ונסיב לה תלמודא מוצא שפתיך, אימא הבא בנדר ובנדבה לייתי ולא לירצי אשם לא לייתי כלל [פי' משום דאינו בא בנדר ובנדבה], אמר להו אביי ריש לקיש מהכא פתח, ושחט אותה לחטאת אותה לשמה כשרה שלא לשמה פסולה, הא שאר קדשים שלא לשמן כשירין, יכול ירצו ת"ל מוצא שפתיך וכו', ע"כ.

והיינו דמתחילה הק' הגמ' קו' זו לגבי אשם, דא"א ללמוד דין אשם שנשחט שלא לשמו דכשר משלמים, דעולה ושלמים הן באין בנדר ובנדבה ולכך שייך בהן דיהא הקרבן כשר אף דאינו עולה לשם חובה, אבל אשם אינו בא בנדר ובנדבה, ולא מסתבר דיהא כשר היכן דאינו עולה

לשם חובה, וצריך עיון מה תי' ע"ז הגמ' דדווקא חטאת ולא שאר קדשים, והרי אין טעם לכך דאשם שלא לשמו יהא כשר, וכמו דאמרין דחטאת שנשחטה שלא לשמה פסולה כיון דאינה באה בנדר ובנדבה אלא על החטא, והיכן דבאה שלא על החטא היא פסולה ממילא, והכ"נ באשם נאמר כן, דהיכן דאינה ראויה לכפר מחמת דנשחטה שלא לשמה הרי היא פסולה, ומבואר דהטעם דחטאת שנשחטה שלא לשמה פסולה אינו מפני דאינה באה בנדר ובנדבה, אלא טעם אחר הוא, וצ"ע מהו.

ומאיך בתוס' בנזיר כ"ח: (סוד"ה כבשי עצרת) אינו נראה כן, דכתבו התוס' שם - אלא הכא במאי עסקינן דשחט חטאת ברישא, דאין לו תקנה לזרוק שלא לשמן, דחטאת מיפסל שלא לשמן לשום שלמי נדבה דחטאת אינו בא נדבה, ע"כ, ומבואר דהטעם דחטאת מיפסל שלא לשמן הוא לפי דחטאת אינו בא נדבה, וכמו דהק' הגמ' בדף ה לגבי אשם.

ובשיעורי הגרימ"פ ראיתי דכתב ליישב דקודם שלמדנו מפסוק דחטאת שלא לשמה פסולה, היתה חטאת נמי בכלל הפסוק דמוצא שפתיך, ולא היינו מחלקים בין בא בנדר ובנדבה לאינו בא בנדר ובנדבה, דמהיכי תיתי לחלק כן, ורק לאחר דלמדנו מפסוק דחטאת שנשחטה שלא לשמה פסולה ואינה בכלל מוצא שפתיך, מעתה שפיר יש לומר דהטעם דפסולה ואינה כעולה ושלמים הוא לפי דאינה באה בנדר ובנדבה, וכיון דשמענו טעם זה, מעתה יש לדון אף באשם דכיון דאינו בא

חוטא הוא אומר מנחה היא, ובמנחת סוטה נאמר כי מנחת קנאות היא שיהיו כל מעשיה לשמן, ע"כ.

ומשימ דהפסול הוא משום דעיין עליה הכתוב, דהרי הוא אומר ושחט אותה לחטאת שתהא שחיטה לשם חטאת וכו', ואי"ז משום דאין החטאת מועלת לכפר על החטא, ודלא כהתוס', וכפשטות הגמ'.

ועיקר דברי הרמב"ם צ"ב, מהו טעם זה מפני שעיין עליהם הכתוב, ומדוע זה טעם לפסול, ואף דהחויב לעשותן לשמן הוא מפורש יותר מבעולה ושלמים וכו"ב, ובפירוש שמענו מלשון הפסוק דצריך דתהא השחיטה לשם חטאת, אך מה זה טעם לכך דאם שחט את הפסח והחטאת שלא לשמן הקרבן פסול, והגרי"ז בהל' פסוה"מ הנודע כתב בדעת הרמב"ם כעין דברי התוס', דהפסול הוא משום דאין הקרבה דחטאת כזו דכשירה ואין מרצה, והוא דוחק בלשון הרמב"ם.

ובפשטות היה נראה לומר דכוונת הרמב"ם לחלק בין פסח וחטאת לשאר קרבנות, דפסח וחטאת דעיין עליהם הכתוב הוי החיוב לעשותן לשמן דין בצורת ההקרבה, דצורת ההקרבה המחוייבת להיעשות היא לשמן, ולפיכך אם שחט את הפסח שלא לשמו או את החטאת שלא לשמה נמצאת ההקרבה נעשית בפסול, והוי הקרבן פסול, אבל שאר קרבנות דלא עיין עליהם הכתוב ולא כתב בפירוש דצריך לעשות העבודות לשמן, לכך הוי החיוב לעשותן לשמן דין חיצוני מההקרבה, ואף אם שחט את הקרבן שלא

בנדר ובנדבה לכך אם חישב עליו שלא לשמו נפסל הקרבן לגמרי.

ומ"מ יש לעיין טובא לפי ביאור זה, דלפי"ז צ"ב תירוצ' הגמ' דאשם התמעט מחטאת, ומה טעם יש לחלק ביניהם, והרי הטעם דחטאת שנשחטה שלא לשמה פסולה הוא דאינה באה בנדר ובנדבה, ומדוע באשם אין אומרים כן, דכיון דאינו בא בנדר ובנדבה לכך אם נשחט שלא לשמו הר"ז פסול.

והגרעק"א (גיטין נ"ה:) כתב להדיא דפסול חטאת שנשחטה שלא לשמה אי"ז דין פסלות, אלא דאין שייך להביא חטאת כשלא עלו לבעלים לשם חובה שאין כאן בעלים.

ג

בשיטת הרמב"ם

ובאמת מלשון הרמב"ם אין נראה כדברי התוס' דהפסול בחטאת שלא לשמה הוא מטעם דחטאת אינה באה בנדר ובנדבה, דהרמב"ם בפט"ו מפסוה"מ ה"ג כתב- ומפני מה נשתנה דין החטאת והפסח מכל הזבחים, ודין מנחת חוטא ומנחת קנאות מכל המנחות, מפני שעיין עליהם הכתוב, הרי הוא אומר בחטאת ושחט אותה לחטאת שתהיה שחיטה לשם חטאת, וכן שאר עבודותיה לשמה, ונאמר על חטאתו שתעשה לשם אותו החטא, ונאמר וכפר עליו שתהיה לשם בעליה, ונאמר בפסח ועשית פסח לד' אלקיך שתהיה כל עשייתו לשם פסח, ונאמר ואמרתם זבח פסח הוא לד' שתהיה זביחתו לשם פסח, הא אם שינה שמו או שם בעליו פסול, ובמנחת

מעין בביאור פסול חטאת שנשחטה שלא לשמה חיים שלה

לשמה פסולה דהוא משום דאינה באה בנדר ובנדבה, והיינו דמשו"ה א"א דחטאת תהא כשירה אף דאינה מרצה, א"כ אף היכן דחישב על חטאת לשם חולין תהא החטאת פסולה.

ובשלמא לשיטת הרמב"ם גופיה אי"ז קו', כיון דלא ס"ל טעם התוס' אלא הא דחטאת שלא לשמה פסולה הוא משום דעיין עליה הכתוב, וזה טעם לפסול רק היכן דחישב על הקרבן מחשבה שלא לשמה, אך היכן דחישב לשם חולין אין בכח מחשבתו לפסול הקרבן, אבל לתוס' בנזיר והגרעק"א הנ"ל דס"ל דהא דפסולה הוא משום דלא שייך מציאות של חטאת דכשירה ואינה מרצה, א"כ אף בחטאת לשם חולין יהא הדין דפסולה, וכמו"כ יש להקשות למש"כ הרדב"ז (פ"ד ממעשה"ק ה"י) בדעת הרמב"ם דחטאת סתמא כשירה ואינה מרצה.

ד

הנראה בגדר הפסול

והנה בגמ' בדף ו. אמרינן [לגבי קרבן אשם עולה וכדו'] אי אמרת בשלמא לא כיפרו שלא לשמו מכח לשמו קאתי ושני הוא בא לכפר וכו', ופירש"י - אי אמרת בשלמא לא כיפרו - אפ"ה מיקרב קרב, דשלא לשמו מכח לשמו קאתי, דמתחילתו לשמו הוקדש, ושני בא לכפר על החטא, כגון אם עולה היא מכפרת על עשה או אם אשם הוא יכפר על אשמו, ע"כ, והיינו דהא גופא דמעיקרא הוקדש והיה דינו ליקרב כדי לכפר, וזה המשמעות של שם הקרבן והוא טעם הקרבתו, ושפיר

לשמו אי"ז חסרון בעיקר מציאות ההקרבה, והוי הקרבן כשר.

ואם זהו הטעם דחטאת שלא לשמה פסולה א"כ סרה הקו' דהקשינו באות א, דלולי שלמדנו מקור מפסוק מיוחד לכך דחטאת שלא לשמה פסולה לא היתה חטאת פסולה.

אולם בדרך זו יש לעיין, דאם כ"ה אי"ז ענין להא דעיין עליהם הכתוב, אלא לכך דכתב הכתוב בפירוש דצריך לעשות את עבודות הקרבן לשמו, ומהו הא דכתב הרמב"ם דטעם החילוק הוא משום דעיין עליהם הכתוב.

ועוד דלפי"ז צ"ב אריכות לשון הרמב"ם, דהיה לו לכתוב 'הרי הוא אומר בחטאת ושחט אותה לחטאת שתהיה שחיטה לשם חטאת ונאמר בפסח וכו'', וזהו טעם החילוק בין פסח וחטאת לשאר זבחים, ומדוע הוסיף הרמב"ם לפרש - 'וכן שאר עבודותיה לשמה, ונאמר על חטאתו שתעשה לשם אותו החטא, ונאמר וכפר עליו שתהיה לשם בעליה', והרי אי"ז תוספת ביאור לכך דחטאת ששחטה שלא לשמה פסולה, ומבואר דהא דעיין עליהם הכתוב הוא טעם מצד עצמו לכך דאם שחטן שלא לשמן נפסלו, וצ"ב.

וכבר נודעה הקו' בהא דאיתא לקמן דף מ"ו: דשיטת אביי דאם שחט חטאת לשם חולין הועילה מחשבתו לפסול את הקרבן מלעלות לשם חובה, והחטאת כשירה ואינה מרצה, וכ"פ הרמב"ם (פט"ו מפסוה"מ ה"ד), ולפי מה דפירשו התוס' בנזיר והגרעק"א הנ"ל הטעם דחטאת שלא

ראוי לכפר על החטא, אי"ז חסרון בדין ההקרבה, ושלא לשמו מכח לשמו קאתי.

וזהו מה דמסיק בגמ' בדף ה. דאשם אינו פסול משום דבחטאת כתיב אותה,

ומשמע דדווקא חטאת שלא לשמה פסולה אבל שאר קדשים שלא לשמן כשרים, והיינו דבפסוק זה התמעט דדווקא בחטאת הוי חסרון בעיקר מציאות ההקרבה ולא בשאר קדשים, וממילא נמצא דבאשם שלא לשמו אין ריעותא בעיקר ההקרבה, ושפיר קרב ואע"פ דאינו בא בנדר ובנדבה.

ועלה בדינו דלא נחלקו התוס' והרמב"ם בטעם הפסול, אלא טעם הפסול הוא משום דחטאת אינה באה בנדר ובנדבה, וזה דהמחשבה מועלת לכך דהקרבת לא יקרב כיון דחטאת אינה באה בנדר ובנדבה, הוא משום דעיין עליה הכתוב ומחמת כן הוי ריעותא בעיקר מציאות ההקרבה.

ושפיר הוצרכה הגמ' לפסוק מיוחד ללמוד ממנו דחטאת שנשחטה שלא לשמה פסולה, [ובאות א הקשינו מדוע ותיפוק ליה דחטאת אינה באה בנדר ובנדבה], דלולי שלמדנו מפסוק מסוים, היה דין החטאת כדין האשם דכשר שלא לשמו ואף דאינו בא בנדר ובנדבה, ורק מזה שאמרה תורה בפירוש דבחטאת צריך לעשות את כל חלקי הקרבתה לשמה, ועיין עליה הכתוב, מכך למדנו דפסול שלא לשמה הוא פוסל בעיקר מציאות ההקרבה דקרבת חטאת, וממילא חשיב כמו דבא בנדר ובנדבה, והדין הוא דחטאת אינה באה בנדר ובנדבה, ומשו"ה חטאת שנשחטה שלא לשמה פסולה.

קרב הקרבן, ואף אשם דאינו בא בנדר ובנדבה אפ"ה קרב מטעם זה, וצ"ב מדוע אשם קרב והרי אינו בא בנדר ובנדבה והכא הוא אינו ראוי לכפר.

והמבואר מזה, דהא דאשם אינו בא בנדר ובנדבה הוא טעם לכך דקרבת זה צריך סיבה חיובית להקרבתו, ואינו קרב מצד הקדש לחוד, וכדי דקרבת זה יהא קרב צריך דהקדשתו תהא נעשית לכפר על חטא, דבכה"ג ההקרבה מחוייבת להיעשות כדי לכפר, ובקרבת אשם אף היכן דנשחט שלא לשמו ואינו ראוי לכפר, אפ"ה הגדרתו כמחויב ליקרב למזבח קיימת כדמעיקרא, ואי"ז סיבה חיובית להקרבה בכל שעה אלא בשעת ההקדשה.

אמנם קרבן חטאת אינו כן, וטעם החילוק הוא מפני שעיין עליהם הכתוב, דבמה שאמרה תורה בפירוש דצריך לעשות העבודות לשמה, וציוותה תורה על כל חלק בהקרבה דצריך לעשותו לשם חטאת, בכך גילתה תורה דבחטאת אם אין ההקרבה נעשית לשמה חשיב דההקרבה נעשית באופן דאינו ראוי לכפר, וזו צורת ההקרבה, ואינו רק דין חיצוני, וממילא ע"י מחשבתו חסר בכך דהקרבת עומד ליקרב כדין חטאת לכפר על החטא, והוי הקרבן פסול, לפי דאין חטאת באה בנדר ובנדבה.

ומשא"כ שאר קרבנות דהציווי להקריב את הקרבן לשמו הוא באופן כללי על ההקרבה, והציווי להקריב לשמו הוא דין בהקרבה דכך הדין לעשות את ההקרבה, ואינו בעיקר מציאות ההקרבה, ומשו"ה אף אשם דנשחט שלא לשמו ואינו

למחשבתו כיון דקיימת הגדרה כזו בתורה. וישו"מ דין זה באילת השחר בריש מכילתין, דבא לפרש הא דאיתא במתניתין דהפסח בזמנו והחטאת בכל זמן, והקשה האילת השחר דפשיטא דהחטאת בכל זמן כיון דכל זמן הוא זמנו, ותירץ דבא התנא להשמיענו דחישב על חטאת לשם פסח בכל זמן פסלה מחשבתו, אמנם החשק שלמה [מובא בילקוט מפרשים] בריש מכילתין פירש דבא התנא להשמיענו דין שעירי הרגלים וכיו"ב דעבר הרגל ולא הקריבו דדינם ליקרב ברגל אחר וכדו', עיי"ש, ובעיקר דין זה דחטאת לשם פסח בשאר ימות השנה יש לדון דבלא"ה כ"ה ואף באשם כ"ה הדין, ויתבאר אי"ה לקמן בסימן י"ח אות ב.

קודם שאסיים דברי בסימן זה אוסיף דבר א', דהנה רש"י בדף ז. (ד"ה חטאת ששחטה) כתב חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם 'כשרה ועלתה לו', והברכת הזבח (על הרש"י שם) כתב דצ"ל 'כשרה ולא עלתה לו', ותמהו עליו הצ"ק ושאר אחרונים דאיך יתכן דחטאת תהא כשירה ואין מרצה והרי אינה באה בנדר ובנדבה ואם אין מרצה למה באה, [ועוד הקשו על ג' הברכת הזבח כמה קו'].

ונראה בישוב הקו', דהא דחטאת חלב לשם חטאת דם כשירה ואין מרצה אי"ז פסול מחשבה ככל שינוי קודש, אלא דשחיתתו לשם חטאת דם מהווה חסרון בשחיטה לשמה, וזה אינו עקירה בעיקר מציאות ההקרבה, והוי כשוחט חטאת לשם חולין דפסק הרמב"ם דכשירה ואינה מרצה מהטעם הנ"ל.

אולם כ"ז אמת היכן דהחטאת נפסלה ע"י דבפירוש הוא חישב עליה שלא לשמה, דבכה"ג הפסול נעשה ע"י דההקרבה נעשית במחשבת פסול והוא ריעותא בעיקר ההקרבה, אבל היכן דחישב על הקרבן לשם חולין דאי"ז הגדרה אחרת בקרבן, אף דחסר בהגדרת ההקרבה כנעשית לשם חטאת, אך לא נעקרה ההקרבה משם חטאת, ונמצא דהשם חטאת קיים כדמעיקרא, ודינו ליקרב קיים כדמעיקרא, והוי כאשם שנשחט שלא לשמו דכיון דהמחשבה אינה מועלת לשנות את עיקר שם הקרבן ואת דינו ליקרב לפיכך אין חסרון בהקרבתו, וחטאת לשם חולין נמי כ"ה, כיון דעל מחשבה כזו דאינה מחשבת שינוי לגמרי לא עיין הכתוב.

וע"פ כל הנתבאר נראה דהשוחט חטאת בשאר ימות השנה [פי' לא ב"ד בניסן] לשם פסח, אף דשינוי במתניתין דהפסח בזמנו, ואף יוסי בן חוני אמר דהנשחטין לשם פסח פסולין דווקא כששחטן בזמן הפסח, אפ"ה השוחט חטאת לשם פסח הקרבן פסול, וחשיב מחשבת שינוי, משום דבאמת אף בשאר ימות השנה קיימת הגדרה של פסח כיון דהוא קרבן כללי דנכתב בתורה, ורק דכיון דבשעה זו א"א להקריב קרבן פסח, לפיכך אין בכח מחשבתו להחיל שם קרבן פסח על קרבן זה, אמנם כדי לפסול את הקרבן מדין חטאת שלא לשמה אי"צ דהמחשבה האחרת תחול בפועל, ורק דתהא משמעות למחשבתו, [ובחטאת לשם חולין אין משמעות למחשבתו], ובכה"ג דמחשב לשם פסח בשאר ימות השנה יש משמעות

סימן טו

בדין השוחט חטאת לשם חטאת שאינה כמותה (ז. ט:)

דף ט:; אמר רב משמיה דמבוג חטאת ששחטה לשום חטאת נחשון כשירה דאמר קרא זאת תורת החטאת תורה אחת לכל החטאות, יתיב רבא וקאמר לה להא שמעתא איתיביה רב משרשיא לרבא וכו', אלא אי איתמר הכי איתמר אמר רב משמיה דמבוג חטאת ששחטה על מנת שיתכפר בה נחשון כשירה אין כפרה למתים, ולימא מת בעלמא, הא קמ"ל הא מת דומיא דנחשון פסולה, ומאי ניהו חטאת נזיר וחטאת מצורע, הני עולות נינהו, אלא אי איתמר הכי איתמר אמר רב משמיה דמבוג חטאת ששחטה על שמחויב חטאת כנחשון כשירה חטאת נחשון עולה היא, איכא דאמר אמר רב משמיה דמבוג חטאת ששחטה לשם חטאת נחשון פסולה חטאת נחשון עולה היא, ולימא חטאת נזיר וחטאת מצורע עיקר חטאת נקט.

אמר רב [נ"א רבא] חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם לשם חטאת עבודת כוכבים כשירה, לשם חטאת נזיר לשם חטאת מצורע פסולה הני עולות נינהו [פי' וחשיב שינוי קודש], בעי רבא חטאת חלב ששחטה 'לשם' חטאת דטומאת מקדש וקדשיו מהו, מי אמרינן כרת כמותה או דילמא אין קבוע כמותה, רב אחא בריה דרבא מתני כולהו לפסולא, מ"ט ושחט אותה לחטאת לשם אותה חטאת, א"ל רב אשי לרב אחא בריה דרבא בעיא דרבא היכי מתניתו לה, אמר ליה אנן בשינוי בעלים מתנינן לה, והכי מתנינן לה אמר רבא חטאת חלב ששחטה על מי שמחויב חטאת דם וחטאת עבודת כוכבים פסולה על מי שמחויב חטאת נזיר וחטאת מצורע כשירה, ובעיין לה הכי בעי רבא חטאת חלב ששחטה 'על מי שמחויב' חטאת דטומאת מקדש וקדשיו מהו, מי אמרינן כרת כמותה או דילמא אין קבוע כמותה, תיקו, ע"כ.

ומבואר בסוגיין ב' ענינים, א. בדין חטאת חלב לשם חטאת נחשון וחטאת נזיר ומצורע, אם חשיב שינוי, ואם חשיב מחויב כפרה כמותו לענין פסול שינוי בעלים, ב. בדין חטאת חלב לשם חטאת דם, וזה יהיה עיקר עניינינו בסימן זה, וכדלהלן.

א

הסוגיא, דאמר רב משמיה דמבוג חטאת ששחטה לשום חטאת נחשון כשירה דאמר קרא זאת תורת החטאת תורה אחת לכל החטאות, וצ"ע דכיון דחטאת נחשון היתה חטאת הקבועה לאותו זמן דווקא, ואינה

קו' בדין חטאת חלב לשם חטאת נחשון
הנה טרם נבוא לדבר בדין חטאת חלב
לשם חטאת דם יש לנו לבאר תחילת

של מחשבתו לשם חטאת נחשון, ואף דחטאת נחשון אינה ראויה ליקרב, אולם מאחר דעכ"פ מחשבתו מתייחסת כלפי קרבן, יש בזה משמעות לחול על הקרבן לפסלו, וצ"ב.

והנה הא דאמרינן דהני עולות ניהו ומש"ה חשיב שינוי קודש, פירש הפסקי הרי"ד הא דחשיב כעולות לענין זה אע"פ דהן חטאת, -פ"י שאינן באים לכפר אלא להכשיר-, [וכמו"כ אמרינן במנחות דף ד דמנחת העומר שקמצה שלא לשמה וכן אשם נזיר ואשם מצורע ששחטן שלא לשמן פסולין, דיסוד הקרבן הוא להכשיר והואיל ובאו להכשיר ולא הכשירו פסול הקרבן, והיינו דהוא עיקר מהות הקרבן], וצ"ע מה בכך.

ויש לתרץ קו' זו בב' אופנים, חדא דהשיטמ"ק (אות ה) הביא מהתוס' טוך לפרש- דכיון דהני עולות ניהו אין זו שינוי בעלים, דלא פסלינן שינוי בעלים אא"כ שינה למחויב כפרה כמותו, וכיון דעולה לאו לכפרה אתא, א"כ אין מחויב כפרה כמותו, ע"כ, ואפשר דזו ג"כ כוונת הרי"ד דכיון דלאו לכפרה אתיא א"כ ל"ה מחויב כפרה כמותו.

עוד אפשר לבאר דהנה בפירוש הגרי"פ פערלא על סה"מ לרס"ג (עשין, עשה קל"ו-קל"ז) הוכיח מסוגיין דחטאת שאינה ראויה לכפר היא עולה, ומכאן זה חידש

חטאת דלעולם אפשר להביאה*, א"כ אין משמעות למחשבת שינוי זו, והוי כמחשב לשם הקרבן נזירות דמשמון היה מחויב להביא, וכן לשם קרבן כל אחד מישראל דכבר מת, דאין משמעות למחשבתו כיון דמחשב לשם קרבן דאינו קיים.

ובשלמא פסח שלא בזמנו יש לו משמעות, כיון דהוא קרבן דנתפרש בתורה דאפשר להביאו ורק דזמנו אינו עכשיו אלא לאחר זמן, ונמצאת מחשבתו מתייחסת כלפי קרבן מסוים, וכן כל קרבנות דמחוסרי זמן, אבל חטאת נחשון דהיתה נעשית בזמן מסוים ובאדם מסוים, מה משמעות יש למחשבתו כלפי קרבן זה, וביותר דבגמ' פריך דפסולה משום דחטאת נחשון עולה היא, וצ"ע כנ"ל מ"ט פסולה.

ואף אם מחשבה כזו מועלת לענין חטאת דלא תהא מרצה, וה"ט דסו"ס החטאת קריבה עם מחשבת שינוי על הקרבן, מ"מ לא תהא מחשבתו ראויה לפסול, דמחשבה זו אינה מחשבה הפוסלת בקרבן, ואינה עדיפה משוחט חטאת לשם חולין.

והמבואר מזה הוא, דכדי דמחשבה שלא לשמה תפסול אי"צ דמחשבתו תהא לשם איזה קרבן דראוי ליקרב עכשיו, ומספיק דתהא מחשבתו לשם איזה קרבן, ואף דעתה אינו ראוי ליקרב, וזו המשמעות

♦ הערות והוספות ♦

א. ודווקא מהא דהיא חטאת הקבועה לאותו זמן יש להקשות, אבל מהא דהיא חטאת דנחשון אין להקשות דבירושלמי בחגיגה פ"א (ה"ב) מפורש דקרבנות הנשיאים היו קרבנות ציבור ולא קרבן יחיד.

ובאמת דבתוס' מפורש כמש"כ החזו"א בהגדרת קרבן חטאת נזיר ומצורע, דהתוס' בדף ה': (ד"ה מיעט) הקשו סתירה בין הגמ' בדף ה': לגמ' בדף ז':, בדף ה': איתא בגמ' דחטאת שלא לשמה אינה כשירה דמיעט רחמנא היא, ובדף ז': יליף לה מקראי אחרינא, ותירצו התוס' ג' תי', והתי' הא' הוא- וה"ר חיים מפרש דצריכי תרי קראי חד לחטאת ששחטה לשם עולה, וחד לחטאת חלב ששחטה לשם חטאת נזיר ומצורע, אע"ג דכולן שמן חטאת מ"מ פסולה, כיון דאינן באין לכפר דינן כמו עולות כדאמרין לקמן [-בסוגיין], ולא דמי לחטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם דכשרה, ע"כ, ומפורש בתוס' דחטאת נזיר ומצורע הן חטאת אך כיון דאין באין לכפר דינן כמו עולות, וצ"ב גדר הדבר.

ב

בדין אשם גזילות לשם אשם מעילות וכיו"ב **והנה** בעיקר דינא דרב אחא דכשיטתו פסק הרמב"ם בפט"ו מפסוה"מ ה"ו- דלגבי חטאת דריש אותה דצריך דתהא אותה חטאת, נסתפק הקר"א מה הדין באשם כיו"ב, וכגון שחישב על אשם גזילות לשם אשם מעילות וכיו"ב.

ואלו דבריו- ואכתי יש לדקדק אמאי לא איתמר הך שמעתא לענין אשם, אשם גזילות ששחטו לשם אשם מעילות מה דינו, אי נימא דווקא גבי חטאת הוא דכתיב ושחט אותה, אבל באשם אשם לשם אשם נשחטה ועלה לבעלים, או דילמא דווקא בחטאת הוא דבעינן למימר דחטאת לשם חטאת דחד מילתא הוא כולהו שגגת

דכמו"כ עולה דראויה לכפר היא חטאת, דהחילוק בין חטאת לשאינה חטאת הוא, דחטאת ראויה לכפר ועולה אינה ראויה לכפר, וממילא חטאת שאינה ראויה לכפר אינה חטאת, ועולה הראויה לכפר היא חטאת, יעו"ש הנפק"מ, ולפי"ז הכל מבואר היטב דמטעם זה שחט חטאת חלב לשם חטאת נזיר ומצורע חשיב שינוי קודש דהני עולות ממש ניהו, וכן שחט חטאת חלב לשם מי שמחויב חטאת נזיר ומצורע ל"ח מחויב כפרה כמותו ולא פסלה מחשבתו, דזו חטאת וזו עולה.

והחזו"א (קדשים קמא, סי' כ"ז סק"ב) כתב דלפי מה דאמרין בסוף הסוגי' דרב אחא בריה דרבא מתני כולהו לפסולא, דילפינן מושחט אותה לחטאת לשם אותה חטאת, א"כ גם חטאת נזיר לשם חטאת מצורע ילפינן מהכא לפסול, [אכן לפי מה דאמרין בתחילת הסוגי' דלשם חטאת נזיר לשם חטאת מצורע פסולה, ואף דעולות ניהו מ"מ שם חטאת עליהן ולפיכך לא נפסלו, א"כ ה"ה חטאת נזיר לשם חטאת מצורע כשרה, וכשאר חטאות דאם חישב על חטאת חלב לשם חטאת דם הקרבן כשר, דילפינן דתורה אחת לכל החטאות], ע"כ, והוא דלא כהגרי"פ פערלא הנ"ל.

והיינו דאף דהני עולות ניהו, מ"מ שם חטאת עליהן לגמרי, וצריך דישחוט החטאת נזיר לשם אותה חטאת, ואם שחט חטאת נזיר לשם חטאת מצורע הקרבן פסול, והיינו דמחד גיסא שם חטאת עליהן לענין דמחשבה שלא לשמה תפסול, ומאידך גיסא שם עולה עליהן לענין עיקר המחשבה, וצ"ב.

דשינהו והביאו לכפר על הדם, וה"ה דבאשם תלוי כה"ג פסול, אם הפרישו על ספק חלב והביאו על ספק דם, אע"ג דשינוי קודש לא פסול כו', אבל בכה"ג דשמעתין [בדף ז] באשם אם שחט אשם של ספק חלב לשם אשם של דם כשר, ודווקא בחטאת הוא דפסיל משום דכתיב אותה לחטאת כדאמרין לקמן ט ע"ב, ולפי"ז הא דתנן לקמן (מ"ו ע"ב) החטאת ואשם לשם חטא לאו בחד גוונא הוא, דבחטאת בין ששחטו לשם חטאת אחר או ששחטו להתכפר בו חטא אחר הכל פסול, ובאשם אם שחטו לשם אשם אחר כשר ועלה, כמו לשם תודת חבירו דכשר לרבה, כן היה נראה, ע"כ.

והיינו דהקדן אורה נקט בפשיטות דהא דאמרין בסוגיין דחישב על חטאת הבאה על חטא א' לשם חטאת הבאה על חטא אחר הר"ז פסולה, היינו דווקא בקרבן חטאת דכתיב אותה, אבל בשאר קרבנות לא.

כרת, אבל אשם דכל חד כפרה לחוד אפשר דלכ"ע שינוי קודש הוא ולא עלה לבעלים, ואין לומר דאפילו למ"ד חטאת חלב לשם חטאת דם כשר אבל מ"מ לא עלה לבעלים, וכמש"כ הרמב"ם ז"ל לענין שינוי בעלים על מי שמחויב עולה דכשר ולא עלה לבעלים, וא"כ ליכא נפק"מ גבי אשם, דזה אינו דחטאת לשם חטאת משמע דכשר ועלה, כמו למבוג דאמר לשם חטאת נחשון כשירה מזאת תורת, וכשר ועלה קאמר מדפריך עלה ממנחות, וצ"ע, עכ"ל בסוגיין.

ובחידושינו למנחות דף ג (ע"ב, ד"ה אלא) נקט הקר"א בפשיטות דדין זה הוא דווקא בחטאת אבל באשם בכה"ג, הקרבן כשר ומרצה.

ובדף ז. כתב הקר"א גופיה בפשיטות טפי חילוק זה בין חטאת ואשם, דנראה דהיכא דהביאו לכפר על הדם הוא פסול לכו"ע מקרא דקרבנו על חטאו, ואי"ז בכלל פסול מחשבה אלא פסול גמור הוא כיון

♦ הערות והוספות ♦

ב. ויעו"ש עוד, דלגבי שינוי קודש בב' סוגי עולה וכגון בשוחט עולת יולדת לשם עולת נדבה, כתב הקר"א דלא הוי שינוי קודש, ובחזו"א סי' ל"ב (ס"ק ל"א) דעולת חובה לשם עולת נדבה לא מיקרי שלא לשמה, וכבשי חובה לשם כבשי נדבה חלוקין טפי, ומשו"ה מחשבה בהן הויא שינוי קודש, וראיתי מובא בשם המרומי שדה (זבחים ו:): דהוכיח מהרמב"ם דעולה לשם עולה אחרת וכגון עולת זב לשם עולת יולדת, הוי שינוי קודש, ויעו"ש עוד בחזו"א בסי' ל"ג (ס"ק ב) דנסתפק בדין השוחט שלמי חובה לשם שלמי נדבה, אי מיקרי שלא לשמה או לא חשיב שינוי, ועי' עוד בחידושי הגר"ס בריש מכילתין, ויש להאריך עוד בזה ואכמ"ל.

עוד יש להעיר מהא דכתב רש"י מכת"י במנחות דף צ. (ד"ה א')- אי לא חזו לעולת חובה – חזו לעולת נדבה, וכיון דלא עקר שם עולה 'מותר' לשנותו לעולה אחרת דמעיקרא נמי לעולה הוה, ע"כ, ולכאורה מפורש ברש"י דמותר לחשב על עולת חובה לשם נדבה, ועוד עוררני הרה"ג ידידיה גמליאל שליט"א דמשמע מרש"י דטעמא דמילתא הוא לפי דמעיקרא לכך היה חיוב הקרבן להיעשות, וצ"ע כעת בכ"ז.

ויל"ע בגדר הדבר, דמ"ש אשם מחטאת, והא הטעם דבחטאת כ"ה הדין הוא משום דהקרבן מיוחד לשם כפרת חטא זה, וממילא אינו מהווה קרבן כפרה על חטא אחר, ואם שינהו לשם קרבן אחר חשיב שינוי קודש והחטאת פסולה, ואף באשם נימא כן, והא דבחטאת מה דהקרבן מהווה כפרה על החטא הוא כחלק מעיקר מציאות ההקרבן, לכאורה זה אינו מהווה טעם לדין זה, דסו"ס אף באשם הקרבן מתייחס כלפי החטא שעליו הוא בא לכפר, והטעם דבחטאת שינוי כה"ג פוסל הקרבן, הוא משום דנשתנה הקרבן בהא גופא דהיה דינו ליקרב כקרבן כפרה על חטא פלוני ועתה הוא אינו מכפר עליו, ובאשם נמי שייך טעם זה, ומדוע לא יהא בזה הפסול דשינה הקרבן מאשם גזילות לאשם מעילות.

ובאמת הזבח תורה (לקמן דף מ"ו ע"ב, ד"ה והחטאת) נסתפק בזה, וכתב דאפשר דאחר גילתה תורה בחטאת דבעינן לשם אותה חטאת ה"ה באשם מיקרי שינוי קודש ואינו עולה לשם חובה, ולכאורה טעמו כמש"נ דההגדרה בחטאת ובאשם לענין זה אחת היא.

אלא דהאור שמח עהר"מ שם (פט"ו ה"ו) כתב ג"כ כעין דברי הקרן אורה עם קצת ביאור, דבאמת אשם נמי דינו כחטאת לענין זה, ורק דהוא תלוי במחלוקתם דת"ק ור"א דריש מכילתין בדין אשם ששחטו שלא לשמו, דלר"א דאמר דאשם הרי הוא כחטאת לענין פסול דכתיב אשם הוא, א"כ אף באשם כ"ה הדין דאם שחט אשם גזילות לשם אשם מעילות הקרבן פסול [לפי רב אחא דפסק הרמב"ם כוותיה].

ועפ"ז ביאר האו"ש הא דתנן בכריתות ר"פ המביא אשם (כ"ג ע"ב) המביא אשם תלוי וכו' שלא חטא וכו', ר"א אומר בא על חטא אחר, ויעוין שם בגמ' (כ"ד ע"ב) דסבר כהא דאמרו לו המתן עד שתיכנס לבית הספק, ולפי"ז צ"ב דאמאי לא פליג בסיפא דמתניתין דהתם דאם משנשחט נודע לו ישפך הדם כו', ויאמר דיוזק הדם והבשר יאכל, וע"כ דלא תוכל לומר בא על חטא אחר ספק איסור אחר, דכיון דנשחט על ספק חלב והוא חטא בספק איסור אחר, הוי כנשחט אשם תלוי שבא על ספק חלב לשם אשם תלוי הבא על ספק דם, והוי נשחט שלא לשמו, דהא לר"א דריש מכילתין אשם הרי הוא כחטאת, וממילא אף שינוי דאשם הבא על ספק חלב לשם אשם הבא על ספק דם הוי שינוי קודש לפסול הקרבן וכחטאת, ומשא"כ לרבנן דאמרי דבאשם אין שינוי קודש פוסל הקרבן, א"כ בזה ל"ח שינוי קודש מה דשינה מאשם הבא על חטא א' לשם אשם הבא על חטא אחר, עכתו"ד בביאור קצת, והנה הוסיף קצת טעם לחידוש זה, ואכתי צ"ע מ"ט יהא אשם חלוק בזה מחטאת.

ג

קו' בספק הגמ' בדין חטאת חלב לשם חטאת דטומאת מקדש וקדשיו **ובהא** דאיתא בגמ' - בעי רבא בדין חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דטומאת מקדש וקדשיו מהו, מי אמרינן כרת כמותה, או דילמא אין קבוע כמותה, רב אחא בריה דרבא מתני כולהו לפסולא, מ"ט ושחט אותה לחטאת לשם אותה חטאת, א"ל רב אשי לרב אחא בריה דרבא בעיא דרבא היכי

י"ג) במשנ"ת שם בדברי התוס' ובביאור הצ"ק.

והנה הרמב"ם (פט"ו מפסוה"מ ה"ו-ה"ז) פסק- שחטה לשם חטא אחר, כגון שבאה על אכילת חלב ושחטה על אכילת דם, פסולה, שחטה לשם אדם אחר שהוא מחויב חטאת 'אפילו חטאת שאינה קבועה' הרי זו פסולה¹, ותמה עליו הגרעק"א (בגל' עה"מ שם) דהא האיבעיא היא במי ששחט לשם מי שמחויב בחטאת דטומאת מקדש וקדשיו מי אמרינן כרת כמותה או קבוע כמותה, ומבואר להדיא דהאיבעיא אינה אלא בחטאת דטומאת מקדש וקדשיו דהיא באה על חטא דכרת, אבל חטאת דשמיעת קול דליכא כרת כמותה וגם אין קבוע כמותה, אין ספק דבדאי כשר, וא"כ איך סתם הרמב"ם דאפי' חטאת שאינה קבועה דמשמע אפי' דשמיעת קול, ועמד הגרעק"א בצ"ע.

והשפת אמת נמי נתקשה בקו' זו, והעלה צד דהרמב"ם פסק כן בתורת ספק כיון דבגמ' מסקינן ליה בתיקו, אך מ"מ ברמב"ם לא נראה כן, דא"כ היה לרמב"ם לפרש דדווקא בטומאת מקדש וקדשיו וכו' [וכדמבואר בגמ'], ולכתוב דבהיכ"ת דאינו כרת ואינו קבוע הוי ספק, ואף יש נפק"מ בדבר לענין להביא קרבן אחר, דאם פסול בודאי א"כ צריך להביא

מתניתו לה, אמר ליה אנן בשינוי בעלים מתנינן לה, והכי מתנינן לה אמר רבא חטאת חלב ששחטה על מי שמחויב חטאת דם וחטאת עבודת כוכבים פסולה, על מי שמחויב חטאת נזיר וחטאת מצורע כשירה, ובעיין לה הכי בעי רבא חטאת חלב ששחטה על מי שמחויב חטאת דטומאת מקדש וקדשיו מהו, מי אמרינן כרת כמותה [פי' והוה ליה מחויב כפרה כמותו], או דילמא אין קבוע כמותה, [פי' דאין קבוע כמותו שבא בעולה ויורד], תיקו, ע"כ.

ובפשטות אינו מובן מדוע לא יפסל מדין שינוי בעלים, והרי אף אם אנו אומרים דצריך דיהיה קבוע כמותה, וחטאת דטומאת מקדש וקדשיו אינה כחטאת דחלב ול"ח מחויב כפרה כמותו, מ"מ הרי קרבן זה הוא יכול לכפר ג"כ על טומאת מקדש וקדשיו, ומדוע לא יהא זה מגדיר את חבירו דהוא מחויב כפרה כמותו, והתוס' (ד"ה על) כתבו- על מי שמחויב חטאת דטומאת מקדש וקדשיו מהו - מיהו גרע ממי שאינו מחויב כלום, ע"כ, ולכאורה זו היתה קו'.

והצאן קדשים פי' תירוצם- דהתם מכפרת החטאת על עשה חבירו מקופיא אבל הכא אינה מכפרת על חבירו, וצ"ב מה זו תשובה על הקו' הנ"ל, דהא סו"ס חטאת זו ראויה לכפר אף על טומאת מקדש וקדשיו, ומדוע לא יהא מוגדר דמחויב כפרה כמותו, [וע"ע לעיל בסימן י"ב (אות

♦ הערות והוספות ♦

ג. והשמיט הא דחטאת ששחטה לשם מי שמחויב חטאת נזיר או חטאת מצורע כשרה, ויעוי' בכס"מ ובבה"ז ובקר"א טעמו, וע"ע בחידושי רא"ל מאלין ח"ב סי' ה' דהאריך בזה ובמש"כ בביאור הענין.

וצע"ק דהא מ"מ חטאת דשמיעת קול
דעליה הוא מחשב היא אינה חטאת
קבועה.]

והקר"א בסוגיין כתב לדון בחטאת
דשמיעת קול וביטוי שפתיים,
דמחד גיסא אינן כרת, ומאידך אינן עולות
אלא חטאת, ומדברי הגמ' משמע דדווקא
חטאת נזיר ומצורע דהן עולות, אבל בכגון
חטאת דשמיעת קול דהיא חטאת, כה"ג
חשיב מחויב כפרה כמותו, והביא
מהרמב"ם הנ"ל ראייה לצד זה, עיי"ש
דהאריך, ולפי"ז א"ש הרמב"ם, דמקורו
הוא מתחילת דברי הגמ', [ואכתי צ"ע קצת

קרבת אחר ואם פסולו הוא מספק א"כ
מספק א"א לחייבו להביא קרבן אחר].

[ויעוין עוד בשיטמ"ק (אות י"ד) דכתב-
דילמא אין קבוע כמותה – הקשה
ה"ר יחיאל מפאריו תפשוט ליה מדידה
דלא בעי קבוע כמותה, דאי בעי אמאי
איצטריך לעיל לומר הני עולות ניהו,
תיפוק ליה דחטאת מצורע אינו קבוע
כמותה, וי"ל דאיצטריך להאי טעמא
דעולות ניהו משום חטאת דשמיעת הקול
וביטוי שפתיים, פי' דשוטט חטאת דשמיעת
קול על מי שמחויב חטאת נזיר או חטאת
מצורע דעתה אין קבוע יותר מזה, עכ"ד,

♦ הערות והוספות ♦

ד. וראיתי מי שכתב ליישב קו' זו, דדרכו דהרמב"ם דבכל מקום דיש ספק בגמ' באיזה ענין מעניני
הקדשים והגמ' עמדה בספק, בכל כה"ג פסק הרמב"ם לחומרא [פי' בשורש הספק הוא פסק לחומרא],
ואם כ"ה א"כ לק"מ.

אולם במהרי" קורקוס בפ"י מכלה"מ (הלכה ו"ד) דקאי על הא דפסק הרמב"ם בדיני חציצה בבגד"כ
דנכנסה לכהן רוח בבגדו וכינה חיה ואבק עפר ובית השחי והכניס ידו לתוך חיקו ונימה מדולדלת וביצא
שערו בבגדו דכל אלו חוצצין בבגד"כ, ואם עבד כהן באופן זה עבודתו כשירה, ואף דבגמ' לקמן דף
י"ט. קאי בספק בכל אלו הדינים.

ופירש המהריק"ו- ופסק רבינו בכל הבעיות מספק שלא יעשה לכתחילה ויזהר בכל זה ומיהו בדיעבד
עבודתו כשירה, וא"ת ואמאי והא ספיקא דאורייתא הוא, וספיקא דאורייתא לחומרא, דהא מקרא דעל
בשרו ולבשם ילפינן חציצה, וי"ל דלא חומרא היא לומר שתהא עבודתו פסולה מספק ויחזור ויביא קרבן
אחר, דהא אם יביא קרבן אחר נמצא שמביא חולין לעזרה שאסור מדאורייתא ונמצא חומרא דאתי לידי
קולא, וכו', הילכך מספק שב ואל תעשה ואמרינן עבודתו כשירה ולא יביא קרבן אחר, ולכתחילה ודאי
צריך ליזהר כיון דבעי לא איפשיטו, ע"כ, ומפורש להדיא דלא כמש"נ, אלא דפוסק הרמב"ם לקולא
דעבודתו כשירה, וכע"ז כתב בקצרה בסוף הל' עבודת יוה"כ- וידוע דין הספיקות דבדיעבד הורצה.

והאור שמח (פ"א מפסוה"מ הי"ח) כתב בנוס"א קצת- ודע דרבינו בכל ספק בעיא בקדשים פסק דאם
הקריב הורצה, כמו בכלי המקדש פ"י ה"ז, ולקמן [בהל' פסוה"מ] פ"ב הכ"ו, ובעבודת יוה"כ פ"ה
הכ"ח, ובאיסורי מזבח פ"ו, וטעמו דסבר דכל איסור בספיקות הוי דדבריהם היכי דליכא חזקה, כנודע
שיטתו, ובקדשים לא החמירו, ע"כ, [וע"ע בחזון איש מנחות סי' ל"א סק"ו], ושו"מ ברמב"ם בכמה
מקומות דפסק לקולא בענייני קדשים, ויש להאריך עוד בכ"ז ואכ"מ, ועכ"פ בין לפי דרכו דהמהריק"ו
ובין לפי דרכו דהאור"ש הדרא קו' לדוכתה.

הוא], מק"ו על חייבי כריתות מכפרת על חייבי עשה לא כל שכן.

למימרא דבת מינה היא, והאמר רבא חטאת ששחטה על מי שמחויב חטאת פסולה על מי שמחויב עולה כשרה, [פירש"י- אלמא לאו מיניה הוא, דהא הכא עבירות עשה בידו שהפריש עולה עליה], מקיבעא לא מכפרא [-חטאת אעשה] מקופיא מכפרא, [פירש"י- הלכך על מי שמחויב עולה כשרה, כיון שנדר עולה שייכי כולו עשה שבידו אעולה, ותו לא שייך חטאת גביה, אבל מי שלא הפריש כלום ועבירות עשה בידו שייך חטאת גביה, דאילו הוה מתחייב חטאת מכפר עשה מקופיא, הלכך חייל שמיה אחטאתו שנשחטה לשמו לפוסלה], ע"כ.

וכתבו התוס' (ע"א, ד"ה אמר רבא)- אמר רבא חטאת ששחטה לשם חטאת כשרה - פירש רבינו תם דרבא כרב חסדא ס"ל, דהא דרבה אידחי, וטעמא דתודה משום שלמיו, משמע דר"ל דאירי ששחטה לשם חטאת חבירו, ונראה דלאו בהכי מיירי, מדלא קאמר בהדיא חבירו, אלא מיירי בחטאת חלב לשם חטאת דם, כדאמר רבא לקמן בפירקין (ט ע"ב) חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם לשם חטאת עבודת כוכבים כשרה, לשם חטאת נזיר לשם חטאת מצורע פסולה, הני עולות ניהו, ואם תאמר ותרתי דרבא למה לי, ויש לומר דהך דהכא נקט לאשמועינן דשינוי קודש איפכא משינוי בעלים, אע"ג דרבא לא פירש הפסוקים כדבריו, מדאמר בריש פירקין (לעיל דף ג ע"ב) דרב יוסף בר אמי רמי שינוי קודש אשינוי בעלים ומשני, ועוד

דהא מפשטות הגמ' משמע דהיא המסקנא דגמ', ואף דרך הרמב"ם בכל מקום לפסוק כהצד דהגמ' מסתפקת אליביה].

והשפת אמת נסתפק עוד, דקצת יש להסתפק בלישנא דרבא אין קבוע כמותו, אי מיירי דווקא בעני דיכול באמת להביא עוף, או אפי' בעשיר, ואע"ג דהעשיר מחויב כפרה קבוע כמותו מ"מ שמא יעני ויכול להיות פטור בעוף, וצ"ע דאי האיבעיא בעשיר י"ל דבעני ודאי לא הוי מחויב כפרה כמותו, וכן מסתבר קצת, ע"כ ספיקו דהשפ"א.

ד

כמה קו' בדין חטאת חלב לשם חטאת דם **והנה** לעיל בדף ז. איתא- ואמר רבא חטאת ששחטה לשם חטאת [פירש"י- כגון חטאת חלב שנשחטה לשם חטאת דם] כשירה [פירש"י- ועלתה לו], לשם עולה פסולה, מאי טעמא ושחט אותה לחטאת אמר רחמנא, והרי חטאת לשם חטאת נשחטה, לשם עולה פסולה, ואמר רבא חטאת ששחטה על מי שמחויב חטאת פסולה, [פירש"י- בשינוי בעלים על מנת לזרוק דמה לשם חבירו המחויב חטאת כמותו], על מי שמחויב עולה כשרה, מאי טעמא וכפר עליו ולא על חבירו, חבירו דומיא ידידה במחויב כפרה כמותו, ואמר רבא חטאת ששחטה על מי שאינו מחויב כלום פסולה, שאין לך אדם בישראל שאינו מחויב עשה [פירש"י- שלא עבר עשה, ובעשה שייך למימר חטאת כדמפרש ואזיל], ואמר רבא חטאת מכפרת על חייבי עשה [פירש"י- הלכך מחויב כפרה כמותו

בסוס"י י"ד תירצנו קו' זו, ועוד הקשו עליו
האחרונים כמה קו', וצ"ע].

והתוס' בנזיר דף כ"ז: קאי על הא
דילפינן התם (ובכריתות כ"ז:)
מקרבנו ולא קרבן אביו דאינו יוצא מחובת
הבאת קרבנות נזירותו ע"י קרבנותיו של
אביו, והק' התוס' - היה מדקדק הר"ם דאמר
בפ"ק דזבחים (דף ט:): חטאת חלב ששחטו
לשם חטאת דם כשרה והכא אמר דלא
כיפר, ויש לחלק דהתם מיירי שלא היה
חייב שתיהם כי אם חטאת חלב ולכך עדיף,
אבל הכא שנתחייב שתיהן הוי עקירה יותר,
ועוד יש לומר דודאי לענין להתכפר בו
בשביל חטאת חלב שהיתה עומדת לכך
איכא מאן דאמר כשרה, אבל הכא איירי
להתכפר בו משום חטאת דם שרוצה
לעוקרו ממה שהיה מתחילה, לכך לא כיפר,
ע"כ, ובשיטת הרמב"ם יש לעיין אם ס"ל
כתירוץ הא' או לא, ויעוין בחידושי הגרי"מ
(בסוגיין) מש"כ בכ"ז, וע"ע בזב"ת, וצ"ב ב'
תירוצי התוס'.

ועוד יש לעיין בשיטת הרמב"ם דפסק
(פט"ו מפסוה"מ ה"ו) דחטאת חלב
ששחטה לשם חטאת דם פסולה, ותמהו
עליו האחרונים מדוע לא פסק כדברי רבא
דהכא, והכס"מ שם כתב ב' ביאורים במקור
פסק הרמב"ם, הא', דפסק הרמב"ם כשיטת
רב אחא בסוגיא בדף ט:, ופסק הרמב"ם
כרב אחא בריה דרבא משום דרב אשי דהוא
בתרא משמע דסבר כוותיה, דמדלא אהדר
ליה מידי משמע דקיבלה מיניה, [עכתו"ד
הכס"מ בבי' הא'].

הב' - דסתם גמרא דסוף כריתות (דף כ"ז)
כוותיה, דקאמר שאם הפריש בהמה

דהא דלקמן נקט לחלק בחטאות, וגם משום
בעיא דאחר כך, דבעי רבא חטאת חלב
ששחטה לשם חטאת דטומאת מקדש
וקדשיו מהו, ע"כ, וכ"פ רש"י דמיירי
בחטאת חלב לשם חטאת דם, ודלא כר"ת.
ומה דכתבו התוס' דר"ת פירש דרבא
דאמר דחטאת ששחטה לשם חטאת
כשרה, טעמו דס"ל כרב חסדא ואיירי
בכה"ג ששחטה לשם חטאת חבירו, זהו
קשה, וכדהקשו התוס' דהא בגמ' לא קאמר
ששחטה לשם חטאת חבירו, אלא ששחטה
לשם חטאת, וצ"ע מה יתרץ ר"ת על קו' זו.

עוד צ"ע במה דכתב רש"י דהא דאמר
רבא דחטאת לשם חטאת כשרה היינו
כשרה ועלתה לו, כ"ה לגי' הצאן קדשים
והרבה מהאחרונים, וילה"ק דמדוע לא תהא
עכ"פ כשרה ולא עלתה לו, כיון דהקרבן
אינו קרב לשם הקרבן דלשמו הוקדש,
וביותר לפי הרמב"ם דפסק דחטאת לשם
חולין כשרה ואינה מרצה, והיינו דכיון
דהקרבן לא הוקרב לשם חיובו ממילא הוא
אינו מרצה, והכ"נ מאי שנא.

[ובאמת הברכת הזבח גרס ברש"י
דכשרה ולא עלתה לו, ואף
דמצד הסברא לכאורה הוא מוכרח, מ"מ
הקשו עליו הצאן קדשים ועוד אחרונים
דמה שייך בחטאת כשרה ולא עלתה לו,
והרי מציאות הקרבן חטאת היא ככפרה על
החטא, ומאחר דאין הקרבן מכפר על
החטא, ממילא הוא פסול, דמה"ט אמרינן
במתני' דריש מכילתין דחטאת ששחטה
שלא לשמה פסולה, ומ"ש הכא דשייך
דהחטאת תהא כשרה ואינה מרצה, ולמעלה

לשם חטאת דם, מקרבנו על חטאתו עד שיהא קרבן לשם חטאתו, וכמו"כ נלמד מזה דבן אינו יכול להקריב את חטאת אביו לכפר על חטא שלו, וכבר נתבאר למעלה בסימן ט' (אות ט) דמפסוק זה נלמד דבחטאת עיקר דין הקרבן הוא ליקרב כקיום מטרתו דהיא הכפרה, [והארכנו בכ"ז בסימן ט'], ולכך אין הבן מקריב את קרבן אביו לכפרת חטא שלו, וכן חטאת חלב לא יביאנה לשם חטאת דם, דחטאת הבאה לכפר על אכילת חלב גדרה חטאת חלב, וחטאת הבאה לכפר על אכילת דם גדרה חטאת דם, ונמצא דכששוחט חטאת חלב לשם חטאת דם הר"ז משנה בעיקר הקרבן.

ואף דזה אינו שינוי בשם הקרבן דשם הקרבן בשניהם הוא חטאת, מ"מ חשיב שינוי במשמעות של הקרבן, דמשמעות הקרבן חטאת הוא החטא שעליו הוא בא לכפר, וכאשר משנהו בשינוי זה חשיב שינוי קודש.

והרמב"ם פסק דשינוי קודש כזה הוי שינוי קודש גמור ומועיל לפסול את הקרבן, וכשיטת רב אחא בסוגיין, ומקורו [לפסוק דלא כמ"ד הכא דכשירה] כתב הכס"מ [בב"י הבי'] דהוא מהסוגיא בכריתות כ"ז, והיינו דמאחר ונתבאר שם דשם חטאת חלב הוא על החטא דאכל חלב, וכן חטאת דם שמה על החטא דאכילת דם, ומה"ט אמרינן דאין להביא חטאת חלב על חטא דאכילת דם, א"כ מה"ט אם עבר וחישב על חטאת חלב לשם חטאת דם הר"ז שינה את הקרבן ופסלו, [ובכך מיושבת הקו' דהקשו האחרונים על הכס"מ הנ"ל], ויש לחדד

על החלב והביאה על הדם על הדם והביאה על החלב לא כיפר, ובבעיא דרבא דסלקא בתיקו פסק לחומרא, ע"כ.

וכבר תמהו עליו כל האחרונים במה שהביא מההיא דכריתות, דהא התם מיירי כגון שהיה מחויב בב' הקרבנות, בחטאת על חלב ובחטאת על הדם, ובכה"ג ודאי דהקרבן פסול אם הוא משנה, דיש משמעות למחשבתו לשנות הקרבן, אבל הכא מיירי שלא היה מחויב אלא קרבן א', וכדכתבו התוס' בנזיר כ"ז ע"ב (ד"ה שהרי), ולכך אין משמעות למחשבתו כמחשבה הבאה לשנות הקרבן מדינו, ואי"ז מחשבת שינוי קודש, ומשו"ה אמר רבא דהקרבן כשר, [וע"ע בגר"ח סטנסי"ל (ס"י ש"ע, בנדר"ח הוצאת מישור כריתות כ"ז):] מה שכתב בענין זה].

וע"כ צריך לומר חילוק זה בין סוגיין ובין הסוגי' דכריתות, דאל"כ נמצאו דברי רבא דלא כהברייתא בכריתות, דהתם איתא בהדיא דהיא פסולה ואיך אמר רבא דכשרה, אלא ע"כ דהתם מיירי שהוא היה מחויב ב' קרבנות והוא שינה ממש מקרבן לקרבן אחר, ולכך הקרבן פסול, אבל הכא מיירי שלא היה מחויב רק קרבן א', אלא שהכהן המקריב בשעת העבודה חישב על קרבן אחר ויש חסרון מצד שלא לשמה, ובזה ס"ל לרבא דכיון שעכ"פ חטאת לשם חטאת נשחטה לא מיקרי שינוי קודש.

ה

ביאור דין חטאת חלב לשם חטאת דם **ונראה**, דהרי במשנה בכריתות כ"ז: נלמד דין זה דחטאת חלב לא יביאנה

מחשבתו מתייחסת כלפי עיקר שם הקרבן, ומה"ט ס"ל לר"ת [בתוס' בדף ז.] דבודאי דהא דאמרינן בדף ז. דחטאת חלב לשם חטאת דם כשרה דאיירי בחטאת ידיה לשם חטאת דחבריה, והפסול הוא מדינא דרבה וקיי"ל דלא כרבה אלא כרב חסדא ולכך כשרה, עיי"ש בתוס', דבלא"ה ודאי ל"ח מחשבת שינוי קודש ואין הקרבן נפסל.

אולם נחלקו התוס' על רש"י בהגדרת הקרבן כקרב לענין לכפר על החטא, דרש"י ס"ל דאין עיקר דין הקרבן ליקרב הוא כדי לכפר על החטא, אלא דזו מטרתו וסיבת הקרבתו אך אינו דין בעיקר דין הקרבן ליקרב, ואף דמציאות ההקרבה נעשית לכפר על החטא, מ"מ אין דין הקרבן ליקרב הוא לכפר על החטא, אלא שמו דהקרבן וקדושתו מחייבים להקריבו, וכאשר הקרבן קרב זהו מכפר על החטא, ואף זו מציאות ההקרבה, אך אי"ז דין הקרבן ליקרב, אמנם התוס' ס"ל דהכפרה על החטא היא המחייבת את ההקרבה, ואף דשם הקרבן הוא חטאת [כללית], אך דין ההקרבה הוא לכפר על החטא.

ומחמת כן הקשו התוס' דמ"ש ההיא דסוגיין [בזבחים דף ט:] דמבו' דלחד מ"ד כשרה מההיא דנזיר כ"ח. וכריתות כ"ז: דמבואר דפסולה.

ותירצו התוס' בב' דרכים, א. דבסוגיין מייירי דאינו חייב חטאת דם אלא חטאת חלב לחוד [ודלא כהרמב"ם], וכיון שכן אין מחשבתו עוקרת את דין הקרבן ליקרב ככפרת אותו החטא, דהרי הוא לא העמיד סיבה אחרת לדין ההקרבה, דאין

דכיון דזהו טעמו דרב אחא -דכשיטתו פסק הרמב"ם- דכתוב קרבנו על חטאתו, א"כ באשם דלא נאמר מקור זה, יש לדון דאין מחשבה זו מוגדרת כמחשבת שינוי לענין לפסול, וכן נקטו הקרן אורה ועוד אחרונים, אא"כ לר' אליעזר דין מחשבה שלא לשמו באשם הוא כחטאת, דלפי"ז ההגדרה של הפסול באשם הוא כבחטאת.

ויש דכתבו דאף לת"ק דמחשבה שלא לשמו באשם אינה פוסלת הקרבן לגמרי אלא מלהיות עולה לבעלים לחובתו, מ"מ מחשבה על אשם זה לשם אשם אחר יש לה משמעות כמחשבת שינוי קודש לפסולת הקרבן מלעלות לשם חובה, וה"ט דאף אשם בא לכפר על החטא ואינו בא בנדר ובנדבה, ומציאות ההקרבה נעשית לכפר על החטא, ולכך אם חישב לשנות לשם אשם על חטא אחר הוי שינוי קודש, ופסלה מחשבתו את הקרבן מלעלות לשם חובה, וכ"ז הוא אליבא דהרמב"ם -ואף למשי"ת בדעת התוס' בתירוצו הא' אפשר לומר כן-.

ואם נאמר דלא כהרמב"ם, א"כ יש לומר בב' אופנים, דיש לומר דאין מחשבתו מתייחסת כלפי שם הקרבן כלל, אלא רק כלפי הכפרה ואף דלפי מחשבתו ממילא נמצא דשינה את הדין כפרה של הקרבן, זה אינו מהווה שינוי מספיק בשם הקרבן, ואין מחשבתו מתייחסת כלפי שם הקרבן כמחשבת פסול, ולפי"ז אפשר לומר דהחטאת כשרה ועלתה לו, וכן גרסו הצאן קדשים וכמה מהאחרונים בשיטת רש"י.

והתוס' ס"ל כרש"י דבמחשב על חטאת חלב לשם חטאת דם אין

ככפרה על החטא, אך הא דהקרבן מחויב ליקרב זה לא נשתנה ע"י מחשבתו, ותירוצו זה אמת אף לשיטת רש"י הנ"ל.

ויש לחדד דכל דברי רש"י ותוס' אמורים למ"ד בסוגיין דחטאת חלב לשם חטאת דם כשירה, אמנם שיטת רב אחא בסוגיין דפסולה, ושיטתו ודאי כהרמב"ם הנ"ל, ורק דרש"י והתוס' ס"ל דפשטות הגמ' דלא כוותיה.

ו

ביאור השו"ט בגמ' בדין חטאת חלב לשם חטאת דטומאת מקדש

ועד הנה היו דברינו בביאור דין חטאת חלב לשם חטאת דם למ"ד דכשירה ולמ"ד דפסולה, ועתה נבאר ספק הגמ' בדין שוחט חטאת חלב לשם חטאת דטומאת מקדש וקדשיו, וספק הגמ' בדין שוחט חטאת חלב לשם מי שמחויב חטאת דטומ"ק, ונביא בזה את לשון הגמ' ואת תמצית הק' דהקשינו באות ג.

ז"ל הגמ' - אמר רב [-נ"א רבא] חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם לשם חטאת עבודת כוכבים כשירה, לשם חטאת נזיר לשם חטאת מצורע פסולה הני עולות נינהו [פ'] וחשיב שינוי קודש], בעי רבא חטאת חלב ששחטה 'לשם' חטאת דטומאת מקדש וקדשיו מהו, מי אמרינן כרת כמותה או דילמא אין קבוע כמותה, רב אחא בריה דרבא מתני כולהו לפסולא, מ"ט ושחט אותה לחטאת לשם אותה חטאת, א"ל רב אשי לרב אחא בריה דרבא בעיא דרבא היכי מתניתו לה, אמר ליה אנן בשינוי בעלים מתנינן לה, והכי מתנינן לה אמר רבא

חטא אחר דמחייבו להקריב חטאת, ורק דשינה את הגדרה ההקרבה כנעשית בפועל, דדין ההקרבה להיעשות לכפר על אכילת חלב והוא חישב לשנותה לכפר על אכילת דם, ויש משמעות למחשבתו ואף דאינו חייב חטאת דם, כיון דהגדרה זו נעשית ע"י דמציאות ההקרבה כך נעשית, [וזה התשובה ג"כ על מה דהקשינו באות א, דמהי המשמעות של מחשבה לשם חטאת נחשון, והרי קרבן זה היה בזמן מסוים דווקא ומעתה ועד עולם לא נצטווה קרבן זה, ולהנתבאר עתה לק"מ], אך אין הקרבן פסול ע"ז, דכיון דסיבת ההקרבה היא החטא דאכילת חלב ממילא כן נעשית ההקרבה, [וכנתבאר בארוכה למעלה בסימנים א'-ב'], ונמצא הקרבן נעשה כדין וכשר.

אבל בסוגי' בנזיר ובכריתות מיירי בכגון שהיה מחויב אף בחטאת דם, וא"כ יש משמעות למחשבתו להחיל שינוי [לענין לפסול, דאיי"צ דבאמת ההקרבה תהא נעשית באופ"א] בדין הקרבן ליקרב, וכיון דשינה בדין הקרבן ליקרב, הוי חסרון בקרבנו על חטאתו, והוי הקרבן פסול.

ב. דבאמת בכל הסוגיות מיירי דמחויב חטאת דם, ורק דבסוגיין מיירי לענין לכפר על החטא דאכילת חלב ולענין זה אמרינן בסוגיין דכשרה, ובסוגי' בנזיר ובכריתות מיירי לענין לכפר על אכילת דם ולענין זה פסולה, דכדי לכפר על חטא צריך דתהא החטאת קריבה לכפר על אותו החטא, ובכה"ג אין החטא קריבה כדי לכפר על החטא, ואף לפי מחשבתו, ורק דלפי מחשבתו מציאות ההקרבה בפועל היא

אלא בחטאת דטומאת מקדש וקדשיו דהיא באה על חטא דכרת, אבל חטאת דשמיעת קול דליכא כרת כמותה וגם אין קבוע כמותה, אין ספק דבדואי כשר, וא"כ איך סתם הרמב"ם דאפי' חטאת שאינה קבועה דמשמע אפי' חטאת דשמיעת קול, ועמד הגרעק"א בצ"ע, ע"כ תמצית הקו' דהקשינו למעלה באות ג.

ונראה דס"ל לרמב"ם דספק הגמ' אם כרת כמותה או קבוע כמותה, אינו רק אם העיקר הקבוע הוא החיוב כרת או אם הוא קרבן קבוע, אלא הוא ספק בעיקר מהות קרבן חטאת - לענין פסול מחשבה שלא לשמה.

דאם כרת בעינן היינו דעיקר החטאת הוא דמכפרת על החטא, דזה דלומדים מפסוקים דכל דבר שזדונו כרת שגגתו חטאת, גדרו דחטא זה הוא מציאות של חטא המחייבת כפרה מצד עצם החטא, ומשו"ה חייב כרת דחטא זה חומרתו וחיובו מפקיעו לגמרי מן העולם, ומשו"ה מביא חטאת דעיקר מציאותה הוא ככפרה על החטא, [ומשא"כ אשם דהקרבן קרב ובכך החטא מתכפר, ואכמ"ל], וכן מוכח בכמה מקומות ואכ"מ.

ואם זהו עיקר החטאת, א"כ אין חטאת זו שווה לחטאת דטומאת מקדש, דהחטא דטומ"ק אינו מחייב להביא חטאת, והיינו דאינו מחייב מצד עצמו להביא חטאת, ואף בעשירות דמביא חטאת הוא דין כפרה בעלמא, וכמו דמביא אשם על חטא דהוא דין כפרה בעלמא, ואם שחט לשם חטאת דטומ"ק חשיב שינוי קודש, והחטאת פסולה, ואם שחט לשם מי

חטאת חלב ששחטה על מי שמחויב חטאת דם וחטאת עבודת כוכבים פסולה על מי שמחויב חטאת נזיר וחטאת מצורע כשירה, ובעיין לה הכי בעי רבא חטאת חלב ששחטה 'על מי שמחויב' חטאת דטומאת מקדש וקדשיו מהו, מי אמרינן כרת כמותה או דילמא אין קבוע כמותה, תיקו, ע"כ.

ובפשטות אינו מובן מדוע לא יפסל מדין שינוי בעלים, והרי אף אם אנו אומרים דצריך דיהיה קבוע כמותה, וחטאת דטומאת מקדש וקדשיו אינה כחטאת דחלב ול"ח מחויב כפרה כמותו, מ"מ הרי קרבן זה הוא יכול לכפר ג"כ על טומאת מקדש וקדשיו, ומדוע לא יהא זה מגדיר את חבירו דהוא מחויב כפרה כמותו, והתוס' (ד"ה על) כתבו - על מי שמחויב חטאת דטומאת מקדש וקדשיו מהו - מיהו גרע ממי שאינו מחויב כלום, ע"כ, ולכאורה זו היתה קו', והצאן קדשים פי' תירוצם - דהתם מכפרת החטאת על עשה חבירו מקופיא אבל הכא אינה מכפרת על חבירו, וצ"ב מה זה תשובה על הקו' הנ"ל, דהא סו"ס חטאת זו ראויה לכפר אף על טומאת מקדש וקדשיו, ומדוע לא יהא מוגדר דמחויב כפרה כמותו.

והרמב"ם (פט"ו מפסוה"מ ה"ו-ה"ז) פסק - שחטה לשם חטא אחר כגון שבאה על אכילת חלב ושחטה על אכילת דם פסולה, שחטה לשם אדם אחר שהוא מחויב חטאת 'אפילו חטאת שאינה קבועה' הרי זו פסולה, ותמה עליו הגרעק"א (בגל' עהר"מ שם) דהא האיבעיא היא במי ששחט לשם מי שמחויב בחטאת דטומאת מקדש וקדשיו מי אמרינן כרת כמותה או קבוע כמותה, ומבואר להדיא דהאיבעיא אינה

שמחויב חטאת דטומאת מקדש ל"ח מחויב כפרה כמותו, [ואע"פ דחטא דטומאת מקדש ג"כ מתכפר בחטאת כזו כשהוא עשיר], והחטאת כשרה, וזהו מה דכתבו התוס' דלצד זה גרע מלשם מי שאינו חייב כלום והוי כלשם מי שמחויב עולה, דאין לחטאת זו שום שייכות עם חטאת חלב.

אך אם קבוע בעינן, היינו דאף דעיקר המציאות של קרבן חטאת הוא דקריבה ככפרה על החטא, אמנם אין המכוון דהחטא מחייב להביא את החטאת להתכפר בה, וסגי בכך דהקרבן בא לכפר על החטא, וזה גופא דדין החטאת לכפר על חטא זה הוא המגדיר דמציאות ההקרבה של החטאת היא לכפר על החטא, וא"כ נמצא דחטאת דטומאת מקדש שווה לחטאת חלב, דכפרת שניהם שווה, ואם שחט חטאת חלב לשם חטאת דטומאת מקדש, לא חשיב שינוי קודש דתורה אחת לכל החטאות, והחטאת כשירה^ה, וכן אם שחט חטאת חלב לשם מי שמחויב בחטאת דטומאת מקדש, הוי מחויב כפרה כמותו, והחטאת פסולה.

והא דצדדי הספק בגמ' הן אם כרת בעינן או קבוע בעינן, הכוונה בזה, אם כרת

בעינן, או לאו כרת בעינן ובאמת אי"צ דווקא כרת, -כ"ה לשיטת הרמב"ם-, ואף אם שחט חטאת חלב לשם חטאת דשמיעת קול לא חשיב שינוי קודש, וכמו דשחט חטאת חלב לשם חטאת דטומ"ק, וכן אם שחט חטאת חלב לשם מי שמחויב בחטאת דשמיעת קול חשיב מחויב כפרה כמותו, והחטאת פסולה מדין שינוי בעלים, כ"ה לשיטת הרמב"ם.

ועתה נסתפק השפת אמת בדין עני, דקצת יש להסתפק בלישנא דרבא 'אין קבוע כמותו', אי מיירי דווקא בעני דיכול באמת להביא עוף, או אפי' בעשיר, ואע"ג דהעשיר מחויב כפרה קבוע כמותו מ"מ שמא יעני ויכול להיות פטור בעוף, וצ"ע דאי האיבעיא בעשיר י"ל דבעני ודאי לא הוי מחויב כפרה כמותו, וכן מסתבר קצת, ע"כ ספיקו דהשפ"א, וע"פ מש"נ יש לדון בזה.

טרם אכלה לדבר יש לי להוסיף דבר קטן, דאף לפי מה דמסיק רב אחא דחטאת מצורע וכיו"ב עולות נינהו וחשיב שינוי קודש ול"ח מחויב כפרה כמותו, מ"מ אפשר לומר דשם חטאת יש להם, דסו"ס הם באים להכשיר, ומציאות ההקרבה

♦ הערות והוספות ♦

ה. ויש להעיר דבסוגיין בדף ט: מבואר דהמקור לדין זה הוא מ'ושחט אותה לחטאת' תורה אחת לכל החטאות, ואילו למעלה בדף ז. משמע דאי"צ לילפותא מיוחדת, אלא סיבת הכשרות משום דחטאת לשם חטאת נשחטה, ובפשטות צ"ל דהא ודאי דהמקור הוא מ'ושחט אותה לחטאת' תורה אחת לכל החטאות, ורבא בדף ז. אמר את דבריו לאחר הגמ' בדף ט: דמפסוק זה מבואר כל החטאות יש להם שם קרבן א'.

אמנם התוס' במנחות דף ג: (ד"ה לשם) קאי על הא דהתם נמי איתא את הילפותא ד'ושחט אותה לחטאת' תורה אחת לכל החטאות, וכתבו התוס' ע"פ הגמ' במכילתין בדף ז. דמבואר דאי"צ את הילפותא, ובלאו קרא דזאת תורה מכשר חטאת לשם חטאת, עיי"ש בתוס', וצ"ע.

נעשית כקרבן חטאת להכשיר ולכפר על הנזיר והמצורע ולהתירו לאכול בקדשים וכיו"ב, ולענין זה הם שווים לחטאת חלב, דבכל אלו החטאות מציאות ההקרבה נעשית לכפר על איזה ענין, ובכא"א כפי עניינו, חטאת חלב ודם על חטא, חטאת נזיר ומצורע לכפר על חסרונו ולהכשירו.

ומזה דמסקינן דאף שינוי כזה חשיב שינוי קודש ול"ח מחויב כפרה

כמותו, הוכיח מזה החזו"א (הנ"ל באות א, ויסוד דבריו מהתוס' בדף ה:, וכמש"נ) דאף חטאת נזיר לשם חטאת מצורע חשיב שינוי קודש והקרבן פסול, וכן ל"ה מחויב כפרה כמותו, דההכשר דנזיר ודמצורע אינו אותו ההכשר.

אכן המקד"ד (הנ"ל שם) חולק על כ"ז וס"ל דחטאות נזיר ומצורע הן עולות לגמרי ואינן חטאות.

סימן טז

בבי' דין מחשבין מעבודה לעבודה (ט:י.)

איתמר שחטה לשמה לזרוק דמה שלא לשמה, ר' יוחנן אמר פסולה ור"ל אמר כשירה, ר' יוחנן אמר פסולה מחשבין מעבודה לעבודה וילפינן ממחשבת פיגול, ור"ל אמר כשירה אין מחשבין מעבודה לעבודה ולא ילפינן ממחשבת פיגול, ואזדו לטעמייהו, דאיתמר השוחט את הבהמה ע"מ לזרוק דמה לעבודת כוכבים ולהקטיר חלבה לעבודת כוכבים, ר' יוחנן אמר אסורה מחשבין מעבודה לעבודה וילפינן חוץ מפנים, ריש לקיש אמר מותרת אין מחשבין מעבודה לעבודה ולא ילפינן חוץ מפנים, וצריכי, דאי אשמעינן בהא - בשוחט לשם ע"ז, בהא אמר ריש לקיש אבל פנים מפנים אימא מודי ליה לר' יוחנן, ואי אשמעינן הא בהא קאמר ר' יוחנן אבל בההיא אימא מודה ליה לר"ל, צריכי, ע"כ, ולפי"ז מחלוקתם דר"י ור"ל אם מחשבין מחשבת שינוי קודש מעבודה לעבודה היא אם ילפינן פנים מפנים או לא.

וממשיכה הגמ' - כי אתא רב דימי אמר מתיב רב ירמיה לסיועיה לרבי יוחנן ורבי אילא לסיועיה לריש לקיש, רב ירמיה לסיועיה לרבי יוחנן, ומה במקום שאם אמר הריני שוחט חוץ לזמנו שהוא כשר שחטו על מנת לזרוק דמו חוץ לזמנו פסול, מקום שאם אמר הריני שוחט שלא לשמו פסול שחטו על מנת לזרוק דמו שלא לשמו אינו דין שיהא פסול, מתקיף לה רבא בר אהילאי מה לחוץ לזמנו שכן כרת [פירש"י - הואיל וחמור מהניא ביה מעבודה לעבודה].

אלא אמר רבא בר אהילאי הכי קאמר ומה מקום שאם אמר הריני שוחט חוץ למקומו שהוא כשר [פירש"י - דהא חזינן דבמקומו הוא שוחטו, ועוד דבאכילת אדם או מזבח תלה רחמנא לחוץ למקומו וחוץ לזמנו וכו'], שחטו על מנת לזרוק דמו חוץ למקומו פסול, מקום שאם אמר הריני שוחט שלא לשמו שהוא פסול שחטו ע"מ לזרוק דמו שלא לשמו אינו דין שיהא פסול, מתקיף לה רב אשי מה לחוץ למקומו שכן נוהג בכל הזבחים תאמר בשלא לשמו שאינו נוהג אלא בפסח וחטאת - [פירוש דפסול למקומו קיים בכל הזבחים, ופסול שלא לשמה אינו פוסל לגמרי אלא בפסח וחטאת].

אלא אמר רב אשי הכי קאמר ומה במקום שאם אמר הריני שוחט לשם פלוני שהוא כשר לזרוק דמו לשם פלוני פסול - [פי' מדין מחשבת שינוי בעלים], מקום שאם אמר הריני שוחט שלא לשמן שהוא פסול שחטו ע"מ לזרוק דמן שלא לשמן אינו דין שיהא פסול, רבי אילא לסיועיה לריש לקיש לא תאמר בזריקה ותייתי מק"ו מבינייא משחיטה וקבלה, [פירש"י - ומה שחיטה שכשרה

בזר פסולה בשלא לשמה זריקה לא כל שכן, וכי פרכת מה לשחיטה שכן פוסלת לשם אוכלין בפסח, קבלה תוכיח], למאי הלכתא כתב רחמנא, לומר דאין מחשבין מעבודה לעבודה וכו', ואידך פריך הכי מה להנך שכן טעונות צפון וישנן בחטאות הפנימיות, ואידך השתא מיהא בשלמים קיימין, איתמר שחטה לשמה לזרוק דמה שלא לשמה רב נחמן אמר פסולה רבה אמר כשרה, והדר ביה רבה לגבי רב נחמן מק"ו דרב אשי, ע"כ הגמ'.

והנה בסוגיא זו דנו רבותינו בכמה ענינים: בדין השוחט לקבל חוץ לזמנו, בדין השוחט ע"מ לקבל במחשבה חוץ לזמנו, בהרבה שו"ט בשיטת הרמב"ם אם במחשבה מעבודה לעבודה חלה המחשבת פסול בעבודת השחיטה או בעבודת הזריקה, באלו קרבנות מיידי בסוגיין [אם רק בחטאת או אף בשאר קרבנות], ובגדר הפסול שחל בפיגול בפסול שלא לשמה ובשחיטה לשם ע"ז, וכבר דשו רבים בסוגיא זו וכמה יסודות וגדרים נפלאים נתחדשו ונכתבו מכח סוגיא זו, ימצאם הקורא בספרי רבותינו נ"ע ויבדלחט"א, ומפאת אריכות ומפורסמות הדברים אין בדעתי להאריך בכ"ז.

ולפיכך נעמוד נברר ונבאר בס"ד בסוגיא זו ב' ענינים, א. בגדר הילפותא מפיגול, ב. בביאור הק"ו ממחשבת שינוי בעלים דמועלת לפסול אף במחשב מעבודה לעבודה, וזה יהיה עניינינו בסימן זה לבאר ענינים אלו.

א

כמה קו' בשו"ט בסוגיין

הנה ראשית לכל דבר יש להתבונן במה דלומדים פסול מחשבה הנעשה ע"י מחשבה מעבודה לעבודה מפיגול, דלכאורה יש חילוק גדול בין הפסול מחשבה מעבודה לעבודה ובין הפסול מחשבה מעבודה לעבודה במחשבה שלא לשמה, דבפיגול המחשבה מעבודה לעבודה היא עצם הפסול מחשבה, ואין המחשבת פסול מתייחסת כלפי העבודה שמחשב עליה, אלא כלפי העבודה שהוא מחשב בה, דכשמחשב בעבודה אחת לעשות את העבודה הב' חוץ לזמנו, מחשבה זו היא מחשבה הפוסלת, ואין למחשבתו התייחסות כלפי העבודה הב',

וכ"ה ג"כ מחשבת פסול דחוץ למקומו, דכשמחשב בעבודה א' לעשות את העבודה הב' חוץ למקומו, מחשבה זו היא מחשבה הפוסלת את העבודה הא' שחישב בה, וממילא את עיקר הקרבן, וזהו עיקר הפסול מחשבה דחוץ לזמנו וחוץ למקומו דמחשב לעשות עבודה אחרת שלא כדין הקרבן.

אבל פסול מחשבה דשינוי קודש עניינו דהמחשבה מתייחסת כלפי העבודה לשנות את הגדרתה, דהעבודה נעשית עם מחשבת שינוי, וע"י דעבודה זו נעשית עם מחשבת שינוי הבאה להגדיר את ההקרבה דנעשית לשם קרבן אחר, מחמת כן יש בכח מחשבתו לפסול הקרבן, ונמצא דכאשר אנו באים לפסול מחשבה מעבודה לעבודה המכוון בזה הוא דאנו באים להחיל

מחשבת שינוי בעבודה הב' וע"י מחשבת שינוי זו לפסול את העבודה [הא' או הב', וכמשי"ת], וזה תימא דמנא לן פסול זה והיכן מצאנוהו במחשבת פסול ופיגול, דלא מצינו אלא מחשבה החלה כלפי עבודה זו שמחשב בה, ומחיק"ת דאף מחשבה הבאה לחול ולשנות ולפסול עבודה אחרת שמחשב עליה, היא ג"כ מועלת לחול ולפסול את ההקרבה.

ובאמת קר' זו ילה"ק אף בדברי השיטמ"ק לעיל בדף ד: (הו"ד לעיל סימן ה'), דקאי על התוס' שם (ד"ה רב אשי) על הא דמבואר בגמ' דצריך פסוק ללמוד דין שינוי בעלים בזריקה, דלמה לי קרא לשינוי בעלים בזריקה, הא אפי' שאר עבודות לא מיפסלי אלא בשוחט ע"מ לזרוק, כ"ש זורק עצמו דבעינן שם בעלים, ע"כ, והיינו דהתוס' למדו דהא דמחשב בשחיטה מחשבת שינוי בעלים אין משמעות למחשבתו עד שיחשב בשחיטה על הזריקה, ה"ט דמחשבה הפוסלת היא היכן דמחשב בשחיטה על הזריקה, ובכה"ג המחשבה על הזריקה היא הפוסלת, ומעתה הקשו התוס' דמדוע צריך פסול ללמוד פסול מחשבה דשינוי בעלים בזריקה, ותיפוק ליה מהא דמחשבה בשחיטה אינה פוסלת אא"כ חישב כלפי הזריקה.

והשיטמ"ק (אות ז) תירץ בשם התוס' טוך- וי"ל דהו"א דגזירת הכתוב הוא דבעינן זורק ע"מ להקטיר או ע"מ לשפוך שירים, דלעולם בעינן ב' עבודות בענין זה, דומיא דשחיטה וקבלה דלא מהניא כי אם במחשב מעבודה לעבודה, דדכוותיה אשכחן גבי פיגול דאינו

מפגל כי אם במחשב מעבודה לעבודה, ע"כ, ובהמשך דבריו (אות כ"ט) כתב השיטמ"ק בשם הר"פ כע"ז- דלעולם בעינן ב' עבודות בענין זה, דומיא דשחיטה וקבלה דלא מהניא בהם כ"א על מנת לזרוק, דדכוותיה אשכחן גבי פיגול וכו', ע"כ.

והנה בעיקר תירוצו דהשיטמ"ק דהיה ס"ד לומר דמחשבת שינוי בעלים לא תפסול אא"כ חישב בב' עבודות, כבר עמדנו בזה למעלה בסימן ה' (אות ו) דהוא מילתא דתמיהה, דמה משמעות יש למחשבת שינוי בעלים היכן דמחשב בעבודה א' על עבודה ב', והא דבשחיטה וקבלה צריך דתהא מחשבתו על הזריקה, אי"ז משום דצריך דתהא מחשבתו נעשית מעבודה לעבודה, אלא משום דהזריקה היא עיקר הכפרה ואין שם בעלים אלא על הכפרה, ולפיכך אין משמעותו למחשבתו אא"כ מחשב כלפי הזריקה, אך מה טעם יש דתהא מחשבת שינוי בעלים פוסלת דווקא היכן דנעשית מעבודה לעבודה, וכבר ביארנו דברי השיטמ"ק למעלה בסימן ה' (אות ט"ז), עיי"ש.

אולם עיקר יסוד תירוצו אכתי קשה, דיסוד תירוצו הוא, דכמו דמצינו בפיגול דאינו מפגל אלא אם חישב מעבודה לעבודה, כמו"כ בפסול מחשבה דשינוי בעלים, דאין מחשבתו פוסלת אא"כ חישב מעבודה לעבודה.

והוא מילתא דתמיהה, דהא דאמרין לגבי מחשבת פיגול דאינו מפגל אא"כ חישב מעבודה לעבודה, היינו דזו צורת הפיגול, דהעבודה נעשית עם מחשבה על

אי"ז אותה ההגדרה של מה דמועלת מחשבת פיגול מעבודה לעבודה לפסול הקרבן.

והדרא קו' לדוכתה, דאיך הגמ' לומדת מחשבת שינוי קודש מפיגול דמחשבין מעבודה לעבודה, והרי אין חלות המחשבת פסול שווה בשתייהן, וכן מהו הא דדימה השיטמ"ק מחשבת שינוי בעלים מעבודה לעבודה למחשבת פיגול מעבודה לעבודה.]

ובאמת מטעם זה יש להקשות בהא דהוצרך רב אשי ללמוד דין מחשבת שינוי קודש מעבודה לעבודה דפוסלת בכ"ש מדין מחשבת שינוי בעלים מעבודה לעבודה דפוסלת, ובלא"ה יש ללומדה ממחשבת שינוי בעלים דאין טעם לחלק, וכמו דמצינו במחשבת שינוי בעלים דאף מחשבה בעבודה זו על עבודה אחרת מועלת להחיל פסול בעבודה האחרת וממילא בעיקר ההקרבה, כמו"כ אף בשינוי קודש יהא הדין כן.

ובשלמא ללמוד מפיגול שפיר צריך ללמוד בא' מדרכי הלימודים, כיון דהוא אופן פסול חדש, דמחשב בעבודה זו על עבודה אחרת ומועלת מחשבתו לפסול את עבודה זו שמחשב בה, והוא חידוש דין דהיכן דלא מצאנוהו אין לנו לאמרו ללא מקור מפורש לכך, אך הפסול מחשבה בשינוי בעלים דמחשבין מעבודה לעבודה אי"ז פסול חדש אלא צורה שונה של מחשבה, ומאחר דמצינו דיש צורה כזו ממילא אין טעם לחלק בין שינוי בעלים לשינוי קודש, ובגמ' מפורש דצריך ללמדו, וכן מבואר התוס' דהא

כך דהעבודה האחרת תהא נעשית שלא כדינה, ובכה"ג חלה המחשבה בעבודה זו שמחשב בה.

אבל במחשבת שינוי בעלים, דהיכן דמחשב על הזריקה דתהא נעשית לשם חבירו, נמצא דחישב על עבודת הזריקה דתהא נעשית שלא לשם כפרת הבעלים, וממילא נפסלת עבודה זו כיון דנעשית עם מחשבה דהחטאת לא תהא מכפרת, אך חלות המחשבה אינה על העבודה שמחשב בה אלא בעבודה שמחשב עליה, וא"כ בכה"ג אין טעם לכך דמחשבתו תהא פוסלת דווקא היכן דמחשב מעבודה לעבודה, כיון דאף בכה"ג מחשבתו חלה בעבודה הב', ואי"ז מחשבה מעבודה לעבודה אלא היא מחשבה מוקדמת לעבודה, ואיך השיטמ"ק לומד מפיגול.

[ואף] דבמסקנא דגמ' קאמר רב אשי טעמו דר' יוחנן דמחשבת שינוי קודש מועלת לפסול אף היכן דמחשב מעבודה לעבודה, הוא משום דלומדים ממחשבת פסול דשינוי בעלים דמחשב בשחיטה לזרוק דמו לשם פלוני והיא מועלת לפסול את העבודה, וחזינן דהוא פסול מדין מחשבין מעבודה לעבודה, אך זו אינה קו', דאה"נ דההגדרה של מחשבין מעבודה לעבודה - והיינו המחשבה על עבודה מאוחרת הנעשית בעבודה מוקדמת, שווה בשינוי בעלים ובשינוי קודש, וכשם דבשינוי בעלים מועלת מחשבה זו לפסול כמו"כ בשינוי קודש מועלת מחשבה זו לפסול, אכן הא דמחשבות שינוי בעלים ושינוי קודש פוסלות אף מעבודה לעבודה,

דמחשבה זו מועלת לפסול בשינוי בעלים
הוא חומרא במחשבה הפוסלת.

ב

קו' בילפותא מפיגול

והנה בביאור הא דלענין פיגול מועלת
מחשבה מעבודה לעבודה, וכן
במחשבה חוץ למקומו, וכן במחשבת שינוי
בעלים, וכן במחשבת שינוי קודש אליבא
דר' יוחנן, מצינו בזה דברים מפורשים
בראשונים בחולין, ויסוד דברי הראשונים
הוא הבעל המאור, ונביא בזה את דבריו,
וכדלהלן.

בגמ' בחולין ל"ט. ישנה סוגיא בדין
השוחט בהמת חולין ע"מ לזרוק
לשם עכו"ם, ונחלקו בזה ר' יוחנן ור"ל, דר'
יוחנן אמר פסולה דילפינן חוץ מפנים
ומועלת מחשבה הנעשית מעבודה לעבודה,
ור"ל אמר כשרה דלא ילפינן חוץ מפנים,
ופרכינן בגמ' - מתיב רב ששת א"ר יוסי ק"ו
הדברים ומה במקום שמחשבה פוסלת
במוקדשין, אין הכל הולך אלא אחר
העובד, מקום שאין מחשבה פוסלת,
בחולין, אינו דין שלא יהא הכל הולך אלא
אחר השוחט, מאי אין מחשבה פוסלת
בחולין, אילימא דלא פסלה כלל, אלא
זביחה דעבודת כוכבים דמיתסרא היכי
משכחת לה, אלא פשיטא מעבודה לעבודה,
וה"ק ומה במקום שמחשבה פוסלת
במוקדשין מעבודה לעבודה אין הכל הולך

אלא אחר העובד, מקום שאין מחשבה
פוסלת בחולין מעבודה לעבודה אלא
באותה עבודה, אינו דין שלא יהא הכל
הולך אלא אחר השוחט; פנים קשיא לר"ש
בן לקיש, חוץ קשיא לרבי יוחנן וכו', ע"כ.

ועיין ברש"י שם מה דפירש את קו' הגמ',
והבעל המאור שם הקשה עליו,
ולכך נחלק עליו, וז"ל - ופירוקא דפרקינן
למתני' בארבע עבודות תרגמה מעבודה
לעבודה, שלא כדברי ה"ר שלמה ז"ל, והכי
קאמר ומה במקום שהמחשבה פוסלת
במוקדשין מעבודה לעבודה בארבע
עבודות, כגון שוחט ע"מ לקבל או להוליך
או לזרוק או להקטיר חוץ לזמנו או חוץ
למקומו, אין הכל הולך אלא אחר העובד,
כלומר שאין הבעלים מפגלין, מקום שאין
המחשבה פוסלת בחולין אלא בשתי
עבודות, כלומר מעבודה לעבודה כגון
שוחט ע"מ לקבל או להוליך או לזרוק או
להקטיר חוץ לזמנו או חוץ למקומו, אין
הכל הולך אלא אחר העובד, כלומר שאין
הבעלים מפגלין, מקום שאין המחשבה
פוסלת במוקדשין אלא בשתי עבודות
כלומר מעבודה לעבודה, כגון שוחט ע"מ
לזרוק דמה לע"ז או להקטיר חלבה לע"ז,
אינו דין שלא יהא הכל הולך אחר השוחט,
לאפוקי מחשבת הבעלים דלאו כלום היא,
ולעולם אין מחשבת ע"ז אוסרת הבהמה
אלא בשחיטה בלבד, משום דכתיב זבחי

♦ הערות והוספות ♦

א. הקשו הרבה מהאחרונים (הגרעק"א הפמ"ג ועוד) דאין מחשבת פסול דשוחט ע"מ לקבל אלא בשוחט
ע"מ לזרוק, וכן קשה מש"כ בשוחט ע"מ להוליך, והאריכו בזה טובא, והרבה יש לפלפל בקו' זו, ואכמ"ל.

ראשון ש"א) ובבדק הבית ובמשמרת הבית שם [הו"ד בכנסת הראשונים בסוגיין], ואינו מובן מדוע הוצרך הרמב"ן לטעם זה, ותיפוק ליה מטעם דאין משמעות למחשבתו כלל כיון דפעולה זו שמחשב בה היא אינה מתרת הבשר לאכילה.

עוד צ"ב מה דכתב דבקדשים כיון דכל הד' עבודות צריכין להכשיר את הזבח ולהתיר בשר באכילה לכך מועלת מחשבתו אף בשאר עבודות, ומשא"כ בחולין, וצ"ב דהרי כאן הפסול הוא מטעם דמחשב מעבודה לעבודה, והיינו דבשעת השחיטה הוא מחשב על הזריקה לעשותה שלא כדינה, ומה הועיל הרמב"ן בטעמו, והרי מחשבתו נעשית בשחיטה, ומה תועלת יש מכך דהכשר הקרבן נעשה בכל הד' עבודות, וכן צ"ב מה ריעותא יש בכך שבהמת חולין ניתרת לאכילה ע"י השחיטה לבד ומכיון שנשחטה בהיתר כיצד תחזור ותאסר, והרי את מחשבת הפסול הוא מחשב כבר בשחיטה, ורק דמחשבתו היא על פעולה אחרת בבהמה, ואין הבהמה צריכה לחזור וליאסר אלא צורת עשיית השחיטה היא דלאחמ"כ תהא נעשית לשם ע"ז, ומה ריעותא יש במחשבתו.

עוד מצינו דמה דילפינן דין מחשבין מעבודה לעבודה בשוחט לשם ע"ז מדין מחשבין מעבודה לעבודה מפיגול, אי"ז רק לעצם הדין פסול אלא אף לכח הפסול והגדרתו, דהגרעק"א (בגלי' שו"ע יו"ד סימן ד', על הש"ך סק"ד) קאי על מש"כ הש"ך שם דבשחט מייעוט קנה לשם ע"ז אסר את הבהמה, וכתב הגרעק"א דנראה היכן דשחט מייעוט קנה קמא ואח"כ הניח ידו

מתים, עכ"ד, והביאוהו הרמב"ן הרשב"א ושאר ראשונים בחולין שם.

והוסיפו הראשונים קצת ביאור בדבריו, וז"ל הרמב"ן - ומה במקום שמחשבה פוסלת במוקדשין בארבע עבודות מעבודה לעבודה, שהמחשב בשחיטה לקבל להולין לזרוק ולהקטיר חוץ לזמנו או למקומו פיגול ופסול אין הכל הולך אלא אחר השוחט, מקום שאין מחשבה פוסלת כלל אלא בשתי עבודות מעבודה לעבודה כגון במחשב בשעת שחיטה לזרוק ולהקטיר, אבל שלא בשעת שחיטה אין מחשבה פוסלת כלל בחולין, והטעם לפי שבמוקדשין כל ארבע עבודות צריכין להכשיר זבח ולהתיר בשר באכילה, לפיכך מחשבת פסול פוסלת בכולן, אבל בחולין אין הכשרן אלא בשחיטה, ומכיון שנשחטה והותרה תחזור ותאסר, ע"כ.

ובפשטות כוונתם לומר דישנו חילוק יסודי ומהותי בין קדשים ובין חולין, דמחשבה בקדשים פוסלת בכל הד' עבודות משום דכל ארבע עבודות צריכין להכשיר זבח ולהתיר בשר באכילה, ולכך מחשבה פוסלת בכל הד' עבודות, אבל חולין אין הכשרן אלא בשחיטה, ולפיכך משמעות המחשבה לפסול זהו רק היכן דמחשב בשחיטה, אבל היכן דהשחיטה נעשית כדין ורק לאחמ"כ חישב על הבהמה לשם ע"ז אין משמעות למחשבתו לפסול, כיון דאין הבשר נותר באכילה ע"ז.

אלא דהרמב"ן [וכן כמה מהראשונים] גופיה סיים דבריו באופ"א - ומכיון שנשחטה והותרה תחזור ותאסר, ע"כ, וע"ע ברשב"א בתורת הבית הל' שחיטה (בית

ונגמרה השחיטה בכשרות, אם חישב דשחיטת המיעוט קנה תהא נעשית עם מחשבה מעבודה לעבודה לשם ע"ז, אין מחשבתו פוסלת, ומתחילה כתב טעם מציאותי דשייך בהיכ"ת דהרשב"א המובא שם עיי"ש, ועוד כתב הגרעק"א- גם י"ל כיון דהטעם דמחשבין מעבודה לעבודה דילפינן חוץ מבפנים, זהו לא שייך במיעוט קמא דקנה, דאין עליו שם עבודה, וזה צ"ע לדינא, ע"כ.

והיינו דכיון דמיעוט קמא דקנה אין עליו שם עבודה לכך אין מחשבה מועלת בה לפסול דאי"ז כעין פנים, ומבואר דכאשר לומדים חוץ מפנים אי"ז לימוד רק על עיקר הפסול מחשבה מעבודה לעבודה, אלא אף על הגדרת העבודה דמועלת בה מחשבה, והוא תמוה.

וכעי"ז מובא בשם הגרי"ז (בכנסת הראשונים הערה רה) דאף דלכו"ע מתחייב מיתה מיד בתחילת שחיטה, ואף למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף, מ"מ לענין דין מחשבין מעבודה לעבודה דנלמד מפיגול לא עדיף מפיגול ואם לא גמר השחיטה אינו חייב, כן נקט הגרי"ז בפשיטות, וצ"ב.

ג

בילפותא משינוי בעלים

והתוס' (ד"ה והדר) כתבו דהק"ו דאמר רב אשי דלומדים שינוי קודש משינוי

בעלים, לפי שיטת רבה [במנחות ב:] הוא אמת רק לרבנן דר"ש דריש מנחות [סתמא דמשנה במנחות דף ב.], אבל לר"ש דאמר [בברייתא שם] דאין פסול שינוי קודש במנחות לפי דאין משמעות למחשבתו דהיא מחשבה דמינכרא מתוך מעשיו שהוא מכזב, א"כ יש לפרוך דמה לשינוי בעלים שכן פוסלת מחשבתו בין בזבחים ובין במנחות, והיא חומרא במחשבה, ולכך פוסלת מעבודה לעבודה, אבל מחשבת שינוי קודש דאינה פוסלת במנחות, כמו"כ אין לה משמעות היכן דמחשבתו נעשית מעבודה לעבודה, עכתו"ד, [ועיין באו"ש פט"ו מפסוה"מ מש"כ בזה].

ודבריהם הק' צריכים ביאור רב, דהרי טעמו דר"ש דמחשבת שינוי קודש אינה פוסלת במנחות הוא משום דהיא מחשבה הניכר מתוך מעשיו שהוא מכזב, וכיון דניכר שהוא מכזב לפיכך אין משמעות למחשבתו, ולא פסלה, ואי"ז גריעותא בכח המחשבה לפסול, אלא משום דאין משמעות למחשבה זו בכה"ג, ומשא"כ בשינוי בעלים דאין המחשבה מינכרא, אך ודאי דאף מחשבת שינוי בעלים אם נעשית באופן דניכר מתוך מעשיו שהוא מכזב, אין משמעות למחשבה כזו, ומה חומרא יש בזה לענין דלא תהא המחשבה פוסלת כשנעשית מעבודה לעבודה?²

♦ הערות והוספות ♦

ב. ויש להעיר כאן -ומכאן לשאר מקומות- דראיתי מי שכתב ליישב קו' זו דהתוס' אזלי לשיטתם, דהתוס' בדף ח: (ד"ה הנך) קאי על הא דילפינן התם פסול שלא לשמה בחטאת דשמיעת הקול וביטוי שפתים וטומאת מקדש וקדשיו בבמה הצד מחטאת חלב וחטאת דעבודת כוכבים, וא"ת וחטאות הציבור

והקרבן אורה לקמן דף י"ד. (תוד"ה ומה) קאי על הא דאיתא התם בשיטת ר"ש דס"ל דחישב בהולכה כשר ועלו לפי דהיא עבודה שאפשר לבטלה, ואמרינן בגמ' - א"ר שמעון בן לקיש מודה רבי שמעון בהולכת חטאות הפנימיות שמחשבה פוסלת בהו, הואיל ועבודה שאין יכול לבטלה, והאמר רבי שמעון כל שאינו על מזבח החיצון כשלמים אין חייבין עליו משום פיגול, א"ר יוסי ברבי חנינא מודה היה לפסול מקל וחומר ומה שלא לשמן שהוכשרו בשלמים פסול בחטאת, חוץ לזמנו שפוסל בשלמים אינו דין שיפסול בחטאת וכו', והקשו התוס' - תימה מה לשלא לשמן שכן נוהג בד' עבודות תאמר

בחוץ לזמנו שאינו נוהג אלא בזריקה, וכי האי גוונא פריך לעיל (ד), יעו"ש בתוס' מה דתירצו.

והקר"א כתב ליישב קושייתם - ונראה ליישב קושייתם, דהכא לריש לקיש קיימין דס"ל דאין מחשבין מעבודה לעבודה, ולא ילפינן בק"ו מחוץ לזמנו ומקומו, משום דחוץ לזמנו ומקומו ג"כ נוהג בכל ד' עבודות, היינו מחשבה ידיהו שחט או קיבל והלך ע"מ לאכול למחר או חוץ למקומו אכילת מזבח או אכילת אדם, והא דלא מיפסיל גבייהו אם שחט חוץ לזמנו או חוץ למקומו, דלאו מחשבה היא כיון דמעשיו סותרים מחשבתו דשוחט הוא השתא בזמנו ומקומו, וכל שכן לר' שמעון

♦ הערות והוספות ♦

כגון שעירי ראשי חדשים ומועדות מנלן, הא לא אתו במה הצד, דמה להנך שכן שינוי בעלים פוסל בהן משא"כ בקרבן ציבור וכו', [ותי' התוס'] - אע"ג דלא שייך שינוי בעלים בציבור מ"מ פירכא טובה היא, כדאשכחן בפ"ק דקידושין (דף ה:) מה לכסף שכן פודין בו הקדשות ומעשר שני תאמר בחופה [ואף דבחופה ל"ש כלל היכ"ת לפדות], וכן פרק החובל (ב"ק פ"ח.) מה לאשה שאינה במילה, ע"כ.

ויש דלמדו מהתוס' דס"ל דכדי לפרוך במה הצד אי"ז פירכא טובה, אלא אף דהטעם דל"ש בדברים מסוימים הוא מפני חסרון היכ"ת, חשיב פירכא טובה, [ואי"ז רק על במה הצד, דהגמ' בקידושין והגמ' בב"ק מ"ירי בק"ו], ועפ"י ביארו התוס' בסוגיין, דכיון דשינוי קודש אינו במנחות [לרבה אליבא דר' שמעון], חשיב קל יותר משינוי בעלים, ואף דהוא חסרון היכ"ת במנחות.

אמנם מלבד מה דאי"ז מתרץ על הק' בתוס' בסוגיין, דהכא אי"ז רק חסרון היכי תימצי [דהא שפיר הוי מחשבה, וכדחזינן מהא דלרבנן מחשבה זו מועלת לפסול], אלא דהיכן דמתוך מעשיו ניכר שהוא מכזב הוי ריעותא במחשבתו ולכך אין בכח המחשבה לפסול.

ומלבד כן נראה ברור דבעלמא לא פרכינן על ק"ו פירכא היכן דזהו רק חסרון היכ"ת, ודווקא בכגון הא דהביאו התוס' דהחסרון היכ"ת הוא חסרון במהותו של הדבר, דווקא בכה"ג פרכינן כן, וכגון הא דל"ש שינוי בעלים בציבור, דהוא טעם לכך דפסול שינוי בעלים הוא מופקע מקרבן ציבור, וכן הא דא"א לפדות עם חופה הקדשות ומעשר שני, וכן הא דאשה אינה שייכת במילה, וחסרון היכ"ת כגון אלו חשיב ריעותא דפסול שינוי בעלים אינו שייך בכל דבר וכו', אבל חסרון היכ"ת דאינו חסרון בגוף הדבר, אלא הוא חסרון בהיכ"ת בעלמא, וכגון הא דשינוי קודש אינו במנחות, דהוא חסרון היכ"ת מציאותי, דבכל מקום שמחשב כן הוי ניכר מתוך מעשיו שהוא מכזב, כה"ג ודאי אי"ז פירכא של כלום, והיא סברא ברורה ונוכחת, וכן שמעתי בשם אדמו"ר הגה"ג שליט"א, [ואף הביא כמה ראיות לחילוק זה].

דמחשבת שינוי בעלים אינה פוסלת אלא בזריקה זהו הטעם לכך דאפשר לחשב מהשחיטה על הזריקה, ומעתה צ"ב מהו הק"ו משינוי בעלים לשינוי קודש, והרי מה דשינוי בעלים קל זה גופא הטעם לחומרתו, אך שינוי קודש דאין את קולא זו מהיכ"ת דיהיה את החומרא.

ד

דברי הירושלמי

ובירושלמי בפסחים (פ"ה ה"ב) איתא ג"כ את מחלוקתם דר' יוחנן ור"ל, ושו"ט בזה באריכות, ומבואר שם ג' טעמים בשיטת ר' יוחנן, א. דלומדים מפגול, ב. דהיכן דשחטו לשמו לזרוק דמו שלא לשמו 'נעשה משעה ראשונה כשחטו לשמו ושלא לשמו והוא פסול', ג. 'כל שאילו יבא לאותה עבודה והוא' מחשב לה [-והיינו דיש בה פסול מחשבה], מחשב הוא מעבודה אחרת לה', [ופי' הקרבן העדה- כל עבודה שאם חישב בעצמה פוסלת המחשבה, ה"נ אם חישב לה מעבודה אחרת פוסלת, הלכך שחט על מנת לזרוק שלא לשמו פוסל, שהרי אם זרק שלא לשמו פסול, אבל אם שחט ע"מ לקבל שלא לשמו כשר, שהרי אם קיבל שלא לשמו כשר, שאין עיקר פסול שינוי השם אלא בזריקה, דכתיב וכיפר עליו], יעו"ש בירושלמי דנתבאר שם באריכות גדולה.

דאיכא מ"ד אליביה דבשלא לשמו ג"כ לא פסיל אם ניכרת מתוך מעשיו שלא כמחשבתו, ואפילו למ"ד דמחשבה דמינכרא פוסלת ג"כ, מ"מ מחשבה כי הא דשוחט ומחשב למחר לאו מחשבה היא, ודו"ק, ע"כ, והנה אף דדבריו הם ממש הסברא שכתבנו להקשות על התוס', אך הוא תימא דלפי"ז נמצאו דבריו סותרים לתוס' הנ"ל.

ובעיקר מה דלמדה הגמ' פסול מחשבה מעבודה לעבודה בשינוי קודש בכ"ש משינוי בעלים, דשינוי בעלים קל הוא שהרי אם חישב בשחיטה מחשבת שינוי בעלים לא פסלה מחשבתו, ואפ"ה אם חישב ע"מ לזרוק שלא לשם הבעלים פסלה מחשבתו, וכ"ש שינוי קודש דאם חישב בשחיטה שלא לשמה פסלה מחשבתו, ודאי דאם שחט ע"מ לזרוק שלא לשמה פסלה מחשבתו, ע"כ הק"ו דאמר רב אשי.

וצ"ע דהרי הטעם דמחשבת שינוי בעלים אינה פוסלת אא"כ חישב על הזריקה, הוא משום דאין שם הבעלים אלא בכפרה והיא נעשית בזריקה, ומאותו הטעם אפשר לחשב אף משחיטה על הזריקה, כיון דכלפי הכפרה על הבעלים כל העבודות הן נעשות כהיכ"ת לזריקה, דע"י השחיטה הקבלה וההולכה יש משמעות לזריקה [דהיא גמר ההקרבה] לכפר, ונמצא דהא

♦ הערות והוספות ♦

ג. מלשון הקרן אורה משמע דלא הוי מחשבה כלל, ובגמ' בסוגיין לא משמע כן, רצ"ע.

ד. כצ"ל, ויש דגרסו 'ואינו מחשב לה', והוא ט"ס דמוכת, וכ"כ הקרבן העדה ובפי' הרידב"ז שם.

משינוי בעלים, [ויל"ע אם דבריו תואמים לשיטת הרמב"ם], וכדבריו כן נראה בגמ' בפסחים דף ס: , והוא או כהביאור הא' בירושלמי דלומדים מפיגול, או כהביאור הב' בירושלמי דנעשה משעה ראשונה כשוחטו לשמו ושלא לשמו והוא פסול.

אולם לפי תירוצו זה יש להתבונן בדברי הגמ', דמאי פריך מה לחוץ לזמנו שכן כרת וכן מה לחוץ למקומו שכן נוהג בכל הזבחים, וסברות אלו הן לגבי כח המחשבה לפסול אף דלא חישב בעבודה עצמה, אבל לפי הביאור הב' בירושלמי אין המחשבה צריכה להיעשות בעבודה שחישב עליה, אלא המחשבה חלה לפסול בעבודה שמחשב בה, וטעם הפסול הוא לפי דנעשה כמו דחישב לשמה ושלא לשמה, ולכך אין אנו צריכים לכח מיוחד במחשבתו, וצ"ע במה דדחתה הגמ' דמה לחוץ לזמנו שכן כרת ומה לחוץ למקומו שכן נוהג בכל הזבחים, [ואין לומר דהא דאמרינן 'מה לחוץ לזמנו שכן כרת' הוא פירכא בעלמא, דלהדיא פירש רש"י (ד"ה שכן כרת) האוכל פיגול אפי' לאלתר" חייב כרת, הואיל וחמור מהניא ביה מעבודה לעבודה].

ה

גדר הפסול מחשבה מעבודה לעבודה -
וישוב הקו'

ולביאור הענין נראה להקדים את דברי רבינו הגרימ"פ זצוק"ל בהאי

ויש לדון בשיטת הבבלי אם למסקנא דלומדים בק"ו משינוי בעלים, אפשר לומר דהטעם כהביאור הב' בירושלמי, או רק כהביאור הג'.

והתוס' (ד"ה מחשבין) כת' - מחשבין מעבודה לעבודה כדאמר כגון משחיטה לזריקה, אבל משחיטה לקבלה לא, דהא מפיגול יליף לה, וק"ו דרב אשי דיליף משינוי בעלים נמי לא הוי אלא משחיטה לזריקה כמו שינוי בעלים, וכו', ע"כ, וכתב ע"ז החזון איש (סי' א' סק"ב) - ומיהו י"ל דילפינן דאם חשב בעבודה זו לשנות קדושתו בעבודה האחרת חשיב כמשנה עכשיו, שהרי דעתו לעשות השחיטה כדי להעמידו בקדושה משונה ע"י העבודות הבאות, ולפיכך כל חד כדיניה, דבשלא לשמה אף בחשב בשעת שחיטה ע"מ לקבל שלא לשמה פסול, דשינוי קודש פוגם בכל עבודות, ולענין שינוי בעלים ופיגול דווקא בזריקה, ולפ"ז אם חשב בשעת שחיטה לקבל הדם במחשבת שינוי בעלים, היינו לחשוב בשעת קבלה לשנות בשעת זריקה פסול, וכן לענין פיגול אם חשב בשעת שחיטה לפגל בקבלה הוי פיגול.

והיינו דהחזו"א למד בדברי הגמ' דהדין דמחשבין מעבודה לעבודה הוא דחשיב כמשנה עכשיו, וזה בין למה דרצתה הגמ' ללמוד מפיגול ובין למה דלמדה הגמ'

♦ הערות והוספות ♦

ה. צ"ע לשם מה הוסיף רש"י כאן הא דאפי' לאלתר חייב כרת, ומה זה שייך לכאן, שו"מ בשיעורי הגרמ"ד דהקשה כן.

הדם אלא חישב בשחיטה לזרוק שלא בזמנו, ושפיר יליף ר' יוחנן, דכמו שזריקה שלא לשמו פוסלת את הקרבן ה"ה גם במחשב בשחיטה לזרוק שלא לשמו הוה פסול בקרבן, ע"כ.

וע"פ יסוד זה דהגר"ח ביאר הגרי"ז ב' גמ', חדא, הא דאיתא בגמ' לקמן דף י"ג. קבלה לא עשה בה מחשבה כמעשה זריקה עשה בה מחשבה כמעשה, והא לכאורה אין מחשבת הזריקה חשובה כמעשה, אלא דהמחשבה של השחיטה פוסלת את הקרבן, וחזינן דמה שהפיגול נפסל במחשבת זריקה דחוץ לזמנו הוא משום דהמחשבה לזרוק שלא בזמנו חשיב כמו מעשה זריקה בפסול, ועוד ביאר הגרי"ז עפ"י את הגמ' לקמן דף כ"ז., ויש לדון טובא בראיה זו, ויבואר במקומו אי"ה ובל"נ.

וע"פ דברי הגרי"מ נראה לבאר באופ"א קצת', דביאור הא דאמרין בגמ' בדף י"ג. דהא דמחשבת פיגול פוסלת הוא מדין דעשה בה מחשבה כמעשה, פירושו כמש"כ הגרי"ז בשם הגר"ח דכיון דזריקה חוץ לזמנו פסולה לפיכך אף היכן דחישב על זריקה חוץ לזמנו פוסלת מחשבתו, ומזה לומדים אף לפסול מחשבה שלא לשמה, דכיון דזריקה הנעשית שלא לשמה פסולה,

עניינא, וזה תוכן דבריו, מתחילה הקשה מה דהקשינו באות ב, דאיך לומר ר' יוחנן פסול מחשבה מעבודה לעבודה בשלא לשמה מפיגול, והרי מה שנפסל הקרבן במחשבת פיגול הוא דין בשחיטה, דשחיטה הנעשית עם מחשבה לעשות את הזריקה חוץ לזמנו היא שחיטה הנעשית בפיגול, וכן כל מחשבת פיגול, ומשא"כ פסול מחשבה שלא לשמה, דיסוד הפסול הוא מה ששינה את הגדרת העבודה כנעשית לשמה, וא"כ כשחישב בשחיטה ע"מ לזרוק שלא לשמה הוי פסול בזריקה ולא בשחיטה, וא"א ללמוד דין זה מפיגול.

ותירץ הגרי"מ - והנה מו"ח צ"ל [הגרי"ז] הביא בשם הגר"ח, דמחשבת פיגול דע"מ לזרוק שלא בזמנה אי"ז פסול גרידא שגדרו מחשבה פסולה במעשה השחיטה, כמו במחשבה ע"מ לאכול שלא בזמנו, אלא דכיון דזריקה שלא בזמנה פסולה, לכן גם היכא שלא זרק בפועל שלא בזמנה אלא חישב בשחיטה מחשבה לזרוק שלא בזמנה ג"כ מיפסיל, ולדבריו מובן היטב הדמיון שלא מחשבה שלא לשמה מעבודה לעבודה למחשבת פיגול בשחיטה ע"מ לזרוק שלא בזמנו, דהך פסולא דאיכא בזריקה שלא בזמנה מועיל לפסול את הקרבן גם אם עדיין לא זרק בפועל את

♦ הערות והוספות ♦

ו. דמש"כ הגרי"מ גופיה לתרץ הקו' לא זכיתי להבין, דמה תירץ על קושייתו, והרי קושייתו היתה דפסול מחשבת פיגול הוא בשחיטה ופסול מחשבת שלא לשמה מעבודה לעבודה הוא בזריקה, ואיך אפשר ללמוד זה מזה, וצ"ע מה תירץ על קו' זו, והרי בשחיטה ע"מ לזרוק שלא לשמו ודאי דצריך דאף יעשה מעשה זריקה וללא זה אין משמעות למחשבתו כלל, דלא נעשתה עבודה דיהא שייך להגדירה כנעשית שלא לשמה, ומשא"כ בפיגול, וצ"ע.

אחרת עליה אין בכך ריעותא במחשבתו
כיון דמחשבה כמעשה.

ואם כנים הדברים א"כ נמצא דבין בפסול
מחשבת פיגול ובין בפסול מחשבה
דחוץ למקומו ובין בפסול מחשבה דשלא
לשמה, גדר הפסול במחשב כמעשה,
לעבודה שווה בכולם דמחשבה כמעשה,
והחילוק הוא בפסול עצמו מחמת דפסול
המחשבה כפי פסול המעשה.

ומטעם זה יש לחלק אף בין מחשבת
פסול דשינוי בעלים ובין מחשבת
פסול דשינוי קודש, דבמחשבת פסול
דשינוי בעלים גדר הפסול הוא דחסר
בקרבתו במטרתו ובכח הקרבתו לקיים את
סיבת ההקרבה, וכמש"נ בסימן ה', אבל
שינוי קודש גדר הפסול הוא בקרבן גופיה
דנעשה עם מחשבה שלא לשמה וזהו טעם
לפסול.

ונמצא דאמנם יש מעליותא בפסול
מחשבת שינוי קודש על פסול
מחשבת שינוי בעלים, בכך דשינוי קודש
הוא פסול בעיקר שם הקרבן ושינוי בעלים
הוא פסול בכח הקרבן לכפר, אך הא גופא
מהוה מעליותא בשינוי בעלים על שינוי
קודש, דאת כח הקרבן לכפר על החטא
[סיבת ומטרת ההקרבה] שייך לעקרו
בעצמותו, אך את שם הקרבן ודין הקרבנות
לא שייך לעקרו בעצמותו אלא את דין
ההקרבה בפועל, ומאידך גיסא פסול שינוי
קודש אלים מפסול שינוי בעלים, דפסול
שינוי קודש הוא מהוה שינוי בעיקר דין
ההקרבה המחויב להיעשות מחמת שם
הקרבן, אך פסול שינוי בעלים אינו מהוה
שינוי בשם הקרבן אלא בכח הקרבן לכפר.

אף היכן דחישב לעשות הזריקה שלא
לשמה פוסלת מחשבתו, וגדר הפסול
בשניהם שווה, דהיכן דמחשב על עבודה
[או הקטרה וכיו"ב] בקרבן דתהא נעשית
שלא כדינה פוסלת מחשבתו, ולא רק
עבודה הנעשית שלא כדין הוא טעם לפסול,
אלא אף מחשבה לעשות העבודה שלא
כדין פוסלת את העבודה.

אלא דבכל אחד קיים דין זה כפי גדרו,
דבמחשבה חוץ לזמנו כיון דחוץ
לזמנו גופיה גדר פסולו הוא דלא עשה את
העבודה כתקנה, משו"ה כשמחשב לעשות
עבודה אחרת חוץ לזמנו אמרינן דמחשבה
כמעשה ונמצא דחסר בעבודה שבה הוא
מחשב, וכן במחשבת חוץ למקומו, דכיון
דחוץ למקומו גופיה גדר פסולו הוא דלא
עשה את העבודה כדינה, משו"ה כשמחשב
לעשות עבודה אחרת חוץ למקומו אמרינן
דמחשב כמעשה והוי חסרון בעבודה שבה
הוא מחשב, כיון דמחשבתו היא כלפי
חסרון בעיקר העבודה.

אבל מחשבה שלא לשמה, כיון דמחשבה
שלא לשמה באותו עבודה עצמה
גדר הפסול הוא דנעשית העבודה כתקנה
עם מחשבת שינוי דפוסלת, משו"ה אף
כשמחשב בשחיטה לעשות הזריקה שלא
לשמה, כיון דאמרינן דמחשבה כמעשה
לפיכך מועלת מחשבתו לפסול את הזריקה,
אך השחיטה גופה אינה נפסלת, כיון
דהשחיטה נעשית כתקנה [דאף אם היה
מחשב עליה היתה נעשית כתקנה] וכן
נעשית לשמה, ומדוע תיפסל, ורק הזריקה
נפסלת מטעם דחישב עליה מחשבה שלא
לשמה, ואף דלא חישב בה אלא בעבודה

וממילא נמצא דפסול שינוי בעלים הוי כפסול מחשבה חוץ לזמנו ופסול מחשבה דחוץ למקומו, דכאשר מחשב בשחיטה לעשות את הזריקה במחשבת שינוי בעלים הוי חסרון בכח הזריקה לכפר, ונעשה הפסול ע"י דעבודה זו שמחשב בה נעשית עם מחשבת שינוי בעבודה אחרת דבכחה לחול על העבודה שמחשב עליה לשנותה ולפוסלה, [והיא מחשבת פסול הנעשית בב' עבודות וזו צורת הפסול, ושפיר קאמר השיטמ"ק בדף ד:].

אך כשמחשב בשחיטה לעשות הזריקה במחשבת שינוי קודש אי"ז חסרון בדין ההקרבה דהזריקה, כיון דהיא נעשית כתקנה ולא נחסר בה, ושפיר הוצרכה הגמ' ללמוד שינוי קודש משינוי בעלים בכ"ש ולא לומדים במה מצינו.

ומעתה מבואר היטב מה דכתבו התוס' (הנ"ל באות ג) דלרבה אליבא דר"ש דאין פסול שינוי קודש במנחות משום דמינכרא שהוא מכזב, א"כ אין ללמוד שינוי קודש משינוי בעלים בכ"ש, דאיכא למיפוך מה לשינוי בעלים שכן פוסל אף במנחות תאמר בשינוי קודש דפוסל בזבחים ולא במנחות, ולמעלה (שם) נתקשינו בדבריהם, דהא דאין שינוי קודש במנחות הוא חסרון היכ"ת דאין משמעות למחשבתו כיון דמתוך מעשיו ניכר שהוא מכזב, ומדוע זה מהווה ריעותא בכח הפסול דשינוי קודש.

ולהמבואר א"ש, דהרי באמת מחשבה דמינכרא שהוא מכזב אי"ז כמו דמחשבתו נעשית כשחוק בעלמא,

דהרי רבנן נחלקו על שיטת ר"ש וס"ל דמחשבה זו ראויה לפסול, [וכ"ה שיטת רבא ורב אשי אליבא דר"ש], אלא דמחשבת שינוי דניכר מתוך מעשיו שהוא מכזב היא מחשבה גרועה, ולכך [לרבה אליבא דר"ש] אין בכחה לפסול, וזה גופא דכדי דמחשבת שינוי קודש תפסול צריך דתהא נעשית באופן הראוי, זה מהווה ריעותא בכח המחשבה לפסול מעבודה לעבודה, דמהא מוכח דאין במחשבת שינוי קודש כח לפסול מצד דהמחשבה היא כאילו שינה בידים את הקרבן לאותו קרבן שחישב לשמו, דא"כ אף מחשבה דמינכרא שהוא מכזב היתה פוסלת.

וע"כ דהמחשבה פוסלת מטעם דההקרבה נעשית עם מחשבה הבאה לשנותה, ולכך היכן דמתוך מעשיו ניכר שהוא מכזב בכה"ג אין בכח מחשבתו לפסול.

ומעתה יש סברא לחדש דבמחשבה זו ל"ש לומר דתהא פוסלת מדין מחשבה כמעשה, כיון דאין בכחה להוות שינוי בשם הקרבן, ובשלמא היכן שנעשית בעבודה עצמה בכה"ג יש בכחה לפסול מטעם דהעבודה נעשית עם מחשבה שלא לשמה, אך היכן דנעשית מעבודה לעבודה כיצד תפסול כיון דהעבודה נעשית כדין, ואין משמעות למחשבה כזו להיות כמחשב בעבודה עצמה שחישב עליה, וממילא אין ללמוד פסול מחשבת שינוי קודש מעבודה לעבודה משינוי בעלים, דיש לפרוך דמה לשינוי בעלים שכן ישנו אף במנחות, והיינו דהוא פסול דלא מצינו בו חילוק וריעותא.

ובאמת אף בחולין לולי הא דאחר שהותרה איך תחזור ותיאסר יש

טעם גדול לומר דתחזור ותיאסר, ואף דהשחיטה דמתרת את הבשר כבר נעשתה, אך מדין מחשבה כמעשה תהא מועלת מחשבתו כמו דחישב בשחיטה גופה, ולכך הוצרך הרמב"ן (הנ"ל באות ב) להוסיף הטעם דאחר שהותרה איך תחזור ותיאסר, ואף דמחשבתו היא בשחיטה דעדיין לא הותר הבשר, אך כיון דהפסול מחשבה מעבודה לעבודה נפעל ע"י דמחשבה כמעשה, ובמעשה אין הקרבן נפסל דאין עבודה זו מתרת הבשר ממילא אין בכח המחשבה לפסול את הבהמה, ואף דמחשבתו כבר נעשית בשחיטה והשחיטה מתרת הבשר, אך כיון דמחשבתו מתייחסת כלפי אחר שיותר הבשר לאכילה ממילא אין משמעות למחשבתו כלפי דהבשר יחזור ויאסר.

וכל ביאור זה נכתב בירושלמי (הנ"ל באות ד) בתמצית - נעשה משעה ראשונה כשוחטו לשמו ושלא לשמו והוא פסול, והיינו דמשעה ראשונה נעשה כשוחטו לשמו ושלא לשמו דקיימים בקרבן ב' ההגדרות באותה עבודה שמחשב בה, אלא דההגדרה דשלא לשמה קיימת כלפי העבודה הב', וצריך לכח המחשבה לפסול בכה"ג, [ושפיר פריך בגמ' דמה לחוץ לזמנו שכן כרת וכו'], ופסול.

והשתא נראה לפי"ז לבאר מש"כ הגרעק"א (הנ"ל באות ב)

דבשחיטת מיעוט קנה קמא אין מועלת מחשבה מעבודה לעבודה לשם ע"ז, כיון דילפינן לפסול זה מפיגול ובפיגול צריך עבודה שלימה, וכע"ז כתב הגרי"ז דאף למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, מ"מ אם לא סיים את השחיטה לשם ע"ז אין בכח מחשבתו לפסול, משום דצריך עבודה שלימה, ולמעלה נתקשינו בדבריהם מדוע מוכרחים ללמוד מפיגול רק במחשב בעבודה שלימה, ולהנתבאר א"ש, דכיון דהוא מדין מחשבה כמעשה והיינו דהוי כמו דעשה את העבודה בפסול, א"כ צריך דהמחשבה תהא נעשית בעבודה, דבלא"ה אין משמעות למחשבה לפסול את העבודה, דע"י מה היא תהא נעשית כמחשבת פסול, ושפיר צריך דתהא מחשבתו נעשית בעבודה שלימה דווקא.

[ולפי"ז] אין הטעם משום דילפינן מפיגול וכך הוא בפיגול, אלא משום דילפינן מפיגול דהמחשבה פוסלת מדין מחשבה כמעשה, ולכך צריך דתהא העבודה שלימה דבלא"ה א"א דתהא המחשבה כמעשה.]

כ"נ לענ"ד בביאור סוגיא זו, ויתר הפרטים דיש לבאר וכגון בדעת הרמב"ם ועוד - כבר נתבארו היטב בארוכה בספרי האחרונים ובספרי המחברים, תמצאם שם.

סימן יז

בביאור שיטת ר' אליעזר דפוסל אשם שלא לשמו (י.-י"א).

שנינו במתניתין- כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה חוץ מן הפסח והחטאת וכו' ר"א אומר אף האשם וכו', אמר ר"א החטאת באה על חטא והאשם בא על חטא מה חטאת פסולה שלא לשמה אף אשם פסול שלא לשמו.

ובביאור מחלוקתם איתא בגמ'- תניא אמר ר' אליעזר חטאת באה על חטא ואשם בא על חטא, מה חטאת שלא לשמה פסולה אף אשם שלא לשמו פסול, אמר לו רבי יהושע לא אם אמרת בחטאת שכן דמה למעלה, אמר לו רבי אליעזר פסח יוכיח שדמו למטה ושחטו שלא לשמו פסול, אמר לו רבי יהושע מה לפסח שכן זמנו קבוע, אמר לו רבי אליעזר חטאת תוכיח, אמר לו רבי יהושע חזרני חלילה, חזר רבי אליעזר ודנו דין אחר, חטאת נאמר בה היא בשחיטה היא לשמה כשירה שלא לשמה פסולה, ופסח נאמר בו הוא בזביחה הוא לשמו כשר שלא לשמו פסול, אף אשם נאמר בו הוא הוא לשמו כשר שלא לשמו פסול, אמר לו רבי יהושע חטאת נאמר בה היא בשחיטה היא לשמה כשרה שלא לשמה פסולה פסח נאמר בו הוא בזביחה הוא לשמו כשר שלא לשמו פסול, אבל אשם לא נאמר בו הוא אלא לאחר הקטרת אימורין והוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו כשר, אמר לו ר' אליעזר הרי אומר כחטאת כאשם מה חטאת שלא לשמו פסול אף אשם שלא לשמו, ע"כ הברייתא.

עוד אמרינן בגמ'- אמר מר אמר לו ר' יהושע לא אם אמרת [בחטאת שכן דמה למעלה], לימא ליה רבי אליעזר אשם נמי דמו למעלה, אמר אביי אשם דמו למעלה לא מצית אמרת ק"ו מעולה, ומה עולה שהיא כליל דמה למטה אשם שאינו כליל לא כל שכן, מה לעולה שכן אינה מכפרת, חטאת העוף תוכיח, מה לחטאת העוף שכן אינה מין זבח עולה תוכיח וכו', ע"כ, וצ"ב מחלוקתם דר' אליעזר ור' יהושע.

א

כמה קו' וסתירות בביאור מחלוקתם דר"א וחכמים

כאשר אנו באים לבאר מחלוקתם דר' אליעזר ורבנן, יש לנו מתחילה לעמוד במחלוקתם אם מקישינן אשם לחטאת או לא^א.

דהנה פשטות הברייתא משמע דמחלוקתם דר' אליעזר ורבנן היא אם מקישים אשם לחטאת או לא, דהרי בסוף כל השו"ט דר' אליעזר ור' יהושע, אמר ר' אליעזר- הרי הוא אומר כחטאת כאשם מה חטאת שלא לשמו פסול אף אשם שלא לשמו פסול, ומשמע דבכך הוא נחלק על ר' יהושע^ב.

וכן משמע במשנה לקמן דף פ"א: -המובאת בסוגיין- לגבי פסול דם קרבן הנכנס לפנים, דר' עקיבא אומר דכל דמים שנכנסו לכפר בהיכל פסולים, וחכמים אומרים חטאת בלבד, ור' אליעזר ס"ל כחכמים אלא דמוסיף אף האשם שנאמר כחטאת כאשם, ומבואר בגמ' לקמן דף פ"ב. דטעמייהו דרבנן לפי דאמר קרא 'חטאת' ומזה נלמד דדווקא חטאת אך שאר קרבנות אין כניסתן להיכל פוסלתן, ואפ"ה מוסיף ר' אליעזר אף קרבן אשם, ומזה נראה דמחלוקתם דר' אליעזר וחכמים היא

אם לומדים מ'כחטאת כאשם' דהוקש אשם לחטאת או לא.

וביותר מצינו במשנה בתמורה דף כ:, דתנן התם- אשם שמתו בעליו או שנתכפרו בעליו ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה, ר' אליעזר אומר ימות ר' יהושע אומר ימכר ויביא בדמיו עולה, ובביאור טעמו דר' אליעזר דאמר ימות פירש"י בתמורה י"ח: (ד"ה ימות) דאית ליה כחטאת כאשם בפ"ק דזבחים, וביתר ביאור כתב רש"י בפסחים ע"ג. (ד"ה ר' אליעזר)- ר' אליעזר אומר ימות - כל צדדיו של ר' אליעזר היה עושה אשם כחטאת לכל דבר, שנאמר כחטאת כאשם, וכן גבי שלא לשמו, וכן גבי חטאת שנכנס דמה לפנים במסכת זבחים, וכ"פ רש"י בשבועות דף י"ב. (ד"ה ר' אליעזר)- ר"א אית ליה אשם כחטאת לכל דבר, אף [פי' גם לענין] שאם שחטו שלא לשמו פסול בפ"ק דזבחים וכן לענין שאם נכנס דמו להיכל פסול, ע"כ, ומבואר להדיא דמחלוקתם דר"א וחכמים היא אם לומדים אשם מחטאת בהיקש או לא.

אלא דבתורת כהנים (צו, פרק ט', א') ילפינן [מייירי התם בסתם אשם ולא באשם נזיר ומצורע]- כחטאת כאשם מה חטאת מן החולין וביום ובידו הימנית אף אשם מן החולין וביום ובידו הימנית, ע"כ, [ובעיקר הדין יעוי' לקמן דף צ"ח. ועוד מקומות

♦ הערות והוספות ♦

א. ויעוי' בחידושי רא"ל מאלין ח"ב סי' ג.

ב. וע"ע בצל"ח בריש מכילתין דהאריך טובא בפלוגתייהו דר"א וחכמים אם מקישינן אשם לחטאת או לא, יעו"ש, ומ"מ אין בדבריו ישוב לקושיותינו.

וכ"כ התורא"ש בקידושין ל"ד: (ד"ה ואנא אמינא) - וכן בפ"ק דזבחים גבי היקשא דיליף ר' אליעזר דאשם שנכנס דמו לפני פסול משום דאיתקש לחטאת דכתיב כחטאת כאשם, ורבנן לא ילפי מהיקשא לפסול אשם משום דאית בק"ו מעולה, אף על גב דרבנן נמי אית להו היקשא כדקאמר התם לרבנן למאי הלכתא איתקש חטאת לאשם, אלמא לא אית היקשא ומפיק ק"ו אף על גב דק"ל דאין היקש למחצה, ע"כ.

ומכל זה מבואר דהא ודאי דאם הוקש לחטאת, אלא דאף אחר ששמענו דאשם הוקש לחטאת אכתי יש לרזן אם הוקש לדיניו, דדיני עולה וכגון סמיכה וצפון הן כחטאת, או דהוקש לחטאת לענין דעיקר קדושתו ושמו של קרבן אשם הוא כחטאת, ובכך נחלקו ר' אליעזר וחכמים, וזהו דכתב רש"י דר"א היה משהו אשם לחטאת לכל דבר, והיינו דר"א שווה את קרבן אשם לקרבן חטאת, ולחכמים אין אשם כחטאת אלא דלומדים דינים מסוימים מחטאת לאשם, וכ"ז טעון ביאור.

והתוס' לקמן דף נ"ה. (ד"ה מה חטאת אינה נאכלת) קאי על הא דמבואר בגמ' שם דלפי הס"ד לומדים בהיקש דין זבחי שלמי ציבור דטעונים צפון מחטאת, ודחינן דהוי דבר הלמד בהיקש הבא לחזור וללמוד בהיקש, וקיי"ל דאינו חוזר ומלמד בהיקש, ולכך לומדים מפסוק אחר, וההיקש נצרך ללמוד - מה חטאת אינה נאכלת אלא לזכרי כהונה אף זבחי שלמי ציבור לזכרי כהונה, עיי"ש השו"ט בגמ'.

והקשו התוס' [בתו"ד] - ואם תאמר כיון דאיתקש לחטאת אם כן יפסלו

דלומדים דינים אלו בכל הזבחים מפסוקים אחרים], ואם נימא כמו שנתבאר דמחלוקתם דר"א וחכמים היא אם מקישינן אשם לחטאת מ'כחטאת כאשם' א"כ נמצא דהתו"כ אזיל כשיטת ר' אליעזר ודלא כשאר התנאים דנחלקו עליו, וזה תימא, דלא הזכיר אחד ממפרשי התו"כ חידוש זה, אלא סתמו כולם, ומשמע דהוא אף לאותם התנאים דנחלקו על ר' אליעזר, ומעתה צ"ע במה נחלקו.

עוד צריך ביאור מש"כ רש"י בפסחים הנ"ל - כל צדדיו של ר' אליעזר היה עושה אשם כחטאת 'לכל דבר' שנאמר כחטאת כאשם, וכ"פ רש"י בשבועות הנ"ל - ר"א אית ליה אשם כחטאת 'לכל דבר', וצריך ביאור מה בא רש"י לבאר בזה, ומהי כוונתו בכך דר"א היה עושה את אשם כחטאת לכל דבר, וכן מדוע הוצרך לכך לענין לבאר את מחלוקתם דר"א וחכמים. **ולקמן** דף מ"ט בגמ' ילפינן את דין צפון באשם לעכב מדאיתקש לחטאת - דמצינו דאשם מצורע איתקש לחטאת, דכתיב כחטאת האשם הוא, ומבואר לכו"ע מקישינן אשם לחטאת.

ובאמת כבר מפורש בסוגיין דחכמים לא נחלקו על עיקר הילפותא ד'כחטאת כאשם', דבסוף הסוגיא (ברף י"א). איתא - ולרבנן למאי הילכתא איתקש אשם לחטאת, לומר לך מה חטאת טעונה סמיכה אף אשם טעון סמיכה, ע"כ, ומפורש להדיא דאף רבנן ס"ל את ההיקש ד'כחטאת כאשם', אלא דס"ל דלא לומדים מזה לפסול אשם שנשחט שלא לשמו וכן אשם שהוכנס דמו לפניו.

שמואל בר רב יצחק- מודה ר"ש בן לקיש בכהן משיח שאין ידיעת ספיקו קובעתו לחטאו, ומה טעם, כחטאת כאשם, את שהוא מביא אשם תלוי ידיעת ספיקו קובעתו לחטאו, ואת שאינו מביא אשם תלוי אין ידיעת ספיקו קובעתו לחטאו, ע"כ, ומבואר דלומדים מ'כחטאת כאשם' דשם אשם ושם חטאת שווין, ומשו"ה ידיעת אשם תלוי מועלת אף לחטאת, והוא כר' אליעזר, וצ"ע.

אלא דקו' זו אפשר ליישבה דלענין חילוק חטאות אין אנו צריכין ידיעה דאותו חיוב קרבן ממש, ומאחר והוקשו חטאת ואשם להדדי עכ"פ ללמוד פרטי הדינים, לפיכך אף ידיעת ספק המחייב אשם תלוי מועלת לענין לחלק את חטאיו לענין חיוב חטאת, וחייב ב' חטאות, וכיון דלשם כך מספיק היקש להשוותם בפרטי הדינים ממילא אתי אפי' כרבנן, ומ"מ אכתי קשה התוס' בדף נ"ה הנ"ל.

שלא לשמה כחטאת, ולרבנן דדרשי בפ"ק אותה ניחא, אבל לר' אליעזר קשה, ע"כ, ומבואר דהיה פשוט לתוס' דלר"א דאמר דאשם הוקש לחטאת אף לענין פסול מחשבה שלא לשמו, ולא ממעט מאותה, א"כ אף כשהוקשו שלמי ציבור לחטאת יש ללמוד מזה דין פסול מחשבה שלא לשמו.

וצ"ע דהרי כבר נתבאר דר"א לא נחלק על הילפותא מ'אותה' דדווקא חטאת ולא שאר קרבנות, אלא דס"ל דההיקש לאשם הוא היקש אף על שם הקרבן וקדושתו, ולכך דין אשם בכלל דין חטאת, ולא נתמעט מ'אותה', ומהיכ"ת דאף כאשר לומדים שלמי ציבור בהיקש מחטאת, הילפותא היא דשם הקרבן דשלמי ציבור וקדושתו הן כחטאת.

עוד יש לעיין בירושלמי בהוריות (פ"ג ה"ב) דנחלקו ר' יוחנן ור"ל אם ידיעת ספיקו - לענין אשם תלוי - קובעתו לחטאת או לא, ואמר רבי יוסי בר ר' בון בשם רבי

♦ הערות והוספות ♦

ג. והשפת אמת בסוגיין (בע"א) תירץ על קו' התוס', דבאמת צ"ע מדוע הוצרך ר"א לטעם דאשם בא על חטא, והרי כבר ייתא מבואר דטעמו דר"א הוא משום דהוקש אשם לחטאת, ותירץ השפ"א על קו' זו, דבאמת אם משום ההיקש יש לומר כרבנן דמיעט רחמנא מ'אותה' דדווקא חטאת פסולה היכן דנעשית שלא לשמה אך שאר קדשים כשרים, וכדאמרינן טעם זה לעיל דף ה., ומשו"ה כבשי עצרת ששחטן שלא לשמן כשרים, ורק אשם ששחטו שלא לשמו פסול, ולא איתמעט מ'אותה' כיון דהוא כחטאת ממש, דשניהם באין על חטא.

ד. והגרעק"א (בקשויות עצומות, לקמן על התוס' שם) תירץ דהרי במנחות מ"ח: איתא בגמ' דכבשי עצרת ששחטן שלא כמצוותן פסולין, ובגמ' שם מפורש הטעם דלומדים בהיקש מחטאת, ורש"י פירש שלא כמצוותן דהיינו דשחטן שלא לשמן, וכ"ה פירוש א' בתוס', ולפי"ז אין להקשות דזבחי שלמי ציבור ששחטן שלא לשמן יהיו פסולין דאה"נ, [וכ"פ רש"י שם דההיקש הוא מפסוק זה], ובאמת השיטמ"ק (לקמן על התוס' שם) תירץ כן על קו' התוס' דר"א ס"ל כמ"ד במנחות מ"ח: וכ"כ הצאן קדשים על התוס', וע"ע בגרעק"א שם דהאריך ליישב קו' התוס'.

מעין בבי' שי' ר' אליעזר דפוסל אשם שלא לשמו חיים שעא

ב

במה קו' בסוגיין

והתוס' בסוגיין (ד"ה והרי) קאי על הא דיליף ר' אליעזר בהיקש מ'כחטאת כאשם' דאשם שלא לשמו פסול, וכתבו- והוה מצי למילף אשם מחטאת בגזירה שוה דעונו מחטאת דשמיעת קול, דהא למותרת נדבה גמירי ואין ג"ש למחצה, כדאמר בריש מנחות (דף ד.), אלא אי לאו היקשא הוה ממעט אשם מאותה, ע"כ.

והיינו דבגמ' במנחות שם איתא- אלא מעתה אשם יהא פסול שלא לשמו דגמר עון עון מחטאת וכו', אלא כי גמרי גזירה שוה למותר נדבה הוא דגמרי, וכי תימא אין גזירה שוה למחצה, גלי רחמנא גבי חטאת ושחט אותה לחטאת, אותה לשמה כשירה שלא לשמה פסולה, אבל כל קדשים בין לשמן בין שלא לשמן כשרים, ע"כ, וזהו דכתבו התוס' דמשו"ה הוצרך ר"א להיקש ולא סגי ליה בגזירה שווה ואף דבלא"ה לא ס"ל את המיעוט דאותה, ה"ט דאף לר"א לולי ההיקש היינו למדים מ'אותה' למעט שאר קדשים, ולכך אנו צריכים להיקש.

ויש להקשות - וכה"ק הגרעק"א (בתוספתי על המשניות אות ו) והטהרת הקודש והקרן אורה- דהרי בין גזירה שוה ובין היקש אין למדין למחצה, ואם לגבי גזירה שווה אמרינן דאפ"ה מיעט רחמנא 'אותה' דדווקא חטאת פסולה ולא שאר קדשים, ול"ה גזירה שוה למחצה כיון דאיצטריך למותר נדבה, ומטעם זה ל"ח גזירה שווה

למחצה, א"כ אף כאשר אנו לומדים בהיקש מחטאת נימא דמיעט רחמנא אותה ואין דין מחשבה שלא לשמו בכלל ההיקש, וההיקש נצרך ללמוד דין סמיכה וכדאמרינן בסוף הסוגי', והא דר"א ס"ל דחייבים ללמוד אשם מחטאת אף לענין פסול מחשבה שלא לשמו, ולא סגי ליה במה דלומדים ההיקש לדין סמיכה, הוא משום דאין היקש למחצה, אך הא מיעט רחמנא אותה, וכשם דמחמת מיעוט זה ל"ח גזירה למחצה כמו"כ לא יהא זה מוגדר היקש למחצה.

והתוס' (ד"ה ומה) קאי על הא דאיתא בגמ'- אמר מר, אמר לו ר' יהושע לא אם אמרת [בחטאת שכן דמה למעלה, ומשא"כ אשם דדמו למטה], לימא ליה רבי אליעזר אשם נמי דמו למעלה, אמר אביי אשם דמו למעלה לא מצית אמרת, ק"ו מעולה, ומה עולה שהיא כליל דמה למטה אשם שאינו כליל לא כל שכן, מה לעולה שכן אינה מכפרת, חטאת העוף תוכיח וכו'. **והקשו** התוס' ב' קו'- תימא כיון דאתי האי ק"ו [דמה עולה שהיא כליל וכו'] ומפיק מהיקשא, אם כן תהא עולה פסולה שלא לשמה ק"ו מחטאת שאינה כליל, וכי תימא מה לחטאת שכן מכפרת פסח יוכיח, ומיהו כיון דכתיב אותה בחטאת לא קשה, ותימא לסברתו דעביד קל וחומר מעולה שהיא כליל, שלא לשמו נמי ליכשר באשם, ותו לימא חטאת יוכיח, ע"כ ב' קו' התוס'.

ובפשטות יש להשיב על ב' הקו' בפשטות - וכן תירץ השפת אמת-, דהא עיקר טעמו דר' אליעזר הוא כמו דפירש במתניתין טעמו, דחטאת באה

פסולה ולא שאר זבחים, בתוס' ועוד ראשונים ואחרונים פירשו דנתמעטו שאר זבחים מ'אותה', וכדאיתא בדף ה. דא"א לומר דאשם שנשחט שלא לשמו יפסל כיון דאמר קרא בחטאת 'אותה' ומיעט שאר זבחים, וכן משמעות הגמ' בסוגיין בע"ב.

אולם ברש"י בסוגיין (ע"ב, ד"ה והרי) פירש- ולקמן בסוף שמעתא מפרש טעמייהו דרבנן דסמכי אהיקשא אחרינא, והך היקשא דרשינן למילתא אחרית, ע"כ, והיינו דמבואר בגמ' בדף י"א. דלומדים מההיקש של מנחה לחטאת ולאשם, דמנחת חוטא הרי כחטאת ואם קמצה שלא לשמה פסולה, ומנחת נדבה הרי היא כאשם ולפיכך אשם קמצה שלא לשמה כשרה, ומבואר דאשם שלא לשמו כשר, וכבר תמה הצאן קדשים מדוע הוצרך רש"י לחדש מקור חדש לדין הכשרות של אשם, ותיפו"ל מ'אותה' דמפורש בגמ' לעיל דמזה איתמעטו כל הזבחים מפסול מחשבה שלא לשמו, ואף אשם נלמד מזה'.

ומבואר דס"ל לרש"י דאמנם עיקר הדין כשרות של כל הזבחים שנשחטו שלא לשמן נתמעט מחטאת מ'אותה', אך לענין להפקיע מההיקש ד'כחטאת כאשם'

על חטא ואשם בא על חטא מה חטאת שלא לשמה פסולה אף אשם שלא לשמו פסולה, וא"כ אין לעשות ק"ו מחטאת שאינה קריבה כליל ואפ"ה אם נשחטה שלא לשמה פסולה, לעולה, דמה לחטאת שכן באה על החטא ומשא"כ עולה.

ומהאי טעמא אף אין לומר דשלא לשמו ליכשר באשם ק"ו מעולה, דעולה אינה כחטאת כיון דאינה באה על חטא ומשו"ה אם נשחטה שלא לשמה כשירה, אבל אשם דבא על החטא הר"ז דומה לחטאת ואם נשחט שלא לשמו פסול, ומה הוקשה לתוס'.

ומהא דלא תירצו התוס' כן מבואר דס"ל דהא דאמר ר' אליעזר במתניתין דחטאת באה על חטא ואשם בא על חטא וכו', אי"ז עיקר טעמו, אלא עיקר טעמו הוא משום דלומדים בהיקש מחטאת, וצ"ע דא"כ מדוע אמר ר"א במתניתין דטעם שיטתו הוא לפי דאשם בא על חטא, ולא נקט עיקר טעמו.

ובביאור טעמייהו דרבנן דנחלקו על ר' אליעזר וס"ל דאשם שלא לשמו פסול, ואף דהוקש אשם לחטאת אך נתמעט להדיא מפסול שלא לשמה, דדווקא חטאת

♦ הערות והוספות ♦

ה. ואף דבגמ' בדף י"ב: איתא סברא זו ללמוד דעולה ששחטה שלא לשמה פסולה, בק"ו מחטאת דאינה כליל ואפ"ה שחטה שלא לשמה פסולה, וכ"ש עולה דקריבה כליל דאם שחטה שלא לשמה פסולה, אך אליבא דר' אליעזר ל"ש ק"ו זה, וכתבאר.

ו. ועי' בטהרת הקודש ועוד אחרונים מה שתייצו, ובענ"ד לא זכיתי להבין תירוץ, דסו"ס בגמ' בדף ה מפורש דמהפסוק ד'אותה' לומדים למעט את כל הזבחים מהא דחטאת שנשחטה שלא לשמה פסולה, ואף אם לומדים בק"ו או בהיקש או בגז"ש לפסול קרבן מסוים היכן שנשחט שלא לשמו, מ"מ עיקר הכשרות דכל הזבחים שנשחטו שלא לשמן הוא נלמד מ'אותה', ומהיכ"ת לחדש אחרת.

מעין בבי' שי' ר' אליעזר דפוסל אשם שלא לשמו חיים שעג

חטא], ואף דעיקרו כקרבן חטאת ולכך לענין כמה דינים שווה דין אשם לדין חטאת, אך מ"מ שמו [כבא על חטא] חלוק לגמרי מקרבן חטאת.

ומקורו דר' אליעזר הוא מההיקש ד'כחטאת כאשם' דהוקש אשם לחטאת, וס"ל דאשם הוקש לחטאת בעיקר שמו וקדושתו, וכלשון רש"י בפסחים - כל צדדיו של ר' אליעזר היה עושה אשם כחטאת לכל דבר, שנאמר כחטאת כאשם, ע"כ, והיה עושה את אשם כחטאת לכל דבר, דס"ל דמההיקש ד'כחטאת כאשם' שמענו דחטאת ואשם שם א' וקדושה אחת להם.

ומחמת כן אמר דאשם שלא לשמו פסול, וכשם דחטאת שנשחטה שלא לשמה פסולה מטעם דבאה על חטא, אף אשם שנשחט שלא לשמו פסול מטעם דבא על חטא, ואף דבחטאת אמרה תורה 'אותה', ומזה לומדים דשאר כל הזבחים שנשחטו שלא לשמן כשרים, אך אשם הוא כחטאת בעיקר שמו ומשו"ה הוא לא נתמעט, וכן אם נכנס דמו לפנים פסול, ואף דאמרה תורה וכל חטאת אשר יובא מדמה וגו', אך אשם בכלל חטאת, וכן אם מתו הבעלים דינו כחטאת, דשם אשם אינו דומה לעולה [פי' דאינו קרבן עולה דיש עליו שם אשם], וא"א לומר דמותר אשם יקרב עולה משום דשם קרבן אשם הוא כחטאת.

וכיון דזו שיטתו, ממילא לא שייך לומר דמיעט רחמנא אותה, דאין היקש למחצה, ואף דאם היינו למדים בגז"ש אשם מחטאת שפיר היינו ממעטים מ'אותה' את דין אשם שנשחט שלא לשמו, אך

לא סגי בזה וצריך את הילפותא המבו' בסוף הסוגי', וצ"ב.

ג

ביאור מחלוקתם דר"א וחכמים

והנראה בס"ד בביאור מחלוקתם דר"א וחכמים, בהקדם מה דמצינו ברמב"ן עה"ת בהגדרת קרבן אשם, דהרמב"ן בבראשית (ט"ו, א') ובחומש במדבר (ד', י"ג) מנה את כלל הזבחים כג' קרבנות, עולה שלמים וחטאת, והוסיף דאין ישראל מקריבים זולתי אלו הקרבנות בלבד, והא דמביאים אשם - החטאת והאשם דבר אחד ושם אחד הוא ותורה אחת להם, כ"כ בחומש במדבר, ובבראשית כתב - כי האשם כחטאת הוא אין ביניהם לבד השם, ע"כ.

והיינו - יסוד הדברים בביאור מחלוקתם דר"א ורבנן שמעתי כן מאדמו"ר ראש הישיבה הגה"ג שליט"א ומאדמו"ר הגאון שליט"א - דבאמת אין חילוק בין אשם לחטאת בעיקר הקרבן, דשניהם באין על חטא, ואין באין בנדר ובנדבה, והחילוק שיש ביניהם הוא רק בצורת ההקרבה ודיני עשייתה, ואמנם חטאת באה על השגגה דהביאה לידי חטא ולכך חייבין רק על דבר שחייבין על זדונו כרת, ואשם בא על החטא גופיה, וזהו הטעם לחילוק דיני הקרבן, אך כ"ז בחילוק על איזה חטאים הקרבן בא וכן כיצד דינו ליקרב, אבל שם הקרבן [כבא על חטא] וקדושתו שווה בשניהם, כ"ה שיטת ר' אליעזר.

ורבנן נחלקו בכך דס"ל דהא דאשם בא על החטא גופיה ועל ידיעתו וכו' זה מהווה חילוק מהותי בשם הקרבן [כבא על

דבלא"ה נמי נתמעט אשם מ'אותה', כיון
דהוא דין התלוי בקדושה ובשם הקרבן.

וכן אשם שנכנס דמו לפניו אינו נפסל
בכך, ואף דאשם הוקש לחטאת, מ"מ
לומדים דינו בק"ו מעולה דאין אשם נפסל
בהכנסת דמו לפניו, ובק"ו מעולה לומדים
דין זה דהכנסת דם חטאת לפניו פוסלת
הקרבן הוא דין מיוחד בחטאת מחמת
קדושתה, ובאשם לא שייך פסול זה דהרי
אין קדושתו ושמו כשם חטאת וקדושתה.

ואף כאשר הקשו התוס' אליבא דר'
אליעזר דנלמד דאשם שלא לשמו
יהא כשר, בק"ו מקרבן עולה שכן כליל
ואעפ"כ נשחטה שלא לשמה כשירה, ואף
דהוקש לחטאת, כוונתם ג"כ דנלמד בק"ו
מעולה דהדין דחטאת דנשחטה שלא לשמה
פסולה הוא דין מיוחד בחטאת, והוי דין
בקרבת חטאת באופן מסוים, ואינו שייך
באשם, והוא חידוש עצום, אמנם כן הקשו
התוס'.

ומה"ט אשם שמתו בעליו וכדו', כיון
דשם אשם אינו כחטאת, הוי גדרו
קרבת עולה דמיוחד לתורת קרבן אשם,
וממילא מותר אשם קרב עולה, דכיון דאינו
ראוי ליקרב בתורת אשם דינו ליקרב בתורת
עולה, ואינו נפסל.

ועפ"ז נראה בביאור התוס' בדף ג"ה.,
דהקשו דכיון דהוקשו שלמי
ציבור לחטאת לענין דאין נאכלין אלא
לזכרי כהונה, ממילא נלמד מזה דשלמי
ציבור ששחטן שלא כמצוותן פסולין, וכמו
דס"ל לר"א דאשם שלא לשמו פסול משום

כשלומדים בגז"ש ד'כחטאת כאשם'
הלימוד הוא לעיקר שם הקרבן, ואם נמעט
אשם מדין שלא לשמה, נמצא דהוקש אשם
לחטאת להגדרת קדושתו ושמו רק לענין
דבר מסוים, והוא למחצה בעיקר ההיקש,
[ומשא"כ בגז"ש דאי"ז לימוד על עיקר שם
הקרבן אלא על דינו, וא"כ מאחר דנתמעט
מ'אותה' ממילא אי"ז למחצה בעיקר
הגז"ש], ואין שייך לעשות דבר זה,
ונתייבשה בזה קו' הגרעק"א הטה"ק ושאר
אחרונים על התוס' הנ"ל באות ב.

אך רבנן נחלקו עליו וס"ל דאף דקרבת
אשם בא על חטא ובכך הוא שווה
לקרבן חטאת, ומחמת כן הוא שווה
לחטאת בכמה מדיני ההקרבה דיסודם בכך
דהקרבת בא על החטא, וכגון דין סמיכה,
וכן דין צפון, אולם שם הקרבן אשם [כבא
על חטא] וקדושתו חלוקין משם הקרבן
וקדושתו של קרבן חטאת, ולכך כל דיני
קרבת חטאת השייכים לשם החטאת
וקדושתה אפשר דאינם שייכים בקרבן
אשם, ויש לדון בכל דין ודין לגופו.

וס"ל לרש"י דמזה שבחטאת אמרה תורה
'אותה' ומיעטה בזה שאר כל
הזבחים שנשחטו שלא לשמן, זה לבד אינו
מקור מספיק לכך דאף אשם נתמעט מדין
החטאת, דאפשר דלענין זה אשם הרי הוא
כחטאת, וה"ט דסו"ס תרווייהו באין על
חטא וכיון דנשחט שלא לשמו נמצא דחסר
בעיקר הקרבן, והוצרך רש"י למה דמבואר
בסוף הסוגיא דדין אשם חלוק מדין חטאת,
וממילא נתמעט אשם מ'אותה' וכשאר
קרבנות, והתוס' ושאר הראשונים ס"ל

מעין בבי' שי' ר' אליעזר דפוסל אשם שלא לשמו חיים

שעה

הקרבן, וממילא אם שחטו שלא לשמו
יפסל, [והר"ז דומה לחטאת בכך דבהיקש
לומדים דשם הקרבן הוא בעיקר הקרבן].
כ"נ.

דהוקש לחטאת, ונראה כוונתם דאף דשלמי
ציבור אינן כחטאת בעיקר שם הקרבן, אך
מ"מ הוקשו שלמי ציבור לחטאת, ומזה יש
ללמוד דשם קרבן שלמי ציבור הוא בעיקר

♦ הערות והוספות ♦

ז. ומ"מ אכתי קשה מה דהבאנו בהערה 4 מהשיטמ"ק הצ"ק והגרעק"א להקשות, דמה הוקשה לתוס'
דשלמי ציבור ששחטן שלא לשמן יהיו פסולין אליבא דר"א, והרי במנחות מ"ח: איתא דכבשי עצרת
ששחטן שלא כמצוותן פסולין, ולפירש"י וכן לפירוש א' בתוס' שלא כמצוותן היינו שלא לשמן, ואפשר
דטעם מ"ד זה כר"א, וצ"ע.

סימן יח

בביאור שיטת יוסי בן חוני (י"א.-י"א):

שנינו במתניתין- יוסי בן חוני אומר הנשחטין לשם פסח ולשם חטאת פסולין, ובגמ' שו"ט בעיקר בדעת ר' אליעזר, ויש להתבונן בביאור שיטת יוסי בן חוני, ורש"י [על המשנה] פירש- הנשחטין לשם פסח - כל שאר זבחים שנזבחו ב"ד בניסן לשם פסח או שנזבחו לשם חטאת בכל זמן פסולין, כי היכי דאינהו פסולין לשם אחרים, ובגמ' יליף טעמא דאחרים לשם פסח בברייתא, ע"כ.

ומבואר ברש"י כמה חידושים, א. דטעמו דיוסי בן חוני הוא אותו הטעם דשיטת ר' אליעזר המובא בברייתא, ב. דהא דכל הזבחים שנשחטו לשם פסח או לשם חטאת פסולין הוא אותו הדין דפסח וחטאת לשם שאר זבחים פסולין, ג. דפסח בזמנו לאו היינו בזמן אכילתו אלא בכל י"ד בניסן, ויש להתבונן באלו הדברים, ונבארם בס"ד וכדלהלן.

מחשבה הפוסלת, ונפק"מ גדולה יש
בחקירה זו וכמשי"ת בס"ד.

ובאמת דכאשר אנו באים להבין טעמו של יוסי בן חוני דאמר דאף הנשחטין לשם חטאת ופסח פסולין, יש לנו להתבונן במה נאמרו דבריו, דהנה רש"י במתני' (בדף ב.) פירש הא דאיתא במתני' דחטאת ופסח ששחטן לשם שאר זבחים פסולין הפסח בזמנו והחטאת בכל זמן, פירש"י הפסח בזמנו - פסול שלא לשמו כל זמן שחיטתו, דהיינו מחצות היום של ערב פסח עד הערב וכו', ע"כ, ומבואר דזמנו לענין פסול שלא לשמו היינו כל זמן שחיטתו מחצות היום ועד הערב.

אולם רש"י בפירוש דברי יוסי בן חוני (הנ"ל) כתב בסתמא- הנשחטין לשם פסח - כל שאר זבחים שנזבחו ב"ד בניסן לשם פסח או שנזבחו לשם חטאת בכל זמן פסולין וכו', ע"כ, והיינו דאף ב"ד שחרית

א

חקירה בבי' טעמו דיוסי בן חוני - וסתירה
ברש"י במתני'

יש לדון בביאור דברי יוסי בן חוני, אם מה דנשחטין לשם פסח ולשם חטאת פסולין הוא משום דהוי כמו דחישב בפסח וחטאת לשם שאר זבחים, דההגדרה של קרבן פסח וקרבן חטאת וההגדרה של שאר זבחים הן ב' הגדרות סותרות, ואם חישב להחיל הגדרה אחת על קרבן דהגדרתו אחרת הר"ז פסל את הקרבן, אמנם צד זה צב"ט, דהרי הא דפסח וחטאת שנשחטו שלא לשמן פסולין הוא נלמד מפסוקים, דנתחדש דדין לשמה בפסח וחטאת מעכב, אכן בנשחטין לשם פסח וחטאת ל"ש טעם זה, ולא תפסול מחשבתו, ויש לבאר שיטת יוסי בן חוני באופ"א, דהוא פסול אחר, דמחשבה לשם פסח ולשם חטאת היא

חשיב זמנו לענין פסול שלא לשמו בחישוב לשם פסח, ואף דבשעה דמחשב א"א לשחוט קרבן פסח, אעפ"כ יש משמעות למחשבתו לחול על עבודתו לפסול הקרבן, ונראה דזהו משום דאין מחוסר זמן לבו ביום, וחשיב שינוי קודש כיון דביום זה יהיה זמן הקרבת קרבן פסח.

ואם נאמר דהא דאמר יוסי בן חוני דהנשחטין לשם חטאת ופסח פסולין הוא משום דהוי כמו דחישב על פסח וחטאת לשם שאר זבחים, א"כ א"א לחלק בין פסח וחטאת לשם שאר זבחים ובין שאר זבחים לשם פסח וחטאת, וכשם דבשוחט פסח לשם שאר זבחים הוי שינוי השם דווקא היכן דמחשב בזמן הראוי לשחיטת הפסח, אף שוחט שאר זבחים לשם פסח לא יהא שינוי השם אלא בזמן הראוי לשחיטת הפסח, וקשה מדוע רש"י חילק ביניהם, וכתב דפסח לשם שאר זבחים מיירי בחישוב בזמן הראוי לשחיטת הפסח, ושאר זבחים לשם פסח מיירי בחישוב ב"ד בניסן ואף בשחרית, ומוכח מזה דהא דאמר יוסי בן חוני דהנשחטין לשם פסח ולשם חטאת פסולין, אי"ז מאותו הדין דפסח וחטאת ששחטן לשם שאר זבחים פסולין, וצ"ב, ועוד דלפי"ז יקשה הא דכתב רש"י- כי היכי דאינהו פסולין לשם אחרים, והרי אי"ז אותו הדבר, וביותר דבגמ' בפסחים ס"ב: [ויבאו דבריה להלן באות ב] מפורש דשניהם מאותו הדין ממש.

ובמה דכתב רש"י דבגמ' טעמא דאחרים לשם פסח בברייתא, והיינו אליבא דר' אליעזר, ומבואר ברש"י דטעמו דיוסי

בן חוני הוא כר"א, והקרן אורה בדרך י"א: (ד"ה גמ' תאמר בפסח) כתב ג' צדדים בטעמו דיוסי בן חוני, או דהוא מאותו הטעם דר' אליעזר, או דדריש הוא בהווייתו יהא גם בחטאת [כפסח שלא לשמו דדרשין הכי לפסול] לא הוא לשם אחרים ולא אחרים לשמו, וי"ל עוד דטעמא דיוסי בן חוני, דמהיכן למדנו הכשר שלא לשמו מקרא דמוצא שפתיך כו' ואם לאו יהא נדבה (לעיל דף ד:), ודריש דווקא אם שינה לדבר הבא בנדבה הוא דאכשר רחמנא, אבל לא לשם חטאת ופסח, ואשם על כרחך הוקש לשלמים ולא לחטאת ממיעוטא דאותה כדאיתא בריש מכילתין (דף ה:), עכ"ד.

וקצת משמעות יש בגמ' כמו שכתב הקר"א דטעמו דיוסי בן חוני אינו מאותו הטעם דר' אליעזר, דמהא דבגמ' לא מפרש כלל טעמו דיוסי בן חוני אלא בדברי ר' אליעזר, משמע קצת דבדברי יוסי בן חוני גופיה לא נתחדש לימוד חדש בק"ו או מפסוק, אלא טעמו ע"פ מש"נ בגמ' למעלה, ורק בדברי ר' אליעזר נתבאר בברייתא טעם חדש, אולם אף דיש משמעות בדברי הקר"א אך לכאורה דבריו הם להדיא דלא כרש"י במתני' הנ"ל, וצ"ע בישוב משמעות הגמ' עם דברי רש"י.

ב

בדין חטאת ואשם לשם פסח בשאר ימות השנה

ובביאור מחלוקתם דר' אליעזר ור' יהושע יש לעיין מהו השו"ט ביניהם, ומה סבר ר' אליעזר ומה סבר ר' יהושע, והשו"ט ביניהם.

והחזון איש (סי' א' סקי"ג) דין בדין השוחט חטאת [ואשם לר"א] לשם פסח בשאר ימות השנה - לפי יוסי בן חוני-, אם פוסלת מחשבתו או לא, ויסוד הספק הוא בביאור הא דאמר יוסי בן חוני דהנשחטין לשם פסח פסולין דווקא אם שחטן בזמן הפסח, אם טעמו דשלא בזמן הפסח אין שם פסח כלל דיהא חל על הקרבן, [ולא] הוי כחטאת לשם חולין דפסק הרמב"ם דאינה מרצה, אלא הוי כחישב שלא לשם חטאת דאין בכח מחשבתו לפסול, והכ"נ כ"ה], או דילמא דודאי דיש שם פסח אף שלא בזמנו אלא דאין בכחו לחול על הקרבן לפוסלו, וא"כ היכן דחישב על חטאת [ואשם לר"א] לשם פסח שלא בזמנו

הועילה מחשבתו, וכמחשב על חטאת לשם חולין דפסק הרמב"ם דכשירה ואינה מרצה.

ומקודם דנביא את דברי החזון איש נראה להביא ראייה ברורה לפשוט ספק זה, דבגמ' בפסחים דף ס"ב: שו"ט אם אמרינן הואיל והותרה טומאת בשר בפסח וכו', והק' הגמ' - מתיב רב הונא בריה דרב יהושע, הפסח שעברה שנתו ושחטו בזמנו לשמו וכן השוחט אחרים לשם פסח בזמנו, ר"א פוסל ור' יהושע מכשיר, טעמא דבזמנו [-פוסל ר"א] הא שלא בזמנו כשר, ואמאי נימא הואיל ובזמנו פוסל שלא בזמנו נמי פוסל, אמר רב פפא שאני התם דאמר קרא 'ואמרתם זבח פסח הוא', הוא בהווייתו -

♦ הערות והוספות ♦

א. וכע"ז יש להסתפק אף בדין שוחט פסח שלא בזמנו לשם חולין, וכן הובא בספר תורת זאב - להגר"ז צ'צ"ק צוק"ל - (וכן בספר משמר הלוי תניא סימן ט"ו ענף ג) דשאל את הגרי"ז, [עיי"ש דהשיב לו הגרי"ז דזו היא חקירה], ופשטות לשון ברמב"ם (פט"ו מפסוה"מ ה"א) נראה דפסח שלא בזמנו אין מחשבת שינוי קודש פוסלת בו כלל, עיי"ש, וכן יש להסתפק בדין שוחט פסח שלא בזמנו לשם חטאת, אם לשיטת יוסי בן חוני הוי הפסח פסול משום דאף אם היה שלמים היתה מחשבה זו פוסלתו, או לא, ואף ספק זה הובא (שם) דהקשה הגר"ז צ'צ"ק צוק"ל להגר"ז, [והשיב לו הגרי"ז דזו היא חקירה].

והקרן אורה בדף י"א: (ד"ה גמ', אמר רב אושעיא) נסתפק ג"כ בדין פסח לשם חולין בשאר ימות השנה, וכתב - ובאמת איכא לספוקי בשוחט לשם חולין פסח בשאר ימות השנה אי הוי עקירה, אף על גב דאפי' זבח אחר קחשיב עקירה והוי שלמים, כדאיתא לעיל, דילמא דווקא שם קדשים הוא דהוי עקירה, אבל לשם חולין אפשר דלא הוי עקירה, אבל לד' הרמב"ם ז"ל (פט"ו מפסוה"מ ה"א) דלשם חולין פסול בפסח, מסתברא דה"ה דהוי עקירה בשאר ימות השנה להכשיר, עכ"ד.

ועיקר סברתו היא כמש"כ להוכיח מהרמב"ם, אמנם מה דדן דאליבא דהרמב"ם לא יהא הדין כן והוי עקירה להכשיר, צ"ע דהרי הא דפסק הרמב"ם דפסח לשם חולין פסול, טעמו דס"ל דלומדים מפסוק דקרבן פסח צריך לישחט להדיא לשמו ושיהיו כל עשיותיו לשמו, וטעם זה אינו שייך אלא בזמנו דדין הפסח ליעשות לשמו, אבל שלא בזמנו אין דין הפסח ליעשות לשמו, וממילא הקרבן כשר, כ"נ.

ובעניי לא ידעתי מה מקום יש להסתפק בב' ספקות אלו בשוחט פסח שלא בזמנו לשם חטאת ולשם חולין, והרי מפורש בגמ' בפסחים ס"ב: [יו"ד להלן] דשוחט פסח שלא בזמנו לשם אחרים כשר, וצ"ע. ומ"מ עדיין יש להסתפק בדין השוחט לשם פסח בשאר ימות השנה, דאפשר דיש משמעות לקרבן פסח אף בשאר ימות השנה, עכ"פ לענין דתהא מחשבתו מוגדרת כמחשבת שינוי השם.

לא הוא לשם אחרים ולא אחרים לשמו, בזמנו שהוא פסול לשם אחרים אחרים פסולין לשמו, שלא בזמנו שהוא כשר לשום אחרים [פי' משום דהוי שלמים] אחרים כשרים לשמו, ע"כ, וכתבו התוס' בסוגיין (י"א: ד"ה אמר) ובפסחים (ס"ב: ד"ה שאני) דעיקר טעמו דר"א הוא מפסוק זה.

ומפורש בגמ' דאין תורת פסול מחשבה במחשב לשם פסח שלא בזמנו, ובפשטות היינו בין בעולה ושלמים לשם פסח ובין בחטאת ואשם לשם פסח, דלא למדנו פסול כזה, [ולא דמי לחטאת חלב לשם חטאת נחשון דפסולה, ואף דחטאת נחשון כבר אינה בעולם, כיון דחטאת נחשון עולה כללית היא והיא ישנה בעולם, אבל פסח הוא קרבן אחר מקרבן שלמים [עכ"פ בדין הקרבתו], ונמצא דהוא חישב לשם קרבן דאינו קיים כלל, ואין משמעות למחשבתו, והקרבן כשר, וצ"ע.

והחזון איש אתי לבאר מחלוקתם דר' אליעזר ור' יהושע, וכתב- ודווקא שאר קרבנות אבל חטאת ואשם לשם פסח אפי' שלא בזמנו פסול, וראיה מחטאת לשם חטאת נחשון לעיל ט' ב' דמסקינן דפסול, וצ"ל דהכא באחרים לשם פסח שלא בזמנו דמכשיר דכיון דבעולה קיימינן דשלא לשמה לא פסיל בה במשנה בה לשם שלמים וכיו"ב, ובלבד שלא ישנה לשם חטאת ופסח, ופסח שלא בזמנו כיון דאין קדושת פסח קביעא שלא בזמנו שהרי בחישוב לשם קרבן אחר פקעה קדושת פסח ונעשה שלמים, כי אמר ששוחט לשם פסח נמי לאו מחשבה היא, שהרי עולה היא באמת, והוא זכור שהוא עולה, אלא שרוצה

שעבודתו תביא כאן קדושת פסח בשום צד, אבל יודע הוא שאין כאן פסח אלא עולה וכיון דקדושת פסח בשאר ימות השנה בת חילוף היא [פי' דמתחלפת להיות שלמים], ה"נ הוי כחשב לשם שלמים, שהרי לא תיתכן קדושת פסח בשאר ימות השנה, אע"ג דצריך עקירה, ה"נ מה שהוא יודע שהוא עולה לא גרע מעקירה מפסח, ואין כאן מחשבה לשם פסח אלא לשם שלמים.

ור' יהושע סבר שאין כאן עקירה, וכיון שלא עקר יש כאן קדושת פסח והוי כחשב לשם פסח, ואם אתה אומר שמחשבה לשם פסח שלא בזמנו מיקרי לשם שלמים ע"י עילה כל דהו, משום שהוא יודע שזה עולה [פי' דזו הסיבה לכך דמיקרי לשם שלמים], אתה נותן כח שלמים בפסח יותר מדי, ואתה מרעא כח פסח כל שלא עקרו קמן קדושת פסח ותו לא.

חזר ר' אליעזר ודן בשלמים לשם פסח משום דהכא עדיף דהוא שלמים באמת, ובדין הוא שאין מחשבה לשם פסח שלא בזמנו מפסידו, כיון דפסח שלא בזמנו שלא לשמו באמת הוא שלמים, ע"כ דברי החזו"א.

והוא ביאור נפלא בשו"ט דר' אליעזר ור' יהושע, ומשמעות דבריהם נראית כן, אולם מה דכתב החזו"א עפ"י דחטאת לשם פסח אף שלא בזמנו פסולה כבר הבאנו מהגמ' בפסחים דלא כן, [וכיון שכך אף צ"ב הא דחזר ר"א ואמר מצינו מותר פסח וכו', והרי אין דברי ר"א אמורים בשלמים לשם פסח יותר משאר זבחים לשם פסח].

ואם כנים דברינו נמצא בידינו דמחשבה לשם פסח שלא בזמנו אין לה משמעות כלל ואף לא לפסול, וכן שוחט פסח שלא בזמנו לשם שאר זבחים אין משמעות למחשבתו לפסול הקרבן כלל, וצ"ב גדר הדבר, ומה טעם גרע ממחשב לשם חולין.

עוד צריך ביאור מה דהשיב ר' אליעזר לר' יהושע בסוף דבריו - לא אם אמרת בחטאת שכן כשירה לשמה כל השנה כולה, תאמר בפסח שאינו כשר לשמו אלא בזמנו, הואיל והוא פסול לשמו דין הוא שיפסלו אחרים לשמו, ע"כ, וצ"ע דמה בכך דחטאת כשירה לשמה כל השנה ופסח פסול לשמו כל השנה [חוץ מי"ד ניסן], ומדוע זה מהווה חסרון בכח הפסול דמחשבה שלא לשמו בפסח, והרי הא דפסח לשמו כל השנה פסול טעמו משום דלאו זמנו הוא, ודחטאת דכשירה אם נשחטה לשמה כל השנה, ה"ט דכל השנה זמנה, ומה השיב ר' אליעזר לר' יהושע.

ג

גדר פסול שינוי קודש לשם פסח ודחטאת - וישוב הקו

ונראה בס"ד בביאור שיטת יוסי בן חוני דהנשחטין לשם פסח ולשם חטאת פסולין, דהרי לשון הגמ' בפסחים הוא - אמר קרא 'ואמרתם זבח פסח הוא', הוא בהווייתו - לא הוא לשם אחרים ולא אחרים לשמו, בזמנו שהוא פסול לשם אחרים

אחרים פסולין לשמו, ע"כ, ומבואר דהפסול אינו מדין הקרבן שחישב עליו לשם פסח, אלא הפסול הוא מחמת הקרבן פסח דחישב לשמו, ומדיני הפסח דהאמירה לשם פסח [דהיינו מה דבפועל הקרבן קרב בתורת פסח] היא משנה בעיקר הקרבן, ולכך צריך לחשב להדיא לשם פסח, דע"י מחשבתו נעשית מציאות ההקרבה בתורת קרבן פסח, ולכך נמי אם חישב על קרבן אחר לשם פסח הר"ז פסל את קרבנו, דע"י מחשבתו לשם פסח הוא משנה את מציאות ההקרבה בפועל דתהא נעשית בתורת פסח², כ"ה שיטת יוסי בן חוני.

ורבנן לא נחלקו עליו בגדר הדין דשחט את הפסח לשם שאר זבחים פסול, ורק בשחט שאר זבחים לשם פסח נחלקו עליו וס"ל דכשרים, וטעמם דלשיטתם אין בכח מחשבתו לשם פסח להגדיר את ההקרבה כנעשית בפועל בתורת פסח.

ובתוך השו"ט בין ר"א לר' יהושע, צידד ר' אליעזר דאפי' אם עולה וכדו' ששחטן לשם פסח כשרים, וכשיטת רבנן, מ"מ שלמים לשם פסח פסולין, והטעם דהרי פסח אינו שם קרבן אחר ממש משלמים, וקרבן פסח יסודו קרבן שלמים, ולכך מועלת מחשבתו לשנות את מציאות ההקרבה דתהא נעשית כשלמים הקרבים בתורת קרבן פסח, וממילא הקרבן פסול.

ולהנתבאר נראה דלא נחלקו ר' אליעזר ויוסי בן חוני בטעמם, אלא

♦ הערות והוספות ♦

ב. ואף אם לומדים את דין הפסח לישחט לשמו מ'פסח הוא', ג"כ זו ההגדרה.

להקריב, והשינוי השם הנפעל במחשבה שלא לשמו הוא חל בהקרבה בפועל, א"כ אם חישב בו לשם שאר זבחים וכן אם חישב בשאר זבחים לשמו, אין מחשבתו באה לשנות את עיקר מציאות ההקרבה, ולכך הקרבן כשרי.

וזהו מה דהשיב ר' אליעזר לר' יהושע בסוף דבריו- לא אם אמרת בחטאת שכן כשר לשמה כל השנה כולה, תאמר בפסח שאינו כשר לשמו אלא בזמנו, הואיל והוא פסול לשמו דין הוא שיפסלו אחרים לשמו, ע"כ, והיינו דחידש ר' אליעזר דהא דפסח שלא בזמנו פסול היכן ששחטו לשמו, והא דאחרים לשם פסח בזמנו פסולין, שניהם מאותו הטעם.

וביאור הדברים, דהרי כבר נתבאר לעיל (בסימן י"ג) דגדר הפסול דפסח חלוק משאר זבחים, דחטאת אף אם שחטה שלא לשמה לא חסר בהקרבתה כדין חטאת, ומשום"ה שפיר היא קריבה בתורת חטאת, אלא דפסולה מחמת דהיא קריבה

יוסי בן חוני נמי מודה לר' אליעזר, אלא דיוסי בן חוני לא הוצרך ללמדו מכ"ש, אלא דלשיטת יוסי בן חוני אי"צ ללמוד מק"ו אלא סגי בילפותא בגמ' בפסחים, דמזה לומדים דמחשבה לשם פסח וחטאת היא מחשבה המתייחסת לגוף הקרבן, וה"ט דפסח וחטאת אינם באים בנדר ובנדבה, וכתבאר למעלה בכמה מקומות דזהו טעם לכך דהדין לשמה הוא אף במציאות ההקרבה בפועל ולא רק בשם הקרבן, עוד אפשר לומר דכ"ז לומד יוסי בן חוני מהק"ו דקאמר ר' אליעזר, [ועיקר טעמו מהילפותא בפסחים, וכדכתבו התוס'], ולא נחלקו יוסי בן חוני ור' אליעזר בשום דבר, ולפי ביאור זה א"ש דברי רש"י במתני' בריש מכילתין.

אולם כל הנתבאר הוא אמת רק במחשב לשם חטאת בכל זמן ובמחשבה לשם פסח בזמנו, דבכה"ג מחשבתו מתייחסת כלפי מציאות ההקרבה בפועל לשנותה, אבל פסח שלא בזמנו דאין דינו ליקרב בפועל כדין קרבן פסח, [ואף דשייך להקדיש ולהפריש לשם פסח, אך לא שייך

♦ הערות והוספות ♦

ג. ויל"ד בשוחט לשם פסח בפסח שני אליבא דיוסי בן חוני, אם יש משמעות למחשבתו כיון דאפשר להקריב כעת קרבן פסח והקרבן פסול או לא, וראיתי מי שרצה [הגרי"א שליט"א] לתלות נידון זה בפלוגתת תנאי בפסחים דף צ"ג. אם פסח שני תשלומין דראשון הוא או רגל בפני עצמו או תקנתא דראשון, דלרבי דס"ל רגל בפני עצמו הוא נמצא דדין ההקרבה של קרבן פסח הוא או בפסח ראשון או בפסח שני, וא"כ יש משמעות למחשבה לשם פסח בפסח שני, אך לרבי נתן דס"ל דתשלומין דראשון הוא ופרשת קרבן פסח לא נאמרה על פסח שני, ול"ה זמנו של קרבן פסח, וא"כ אין משמעות למחשבה לשם פסח שני.

ובענ"ד נ"ל דאף אם פסח שני רגל בפני עצמו הוא אין משמעות למחשבתו, לפי דהא דאמר יוסי בן חוני דהנשחטין לשם פסח פסולין דווקא בזמנו, ה"ט דכדי להחיל שם פסח על זבח אחר [אף דהוא אינו פסח] צריך דיהא זה זמן המיועד מה"ת להקרבת הפסח, ופסח שני אינו הזמן המיועד מה"ת להקרבת הפסח, וכיון שכן אין משמעות למחשבה לשם פסח לפסול את הקרבן, כ"נ לפענ"ד.

עם מחשבת שינוי השם או שינוי בעלים, אבל בפסח מחשבה שלא לשמו עוקרת את הפסח מליקרב כדינו, [וה"ט דהגדרה של ההקרבה דקרבן פסח שונה משאר זבחים, ונכתבאר לעיל שם], ואף דמחשבתו אינה מועלת לשנות את שם הקרבן פסח, אך היא מועלת לשנות את צורת ההקרבה בפועל לשם קרבן פסח, וזה טעם פסולו.

וכיון שכך נמצא דכאשר קרבן פסח קרב שלא בזמנו אין ההקרבה נעשית כדין קרבן פסח, דדין קרבן פסח להיעשות ב"ד בין הערבים ובאופן דראוי לאכילה, וכאשר הפסח מוקרב קודם לכן נמצא הקרבן פסח אינו מוקרב כדינו, וחסר בעיקר ההקרבה, ולכך הוא פסול, וכמו"כ היכן דשחט אחרים לשם פסח דמחשבתו באה להגדיר בהקרבת הקרבן הגדרה שונה בעיקר מציאות ההקרבה, והקרבן פסח אינו נעשה כדינו, ולכך הקרבן נפסל.

אבל חטאת כשר לשמה כל השנה כולה- והיינו דבקרבן חטאת אף דדינו ליקרב בפועל לשם קרבן חטאת, אך שמו קיים כקרבן חטאת אף היכן דקרב לשם קרבן אחר, ומה דבפועל הוא אינו מוקרב לשם חטאת אי"ז מהווה חיסרון בשם הקרבן, וא"כ יש לומר דאם שחט קרבן אחר לשם חטאת לא תפסול מחשבתו, כיון דהוא לא החיל על הקרבן הגדרה אחרת בדין ההקרבה.

אולם זאת יש להוסיף, דיש טעם גדול לחלק בהגדרה של פסח בזמנו הנצרכת כדי דתהא משמעות למחשבתו לפסול, בין פסח לשם שאר זבחים ובין שאר זבחים לשם פסח, דפסח לשם שאר זבחים הא דבעינן דיהא פסח בזמנו, הוא משום דפסח בזמנו דין הקרבתו הוא ליקרב כקרבן פסח, אבל שלא בזמנו אין בו דין ליקרב בתורת פסח, ולכך פסח בשעה דראויה להקרבה הוא פסול היכן דחישב עליו שלא לשמו, אבל היכן דחישב בשעה דאין הקרבן ראוי להקרבה בתורת פסח, אי"ז שינוי בדין הקרבה בפועל, והקרבן כשר.

אך שאר זבחים שנשחטו לשם פסח, מה דצריך דתהא מחשבתו בשעה דאפשר להקריב קרבן פסח, הוא משום דאל"כ אין שם הקרבה דקרבן פסח בעולם דיהא יכול לחשב לשם הקרבה זו, וכיון דזהו הטעם דמחשבה לשם פסח פוסלת דווקא אם חישב בזמנו, משו"ה אין צריך דתהא מחשבתו ב"ד בין הערבים דווקא, אלא אף אם חישב ב"ד שחרית מועלת מחשבתו לפסול, דהא דא"א להקריב עד בין הערבים אי"ז מפקיע את שם ההקרבה בתורת קרבן פסח בשחרית, דהוא מחוסר זמן בעלמא, ולכך אם אף שחט שאר זבחים ב"ד בשחרית לשם פסח פסלה מחשבתו, וא"ש רש"י במתניתין (הנ"ל באות א) דחילק בזה.

סימן יט

בביאור שיטת שמעון אחי עזריה (ב. י"א:)

שנינו במתניתין בריש פירקין שמעון אחי עזריה אומר שחטן לשם גבוה מהן כשרין לשם נמוך מהן פסולין, כיצד קדשי קדשים ששחטן לשם קדשים קלים פסולין קדשים קלים ששחטן לשם קדשי קדשים כשרין, הבכור והמעשר ששחטן לשם שלמים כשרים, שלמים ששחטן לשם בכור ולשם מעשר פסולין, ע"כ, ובגמ' שו"ט בארוכה אם שחטן לשם גבוה מהן כשרים לגמרי קאמר, או דכשרין ואין מרצין.

ויש להתבונן בשיטת שמעון אחי עזריה מהו המכוון במה שאמר לשם גבוה ולשם נמוך, אם גבוה ונמוך בקדושה, או דגבוה ונמוך כמו דמצינו בפרק כל התדיר דיש דיני קדימה בקרבנות, וכן צריך לידע טעם שיטתו, וגדר הדין, ויתבאר אי"ה בסימן זה.

המחשבה לחלל את הקרבן, דמחשבה לשם מורם מהם אין הקרבן מתחלל על ידה, ומחשבה לשם נמוך מהם יש בכח המחשבה לחלל את הקרבן, וצריך ביאור.

עוד יש לבאר מהו החילוק בין מורם ונמוך, ולכאורה אין כל הקרבנות שווים בשמם, וכשם דחטאת לשם שלמים עולה לשם שלמים יש בכח מחשבתו לפסול הקרבן, הכ"נ בחישוב על שלמים לשם גבוה תהא מחשבתו תועלת לפסול הקרבן.

והקדן אורה והשפת אמת דנו בפירוש הא דמחלקין בין מורם ונמוך, מה מגדיר קרבן כגבוה או כנמוך, אם הוא לפי סדר הקדימה המבואר לקמן בפרק כל התדיר (דף פ"ט), דכל קרבן המוקדם לחבירו בכך הוא מקודש מחבירו, או דהמגדיר את הקרבן כגבוה או כנמוך הוא קדושת הקרבן וכן דיניו.

א

כמה ק' בשיטת שמעון אחי עזריה -
ובהגדרת גבוה ונמוך

הנה ראשית לכל שומה עלינו להתבונן בעיקר חידושו דשמעון אחי עזריה, מה טעמו, ומה החילוק בין מחשב בגבוה לשם נמוך ממנו ובין מחשב בנמוך לשם גבוה ממנו.

ובגמ' מפרש הטעם דשמעון אחי עזריה-
רב אשי מתני משמיה דר' יוחנן ורב אחא בריה דרבא מתני משמיה דרבי ינאי, מאי טעמא דשמעון אחי עזריה, דאמר קרא ולא יחללו את קדשי בני ישראל את אשר ירימו לר', במורם מהם אין מתחללין בנמוך מהם מתחללין, ע"כ, וממשמעות הדברים נראה דאין החילוק בגוף המחשבה, דמחשבה לשם מורם מהם אינה מחשבת שינוי ופסול כ"כ, אלא החילוק בכח

והקרבן אורה (בדף ב.) מתחילה כתב לדון בהחילוק בין גבוה ונמוך הוא בקדושת הקרבן ודיניו, ולא בסדר קדימתו, וזה תו"ד, דמלישנא דמתניתין דשלמים ששחטן לשם בכור ומעשר פסולים, משמע מלישנא דמתניתין דלא מיפסלי אלא קדשי קדשים ששחטן לשם קדשים קלים, אבל בקדשי קדשים גופייהו אין חילוק, אף על גב דעולה קדושה חמורה מחטאת, וחטאת מאשם, מ"מ אין זה בכלל גבוה ונמוך, כיון דכולהו קדשי קדשים הם, ומ"ש דבקדשים קלים מחלק בינייהו, ושלמים עם בכור ומעשר הוי גבוה ונמוך, אף על גב דכולהו

קדשים קלים הם, וצ"ל דקולא של מעשר ובכור משלמים עדיפא ליה טפי למיקרייה גבוה ונמוך, דבכור ומעשר אינן אלא מתן אחת, ואין באין לכפרה כלל, משא"כ שלמים דבעי מתן ב' שהן ד', אבל בקדשי קדשים גופייהו אין כאן קולא וחומרא כ"כ זה מזה למיקרי גבוה ונמוך, והיינו נמי דלא מחלק בבכור ומעשר גופא שיהיה בכלל גבוה ונמוך, כדתנן בכל התדיר (לקמן פ"ט ע"א) דבכור קודם למעשר, משום דלא חשיב ליה הך חומרא למיקריה גבוה ונמוך, כן היה נראה בפירושא דמתני', ע"כ.

♦ הערות והוספות ♦

א. ונראה להוסיף בזה, דהנה כתבו התוס' ועוד יש לדקדק מגופה דמתניתין, הבכור והמעשר ששחטן לשם שלמים כשיריז משום דהוי לשם גבוה, דאי לשם נמוך מיפסלי, והיינו לענין פסול גמור, דבבכור ובמעשר לא שייך לא עלו לבעלים לשם חובה, ע"כ, והביא הגר"ז משמיה דהגרא"ב קמאי זצוק"ל דביאר דברי התוס' דבבכור ומעשר ל"ש לא עלו לבעלים כיון דבכור ומעשר אינם קרבים עבור הבעלים, אך הגר"ז הוכיח דלא כדבריו, מהרמב"ם בפ"ב מחגיגה (ה"ט) דפסק- יוצא אדם ידי חובת שלמי חגיגה במעשר בהמה, ומוכח דמעשר בהמה קרב עבור הבעלים דאל"כ כיצד יוצא בו הבעלים יד"ח חגיגה, ועוד נודע להוכיח מהתוס' לקמן ע"ד: (ד"ה והא) דדנו להעמיד הא דאיתא התם דערל וטמא משלחין קרבנותיהם בבכור ומעשר, ומוכח דהם קרבים עבור הבעלים דאל"כ אין משמעות להקריב כ'משלחין קרבנותיהם'.

ובענ"ד נראה דמכל הנ"ל אינו מוכח דלא כהגרא"ב קמאי זצוק"ל, דאפשר לפרש דכוונתם למש"כ הראב"ד בפ"ד מהל' ע"ז (ה"ד), דקאי התם בדין בכור ומעשר שלא עיר הנידחת, וכתב דאע"ג דבשאר קרבנות של עיר הנידחת הדין הוא דימותו משום זבח רשעים תועבה, מ"מ בכור ומעשר לא אמרינן כן- ואין כאן משום זבח רשעים תועבה, שאינן דורון כשאר זבחים ולא מכפרי שום כפרה, ע"כ, [נצע"ק דלכאורה קרבן בלעם הרשע אינו בא לריצוי יותר ממעשר, ואפ"ה שייך בזה 'זבח רשעים תועבה', וכדכתב רש"י במשלי (ט"ז ח', כ"א כ"ז), וצ"ע], והיינו דאין הקרבן קרב בתורת דורון וכפרה אך ודאי דהוא קרב לבעלים, ומה"ט יכול לצאת בו ידי חובת חגיגה, וא"ש דברי הגרא"ב קמאי זצוק"ל.

אחר כתיב זאת ראיתי מי שכתב ליישב [ה'נפש טובה'] עפ"י קושיית האחרונים, דמדוע חילק התנא בקדשים קלים בין בכור ומעשר לשלמים ולא חילק בקדשי קדשים כיו"ב וכן לא חילק בקדשים קלים בשאר זבחים, ולהתבאר א"ש, דבכור ומעשר אינם מוצים לבעלים והם קרבן נמוך בעצם שם הקרבן ולא בדיניו, משא"כ שאר קדשי קדשים וקדשים קלים דלא מיקרו גבוה ונמוך אלא משום דחלוקים בדיניהם, ולכך נקט התנא דגבוה היינו שלמים ונמוך היינו בכור ומעשר, דהם 'גבוה' ו'נמוך' בעיקר דין הקרבן, והדברים נאים.

ונמוך, כי היכי דאינך קדימות דתנינן התם בקדשי קדשים עולה מחטאת וחטאת מאשם ואפ"ה לא מיקרי גבוה ונמוך וכו', [וע"כ דהמגדיר של הקרבן כגבוה או כנמוך, אי"ז בקדושת הקרבן ובדיני הקרבן, אלא בסדר הקדימה, ושפיר הביאה הגמ' מהא דאיתא בפרק כל התדיר דשלמים קודמין את הבכור], ומשני דהתם אגב גררא תני לה, ועדיין צ"ע, עכתו"ד, וכ"כ השפת אמת, וכבר כתב כן הגרעק"א (כתוספתיו על המשניות, אות ח).

אלא דעל ביאור זה הק' האחרונים כמה קו', חדא דא"כ מדוע מחלק התנא בין קדשי קדשים לקדשים קלים, ואינו מחלק בקדשי קדשים בין עולה לחטאת ובין חטאת לאשם, דמבואר לקמן בפ' כל התדיר דעולה קודמת לחטאת וחטאת קודמת לעולה³.

והיינו דקדשי קדשים חשיבי גבוה לגבי קדשים קלים, כיון דקדושתן חמורה, וכן שלמים חשיבי גבוה לגבי בכור ומעשר שכן פרטי דיני הקרבן דשלמים חמורים מדיני בכור ומעשר, אמנם עולה לא חשיבא גבוה כלפי חטאת, וכן חטאת לא חשיב גבוה כלפי אשם, לפי דכל אלו הקרבנות הן קדשי קדשים וקדושתן חמורה, והא דיש שינוי בין עולה ובין חטאת ובין אשם, אי"ז שינוי מספיק להגדיר את הקרבנות כגבוה ונמוך, ולפי"ז באמת אין משמעות לסדר הקדימה בקרבנות המבו' בפרק כל התדיר.

אלא דהקשה הקרן אורה על ביאור זה, דגבי הא דבעי למימר דקמ"ל דבקדשים קלים גופייהו איכא גבוה ונמוך, ופריך מאי קמ"ל, הא תנינא לקמן שלמים קודמין את הבכור, ומאי פריך הא מהתם לא שמעינן דחשיב חומרא זו לענין גבוה

♦ הערות והוספות ♦

ומאחר דזכינן לעסוק בתירוץ התוס', נראה להוסיף בזה הערה נכבדה, דיש לעיין בראיית התוס' מבכור ומעשר דלא שייך בהם דין לא עלו לשם חובה ואעפ"כ משמע ממתני' דאם שחטן לשם נמוך פסולין וע"כ דהיינו פסולין לגמרי, וע"ע דהרי כבר נודע מה דייסד הגר"ז בגדר פסול חטאת שנשחטה שלא לשמה, דבאמת היה לקרבן להיות כשר ואינו עולה לבעלים ורק כיון דחטאת אינה באה אלא לכפר וכאן אינה מכפרת משו"ה היא פסולה, ולכאורה הכא נמי יש לומר כן לגבי בכור ומעשר, דבאמת גבוה לשם נמוך פסול היינו פסול מלעלות לשם חובה אך הקרבן כשר, אלא דבבכור ומעשר כיון דל"ש בהם דין כשר ואינו עולה לבעלים, משו"ה הקרבן פסול לגמרי, וא"כ נסתלקה ראיית התוס'.

אכן נראה דאין לומר כן, דדווקא בחטאת שייך לומר כן, לפי דחטאת באה כדי לעלות לשם חובה, ומשו"ה יתכן דהקרבן יפסל רק מלעלות לשם חובה [מחמת המחשבה הפוסלת, וממילא יפסל לגמרי], אבל בכור ומעשר בהמה אינם באים כדי לכפר ולרצות לבעלים, ואין מציאות של פסול מלעלות לשם חובה, וע"כ דחל הפסול על עיקר הקרבן, ושפיר כתבו התוס' דמזה מוכח דפסול היינו לגמרי.

ב. והחשק שלמה (בדף ב.) כתב לייסד ע"פ קו' זו, דקרא דולא יחללו את קדשי בני ישראל דנפקא לן מיניה דבנמוך מהן מתחללין, לא איירי רק בעבודה ראשונה דהיינו בשחיטה, ובחיים כל ק"ק קדושתן שוה, [ורק אחר שחיתתן הם חלוקים, ובשעה זו כבר אין את הדין דשמעון אחי עזריה], עכתו"ד, ולפי"ד

והגרעק"א (שם) [ס"ל דגבוה ונמוך הוא כהמבו' בפ' כל התדיר] תירץ על קו' זו- ואפשר כיון דנקט בכור ומעשר לשם שלמים, דקמ"ל דגם בקלים וקלים שייך גבוה ונמוך, ממילא ידעין דה"נ לענין בכור לשם מעשר, וסמך על מתני' דלקמן, ע"כ, והיינו דאה"נ אלא דהתנא לא חש לכתוב דין זה, ותירוץ זה לא ס"ל לקרא"א והשפ"א הנ"ל.

עוד יש להקשות לפי ביאור זה, דבירושלמי בהוריות פ"ג (ה"ד) איתא דחטאת פנימית קודמת לחטאת חיצונה, ומדוע לא קאמר התנא דחטאת חיצונה לשם חטאת פנימית כשרה וחטאת פנימית לשם חטאת חיצונה פסולה.

ופשטות הגמ' נמי לא משמע כן, אלא דגבוה לשם נמוך היא מחשבה המחללת את הקרבן ומשא"כ נמוך לשם גבוה, ואם נפרש דגבוה ונמוך אי"ז דווקא גבוה ונמוך בקדושתו, א"כ יקשה דמה ענין זה לחילול.

ב

בדין פסח וחטאת לשם שאר זבחים **והצאן** קדשים (על התוס' בדף ב. ד"ה לשם גבוה) והשפת אמת (על התוס' הנ"ל) כתבו בפשיטות דחטאת ופסח ששחטן לשם גבוה מהן פסולין, ואף לשיטת שמעון אחי עזריה, דבחטאת כתיב 'היא', ובפסח

ועוד דא"כ מדוע לא מחלק התנא בין בכור למעשר, דלקמן בפ' כל התדיר מבואר דבכור קודם למעשר לפי דקדושתו מרחם ונאכל לכהנים.

אולם באמת יש לדון ולהקשות קו' זו אף להצד דההגדרה של גבוה ונמוך היא תלויה בקדושת הקרבן, מ"ט הא דבכור קדושתו מרחם אי"ז מועיל להגדירו כגבוה לגבי מעשר, ובפרט דחזינן דטעם זה מועיל לענין דהקרבנו קודמת לקרבן מעשר.

אלא דאם גבוה ונמוך היינו בדרגת קדושת הקרבן, א"כ אפשר ליישב דקדושתו מרחם אי"ז תוספת דין בקרבן, וכה"ג אינו מוסיף בקדושת הקרבן אלא הוא תוספת מעלה בעלמא, ודווקא שלמים דיש בהם תוספת דינים בקרבן יותר על מעשר חשיבי עי"ז גבוה מבכור ומעשר, והא דלגבי דין קדימה חשיב מועלת מלה זו, ה"ט דלגבי דין קדימה אי"ז דווקא דהקרבן יהיה קדוש יותר, [וכמו דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם ואף דתדיר אינו קדוש יותר משאינו תדיר], אך בדינא דשמעון אחי עזריה צריך דהקדושה תהא מרובה יותר, ובכור אינו קדוש יותר ממעשר, אבל לפי מה שביארו האחרונים דההגדרה של גבוה ונמוך הוא כפי דיני הקדימה המבוארים בפרק כל התדיר, א"כ אכתי קשה.

♦ הערות והוספות ♦

לא נחלק שמעון אחי עזריה על ת"ק ור"א ויוסי בן חוני בדין אם חשב בקבלה בהולכה ובזריקה, אלא רק במחשב בשחיטה, והוא חידוש עצום ופשטות המשנה והגמ' דלא כדבריו.

פסח וחטאת לשאר זבחים, והחילוק רק אם שחט גבוה לשם נמוך או דשחט נמוך לשם גבוה.

ולולי דבריו היה נראה לענ"ד דאין להביא ראיה מלשון הרמב"ם בפיה"מ, די ש לפרש כוונתו דשמעון אחי עזריה נחלק על ת"ק בדין אחרים לשם גבוה, ונחלק על יוסי בן חוני בדין הנשחטין לשם פסח וחטאת, דלא ס"ל הא דאמר יוסי בן חוני דאף הנשחטין לשם פסח ולשם חטאת פסולין, וכשיטת ת"ק דלא ס"ל את חידושו דיוסי בן חוני.

אולם באמת צריך יישוב בשיטת האחרונים מה דהקשה הקר"א, דאם שמעון אחי עזריה מודה בפסח וחטאת לשם שאר זבחים א"כ מדוע סתם דבריו ולא פירשם.

ג

בביאור ראיית השאגת אריה משי' שמעון אחי עזריה

והשאגת אריה (סי' מ"ז) הביא מהבית יוסף (סי' ל"ב) דפסק - ואם עיבד לשם מזוזה נראה דל"מ לכתוב בו תפילין וכו', משום דקדושת תפילין חמורה מקדושת מזוזה כדאיתא בפרק התכלת, אבל אם עיבד לשם ס"ת מהני לכתוב בו

כתיב 'הוא', ולא נחלק שמעון אחי עזריה אלא בשאר קרבנות.

והקרן אורה (הנ"ל שם) נסתפק בזה, והוכיח מלשון המשנה דלא הזכיר חילוק בין חטאת לשאר זבחים, ומשמע דלשיטת שמעון אחי עזריה חטאת ששחטה לשם גבוה כשרה, אלא דהוכיח הקר"א דא"א לפרש כן, דאם פסח ששחטו לשם גבוה כשר א"כ לא מצינו פסול שלא לשמו בפסח, וכלפי מה ריבתה תורה דין פסול שלא לשמו בפסח.

והמנחת אברהם (עמ' ט"ז) הביא משמיה דהגר"ז לדייק מלשון הרמב"ם בפירוש המשניות דשמעון אחי עזריה נחלק אף בפסח וחטאת לשם אחרים, דכתב - וחולק ר"ש אחי עזריה על יוסי בן חוני ועל ת"ק, ואמר ששאר זבחים אם שחטן לשם זבח שהוא גדול מהם בקדושה, הר"ז כשר, ואם שחטן לשם זבח שהוא פחות מהם בקדושה ה"ז פסול, ומביא ראיה ממה שנאמר ולא יחללו את קדשי בני ישראל - אין מורידין אותן מקדושתן וכו', ע"כ, והיינו דנחלק בדין שאר זבחים לשם חטאת ופסח, וכן על הא דקאמר ת"ק דכל הזבחים שנשחטו שלא לשמן כשרין חוץ מפסח וחטאת דפסולין, ודייק הגר"ז מהא דלשיטת שמעון אחי עזריה אין חילוק בין

♦ הערות והוספות ♦

ג. ועי"ש בקרן אורה במה שדן אליבא דשמעון אחי עזריה בדין שחט לשם קרבן השווה לו, ויל"ד בזה בב' אנפי, חדא דבגמ' משמע דווקא במורם אין מתחללין אך בנמוך וכן שוין מתחללין, ועוד דלפי מה שנקט הקר"א הנ"ל (באות א) דכל קרבן הקודם לחבירו בסדר הקרבנות חשיב גבוה מחבירו לענין דינו דשמעון אחי עזריה, וא"כ לא משכחת לה ב' קרבנות דשוין, ויל"ע בכ"ז, ועי' עוד במנחת אברהם (עמ' ט"ז-ט"ז) מה שדן ליישב ראיית הקר"א מדין פסול דפסח שנשחט שלא לשמו.

דקדושת כל קרבן חלוקה מקדושת חבירו, ומה"ט אין קדושה חמורה יכולה להשתנות לקדושה קלה, ולענין קדושת הקלף אמרינן דקדושת הקלף בס"ת ובתפילין ובמזוזה א' היא, ובכלל הקדושה החמורה יש אף את הקדושה הקלה, ועוד דאם בזבחים אמרינן דלאחר דהוקדש הקרבן לשם קרבן פלוני אינו יכול להשתנות לשם קרבן אחר, א"כ מ"ש גבוה לשם נמוך מנמוך לשם גבוה.

ד

ביאור שי' שמעון אחי עזריה - וישוב הקו' ונראה דשמעון אחי עזריה לא פליג על מה דס"ל לכולהו תנאי דמחשבת שינוי השם מועלת לפסול את הקרבן, ולכך פסח וחטאת ששחטן שלא לשמן פסולין, אלא דס"ל דמלבד הפסול מחשבה מטעם דחישב מחשבת שינוי השם, ישנו פסול מחשבה נוסף, דחישב מחשבת חילול הקדושה, וכגון דחישב לשנות הקרבן מקדשי קדשים לקדשים קלים, ומחשבה זו פוסלת את הקרבן, וכמו דמחשבה חוץ למקומו פוסלת הקרבן כמו"כ מחשבת חילול פוסלת הקרבן.

וזה ברור דקדושה חמורה אינה כוללת אף קדושה קלה בקרבה, אלא כל קרבן קדושתו מסוימת - קרבן עולה וקרבן שלמים וכדו', וזהו מה דחילק השאגת אריה בין קדושת קרבן ובין קדושת הקלף לסת"ם, דקדושת קלף אינה מסוימת לס"ת או לתפילין או למזוזה, אלא קדושת הקלף אחת היא כשעיבדו לשם קדושת ס"ת וכשעיבדו לשם קדושת תפילין וכו', ולכך שפיר יכול לשנות מקדושה חמורה לקדושה

תפילין, דקדושת ס"ת חמורה מקדושת תפילין וכו', וכ"פ שם בש"ע, הרי שפסק להדיא דמקדושה חמורה לקדושה קלה מהני וה"ל כאלו נעבד לשמה.

ולכאורה יש להקשות ע"ז, דהא בריש זבחים תנן כל הזבחים וכו' שמעון אחי עזריה וכו' [מתני' דריש מכילתין], הרי לת"ק אפי' לשם גבוה מהן נמי פסולין, וש"מ דאפי' מחמירתא לקילתא לא מהני וה"ל נשחט שלא לשמה, וה"ה לענין עיבוד הוה ליה נמי נעבד שלא לשמה, ואפי' לשמעון אחי עזריה דאמר לשם גבוה מהן כשרים, שאני התם דגלי קרא ולא יחלל את קדשי בני ישראל במורם מהן אין מתחללין, כדאמר התם בגמ', אבל לענין עיבוד לשמה דלא גלי קרא אפי' מגבוה לנמוך נמי אפשר לומר דלא מהני.

וי"ל דשאני קדשים דה"ט דאפי' גבוה לנמוך לא מהני, משום דכיון דהקדישן לשם קדשים קלים, אף על פי ששחטן לשם גבוה מהן כגון קדשי קדשים, א"א לקדושת הגבוה לחול על קרבן זה, כיון שלא הוקדש בשבילו, והרי א"א לשנות זבח זה לזבח אחר, וה"ל שלא לשמה, כיון דאין קדושת הגבוה חל עליו בשעת שחיטה הילכך לא עלו, אבל לענין עיבוד כיון שעבד לשם קדושה חמורה אותה קדושה חלה עליו, שהרי אין כאן קדושה אחרת שמעכבתו מלחול, וכיון שחלה עליו קדושה חמורה קדושה קלה נמי בכלל דהא בכלל מאתים מנה, הילכך מהני מגבוה לנמוך, עכ"ד.

ודבריו טעונים ביאור, דהא גופא קשיא מדוע לענין זבחים אמרינן

והמגדיר את הקרבן כ'גבוה' או כ'נמוך' הוא רמת הקדושה, וכגון קדשי קדשים חשיבי גבוה לגבי קדשים קלים, וכן כל קרבן שיש בו דינים דיסודם בקדושה מעולה יותר מקרבן אחר, חשיב קרבן גבוה כלפי הקרבן האחר, ולדוג' - שלמים חשיבי גבוה כלפי בכור לפי דיש בהם כמה דינים דיסודם בכך דהקדושה מעולה, דהן טעונים מתן ארבע וסמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק, וכן כל כיו"ב, אמנם היכן דקרבן קודם לחבירו מחמת שינוי הקיים דאין יסודו בחומר הקדושה, אי"ז טעם להחשיבו כגבוה כלפי חבירו, וזהו ישוב כל הקר' והסתירות דהקשינו למעלה בענין זה, ודו"ק.

ונמצא, דשמעון אחי עזריה לא נחלק על ת"ק בכך דחטאת ופסח ששחטן לשם איזה קרבן פסולין, ורק במה דס"ל לת"ק דשאר זבחים שנשחטו שלא לשמן כשרין בזה נחלק שמעון אחי עזריה, ומחדש שמעון אחי עזריה דאף היכן דאין מחשבתו מהווה שינוי השם, מ"מ אם היא מחשבת חילול היא מועלת לפסול הקרבן.

קלה, ומקדושה קלה לקדושה חמורה אין יכול לשנות כיון דלא נתקדש הקלף כ"כ.
ומאחר דקדושת כל קרבן חלוקה מקדושתו של קרבן אחר, אך לכל הקרבנות יש את השם קרבן הכללי, משו"ה ע"י מחשבת שינוי השם אין הקרבן נפסל, אא"כ בחטאת ופסח דצריך הקרבן להיעשות בכוונה לשמה באופן חיובי, ובמחשבה מקדושה קלה לקדושה חמורה ג"כ הקרבן אינו נפסל כיון דזהו אינו חילול קדושת הקרבן, אלא שינוי שם הקרבן, ואין בכח מחשבתו לפסול הקרבן, אבל היכן שמחשב מקדושה חמורה לקדושה קלה, הר"ז מחלל במחשבתו את קדושת הקרבן מקדושה חמורה לקדושה קלה, ומחשבת החילול מועלת לפסול את הקרבן.

וא"ש מה דלומד שמעון אחי עזריה מפסוק 'ולא יחללו את קדשי בני ישראל את אשר ירימו לד', במורם מהם אין מתחללין בנמוך מהן מתחללין, והיינו דלשם מורם מהם אין מתחללין משום דאין כאן מחשבת חילול, אבל לשם נמוך מהם מתחללין, כיון דחישב על הקרבן מחשבת חילול.

♦ הערות והוספות ♦

ד. ולפי"ז נראה פשוט דבמחשב לשם קדושה שווה לקדושת קרבן זה, אין מחשבתו פוסלת הקרבן, כיון דזו אינה מחשבת חילול הקדושה.

סימן כ

בי' שיטת שמעון בן עזאי (י"א: י"ב:-י"ג).

איתא במתניתין- אמר שמעון בן עזאי, מקובל אני מפי שבעים ושנים זקן ביום שהושיבו את רבי אליעזר בישיבה, שכל הזבחים הנאכלין שנזבחו שלא לשמן כשרין אלא שלא עלו לבעלים משום חובה, חוץ מן הפסח ומן החטאת, ולא הוסיף בן עזאי אלא העולה, ולא הודו לו חכמים.

ובגמ' שו"ט בטעמו דבן עזאי, ומתחילה למדה הגמ' מ'הוא', ולאחמ"כ למדה הגמ' בק"ו מחטאת, ומה חטאת אינה קריבה כליל ואפ"ה שחטה שלא לשמה פסולה, עולה דקריבה כליל אינו דין שאם שחטה שלא לשמה פסולה וכו', ודחתה הגמ' דמה להנך [חטאת ופסח] שכן כרת, ולבסוף מסיק- בן עזאי גמרא גמיר לה.

א

ב' קו' בסוגיא זו

ובמה דרצתה הגמ' ללמוד דין עולה ששחטה שלא לשמה דפסולה בק"ו מחטאת, הקשו התוס' (ד"ה בן עזאי)- תימה ובן עזאי אי דריש אותה לשמה כשרה שלא לשמה פסולה הא שאר קדשים כו' קל וחומר מאי אהני ליה, ואי לא דריש א"כ אשם ליעכב מהיקישא דכחטאת וכאשם, ע"כ, ובשיטמ"ק (אות ד, ד"ה בן עזאי) תירץ- וי"ל דלעולם דריש אותה, ואפ"ה לא אימעוט עולה, דלהכי אהני ק"ו, ע"כ, והיינו דכשם דס"ל לר"א דאשם שלא לשמו פסול דהוקש אשם לחטאת, כמו"כ עולה שלא לשמה פסולה דנלמד דין זה בק"ו מחטאת, אמנם באמת ס"ל לבן עזאי דדווקא עולה ששחטה שלא לשמה פסולה, אבל אשם ששחטו שלא לשמו כשר וקרבן דר' אליעזר.

וצ"ע דבשלמא אשם דהוקש לחטאת,

היינו דשניהם גדרם שווה בכך דאינן באין בנדר ובנדבה ומכפרין על חטא וכו', ובזה שמן שווה, וכמו דאמרינן דחטאת שלא לשמה פסולה הכ"נ אשם שלא לשמו פסול, ומועיל ההיקש להגדיר את קרבן אשם שלא לשמו, אבל בעולה אין לומר כן, דהרי עולה באה בנדר ובנדבה ואינה באה על חטא, [ואף דמכפרת על עשה, אך אי"ז עיקר הקרבן], ונמצא דהק"ו בא להוציא מהמיעוט מחטאת, וצ"ע מהו כחו של הק"ו להוציא מההיקש.

ובהא דמסקינן בגמ'- בן עזאי גמרא גמיר לה, יש לעיין אם גמיר לה בסברא, או דגמיר לה בילפותא, והיינו אם בן עזאי נראה לו מסברא לחדש דאף קרבן שבא בנדר ובנדבה פוסלת בו מחשבה שלא לשמו, וא"כ אף שאר קרבנות [וכגון קטורת] שנעשו שלא לשמן פסולין, או דילמא דגמיר לה בילפותא לגבי עולה, וכן

זבחים אם חישב עליהן מחשבה שלא לשמן כשרין ולא עלו לשם חובה [חז"ל מעולה, וכמשי"ת].

אמנם יש לחדד, דלא כל קרבן נפסל במחשבת שינוי השם אלא פסח וחטאת וקרבן שאינו נאכל דהיינו עולה, וכדאיתא במתניתין אמר שמעון בן עזאי וכו' שכל הזבחים 'הנאכלים' שנזבחו שלא לשמן כשרין אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, חוץ מן הפסח ומן החטאת, ויסוד החילוק הוא כנבאר בגמ' - עולה שהיא כליל לא כ"ש, והמכוון בכך דמהא דכתוב בחטאת 'אותה' לומדים דדווקא חטאת שלא לשמה פסולה ובשאר הזבחים אין המחשבה פוסלת, והחילוק בין חטאת לשאר זבחים הוא, דחטאת צריך דתהא נעשית לשמה, ודין זה מעכב, ושאר זבחים אין דין לשמה בעיקר עשיית ההקרבה, וכמש"כ הרמב"ם.

ומ"מ עולה ששחטה שלא לשמה פסולה, לפי דבשאר הזבחים יש משמעות להקרבה מלבד עבודות ההקרבה, דהקרבה נאכל להדיוט, [ודין האכילה זהו מעיקר דין הקרבן, וכמבאר בגמ' בהרבה מקומות], ולפיכך המחשבה על עבודות ההקרבה אי"ז מחשבה על הקרבן בעצמותו, אלא על מעשי העבודה, וכיון דכל הזבחים חוץ מפסח וחטאת לא נאמר בהן דין דצריך דתהא העשייה לשם אותו קרבן, משו"ה

פירש הגר"א (על המשניות) וז"ל - ונראה שגמר לה, דהוא דעולה אתי לשלא לשמה אבל אשם אתי כנ"ל, ותרי הוא נאמר בעולה וכמ"ש בגמ', ע"כ, ולפי"ז אין ללמוד מדין עולה לשאר קרבנות, דדווקא בעולה נאמר דמחשבה שלא לשמה פוסלתה, אך שאר זבחים לא נתחדש בהם דין זה^ה, וצ"ב גדר הפסול האמור בעולה.

ב

גדר הפסול

ונראה דגדר הפסול בעולה ששחטה שלא לשמה הוא פסול כללי דמחשבת שינוי השם, דשמעון בן עזאי ס"ל דכל שחישב על קרבן מחשבת שינוי השם פסלה מחשבתו את הקרבן, וזהו מה דיליף בק"ו [לפי הס"ד דגמ']^ה, דבק"ו לומדים דהדין פסול מחשבה שלא לשמה האמור בחטאת הוא אינו דין מסוים בחטאת דווקא, ובעיקרו הוא דין פסול בכל הזבחים, ומטעם זה לחוד אין ללמוד מ'אותה' למעט את כל הזבחים מדין פסול מחשבה שלא לשמן, דמאחר ועולה שלא לשמה פסולה, ממילא אין טעם למעט שאר קרבנות מהדין פסול מחשבה שלא לשמה, אלא דמ"מ לומדים מ'אותה' דדווקא בחטאת צריך דעיקר עשייתה תהא נעשית לשמה, ומשא"כ שאר זבחים, ולפיכך חטאת דחישב עליה שלא לשמה פסולה, ושאר

♦ הערות והוספות ♦

א. ועי' במנחת אברהם עמ"ס יומא דף מ"ח: (ח"ב עמ' שע"ח) מש"כ בדין קטורת ששחטה שלא לשמה אליבא דבן עזאי, ע"פ הנתבאר.

הקרבן כשר ורק אינו עולה לשם חובה, אבל עולה קריבה כליל, ואין משמעות נוספת לקרבן מלבד עבודות ההקרבה, ונמצא דכאשר מחשב על הקרבן מחשבת שלא לשמו הר"ז עוקר את עיקר הקרבן, והוא כמחשב על עצם הקרבן דיהא נעשה שלא כפי דינו², והוא הקרבן פסול.

ואף לפי מה דמסיק דבן עזאי גמרא גמיר לה, זהו המכוון, דגמרא גמיר לה מפי ע"ב זקנים דבעולה כיון דקריבה כליל ואינה נאכלת, כאשר מחשב עליה מחשבה שלא לשמה חשיב כמו דהוא מחשב על עצם הקרבן דיהא נעשה שלא כפי דינו, והקרבן פסול, עד כאן הנראה לפי ענ"ד כעת.

♦ הערות והוספות ♦

ב. ומועלת מחשבתו לעקור את עצם שם הקרבן, לפי דמחשבתו היא בעבודות הקרבן וממילא בעיקר שם הקרבן, ואינה מחשבה ישירה בקרבן עצמו.

סימן כא

בדין שוחט ע"מ לעשות הקבלה שלא כדין (י"ג-י"ג:)

אם חישוב בה חוץ לזמנו או שלא לשמו, אלמא לא פסלה בקבלה.

ותי' הגמ' - אמר רבא לא קשיא כאן במחשבת פיגול [לא פסלה מחשבת בקבלה] כאן במחשבת שלא לשמה [פסלה מחשבת בקבלה], דייקא נמי דקתני שהזבח נפסל ולא קתני מתפגל שמע מינה.

[והק' הגמ'] ומחשבת פיגול לא פסלה בקבלה, והתניא יכול לא תהא מחשבת מועלת אלא בזריקה בלבד, מנין לרבות שחיטה וקבלה, ת"ל ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו בדברים המביאין לידי אכילה הכתוב מדבר, יכול שאני מרבה אף שפיכת שיריים והקטרת אימורין ת"ל ביום השלישי לא ירצה המקריב אותו לא יחשב, זריקה בכלל היתה, ולמה יצתה, להקיש אליה, לומר לך מה זריקה מיוחדת שהיא עבודה ומעכבת כפרה אף כל עבודה ומעכבת כפרה, יצאו שפיכת שיריים והקטרת אימורין שאין מעכבין את הכפרה.

[ותי' הגמ'] - אלא לא קשיא הא דאמר הריני שוחט ע"מ לקבל דמו למחר הא דאמר הריני מקבל דמה ע"מ לשפוך שירים למחר וכו', ע"כ הגמ', ובביאור מסקנת הגמ' פירש רש"י - לא קשיא הא - דקתני לעיל מחשבת קבלה לא פסלה בפיגול, לא כשחישוב בשעת קבלה על אכילת בשר, אלא במחשב בשעת שחיטה על מנת לקבל דם למחר, דאילו זריקה כהאי גוונא עשה בה מחשבת כמעשה, אם

א

צורתא דשמעתתא - וב' קו'

במשנה בדף י"ג. מבואר דהזבח נפסל בשחיטה בקבלה בהולכה ובזריקה, ואיתא בגמ' - וקבלה מי פסלה, והתניא והקריבו זו קבלת הדם [פי' והקריבו דנכתב בעולה, בא ללמד שצריך לקבלו בכלי], אתה אומר קבלת הדם או אינו אלא זריקה וכו', אמר רבי עקיבא מנין לקבלה שלא תהא אלא ככהן כשר ובכלי שרת [פי' דלא ס"ל ללמוד מפרסוק זה], נאמר כאן בני אהרן ונאמר להלן אלה שמות בני אהרן הכהנים המשוחים, מה להלן ככהן כשר ובכלי שרת אף כאן ככהן כשר ובכלי שרת, אמר רבי טרפון אקפח את בניי אם לא שמעתי להבחין הפרש בין קבלה לזריקה [פירש"י - ואתה עושה קבלה כזריקה], ואין לי לפרש, אמר רבי עקיבא אני אפרש, קבלה לא עשה בה מחשבת כמעשה זריקה עשה בה מחשבת כמעשה, קבלו בחוץ אינו חייב כרת זרקו בחוץ ענוש כרת, קבלוהו פסולין אין חייבין עליו זרקוהו פסולין חייבין עליו, אמר לו רבי טרפון העבודה אם הטית ימין ושמאל, אני שמעתי ואין לי לפרש אתה דורש ומסכים לשמועה, בלשון הזה אמר לו: עקיבא כל הפורש ממך כפורש מחייו, ע"כ קו' הגמ'.

ופירש"י הקו' - לא עשה בה מחשבת כמעשה - השתא סלקא דעתך הא דקאמר אין מחשבת פוסלת בשבילה

מחשבה היא משום דלא עשה כלום דהא בזמנה שחיט, ע"כ, ומבו' דהא דאין מחשבתו פוסלת היכן דמחשב על השחיטה עצמה, אי"ז משום דמחשבת פיגול היא רק כשמחשב על אכילת אדם או מזבח, אלא משום דלא עשה כלום, אמנם הצ"ק שם גרס ברש"י - דלאו מחשבה היא דאין מחשבת הזמן פוסלת וכו', ולפי"ז לק"מ, וצ"ע מדוע הוצרך רש"י לזה - לגי' השיטמ"ק - ולא פירש כפשוטו, ואף יש נפקותא בין ב' הטעמים, בשחט סימן ראשון ע"מ לשחוט הסימן הב' חוץ לזמנו.

ב

בפלוגת הראשונים בדין שוחט ע"מ לקבל בפסול

והנה בחולין ל"ט. נחלקו ר' יוחנן ור"ל בדין מחשבין מעבודה לעבודה בשוחט לשם ע"ז, ומתיב רב ששת, א"ר יוסי ק"ו הדברים, ומה במקום שמחשבה פוסלת במוקדשין, אין הכל הולך אלא אחר העובד, מקום שאין מחשבה פוסלת בחולין, אינו דין שלא יהא הכל הולך אלא אחר השוחט, [ושו"ט בגמ' שם, ומסיק -] הוא מותיב לה והוא מפרק לה, בארבע עבודות, וה"ק ומה במקום שמחשבה פוסלת [פ"י -] במוקדשין בארבע עבודות, אין הכל הולך אלא אחר העובד, מקום שאין מחשבה פוסלת בחולין אלא בשתי עבודות, אינו דין שלא יהא הכל הולך אלא

שחט על מנת לזרוק דם למחר פיגול, דהיינו אכילת מזבח, ואי נמי אפי' שירים דאיתרבי בהדיא לקמן, [פ"י ומשא"כ קבלה דלא עשה מחשבה כמעשה ואין מחשבתו פוסלת הקרבן], הא דאמר כו' - והא דקתני מנין לרבות שחיטה וקבלה, במחשב בשעת קבלה על מנת לשפוך שירים או אחת משאר האכילות למחר קאמר, עכ"ל.

ויש לעיין בהא דלפי המסקנא אין פסול מחשבה היכן דחישב בשחיטה לעשות הקבלה בפסול, כיון דבקבלה לא עשה מחשבה כמעשה, ומשמע מזה דהא דהיכן דחישב לעשות הזריקה במחשבת פסול יש בכח מחשבתו לפסול הקרבן, גדר הפסול הוא דהוי כמחשב בזריקה עצמה, ולכן דווקא בזריקה מועלת מחשבתו לפסול, אבל בקבלה לא עשה מחשבה כמעשה, ולא מועלת מחשבה לעשות את הקבלה במחשבת פסול, וצ"ב כיצד חלה מחשבתו על עבודה אחרת לפסול, וכן צ"ב מהו 'מחשבה כמעשה'.

עוד ילה"ק דהנה רש"י בדף י. (ד"ה הריני שוחט) פירש הא דאם שחט במחשבת חוץ לזמנו ולא היתה מחשבתו על הזריקה או על ההקטרה או על האכילה אלא על ההקטרה עצמה, דהדין הוא דאין מחשבתו פוסלת את הקרבן, ופירש"י - דלאו מחשבה היא, דאין זמן אלא באכילת אדם ומזבח, ע"כ, והוסיף השיטמ"ק שם (אות י"ג) דלאו

♦ הערות והוספות ♦

א. ואין לומר דהו"מ לפרש כן, אלא דלא הוצרך רש"י לכך לפרש הא דמחשבה על השחיטה עצמה לא פסלה, דמזה דהוסיף רש"י 'דאין זמן אלא באכילת אדם או מזבח' משמע דבא לפרש אף את הדין הכללי דאין מחשבין אלא באכילת אדם או מזבח.

מעין בדין שוחט ע"מ לעשות הקבלה שלא כדין חיים שצה

אחר השוחט.

ונחלקו הראשונים בפירוש תירוצ' הגמ', דרש"י פירש- הא דקתני אין מחשבה פוסלת בחולין, לאו מעבודה לעבודה קאמר, אלא בארבע עבודות קאמר, וה"ק ומה מוקדשין שנפסלין במחשבה בארבע עבודות שחיטה וקבלה זריקה והולכה, באיזו מאלו שחיטת ע"מ לאכול מן הזבח חוץ לזמנו פיגול הוא, אין מחשבה הולכת אלא אחר העובד, מקום שאין מחשבה פוסלת בחולין פ"י לענין עבודת כוכבים, שאין מחשבה פוסלת בהן בד' עבודות אלא בשנים בשחיטה ו'בזריקה', דהני הוא דכתיב וכו', אבל קבלה והולכה לא כתיב בהו, אינו דין שלא יהא הכל הולך אלא אחר השוחט, ע"כ פירוש רש"י.

והתוס' הבעה"מ (דף ח מדפי הרי"ף) הרמב"ן הרשב"א הר"ן (על הרי"ף שם) האשכול (שחיטה סי' י"ג) ובפי' הר"י מלוניל (עמ"ס חולין שם) הקשו דלא מצינו בשום מקום פסול משום ע"ז היכן שזרק דמה לעבודת כוכבים, ואין מחשבת עבודת כוכבים אוסרת הבהמה אלא בשחיטה בלבד דכתיב ויאכלו זבחי מתים, [והתוס' תירצו דדווקא לענין ליאסר בשר אינו נאסר אלא בשחיטה, אבל הדם שפיר נאסר אף

ע"י הזריקה], ועוד דמאחר דכבר נעשית השחיטה כדין, והוכשרה הבהמה ליאכל, איך תחזור ותיאסר ע"י הזריקה, וקו' זו יעוין ברמב"ן דתירצה עיי"ש.

עוד הקשו הרמב"ן והרשב"א דמאי שנא שחיטה וזריקה דפסלן משום דכתיבי, הקטרה נמי כתיבא בפנים ובחוץ, וא"כ שלש עבודות הן שפוסלות בעצמן.

ומשו"ה פירש הבעל המאור -והביאורו הרמב"ן הרשב"א הר"ן והאשכול- דהכי קאמר ומה במקום שהמחשבה פוסלת במוקדשין מעבודה לעבודה בארבע עבודות, כגון שוחט ע"מ לקבל' או להוליך או לזרוק או להקטיר חוץ לזמנו או חוץ למקומו, אין הכל הולך אלא אחר העובד, כלומר שאין הבעלים מפגלים, מקום שאין המחשבה פוסלת בחולין אלא בשתי עבודות, 'כלומר מעבודה לעבודה' כגון שוחט ע"מ לזרוק דמה לעבודת כוכבים ולהקטיר חלבה לעבודת כוכבים, אינו דין שלא יהא הכל הולך אלא אחר השוחט, לאפוקי מחשבת בעלים דלאו כלום היא, ולעולם אין מחשבת עבודת כוכבים אוסרת הבהמה אלא בשחיטה בלבד משום דכתיב זבחי מתים, עכ"ל, [ובמה דמבואר בדבריהם לענין הדין דמחשבת מעבודה לעבודה, כבר נתבאר זה

♦ הערות והוספות ♦

ב. והוסיף רש"י- והקטרה אף על גב דשייכא בעבודת כוכבים, מיהו לאו עבודה היא לאפסודי בהמה משום הקטר חלבה לעבודת כוכבים, היכא דלא נשחטה ולא נזרק דמה לעבודת כוכבים, דהא אפילו בפנים לא מפסיל קרבן אם חיטת על אכילת בשר בשעת הקטר חלבים.

ג. ועל מש"כ רש"י (הנ"ל בהערה 2) הקשה הרמב"ן דמה בכך ומכל מקום ההקטרה בע"ז עצמה פוסלת הבהמה.

בסימן ט"ז (אות ב וה').

ג

הראב"ד בתו"כ וישוב שיטת הראשונים
הנ"ל

והראב"ד בתו"כ (הו"ד בכנסת הראשונים)
האריך בענין זה ובביאור
סוגיין, ותמצית דבריו [השייך לענייננו]
דמחשב בשחיטה ע"מ לקבל חוץ לזמנו או
חוץ למקומו פסלה מחשבתו, וכשי'
הראשונים הנ"ל, ופירש סוגיין דבקבלה לא
עשה מחשבה כמעשה היינו במקבל ע"מ
לשפוך שירים למחר דלא פסלה מחשבתו,
ופירש תירוץ הגמ', הא דאמר הריני שוחט
ע"מ לקבל דמו למחר - בכה"ג פסלה
מחשבתו, הא דאמר הריני מקבל דמה ע"מ
לשפוך שירים למחר - בכה"ג לא פסלה
מחשבתו, והוא בהיפוך מפירש"י, ובה
א"ש הראשונים הנ"ל ול"ק מסוגיין.

ויש להעיר דבתוספתא זבחים סופ"ד
מפורש דלא כהראב"ד בב' הדינים,
הן בדין שוחט ע"מ לקבל חוץ לזמנו, והן
במקבל ע"מ לשפוך שירים חוץ לזמנו.

ולפירושם הא דמחשבה פוסלת רק
כשמחשב על אכילת מזבח,
זה אינו נאמר במחשב על דבר שאינו
אכילת מזבח, אלא במחשב בדבר שאינו
אכילת מזבח על עבודה אחרת, ואף
דמחשבתו על דבר שיש בו אכילת מזבח
מ"מ אין מחשבתו פוסלת, ולפי דבריהם הא
דשנינו דאין מפגלין אלא באכילת אדם או

ושיטתם מבוארת דאף שוחט ע"מ לקבל
או להוליך במחשבת פיגול
פוסלת מחשבתו, והקשו הגרעק"א (בתוס'
על המשניות, אות ז) והראש יוסף (חולין שם)
ובספרו פרי מגדים (יו"ד סי' ד', משב"ז סק"א)
והחזו"א (יו"ד סי' רי"ד) דבסוגיין - בזבחים -
מפורש דלא כדבריהם, אלא היכן שאמר
הריני שוחט ע"מ לקבל לא פסלה מחשבתו,
דבעינן דתהא מחשבתו על אכילת אדם או
מזבח, וכן בגמ' בדף י'. מבואר דדווקא
שוחט ע"מ לזרוק או להקטיר בפסול
מועלת מחשבתו לפסול הקרבן, אולם קו'
זו אינה אלא לפי מה דגרס הצ"ק שם (בדף
י.) בפירש"י, אך לגי' השיטמ"ק שם (אות
י"ג) לק"מ.

ועוד הקשה הגרעק"א (בתוס' על המשניות,
זבחים פ"ב אות י"ז) דבמשנה לקמן
פ"ב (דף כ"ז:) איתא דלזרוק דמו למחר
פסול ומשמע דדווקא לזרוק פסול אבל אם
חישב לקבל דמו למחר לא פסלה מחשבתו,
ודלא כשי' הראשונים הנ"ל, אולם קושייתו
היא על הגמ' בסוגיין, דאם באמת יש לדייק
כן מהמשנה לקמן, א"כ קשה מדוע לא
הגמ' בסוגיין דשו"ט בדין מחשב ע"מ
לקבל לא הביאה את הראיה מהמשנה
לקמן, ומ"מ אכתי קשה מה דהקשו
הגרעק"א הראש יוסף והחזו"א דמסקנת
הסוגיא דידן דשוחט ע"מ לקבל בפסול אין
כח במחשבתו לפסולי'.

♦ הערות והוספות ♦

ד. והחזו"א (שם) כתב דצ"ל דט"ס היא בראשונים, וצריך להגיה - דחשב ע"מ לקבל אינו פיגול וצריך
לחשב בקבלה לזרוק חוץ לזמנו, עיי"ש.

דמחשבתו על אכילת מזבח, פסלה מחשבתו.

ובכך מבואר ג"כ מדוע הוצרך רש"י בדף י' - לפי גי' השיטמ"ק - לבאר הא דאין מחשבה על שחיטה עצמה פוסלת דהוא משום דהוא מכוב וכו', דמשום הטעם דאין מחשבין וכו' לבדו אי"ז טעם מספיק, דהשחיטה מהותה דהיא מביאה את הקרבן לידי הקרבה, ובודאי דחשיב עבודה המביאה לידי אכילה, ורק משום דמוכח דהוא מכוב משו"ה אין משמעות למחשבתו כעבודה המביאה לידי אכילה, אלא כמחשב בסתם עבודה, דאין מחשבתו נעשית על השחיטה כמביאה לידי אכילה אלא סתם מחשבה, וממילא הוי כמחשב על עבודה שאינה מביאה לידי אכילת אדם או מזבח דלא פסלה, אמנם הצאן קדשים לא ס"ל חידוש זה ומשו"ה הוצרך להגיה ברש"י וכמש"נ למעלה באות א.

ולפי הנתבאר מבואר היטב מה דמבואר בגמ' דהא דפוסלת מחשבתו הוא מחמת 'דמחשבה כמעשה', ולא הוינו דמחשבתו חלה בעבודה דחשיב עליה, אלא דמחשבת שינוי [שלא לשמה או פסול או פיגול] בעבודה חשובה דאכילת אדם או מזבח היא פוסלת לפי דשינוי בעבודה כזו הוא שינוי דיש לו משמעות בעיקר הקרבן, אך מחשבת שינוי בעבודה דאינה חשובה בעיקר הקרבן, כיון דאין מחשבתו מתייחסת כלפי עבודה דמעיקר הקרבן, מחשבה זו אינה מהווה שינוי בעיקר הקרבן, ולכך אינה מהווה שינוי בקרבן, ואינה כמעשה שינוי בגוף הקרבן, וביאור זה הוא אף לפי הראב"ד ודעימיה.

מזבח, הכוונה היא דאין מחשבין אלא בדבר דמביא לאכילת אדם או מזבח, וצ"ע במה נחלקו רש"י ודעימיה על שיטת הראב"ד ודעימיה.

ד

ביאור שיטת רש"י ודעימיה - וישב הקו' **ונראה** בביאור שיטת רש"י ודעימיה, דאף לפי שיטתם הא דאין מחשבין אלא באכילת אדם או מזבח לאו דווקא באכילת אדם או מזבח עצמה, אלא מחשבין אף בדבר דמביא לידי אכילת אדם או מזבח, אלא דס"ל דאף דאי"צ אכילת אדם או מזבח ממש, מ"מ צריך דתהא מחשבתו בדבר דע"י עשייתו נהיה הקרבן ראוי לאכילת אדם או מזבח, דעבודה כזו היא עבודה חשובה טפי ומועלת מחשבה בה, אך בעבודה שאינה שייכת לאכילת אדם או מזבח אין מועלת מחשבתו.

וכיון דכ"ה אי"צ דהעבודה שמחשב בה תהא אכילת אדם או מזבח, אלא דהעבודה דמחשב עליה תהא אכילת אדם או מזבח, דשינוי בעבודה כזו הוא שינוי מהותי בקרבן, וכשמחשב לעשותו מועלת מחשבתו לפגל.

ולפיכך השוחט ע"מ לקבל חוץ לזמנו או חוץ למקומו לא פסלה מחשבתו, דהרי קבלה אינה מכשרת הדם או הבשר לאכילת אדם או מזבח, ורק דעל יד עשייתה נמצא דבמציאות אפשר לעשות את הזריקה דהיא אכילת מזבח, והוא היכ"ת גרידא, אך אין עבודת הקבלה מהווה הכשר לזריקה, ומשו"ה לא פסלה מחשבתו, אבל אם חישב בקבלה לשפוך שירים למחר,

סימן כב

בדין טבילת אצבע מפגלת (י"ג:-י"ד).

אמר רב יהודה בריה דר' חייא שמעתי שטבילת אצבע מפגלת בחטאת פנימית, שמעה אילפא אמרה קמיה דבר פדא, אמר [בר פדא] כלום למדנו פיגול אלא משלמים, מה שלמים אין טבילת אצבע מפגלת בהן [פי' משום דבשלמים אין דין טבילת אצבע] אף חטאת אין טבילת אצבע מפגלת בהן, [ומק' הגמ'-] וכי הכל משלמים למדנו, אי מה שלמים שלא לשמן אין מוציא מידי פיגול אף חטאת שלא לשמה אין מוציא מידי פיגול, אלא מאי אית לך למימר מריבויא דקראי קאתיא ה"נ מריבויא דקרא קאתי, [פירש"י-] אלא מאי אית לך למימר מריבויא דקרא קאתי - כל הזבחים לפיגול בת"כ ולא משלמים למדו, הילכך כל חד וחד מאי דפסיל מוציאו מידי פיגול, וכן לענין הבאתו לידי פיגול כל חד וחד מאי דכתיב ביה דהוי עבודה מביאו לידי פיגול].

אמר ר' יהושע בן לוי בעליה זו שמעתי שטבילת אצבע מפגלת, תהי בה ריש לקיש כלום למדנו פיגול אלא משלמים וכו' [כדלעיל], אמר ר' יוסי בר' חנינא אין הכל משלמים למדנו הואיל וחוי' למקומו פוסל בשלמים ושלא לשמו פוסל בחטאת, מה חוי' למקומו הפוסל בשלמים מוציא מידי פיגול אף שלא לשמו הפוסל בחטאת מוציאה מידי פיגול, א"ר ירמיה מצדה תברא, מה לחוי' למקומו הפוסל בשלמים שכן נוהג בכל הזבחים תאמר בשלא לשמו שאינו נוהג אלא בפסח וחטאת בלבד, אלא מאי אית לך למימר דבר הפוסל בהן מוציאם מידי פיגול דבר המעכב בהן מביאן לידי פיגול, הכא נמי דבר הפוסל בה מוציא מידי פיגול דבר המעכב בה מביאה לידי פיגול.

אמר רב מרי אף אנן נמי תנינא זה הכלל כל הקומץ ונותן בכלי והמוליד והמקטיר, בשלמא קומץ היינו שוחט, מוליד היינו מוליד, מקטיר נמי היינו זורק, אלא נותן בכלי מאי ניהו, אילימא דדמי לקבלה מי דמי התם ממילא הכא איהו קא שקיל ורמי, אלא כיון דלא סגי דלא יהיב על כרחיה עבודה חשובה היא, ה"נ כיון דלא סגי דלא עביר לה על כרחיה היינו הולכה, לא לעולם דדמי לקבלה, ודקאמרת הכא ממילא התם איהו קא שקיל ויהיב, כיון דאידי ואידי מתן כלי הוא מה לי ממילא מה לי קא שקיל ויהיב.

לימא כתנאי דתני חדא טבילת אצבע מפגלת בחטאת ותניא אידך לא מפגלת ולא מתפגלת, מאי לאו תנאי היא, לא הא רבנן הא רבי שמעון, אי רבי שמעון מאי איריא טבילת אצבע האמר כל שאינו על מזבח החיצון כשלמים אין בו משום פיגול, אלא הא והא רבנן, ולא קשיא כאן בחטאות החיצונות כאן

בחטאות הפנימיות, חטאות החיצונות פשיטא לא כתיב בהו וטבל, אצטריך סלקא דעתך אמינא הואיל וכתוב ולקח ואי אתי קוף רמי להו אידיה בעי למישקל זימנא אחריתי כמאן דכתיב וטבל דמי, קמ"ל להכי לא כתיב וטבל דמשמע הכי ומשמע הכי, ע"כ.

ויש להתבונן בדברי הגמ' בגדר הדין דטבילת אצבע מפגלת, להו"א ולמסקנא, ואם טבילת אצבע חשובה עבודה לענין פסול מחשבה.

והכ"נ בחטאת פנימית אין מפגלין בטבילת אצבע.

א

צורתא דשמעתתא

ולפי מסקנת הגמ' טבילת אצבע מפגלת משום דכיון דלא סגי דלא עביד לה עבודה חשובה היא^א, וכיון דעבודה חשובה היא משו"ה יש משמעות לכך דמחשב מחשבת פסול בשעת הטבילת אצבע, והגמ' שו"ט אם עבודה דאינה ממש בכלל אחת מד' עבודות מועיל בה מחשבה לפסול, דהויא כעבודת הולכה דמועיל בה מחשבה, או דדווקא עבודה דהיא כא' מד' עבודות ממש מועלת מחשבה בה, אך עבודה דאינה ממש כא' מד' עבודות לא מועיל בה מחשבה, ובזה תלוי הנידון אם טבילת אצבע מפגלת [כהצד הא'] או לא [כהצד הב'].

כאשר אנו באים לברר השו"ט אם טבילת אצבע מפגלת או לא, מתחילה יש ליתן לב לכך דבגמ' מבואר ב' טעמים לדין פיגול בטבילת אצבע, מתחילה רצתה הגמ' לומר דטבילת אצבע מפגלת משום דהיא עבודה דמעכבת בקרבן חטאת פנימית, ועבודה המעכבת בקרבן אם חישוב בה מחשבת פסול או פיגול וכדו' מועלת מחשבתו לפסול הקרבן, והצד לומר דטבילת אצבע אינה מפגלת הוא משום דעיקר דין פיגול בחטאת ילפינן משלמים, ואין לך ללמוד פסול פיגול יותר ממה שמצינו בשלמים, ובשלמים אין פיגול בטבילת אצבע, דהא אין דין טבילת אצבע,

♦ הערות והוספות ♦

א. ויש להעיר, דיש לדון מתי נעשית המחשבה בטבילת אצבע דאמרינן בסוגיין דמפגלת, והנה רש"י (ד"ה שמעתי) פירש- אם טבל ע"מ להקטיר אימורים למחר, ומשמע דמחשב בשעת טבילת אצבעו בדם, ובהמשך העמוד (סוד"ה אלא כיון) פירש בתו"ד- הכי נמי בטבילת אצבע כיון דלא סגי כו' היינו הולכה שמוליך הדם באצבעו לקרבן למזבח, ע"כ, [והיינו דטבילת אצבעו בדם הוי כמו דמוליך הדם למזבח].

והחזו"א (קמא, סי' כ"ט סק"ג) כתב דהיכן דמחשב בהוצאת הדם להוליכו למזבח לכו"ע הוי בכלל הולכה, ואם הויא הולכה זוטרתא א"כ הוא תלוי בגמ' בדף ט"ו, והנידון בסוגיין הוא במחשב בשעת טבילתו, וכגון דאמר הריני טובל ע"מ לאכול חוץ לזמנו והטבילה עצמה אינה הולכה ורק דהיא מוכרחת להולכה, ובזה הנידון בגמ', עיי"ש, ועכ"פ להדיא בדבריו הנידון הוא היכן דמחשב בשעת טבילת אצבעו בדם, וכ"כ החזו"א במקו"א (סי' א' סק"ד), וכן כתב האבהא"ד (פי"א מפסוה"מ ה"א, ד"ה והנראה, עיי"ש בפנים), והאילת השחר נסתפק בזה.

ובגמ' לא מצינו איזו קר' דמחמתה הגמ' שינתה את הטעם לדין פיגול בטבילת אצבע, ויש לבאר טעם הדין לפי הס"ד ולפי המסקנא.

ב

בק' הגמ' דבשלמים לא מצינו פיגול בטבילת אצבע

ובהא דמעיקרא סברה הגמ' לומר דמחשבה בטבילת אצבע מפגלת, ומקשינן דהא עיקר דין פיגול משלמים ילפינן ליה, וטבילת אצבע בשלמים לא מועלת מחשבה בה לפגל, ומקשינן ע"ז וכי הכל משלמים למדו וכו', והקשה השפת אמת דמדוע הוצרכה הגמ' להקשות דווקא מהא דחטאת שנשחטה שלא לשמה יצאה מידי פיגול, והו"מ להוכיח מהא דבחטאות פנימיות יש פיגול בכל המתנות וכדאיתא לקמן ר"פ בית שמאי (ל"ו:), ובשלמים אין פיגול בכל המתנות, וה"ט דבחטאת פנימית כל העבודות מעכבות ומשא"כ בשלמים, ומדוע הוצרכה הגמ' להוכיח מהא דחטאת שנשחטה שלא לשמה יצאה מידי פיגול.

עוד צ"ב עיקר קר' הגמ' - כלום למדנו פיגול אלא משלמים, מה שלמים אין טבילת אצבע מפגלת בהן, אף חטאת אין טבילת אצבע מפגלת בהן, וצ"ע דהרי מה דבשלמים אין טבילת אצבע מפגלת הוא משום דאין עבודה כזו בשלמים, אך בחטאת פנימית ישנה עבודה כזו וממילא תהא מחשבה מפגלת בטבילת אצבע.

ואטו לומדים משלמים דין פיגול דווקא בעבודות דישנם אף בשלמים, והא מלבד מה דלא מסתבר לומר כך, אף בקרבן

עוף חזינן דלא כן, דהא העבודות בעוף אינן אותן העבודות בבהמה, ואף דעבודת מליקה בעוף היא מעין עבודת שחיטה בבהמה וכדו', מ"מ אי"ז אותה העבודה דמצינו בשלמים דמועלת מחשבה לפגל בה, ומהיכ"ת דין פיגול בה, ובודאי דאי"ז הילפותא משלמים, אלא הילפותא משלמים היא ילפותא כללית דעבודה המעכבת בקרבן מועיל בה מחשבה לפגל הקרבן, והדרא קר' לדוכתה דמה הוקשה לגמ' דלא מצינו פיגול בטבילת אצבע בשלמים, והרי בשלמים אי"ז עבודה ולכך אין פיגול בטבילת אצבע, אך בחטאת פנימית הוא טבילת אצבע עבודה, ושפיר יש למחשבתו לפגל בקרבן, ועי' בגרי"ז (סטנסי"ל) מש"כ ליישב בזה וצ"ע.

ג

בהא דזו מחשבה בפנים על עבודה הנעשית בחוץ

ובעיקר הדין המבואר בסוגיין דטבילת אצבע מפגלת, ונפסק כן ברמב"ם, ובפשטות מיירי בכגון דטבל אצבעו בדם בפנים וחישוב להקטיר אימורים למחר, והקשו האחרונים דהא לקמן דף מ"ו: אמר ר"א משום ר' יוסי דהיה עומד בפנים ואמר הריני מזה על מנת להקטיר אימורים ולשפוך שירים למחר, לא פיגל, שמחשבה בפנים בדבר הנעשה בחוץ, וכ"פ הרמב"ם שם (שם ה"ו), וא"כ הכא דמחשב בטבילת אצבע הנעשית בפנים על הקטרת אימורים הנעשית בחוץ לא פסלה מחשבתו, ומהו הא דאמרינן בסוגיין בטבילת אצבע מפגלת.

והחשק שלמה כתב מתחילה דמיירי כגון טבל אצבעו בחוץ וחישוב על הקטרת אימורים למחר, ודחה תירוצו זה, ותירץ דהא דמחשב בפנים על דבר הנעשה בחוץ לא פיגל היינו במחשב בעבודה הנעשית בפנים דווקא על הקטרת אימורים הנעשית בחוץ, וכגון במחשב עבודת הזאה, אבל עבודה דיכול לעשותה אף בחוץ, גם כאשר היא נעשית בפנים מועיל בה מחשבה על דבר הנעשה בחוץ, וכ"כ המנחת חינוך בהגהותיו על הרמב"ם (פי"ז מפסוה"מ ה"ג, נד' בספר הליקוט) דמיירי בטבל בעזרה אבל אם טבל בהיכל לא מועלת מחשבתו, אולם בספרו [מנחת חינוך] מצוה קמ"ד (סוף אות א, וסוף אות ז) כתב דמיירי בחישוב על הזאת פנים לעשותה למחר, וכ"כ הקרן אורה (לקמן דף מ"ד:), וכ"כ הערוה"ש העתיד (סי' קנ"ג סעיף י"ב), ובי' זה הוא דלא כרש"י (ד"ה שמעתי) דכתב להדיא דמיירי בחישוב להקטיר אימוריו למחר, ועוד האריכו בענין זה החזון יחזקאל החזו"א (סי' י"ב סקי"ג) ועוד, וכל הביאורים יוצאים מדרך הפשט, וצ"ע.

ד

גדר דין טבילת אצבע מפגלת לס"ד דגמ' - וישוב הקו'

ונראה בביאור דין פיגול בטבילת אצבע לפי מה דסברה הגמ' בהו"א,

דאי"ז מטעם דהוי כאילו חישוב בזריקה או כאילו חישוב בהולכה [ואף להרמב"ם אי"ז הטעם], אלא דהוה ס"ל דאף כשמחשב במעשה הנצרך להקרבה, אף שאינו מוגדר כ'עבודה', מועלת בו מחשבת פיגול לפסול הקרבן, וה"ט דכל דבר המעכב בקרבן מועלת בו מחשבת פיגול וכן מחשבת פסול, [ולמסקנת הגמ' אי"ז הטעם, אלא משום דטבילת אצבע חשיבא כעבודה, ובעבודה מועלת מחשבת פיגול, וכמשי"ת].

ועל שיטה זו [הס"ד דגמ'] אין להקשות את קו' האחרונים הנ"ל (באות ג) דהויא מחשבה בעבודה הנעשית בפנים על עבודה הנעשית בחוץ, דהרי אי"ז עבודה הנעשית בפנים, אלא זהו מעשה הנצרך להכשר הקרבן דצורת עשייתו היא בפנים, ומאחר ומעשה טבילת האצבע אינו נעשה כעבודה בפנ"ע אלא כחלק מהכשר הקרבן, והכשר הקרבן אינו דבר השייך לבפנים או לבחוץ, ממילא שפיר מחשב בו על עבודה הנעשית בחוץ.

והק' הגמ' דכיון דעיקר דין פיגול לא למדנו אלא משלמים, ובשלמים אין טבילת אצבע מפגלת, כמו"כ בחטאת פנימית לא תהא מחשבה מפגלת בטבילת אצבע, והיינו כיון דעיקר דין פיגול לא למדנו אלא משלמים, ובשלמים לא מצינו דהמחשבה פוסלת אלא כשמחשב בא' מד' עבודות, נמצא דאין לנו מקור לחדש דין

♦ הערות והוספות ♦

ב. וזה א"ש כדברי המפרשים (הנ"ל בהערה 1) דמפגלין בטבילת אצבע היינו בטבילת האצבע בדם, ולא בהוצאת האצבע מהדם וההולכה למזבח, דהוצאת האצבע מהדם וההולכה למזבח יש לדון להחשיבו כעבודה.

פסול מחשבת פיגול היכן דמחשב במעשה הנצרך להכשר הקרבן היכן שאינו נעשה כ'עבודה'.

ותי' הגמ' דחזינן דלא לומדים משלמים את גדר דין פיגול וכיצד הוא חל, דהרי שלמים שקרבו עם מחשבה שלא לשמן אין המחשבה מוציאה מידי פיגול, וה"ט דפסול מחשבה שלא לשמו אינו עוקר את עיקר ההקרבה, אלא עיקר ההקרבה נעשית כדינה ורק דנעשית עם מחשבה הפוסלת, וכיון דמחשבה שלא לשמו בשלמים אינה פוסלת את הקרבן לגמרי וה"ט דאין המחשבה מועלת לשנות בעיקר הקרבן-, ממילא אין בכח מחשבתו להפקיע את הקרבן מידי פיגול.

ואפ"ה חטאת ששחטה שלא לשמה פסולה ויצאה מידי פיגול, וה"ט דמחשבה שלא לשמה בחטאת מועילה לפסול את הקרבן לגמרי, ואף דזו מחשבה חיצונית מעיקר הקרבן אפ"ה יצא הקרבן מידי פיגול כיון דחל בו דין פסול גמור, ואע"פ דבשלמים לא מצינו כן - וה"ט דאין המחשבה מועלת לשנות בעיקר הקרבן-, מ"מ לומדים משלמים דדבר המעכב בה מביאה לידי פיגול ודבר הפוסל בה מפקיעה מידי פיגול, ולכך מחשבה שלא לשמה דפוסלת בחטאת מפקיעה אותה מידי פיגול.

וכמו"כ מחשבת פיגול בטבילת אצבע בקרבן חטאת פנימית מועלת לפגל הקרבן, ואף דלא חישב בעבודה ובשלמים לא מצינו אלא פסול פיגול בעבודה, אך כשם דפסול מחשבה שלא לשמה דהוא חיצוני מהקרבן ואינו מועיל

לפסול בשלמים ולהפקיעו מידי פיגול, אפ"ה מועיל בחטאת לפוסלה ולהוציאה מידי פיגול, ולומדים משלמים את עיקר הדין פיגול, ולא את צורת המחשבה דתהא בעבודה דווקא [לפי דמחשבה זו משנה את עיקר הקרבן], הכ"נ מחשבה בטבילת אצבע בקרבן חטאת פנימית דמועלת לפגל, ואי"צ דתהא המחשבה בעבודה דווקא, [והא דלמסקנא לא קאי תירוץ זה, עי' בשיטמ"ק מה דתירץ].

ולא הוכיחה הגמ' מהא דבחטאת פנימית מפגל בכל המתנות ומשא"כ בשלמים, דזה אינו חילוק בצורת הפסול מחשבה אימתי פוסלת המחשבה, אם דווקא בעבודה או לא דווקא ואם דווקא כשנעשית בגוף העבודה או לאו דווקא, אלא הוא חילוק במה נקרא חלק מהעבודה ממש [דמעכב בעבודה], ואי"צ חסרון בלימוד משלמים.

ה

קו' בהא דמחשבה בטבילת אצבע מועלת מדין הולכה או זריקה

ומסקנא דגמ' היא דמחשבה בטבילת אצבע מועלת משום דחשיבא עבודה, והדרינן מהא דהיינו סבורים מתחילה לומר דהטעם הוא משום דדבר המעכב בה וכו' אלא הטעם משום דהיא עבודה כעין הולכה, וכ"כ השיטמ"ק אות י, וז"ל הגמ'- אמר רב מרי אף אנן נמי תנינא זה הכלל כל הקומץ ונותן בכלי והמוליך והמקטיר, בשלמא קומץ היינו שוחט, מוליך היינו מוליך, מקטיר נמי היינו זורק, אלא נותן בכלי מאי ניהו, אילימא דדמי

לקבלה מי דמי התם ממילא הכא איהו קא שקיל ורמי, אלא כיון דלא סגי דלא יהיב על כרחיה עבודה חשובה היא, ה"נ כיון דלא סגי דלא עביד לה על כרחיה היינו הולכה וכו', ע"כ, ופירש"י דכיון דלא סגי דלא יהיב קומץ לכלי לקדשו- 'הלכך עבודה חשובה היא ומפגלה, הכי נמי בטבילת אצבע כיון דלא סגי כו' היינו הולכה שמוליך הדם באצבעו לקרבן למזבח', ע"כ.

והיינו דשיטת רש"י דטבילת אצבע חשיבא כהולכה כיון דלא סגי וכו', ומועיל בה מחשבה לפגל כמו דחישב בעבודת הולכה, ויש להתבונן דמלשון רש"י נראה דנתינת קומץ בכלי מחשבה מועלת בה מטעם דעבודה חשובה היא, וטבילת אצבע מחשבה מועלת בה מטעם דהיינו הולכה שמוליך הדם באצבעו לקרבן למזבח, ויש לבאר.

והרמב"ם בפ"ז מפסוה"מ ה"ג פסק-

וטבילת אצבע בדם בחטאות הפנימיות מפגלת, כיצד, חשב בשעת טבילת אצבע בדם מחשבת הזמן הר"ז כמחשב בשעת הזייה, ע"כ, ומפורש ברמב"ם דהא דמחשבה בטבילת אצבע מפגלת הוא משום דטבילת אצבע הוא כזריקה, ועמדו בדבריו כל האחרונים, דמנ"ל חידוש זה, ובגמ' משמע דהפסול הוא מטעם דטבילת אצבע היא עבודה כהולכה.

והקרי ספר כתב דין זה בצירוף ב' השיטות, וז"ל- טבילת אצבע בחטאות הפנימיות מפגלת אם חשב בשעת טבילה מחשבת זמן וכו', דכיון דלא סגי דלא עביד טבילת אצבע דכתיב וטבל אצבעו וגו' עבודה חשובה היא, והוא הולכה שמוליך הדם באצבעו לקרבן למזבח, הלכך מפגל בה כבשעת הזייה, ע"כ, ופתח דבריו ברש"י וסיים ברמב"ם, והיינו דס"ל דא"י סתירה, וצ"ב.

♦ הערות והוספות ♦

ג. ויש להעיר דלפ"ז קשה מאוד לומר דטבילת אצבע היינו הכנסת האצבע לדם, אלא המכוון הוא להוצאת האצבע מהדם, וצ"ע.

ד. והקרן אורה מוסיף דאף יש נפקותא אם הוי כהולכה או בזריקה, אם חישב מחשבת שינוי בעלים בטבילת אצבע, דאם היא כהולכה א"כ לא פסלה מחשבתו דאין שינוי בעלים אלא בזריקה, ואם היא כזריקה א"כ פסלה מחשבתו, [ולשיטת הרמב"ם (פס"ז מפסוה"מ ה"א) דיש שינוי בעלים בכל ד' עבודות א"כ אין נפק"מ], וכע"ז כתב הזבח תודה.

וכבר העירו הגרמ"ד והמנחת אברהם דאף אם היא כזריקה לא פסלה מחשבתו, דהרי הטעם דמחשבת שינוי בעלים פוסלת בזריקה דווקא, הוא משום דאין שם בעלים אלא בכפרה והכפרה היא בזריקה, והשתא הרי אף אם טבילת אצבע היא כזריקה מ"מ אין הכפרה נפעלת בה, וממילא אין שייך בה מחשבת פסול שינוי בעלים.

ה. ועי' בהערות לכנסת הראשונים הערה רצ"ב מש"כ בזה, ובמה שכתב בספר תורת הקודש ח"א סימן ה', רצ"ע.

[פי' כהולכה], להכי כתב הרמב"ם דהרי הוא כמחשב בשעת הזייה, ור"ל דבעינן שיחשוב בכל הד' טבילות מחשבת הזמן דלא עדיף מהזייה גופא כיון דכל הד' טבילות מעכבים זה את זה, עכ"ד, וביאורו פשוט וברור.

ועיקר הדין דכתב הזב"ת דצריך לחשב בכל הטבילות אצבע, כ"כ הקרן אורה לקמן דף מ"ב. (ד"ה הבי"ע), וכ"כ החזון יחזקאל (עמ"ס זבחים בסוגיין, ובמנחות פ"ג הי"א), וכ"כ הגרי"ז (סטנסיל) בשם אחריו הגר"מ, והגרי"ז גופיה (בכתבים המיוחסים לגרי"ז) כתב דאי"צ לחשב בכל הטבילות אצבע.

והקרן אורה [במסקנת דבריו] והזבח תודה [בסוף דבריו] כתבו דאפשר דמקורו של הרמב"ם מהא דמבואר בגמ' דטבילת אצבע מפגלת ומתפגלת, ואם היא כהולכה א"כ קשה מדוע מתפגלת והרי אינה אכילת מזבח, וע"כ דהיא כזריקה, ובאמת המשנה למלך (עהר"מ שם) כתב בפשיטות דאין מתפגלת מטעם דאין כאן אכילת מזבח, וצ"ע מהגמ', והערוך השולחן העתיד (סי' קנ"ג סעיף י"ב) כתב בפשיטות דכשם דמפגלת כך מתפגלת, וכ"כ החזו"י (מנחות פ"ג הי"א), וצ"ע מהו התירוץ על קו' המשנה למלך, ואם טבילת אצבע היא כהזאה ממש א"כ לכאורה לק"מ

והזבח תודה כתב ליישב שיטת הרמב"ם כעין הקרית ספר, ואלו דבריו- ונ"ל לתרץ בהקדם מה שנסתפקתי [בתחילת דבריו] אף דקיי"ל דטבילת אצבע מפגלת דלפי מה שידוע דבחסטאות הפנימיות הד' זריקות הם כולם לעיכובא, ובכל זריקה וזריקה צריך טבילת אצבע לחודה כמפורש בגמ' (לקמן דף מ"ג.) וברמב"ם, אם חשב בא' מן הטבילות אם מתפגל עי"ז, מי אמרינן כיון דהוא בכלל הולכה די בשחישיב באחת, וכמו לענין הולכה דלא בעינן שיחשב בכל זמן ההולכה וכו', או דילמא כיון דהטבילה צורך זריקה לא עדיף מזריקה דקיי"ל דאין מתפגל הקרבן כ"א שיחשוב בכל הד' זריקות מחשבת הזמן דכולם מעכבים זה את זה, וה"נ בטבילה כיון דכל הד' טבילות הם לעיכובא כמפורש ברמב"ם פ"ה ממע"ה ק"ה"ח.

ועתה יבואר ספיקתנו על נכון וגם יתבאר דברי הרמב"ם בפשיטות, דאין כוונת הרמב"ם במש"כ ה"ז כמחשב בשעת הזייה לומר דהטבילה נכלל בכלל זריקה, אלא משום דבדין הקודם בענין זריקת הפנימיות כתב דאינם מפגלים עד שיחשוב בכל הד' זריקות מחשבת הזמן, משום דמעכבים זה את זה ואין מפגלין החצי מתיר, וכדי שלא נטעה בענין טבילת אצבע דדי כשחישיב מחשבת הזמן בטבילה אחת

♦ הערות והוספות ♦

ו. ואף דכבר נודע מש"כ הגר"ח דמחשבה על זריקה פוסלת מדין עבודה ולא מדין אכילת מזבח, אמנם כבר הקשו עליו מכמה מקומות, ובודאי דאי"ז רק משום עבודה לחוד אלא אף משום דהוי מחשב על אכילת מזבח, והדרא קו' לדוכתה.

קו' המשנה למלך, דשפיר הוא כאכילת מזבח.

אולם אכתי יש לעיין בזה, אם טבילת אצבע היא ממש עבודת הולכה או עבודת הזאה, או דעבודה בפני עצמה היא, ורק דהיא כעין הולכה וכעין הזאה, ואם אינה ממש כזריקה א"כ לא יתכן לפרש כדכתב הזבח תודה בישוב שיטת הרמב"ם.

דהנה מפשטות לשון רש"י כן נראה, וזה לשונו- הכי נמי בטבילת אצבע כיון דלא סגי כו' היינו הולכה שמוליך הדם באצבעו לקרבן למזבח, ע"כ, והיינו דהוא ממש הולכה, וכן נקט הזבח תודה, ואם הרמב"ם דכתב דהוי כהזייה ס"ל ג"כ דהוי ממש כהזייה א"כ לק"מ קו' המשנה למלך.

אולם החזון איש (סי' א' סק"ד, וסי' י"ב סק"ג) והגר"ז (הו"ד במנחת אברהם) כתבו דודאי דאין הכוונה דהוי הולכה ממש והזייה ממש, אלא עבודה בפני עצמה היא, ורק דלענין דין פיגול צריך שתהא בכלל א' מד' עבודות, [וכע"ז כתב הקרן אורה בדף ט"ו].

והחזו"א הוכיח כן דאל"כ אמאי אמרינן דבשלמים אין טבילת אצבע הא בשלמים נמי מצינו הושטת יד לזריקה, ולקמן בדף ט"ו. אמרינן לחד גירסא דבהולכה זוטרתו לכו"ע הוי הולכה ופסלה מחשבה, ומ"ש הושטת יד מהושטת אצבע, אלא ע"כ דהיא עבודה בפנ"ע דלא מצינו כמותה בשלמים, אולם ראייה זו לפי מש"נ

באות ד אי"ז ראייה, דאפשר דהא דאיתא בגמ' דלא מצינו כן בשלמים זהו דווקא לפי מה דסברה הגמ' בס"ד בטעם הדין דטבילת אצבע מפגלת, אך למסקנא אינו כן, ומ"מ עיקר דבריהם קיימים ומסתברים.

והגר"ז קאי ליישב הקו' [הנ"ל] על הרמב"ם מהגמ', וביאר [הו"ד במנחת אברהם] ד"ל דטבילת אצבע ודאי עבודה בפני עצמה היא דכתיב וטבל והוא עבודה, אלא דלגבי פיגול בעי שיהא מד' עבודות המתיר דאשכחן בשלמים, ולכן כשבאים לדון במחשבת פיגול צריך לדמותו ולכוללו בכלל א' מהד' עבודות, אבל הא ודאי דל"ה ממש הולכה, דהא אפשר לפגל גם בשעת הטבילה אע"ג דאינה מעשה הולכה, וכן מהא דבחסאת החיצונה א"א לפגל דלא כתיב וטבל, אבל הרי עכ"פ הוי עי"ז הולכה על הדם, והולכה מפגלת בחיצונה, וע"כ דטבילת אצבע ל"ה כלל הולכה, אלא היא עבודה בפנ"ע דטבילת אצבע, וזה הוי רק בפנימיות דכתיב וטבל אלא דצריך לדון באיזו עבודה היא נכללת, וע"ז מדמה לה בגמ' לעבודת הולכה, וס"ל לרמב"ם דכ"ז למ"ד הולכה שלא ברגל הוי הולכה, אבל הרמב"ם דפסק דהולכה שלא ברגל ל"ה הולכה א"א לדמותו ולכללו בעבודת הולכה, ולכן אמרינן דהוי בכלל עבודת הזאה, וכע"ז ביאר הגר"ז (סטנסייל) בגמ' במנחות י"ג, עיי"ש.

וצ"ע על כ"ז מדברי רש"י הנ"ל דמלשוננו נראה דהיינו ממש הולכה.

ו

קו' בהא דתלינן לדין טבילת אצבע במחלוקתם דר"ש ורבנן

ובהמשך הגמ' איתא- לימא כתנאי דתני חדא טבילת אצבע מפגלת בחטאת ותניא אידך לא מפגלת ולא מתפגלת, מאי לאו תנאי היא, לא הא רבנן הא רבי שמעון, אי רבי שמעון מאי איריא טבילת אצבע האמר כל שאינו על מזבח החיצון כשלמים אין בו משום פיגול, אלא הא והא רבנן, ולא קשיא כאן בחטאות החיצונות כאן בחטאות הפנימיות, חטאות החיצונות פשיטא לא כתיב בהו וטבל, אצטריך סלקא דעתך אמינא הואיל וכתוב ולקח ואי אתי קוף רמי להו אידיה בעי למישקל זימנא אחריתי כמאן דכתיב וטבל דמי, קמ"ל להכי לא כתיב וטבל דמשמע הכי ומשמע הכי, ע"כ.

והקשה השיטמ"ק דהא טעמא דר' שמעון דאמר דמחשבת פסול ופיגול בהולכה לא פסלה הוא משום דאפשר לבטלה, וטבילת אצבע בחטאות הפנימיות אי אפשר לבטלה, וא"כ אף ר"ש מודה דפסלה מחשבתו, וכן הקשו המשנה למלך (פי"ז מפסוה"מ ה"ג) הגרעק"א הקרן אורה השפת אמת והרש"ש, והמשנה למלך והגרעק"א עמדו בצ"ע.

והשיטמ"ק תירץ דכיון דלא חשיבא טבילת אצבע עבודה רק מטעם הולכה לא יפסל בה טפי מחשבה מהולכה, ותירוצ' זה יתכן רק אם לומדים

הא דטבילת אצבע מפגלת מהולכה לגמרי, אך אם הילפותא היא לעיקר הדין פסול מחשבה, אך באמת אין שייכות בין עבודת טבילת אצבע לעבודת הולכה, [וכדכתבו החזו"א והגר"ז הנ"ל בסוף אות ה], א"כ לכאורה ל"ש תירוצ' זה.

והקרן אורה תירץ- דה"ק, כי היכי דס"ל לר"ש בהולכה, אף על גב דמעכבא אם שחטה רחוק מן המזבח, ועבודה היא, ופסולה בזר כדמסקינן לקמן אפילו לר"ש, ואפ"ה במחשבה לא פסלי, כיון דלאו עבודה תמידית היא, ה"נ טבילת אצבע דליתיה אלא בחטאת הפנימית לא פסלה מחשבה, משא"כ הולכת חטאות הפנימיות דאשכחן עבודת הולכה בכל הזבחים, לא הקיל ר"ש אלא במקום שאפשר לבטלה, אבל לא בחטאת הפנימית דא"א לבטלה, וכע"ז תירץ הרש"ש, ודוחק.

ז

ביאור דין טבילת אצבע מפגלת למסקנא -
וישוב הקו'

ונראה גדר העבודה דטבילת אצבע למסקנא, דהא ודאי דטבילת אצבע היא עבודה בפנ"ע, והטעם דאינה ממש עבודת הולכה, הוא מפני דהולכה היא מעמידה את הדם למזבח, אך טבילת אצבע אינה אלא הכשר הדם להזאה, והיא עבודה אחרת מהולכה, ומ"מ הא דמחשבתו בה [וכדי דהמחשבה תפגל בעבודה צריך דתהא כעין א' מד' עבודות], זהו משום דהיא כהולכה בכך דהטבילת אצבע היא תחילת הולכת הדם למזבח, ואף דאכתי אינו מוליך את הדם ממש למזבח ול"ה

ממש כהולכה, אך כיון דלא סגי בלאו הכי זה נותן משמעות לטבילת האצבע כתחילת ההולכה, וזהו מה דמבואר בגמ' ונתפרש ברש"י דטבילת אצבע מפגלת מדין הולכה, ולק"מ על החזו"א והגרי"ז.

אולם זה טעם רק לכך דמה דאפשר לחשב כעבודה זו ואף דאינה א' מד' עבודות, ומ"מ אכתי צריך דתהא הטבילת אצבע מוגדרת כעבודה, וצ"ע מה מגדירה כעבודה, ובישוב קו' זו כתב הרמב"ם - דהר"ז כמחשב בשעת הזייה, ופירושו דכיון דהטבילת אצבע היא מכשרת את הדם לזריקה זה מגדיר את הטבילת אצבע כעבודה, [דנמצא דיש משמעות לטבילת אצבע בעיקר הכשר הדם למזבח], וחשיבות העבודה כעין א' מד' עבודות זהו משום דהוי כעין הולכה, וכ"ז נתפרש בקרית ספר הנ"ל וכ"ה כוונת הזב"ת.

וכיון דהמגדיר את הטבילת אצבע כעבודה זהו מה דנעשית כהכשר הזריקה,

ממילא כפי גדר עבודת הזריקה כך גדר עבודת הטבילת אצבע, וכמו דאם חישוב במתנה אחת הוי פיגול בחצי מתיר ול"ה פיגול, כמו"כ אם חישוב בטבילת אצבעו פעם א' ולא חישוב בטבילות האחרות לא פסלה מחשבתו, כ"ה לרוב האחרונים.

ובדבר זה עדיפא טבילת אצבע על הולכה, דטבילת אצבע היא מכשרת את הדם למזבח, אבל עבודת הולכה היא רק קירוב הדם למזבח.

וחילוק זה יש להוכיחו מהגמ' במנחות דף י"ג:, עיי"ש דדנה הגמ' בדין זר דליקט לבונה, ואיתא התם כעין סוגיין, ואפ"ה תלינן לדין זה בדין הולכה שלא ברגל אם הולכה היא או לא, וכבר עמדו בזה התוס' שם (ד"ה משום), וז"ל - בסוף פ"ק דזבחים שמעתי שטבילת אצבע מפגלת, וחד טעמא הוא דמסיק עלה, אף אנן נמי תנינא כי הכא, ואפ"ה לא קאמר עלה קסבר הולכה שלא ברגל הוא, ע"כ.

♦ הערות והוספות ♦

ת. ועיין ברש"י שם (ד"ה משום) דנראה דבא ליישב קו' התוס', ועי' בצ"ק שם.

ועי' במשנה למלך (פי"א מפסוה"מ ה"א) דעמד בסתירת הרמב"ם בדין זה, דבפרק י"א מפסוה"מ (ה"א) פסק - כל המנחות שקמצן אחד מן הפסולין לעבודה הרי הם פסולות, וכן אם ליקט הלבונה פסל אע"פ שלא קמץ, ע"כ, ומאידך בפ"א מפסוה"מ (הכ"ג) פסק - והולכה שלא ברגל אינה הולכה וכו', ע"כ, ושם (כהלכה כ"ז) פסק דאם עשאה זר לא פסל, ובגמ' מבואר דהא דזר דליקט לבונה הר"ז פסל זהו משום דהולכה שלא ברגל שמה הולכה והולכה עבודה היא, ואיך פסק הרמב"ם דהולכה שלא ברגל לאו עבודה היא ואפ"ה זר [או שאר פסולי עבודה] שליט לבונה הר"ז פסל, [וקו'] זו יש ליישב דהרמב"ם למד בסוגי' דמנחות דלמסקנת הגמ' דין ליקוט לבונה בזר אינו תלוי בדין הולכה שלא ברגל, ואכמ"ל בזה]. והוסיף המשנה למלך והקשה - וקו' זו שייכא ג"כ למה שפסק רבינו (בפי"ז מפסוה"מ ה"ג) טבילת אצבע בדם חטאות הפנימיות מעכבת, ובפ"ק דזבחים מוכח דמדין הולכה נגעו בה, וטבילת אצבע הוי הולכה שלא ברגל, ולפי מה שפסק רבינו דלא שמה הולכה לא היה לו לפסוק דטבילת אצבע מפגלת, ע"כ, ועי' בחזון איש (קמא, ריש סי' כ"ט), ועי' בשפת אמת ובזבח תורה בסוגיין מה דכתבו בישוב הקו'. ובעניי לא זכיתי הקו' הב' דהמשנה למלך [וכן שאר האחרונים הנ"ל], דהרי התוס' במנחות כבר הקשו

אפשר דלא היה זה ריעותא, משום דסו"ס זהו הכשר הדם].

ומה"ט יש לומר אף בטבילת אצבע, דאף דהיא עבודה דא"א לבטלה ומכשרת את הדם למזבח, אך כיון דאינה נעשית כחלק מעבודת ההקרבה אלא כהכשר ההקרבה, לכך אין בכח מחשבתו בטבילת אצבע להגדיר את ההקרבה כולה כנעשית בפסול.

אמנם רבנן ס"ל דאף עבודה דאינה נעשית כחלק מחויב בעיקר ההקרבה מועלת מחשבה בה לפגל את הקרבן, ומטעם זה ס"ל דמחשבה בהולכה מפגלת ואף דאפשר לבטלה, ומה"ט ס"ל דמחשבה בטבילת אצבע מפגלת [ואף דאינה מעיקר ההקרבה], ושפיר תלינן דין מחשבת פסול בטבילת אצבע במחלוקתם דר"ש ורבנן, ע"כ הנראה לענ"ד בביאור הסוגיא.

ולפי הנתבאר א"ש החילוק ביניהם [וכע"ז תירץ האבן האזל (פי"א מפסוה"מ ה"א)]^ט, דטבילת אצבע היא מכשרת את הדם למזבח, והיא עבודה בעצמותה, ואף דאינה נעשית ע"י הליכה אין חסרון בכך דעבודה זו אין עניינה הולכה, ומשא"כ ליקוט לבונה דאי"ז עבודה בפנ"ע אלא מטעם הולכה, וכיון דזהו הולכה שלא ברגל, לפיכך דינו תלוי בדין הולכה שלא ברגל אם עבודה היא או לא.

ומטעם חילוק זה ס"ל לר' שמעון דמחשבה בהולכה לא מפגלת, ואף דהיא א' מד' עבודות הדם, אך היא עבודה שאפשר לבטלה, ולפיכך לא פסלה מחשבתו, דעבודה כזו אין בכחה להגדיר את כל ההקרבה כהקרבה הנעשית בפסול, [ואם הולכה היתה מהווה הכשר הדם, א"כ

♦ הערות והוספות ♦

מ"ש דין טבילת אצבע דאינו תלוי בדין הולכה שלא ברגל, מדין ליקוט לבונה דתלינן בדין הולכה שלא ברגל, ומבואר בתוס' תרתי, א. דדין טבילת אצבע אינו שייך לדין הולכה שלא ברגל, ודלא כמו שכתב המשנה למלך, ב. דילה"ק מדוע דין טבילת אצבע אינו שייך לדין הולכה שלא ברגל, והיא ק' המשנה למלך, [והמל"מ גופיה בהמשך דבריו הביא את התוס' במנחות הנ"ל, והוציא מדבריו דל"ג בגמ' במנחות 'קסבר' ואף דין ליקוט לבונה אינו תלוי בדין הולכה שלא ברגל, ועיין באבן האזל עה"ר"מ שם], ומדוע האחרונים הנ"ל לא הביאו את התוס', אתמהא.

ט. וכ"נ כוונת רש"י שם הנ"ל (בהערה 8).

סימן כג

בגדרי עבודת הולכה (י"ג-ט"ו)

נחלקו ר"ש ורבנן [ובתו"כ צו פרשה ח' ה' הובא בשם ר' מאיר] במתניתין בדף י"ג. בדין חישוב מחשבת שלא לשמה או פיגול או פסול בהולכה, דחכמים פוסלין, ור' שמעון מכשיר בהילוך, שהיה ר' שמעון אומר אי אפשר שלא בשחיטה ושלא בקבלה ושלא בזריקה אבל אפשר בלא הילוך שוחט בצד המזבח וזורק, ע"כ מחלוקתם, ואמר ר"ש בן לקיש מודה ר"ש בהולכת חטאות הפנימיות שמחשבה פוסלת בהו הואיל ועבודה שא"א לבטלה.

ומחמת גריעותא זו דהולכה עבודה שאפשר לבטלה היא, דנה הגמ' בכמה דינים בהולכה, א. הולכה בזר מהו, ב. הולכה שלא ברגל מהו, ג. הולכה היכן דשחטו בקירוב מקום למזבח דיכול לעשות העבודה בלא הולכה כלל.

ויש להתבונן במה נחלקו ר"ש ורבנן, ואם נחלקו בעיקר גדר עבודת הולכה אם היא עבודה או לא, או דלכו"ע עבודה היא, ורק דאין לה חשיבות של עבודה לענין דאם חישוב בה מחשבת פסול יפסל הזבח, או דנחלקו אם הולכה היא עבודה שאפשר לבטלה או א"א לבטלה, ויתבאר בס"ד בסימן זה.

א

שו"ט במחלוקתם דר"ש ורבנן

הנה כאשר אנו באים לברר גדרה של עבודת הולכה יש לנו מתחילה לידע במה נחלקו ר"ש ורבנן, ומצינו בזה מחלוקת הראשונים בביאור שי' ר"ש ובבי' שיטת חכמים.

דהנה רש"י במתניתין (י"ג. ד"ה אבל) פירש דברי ר"ש - אבל אפשר בלא הילוך

- הלכך לא חשיבא למיפסל, ע"כ, ובדף י"ד: (ד"ה אפי') קאי על מסקנא דגמ' התם דהולכה בזר פסולה ואפי' לר"ש, ופירש- דאע"ג דאמר ר' שמעון לא פסל בה מחשבה, משום דאין היתר הקרבן תלוי בה, ולא קרינא בה דברים המביאים לידי אכילה, אבל עבודה הוי ליפסל בזר, ע"כ, והיינו דאף לר"ש עבודה היא, אלא דכיון דאפשר לבטלה לא חשיבא למיפסל כיון דאין היתר הקרבן תלוי בה.

♦ הערות והוספות ♦

א. ולשון התוס' בחגיגה דף י"א. (ד"ה והקריבו-) שאינה עבודה חשובה שאפשר לבטלה, והוא כלשון רש"י.

ב. האחרונים דהרי הפסוק של 'האכל יאכל' דמזה לומדים דמחשבת פיגול פוסלת דווקא אם חישוב בדבר המביא לידי אכילה, פסוק זה נאמר בפיגול, ומהיכ"ת ללמוד מזה לפסול מחשבה שלא לשמה דדווקא אם חישוב בדבר המביא לידי אכילה מועלת מחשבתו לפסול.

אמנם הרמב"ם בפיה"מ (מ"ד) כתב בפירוש טעמם דחכמים - וחכמים אומרים עבודה שאפשר לבטלה עבודה היא, ע"כ, ומשמע דבזה נחלקו על ר"ש, דר"ש ס"ל דעבודה שאפשר לבטלה אינה עבודה, וחכמים ס"ל דעבודה שאפשר לבטלה עבודה היא.

ובביאור שיטת חכמים נמי נחלקו הראשונים, דהנה רש"י (י"ג. ד"ה כשהוא אומר) ותוס' (י"ג. ד"ה אתה אומר) כתבו דחכמים נמי מודו דהולכה היא עבודה שאפשר לבטלה אלא דס"ל דאף עבודה שאפשר לבטלה חשיבא עבודה לענין לפסול את הזבח, וכן משמע בתוס' בכמה מקומות בש"ס (יומא כ"ז. ד"ה והקריבו, חגיגה י"א. ד"ה והקריבו, סנהדרין פ"ב: ד"ה היוצק) דכתבו הא דהולכה עבודה שאפשר לבטלה היא בסתמא, ומשמע דהוא אף לרבנן, וכ"כ הרמב"ם בפיה"מ הנ"ל - וחכמים אומרים עבודה שאפשר לבטלה עבודה

היא, וכ"כ רש"י בדף ט"ו. (ד"ה ובהולכה רבתי) וז"ל [לג' הצ"ק] - וטעמא [-דר"ש] משום דאפשר לבטלה הוא ורבנן ס"ל הא מיהא לא ביטל, וכ"כ השיטמ"ק שם בשם ר"פ, [וביאור דבריהם יעוין באבן האזל פ"א מפסוה"מ (סוף הכ"ג) מש"כ בזה].

ובפשטות כדבריהם כן מבואר בגמ' בדף ד., דאיתא התם - תאמר בהולכה דעבודה שאפשר לבטלה היא, ובפשטות הוא אף לרבנן, ומבואר להדיא דאף לרבנן הולכה עבודה שאפשר לבטלה היא, וכן הוכיחו הטה"ק הקר"א והגרי"ז, וריהטת הגמ' בדף י"ד: נמי כ"ה, וז"ל הגמ' - ר' שמעון דאמר עבודה שאפשר לבטלה לאו עבודה היא כשר בזר, לרבנן פסולה, ע"כ, ומשמע דרבנן דנחלקו על ר"ש טעמם משום דס"ל דעבודה שאפשר לבטלה עבודה היא.

אמנם רש"י בדף י"ד: (ד"ה והא שחיטה) כתב אליבא דרבנן - דסבירא להו

♦ הערות והוספות ♦

והאחרונים [מים קדושים, נתיבות הקודש, חי' רא"ל מאלין (ח"ב, סי' ז', ד"ה ויסוד)] תירצו בכמה אופנים ואכ"מ, והגרי"ז תירץ ע"פ שיטתו הנודעת דמחשבת שלא לשמה היא מחשבה הפוסלת, וממילא שפיר לומדים מפגול את גדר הפסול מחשבה.

ג. ובתוס' בסנהדרין הנ"ל נראה מוכרח דדבריהם אמורים אף לרבנן, דהרי התם מייירי במוליך הדם בחוץ לזורקו בחוץ, וע"ז כתבו התוס' דלא תני התם מוליך, לפי דהולכה עבודה שאפשר לבטלה היא, וזה נראה ברור דהולכה בחוץ חשיב כעבודה שאפשר לבטלה בכל שעה, [ולא רק שהיה יכול לעשות באופן דלא יהיה צריך את ההולכה], כיון דאין משמעות להולכה בפנ"ע אלא כהיכ"ת לזריקה [דהרי אין מצוה להוליך הדם], ואם מה דכתבו התוס' שם הוא רק לר"ש ולא לרבנן, א"כ נמצא דלרבנן אפי' היכן דיכול לבטל העבודה בכל שעה אי"ז מבטל את שם העבודה, ואין בכך טעם, וע"כ דדברי התוס' הם אף לרבנן ובכה"ג אף רבנן לא נחלקו.

ומהא דהביאו התוס' מעבודת הולכה הנעשית בפנים, וכתבו דכיון דאפשר לבטלה לאו עבודה היא, מבואר דאף לרבנן הולכה היא עבודה שאפשר לבטלה ואינה עבודה כ"כ, אלא דלענין פסול מחשבה אי"ז מחסר מכח העבודה, כ"נ כעת.

לעבודה שלא בשחיטה ושלא בקבלה ושלא בזריקה, אבל אפשר שלא בהילוך שוחט בצד המזבח וזורק, ע"כ, ומפורש להדיא דטעמו דר"מ - דהוא חכמים דמתניתין - משום שא"א לעבודה בלא הילוך, ושו"מ בקרן אורה בדט"ו. (ד"ה ובפרק) דהביא ראייה זו, אלא דמהתם אין להביא ראייה דהגר"א שם הגיה - ר' מאיר פוסל בהולכה מ'פני שהיא עבודה ר"ש אומר וכו', ע"כ, והיינו דאע"פ דהיא עבודה דאפשר לבטלה, מ"מ היא עבודה, ולפיכך פוסלת בה מחשבה.

עוד אפשר ליישב ע"פ מה דביאר הח"ח שם, דאי אפשר בה לעבודה בלא הילוך היינו דעכשיו דשחט בריחוק מקום מהמזבח אינו יכול לזרוק הדם ע"ג המזבח בלא הילוך, וזהו הטעם דחשיב עבודה, דאף דהיה יכול לשחוט סמוך למזבח ולא היה צריך להוליך הדם, מ"מ עכשיו דשחט בריחוק מקום א"א לזרוק הדם בלא הילוך, ומחמת כן יש להולכה שם עבודה ואם

דהולכה אי אפשר לבטל וכו', ע"כ, וכן נראה מהרמב"ם (פ"א מפסוה"מ הכ"ג) דכתב - הולכה שלא ברגל אינה הולכה, לפיכך כהן גדול ישקיבל את הדם ועמד במקומו וזרקו למזבח נפסל הזבח, ע"כ, ועיי"ש במשנה למלך שדייק מהרמב"ם דהיכן דעמד במקומו וזרק הדם למזבח נפסל הזבח לפי דלא עשה הולכה, ומבואר דעבודת הולכה מחוייבת להיעשות בקרבן, ורק הולכה מרובה אפשר לבטלה ע"י דישחוט קרוב למזבח ולא יצטרך להוליך את התוספת ריחוק מקום, אבל א"א לבטל את עיקר עבודת ההולכה.

ובאמת בתורת כהנים בפרשת צו (פרשתא ח', ה') מצינו ג"כ את המחלוקת דר"ש וחכמים, והתם איתא להדיא כדברי רש"י בד"ד והרמב"ם בפסקיו, וז"ל - ר' מאיר אומר מחשבה פוסלת בהילוך שא"א לעבודה בלא הילוך, ר' שמעון אומר אין מחשבה פוסלת בהילוך, שאי אפשר

♦ הערות והוספות ♦

ד. במה דכתב הרמב"ם 'כהן גדול', כתבו האחרונים דודאי דאי"ז כוונתו לכה"ג ולא כהן הדיוט, אלא או זהו ט"ס, או כהן גדול היינו בקומה וכו', ע"י בעזרת כהנים צו (פרשתא ח', ה'), ובשו"ת אור שמח (הנדר בסוף חידושי רמ"ש ח"ב ס"י נ"ד), והאור שמח כתב לדון דאולי יש היכ"ת בכה"ג שאין בכהן הדיוט, עיי"ש, [והוא צ"ב דאין דרכו דהרמב"ם להמציא דין חדש מדעתו, אא"כ כותב 'יראה לי'].

ה. אמנם הרבה מהאחרונים כתבו לדחוק דברי הרמב"ם, וצ"ע.

ו. עוד כתב המשנה למלך שם - ואפשר היה עוד לומר, דלעולם לא בעינן הלוך כלל היכא דשחט בצד המזבח, שאז אין צורך להלוך, אבל היכא דלא שחט בצד המזבח שאז יש צורך בהלוך שאין רגילות לזרוק הדם מרחוק, אז הוא דהולכה שלא ברגל לא שמה הולכה, ע"כ, עיי"ש עוד דהאריך טובא בהאי עניינא, ולולי דבריו הקוה"ט בענ"ד לא היה נראה לומר כן, לפי דאם כוונת הרמב"ם בכגון ששחט בריחוק מקום א"כ יקשה באמת קו' האחרונים מדוע לא חילק הרמב"ם בין היכן שנד ממקומו מעט ובין היכן דלא נד ממקומו כלל, [ובשלמא אם מיירי בשחט במקום קרוב למזבח דבקל יכול לזרוק הדם בלא לנוד ממקומו, א"כ א"ש, דס"ל לרמב"ם דבכה"ג אי"צ דיהא נד ממקומו, וכמשי"ת בסימן כ"ד (אות ד) אי"ה].

דמחלוקתם היא אם עבודה שאפשר לבטלה עבודה היא או לא, וביד החזקה מבואר דס"ל דמחלוקתם היא אם אפשר לבטל עבודת הולכה או לא, עוד יש להעיר דהשיטמ"ק בדף י"ד: (אות ב) קאי על הרש"י הנ"ל, ופירש דבריו- משום דחכמים עשו אפשר [לבטלה] כשאי אפשר [לבטלה], וכן"כ בשיטמ"ק שם אות י"ב, ובדף ט"ו. אות ח].

ויש לידע דמצינו ביאור נוסף במחלוקתם דר"ש וחכמים, והוא במרכבת המשנה (פי"ג מפסו"מ ה"ט), דכתב דר"ש וחכמים נחלקו בתרתי, א. אם הולכה היא עבודה שאפשר לבטלה או דיש מצוה לעשות עבודת הולכה, ולפיכך א"א לבטלה, וזהו הביאור ברמב"ם, ב. אם הולכה שאפשר לבטלה עבודה היא או לא, והמקור לחדש את מחלוקת זו הוא מהא דסתם ת"ק דבריו, ולא חילק בין אם שחט במקום קרוב לשחט במקום רחוק [דבכה"ג היה יכול לבטל את

חישב בה נפסל הזבח, ולביאור זה אין ראייה משם].

ושיטה זו צ"ב רב, חדא דפשטות הגמ' בדי"ד: היא דר"ש וחכמים נחלקו אם עבודה שאפשר לבטלה עבודה היא או לא, ועוד דבגמ' בדף ד. איתא בסתמא דהולכה עבודה שאפשר לבטלה היא, ומשמע דכ"ה אף לחכמים.

ומאידך ילה"ק על שיטת ר"ש, דבגמ' בדף ד. שם ילפינן לפסול שינוי קודש ושינוי בעלים בהולכה, ולא הוזכר שם דכ"ז הוא לחכמים אך ר"ש פליג וז"ל דאין פסול מחשבה בהולכה.

עוד צ"ע דרש"י סותר שיטתו, בדף י"ג. וט"ו. כתב דנחלקו ר"ש וחכמים אם עבודה שאפשר לבטלה עבודה היא או לא, אך לכו"ע הולכה היא עבודה שאפשר לבטלה, ובדף י"ד: כתב דמחלוקתם היא אם הולכה אפשר לבטלה או לא, וכן הרמב"ם סותר שיטתו, דבפיה"מ כתב

♦ הערות והוספות ♦

ז. ושו"מ דהטהרת הקודש [וכן הדבר אברהם (ח"ג סי' א' ענף ג)] ביאר כן ברש"י בדף י"ד, דהא דס"ל לחכמים דמחשבה פוסלת בהולכה הוא מפני דעתה ששחט רחוק מן המזבח א"א בלא הולכה, ונמצא דהיא פעולה המוכרחת להיעשות כחלק מההקרבה, ושפיר חשיבא עבודה לפסול בה מחשבה, עיי"ש בדבריהם.

ובענ"ד לא זכיתי להבין כיצד ניתן להעמיס פירושם בדברי רש"י, והרי רש"י שם קאי על הא דנסתפקה הגמ' בדין הולכה בזר, ורבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו הולכה בזר מחלוקת ר"ש ורבנן, לר"ש דאמר עבודה שאפשר לבטלה לאו עבודה היא כשרה בזר [פ"י משום דאינה עבודה] לרבנן פסולה [פ"י משום דהיא עבודה], ואל"א אביי והא שחיטה דעבודה שא"א לבטלה וכשר בזר, וע"ז קאי רש"י ופירש- אלמא טעם לא בהא תלי, וליכא למיפשט לרבנן משום דס"ל דהולכה א"א לבטל, א"כ בשחיטה דא"א לבטל תיפסל בזר, והא שחיטה בזר כשרה, ע"כ, וע"ז תי' הגמ' דשחיטה לאו עבודה היא, ופירש"י- אבל מידי דהוי עבודה וא"א לבטלה פסול בזר, ע"כ.

והשתא מכיון דרש"י בא לפרש הדימוי לשחיטה דא"א לבטלה, וא"א לבטלה דשחיטה היינו דלעולם א"א לבטלה, ובודאי דאף בהולכה כ"ה, דא"א לבטלה לעולם, רצ"ע.

ההולכה עד המקום הקרוב למזבח], והוא חידוש גדול, ובראשונים לא נראה כן.

ב

פלוגתת האחרונים אם ר"ש קאמר דכשרין ואף עלו או רק דכשרין אך לא עלו

ובספר פנים מאירות, הוקשה לו בשיטת ר' שמעון מה דהקשינו למעלה,

דבגמ' בדף ד. ילפינן לפסול מחשבת שינוי קודש ושינוי בעלים בהולכה, ומשמע שהוא אף לר"ש, וכן דלשם מה אפקיה רחמנא להולכה בלשון קבלה, ומחמת קו' זו כתב לייסד דמודה ר"ש דלא עלו לבעלים לשם חובה דילפינן משלמים, והא דתנן- ר"ש 'מכשיר' בהילוך, ומשמע דכשר לגמרי, הוא דווקא בפסח וחטאת" - ועיין בדבריו הטעם, עיי"ש דהאריך טובא לבאר.

ובתוס' בסנהדרין פ"ב: משמע דלר"ש לאו עבודה היא כלל ואפי' לא להתחייב עליה בחוץ, וא"כ בודאי דכשרים

ועלו, אמנם בלא"ה בפשטות התם קאי אף לרבנן וצ"ב, ובספר טהרת הקודש נחלק על הפנ"מ וכתב דדבריו רחוקים ודחוקים, וייעוין בדבריו כיצד יישב קו' הפנ"מ], וכן העולת שלמה הוכיח דלא כהפנ"מ, ויש לבאר [מצד הסברא] את חידושו דהפנים מאירות, דמה טעם יש לחלק בין כח המחשבה לפסול הקרבן לגמרי ובין לפסול הקרבן מלעלות לשם חובה.

ג

ביאור מחלוקתם דר"ש וחכמים - וישוב הקו'

ונראה בס"ד בביאור מחלוקתם דר"ש ורבנן, דישנו חילוק מהותי בין עבודת הולכה לשחיטה קבלה וזריקה, דאף דכל אלו העבודות הן עבודות בדם, ומה"ט הולכה בזר פסולה אף לר"ש, אך אין עבודה זו נכללת בדין הקרבה, דדין הקרבת קרבן הוא לעשות שחיטה קבלה וזריקה,

♦ הערות והוספות ♦

ת. והמקדש דוד סימן ה' (אות ב) נחלק עליו, עיי"ש.

ט. ועי' בהערה 3 מה שביארנו בדברי התוס'.

י. ויש להוסיף, דהתוס' במנחות דף י"ח: (ד"ה מנין) קאי על הא דאמר ר' שמעון התם דכל כהן שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בכהונה, ומנה ר"ש ט"ו עבודות, וכתבו התוס'- הכא לא חשיב הולכה, דר"ש לטעמיה דלא חשיב לה עבודה בפ"ק דזבחים משום דאיפשר לבטלה וכו', ע"כ, ומפורש בתוס' דהולכה ל"ח עבודה כלל, ואין לומר דכוונת התוס' דלא חשיב לה עבודה המכשרת, דהתוס' שם בהמשך דבריהם מנו כמה עבודות דאין עניינם להכשיר קרבן, וע"כ דכוונת התוס' לעיקר שם עבודה, וכלפי זה כתבו התוס' דלפי ר"ש ל"ח עבודה, וצ"ע ע"ז מהא דלפי מסקנת הגמ' הולכה בזר פסולה אף לר"ש.

וצ"ל דהתוס' ס"ל דהא דאמר ר"ש דכל כהן שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בכהונה, אין הכוונה 'שאמר בלבו דברי הבל הן, ולא צוה המקום להקריב לו קרבנות אלא משה בדה מלבו', וכדפרש"י כן בחולין דף קל"ב: (ד"ה שאינו מודה), אלא הכוונה כדפירש הריטב"א בחולין שם, דאינו מודה בכך דעבודה זו מעכבת, ואף דהיא צריכה להיעשות מ"מ אינה מעכבת, עיי"ש בריטב"א, ואם אכן זו שיטת התוס', א"כ א"ש, דכוונת התוס' דהכא לא חשיב הולכה משום דלר"ש הולכה בלא"ה ל"ח עבודה המעכבת

דהם עבודות המוכרחות מצד עצמם להיעשות בקרבן, דהם העבודות המביאות את הדם למזבח, אך הולכה אינה כן, דהרי הוא יכול לשחוט קרוב למזבח וההולכה לא תהא נצרכת לזריקה, ואף אם יש מצוה להוליך את הדם, אך זה אינו מעיקר ההקרבה אלא הוא דין בסדר וצורת ההקרבה, [ומעין הפסול דכהן מחוסר בגדים].

ונמצא דעיקר ההקרבה הוא השחיטה קבלה וזריקה והם העבודות המביאין לידי אכילה, וכאשר הוא שוחט בריחוק מקום צריך לעשות אף הולכה, [ואפשר דאף כששוחט בקירוב מקום צריך לעשות הולכה, דזהו סדר ההקרבה], וחשובה עבודה משום דהיא פעולת הקרבת הדם לזריקתו ע"ג המזבח.

וכ"ז הוא בין לר' שמעון ובין לרבנן, וכמו שכתבו התוס' בכמה מקומות דהולכה היא עבודה שאפשר לבטלה ולפיכך היא עבודה גרועה, וכן איתא בגמ' בדף ד' דהולכה יש בה ריעותא דהיא עבודה דאפשר לבטלה.

ונחלקו ר"ש ורבנן בדין פסול מחשבה בעבודת ההולכה, וטעמם דרבנן הוא כמש"כ התוס' והשיטמ"ק- דעשו אפשר כשאי אפשר, והיינו דס"ל דמה דעבודת הולכה היא אינה עבודה המוכרחת לגוף העבודה, זה אינו טעם להפקעת שמו

מ'דברים המביאין לידי אכילה, כיון דכאשר נעשית ההולכה היא נעשית כא' מעבודות הדם וצריך לעשותה ואינו יכול לבטלה, [והא דכתבו רש"י ושאר הראשונים דהמחלוקת היא אם עבודה דאפשר לבטלה עבודה היא, היינו אם עבודה דמצד מציאות ההקרבה אפשר לבטלה, והיינו דהיא אינה עבודה המוכרחת להיעשות מצד גוף ההקרבה, אלא דכאשר הוא מוליך מוגדרת הולכתו כחלק ממציאות ההקרבה, האם עבודה כזו מועלת בה מחשבה לפסול הקרבן או לא].

אמנם אפשר דאף לר"ש מועלת מחשבתו לפסול הקרבן מלעלות לשם חובה, כיון דסו"ס הוא חישב בעבודת דם, ואף דאין בכח מחשבה זו לפסול את גוף הקרבן, מ"מ הועילה מחשבתו לפגום את עבודה זו, וממילא אין הקרבן עולה לשם חובה, [וכנתבאר היטב בסימן א'], וכן כתב הפנים מאירות, ויש דנחלקו על חידוש זה, [וכמש"נ באות ב].

ומה"ט אף היכן דנמצא בקירוב מקום למזבח דאינו מחויב לעשות את עבודת ההולכה, אך היכן דהוא מוליך הדם למזבח נעשית ההקרבה אף ע"י ההולכה, וכיון דעשאה שלא כדין נפסל הזבח, וזו כוונת רש"י בדף י"ד: והרמב"ם בהלכותיו, ונתיישבו כל הקו' על שיטתם, ע"כ הנראה לענ"ד בביאור סוגיא זו.

♦ הערות והוספות ♦

מחמת דאפשר לבטלה, [ולרבנן אף דאפשר לבטלה מ"מ אי"ז גריעות בחשיבות העבודה, ודוק], וא"כ אין היכ"ת דהכהן אינו מודה בכך דעבודת הולכה מעכבת.

סימן כד

בגדרי הולכה שלא ברגל (י"ד:-ט"ו).

איבעיא להו הולכה שלא ברגל שמה הולכה או לא שמה הולכה, ת"ש וכן יושב וכן שמאל פסול הא עומד דומיא דיושב כשר, דילמא יושב דקשיף מישף עומד דומיא דיושב דנייד פורתא, ת"ש [דתנן לגבי פסח דדרכן היה לעשות-] שחט ישראל וקבל הכהן נתנו לחבירו וחבירו לחבירו, התם נמי דנייד פורתא, ומאי קמ"ל, ברוב עם הדרת מלך, ת"ש קבל הכהן ונתן לפסול יחזיר לכשר אימא יחזור הכשר ויקבלה, [פירש"י- יחזיר לכשר - שנתנו לו, ואשמעינן תרתי בה חדא דלא מיפסל במאי דאפסקיה פסול, ואשמעינן בה דהולכה זו שעשה הכשר שלא ברגל שהושיט לפסול שהיה עומד בצד המזבח לא נעשית בהכשר ולא שמה הולכה, דקתני יחזירנה למי שנתנה לו, ואי הולכה שלא ברגל שמה הולכה אמאי יחזירנה לאחר, יבא כשר ויטלנה מידו לצד המזבח וזר לא יושיטנה לו אלא דמעשה אצטבא בעלמא עבד, אימא יחזור כשר - לצד המזבח ויקבלנו, יטלנו מיד הפסול דהולכת כשר קמא כשרה].

איתמר אמר עולא אמר ר' יוחנן הולכה שלא ברגל לא שמה הולכה, [פירש"י- ואינה כשרה להוליכה כן ואין מחשבה מפגלת בה], אפשר לתקונה או לא אפשר לתקונה וכו'.

איתמר הולכה שלא ברגל מחלוקת ר"ש ורבנן [פי' הא דנחלקו ר"ש וחכמים במתניתין בדין חישוב בהולכה אם פסלה מחשבתו או לא, מחלוקתם היא בהולכה שלא ברגל, דר"ש מכשיר משום דס"ל דהולכה שלא ברגל לאו שמה הולכה, וחכמים פוסלים משום דס"ל דשמה הולכה], בהולכה רבתי דכולי עלמא לא פליגי דפסולה, כי פליגי בהולכה זוטרת, מחכו עלה במערבא אלא חטאת העוף דפסולה בה מחשבה לר"ש היכי משכחת לה וכו', כי אתו רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע מבי רב אמרי היינו חוכא ובהולכה רבתי לא פליגי והא כי פליגי בהולכה רבתי פליגי, אלא בהולכה זוטרת כולי עלמא לא פליגי דלא פסלה כי פליגי בהולכה רבתי.

וכמה פרטי דינים יש בסוגיא זו, וכמשי"ת בעזה"י, ובביאור הא דמסקינן דנחלקו ר"ש ורבנן דהולכה רבתי או בהולכה זוטרת, כבר האריכו המשנה למלך (פ"א מפסוה"מ הכ"ג, ופי"א מפסוה"מ ה"א) ושאר אחרונים טובא בזה, ובכללות הענין יש לעיין ולהתבונן בביאור השיטה דלאו שמה הולכה, אם היא כמו דלא עשה עבודת הולכה כלל, או דהוי כעושה עבודת הולכה אלא דהיא עבודה הנעשית שלא בהכשר ופסולה, וכן מה טעם לא הויה הולכה, וזה יהיה עניינינו בסימן זה לברר ולבאר דין הולכה שלא ברגל.

א

שו"ט בטעם הצד דלא הויא הולכה

הנה קודם שנתחיל לברר ולבאר סוגיא זו יש לנו להתבונן מהיכ"ת דהולכה שלא ברגל לא תהא הולכה, והרי בתורה לא נכתב הולכה בפירוש בענין זה, דנאמר דשם הולכה הוא דווקא ברגל, אלא בתורה כתוב 'והקריבו', ומפרשין דהיינו הולכה משום דהולכה סמוכה לשחיטה וכדו', ומהיכ"ת להצריך דההולכה תהא נעשית ברגל דווקא, וכה"ק השפת אמת.

והקריית ספר (פ"א מפסוק"מ, הו"ד בכנסת הראשונים) כתב- הולכה שלא ברגל אינה הולכה, לפיכך קבל ועמד במקומו וזרקו למזבח [הוא כשיטת הרמב"ם יו"ד להלן] נפסל הזבח, דכתיב והקריב הכהן את הכל זו הולכת איברים ומשמע דהולכה בעינן, עכ"ד, ולא נתבאר בדבריו כיצד משמע דהולכה בעינן, [והשפת אמת (בדף י"ג:) כתב כע"ז, דמ'והקריבו' משמע לחכמים דהולכה היינו ברגל דווקא].

והטהרת הקודש (בסוגיא) נתקשה בקו' זו דמ'והקריבו' לא משמע מידי, ופירש- אלא ע"כ טעמא דמילתא לפי דקים להו לחכמים שאין דרך שירות בכך, וכעין דאמרינן האי טעמא למילי אחרינא בכמה דוכתא, ע"כ, וכדבריו כן נראה בכמה מקומות, וכדוג' הא דלעיל דף י"ג: בעי אם מפגלין בטבילת אצבע ומפרש בגמ' הטעם

דמפגלין משום דהיא כהולכה, וצ"ע דאף אם טבילת אצבע היא כהולכה מ"מ הרי היא לא נעשית ברגל, ולפי מה שביאר הטה"ק א"ש, דטבילת אצבע חשיבא דרך שירות, ומה דאינה נעשית ברגל אין בזה חסרון, וכדבריו כ"מ ברש"י בדף ט"ו. (ד"ה הא איתעבידא) דכתב דהחיסרון הוא משום דאין דרכה בכך, ובפשטות המכוון מצד דאין דרך שירות בכך, וכ"מ מדברי השיטמ"ק (ד"ה איתמר, וד"ה כי), וכ"כ הקר"א.

אולם ילה"ק על דבריו מב' מקומות, חדא דבגמ' בסוף הסוגיא (ט"ו.) בעינן לומר דבהולכה זוטרתי פוסלת מחשבה אף כשנעשית שלא ברגל, ואף אם בהולכה רבתי לא פוסלת מחשבה אם נעשית שלא ברגל, ומפורש בגמ' וברש"י שם דהחילוק הוא דהולכה רבתי יכול לשחוט בסמוך למזבח, והויא הולכה שאינה צריכה ויכול לבטלה, אבל הולכה זוטרתי דשחט סמוך למזבח הויא עבודה דצריכה להיעשות, ופסלה בה מחשבה.

והשתא הא לפי מש"כ הטה"ק הו"מ לחלק באופ"א, דבהולכה זוטרתי הוי דרך שירות אף אם הוליך שלא ברגל, דבשחט בקירוב מקום זהו דרך שירות, אבל בהולכה רבתי לא הוי דרך שירות, ומשו"ה הולכה זוטרתי הויא עבודה אף כשנעשית שלא ברגל, אבל הולכה רבתי שנעשית שלא ברגל לא הויא הולכה, ומהא דלא

♦ הערות והוספות ♦

א. ואין לפרש דשלא ברגל אי"ז פעולת הקרבה, דהרי הא גופא מסתפקת הגמ' אם שמה הולכה או לא.

והנה אף דבקושייתו יש לדון ולומר דהולכה שלא כדרך היינו דווקא היכן דצורת ההולכה היא שלא כדרך, וכדוג' הושטה מיד ליד, אבל היכן דההולכה נעשית כדרך דהוא מוליך הדם ממקום למקום, אלא דצורת הליכת האדם היא שלא כדרך זה אינו מהווה ריעותא בהולכה, אמנם עיקר ביאורו נראה ברור בפשטות לשון הגמ', דשלא ברגל הוי חסרון בהולכה, נכ"ה משמעות הלשון 'לא הוי הולכה'.

אולם צ"ע מדוע באמת זהו חסרון בהולכה, ומ"ט חשיב חסרון בעיקר המעשה הולכה דמחמת כן אין משמעות להולכה, ועוד דלפי דבריו נמצא דכאשר הגמ' מסתפקת אם אפשר לתקונה או לא, אין הספק אם חשיב דנעשית עבודת הולכה או לא, אלא הספק אם לאחר דכבר הוקרב הדם אל המזבח יש משמעות לחזור ולהקריבו או לא, או דהספק הוא אם הא דנעשית שלא ברגל הוי חסרון בעיקר עבודת ההולכה, או הוי חסרון בכח ההולכה להכשיר הקרבן, ולב' הביאורים צ"ב צדדי הספק.

ב

בביאור תשובת הגמ' 'דנייד פורתא'

ובהא דאיתא בגמ'- ת"ש וכן יושב וכן שמאל פסול הא עומד דומיא דיושב כשר, דילמא יושב דקשיף מישף, עומד דומיא דיושב דנייד פורתא, ת"ש שחט ישראל וקבל הכהן נתנו לחבירו וחבירו לחבירו, התם נמי דנייד פורתא וכו', ע"כ, ומבואר דהיכן דנייד פורתא אי"ז

חילקה הגמ' כן מוכח דאין הטעם משום דל"ה דרך שירות, וצ"ע.

עוד צ"ע דנראה פשוט דלדבריו דווקא במוליך הדם לקרבו אל המזבח בזה יש את הפסול כשמוליך שלא ברגל, דבכה"ג אפשר לומר דצריך דתהא עבודתו נעשית בדרך שירות, אבל היכן דמרחק את הדם מן המזבח דבלא"ה אין הולכתו נעשית בתורת שירות, ובגמ' (ט"ו.) היה ס"ד דלא כן, אלא אף במרחק הדם מן המזבח יש בזה ריעותא היכן דנעשה שלא ברגל, ואף למסקנת הגמ' דלא פסלה מחשבה במרחק מן המזבח ה"ט משום דלא הויא עבודה כלל, אך אם היתה עבודה א"כ היתה עבודה פסולה אם נעשית שלא ברגל, ואף דודאי דלא היה בזה דין דייעשה בדרך שירות, דפעולה דאינה מקריבה הדם לזריקתו ע"ג המזבח ל"ש בה דרך שירות, והטה"ק גופיה הק' על דבריו ק' זו עיי"ש בדבריו, ולא זכיתי להבין תירוצו.

והנתיבות הקודש הקשה דאם הא דהולכה שלא ברגל ל"ה הולכה דהוי הולכה שלא כדרך, א"כ מהו הא דתירצה הגמ'- דנייד פורתא, ופירש"י דהלך בשפשוף רגלים, והא זהו ג"כ הולכה שלא כדרך, דאין הדרך ללכת כן, ולפיכך ביאר הנתיבות הקודש באופ"א, דהוא דין מסוים בהולכה דעבודת הולכה נעשית ע"י דהאדם מוליך ממקום למקום, והיכן דהוי שלא ברגל אי"ז הולכה ממקום למקום, ומשו"ה אין חידוש בכך דהולכה בשפשוף רגלים הויא הולכה, דשפיר מוליך ממקום למקום, עיי"ש.

ג

בשיטת הרמב"ם דאי"צ דיהא נייד פורתא -
ואם צריך דכל ההולכה תהא ברגל

והנה כבר נודע להקשות בשיטת
הרמב"ם, דפסק בפ"א מפסוה"מ
(הל' כ"ג) - והולכה שלא ברגל אינה הולכה,
לפיכך כהן שקיבל את הדם ועמד במקומו
וזרקו למזבח נפסל הזבח, ע"כ, ומשמע
דמיירי בהיכ"ת דזרקו למזבח אף ללא
דנייד פורתא, והיכן דהולך הדם ללא דנייד
פורתא נמי כשר הזבח, והק' עליו כל
האחרונים: דהוא דלא כהגמ', דמפורש
בגמ' דהולכה שלא ברגל לא היא הולכה
ורק היכן דנייד פורתא היא הולכה, וכמה
תירוצים נכתבו באחרונים על קו' זו.

והקורן אורה והזבח תודה תירצו דס"ל
לרמב"ם דתירוצ' הגמ' דנייד
פורתא, הוא רק לס"ד דגמ', אבל למה
דמסקינן לחלק בין הולכה רבתי והולכה
זוטרת א"כ אין חילוק בין נייד פורתא ללא
נייד כלל, יעוי' בדבריהם דהאריכו בזה,
אכן כבר העירו בעצמם דבגמ' בפסחים
[וכן ביומא מ"ח-מ"ט] משמע דלפי
המסקנא כ"ה דהיכן דנייד פורתא היא
הולכה, ובלא נייד פורתא אינה הולכה, ואף

בכלל הולכה שלא ברגל, ונחלקו הראשונים
מהו נייד פורתא.

דהנה רש"י (ד"ה דשייף מישף) כתב דנייד
פורתא היינו בשפשוף רגלים, אמנם
המאירי והר"י מלוניל בפסחים ס"ד: פירשו
דצריך שהאחרון שהוא קרוב למזבח שילך
שתי פסיעות או שלשי עד המזבח וכלי
שרת בידו, כדי לקיים מצות הולכה,
שהולכה שלא ברגל אלא מיד ליד לא
מיקרי הולכה, עכ"ל הר"י מלוניל, וכע"ז
לשון המאירי, ולדבריהם המגדיר הולכה
ברגל הוא מה שהולך ברגל והולכה שלא
ברגל היינו שמוליך מיד ליד, [וכן מבואר
בדבריהם דאי"צ דתהא הולכת הדם למזבח
כולה נעשית ברגל, וסגי בכך דסוף ההולכה
נעשית ברגל].

וכשי' המאירי והר"י מלוניל כן משמע
נמי מקו' הגמ' - ומאי קמ"ל, ואם
נפרש דסגי בשפשוף רגלים בעלמא, א"כ
טובא קמ"ל דאף כה"ג חשיב הולכה ברגל,
ואף דלא הלך הליכה גמורה אלא בשפשוף
רגלים בעלמא, ומשמע קצת כהמאירי
והר"י מלוניל, וצ"ב במה נחלקו רש"י עם
המאירי והר"י מלוניל.

♦ הערות והוספות ♦

ב. משמע דצריך דווקא ב' או ג' פסיעות, ובלא"ה לא חשיבא הולכה, והערוך השולחן העתיד (סי' קכ"ד
ס"ג) כתב - מיהו זהו ודאי דאין שיעור להולכה ואפי' פסיעה אחת די, דאל"כ איזה שיעור תתן, ע"כ, ועי'
באילת השחר (בסוגיין).

ג. מהר"י קורקוס (עהר"מ שם) לחם משנה (עהר"מ שם) מרכבת המשנה (עהר"מ שם) קרן אורה (ט"ו. ד"ה
ובדברי) זבח תודה (בסוגיין) פי' חסדי דוד (על התוספתא, פ"א ה"ה) צל"ח (פסחים ס"ד: ד"ה שמעת) ואבן האזל
(פ"א מפסוה"מ הכ"ג, ופי"א מפסוה"מ ה"א).

דעיקר הסוגיא היא בסוגיין, מ"מ סתמא דגמ' לא משמע כן, וצ"ב כיצד יבאר הרמב"ם תירוץ הגמ' דנייד פורתא, עוד הקשה האבן האזל (פ"א מפסוה"מ הכ"ג) דמסתימת הרמב"ם לא נראה כן.

עוד דנו הראשונים והאחרונים בדין הולכה שלא ברגל אם צריך דההולכה כולה תהא נעשית ברגל או דסגי במה שמקצת ההולכה נעשית ברגל.

וכבר הבאנו למעלה [באות ב] מהמאירי והר"י מלוניל בפסחים דכתבו להדיא דכל כהן נותן לחבירו והכהן הקרוב אל המזבח נד ממקומו ב' או ג' פסיעות וזורק, והיינו דאי"צ דתהא ההולכה כולה נעשית ברגל וסגי בכך דסוף ההולכה נעשית ברגל, וכן נקט המרכבת המשנה (פ"ג מפסוה"מ ה"ט, ד"ה וליישב) בדעת הרמב"ם, וכן מצדד המשנה למלך (עהר"מ פ"א הכ"ג) בתחילת דבריו בדעת הרמב"ם, וכן האריך הרש"ש (בסוגיין).

עוד נודע להוכיח מדברי רבינו חננאל ביומא מ"ט. כצד זה, דאיתא התם דאמר ליה רב ששת לאמוריה דרב חסדא בעי מיניה מרב חסדא הולכה בזר מהו, אמר ליה כשר, ומקרא מסייעני וישחטו הפסח ויזרקו הכהנים מידם והלויים מפשיטים, ומותיב רב ששת זר ואונן שיכור ובעל מום בקבלה בהולכה ובזריקה פסול וכן יושב וכן שמאל פסול, ומק' הגמ'- והא רב חסדא קרא קאמר, ומת'- דעבוד מעשה

איצטבא [פי' הזרים], ופי' רבינו חננאל- והולכה שלא ברגל כה"ג לא הויה הולכה, ואין הולכה כזו פוסלת בזר כלל, ע"כ, וצ"ע דמאחר וחלק מההולכה נעשית שלא ברגל א"כ תיפסל ההולכה, [ורש"י והריטב"א שם פירשו דהזר אינו עושה הולכה כלל, אמנם ר"ח פירש דהזר עושה הולכה אלא דהיה הולכה שלא ברגל], וכדבריו כ"כ בפירוש רבינו אליקים ביומא שם, וע"כ דס"ל דסגי בכך דמקצת ההולכה נעשית ברגל, ואי"צ דההולכה כולה תהא נעשית שלא ברגל.

אמנם לאחר אריכות גדולה מסיק המשנה למלך דודאי דאין זו כוונת הרמב"ם, וצריך דתהא כל ההולכה נעשית ברגל, יעו"ש מה דהוכיח כן מהגמ' בדף ט"ו, וע"ע בשיעורי הגר"ד דהוכיח מלשון רש"י כן, ויל"ד בראיתם ואכמ"ל.

והשיטמ"ק (ט"ו. ד"ה ונהי) כתב בשם ריב"א ור"פ דדין זה תלוי בספק הגמ' אם אפשר לתקונה או לא, דלהצד דאפשר לתקונה וה"ט דחשיב כמו דלא עשה את ההולכה, א"כ זהו דווקא היכן דלא עשה כלל הולכה, אך היכן דמקצת ההולכה נעשית ברגל, נמצא דהולך הדם ברגל, ושפיר כשר הדם, אבל להצד דלא אפשר לתקונה והיינו דהיה עבודה פסולה, א"כ מאחר דכבר הולך הדם שלא ברגל הר"ז פסל את ההולכה [וממילא את גוף הקרבן], ולא מועיל לסיים את ההולכה ברגל, וכ"כ הטהרת הקודש,

ומסבא נראה כדבריהם, וצ"ב פלוגתת הראשונים והאחרונים.

ד

הירושלמי ביומא - ביאור הספק - וישוב הקו'

ובירושלמי ביומא (פ"ה ה"א) שו"ט בדין הולכה בזר ובשמאל וכו', ואמר ר' זעירא- פשיטת יד לא עשו אותה כהילוך, ופי' הקרבן העדה והפני משה דמשו"ה הולכת זר פסולה [לפי מה דסבר הירושלמי שם] והולכה משמאל לימין כשרה, דהולכת זר היא הולכה פסולה אבל פשיטת יד לא עשו אותה כהילוך, ומלבד מה דנראה מזה כפירוש רבינו חננאל ורבינו אליקים ביומא הנ"ל, יש להתבונן בכך דצורת אמירת הולכה שלא ברגל אינה הולכה היא- פשיטת יד לא עשו אותה כהילוך, וצ"ב תרתי, חדא מדוע קרי ליה פשיטת יד, ועוד דלשון 'לא עשו אותה כהילוך' משמע דהיא קצת הולכה אלא דאינה הולכה כ"כ, ומשו"ה לא עשו אותה כהילוך, וצריך ביאור.

ונראה דלפי הצד דהולכה שלא ברגל לא היא הולכה, ה"פ דהולכה שלא ברגל הכהן לא הולך את הדם [פי' לא עשה עבודת הולכה בדם] אך הדם נעשתה בו הולכה למזבח, דהגברא לא פעל עבודת הולכה לפי דהולכה שלא ברגל אינה

חשובה כהולכה מצד הגברא, דהאדם לא הלך, אך הדם נעשתה בו הולכה לפי דסו"ס הוא הוקרב למזבח, וזהו 'פשיטת יד לא עשו אותה הילוך', והיינו דהולכת דם הנעשית ע"י פשיטת יד ולא ע"י הולכת הגברא, אין עליה שם הילוך, ואע"פ דבפעולה זו הוקרב הדם למזבח, אעפ"כ אין שם הפעולה כעבודת הולכה.

וזהו מה דביאר הנתיבות הקודש (הנ"ל באות א), עיי"ש, והקרית ספר (הנ"ל שם) כתב דמ'והקריב הכהן' משמע דדווקא ברגל, והיינו דמ'והקריב הכהן' משמע דהכהן העובד צריך לעשות פעולת הקרבן, והיכן דהכהן העובד לא הלך עם הדם למזבח נמצא דהכהן לא עשה פעולת הקרבן.

ובזה נסתפקה הגמ' אם הולכה שלא ברגל היא הולכה או לא, והצד דהויא הולכה הוא מפני דבדם נעשתה פעולת הולכה, ואף דהכהן לא הלך, אך כיון שבפעולה זו נעשה בדם עבודת הולכה משו"ה חשיב דהכהן עשה עבודת הולכה.

ויתכן דזו כוונת רש"י דכתב דהולכה שלא ברגל אינה הולכה משום דהיא הולכה שלא כדרך, ויש דכתבו לפי דבריו דהיכן דעומד קרוב למזבח דהוא כדרך לזרוק את הדם בכה"ג שלא ע"י הילוך ברגל שפיר חשיב הולכה ממש וקיים מצות

♦ הערות והוספות ♦

מהאחרונים לבאר הספק באופ"א, ולדבריהם אי"ז שייך לנידוד כלל, וכבר נתברר ונתבאר באחרונים ובספרי המחברים היטב, תמצא ביאור הגמ' שם, ואכ"מ.

ה. וע"ע בערוה"ש העתיד סי' קמ"ו (סעיף ל"ו) דכתב לבאר כע"ז.

האחרונים הנ"ל, א"כ אין חילוק בצורת עבודת ההולכה, ול"ש לתרץ כמש"נ].

וכדי דיחשב דהכהן המוליך את הדם עשה פעולת הולכה, צריך דיהא נייד פורתא, וכתב רש"י (הנ"ל אות ב) דאי"צ דילך ברגליו והעיקר הוא דיהא נד ממקומו ואף בשפשוף רגלים סגי, ושפיר הק' הגמ' דמאי קמ"ל, דפשיטא דמועלת הליכתו בשפשוף רגלים, דאין אנו צריכין דיעשה מעשה הליכה, אלא דההולכה תהא נעשית בפעולת גופו להתקרב למזבח, ובהליכה ע"י שפשוף רגלים נעשית ההולכה בפעולת גופו להתקרב למזבח, כמו היכן דהולך שלא ע"י שפשוף רגליו.

אמנם המאירי והר"י מלוניל (הנ"ל שם) ס"ל דדווקא אם הכהן הולך איזו הליכה בכה"ג יש משמעות להליכתו, ובלא"ה אין משמעות להליכתו, ומשו"ה צריך דילך פסיעה אחת - ערוה"ש העתיד (הנ"ל שם) -, או ב' או ג' פסיעות.

ונחלקו הראשונים והאחרונים אם צריך דכל ההולכה תהא נעשית ברגל או דסגי במקצת הולכה דתהא נעשית ברגל, וביאור מחלוקתם נראה דנחלקו בביאור מה

הולכה, ולהנתבאר יתכן לדון דלא כדבריהם אלא אף בכה"ג ל"ח כעשה עבודת הולכה, דכוונת רש"י דמאחר והולכה שלא ברגל היא הולכה שלא כדרך [פי' דהדרך היא דהכהן הולך עם הדם למזבח], לפיכך הולכה שלא ברגל אין עליה שם הולכה, דהולכה זהו רק בהליכת הגברא, ואף כשעומד קרוב למזבח לא משתנה הגדרת הולכה, אמנם יש לדון ולומר [כדבריהם] דשם הולכה כשעומד קרוב למזבח הוא אף שלא ברגל.

ואם נימא כדברינו ודלא מש"כ האחרונים הנ"ל, א"כ א"ש הרמב"ם [דלא כתב החילוק בין נייד פורתא ללא נייד כלל], דכשעמד במקומו וזרק היינו דהיה בקירוב מקום דיכול לזרוק למזבח אף ללא הולכה, ובכה"ג ס"ל לרמב"ם דזו צורת הולכה בדם זה ואי"צ דיהא נייד פורתא, ומ"מ נפסל הזבח לפי דאין זו צורת 'עבודת' ההולכה המחוייבת בקרבן זה, ומה"ט כתב הרמב"ם דבריו דווקא בעמד במקומו וזרק על המזבח, דבאמת דווקא בכה"ג היה הזבח כשר [לולי הא דחסר בעבודת ההולכה] אף בלא נייד פורתא, [אמנם אם נימא כדברי

♦ הערות והוספות ♦

1. ובאמת רש"י בדף ט"ו. ד"ה אלא, פירש את הגי' בגמ' דבהולכה זוטרת כו"ע לא פליגי דלא פסלה, ז"ל - משום דלאו כלום היא ואין שם הולכה עליה, אלא כולה צורך זריקה היא, והא לא הוה בדעתיה למחשב אזריקה אלא אהולכה, ולא חשיב מידי, ע"כ, ואף לפי הגי' דכו"ע לא פליגי דפסלה מ"מ הא ודאי שייך לומר דבכה"ג זריקה ללא הליכה ברגל היא כדרך, ונפסל הזבח רק משום דביטל את עבודת ההולכה באופן חיובי, [ואולי יש מקום לדון דאף אם אין חיוב לעשות את עבודת ההולכה, מ"מ כאשר הוא מוליך בידו שלא באופן המועיל הר"ז פסל, וא"כ אין להוכיח מהרמב"ם לנידון אם מעכב לעשות את עבודת ההולכה - אליבא דחכמים דפליגי על ר"ש במתניתין בדף י"ג.], ויעוי' במשנה למלך - בצד הב' בדבריו-]

פסולה, ומה"ט לא אפשר לתקונה, וממילא צריך דכל ההולכה תהא נעשית ברגל, דאם מקצת מההולכה נעשית שלא ברגל נמצא דבקרבן זה נעשתה עבודה פסולה, ונפסל הזבח.

אבל להצד דנתחדש דכדי דהולכת הדם תהא מוגדרת כעבודת הולכה כשרה צריך דהכהן יוליך הדם ברגליו, א"כ הולכה שלא ברגל היא אינה עבודת הולכה, ואינה עבודה פסולה, וממילא סגי בכך דמקצת ההולכה תהא נעשית ברגל, דכיון דמקצת הולכה נעשית ברגל נמצא דנעשית עבודת הולכה בקרבן זה, והוי הקרבן כשר, ומה"ט נמי אפשר לתקונה, ע"כ הנראה בס"ד בביאור סוגיא זו'.

דנתחדש בדין דהולכה שלא ברגל אינה הולכה, אם נתחדש דצריך דהולכת הדם תהא נעשית ע"י דהגברא יוליך את הדם ברגליו, וא"כ צריך דכל ההולכה תהא נעשית ברגל, או דנתחדש דכדי דהולכת הדם תהא מוגדרת כעבודת הולכה כשרה צריך דהכהן יוליך הדם ברגליו, וא"כ סגי בכך דמקצת ההולכה תהא נעשית ברגל.

ויש דכתבו דספק זה תלוי בגדר הפסול דהולכה שלא ברגל אם חשיב כמו דלא נעשית הולכה כלל, והיינו דלהצד דנתחדש דצריך דהולכת הדם תהא נעשית ע"י דהגברא יוליך את הדם ברגליו, א"כ הולכה שלא ברגל היא הולכה אלא דמדיני ההולכה דהיא תהא נעשית ע"י דהגברא יוליך את הדם ברגליו, ונמצא דזו הולכה



פרק שני

סימן כה

בגדר פסול זר (ט"ו:-ט"ז).

שנינו במתניתין- כל הזבחים שקבל דמן: זר, אונן, טבול יום, מחוסר כפורים, מחוסר בגדים, שלא רחץ ידים ורגלים, ערל, טמא, יושב, עומד ע"ג כלים, ע"ג בהמה, ע"ג רגלי חבירו, פסל, קבל בשמאל פסל ר"ש מכשיר, ע"כ, ובגמ' שו"ט בארוכה בביאור המשנה, מנלן דזר פוסל ומחלל עבודה ומנלן דאונן פוסל עבודה וכו', ונביא בזה את השו"ט בגמ' בדין הפסול דזר.

הגמ' דנה זר מנלן, וג' ביאורים נאמרו בזה בגמ', א. דתני לוי דבר אל בני ישראל וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו וגו', בני ישראל למעוטי מאי, אילימא נשים וכו', אלא הכי קאמר וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו, [פירש"י- אלא הכי קאמר וינזרו מקדשי - יתרחקו בטומאתן מכל קדשים, בני ישראל ולא יחללו - והזרים אף הם ינזרו כדי שלא יחללום, לימד על זר שעבד שחילל את הקדשים ופסלם].

ב. דבי ר' ישמעאל תנא אתיא בק"ו מבעל מום, ומה בעל מום שאוכל אם עבד חילל [דכתיב כי מום בו ולא יחלל את מקדשי] זר שאינו אוכל אינו דין שאם עבד חילל, מה לבעל מום שכן עשה בו קרב מקריב [פי' המום פוסל בו כדרך שפוסל בכהן, וזו חומרתו], טמא יוכיח [פי' שלא עשה בו קרב כמקריב שאין הבהמה מקבלת טומאה מחיים כשם שהכהן טמא מחיים, וכתיב וינזרו ולא יחללו אלמא טמא שעבד חילל], מה לטמא שכן מטמא, בעל מום יוכיח, וחזר הדין לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה הצד השווה שבהן שמוזהרין ואם עבדו חיללו, אף אני אביא זר שהוא מוזהר ואם עבד חילל, והיכן מוזהר וכו', איכא למיפוך מה להצד השווה שבהן שכן לא הותרו בבמה [פי' ומשא"כ זר דהותר בבמה], לא תימא טמא יוכיח אלא אימא אונן יוכיח [פי' דהותר בבמה] וכו'.

ג. רב משרשיא אמר אתיא בק"ו מיושב, ומה יושב שאוכל אם עבד חילל [וכן לא הותר בבמה], זר שאינו אוכל אינו דין שאם עבד חילל, מה ליושב שכן פסול לעדות, מיושב ת"ח [פי' דכשר לעדות בישיבה], מה לשם יושב שכן פסול לעדות [פירש"י- מצינו שם יושב בעלמא שפסול לעדות משום שם יושב, תאמר בשם זר שאינו נפסל לעדות משום שם זרות], שם יושב לא פריך, ואם תמצא לומר פריך אתיא מיושב ומחדא מהנך וכו', ע"כ הגמ', [ועי' בדבר אברהם (ח"ג סי' א' ענף ג) דהאריך טובא בנפק"מ מהמקור להא דזר פוסל ומחלל עבודה, וכן בשיטות הראשונים כמו איזה מקור פוסקים להלכה, עיי"ש].

יש לידע, דכמה מהדינים המבוארים במתני' יסוד פסולם הוא מזר, וכדוג' מחוסר בגדים דיסוד פסולו הוא דלומדים מפסוק דבזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, וכן יושב יסוד פסולו הוא דלומדים מ'לעמוד לשרת' לעמידה בחרתיו ולא לשיבה, וכיון דלא נבחרו הוו כזרים וזר מחיל עבודה, וכן ישנם פסולים נוספים טעם פסולם משום דמחמת איזה טעם הוו כזרים.

ובסוגיא זו יש לברר מהו גדר הפסול דזר, אם הוא כשאר הפסולים או לא, וכן יש לבאר את השו"ט בגמ' במקור הדין פסול דזר, ויתבאר אי"ה בסימן זה.

א

ק' בשו"ט בגמ' בילפותא דתנא דבי ר' ישמעאל

דאין בו חסרון ואפשר דאין דין כהונה בעבודה, ומהו הכ"ש מדין אכילה לדין עבודה.

ואף פירכת הגמ' - 'מה לבעל מום שכן עשה בו קרב כמקריב' אינה מחוורת, דבשלמא אם פסול זר היה פסול חיובי בגברא, א"כ שפיר פרכינן דפסול בעל מום חמור שכן עשה בו קרב כמקריב, אך הרי אליבא דאמת פסול זר אינו פסול חיובי בקרבן, דאין טעם לפסלו בעבודה ובאכילה, אלא דלא הוכשר לעבודה ולאכילה, והא דמעיקרא ס"ד לפסול זר לעבודה בכ"ש מבעל מום, המכוון בכך דמוכח דהא דזר לא הוכשר הוא הפקעה מקרבן יותר מפסול בעל מום לעבודה.

ומעתה קשה דהרי הא דבעל מום פסולו בקרב כבמקריב הוא חומרא בפסול דבעל מום, אך אי"ז סיבת הפקעה

ובהא דרצתה הגמ' ללמוד בק"ו מבעל מום שאוכל ואפ"ה אם עבד חילל זר שאינו אוכל אינו דין שאם עבד חילל, והיינו דפסול בעל מום אינו מופקע לגמרי מקרבן, וכדמצינו דאוכל בקדשים, ואפ"ה מספיק פסולו לענין לפסול ולחלל הקרבן, וכ"ש זר דפסולו חמור דאינו אוכל בקדשים ובודאי דעבודתו פסולה ומחללת את הזבח, וצ"ב מה ענין אכילה בקדשים לפסול הקרבן, ודין אכילה בקדשים הוא דין קדושת הגברא ומעלתו, ולכן כהן בעל מום אוכל בקדשים דהמום אינו מפקיע קדושתו, וזר אינו אוכל בקדשים, ועדיין יש לומר לגבי עבודה, דבעל מום פוסל עבודה כיון דיש בו חסרון, וזר אינו פוסל עבודה כיון

♦ הערות והוספות ♦

א. שמעתי בשם המשך חכמה (ויקרא כ"ב י"ט) דכתב דבקרבת בן נח בעל מום כשר לעבודה, וה"ט דבישראל בעל מום פסול משום דקרב כמקריב, אבל בבן נח אין פסול בע"מ בקרבנותיו, ולפיכך אין המקריב פסול אם הוא בעל מום, עיי"ש.

ופשטות המשנה והגמ' משמע דלא כדבריו, אלא מיירי אף בקרבן עכו"ם, ועוד דלא מצינו בשום מקום שיהיה חילוק בין קרבן ישראל לקרבן עכו"ם בעיקר העבודה, ולע"ז לא זכיתי לראות דבריו הק'.

מהקרבן יותר מזר, [דאי"ז חומרא בשייכות לקרבן, אלא בכהן המקריב ובבהמה המוקרבת], ועדיין יתכן דזר דלא הוכשר לעבודה הר"ז מופקע מן הקרבן יותר מבעל מום דישנו בתורת הקרבה אלא דיש בו חסרון, ומהי הפירכא 'מה לבעל מום שכן עשה בו קרב כמקריב', [ולתרץ דסו"ס לשניהם יש דיחוי מן הקדשים, זהו דחוק טובא].

עוד העיר הנתיבות הקודש (בדף ט"ז): דאף בפסול זר עשה קרב כמקריב דבהמת חולין אינה קריבה, ותירץ דבהמת חולין אינה בכלל קרבן דלא הוקדש לקרבן, אבל זר מלבד מה דלא הופרש והוקדש להקריב, עוד יש לו פסול בתולדה דמחמתו הוא אינו ראוי להקרבה, ופסול זה אינו קיים בבהמה,

ולא זכיתי להבין תירוצו דסו"ס חזינן דאין מציאות של זרות בקרבן, הן מצד המקריב, והן מצד הקרבן, ומה בכך דזה אינו קרבן, והכ"נ אם המקריב זר הוא אינו שייך לתורת הקרבה, כיון דתורת הקרבה נאמרה לכהנים ולא לזרים, ומאי שנא, [ואף דסברתו לגבי הקרבן נכונה, מ"מ צ"ב החילוק].

עוד הקשה הקרן אורה (ט"ו. ד"ה גמ' מה לבע"מ) דהרי בפרק מומין אלו (בכורות דף מ"ג.) מבואר דישנם מומים דפוסלים באדם ואינם פוסלים בבהמה, וחזינן דלא עשה קרב כמקריב, ותירץ הקרן אורה דעיקר פסול מום ישנו גם בבהמה.

וצ"ב דהרי אף החסרון דזר ישנו בבהמה - בבהמת חולין, אלא דאי"ז חסרון בשם הקרבן, וכמש"נ, והכ"נ נימא דמום

♦ הערות והוספות ♦

ב. ואין ליישב דכיון דעשה בו קרב כמקריב נמצא דמום הוא דבר הפוסל בקדשים [ולא רק בעבודה], וכיון דהוא פסול כללי בקדשים חשיבא הפקעה מקדשים דבעל מום אינו שייך בקדשים, והוי מופקע מקדשים יותר מזר, דתירוצו זה מופרך מתוכו, דהרי לא מיירי הכא דווקא בבעל מום קבוע שאין לו תקנה אלא אף בבעל מום שיש לו תקנה לאחר זמן [וכדמפורש בגמ' בע"ב], ובשום אופן לא יתכן לחדש דהפקעה זמנית מקדשים תהווה הפקעה יותר מהפקעה תמידית דזר מעבודה, [והא דפסול זר אינו שייך בקרבן, יש ליישב דאי"ז חסרון בפסולו כיון דזר אצל קרבן היינו בהמה דאינה בתורת הקרבה, ודו"ק], וע"ד דהא דעשה בו קרב כמקריב אי"ז סיבה להפקעתו מכלל הקדשים, והדרא ק' לדוכתה.

ג. ולשיטת הרמב"ם (פ"ו מביאת מקדש ה"ו) דלא מחיל עבודה אלא פסול דשייך באדם ובבהמה, א"כ א"ש, ועי' בבאר יצחק (סי' כ"א) דהוכיח מכאן דמומים הפוסלים באדם יותר מן הבהמה אינם מחללין, אך החזו"א (בכורות סי' כ"ו סק"ד) כתב דמומים שנתפרשו בתורה באדם פוסלין אף דבהמה אי"ז מום, ועי' באבהא"ז פ"ו מביאת מקדש (ה"א) דהאריך בזה, וע"ע בנתיב בינה עמ"ס בכורות (סי' מ"ה) דהאריך בהאי עניינא בדברים נפלאים ברורים ומאירים.

ד. ובחידושי הגרז"ס העיר דבהמשך העמ' מספקא לגמ' דשמא שם יושב לא פריך, והכא נמי אין לפרוך מ'שם בעל מום', ולכך תירץ באופ"א, דאלו הפסולים דפוסלים באדם ולא בבהמה הם סיבה להגדרתו כאינו שווה בזרעו של אהרן, אך המומים דפוסלים באדם מצד דהוי חסרון באדם הם פוסלים אף בבהמה, עכתו"ד.

ואף דיתכן לתרץ כמו שכתב, אך נראה לענ"ד דקושייתו על הקר"א לק"מ, דשם יושב לא פריך היינו

מיושב דאוכל ואם עבד חילל" וק"ו לזר
דאינו אוכל דאם עבד חילל, ופריך בגמ'
דמה ליושב שכן פסול לעדות, ומשני
מיושב ת"ח, יש להתבונן בק"ו, ובפירכת
הגמ' ובתשובה.

עיקר הק"ו מיושב צ"ב, דהרי הטעם
דיושב פסול לעבודה הוא משום
דלאו דרך שירות הוא ולעמידה בחרתיו
ולא לשיבה, וטעם זה אינו שייך כלל לגבי
אכילה בקדשים, ומדוע זהו קולא בדין
פסול שלו לעבודה, ושפיר יש לומר
דמעבודה הוא מופקע לגמרי ואף דלאכילה
הוא ראוי, ומשא"כ זר דפסולו הוא חסרון
בכשרותו דאינו קדוש, ולכך אינו אוכל,
ומהיכ"ת דיהא פסול לעבודה.

ופירכת הגמ' מהא דיושב פסול לעדות
צ"ב, דלכאורה אין שייכות בין
מה דיושב פסול לעדות ובין מה דפסול
לעבודה, ואין שם יושב משותף לשניהם
דפוסל בשניהם, [ועי' בקרן אורה, וצ"ע].

וביותר צ"ב, הא דאיתא בתוס' (ד"ה מה
ליושב) דהקשה הר"ר אפרים דכהן
גולן יהא פסול לעבודה ק"ו מבעל מום
שכשר לעדות ואם עבד חילל, וק"ו לכהן
גולן דפסול לעדות ויהא דינו דאם עבד
חילל, [ועי' בספר שושנת העמקים

אינו חסרון בשם הקרבן, וכדמבואר מהא
דישנם מומים דפוסלים באדם ואינם
פוסלים בבהמה, והא דישנם מומים
מהותיים יותר דפוסלים אף בבהמה, זהו
תוספת חסרון בדין הבהמה ליקרב, ולא
בשם הקרבן, דאם זהו חסרון בשם הקרבן
א"כ לא היה חילוק במומים בין אדם ובין
בהמה, ונמצא דלא עשה את ה'קרב'
כ'מקריב', וצ"ב הפירכא 'מה לבעל מום
שכן עשה קרב כמקריב'.

והמוכרח מכל אלו הק"ו הוא, דגדר פסול
זר הוא ממש כשאר הפסולים,
והוא צריך ביאור רב, דהרי המשמעות של
זר זהו מה דהוא זר לעבודה, והיינו דעיקר
פסולו הוא מה דאין לו שייכות לעבודה
ולא הוכשר לעבודה, וא"כ אין פסולו דומה
לשאר הפסולים, דכל הפסולים לעבודה הם
כהנים ויש להם להיות מותרים בעבודה,
אלא דמחמת איזה חסרון נתנה בהם התורה
דין פסול לעבודה, והוי דין פסול, ומשא"כ
זר דהוא רק חסרון הכשר לעבודה, ומעתה
צ"ב כל השו"ט בגמ' דמשמע דפסול זר
שווה גדרו לשאר הפסולים.

ב

קו' בשו"ט בגמ' בילפותא דרב משרשיא
ובהא דאמר ר' משרשיא דאיתא בק"ו

♦ הערות והוספות ♦

דמה דשם יושב מועיל במקום אחר לפסול לענין עדות אי"ז חסרון ביושב וכדחזינן דיושב ת"ח אין עדותו
פסולה, אבל בעל מום הוא דבר הפוסל בקרב כמקריב, ואף דיש מומין דלא חשיבי לפסול בבהמה, אך
המומים דיש בכוחם לפסול אף בבהמה, והיינו מום קבוע, הם מומים חמורים יותר, [ואי"ז כשם יושב,
דהכא הוו כב' סוגי ישיבות, וכה"ג ודאי פרכינן], ומ"מ יש לפרוך כעין דבריו, וכמשי"ת.
ה. ועי' בפנים מאירות דהקשה דהרי יושב מחלל משום דהוי כזר, ומאחר דלא ידעינן פסול זר מהיכ"ת
דיושב פסול, ועי' בט"ה"ק, ויתבאר אי"ה לקמן סימן י"ד [בגדר פסול יושב לעבודה].

[והיינו דמחויב מיתה רק על כניסה למקדש שבדעתו לעבוד את עבודת המקדש], אתה אומר לעבודה וכו', והזר הקרב יומת אפילו עובד בטהרה, או אפי' עובד בטומאה, אמרת אם הנכנס בטומאה שלא לעבודה חייב, ק"ו לעבודה, ומה ת"ל והזר הקרב יומת אפי' עובד בטהרה יומת, ע"כ, [והזית רענן והגר"א שם נחלקו אם גרסינן 'אפי' עובד בטומאה וכו', ויעוי' בזית רענן מה דביאר שם, ואכמ"ל], והיינו דהספרי מצריך פסוק ללמוד דאפי' עובד בטהרה יומת, וצ"ב מה משמעות יש לכך דהוא עובד בטהרה, והרי סו"ס אין משמעות כלל לעבודה זו, והוי ביאה ריקנית, [ואטו ביאה ריקנית היינו ביאה דלא עשה מעשה], ומה חידוש יש בדין זה, וע"כ דאף עבודת זר חשיב דנעשתה עבודה אלא דהיא עבודה פסולה, ומבואר להדיא דעבודת זר שמה עבודה אלא דהיא פסולה.

ובתורת כהנים (צו פרשת ו' פרק י') וכ"ה בסוף מכילתין (דף ק"כ:) איתא [לשון התו"כ לגי' הגר"א] - מנין לעשות זמן בבמה קטנה כזמן אהל מועד, הואיל ואמרה תורה הלך ישרף וטמא ישרף, מה טמא נוהג בבמה אף לן יהא נוהג בבמה, או כלך לדרך זו, לן פסול ויוצא פסול מה יוצא אינו נוהג בבמה אף הלן לא ינהוג בבמה, והלא דין הוא ומה העוף שאין המום פוסל בו זמן פוסל בו, קדשי במה שהמום פוסל בהן אינו דין שיהא זמן פוסל

להפמ"ג - כלל ו], וכבר תמהו הקרן אורה (על התוס' הנ"ל) והאור שמח (פט"ו מתפילה ה"ג) דגזלן פסול לעדות משום חשש משקר, ומה ענין זה לפסלו בעבודה, והקר"א עמד בקו', והאור שמח כתב להוכיח מב"ק פ"ח. דגזלן מלבד מה דיש לחוש דמשקר, אף יש בו פסול הגוף [וכן מבואר בפוסקים בכמה מקומות, ואכ"מ], ונמצא דשם יושב הוא מועיל לפסול בין לגבי עדות ובין לגבי עבודה, וצ"ב דאף דיש בו פסול הגוף אך יסוד הפסול הוא משום חשש משקר, ולגבי עבודה אין בכך חסרון ופסול.

וכן תשובת הגמ' דהק"ו מיושב ת"ח צ"ב, דהרי מה דת"ח יושב עדותו כשרה, הוא משום' דמחמת כבוד התורה וכיו"ב אינו מחויב לעמוד ועדותו כשרה אף בישיבה, ואיך אפשר להוכיח מזה דלענין עבודה חמיר טפי, ולעשות מזה ק"ו לפסול זר בעבודה.

ג

ראיות סותרות מהספרי והספרא והגמ'
בסוף מכילתין בגדר פסול זר

ובעיקר גדר פסולו של זר אם הוא כפסול בעל מום ושאר הפסולים דחשיב דנעשית עבודה פסולה, או דהוי כמו דלא נעשית עבודה כלל, מצינו לכאורה כמה ראיות סותרות לזה.

ומתחילה נצטט בזה מדברי הספרי והתו"כ, דאיתא בספרי (פר' קרח, סי' קט"ז) - והזר הקרב יומת לעבודה

הפסול הוא בבהמה, דהרי אף זמן הפסול הוא בבהמה דלן דמה, דקרבן שלן דמו הוא נפסל בכך, אלא החילוק הוא דלן וזר הם פסולים המגדירים דלא נעשית עבודה, ומשא"כ בעל מום דהוא פסול בעבודה אך נעשתה עבודה.

ומבואר להדיא דפסול זר אינו כפסול בעל מום דחשיב דנעשית העבודה בפסול, אלא פסול זר גדרו דלא נעשית עבודה כלל, וה"ט דהמקריב זר הוא אצל עבודה, וצ"ע דהוא סותר לספרי הנ"ל.

ד

עוד כמה ראיות בגדר פסול זר
והנה בירושלמי ביומא פ"ה (ה"א) מבואר דהולכת זר פסול ובא מאליו [כגון שנעשית הולכה דאין עליה שם הולכה] כשר, וכבר נודע להוכיח מדברי הירושלמי דפסול זר לאו היינו דלא נעשית עבודה, דא"כ היתה הולכתו כשירה, דתיפו"ל דהוי כמו דלא נעשית עבודה, [וכן אי"ז דווקא בעבודה הצריכה כהונה, דהרי אפי' אם בא מאליו כשר ואפ"ה אם הוליכו זר פסול], אלא פסול זר היינו דחשיב דנעשית העבודה בפסול, דעבודה הנעשית ע"י זר היא עבודה פסולה, ומשו"ה אף דהולכה הנעשית מאליה כשרה, מ"מ אם עשאה זר היא עבודה פסולה, וכן הביא הגר"ח (פי"ג מפסוה"מ ה"ט) ראייה מדברי הירושלמי, וצ"ע.

בהן, לאו, מה לעוף שאע"פ שאין המום פוסל בו הזמן פוסל בו שכן הזר פוסל בו, תאמר בקדשי במה [גי' הח"ח-] תאמר בקדשים] שהואיל שהמום פוסל בהם שיהא הזמן פוסל בהן שכן אין הזר פוסל בהם, הואיל ואין הזר פוסל בהם לא יהא זמן פוסל בהם, ת"ל תורת זבח השלמים אם על תודה, לעשות זמן בבמה כזמן אהל מועד, עכ"ל התו"כ, וכע"ז בגמ' בסוף מכילתין.

ויש להתבונן מה הדימוי לזר, ומדוע זהו דימוי מוכרח יותר מהדימוי למום, ואם אין הזר פוסל הכ"נ אין הזמן פוסל, ובפירוש קרבן אהרן על התו"כ שם ביאר...אע"פ שאין המום פוסל בו, דזמן זר הם ב' דברים באים לו בעבודה בעצמה ולזה הם שווים בזה, תאמר בקדשי במה שאין הזר פוסל שיהיה הזמן פוסל, ולזה נלמוד שאין הזמן פוסל בהם, לזה ת"ל זאת תורת זבח השלמים, ע"כ.

פי' דמום הוא פסול בקרבן דאותו הוא מקריב, אבל זמן זר הם פסולים בהקרבה דהיא נעשית שלא כדין, [או מצד הכהן העובד או מצד דההקרבה לא נעשית כדין בכך דלן דמה], וחשיב דלא נעשית ההקרבה, ולפיכך יש ללמוד דין זמן בבמה מדין זר בבמה, וכשם דאין דין פסול זר בבמה כמו"כ אין דין זמן בבמה.

ויש לחדד, דאין החילוק מצד דזמן זר הפסול הוא בעבודה ובעל מום

♦ הערות והוספות ♦

ז. ואין לומר דאה"נ דהולכת זר אין לה שם עבודת הולכה כלל, אולם אף כשזר הולך הדם, בפועל נעשית הולכה אלא דאין לזה שם עבודה, וכה"ג יש נפסל הזבח, דהרי הולכה הנעשית מאליה היינו הולכה

גרע בלל זר מהיכן דלא בלל כלל, והרי הזר לא עשה עבודה כלל, ומבואר דחשיב דהזר עשה עבודה, ולפיכך יש משמעות לעבודתו לחלל העבודה ולפסול את הקרבן, [והמקדש דוד כתב דהתירוצין הב' דהתוס' ס"ל דבלילת זר חשיב כמו דלא בלל כלל, ויעוין בצ"ק בקרן אורה ובשפת אמת שם במה שביארו באופ"א התירוצין הב'].

ולקמן דף קי"ג. תנן דזר כשר בבמה, ומפרש בגמ' (דף קי"ט:) דנלמד מ'זרק הכהן', ומקורו מהתורה כהנים [הובא בקצרה ברש"י שם] (אחרי מות, פרשה ו', פרק ט') - וזרק הכהן את הדם על מזבח ד', זריקת כהן במזבח ואין זריקת כהן בבמה, אלא אף הגרים אף הנשים" אף העבדים כשרים בבמה, והיינו דלא נתחדש דין כהונה בבמה, ובפשטות המכוון דלא ניתנה העבודה בבמה לכהנים דווקא, ולפיכך הכל כשרים לעשות העבודה בבמה ואפי' גרים נשים ועבדים.

אמנם בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (שערי תשובות, ח"ב, סי' רי"ח) כתב לחדש דלוי פסול בבמה, וז"ל - ומ"ש על מה

והתוס' לקמן דף ס"ח: (ד"ה אמר) כתבו בחד פירושא בביאור הא דמבואר בגמ' שם דזר העובד דין הקרבן דאם עלה נמי ירד, דה"ט דזר חשיב כמו דלא נעשתה כלל עבודה, ואף לצד בתוס' שם דחשיב כנעשית עבודה, היינו דווקא לענין דין אם עלו ירדו דלזה סגי בכך דבפועל הוא עשה את העבודה, ולכך צריך טעם אחר לדין אם עלו ירדו, אמנם זה ברור בתוס' שם דהפסול דזר הוא פסול בעיקר העבודה, ול"ה כפסול דבעל מום וכיו"ב, והוא מוכיח להיפך מהמבואר בירושלמי ביומא הנ"ל, וצ"ע.

עוד הביא המקדש דוד (שם) ראייה מהתוס' במנחות דף י"ח: (ד"ה ור' שמעון) דקאי על הא דמבואר שם דס"ל לר"ש דאם זר בלל את המנחה פסלה, והקשו התוס' - ומי פליג ר"ש אלא בלל כשר, ותירצו ב' תירוצים, א. 'דבלל זר גרע דמיחל עבודה', ומה"ט ניחא דבלל חוץ לחומת העזרה דבפרק קמא (מנחות דף ט.) דפסול, אע"ג דלא בלל כשר, ב. דבאמת לר"ש אם לא בלל פסול, עיי"ש, וצ"ע בתירוצין הא', במה

♦ הערות והוספות ♦

שלא ברגל, ואף שם נעשית הולכה במציאות, אלא דאין לזה שם עבודה, ומשו"ה חשיב דנעשית מאליה, והכ"נ נימא כן, וע"כ דאין לומר כן, ומדברי הירושלמי דמחלק בין הולכת זר להולכה הנעשית מאליה [שלא ברגל] מוכח דהולכת זר היא כמו דלא נעשית הולכה כלל.

ח. ויש דרנו בדין אשה בבמה, ובמחכ"ת אישתמיט מינייהו התורה כהנים, וכ"ה בתוספתא פ"ג (הל' ה' והל' ח'), וע"ע בירושלמי במגילה פ"א (ה"א) דנחלקו בזה אמוראי - לפי פירוש הפני משה ועוד אחרונים, אמנם לפי הקרבן העדה מירי שם בקרבן אשה אם קרב בבמה-, ובשיטמ"ק בכריתות דף ג. (אות י"ד, נד' בהשמטות), וע"ע במשנה למלך פ"א מקרבן פסח ה"ג ובמה שהביא מחי' המהרי"ט עמ"ס קידושין דף ל"ו, ובשער המלך (הל' עבודת יוה"כ פ"א ח"ב), וע"ע בטהרת הקודש רפ"ג, ובעולת שלמה לקמן דף י"ז. (תוד"ה טבול יום), וע"ע במקדש דוד סי' כ' (סק"ג).

אבל משמואל קשיא, והתוס' הקשו אותו במנחות (שם, ד"ה וכ"ת) משמואל ומשאל שהקריבו בבמה וכו', ובזה סתרו פירש"י.

ומ"ש שמצאת בשוחר טוב"ג עבירות נעשו בעולתו של שמואל וכו' ולוי היה, אלמא זר פסול, נ"ל דזר כשר אבל לוי פסול הוא', דדרשין בפ"ב

שפירש"י בפ"ק דמנחות (ו:): וכי תימא בממה לא ילפינן שעדיין לא נבדל אהרן, משמע הא בתר דנבדל אהרן לא שייך זר בבמה, והקשית ממנו ושמואל שהקריבו, ממנו ל"ק כלל, שהרי בעבודה שהיה עובד בשעת איסור הבמות היה [פי' ובלא"ה לא היה בהקרבתו היתר במה],

♦ הערות והוספות ♦

ט. מדרש תהילים מזמור כ"ז, וכ"ה בירושלמי במגילה פ"א הי"ב, [ויש להעיר דלפי מה דפירש הקרבן העדה שם, א"כ אדרבה מבואר בירושלמי שם דלוי כשר בבמה, יעו"ש].

י. יש להעיר דברש"י בסוגיין (בדף ט"ז. ד"ה מה להצד) מפורש דלא כהמהר"ם, בין בחידוש לגבי לוי, ובין במה דדחה הראיה ממנו, דכתב רש"י בתו"ד - תאמר בזר שכשר בבמה, כדתנן התם אלו דברים שבין במה גדולה לבמה קטנה וקתני התם כיהון ובגדי שרת, וקראי נמי מוכחי בגדעון ומנוח ושמואל שהקריבו בבמה, ע"כ, ומפורש ברש"י דלא כהמהר"ם בתרתי, חדא במה שכתב דממנו אין להביא ראיה דבלא"ה היה בזמן איסור הבמות, ורש"י הביא ראיה ממנו, ועוד במה שכתב דלוי לא הותר בבמה, וברש"י מפורש דלא כן מהא דהביא הא דשמואל הקריב בבמה, ובישוב טענת המהר"ם דאין להביא ראיה ממנו דבלא"ה היה בזמן איסור הבמות, ע"י דבבר אברהם (ח"ג ס"א ענף ב) דהאריך בזה בדברים נפלאים ואכ"מ.

ושו"מ מובא בשם הגהות מהרש"ם על התוס' במנחות שם דהקשו על רש"י משאל ושמואל דהקריבו בבמה, וציין המהרש"ם לרש"י בסוגיין דכתב ג"כ דזר מותר בבמה - אף לאחר שנבדל אהרן - והביא ראיה מגדעון מנוח ושמואל, וצ"ע בכ"ז, ואכ"מ, ובאמת בתוס' שם מפורש ג"כ דלא כהמהר"ם מרוטנבורג דכתבו דזר כשר בבמה מהא דשמואל ושאל הקריבו בבמה, ואף דשמואל היה לוי, ומבואר דס"ל לתוס' דלוי כשר בבמה.

ובעיקר דברי רש"י שם יל"ד לבאר דבריו, דכוונתו לומר דמהא דזר היה מותר בעבודה בבמה קודם שנתקדש אהרן מזה מוכח דזר כשר בעבודה בבמה, - ואמנם הוא צ"ב, דהרי הטעם לומר דזר פסול לעבודה הוא משום דנתקדש אהרן, וא"כ אין מכך ראיה -, אך ודאי דאף לאחר דנתקדש אהרן הוי זר כשר לעבודה בבמה.

ושוב שמעתי מידידי הר"ש גרינבוים שליט"א לבאר שיטת רש"י באופן נפלא וליישב סתירת דבריו וקו' התוס', דזה ברור דזר כשר בבמה אף לאחר שנבדל אהרן וכמו דהביאו התוס' מהגמ' בסוף מכילתין וכמש"כ רש"י בסוגיין, אך לענין הסוגיא במנחות לענין משמעות המעשה קמיצה בנעשית הקמיצה בפסול, דמחמת חשיבות העבודה יהא יכול להחזיר ויקמוץ כשר, לענין זה הוצרך רש"י לפרש דזר כשר בבמה קודם שנבדל אהרן.

וטעם החילוק, דהרי כבר כתב הר"ן בנדה דף מ: לענין הכשר עבודה לענין דאם עלו לא ירדו, דאין חסרון בפסול זר בכך דכשר בבמה - משום דבבמה עיקר הכשרו בכך, דזר לגבי במה ככהן לגבי מזבח, וליכא למילף דבר שנעשה שלא כדין מדבר שנעשה בעיקר הכשרות, ע"כ, וכוונתו דאי"ז הכשר בפסול זר אלא דלא הצריכה תורה כהן בעבודת במה, אך היכן דפסולתו תורה הוי הקרבן פסול לגמרי, [והא דלענין פסול יוצא איתא בגמ' (לקמן פ"ד): דמה ליוצא שכן כשר בבמה, יתבאר אי"ה באות י"א בארוכה,

דערכינ"א (דף י"א:) ולא ימותו גם הם גם אתם, אתם בשלהם והם בשלכם במיתה, הם בשלהם אינו במיתה אלא באזהרה, וכיון דאיתקש כהנים ולויים להדדי, כי היכי דכהנים לא אשכחן דאישתרי לעשות עבודת הלויים 'אפי' בבמה', ה"נ לויים לא הותר להם עבודת כהנים, 'ודווקא זר מכשרינן בכהונה אבל לויים לא יעשו אלא עבודה המסורה להם', ולהכי נקיט בגדעון זר, ולגבי שמואל נקט לוי, וכו', כנפש סר למשמעתך מאיר בר ברוך שיחי', עכ"ל קודשו.

והדברים תמוהים, דאמנם היכן דנמסרה עבודה לכהנים אסורים הלויים לעשות העבודה וכן להיפך, אך בבמה לא נמסרה העבודה כלל לכהנים וכדחזינו דאפי' גרים נשים ועבדים כשרים, ומדוע חשיב ליה המהר"ם כזר מכשרינן בכהונה', אתמהה.

והמבואר מהמהר"ם דס"ל דבאמת העבודה נמסרה לכהנים דווקא

ולא לישראלים, ולא יתכן בזה חילוק בין מזבח במקדש ובין במה, דאף בבמה היא עבודה, ועבודה נמסרה לכהנים דווקא וזרים אינם שייכים בעבודה, אלא דלומדים מהפסוק דזר מכשרינן בכהונה, והיינו דבאמת היא עבודת כהונה ואפ"ה זר כשר בזה, ומשו"ה לוי פסול בעבודות הקרבן בבמה כיון דהן עבודות דכהנים, וכמו"כ בהיפך, דאסור לכהן לעשות את עבודות הלויים אף בבמה, [ויש להאריך טובא בגדר הא דהותר לזרים ואכ"מ], כן מבואר במהר"ם.

והשתא הרי מהא דמכשרינן זר בעבודת כהונה מוכח דזר אינו מופקע מעבודה אלא דעבודתו פסולה, דאל"כ ל"ש להכשיר זר בעבודת כהונה, ואין משמעות להכשר, דסו"ס הם זרים, [אא"כ נאמר דהיא לא עבודת כהונה, ודלא כהמהר"ם], ומוכח מזה דעבודת זר היא עבודה פסולה [ול"ה דאינה עבודה כלל].

♦ הערות והוספות ♦

עיי"ש[.

וכיון דכ"ה לא היה יכול רש"י לפרש פירכת הגמ' ונילף מבמה דזר כשר בבמה [לאחר שנבדל אהרן], דזה אינו מהווה מעלה והכשר בעבודת זר.

אלא פירש רש"י קו' הגמ', דנילף מבמה דקודם שהובדל אהרן היה זר כשר לעבודה, ואף דהיה דין עבודה וכבמקדש, וכיון דהיתה עבודתו כשירה משו"ה אף לאחר שפסלתו תורה מ"מ יש משמעות לעבודתו, והוי הכשירו מעיקרא מעלה בעבודתו, [והא דלענין דין אם עלו לא ירדו (לקמן דף פ"ד ובגדה דף מ) לא אמרינן דכיון דזר היה כשר בבמה קודם שנבדל אהרן משו"ה אף עתה זר שעבד ועלה הקרבן לא ירד, יתבאר אי"ה באות י"א בארוכה, עיי"ש], ומיושבת קו' התוס', ובכך נתיישב אף מה דהקשינו בסתירת שיטת רש"י בסוגיין ובמנחות דף ו.

אמנם זהו דלא כהמהר"ם מרוטנבורג, ולשיטתו אכתי צ"ע בסתירת שיטת רש"י, אך לולי דבריו יש לבאר כנתבאר ובכך ליישב אף את סתירת רש"י, וכמש"נ.

יא. ומקורו בספרי פרשת קרח (פיסקא קט"ז).

עוד הביא הקהלות יעקב (סי' י"ג) ראייה להיפך דזר אינו מחיל פסול בעבודת הקרבן, ואין עבודתו פסולה, אלא דאין עבודתו עבודה כלל, דהא לחד מ"ד בגמ' למעלה בסופ"ק הוליוכו זר וחזור והוליוכו כהן כשר משום דאזיל בתר בתרייתא, [והיינו דאותה עבודה שממנה הגיע הדם למזבח היא ההולכה שעליה דיברה התורה], דאם כשהוליוכו זר חשיב דנעשתה עבודה אלא דהיא עבודה פסולה, א"כ נמצא דאף לאחר דנעשתה ההולכה פסולה אכתי יכול לחזור ולהוליוך בכשרות ולעקור את ההולכה הראשונה, ויהא הזבח כשר, וזה תימא דאטו כשיליוך במחשבת חוץ למקומו או חוץ לזמנו או שלא לשמה בפסח וחטאת וכיו"ב, יהא יכול לחזור ולהוליוך הדם בכשרות, וודאי דאין לומר כן, וע"כ דעבודת זר לאו עבודה היא, וכשהוליוך זר חשיב כמו דלא נעשתה ההולכה כלל, ומשו"ה ס"ל להאי מ"ד דאם חזר והוליוכו כהן הוכשר הזבח².

ובעין ראייה זו נודע להוכיח עוד ממתני' לקמן ריש פ"ג, דתנן- וכולן נכל הפסולים, ובכללם זר, וכדמפורש במתני' שם שקיבלו את הדם חוץ לזמנו וחוץ

למקומו אם יש דם הנפש יחזור הכשר ויקבל, ע"כ, ומהא דשייך דיחזור הכשר ויקבל ותהא קבלתו מכשרת את הזבח ע"כ דעבודת זר אינה עבודה פסולה, אלא דל"ה עבודה כלל, ומשו"ה אם יש דם הנפש יחזור הכשר ויקבלנו, ובענ"ד נראה דמשם אין להביא ראייה כלל, דהרי שם מיירי בכל הפסולין, ובשאר הפסולין יש להוכיח בהרבה ראיות דודאי דחשיב דנעשתה העבודה בפסול, [וכמשי"ת אי"ה לקמן בסימנים הבאים], ומה נתרץ בשאר הפסולים, וע"כ דקבלת דם שאני, דיכול לחזור ולקבל את הדם, וממילא תהא קבלתו השניה מפקעת את משמעות קבלתו הראשונה, ופשוט³.

ה

בדברי השיטמ"ק בדף כ"ב: והתוס' במנחות כ"ה. ובדברי הגרעק"א

והשיטה מקובצת בדף כ"ב: (אות ב) קאי על הא דילפינן התם מפסוק דעכו"ם פסול לעבודה, והקשה השיטמ"ק דלמה לי קרא ותיפוק ליה דהוא זר, ותיירץ- דשמא פסול דורות לא שייך אלא מבני ישראל, ע"כ, ומלבד מה דצ"ב תירוצו מדוע פסול דורות לא שייך אלא מבני

♦ הערות והוספות ♦

יב. והמ"ד דפוסל טעמו משום דאף דלא נעשית עבודת הולכה, אך מעשה ההולכה כבר נעשה ואין משמעות לכך דיחזור ויוליוך, וע"ע ברש"י לקמן דף כ"ז. (ד"ה שלא יאספנו), וע"ע בר"ש על התו"כ ויקרא נדבה פרשה ט' (סוף הלכה ה'), וצ"ע.

יג. אך בהולכה -בראיית הקה"ה הנ"ל- אין לומר כן, דדווקא קבלה דצריך לקבל מקצת מן הדם כדי לזרוק למזבח, ואין נפקותא אם קיבל תחילת הדם או סוף הדם, אבל בהולכה כל מקצת קירוב אל המזבח זו עבודת הולכה, ומה יועיל דיחזור ויוליוך, אא"כ אין ההולכה הראשונה חשובה כעבודת הולכה כלל.

ישראל^{יד}, אף צ"ע בדבריו, דמשמע דלולי שלמדנו מפסוק לפסול עכו"ם לעבודה א"כ אם עבד היתה עבודתו כשירה, וזה תמוה דאיך יתכן דעכו"ם תהא עבודתו כשירה וישראל תהא עבודתו פסולה, וכן דמה משמעות יש לעבודתו מאחר וסו"ס לא נעשית העבודה ע"י כהן, אתמהה.

ובעי"ז [בהיפוך] מצינו בתוס' במנחות דף כ"ה. (ד"ה אימא) דדן דשמא ציץ יועיל לכפר על עון דזרות, וצ"ע דאף אם הציץ יכפר על עון דזרות, מ"מ העבודה נעשית ע"י זר ולא נעשית ע"י כהן, ומלבד מה דזר אסור בעבודה אף עבודתו מחוללת, ומה משמעות יש לעבודה זו, וצ"ע.

והגרעק"א [וכן הטה"ק] הקשה מדוע צריך פסוק ללמוד לכל הפסולים דמחליין עבודה, ותיפוק ליה דמוזהרין שלא לעבוד וקיי"ל דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני וממילא עבודתן פסולה, [והאריכו כל האחרונים בקו' זו ואכ"מ], ותיריך- ואפשר לומר שנפקא מינה לענין הולכה בזר, דמבואר בס"פ דלעיל דהולכה בזר פסול אף לר"ש ולא מהני התיקון לחזור ולהולך, אבל שאם נתקבל הדם למזבח בלא הילוך כגון הילוך שלא ברגל, יש תקנה לחזור ולהולך, ואם מצד אי עביד לא מהני הוי

רק כאילו לא עשה ויהיה תקנה שיחזור כהן ויולך, אבל באמור מצד שבעצמותו מחלל העבודה, אין תקנה בהולכת כהן, ואף דבמתני' דהכא שקבלו ועלה דייקנן מנ"ל, באמת שקיבל היינו מקבלה ואילך והולכה בכלל וכו', עכ"ל הגרעק"א.

ומפורש בדבריו דזר שהולך אין פסולו מצד דהוי כמו דלא עשה עבודה הולכה כלל, אלא הוי עבודה פסולה.

ו

אם זר היינו דווקא ישראל

ובאמת מצינו בכמה מקומות דזר הפסול לעבודה ומחלל עבודה אי"ז דווקא ישראל, אלא כל מי דהוא זר לאותה עבודה הר"ז אסור בעבודה ומחלל עבודה, וכדלהלן.

הרמב"ם בפ"ט מביאת מקדש (ה"א) כתב לדין הפסול דזר, וז"ל- זר שעבד במקדש עבודתו פסולה וחייב מיתה בידי שמים, שנאמר והזר הקרב יומת, מפי השמועה למדו שאין חיוב זה אלא לקרב לעבודה, והיכן הזהיר עליו וזר לא יקרב אליכם^{טז}, איזה הוא זר, כל שאינו מזרע אהרן הזכרים, שנאמר וערכו בני אהרן, והקטירו בני אהרן, בני אהרן ולא בנות אהרן^{טז}, ע"כ, ופשטות דברי הרמב"ם דאשה

♦ הערות והוספות ♦

יד. ויתבאר אי"ה ובל"ג במקומו (סימן ל"ז אות ב).

טו. והיינו דפסק כתנא דבי ר' ישמעאל, ועי' בדבר אברהם ח"ג סי' א' (ענף ג) דהאריך בביאור שיטות הראשונים בזה.

טז. ועי' בחי' המהרי"ט קידושין ל"ו. דהאריך בביאור הילפותות בפסול אשה לעבודה, ועי' בספר אתון דאורייתא כלל י"ט.

אשה פוסלת ומחללת עבודה, ורק דאין איסורו מדין זר אלא מדין בני אהרן ולא בנות אהרן, אך למעשה הפסול והחילול הוא מדין זר [דאין מקור אחר], וע"ע בספר אתון דאורייתא (כלל י"ט) דהאריך להוכיח דאשה פסולה מדין זר ואף חייבת מיתה.

וע"ע בטהרת הקודש (בסוגיין) דנקט ג"כ דאשה היא בכלל זר יותר ממחוסר בגדים וכיו"ב, ומה"ט כשלומדים היתר זר בבמה ממילא אף נשים ועבדים מותרים, וכדמצינו בתו"כ (אחרי, פרשה ו', פרק ט').

ועכ"פ מבואר דאשה כהנת חשובה כזר לענין עבודה, ודיניה כדיני זר, ואף דהיא כהנת, וש"מ במאירי בסנהדרין דף פ"ג. דכתב בפירוש דהחויב מיתה דזו הוא אף על כהנת שעבדה.

וכמו"כ מצינו ג"כ בדין כהן הדיוט בעבודת כה"ג ביוה"כ", דאיתא בגמ' ביבמות דף ל"ג: דכהן הדיוט לגבי עבודת כהן גדול ביוה"כ זר הוא, ואם עבד עבודתו פסולה, וכן פר העלם דבר של ציבור, דכתב רש"י בקידושין (ל"ו: ד"ה הכהן) דכהן הדיוט פסול להקרבנו, ושיטת ריב"א בתוס' ביומא דף נ"ז. (ד"ה אני) דאף כהן מרובה בגדים פסול, ודווקא כהן משיח כשר, ולהדיא דאם עבד כהן הדיוט וכן כהן מרובה בגדים לשי' ריב"א נפסל הזבח, וע"כ דהוא מדין זר.

פסולה לעבודה מדין זר, וכ"כ המהר"י קורקוס (עהר"מ שם) - שאינו מן הזכרים של זרע אהרן, והיינו לאפוקי נקבות שאפי' שהן בנות כהן נקראים זרים לענין עבודה, וזהו שלמד [-הרמב"ם] מקרא דבני אהרן ולא בנות אהרן וכו', ע"כ, ומפורש ברמב"ם דזר הוא לאו דווקא ישראל, אלא אף כהנת דהיא מזרע אהרן חשובה כזר לענין עבודה.

והמשנה למלך בחיבורו דרך מצוותין ח"ג (הנד' במהדור' פונקל בסוף ספר המצוות, עמ' תל"ב) נסתפק בדין כהנת ששימשה אם חייבת מיתה וכזר ממש [והוי לאו], או דחייבת מלקות ולא מיתה כיון דהוי לאו הבא מכלל עשה, עיי"ש, וציין אליו הגרעק"א בגל' הרמב"ם (שם), ובפשטות ברמב"ם מפורש דאשה היא כזר ממש לענין עבודה ואף לענין להתחייב מיתה אם עבדה, דפתח הרמב"ם בכך דזר שעבד במקדש עבודתו פסולה וחייב מיתה בידי שמים וכו' ופירש דבריו - איזה הוא זר - והיינו איזה הוא זר דנתבאר דעבודתו פסולה וחייב מיתה בידי שמים, כל שאינו מזרע אהרן הזכרים, ומפורש דאשה היא ממש כזר לענין עבודה, ואף חייבת מיתה אם עבדה.

וכן דייק המנחת חינוך (מצוה רס"ה אות ד, ומצוה ש"צ) מהרמב"ם, אמנם בדעת החינוך (מצוה ש"צ) דלא הזכיר 'הזכרים' דן המנחת חינוך, ולמעשה פשט דאף לחינוך

♦ הערות והוספות ♦

יז. ודווקא בעבודת כה"ג ביוה"כ, אבל בחלק מהעבודות ביוה"כ נחלקו הראשונים אם מחויבים להיעשות ע"י הכהן גדול דווקא, או דאף כהן הדיוט יכול לעשותם.

והשער המלך (פ"א מעבודת יוה"כ ה"ב) כתב לדון בין בכהן הדיוט בעבודת כה"ג ביוה"כ ובין בכהן הדיוט וכהן מרובה בגדים לשי' הריב"א אם עבדו, אם הם אף חייבים מיתה או לא, וצדדי הספק, דמחד גיסא הוא זר אצל עבודה זו, ומאידך יש לומר דהא דחייבה תורה את הזר מיתה הוא דווקא במי שהוא זר אצל עבודה, אבל כהן הדיוט אינו זר אצל עבודה שהרי מקריב הוא קרבנות בכל יום, ואף זר אצל עבודה זו מ"מ אינו חייב מיתה אם עבד, והאריך השעה"מ להוכיח מהסוגיא ביבמות ל"ג: דאף חייבים מיתה [וכן אשה"], וה"ט דחייבה התורה מיתה את מי שזר אצל אותה עבודה, וכן הוכיח הגרי"פ פערלא בספרו על הרס"ג מצוה קפ"ג (בנדמ"ח עמ' 422, ד"ה וע"פ מה).

והחמדת שלמה בחידושו עמ"ס יבמות דף ל"ג: האריך טובא לדחות ראיות השער המלך, ודייק מהרמב"ם הנ"ל דדווקא אשה היא בכלל זר, אבל כהן הדיוט בעבודת כה"ג ביוה"כ אינו בכלל זר, ואם עבד עבודתו כשרה, עיי"ש, ומ"מ אף הוא לא נחלק דאם כהן הדיוט לא היה שייך בעבודת כה"ג ביוה"כ כלל, א"כ היה פסול מטעם זר ואף היה חייב מיתה משום זר הוא לאותה עבודה.

[והמקדש] דוד (סי' ט"ו אות ג) האריך ג"כ להוכיח ד'זר' אינו רק ישראל אלא כל מי שהוא זר לאותה עבודה, והביא הראיה מהגמ' ביבמות הנ"ל, והביא עוד ראיות - ובענ"ד יש לדון בהם-, והוסיף המקד"ד - ויותר מזה כתב החינוך (מצוה שפ"ט) דכהן שזכה בעבודה בפס וזר כהן חבירו וחטפה, איכא משום זרות וחייב מיתה, משום דהוי זר לאותה עבודה עיי"ש, ע"כ, ובעניי לא זכיתי להבין היכן מצא דבר זה בחינוך, דהרי החינוך שם מייירי האיסור של כהן לעשות עבודת לוי וכן לוי בעבודת כהן וכן לוי לסייע לחבירו, ובסוף דבריו הוסיף - ומן הדומה כי הכהן שסייע במלאכת חבירו הכהן ג"כ במיתה, ע"כ, ומשמע דחיובו מדין מסייע בעבודה הניתנת לחבירו, ואין איסורו משום זרות אלא הוא איסור מיוחד וכדהאריך החינוך שם - וביתר ביאור עי' במנחת חינוך שם-, ומדוע פירש המקד"ד דהוא משום זרות - ואף הוכיח מזה לדין זרות-, וע"ע.

ובענ"ד נראה להוכיח כיסוד זה דפסול זרות נאמר כלפי כל מי שהוא זר לאותה עבודה, דהנה בגמ' לקמן דף כ"ג: נתבאר דפסול יושב נלמד מפסוק ד'לעמוד לשרת' לעמידה בחרתיו ולא לשיבה, ומק' הגמ' - א"ל רבא לרב נחמן מכדי יושב כזר

♦ הערות והוספות ♦

יח. עיי"ש דהקשה מזה על שיטת הר"י קלצון בתוס' ביומא מ"ב. (ד"ה שחיטה) דס"ל דהעבודות בפרו של אהרן דדווקא כהן גדול כשר לעשותם, אי"ז משום דעבודה היא, דהרי אף כהן הדיוט פסול, אלא דהצריכה תורה דהבעלים [והיינו הכה"ג] יעשו את העבודה, והק' המל"מ דאם אינה עבודה א"כ מדוע כהן הדיוט שעבד חייב מיתה, והרי אינה עבודה כלל, וי"ל, ובלא"ה שיטת הר"י קלצון צ"ב רב, [וע"ע בחמדת שלמה ביבמות ל"ג:], ואכ"מ.

דמי ומחיל עבודה, אימא מה זר במיתה אף יושב במיתה וכו', ורש"י (ד"ה אימא) פירש דנלמד בבמה מצינו, והתוס' (ד"ה אימא) הקשו עליו, ופירשו- ונראה דפריך משום דדרשינן לעמידה בחרתיו ולא לישיבה 'שלא בחר בכהנים יושבים אלא נחשבים כמו ישראלים זרים, לכך מחלל עבודה כזר, ומשו"ה גם במיתה להוי כזר, ומשני משום דהוי מחוסר בגדים ושלא רחוק ידים ורגליהם ב' כתובים הבאים כאחד וכו', ע"כ, וכמו"כ פירש רש"י גופיה שם.

ומפורש ברש"י ותוס"ט דהקב"ה בחר רק בכהנים יושבים ומי שאינו יושב הוי כישראל זר, ומה"ט יש לו להתחייב מיתה, אלא דהוי ב' כתובים הבאים כאחד דאין מלמדים, ולהדיא דפסול זרות הוא אף בכהנים היכן דלא נבחרו לאותה עבודה, [או מצד דזו עבודה שלא נבחרו אליה, או מצד המצב של הכהן].

וצ"ב מהו פסול זה דזרות הנאמר באופן כללי על כל מי שהוא זר לעבודה זו ובמצב זה.

והחזון איש (סי' ט' סק"כ) קאי על הרמב"ם בפ"ט מביאת מקדש ה"ד דפסק

דזר חייב על הקטרת הקטורת ביוה"כ רק אם מקטיר מלא חפניו השיעור המפורש בתורה, ועי' בכס"מ שם ובמל"מ בפ"ט ממעשה"ק (סוף ה"א), והחזון"א שם האריך בזה, ובתו"ד כתב לחלק בין הקטרת חוץ ובין לענין לחייב זר, דבהקטרת חוץ אינו חייב משום עבודה אלא משום שקדשים נקטרים בחוץ ולזה סגי בכזית, אבל איסור זרות 'משום שנכנס לגבול הכהנים לעבודה' בעינן שם עבודה במה שהוא עובר, עכתו"ד [השייך לעניינינו], וצ"ב הגדרה זו דזר חייב משום שנכנס לגבול הכהנים לעבודה².

ז

בדברי התוס' ביומא כ"ז: והמשנה למלך **והתוס'** ביומא דף כ"ז: (ד"ה יש) כתבו- וק"ל לריש לקיש דמוכח דלאו עבודה היא מדלא אצרכה קרא ארבעה כלים, א"כ למה לי קרא לרבי אליעזר להכשיר בעלי מומין, ומאי טעמא דתנא קמא דפסל בעלי מומין להוצאה, ויש לומר משום דבעל מום חשיב כמו זר, דס"ד אמינא וכי תעלה על דעתך שזר ובעל מום קריבים לגבי המזבח, ולהכי צריך קרא לר"א, והיינו טעמא דתנא קמא דפסל, ע"כ,

♦ הערות והוספות ♦

יט. ובגדר הפסול דיושב כזר לעבודה, יעוין להלן סימן ל"ח דיתבאר שם היטב אי"ה.

כ. ובפרט דמצינו דפסול זרות אינו דווקא בעבודת הכהנים, דשיטת התוס' בערכין דף י"א. (ד"ה אל) דשירת הלויים היא עבודה זזר חייב עליה מיתה, [ואמנם יש הנקטו בדעת הרמב"ם דבמקדש אין איסור, ומ"מ זהו דעת התוס'], וכ"כ הספורנו (במדבר ג' י'), ומפשטות הגמ' בערכין דף י"א: משמע כן, ואף החזון איש גופיה כתב כן באו"ח סי' קכ"ה (סק"י), [וע"ע במקד"ד סימן י' אות ה].

וע"ע בחזון"א שם דכתב בתו"ד- שכן עניני המקדש המיוחדות לכהנים ולויים חייבים זרים עליהם וכו', ע"כ.

משאר הפסולים, דשאר הפסולים אין חסרון בכהן העובד בעצמותו, אלא דיש בו איזו ריעותא דאוסרתו לעשות עבודה, ומשא"כ פסול זר, דהוא חסרון בעצמותו של הכהן העובד, דהעובד הוא זר לעבודה זו, ואין עבודה זו מסורה לו, וחסרון זה גרוע משאר הפסולים בכך דהוא אינו שייך לעבודה זו כלל, והוי חסרון בגוף פעולת העבודה, ולפיכך בשאר הפסולים כשאמרה תורה דאם עבדו חילול, היינו דיש פסול בעבודתו, ובזר כשאמרה תורה דעבודתו מחוללת, היינו דאין משמעות וחשיבות לעבודתו כיון דאינו שייך לעבודה זו, וזהו רק מעשה עבודה ללא החשיבות דעבודה, [וזהו ביאור המהר"ם מרוטנבורג הנ"ל באות ד, דמחד גיסא חשיבא עבודה בבמה, ומאידך חשיב עבודת כהונה דנמסרה לזרים, וא"ש].

וטעם חילוק הגדרת הפסול הוא, דבאזהרה שלא לעבוד חידשה התורה דהוא פסול לעבודה, ובהא דאמרה תורה דאם עבד חילול חידשה התורה דהפסול שיש בו הוא מגרע את עבודתו.

ויש ליתן לב, לכך דלפי"ז נמצא דאם אדם לא יהיה אצלו את האזהרה או את הדין חילול עבודה, ממילא לא תהא עבודתו פסולה, דהרי אם אין אזהרה א"כ לא נתחדש דהוא פסול לעבודה, ונעשתה עבודת הדם כדין, ואם אין את הדין חילול, א"כ נמצא דנעשתה העבודה, ואף דעבר איסור מ"מ העבודה נעשתה, [וזהו ביאור השיטמ"ק בדף כ"ב: והתוס' במנחות כ"ה. הנ"ל באות ה, עיי"ש].

והיינו דאף דלאו עבודה היא אך זר פסול לעשות דבר דדינו להיעשות במזבח.

והק' המשנה למלך (פ"ט מביאת מקדש הט"ו) דהרי הדלקת נרות אמרינן בפרק ב' דיומא (דף כ"ד:) דלאו עבודה היא, וקיי"ל דזר יכול להדליק, ואף שהנרות היו במקום מקודש יותר מהמזבח, ותירץ המל"מ ב' תירוצים, א. דאפשר דגזירת הכתוב היא דווקא בדבר הנעשה במזבח, והלכות אלו עקורות הם ואין למדין למקום אחר. ב. עוד נראה דלא דמי להדלקה, לפי שאף שהמנורה היתה בהיכל, מ"מ יכול להוציא הנרות בחוץ ולהדליקן וכו', ע"כ, והיינו דהמל"מ מסתפק בדין מעשה דאין לו שם עבודה אך הוא נעשה במקום מקודש, אם סגי בזה כדי לאסור זר בעבודה [ואם עבד עבודתו פסולה], או דדווקא עבודת מזבח צריכה כהונה ולא שאר עבודות.

וצ"ע בדברי התוס' ובדברי המשנה למלך, בדברי התוס' צ"ע דמה טעם יש לכך דעבודה דלא נתחדש בה דין כהונה יהא צריך דווקא כהן ולא זר, וביותר דהיא אינה עבודת דם, ובדברי המל"מ צ"ע מה המשמעות של מה דהעבודה נעשית במקום מקודש, לענין להצריך כהנים דווקא.

ה

גדר פסול זר - וישוב הסתירות

ונראה דבאמת פסול זר הוא פסול עבודה כשאר הפסולים [בעל מוס וכיו"ב], דאמרה תורה דמי דהוא זר הר"ז פסול לעבודה ואסור לעבודה ואם עבד עבודתו מחוללת, אלא דבכך הוא חלוק

העבודה ראויה להכשיר הקרבן ואדרבה היא פוסלתו, והוא ריעותא ופסול בגוף מעשה העבודה, ודמי פסול זה ללן דמו, דשניהם פסולים העוקרים את משמעות העבודה דנמצא דלא נעשית העבודה, [ובזה מבואר הספרא והגמ' בסוף מכילתין הנ"ל באות ג].

ולפי"ז ברור הדבר דאין פסול זרות שייך דווקא בישראל, אלא כל מי שהוא זר לאותה עבודה, והיינו דבעצמותו הוא אינו שייך בעבודה זו, הר"ז זר לאותה עבודה וכל דיני זר שעבד עליו ואף חייב מיתה, ורק בכהן הדיוט בעבודת כה"ג ביוה"כ יש מהאחרונים שכתבו דכהן הדיוט אינו מופקע בעצמותו מעבודה זו, ורק דנמסרה העבודה להיעשות בכהן אחר, ומשו"ה לא יתחייב מיתה, [וא"ש כל הנתבאר באות ו בענין זה, וכן התוס' ביומא כ"ז: הנ"ל באות ז].

ומש"כ החזון איש (הנ"ל באות ו) בביאור איסור זרות דהוא 'משום שנכנס לגבול הכהנים לעבודה', כוונתו דהאיסור הוא לעשות את העבודה שנמסרה לאחר ואינה שייכת אליו, וכ"ה לשונו במק"א (המובאת בהערה 19) - שכן עניני המקדש 'המיוחדות' לכהנים ולויים חייבים זרים עליהם, ע"כ, ולפיכך גדר החיוב על איסור זה הוא כפי השיעור דנמסר לכהנים לעשות את העבודה, דזה המגדיר דעשה עבודה דזר הוא אצלה.

והשתא נראה דיש מקום לדון דעבודה המסורה לכהנים להיעשות במקום מקודש ביותר, עבודה זו היא

ועכ"פ כיון דכ"ה ממילא בכל אחד מפסולי העבודה כפי הפסול שיש בו כן עבודתו גרועה ופסולה, דבעל מום ערל טמא וכדו' הפסול שיש בהם הוא פסול חיצוני, וממילא אף עבודתם נעשית עם פסול חיצוני, אבל זר הפסול שיש בו הוא פסול בעצמותו דאינו ראוי לעבודה זו, וממילא אף עבודתו נעשית עם פסול בגוף העבודה, [וזהו יסוד דברי התוס' לקמן דף ס"ח: הנ"ל באות ד], ואמנם נעשית העבודה, אך צורת העשיה היא באופן שאין משמעות לעבודה לענין להכשיר הקרבן, וממילא אף נפסל הזבח.

ונמצא דמחד גיסא נעשית העבודה ויש משמעות לעבודתו, [ובזה מבואר התוס' במנחות דף י"ח: הנ"ל באות ד], ומה"ט כניסתו לעזרה להקריב אינה ביאה ריקנית, [ובזה מבואר הספרי הנ"ל באות ג], וכן מה"ט ס"ל לחד מ"ד דיש משמעות לעבודתו כנעשית העבודה וא"א לחזור ולעשות העבודה, ול"ה כהולכה שלא ברגל דחשיב דלא נעשית ההולכה על ידו - וכנתבאר בפרק קמא בסוגיא דהולכה שלא ברגל (סימן כ"ד) -, [ובזה מבואר היטב תירוצן הגרעק"א הנ"ל באות ה].

ומאן דפליג ס"ל דכיון דהעבודה נעשית באופן דמעיקרא אינה ראויה להקרבה כשרה, ממילא אין משמעות לעבודה זו כסיום ההולכה, ואפשר לחזור ולהוליך ולהכשיר הזבח, [ובזה מבואר הירושלמי הנ"ל תחילת אות ד, וכן מיושבת ראיית הקה"י הנ"ל באות ד].

ומאידך גיסא צורת עשיית העבודה היא באופן שאינו מועיל, ואין

מסורה לכהנים דווקא ולא לאחר, ולכך הו'
לויים וישראלים זרים אצל אותה עבודה^א.

ט

ביאור השו"ט בסוגיין

ומעתה נראה בס"ד לבאר השו"ט בסוגיין
בפשיטות, דמעיקרא אמרינן

דשיטת תנא דבי ר' ישמעאל דפסול זר
נלמד בק"ו מבעל מום שאוכל והיינו דאינו
מופקע מן הקדשים, ואפ"ה אם עבד חילל,
וה"ט דלענין עבודה צריך דיהיה ראוי
לעבודה בעצמותו ללא חסרון מום, ואף
חסרון זה מספיק כדי להפקיעו מעבודה
דתהא עבודתו פסולה, והוא חסרון בקדושת

♦ הערות והוספות ♦

כא. ויש לחדד, דתיתכן מציאות דישאל לא יהא זר לעבודת כהונה כיון דלא איתמעט מעבודה זו, וכגון
הא דאיתא בגמ' בהוריות דף י"א: ובכריתות דף ה': דכל הכהנים גדולים והמלכים נמשחו בשמן המשחה,
והקשה התוס' רא"ש בהוריות שם- ואע"ג דכתיב בקרא אשר יתן ממנו על זר ונכרת, ומלך בכלל זר,
[ותי' התוס'-] אפשר דדריש ליה מדכתיב 'על בשר אדם לא ייסך' ודרשי אדם ולא מלך כדרשין (מגילה
י"א). בקום עלינו אדם ולא מלך זה המן הרשע, ע"כ.

והאבן עזרא (שמות ל' ל"ג) פירש דהיה כעין הוראת שעה למשוח מלכים בשמן המשחה, אמנם הרמב"ן
עה"ת (שמות ל' ל"ד) השיג על האבן עזרא, ופירש- אבל כך הדבר, צוה שימשח בו עתה אהרן ובניו, ואמר
'שמן משחת קדש יהיה זה לי', למשוח בו משיח קדשי אשר אבחר בו 'לדורותיכם', ולא יתן על זר
שאיננו לי, ולכן ימשחו בו המלכים והכהנים הגדולים, כי שניהם משיחי ד', וכתוב (תהלים פ"ט כ"א) 'מצאתי
דוד עבדי בשמן קדשי משחתי', בשמן שהוא משחת קדש לי, ע"כ.

ולפירוש האבן עזרא לא נאמר היתר כללי לזר למשוח בשמן המשחה דהוא שמן קודש, אלא כעין
הוראת שעה היתה, ולפירוש הרמב"ן עיקר הלאו דלא יתן על זר, הוא לאפוקי זר שאיננו לי, אבל כהנים
ומלכים הם משיחי ד' ושפיר נמשחים בשמן המשחה.

אמנם לפי תירוץ התוס' רא"ש נמצא דבאמת שמן המשחה ניתן רק לכהנים ולא לזרים, ורק דמלך אע"פ
דבעצמותו הוא זר מ"מ הדין הוא למשוח אותו בשמן המשחה, ומטעם זה ל"ה זר כלפי עבודה, כ"ה לפי
התוס' רא"ש, ולפי"ז נראה פשוט דאף לענין עבודה זהו הדין, דכאשר נתנה לו התורה רשות לעבודה,
נתמעט בכך מתורת זרות לענין אותה עבודה.

[ושמעתי להקשות על התוס' רא"ש, דלפי"ד מלך אינו בכלל איסור משיחה בשמן המשחה כלל, ואף
לאחר שכבר נמשח ונתמנה, ובגמ' בכריתות דף ו': מפורש דשיטת ר' מאיר דהסך כהנים ומלכים לאחר
שנמשחו הר"ז חייב, ור' יהודה דפוטר בנותן משמן המשחה - וכ"פ הרמב"ם בהל' כלה"מ פ"א ה"י-,
טעמו משום דמעיקרא לאו זר הוא אצל שמן המשחה, ואף לשיטתו הסך בשמן המשחה למלכים וכהנים
אחר שנמשחו הר"ז חייב, ועי' עוד במש"כ אדמו"ר הגה"ג שליט"א בנתיב בינה עמ"ס כריתות סי' כ"ד-.
ובענ"ד נראה דאין כוונת התורא"ש דמלך אינו בכלל אדם כלל, אלא כוונתו מעין הרמב"ן הנ"ל, דבשעת
המלכתו אינו בכלל אדם, והא דהביא התורא"ש מהא דדרשין במגילה בקום עלינו אדם ולא מלך זהו
המן, התם נמי מירי בקום עלינו אדם, והוי כעין שעת המלכתו, ולענין זה נתמעט מאדם, אך לא נתמעט
לגמרי משם 'אדם', והנודר הנאה מ'אדם' אסור להנות ממלך, ומעתה לק"מ מהגמ' בכריתות, דאחר
שנמשח הכהן גדול הוי ככל אדם והסך כה"ג בשמן המשחה לאחר שנמשח הר"ז חייב.]

הכהונה [ודמי לפסול מומי בהמה]^{כב}, וכ"ש זר דמצינו דהוי חסרון כלפי אכילה בקדשים והיינו דמפקיעו מקדשים, ובודאי דאף לא יעבוד ואם עבד חילל, והיינו דמזה אנו למדים דהוא מופקע מעבודה לגמרי, וממילא ודאי דאם עבד חילל.

ודחתה הגמ' דמה לבעל מום שכן עשה בו קרב כמקריב ופירושו דאותו חסרון הפוסל אצל המקריב הוא פוסל אף אצל הקרבן הקרב, ומבואר מכך דמום הוא דבר המפקיע מעבודה לגמרי^{כג}, ומשא"כ החסרון דזרות אינו מפקיע מעבודה לגמרי, [ובהמת חולין אין שחיטתה עבודה בקרבן,

וזהו מה דתירץ הנתיבות הקודש הנ"ל באות א], אלא דאדם זה לא נמסרה לו עבודה זו אך אינו מופקע ממנה [בדרך השלילה], ואפשר דעבודתו כשרה, ושקיל וטרי וכו'.

ורב משרשיא אמר דאתיא בק"ו מיושב, דפסולו דיושב הוא במצב של האדם עצמו דהוא לא נמצא באופן מעולה [והיינו 'לעמידה בחרתיו ולא לשיבה'], ובכך הוא דומה לזר, דבשניהם הפסול באדם עצמו, ומצינו דיושב ל"ה גריעותא במצב האדם כ"כ כלפי קדשים ואפ"ה כלפי עבודה הוא אינו ראוי לעבודה, וכ"ש זר דהמצב שבו

♦ הערות והוספות ♦

כב. ונראה להוכיח דזהו גדר הפסול דבעל מום דמחמת המום אינו ראוי בעצמותו לעבודה, דבתורת כהנים (אמור, פרשתא ג', סוף פרק ב', ה"ה) דריש- כל איש אשר בו מום מה ת"ל, לפי שנאמר זרע אהרן אין לי אלא זרע אהרן [שיפסל משום מום] אהרן עצמו מנין [פי' הר"ש משאנן דה"ה כל כהן גדול], ת"ל כי כל איש אשר בו מום, ע"כ, וכמו"כ איתא התם (פרק ד' ה"א)- זרע אהרן [הנאמר בפסול צרוע זוב לקדשים], אין לי אלא זרע אהרן, אהרן עצמו מנין, ת"ל והוא צרוע או זב בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר, ע"כ. ופירש הקרבן אהרן [לענין בעל מום] דהיה ס"ד לחדש ולומר דאהרן עצמו קדושתו רבה ודוחה את המום.

והנה זה ברור דלענין שאר פסולי העבודה לא היה ס"ד לומר כן, [מלבד אונן, דקדושתו מועלת דלא תחול אנינותו], דקדושתו דכה"ג אינה מהווה סיבה להכשיר פסול הקיים בו, ודווקא לענין בעל מום אמרינן כן.

וביאר החילוק נראה ע"פ מש"נ, דבעל מום פסול לעבודה מטעם דמחמת המום אינו ראוי בעצמותו לעבודה, ומש"ה היה ס"ד לומר דקדושתו דכה"ג תשלים חסרון זה כלפי הכשר עבודה, אבל בשאר פסולי העבודה ודאי דאין לחלק בין כהן גדול לשאר כהנים, וע"ע במש"כ אדמו"ר הגה"ג שליט"א בגדר פסול בעל מום לעבודה בספרו נתיב בינה עמ"ס בכורות (סי' מ"ה).

כג. וכע"ז מצינו בגמ' במנחות דף ו, דס"ד ללמוד בק"ו מבעל מום דמותו להדיוט ואפ"ה אסור לגבוה, לשאר הפסולים, דהיכן דאסור להדיוט ודאי אסור לגבוה, ואמר רב אשי דמעיקרא דדינא פירכא, מהיכא קא מייתית לה מבעל מום, מה לבעל מום שכן עשה בו מקריבין כקריבין, פי' דכהן בעל מום פסול לעבודה, [ועי' בשטיטמ"ק שם מש"כ בדין מקריב שהוא יוצא דופן], ומבואר דכיון דעשה בו מקריבין כקריבין לפיכך פסולו בגופו טפי, ואין להוכיח מדין זה לשאר פסולין דאסורין להדיוט דהיו אסורין לגבוה, וכמש"נ.

הוא קיים כלפי הקדשים הוא מופקע יותר ולא נמסרו לו הקדשים, ובודאי דעבודתו מחוללת.

ופריך דמה ליושב שכן פסול לעדות, והיינו דיש ביושב גריעותא כללית כלפי מעשים, לפי דיושב הוא מצב גרוע שהאדם קיים בו, וחשיב מצב גרוע בכך דפסלתו תורה לעדות והיינו דהוא חסרון במעשה עדות, ומשא"כ זר דלא חידשה התורה ריעותא זו בעשייתו^כ, ומה"ט יתכן דאף דזר מופקע יותר מן הקדשים, אך כלפי עבודה דהוא מעשה האדם, הוי יושב גרוע יותר מזר^כ, [ונראה דזו כוונת רש"י בביאורו את הפירכא], ומתרץ מיושב ת"ח, פי' דת"ח לא נתנה בו תורה ריעותא בישיבתו כלפי מעשים, ויש לו להועיל כלפי עבודה, ואפ"ה חזינן דעבודתו פסולה, ופריך משם יושב, פי' דשם יושב נתנה בו התורה ריעותא כלפי מעשים, ומתרץ וכו', ע"כ הנראה בס"ד בביאור השו"ט בגמ', ויבואר עוד אי"ה להלן בסימן ל"ח בגדר פסול יושב לעבודה ובכל התורה.

,

בדין זר טמא ששימש בבמה

עוד רגע אחד אדבר בדין פסול זר

לעבודה, בדין זר טמא שעבד בבמה אם חייב משום טומאה או לא, והיינו דלקמן בסוף מכילתין מבואר דזר מותר בבמה וטמא אסור בבמה, והרמב"ם (בסוף מכילתין) קאי על הא דמבואר במשנה שם לענין השוואת הדינים בין במה גדולה ובמה קטנה- אבל הזמן והנותר והטמא שוין בזה ובזה, ופירש הרמב"ם- ומה שאמר הטמא עניינו שלא יקריב הטמא 'אע"פ שהוא זר', כי זר כשר בבמה וכו' וכך ביאר התלמוד, ע"כ, והיינו דזר טמא מוזהר שלא לעבוד בבמה, ועוד מבואר דהא זר טמא מוזהר שלא לעבוד בבמה הוא חידוש יותר מכהן טמא.

והא דפירש הרמב"ם דהתנא בא להשמיענו דטמא אסור בבמה, ולא פירש דמיירי באיסור אכילה בטומאה בבמה וכדפירש רש"י (דף קי"ג. ד"ה הזמן) וא"כ לא שמענו איסור עבודה לטמא בבמה, פירש הרמב"ם- וכך ביאר התלמוד [-כך למדו כל האחרונים בדבריו], והתוס' יו"ט (שם) הקשה דלא נמצא כן בגמ' שבידינו, והברכת הזבח (בסוגיין) כתב דכוונת הרמב"ם להא דאיתא בסוגיין מה להצד השווה שכן לא הותרו בבמה, ואף

♦ הערות והוספות ♦

כד. אמנם למש"כ הר"ן בסנהדרין דף י"ט. דהא דיושב פסול לעדות הוא משום כבוד ב"ד, ולפי"ז מחודש טובא לפרש כן, ועי' באר"ש הל' תפילה פט"ו (ה"ג).

כה. ושפיר הקשה ה"ר אפרים דכהן גזלן יפסל לעבודה בק"ו מבעל מום שכשר לעדות ואם עבד חילל וכ"ש גזלן דפסול לעדות אינו דין שאם עבד חילל, ונראה ביאור קושייתו, דמאחר וגזלן יש בו פסול הגוף לענין עדות [וכמש"כ האור שמח הנ"ל באות א], זה גופא מהווה חסרון בגזלן, ומחמת גריעות זו יש לו ליפסל לעבודה, כ"נ.

דזר מופקע מעבודה ולא הוזהר בטומאה וכיו"ב, אבל בבמה דזר כשר לעבוד א"כ שפיר הוזהר שלא לעבוד בטומאה וכיו"ב וככהן, וכ"כ הדבר אברהם (ח"ג סי' א' ענף ג אות ט-י"א)כח.

ומבואר בכסף משנה דפסול זר אינו פסול עבודה ככל הפסולים, אלא דזר לא נאמרה בו תורת הקרבה כלל, ולפיכך אם עבד בעודו מחוסר כפורים ובטומאה ובלא קידוש ידים ורגלים וכדו' אינו עובר בלאו דמחוסר כפורים ובלאו דטומאה וכו', ולוקה רק משום לאו דזרות, וה"ט דזר מופקע מתורת הקרבה, ולא נאמרה בו פרשת הקרבה כלל, וכתבאר.

יא

ראיה ברורה למש"נ בגדר פסול זר שעבד **במה** דנתבאר דחלוק גדר פסול זר משאר פסולי העבודה, דאף דבכל עבודה הנעשית בפסול אין החסרון בעיקר מציאות מעשה העבודה, וכדחזינן מהא דזר וכדו'

התוס' בדף כ"ח: (ד"ה מסתברא) הביאו ראיה מסוגיין דטמא אסור לעבוד בבמה, וכ"כ הגרעק"א בתוספתיו על המשניות שם (אות קט"ו).

ועכ"פ מבואר דהיה פשוט לאחרונים הנ"ל הא דפירש הרמב"ם דבא להשמיענו דאף זר טמא מוזהר שלא לעבוד בבמה, וכ"פ הרע"ב שם, וביאור חידוש זה נראה בפשטות ע"פ מש"כ הכס"מ בפ"ט מביאת מקדש (הי"א), דבא לבאר הא דפסק הרמב"ם שם- כהן טבול יום ומחוסר כפורים שנטמא והרי הוא מחוסר בגדים ושלא רחוק ידים ורגלים ועבד, חייב על כל אחד ואחד, ואם היה זר אינו לוקה אלא אחת משום זרות^כ, וביאר הכס"מ הא דאם היה זר אינו חייב אלא משום זר- וטעמא משום דלא הוזהר מלעבוד טמא ומחוסר בגדים ושלא רחוק ידים ורגלים אלא מי שהוא ראוי לעבוד, אבל הזר הואיל ואינו ראוי לעבוד אינו עובר בשום אחד מאלה, ע"כ^כ, ועפ"י יש לומר דכ"ז דווקא במקדש

♦ הערות והוספות ♦

כו. כ"ה שיטת הרמב"ם, ועי' בתוס' יבמות ל"ג: ובמאירי שם.

כז. ועי' במנחת חינוך מצוה רס"ה (אות ד) דע"פ דברי הכס"מ כתב לדון בדין חלל טמא שעבד אם חייב אף משום טומאה או לא.

כח. ומאידך המשנה למלך (פ"א מקרבן פסח סוף ה"ג) כתב לדון לשיטת רש"י ד'טמא' היינו דטמא אסור לאכול בקדשי במה, אם טמא אף מוזהר שלא לעבוד או לא, וכתב דלכאורה היה נראה דבבמה קטנה דהזר מקריב ה"ה טמא, אלא דברמב"ם בפיה"מ וכן ברע"ב מבואר דלא כן, וכחידוש זה כ"כ ג"כ בחידושי הר"א למסכת נדה (דף מ.) דטמא מותר לעבוד בבמה קטנה.

והגרעק"א (בגלי' הרמב"ם שם) הקשה מהא דאיתא בסוגיין דמה להצד השווה שכן לא הותרו בבמה, וכן הוכיחו מזה התוס' בדף כ"ח: ועוד יש לדון להוכיח כן מרש"י גופיה בדף ט"ז. (ד"ה ה"ג מה להצד), וצ"ע, וע"ע במנחות דף ו: ובחי' הרשב"א שם, וצ"ע, שו"מ במקור ברוך סי' ב' דהאריך בכ"ז עיי"ש, וכן עי' בדבר אברהם (שם) מה דיישב הקו'.

כשרים בבמה, וכן מהא דא"א לחזור ולקבל הדם ולהכשיר הקרבן ע"ז, אך חלוק פסול זר משאר הפסולים בחשיבות העבודה, דזר שעבד חסר בעיקר חשיבות ומעלת העבודה, כיון דזר הוא ומופקע מאותה עבודה, ושאר הפסולים שעבדו לא חסר בחשיבות ומעלת העבודה ורק דהיא נעשית בפסול.

ונראה להביא ראיה ברורה ליסוד זה, דהרמב"ן והר"ן בנדה דף מ: קאי על שיטת ר' יהודה דכל הפסולין שעלו לא ירדו חוץ מנשחטה בלילה ושנשפך דמה ושיצא דמה חוץ לקלעים, ודלא כר"ש, ומפרש בזבחים בפרק המזבח מקדש (דף פ"ד:) הא דביוצא אם עלו לא ירדו משום דיוצא כשר בבמה [דאין קלעים ואין היכ"ת דיוצא בבמה], ובקבלו פסולין אם עלו לא ירדו משום דמיירי באותן דכשרים לעבודת ציבור [כגון טמא], וכיון דכשרים לעבודת ציבור לפיכך אם עלו לא ירדו, והקשו הרמב"ן והר"ן מדוע הוצרכה הגמ' להעמיד בפסולין דחזו לעבודת ציבור, ומדוע לא העמידה הגמ' בזר, דזר כשר בבמה, ותירץ הר"ן [וכע"ז הרמב"ן] - משום דבבמה עיקר הכשרו בכך, דזר לגבי במה ככהן לגבי מזבח, וליכא למילף דבר שנעשה שלא כדין מדבר שנעשה בעיקר הכשרות, ע"כ.

והקשה הגרי"ד אילן שליט"א דבגמ' במנחות דף ו: מפורש דלא כתירוץ הר"ן, דאיתא בגמ' התם דאמר רב זר שקמץ יחזיר ויחזור כהן כשר ויקמוץ, ומפרש בגמ' דקאי אליבא דבן בתירא, ומק' הגמ' דהרי בן בתירא אמר כן בפירוש

דקמץ בשמאל יחזיר ויחזור ויקמוץ בימין, ומפ' בגמ' דהיה ס"ד לומר דדווקא בקמץ בשמאל אמר רב למילתיה משום דאית ליה הכשירא ביום הכפורים, ומק' הגמ' ונילף מבמה, דזר כשר בבמה כיון דמצינו לו הכשר במק"א יש לדמות דינו לשמאל דכשר ביוה"כ, וכו', עיי"ש, ומהא דהק' הגמ' דזר שקמץ יש לומר דיחזיר ויחזור כהן כשר ויקמוץ כיון דזר כשר בבמה, מבואר דלא כהר"ן, דהרי הר"ן כתב דמה דזר כשר בבמה אי"ז מהווה מעליותא בעבודתו.

ונראה בישוב הקו', דיש לחלק בין הגמ' במנחות לדברי הר"ן, דהגמ' במנחות מיירי במשמעות המעשה קמיצה כנעשה המעשה קמיצה, דמשו"ה יכול לחזור ולקמוץ, ולגבי זה ודאי יש מעליותא בכך דזר כשר בבמה, דבבמה ג"כ צריך מעשה עבודה, ורק דאי"צ חשיבות וקדושת העבודה, ומהא דזר כשר בבמה מבואר דזר שקמץ חשיב דנעשה מעשה הקמיצה, ושפיר יש לומר דיחזיר ויחזור ויקמוץ כהן כשר.

אבל ברמב"ן והר"ן בנדה מיירי לענין פסול עבודה דיהא דין אם עלו לא ירדו, ודין אם עלו לא ירדו תלוי בחשיבות העבודה, בכך דנעשית העבודה בקרבן ורק דנעשית בפסול, וזו הסיבה לדין אם עלו לא ירדו, ולענין זה כתב הר"ן [וכע"ז הרמב"ן] דאין מעליותא בכך דזר כשר בבמה, לפי דבבמה אי"צ דיהא חשיבות לעבודה, ומשו"ה זר כשר בבמה, ואין ללמוד דין עבודת זר בביהמ"ק דצריך אף את חשיבות העבודה, מדין עבודת זר בבמה דעיקר

אמנם אכתי צ"ב מדוע חשיב פסול יוצא הותר מכללו אצל במה, והרי בבמה אין פנים ומשו"ה ל"ש פסול יוצא בבמה כלל, ולא הכשירה התורה פסול יוצא.

וישוב התבוננתי בגדר פסול יוצא, ונראה לבאר באופן פשוט, והוא ע"פ מה דכתב רש"י במנחות דף י"ב. (ד"ה מחמת) דפסול יוצא עניינו- אויר ירושלים פוסלו, ומבואר דהציאה עצמה אינה פוסלת, אלא המציאות שקרבן זה נמצא באויר ירושלים זהו פסולו, וכ"כ המקדש דוד סימן ט"ז (אות ה)- שם האויר שחוץ לעזרה פוסל, וכמו שכתב רש"י ז"ל במנחות וכו', ע"כ, וכן כתב האחיעזר (ח"ב, יו"ד סי' מ"א אות א) בדעת רש"י.

וכ"ה משמעות לשון רש"י בפסחים דף ל"ד: (ד"ה אי), דקאי על הא דאיתא התם דנטמא או שנפסל הבשר או שיצא חוץ לקלעים ר' אליעזר אומר יזרוק ור' יהושע אומר לא יזרוק, ומודה ר' יהושע שאם זרק הורצה, וכו', ופירש רש"י בתו"ד- ויוצא אע"ג דלא מהני ליה ציץ הורצה בדיעבד, דאע"ג דר' יהושע תרתי בעי דם ובשר, מיהו הואיל והבשר בעין ופסול יוצא פסול מחמת דבר אחר הוא, חשבינן ליה 'פסול חסרון מחיצות', וכו', ע"כ, עיי"ש,

הכשר עבודה בבמה בכך לפי דאין דין חשיבות עבודה בבמה^{כט}.

אמנם אכתי ילה"ק דהרי לענין פסול יוצא מפרשין בגמ' הא דאם עלו לא ירדו [לשיטת ר' יהודה] משום דכשר בבמה, ומ"ש מזר.

וע"כ צריך לחלק בין עבודת זר לענין חשיבות וקדושת העבודה ובין עבודת שאר הפסולין לענין חשיבות וקדושת העבודה, דזר שעבד הוי חסרון בעיקר העבודה, דלענין חשיבות וקדושת העבודה חשיב כלא נעשית העבודה כלל, לפי שהוא זר ומופקע מאותה עבודה, ונמצא דבבמה לא הוכשרה עבודת זר כלל, אלא מעשה העבודה ללא חשיבות העבודה, ואין ללמוד מבמה.

אבל שאר הפסולים אינם מופקעים מעבודה, וחשיב דנעשית עבודה בפסול, ומצינו בבמה דהכשירה תורה פסול יוצא להקרבה, והוי זה ריעותא בכח פסול יוצא, אך בפסול זר דעניינו דלא הכשירתו תורה לעבודה, א"כ מהא דבבמה לא הצריכה התורה חשיבות וקדושת עבודה, ומטעם זה כשר בבמה, זה אינו מהווה חסרון בפסולו לעבודה היכן דהתורה הצריכה כהונה, וא"ש.

♦ הערות והוספות ♦

כט. ולמעלה בהערה 10 הובא מהר"ש גרינבוים שליט"א לתרץ עפ"י סתירת שיטת רש"י במנחות שם ובסוגיין, עיי"ש.

ל. ועיי"ש דכתב דברמב"ם מוכח דלא ס"ל לפרש הגמ' כן, ומשו"ה פירש האחיעזר באופ"א, וכמו"כ פירש המנחת אברהם (בסוגי' במנחות שם) בשם הגרי"ז.

ומעתה שפיר אמרינן- מה ליוצא שכן כשר בבמה.

[ואף] דבבמה ל"ש הילפותא מ'ובשר בשדה טריפה לא תאכלו', דמפסוק זה לומדים (במכות דף י"ח. ובזבחים פ"ב: ובחולין דף ס"ח.) דכיון שיצא בשר חוץ למחיצתו נאסר, והכא הבשר לא יצא חוץ למחיצתו דאין לו דין מחיצות כלל, אך יעוין בראשונים [בכל המקומות הנ"ל] דמפורש בדבריהם דעיקר פסול יוצא אינו נלמד מפסוק זה, ומפסוק זה לומדים דחל פסול על הקרבן, דמטעם זה אף אם חזר והכניסו לפניו הוי הקרבן פסול ואינה מועלת החזרתו לפניו, אך עיקר פסול יוצא [-דבמצב זה הוא פסול מליקרב] אינו נלמד מ'ובשר בשדה טריפה', ואף אחר דשמענו מ'ובשר בשדה טריפה' דפסול יוצא היינו דיצא ממחיצותיו, מ"מ אין הענין בכך דיצא מהמחיצות, אלא דיצא חוץ מהמקום הראוי לו.]

ומ"מ אכתי קשה מ"ש מזר, והרי זר הוכשר בבמה ואי"ז קולא בפסולו במקדש, משום דבבמה עיקר הכשר העבודה בכך, ומ"ט פסול יוצא במקדש קל מטעם דבבמה אין פסול יוצא.

וכלפי קו' זו צריך לומר משנ"ת לחלק בין זר לכל פסולי העבודה, דפסול זר עניינו ד'לא הוכשר' לעבודה, ואי"ז קולא בפסולו מה דבבמה זר הוכשר לעבודה,

ומשמע מרש"י דפסול יוצא אינו היציאה מפנים המחיצות, אלא משום חסרון מחיצות, והכוונה דהפסול הוא מחמת עצם המציאות דהבשר נמצא חוץ לקלעים לא [וכמש"נ], ולא מחמת היציאה מהמחיצות, וכדברי רש"י בפסחים כן כתב [בקצרה] השיטמ"ק במעילה דף ו: (על תוס' ד"ה א"ל) עי"ש.

וכן יש להוכיח מהגמ' בפסחים דף פ"ה., דמספקא לגמ' התם אם פסח דיצא מחבורה לחבורה כמאן דנפיק חוץ למחיצתו דמי ופסול מדין יוצא או לא, ואף דהתם אין דין קלעים וכדו', אעפ"כ נפסל מדין יוצא, וה"ט דעצם המציאות שנמצא במקום אחר הוא סיבת הפסול, ופסול מדין יוצא, וזהו גדר פסול יוצא בכל מקום.

ונמצא, דהדבר הפוסל בפועל הוא היציאה ממקומו הראוי לו למקום שאינו ראוי לו - או מצד הקדושה [בקדשי קדשים וקדשים קלים] או מצד דין אחר [בפסח], אך סיבת הפסול זהו המציאות דהקרבן נמצא במקום שאינו ראוי לו.

וכיון דכ"ה, יש לומר דבאמת בבמה שייך ג"כ פסול יוצא כיון דהבשר נמצא באויר חוץ, והא דאין קלעים בבמה אי"ז טעם לכך דלא יהא פסול יוצא בבמה, דאף בבמה הזבח נמצא במקום דאינו ראוי לו כפי קדושתו, ואפ"ה אין פסול יוצא בבמה, וה"ט דלא נתחדש פסול יוצא בבמה,

♦ הערות והוספות ♦

לא. אכן פשוט דאף היכן דאין מחיצות כלל שייך בזה פסול האויר מחמת חסרון המחיצות, וכמשי"ת בס"ד.

ומשא"כ שאר פסולי העבודה ויוצא בכללם, דעניינם 'פסול' לעבודה, ופסול זה מצינו לו הכשר בבמה, דאף דפסול זה קיים אף בבמה אפ"ה הכשירתו תורה בבמה, והוי קולא בפסולו, כן נראה בישוב הקר', והכל א"ש.

וזן ראייה ברורה למה דכתבנו לחלק בין פסול זר לשאר הפסולים, דפסול זר הוא חסרון בעיקר מעשה העבודה דלא הוכשר לעבודה, ושאר הפסולים חשיב דנעשית העבודה לגמרי ורק דנעשית בפסול.

סימן כו

בדין פסול אונן לעבודה (ט"ז-ט"ז:)

שנינו במתניתין דאונן שעשה עבודה פסל את הזבח, ובגמ' שו"ט בארוכה במקור דין זה, וד' שיטות נאמרו בגמ'.

א. דכתיב 'ומן המקדש לא יצא ולא יחלל' הא אחר שלא יצא חילל, והיינו דלגבי כהן גדול נאמר 'לאביו ולאמו לא יטמא' וסמך ליה 'ומן המקדש לא יצא ולא יחלל' את מקדש אלווקיו, והיינו דאף ביום שמתו אביו ואמו אינו יוצא מן המקדש אלא עומד ומקריב ואי הקדשים מתחללין בכך, ומהא דהוצרך להשמיענו דין זה בכהן גדול שמענו דדווקא כה"ג אבל כהן הדיוט שנעשה אונן ולא יצא מן המקדש אלא עבודה הר"ז חילל.

ב. ר' אלעזר אמר מהכא הן הקריבו אני הקרבתי וגו' [מיירי ביום השמיני למילואים, ואמר אהרן למשה 'הן היום הקריבו את חטאתם ואת עולתם לפני ד' ותקראנה אותי כאלה ואכתי חטאת היום הייטב בעיני ד'] מכלל דאי אינהו אקריב שפיר אישתרוף, והיינו דמתשובתו של אהרן למשה אתה למד מה אמר לו משה, דאמר לו משה לאהרן מדוע לא אכלתם וכו' שמא בניך הקריבה באנינות ולכך נשרפה, ואמר לו אהרן וכי הן הקריבו והלא הדיוטות הן ופסולין לעבודה, אני הקרבתי וכו' ואני כהן גדול ומקריב אונן, ומכלל דאם הם היו מקריבים שפיר אישתרוף ולא היה משה אומר להם מדוע לא אכלתם, ע"כ, והא דר' אלעזר לא לומד מ'ומן המקדש לא יצא ולא יחלל' טעמו דלא כתוב הא אחר שלא יצא חילל, ופירש"י- דלמא אחר שלא יצא נמי לא חילל, ובדידיה איצטריך ליה למישרייה דלא תימא מתוך חשיבותו וקדושתו יתירא הוא פסול אונן, ע"כ.

ג. דבי ר' ישמעאל תנא אתיא בק"ו מבעל מום, ומה בעל מום שאוכל אם עבד חילל אונן שאינו אוכל אינו דין שאם עבד חילל, מה לבעל מום שכן עשה בו קריבין כמקריבין, זר יוכיח [פי' דאין פסול זר בקרבן], מה לזר שכן אין לו תקנה [פי' דפסול זר אינו יכול להשתנות], בעל מום יוכיח, וחזר הדין לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה הצד השווה שבהן שהן מוזהרין ואם עבדו חיללו, אף אני אביא אונן שהוא מוזהר ואם עבד חילל וכו', איכא למיפרך מה להצד השווה שבהן שכן לא הותרה מכללו, טמא יוכיח [פי' דהותר בקרבן ציבור, ואפ"ה אם עבד בקרבן יחיד מחלל עבודה], מה לטמא שכן מטמא, הנך יוכיחו, וחזר הדין וכו', ולפרוך מה להצד השווה שבהן שכן לא הותרו מכללן אצל כהן גדול בקרבן יחיד, שם טומאה מיהא אישתראי.

ד. רב משרשיא אמר אתיא בקל וחומר מיושב, ומה יושב שאוכל אם עבד חילל אונן שאינו אוכל אינו דין שאם עבד חילל, מה ליושב שכן פסול לעדות, מיושב ת"ח [פ"י דכשר להעיד בישיבה], מה לשם יושב שכן פסול לעדות, שם יושב לא פריך, ואת"ל פריך אתיא מיושב ומחדא מהנך.

ויש לברר במה נאמר פסול אונן, אם אף כשהוא באמצע העבודה, ואם יש אזהרה שלא לעבוד או רק דאם עבד חילל, וכן בכהן גדול אימתי הותרה אנינותו לעבודה ואימתי לא הותרה, וכן יש לבאר השו"ט בגמ' לד' הביאורים, יתברר כ"ז בסימן זה אי"ה.

א

פלוגתת הראשונים בגדר ההיתר של כהן גדול אונן לעבוד עבודה - ובאיסור לצאת מן המקדש בשעת עבודה

נחלקו הראשונים בדין כהן גדול אונן לעבודה אם הוא חיוב או היתר שלא לצאת מן המקדש להיטמאות, דהנה רש"י בסוגיין (ע"א. ד"ה ומן המקדש) כתב- כלומר אף ביום שמתו אביו ואמו אין צריך לצאת מן המקדש אלא עומד ומקריב, ע"כ, וכן כתב בדף צ"ט. (ד"ה מקריב אונן)-...ומן המקדש לא יצא, אינו צריך לצאת מן המקדש ביום מיתת אביו ואמו, ולא יחלל שעבודתו אינה מחוללת, ע"כ, וביתר ביאור כתב ביומא דף י"ג: (ד"ה מקריב אונן)- שאינו צריך לצאת מקדושתו כלל, ויכול להיות עומד ומקריב, כי לא חילל עבודתו בכך, ע"כ, וכ"כ רש"י בפירושו עה"ת (ויקרא כ"א י"ב)- אף אם מתו אביו ואמו אינו צריך לצאת מן המקדש אלא עובד עבודה, ע"כ, וכדבריו כ"כ הסמ"ג (לאוין ש"ג).

ולשיטתם אין לכהן גדול אונן איסור לצאת מן המקדש ולפרוש מהעבודה, אלא דאינו מחויב לצאת מקדושתו ומן המקדש ולהפסיק לעבוד,

ואם עבד בעודו אונן עבודתו כשרה, ומשא"כ כהן הדיוט דעבודתו מחוללת, ומשמעות דברי רש"י דאף כהן הדיוט אינו מוזהר לצאת מן המקדש ושלא לעבוד, אלא דאם עבד חילל, ולפי"ז הא דאמרינן בגמ' בע"ב והיכן מוזהר וכו', הכוונה בכך דהיכן נתפרש בתורה דכהן הדיוט מופקע מעבודה, דמחמת כן אם עבד חילל.

והרמב"ם בפ"ב מביאת מקדש (הלכה ה'ר') פסק- [הלכה ה'-] כהן שיצא מן המקדש בשעת עבודה בלבד חייב מיתה, בין כהן גדול בין כהן הדיוט, שנאמר ומפתח אהל מועד לא תצאו פן תמותו, כלומר לא תניחו עבודה ותצאו מבוהלים ודחופים מפני גזירה זו, וכן זה שנאמר בכהן גדול ומן המקדש לא יצא אינו אלא בשעת עבודה בלבד שלא יניח עבודתו ויצא, [הלכה ו'-] א"כ מפני מה נשנית אזהרה זו בכהן גדול, שכהן הדיוט שהיה במקדש בעבודתו ושמא שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו, אע"פ שאינו יוצא מן המקדש אינו עובד מפני שהוא אונן, ואם עבד והוא אונן של תורה חילל עבודתו בין בקרבן יחיד בין בקרבן ציבור, אבל כהן גדול עובד כשהוא אונן, שנאמר ומן המקדש לא יצא ולא יחלל, כלומר ישב

ויעבוד עבודה שהיה עוסק בה ואינה מתחללת, עכ"ל.

והיינו דאסור לכהן לצאת מן המקדש בשעת העבודה, והוא בין בכהן גדול ובין בכהן הדיוט, וגדר האיסור הוא- שלא תניחו עבודה ותצאו מבוהלים ודחופים מפני גזירה זו, והא דנשנית אזהרה זו אצל כהן גדול אונן דווקא, הוא כדי להשמיענו דכהן הדיוט אונן אע"פ שאינו יוצא מן המקדש מ"מ אסור לו לעבוד ואם עבד עבודתו מחוללת.

וכע"ז כתב בספר המצוות (ל"ת קס"ה)- שהזהיר הכהנים שלא לצאת מן המקדש בשעת עבודה, והוא אמרו ית' ומפתח אהל מועד לא תצאו פן תמותו, ונכפלה אזהרה זאת גם בכה"ג ואמר ומן המקדש לא יצא, ולשון ספרא (שמיני, מילואים, מ"ב-מ"ג) ומפתח אהל מועד יכול בשעת עבודה ושלא בשעת עבודה, ת"ל ומן המקדש לא יצא ולא יחלל, הוי אומר בשעת העבודה, כי שמן משחת ד' עליכם אין לי אלא אהרן ובניו שנמשחו בשמן המשחה שאם יצאו בשעת העבודה חייבין מיתה, מנין לכל הכהנים שבכל הדורות, ת"ל כי שמן משחת ד' עליכם, וכו', נלמוד מזה שמותר לו לעבוד ביום שמת לו מת,

וכן פירשו בסנהדרין (דף פ"ד). אמרו ומן המקדש לא יצא ולא יחלל הא אחר שלא יצא חלל, ר"ל כהן הדיוט שאין העבודה מותרת לו והוא אונן, אבל הוא מוזהר ע"ז ר"ל שלא יעבוד אונן, וכו', ע"כ.

והיינו דשיטת הרמב"ם דיש איסור לכהן גדול אונן לצאת מן המקדש ושלא לעבוד, ויש איסור לכהן הדיוט אונן לעבוד, ומ"מ אסור לו לצאת, וה"ט דהטעם שלא תניחו עבודה ותצאו מבוהלים ודחופים מפני גזירה זו, שייך אף בכהן הדיוט.

והראב"ד (בהשגותיו עה"מ שם) נחלק על הרמב"ם בדין כהן הדיוט אונן אם מותר לו לצאת מן המקדש, דהרמב"ם פסק דכהן הדיוט שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו אע"פ שאינו יוצא מן המקדש אינו עובד, והשיג עליו הראב"ד- וכיון שהוא חייב להתאבל עליו למה אינו יוצא ודאי יוצא ומטמא בעל כרחו, ע"כ, והיינו דכהן הדיוט אונן אינו אסור לצאת מן המקדש, ואדרבה הוא מחויב לצאת מן המקדש ולהיטמאות לקרובו שמת, עוד מבואר בראב"ד בהשגתו בהלכה ה', דהאיסור לצאת מן המקדש בשעת עבודה לא נאמר לכהן הדיוט כלל [אלא לשעה, אך לדורות לא].

♦ הערות והוספות ♦

א. ועי' עוד בתורת כהנים ריש פרשת שמיני (מכילתא דמילואים, פסקא כ"ח), רצ"ע.

ב. ועוד נראה להכריח כן ממה שכתב בהשגתו בהלכה ו', דהרי מקור האיסור לצאת מן המקדש בשעת עבודה בכהן גדול הוא מפרשה זו דאונן, ומפסוק זה נתמעט כהן הדיוט, ובשלמא להרמב"ם דפסוק זה מיירי אף בכהן הדיוט אונן אלא דנתמעט מעבודה, א"ש, אך להראב"ד דכהן הדיוט אונן אינו בכלל הדין הנאמר בפסוק זה, א"כ לא מצינו מקור לאסור כהן הדיוט - שאינו אונן - לצאת מן המקדש, ומהיכ"ת לאסור לצאת מן המקדש בשעת עבודה.

והרמב"ן בספר המצוות העיקר החמישי (במהדר' פרנקל עמ' ק"כ-קכ"ב) מסכים לדעת הרמב"ם דהלאו שלא לצאת מן המקדש מיירי אף בכהן הדיוט, והוא איסור גמור [ודלא כרש"י], אמנם ס"ל דלאו זה נאמר רק במי שהוא ראוי לעבודה, ולפיכך כהן הדיוט אונן דאינו ראוי לעבודה כמו"כ לא נאמר בו איסור יציאה מן המקדש, עיי"ש.

ובפי' הרמב"ן עה"ת (ויקרא כ"א י"ב) האריך להשיג על רש"י הנ"ל דכתב דאין איסור לצאת מהמקדש בשעת עבודה, עיי"ש, וכתב לבאר השייכות בין איסור זה ובין האיסור שלא לעבוד כשהוא אונן-לפיכך אני אומר כדי לקיים כל דברי חכמים, שעיקר הכתוב הזה יזהיר בכהן גדול שלא יצא מן המקדש בשעת עבודה על כל נפשות מת, ולא יחלל את המקדש שיעזוב עבודתו לכבוד המת, אבל יהיה כבוד המקדש ועבודתו גדול עליו מכבוד המת ואהבתו אותו, וכל שכן שאם מניח עבודתו ללא דבר ויוצא שעובר בלאו הזה, אבל הזהירו הכתוב בענין המת להתיר לו העבודה כשהוא אונן, ומאחר שהיא מותרת לו אם יניחנה מרצון עצמו יהיה חלול המקדש, ע"כ, וכ"כ בפירושו עה"ת בפרשת שמיני (פרק י', ו'-ד').

וכבר הביא הרמב"ם בסה"מ הנ"ל את דברי התו"כ, דמפורש דיש לאו גמור לצאת מן המקדש בשעת עבודה.

ולשיטת הראשונים (רמב"ם ראב"ד ורמב"ן) הסוברים דיש איסור גמור לצאת מן המקדש בשעת עבודה, א"כ כשאמרה תורה דכהן גדול כשר לעבודה, נאמר בזה

דאין אנינותו סיבה מספקת ליציאה מקדושתו, ומחויב לעבוד, אמנם לשיטת הראשונים (רש"י וסמ"ג) דס"ל דאין איסור לצאת מהמקדש בשעת עבודה, א"כ כשאמרה תורה דכה"ג אונן כשר לעבודה, היינו דיכול לעבוד אך אינו מחויב בכך.

וילה"ק בשיטת רש"י ודעימיה מגמרא ומסברא, מגמרא היינו מהתורת כהנים הנ"ל דמפורש להדיא דאיסור לצאת מהמקדש בשעת עבודה, [ואמנם מהא דהתו"כ לומד דין זה מפסוק אין להביא ראייה, דשמא אסמכתא בעלמא קאמר, אך מעיקר הדין המבו' בתו"כ ילה"ק], ומסברא דאם אין איסור לצאת מהמקדש א"כ נמצא דכשאמרה תורה דכה"ג אונן אינו פורש מעבודה, לא חידשה בזה תורה לגבי כהן גדול גופיה דמהיכ"ת דלא יהא יכול לעבוד, אלא רק לגבי כהן הדיוט דאינו יכול לעבוד ואם עבד עבודתו מחוללת, וזה קשה.

[ובישוב הקו' על רש"י מהתורת כהנים יש לדון ליישב, ע"פ מש"כ הראב"ד שם (בהלכה ה'), עיי"ש דקאי על הרמב"ם דכתב דהאזהרה היא אף לכהן הדיוט, והשיג - ז"ל - תמה גדול הוא, שלא נאמר אותו פסוק אלא לאותה שעה בשביל שנמשחו בניו, ומה שאמרו בתורת כהנים מנין לכהנים שבכל הדורות, לכהנים הגדולים שבכל הדורות שהרי שמן משחת הוא מרבה אותם, ע"כ, וכ"מ בפירוש הראב"ד לתו"כ שם.

אמנם זה ישוב רק לדין כהן הדיוט, אך הרי שיטת רש"י דאף כהן גדול אונן אינו אסור לצאת מן המקדש, וא"כ אכתי קשה, ובעיקר שיטת הראב"ד כבר

נודעה קו' הגר"ח (עהר"מ שם, ועיי"ש דהאריך בפלוגת הרמב"ם והראב"ד) ועוד מרבתינו מדוע הגמ' בהוריות דף י"ב: דמנתה החילוקים שבין כהן גדול לכהן הדיוט לא מנתה אף חילוק זה, וצ"ע.]

ב

בדברי הכס"מ בביאור שיטת הרמב"ם בדין כהן הדיוט אונן - ובשיטת הרדב"ז המרכה"מ והערוה"ש העתיד

ובשיטת הרמב"ם כתב הכסף משנה (עהר"מ שם) - ויש לדקדק בדברי רבינו שכתב שאפילו כהן הדיוט שיצא מן המקדש בשעת עבודה חייב מיתה, משמע שהטעם מפני שנראה כמזלזל העבודה אם יניחנה מפני ששמע שמת לו מת ויצא, נראה שגומר עבודתו ואח"כ יצא, שהרי כתב שאינו מוזהר מלצאת אלא בשעת עבודה בלבד, ואח"כ כתב שכהן הדיוט שהיה במקדש בעבודתו ושמע שמת לו מת אינו עובד, נראה שמיד ששמע מפסיק ומסלק ידו מעבודתו, ומאחר שאסור לגמור

עבודתו למה אסור לו לצאת מיד, דכך לי שעת עבודה כיון שאינו יכול לעבוד כמו שלא בשעת עבודה, ונ"ל שאע"פ שאינו יכול לגמור עבודתו אם יצא קודם שתגמר העבודה ע"י אחר נראה כמזלזל בעבודה, ועוד י"ל שאם היה מותר לו להפסיק עבודתו ולצאת כששמע שמת לו מת, איכא למיחש שמא כשיפסיק העבודה ויצא בבהלה, תהיה העבודה בטלה מאין מתעסק בה עד שיתעוררו שאר הכהנים לבא לגמור, ואין לך זלזול גדול מזה, ולפיכך אסרה לו לצאת עד שתגמר העבודה ע"י אחר, ע"כ.

ולדבריו נמצא דאף להרמב"ם אין איסור בכהן הדיוט אונן לצאת מן המקדש מאותו האיסור של כהן גדול לצאת מהמקדש, אלא הוא איסור בפנ"ע, או משום דהציאה מהמקדש באמצע העבודה לפני דאחר לוקח ממנו ומסיים את העבודה זהו זלזול בעבודה, או משום דאם יצא מיד מבוהל א"כ יהא הקרבן מונח עד שיתעוררו אחיו הכהנים לסיים העבודה, וזהו זלזול גדול, והוי איסורו מצד זלזול בקדשים,

♦ הערות והוספות ♦

ג. וראיתי באבי עזרי (עהר"מ שם) דהקשה עוד מהגמ' ביומא דף פ"ה. לגבי רוצח, דלומדים מ'מעם מזבחנו תקחנו למות' ולא מעל מזבחי, ופירש"י - אם התחיל בעבודה אין מפסיק לבא לידון אלא משלים עבודתו, ע"כ, [וכ"כ רש"י בסנהדרין דף ל"ה:], ודין זה נוהג אף בכהן הדיוט, וביאר האבי עזרי דין זה, דבכה"ג אין העשה דמיתת הרוצח דוחה את העבודה, ותמה האבי עזרי דלהראב"ד אין חילוק בכהן הדיוט בין קודם העבודה ובין אם הוא באמצע העבודה, ומדוע אין לוקחין אותו למות, עיי"ש באבי עזרי דהאריך בשוב קו' זו.

ובענ"ד נראה דלק"מ, דאף לפי הראב"ד יש מצוה לעשות את העבודה, ולא נחלק אלא על האיסור לצאת מהמקדש בשעת העבודה ולמוסרה לכהן אחר, אך ודאי דיש מצוה לגמור העבודה [וככל מצוה], ואין המצוה להרוג את הרוצח דוחה אותה, ואם משום דיכול למסור העבודה לאחר, זו אינה קושיא, דבהלכות דחיה אין דנים מה שיכולה המצוה להיעשות ע"י אחרים, [היכן דזו מצוה פרטית שלו, וכן היכן דהתחיל לקיימה דבכה"ג הוי כמו דהיא מצוה פרטית שלו].

מותר לו לצאת ליטמאות לקרובו, עיי"ש, וכ"כ הערוה"ש העתיד (סי' ל"ה סעיף י"ז) דמותר לו לצאת וכוונת הרמב"ם לומר דאינו חייב לצאת ול"ה כטמא, ולפי המרכבת המשנה והערוה"ש העתיד נמצא ד'אונן' הוא חסרון בגברא כלפי קדושה, ומחמת כן היה ס"ד לדמותו לטמא, וצ"ב.

ג

סתירת הרמב"ם במקור הדין חילול עבודה עוד יש לעיין במה שכתב הרמב"ם הנ"ל דהא דאמרה תורה הפסוק ד'ומן המקדש לא יצא ולא יחלל' בכה"ג דווקא, הוא להשמיענו דדווקא כהן גדול אך כהן הדיוט אונן לא יעבור ואם עבד חילל, ומבואר דהרמב"ם פסק דמקור הדין דכהן הדיוט אונן שעבד חילל הוא מפסוק זה ד'ומן המקדש לא יצא ולא יחלל', והיינו כהביאור הא' בגמ' וכ"ה בגמ' בסנהדרין פ"ד., וכן כתב הרמב"ם בספר המצוות (שם).

וצ"ע דהרמב"ם בהלכותיו שם בהמשך דבריו (בהלכה ז') כתב- ומנין שעבודת האונן פסולה, מקל וחומר, אם בעל מום שאוכל בקדשים אם עבד חילל, אונן שהוא אסור לאכול בקדשים שנאמר לא אכלתי באוני ממנו דין הוא שיחלל, ע"כ, והיינו כהביאור הב' בגמ' דתנא דבי ר' ישמעאל, וצ"ע בסתירת דבריו.

ונמצא שיטת הרמב"ם שווה להרמב"ן הנ"ל בכך דלא נאמר איסור יציאה מהמקדש בכהן הדיוט אונן, ומ"מ אסור משום זלזול בקדשים, כ"ה שיטת הרמב"ם לפי הכסף משנה.

וצ"ע מהיכ"ת לחדש איסור זה, ומהיכן למדנוהו, וריהט הרמב"ם נראה דהוא מאותו האיסור דכהן גדול לצאת מהמקדש בשעת עבודה, והוא תמוה מה השייכות של האיסור לזלזול בעבודה לאיסור של כהן הראוי לעבודה לצאת מהמקדש, ואם נחדש ונאמר דבאמת אין טעם לאסור להפסיק עבודה באמצע ולצאת מן המקדש אלא משום הזלזול בקדשים, [וכן משמע קצת ברמב"ם בהלכה ה', ולפי"ז נמצא הרמב"ם דלא כהרמב"ן הנ"ל], א"כ יקשה דכיצד שמענו איסור זה מהפסוק 'ומן המקדש לא יצא ולא יחלל', ובשלמא בכהן הראוי לעבודה א"ש, דיציאה מהמקדש כשהוא ראוי לעבודה זה גופא חילול העבודה, אך כשאנו ראוי לעבודה מחמת אנינותו קשה דמה שייך איסור זה?.

ובמש"כ בדעת הרמב"ם דהוא איסור לצאת ולהיטמאות לקרובו דמת, הרדב"ז (עהר"מ שם) דן דאפשר דהיכן דיכול להפסיק ליטמאות הר"ז חייב לצאת מן המקדש, והמרכבת המשנה (עהר"מ שם) כתב דכוונת הרמב"ם דאינו חייב לצאת אף

♦ הערות והוספות ♦

ד. ובאמת בספר שיירי קרבן על הירושלמי (סנהדרין ריש פ"ב, ד"ה ר' שמעון) כתב דכוונת הרמב"ם דאסור לכהן הדיוט לצאת מבוהל אלא מניח העבודה כסדר ובנחת ואח"כ יוצא, אבל כהן גדול אסור לו להניח כלל אלא גומר העבודה, [ועיי"ש מה דהקשה על הכס"מ, ובענ"ד לא זכיתי להבין קושייתו].

ד

בגדר הא דכהן גדול אונן עובד במקדש
ובהא ששינינו דכהן גדול אונן אינו יוצא
מקדושתו ועובד במקדש, יש לברר
ולבאר גדר הדין.

דהנה בפשטות אין דין עבודה באנינות
תלויה בקדושת הכהונה דכה"ג
וכהן הדיוט, אמנם רש"י כתב להדיא דדין
חילול עבודה תלוי בקדושת הכהונה,
דרש"י בסוגיין (ע"א, ד"ה מי) קאי על הא
דאיתא בגמ' דר' אלעזר לא קאמר מ'ומן
המקדש לא יצא ולא יחלל, דמי כתיב הא
אחר שלא יצא חילל, ופירש- דלמא אחר
נמי לא חילל, ובדידיה איצטריך ליה
למישרייה, דלא תימא מתוך חשיבותו
וקדושתו יתירא הוא פסול אונן, ע"כ, ומפ'ו
ברש"י דקדושת הכהונה דכהן גדול הוא
טעם לפסלו לעבודה כשהוא אונן, והוא
תמוה דמה השייכות בין ב' אלו הדינים.

ובמועד קטן דף י"ד: שו"ט בגמ' בדין
מצורע מהו שינהיג צרעתו ברגל,
ואמר רבא ת"ש והצורע לרבות כהן גדול,
והא כהן גדול דכל השנה כרגל לכו"ע דמי
דתנן כה"ג מקריב אונן ואינו אוכל, שמע
מינה נוהג צרעתו ברגל שמע מינה, ע"כ,
ופירש"י שם דאלמא לא חלה עליו אנינות
כלל, וכרגל לכו"ע, [עיי"ש ברש"י מש"כ
עוד, ובישוב דבריו יעו"ב בשו"ת חתם סופר
או"ח סי' קע"ג], ומבו' דהא דכהן גדול
מקריב אף כשהוא אונן זהו משום דלדידיה
כרגל דמיא, ובביאור הדימוי לרגל עי'
במאירי שם שכתב- אף על פי שכהן גדול

כהונתו נחשבת אצלו כרגל, עד שאין
אבלות חלה עליו כלל, שהרי מקריב אונן
כמו שיתבאר, מ"מ דיני צרעת נוהגין בו
וכו' שהרי אף מצורע אחר נוהג צרעתו
ברגל, ע"כ, וע"כ זהו ביאור הדימוי לרגל,
וכן פירש רש"י שם, וכ"פ הנימוקי יוסף
שם, ומפורש דהא דכה"ג מקריב אף
כשהוא אונן זהו משום קדושתו, וכרש"י
בסוגיין הנ"ל, וצ"ב השייכות בין קדושת
הכהונה לדין עבודה באנינות.

והמנחת ברוך (סי' ע"ח ענף א-ב) כתב לדון
בראיה מהא דכהן גדול מקריב
אונן, דשמא הוא גזירת הכתוב מיוחדת
בכה"ג דמקריב אונן וכמו דגזיה"כ דכהן
הדיוט אינו מקריב אונן, [ולא היה לפני
הגאון בעל המנחת ברוך את המאירי הנ"ל
וכן התורא"ש דיובאו דבריו להלן, וכן צ"ע
כיצד יבאר את התו"כ דיו"ד להלן].

אלא דמהא דמבואר בב"ק דף ק"י דכהן
גדול משלח קרבנותיו, וכן מהא דלא
מצינו בשום מקום דכהן גדול בימי אנינותו
אינו מביא את המנחת חביתין, ואף שהוא
קרבן יחיד שלו, [-ואף דיכול להקריב
בעצמו, מ"מ באם יש בו ריעותא כלפי
הקרבה א"כ הוא ריעותא אף כלפי הקרבתו,
דמנחת חביתין זהו קרבן יחיד דכה"ג הקרב
ע"י אחיו הכהנים-], והרי בגמ' בזבחים דף
צ"ט: ילפינן הא דאונן אינו משלח
קרבנותיו דדווקא כשהוא שלם יכול
להקריב קרבן ולא כשהוא חסר באנינות,
ומעתה מהא דכהן גדול אונן משלח
קרבנותיו, וכן מקריב את המנחת חביתין,
מבואר דאף באנינותו הוא נקרא 'שלם',

והיינו דאין האבילות חלה עליו כלל^ה, וזו ראיית הגמ' במו"ק, וזו כוונת רש"י בראייתו [לדברי המנחת ברוך], אמנם באמת ראייה זו היא דלא כמו שפירש הריטב"א (המובא בהערה 5) ראיית הגמ', וצ"ע מה יתרץ הריטב"א על ראייה זו.

ובאמת דהוא מפורש בתורת כהנים הנ"ל (באות א), דאיתא התם- כי שמן משחת ד' עליכם אין לי אלא אהרן ובניו שנמשחו בשמן המשחה שאם יצאו בשעת העבודה חייבין מיתה, מניין לכל הכהנים שבכל הדורות, ת"ל כי שמן משחת ד' עליכם, ע"כ, והיינו דמפסוק זה שמענו דהטעם דכה"ג מקריב אונן הוא משום קדושתו ומעלתו דהוא כה"ג, וכ"פ הראב"ד שם, ומפורש דטעם הדין הוא משום קדושת הכה"ג ומעלתו.

וכ"ה הלשון ברש"י [וברמ"ה בסנהדרין דף פ"ד, וכן בעוד ראשונים] ד'אין קדושתו מתחללת' ו'אינו יוצא מקדושתו'.

והתוס' רי"ד במו"ק שם קאי על הגמ' שם דמביאה מדין כהן גדול

דנוהג צרעתו ואף דלדידיה כל השנה כרגל דמיא וכדחזינן מהא דמקריב אונן, והק' התורי"ד דהרי לענין אכילה לא דמי לרגל, שהרי האונן אוכל קדשים במועד משום דלא חיילא עליה אנינות^ו, ותיירץ- מ"מ לענין הקרבה כרגל הוא, ע"כ, והיינו דלענין הקרבה הוי כהן גדול במצב אחר לגמרי משאר בני אדם, ומצב זה הוא טעם אף לכך דלא תהא צרעת נוהגת בו -אם אין צרעת נוהגת ברגל-, וצריך ביאור מהו מצב זה.

והתוס' רא"ש במו"ק שם כתב דהא דכהן גדול לא חלה עליו אנינות היינו משום 'שמחת קדושת כהונתו', עיי"ש דכתב נפק"מ לדינא מטעם זה [ועי' בריטב"א שם], וצ"ב.

והרמב"ם פ"ז מאבל (ה"ו) פסק- כהן גדול חייב בכל דברי אבילות, אלא שאסור לו לקרוע בגדיו למעלה ולגדל פרע ולצאת אחר המיטה וכו', ע"כ, ומשמעות הדברים דכהן גדול חל עליו דין אבילות, והקשה המנחת חינוך (מצוה רס"ד, בנדמ"ח אות כ"ט, ובמהדור' הישנה אות ד) מהגמ'

♦ הערות והוספות ♦

ה. הראני הרש"ג שליט"א דהריטב"א במו"ק דף ט"ו: כתב בשם רבותיו דדוקא שלמים וכיו"ב אין אונן יכול להביאם אבל חטאת וכיו"ב יכול אונן להביאם, עי' שם ובפי' חסדי דוד על תוספתא קרבנות פי"א (סוף ה"א), ועוד מפורש בריטב"א שם דמנחת חביתין היא כשלמים וכיו"ב דאין אונן משלח קרבנותיו, והיינו דהדין דאינו משלח קרבנותיו נאמר אפי' בכהן גדול אונן -דהרי מנחת חביתין היא קרבן יחיד דכה"ג].

אמנם ודאי פשטות הגמ' [וכן שאר הראשונים] היא דלא כריטב"א הנ"ל, [ובמה דנקט דהדין הבאה דמנחת חביתין הוא של הכה"ג ולא של הציבור, לכאורה הוא תלוי בפלוגתא ר"ש ור"י במנחות דף נ"א: ועי' בחי' הגר"ח (סטנסייל) שם].

ו. ועי' בריטב"א שם מה דביאר ראיית הגמ' באופ"א מכח קו' זו, ולדבריו אין ראיית הגמ' דכה"ג לא חלה עליו אבילות כל השנה ככרגל לכו"ע, אלא רק לענין פריעה ופרימה, ודלא כרש"י.

ה

סוגיית הגמ' ביומא דף י"ג – ובפירוש הראשונים שם

וביומא דף י"ג: איתא- תנו רבנן כהן גדול מקריב אונן ואינו אוכל, רבי יהודה אומר כל היום, מאי כל היום, אמר רבא [הגבורת ארי גרס רבה] לא נצרכה אלא להביאו מתוך ביתו, אמר ליה אביי השתא לרבי יהודה אפוקי מפקינן ליה, דתניא היה עומד ומקריב על גבי המזבח ושמע שמת לו מת, מניח עבודתו ויוצא דברי רבי יהודה, רבי יוסי אומר יגמור, ואת אמרת מייתינן ליה מתוך ביתו, אלא אמר רבא מאי כל היום לומר שאינו עובד כל היום גזירה שמא יאכל וכו', ע"כ.

ובביאור הא דנחלקו ר' יהודה ור' יוסי בבירייתא הב' וכן בביאור קו' הגמ', נחלקו הראשונים, דרש"י הבעל

במו"ק הנ"ל דמבואר דהיה פשוט לגמ' דכהן גדול אין אבילות חלה עליו אלא כברגל לכו"ע, דאל"ה אין ראייה מהא דכה"ג נוהג צרעתו לכך דשאר בני אדם מחויבים לנהוג צרעתם ברגל, וזה סתירה לרמב"ם, ואף דעיקר דיני הרמב"ם שם מקורם מהגמ' בסנהדרין י"ח. והוריות י"ב: מ"מ לשון הרמב"ם ד'כהן גדול חייב בכל דיני אבילות' משמע דעיקר האבילות חלה עליו לגמרי, וזה קשה מהגמ' במו"ק'.

והמנחת ברוך (סי' ע"ח, ענף ב) תירץ דס"ל להרמב"ם כמש"כ הריטב"א הנ"ל (בהערה 5) דראיית הגמ' שם היא רק לענין פריעה ופרימה", ודלא כרש"י, ולפי"ז ילה"ק אף על הרמב"ם מראיית המנחת ברוך הנ"ל, מהא דכהן גדול אונן משלח קרבנותיו ומקריב מנחת חביתין, ואף דצריך דיהא שלם ולא חסר, וכדהקשינו למעלה על הריטב"א.

♦ הערות והוספות ♦

ז. ועי' בקרן אורה במו"ק שם דתירץ קו' זו, וצ"ע דנסתר מפירוש רש"י שם, ועי' בחשק שלמה שם, ועי' בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' צ"ג) דמכח קו' זו כתב לחדש חידוש עצום, וצ"ע.

ח. והמנחת ברוך שם כתב להוכיח כדבריו מהא דכהן הדיוט אונן אף ברגל אינו אוכל בקדשים [וכמבואר בזבחים דף ק.], ואם אינו אוכל ודאי דאינו מקריב, וכמו דבסוגיין לומדים דין זה בק"ו מבעל מום שאוכל ואם עבד חילל וכ"ש אונן, והכ"נ כהן הדיוט אונן ברגל אינו עובד מטעם זה, וקשה מדוע לא יהא ככהן גדול, דהרי כהן גדול גופיה הא דמקריב אונן ה"ט דכל השנה לדידיה כרגל דמי, וא"כ ברגל גופיה אף כהן הדיוט יהא ככהן גדול, ומזה הוכיח המנחת ברוך דאין כוונת הגמ' דהטעם דכהן גדול מקריב הוא משום דכל השנה כולה לדידיה כרגל דמי, אלא כוונת הגמ' לדמות רק לענין פריעה ופרימה, ע"כ ראיית המנחת ברוך.

ובעניי לא זכיתי להבין קושייתו - וכבר העיר בזה הקהלות יעקב (טהרות סימן ל"ד), דבגמ' לא נתפרש אלא דקדושתו מהווה סיבה לכך דלא יחולו עליו דיני אבילות כרגל, ואין הדמיון אלא לדיני אבילות וכיו"ב, אך דינים התלויים בקדושת הכהונה וכדין הקרבת קרבן באנינות, בזה אין דמיון בין רגל לכהונה, ואין טעם לדמותם, [א"כ נפרש דהמנח"ב ס"ל דהא דלא חלה אנינות על כה"ג אונן הוא ממש מדין קדושת כהונתו, וצ"ע].

המאור רבינו אליקים הריטב"א והמאירי שם והרמב"ן בספר המצוות (בעיקר החמישי) וכן הסמ"ג (מצוה ש"ג) פירשו דמיירי בכהן הדיוט אונן ובזה נחלקו ר' יהודה ור' יוסי בברייתא הב', אך התוס' התורא"ש התוס' ישנים ותוס' ר"י הלבן שם ס"ל דנחלקו בכהן גדול אבל כהן הדיוט אונן לכו"ע אין מביאין אותו מתוך ביתו.

ורש"י פירש לפי דרכו ק' הגמ' השתא לר' יהודה אפוקי מפקינן ליה להדיוט אונן אפי' התחיל בעבודה, אלמא ר' יהודה בהקרבת אנינות לחומרא ורבנן לקולא, וגבי כהן גדול החליפו שיטתן, ע"כ, וכ"פ שאר הראשונים דעימיה, ולפי"ז נמצא דלכו"ע כהן הדיוט אונן גומר עבודתו, ורק דנחלקו אם אף מביאים אותו מתוך ביתו או דווקא אם הוא באמצע העבודה אינו מפסיק, וק' הגמ' היא דנמצא דלגבי כהן הדיוט אונן ר' יהודה מחמיר ור' יוסי מיקל ולגבי כהן גדול אונן ר' יהודה מיקל ור' יוסי מחמיר.

ותמיהו עליו התוס' והתוס' ישנים דבפשטות היה עומד ומקריב היינו

אפי' קודם שהתחיל את העבודה, ואפי' בכה"ג אמר ר' יוסי דיגמור, וזה תימא דהרי כהן הדיוט אונן מחלל עבודה, ומדוע יגמור, והריטב"א תירץ דשמא ר' יוסי דאמר יגמור טעמו משום דמשמע ליה דהא דילפינן הא אחר שלא יצא חילל היינו דווקא בשהתחיל לעבוד לאחר שנעשה אונן, ור' יוסי ור' יהודה נחלקו כשנודע לו שהוא אונן לאחר שכבר התחיל את העבודה.

והגבורת ארי (יומא שם) עמד ג"כ בקו' זו, וכתב - וכי תימא הואיל והתחיל בהיתר קודם שנעשה היתר גומרו [וכמו דתירץ הריטב"א], [אין לומר כן] - הא בסוף פ"ק דזבחים (דף ט"ו) אמרינן בעי ר' ירמיה מר' זירא היה מזה ונקטעה ידו של מזה עד שלא הגיע דם למזבח מהו, א"ל והזה ונתן, כלומר דעד שהגיע הדם למזבח עדיין לא נגמרה הזאה וה"ל עבודה בבעל מום ופסולה, אלמא אע"ג שהתחיל בהיתר ובתוך העבודה נעשה בעל מום מחלל, והשתא הדברים ק"ו, מה התם דהתחיל בהיתר ולאחר שנעשה בעל מום אינו עובד

♦ הערות והוספות ♦

ט. ובדעת הרמב"ם נחלקו הנו"כ וכן האחרונים בשיטתו, ובפשטות ס"ל כתוס' ודעימיה, והזבח תודה ס"ל בשיטתו דמניח עבודתו ויוצא, ופסק כוותיה, אמנם הגר"פ פערלא (מצוה קפ"ג, בנדמ"ח עמ' 426, ד"ה עכ"פ מבואר דדעת) כתב דרוב הראשונים ס"ל דאינו פוסק באמצע העבודה, וכן פוסק להלכה.

י. והערה"ש העתיד (סי' ל"ה סעיף י"ח) תירץ דיגמור היינו ע"י אחרים, וכלפי שאמר ר' יהודה מניח עבודתו ויוצא מיד, קאמר ר' יוסי דאינו מחויב לצאת מיד ויכול להישאר במקדש עד גמר העבודה, ואמנם ברש"י א"א לפרש כן, אך בישוב דעת הרמב"ם יש לומר דלמד כך במחלוקתם דר' יוסי ור' יהודה.

יא. והרומי שדה (יומא שם) והאבי עזרי (פ"ב מביאת מקדש ה"ו) כתבו ליישב שיטת רש"י, דכיון דהוא באמצע העבודה לא חלה עליו אנינות, והוא חידוש גדול, דמה טעם יש לומר דלא תחול עליו אנינות, ואטו קדושת העבודה מונעת מהאנינות לחול עליו, ועי' בשיח יצחק יומא שם.

ובאמת מלבד זאת צ"ב עיקר הסברה, מאחר דאמרה תורה דכהן הדיוט אונן מחלל עבודה, ואף בעודו עוסק בעבודה חלה עליו אנינות, ממילא אם המשיך לעבוד הר"ז חילל את העבודה, ומה טעם יש לומר דיגמור העבודה.

ובעיקר קו' הגמ' - לפירש"י ודעימיה - דבכהן הדיוט ר' יהודה מחמיר ות"ק מיקל ובכהן גדול החליפו שיטתם, הקשה הריטב"א [וכה"ק התוס' ישנים שם בקצרה] - דמאי קושיא, דבכהן גדול דאקיל רחמנא ואמר ומן המקדש לא יצא ולא יחלל, אקיל ר' יהודה לומר שמביאין אותו מתוך ביתו, ובכהן הדיוט דאחמיר רחמנא שלא יקריב אונן ואם הקריב חילל, מחמיר ר' יהודה לומר שאפי' התחיל לא יגמור, ע"כ.

והתוס' ישנים שם מחמת קו' זו חולק על רש"י ומפרש דהברייתא הב' מיירי בכהן גדול, והריטב"א תירץ - דמ"מ כי מעיינת בה סתרי אהדיי דהא לית לן איסורא בכהן הדיוט שלא יקריב אונן אלא מדיוקא מכהן גדול דכתיב ביה ומן המקדש לא יצא ולא יחלל, ודרשינן הא אחר שלא יצא חילל, וא"כ לר' יהודה דאמר מביאין

בידים דהא כבר יצאתה הזאה מידו לאויר וממילא מגיע למזבח, אפ"ה חילל, כ"ש הכא גבי אונן אע"פ שהתחיל בהיתר אפ"ה הא כשגומר בידיים חילל, ואמאי יגמור לר' יוסי?

ומוסיף הגבורת ארי - ובודאי אין לחלק בין בעל מום לאונן בהא דהתחיל באונן דזה יגמור וזה לא יגמור, וגם ברפ"ב דזבחים נפקא ליה לתנא דבי ר' ישמעאל לאונן שחילל בק"ו מבעל מום וכו', ומיניה מה בעל מום אפי' התחיל בהיתר חלל כההיא דר' ירמיה ור' זירא, אף אונן כן כיון דמיניה נפקא ליה בק"ו.

ועוד אם איתא דאונן קיל מבעל מום אם התחיל בהיתר דזה חילל וזה לא חילל, א"כ אפי' התחיל באיסור נמי לא איתא אונן בק"ו מבעל מום שאוכל, דאיכא למיפרך מה לבעל מום שחמיר דאפי' התחיל בהיתר מחלל, תאמר באונן דאינו מחלל בהתחיל בהיתר, וכשם שקיל מבעל מום בהתחיל בהיתר ה"נ בהתחיל באיסור נמי קיל מיניה ואינו מחלל, ע"כ קו' הגבורת ארי על שיטת רש"י, וצ"ע בישוב הקו'.

♦ הערות והוספות ♦

יב. והוסיף הגבורת ארי להקשות - ועוד דמשמע התם דעד כאן לא מיבעי ליה לר' ירמיה אלא במזה ואח"כ נקטעה קודם שהגיע למזבח אי כשר, אלא משום דאיכא למימר דמדנפק דם איתעביד ליה מצוותו ונגמרה הזאה, ואין כאן עבודה בבעל מום, אבל אי הוי פשיטא ליה דלא נגמרה עד שהגיע למזבח ודאי פסול אע"ג דתחילת עבודה בהיתר היתה קודם שנעשה בעל מום אפ"ה חילל, ואמאי הכא גבי אונן לר' יוסי יגמור.

יג. ומשו"ה ס"ל כתוס' וסיעתו דס"ל דמחלוקתם דר' יהודה ור' יוסי היא בכהן גדול, אבל כהן הדיוט שנעשה אונן מניח עבודתו ויוצא מיד.

אותו מתוך ביתו, משמע ליה קרא דומן המקדש לא יצא אף במי שלא התחיל עבודה, שלא יצא מקדושתו ויבא לעבוד עבודה, ודכוותה אית לן למידק בכהן הדיוט שיצא מקדושתו ולא יתחיל לעבוד עבודה, אבל שאם התחיל קודם אנינות שלא יגמור אותה מנין לנו, ע"כ.

והנה אף דביאר היטב ההכרח לומר כן, מ"מ אכתי צ"ב, דהרי לא שמענו מהפסוק ד'ומן המקדש לא יצא ולא יחלל', דכה"ג מביאין אותו מתוך ביתו ואף לא דכה"ד שהתחיל בעבודה קודם אנינותו יגמור, וזו ילפותא דלומדים ממשמעות הפסוק, ומדוע זו סתירה לומר דכהן גדול אונן מביאין אותו מתוך ביתו וכהן הדיוט אונן מניח אותו ויוצא.

ושיטת התוס' ודעימיה דס"ל דהב"ה ר' יהודה ור' יוסי בזה, דר' יהודה ס"ל דמניח עבודתו ויוצא והוא מדרבנן בעלמא דמדאורייתא כה"ג מקריב אונן, ור' יוסי ס"ל דיגמור, ומק' הגמ' דנמצא ר' יהודה סותר שיטתו, דבבב"א הא' קאמר דמקריב כל היום ובבב"א הב' קאמר דמניח עבודתו ויוצא, [אבל בכהן הדיוט לית מאן דפליג דמניח עבודתו מיד ויוצא, וכדמשמע בתוספתא זבחים פרק י"א].

ובין לפי רש"י ודעימיה ובין לפי התוס' ודעימיה צ"ב שיטת ת"ק האמורה בבב"א הא' [לפי הבנת קו' הגמ'], דכהן גדול שנעשה אונן אין מביאין אותו מתוך ביתו אך אם הוא בבית המקדש יכול לגמור העבודה, ויותר מזה משמע ברמב"ם (הנ"ל

שם), דכתב- אבל כה"ג עובד כשהוא אונן שנאמר ומן המקדש לא יצא ולא יחלל, כלומר ישב ויעבוד 'עבודה שהיה עוסק בה' ואינה מתחללת, ע"כ, ומשמע דווקא עבודה שהיה עוסק בה, וזה דין תמזה ביותר, דמאחר ואנינות לא חלה עליו א"כ אף אם הוא בביתו לא תחול עליו אנינות, ויבוא מביתו לעבודה בבית המקדש, ומהו החילוק בין אם הוא נמצא בביתו לבין אם הוא נמצא בבית המקדש, ובין עבודה שעוסק בה לבין עבודה אחרת, [ובאותו ו נאריך בס"ד בפסק זה דהרמב"ם].

ו

חקירת המשנה למלך

והמשנה למלך (עה"מ שם) נסתפק להלכה בדין כהן גדול אונן אם יכול אף להתחיל עבודה חדשה או רק לגמור עבודתו שהיה עוסק בה, ודייק מהרמב"ם (הנ"ל בסוף אות ה) כהצד הב', דכה"ג אונן גומר עבודה שהיה עוסק בה אבל אינו מתחיל עבודה חדשה, ודייק המל"מ מלשון הברייתא הב' דקאמר ר' יוסי יגמור ולפי התוס' ודעימיה מיירי בכהן גדול, ומבואר דווקא עבודה שהיה עוסק בה יגמור אבל לא יתחיל לעבוד עבודה חדשה, ואמנם ראייה זו אפשר לדחותה דיגמור היינו דאי"צ להפסיק ויכול לעבוד אפי' כל היום, וכלפי מה דאמר ר' יהודה מניח עבודתו ויוצא קאמר ר' יוסי דאינו צריך לצאת אלא יגמור, אמנם ברמב"ם ודאי משמע כצד זה דווקא עבודה שהיה עוסק בה יגמור, אבל לא יתחיל עבודה אחרת.

ומקור דברי הרמב"ם הוא שיטת ר' שמעון המובאת הירושלמי, דבירושלמי בסנהדרין פ"ב (ה"א) איתא [ומקורו מהתוספתא במכילתין פי"א]- כהן גדול מקריב אונן ולא אוכל דברי ר' מאיר, ר' יהודה אומר כל אותו היום, ר' שמעון אומר גומר כל העבודה שיש בידו ובא לו, בין ר' מאיר לר' שמעון חדא [פי' דלר' שמעון עובד דווקא אותה העבודה שהיה עוסק בה ולר' מאיר אפי' עבודה חדשה], בין ר' יהודה לר' שמעון חדא [פי' דלר' יהודה מקריב כל אותו יום, ולר' שמעון אחר שגמר עבודה שבידו שוב אינו מקריב], בין ר' מאיר לר' יהודה הכנסה [פי' דלר' מאיר דווקא אם הוא נמצא בתוך המקדש, ולר' יהודה אף נכנס לכתחילה למקדש לעבוד], וכו', עיי"ש בירושלמי אריכות במחלוקת זו, והו"ד הירושלמי ברמב"ן בספר המצוות (בעיקר החמישי), וכעיי"ז בירושלמי בהוריות פ"ג (ה"ג) עיי"ש [ויש בזה חילוקי נוסחאות], ועכ"פ מפורש בירושלמי דנחלקו בזה תנאי.

וכבר הקשינו למעלה באות ה, דהצד דאם היה בפנים עובד כל היום ואם היה בחוץ אינו נכנס צ"ב, דהואיל ולא חלה עליו אנינות א"כ מדוע לא ייכנס, ואף דמקור הדין הוא מ'ומן המקדש לא יצא' דמשמעו דלא יצא, אך לכאורה אין טעם

לחלק, ואף הצד דדווקא אותה עבודה שהיה עוסק בה יגמור אבל עבודה אחרת לא יתחיל ג"כ צ"ב רב, דמאחר ולא חלה עליו אנינות מה חילוק יש בין אותה עבודה שהיה עוסק בה לעבודה אחרת, [ועיי"ז אף ל"ש לתרץ דמשמעות הפסוק דווקא לאותה עבודה, וכדהבאנו לתרץ השיטה דאם היה במקדש אינו יוצא ואם היה בחוץ אינו נכנס], אתמהא.

עוד ילה"ק בשיטה זו, דהנה בב"ק דף ק"י. איתא בגמ'- אמר רב אשי אם היה כהן גדול אונן [פי' ויש לו קרבן עצמו להקריב] נותנה לכל כהן שירצה וכו', מאי קמ"ל תנינא כה"ג מקריב אונן וכו', ס"ד אמינא כי חס רחמנא עליה דכה"ג לקרובי הוא אבל לשוויי שליח לא מצי משויי, קמ"ל, ע"כ, ופסק הרמב"ם כן בפ"ד מכלי המקדש (ה"י) ואף פירש הטעם- כיון שכהן גדול האונן ראוי לעבודה כמו שיתבאר הר"ז עושה שליח לקרבנו, ע"כ, והתם ודאי מיירי לאחר שנודע לו שנעשה אונן ובא להקריב קרבנו, ואפ"ה מפורש דהוא ראוי לעבודה, וכן דהוא יכול לשלוח שליח ואם היתה אנינות חלה עליו א"כ הוא היה חסר ולא היה יכול לשלוח קרבנותיו [וכנתבאר בגמ' לקמן דף צ"ט:], וצ"ע בסתירת הרמב"ם.

♦ הערות והוספות ♦

יד. צ"ב הס"ד לחלק בין הקרבנו בעצמו ובין לשלוח שליח להקריב קרבנו, והרי אם לא חלה עליו אנינות כלפי עבודה א"כ ממילא הוא יכול אף לשלוח שליח, ומשמע מזה דתיתכן מציאות דחלה עליו אנינות ול"ח שלם, ולכך אינו יכול לשלוח שליח להקריב קרבנו, ומ"מ כלפי להפקיעו מתורת עבודה אין האנינות מועלת להפקיע, וצ"ב, ואי"ה ניישב קו' זו באות ט.

הגמ' לומדת את פסול אונן בבמה הצד מבעל מום וזר, והגמ' בע"א לומדת את פסול זר בבמה הצד מבעל מום ואונן, וכיצד אפשר ללמוד זר ואונן זה מזה, וכבר הק' כן השיטמ"ק.

עוד צ"ב כל השו"ט בסוגיין, וכדקשינו למעלה בסימן כ"ה (אות א-ב) לגבי פסול זר לעבודה, ומה דביארנו שם (אות ט) אינו מספיק לביאור השו"ט בסוגיין לפסול אונן לעבודה.

ח

גדר פסול אונן לעבודה - ובביאור השו"ט במקור הדין חילול

והנראה בס"ד בגדר פסול אונן לעבודה ע"פ מ"ש המרכה"מ והערוה"ש העתיד הנ"ל בסוף אות ב, דכתבו לבאר מש"כ הרמב"ם דמאחר והאזהרה 'ומן המקדש לא יצא ולא יחלל' נאמרה בין בכהן גדול ובין בכהן הדיוט - א"כ מפני מה נשנית אזהרה זו בכהן גדול, 'שכהן הדיוט שהיה במקדש בעבודתו ושמא שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו, 'אע"פ שאינו יוצא מן המקדש אינו עובד' מפני שהוא אונן, ואם עבד והוא אונן של תורה חילל עבודתו בין בקרבן יחיד בין בקרבן ציבור, אבל כהן גדול עובד כשהוא אונן, שנאמר ומן המקדש לא יצא ולא יחלל, כלומר ישב ויעבוד עבודה שהיה עוסק בה ואינה מתחללת, ע"כ, ובביאור הא דכתב הרמב"ם 'אע"פ שאינו מן המקדש אינו

ועוד דלא מצינו בשום מקום דכאשר הכה"ג אונן לא קרב מנחת חביתין במזבח^ט, ואם חלה עליו אנינות ואינו ראוי לעבודה א"כ לפי משנ"ת אינו יכול לשלח קרבנו, ואף דיש ליישב קו' זו דמיירי בכגון דהקרבן קרב ע"י כה"ג עצמו, מ"מ בגמ' בב"ק דף ק"י מפורש דכה"ג מקריב אף ע"י כהן אחר, ופסקה הרמב"ם.

ולמעשה המל"מ גופיה פסק דאף יכול להתחיל עבודה אחרת, עיי"ש מה דיישב לשון הרמב"ם ודחוק, עוד הביא שם המל"מ את הרמב"ם בהל' כלי המקדש הנ"ל, וכתב דזו אינה קו', דהאסור אינו אלא מדרבנן וזה אינו טעם מספיק לכך דלא יוכל לשלוח קרבנו ע"י אחר, עיי"ש, וצ"ע, ועי' בגל' הגרעק"א על המל"מ שם דהביא משו"ת שבות יעקב (ח"א סי' ז) דנקט בדעת הרמב"ם דאם התחיל יגמור אבל לא יתחיל עבודה אחרת, ועי' ילה"ק כנ"ל.

ז

קו' בהא דבעינן ללמוד פסול אונן בק"ו מבע"מ וזר

ובהא דמבואר בסוגיין דלומדים פסול אונן בק"ו מבעל מום וזר, דכי פרכת מה לבעל מום שכן עשה בו קריבין כמקריבין זר יוכיח, וכי פרכת מה לזר שכן אין לו תקנה [פי' לפסולין] בעל מום יוכיח, וחזר הדין לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה הצד השווה שבהן שמוזהרין ואם עבדו חיללו, ע"כ, כבר נודע להקשות דכאן

עובד' כתבו המרכה"מ והערוה"ש העתיד (הנ"ל סוף אות ב) דבא להשמיענו דאינו חייב לצאת מן המקדש ול"ה אונן כטמא.

וביאר דבריהם, דאונן וטמא שניהם חסרונם הוא המצב משולל המעלה שקיימים בו, הן מצד דנטמא מאיזה דבר והן מצד דנמצא במצב של אבילות, ומצב זה הוא ענין מציאותי דמחייב דיני הנהגה^{טז}, [ואף דודאי דחילוק רב יש בין אונן לטמא, מ"מ סוג החסרון בשניהם שווה], וכשם שטומאה הוא ענין מציאותי דנגע בדבר טמא ומחמת כן האדם הטמא מחויב לנהוג בניהוגי טומאה, ובכללן שלא יכנס למקדש ולא יגע בקדשים וכיו"ב, וניהוגים אלו הם המשמעות של הטומאה שחלה באדם, כמו"כ אנינות היא ענין מציאותי דאדם זה מת אחד מז' קרוביו ועי"ז האדם נמצא במצב חסר, ומחמת כן האדם האונן מחויב בניהוגי אנינות, ובכללן שלא יתעסק בקדשים וכן דפורע ופורם וכיו"ב.

ולכך בא הרמב"ם לבאר דאע"פ שאינו מחויב לצאת מן המקדש ומבואר דאין חסרונו ממש כטמא, אך לענין עבודה סגי בחסרונו כדי לאסרו לעבוד עבודה בקדשים, ואם עבד חילל, והחילול הוא מחמת חסרונו, וכעין טמא, [ואף דודאי דחילוק רב יש בין אונן לטמא, מ"מ סוג החסרון בשניהם שווה], ולא בא הכתוב

ד'ומן המקדש לא יצא ולא יחלל' להשמיענו את הדין חילול בקדשים, דזה נלמד בק"ו מבעל מום, וכמש"כ הרמב"ם בהלכה ד', אלא בא הכתוב להשמיענו דאונן חשוב חסר כלפי עבודה בקדשים ומוזהר על כך, ומה"ט נמי אם עבד חילל.

[ומצינו] עוד דאונן חשוב כעין טמא, דאיתא במתני' בחגיגה כ"א. דאונן אסור ליגע בקדשים קודם שיטבול, וה"ט דמדרבנן - כ"מ בגמ' שם - עשו מעלה אצל קדשים, ומפוי' דאונן יש לו שייכות לטומאה.]

וזו כוונת הרמב"ם בסה"מ (מצוה קס"ה) דכתב רק את הדרשא ד'ומן המקדש לא יצא ולא יחלל', דהרמב"ם שם בא להשמיע את הסיבה הגורמת לחילול, והוא פסוק זה ד'ומן המקדש לא יצא ולא יחלל', [ובהלכותיו כתב הרמב"ם את המקור לדין חילול גופיה].

אלא דאכתי צ"ע מגלן חידוש זה דאם עבד חילל, ואף דהוא אינו שייך לעבודה בקדשים מ"מ מהיכ"ת דעבודתו מחללת את הקדשים, ועי"ז קאי הרמב"ם בהלכה ד' וביאר דהדין חילול נלמד בק"ו מבעל מום, ומיושבת היטב סתירת הרמב"ם (הנ"ל באות ג).

והא דשו"ט בסוגיין מגלן דין חילול באונן, ל"ה דצריך מקור מפסוק או

♦ הערות והוספות ♦

טז. 'עיון עוד בתוס' לקמן דף י"ז: (ד"ה אונן) דאף מדבריו יש להוכיח כמש"נ בגדר פסול אונן, וע"ע ברש"י ביבמות דף ע"ד., וע"ע בחידושי מרן רי"ז הלוי בהל' פרה אדומה ובקונטרס על מסכת יומא, ואכ"מ.

בק"ו להשמיע דעבודתו מחללת, אלא צריך מקור ללמדנו דאונן מופקע מן הקדשים לגמרי, וממילא הוא אף מחלל, ומלבד מה דיש פסוק דאונן מוזהר שלא לעבוד, מלבד זה צריך מקור לכך דהוא מופקע מן העבודה, והוי כעין פסול זר [הנתבאר בסימן כ"ה אות ח], בכך דשניהם פסולם הוא מה דהם מופקעים מן העבודה, ובזה מבואר רוב השו"ט בגמ' וכמשנ"ת בסימן כ"ה (אות ט) בדיון זר.

ומתחילה לומדת הגמ' מ'ומן המקדש לא יצא ולא יחלל', ור' אלעזר אמר דלגמדי דין זה מ'הן הקריבו וגו', ודבי ר' ישמעאל תנא דילפינן בק"ו מבעל מום, ופריך מה לבעל מום שכן עשה בו קריבין כמקריבין, [והביאור כמשנ"ת בסימן כ"ה אות ט], ומתריך- זר יוכיח וכו', ופירושו דהרי למדנו אזהרה בזר שלא יעבוד, ובזר ודאי דאזהרתו היא לכך דהוא מופקע מעבודה זו ואינו שייך כלל, דזהו פסולו, ומזה מבואר דמה דאינו שייך לקדשים זהו טעם להפקיעו מהעבודה.

ואף דבזר גופיה אין אזהרה זו פוסלתו מן הקדשים, כיון דאין חסרון בעצמותו, אלא דהוא אינו שייך לעבודה ויתכן דאין הפקעתו כ"כ אף לענין דמחלל את העבודה אם עבד, מ"מ לענין אונן סגי בזה, ללמוד דאזהרה שלא לעבוד הבאה כהפקעה מעבודה בקדשים היא מפקעתו לגמרי מן

העבודה, וכיון דאונן הוי פסולו חסרון בעצמותו, [ומה"ט אף אסור במעשר, והיינו דבעצמותו הוא מופקע מדבר קדוש], לכך כיון ששמענו דחסרונו מפקיעו מעבודה ממילא עבודתו אף מחוללת, ופריך מה לזר שכן אין לו תקנה, והיינו דאף דהפקעתו דזר אינה מחמת חסרון הקיים באדם העובד, מ"מ היא הפקעה מוחלטת יותר שכן אין לו תקנה, ואפשר דמחמת כן זר מחלל עבודה, אך אונן לא, ומתריך דלומדים בבמה הצד מבעל מום ומזר דהצד השוה שבהן שהן מוזהרין ואם עבדו חיללו וכו', זהו ביאורו השו"ט בסוגיין, ורב משרשיא אמר דילפינן בק"ו מיושב, [וביאורו ע"פ מש"נ למעלה בסימן כ"ה אות ט].

ומאחר דשמענו דאונן מחלל עבודה, מעתה יש לנו ללמוד אף לזר דיהא מחלל עבודה, אלא דיש לפרוך דמה לאונן שכן אסור במעשר, והיינו דבעצמותו הוא מופקע מדבר קדוש, וזהו הטעם לכך דמחלל עבודה, וזה אינו שייך בזר, ולכך ילפינן בבמה הצד מבעל מום ואונן וכו', זהו ביאור הסוגיא בע"א, ובכך מתורצת קו' השיטמ"ק והאחרונים הנ"ל באות ז"י.

ונראה עוד דאף לפי רש"י (הנ"ל באות א) דאין איסור לצאת מן המקדש בשעת עבודה, היינו רק לצאת בסתמא מן המקדש בשעת עבודה, כיון דאין משמעות ליציאתו כולו וחיולול הקודש, אך כהן

♦ הערות והוספות ♦

יז. ויש לעיין עוד בגדר פסול אונן אם הוא כשר בעצמותו אך כזר לענין עבודה או דהוי כבעל מום וכיו"ב, דהנה לקמן דף י"ז: מבואר דאונן כשר בפרה וכוזר ודלא כבעל מום דפסול בפרה, ועי' בחזון איש עמ"ס פרה סימן ח' (ס"ק ח') דהאריך בזה, ויש לעיין בנוגע לעניינינו, ואכ"מ.

כשר לעבודה וכהן הדיוט אונן פסול לעבודה, וביאור החילוק כדלהלן¹.

כהן גדול אונן וכהן הדיוט אונן שניהם נמצאים באנינות, דאנינות זו מציאות וכנתבאר, ובשניהם קיים חסרון זה דאנינות, אלא דבכהן גדול חידשה תורה דאין האנינות חלה עליו לענין לחיבו בדינים היוצאים מכך דהוא אונן, וחלה האנינות רק לענין הדינים המחויבים כחלק ממציות האנינות, וכמבאר בהוריות י"ב ובסנהדרין י"ח כל פרטי הדינים.

והא דאין האנינות חלה עליו לענין הדינים היוצאים מכך דהוא אונן, הוא מאותו הטעם דברגל לא חלה אבילות, ואף דמי שמת לו מת ברגל הוא אונן ויש בו כמה מדיני אבילות, אך היינו דווקא דינים המחויבים כחלק ממציות האבילות, ולא בדינים היוצאים מכך דאדם זה הוא אונן ואבל, והטעם דאין האנינות חלה עליו אי"ז משום קדושת הרגל לחוד, אלא משום שמחת קדושת הרגל, והיינו דחידשה התורה דבמצב של שמחת קדושת הרגל אין האנינות ראויה לחול, [ורק לענין דינים המחויבים לנהוג כחלק ממציות האבילות], וכמו"כ כהן גדול דלדידיה כל השנה כולה כרגל לדידיה דמי, ומחמת שמחת קדושת כהונתו לא חלה עליו אנינות² [וכמש"כ התורא"ש הנ"ל באות

גדול אונן שיצא בשעת עבודה הר"ז עובר בלאו, מחמת שיש ליציאתו משמעות כולל וחילול הקודש, והיינו דאף רש"י לא נחלק על הרמב"ם הראב"ד והרמב"ן הנ"ל דיש איסור לצאת מן המקדש בשעת עבודה מפני דהוי זלזול וחילול הקודש, אלא דס"ל דדווקא כשיש משמעות לפעולתו כולל בעבודה בכה"ג עובר בלאו, אבל סתם כהן שיוצא מן המקדש באמצע עבודה ללא משמעות של זלזול בעבודה, אינו עובר בלאו, ובוזה מיושבות כל הקר' דהקשינו למעלה באות א.

וזהו ג"כ ביאור מה דנקט הכס"מ בדעת הרמב"ם (הנ"ל באות ב), דאף כהן הדיוט דאסור בעבודה מ"מ אם יצא באמצע העבודה מבוהל ודחוף הר"ז עובר בלאו, דאף דאסור לו לעבוד, מ"מ כשהוא יוצא מן המקדש ועוזב את העבודה הוי זלזול וחילול הקודש, וצריך להמתין עד שתסתיים העבודה או דצריך להמתין עד שכהן אחר ימשיך את העבודה [ב' צדדי הכס"מ].

ט

גדר הכשרות של כה"ג אונן לעבודה
וחילוקה התורה בין כהן גדול אונן ובין כהן הדיוט אונן, דכהן גדול אונן

♦ הערות והוספות ♦

ית. הערה: משי"ת אי"ה לפנינו, בחלק מהביאור הוא דלא כהריטב"א במו"ק, ואכמ"ל בזה.

יט. ויש לבאר הגדרה זו בכמה אופנים, ואין להאריך כאן בזה משום דאיך שנבאר הגדרה זו מ"מ ההגדרה עצמה היא ברורה ומוכרת, ותן לחכם ויחכם עוד.

ואף דחלה עליו אנינות לענין דינים המחויבים כחלק ממציאות האנינות, מ"מ ל"ח חסרון כ"כ, ויכול לשלח קרבנותיו, ומה"ט יכול להקריב מנחת חביתין ע"י שלוחו וכן שאר קרבנות יחיד שלו, וכדאיתא בגמ' בב"ק דף ק"י, היה ס"ד דגמ' שם דחסרון זה מספיק להגדירו כחסר באנינות לענין דלא יהא יכול להקריב ע"י שליח, דסו"ס הוא חסר באנינות, וקמ"ל רב אשי דל"ח חסרון כ"כ, [ובזה מיושב משה"ק בהערה 14], ואף אם כוונת הגמ' במו"ק לדמות רק לענין דין פריעה ופרימה - וכמש"כ הריטב"א וכן נקט המנחת ברוך בדעת הרמב"ם-, זהו חילוק רק בהגדרת אלו דיני אנינות בכוחם לחול על הכה"ג כתוצאה מאנינותו ואלו לא, ומ"מ ל"ה חסר כ"כ, ומשו"ה מקריב קרבנותיו.

,

ביאור דיני כשרות כה"ג לעבודה ודיני פסלות כהן הדיוט לעבודה
ועתה דזכינו לביאור זה, יש לנו לבאר בס"ד דיני הכשרות והפסלות של כהן גדול וכהן הדיוט לעבודה, [ע"פ כלל הדינים שהובאו למעלה באות ה-ו].

מאחר דנחבאר דפסול אנינות ענינו פסול מציאותי דהאדם נמצא במצב מחוסר, והא דהתירה התורה לכה"ג לעבוד עבודה בעודו אונן, אין הכוונה בכך שהוא אינו אונן, דהרי במציאות הוא אונן, אלא דאין בכח האנינות לחול עליו לחייבו בדינים היוצאים ממצב האנינות, א"כ

[ד], ואמנם כמובן דיש חילוק רב בין שמחת קדושת הרגל ובין שמחת קדושת הכהונה, אך מ"מ לענין פסול עבודה דהוי דין היוצא מחמת דהוא אונן, אין אנינות חלה עליו.

[ויש לידע, דכשם דקדושתו היא סיבה לכך דאין האנינות חלה עליו, כמו"כ יש לומר להיפך דקדושתו היא סיבה לכך דהאנינות תהא אוסרתו מעבודה, דלקדושה גדולה כזו מועלת אנינות לפוגמה, וכ"כ רש"י הנ"ל באות ד בביאור שיטת ר' אלעזר.]

וחילוק זה הוא יישוב מש"כ הרמב"ם (הנ"ל בסוף אות ד) דכה"ג אונן חייב בכל דברי אבילות אלא וכו', דבאמת חלה עליו אנינות, אלא דלענין לחייבו אף בדינים היוצאים מכח האנינות, לענין זה אין אנינות חלה עליו לחייבו בכך.

וכן ניהוג דיני מצורע, ס"ל לגמ' במו"ק דהדינים היוצאים מכך דהוא מצורע [דאינם מעיקר מציאות המצורע] הם דומים לדין עבודה באנינות, ואפ"ה שנינו דכה"ג מצורע נוהג בדיני צרעתו, וממילא ה"ה אף ברגל, ול"ה כאכילה בקדשים, דבכה"ג אונן המונע מהאנינות לחול עליו הוא סיבה הקיימת באדם שהוא כהן גדול, וסיבה זו אינה מועלת להפקיע את האנינות אף מהגדרת מצב האדם כאינו חסר, ומשו"ה אסור לאכול בקדשים, אבל ברגל דהמונע מהאנינות לחול עליו הוא סיבה הקיימת בזמן שבו האדם קיים, וכיון דכ"ה ל"ח האדם חסר כ"כ לענין לאוסרו באכילת קדשים, [וזהו ביאור התורי"ד הנ"ל שם].

עליו להפקיעו מקדושתו ולפוסלו, אך כשאינו עסוק בעבודה מועלת האנינות לאסרו בעבודה.

ומ"מ ל"ח חסר, לפי דאין האנינות מפקעתו מעבודת הכהונה לגמרי,

דהרי אם היה עומד ומשמע בעבודה לא היתה האנינות מפקעתו מעבודה, ומשו"ה יכול לשלח קרבנותיו, ובזה מיושבת סתירת הרמב"ם הנ"ל באות ו, אכן הא ודאי דהגמ' בב"ק דכהן גדול משלח קרבנותיו אינה כאותו מ"ד [דהוא שיטת ר' שמעון בירושלמי], דמפורש שם בגמ' דאף אם אינו עסוק בעבודה יכול להתחיל להקריב את קרבנותיו, ומ"מ שפיר פסק הרמב"ם אף את הדין המבואר בגמ' שם.

ובגדר הפסול דכהן הדיוט אונן לעבודה ג"כ נחלקו הראשונים בביאור מחלוקת התנאים, והו"ד באות ה, וביאור השיטות בדין זה נראה, דהנה זה ודאי דהפשטות במשניות בברייתות ובגמ' היא דכהן הדיוט חלה עליו אנינות להפקיעו מעבודה לגמרי, ואם היה עוסק בעבודה ושמע שמת לו מת הר"ז מניח עבודתו מיד ויוצא, [ולכס"מ בדעת הרמב"ם צריך לצאת שלא בבהילות וחיפזון, אלא צריך להמתין שכהן אחר יסיים את העבודה, או עכ"פ שכהן אחר יקח את העבודה כדי לסיימה].

אמנם יש דס"ל דאף כהן הדיוט אונן מועלת קדושת כהונתו לעבודה למנוע מהאנינות לחול עליו, אלא דאין בכחה למנוע מהאנינות לחול כ"כ עד שיהיה האדם אינו חסר באנינות, ורק

מעתה יש לדון בכח האנינות להפקעת הכה"ג מעבודה, וכן יש לדון בכהן הדיוט אונן, כמה כח יש באנינות להפקיע את הכהן הדיוט מעבודה, אם לגמרי או רק שלא יתחיל לעבוד וכיו"ב, וכדלהלן.

בדין כהן גדול אונן מצינו ג' שיטות, א. יש דס"ל דאף אפשר להביאו מתוך ביתו להקריב בביהמ"ק, דס"ל דאין בכח האנינות לחול בכהן גדול להפקיעו מעבודה כלל, ואף אין האנינות מועלת להתחיל ריעותא בהכשירו לעבודה, ומשו"ה אף מביאין אותו מתוך ביתו לעבודה.

ב. יש דס"ל דאמנם אין בכח האנינות להפקיעו מקדושתו, אך סו"ס הוא אונן ומשו"ה א"א דיעבוד, ורק כשהוא נמצא בבית המקדש ועומד לעבודה, והיינו דעומד בקדושתו ככהן גדול לשמש בעבודה, בכה"ג אין האנינות חלה עליו להפקיעו מהכשירו לעבודה, ולפיכך דינו דכהן גדול אונן דאין מביאין אותו מתוך ביתו, ואם הוא נמצא מחוץ למקדש אסור לו ליכנס לעבוד עבודה דחל בו פסול לעבודה, אך אם נעשה אונן כשהיה בתוך המקדש בכה"ג לא חלה עליו אנינות כלפי עבודה.

ג. ויש דס"ל דכיון דאנינות דפוסלת לעבודה זהו ענין מציאותי דהאדם אונן, לכך לא מועלת קדושת הכה"ג להפקיע את חילול האנינות מלחול, ואף כהן גדול חלה אנינות עליו לאסרו לעבוד עבודה, והא דאמרה תורה לגבי כהן גדול 'ומן המקדש לא יצא ולא יחלל', היינו רק לענין עבודה שהיה עוסק בה, דכאשר כהן גדול עומד ומשמש בכהונתו אין בכח האנינות לחול

הדרן למשנ"ת בדין הפסול אונן דכהן הדיוט לעבודה, דלפי הנתבאר למעלה באות ט ל"ק מה דהקשה הגבורת ארי על השיטה דכהן הדיוט אונן יגמור עבודתו, דהקשה הגבורת ארי דאיך יתכן דכהן הדיוט פסולו קל יותר מפסול בעל מום, [והיינו מטעם דפסול אונן הוא במצב האדם ומשא"כ פסול בעל מום הוא בקרבן], והרי עיקר דין חילול עבודה בכהן הדיוט נלמד [לתנא דבי ר' ישמעאל, וכן פסק הרמב"ם] בק"ו מבעל מום, ואיך יתכן דיהיה דין הפסול דאונן דלא כבעל מום, ועוד דא"כ יש לפרוך הק"ו לגבי תחילת עבודה, דמה לאונן שכן אם היה באמצע עבודה אין עבודתו מחוללת, כה"ק הגבורת ארי [הו"ד באות ה].

ולהנתבאר נראה דלק"מ, דהא דכהן הדיוט אונן שהיה עוסק בעבודה ונודע לו שמת לו מת לא חלה עליו אנינות [להאי מ"ד], אי"ז קולא בפסול אונן, אלא דהיכן דהוא עוסק בעבודה ומשמש בכהונתו בכהאי גוונא בכח דין כהונתו למנוע מהפסול אנינות לחול, [דלגבי עבודה זו הוי כעין כהן גדול, דקדושת כהונתו מהווה סיבה למניעת חלות הפסול אנינות לענין עבודה], אך כשאינו עוסק בעבודה - וכן לגבי עבודה אחרת- דאין מונע מהאנינות לחול, שפיר חלה עליו אנינות לפוסלו לגמרי, ונמצא דפסול אנינות אינו קל יותר היכן דיש בכחו לחול, ושפיר יש ללמוד פסול אונן בק"ו מפסול בעל מום.

דכאשר הוא עוסק בעבודה ומשמש בכהונתו מועלת כהונתו למנוע מהאנינות להפקיעו מעבודה זו, וכח הכהונה למנוע מהאנינות מלחול הוא רק לענין העבודה שעוסק בה, וה"ט דהעבודה דהוא עומד ומשמש בכהונתו היא מהווה סיבה לכך דהאנינות לא תחול עליו, אבל לענין שאר עבודות ושאר קרבנות ושאר דיני אנינות, שפיר חלה עליו אנינות כשאר בני אדם, ואף מיקרי חסר באנינותו ואינו יכול לשלח קרבנותיו ע"י אחר, דכל המשמעות של עבודת הכהונה שעוסק בה למנוע מהאנינות לחול, הוא רק לענין עבודה זו בלבד.

ולפי משנ"ת, א"כ פשוט דא"א לומר דכהן הדיוט אונן יניח עבודתו ויצא מיד וכה"ג אונן מביאין אותו מתוך ביתו, דאם כה"ג אונן אף מביאין אותו מתוך ביתו לעבוד, א"כ בפסוק ד'ומן המקדש לא יצא ולא יחלל' נתחדש דאין בכח אנינות להפקיע את הכהונה לגמרי, ולכך קדושת כה"ג מונעת מהאנינות לחול לגמרי, וכן קדושת כהן הדיוט כשעובד יש לה להועיל למנוע מהאנינות מלפסול את הכהן לעבודה זו, ואם כהן הדיוט אונן מניח עבודתו ויוצא מיד, א"כ בפסוק ד'ומן המקדש לא יצא ולא יחלל' לא נתחדש דכח הכהונה למנוע מהאנינות מלחול לגמרי, דא"כ אף בכהן הדיוט היתה מועלת עכ"פ לענין אותה עבודה [דעומד ומשמש בכהונה], והוי תרתי דסתרי, וזו כוונת הריטב"א הנ"ל באות ה במש"כ בביאור קו' הגמ'.

יא

נפק"מ לדינא מהגדרה זו דכה"ג אונן

ונראה לדון נפקותא לדינא ממש"נ דכה"ג גדול חל עליו המצב דאנינות אלא דאינו מספיק כדי לאסרו בעבודה וכו', דהנה מבואר במשנה בחגיגה דף כ"א. דאונן צריך טבילה לקודש, והיינו דהחסרון דאנינות דחל עליו הוא כעין טומאה דמחייבתו לטבול לקודש, ויל"ד אם כהן גדול אונן ג"כ מחויב ליטטר לענין קודש מאנינותו או לא.

וספק זה תלוי בהגדרת מה דכה"ג גדול אונן עובד, דלהצד דלא חלה עליו אנינות כלל - כלפי עבודה-, א"כ כמו"כ אינו טעון טבילה לקודש כיון דכלפי עבודה אין בו את החסרון דאנינות, אך לפי הצד דחלה עליו אנינות לגמרי וככל אדם, ורק דאין בכח אנינות זו דחלה עליו לחייבו בדינים הסותרים לקדושת כהונתו, א"כ אפשר דיש כח באנינותו לחייבו טבילה לקודש, וכצד זה נקט מרן הגרד"ל שליט"א, הו"ד במשמר הלוי זבחים סי'

קל"ט (בהערה למכתב ג'), עיי"ש, ויש להאריך בזה עוד ואכ"מ.

יב

ביאור שיטת תוס' דאונן שעבד לוקה **עוד** נראה לבאר כאן מחלוקתם דהרמב"ם ותוס' בדין אונן שעבד אם לוקה או לא, דהנה הרמב"ם בפ"ב מביאת מקדש (ה"ח) פסק דאונן שעבד אינו לוקה, וביארו הנו"כ דכיון דלא נאמר אזהרה לאונן שלא יעבוד, אלא דלומדים בק"ו מבעל מום דאונן מזהר שלא לעבוד [-כן פסק הרמב"ם שם בהל' ז'], א"כ הוי ליה עונשין מן הדין וקיי"ל דאין עונשין מן הדין, אמנם התוס' במכות דף י"ג. (ד"ה ואלו) כתבו בפשיטות דאונן שעבד לוקה², ותמהו האחרונים בשיטת התוס' מדוע ילקה, והרי אין עונשין מן הדין.

ואפשר דתוס' ס"ל דהא דלומדים אזהרת אונן ופסולו בק"ו מבעל מום היינו דממילא זר הוא בכלל אותם המחללים עבודה, וכמה אזהרות נשנו בתורה שלא לחלל את העבודה [בזר וכדו'], והוי כעין זר, וממילא אף לוקה, וצ"ע.

♦ הערות והוספות ♦

כ. ובתוס' ר"פ שם לא כתב אונן ששימש אלא בעל מום ששימש, אכן התוס' שאנץ שם כתב את שניהם, אונן ששימש ובעל מום ששימש.

סימן כז

בשיטת הרמב"ן בדין קורח קרחת שעבד (י"ז).

א

דברי הרמב"ן - והק' בשיטתו - והשו"ט בדבריו

בגמ' בדף י"ז. איתא - טבול יום - מנלן, דתניא ר' סימאי אומר רמז לטבול יום שאם עבד חילל מנין, ת"ל קדושים יהיו ולא יחללו, אם אינו ענין לטמא דנפקא לן מוינזרו, תנהו ענין לטבול יום, אימא תנהו ענין לקורח קרחת ולמשחית פאת זקן [פי' דמפסוק זה נלמד דפסולים לעבודה], טבול דאם עבד במיתה מנא לן, דגמר חילול חילול מתרומה דפסיל בתרומה מחלל עבודה דלא פסיל בתרומה לא מחלל עבודה, ע"כ, ומבואר דקורח קרחת ומשחית פאת זקן אין עבודתם מחוללת, ולא נלמד מ'קדושים יהיו ולא יחללו' לפוסלם לעבודה.

והרמב"ן בפירושו עה"ת (דברים י"ד א')

קאי בפרשת קורח קרחת [האמורה אף בישראלים], וכתב - בנים אתם לה' אלו קיכם - גם זו מצוה מבוארת, שאמר בתורה (ויקרא כ"א ה') בכהנים, לא יקרחו קרחת בראשם ובבשרם לא ישרטו שרטת, ועתה יבאר וכו', ועל דעת רבותינו בשניהם אינה אלא על המת, 'דיתכן שהיתה המצוה הראשונה בכהנים לאמר שאם היה הכהן מקורח ומגודד איננו ראוי לעבודה, כמו שאמר (שם פסוק ו) ולא יחללו שם אלו קיכם, והנה עבודתם מחוללת', וכאן ביאר כי המצוה גם לישראל, והוצרכו לשתייהם וכו', ע"כ.

והיינו דאם היה הכהן מקורח או מגודד איננו ראוי לעבודה ועבודתו מחוללת ונלמד דין זה מ'קדושים יהיו ולא יחללו', וזה תימא דהא בסוגיין מפורש דלא כהרמב"ן^א, ובמנחת חינוך (מצוה תס"ז, בקובץ המנחה - ובנדמ"ח אות א) הק' מסברא ק' זו

♦ הערות והוספות ♦

א. והיה מקום ליישב ק' זו, דלפי הצד דלהלכה קי"ל דמחוק דזב לאו כזב דמי, וכ"פ הרמב"ם (פ"ג מביאמ"ק ה"ט, ופ"ד מביאמ"ק ה"ד), א"כ נמצא דפסוק זה אינו נדרש למחוסר כפורים, ובודאי לומדים ממנו לקורח קרחת דפסול לעבודה וכמש"כ הרמב"ן.

אכן אם קי"ל דמחוסר כפורים דזב כזב דמי, וכ"פ הראב"ד (עה"ר"מ שם) והתוס' (ביבמות דף ז:), א"כ נצרך פסוק זה למחוסר כפורים וכדאיתא בסוגיין, וא"כ הדרא הק' על הרמב"ן לדוכתה, ויש לברר מהי שיטת הרמב"ן בדין זה.

ובלא"ה תירוק זה דחוק טובא, דבפשטות הא דילפינן מתרומה דפסיל בתרומה מחיל עבודה דלא פסיל בתרומה לא מחיל עבודה, אי"ז רק להצד דמחוסר כפורים דזב כזב דמי, אלא אף לפי הצד דלאו כזב

דלא מצינו דין זה בגמ' וברמב"ם, וביותר ילה"ק דבסוגיין מפורש דלא כהרמב"ן.

והמשך חכמה (ויקרא כ"א ו') כתב ליישב הקו' ע"פ מה דפסק הרא"ם (ח"א סי' נ"ט) -הו"ד במגן אברהם (סי' קכ"ח ס"ק נ"ט) עיי"ש- דכהן דנשא נשים האסורות לו הוי כחלל גמור כל זמן שהוא נשוי עמהם, דחילל קדושתו, והכ"נ קורח קרחה, דבכך דעשה מעשה הסותר לקדושת הכהונה בזה הוא חילל את קדושת כהונתו והוי כחלל, וממילא אם עבד עבודתו פסולה ומחוללת, עיי"ש, וכן תירץ הגרי"ש אלישיב זצוק"ל [הו"ד בספר יד בנימין בבכורות מ"ג:], -המשך חכמה לא הזכיר את הרא"ם-.

והוא ביאור נפלא בדעת הרמב"ן, אלא דלא תירץ את הקו' מסוגיין, דסו"ס בגמ' בסוגיין מפורש דפסיל בתרומה מחיל עבודה דלא פסיל בתרומה לא מחיל עבודה וקורח קרחה אינו נפסל, ולפי ביאור המשך חכמה והגרי"ש"א ברמב"ן נמצא דקורח

קרחה עבודתו מחוללת, ודלא כהגמ', וצ"ב תירוצו.

עוד יש לעיין בתירוץ המשך חכמה והגרי"ש"א מדוע הוצרכו לבסס תירוצם ע"פ שיטת הרא"ם והיה להם לבסס דבריהם לפי פסק השו"ע, וכדלהלן.

הנה מקור הדין דהרא"ם הוא במשנה בבכורות דף מ"ה:, דתנן התם הנושא נשים בעבירה פסולי עד שידיר הנייה וכו', והרמב"ם (בפ"ו מביאת מקדש ה"ט) פסק דפסול אך אם עבד לא חילל עבודה, והיינו דהוי דין פסול לכתחילה אך בדיעבד כשר, ולענין נשיאת כפים דן הבית יוסף אם כהן שנשא אשה האסורה לו נושא את כפיו או לא, והביא דבפוסקים לא כתבו דאינו נושא את כפיו, וכתב דאפשר דהוא משום דסמכו על הרמב"ם וס"ל דכמו דפסק הרמב"ם לגבי עבודה דאין עבודתו מחוללת והיינו דלא הופקעה קדושתו, כמו"כ ג"כ יכול לישא כפיו.

♦ הערות והוספות ♦

דמי ילפינן כן, ורק דהגמ' הוצרכה לפרש ילפותא זו לצד דמחוסר כפורים דזב דמי כדי דנוכל ללמוד מהפסוק את דין חילול בטבוי ומחוכ, אך עיקר הדין הוא שווה בשניהם, כ"ה הפשטות, [ועוד צ"ב עיקר ביאור זה, ואכמ"ל], וא"כ הדרא קו' לדוכתה, וצ"ע.

ב. ואמנם יש ליישב דהרמב"ן ס"ל דסוגיין אזלא כחד מ"ד אך אינו לכו"ע, והוא ע"פ מש"כ רבינו הלל על הספרא ויקרא פ"ו והשיטמ"ק בבכורות מ"ג -הו"ד בכנסת הראשונים-, אמנם אכתי יקשה דמאחר וסתימת התלמוד כן א"כ מדוע פסק הרמב"ן דלא כן.

ג. יש להאיר בזה ענין חשוב, דהנה הפשטות בתורת כהנים [המובא באות ב] ובר"ש שם וברמב"ם בפיה"מ [יו"ד באות ב] וברא"ם [יו"ד באות ב] דהוא פסול מדאורייתא, אכן במגן אברהם (שם ס"ק נ"ח) משמע דהוא תקנה דרבנן, וכ"פ המשנה ברורה (שם ס"ק קמ"ז), ונראה דאי"ז סתירה, דמדרבנן תקנו להגדיר איסור זה כסותר בעצמותו לקדושת הכהונה, אך למעשה עבודתו פסולה אף מדאורייתא -להסוברים דנפסלה עבודתו בכך-.

אמנם הביא הב"י מהרשב"א בתשובותיו (ח"ז סי' כ"א) וממהר"י אבוהב [בשם ספר האשכול משמיה דמר שמואל] דפסקו נושא נשים בעבירה פסול לישא את כפיו [ואף לעבודה], לפי דנפסל מן הדוכן ומכל מעלות הכהונה, ועפ"ז פסק הב"י דכיון דהפוסקים לא התירו בפירוש ומר שמואל והרשב"א אסרו בפירוש, נקטינן כדבריהם דפסול לישא את כפיו.

וב"פ השו"ע שם (סי' קכ"ח סעיף מ') דלא ישא את כפיו ואין נוהגין בו קדושה כלל עד שידור ע"ד רבים שיפרוש מהם, והמגן אברהם (שם ס"ק נ"ט) הביא מתשו' הרא"ם (ח"א סי' נ"ט, הביאו הכנה"ג שם) דפסק דאפי' נדר ממנה עכשיו ואפי' אנוס מלהוציאה כעת מ"מ אינו נושא כפיו ואינו קורא ראשון עד שיגרשנה, משום דאין אפוטרופוס לעריות, ועיי"ש במג"א דהקשה עליו, ועי' באליה רבה [הו"ד בלבושי שרד] שם דתירץ בפשיטות, ועי' בפרי מגדים דהאריך בדין זה טובא, ובכמה מקרים שונים, ואכ"מ.

[ויש לידע דאף להחולקים על הרא"ם וס"ל דלא חיישינן שמא יעבור על נדרו וכשר לעבודה ולישא את כפיו, טעמם משום דהוי כמקבל על עצמו דברי חבירות, אבל אם הוברר דעבר פעם א' על נדרו מעתה הוא נפסל עי"ז לעולם, דהא כבר חזינן דבשאת נפש עובר על האיסור ערוה ועל האיסור נדר גם יחד, ומה יועיל דידור פעם נוספת, כ"כ בשו"ת מאמר מרדכי [איטיגנא] (סי' ט"ז).]

והא דאינו נושא את כפיו כשנשא אשה האסורה לו מדיני הכהונה, ואע"פ

דכהן דעבר בשאר עבירות אינו נפסל מלישא כפיו, וכדפסק השו"ע שם בסעיף ל"ט, כתב הלבוש (או"ח שם) לחלק בין כהן שעבר על מצוות דנצטוו בהן אף ישראלים, דלא נתחללה קדושתו ונושא כפיו, לבין כהן שעבר על 'מצוות המיוחדים על קדושת כהונה', דמונעין אותו מלישא כפיו 'מפני שהוא מחלל קדושתו', עיי"ש, [ועי' באליה רבה ובפמ"ג שם דהאריכו בדבריו ואכ"מ, ויעו"ש דלשון זו ד'חילל קדושתו' נאמרה בהרבה מהפוסקים], ופסקו המשנ"ב שם (ס"ק קמ"ז).

ולפי"ז נראה דה"ה לגבי עבודה דעבודתו פסולה לגמרי, כיון דחילל קדושתו, ועפ"ז נראה דאף כהן הקורח קרחה הר"ז חילל קדושתו כיון דאיסורו נאמר בדין כהונתו, [ואף דאיסור זה נאמר אף בישראל, מ"מ מפו' בפסוק דכהנים אסורים בזה אף מחמת קדושתם].

ומעתה צ"ב רב, מדוע הוצרכו המשך חכמה והגריש"א לדברי הרא"ם, כדי לדעת את החידוש דין דכהן העושה דבר שנאסר לו מחמת קדושת הכהונה שעליו הר"ז חילל קדושתו, והרי זהו הדין דנפסק בשו"ע ומקורו ברשב"א ובמהר"י אבוהב משמיה דמר שמואל, והרא"ם רק הוסיף דאף אם נדר לפרוש ממנה אכתי לא סגי בזה כדי להכשירו לכהונה, אלא צריך לגרשה מיד, ומדוע הוצרכו לתוספת זו.

[ואין] לומר בביאור הא דלא מייתי ראייה מהשו"ע, משום את פסק השו"ע יש לפרש דחשיב רשע בכך דעבר על מצוות הכהונה, ואף דאם עבר על שאר עבירות שבתורה הוא אינו נפסל לעבודה, מ"מ רשע

מעין בשיטת הרמב"ן בדין קורח קרחת שעבד חיים תעא

הפוסקים], וכ"פ הרמב"ם בפיה"מ למסכת סוטה (פ"ג מ"ה), [אמנם הראב"ד פירש התו"כ בענין אחר], ומבואר דאף לגבי עבודה חשיב חולין, וא"כ לכאורה ודאי דעבודתו פסולה.

וכאשר עיינתי בתשובת הרא"ם הנ"ל בפנים ראיתי דאף הוא כתב ג"כ ביתר חידוד, עיי"ש דבתו"ד כתב-אלמא כל זמן שעודה עימו 'אין בו קדושת כהונה כלל אלא הרי הוא פסול כחלל גמור, ותניא נמי בתורת כהנים וכו' [התו"כ הנ"ל], ומזה כתב רש"י להחלו באשתו פסולה שהוא מחולל בה בעודה עמו וכו', עיי"ש דהאריך.

ובסוף דבריו שם כתב-ו ליכא לאקשווי אי הכי היכא דעבר ועבד בעודה עימו אמאי עבודתו כשרה והלא מחולל קרייה רחמנא, דאיכא למימר דלא זה בלבד אלא אפי' חלל גופיה שנולד מפסולי כהונה אם עבר ועבד עבודתו כשרה, משום דכתיב ברוך ד' חילו ופועל ידיו תרצה, ודרשו רבותינו ז"ל אף חולין שבו תרצה, ע"כ, וכ"כ המאירי בגיטין דף ל"ה: [דעבודתו אינה מחוללת וכדין חלל שעבד], והוא חידוש גדול, דהא דאפי' חולין שבו תרצה הוא אף היכן דמעיקרא כשבא לעבוד כבר ידע שהוא חלל ופסול לעבודה.

ועכ"פ מפורש בדבריו דהא דנשא נשים בעבירה הוא חילול גמור, ואי"ז פסול בעלמא, ובודאי זהו הטעם דהמשך חכמה והגריש"א הביאו ראייה מדבריו דווקא, דבדבריו מפורש דאי"ז רק פסול בעלמא [-וא"כ יתכן דזהו דווקא בנושא נשים בעבירה, וכן יתכן דאי"ז סיבה

בדיני הכהונה הר"ז נפסל לעבודה, וא"כ אין ראייה מזה לנידוד, אבל ברא"ם א"א לפרש כן, דהרי לשיטתו אף לאחר שנדר לפרוש ממנה וכבר אינו עומד ברשעו עדיין הוא אינו בקדושתו, ומבואר דמה דהוא עבר על מצוות הכהונה זה חילל קדושתו, ולפיכך כל שלא פרש ממנה לגמרי אינו חוזר לקדושתו, וה"ט דאין אפוטרופוס לעריות.

אך המעיין בדברי הרא"ם בפנים רואה דאין לפרש כן, דהרא"ם גופיה פירש טעמו דכיון דאין אפוטרופוס לעריות לפיכך חיישינן שעבר על נדרו ולא פרש ממנה, ופשוט.]

ב

גדר הדין חילול בנושא נשים בעבירה - וישוב הקו'

והנה בעיקר הדין פסול דכהן שנשא נשים בעבירה, יש לעיין אם הוא פסול גמור דנעשה כחלל ממש או לא, ונפק"מ לענין עבודה אם עבודתו מחוללת או לא, וכבר הבאנו באות א דהרמב"ם פסק דאין עבודתו מחוללת, ומאידך הלשונות בכל הפוסקים בסימן קכ"ח הן דחילל קדושתו לגמרי.

ובפירוש הר"ש על התו"כ (ר"פ אמור, ה"ט) קאי על הא דאיתא בתו"כ שם-לא יטמא בעל בעמיו להחלו, נהג מנהג כזה הרי הוא חולין, יכול יהיו חולין לעולם, ת"ל בעמיו בזמן שהוא עימו הרי הוא חולין, ע"כ, ופירש הר"ש שם דמיירי בין לגבי עבודה ובין לגבי נשיאת כפים, עיי"ש, [ובודאי לא היו דבריו לפני

הכהונה לגמרי ואף מן התרומה הוא פסול גמור ולכך עבודתם מחוללת, אמנם פסול שאין בכחו לפסול מן הכהונה לגמרי ומה"ט אף אוכל בתרומה, פסול זה אינו חמור כ"כ לענין לחלל עבודה.

אך קורח קרחה פסולו כדין פסול דחלל, דעצם המציאות דהוא קורח קרחה ועובר על א' ממצוות הכהונה זהו חילול, ואינו ראוי לעבודה בעצמותו, ואין גריעותא בכך דאוכל בתרומה, דכלפי עבודה הוא נמצא במצב מחולל, וכמו דנושא נשים בעבירה עבודתו מחוללת, [ואף דיש לחלק בחומרת החילול בין נושא נשים בעבירה ובין קורח קרחה, מ"מ גדר הפסול בשניהם שווה].

והגמ' בסוגיין דנה הגמ' לפסול קורח קרחה מאותו הדין פסול דכל הפסולים, ודחתה הגמ' דלומדים בגז"ש דחילול חילול מתרומה דפסיל לתרומה מיחל עבודה דלא פסיל בתרומה לא מיחל עבודה, וממילא נמצא דקורח קרחה אינו פסול לעבודה, ועדיין שייך מה שכתב הרמב"ן דפסול לעבודה מטעם דחילול קדושתו, ופשוט.

עוד יש ליישב באופ"א דברי הרמב"ן ויבואר אי"ה להלן בסימן כ"ח אות ד, עיי"ש.

לחילול גמור דעבודה], אלא הוא חילול גמור לעבודה.

ויתכן דאף להר"ש אם עבר אין עבודתו מחוללת, ומאותו הטעם דכתב הרא"ם.

[עוד] היה מקום לומר דאף הרמב"ם מודה לראשונים הנ"ל דנתחללה קדושתו לגמרי, אלא דס"ל דעבודתו אינה מחוללת מחמת כן וכדין חלל שעבר, אכן הבית יוסף ודאי לא למד כן בדבריו, דא"כ אינו מובן מה דנסמך על שיטת הרמב"ם, ופשוט.]

והא דפסול לעבודה אינו כשאר פסולי העבודה, וכגון בעל מום אונן מחוסר כפורים וכיו"ב, אלא פסולו כדין חלל, ורק דחלל נתחללה קדושתו בחילול גמור ואף זרעו מחולל, ונושא נשים בעבירה קדושתו מחוללת רק כשעודו בעבירה, ופסולו מחמת דהוא נמצא במצב הסותר לקדושת הכהונה, ואי"ז מחמת החטא שבדבר אלא מחמת המציאות הסותרת לקדושת הכהונה.

והרמב"ן ס"ל דפסול זה ממש שייך אף בקורח קרחה כיון שעבר על איסור מאיסורי הכהונה, ואי"ז כשאר הפסולים המבוארים במתניתין, דכל הפסולים חל בהם איזה פסול דפוסלם לכהונה, ופסול כזה דבכחו לפסול מן

סימן כח

בגדר פסול טבול יום ומחוסר כפורים לעבודה (י"ז.-י"ז: י"ט:)

שנינו במתניתין דטבול יום ומחוסר כפורים פסולים לעבודה ואם עבדו חיללו, ובמקור הדין דפסולים ואם עבדו חיללו שו"ט בגמ', וז"ל - טבול יום - מנלן, דתניא ר' סימאי אומר רמז לטבול יום שאם עבד חילל מנין, ת"ל קדושים יהיו ולא יחללו, אם אינו ענין לטמא דנפקא לן מוינזורו, תנהו ענין לטבול יום, אימא תנהו ענין לקורח קרח ולמשחית פאת זקן [פי' דמפסוק זה נלמד דפסולים לעבודה], טבול דאם עבד במיתה מנא לן, דגמר חילול חילול מתרומה דפסיל בתרומה מחלל עבודה דלא פסיל בתרומה לא מחלל עבודה.

אמר רבה למה לי דכתב רחמנא טמא וטבול יום ומחוסר כפורים, צריכי, דאי כתב רחמנא טמא שכן מטמא, בטבול מחוסר כפורים לא אתי מיניה שכן פסול בתרומה, במחוסר כפורים טבול יום לא אתי מיניה שכן מחוסר מעשה [פי' דמחוסר כפורים מחוסר הבאת קרבן, וטבול יום אינו מחוסר מעשה דשימשא ממילא ערבא], מחדא לא אתי תיתי חדא מתרתי, בהי לא לכתוב רחמנא, לא לכתוב במחוסר כפורים ותיתי מהנך, מה להנך שכן פסולים בתרומה, אלא לא לכתוב רחמנא בטבול יום ותיתי מהנך, דמאי פרכת מה להנך שכן מחוסרים מעשה, סוף סוף קלישא לה טומאתו [פי' דמחוסר כפורים קלישא טומאתו לענין קדשים שהרי העריב שמשו, ותו ליכא למיפרך מה להצד השווה שכן אין מחוסרים מעשה, דהרי מחוסר כפורים אינו מחוסר מעשה], קסבר מחוסר כפורים דזב כזב דמי.

עוד מצינו בגמ' בדף י"ט: דבעי מנלן דמחוסר כפורים פסול, אמר רב הונא אמר קרא וטהרה, טהרה מכלל שהיא טמאה [פי' עד עתה], ופירש"י - וטמא כתיב ביה וינזורו ולא יחללו.

ויש לברר גדר הפסול דטבול יום ודמחוסר כפורים אם הוא ממש אותו הפסול דטמא, וכן בדין טבול יום ומחור"כ שעבדו אם חייבים מיתה בידי שמים או מלקות וכו', ויתבאר כ"ז אי"ה בסימן זה.

מעשה, והיינו דהא דאינו מותר בקדשים עד שיביא קרבנותיו זהו ריעותא בהכשירו, כיון דהכשירו וטהרתו לענין קדשים תלויים בהבאת קרבנותיו, ומאידך בהמשך השו"ט קאמר - אלא לא לכתוב רחמנא בטבול יום

א

ק' בשו"ט בגמ'

הנה רבה קאמר דאי כתב רחמנא מחוסר כפורים לא היינו למדים טבול יום מיניה, דמה למחוסר כפורים שכן מחוסר

מלבד זה צ"ב מה דביאר בתחילת הגמ' דמחוסר מעשה היינו מחוסר כפרה, דמדוע חשיב מחוסר מעשה, והרי אין החסרון בכך דצריך לעשות מעשה כדי ליטהר לענין קדשים, אלא החסרון בכך דהוא מחוסר כפרה, וכן רש"י ביאר מחוסר מעשה - הבאת קרבן, ופירושו דהשיטמ"ק דחוק.

ב

בסתירת הרמב"ם בדין מחו"כ שעבד - ובהשגת הראב"ד עהר"מ בדין מחו"כ שעבד והרמב"ם בפ"ד מביאת מקדש ה"ד פסק -..טמא דטבל ועבד קודם שיעריב שמשו עבודתו פסולה וחייב מיתה בידי שמים שנאמר ולא יחללו וכו', אבל מחו"כ שעבד אע"פ שעבודתו פסולה וחילל הר"ז פטור, ע"כ, [ויש להאריך טובא בשיטת הרמב"ם בדין מחו"כ כזב או לאו כזב, ובהשוואת דינו דמחו"כ לטבול יום, ועי' בקרן אורה, ואכ"מ].

והראב"ד השיג על מש"כ הרמב"ם דמחו"כ שעבד אינו במיתה, וז"ל - אמר אברהם והא אמרינן במכות (ח:) עוד טומאתו בו לרבות מחוסר כפורים, ועוד מבהונות של מצורע דאמרינן בזבחים ל"ב: עשה שיש בו כרת הוא, וכל שכן בביאת כולו, ועוד וטהורה כתיב ביולדת מכלל דעד השתא טמאה היא, ואמרינן בזבחים מחוסר כפורים דזב כזב דמי, ובתוספתא דזבחים (פי"ב ה"ח) מונה אותו עם אותן שבמיתה, ע"כ, ועל אלו הקו' תירצו הנו"כ [מהריק"ו כס"מ ורדב"ז] דהרמב"ם ס"ל דמחוסר כפורים דזב לאו כזב דמי.

ותיתי מהנך, דמאי פרכת מה להנך שכן מחוסרים מעשה סוף סוף קלישא לה טומאתן, והיינו דמאי פרכת מה למחוסר כפורים שכן טעון הבאת קרבנותיו כדי ליטהר לענין קדשים, אי"ז פירכא, לפי דסו"ס קלישא טומאתו שהרי העריב שמשו, ולכאורה סברא זו סותרת לנתבאר למעלה, וצ"ע.

והשיטה מקובצת (ד"ה סוף סוף) הק' קו' זו, וז"ל - תימה דלעיל קאמר במחוסר כפורים טבול יום לא אתי מיניה שכן מחוסר מעשה, ואמאי לא קאמר דמ"מ קלישא ליה טומאתו דמחוסר כפורים, דהכי קאמר ליה השתא אע"ג דמן מה הצד הוא, וכ"ש חדא מחדא, וי"ל דלא דמי, לעיל גבי מחוסר כפורים ר"ל מחוסר מעשה שמחוסר כפרה מה שאינו כן בטבול יום, אבל הכא מחוסר מעשה דקאמר אינו ר"ל מחוסר כפרה, דהא טמא לאו מחוסר כפרה הוא כגון טמא שרץ וטמא מת ומגע דזב, אלא ר"ל שכן מחוסר מעשה יותר מטבול יום דשמשא ממילא ערבא, הלכך קאמר שפיר דקלישא טומאתו דמחוסר כפורים, [פי' -] כיון שטבל והעריב שמשו לא מיקרי מחוסר מעשה, אלא מחוסר כפרה מיקרי, וטמא לאו מחוסר כפרה הוא, הלכך לא שייך למיפרך מידי, ע"כ.

ומלבד מה דביאורו הוא דלא כפשטות הגמ', דפשטות הגמ' נראה דמחוסר מעשה היינו מחוסר מעשה הבאת קרבנותיו, והוא המכוון בין למעלה ובין למטה, והביאור בשניהם א' הוא, או דבשניהם הכוונה דמחוסר כפרה או דבשניהם הכוונה דמחוסר מעשה ליטהר,

אמנם הקשו המהר"י קורקוס (עהר"מ בפ"ט מביאת מקדש הי"א) והכס"מ דהא בסנהדרין פ"ג. מני בכלל אלו דבמיתה מחוסר כפורים, ואמרינן בגמ' (פ"ג:) מנ"ל אמר רב הונא דאמר קרא וכפר עליה הכהן וטהרה מכלל שהיא טמאה, ואמר מר טמא ששימש במיתה, וכ"פ הרמב"ם גופיה בפ"ט מסנהדרין (סוף ה"ב), דמנה שם מחוסר כפורים בכלל מחויבי מיתה שחייבים מלקות, וכן כתב בפירוש המשניות בסנהדרין שם (פ"ט מ"ו), דמנה שם מחוסר כפורים שעבד בכלל אותם דמחויבים מיתה, ונמצא הרמב"ם סותר שיטתו, [ועי' במהריק"ו דהגיה דברי הרמב"ם בהל' סנהדרין מכח קו' זו], וכבר הקשה קו' זו המאירי בסנהדרין שם, ועמד בקו', וכה"ק התשב"ץ בזהר הרקיע (קנ"ה). **ובאמת** הר"ש אבן גבירול באזהרותיו (קנ"ה) וכן הסמ"ג (סימן ש"ה) כתבו דמחור"כ שעבד במיתה, [והסמ"ג שם מביא את הרמב"ם בהל' סנהדרין הנ"ל^א], וכ"ה שיטת הראב"ד בהשגותיו הנ"ל.

עוד יש לעיין בעיקר פסק הרמב"ם, דמהו חילוק זה שכתב הרמב"ם בין טבול יום ששימש דבמיתה ובין מחור"כ ששימש

דאינו במיתה, ומה טעם יש לחלק ביניהם, ואם נפרש החילוק דס"ל לרמב"ם דמחוסר כפורים דזב לאו כזב דמי, וכמו שנקטו המהריק"ו והכס"מ ועוד בשיטתו, א"כ יקשה ממש"כ הרמב"ם בהל' סנהדרין הנ"ל.

והיינו דמהרמב"ם בהל' סנהדרין הנ"ל קשה ב' קו', חדא דסותר שיטתו בדיון, אלא אף דלפי מש"פ בהל' סנהדרין מחור"כ דזב כזב דמי, ולפי"ז יקשה מה החילוק בין טבול יום ששימש ובין מחור"כ ששימש.

וביותר יש להקשות במה דחילק הרמב"ם בין טבול ומחוסר כפורים-וכן הק' הקרן אורה בסוגיין-, דאם באמת יש חילוק לדינא בין טבול יום ומחוסר כפורים, א"כ מנלן ללמוד בסוגיין טבו"י ומחור"כ מהדדי.

ג

בהשגת הראב"ד -הא'- על הרמב"ם **ובמה** דפסק הרמב"ם הנ"ל שם [בתחילת ההלכה]- וכן טמא שטבל ועבד קודם שיעריב שמשו עבודתו פסולה וחייב מיתה בידי שמים, הנה כבר נודע מה דהשיג

♦ הערות והוספות ♦

א. ועי' בכס"מ הנ"ל דהקשה על הסמ"ג מדוע לא הביא כאן את שיטת הרמב"ם, וכדרכו בכל מקום להביא את דברי הרמב"ם, ומבואר דהוקשה לסמ"ג קו' זו ומחמת כן השמיט את הרמב"ם כאן.

ב. ואין ליישב קו' זו ע"פ מה דמפו' בגמ' דרבה דאמר את הילפותות דטבו"י ומחור"כ מהדדי ס"ל דמחור"כ דזב כזב דמי, ואם הרמב"ם פסק כמ"ד דמחוסר כפורים דזב לאו כזב דמי א"כ אין שייך לומר את הילפותות, דתשובה זו היא לא בעינן ברש"י שם, דפירש דרק את מה דאיתא בסוף הגמ' שם זהו שייך רק למ"ד דמחור"כ דזב כזב דמי, אבל עיקר הילפותות דטבו"י ומחור"כ שפיר ילפינן מהדדי, עיי"ש, והדרא קו' לדוכתה.

דא"כ מדוע הוצרך הרמב"ם שם (בהלכה ג') לומר דההיכ"ת לכך דיתחייב על עבודתו בלא דיתחייב על ביאתו למקדש הוא בכגון שנטמא בשעה שהיה במקדש ובדרך יציאתו היפך בצינורא, ובלא"ה הם ב' חיובים שונים, דיש חומרא לזה יותר מזה וכן להיפך, עיי"ש.

ואכתי צ"ב הרמב"ם, דמדבריו משמע דעיקר קרא בא לומר דטבויי ששימש במיתה, וזה צ"ב דהרי לא משכחת לה אלא בהיכ"ת מסוימים ביותר - אם לא נפרש כהכס"מ-, ומדוע נקט הרמב"ם בלשון דקאי על כל טבויי ששימש.

ד

הנראה בגדר הפסול דטבויי ומחוי"ב -
וביאר תחילת השו"ט בגמ'

והנראה בס"ד בביאור הדין המבואר במשנתנו דטבויי ומחוי"ב אסורים לעבוד במקדש ואם עבדו חיללו, דגדר הפסול בשניהם הוא דאין טומאתם בעצמותם אלא במצב שקיימים בו, אולם בכך הם חלוקים, דבטומאת טבול יום סיבת הטומאה היא טומאה גמורה, דטומאת טבול יום קיימת מחמת הטומאה גמורה דהיתה קיימת באדם זה מעיקרא, אבל מחוסר כפורים אין טומאתו באה לו ע"י טומאה גמורה, אלא טומאתו היא עצם המצב ד'מחוסר כפורים', דאדם זה אירע בו זיבה או לידה וכדו', ומצב זה מחסרו כלפי

עליו הראב"ד - כיון שטבול יום שנכנס למקדש בכרת היכי משכחת לה טבול יום ששימש במיתה, והא איכא נמי כרת בשביל ביאת מקדש, ואיני מוצא אותו אלא בבמה, אי נמי שעשה בית יד ארוכה לצינורא והפך באיברים מבחוץ, ע"כ, והכסף משנה שם תמה על הראב"ד, דהא מש"פ הרמב"ם מקורו ממשנה מפורשת בסנהדרין דף פ"ג: דטבול יום ששימש במיתה, ומה הוקשה להראב"ד על הרמב"ם בפרטות.

והמהר"י קורקוס שם האריך ליישב קו' הראב"ד, דמשכחת לה נפק"מ בכמה אופנים דאינו חייב כרת משום ביאה וחייב מיתה בידי שמים משום עבודה, וכגון בנכנס דרך גגין דאיתא בשבועות י"ט: דפטור מכרת וכ"פ הרמב"ם בפ"ג מביאת מקדש (ה"ט), וכן בנכנס במגדל הפורח באויר והפך בצינורא דמשום ביאה אינו חייב ומשום עבודה חייב.

וכן בשגג בביאה והזיד בעבודה^ג, ועי' במרכה"מ עהר"מ שם דהאריך ליישב כמו"כ, וכן תירצו התוס' בשבועות דף י"ז. (ד"ה א') והרמב"ן שם (ד"ה ואלא).

והכס"מ שם יישב דלענין כמה דברים מיתה בידי שמים חמורה מכרת עיי"ש, והמשנה למלך (לעיל פ"ג ה"ט) והשער המלך (עהר"מ כאן, ועי' במעשה חושב') הקשו על הכס"מ מכמה מקומות דמצינו דכרת חמור טפי ממיתה בידי שמים, ועוד

♦ הערות והוספות ♦

ג. וכן תירץ הערוך השולחן העתיד בס' ל"ח סעיף י"ב, עיי"ש.

ד. ועי' במעשה חושב שם מה דהוסיף להקשות מהגמ' בשבת דף כ"ה:.

עבודה, והיינו דמקרא ד'קדושים יהיו ולא יחללו' לומדים רק למי דמופקע לגמרי מן הקדשים, והיינו אף מתרומה, אך מי דאינו מופקע לגמרי מן הקדשים וכגון קורח קרחה דאינו נפסל לתרומה בכך, כמו"כ אין עבודתו מחוללת.

[ומ"מ ס"ל לרמב"ן (הנ"ל בסימן הקודם) דממשמעות הפסוק יש לנו ללמוד דין חילול עבודה אף בקורח קרחה, אכן אין חילולו מטעם דמופקע מן הקדשים אלא מטעם דחסר בקדושת כהונתו, והוא פסול מדין אחר, ובגמ' הילפותא היא מ'קדושים יהיו לאלוקיהם ולא יחללו', דמזה נלמד דכהן דחסר בו קדושה לעבודה [דהיא הקדושה לד'] אסור לו לעבוד ועבודתו מחוללת, ואי"ז סתירה לדברי הרמב"ן, -ויסוד התירוץ ע"פ מש"נ בסימן הקודם יעו"ש-].

ה

ביאור שיטת הרמב"ם בדין טבול יום ומחוסר כפורים - וישב הסתירה

והרמב"ם פסק דטבול יום שעבד חייב מיתה בידי שמים ומחוסר כפורים שעבד פטור, ולמעלה באות ב נתקשינו בחילוק ביניהם, וביותר דאם באמת יש חילוק לדינא בין טבול יום ומחוסר כפורים, א"כ מנלן ללמוד בסוגיין טבו"י ומחו"כ מהדדי, ונראה דבצד א' יש

הקדשים, אמנם בכך הם שווים, דשניהם חסרונם כלפי קדשים הוא מדין טומאה, דטומאתם היא המצב דטבול יום והמצב דמחוסר כפורים, וכל אלו הם כטמא ואינם כטמא.

ויש להוסיף ולחדד, דהא דמדמינן טבו"י ומחו"כ לטמא לענין פסול עבודה, הוא דימוי רק לענין עבודה, דלומדים מטמא את המצב הנדרש לענין עבודה, דכשם דמצינו דטמא אסור ופסול לעבודה, וה"ט דטומאה הוא מצב חסר באדם דמופקע מן הקדשים, כמו"כ טומאה פחותה דטבול יום ומחוסר כפורים היא סיבה להפקעת האדם מן הקדשים.

והפקעה זו היא בדין הקדושה דהכהן -כן משמע בגמ'-, דהכהנים מצווים דההתעסקות בקדשים תהיה באופן ד'קדושים יהיו', ואם לאו 'יחללו', והיה ס"ד ללמוד פסוק זה לקורח קרחה ומשחית פאת זקן לכך אסורים לעבוד ואם עבדו יחללו, דהמציאות של 'מקורח' ו'מגודד' היא מציאות שנוגדת ל'קדושים תהיו', וכדמפורש בקרא 'לא יקרחו קרחה בראשם ופאת זקנם לא יגלחו וגו' קדושים יהיו וגו', וה"ט דמדיני הכהונה דלא יקרחו וכו' וכשעובר ע"ז הוא מחלל את קדושת הכהונה, וממילא יהא אסור לעבוד ואם עבד חילל, וקמ"ל דפסיל בתרומה מחיל עבודה דלא פסיל בתרומה לא מחיל

♦ הערות והוספות ♦

ה. ואכתי דוחק, דהא הרמב"ן ביאר את הפסוק ד'קדושים יהיו וגו' דבא לומר דין חילול בקורח קרחה ובסוגיין מפורש דלא אתי לענין זה, ויש ליישב, ובאמת יש לדון נפק"מ מהגדרת הפסול, ולפי"ז מיושבת הקו', ואכמ"ל.

ובא השמש וטהר מכלל שעדיין לא טהר', וכתב הכס"מ (עהר"מ שם) דבזה ביאר הרמב"ם החילוק בין טבול יום ומחוסר כפורים, והיינו דטבול יום הוא טמא אך מחוסר כפורים אינו טמא ורק דמחוסר טהרה [פי' השלמת החסרון] לענין קדשים, ומשו"ה אף דאם עבד חילל מ"מ אינו חייב כרת¹.

ובזה נ"ל ליישב סתירת הרמב"ם (הנ"ל באות ב) בין הל' ביאת מקדש להל' סנהדרין בדין מחוסר כפורים, דבהל' ביאת מקדש פסק הרמב"ם דטבו"י שעבד במיתה בידי שמים אבל מחו"כ שעבד פטור, ובהל' סנהדרין מנה הרמב"ם מחו"כ בכלל אותם דחייבים מיתה בידי שמים ולוקים, ולמעלה באות ב הארכנו בזה.

ולהנתבאר נראה דאף דפטור ממיתה ול"ה כטבו"י לענין זה, מ"מ לענין להתחייב מלקות חשיב כמו טבול יום ששימש, ומועיל איסורו לחייבו במלקות על ששימש בעודו מחו"כ, ואף דאין בכח עבודתו לחייבו מיתה בידי שמים מ"מ חומרת איסורו הוא כחייבי מיתה בידי שמים, וה"ט דבאמת איסורו לעבוד הוא מדין טומאה, ורק דכיון דאינו טמא ממש משו"ה אינו חייב מיתה בידי שמים, אבל איסורו הוא מדין טומאה, ושפיר יש בכח איסורו לחייבו מלקות², ובטעם החילוק בין

ללמוד את עיקר הדין חילול בטבול יום ומחו"כ מהדדי, וה"ט דשניהם דין טומאתו הוא במצב החסר שבו הם קיימים, ומ"מ לענין להתחייב עונש אם עבדו בזה חלוק דינם, דטבו"י טומאתו מדין טומאה גמורה, ורק דהוא כבר טבל וטומאתו פחותה, ומ"מ לענין עבודה מספקת טומאה זו לאוסרו, וממילא חייב מיתה בידי שמים וכטמא, אבל מחו"כ טומאתו אינה כטומאה גמורה, ורק דחסרונו כלפי קדשים חשיב כטומאה, אך לענין לחייבו מיתה אם עבד זה לא שמענו ומהיכ"ת לחייבו.

ושפיר הוצרך הרמב"ם להשמיע דין מיתה בטבו"י ששימש, ואף דלא משכחת לה לחייבי מיתה אלא בהיכ"ת מסוימים [דבלא"ה כבר מחויב כרת על ביאתו למקדש], דבא הרמב"ם להשמיע חומרת איסורו דהוא מדין טומאה, דטומאתו אוסרתו לעבוד במקדש, דזהו טעם החילוק בין טבו"י למחו"כ, דטבול יום טומאתו אוסרתו מלעבוד, אך מחוסר כפורים הוא אינו טמא, ורק דמה דנמצא במצב מחוסר ומשולל המעלה זה אוסרו מלבוא למקדש, ומשו"ה אין לחייבו מיתה.

וזהו מה דהוסיף הרמב"ם בביאור הא דטבו"י ששימש במיתה- שנא' ולא יחללו וכו' מפי השמועה למדו שזו אזהרה לטבול יום שעבד 'שעדיין טמא הוא שנא'

♦ הערות והוספות ♦

1. והק' אורה (ד"ה והרמב"ם) והגר"פ פערלא (עונש נ"ח-נ"ט, ד"ה ומש"כ הראב"ד) ביארו באופ"א [וע"ע בגר"פ פערלא שם], ומ"מ כן נ"ל.

2. ועיין בפ' הרדב"ז עהר"מ בהל' ביאת מקדש שם, ולפי הנתבאר דבריו מחוורים אף מצד הסברא.

בביאת מקדש תיפול"ל מדנאסר באכילת קדשים, עיי"ש, ולהגר"ח לק"מ, דלולי דלמדנו איסור לביאת מקדש לא היינו למדים לאסור מאיסור אכילה, דאף אם ל"ח כטמא ממש מ"מ הוא אסור באכילה, אבל לביאת מקדש לא נאסר אא"כ הוא טמא ממש, ומפורש בתוס' דס"ל דדין ביאת מקדש ואכילת קודש תלויין זה בזה, ודלא כהגר"ח, ולקמן בסימן כ"ט יתבאר עוד אי"ה, אך לפי מש"נ בישוב סתירת הרמב"ם א"ש.

ו

ביאור השו"ט בגמ'

והשתא דאתנין להא א"ש היטב מה דכתב השיטמ"ק (הנ"ל באות א) בביאור הא דאיתא בגמ'- מה להנך שכן מחוסרים מעשה, סוף סוף קלישא לה טומאתו, ופירש"י דקלישא טומאתו דמחוי"כ שכן העריב שמשו, והק' השיטמ"ק דבגמ' למעלה לא מתרץ כן אלא אמרינן דאי כתב במחוי"כ לא אתי טבוי"מיניה דמה למחוי"כ שכן מחוסר מעשה דהיינו הבאת קרבן, ולא דחינן דסו"ס מחוי"כ קלישא טומאתו.

ותירץ השיטמ"ק [ביאור דבריו-] דלמעלה היתה הפירכא דמה למחוי"כ שכן מחוסר מעשה דהיינו הבאת קרבן, וע"ז אין לתרץ דמ"מ סיבת איסורו גרועה דקלישא טומאתו, דהרי סו"ס הוא

חיוב מיתה לחיוב מלקות - עיין באבן האזל (פ"ג מביאמ"ק ה"ט ופ"ד מביאמ"ק ה"ד) דביאר היטב מקור החילוק עיי"ש.

עוד נודע מש"כ הגרי"ז (בספרו ה' פרה אדומה) בשם אביו הגר"ח בישוב סתירת הרמב"ם, דדין אכילת קודש תלוי בפסול הגוף, וכדחזינן דשייך בזה הדין דערל כטמא, משא"כ איסורא דביאת מקדש תלוי בטומאה ממש, דהאיסור הוא להכניס טומאה למקדש, והיכן דהגברא פסול לביאת מקדש אך אינו טמא אי"ז הכנסת טומאה, ולפי"ז במחוסר כפורים נהי דרחמנא שוייה כטמא לענין פסול הגוף, אבל מ"מ לענין טומאה ממש אין דינו כטמא, ונמצא דלא הכניס טומאה למקדש ואינו חייב כרת, אך כשדנים לענין אכילת קדשים במחוי"כ יש לאסור מדין פסול הגוף, דפסול הגוף ידידה הוא כשאר טמאים, עיי"ש.

אכן בתוס' מבואר דלא כדבריו, דהתוס' (ד"ה טבול יום מנלן) כתבו בתו"ד- ועוד קשה דבפרק שלשה מינין (נזיר מ"ה). ובפרק אלו הן הגולין (מכות ח:) אמרינן טמא יהיה לרבות טבול יום עוד טומאתו בו לרבות מחוסר כפורים לענין ביאת מקדש, והשתא ל"ל קרא הא איקרי טמא לענין עבודה ולאכילת קדשים, וכעיי"ז הק' התוס' (בסוה"ד), דהא איתקש קודש למקדש, ומאחר דהשמיענו הכתוב דטבול יום אסור

♦ הערות והוספות ♦

ח. ולדבריו נמצא דאף למ"ד דמחוסר כפורים דוב כזב דמי אין הכוונה דהוי כזב ממש, אלא רק דיחש עליו דיני זב, וזה חידוש גדול [ומקומו לקמן בסימן כ"ט].

מחוסר הבאת קרבן כדי ליטהר ונמצאת טומאתו חלוטה וקבועה יותר מטומאת טבו"י.

אבל טענת הגמ' כאן היא, דמה להנך שכן מחוסרים מעשה, והכוונה דמחוסר כפורים אין חסרונו נשלם ממילא כטבו"י דנטהר ממילא דהרי שימשא ממילא ערבא, אלא נזקק למעשה הבאת קרבן ונמצאת טומאתו חמורה יותר, ודחתה הגמ' - דסו"ס קלישא ליה טומאתו דמחו"כ לענין קדשים שהרי העריב שמשו, והיינו דאף דחסרונו קבוע יותר ונשלם רק ע"י מעשה הבאת קרבן, אך מ"מ אי"ז איסור טומאה וכדחזינן דאף לאחר דהעריב שמשו

אכתי הוא אסור, והיינו דאין איסורו מדין איסור טומאה, אלא הוא כעין טומאה, וכיון דאי"ז איסור טומאה ממש א"כ שפיר יש ללמוד דין חילול עבודה בטבו"י ממחו"כ, דהא דמחו"כ צריך להביא קרבן כדי להשלים את מצבו אין לזה משמעות לענין איסור עבודתו מדין טומאה^ט, וא"ש היטב, ושו"מ בחידושי ראמ"ה בסוגיין דביאר כע"ז החילוק בין סברת הגמ' למעלה לסברת גמ' כאן.

ואכתי צ"ב עיקר פסולו דטבו"י ודמחו"כ לקדשים, גדר הפסול והאיסור בטבול יום, וגדר הפסול והאיסור במחוסר כפורים, ויתבאר אי"ה ובל"נ בסימן כ"ט.

סימן כט

בגדר החסרון דמחוסר כפורים לענין קדשים (י"ז.-י"ז:)

שנינו במתני' דטבול יום ומחוסר כיפורים פסולין לעבודה ואם עבדו חיללו, ובגמ' שו"ט בארוכה מנלן דין זה, והבאנו השו"ט בסימן כ"ח תמצאנו שם.

ובהא דאמר רבה דצריך פסוק לדין טמא פסוק לטבו"י ופסוק למחור"כ, פרכינן בגמ' דנילף טבו"י מטמא ומחוסר כפורים, דמאי פרכת מה למחור"כ שכן מחוסר מעשה [פי' שכן מחוסר כפרה], סוף סוף קלישא טומאתו [פי' דפסול מחוסר כפורים אי"ז מדין טומאה כ"כ, וכדחזינן מהא דאף דהעריב שמשו אכתי אוכל בתרומה], וא"כ שפיר יש ללמוד טבול יום ממחוסר כפורים, ומסקינן - קסבר מחוסר כפורים דזב דמי [פי' ולכך לא קלשא טומאה אצל קדשים כלל, וא"א ללמוד טבול יום ממחור"כ].

וכלפי זה איתא בגמ' - ומחוסר כפורים דזב דמי תנאי היא, דתנאי שרפה אונן ומחוסר כפורים כשרה יוסף הבבלי אומר אונן כשרה מחוסר כפורים פסולה, מאי לאו בהא קמיפלגי מר סבר מחוסר כפורים דזב דמי ומר סבר לאו דזב דמי, לא דכולי עלמא דזב דמי, והכא בהא קמיפלגי דכתיב והזה הטהור מכלל שהוא טמא לימד על טבול יום שכשר בפרה, מר סבר טומאה דכל התורה כולה, ומר סבר טומאה דהך פרשה, הלכך אונן וטבול יום דטמא שרץ דקילי אתו בקל וחומר מטבול יום דמת, אבל מחוסר כפורים דזב דחמיר שכן טומאה יוצאה עליו מגופו לא, ע"כ.

ויש לברר בסוגיא זו כמה ענינים, א. המחלוקת אם מחוסר כפורים כזב או לאו כזב, ב. בנפקותא היוצאת מדין זה, ג. בגדר החסרון של מחוסר כפורים לענין קדשים, ד. בביאור התועלת היוצאת מן הקרבן, ויש להאריך בביאור ענינים אלו להגדירם ולבארם היטב, ואף דענינים אלו דמחוסר כפורים הם ארוכים ועמוקים ביותר, מ"מ בסימן זה נבאר אי"ה הנוגע לעניינינו לענין פסול עבודה, וזה החילולי בעזרת צורי וגואלי.

דזב דמי לענין קדשים שלא הותר אצלו והוא ליה כאילו לא טבל ואם אכלו חייב כרת, או אם נגע בהו טמאן למנות בהן ראשון ושני, לכך לא קלשא טומאה אצל קדשים כלל, ע"כ, והיינו דהמשמעות של מה דמחוסר כפורים כזב דמי הוא לענין

א

בפלוגתא רש"י ורבינו חיים

והנה בביאור המחלוקת אם מחוסר כפורים כזב דמי או לאו כזב דמי נחלקו רש"י ורבינו חיים, דרש"י (בסוגיין, ד"ה מחוסר כפורים) פירש - מחוסר כפורים

דנפק"מ לענין טומאה דחויא בציבור, עכתו"ד התוס'.

והיינו דנחלקו רש"י ורבינו חיים בביאור המחלוקת אם מחוסר כפורים דזב כזב דמי או לא, דרש"י פירש דהמחלוקת היא באכל קודש אם חייב כרת או לא, וכן אם נגע בקודש אם טמאן למנותן ראשון ושני, ורבינו חיים ס"ל דאף למ"ד מחו"כ דזב לאו כזב דמי אם אכל קודש הר"ז חייב כרת, והמחלוקת היא לענין פסח הבא בטומאה, דטמאי מת אוכלין וטמאי זב וכיו"ב אין אוכלין, ובזה יש לדון נפקותא לדינא אם שוחטין וזורקין על מחו"כ דזב או לא, דלמ"ד מחו"כ דזב כזב דמי אין שוחטין וזורקין עליו, ולמ"ד לאו כזב דמי שוחטין וזורקין עליו, ועוד נפק"מ לענין טומאה דחויא בציבור, ובפשטות שיטת הרמב"ם בכמה מקומות היא כרש"י, יעוי' בדבריו בפ"ח מפסוה"מ הי"ד ובפ"ג מביאת מקדש ה"ט ובפ"ד מביאת מקדש ה"ד, ובמה דהשיג הראב"ד על שיטתו בגמ' המקומות, ובמהריק"ו הכס"מ והלח"מ שם, ואף הראב"ד שם מוכח בשיטתו כן.

וכבר האריכו בדבריהם הראשונים והאחרונים טובא, והביאו ראיות והקשו קו' לב' הצדדים, ונעמוד בעיקר הדברים.

שיטת רש"י לענין אכילת קודש מוכנת מסברא, דלמ"ד מחו"כ דזב לאו

חייב כרת על אכילת קדשים ולענין דאם נגע בקדשים טמאן להיות ראשון ושני.

אמנם התוס' (ד"ה קסבר) הקשו על רש"י כמה קו', חדא דלפירושו נמצא דלמ"ד לאו כזב דמי א"כ אינו חייב כרת, ובמסכת כלים (פ"א מ"ח) ובנזיר (מ"ה). ובמכות (ח:) ובמנחות (כ"ז:) שנינו דמחוסר כפורים שנכנס למקדש במזיד חייב כרת, ואיתקש קודש למקדש בכמה מקומות (יבמות ע"ה, מכות י"ד, שבועות ז), ודוחק לומר דכל אלו הסוגי' הן כמ"ד כזב דמי, ועוד דבסוגי' בנזיר שם מפו' דאזיל כמ"ד דלאו כזב דמי ואפ"ה מבואר בסוגי' שם דמחו"כ דנכנס למקדש חייב כרת, והא דפירש רש"י דנפק"מ לענין דאם נגע בקדשים טמאן להיות ראשון ושני, הקשו התוס' דאפי' טבול יום אינו מטמא תחילה ליעשות ראשון ושני וכ"ש מחוסר כפורים דטומאתו קלה מטבול יום, והאריכו התוס' בכ"ז.

ומשו"ה פירש ה"ר חיים- דנפקא מינה לענין פסח הבא בטומאה, דתנן לא יאכלו ממנו זבין וזבות, דלמ"ד מחוסר כפורים דזב כזב דמי אין שוחטין וזורקין עליו, דלא אישתראי בציבור אלא טמא מת, וה"ה טמא שרץ דאין טומאה יוצאה מגופו בק"ו ממת [וכדאיתא לקמן דף כ"ב:], ומ"ד לאו כזב דמי שוחטין, והכי מוכח בהדיא בפרק שני דכריתות (דף י. עיי"ש^א), ועוד

חזקה אין בית דין של כהנים עומדין משם עד שיכלו מעות שבשופרות וכו', ע"כ.

ומבואר -אליבא דכו"ע- דמעיקרא דדינא היה צריך להיות הדין דאין שוחטין וזורקין עליו משום דמחוסר מעשה הבאת קרבנותיו, ומשום דקיננו בידו ול"ש דיפסע לכך ל"ח מחוסר מעשה ושוחטין וזורקין עליו, ובפשטות זה דלא כדברי ה"ר חיים, דלפי שיטת ה"ר חיים למ"ד מחו"כ דזב כזב דמי דמי הריעותא אינה מה דמחוסר הבאת קרבנותיו בפועל, אלא הריעותא היא מה דהוא טמא עד שיביא קרבנותיו, ומה משמעות יש לכך דקיננו בידו לענין זה, והא סו"ס הוא לא הביא קרבנותיו ומדוע שוחטין וזורקין עליו.

ואף למ"ד מחוסר כפורים דזב לאו כזב דמי צ"ע, דהרי לשיטתו אין המצב של המחוסר כפורים מהווה ריעותא בגברא כלפי קדשים, ואף דבפועל עדיין אינו יכול לאכול בקדשים אך זה אינו מגרע כלום במשמעות דיש לקרבן כלפיו, ומדוע לא נשחוט עליו, ובגמ' בפסחים משמע דהריעותא דשמא יפשע הוא ריעותא בעיקר מה דהוא בתורת הקרבה, ואף דתחילתו חשש מציאותי אך סופו חשש מהותי, [דאל"כ אין לריעותא דמח"כ שייכות לריעותא דטבול יום דשרץ וכדו', ופשוט], ולפי שיטת ה"ר חיים למ"ד דלאו כזב דמי לא חסר בגברא כלפי תורת קרבן, וביותר קשה דבגמ' בפסחים משמע דדין זה אמת בין למ"ד כזב דמי ובין למ"ד לאו כזב דמי.

והל"כ משנה (פ"א ממח"כ הי"ב) הצ"ח (בפסחים שם) והגרעק"א (בגלי' הרמב"ם פ"ו מקרבן פסח ה"ד) ועוד אחרונים

כזב דמי אם אכל קודש אינו חייב כרת, לפי דאין טומאתו מפקעתו לגמרי מן הקדשים, דטומאה קלושה היא, ויתבאר עוד אי"ה לקמן, אמנם צריך ליישב את קו' התוס' דבכמה מקומות מבואר דאף למ"ד מחו"כ דזב לאו כזב דמי אם אכל קודש הר"ז חייב כרת, אלא דכבר יישבו האחרונים היטב את קושיות התוס', ומ"מ יש להתבונן בשיטת רש"י דיש נפק"מ לענין אם נגע בקדשים, דאטו טומאתו דמח"כ היא טומאה חדשה, והרי היא אותה הטומאה דזב ואף היא טומאה עצמית וכזב ממש, ומדוע למ"ד לאו כזב דמי אין מונין ראשון ושני היכן שנגע בקודש.

ועל שיטת רבינו חיים יש להקשות, דהנה בפסחים דף צ. איתא במתני' - זב שראה שתי ראיות שוחטין עליו בשביעי, ראה שלש שוחטין עליו בשמיני שלו, וכו', והזבה שוחטין עליה בשמיני, ובגמ' - אמר רב יהודה אמר רב שוחטין וזורקין על טבול יום ומחוסר כפורים, ואין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, ועולא אמר אף שוחטין וזורקין על טמא שרץ, לרב מאי שנא טבול יום דחזי לאורתא [פ' לאחר שהעריב שמשו] טמא שרץ נמי חזי לאורתא, מחוסר טבילה [פ' וכיון דהוא חסר מעשה להכשירו אין שוחטין וזורקין עליו], טבול יום נמי מחוסר הערב שמש, שמשא ממילא ערבא, מחוסר כפורים נמי הא מחוסר כפרה [פ' הבאת קרבנותיו], שקינו בידו, טמא שרץ נמי הרי מקוה לפניו, דילמא פשע, אי הכי מחוסר כפורים נמי דילמא פשע, כגון דמסרינהו לבית דין, וכדרב שמעיה דאמר

הנה בגמ' בסוגיין לומדים פסול מחוסר כפורים מטמא, וכן דנים ללמוד טבול יום ממחוסר כפורים וכן מחוסר כפורים מטבול יום, ומבואר דחסרונו הוא מדין טומאה, דמחוסר כפורים לא נשלמה טהרתו, והוי טמא במקצת, וכעין טבול יום, ומחמת חסרון זה הוא אף אסור לאכול בקדשים.

וכן כתב הרמב"ם במנין המצוות שבתחילת הל' מחו"כ, וז"ל- יש בכללן ארבע מצוות עשה, א. שתקריב הזבה כשתטהר קרבן, ב. שתקריב היולדת כשתטהר קרבן, ג. שיקריב הזב כשיטהר קרבן, ד. שיקריב המצורע כשיטהר קרבן, ואחר שיקריבו קרבנותיהן תגמר טהרתן, ע"כ, ולהדיא דקודם הבאת הקרבנות אכתי לא נגמרה הטהרה.

וכ"ה משמעות הרמב"ם בפ"ח מפסוה"מ (הי"ד), דמיירי התם באיסור לטמא לאכול קודש, וכתב- והאוכל קודש אחר שטבל קודם שיעריב שמשו 'או קודם שיביא כפרתו לוקה ואינו חייב כרת, שנאמר וטומאתו עליו עד שתהיה כל טומאתו עליו, ע"כ, ועיי"ש בראב"ד דנחלק עליו וכתב דחייב כרת, ובפשטות אזי לשיטתו דס"ל דלהלכה מחו"כ דזב כזב דמי, ומפורש דהטומאה דמחוסר כפורים היא אותה הטומאה דזב ולידה וכדו' דהיתה קיימת עליו מעיקרא, ורק דקיימת בצורה קלושה.

ואף במשנה בסוף נגעים (פי"ד משנה א'-ג') משמע כן -לביאור הר"ש הר"מ והרא"ש שם-, דתנן התם- [משנה א'-] כיצד מטהרין את המצורע, היה מביא פיילי

פירשו הסוגיא שם, דלמסקנת הסוגי' אין הטעם משום דשמא יפשע, אלא הוא מדאורייתא ונלמד מ'איש איש כי טמא וגו' עיי"ש, ובזה הקשו על הרמב"ם בפ"ו מקרבן פסח (ה"ד) דפסק- מחוסרי כפורים שחל יום הבאת קרבנותיהן בארבעה עשר, שוחטין עליהן ומקריבין קרבנותיהן בארבעה עשר בניסן בין קודם שחיטת הפסח בין אחר שחיטתו, ואוכלין פסחיהן לערב, ואין שוחטין עליהן עד שימסרו קרבנותיהן ביד בית דין, שמא יפשעו ולא יקריבו אותם, ע"כ, והקשו האחרונים דהרי למסקנא לא נחלקו בטעם זה דשמא יפשע, אלא לרב מעיקרא דדינא מדאורייתא אין שוחטין וזורקין עליו, ועולא נמי לא ס"ל טעם זה, עי' בדבריהם מה דפלפלו בזה ואכמ"ל, ולפי מה דביארו הסוגיא שם, א"כ נמצא דמעיקרא דדינא אין שוחטין וזורקין על מחו"כ, ולא מחלקינן שם בין מ"ד מחו"כ דזב דמי ובין מ"ד דלאו כזב דמי, והוא דלא כה"ר חיים.

ובעיקר הדברים צ"ב מסברא במה נחלקו רש"י וה"ר חיים, אם היא מחלוקת בעיקר הגדרת פסול מחוסר כפורים או לא.

ב

קו' בהגדרת הריעותא במחוסר כפורים כלפי קדשים

ובעיקר הריעותא דמחוסר כפורים כלפי קדשים יש לעיין בגדר הריעותא, אם הוא פסול כשאר הפסולים, או דהוא חסרון מסוים במי דהוא מחוסר כפורים.

פסולי המוקדשין, ע"כ, ומפורש דהוא חסרון מסוים כלפי אכילה בקדשים וזו היא טומאתו.

וכ"כ רבינו אברהם בן הרמב"ם בתשובתו לר' דניאל הנד' בסה"מ סוף שורש ז' (בד' פרנקל עמ' קל"ט-קמ"א), וז"ל- וקושייתך על דעתו הנכונה במנותו טבול יום ומחוסר כפורים² זולת טמא שחשבת שהם ענפים מן הטומאה, ה"ז טעות גלויה, שהרי הטומאה מסתלקת בטבילה כמו שאמר יתעלה תמיד [-פי' בכל מקום] ורחץ במים וטהר', ואם בא מהם מה שמורה שהם טמאים, אין הכוונה בו אלא שהם מחוסרים שלמות הטהרה באיזה ענינים', ולא יטען שיתוף השם שהטעה גדולים ונכבדים שהשתבשו בו רבים ועצומים הרוגיהם, עכ"ד, ומפורש דמחוסר כפורים אינו טמא, אלא דהוא מחוסר שלמות הטהרה באיזה ענינים, וצ"ב המכוון בזה.

ג

קו' בתוס' ביומא וביבמות וברשב"א וכן בכס"מ בדעת הראב"ד - דמחוסר כפורים חמור מטבול יום
והנה כבר הבאנו למעלה בסימן כ"ח דהרמב"ם בפ"ד מביאמ"ק ה"ד פסק דטבול יום שעבד חייב כרת, והשיג עליו

של חרש וכו', טבל והזה ז' פעמים לאחר ידו של מצורע, [משנה ב'-] בא לו לשלח את הצפור החיה וכו', בא לגלח את המצורע וכו', וכבס בגדיו, וטבל, טהור מלטמא בביאה והרי הוא מטמא כשרץ וכו', [משנה ג'-] ביום השביעי מגלח תגלחת שניה כתגלחת הראשונה, כבר בגדיו וטבל, טהור מלטמא כשרץ והרי הוא כטבול יום אוכל במעשר, העריב שמשו אוכל בתרומה, הביא כפרתו אוכל בקדשים, נמצאו ג' טהרות במצורע וג' טהרות ביולדת', ע"כ, ועיי"ש בר"ש בר"מ וברא"ש דפירשו דה"ה בזב וזבה וכו"ב, וג' טהרות היינו- טבילה, הערב שמש, והבאת כפרתו, עיי"ש, ומפורש דהוא דין טומאה, [אמנם הגר"א שם ביאר באופ"א הג' טהרות, ולפי"ז יש לעיין, וצע"ג].

אמנם בכמה מקומות מצינו דחסרון טהרתו הוא כלפי קדשים באופן מסוים, ואינו חסרון כללי, וכגון ברמב"ם גופיה בפ"א ממח"כ (ה"א), דכתב- ארבעה הן הנקראין מחוסרי כפרה, הזבה והיולדת והזב והמצורע, ולמה נקראו מחוסרי כפרה, שכל אחד מהן אע"פ שטהר מטומאתו וטבל והעריב שמשו עדיין הוא חסר', ולא גמרה טהרתו כדי לאכול בקדשים עד שיקריב קרבנו', וקודם שיביא כפרתו אסור הוא לאכול בקדשים, כמו שביארנו בהלכות

♦ הערות והוספות ♦

ב. כבר נודע להקשות דהרמב"ם לפנינו לא מנה את מחוסר כפורים, אלא במצות ל"ת ע"ה מנה את טמא גמור, ובמצות ל"ת ע"ו מנה את טבול יום, אבל איסור מח"כ לעבודה לא מנה כלל, אכן קו' זו אינה קשה, דהרמב"ם לא מנה את מחוסר כפורים כיון דלא נכתב בתורה בפירוש אלא נלמד מ'טהרה' בכלל שהיא טמאה.

לא, ע"כ קושייתם [בתוס' ביבמות, וכע"ז בתוס' ביומא וברשב"א].

ותירצו [בתירוצ' הב']- דמוקמינן קרא לטבול דאותה פרשה דהיינו דמת ודשרץ דלא שייכא בה כפרה וכו' וכיון דמכשרינן טבול יום דמת דאיירי באותה פרשה ה"ה כל טבול יום אפי' אותו שמחוסר כפרה, ומ"ד מחוסר כפורים פסול, קסבר טומאה דאותה פרשה דהיינו טבול יום דמת דלאו מחוסר כפרה, אבל דזב ומצורע לא אפי' העריב שמשו כיון דמחוסר כפורים, ע"כ, ומפורש בתוס' דלחד מ"ד מחו"כ פסול להזאת אפר הפרה וטבול יום [דמת ודשרץ] כשר להזאת הפרה, [ובאמת חילוק זה הוא מפורש בגמ' בסוגיין וביבמות דף ע"ד, אלא דהתם יש לומר דמיירי במחוסר כפורים קודם שהעריב שמשו, אך בתוס' וברשב"א מפורש דמיירי אף באחר שהעריב שמשו].

וכ"ז טעון ביאור רב, דהרי בעלמא טבול יום חמור יותר ממחוסר כפורים, וכיצד לענין הזאת אפר הפרה טבול יום כשר ומחוסר כפורים פסול, [ואף בתירוצ' הראשון היה צריך להיות הדין כן, אלא דמאחר וטבול יום דמת ודשרץ כשר להזאה, הכ"נ טבול יום דמחו"כ כשר, ומאחר דטבו"י דמחו"כ כשר אף מחוסר כפורים לחוד כשר], וכן לענין ביאת מקדש מבואר בכסף משנה בדעת הראב"ד דלולי פסק הרמב"ם היה סבור לומר דמחו"כ שנכנס למקדש חייב כרת וטבו"י שנכנס למקדש פטור, וצ"ע.

ותחילת הביאור כתוב בתוס' הרא"ש בסוטה דף כ"ט: (ד"ה מה להצד),

הראב"ד- כיון שטבול יום שנכנס למקדש בכרת היכי משכחת לה טבול יום ששמש במיתה, והא איכא נמי כרת בשביל ביאת מקדש ואיני מוצא אותו אלא בבמה, אי נמי שעשה בית יד ארוכה לצינורא והפך באיברים מבחוץ, ע"כ, ותמה עליו הכסף משנה שם- כיון שקו' זו לכולי עלמא איתא למה כתבה בהשגות כאילו היא פרטית לרבינו.

ותירץ הכס"מ- ונ"ל שמכח קו' זו היה אפשר לפרש דהא דתנן בפ"א ממסכת פרה (מ"ד) ואם בא אל המקדש בין לפני ביאתו בין לאחר ביאתו חייב דהיינו חיוב מלקות אבל מכרת פטור, אבל לרבינו שכתב (בפ"ג הי"ד) חייב כרת קשיא, ע"כ, וכבר תמה עליו המשנה למלך (בפ"ג הי"ח) דאיך יתכן לומר דהראב"ד הוה סלקא דעתיה לומר דטבול יום אין בו כרת, דהא איהו אית ליה דאפי' מחוסר כפרה שהוא יותר קל מטבול יום הוא בכרת, וכמו שכתב (בהשגתו) בפרקין (פ"ג ה"ט), ע"כ, והוא קושיא עצומה, ומבואר דס"ל לכס"מ דשייך דמחוסר כפורים יהא חמור מטבול יום לענין ביאה למקדש.

וכע"ז מבואר בתוס' ביומא דף מ"ג: (ד"ה לימד) וביבמות דף ע"ג. (ד"ה לימד) וברשב"א ביבמות שם, דהנה בגמ' שם [ביומא וביבמות] דריש- והזה הטהור על הטמא [דכתיב גבי הזאת פרה אדומה] טהור מכלל שהוא טמא [פי' שיוצא מכלל טומאה] לימד על טבול יום שכשר בפרה, והקשו התוס' והרשב"א- וא"ת ואימא לרבות מחוסר כפורים שהעריב שמשו דלא מחוסר אלא כפרה לחודה, אבל טבול יום

ושמונים לנקה, והוא היום שנאמר בו ובמלאת ימי טהרה וכו', ואם הביאה קרבנה בתוך מלאת לא יצאת, אפי' הביאה על ולדות הראשונים בתוך ימי מלאת של ולד זה לא יצאת וכו', ע"כ, והיינו דמח"כ דהביא קרבנותיו בתוך מלאת לא יצא, ואפי' הקרבנות שהיה מחויב מקודם על לידות וכדו' שהיה לו מקודם אינו יכול להביאם בתוך מלאת.

והשיג עליו הראב"ד שם - א"א זהו תימה גדול, אם שלחה קרבנותיה בתוך מלאת למה לא יצאה, ומאי שנא מחטאת חלב ודם שהטמא משלח אותה ומקריבין לה וכו', ע"כ, [ועי' במהר"י קורקוס הכס"מ הלח"מ ושאר אחרונים דהאריכו ליישב שיטת הרמב"ם מהתורת כהנים תזריע רפ"ג, ושו"ט בראיה מנזיר דף ס"ד:; עיי"ש בדבריהם].

וקן' הראב"ד היא קו' עצומה, ובודאי הרמב"ם יתרץ דקרבנות דמחוסרי כפרה באים להכשיר בקדשים, וזהו עיקר הקרבן, וכיון דהיא עדיין בתוך מלאת נמצא דהקרבן אינה מתירה לאכול

דכתב שם בתו"ד - וטבול יום דטומאה קלה שבו שטהור מחולין באה לו באתה לו ממילא בלא מגע, עכ"ד [השייך לעניינינו], ודבריו תמוהים דאטו טומאתו דטבו"י באה לו בלא מגע, והרי טומאתו היא מכח מה דנטמא מעיקרא ע"י מגע דמת או דשרץ, ולאחר בטבילה אין הטומאה חמור כ"כ ומ"מ אכתי קיימת הטומאה במקצת, ומהו הא דכתב דהיא באה לו בלא מגע, ומבואר דהיא כעין טומאה חדשה, וטומאה זו גרועה מטומאתו דמח"כ בענין זה, דהיא ממש אותה הטומאה דהיתה קיימת עליו מעיקרא קודם שטבל, וכדמבואר במשנה בנגעים פ"ד מ"ג, [וכן הוא מפורש בחינוך מצוה קס"ז עיי"ש], וצ"ב.

ד

קו' נוספות - ובהגדרת קרבנותיו כמטהרין אותו כלפי הקדשים

והרמב"ם בפ"א ממח"כ ה"ה פסק-היולדת אינה מביאה קרבנה ביום מ' לזכר או ביום פ' לנקבה, אלא מערבת שמשו ומביאה קרבנה למחר, שהוא יום א' וארבעים לזכר ויום א'

♦ הערות והוספות ♦

ג. וא"ת אם כן מדוע אינה יכולה להביא קרבן א' על לידה וזיבה, תשובה לזה יש להביא מהגמ' מהתוס' ומהרמב"ם.

דהנה בכריתות דף ט: איתא - תני תנא קמיה דרב ששת זאת תורת היולדת לזכר ולנקבה מלמד שמביאה קרבן אחד על ולדות הרבה, יכול אף על הלידה ועל הזיבה, ת"ל זאת, קתני יכול על הלידה ועל הזיבה אינה מביאה אלא קרבן אחד, אלא מעתה אכלה דם וילדה, ה"נ דאין מביאה אלא קרבן אחד [וזיבה ולידה נמי כ"ה], אימא הכי יכול על הלידה שלפני מלאת ועל הלידה שלאחר מלאת, ת"ל זאת, ועיי"ש בפירש"י, ומבואר להדיא דאין שייכות בין לידה וזיבה.

ובגדר מה דאין שייכות ביניהם מצינו ב' דרכים.

דהתוס' בנדה דף כ"א. (ד"ה ואינו) כתבו דהוי כחלב ודם דהן ב' סיבות שונות לחייב קרבן.

בקדשים, ואין משמעות לקרבן זה, ולא יצא ידי חיובו, ואף על לידות הקודמות כ"ה, דסו"ס קרבן זה לא הכשירה לאכול בקדשים.

והראב"ד נחלק ע"ז דס"ל דאף דבפועל הקרבן אינו מכשיר אותה לאכול בקדשים אי"ז ריעותא בקרבן, דבכחו לפעול הכשר לענין קדשים ורק דיש חסרון אחר דהיא בתוך מלאת, וזה אינו מהווה ריעותא בקרבן, ויסוד מחלוקתם הוא אם ההכשר בקדשים זהו עיקרו של הקרבן או לא, וכנ"ל, וצ"ב מחלוקתם.

עוד מצינו בהיפך במשנה בכריתות דף ח. דישנו מצב דאדם מחויב קרבנות

דמחו"כ על כמה לידות או כמה זיבות, והדין הוא דיביא קרבן א' ויהא מותר לאכול בקדשים והשאר עליו חובה, ואף דהשאר עליה חובה האמור שם הוא ללא הכשר לאכול בקדשים.

ובהלכות שגגות פי"א (ה"ב) מיירי הרמב"ם בדין ספק אם חייב קרבן על טומאת מקדש וקדשיו, ופסק-יראה לי שאלו החייבין קרבן מספק אינן מביאין קרבן שמא יכניסו חולין לעזרה, ואם תאמר הלא חטאת העוף באה על הספק ואינה נאכלת, מפני שהמביא אותה מחוסר כפורים ואסור לאכול בקדשים עד שיביא כפרתו, אבל מי שאינו מחוסר

♦ הערות והוספות ♦

והרמב"ם במצוה ע"ז כתב באופ"א קצת, וז"ל- ואם יאמר האומר למה לא תמנה קרבן מחוסרי כפרה כולם מצוה אחת, אחר שיש להם ענין אחד יקבצם והוא חיסור כפרה, ויהיה זה מין מן מיני הטהרה מן הטומאה, והיה ראוי שתאמר המצוה הפלונית היא שצונו שלא תשלם טהרת קצת הטמאים והם זב וזבה ויולדת ומצורע עד שיקריבו קרבן, כמו שתמנה טהרה במקוה מצוה אחת נתחייב בה איזה טמא שיהיה, ואינך חושש למין הטומאה שנטמא בה, כן היה ראוי לך שתמנה קרבן מחוסרי כפרה מצוה אחת ולא תחוש למין טומאתו.

[תשובה-] הוי יודע שזה היה ראוי בלי ספק אם היה קרבן כל אחד מאלו הארבעה מחוסרי כפרה קרבן אחד לא ישתנה, כמו טהרה במקוה מים שהוא מין ממיני הטהרות שחובה על כל טמא, אולם מצד התחלפות קרבנותיהם כמו שתראה התחייב למנות כל קרבן בייחוד בהכרח, כי הדבר שבו תשלם טהרת האחד זולת הדבר שבו תשלם טהרת האחר, וזה כמו מי נדה ומי מקוה וארבעה מינין שבמצורע שהן שלש מצות ואם הם כולם לטהרת טמאים כמו שאבאר, עכ"ד, וע"ע כמה שכתב שם במצוה ע"ה כע"ז. והיינו דאמנם קרבן על לידה וקרבן על זיבה שניהם באים לטהר ולהכשיר לקדשים, אך החסרון בשניהם איננו שווה, וממילא אף צורת ההשלמה איננה שווה, [ומ"מ שניהם באים לטהר את האדם ולהכשירו לקדשים], ולפי"ז פשוט דא"א להביא קרבן א' על לידה וזיבה.

ד. מבואר דס"ל דבעוף שייך האיסור דחולין בעזרה, והוא דלא כרש"י בכריתות דף ז: (ד"ה ואין ידוע), ובתמורה דף ל"ד. (ד"ה חטאת העוף וכו'), אמנם רש"י בפסחים דף כ"ח. (ד"ה חטאת העוף) כתב להדיא דצריך מקור לכך דבחטאת העוף הבאה על הספק לא יהיה משום חולין בעזרה, ומבואר דאף בעוף שייך האיסור להביא חולין למזבח, ועמדו בזה המהרי"ט אלאזי (בכורות פ"ג, אות מ, הראשון ב') - עי' בהערות שם-, הקרן אורה בנזיר דף כ"ט:, והגרעק"א בתשובותיו (החדשות סי' י"ג) ועוד אחרונים, ויש להאריך עוד בזה ואכ"מ.

ודאי ה' זיבות ספק או ה' זיבות ודאי וה' לידות ספק מביאה ב' קנין אחת על הודאי וא' על הספק וכו', ונחלקו הראשונים [בכריתות שם ועוד מקומות] בביאור הא דצריכה להביא ב' קרבנות על הודאי ועל הספק, יש דפירשו דהקרבן הבא על הזיבות אינו פוטר את הלידות וכן להיפך, דזיבות ולידות הן ב' מחייבים שונים לקרבן ואין מצטרפין, וכ"ה בתורת כהנים (תזריע, פרשה ד', א') - יכול אף ללידה אף לזיבה תביא קן אחד תלמוד לומר זאת לזכר או לנקבה, ע"כ, וכ"ה בתוספתא כריתות פ"א ה"ג, אמנם יש דפירשו דקרבן על ודאי חיוב אינו עולה על הספק, [וברמב"ם הנ"ל דמשמע כהצד הב', הגיה הגרעק"א בגלי' עהר"מ שם דצ"ל 'אור'].

כפורים אינו מביא קרבן מספק, ע"כ, וצ"ב טעמו".

ובודאי כוונתו דהמסופק אם חייב קרבן עולה ויורד על טומאת מקדש הר"ז ספק חייב קרבן, ושמא אם יביא יהא קרבנו חולין בעזרה, ולכך אינו מביא, אבל המסופק אם הוא מחוי"כ, כיון דמספק אסור לאכול בקדשים הר"ז חייב להביא קרבן - בתורת ודאי, ול"ה חולין בעזרה, זו כוונת הרמב"ם, ונמצא דהחיוב קרבן דמחוסרי כפרה הוא רק כדי להכשירם בקדשים, וצ"ב'.

אלא דאם זהו הביאור א"כ יקשה הא דנחלקו הראשונים בביאור הא דאיתא בברייתא בכריתות דף ח. ה' לידות

♦ הערות והוספות ♦

ה. ובאמת דכעין לשון הרמב"ם מצינו ברש"י, דרש"י בדף ח. (ד"ה ואין השאר) קאי על הא דתנן התם דהאשה דיש עליה ספק ה' לידות או ספק ה' זיבות וכדו' מביאה קרבן א' ואוכלת בקדשים ואין השאר עליה חובה, ופירש רש"י - לא הצריכה חכמים להביא, שאף האחת בקושי התירו להקריבה ספק מליקת חולין למזבח, שאל"כ אין לה תקנה ליטהר בקדשים, ע"כ, ובהסתכלות ראשונה היה נראה דמפורש ברש"י דהוא היתר מיוחד דהתירו להקריב למזבח ואף דהוא ספק מליקת חולין למזבח משום דאל"כ אין לה תקנה ליטהר בקדשים, וא"כ היה אפשר לפרש כן אף ברמב"ם הנ"ל.

אלא דאחר התבוננות מעט נחזה דבלא"ה דברי רש"י צריכין ביאור, דאיהו כתב דחכמים תקנו להקריב קרבן זה, וכל בר בי רב יודע דהוא מדאורייתא, וע"כ דאי"ז כוונת רש"י ויש להאריך בדבריו, ואכ"מ, וכבר הק' כן הערוך לנר, ועוד הקשה דהרי כבר כתב רש"י דף ז: [הו"ד בהערה 4] דאין איסור דחולין בעזרה בעוף, עיי"ש עוד דהאריך בדברי רש"י, ועכ"פ ממילא אין לפרש כן בדעת הרמב"ם, והדרא קו' לדוכתה, וע"כ צריך לפרש כמשי"ת בדעת הרמב"ם.

ו. והאחרונים [עי' בספר המפתח שם] האריכו טובא מדוע לא נימא - היכן דלא איקבע איסורא - דספק דאורייתא מדאורייתא לקולא וכשיטת הרמב"ם, ואכ"מ.

ז. עוד צ"ע בטעם הרמב"ם, דבנזיר דף כ"ט: מפורש בגמ' דחטאת העוף הבאה על הספק חשיב דהתירה התורה להביא ספק חולין לעזרה, ולכאורה הוא דלא כהרמב"ם, וכעיי"ז מבואר בתוספתא המובאת בראב"ד בפ"ח ממעשה"ק ה"י, עיי"ש, וצ"ע, ובישוב קו' זו האריכו האו"ש והחזון יחזקאל ועוד מרבותינו האחרונים, ואכ"מ.

מספיק קרבן א' כדי להכשירה לאכול בקדשים, ומדוע בספק לידה אין הקרבן יהודאי עולה לספק חיוב, וביותר ילה"ק קו' זו לפי מש"נ דבאסורה לאכול בקדשים היא מחויבת להביא קרבן דמחוסרי כפרה בתורת ודאי, דא"כ מ"ש מודאי.

ה

ג' ראיות נוספות בנידון זה בהגדרת החסרון דמחו"כ והגדרת קרבנו - ועיון ברש"י ביבמות ובחינוך

ובאמת דאף בגמ' בסוגיין מוכח כצד זה דחסרונו דמחוסר כפורים אינו מהדין טומאה דהיה קיים בו מעיקרא, דהגמ' [-בע"א] הק' אלא לא לכתוב רחמנא בטבול ותיתי מהנך [טמא ומחו"כ], דמאי פרכת מה להנך שכן מחוסרים מעשה סוף סוף קלישא ליה טומאתו, ועי' ברש"י ובשיטמ"ק, דביארו טענת הגמ' 'שכן קלישא ליה טומאתו', דמחו"כ אין חסרונו מדין טומאה שהרי כבר העריב שמשו ואפ"ה הוא פסול, וע"כ דאי"ז מדין טומאה כבעלמא, ומשו"ה מה דמחו"כ טעון מעשה כדי ליטתה לקדשים אי"ז מעליותא בפסולו דמחמת כן לא יהא אפשר ללמוד טבול יום ממנו, [ונתבאר כ"ז בארוכה בסימן כ"ח עיי"ש], ומבואר כנ"ל דהחסרון דמחו"כ כלפי קדשים הוא פסול ואינו ככל טומאה הפוסלת לקדשים.

והשיטמ"ק בב"ב דף קס"ו. מביא בשם הרא"ש דכתב דהא דה' לידות ודאי וה' זיבות ספק וכו' צריך להביא ב' קרבנות, זהו משום דהלידות היו ודאי והזיבות היו ספק וכן להיפך, אבל אם הלידות והזיבות היו שניהם בספק, א"כ שפיר היה מביא קרבן א' על הספק לידות ועל הספק זיבות, עכתו"ד, ולשיטתו אין ריעותא בכך דהקרבן יהא קרב על המחייב דספק לידות וכן על המחייב דספק זיבות, ורק היכן דזה ודאי וזה ספק בכה"ג יש ריעותא בכך, וצ"ב.

וביותר יש לתמוה לפי הנתבאר דספק מחו"כ נמי מחויב קרבן בתורת ודאי מטעם דאסור לאכול בקדשים, וא"כ לכאורה אין חילוק בהגדרת המכפר שבקרבן בין בא בתורת ודאי לבא בתורת ספק, [ואף דיש חילוק בקרבן גופיה - דמה"ט חטאת העוף הבאה על הספק נשרפת, אך אין חילוק במחייב של הקרבן, וכן לא בכפרה הנפעלת ע"י הקרבן].

והגרעק"א בגל' הש"ס בכריתות שם תמה על הצד דהריעותא היא מחמת דקרבן הבא על הודאי אין בכחו לכפר אף על הספק, דהרי הא דבספק לידה מביאה קרבן הוא משום הצד דהיתה לידה וכן בספק זיבה מביאה קרבן משום הצד דהיתה זיבה, ואם היו עליה י' לידות היה

♦ הערות והוספות ♦

ח. עוד צ"ע בשיטת הרא"ש לפי המובא למעלה בהערה 3 מהרמב"ם דזיבה ולידה הן ב' סיבות חיוב שונות, ובשלמא להתוס' (הג"ל בהערה 3) דכתבו דהוי כחטאת חלב וחטאת דם ניחא, דזה לא הוי חטאת אחרת ממש, ולכך יכול להועיל קרבן לידה על זיבה - במקום ספק, אכן אכתי צ"ב החילוק בין ודאי לספק-, אך להרמב"ם דכתב דהן ב' שמות חלוקים לגמרי קשה לומר כן.

אולם בגמ' משמע דכ"ז אמת רק למאן דס"ל מחוסר כפורים דזב לאו כזב דמי, אבל למ"ד מחו"כ דזב כזב דמי יש ללמוד טבול יום ממחוסר כפורים, ולא קלישא טומאתו, והיינו דפסולו הוא מדין הטומאה הראשונה שהיתה קיימת בו, ונמצא דהמחלוקת אם מחו"כ דזב כזב דמי או לא, עיקרה בנידון אם פסולו מדין הטומאה הראשונה שהיתה קיימת בו מעיקרא, או דהוא פסול בפנ"ע דמחוסר כפורים, וצ"ב.

ובכריתות סופ"ק (דף ה) תנן האשה שיש עליה ספק ה' לידות וספק ה' זיבות מביאה קרבן א' ואוכלת בזבחים ואין השאר עליה חובה, ה' זיבות ודאות וה' לידות ודאות מביאה קרבן א' ואוכלת בקדשים והשאר עליה חובה וכו'.

ובגמ' שם- תנו רבנן ה' לידות ודאי ה' זיבות ספק או ה' לידות ודאי וה' לידות ספק, מביאה ב' קנין אחת על הודאי ואחת על הספק של ודאי נאכלת והשאר עליה חובה של ספק אין נאכלת ואין השאר עליה חובה, רבי יוחנן בן נורי אומר על ודאי תאמר על האחרונה ותפטר, של ספק אם יש ודאי ביניהן תאמר על הודאי ותפטר ואם לאו תאמר על אחד מהן ותפטר, ר"ע אומר בין על הודאי בין על הספק תאמר על אחת מהן ותפטר.

א"ל רב נחמן בר יצחק לרב פפא אימא לך משמיה דרבא הני תנאי במאי פליגי, דרבי יוחנן בן נורי מדמי להון לחטאת דמאן דחייב ה' חטאות עד דמייתי כולהון וסוף מכפר ליה, הכא נמי ל"ש, ור' עקיבא מדמי להון לטבילות, דמאן דמחייב ה' טבילות כיון דטביל חדא זימנא איטהר, ה"נ ל"ש, א"ל רב פפא אי ס"ד רבי יוחנן בן נורי לחטאת מדמי להון אמאי של ספק תאמר על אחת מהן ותפטר, אילו מאן דמחייב חמש אשמות תלויין כי מייתי חד מי מפטר, והתניא זה הכלל כל שחלוקין בחטאות חלוקין באשמות, אלא דכולי עלמא לטבילות מדמי להון ובחוששין לפשיעה קמיפלגי, רבי יוחנן בן נורי סבר חיישינן לפשיעה ורבי עקיבא סבר לא חיישינן לפשיעה, ע"כ.

והיינו דבתחילה פ"י הגמ' דנחלקו בגדר החיוב קרבן דמח"כ אם הוא כקרבן כפרה דחטאת וכדו' או דהוא כמקוה המטהר, ולבסוף מפרשינן דכו"ע מודו דקרבן דמח"כ הן כטבילה במקוה, ומחלוקתם היא האם חיישינן לפשיעה או לא, ויש להאריך בביאור הענין אם קרבן א' יכול להועיל לכמה חיובים נפרדים, ואכ"מ, וצ"ב המחלוקת לפי הס"ד אם הקרבן מועיל כחטאת או כמקוה, ובפשטות זהו תלוי בהגדרת הפסול דמחוסר כפורים הקיים בו מעיקרא דאת זה הקרבן בא לתקן,

♦ הערות והוספות ♦

ט. ולפי פירוש הראב"ד על התורת כהנים תזריע סופ"ג, א"כ אף למסקנא קיימינן בהגדרה זו דמחד גיסא הוא קרבן המכפר ומכשיר ומאריך גיסא הוא כמקוה המטהר, עיי"ש בדבריו הנפלאים והמתוקים, ויש להאריך בדבריו ואכ"מ.

הראשונים [והארכנו בכ"ז בפרק ראשון סימן י"ד, עיי"ש], והאריכו בזה האחרונים במנחות שם.

ויש להתבונן בישוב הסתירות בענין זה, אם הפסול דמחוסר כפורים הוא חסרון טהרה וקרבנו מועיל כדין מקוה, או שהוא פסול וחטא הקיים בו וקרבנו מועיל כעין קרבן המכפר, וכן מהו קרבן המכשיר דמבואר שהוא מהות אחרת, וצ"ע בכ"ז.

עוד יש לעיין ברש"י ביבמות דף ע"ד. (ד"ה מחוסר כפרה) דכתב דמחוסר כפורים 'מחוסר מעשה הוא וכמי שטומאתו עליו דמי', עיי"ש.

ועוד יש להתבונן בדברי החינוך בסוף מצוה קע"ט - הערה זו ראיתה בנתיב בינה עמ"ס טהרות סימן ס"ד-, דמיירי שם בענין מצות הזב להביא קרבן, ובסו"ד כתב- ועובר עליה ולא הקריב קרבן ביטל עשה, והוא מחוסר כפרה, וחבל על רישיה אי מאית וישא עונו בנפשו, ע"כ, ואינו מובן דהרי כל מי שחטא באיזה חטא ומת קודם שהביא קרבנו חבל על רישיה אי מאית ויישא עונו בנפשו, ומדוע הוצרך החינוך לכתוב כאן ענין זה.

ו

גדר החסרון דמחוסרי כפרה - וגדר הכפרה הנפעלת בקרבן

והנראה בס"ד בביאור הענין -יסוד הדברים כבר כתב אדזמו"ר

וצ"ב, עוד צ"ב דהרי זה ודאי דקרבן מחו"כ שם קרבן המכפר יש לו, דאל"כ אינו קרבן, וכיצד מועיל להכשיר כעין מקוה, וצ"ב.

ובגמ' במנחות דף ד איתא- אמר רב מנחת העומר שקמצה שלא לשמה פסולה הואיל ובאת להתיר ולא התירה, וכן אתה אומר באשם נזיר ואשם מצורע ששחטן שלא לשמן פסולין, הואיל ובאו להכשיר ולא הכשירו וכו', ומאי שנא אשם נזיר ואשם מצורע [דפסולין-] דבאו להכשיר ולא הכשירו, הני [אשם גזילות ואשם מעילות] נמי באו לכפרה ולא כיפרו, [ואפ"ה שנינו במתני' בזבחים דף ב. דאם שחטן שלא לשמן כשרין], אמר ר' ירמיה מצינו שחלק הכתוב בין מכפרין ובין מכשירין [פירש"י- במכשירים החמיר], מכפרין אית בהו דאתו לאחר מיתה [פי' עולת יולדת], מכשירין לית בהו דאתו לאחר מיתה [פי' חטאת יולדת], ע"כ.

ומבואר דקרבן המכשיר עיקר מהותו ודין הקרבנות הוא להכשיר ולכך אם לא הכשיר אין לו משמעות כלל ופסול, ומשא"כ קרבן המכפרין דאין הכפרה עיקר מהות הקרבן ודין הקרבנות, ומשו"ה אף דאינו עולה לבעלים ואינו מועיל לכפר וכקיום סיבת הקרבנות, מ"מ שם קרבן יש לו, ואם שחטו שלא לשמו כשר, ואף חטאת ששחטה שלא לשמה דפסולה אי"ז מטעם זה אלא משום דעיין עליה הכתוב דכל מעשיה יהיו נעשים לשמה, וכדכתבו

♦ הערות והוספות ♦

י. עי' בפ"י רבינו גרשום במעילה דף י"א. וצ"ע מהגמ' במנחות, [ועי' עוד במה שהוכחנו מהגמ' במנחות למעלה בסימן ט הערה 10, עיי"ש].

אולם ההיטהרות מטומאה זו אינה נעשית כדרך שנעשית ההיטהרות דטבילה והערב שמש, דטבילה והערב שמש נצרכים כדי לטהרו מעיקר טומאתו, והקרבת נצרך כדי לטהרו ולהשלימו ממצב החסרון דקיים בו ע"י טומאתו, ודרך ההיטהרות מהחסרון הוא בכך דמקריב קרבן דמח"כ, והיינו ע"י דמקריב קרבן דמהותו כפרה ממצב החסרון שהוא קיים בו, דע"י דקרב עליו קרבן המכפר על מצב החסרון בזה נשלמת טהרתו, וכמש"כ הרמב"ם (הנ"ל באות ב-) ואחר שיקריבו קרבנותיהן תיגמר טהרתן, דמהות הקרבן אינה צורת טהרה אלא קרבן כפרה, ובכך דקרב עליו קרבן טהרה בזה הושלם חסרונו ונגמרה טהרתו.

והחיוב להביא קרבן הוא כדי להשלים חסרונו, דחסרונו לענין קדשים מחייבו להשלים את החסרון, וכיון דהשלמת החסרון היא בכך דמקריב קרבן דבכך הושלמה טהרתו וחסרונו, ממילא חסרונו מחייב להביא את הקרבן, ואילו לא היה לחסרונו משמעות לענין קדשים אלא הוי כבעל מום בעלמא [מום רוחני], א"כ לא היה מחויב להשלים את חסרונו, אך מאחר דהוא חסרון לענין קדשים, והיינו דעיקר החסרון עניינו דאסור לאכול בקדשים, ממילא זה מחייבו להשלים חסרונו ולהקריב את קרבנו, ואם לא הקריב הר"ז ביטל עשה, וגדר איסורו הוא דביטל טהרתו דמצווה עליה - ליטהר מטומאתו וחסרונו, ואי"ז כשאר איסורים שבתורה, דהכא איסורו הוא מגדרו של החיוב ליטהר.

[ולכך] הוצרך החינוך (הנ"ל באות ה) לומר ד'חבל על רישיה אי מאית ויישא

הגה"ג שליט"א בספרו נתיב בינה עמ"ס טהרות סימן ס"ד, עיי"ש-, דחסרונו דמחוסר כפורים כלפי קדשים הוא הא גופא דצריך להביא קרבן כפרה, והיינו דכל החמשה מחוסרי כפרה נעשו מח"כ ע"י הטומאה שחלה בהם, דחמשת הטומאות האלו הן טומאות המחסרות את מצב האדם, וכדי להשלים את חסרונו הוא צריך להביא קרבן, ואחר דכבר טבל והעריב שמשו וטהר מטומאתו הראשונה שהיתה עליו, עתה הוא צריך להביא קרבן כדי להשלים טהרתו והיינו כדי להשלים את המצב החסר דנפעל בו ע"י הטומאה, ומאחר דהטומאה הראשונה עדיין קיימת לענין לחייבו בהבאת קרבן, זהו חסרונו כלפי הקדשים.

וחסרון זה יסודו בטומאה הראשונה, [וכמש"כ רש"י ביבמות דף ע"ד. ועוד ראשונים], והא דחסר אף כלפי קדשים [ואע"פ דכבר נגמרה טומאתו], הוא מחמת דהטומאה מחייבתו להביא קרבן כדי להשלים חסרונו, דזה טעם לכך דחסרונו הוי חסרון דטומאה, וממילא אסור בקדשים.

ונמצא דחסרונו ופסולו כלפי קדשים יסודו בדין טומאה דהיה עליו מעיקרא, וכדאיתא במשנה בסוף נגעים דיש ג' טהרות במצורע וג' טהרות ביולדת, דמעיקרא טומאתו אוסרתו לגמרי, ולאחר דטבל טהר במקצת ואוכל במעשר, העריב שמשו אוכל בתרומה, ואכתי דין טומאתו קיים בו, הביא כפרתו אוכל בקדשים, [ובזה מבואר הרמב"ם בפ"ח מפסוה"מ הנ"ל באות ב, עיי"ש].

ורש"י ס"ל דנפק"מ באכל קדשים אם חייב כרת או לא, דאם טומאתו קיימת באופן חיובי א"כ אם אכל קודש חייב כרת, וכטמא שאכל קדש, ואף דלומדים דינו מ'וטהרה מכלל שהיא טמאה', ואינו כתוב בפירוש, מ"מ לאחר דלמדנו דינו דעדיין יש עליו שם טומאה ממילא הוא בכלל טמא, ואם אכל קודש הר"ז חייב כרת, אבל אם טומאתו כבר נסתלקה ורק החסרון דטומאה קיים באדם זה א"כ אינו חייב כרת אם אכל קדש, וכדביאר הרמב"ם (הנ"ל באות ב) דלומדים מפסוק דאינו חייב כרת אלא היכן ש'כל טומאתו עליו', ומחו"כ אין כל טומאתו עליו אלא חסרון דטומאה יש בו, ואם אכל אינו חייב כרת.

עוד כתב רש"י נפק"מ ממחלוקתם אם נגע בקודש טמאן ליעשות ראשון ושני או לא, דלמ"ד מחו"כ דזב כזב וקיימת באדם זה סיבה חיובית לטומאה, א"כ אם נגע בקודש טמאן ליעשות ראשון ושני וכטמא שנגע בקדש, ולמ"ד מחו"כ דזב לאו כזב דמי ואין טומאתו קיימת כקודם שטבל, וקיים רק החסרון דטומאה, א"כ אם נגע בקדשים לא טימאן ליעשות ראשון ושני, וכדמבואר במשניות בהרבה מקומות דמי שטומאתו מהווה סיבה חיובית לטומאה אף יש בכחו לטמא אחרים, ומי שאין טומאתו מהווה סיבה חיובית לטומאה ומה דהוא עצמו טמא זהו משום דנטמא מאחר, א"כ אינו מטמא אחרים, [וכלשון המשנה - לגבי אותו שטימאו - 'מטמא' ו'פוסל'], והכ"נ למ"ד מחו"כ דזב לאו כזב דמי אין בכח טומאתו לטמאות אחרים, כיון דאי"ז סיבה

עונוו בנפשו', דבא להדגיש דאי"ז רק חסרון טהרה בעלמא - ואם ביטל אין בכך כלום-, אלא הוא ביטול החיוב להתכפר מחסרונו, אבל בשאר איסורים שבתורה פשיטא ולא הוצרך החינוך לומר בהם דבר זה].

והוא מה שכתב רבינו אברהם בן הרמב"ם בתשובתו הנ"ל באות ב-...שהרי הטומאה מסתלקת בטבילה וכו', ואם בא מהם מה שמורה שהם טמאים, אין הכוונה בו אלא 'שהם מחוסרים שלמות הטהרה באיזה עניינים'..., ע"כ, והיינו דמהטומאה עצמה הוא כבר ניהר בטבילה, ורק דחסרון מצב הטומאה נשאר קיים עד שיביא קרבנותיו, וכל שלא הביא קרבנותיו הוא מחוסר שלמות טהרה באיזה ענינים, כלומר דנמצא במצב מחוסר ומשולל המעלה, דהחסרון שנוצר במצב הטומאה אכתי קיים כדמעיקרא, וזהו אוסרו באכילת קדשים.

וב"ז הוא בין למ"ד מחו"כ דזב כזב דמי ובין למ"ד לאו כזב דמי, ומחלוקתם היא [בין לרש"י ובין לרבינו חיים] בגדר החסרון דקיים באדם זה, אם הוא חסרון חיובי דקיימת בו סיבת הטומאה דמעיקרא, ואמנם הטומאה עצמה כבר נסתלקה שכבר ניהר מטומאתו, אך כלפי המצב החסר של הטומאה לא נשתנה כלום מקודם שטבל, זו שיטת מ"ד מחו"כ דזב כזב דמי, ומ"ד לאו כזב דמי ס"ל דהטומאה שהיתה קיימת מקודם נסתלקה לגמרי, ורק נשאר חסרון בגברא, דחסרון זה פוסלו לענין קדשים, ומ"מ אי"ז סיבת טומאה הקיימת באדם באופן חיובי אלא זהו מציאות של חסרון.

חיובית דטומאה ורק חסרון דטומאה, ולמ"ד כזב דמי יש בכחו לטמאות אחרים ואם נגע בקדשים טימאן ליעשות ראשון ושני.

וה"ר חיים נחלק ע"ז וס"ל דאף למ"ד לאו כזב דמי אם אכל קודש חייב כרת, ולענין לטמאות קדשים למנות להן ראשון ושני אף למ"ד כזב דמי אין בכח מחוי"כ לטמאות הקדשים לענין זה, והנפק"מ מהמחלוקת אם כזב דמי או לא היא לענין פסח הבא בטומאה אם שוחטין וזורקין עליו או לא, ולמעלה באות א הקשינו על שיטתו מהגמ' בפסחים דף צ דמבואר שם דמעיקרא דדינא [לולי חשש צדדין] היה הדין דשוחטין וזורקין על מחוסר כפורים כיון דבידו ליטהר, ובפשטות הוא לכו"ע.

ונראה בביאור שיטתו, דזה אמת דמעיקרא דדינא היה צריך להיות הדין דשוחטין וזורקין על מחוסר כפורים, ואף אם כזב דמי, מ"מ כיון דיכול לטבול זה סיבה לכך דאין טומאתו קבועה עליו, ושפיר שוחטין וזורקין עליו, ומ"מ מפני החשש שלא יקריב קרבנו לפיכך אין שוחטין וזורקין על מחוסר כפורים, או משום דילפינן מאיש איש וגו', ולב' הטעמים ההגדרה שווה דלא חשיב כמו דכבר נטהר.

ומ"מ היכן דרוב הציבור טמאים בטומאת מת דהותרה הטומאה בציבור, למ"ד מחוי"כ דזב לאו כזב דמי שפיר שוחטין וזורקין עליו דטומאתו הותרה בציבור, ואף דזבין ומצורעין לא הותרו בציבור, התם ה"ט דלא הותרה בציבור אלא

טומאה דאינה קיימת באופן חיובי בגוף האדם, וכטומאת מת דהיא אינה טומאה היוצאת מגופו אלא באה לאדם מבחוץ, ומחוסר כיפורים שטבל והעריב שמשו ועדיין לא הביא קרבנו למ"ד דלאו כזב דמי אין טומאה בגופו אלא חסרון דטומאה, וחסרון זה אינו מוגדר טומאה הקיימת בגוף האדם, ושפיר שוחטין וזורקין עליו היכא דהטומאה הותרה בציבור, [וביחיד אין שוחטין וזורקין עליו דסו"ס הוא טמא ויש חשש דיפשע או מאיש איש וגו', ולא יביא קרבנותיו].

אבל למ"ד מחוי"כ דזב כזב דמי טומאתו קיימת בגופו כדמעיקרא, וכשם דעל עיקר הטומאה דזבין ומצורעין וכיו"ב לא נאמר הדין ד'טומאה הותרה בציבור', אף על טומאתו לאחר שטבל והעריב שמשו לא נאמר הדין ד'טומאה הותרה בציבור', וא"ש היטב.

וטומאה זו דמחוסר כפורים, מחד גיסא היא גרועה מטומאת טבול יום, בכך דטבול יום טומאתו היא טומאה גמורה בגופו ולא רק חסרון טהרה, ומשא"כ מחוסר כפורים, ונמצאת עיקר טומאתו דטבול יום חמורה יותר ממחוסר כפורים.

ומאידך גיסא יש חומרא בטומאת מחוי"כ יותר מטומאת טבול יום, בכך דחסרונו לא נפחת ממה שהיה קיים בו מעיקרא, אלא דנסתלקה עיקר הטומאה ונשאר החסרון דטומאה, אך החסרון דטומאה קיים בו כדמעיקרא, דמחלק זה דהטומאה לא נטהר עדיין כל שלא הביא קרבנותיו, [וכדאיתא במשנה בסוף נגעים הגדרה זו], ומשא"כ טבול יום דטומאתו

ז

גדר כפרת הקרבן - וישוב הקו'

וכשם דטומאתו דמחוי"כ עניינה חסרון דטומאה הקיים במצב האדם, כמו"כ אף קרבנו בא לכפר ולהשלים חסרון זה, והוא הנקרא קרבן מחוסרי כפרה, וכל עניינו של קרבן זה הוא להשלים החסרון, [וזהו ביאור הרמב"ם בפי"א משגות (ה"ב) הנ"ל באות ד, עיי"ש], ובכך דמקריב קרבן כפרה הושלם חסרונו וניטהר מטומאתו, ונמצא דקרבן זה הגדרת הקרבנות היא כקרבן כפרה, וכמו דחטאת מכפרת על חסרון האדם בחטאו, כן קרבן זה מכפר על חסרון האדם בטומאתו, והכפרה הנפעלת ע"י ההקרבה היא כפרה מחסרון דטומאה [ודלא כשאר קרבנות כפרה דנתכפר מחטא], ומצד אחד הוא קרבן כפרה, ומצד אחר הוא כמקוה טהרה, ותלוי כלפי מה אנו דנים.

וכשמקריב את הקרבן נפעל בזה ב' דברים, א. קרבן כפרה, ב. טהרה מהדין טומאה, ויתכן דהקרבן לא יהא נצרך לטהרתו מטומאתו ומ"מ יהא שייך המציאות של קרבן הכפרה, דמכפר על מצב האדם דאירע בו מקרה הטומאה, וכגון אשה החייבת להביא קרבנות על ה' לידות [בתורת ודאי], דמביאה קרבן א' ואוכלת בקדשים, והיינו דכבר נטהרה מטומאתה עי"ז [-והטעם לפי דהחסרון טומאה א' הוא], אך אכתי חייבת להשלים קרבנותיה בעבור חיוב כפרתה.

ואם הביא קרבנותיו תוך מלאת נחלקו הרמב"ם והראב"ד בדינה, הרמב"ם

פחותה, וזהו מש"כ התורא"ש בסוטה (הנ"ל באות ג) דטבול יום טומאתו קלה והוי כאילו לא נגע בטומאה, ואף דהנגיעה בטומאה היא סיבת טומאתו, אך טומאה זו פחותה, ומשא"כ מחוסר כפורים דאין טומאתו פחותה אלא חסירה, וכדכתב רש"י ביבמות ע"ד. (הנ"ל באות ה) - מחוסר מעשה הוא וכמי שטומאתו עליו דמי, דטומאתו לענין קדשים קיימת כדמעיקרא ורק דחסירה בכך דעיקר הטומאה כבר נסתלקה בטבילה והערב שמש.

ומה"ט כתב הכסף משנה (הנ"ל באות ג) בדעת הראב"ד דלולי פסק הרמב"ם היה סבור לומר דמחוסר כפורים שבא למקדש חייב כרת וטבו"י שבא למקדש חייב מלקות ולא כרת, וסברתו דלענין חיוב כרת על ביאה למקדש בטומאה יש לדון לחלק בין טבו"י למחוי"כ, דטבו"י טומאתו פחותה ולכך אם בא למקדש אינו חייב כרת אלא מלקות, ומחוסר כפורים אין טומאתו פחותה [אלא טומאה חסירה] ולכך אם בא למקדש חייב כרת.

וכן ס"ל לתוס' - בתירוצו א' - ולרשב"א דלחד מ"ד טבול יום דמת ודשרץ כשר להזאת פרה ומחוסר כפורים פסול להזאת פרה, דדין טהרה בהזאת פרה אינו דצריך דלא תהא טומאה אלא דלא יהא מופקע מן הטהרה, [ובפרט דפרה קדשי בדק הבית היא, ועי' בתוס'], ויש גריעותא לטומאתו דטבו"י מטומאתו דמחוי"כ בכך דטומאתו [דטבו"י] פחותה, אולם יש בזה מחלוקת בגמ' דיל"ד לענין טהרה דפרה מה גרע טפי, ואכ"מ לכתוב עוד בזה.

פסק דלא יצאת, ול"ה כטמא מת דשולח חטאת חלב וכיו"ב אף בזמן טומאתו, דכאן כיון דאין משמעות לקרבן לטהרו מן הטומאה ולהכשירו כלפי קדשים, דבלא"ה אדם זה חסר לענין קדשים, ואף דבכח הקרבן להשלים חסרונו לענין לקדשים, אך בפועל קרבן זה אינו בא להשלים החסרון, והר"ז חסרון בעיקר הקרבן, דאין משמעות לקרבן, ואף אם הביא קרבנותיו של חיוב קודם וכגון זב שהביא קרבנותיו המחויב מחמת הזיבה הקודמת, לא יצא, דאין משמעות לקרבן זה כלל היכן דאינו מטהר האדם ואינו מכשירו לקדשים.

והראב"ד פסק דיצא, וטעמו דכיון דעיקר מה דהקרבן קרב זהו כקרבן כפרה וכלפי זה אין ריעותא בכך דהקרבן קרב עכשיו, לפיכך אף דקרבנו לא הועיל לטהרו ולהכשירו לקדשים מ"מ יצא ידי חיוב קרבנו, ואחר שימלאו ימי טומאתו יהא טהור ומוכשר לקדשים מכח הקרבן דהקריב מעיקרא, דטהרת האדם והכשירו נפעלים ממילא ע"י דקרב עליו קרבן כפרה, ויכול להיות מוכשר אף לאחר זמן.

אכן יש לחדד דאין שייכות בין מחוסר כפרה דזיבה למחוסר כפרה דמצורע וכיו"ב, דכל מחוסר כפרה כפי טומאתו כן חל בו חסרון, וחסרון זה יש להשלימו, ולכך איתא בכריתות דף ט: דאין יכול להקריב קרבן לידה על זיבה, [ועייין במה שהובא בהערה 3 מהתוס' והרמב"ם בגדר החילוק בין מחוסרי הכפרה], והתורא"ש ס"ל דמ"מ קרבן הבא על ספק זיבה יכול לכפר אף על ספק לידה וכדו', וטעמו דהרי בספק אין כאן מציאות ודאית דמחייבתו קרבן, והא דחייב קרבן הוא משום דמציאות הספק חסרון כפרה דאוסרתו לאכול בקדשים, זה טעם מספיק לחייבו בהבאת קרבן להתכפר מחסרונו, ומציאות הספק בלידה ובזיבה שווה לחייב קרבן כפרה, ושפיר מועיל הקרבן הבא על ספק זיבה לכפר על ספק לידה.

ע"כ הנראה בס"ד בביאור דין הטומאה דמחוי"כ חיוב קרבנותיו והתועלת בהקרבת קרבנותיו, והוא הנוגע לסוגיין כלפי עבודה בקדשים, ושאר הענין הגדול הזה יש לבארו אי"ה במק"א.

סימן ל

בדין מחוסר בגדים ומיותר בגדים והמסתעף (י"ז:-י"ח:)

שנינו במתניתין דמחוסר כפורים שעבד עבודתו פסולה, ובגמ' - מחוסר בגדים מנלן, אמר רבי אבוא אמר רבי יוחנן ומטו בה משמיה דרבי אלעזר ברבי שמעון - דאמר קרא וחגרת אותם אבנט אהרן ובניו וחבשת להם מגבעות והיתה להם כהונה לחקת עולם, בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם, אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם.

ומקשינן - והא מהכא נפקא, מהתם נפקא, דתניא מנין לשתויי יין שאם עבד חילל תלמוד לומר יין ושכר אל תשת וגו' ולהבדיל בין הקודש ובין החול, מחוסר בגדים ושלא רחוק ידיים ורגלים מנין, תלמוד לומר חוקה חוקה לגזירה שוה, אי מהתם הוה אמינא הני מילי עבודה דזר חייב עליה מיתה, אבל עבודה דאין זר חייב עליה מיתה אימא לא, קמ"ל, וכו'.

הדר מקשינן - אכתי מהכא נפקא, מהתם נפקא, ונתנו בני אהרן הכהן - בכיהונן, לימד על כהן גדול שלבש בגדי כהן הדיוט ועבד עבודתו פסולה, אי מהתם הוה אמינא ה"מ עבודה דמעכבא כפרה אבל עבודה דלא מעכבא כפרה לא, ואכתי מהכא נפקא, מהתם נפקא, וערכו בני אהרן הכהנים את הנתחים וגו', הכהנים בכיהונן, מכאן לכהן הדיוט שלבש בגדי כהן גדול ועבד עבודתו פסולה, אי מהתם הוה אמינא הני מילי חיסור אבל ייתור לא, קמ"ל, ע"כ, ועוד נתבאר בגמ' באריכות דין בגדי כהונה מסולקין או משוחקין וכיו"ב ויתבאר אי"ה לקמן.

ויש לברר גדר הפסול דמחוסר בגדים אם הוא כזר או לא כזר, ובגדר חסרון דבגדים, ויתבאר אי"ה ובל"ג בסימן זה.

הלבישה הזאת כהונה, אלמא כהונתן תלויה בבגדיהן ואי לא הוו להו זרים וזר אשכחן דמחיל עבודה, ע"כ, ומבואר דאי"ז פסול חדש, אלא דמאחר והוא מחוסר בגדים אינו ככהונה וממילא הוי כזר ופסול לעבודה, וכמו"כ כתב רש"י בדף קי"ב: (ד"ה ולא משום מחוסר בגדים), וכמו"כ כתב רש"י בסנהדרין פ"ג. (ד"ה ולא משום מחוסר בגדים) - אין בגדיהם וכו' והוו להו זרים, ע"כ, והוא

א

כמה קו' במבוי' בסוגיין במקור הדין פסול דמחוסר בגדים

וראשית לכל יש לברר את גדר החסרון והפסול דמחוסר בגדים, דבגמ' מבואר דפסול מחוסר בגדים יסודו בכך דלומדים מפסוק דבזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, ופירש"י - והיתה להם -

עליהם אין כהונתם עליהם והוּו זרים, כדי ללמוד דין עבודה דאין זר חייב עליה מיתה דאפ"ה אם היה מחוסר בגדים הר"ז מחלל עבודה.

וצ"ב מדוע יהא דין חילול דמחוסר בגדים הנלמד משתויי יין תלוי בדין מיתה דזר, והרי אין פסולו משום דהוי כזר, אלא משום דלומדים בגז"ש משתויי יין, ומדוע יהא דינו תלוי בדין חיוב מיתה דזר, ומבואר דזה היה פשוט לגמ' דאם מחוסר בגדים פסול לעבודה היינו טעמא דהוי כזר, לפי דאין שום טעם אחר לפסולו אם לא מטעם זר, והנידון בגמ' היה רק מהיכ"ת להגדירו כחולין לגבי עבודה, וכלפי זה השו"ט בסוגיין, ומסקינן דעיקר פסולו נלמד בגז"ש משתויי יין, והא דפוסל אף בעבודות שזר אינו חייב עליהן מיתה דין זה נלמד מ-והיתה להם כהונה וכו', דבפסוק זה מבואר דדין כהונתם תלוי בכגדיהם, ואם אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם כלל, וכיון שכך אף כהן

מפורש בגמ' שם (בסנהדרין פ"ג:) אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והוּו להו זרים, ואמר מר זר ששימש במיתה, ע"כ, ומבואר דפסול מחוסר בגדים עניינו פסול זר, והא דחשיב זר [ואע"ג דהוא כהן] זהו מטעם דהוי מחוסר בגדים והכהונה תלויה בבגדים, אך הא דפסול לעבודה הוא מטעם דהוי כזר לעבודה*.

ובהמשך הסוגיא הק' הגמ'- והא מהכא נפקא מהתם נפקא, דתניא מנין לשתיי יין שאם עבד חילול תלמוד לומר יין ושכר אל תשת וגו' ולהבדיל בין הקודש ובין החול, מחוסר בגדים ושלא רחוק ידיים ורגלים מנין, תלמוד לומר חוקה חוקה לגזירה שוה, ע"כ, והיינו דמקור הפסול הוא בגז"ש משתויי יין, ותרין- אי מהתם הוה אמינא הני מילי עבודה דזר חייב עליה מיתה, אבל עבודה דאין זר חייב עליה מיתה אימא לא, קמ"ל, ע"כ, והיינו דבאמת עיקר מקור הדין הוא בגז"ש משתויי יין, ומ"מ צריך את הדרשא דאין בגדיהם

♦ הערות והוספות ♦

א. ומטעם זה איתא בתוס' ישנים ביומא דף מ"ב. (ד"ה שחיטת) חידוש עצום, עיי"ש דקאי על הא דאיתא בגמ' שם- איתמר שחיטת פרה ופרו [דכה"ג ביוה"כ], רב ושמואל, חד אמר פרה פסולה פרו כשרה, וחד אמר פרו פסולה פרה כשרה, וקאי כלפי מאן דאמר שחיטת פרה בור פסולה, וכתב- נראה דבעיא נמי בגדי כהונה כשאר עבודות, וכו', ע"כ, וכ"כ התוס' רא"ש שם.

ועי' בגבורת ארי ביומא שם דמחלק בדין זה בין פרה לפרו דכה"ג, דלענין פרה למ"ד שחיטת פרה בור פסולה כמו"כ בעי נמי בגדי כהונה וקידוש יו"ר, אבל לענין פרו דכה"ג אף למ"ד דבעי כהונה מ"מ אי"צ בגדי כהונה וקידוש יו"ר.

אמנם צ"ע דהרי הא דבעינן כהונה בשחיטת פרה מפורש בגמ' דהוא כדין כהונה בראיית הנגעים, ואי"ז עבודה כלל, וא"כ מדוע צריך ללבוש בגדי כהונה, וצ"ע.

ובאמת החזון איש (פרה סי' ח' ס"ק ג' ו') כתב דאי"צ בגדי כהונה וקידוש יו"ר ושאר דיני כהונה, דהרי הא דבעינן כהונה הוא דומיא דמראות נגעים, ועי' קהלות יעקב מנחות סי' א', ועי' בנתיב בינה פרה סי' י"ח דביאר כ"ז באופן נפלא.

בעינא בגדים מכהן בכיהונו, אלא מדגלי רחמנא גבי קבלה גזירה שווה ילפינן בכל דוכתא דהכהן הוי בכיהונו, ע"כ.

ומבני דלולי הגז"ש דבני אהרן הכהנים בדי"ג הו"א דפסול מחוסר בגדים אי"ז מחמת דצריך דהכהן יהא בכיהונו, וצריך את הגז"ש ללמוד הא גופא דהכהן הוי בכיהונו דווקא, ומ"מ אף לפי אותו ס"ד מחוסר בגדים היה פסול לעבודה היכן דכתוב בגדים, ולכאור' אי"ז מדין הכהן בכיהונו [דאין מקור ללמוד מ'הכהן' בכיהונו], וכ"כ בפירוש קרבן אהרן על התו"כ (ויקרא, נדבה, פרשה ד', פ"ד, ד'), וא"כ צ"ב מהו פסול זה ומה מקורו.

[והשיטמ"ק] בדף י"ח. (אות ד, ובנדמ"ח ד"ה אבל) הקשה נמי את קר' התוס' בדי"ג, אך תירץ באופ"א קצת, דלולי הגז"ש בדי"ג הו"א דדווקא היכן דכתוב 'הכהן' דמשמע דהקפידה תורה דיהא בכיהונו, דווקא כה"ג מעכבין בגדי כהונה, אבל היכן דלא כתבה התורה 'הכהן' אין מעכבין בגדי כהונה, וקמ"ל הגז"ש דבכל מקום צריכה העבודה להיעשות ככהן כשר ובבגדי כהונה, אמנם התוס' בדי"ג לא תירצו כן, והדרא קר' לדוכתא.

ובהמשך הסוגיא הק' הגמ'- ואכתי מהכא נפקא מהתם נפקא, ונתנו בני אהרן הכהן, הכהן בכיהונו, לימד על כה"ג שלבש בגדי כהן הדיוט ועבד עבודתו פסולה, ותי' הגמ'- אי מהתם הו"א הנ"מ עבודה דמעכבא כפרה אבל עבודה דלא מעכבא כפרה לא, ע"כ, והקשה הפנים מאירות מהו הס"ד לומר דמחוסר בגדים הוי ריעותא דווקא בעבודה דמעכבא כפרה,

מחו"כ העושה א' מהעבודות דזר אינו חייב עליהן מיתה הר"ז מחלל את הזבח, וכ"ז משום דאין שום טעם אחר לפסול עבודה דמחוסר בגדים, וצ"ב.

ובאמת מצינו כן בפירוש בהמשך הסוגיא, דהק' הגמ'- אכתי מהכא נפקא מהתם נפקא, ונתנו בני אהרן הכהן, הכהן בכיהונו, לימד על כהן גדול שלבש בגדי כהן הדיוט ועבד עבודתו פסולה, אי מהתם הו"א וכו', ע"כ, ומבואר דלומדים פסול מחוסר בגדים מ'הכהן' דמשמע בכיהונו וע"כ היינו בבגדי כהונתו, וכע"ז מצינו לעיל בדף י"ג. דילפינן הא דקבלה צריכה להיעשות ככהן כשר ובבגדי כהונה [כ"ה לפי פירש"י], מ'בני אהרן הכהנים', והיינו כהן כשר בכיהונו והיינו בבגדי כהונה, וצ"ע כיצד שמענו מ'הכהן' דצריך להיות לבוש בבגדי כהונה, ומבואר דזה היה פשוט לגמ' דכהן בכיהונו זהו בבגדי כהונה, ורק דצריך מקור לכך דצריך דהכהן יהיה בכיהונו, וצ"ב.

והתוס' לעיל דף י"ג. (ד"ה כהן) קאי על הא דבגמ' שם מבואר דלומדים מפסוק דקבלה צריכה להיעשות ככהן כשר ובכלי שרת, ופירש"י כלי שרת היינו בגדי כהונה, והקשו התוס'- דהא נפקא לקמן [-בסוגיין] מקרא דאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והוו להם זרים, ואפי' בעבודה דלא מעכבא כפרה, ותירצו התוס'- ויש לומר דאי לאו גזירה שווה דהכא [-בדף י"ג], הוה אמרינן מה שהקפידה תורה אמחוסר בגדים היינו היכא דכתיבי בגדים, אבל היכא דלא כתיבי בגדים לא, וגבי נתינת אש וסידור איברים לא הוה

בסוס"י קכ"ח בדין זה מתי מותר הכהן למחול על כהונתו, עיי"ש.

ובפשטות משמע דחזר בו ר"ת מסברתו דכהנים בזמן הזה כיון דאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם ומותר להשתמש בהם, אמנם הסמ"ג (עשין ס" י"ב) פסק דמותר להשתמש בכהנים הזמן הזה מטעם דאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, עיי"ש, [וכפה"נ לא היו דבריו לפני הפוסקים, מדלא הביאוהו].

ובשו"ת בנימין זאב (ס"י רנ"ג) כתב בתו"ד דבזמן הזה יכול הכהן למחול על כבודו, משום דבאמת אין שייך דין וקדשתו בזמן הזה דכיון דאין בגדיהם עליהם אף אין כהונתם עליהם, והכי מייתי לה ההגהות בגיטין משם ר"ת [הנ"ל], ואין נוגע בו שום דיני קדושה לענין כבוד, והאידינא דנהיגי ביה כבוד [אף דאין בגדי כהונה] זהו משום דרכי שלום בעלמא, ועי"ז יכול הכהן למחול, עכתו"ד בקיצור, ועיי"ש עוד דאף הביא ראיה לזה מהירושלמי הנ"ל, ולהדיא נקט אף בדעת ר"ת כן.

וצריך עיון בתרתי, חדא מה שהקשה אותו תלמיד לר"ת דא"כ כל מיני קדושה לא ליעבד להו, ועוד צ"ע דבירושלמי בברכות דממנו הקשה אותו תלמיד מיירי בזמן הזה, ומפורש דאף בזמן הזה אסור להשתמש בכהונה, וקו' זו

אבל בעבודה דלא מעכבא כפרה אינה ריעותא, והרי זר פסול לכל העבודות [חוץ משחיטה], וכמו"כ מחוסר בגדים יהא פסול לכל העבודות, וכן יהא מחלל ע"י כל עבודה שעבד, וכזו, וביותר יש לתמוה ברש"י דפירש (בד"ה אי מהתם) דהס"ד היה לומר דמחוסר בגדים אין לו שום ריעותא כלפי עבודה דלא מעכבא כפרה, וזה תימא².

ב

סתירות בהגדרת המצב של מחוסר בגדים אם כזר או לא

וכבר נודע המובא בהגהות מרדכי עמ"ס גיטין (רמז תס"א) - מעשה בכהן שיצק מים ע"י ר"ת, והקשה לו תלמיד הא שנינו בירושלמי (ברכות פ"ח ה"ה) המשתמש בכהונה מעלי, והשיב לו אין בהם קדושה בזמן הזה, דקי"ל בגדיהם עליהם קדושה עליהם ואי לא לא, והקשה א"כ כל מיני קדושה לא ליעבד להו ושתיק ר"ת, והשיב ה"ר פטר דנהי דיש בהן קדושה יכול למחול, כדאמרינן פ"ק דקידושין וכו', ע"כ, ובפשטות משמע דחזר בו ר"ת, ובביאור שתיקתו עי' בט"ז או"ח סוף ס"י קכ"ח (ס"ק ל"ט) דפירש - הא דשתק ר"ת לאו משום שלא היה ידע להשיב, אלא שלא רצה ליטול שם ת"ח עליו ולומר שבשביל זה הוא מותר, ע"כ עיי"ש, והאריכו הפוסקים

♦ הערות והוספות ♦

ב. ועי' בטהרת הקודש מה דתירץ, ובעניי לא זכיתי לרדת לעומק כוונתו.

ג. צ"ע מדוע הקשה לו מהירושלמי ולא הקשה ממצוות וקדשתו, וצ"ע, ובשלמא הירושלמי קאמר אף דין מעילה, ויש להאריך בזה ואכ"מ.

צע"ג, ומהקו' הא' מבואר דאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם אי"ז חילול מוחלט של קדושת הכהונה ולא הוו זרים ממש, אלא הוו זרים לענין עבודה בלבד, ודין 'וקדשתו' יסודו בכשרותו לענין עבודה, וכדמפ' בפסוק 'וקדשתו כי את לחם אלוקיך הוא מקריב וגו'', ולפיכך כשנמצא במצב שאינו ראוי לעבודה הוי כזר אף לענין מצות 'וקדשתו', וצ"ב חילוק זה.

והתוס' בקידושין דף ל"ו: (ד"ה חוץ) קאי על הא דתנן התם (בדף ל"ו.)-הסמיכות, והתנופות, וההגשות, והקמיצות, והקטרות, והמליקות, והקבלות והזאות, נוהגים באנשים ולא בנשים, חוץ ממנחת סוטה ונזירה שהן מניפות, ובגמ' ילפינן לכל אלו הדינים מפסוקים, והקשו התוס'-וא"ת תיפוק ליה דכל הני אינם כשרות בנשים לפי שהן מחוסרי בגדים, דהא אמר בפ"ב דזבחים דאפילו כהנים בזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, וי"ל דמיירי שלבשו את הבגדים, א"נ י"ל כיון שלא נצטוו בבגדי כהונה לא הוו מחוסרי בגדים, ע"כ, וצ"ב התירוץ הב'.

[ויש' לצייין למהריק"ו בסופ"ב מתמידין ומוספין (סוף הט"ו) דמיירי לענין גריפת הדשן אל מחוץ לעיר, דכתב הרמב"ם שם דאע"פ דלאו עבודה היא מ"מ אין הזרים גורפין, וכתב המהריק"ו-הדבר פשוט, שנראה דלא עדיפי מכהן בעל מום,

וגם שהרי טעון בגדי כהונה, ע"כ, ומבואר דנקט בפשטות דלא כהתירוץ הב' דהתוס' בקידושין, ואף זר דאינו בתורת כהונה כלל, מ"מ היכן דיש למעשיו משמעות כעבודה הר"ז צריך ללבוש בגדי כהונה, ואף היכן דאי"ז עבודה כ"כ, וצ"ע מ"ש משחיטת זר, וזהו תלוי בהגדרת ההוצאה לחוץ ואכ"מ, אכן בלא"ה המהריק"ו זהו חידוש עצום, דבשלמא על כהנת נאמר פרשת עבודה, אך על זר לא נאמרה פרשת עבודה-ושחיטה לאו עבודה היא- ובוראי דל"ש פרשת בגדי כהונה, וא"כ ל"ש לחייבו משום מחו"ב שעבד.

והרמב"ן בפרשת צו (ויקרא ו' ד') כתב מחמת טעם זה דהוצאת הדשן לאו עבודה היא- יש מרבתינו שם במסכת יומא (כ"ג:) אומר שאין הוצאת הדשן צריכה בגדי כהונה, ויאמר ולבש בגדים אחרים, בגדי חול, ופשוטו של מקרא בכך הוא, שיצווה עליו שלא ילכלך בגדי הבד בגדי הקדש בהוצאת הדשן, אבל ילבש בגדי חול, ע"כ, ומש"כ יש מרבתינו כוונתו לר' אליעזר לפי מה שהוציא הריטב"א ביומא דף כ"ג: מנימוקי הרב החסיד ז"ל, עיי"ש.

ובאמת המשנה למלך בפ"ב מתמידין ומוספין (ה"י) כתב לתלות דין כהן בעל מום אם צריך בגדי כהונה או לא בב' תירוצי התוס' בקידושין, עיי"ש, ואכמ"ל עוד בכ"ז.

ובפשטות המכוון בתירוצ זה הוא, דפרשת בגדי כהונה נאמרה במי דעיקר פרשת עבודה נאמרה כלפיו, והיינו הזכרים ולא הנקבות, ומשו"ה באשה אין את החסרון של אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, אלא דסברא זו אפשר לאומרה רק אם דין בגדי כהונה אינו דין בעיקר הכהונה, אלא רק דין בעבודה, אך אם הוא הגדרה בכהונה, א"כ ל"ש לומר סברא זו.

[והחזון] איש (קידושין, סי' קמ"ח, דף ל"ו) קאי על המשנה בקידושין הנ"ל, והקשה דלכאורה א"צ למעט אשה יותר מזר ישראל, וזר הוזהר על כל עבודות כהונה, וכל עבודות כהונה ניתנו לאהרן ובניו, והרי פינחס שהיה בשעת משיחה ולא הומשח לא היה כהן, וכמו"כ בנות לא הומשחו, ותירץ החזו"א - וי"ל דבנות שאני דהויין נטפלין לאביהן ואוכלין בתרומה, ולא עוד אלא שנותנין מתנות כהונה לכהנת כדאמר חולין קל"ב א ואפי' נישאת לזר, ואיכא למ"ד התם דכהן ואפי' כהנת עד שיכתוב אהרן ובניו, ונראה דפינחס קדם שזכה לכהונה לא אכל בתרומה ולא לקח מתנות כהונה, ובנות אהרן אלו בתרומה וקבלו מתנות כהונה מפני שאינן בכהונה עיקרים אלא נטפלין, 'ולפיכך נסתפקו בתוס' שאין צריכין בגדי כהונה', ע"כ, והיינו דהוא מפרש תירוצ התוס' דכיון שלא נצטוו בבגדי כהונה וה"ט דאין דין כהונתן דין עצמי אלא כנטפל לכהונה, לפיכך אי"ז מהווה ריעותא בכהונה, וצב"ט.]

ובחידושי המהרי"ט עמ"ס קידושין שם כתב לפרש תירוצ התוס'

באופ"א, דזה ברור דעבודה ללא בגדי כהונה אי"ז עבודה, ואף באשה כ"ה הדין, דזהו חסרון בעיקר העבודה, וכוונת התוס' רק לגבי הדין חילול, וכלפי זה כתבו התוס' דכהן זכר שעבד ללא בגדי כהונה הר"ז חילל את הזבח, וכהנת שעבדה ללא בגדי כהונה לא חיללה את הזבח, דדווקא זכר שנאמרה עליו פרשת בגדי כהונה בפירוש, אם לא לבש בגדי כהונה בשעת עבודה הר"ז חילל את הזבח, אבל כהנת שלא נאמרה עליה פרשת בגדי כהונה, אף דאם לא לבשה בגדי כהונה היא עבודתה חסירה, מ"מ לא נתחלל הזבח ע"י עבודתה, וצריך ביאור החילוק לדינא.

ושוב מצאתי בחינוך (מצוה צ"ט) דקאי במצות לבישת בגדי כהונה, וכתב- ונוהגת מצוה זו בזמן הבית בזכרי כהונה, ע"כ, ומפורש דלא נאמרה מצוה זו כלל בנשים, ודלא כהמהרי"ט, ושוב הראני הרש"ג שליט"א דהמאירי בקידושין דף ל"ו. הקשה כקו' התוס', ותירץ - ושם הייתי אומר שלא נאמר חיוב בגדי כהונה אלא לאנשים, ע"כ, ומפורש בדבריו דלא נאמרה מצוה זו כלל בנשים, וכן מפורש בדבריו הטעם שלא נאמר חיוב בגדי כהונה אלא לאנשים, וכ"כ הריטב"א בקידושין שם [הו"ד במל"מ פ"ב מתמידין ומוספין ה"י] - דשם אין בגדי כהונה מעכבין אלא לבני אהרן שנצטוו בהן, אבל בנות אהרן שלא נצטוו בבגדי כהונה כלל אינן מעכבין בעבודתן.

והמשנה למלך בפ"ג מתמידין ומוספין (ה"ב) הביא מהתוס' ביומא דף נ"ט: (סוד"ה והרי) דכתבו דדישון המנורה

דבעל מום ופרועי ראש פסולין בגופן, אבל אינן פסולין מחמת דבר אחר וכו', ע"כ, [וע"ע בפירוש הרא"ש שם].

ונראה כוונת תירוץ, דאותם הפסולים מחמת דבר אחר ואין פסולין בגופן אינם מופקעים מעבודה, ולכך אינם אסורים ליכנס בין האולם ולמזבח, כ"נ כוונתו, ומשמע דעיקר פסול זה דמחוסר בגדים הוא טעם לאיסור ליכנס בין האולם ולמזבח וכו', ומבואר דפסול זה דמחוסר בגדים עניינו דהוא כזר ממש, ורק דאינו ממש כזר כיון דפסולו מחמת דבר אחר הוא, וצ"ב.

אולם משיטת הריצב"א המובאת בתוס' ביומא דף ה: (ד"ה להביא) ובסנהדרין פ"ג: (ד"ה אין) דמחוסר בגדים אסור בביאה ריקנית לאהל מועד, עיי"ש, [ונחלקו עליו התוס' בסנהדרין פ"ג: (ד"ה ולא), והר"ש והרא"ש בכלים (פ"א מ"ט), וכ"מ ברש"י עה"ת (שמות כ"ח מ"ג, ושמות ל' כ)], משיטתו אין להקשות, דשפיר יש לומר דאסור בביאה ריקנית למקדש כיון דאסור לעבוד, והמופקע מן העבודה אסרתו תורה

ודישון מזבח הפנימי לא בעו בגדי כהונה, והקשה המנחת חינוך (מצוה צ"ח אות י"א) דהרי זר פסול לדישון המנורה ומחוסר בגדים דינו כזר ומדוע כשר לדישון המנורה, ומבואר דמחוסר בגדים אינו כזר ממש, ולכך יש לחלק ביניהם לענין דישון המנורה, וצ"ע.

והר"ש עמ"ס כלים (פ"א מ"ט) קאי בדין י' קדושות, ותנן התם - בין האולם ולמזבח מקודש ממנה [מעזרת ישראל], שאין בעלי מומין ופרועי ראש נכנסים לשם, ההיכל מקודש ממנו שאין נכנס לשם שלא רחוק ידים ורגלים, ע"כ, והקשה הר"ש - וצריך טעם לתנא קמא [דבין האולם ולמזבח אין איסור כניסה לפרוע ראש ושלא רחוק ידים ורגלים], מאי שנא הני מהני [משלא רחוק ידים ורגלים ושתויי ראש], הא כולו מחללי עבודה כדאמרינן בריש פרק שני דזבחים, וכולו נמי במיתה כדאיתא בפרק אלו הן הנשרפין, ומחוסר בגדים נמי כיוצא בהן ולא חשיב ליה הכא, ותיירך - ושמא היינו טעמא דתנא קמא,

♦ הערות והוספות ♦

ה. וכבר תמהו עליו [ערוה"ש העתיד (סי' ק"ו סע' כ"ט), שו"ת בנין שלמה (סי' א' ד"ה וע"פ), דבר אברהם (ח"ג סי' א', אות כ"ג), אבן האזל (עהר"מ שם), חידושי מרן רי"ז הלוי (עהר"מ שם), ובקונטרס עמ"ס יומא (עמ' 20)] דבתוס' שלפנינו לא מיירי בדישון המנורה כלל, אלא בדישון מזבח הפנימי בלחוד וה"ט דלאו עבודה היא, ומה"ט נמי אף קודם שנעשה הדישון אין מועלין דכבר נגמרה מצותו, אבל דישון המנורה בכלל הטבת הנרות היא והויא עבודה, ומדוע לא יהא צריך בגדי כהונה.

ו. ובדבריו שם מבואר דאף הוא למד בתוס' דאף דישון המנורה כן, וצ"ע כנ"ל.

ז. ועי' ברש"ש שם דכתב דבאמת כ"ה, דכיון דאמרינן דאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והיו כזרים, מטעם זה אסור למחוסר בגדים ליכנס לעזרת כהנים, אך מסיים דבריו - אבל מ"מ אינני מחליט דבר זה, שזהו חידוש גדול שיהיו הכהנים אסורים בעזרת כהנים שלא לצורך, ע"כ, וצ"ע, ועי' עוד בבית הלוי ח"א סי' ב' אות ה דכתב חידוש נוסף בדין מחוסר בגדים מאותו הטעם, וצ"ע.

אף לאחר דשמענו דאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, אכתי לא ידעינן דמחוסר בגדים הוי כזר ממש אף לענין חילול עבודה, והו"א דאמנן לא עלתה לא עבודה אך אין עבודתו מחללת את הזבח, [וכעין תירוצ' הב' דהתוס' בקידושין הנ"ל באות ב לפי ביאור המהרי"ט], ולכך איצטריך קרא דוחגרת לאשמועינן דיש בעבודתו כח פסול לחלל את הזבח, ויתכן דלאחר דשמענו מקרא דוחגרת ממילא הטעם דמחלל עבודה הוא מטעם דאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם.

וכפי התירוצ' הא' כן תירצו התוס' בדף כ"ד. (ד"ה אימא, המתחיל בדף כ"ג:) בשם הר"י מאורליינ"ש, וכן תירצו בתוס' ביומא דף ה: (ד"ה להביא), וכן תירצו בתוס' בסנהדרין פ"ג: (ד"ה אין), וכן כתב הרמב"ן עה"ת (שמות כה ל"ה) עיי"ש, וכן תירצו בדעת זקנים לבעלי התוס' עה"ת (שמות כ"ח מ"ג) בשם הריב"א, [ויש להעיר דבגמ' ביומא כ"ג: וכ"ה. ובסנהדרין מ"ט: מבואר דלומדים מפסוק שלא יהא דבר קודם למכנסיים בסדר הלבישה, ומשמע בגמ' שם דאי"ז רק איסור אלא הוא דין בהכשר הבגדי כהונה, עיי"ש, וא"כ נמצא דאם לבש ג' בגדי כהונה ללא מכנסיים, הר"ז חיסר בלבישת הבגדי כהונה, וחסר בהכשירו, וצ"ע].

ויש לעיין לפי תירוצ' זה האם כהן דמחוסר מכנסיים פסולו הוי כזר וכמו

בביאה למקדש, ואכתי לא שמעינן דהוי כזר, ומשא"כ מהר"ש שמענו דהוי כזר אך אינו ממש כזר כיון דפסולו מחמת דבר אחר הוא.

ג

בדין חסר מכנסיים, ובדין מחוסר בגדים שעבד בחוץ

והתוס' בסוגיין (י"ז: ד"ה אין) הביאו הא דבסנהדרין פ"ג: ילפינן מפסוק זה דאין בגדיהם עליהם וכו' דין מיתה דמחוסר בגדים שעבד, והקשה הר"י מאורליינ"ש והא מיתה כתיבא בהדיא בפרשת ואתה תצוה", ותירץ - דאע"ג דכולהו בגדים כתיבי התם, מכל מקום מיתה אמכנסיים דווקא כתיבא, כדמשמע פשטא דקרא, וקרא דוחגרת דכתיב בפרשה שאחריה, דדרשינן מינה דאין בגדיהם עליהם אין כהונתן עליהם, איצטריך לשאר בגדים, ומיניה לא הוה ילפינן מכנסיים, דמכנסיים לא כתיבי התם, ועוד יש לומר דקרא דוחגרת צריך לחילול עבודה דמיקרי זר, ע"כ, [ועי' ביד רמ"ה בסנהדרין פ"ג: מה דתירץ על קו' התוס' באופ"א].

והיינו דתירצו התוס' ב' תירוצים, א. דבאמת דין מיתה במכנסיים נלמד מפסוק אחר דקאי על מכנסיים דווקא, ולא הו"מ ללמוד מאין בגדיהם עליהם וכו' דמכנסיים לא כתיבי התם, ב. דאין חילוק בין מכנסיים לשאר בגדים, וקרא דוחגרת איצטריך לדין חילול עבודה, ולתירוצ' זה

לענין חיוב מיתה, ומדוע צריך ב' ילפותות, ועוד דאף אי נימא דיש תורת לבישת בגדי כהונה בכל בגד בפנ"ע, מ"מ החיוב מיתה אינו על חיסור הבגד אלא על כך דעובר ללא דבגדיו עליו דבכך חשיב כזר, ו'אין בגדיהם עליהם' הוא מכיון דאינו לבוש בא' מהד' בגדים.

והגרימ"פ זצוק"ל הביא בשם הגרי"ז לייסד מכח קו' זו, דהוה ס"ד דמאי דמחויב מיתה לא הוה מחמת שאינו לבוש בגדי כהונה, אלא הוא דין בפנ"ע שצריך אבנט ושאר בגדים, ואי הוה כתוב רק קרא דמכנסיים הוה ס"ד דאיכא דין מיוחד להיות לבוש במכנסיים, ורק אחר דידעין דכל הבגדים מעכבין אמרינן דאיכא דין דבגדי כהונה מעכבין את העבודות, עכ"ד.

והיינו דלולי ששמענו דין מיתה במחוסר א' מהד' בגדים, היינו אומרים דהא גופא שבמחוסר בגד א' - וכגון מכנסיים - אינו חייב מיתה חזינן דאין דין כללי של מחוסר בגדי כהונה [עכ"פ לענין חיוב מיתה], והחיוב מיתה בא על כך שביטל מצות לבישת בגדי כהונה, ורק לאחר דלמדנו דמחוסר א' מהד' בגדים ועבד הר"ז חייב מיתה, מעתה למדנו דהוא חסרון כללי בכהונה, דהמחוסר א' מבגדי כהונה הר"ז חסר בכהונתו, והוי כזר שעבד, וממילא חייב מיתה.

ואם נלך כדרך זו נמצא דלאחר שלמדנו מקרא ד'והגרת' דמחוסר מכנסיים שעבד חייב מיתה, מעתה אין חסרונו מצד 'והגרת' אלא מצד הדין דאין בגדיהם

מחוסר שאר בגדים, א"ד דהוא פסול בפני עצמו, ולכאורה בע"כ צ"ל דפסולו הוי כפסול מחוסר שאר בגדים, דאל"ה מנ"ל דין חילול עבודה במחוסר מכנסיים, וע"כ דעיקר הפסול במחוסר מכנסיים הוא ממש כמחוסר שאר בגדים, ורק הדין מיתה שבו נלמד מפסוק אחר, ועי' במהר"ם שיף דכתב - וחילול במכנסיים אפשר דילפינן בגז"ש מחוקה חוקה דבמכנסיים כתיב לחק עולם, ועי', ע"כ, אמנם השפת אמת כתב דכיון דגלי קרא דהוא במיתה אלמא דהוא בכלל מחוסר בגדים, ולפי"ז גדר הפסול הוא כזר וכמחוסר שאר בגדים, וכמש"נ.

ואכתי יל"ע לתירוץ זה, האם הדין מיתה דמחוסר מכנסיים הוא חיוב מיתה אחר מהחיוב מיתה דמחוסר שאר בגדים או לא, ונפק"מ האם חייב מיתה בעבודה תמה דווקא וכזר, או דחייב מיתה אף בעבודה שאינה תמה.

והגר"ח (בסטנ"ל) הקשה על תירוץ זה דהתוס' [והרמב"ן], דלפי דבריהם נמצא דאף לאחר דחידשה תורה דמחוסר ג' בגדים חייב מיתה אכתי לא ידעין דמחוסר מכנסיים חשב מחוסר בגדים לחייבו מיתה, וכן להיפך, וזה תמוה דרי מצות בגדי כהונה היא להיות לבוש בד' בגדים, ואם לבש ג' בגדים ולא לבש מכנסיים אי"ז לבוש ג' בגדים אלא מחוסר בגדים לגמרי, דהמצוה היא על כל הד' בגדים, והכהונה תלויה בכל אלו יחד, ונמצא דלעולם מחוסר מכנסיים הוא מחוסר כל ד' בגדים, וכן להיפך דמחוסר ג' בגדים הוא אף מחוסר מכנסיים דאין משמעות ללבישתו מכנסיים, ומה שייך לחלק ביניהם

עליהם אין כהונתם עליהם והו"ל כזר^ט, וכשם דזר אינו חייב מיתה אלא בעבודה שאינה תמה כמו"כ מחוסר מכנסים לא יהא חייב מיתה בעבודה שאינה תמה, [ואין לומר דיתחייב מיתה מצד קרא ד'וחגרת', דא"כ תחזור קו' הגר"ח למקומה].

[ורש"י בסוגיין בדף י"ח. (ד"ה הוה אמינא) כתב בתו"ד- וכל חיוב מיתות בפסולי עבודה מזרות גמרינן וכו', עיי"ש דכתב זה כטעם לכך דיהיה חייב רק על עבודה תמה, אמנם משם אין להביא ראיה, דיש לומר דדווקא עיקר המקור לחייב מיתה למדים מזר, אך לא את הדין חיוב מיתה עצמו וגדריו, ובלא"ה מוכח כן דהרי כמה פסולי עבודה כתוב בהם דין מיתה בפירוש.]

ובמשנה לקמן דף קי"ב: איתא- והיוצק, והפותת, והבולל, והמולח, והמניף, והמגיש, והמסדר את השולחן, והמטיב את הנרות, והקומץ, והמקבל דמים, בחוץ - פטור, ואין חייבין עליו [בכך אלו העבודות אם עשאן בפנים] לא משום זרות, ולא משום טומאה, ולא משום מחוסר

בגדים, ולא משום שלא רחוך ידים ורגלים, ע"כ, והרמב"ם בפ"ט ממעשה"ק ה"ו פסק דין המשנה בזר, ובפ"ט מביאת מקדש (ה"י) פסק- הטמא ובעל מום ושלא רחוך ידים ורגלים ששימש במקדש אינן חייבין אלא על עבודות שהזר חייב עליהן מיתה [והיינו עבודה תמה], ועל שאר העבודות באזהרה, ע"כ, ועמדו הנו"כ מדוע לא שנה אף מחוסר בגדים וכדתנן במתניתין, ותירץ המהר"י קורקוס- ואפשר שכיון שכתב שמחוסר בגדים הוא כזב ומשום זר הוא דמחייבין ליה כאשר נתבאר בסוף הל' כלה"מ לא הוצרך להזכירו, והביאו הכסף משנה שם.

ופשטות המשנה והרמב"ם נראה [אכן אי"ז מוכרח] דמיירי בכל מחוסר בגדים ואף במחוסר מכנסים, ובכולהו אינו חייב מיתה בעבד עבודה שאינה תמה בעודו מחוסר בגדים [ואף מחוסר מכנסים], וא"כ מוכח מזה דהחיוב מיתה דמכנסיים עניינו כהחיוב מיתה דמחוסר שאר בגדים דאין כהונתו עליו והוי כזר, ולכך אינו חייב אלא על עבודה תמה,

♦ הערות והוספות ♦

ט. ויש לדון בזה נפק"מ נוספת [חוץ מהנפק"מ בעבד עבודה שאינה תמה], דהא שיטת התוס' במועד קטן דף ב: (ד"ה משום)- דאין אדם לוקה ולא נהרג אלא בהתראה שמתרינן בו לא תעשה הך איסורא, ע"כ, והיינו דלא סגי בכך דמתרינן בו שעובר על איזה איסור אלא צריך שיתרו בו שעובר על איסור פלוני, ודלא כהתוס' בשבת דף ע"ג: (ד"ה משום), וע"ע בתוס' בב"ק דף ב. ד"ה ולר' אליעזר, דלכאורה נחלקו בזה תירוצי התוס' שם ויל"ע, ועכ"פ לפי שיטת התוס' במו"ק א"כ יש לדון כשבאים להתרות בכהן הבא לעבוד בעודו מחוסר מכנסים, על איזה לאו יש לנו להתרות, אם על לאו ד'וחגרת' או על לאו דזר.

אולם יתכן דבלא"ה ודאי דצריך להתרות בו מצד הלאו דחסרון בגדי כהונה, כיון דבלאו הכי אפשר דלא ידע פירוש מה דאנו מתרינן בו, וכעין התוס' בריש ב"ק הנ"ל, וצ"ע, שו"מ בברכת אברהם עמ"ס סנהדרין דף פ"ג: דדן בזה.

ובאמת דמצינו להדיא בראשונים דעיקר המצוה ללבוש מכנסים אינה כשאר בגדי כהונה דעניינם לכבוד ולתפארת, עי' בפ' הרשב"ם עה"ת שמות כ"ח ד', ובפ' הרמב"ן עה"ת שמות כ"ט ט', דחילקו בין מכנסים לשאר בגדי כהונה, דכללות הבגדי כהונה עניינם לכבוד ולתפארת, וכ"כ הרמב"ם בסה"מ (עשין ל"ג, ועיי"ש ברמב"ן ובמגילת אסתר), אבל מכנסים עניינם כדי שלא תהיה גריעות בעבודה, ואינם נעשים לכבוד ולתפארת, ובפרט שהם אינם נראים כ"כ כלפי חוץ, [והתוס' במנחות דף ל"ב: כתבו בשם ר"ת דתפילין דמכוסין בעור ל"ש בהו שרטוט דאינם עומדים לנו].

ושוב התבוננתי דחילוק זה מפורש בתורה, דלגבי מכנסים הציווי הוא (שמות כ"ח מ"ב) - ועשית להם מכנסי בד לכסות בשר ערוה וגו', ולגבי שאר בגדים הציווי הוא (שמות כ"ח מ') - ולבני אהרן תעשה כתנות ועשית להם אבנטים ומגבעות תעשה להם לכבוד ולתפארת, ופשוט.

ויעוין במשך חכמה (שמות כ"ח מ') דביאר היטב החילוק ביניהם [ובתו"ד ביאר שיטת הר"י מאורלייני"ש] - והנה כל דבר שיש בו כבוד בהיותו, לא יהיה בחסרונו פחיתות, אבל דבר שבהיעדרו יהיה פחיתות, לא יהיה בהיותו שלמות וכבוד, והנה בגדים אלו יהיו בהווייתם כבוד, אבל על המכנסים (פסוק מ"ב) בלבשו אותם אינם בגדי כבוד, אולם בהעדרם הוא פחיתות, לכן כתב מיתה על המכנסים, שאם לא ילבש אותם יהיה פחיתות וחייב מיתה, וזה כדברי הר"י דאורלייני"ש בסנהדרין (פג

[אמנם אם הרמב"ם לא ס"ל כהתוס' וכמש"כ השפת אמת לעיל ט"ו: (ד"ה אתיא), א"כ אין להביא ראיה מהרמב"ם, וראה עוד בחזו"א - יובאו דבריו להלן].

והשפת אמת (בסוגיין) דן בספק זה, ונסתפק אם בכלל דין מחוסר בגדים המבואר במשנה לקמן דף קי"ב: נכלל אף מחוסר מכנסים או לא, וסיים דבריו בצ"ע.

והחזון איש (עמ"ס יומא, סי' קכ"ו סק"ד) כתב דלכאורה לפי הר"י מאורלייני"ש יהא הדין דחייב מיתה אף בעבד עבודה שאינה תמה בעודו מחוסר מכנסיים, כיון דאין פסולו מדין זר, לפי"ז משה"ק התוס' לקמן דף כ"ד. (ד"ה אימא, המתחיל בדף כ"ג:) על תירוץ הר"י מאורלייני"ש, וז"ל - ומיהו למאן דמרבי מזה הדבר ביומא (דף ה:) מכנסים מוזה הדבר וי"ו מוסיף על ענין ראשון, קשה מיתה דכתב רחמנא גבי מכנסים למה לי וכו', ע"כ, ולהנתבאר לק"מ דאיצטריך קרא לחלקו לענין חיוב מיתה כדי לחייבו אף בעבד עבודה שאינה תמה, אולם מהא דהמשנה לקמן דף קי"ב: כתבה בסתמא 'מחוסר בגדים' משמע דאף מחוסר מכנסים בכלל, וצ"ע מנ"ל, וכן קשה ברמב"ם [אם ס"ל כתוס'] דלא הזכיר מחוסר בגדים, דהא לפי"ז נסתלק תירוץ המהריק"ו, עכתו"ד החזו"א.

והנה כבר ביאר החזו"א גופיה מדוע א"א לומר כדבריו, אלא אף לתירוץ הר"י מאורלייני"ש חיוב מיתה זה יסודו בחיוב מיתה דמחוסר שאר בגדים, וא"ש הכל, ומבואר להדיא דאליבא דאמת אף מחוסר מכנסים חיובו כדין זר.

ב) בתוספות ובזבחים דף יז ב, וחייב על ביאה ריקנית באהל מועד בלי מכנסים, אבל על שאר בגדי כהונה אינו חייב בחסרונם, ורק על עבודה משום זרות ד'אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והו' כזרים', ולא על ביאה ריקנית באהל מועד, עיין תוספות סנהדרין פג, א ד"ה ולא משום וכו' ובתוספות יומא ה, ב ד"ה להביא ודו"ק, עכ"ד.

ובדינים שכתב המשך חכמה בתו"ד כבר נתבאר לעיל דנחלקו בהם הראשונים ואכ"מ, ומ"מ עיקר ביאורו הוא פשוט וברור, דמכנסים הנצרכים כדי שלא יהא דרך פחיתות אין בלבישתם דרך כבוד, ושאר בגדים אינם נצרכים שלא יהיה דרך פחיתות אלא באים לכבוד ולתפארת, וכביאור זה כ"כ הבעל הטורים (שמות כ"ח ד'), ושו"מ בגור אריה עה"ת (שמות כ"ח מ') דהאריך לבאר כן עיי"ש.

ועפ"ז ביאר המשך חכמה היטב את שיטת הר"י מאורליינ"ש, דמחוסר מכנסים חייב מיתה מצד עצם מה דהוא מחוסר מכנסים דהוי דרך פחיתות [ואף דאפשר לחייבו אף משום זר, מ"מ אי"צ לזה], אבל מחוסר שאר בגדים אינו חייב משום פחיתות כבוד, אלא רק משום דאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והוי כזר, ולפי דבריו נמצא כהחזו"א דבאמת אין שייכות בין החיוב מיתה דמחוסר מכנסים למחוסר שאר בגדים, דמחוסר שאר בגדים חייב מיתה כדין זר ודווקא על עבודה תמה, ומחוסר מכנסים חייב מיתה מחמת הפחיתות כבוד ואף על עבודה שאינה תמה.

ומעתה יש לעיין בתרתי, חדא יש לעיין לפי הצד דאינו חייב מיתה [ודלא כהחזו"א והמש"ח], האם מחוסר מכנסים חיובו מדין זר [ורק דיש מחוסר בגדים דחסר בקדושתו בכך דחסר בלכבוד ולתפארת, ויש מחוסר בגדים דחסר בקדושתו בכך דהוא בדרך פחיתות], או דהדין מיתה וכן חילול העבודה הוא מדין אחר, וכעין החזו"א והמש"ח, ועוד יש לעיין לשיטת החזו"א ודעימיה, האם הדין חילול עבודה הוא ג"כ דין אחר או לא, דלכאורה לא מצינו מקור מסוים לחילול עבודה במחוסר מכנסים, אא"כ נימא דפסול מטעם דהוי כבעל מום ואונן לענין עבודה, וא"כ נמצא דמחוסר מכנסים יהא אסור ליכנס בין האולם ולמזבח, דהא אין פסולו מחמת דבר אחר, ותחזור קושיית הר"ש בכלים (הנ"ל באות ב) מדוע לא תני התם אלא בעל מום, [ופשטות הר"ש משמע דמיירי בכל מחוסרי בגדים, ואף במחוסר מכנסים], [וע"ע במהר"ם שיף ובשפ"א המובאים למעלה].

ד

בדין כהן גדול שעבר אם אסור לעבוד ככהן הדיוט מדין מחוסר בגדים, ובדין חיוב מיתה, ובדין מחוסר בגדים בבמה **ובהא** דאיתא בסוגיין- ונתנו בני אהרן הכהן, הכהן בכיהונו, לימד על כהן גדול שלבש בגדי כהן הדיוט ועבד עבודתו פסולה וכו', ומבואר דפסול דמחוסר בגדים אינו רק אם אינו לובש בגדי כהונה כלל, וכן לא רק אם אינו לובש בגדי כהונה כפי המחויב בעבודה זו [וכגון ח' בגדים בעבודת כה"ג], אלא אף כהן גדול שעובד

אינו עובד משום איבה, וכ"כ השיח יצחק ביומא שם בדעת התוס', אכן הפני יהושע במגילה דף ט: נקט בדעת התוס' ביומא ובמגילה דהעבירוהו מקדושת כהן גדול שעליו, וכ"כ הקרן אורה עמ"ס הוריות (דף י.).

והגבורת ארי (ביומא שם) ובטורי אבן (במגילה שם) הקשה דבהוריות דף ט: תנן משוח שחטא ועבר מביא פר, ומבואר דקיים בקדושתו הראשונה, דאל"כ אינו מביא פר, ומבואר דלא כהתוס', אמנם העיר עליו בהגהות ברוך טעם דא"כ ל"ש לעשות ק"ו מדין משוח שחטא ועבר לדין נשיא שחטא ועבר, ובגמ' בהוריות שם עבדינן ק"ו זה, ולהטו"א יש לדחות דשאני משוח שעבר דעומד בקדושתו הראשונה ומשא"כ נשיא שעבר דאינו עומד במעלתו הראשונה, וצ"ע, ועיי"ש בגבורת ארי ובטורי אבן דהאריך טובא בהאי עניינא.

ועכ"פ מבואר דלכו"ע כהן גדול שעבר אף דבפועל אינו יכול לשמש ככהונה גדולה מ"מ אם עבד בד' בגדים הוי מחוסר בגדים, כיון דמדאורייתא ראוי הוא להיות כה"ג ובקדושתו קאי, וזה היה פשוט לכל הראשונים, וצ"ע מדוע נחשב מחוסר בגדים, והרי בפשטות מה דכהונה תלויה בבגדי כהונה זהו משום דדינו לעבוד בבגדי כהונה, אמנם אם אינו ראוי לעבוד א"כ לא שייך בו דין בגדים.

וטעם הדבר, דדין בגדי כהונה נאמר כלפי עבודה, דאמרה תורה דצורת עבודה דכהן גדול תהא בח' בגדים, וצורת עבודה דכהן הדיוט תהא בד' בגדים,

עבודות הכשרות בכהן הדיוט בד' בגדים חשיב מחוסר בגדים ועבודתו פסולה.

והקשו התוס' בסוגיין (י"ח. ד"ה הג"ה) וביומא דף י"ב: (ד"ה כהן) דביומא שם מבואר דשיטת ר' יוסי [והלכה כמותו] אירע פסול בכהן גדול ומינו אחר תחתיו ראשון חוזר לעבודתו שני אינו ראוי לא לכה"ג ולא לכה"ד, כהן גדול משום איבה, כהן הדיוט משום מעלין בקודש ואין מורידין, ומדקאמר משום איבה משמע דמן הדין כהן גדול הוא, וא"כ כהן הדיוט תיפוק ליה משום מחוסר בגדים [דעובד בד' בגדים], ע"כ קושייתם, וכן הקשו בתוס' במגילה דף ט: (ד"ה ולא), וכה"ק הריטב"א ביומא שם.

וג' תירוצים כתבו הראשונים, א. התוס' בסוגיין וביומא תירצו דכהן גדול מתמנה לעבודתו בפה ומסתלק בפה, ב. התוס' במגילה תירצו דמשום האי טעמא לא היינו מקפידין כיון דעל פי בית דין הוא, אי לאו טעמא דמעלין, ע"כ, ג. הריטב"א ביומא תירץ דאה"נ כוונת הגמ' דאינו עובד עבודת כהן הדיוט משום דהוי מחוסר בגדים, וה"פ- משום דמעלין בקודש ואין מורידין, פ"י וכיון שאין אנו רשאים להורידו אם בא לעבוד ככהן הדיוט הוה ליה מחוסר בגדים שעבודתו פסולה, הא אילו היה בנו כהן להורידו היינו מורידין אותו להיות כהן הדיוט, וכשיעבוד בד' בגדי כהונה בלבד אין כאן משום מחוסר בגדים, ע"כ.

ולשיטת הריטב"א באמת הוא כה"ג לגמרי, וכ"כ הרשב"א במגילה דף ז: דמה"ת הוא כה"ג לגמרי ומדרבנן

וכאשר מחמת סיבה דינית אינו ראוי לעבודה, ואף אם הסיבה היא רק מדרבנן מ"מ אי"ז מניעה מציאותית גרידא, אלא מדינא הוא מוכרח לעשות כך, וממילא הוא מופקע מדין בגדי כהונה, וכן הכא דאינו ראוי לעבודה דכהן גדול אלא לעבודה דכהן הדיוט לחוד, ממילא הדין עבודה בבגדי כהונה מחייבו לעבוד בד' בגדים ולא בח' בגדים, ואם עבד בד' בגדים הר"ז עבד כדינו ול"ה מחוסר בגדים, ומ"ט פשוט לכל הראשונים דיש לו להיות פסול לעבודה מדין מחוסר בגדים, אתמהא.

והמבואר מזה דהמצוה ללבוש בגדי כהונה אינה דין בעבודה,

כלומר דצריך דהעבודה תהא נעשית בבגדי כהונה לכבוד ולתפארת, דא"כ צריך להיות הדין לבישת בגדי כהונה תלוי בעבודה בפועל, דכהן הדיוט העומד לעבוד עבודת כהן הדיוט הר"ז צריך ללבוש ד' בגדים בשעת עבודתו, וכהן גדול העומד [בפועל] לעבוד עבודת כהן גדול הר"ז צריך ללבוש ח' בגדים בשעת עבודתו, וכהן גדול דמחמת איזו סיבה דינית הוא לא עומד לעבוד עבודות כה"ג, לא נאמרה בו פרשת לבישת בגדי כהונה דכהן גדול אלא דכהן הדיוט, כיון דפרשת בגדי כהונה נאמרה כלפי העבודה.

אלא המצוה ללבוש בגדי כהונה עניינה בכהן העובד, דהצורה הראויה לעבוד עבודה היא בבגדי כהונה לכבוד ולתפארת, ואמנם הדין בגדי כהונה נאמר בצורת העבודה אך עיקרו בצורת האדם בשעת העבודה, והדין לכבוד ולתפארת

המחויב בזה חלוק כהן גדול מכהן הדיוט, דכהן הדיוט סגי בד' בגדים, אבל כהן גדול צריך לעבוד בח' בגדים, וכל שהוא קדוש בקדושת כהן גדול הר"ז צריך לעבוד בח' בגדים דווקא, ואם לא עבד בח' בגדים הוי מחוסר בגדים שעבד, ולכך אף דבפועל אינו עומד לעבוד דרבנן אסרו עליו לעבוד עבודת כה"ג, אך כיון דקדוש בקדושת כה"ג [ואם עבד ועבד עבודתו כשירה] לפיכך הוא מחויב ללבוש ח' בגדים, ואם לבש ד' בגדים ועבד הוי מחוסר בגדים שעבד דעבודתו פסולה ומחוללת וחייב מיתה, כ"נ, אמנם צ"ב כ"ז מדוע יהא כן הדין.

ולעיל דף קי"ט: מבואר בגמ' דצריך מקור מיוחד לכך דמחוסר בגדים כשר בבמה, ומלבד מה דזר מותר בבמה, והקשה הטהרת הקודש (לקמן שם) מדוע צריך פסוק להתיר מחו"ב בבמה והרי אינו אסור אלא מטעם זר וזר גופיה מותר בבמה, ותירץ דאי לאו קרא הו"א דאף דזר כשר בבמה אפי' לכתחילה מ"מ מחוסר בגדים לכתחילה לא יעבוד בבמה, וקמ"ל קרא דאף לכתחילה מותר מחוסר בגדים לעבוד, עכתו"ד, ולא ביאר טעם הדבר, מדוע יהא מחוסר בגדים אסור לכתחילה לעבוד בבמה, ומה מקור יש למצוה זו מאחר דזר כשר בבמה והרעיותא דמחו"ב גופיה הוא משום דהוי כזר, והמבואר דס"ל דהא דצריך ללמוד מזר זהו רק את הדין פסול עבודה וכן את העונש מיתה אם עבד, אבל הא דלכתחילה מצוה לעבוד בבגדי כהונה זהו דין עצמי דלכבוד ולתפארת, וצ"ב.

ה

במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בדעת הבה"ג בגדר המצוה ללבוש בגדי כהונה – וגדר מצות לבישת בגדי כהונה

ובהקדם לביאור הפסול דמחוסר בגדים יש לנו לבאר מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בגדר מצות לבישת בגדי כהונה, דהנה הרמב"ם בסה"מ מ"ע ל"ג כתב- והמצוה הל"ג היא, שנצטוו הכהנים ללבוש בגדים מיוחדים לכבוד ולתפארת, ואז יעבדו במקדש, והוא אמרו יתעלה ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת, ואת בניו תקריב והלבשתם כתנות, ואלו הן בגדי כהונה וכו', וכשיעבוד הכהן בפחות מהבגדים שהם מיוחדים בעבודה ההיא או ביותר מהם עבודתו פסולה, וחייב עם זה מיתה בידי שמים וכו', ע"כ, עיי"ש דביאר הטעם משום דאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם.

והרמב"ן בהשגות עהר"מ שם הביא דהבה"ג לא מנה מצוה זו כלל, אבל מנה בלאוין (אות ס"ח) מחוסר בגדים ששימש, [ומבאר הרמב"ן] ודעתו זאת לומר דכיון דאין בלבישת בגדים שלא בשעת העבודה שום מצוה אינו אלא הכשר העבודה, שאם עבד בפחות מהן או ביותר תפסל עבודתו, והנה הוא חלק ממצות העבודה אם עבד בהן, ואם היינו מונין זה

מצוה היה ראוי שתמנה מצות בגדי לבן ביום הכיפורים מצוה אחרת, כמות זה כן מות זה, וכן ראוי למנות בגדי כהן גדול מצוה ובגדי כהן הדיוט מצוה שנית, אבל כולן חלקים מחלקי העבודה המצווה ממנו ית' בימים הנאמרים בהן, וכבר נתבאר (שרש י"ב) שאין מונים חלקי המצות, וכו'.

[המשך דברי הרמב"ן] – וכן הבגדים כדעת בעל ההלכות אינם אלא להכשר העבודות שנצטוו בהן, וכו', ואמנם דעת הרב בבגדים ובקידוש יותר מחוורת למנותם גם בכלל מצות עשה, כי בעבודתם מקיים מצוה מוסיף על השתמר מן הלאו, ואם כן למה לא ימנה מצות עשה שיעשו הכהנים העבודה מעומד לא יושב ולא שוכב ממה שדרשו לעמוד לשרת לעמידה בחרתים ולא לישיבה, והרב כתב בחיבורו הגדול (פ"ה מביא"מ הי"ד) שעובד מיושב אינו לוקה לפי שאזהרתו מכלל עשה, ואולי מפני שלא בא בכתוב בזה לשון צוה ימנה הכשר עבודה בלבד, ואינו מחזור, עכ"ד הרמב"ן, ועיי"ש במגילת אסתר דדחה דברי הרמב"ן, ואכמ"ל בזה.

ועכ"פ מבואר דנחלקו הרמב"ם עם הרמב"ן אליבא דהבה"ג בתרתי, חדא אם לבישת בגדי כהונה היא מצוה בפנ"ע, או היא רק חלק מהכשר העבודה, ועוד אם האיסור לעבוד בעודו מחוסר

♦ הערות והוספות ♦

י. ואם מברכים על לבישת בגדי כהונה אשר קדשנו וכו' וצונו וכו', עי' בספר טעמא דקרא פר' פקודי מה שהביא בזה מספר ארצות החיים (סימן י"ח ס"א) דכתב בפשיטות דמברכין על לבישת בגדי כהונה, וכ"כ המשכנות יעקב (או"ח סי' ח'), והגר"ח ק"דן אם זהו תלוי במחלוקתם דהרמב"ם והרמב"ן, ומסיק דאפי' להרמב"ם אינו מברך, עיי"ש, ויל"ע לשיטת הארצות החיים והמשכנות יעקב אם יברך ברכה א' על לבישת

בגדים זהו חלק מהמצוה ללבוש בגדי כהונה בשעת עבודה או לא.

וכאשר נתבונן בדברי הרמב"ם, יש לעיין בשיטתו, דלשון הרמב"ם- שנצטוו הכהנים ללבוש בגדים מיוחדים לכבוד ולתפארת ואז יעבדו במקדש, ע"כ, ויש לעיין האם המצוה 'ללבוש בגדים מיוחדים לכבוד ולתפארת' היא אמורה כחלק מהמצוה 'ואז יעבדו במקדש', דהכהנים מצווים לעבוד במקדש עם בגדי כהונה לכבוד ולתפארת, או דהמצוה היא ללבוש בגדי כהונה, והמצוה היא רק בשעת עבודה [וה"ט דרק בשעת עבודה יש משמעות לכהונתם כלפי שירות].

ובאמת כאן לשון הרמב"ם- ללבוש בגדי מיוחדים לכבוד ולתפארת ואז יעבדו, ובמנין המצות הקצר כתב- להיות הכהנים לובשים לעבודה בגדי כהונה שנאמר ועשית בגדי קודש, ע"כ, ומפורש דהמצוה היא ללבוש לעבודה בגדי כהונה, וכ"ה לשון הרמב"ם במנין המצוות בתחילת הל' כלי המקדש (אות י"ב)- ללבוש בגדי כהונה לעבודה, אמנם בפ"י מכלי המקדש (ה"ד) כתב הרמב"ם- מצות עשה

לעשות בגדים אלו ולהיות הכהן עובד בהן, שנאמר וכו', ע"כ, ומשמע דהם ב' חלקים נפרדים במצוה", וברמב"ן מבואר דלמד ברמב"ם דהיא מצוה א' ללבוש בגדי כהונה בשעת עבודה, והיא מצות עשה מלבד החיוב לעבוד עם בגדי הכהונה, דנצטוו הכהנים ללבוש בגדי כהונה בשעת עבודה, וכ"מ בשם הגר"ז לבאר בדעת הרמב"ם, והרמב"ן בדעת הבה"ג ס"ל דהמצוה היא לעבוד בעודו לבוש בגדי כהונה, ויש לברר ולבאר ענין זה.

[המנהג אברהם מצ"ן בשם הגר"ז (בקונט' עמ"ס יומא -בתחילתו-) לרמב"ם בפ"י מכלי המקדש (הלכה א'-ג'), דפסק- כיצד סדר לבישת הבגדים, לובש המכנסים תחילה² וחוגר את המכנסים וכו', ואח"כ לובש הכתונת, ואח"כ חוגר את האבנט וכו', ואח"כ צונף במצנפת כמין כובע, כהן גדול אחר שחוגר באבנט לובש המעיל וכו', ע"כ, והשתא הרי אם אין מצוה ללבוש הבגדים א"כ לכאורה ל"ש סדר בלבישת הבגדים, דהעיקר הוא התוצאה שיהיה לבוש, ומה נפק"מ בסדר הליבישה, וע"כ צ"ל דהרמב"ם אזיל לשיטתו דיש

♦ הערות והוספות ♦

כל הבגדים או יברך על כל לבישת בגד בפנ"ע, ועי' בתשו' מפרשי הים שבסוף ספר ים התלמוד (דף ס"ב טור ד'), וצ"ע.

יא. ועי' בפירוש לב שמח עהר"מ בסה"מ שם מש"כ בכ"ז.

יב. עי' בכסף משנה שם דכתב מקור הדין דלובש מכנסים תחילה, מהגמ' ביומא כ"ה. דאיתא התם- מנין שלא יהא דבר קודם למכנסים ת"ל ומכנסי בד יהיו על בשרו, ע"כ, וכן הוכיח המהריק"ו שם מהגמ' ביומא כ"ג:, ובענ"ד לא זכיתי להבין הראיה משם, דשם הכוונה שלא יהא דבר קודם למכנסים על הגוף, והיינו שלא יהא דבר חוצץ בין המכנסים לגופו, ואין הכוונה שלא ילביש דבר אחר קודם, אכן בגמ' בסנהדרין דף מ"ט: מבואר דבדין זה נאמר אף סדר קדימה בלבישה, עיי"ש, וצ"ע.

מקורו מהמנחת חינוך-, ודווקא במכנסים אבל בשאר דברים אין קפידא בסדר כ"כ, ע"כ, ומבואר כמשנ"ת דאין הכוונה לסדר לבישת הבגדים המחויב להיעשות כחלק ממצות הלבישה.

ושו"מ בפירוש קרבן אהרן על התו"כ (צו, מילואים, ו) דהביא בשם מהר"י אבוהב [בפי' הא'] לפרש התו"כ שם דקב"ה הליבש את אלעזר הבגד העליון ולאחמ"כ הבגד התחתון, ומוכרח כפי מש"נ, דבלא"ה אין מקום לבאר דין זה, נ"ש לחדד, דהתם מיירי אף בלבישת המכנסים דבזה לכו"ע מסדר הלבישה ללבשם תחילה].

ושו"מ בירושלמי ביומא פ"א (ה"א) דמיירי שם בדין סדר הלבישה דבגדי אהרן ובניו לשעה ולדורות, יעו"ש, ואם לא נימא כמש"נ א"כ יקשה מדברי הירושלמי על מש"כ הרמב"ן בדעת הבה"ג.

והמבואר מכ"ז הוא, דיש מצוה לעבוד עם בגדי כהונה, ומלבד מצוה זו אף נצטוו הכהנים ללבוש את הבגדים כדי שתהא עבודתם בצורה של לכבוד ולתפארת, והרמב"ם ס"ל דציווי זה הוא מצוה בפנ"ע, דנצטוו הכהנים ללבוש את הבגדים קודם העבודה כדי שתהא העבודה נעשית בצורה של לכבוד ולתפארת, ובזה א"ש הסתירות בדבריו, והרמב"ן בדעת הבה"ג ס"ל דאף דהכהנים מצווים ללבוש את הבגדים קודם העבודה כדי שהעבודה תהא נעשית ע"י כהן לבוש בבגדים, אך אי"ז מצוה בפנ"ע, אלא כחלק מקיום העבודה כהלכתה, דתהא נעשית באופן

מצוה ללבוש בגדי כהונה, וממילא שייך אף סדר בלבישת הבגדים, -וכן מובא בשם הגרימ"פ זצוק"ל-, ועי' עוד בחידושי הגרי"ז סטנסי'ל בדף י"ח ע"א, וצ"ע.

ובענ"ד יש מקום לדון בזה, דמהיכ"ת דכוונת הרמב"ם דהוא חלק ממצות לבישת הבגדים, ואפשר דהוא דין בבגדים כיצד צריכה להיות לבישתם, ואין דין זה מעכב, ובפרט לפי מה דיתבאר בשיטת הרמב"ן בדעת הבה"ג, וצ"ע.

ובאמת יעוין במהר"י קורקוס עהר"מ שם דמפרש דמקורו דהרמב"ם הוא מסדר הלבשת בגדי הכהונה לאהרן ובניו ע"י משה, יעו"ש, וא"כ מהיכ"ת דכוונת הרמב"ם לומר דהוא מעכב, ודילמא זהו סדר הלבישה, וכעין הקדמת ימין לשמאל, ואף דאין מצוה ללבוש בגדי כהונה, מ"מ הא חזינן דזהו הסדר הראוי והנכון ללבוש את בגדי הכהונה, דהרי משה הליבש את אהרן ובניו בסדר הזה, ולפי"ז נסתלקה ראייתם, וכן אין מקור למה דדן המנחת חינוך (מצוה צ"ט אות י"ג) דסדר לבישת הבגדים יעכב, משום דעד כאן לא שמענו מהפסוק אלא דזו הצורה הראויה ללבוש הבגדים, אך לא דזהו מעכב, ואף דלפני רבותינו מצוקי ארץ -המנח"ח והגרי"ז ועוד- לא היו דברי המהריק"ו, מ"מ לדידן דנתגלה לפנינו פירוש המהריק"ו א"כ אין להביא ראיה מהרמב"ם, ואולי יש מקום לבע"ד לחלוק.

ושו"מ בפי' דרך חכמה -להגר"ח- עהר"מ שם (סק"א) דכתב- ואם לבש בגד אחר קודם המכנסים י"ל דצריך לפושטו וללבוש המכנסים תחילה, -ומציין

עם בגדי כהונה, דכלפי עבודה זו צורת הכהן לעבודה היא בעודו לבוש בבגדי כהונה, וכאשר שאינו לבוש בבגדי כהונה אינו נמצא במצב 'כיהונו' והוי כזר, ופסול לעבודה כזר, ועבודתו פוסלת את הזבח וכזר שעבד, וכן חייב מיתה על עבודתו כדין זר שעבד, והוא פסול ככהן כלפי העבודה.

ואף היכן דבפועל הוא אסור לעבוד את עבודת הכהונה המחייבתו בלבישת בגדים, [וכגון ככהן גדול שאינו עובד מחמת איבה], מ"מ קדושת הכהונה עליו ואסור לו לעבוד בעודו מחוסר בגדים [וכן ככה"ג הנ"ל אסור לו לעבוד בד' בגדים], ואם עבד חילל, [וזהו ביאור הראשונים ביומא י"ב: ובמגילה ט: והתוס' בסוגיאין].

ומה גיסא מחו"ב הוא כזר לענין עבודה, דצורת העבודה הראויה אינה ע"י אדם הנמצא במצב זה, ומאידיך גיסא הוא אינו כזר בכך דבעצמותו אין בו שום ריעותא כלפי הכהונה, ורק דבפועל אין העבודה יכולה להיעשות על ידו לפי דעבודתו אינה נעשית באופן הראוי לתורת עבודה, כיון דהוא מחוסר בגדים, ונמצא

הראוי, ומ"מ לכו"ע הוא דין ככהן העובד כלפי העבודה לבדה.

ן

גדר הפסול במחוסר בגדים - וישוב הקו' **ומאחר** דמתנאי העבודה דתהא נעשית ככהן הלבוש בגדי כהונה לכבוד ולתפארת, והיא צורת העבודה הראויה, ממילא אם עבד הכהן שלא בבגדי כהונה נמצא דלא נעשית העבודה באופן הראוי, [ואף היה מקום לומר דאף אם זר כשר בבמה מ"מ מחוסר בגדים מצווה לכתחילה שלא לעבוד בבמה, דאף לולי חסרונו מצד זר נעשית העבודה שלא באופן הראוי], ומטעם זה כתב רש"י ביומא דף ג: (ד"ה תחלה במקום) דמשה רבינו בז' ימי המילואים דלא נצטווה כלל על בגדי כהונה, לא היה שם עבודה על עבודתו [כעבודת כהנים], משום דלא היה לבוש בגדי כהונה.

והא דזהו האופן הראוי של עבודה דתהא נעשית ככהן הלבוש בגדי כהונה, זה מגדיר את הכהן שאינו לבוש בבגדי כהונה כזר לענין עבודה, דבמצב זה הוא אינו ראוי לעבודה מצד צורת עמידתו, וממילא היכן דמבואר בתורה דצריך 'כהן' היינו דווקא

♦ הערות והוספות ♦

יג. ובשמות פרק כ"ח (פס' ג') איתא בקרא- 'ואתה תדבר אל כל חכמי לב אשר מלאתיו רוח חכמה ועשו את בגדי אהרן לקדשו לכהנו לי', ופירש הספורנו שם, ועשו את בגדי אהרן - ויעשו גם כן את בגדי אהרן, לקדשו - לשם כך יעשו הבגדים, ע"כ, והיינו דעשיית הבגדים תהא לשם לקדש את אהרן על ידם דיהא ראוי לכהן בעבודה, ומבואר להדיא דהבגדים מקדשים את הכהן לענין עבודה, וכע"ז כתב האור החיים הק' שם (בפס' ד') בביאור הא דאיתא בקרא (פס' ד')- ועשו בגדי קודש לאהרן אחיך ולבניו לכהנו לי, וביאר האוה"ח [בפ' הב']- שצריך לעשותם לשם אהרן לשרת לפני ד', וכו', ע"כ, ומבואר להדיא דעשיית הבגדי כהונה היא לשם אהרן שיהיה ראוי לשרת לפני ד', ובאמת מקור המצוה ללבוש בגדי כהונה, שיטת הסמ"ג (עשה קע"ג) דהוא מפסוק זה, עיי"ש [בתחילת המצוה].

דכל חסרונו של אדם זה הוא רק כלפי עבודה, והוי זר לענין עבודה, וזהו המבואר בר"ש בכלים דהוי כזר, אך אינו ממש כזר כיון דפסולו מחמת דבר אחר הוא, והיינו דפסולו מחמת מצב עמידתו דהוא מחו"ב, ומציאותו חסרונו היא רק כלפי עבודה, ולכך אינו אסור ליכנס בין האולם למזבח.

ומשו"ה היה סבור ר"ת לומר [ובשו"ת בנימין זאב כתב דלא חזר בו] וכן פסק הסמ"ג דאין מצות וקדשתו לענין כבוד כשאין בגדיהם עליהם, ואף דלענין איסור טומאה וכדו' אסורים הכהנים גם כשאין בגדיהם עליהם ולא חסר בכהונתם, אך לענין עבודה הם כזרים^י, ודין 'וקדשתו' יסודו בעבודתם^י.

[עוד נראה לבאר בזה, מה שדנו האחרונים האם הכהנים בשמירתם

במקדש היו צריכים ללבוש בגדי כהונה או לא, דהאבני נזר (יו"ד סי' תמ"ט, אות ח-ט) מדייק מהרמב"ם בפ"ח מהל' בית הבחירה (ה"ו) דצריכים ללבוש בגדי כהונה בשעת עבודה, ומתחילה צריכים ללבוש הבגד"כ, [ואף דקודם לשמירה לא היו לבושים בבגד"כ], וכן כתב להוכיח מהתוס' במנחות דף מ"א. (ד"ה תכלת, המתחיל בדף מ:), עיי"ש, ומפרש משום דשמירת הכהנים בבית המקדש עבודה היא.

אמנם החתם סופר בתמיד דף כ"ה: כתב דאינם מחויבים ללבוש בגדי כהונה, וכוונת הרמב"ם דמותר להם ללבוש בגדי כהונה בשעת שמירה, וטעם ההיתר לפי דהוא צורך עבודה, וכהיתר לבישה בשעת אכילת קדשים המבואר ביומא דף ס"ח:; עיי"ש דהאריך בזה, ועי' בדרך חכמה הל' בית הבחירה פ"ח (ה"א, בביאור

♦ הערות והוספות ♦

יד. ובביאור הא דהשיב ר"ת לאותו תלמיד דהקשה לו מהא דאיתא בירושלמי דהמשתמש בכהונה מעל, והשיב לו ר"ת דבזמן הזה אין דין וקדשתו משום דאין בגדיהם עליהם, וכבר הקשינו למעלה באות ב דהרי אף הירושלמי מדבר בזמן שאחר חורבן הבית ואפ"ה כתב דהמשתמש בכהונה מעל.

ומחמת חומר הקו' נראה לבאר כוונת תירוצו דר"ת, דאחר חורבן הבית אמנם לא היו בגדיהם עליהם אך עדיין היו אוכלין תרומה בטהרה, וכמבואר בחז"ל בכמה מקומות, ואכילת תרומה חשיב עבודה וכדאיתא בכמה מקומות [וכגון בספרי פר' קרח סי' קט"ז], ועבודה זו היא טעם למצות וקדשתו אף כאשר אין בגדיהם עליהם, דהרי לשון הפסוק הוא 'וקדשתו כי את לחם אלהיך הוא מקריב', ומבואר דהמחייב במצות וקדשתו הוא מה דכהן זה עובד עבודה, ולפיכך אחר חורבן הבית אף דלא היו לבושים בבגדי כהונה מ"מ כיון דהיו אוכלין תרומה בטהרה משו"ה היה מצוה לקדשם, ומשא"כ בזמן הזה דאין בגדיהם עליהם וכן אין אוכלין תרומה בטהרה, ולפיכך אין מצוה לקדשם, וביאור זה הוא חידוש גדול וצ"ע.

טו. ויש דכתבו בביאור החילוק, דדין עבודה ודין כבוד הם תלויים בקדושת הכהונה, והיא קיימת רק בזמן שבגדיהם עליהם, ודין איסור טומאה ודין איסור לינשא לנשים האסורות לו, הם דינים התלויים במציאותו כזרע אהרן הכהן וזה קיים אף כשאין בגדיהם עליהם, וכן כל דיני הכהנים יש להגדירם מהו יסודם ועפ"י ייקבע דינם, עכתו"ד, ומלבד דיש לדון טובא בהגדרה זו, ולפי משנ"ת בלא"ה אי"ז חילוק נכון, מלבד זאת לפי משנ"ת אי"צ לחילוק זה.

ההלכה, ד"ה שמירת) דדחה הראיה מהרמב"ם באופ"א.

והמנחת חינוך (מצוה שפ"ח) נקט דלאו עבודה היא, ואף כהנים בע"מ כשרים לשמור ורק חללים פסולים משום דחלל כזר דמי, אבל כהן בע"מ כשר כיון דלאו עבודה היא, וכשיטתו דאינה עבודה כ"כ הנצי"ב (בשור"ת משיב דבר ח"ד סוף סי' י"א) והגרי"פ פערלא (עשה י"ג, ד"ה והנה הרמב"ם בסה"מ).

אולם זה ברור דצריכה השמירה להיעשות ע"י כהנים דווקא, משום דהויא עבודה, ורק דאינה עבודה בקרבן גופיה, ואפ"ה כתב החת"ס דאי"צ ללבוש בגדי כהונה, וטעם האבני נזר משום דס"ל דעבודה גמורה היא, וצ"ב שיטת החת"ס דהא כיון דזר פסול בשמירת המקדש במקומות דנמסרה לכהנים, א"כ כהן בלא בגדי כהונה נמי יפסל לשמירה.

ואין לבאר הטעם משום דהוי כאכילת קדשים, דאף דהיא צורך עבודה ומטעם זה יכול ללבוש בגד"כ, מ"מ אינו מחויב ללבוש בגד"כ, דיש לחלק טובא ביניהם, דאכילת קדשים אינה שייכת לעבודה כלל, אלא דהאכילה נצרכת כקיום דיני הקרבן, אבל שמירת המקדש הוא המכשיר לעבודה, ומדוע אי"צ ללבוש בגד"כ.

ולהנתבאר נראה ביאורו, דס"ל דאף דשם עבודה על השמירה, מ"מ אי"ז עבודה בדם, ולפיכך בסילוק הבגדים לא מסתלקת קדושת הכהונה, דדווקא קדושת הכהונה לענין עבודה בדם

תלויה בבגדים, אבל קדושת הכהונה אינה תלויה בבגדים, ומשור"ה ס"ל לחת"ס דאין חיוב על הכהנים לשמור עם בגד"כ, והאבני נזר ס"ל דעבודה גמורה היא, ולכך חייבים ללבוש בגדי כהונה].

ומ"מ כתבו התוס' בדי"ג דהיה מקום לומר דכ"ה הדין דווקא היכן דכתוב בגדים, דבכה"ג צורת העבודה בכהן הלבוש בגדי כהונה, אך היכן דלא כתוב בגדים [בעבודה דלא מעכבא כפרה] אין העבודה תלויה בבגדי כהונה, ושפיר הוי כהן בכיהונו אף ללא בגדי כהונה, וקמ"ל הגז"ש דאינו כן, ולעולם צורת העבודה היא רק בכהן העומד בכיהונו דהיינו בבגדי כהונה, [ויש מקום לחדש עוד ולומר, דבעבודה דלא מעכבא כפרה כיון דאין עליה שם עבודה כ"כ, משור"ה היה ס"ד לומר דלא חשיב כזר לענין עבודה זו, והוא חידוש].

ומטעם זה [דהוי זר לעבודה לחוד] כתב המל"מ בשם התוס' ביומא [ולפנינו ליתא] דדישון המנורה כשר במחוסר בגדים ואף דבזר פסול, דס"ל דדישון המנורה לא נאמר בו דין כהונה בצורה המעולה של הכהונה, ודווקא היכן דנתחדש דהעבודה צריכה להיעשות בכהונה בצורתה המעולה עם בגים לכבוד ולתפארת, בכה"ג אם נעשית העבודה בכהן ללא בגדי כהונה, הר"ז חילל, אבל היכן דאין העבודה תלויה בכהונה באופן המעולה שפיר חשיב דנעשית העבודה ע"י כהן הקדוש בקדושת הכהונה, והויא עבודה כשירה, ומשא"כ כשזר דישן את המנורה

כשמחוסרת בגדים, וה"ט דקדושתה אינה עצמית דתהא צריכה להיות בצורה המעולה של קדושתה, ואף כשאינה נמצאת עם בגדי הכהונה מ"מ עומדת בקדושתה, ושפיר מועלת עבודתה להכשיר הזבח.

אכן יש לחלק בין מכנסים לשאר בגדי כהונה בחסרון כלפי עבודה, דבכלל הבגדים הבאים לכבוד ולתפארת, החסרון הוא חסרון עצמי בכהונה ללא קשר לעבודה, דמצב עמידת הכהן אינו בצורה מעולה, ואף כשאמרה תורה דהעבודה צריכה להיעשות ע"י הכהן בכהונו, ל"ה דמצב זה הוא מצב הסותר לצורת עבודה, דהרי הוא מצב גרוע בפנ"ע, [ומה דהמשמעות של חסרון זה הוא רק כלפי עבודה, זהו לפי דבגדי כהונה לבישתם בשעת עבודה], אבל חסרון מכנסים דבאים לכסות בשר ערוה, ואינם באים לכבוד ולתפארת, אינם חסרון בקדושת הכהונה, והחסרון הוא רק כלפי עבודה, וזהו מהות החסרון, דכהן מחוסר מכנסים הוא חסר כלפי עבודה, [ואף דזו צורה מגונה אך אי"ז בדיני הכהונה אלא כלפי עבודה לחוד], ונמצא דמצב זה הוא מצב הסותר לצורת עבודה.

וישית הר"י מאורליינ"ש ועוד ראשונים דיש מזה נפק"מ לענין פסול עבודה ולענין חיוב מיתה, דמחוסר מכנסים הוא פסול לעבודה ומחלל עבודה מטעם דמצב עמידתו סותר לעבודה, ונמצאת העבודה נעשית שלא כהלכתה, ומעיקר דין לבישתו יש לנו ללמוד דאם עבד ללא לבישת המכנסים עבודתו פסולה ופוסל הזבח, ומה"ט נמי חייב מיתה, ומ"מ יש

דלא נעשה הדישון ע"י כהן, ולפיכך עבודתו פסולה.

ומה"ט כתבו התוס' בקידושין (הנ"ל שם) דנשים אין בהם פסול מחוסר בגדים, משום דלא נאמרה פרשת בגדי כהונה עליהם, וביאר המהרי"ט דהא ודאי דאף אשה כהנת כשאין בגדיה עליה אין כהונתה עליה, ואין עבודתה מועלת, ומ"מ יש לומר דאין עבודתה מחללת קדושתה.

וה"ט דבכהנים זכרים דפרשת בגדי כהונה נאמרה בהם, א"כ עבודתם תלויה בבגדי הכהונה [לפי דהתורה תלתא את העבודה בכהן עם בגדים], ולכך כהן שעבד בלא בגדי כהונה נמצא דנעשית העבודה באופן מחוסר מקדושת הכהונה, וחילל הזבח, אבל נשים דלא נאמרה פרשת בגדי כהונה עליהם, אף דאם אין בגדיהן עליהן אין כהונתן עליהן, אך אי"ז הגדרה בעיקר העבודה דצורת עשיית מחוסרת מקדושת הכהונה, אלא זהו פסול חיצוני, דבמצב זה דמחוסרת בגדים היא אינה ראויה לעבודה, ופסול זה אינו מועיל לחלל את הזבח [כיון דאינו פסול בעיקר עשיית הזבח].

אמנם כבר הבאנו למעלה (שם) דהחינוך כתב להדיא דמצות לבישת בגדי כהונה נאמרה בזכרים, וכ"כ המאירי בקידושין שם- ושמא הייתי אומר שלא נאמר חיוב בגדי כהונה אלא לאנשים, ע"כ, ומפורש דזהו טעם לכך דלא יהא בנשים חסרון דמחוסר בגדים כלל.

וביאר נוסף כתב החזו"א, דכיון דקדושת 'כהנת' היא מחמת דנטפלת לכהנים הזכרים, לפיכך אינה פסולה

מהתם נפקא, וערכו בני אהרן הכהנים את הנתחים וגו', הכהנים בכיהונן, מכאן לכהן הדיוט שלבש בגדי כהן גדול ועבד, עבודתו פסולה, אי מהתם, הוה אמינא הני מילי חיסור, אבל ייתור לא, קמ"ל, ע"כ, ומבואר דאף יתור בגדים פוסל לעבודה מטעם דל"ה הכהנים בכיהונן, ועוד נתבאר דהוא חידוש יותר מדין מחוסר בגדים.

ונודע מה דהקשה האור שמח (פ"ה מכלי המקדש הי"ז) דהא לחד מ"ד ביומא דף ו. אבנטו של כה"ג אינו כאבנטו של כהן הדיוט, וא"כ נמצא דכשכהן הדיוט לובש בגדי כהן גדול אי"ז רק יתור בגדים אלא הוא אף מחוסר בגדים, ואף לולי מה דפסול משום יתור בגדים יש לו ליפסל מדין מחו"ב"ט, וכמו"כ הקשה המנח"א לשיטת הראב"ד (פ"ח מכלה"מ ה"ב) דהחילוק בין מצנפת כה"ג למגבעת כהן הדיוט הוא אף בעשייתם, וא"כ הו"ל מחוסר בגדים, וביותר יש להקשות לפי מה דכתב המקדש דוד (ס' ל"ו סק"א) דאפי' בגדי כהונה דכה"ג השווים לבגדי כהונה דכה"ד, מ"מ נתקדשו ונתחנכו לעבודת כה"ג, ואינם ראויים לכהן הדיוט", [והוכיח כן מהגמ' ביומא כ"ג: עיי"ש], ונמצא דכאשר כה"ד לובש בגדי

לדון דלאחר דנאמר בו דין מיתה הוי גדר הפסול והחויב מיתה שלו בכלל הפסול והחויב מיתה דמחוסר שאר בגדים, ואם עבד עבודה שאינה תמה לא יהא מחויב מיתה, [וכבר דנו בזה, והו"ד למעלה באות ג בארוכה].

אבל מחוסר שאר בגדים דאי"ז חסרון כלפי עבודה, אלא הוא חסרון כללי בכהונה, ורק דהנפק"מ היא לענין עבודה דצריכה העבודה להיעשות ע"י כהן בכיהונן, וא"כ אי"ז חסרון בגוף העבודה, ורק מטעם דהוי כזר לעבודה, ונמצא דפסולו מדין זר וחויב מיתתו נמי מדין זר, ואף גדר חיובו הוא כזר, ולולי הא דהוי כזר אין שום ריעותא בעבודה.

וע"ע בחידושי הגרי"פ פערלא על הרס"ג (לאוין קפ"ג) דכתב כן בגדר פסול מחו"ב, וכתב עפ"י לחלק בין פסול זה לשאר פסולי העבודה, דדווקא מחוסר בגדים דכל פסולו וחסרונו וחויבו הוא מטעם דהוי כזר הוי בכלל זר, אבל שאר הפסולים אף דלמדנו חיובם מזר, מ"מ אינם בכלל זר ממש, עיי"ש.

ח

שו"ט בפסול יתור בגדים
ובדף י"ח. איתא- ואכתי מהכא נפקא,

♦ הערות והוספות ♦

טז. והאור שמח כתב דזהו טעמו דר' יהודה ביומא מ"ג: דס"ל דלומדים מפסוק זה לפסול הקרחנים, דס"ל דבלא"ה פסול משום מחו"ב.

יז. וה"ט דהבגדי כהונה עניינם כחלק מקדושת העבודה דהכהן, ובא הבגד לכבוד ולתפארת לקדושת הכהן בעבודתו, וכפי קדושתו כן קדושת בגדיו.

יח. עוד נ"ל להוכיח כן מהירושלמי ביומא פ"ז ה"ג, דקאי התם על פלוגתא דרבי ור' דוסא המובאת

כה"ג אף בבגדים דאין בהם חילוק בין
כה"ג וכה"ד הוי כמחוסר בגדים.

יתכן דלבש את המצנפת והמגבעת והציץ
והתפילין].

וכתב המנח"א בשם הגר"ח לבאר דמיירי
הכא דמלבד בגדי כה"ג אף לבש
בגדי כהן הדיוט, ולפיכך אינו נפסל משום
מחוס"ב אלא משום יתור בגדים לחוד, נויש
להעיר דזהו קצת קשה במציאות, כיצד

ובביאור הא דל"ח הכהנים בכיהונן כתב
רש"י (ד"ה בכיהונן) - בכיהונן -
בראיון להן שנתלית כהונתן בהן, ע"כ,
והיינו דכהן דלובש בגדי כהונה שלא כפי
דין כהונתו חשיב כמו דלא לובש כלל בגדי

♦ הערות והוספות ♦

בבלי יומא י"ב:, וז"ל הבבלי- תנינא על בשרו, מה תלמוד לומר ילבש, להביא מצנפת ואבנט להרמת
הדשן, דברי רבי יהודה, רבי דוסא אומר להביא בגדי כהן גדול ביום הכפורים שהן כשרין לכהן הדיוט
רבי אומר שתי תשובות בדבר, חדא דאבנטו של כהן גדול ביום הכפורים לא זה הוא אבנטו של כהן
הדיוט, ועוד בגדים שנשתמשה בהן קדושה חמורה תשמש בהן קדושה קלה, אלא מה תלמוד לומר ילבש
וכו', ע"כ המובא בבבלי.

ובירושלמי מוסיף בביאור מחלוקתם- תני לא נחלקו רבי ור"א בי ר"ש על אבנטו של כה"ג ביוה"כ
שהוא של כוץ ועל שאר ימות השנה שיש בו כלאים, ועל מה נחלקו על אבנטו של כהן הדיוט, שרבי
אומר יש בו כלאים ור"א בי ר"ש אומר אין בו כלאים, רבי יעקב בר אחא ר' אבהו בשם ר' יוחנן טעמא
דרבי יעשיה לאהרן ולבניו ככה ככל אשר צויתי אתכה, מה בגדי אהרן יש בו כלאים אף בגדי בניו יש
בהן כלאים, מה עבד לה ר"א בי ר"ש מה אהרן בראוי לו אף בניו בראוי להן, ע"כ.

ומבואר דדין בגדי כהונה דכה"ג ודין בגדי כהונה דכהן הדיוט הוא כפי הראוי להם, בגדי כה"ג לכה"ג
ובגדי כה"ד לכה"ד, ובגדי כה"ג לכה"ד אינם ראויים לו, וכמש"כ המקדש דוד, ולפי"ז פשוט דהוי מחוסר
בגדים, דהרי לא לבש את הבגדים הראויים לו מדין תורה.

ובעיקר מה דחשיב רבי- ועוד בגדים שנשתמשה בהן קדושה חמורה תשמש בהן קדושה קלה, ומבואר
דיש איסור להוריד בקדושה אף דכבר אין הבגד ראוי לקדושה החמורה [דהרי אינו לובש יותר את בגד
זה אף ביוה"כ הבא], והקשו האחרונים (מרומי שדה בימא שם, הבכור שור מגילה כ"ו:, החכמת שלמה או"ח סי' קנ"ד
ובספר החיים - להגרש"ק- סי' קנ"ד) על הט"ז בסי' קנ"ד (סק"ז) דכתב- ולולי דמסתפינא אמינא מילתא חדתא,
דהא דאמרין בהנך מילי דאסור לעשות מקדושה גדולה קדושה קלה, היינו כ"ז שראויה לקדושה גדולה,
אבל אם אינה ראויה לזה רק לקלה, טפי עדיף שיעשו בה לכל הפחות קדושה קלה ממה שתהיה פנויה,
ע"כ, והקשו האחרונים דבסוגיין אמר רבי דעדיף דבגדי הכה"ג יהיו מונחים לעולם ללא שימוש מכך
דישתמש בהן כהן הדיוט, ומטעם דבגדי שנשתמשה בהן קדושה חמורה וכו', ודלא כהט"ז, ויעוין
בדבריהם מה דתירצו.

וע"פ הירושלמי הנ"ל נראה לי ליישב קושייתם, דעד כאן לא שמענו מדברי רבי אלא היכן דהוא משנה
את מהות הבגדים, מבגדים של קדושה חמורה לבגדים של קדושה קלה, ושינוי כזה אף היכן דאל"כ
הבגדים יהיו מונחים מ"מ חשיב חילול קדושת הבגדים, כיון דהוא משנה את קדושת הבגדים, אבל היכן
דאי"ז שינוי בעיקר הקדושה אלא הוא שינוי בדבר שאליו משמש אותו הדבר דמעיקרא שימש לקדושה
חמורה ועתה ישמש לקדושה קלה, בכה"ג עדיף דימשש לקדושה קלה משיהיה הבגד מונח לחינם, וה"ט
דאי"ז שינוי בגוף הקדושה, כ"נ.

כהונה, ואינו בכהונתו, וכ"פ רש"י בעירובין דף ק"ג: (ד"ה הוי)...הכהנים בכיהונם, כלומר בבגדי הדיוט הזקוקין להם וכו', ע"כ, וכ"ה מפורש בתורת כהנים (ויקרא, נדבה, פרשה ד' פרק ה') - ונתנו בני אהרן, מה תלמוד לומר הכהן, ממשמע שנאמר אהרן איני יודע שהוא כהן אם כן למה נאמר הכהן בכיהונו לימד על כהן גדול שעבד בבגדי כהן הדיוט שעבודתו פסולה, ומניין לכהן הדיוט שעבד בבגדי כהן גדול שתהא עבודתו פסולה, תלמוד לומר הכהנים בכיהונן, הא כהן גדול שעבד בבגדי כהן הדיוט וכהן הדיוט שעבד בבגדי כהן גדול עבודתן פסולה, ע"כ, וכ"ה בילקו"ש (ויקרא רמז תמ"ד), ומפורש דפסול שניהם שווה.

עוד היכ"ת דיתור בגדים אמרינן בגמ' - לבש שני מכנסים, שני אבנטים, חיסר אחת ייתר אחת וכו', עבודתו פסולה, ע"כ, ומבואר ג' היכ"ת של יתור בגדים, א. לבש שני מכנסים, ב. לבש שני אבנטים, ג. ייתר אחת, ופירש"י - ייתר אחת - הוסיף עליהם שום בגד בעולם, ע"כ.

ועמדו האחרונים לבאר מה חידוש יש בכל אלו הג' דינים, ובשלמא הא דלא סגי בייתר אחת א"ש, דהו"א דדווקא ייתר אחת עבודתו פסולה כיון דלבש שום בגד שבעולם, אבל לבש ב' מכנסים או ב' אבנטים דהוסיף לבישת בגד כהונה, אי"ז ריעותא בלבישתו, וכשר לעבודה, וקמ"ל דאף כה"ג חשיב יתור בגדים ופסול

לעבודה, אבל אכתי צ"ב מדוע לא נכתב הדין דלבש ב' מכנסים או ב' אבנטים, וסגי בדין א' דממנו היינו למדים את שאר הדינים, אמנם הא דצריך להשמיע הדין דייתר אחת, יש לפרש משום דס"ד דהא דהוסיף בגד חול אי"ז חשוב יתור בגדים, לפי דאין משמעות ללבישה זו כלפי עבודה [ורק אפשר דהוי חציצה], ומ"מ אכתי צ"ב מה חידוש יש בב' מכנסים יתור מב' אבנטים וכן להיפך, והאריכו בזה האחרונים, ויש להעיר דהרמב"ם (פ"י מכלה"מ ה"ה) לא הזכיר דלבש ב' מכנסים.

והרמב"ם בפיה"מ בריש פירקין כתב דלאו דווקא הוסיף בגד שלם, אלא אפי' הוסיף כל שהוא בלבושו חשיב יתור בגדים וחייב מיתה, [ויל"ד אם רש"י נמי ס"ל כן, ויתבאר אי"ה ובל"נ בסימן ל"א], וצ"ב.

ומקור הדין פסול דיתור בגדים מבואר ברמב"ם בסה"מ (עשין ל"ג) [תו"ד -] דהוא מאותו הדין דמחוסר בגדים, שנצטוו הכהנים ללבוש בגדים מיוחדים לכבוד ולתפארת, וזה מחייבם שלא לפחות ולא להוסיף, וכ"כ החינוך (מצוה צ"ט).

ואף לדינא פסק הרמב"ם (הל' כלה"מ שם) - כשם שמחוסר בגדים חייב מיתה ופוסל העבודה כך היתר בגדים, כגון שלבש שתי כתנות או שני אבנטים או כהן הדיוט שלבש בגדי כה"ג ועבד, הר"ז מחלל העבודה וחייב מיתה בידי שמים, ע"כ"ס,

בגד חול, אלא 'שלבש שתי כתנות', ובאמת בברייתא בע"ב מבואר דילפינן מ'בד' שלא ילבש חול עמהן, והוא מהתו"כ פר' צו רפ"ב, ולא פסק כן הרמב"ם, וצ"ב, אכן יעזין במפרשי התו"כ שם ולפי"ז יש מקום ליישב הקו'.

ובירושלמי עמ"ס עירובין פרק י' (הל' י"ג) נחלקו אמוראי בדין יתור בגדים, דחד אמר אפי' לבש שום בגד שבעולם, ואפי' אינו ממין בגדי כהונה, הוי יתור בגדים, ו'על דעתיה דר' חנינה אי זהו יתור בגדים, שתי כתנות שתי מצנפות שני מכנסים שני אבנטים, ולשיטתו דווקא אם לבש בגד דהוא ממין בגדי כהונתו הוי יתור בגדים, וכן כה"ד דלבש אף את בגדי הכה"ג עובר ביתור בגדים, ואף דאי"ז ממין בגדיו אך כיון דישנם בבגדי כהונה משו"ה חשיב יתור בגדים, עיי"ש, וע"ע בחזון יחזקאל (מנחות פ"א ה"ו) דהאריך לבאר היטב מחלוקתם, עיי"ש, [וע"ע בחזון יחזקאל שם דהאריך ליישב היטב סתירת הרמב"ם בדין זה, וע"ע במשי"ת אי"ה בסימן ל"ג אות א].

ועכ"פ הרמב"ם פירש 'יתור אחת' בכגון דלבש א' מהבגדים פעמיים, והוי כלבש ב' אבנטים, דחייב משום יתור בגדים.

וכ"כ החינוך (שם), ובפי"ט מסנהדרין ה"ב מנה הרמב"ם אותן דמחוייבים מיתה בידי שמים ולוקין, ומנה מחוסר בגדים שעבד ולא מנה מיותר בגדים שעבד, וכן מנה מחוסר כפורים, וכתב המהר"י קורקוס - והביאו הכס"מ - דמחור"כ הוא ט"ס וצ"ל במקומו יתר בגדים ששימש.

ובכנסת הגדולה (יר"ד ח"ד, בלשונות הרמב"ם שם ד"ה ולכן) כתב על הרמב"ם [בהל' כלה"מ] דט"ס הוא, דהרי אין מקור לכך שיהא חייב מיתה בידי שמים, [וס"ל דפסול יתור בגדים אינו מאותו דין דמחוסר בגדים], אכן המהריק"ו והכס"מ הנ"ל לא הוקשה להם קו' זו, וכפה"נ התירוץ על קו' המרכה"מ הוא, דיתור בגדים ומחוסר בגדים שניהם חיובם מחמת דאין כהונתם עליהם והוו כזרים [וכדאיתא בגמ'], וכשם דמחוסר בגדים שעבד חייב מיתה הכ"נ מיותר בגדים שעבד חייב מיתה, [והכנה"ג כתב דאין הטעם משום דיתור כנטול דמי (חולין נ"ח:), וכדחזינן מהא דהיה ס"ד לחלק בין מחוסר בגדים למיותר בגדים, עיי"ש], וצ"ב ההגדרה השווה בשניהם.

והא דפירש"י ייתר אחת דהוסיף עליהם שום בגד שבעולם והיינו דהוסיף בגד חול, הרמב"ם (הל' כלה"מ שם) לא ס"ל כן, וכדחזינן מדלא הזכיר בדבריו דין לבש

♦ הערות והוספות ♦

כ. ועי' בחזון יחזקאל (על הש"ס, בסוגיין) דציין דהרמב"ם אזיל לשיטתו בהל' פרה אדומה פ"ד (ה"ג), דפסק שם - פרה שנעשית שלא ככהן או במחוסר בגדים או שעשאה בבגדי זהב או בבגדי חול פסולה, ע"כ, ומבואר דבגדי חול אי"ז בכלל מחוסר בגדים, אלא מיירי שלבש גם בגדי חול, עכתו"ד, ובענ"ד לא זכיתי להבין כוונתו, דלשיטתו כיצד יבואר מש"כ הרמב"ם - או שעשאה בבגדי זהב, והתם זהו בגדי כהונה,

וצ"ב בכל אלו מה חסר ככהונתם בכך דלובש בגד א' ב' פעמים, וסו"ס הוא לבוש כפי קדושתו, ורק דלבוש בבגד נוסף, ומה חסרון יש בזה^{כא}, וכן צ"ע מהיכ"ת לחייבו מיתה בידי שמים, ובשלמא היכן דאינו לבוש בבגדי כהונתו, ככה"ג אין כהונתו עליו והוי כזר, ושפיר יש לחייבו מיתה בידי שמים, אבל היכן דלבוש בבגדי כהונתו ורק דלבוש בבגד נוסף צ"ב מהיכ"ת לחייבו מיתה.

ט

ביאור הפסול דמיותר בגדים לעבודה
ונראה דגדר פסולו דהלבוש במיותר בגדים הוא כמפורש בגמ' [גבי כה"ד הלבוש בבגדי כה"ג] דאי"ז ככיהונם, והיינו דמדיני העבודה להיעשות ע"י כהן העומד ככהונתו כפי דיניו, וכאשר העבודה נעשית ע"י כהן שאינו כשר או ע"י כהן שאינו עומד ככהונתו כפי דיניו, עבודתו פסולה והזבח מחולל, ול"ש אם החסרון בעמידתו ככהונה כפי דיניו הוא בכך שהוא מחוסר בגדים, ול"ש אם החסרון בעמידתו ככהונה כפי דיניו הוא בכך שהוא לבוש בגד נוסף או בגד זר לעבודה, ולשיטת

הרמב"ם אפי' הוסיף כל שהוא בלבושו, בכל מקרה שאינו לבוש כפי דיניו הר"ז פסול לעבודה, והריעותא בכך דלבוש שלא כפי קדושתו הוא בכך דלבוש שלא כפי דיני לבישתו, והוי כזר לעבודה, ואם עבד חילל הזבח, וחייב מיתה בידי שמים כזר שעבד, וא"ש הכל.

ונמצא בידינו תוספת חשובה בהגדרת הפסול דמחוסר בגדים, דאין החסרון הוא מה דהכהן העובד לבוש שלא כראוי לפי קדושתו, אלא החסרון הוא מה דהכהן העובד לבוש שלא כראוי לפי 'דיני' קדושתו, [ודין קדושתו הוא כפי העבודה דעובד עכשיו], דמה דאינו לבוש כפי דיני קדושתו זה חסרון במצבו ככהן הראוי לעבודה, ולפיכך עבודתו פסולה ומחולל הזבח וחייב מיתה בידי שמים כזר.

,

תמיהה ברש"י בע"ז דף ל"ד.
ובע"ז דף ל"ד. הק' הגמ' - במה שימש משה כל שבעת ימי המילואים, ונחלקו רש"י ותוס' בביאור קו' הגמ', ורש"י פירש - לא נשתמש בבגדי כהונה, דכתיב ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך,

♦ הערות והוספות ♦

וע"כ דמנה מחוסר בגדים ומנה מיותר בגדים, ומיותר בגדים היינו דהוסיף בגדי זהב [דהוא בגד כהונה] או בגדי חול.

כא. ובשם הגר"ז מובא דמחוסר בגדים פסולם מחמת דדינו דכהן הדיוט ללבוש ד' בגדים לא פחות ולא יותר וכן דינו דכהן גדול ללבוש ח' בגדים לא פחות ולא יותר, ואם חסר או יותר זהו שינוי מהדין לבישה דמחוייבים בו, ולפי"ז א"ש, אולם אינו נראה דהגר"ז אמר דבר זה, דהרי מפורש בראשונים דטעם הפסול והאיסור במחוסר בגדים וביתור בגדים הוא משום דאינו לובש את הבגדים הראויים לו, ומהיכ"ת לחדש דבר זר כזה, ובדואי לא אמר הגר"ז כן, והדרא קו' לדוכתה.

ובאותו הדיבור לא הוזכרו בגדים, ולפיכך
הוי משה כזר אצל בגדי כהן גדול [ואף
דהיה עובד בתורת כהן גדול], ואכתי צ"ב.

ובאמת יעוין ברש"י בתענית דף י"א:
(ד"ה במה) דפירש באופ"א קצת,
וז"ל - במה שימש משה - דאילו באהרן
כתיב בגדי כהונה, דכתיב והלבשתם,
שבשעה שהיה משה עובד, אהרן היה לבוש
בגדי כהונה^{כב}, ועבודה דמשה גזירת הכתוב
הוא, ובגדי כהונה לא מצינו בו, ומסתמא
אין הדבר כשר שהיה עובד בבגדיו של
חול, שיוצא בהן לשוק, ע"כ.

ולפי"ז הא דמשה לא היה לובש בגדי
כהונה בז' ימי המילואים אי"ז
משום דזר הוא אצלן, אלא משום דבאותה
שעה היה אהרן לבוש בבגדי כהונה, ולכך
לא היה משה יכול ללבשם^{כג}, ובגדי כהונה

והוא היה זר אצלן, ועל פי הדבור שימש,
ולא הוזכרו בגדים, ע"כ, [ועיי"ש בתוס'],
ומבואר דמשה לא היה יכול ללבוש בגדי
כהן גדול דאהרן משום דהבגדים נעשו
לאהרן והוא היה זר אצלן וע"פ הדיבור
שימש וכו', וצ"ע מדוע היה זר אצלן, והרי
משה עבד את כל עבודות כהן גדול, ובגדי
כהונה עניינם קידוש הכהן לעבודה, ומדוע
לא הוצרך משה ללבוש בגדי כהן גדול
בעבודתו בשבעת ימי המילואים, ומדוע
חשיב זר אצלן.

ומסופי דברי רש"י משמע דבא לתרץ קו'
זו, ולכך הוסיף - וע"פ הדיבור
שימש ולא הוזכרו בגדים, ונראה כוונתו
דבאמת משה לא נתקדש בקדושת כהן
גדול, והא דהעבודות שעשה הועילו ככהן
גדול שעבד, זהו לפי דע"פ הדיבור שימש,

♦ הערות והוספות ♦

כב. צע"ג דהרי בגדי כהונה יש בהם משום כלאים, ואסור ללבשם שלא בשעת עבודה, ובשלמא מעט
קודם העבודה ומעט אחר העבודה הותר לכהנים לפי דזהו צורך עבודה ולא ניתנה תורה למלאכי השרת,
אבל אהרן בכל ז' ימי המילואים לא היה ראוי לעבוד עבודה, והיאך הותר לו ללבוש בגדי כהונה באותם
ימים, ובאמת אי"ז קו' על רש"י אלא בפסוקים, דלהדיא מבואר בפסוקים דמשה הלביש את אהרן בתחילת
ז' ימי המילואים.

אולם כ"ז קשה רק לפי שיטת הרמב"ם (סוף הל' כלאים) דאיסור כלאים בבגדי כהונה הותר רק בשעת
עבודה, וא"כ קשה כנ"ל, אכן שיטת הראב"ד (שם) דאיסור כלאים בלבישת בגדי כהונה הותר במקדש אף
שלא בשעת עבודה [ויסודו מהגמ' ביומא דף ס"ט.], וא"כ לק"מ.
ולשיטת הרמב"ם צ"ל דבאותם ז' ימים נתחנך אהרן לכהונה כדין ריבוי שבעה וכדאיתא ביומא דף ה.,
וחשיב כמו עבודה לענין היתר כלאים בבגד"כ, וצ"ע.

כג. ועי' בגבורת ארי בתענית שם דתמה בקו' הגמ' [-לפירוש רש"י], דהרי רש"י עה"ת בסוף פר' פקודי
כתב דמלבד הקרבנות דנצטוו לאותו היום דהקריבו אהרן ובניו מלבד זה משה הקריב, [ויעו"ש בגור אריה
ובלבוש האורה], ומדוע לא הוקשה לגמ' במה היה משה לבוש ביום השמיני [ואמנם לפי תוס' בע"ז
לק"מ אך לרש"י קשה], וכה"ק החשק שלמה בתענית שם [גד' בסוף הגמרא], והיא קו' עצומה.

ובחידושי חשק שלמה תירץ דביום השמיני פשיטא דהיה לבוש משה בגדי כהונה בשעת עבודה, דהרי
כמו"כ היה צריך לקדש ידיו ורגליו לעבודה.

רצופים כשממנין אותו בכהונה גדולה, וילבש שמונה בגדים בשעת עבודה, ע"כ, והקשה הגבורת ארי ביומא שם, דהרי אהרן הכהן גופיה לא שימש בז' ימי המילואים אלא משה לבדו.

ומביא הגבור"א כמה ראיות דאהרן לא נתחנך לעבודה ע"י עבודה, אלא ע"י לבישת בגד"כ לחוד, ובתו"ד הוכיח הגבור"א מהגמ' ביומא דף ה: דסד"א דמכך דמכנסים לא כתובים בפרשה מוכח מזה דאהרן ובניו לא היו לבושים במכנסים בז' ימי המילואים, ת"ל זה הדבר וגו' להביא מכנסים, ומהא דהיה ס"ד דאהרן ובניו לא היו לבושים מכנסים מוכח דבז' ימי

לא היה צריך משה לבוש בשעת עבודתו, כיון דעיקר עבודתו גזה"כ היא, ובגדי כהונה לא מצינו בו, וקו' הגמ' היא מצד הסברא דלא מסתבר דהיה עובד באותם הבגדים דהיה יוצא בהן לשוק.

אכן רש"י בע"ז דף ל"ד. לא פירש כן, אלא משה לא היה יכול ללבוש את הבגדי כהונה דאהרן לפי דור הוא אצלן, ושיטה זו צ"ב וכנ"ל.

ורש"י ביומא דף ה. (ד"ה ריבוי) כתב בפירוש הגמ' שם דכהן גדול בתחילת כהונתו טעון ריבוי שבעה, ופירש"י- שישמש כהן גדול שבעה ימים

♦ הערות והוספות ♦

וצ"ע דברש"י בתענית וברש"י בע"ז מפורש דלא כתיורצו, דלפי תירוצו נמצא דמלבד הבגד"כ דהיה לבוש אהרן היה עוד בגדי כהונה ובם היה משה לבוש ביום השמיני, וצ"ע א"כ מדוע לא היה משה לבוש בהם בז' ימי המילואים, ורש"י בתענית פירש דלא היה לבוש בבגד"כ משום דאהרן היה לבוש בהם, והיינו דלא היה עוד בגד"כ, או דכוונת רש"י לומר דבשעה שאהרן היה לבוש בגדי כהונה לא היה משה יכול ללבוש בגד"כ כיון דאהרן הוא הכה"ג, וב' טעמים אלו שייכים אף ביום השמיני.

וכן ברש"י בע"ז מפורש דלא כדבריו, דהרי רש"י בע"ז כתב דמשה היה זר אצל בגדי כהונה דאהרן ומשו"ה לא היה לבוש בהם בז' ימי המילואים, ומ"ש יום השמיני מז' ימי המילואים. ועוד יש לתמוה בעיקר דבריו, דמה טעם יש בחידושו דבז' ימי המילואים לא היה צריך לקדש ידיו ורגליו לעבודת המשכן, והרי דין קידוש ידים ורגלים הוא דין בעבודה, ומדוע לא היה צריך לקדש ידיו ורגליו, ומ"ש מעבודה ביום השמיני, וכעת בענ"ד לא זכיתי להבין דבריו.

כד. ובחידושים המיוחסים לראב"ד בע"ז שם כתב כרש"י בתענית דמשה לא היה יכול ללבוש בגדי כהונה בז' ימי המילואים משום דאהרן היה לבוש בהם, ומפרש דמספק"ל לגמ' אם כשם דהותר למשה בז' ימי המילואים איסור זרות כמו"כ הותר לו איסור ופסול דמחוסר בגדים, או דווקא איסור זרות הותר אך צריך ללבוש בגדי כהונה, עיי"ש, [וכע"ז כתב בספר חידושים וביאורים בע"ז שם].

ונראה דלאו מר בר רב אשי חתים עליה, דהרי מפורש בתורת כהנים ובגמ' בזבחים ק"א ועוד מקומות דמשה עבד מדין כהן, והנידון בגמ' הוא רק האם היתה כהונתו לעולם או רק לז' ימי המילואים, ולא יתכן לומר דהיה שייך בו פסול זרות ורק דהותר איסור זרות, [ואף דהיה עליו שם זר מ"מ איסור זרות לא היה שייך בו, ופשוט], ועוד דאם הא דמשה עבד בביהמ"ק בז' ימי המילואים היה זה היתר דאיסור זר בעבודה, א"כ בודאי אי"צ ללבוש בגדי כהונה, דדין בגד"כ הוא דין בכהונה, ואין טעם בכך דזר ילבש בגד"כ, ובודאי לא יצאו הדברים מפי הראב"ד.

עבד בתורת כהן, ועבודתו אינה קרויה עבודה אצל עבודת כהנים, והגדרת השירות דמשה במקדש היא- לא הוכשר אלא לשעה, וצ"ב כ"ז.

[ואולי יש ליישב ע"פ משנ"ת למעלה בסימן כ"ה הערה 21, יעו"ש, וצ"ע.]

יא

הערה בדין לכבוד ולתפארת בבגדי כהן הדיוט

עוד יש לעמוד בנקודה אחת בסוגיא זו, דהנה בסוגיין מפורש דדין לכבוד ולתפארת הוא בין בח' בגדי כהן גדול ובין בד' בגדי כהן הדיוט, כ"ה לשיטת רש"י והרמב"ם, ואף הרמב"ן בפירושו עה"ת (שמות כ"ח ב') כתב כן להדיא.

אמנם בפ"י הרשב"ם עה"ת (שמות כ"ח מ') קאי על הפסוק- ולבני אהרן תעשה כותנות ועשית להם אבנטים ומגבעות תעשה להם לכבוד ולתפארת, ופ"י הרשב"ם- לכבוד ולתפארת - לפי שהמגבעות על הראש צריכים ייפוי נאה ביותר, ע"כ, ומשמע דדין לכבוד ולתפארת בכהן הדיוט הוא רק במגבעות ולא בשאר בגדים, וכ"כ הנצי"ב בהעמק דבר שם [מדעתיה נפשיה] דדין לכבוד ולתפארת בכה"ג הוא בכל בגדי כה"ג ובבגדי כה"ד הוא רק במגבעות.

ובקינות לט' באב (קינה ל"א) איתא- פארי מגבעות לכבוד נקבעות בצאתי ממצרים וכו', ומשמע דדווקא המגבעות לכבוד נקבעות, ואינה ראייה כ"כ דאפשר לתפארת המליצה נקט כן.

המילואים לא עבדו אהרן ובניו, דהרי הם היו מחוסרי בגדים, ומוסיף הגבורת ארי- ואף על גב דמשה שימש בשבעת ימי מילואים בחלוק לבן לחוד, שימוש דמשה שאני, דגזירת המלך היה לפי שעה דלאו בתורת כהונה שימש, כדפירש רש"י התם, ע"כ.

ועיי"ש בגבורת ארי דמתרץ- ויש לומר דודאי ריבוי דאהרן היה בלבישה לחוד בלתי עבודה, הואיל ולא היה אפשר בעבודה עד יום השמיני, אבל לדורות דאפשר בעבודה יש לקיים שיטת רש"י דאין ריבוי אלא בעבודה עם הלבישה, ומידי דהוה ככל הכלים שעשה משה דמשיחה מקדשן מכאן ואילך עבודתן מחנכת, ע"כ, ויש לפלפל בדבריו טובא, ועי' בליקוטי הלכות עמ"ס יומא (לדף י"ב.) ובחידושי הגר"ח עה"ש"ס (ס' ס').

ומ"מ לנידו"ד מבואר בגבורת ארי דהא דמשה שימש בשבעת ימי המילואים לא היה זה בתורת כהן, אלא גזירה מלך היתה לפי שעה דלאו בתורת כהונה שימש, וכן הוכיח הגדרה זו מרש"י במסכת ע"ז, דמשה רבינו היתה עבודתו ע"פ הדיבור, אך היה זר אצל כהונה [וכלשון רש"י במסכת ע"ז].

ובעי"ז כתב רש"י ביומא דף ג': ד"ה תחלה) דכתב בתו"ד- ויום שמיני למילואים היתה עבודה תחלה במזבח החיצון, ואם בשביל ששימש משה כל שבעת ימי המילואים, אין קרויה עבודה אצל עבודת כהנים, שהוא בלבוש בגדי כהונה ושל משה בחלוק לבן, שלא הוכשר אלא לשעה, ע"כ, ומשמע דמשה רבינו לא

ובמגילה דף י"ב. איתא- בהראותו את עשר כבוד מלכותו, אמר רבי יוסי בר חנינא מלמד שלבש בגדי כהונה, כתיב הכא יקר תפארת גדולתו וכתיב התם לכבוד ולתפארת, ופירש"י- בגדי כהונה - שהיו בידו שם בגדי כהן גדול שהביאן מירושלים, ע"כ, ומשמע קצת דנקט בגדי כהן גדול משום דבגדי כהן הדיוט אי"ז לכבוד ולתפארת, אך זה אינו מוכרח כ"כ.¹

אמנם מקור דברי רש"י הוא המדרש (אסתר רבה, פר' ב', א') ושם מפורש כן, וז"ל- ר' לוי אמר בגדי כהונה גדולה הראה להם, נאמר כאן תפארת גדולתו, ונאמר להלן ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת, מה תפארת האמור להלן בגדי כהונה גדולה, אף תפארת האמור כאן

בגדי כהונה גדולה, ע"כ, והיינו דדין 'לכבוד ולתפארת' נאמר דווקא לגבי בגדי כה"ג ולא לגבי בגדי כה"ד, אמנם זו אינה ראייה כ"כ, דיש לומר דזהו כלל בהלכות ילפותות, דכיון ד'לכבוד ולתפארת' כתוב בכה"ג משו"ה לומדים דהיה לבוש בגדי כה"ג.

ומ"מ בפי' הרשב"ם עה"ת וכן בפי' העמק דבר עה"ת מפורש דווקא מגבעות יש בהם דין לכבוד ולתפארת ושאר בגדי כה"ד לא, וצ"ע דבסוגיין מפורש דלא כן, אלא אף בגדי כה"ד נאמר בהם דין לכבוד ולתפארת, וכאשר אינם ראויים לכבוד ולתפארת הם פסולים ועבודתו פסולה, וצע"ג.

♦ הערות והוספות ♦

כה. ובשם האמרי אמת (במכתבי תורה סי' כ"א) ראיתי לבאר דבעיני אומות העולם בגדי כהן הדיוט דהם בגדי לבן אינם לכבוד ולתפארת כ"כ.

סימן לא

בגדר דין לבוש: משוחקין מקורעין ממושטשין (י"ח.-י"ט).

ת"ר היו מרושלין מסולקין משוחקים ועבד עבודתו כשירה, לבש שני מכנסים שני אבנטים חסר אחת יתר אחת או שהיתה לו רטיה על בשרו תחת בגדו או שהיו ממושטשין או מקורעין ועבד עבודתו פסולה, ע"כ, ובגמ' נחלקו אמוראי בדין מרושלין ומסולקין, דאמר רב יהודה אמר שמואל מרושלין כשרין מסולקין פסולין, ופירש רמי בר חמא דיש לחלק בין מסולקין דסילקן ע"י אבנט [פי' שהגביהן] ובין מסולקין מעיקרא, ופירש"י - דמסולקין ע"י אבנט כשרין דהא איתנהו, והיינו דהוא בגד הראוי בעצמותו ללבישתו, ומסולקין מעיקרא פסולין דאי"ז בגד הראוי, ורב אמר אחד מרושלין וא' מסולקין שלא ע"י אבנט פסולין, ותני מרושלין שסילקן ע"י אבנט כשרין, אבל אם היו מסולקין מעיקרא פסולין, ושו"ט בגמ' בדין מרושלין שלא סילקן.

ועוד איתא בגמ' - תנו רבנן, בד שיהיו של בוץ, בד שיהיו חדשים, בד שיהיו שזורים, בד שיהיו חוטן כפול ששה, בד שלא ילבש של חול עמהן [ודלא כמשמעות הרמב"ם בפ"י מכלה"מ ה"ה, ומה"ט לא פסק הרמב"ם דין זה דהברייתא], א"ל אביי לרב יוסף בשלמא שיהו של בוץ הא קמ"ל בוץ אין מידי אחרינא לא, אלא בד שיהיו חדשים, חדשים אין שחקין לא, והתניא משוחקין כשרים, א"ל וליטעמין וכו', אלא ה"ק בגדים שנא' בהן בד צריכין שיהו של בוץ חדשים שזורין שיהא חוטן כפול ששה יש מהן למצוה יש מהן לעכב, ופירש"י - יש מהן למצוה היינו חדשים למצוה לנוי דלאו ממשמעותא אתי, ויש מהן לעכב בוץ ושזורים וחוטן כפול ששה, והרמב"ם (פ"ח מכלה"מ הי"ד) פסק דאף הדין שיהא חוטן כפול ששה הוא למצוה בעלמא, ואינו מעכב, [ונראה מקורו מהגמ' ביומא ע"א:, ועי' בכס"מ עהר"מ שם, ועי' בזבח תודה בסוגיין].

ויש לברר בסוגיא זו כמה ענינים, א. גדר הדין בכל א' מפסולי בגדי כהונה השנויים בסוגיין, ב. מהו 'מקורעין', ג. מטעם מה נפסל הבגד בכל א' מפסולי בגדי כהונה השנויים בסוגיין, ויש לבאר כל הפרטים הללו, ובסימן זה אי"ה בדין בגדי כהונה משוחקין מקורעין וממושטשין, וכדלהלן.

מעין בדין לבוש: משוחקין מקורעין מטושטשין חיים תקכט

א

הצעת השיטות בפסול מקורעין - והצ"ב בכ"ז

הנה בברייתא בסוגיין מפורש דבגדי כהונה מקורעין פסולין, ואם עבד בהן עבודתו פסולה, ויש לברר מטעם מה עבודתו פסולה וכן מהו מקורעין.

רש"י (י"ח: ד"ה מקורעין) פירש - מקורעין - ואפי' הן חדשים, דלאו בגד הראוי הוא לעבודה, דבעינן לכבוד ולתפארת, ע"כ, ומבואר דהא דבגד מקורע אינו ראוי לעבודה הוא משום דבעינן לכבוד ולתפארת, וכה"ג אי"ז צורה של כבוד ותפארת, וכע"ז מבואר ברש"י בהמשך העמוד (ד"ה דברים שנאמר) דפירש הא דלכתחילה בעינן דהבגדי כהונה יהו חדשים דהוא לנוי.

והשיטמ"ק כתב על דברי רש"י, מקורעין פ"ה דלאו בגד הראוי הוא דבעינן לכבוד ולתפארת, ולקמן גבי יש מהן למצוה פ"ה כגון חדשים דמשום נוי הוא, וצ"ל דלא מלתפארת נפיק ליה הא, דא"כ הו"ל לעכב כמו מקורעין דהכא, כיון דממשמעות דקרא נפק"ל, אלא ודאי ר"ל משום הידור מצוה כגון בשאר מצוות דעלמא, דמלתפארת לא ממעטינן כ"א בגד שאינו ראוי כמו שמבואר בלשוננו, ע"כ, ואי"ז חולק על רש"י אלא מפרש דבריו, דבגד דאינו ראוי לעבודה כלל נתמעט מלכבוד ולתפארת, אבל בגד דראוי לעבודה, ורק דאינו דרך כבוד ונוי כ"כ, בגד כזה אינו מתמעט מלכבוד ולתפארת,

ו'מבד' לומדים דלכתחילה לא יהו הבגדי כהונה כן.

והרמב"ם בפ"ח מכלה"מ (ה"ד) פסק - בגדי כהונה מצוותן שיהיו חדשים נאים ומשולשים כדרך בגדי הגדולים, שנאמר לכבוד ולתפארת, היו מטושטשין או מקורעין או ארוכין יתר על מדתו או קצרים פחות ממדתו או שסלקן באבנט ועבד, עבודתו פסולה, היו משוחקין או שהיו ארוכים וסילקן באבנט עד שנעשו כמדתו, ועבד, עבודתו כשרה, ע"כ, ומפורש בדבריו דמהפסוק ד-לכבוד ולתפארת' לומדים דמצוותן שיהיו חדשים נאים ומשולשים כדרך בגדי הגדולים, ובכלל זה כל פסולי הבגדים המבוארים בסוגיין, ואפ"ה מחלקינן בין הפסולים, דיש פסולים דמשום לכבוד ולתפארת אם עבד בהן עבודתו פסולה, ויש פסולים דמשום לכבוד ולתפארת מצוותן לכתחילה ליעשות כן, אך בדיעבד עבודתו כשירה.

ונמצא דנחלקו הרמב"ם והשיטמ"ק [בדעת רש"י] האם שייך לחלק בדין 'לכבוד ולתפארת' ולומר דיש דפסולין מטעם זה ויש דלכתחילה מצוותן ליעשות כן, זו שיטת הרמב"ם, והשיטמ"ק [בדעת רש"י] נחלק וס"ל דל"ש לחלק כה"ג, ומהא דמקורעין פסולין משום 'לכבוד ולתפארת' מוכח דזהו טעם לפסול גמור, וצ"ב מחלוקתם.

ובהא דפסק הרמב"ם דהיה לבוש מקורעין ועבד עבודתו פסולה, נודע להקשות דהרמב"ם בפ"א מביאת מקדש (הי"ד) פסק - דין קרועי בגדים ודין פרועי ראש אחד הוא, שנאמר ראשיכם לא תפרעו

וזהו טעם הרמב"ם דבסוף הל' ביא"מ מנה את כל הפסולין לעבודה ולא מנה את מי שבגדיו מקורעין או קצרים, וע"כ דחשיב כמו דאינו לבוש בבגד"כ כלל והוי פסולו בכלל פסול מחוסר בגדים, ולכך לא מנה הרמב"ם פסולם בפנ"ע אלא בכלל מחוסר בגדים, והאריך המהריק"ו טובא.

ומסקנת דבריו - עלה בידינו, דמקורעין קריעות הרבה כמאן דליתנהו דמי, אבל כאן בקרוע כדרך שקורעין על המת מיירי, וכיון שכל הבגד שלם חדש, ואותו קרע לא מחמת יושנו, ומעצמו נעשה, או א"נ אין בו אלא קרע א' אי"ז נקרא מחוסר בגדים, דבגד שלם הוא ואותו קרע לא חסר מידי, ואין בו חסרון אלא שאסור משום ניוול דומיא דגדל פרע"י, ואינו מחלל וכו', ומ"מ אם הוא חדש ויש בו קרעים הרבה גם זה נקרא מחוסר בגדים שהרי אותו בגד אין דרך ללבשו ואינו נקרא בגד כהונה, וכמאן דליתיה דמי, וכן כתב רש"י - מקורעין פסולים אפי' הם חדשים, ע"כ, וכיוצא בחילוק זה מצאתי בענין גט, בתוספתא (גיטין רפ"ב וספ"ז וכן בב"ב פ"א ה"ו) נקרע כשר נתקרע פסול, מוכח דנקרע לחוד ונתקרע לחוד, דנתקרע קרעים הרבה

ובגדיכם לא תפרומו ולא תמותו, הא אם עבד והוא קרוע בגדים חייב מיתה בידי שמים, אף על פי שעבודתו כשירה ולא חיללה, ע"כ, ומבואר דאם עבד והוא קרוע בגדים עבודתו כשירה, ותמהו כל האחרונים דהרמב"ם סותר שיטתו*.

והמהר"י קורקוס (פ"א מביא"מ הט"ו) והרדב"ז (פ"א מביא"מ הי"ד, ובתשו' הרדב"ז בלשונות הרמב"ם, צ"א) תירצו דהרמב"ם מחלק בין היה קרוע בבגדו קרע א', דבכה"ג עבודתו כשירה, ובין היו בגדים מקורעין בהרבה קרעים, דבכה"ג עבודתו פסולה, ובדרך זו דרכו רוב המפרשים.

ובביאור החילוק נתבארו ב' דרכים, המהר"י קורקוס ודעימיה והרדב"ז ודעימיה, המהר"י קורקוס ביאר דבאמת אף בגד קרוע אי"ז חסרון בלבית הבגד באותו מקום, אך בגד כהונה שקרוע במקומות הרבה הר"ז כאילו אינו לבוש כלל בגד"כ, וה"ט כיון דדין לבישת בגדי כהונה זה לכבוד ולתפארת, ובגד שקרוע במקומות הרבה אינו בגד הראוי לכבוד, והוי כמו דאינו לבוש כלל בגד"כ, וכיון שאינו לבוש בגד"כ הו"ל כזר, וזר שעבד חייב מיתה ועבודתו מחוללת.

♦ הערות והוספות ♦

א. ועי' במנחת חינוך (מצוה ק"ג) והמקדש דוד (סי' ל"ו) דכתבו לדחוק ליישב סתירת הרמב"ם, והוא דחוק טובא בלשון הרמב"ם, ועי' עוד בנצי"ב במרומי שדה ובשו"ת משיב דבר (ח"ב סי' צ"ו וסי' צ"ט) ובבית הלוי (ח"א סי' ב', סק"ו) ובמרחשת (ח"א סי' ב', סק"ו-ד') ובאבי עזרי דכתבו לחלק בין ב' פסקי הרמב"ם, ואכמ"ל בכ"ז.

ב. ולפי"ז נראה דפסול זה קיים אף אם הוסיף ללבוש בגד חול בצורה של ניוול, דמלבד מה דחייב משום יתור בגדים [באופנים דיש לחייבו בבגד חול, עי' במש"נ בסוס"י ו'] אף חייב משום דבשעת העבודה הוא לבוש בצורה של ניוול כדרך האנשים הפחותים.

מעין בדין לבוש: משוחקין מקורעין מטושטשין חיים תקלא

משמע, ע"כ פירוש המהריק"ו, ולפי"ז קרע א' בכל מקום בבגד אינו פוסל את הבגד מתורת בגדי כהונה.

אכן הרדב"ז חילק באופ"א, וז"ל בפירושו עהר"מ- וי"ל דקרועי בגדים היינו כעין שעושין על המתים, ואל אלעזר ואל איתמר מזהיר דמתו אחיהם, וקרועי בגדים הוקשו לפרועי ראש שהם במיתה ואינם מחללים עבודה, אבל בגדי קרועים לא מהאי טעמא אלא מפני שהם מקורעים במקומות הרבה שלא מן הצוואר, לא כדרך שקורעים על המתים, אלא הם כדרך הפחותים שאינם מקפידים על עצמם ולא על מלבושיהם, והתורה אמרה לכבוד ולתפארת, ולכן פוסל עבודה אבל אין בו חיוב מיתה, דומיא דבגדי מטושטשות או ארוכים על מדתו או פחות ממדתו או שסלקו באבנט, שכל אלו הם הבגדים הפחותים ואינם לכבוד ולתפארת, ע"כ.

והיינו דפסול עבודה דלבוש בגד כהונה דקרוע במקומות הרבה אינו משום דהוי כמחוסר בגדים, אלא שפיר הוי בגד, ורק דזו צורת בגד של אנשים הפחותים ואינו דרך כבוד, והתורה אמרה 'לכבוד ולתפארת', וזהו טעם הפסול של עובד עם בגדים מרושלין ומסולקין או מטושטשין, ואינו חייב מיתה, והא דאין חייב מיתה מטעם קרועי בגדים, זהו משום דאי"ז כדרך

שעושין על המת [קריעה מלמעלה], ודווקא היכן שקורע קריעה א' מלמעלה כדרך שעושין על המת הוא חייב משום דהוי דרך ניוול, אך בגד הקרוע במק"א אינו פסול לעבודה.

ולשיטת המהר"י קורקוס א"ש דקרוע במקומות הרבה חמור דינו יותר מקרוע במקום א', דשניהם חייב מיתה וקרוע במקום א' אינו עבודתו מחוללת וקרוע במקומות הרבה עבודתו מחוללת, אכן דבריו תמוהים מטעם אחר, דהרמב"ם בהל' כלה"מ כתב להדיא דהא דמקורעין פסולין לעבודה הוא משום דבבגדי כהונה צריך דיהיו לכבוד ולתפארת, וכה"ג אי"ז לכבוד ולתפארת, ובאמת המהריק"ו גופיה פירש הא דהוי כאילו אינו לבוש בבגד כהונה כלל, דהוא מטעם דבבגדי כהונה יש דין לכבוד ולתפארת והוא דין בצורה הראויה דבגדי כהונה, וכשמקורעין במקומות הרבה ואי"ז לכבוד ולתפארת חשיב כמו דאינו לבוש כלל, וממילא הוי מחוסר בגדים, וצ"ע כיצד נתחברו ב' טעמים אלו לטעם א'.

ובאמת דצירוף זה מפורש ברש"י (ד"ה מקורעין), וז"ל- מקורעין - ואפי' הן חדשים, דלאו בגד הראוי הוא דבעינן לכבוד ולתפארת, ע"כ, ומפורש כמהריק"ו דכיון דאי"ז לכבוד ולתפארת לאו בגד הוא,

♦ הערות והוספות ♦

ג. ויש לציין לרמ"א או"ח סי' קמ"ז (ס"א) דפסק- ואין לגלול [ספר תורה] במפה הקרועה אם יש לו אחר, ע"כ, ומקור דין זה כתב הגר"א- ואין לגלול כו', כמ"ש בבגדי כהונה בפ"ב דזבחים מקורעין פסולין ועיין רש"י שם, ע"כ, והמשנה ברורה שם (ס"ק י"א) כתב על הרמ"א- מפה הקרועה - וה"ה המעיל שעליה, ואפילו הן חדשים דלאו כבוד ותפארת הוא לס"ת, ע"כ, ובשער הציון (ס"ק ט"ו) כתב- כן משמע מביאור

[לשיטת הרדב"ז] מדין זר, וכדין מחוסר בגדים שעבד דחייב מיתה מטעם דהוי כור.

וכבר נודע דהרמב"ם במצוה קס"ד כתב-שהזהיר הכהנים מהכנס למקדש והם קרוע בגדים, והוא אמרו יתעלה ובגדיהם לא תפרומו ולא תמותו, ולשון ספרא בגדיכם לא תפרומו לא תקרעו בגדיכם, ונכפלה אזהרה זו ג"כ באמרו בכה"ג ובגדיו לא יפרו, ודע שכהן גדול ואפי"ו שלא בשעת עבודה אינו מותר לו שיקרע על מת שימות לו, ובעבור התוספת הזאת כפל לאו זה, ובספרא ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרו על מתו, כדרך שבג"א פורעין ופורמין על מתיהן, הא כיצד כה"ג פורם מלמטן וההדיוט מלמעלן, וכל מי שעבד ובגדיו קרועין הנה הוא ג"כ חייב מיתה, כי דין פרועי ראש וקרועי בגדים א', אולם היכנס למקדש בדרך זה הוא בלאו, וכו', עכ"ל.

אמנם הרמב"ן (עהר"מ בסה"מ שם) ס"ל דהציווי שם נאמר לאהרן ובניו דווקא, וביאר גדר הפסול דמקורעין-וקרועי בגדים ג"כ מחללין עבודה וחייבין

ונראה כוונתו דממילא הוי כמו דאינו לבוש בבגדי כהונה כלל וחייב משום מחו"ב, וכמהריק"ו, וצ"ב.

עוד צ"ע בדבריו דמה חידוש יש לפסול בגדים מקורעין במקומות הרבה כשהן חדשים מהיכן דהבגדים ישנים, ובאמת קו' זו היא אף ברש"י דכתב-מקורעין ואפי"ו הן חדשים [-פסולין] וכו', ומבואר דיש בפסול בגד זה חידוש יותר מבגד ישן הקרוע במקומות הרבה, וצ"ב.

ושיטת הרדב"ז נמי צ"ב רב, דאם אי"ז טעם מספיק לכך דלא יהא חשוב בגד א"כ נמצא שהוא לבוש בבגדי כהונה, ומה חסרון יש בכך דלובש בגד דאינו לכבוד ולתפארת, ואף דיש בזה חסרון דלא קיים את המצוה בשלמותי, מ"מ אי"ז סיבה לחסרון בעבודה גופה, ומדוע נפסלת העבודה, ומבואר דדין זה דלכבוד ולתפארת הוא טעם אף לכך דהעבודה גופה תהא נפסלת, וצ"ב מדוע.

ועוד צ"ע בשיטתו, דאם בגדיו מקורעין אי"ז לכבוד ולתפארת ומחמת כן פסול לעבודה, אם מדוע אינו חייב מיתה

♦ הערות והוספות ♦

הגר"א, ע"כ, והיינו דהמשנ"ב למד בדעת הגר"א דכוונתו במה שציין לעיין ברש"י היא, דמבואר ברש"י דהטעם הוא משום לכבוד ולתפארת ומחמת כן אף בגד חדש קרוע פסול לעבודה, והכ"נ במעיל והמפה של ס"ת צריך דיהיו לכבוד ולתפארת ולפיכך צריך שלא יהיו קרועים ואפי"ו הן חדשים, ומבואר להדיא בדווקא נקט רש"י צירוף זה, ויש בפסול חדשים מקורעין חידוש יותר מפסול בגדים ישנים מקורעין, וצ"ב.

ד. וכעין דין למשחה באכילת קדשים, דמבואר בראשונים בחולין דף קל"ב: (תוס' רמב"ן רשב"א ועוד) דלולי הא דמלכים אוכלים כפי תאוות ליבם, א"כ היה עובר באיסור אם היה אוכל את הקדשים כשאינם צלי בחרדל, ומ"מ ודאי דאי"ז חסרון בכפרת הבעלים הנפעלת ע"י אכילת הכהנים, אלא הוא איסור בעלמא דהכהנים, והכ"נ הכא.

מעין בדין לבוש: משוחקין מקורעין מטושטשין חיים תקלג

כדברי הרמב"ן בשה"מ דקרועי בגדים פסולים מדין מחוסרי בגדים, אכן בתורת האדם לא ביאר הטעם דחשיבי מחו"ב.

[אמנם] זה אינו ממש כמו שכתב בשה"מ, דבספר המצוות כתב דהך קרא לא איירי בשעת עבודה, אלא אזהרה לשעה היא מפני שהיה יו"ט שלהם, וכתב הר"ן בסנהדרין דף כ"ב: דהרמב"ן בשה"מ חזר בו בזה ממש"כ בתורת האדם, וכ"כ הרמב"ן בפירושו עה"ת (ויקרא י', ו').

והר"ן בסנהדרין דף כ"ב: מיירי באותו ענין דהרמב"ן בתורת האדם, וכתב בתו"ד- וא"ת והא בפ"ב דזבחים אמרו כהן שעבד עבודה בבגדים מקורעין עבודתו פסולה, י"ל דקרועי בגדים דאמרינן היינו אם קרע בגדיו על המת, ובהא לא אסר רחמנא אלא להוראת שעה, 'וההיא דכהן שעבד בבגדים מקורעין דעבודתו פסולה, היינו טעמא משום דהוה ככהן שעבד מחוסר בגדים שעבודתו פסולה, ואית ביה נמי מיתה', ולפי"ז מאי דאמרינן בפ' ואלו מגלחין אבל שלא פירם חייב מיתה וכו', וכן הסכים הרמב"ן ז"ל בספר תורת האדם וכו', ע"כ, עיי"ש בר"ן דהאריך בכ"ז, [וס"ל ג"כ דהיתה הוראת שעה ואין ללמוד מזה לדורות אלא מקרא דיחזקאל], ומפורש בדבריו ג"כ דהדין חילול והדין מיתה דקרוע בגדים הוא משום דהוי מחוסר בגדים וכו', אכן לא מפורש בדבריו אם הטעם דהוי מחו"ב הוא כשי' הרמב"ן או כשי' המהריק"ו, ועוד מפו' בדבריו דאין חילוק בין סוג הקריעה שקיימת בבגדיו.

ושיטה זו צ"ב רב, וממה נפשך אם בגד קרוע חשיב בגד א"כ מדוע חשיב

במיתה, ולא בא בהם הכתוב ולא נשנו בכלל ואלו שבמיתה, אבל חיובם הוא 'שהבגדים הקרועים הם כמו שאינו וה"ל מחוסר בגדים, [אין כוונתו למהריק"ו, אלא דכלפי מקום זה חשיב כמו דאין בגד, וכמשי"ת], ושנינו (סנהדרין דף פ"ג.) ואלו שבמיתה מחוסר בגדים ששימש וכו', ועוד השלימו ביאור הענין הזה בשני מזבחים, ושם אמרו בביאור שאם היו הבגדים משוחקין ועבד עבודתו כשירה מטושטשין או מקורעין ועבד עבודתו פסולה, 'והפיסול הוא מדין מחוסר בגדים שאינו לבוש בהם במקום הקרע, וכן פסלו שם מסולקין עצמן דליתנהו מעיקרא, מן הטעם בזה בעצמו, לפי שאין כל גופו לבוש בהם, וכ"כ זה המפרשים, וכו', ע"כ.

והיינו דגדר הפסול הוא דבמקום הקרע הוא אינו לבוש והוי מחוסר בגדים באותו מקום, והוא דרך שלישית, ולשיטתו אין חילוק בין סוג ומנין הקריעות שנעשו בבגד, [והקריית ספר (הל' כלה"מ פ"א) כתב את טעם המהריק"ו וכן את טעם הרמב"ן].

וכעי"ז כתב בספר תורת האדם (שער שני, ענין הקריעה, ד"ה ולא נראה לי), יעו"ש דמיירי בדין קריעה מה"ת או מדרבנן, וכתב דהא דילפינן מקרא דבני אהרן דמשמע דכו"ע מיחייבי אי"ז חיוב לקרוע דהא בני אהרן אסורים לקרוע מכלל דשאר אדם רשאים הן, [וכתב-] תדע דהא התם משום עבודה קא מזהר להו רחמנא, כדקיי"ל בפרועי ראש ומחו"ב דבמיתה, וקרועי בגדים נמי מחוסרי בגדים נינהו, דהא מחללי עבודה כדאיתא במסכת זבחים פ"ב הילכך במיתה נינהו וכו', עיי"ש, והוא

פסול משום מקורעין, וחזינן להדיא דלא כהרמב"ן.]

והאחרונים דנו בדין בגדי כהונה מקורעין דחזר ותפרן אם חזרו לכשרותן או לא, דהערוה"ש העתיד (סי' ל' סעיף י') כתב בפשיטות דחזרו לכשרותן, והגרי"פ פערלא (בספרו על הרס"ג, לאוין רי"ב) כתב דמשום הדין דלכבוד ולתפארת אין טעם לאסרו, [אכן תמה על דין זה, דמהיכ"ת לרש"י והרמב"ם דין זה], אכן מה דאזהירה תורה על המעיל דלא יקרע משמע דאם נקרע שוב אין לו תקנה לעולם, ותלה זה במחלוקת בביאור הפסוק ד'לא יקרע', עיי"ש ואכ"מ, ובעין יצחק (או"ח סימן ז' אות ו) כתב להיפך- ואף בתופרן לאחר שנקרעו משמע דפסולין משום דאין בזה לכבוד ולתפארת, ע"כ].

ועכ"פ הא חזינן דמצד הדין דלכבוד ולתפארת נחלקו האחרונים אם מועלת תפירת הבגד מחדש, או לא, ולכאורה יש לתלות נידון זה בטעם הפסול, דלש"י הרמב"ן ודעימיה דהפסול מחמת דבמקום הקרע הוא מחוסר בגדים, א"כ אם

מחוסר בגדים במקום הקרע, ואטו דין לבישת הבגדים הוא כלפי כל מקום בגופו, והרי לכאורה אינו כן, אלא דין לבישת הבגדים הוא דמצווה הכהן ללבוש בגדי כהונה בשעת עבודתו, וצורת הלבישה היא דלבוש בבגד בכל גופו, ואם בסוג קרע כזה חשיב שהוא לבוש בבגדי כהונה א"כ אינו מחוסר בגדים, ומדוע ס"ל לרמב"ן דבמקום הקרע הוי מחוסר בגד, ופסול מדין מחוסר בגדים.

[ויש לציין דבתוספות אחרות על התו"כ פר' צו רפ"ב איתא להדיא דלא כהרמב"ן, דאיתא התם הדין דצריך דהבגד"כ יהיו חדשים, ופירש וז"ל- פי' הרב רבינו שמואל בן הרב רבינו קולנימוס כל זמן שלא נשחק השיער ואין חוטי השיער ניכר וכו', אבל בלוי ממש ליכא למימר, דהיינו מקורעין ואמר מקורעין פסולין, ע"כ, והתם לא מיירי בנעשו קרעים, אלא דהבגד בלוי לגמרי, ואפ"ה כתב דיש בזה משום הפסול דמקורעין, ואף דאין מקום בגופו שאין עליו בגד, ואפ"ה

♦ הערות והוספות ♦

ה. והביא ראייה- דלא גרע מיריעות המשכן דאיתא בשבת דף ע"ה. לגבי יריעה דנפל בה דרנא והיינו דתולעת עשתה ביריעה נקב עגול דקורעין וחוזרין ותופרין, והכ"נ בגדי כהונה שנקרעו חוזרין ותופרין וחוזרין לכשרותן, והגר"ח"ק בציון ההלכה (אות מ"א) כתב לדחות ראייה זו- די"ל דבגד שנפסל אינו חוזר להכשירו, אבל שם לא מיירי שכבר השתמשו בה אלא לכתחילה כשבאין לעשות יריעות, ע"כ, [ומ"מ נראה מדבריו דלא נחלק על הערוה"ש העתיד בעיקר הדין מצד הסברא, וכ"פ את דינו בדרך חכמה (ס"ק כ"ו), ונחלק רק על ראייתו], וצ"ע.

ו. עוד כתב העין יצחק כן מטעם אחר, דהא בבגדי כהונה בעינן מעשה אורג כמבואר בזבחים (דף פ"ח). וביומא (דף ע"ב:), ע"כ, והיינו ומשא"כ יריעות המשכן דלא נתחדש בהם דין זה, וצ"ע מה יתרצו הערוה"ש העתיד והגרי"פ פערלא על ראייה זו, אא"כ יאמרו דאף בזה שייך אריגה ואינו פסול מדין טלאי, וצ"ע.

מעין בדין לבוש: משוחקין מקורעין מטושטשין חיים תקלה

דלומדים מ'בד' דצריך דהבגדים יהיו חדשים, והק' הגמ' דסותרות זו את זו, ותי' דלמצוה צריך דיהיו חדשים דווקא, אך אין דין זה מעכב בבגדי כהונה, ויש לברר דין זה בכמה פרטים.

ראשית לכל יש לברר מהו מקור הדין דצריך דהבגדים יהיו חדשים ולא שחוקים, אם הוא מ'בד', או מ'לכבוד ולתפארת' דבגד שחוק אינו ראוי כ"כ לכבוד ולתפארת, ומ"מ אינו סותר במהותו ללבישת בגדים בצורה של כבוד ותפארת, ולפיכך אין הבגד פסול, ובברייתא הא' משמע דזהו טעם הפסול, ובברייתא הב' משמע דהפסול הוא מ'בד', וצ"ע.

והרמב"ם בפ"ח מכלה"מ (שם) פסק-בגדי כהונה מצוותן שיהיו חדשים נאים ומשולשלים כדרך בגדי הגדולים שנאמר לכבוד ולתפארת, וכו', היו משוחקין או שהיו ארוכים וסלקן באבנט עד שנעשו כמדתו ועבד עבודתו כשירה, ע"כ, ומפורש בדבריו דטעם הדין הוא משום דאי"ז ראוי כ"כ 'לכבוד ולתפארת', והכס"מ שם כתב בבי' מקורו דהרמב"ם-בגדי כהונה מצוותן שיהיו חדשים וכו' בפ"ב דזבחים יליף מקרא דמצוה שיהיו חדשים וכו', ע"כ, ומשמע דהלימוד לכך דצריך שהבגד יהיה חדש ולא שחוק הוא מ'בד', וגדר הפסול הוא דאי"ז 'לכבוד ולתפארת' כ"כ, וצ"ב.

אכן כבר הבאנו למעלה [בתחילת אות א] מהשיטמ"ק דכתב-מקורעין פ"ה דלאו בגד הראוי הוא דבעינן לכבוד ולתפארת, ולקמן גבי יש מהן למצוה פ"ה כגון חדשים דמשום נוי הוא, וצ"ל דלא

השלים הקרע הר"ז כשר, דהא מעיקרא נמי לא נפסל הבגד בעצמותו, והפסול היה משום שהכהן לא היה לבוש בבגד"כ.

ולשיטת המהריק"ו ודעימיה דהפסול הוא מחמת דבגד מקורע אין שם בגד עליו מטעם דאינו ראוי לכבוד ולתפארת, וכן לשיטת הרדב"ז ודעימיה דהפסול הוא מחמת דכ"ה דרך האנשים הפחותים ללכת עם בגדים קרועים, א"כ יש מקום לומר דחל פסול בבגד, דהוא בגד הפסול ללבישה מחמת דהוא אינו בצורה של 'לכבוד ולתפארת', ואף דלאחר התיקון נעשה הבגד ראוי ללבישה 'לכבוד ולתפארת', מ"מ כבר חל בו פסול ואינו חוזר להכשירו.

עוד יש לברר מה דנסתפק החזון איש (כלים סי' ב' ס"ק ד', ד"ה כתב הרמב"ם) לדעת הרמב"ם דצריך להגדיר את שיעור הקרע דהוא בכלל מקורעין שהעובד בבגד זה הר"ז מחלל עבודה, ואיזה קרע הוא בדין פרום בגדים דהעובד בעודו לבוש בבגד זה עבודתו כשירה, וברדב"ז הנ"ל (בתשובה) מבואר דהחילוק הוא בין קרע א' כדרך שקורעין למת [ולכאורה הוא כשיעור הנהוג לקרוע על מת], ובין קרעים הרבה, וכ"כ הגרעק"א (בגלי' הרמב"ם בהל' כלה"מ שם) משמו, ומשמע דס"ל כן.

ב

כמה קו' בדין שחקים

עוד נתבאר בסוגיין דין בגדי כהונה שנשחקו, דבברייתא בע"א שנינו דהיה לבוש בגדי כהונה משוחקים ועבד עבודתו כשירה, ובברייתא בע"ב איתא

מלתפארת נפיק ליה הא, דא"כ הו"ל לעכב כמו מקורעין דהכא, כיון דמשמעות דקרא נפק"ל, אלא ודאי ר"ל משום הידור מצוה כגון בשאר מצוות דעלמא, דמלתפארת לא ממעטינן כ"א בגד שאינו ראוי כמו שמבואר בלשונו, ע"כ, ואי"ז חולק על רש"י אלא מפרש דבריו, דבגד דאינו ראוי לעבודה כלל נתמעט מלכבוד ולתפארת, אבל בגד דראוי לעבודה, ורק דאינו דרך כבוד ונוי כ"כ, בגד כזה אינו מתמעט מ'לכבוד ולתפארת', ו'מבד' לומדים דלכתחילה לא יהו הבגדי כהונה כן.

והיינו דהוא ס"ל דדין חדשים אינו שייך לדין 'לכבוד ולתפארת' כלל, דא"כ היה הבגד כהונה פסול, וכדין מקורעין, וע"כ דאי"ז שייך לדין לכבוד ולתפארת, אלא מ'בד' נלמד דין זה דצריך דהבגד לא יהיו שחוק, וכבר הבאנו מהרמב"ם דכתב דלא כן, ויש לעיין במה נחלקו, האם מחלוקתם היא בדין 'לכבוד ולתפארת', אם שייך לחלק בדין 'לכבוד ולתפארת' דיש דמצוותו לכתחילה ויש דמעכב אף בדיעבד, או דל"ש לחלק בזה, א"ד נחלקו בגדר הציווי שיהיו חדשים, אם הוא ציווי כיצד צריך לעשות את הבגדי כהונה, וא"כ שייך לומר דאינו מעכב, או דהוא ציווי כיצד צריכים הבגדי כהונה שלובש להיות עשויים, וא"כ בודאי דין זה מעכב ובגד"כ שחקים פסולים, ונפק"מ לגדר הדין דצריך דהבגדי כהונה יהיו חדשים ולא שחוקים.

ובירושלמי ביומא פ"ג (ה"ו) מצינו דלא כהבבלי, דהק' הירושלמי סתירה בין הא דדרשין 'בד' שיהו חדשים להא דתני 'ולבשם' אפי' שחקים, ומסיק-רב חנניה בשם ר' יסא במחלוקת, ופי' הקרבן העדה-הך ברייתא שנויה במחלוקת רשב"ג ורבנן וכו', עיי"ש, ומבואר דלא כהבבלי, נוקצת צ"ע בשיטת הירושלמי, דהרי מקור ב' הברייתות הוא מהתו"כ פר' צו רפ"ב ושם איתא את ב' הברייתות, ולא משמע דנחלקו, ויש ליישב], אלא למ"ד דצריך דיהו חדשים א"כ שחוקין פסולים, ולמ"ד דשחוקין כשרים הוא אפי' לכתחילה, וצ"ב פלוגתא הבבלי והירושלמי.

והתוס' בע"ב (ד"ה והתניא) קאי על קר' הגמ' בע"ב מהא דתניא משוחקין כשרים על הא דמשמע מהברייתא בע"ב דחדשים אין שחוקין לא, וכתבו התוס' להקשות וז"ל- והתניא משוחקין כשרים – תימה דביומא (דף י"ב:) דרשין מה ת"ל ילבש לרבות את השחוקין, ואמאי צריך ריבוי, ע"כ, ומשמע דקר' התוס' היא רק לפי מה דהבין המקשן בקושייתו, דאל"כ יקשה מדוע לא הקשו התוס' כן בתחילת הסוגיא על הא דאיתא בברייתא בע"א משוחקין כשרים, וע"כ דקושייתם על הברייתא היא רק לפי הבנת המקשן, וצ"ב, [ועיין במהר"ם שיף בסוגיא מה דתירץ,

♦ הערות והוספות ♦

ז. ויש להאריך הרבה בקר' התוס', דהרי המקור דמשוחקין כשרים הוא מקרא ד'ילבש' האמור בפרשת הוצאת הדשן, ומה הוקשה להם, ועי' בראב"ד על התו"כ פר' צו ריש פרק ב', ואכמ"ל.

מעין בדין לבוש: משוחקין מקורעין מטושטשין חיים תקלו

דמדוע צריך לימוד מיוחד לכך דתרומה"ד נעשית אף כשלבוש בבגדי כהונה שחוקין, והרי כל העבודות כשרות בשחקין, וכדאיתא בסוגיין, והתוס' בסוגיין עמדו בקושייתם, והתוס' ביומא כתבו- ואיצטריך קרא דלא תימא כי היכי דמטושטשין או מקורעין פסולין בפ' שני דזבחים, דכתב בהו לכבוד ולתפארת, ה"נ שחקים ליפסלו דאין עניות במקום עשירות, וסלקא דעתך אמינא דבכל שנה יעשו בגדים חדשים, קא משמע לן, ובפרק ב' דזבחים תניא משוחקין כשירים, וזה משמע כגירסת רש"י דאיצטריך לאשמועינן דאפילו שחקים כשירים, ע"כ, והיינו דאיצטריך קרא לפי דהיה ס"ד לומר דבתרומת הדשן ליפסלו שחקים דאין עניות במקום עשירות, ויהא צריך לעשות בכל שנה בגדים חדשים, קמ"ל.

והריטב"א תירץ- דהתם איכא מצוה שלא לעשות בשחקים, ולגבי תרומת הדשן אפי' מצוה ליכא, ע"כ, וצ"ע דהא המקור לדין מצוה בבגדי כהונה שלא לעבוד בשחקים הוא מ'בד' הכתוב בתרומת הדשן, וא"כ ל"ש לחלק ביניהם, ועי' במשנה למלך פ"ב מתמידין ומוספין ה"י דהאריך בזה, וע"ע בראב"ד על התו"כ צו רפ"ב, ושם בתו"כ מפר' דמקור הדין מפסוק זה, וצ"ע, ויתבאר אי"ה להלן בסוף הסימן], וצ"ב החילוק ביניהם, מדוע בכלל העבודות יש מצוה ללבוש בגדים חדשים ובתרומת הדשן אין אפי' מצוה ללבוש בגדים חדשים.

ובפי' רבינו הלל על הספרא (צו, ריש פרק ב') כתב לבאר הילפותא 'בד שיהו

ותירוצו מבוסס על תשובת הגמ', אמנם התוס' קאי על קו' הגמ', וצ"ע].

ובעיקר קו' התוס', הנה קו' זו הקשוה ג"כ התוס' ביומא דף י"ב: (ד"ה ילבש), ובהקדם לתשובת התוס' יש לנו להקדים את הגמ' שם, דבגמ' שם מיירי בדין תרומת הדשן ואמר קרא 'ומכנסי בד ילבש על בשרו' ודרשינן מזה לרבות את השחקין, ופירש רש"י (ד"ה את השחקין)- שאף השחקין כשרים לעבודה, ואני שמעתי להביא שחקין דווקא, משום בגדים שבשל בהן קדרה לרבו לא ימזוג בהן כוס לרבו, ואין נראה בעיני דבשלמא גבי הוצאת הדשן אמרינן לקמן (דף כ"ג:) הכי מפני שהבגדים מתבזים ומתלכלכין בהן, אבל תרומת הדשן שאינו אלא מחתה ליום כדאמרינן במסכת תמיד ואין שם לכלוך בגדים, ע"כ.

וכשיטת השמועה שהביא רש"י כ"פ הרמב"ם (פ"ב מתמידין ומוספין ה"י), וז"ל- הרמת הדשן מעל המזבח וכו', והיא עבודה מעבודות כהונה, ובגדי כהונה שתורם בהן הדשן יהיו פחותין מן הבגדים שמשמש בהם בשאר עבודות וכו', לפי שאינו דרך ארץ שימזוג כוס לרבו בבגדים שבישל בהם קדרה לרבו, ע"כ, ועי' בכס"מ שם דהקשה על הרמב"ם מנ"ל דין זה בתרומת הדשן, וביאר בארוכה, [ועי' בריטב"א ביומא שם], אכן רש"י גופיה נחלק ע"ז.

והשתא אתו התוס' בסוגיין וביומא והקשו לפירוש רש"י ודעימיה ד'ילבש לרבות את השחקין' היינו דיכול לתרום את הדשן אף כשלבוש בשחקין,

חדשים' באופ"א, וז"ל- בד שיהו חדשים, דכתיב בגדי קודש הם שתהא אריגתם לשם קדש' ובקדש יאחננו, והכי מפרש בירושלמי בפרק אמר להם הממונה (פ"ג ה"ו) [פי' דילפינן התם מ'בגדי קודש הם' דצריך שתהא אריגתן בקודש ובקודש יארגון וכו', ע"כ, והדברים תמוהים, דהרי הדין דצריך שתהא אריגתם לשם קדש ובקדש יאחננו, אינו נלמד מ'בד שיהו חדשים' אלא מ'בגדי קודש הם', וכמש"כ רבינו הלל גופיה, וכן הביא מהירושלמי, ומדוע צירף דין זה כפי' ל'בד שיהו חדשים', אתמהה^ט.

ובעיקר ביאור השיעור של בגדי כהונה חדשים ובגדי כהונה ישנים ומשוחקין נחלקו הראשונים, דבתוס' ביומא דף י"ב: (ד"ה ילבש) מבואר דהשיעור הוא שנה, דעד שנה חשיב בגד חדש, ומכאן ואילך הוא בגד ישן, ושיעור זה אינו באיכות הבגד אלא בשיעור זמן חידוש בגד', והתוס' ישנים ביומא שם (ד"ה לרבות) כתב- אבל לא ידעינן מתי הם מיקרו שחקים, וכ"כ בתוס' ר"י הלבן ביומא שם.

ובפירוש המיוחס לר"ש משאנץ על התו"כ שם פירש- בגד שיהו חדשים, כל זמן שלא נשחק השער קרוי' חדשים, אבל אם נפל השיער וחוטי בגד של שתי וערב נראין מבחוץ כבר ישן הוא, והיינו נמי דתני בזבחים מסולקים משוחקים כדמתרגמינן בקרחתו או בגבחתו בשחקותיה או בחדתותיה, והיינו דנשחק ונשר השיער מעל חוטי שתי וערב, ע"כ, וזהו שיעור בשחיקת וביושן הבגד.

ולפירוש הר"ש א"ש הא דמשעה שנעשו משוחקים אי"ז לכבוד ולתפארת, אמנם לפי' התוס' דישנו שיעור 'שנה', צ"ע מה פסול יש בבגד שעבר עליו שנה משעת עשייתו [כ"מ בתוס' שם, דאי"ז תלוי בשעת חניכתו אלא בשעת עשייתו], ומה חסרון יש בו לענין כבוד ותפארת, ובודאי דאף לתוס' אין הילפותא מ'בד' לחוד, דא"כ ל"ש לחלק בין מצוה ובין לעכב, והדרא קו' לדוכתה, דמה חסרון יש בבגד ישן יותר מ"ב חודש כלפי דין 'לכבוד ולתפארת'.

♦ הערות והוספות ♦

ח. מבואר דבגדי כהונה צריך לעשותן לשמן, וברמב"ם לא נזכר דין זה, ועי' במנח"ח מצוה צ"ט, ובשאלת דוד סי' ג', ובפנים יפות עה"ת פר' תצוה, ויש לעיין לשיטת רבינו הלל אם הוא דין לכתחילה או אף מעכב.

ט. ועי' בקובץ הערות מהגר"י הוטנר הנד' בסוף הספרא ע"פ רבינו הלל, על התו"כ שם (על דף מ"ט ע"ב), מה דציין על דברי רבינו הלל, ובביאור כוונתו, ובענ"ד לא זכיתי להבין דבריו.

י. ובפרט דהרי צריך דכל כהן ילבש בגד דהוא כפי מדתו, וכל כהן היה עובד לכל היותר ב' שבועות בשנה, כך שבהרבה מן הבגדים אף במשך שנה לא עבדו בבגד זה זמן רב כ"כ דיהא ישן בעצמותו, ומאידך חלק מהבגדים לבשו אותם כל השנה כולה, וכגון בגד בגודל של אנשים רבים או בגדי הכה"ג, ובכל הבגדים השיעור הוא שנה, וחזינן דהוא שיעור זמן של חידוש בגד, ומכאן ואילך הוי בגד ישן.

מעין בדין לבוש: משוחקין מקורעין מטושטשין חיים תקלט

ג

בגדר הפסול דמטושטשין - וגדר הפסול במקורעין ומשוחקין - וישוב הקו'

וקודם שנבאר הדין פסול דלבוש בגדי כהונה מקורעין או משוחקין יש לנו לבאר הדין פסול דלבוש בגדי כהונה מטושטשין, דבברייתא איתא - או שהיו מטושטשין ועבד עבודתו פסולה, ופירש"י - מטושטשין בטיט.

ובגמ' לקמן דף ל"ה. ובפסחים ס"ה: מפר' דאף בדם, דהגמ' שם קאי בהא דבערבי פסחים היו פוקקין את העזרה והיו הכהנים הולכין עד ארכובותיהם בדם, ומק' הגמ' דהרי בגדיהם מתלכלכים ותניא היו בגדיו מטושטשין ועבד עבודתו פסולה, עיי"ש, ומפורש דאף בדם כ"ה הדין.

והנתיבות הקודש (לקמן דף ל"ה) הקשה מדוע מטושטשין בדם קדשים זהו פוסל את הבגד לעבודה [ואולי זו קו' רק על ערב הפסח, וצ"ע], והרי 'שבח הוא לבני אהרן', וכדמפורש בגמ' שם, ומדוע זה מהווה חסרון ב'לכבוד ולתפארת'.

ותי' הנתיבות הקודש דדין 'לכבוד ולתפארת' הוא דין בצורת הבגד, ובגד עם דם זה אינו בגד 'לכבוד ולתפארת', ואף דשבח הוא לבני אהרן

ומה"ט הדם על רגליהם אינו מהווה חציצה, מ"מ בגד מלוכלך בדם הוא אינו ראוי 'לכבוד ולתפארת', ולפיכך הוא פסול.

ובשיעור 'מטושטשין' הפוסל את הבגד כנחלקו הראשונים והאחרונים, האם אף טשטוש כל דהו פוסל הבגד לעבודה, כ"כ התפארת ישראל (בחומר בקודש בפרק א' אות א), או דווקא טשטוש משמעותי דהבגד מטושטש, וכ"כ המאירי ביומא דף י"ב: וז"ל - אבל אם נטשטשו מכל וכל וכו' פסולים, ע"כ, וצ"ע בכוונתו, מהו 'נטשטשו מכל וכל', וכשיטתו כ"פ הזבח תודה (לקמן ספ"ט), ויש לבאר מחלוקתם.

ובדין כיבוס לבגד מטושטש להחזירו לכשרותו עי' לקמן דף פ"ח, ועי' ברמב"ם פ"ח מכלה"מ ה"ה, והאריכו בזה האחרונים ואכ"מ, והחזו"א (ידים סי' ה' ס"ק ט"ו) כתב דכיון דמעיקרא נמי לא נפסל הבגד אלא משום דאינו לכבוד ולתפארת, א"כ לאחר שכיבסו ונעשה בגד הראוי לכבוד ולתפארת, א"כ חזר ממילא לכשרותו, ובזה יישב קו' התוס' בסוטה דף ט"ו: (ד"ה נתאכמו) עיי"ש"ז, וכ"כ הגרי"ז (בסטנסי"ל, עמ"ס סוטה שם), אכן התוס' שם לא ניחא להו בתירוצו זה.

♦ הערות והוספות ♦

יא. והק' אורה בסוטה שם כתב בישב קו' התוס' שם דבגדי כהונה אינם גופא דמצוה אלא תשמישי מצוה, ולכך חזרו לכשרותם, ומשא"כ כלי דסוטה דהוא מעיקר המצוה ולכך אם נתאכס והכניסו לאור לא חזר לכשרותו, וכבר העיר עליו בספר תורת הקנאות שם דכ"ז אמת לבה"ג (הג"ל בסימן ל') דס"ל דאין מצוה ללבוש בגדי כהונה, ורק דאם עבד בלי בגדי כהונה עבר בלאו ועבודתו פסולה, אבל שיטת הרמב"ם (הג"ל שם) דיש מצוה ללבוש בגדי כהונה, וא"כ ל"ש תירוצו זה, ויש להאריך בכ"ז בסוגיא בסוטה שם.

כשלבוש בבגד זה, ממילא הבגד אינו ראוי ללבישת הכהן [מצד המציאות], ואין משמעות ללבישתו כלבישת בגדי כהונה, דהא גופא דכאשר הבגדים במצב זה הכהן אינו ראוי לעבודה, זהו הטעם דחסר בכשרותם כבגדי כהונה, וחל בהם פסול, וממילא הוי הכהן כמו דאינו לבוש בגד"כ כלל, ופסול לעבודה מדין מחוסר בגדים.

וזהו מה דכללה המשנה את כל המקרים המבוארים בבירייתא בשם א' - מחוסר בגדים, דבכל אלו המקרים תוצאת מה דהכהן אסור בעבודה כשלבוש בבגדים אלו, דאין משמעות ללבישת הבגד"כ והוי כמחוסר בגדים, ופסולו מדין מחוסר בגדים, ובפועל אין האיסור משום 'לכבוד ולתפארת', דאין איסור כזה [וכמשה"ק הגרי"פ פערלא הנ"ל בסוף א' על רש"י והרמב"ם], אלא האיסור משום מחוסר בגדים, והא דחשיב מחוסר בגדים הוא מטעם דאי"ז צורה של 'כבוד ותפארת', [וכיון דחל פסול בבגדים דנו האחרונים (הנ"ל בסוף אות א) אם חזר ותפרן חזרו לכשרותן או לא].

וין כוונת המהריק"ו (הנ"ל באות א) דכיון דבגד זה קרוע כ"כ, נמצא דהאדם הלבוש בו אינו לבוש בצורה ראויה אלא בצורה פחותה, ומשו"ה לאו שמיה בגד, והוי כמחוסר בגדים ומחלל עבודה וחייב מיתה מדין זר.

ומשו"ה כתב הקרית ספר בביאור הא דבגד שלא היה ראוי לכבוד ולתפארת חל בו פסול, ולא מועיל להחזירו לכשרותו, דה"ט דבעינן לכבוד ולתפארת בלי הפסק, ויש אחרונים דס"ל דתלוי איזה

והקרית ספר [קאי על הרמב"ם בפ"ח מכלה"מ ה"ה דכפסק דאין מלבנין אותם], כתב ביאור נפלא בטעם דלא מועיל כיבוס [היכן דהטשטוש הועיל לפסול הבגד], וז"ל - כל בגד מבגדי כהונה שנעשו צואים אין מלבנין אותם, דלכבוד ולתפארת מעיקרא בלי הפסק בעינן, ע"כ, [ומדבריו משמע דהוא דין דאורייתא, ובר"ש (כפי המיוחס לר"ש על התו"כ צו פרק ו', ה"ח) ועוד ראשונים מפורש דלא כן, ואי"ז מוכרח דאפשר דכוונת דרבנן תקנו דיהא צריך לכבוד ולתפארת בלי הפסק], וצ"ב מדוע יהא צריך דהבגד יהא לכבוד ולתפארת מעיקרא בלי הפסק, והרי הוא דין בכהן דלבישתו תהא לכבוד ולתפארת, ומה ענין זה לבגדים.

והמבואר מדבריו, דדין 'לכבוד ולתפארת' אינו דין דווקא בכהן העובד דצריך דיהא לבוש בצורה של לכבוד ולתפארת, אלא הוא אף דין בכשרות בגדי כהונה, דבגדי כהונה האמורים בתורה הן לכבוד ולתפארת, וכאשר אינם ראויים לכבוד ולתפארת חסר בשם בגדי כהונה שעליהם, ונמצא דכהן הלבוש בבגדי כהונה דאינם לכבוד ולתפארת יש לפסלו מב' טעמים, א. דצריך הכהן לעבוד עם בגדי כהונה לכבוד ולתפארת, ב. דבגדי כהונה ניתנו לכבוד ולתפארת וכשאינם לכבוד ולתפארת הר"ז חסר בשם 'בגדי כהונה', ונמצא מחוסר בגדים.

אמנם הפסול הב' אינו קיים לכשעצמו, דבגדי כהונה בעצמותם שמם עליהם אף כשאינם ראויים ללבישה בפועל, ורק כאשר בפועל הכהן אסור בעבודה

מעין בדין לבוש: משוחקין מקורעין מטושטשין חיים תקמא

ונמצא, דאליבא דכו"ע [רש"י רמב"ם ורמב"ן] היו בגדיו מקורעין פסול לעבודה משום מחוסר בגדים, ונחלקו הראשונים מדוע חשיב מחוסר בגדים, וכדלהלן.

רש"י והרמב"ם ס"ל דכיון דכהן זה אינו לבוש בצורה של כבוד ותפארת ממילא אין משמעות לבגדיו והוי כאינו לבוש ופסול לעבודה משום מחוסר בגדים. **והרמב"ן** ס"ל דטעם זה שייך דווקא במטושטשין וכדו' דהבגד שהוא לבוש בו אינו עומד בתפארתו, ובכה"ג חשיב כמו דאינו לבוש בגד"כ ופסול משום מחוסר בגדים, אבל במקורעין הבגד שלבוש בו עומד בתפארתו, ומה דהבגד קרוע אי"ז ריעותא בחלק השלם, דבחלק שהבגד אינו חסר הוא לבוש באופן הראוי, ומה דהאדם אינו לבוש בצורה הראויה אי"ז פסול השייך לבגד"כ עצמם, והבגד"כ כשרים, והא דפסול לעבודה הוא מטעם אחר, דבמקום הקרע הוא לא לבוש בבגד"כ, והוי מחוסר בגדים, ומטעם זה נפסל לעבודה משום מחוסר בגדים.

אולם מה שכתבנו דהיכן דהבגד אינו ראוי לכבוד ולתפארת אין משמעות לבגד והוי כמחוסר דהוי כזר, זהו דווקא בבגד שאינו ראוי לכבוד ולתפארת כלל, דלבישתו סותרת לצורת לבישה של כבוד ותפארת, אבל בגד שאינו ראוי כ"כ לכבוד ולתפארת, וכגון בגד ישן ומשוחק, אך אינו סותר במהותו לכבוד ולתפארת, בגד כזה אף דמצוה שלא לעבוד בצורה כזו לפי דאי"ז לכבוד ולתפארת, אך אם עבר ועבד עם בגד זה ל"ה כמחוסר, ואין עבודתו

חסרון בבגד, דיש חסרון דמועיל לפסול הבגד רק באופן זמני ולא קבוע, כיון דאפשר לנקות הבגד במים ויחזור לכשרותו, ומ"מ זה ודאי דלאחר דאין משמעות ללבישת הבגד"כ לענין כשרות עבודה ממילא הבגדים נפסלים, וזהו ג"כ ביאור הנתיבות הקודש הנ"ל.

אכן כ"ז דווקא היכן דהחסרון הוא בבגד דאינו ראוי לכבוד ולתפארת, וכגון כשבגדיו קרועים טובא, ובכה"ג הוי ממילא כמחוסר בגדים, אך היכן דהחסרון הוא באדם, וכגון בקרוע קרע א' על מתו דצורת לבישתו היא כדרך האנשים הפחותים, בכה"ג ל"ה כמחוסר בגדים וכהונתו עליו, ודין האדם אם עבד דחייב מיתה בידי שמים משום דצורת עמידתו בשעת העבודה היתה כדרך האנשים הפחותים, כ"כ הרדב"ז ודעימיה בישוב סתירת הרמב"ם בדין בגדיו מקורעים.

ומ"מ כתב הרדב"ז דאינו חייב מיתה, לפי דלא הוי ממש כאינו לבוש כלל, ורק כלפי הדין דלכבוד ולתפארת דזהו צורת הלבישה המחויבת ע"פ דין, כלפי קיום דין זה הוא אינו לבוש, אך מ"מ הוא לבוש בגדי כהונה ולא פקע שם 'בגדי כהונה' מהם לגמרי, ול"ה כזר, ואינו חייב מיתה.

והמהר"י קורקוס נחלק ע"ז וס"ל דהוי חסרון בעיקר כשרות הבגד לעבודה, וממילא הוי כאינו לבוש בגד זה כלל, והוי כמחוסר, ופסול לעבודה מדין זר, ואם עבד חייב מיתה.

והיינו דלומדים מ'בגדי קודש הם' שתהא אריגתם לשם קודש ובקדש יאחנו, ובודאי דין זה מעיקר צורת הבגדי כהונה, דעשייתם לשם בגד"כ, ושפיר יש לומר דצריך דהבגד"כ יהו כבשעת עשייתם, דהיינו חדשים, כ"נ בפי' כוונת דבריו, ואף לפי פירושו 'חדשים' הוא כפשוטו.]

ואפשר לפרש באופ"א, דציוותה התורה ללבוש 'בגד' שאינו ישן ומשוחק, ושיעור 'ישן ומשוחק' כתב בפי' המיוחס לר"ש (הנ"ל שם) - שנפל השיער וחוטו בגד של שתי וערב נראין מבחוץ, ע"כ, ומשעה זו ואילך הוא בגד ישן ומשוחק וציוותה התורה שלא ללבוש בגד כזה, דאי"ז צורת כבוד, ואף דאי"ז צורת פחיתות כ"כ, אך אי"ז צורת כבוד, ולפיכך מצוה שלא לעבוד עם בגד כזה, ואם עבד בעודו לבוש בבגד זה עבודתו כשירה, דאי"ז דרך פחיתות כ"כ, כ"ה שיטת הבבלי.

ושיטת הירושלמי דאין לחלק בזה, אלא או דבגד זה כשר לגמרי ואי"ז חסרון ב'כבוד ותפארת' כיון דאי"ז דרך פחיתות כ"כ, או דבגד כזה פסול לגמרי דאינו ראוי 'לכבוד ולתפארת', ונחלקו בזה הברייתות.

ובגד זה דאינו דרך פחיתות אך אינו דרך כבוד כ"כ, מצוה שלא לעבוד בו כלל העבודות, ומ"מ לתרומת הדשן ריבתה תורה 'ילבש' לרבות את השחקין, דבתרומת הדשן אי"צ דיהיה לבוש בדרך כבוד כ"כ, ואף דבכלל העבודות מצוה שלא לעבוד בו אלא בבגד חדש, מ"מ בתרומת הדשן אין אפי' מצוה, כ"כ הריטב"א ביומא (הנ"ל באות ב), והרמב"ם וכן הביא רש"י בשם

פסולה, כ"ה שיטת הרמב"ם ורוב הראשונים, ונראה דהיה ס"ד לומר דבגדים חדשים קרועים כשרים לעבודה, דאף דאי"ז כ"כ לכבוד ולתפארת דזהו בגד קרוע מ"מ אי"ז סותר לכבוד ולתפארת כבגדים ישנים קרועים, וזהו ביאור מה דרש"י (הנ"ל באות א) הדגיש דאפי' הן חדשים].

והשיטמ"ק ס"ל דל"ש לחלק בדין לכבוד ולתפארת חילוק זה, ובכל גווני פסול, ורק דבגד ישן ומשוחק אי"ז חסרון בלכבוד ולתפארת ודין בפנ"ע הוא ללבוש בגד חדש.

ודין זה ללבוש בגדים חדשים שאינו ישנים ומשוחקים נלמד מ'בד' דזו צורת בגד הראוי, וכתוצאה מכך הוי חסרון ב'לכבוד ולתפארת', ודין זה דצורת הבגד הראוי לכבוד ולתפארת זהו בגד חדש שאינו ישן ומשוחק, יש לפרשו בב' אופנים, אפשר לפרש דציוותה תורה דהכהן ילבש 'בגד חדש', ואי"ז מטעם חסרון בבגד דאינו טוב כ"כ, אלא דמדיני הכבוד דילבש בגד חדש, ושיעור 'בגד חדש' כתבו התוס' ביומא (הנ"ל בסוף אות ב) דהוא שנה.

[ואולי] יש לבאר עפי"ז דברי רבינו הלל הנ"ל באות ב, דס"ל כתוס' דהדין הוא ללבוש 'בגד חדש' דזהו דרך כבוד, והוקשה לו מהיכ"ת ללמוד מ'בד' שיהו חדשים, והרי מעיקרא אפשר להביא את הבגדי כהונה מבגדים העשויים כבר בלא"ה, וא"כ ל"ש דיהא הבגד צריך להיות כמו שהיה בשעת עשייתו אלא כבשעת הקדשתו לבגד"כ, וכלפי זה כתב - בד שיהו חדשים, דכתיב בגדי קודש הם שתהא אריגתם לשם קדש ובקדש יאחנו וכו', ע"כ,

ד

תוספת במקור הדין 'בד' שיהו חדשים
עוד רגע אחד אדבר, במה שהקשינו
 למעלה באות ב [בסוגריים] על
 הריטב"א ביומא, דקאי על קו' התוס' מ"ט
 הוצרכה הגמ' ביומא ללמוד מ'ילבש'
 לרבות את השחקין, ותי' דבשאר עבודות
 מצוה לכתחילה בחדשים ובתרומת הדשן
 אפי' לכתחילה אי"צ חדשים, והקשינו על
 דבריו דמקור הברייתא בסוגיין הוא
 מהתו"כ פרשת צו (פרק ב', ה"א), דקאי
 בפרשת תרומת הדשן, ואיתא התם- ולבש
 הכהן מדו בד, מדו כמידתו, בד שיהו של
 בוך, בד שיהו חדשים, בד שיהו כפולים,
 בד שלא ילבש עמהם בגדים אחרים, יכול
 לא ילבש עמהם בגדי פשתן, אבל ילבש
 עמהם בגדי צמר, ת"ל בד, יכול לא ילבש
 עמהם בגדי קודש אבל ילבש עמהם בגדי
 חול, ת"ל ומכנסי בד ילבש על בשרו, ומה
 ת"ל ילבש וכו' אפילו הם שחקין, ע"כ,
 ומאחר דזהו המקור לכלל העבודות דמצוה
 לכתחילה ללבוש בגדים חדשים, א"כ ל"ש
 לומר דבתרומת הדשן אפי' לכתחילה יכול
 ללבש שחקין.

וכן קשה על המהר"ם שיף (בסוגיין) דתירץ
 על הקו' דהקשינו למעלה (באות ב)
 בדברי התוס', דהקשו על קו' הגמ'- והתניא
 משוחקין כשרין וכו', והקשו התוס' דביומא
 י"ב: תניא ילבש לרבות את השחקין ומדוע
 צריך ריבוי מיוחד, ותיפו"ל דאף בשאר
 עבודות משוחקין כשרין, ולמעלה תמהנו
 בדבריהם מדוע לא הקשו כן בתחילת
 הסוגי' בברייתא, ותירץ המהר"ם שיף דאם

'שמועה' ס"ל דמעיקר הדין צריך לתרום
 עם בגדים משוחקים, דבגדים שבישל בהם
 וכו'.

והתוס' בסוגיין קאי על קו' הגמ', דהיה
 סבור המקשן דאין לחלק בזה בין
 מצוה ובין לעכב, והיינו דלפי הברייתא
 דמשוחקין כשרים אף לכתחילה הם
 כשרים, וא"כ קשה מדוע צריך ריבוי מיוחד
 'ילבש' לרבות את השחקין לתרומת הדשן,
 ומ"ש משאר העבודות דאף לכתחילה
 אפשר לעבוד בבגדים אלו, ואי"ז חסרון
 ב'לכבוד ולתפארת', ולפי הברייתא הב'
 דלומדים מ'בד' שיהו חדשים, א"כ אף
 תרומת הדשן שעבד בה בבגדי משוחקין
 עבודתו פסולה, דהרי הפסוק ד'בד' כתוב
 בתרומת הדשן, וא"כ ל"ש לחלק בין
 תרומת הדשן לשאר העבודות.

ובשלמא לתירוץ הגמ' דבשאר עבודות
 מצוה לעבוד בבגד חדש ואם
 עבד בבגד משוחק עבודתו כשירה, א"ש
 דהוצרכה הגמ' ביומא ללמוד מ'ילבש'
 לרבות את השחקין, דבתרומת הדשן אף
 לכתחילה מותר לעבוד בהם, ואף ד'בד'
 כתוב בתרומה"ד, מ"מ השמיעה התורה
 בפר' תרומה"ד לכלל העבודות כיצד הצורה
 הראויה דבגד"כ, ומ"מ בתרומה"ד הר"ז
 כשר לכתחילה, [ואפשר דבאה התורה
 להדגיש דאין לבישת הבגדים בתרומה"ד
 שווה לשאר העבודות, משום דבגדים
 שבישל בהם וכו', רצ"ע], אך לפי מה דהיה
 סבור המקשן א"כ ל"ש לתרץ כן, ומעתה
 קשה מדוע הוצרכה הגמ' ללמוד מ'ילבש'
 לרבות את השחקין בשעת תרומת הדשן, כן
 הק' התוס' בסוגיין.

התוס' היו מקשים על הברייתא הו"מ לתרץ דהכא מצוה בחדשים ובתרומה"ד אפי' למצוה אי"צ חדשים, ולכך הקשו על המקשן דס"ל דהא דתניא משוחקין כשרין הוא אפי' לכתחילה, עיי"ש, וחילוקו הא כמש"כ הריטב"א לחלק, וכ"ה בכמה אחרונים, וצ"ע כנ"ל.

ושוב הראני הרמ"פ שליט"א דברייתא זו שנויה אף בפרשת אחרי מות פרק א' (הלכה ה'), דקאי התם בכניסת אהרן אל הקודש, וז"ל - בד שיהו של בוך, בד שיהיו חדשים, בד שיהיו כפולים, בד שלא ילבש

עמהם בגדים אחרים, יכול לא ילבש עמהם בגדי פשתן אבל ילבש עמהם בגדי צמר, תלמוד לומר בד, יכול לא ילבש עמהם בגדי פשתן אבל ילבש עמהם בגדי חול, תלמוד לומר בד, ע"כ, [ועיי"ש - בפר' אח"מ - בהגהות הגר"א דעשרה פעמים כתוב בתורה 'בד', ודרשינן דבא ללמד כ"ז], ושפיר למדו הריטב"א ודעימיה דמקור הברייתא בסוגיין הוא מהתו"כ פרשת אחרי מות, והא דתניא בתו"כ בפרשת תרומת הדשן - בד שיהו שחקין, הוא למעוטי מקורעין, דפסולין לגמרי, וא"ש.

סימן לב

בגדר פסול מרושלין ומסולקין (י"ח.-י"ח):

שנינו בברייתא היו מרושלין מסולקין וכו' ועבד עבודתו כשירה, ובגמ' אמר רב יהודה אמר שמואל מרושלין כשרין מסולקין פסולין, והא תניא מסולקין כשרין, אמר רמי בר חמא לא קשיא כאן שסילקן ע"י אבנט [פירש"י - כדרך שהנשים עושות, כשרין דהא איתנהו], כאן דליתנהו מעיקרא כלל [פי' בכה"ג פסולין], רב אמר אחד זה ואחד זה [פי' אחד מרושלין ואחד מסולקין יותר מדאי שלא ע"י אבנט] פסולין.

רב הונא איקלע לארגיזא רמא ליה בר אושפיזכניה מי אמר שמואל מרושלין כשרין ומסולקין פסולין והתניא מסולקין כשרין, א"ל בר מינה דההיא דשנייה רמי בר חמא, אלא לרב קשיא [פי' - מרושלין], וכי תימא מאי מרושלין מסולקין ע"י אבנט ואבנט מיגזא אגוז, [פירש"י - וכ"ת מאי מרושלין - דמכשר תנא כגון שסילקן עד למדתו על ידי אבנט, וקמכשר ליה תנא דקסבר אבנט מיגזא אגוז, כלומר כל סלוק שע"י אבנט הוה ליה כחותך ונוטל היתר שבהן ומכשירן], אלא מסולקין קשיא, [פירש"י - אלא מסולקין קשיא - דקתני כשרין, וסתם מסולקין גבוהין מן הקרקע למעלה מרגליו משמע, ולרב ליכא לאוקומא כגון שסילקן ע"י אבנט כדתרצה שמואל, דהא על כרחיך לרב דשני דסילוק אבנט מיגזא אגוז והשתא הוו כולהו כקצרים מעיקרא], אמר ר' זירא רב חדא קתני מרושלין שסילקן ע"י אבנט [פי' שסילק רישולן ע"י אבנט עד כדי מדתו] כשרין, [פי' אבל מסולקין יותר מדאי, ואפי' ע"י אבנט פסולין].

ויש לבאר מחלוקתם דרב ושמואל, וגדר הפסול דמרושלין אליבא דרב, וגדר הפסול דמסולקין, ויתבאר אי"ה בסימן זה.

מעיקרא, ה. דין מסולקין ע"י אבנט אך לולי האבנט היה הבגד כמדתו.

א

צורתא דשמעתתא

ודיניהם כדלהלן - א. מרושלין שלא סילקן ע"י אבנט, לרב פסולין ולשמואל כשרין, ב. מרושלין שסילקן ע"י אבנט לכדי מדתו, לכו"ע כשרין, לרב מטעם דאבנט מיגזא אגוז פי' דע"י האבנט

מבואר בגמ' ה' דינים, א. דין מרושלין שלא סילקן ע"י אבנט, ב. דין מרושלין שסילקן ע"י אבנט לכדי מדתו, ג. דין מרושלין שסילקן ע"י אבנט יותר מכדי מדתו ונעשו קצרים, ד. דין מסולקין

מפרי"ש- כיון שהמשכן לא היה גבוה אלא עשר אמות שכן היה ארכן של קרשים, ומשה היה עשר אמות כדאמר הכא, היאך היה נכנס באהל לעבוד וכו', דעשר אמות בעשר אמות היכי יתבי, וכ"ת שהיה כופף קומתו, הא ליתא, דכיון שהיה עובד עבודה אם היה כופף קומתו היו נגזרים הבגדים שהיה לבוש כשהיה משמש כהן [פי' למ"ד דהיה משמש בתורת כהן], ואמרינן בפרק תמיד נשחט בסיפיה (ס"ה:) ולבש הכהן מדו בד שלא יחסר ושלא יותיר, ולהכי קאמר התם דלא הוו כהנים מדלו למנייהו כשהיו עובדין עבודה, וא"כ ה"נ אין להם לגרור בגדיהם ע"ג קרקע משום דכתיב מדו בד, ודוחק הוא לומר דבסוף תמיד נשחט איירי שהיו הולכים הכהנים עד ארכובותיהם בדם, ולכך היו צריכים הכהנים להרים בגדיהם יותר מדאי אבל מעט לית לן בה, דמאי שנא דפשיטא דאסור כיון דלא הוו מדו בד, ושמא יש לומר שהיה כופף מעט את ראשו, עכ"ד.

ומבואר דמה דכאשר מתכופף מעט נהיים הבגדים מרושלים מעט ע"ג קרקע, יש בזה חסרון דמרושלין, ובודאי אין בזה חסרון משום לכבוד ולתפארת וכן לא משום יתור בגדים, דכה"ג דזו צורת העבודה דכהן זה מחמת מציאות האדם

חשיב יתור הבגד כמו שאינו, ונמצא הבגד כפי מדתו^א, ולשמואל מטעם דאפי' מרושלין שלא סילקן כשרין, ג. מרושלין דסילקן ע"י אבנט יותר מכדי מדתו ונעשו קצרים כשרים, לרב פסולין משום דאבנט מיגז אגזי ונמצא הבגד מסולק, ולשמואל פסולין דהרי יש את תוספת הבגד, ד. מסולקין מעיקרא פסולין אליבא דכו"ע, ה. מסולקין ע"י אבנט אך לולי האבנט היה כמדתו, לרב פסולין ולשמואל כשרין וכנ"ל באות ג.

וגדר פסול מרושלין אליבא דרב נתבאר ברש"י (ד"ה מר סבר) דס"ל דיתור כמאן דאיתיה דמי והוי יתור בגדים, אמנם הרמב"ם בפ"ח מכלה"מ (ה"ד) פליג וס"ל דהחסרון הוא דאי"ז דרך כבוד ותפארת^ב, וכמו"כ נחלקו הראשונים בגדר פסול מסולקין, דהרמב"ן בסה"מ (ל"ת קס"ג) כתב דה"ט דהוי מחוסר בגדים, ולפי"ז יקשה הא דאמר שמואל דסילקן ע"י אבנט כשרין, וקשה דהא סו"ס בחלק המסולק הוי מחוסר בגדים, ומה בכך דיש את הבגד הראוי לכסותו, וברמב"ם הנ"ל מפור' דהוי חסרון ב'לכבוד ולתפארת'.

והשיטמ"ק בבכורות דף מ"ד. קאי על הא דאיתא התם דמשה רבינו עשר אמות היה, והק' השיטמ"ק בשם הר"י

♦ הערות והוספות ♦

א. יש להעיר, דמדין זה דמרושלין שסילקן ע"י אבנט כשרין מבואר דכפלים בבגד אינם מהווים חציצה, ולא דווקא כפלים למטה בבגד דזהו מצורת הבגד, אלא אף היכן דהכפל הוא למעלה בבגד, והאיר החזון איש (סי' ג' אות א) דלפי"ז אם הבגדי כהונה רחבים יכול לכופלם ולהדקם באבנט או בטבעת שאין בה ג' על ג'.

ב. ובביאור המסקנא יעוין באחרונים כאן ובחי' הגרעק"א במנחות דף מ:.

ב

ביאור הסוגיא

ורש"י בסוגיין (ע"א, ד"ה כשרין) קאי על הדין דמרושלין ומסולקין כשרין, וכתב- ואע"ג דכתיב מדו בד שתהא כמדתו מצוה בעלמא היא ולא לעכב, ע"כ, והתוס' בע"ב (ד"ה מסולקין) הביאו דבריו, ויש לעיין לפי מה דחידשו רב ושמאל דמסולקין ממש פסולין, אם הטעם הוא רק משום מחוסר בגדים או לכבוד ולתפארת, או דהטעם משום 'מדו בד' כמדתו, דלפי המסקנא אין סיבה להעמיד ילפותא זו למצוה ולא לעכב, וא"כ צריך להיות דיהא בגד מסולק פסול משום דלא הוי כמדתו.

והיה נראה ליישב ע"פ הצד הב' את הרמב"ן הנ"ל, דהא דחשיב כמסולק בגדים הוא משום דאי"ז בגד הראוי לו, וה"ט דלומדים מ'מדו בד' כמדתו, ומכיון דאמרינן דמסולקין ע"י אבנט חשיב כמדתו, ממילא אי"ז מסולק בגדים, [ועי' בחזו"א סי' ג' אות א], כ"נ ביישוב שיטת הרמב"ן, אולם אם נאמר כך א"כ יהא צ"ב מהו

אי"ז חסרון בכבוד ותפארת, וכן אי"ז בגד מיותר, וע"כ חסרון זה הוא משום 'מדו בד' שתהא כמדתו, וס"ל דהיכן דהבגד מרושל מחמת שהכהן הולך בצורה כפופה הר"ז נחשב בגד מרושל, זו שיטתו, וצ"ע מדוע נחשב הבגד מרושל, והרי הבגד כפי מדתו, אלא דהוא אינו הולך כדרך בני אדם, ועוד דהרי כל כהן שזורק את הדם ומרים את ידו נמצא בגדו מתרומם מעט בע"כ, ויהא פסול משום מסולקין, ולא מצינו כן בשום מקום, ומאי שנא'.

ובשיטת רש"י הנ"ל דפסול מרושלין הוא דהוי יתור בגדים, צ"ע מדוע הוי יתור בגדים, והרי אי"ז בגד נוסף [ואף לא בגד כל שהוא], אלא תוספת בבגד, ומדוע יהא בזה הפסול דיתור בגדים, ומהיכ"ת פסול זה.

ועוד הקשו השפת אמת והמקד"ד (סי' ט"ו אות א) על שיטת רש"י, דהא יתור בגדים היינו דווקא בג' על ג' אא"כ במקום בגדים והכא אינו במקום בגדים, יעוי' בדבריהם דהאריכו לדון בקו' זו.

♦ הערות והוספות ♦

ג. ועוד משמע קצת, דס"ל נמי דדין זה מעכב, דאל"כ מה הוקשה לו על ז' ימי המילואים, ושמא באותו זמן כיון דלא היה כהן אחר יכול לעבוד לפיכך נהגו כדעבד, ואי"ז מוכרח כ"כ, ואכ"מ.

ד. ושו"מ בהערות הגר"ד אילן על השיטמ"ק בבכורות שם דהביא מספר מושב זקנים לבעל התוס' (שמות כ"ו א') דהקשה כע"ז, וז"ל- יש מקשין איך היה אהרן נכנס להטיב נרות והקטיר קטורת, והלא אמרינן בפרק המצניע (שבת דף צ"ב.) גבהן של לויים עשר אמות, והמשכן לא היה גבהו כ"א עשר אמות, וגם המצנפת על ראשו היה, ואמרינן במסכת סוכה (דף ז:) אמתא באמתיה היכי יתיב, כ"ש היאך יכול אדם שגבהו י' אמות ליכנס בבנין שגבהו י' אמות ועדיין מצנפת בראשו, ואת"ל היה כופף ראשו כשנכנס לעבוד, השתא לפני מלך בשר ודם אין עובדין כך אם לא נתכוון להשתחוות, כ"ש לפני מלך מלכי המלכים, וצ"ע, ע"כ, ומשמע דלא הוקשה לו מטעם דאי"ז כמדתו, ודלא כהשיטמ"ק, אכן יל"ע בראיה זו, דשמא לא הוצרך לכך, וצ"ע.

כן, דאל"כ יקשה מדוע הוצרכה הגמ' לקמן דף ל"ה. ובפסחים ס"ה: וביומא כ"ג: להביא את הילפותא ד'מדו כמדתו', ולא אמרה את הדין דמחוסר בגדים או לכבוד ולתפארת, וע"כ דיסוד הדין פסול [אליבא דרב ושמואל, ולפי רש"י הרמב"ם השיטמ"ק וכו'] הוא- דצורת בגדי כהונה דציוותה תורה זהו 'כמדתו'.

אלא דדין זה לבד אינו טעם מספיק לפסול, דאף דאי"ז עיקר צורת בגד"כ דציוותה תורה מ"מ אכתי לא שמענו דאם לבש באופ"א חשיב כמו דלא לבש בגד"כ.

ובמקור הדין פסול במרושלין נחלקו רש"י והרמב"ם, דרש"י מפרש דהדין פסול הוא משום דהוי כיתור בגדים, וביאור דבריו דהרי יסוד הפסול דיתור בגדים פירש רש"י בע"א דבדין הכהנים בכיהונן נאמר דכהן כשר זהו כהן הלבוש בבגדים הראויין לו, ומאחר דחידשה תורה 'מדו כמדתו' דצריך דיהא הבגד כמדתו, ממילא אם הבגד לא כמדתו אינו ראוי לו

לימוד זה ד-'מדו בד כמדתו', דמועיל אף לענין דיהא חשוב כאילו הוא לבוש בבגד אף במקום המסולק מבגד.

ובאמת דפשטות הגמ' כ"ה, דלמסקנא דאמרינן דמרושלין שלא סילקן פסול, וכן מסולקין מעיקרא פסולין, אין שום טעם להעמיד ד'מדו' כמדתו הוא דין לכתחילה בעלמא, ועוד דפשטות התורה כהנים (פרשת צו, פ"ב) דהוא מקור הדין, דהוא מעכב, עיי"ש, ורק דלפי מה דהיה משמע מעיקרא דמרושלין הוא כפשוטו וכן מסולקין הוא כפשוטו, לזה הוצרך רש"י לדחוק ולפרש דההיא לכתחילה בעלמא קאמר ואינו מעכב, אבל לפי מה דמפרש רב דמרושלין שלא סילקן פסולין, וכן מסולקין, לפי"ז יש לנו להעמיד דברי התו"כ על מתכונתם ולפרש 'מדו כמדתו' כפשוטו דמעכב, ורק אליבא דשמואל דס"ל דמרושלין שלא סילקן כשרין, לדבריו אין דין זה מעכב, ולכתחילה בעלמא הוא.

אכן אף לשיטתו מסולקין פסול, והטעם הוא אף משום דאי"ז כמדתו, ועכצ"ל

♦ הערות והוספות ♦

ה. ויש לציין לקושיא המובאת בשם ה'אמרי אמת' בהאי עניינא [וכ"כ בהג"ה בספר שפתי צדיק (פר' חוקת אות ל"ח)], דבפרשת פטירת אהרן הכהן כתוב (במדבר כ' כ"ו) שנצטווה משה- והפשט את אהרן את בגדיו והלבשתם את אלעזר בנו וגו', וכן עשה משה (שם כ"ח)- ויפשט משה את אהרן את בגדיו וילבש אתם את אלעזר בנו וגו', והקשה האמרי אמת דהרי אהרן הכהן היה גבהו 'אמות ואלעזר בנו היה נמוך ממנו טובא, וא"כ נמצא דבגדי אהרן לא היו מתאימים לאלעזר, ולא הוו כמדתו, והר"ז בגדי כהונה מרושלין, ויל"ע בקו' זו, וצ"ע, והאמרי אמת גופיה תירץ ע"פ המדרש (ילקוט פר' חוקת) דכשמשח רבינו הזכיר לאהרן הכהן את המיתה מיד נגרעה קומתו, ועפי"ז כתב דאף המלבושים שעליו נתקטנו עמו, עד שהתאימו לאלעזר בנו, והוא חידוש גדול מאוד דנתקטן אהרן כ"כ מ'אמות לג' אמות, [וע"ע ברש"י שמואל א' פרק י"ז (פסוק ל"ח), דכתב דבגדיו של שאול נתקטנו עד שהתאימו לדוד, ובכך נתקנא בו שאול, עיי"ש, ועי' במדרש (ויקרא רבה סו"פ כ"ו, ובילקוט תהילים פ' מ"ה)].

כלל, ופסול כדין יתור בגדים דהוי כמחוסר בגדים דאין כהונתו עליו וזכור דמי.

והרמב"ם מפרש דהדין פסול הוא משום דבעינן לכבוד ולתפארת, וביאור דבריו דבדין 'מדו כמדתו' נתפרש דצריך דמידות הבגד יהיו בצורה של כבוד ותפארת וזהו כמדתו, והיכן דהבגד לא כמדתו בין אם ארוך ממדתו ובין אם קצר ממדתו אי"ז כבוד ותפארת, ואי"ז הבגדי כהונה דציוותה תורה ללבשם, וממילא הוי כמחוסר בגדים ופסול לעבודה.

ומה"ט פסק הרמב"ם בפ"ח מכלה"מ הי"ז - אורך הכתונת עד למעלה מן העקב ואורך בית יד שלה עד פס יד ורחבו כרוחב היד, ע"כ, ומקורו נתפרש במהריק"ו ובכס"מ דהוא מהרמב"ם בהלכה ד' דבגד"כ יתר על מדתו או קצר מכדי מדתו פסולין, ושיעור הרמב"ם דזהו שיעור מדתו, ובפירושו רבינו אליקים עמ"ס יומא דף כ"ג: [הו"ד בכנסת הראשונים] שיעור-מדו בד כמדתו שתהא הכתונת גדולה עד רגליו בסמוך לקרקע, ע"כ, ונחלקו בשיעור ולא בגדר הפסול, אמנם יתכן דרבינו אליקים ס"ל כרש"י.

ובאמת רש"י גופיה פירש בסוגיין (י"ח, ד"ה מרושלין וד"ה מסולקין) פירש-מרושלין נגררין בקרקע, מסולקין מן הקרקע וכו', ע"כ, ומשמע ג"כ דשיעור הכתונת עד הקרקע, [והקריט ספר (עה"מ שם) פירש אף בדעת הרמב"ם דס"ל כרש"י ורבינו אליקים דשיעור הכתונת עד הקרקע, וכוונת הרמב"ם דאורך הכתונת ע"י סילוק האבנט הוא עד למעלה מן העקב, וזהו

שיעור הסילוק הנעשה ע"י האבנט, ופשטות לשון הרמב"ם לא משמע כן].

אמנם כ"ז אמת אליבא דרב, אך שמואל ס"ל דמרושלין ל"ח לבישה הסותרת לכבוד ולתפארת וכן אי"ז חסרון בלבישה, דלא חיסר בלבישה אלא הוסיף, ומשו"ה כשר, ודווקא מסולקין פסולין דחסר בלבישת הבגד"כ לפי דאי"ז כמדתו, והחסרון בכך או משום דל"ה לכבוד ולתפארת דזה מגדיר דל"ה כמדתו, או דכיון דל"ה כמדתו נמצא דהחלק הגלוי בבשרו אינו לבוש בו, ונמצא דבחלק זה הוא מחוסר בגדים, אבל בהוסיף באורך בגדו, אף דאי"ז לכבוד ולתפארת ואי"ז כמדתו, מ"מ לא חיסר בלבישת הבגד"כ וכשר לעבודה.

ומ"מ ס"ל לשמואל דמרושלין שסילקן ע"י אבנט כשרין, וטעמו, להצד דהחסרון מטעם דאי"ז לכבוד ולתפארת א"כ כאן הוא לכבוד ולתפארת, וכדפירש"י - כדרך שהנשים עושות, ולהצד דהחסרון מטעם דבמקום דאינו לבוש הוא מחוסר בגדים הכא אין חסרון לפי דהבגד כמדתו, ואף אם אינו מכסה את כל בשרו אין בכך חסרון, דדין לבישת בגדי כהונה הוא ללבוש בגד"כ כמדתו, וכל שלבש כמדתו הוי הבגד כשר, ואי"ז חסרון בלבישת הבגד, ואין דין לבישת בגד"כ דיהיה כל בשרו מכוסה אלא דיהא לבוש בבגד בשלמות, והיכן דחסר בשלמות הבגד לבישת הבגד היא רק היכן דהוא לבוש, ונמצא דבמקום דאין בגד הוא חסר בלבישה, אך היכן דלא חסר בשלמות הבגד הוא לבוש בבגד בשלמות, ואין גריעותא

והק' הנשמת אדם מסוגיין דמדמינן ציצית לבגד"כ, ומדוע לא אמרינן שם דהקשר כמאן דליתא והוי כמו דיש פחות משיעור קשר אגודל ופסול, ומדוע פסק המג"א [והביאו החיי אדם שם] דכשר, והאריך הנשמת אדם שם בקו' זו.

ותירין הנשמת אדם וז"ל- צריך לחלק, דבשלמא בבגדי כהונה שלא הקפידה התורה על מדת הבגד כמה יהיה ארכו ורחבו, רק שיהיה הבגד כמידת הכהן, ולכן שפיר אמרינן גיז, ואין ר"ל כאילו נחתך, דהא מסקינן שם כדאיתא דמי, רק מרושלין פסולין, לפי שאינו כמידת הכהן, משא"כ בציצית דהקפידה התורה שיהיו הציצית על כנף הבגד ושיהיה לא פחות מגודל ולא יותר מג', וא"כ אף על גב שנתקצר ע"י הקשירה, הרי עתיד לחזור, ע"כ, וכוונתו כמש"נ.

ובזה מבואר היטב קו' השיטמ"ק בבכורות הנ"ל, דהיכן דמגביה ידו דרך עבודתו אי"ז חסרון בלבישתו, דזו צורת עבודתו, אך היכן דצורת עמידתו בשעת עבודה שלא כדרך עבודה היא בצורה שבגדו נהיה מרושל או מסולק הוי חסרון בלבישה כמדתו, והוי כמו דאינו לבוש בגד"כ ופסול לעבודה, ואי"ז שיטה שלישית בביאור החסרון דמרושלין או מסולקין, אלא תוספת בהגדרת בגד הראוי לכבוד ולתפארת או בגד כמדתו, כ"נ.

ודו"ק היטב במה שביארנו מחלוקתם דרב ושמואל, כי בזה יתיישבו בס"ד הרבה קו' דעמדו בהם האחרונים.

בכך דבחלק מסוים בגופו אינו לבוש בבגד, וכשר לעבודה.

ואף רב לא נחלק על טעם זה, אלא דס"ל דאבנט מיגז אגיז והיינו דחשיב כמו דאינו לבוש באותו הבגד, ונמצא דהוא חסר באותו המקום, וכן רואים כאילו היה הבגד חסר מעיקרו, וממילא ל"ה לכבוד ולתפארת, [דלכבוד ולתפארת הוא הגדרה בלבישה, ואין דנים לפי צורת הלבישה כעת אלא לפי ההגדרה הכללית של הלבישה, וכיון שאינה לכבוד ולתפארת לפיכך היא לבישה פסולה], ופסול לעבודה, ומ"מ שמואל דפליג יתכן דלא נחלק על כך דאבנט מיגז גיז, אלא דלענין 'מדו כמדתו' סגי בכך אף דמיגז גיז, ופשוט, ובכך נתיישבו קו' השפ"א.

והרמב"ן עה"ת (ויקרא, ו', ג') כתב דמדו כמדתו הוא דין לעיכובא ואם עבד בבגד דאינו כמדתו עבודתו פסולה, וכ"כ הקרית ספר (הל' כלה"מ פ"ח), ויש דרצו להוציא מדבריהם דנחלקו על רש"י ותוס' דכתבו דדין 'מדו כמדתו' הוא לכתחילה אך אינו מעכב, ולהנתבאר נראה דלק"מ, דרש"י ותוס' מיירי בדין מרושלין אליבא דשמואל, אמנם אליבא דרב אינו כן אלא דין 'מדו כמדתו' הוא לעיכובא, וכנתבאר, והרמב"ן עה"ת וכן הקרית ספר מיירי לפי מה דקיי"ל כרב, ופשוט.

וכעין מש"נ מצינו בנשמת אדם, על החיי אדם כלל י"א סעיף כ"ד (נשמת אדם ס"ק ג') דקאי על המג"א (בס"י י"א) דפסק דאם ע"י קשירת הציצית נתכפל הבגד ונעשה פחות משיעור קשר אגודל כשר,

סימן לג

בביאור דיני חציצה בבגדי כהונה ובין ידו לכלי (י"ט.-י"ט):

תנן התם כהן שלקה באצבעו כורך עליה גמי במקדש אבל לא במדינה, ואם להוציא ממנה דם כאן וכאן אסור, אמר ר' יהודה בריה דרבי חייא לא שנו אלא גמי אבל צילצול קטן הוי יתור בגדים, ורבי יוחנן אמר לא אמרו יתור בגדים אלא במקום בגדים אבל שלא במקום בגדים לא הוי יתור בגדים, ותיפוק ליה משום חציצה, בשמאל א"נ בימין ושלא במקום עבודה, ופליגא דרבא, דאמר רבא אמר רב חסדא במקום בגדים אפי' נימא אחת חוצצת שלא במקום בגדים שלש על שלש חוצצות פחות מכאן אינן חוצצות, אדרבי יוחנן ודאי פליגא אדר' יהודה בריה דרבי חייא מי לימא דפליגא, שאני צילצול קטן דחשיב.

לישנא אחרינא אמרי לה, אמר ר' יהודה בריה דרבי חייא לא שנו אלא גמי אבל צילצול קטן חוצץ, ורבי יוחנן אמר לא אמרו חציצה בפחות משלש על שלש אלא במקום בגדים, אבל שלא במקום בגדים שלש על שלש חוצצות פחות מיכן אינה חוצצת, והיינו דרבא, אמר רב חסדא לימא פליגא אדר' יהודה בריה דרבי חייא, שאני צילצול קטן דחשיב, [וצ"ב הא דהוצרכה הגמ' רק כאן, ולא הוצרכה לזה מעיקרא לחלק בין צילצול ובין גמי, וי"ל דמעיקרא היה הס"ד דצילצול קטן הוי יתור בגדים אף בפחות מג' על ג' כיון דהוי מין בגד, ומשא"כ גמי, ודווקא לרבא צריך להא דחשיב, משום דהוא אמר דאפי' בגד גופיה צריך ג' על ג', וא"כ נסתלק התירוץ הנ"ל, וע"ז תי' הגמ' דשאני צילצול קטן דחשיב], ולרבי יוחנן מאי איריא גמי לשמועין צילצול קטן, מילתא אגב אורחיה קמ"ל דגמי מסי, וכ"ה בעירובין (דף ק"ג-ק"ד).

עוד שו"ט בגמ'- בעי רבא נכנסה לו רוח בבגדו מהו, על בשרו בעינן והא ליכא או דלמא דרך לבישה בכך, כינה מהו שתחוך, מתה לא תבעי לך דודאי חייצא, חיה מאי מי אמרינן כיון דאתא ואזלא רבייתא היא ולא חייצא או דלמא כיון דקפיד עלה חייצא, עפר מהו שיחוך, עפר ודאי חייץ, אלא אבק עפר מהו, בית השחי מהו שיחוך, על בשרו בעינן והא ליכא או דלמא דרך לבישה בכך, הכניס ידו לתוך חיקו מהו, גופו מי חייץ או לא, נימא מהו שתחוך, נימא ודאי חייצא, אלא נימא מדולדלת מהו, בעי מר בר רב אשי יצא שערו בבגדו מהו, שערו כגופו דמי או לאו כגופו דמי.

בעי רבי זירא תפילין מהו שיחוצו, אליבא דמאן דאמר לילה לאו זמן תפילין הוא לא תבעי לך כיון דלילה חייצי יום נמי חייצי, כי תיבעי לך למ"ד לילה זמן תפילין מאי מצוה דגופיה חייץ או לא חייץ, איגלגל מילתא ומטא לקמיה

דרכי אמי, א"ל תלמוד ערוך הוא בידינו תפילין חוצצות, מיתבי כהנים בעבודתן ולוים בדוכן וישראל במעמדן פטורין מן התפלה ומן התפילין, מאי לאו אם הניחן אינן חוצצות, לא אם הניחן חוצצות, א"ה פטורים אסורים מיבעי ליה, כיון דאיכא לויים וישראל דלא מתנו ליה אסור משום הכי תנא פטורין, והתניא אם הניחן אינן חוצצות, לא קשיא הא דיד הא דראש, מאי שנא דיד דכתיב ילבש על בשרו שלא יהא דבר חוצץ בינו לבשרו, דראש נמי כתיב ושמח המצנפת על ראשו, תנא שיערו היה נראה בין ציץ למצנפת ששם מניחין תפילין, ע"כ.

והיינו- נימא שאינה מדולדלת עפר כינה מתה תפילין של יד וכל כלי שיש לו חשיבות – חוצצים בבגד"כ, ואבק וכינה חיה ורוח וידו ושערו מספקא לגמ', ומספק פסק הרמב"ם (בפ"י מכלה"מ ה"ז) דלא יעשה כן ואם עשה עבודתו כשירה.

ונתבאר לפנינו כמה נידונים בדין חציצה בבגדי כהונה, וחלוק דין חציצה בבגד"כ משאר דיני חציצה שבתורה, ויש להגדיר את הדין חציצה בבגדי כהונה, וכן יש לבאר את כל דיני החציצה השנויים בסוגיין, ויתבאר לפנינו בסימן זה אי"ה.

בשרו לכלי הפסול משום חציצה, ובהיה לבוש שלא במקום בגדים וכן תפילין הפסול בהם משום יתור בגדים.

ולפי"ז באמת דין חציצה בבגדי כהונה הוא אותו דין חציצה האמור בכל התורה, וטעם חילוק הדינים הוא משום דהכא אין הריעותא דחציצה בגברא אלא בבגד, ושיעור החציצה בכה"ג הוא שונה, אמנם היה לבוש בגד ג' על ג' שלא במקום בגדים פוסל מטעם יתור בגדים ולא מטעם חציצה.

ובמנחת חינוך (מצוה צ"ט) כתב דאם היה לבוש בגד גע"ג שלא במקום בגדים או בין בשרו לבגד ואפי' בגד כל שהוא, ועבד, חייב משום מחוסר בגדים, ומבואר דבשניהם הפסול מחמת דע"י החציצה הוי מחוסר בגדים, וכן מוכיח

א

בביאור דין חציצה המבואר בסוגיין

ראשית לכל יש לברר מהו דין חציצה בבגדי כהונה המבואר בסוגיין, והנה רש"י בפירושו בסוגיין מחלק בין דיני חציצה בבגד"כ, דחציצה בין בשרו לבגד פסולו מדיני חציצה, וכן חציצה בין בשרו לכלי פסולו מדיני חציצה, אכן בגד ג' על ג' שלא במקום בגדים דפוסל עבודה, וכן תפילין דבעי בגמ' מהו שיחוצו, בשניהם ל"ש לפסול מטעם חציצה דהא הבגד ג' על ג' והתפילין אינם חוצצים, ובזה פירש"י- שלש על שלש חוצצות - כלומר הוי יתור בגדים, ואידי דנקט בנימא אחת במקום בגדים לישנא דחציצה דשייכא בה, נקט נמי במסקנא לישנא דחציצה, ע"כ, והיינו דבחציצה בין בשרו לבגד וכן בחציצה בין

מעין בבי' דיני חציצה בבגד"כ ובין ידו לכלי חיים תקנג

בפני עצמו הר"ז פוסל, ומשמע דאין פסולו מדין חציצה, וצ"ב.

והמהר"י קורקוס שם כתב לפרש דברי הרמב"ם, דאין כוונתו דבגד שלא במקום בגדים פוסל מדין חציצה, אלא פסולו מדין יתור בגדים, והא דנקט בלשון 'חוצץ' ופוסל', קאי הלשון 'חוצץ' אף על מש"כ הרמב"ם בהלכה ו' ז' דיני חציצה בבגד"כ, ובאמת בהיה לבוש בגד שלא במקום בגדים פוסל מטעם יתור בגדים ולא מדין חציצה, עיי"ש במהריק"ו, וכן כתב הכסף משנה (בהלכה ט') דהרמב"ם ס"ל כרש"י דפסולו מדין יתור בגדים, אלא דפשטות הרמב"ם לא נראה כן, אלא היה לבוש בגד שלא במקום בגדים הר"ז חוצץ ופוסל, וצ"ב, וכן צ"ב החילוק בין פסול זה לפסול צלצול קטן דמשמע ברמב"ם דאינו מדין חציצה, וצ"ב.

ובשו"ת הרדב"ז ללשונות הרמב"ם (אלף תע"ב) קאי התם בקו' הראב"ד עהר"ם בהלכה ט' [יו"ד לקמן], וכתב בתו"ד- דרישא [-בהל' ח'] איירי משום יתור בגדים, ולפיכך אם היה הבגד שלש על שלש חשיב בגד והוי יתור בגדים, אבל אם היה פחות מכאן אינו חשוב בגד, אלא אם כן היה צלצול קטן הואיל והוא חשוב בגד בפני עצמו הרי זה פוסל, והיינו דלא קאמר הכא חוצץ, משום דטעמא הוי משום יתור בגדים, והיינו דלא תני הכא הרי זה חוצץ ופוסל, והא דקאמר לעיל [בדין בגד ג' על ג'] לישנא דחוצץ, קושטא דמילתא הוא, דכיון דאית ביה ג' על ג' 'חוצץ ופוסל' משום יתור בגדים, והיינו דקאמר תרתי חוצץ ופוסל וכו', עכ"ד הנוגעים לנידו"ד,

הקרבן אורה מהרמב"ם, וכ"כ החסדי דוד על התוספתא (מנחות פ"א ה"ו).

אמנם הרמב"ם (כפ"י מכלה"מ ה"ח) פסק- כרך על בשרו בגד שלא במקום בגדים, כגון שכרכו על אצבעו או על עקבו, אם היה בו שלש אצבעות על שלש אצבעות ה"ז חוצץ ופוסל, פחות מכאן אינו חוצץ, ואם היה צלצול קטן, הואיל והוא חשוב בגד בפני עצמו הרי זה פוסל, ואף על פי שאין בו שלש על שלש, ע"כ.

ומפורש ברמב"ם דבגד שלש על שלש שלא במקום בגדים פסולו מדין חציצה ולא מדין יתור בגדים, וזה תמוה דמ"ש חציצה בכה"ג, והרי מיירי שלא במקום בגדים, ומיירי נמי שלא במקום אחיזת הכלי [דבכה"ג מיירי בהלכה ט'], ומה חציצה יש בכך, ועוד דאם יש בזה פסול משום חציצה א"כ מדוע דווקא ג' על ג' חוצצות, ויש לו ליפסל בכל שהוא [כדין חציצה בין בשר לבגד] או בחופה רוב האבר, ומהו השיעור דשלש על שלש.

וביותר צ"ב לשיטת הרמב"ם, דהא לדבריו נמצא דדין חציצה האמור בבגדי כהונה אינו כדין חציצה האמור בכל התורה, וצ"ב לפי"ז מהו הדין חציצה האמור בסוגיין.

וכאשר נתבונן היטב בלשון הרמב"ם נמצא דחילק בין פסול בגד שלש על שלש ובין פסול דצלצול קטן, דבבגד שלש על שלש פסק הרמב"ם דהר"ז חוצץ ופוסל, ופחות מכאן אינו חוצץ, ובצלצול קטן פסק הרמב"ם דהואיל והוא חשוב בגד

בגדים אפי' נימא א' חוצצת וכן בין ידו לכלי, דהתם החציצה היא בין גופו לבגד או הכלי ולזה מועלת אף נימא א' לחוץ.

ובעיינ' הביא שם בשם הגר"י סרנא (נד' בירחון כנסת ישראל ניסן תשכ"ח) בתוספת ביאור קצת, דבבגדי כהונה יש דין שיהיה הכהן לבוש בבגדי כהונה, ואף שאין דין לבישת הבגדים על כל גופו ממש ויש מקומות שאין בהם בגדים, אך דין הלבישה צריכה להיות על כל גופו, ואם הוא לבוש במקום הראוי לבגדים הר"ז כאילו לבוש בכל גופו, ולפי"ז כשיש מקום בגופו שא"א לחול עליו שם לבישה לא מיקרי לבוש בכל גופו, וכמו דבטבילה ע"י חציצה לא מיקרי שבא כל גופו במים, ולכך לא עלתה לא לו טבילה, וזה יסוד דין חציצה שלא במקום בגדים, שאם לובש בגד שאינו מבגדי כהונה על מקום שאינו מקום בגדים, לבישה זו חוצצת שלא יחול על מקום זה שם לבישת בגדי כהונה, כיון שהוא כבר לבוש בגד אחר ואנן לבוש כולו בעינן, ושיעור חציצה זו הוא במה דמיקרי בגד דהיינו שיש בו ג' על ג', עכתו"ד.

[עוד] היה אפשר לפרש באופ"א קצת דכ"ז הוא אליבא דהלישנא בתרא בגמ' דהפסול הוא משום חציצה, אך ללישנא קמא הטעם הוא משום יתור בגדים, וכן תירץ הגרמ"ד, ולפי"ז אפשר

והיינו דתחילת הפסול הוא משום דחוצץ וכיון דחוצץ הוי יתור בגדים ומשו"ה פוסל, וצ"ב.

ועוד הביא המהר"י קורקוס [הו"ד בכס"מ] בשם הריטב"א להוכיח כדבריו רש"י דחציצה היינו יתור בגדים, דאי חציצה כפשטה למה חלקו בין מקום בגדים לשלא במקום בגדים, והא כולה עבודה בגופו של כהן בעיא וראוי שיחוצץ אפי' נימא אחת בכל מקום, ע"כ [השייך לנידו"ד], והמהריק"ו גופיה פירש דכוונת הרמב"ם לדין יתור בגדים, וכ"כ הכס"מ והקרית ספר, וכ"פ הערוה"ש העתיד (סי' ל"א סעיף י"ד), ומדברי המהריק"ו משמע דלא הוקשה לו עיקר הדין חציצה, דמה שייך חציצה בכה"ג, אלא קושייתו היא, דאם הפסול מדין חציצה א"כ מ"ט צריך שיעור שלש על שלש, ומדוע לא יחוצץ בגד כל שהוא, וצ"ב.

ובספר 'נפש טובה' ראיתי מובא בשם הגרי"ז דגדר החציצה בלבישה שלא במקום בגדים הוא שלא יהא לבוש לבישה אחרת ביחד הבגדי כהונה, ולכך אינו חוצץ אלא בגד אחר שיש בו שם לבישה והיינו בג' על ג', ובאמת אין הפסול משום יתור בגדים אלא משום דין חציצה, והא דפסלה חציצה רק בגע"ג היינו משום שהחציצה היא בשם לבישה, ובגד פחות מגע"ג אין בו שם לבישה, אבל במקום

♦ הערות והוספות ♦

א. ויש לציין לדברי החזון איש (סי' ג' סק"ב) דכתב- במקום בגדים אפי' נימא אחת חוצצת, היינו תחת הבגדים, אבל על הבגדים דינו כמו שלא במקום בגדים, ובעינן שלש על שלש, וכו', עיי"ש, וכבר כתב כן הגרעק"א בסוגיין כהשגה על המג"א סי' כ"ז סק"ו, וע"ע בפמ"ג (משב"ז סק"ה) ובארצות החיים שם.

ובאמת דבתורת כהנים (צו, פרק ב', ג') איתא- מכנסי בד ילבש על בשרו ולא רטיה על בשרו, ע"כ, וזהו מקור הדין חציצה דרטיה על בשרו, ומפורש דהוא דין בלבישה דמכנסי בד ילבש על בשרו ולא רטיה על בשרו, והוא דין חציצה בלבישה דיסודו הדין לבישה, דהדין הוא ללבוש רק את הבגד"כ ולא בגד אחר.

אמנם מלבד מה דלשיטתם קשה שינוי לשון הרמב"ם בין היה לבוש בגד ג' על ג' דחוצץ ופוסל, לבין היה לבוש צלצול קטן דפוסל, ומשמע דאינו חוצץ, ומלבד זאת קשה מה שייך זה לדין חציצה שבתורה, ומדוע פסול מדין חציצה.

והרשב"א בתשובותיו (ח"ה סי' י"ב) [מיירי בפלוגת הרמב"ם והראב"ד יו"ד להלן] קאי על מה דכתב לו השואל שם דבשעת העבודה לא הניחו תפילין של ראש, עיי"ש דהאריך לייסד כן, [ובתוס' ערכין דף ג: ד"ה צין, דהיה פשוט לו דלא דכבריו].

והשיב לו הרשב"א דודאי אינו כן, אלא מניחים תפילין של ראש בשעת עבודה ול"ה חציצה, [והוסיף-] ומה שהזקיקן לומר כן כדי שלא יהא מותר בבגדים, אישתמיטתיה מיניה דמר דא דאמר ר' יוחנן לא אמרו יתור בגדים אלא במקום בגדים כגון ב' מעילים וב' מכנסים וב' אבנטים וכיוצא, וכדגרסינן בירושלמי (עירובין פ"ה ה"ג) על דעתיה דר' חנינא איזהו יתור בגדים ב' כתנות ב' מצנפים ב' מכנסים וכו' ע"כ, אבל שלא במקום בגדים לא הוי יתור בגדים ועבודתו היא כשרה, אלא א"כ הוא במקום עבודה, דהתם אסור משום

דאף רש"י לא נחלק ע"ז, אמנם הגר"ז והגר"י סרנא לא ניחא להו בהכי.]

ויש להעיר דלפי דבריהם מיושבת סתירת הרמב"ם בדין יתור בגדים בהוסיף בגד חול, דבהלכה ה' בדין יתור בגדים כתב השמיט הא דלבש בגד חול, ומשמע דס"ל להלכה דבגד חול אינו פוסל מדין יתור בגדים, ומאידך כאן בהלכה ח' פסק הרמב"ם דהיה לבוש בבגד שלש על שלש הר"ז חוצץ ופוסל, וכן אם היה לבוש בצלצול קטן הר"ז פוסל, ומבואר דהיה לבוש בבגד"כ הר"ז פסול לעבודה מדין יתור בגדים, והארכנו בזה מעט לעיל בסימן ל' אות ז עיי"ש.

ולפי ביאור הגר"ז והגר"י סרנא א"ש, דאה"נ דבדין יתור בגדים לא נכלל הוסיף בגד חול, ודווקא אם הוסיף בגד"כ הר"ז נפסל לעבודה מדין יתור בגדים, אמנם מ"מ נפסל מדין חציצה בלבישת הבגד"כ, וכתבאר, והרמב"ם בהלכה ה' מיירי בדין פסול משום יתור בגדים, ולכך לא שנה הוסיף בגד חול, ובזה מיושב נמי מה דהקשינו למעלה (שם) על הרמב"ם דבתו"כ ובסוגיא בדף י"ח: איתא להדיא דצריך שלא יוסיף בגד חול, והבאנו דבירושלמי נחלקו בזה אמוראי, עיי"ש, ולהנבאר לק"מ דבתו"כ ובסוגיין מיירי לפסול הוסיף בגד חול משום דין חציצה, והרמב"ם בפ"ח ה"ה מיירי בדין יתור בגדים ולכך השמיט דין זה, ובאמת בתו"כ (צו פרק ב' א', ואח"מ פרק א' ה') נשנה דין זה- בד שלא ילבש עמהם בגדים אחרים, ע"כ, ומשמע דזהו גדר הדין שלא ילבש בגדים אחרים מלבד הבגדי כהונה.

[הו"ד למעלה], ואפשר דהכוונה בדבריהם כעין מה שהובא בשם הגרי"ז והגר"י סרנא, ואכתי צ"ב.

ב

דין חציצה בין בגד לבגד ובאותו בגד
והאחרונים דנו בדין חציצה בגד לבגד,
אם דין חציצה בבגדי כהונה
הוא דווקא בין בשרו לבגד אבל בין בגד
לבגד אינו חוצץ, או אף בין בגד לבגד יש
דין חציצה וחשוב כמו דאינו לבוש בבגד
זה.

והפרי מגדים בסי' כ"ז (א"א סק"ו) כתב
לדון על המג"א שם דכתב לגבי
תפילין דבין בגד לבגד הוי חציצה וכתב
לדמותו לבגדי כהונה, עיי"ש, וכתב הפמ"ג
דמהרמב"ם נראה דאין פסול חציצה בין
בגד לבגד בבגד"כ, ורק בין בשרו לבגד יש
פסול חציצה, וכן מדייק הבית הלוי (סי' ג'
סק"ג) מהרמב"ם, [ועיי"ש בבית הלוי שכתב
לתלות זה ברשב"א (מגילה כ"ד:) והר"ן
במגילה דף ט"ו: מדפי הרי"ף] בדין חציצה
בתפילין עי' הערה ואכ"מ], וכן דייק האבן

חציצה, וכשיש בו שלש על שלש חוצצת,
או דבר חשוב כצלצול וכו', וכ"פ הרמב"ם
ז"ל והראב"ד ז"ל, מעתה מקום תפילין
שבראש כיון דשערו היה נראה בין ציץ
למצנפת שאינו מקום בגדים ונמצא
כשמניח שם תפילין אין זה יתור וכו', עכ"ד
השייכים לנידוד"ד.

ולהדיא עירב דין חציצה ודין יתור
בגדים, דלא אמרו יתור בגדים
אלא במקום בגדים וכו', אבל שלא במקום
בגדים ל"ה יתור בגדים וכו', אא"כ הוא
במקום עבודה דהתם אסור משום חציצה,
ומבואר להדיא דדין חציצה בבגד"כ אף
בחציצה גמורה הוא משום יתור בגדים,
וצ"ע, וביותר נראה מדבריו דבמקום בגדים
אי"צ לפסול מדין יתור בגדים, אלא משום
חציצה, אכן חציצה זו ענינה יתור בגדים,
ושלא במקום בגדים צריך לדין יתור בגדים
וזה דווקא בג' על ג', כ"נ מדבריו, והוא
כעין ביאור המהריק"ו הכס"מ הקר"ס
והערוה"ש בדעת הרמב"ם, דחציצה שלא
במקום בגדים פוסלת מדין יתור בגדים

♦ הערות והוספות ♦

ב. וז"ל הרשב"א - ומכאן [מהסוגיא במגילה שם] נ"ל דתפילין שבראשו מותר לתת אותם על כובעו
או על כיסוי הראש, דהא בשל יד לא אסרו ליתנו על בית אונקלי אלא משום דכתיב בהו לך לאות ולא
לאחרים לאות, הא לאו הכי שרי, ואילו תפילין שבראש אדרבה כתיב בהו וראו כל עמי הארץ, וכדאמרין
בעלמא (לעיל דף ט"ז:) אלו תפילין שבראש, והא דאמרין מקום יש בין ציץ למצנפת כדי להניח בו תפילין,
שמה מפני שאסור לתת כלי אחר של מצוה על המצנפת, ע"כ.

ודברי הרשב"א הובאו בר"ן על הרי"ף שם להלכה, וכן בשו"ת הריב"ש סי' קל"ז, וכן בר"ן (סוכה דף
י"ח. מדפי הרי"ף) והריטב"א בסוכה דף ל"ז, וכ"ה ברשב"א בתשובותיו בכמה מקומות, וע"ע במש"כ
הרשב"א בתשובותיו ח"ז סימן ת"ט דמשמע דמתיר לעשות כן רק למי שחש בראשו, וצ"ע, ועי' בהערות
שם, וע"ע בספר ארחות חיים (הל' תפילין סי' י"ח) מה שהביא דברי הרשב"א, ומ"מ הרא"ש (בברכות פ"ג סי'
ל"א, ובהלכות תפילין סי' י"ח) חולק על הרשב"א בדין זה, [ועי' בבית הלוי שם], ועי' בבית יוסף סי' כ"ז ס"ד

גבי בגדו, אין חוצץ אלא בין בשרו לבגד
אך בין בגד לבגד אינו חוצץ.

וכדימוי לשיטת הירושלמי מביא
האבהא"ז מהגמ' ביומא נ"ח.
דאיתא התם- בעא מיניה רמי בר חמא מרב
חסדא הניח מזרק בתוך מזרק וקבל בו את
הדם מהו, מין במינו חוצץ [פירש"י- ונמצא
שארין קבלה זו בכחן, שהרי אינו אוחז
במזרק שהדם בו], או אינו חוצץ, אמר ליה
תניתיה וכו', תא שמע היה עומד על גבי
כלי או על גבי רגל חבירו פסול [אלמא מין
במינו חוצץ], שאני רגל דלא מצי מבטיל
ליה [פי' דלא מצי מבטיל ליה חבירו את
רגלו עד שיגמור עבודתו], וכו', ע"כ.

וס"ל לירושלמי דהכ"נ בבגד"כ, כשלוש
בגדי כהונה גם המעיל שהוא על
הכתונת הוי על בשרו, אבל כשמכניס דבר
אחר בין מעיל לכתונת מפסיק בין מעיל
לבשרו.

ומעתה מבאר האבן האזל הא דהרמב"ם
לא פסק כהירושלמי, דנראה
דהבבלי לא ס"ל כן, דהא בסוגיין דנה הגמ'
בדין נכנסה לו רוח בבגדו מהו על בשרו
בעינן והא ליכא או דילמא דרך לבישה
בכך, וכ"פ הרמב"ם (בהל' ז') דצריך ליזהר
שלא תיכנס רוח בין בשרו לבגד, והשתא
צ"ע דבשלמא בין בשרו לכתונת שייך
להקפיד בכך דהבגד יהיה על בשרו ממש,
אבל בין הכתונת למעיל ל"ש להקפיד בכך,
דהרי המעיל היה נחלק לשתי כנפים מסוף

האזל סוף הל' כלה"מ מהרמב"ם, והשואל
ומשיב (מהדו"ק ח"ב סי' ע"ה) מצדד דיש
חציצה בין בגד לבגד [בבגד"כ].

אכן כבר נודע דבירושלמי בעירובין פ"י
(ה"ג) איתא- רבי יעקב בר אחא בשם
רבי יסא דר' חנינא דא"ר חנינא בלבד שלא
יחוצץ בינו לבין בגד ולא בין בגד לבגד
[אבל שלא במקום בגדים אי"ז יתור
בגדים], על דעתיה דר' חנינא אי זהו יתור
בגדים, שתי כתנות שתי מצנפות שני
מכנסים שני אבנטים, [והיינו דמוסיף
במקום הבגד עוד בגד, או דחשיב מוסיף
בגד ובלא"ה אי"ז הוספת בגד, וס"ל
דדווקא בגדי קודש הוי יתור בגדים ולא
בגדי חול וכגון גמי וצילצול], ע"כ,
ומפורש דאף בין בגד לבגד הוי חציצה,
ואי"ז משום יתור בגדים דהא לדידיה אין
יתור בגדים אלא בבגד ממש, ודלא
כהרמב"ם הנ"ל, ויש לעיין מדוע לא פסק
הרמב"ם את הירושלמי הנ"ל מאחר
דבבבלי לא מצינו סתירה לדין זה.

והאבהא"ז שם דן לבאר את הירושלמי
דהוא משום חציצה בין
המעיל לגופו, ובשלמא כשאין דבר אחר
מפסיק אין הכתונת מהווה חציצה בין
המעיל לבשרו משום דזו צורת הלבישה,
אך כשדבר אחר חוצץ נמצא דהמעיל אינו
נמצא על בשרו, ולפי"ז אין החציצה בין
בגד לבגד אלא בין הבגד העליון לבשר,
ובשלמא דל"ש פסול זה וכגון בתפילין על

שלש, ועובד, ואם נתכוון להוציא דם אסור, והוא שלא יחוך הגמי או הבגד בין בשרו לכלי בשעת עבודה, ע"כ, והשיג עליו הראב"ד - והוא שלא יחוך הגמי - א"א דבריו סותרים זה את זה, הלא אמר שלא במקום בגדים פחות משלש אינו חוצץ בין היד לכלי, וכן הוא בעירובין ובזבחים, ע"כ, והאריכו כל הנו"כ והאחרונים בביאור מחלוקתם יעו"ש, [ועי' בשו"ת הרשב"י ללשונות הרמב"ם הל' כלה"מ פ"א].

והיינו דנחלקו הרמב"ם והראב"ד בדין חציצה בין היד לכלי, הרמב"ם ס"ל דלחוך בין היד לכלי סגי אף בבגד כל שהוא, ואי"צ ג' טפחים, ורק לדין ריבוי בגדים צריך בגד ג' על ג', והראב"ד ס"ל דדין חציצה בין היד לכלי ודין ריבוי בגדים שווים, דבשניהם צריך בגד ג' על ג', ודווקא במקום בגדים חוצץ אף בגד כל שהוא.

והנה כבר הבאנו באות א דשיטת הרמב"ם דבגד ג' על ג' שלא במקום בגדים פוסל מדין חציצה ולא מדין יתור בגדים [כפירש"י], והבאנו מה דכתבו האחרונים לבאר שיטת הרמב"ם דהוא דין חציצה בלבישת הבגד"כ, דמדיני הלבשה צריך דיהיה לבוש בבגדי כהונה ולא בבגד אחר, ונמצא לפי"ז דשיעור ג' על ג' הוא שיעור בהלכות בגד, אך בהלכות חציצה באמת סגי בכל שהוא, ומעתה לק"מ קר' הראב"ד, דדווקא בדין חציצה דבגד"כ פסק הרמב"ם דבעינן בגד ג' על ג', אבל בדין חציצה בין היד לכלי פשוט הדבר דאי"צ כשיעור ג' על ג', ומבואר דהראב"ד ס"ל דדין חציצה שלא במקום בגדים אי"ז בדין

הגרון עד למטה כדרך כל המעילים ואינו מחובר אלא כנגד כל הגרון בלבד, [כ"פ הרמב"ם בפ"ט מכלה"מ ה"ג], ומדוע ל"ה חציצה, ומוכח מזה דהבבלי ס"ל דחציצה בין בגד לבגד ל"ה חציצה, ודווקא בין בשרו לבגד הוי חציצה, ולפיכך לא פסק הרמב"ם את דין הירושלמי דיש חציצה אף בין בגד לבגד, אלא כהבבלי דאין דין חציצה בין בגד לבגד.

ובעניי צ"ע אצלי בכ"ז, מדוע לא יהא פסול חציצה בין בגד לבגד, והרי היכן דיש חציצה בין בגד לבגד נמצא דיש חציצה בין הבגד העליון לבשרו, והוי כאילו אינו לבוש בבגד העליון, והוי מחוסר אותו בגד, ומדוע לא יהא פסול חציצה, ואטו להצד דבית השחי אינו חוצץ משום דדרך לבישה בכך לא יהא חציצה באותו מקום, ובודאי אינו כן, אלא כיון דדרך לבישה בכך משו"ה זו צורת לבישה על בשרו, והכ"נ כ"ה, דזו דרך לבישת בגדי כהונה, ומדוע לא יחוך דבר בין בגד לבגד, אתמהא.

[ובעיקר] הראיה מהסוגיא ביומא כבר האריך האבן האזל שם בדברי התוס' והריטב"א שם, ופילפל טובא כרוב חכמתו, ועפ"י"ז כתב לדון בסוגיין, ומי יבוא אחר המלך.]

ג

במחלוקת הרמב"ם והראב"ד - ובחי' הרמב"ם בפיה"מ

והרמב"ם בפ"י מכלה"מ (ה"ט) פסק - כהן שלקה באצבעו מותר לכוון עליה גמי בשבת, או בגד שאין בו שלש על

לבישת בגד"כ, אלא הוא דין חציצה בפנ"ע.

ובאמת הרמב"ם בפיה"מ עירובין פ"י (מ"ד) קאי במשנה דכורך גמי על גבי מכתו וכו', ופירש- גמי וכו' ויש לו לקשרו במטלית ולעבוד, ולא יפסל לעבודה מחמת הוספת אותה המטלית, ובתנאי שלא יהא חוצץ בין בשר ידו לבין המזרק או הסכין בשעת התעסקו בעבודה וכו', ע"כ, ומבואר דצריך שלא יהא חוצץ בין ידו לבין המזרק או הסכין, וזה תימא דסכין שייך רק בשחיטה, ובשחיטה אפי' זר כשר משום דשחיטה לאו עבודה היא, ואף דהיא עבודה בקרבן מ"מ המעשה עצמו אינו עבודה, ומה פסול יש בכך דקיימת חציצה בינו לבין הכלי, אתמהא, וכבר עמדו האחרונים בדבריו.

והזכר יצחק (חלק ב' סימן מ"ה) פירש- ונראה דכוונתו כיון דילפינן כלי מויקח את המאכלת (זבחים דף צ"ז:), א"כ בעי קיחה בלי חציצה כמו בלולב דכתיב ולקחתם [עיין סוכה דף ל"ז. ובראשונים שם], ואין זה ענין לעבודה, ע"כ, והיינו דמאחר ובעינן כלי שרת בשחיטה, א"כ מדיני הכלי דיאחזו בידו ללא חציצה, וצ"ב מדוע, ונראה כוונתו דחציצה ביד היד לכלי עניינה דצורת העבודה בכלי שרת היא דיאחזו הכלי שרת בלא חציצה, והחציצה מגרעת את השם עבודה, וזה שייך אף בשחיטה, אכן אכתי צ"ב דאם שחיטה אינה

עבודה נמצא דזה אינו חסרון בעבודה, ומה בכך דיש חציצה בין ידו לכלי, ואיך יתכן דיהא דין לאחזו הכלי שלא בחציצה ואף דל"ה עבודה.

ויש מקום לבאר חידוש הרמב"ם בפיה"מ, דס"ל דחציצה בין ידו לכלי הוא חסרון במעשה, והיינו דאף בשחיטה דלאו עבודה היא אך מעשה דשחיטת קדשים צריך לעשות, ואי"ז כשחיטת חולין דבאה להתיר הבשר אלא השחיטה מקדשת את הדם לזורקו ע"ג המזבח, וכדכתב רש"י במנחות דף י"ד: (ד"ה זה הכלל) בביאור הא דמדמינן התם קומץ לשוחט, וז"ל- קומץ דמי לשוחט, דזה [-שוחט] נוטל ומפריש חלק גבוה מחלק כהנים, וכן זה [-קומץ], ע"כ, ואחיות הסכין ע"י חציצה זהו חסרון בהתייחסות של המעשה לגברא העושהו, ולכך השחיטה פסולה, ואפשר דזו כוונת הזכר יצחק.

ואם כנים דברינו דזו שיטת הרמב"ם, לפי"ז יש לנו לבאר פלוגתת הרמב"ם והראב"ד, דנחלקו בשיעור הבגד החוצץ בין היד לכלי ומבטל שם המעשה, דהרמב"ם ס"ל דאף בגד כל שהוא מועיל להגדיר דהמעשה לא נעשה על ידו, דסו"ס ידו אינו אוחזת בכלי אלא דרך חציצה, ואי"ז דומה לדין חציצה שלא במקום בגדים, דפסק הרמב"ם דהוא מדיני חציצה, ונתבאר [באות א] דהוא דין חציצה

ד

ביאור נוסף במחלוקת הרמב"ם והראב"ד
ובדברי הרמב"ם בפיה"מ

ובאופ"א יש לבאר מחלוקתם דהרמב"ם
והראב"ד, דנחלקו בגדר פסול
חציצה בין ידו לכלי, והיינו דזה ברור דין
חציצה האמור בטבילה וכדו' הוא דכשיש
חציצה על בשרו נמצא דבשרו אינו טובל
במים, ול"ה טבילה, אבל חציצה בבגדי
כהונה אינה חוצצת מהיות הכהן לבוש
בבגד"כ, דהרי במציאות אדם זה לבוש
בבגדי כהונה, אלא החציצה היא בדין על
בשרו, דאמרה תורה דבגדי כהונה צריכים
להיות לבושים על בשרו, וכאשר יש חציצה
בין הבשר לבגד נמצא דהבגד לא על בשרו.
וכן חציצה בין היד לכלי כ"ה, דצורת
עבודה היא דאוחז בכלי ועובד,
וכאשר יש חציצה בין היד לכלי נמצא
דהוא אינו אוחז בכלי, ואף דהכלי בידו אך
הוא אינו אוחז בכלי, ונמצא דהדין חציצה
האמור בבגדי כהונה ובין היד לכלי אינו
אותו דין חציצה האמור בכל התורה.

וכבר נודע בשם הגר"ח דאמר כן, דהאור
שמח (פ"ד מאיסו"ב ה"ח) הקשה - ויש
להבין, מדוע גבי טבילה אמרו דמיעוט
המקפיד אינו חוצץ, אע"ג דכתיב ורחץ
במים כל בשרו, אפילו הכי רובו ככולו,
ומדוע גבי בגדי כהונה תמן אמרו [פי'
בסוגיין] דמיעוטו ג"כ חוצץ, ולכן אפילו
נימא אחת חוצץ יעו"ש, [ובאמת רש"י
(עירובין ד: ד"ה רובו) פירש דבגופו אפילו כל
שהוא חוצץ, וכבר השיגו תוספות (שם ד"ה

בלבישת הבגדי כהונה, ואפ"ה בעי ג' על
ג', דשם צריך שיעור בגד כדי להגדיר דהוא
לובש בגד נוסף מלבד הבגדי כהונה, ולזה
בעינן ג' על ג', ומשא"כ במקום בגדים דאף
בגד כל שהוא מהווה חציצה בין בשרו
לבגד כיון דהדין חציצה הוא בין דבר
לדבר, אבל כאן אף היכן דאינו לובש בגד
נוסף, סו"ס יש דבר החוצץ בין ידו לכלי,
וחסר בהגדרת המעשה עבודה כנעשה על
ידו.

והראב"ד ס"ל דאף דיש חציצה בין ידו
לכלי מ"מ אי"ז סיבה מספקת
להגדיר חסרון במעשה העבודה, דהרי הכלי
בידו לגמרי, ואינו רק אוחז בבית יד אלא
זו צורת אחיזה בכלי, וחציצה אינה מגרעת
במעשה עבודה בכה"ג, וכדי דהחציצה
תגרע במעשה העבודה צריך דהבגד דיאחז
יהיה שיעורו ג' על ג' דהוא שיעור בגד,
וכאשר מפסיק בגד בין ידו לכלי נמצא
דאחיזתו אינה בכלי אלא בבגד ובתוך הבגד
יש כלי, וכיון שאחיזתו אינה בכלי נמצא
דחסר במעשה העבודה, ופוסל עבודה, אבל
היכן דהבגד פחות מג' על ג' ל"ח דאחיזתו
בבגד ולא בכלי אלא אחיזתו היא בכלי
ובבגד כאחד, וכיון דאוחז אף בכלי עבודתו
כשירה.

ומשא"כ בחציצה בין בשרו לבגד
דעניינה חציצה בין דבר לדבר,
ובכה"ג סגי בכל שהוא כדי להגדיר דהבגד
לא נמצא על בשרו, כ"נ בביאור מחלוקת
הרמב"ם והראב"ד.

מעין בבי' דיני חציצה בבגד"כ ובין ידו לכלי חיים תקסא

דבר תורה) עליו, אכן טעמא בעי מדוע גרע מטבילה^ה], ע"כ ק' האור שמח^ה.

והגר"ח השיב על קושייתו, דגם אם היינו דנים בבגדי כהונה להניי דינים דרובו ומקפיד לא היה הנידון כלפי גוף הכהן אלא כלפי הבגדי כהונה, והיה תלוי ברוב ומיעוט הבגד"כ, כיון דיסוד הדין הוא בבגדים דבעינן שהבגדים יהיו לבושים על גוף הכהן, ולא דמי לטבילה שיסוד הדין הוא דבעינן שגוף האדם יבוא במים, עכ"ד

הגר"ח [כפי המובא בשיעורי הגרמ"ד, ובשיעורי הגר"ד הו"ד באופ"א קצת], וכע"ז כתב האבן האזל (עהר"מ שם).

והזכר יצחק (ח"א סי' ס"א) תירץ באופ"א קצת- דלא מצינו דין מקפיד כ"א בטבילה, ויסוד הדין הוא, דבטבילה כתיב את בשרו ודרשו הטפל לבשרו (עירובין דף ד:), לזה מהני גם בזה, דמ"מ טפל לבשרו הוא כל שבטל לגביה, משא"כ בבגדי כהונה דכתיב על בשרו בעי בשרו ממש,

♦ הערות והוספות ♦

ד. והאו"ש הוסיף- ובסוכה (דף ו.) אמרו דהלכה למשה מסיני אתי להך דר' יצחק, וא"כ לא קשה כל כך, דאין הלכה בבגדי כהונה.

ה. והאו"ש גופיה כתב לתרץ קושייתו- אמנם מפירוש רבינו חננאל (שם) שכפה"נ חסר מדבריו קצת בדפוס, הבנתי, שמפרש דהואיל ור' יצחק אמר דחוצץ דווקא רובו המקפיד, וזה מסברא, דאם אינו מקפיד בטל אל הגוף והוי כבשרו, ומיעוט לא איכפת לן, דרובו ככולו, לכן סלקא אדעתין דנצטרף גם שער אל הבשר, ויתחשב הרוב בצירוף הגוף והשער יחד, לזה אתי ההלכה דמחשבין גופו לבד השער, ושער לבד הגוף, ואם ברוב שער ראשו יש חציצה לא עלתה לו טבילה, ומקרא ורחץ את בשרו דנכלל השער והגוף כאחד הוי אמרינן דכל שער ראשו הוי מיעוט נגד הגוף בכללו, וזה פירוש נחמד, ולפי"ז צריך מובן מדוע גבי בגדי כהונה פשיט לן דמיעוטו חוצץ.

ונראה, משום דבטבילה דבעי שיהא כל גופו במים, בזה רובו ככולו, וגדולה מזו אמרו בנזיר, דאם גילח רוב ראשו הוי ככולו, וצריך קרא לעכב, יעו"ש נזיר מ"ב ע"א, ופירוש, דלא מבעי בהכשר כמו טבילה רובו ככולו, רק במצוה לחודא דתגלחת נזיר אינו מעכב סגי ברוכה, יעו"ש, משום דבעי לגלח ראשו, וכי עביר רוב מיקרי שראשו מגולח.

אבל כאן בבגדי כהונה דבמכנסים ילבש על בשרו כתיב, ויכול להיות דנגד הגוף בכללו אין זה רוב, דמקום המכנסים אינו רוב הגוף, ואם תאמר דרוב מקום המכנסים בעי שיהא בלא חציצה, זה אינו, דבמכנסים לחודא לא נגמרה מצות הלבשה, רק בצירוף כל הבגדי כהונה, וחזינן דעל מיעוט לבישה דבגדים, דהוי חדא מצוה, דבלא כל הד' בגדים הוי מחוסר בגדים, ומצוה של לבישה לא נגמר רק שיהא כל הגוף לבוש בהבגדים, ובכ"ז אם יש חציצה ברוב מקום מכנסים, דהוי מיעוט נגד כל הגוף, וכל הלבשה של הגוף בכללו, חוצץ בבגדי כהונה, א"כ תו הקפידה תורה גם על מיעוט, ודו"ק, עכ"ד.

והאבי עזרי (סוף הל' כלה"מ) הקשה עליו, דאף דמצות לבישת הבגדים מצוה אחת היא, מ"מ הרי צריך ללבוש מכנסים ומעיל וכתונת ואבנט, וכל בגד אם יש שם חציצה ברובו נמצא דחסר לבישת בגד זה, ונמצא דחסר בלבישת הבגד"כ, ובשיעורי הגר"ז מביא דהגר"ח שאל ק' זו את האו"ש, והוסיף לבאר דאין דין דגופו יהיה לבוש בבגדי כהונה, אלא הוא דין בבגד שיהיה על בשרו, וא"כ דנים על כל בגד בבגד בפנ"ע, וצ"ע.

ועפ"י יש לבאר מחלוקתם דהרמב"ם והראב"ד הנ"ל בדין שיעור חציצה בין היד לכלי, דבדין חציצה ביד בשרו לבגד כו"ע מודו דשיעור החציצה בכל שהוא, דאף בכל שהוא אין הבגד על בשרו, ונחלקו בדין חציצה בין ידו לכלי, דשיטת הרמב"ם דעניינה כדין חציצה בין בשרו לבגד, דצריך דהכהן העובד יהא אוחד בכלי ועובד, והיכן דיש חציצה כל שהוא בין ידו לכלי נמצא דהכהן אינו אוחד בכלי, ואף דהכלי נמצא בידו אך הכהן אינו אוחד בו, וחסר במעשה העבודה, ולפיכך שיעור החציצה בכל שהוא.

ושיטת הראב"ד דבאמת אף כשיש חציצה ביד ידו לכלי אכתי הוא אוחד בכלי, ואין חציצת הבגד מהווה ריעותא במעשה העבודה, ורק דהיכן דהבגד החוצץ הוא בשיעור ג' על ג' דיש לה שם בגד, וכדאמרינן לענין שלא במקום בגדים דדווקא ג' על ג' הוי חציצה [כ"ה להרמב"ם והראב"ד], בכה"ג הכלי לא נמצא בידו אלא בתוך בגד והבגד נמצא בתוך ידו, וזהו חסרון במעשה העבודה, ומשוו"ה הרמב"ם ס"ל דאף בכל שהוא הוי חציצה, והראב"ד ס"ל דדווקא בג' על ג' וכמו שלא במקום בגדים.

ולפי"ז יש לבאר אף את הרמב"ם בפיה"מ בעירובין הנ"ל, דכתב דאף בשחיטה יש פסול חציצה בין ידו לכלי, ולמעלה הק' דהרי שחיטה לאו עבודה היא ואף זר כשר בה, ומה ריעותא יש בכך דישנה חציצה בין ידו לכלי, ולהנתבאר א"ש דהרי ודאי דשחיטה היא א' מד' עבודות הדם, וכיון שכך צריך דיהא

ומה שאמרו שם [-בסוגיין] בכינה מהו שתחוך, דבעי מקפיד, היינו דשם נסתפקו דלא תיחוך משום דהיינו רביתיה וכמ"ש רש"י דהוי כבשרו, והיינו דכל שהוא רביתיה בטבע, זה מיקרי כבשרו, [וכדאיתא ביבמות דף ע"ח: לגבי עובר], אף דכולו חוצץ גם באינו מקפיד, מ"מ ברביתיה אינו חוצץ, והטעם דנהי דמהני בטפל מ"מ זה אינו רק כשמקצת טבילה לבשרו ממש, וכל שהמקצת לבשרו ממש מהני ביתר גם בטפל, משא"כ בכולו, אבל ברביתיה הוא כבשרו, ולזה בעי אם מהני גם בבג"כ, או דלא הוי כבשרו בכינה בשביל שמקפיד עליו, וכו', ע"כ.

והיינו דבאמת דין חציצה בטבילה עניינו דלא יהא דבר חוצץ בין בשרו למים, וכעין סוגיין דצריך דלא יהא דבר חוצץ בין בשרו לבגד, אמנם בטבילה חידשה תורה 'את בשרו' את הטפל לבשרו, ומשו"ה אף היכן דישנה חציצה אם אינו מקפיד עליו אינו חוצץ, דמ"מ טפל לבשרו הוא כל שבטל לגביה, אבל בבגד"כ לא נתחדש לרבות את הטפל לבשרו, ולכך צריך דיהא הבגד על בשרו ממש, ואף היכן דאינו מקפיד עליו חוצץ כיון דאין הבגד על בשרו.

ואף דבתירוצו חלוק מהגר"ח, מ"מ בגדר הדין חציצה בבגדי כהונה לא נחלק על הגר"ח, דבבגדי כהונה נתחדש דצריך דהבגד יהיה לבוש על בשרו ממש, וכע"ז כתבו כמה אחרונים [קרן אורה ושפת אמת בסוגיין, וברכי יוסף -י"ד באות ה-, ועוד אחרונים].

למעשה השחיטה שם מעשה עבודה, והיכן דהסכין נמצא בתוך בגד והבגד נמצא בתוך יד הכהן, חסר במעשה העבודה, כיון דהסכין אינה נמצאת בתוך יד הכהן, והעבודה פסולה.

ונמצאו בדינו ב' ביאורים בבי' מחלוקתם דהרמב"ם והראב"ד, ובביאור הרמב"ם בפיה"מ בעירובין, לביאור הא' - דין חציצה בין בשרו לבגד הוא 'חציצה בין דבר לדבר', ודין חציצה בין ידו לכלי הוא 'דידו אינה אוחות בכלי', ולביאור הב' - דין חציצה בין בשרו לבגד הוא 'דהבגד אינו לבוש על בשרו', ודין חציצה בין ידו לכלי הוא - לשיטת הרמב"ם 'דהכלי אינו אחוז בידו', ולשיטת הראב"ד 'דהכלי אינו נמצא בידו, אלא בתוך הבגד, והבגד נמצא בתוך ידו'.

ה

ג' נפקותות לדינא בין ב' הביאורים בפסול חציצה בין בשרו לבגד ובין היד לכלי **ויש** להוציא ג' נפק"מ לדינא מב' הביאורים הנ"ל בגדר הפסול דחציצה בין בשרו לבגד ובין היד לכלי.

חדא, דין חציצה בין בגד לבגד, דלפי הביאור הב' דדין חציצה בין בשרו לבגד הוא 'דהבגד אינו לבוש על בשרו', א"כ מבואר היטב שיטת הפוסקים דחציצה בין בגד לבגד אינה פוסלת, ולמעלה באות ב הקשינו מדוע, והרי יש חציצה בין בשרו לבגד העליון, ולפי מש"נ דטעם הפסול לפי דע"י החציצה הבגד אינו לבוש על בשרו,

לפי"ז י"ל דדווקא בבגד התחתון דדינו להיות לבוש על הבשר, ובכה"ג אם ישנו דבר החוצץ בין הבשר לבגד, נמצא דהבגד לא לבוש כפי דינו להיות לבוש על בשר האדם, אבל בגד עליון אין דינו להיות לבוש על הבשר, אלא דיהא האדם לבוש בו, ואף היכן דישנה חציצה בין הבגד לאדם, מ"מ האדם לבוש בבגד זה, ולא חסר בלבישת הבגד"כ, ופשוט.

והירושלמי דס"ל דחציצה בין בגד לבגד פוסלת, יש לבארו באחד מב' אופנים, או דס"ל כביאור הא' דהפסול הוא מחמת החציצה בין בשרו לבגד, וא"כ אף חציצה בין בשרו לבגד העליון פוסלת [אם אינה חלק מצורת הלבשה], או דס"ל דאף הבגד העליון דינו להיות לבוש על הבשר, ואין הדין להיות נוגע בבשר אלא לבוש על הבשר כפי צורת לבישה דיכולה להיות על הבשר, והיינו דעל הבשר יהא לבוש הבגד התחתון ועליו יהא לבוש הבגד העליון ללא חציצה, וא"כ אם ישנה חציצה בין הבגד התחתון לבגד העליון נמצא דהבגד אינו לבוש על בשרו, וחשיב כמו דאינו לבוש בבגד זה כלל, ופסול לעבודה כדין מחוסר בגדים.

עוד נראה לדון נפק"מ להלכה בין ב' הביאורים, דהנה הרמ"א (או"ח ס"ו תרנ"א ס"ז) פסק בדין חציצה בין היד ללולב - נהגו להחמיר להסיר התפילין וטבעות מידם, אבל מדינא אין לחוש הואיל ואין כל היד מכוסה בהן, ע"כ, והוא

בעבודה, דבעבודה מצינו דצריך דהבגד יהא על בשרו, וכמו"כ צריך דהכלי יהיה בידו ממש, אבל בנטילת לולב לא מצינו חידוש זה ול"ח חציצה בין ידו ללולב, זו שיטת הרמ"א, וכ"כ השער המלך (עהר"מ שם) בישוב קו' הכפות תמרים על הראב"ד מהגמ' בסוכה דף ל"ז, עיי"ש.

אבל הגר"א ס"ל כביאור הב', דדין חציצה בין ידו לכלי עניינו דהכלי אינו נמצא בידו, אלא או דהכלי [רק] אינו אחוז בידו [להרמב"ם] או דהכלי נמצא בתוך הבגד והבגד נמצא בתוך ידו [להראב"ד], ומשו"ה ס"ל דאין לומר דתפילין אינן חוצצות בין היד ללולב לפי דבטלות אגב היד, דמאחר ויש כאן חציצה ממילא הוי כמו דהלולב אינו נמצא בידו ואינו אחוז בידו, אלא בתוך התפילין, וכה"ג ל"ה נטילה, ודווקא להר"ן דס"ל דאין בזה משום חציצה שפיר כתב דהתפילין בטלות לידו, אבל לתוס' א"א לומר כן, זו שיטת הגר"א.

[וכע"ז] דנו הפוסקים באו"ח סימן כ"ז (סעיף ד') לענין חציצה בתפילין, דהשו"ע שם פסק- לא יהא דבר חוצץ בין תפילין לבשרו, והמגן אברהם שם פסק דאפי' בכל שהוא וכ"פ הגר"א וכ"פ המשנ"ב (סקי"ד), ומקור חידוש זה כתב המג"א דמדמינן לדין חציצה בבגדי כהונה,

מהאגודה', ופי' המג"א (סקי"ח)- דס"ל להאגודה דכל שאין כל היד מכוסה בטל לגבי היד, וכמש"ל [פי' במג"א שם סקט"ז בשם הר"ן], ועי' בט"ז שם סק"ז.

ובביאור הגר"א שם הגיה- היינו לדעת הר"ן דבטל לידו וכנ"ל, אבל לדעת תוס' [בסוכה דף ל"ז, הו"ד בב"י שם] משום חציצה, אין חילוק, דהא אמרינן בסוף עירובין ובזבחים דאפילו נימא אחת חוצצת במקום בגדים, וכן ביד אמרו שם דווקא שלא במקום עבודה, וכן הני איבעיות שם רוח עפר כו', ע"כ, ומבואר דהגר"א מדמה דין חציצה בנטילת לולב לדין חציצה בבגד"כ בין בשרו לכלי, ולכאורה אינו מובן הדימוי ביניהם, דדין חציצה בבגד"כ שאני, וכדמצינו דדיני חציצה בטבילה אינם כדיני חציצה בבגד"כ, וכיצד מדמה הגר"א דין חציצה בנטילת לולב לדין חציצה בין היד לכלי.

ולפי הנתבאר יש לבאר דכוונת הגר"א להביא ראיה מהדין חציצה בין היד לכלי המבואר בסוגיין, [ואף לגבי זה נאמרו הדינים דנימא אחת חוצצת וכן ספק הגמ' בדין רוח ועפר וכדו', כ"ה לפי הרמב"ם הנ"ל], ובביאור מחלוקתם נראה דנחלקו הרמ"א והגר"א בב' הביאורים הנ"ל, דהרמ"א ס"ל כביאור הא', דדין חציצה בין היד לכלי עניינו דידו אינו אוחזת בכלי, וס"ל לרמ"א דפסול זה נאמר דווקא

♦ הערות והוספות ♦

ו. ויש לציין לביכורי יעקב שם (ס"ק ל') דפירש הטעם דכמו דבטבילה מדאורייתא רק רובו המקפיד חוצץ, כמו"כ הכא מיעוט אינו חוצץ, והאחרונים שם נחלקו עליו דאף מיעוט חוצץ.

מעין בבי' דיני חציצה בבגד"כ ובין ידו לכלי חיים תקסה

דלא חייצי, סוף סוף אין הבגד על בשרו ממש, דהני מבדילין הבגד מעל בשרו, וכמו שכתב רש"י שם בזבחים נכנסה לו רוח בבגדו והבדילתו מעל בשרו בשעת עבודה, וכו'.

ופשיטא ליה לרבא דאף דבר שאינו חוצץ כעין המים והדם שהם לחים, אפ"ה מפסיקין לבגדי כהונה דעל בשרו כתיב, וכדתנן עלה ונסתפג [-והאריך בזה המל"מ יו"ד להלן אי"ה], כי קא מיבעיא ליה ברוח שאין בו ממש, ולפום הא דאמרן יש לפרש צדדי הבעיא באופן זה, מי נימא דכיון דדם ומים לא קרינן בעודם בו, על בשרו, אף הן רוח כיוצא בהם, או דילמא שאני מים ודם דמיהוה הוה בהו קצת ממשות, אבל רוח דליכא מידי לא מפסיק, ועל בשרו קרינן ביה, כי כן ארחות הבגדים רוח עברה וינטלם וינשאם, ע"כ, [ועי' בחיי אדם (כלל י"ד סע' י"ד)], ועי' באגרות משה יו"ד ח"ב סימן פ"ו (ד"ה ומה שהקשה) ובנתיבות הקודש (בסוגיין).

ולפי"ד ספק הגמ' בנכנסה רוח בבגדו הוא, האם הפסק דבר שאין בו ממש ודרך לבישה בכך חוצץ או לא, דמצד אחד אינו על בשרו ממש, ומצד שני אין

דאפי' בכל שהוא חוצץ, ויתבאר אי"ה ובל"נ באות ו.

ועוד נראה לדון נפק"מ להלכה בין ב' הביאורים, דהנה הגמ' בהמשך העמוד מסתפקת - בעי רבא נכנסה לו רוח בבגדו [ואויר בעלמא ודאי אינו חוצץ, וספק הגמ' הוא בנכנסה לו רוח בבגדו], מהו, על בשרו בעינן והא ליכא, א"ד דרך לבישה בכך, ועוד מסתפקת הגמ' - בית השחי מהו שיחוצץ, [פירש"י - אויר בית השחי כגון בית יד של חלוקין שלנו שהוא רחב ואינו נוגע בבית השחי], על בשרו בעינן והא ליכא [פירש"י - מהו שיחוצץ וצריך שיהו בתי זרועותיו דחוקים ונוגעים בבשר], או דילמא דרך לבישה בכך, ע"כ.

וכתב הברכי יוסף (או"ח סי' כ"ז אות א) - לאו מטעם חציצה אתי עלה, אלא משום דכתיב על בשרו, וכוונת בעיית רבא מי נימא דהא דכתב רחמנא על בשרו לא אתא אלא שלא יהא דבר חוצץ, וא"כ כל מידי דלא חייץ בעלמא ה"ה הכא בכהן לית לן בה, דמעל בשרו שמעינן דלא זו בלבד שאין דבר חוצץ, אלא צריך שיהיה הבגד על בשרו ממש, ואף מידי דבעלמא לא חייץ, הכא איכא קפידא כגון מים ורוח דאף

♦ הערות והוספות ♦

ז. פשוט, ועי' באילת השחר.

ח. ואין לדמות דין זה, להא דמבואר בט"ז או"ח סי' תקפ"ו (ס"ק י"ח) דלהצד בראשונים דהא דציפה את השופר זהב מבחוץ פסול הוא משום החציצה הקיימת בין פיו לשופר, א"כ ה"ה אם הרחיק השופר מפיו ותקע, תקיעתו פסולה, דהאזיר באמצע חוצץ בין פיו לשופר, עכתו"ד, ועי' בפרי מגדים (משב"ז שם) דהאריך לבאר דברי הט"ז, [ועי' באבני נזר או"ח סי' תל"ה], ולכאורה צ"ע מדוע לא נאמר דדווקא זהב חוצץ אבל אויר אינו חוצץ, דהתם לא שייך הטעם דדרך לבישה בכך דהרי אין הדרך לתקוע כשפיו לא צמוד לשופר, ואף אם הוא תוקע באופן זה, מ"מ אי"ז מצורת התקיעה לתקוע באופן שפיו רחוק מהשופר,

דאינו פוסל אלא מטעם דחוצץ בין בשרו לבגד, היכן דלבש בבית השחי או במקום דנכנסה רוח, לא יהא הבגד חוצץ בין בשרו לבגד.

ויש לתלות נידון זה בב' הביאורים הנ"ל בגדר הפסול חציצה בין בשרו לבגד, דלפי הביאור הא' דהפסול מצד דישינו דבר החוצץ בין בשר לבגד, לפי"ז אף בכה"ג יש פסול חציצה, דסו"ס ישנו דבר החוצץ בין בשרו לבגד.

אך לפי הביאור הב' דטעם הפסול הוא לפי דע"י החציצה נמצא הבגד לא לבוש על בשרו, א"כ יש לומר דלבוש על בשרו היינו כפי שדינו להיות לבוש, ואם מחמת דזהו דרך לבישה הוא לבוש כפי שדינו להיות לבוש, א"כ אין שום פסול בכך דמתחת זה יהיה דבר החוצץ בין בשרו לבגד, אלא בדדרך כלל אין היכ"ת דהבגד יהא לבוש כפי דדינו להיות לבוש כאשר יש חציצה מתחת לבגד, אך בנידוד דנכנסה לו רוח בבגדו או בית השחי, דבשניהם הבגד לבוש כפי דדינו להיות לבוש, וצורת הלבשה היא מחוץ לבית השחי ובאופן שאינו דחוק כ"כ [מחמת הרוח], בכה"ג אף דיש בין הבגד לבשר חציצה אין בכוחה לפסול את הבגד"כ, אם החציצה בבית

חציצה בין בשרו לבגד דהרי דרך לבישה בכך, וכמו"כ יש לדון אף בין היד לכלי לפי שיטת הרמב"ם הנ"ל, ומ"מ זה ברור דאליבא דאמת ספק הגמ' אינו מצד דהוא דבר שאין בו ממש, אלא מצד דדרך לבישה בכך, והטעם דחשיב על בשרו מחמת כן, הוא לפי דהחציצה הקיימת בלבישת בגד זה אין בה ממש, [ועי' באבני נזר (יו"ד סי' רס"ו) מש"כ לחדש בזה].

ומעתה יש לדון לפי הצד דנכנסה רוח אינה חוצצת ובית השחי נמי אינו חוצץ, מה הדין אם הכניס בגד במקום בית השחי או באותו מקום דנכנסה לו רוח בבגדו, האם היא חציצה משום דזה אינו חלק מצורת הלבשה וממילא הוי חציצה. **או** דילמא ל"ה חציצה, לפי דבתוך בית השחי אי"ז בכלל צורת לבישת הבגדי כהונה, וכאילו בשרו נמצא מחוץ לבית השחי וע"ז לובש את הבגדי כהונה, וא"כ אם הכניס שם איזה דבר אינו חוצץ, והוי כמו דהכניס חפץ בתוך בשרו דודאי אינו חוצץ, ואמנם ברור דאם לבש שם בגד בשיעור ג' על ג' חשיב כיתור בגדים [לשי' רש"י] או חציצה [לשי' רמב"ם], דלא גרע מלבש שלא במקום בגדים כלל, אך היכן דלבש בגד דגודלו פחות משיעור ג' על ג'

♦ הערות והוספות ♦

ובודאי הויא חציצה וכהפסק זהב דחוצץ, דבשניהם קיים הפסק בין פיו לשופר, ובשניהם פיו אינו תוקע בשופר אלא דרך דבר אחר, ולפיכך אין להביא ראיה משם דאזיר נמי חוצץ.

ט. אכן בין הכתונת למעיל אין רוח חוצצת, דהרי צורת לבישת המעיל היא דתהא רוח נכנסת בו, וכמבואר ברמב"ם בפ"ט מכלה"מ ה"ב, ופשוט, [ונסתלקה ראיית האבהא"ז מדין זה], וכן במכנסים [דאיתא בנדה דף י"ג דהיו רחבים, עכ"פ למעלה] פשוט דל"ה חציצה, כיון דזו צורת הלבשה דמכנסים, וכ"כ המקור ברור (ח"א סי' ט').

השחי או במקום דנכנסה שם רוח, אא"כ הבגד החוצץ בשיעור ג' על ג', דבכה"ג פוסל עבודה מדין לבישה שלא במקום בגדים, ולבישה שלא במקום בגדים [בשיעור גע"ג] פוסלת או מטעם יתור בגדים [רש"י] או מטעם חציצה [רמב"ם].

ו

דין חציצה בין יד לכלי כעין בית השחי ובעיקר ספק הגמ' בדין נכנסה רוח בבגדו ובדין בית השחי, אם הוי חציצה או לא, נראה דספק הגמ' הוא דווקא לענין פסול חציצה בין בשרו לבגד, ובכה"ג דנה הגמ' דאף דזו צורת הלבישה, אפ"ה כיון דהבגד אינו 'על בשרו' מטעם זה תהא לבישתו פסולה, [ואף בזה כתב האבני נזר (יו"ד סי' רס"ו) דאם אויר חוצץ א"כ ודאי דאף מין במינו חוצץ, וכמש"כ הרמב"ן בבכורות דף ט, דהיכן דאויר חוצץ ודאי דאף מין במינו חוצץ, ועי'], אבל בחציצה כיו"ב בין ידו לכלי, ודאי דל"ח חציצה, כיון דזו צורת החזקת הכלי המחוייבת מן הדין.

וכן מבואר בפירוש הרא"ש למסכת תמיד (דף ל"ג, ד"ה מלא וגדוש), דקאי על הא דתנן התם- מי שזכה בקטורת היה נוטל את הכף והכף דומה לתרקב גדול של זהב מחזקת ג' קבין, והבזך היה בתוכו [פי' בתוך הכף כדי שלא ישפך, דהרי הבזך-] מלא וגדוש קטורת [ועשוי לישפך, אם לא יתן את הבזך לתוך הכף] וכו', וכתב הרא"ש- ואם תאמר והרי כף חוצץ בין ידו לבזך, והוה חציצה כדאמרינן בזבחים' מזרק במזרק חוצץ, וי"ל כיון דצורך עבודה היא לא הוה חציצה, א"נ הוה לקיחה בדבר אחר ושמה לקיחה בפרק לולב הגזול"א וכו', ע"כ, ובתירוצו הא' לא ביאר מדוע כיון דצורך עבודה היא לא הוה חציצה, ועוד הקשה הגר"ח (פ"ג מתמידין ומוספין ה"ד) דהרי מדינא לא צריך את הכלי החיצון, ומדוע ל"ה חציצה.

ומבואר ברא"ש כמש"נ, דכיון דזו צורת החזקת הכלי הנצרכת כדי שלא ישפך, ממילא זו צורת ההחזקה הראויה, ול"ה חציצה, ודווקא בהניח מזרק בתוך מזרק וקיבל דנה הגמ' ביומא דף נ"ח. דהוי

♦ הערות והוספות ♦

י. אינו בזבחים, וצ"ל ביומא דף נ"ח, כ"כ המקדש דוד סי' ז' (אות ג), והקשה על הרא"ש דהא בסוגיא ביומא שם זהו ספק, וכיצד כתב הרא"ש בפשיטות דכ"ה הדין, ועי' בספר באר שבע עמ"ס תמיד שם, ועוד מתרץ הבאר שבע שם באופ"א, עיי"ש.

ולענ"ד יש לבאר ראיית הרא"ש מהסוגיא ביומא, דדווקא לגבי מזרק בתוך מזרק מסתפקת הגמ' משום דצורת קבלה להיעשות ע"י מזרק, ואם קיבל במזרק בתוך מזרק, דנה הגמ' דאפשר דל"ה חציצה, אבל הכא דהמצוה לעשות בבזך ולא בכף, א"כ לגבי עבודה זו אין הכף מינו, ובודאי הוי חציצה, כן הבין הרא"ש בקושייתו, [ואף בתירוצו לא חזר בו מחילוק זה], ושפיר הקשה מהסוגיא ביומא דף נ"ח.

יא. עי' בגר"ח (פ"ג מתו"מ ה"ד) דכתב דתירוצו זה תלוי בפלוגתת הראשונים ביומא דף נ"ח. ובזבחים כ"ד, עיי"ש.

אין חציצה כיו"ב פוסלת, כיון דזו צורת ההחזקה הראויה ואין דין אחיזה בידו דווקא.

ז

בגדר הפסול בהפסק ידו או נימא וכדו' או יצא שערו בבגדו

ובעי רבא לגבי כמה דברים אם חוצצים בין בשרו לבגד או לא, כינה חיה מהו שתחוך, מי אמרין כיון דאתא ואזלא רבייתא היא ולא חייצא או דילמא כיון דקפיד עלה חייצא, אבך עפר מהו שיחוך, [דעפר גופיה ודאי חייץ, והספק הוא רק על אבך עפר דהוא דק ואינו מרגיש בו], הכניס ידו לתוך חיקו מהו גופו מי חייץ או לא, נימא מדולדלת [-מן הבגד] מהו שתחוך, ובעי מר בר רב אשי יצא שערו בבגדו מהו [נחלקו רש"י והרמב"ם בביאור ספק זה, ועי' זבח תודה, ועי' בגרעק"א (בגלי' שו"ע או"ח סי' כ"ז) בשם ספר נזירות שמשון מש"כ לבאר איזה שיער חוצץ, ואכמ"ל], שערו כגופו דמי, או לאו כגופו דמי.

ובטור ובית יוסף או"ח סי' כ"ז (סעיף ד-ה) מובא דנחלקו הרשב"א והרא"ש בדין חציצה בתפילין [של יד ושל ראש], אם פוסלת או לא, דהרשב"א ס"ל דאין פסול חציצה בתפילין, והרא"ש ס"ל דיש דין חציצה בתפילין ומדמה לסוגיין, ולמעשה אף הרשב"א מודה דאין להניח בתפילין במקום חציצה, אם לא בשעת

חציצה, משום דשם אי"ז נצרך למציאות העבודה, אבל היכן דזה נצרך לעבודה אי"ז חציצה, ועדיף מהחזיק בבית יד דשיטת הריצב"א (בתוס' ביומא דף נ"ח. ובריטב"א שם) דהוי חציצה"י.

ואף יותר מזה מבואר בראב"ד בתמיד שם, דקאי על המבואר במשנה שם דכיון דהבזך היה מלא וגדוש קטורת לפיכך הוצרכו לשים אותו בתוך הכף כדי שלא ישפך וכו', וכתב- ובשביל כך [-דהוצרכו לעשות כן כדי שלא ישפך] אין להביא מכאן ראייה- לא לענין חציצת מזרק בתוך מזרק דפרק הוציאו לו (יומא נ"ח.), ולא לענין לקיחה ע"י דבר אחר דפרק לולב הגזול (סוכה ל"ז), 'דהכא כיון דא"א בלא שני כלים [-מצד המציאות], א"כ כחד כלי דמי', ע"כ, ומבואר כמש"נ, דהיכן דמצד המציאות זו צורת הלקיחה הראויה, [אף דמדינא אי"צ לזה], הוי ככלי א' לענין לקיחה בעצמו של כהן ול"ה חציצה, ומסתבר דזו ג"כ כוונת הרא"ש, וא"ש היטב דברי הרא"ש.

ומבואר בדבריהם כמש"נ, דבחציצה בין ידו לכלי היכן דמצד המציאות או מצד הדין צריך לאחוז הכלי ע"י חציצה, א"כ אי"ז חציצה כלל, וספק הגמ' בנכנסה רוח בבגדו וכן בית השחי אם הוו חציצה בבגד, זהו דווקא בין הבשר לבגד דצריך דהבגד יהיה 'על בשרו', אבל בין היד לכלי

♦ הערות והוספות ♦

יב. ובוהא א"ש דברי הרא"ש, ואי"צ למה דכתב הגר"ח שם לייסד דאין בזה דין ליעשות בעצמו של כהן עיי"ש, וכעיי"ז כתב המקדש דוד (שם), והוא דלא כהרא"ש, ולהנבאר מובן היטב תירוצי הרא"ש.

הוא כגדרי הפסול חציצה בין בשרו לבגד"כ המבוארים בסוגיין, וז"ל - לא יהא דבר חוצץ וכו' - בזבחים דף י"ט מביא אם כינה חיה ושערו הוי חציצה לענין בגדי כהונה, ונ"ל שמפני זה כתב הרוקח שיש לגלח השיער שעל הצואר שלא יהא חוצץ, וכתב עליו האגור (סי' נ"ה, הו"ד בב"י בסוף הסימן והביא שם דברי הרוקח) ולא נהגו כן, ומיהו בכינה מתה ועפר יש לזוהר דבזה לא איבעיא לן כלל, ובשל"ה"י כתב לרחוץ מקום הנחת תפילין"י, עכ"ד המג"א, וכ"פ המשנ"ב שם (ס"ק י"ד), [ועיי"ש במג"א (ס"ק"ה) דמחלק בדין רצועות, בין להניחם על הבגד דחוצץ ובין דבר המועט החוצץ דאין להקפיד, עיי"ש, וצ"ב החילוק, ועי' בלבוש - הו"ד בט"ז - ושאר הפוסקים].

הדחק דבלא זה לא יניח כלל, [ואף בזה הדרכי משה פוסק להלכה דאינו מברך, וכ"פ ברמ"א, והבית יוסף פליג, וכ"פ בשו"ע], עיי"ש, והאריכו בזה כל הפוסקים שם.

והיה אפשר לומר דאין גדרי החציצה בתפילין כגדרי החציצה בבגדי כהונה, ואף דמקור הפסול דחציצה בתפילין הוא מ'לאות על ידכה' שלא יהא דבר חוצץ בין התפילין לידו, וכמו דלומדים פסול חציצה בבגד"כ מ'ילבש על בשרו', כ"כ הרא"ש, אך בגדרי הפסול חציצה דנאמר בהם הם חלוקים.

אולם במגן אברהם שם (ס"ק"ד) מפורש דגדרי הדין פסול חציצה בתפילין

♦ הערות והוספות ♦

יג. במסכת חולין, נר מצוה, ד"ה כתב אבא (אות כ"ב), עיי"ש.

ולא זכיתי להבין כוונת המג"א, דז"ל השל"ה - וטוב ליקח מים ולרחוץ מקום הנחת תפילין קודם הנחתן, לפי שהן דבר שבקדושה צריך אתה לקדש את עצמך וכו', ע"כ, וצ"ע היכן מבואר בשל"ה הק' דהטעם דצריך לרחוץ מקום הנחת התפילין הוא כדי שלא יהא חציצה, ויש בזה כמה נפק"מ, וכגון אם זהו לעיכובא, וכן אם דין זה הוא אף לפי הרשב"א דס"ל [להלכה ולא למעשה, אך שי' השו"ע דהרשב"א לא חזר בו] דאין דין חציצה בתפילין, וצ"ע.

ועכצ"ל דאין כוונת המג"א להביא את השל"ה כדין נוסף המחויב מדיני חציצה, אלא אגב דשנה כמה דברים דצריך ליתן לב שלא יהיו במקום הנחת התפילין, שנה ג"כ דין זה, ומטעם אחר הוא, והמגן גבורים הברכי יוסף המשנ"ב (שם סק"ד) ועוד פוסקים דמביאים את דברי השל"ה כחלק מדיני חציצה, צ"ל דכאשר הם למדו את דין זה לא היו לפנייהם דברי השל"ה, וסמכו על מה שראו במג"א, והבינו מסתימת המג"א דהוא מדין חציצה, ולמעשה, אף דנתברר דהשל"ה הק' לא אמר דין זה מטעם חציצה, מ"מ המגן גבורים הברכי יוסף והמשנ"ב כתבו [בשם השל"ה] דהוא מדין חציצה, וכך ירד דין זה לעולם. שו"מ בספר 'ארצות החיים' שם (המאיר לארץ, סק"כ) דהעיר זאת על המג"א, דבשל"ה הק' בפנים מבואר דהוא מטעם נקיות, ועי' בכף החיים שם דביאר הטעם דלא כתב השל"ה משום חציצה, עי' בשערי תשובה שם.

יד. ומיירי דאין הלכך בעין ממש, דא"כ לכו"ע חוצץ דלא גרע מכינה מתה וממים דחוצצין [כ"כ המל"מ].

ומפורש במגן אברהם דמדמה דין חציצה בתפילין לדין חציצה בין בשרו לבגד, וטעמו נראה דבשניהם המקור לדין פסול חציצה הוא דצריך דיהא על בשרו ממש, בתפילין מ'לאות על ידכה' ובבגדי כהונה מ'ילבש על בשרו', ולכך גדרם שווה, [ואי"ז כטבילה במקוה וכדו', דאין דין דהמים יהיו על הבשר, אלא דלא יהא חוצץ ביניהם], ועי' בברכי יוסף שם [הו"ד למעלה באות ה].

ובספר תהלה לדוד שם (סק"ב) פליג על המג"א, והק' עליו דלא משכחת לה שקצה התיתורא יהא נוגע בבשר, [ולפי הנתבאר בהערה 9 לק"מ], ומשו"ה כתב דדווקא בסוגיין מספקא לגמ' אם נכנסה רוח בבגדו הוי חציצה, וכן כינה חיה וכו', משום דכתיב על בשרו, אבל בתפילין ל"ש טעם זה, ול"ה חציצה כה"ג, אא"כ היה בגד חוצץ בין ידו לתפילין דכה"ג הוי חציצה לדעת הרא"ש, עיי"ש דהאריך בזה (בס"ק ג' ר').

והמגן גבורים (סי' כ"ז ס"ד) נחלק על המג"א בענין אחר, וכתב דאף דיש

פסול חציצה בתפילין מ"מ מה דחוצץ חשיב על בשרו, ואם מים אינם חוצצים נמצא דהתפילין נמצאים על בשרו, ומטעם זה ס"ל דאף בבגד"כ אין מים חוצצין אלא משום דהם מקפידים שלא יהיו בגדיהם עם מים, עיי"ש דהאריך בדין זה.

והאחרונים בסוגיין דנו האם דין כינה חיה ואבק עפר ויצא שערו בבגדו וכיו"ב פוסל דווקא היכן דמקפידט, וכדין מיעוט במקוה וכדו' דחוצץ רק כשמקפידט, או אף כשאינו מקפיד, הקרן אורה (בסוגיין) והחזון איש (סי' י"ב סק"ד) כתבו דווקא מיעוט המקפיד חוצץ אבל כשאינו מקפיד אינו חוצץ, וכבכל התורה", דמהיכ"ת ללמוד פסול אף במיעוט שאינו מקפיד עליו, וכן כבר הבאנו מהמגן גבורים דכתב כן, וכ"כ השבות יעקב (ח"א סי' ס"ט), וכ"כ המחצית השקל (יו"ד סי' קצ"ח סקי"א) בשם ר' שלמה הכהן מק"ק וילנא ז"ל דמיעוט 'המקפיד' חוצצת בבגדי כהונה, עיי"ש.

אמנם כמה מהאחרונים [(גאון יעקב עירובין דף ק"ג:)] ברכי יוסף (סי' כ"ז

♦ הערות והוספות ♦

טו. ובספר נחל אשכול (הל' תפילין, סי' ל', אות ה - השלישי-) כתב דרק לענין חציצה כטבילה נאמרה ההל"מ דבענין מקפיד עליו, [ונ"ל דהוא תלוי בפלוגתת הראשונים], אבל בבגדי כהונה ובתפילין אפי' כל דהו הויא חציצה, עיי"ש דהאריך בזה.

טז. ובספר אשל אברהם (בוטשאטש, סי' כ"ז ס"ד) כתב דברים מחודשים מאוד, דבין בתפילין ובין בבגדי כהונה מיעוט אינו חוצץ מדאורייתא אלא מדרבנן, אבל מדאורייתא רק רוב חוצץ וכבשאר דיני התורה, ואם החציצה היא מיעוט שאינו מקפיד א"כ אינו חוצץ כלל [אף בבגד"כ] אפי' מדרבנן, והא דמבואר בסוגיין דחוצץ, משום דבסתמא מקפיד עליו, עיי"ש, ודברים מחודשים טובא, והוא שיטת יחידאה.

יז. ועי' מש"כ בחידושי חתם סופר סוכה דף מ"ב ע"א.

יח. ועי' עוד במחצית השקל שם דהקשה על השבות יעקב, וצ"ע, ויש להאריך ואכמ"ל.

ברור דבכל התורה אין רוח חוצצת, אלא דבבגדי כהונה יש דין דהבגד צריך להיות על בשרו, ואף אם אי"ז חציצה מ"מ הבגד אינו נמצא על בשרו ממש, ומה"ט אף נימא אחת חוצצת כיון דע"ז אין הבגד על בשרו ממש, עכתו"ד, וכ"כ הברכי יוסף [הו"ד למעלה באות ה], וכ"כ הנתיבות הקודש בסוגיין.

ונ"ל להוסיף בביאור ענין זה, דכיון דצריך לבישה על בשרו משו"ה דבר מועט כזה ג"כ חוצץ בין בשרו לבגד, ואם לא היה זה דין 'לבישה' על בשרו, א"כ לא היה חוצץ דבר קטן כ"כ, ובודאי דרוח לא היתה חוצצת, דחציצה מועטת כזו אינה מונעת מלהיות 'על בשרו', ומאותו הטעם דבכל התורה ל"ח חציצה, אמנם בגדי כהונה נאמר בהם 'ילבש על בשרו', ובפסוק זה התחדש דצריך דהלבישה תהיה על בשרו, והלבישה היא ענין מציאותי דהבגד לבוש על בשרו, והיכן דיש חציצה כל דהו, נמצא דבמציאות הבגד אינו לבוש על בשרו, ומסתפק רבא דשמא אפי' נכנסה לו רוח בבגדו היא מוגדרת כחציצה בין בשרו לבגד, כיון דע"י הרוח נמצא דבגדו אינו לבוש על בשרו ממש.

והמגן אברהם [וכ"כ האחרונים, וכ"פ המשנ"ב] ס"ל דתפילין דינם כבגדי כהונה לענין זה, דבתפילין של יד כתוב 'לאות על ירכה' ובשל ראש כתוב 'בין עיניך', ומפסוקים אלו משמע דהתפילין צריכים להיות מונחים על היד ובין העינים, ואם יש הפסק כל שהוא אי"ז מונח על היד ובין העינים, והוי חציצה הפוסלת את הנחת התפילין.

א' שפת אמת (בסוגיין) אור שמח (פ"ד מאיסו"ב ה"ח, ד"ה ויש להבין) אבי עזרי (פ"י מכלה"מ ה"י) ואגרות משה (יו"ד ח"ב סי' פ"ו) כתבו דלענין חציצה בבגדי כהונה מועיל אף מיעוט שאינו מקפיד עליו כדי לחצוץ.

ובביאור החילוק בין חציצה בבגדי כהונה דאף מיעוט שאינו מקפיד חוצץ, ובין חציצה במקוה דמיעוט שאינו מקפיד אינו חוצץ (עירובין דף ד: וסוכה דף ו:), ומדין תורה אפי' רובו שאינו מקפיד אינו חוצץ, מבואר באחרונים כמה ביאורים, השפת אמת כתב דצ"ל דאף בבגדי כהונה יש הל"מ דנימא אחת חוצצת, ולפי"ז ל"ש ללמוד גרדי פסול חציצה בתפילין מסוגיין, דהכא שאני דיש הל"מ דאף מיעוט חוצץ.

ובספר גאון יעקב תירץ דבאמת התם נמי מצד הפסוק דכל בשרו היה חוצץ אף מיעוט, ורק דיש הל"מ דדווקא רובו המקפיד, וממילא בבגדי כהונה דאין את ההלכה למשה מסיני אף מיעוט חוצץ, [ועי' ברש"י ובתוס' בעירובין שם (ד"ה דבר תורה) ובסוכה שם (ד"ה דבר תורה)], וכן תירץ האבי עזרי, והאו"ש שם לא ניחא ליה בתירוצו זה, משום דמפירוש רבינו חננאל בסוכה שם נראה דבהל"מ רק נאמר דיש להחשיב את השיער בפנ"ע, אבל הא דמיעוטו חוצץ הוא מסברא ואי"צ להל"מ, ועי' באו"ש מה דכתב ליישב הקו' באופ"א [הו"ד בהערה 5].

והאגרות משה כתב לחלק דכל הנידון בסוגיין אינו שייך כלל להלכות חציצה דבכל התורה, דהרי רבא הסתפק בנכנסה רוח בבגדו אם חוצץ או לא, וזה

וכו', ולפי זה יש לחוש שמא בטבילה נדבק בבשרו מעפרירות המים נימא או עפר, ומשו"ה חייב להסתפג אחר טבילה, ואף דנימא דאין לחוש לזה, מ"מ הרי כתב רבינו וכו' שצריך ליזהר שלא תכנס הרוח בשעת עבודה בין בשרו לבגדו עד שיתרחק הבגד מעליו, ופשיטא דלא גרעי מים מרוח, וא"כ צריך לספוג משום דשמא המים יהיו מבדילים בין הבגד לבשר, ומשו"ה קאמר רבינו ועולה ומסתפג, האמת דבפ"ק דתמיד מ"א תנן ירד וטבל עלה ונסתפג, והתם פשיטא דאורחא דמלתא נקט, וזהו שרבינו בפ"ח מהלכות בית הבחירה כשהעתיק משנה זו השמיט הא דעלה ונסתפג יעו"ש, ע"כ.

ומתחילה כתב דודאי דמים חוצצים [פי' דיש ליזהר שלא יחצצו] וכדין נכנסה רוח בבגדו, אך לבסוף כתב דיש לומר דמש"כ הגמ' והרמב"ם הוא משום דאורחא דמילתא כ"ה דלאחר הטבילה מנגבים את המים.

והאחרונים האריכו בדבריו טובא, וכן הקשו מהא דאיתא בפסחים דף ס"ה: ולקמן דף ל"ה. דדם לח אינו חוצץ בין רגלי הכהנים לרצפה, ומדוע לענין לחוץ בין בשרו לבגד חוצץ אף מים, ועי' בברכי יוסף שם דהאריך בזה, ועי' עוד במה שכתבו התוס' בדף כ"ד. (ד"ה הואיל -השני-) ובמש"כ התוס' בשבת דף צ"ג: (ד"ה

ולכאורה זהו ג"כ ביאור המובא בשם השל"ה הק' דצריך לרחוץ מקום התפילין משום חציצה, ויש מהפוסקים דכתבו לבאר דמיירי בשיש שם אפר, ואפר חוצץ, ולכך צריך לרחוץ אותו מקום, אמנם להנחבאר יש לומר דאף זיעה יבשה חוצצת, דאף דבהלכות חציצה פשוט הדבר דזו אינה חציצה, ואף אפשר דזו צורת היד, מ"מ בבגדי כהונה דבעינן 'על בשרו' כה"ג נמי חוצץ, דעי"ז הבגד אינו נמצא על בשרו ממש, וכן בתפילין, ע"י זיעה זו נמצא דהתפילין אינם מונחים על ידו ובין עיניו ממש, ונמצא דלא הניח תפילין.

ה

ביאור המל"מ - ובי' החילוק בין דין חציצה בין בשרו לבגד ובין דין חציצה בין ידו לכלי ובין רגליו לרצפה

ומעתה נ"ל לבאר עפ"י את המשנה למלך הנודע דמים חוצצים בבגדי כהונה, ונביא דבריו, במשנה ביומא בכמה מקומות מבואר דהכהן גדול כיו"כ לאחר שטבל עלה ונסתפג, וצ"ע מדוע נסתפג, ומלשון הרמב"ם (פ"ב מעבודת יו"כ ה"ב) מדייק המל"מ דהוא חיובי.

ובביאור דין זה כתב המל"מ - ונראה דחיוב זה הוא משום דקי"ל דאפי' נימא אחת או עפר אם היתה בין בשר לבגד הרי זו חציצה ועבודתה פסולה,

♦ הערות והוספות ♦

יט. ובספר הר המוריה ביאר דהוא משום דבעינן לכבוד ולתפארת, ויל"ע דהרי אי"ז חסרון בבגד עצמו אלא במצב האדם, ויש להאריך בזה, ואכ"מ.

[דנתבאר למעלה באות ה דלשיטת הרמב"ם דיני החציצה בין ידו לכלי שרת הם כדיני החציצה בין הבשר לבגד"כ], דין אחיזת הכהן בכלי שרת מחייב דיאחז הכלי בידו, דבלא"ה הכלי אינו אחוז בידו 'וחסר בעצם החזקת הכלי', ומשו"ה אף חציצה כל דהו חוצצת, וכחציצה בין הבשר לבגד"כ, [ואולי יש לבאר עפ"י מש"כ התוס' ביומא דף נ"ח. ד"ה מין], אבל דין עמידה על הרצפה אינו מחייב דהכהן יעמוד על הרצפה ממש, דהרי אף היכן דיש חציצת דם לח סו"ס הוא עומד על הרצפה, ולא חסר במציאות עמידת הכהן על הרצפה, וממילא שפיר מקדשתו הרצפה.

ויש להוסיף, דשיטת התוס' בדף כ"ד. (ד"ה הואיל - השני-) בפירושו הא', דהדימוי בין דין חציצה בין רגליו לרצפה לדין חציצה בין ידו לכלי שרת, אין הכוונה 'כלי שרת' למזרק וכדו', אלא לבגדי כהונה, והוא הדין המבואר בסוגיין דצריך דלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הבגד, וצ"ע, וע"כ צריך לבאר כמש"נ, ודו"ק, [וע"ע בשו"ת דובב מישרים ח"ב סימן ל"ז, וצ"ע], ולקמן בסימן ל"ט יתבאר עוד אי"ה.

[ובמהרש"ל ומהר"ם בשבת שם], והאריכו האחרונים לבאר בכמה נוסחאות. **ואולי** יש לחלק -ע"פ הנתבאר- בין חציצה שבין הבשר לבגד ובין חציצה שבין הרגל לרצפה, דבין בשרו לבגד אפי' מים חוצצין [לפי הצד דגם אויר חוצץ], ובין הבגד לרצפה דווקא יבשין חוצצין, וביאור החילוק דפסול חציצה שבין הבשר לבגד נלמד מ'ילבש על בשרו' דהלבישה תהיה על בשרו, והיכן דנכנסה רוח בבגדו או דיש עליו מים נמצא דבמציאות הבגד אינו נמצא על בשרו ממש, ובכה"ג דנה הגמ' דחציצה כזו פוסלת.

אבל פסול חציצה שבין הרגל לרצפה עניינו כפסול חציצה שבין יד הכהן לכלי שרת [כן מבואר בדף כ"ד. לפי רש"י שם], דכדי דהרצפה תקדש צריך דיהא עומד עליה, ואף היכן דיש מים או דם לח תחת רגליו עדיין הוא עומד על הרצפה, ול"ה חציצה, וכמו דבכל התורה דם לח אינו חוצץ.

ובזה חלוק [לפי הרמב"ם] דין עמידה על הרצפה מדין אחיזת הכהן בכלי שרת

סימן לד

בגדר דין קידוש ידים ורגלים, קידוש מכלי שרת, שיעור הכלי

והמים וכח גברא (י"ט:-כ"ב:)

אמר ר' יוסי ברבי חנינא כל כיור שאין בו כדי לקדש ד' כהנים ממנו אין מקדשין בו, שנאמר ורחצו ממנו משה ואהרן ובניו, מיתבי כל הכלים מקדשין בין שיש בהן רביעית ובין שאין בהן רביעית ובלבד שיהו כלי שרת, [והיינו דאין שיעור למים, ודלא כר' יוסי בר' חנינא], אמר רב אדא בר אהבה בקודח מתוכו, והא 'ממנו' אמר רחמנא, 'ירחצו' לרבות כלי שרת, אי הכי כלי חול נמי, אמר אביי כלי חול לא מצי אמרת מק"ו מכנו, ומה כנו שנמשח עמו אינו מקדש כלי חול שאינו נמשח עמו אינו דין שאינו מקדש, וכנו מנלן, דתני ר' יהודה אומר יכול יהא כנו מקדש כדרך שהכיור מקדש ת"ל 'ועשית כיור נחשת וכנו נחשת, לנחשת הקשתיו ולא דבר אחר, אמר ליה מר זוטרא בריה דרב מרי לרבינא מה לכנו שאין עשוי לתוכו תאמר בכלי חול שעשוי לתוכו, אלא 'ממנו' למעוטי כלי חול, אי הכי כלי שרת נמי, הא רבי רחמנא 'ירחצו', ומה ראית, זה טעון משיחה כמוהו וזה אין טעון משיחה כמוהו, ע"כ הגמ'.

ונתבאר בסוגיא זו כמה דינים, א. כלי שאין בו כדי לקדש ד' כהנים אין מקדשין בו, ב. מקדשין אף מכל כלי שרת ולא דווקא כיור, ג. אין מקדשין מכלי חול, ד. אין מקדש בתוך הכלי, ה. אין מקדשין מכנו של הכיור, [ומקור דין זה מהתורת כהנים (ויקרא, נדבה, פרשה י', פרק י"א, הל' ז'), דאיתא התם - וכיוצא בו אמר רבי יהודה ועשית כיור נחשת וכנו נחשת לרחצה יכול כשם שמרחיצין מן הכיור כך מרחיצין מן הכן, ת"ל נחשת, לנחשת שוה לו לא שוה לו לרחיצה], וכל אלו הדינים טעונים בירור וביאור רב, ויתבאר בסימנים הבאים אי"ה ובל"נ.

א

בדין קידוש מכלי שרת

הנה כאשר אנו באים לברר גדר מצות קידוש ידים ורגלים, מתחילה יש לנו לברר באיזה כלי מועיל לקדש ידים ורגלים, וכדי לברר דין זה יש לברר באיזה קידוש מיירי בסוגיין.

דהנה רש"י (בדף כ"א: סוף העמוד, ד"ה כל)

פירש - כל הכלים מקדשים - מים שנתקדשו בהן לקדש את הידים ורגלים, ע"כ, וכן מבואר ברש"י בסוכה דף נ. (ד"ה גזירה).

ובע"ז מבואר ברש"י בפר' אחרי מות (ויקרא ט"ז ד), עה"פ - ורחץ במים

מעין

בגדר דין קידוש ידים ורגלים

חיים

תקעה

קידוש מכלי שרת, שיעור הכלי והמים וכה גברא

את בשרו ולבשם, ופירש"י- ורחץ במים -
וכו', ומשנה מבגדי זהב לבגדי לבן ומבגדי
לבן לבגדי זהב, ובכל חליפה טעון טבילה
ושני קדושי ידים ורגלים 'מן הכיור', ודבריו
מוקשים מאוד, דהרי כה"ג ביה"כ מקדש
ידיו ורגליו מכלי זהב, וכדאיתא במשנה
ביומא דף מ"ג ע"ב.
והחזקוני שם כתב על דברי רש"י- ומה

שפירש"י קידוש ידים ורגלים
מן הכיור היינו ממים שבכיור, דקיימא לן
במשנה טרף בקלפי אותו היום מקדש ידיו
ורגליו מקיתון של זהב, ע"כ, ואזיל רש"י
לשיטתו דיש דין לקדש המים בכיור,
ולאחמ"כ יכול לקדש ידיו ורגליו אף מכלי
אחרי, ויש להעיר על דברי החזקוני,
דברש"י בסוכה הנ"ל נראה דכלי זהב לענין

♦ הערות והוספות ♦

א. ובספר מושב זקנים לבעל התוס' [הר"ד בכנסת הראשונים בסוגיין (אות קי"ז)] הקשה נמי כמו"כ, דבמשנה מבואר דהיה מקדש ידיו ורגליו מן קיתון של זהב ולא מן הכיור, ותיריך בב' אופנים, א. דקיתון הוא כיור ולהכי קרי ליה קיתון משום דזוטר הוא מן הכיור, ב. דס"ל דמים שבתוך הכיור לא נתקדשו עד שנכנסו בתוך הקיתון, ע"כ.

וכוונת תירוצו הב', דמשום כבודו דכהן גדול אין ראוי לקדש יו"ר אלא מקיתון של זהב, ומשום"ה אין המים מתקדשין לקידוש הכהן גדול אלא בקיתון של זהב, דלענין קידוש יו"ר דכהן גדול הוי הכיור כדבר שאינו ראוי לכלי שרת.

אכן צ"ב היכן נרמז דין זה באמור בפסוק ומדוע לא נשנה בהדיא דהדין קידוש הוא מקיתון של זהב, ובענין תירוצו הא', בענ"ד לא זכיתי לירד לעומק כוונתו כל עיקר, וד' ית"ש יאיר עיני במאור תורתו הק'.
ב. ובגדר קדושת המים דנתקדשו בכלי שרת, יעוין במשך חכמה פרשת פקודי (שמות מ' י"א) דכתב דמי הכיור אין מועלין בהן, משום דניתנו לכהנים לרחיצה, ומדמה דין זה להא דמצינו בקידושין דף נ"ג דבגדי כהונה אין מועלין בהן לפי שניתנו ליהנות מהן וצ"ע, [ועי' בחידושי הגרי"ז סטנסי"ל מנחות דף כ"א: דאיתא שם טעם זה לענין דין מעילה במלח].

ובספר נתיבות הקודש (דף כ.) כתב בשם הגרי"ז באופ"א, ואלו דבריו- דלעולם במי כיור ליכא מעילה כלל משום דאינו קדושת הגוף לקדשי מזבח, ולא נתקדשו המים כ"א קדושה בעלמא לרחוץ ידיו ורגליו, אבל מעילה ליכא, עכתו"ד, ויעוין בנתיבות הקודש שם דהאריך לדון בזה.
אמנם בשיירי קרבן על הירושלמי בסוטה פ"ג (ה"ג) כתב בפשיטות דיש במים משום מעילה, ורק לענין מי סוטה מבואר בירושלמי [יו"ד בדיבור הבא] דלחד מ"ד לאחר שנעשית מצוותן פקעה קדושתן, וצ"ע בכ"ז ואכ"מ.

[יעוי' בירושלמי ובמפרשים שם, דנחלקו אמוראי אם מי סוטה יש בהם משום קדושה או לא, וכן נחלקו המפרשים שם למ"ד דאין בהם משום קדושה -משום דנעשית מצוותן- מאימתי פקעה קדושתן, ועיי"ש בירושלמי פ"ב ה"ב דנחלקו אמוראי אם יש פסול לינה במי הכיור, או דבר דאין בו למזבח אין בו פסול לינה, ואכמ"ל].

ג. אכן צ"ע בשיטת רש"י עה"ת, דא"כ מ"ט דשיטת ר' יונה (בירושלמי ביומא פ"ד ה"ה) דהא דמקדש מכלי זהב היינו חוץ מקידוש ראשון [דצריך קידוש מהכיור], והרי אי"צ דהקידוש יו"ר יהא מהכיור, אלא דקידוש המים יהא מהכיור, וצ"ע.

בשיעורי הגרמ"ד בשם הגר"ח דעמד בדברי הר"ש ותיירץ כן, ונמצא דהר"ש ס"ל כרש"י.

וכמו"כ מפורש בתרגום יונתן (שמות מ' ל"א) דקאי על הפסוק- ורחצו ממנו משה ואהרן ובניו את ידיהם ואת רגליהם, ותירגם- ונסבין משה ואהרן ובניו מיניה בנטלא ומקדשין מיניה ית ידיהון וית רגליהון, ע"כ, ומפורש להדיא דהקידוש הנאמר בפסוק אינו מן הכיור גופיה, אלא דמהכיור יטלו מים בכלי וממנו ירחצו.

וכע"ז מבואר בתרגום יונתן (שמות ל' י"ט) עה"פ- ורחצו אהרן ובניו ממנו את ידיהם ואת רגליהם, ותירגם- ויסבון מיניה בנטילא דכיא ויקדשון במוהי אהרן ובניו ית ידיהון וית רגליהון, ע"כ, ומבואר ג"כ דהקידוש אינו נעשה מהכיור גופיה, אלא מהכיור הוא לוקח מים 'בנטילא דכיא', ובזה מקדשין אהרן ובניו ממנו את ידיהם ורגליהם, וכרש"י, וכמו"כ כתב בתרגום יונתן בפרשת סוטה (במדבר ה' י"ז), ולכאורה לפי"ז אף אי"צ כלי שרת לקידוש יו"ד גופיה, אלא מועיל קידוש מכלי חול, ורק צריך שיהא כלי שלם.

ובספר נחל איתן (סי' י"ד, ס"ב, סק"ד) מביא מהראב"ן (חולין רע"א) ומשו"ת ר' שרידא גאון דפירשו הא דתקנו לברך 'על נטילת ידים' בנוטל ידיו לסעודה, דכלי היה במקדש נטלא שמא וממנה נוטלין ידים

קידוש כה"ג ביוה"כ עניינו ככיור בשאר ימות השנה.

ולפי"ז אין דין לקדש יו"ר מכלי שרת ואף מכלי חול כשר, ורק דצריך דהמים יתקדשו בכלי שרת.

וכשיטת רש"י דאי"צ לקדש יו"ר מכלי שרת אלא דהמים יתקדשו מתחילה בכלי שרת, כן מבואר לכאורה אף בר"ש בכלים פ"ד (מ"א), עיי"ש דקאי בשם 'כלי' בכלי חרס, וכתב- והאי קידוש מצי לפרש וכו', אי נמי קידוש ידים ורגלים דבעי נמי כלי כדתניא בתוספתא דמסכת ידים (פ"ב) אין הכהנים מקדשין במקדש אלא בכלי, וכו', ע"כ, וכבר תמהו הנצי"ב (במרומי שדה כלים שם) והחזון איש (כלים סי' ו' אות ו, ד"ה שם בר"ש א"ג) [וכה"ק הגרימ"פ זצוק"ל] דבסוגיין מבואר דקידוש ידים ורגלים צריך להיות מכלי שרת דווקא, וקיי"ל (מנחות כ"ח: ו עוד) דאין עושים כלי שרת מחרס, ולא משכחת לה כלי חרס לקידוש ידים ורגלים.

ואם נחדש ונאמר דהר"ש ס"ל כשיטת רש"י, א"כ א"ש, דהדין קידוש יו"ר בכלי שרת הוא דין בקידוש המים, דצריך לקדש המים בכלי שרת, ולזה באמת לא מועיל כלי חרס, אך לאחר דנתקדשו המים, מעתה אפשר לקדש הידים ורגלים אף בכלי חול, ורק דצריך דהקידוש יהיה מ'כלי', ולענין זה קאי הר"ש שם, וא"ש, ושו"מ

♦ הערות והוספות ♦

ד. ועי' עוד בשו"ת ציץ אליעזר ח"ג סי' ל"ב, דהאריך בדברי התרגום יונתן ב"ע לשיטת רש"י ולשיטת תוס', ולא זכיתי לחזות במסילות הבנתו את מחלוקת רש"י ותוס' בסוגיין, וצ"ע.

ממי כיור, ועל שם זה מברכין 'על נטילת ידים', ומפורש בדבריהם ג"כ דקידוש הידים ורגלים אינו מהכיור עצמו אלא מהנטלא, ורק דצריך לקדש ממי הכיור, וכמו"כ כתב הערוך (ערך נטלא), וכן משמע מתשו' רב עמרם גאון שהביא בנחל איתן שם, וכפה"נ טעם שיטה זו משום דס"ל דבעינן כח גברא בקידוש יו"ר, וכ"מ לכאורה משיטת הרא"ה בבדק הבית (בית ו' ש"ד) עיי"ש, וכ"מ מהריטב"א בחולין דף ק"ז ע"א, ומהסמ"ג בהל' נטילת ידים (עשין כ"ז).

ונמצא דשיטת רש"י דהדין כיור הוא לקדש המים, ואחר שנתקדשו המים יכול לקדש בהם ידיו ורגליו אף מכלי חול, ואין שיעור בכלי, וכשיטתו כן מפורש בתרגום יונתן ב"ע, וכן יש להוכיח מהר"ש, וכן הביא בספר נחל איתן משו"ת ר' שרירא גאון ומהראב"ן, וכן משמע מתשו' רב עמרם גאון, וכמו"כ כתב הערוך, וכ"מ משיטת הרא"ה, ומהריטב"א בחולין, ומשיטת הסמ"ג.

והזבח תודה כתב דהתוס' נחלקו ע"ז וס"ל דהקידוש גופיה צריך להיות מכלי שרת, עיי"ש הנפק"מ לדינא ממחלוקתם, וכן נקט החזו"א (ליקוטים, סי' א' סק"ד).

וכשיטת תוס' דהמצוה היא לקדש מהכיור גופיה, כ"כ הבה"ג

(ברכות, סוף פ"ו), וכ"ה משמעות הרמב"ם (בפ"ה מביאת מקדש ה"י), וכן הרמב"ם בפיה"מ (זבחים רפ"ב) כתב בסדר קידוש ידים ורגלים שהוא מן הכיור, ומשמע מהכיור עצמו ולא ע"י נטלא, וכן כתב רבינו אברהם בן הרמב"ם בפירושו עה"ת (שמות ל' י"ח), וכ"כ הראב"ד בתמים דעים (סי' ס"ו) דמקדשין מהכיור גופיה, וכ"כ הרשב"א במשמרת הבית (בית ו' ש"ד), וכ"כ המרדכי בברכות פרק אלו דברים (רמז ר').

[ויש להעיר דבמגן אברהם סי' קכ"ח (סק"ח) כתב דכיון דברכת כהנים היא עבודה, לפיכך צריך דהנטילה תהא דומיא דקידוש יו"ר, ולכן צריך דתהא הנטילה מכח גברא, ופסקו המשנ"ב שם (ס"ק כ"א), וצ"ע מדוע השמיט הראשונים הנ"ל דס"ל דבעבודה אי"צ כח גברא, ופסק בפשיטות דבקידוש יו"ר צריך כח גברא, וצ"ע.]

והנה אף דכשיטת רש"י וסיעתו כן משמע בלישנא דגמ', אולם לפי שיטתם צ"ב קו' הגמ', דהגמ' מק' סתירה בין הא דאמר ר' יוסי בר' חנינא כל כיור שאין בו כדין לקדש ד' כהנים ממנו אין מקדשין בו, ובין הא דתניא כל הכלים מקדשין בין שיש בהן רביעית ובין שאין בהן רביעית, וזה קשה דהרי ר' יוסי בר' חנינא בוודאי מיירי בקידוש ידים ורגלים עצמן, ושפיר קאמר דצריך דיהא שיעור הכיור כדי לקדש ממנו

והטהרת הקודש קאי על קו' הגמ'- אי הכי כלי חול נמי, והקשה דא"א לומר כן דהא התורה הצריכה למשוך את הכיור, ואם כלי חול נמי כשר, א"כ מדוע הוצרכו למשוך את הכיור ולעשותו כלי שרת, ותירץ דכיון דלמדנו מ'ירחצו' לרבות כלי שרת, ואף דכלי שרת אינו מקדש אלא את הראוי לו, ונמצא דכלי שרת לגבי קידוש מים אינו ראוי לו ואינו מקדש, והוי ככלי חולי, ומעתה אף כלי חול כשר, עכתו"ד¹.

ודבריו תמוהים מכמה טעמים, א. מהיכ"ת להגדיר את המים כאינם ראויים לכלי שרת, ב. אם כדבריו א"כ מה תירצה הגמ', ג. מה תירץ על קושייתו, ואין תירוצו אלא הוספה על קושייתו, דלפי מה דהיה ס"ד לומר דכלי חול נמי כשר [דאין משמעות לכלי שרת כלפי קידוש המים],

ד' כהנים, אבל לקידוש המים אפשר דסגי אף בפחות מרביעית, ומה הוקשה לגמ'.

עוד צ"ע היכן שמענו דין זה דצריך ליתן את המים בכלי שרת כדי לקדשם, והרי המקור לדין כלי שרת ולא כלי חול, הוא מ'ממנו' ופסוק זה נאמר בדין הרחיצה עצמה, 'ורחצו ממנו', והיינו דצריך דהרחיצה עצמה תהא מכלי שרת, וקשה בתרתי, חדא מנלן דין זה דצריך דהמים יהיו בכלי שרת כדי לקדשם, ועוד מדוע לא צריך לקדש מכלי שרת דווקא, וכן הק' הזבח תודה.

ועוד דכלפי קידוש המים מנלן להצריך כיור דווקא ולא כלי שרת, והרי בפסוק לא נאמר דין זה, אלא דצריך דהקידוש יהיה מהכיור, ומדוע צריך ללמוד מ'ירחצו' לרבות כלי שרת.

♦ הערות והוספות ♦

ו. הא דהוי ככלי חול, יעוי' בתוס' ישנים יומא כ"ט: דהגדיר כן, [ציין אליו בשו"ת זרע אברהם המובא בהערה הבאה].

ז. לשיטה זו יש לעיין בדין צלוחית שממלאים בה מים לניסוך המים דהוא קדוש בקדושת כלי שרת -ע' מעילה דף י"ג:-, אם מועיל לקדש מים לקידוש יו"ר, דמחד גיסא הוא ראוי לקידוש מים כיו"ב, ומאידך אינו ראוי לקידוש מים לקדש בהם ידיו ורגליו, וצ"ע.

והא דפירשו רש"י ורבינו גרשום במעילה שם דהכלי מקודש לכך, אי"ז נצרך לעיקר קידוש המים [ואם היה כן א"כ נפשט הספק], אלא לענין דין מעילה התלוי בקדושת פה, ובזה מיושב משה"ק בשו"ת זרע אברהם (ס' כ"ג אות כ"ה) דהרי אין כלי שרת מקדשין דבר אלא לאחר דקדוש קדושת פה ולא חולין -כ"כ התוס' במנחות ע"ט: (ד"ה וליחגו)-, ומדוע המים קדושים ע"י הצלוחית, ואם אין צריך קדושת פה לענין מעילה א"כ מדוע לא מועילין בהן קודם שנתנן בצלוחית, וכה"ק המקדש דוד (ס' ל"ה אות ג), ועיי"ש בהערת הגרא"ז מה דתירץ, וכמו"כ תירץ הזרע אברהם, ובאופן קצת תירץ הקהלות יעקב (מעילה סימן ה').

ולפי מש"נ א"ש, דהתוס' במנחות מיירי בסתם כלי שרת, וחולין ל"ח ראוי לכלי שרת, אבל הצלוחית עיקר ייעודה הוא לקדש המים לניסוך המים, וכה"ג מועיל לקדש אף חולין, ואכ"מ, ועי' עוד בראשונים ובאחרונים בפרה פ"ד מ"א.

קידוש ידים אף מכלי חול כיון דהמים כבר נתקדשו, ומשני דק"ו מכנו, ומשמע ליה דקרא מיעט דכנו אינו מקדש ידים, ואי גם כלי חול כשר לקידוש ידים ודאי לא היה כנו גרע מכלי חול, עכ"ד, והוא תוספת ביאור לשיטת התוס'.

ובדברי החזון איש מתבאר גדר החילוק בין כיור לשאר כלי שרת [דלא כהטתרת הקודש והאבהא"ז], דכיור מוכן לקידוש יו"ר, ושאר כלי שרת אינם מוכנים לכך, ומ"מ היה פשוט לגמ' דאף שאר כלי שרת ראויין לקידוש ידים, והשו"ט בגמ' הוא בשיעור הכלי אם צריך להיות ככיור או לא, וצ"ב.

ב

קו' הזב"ת על רש"י - ובפולגת רש"י ותוס' בבי' השו"ט בגמ' - ובהא דלומדים דין נטילת ידים מקידוש יו"ר
עוד הקשה הזבח תודה על פירש"י, דלפירושו נמצא דהא דאיתא בברייתא- בין שאין בהן רביעית, היינו דמעיקרא לא היו מים בשיעור רביעית בכלי, ואפ"ה כלי שרת מקדש את המים להיותן ראויין לקידוש, וזה תימא דנמצא שיעור קידוש פחות משיעור נטילה, דלענין נטילת ידים אין משמעות לפחות מרביעית להגדירם כמים דנטילת ידים [אף לענין שירי טהרה], ולענין קידוש מועיל הכלי שרת לקדש אף פחות מרביעית, [ובשלמא

א"כ נמצא דלחינם נמשח הכיור, [ולקמן יובא מהאבן האזל דכתב כעין דברי הטהרת הקודש].

ומאידך בחזון איש מבואר להיפך לגמרי מהטהרת הקודש [והאבן האזל], דהנה הרמב"ם (פ"ה מביא"מ ה"י) פסק דמצוה לכתחילה לקדש ממי הכיור, ותמהו האחרונים דא"כ איך מותר לכהן גדול ביוה"כ לכתחילה לקדש מכלי זהב, ויתבאר אי"ה להלן, והחזון איש (ליקוטים סי' א' סק"ד, והוא מסנהדרין סי' נ"א סק"ב) קאי על התוס' דפירשו קו' הגמ'- והא ממנו אמר רחמנא, דאין לקדש אפי' יהא קודח אא"כ יהא כמו הכיור שיש בו כשיעור, וע"ז קאי החזו"א ומפרש השו"ט בגמ'.

וז"ל החזו"א- והא דמקדשין בכל כלי שרת, ידעו מסברא שלא עשו את הכיור אלא להיות מוכן לכך, אבל כל כ"ש שמחזיק מים לד' כהנים ראוי לקידוש המים שיוכשרו לקידוש ידים, וכן קיתון של זהב של כה"ג היו בו מים לד' כהנים, ובגמ' פריך והא ממנו אמר רחמנא, דמנ"ל דתנאי שיהא בו מים כדי קידוש ד' כהנים אינו אלא לענין קידוש המים, דילמא הוא תנאי בקידוש הידים שירחצו דווקא מכלי המחזיק מים של ד' כהנים ושהיה בו מתחילה מים שיעור זה, ומשני דמרבין מירחצו, ופריך דמנ"ל כלי שרת, דילמא לא קפיד רחמנא רק על קידוש המים, אבל

♦ הערות והוספות ♦

ח. ומוסיף החזו"א [בסוגריים]- וכדקתני יכול יהא כנו מקדש והיינו מקדש ידים, דמשמע דוקא לנחשת הקשתיו ולא לדבר אחר, א"נ לקידוש המים א"צ קרא כיון דלא נעשה לתוכו לא דמי לשאר כ"ש.

וכיון דהכיוור יש בו שיעור ד' כהנים ממילא לא חסר בהכשר הכלי לקידוש, זהו טעמו דרש"י דלא פירש קו' הגמ' כדפירשו התוס'.

והתוס' אזלי לשיטתם (בד"ה קודח מתוכו) דפי' בקודח מתוכו- שנוטל ממימיו בכלי קטן וכשירה לקדש כיון דבאין מכלי גדול, וכה"ג לקמן אם קדח בו רביעית מטבילין בו מחטים וצינוריות דמהכשירא דמקוה אתו, ע"כ, וכיון דהוא כלי בפנ"ע, שפיר הק' הגמ' דהרי אין בו כדי לקדש בו ד' כהנים, אמנם לפי"ז צ"ב תירוץ הגמ'- ירחצו לרבות כלי שרת, ואטו כלי שרת עדיפי מכיוור, וכשרים לקדש אף אם אין בהם כדי לקדש ד' כהנים, וצ"ב.

ובשיטת התוס' ילה"ק מדוע באמת לא הק' הגמ' כפירש"י, דהא ממנו כתיב ומשמע דצריך לקדש מכיוור דווקא, ומדוע אפשר לקדש אף מכלי שרת.

ובהא דהק' התוס' על פירש"י דלשיטתו תיקשה מתניתין ביומא דף מ"ג: דכהן ביוה"כ היה מקדש ידיו ורגליו מקיתון של זהב, יש לתרץ קו' זו בב' אופנים, חדא, דהתוס' ביומא דף מ"ד: (ד"ה והיום) קאי על ההיא מתניתין, וכתבו- והיום מקיתון של זהב - דאמר בפרק שני דזבחים דבכל כלי שרת מקדש דכתיב ירחצו לרבות

לתוס' (ד"ה בין) מיירי דהיה בו רביעית מעיקרא, אך לרש"י אינו כן], וזה תמוה. **ובישוב** קו' הזבח תודה, יש להקדים בביאור שיטת רש"י בבי' השו"ט בסוגיין, דהנה במה דהק' הגמ' (בדף כ"ב)- והא ממנו אמר רחמנא, נחלקו רש"י ותוס' בביאור הקו', רש"י (ד"ה והא ממנו) פירש דאמתניתין פריך דאמר כל כלי שרת ראויין הם לקדש, והא ממנו כתיב דמשמע דווקא ממש מן הכיוור, [כ"ג השיטמ"ק], והתוס' (כ"ב. ד"ה והא ממנו) הביאו פירוש רש"י, והקשו עליו- וקשה דתיקשה ליה מתניתין דיומא (דף מ"ג): דקתני דכהן גדול מקדש בקיתון של זהב, ומשו"ה פ' התוס'- דקאי אהאי דשני בקודח מתוכו, ופריך, והא ממנו אמר רחמנא, דאין לקדש אפי' קודח אא"כ יהא כמוהו שיהא בו כשיעור, ע"כ.

והנה הא דרש"י לא פירש כהתוס', הוא משום דאזיל לשיטתו (בד"ה בקודח מתוכו), דפירש הא דאיתא בגמ' בקודח מתוכו באופ"א, וז"ל- קודח דופנו של כיוור ותוחב בתוכו כלי קטן ומקצתו לחוץ ויונק ממי הכיוור ומוציא^ט, אבל באפיה נפשיה בעינן שיעור ד' כהנים, ע"כ, ולפי"ז אין להקשות כמו שפירשו התוס' קו' הגמ', דהוי הכלי קטן כמוהו, ואין שיעור המים בכלי לבד, דהכלי יונק ממי הכיוור ומוציא,

♦ הערות והוספות ♦

ט. ובגליון מובא תוספת- ואותו הכלי אינו צריך להחזיק רביעית, אבל בכיוור עצמו בעינן שיעור ד' כהנים, ע"כ.

י. עיין ערוך ערך קדח דיש קדיחה שפירושה נקיבה במקדח כפי' רש"י ויש שפירושו שאיבה כפירוש התוס'.

מעין

בגדר דין קידוש ידים ורגלים

חיים

תקפא

קידוש מכלי שרת, שיעור הכלי והמים וכה גברא

לכן סבר הגמ' דעיקר קדושת המים לקדשן לא מצינו אלא בכיור^י, וע"ז תי' ירחצו לרבות כלי שרת, דכלי שרת יש להם דין מיוחד ויוכלו לקדש בעצמם.

ועכשיו מיושב דרש"י הוכרח לפרש בקודח מתוכו כפירושו שקודח דופנו של כיור ותוחב בתוכו כלי קטן, דא"א לפרש כפי' התוס' שנוטל מימיו בכלי קטן ממי הכיור, דבזה אינו מתיישב מה דתניא כל הכלים מקדשים, וזה פשיטא לן מקיתון של זהב.

ומה דפריך בגמ' והא ממנו אמר רחמנא, דלפי מש"כ לא פריך אלא על הא דהכלים מקדשים המים, ולפי מה דמשני בקודח מתוכו, א"כ באו המים דרך הכיור ונתקדשו בכיור, אלא דע"כ צריך לומר דלא הכיור הוא שקידש המים, דא"כ לא יתיישב הא דתניא כל הכלים מקדשים, וע"כ דאפי' אם בקודח מתוכו, מ"מ אין המים מתקדשים ע"י הכיור, כיון דלא באו להכיור כדי להיות בו, ואין סופן לנוח בכיור, לכן עיקר הקידוש הוא ע"י הכלי שרת, ולזה פריך שפיר והא ממנו אמר רחמנא, ומתרץ דירחצו לרבות כלי שרת דהוא דין מיוחד ולא מטעם כיור וכנ"ל, עכ"ד האבהא"ז.

ובביאור הקו- והא ממנו אמר רחמנא, נראה כוונת הגרא"ז, דכיון דלא באו לכיור להיות בו ואין סופן לנוח בכיור,

שאר כלי שרת, ריב"א, ע"כ, ולפי"ז באמת דין המשנה שם יסודו בברייתא בסוגיין וכפי מסקנת הגמ', ולק"מ^א.

ובאופ"א יש לבאר שיטת רש"י, דאזיל לשיטתו דפירש- כל הכלי מקדשין בין שיש בהן רביעית ובין שאין בהן רביעית, לענין קידוש המים להיותם ראויים לקדש בהם ידיו ורגליו, ולפי"ז לק"מ, דהא דצריך דיהא בכלי כדי לקדש ד' כהנים זהו לגבי קידוש הידים ורגלים, אך לגבי קידוש המים אין שיעור בכלי, וכ"פ האבן האזל (פ"ה מביאת מקדש הלכה י"ג"א).

ועי' עוד באבן האזל שם, דביאר השו"ט בגמ' לפירש"י, וז"ל- ומה שהוצרך רש"י לפרש כן [-דמקדשין את המים], מבואר מדברי הרמב"ם שדייק לכתוב ובכל כלי הקדש מקדשין, וכן היה צריך להיות בברייתא בכל הכלים מקדשים, ודייק רש"י לשון כל הכלים מקדשים [דמזה משמע-] שהכלים מקדשים את המים, ולכן לא קשה מקיתון של זהב, דהקיתון של זהב לא היה צריך שיקדש את המים, שלקחו המים מהכיור, אבל בברייתא תניא שהכלים מקדשים.

וע"ז פריך דמנלן דהא ממנו כתיב, ואף דכל כלי שרת מקדשים מה שבתוכם, מ"מ כיון דאינו מקדש אלא את הראוי לו

♦ הערות והוספות ♦

- יא. ומ"מ אין להקשות סתירה בין התוס' בסוגיין לתוס' ביומא, דאי"ז אותם בעלי התוס', וכנודע.
- יב. סברא זו היא כעין סברת הטהרת הקודש הנ"ל, אמנם האבהא"ז לא כתב דמחמת כן הוי ככלי חול לענין קידוש המים, אלא דעיקר קדושת המים לקדשן לא מצינו אלא בכיור.

משו"ה אין משמעות לכיור לקדש המים, אלא הכלי קטן הוא המקדש את המים, ומעתה קשה דאיך הכלי קטן מקדש את המים, והא ממנו אמר רחמנא, דדווקא מן הכיור ולא מכלי שרת.

ודברי האבהא"ז מאירים ובהירים ביותר, אולם מה דכתב דכיון דאין סוף המים בכיור אלא בכלי קטן משו"ה הכיור לא מקדשו אלא הכלי קטן, צ"ב, דאדרבה הכלי קטן אינו תכלית מקום המים, אלא הוא רק יונק ממי הכיור ומוציא, ומה חסרון יש בכך דמי הכיור עוברים דרך כלי קטן, ומדוע לא יקדשו המים ע"י הכיור עצמו.

ועוד דלפי פירושו נמצא דאין לכיור משמעות ככלי שרת לקדש המים, וצ"ע דהרי הטעם דאין חסרון בקידוש הכלי שרת בכך דאין בו כדי לקדש ד' כהנים, זהו משום דאינו כלי בפנ"ע ואינו עשוי אלא לינוק ממי הכיור ולהוציא, ואינו כלי בפנ"ע, ואין יתכן לומר דהכיור לא מקדש את המים, כיון דלא באו להכיור כדי להיות בו ואין סופן לנוח בכיור, ולכן עיקר הקידוש הוא ע"י הכלי שרת, ונמצא רש"י סותר שיטתו, בפי' 'בקודח מתוכו' ובפי' 'והא ממנו כתיב'.

ובעיקר מה דפירש האבהא"ז דהא דאין הכיור מועיל לקדש המים הוא משום דאין תכלית המים בכיור אלא בכלי, הנה באמת השיטמ"ק הביא פירש"י דקודח

מתוכו היינו דמדבקין בכיור כלי קטן, והקשה בשם הר"פ- דפשיטא דהוי כמו כיור גופיה ומאי פריך ממנו אמר רחמנא, ומשו"ה פירש השיטמ"ק בשם הר"פ כהתוס'.

והזבח תודה (ד"ה בין שאין בהן רביעית) כתב דודאי לא מיירי שחיבר את הכלי קטן לכיור באבר, ואף בלא"ה חשיב כנוטל מן הכיור, וז"ל הזב"ת- בין שאין בהן רביעית, עיין בפירש"י, ולפי המסקנא דמסיק הגמ' בקודח מתוכו לכאורה אי"צ לחלק בין קידוש לנטילת ידים דחולין, וכן משמע בתוד"ה בין שאין וכו' שכתבו למאי דקס"ד בלא קודח יש תימה דגרע וכו", משמע דלפי המסקנא לא גרע קידוש ידים מנטילת ידים לחולין, וא"כ לפי"ז אם קדח איזה כלי שיש בו רביעית בדופנו וקבע בתוכו כלי קטן שאין בו רביעית והמים יוצקו על ידיו מדדי כלי הקטן, ע"כ דמהני גם לנטילת ידים דחולין כמו דמהני לענין קידוש ידים.

[וע"כ] דמיירי הברייתא אפי' לא חיברן באבר וכה"ג שיהיה ממש כלי אחד, רק שתחב בדופנו, דאל"ה מאי רבותא לענין קידוש דמהני, או אפשר דלרש"י הרבותא הוא אפי' אינם מתחברים המים שבכיור עם המים שבכלי שרת כיון שעכ"פ תחוב בתוך הכיור, ובכיור יש השיעור דד' כהנים, ודומיא דמה שפירש"י לקמן בד"ה



יג. ומוסיף הזבח תודה [בסוגריים]- וכוונתם בודאי הוא רק לפי מה שפירש"י על ענין קודח, דלפירושה בענין קודח צריכין לתירוצם בודאי גם לפי המסקנא, דלענין נטילת ידים בודאי לא מהני אפי' באופן זה.

אם קדח לענין מקוה עיי"ש, (ובהכי מיתרצא מה שנתקשה בשיטמ"ק בשם הר"פ על רש"י), וגם ע"כ בנטילת ידים מהני אף באופן זה דלא גרע קידוש מנטילה], וכו', עכ"ד הזבח תודה.

ועי' עוד בזבח תודה שם דמוכיח מהתוספתא במס' ידים דלענין זה קידוש יו"ר קיל מנטילת ידים, וא"כ אין ללמוד דין זה דקודח מתוכו להכשר נטילת ידים, ואישתמיט להתוספות (ד"ה בין) תוספתא זו דמפורש כרש"י דקידוש ידים ורגלים קיל מנטילת ידים, עכתו"ד.

ומחלוקתם דהשיטמ"ק והזב"ת הוא בגי' ברש"י, דהשיטמ"ק היתה גירסתו ברש"י - שנוקב בכיור נקב מצידו ומדבקין שם כלי אחר קטן שמקלח מים לקדשו, ומשו"ה ס"ל דכה"ג הוא כלי אחד ממש ופשיטא דכשר, והזב"ת היתה גירסתו ברש"י כפי הגי' לפנינו, ומשמע דרק תוחב הכלי בכיור אך אינו מדביקו, וביאור האבהא"ז הוא רק לפי גי' הזב"ת, והזב"ת בצד הב' כתב דאין המים שבכל שרת מתחברים עם המים שבכיור, ובצד הא' כתב דהמים מתחברים עם המים שבכיור, [וזהו הצד הפשוט יותר אצל הזבח תודה], וצ"ב כיצד ומדוע מתחברים המים שבכלי שרת עם המים שבכיור.

ובעיקר מה דהק' התוס' על רש"י דאין יתכן דגרע קידוש ידים ורגלים מנטילת ידים, והזבח תודה דן בסוף דבריו להוכיח מהתוספתא במס' ידים כרש"י דקידוש יו"ר גרע מנטילת ידים, יש לתמוה בזה טובא, דהנה בספרי (פר' קרח, פסקא קט"ז) איתא - עבודת מתנה אתן את

כהונתכם, וכו', ר' אומר לעשות אכילת קדשים בגבולים כעבודת מקדש במקדש, מה עבודת מקדש במקדש מקדש ידיו ואח"כ עובר, כך אכילת קדשים בגבולים [פי' רבינו הלל דקדשים היינו תרומה, דבזה מיירי בספרי שם, עיי"ש] מקדש ידיו ואח"כ אוכל, אי מה להלן ידיו ורגליו אף כאן ידיו ורגליו, אמרת מקום שצריך ידיו ורגליו מקדש ידיו ורגליו, מקום שאין צריך אלא ידיו אינו מקדש אלא ידיו, נמצינו למדים נטילת ידים מן התורה, ע"כ, ועי' מש"כ הרא"ה בבדק הבית (בית ו' שער ב', ד').

ובדברי הספרי יש להאריך טובא, ויתבאר להלן אות ו אות י אי"ה, ומ"מ זה מבואר בספרי דדין נטילת ידים לאכילת תרומה נלמד מדין קידוש יו"ר, ואיך יתכן דדין נטילת ידים יהא חמור מדין קידוש יו"ר לעבודה, [וקשה מאוד לחלק בין נט"י לאכילת תרומה, ובין נטילת ידים לאכילת חולין], אתמהא.

ג

בשיטת הרמב"ם בדין קודח מתוכו - ובי' תירוץ הגמ' ירחצו לרבות כלי שרת **ובעיקר** החילוק בין קודח מתוכו לאין קודח מתוכו, דבקודח מתוכו מועיל לקדש בו ידיו ורגליו אף כשאין בכלי שרת כדי ליטול ממנו ד' כהנים, ובאין קודח מתוכו צריך שיהא בכלי שרת כדי לקדש ממנו ד' כהנים, הרמב"ם (פ"ה מביאת מקדש הי"א) פסק - ובכל כלי הקדש מקדשין בין שיש בהן רביעית בין שאין בהן רביעית, ע"כ, והשיג עליו הראב"ד -

ובקודח מן הכיור שיש בו לקדש ממנו ד' כהנים, ע"כ, ובפשטות כוונת הראב"ד להשיג על הרמב"ם, דדינא דהרמב"ם אמת דווקא בקודח מן הכיור.

ובישוב שיטת הרמב"ם נחלקו האחרונים^{יד}, המהר"י קורקוס והכס"מ כתבו דלא נחלקו הרמב"ם והראב"ד ובודאי דווקא בקודח מתוכו, ואף הרמב"ם גופיה שם (בהלכה י"ג) פסק- כמה מים צריכין להיות בכיור, אין פחות מכדי לקדש ממנו ארבעה כהנים, ע"כ, ואיך יתכן דכיור גרע משאר כלי שרת, אלא דהרמב"ם ס"ל כהתוס' דבקודח מתוכו היינו דנוטל בכלי קטן מתוך הכיור, וסמך הרמב"ם על מש"כ בסמוך, דבכיור צריך להיות כדי לקדש ד' כהנים, ומזה מובן דהא דהכשיר בכלי קטן היינו בנוטל מים מתוך הכיור, והראב"ד ג"כ ס"ל כהתוס', ואין כוונתו להשיג על הרמב"ם אלא מפרש דבריו^{טז}.

אמנם בקרית ספר מבואר דדברי הרמב"ם כפשוטם דאי"צ שיהא בכלי שרת כדי לקדש בו ד' כהנים, עיי"ש דכתב- וכל כלי הקדש מקדשים, בין שיש בהם רביעית בין שאין בהם רביעית, דמדכתיב ירחצו הוא דמרבינן לכלי שרת, ולא כתיב אהרן ובניו וגו', אלא בכיור גופיה, ע"כ, ומפורש בדבריו דהא דבעינן שיהא בכיור כדי לקדש ממנו ד' כהנים, הוא דין בכיור גופיה, אבל בשאר כלי שרת אין שיעור בגודלם, וצ"ב דבגמ' אמרינן דכלי שרת שאין בו רביעית כשר דווקא כשקודח מתוך הכיור^{טז}, ועוד דאיך יתכן דכיור גרע מכלי שרת, ובאמת מטעם זה המהר"י קורקוס כתב דאין לומר דשאר כ"ש אי"צ שיהא בהם רביעית, דיציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא, וצ"ע.

ובעין דבריו כתב המרכבת המשנה עהר"מ שם, וז"ל- הטביל ידיו וכו', עיין השגות, והכ"מ נדחק, והנכון דגירסת רבנו כגירסת רש"י בקודח בתוכו^{יז}, ומפרש דהכי

♦ הערות והוספות ♦

יד. ויעוי' בחזון יחזקאל (בליקוטים על זכחים - בסוגיין, ובתוספתא מנחות פ"א ה"ז) דכתב דמקורו דהרמב"ם הוא מהירושלמי ביומא (פ"ד ה"ה) עיי"ש, וס"ל דנחלק על הבבלי בדין זה וכוותיה פסק הרמב"ם, ויש לדון טובא בראיה מהירושלמי, ואכמ"ל.

טו. ועיי"ש בכסף משנה דכאשר מתחילה היו המים בכיור אפשר לקדש לכתחילה אף בכלי שרת קטן פחות מרביעית, ומבואר דיש כלי שרת בשיעור פחות מרביעית, ובאמת כ"ה מבואר בגמ' לפירוש רש"י, ועי' ברמב"ם פ"א מכלה"מ הי"ז- ושבע מדות של לח היו שם: הין, וחצי ההין, ושלישית ההין, ורביעית ההין, ולוג, וחצי לוג, ורביעית, ע"כ, ומבואר דהמידה הקטנה ביותר של כלי שרת שהיתה במקדש היתה בשיעור רביעית, ולא היה כלי שרת בפחות מרביעית, וצ"ע.

טז. ואין ליישב דס"ל כהתוס' דמפרש בקודח מתוכו דמתחילה היו המים בכלי קדוש ואחמ"כ העביר המים לכלי קטן וממנו קידש, דהרי הקרית ספר כתב להדיא דבכלי שרת אין דין שיעור קידוש לד' כהנים.

יז. המרכה"מ ס"ל דחלוקים רש"י ותוס' בגירסת הגמ', דלרש"י גרסינן 'בקודח בתוכו', ולתוס' גרסינן 'בקודח מתוכו', וכ"כ הצאן קדשים, אמנם הב"ח (אות ב) מגיה ברש"י 'בקודח מתוכו', וכג"י התוס'.

קאמר דהכיור הוא דאינו מקדש את המים פחות מכדי קידוש ארבעה כהנים, משא"כ שאר כלי שרת כששואב בהן מתוך המעין שפיר מקדשין אפי' פחות מרביעית, ולפי"ז לכתחלה כיור עדיף מכלי שרת, דמצוה לקדש בכיור כדפרקין ה"י, ולענין דיעבד, כלי שרת עדיף מכיור, דכלי שרת מקדשין המים אפי' אין מחזיק רביעית, דריבה רחמנא כל כלי שרת, אבל כיור אפי' בדיעבד אין מקדשין כל שאין בו כדי קידוש ארבעה כהנים כדפרקין ה"ג.

ועפי"ז מבאר המרכה"מ את השו"ט בגמ' - והיינו דפריך והא ממנו אמר רחמנא, דקס"ד דהא דקאמר כל הכלים מקדשין היינו בהכרח בששואב בהן מתוך הכיור, ושפיר קשה מהיכי תיתי יפה כח הכלי שרת מכח הכיור, כיון שאין הכלי שרת מקדשין המים לולי היותן תחלה בתוך הכיור, וכיון שחידש לו המתרחץ בקודח בתוכו דהיינו ששואב בכלי שרת", פריך והכתיב ממנו, ומשני ירחצו לרבות כלי שרת.

מיהו לפי מ"ש רבנו פ"א מהל' כלי המקדש הט"ז והי"ז משמע דלא היה כלי שרת פחות מרביעית, ובהכרח הכי קאמר רבנו כל שאין בהן מים רביעית אף על פי שמחזיק יתר מרביעית, ונפקא ליה מדכתיב ירחצו לרבות כלי שרת, ונמצא מרבה רביעית שבמקדש, ומדכתיב ירחצו

לשון רבים אלמא דשני כהנים מקדשין מרביעית.

ולפי"ז י"ל איפכא דהא דכתב רבנו לקמן הי"ג כמה מים צ"ל בכיור, ר"ל כמה מכיל הכיור וכל שאינו מכיל כדי רחיצת ארבעה כהנים אהרן ובניו פסול בדיעבד ואין עליו שם כיור, ושוב לא הוי כלי קדש דלא חזי למידי, לזה אפי' בדיעבד לא מהני הקידוש, אבל שאר כלי שרת כרביעית שבמקדש דריבתה תורה לקידוש בדיעבד, הרי כלי שרת הוא ונתקדש למדת הלח, ממילא מקדש המים אפי' פחות מרביעית מריבוי דירחצו, וניחא המשך הש"ס והא ממנו כתיב דנדחק רש"י ועיין תוס' ולדרך רבנו ניחא כמ"ש, עכ"ד המרכה"מ.

והיינו דהמרכה"מ אזיל בשיטתיה דהקד"ס דהרמב"ם מחלק בין כיור לכלי שרת בדין זה, דכיור שאין בו כדי לקדש ד' כהנים אין מקדשים בו, אך כלי שרת שאין בו כדי לקדש ד' כהנים אין בכך חסרון ומקדשים בו, ובכך עדיף כ"ש מכיור, וגרס הרמב"ם 'בקודח בתוכו' וכרש"י [ודלא כהתוס'], אך מפרש דלא כרש"י, דרש"י מפרש דנוקב בכיור ומכניס שם כ"ש קטן, והרמב"ם מפרש דמיירי בששואב בהן מתוך הכיור ונותנן לכלי שרת ומשם מקדש יו"ר, [וצריך דמקודם יהיו המים בכיור, ואף דבכיור גופיה לא

ובתירוצו הב' נאריך לקמן אות ז אי"ה ובל"נ, ובתירוצו הא'

-כהקר"ס- צ"ע, דלפי דבריו נמצא דלאחר דלומדים מ'ירחצו' לרבות כלי שרת, א"כ הא דאמר קרא 'ממנו' אין הכוונה למעט דירחצו ממנו דווקא, ואם משום פסוק זה לבד היה ראוי לקדש אף מכלי חול, אך לומדים בק"ו מכנו, ולפי"ז נמצא דעיקר דין קידוש יו"ר הוא דין רחיצה בעלמא, דהרי אף לפי הק"ו מכנו, מ"מ אין דין ירחצו ממנו דווקא, ומצד הדין קידוש [נדאמר בקרא ד'ממנו'] אפשר לרחוץ בכל כלי שהוא, ורק דיש דין נוסף דצריך לרחוץ מכלי שרת דווקא, ול"ה דין קידוש יו"ר אלא דין רחיצת ידים ורגלים, וזה תימא, וכה"ק למעלה על הקר"ס.

והקרן אורה (דף כ"א: ד"ה והרמב"ם ז"ל, ודף כ"ב. תוס' בדה"ה ממנו) והשפת אמת (דף כ"ב. בגמ' ד"ה והא ממנו) והחסדי דוד (תוספתא מנחות פ"א ה"א, ד"ה שלא רחוץ) והאבן האזל (עה"ר שם) כתבו ג"כ כהקר"ס והמרכה"מ, דלפי תירוץ הגמ' דלומדים מ'ירחצו' לרבות כלי שרת, א"כ בכלי שרת אין דין שיעור ד' כהנים, וכע"ז מבואר בחזו"א המובא למעלה (באות א).

ובשיעור הנצרך בכלי שרת נחלקו האחרונים הנ"ל, יש מהם דכתבו דבכלי שרת אין דין שיעור כלל, ויש דכתבו דשיעור כלי שרת ברביעית לפי דזהו השיעור במקדש, וכן נחלקו בביאור קו' הגמ'- והא ממנו כתיב, יש דביארו דהקו' היא דאיך יתכן דהכ"ש יהא עדיף מהכיוור, ויש דביארו דהקו' היא דצריך קידוש יו"ר ממנו ממש וקודח מתוכו אי"ז ממנו ממש,

היה אפשר לקדש ממים אלו מחמת שאין בהם כדי לקדש ד' כהנים].

וקו' הגמ' היא, דכיון דחיליה דהכ"ש לקדש הוא משום דשאב המים מהכיוור איך יתכן דיהא עדיף מהכיוור, ולפי ביאור זה צ"ל בפירוש תי' הגמ' 'ירחצו לרבות כלי שרת', דפירושו דבאמת הכ"ש מקדש מצד עצמו ואי"צ לכיוור, ואף בלא קודח מהכיוור כשרים המים שבתוכו לקדש בהם ידיו ורגליו, [ואי"צ לתירוץ הגמ' 'בקודח מתוכו'], זהו הביאור הא' דהמרכה"מ.

ובאופ"א מפרש המרכה"מ, דשיטת הרמב"ם דצריך דהכיוור יהא ראוי לקדש ממנו ד' כהנים, אך אי"צ דבפועל יהיו בו מים כשיעור הראוי לקדש בו ד' כהנים, ובזה חלוקים כלי שרת מכיוור, דכיוור צריך שיהא ראוי להכיל מים בשיעור קידוש ד' כהנים, דבלא"ה אין שם כיוור עליו דזהו מהותו של הכיוור לקדש ממנו ד' כהנים, ושאר כלי שרת שיעורם ברביעית וצריך שיהו ראויים להכיל מים בשיעור רביעית.

ומ"מ בין כיוור ובין שאר כלי שרת אף אם אין בהם מים כשיעור קידוש ד' כהנים שפיר אפשר לקדש ממנו ידיו ורגליו, וכדפסק הרמב"ם, והדין שיעור בכיוור ושאר כ"ש הוא שיעור ביכולת הכלי להכיל בתוכו מים בשיעור זה, וחילוק זה נלמד מ'ירחצו' לרבות כלי שרת, והיינו דכלי שרת יש להם תורת קידוש יו"ר מצד עצמם, ולא מדין מים שנתקדשו בכיוור, ולכך מקדשין אף בראויים להכיל רביעית מים.

קדשים דס"ל דאף לאחר דלומדים מ'ירחצו' לרבות כלי שרת לקידוש יו"ר, מ"מ אין כ"ש ככור לענין קידוש המים, וצב"ט.

ד

בדין כלי שרת לקידוש ידים ורגלים

ובעיקר הדין המבואר בסוגיין דלומדים מ'ירחצו' לרבות כלי שרת לקידוש ידים ורגלים, ולפירוש רש"י מסקנת הגמ' דאפשר לקדש בין בכיור ובין בשאר כלי שרת, וכדילפינן מ'ירחצו' לרבות כלי שרת, אולם אם זו כוונת הגמ' דאין מצוה לקדש מכיור דווקא, ולפי"ז נמצא דהמצוה לקדש מכיור היא לקדש מכלי שרת, וא"כ קשה מה הוקשה לגמ' לאחמ"כ- אי הכי כלי חול נמי, והרי אם אפשר לרחוץ אף מכלי חול והוא לכתחילה [דל"ש מכלי שרת] א"כ אין עדיפות לכיור על פני שאר כלים, ומדוע יש מצוה להעמיד כיור.

אכן באמת במשנה ביומא דף מ"ג: מבואר דאין מצוה לכתחילה לקדש יו"ר מן הכיור, דאיתא התם- בכל יום כהן גדול מקדש ידיו ורגליו מן הכיור והיום מן הקיתון של זהב, רבי יהודה אומר לעולם כהן גדול מקדש ידיו ורגליו מן הקיתון של זהב, ע"כ, ובין לת"ק ובין לר' יהודה ביוה"כ אין לכה"ג מצוה לכתחילה לקדש ידיו ורגליו מן הכיור אלא מקדש מן הקיתון של זהב, ומפרש בגמ' שם (בדף מ"ה). משום

ומתריצין דאמר קרא 'ירחצו' לרבות כלי שרת ואין דין קידוש מכיור דווקא, והא דמקדשין מכלי שרת אי"ז מאותו הדין קידוש מהכיור, ועל כ"ז קשה כמשה"ק על המרכה"מ והקר"ס, [וע"ע באו"ז הל' נטילת ידים סימן ס"א, ואינו ענין לנידו"ד].

עוד יש להעיר בעקר הדין המבואר בסוגיין -לפי רש"י ותוס' וכ"ה למהריק"ו והכס"מ בדעת הרמב"ם-, דכלי שרת אינו מקדש אם אין בו שיעור לקדש ממנו ד' כהנים, דהנה תוס' לעיל בדף כ"א. (ד"ה כיור, הראשון) הקשו דמאחר דכיור טעון שיקוע דאל"ה המי כיור נפסלין בלינה, א"כ איך היה הכהן מקדש יו"ר לתרומת הדשן שהיתה נעשית בלילה, ותירצו התוס' בחד תירוצא- א"נ י"ל שהיה להם מים בכלי שרת אחר כדי קידוש של תרומת הדשן, ע"כ.

ותמיהו האחרונים דאף אותם מים יפסלו בלינה, ומ"ש מים שבכלי שרת ממים שבכיור, ועיקר הקו' כבר תירצה השיטמ"ק, והאחרונים תירצו בכמה אופנים [עי' במהר"ם שיף, פנים מאירות, טה"ק, בקר"א ובשפ"א], והצאן קדשים (ד"ה בא"ד א"נ י"ל) כתב לתרץ- פי' אע"ג דמרבין לקמן מירחצו לרבות כלי שרת לקידוש, מ"מ אינו מקדש ליפסול בלינה כמו מי כיור, ע"כ, וכבר תמה עליו הקרן אורה דאינו מובן החילוק ומסתבר דכל שכשר לקדש ה"ה דנפסל בלינה, ומבואר בצאן

לא נאמר אלא בשאר ימות השנה], מתניתא פליגא על רבי יונה, כל הכלים שהיו במקדש היו ראויין לקידוש ידים ורגלים [פ"י ומשמע דאף לקידוש ראשון], פתר לה חוץ מקידוש הראשון, מתניתא פליגא על רבי יוסה הכיור והכן מעכבין [פ"י- וקס"ד דלענין קידוש מכיור וכונו קתני], פתר לה מקומן מעכב, [פ"י- בעזרה בין אהל מועד ובין המזבח, אבל לענין קידוש כל כלי שרת ראויין לקידוש], ע"כ.

ויש לברר כוונת הירושלמי בב' דברים, א. ביאור מחלוקתם דר' יונה ור' יוסה, ב. ביאור השו"ט אם הכיור וכונו מעכבין לקידוש או לא.

[ועיקר] החילוק בין קידוש ראשון דכה"ג ביוה"כ ובין שאר קידושין שעשה כה"ג ביוה"כ, מצינו כן בבלי ביומא דף ל: וכן במסכתין בזבחים דף י"ט:, דת"ר כהן גדול שלא טבל ולא קידש בין בגד לבגד ובין עבודה לעבודה ועבד עבודתו כשירה, ואחד כה"ג ואחד כהן הדיוט שלא קידוש ידיו ורגליו שחרית ועבד עבודתו פסולה, עיי"ש מקור החילוק לענין עיכוב עבודה [ובס"ד נתבאר למעלה בסימן ל"ד], ומבואר להדיא דיש חילוק בין עבודה ראשונה לשאר עבודות.

אכן ביאור הדין שם אינו כבירושלמי, דמקור הדין האמור שם הוא דלומדים מפסוק דדבר המעכב בזרעו מעכב בו או דיש מיעוט מיוחד לענין עיכוב עבודה, ואין החילוק בהלכות קידוש אלא החילוק בדין עבודה ללא קידוש, ומשא"כ בירושלמי דהמחלוקת היא בדין קידוש, ולר' יונה החילוק בין קידוש ראשון לשאר

כבודו דכהן גדול, וצ"ב מדוע, וכי מפני כבודו דכהן גדול עקרו חז"ל המצוה לכתחילה מדאורייתא לקדש יו"ר מן הכיור. **וביומא** דף ל"א: תנן פשט ירד וטבל עלה ונסתפג הביאו לו בגדי זהב ולבש וקידש ידיו ורגליו, ופירש רש"י- וקידש ידיו ורגליו - מן הכיור וכו', ע"כ, וכ"פ הרע"ב (פ"ג מ"ד), ותמה עליו התוס' יו"ט דהרי במשנה ביומא דף מ"ג תנן דכה"ג ביוה"כ היה מקדש מקיתון של זהב, ויש דתירצו [הפר"ח בספרו מים חיים (עהר"מ פ"ב מעבודת יוה"כ ה"ה), שיח יצחק ורש"ש] דכוונת רש"י לקידוש ראשון [וכמו שיובא מהירושלמי דזו שיטת ר' יונה], אכן המשך דברי רש"י שם מוכיח דאי"ז כוונתו, יעו"ש.

ובאמת דכמו"כ כתב רש"י עה"ת (ויקרא ט"ז ד') [ונכתב כן על כל העשרה קידושין], הו"ד למעלה (באות א), ושם הבאנו מהחזקוני עה"ת שם דמפרש כוונת רש"י דמקדש ממי הכיור הנמצאים בכלי שרת, ואולי זה המכוון אף ברש"י כאן, ושו"מ בספר לחם שמים להיעב"ץ (פ"ג מ"ד) דפירש כן, וכ"ז דוחק, מדוע סתם רש"י דבריו ולא פירש דמקדש ממי הכיור הנמצאים בכלי זהב, וצ"ע.

ובירושלמי ביומא פ"ד (ה"ה) איתא- אמר ר' יונה חוץ מקידוש הראשון, [פ"י- הא דקתני במתניתין דהיום כה"ג מקדש מקיתון של זהב, בשאר קידושין של בו ביום הוא, אבל קידוש הראשון שחרית בבואו אל אהל מועד, מקדש הוא מן הכיור כדכתיב בפרשת קידוש], א"ר יוסה ואפילו מקידוש הראשון [פ"י הקרבן העדה- וקרא

מעין

בגדר דין קידוש ידים ורגלים

חיים

תקפט

קידוש מכלי שרת, שיעור הכלי והמים וכח גברא

ואין ליישב דכוונת התנא לחלק דבפועל כ"ה הדין, דא"כ מה טעם הוצרכה הגמ' לפרש הטעם משום כבודו דכה"ג, והרי מהיכ"ת דיהא צריך לקדש יו"ר מהכיוור, והרי זהו דין רחיצה שלא מהלכות קידוש, ולא נאמר בתורה דין רחיצה בעלמא מן הכיוור [אלא רחיצה דקידוש], ומבואר דהדין קידוש דשאר קידושין הוא אותו דין קידוש דקידוש ראשון, ואף אם חלוקים בגדרם מ"מ אינם חלוקים ביסוד דינם.

ומעתה חזרה הקו' למקומה, דמהו טעמו דר' יונה דס"ל לחלק בין קידוש ראשון לשאר קידושין, דקידוש ראשון צריך ליעשות מן הכיוור, ושאר קידושין יכול לעשותם משאר כלי שרת, ובמה נחלק על ר' יוסה.

ובאמת אף אם נדחוק ליישב את הקו' על הגרי"ז, מ"מ צע"ג בשיטת ר' יונה, דהרי במשנה שם מבואר דשיטת ר' יהודה דבכל יום היה כהן גדול מקדש מקיתון של זהב, ולכאורה צ"ע כיצד יכול

קידושין הוא בעיקר הדין קידוש יו"ר, וצ"ב מהו החילוק ביניהם.]

וידוע מהגרי"ז (בספרו, הל' עבודת יוה"כ פ"ב ה"ג) דביאר שיטת ר' יונה, דחלוק קידוש ראשון משאר קידוש יו"ר הנעשים ביוה"כ, דקידוש ראשון הוא דין קידוש, ושאר קידושין הוא מעין דין רחיצה, עיי"ש, [וכעין דבריו כתב בשיורי קרבן על הירושלמי שם], וכבר הק' הגרי"ז דבתוס' ישנים ביומא דף ל"א: מבואר דלא כדבריו.

ובעני"ד נ"ל דמיניה וביה מוכח בירושלמי דלא כביאור הגרי"ז, דאם נחדש ונאמר דדין קידוש בשאר עבודות הוא כעין רחיצה ואינו אותו דין קידוש של כל השנה, א"כ מהו הא דאיתא במשנה שם- בכל יום כהן גדול מקדש ידיו ורגליו מן הכיוור והיום מן הקיתון של זהב, ואי"ז נכון [לר' יונה], דלעולם מצות קידוש יו"ר צריכה ליעשות מכיוור דווקא, ורק דביוה"כ הקידוש דבין העבודות אינו אותו דין קידוש יו"ר, ומשום"ה מועיל אף משאר כלי שרת^{כא}.

♦ הערות והוספות ♦

כ. ויש להעיר, דלשיטת ר' אלעזר בר' שמעון (בדף י"ט:) דס"ל כיון שקידש ידיו ורגליו מתחילת עבודה, אפילו מיכן ועד עשרה ימים אינו צריך לקדש, לשיטתו אם כהן גדול קידש ידיו ורגליו קודם יוה"כ ולא הסיח דעתו, א"כ אף דבעי י' קידושין, אך הקידוש הראשון לא יהא מעכב, וכן לא יהא טעון כיור [לשיטת ר' יונה דחלוק קידוש ראשון משאר קידושין בדין זה], ומשמעות הדרשות בגמ' לא משמע כן, וצע"ק.

כא. ועי' בחי' הגרי"ז בסטנסיל עמ"ס סוטה דף ט"ו: מש"כ לענין מי סוטה דאם בעינן מים שנתקדשו בכיוור דווקא או אף בכלי שרת, דבפסוק (במדבה ה' י"ז) כתוב דבעינן מים קדושים, ובתרגום אונקלוס שם מתרגם- מי כיוור, וכ"ה בספרי (במדבר, פר' נשא, פיסקא י')- ולקח הכהן מים קדושים, אין קדושים אלא שקידשו בכלי, ואלו הם אלו מי כיוור, ע"כ, וע"פ מה שביאר הגרי"ז שם אולי יש מקום להבין עפ"י דבריו כאן, יעו"ש.

לקדש מקיתון של זהב והרי יש דין קידוש מכיור, ועכצ"ל דס"ל דאין דין לקדש מכיור דווקא, והוא רק ענין של הגברא לקדש מהכיור מטעם דזו צורת הקידוש האמורה בתורה, ומעתה מאחר דמצינו דזו שיטת ר' יהודה מהיכ"ת לחדש דרבנן נחלקו ע"ז, וקשה מ"ט דר' יונה.

והאחרונים [קרית ספר מרכה"מ קרן אורה ועוד] עמדו בשיטת הרמב"ם (פ"ה מביאת מקדש ה"י) דפסק-מצוה לקדש ממי הכיור, ואם קידש מאחד מכלי השרת הר"ז כשר, אבל כלי החול אינם מקדשין, וכו', ע"כ, ומבואר ברמב"ם דמה"ת מצוה לקדש ממי הכיור, והחילוק בין כלי שרת לכלי חול הוא בדיעבד, דכלי שרת בדיעבד אם קידש מכלי שרת הר"ז כשר, וכלי חול אף בדיעבד אם קידש מכלי חול הר"ז פסול, אך מצוה לקדש מן הכיור.

והקשו האחרונים כמה קו' בשיטתו, א. דלפ"ז צ"ע מדוע משום כבודו דכה"ג התירו לו לקדש מקיתון של זהב לכתחילה, ומה כחו של כבודו דכה"ג לבטל המצוה לקדש ממי הכיור, ואם פסק כר' יונה, א"כ צ"ע מדוע בה' עבודת יוה"כ

(בפ"ב ה"ה) לא פסק הרמב"ם דינא דר' יונה^כ, ב. דהרמב"ם לכאורה סותר שיטתו, דשם בהלכה י"א פסק- ובכל כלי הקדש מקדשין בין שיש בהן רביעית בין שאין בהן רביעית, ע"כ, ומשמע דהוא מעיקר הדין לכתחילה, ג. דלשיטתו קשה שיטת ר' יונה, ועל קו' זו תירץ הגרי"ז הנ"ל, ועוד יש לתרץ קו' זו באופ"א ואכמ"ל, ומ"מ אכתי קשה ב' הקו' הראשונות, ובענ"ד נ"ל להקשות עוד דעיקר דין הרמב"ם תמוה, דמה שייך לכתחילה ודיעבד בעיקר המצוה דאורייתא, ולא מצינו בשום מקום כה"ג.

ובאמת שיטת הרמב"ן (שמות ל' י"ט)- והרחיצה היא המצוה, אבל הכיור צוה בו להזמנה ואינו מעכב ולא מצוה, כי ביום הכפורים כהן גדול מקדש ידיו ורגליו מקיתון של זהב שהיו עושין לכבודו, אבל למדנו מן הכיור כי צריכה כלי, ע"כ, ומפורש להדיא בדבריו דאין דין בכיור, והא דבתורה נאמר הדין לרחוץ מן הכיור הוא לומר דצריך כלי^כ, וכן כתבו הרבה מהאחרונים (הו"ד באות א) בביאור שיטת הרמב"ם בהלכה י"א, אמנם בשיטת הרמב"ם בהלכה י' נקטו האחרונים דמצוה לכתחילה לקדש ממי הכיור, וקשה כנ"ל.

♦ הערות והוספות ♦

כב. ועי' בספר מים חיים -להפר"ח- [נד' בספר הליקוטים שברמב"ם פרנקל] דהאריך לברר שיטת הרמב"ם.

כג. ועי' עוד בפירוש הגרי"פ פערלא על ספר המצוות לרס"ג (מנין ששים וחמש הפרשיות פרשה נ"ה נ"ו, בסוף דבריו), ושם דן לחדש דיש מעלה לקדש מכלי שרת יותר מלקדש מכיור, דהמים שבכיור אין להם הגדרה של קדשי ד', אבל מים שבכלי שרת מתקדשים ומוגדרים כקדשי ד', והוא חידוש נורא, דנמצא הטפל עדיף מן העיקר הנכתב בתורה, וצ"ע.

כד. ולפ"ז אין לומר מש"כ המשך חכמה ודעימיה המובאים לעיל.

מעין בגדר דין קידוש ידים ורגלים חיים תקצא

קידוש מכלי שרת, שיעור הכלי והמים וכח גברא

מועד ובין המזבח, אבל לענין קידוש כל כלי שרת ראויין לקידוש, והקרבת העדה כתב ב' ביאורים, א. שהכיוור מעכב הכן שאם אין כיוור אין כן ואם אין כן אין כיוור, ב. אם אין הכיוור וכנו במקומן פסול לקדש בשאר כלים, אבל אם יש שם כיוור וכן אף שאר כלים כשרים לקדש, ומסיים הקרבן העדה - ולשון זה [הב'] נראה עיקר.

ולפי ביאורו הב' דהקרבת העדה נמצא דאם אין הכיוור וכנו במקומן א"א לקדש ידים ורגלים לעבודה, ובירושלמי שקלים (פ"ד ה"ב) איתא - אמר ר' חזקיה תנא ר' יהודה גרוגרות השלחן והמנורה והמזבחות והפרכות מעכבין את הקרבן דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים אין לך מעכב את הקרבן אלא הכיוור וכנו בלבד, ע"כ, ונחלקו המפרשים בביאור השו"ט ובמה מיירי, הפני משה מפרש דצריך שיהו שם כדי לרחוץ מהם ידיו ורגליו בכניסתו לעבודה, וכ"פ מהר"א פולדא, וכ"פ הר"ש סיריליאזו בשקלים שם, וצ"ע דהא אפשר לקדש אף משאר כלי שרת, ומבואר דס"ל בביאור הירושלמי, דכאשר א"א לקדש בכיוור מחמת איזה טעם א"א לקדש בשאר כלים, וההכשר לקדש בשאר כלי שרת זהו תלוי באפשרות לקדש בכיוור.

ובפירוש חסדי דוד לתוספתא ידים (פ"א ה"ד) כתב דדעת הרמב"ם דהמצוה לקדש 'ממי' הכיוור, והיינו דאין מצוה לקדש מהכיוור, ורק דמצוה לקדש ממי הכיוור, ואם קידש ממי הכיוור משאר כלי שרת הר"ז כשר, עיי"ש¹, ולפי"ז צע"ק בהא דלאחר דלמדה הגמ' מ'ירחצו' לרבות כלי שרת, הק' הגמ' - אי הכי כלי חול נמי, וצ"ע דמה נתחדש בלפחותא לכלי שרת, והרי לפי שיטה זו לא נתחדש דין קידוש יו"ר הוא אף משאר כלי שרת אלא ודאי דצריך לקדש ממי הכיוור דווקא, ולומדים מ'ירחצו' דאפשר דמי הכיוור יהיו בכלי שרת, ומהו 'אי הכי כלי חול נמי', ומהיכ"ת לחדש דאף בכלי חול, ועי' בזבח תודה מש"כ לבאר הגמ' לפירש"י, ודו"ק.

ה

בדברי הירושלמי דמקומן דהכיוור וכנו מעכב

ובהא דאיתא בירושלמי ביומא הנ"ל - מתניתא פליגא על רבי יוסה הכיוור והכן מעכבין [פי' - וקס"ד דלענין קידוש מכיוור וכנו קתני], פתר לה מקומן מעכב, ע"כ, נחלקו המפרשים בביאור הא ד'מקומן מעכב', הפני משה שם מבאר - פתר לה דהכי קאמר מקומן מעכב בעזרה בין אהל

♦ הערות והוספות ♦

כה. וזהו דלא כמו שכתב בפירושו לתוספתא במנחת פ"א ה"ז, עיי"ש, וצ"ע.

כו. ועי' עוד בספר 'מנחת אברהם' על התו"כ ח"ב עמ' צ"ו, ובמנחת אברהם יומא דף ל"א:.

כז. ועיי"ש בקרבן העדה דמפרש ב' פירוש, הפירוש הא' כהפנ"מ, ועוד פירש הקרבן באופ"א, יעוי' בדבריו, וכן במקדש דוד סי' ב' (את ה).

ובהגהות הגר"א שם גרס- כרכוב וקרן^כ,
[ובפירוש תקלין חדתינ שם
מפרש בחד פירושא ד'כרכוב' היינו כיור,
וצ"ע, ועי' עוד במשנת אליהו על
הירושלמי שם], ולכאורה טעם שיטת
הגר"א, שהוא הבין בפשטות דהכיור והכן
מעכבין היינו דהעבודה הנעשית בהם
והיינו קידוש יו"ר מעכבת את העבודה,
וע"ז הוקשה לו דהרי אפשר לקדש מכל
כלי שרת, ומשו"ה הגיה- כרכוב וקרן, וצ"ע
מה הוקשה לגר"א, והרי כמו"כ איתא
בירושלמי דידן (ביומא) דמקומן מעכב,
וכיון דמקומן מעכב את הקידוש יו"ר, ובלא
קידוש יו"ר א"א לעבוד, נמצא דהכיור וכונו
מעכבין את העבודה, וכה"ק בגלי' הש"ס
על הירושלמי שם.

והתוס' בסוגיין (זבחים דף כ"א. ד"ה כיור
-הראשון-) הקשו דכיון דהעלאת
לילה של הכיור פוסלת המים לכל
העבודות, א"כ קשה איך קידש הכהן יו"ר
לתרומת הדשן שהיתה בלילה, ותירצו
התוס' בחד תירוצא- שהיה להם מים בכלי
שרת אחר כדי קידוש של תרומת הדשן,
ע"כ, ולפי הירושלמי הנ"ל צ"ע, דכיון
דהכיור והכן משוקעים ואינן במקומן א"כ
א"א לקדש בשאר כלי שרת, וע"כ דהתוס'
מפרשים את דברי הירושלמי באופ"א,
וצ"ע.

והמשך חכמה (שמות ל' י"ח) מדייק לשון
הפסוק 'ונתת שמה מים',
דלכאורה היה לומר 'ונתת בו מים' [פי'
בכיור], ומכח זה מחדש המשך חכמה-
והעיקר דכל כלי שרת ראוי לקדש מהם
ידים ורגלים, וכו', רק הקידוש צריך להיות
במקום הזה - מקום שבין אהל מועד ובין
המזבח, ובין המזבח משוך קימצא כלפי
דרום, וזהו שאמרו בירושלמי פרק טרף
בקלפי- מתניא פליגא הכיור והכן
מעכבין, פתר לה מקומן מעכבין, פירוש
שאין מקדשין ידים ורגלים רק במקום הזה,
ולכן כתב 'ונתת שמה מים', שזה היה מעכב
אף אם אין המים נתונים בכיור ודו"ק, וכן
כתוב בעשייה בפקודי (שמות מ', ל') 'ויתן
שמה מים וכו'', ע"כ, וכדבריו כ"כ
התפארת ישראל ביומא פ"ז (מ"ג, אות כ"ט),
וכבר כתב כן בספר מים חיים -להפר"ח (נד'
בספר הליקוטים - ברמב"ם פרנקל, פ"ב מעבודה
יוה"כ ה"ה)^{כט}.

ויש' להוכיח כדברי המשך חכמה ודעימיה
משיטת רש"י, דבדף כ': איתא בגמ'-
שלא רחוק ידים ורגלים מקדש בכלי שרת
בפנים, קידש בכלי שרת בחוץ או בכלי חול
בפנים או שטבל במי מערה, ועבד, עבודתו
פסולה, ע"כ, ובביאור הא דמקדש בכלי
שרת בפנים, פירש רש"י- בפנים - שהרי
הוקבע לו מקום בעזרה, דכתיב ונתת את
הכיור וגו', והתם כתיב ורחצו ממנו, ע"כ,

♦ הערות והוספות ♦

כח. והר"ש סיריליאו שם גרס- כיור וכונו, וכן בפירוש רבינו משולם [הנד' במהדו' עוז והדר] שם.

כט. ויש לציין דברב"ז (פ"ב מעבודת יוה"כ ה"ה) כתב להדיא דלא כן, ואכמ"ל בזה.

מעין

בגדר דין קידוש ידים ורגלים

חיים

תקצוג

קידוש מכלי שרת, שיעור הכלי והמים וכח גברא

קידוש במקום קדוש - כדכתיב בה במקום קדוש וכו', ע"כ, ותמהו האחרונים מדוע הוצרך רש"י לפסוק מיוחד לידע דהקידוש ביוה"כ היה נעשה במקום קדוש, והרי הכיור היה במקום קדוש וממנו היו מקדשים בכל השנה, וא"כ ע"כ דקידוש יו"ר היה נעשה במקום קדוש, ומדוע צריך לימוד מיוחד לדין קידוש ביוה"כ דיהא נעשה במקום קדוש דווקא, וכבר נודע מה דיישב בזה הגרי"ז (בהל' עבודת יוה"כ פ"ב ה"ג, ובקונטרס יומא עמ' 30).

ועי' בשיח יצחק ביומא (שם) דכתב לחלק בין יוה"כ לכל השנה, דבכל השנה היה מקדש יו"ר מן הכיור והכיור היה במקום קדוש, אך ביוה"כ היה מקדש יו"ר מקיתון של זהב, ויתכן דאי"צ לקדש במקום קדוש דווקא, ושפיר הוצרך רש"י ללימוד מיוחד דביוה"כ אף דלא היה מקדש יו"ר מן הכיור אפ"ה היה צריך לקדש במקום קדוש, עכתו"ד יעו"ש.

ותירוץ זה לא יתכן לאמרו לפי שיטת המים חיים התפארת ישראל והמשך חכמה הנ"ל, דלפי שיטתם בכל השנה אף כשמקדש משאר כלי שרת צריך הקידוש יו"ר להיעשות במקום הכיור, וא"כ חזרה הקו' ברש"י למקומה, וצ"ע.

ווקיני הגה"ג ר' שמואל גפן שליט"א בספרו 'שמועה טובה' עה"ת

וצ"ע דהרי אפשר לקדש אף בשאר כלי שרת ולא הוקבע להם מקום בעזרה, ומהו הא דכתב רש"י - שהרי הוקבע לו מקום בעזרה, ולפי המשך חכמה א"ש, דכיון דהוקבע מקום לכיור בעזרה לפיכך אף בשאר כלי שרת א"א לקדש אלא בעזרה, דצריך לקדש במקום הכיור דווקא.

אכן כבר נודע מה דרבותינו הקשו על המשך חכמה ודעימיה, דפשטות הגמ' בדף כ: שם משמע דפסול הקידוש הוא דווקא אם קידש בחוץ, אבל אם קידש יו"ר בפנים הקידוש כשר, דפנים מעכב בקידוש, אך מקום הכיור אינו מעכב את הקידוש, וצ"ע.

ואם התוס' ס"ל כדברי המים חיים התפארת ישראל והמשך חכמה, א"כ א"ש, אמנם צ"ע מה טעם יש בכך דיהא צריך לקדש דווקא באותו מקום, ובפשטות אי"ז אלא מקומו של הכיור וממילא מקדשים מן הכיור באותו מקום, אך אינו דין בקידוש יו"ר שיהא באותו מקום דווקא, ולדבריהם נמצא דהוא דין בקידוש יו"ר, וצ"ע.

עוד נראה להוכיח דלא כשיטת המשך חכמה ודעימיה מרש"י ביומא דף ל"ב: (ד"ה מה), דבגמ' שם לומדים מפסוק דטבילה כקידוש, מה קידוש במקום קדוש אף טבילה במקום קדוש, ופירש"י - מה

♦ הערות והוספות ♦

ל. ובפירוש ר"ח שם גרס דלומדים דין קידוש [ביוה"כ] במקום קדוש מדין טבילה במקום קדוש, וכבר תמה עליו בהגה' חשק שלמה על הגלי' דהרי דין קידוש במקום קדוש כתוב להדיא בפסוק וכמ"כ רש"י, וצ"ע.

כיוור, אבל בלא"ה ג"כ אפשר לקדש מן הכיוור בתורת כלי שרת, וכדברי השמועה טובה, או דצריך שיהא הכיוור במקומו כדי שיהא אפשר לקדש ידים ורגלים אף מכ"ש, וכהר"ש סיריליאן ומהר"א פולדא והפני משה הנ"ל.

ובברייתא דמלאכת המשכן פי"ב (ה"א) איתא- משה עשה כיוור אחד שנאמר (שמות ל' י"ח) ועשית כיוור נחשת, שלמה עשה עשרה כיוורים שנאמר (דברי הימים ב', ד' ו') ויעש כיוורים עשרה ויתן חמשה מימין וחמשה משמאל לרחצה בהם, מה ת"ל חמשה מימין וחמשה משמאל, חמשה מימין כיוור של משה וחמשה משמאל כיוור של משה, ע"כ, ויעוי' ברש"י בדברי הימים שם דפירש- לרחצה בהם קדוש ידים ורגלים, וכן היו מדיחים בהם את קרבי העולות, עיי"ש, וכ"פ ברד"ק שם, וכ"פ ברלב"ג שם, ולכאורה מבואר מזה דאין מצוה לקדש ידים ורגלים מן הכיוור דווקא, ודלא כפשטות הרמב"ם, כה"ק בביאור הגר"ק לברייתא דמלאכת המשכן שם (דעת).

ובאמת בתרגום רב יוסף שם איתא דאותם י' כיוורות היו לרחוץ בהם את קרבי העולה, והקידוש יו"ר היו בכיוור שעשה בצלאל, עיי"ש, וכ"מ ברש"י מלכים א' (פרק ז', ל"ח) יעו"ש, ולפי"ז לק"מ, ומ"מ רש"י ורד"ק בדברי הימים פירשו דאף קידוש יו"ר עשו ב"י כיוורת שעשה שלמה^ה, וכ"ה בפירוש הרלב"ג במלכים

(בפרשת כי תשא) כתב לבאר- דהירושלמי קאי בדין דמצוה לקדש ממי הכיוור, וכלפי זה כתב הירושלמי דקיום המצוה לקדש ממי הכיוור זהו דווקא כאשר הכיוור וכו' במקומו, ובכה"ג יש משמעות לכיוור כ'כיוור', אבל אם הכיוור אינו במקומו אין לו משמעות ככיוור והוי כמקדש משאר כלי שרת, ואינו מקיים המצוה לקדש יו"ר מן הכיוור, עיי"ש, ולפירוש זה נאמר בירושלמי הגדרה בכיוור, דקדושת הכיוור זהו דווקא כשנמצא במקומו, אך לא נאמר בירושלמי דכדי דיהא אפשר לקדש משאר כלים צריך דיהא אפשר לקדש מהכיוור, וא"ש התוס'.

ובתמיד דף כ"ח: תנן- ולא היו שומעין את קולו עד שהיו שומעין קול העץ שעשה בן קטין מוכני לכיוור והן אומרים הגיע, ופירש הראב"ד- כלומר שאר אחיו הכהנים שהיה להם לעבוד באותו היום אומרים הגיע התורם לכיוור, והיו גם מזמנין עצמן לצורך עבודה כדתנן בפ"ב, ומוסיף הראב"ד- נראה בעיני לומר שהיה צריך להחזיר לכיוור בעת שיקדש בכיוור אל מקומו וכו', ולשם היה מקדש ידיו ורגליו מן הכיוור, ע"כ.

ומבואר בראב"ד דכדי דיהא יכול לקדש ידיו ורגליו מן הכיוור צריך להחזיר הכיוור למקומו, ודווקא כאשר הכיוור במקומו אפשר לקדש ממנו, אבל אם אין הכיוור במקומו א"א לקדש ממנו, ויש לעיין בכוונת דבריו, אם צריך שיהא הכיוור במקומו רק בשביל לקדש מן הכיוור בתורת

וצריך מקור לאמרן], ואף א"א לפרש הטעם לפי דהכיוור בעצמותו עומד לקידוש יו"ר, דהרי י' כיוורת שעשה שלמה היו עומדים גם לרחיצת קרבי העולות, ומעתה צ"ע בגדר הא דהכיוור הוא הכלי העומד לקידוש יו"ר, ואם א"א לקדש בכיוור כמו"כ א"א לקדש בשאר כלי שרת, ומה טעם יש בזה.

ו

בדברי הראב"ד בתמיד כ"ח - ובדין רחיצה בקידוש יו"ר

ובתמיד דף כ"ח. תנן - מי שזכה לתרום את המזבח יתרום והם [אחיו הכהנים] אומרים לו הוי זהיר שלא תגע בכלי עד שתקדש ירך ורגליך מן הכיור, והראב"ד שם כתב להקשות - ובתוספי צרפת^{לב} מקשין למ"ד בפרק קדשי קדשים (נ"ט). דהכיוור היה עומד בין האולם למזבח, היאך היה נכנס לקדש שם ידיו ורגליו מן

שם, ובפי' האברבנאל במלכים שם (פסוק כ"ז ופסוק מ"ט), וצ"ע.

אך לענ"ד נראה דזו אינה קו' כלל, דמאחר ושלמה עשה את אותם הכיוורת כתוספת לכיוור שעשה משה, ממילא שפיר אפשר לקדש בהם ידיו ורגליו כמו בכיוור שעשה משה, שהוא בכלל הכיוור שעשה משה.

אמנם אם כנים דברינו, א"כ על כרחך צ"ל דהא דהכיוור הוא הראוי לקידוש יו"ר, דמה"ט אם הכיוור שלא במקומו א"א לקדש יו"ר אף משאר כלי שרת, אי"ז משום דהכיוור הוא הכלי דנתקדש מן התורה לקדש ממנו ידי ורגלי הכהנים לעבודה, דא"כ ל"ש לחדש עוד כיוורת, דהרי הם לא נתייחדו מן התורה לקידוש יו"ר, [ולומר דאפשר לחדש ולהגדיר את הכיוור הראוי לקידוש יו"ר דיהא אף בשאר כיוורת, הוא חידוש עצום,

♦ הערות והוספות ♦

לרחיצת קרבי קדשים צריך מים שאין להם שם לווי, ופירש"י דמי כיור פסולין לרחיצת קרבי קדשים, וכתב ע"ז הגרי"ז - ולכאורה מקרא מפורש להיפוך בדברי הימים (הנ"ל) ויעש כיורים וכו' לרחצה בהם את מעשי העולה ידיחו בם, הרי דהכיוורים נעשו לקידוש וגם לרחיצת קרבים, וצ"ע, ויעז' בפירש"י מלכים (הנ"ל) דמשמע מדבריו דמפרש דגם הך לרחצה דקרא דדברי הימים קאי על רחיצת קרבים, ולא על קידוש ידים ורגלים, ואתי היטב, אבל בפירש"י של דברי הימים מפרש להדיא דהכיוורים היו לשני הדברים לקידוש ידים ורגלים ורחיצת קרבים, עכ"ד הגרי"ז.

והנה מלבד מה דכבר הבאנו שהוא מחלוקת במפרשי המקראות, צ"ע בעיקר קושייתו, דהרי הטעם דמי כיור חשיב מים שיש להם שם לווי אינו מחמת דהשימוש שלהם [בפועל] הוא לקידוש ידים ורגלים, אלא כדכתבו התוס' בדרך כ"ב: (ד"ה יצא) - דכך שמו מי כיור בשעת מתן תורה, והיינו דזהו מהות המים - מי כיור, וזהו משום דעיקר מציאותם הוא לקידוש הידים ורגלים, אבל אותם י' כיוורת שעשה שלמה אין מציאותם לקידוש ידים ורגלים, אלא דבא שלמה והוסיף על הכיוור שעשה בצלאל ועשה י' כיוורת, ואותם י' כיוורת עשויים לב' ענינים, א. קידוש ידים ורגלים, ב. רחיצת קרבי העולות, ואין שמם 'מי כיור לקידוש יו"ר', ולפיכך אין חסרון בכך דהמים ישמשו לב' הדברים כאחד, ויש להאריך עוד בכ"ז, ואכ"מ.

לב. בתוס' בזבחים דף נ"ח: ד"ה הא מני.

הטבילה, דמה שזה היה מקדש ידיו ורגליו לא היה עושה בעבור שום טהרה כי אם בעבור עבודה, ועל כן כל אדם שטבל ולא הטיל מים אחר טבילה, בטוב יכול ליכנס בין האולם ולמזבח, אבל זה היה תימה לפי זה הפירוש, שהיה לנו לומר דמיד כל שהיה מטיל מים לא היה יכול יותר לעבוד עד שהיה טובל, דבלא טבילה א"א לו ליכנס לקדש ידיו ורגליו מן הכיור, ושמא י"ל אה"נ שהיה צריך תחילה לטבול.

ד. ועוד י"ל, דההיא לא רחוק ידים ורגלים דתוספתא אינו אומר רחוק מן הכיור אלא אף משאר כלי שאינו כיור, דלענין ליכנס בין האולם ולמזבח ברחיצה בעלמא סגי, דאי"צ קידוש ידים ורגלים מן הכיור אלא לעבודה ומטיל מים, עכ"ד הראב"ד.

ויע' ליתן לב בדבריו, דצ"ע בעיקר קושייתו [קו' התוס'], דהרי אפשר לקדש אף משאר כלי שרת, ודווקא כיור צריך להיות בין האולם ולמזבח אבל שאר

הכיור, והתניא בריש תוספתא דכלים (ב"ק פ"א ה"ו) אסור ליכנס בין האולם ולמזבח שלא רחוק ידים ורגלים^ל.

ומביא הראב"ד ד' תירוצים, א. ומתוך לשם בתוס' דפלוגתא היא לשם [פי' דתירצו התוס' בזבחים דשם בתוספתא נחלקו ר"מ וחכמים אם מחוסר קידוש יו"ר מותר ליכנס בין האולם ולמזבח או לא, ומ"ד דהכיור היה בין האולם והמזבח ס"ל כמ"ד דמותר ליכנס^{לד}], ב. ולי נראה דוקא מי שאינו צריך, אבל הכא דא"א בענין אחר מותר^{לה}, דמעלה דרבנן היא שאינו נכנס בין האולם ולמזבח, אך דוחה הראב"ד את ב' התירוצים - מיהו שינויי דחיקי כי הני לא משנינן.

ג. אבל י"ל בלי הנך שינויי דלא פירכא היא, דדוקא שלא רחוק ידים ורגלים לא היה נכנס וכגון שהטיל מים, אבל מי שהיה טבול כגון זה התורם את המזבח, יכול בטוב ליכנס, כיון שלא הטיל מים לאחר

♦ הערות והוספות ♦

לג. צ"ע דהא תנן כן אף במשנה בכלים פ"א מ"ט, ומדוע הקשו התוס' מהתוספתא.

לד. ועי' בגלי' הש"ס לגרעק"א על התוס' בזבחים שם דהקשה - דהא ר' יוסי ס"ל דכוליה מזבח בצפון, ואפ"ה ס"ל במתניתין סוף פ"א דכלים דאין נכנסין שלא רחוק בין האולם ולמזבח, וצ"ע, ע"כ קושייתו, ועי' בחי' הגרעק"א שם דהקשה באופ"א קצת, וז"ל - תמהני דלפי"ז דהא בהא תלי, דמ"ד אין נכנסין ס"ל כולה מזבח בצפון קאי, א"כ ממילא הו"ל להש"ס לאוכוחי דר' יוסי סובר דכולי מזבח בצפון קאי, ממה דסבר במתני' דפ"ק דכלים דשלא רחוק ידיו ורגליו אינו נכנס בין אולם ולמזבח, וצ"ע, ע"כ, ועי' בקרן אורה וברש"ש שם, ואכמ"ל.

לה. ויש לעיין אם תירוצ זה קיים אף לשיטת הריצב"א המובאת בתוס' ביומא דף ה: (ד"ה להביא) דהאיסור ליכנס שלא רחוק ידים ורגלים הוא אף בביאה ריקנית, ורש"י עה"ת (שמות ל' כ') וכמה מהראשונים לא ס"ל כן, ועי' בר"ש בכלים פ"א (מ"ט) דהאריך בזה, ולפי"ז י"ל דהאיסור הוא עצם הכניסה למקדש שלא רחוק ידים ורגלים, וא"כ אף אם נכנס לצורך עובר באיסור זה, דסו"ס הוא נכנס להיכל שלא רחוק ידים ורגלים.

מעין בגדר דין קידוש ידים ורגלים חיים תקצו

קידוש מכלי שרת, שיעור הכלי והמים וכח גברא

כלים לא מצינו כן, ושפיר יכול לקדש ידיו ורגליו משאר כלי שרת, ואף דבשיטת הראב"ד לק"מ, די"ל דקושייתו היא על הא דאיתא במשנה בתמיד שם דקידש ידיו ורגליו מן הכיור, וע"ז הקשה הראב"ד, אמנם התוס' בזבחים דף נ"ח: הקשו בסתמא על שיטת חכמים דשלא רחוק ידים ורגלים אינו נכנס בין האולם ולמזבח, דאיך היה מקדש יו"ר והרי מקום הכיור היה בין האולם ולמזבח, וע"ז יש לתמוה דהרי היה יכול לקדש יו"ר אף משאר כלי שרת ולא רק בין האולם ולמזבח, [ודוחק לפרש דקושייתו היא דנמצא דעיקר הקידוש יו"ר לא היה נעשה מן הכיור].

ומזה נראה כמש"כ המשך חכמה וסיעתו הנ"ל (באות ה), דהא דמקדשין משאר כלי שרת זהו דווקא במקומו של כיור, ואין מספיק מה דהכיור נמצא במקומו, אלא הוא דין בעיקר הדין קידוש יו"ר, דאפשר לקדש או מהכיור או משאר כלי שרת במקומו של הכיור, וממילא שפיר הקשו התוס' והראב"ד, דכיון דמחוסר קידוש יו"ר אסור ליכנס בין האולם ולמזבח, א"כ איך יתכן דיהא מקדש ידיו ורגליו.

אכן לפי"ז אינו מובן תירוצו הד', דמה הועיל הראב"ד בתירוצו דאפשר

וע"כ צ"ל דאין כוונת הראב"ד בתירוצו הד' לרחיצה מדין קידוש דווקא, אלא לביאה בין האולם ולמזבח סגי ברחיצה שלא מתורת קידוש, ויתכן דמועיל אף רחיצה מכלי חול, ואף אם צריך כלי שרת זהו משום דיהא לזה תורת קידוש, אך אי"צ במקום כיור דווקא, ולענין עבודה מצוה לכתחילה לקדש מן הכיור דווקא [וכמש"כ הרמב"ם], ואף אם מקדש משאר כלי שרת צריך לקדש במקום הכיור דווקא, [וכדהבין הראב"ד בקו', וכהמשך חכמה], וה"ט דהקידוש בשאר כלי שרת מועיל מטעם דהוי כמקדש מן הכיור עצמו, והגדרה זו קיימת דווקא היכן דמקדש

♦ הערות והוספות ♦

לו. ובאמת לענין תירוצו הג' דהראב"ד, היה מקום לחלק ולומר דמטיל מים אף דבעי קידוש מ"מ אינו אסור בביאת מקדש, דאינו צריך לקדש מדין כבואם אלא מדין בגשתם, ויש לדון ולהאריך בזה, ואכ"מ.

לז. ועי' בספירי אפרים [להגרא"ז גרבוז צוק"ל] על הספרי זוטא פרשת נשא (דף ז. מדפי הספר) מה דכתב לבאר התירוצ' דהראב"ד, ולפי מש"נ אין לומר כדבריו, דלדבריו נמצא הראב"ד סותר שיטתו בין הקר' לחי' הד', עיי"ש בדבריו והבן.

במקום הכיור, וצב"ט מהו דין רחיצה זה, דיש לו הגדרה כקידוש אך אינו ממש כקידוש.

ובאמת כע"ז מצינו בספרי (פר' קרח, פיסקא קט"ז), דאיתא התם- עבודת מתנה אתן את כהונתכם, וכו', ר' אומר לעשות אכילת קדשים בגבולים כעבודת מקדש במקדש, מה עבודת מקדש במקדש מקדש ידיו ואח"כ עובד, כך אכילת קדשים בגבולים, [פי' רבינו הלל דקדשים היינו תרומה, דבזה מיירי בספרי שם, עיי"ש], מקדש ידיו ואח"כ אוכל, אי מה להלן ידיו ורגליו אף כאן ידיו ורגליו, אמרת מקום שצריך ידיו ורגליו מקדש ידיו ורגליו, מקום שאין צריך אלא ידיו אינו מקדש אלא ידיו, נמצינו למדים נטילת ידים מן התורה, ע"כ.

ומבואר בספרי דבכל קידוש ידים ורגלים [אף לעבודה] מלבד מה דיש בזה דין קידוש אף יש בזה דין רחיצה, ודין רחיצה זה שייך אף באכילת תרומה,

והחילוק ביניהם הוא רק דלענין עבודה רוחץ ומקדש ידיו ורגליו, ולענין אכילת תרומה רוחץ ידיו לחוד, ואף חילוק זה הוא משום טעם צדדי, דבאכילת תרומה אין צריך אלא ידיו ולכך אינו רוחץ אלא ידיו, ומ"מ זה ברור דהדין רחיצה אינו דין נפרד מהדין קידוש, אלא הדין קידוש הוא דין רחיצה וקידוש כאחד^ל.

וכע"ז מצינו ג"כ לענין נטילת ידים לברכת כהנים, דמבואר בפוסקים וביטור בלבוש ובערוך השולחן- דהיא נטילת ידים המקדשת את הכהן לישא כפיו, יעו"ש שהצריכו דהלוי הנוטל ידי הכהן יטול מקודם בעצמו, דאיך יכול לקדש את הכהן והוא עצמו ידיו טמאות, יעו"ש, ואף כל הלכות נטילת ידים לברכת כהנים נלמדות מקידוש ידים לעבודה, ואף הדין דהיסח הדעת מחייב בנטילת ידים לברכת כהנים, דין זה נלמד מהא דמבואר בסוגיין דהיסח הדעת מחייב בקידוש ידים ורגלים, יעו"ש בכ"ז באו"ח סי' קכ"ח^ט, ומבואר

♦ הערות והוספות ♦

לח. ובדאי צריך לומר כן, דאם לא נאמר כך, א"כ אינו מובן מש"כ הספרי- אי מה להלן ידיו ורגליו אף כאן ידיו ורגליו, דשפיר יש לומר דדין קידוש הרגלים זהו משום דין קידוש ולא מדין רחיצה, וע"כ דעיקר הדין קידוש הוא דין רחיצה ביסודו.

לט. ויעו"ש שם בפוסקים דדימו נשיאת כפים לעבודה לענין הרבה דינים, ובכללן הדינים המובאים כאן, וכן לענין הפסולין לעבודה ולברכת כהנים, ועוד.

וכמו"כ מצינו לענין דין נשיאת כפים בלילה, דבירושלמי בתענית פ"ד (תחילת ה"א) איתא דאין נשיאת כפים בלילה, ובהגהות מיימוניות פ"ג מתפילה (ה"ו, אות ה) מביא דנחלקו בזה הראשונים לזינא, ובשם הראב"ה כתב דאין נושאים כפים בלילה משום דהוקשה לעבודה ואין עבודה בלילה, יעו"ש, ועי' עוד במש"כ ההגהות מיימוניות בפט"ו מתפילה (ה"ג, אות ב), ובדרכי משה סי' תרכ"ג (אות ב) הביא בשם מהרי"ל (הל' יוה"כ סי' י') דפסק דאף אם יאחרו תפילת נעילה עד הלילה נושאים כפים, דאיברים ופדרים מקרבן תמיד היו נשופים בלילה, [והדרכ"מ גופיה לא פסק כן], והפרי מגדים שם (א"א סק"ג) מסתפק לענין בין השמשות אם נושאים כפים או לא, וטעמו משום דאיתקש לשירות ולענין עבודה צריך יום ברור, והו"ד

כנ"ל דדין קידוש ידים ורגלים בעיקרו הוא
דין רחיצה.

ויותר מזה מצינו ברמב"ם פ"ד מתפילה
(ה"ג) דפסק- במה דברים אמורים
שאינו מטוהר לתפלה אלא ידיו בלבד,
בשאר תפלות חוץ מתפלת שחרית, אבל
שחרית רוחץ פניו ידיו ורגליו ואחר כך
יתפלל, וכו', והשיג עליו הראב"ד- א"א לא
ידעתי רגליו למה, עכ"ל, ובפירוש רבינו
מנוח ובמגדל עוז והכסף משנה שם ביארו
דמקורו דהרמב"ם הוא מהגמ' בשבת דף
נ:, דאיתא התם- רוחץ אדם פניו ידיו
ורגליו בכל יום בשביל קונו, משום שנאמר
כל פעל ד' למענהו, ע"כ, והראב"ד דנחלק
על הרמב"ם, [מבאר הכס"מ ד-] טעמו
משום דמפרש לההיא גמ' כדפירש"י שם,
דהיכן דרוחץ של להנאת עצמו אלא בשביל
קונו בכה"ג מותר לו לרחוץ אפי' בשבת.

ועוד נתן רבינו מנוח טעם לשיטת
הרמב"ם- ותו דתפילות כנגד תמידין
תקנום, וכהן אפי' הדיט היה מקדש ידיו
ורגליו בכל יום קודם הקרבת התמיד, ואם
לא עשה כן ועבד עבודתו פסולה, כדאיתא
בפרק אמר להם הממונה (ל:), ומשו"ה הדין
נותן שיהא אדם רוחץ פניו ידיו ורגליו בכל
יום קודם תפילת השחר, ע"כ, ומבואר
דכיון דתפילות כנגד תמידין תקנום לכך

צריך לרחוץ ידיו ורגליו וכדין קידוש ידים
ורגלים לעבודה^ה, ומבואר כנ"ל דעיקר דין
קידוש יו"ר הוא ברחיצת הידים ורגלים,
ובזה מתקדש הכהן לעבודה, אך עיקר הדין
קידוש הוא דין רחיצה, וצ"ב.

ואף לשון הפסוקים בדין קידוש יו"ר
נראה כך, דבשמות ל' י"ט איתא-
'ורחצו אהרן ובניו ממנו את ידיהם ואת
רגליהם', וכ"ה שם בשמות ל' כ"א- 'ורחצו
ידיהם ורגליהם וגו'', וכ"ה בשמות מ' ל"א-
'ורחצו ממנו משה ואהרן ובניו את ידיהם
ואת רגליהם', ושנה הכתוב דין קידוש יו"ר
בלשון רחיצה, ואף דבוראי הוא דין קידוש,
[ובתרגום בכל המקומות מתרגם 'ורחצו'-
ויקדשון, וכיו"ב מלשונות קידוש], וצ"ב
מהו דין הרחיצה הקיים בכל קידוש יו"ר,
דלפי הראב"ד לענין ביאת מקדש אי"צ את
הדין קידוש וסגי בדין רחיצה.

ובפרה פ"ד (מ"א) תנן- ושלא רחוץ ידים
ורגלים פסולה ר"א מכשיר, ופירש
הרע"ב^א- ושלא רחוץ ידים ורגלים פסולה
- דחטאת קרייה רחמנא, ולהכי נקט רחוץ
ידים ורגלים ולא תנא קידש, דלא שנא
קידש בפנים או בחוץ, בין בכלי שרת בין
בכלי חול יוצא, ע"כ, והתוס' יו"ט שם תמה
עליו, ויש להאריך בזה ואכ"מ, ומ"מ זה
מבואר ברע"ב, דלשיטתו הא דבפרת חטאת

♦ הערות והוספות ♦

בשער הציון שם (ס"ק י"א) עיי"ש, וחזינן דמדמינן נשיאת כפים לעבודה לגמרי, אולם לכאורה נחלקו בזה
הט"ז והמג"א באו"ח סי' קכ"ח אם מדמינן נשיאת כפים לעבודה לגמרי או לא, ויש להאריך בזה ואכ"מ.
מ. ואי"ז רק דימוי בעלמא בין תפילות לתמידין, דהרי לכאור' הקידוש יו"ר אינו מעיקר העבודה, וא"כ
אין ללמוד מזה לרחיצה קודם שחרית, וע"כ דלומדים את דין רחיצה קודם שחרית מדין קידוש לעבודה.

מא. הגרעק"א בגלי' הש"ס בדף כ: מציין לעי' בדבריו.

ואי"צ קידוש, וצ"ב החילוק ביניהם, ועוד צ"ע מדוע בקרבן ל"ש אף את הדין רחיצה האמור בפרה.

עוד יש להביא בגדר דין הרחיצה דקידוש ידים ורגלים, דהרמב"ן עה"ת (שמות ל' י"ט) כתב- ורחצו אהרן ובניו וגו' - הרחיצה הזו דרך כבוד שלמעלה, כי כל הקרב לשולחן המלכים לשרת וליגע בפת בג המלך וביין משתיו רוחץ ידיו בעבור היות הידים עסקניות, והוסיף כאן לרחוץ הרגלים בעבור היות הכהנים משרתים יחפים ויש בני אדם שיש ברגליהם זוהמא וכיעור, וכו', והרחיצה הזאת לקדושה תרגם אותה אונקלוס, ומן הענין הזה תקנו רבותינו נטילת ידים בתפילה, שיתכון לזה, כטעם נשיאות כפים, ע"כ, וכן מבואר מהרס"ג, דכתב וז"ל- וכיור לרחיצת יד ורגל משמץ [-כן מובא לשונו בביאור הגרי"פ פערלא (מנין ששים וחמש הפרשיות, פרשה נ"ה-נ"ו)].

והרמב"ם במורה הנבוכים (ח"ג פרק מ"ה) מנה את מצות קידוש יו"ר- מכלל הדברים המביאים להגדיל המקדש ולפארו עד שיגיע לנו יראה ממנו, ע"כ.

וכדבריו כ"כ החינוך (מצוה ק"ו), ומוסיף החינוך- שאין הכוונה ברחיצה

צריך קידוש ידים ורגלים, אי"ז כדין קידוש ידים ורגלים לעבודה במקדש, אלא הוא דין רחיצה, ומ"מ אי"ז דין רחיצה בעלמא, וכדמבואר בגמ' לעיל בדף כ:, אלא דברחיצה הוא מקדש ידיו ורגליו, והוא להיפך מכל קידוש יו"ר לעבודה, דכל קידוש יו"ר לעבודה הוא דין קידוש דמקימו ברחיצה, ובפרת חטאת הקידוש יו"ר הוא דרוחץ ידיו ורגליו ובכך מקדשם, וצ"ב גדר הדבר.

ובאמת יש לתמוה דבימא דף כ"ה: מבואר דלשחיטה אי"צ קידוש יו"ר, כיון דלאו עבודה היא וכשירה בזרמב, וצ"ע מ"ש מפרה דלאו עבודה היא דקדשי בדק הבית היא ואפ"ה טעונה קידוש יו"ר, ולעיל דף י"ד: מדמינן להו אהדדי בכך דשניהם אין לעבודה שם עבודה, והא דבפרה בעינן כהן זהו מאותו הדין דבמראות נגעים צריך כהונה וגזיה"כ היא, והשתא כיון דשניהם אין להם שם עבודה, א"כ מדוע צריך קידוש יו"ר בפרת חטאת^מ.

וע"כ צ"ל דבפרה באמת הוא דין רחיצה וכנתבאר ורק דברחיצה הוא מקדש ידיו ורגליו, וזה אינו שייך כ"א בפרה ולא בשחיטת קרבן, ובקרבן שייך רק קידוש ידים ורגלים [דנעשה ע"י רחיצה], ודין זה אינו שייך בשחיטה כיון דלאו עבודה היא

♦ הערות והוספות ♦

מב. עי' בפירש"י שם, וכן במאירי שם, ובפסקי הרי"ד שם בדף ל"ז, וברמב"ם בפיה"מ (יומא פ"ג הי"א), ועי' עוד בפירוש הר"ח בדף ל"ז ע"א.

מג. ואף ר' אליעזר דאינו מצריך קידוש יו"ר, טעמו משום דמעשי הפרה אינם נעשים באהל מועד, כ"מ בתוספתא [-כתבוה הראשונים בפרה שם], אך אם היתה נעשית באהל מועד א"כ היה צריך קידוש יו"ר, וצ"ב מדוע.

מעין בגדר דין קידוש ידים ורגלים חיים תרא

קידוש מכלי שרת, שיעור הכלי והמים וכח גברא

דחוק קצת, דלפי"ז אין הלימוד מעיקר הפסוק.

ובפירוש קרבן אהרן שם פירש באופ"א, וז"ל - באותה שעה זכו בקידוש ידים וכו', דייקו רבותינו ז"ל אומרו ויקרב משה וירחץ דהקרבנה זו למה, ולזה אמרו שהקריבן לרחיצה במה שזכה אותם לקידוש ידים ורגלים ולטבילת יום הכפורים, ע"כ, וצ"ב מש"כ שהקריבן לרחיצה במה שזכה אותם לקידוש יו"ר.

והנראה בביאור דין קידוש ידים ורגלים האמור בתורה, דקידוש ידים ורגלים עניינו הכשרת הידים ורגלים לעבודה, דכיון שעבודתו נעשית בידיו ורגליו [וממילא בכל הגוף] צריך דיוכשרו לעבודה [וממילא כל הגוף], וצורת הכשרתם היא בקידוש, ורחיצת ונטילת וקידוש ידים - בכל אלו יש במים כח טהרה המעמיד ומייחד את הידים [וממילא את כל הגוף] כראויים לאכילת תרומה ולתפילה^מ ולעבודת המקדש.

והחילוק הדיני בין דין קידוש לעבודת המקדש לדין רחיצה לאכילת תרומה, ובעבודת המקדש דמעשה העבודה נעשה ע"י ידיו ורגליו של הכהן [וממילא כל גופו], לכך צריך לקדש את ידיו ורגליו [וממילא כל גופו], אבל באכילת תרומה וכיו"ב דהמעשה נעשה ע"י ידיו [וממילא

מתחילה אלא להגדיל כבוד הבית, שאפילו היה טהור ונקי בתחילת בואו שם צריך לרחוץ, ומשהתחיל בעבודה אין צריך עוד לרחיצה בין עבודה לעבודה, זולתי ביום הכפורים לרוב חומרו של יום, לפי שכל עסק עבודת הבית אנו מחזיקין ורואין בלבנו טהור ונקי וקדוש, ע"כ, וכ"כ בפ"י רבינו אברהם בן הרמב"ם עה"ת (שמות ל' י"ח, יו"ד באות י').

ונתבאר בראשונים ב' ענינים במצות קידוש יו"ר, א. לנקות הידים ורגלים מלכלוך, ב. לכבוד ולגדולת העבודה במקדש ושתהיה לנו יראה ממנו ית', ומ"מ זה פשוט דמצות קידוש אי"ז מעשה רחיצה בעלמא אלא הוא מצות 'קידוש'.

ז

גדר דין קידוש ידים ורגלים

ובתורת כהנים (צו, מכילתא דמילואים, ה') איתא - ויקרב משה את אהרן ואת בניו וירחץ אותם במים, באותה שעה זכו בקידוש ידים ורגלים, באותה שעה זכו בטבילת יום הכפורים, ע"כ, והראב"ד שם מפרש - פירוש באותה שעה התחילו בקידוש יו"ר, שא"א לרחיצה בלא קידוש יו"ר, ק"ו ומה במקום שאין טעון רחיצה טעון קידוש יו"ר מקום שטעון רחיצה אינו דין שיטעון קידוש יו"ר^מ, ע"כ, ופירוש זה

♦ הערות והוספות ♦

מד. והוא כעין הק"ו בתו"כ פר' אחרי (פרשה ד' פרק ו'), וביומא דף ל"ב, ובירושלמי ביומא פ"ג ה"ו).
מה. ומ"מ אי"צ לקדש הרגלים בכל תפילה ותפילה, וסגי בקידוש שחרית, ומועיל אותו קידוש [-נטילה] לכל התפילות שבאותו היום, וכנעשית הנטילה עבור כל הג' תפילות שיתפלל באותו היום.

אהרן ובניו לדין קידוש ורחיצה המהווה שינוי במצב הכהן כלפי עבודה, וזה קיים בין בקידוש ידים ורגלים ובין בטבילות דכה"ג ביוה"כ, דבשניהם הקידוש והטבילה נועדו לשנות את מצב האדם לקדושה, [דה' טבילות דיוה"כ אין מטרתם לטהר מטומאה אלא לקדש, ופשוט], וזה נעשה בכך-דמשה הקריב את אהרן ובניו והיתה צורת ההקרבה עם 'וירחץ אותם במים', זהו הנראה מבואר בגדר דין קידוש ידים ורגלים.

ה

בי' דין הכיור לקידוש יו"ר - ובי' דין מקומן מעבב

והשתא נראה בביאור דין הכיור לקדש ממנו הידים ורגלים, ובחילוק בין כיור לשאר כלי שרת - למסקנת הגמ' דלומדים מ'ירחצו' לרבות כלי שרת, דענין הכיור לענין המים הוא כענין מזרק לענין הדם, דכל כלי שרת מקדש את הראוי לו, ואמנם יש כלי שרת דבעצמותו הוא ראוי ועומד לדבר זה ביחוד, וכגון שולחן ללחם הפנים, וכן כיור למימיו, וכן מזרק לדם, וכן מגורה לשמן, וכן מצינו עוד כיו"ב.

וישנו חילוק מהותי בין קידוש הנעשה בכלי הראוי ועומד לדבר זה באופן מסוים, ובין קידוש הנעשה בכלי דלא עומד לדבר זה באופן מסוים, דקידוש הנעשה בכלי דלא עומד לדבר זה באופן מסוים, נעשה הקידוש מחמת דהדבר נמצא בכלי שבעיקרו הוא עומד לשרת, ואין הקידוש כחלק ממהות הכלי, אך קידוש הנעשה בכלי הראוי ועומד לדבר זה באופן מסוים,

כל גופו], לכך צריך לרחוץ ידיו [וממילא כל גופו], וזו ג"כ ההגדרה בנטילת ידים לנשיאת כפים.

ומהות ההעמדה הנפעלת ברחיצה, נעשית בכל דבר כפי דינו ועניינו, דלתפילה ולנשיאות כפים ולאכילת תרומה [אף דחשיבא עבודה] צריך נטילת ידים, כיון דאין הנטילה נצרכת להעמיד את הידים [ואת האדם בכללותו] במצב אחר מכמות שהיה, אלא לטהר ידי האדם [וכן האדם בכללותו], וכיון שאי"ז שינוי בעיקר מצב האדם, ממילא אי"צ דהמים יקדשו את האדם, אך בעבודת המקדש נצרכת הרחיצה לשנות את מצב הכהן ל'כהן העובד', ולזה צריך דהמים יקדשו את האדם ויעמידוהו במצב מקודש יותר מכמות שהיה.

וכ"ז הוא כלל דין הרחיצה האמור בכל מקום, וא"ש לישנא דקרא, וכן הראב"ד בתמיד בתירוצו הד' הנ"ל (באות ו), ורק דבפרה נאמר דין חדש, דצריך לרחוץ את ידיו ורגליו, והוא דין [דהיא קדשי בדק הבית] מדיני הפרה, דצריך לרחוץ ידיו ורגליו, ואמנם יסוד דין זה הוא משום דמדמינן לחטאת, אך הוא דין בדיני פרת חטאת, וכמה דינים נשנו במסכת פרה דלא מצינו כן בשום מקום, ודין זה אינו שייך לדין קידוש ורחיצת יו"ר שבכל מקום, ואף לא ניתן להיאמר בכל מקום אלא בפרה לבדה.

ועכ"פ נראה ברור דהוא הנכתב בספר קרבן אהרן בפירוש התו"כ הנ"ל, וז"ל- שהקריבן לרחיצה במה שזכה אותם לקידוש ידים ורגלים ולטבילת יום הכפורים, והיינו דמשה רבינו הקריב את

אי"צ דעת לקדשם, אמנם כ"ז בכיור, אבל שאר כלי שרת, אף דלומדים מ"רחצו לרבות שאר כלי שרת לקידוש יו"ר, מ"מ הכלי במהותו אינו עומד לקידוש יו"ר אלא לדבר אחר, וכיון שכך המים מתקדשים מתורת קידוש, וכדין כלי שרת מקדשים, ואף לענין לקדש מהכלי ידיו ורגליו אי"צ קידוש מהכלי הראוי ועומד לכך"י, וכמה נפקותות לדינא יש מחילוק זה, וכדלהלן.

א. מטעם זה יש אומרים (יעוין באות ה) דדווקא כאשר הכיור נמצא במקומו בין האולם ולמזבח מקדשין אף משאר כלי שרת, דקידוש ידים ורגלים עיקרו מן הכיור, דהכיור הוא העומד לקידוש יו"ר, ועליו

נעשה הקידוש בעצם המציאות דהדבר נמצא בכלי, דעיקרו של הכלי הוא להעמיד דבר זה לגבוה, ובכך שהדבר נמצא בכלי בזה מתקיים דין הדבר ומתקדש ממילא לגבוה [דהרי זהו דינו], וכגון דם במזרק, דכיון דמזרק עיקרו עומד לקבל את הדם ולזרוק ממנו למזבח, משו"ה בעיקר מה דהדם נמצא בכלי הוא מתקדש ממילא.

וכיור נמי כ"ה, דכיור במהותו עומד לקדש ממנו ידי ורגלי הכהנים לעבודה, וכיון דבמהותו עומד לקדש ממנו יו"ר הכהנים לעבודה, ממילא המים שנמצאים בו [וראויים לקידוש יו"ר] מתקדשים לעשות בהם קידוש יו"ר, ואף

♦ הערות והוספות ♦

מו. והיה ס"ד לומר דאפשר דיתקיים דין זה אף בכלי חול, דיתקדשו המים בכך דמים אלו עומדים לקידוש יו"ר, כ"ה ביאורו דהמרכה"מ בתירוצו הב', ומיושב מה דהקשינו עליו באות ג, ובכך מבואר היטב מה דכתב הטהרת הקודש הנ"ל באות א לבאר הס"ד בגמ', דלפי הס"ד דהק' הגמ'- אי הכי כלי חול נמי, אין משמעות לכלי שרת לענין קידוש המים יותר מכלי חול, כיון דכלי שרת אינן מקדשין אלא את הראוי להן בלבד, ולפי הס"ד חשיבי המים כאינן ראויין לכלי שרת, והוי הכלי שרת לגבייהו ככלי חול, עיי"ש, ולמעלה באות ב תמהנו בשיטתו, ולהנתבאר א"ש.

ובזה מיושב ג"כ מה דיש להקשות על הא דהטהרת הקודש נקט בפשיטות דכיון דאין המים ראויין לכלי שרת א"כ הוו לגבייהו ככלי חול, וילה"ק דהתוס' במנחות דף ח: (ד"ה אבל) כתבו דכלי שרת מקדשין אף מה שאינו ראוי לתוכו, יעו"ש דנחלקו על רש"י, ובדעת רש"י ידוע לבאר דס"ל דאינו מקדש, ונמצאו דברי הטה"ק תלויים במחלוקת רש"י ותוס', דהס"ד היא כרש"י ודלא כתוס' והמסקנא היא כתוס' ודלא כרש"י.

אכן להנתבאר נראה דלק"מ, דעד כאן לא כתבו התוס' במנחות דכ"ש מקדש אף מה שאינו ראוי לתוכו אלא בדבר שאין דינו מסוים לכלי מסוים דווקא, אלא דאינו ראוי לכלי זה ובאופן זה, ובכ"ה ג ס"ל לרש"י דאין הכלי מקדש כיון דאי"צ הצורה הראויה לכלי שרת זה, דאין ואין ראוי ליבלל כן וכדו', והתוס' ס"ל דסו"ס כיון שהדבר מצד עצמו אינו מופקע מכלי זה לפיכך שפיר מקדש הכלי.

אבל בסוגיין הוא ענין אחר, דמצד אחד המים נמצאים בכלי שרת באופן הראוי לכלי שרת זה, ומצד שני מי הכיור דינם להתקדש בכלי מסוים - בכיור, ויתכן שזה מפקעם מתורת קידוש ע"י שאר כלי שרת, ושפיר היה ס"ד לומר דלגבי מים לקידוש יו"ר חשיבי שאר כלי שרת כאינם ראויים למים אלו, וא"כ אין חילוק בין כלי שרת לכלי חול, וקמ"ל דמ"מ כלי שרת מקדשין מה שבתוכן, וממילא מתקדשין המים שבתוכן, ואף לפי רש"י כ"ה משום דאי"צ חסרון בהחזקת הכלי את המים, כ"ג בישוב הקר'.

אי"צ שיעור מסוים, אלא השיעור הוא, כל שיש בכלי מים בשיעור דאפשר לקדש עם זה את הידים והרגלים, וכל שיש בכלי שיעור זה הר"ז ראוי לקדש ממנו יו"ר הכהן לעבודה, ונמצא חסרונו של כלי שרת כלפי כיור סיבת כשרותו בכלי קטן יתר על כיור.

ג. מטעם זה מוכח בתוס' לקמן דף נ"ח. ובראב"ד בתמיד (הנ"ל באות ו) וכ"כ הפר"ח בספרו מים חיים וכ"כ התפארת ישראל וכ"כ המשך חכמה (הנ"ל באות ה) דין חדש, דהא דכלי שרת מקדשין הוא דווקא במקום הכיור דהיינו בין האולם ולמזבח, דדין קידוש יו"ר נאמר בתורה לעשותו במקום זה, דהכיור זהו דין מקומו ודין קידוש יו"ר נאמר על הכיור, וכיון שכך אין שייך לעשות קידוש יו"ר במק"א, ואף דהדין קידוש יו"ר אין לו שייכות למקום זה, מ"מ במקום זה נאמר דין קידוש יו"ר, [פי' דהכיור הוא הראוי ועומד לקידוש יו"ר, ודינו להיות דווקא בין האולם ולמזבח], וא"א לקדש בשאר כלי שרת אלא בין האולם ולמזבח.

ד. מטעם זה ס"ל להרבה אחרונים בדעת הרמב"ם (הנ"ל באות ג) דכלי שרת מקדשין אף כשיש בהם פחות מרביעית, ודווקא כיור צריך שיהא בו כדי לקדש ממנו ד' כהנים, אבל שאר כלי שרת לא, וקיל מנטילת ידים, ונראה ביאור דין זה, דכיור עניינו לקדש ממנו יו"ר, ולכך צריך דיהא בו כשיעור הראוי לקידוש, וכמוי דבנטילת ידים צריך דיהא בכלי כשיעור הראוי ליטול שתי ידיו דהוא רביעית, כמו"כ בקידוש יו"ר צריך דיהא בכיור [דהוא הכלי הראוי לקידוש יו"ר] כשיעור הראוי לקדש ד'

נאמר בתורה פרשת קידוש יו"ר, וכאשר יש את הכיור שייך את הפרשה של קידוש ידים ורגלים, אך כאשר הכיור אינו במקומו וא"א לקדש ממנו, בכה"ג לא שייך הדין קידוש ידים ורגלים, וא"א לקדש משאר כלי שרת.

אולם יתכן לומר דכ"ז אמת כאשר הטעם שהכיור לא נמצא במקומו הוא מפני חסרון כיור וכדו', אך היכן דהטעם שהכיור לא נמצא במקומו הוא לצורך מי הכיור, וכגון בלילה שהיו משקעין אותו כדי שלא יפסל בלינה, בכה"ג קיים הדין קידוש יו"ר בשלימות כדינו, ושפיר אפשר לקדש אף משאר כלי שרת, וזהו ביאור תי' התוס' בדף כ"א. הנ"ל (באות ד) דיכול לקדש מכ"ש בלילה דהכיור שקוע.

ב. ומטעם זה כתבו הקרית ספר והמרכבת המשנה בדעת הרמב"ם לחלק בין כיור שאין בו כדי לקדש ממנו ד' כהנים ובין כלי שרת שאין ראוי לקדש ממנו ד' כהנים, דכיון שאין בו כדי לקדש ממנו ד' כהנים פסול מלקדש בו, ובין שאר כלי שרת דאף אם הכלי שרת אינו ראוי לקדש ממנו ד' כהנים, אף בכה"ג הכלי שרת כשר לקדש ממנו, והו"ד למעלה באות ג.

וביאור החילוק נראה, דכיור עיקר עומד לקידוש ידים ורגלים, ויש שיעור בכמות המים דצריך שיהא הכיור מכיל וראוי לקדש בב"א, וכיור שאין בו כדי לקדש ממנו ד' כהנים בבת אחת [משה אהרן ובניו], אין עליו שם כיור, וא"א להגדירו כראוי ועומד לקידוש, אבל שאר כלי שרת אינם עומדים לקידוש יו"ר, ורק דכיון דהם כלי שרת לפיכך הם ראויים לקדש מהם הידים ורגלים לעבודה, ולכך

כהנים - דזהו צורת הקידוש האמורה בתורה.

אבל שאר כלי שרת דאינם עומדים לקידוש יו"ר, ורק דסו"ס כיון דיש בכלי זה מים קדושים אפשר לקדש מהם יו"ר, ולקידוש זה ל"ש דין שיעור מים בכלי, דהמים קדושים וראויים לקדש בכל אופן, בין כשיש כשיעור ובין כשאין כשיעור, וא"ש שיטת הרמב"ם.

ה-ו. מטעם זה כתבו התוס' בדף כ"א. הנ"ל (באות ג) דבלילה דהיו משקעין את הכיור כדי שלא יפסלו המים בלינה, היו מקדשין מכלי שרת, ותמיהו כל האחרונים [הו"ד באות ג] דכשם דהמים נפסלין בלינה בכיור הכ"נ יפסלו בכלי שרת, והצ"ק תירץ - אע"ג דמרבין לקמן מירחצו לרבות כלי שרת לקידוש, מ"מ אינו מקדש ליפסול בלינה כמו מי כיור, ע"כ.

וביאור החילוק נראה ע"פ מש"נ, דכיור מקדש המים בעצמותן לקדש מהן יו"ר, ואף כשמעבירין אח"כ לכלי אחר עדיין שמם קיים 'מי כיור', ולשיטת רש"י והר"ש הנ"ל (באות א) אף יכול להעבירם לכלי חול ולקדש ממנו, אבל שאר כלי שרת אין מקדשין את המים בקדושה עצמית, אלא קדושת המים תלויה ועומדת בכך דהמים נמצאים בכלי שרת דזו סיבת הקדושה, וכיון דמי כיור קדושים לפיכך נפסלין בלינה, אבל מים שנתקדשו בשאר כלי שרת ואין להם קדושה עצמית אין בהם פסול לינה, [ואף דבודאי נתקדשו המים, מ"מ אין קדושתן עצמית, ואי"ז קדושה מספקת לפסול המים בלינה].

ולפי"ז יש לדון עוד האם החידוש דין דכתב הר"ש הנ"ל (באות א) דקידוש יו"ר אי"צ להיעשות מכלי שרת דווקא ויכול להיעשות אף מכלי חול, וביאור דבריו דצריך דהמים יתקדשו בקדושת מי כיור ולאחמ"כ יכול להעבירם לכלי חול ולקדש ממנו, ולפי הנתבאר יש לדון ולחדש דכ"ז אמת דווקא אם נתקדשו המים בכיור, דיש למים קדושת עצמית, ואף כשמעבירם לכלי חול אכתי שם 'מי כיור' עליהם, ולכך יכול לקדש בהם אף כשהם בכלי חול, אבל מים שנתקדשו בשאר כלי שרת ואין להם קדושה עצמית, אין יכול לקדש מהם אלא בעודן בכלי שרת, אבל לאחר שהעבירם לכלי חול אינם ראויים לקדש דפקעה קדושתן.

ואם כנים דברינו, א"כ נמצא דהא דכתב רש"י - כל הכלים מקדשים מים שנתקדשו בהן לקדש את הידים ורגלים, ומזה הוכיחו האחרונים דהקידוש כלי נצרך למים ולא לקידוש היו"ר, הו"ד באות א, לפי הנתבאר נמצא דכל הכלים מקדשין את המים לקדש את היו"ר, מהן אף כאשר מעביר את המים לכלי חול - כיור, ומהן דווקא בעודן בכלי שרת - שאר כלי שרת.

ומ"מ יש נפקותא ממש"כ רש"י אף לענין שאר כלי שרת, דיכול אחר קידוש המים להעבירם לכלי שרת אחר קטן אף בלא קודח מתוכו, וה"ט דהדין שיעור הוא רק בכלי המקדש את המים דהוא המקדש את המים, אבל הכלי דממנו מקדש את ידיו ורגליו דנצרך רק כדי שלא תיפקע הקדושה, אך הוא אינו סיבת הקדושה, אי"צ דיהא בו כשיעור רביעית, ורק צריך דיהא כלי שרת

לכתחילה ובדיעבד בעיקר המצוה מדאורייתא.

ונראה ברור [לולי דמסתפינא מחילם דרבותינו האחרונים מצוקי ארץ זי"ע] דאין כוונת הרמב"ם לומר דבעיקר מצות קידוש יו"ר יש דין לכתחילה ודין דיעבד, אלא מצות קידוש ידים ורגלים מצוותה שתיעשה ממים קדושים ומכלי שרת, ואין חילוק בזה בין כיור לשאר כלי שרת, ורק דהפרשה נאמרה על כיור שהוא הכלי המוכן ועומד לכך, וכלשון החזו"א [הנ"ל באות א] - והא דמקדשין בכל כלי שרת, ידעו מסברא שלא עשו את הכיור אלא להיות מוכן לכך, אבל כל כ"ש שמחזיק מים לד' כהנים ראוי לקידוש המים שיוכשרו לקידוש ידים וכו', ע"כ, וכמש"נ, ומאחר דהכיור הוא הכלי הראוי ועומד לקידוש יו"ר, והפרשה נאמרה על קידוש ממנו, משו"ה קיום המצוה כצורתה זהו בקידוש מכיור, ואם מקדש מכלי שרת הר"ז קיים המצוה לגמרי, אך לא קיים המצוה כצורתה.

ובין דקיום מצות קידוש ידים ורגלים כצורתה הוא ע"י קידוש מכלי שרת, והדין לקדש מהכיור גופיה הוא לקיום המצוה כצורתה, לפיכך כאשר יש טעם לקדש משאר כלי שרת יש לדון מה עדיף, וכגון כהן גדול ביום הכפורים, דתנן ביומא דף מ"ג דשיטת ת"ק דבכל יום היה כהן גדול מקדש מן הכיור והיום מן קיתון של זהב, ומפרש בגמ' הטעם משום כבודו דכה"ג, והיינו דהא דכבודו של כה"ג לקדש בקיתון של זהב, ענין זה עדיף על הענין לקיים מצות קידוש יו"ר כצורתה מן הכיור,

כדי דלא תיפקע קדושת המים, ונמצא שיטת רש"י בזה כמש"כ הרבה מהאחרונים בדעת הרמב"ם הו"ד באות ג [ונתבארו דבריהם באות זו (בנפקותא ד)].

ז. מכיון דזהו יסוד החילוק שבין כיור ובין שאר כלי שרת, משו"ה אף י' כיורות שעשה שלמה היה אפשר לקדש מהן ידיו ורגליו, וכדהובא למעלה בסוף אות ה, דכשם דהכיור מקדש בעצמותו לפי דזהו מהותו ועניינו של הכיור לקדש ממנו ידיו ורגליו, הכ"נ הכיורות שעשה שלמה, כיון שבמהותם הם עומדים אף לקדש מהן יו"ר הכהנים, לפיכך שפיר מקדשין מהן וככיור גופיה, ומה דהן עומדין אף לרחיצת קרבי העולות, אין בכך ריעותא, דהגדרת הכלי כראוי לקידוש יסודה בכך דהכלי עומד לכך, דכיור עומד לקידוש יו"ר, ושאר כלי שרת אין עומדין לכך ורק עכשיו בדרך מקרה מקדשין מהן, ולפיכך אין חסרון בכך דהכיור עומד לב' דברים, דסו"ס אין הקידוש יו"ר מכלי זה נעשה בדרך מקרה.

ח. מטעם זה כתב הרמב"ם הנ"ל (באותיות א' ד' ו') דמצוה לכתחילה לקדש ממי כיור, והאחרונים [מרכה"מ ועוד] למדו בדבריו דהוא דין בעיקר מצות קידוש, דמצוה לקדש מהכיור ואם קידש משאר כלי שרת הוא ג"כ קדוש [בדיעבד], ולפי"ז קשה ב' קו', א. דסותר שיטתו בהלכה י' והלכה י"א, ב. א"כ מדוע כה"ג ביוה"כ מקדש לכתחילה מקיתון של זהב, ולא חילק בזה הרמב"ם בהל' עבודת יוה"כ בין קידוש ראשון לשאר קידושין, ועוד הוקשה אצלי בזה, דלא מצינו בשום מקום דין

ולכך מקדש מקיתון של זהב, זו שיטת ת"ק, ושיטת ר' יהודה דאף בכל יום היה מקדש יו"ר מקיתון של זהב משום כבודו, וכבודו דכהן גדול עדיף מהענין לקיים מצות קידוש יו"ר כצורתה דהיינו מהכור.

ונראה דאם רוצה יכול לקדש ידיו ורגליו מן הכיור, דכשם דיש ענין לקדש מקיתון של זהב משום כבודו דכה"ג, כמו"כ יש ענין לקדש מכיור כקיום המצוה כצורתה, אלא דהענין של כבודו דכהן גדול עדיף מהענין של קיום המצוה כצורתה, ולכן הוא מקדש מקיתון של זהב, ומ"מ אם קידש ידיו ורגליו מן הכיור הוא קיים את מצות קידוש יו"ר בשלימות, ואף לא חשיב כמבטל מצוה, דקיים בזה ענין אחר, ואי"ז ככהן הדיוט דמקדש מקיתון של זהב בחינם ללא סיבה לעשות כך, ואפשר דזו כוונת רש"י ביומא דף ל"א: הנ"ל (באות ד).

ופשוט וברור דלא רק כהן גדול דינו כן, אלא אף כהן הדיוט דינו כן, דאם מחמת איזה צורך נצרך דיקדש יו"ר משאר כלים, בכה"ג ל"ח כמבטל המצוה לכתחילה לקדש מהכור.

ונחלקו בירושלמי ר' יונה ור' יוסה אליבא דת"ק בדין קידוש ראשון ביוה"כ, דר' יונה אמר דקידוש ראשון נעשה מן הכיור ורק שאר קידושים נעשים מקיתון של זהב, ור' יוסה ס"ל דאף קידוש ראשון נעשה מקיתון של זהב.

וביאר מחלוקתם נראה, דאמנם כל העשרה קידושים דכהן גדול דיוה"כ הם ממצות קידוש ידים ורגלים,

[ואי"ז דין רחיצה], מ"מ יש חילוק בין הקידוש ראשון ביוה"כ דמחויב בו מצד 'בבואם', ובין שאר הקידושים ביוה"כ דמחויב בהם מדין קידוש ביוה"כ, דהא דמצוה לכתחילה לקדש ממי כיור הוא משום דבפרשת קידוש יו"ר [בפר' כי תשא] נאמר 'כיור', אבל בפרשת אחרי מות לא נאמר 'כיור', אלא דבסתמא יש לנו ללמוד דינו מהפסוק בפר' כי תשא (שמות ל' י"ח) דמצוותו לקדש מן הכיור.

ובזה נחלקו ר' יונה ור' יוסה, דר' יונה ס"ל דת"ק דנחלק על ר' יהודה טעם שיטתו דס"ל דכבודו דכה"ג אינו דוחה קיום המצוה כצורתה כמו שנכתבה בתורה, ומקדש יו"ר מהכיור, ורק שאר קידושים דלא נאמר בהם כיור בפירוש ורק דממילא אנו למדים דהכוונה לרחוץ מן הכיור, לענין זה אמרינן דכבודו דכהן גדול עדיף טפי מהמצוה כצורתה, אבל קידוש ראשון דעליו נאמר בתורה בפירוש דיהא נעשה מן הכיור, זה אינו נדחה מפני כבודו דכהן גדול, ומקדש מן הכיור דווקא.

ור' יוסה ס"ל דאף קידוש ראשון נעשה מקיתון של זהב, ועדיף כבודו דכה"ג, וטעמו דס"ל דת"ק לא נחלק על ר' יהודה בעיקר הסברא, אלא דס"ל דכבודו דכהן גדול בשאר ימות השנה אינו טעם מספיק לדחות קיום מצות קידוש יו"ר כצורתה, ודווקא כבודו דכה"ג ביום הכפורים [דכל ישראל היו שם וכו'] דוחה את קיום המצוה כצורתה, ומקדש מקיתון של זהב, וא"כ אין טעם לחלק בין קידוש ראשון לשאר קידושים, וכשיטת ר' יהודה.

ט

סיום הנפקותות בין כלי שרת לכיור -
וביאור השו"ט לרש"י ולתוס'

אמנם זאת יש לידע, דחלק מהנפק"מ
לדינא הנ"ל, הן רק למסקנא
דלומדים מ'ירחצו' לרבות כלי שרת,
וקידוש מכלי שרת הוא דין בפנ"ע דאינו
נזקק להא דמקדשין מן הכיור, ויתכן
לדינא יהיו חלוקים, אמנם לפי הס"ד דהק'
הגמ' והא 'ממנו' כתיב, יתכן דהיה הדין
אחרת, ובוזה נחלקו רש"י ותוס' [וכן נחלקו
האחרונים בדעת הרמב"ם], וכדלהלן [ובמה
שיתבאר בס"ד יתיישבו קו' האחרונים].

רש"י ס"ל דהשינוי בין ההו"א למסקנא
הוא בדין קידוש מכלי שרת, דלפי
ההו"א צריך לקדש מן הכיור דווקא, ולפי
המסקנא אפשר לקדש אף משאר כלי שרת,
ובענ"ד נ"ל לחדש בשיטת רש"י דמעיקרא
לא הוקשה לגמ' דיהא אפשר לקדש מכיור
דווקא ולא משאר כלי שרת, אלא קו' הגמ'
היתה על הא דאמר ר' יוסי בר' חנינא דכלי
שרת כשרין לקדש מהן אפי' אין בהן
כשיעור רביעית, והיינו דהא דכלי שרת
כשרין לקדש מהן אי"ז מאותו הדין
דמקדשין מן הכיור, וזה קשה דהרי ממנו
אמר רחמנא, ומהיכ"ת לחדש דין קידוש
נוסף, וקמ"ל 'ירחצו' לרבות כלי שרת,
ומפסוק זה שמענו דין קידוש יו"ר מכלי
שרת, והוא דין קידוש בפנ"ע, אולם יש
לשים לב לכך דאף לפי המסקנא מ"מ מצות
קידוש יו"ר כצורתה דנאמרה בתורה הוא
מכיור ולא מכלי שרת.

וכמו"כ דין כשרות כלי חול לקידוש יו"ר,
[ל' לא לקידוש המים אלא לקידוש
היו"ר], דין זה תלוי בין הס"ד למסקנא,
דלס"ד אין מקור ללמוד להכשיר, דהרי אף
כלי שרת גופיה מקורו מכיור, והוא דין
קידוש מכיור והדומה לו, ומהיכ"ת דיהא
שייך לקדש אף מכלי שאינו קדוש כלל,
וקמ"ל 'ירחצו' לרבות כלי שרת, ולאחר
דלמדנו להכשיר אף כלי שרת לקידוש יו"ר,
מעתה הנצרך לקידוש יו"ר הוא דהמים יהיו
קדושים, אך אי"צ דהקידוש יהיה דומיא
דכיור דהיינו מכלי שרת, ולפיכך אף היכן
דאת מעשה הקידוש הוא עושה מכלי חול
הר"ז כשר, כיון דהמים בעצמותן קדושים,
כ"ה לדעת רש"י, ובדעת הרמב"ם נחלקו
האחרונים, וכנתבאר למעלה בכמה
מקומות.

ולשיטתו אין להקשות דלפי הס"ד קודם
דהק' הגמ' והא ממנו אמר
רחמנא, דאכתי לא ידעינן דמיירי בקודח
מתוכו, א"כ נמצא דקידוש יו"ר גרע
מנטילת ידים, דנמצא דבנטילת ידים צריך
רביעית ובקידוש יו"ר מספיק אף פחות
מרביעית, דלרש"י ל"ק כיון דלפי אותה
ס"ד כבר ידענו הכלל דהא דכלי שרת
מקדשין אי"ז כדין הכיור, דכיור צריך דיהא
עומד לקדש ממנו יו"ר, ובוזה יש דין שיעור,
אבל בכלי שרת אין דין נטילה וכדו', אלא
הדין הוא לרחוץ במים קדושים, וכל שרחץ
במים קדושים מכלי שרת, הר"ז קיים דין
קידוש לגמרי.

וה"ט דחלוק דין קידוש מנטילת ידים,
דבנטילת ידים העיקר הוא מעשה
נטילת המים על הידים ולכך צריך רביעית,

אבל בקידוש העיקר הוא רחיצת המים הקדושים על הידים ול"ש רביעית ול"ש פחות מרביעית, ואף בכיור היה צריך להיות הדין כן, אלא דבכיור כיון דצריך להיות עומד לקידוש משו"ה יש בו דין שיעור המים, וצריך שיהא בו רביעית, אבל בשאר כלי שרת דאינם עומדים לקידוש אין בהם דין שיעור וא"צ רביעית, כ"ז לשיטת רש"י.

ומה"ט ס"ל לרש"י ד'בקודח מתוכו' היינו דתוחב כלי קטן בתוך הכיור וכו', דאם הוא כלי בפני עצמו דנוטל בו מים מתוך הכיור וממנו מקדש ידיו ורגליו, בכה"ג אכתי לא שמענו מה יהא דינו, דהרי לפי הס"ד כשרותו דכלי שרת הוא מצד דדומה לכיור, וכיור גופיה שיעורו בראוי בעצמותו לקדש ד' כהנים, ומדוע יהא משמעות לכך דמעיקרא נתקדשו המים בכלי גדול, והרי סו"ס הוא אינו מקדש מן הכיור והדומה לו.

ורק לפי המסקנא שייך לומר דין זה כיון דכלי שרת מקדשין מחמת לימוד מיוחד לכלי שרת, והוא מחמת דהמים קדושים, וא"כ ה"ה במים קדושים כבר שנתנן בכלי שרת קטן יותר, בכה"ג מועיל הקידוש אף במקדש מכלי שרת קטן, אך לפי הס"ד דאכתי לא שמענו הילפותא מ'ירחצו', א"כ ודאי דא"א לומר חידוש זה, ומשו"ה הוצרך רש"י לחדש דמיירי בתוחב כלי קטן בתוך הכלי גדול, וגדרו כנתבאר באבן האזל הנ"ל באות א, וביאורו ע"פ מש"נ מבואר היטב.

וב"ז הוא שיטת רש"י [ואפשר דאף זו שיטת הרמב"ם, וכמש"נ], אבל

התוס' מבאר השו"ט בסוגיא באופ"א, דבאמת מעיקרא כבר ידענו דהא דמקדשין מכלי שרת אי"ז מאותו הדין דמקדשין מן הכיור, והא דהק' הגמ'- והא ממנו אמר רחמנא, אין המכוון בקו' דמהיכ"ת לחדש דיועיל קידוש יו"ר אף משאר כלי שרת, והרי ממנו אמר רחמנא, אלא הקו' היא על תירוץ הגמ' דמיירי בקודח מתוכו, ופירשו התוס' דמתחילה היו המים בכלי גדול והעבירם לכלי קטן.

וע"ז הק' הגמ'- והא ממנו כתיב, ופי' התוס' את הקו'- והא ממנו אמר רחמנא, דאין לקדש אפי' בקודח מתוכו אא"כ יהא כמוהו שיהא בו כשיעור, ע"כ, והיינו דבאמת לא חסר בקידוש מצד כח הקידוש של הכ"ש, דכ"ש מקדש אף בפחות מכשיעור, אך 'ממנו' אמר רחמנא, ומזה לומדים דכלי שרת דיש בו כשיעור כמו כיור מקדשין ממנו, ואם אין בו כשיעור רביעית אין מקדשין ממנו, כ"ה לפי תוס', ולפי דרך זו, נמצא דלפי הס"ד גדר הדין דמקדשין מכלי שרת הוא דכאשר מקדשין מים בכלי שרת הוי הכלי שרת ראוי ועומד לקדש ממנו יו"ר, וכיון דזו ההגדרה לפיכך צריך דיהא הכלי שרת כמו הכיור דיהא בו כשיעור, דאל"ה אי"ז עומד לקידוש יו"ר, וכנתבאר.

והתוס' הקשו על מה דפירש רש"י קו' הגמ'- והא ממנו כתיב, דקאי על הא דכל כלי שרת ראויין לקדש מהן, וע"ז הק' הגמ'- והא ממנו כתיב, דמקדשין מן הכיור דווקא, כן הבינו התוס' ברש"י, וע"כ הקשו התוס' על רש"י דתיקשה ליה הא דתנן ביומא דף מ"ג: דכהן מקדש ביוה"כ

ביום הכפורים, דתנן ביומא דף מ"ג: דכהן גדול מקדש ביוה"כ מקיתון של זהב משום כבודו דכה"ג, וכבודו דכה"ג זו סיבה לעשות כן אף דאי"ז קיום המצוה כצורתה, וכנתבאר בארוכה באות ח (בנפקותא ח').

ומסקנת הגמ' דלומדים מ'ירחצו' לרבות כלי שרת, ולפי"ז לעולם כלי שרת ל"ח ראוי ועומד לקידוש יו"ר, ורק דלומדים מפסוק דמקדשין מכלי שרת, וגדר הדין קידוש מכלי שרת הוא דמקדשים במים קדושים מכלי, ובביאור המסקנא שווה שיטת התוס' לשיטת רש"י, וחלוק גדר הקידוש מכלי שרת מגדר הקידוש מכיור, [ואפשר דלמסקנא תוס' מודים לדין הר"ש בכלים הנ"ל דאחר דנתקדשו המים בכיור יכול ליתנם אף בכלי חול לקדש ממנו, וצ"ע].

,

בגדר הכלי הנדרש בקידוש יו"ר - ואם צריך כח גברא - וחידוש עצום דהחתם סופר

בגמ' בדף כ"א. איתא- איבעיא להו מהו לקדש ידיו ורגליו בכיור, ממנו אמר רחמנא ולא בתוכו או דלמא אפי' בתוכו, אמר רב נחמן בר יצחק ת"ש או שטבל במי מערה [-פי' שהן כשרין לטבילה] ועבד עבודתו פסולה, הא מי כיור דומיא דמי מערה [-וכגון שנכנס לתוכו] ועבד עבודתו כשרה, לא מי מערה איצטריכא ליה שלא תאמר כל גופו טובל בהן ידיו ורגליו לא כל שכן, ע"כ, ופירש"י - מי מערה איצטריכא ליה - כלומר לעולם דכוותיה בכיור נמי פסול, האי דנקט מי מערה

בקיתון של זהב, והיינו דלפי הבנת התוס' ברש"י א"כ אף למסקנא דלומדים מ'ירחצו' לרבות כלי שרת אין הלימוד לכך דכלי שרת שווים לענין קידוש לכיור, אלא דמקדשין אף בכלי שרת ומכלי שרת, אך מדינא צריך לקדש בכיור ומן הכיור דווקא, ומעתה הוקשה לתוס' דא"כ מדוע כה"ג ביוה"כ מקדש לכתחילה מכלי שרת משום כבודו, ואיך יתכן דבר זה, והרי עיקר מצות קידוש נאמרה לקדש מן הכיור, ומשום כבודו דכה"ג אין לדחות את מצות הקידוש כצורתה דנאמרה בתורה להיעשות מן הכיור.

אכן לפי מש"נ רש"י גופיה לא ס"ל כן, אלא אף לפי הס"ד דגמ' היה פשוט דין זה דכלי שרת מקדשין, וקו' הגמ' היתה דבתורה כתוב 'ממנו' ולפיכך דין הקידוש דכלי שרת בין לקדש המים ובין לקדש היו"ר הוא רק כמו הכיור גופיה, ויש בזה דין שיעור ופחות מכשיעור לא מקדש, ומסקנת הגמ' דהא דכלי שרת מקדשין את המים וכן דראוין לקדש מהן לומדים דין זה מפסוק נוסף 'ירחצו' לרבות כלי שרת, ולפי"ז אין הגדרת הקידוש בכלי שרת ומכלי שרת מוכרחת להיות דומה להגדרת הקידוש בכיור ומן הכיור, בין בהגדרה ובין לדינא.

ורק דאעפ"כ יש מצוה בעלמא לקדש מן הכיור, כיון דפרשת קידוש יו"ר נאמרה בתורה להיעשות בכיור ומן הכיור, וזהו קיום המצוה כצורתה, אך כלפי זה יש מקום לדיני קדימה [-משום דזה אינו דין בעיקר המצוה אלא כעדיפות בצורת קיום המצוה], וכגון משום כבודו דכהן גדול

מעין

בגדר דין קידוש ידים ורגלים

חיים

תריא

קידוש מכלי שרת, שיעור הכלי והמים וכח גברא

והאריכו בזה הראשונים, והרשב"א בתורת הבית (בית ו' ש"ד) כתב- שנינו בפרק קמא של מסכת ידים (מ"ה) הכל כשרים ליתן לידים אפילו חרש שוטה וקטן, ומניח חבית בין ברכיו ונוטל, מטה חבית על צדה ונוטל והקוף נוטל לידים, ר' יוסי פוסל בשני אלו, ומשמע דהלכה כתנא קמא דלא בעי כח גברא, והראב"ד (בהשגותיו עהר"מ פ"ו מברכות הי"ג) וכן רבנו שמשון ז"ל (בפירושו על המשניות במסכת ידים שם) סבורין דסוגיין בפרק כל הבשר כרבי יוסי, דגרסינן התם אמר רבא האי אריתא דדלאי אין מטבילין בה את הידים ואין נוטלין ממנה לידים, אין מטבילין בה את הידים דשאוובין נניהו, ואין נוטלין ממנה לידים דלא אתו מכח גברא, ואי מקרב לגבי דולא דאתי מכח גברא, נוטלין ממנה לידים, [עכ"ד הראב"ד והר"ש].

ואני תמה, אם כן כי בעא מיניה רב אשי מאמימר קפדיתו אמנא קפדיתו אחזותא קפדיתו אשיעורא, אמאי לא בעא מיניה קפדיתו אכח גברא, אלא ודאי משמע דמכח גברא פשיטא ליה דלא בעינן, חדא דיחיד ורבים הלכה כרבים, ועוד דמסתבר טפי כתנא קמא דר' יוסי, דכח גברא מנא תיתי, דהא עיקר נטילת ידים משום סרך תרומה הוא ובתרומה לא אשכחן, ובשלמא כלי אפשר דלמדוהו מקידוש ידים ורגלים שהיה מן הכיור, אבל כח גברא מנא לן.

איצטריך, סד"א הואיל וטבילה מעלייתא היא, עדיפא היא מכיור, שהן שאובין וקידוש אין כאן וטבילה אין כאן, אבל הכא טבילה איכא, קמ"ל, ע"כ, ובפשטות משמע בגמ' דבאמת מצד גוף הנטילה אין חסרון בכך דמקדש בתוכו, אלא ד'ממנו' אמר רחמנא ולא בתוכו.

ובחולין דף ק"ז. איתא- אמר רב פפא [י"ג רבא] האי אריתא דדלאי אין נוטלין ממנו לידים דלא אתו מכח גברא, ואי מקרב לגבי דולא דקאתו מכח גברא נוטלין ממנו לידים, ואי בזיע דולא בכונס משקה מילף לייפי ומטביל בה את הידים, ע"כ.

והתוס' ושאר הראשונים¹⁰ הביאו מהבה"ג דכתב דלענין נטילת ידים מועיל אף לשכשך בתוך הכלי, ואף דבעינן נטילה מכח גברא, אך אי"צ דיטול מהכלי על ידיו ויכול לשכשך ידיו בתוך הכלי, ומוכיח דין זה מסוגיין, דמשמע דדווקא לענין קידוש יש דין 'ממנו ולא בתוכו', אבל אי"ז חסרון בכח גברא בנטילה, וא"כ בנטילת ידים דאין דין 'ממנו' מועיל ליטול הידים אף בתוך הכלי, עכתו"ד, והאריכו בזה בראשונים טובא, יעוי' בדבריהם.

עוד דנו הראשונים [בעיקר הדין-] האם צריך כח גברא בנטילת ידים או לא,

♦ הערות והוספות ♦

מז. רא"ש, רמב"ן רשב"א וריטב"א שם, רי"ף ורבינו יונה בברכות (דף מ"א: מדפי הרי"ף), רשב"א ורא"ה בתורת הבית (בית ו' ש"ג), שו"ת הרא"ה (כלל מ"ח סי' ו'), ספר התרומה (הל' איסור והיתר סי' ע"ז), אור זרוע (הל' נט"י סי' ס"א), הטוש"ע או"ח סי' קנ"ט (ס"ז) והנו"כ שם, ועוד הרבה ראשונים ואחרונים.

ואם תאמר אם כן אף רבי יוסי מנא ליה, כתב הראב"ד ז"ל (תמים דעים סי' ס"ו) כי שמא ר' יוסי חשש כיון שלא הצריכו ליתר מרביעית אם לא יבא מכח גברא א"א שלא יתפזרו מן המים קצת, ונמצא אותו רביעית מתחסר, אבל חכמים לא חשו לדבר זה, ומסתברא דהלכה כתנא קמא דר' יוסי, ולכאורה הכ"נ משמע מההיא דכתב הרב בעל ההלכות ז"ל משם רב אחא משבחה ז"ל דשרי לשכשוכי ידיה בגוויה דמנא, דהשתא ודאי מנא איכא כח גברא ליכא.

וההיא דאריתא דדלאי, מסתברא לי דלאו ראיא היא, דהא קתני אריתא דדלאי לאו כלי הוא, ואין נוטלין ממנו לידים, ואי מקרב לגבי דולא, הרי הוא כאילו נטל מן הדולא, שהמים הנשפכין מן הדולא קרוב לדולא מכח גברא דשפיך מדולא הן וכאילו נטל מן הדולא דמי, וכו', עכ"ד, ועיי"ש דהאריך עוד בזה.

והרא"ה שם בבדק הבית האריך להשיג עליו, וכתב בפשיטות דלכו"ע [ת"ק ור' יוסי] בעינן כח גברא ורק דנחלקו אם צריך כח בן דעת או לא, ובביאור שיטתו כתב- וטעמן של דברים, דלאו משום היא גופה דליהוי דין נטילת ידים מכח נתינת אחר, דמקידוש ידים ורגלים ילפינן, ונתינת אחר לא כתיבא, אלא דנפקא לן משום דבעינן מכח כלי דרחמנא אמר ממנו ולא בתוכו, וכן הדין בנטילת ידים דבתוכו לא מהני כלל, וכו', עכ"ד עיי"ש דהאריך עוד בזה.

והשיב עליו הרשב"א במשמרת הבית, וז"ל- זו טעות גמורה דמהיכא תיתי ליה דבקידוש ידים בעינן כח אחר,

והלא דדין היו בכיור שהמים מקלחין מהן ובהן היו מקדשין ידיהם ורגליהם, ואפי' ת"ל שהם היו פותחין את הודין, מ"מ אין בא מכח אחר אלא מכח ראשון וכו', עכ"ד, ועיי"ש עוד בזה, ויש להאריך בדברי הרשב"א והרא"ה בכמה ענינים ואכ"מ.

ונתבאר לפנינו מחלוקת הרשב"א והרא"ה בביאור הדין המבואר בסוגיין דא"א לקדש ידיו ורגליו בתוכו דממנו אמר רחמנא ולא בתוכו, הרשב"א ס"ל דבקידוש ידים ורגלים אי"צ כח אחר לקידוש, אלא דיש ילפותא מסוימת דממנו ולא בתוכו, ולגבי נטילת ידים נחלקו ר' יוסי ורבנן, והרא"ה ס"ל דבקידוש ידים ורגלים ודאי צריך כח אחר לקידוש, ודין זה לומדים מכך ד'ממנו' אמר רחמנא ולא בתוכו, ומזה לומדים לנטילת ידים ג"כ דצריך נטילה ע"י כח גברא, ונחלקו ר' יוסי ורבנן אם צריך נטילה ע"י בן דעת.

והביא הרשב"א ראיא לשיטתו, דהרי היו מקדשין מן הכיור ע"י הודין שהיו קבועים בכיור, ואף דלא היה זה מכח גברא, והא דאין מקדשין בתוכו הוא משום דיש ילפותא מחודשת ד'ממנו' ולא בתוכו, אך אין ללמוד מזה לנטילת ידים דיהא הדין כן, ויסוד מחלוקתם היא אם כהבה"ג ודעימיה או דלא כשיטתו, וכסברת הרשב"א כתבו רוב הראשונים.

ויעוי בריטב"א בחולין שם דבתו"ד העלה סברא דכיון דמדמינן נטילת ידים דתרומה וחולין לקידוש במילי טובא, והתם מיעט רחמנא ממנו ולא מתוכו, הוא הדין נמי שאין ראוי ליטול ידיו בתוך הכלי, אלא ישפוך ממנו על שניהם כאחת או על זו

תחלה ואחר כך על זו, ע"כ, וכן יש עוד מי מהראשונים דכתב כן, וצב"ט סברא זו, ומשמע קצת דס"ל כהרא"ה בענין זה לחוד דנטילת ידים עשאוה כקידוש יו"ר במקדש, וכפי דיני קידוש יו"ר כן תיקנו נטילת ידים.

ובשיטת הרא"ה ודעימיה צ"ע, דמה ענין נטילת ידים לקידוש יו"ר במקדש, והרי בפשוטו קידוש ידים ורגלים עניינו דין קידוש והעמדת הכהן כראוי ועומד לעבודה, ומשא"כ נטילת ידים אף לתרומה עניינה רחיצה מטומאה ותוספת טהרה, אך אינה דין קידוש, ואף לאחר שלמדנו מפסוק דצורת קידוש יו"ר לעבודה זהו רק ממנו ולא בתוכו, מ"מ אכתי לא שמענו דאף בנטילת ידים יהא הדין כן, דנטילת ידים לכאורה הוא ענין מציאותי דנוטל המים על ידיו, ואמנם יש דינים בנטילה ובכשרות המים, אך מהיכ"ת דיהא צורה מסוימת לנטילה בכח גברא דווקא.

ובשלמא אם דין כח גברא בקידוש יו"ר הוא מסברא, וכמש"כ הרא"ה גופיה, א"כ יש ליישב בדוחק רב ולומר דמדין קידוש יו"ר למדנו מהי נטילה הראויה, אבל אם בקידוש אין דין כח גברא, ורק דחידשה תורה 'ממנו' ולא מתוכו, וכדכתב הריטב"א, א"כ הקו' במקומה עומדת בחזקה, דכיצד אפשר ללמוד מזה לדין נטילת ידים.

[ועי' במאירי בסוטה דף ד: (ד"ה יש) דכתב בתו"ד - יש אומרים שכך הוא הענין, ממנו אמר רחמנא משום דבתוכו לאו רחיצה היא וכו', ע"כ, ולפי"ז שפיר לומדים מזה לנטילת ידים, אלא דבגמ' לא משמע דזו הילפותא דממנו ולא בתוכו,

דא"כ אינו מובן הק"ו - כל גופו טובל בהן ידיו ורגליו לא כל שכן, ולדבריו לא מובן מה הועיל הק"ו, והרי זו אינה רחיצה לפיכך אינה מועלת בתורת קידוש יו"ר, וכן כל הראשונים לא ס"ל תירוץ זה].

ובדברי הריטב"א צ"ע ביותר, דהרי דין זה דממנו ולא בתוכו לא נפשט בסוגיין אם כ"ה הדין, ואיך לומדים מזה לנטילת ידים ולא מועיל לטבול ידיו בכלי, וכמו"כ צ"ע בשי' הרא"ה דמדוע ומהיכ"ת פשיטא ליה בנטילת ידים דמועיל נטילה בתוך הכלי וחשיב כח גברא, ואילו בדין קידוש יו"ר במקדש מספקא לגמ' בסוגיין אם מועיל קידוש בתוך הכיור או לא, ועשאה לדין הגמ' כמילתא בלא טעמא, ובשלמא הראשונים בחולין ועוד לא כתבו דהדין בנטילת ידים מקורו בדין בקידוש יו"ר, ורק דכתבו לחלק בין הגמ' בסוגיין לבין ההיא דהלכות גדולות, אך הרא"ה להדיא כתב ללמוד דין זה בנטילת ידים מקידוש יו"ר במקדש, וזה תימא.

והמרדכי בברכות פרק אלו דברים (רמז קצ"ט-ר') כתב - השתא קיימא לן דבעינן דאתו מכח גברא, והכי מוכח פרק כל הבשר גבי אריתא דדלאי אין נוטלין ממנו לידים, כתוב בהלכות גדולות שמותר להושיט ידו תוך כלי מלא מים לרחוץ, ומביאין ראיה דאיבעיא לן מהו לקדש ידיו בכיור ממנו אמר רחמנא ולא בתוכו כו', וכיון דאיבעי להו בכיור דכתיב ביה מיעוטא, מכלל דנטילת חולין שרי, והא דבעינן כח גברא היינו כשנוטל חוץ לכלי, כגון התם ששופך מן הכלי על ידיו, אבל כשמושיט ידיו ורווחך בתוך הכלי איכא כח

גברא ושפיר דמי, וכו', ומה שהיו רוחצין מן הכיור ומושכין הברזא והמים מקלחין על ידיו, היינו כח גברא, דמיירי בקלוח ראשון שהיה גדול וכח ראשון הוא, אי נמי חוזרין וסותמין הדר בברזא וחוזרין ומושכין כדי שיהא לעולם מכח גברא, וכן משפט בני אדם הרוחצים מכיור קבוע, ומושכין הברזא וחוזרין ומושכין כדי שיהא בא לעולם מכח גברא, ע"כ, וצ"ב כנ"ל.

ועי' באור זרוע הל' נטילת ידים (סי' ס"א) דכתב ליישב השיטה^מ דמחלקת בין קידוש יו"ר לנטילת ידים, דדווקא בקידוש

יו"ר דאי"צ כח גברא לכך מספקא לגמ' דאפשר דמועיל קידוש בתוך הכיור, אבל בנטילת ידים בעינן כח גברא, ובזה פשוט דלא חשיב נטילה בהכנס ידיו לתוך הכלי, ותמה האור זרוע על שיטה זו דכנגד מה תיקנו כח גברא בנטילת ידים, ותירץ האור זרוע- ויש לומר דהואיל וקידוש דאורייתא, אזלינן ביה מספק לחומרא, הואיל ולא איפשט, ונטילת ידים דרבנן אזלי בה לקולא, ע"כ, ובתי' זה מיושב ג"כ הקו' הב' דהקשינו על הרא"ה והריטב"א, ולהלן (בקטע המתחיל ב-אולם באמת) יובא בס"ד מהאור זרוע ב' תירוצים נוספים על קו' זו.

♦ הערות והוספות ♦

מח. ושיטה זו היא שיטת מהר"ח אור זרוע (סי' כ"ב), וכן מובא מהריקאנטי (סי' פ"ד), ומספר הפרנס (סי' צ"ד), וכן פסק הטור בסי' קנ"ט (סעיף ז'-ח') דלא כהבה"ג, ועי' עוד בכנסת הראשונים בסוגיין דהביא הרבה ראשונים בענין זה.

ועי' עוד במה שהביא הכנסת הראשונים (אות קס"ד) מהמאירי בסוטה דף ד': ד"ה יש) דכתב- יש שואלין מאחר שמים הראשונים טמאים עד שיטהרום השניים, היאך נטילת ידים עולה בשפשוף הידים שבתוך הכלי בלא שפית מים על הידים, וכו', וקצת גאונים כתבו שכל שהן בכלי ויש שם רביעית שלם, הרי הם כמעין וכמקוה ואין מקבלין טומאה ומטהרין, אבל כששופך על הידים ראשונים שנופלים מטמאין מן הידים, וכן הסכימו בה גדולי קדמונינו שבנרבוניה, עכ"ד, וצ"ע דא"כ איך למד הבה"ג דין זה מקידוש ידים ורגלים, והרי בקידוש יו"ר אין טומאת ידים ורגלים, והמאירי גופיה הביא שם דברי הבה"ג עיי"ש, וצ"ע.

שו"מ במאירי בברכות בקונטרס בית יד (ענין הששי) דכתב בתו"ד- שכשך ידיו בתוך הכלי, אף על פי שבקדוש מי כיור לא עלה לו, כמו שדרשו ממנו ולא בתוכו, בנטילה אחרת עולה לו, וכן כתוב בשאלתות, ויש חולקים בזה מכח שמועת אריטא דדלאי האמורה בפרק כל הברש, שאין נוטלין ממנה לידים הואיל ואין באות מכח אדם, ואין מטביל בה את הידים מפני שהן מים שאובין, אלא שהם מפרשים הטעם מפני שהאריטא דרכה בטבילה ואין טבילה בשאובין, וכן אין דרכה של אריטא בנטילה, והואיל ואין דרכה בנטילה אף טבילה דרך נטילה לא תועיל בה, הא שכשוך בתוך הכלי הואיל ודרכה בנטילה אף טבילה דרך נטילה מועלת בו, ע"כ, ולפי החילוק דכתב המאירי אולי יש ליישב עפ"י הקו' הנ"ל, וצ"ע ואכ"מ. שו"מ במרדכי בברכות (רמז ר', הו"ד בפנים) דכתב בתו"ד- והא דבעינן כח גברא היינו כשנוטל חוץ לכלי, כגון התם ששופך מן הכלי על ידיו, אבל כשמושיט ידיו ורוחץ בתוך הכלי איכא כח גברא ושפיר דמי, ואי משום מים ראשונים טמאים שמתערבין שם בהא אין לחוש דאיכא למימר מעלה עשו בכלי, וכו', ע"כ, והוא כעין סברת המאירי.

מעין

בגדר דין קידוש ידים ורגלים

חיים

תרטו

קידוש מכלי שרת, שיעור הכלי והמים וכה גברא

במקדש, ויתכן דאינם שווים אלא קידוש יו"ר עדיף, מפני דהיא רחיצה לקידוש.

עוד כתבו הראשונים לדמות נטילת ידים לקידוש יו"ר במקדש, לענין דין כלי [ולענין דין כח גברא], דהראב"ד בתמים דעים (סי' ס"ו) הביא מהראשונים דמים הראשונים צריכים כלי, ותמה מנ"ל דין זה, וביאר- ואפשר כי הכלי למדוהו מקידוש ידים ורגלים, וכ"כ הרשב"א בתורת הבית הנ"ל בתו"ד- ובשלמא כלי אפשר שלמדוהו מקידוש יו"ר שהיה מן הכיור, וכ"כ בתשובותיו ח"א (סי' קצ"א)^ט ובמיוחדות (סי' קצ"ד), וכ"כ הר"ן (בחידושו, חולין דף

ועי' בפירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם עה"ת (שמות ל' י"ח) כתב בענין קידוש יו"ר- ורחיצה זו נקיות יתירא ותוספת הכנה, לא לטהר מטומאה, שהרי הטמא לא יוכל ליכנס למחנה שכינה, וגם לא יטהר הטמא אלא ברחיצת כל גופו במקוה, ואני תמה עליהם ז"ל איך הצריכו ברחיצת ידים לאכילה או לקריאת שמע ותפילה שתהיה מכח נותן, ורחיצה זו לעבודה מבוארת שהיא מבלי כח נותן אלא מן הצנורות שנקראו דדים, כמו שפירשו במשנת יומא, ע"כ, ולהדיא נקט דעיקר דין נטילת ידים לחולין ותרומה יש לדמותו לקידוש יו"ר

♦ הערות והוספות ♦

מט. עי' עוד ברשב"א שם דביאר בארוכה גדר החילוק נטילת ידים שחרית למנחה וערבית דאי"צ נטילה [רק משום היסח הדעת], וכתב- לפי שבשחר אנו נעשים כבריה חדשה, דכתיב (איכה ג') 'חדשים לבקרים רבה אמונתך', וכמו שבא להם ז"ל במדרש, וצריכין אנו להודות לו יתברך על שבראנו לכבודו לשרתו ולברך בשמו, ועל דבר זה תקנו בשחר כל אותן ברכות שאנו מברכין בכל בוקר ובוקר, ולפיכך אנו צריכין להתקדש בקדושתו וליטול ידינו מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור קודם עבודתו, וכו', ע"כ, והביאו הבית יוסף סי' ד' (ד"ה ומשמע).

ולפי"ז לכאורה היה ראוי יותר דבשחרית תהא הנטילה על הידים והרגלים, וכמש"פ הרמב"ם (פ"ד מתפילה ה"ג), וצ"ב מ"ט לא פסק כן השו"ע, והפרי חדש (סי' צ"ב ס"ד) האריך לבאר מ"ט לא נפסק כהרמב"ם להלכה, [אמנם בשו"ת הרא"ש (כלל ד' סימן א')] כתב דטעם הנטילה בשחרית הוא משום דידים עסקניות הם וא"א שלא נגעו בלילה במקום מטונף, והביאו הבית יוסף שם (ד"ה ויברך), ולפי"ז לק"מ, אכן צ"ב מדוע פסק השו"ע כוותיה ודלא כהרמב"ם].

ועי' בנודע ביהודה (תניא, או"ח סי' ק"מ) בתשו' מבן המחבר [הג"ר שמואל סג"ל לנדא זצוק"ל] דעמד בקו' זו מדוע אין נוהגין לרחוץ הרגלים בבוקר וכמו דפסק הרמב"ם, ותירץ מנהגינו- דאף לטעמא של הרשב"א דנטילת שחרית הוא סמך להתקדש בקדושה ככהן שמקדש ידיו מן הכיור, לא צריך לקדש גם הרגלים, דאין לנו לדמות לכהן לענין רחיצת רגלים דדוקא כהן שהיה צריך לעשות עבודה יחף מבלי לחוץ דבר בין רגליו לרצפה, צריך קידוש רגלים, אבל אנן שלובשים בתי רגלים אין חילוק בין רגלים לשאר הגוף, ומעתה גם תמיהת מעלתו נסתלק, דלדין שאנו לובשים בתי רגלים בודאי אין חילוק בין רגלים לשאר אברים, ולאיהו צורך יהיה מן החיוב לרחצם, דגם להרמב"ם י"ל דאינו צריך לרחוץ רגלים כי אם במדינות אשר אינן לובשים בתי רגלים, ע"כ.

וכמו שכתב בנו דבעל הנודע ביהודה בדעת הרמב"ם דדווקא כשהיו הולכים יחפים ללא מנעלים היו צריכין לרחוץ רגליהם, אבל אנו אין אנו צריכים לרחוץ הרגלים, כמו"כ כתב המאירי בברכות (קונטרס ביה

והמאירי (ברכות, קונטרס בית יד, ענין הששי) כתב- אין נוטלין את הידים אלא מן הכלי ודבר זה אנו למדין מקדוש ידים ורגלים שבכיוור, ע"כ, ובהמשך דבריו מחלק בדין כח גברא בין קידוש יו"ר לשאר נטילות, דבקידוש יו"ר לא מועיל שיכשך ידיו בכלי, דבעינן כח אדם, ובשאר נטילות מועיל אף נטילה כזו, וכדברי הבה"ג, עוד הביא הבית יוסף (שם סוף ס"ז) בשם ההגהות מיימוניות דהא דבעינן כח גברא לומדים רק ממי חטאת.

ואף בדימוי זה לקידוש יו"ר צ"ע כנ"ל, דבשלמא מפרת חטאת שפיר יש ללמוד, כיון דהדין קידוש שם אינו מעשה קידוש אלא מעשה רחיצה, וע"י מעשה הרחיצה חל הקידוש, אך המעשה אינו מעשה קידוש אלא מעשה רחיצה וטהרה, ושפיר יש ללמוד מזה לנטילת ידים דענינה ג"כ רחיצה וטהרה, אבל מקידוש ידים ורגלים איך אפשר ללמוד, והרי עניינה קידוש, ואיך אפשר ללמוד רחיצה וטהרה מרחיצה דקידוש.

אולם באמת באור זרוע (שם) מביא בשם רבינו יצחק ב"ר שמואל זצ"ל בשינוי דברים ולפי"ז ניחא קצת, וז"ל- ורבינו יצחק ב"ר שמואל זצ"ל פי' דתקנוה

ק"ז, [וכע"ז כתב בפירוש הרשב"י למסכת ברכות (דף ט"ו) בשם הרשב"א, וצ"ע בדבריו].

ובספר המנהגות (לרבינו אשר מלוניל) כתב- ונהגו כל ישראל לקום בעלות השחר ולברך על נטילת ידים בין עשה צרכיו בין לא עשה, מפני שרוח רעה שורה על הידים, ועוד שהידים עסקניות הם, ועוד דומיא דכהן מקדש ידיו קודם עבודה, ע"כ, והיינו דהוא מנה את ג' הטעמים המבוארים בראשונים, וצ"ע אם צריך נטילה דווקא כאשר ישנם את ג' הטעמים או דסגי בטעם א' כדי לחייבו בנטילה?

ובחידושי הרשב"א בחולין דף ק"ז. כתב- וכתבו רב אחא משבחה ובעל הלכות גדולות ז"ל מאי טעמא [פי' מ"ט צריך כלי], אסמכינהו רבנן אמי חטאת, אי נמי אקדוש ידים ורגלים, דתנן אין ממלאין ואין מקדשין ואין מזין מי חטאת אלא בכלים, ע"כ, והביאו הבית יוסף או"ח סי' קנ"ט (ס"א), ובתוספת ביאור כתב הלבוש שם- דהכי אשכחו רבנן דטהרה צריכה להיות מן הכלי, דכתיב גבי פרת חטאת וכו' וכן גבי קידוש יו"ר וכו', ע"כ.

♦ הערות והוספות ♦

יד, חלק ראשון, וכ"כ האשכול (הל' תפילה סי' ד', ועי' בנחל אשכול שם אות י"ח), וכ"כ הפרי מגדים (סי' ד', אשל אברהם, סוף סק"א), וכפה"נ יסוד סברתם הוא ע"פ הספרי הנ"ל (באות ב, וי"ד להלן באות זו), ואכתי צ"ב חידוש זה, ואכמ"ל.

ג. ונפק"מ להיכן דמוחזק בעצמו שלא נגע במקומות המטונפים, וכן אם דיני הנטילה כדיני קידוש יו"ר, וכן אם צריך לרחוץ ידיו ורגליו וכמש"נ בהערה הקודמת (הערה 49), וכן אם היה ער כל הלילה, ועוד כמה נפק"מ יש בזה.

אלא ידיו אינו מקדש אלא ידיו, נמצינו למדים נטילת ידים מן התורה, ע"כ, ומבואר להדיא דעיקר דין נטילת ידים לאכילת תרומה למדוהו מקידוש יו"ר לעבודה, ואף אם הוא אסמכתא בעלמא, מ"מ מבואר דב' דינים אלו שייכים זה לזה, וצ"ב.

ובחגיגה דף י"ח: מבואר במשנה דלענין נטילה לקודש צריך טבילה ולא מועיל נטילה, ולענין קידוש ידים ורגלים מועיל נטילה [וזהו עיקר הדין קידוש] ולא מועיל טבילה [דממנו אמר רחמנא ולא בתוכו], ואם לומדים דין נטילה מקידוש יו"ר א"כ קשה דאיך יתכן דישתנה הדין.

ובשבת דף י"ד: דהלל ושמאי גזרו טומאה על הידים, והק' הגמ'- ואכתי שלמה גזר דאמר רב יהודה אמר שמואל בשעה שתיקן שלמה עירובין ונטילת ידים יצתה בת קול ואמרה 'בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני', 'חכם בני ושמח לבי ואשיבה חורפי דברי', ומת' הגמ'- שלמה גזר לקדשים ואתו אינהו וגזור אף לתרומה, ע"כ.

והמהרש"א שם מביא דבגמ' בעירובין דף כ"א: [דמובא שם אותה מימרא דרב יהודה אמר שמואל] לא גר' 'נטילה' אלא עירובין וידים, והוא יותר נכון למאי דמסיק שלמה גזר לקדשים וכו', ולא סגי בנטילת ידים לקדשים אלא טבילה כדתנן פרק אין דורשין [המשנה בחגיגה הנ"ל] נוטלין לידים לחולין ולמעשר ולתרומה ולקודש מטבילין, וק"ל, עכ"ד, והביאו הגרעק"א בגל' הש"ס שם.

כנגד קידוש וכנגד הזאה, כנגד קידוש דאיכא כלי, וכנגד הזאה דמי חטאת דאיכא כח גברא, ומוסיף האור זרוע- ואני אומר, דכולה נטילת ידים כנגד מי הזאה תקנוה, דבהזאה איכא כח גברא ואיכא נמי כלי, ע"כ, ולפי תירוצו דהאור זרוע א"ש, ולתירוצו דרבינו יצחק ב"ר שמואל זצ"ל אכתי קשה היאך למדים דין כלי בנטילת ידים מדין כלי בקידוש יו"ר במקדש, ועוד יש לתמוה ע"פ מה דיובא (בקטע הבא) מהרא"ה במק"א, דמבואר בדבריו דלומדים נטילת ידים מקידוש יו"ר לענין כמה דינים וכן לענין המחייב בנטילת ידים, ולפי"ז הדרא קו' לדוכתה.

ובהגדרה זו דלומדים נטילת ידים מקידוש יו"ר במקדש, כתב הרא"ה אף בבדק הבית בית ו' ש"ב, יעו"ש דמיירי בכמה מדיני נטילת ידים, וכתב דודאי ענין ידים אין בו משורת הדין, אלא כולן תקנות חכמים, ועיקרו של דבר למדו אותו מקידוש ידים ורגלים, עכתו"ד, וצ"ב כנ"ל.

ובאמת כבר הבאנו למעלה (אות ב) מהספרי (פר' קרח, פיסקא קט"ז), דאיתא התם- עבודת מתנה אתן את כהונתכם, וכו', ר' אומר לעשות אכילת קדשים בגבולים כעבודת מקדש במקדש, מה עבודת מקדש במקדש מקדש ידיו ואח"כ עובד, כך אכילת קדשים בגבולים [פי' רבינו הלל דקדשים היינו תרומה, דבזה מיירי בספרי שם, עיי"ש] מקדש ידיו ואח"כ אוכל, אי מה להלן ידיו ורגליו אף כאן ידיו ורגליו, אמרת מקום שצריך ידיו ורגליו מקדש ידיו ורגליו מקום שאין צריך

והפני יהושע בשבת שם תירץ על קו' המהרש"א- דמשום הא לא איריא, דהאי בקדש מטבילין לאו מתקנות שלמה היא, אלא לאח"כ נתקנה, דומיא דשאר מעלות דקתני התם בחגיגה וכו', ע"כ, ולפי"ד הפני יהושע א"כ לק"מ מה דהקשינו מהמשנה בחגיגה, דבאמת לומדים מקידוש יו"ר דין נטילה לקודש ואף לענין דנוטלים, ורק דלאחר מכן עשו מעלה בקדשים שלא ליטול אלא לטבול, אמנם לפי המהרש"א והגרעק"א אכתי צ"ע.

[עוד יש להעיר בענין זה, דבחולין דף ק"ו. איתא בגמ' לגבי מים שנפסלו- השתא כל גופו טובל בהם, פניו ידיו ורגליו לא כ"ש, ונחלקו הראשונים בפירוש הגמ', רש"י (ד"ה אבל וד"ה השתא) מפרש דמיירי לענין נטילת ידים, ורבינו גרשום מפרש דמיירי לענין קידוש ידיו ורגליו לעבוד עבודה, ולדבריו נמצא דבדין נטילה וקידוש במים אלו חלוק דין נטילת ידים מדין קידוש ידים ורגלים.]

והרמב"ם בפ"ה מביאת מקדש (ה"י) פסק- ואין מקדשין בתוך הכיור או בתוך כלי השרת אלא מהן, שנאמר ורחצו אהרן ובניו ממנו ולא בתוכו, ואם קידש בתוכו ועבד לא חילל, ע"כ, ומבאר הכסף משנה דבעיא דלא איפשיטא, הילכך לכתחילה לא יקדש אלא ממנו, אבל אם קידש בתוכו ועבד, מספיקא לא מחללינן עבודה, ע"כ.

והקריית ספר (הל' ביאת מקדש פ"ה) פירש- דכתיב ורחצו אהרן ובניו ממנו,

דמשמע ממנו ולא בתוכו שיכניס ידיו ורגליו בתוכו, וכן כלי שרת [פ"י- לא מועיל קידוש בתוך כ"ש] דאיתרבו דומיא דידיה, ואף על גב דהאי ממנו אמרינן דאתא למעוטי כלי חול, אפילו הכי נראה דממילא משמע ממנו ולא בתוכו, דלמעוטי כלי חול לחוד הוה מצי למיכתב בו, כתב ממנו למעוטי נמי ולא בתוכו, ואם קדש בתוכו ועבד לא חלל, נראה דטעמא דהאי ממנו גופיה לא אתא אלא למעט כלי שרת, ומדשני ממצטנין נמי תוכו, ולהכי לא הוי האי מיעוטא אלא לכתחלה, אבל בדיעבד לא, דממנו למעוטי כלי חול אתא כדאמר', ע"כ.

ונתבאר לפנינו ב' ביאורים בשיטת הרמב"ם, הכסף משנה כתב דכיון דבעיא דלא איפשיטא היא לכך פסק הרמב"ם לחומרא דלא מחלל עבודה, והקריית ספר כתב דהא דפסק הרמב"ם דלא חילל הוא מתורת ודאי, והדין לא לקדש בתוכו הוא לחומרא בעלמא.

ומלבד מה דפשטות הגמ' משמע דהספק הוא לענין דיעבד, ולא רק לכתחילה, עוד יש להעיר דכל הראשונים המובאים למעלה ודאי דלא ס"ל כן, אלא דלפי הצד דדרשינן ממנו ולא בתוכו, א"כ הוי כעובד ללא קידוש יו"ר כלל.

עוד יש לציין לשיטת החתם סופר בתשובותיו (או"ח סי' קע"ג) דבמקום רחיצת כל גופו אי"צ קידוש יו"ר, וביה"כ

מעין

בגדר דין קידוש ידים ורגלים

חיים

תריט

קידוש מכלי שרת, שיעור הכלי והמים וכה גברא

בתורת קידוש, עיי"ש, ושו"מ בפי' חסדי דוד על התוספתא מנחות פ"א דכתב כהנבזח תודה, ובאמת החת"ס הוא דלא כפשטות הגמ' בדף כ: דמיירי בכל גוונא, והוא קידוש עצום.²²

ועי' עוד בתוס' ישנים ביומא דף ל"ב. (ד"ה מקום) דקאי על הא דבגמ' שם לומדים דין י' קידושין מכך דומה במקום שאין טעון טבילה טעון קידוש וכדאיתא בקרא, מקום שטעון טבילה אינו דין שטעון קידוש, וכתב התוס' ישנים- וליכא למימר דאדרבה טבילה במקום קידוש דכיון שיש טבילה לא יצטרך קידוש, דהא טבילה אינה

היה מצוה יתירה לטבול ולקדש²³, ובאמת אינו חייב מיתה אם עבד בלא קידוש²⁴ וכו', עכתו"ד, עיי"ש, והיינו דמפרש הא דאיתא בגמ' דף כ: דטביל במי מערה ועבד עבודתו פסולה, הכוונה היא שטביל ידיו ורגליו, אבל אם טביל את כל גופו עבודתו כשירה, וכעיי"ז לשון הרמב"ם בפ"ה מביאת מקדש (היא"א)- הטביל ידיו ורגליו במי מקוה אפילו במעין, אין זה קידוש כלל עד שירחץ בכלי, ע"כ.

והזבח תודה (בדף כ: עמ' י"א במהדר' עז והדר) כתב דודאי דה"ה הטביל כל גופו במי מקוה או במעין אי"ז עולה לו

♦ הערות והוספות ♦

נא. והא דבכל השנה היה צריך טבילה קודם הכניסה לעזרה, צ"ל דלא היה זה טבילה בתורת קידוש, אך היכן נדעשית הטבילה בתורת קידוש אי"צ קידוש ידים ורגלים.

נב. ומ"מ אם עבד בלא קידוש ראשון אף שטביל עבודתו פסולה, ושאינו חייב מיתה מפסול עבודה, כצ"ל.

נג. שוב נתעוררתי דלפי דברי החתם סופר מיושבת קו' האחרונים המובאת למעלה באות ג, דהקשו על הרמב"ם דכתב דמצוה לכתחילה לקדש ממי כיור [ולא משאר כלי שרת], דא"כ מדוע כהן גדול ביוה"כ מקדש לכתחילה מקיתון של זהב [וכדאיתא במשנה ביומא דף מ"ג:] משום כבודו דכה"ג, ואיך דחינו מצוה לכתחילה לקדש ממי כיור מפני כבודו דכה"ג, ולמעלה באות ח ביארנו ברמב"ם באופ"א קצת ובוזה יישבנו קו' זו, יעו"ש.

ולפי החתם סופר הנ"ל א"ש, דהא דכתב הרמב"ם דמצוה לכתחילה לקדש ממי כיור הוא דווקא היכן דמקיים בזה את המצות קידוש יו"ר המחויבת להיעשות קודם העבודה, בכה"ג פסק הרמב"ם דמצוה לכתחילה לקיים את מצות קידוש יו"ר כצורתה דנכתבה בתורה דהיינו מן הכיור, אבל ביוה"כ דכבר טביל הכה"ג, [ומשמע בגמ' ביומא דהיתה הטבילה כחלק מסדר העבודה], והדין קידוש יו"ר הוא משום דעשו מעלה דצריך להתקדש מן הכיור קודם כניסתו לעבודה, ודין קידוש זה אינו מפרשת הקידוש האמורה בפר' כי תשא, אלא הוא דין קידוש בפנ"ע דמחויב להתקדש בכניסתו לעבודה, ומכיון דהקידוש נעשה בשלמות בין כשהוא מקדש מן הכיור ובין כשהוא מקדש משאר כלי שרת, לפיכך אין עדיפות לקדש מן הכיור, ומשום כבודו דכה"ג הוא מקדש מקיתון של זהב, כ"נ בישוב הקו' על הרמב"ם. אכן אכתי קשה משיטת ר' יהודה דאמר [ביומא שם] דבכל יום היה כהן גדול מקדש מקיתון של זהב, ואף דבכל יום לא היה טובל מעיקרא כחלק מסדר העבודה.

ועוד צ"ע על החת"ס משיטת ר' יונה המובאת בירושלמי (הנ"ל באות ד ואות ח) דס"ל דקידוש ראשון היה ככה"ג מקדש מן הכיור, ולשיטת החת"ס צ"ע מדוע, ומ"ש קידוש ראשון משאר הקידושין.

הרמב"ן עה"ת (שמות ל' י"ט) כתב- ורחצו אהרן ובניו וגו' - הרחיצה הזו דרך כבוד שלמעלה, כי כל הקרב לשולחן המלכים לשרת וליגע בפת בג המלך וביין משתיו רוחץ ידיו בעבור היות הידים עסקניות, והוסיף כאן לרחוץ הרגלים בעבור היות הכהנים משרתים יחפים ויש בני אדם שיש ברגליהם זוהמא וכיעור, וכו', והרחיצה הזאת לקדושה תרגם אותה אונקלוס, ומן הענין הזה תקנו רבותינו נטילת ידים בתפילה, שיתכון לזה, כטעם נשיאות כפים, ע"כ, וכן מבואר מהרס"ג, דכתב וז"ל- וכיור לרחיצת יד ורגל משמץ [-כן מובא לשונו בביאור הגרי"פ פערלא (מנין ששים וחמש הפרשיות, פרשה נ"ה-נ"ו)].

והרמב"ם במורה הנבוכים (ח"ג פרק מ"ה) מנה את מצות קידוש יו"ר- מכלל הדברים המביאים להגדיל המקדש ולפארו עד שיגיע לנו יראה ממנו, ע"כ.

וכדבריו כ"כ החינוך (מצוה ק"ו), ומוסיף החינוך- שאין הכוונה ברחיצה מתחילה אלא להגדיל כבוד הבית, שאפילו היה טהור ונקי בתחילת בואו שם צריך לרחוץ, ומשהתחיל בעבודה אין צריך עוד לרחיצה בין עבודה לעבודה, זולתי ביום הכפורים לרוב חומרו של יום, לפי שכל עסק עבודת הבית אנו מחזיקין ורואין בלבנו טהור ונקי וקדוש, ע"כ, וכ"כ בפי'

במים קדושים כמו קידוש שהיה במי הכיור, ע"כ, ומפורש להדיא דטבילה אינה מועלת במקום קידוש משום דצריכה להיעשות במים קדושים דווקא, ודלא כהחתם סופרי'.

והנה עיקר דברי החתם סופר הם חידוש עצום ודלא כפשטות הגמ' והראשונים, ומ"מ לנידוד יש להתבונן בדברי החתם סופר, דלשיטתו נמצא חידוש נורא, [דאף לפי מש"נ עד הנה בגדר הרחיצה דבקידוש יו"ר, הוא אכתי קשה], דקידוש יו"ר יכול להיעשות אף ע"י רחיצה, ומבואר דהרחיצה היא עיקר הקידוש ידים ורגלים, וצ"ב.

עוד צל"ב פלוגתת הראשונים (המוכאת כאן ולמעלה באות א) אם בקידוש ידים ורגלים צריך כח גברא, או דאין דין כח גברא, ואף דהביאו ראיות לשיטתם, מ"מ צריך להבין טעם שיטתם.

יא

תוספת בהגדרת הרחיצה דקידוש יו"ר - וישוב הקו'

ולהבנת הענין יש לשוב ולהתבונן בלשונות הראשונים דבאו לבאר ענין קידוש ידים ורגלים, וכבר הבאנו למעלה (אות ו) ונחזור ונביאם כאן כדי ליריד לעומקן של דברים.

♦ הערות והוספות ♦

נד. ועוד מבואר בתוס' ישנים דלולי הריעותא דטבילה אינה במים קדושים היה אפשר לקדש יו"ר ע"י טבילת כל גופו, ובאמת משמע כן מדברי הגמ' ביומא שם, דלומדים דין קידוש מדין טבילה, ומבואר דיתכן דהקידוש ייעשה ע"י טבילה, ואפשר דהזבח תורה ג"כ מודה לדין זה, ולא נחלק אלא בטבילה במים שאינם קדושים, וצ"ע.

מעין

בגדר דין קידוש ידים ורגלים

חיים

תרכא

קידוש מכלי שרת, שיעור הכלי והמים וכח גברא

בקיידוש יו"ר ובין בנטילת ידים לחולין ולתרומה, ומשו"ה בעיקר דיני הרחיצה אין טעם לחלק בין נטילת ידים ובין קידוש יו"ר, וב' חלקים אלו בקידוש זהו מה דכתבו הראשונים הנ"ל דוק ותשכח.

ומ"מ חילוק יש ביניהם בצורת הרחיצה, דנטילת ידים בחולין ובתרומה נעשית ע"י כלי חול ומים חולין, ודיני המים הם דינים מציאותיים בעיקר מציאות המים, ומשא"כ בקידוש ידים ורגלים הרחיצה צריכה להיעשות ע"י מים קדושים דווקא^ה, וטעם החילוק דכיון דפעולת הרחיצה בקידוש יו"ר נועדה לקדש את יו"ר של הכהן ולהעמידו כראוי ועומד לעבוד עבודה, משו"ה צריך דהמים יהיו קדושים, דבלא"ה המים אינם יכולים לפעול את פעולת הקידוש, וכמו"כ כל הדינים דישנם בקידוש יו"ר ואינם בנטילת ידים זהו טעמם.

ומאידך הא דבקידוש ידים ורגלים מטרת הקידוש היא לקדש את גוף הכהן ולהעמידו במצב שעומד לעבוד עבודה, זהו ג"כ הריעותא דקידוש ידים ורגלים כלפי נטילת ידים, וכגון לענין דין נטילה, דלענין אכילת קודש לא מועיל נטילה וצריך טבילה, ולענין עבודה מספיק קידוש יו"ר בנטילה, וכמו"כ לענין כח גברא, דיש מהראשונים [הו"ד למעלה] דס"ל דבקידוש ידים ורגלים אי"צ כח גברא, ומטעם זה מקדשין מן הכיור ללא כח גברא בנתינת

רבינו אברהם בן הרמב"ם עה"ת (שמות ל' י"ח, יו"ד באות י), וכבר ביארנו בזה למעלה באות ז, ואכתי צריך ביאור כיצד מתחברים ב' הטעמים יחדיו.

ונראה בס"ד בביאור הענין, דזה ברור ופשוט דמטרת הקידוש ידים ורגלים זהו לקדש את הכהן לעבודה, והקידוש מכשירו ומעמידו כראוי להקריב ע"ג המזבח, וכדי להעמיד את הכהן כראוי להקריב ע"ג המזבח צריך לעשות מעשה שעל ידו משתנה מצב הכהן כעומד לעבוד עבודה בביהמ"ק, וכתבאר למעלה באות ח דקידוש יו"ר אי"ז ככל נטילת ידים, דכל נטילת ידים אי"ז בא לשנות את מצב האדם בעצמותו, אלא להחיל בו חלות טהרה והוא דין שחל באדם, אבל קידוש ידים ורגלים בא לשנות את מצב האדם, ולעשותו כעומד לעבוד עבודה בביהמ"ק, ונמצא דתוצאת הקידוש ידים ורגלים שונה מתוצאת נטילת ידים לתרומה וכדו'.

אמנם כ"ז במטרת הקידוש, אך בפעולת הרחיצה אין חילוק בין קידוש יו"ר לבין נטילת ידים לתרומה וכדו', דבשניהם מעשה הרחיצה מחיל דין טהרה, ורק דבנטילת ידים לתרומה וכדו' חל דין טהרה מטומאה, ובקידוש ידים ורגלים דין הטהרה דחל הוא טהרה מטומאת הנפש ושינוי האדם לראוי לעבוד עבודה, אך בעיקר פעולת הרחיצה אין חילוק ביניהם, דפעולת הרחיצה עניינה טהרת האדם, וזה נעשה בין

♦ הערות והוספות ♦

נה. ויש להאריך בזה ע"פ מש"כ הרשב"א הנ"ל בהערה 49, יעו"ש.

המביא את המים הקדושים והמקדשים ליד ורגלי הכהן.

אבל בנטילת ידים כיון דמטרת הרחיצה היא עצם מעשה הרחיצה המטהרת את הידים, א"כ לזה צריך מעשה רחיצה, דבלא"ה חסר במעשה הרחיצה, ודווקא בקידוש יו"ר דמטרת הרחיצה אינה עצם מעשה הרחיצה, אלא התוצאה דהמים באים ליד ורגלי הכהן, ולענין תוצאה זו אין חילוק אם המים באים ע"י כח גברא או לא, משו"ה כשר הקידוש אף בלא מעשה נטילה בכח גברא, אבל ברחיצה, דמטרת הרחיצה היא בעצם מעשה הרחיצה, א"כ היכן דמעשה הרחיצה נעשה שלא בכח גברא, אי"ז רחיצה המועלת לטהר האדם מן טומאת הידים, ואמנם הרבה מהראשונים לא ס"ל חילוק זה, אלא דאין לחלק בין קידוש ידים ורגלים לנטילת ידים לענין כח גברא, מ"מ זהו ביאור השיטה דמחלקת ביניהם.

אמנם לענין דצריך כלי לנטילה, בזה כמעט כל הראשונים מודים דלומדים מקידוש יו"ר דצריך כלי למעשה הרחיצה, וה"ט דזה אינו דין בצורת הגעת המים ליד אלא במים עצמם, וכיון דבין בקידוש יו"ר ובין בנטילת ידים פעולת הטהרה והקידוש נעשית במעשה הנטילה, משו"ה לענין זה שפיר יש לנו ללמוד נטילת ידים מקידוש יו"ר.

והרא"ה כתב עוד דיש ללמוד דין טומאת המים ראשונים שבנטילת ידים, והוא תקנת חכמים, ועיקרו של דבר למדו אותו חכמים מקידוש ידים ורגלים, והוא גדר התקנת חכמים נאי"ז טעם וסיבת

המים, ובנטילת ידים צריך כח גברא, ובלא כח גברא לא חשיב נטילה, ושאינו שכשוך דפעולת השכשוך עצמה חשיבא כח גברא.

וטעם החילוק מבואר היטב, דבאמת רחיצה בלא כח גברא דפועל את מעשה הרחיצה, הר"ז חשיב חסרון בעיקר מעשה הרחיצה, ולכך בנטילת ידים אין נטילה כזו מועילה לטהר הידים מטומאתן, אך בקידוש יו"ר כיון דהמים פועלים קדושה, והקדושה הנפעלת ברחיצה היא נעשית ע"י עצם מציאות המים, ואף בלא מעשה אדם נעשית רחיצת המים ללא חסרון, ורק מעשה הרחיצה נעשה באופן חסר, וכיון דרחיצת המים נעשית אף בלא מעשה אדם, נמצאו המים באים ליד האדם באופן טוב, ושפיר מתקדש לעבוד עבודה.

וכן לענין אכילת קודש דצריך טבילה דווקא ולא מועיל נטילה, וה"ט דבנטילה לאכילת קודש אין המים פועלים חלות קדושה באדם, וכדי לאכול קודש צריך ליטהר ולקדש ידיו לאכילת קודש, וזה אינו יכול ליפעל ע"י נטילה לבד, אלא צריך טבילה, דבכך משתנה מצב האדם ומתקדש לאכילת קודש, ומשא"כ בקידוש ידים ורגלים דמקדש יו"ר במים קדושים, ולכך אי"צ טבילה, ולאכילת קודש לא יועיל דיקדש ידיו מן הכיור, כיון דהמים אינם ראויים ומקודשים לצורך זה.

ונמצא דמטרת הרחיצה לקדש הכהן מגדירה את מעשה הרחיצה הנדרש להיעשות לצורך פעולת הטהרה והקדושה, דאי"צ מעשה רחיצה הנעשה בפעולת אדם, אלא צריך מעשה רחיצה

מעין

בגדר דין קידוש ידים ורגלים

חיים

תרכג

קידוש מכלי שרת, שיעור הכלי והמים וכח גברא

בספרי (הנ"ל באות ב ובאות י) דין נטילת ידים בתרומה [-באופן חיובי ולא רק לענין דלא יפסול את התרומה], מדין קידוש ידים ורגלים לעבודה במקדש, ולכך כתבה התורה את אכילת תרומה בלשון עבודה, ללמד דאכילת תרומה צריכה נטילת ידים וכדין קידוש יו"ר לעבודה, ולהנתבאר א"ש, דהילפותא היא כלפי עצם מעשה הרחיצה, וכשם דמצינו דלעבודה במקדש חייבה התורה מעשה רחיצה כדי לטהר הידים ורגלים ולהכשיר הכהן לעבודה, הכ"נ לעבודה דאכילת תרומה צריך מעשה רחיצה לטהר הידים ולהכשיר הכהן לאכילת התרומה.

והחתם סופר אף חידש עפ"י חידוש עצום (והו"ד בסוף אות י), דכיון דעיקר מעשה הקידוש הוא מעשה רחיצה, והא דבקידוש ידים ורגלים צריך מים קדושים, הוא משום דצריך מים דבכחם להעמיד האדם כראוי ועומד לעבוד עבודה במקדש, ומים דנטילת ידים דאינם קדושים אין בכחם לשנות את מצב האדם ולהגדירו כראוי ועומד לעבודה עבודה, א"כ כ"ז דווקא במעשה נטילה, אבל היכן שטובל כל גופו במקוה שיש בו מ' סאה, דגדר הטהרה דטבילת כל גופו במקוה הוא שינוי מצב האדם, א"כ כשם דמשנה את מצב האדם מטומאה לטהרה, כמו"כ בכח המקוה [-כאשר טובל לשם קידוש לעבודה] לשנות את מצב האדם ולהגדירו כעומד לעבוד עבודה, וכ"ה הדין כשטובל במעין.

ואף דמי מקוה ומעין אינם מים קדושים, מ"מ אפשר לפעול את פעולת שינוי מצב האדם אף ע"י טבילה במקוה, אכן

התקנה], וביאור הדימוי הוא, דבמעשה הרחיצה המים מחילים חלות דין טהרה על הידים, וכשם דבדין קידוש יו"ר מצינו דהיסח הדעת פוסל הקידוש והיינו דנסתלקה הקדושה שחלה בידים ע"י מעשה הקידוש, הכ"נ תקנו חכמים בנטילת ידים דהמים מטמאים, [והוא רק גדר התקנת חכמים].

והראשונים דס"ל לדמות נטילת ידים לקידוש יו"ר אף לענין דין כח גברא, וכתבו דכשם דקידוש ידים ורגלים צריך כח גברא ה"ה נטילת ידים צריך גברא, ס"ל דכיון דבעצם מעשה הרחיצה אין חילוק ביניהם, א"כ כשם דלענין קידוש ילפינן 'ממנו' אמר רחמנא ולא בתוכו, וה"ט דהנטילה צריכה שתיעשה בכח גברא, הכ"נ לענין נטילת ידים, דצריך דהנטילה תיעשה בכח גברא, ומה דמקדשין מן הכיור, פירשו הראשונים בב' אופנים, או דבאמת לא מקדשין מן הכיור באופן ישיר, אלא נוטלים בכלי מן הכיור, ומקדשין מן הכלי, ונמצא מעשה הרחיצה נעשה בכח גברא, או דפתיחת הברז חשיב כח גברא, ועוד האריכו הראשונים בדבר זה, וכבר הובאו למעלה (באות י) דבריהם בענין זה.

ויש מהראשונים דס"ל דבשניהם לא צריך כח גברא ברחיצה, דהעיר הוא מציאות הרחיצה, ורק דצריך דיהא משמעות למה דהמים באו לידיו, דלא יהא זה דרך מקרה בעלמא, אך אי"צ מעשה נטילה.

ומכיון דבעצם מעשה הרחיצה אין חילוק בין קידוש ידים ורגלים לנטילת ידים לתרומה ולחולין, א"כ שפיר יליף

צורת פעולת שינוי המצב שונה כאשר נעשית בטבילה במקוה מכאשר נעשית במים קדושים, דכאשר נעשית ע"י טבילה במקוה, צורת פעולת שינוי המצב היא בכך דהאדם נמצא במצב שונה מצד מציאותו, וכאשר נעשית ע"י מים קדושים, צורת פעולת שינוי המצב היא בכך דרחץ ידיו ורגליו במים קדושים דבכחם לקדשו לעבודה, ובכך משתנה מצבו להיות ראוי ועומד לעבוד עבודה במקדש, וביוה"כ היה מצוה יתירא דעבודת היום תיעשה אף ע"י מעשה קידוש.

[ושיטת] החתם סופר גופיה, דאף אם עבד בלא קידוש יו"ר לא היה חייב מיתה, דסו"ס הוא כבר ראוי לעבודה, ולו"ד הקוה"ט היה מקום לומר דאף לפי דבריו אכתי יש לומר דאם עבד ביוה"כ ללא קידוש יו"ר ראשון היה חייב מיתה, דמאחר ודין העבודה ביוה"כ להיעשות עם טבילה וקידוש, מעתה הוי הקידוש תנאי

בהכשר הכהן לעבודה, ואם לא קידש אינו ראוי לעבודה וחייב מיתה, ובשלמא שאר הקידושין שביוה"כ לא היו מעכבין בעבודה, אך קידוש ראשון היה מעכב בעבודה, וללא הקידוש לא נעשה ראוי ועומד לעבוד עבודה, והוי כמו דלא טבל ולא קידש ועבד עבודה, דבכה"ג עבודתו פסולה וחייב מיתה, ואם נאמר כן א"כ לא יקשה על החת"ס משיטת ר' יונה בירושלמי ביומא פ"ד (ה"ה) הנ"ל באות ד, אלא דהחת"ס גופיה לא ס"ל לחדש כן.]

ומ"מ אף אם לא ננקוט לדינא כשיטת החתם סופר, וטבילת כל גופו אינה מועלת במקום קידוש, וכמש"כ החסדי דוד והזבח תודה, מ"מ בזה לא נחלקו, דעיקר מעשה הרחיצה הוא שווה בקידוש יו"ר ובנטילת ידים, וחלוקים בתכלית הרחיצה, ומחמת כן יש חילוקי דינים במים שנעשית בהם הרחיצה, ויתכן דאף בצורת מעשה הרחיצה [-זה תלוי בראשונים הנ"ל].

סימן לה

בגדר דין קידוש כעבודה, פסול יציאה וטומאה וקידוש בשעת

ביאה או גישה (י"ט:-כ:)

השמאלית ע"ג רגלו השמאלית ומקדש, ונחלק על ר' יוסי בר' יהודה משום דס"ל דעמידה מן הצד לא שמה עמידה, וא"כ א"א לקדש כן, ומשו"ה נחלק עליו, ומ"מ בזה לא נחלקו, דקידוש יו"ר חשיב עבודה, והוי כשירות, וצריך לעשותה בעמידה.

והתוס' (ד"ה וחבירו) הקשו דבמסכת תמיד (דף כ"ח.) משמע דאותו שהלך לתרום המזבח היה מהלך יחידי והיה מקדש ידיו ורגליו, ותי' התוס' - ההיא פליגא, או שהיה שם דבר שהיה מסייעו, ע"כ, וצ"ע מה הועילו התוס' בתירוצם, והרי באיזה אופן שיהיה הוא צריך להניח ידיו על רגליו, וכיון שידיו על רגליו והיה נכנס יחידי, א"כ אין ביכולתו לקדש ידיו ורגליו, ובשלמא בכל העבודות יש ליישב דחבירו מקדש לו, אבל אותו שהיה הולך לתרום את הדשן דהיה נכנס יחידי, א"כ תמוה כיצד קידש ידיו ורגליו.

ובשלמא להראשונים [הנ"ל באות א] דס"ל דהיה מקדש ידיו ורגליו מן הכיור ממש, א"כ א"ש, דהיה פותח את דד הכיור ולאחמ"כ הכניס ידיו ורגליו כנגד קילוח מי הכיור, [והוא דוחק קצת], אך

א

בצורת הקידוש

איתא בגמ' [דף י"ט:] ת"ר כיצד מצות קידוש, מניח ידו הימנית על גבי רגלו הימנית וידו השמאלית על גבי רגלו השמאלית ומקדש, רבי יוסי ברבי יהודה אומר מניח שתי ידיו זו על גב זו ועל גבי שתי רגליו זו על גבי זו ומקדש, אמרו לו הפלגתה אי אפשר לעשות כן, שפיר קאמרי ליה, אמר רב יוסף וחבירו מסייעו, מאי בינייהו, אמר אב"י עמידה מן הצד איכא בינייהו, א"ל רב סמא בריה דרב אשי לרבינא וליתיב מיתב ולקדש, אמר קרא לשרת ושירות מעומד הוא, ע"כ.

ומבואר בגמ' דקידוש ידים ורגלים איתקש לשירות, ולפיכך צריך שיעמוד וא"א בישיבה, ונחלקו תנאי בדין עמידה מן הצד אם חשובה עמידה או לא, ועפ"ז נחלקו בצורת הקידוש, דר' יוסי בר' יהודה אומר מניח שתי ידיו זו ע"ג זו ועל גבי שתי רגליו זו ע"ג זו ומקדש, דס"ל דאף דא"א לעשות כן בלא דחבירו מסייעו מ"מ עמידה מן הצד שמה עמידה, ות"ק ס"ל דמניח ידו הימנית ע"ג רגלו הימנית וידו

♦ הערות והוספות ♦

א. ויש מי שכתב [המרומי שדה בדף כ"א.] דאפשר לקדש ידו ורגלו ימנית ולאחמ"כ ידו ורגלו שמאלית, ולפי"ז א"ש, אלא דמלשון הגמ' לא משמע כן.

אבל להראשונים [הנ"ל שם] דס"ל דנוטל בנטלא מן הכיור ומקדש מן הנטלא על ידו ורגליו, א"כ אין לומר כן, דהרי מוכרח להחזיק הכלי בידיו, זאת ועוד דלפי המרדכי [הנ"ל בסימן ל"ד אות י'] דכתב [בתירוצו הב'] שהיו חוזרין וסותמין הדד בברזא וחוזרין ומושכין, כדי שיהא לעולם מכח גברא, ע"כ, א"כ א"א לומר כן, ומוכרח להיות שם אדם נוסף, והדרא קר' לדוכתה.

והמבואר מזה, דהא דהצריכה תורה לקדש ידיו ורגליו כאחד, אי"ז כטבילה דצריך שיהא כל גופו טובל במים בבת אחת, ואף אי"ז כנטילת ידים דצריך דיבואו המים על ידיו בב"א - כדי שיהא לנטילה כח טהרה, אלא בקידוש ידים ורגלים צריך דיבואו המים ע"ג ידיו ורגליו, ובעיקר הקידוש אין חילוק בצורה שבה הכהן עומד בשעת הקידוש, אך מ"מ דין הכהן לעמוד בצורה מסוימת בשעת הקידוש, ונחלקו תנאי מהי הצורה.

וכיון שכך אין שום ריעותא בכך דבזמן דהוא מרים את ידו לפתוח את דד הכיור אין ידיו ע"ג רגליו, ונמצאו המים באים על ידיו ורגליו אף קודם ידידיו ע"ג רגליו, והעיקר דלבסוף יבואו המים ע"ג ידיו ורגליו, ושפיר יש לומר כמש"כ בספר עבודת הקרבנות דפותח את דד הכיור ומכניס ידיו ורגליו, ולהמרדכי [בתי' הב'] צריך לפתוח ולסגור את הדד כדי שהכל יהיה מכח גברא, ואין בזה ריעותא דמקדש ידיו ורגליו קודם שמניח ידיו ע"ג רגליו.

ומ"מ הקשו התוס' דבמשנה בתמיד משמע דהיה מקדש יו"ר לבדו

להראשונים [הנ"ל שם] דס"ל דהיה נוטל בנטלא מים מן הכיור ונוטל על ידיו ורגליו, ולא היה מקדש מן הכיור עצמו, וה"ט דבעינן כח גברא, א"כ אינו יכול לקדש לעצמו וצריך שיהא שם אדם נוסף דיטול על ידיו, ובאמת האור זרוע (הל' נטילת ידים ס"י ס"א) הוכיח מהסוגיא בתמיד דאי"צ כח גברא בקידוש יו"ר, דהרי לא היה עמו אדם נוסף ואיך קידש יו"ר, וע"כ דהיה מקדש מן הכיור, אמנם הרבה מהראשונים לא ס"ל כן, אלא צריך כח גברא בקידוש, וצ"ע.

ושו"מ בספר עבודת הקרבנות [לר' אהרן כהן זצוק"ל] [ח"ב ס"י צ"א] דכתב-היה הולך בצניעות לבדו לאור המערכה עד שהוא מגיע למקום הכיור שהוא בין האולם לכבש, ומעלה את הכיור מן הבאר שתחת הכיור, ופותח דד הכיור, ומניח ידו הימנית על גבי רגלו הימנית ואת ידו השמאלית ע"ג רגלו השמאלית, ושוחה ומשפשף היד ע"ג הרגל מן המים היוצאים מן הכיור, כדכתיב 'ורחצו אהרן ובניו ממנו את ידיהם ואת רגליהם' (שמות ל"ד), ע"כ.

והיינו דבא לתרץ על הקו' הנ"ל, דכיון שצריך ליתן ידיו ע"ג רגליו, א"כ איך יתכן שהיה נכנס לבדו יחידי, ואיך היה פותח את הכיור לקדש יו"ר, וע"ז תירץ דמעיקרא היה פותח את דד הכיור, ורק לאחרמ"כ היה שם את ידיו ע"ג רגליו ומקדש, ובשיעורי הגר"ד מביא בשם הגר"ז קו' זו, והגר"ד כתב לתרץ דהיה פותח הדד בפיו, ודוחק.

וב' תירוצים אלו, אפשר לאומרם רק לפי הראשונים [הנ"ל באות א] דס"ל דקידוש ידים ורגלים נעשה מן הכיור ממש,

ובסוגיין מבואר דלחד מ"ד חבירו היה מסייעו, ותירצו התוס' דההיא פליגא, או שהיה שם דבר שהיה מסייעו לעמוד בשעת הקידוש.

ובהא דכתב בספר 'עבודת הקרבנות' ומניח ידו הימנית על גבי רגלו הימנית ואת ידו השמאלית ע"ג רגלו השמאלית, ושוחה ומשפשף היד ע"ג הרגל מן המים היוצאים מן הכיור, ע"כ, והיינו דצריך להניח ידיו ע"ג רגליו ושוחה ומשפשף וכו', ונראה דמקורו מהרמב"ם בפיה"מ ריש פ"ב דזבחים דכתב - וסדרו, שיתן ידו הימנית על רגלו הימנית וידו השמאלית על רגלו השמאלית, ופוטרי את המים מן הכיור עליהם, ומשפשף רגלו בידו בשעת הרחיצה כשהוא שוחה, ע"כ, וכ"כ הרע"ב, [וצ"ע דברמב"ם פ"ה מביאת מקדש הט"ז דכתב סדר הקידוש לא שנה דין זה], והשפ"א בסוגיין תמה מהיכן הוציא דין זה, ונראה מקורו מהתוספתא במנחות פ"א (ה"ז) דאיתא התם - כיצד הוא מקדש נותן יד ימינו ע"ג רגל ימינו [יד]

שמאלו ע"ג רגל שמאלו משפשף ומרחיץ משפשף ומרחיץ וכו', ע"כ.

ויעוי בחזון יחזקאל על התוספתא שם, דביאר טעם השפשוף בב' אופנים, א. שכל החוצץ בטבילה חוצץ בקידוש ידיים (רמב"ם פ"ה מביא"מ הט"ז), וצריך לשפשף בראשונה את ידיו ורגליו שלא יהיה עליהן דבר חוצץ ואח"כ רוחץ, ב. כיון שצריך להניח ידיו ע"ג רגליו הרי לא יכנסו המים ביניהן, וצריך לשפשף בראשונה הידים ורגלים במי כיור, ואח"כ בתתו עליהם המים מהכיור לרחצן, יושקו המים האלה עם המים הראשונים ששפשף בהם בתחילה את ידיו ורגליו, עכתו"ד.

ולביאור הא' השפשוף הוא כדי דלא תהא חציצה בידיו ורגליו, ולביאור הב' השפשוף הוא חלק מפעולת הקידוש, דבכך הוא מביא את המים בין ידיו לרגליו, וכ"ה משמעות הרמב"ם, דהשפשוף הוא חלק מעבודת הקידוש, והוא חידוש הטעון ביאור, דאטו יועיל דכהן אחר יקח בידיו מים מן הכיור ויתן ע"ג ידיו ורגליו של

♦ הערות והוספות ♦

ב. ואפשר דזהו מקור נכבד למש"כ הפוסקים באו"ח סי' קס"ב ס"ב דקודם שנוטל ידיו צריך ליטול מעט מים ולשפשף ידיו כדי להסיר הלכלוך, ועי' בט"ז ומשנ"ב שם דנקטו דהוא כדי להעביר הלכלוך, וכ"ה משמעות השו"ע שם.

ובפמ"ג שם [במשב"ז] כתב - אפשר ענין השפשוף שיחכך זו בזו, הטעם שמא לא באו המים בכל חלקי היד בדרך שפיקה, ומיהו שפשוף מהני, דטופת על מנת להטפיה הוה חיבור אף במים ראשונים, וכשבאו ביחד א' וב' במקום הנגוב מהני, ובטבילה מסתמא באו המים בכל חלקי היד ואין צריך שפשוף, וצ"ע, ע"כ, ומבואר דכה"ג חשיב דהמים באים לידו מכח גברא.

אמנם המתבונן בדברי הפמ"ג יחזה דאי"ז טעמו, אלא דכשחוזר ונוטל מצטרפים המים שעל ידו שמשפשף עם הנטילה הב', והווי כח גברא דהנטילה הב', וא"כ אין משם ראייה, ואדרבה משמע דבנטילה לא חשיב כח גברא במה דמשפשף המים בידיו, וצ"ע ק.

עבודת הקבלה, ומשׁוּׁה צריך לעמוד בשעת הקידוש וכדין כל עבודות שבמקדש, [ולפי״ז יל״ד בדין הקידוש יו״ר הנעשה בכניסה להיכל אם צריך להיעשות בעמידה, או לא משום דלא שייך לומר בזה דהקידוש יו״ר נעשה כחלק מהעבודה ומכלל העבודה, והמנחת אברהם ביומא דף ה: כתב דא״צ עמידה, ולהלן יתבאר א״ה דלא כדבריו].

והמנחת חינוך (שם אות י״א) כתב- ונראה כיון דאיתקש לעבודה, א״כ כמו יושב שקי״ל (בדף כ״ג:) דחילל עבודה, ה״ה הקידוש לא מהני אף בדיעבד מיושב, גם נראה לענין שאר דברים שנאמרו בעבודה ה״נ גבי קידוש, ער״מ בפרק זה הי״ז לענין חציצה בינו ובין הרצפה כו', או נתנדנד אבן ער״מ הי״ט, ה״נ קידוש דין עבודה יש לה, כן נראה פשוט, ע״כ, והיינו דהמנח״ח נקט בפשיטות דקידוש הוא ממש כעבודה, וכל דיני וגדרי עבודה עליו, ומקורו כפה״נ מהחינוך דכתב דהקידוש הוא מכלל העבודה, וכיון שכך כל דיני עבודה עליו.

ועי' עוד בבית יוסף או״ח סוס״י א' דכתב בשם הר״י בר יקר- יש נוהגים לומר אחר ברכת התורה פרשת כיור, כי היא העבודה הראשונה, ע״כ, ומשמע דקידוש יו״ר חשיב עבודה.

חבירו, והרי צריך קידוש מכלי, ובכה״ג אין הקידוש מכלי אלא מיד אדם, ואינו מועיל לקידוש יו״ר, ומדוע כאן מועיל מה שנותן המים בין ידיו ורגליו, ואף משמע ברמב״ם דזו צורת קידוש הראויה.

ב

בהא דקידוש כעבודה

ובהא דאיתא בגמ' דקידוש ידים ורגלים צריך להיעשות בעמידה משום דאמר קרא לשרת ושירות מעומד הוא, ופירשׁי- אמר קרא לשרת - או בגשתם אל המזבח לשרת, איתקש קידוש לשירות, ע״כ, והנה זה ברור דקידוש ידים ורגלים אינו עבודה, אלא הכשר עבודה, דכדי דכהן יהא ראוי לעבודה טעון קידוש ידים ורגלים דבכך מתקדש לעבודה, ומבואר ברשׁי דאף שירות אינו, אלא דאיתקש לשירות, וצ״ב מהו איתקש לשירות דמחמת כן בעי עמידה.

והחינוך (מצוה ק״ו) כתב- וכיצד מצות קידוש וכו', ורוחץ עומד ולא יושב לפי שמכלל העבודה הוא קידוש ידים ורגלים, וכל עבודות המקדש מעומד הן, שנאמר לעמוד לשרת, וכ״ז למעלת הבית, ע״כ, ובדבריו מבואר דא״ז רק איתקש לשירות, אלא קידוש ידים ורגלים הוא ממש מכלל העבודה, וכגון מקדש יו״ר לעבודת הקבלה נמצא הקידוש נעשה בכלל

♦ הערות והוספות ♦

ג. ועי' עוד במנחת חינוך שם אם צריך לקדש ידיו ורגליו ביחד דווקא [מעיקר הדין קידוש] או לא, ונפק״מ לענין דין חציצה בין רגלו לרגלו, ועי' בריטב״א יומא דף נ״ח ע״א, ויש להאריך בזה טובא, ואכ״מ מקוצר הזמן והמקום, ויעוי' בספרי המחברים.

אולם נראה ברור, דמ"מ אי"ז עבודה ממש, ואף דאיתקש לשירות לענין עמידה מ"מ אינה עבודה כשאר עבודות שבמקדש, וכעיי"ז מצינו בסוטה דף ל"ח. לענין נשיאת כפים דבעי עמידה ור' נתן לומד דין זה מכך- הרי הוא אומר לשרתו ולברך בשמו, מה משרת בעמידה אף מברך בעמידה, ע"כ, והיינו דהוקש לשירות לענין דבעי עמידה כשאר העבודות שבמקדש [כ"פ המאירי שם], ועי' בתוס' שם, ועי' בגרעק"א שם בביאור הילפותא.

ומאידך בתענית דף כ"ו:- כ"ז. איתא- מתקיף לה אבון דרבי זירא ואמרי לה אושעיא בר זבדא, אי מה נזיר אסור בחרצן אף כהן מברך אסור בחרצן, אמר רבי יצחק אמר קרא לשרתו ולברך בשמו, מה משרת מותר בחרצן אף כהן מברך מותר בחרצן, אי מה משרת בעל מום לא אף כהן מברך בעל מום לא, הא איתקש לנזיר, ומאי חזית דמקשת לקולא אקיש לחומרא, אסמכתא נינהו מדרבנן, ולקולא, ע"כ, ומבואר דלא הוקש לעבודה אלא מדרבנן, וכבר עמד בזה הקרן אורה בתענית ובסוטה שם.

וכמו"כ ילה"ק בכמה דינים בהלכות נשיאת כפים, דמחד גיסא לענין הפסולים לעבודה מחמת פסול מבואר בט"ז ומגן אברהם דכתבו לדמות נשיאת כפים לעבודה, וכן בדין הנטילה לנשיאת כפים דעניינה קידוש לנ"כ, מבואר בפוסקים באו"ח סי' קכ"ח סעיף ו' דלומדים מעבודה את צורת הנטילה, עי' במג"א ובמשנ"ב שם (ס"ק כ"א), דבעינן נטילה מכלי וכת גברא ושלא יהיו המים

משתנים מברייתן ויהיה עכ"פ רביעית מים, ויסוד דבריהם הוא הרמב"ם בפט"ו מהל' נשיאת כפים (ה"ה) דפסק- כהן שלא נטל את ידיו לא ישא את כפיו, אלא נוטל את ידיו עד הפרק 'כדרך שמקדשין לעבודה', ואחר כך מברך, שנאמר שאו ידיכם קדש וברכו את ד', ע"כ, וכן ילה"ק סתירה בכמה דינים האמורים בהלכות נשיאת כפים [באו"ח סי' קכ"ח], ועמדו בזה האחרונים. **ונשיאת** כפים ודאי אינה עבודה, ואף אינה כקידוש יו"ר, דבקידוש יו"ר הוא מקדש ידיו לעבודה, אבל נשיאת כפים היא תכלית העבודה, ואינה עבודה למזבח, ואין עניינה עבודה כלל, אלא דנשיאת כפים היא צורת שירות לפני ד', ורק לענין זה ניתן לדמות נשיאת כפים לעבודה, ולכן לענין שכרות ל"ש לדמות ביניהם, ורק כאסמכתא בעלמא, ודין הקידוש ידים לנשיאת כפים דעניינה לקרש הידים [וכדכתבו הפוסקים שם], יש ללמוד דין זה מקידוש יו"ר, דלומדים מקידוש כיצד צורת השירות הראויה.

ועבודה קידוש יו"ר ג"כ אינה עבודה, ורק דשם שירות על הקידוש, ואין ההיקש לעבודה אלא לשירות, [ואף הב"י אין כוונתו לעבודה ממש], כ"נ ברור לפי שיטת רש"י, [ועי' עוד במחצית השקל סי' קמ"א על המג"א סק"ב, וצ"ע], וצ"ב גדר הדבר.

וביותר דהא החינוך כתב דקידוש ידים ורגלים היא מכלל העבודה ולכך בעי עמידה, ומשמע דלא כמש"נ [ומ"מ ברש"י נראה כמש"נ], אלא דקידוש יו"ר הוקש לעבודה, ומה"ט נמי כתב המנחת

חינוך לדמות דיני קידוש יו"ר לדיני עבודה, וצ"ב מה שייכות יש בין קידוש יו"ר לעבודה.

ויעוי' עוד ברמב"ם פ"ה מביאת מקדש (הט"ז) דפסק דין עמידה בשעת קידוש בלשון זה- ואינו מקדש כשהוא יושב מפני שהוא כעבודה, ואין עבודה אלא מעומד שנאמר לעמוד לשרת, ע"כ, ומשמעות דבריו דקידוש יו"ר אינו רק שירות אלא הוא עבודה, וכע"ז כתב בפיה"מ זבחים רפ"ב- ואינו יושב על הארץ, לפי שאין ישיבה בשעת העבודות שנאמר לעמוד לפני ד', ע"כ, ומשמע ג"כ דקידוש יו"ר הוא עבודה, ודלא כרש"י [דס"ל דאי"ז עבודה, אלא דאיתקש לשירות], וצ"ב מה שייכות יש בין קידוש יו"ר לעבודה.

[עוד] ראיתי להעיר לפי המבואר בסוגיין דקידוש ידים ורגלים בעי עמידה משום דאיתקש לשירות [- כ"ה לפי רש"י], דמדוע לא נאמר דאף לבישת הבגדים תהא

צריכה להיעשות בעמידה, דבפרשת תצוה (שמות כ"ח, פס' ל"ה ופס' מ"ג) איתא 'לשרת' אף על הבגדים, ומדוע לבישת הבגדים אינה צריכה להיעשות בעמידה דווקא", אמנם לענ"ד קו' מעיקרא ליתא, דבבגדי כהונה לא נאמר לשרת על מעשה הלבישה, אלא על המציאות דהכהן לבוש בבגד"כ, ויש להוסיף עוד, דהמצוה היא להיות לבוש בשעת עבודה, והוא מצורת העבודה-, ולפיכך אין טעם להצריך דהלבישה תהא נעשית בעמידה, ודווקא בקידוש ידים ורגלים נאמר 'לשרת' על מעשה הקידוש, בזה יש מקום להצריך דהקידוש יהא נעשה בעמידה כדין שירות במקדש, ופשוט'.

ועי' עוד בשפת אמת בדף כ"ג: דכתב דכיון דקידוש יו"ר חשיב עבודה לפיכך צריך לקדש בבגדי כהונה, וכ"כ בשפ"א יומא דף ל"ב:, וצ"ע על חידושו מהגמ' בדף י"ט (סע"ב) דדורשים מפסוק דקידוש יו"ר שני צריך להיעשות לאחר

♦ הערות והוספות ♦

ד. כ"ה הגי' במהדו' קאפח, ובמהדו' קורח- ומשפשף רגלו בידו בשעת הרחיצה כשהוא שוחה מבלי לשבת על הארץ, כי אין ישיבה בשעת העבודות, לפי שאמר לעמוד לפני ד', ע"כ, וקצ"ע דלא הביא הפסוק לעמוד לשרת, וכמו שהביא פסוק זה בפ"ה מביאת מקדש, ועי' בהערות הנד' על הפיה"מ בהוצאת המאור, דהאריכו בחילוקים שבין גירסאות הרמב"ם בדין זה, ואכ"מ, ועי' עוד בזבח תודה בדף כ"ג: (ד"ה לעמידה בחרתיו, במהדו' עוז והדר - עמ' י"ג), מש"כ לבאר ב' הגירסאות אם הוא מטעם זרות או לא, ויתבאר עוד אי"ה להלן בסימן ל"ח [בגדר פסול יושב לעבודה].

ה. הקו' היא רק לשיטת הרמב"ם דיש מצוה ללבוש הבגדים אבל בדעת הבה"ג כתב הרמב"ן דאין מצוה כזו, וא"כ לק"מ.

ו. ומ"מ אי"ז סתירה לכך דיהא צריך לברך על לבישת הבגדי כהונה, ועי' מה שהובא בזה למעלה בסימן ל' (הערה 10) מהאצות החיים משו"ת מפרשי הים ומספר טעמא דקרא, ואכ"מ.

ז. שוב שמעתי דשאלו כן להגרס"ק וצוק"ל והשיב כמשנ"ת- לבישה אינה עבודה, ופשוט.

לבישת הבגדים, דצריך דלא יהא מחוסר אלא גישה לעבודה, ולפי השפ"א צ"ע מדוע צריך לימוד מיוחד לדין זה, ותיפו"ל דכל קידוש יו"ר טעון לבישת בגדי כהונה וכדין עבודה, וצ"ע, וי"ל בדוחק, ועי' עוד בשפת אמת בדף י"ט: דנקט דאי"צ בגד"כ, וצ"ע דסותר שיטתו.

עוד ראיתי [בספרי המחברים] לדון אם מי שכעת אינו ראוי לעבודה, וקידש ידיו ורגליו, ולאחר זמן מועט נהיה כשר לעבודה, אם הקידוש שעשה בשעה דלא היה ראוי לעבודה מועיל לו כלפי העבודה, או לא, והוא נפק"מ בין בקטן [פחות מהגיל הראוי לעבודה] דקידש יו"ר והגדיל ונעשה ראוי לעבודה, וכן נפק"מ באונן שאינו ראוי לעבודה וקידש, ולאחמ"כ בטלה אנינותו ונעשה ראוי לעבודה, אם הקידוש מועיל לו לעבודה או לא.

ולכאורה יש לתלות נידון זה במשנ"ת, דלפי מש"כ הרמב"ם והחינוך דקידוש יו"ר הוא חלק מהעבודה ושם עבודה עליו, א"כ כהן שאינו ראוי לעבודה אין משמעות לקידוש שעשה, ולפי המבואר ברש"י דקידוש יו"ר אינו עבודה, ורק דאיתקש לשירות לענין כמה דינים, א"כ יש משמעות לקידוש יו"ר של כהן שאינו ראוי לעבודה".

אמנם נראה לפענ"ד דאף לפי הרמב"ם והחינוך דס"ל דקידוש יו"ר חשיב עבודה, אך אין הכוונה דיש לקידוש שם עבודה מצד עצמו, אלא מצד עצמו אין לקידוש שם עבודה, דאי"ז עבודה אצל המזבח, אלא קידוש הוא הכשר עבודה, דמגדיר את הכהן ומעמידו כראוי ועומד לעבודה, וכוונת הרמב"ם והחינוך היא דהקידוש הוא מכלל העבודה, והיינו דהקידוש נעשה כחלק מעשיית העבודה, ומשו"ה צריך לעמוד בשעת הקידוש, וכיון דזו הגדרת הקידוש, מעתה שפיר לומר דאף מי שכעת אינו ראוי לעבודה, אך אם בעוד שעה קלה יתכן דיהא ראוי לעבודה, בכה"ג מועיל הקידוש, כ"נ אף לפי הרמב"ם והחינוך.

אמנם מאידך גיסא יש לומר דאף לפי הרש"י צריך דבשעת הקידוש יהא ראוי לעבודה, דענין הקידוש להכשיר הכהן לעבודה, והיכן דכעת הכהן אינו ראוי לעבודה נמצא דהקידוש לא מכשירו לעבודה, ואין שם קידוש עליו.

ובדף כ: איתא בגמ' - איבעיא להו יציאה מהו שתועיל בקידוש ידיים ורגלים וכו', ונחלקו רש"י ותוס' בביאור הספק, רש"י (ד"ה יציאה) מפרש - יציאה מהו שתועיל כדרך שפוסל בכל הקדשים שקדשו בכלי שרת שאם יצאו נפסלין ביוצא, ע"כ,

♦ הערות והוספות ♦

ח. ויש דכתבו להוכיח דאונן שקידש לא מועיל קידושו, דהגמ' בריש פירקין (ט"ז:). לומדת אונן מיושב, ויש לפרוך דמה ליושב שכן פסול לקידוש יו"ר תאמר באונן שכן כשר לקידוש יו"ר, ומזה כתבו להוכיח דאונן פסול לקידוש יו"ר, ודנו טובא בישוב ראיה זו, ולפי משי"ת זו אינה ראיה כלל.

פסלה, והרי אין הנידון מטעם פסול יציאה אלא מטעם היסח הדעת, ומה זה שייך לפסול לינה, ועי' בגרעק"א שעמד בזה, ועי' בקרן אורה שיישב הקו' ע"פ הנ"ל.]

ובשיטת רש"י מבואר להדיא דקידוש ידים ורגלים אי"ז רק נטילת מים דמכשיר לעבודה, אלא קידוש יו"ר הוא עבודה, וקידוש המים בכלי חשיב קידוש לעבודה, וכאשר נותן המים ע"ג ידיו זהו עבודת המים, ולאחמ"כ כשנותן המים ע"ג ידיו חשיב מים דנתקדשו בכלי ונעשית בהם עבודה, ולפי"ז התוס' דנחלקו ע"כ דס"ל דקידוש יו"ר אינו עבודה, וא"כ נמצא דמים אלו שנתקדשו בכלי לא נעשית בהם עבודה, ואין להם ליפסל ביוצא, ונמצא נידו"ד תלוי במחלוקת רש"י ותוס', דלרש"י הוי עבודה ולתוס' ל"ה עבודה.

וזה צ"ע, דנמצא רש"י סותר שיטתו, דהרי רש"י בסוגיין לא פירש דבעי עמידה משום דהוי עבודה וכדפירשו הרמב"ם והחינוך, אלא דאיתקש לשירות, ואילו רש"י בדף כ: ס"ל דחשיב עבודה לענין להגדיר דהמים שנתקדשו בכלי נעשית בהן עבודה ונפסלים ביוצא.

אמנם אף אם נפרש כן את שיטת התוס', מ"מ אכתי צ"ב שיטת התוס', דלכאורה הא דדבר שנתקדש בכלי עדין טעון עבודה כדי להיות ראויים ליפסל

והתוס' (ד"ה יציאה) נחלקו על רש"י וס"ל דמשום קידוש כלי לא מיפסל ביוצא במידי שלא נעשה בו עבודה עדיין^ט, והוכיחו התוס' יסוד זה מכמה מקומות^י, [ובסוף דבריהם יישובו התוס' את שיטת רש"י, דכיון דאין לו מתירין ואין עומד להיעשות בו דבר אחר, לפיכך זהו קידושו ליפסל ביוצא], ומשו"ה פירשו התוס' דספק הגמ' דיפסל משום דכיון דפריש אסוחי אסח דעתיה מיניה וכו', ולפי"ז הפסול הוא מטעם היסח הדעת.

[ובעיקר שיטת רש"י תמהו כל האחרונים דהרי בגמ' מפורש דטעם הפסול היציאה הוא משום היסח הדעת, וביארו הצאן קדשים טה"ק קר"א שפ"א ובית הלוי (ח"א סי' ה') דרש"י מפרש דיש בגמ' ב' ספיקות, חדא אם יציאה פוסלת את הידים וכדין יציאה בקדשים, ועוד דאם ת"ל דלינה אינה פוסלת והיינו דאי"ז כשאר קדשים, אך יל"ד דיציאה תפסול מטעם היסח הדעת, והתוס' לא ס"ל את הספק הא' ובודאי דאין שייך בזה פסול יציאה מדין יציאה בקדשים הפוסלת, ועי' בחידושי מרן רי"ז הלוי (הל' פרה אדומה, עמ' 124, בסוגריים) דכתב לבאר שיטת רש"י באופ"א, וצ"ע.

ובשיטת תוס' צ"ע לאידך גיסא דאם הנידון הוא בדין היסח הדעת, א"כ מ"ט תלי לנידון זה בדין לינה אם

♦ הערות והוספות ♦

ט. ועי' בשיטמ"ק במנחות דף ט. דתמה על תוס' מהגמ' במנחות צ"ה, יעו"ש מה דתירץ, וע"ע במקדש דוד (סי' כ"ב סק"ג) דתמה על תירוץ, ואכ"מ.

י. ועי' עוד במנחות דף ט. דנחלקו רש"י ותוס' בדין זה, והאריכו האחרונים בביאור מחלוקתם, יעו"ש.

ביוצא, אי"צ תורת עבודה לשם כך, אלא דתיעשה העבודה הנצרכת להיעשות בהן, והכ"נ נעשית העבודה הנצרכת להיעשות בהן דהיא הקידוש יו"ר, ומדוע לא יפסלו המים ביוצא.

עוד יל"ע בסוגיין, דבגמ' משמע דזה פשוט דהיסח הדעת פוסל בקדשים פסול הגוף, ורק דמספקא לגמ' האם היסח הדעת מועיל לפסול אף בכה"ג או לא, ואילו בפסחים דף ל"ד. נחלקו ר' יוחנן ור"ל האם היסח הדעת מועיל לפסול בקדשים כדין פסול הגוף או לא, [ועי' במל"מ והגרעק"א בפיי"ט מפסוה"מ (ה"ד) ובשאר אחרונים - הו"ד בספר המפתח שם-, דנחלקו בשיטת הרמב"ם להלכה], ומדוע בעלמא לגבי קדשים נחלקו אמוראי אם היסח הדעת פוסל פסול הגוף או לא, ובסוגיין לגבי קידוש ידים ורגלים פשוט לגמ' דהיסח הדעת פוסל את הקדשים".

והרמב"ם בפ"ה מביאת מקדש פסק (בהלכה ח') דהידיים נפסלות בלינה, ועוד פסק (בהלכה ה') דיציאה אינה פוסלת, והנו"כ עהר"מ שם מפרשים דמספק פסק כן לקולא, וצ"ע דבגמ' מובא הספק כך- אם תימצי לומר לינה לא פסלה דלא פריש, אבל יציאה דפריש אסוחי מסח דעתיה, או דלמא כיון דבידו לחזור לא מסח, ע"כ, ומשמע דהא דיציאה פוסלת הוא יותר פשוט מלומר דלינה פוסלת, ואיך

פסק הרמב"ם דלינה פוסלת ויציאה אינה פוסלת, וכה"ק הגרעק"א הטה"ק והח"נ"י, וכע"ז הק' הקר"א.

ועי' בזבח תודה דהוכיח דלפי מה דמסיק לבסוף [באיבעיא בדין פסול טומאה], היכן דבידו לחזור יציאה עדיף מלינה לענין היסח הדעת ואינה פוסלת את הקידוש יו"ר, ובזה מיושב קו' האחרונים בשיטת הרמב"ם, [ודוחק קצת].

ובתמיד דף כ"ח. איתא במתני' דהיו אומרים למי שזכה בתרומת הדשן היזהר שלא תיגע בכלי קודם שתקדש ידיך ורגליך מן הכיור, ובפשטות משמע דאסור ליגע בכלי שרת קודם שיקדש יו"ר מן הכיור, והראב"ד בתמיד שם עמד בזה, וכתב- והא דתנן אומרים לו הזהר שלא תגע בכלי כו', לא בעבור זה שיהיה פוסל את הכלי במגע, שהרי טהור כמור הוא אפי' בלא טבילה כ"ש כשטובל עתה, אבל ע"ז היו מזהירין אותו 'שלא תגע בכלי ויחתה קודם קידוש', וי"ל מפני שיחיד היה נכנס שם וכו' היו יראים פן יטעה וישכח ויחתה קודם קידוש ואין שם איש שיזכרו, ע"כ.

ומשמע בראב"ד דלא הוקשה בעיניו לומר דצריך לקדש יו"ר קודם שיגע בכלי, אלא דלא מסתבר שיפסול את הכלי במגע, וצ"ב הא דלא מסתבר לומר כן, ומדוע לא נאמר דהא אסור ליגע בכלי קודם קידוש יו"ר, וכשם דלשיטת הריצב"א

מערה ועבד עבודתו פסולה, טעמא דקידש בכלי שרת בחוץ, הא קידש בפנים ויצא עבודתו כשירה, [ו-מבואר דיציאה לא פסלה בקידוש יו"ר], דלמא קידש בכלי שרת בחוץ, היכי דמי, כגון דאפיק ידיו לבר וקידש, [ו-לא גרע מהוציא ידיו לאחר הקידוש, דאין יציאה פוסלת את הקידוש], אבל יצא כל גופו תיבעי לך.

א"ל רב זביד לרב פפא, ת"ש יצא חוץ למחיצת חומת העזרה אם לשהות טעון טבילה, אם לפי שעה טעון קידוש ידים ורגלים, [ו-מפורש דיציאה פוסלת את הקידוש יו"ר], א"ל הכא במאי עסקינן כגון שיצא להסך רגליו ולהטיל מים, [פירש"י דכיון דצריך לשפשף בידו ניצוצות שע"ג רגליו לפיכך צריך לקדש יו"ר], הא בהדיא קתני לה, כל המיסך רגליו טעון טבילה וכל המטיל מים טעון קידוש ידים ורגלים, תני והדר מפרש, ת"ש, פרה, רבי חייא בר יוסף אמר מקדש בכלי שרת בפנים ויוצא, ורבי יוחנן אמר אפי' בחוץ ואפי' בכלי חול ואפי' במקידה של חרס, [ו-מפורש להדיא דיציאה אינה פוסלת בקידוש יו"ר], אמר רב פפא שאני פרה, הואיל וכל מעשיה בחוץ לא פסלה בה יציאה, אי הכי, למה לי דמקדש, כעין עבודה פנים, ע"כ.

ובהא דהגמ' מחלקת בין יציאה, בין יציאת ידיו דאינה פוסלת הקידוש ובין יציאת כל גופו דמסתפקת הגמ' אם פוסלת הקידוש או לא, וצ"ב החילוק ביניהם, ובשלמא לשיטת התוס' החילוק מובן היטב, דבהוציא ידו לחוד אין היסח הדעת כ"כ, ומשא"כ בהוציא כל גופו יש היסח הדעת טובא.

המובאת בתוס' ביומא דף ה: אסור ליכנס למקדש קודם קידוש יו"ר, הכ"נ יהא אסור ליגע בכ"ש קודם קידוש יו"ר.

ובאמת דאף בגמ' ביומא דף כ"ה: מוכח כהראב"ד, דמבואר שם דאם שוחט אינו מקבל הדם א"כ אינו צריך לקדש יו"ר, ואף דלכמה ראשונים צריך הסכין להיות כלי שרת דווקא, ואם קודם נגיעה בכ"ש צריך קידוש יו"ר, א"כ השוחט יהא צריך קידוש יו"ר מחמת דנוגע בסכין דהיא כלי שרת, ומוכח מזה דא"צ קידוש יו"ר קודם נגיעה בכ"ש, וכן הוכיח המקדש דוד (ס' ל"ב סק"א), וצ"ב החילוק בין ביאה למקדש דשיטת תוס' דבעי קידוש יו"ר לנגיעה בכלי שרת דא"צ קידוש יו"ר.

ג

בשו"ט בגמ' אם יציאה פוסלת בקידוש יו"ר **ובין** דזכינו לאחוז בסוגיא זו, יש לנו לעמוד בכמה נקודות בסוגיא, ומתחילה נביא השו"ט בגמ', הגמ' דנה-איבעיא להו יציאה מהו שתועיל בקידוש ידים ורגלים, אם תימצי לומר לינה לא פסלה דלא פריש, אבל יציאה דפריש אסוחי מסח דעתיה, או דלמא כיון דבידו לחזור לא מסח, [וכבר הבאנו דנחלקו רש"י ותוס' בביאור ספק הגמ'].
ת"ש קידש ידיו ורגליו ונטמאו מטבילין ואין צריך לקדש, יצאו הרי הן בקדושתן, יצאו ידיו לא קמיבעיא לן [פ' דא"צ לחזור ולקדש], כי קמיבעיא לן יצא כל גופו מאי, ת"ש שלא רחוק ידים ורגלים מקדש בכלי שרת בפנים, קידש בכלי שרת בחוץ או בכלי חול בפנים, או שטבל במי

אך לשיטת רש"י דעיקר ספק הגמ' הוא האם יש פסול יוצא בקידוש יו"ר או לא, לפי שיטתו צ"ב החילוק בין הוציא ידו להוציא כל גופו, והרי הקידוש נעשה ביד ובשניהם הוציא ידו, ומה תוספת יש בכך דהוציא כל גופו מהיכן דהוציא ידו לחוד, וביותר דהרי במעשה הקידוש הוא מקדש את ידיו ורגליו לחוד, ואיך יתכן דאם הוציא ידיו אין הקידוש נפסל ביוצא, ואם הוציא כל גופו הקידוש נפסל ביוצא, ואף אם נאמר דבקידוש יו"ר ע"י מעשה הרחיצה ידי ורגליו מתקדש כל גופו, מ"מ אין טעם לומר דיהא כל גופו שייך בפסול יותר מידיו ורגליו.

והשיטמ"ק בדף כ: (ד"ה דאפיק) בתחילת דבריו ס"ל כהתוס' דקדושת כלי לא מהניא לפסול ביוצא, והקשה דהרי רבי ס"ל דלינה פסלה בקידוש יו"ר וא"כ לכאורה אף יציאה פסלה, ומה טעם יציאה פוסלת והרי קדושת כלי לא מהניא לפסול ביוצא.

ותירץ השיטמ"ק- וי"ל דודאי בקידוש ידים ורגלים מהני הקידוש ליפסל ביוצא, משום דכיון דקידוש נעשית מצוותו מהניא קדושה בכלי שרת ליפסל ביוצא, מידי דהוי אמנחה לאחר קמיצה שפסולה ביוצא, אבל מי כיוור לא פסלי ביוצא וכו', משום דעדיין לא נעשית מצוותו של נעשית מהם עדיין קידוש ידים, ועוד יש לפרש דודאי במי כיוור מהני קידוש כלי ליפסל מיד ביוצא [-וכרש"י] כמו במנחות שאינן נקמצות, והא דמשמע הכא מדיוקא דאם הכניס בפנים וקידש כשר, היינו משום דכיון דקדשינהו בחוץ לא מיפסלי ביוצא

עד דקלטינהו מחיצות כדמוכח בסוכה (מ"ט-ג), ע"כ, וכתירוצו הא' כ"כ בשיטמ"ק במנחות דף ט. (ד"ה בא"ד לאו), [ואמנם בשיטמ"ק כאן יש מקום לבאר דכוונתו למים הנמצאים על הידים, אך בשיטמ"ק במנחות מפורש להדיא דכוונתו למים דנשתירו בכיור לאחר הקידוש], עיי"ש.

והיינו דהשיטמ"ק מספק"ל בגדר המים שבכלי שרת, אם הם כמנחות הנקמצות דאינן נפסלות ביוצא עד דנעשה בהן קמיצה, והכ"נ מים אלו עומדים לכך דיקדש מהם ידיו ורגליו, ולפיכך קודם שקידש מהם לא נעשית מצוותם ולא מיפסלי ביוצא, או דילמא דהמים שבכלי שרת הם כמנחות שאינן נקמצות דמיפסלי ביוצא מיד ע"י קידוש כלי, והכ"נ המים מיפסלי ביוצא מיד אף קודם קידוש, וכפירש"י.

וצ"ב בתרתי, חדא מהו הצד דמי הכיור הוו כמנחות שאינן נקמצות, והרי מנחות שאינן נקמצות מאחר שנתקדשו בכלי, אין נעשה בהן מעשה קמיצה ולא חסר בקידוש כלי, ומשא"כ במי הכיור דדינם להיעשות מהם קידוש ידים ורגלים, ומדוע ל"ה כמנחות הנקמצות.

עוד צ"ב התירוצ' הא' דהשיטמ"ק [וכן השיטמ"ק במנחות], דתירץ דלאחר שקידש יו"ר מן הכיור כל המים שבכיור נעשים כשירי מנחה, ונפסלים ביוצא, וזה תימא, דהרי המים שבכיור אינם קרבים ע"ג המזבח, אלא דנעשה בהם הקידוש, אך המים דלא נצרכו לקידוש אין טעם לכך דיתקדשו ע"י מעשה הקידוש יו"ר, וביותר דהרי אין דין שיעור במים, אלא כפי המים

יו"ר, ונאמר שיעור בכלי דמקדשין ממנו יו"ר לעבודה, וצ"ב.

והבית הלוי (ח"א סי' ה', אות ד) האריך לחדש דכהן גדול שפשט בגדיו אחר הקידוש, נעקר הקידוש וצריך לחזור ולקדש יו"ר, וז"ל- דקידוש ראשון אידחי ליה, משום דלגבי העבודה שיעבוד עתה הא הוי מחוסר לבישה [פ"י] מחוסר לבישה בשעת הקידוש], ואף על גב דאינו מעכב, צריך לקדש לקיים המצוה, דלכתחילה הא בעינן שלא יהיה הקידוש מחוסר לבישה, ע"כ, עיי"ש, ומבואר דהקידוש דעשה בשחרית צריך להיות קיים כל שעה ושעה כמקדש עכשיו את הכהן לעבודה זו.

ולפי סברא זו מבואר קצת החילוק יצאו ידיו ליצא כל גופו, דיציאת כל גופו היא יציאה מן העבודה, ומשו"ה צריך לחזור ולקדש יו"ר, ומש"כ ביצאו ידיו דל"ח יציאה מן המקדש לענין עבודה, ולפיכך לא נפסל הקידוש דעשה בשחרית, אכן עיקר חידוש הבית הלוי צ"ב.

עוד צ"ב הא דאיתא בגמ'- יצאו הרי הן בקדושתן, יצאו ידיו לא קמיבעיא לן כי קמיבעיא לן יצא כל גופו מאי, ע"כ, וצ"ע מהו החילוק אם יצא כל גופו או מקצתו, והרי מבואר במשנה ובגמ' בפסחים דף פ"ד-פ"ה דאבר שיצא מקצתו נפסל אותו החלק שיצא, ומה טעם יש לחלק דין יצאו ידיו מדין יצא כולו, ויפסלו ידיו וממילא יהא טעון קידוש יו"ר, והקר"א העיר בזה בקצרה.

והאבי עזרי (הל' ביאת מקדש, פ"ה, סוף ה"ד) עמד ג"כ בקו' זו, ויתיר- והוא

הנצרכים למעשה הקידוש, ומהו הא דכתב השיטמ"ק דדמי למנחה לאחר קמיצה דנפסלת ביוצא, אתמהה.

ומבואר מכך דקידוש יו"ר אי"ז רק מעשה קידוש הנצרך להיעשות קודם עבודה, ואין הכלי רק היכ"ת לקדש המים, אלא המים חשיבי כקדושים להקרבה והכלי הוא המעמיד את הקידוש, ומשו"ה שייך דין שיריים במים הנשארים בכלי שרת ונפסלים ביוצא, וצ"ב.

ובאמת דלכאורה בגמ' מבואר כן, דאיתא בגמ' בדף י"ט: דאמר ר' יוסי בר' חנינא כל כיור שאין בו כדי לקדש ממנו ד' כהנים בבת אחת אין מקדשין ממנו שנאמר ורחצו ממנו משה ואהרן ובניו, ע"כ, והיינו דצריך דהכיור יהיה גדול כדי לקדש ממנו ד' כהנים, ואם אין משמעות בקידוש לגבי שאר המים, אלא הכלי הוא רק היכ"ת לקדש המים ועי"ז הוא מקדש במים, א"כ ל"ש שיעור בכלי המחזיק את המים, דאינו אלא היכ"ת לקדש המים.

ובשלמא מן הכיור גופיה, שפיר יש לומר דצריך דיהא בו שיעור קידוש ד' כהנים, והוא דין בכלי, דכיור הוא כשיעור לקדש ממנו ד' כהנים, דזהו הכיור האמור בתורה, אבל בשאר כלי שרת ל"ש לומר טעם זה, ואפ"ה צריך דיהא כשיעור לקדש ממנו ד' כהנים, ובדעת הרמב"ם (פ"ה מביא"מ הי"א) כבר האריכו האחרונים [הו"ד בסימן ל"ד אות ג] דאפשר דס"ל דבשאר כ"ש אין שיעור בגודלם, אך הראב"ד כתב להדיא דאף במקדש יו"ר משאר כלי שרת צריך דיהא בכלי כשיעור לקדש ממנו ד' כהנים, ומבואר דהכלי הוא מעמיד הקידוש

פשוט שאף שהקידוש הוא הידים והרגלים אבל אי"ז קידוש עליהן אלא שזה קידוש על הכהן ע"י הידים, ואין שייך לדון דין יוצא על הידים לבד, אבל אם כל גופו יצא נפסל מדין יוצא, ולא אם רק יצאו הידים וכל גופו בפנים אי"ז יוצא, שאי"ז כמו בשר שמה שיצא יצא ונפסל, והוא פשוט, ע"כ תירוצו.

ולא זכיתי להבין תירוצו, דאף דבאמת נראה כמו שכתב דהקידוש אינו על הידים והרגלים לבד, אלא על כל גופו דהכהן, מ"מ העבודה נעשית בידים וברגלים, וכבר הובא למעלה (סימן ל"ד, אותיות ב' ו' י') מהספרי דזהו הטעם דהקידוש נעשה בידים וברגלים, [ומשא"כ אכילת קדשים דנעשית בידיו לבד, ולכך אי"צ נטילה ע"ג רגליו], ועיקר העבודה תלויה בידיו, ומשו"ה אם יצאו ידיו ויש לחול בהם פסול לעבודה, ממילא יש לכל גופו ליפסל לעבודה, ופשוט.

והדרא קו' לדוכתה, מה החילוק בין יצאו ידיו דעודן בקדושתן ליצאו כל גופו דצריך לחזור ולקדש יו"ר, ומאי שנא דין יצאו ידיו לענין קידוש מדין יצא אבר דנפסל להקרבה ולאכילה [וכדאיתא בפסחים דף פ"ד פ"ה].

ובמה דהוכיחה הגמ'- שלא רחוק ידיים ורגלים מקדש בכלי שרת בפנים, קידש בכלי שרת בחוץ או בכלי חול בפנים, או שטבל במי מערה ועבד עבודתו פסולה, טעמא דקידוש בכלי שרת בחוץ, הא קידש בפנים ויצא עבודתו כשירה, ודחינן- דלמא קידש בכלי שרת בחוץ, היכי דמי, כגון דאפיק ידיו לבר וקידש, אבל יצא כל גופו תיבעי לך, ע"כ, וצ"ע מה זה שייך לספק הגמ' בסוגיין, והרי אף אם ת"ל דהוציא ידיו ורגליו לאחר הקידוש אין היציאה פוסלת את הקידוש, מ"מ עדיין יש להסתפק היכן דמעיקרא הוא קידש ידיו ורגליו בחוץ, אם מועיל הקידוש או לא, ובגמ' משמע דהנידון בשניהם אותו הדבר.

ובאמת יש לתמוה בדין זה, מה משמעות יש לקידוש יו"ר היכן דמעיקרא נעשה במקום דאינו ראוי לעבודה, ואף אם היציאה למקום דאין ראוי לעבודה אינה מועלת לפסול את הקידוש, אך מה טעם יש בכך דיועיל קידוש ידים ורגלים כשנעשה במקום דאינו ראוי לעבודה, אתמהא³.

עוד הקשה המקדש דוד (סי' כ"ד סק"ז), דהרי מדין סדר העבודה דכהן גדול ביוה"כ היה הכה"ג קורא בתורה בעזרת נשים, ולפי הצד בגמ' בסוגיין דיציאה פוסלת בקידוש יו"ר וכ"פ הרמב"ם, א"כ

♦ הערות והוספות ♦

יג. ובגמ' מבואר דהא דהידיים נמצאות במקום דאינו ראוי לעבודה זהו טעם לפסול את הקידוש שכבר נעשה, וע"כ ה"ט דעניינו של הקידוש דמעמיד את הכהן לעבודה, וכאשר הכהן נמצא במקום דאינו ראוי לעבודה פקע הקידוש ממילא.

ואף דמבואר בגמ' דיציאה אינה פוסלת את הקידוש, וה"ט דכבר הוכשר אדם זה לעבודה, ואין בכח היציאה לפסלו, מ"מ היכן דמקדש בחוץ אין טעם להכשיר הקידוש.

קידוש תהא עבודתו פסולה, וכמו דלא קידש בשחרית, ומאי שנא^ט, וכמו"כ מביא המנחת אברהם (בדף י"ט: עמ' ר"כ) דאחד שאל להגרי"ז כן^{טו}.

ועי' עוד בשפת אמת דכתב להקשות- עי' ברמב"ם (פ"ה מביא"מ ה"ג) דיין צריך לקדש שנית^ט, והכ"מ כתב משום היסח הדעת, ולא משמע כן ברמב"ם דכתב ישן או הסיח דעתו, ותו דגבי תפלין כ' הראשונים [כ"מ ברמב"ם (הל' תפלין פ"ד), וברבינו יונה בברכות (דף י"ד: מדפי הרי"ף)] דשינה לא חשיב היסח הדעת, ולהכי לא

נמצא דהיה צריך לחזור ולקדש יו"ר מעיקר הדין קידוש, וכדין קידוש יו"ר דבכל השנה^ט.

ומעתה קשה הא דמבואר בגמ' לעיל בדף י"ט: וכ"ה ביומא דף ל': דכה"ג שלא טבל ולא קידש בין בגד לבגד ובין עבודה לעבודה ועבד עבודתו כשרה, ואחד כה"ג ואחד כה"ד שלא קידש ידיו ורגליו שחרית ועבד עבודתו פסולה, וצ"ע דכיון דהכה"ג יצא לעזרת נשים ונפסל הקידוש דעשה בשחרית וצריך לחזור ולקדש יו"ר מעיקר דין קידוש, א"כ אם לא קידש אותו

♦ הערות והוספות ♦

יד. וע"ע במקדש דוד שם דהקשה דלפי רש"י דיש פסול יוצא בקידוש יו"ר אף היכן דלא הסיח דעתו, א"כ המוציא את הדשן מיד שיצא מן העזרה נפסל קידושו, ונמצא דהמשך הוצאת הדשן נעשית ללא קידוש יו"ר, עיי"ש.

ובעניי לא זכיתי להבין קושייתו, דנראה פשוט דאף לפי שיטת רש"י דיציאה פוסלת את הקידוש, אך כ"ז דווקא כאשר היציאה אינה נעשית כחלק מצורת העבודה, אלא היציאה מהווה יציאה מן העבודה וממילא נפסל הקידוש יו"ר לעבודה, אבל בהוצאת הדשן דהיציאה נעשית כחלק מהעבודה, בכה"ג פשוט דהיציאה אינה מהווה יציאה מן העבודה ומן הקידוש יו"ר, ואין הקידוש נפסל, וצ"ע מדוע המקדש דוד לא תירץ כן.

טו. ומוסיף המקדש דוד- ואין לומר כיון דיוצא לצורך עבודה לא מסח דעתו, דהא מקשינן בזבחים שם [-בסוגיין] אי יציאה מועלת בקידוש ידים מההיא דפרת חטאת דמקדש ידיו בפנים ויוצא, ואף על גב דהתם כל יציאתו היא לצורך עבודה שהיתה בחוץ ומ"מ יציאה מועלת, עכ"ד המקד"ד.

ועוד דהרי לשיטת רש"י בסוגיין אף בלא היסח הדעת נפסלו ידיו מדין פסול יוצא, וא"כ ודאי דל"מ מה דהיתה יציאתו לצורך עבודה, ונפסל הקידוש יו"ר דעשה מעיקרא.

ובאמת יעוין בקרן אורה ובשפת אמת בסוגיין דנתקשו בקו' זו דמה הוכיחה הגמ' מפרת חטאת והרי שם היציאה לצורך העבודה ואין היסח הדעת, וכתבו דלפי מש"כ רש"י דמספקא לגמ' דיפסל הקידוש מדין יוצא, א"כ מבואר היטב ראיית הגמ' מפרה.

טז. ועיי"ש במנחת אברהם מה דכתב ליישב בשם החזון יחזקאל (מנחות פ"א ה"ז), אמנם כבר הק' עליו המנח"א דבסוף משנה מפורש דלא כדבריו.

יז. ומקור דין הרמב"ם הוא מהירושלמי ביומא פ"ג (ה"ב), ועי' בקרית ספר (עהר"מ שם) דכתב-ונראה דלא הוה אלא מדרבנן, דמדאורייתא לא מיחייב בקידוש אלא בגישה דשחרית, ורוב האחרונים לא נקטו כדבריו, ועי' באחרונים דהקשו על הרמב"ם דהרי בירושלמי שם איתא דישן טעון טבילה וקידוש, ומדוע הרמב"ם לא פסק דין טבילה אלא דין קידוש לחוד, ואכמ"ל בזה.

מקדש ידיו ורגליו ואח"כ עובד, וקשה מדוע לא נקט טעם הגמ' דחשיב היסח הדעת, [ועי' במהר"י קורקוס עהר"מ שם (הלכה ה-ר) מה דכתב בביאור שיטת הרמב"ם, ואכ"מ].

ומתריץ הזבח תודה- ואולי דגם כוונת הרמב"ם מטעם זה, והיינו דכיון דהסיח דעתו הוי כאילו לא קידש כלל, ולפיכך חוזר ומקדש שכל טובל מקדש יו"ר ואח"כ עובד, ובלשון הרמב"ם הוא דוחק טובא, וצ"ב, אמנם בע"כ כצ"ל בביאור דברי הרמב"ם.

[עוד העיר הנתיבות הקודש (בסוגיין) דבירושלמי בתרומות (פ"ח ה"ד) מבואר דבטומאה אין היסח הדעת כיון דהוא צריך לשמור שלא ייגע באחרים ויטמאם, וא"כ הכ"נ אין היסח הדעת בטומאתו כיון דצריך לשמור שלא ייגע באחרים, ובענ"ד נראה דלק"מ דדין היסח הדעת המבואר בסוגיין אינו מטהרת הידים, אלא מקדושת הידים לעבודה, ומזה הוא הסיח דעתו, כ"נ פשוט.]

עוד הקשו האחרונים [מנחת חינוך (מצוה ק"ו, אות ד) מצפה איתן (בסוגיין) קהלות יעקב (זבחים ס"ט ט"ז) מנחת אברהם (עמ' רכ"ט-ר"ל)] דבסוגיין מבואר דשייך היכ"ת דנטמאו ידיו בלא דיצאו, [דאל"כ מהו הנידון בדין יצאו ידיו], וקשה דהרי קיי"ל בפסחים דף י"ט. (וברמב"ם פ"ח מאבות הטומאות ה"ו) דאין טומאת ידים במקדש,

מיתסר שינה רק מטעם שמא יפיה, וי"ל הטעם דהוי כיצא לחוץ דהנפש יוצאת ממנו בשעת שינה, ע"כ, וצ"ב דין יציאה זה.

ובהמשך העמוד מסתפקת הגמ'- איבעיא להו טומאה מהו שתועיל לקידוש ידים ורגלים, אם תימצא לומר יציאה לא פסלה דגברא חזי, אבל הכא דגברא לא חזי אסוחי מסח דעתיה, או דלמא כיון דהדר חזי דק ליה ולא מסח דעתיה, ת"ש קידש ידיו ורגליו ונטמאו - מטבילין ואין צריך לקדש, נטמאו ידיו לא מיבעיא לן, כי מיבעיא לן נטמא כל גופו, כל גופו, תיפוק לי כיון דבעי למעבד הערב שמש אסוחי מסח דעתיה, כגון דאיטמי סמוך לשקיעת החמה, וכו', ע"כ, ולא נפשט הספק בגמ'.

ופשטות הגמ' משמע דהספק הוא רק משום היסח הדעת, אמנם הרמב"ם (פ"ה מביאת מקדש ה"ו) פסק- נטמאו ידיו מטבילין והן טהורות, ואינו צריך לחזור ולקדש, נטמא גופו באכילת אוכלין טמאין או שתיית משקין טמאין וטבל, אף ע"פ שאינו צריך הערב שמש, חוזר ומקדש אחר טבילה, שכל טובל מקדש ידיו ורגליו ואח"כ עובד, ואם לא קידש הואיל ולא הסיח דעתו לא חילל, ע"כ, והיינו דפסק לחומרא דיקדש ואם לא קידש הואיל ולא הסיח דעתו לא חילל עבודתו".

וכבר עמד הזבח תודה במש"כ הרמב"ם- חוזר ומקדש אחר טבילה שכל טובל

וא"כ איך משכחת לה דנטמאו ידיו במקדש בלא יציאה מן המקדש, ועי' באחרונים [הנ"ל] מה דכתבו בישוב הקו' בכמה אופנים, וכגון דיצאו ידיו ולא יצא גופו, דלא חשיבא יציאה ומ"מ שפיר מיטמאות ידיו, ועוד נ"ל ליישב הקו' ע"פ הרמב"ן בחולין דף ל"ג. עיי"ש.

ובירושלמי ביומא פ"ב (ה"א) בעי- ציץ מהו שירצה על טומאת ידים, והקשה המשנה למלך בפ"ד מביא"מ (ה"ו) דהרי אין טומאת ידים במקדש, ואם הכוונה כגון שנגע חוץ למקדש באוכלי קדש הא אין הציץ מרצה על טומאת הנאכלין, ומסיים המשנה למלך- והדבר צריך אצלי תלמוד, והקרבת העדה שם ביאר בב' אופנים את ספק הירושלמי, והביאור הב' הוא- אי נמי טומאת ידים היינו שלא קידש ידיו ורגליו מן הכיור, ע"כ, ועפ"ז יישב (בשיירי קרבן) את קו' המל"מ, ודבריו צ"ב רב, מה שייך ריצוי ציץ על חסרון קידוש יו"ר, והרי קידוש יו"ר אי"ז לטהר ידיו מטומאתן, אלא לקדש ידיו לעבודה, ואטו יהא מועיל ריצוי ציץ על חסרון בגדי כהונה בשעת עבודה, אתמהה.

ד

בפלוגתת רבי ור' אלעזר בר' שמעון - ובהמשך השו"ט בגמ'

ובדף י"ט: איתא בגמ'- תנו רבנן קידש ידיו ורגליו ביום אין צריך לקדש

בלילה בלילה צריך לקדש ביום דברי רבי, שהיה רבי אומר לינה מועלת בקידוש ידים ורגלים, רבי אלעזר ברבי שמעון אומר אין לינה מועלת בקידוש ידים ורגלים, תניא אידך היה עומד ומקריב על גבי מזבח כל הלילה לאורה טעון קידוש ידים ורגלים דברי רבי, רבי אלעזר בר"ש אומר כיון שקידש ידיו ורגליו מתחילת עבודה אפילו מיכן ועד עשרה ימים אינו צריך לקדש, וצריכא, דאי אשמעינן קמייתא, בההיא קאמר רבי דפסק ליה מעבודה לעבודה, אבל בהא דלא פסק ליה אימא מודי ליה רבי לרבי אלעזר ברבי שמעון, ואי אשמעינן בהא, בהא קאמר רבי אלעזר ברבי שמעון אבל בהא אימא מודי ליה לרבי צריכא, מאי טעמא דרבי דכתיב בגשתם [פירש"י- וגישה דשחרית גישה אחרית היא שהרי יש כאן מערכה חדשה], מ"ט דרבי אלעזר בר"ש דכתיב בבואם, ואידך נמי הא כתיב בבואם, אי כתיב בגשתם ולא כתיב בבואם הוה אמינא על כל גישה וגישה כתב רחמנא בבואם, וכו', ע"כ.

ונמצא דנחלקו רבי ור' אלעזר בר' שמעון בב' מחלוקות, א. אם לינה מועלת בקידוש ידים ורגלים או לא, ב. האם הביאה אל המקדש לצורך עבודה מחייבת בקידוש יו"ר, וא"כ אף אם עבד הרבה עבודות אינו צריך לחזור ולקדש בכל עבודה, וסגי בקידוש ראשון, או הגישה אל המזבח לשרת היא מחייבת את הקידוש

♦ הערות והוספות ♦

יט. עוד בהגהת בעל השואל ומשיב הנד' על הרמב"ן (בסוף חולין) מה שהעיר על הרמב"ן, וכן העיר בשו"ת שואל ומשיב (קמא, ח"ג, סי' מ"ג), ואכמ"ל בזה.

יו"ר, וא"כ צריך לקדש יו"ר בכל גישה וגישה, ובביאור המחלוקת הא' נאריך בזה אי"ה ובל"נ בסימן ל"ו, והמחלוקת הב' טעונה רב, מהו הנידון אם צריך לקדש ידיו ורגליו בביאה או בגישה.

ובירושלמי ביומא פ"ב (ה"א, דף ט:–י. בדפוס וילנא) הובאה פלוגתא רבי ור' אלעזר בר' שמעון, יעו"ש באריכות, ור' חייא בר יוסף ס"ל דהא דאמר ר' אלעזר בר' שמעון דכיון שקידש ידיו ורגליו מתחילת עבודה אפילו מיכן ועד עשרה ימים אינו צריך לקדש, היינו דלעולם צריך לקדש יו"ר בתחילת עבודה, ואם הפסיק בעבודתו צריך לחזור ולקדש, ומחלוקתם דרבי וראב"ש היא, דרבי ס"ל דבכל עבודה צריך לחזור ולקדש, וראב"ש ס"ל דמקדש בתחילת עבודתו ודיו, ולפי"ז אף אם התחיל לעבוד בלילה הר"ז מקדש בתחילת עבודתו ואינו צריך לחזור ולקדש ביום, והוא דלא כהבבלי, ולפי שיטה זו נמצא דלכו"ע דין קידוש הוא בגשתו אל המזבח, ואעפ"כ נחלקו האם צריך לחזור ולקדש יו"ר בכל עבודה ועבודה, או סגי בקידוש א' לכל העבודות, וצ"ב.

והמשך השו"ט בגמ' הוא- להקטיר אשה למה לי, [פירש"י- פשיטא דבעיא קידוש דהא גישה מזבח היא], מהו דתימא הנ"מ עבודה דמעכבא כפרה אבל עבודה דלא מעכבא כפרה לא, קמ"ל, ע"כ,

ובביאור הס"ד פירש רש"י- מהו דתימא ה"מ - דבעינן קידוש שחרית, בעבודה דמעכבת כפרה כגון דם וקמיצה, אבל כל הקטרת אימורין דלא מעכבא אימא לא תיבעי קידוש, ע"כ.

וצ"ע בתרתי, חדא מהו הא דכתב רש"י דהס"ד לחלק בין עבודה דמעכבת כפרה לעבודה דאינה מעכבת כפרה הוא בדין קידוש שחרית, ומה חידש בזה רש"י, ומהי כוונתו בכך.

עוד צ"ב עיקר החילוק, דהרי בדף י"ט: מבואר בגמ' דדין חילול בלא קידש יו"ר לומדים מדין חילול דמחוסר בגדים, ולמעלה בדף י"ח. היה ס"ד דפסול מחוסר בגדים לא יהא בעבודה דאינה מעכבת כפרה, וקמ"ל דאף עבודה דאינה מעכבת כפרה אם עשאה בעודו מחוסר בגדים הר"ז חילל עבודתו, ומה טעם יש לחלק ביניהם, ובישוב ב' אלו הקו' האריכו השיטמ"ק והאחרונים^כ לדחוק ליישב בכמה אופנים, ואכתי צ"ב.

ה

הנראה בביאור דין קידוש בביאה וגישה לעבודה

והנראה בס"ד בביאור דין קידוש בביאה וגישה לעבודה, וכן בביאור מחלוקתם דרבי וראב"ש, דזה ברור דהעבודה היא המחייבת לקדש ידיו ורגליו, ואמנם אסור ליכנס בין האולם ולמזבח

כ. והפנים מאירות סיים דבריו בצ"ע.

כא. צאן קדשים פנים מאירות טהרת הקודש קרן אורה ח"נ ושפת אמת.

קודם קידוש יו"ר, אך הא גופא דהכניסה אסורה ה"ט משום שהוא מקום המוקדש לעבודה, אבל מצד מה שהוא מקום קדוש אי"ז טעם מספיק לאיסור כניסה, אלא העבודה מחייבת את הכהן העובד להתקדש קודם שניגש לעבודה.

והוא מש"כ הרמב"ם והחינוך דהקידוש הוא מכלל העבודה, ואין הכוונה דהקידוש הוא מעשה עבודה, אלא דחלק מצורת העבודה הוא דיקדש הכהן את יו"ר קודם מעשה הקידוש, וכיון דכ"ה דיני הקידוש כדין שירות, וכמש"כ רש"י דאיתקש לשירות, ומטעם זה צריך הקידוש ליעשות בעמידה, וכדין שירות דטעון עמידה, ואין הקידוש שירות, אלא דיני עשיית הקידוש הוא כדין שירות דנעשה בעמידה, והא דיני קידוש יו"ר הם כדיני שירות, ה"ט דהקידוש נעשה כחלק מצורת העבודה, דמקדש גופו ואח"כ עובד, [והמנחת חינוך ס"ל דמטעם זה דין הקידוש להיעשות ככל דיני שירות שבמקדש].

וזהו החילוק בין ביאה למקדש דשיטת הריצב"א דאם לא קידש יו"ר ונכנס חייב מיתה, ובין נגיעה בכלי שרת דאינו טעון קידוש יו"ר [וכמבואר בראב"ד בתמיד וכדמוכח בגמ' ביומא], דהביאה למקדש עניינה ביאה למקום המקודש לעבודה ולכן טעון קידוש, אבל נגיעה בכלי שרת אינה שייכת למעשה העבודה כלל, אלא דנוגע בכלי דעל ידו הכהן עובד, ואי"ז חלק מהעבודה, ומשא"כ המקדש דנתקדש גופו לעבודה.

ודין הקידוש יו"ר לעבודה הוא לטהרם ולקדשם לעבודה, וקודם הקידוש

ידיו טמאות כלפי עבודה, וע"י הקידוש הידים מתקדשות לעבודה, וכתבאר כ"ז למעלה בסימן ל"ד בארוכה, ומשו"ה דן הירושלמי ביומא (פ"ב ה"א) - לביאור הב' דהקרבן העדה - ציץ מהו דירצה על טומאת ידים והיינו אם לא קידש ידיו ורגליו לעבודה, לפי דעבודה בלא קידוש זהו חסרון בעיקר העבודה, דהעבודה נעשית ע"י כהן שאינו קדוש, והוי כדין טומאה דקדשים, דאי"ז דווקא דין טומאה כפשוטו, אלא היא טומאה לענין קדשים, כיון דהדבר לא עמד בצורה מופרשת ומטוהרת לקדשים, והכ"נ עבודה הנעשית ע"י כהן שלא קידש ידיו ורגליו היא עבודה המחוסרת טהרה, ושפיר יש לדון דירצה הציץ על טומאה זו.

אבל על חסרון בגדים בשעת עבודה אין הציץ מרצה, לפי דאי"ז חסרון טהרה בעבודה, אלא דהעבודה לא נעשית ע"י כהן הראוי לעבודה, וכשם דציץ אינו מרצה על מחשבת פיגול בקרבן הכ"נ אינו מרצה על פסול דמחוסר בגדים.

ומטעם זה ס"ל לרש"י דהקידוש במי הכיור חשיב דנעשה בהן עבודה, ומשו"ה מיפסלי ביוצא, ואף אם ישן חשיב יציאה לפסול הקידוש יו"ר, כיון דנסתלק מהעבודה, וכמש"כ השפ"א הנ"ל, ופשוט לגמ' דהיסח הדעת מועיל לפסול בקידוש יו"ר משום דע"י היסח הדעת אין לקידוש יו"ר שייכות לעבודה.

ותוס' ס"ל דאי"ז טעם מספיק להגדיר את המים כנעשית בהן עבודה דיפסלו ביוצא, וטעמם, דאף דנתקיים דין המים בכך דקידש בהן ידיו ורגליו, מ"מ אין מה

ראוי לעבודה, ומטעם זה אינה פוסלת את הקידוש יו"ר שעשה בפנים, וכן יכול לקדש יו"ר בחוץ.

אמנם זאת יש לחדד, בביאור הצד בגמ' דיצא כל גופו הר"ז פוסל את הקידוש יו"ר, דאין הכוונה בכך דיציאה היא סיבה עצמית לפסול, אלא דכיון דאין היציאה חלק מהעבודה נמצא דביציאתו הוא מוציא את עצמו מן העבודה, וממילא אין משמעות לקידוש יו"ר שעשה בפנים, וצריך לחזור ולקדש יו"ר, אבל היכן דהיציאה היא חלק מצורת העבודה, א"כ אין היציאה מפקעתו מן העבודה ואינה פוסלת אותו מן הקידוש, וכגון ביוה"כ דכחלק מסדר העבודה צריך הכה"ג לצאת לקרות בתורה, אין היציאה פוסלת את הקידוש יו"ר, כיון דיציאתו לקרות בתורה היא חלק מצורת עבודתו ביום זה, ואין היציאה מהווה יציאה מעמידתו כראוי ומוכן לעבודה.

ו

ביאור פלוגתת רחב"י ורב חסדא בדין פסול לינה במי כיור

ובענין זה דקידוש יו"ר הוי כעבודה, נראה להוסיף דהנה לקמן דף כ"א. אמר ר' חייא בר יוסף מי כיור נפסלין [בלינה] למתירין כמתירין לאיברים כאיברים, והדברים תמוהים מדוע פסול לינה במי הכיור תלוי בפסול לינה של העבודה דלצורך עשייתה הוא מקדש יו"ר.

והחזון איש (סימן ג' אות ה) כתב בביאור דין זה- מי כיור נפסלין למתירין כמתירין כו', מפני שאין למי כיור הקטרה

דיקדש המים בעצמותן כנעשית בהן עבודה, ופסול יוצא תלוי בכך דנעשה בדבר זה עבודתו, דבמה דנעשית בו עבודתו נתקדש בקדושת הגוף ליפסל ביוצא, והכא כיון דקידוש יו"ר אינו פעולת עבודה ממש, א"כ לא נתקדשו המים בקדושת הגוף ליפסל ביוצא, ומשו"ה אין פסול יוצא אלא משום דביצא הסיח דעתו מהעבודה, ולפיכך מספק"ל לגמ' דשמא יהא טעון קידוש יו"ר, כ"נ בביאור מחלוקת רש"י ותוס'.

ובזה מתורץ מה דהקשינו באות ב בשיטת רש"י, דבגמ' בפסחים נחלקו ר"י ור"ל אם היסח הדעת פוסל בקדשים פסול הגוף או לא, ולהנבאר א"ש, דאף אם בעלמא היסח הדעת אינו מהווה טעם מספיק לפסול בקדשים פסול הגוף, מ"מ הכא מועיל היסח הדעת לפסול בקדשים, כיון דצריך דכל שעה יהא משמעות לקידוש באופן חיובי להגדיר הידים כעומדות לעבודה, ורק דמספקא לגמ' בשיעור ההיסח הדעת הפוסל בקידוש יו"ר.

והקידוש הוא בגופו, דצריך לקדש גופו להיות ראוי לעבודה, ומעשה הקידוש הוא בידים ורגלים משום דהעבודה היא בידים ורגלים, ומה"ט מבואר לקמן דף כ: לחלק בין יצא גופו ליצאו ידיו, דביצאו ידיו אף דהעבודה נעשית בהם מ"מ גופו עדיין מקודש לעבודה, וביצא כל גופו מספקא לגמ' דשמא כיון דיצא כל גופו הר"ז נפסל ונתחלל גופו מלעבוד, א"ד דא"י"צ דבשעת הקידוש יהא עומד בפועל לעבודה, אלא צריך דבשעת הקידוש יהא ראוי לעבודה, ויציאה אינה מפקעת שם

המים הוא למתירין ואברים, ומשו"ה הפסול לינה דהמים הוא כאשר חל פסול לינה למתירין ולאברים.

ז

בי' פלוגתת רבי ור' אלעזר בר' שמעון
ועתה מבואר היטב פלוגתת רבי ור'
אלעזר בר' שמעון בדין קידוש
יור', דלפי המבואר בסוגיין נחלקו רבי ור'
אלעזר בר' שמעון אם המחייב לדין קידוש
הוא בגישה אל המזבח לשרת או בביאה אל
אהל מועד, ונפק"מ להלכה אם צריך לקדש
ידיו ורגליו בכל גישה אל המזבח לעבוד
עבודה, או דילמא דצריך לקדש יור'
בביאה אל אהל מועד לשרת, ולאחר דקידש
יור' בבואו אל אהל מועד יכול לעבוד ע"ג
המזבח אפי' כמה ימים ללא הפסק וללא
קידוש יור'.

ונראה בביאור מחלוקתם, דנחלקו אם
הדין קידוש הוא דין הכשר בכהן
העובד או דין הכשר בעבודה, דהיינו דרבי
ס"ל דדין קידוש יור' הוא דין הכשר
בעבודה, דעבודת המקדש צריכה להיעשות
באופן מקודש, ומשו"ה צריך לקדש ידיו
ורגליו לכל עבודה, דהגישה אל המזבח
לעבוד עבודה צריכה להיעשות באופן
מקודש, ואף אם קידש לעבודה אחרת אכתי
עבודה זו לא נעשית באופן מקודש, דלא
נתקדש לאותה עבודה, ולא מועיל דיהא
מקודש באופן כללי, דהדין קידוש הוא דין
פרטי כלפי עבודה זו, דמכלל העבודה צריך

אלא שפיכתן למצוותן זהו הקטרתן,
וכשאנו באין לקבוע להן זמן שיפסלו בעבר
זמן, צריכין אנו לקבוע זמן לפי
השתמשותן לקידוש, והלכך למתירין שאין
מצות קידוש נוהג בהן אלא ביום עד
שקיעת החמה, אבל אח"כ כבר לא יתכן
קידוש לעבודתן, שעבודתן אחר שקיעת
החמה פסולה, והלכך המים הוכנו להם עד
שקיעת החמה ומצוה לגמור המים עד
שקיעת החמה, שא"א אח"כ, וזהו שעת
הקטרתן, ואח"כ נפסלין, אבל לענין אברים
עדיין זמן קידוש עד עלות השחר, והלכך
זמן הקטרת המים [ר"ל שפיכתן לקידוש
שהוא במקום הקטרה] ג"כ עד עלות
השחר, ורב חסדא²² סבר דאין אנו צריכין
לחלק את הקידושין וכל הקידושין חד הוא,
וכל זמן דאפשר לקדש לאברים לא נגמרה
זמן עדיין, וכשרים אף למתירים, ע"כ,
וע"ע באבן האזל הל' ביאת מקדש פ"ה
(הלכה י"ד) מה שכתב בענין זה.

ומבואר כמש"נ, דדין קידוש יור'
לעבודה אי"ז ענין נפרד ממעשה
העבודה, אלא עיקר מהות וענין הקידוש
הוא לעבודה, וזהו תכלית המים, ומשו"ה
דין המים כדין העבודה דלצורך עשייתה
עומדים המים לקדש בהם הכהן יור'
ולעבוד עבודה זו, ורב חסדא נמי לא נחלק
ע"ז, ורק דס"ל דכיון דהמים ראויים
למתירין ולאברים משו"ה לא חל בהם
פסול לינה עד עלות השחר, דעיקר עמידת

דהעובד יקדש עצמו לעשותה, ולפיכך בכל גישה וגישה צריך לקדש ידיו ורגליו, ואף דלא הסיח דעתו בינתים, ובאותה גישה [פי' באותה מערכה, וכדפירש"י] חשיב כמו דקידש להדיא באופן פרטי לכל עבודה הנעשית באותה גישה.

ור' אלעזר בר' שמעון ס"ל דהדין קידוש הוא דין בכהן העובד, דטעון קידוש להכשירו לעבודה, ודין זה נאמר בביאה אהל מועד לעבוד עבודה, ובכל ביאה צריך לקדש יו"ר, אבל אחר דקידש יו"ר בבואו אל המקדש שוב אינו צריך לקדש יו"ר כל זמן שעסוק בעבודה, דכבר הוכשר ונתקדש לעבודה ואין טעם להצריכו לחזור ולהתקדש, ויתבאר עוד אי"ה בסימן ל"ו (אות ד) בארוכה.

וב"ז הוא לשיטת הבבלי בסוגיין, אבל שיטת ר' חייא בר יוסף המובאת בירושלמי דבאמת אף לר' אלעזר בר' שמעון הדין קידוש הוא בגישה אל המזבח לשרת, ואף לר' אלעזר בר"ש הדין קידוש הוא בתחילת עבודתו, והיינו דהדין קידוש הוא בגשתו אל המזבח לשרת, והמחלוקת היא האם מקדש בתחילת עבודה או בתחילת עבודתו, דרבי ס"ל דהדין קידוש הוא דין בעבודה, ולפיכך צריך לקדש לכל עבודה ועבודה, ור' אלעזר בר' שמעון ס"ל דהדין קידוש הוא דין בכהן העובד דצריך להתקדש לעבודה, ולפיכך צריך להתקדש בתחילת עבודתו, ובכך הוי מקודש ועומד לכל העבודות.

ואכתי צ"ב המשך השו"ט בגמ' וכדפירש"י, וכתבאר למעלה בסוף אות ד, ויתבאר אי"ה באות י.

ח

צורתא דשמעתתא בדין כה"ג שלא קידש בין עבודה לעבודה - וכמה קו'

ת"ר כהן גדול שלא טבל ושלא קידש בין בגד לבגד ובין עבודה לעבודה ועבד, עבודתו כשרה, ואחד כהן גדול ואחד כהן הדיוט שלא קידש ידיו ורגליו שחרית ועבד עבודתו פסולה, א"ל רב אסי לרבי יוחנן מכדי חמש טבילות ועשרה קידושין דאורייתא, וחוקה כתיב בהו, ליעכבו, א"ל אמר קרא ולבשם, לבישה מעכבת ואין דבר אחר מעכב, צהבו פניו, אמר ליה וי"ו אאופתא כתבי לך, אי הכי, דצפרא נמי,

אמר חזקיה אמר קרא והיתה להם חק עולם לו ולזרעו לדורותם, דבר המעכב בזרעו מעכב בו, דבר שאינו מעכב בזרעו אין מעכב בו, רבי יונתן אמר מהכא ורחצו ממנו משה ואהרן ובניו, דבר המעכב בבניו מעכב בו דבר שאינו מעכב בבניו אין מעכב בו, רבי יונתן מ"ט לא אמר מדחזקיה, אמר לך ההוא לדורות הוא דכתיב, ואידך מ"ט לא אמר מהאי, מיבעי ליה לכדרכי יוסי ברבי חנינא, דאמר רבי יוסי ברבי חנינא כל כיור שאין בו כדי לקדש ארבעה כהנים ממנו אין מקדשין בו, שנאמר ורחצו ממנו משה ואהרן ובניו, ע"כ.

ובגמ' ביומא (דף ל:) איתא כמו"כ- כהן גדול שלא טבל ולא קידש בין בגד לבגד ובין עבודה לעבודה, עבודתו כשרה, וכו', עיי"ש, ועמדו בזה האחרונים דפשוטת הגמ' משמע דהדין טבילה וקידוש הוא בין בגד לבגד ובין עבודה לעבודה, וזה אינו, אלא דין קידוש הוא בין פשיטת הבגדי לבין ולבישת הבגדי זהב [וכן להיפך], וכמפורש

בברייתא ביומא דף ל"ב. עיי"ש בארוכה, והוא דין בפשיטה דצריכה קידוש ודין בלבישה דצריכה קידוש, ומהו שלא טבל ושלא קידש בין בגד לבגד ובין עבודה לעבודה, והא דכל המשנה מעבודה לעבודה טעון טבילה, אי"ז דין טבילה בין עבודה לעבודה אלא בשינוי בין עבודה לעבודה, ודין קידוש הוא בין הבגדים לעבודה ובין

♦ הערות והוספות ♦

בב' מקומות, ותמה מדוע הוצרך הרמב"ם לכפול דבריו.

ואלו דברי הרמב"ם, א. בפ"ה מביאת מקדש (ה"ז) פסק- כהן גדול שלא טבל ולא קידש ידיו ורגליו בין בגדים לבגדים ובין עבודה לעבודה ביוה"כ ועבד עבודתו כשירה, הואיל ואותן הטבילות והקידושין אינן שווים באהרן ובניו, ונאמר ורחצו אהרן ובניו ממנו, דבר השווה בכל הכהנים מעכב שהוא קידוש ראשון, ע"כ.

ב. בפ"ה מהל' עבודת יוה"כ (ה"ג) פסק- וכל כהן שלא טבל בין בגדים לבגדים, או שלא קדש בין בגד לבגד ובין עבודה לעבודה ועבד, עבודתו כשירה, ע"כ, וצ"ע מדוע כפל הרמב"ם דין זה, [ולא כתב כמו שביארנו בהלכות... כדרכו בשאר מקומות].

ואולי יש ליישב קו' זה, דעיקר פסק הלכה זו כתבו הרמב"ם בהלכות עבודת יוה"כ, דשם הוא מקומו, והא דשנה דין זה אף בהל' ביאת מקדש בתוך דיני קידוש יו"ר, באמת צ"ע בלא"ה מדוע שנה הרמב"ם דין זה באמצע הלכות קידוש יו"ר, ואף דאי"ז שייך לדיני קידוש יו"ר דכל השנה.

ונראה בישוב ב' הקו', דהרמב"ם שם בהלכה ו' פסק- נטמא גופו באכילת אוכלין טמאין או שתיית משקין טמאין וטבל אע"פ שאינו צריך הערב שמש חוזר ומקדש אחר טבילה, שכל טובל מקדש יו"ר ואח"כ עובד, ואם לא קידש הואיל ולא הסיח דעתו לא חילל, ע"כ, ולאחמ"כ פסק הרמב"ם דין זה דכהן גדול של טבל ולא קידש יו"ר בין בגדים לבגדים ובין עבודה לעבודה ביוה"כ ועבד עבודתו כשירה.

ומלשון הרמב"ם נראה דהלכה ז' נכתבה כלפי הלכה ו', דלאחר דנתבאר בהלכה ו' דהיכן דנטמא ולא הסיח דעתו מעבודה אינו מחלל עבודה אם לא קידש, ודווקא היכן דהסיח דעתו ולא קידש הר"ז מחלל עבודה, מעתה אף כהן גדול ביוה"כ שלא קידש ידיו ורגליו בין בגדים לבגדים ובין עבודה לעבודה אין עבודתו מחוללת, כיון דלא הסיח דעתו בין עבודה לעבודה, והקידוש אינו נצרך משום היסח הדעת אלא משום דכ"ה סדר עבודת היום, ולכך אין הקידוש מעכב, אבל קידוש ראשון דמחויב להיעשות מחמת הביאה והגישה לעבודה, אם לא קידש יו"ר הר"ז פוסל עבודתו, [ונכתבאר דזהו החילוק בין קידוש ראשון לשאר קידושים].

ונמצא, דבהל' עבודת יוה"כ כתב את עיקר הדין, ובהל' ביאת מקדש כתב טעם הדין.

[ונאפשר דזהו הטעם דכתב הרמב"ם במקור דין זה- ונאמר ורחצו אהרן ובניו ממנו, דבר השווה בכל הכהנים מעכב שהוא קידוש ראשון, ע"כ, וכבר עמדו האחרונים בדברי הרמב"ם, מדוע לא הביא מקור דין זה מזהיתיה להם חק עולם לו ולזרעו לדורותם, יעוי' במהריק"ו ואכמ"ל, ולהנתבאר אפשר דאין כוונתו לומר דזהו המקור, אלא דבפסוק זה כתוב את הגדרת הדין קידוש, ודוק].

העבודה לבגדים, ומהו 'שלא טבל ולא קידש בין בגד לבגד ובין עבודה לעבודה, וצ"ע.

והרמב"ם (פ"ב מהל' עבודת יוה"כ ה"ג) פסק- וכל כהן שלא טבל בין בגדים לבגדים או שלא קדש בין בגד לבגד ובין עבודה לעבודה ועבר, עבודתו כשירה, ע"כ, ובשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' ק"ב, תשובה תשיעית) פירש- או שלא קידש בין עבודה לבגדים ובין בגדים לעבודה, ע"כ, והיינו דבאמת אין הכוונה לומר דהדין קידוש הוא בין בגד לבגד ובין עבודה לעבודה, אלא הדין קידוש הוא בין עבודה לבגדים ובין בגדים לעבודה.

והנה אף דלבריו א"ש היטב, מ"מ הרמב"ם לא כתב כן, אלא בין בגד לבגד ובין עבודה לעבודה, וחזרה קו' למקומה, מדוע לא פירש הרמב"ם כפי האמת דהדין קידוש בין בגד לעבודה ובין עבודה לבגד, אלא פירש בין בגד לבגד ובין עבודה לעבודה, ומ"ט לא ביאר כוונתו בפירוש.

וכאשר נתבונן בלשון הרמב"ם נמצא דחילק בין טבילה לקידוש, דגבי טבילה כתב 'בין בגדים לבגדים' וגבי קידוש כתב 'בין בגד ובין עבודה לעבודה', והיינו דטבילה מתייחסת רק לבגדים, אבל קידוש מתייחס לעבודה, דגמר עבודה ותחילתה טעון קידוש ידים ורגלים, וכן שינוי בגד טעון קידוש, וצ"ב.

ובהא דאמר ר' יוחנן 'ולבשם' לבישה מעכבת ואין דבר אחר מעכב, ופריך ר' יוחנן גופיה 'אי הכי דצפרא נמי',

והיינו דאף קידוש של שחרית לא יעכב ביוה"כ, משום דלומדים מ'ולבשם' דביום הכפורים רק חסרון בגד מעכב ולא דבר אחר, וכבר נודעה תמיהת הגרעק"א דאיך יתכן דקידוש של שחרית לא יעכב כהן גדול לעבודה, והרי כהן שעבד בשאר ימות השנה ללא קידוש ידים ורגלים שחרית עבודתו פסולה, ומדוע יוכשר כהן גדול שלא קידש ידיו ורגליו ביוה"כ לעבודה, ואף למסקנא הא דפסול הוא משום דבורעו נמי יש פסול כזה, ומ"ט הוצרכו לזה, וכן הקשו כמה אחרונים.

ולמעלה בסימן ל"ד (אות י"א) הבאנו מהחתם סופר בתשובותיו (או"ח סי' קע"ג) דכתב דלעצם דין קידוש ידים ורגלים אי"צ קידוש דווקא וסגי בטבילה לשם עבודה, והא דביוה"כ היה הכהן גדול צריך לטבול ולקדש, ה"ט דביוה"כ היה מצוה יתירה לטבול ולקדש, ובאמת אינו חייב מיתה ביוה"כ אם עבד בלא קידוש וכו', עכתו"ד.

וכבר ביארנו למעלה בדבריו בגדר עבודת קידוש ידים ורגלים, וכן בגדר דין קידוש דכהן גדול מן הכיור ומשאר כלי שרת, עיי"ש, ומ"מ אכתי יש לברר הא דלפי דברי החתם סופר נמצא דדין קידוש יו"ר ביום הכפורים אינו מחויב מצד מצות קידוש ידים ורגלים, אלא דין אחר הוא, וא"כ צ"ע כל הסוגיא דידן, מהו הדימוי לדין קידוש דבני אהרן בשאר ימות השנה, והרי בלא"ה ל"ש לפסול משום הדין קידוש המחויב להיעשות בעבודת בני אהרן בכל השנה.

קידושין ביוה"כ אי"ז רק ככל הטבילות והקידושין הנעשים בכל השנה, אלא נתחדש דין חדש, דכהן גדול ביום הכפורים צריך לטבול ה' טבילות ולקדש יו"ר עשרה קידושין, וצ"ב.

[ויש להעיר] דמשיטת הבעה"מ יש לתמוה על הגרי"ז, דהגרי"ז כתב דקידוש ראשון דיוה"כ עניינו כדין קידוש יו"ר בכל השנה דנעשה ראוי לעבודה, ומה"ט קידוש זה מעכב, ולפי הבעה"מ כניסתו של הכה"ג לעבודה ביוה"כ הוא לתרומת הדשן, ולחד מ"ד בסוגיין בדף כ. קידש יו"ר לתרומת הדשן [בכל השנה] אי"צ לחזור ולקדש יו"ר בשחרית, דלא חל פסול לינה, ולשיטה זו נמצא דלעולם קידוש ראשון מי' קידושין לא היה נעשה כדין קידוש יו"ר דכל השנה, ודלא כהגרי"ז, ולפי"ז יש לתמוה מדוע קידוש ראשון מעכב ומ"ש משאר הקידושין, והיא תמיהה עצומה על הגרי"ז, ופלא שלא הרגיש בזה. **ובעיקר** דין עשרה קידושין ביום הכפורים צ"ע, דמבואר בגמ' ביומא דף ל"ב. דהדין קידוש הוא בפשיטה ובלבישה, ואי"ז כבכל השנה, דבכל השנה הדין קידוש הוא לעבודה, וביום הכפורים המחייב לדין קידוש הוא הפשיטה והלבישה, וצ"ב דין קידוש זה.

עוד יל"ע בדין י' קידושין ביוה"כ, דהרי נחלקו הבעה"מ (המאור הקטן יומא פרק שני) והרמב"ן (במלחמות שם) מי עשה את תרומת הדשן ביוה"כ, דהבעל המאור כתב דהכהן גדול עשה את כל עבודות היום, ובכללן את התרומת הדשן, אבל הרמב"ן כתב דא"א לפרש דהכהן גדול תרם את הדשן, דא"כ היה צריך לטבול ולקדש לתרומת הדשן, וא"כ פשו להו טבילות וקידושין, ובמשנה ביומא דף ל תנן חמש טבילות ועשרה קידושין כה"ג טובל ומקדש בו ביום"י, ומשו"ה כתב הרמב"ן דתרומת הדשן לא היה כה"ג עושה אותה אלא כהן הדיוט, וזהו ענין הד' פייסות ששינו במסכת יומא, עיי"ש ברמב"ן שהאריך בזה. **ובישוב** קו' הרמב"ן על הבעה"מ, נראה לומר דהבעה"מ ס"ל דהטבילה והקידוש יו"ר לתרומת הדשן אינם עולים לחשבון החמש טבילות ועשרה קידושין, דדין ה' טבילות וי' קידושין הוא דין בפנ"ע, דכ"ה סדר עבודת כה"ג ביוה"כ, דצריך לטבול ה' טבילות ולקדש יו"ר י' קידושין, אך הטבילה והקידוש הנעשים בלילה אינם נעשים כחלק מסדר עבודות היום, ולפיכך אינם עולים לחשבון החמש טבילות ועשרה קידושין, כך צ"ל בשיטת הבעה"מ, ומבואר מכך דדין ה' טבילות וי'

♦ הערות והוספות ♦

כד. ויש להעיר על הרמב"ן דבגמ' בסוגיין (דף כ.) הגמ' שו"ט [בכל השנה] בדין קידש יו"ר לתרומת הדשן אם צריך לחזור יו"ר לעבודות היום או לא, והגמ' דנה לתלות דין זה בפלוגתא רבי ור' אלעזר אם לינה פסלה בקידוש יו"ר או לא, ושו"ט בארוכה, יעו"ש, וקושיית הרמב"ן תלויה במחלוקת זו, וצ"ע שלא הזכיר הרמב"ן דבר זה בקושייתו.

ועוד קשה דא"כ מהו הדימוי בסוגיין לשאר הקידושין דבני אהרן, והרי דין קידוש יו"ר דבני אהרן עניינו קידוש לעבודה, ואילו הקידושין דהכהן גדול ביוה"כ עניינם קידוש בכל פשיטה ובכל לבישה, ואין שייכות ביניהם, ומטעם זה יש לומר די' קידושין דכה"ג ביוה"כ אין חסרונם פוסל עבודה, דאין העבודה מחייבת את הקידוש יו"ר, אך א"כ אי"צ לפותא למעט את ט' קידושין דכה"ג ביוה"כ [הנוספים על קידוש הראשון] מפסול עבודה.

וכבר הבאנו למעלה (סימן ל"ד) מהגר"ז (הל' עבודת יוה"כ פ"ב ה"ג) דכתב לייסד דחלוק דין קידוש יו"ר ביוה"כ מקידוש יו"ר דכל השנה, דקידוש בכל השנה הוא לעבודה, וקידוש שביוה"כ הוא דין קידוש 'בין עבודה לעבודה', דבין עבודה לעבודה טעון שני קידושין, א' בפשיטה וא' בלבישה, וכ"ז מקידוש שני ואילך אבל קידוש ראשון דיוה"כ הוא מחויב מדין קידוש יו"ר דכל השנה, דמחויב לקדש יו"ר קודם שיעבוד, וכבר הקשינו למעלה בשיטתו מהירושלמי יעו"ש, עוד יש לתמוה בשיטתו דהרי הקידוש האחרון לא היה בין עבודה לעבודה, אלא בסוף עבודות היום, וכיון

דכ"ה אין טעם להצריכו לקדש ידיו ורגליו, וע"כ דדין קידוש יו"ר ביוה"כ אין עניינו קידוש בין עבודה לעבודה, וצ"ב דין י' קידושין ביוה"כ.

ובגמ' ביומא דף ל"ב. מבואר דלומדים דין י' קידושין ביוה"כ מדין ה' טבילות בכ"ש, ומה במקום שאין טעון טבילה טעון קידוש מקום שטעון טבילה אינו דין שטעון קידוש, יעו"ש, וצ"ב מה ענין קידוש אצל טבילה.

ובאמת צ"ע בדין כל התשעה קידושין דכהן גדול ביום הכפורים, אם דינם שווה לדיני קידוש דבכל השנה או לא, וכגון לענין דין עמידה בשעת קידוש וכדו'.

ט

גדר דין עשרה קידושין ביום הכפורים **והנראה** בגדר דין ה' טבילות וי' קידושין ביוה"כ, דעיקר דין קידוש שווה ביוה"כ כבכל השנה, והחילוק ביניהם הוא דבכל השנה הקידוש הוא להעמיד הכהן לעבודה, ולפיכך בכל פעולה דהכהן מעמיד עצמו לעבודה הר"ז טעון קידוש, אך בפעולת סילוק מעבודה אינו טעון קידוש, וביוה"כ המחייב בדין קידוש יו"ר הוא השינוי במצב הכהן כראוי לעמוד לעבודה^כ, [וזהו המכוון ברמב"ם הנ"ל],

♦ הערות והוספות ♦

כה. ומה"ט התוס' ביומא דף ל"ב. (ד"ה גמירי) כתבו לפרש הא דאע"פ דגמירי חמש טבילות ועשרה קידושין בו ביום אכתי צריך ללמוד הא דבכל פשיטה ולבישה טעון קידושין, ואף דע"כ כ"ה, ותיירצו התוס' - וי"ל אי לאו קרא הו"א חמש טבילות יטבול אפילו בזה אחר זה כולם ביחד, להכי אצטרך קרא דכשהוא משנה מעבודה לעבודה עביד להו, ע"כ, ומבואר דהיה ס"ד לומר דיהא מקדש בזה אחר זה, וצ"ב.

שיקדש ידיו ורגליו, ובהסתלקותו מהעבודה לגמרי [כשיוצא מן המקדש] אינו טעון קידוש, משום דאי"ז שינוי כלפי העבודה, אבל בשינוי בעמידתו כראוי לעבודה, טעון קידוש, כיון דזהו שינוי כלפי העבודה, ומדיני סדר עבודות היום צריך שיקדש ידיו ורגליו כאשר משתנה מצבו כלפי העבודה.

ג. מטעם זה אין הקידוש ידים ורגלים מעכב ביום הכפורים, לפי דבכל יום הקידוש יו"ר נעשה כחלק מצורת העבודה, אבל ביום הכפורים הוא ראוי לעבודה בכל שעה, ואף כאשר אינו עובד בביהמ"ק מצבו דראוי לעבודה, והדין קידוש ביוה"כ הוא מטעם אחר, דשינוי במצבו כראוי לעבודה מצריך קידוש יו"ר, אך דין זה אינו מעכב, וזהו מש"כ החת"ס דביוה"כ היה מצוה יתירא לטבול ולקדש, והטעם כמש"נ, ואי"ז דין קידוש שונה במהותו, [ומ"מ אכתי צ"ע לחת"ס, דלדבריו לא שייך ביוה"כ דין פסול עבודה היכן שלא קידש, ובגמ' מבואר דאם לא קידש קידוש ראשון ועבר עבודתו פסולה].

ד. מטעם זה ס"ל לבעה"מ דאף אם קידש יו"ר לתרומת הדשן אי"ז עולה לחשבון ה' טבילות וי' קידושין ביוה"כ, [ואף למ"ד לינה לא פסלה בקידוש יו"ר לתרומת הדשן], דהקידוש [וכן הטבילה] לתרומת הדשן זהו מאותו דין קידוש דכל השנה,

והמחייב בדין קידוש ביוה"כ הוא אותו במחייב בטבילה, דשניהם מחויבים מדין סדר עבודות היום.

וכמה נפקותות לדינא יש מחילוק זה.

א. דביום הכפורים בכל עבודה ועבודה טעון קידוש יו"ר, ומשא"כ בכל השנה דטעון קידוש בכל ביאה וביאה או בכל גישה וגישה.

ב. דבכל השנה טעון קידוש רק בבואו לעבוד עבודה, וביוה"כ טעון קידוש אף בפשיטת הבגדים, וה"ט דהבגדי כהונה הם המעמידים את הכהן כראוי ומקודש לעבוד עבודה, וכמבואר בגמ' לעיל דף י"ז: דבזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, וכיון שכך נמצא דבפשיטת הבגדים משתנה מצבו ונעשה אינו עומד לעבודה, ובכל השנה דבר זה אינו מצריך קידוש וביוה"כ אף שינוי זה מצריך קידוש, ואף בגמר עבודות היום כשפושט את בגדיו טעון קידוש, [ואף דכבר גמר לעבוד עבודה ביום זה], כיון דבכך משתנה מצבו כראוי לעמוד לעבודה.

ובין בכל השנה ובין ביוה"כ הקידוש הוא לעבודה, דמתנאי העבודה דיקדש הכהן קודם העבודה את ידיו ורגליו, ורק דביום הכפורים מתנאי עבודות היום דכאשר מפסיק להיות ראוי לעבודה צריך

♦ הערות והוספות ♦

ונראה כוונת התוס' כמש"נ, דמכיון דעשרה קידושין ביוה"כ אין עניינם הכשר לעבודה, היה ס"ד דיכול לעשותם בזה אחר זה, וקמ"ל דהקידוש נעשה בשינוי מצב הכהן גדול כראוי ועומד לעבודה, ומשו"ה על כל פשיטה ועל כל לבישה טעון קידוש, ואינו יכול לעשותן בזה אחר זה.

והחמש טבילות ועשרה קידושין הן מדין אחר, וכנתבאר.

ונראה להוכיח חילוק זה מדברי התוס' בסוגיין, דקאי על קו' הגמ'- א"ל רב אסי לר' יוחנן מכדי חמש טבילות ועשרה קידושין דאורייתא וחוקה כתיב בהו ליעכבו, וכתבו התוס' (ד"ה וחוקה)- אפי' למאן דאמר (יומא דף ס.) דלא כתיבא חוקה אלא בדברים הנעשים בבגדי לבן בפנים, לכה"פ קידוש דהוי בין בגדי זהב לבגדי לבן ליעכב, דצורך פנים כפנים, כדאמרין שילהי הוציאו לו (שם דף ס:) דקטורת שחפנה קודם שחיטת הפר פסולה דצורך פנים כפנים דמי, ע"כ.

וצ"ע מדוע חשיב רק צורך פנים כפנים, והרי הקידוש עצמו הוי שירות, ומדוע לא יהא מעכב כדברים הנעשים בפנים, וביותר דמאחר והקידוש יו"ר נעשה כחלק מהעבודה, א"כ נמצא דאין הקידוש רק צורך העבודה אלא הוא חלק מהעבודה, וכיון דהעבודה היא בפנים ממילא אף הקידוש יהא מעכב.

ולפי הנתבאר א"ש, דבאמת קידוש יו"ר דכל השנה הוא נעשה כחלק מהעבודה והוי שירות, אבל קידוש יו"ר דיום הכפורים אינו נעשה כחלק מהעבודה², וכמש"נ, ולפיכך אין טעם להגדירו כנעשה בפנים לענין דיאה מעכב,

ורק מטעם דהוא צורך עבודת פנים דנו התוס' דיאה נאמר בו 'חוקה' כדברים הנעשים בבגדי לבן בפנים, והיא ראייה ברורה למש"נ.

אמנם אכתי צ"ע, דלפי מה שנתבאר דקידוש יו"ר ביוה"כ זהו על שינוי מצב הכהן כראוי ועומד לעבודה, ומטעם זה נוהג קידוש אף בפשיטת הבגדי כהונה, לפי"ז צ"ב הא דכתבו התוס' בביאור קו' הגמ' דקידוש דבין בגדי זהב לבגדי לבן יהא מעכב משום דהוא צורך פנים, וצ"ב דהרי הקידוש ביוה"כ אינו נעשה לצורך העבודה כלל, ומה טעם חשיב צורך פנים.

וצ"ל דבאמת העשרה קידושין ביוה"כ הם על שינוי מצב הכהן כראוי ועומד לעבודה, אך אי"ז רק כחלק מסדר עבודות היום, אלא דהקידוש נצרך להעמדת הכהן למצבו החדש כראוי לעבודה או כאינו ראוי לעבודה, ונמצא דהקידוש הנעשה בלבישתו בגדי לבן הוא מעמיד את הכהן כראוי ועומד לעבודת פנים, וחשיב צורך פנים, ושפיר פירשו התוס' קו' הגמ' דלכה"פ עבודות הקידוש יו"ר הנעשים בלבישת הבגדי לבן יעכבו, משום דהם צורך פנים, וא"ש.

ומתחילה סברה הגמ' דלומדים מ'ולבשם' לבישה מעכבת ואין דבר אחר מעכב, וא"כ אף קידוש ראשון

♦ הערות והוספות ♦

כו. ואף לפי מה דדן רב אסי דכיון דחוקה כתיב בהו ליעכבו, אף לפי"ז חלוק דין קידוש ביוה"כ מדין קידוש בכל השנה, דדין קידוש ביוה"כ עניינו דכאשר הכהן משנה את מצבו כראוי לעבודה צריך לקדש יו"ר, ורק דרב אסי היה סבור לומר דלומדים מ'חוקה' דאף העשרה קידושין דכה"ג ביום הכפורים יעכבו.

דהוא דין בעיקר צורת עבודה, מעכב בו, ודבר שאינו מעכב בזרעו והיינו דאינו דין בעיקר העבודה, אינו מעכב בו.

והחילוק בין קידוש ראשון לשאר הקידושין ביוה"כ, דקידוש ראשון נעשה באופן כללי לעבודה, ושאר הקידושין נעשים לעבודה מסוימת, אך כל הקידושין מחויבים להיעשות מחמת דמשתנה מצב הכהן כראוי ועומד לעבודה בפשיטה ובלבישת הבגדים.

ונראה להוכיח ביאור זה, דאם נפרש כפשוטו דהחילוק הוא דעבודות הנעשות רק ע"י כה"ג אין קידוש יו"ר מעכב בהם, אלא עבודות דכלל הכהנים, ואותם העבודות אף כשנעשות ע"י כה"ג ביוה"כ טעונות קידוש, [וכמו"כ משמע מהשיטמ"ק דכתב- דבר המעכב בזרעו - כגון תמיד של שחרית שבכל יום שנוהג בכהנים הדיוטים, אבל עבודת יוה"כ שאינו נוהג אלא בכה"ג אין מעכב בו, ע"כ], אם נפרש כך א"כ יקשה מדוע נקטה הגמ' קידוש ראשון דווקא, והרי אף הקידוש האחרון שווה בזרעו של אהרן, דנעשה לצורך עבודת תמיד של בין הערבים, ומדוע חלוק הקידוש האחרון מהקידוש הראשון, וקידוש הראשון מעכב וקידוש האחרון אינו מעכב?^{כז}

ביוה"כ אינו מעכב, והטעם כמש"נ, אך לא ניחא לגמ' בתירוץ זה, דנמצא דקידוש ראשון בכל השנה מעכב וביוה"כ אינו מעכב, ובברייטא מפורש דקידוש ראשון מעכב אף ביוה"כ.

ויעוין בשיטמ"ק (ד"ה אי הכי) דביאר קו' הגמ', אי הכי דצפרא נמי - ואפשר דצפרא מרבינן מגז"ש דמחוסר בגדים, א"כ מיעוט דולבשם לאו דווקא מאותו דצפרא, כמו"כ לא יהיה דווקא מן אחרני, ע"כ, והיינו דהוקשה לגמ' דנלמד מגז"ש דקידוש ראשון מעכב אף ביוה"כ, ומעתה מבואר דאין ללמוד מ'ולבשם' דלבישה מעכבת ואין דבר אחר מעכב, דהא חזינן דקידוש ראשון ביוה"כ מעכב.

ומשו"ה למדו חזקיה ור' יונתן מפסוקים אחרים, דדבר המעכב בזרעו של אהרן מעכב בו ודבר שאינו מעכב בזרעו של אהרן אינו מעכב בו, וביאור הדבר, דקידוש ראשון אינו רק דין קידוש בשינוי מצב הכהן כראוי ועומד לעבודה, אלא הוא דין בביאה ובגישה לאהל מועד, דהביאה והגישה לאהל מועד לעבוד עבודה מחייבת בקידוש יו"ר, וקידוש זה מחויב להיעשות אף היכן דבלא"ה הוא עומד לעבודה מצד סדר עבודות היום, דהוא דין בעצם הכניסה לעבודה, וכיון שכך הקידוש ראשון מעכב אף ביוה"כ, דדבר המעכב בזרעו והיינו

♦ הערות והוספות ♦

כז. ואי"צ דיהא הקידוש כמו"כ מחויב להיעשות בזרעו של אהרן, אלא דקידוש לעבודה זו צריך להיעשות בזרעו של אהרן.

ולפיכך אף דהכא אין היסח הדעת, ומחמת כן לולי הא דכה"ג ביוה"כ צריך לקדש יו"ר לעבודה זו א"כ לא היה צריך קידוש לתמיד של בין הערבים, אך כיון דעבודה זו בעלמא טעונה קידוש יו"ר, לפיכך

ועכצ"ל כמש"נ דהחילוק בין קידוש ראשון לשאר הקידושין הוא לצורך מה נעשה הקידוש, דקידוש ראשון נעשה בכניסתו לעבודה, וקידוש זה מעכב, אבל שאר קידושין הנעשים לעבודה מסוימת אינם מעכבים, אך סיבת כל הקידושין הוא השינוי במצב הכהן [ע"י הפשיטה והלבישה] כראוי ועומד לעבודה^כ, [ולפי"ז לק"מ מה דהקשינו למעלה באות ח משיטת הבעל המאור ביומא על ביאור הגרי"ז, ולפי מש"נ נחא שפיר].

עוד יש להוכיח כן מקושיית הגרי"ז [ושאר אחרונים], דהקשה מדוע היכן דכה"ג קידש ידיו ורגליו לתרום את הדשן, אין מועיל לו קידוש זה לתורת י' קידושין לענין דהקידוש הראשון בבקרו של יוה"כ לא יהא מעכב, ובשלמא לרבי דפסלה לינה [וכמו"כ בכל השנה אין קידוש זה עולה לקידוש דשחרית, וכדאיתא בדף כ.], א"ש אך לראב"ש קשה, ולהנבאר א"ש, דעשרה

קידושין ביוה"כ הם דין מיוחד ביוה"כ, ומחויבים להיעשות מדין סדר היום דיוה"כ, והא דקידוש ראשון מעכב הוא משום דקידוש בכניסה לעבודה בשאר ימות השנה שווה בזרעו של אהרן, וכמו"כ הכא נמי מעכב קידוש זה ופוסל העבודה.

ואכתי יש להסתפק לפי"ז מה שנסתפקנו באות ח, אם העשרה קידושין הנעשים ביוה"כ יש להם דין עבודה וכקידוש יו"ר דכל השנה, וא"כ אף טעונים עמידה וכן שאר כל דיני עבודה, או לא, וצ"ע, והמקדש דוד (סימן כ"ד אות ז) נסתפק בזה, והשפת אמת (יומא ל"ב:) כתב דאין דין שירות ב' קידושין דכהן גדול ביום הכפורים, וע"י במנחת אברהם (עמ' רכ"א) מש"כ בזה.

אחר כתבי ביאור זה בגדר הי' קידושין דכהן גדול ביוה"כ, דהדין קידוש הוא בשינוי מצב הכהן כעומד לעבודה, שו"מ בעזה"י בשיעורי רבינו יחיאל מיכל פיינשטיין זצוק"ל (זבחים ב', בסוגיין) דכתב

♦ הערות והוספות ♦

הכא דחייבה התורה לקדש יו"ר לעבודה זו, הוי קידוש זה מחויב כשאר דין קידוש השווה בזרעו של אהרן.

וכמו"כ אם הכה"ג הסיח דעתו מן העבודה צריך לחזור ולקדש ידיו ורגליו, וקידוש זה מעכב, כיון דקידוש יו"ר דבכניסה לעבודה מעכב בזרעו כל השנה.

[בדין כה"ג דהסיח דעתו מן העבודה דצריך לחזור ולקדש יו"ר, נסתפקתי האם כשחזור ומקדש יו"ר צריך לקדש יו"ר מן הכיור דווקא - לשיטת ר' יונה (בירושלמי יומא פ"ד ה"ה) דס"ל דקידוש ראשון ביוה"כ צריך כיור ואינו מקדש מקיתון של זהב-, או דיכול לקדש יו"ר אף מקיתון של זהב.]

ויש לפלפל בדין זה ע"פ הנבאר באות ז בשיטת הבעה"מ דדין חמש טבילות ועשרה קידושין הוא דין בפנ"ע [מלבד מה דבעלמא צריך לטבול ולקדש יו"ר בכניסתו לעבודה, וא"כ יתכן לחדש ולומר דהיכן דהסיח דעתו מן העבודה צריך לחזור ולעשות את כל הה' טבילות וי' קידושין, משום דהפסיק באמצע סדר עבודת היום, וצ"ע.]

כח. ובאמת ביאור זה הוא דלא כהשיטמ"ק הנ"ל וצ"ע.

ממש כפי הנתבאר, וכתב שם דשוב נדפס ספרו דהגרייז, וכתב שם דדין קידוש ביוה"כ [מקידוש שני ואילך] הוא בין עבודה לעבודה, ותמה עליו הגריי"מ דהרי צריך לקדש ידיו ורגליו אף בסוף עבודות היום כשפושט בגדיו, ואף דהתם אי"ז בין עבודה לעבודה, ומשו"ה נחלק עליו הגריי"מ וכתב כמש"נ.

,

ביאור השו"ט בסוף הסוגיא (י"ט:--כ.).

ומהשת דאתינן להכי בגדר עשרה קידושין דכה"ג ביוה"כ, מעתה יש לדון אף בשאר ימות השנה, דיש לחלק בין קידוש לביאה למקדש לעבוד עבודה דמעכבת כפרה, ובין קידוש לביאה למקדש לעבודה עבודה דאינה מעכבת כפרה, דעבודה דמעכבת כפרה מחייבתו לקדש ידיו ורגליו, כיון דההקרבה נעשית ע"י עבודתו, אבל עבודה דאינה מעכבת כפרה אינה מחייבת הכהן העושה אותה יקדש יו"ר, כיון דההקרבה אינה נעשית ע"י עבודתו, [ואף דכאשר עבודה זו נעשית היא מהווית חלק מעשיית ההקרבה, מ"מ אי"ז עבודה הנעשית מעיקר ההקרבה, וכמש"נ בגמ' לעיל דף י"ד: בשיטת ר"ש].

ומשו"ה לולי דהשמיענו הפסוק 'להקטיר אשה' הו"א דהני מילי דצריך הכהן העובד לקדש יו"ר בעבודה דמעכבת כפרה, אבל לעבודה דאינה מעכבת כפרה אי"ז לקדש ידיו ורגליו, ואף דכבר למדנו (לעיל דף י"ח.) דבעינן בגדי כהונה, וה"ט דצריך דכהן יעבוד עבודה זו וכאשר אין

בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, אך אכתי יש לומר דקידוש ידים ורגלים דנצרך לתוספת קדושה, יש לומר דדווקא לעבודה דמעכבת כפרה צריך לקדש ידיו ורגליו אבל לעבודה דאינה מעכבת כפרה אי"ז לקדש יו"ר, וקמ"ל 'להקטיר אשה' דכל עבודה טעונה קידוש יו"ר קודם העבודה.

ורש"י פירש דלולי 'להקטיר אשה' הו"א הנ"מ דבעי קידוש שחרית בעבודה דמעכבת כפרה, אבל עבודה דאינה מעכבת כפרה לא, וכבר תמהו השיטמ"ק והאחרונים מדוע פירש"י לענין קידוש שחרית, והרי הס"ד לחלק הוא בעיקר דין קידוש יו"ר, וכן מה טעם יש בדבר לחלק כן.

ובאמת בלא"ה צ"ע בדברי רש"י, דהרי הקידוש בשחרית הוא קידוש כללי הנעשה בכניסתו למקדש לעבוד עבודה, ומה שייך לחלק בזה בין עבודה דמעכבת כפרה ובין עבודה שאינה מעכבת כפרה.

ועכצ"ל דכוונת רש"י לפרש, דהיה ס"ד לומר דהא דבעינן קידוש שחרית לביאה ולגישה לעבודה, הוא דווקא לענין עבודה דמעכבת כפרה, אבל אם יודע בעצמו שאינו עומד לעבוד עבודה דמעכבת כפרה אלא עבודה דאינה מעכבת כפרה, ככה"ג אינו צריך לקדש ידיו ורגליו, ואף דקידוש יו"ר שחרית הוא לעצם העבודה במקדש, אך כ"ז היכן דעתיד ביום זה לעבוד עבודה דמעכבת כפרה, אך אם אינו עתיד לעבוד עבודה דמעכבת כפרה א"כ אינו צריך לקדש יו"ר שחרית.

ולפי"ז אין כוונת רש"י לומר דהס"ד בגמ' לולי קרא היה רק על הקידוש יו"ר דשחרית, אלא ודאי הס"ד לולי קרא הוא אף בדין קידוש הנעשה לפני כל עבודה, וכוונת רש"י לחדש דלפי הס"ד אפי' קידוש יו"ר דשחרית כאשר יודע שאינו עומד לעבוד עבודה דמעכבת כפרה בכה"ג אינו

צריך לקדש יו"ר שחרית, וקמ"ל להקטיר אשה דאף בכה"ג צריך לקדש ידיו ורגליו שחרית, וה"ה שאר דיני קידוש ידים ורגלים, דצריך לקדש יו"ר אף לעבודה דאינה מעכבת כפרה, כ"נ לפענ"ד בבי' דברי רש"י [ודלא כהשיטמ"ק והאחרונים], וצ"ע.

סימן לו

בביאור דין פסול לינה בקידוש ידים ורגלים (י"ט:-כ"א):

כאשר אנו באים לברך ענין פסול לינה בקידוש ידים ורגלים, יש לנו להתבונן ולבאר ב' דינים, א. דין פסול לינה במים שקידש מהם ידיו ורגליו, ב. דין פסול לינה דחל בידים עצמם, ויתבארו בסימן זה אי"ה ובל"נ.

א

בעיקר מחלוקתם דרבי ור' אלעזר ברבי שמעון - ובפולגתא אביי ורבא

נחלקו רבי ור' אלעזר בר' שמעון בדין קידוש ידיו ורגליו בלילה אם צריך לחזור ולקדש יו"ר ביום או לא, ויסוד מחלוקתם נתבאר בברייתא, דרבי ס"ל דלינה מועלת בקידוש ידים ורגלים, ור' אלעזר בר"ש ס"ל דאין לינה מועלת בקידוש ידים ורגלים.

וביאור מחלוקתם מפורש בגמ' בדף י"ט: דרבי לומד מ'בגשתם' דטעון קידוש בכל גישה וגישה אל המזבח, ור' אלעזר בר"ש ס"ל דלומדים מ'בבואם' דבכל ביאה וביאה לאהל מועד לעבוד עבודה טעון קידוש יו"ר, ולכאורה לפי"ז אין המחלוקת האם לינה מועלת בקידוש יו"ר או לא, אלא אף אם רבי ס"ל דלינה אינה מועלת בקידוש ידים ורגלים מ"מ טעון קידוש כיון דבכל גישה וגישה טעון קידוש, והא דבאותו יום אינו טעון קידוש ב' פעמים, ה"ט משום דחשיב גישה אחת, אך אין חילוק בין יום ללילה, וזה נסתור ממה דמפורש בברייתא דטעם שיטת רבי משום- שהיה רבי אומר לינה מועלת בקידוש ידים ורגלים, וצ"ע.

ובהמשך

הגמ' (בדף כ.) איתא- כי אתא רב דימי אמר ר' יוחנן לדברי האומר [-ראב"ש] אין לינה מועלת בקידוש ידים ורגלים, מי כיוור מהו שיפסלו, מי אמרין הני למאי לקידוש ידים ורגלים, קידוש ידים ורגלים גופייהו לא פסיל בהו לינה, או דילמא כיון דקדוש להו בכלי שרת מיפסלי, וכו', ע"כ, וצ"ב הדימוי בין דין לינה בקידוש יו"ר לדין לינה במי הכיור, והרי כבר נתבאר דטעמו דראב"ש אינו דס"ל דאין לינה מועלת בקידוש יו"ר אלא משום דכתיב בבואם.

וע"כ צ"ל כמו שפירש רש"י (ד"ה או דילמא)- או דילמא כיון דקדוש להו בכלי שרת איפסלו, דלא דמי לקידוש ידים שהמים ניגבו ואין ללינה על מה לחול, ע"כ, וכמו"כ פירש רש"י בהמשך העמוד (בד"ה ולינה דרבנן), וכוונת רש"י לפרש דהיכן דישנם מים ע"ג ידיו דין פסול לינה במקרה כזה, תלוי בנידון בדין מי הכיור מהו שיפסלו בלינה, ומחלוקתם דרבי וראב"ש היא רק על הידים לאחר שניגבו מהמים, ובכה"ג הדין פסול לינה הוא רק משום דכתיב 'בגשתם' דטעון קידוש בכל גישה וגישה, וראב"ש ס"ל דלומדים מ'בבואם' דבכל ביאה וביאה טעון קידוש

ובשיטת אביי מבואר דרבי ור' אלעזר בר"ש לא נחלקו אם לומדים מ'בגשתם' או מ'בבואם', אלא המחלוקת היא האם רבנן גזרו דיהא פסול לינה או דלא לא גזרו רבנן, אך במי הכיור ודאי פסלה לינה - לשיטת רש"י (לקמן דף כ"א: ד"ה אלא לאביי) מדאורייתא ולשיטת תוס' (דף כ"א. ד"ה מאי) מדרבנן, ולשיטת רבא נחלקו רבי ור' אלעזר בר' שמעון בדין פסול לינה בקידוש יו"ר בדין דאורייתא, דרבי ס"ל דלומדים מ'בגשתם' ור' אלעזר בר"ש ס"ל דלומדים מ'בבואם'.

ולשיטת אביי לכאור' אין מחלוקתם אם לומדים מ'בגשתם' או מ'בבואם', וכן אין לדמות דין פסול לינה בקידוש ידים ורגלים לדין לינה במים, דלשיטתו לינה בקידוש ידים ורגלים דרבנן היא, והוא דוחק עצום, דפשטות הגמ' לא משמע דכל הסוגיא היא רק לפי רבא, אך לאביי אינו כן, אלא הסוגיא היא בין לאביי ובין לרבא.

ובעיקר ספק הגמ' - כי אתא רב דימי אמר ר' יוחנן בעי אילפא לדברי האומר אין לינה מועלת בקידוש ידים ורגלים מי כיור מהו שיפסלו, ע"כ, ומבואר דלרבי דאמר לינה מועלת בקידוש ידים ורגלים א"כ ודאי דמי כיור נפסלין בלינה, וכבר הקשה הגרעק"א (כדף כ.) דהרי שיטת

יו"ר, וכיון דאינו טעון קידוש יו"ר נוסף לפיכך לא פסלה לינה, וצב"ט.

עוד צ"ע במה דפירש רש"י דהיכן דהידים לא ניגבו חל פסול לינה על המים שעל הידים [לפי הצד בגמ' דמי כיור נפסלין בלינה], וכמו"כ פירש רש"י בסוף העמוד (ד"ה ולינה דרבנן), וצ"ע דלכאורה הקידוש יו"ר נעשה ע"י עצם מעשה הקידוש, ולא ע"י תוצאת מעשה הקידוש, ואי"ז כמעשה נטילת ידים דעניינה טהרת הידים, דהטהרה נפעלת ע"י התוצאה, אך כאן הקידוש נפעל ע"י מעשה הקידוש, וכיון דכבר קידש אין משמעות לידיה כלפי עבודה, וכיצד יחול פסול לינה על המים שעל הידים ועי"ז יהיו הידים נפסלות בלינה, אתמהא.

ובמסקנת הגמ' איתא - אמר ר' יוחנן קידש ידיו ורגליו לתרומת הדשן למחר אינו צריך לקדש, שכבר קידש מתחילת עבודה, למאן אי לרבי האמר פסלה לינה, אי לר' אלעזר בר' שמעון האמר אין צריך לקדש אפי' מכאן ועד עשרה ימים, אמר אביי לעולם לרבי ולינה דרבנן היא, ומודי רבי דמקרות הגבור ועד צפרא לא פסלה לינה, רבא אמר לעולם ר' אלעזר בר"ש היא וראה ר"י דבריו בתחילת עבודה ולא בסוף עבודה, וכו', ע"כ.

♦ הערות והוספות ♦

א. ועיין בחזון איש (ליקוטים למסכת זבחים, סי' א' ס"ק ג') דביאר כיצד נחלק ר' יוחנן על רבי, והרי רבי לא ס"ל החילוק בין תחילת עבודה לסוף עבודה, ור' אלעזר בר"ש נמי לא מצינו שנחלק על רבי לחלק בין תחילת עבודה לסוף עבודה, ונמצא דר' יוחנן דס"ל לחלק בין תחילת עבודה לסוף עבודה הוא דלא כמאן, וכיצד נחלק על רבי וראב"ש, יעו"ש מה דתירץ על קו' זו, וצ"ע.

והחזון איש (סימן ג' אות ד) עמד בקו' זו, וז"ל- בעי אילפא לדברי האומר וכו', אבל לרבי ודאי פסיל לינה, ואע"ג דטעמא דרבי משום דרחמנא אמרה בגשתם, ובכל יום מיקרי גישה חדשה, אבל לענין מי כיור שפיר י"ל דלא דמו לדם קמצים ואימורין דנפסלין בלינה, דהתם מצוה להקטירן ביומן, אבל מי כיור אין מצוותן ביומן, ושפיר י"ל דהן כשרים לעולם, מ"מ סברה הגמ' דכיון דמצוה לקדש בכל יום גם מי הכיור נעשין בכל יום ליומן, ובכל יום צריך לחדש מי כיור, אבל לראב"ש, כיון דאפשר שלא יצטרכו כלל לקדש היום, שיקריבו הכל ע"י קידוש דאתמול, א"כ א"א שיהא מצוה לקדש בכל יום אלא בעת שיצטרכו, והילכך אין לנו לומר דלינה פוסלת במי כיור, דמנ"ל לקבוע בהן זמן, ומ"מ מספקינן שיהא דינן כמנחה ואיברין ואין מצוותן אלא ביומן, ע"כ, וע"ע במה שכתב שם (אות ו, על דף כ"א ב) בביאור הסוגיא בדף כ"א:.

ובדבריו מבואר דפסול לינה הוא דווקא בדבר שדינו להקריבו ביומו, וצ"ע [וכבר עמדו רבים בקו' זו] דהרי מצינו פסול לינה אף בדבר שאינו דינו להקריבו ביומו, וכגון לחם הפנים דמבואר בגמ' במנחות דף צ"ה: דאם נתקדש בע"ש בכלי שרת יש לו ליפסל בלינה, ואף דאין דינו ליקרב בע"ש אלא בשבת, וכע"ז מצינו בסוכה דף מ"ט: [ובמשנה שם בדף מ"ח:] לענין ניסוך המים, דאם חל זמן ניסוך המים בשבת ונתקדשו המים בכלי שרת בערב שבת יש להם ליפסל בלינה, [ועי' בריטב"א שם], ואף דדין המים

אביי דהא דס"ל לרבי לינה מועלת בקידוש יו"ר הוא רק מדרבנן, אך מדאורייתא אין לינה מועלת בקידוש יו"ר, ולשיטתו יקשה מהו הא דמבואר בדברי רב דימי בשם ר' יוחנן בשם אילפא דלרבי בודאי לינה מועלת במי כיור, והרי אם דין לינה בקידוש יו"ר הוא מדרבנן א"כ אפשר דבמי כיור לא גזרו, ומדוע פשוט לאילפא דלרבי דאמר לינה מועלת בקידוש יו"ר א"כ כמו"כ לינה מועלת במי כיור.

ועוד הקשה הקרן אורה (בדף כ.) לשיטת רש"י דצ"ע בעיקר מה דבעי אילפא אם לינה מועלת במי כיור אליבא דראב"ש, וצ"ע דהרי לרבי לינה מועלת במי כיור מדאורייתא, ומהיכ"ת לחדש ולומר דראב"ש נחלק על רבי בדין זה וס"ל דלינה אינה מועלת בקידוש יו"ר, ועי' בשפת אמת דתירץ בדוחק קו' זו.

והשיטה מקובצת (לקמן דף כ"א: ד"ה אלא לאביי) הקשה ג"כ קו' זו, ומחמת קו' זו כתב השיטמ"ק דלשיטת אביי אף פסול לינה במי כיור הוא מדרבנן בעלמא, וכשיטת תוס' בדף כ"א. ודלא כרש"י, [ויש לציין לתוס' בדף כ"א: בהגה"ה, דמבואר שם דפסול מדאורייתא, וכרש"י], וצ"ע אליבא דרש"י.

ובאמת דאף לשיטת רבא צ"ע כמו"כ, דמדוע היה פשוט לגמ' דלפי רבי לינה פוסלת במי כיור, והרי טעמו דרבי דלינה מועלת בקידוש יו"ר הוא משום דלומדים מ'בגשתם' דטעון קידוש בכל גישה וגישה, וטעם זה אינו שייך במי הכיור, ומהיכ"ת לגמ' לחדש דלרבי פסלה לינה במי כיור.

מעין בבי' דין פסול לינה בקידוש ידיים ורגלים חיים תרנט

אחת מקדש בבקר ועובד כל היום ההוא וכל הלילה, וכו', ע"כ, והיינו כרבי וכאוקימתא דאביי, וכן מפורש ברמב"ם בהלכה ח' - קידש ידיו היום צריך לחזור ולקדש למחר אף על פי שלא ישן כל הלילה, שהידיים נפסלות בלינה, ע"כ, ושם בהלכה ט' פסק - קידש ידיו ורגליו לתרומת הדשן, אע"פ שהוא מקדש קודם שתעלה השמש, אינו צריך לחזור ולקדש אחר שהאיר היום, שהרי בתחילת עבודת היום קידש, ע"כ.

ומזה הוציא הסמ"ג (עשין קע"ה) דהרמב"ם פסק כרבי ואביי שמעמיד ההיא דר' יוחנן כרבי ולינה דרבנן, ומודה רבי שמקרות הגבר ועד צפרא לא פסלה לינה.

אמנם המהר"י קורקוס כתב [וכ"מ בכס"מ] דמהא דכתב הרמב"ם - שהרי בתחילת עבודת היום קידש, משמע דפסק כרבא וזהו הטעם דאי"צ לחזור ולקדש, ולפי"ז פסק הרמב"ם כר' אלעזר בר"ש וכרבא, אמנם המהריק"ו גופיה בהלכה ג' כתב [וכ"כ הכס"מ שם]

ליעשות בהם ניסוך המים הוא רק בשבת, ומפוי' דפסול לינה הוא אף בדבר שאין דינו להקריבו ביומו, וכ"ה משמעות הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"ג (הלכה י"ח).

וביין דכ"ה מבואר היטב מה דהיה פשוט לגמ' דלרבי דאמר לינה פוסלת בקידוש יו"ר הכ"נ לינה פוסלת במי הכיור. **אולם** נראה לפענ"ד דיש להקשות כמו"כ אף ללא חידושו דהחזו"א, דהרי טעמו דרבי דלינה מועלת בקידוש יו"ר הוא משום דלומדים מ'בגשתם' דבכל גישה וגישה צריך לקדש יו"ר, וטעם זה לא שייך לענין מי הכיור, ומדוע היה פשוט לגמ' דלרבי דאמר לינה מועלת בקידוש יו"ר הכ"נ לינה מועלת במי הכיור.

ב

בפלוגתת הראשונים והאחרונים בשיטת אביי אם פסול לינה בקידוש יו"ר הוא רק מדרבנן - וקו' בשיטת אביי **והרמב"ם** בפ"ה מביאת מקדש ה"ג פסק כרבי, וז"ל - אין הכהן צריך לקדש בין כל עבודה ועבודה, אלא פעם

♦ הערות והוספות ♦

ב. ועי' בזבח תודה שציין לדברי הסמ"ג, וכתב ע"ז [בסוגריים] - ובסמ"ג בענין זה איתא דבר תמוה, ע"ש, ע"כ, ובעניי לא זכיתי להבין מדוע הוא דבר תמוה.

ג. ולא זכיתי להבין דבריו הקוה"ט, דהרי זהו ממש דבריו דר' יוחנן - אמר ר' יוחנן קידש יו"ר לתרומת הדשן למחר אינו צריך לקדש שכבר קידש מתחילת עבודה, ואף אביי לא נחלק ע"ז, ומה תוספת דברים מצא המהריק"ו ברמב"ם יותר מדברי ר' יוחנן.

ובדרכו דהמהריק"ו הלכו רבותינו ז"ע [הערוה"ש העתיד (סי' מ"א בסופו) האבן האזל (עהר"מ שם) האבי עזרי (עהר"מ שם) מנחת אברהם (בסוגיין)], והקשו בסתירת הרמב"ם, וצ"ע כנ"ל, דאיך אפשר לדייק מהרמב"ם דפסק כרבא, והרי הוא נקט לישנא דר' יוחנן, ואביי ורבא נחלקו בדעת ר' יוחנן, ורק דצ"ע כיצד יבאר אביי דברי ר' יוחנן ויתבאר לקמן אי"ה, אך מהרמב"ם אין לדייק דפסק כרבא, וצ"ע.

דהרמב"ם פסק כרבי משום דהלכה כרבי מחבירו.

ובאמת הוא קשה ברמב"ם גופיה, דמחד גיסא משמע דפסק כרבי וכאביי, דבהלכה ג' פסק כרבי ובהלכה ט' פסק כר' יוחנן ומשמע דאי"ז סתירה, וכאביי ודלא כרבא, ומאידך טעם הדין כתב בהלכה ט'- שהרי בתחילת עבודת היום קידש, והיינו כרבא, דלאביי אי"ז טעם הדין, וכה"ק כמה מרבתינו.

וכאשר נתבונן נמצא דילה"ק קו' זו בדברי אביי גופיה [והרמב"ם נקיט לישניה דר' יוחנן], דמהו הא דפירש ר' יוחנן טעמו- שכבר קידש בתחילת עבודה, ומשמע דל"ה קידוש ביום זה, אלא דהיכן דקידש יו"ר בתחילת עבודה לא חל פסול לינה, וכרבא ודלא כאביי, דלפי אביי החילוק הוא דבכה"ג לא מסקי אינשי אדעתיהו דדמי כמי שקידש ביום זה [כ"פ רש"י], ודוק היטב ברש"י (ד"ה מתחילת), דפירש הא דאמר ר' יוחנן שכבר קידש מתחילת עבודה- שזו תחילת עבודת יום [הבא (כ"ג שיטמ"ק)] הוא, ע"כ, והוסיף על דברי ר' יוחנן יום [הבא], וכרבא, וכיצד מבאר אביי לישנא דר' יוחנן, וצ"ע.

ובקריית ספר (הל' ביאת מקדש פ"ה) כתב דכשם דפסול לינה בידים הוא ודאי מדרבנן [-פי' לאביי], כמו"כ פסול לינה בקידוש ידים ורגלים הוא ג"כ

מדרבנן, ועי' עוד בגבורת ארי עמ"ס יומא (דף כ"ב).

ובגדר הפסול לינה מדרבנן, נחלקו האחרונים, הטהרת הקודש כתב דלאביי דס"ל דפסול לינה בידים הוא רק מדרבנן, לפי"ז אם לא קידש אינו מחלל עבודה^ה, [ועי' בטהרת הקודש בדף ט"ו: ברש"י ד"ה אונן, מש"כ לענין פסול אונן כמו"כ], אמנם השפת אמת מדייק מהרמב"ם דאף אם הפסול לינה מדרבנן הוי פסול גמור ואם עבד עבודתו מחוללת.

ובירושלמי יומא פ"ב (ה"א) איתא- ידים מהו שיפסלו משום מחוסר זמן, ולא מתניא היא קידש ידיו ורגליו היום לעבודה של מחר, אמר רבי יוחנן תרומת הדשן תחילת עבודה של מחר היא, ע"כ, [ועיי"ש בפירוש הפני משה, והוא חידוש גדול].

וכוונת הירושלמי [כפי מה דפירש הקרבן העדה] לדון אם ידים נפסלות רק משום דקידש ביום אחר, או אף משום מחוסר זמן, וכגון דקידש בלילה לעבודת היום, והק' הירושלמי ולא מתניא היא וכו', ופירושו דמזה מבואר דאף דכלפי עבודת הלילה הוי קידוש היום של אתמול מחוסר זמן, אפ"ה לא מועיל הקידוש ונפסל מדין מחוסר זמן, ותירץ ר' יוחנן דאין להביא ראיה מזה, לפי דתרומת הדשן תחילת עבודה של מחר היא, וכיון שכך חשיב כעבודות היום הבא לענין דין קידוש,

וכמו שכתב רש"י בדף י"ט ע"ב דגישה דשחרית גישה חדשה היא שהרי יש כאן מערכה חדשה, וא"כ למערכה הישנה ליכא חסרון דבגשתם [ונכ"כ הטה"ק], ובוה בעי לפסול לינה, וזה הוסיף רבי בברייתא שהיה רבי אומר לינה מועלת בקידוש ידים ורגלים, דאיכא גם פסול לינה, ונמצא דנחלקו רבי וראב"ש בתרתי.

ועפ"ז מתיישב היטב דברי הגמ', דהא דאמר אביי דלינה דרבנן היינו דפסול לינה הוי מדרבנן, אבל דינא דובגשתם דבכל גישה בעי קידוש מחדש הוי דאורייתא, וזה יליף לה רבי מקרא, אלא דדינא דבגשתם לא פוסל הכא משום דהוי לתרומת הדשן דהיא תחילת גישה חדשה, וכל הפסול הוא רק משום לינה וזה הוי רק מדרבנן ומקורות הגבר לא פסלה לינה, אבל רבא חולק ע"ז, וס"ל דפסול לינה הוי גם מקורות הגבר.

ולכן אמר רבא דכל הדין דר' יוחנן לא קאי כרבי, אלא דראה ר' יוחנן דבריו של ר' אלעזר בר"ש בתחילת עבודה, והיינו דכיון דפליגי רבי ור' אלעזר בר"ש בתרתי פסק ר' יוחנן כר' אלעזר בר"ש דליכא פסול לינה בידיה, אלא פסול דבגשתם, וממילא פסול דבגשתם ליכא בתרומת הדשן, ול"ק דר' יוחנן הוי דלא כמאן, דבחדא פסק כרבי דאיכא פסול דבגשתם, ובחדא כר' אלעזר בר' שמעון דליכא פסול לינה, ולכן קידוש

ומשו"ה לא מועיל הקידוש דאתמול לתרומת הדשן הנעשה היום, וצ"ב הגדרה זו דתרומת הדשן דכיון דתחילת עבודת היום היא, משו"ה ל"ח כעבודת לילה לענין קידוש, אלא כעבודת יום, וכמקדש מהיום למחר דנפסל בלינה, וכשיטת רבי.

וכמה אחרונים [טהרת הקודש (בדף י"ט):] אבן האזל (ביא"מ פ"ה ה"ח) ובמנחת אברהם ועוד כתבו ביאור חדש בשיטת אביי, וז"ל המנחת אברהם - ונראה לבאר בכ"ז וכו', די"ל דהא דפליגי רבי וראב"ש הוא בתרתי, דחדא פליגי בדין פסול לינה בקידוש יו"ר, דלרבי פסלה לינה ולראב"ש לא פסלה לינה, ועוד נחלקו בדין בגשתם, דלרבי כל יום ויום הוי גישה חדשה ובעי קידוש מחדש, ולרבי אלעזר בר"ש לא חשיב כל יום גישה חדשה, וע"ז איתא בגמ' הצריכותא בב' הברייתות, דגם בלא פסק עבודה הוי גישה חדשה.

ועפ"ז י"ל דהא דאמר אביי דפסול לינה דרבנן, היינו דפסול לינה הוי רק מדרבנן, אבל דינא דובגשתם הוי פסול דאורייתא, והא דצריך לפסול לינה אע"ג דאיכא דינא דובגשתם, נפק"מ היכא דקידש יו"ר בלילה לעבודת שחרית דמדיון בגשתם ליכא חסרון דקידש לגישה חדשה, אבל פסול לינה איכא, וכן נפק"מ בהקטיר שחרית איברים ופדרים שנתותרו ע"ג המערכה הישנה, דמדיון בגשתם ליכא הכא,

דלא מסקי אינשי אדעתייהו, דדמי כמי שקידש ביום, ע"כ, והיינו דסברת אביי דמקרות הגבר ועד צפרא לא פסלה לינה הוא משום דבכה"ג אין צורך לגזור, דלא מסקי אינשי אדעתייהו, ודלא כדבריהם, ומעתה חזרו הקו' למקומה, וכיצד מבאר אביי הא דביאר ר' יוחנן טעמו- אינו צריך לקדש שכבר קידש מתחילת עבודה, וצ"ע.

ג

קו' ברבינו הלל בפרשת אח"מ
ובספרא (פרשת אחרי, פרק ו', ה"ו) מיירי בדין חמש טבילות ועשרה קידושין, ולומדים מפסוק דבכל פשיטה ובכל לבישה טעון קידוש, וכלפי זה אמר ר' אלעזר ברבי שמעון- ודין הוא, ומה אם במקום שאינו טעון טבילה [בשאר ימות השנה] טעון קידוש יו"ר, במקום שטעון טבילה [ביום הכפורים] אינו דין שטעון קידוש יו"ר, טול לך מה שהבאת, אי מה להלן [בשאר ימות השנה] אחת אף כאן [ביוה"כ] אחת, תלמוד לומר וכו', ע"כ, וברבינו הלל גרס בתו"כ- אי מה להלן קידוש אחת כל היום אף כאן וכו'.

ופירש רבינו הלל- קידוש אחת כל היום, דלא הוה מקדש ידיו ורגליו אלא בזמן ביאה, והוה עובד כל היום בההוא קידוש, אף כאן וכו', ע"כ, ומשמעות דבריו דהקידוש מכשירו לעבודה ביום זה, וצ"ע דהרי התו"כ כאן מיירי בשיטת ר' אלעזר בר' שמעון, ור' אלעזר בר"ש ס"ל דכיון

יו"ר לתרומת הדשן מהני, עכ"ל המנח"א, וכ"כ האבהא"ז.

ויש להעיר בדבריהם, דכל דבריהם אמורים רק לפי מה דלמדו ברמב"ם בהלכה ט' דפסק כרבא, וכדהבאנו מהמהר"י קורקוס דדייק מהרמב"ם כן, ולפי"ז הוקשה להם בסתירת הרמב"ם, דבהלכה ג' והלכה ח' מבואר דפסק כרבי וכאביי, ובהלכה ט' מבואר דפסק כר' יוחנן אליבא דרבא, ולצורך זה הוצרכו לייסד דרבי ורבא"ש נחלקו ב' מחלוקות, א. אם לינה פסלה בקידוש יו"ר, דלרבי פסלה ולר"א בר"ש לא פסלה, ב. אם דין קידוש יו"ר הוא בגשתם או בבואם, ומעתה י"ל דאביי ורבא נחלקו בדעת רבי רק אם פסול לינה מדרבנן או מדאורייתא, אבל דין קידוש בגשתם הוא ודאי דאורייתא, ועפי"ז מיושבת הסתירה ברמב"ם.

אך לפי מש"נ בהערה 3 דברמב"ם לא נתבאר דפסק כרבא, ואין שום סתירה בדברי הרמב"ם, א"כ מהיכ"ת לחדש מחלוקת נוספת בין רבי ור' אלעזר בר"ש.

עוד יש לתמוה בדבריהם, דביארו הא דאמר אביי- ומודי רבי דמקרות הגבר ועד צפרא לא פסלה לינה, דהוא מהלכות לינה, אמנם ברש"י לא פירש כן, וז"ל רש"י (ד"ה ומודה)- ומודה רבי - שכשהעלו לכיור מן הבור מקרות הגבר שהוא זמן תרומת הדשן, כדאמרינן בפרק קמא דיומא (דף כ.), דמשום האי פורתא לא פסלה לינה בקידוש,

♦ הערות והוספות ♦

ו. דהרמב"ם נקט לישניה דר' יוחנן, ואביי אמר את דבריו בביאור שיטת ר' יוחנן.

שקידש ידיו ורגליו מתחילת עבודה, אפילו מיכן ועד עשרה ימים אינו צריך לקדש, ונמצא דבההוא קידוש יכול לעבוד אף י' ימים ולא רק באותו היום, ומהו הא דכתב רבינו הלל- והוה עובד 'כל היום' בההוא קידוש, [דזו שיטת רבי דמועיל הקידוש רק לאותו היום], ואפי' אם מקדש יו"ר בערב יוה"כ ולא הסיח דעתו בינתים, יהא יכול לעבוד ללא קידוש נוסף, וצ"ע.

ד

הנראה בביאור פלוגתת רבי ורבי אלעזר בר"ש - וביאור פלוגתת אביו ורבי

והנה כבר נתבאר למעלה בסימן ל"ה אות ז דרבי ור' אלעזר בר"ש נחלקו אם הדין קידוש הוא הכשר בכהן העובד או הכשר בעבודה, ונעתיק בזה מש"נ שם'.

נראה בביאור מחלוקתם, דנחלקו אם הדין קידוש הוא דין הכשר בכהן העובד או דין הכשר בעבודה, דהיינו דרבי ס"ל דדין קידוש יו"ר הוא דין הכשר בעבודה, דעבודת המקדש צריכה להיעשות באופן מקודש, ומשו"ה צריך לקדש ידיו ורגליו לכל עבודה, דהגישה אל המזבח לעבוד עבודה צריכה להיעשות באופן מקודש, ואף אם קידש לעבודה אחרת אכתי עבודה זו לא נעשית באופן מקודש, דלא נתקדש לאותה עבודה, ולא מועיל דיהא מקודש באופן כללי, דהדין קידוש הוא דין פרטי כלפי עבודה זו, דמכלל העבודה צריך דהעובד יקדש עצמו לעשותה, ולפיכך בכל

גישה וגישה צריך לקדש ידיו ורגליו, ואף דלא הסיח דעתו בינתים, ובאותה גישה נפ" באותה מערכה כדפירש"י חשיב כמו דקידש להדיא באופן פרטי לכל עבודה הנעשית באותה גישה.

ור' אלעזר בר' שמעון ס"ל דהדין קידוש הוא דין בכהן העובד, דטעון קידוש להכשירו לעבודה, ודין זה נאמר בביאה אהל מועד לעבוד עבודה, ובכל ביאה צריך לקדש יו"ר, אבל אחר דקידש יו"ר בבואו אל המקדש שוב אינו צריך לקדש יו"ר כל זמן שעסוק בעבודה, דכבר הוכשר ונתקדש לעבודה ואין טעם להצריכו לחזור ולהתקדש.

והשתא נ"ל דלפי רש"י בדף כ"א: מחלוקת זו דרבי ור"אב"ש בגדר הדין קידוש יו"ר, מחלוקת זו שייכת אף לענין הגדרת מי הכיור כחלק מהעבודה, דלרבי הם ממש כחלק מהעבודה ולר"אב"ש לא, ומשו"ה לרבי ודאי דפסלה לינה מדאורייתא ולר"אב"ש מספקא לגמ', ומיושבות בזה הקושיות דהקשינו למעלה בשיטתו.

ועכ"פ כתוצאה ממחלוקת זו, נחלקו רבי ור"א בר' שמעון אם לינה מועלת בקידוש יו"ר או לא, רבי ס"ל דדין קידוש יו"ר הוא להכשר העבודה, וכיון שכך טעון קידוש בכל גישה וגישה, וממילא חל פסול לינה על הידים, ור"א בר"ש ס"ל דדין קידוש יו"ר הוא להכשר הכהן לעבוד

לסוף עבודה בכה"ג לא מועיל הקידוש לשאר עבודות.

וטעם החילוק, דהרי הקידוש צריך להיות כלפי כל העבודה, וכתבאר, ובשלמא היכן דמקדש יו"ר לתחילת עבודה בכה"ג הקידוש מתייחס כלפי כל עבודות שיבואו לאחמ"כ, אך היכן דמקדש יו"ר לסוף עבודה, בכה"ג הקידוש מתייחס לעבודה זו, ללא התייחסות לשאר העבודות, ונמצא דלא קידש יו"ר כלפי עבודות יום, [ובעבודות יום אין מציאות של סוף עבודה, ורק בהקטר חלבים ואימורים, דמהות העבודה היא סוף עבודה, בכה"ג אמר ר' יוחנן את דבריו], ובדווקא קאמר ר' יוחנן- קידש יו"ר לתרומת הדשן למחר אינו צריך לקדש שכבר קידש מתחילת עבודה, דזה דהוא קידש מתחילת עבודה זהו הטעם לכך דחשיב קידוש אף כלפי עבודות יום, ולא חל פסול לינה.

ואב"י ס"ל דר' יוחנן קאי בשיטת רבי, ורק דלינה דרבנן, ונראה לחלק בין עיקר דין קידוש כלפי כל עבודה ועבודה בפנ"ע, לדין קידוש חדש [-בפועל] לכל עבודה ועבודה בפנ"ע, דדין קידוש כלפי כל עבודה ועבודה הוא מדאורייתא לשיטת רבי, דהרי זהו דין קידוש יו"ר דאמרה תורה, דצריך הכהן להכשיר עצמו לעבודה ע"י קידוש יו"ר, וכתבאר למעלה בסימן ל"ה בארוכה.

ומ"מ קידש יו"ר לתרומת הדשן אינו צריך לחזור ולקדש יו"ר, שכבר קידש מתחילת עבודה, והיינו דבזה דקידש יו"ר בתחילת העבודה חשיב כמו דקידש

עבודה, וכיון שכך טעון קידוש בכל ביאה לעבוד עבודה במקדש, [אא"כ הסיח דעתו דחשיב כביאה חדשה], וממילא לא חל פסול לינה על הידים, דאין טעם לפסול לינה, דעיקר דין הקידוש יו"ר הוא לביאה זו הכוללת יום ולילה, וכשם דאם היה קרבן דדין הקרבנות היה ביום ובלילה א"כ לא היה חל פסול לינה, כמו"כ הכא בקידוש יו"ר לא חל פסול לינה.

ובשלמא היכן דהמים על ידיו דהקידוש תלוי במים, א"כ חל פסול לינה מדין המים [-להצד בגמ' דמי כיור נפסלין בלינה], דהמים עומדים לעבודת הקידוש, ועבודת הקידוש היא לעבודה וכפי גדרי העבודה, וכתבאר כ"ז בסימן ל"ה אות ו, אך היכן דהמים נגבו והדין פסול לינה שייך רק במציאות הקידוש של הידים, בזה אמרינן דכיון דהדין קידוש הוא להכשיר הכהן לעבודה בבואו לעבודה, א"כ אין טעם לפסול הידים בלינה.

ואמר ר' יוחנן קידש ידיו ורגליו לתרומת הדשן למחר אינו צריך לקדש שכבר קידש בתחילת עבודה, וביאור שיטתו נחלקו אב"י ורבא, וכדלהלן.

רבא ס"ל דר' יוחנן קאי בשיטת ר' אלעזר בר' שמעון, והיינו דדין קידוש הוא בבואם, אך ראה ר' יוחנן את דבריו בתחילת עבודה ולא בסוף עבודה, וביאור שיטת רבא הוא, דר' יוחנן ס"ל דאף דדין קידוש יו"ר הוא בביאה אל המקדש לעבוד עבודה, מ"מ כ"ז דווקא כאשר מקדש יו"ר לתחילת עבודה, ובכה"ג מועיל הקידוש אפי' לעשרה ימים, אך כאשר מקדש יו"ר

עבודתו מחוללת, וכדהובא למעלה מהאחרונים דנסתפקו בזה], אך עיקר הגזירה דרבנן שייכת רק לאחר דנתחדש דין קידוש יו"ר 'בגשתם'.

ומעתה הוקשה לאב"י דכיון דהיא גזירה דרבנן, א"כ מדוע היכן דקידוש יו"ר לתרומת הדשן אין אומרים דהיא טעון קידוש יו"ר, דטעם הגזירה שייך אף בכה"ג, וע"ז תירץ אב"י - ומודי רבי דמקורות הגבר ועד צפרא לא פסלה לינה, ופירש"י - דלא מסקי אינשי אדעתיהו דדמי כמה שקידש ביום, ע"כ, ונמצא דאף טעם הגזירה ל"ש בכה"ג, וכיון דטעם הגזירה לא שייך בכה"ג, ואף הגזירה עצמה לא נאמרה בכה"ג, משו"ה אמר ר' יוחנן קידש יו"ר לתרומת הדשן למחר אינו צריך לקדש.

ומאחר דנתבאר פלוגתת רבי ור' אלעזר בר' שמעון, דנחלקו אם הדין קידוש הוא להכשיר הכהן לעבוד עבודה, זו שיטת ר"א בר"ש, ושיטת רבי דהדין קידוש הוא כחלק מצורת העבודה, והקידוש הוא כלפי העבודה, מעתה יש לבאר מש"כ רבינו הלל הנ"ל (באות ג) בפשיטות, דכיון דקאי

יו"ר כלפי כל עבודה בפרטות, והוי כמקדש לאותה גישה עצמה", [וזהו ביאור מה דמבואר בירושלמי ביומא הנ"ל דמטעם זה חשיב תרומת הדשן כעבודת יום], ומשו"ה מצד דין 'בגשתם' אינו טעון קידוש, וכיון דכ"ה בכה"ג ל"ש פסול לינה, דפסול לינה בידיים הוא כתוצאה מכך דטעון קידוש בכל גישה וגישה, וכאן ל"ח גישה חדשה וממילא ל"ש פסול לינה.

אלא דמ"מ הרי עיקר דין לינה בקידוש יו"ר הוא רק מדרבנן, דמדאורייתא שייך לדין לינה דווקא אם המים על ידיו, אך פסול לינה דחל על מצב קדושה של הידים לא מצינו דבר זה בשום מקום, וע"כ צ"ל דהדין לינה האמור בקידוש יו"ר הוא מדרבנן, דגזרו בה שלא תזלזל בלינה, ומחמת טעם זה גזרו רבנן דבכל גישה וגישה חל פסול לינה, ונפק"מ מדין פסול לינה לאיברים שנתותרו ע"ג המערכה הישנה, דמצד 'בגשתם' אינו טעון קידוש יו"ר, ומצד פסול לינה הוא טעון קידוש יו"ר, זו גדרה של הגזירה דרבנן, [ומ"מ אכתי יתכן דאם עבר ועבד בלא קידוש אין

♦ הערות והוספות ♦

ח. ובוה מיושבת קו' האחרונים, דהרי רש"י בדף י"ט: (ד"ה דכתיב בגשתם) מפרש שיטת רבי דלומדים מ'בגשתם' דבכל גישה וגישה טעון קידוש יו"ר, דכל גישה היינו התחלפות המערכה למערכה חדשה, וא"כ מה משמעות יש לכך דכבר קידש בתחילת עבודה, והרי סו"ס נתחלפה המערכה וגישה אחריית היא, ומדוע אינו טעון קידוש, ובשלמא לרבא דאמר דר' יוחנן קאי בשיטת ר"א בר"ש נחא, אך לאב"י דאמר דר' יוחנן קאי בשיטת רבי קשה.

ולהנתבאר א"ש, דבוה דקידש יו"ר בתחילת העבודה חשיב כמו דקידש יו"ר כלפי כל עבודה בפרטות, והוי כמקדש לאותה גישה עצמה, ואינו צריך לחזור ולקדש יו"ר לעבודות יום.

דיועיל קידוש א' לכל היום, אך אה"נ דמועיל הקידוש אף לשאר ימים אם לא הסיח דעתו.

ובצאתי מן הקודש – ביאור עניני קידוש ידים ורגלים, אודה לא-ל ית"ש

על שהאיר עיני במאור תורתו הקדושה, וזיכני לבאר עניני קידוש ידים ורגלים, בעת זו אשא עיני אל אבינו שבשמים ואתפלל לפניו: 'עד הנה עזרנו רחמיך ולא עזבונו חסדיך ואל תטשנו לנצח', אכ"ר.

בשיטת ר"א בר"ש משו"ה כתב- והוה עובד כל היום בההוא קידוש, וכוונתו על העובד, דע"י קידוש פעם אחת ביום, א"כ מעתה הכהן העובד נמצא במצב דראוי לעבודה כל היום.

וכלפי יוה"כ דהקידוש מכשירו לכל היום ואינו צריך קידוש אחר, כלפי זה קאי רבינו הלל ומפרש דבכל השנה מצינו דהקידוש מכשירו לכל היום ואינו צריך י' קידושין, ונלמוד מזה לדין קידוש ביוה"כ,

סימן לו

בגדר פסול ערל לעבודה (כ"ב:)

מבואר במתניתין דערל שעבד עבודתו פסולה, ובגמ' - ערל מנלן, אמר רב חסדא דבר זה מתורת משה רבינו לא למדנו מדברי יחזקאל בן בוזי למדנו, 'כל בן נכר ערל לב וערל בשר לא יבא אל מקדשי', ומנלן דמחלי עבודה, דכתיב 'בהביאכם בני נכר ערלי לב וערלי בשר להיות במקדשי לחלל את ביתי'. תנו רבנן, בן נכר יכול בן נכר ממש [פי' רק בן נכר ממש], תלמוד לומר ערל לב, א"כ מה תלמוד לומר בן נכר, שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים [פי' דאף הוא חשיב בן נכר, אך ודאי דאף בעכו"ם מיירי קרא, וכפשטיה דקרא], ואין לי אלא ערל לב ערל בשר מנין, תלמוד לומר ערל בשר, וצריכי דאי כתב רחמנא ערל בשר משום דמאיס, אבל ערל לב דלא מאיס אימא לא, ואי אשמעינן ערל לב משום דאין לבו לשמים, אבל ערל בשר דלבו לשמים אימא לא, צריכי.

ובפירוש ערל בשר נחלקו רש"י ותוס', דרש"י (במתניתין דף ט"ו: ובדף י"ח: ובמור"ק דף ה. וביבמות דף ע. ובסנהדרין דף כ"ב:) כתב דערל היינו שמתו אחיו מחמת מילה, אך ר"ת מפרש דערל בשר היינו מומר לערלות, וקרי ליה לבו לשמים לפי שאינו עושה אלא מדאגת צער המילה.

ומצינו בש"ס פסול ערל לכמה דברים, פסול לעבודה במקדש, פסול מלאכול בקדשים, פסול מלאכול בתרומה, פסול מלאכול בקרבן פסח, ועוד, ויש להאריך בביאור כל דין במקומו, ובסימן זה יתבאר אי"ה גדר פסול ערל לעבודה במקדש.

א

סתירות ביסוד פסול ערל לעבודה

יש לחקור בגדר פסול ערל לעבודה, דהנה מצינו בפסולי העבודה ב' סוגי פסולים, א. פסול זר לעבודה, פסול זה עניינו דאינו כשר לעבודה, ב. בעל מום וכדו', יש בהם דין פסול באופן חיובי, דהם

פסולים לעבודה, ויש לחקור בגדר פסול ערל לעבודה, אם הוא כזר, דמיעטה תורה ערל מעבודה והוי כזר לגבי עבודה, או דהוא כבעל מום דפסלתו תורה לעבודה.

ונפק"מ מחקירה זו, אם ערל כשר בבמה או לא*, דהרי בעל מום פסול בבמה, ומקור הפסול הוא משום דלא

♦ הערות והוספות ♦

א. והקדן אורה בדף ט"ז. כתב דערל כשר בבמה, [עיי"ש מה שהוכיח כן, וצ"ע בראיתו], ועי' במשך

בן שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים, ומ"מ חזינן דהשוותה התורה פסולם להרדי.

וביבמות דף ע. איתא במתניתין- הערל וכל הטמאים לא יאכלו בתרומה, ובגמ' שם מפרש- תניא, א"ר אלעזר מנין לערל שאינו אוכל בתרומה, נאמר 'תושב ושכיר' בפסח ונאמר 'תושב ושכיר' בתרומה, מה תושב ושכיר האמור בפסח ערל אסור בו, אף תושב ושכיר האמור בתרומה ערל אסור בו, רבי עקיבא אומר אינו צריך הרי הוא אומר 'איש איש' לרבות הערל, ע"כ.

וקרא ד- 'איש איש', היינו דאמרה תורה (ויקרא כ"ב, ד')- 'איש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר, והנוגע בכל טמא נפש או איש אשר תצא ממנו שכבת זרע', ובגמ' שם בדף ע"ב: איתא- אמר רב יוסף האי תנא, תנא דבי ר' עקיבא הוא דמרבי ליה לערל כטמא, דתניא ר"ע אומר איש איש לרבות הערל, ע"כ, והיינו דמזה דאמר ר"ע דלומדים מפסוק זה לרבות הערל, ופסוק זה מיירי בפסול טמא, מבואר דס"ל לר"ע דגדר פסול ערל כטמא, ומטעם זה ערל שעירב את האפר [פרה אדומה] במי החטאת קידושו פסול, אבל לרבנן ערל לאו כטמא ואם עבד וקידש מי החטאת הוי קידושו קידוש^כ.

אשכחן דשרינהו בקטנה, כ"כ רש"י (בדף ט"ז. ובדף ק"כ.), ואפ"ה זר כשר לעבודה בבמה, ואף דלא מצינו דהכשירה תורה זר לעבוד בבמה, וע"כ צ"ל דשונה פסול זר מפסול בעל מום, דפסול זר עניינו דלא הכשירתו תורה לעבודה, ובבמה דלא נאמר בפירוש דצריך כהונה דווקא, א"כ ממילא זר כשר לעבוד בבמה, ומשא"כ בעל מום דפסלתו תורה מלעבוד עבודה, וא"כ כיון דלא מצינו לו הכשר לעבודה בבמה, מהיכ"ת להכשירו לעבוד בבמה, ופסול לעבוד בבמה.

ועתה יש לדון בדין ערל בבמה, ודינו תלוי בחקירה הנ"ל, אם פסול ערל הוא כפסול זר דלא הוכשר לעבודה, א"כ הר"ז עובד בבמה, ואם פסול ערל הוא כפסול בעל מום דפסלתו תורה מלעבוד עבודה, א"כ הר"ז פסול מלעבוד עבודה.

והנה מקור הדין פסול דערל לעבודה, הוא מ'כל בן נכר ערל לב וערל בשר לא יבא אל מקדשי', ובפסוק זה השוותה התורה פסול ערל לפסול בן נכר, וכן מקור הדין חילול דערל, הוא מ'בהביאכם בני נכר ערלי לב וערלי בשר להיות במקדשי לחלל את ביתי', ומבואר דהשוותה התורה פסול ערל לעבודה לפסול בן נכר לעבודה, ובן נכר האמור בכאן אינו בן נכר כפשוטו, אלא

♦ הערות והוספות ♦

חכמה פרשת לך לך פרק י"ז (ג'), ובצפנת פענח פ"ו מערכין הי"ח, ובספר ראש המזבח עמ"ס זבחים בסוגיין, ובדבר אברהם ח"א סי' כ"ו (אות י"ב).

ב. ויש לציין למש"כ הלחם משנה (פ"ב מהל' חגיגה ה"א) דאף לרבנן דערל לאו כטמא מ"מ אסור בביאת מקדש משום דמאיס, ועי' בחגיגה דף ד:, ולפי"ז יש לעיין האם ילה"ק קו' התוס' [יו"ד בדיבור הבא]

ונמצא בידינו, דנחלקו ר"ע ורבנן בגדר פסול ערל לאכילה בתרומה ולקידוש מי חטאת, אם הוא כטמא ואין משמעות לעבודתו, או הוא פסול בפנ"ע ויש משמעות לעבודתו, והתוס' בריש פירקין (דף ט"ו: ד"ה טבול יום) כתבו דמחלוקתם דר"ע ורבנן היא אף לענין עבודת הקרבה, וכ"כ הרמב"ן ביבמות דף ע"א^ג, והתוס' (שם) כתבו חידוש, דלר' עקיבא דערל כטמא א"כ לאחר דלמדנו מפסוק דטמא פסול לעבוד עבודה, מעתה אי"צ פסוק ללמד דערל פסול לעבודה^ד, וכן הובאה ראיה זו באור זרוע (הל' מילה סימן צ"ט).

והרמב"ם בפ"ו מביאת מקדש (ה"ח) פסק- הערל הרי הוא כבן נכר, שנאמר כל בן נכר ערל לב וערל בשר, לפיכך ערל שעבד חילל עבודתו ולוקה כזר שעבד, אבל אינו חייב מיתה, ע"כ, והמהר"י קורקוס והכסף משנה שם האריכו במה דפסק הרמב"ם דלוקה כזר שעבד, ובסנהדרין דף פ"ג-פ"ד מבואר דאינו במיתה אלא באזהרה, ורש"י שם (דף פ"ד.

ד"ה לא יבא) כתב דאינו לוקה, וצ"ב שיטת הרמב"ם דלוקה, והכס"מ כתב דבאמת הוא פסול מדרבנן, והא דלוקה אי"ז משום קרא דיחזקאל אלא משום הא דגמרא גמירי לה, [ומוסיף הכס"מ-] ועכ"ז רצה רבינו שיהא נרמז בתורה קצת ולפיכך כתב שהוא כזר, ע"כ.

אמנם המהר"י קורקוס כתב דהרמב"ם ס"ל- שכתוב זה של דברי קבלה גילה לנו ששווה לבן נכר, דהיינו זר, וזהו דקדק רבינו וכתב הערל הרי הוא כבן נכר וכו' ולוקה כזר שעבד וכו', וכיון דהלכתא גמירי סובר רבינו דגמירי שילקה כשל תורה, ומיהו מיתה אין בו, דלאו זר גמור הוא אלא שיחזקאל השווהו לזר, ולמלקות הוא שהשווהו ולא למיתה וכו', ע"כ.

וכפירוש המהר"י קורקוס כן משמע ברמב"ם בפירוש המשניות בפירקין [ואף המהריק"ו הביאו בקצרה], דכתב- אמר [-פי' תנא דמתניתין] ערל, ונאמר ביחזקאל כל בן נכר ערל לב וערל בשר, נתן הערל כמו בן נכר שהוא פסול בלי ספק, ע"כ, ומשמע כמש"כ המהר"י

♦ הערות והוספות ♦

אף לפי שיטת רבנן, ובעיקר חידוש הלחם משנה יעוין בתוס' ביבמות דף ע"ב: (ד"ה התם) בב' תירוצי התוס', ועי' בקרן אורה שם, ועי' בטורי אבן בחגיגה דף ב ע"א.

ג. ומ"מ אי לאו דכתבה תורה לענין פסח דערל פסול מלאכול בפסח, לא הוה מרבינן ליה מאיש איש, כ"כ התוס' (יבמות דף ע. ד"ה איש, ובחגיגה דף ד: ד"ה דמרבה) והתוס' רא"ש (ביבמות שם) והריטב"א (ביבמות שם).

ד. ובתוספות מהר"ם מרוטנבורג -בשיטת הקדמונים- יבמות דף ע. כתב דאיצטריך לפסול ערל בקרבן ציבור, והתוס' לא ניחא להו בזה, עיי"ש, ועי' עוד בחידושי הגר"ז סטנסיל על התוס' שם דיל"ד נפק"מ נוספת, לענין לעשות שירים, דטמא עושה שירים ושאר הפסולים אינם עושים שירים, ואיצטריך קרא בערל כדי ללמוד דאין דין שירים, ול"ה כטמא לענין דין זה, ולקמן (בסוף אות א) יובא אי"ה מהאור זרוע דכתב כמו"כ.

קורקוס בפי' הרמב"ם בפסקיו, דבקרא דיחזקאל נאמר דערל הוא כבן נכר, והשווה פסולם, וממילא ידעינן דכשם דבן נכר פסול בלי ספק כמו"כ ערל פסול לעבודה.

ולפי' ב' הפירושים מבואר ברמב"ם דלכו"ע לומדים מהפסוק דיחזקאל להשוות ערל לבן נכר, ושווה פסול ערל לפסול בן נכר, ומחלוקתם דר"ע ורבנן היא האם ערל הושווה לטמא לענין פסול עבודה או לא, ובפשטות משמע מזה דערל דפסול לעבודה גדר פסולו דאינו ראוי לעבוד עבודה, ואי"ז חלות פסלות, דלא מצינו פסול יותר מבן נכר, ובן נכר ודאי גדר פסולו דהוא אינו ראוי לעבודה, ומטעם זה דימהו הרמב"ם לפסול זר.

והפוסקים בסי' קכ"ח דנו אם ערל נושא כפיו או לא, עי' במג"א (ס"ק נ"ד) ובשיירי כנה"ג (הגהת ב"י, כ"ד) ובפר"ח (סעיף ל"ט), והפרי מגדים (אשל אברהם שם) הביא דבריהם וכתב דלפי הרמב"ם הנ"ל דמשווה ערל לזר, ומשמע דזר גמור הוי, ולפי"ז פשיטא שאינו נושא כפיו, ומבואר דהפמ"ג למד בדעת הרמב"ם דערל לענין עבודה הוא כזר.

[אכן] יש להעיר, דכאן מבואר דבן נכר פשוט דפסול, ואף לא הוצרך הרמב"ם לכתוב דפסול לעבודה, ומדמינן ערל לבן נכר, וברש"י כת"י במנחות דף

ע"ג: (ד"ה נתנן) וכן בתוס' במנחות ס"א: (ד"ה בישראל) כתבו כמקור לכך דעכו"ם אינו אוכל בקדשים מהא דאיתא ביבמות פרק הערל דערל אסור לאכול בקדשים, ומזה דהוצרכו רש"י ותוס' להביא את הגמ' בפרק הערל משמע דאי"ז פשוט דבן נכר מופקע מן הקדשים, וצ"ע דברמב"ם לא נראה כן, וצ"ע.]

ובמש"כ הרמב"ם דערל פסולו כזר, יש להעיר דהתוס' בדף י"ח. (ד"ה אתיא) כתבו דערל ואונן לא איצטריך קרא למעוטינהו ממיתה כיון דלא איקרו זרים, [ומשא"כ יושב, דמיקרי זר, ומשו"ה איצטריך למעוטי ממיתה].

אמנם באור זרוע (הל' מילה, סימן צ"ט) מבואר דפסול ערל הוא כבעל מום, עיי"ש דהביא הא דהוכיח ר"י [בתוס' בריש פירקין] מכך דבגמ' בסוגיין צריך פסוק מיוחד ללמוד פסול ערל לעבודה, דמזה מוכח דערל לאו כטמא, דאל"ה מדוע צריך פסוק מיוחד ללמוד פסול ערל לעבודה, תיפו"ל מדין טמא, וכתב ע"ז האור זרוע בשם הר"ש משאנץ- ומה שמדקדק הרב דאין הלכה כר"ע, מיתניא פ"ב דזבחים דערל וטמא פסולים, ונפקא לן בגמ' מדכתיב ערל לב וערל בשר לא יבוא אל מקדשי לשרתני, אין משם ראיה, דאפי' לר"ע איצטריך, דלא תימא הואיל וערל מטמא נפקא לן, מה טמא בצבור אף ערל בצבור, קמ"ל דערל כבעל מום דמי, ואין

♦ הערות והוספות ♦

ה. ויש להעיר דכן משמע קצת מרש"י בבראשית פרק י"ז (א'), יעו"ש, ועי' בחידושי מהר"ל דיסקין עה"ת שם בשם אביו.

ובאמת פסול ערל לעבודה, נלמד מ'כל בן נכר ערל לב וערל בשר לא יבא אל מקדשי', ואף הא דמחלל עבודה, נלמד מדכתיב 'בהביאכם בני נכר ערלי לב וערלי בשר להיות במקדשי לחלל את ביתי'.

ואף דבן נכר הוא אינו שייך כלל לעבודה, וכמש"כ השיטמ"ק (בסוגיין) דבן נכר אינו פסול לעבודה מדין זר, דבן נכר אינו בכלל עבודה ושאר מצוות, מ"מ שווים פסול בן נכר ופסול ערל בכך דשניהם פסולם הוא חסרון בגברא [-בנפש], דאדם זה הוא פחות מלעבוד עבודה במקדש, בן נכר מחמת דמעלתו פחותה, וערל בשר מחמת דלא מל את ערלתו, והוי חסר במעלתו כיון דלא קיים מצוותו, [ואף אם זהו מחמת אונס דמתו אחיו מחמת מילה, מ"מ בפועל הוא לא מל את ערלתו, ולא נכנס לברית], וערל לב הוא חסר בכך דאינו מקיים מצוותיו, וגמרא גמירי לה ואסמכיה קרא ביחזקאל, דבן נכר ערל לב וערל בשר לא יבאו למקדש לעבוד עבודה ולאכול בקדשים.

[ובאמת יעוין ברד"ק עה"פ ביחזקאל] שם (יחזקאל מ"ד ז', הו"ד בכנסת הראשונים אות קפ"ט) דפירש- בהביאכם בני נכר ערלי לב וערלי בשר, ערלי לב שעבדו עכו"ם, ערלי בשר שמתו אחיו מחמת מילה, ואע"פ שהוא אנוס, ערלה מאוסה היא לפני האל ית', ולא יכול לשרת לפני

בעל מום בציבור, כדאמר במנחות פ"ק (דף ט:), ולהכי אקשיה נמי לערל לב, וכו', ע"כ. **ומדברי** האו"ז בשם הר"ש משאנץ מבואר דאפי' לר' עקיבא דאמר ערל כטמא, אין גדר הפסול כטמא אלא כבעל מום, ומשו"ה טמא בציבור כשר לעבודה, וערל בציבור פסול לעבודה כביחיד, וכבעל מום, ונמצא דפסול ערל הוא כבעל מום אפי' לר' עקיבא, [ואף דיתכן דאין הכוונה דערל הוא ממש בעל מום, אך מ"מ מבואר באור זרוע דפסול ערל הוא אותו סוג פסול כבעל מום], וזהו תימא דהרי ר' עקיבא מדמה ערל לטמא, ועוד מדמינן ערל לבן נכר דהוא כזר.

ב

גדר פסול ערל לעבודה

ונראה דכאשר נתבונן בפסול ערל לעבודה, נמצא דהוא דמחד גיסא הוא יותר קל מכל הפסולים - חוץ מטמא, ומאידך גיסא הוא יותר חמור מכל הפסולים [חוץ מבן נכר], מחד גיסא הוא פסול קל יותר מכל הפסולים - חוץ מטמא, דבכל פסולי העבודה - חוץ מטמא - הפסול הוא בגברא, ומשא"כ בערל הפסול הוא חיצוני דצריך לחתוך את ערלתו, ומאידך גיסא הוא פסול חמור יותר מכל הפסולים, בכך דפסול מחמת דקיים חסרון באדם זה [-בנפש] כלפי עבודה, וכבן נכר.

בשר, לפיכך ערל שעבד חילל עבודתו ולוקה כזר שעבד, אבל אינו חייב מיתה, ע"כ, כ"ה לפירוש המהר"י קורקוס וכן לפירוש הכס"מ, ומחלוקתם דהמהריק"ו והכס"מ היא בצורת הילפותא מזר, ולפי הנתבאר נמצא דלא נחלק הרמב"ם על התוס' הנ"ל דערל אינו נקרא זר.

[ולפי הנתבאר יל"ע, האם יתכן לומר מש"כ הפרי מגדים הנ"ל דלפי הרמב"ם דערל הוי כזר ממש א"כ פשוט דאינו נושא כפיו, ולהנתבאר אפשר דדווקא זר אינו נושא כפיו כיון דאינו בכלל כהונה, ומשא"כ ערל, ואולי זהו טעם הפוסקים הנ"ל דדנו בכך ולא תלו דבריהם ברמב"ם, וצ"ע.]

וב"ז אמת בין לר"ע ובין לרבנן, ומחלוקתם היא בגדר ההפקעה דערל מעבודה, דרבנן ס"ל דהוא חסרון הכשר דאינו מפקיעו לגמרי מעבודה, ומשונה אם קידש מי חטאת הר"ז קידש, ור"ע ס"ל דערל כטמא, והיינו דגדר הפסול וההפקעה דערל מעבודה הוא כטמא, דבעצמותו הוי ראוי לעבודה דהוא כהן, אך הוא נמצא במצב דחסרון טומאה, וכמו"כ ערל דהוא

ד', ושניהם נכרים לעבודת בית המקדש ערל לב וערל בשר וכו', ע"כ, ומפורש כמש"נ דערל הושווה לבן נכר בחסרון מעלתו.]

אלא דאכתי יש ריעותא גדולה בכך דלומדים פסול ערל מבן נכר, דבן נכר אינו פסול בפנ"ע אלא דלא הוכשר לעבודה, וא"כ ערל לב וערל בשר דהוקשו לבן נכר לא נאמר בהם דין פסול לעבודה.

אולם נראה דאין זו קו', דלאחר דהשוותה התורה ערל לב וערל בשר לבן נכר, והגדירה התורה דאדם זה הוא חסר כלפי עבודה, א"כ מעתה הם כזר לענין פסול עבודה, וכתבאר למעלה בסימן כ"ה דפסול זר עניינו דהוא זר לאותה עבודה, והכ"נ חסרונם מגדירים כאינם שייכים ואינם ראויים לעבוד עבודה במקדש, אבל אינם בלאו דזר, אלא דמדין פסול זר למדנו דחסרון כה"ג הוא מהווה פסול לעבודה, ומעתה הוא אף לוקה מדין ערל, דכיון דלמדנו מזר דשייך פסול כה"ג, מעתה הוא פסול עצמי - וכבעל מום וכדו' - מדין ערל דהושווה לבן נכר, ולוקה.

וזהו שכתב הרמב"ם - הערל הרי הוא כבן נכר, שנאמר כל בן נכר ערל לב וערל

♦ הערות והוספות ♦

ז. וזו כוונת האור זרוע הנ"ל.

ואפשר דבכך יתבאר התוס' בתענית דף י"ז: (ד"ה דבר) דדנו ללמוד פסול ערל לעבודה בק"ו מבעל מום דמותר באכילה בקדשים ופסול לעבודה, ותירצו התוס' דאיכא למיפרך חלל יוכיח שאינו אוכל בקדשים וכשר לעבודה, עכתו"ד, וצ"ע לפי מה דהקשו התוס' דנלמוד פסול ערל מבעל מום, האם גדר הפסול היה שונה, וכן לא היה ערל כטמא.

ולפי הנתבאר יתכן לומר דכוונת התוס' ללמוד מבעל מום את חלות הפסול בערל, וכתבאר, וצ"ע.

כהן נמצא במצב חסרון דערלות, [והוא רק מצב האדם -ולא שינוי בעצמותו- כיון דיכול למול, וכן טמא יכול לטבול], וחל פסול בערל כלפי עבודה, ואחר שלמדנו מקרא דטמא פסול לעבודה מזה שמענו

דערל פסול לעבודה.
ומעתה אכתי יש לדון בדין ערל בבמה, האם פסול ערל הוכשר בבמה וכדין זר, א"ד דלא הוכשר בבמה וכשאר הפסולים דלא הוכשרו בבמה, וצ"ע.

סימן לח

בגדר פסול יושב לעבודה (כ"ג:-כ"ד).

שנינו במתניתין יושב פסול לעבודה ואם עבד עבודתו פסולה, ובגמ' (כ"ג:) איתא- יושב מנלן, אמר רבא אמר רב נחמן אמר קרא לעמוד לשרת לעמידה בחרתיו ולא לישיבה, ת"ר לעמוד לשרת מצוה, כשהוא אומר העומדים שנה עליו הכתוב לעכב, א"ל רבא לרב נחמן מכדי יושב כזר דמי ומחיל עבודה, אימא מה זר במיתה אף יושב במיתה, אלמה תניא אבל ערל אונן יושב אינן במיתה אלא באזהרה, משום דהוי מחוסר בגדים ושלא רחוק ידיים ורגלים שני כתובין הבאין כאחד, וכל שני כתובים הבאין כאחד אין מלמדין, ולמאן דאמר מלמדין, שתויי יין הוה ליה שלישי, ושלשה לדברי הכל אין מלמדין, ע"כ.

יש לברר גדר הפסול עבודה דיושב, אם חשיב כמו דלא נעשית עבודה וכזר או דהוא פסול חדש, ויתבאר אי"ה בסימן זה.

א

בגדר הפסול

הנה כאשר באים אנו לדון מהו גדר הפסול לעבודה דיושב, מתחילה שומה עלינו ליתן לב לכך דפשטות הגמ' נראה מבואר דפסול יושב עניינו אי הכשר עבודה, דהכהנים נבחרו לעבוד עבודה בעמידה ולא נבחרו לעבוד עבודה בישיבה, כ"ה פשטות הגמ', וכן פירש רש"י (ד"ה לא) לא לישיבה - וכיון דלא נבחרו הוו להו זרים וזר מחיל עבודה, ע"כ, והיינו דהוא פסול זר, וכע"ז פירש רש"י בסנהדרין דף פ"ד. (ד"ה ולא), עיי"ש דכתב- ולא לישיבה - דכיון דלא נבחר הוה ליה כזר וכו', ע"כ.

אמנם פירוש זה קשה להולמו בהמשך דברי הגמ', דהק' הגמ' מכדי יושב כזר דמי ומחיל עבודה אימא מה זר במיתה אף יושב במיתה, ופירש"י דנלמד במה מצינו בזר שמחיל עבודה וחייב מיתה אף

יושב דמחיל עבודה יהא חייב מיתה אם עבד, ולפי מה שנתבאר ברש"י דפסול יושב עניינו דבצורה של ישיבה הוא לא נבחר לעבודה, א"כ אי"צ ללמוד מזר דחייב מיתה אם עבד, אלא מאחר דיושב לא נבחר לעבודה והוי כזר לפיכך דינו כזר, וכשם דזר חייב מיתה אם עבד הכ"נ יושב, ומדוע צריך ללמוד דין מיתה ביושב שעבד במה מצינו בזר וכו', וכן צ"ב תירוצ' הגמ'- משום דהוי מחוסר בגדים ושלא רחוק ידיים ורגלים שני כתובים הבאים כאחד וכו', ומדוע צריך ללמוד דין יושב מדין זר ואף דהוא פסול מדין זר, וכה"ק הרמ"ה בסנהדרין (פ"ג:).

ורש"י גופיה (בדף כ"ד. ד"ה שני) הקשה קו' זו, וז"ל- וטובא קשיא לי בגווה, חדא דמה לו ללמוד מהן, הא מיתה בגופה כתיב, דכיון דזר הוא והזר הקרב יומת, דהא מחוסר בגדים נמי הכי ילפינן ליה בסנהדרין

אין בגדיהן עליהן אין כהונתן עליהן, והווי להו זרים, ע"כ.

עוד יל"ע לפי פי' זה, בהא דת"ר לעמוד לשרת מצוה כשהוא אומר העומדים שנה עליו הכתוב לעכב, וצ"ע דמאחר ודין לעמוד לשרת הוא דין בהכשר הכהן לעבודה, א"כ אין צריך דהכתוב ישנה עליו לעכב, והצ"ק מגיה ברש"י - ולא לשיבה, וכיון דלא נבחרו הווי להו זרים וזר מחיל עבודה, 'כדילפינן' מושרת ככל אחיו הלויים וגו' העומדים שם, ע"כ, ולפי"ז לק"מ קו' זו, דמהא דכתיב 'ושרת ככל אחיו הלויים וגו' העומדים שם' לומדים להשוות יושב לזר [בהגדרת הפסול] אף לענין חיוב מיתה.

והתוס' בסוגיין (כ"ג, ד"ה אימא) קאי על הא דהק' הגמ' - אימא מה זר במיתה אף יושב במיתה, והביאו התוס' הא דפירש הקונטרס קו' הגמ' דנלמד דין חיוב מיתה ביושב במה מצינו בזר, והק' התוס' - דגבי ערל ואונן נמי היה לן להקשות כמו כן דליהוי במיתה מבנין אב, ומשו"ה פירשו התוס' - ונראה דפריך משום דדרשינן לעמידה בחרתיו ולא לשיבה, שלא בחר בכהנים יושבים אלא נחשבים כמו ישראלים זרים, לכך מחלל עבודה כזר, ומשו"ה גם במיתה להוי כזר, ומשני משום דהוי מחוסר בגדים ושלא רחוק ידיים ורגלים שני כתובים הבאים כאחד,

דבמחוסר בגדים כתיב ביה מיתה ולא ישאו עון ומתו, ובשלא רחוק ידיים ורגלים נמי כתיב ביה מיתה ולא ימותו, ובחנם נכתבה דהא ילפינן חוקה לגזירה שוה, אלא למימרא דלא ילפי' מיתה מהא דקרי' רחמנא זר, ע"כ, והיינו דבאמת יושב כזר דמי, אך אע"פ דקרייה רחמנא זר מ"מ אינו ממש כזר, ואף דזר חייב מיתה מ"מ יושב אינו חייב מיתה, וצ"ב.

והר"ן בסנהדרין שם (כדף פ"ד) לא ניחא ליה בפירוש רש"י מטעם זה, ולא הוי כזר וכמחוסר בגדים דהוי כזר, וז"ל - לעמידה בחרתיו ולא לשיבה, פי' אבל לא אמרינן דכיון דלא נבחר הוי ליה זר, ואמר מר זר ששמש במיתה, דלא אמרינן הכי אלא כשאמר הכתוב והיתה לו כהונת עולם, לומר שאם אין בגדיהם עליהם אין שם כהונה עליהם אלא זרות, אבל כשאמר שלא נבחר בשיבה אין במשמע שיהא זר, אלא שאינו מן המובחר, ע"כ, והיינו דדין עמידה בשעת עבודה אי"ז דין בעיקר הכשר הכהן לעבודה, אלא הוא דין חיצוני בעבודה דצריך לעמוד בשעת העבודה, ואינו דין בהכשר העבודה לעשותו כזר.

ובאופ"א קצת כתב הרמ"ה בסנהדרין דף פ"ג, וז"ל - לעמידה בחרתיו ולא לשיבה, ואפ"ה לא הוי כזר, דהא לא תליא רחמנא לכהונה ידיה בעמידה, כמה

♦ הערות והוספות ♦

א. ועי' בקרן אורה דכתב בדעת התוס' דמסתבר דאינו לוקה, דלענין זה לא מדמינן לזר, דדווקא לענין עונש מיתה מדמינן יושב לזר, אבל לענין מלקות לא מדמינן, ואינו לוקה, ועפ"ז מבואר היטב מש"כ הרמב"ם [יו"ד להלן בהמשך אות א] דיושב אינו לוקה לפי שאזהרתו בכלל עשה היא, ובענ"ד צ"ע בשיטתו.

דתליא בבגדים, אלא לענין אחולי עבודה קא מיירי, והיינו דקאמרינן לעבודה בחרתיו לרצות עבודתו ולא לשיבה, ע"כ, והיינו דמה דלומדים מ'לעמוד לשרת' לעמידה בחרתיו ולא לשיבה, אין הלימוד להכשר העבודה אלא לדין ריצוי, דדין ריצוי עבודה תלוי בעמידת הכהן, ולענין זה מדמינן יושב לזר.

עוד ילה"ק על מה דפירש רש"י דפסול יושב הוא דלא נבחר לשיבה והוי כזר, דלעיל דף ט"ז. איתא בגמ' - ויושב דכשר בבמה מנלן, אמר קרא לעמוד לפני ד' לשרתו, לפני ד' ולא לפני במה, ע"כ, ואם פסול יושב הוא מדין פסול זר א"כ מדוע צריך לימוד מיוחד לכך דיושב כשר בבמה, ותיפוק ליה דאף אם הוא כזר כשר דהרי זר כשר בבמה, ומבואר דפסול יושב אינו מדין זר.

ובאמת ילה"ק מעיקר השו"ט לעיל בריש פרקין (דף ט"ז), דבסוגיא שם שו"ט בגמ' במקור דין חילול עבודה בזר שעבד, והביאור הג' בגמ' שם הוא - רב משרשיא אמר אתיא ק"ו מיושב, מה יושב שאוכל אם עבד חילל, זר שאינו אוכל אינו דין שאם עבד חילל וכו', ע"כ, ומבואר דהגמ' רצתה ללמוד דין חילול עבודה בזר שעבד מדין חילול עבודה בכהן יושב שעבד, ולפי מה דפירשו רש"י ותוס' דפסולו דיושב הוא מדין זר, א"כ יש לתמוה כיצד ניתן ללמוד דין חילול בזר שעבד מדין חילול ביושב שעבד, והרי יושב גופיה עבודתו פסולה מדין זר, והיא קו' עצומה.

והרמב"ם בפ"ה מביאת מקדש (הי"ז) פסק - וכל העובד והוא יושב חילל ועבודתו פסולה ואינו לוקה, מפני שאזהרה שלו מכלל עשה היא, ע"כ, והקשה הברכת הזבח (בסוגיין) דבגמ' משמע דמלבד דין מיתה שווה דין יושב לדין זר לכל דבריו משום דהוי כזר, ומדוע אינו לוקה כזר, וכמו דמצינו בדין ערל דפסק הרמב"ם בפ"ו מביאת מקדש (ה"ח) - ערל שעבד חילל עבודתו ולוקה כזר שעבד, אבל אינו חייב מיתה, ע"כ, ומ"ש יושב מערל, [והברכת הזבח גופיה כתב מטעם זה דיושב שעבד לוקה].

והצאן קדשים (בסוגיין) קאי על מה דפירש"י דפסול יושב הוא מדין זר, ותמה דבגמ' למעלה בדף ט"ז. מבואר דלא כן, וכמש"נ דמזה דהגמ' לומדת דין חילול עבודה בזר מדין חילול עבודה ביושב, מבואר מכך דפסול יושב אינו מדין זר, וליישוב קו' זו כתב הצ"ק דנחלקו אמוראי בגדר פסול יושב, דרבא ורב נחמן ס"ל דיושב פסול מדין זר, ורב משרשיא ס"ל דיושב פסול מדין אחר, ומגזירת הכתוב דשנה עליו לעכב, וכדבריו כ"כ השפת אמת והחק נתן [-בדעת רש"י] דאף לפי מה דאמר רבא אמר רב נחמן מקור פסול יושב אינו מפסול זר, [ויש לגרוס ברש"י כגירסת הס"א המובאים בשיטמ"ק ובגליון], וכן כתב הזבח תודה (בסוגיין).

ועפ"ז כתב הצאן קדשים ליישב קו' הברכת הזבח, דהרמב"ם פסק כרב משרשיא דפסול יושב אינו מדין זר אלא הוא דין אחר, וכיון שכך פסק הרמב"ם דאף דפוסל עבודה מ"מ אינו לוקה לפי דאזהרה

פריך, ואם ת"ל פריך, אתיא מיושב ומחדא מהנך וכו', ע"כ, וכמו"כ איתא שם לענין אונן שעבד דחילל עבודתו בק"ו מיושב.

ותחילת הק"ו מובן היטב, דיושב אוכל והיינו דאינו חסר בקדושת כהונתו ואפ"ה אם עבד חילל כיון דפסול לעבודה, זר [וכן אונן] שאינו אוכל והיינו דהוא מופקע מן המקדש, אינו דין שאם עבד חילל דהרי הוא מופקע מעבודה, אמנם פירכת הגמ' צ"ב רב, דפרכינן מה ליושב שכן פסול לעדות.

וצ"ב השייכות בין דין פסול לעדות לדין פסול לעבודה, וכבר ביארנו קצת למעלה בסימן כ"ה (אות ט), ואכתי צ"ב.

והתוס' בדף ט"ז. (ד"ה מה ליושב) כתבו דאין עכובא בעמידת העדים אע"פ שיש להם לעמוד מן התורה, ובשיטמ"ק כתב לפרש פירכת הגמ' - לכך י"ל דפריך הכא מה ליושב שכן פסול לעדות לכתחילה, ע"כ, והרמב"ן הרשב"א הר"ן והריטב"א בשבועות דף ל: כתבו ג"כ דהא דצריך דהעדים יעמדו בשעת הגדת העדות הוא רק לכתחילה אבל בדיעבד אינו מעכב, ולשון הריטב"א - ה"מ לכתחילה כל היכא דאפשר, אבל כל היכא דלא אפשר אפי' לכתחילה בישיבה, ע"כ, וכשיטתם כתב הרא"ש בשבועות שם (פ"ד סימן ה'), וכ"כ הרשב"א בתשובותיו (חלק ב' סימן ס"ד,

שלו בכלל עשה היא, אך אה"נ דלשיטת רבא ורב נחמן דס"ל דיושב פסול לעבודה כדין זר א"כ יושב שעבד הר"ז לוקה.

ונמצא בידינו, צ"ע בגדר פסול יושב לפי רב משרשיא [למש"כ הצ"ק הנ"ל], עוד צ"ע בישוב הקו' על רש"י, עוד צ"ע בביאור שיטת תוס', ועוד צ"ע בשיטת הרמב"ם מדוע לא יהא דין יושב כדין זר לגבי חיוב מלקות, דסו"ס הוי זר, ואף אם מקור הדין פסול דיושב לעבודה אינו מזר, מ"מ לאחר דנתמעט מתורת עבודה ולמדנו דלאו דרך שירות בכך, מעתה אי"ז צורת עבודה הראויה, ויש לו ליפסל כדין זר, וכן ללקות על עבודתו כדין זר, וצ"ע מהו גדרו של פסול יושב.

ב

קו' בשו"ט בדף ט"ז

ובעיקר מה דנתבאר בדף ט"ז. דשו"ט בגמ' ללמוד דין זר שעבד בק"ו מיושב שעבד, וכן שם בע"ב שו"ט בגמ' ללמוד דין אונן שעבד בק"ו מדין יושב שעבד, והכי איתא התם [לענין זר] - רב משרשיא אמר אתיא ק"ו מיושב, מה יושב שאוכל אם עבד חילל, זר שאינו אוכל אינו דין שאם עבד חילל, מה ליושב שכן פסול לעדות, מיושב ת"ח [-דכשר לעדות], מה לשם יושב שכן פסול לעדות, שם יושב לא

♦ הערות והוספות ♦

ב. אמנם יש לציין דברש"י בשבועות ל"א. (ד"ה כל שכן מלך) משמע דעמידה מעכבת בעדים, עיי"ש.

וחלק ו' סימן ר"ח), וכ"כ הריב"ש (סימן רס"ו)²,
וכ"פ השו"ע (חו"מ סי' י"ז ס"א)³.

והנה אף דלישנא דגמ'- שכן פסול לעדות, יישבו הראשונים דלכתחילה קאמר, מ"מ עיקר הפירכא צ"ב רב לפי דבריהם, דהרי לענין הכשר עבודה הנידון הוא אם נעשית עבודה או לא, וכיון דיושב שהעיד עדותו כשרה א"כ נמצא דלא חסר בכשרות מעשיו, ומה"ט נמי אוכל בקדשים, ואפ"ה אם עבד עבודתו פסולה, ונלמד מזה בק"ו לזר שחמור הוא בכך דאינו אוכל בקדשים והיינו דהוא מופקע מן הקדשים, כ"ש דאם עבד עבודתו מחוללת, ומהו המכוון בפריכת הגמ'- מה ליושב שכן פסול לעדות, אתמהא.

ובאמת בשו"ת חוות יאיר (סימן כ"ב) עמד בקו' זו, וז"ל- ועוד קשה דפירשו הרא"ש והר"ן הא דזבחים רפ"ב מה ליושב שכן פסול לעדות היינו לכתחילה, וקשה א"כ למה לי למיפרך מיושב ת"ח, דעדיפא הוה ליה למיפרך מיניה וביה מיושב בדיעבד, דהא גבי עבודה יושב פסול אפי' בדיעבד כדאיתא התם בגמ' בדף כ"ג ע"ב, ע"כ, וצ"ע מה יתרצו הראשונים על קו' זו.

ג

הנראה בגדר פסול יושב - וישוב הקו'

והנה כבר נתבאר בארוכה בסימן כ"ה דפסול זר לעבודה חלוק משאר פסולי העבודה, דזר פסול לעבודה מטעם דהוא מופקע מן העבודה, וכיון דהוא מופקע מן העבודה כאשר עבד עבודה נמצא דנעשית העבודה ע"י זר לכהונה ומעבודה, אמנם החסרון מחמת דהוא זר זהו בעיקר מעשה העבודה, אך שאר הפסולים ראויים בעצמותן לעבודה, ואינם זרים לאותה עבודה, ורק דיש בהם פסול דמחמתו עבודתם פסולה, ומשו"ה גדר הפסול בהם הוא דנעשה מעשה עבודה בפסול, ויעו"ש (בסימן כ"ה) כמה נפק"מ לדינא היוצאים מחילוק זה.

ונראה דהא דיושב פסול לעבודה הוא כעין פסול זר, דאמר קרא לעמוד לשרת לעמידה בחרתיו ולא לישיבה, ואף דאינו מופקע מן העבודה ומשו"ה אינו פסול כזר, ול"ה כמחוסר בגדים דאין דין כהונתו עליו, דיושב דין כהונתו עליו אלא דאינו משמש כדין הכהונה, [וזהו מה שחילקו הרמ"ה והר"ן בסנהדרין (הנ"ל באות א)], ונמצא דהכהן גופיה שם כהן עליו, אך

♦ הערות והוספות ♦

- ג. ועי' עוד בשאגת אריה בהוספות סימן ב', ובשו"ת שואל ומשיב מהדר' תליתאה חלק א' סימן תכ"ג.
- ד. ועי' בלבוש שם דכתב דהא דעמידה מעכבת היינו דווקא בזמן הזה דליכא מומחין, אבל במקום מומחין העמידה מעכבת, והב"ח הסכים לדבריו, ועי' בסמ"ע ובט"ז שם דהשיגו עליו, ועי' עוד בפוסקים שם, וכבר תמה התומים שם על הלבוש, דא"כ מדוע הוצרכו הראשונים ליישב את הגמ' בסוגיין, והרי כיון דמדאורייתא עמידה מעכבת במקום מומחין, א"כ שפיר איתא בגמ'- מה ליושב שכן פסול לעדות, וצ"ע ג.

מזר, אלא משום דאי"ז הצורה הראויה לעבודה.

[ובאמת חזינן כמש"נ דפסול יושב הוא משום דאי"ז דרך שירות, בכך דהגמ' בסוטה דף ל"ח. לומדת דנשיאת כפים בעמידה מדאמר קרא לשרתו ולברך בשמו מה משרת בעמידה אף מברך בעמידה, ואם עיקר הפסול ביושב הוא מדין זר, א"כ ודאי דאין ללמוד מזה לנשיאת כפים, ופשוט, ומבואר כמש"נ.]

ופריך התם (בדף ט"ז). מה ליושב שכן פסול לעדות, והמכוון בזה הוא, דמהא דציוותה תורה דעדות תהא בעמידה ולא בישיבה, מזה שמענו דיושב אינו בצורה הראויה לפעול איזה מעשה, ואפשר דזהו הטעם דיושב פסול לעבודה, דכיון דזו לא הצורה הראויה לפעול מעשים א"כ לאו

העבודה אינה נעשית בצורה הראויה להיעשות כדין שירות, וזהו פסולו, ומחד גיסא הוא כזר בצורת עבודתו, ומאידך גיסא אינו כזר בעיקר דין כהונתו וכשרותו לעבודה".

וזהו דפירשו רש"י ותוס' דכיון דלא נבחרו לישיבה הוו כזרים, והיינו דעיקר הדין הוא דין פסול דלעמידה בחרתיו ולא לישיבה, אך גדר הפסול הוא כעין זר משום דכיון דלא נבחרו לישיבה הוו כזרים, אך עיקר הדין פסול דיושב לעבודה זהו מ'לעמוד לשרת' לעמידה בחרתיו ולא לישיבה, דבפסוק זה נאמר דיושב פסול לעבודה.

ושפיר יליף רב משרשיא (בדף ט"ז). הא דזר שעבד חילל מהא דיושב שעבד חילל, דעיקר פסול יושב אינו נלמד

♦ הערות והוספות ♦

ה. ובגמ' בדף י"ט: מבואר דעמידה עם סמיכה ל"ח עמידה, ואמנם אי"ז ישיבה אך גם אי"ז עמידה, ובגמ' בסוטה דף ל"ח. לפינן דין עמידה דכהנים בנשיאת כפים מדין עמידה בשעת עבודה, והאריכו הראשונים שם והפוסקים (באר"ח סי' קכ"ח סע' י"ד) אם לומדים דין עמידה בשעת הנ"כ לעיכובא או רק לכתחילה, ובשבות יעקב (ח"ב סי' א') האריך במחלוקת זו, וכתב דאף אם צריך עמידה מ"מ מועיל אף ע"י סמיכה [היכן שיכול לעמוד אף בלא הסמיכה].

והפוסקים השיגו עליו, ע"י בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' קפ"ו) ובשו"ת נודע ביהודה (או"ח מהר"ק סימן ה') ובבאר היטב סי' קכ"ח (ס"ק כ"ה), ותמהו עליו דהרי דין עמידה בנ"כ נלמד מדין עמידה בעבודה, ובעבודה סמיכה אינה כעמידה, וכדמפורש בסוגיין, וא"כ הכ"נ אין נושאים כפים בעמידה עם סמיכה, [אף שיכול לעמוד בלא הסמיכה].

ועיי"ש בפנים מאירות דכתב בתו"ד דנראה דמאחר והוקש נשיאת כפים לעבודה לענין דין עמידה, ולענין עבודה יושב כזר דמי [לעמידה בחרתיו ולא לישיבה], א"כ היושב או הנסמך בשעת ברכת כהנים הר"ז עובר באיסור עשה, וכדין זר שנשא כפיו.

ובמש"כ הפנ"מ דיושב כזר והוי כזר שנשא כפיו, צ"ע, דבפשטות יושב אינו ממש כזר, וכתבאר, אכן עיקר מש"כ השבות יעקב צ"ע וכמש"כ האחרונים, דהרי דין עמידה בנשיאת כפים נלמד מדין עמידה בשעת עבודה, ובעבודה סמיכה אינה כעמידה, וצ"ע.

ו. ועי' עוד בספרי שופטים פסקא קס"ז, ועי' בערכין דף י"א., ויש להאריך עוד, ואכ"מ.

ונמצא דכשאמרה תורה דזר שעבד חייב מיתה ומלקות, אכתי לא נאמר בזה דיושב שעבד חייב מיתה ומלקות, דאיסור ופסול בפנ"ע הוא.

ומ"מ חילוק יש בין חיוב מיתה לחיוב מלקות לענין ללמוד מזר, דחיוב מיתה הוא על מציאות האיסור והפסול שנעשה בעבודתו, ובכה"ג שו"ט בגמ' ללמוד מזר שאם עבד הר"ז חייב מיתה וכמו"כ יושב שעבד יהא חייב מיתה, ואף דחלוק פסול יושב מפסול זר מ"מ יש ללמוד דין יושב שעבד מדין זר שעבד, [ורק דהוי ב' או ג' כתובין הבאין כאחד דאין מלמדין ומשו"ה אין ללמוד מזר].

אבל חיוב מלקות הוא על שעבר על הלאו, ומאחר דהלאו דיושב אינו סיבה לחיוב מלקות כיון דאזהרתו בכלל עשה היא, מעתה אין לחייבו מלקות, ול"ה כזר דאזהרתו בלאו, כן ס"ל להרמב"ם, ע"כ הנראה לענ"ד בגדר פסול יושב ובישוב הקו'.

ועפ"ז נראה ליישב בס"ד קו' הרמב"ן (בהשגותיו עה"מ בספר המצוות, עשה ל"ג) על הרמב"ם (שם) דמנה לבישת הבגדי כהונה כמצוה בפנ"ע וכן קידוש ידים ורגלים, וטעמו דס"ל דכיון דהעבודה מוכרחת להיעשות רק עם בגד"כ וקידוש יו"ר, חשיב כמו דציוותה תורה בפירוש ללבוש בגד"כ בשעת עבודה ולקדש יו"ר לעבודה, ומעתה קשה מדוע לא מנה דין עמידה בשעת עבודה כמצוה בפנ"ע, כה"ק הרמב"ן, [וכמו"כ הקשה הגרי"פ פערלא (לאוין, ל"ת קפ"ג) על הרס"ג דלא מנה כמצות

דרך שירות בכך, וכיון דלא דרך שירות בכך פסלה התורה עבודתו.

ואע"פ דבעדות לא פסלה תורה עדות בישיבה ורק לכתחילה ציוותה התורה דתהא העדות בעמידה, התם אי"צ דרך שירות, ומשו"ה העדות כשרה, ורק למצוה בעלמא אמרה תורה דתהא העדות נאמרת באופן היותר ראוי לפעול מעשים - והיינו בעמידה.

אבל לענין עבודה צריך דיהא דרך שירות אבל היכן דאי"ז דרך שירות כ"כ, אמרה תורה לעמידה בחרתיו ולא לישיבה, ועבודתו פסולה, ואכתי קשה דמהיכ"ת לומר דזר שעבד הר"ז חילל עבודה, ואף דזר מופקע מן העבודה, מ"מ לא חסר בצורת מעשה העבודה שלו, ואפשר דאם עבד עבודתו פסולה, ומתוך מיושב ת"ח וכו'.

ונראה דמטעם זה כתב הרמב"ם דאם עבד אינו לוקה, וכבר הבאנו קו' הברכת הזבח דכיון דהוי כזר א"כ כשם דזר שעבד הר"ז לוקה הכ"נ יושב שעבד ילקה, ודווקא לענין חיוב מיתה נתמעט יושב, ומאי שנא מערל ומחוסר בגדים דאמרינן כן, וכמו"כ טעון ביאור מה דמבואר בגמ' דצריך ללמוד דין יושב שעבד בלפותא מזר דחייב מיתה, וא"א ללמוד כיון דהוי ב' או ג' כתובים הבאים כאחד וכו', וצ"ב דהרי יושב פסול מדין זר, וכשם דזר חייב מיתה כמו"כ יושב יש לו להתחייב במיתה.

ולהנתבאר א"ש, דעיקר פסולו דיושב אינו מדין זר, אלא פסול בפנ"ע הוא, ורק דגדר פסולו הוא כזר,

עשה בפנ"ע לעמוד בשעת עבודה, עיי"ש
מה שתירץ].

ולהנתבאר נראה בישוב קו' הרמב"ן,
דהרי כבר נתבאר דבגדי
כהונה וכן קידוש יו"ר עניינם לקדש את
האדם לעבודה, וללא בגד"כ או ללא קידוש
יו"ר הר"ז אינו ראוי לעבודה, ובלבשת
הבגד"כ ובקידוש הידים ורגלים הכהן
נעשה ראוי לעבודה, והוא שינוי במצב
הכהן, ומשו"ה מנה הרמב"ם את לבישת

הבגדים כמצות עשה בפנ"ע וכן את קידוש
ידים ורגלים, אבל עמידה בשעת עבודה
אי"ז שינוי בעיקר קדושת הכהן כראוי
לעבודה, ואינו נמצא במצב דאינו ראוי
לעבודה, ורק דע"י מעשה האדם שהוא
יושב נמצא דאינו עובד כדרך שירות,
ומשו"ה עבודתו פסולה, ואי"ז בעיקר
העבודה, ומשו"ה לא מנה הרמב"ם [וכן
הרס"ג] את העמידה בשעת עבודה למצוה
בפנ"ע.

סימן לט

בביאור דין פסול חציצה בין רגלו לרצפה (כ"ד).

שנינו במתניתין (דף ט"ו:) - כל הזבחים שקיבל דמן וכו', עומד ע"ג כלים ע"ג בהמה ע"ג רגל חבריו פסל, ואיתא בגמ' - מנלן, דתנא דבי רבי ישמעאל הואיל ורצפה מקדשת וכלי שרת מקדשים, מה כלי שרת לא יהא דבר חוצץ בינו לבין כלי שרת אף רצפה לא יהא דבר חוצץ בינו לבין הרצפה, [נחלקו הראשונים מהו 'כלי שרת', רש"י פירש כפשוטו, וכ"פ הרמב"ם בפיה"מ, ותוס' פירשו דהיינו בגדי כהונה דצריך שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו לבגד"כ].

וצריכא [-הוצרך התנא דמתניתין לשנות אותו הדין בג' מקרים שונים], דאי אשמועינן כלי משום דלאו מינה דבשר נינהו אבל בהמה דמינא דבשר הוא אימא לא, ואי אשמועינן בהמה דלאו מינא דאדם הוא אבל חבריו דאדם הוא אימא לא, צריכא.

תניא, ר' אליעזר אומר רגלו אחת על הכלי ורגלו אחת על הרצפה רגלו אחת על האבן ורגלו אחת על הרצפה, רואין כל שאילו יינטל הכלי ותינטל האבן יכול לעמוד על רגלו אחת ועבד עבודתו כשירה, ואם לאו עבודתו פסולה.

בעי ר' אמי נדלדלה האבן ועמד עליה מהו, היכן דאין דעתו לחברה לא תיבעי לך דודאי חייצא, כי תיבעי לך דדעתו לחברה, מאי, כיון דדעתו לחברה כמה דמחברה דמיא, או דילמא השתא מיהא הא תלישא, רבה זוטי בעי לה הכי בעי רבי אמי נעקרה האבן ועמד במקומה מהו, כי קדיש דוד רצפה עליונה קדיש, או דילמא עד לארעית דתהומא קדיש, ותיבעי ליה כל העזרה כולה, לעולם פשיטא ליה דעד ארעית דתהומא קדיש, והכי קמיבעיא ליה דרך שירות בכך או אין דרך שירות בכך, תיקו, ע"כ, [ויעוין בשו"ת אגרות משה - קדשים וטהרות סימן ה', דביאר בארוכה סוגיא זו לפי דרכו יעו"ש].

ויש לברר מהו יסוד וטעם הדין פסול עבודה כאשר דבר חוצץ בין רגלו לרצפה, וכן מהו הדין חציצה האמור כאן, ומהו הדימוי לדין חציצה בין ידו לכלי שרת [ודבר זה כבר נתבאר למעלה בסוף סי' ט', ויתבאר עוד בסימן זה אי"ה], ויתבאר אי"ה בסימן זה.

יעמוד הכהן על הרצפה ולא יהא דבר חוצץ בינו לבין הרצפה, וצ"ע מדוע.

הנה בתחילת הסוגיא איתא בגמ' - הואיל ורצפה מקדשת וכלי שרת מקדשים

א

סתירות במקור וטעם הדין דלא יהא דבר חוצץ בין רגלו לרצפה'

נתבאר במתניתין דצריך דבשעת עבודה

מה כלי שרת וכו' אף רצפה וכו', ונחלקו הראשונים בביאור הואיל ורצפה מקדשת, רש"י (ד"ה הואיל) בפירושו הא' [לג' השיטמ"ק] וכן התוס' בפירושו הב' (בד"ה הואיל - השני-) וכן המאירי בשבת דף י"ט כתבו דגרסינן 'הואיל ורצפה מקדשת', וכמו"כ כתב הרמב"ם בפיה"מ [יו"ד להלן], והכוונה דהרצפה מקדשת האדם לעבוד עבודה שם, ולפי"ז הדימוי לכלי שרת הוא, דכמו דמצינו דכלי שרת מקדשים הדם ליזרק, ומטעם זה נתחדש דין דצריך דתהא אחיזת הכלי בעצמו של כהן, ולא יהא דבר חוצץ בין ידו לכלי, וכמו"כ רצפה מקדשת ומכשירה את הכהן לעבוד שם, וכדי דהרצפה תקדש את הכהן צריך דלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הרצפה.

אולם אם זהו מקור הדין דלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הרצפה, א"כ יקשה מהו הא דאיתא בגמ' - וצריכא, דאי אשמועינן כלי משום דלאו מינה דבשר נינהו אבל בהמה דמינא דבשר הוא אימא לא, ואי אשמועינן בהמה דלאו מינא דאדם הוא אבל חבירו דאדם הוא אימא לא, צריכא, ע"כ.

ובשלמא אם פסול חציצה בינו לבין הרצפה עניינו דין בעמידת הכהן, דצריך דהכהן יהא עומד על הרצפה ובלא"ה ל"ח עמידה, א"כ מינו ולא מינו הוא כלפי האדם, דצריך דעמידתו תהא על הרצפה, ודבר שהוא מינו אינו חוצץ כ"כ ליחשב דאינו עומד על הרצפה, אבל אם פסול חציצה בינו לבין הרצפה עניינו כדי דהרצפה תוכל לקדש את הכהן לעבודה, א"כ מהיכ"ת לחדש דמינו ולא מינו תלוי אם הוי מין האדם או לא, ומדוע לא נאמר דמינו ולא מינו זהו אם הדבר החוצץ הוא מין הקרקע או אינו מין הקרקע, אתמהא.

ובאופ"א מבואר בראשונים [רש"י (שם) בפירושו הב' ותוס' בפירושו הא' (תוד"ה הואיל - הראשון-) וכן גרס רש"י בשבת דף י"ט: (ד"ה בית המוקד)], דגרסינן 'הואיל ורצפה מקודשת', והכוונה דהואיל ורצפה מקודשת לעמוד ולשרת שם, משו"ה צריך שהכהן יהא עומד שם בשעת עבודתו, ואם דבר חוצץ בינו לבין הרצפה ל"ח דעומד על הרצפה, וכמו"כ פירש רש"י בפסחים דף ס"ה: (ד"ה והא), וז"ל - והא קא הוי חציצה - בין רגליהן לרצפה, וכו',

♦ הערות והוספות ♦

א. המאירי גרס 'מקודשת', אך מפרש - שהרצפה כלי שרת ואין ראוי להיות דבר חוצץ בינה לבין הרגלים, ע"כ, וכ"ה בכמה ראשונים.

ב. ועפי"ז כתב המשך חכמה (שמות כ"ט כ') ביאור נפלא בפשט הפסוקים, יעוין בדבריו היטב.

ג. עי' ברע"ב (זבחים פ"ב מ"א) דכתב - הואיל ורצפת העזרה מקדשת, וכלי שרת מקדשין 'הדבר הנוגע בהן', מה כלי שרת צריך שלא יהא דבר חוצץ בינו לכלי שרת, אף רצפה לא יהא דבר חוצץ בינו לבין הרצפה, ע"כ, וצ"ע דהרי לענין כלי שרת אין החסרון דחציצה בין הכלי למה שבתוכו, אלא החסרון דחציצה הוא בין היד לכלי, וברע"ב משמע דהכוונה בין הכלי למה שבתוכו, וצ"ע.

דבעינן לעמוד לשרת ואין זה עמידה [פי' אי"ז עמידה לשרת], ע"כ.

ובשו"ת רש"י (סי' ל"ג) כתב נמי כמו"כ, וז"ל - וששאלת חציצה פוסלת בקדשים, מצינו מקומות הרבה דחציצה פוסלת בקדשים, נתן מזרק לתוך מזרק מהו, מין במינו חוצץ או אינו חוצץ, אלמא היכא דאיכא חציצה פוסל, ותניא באצבעו מלמד שלא תהא קבלה אלא בימין, והיכי דהוי חציצה לא הוי קבלה מעליא, ותניא נמי עמד על גבי כלי, על גבי בהמה, על גבי רגל חבירו פסול, ותנא דבי ר' ישמעאל הואיל ורצפה מקדשת וכלי שרת מקדשין, מה כלי שרת לא יהא דבר חוצץ בינו לבין כלי שרת 'דלא הוי קידוש מעליא', אף רצפה לא יהא דבר חוצץ בינו לבין הרצפה 'דלא הוי עמידה מעליא', וכו', ע"כ.

ומפורש בדבריו ב' חידושים, א. כמש"נ ברש"י בכמה מקומות ועוד ראשונים דהפסול הוא מטעם דל"ה עמידה מעליא, ב. דההשוואה לחציצה בכלי שרת היא, דכשם דבכלי שרת היכן דיש חציצה ל"ה קבלה מעליא ול"ה קידוש מעליא, הכ"נ כאשר ישנה חציצה בין רגלי הכהן לרצפה ל"ה עמידה מעליא, והוא חידוש.

[ועי' בשו"ת בנין ציון החדשות (סימן ס') דביאר בארוכה תשובה זו, וכתב דזה ודאי לא נסתפק לשואל האם יש פסול חציצה בקדשים או לא, אלא השאלה היתה

מנא לן דין פסול חציצה בקדשים, ובשלמא בבגדי כהונה לומדים מ'על בשרו', אך בשאר מקומות מנ"ל, ובשלמא לתוס' בסוגיין לומדים מבגדי כהונה, אך לרש"י דמפרש ד'כלי שרת' היינו כפשוטו, קשה, וע"ז השיב לו רש"י מה שפירש בסוגיין, דילפינן מולקח הכהן שיהא לקיחה בעצמו של כהן, ושלא יהא חציצה בין ידו לכלי שרת, ומכלי שרת לומדים אף לפסול חציצה דבין רגליו לרצפה.]

ועכ"פ מבואר בשו"ת רש"י כמו שכתבו כמה מהראשונים דהחסרון בכך דישנה חציצה בין רגליו לרצפה הוא דעי"ז ל"ה עמידה מעליא.

וב"ה בתוספתא (מנחות פ"א ה"ח) - עמד ע"ג לבינה פסול, שנאמר ככל אחיו הלויים [ככל אחיו הלויים העומדים לשרת שם לפני ד'], ע"כ, ומשמע דחציצה בין רגלו לרצפה הוא חסרון בעמידה לשרת, וכעי"ז משמע בספרי (שופטים, פסקא קס"ט), דאיתא התם - ושרת בשם ד' אלוקיו, על גבי הרצפה, ע"כ, ועי' בפירוש עמק הנצי"ב (שופטים פי' כ"ו) דכתב דהספרי פליג על הבבלי, וס"ל דלומדים מ'ככל אחיו הלויים העומדים לשרת שם', שיהא שוה לאחיו הלויים בכך שכולם עומדים ועובדים, עיי"ש, וכמו"כ כתבו התוס' לקמן דף ק"י. (ד"ה מין), וז"ל - מין במינו אינו חוצץ - והא דאמרין לעיל גבי רגל חבירו פסול, אין

♦ הערות והוספות ♦

ד. לכאורה מפורש כאן כמו דייסד הגר"ח (פ"ג מתמדין ומוספין ה"ד) [ע"פ הסוגיא במנחות כ"ו] דהיכן דאי"צ ימין אין פסול חציצה.

מעין בביאור דין פסול חציצה בין רגלו לרצפה חיים תרפה

ובאמת רש"י בשבת דף צ"ג: (ד"ה כהן) צירף ב' הטעמים [חציצה ושירות] יחד, וז"ל- כהן העומד - על גבי כלי או אבן או שום דבר החוצץ בינו לבין הרצפה, ועבד, עבודתו פסולה, דכתיב 'ושרת ככל אחיו הלויים העומדים', שתהא עמידתו כשאר אחיו, ותנא דבי ר' ישמעאל הואיל ורצפה מקודשת וכלי שרת מקודשין כו', ע"כ, ופתח פירושו ב'או שום דבר החוצץ בינו לבין הרצפה', דהיינו דין חציצה, וסיים דבריו- דכתיב 'ושרת ככל אחיו הלויים העומדים', שתהא עמידתו כשאר אחיו, ומבואר דאי"ז סתירה, וצריך לב' הטעמים יחד, וצ"ב.

ובהמשך הגמ' מבואר לכאורה טעם אחר לדין חציצה- מה כלי שרת לא יהא דבר חוצץ בינו לבין כלי שרת אף רצפה לא יהא דבר חוצץ בינו לבין הרצפה, ע"כ, והיינו דזהו דין מדיני קידוש, וכמו דמצינו בכלי שרת דנתחדש דין מיוחד דכדי דהכלי יקדש את הדם צריך דיהא אחוז בעצמו של כהן, כמו"כ חידשה תורה דכדי דהכהן יהא ראוי לעבודה צריך דיהא עומד על הרצפה, ולפי"ז אין לזה שייכות לדיני חציצה בשאר מקומות, וכן אין לזה שייכות לצורת שירות, אלא הוא כדי שהרצפה תקדש את הכהן העובד לעשותו ראוי לעבודה, והוא כעין הביאור הא', וצ"ע.

ונמצא בידנו ג' טעמים בהא דצריך דלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הרצפה, א. כדי דהרצפה תקדש את הכהן להכשירו לעבוד במקדש, ב. משום דכ"ה דרך שירות, ג. משום דין חציצה [והוא אותו דין חציצה האמור בשאר מקומות].

דרך שירות בכך, ע"כ, [ועי' בטהרת הקודש דכתב בדעת התוס' ביאור מיוחד טובא].

ולפי"ז לכאורה הדין חציצה האמור כאן אינו הדין חציצה האמור בכל מקום בש"ס, אלא הוא דין מסוים דנאמר בעמידת הכהן על הרצפה, דכה"ג ל"ח דהוא עומד על הרצפה, ואף לפי מה דמבואר בסוגיין דכה"ג הוי חציצה, אכתי אין ללמוד מזה לשאר מקומות דתהא חציצה כזו מועלת לחוץ, וצע"ג דבתוס' בסוגיין (ד"ה הואיל -השני-) ובשבת דף צ"ג: (ד"ה ויכול) ובסוכה דף ל"ז. (ד"ה כי) דימו דין חציצה האמור בסוגיין לדין חציצה בשאר מקומות, והקשו סתירה בין המבואר בסוגיין למבואר במק"א, וכ"ה בראשונים ביומא דף נ"ח., ומפורש בתוס' ושאר הראשונים דאם בסוגיין מבואר לענין איזה דבר דחשיב חציצה א"כ אף בשאר מקומות חשיב חציצה, עיי"ש, וכ"ה פשטות הגמ' בסוגיין, וכן מפורש בגמ' ביומא דף נ"ח. עיי"ש, [וכ"ה משמעות הרמב"ם בפ"ה מביאת מקדש הי"ז], וצ"ע.

[ועי' בגל"י הש"ס להגרעק"א ביומא דף נ"ח. דקאי על הא דאיתא בגמ' שם- שאני רגל דלא מצי מבטל [והוא מדיני חציצה דכל התורה], וציין הגרעק"א לתוס' לקמן דף ק"י הנ"ל, וכפה"נ הוקשה לו כנ"ל, דבגמ' ביומא מבואר דזהו מדין פסול חציצה דכל התורה, ומאידך בתוס' לקמן דף ק"י כתבו דפסול משום דאי"ז דרך שירות, וכמו"כ הקשה הברכי יוסף או"ח סי' ע"ד (ס"ה), ועי' במקדש דוד סי' ט"ו (סק"ב) דכתב לתרץ קו' זו, דצ"ל דהתוס' אזיל כהתוספתא -והספרי- הנ"ל.]

הרצפה, מזה משמע דס"ל כרש"י דמפרש 'כלי שרת' כפשוטו, 'דאל"כ היה לו לשנות דין בהל' כלה"מ פ"י ה"ו].

[וקצת] קשה דתלה הרמב"ם דין חציצה בין ידו לכלי שרת בדין חציצה בינו לבין הרצפה, והוא בהיפך מדברי הגמ', והמהר"י קורקוס שם עמד בקו' זו, וכתב דאם הרמב"ם ס"ל כתוס' ד'כלי שרת' הכתוב בגמ' היינו בגדי כהונה [וכתוס'], א"כ א"ש, אלא דסתם כלי שרת לא משמע כן, וכן הרמב"ם בפיה"מ פירש כרש"י דכלי שרת הכוונה כפשוטו, וא"כ צ"ע קצת מדוע תלה הרמב"ם דין חציצה בכלי שרת בדין חציצה בינו לבין הרצפה, והוא היפך מדברי הגמ', ואמנם אי"ז קו' כ"כ, דאפשר לומר דהרמב"ם שנה הדינים כפי מקורם, והדין חציצה בין רגלו לרצפה הוא כתוב במשנה, והדין חציצה בין ידו לכלי שרת הוא כתוב בגמ', מ"מ הוא דוחק קצת].

והשפת אמת (בסוגיין) תמה בשיטת רש"י והרמב"ם ד'כלי שרת' היינו כפשוטו, דאף דפשטות 'כלי שרת' הוא כדבריהם, אך הראיה אינה מובנת שפיר, דבכלי שרת דכ' 'ולקח' שפיר פוסל חציצה, אבל רצפה מנלן, ותוס' פ"י בגדי כהונה, וזה מובן יותר, דכיון דקפיד קרא דבעבודה צריך להיות בגדים מיוחדים ומקום מיוחד, פוסל חציצה בשניהם, אך לרש"י והרמב"ם קשה, עכתו"ד.

והרמב"ם בפירוש המשניות פירש- וכשם שלא תהיה בין ידו ובין הכלי חציצה, כך לא תהיה בין רגלו ובין הקרקע חציצה, אמרו רצפה מקדשת וכלי שרת מקדשין, כלומר העזרה מקדשת את הנמצא בה, כמו שמקדשין כלי שרת את הנמצא בהם, מה כלי שרת אין דבר חוצץ בינו לבין הכלי, אף קרקע לא יהא דבר חוצץ בינו לבין הרצפה, בין שהיה הדבר החוצץ כלי או בהמה או אדם, ע"כ.

ומבואר בדבריו ג' חידושים, א. דכלי שרת היינו כלי שרת ממש ולא בגדי כהונה, וכרש"י ודלא כתוס', ב. דגרסינן רצפה 'מקדשת', דקרקע העזרה מקדשת את הכהן העובד, וכדהבאנו לעיל מרש"י ותוס', ג. דהדין דלא יהא דבר חוצץ הוא דין בכלי דלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הכלי, וכן הוא דין בקרקע דלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הרצפה, ולפי"ז בודאי אין לפרש דהוא דין בצורת השירות בעמידה.

והרמב"ם בחיבורו (פ"ה מביאת מקדש הי"ז) פסק- כל העוסק בעבודה מעבודת המקדש צריך שיהיה עומד על הרצפה, ואם היה דבר חוצץ בינו ובין הקרקע כגון שעמד על גבי כלים או בהמה או על רגלי חבירו פסל, וכן אם היה דבר חוצץ בין ידו ובין הכלי שעובד בו פסל, ע"כ, ומהא דמדמה הרמב"ם דין חציצה בינו לבין הכלי עם הדין חציצה בינו לבין

ב

בדין חציצה בין רגליו לרצפה במשכן

ונפק"מ לדינא מג' הביאורים בדין חציצה בין רגליו לרצפה, אם יש פסול חציצה בין רגליו לרצפה במשכן, דהרי במשכן לא נתקדשה הרצפה, אך צריך לעבוד דרך שירות, דאם טעם הדין דלא יהא דבר חוצץ הוא משום דהוי חציצה בין הרצפה לכהן, א"כ במשכן ל"ש טעם זה ואין פסול בדבר חוצץ בין רגליו לרצפה, ואם טעם הדין דלא יהא דבר חוצץ הוא משום דאי"ז דרך עמידה דשירות, א"כ אף במשכן צריך דלא יהא דבר חוצץ בין רגליו לרצפה.

והחזון איש (סי' ה' סוף סק"ב) כתב- נראה דעמד ע"ג כלים פוסל אף במשכן אף שאין שם קדושת המקום, מ"מ לא חשיבא עמידה [-פי' לא חשיבא עמידה דשירות], אלא א"כ עומד על הקרקע ולא בעומד על התלוש, ואין זה דרך שירות, וכמ"ש תוס' לקמן ק"י א' ד"ה מין במינו, דחציצה שבכאן הוי משום שאין דרך שירות ע"י חציצה, ע"כ.

[והרמב"ן] עה"ת (שמות ג', ה')¹ כתב- כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קדש הוא, אע"פ שהיה רחוק מן הסנה הזהירו בזה, כי נתקדש כל ההר בדרת השכינה אל ראש ההר, כאשר בשעת מתן

תורה, ומשה בהר היה כי שם עלה שנאמר 'ויבא אל הר האלוקים חרבה', והסנה היה בראש ההר, והנה כולו קדוש ואסור בנעילת הסנדל, וכך אמרו בכל מקום שהשכינה נגלית אסור בנעילת הסנדל, וכן ביהושע, וכן הכהנים לא שמשו במקדש אלא יחפים, ע"כ, ולפי"ז פשוט דאף במשכן היה פסול חציצה בינו לבין הרצפה, ומטעם אחר.

אכן צ"ע מהיכ"ת לרמב"ן לחדש טעם חדש, ופשטות הגמ' נראה דאי"ז הטעם אלא משום שלא יהיה חציצה בין עבודה לעבודה, וכ"כ רש"י בשבת דף י"ט: (ד"ה בית המוקד) דהטעם מדורת בית המוקד שהיו הכהנים מתחממין שם, מפני שמהלכין יחפים על רצפת שיש בעזרה, כדאמרינן בזבחים הואיל ורצפה מקודשת וכו', עכתו"ד, [והו"ד במפרש-המיוחס לרש"י- בתמיד דף כ"ה: (ד"ה בית המוקד), וכן באו"ז הל' ערב שבת סי' י', ועי' במהרש"ל ומהר"ם בשבת שם], וצ"ע מהיכ"ת לרמב"ן לחדש טעם אחר.]

ג

ב' מקומות דלומדים מכאן דין חציצה בין הרגל לרצפה - ובחידוש המקדש דוד **והטור** באו"ח סי' צ"ח כתב- שהתפלה היא במקום הקרבן דכתיב ונשלמה פרים שפתינו (הושע י"ד), וכתיב ולעבדו בכל לבבכם וכי יש עבודה בלב אלא איזו

♦ הערות והוספות ♦

1. אולם לפי חידושו דהגר"ח בפ"א מבית הבחירה (ה"י) יתכן דאף במשכן היתה קדושה לעבודה, ואכמ"ל בזה.

2. הובא בכנסת הראשונים (אות רכ"ב).

ובעניי לא ידעתי מוצא דברי הטור [לפי הב"י והפרישה], כיצד ניתן ללמוד מעבודה במקדש, והרי עבודה במקדש היה זה משום דהרצפה היתה קדושה וצריך דלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הרצפה, ודין חציצה שייך רק היכן דצריך לעמוד על דבר מסוים, ובתפילה אי"צ לעמוד על מקום מסוים, ומה שייך בזה דין חציצה, אתמהא.

ובספר מור וקציעה או"ח סי' קכ"ח כתב דין זה לענין נשיאת כפים, דאסור לכהנים לעלות לדוכן במנעל וכדו' משום דהוי דומיא דעבודה דצריך דלא יהא דבר חוצץ בין הכהן לרצפה, וכמו דמקשינן דיני נשיאת כפים לדיני עבודה בכמה דינים, ובפרי מגדים בסי' קכ"ח (משב"ז ס"ק ל"ט) כתב דאע"ג דלענין עבודה פסול לענין נשיאת כפים כשר הוא, ואף ע"ז ילה"ק כנ"ל, דמה שייך פסול חציצה בינו לבין הרצפה בנשיאת כפים, והרי אין דין לעמוד על הרצפה, והיכן דאין דין לעמוד על הרצפה, בכה"ג ל"ש כל הטעמים האמורים בסוגיין לכך דלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הרצפה.

ומדברי הטור [ועמו הב"י הב"ח והפרישה] וכן מהמור וקציעה והפמ"ג מבואר דהם למדו דהדין האמור בעבודה דצריך דלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הרצפה, הוא דין בעמידה, דצורת

היא עבודה, שהיא בלב, הוי אומר זו תפלה, ולכך צריך ליזהר שתהא דוגמת הקרבן, וכו', וישלא יחוץ דבר בינו לבין הקיר ובינו לקרקע, דוגמת הקרבן שחציצה פוסלת בינו לבין הכלי ובינו לרצפה, וכו', ע"כ.

וכבר תמה הבית יוסף שם על הטור- איני יודע מהיכן למד כן, וגם הוא לא הזכיר כן בסימנים דלעיל, אצל הדברים שצריך ליזהר מהם בשעת תפילה, ושמא אפשר לדחוק ולומר שנתכוין למאי דאמרין (ברכות י:) שלא יעמוד במקום גבוה ויתפלל, ואף ע"פ שלא מטעם חציצה אמרו כן, אלא לפי שאין גבהות לפני המקום מכל מקום כיון שכל שהוא גבוה פחות מג' טפחים מותר להתפלל בו, משום דהוי כארעא סמיכתא, אומר רבינו דאפשר לדמות ולומר דגבוה ג' דאסור הוי טעמא משום דדמי לחציצה, ע"כ.

ואף לפי מה דמסיק הבית יוסף עיקר הטעם הוא משום דאין גבהות לפני המקום אך הוסיף הטור וכתב דאפשר לדמות ולומר דגבוה ג' דאסור הוי טעמא משום דדמי לחציצה, ועי' במור וקציעה סי' צ"א, ועי' בפרישה בסימן צ' (סק"א) דכתב דכוונת הטור מעיקרא דדינא לדמותו לעבודה במקדש, יעו"ש מה שכתב במקור דברי הטור, ויעו"ש בב"ח דכתב דאי"ז אלא למצוה מן המובחר ולא דיןא קאמר הטור, ועי' בט"ז שם, וע"ע בפוסקים שם.

♦ הערות והוספות ♦

ח. ובאמת אף לפי הב"ח יש להקשות, דאף לפי דבריו יסוד דברי הטור משום דיש לדמות תפילה לעבודה לענין זה, וקשה כנ"ל דלגבי תפילה ל"ש פסול דחציצה.

מעין בביאור דין פסול חציצה בין רגלו לרצפה חיים תרפט

את האדם, ה"נ לא בעינן רצפה שתקדשו, עכתו"ד.

ומבואר דהמקדש דוד למד דברי הגמ' כפשוטן, דהדימוי בין חציצה בינו לבין הרצפה לחציצה בינו לכלי שרת, הוא דימוי גמור, דהדין שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הרצפה הוא רק כאשר קיים הדין דלא יהא דבר חוצץ בין גופו לכלי שרת, וצ"ע מהיכ"ת לומר כן.

ואמנם עיקר חידושו פשוט הוא, דלפי הראשונים דס"ל דהפסול הוא מטעם דאי"ז דרך שירות, א"כ מסתבר לומר דהיכן דאין דין בגדי כהונה והיינו דאי"ז עבודת שירות, א"כ כמו"כ אין ריעותא בכך דהוא עומד שלא כדרך שירות, אך מ"מ צ"ע סברת המקדש דוד, דכתב דכיון דמבואר בגמ' דדין חציצה בינו לבין הרצפה תלוי בדין חציצה בינו לבין כלי שרת, א"כ היכן דאין דין בגד"כ כמו"כ אין פסול חציצה בין רגליו לרצפה, וצ"ע מדוע תלה זה בזה.

ד

ק' האחרונים מנתלה וקיבל – ובחידוש הזבח תורה

האחרונים הקשו לפי פשטות הגמ' וכ"ה שיטת רוב הראשונים, דטעם הדין דלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הרצפה, הוא משום דין חציצה דפוסלת את העמידה, וקשה דבגמ' בדרך כ"ו. מבואר דנתלה ושחט שחיטתו כשירה נתלה וקיבל קבלתו פסולה משום דלאו דרך שירות בכך, ולפי הראשונים דס"ל דיש פסול חציצה בין רגלי הכהן לרצפה, א"כ בכל נתלה תהא

העמידה הראויה בעבודה היא על הרצפה ללא דבר חוצץ, ומשו"ה ס"ל דשייך ללמוד דין זה אף לתפילה ולנשיאת כפים, וצ"ע.

והמקדש דוד (סי' כ"א סק"ד) קאי על המשנה בתמיד (פ"ג מ"ט) דאבן היתה לפני המנורה ובה ג' מעלות שעליה כהן עומד ומטיב את הנרות, ומשמע דהאבן היתה תלושה ולא היתה מן הרצפה, והקשה המקד"ד – ויש לעיין איך היה יכול לעמוד על האבן בשעת הטבה, הא אמרינן דהיה עומד ע"ג האבן עבודתו פסולה, ומתרץ המקד"ד ב' תירוצים, א. דבספרי מפקינן לה מקרא דבהעלותך את הנרות עשו מעלות למנורה, ואפשר דגזיה"כ הוא דאינו חוצץ, אך הרמב"ם בפיה"מ לא הביא טעם הספרי, וכתב הטעם שהיו לה מעלות מפני שהמנורה היתה גבוהה כקומת איש, ולפי"ז הדרא קו' לדוכתה.

ב. לפי מה שכתבו התוס' ביומא דף נ"ט: (ד"ה והרי) דדישון מזבח הפנימי אינו טעון בגדי כהונה, וכתב המשנה למלך בפ"ג מהל' תמידין (הל' י"ב) דלהתוס' אף דישון המזבח כן, א"כ כיון דאי"צ לקדושת בגדי כהונה ה"נ אי"צ לקדושת רצפה, דהא אמרינן בזבחים שם הטעם דלא יעמוד על האבן בשעת עבודה הואיל ורצפה מקדשת וכלי שרת מקדשים, מה כ"ש בעינן שלא יהא דבר חוצץ כו', וכתבו בתוס' שם דהאי כלי שרת בגדי כהונה שמקדשין את האדם לעבודה, וכן הרצפה מקדשת האדם לעבודה, ומשו"ה בעינן שלא תהא חציצה כמו בבגדי כהונה, עיי"ש, א"כ י"ל כיון דלדישון המנורה אי"צ בגדי כהונה שיקדשו

עזרה, אבל אם עומד ע"ג כלים נמצא דעומד בחול, וכו', ע"כ, וכן מובא בשם הגרי"ז דתירץ כן, והיינו דאי"ז חציצה לפי שהוא עומד באויר ואויר נתקדש.

ויש להעיר דפירוש זה שייך רק אי נימא דהפסול בהיה דבר חוצץ בינו לבין הרצפה הוא רק משום דין חציצה, אך להראשונים דס"ל דהיה דבר חוצץ בינו לבין הרצפה הר"ז פסול לעבודה משום דלאו דרך עמידת שירות בכך, א"כ ל"ש תירוצו זה, ורש"י בשבת צירף ב' הסברות.

אולם באמת קו' זו בלא"ה אינה קשה, דשפיר י"ל דסברא זו היא בכלל מה דאיתא בגמ' לקמן דף כ"ו דנתלה וקבל עבודתו פסולה משום דלאו דרך שירות בכך, אך אם נתרץ כן, א"כ נמצא מפורש בגמ' לקמן דף כ"ו. דבשחיטה אי"צ עמידה דשירות, ולפיכך עבודתו כשירה, והשווה בצורה שדבר חוצץ בין רגלו לבין הרצפה אין חסרון בעבודת השחיטה, ולדרשת הספרי דצריך עמידת שירות כשאר אחיו, לפי"ז מסתבר טפי לומר כן, דהרי בשחיטה אין דין שירות דשאר אחיו כלל.

וכעין מה דהקשינו על האבני נזר כמו"כ צ"ע בחידושו דהזבח תודה, דאיתא בגמ', רגלו אחת על הרצפה ורגלו אחת על הכלי או על האבן, רואין כל שאילו ינטל הכלי ותנטל האבן יכול לעמוד על רגלו אחת, ועבד, עבודתו כשירה, ואם לאו פסולה, וכתב הזבח תודה - ונראה דה"ה אם

עבודתו פסולה מטעם חציצה, ובשלמא להראשונים דס"ל דהחסרון הוא מצד דאי"ז דרך שירות, לפי"ז י"ל דבנתלה זה דרך השירות, ודווקא בעומד שלא כדרך שירות יש בזה ריעותא אבל בנתלה לא, אך להראשונים דס"ל דהפסול הוא מצד חציצה, א"כ מדוע שם אין פסול חציצה.

והאבני נזר (או"ח סי' תל"ג - בהגה"ה, וכ"כ ביו"ד ח"ב סי' רס"ו אות י) כתב דפסול חציצה הוא דווקא כשיש דבר החוצץ, אך אויר אינו חוצץ, וכמו"כ בין ידו לכלי אין אויר חוצץ, ואינו צריך לאחוז הכלי ממש בידו, ורק דלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הכלי, וכע"ז תירץ בנתיבות הקודש, וכן תירץ בשו"ת אגרות משה (קדשים וטהרות, סימן ה', אות ח)^ט.

וצ"ע דהרי לענין בגדי כהונה מספקא לגמ' בדף י"ט. בדין נכנסה לו רוח בבגדו מהו, על בשרו בעינן והא ליכא, או דילמא דרך לבישה בכך, ומבואר דלולי הא דדרך לבישה בכך היה אויר חוצץ, ומ"ש דין חציצה בין ידו לכלי וכן בין רגליו לרצפה דפסק האבני נזר דאויר אינו חוצץ, וכבר נתבאר החילוק ביניהם למעלה בסימן ל"ג (אות ח), ואכתי צריך לבאר עוד החילוק ביניהם.

והחזון איש (קמא, סי' ל' סק"ב) תירץ באופן א', וז"ל - ונראה דהכא לאו דווקא רצפה, דהלא דוד קידש את כל אויר עזרה, אלא דבעינן שיהיה כולו באויר

מעין בביאור דין פסול חציצה בין רגלו לרצפה חיים תרצא

חציצה הוא...והיכי דהוי חציצה לא הוי קבלה מעליא, ותניא נמי עמד על גבי כלי, על גבי בהמה, על גבי רגל חבירו פסול, ותנא דבי ר' ישמעאל הואיל ורצפה מקדשת וכלי שרת מקדשין, מה כלי שרת לא יהא דבר חוצץ בינו לבין כלי שרת 'דלא הוי קידוש מעליא', אף רצפה לא יהא דבר חוצץ בינו לבין הרצפה 'דלא הוי עמידה מעליא', וכו', ע"כ.

ובאמת כשנתבונן נמצא דכל הג' ביאורים המבואר בשו"ט בגמ' בסוגיין ענינם א', דכאשר ישנה חציצה אי"ז הצורה המעולה לקבל הדבר ולהחזיקו וכדו', כיון דאינו מחזיק ואוחז [וכדו'] בגוף הדבר, וזהו הדין חציצה המבואר בסוגיין.

והטעם דאי"ז הצורה המעולה להחזיק ולאחוז בדבר, זהו תלוי בכל דבר לפי ענינו, וכפי טעם הדבר כן יהיה דינו, וכדלהלן.

לענין לבישת בגדי כהונה לומדים מ'על בשרו' שלא יהיה דבר חוצץ בינו לבין בשרו, וכיון דדין הלבשה הוא על בשרו, משו"ה היכן דהבגד לא לבוש על בשרו ממש, אי"ז 'על בשרו', ואי"ז צורת הלבשה הראויה והיותר מעולה.

יש דבר חציצה קצת בשתי רגליו מן הצדדין לצד חוץ, שיוכל לעמוד בטוב אף כשיגביה קצת רגליו מן הצדדין, אין בו משום חציצה, ע"כ.

וצ"ע דלענין דין חציצה בגדי כהונה נחלקו אמוראי בדף י"ט. בשיעור דין חציצה שלא במקום בגדים, אם אפי' צלצול קטן או דווקא ג' על ג', אך זה ודאי דאין הדבר תלוי אם יכול להחזיק הכלי בחלק שבירו שאין עליו גמי או לא, דודאי הוי חציצה אף היכן דיכול להחזיק הכלי ע"י החלק שבירו שאין עליו חציצה, [וכ"כ המהר"י קורקוס בפ"י מכלי המקדש הלכה ח'-ט'], ומ"ש הכא.

ועוד דאם דין חציצה בבגדי כהונה חמיר טפי מדין חציצה בין רגלו לרצפה, א"כ כיצד למדה הגמ' [לפי תוס'] דין חציצה בין רגלו לרצפה מדין חציצה בין בשרו לבגד"כ, והרי בלא"ה לא לומדים את גדרי הפסול חציצה בין רגלו לרצפה מגדרי הפסול חציצה דבין בשרו לבגד"כ.

ה

גדר הפסול בעומד ע"ג דבר אחר

והנה כבר ההבאנו באות א מתשובות רש"י דאיתא התם דגדר הפסול

♦ הערות והוספות ♦

י. ובסדרי טהרה (סי' קצ"ח ס"ק נ"ב) כתב באופ"א קצת, דישנם ב' מיני חציצה, חציצה על רגלי הכהנים וחציצה על הרצפה, וחלוקים בדינם, דחציצה על רגלי הכהנים הוא תלוי בדיני רוב ומיעוט, אך לענין החציצה שעל הרצפה ל"ש דיני רוב ומיעוט, ע"י שם, וכן בשו"ת פני אריה (סימן ו'), ונראה דחידושו דהזבח תודה הוא אף בחציצה שעל הרצפה.

[ובצורת המדידה של רוב ומיעוט בחציצה, יעוין בשבות יעקב ח"א סי' ס"ט ובסדרי טהרה שם דנחלקו בזה, אם רוב ומיעוט הוא במקום דטעון שמירה מחציצה, או בכל הגוף.]

ולענין אחיזת הכהן בכלי שרת בשעת עבודה, לומדים מ'ולקח הכהן' דצריך דתהא לקיחה בעצמו של כהן, וטעם דין זה כדי דהכלי יהא ראוי לקדש את הדם, דחידשה תורה דכדי דהכלי יהא ראוי לקדש את הדם צריך דיהא הכלי לקוח ביד הכהן, והיכן דישנה חציצה אי"ז לקיחה בעצמו של כהן, חשיב דהכלי לא נמצא צמוד ליד, כיון דיש חציצה ביניהם, וזהו גדר החציצה הפוסלת לענין זה.

וכלפי להגדיר את עמידת הכהן על הרצפה בשעת עבודה, לומדים מכלי שרת - או מדין פסול חציצה בין היד לכלי שרת או מדין פסול חציצה בין בשרו לבגדי כהונה, וטעם דין זה כדי דהכהן יהא ראוי לעבוד עבודה, דהרצפה היא המכשרת את הכהן לעבוד עליה, והיכן דאינו עומד על הרצפה, בכה"ג הרצפה אינה מקדשתו ומכשרתו לעבוד עבודה.

אמנם דבר זה טעון ביאור, מדוע חשיב דאינו עומד על הרצפה, והרי

במציאות הוא עומד על הרצפה, ומה חסרון יש בכך דיחנו דבר החוצץ בין רגליו לרצפה, והתשובה לכך היא, דכיון דלאו דרך עמידה דשירות [על הרצפה] בכך, וה"ט דאי"ז צורה העמידה הראויה דכלל הכהנים המשרתים, משו"ה עמידה כזו חשובה כמו דאינו עומד על הרצפה.

והלימוד מדין חציצה בכלי שרת הוא רק כלפי עיקר הדין [בין לפי רש"י ובין לפי תוס'], דלענין קידוש צריך דיהא הדבר נוגע ללא חציצה^א, ובכל דין פסול חציצה גדר הדין כפי טעמו, [ויעוין עוד בכ"ז במשנ"ת בסימן ל"ג בארוכה, וכאן נתבאר תוספת למה שנתבאר שם].

זהו ביאור הדין פסול חציצה בעמידה דשירות להכשירו ולקדשו לעבוד המבואר בסוגיין, וביאור זה הוא המכוון בכל הגמ' והראשונים והאחרונים בכל המקומות, דוק ותמצאהו ברור ומבואר היטב.

סימן מ

בגדר פסול שמאל בעבודה (כ"ד-כ"ה).

שנינו במתניתין קיבל בשמאל פסל ור' שמעון מכשיר, ובגמ' שו"ט בארוכה במקור הפסול, ובביאור מחלוקתם דר"ש ורבנן, ויש להתבונן בגדר הפסול, ויתבאר אי"ה בסימן זה.

הכל מודים שהוא כשר, ע"כ, ומבואר דאף דנעשית העבודה ביד ימין ולא חסר במעשה העבודה, מ"מ כיון שהעבודה נעשית אף ע"י שמאל, העבודה פסולה, וכן מבואר בגמ' בשבת דף צ"ג: דאיתא התם-אמר רבינא אף אנן נמי תנינא -[דמסייע אין בו ממש], קיבל בימין ושמאל מסייעתו עבודתו כשרה, -[היא התוספתא הנ"ל], ואמאי, הא קא מסייע בהדי הדדי, לאו משום דאמרינן מסייע אין בו ממש, שמע מינה, ע"כ, ומפורש בגמ' דאם מסייע היה בו ממש א"כ היתה העבודה פסולה.

ולענין שחיטת חולין בעכו"ם דפסולה, איתא בתוספתא ריש חולין (פ"א ה"א)- ישראל ועכו"ם שהיו אווזין בסכין ושוחטין וכו' שחיטתן כשירה, ע"כ, וביארו הפוסקים הטעם משום דנכרי אינו פסול לשחוט אלא דאינו בהכשר, ומשו"ה היכן דאף ישראל שחט, אין חסרון בכך דאף עכו"ם שחט, ושחיטתו כשירה, ומהא

א

כמה קו'

הנה בדין הפסול דעבודה בשמאל מצינו כמה דינים הטעונים ביאור.

א. הגמ' דנה לחלק בין עבודה המעכבת כפרה לעבודה שאינה מעכבת כפרה, דעבודה המעכבת כפרה טעונה ימין, ועבודה שאינה מעכבת כפרה אינה טעונה ימין, וצ"ב החילוק ביניהם, ואם עבודה טעונה ימין דווקא א"כ אף עבודה שאינה מעכבת כפרה תהא טעונה ימין.

ב. התוס' בסוגיין (ד"ה והרי, בדף כ"ה). כתבו דיתכן לומר דזריקה טעונה ימין לכתחילה, אך אם עבד בשמאל עבודתו כשירה, וצ"ע דאם זריקה בכלל קבלה לענין זה, א"כ יהא ימין מעכב בעבודת הקרבן.

ג. בתוספתא זבחים (פ"א ה"ה) איתא- קיבל בימינו ובשמאלו כאחד פסול ר' שמעון מכשיר, היתה שמאל מסייעת את הימין

♦ הערות והוספות ♦

א. וראה עוד בתוס' במנחות דף כ"ו. (ד"ה הקטר), דכתבו בחד תירוצא דאיכא למימר אפי' לרבנן איכא לאכשורי הקטר חלבים בשמאל כמו הולכת איברים לכבש, וצ"ב השייכות ביניהם.

ב. ובשו"ע יו"ד סי' ב' (סעיף י"א) פסק דפסולה, ומקורו מהרשב"א בתורת הבית (ב"א ש"א, ט'), והפוסקים שם הביאו דבתוס' מפורש דכשירה, וכ"פ האור זרוע והג"ה ריש דחולין, וכ"פ המהרש"ל (יש"ש חולין פ"א סי' ז'), וכ"פ הב"ח, וכ"פ הש"ך (ס"ק ל'), וכ"פ הפרי חדש (ס"ק ל"א), וכ"פ הגר"א (ס"ק כ"ו).

י"ג, ד' ד', ד' כ"ד, ד' כ"ט, ד' ל"ג) תירגם-
ויסמוך בתוקפא יד ימיניה וכו', ע"כ, ואף
דאיתא במשנה במנחות דף צ"ג. דסומך
בשתי ידי, מ"מ צריך לסמוך ביד ימין יותר
בחזק מיד שמאל, [וכן פירש המלבי"ם
(פר' אחרי מות, ויקרא ט"ז) בכוונת התרגום
יונתן], וצ"ב מדוע.

ו. התוס' בחולין דף כ. (ד"ה לא) כתבו
בתו"ד- וא"ת היאך שן כשרה במליקה,
הא בעי ימין, דמלק בשמאל פסול כדתנן
בפרק חטאת העוף (ובחים ס"ח), וי"ל דלא
נקט שן שיהא שן כשרה למליקה, אלא
כלומר דלא מיפסל מטעם מחובר כמו
בשחיטה, ועי"ל דשמאל גרע משן, וכו',
ע"כ, וצ"ב נידון התוס'.

ב

גדר הפסול - וישוה הקו'

ונראה דכבר האריכו רבותינו לדון בעניינינו
של פסול שמאל, אם הוא דין
בכהן העובד דצורת עבודת האדם המעולה
היא בימין, א"ד דהוא דין בעבודה ע"י כהן,
דקדושת הכהונה לענין עבודה טעונה ימין.

דלענין שמאל מפורש בתוספתא דקיבל
בימינו ובשמאלו כאחד פסול, מוכח מזה
דשמאל אי"ז רק חסרון הכשר אלא זהו
סיבת פסול, וצ"ב.

ד. בביאור פסולו דאיטר לעבודה, כתב
רש"י בבכורות דף מ"ה: (ד"ה איטר)-
דכתיב 'וטבל אצבעו', כל מקום שנאמר
אצבע וכהן אינו אלא ימין, ע"כ, והרמב"ן
ביבמות דף ק"ד. ובחולין דף צ"ב: הביא
מש"כ רש"י הנ"ל ופירשם, דפסול איטר
אינו מום, אלא פסול לעבודה משום דאין
לו ימין, [ועי' ברשב"א ובר"ן בחולין
שם], וכ"כ בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' אלף
ק"כ) - היא תשובה מרבינו יואל הלוי.

והקרי אורה (ביבמות ק"ד): והאור שמח
(פ"ד מיבום וחליצה הי"ז) תמהו ע"ז
דא"כ מדוע איטר יד שעבר אינו מחלל
עבודה, [כ"מ ברמב"ם פ"ח מביאת מקדש
הי"א], וכדין עבד בשמאל דמבואר בסוגיין
דמחלל עבודה.

ה. התרגום יונתן בכל מקום שנשנה
בתורה דין סמיכה (ויקרא א' ד', ג' ח', ג')

♦ הערות והוספות ♦

ג. ועי' במקדש דוד סי' ט"ו (סק"ב) דשו"ט לפי"ז בדין עבודות הנעשות בשמאל [וכגון הולכת הקטורת
ביוה"כ, דאיתא בירושלמי ביומא (פ"ה ה"א) דאם הולך בימין עבודתו פסולה], מדוע לא יהא איטר כשר
לזה, והרי דווקא ימין אין לו אבל שמאל יש לו, ובפשטות הגמ' משמע דאיטר פסול לכל העבודות, עיי"ש
מה דתירץ על קו' זו, ועי' בתורת הקודש ח"ג (סי' כ"ד).

ד. ובשיטת הרמב"ם יעוי' במה שפסק בפ"ח מביאת מקדש הי"א, ומשמע קצת דהוא מדין מום, ואינה
ראיה כ"כ דאף בבכורות דף מ"ה הוזכר פסולו כא' מהמומין הפוסלין, ואפ"ה פירש רש"י דהוא משום
חסרון ימין, ועי' בנוע ביהודה (תניינא, אהע"ז סי' קנ"ו) דנקט בשיטת הרמב"ם דס"ל כרש"י דהפסול הוא
משום חסרון ימין, ובהגה' חשק שלמה (על הנו"ב שם) הק' עליו דברמב"ם הנ"ל לא משמע כן, וע"ע בשו"ת
חתם סופר (ח"ד, אהע"ז ח"ב, סי' צ"ג).

ה. צ"ע בדין איטר יד.

ו. יש לציין דהגר"ח בפ"ג מתמידין ומוספין (ה"ד) כתב להדיא דהוא דין בכהונה.

ויתכן לפרש דזהו ב' הילפותות 'אצבע' ו'כהונה', דין 'אצבע' הוא בצורת העבודה דצריכה להיעשות בימין, ודין 'כהונה' הוא דין ככהן העובד דצריך לעבוד בימין, [ואף היכן דלא כתוב את ב' הילפותות, מ"מ לומדים גדר הדין משאר מקומות – לפי מה דסברה הגמ' דאי"צ תרוויהו], וזהו דין פסול [ואינו רק חסרון הכשר], ומשו"ה איתא בתוספתא (הנ"ל באות א, אות ג) דאם עבד בימין ובשמאל ביחד עבודתו פסולה.

ומספק"ל לתוס' בחולין (הנ"ל באות א, אות ו) מהו עיקר הילפותא להגדיר פסול עבודה בשמאל, ומטעם זה איטר פסול לעבודה ואם עבד אין עבודתו מחוללת (הנ"ל באות א, אות ד), דמחד גיסא כאשר עובד בשמאל לא חסר בקדושת כהונתו ולא חסר בעבודתו, ומשו"ה אין עבודתו מחוללת, אך מאידך גיסא הוא פסול לעבודה, כיון דדינא ד'אצבע' מחייב לעבוד דווקא בימין ובאיטר אין עבודתו בימין [וכמש"כ רש"י, וכדפירשו הרמב"ן].

עוד נפק"מ בדיעבד (הנ"ל באות א, אות ב), דמצד הילפותא מ'אצבע' דהוא דין בעבודה, א"כ כיון דלא שנה עליו הכתוב לעכב, אי"ז מעכב, אך אם הוא דין ככהן העובד, א"כ היכן דעובד בשמאל לא הוכשר לעבודה, ועבודתו פסולה.

וזהו הביאור במה דכתב התרגום יונתן (הנ"ל באות א, אות ו) דאף דסמיכה נעשית בשתי ידיו מ"מ צריך לסמוך ביד ימין יותר בחוזק מיד שמאל, דיד ימין הוא מעליותא מצד כהן העובד, ואף דבלא"ה העבודה נעשית בב' ידיו, מ"מ מצד מעשה הסמיכה [מצד הגברא] צריך שיהא עיקרו בימין, [ומ"מ אכתי צ"ב, מה המשמעות של 'עיקר כחו' בימין].

ויש לדון בדין שמאל בבמה, וידוע דדנו בזה רבותינו ז"ע, ולכאורה יש לתלות נידון זה בב' הצדדים הנ"ל, וצ"ע.

[ובאופן] אחר קצת יש לבאר גדר הפסול דשמאל בעבודה, דזה ודאי דהוא פסול בעבודת כהונה, דצורת העבודה המעולה היא בימין, אמנם אף אם עבד בשמאל נעשית עבודה על ידו.

והיה ס"ד לחלק בדין זה בין עבודה דמעכבת כפרה לעבודה שאינה מעכבת כפרה, וה"ט דעבודה דמעכבת כפרה היא עבודה חשובה מעיקר צורת הקרבת הקרבן, ומשו"ה צריכה העבודה להיעשות דווקא באופן המעולה דהוא בימין, אך עבודה דאינה מעכבת כפרה, אף דעכשיו זו צורת ההקרבה, מ"מ אי"צ לעשותה באופן המעולה, ובביאור זה יתיישבו ג"כ כל הק' הנ"ל, דוק ותשכח.

