



קובץ
זבחי
הקודש

כולל קדשים
סטאלין קארלין

גבעת זאב

מסכת זבחים

פרקים א - ג





**עיצוב כריכה
ושערים:**

א. אייזנשטיין
6862266@mail.com

הדפסה:
דפוס אמונה וחסד



לעי"ג

הרה"ח ר' בנימין רוזנטל ז"ל

בן הרה"ח ר' דוד צבי ז"ל

הנו"מ אסתר גיטל ע"ה

נלב"ע ר"ח מנחם אב תשע"ו

ת.ג.צ.ב.ה.

הונצח ע"י בנו

הר"ד אהרן חיים מאיר וזוגתו הי"ו



תוכן העניינים

ט..... בפתח השער

יב..... דבר הכולל

ראש הכולל הרה"ג ר' עודד נולמן שליט"א

יז..... קרבן תודה חובה או נדבה

הר"ר יעקב בלוי הי"ו

מד..... בדין סתמא לשמה

הר"ר נפתלי צבי גולדהבר הי"ו

מח..... שנוי בעלים בקרבן ציבור

הר"ר יעקב חיים וויינברגר הי"ו

נב..... דעת הרמב"ם במצוות לבישת בגדי כהונה

הר"ר עמרם וינר הי"ו

נט..... מרושלין מסולקין ומקורעין בבגדי כהונה

הר"ר שמואל צבי גלויברמאן הי"ו

סה..... חציצה ויתור בגדים

הר"ר חיים רוזנטל הי"ו

סט..... חציצה בתפילין

הר"ר ישראל בלומינג הי"ו

עא..... חמש טבילות ועשרה קידושין

הר"ר יהושע אלימלך קרמר הי"ו

בפלוגתא דשוחטין וזורקין על טמא שרץ..... עז

הר"ר ישראל בלומינג הי"ו

סוגיא דיושב בשעת העבודה ושלא בשעת העבודה..... פא

הר"ר משה בלוי הי"ו

נדלדלה ונעקרה האבן..... צד

הר"ר שמעון שלמה רסקין הי"ו

בירור דין אויר כלי בהכשר קבלת הדם..... צח

הר"ר אפרים ויסברג הי"ו

זריקת פסולים שלא במקומו..... קיא

הר"ר יוסף אלבוים הי"ו

מצות ציצית בבגדי כהונה..... קיז

הר"ר משה צבי בוקשפן הי"ו

גדר ימי ספירה דזבה וחזקתה בהם..... קכז

הר"ר יהושע כהן הי"ו

לאו דלא יחשב..... קלח

הר"ר פתחי' זאלצמאן הי"ו

תיכף לסמיכה שחיטה..... קמא

הר"ר יעקב מרק הי"ו

בדין סמיכה דרבנן וסמיכה מספק..... קמו

הר"ר אפרים בן ציון וואלפין הי"ו

מלקות בטומאת בשר לפני זריקה..... קנ

הר"ר חיים ישעיה ציינורט הי"ו

בדין הנשאר בכוס מזריקה פסולה..... קנו



הר"ר יוחנן סגל הי"ו

סוגיא דחציצה בדבר לח.....קסב

הר"ר ישראל וינגרטן הי"ו

פיגול ברוטב והמסתעף לעניין טעם כעיקר.....קסח

הר"ר אלימלך רובינשטיין הי"ו

מחשבת הינוח אימורים למחר.....קעא

בפתח השער

ישתבח הבורא ויתברך היוצר אשר זיכנו לישב באהלה של תורה בדיבוק חברים מקשיבים ללמוד וללמד, לעמול ולהגות בתורה הקדושה בעיון ובעמקות, ובפרט על שזה עתה זכינו להוציא לאור עולם קובץ אשר בשם 'זבחי הקודש' מכונה, המלא בחידו"ת פרי עמלם של חברי הכולל, הן בעומק העיון והן בעומק הפלפול במטרה לחדש חידושים לאמיתה של תורה ובפרט בסוגיות הקשות שבמקדש, וכבר העיד על זה החפץ חיים בהקדמתו לאסיפת זקנים, וז"ל: עניני הקדשים עמוק מאוד ואין מצוי לפני כל אחד מפרשים קבועים. וכן כתב גאון ישראל המהרש"ם מבערזאן בהסכמתו לספר ליקוטי הלכות שסדר קדשים עודנו מונח בקרן זוית. ולכן אזרנו כגיבור חלצינו לדלות ולהשקות פנינים ומרגליות מעומק הסוגיות ולכותבם עלי גליון.

בחרדת קודש נעלה לראש משביר, עטרת תפארתנו ומורה דרכנו אשר בצילו אנו חוסים ובחצרו - חצר הקודש אנו יושבים **כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א** המאיר דרכינו ומנחינו בדרך אמת להעלותנו על הדרך העולה בית ה' בתורה חסידות ויראת שמים בדרך הסלולה לנו מרבוה"ק, עתירתינו פני שוכן מעונה ימים על ימי מלך תוסיף יאריך ימים על ממלכתו, וימשיך להנהיג עדתו בקודש לאורך ימים ושנות חיים ברוב אונים ואמיץ כח וירוה רוב נחת דקדושה מכל יו"ח ומכל הנלווים אליו עד ביאת גואל צדק במהרה בימינו אמן.

מעומק הלב נביע תודה והכרת הטוב לראש הכולל הרה"ג ר' **עודד נולמן שליט"א** המוסר את עצמו בכל נפשו ומאודו למען הצלחת הכולל בכלל ולמען

הצלחתו של כאו"א מחברי הכולל בפרט, המאיר עינינו בעניני הקדשים העמוקים בשיעוריו הבהירים בעמקות נפלאה ודולה לנו מרגליות מעומק ים התלמוד, ומסייע על ידו הר"ר יעקב בלוי הי"ו. יעזור השי"ת עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים מתוך בריות גופא ונהורא מעליא.

הברכה אחת היא לאכסניה של תורה הנהלת מרכז סטאלין קארלין הנושאים בעול החזקת הכולל והרחבתו, ותומכים באברכי הכולל למען יוכלו לישב וללמוד כדת, יברך ה' חילם להגדיל תורה ולהאדירה מתוך שפע ברכה והצלחה בכל אשר יפנו.

ברכה לראש משביר ה"ה קהילת אגודת ישראל דפלעטבוש בראשות הרה"ג ר' משה בן ציון וויינברגר שליט"א ומנהלה ה"ה יהושע יוגאוויטש הי"ו אשר זה אחד עשר שנים אשר נטלו על עצמם את עול החזקת התורה ובמסירות נפלאה דואגים לרווחתם של חברי הכולל כדי שיוכלו לישב באהלה של תורה מתוך הרחבת הדעת ומנוחת הנפש. יהא רעווא שזכות החזקת התורה תעמוד להם להתברך בכל הברכות האמורות למחזיקי תורה ויקוים בהם אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד, אמן.

קובע ברכה לעצמו האי גברא יקרא הר"ר א. אהרן פילטשיק הי"ו אשר נטל על שכמו חלק גדול מהוצאות הכולל למען לא יחסר המזג, ועתה הגדיל לעשות שנטל על עצמו את הוצאות הקובץ בכדי להגדיל תורה ולהאדירה, ברכתנו שישרה הברכה במעשי ידיו ויוסיף לראות ברכה בעמלו ויזכה לרוב נחת דקדושה מכל יוצ"ח מתוך בריאות הגוף והנפש.

באו ונחזיק טובה להני תרי צנתרי דדהבא האברך הר"ר ישראל בלומינג הי"ו שיזם את רעיון הקובץ ועודד את כאו"א להוציא חידושי מן הכח אל הפועל. וכן האברך הר"ר ישראל וינגרטן הי"ו שלקח על עצמו את עול סידור הקובץ וערכו בטוטו"ד, יברכם השי"ת וישיב להם גמולם בכפל כפליים ויזכו לרוב נחת וכטו"ס.

ובצאתנו מן הקודש נפרוש כפינו לנותן התורה שיזכינו להמשיך להגות בתורה הקדושה ולהגביר חיילים בלימוד התורה ולחדש בה חידושים ביתר שאת וביתר עוז, ללמוד וללמד לשמור ולעשות, ובקרוב ממש גם לקיים, ונזכה לראות בבנין בית הבחירה, ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים, והשב שכינתך לציון עירך וסדר העבודה לירושלים.

חודש אשר נתנה בו תורה תשפ"ד

חברי כולל קדשים

חצר הקודש גבעת זאב

דבר הכולל

תחילת דברינו נפתח בשבח והודאה להשי"ת על שזכינו לשבת באהלה של תורה בחברת חברים מקשיבים וללמוד ולקנות מסכתות הש"ס בעיון, וביותר על של עתה שזכינו לעמול בפרקים הראשונים שבמסכת זבחים, ולהוציא לאור עולם מה שנתחדש בבי מדרשא.

הנה במעלת לימוד התורה שבע"פ איתא במדרש תנחומא (פרשת נח) 'לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא על התורה שבע"פ, שנאמר כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית, ואמרו חז"ל לא כתב הקב"ה בתורה, למען הדברים האלה, ולא בעבור הדברים האלה, ולא בגלל הדברים, אלא על פי הדברים, וזו היא תורה שבעל פה, שהיא קשה ללמוד ויש בה צער גדול שהיא משולה לחשך, שנאמר העם ההולכים בחשך ראו אור גדול, אלו בעלי התלמוד שראו אור גדול, שהקב"ה מאיר עיניהם באסור והיתר בטמא ובטהור, ולעתיד לבוא ואהביו כצאת השמש בגבורתו.

ולא קבלו ישראל את התורה עד שכפה עליהם הקב"ה את ההר כגיגית, שנאמר ויתיצבו בתחתית ההר, ואמר רב דימי בר חמא אמר להם הקב"ה לישראל אם מקבלים אתם את התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם, ואם תאמר על התורה שבכתב כפה עליהם את ההר, והלא משעה שאמר להן מקבלין אתם את התורה ענו כלם ואמרו נעשה ונשמע מפני שאין בה יגיעה וצער והיא מעט, אלא אמר להן על התורה שבע"פ שיש בה דקדוקי מצות קלות וחמורות, והיא עזה כמות וקשה כשאול קנאתה, לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב הקב"ה בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו, עייש"ה בכל דברי המדרש.

מבואר בדברי המדרש תנחומא שעל תורה שבע"פ כרת איתנו הקב"ה ברית, ועוד דכל מה שכפה הקב"ה את ההר כגיגית היתה רק בשביל תורה שבע"פ, משום שאין לומד אותה רק מי שאוהב הקב"ה באמת.

וידוע הא דאיתא בבית אהרן (סדה"י דף ה') בשם הרש"ק בסגולת לימוד הגמ' לאהבת ה' 'למה נקרא גמרא שהוא לשון גומר"א דאשא, כי בשעה שאדם לומד התורה לשמה בוער להשי"ת למסור נפשו בשבילו ותאב לתפילה'.

יתירה מזאת היא מעלת הלימוד בעיון, וכדאיתא במס' שבת (דף ל"א ע"א) שבב"ד של מעלה חוץ ממה שישאלו האם קבעת עיתים לתורה, ישאלו ג"כ האם פלפלת בחכמה, הבנת דבר מתוך דבר, הרי שכ"א צריך להכין לו תשובה בב"ד של מעלה האם למד בפלפול וכן האם למד בשביל להגיע להבין דבר מתוך דבר.

וכן כתב הט"ז (או"ח סי' מ"ז סק"א) 'שהתורה אינה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, דהיינו שעוסק בפלפול ומשא ומתן של תורה, כמו שכתוב על בחקותי תלכו על מנת שתהיו עמלים בתורה, משא"כ באותם שלומדים ד"ת מתוך עונג ואינם יגעים בה אין התורה מתקיימת אצלם', עיי"ש בכל דבריו שעיקר מעלת העוסקים בתורה הוא דוקא דרך טורח ויגיעה, וע"כ תיקנו הברכה לעסוק בדברי תורה.

וזה לשון האוה"ח הקדוש (חפץ ה' בשבת דף פ"ח ע"ב) 'מכאן תוכחת מגולה לכת של ת"ח אשר לומדים בתענוג, וכאשר תרצה להתבונן עמו בעומק הש"ס מילאה לאה ויתעצל ויתרשל, ואם תימצי לומר במקרה כשול יכשל באיזה קושי אינו מניחו לעבור עליו יבקש לדחות איזה דחייה קלה ומקולקלת לבלתי יטרח והיא בעינו וכו' אוי לו אוי לגופו בודאי שעליו נאמר נגידות למשמאיל שנעשית לו סמא דמות' ובהתהלכו לא תניחיהו ולא תשמור עליו אדרבא כלפי לייא רח"ל אלא דצריך לטרוח בכל כוחו אשר נתון בימין', עיי"ש"ה בכל דבריו.

וכן רבוה"ק הזהירו רבות על לימוד התורה בעיון, כדאיתא בסדה"י להרה"ק ר' אשר מסטאלין זצוק"ל (אות י"א) יזהר כל מי שיש בשכלו ובהבנתו ובדעתו ללמוד להבין גמ' ופוסקים וכו', רק יבחון בשכלו הדק היטב כל מה שלומד, ולא ילך מענין לענין עד אשר יבין הדבר על בוריו, וישנה וישלש או ד' פעמים שיהיה שגורה בפיו, וטוב מלא כף נחת ממלא חפנים וכו', ומעט בכוונה יועיל לו הן לחידוד השכל הן לזכירה הן ליראת ה' כי אגרא דשמעתא וכו'.

וכן איתא בספה"ק בית אהרן לר"ח ניסן 'והעיקר להכניס עצמו בעומק הלימוד להבין על בוריו'. וז"ל הבית אהרן (דף צ"ד ע"א) 'ובדבריו הזהיר מאוד שילמדו גמ' עם תוס' קודם התפילה בעיון כ"א לפי מה שהוא וכו' ואמר בשם הרה"ק רש"ק זצוק"ל כי האלקים עשה את האדם ישר ואח"כ נתעקם, ועיקר ישרות השכל הוא בהתורה, נמצא כשהוא לומד בעיון קודם התפילה נתיישר השכל אצלו ואז היא תפילתו כראוי, ואמר כי לפי דעתו הוא תיקון גדול לכמה עניינים, עכ"ל.

וכן אמר אדמו"ר זצוק"ל (כתבי קודש כ"ד תשרי תש"ח) 'התמדה איז דער עיקר, דאס איז דער בסיס וכו', און דער עיקר איז לערנען גוט און טיף, און מיט התמדה, חזר'ן אסאך, ס'איז דא א ליטווישער ווארט אז ס'שטייט ולא פסקו מעל שלחנם צנון וחזרת, וואס עפעס דוקא די צוויי זאכן, נאר צנון מיינט מען דאס שארפקייט – חריפות, און חזרת מיינט מען חזר'ן אסאך'.

וכידוע שאדמו"ר שליט"א תובע ומבקש כל הזמן שידעו מסכתות שלימות בעיון.

על כן באנו בקונטרס זה בסייעתא דשמיא להוציא לאור מה שחידשנו בסדר הלימוד במס' זבחים בעיון, ובמעלת לימוד עניני זבחים כתב בספה"ק ערבי נחל (בחוקותי דרוש ב') על הפסוק בתהילים (פרק מ') "זבח ומנחה לא חפצת אזנים כרית לי, עולה וחטאה לא שאלת. אז אמרתי הנה באתי במגלת ספר כתוב עלי". דבזמן שאין ביהמ"ק קיים שהוא "זבח ומנחה לא

חפצת" אז "אזנים כרית לי" לשמוע ללמוד וללמד בדיני הזבחים והמנחות. וכשהוא "עולה וחטאה לא שאלת" "אז אמרתי הנה באתי במגלת ספר כתוב עלי" עכלה"ק.

ואפשר להוסיף לפי דבריו דיש מעלה מיוחדת גם בכתיבת חידו"ת בעניני זבחים וכמו שמרומז בהאי קרא "אז אמרתי הנה באתי במגילת ספר כתוב עלי".

יהי רצון מלפני אבינו שבשמים כשם שזכינו לשמוע בישן כן נזכה לשמוע בחדש ולשקוד על דלתי התורה הקדושה ולהגדיל תורה ולהאדירה, ושיבנה בית המקדש במהרה בימינו ונזכה לזבח ומנחה חפצת. אמן.

קרבן תודה חובה או נדבה

מצינו שני סוגי קרבן שלמים הכתובים בפרשת צו, ולכל אחד מהם יש דינים שונים.

א] הסוג הראשון הוא הנקרא "קרבן תודה" - ודינו שצריך להביא עם הבהמה ד' סוגי חלות ונאכל רק ליום ולילה. והוא מה שכתוב (ויקרא פרק ז' פסוק י"א-י"ג): "וזאת תורת זבח השלמים אשר יקריב לה'. אם על תודה יקריבנו והקריב על זבח התודה חלות מצות בלולת בשמן ורקיקי מצות משחים בשמן וסלת מרבכת חלת בלולת בשמן. על חלת לחם חמץ יקריב קרבנו על זבח תודת שלמיו וגו'. ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל לא יניח ממנו עד בקר".

ב] הסוג השני הוא הנקרא "זבח שלמים" - ודינו להביא את הבהמה בלי שום חלות, ונאכל לשני ימים ולילה אחד, והוא מה שכתוב בפסוק (שם ט"ז): "ואם נדר או נדבה זבח קרבנו ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת והנותר ממנו יאכל"

ענף א'

ואם על תודה יקריבנו

א. הראשונים (על התורה שם) מבארים איך נקבע מהו "קרבן תודה", ומהו "זבח שלמים", ומה הפירוש "על תודה". עיין בדברי האבן עזרא (שם פסוק י"ב), וזה לשונו: "אם על תודה טעמו שיתן תודה לשם שנמלט מצרה". והיוצא ממשמעות דבריו שאם אדם שניצל מצרה מפריש בהמה לקרבן שלמים על ההצלה, אזי אפילו אם לא אמר בפירוש: "הרי זו לתודתי", הרי זה קרבן תודה, וכמו שכתוב: "אם על תודה יקריבנו".

ורש"י שם מוסיף פרט אחד שקרבן תודה הוא שהופרש להודות על הנס שנמלט ממקום סכנה, וזה לשונו: "אם על תודה יקריבנו - אם על דבר הודאה על נס שנעשה לו, כגון יורדי הים והולכי מדברות וחבושי בית האסורים וחולה שנתרפא שהם צריכין להודות שכתוב

בהן (תהלים ק"ז, כ"א - כ"ב) יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם ויזכחו זבחי תודה. אם על אחת מאלה נדר שלמים הללו, שלמי תודה הן, וטעונות לחם האמור בענין, ואינן נאכלין אלא ליום ולילה, כמו שמפורש כאן".

וראה עוד בדברי הספורנו שם בטעם הדבר שדינו של קרבן תודה שונה מקרבן שלמים שלא הופרש להודאה על הנס שנעשה לו, וזה לשונו: "והודיע שאף על פי שכל השלמים קדשים קלים, מכל מקום יש חלוק ביניהם שאם הם על אודות הודאה, יהיה עמהם לתת בתוכו מין חמץ. כי אמנם סבת הסכנה אשר עליה ההודאה הוא שאור שבעיסה, מכל מקום מיני המצות רבות עליו, וברכות הלחם יתפרסם הנס לאוכלים רבים, וכלם נאכלים בזמן קדשי קדשים שהם ליום ולילה. אבל כשהם שלמים פשוטים שלא לתודה, זמנן לשני ימים ולילה אחד".

ניחא דאיצטריך לאשמועינן. אבל עולה ודדמי ליה שהם באים בין בנדר בין בחובה למאי איצטריך ליה" וכו'. הרי דסבר שאין התודה באה בנדבה.

בפירוש הגאון ר' ירוחם פישל פערלא (על רס"ג מצות עשה נ"ט-ס') מדייק כנזכר לעיל מדברי רש"י ומביא עוד הרבה ראשונים שסברו כן, וזה לשונו: "ומדברי רש"י וסמ"ג אלו נראה מוכרח דקרבן תודה חובה הוא. דמדכתיב ואם נדר או נדבה זבח קרבנו וגו' ופירשו רש"י וסמ"ג שלא הביאו על הודאה של נס וכו'. מכלל דקרבן תודה דמיירי בי' עד עכשיו לא באה בנדר ובנדבה. אלא קרבן חובה הוא. שכל אחד מארבעה הצריכין להודות חייבין להביאו. כו' וכן פירש הר' אבן עזרא שם עיין שם. וכן כתב הרא"ש (בקיצור הלכות פסח) שכתב שם טעם למה שמביאין שלש מצות משום דדמי ללחמי תודה דהיוצא מבית האסורים מביא תודה.

וכן כתב באור זרוע (חלק ב' סימן רנ"ב) דארבעה הצריכין להודות היינו להודות ולהביא קרבן תודה עיין שם. וכן כתב הר"ש פלייזא בפירושו לפיוט אל אלקי הרוחות שהביא באור זרוע (סוף הלכות פסח) עיין שם. וכן כתב הראב"ד ז"ל בפירושו לתורת כהנים (פרשת צו פרק י"א). וכן כתב הר' אבן עזרא (בפירושו לתהלים ק"ז) דארבעה הצריכין להודות חייבים להביא זבחי תודה עיין שם. וכן כתב הרשב"ץ ז"ל (בספרו יבין שמועה) בפירושו לפרק איזהו מקומן. על מתני' דהתודה ואיל נזיר וכו' וזה לשונו: (בפרשת צו) כתיב שמקריב זבחי שלמים על נס שנעשה לו כגון ארבעה הצריכין להודות הנזכרים

הסוברים שקרבן תודה אינו בא בנדר ונדבה

ב. ברש"י (שם פסוק ט"ז) משמע שאם הביא קרבן בנדר ונדבה סתם ולא כהודאה על הנס, הוי קרבן שלמים פשוטים שנאכל לשני ימים ולילה אחד, וזה לשונו: "ואם נדר או נדבה - שלא הביאה על הודאה של נס, אינה טעונה לחם ונאכלת לשני ימים, כמו שמפורש בענין".

ולכאורה יוצא ממשמעות דברי רש"י שכל נדר ונדבה הם קרבן שלמים, וקרבן תודה הוא רק אם מפריש אותו על הנס שנעשה לו, אבל אין תודה באה בנדר ונדבה, ואם נדר או נדב קרבן תודה - נעשה שלמים שנאכל לשני ימים ולילה אחד.

וכן כתב בפירוש האלשיך (ויקרא ז', ו'): "אמר כי יש שני מיני שלמים, יש שלמי תודה ויש שלמי נדבה".

וכעין זה בהקדמת האברבנאל לחומש ויקרא: "תכלית זבח השלמים יתבאר אחר שתדע שהשלמים היו באים אם לזבח תודה ואם בנדר ונדבה כמו שיתבאר בפרשת צו וענין שני המינים האלה הוא שפעמים היו מקריבים שלמים לתת הודאה לשם יתברך על מה שגמלם כרחמיו וכרוב חסדיו ועל הטובה שהיטיב עמהם אם בירושת הארץ ונחלתה ואם בשאר הנסים ועל זה נאמר על תודה יקריבנו והוא המין האחד. והמין השני שהוא בנדר ונדבה וכו'".

וכן כתב גם התוספות יום טוב (נדרים פרק א' משנה ד') בתוך דבריו, כתב: "דבשלמא חטאת ותודה שהם באים חובה

וראה בדברי הערוך השולחן העתיד (הלכות מעשה הקרבנות סימן פ"ט סעיף א'-ג), דבתחילת דבריו כותב בפשטות: "דבר ידוע שעולה ושלמים ותודה והחמשה מנחות שנתבארו כולם באים בנדבה", אך על כך הוא תמה: "ולכאורה יש בזה שאלה גדולה, מנלן באמת תודה באה נדבה והרי כיון דמקודם כתיב תודה, ואחר כך כתיב: ואם נדר או נדבה, שמע מינה דמקודם לא מיירי בנדר ונדבה".

ומסיק: "זה שאמרת לך בפרשת ויקרא ואם זבח שלמים קרבנו יש בו פרטי דינים והיינו אם על תודה יקריבנו, כלומר אם בעת שנדר או נדב שלמים הזכיר שעל תודה יקריבנו, שאמר שלמי תודה או תודה סתם הדין כך וכך, ואם נדר או נדבה כלומר שלא הזכיר רק נדר שלמים או נדבה שלמים ולא הזכיר תודה הדין כך וכך".

הרי שאם נדר ונדב להביא קרבן תודה, שפיר הוי קרבנו קרבן תודה ונאכל ליום ולילה.

סוגיית הגמרא במסכת מנחות שתודה באה בנדבה

ד. וצריך ביאור בדעת הסוברים שאין תודה באה נדבה, ממה דאיתא במנחות (דף פ' ע"א): "אלא אחליפי תודה נדבה, בין לפני כפרה בין לאחר כפרה טעונות לחם. מרבה בתודות הוא. אלא אולד תודה נדבה, בין לפני כפרה בין לאחר כפרה אין טעונין לחם, מותר תודה היא. אלא אולד תודה חובה, לפני כפרה טעון לחם, לאחר כפרה אין טעון לחם כו", מפורש יוצא שהברייתא מחלקת בין

במזמור יאמרו גאולי ה' שנאמר יודו לה' חסדו ונאמר ויזבחו זבחי תודה. זה הקרבן נקרא תודה וטעון לחם וכו'", עכ"ל עיין שם.

לכאורה יוצא מכל הני ראשונים שקרבן תודה הוא חובה להביא למי שנעשה לו נס, בדומה לקרבן חטאת שהוא חובה למי שעבר על עבירה בשוגג דאית ביה חיוב כרת במזיד, ואינו בא בנדר ונדבה כלל.

הסוברים שקרבן תודה בא בנדר ונדבה

ג. מאידך, מצינו דעת הרמב"ם (רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פרק ט' הלכה ה') שמונה ומפרט את שלמי היחיד, ובתוכם כותב: "שלמים הבאים עם הלחם בנדר או נדבה וזהו הנקרא תודה". וראה גם בדברי הרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין (פרק י"ב הלכה ח').

ובעקבותיו כן כתב גם בספר החינוך (פרשת צו מצוה קמ"א) "שלמים הבאים עם הלחם הידוע, והוא הבא בנדר או בנדבה, ואלו השלמים נקראים תודה". וראה גם בפירוש המושב זקנים על התורה (ויקרא ב', י"ג) סיים דבריו בפשטות וכתב דתודה באה נדבה.

וראה גם בחיי אדם כלל י"ח סעיף א': "ומזמור לתודה יאמר בשמחה ואינו אומר בשבת ויום טוב, דאין מביאין בהם נדרים ונדבות, ותודה באה נדבה." וכן כתב גם המלבי"ם (בפירושו לפרשת צו) "והנה תודה ושלמים שניהם באים בנדר ונדבה, בכל זאת יש הבדל ביניהם. שהשלמים באים תמיד על ידי נדבה, אבל התודה תבוא לפעמים על ידי חיוב כגון ארבעה שצריכים להודות".

ישוב הגאון ר' ירוחם פערלא לדעת רש"י ודעימיה

ה. ועיין שם בדברי הגאון רבי ירוחם פערלא שמיישב דעת רש"י וכל הני ראשונים שמצינו שקרבן ראייה וחגיגה שהם קרבנות חובה למי שנכנס לתוך העזרה בשלש רגלים, ואינו בא בנדבה כלל, אבל אם כבר חייב להביאו שכבר נכנס לתוך העזרה, יכול להוסיף על חובתו להרבות במנין הבהמות ולהתנדב ולנדור להביא עד אין סוף מנין קרבן עולות ראייה ושלמי חגיגה. ומדייק מהסוגיא דמנחות שם שיכול נמי להתנדב ולהרבות מנין קרבנות תודה אפילו אם נעשה לו רק נס אחד.

וזה לשונו: "וליא להקשות על זה מדתנן (סוף פרק ב' דחולין) השוחט (בהמת חולין) לשם עולה לשם זבחים לשם אשם תלוי לשם פסח לשם תודה שחיתתו פסולה וכו'. השוחט לשם חטאת לשם אשם וכו' שחיתתו כשרה. זה הכלל כל דבר שנידר ונידב, השוחט לשמו פסול, ושאינו נידר ונידב השוחט לשמו כשר עיין שם. דמבואר לכאורה מזה דתודה נידר ונידב. דמלבד דיש לומר דכיון דתודה יכול להרבות בתודות כמה דבעי. וכמבואר בפרק ח' דמנחות (דף פ' ע"א) עיין שם. הילכך אף על פי דעיקר תודה קרבן חובה הוא לאותן שמתחייבים בו. מכל מקום הוה ליה בכלל נידר ונידב כיון דמשנתחייב להביא תודה אין שיעור לקרבנו ויכול להתנדב ולהביא הרבה תודות כנדבת לבו.

תודת חובה לתודת נדבה מוכרח ומבואר שיש קרבן תודת נדבה.

ועוד איתא בגמרא (מנחות דף פ"א ע"ב): "מרבה אני תודה ושלמים שבאין בנדר ונדבה כמותה".

ועוד יש להעיר, שאפילו ביאור של תודת חובה יכול להתפרש על מי שנודר להביא קרבן תודה, משום שלאחר הנדר יש עליו חובה להביאו. ועיין כן ברש"י (שם דף ע"ט ע"ב ד"ה אילימא וד"ה אי לאחר, בכתב יד) שמביא שני פירושים מהו תודת חובה וזה לשונו: "כגון דאמר הרי עלי תודה והפריש בהמה וקיימא לן דחייב באחריותה". "לישנא אחרנא תודת חובה כגון מפריש בים והיוצא בשירה וחולה שהציל מחליו וחבוש היוצא מבית אסורים דאמרינן בברכות ארבעה צריכין להודות וכתוב בהו 'ויזבחו זבחי תודה' בספר תהילים (פרק ק"ז)". ועיין שיטה מקובצת שם דאכן משיג על רש"י בפירושו השני, וזה לשונו: "דלא נהירא דלא אשכחן דליחייב אם לא אמר הרי עלי תודה".

ולכאורה אליבא דלישנא קמא שחובה מיירי גם במי שאמר הרי עלי תודה, מוכח שיש תודה בנדר ונדבה, ולכאורה קשה ממה שכתוב "ואם נדר או נדבה זבח קרבנו ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת והנותר ממנו יאכל", דמשמע שאם נדר ונדב נעשה זבח שלמים ולא קרבן תודה. והיא קושיית הערוך השולחן הבאנו לעיל אות ג'.

¹ עיין שם בדברי הרע"ב שמביא מדברי רש"י בסוגיא שם דטעמו משום מראית עין, וזה לשונו: "כיון דעולה באה בנדר ונדבה, הוואה אומר עכשיו הוא מקדיש ושוחטה לעולה וקדשים בחוץ מותרים. הלכך גזור רבנן עלה ופסולה. וכן שלמים כו'".

ובאמת, אדרבה, מהערה זו יש להביא סמוכין לסברא זו, דעיין רש"י (מנחות דף פ' ע"ב ד"ה תודה) וזה לשונו: "תודה דאיכא למימר מרבה בתודות הוא - משום הכי לרבה שלישיית טעונה לחם כדאמרינן לעיל דהויא תודת חובה, אבל חטאת דליכא למימר מרבה בחטאות הוא, שאין דרכן של בני אדם להרבות בחטאות".

ויש לעיין בהבנת דברי רש"י "אבל חטאת דליכא למימר מרבה בחטאות הוא שאין דרכן של בני אדם להרבות בחטאות", שממשמעות דבריו משמע שאם היה דרך בני אדם להרבות בחטאות היה קרבן חטאת דומה לקרבן תודה לגמרי. ולכאורה על פי דברי הגאון ר' ירוחם פערלא אפשר לומר שבאמת קרבן תודה וחטאת דומים לגמרי ובאמת יכול להרבות גם בחטאות.

ובאמת שכן כתב הרש"ש (שם) ודייק מדברי רש"י דמיעקרא דדינא אם כבר התחייב בקרבן חטאת, יכול להרבות בחטאות וראייתו מקרבן תודה, דנראה שדייק כן כמו שכתבנו, וזה לשונו: "לכאורה טפי הוה ליה למימר שאין חטאת באה נדבה. ואולי משום דגם תודה אינה באה בנדבה רק אם אירע לו אחד מהד' דברים שצריכין להודות עליהם, (זה לא מצאתי מפורש כעת ולכאורה מסופך פרק ב' דחולין לא משמע כן. ויש לדחות. ולכאורה מקורו הוא ממשמעות קרא הנזכרים לעיל 'אם על התודה' 'אם נדר או נדבה ורש"י שם). אולם אחר שאירע לו יכול לנדור או לנדוב. וכהאי גוונא גם חטאת כיון שנתחייב בה אף שכבר הפריש ונאבדה מחויב להביא אחרת

ומהאי טעמו ניחא נמי דלא תקשה מסוגיא דפרק ז' דמנחות (דף ע"ו ע"א) דנקט בפשיטות דתודה באה בנדבה עיין שם. והוה ליה בזה כקרבן חגיגה. דאף על גב דודאי קרבן חובה הוא ברגלים, מכל מקום אין שיעור לקרבנו וכן הדין בעולת ראייה וכמבואר בפרק קמא דחגיגה (דף ח' ע"ב) ולעיל שם (דף ז' ע"א) עיין שם".

יש לערר על ישוב זה שתי הערות:

(א) אם באמת קרבן תודה דומה לחטאת שאינו בא בנדר ונדבה כלל, ובא רק בחובה, מנלן שיכול להרבות בקרבנות תודה כקרבן ראייה וחגיגה, דשם איכא מקרא מפורש בסוף פרשת ראה שיכול להרבות שנאמר (ט"ז, ט"ז - י"ז): "שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלוקיך במקום אשר יבחר בחג המצות ובחג השבעות ובחג הסוכות ולא יראה את פני ה' ריקם. איש כמתנת ידו כברכת ה' אלוהיך אשר נתן לך".

ופירש רש"י: "ולא יראה את פני ה' ריקם - אלא הבא עולות ראייה ושלמי חגיגה. איש כמתנת ידו - מי שיש לו אוכלין הרבה ונכסים מרובין, יביא עולות מרובות ושלמים מרובים". והוא ממתני' חגיגה דף ח' ע"ב.

ואם תאמר שאפשר ללמוד בבנין אב מעולת ראייה ושלמי חגיגה, אם כן נאמר כן גם במי שחייב להביא קרבן חטאת, שיכול להתנדב ולהביא הרבה חטאות, ומאי שנא אם שחט בהמת חולין לשם קרבן תודה שאיכא מראית עיין, משחט לשם חטאת שאין מראית עיין.

וכיון שכן, מאחר ובקרבן חטאת צריך הבעלים לסמוך ולהתוודות עליו את חטאו, וגם הכהן המקריב צריך להתכוון ולהזכיר את החטא שעשה הבעלים, כמו דקתני זבחים (דף מ"ו ע"ב): "לשם ששה דברים הזבח נזבח לשם זבח לשם זבח לשם זבח לשם זבח לשם ריח לשם ניחוח והחטאת והאשם לשם חטא", אם כן יתכן שזאת הסברא בדברי רש"י "שאיך דרכן של בני אדם להרבות בחטאות".

והיה אפשר לומר שמכח סברא זאת מסתבר לומר שאין יכול ללמוד כלל מקרבן עולת ראייה ושלמי חגיגה, שקרבנות אלו הן כדרכן בני אדם להרבות במתנות בשעה שזוכה להקביל פני המלך, מה שאין בקרבן תודה שעיקרו לתת הודאה למלכו של עולם שהציל אותו מצרה, הרי שודאי שכן הוא דרכם של בני אדם להרבות במתנות. וזהו הביאור בדברי רש"י שקרבן תודה יכול להרבות, וקרבן חטאת אין יכול להרבות, דמכח הסברא שאין דרכן של בני אדם להרבות בחטאות, באמת אינו יכול ללמוד מקרבן עולת ראייה ושלמי חגיגה.

(ב) לכאורה אפילו אם יכול להרבות בתודות, מסתבר שכיון שנלמד כן מעולת ראייה ושלמי חגיגה צריך להיות כמותם ובעולת ראייה מצינו שרק אם הפריש את כולם בבת אחת והביאם יחד בלי הפסק יום אז יכול להקריב את כולם, אבל אם הפסיק יום אחד שוב אינו יכול להקריב את הנשארים עיין

(ובזה אדרבה יפה כח החטאת מתודה באמר הרי זו. דמחויב בה מחמת החטא) רק שאין דרך להרבות כו' אלא מפריש חילוף האבודה".

ולולי דמסתפינא היה אפשר לפרש את דברי רש"י באופן אחר, דסברא היא שלא להרבות בחטאות, כדי שלא להזכיר הרבה פעמים את העוול והפשע שעשה, וכדוגמת אדם שפשע למלך ומבקש מחילה ממנו, אין דרך ארץ להזכיר בפניו את אותו החטא פעמים רבות, אלא רק לשלוח לו מתנות רבות כדי לרצותו שימחל לו, אך בלי הזכרת החטא. והיינו דאינו סברא במנהגה של בני אדם אלא כן הוא מן הדין.

ועל דרך מה דמצינו כן בגמרא (ראש השנה דף כ"ו ע"א) דמהאי טעמא אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה - לפי שאין קטיגור נעשה סניגור, והיינו שלא להזכיר חטא עגל של זהב.

ועוד מצינו סברא כזו בדברי הרמב"ן בפרשת וישלח (ל"ג, י') כששלח יעקב אבינו מתנות לעשו אחיו אמר: "אם נא מצאתי חן בעיניך ולקחת מנחתי מידי כי על כן ראיתי פניך כראת פני אלהים ותרצני", ומפרש רש"י "שנתרצית למחול סורחני", והרמב"ן השיג על פירוש זה וכתב: "ורש"י כתב על שנתרצית למחול לי על סורחני. ותרצני, נתפייסת לי. וכבר אמרתי (לעיל ל"ב, כ"א²) שאיננו טוב שיהיה לו מזכיר עון".

² וזה לשונו שם על מה שפירש רש"י "אכפרה פניו במנחה", שהוא לשון קינוח על חטאיו. ומשיג הרמב"ן שם: "ואם כן יהיה פירושו, כי חשב יעקב בלבו אכפרה פניו, והכתוב מגיד לנו זה, כי איננו ראוי שיאמרו השלוחים לעשות ככה".

סוגית הגמרא בזבחים דחובת תודה היא על הנס

ו. ומאידך גיסא יש להוכיח מדברי הגמרא (זבחים דף ז' ע"א) כרש"י בפרשת צו דיש חובה להביא תודה למי שנעשה לו נס. והכי איתא שם: "איתמר תודה ששחטה לשם תודת חברו, רבה אמר כשרה ורב חסדא אמר פסולה וכו'. אמר רבה מנא אמינא לה דתניא ובשר זבח תודת שלמיו וגו'. אבא חנין אומר משום ר' אליעזר בא ללמד על תודה ששחטה לשם שלמים כשרה. שלמים ששחטן לשם תודה פסולים. ומה הפרש בין זה לזה. תודה קרויה שלמים ואין שלמים קרויים תודה. שלמים לשם תודה פסולים הא תודה לשם תודה כשירה. מאי לאו דחבריה לא דידיה" וכו'.

והיינו שחידושו של רבי אליעזר ב"תודה לשם תודה" הוא, שאפילו אם הפריש שני קרבנות תודה על שני מאורעות שונים המחייבים קרבן תודה, כגון על עלייתו מן היס ועל יציאתו מבית האסורים, ושחט את האחד לשם השני, כשר.

וכמו דאיתא בזבחים (דף ט' ע"ב) בחטאת חלב לשם חטאת דם ושניהם באדם אחד. ובאמת כך מפרש רש"י שם וזה לשונו: "לא דידיה ואף על פי שלא באו על הודייה אחת, דארבעה צריכין להודות, כדאמרין בברכות (דף נ"ד ע"ב). וכתוב בהו ויזבחו זבחי תודה. ושחט תודה בשעת עלייתו מן היס לשם תודה שהפריש על יציאתו מבית האסורין, עכ"ל, עיין שם.

חגיגה דף ח' ע"ב, וכן פסק הרמב"ם (הלכות חגיגה פרק ב' הלכה ז'), וזה לשונו: "הפריש עשר בהמות לחגיגתו והקריב מהן מקצתן בראשון ופסק, שוב אינו חוזר ומקריב השאר שהרי שייר אותם, ואם לא פסק אלא דחקו היום ולא יכול להקריב היום מקריב השאר למחר".

והנה, במשנה בסוף פרק ב' דחולין קתני שמי ששחט בהמת חולין לשם קרבנות שבאים בנדר ונדבה, שחיטתו פסולה מפני מראית עין, והבאנו לעיל מה שכתב הרע"ב מדברי רש"י בסוגיא שם וזה לשונו: "כיון דעולה באה בנדר ונדבה הרואה אומר עכשיו הוא מקדיש ושחטה לעולה, וקדשים בחוץ מותרים, הלכך גזור רבנן עלה ופסולה. וכן שלמים כו'". אבל קרבנות שאינם באים בנדר ונדבה, כגון חטאת ואשם, כשרים שאין בהם מראית עין.

ולכאורה טעמו הוא שכיון שאין ידוע שהבעלים עבר עבירה שחייבים עליה קרבן חטאת, אין שום סיבה לחשוש שהרואה יאמר שעכשיו הוא מקדיש לשם חטאת. ואם כן, לכאורה צריך להיות כיוצא בזה גם ברישא של המשנה, בקרבנות הבאים בנדר ונדבה, כגון קרבן תודה, שאין ידוע שנעשה לו נס ואין שום סיבה שהרואה יאמר דעכשיו הוא מקדיש לשם תודה, שאם הרואה חושש שנעשה לו נס, אפילו שאין ידוע לו, אם כן אפילו אם אין קרבן תודה בא בנדר ונדבה אלא בחובה היה צריך לפסול את השחיטה משום מראית עין. ורמז לזה הרש"ש הנזכר לעיל, וצריך עיון, וה' יתברך יאיר עינינו.

ענף ב'

חיוב להביא קרבן תודה מדברי קבלה

ז. וכדי לבאר הענין, יש להקדים מה דאיתא בגמרא (ברכות דף נ"ד ע"ב): "אמר רב יהודה אמר רב ארבעה צריכין להודות יורדי הים וכו' יורדי הים דכתיב (תהלים ק"ז כ"ג) יורדי הים באניות עושי מלאכה במים רבים וכתוב המה ראו מעשה ה' וגו' וכתוב ויעמד רוח סערה וגו' וכתוב יחוגו וינועו כשכור וכתוב וישמחו כי ישתוקו וגו' יודו לה' חסדו וגו'. הולכי מדברות דכתיב (שם ד') תעו במדבר בישימון דרך וגו' רעבים גם צמאים וגו' וכתוב וידריכם בדרך ישרה וגו' וכתוב יודו לה' חסדו. מי שהיה חולה ונתרפא דכתיב (שם י"ז) אוילים מדרך פשעם ומעוונותיהם יתענו כל אוכל תתעב נפשם ויגיעו עד שערי מות וכתוב ישלח דברו וירפאם וימלט משחיתותם וכתוב יודו לה' חסדו. ומי שהיה חבוש בבית האסורין דכתיב (שם י') יושבי חושך וצלמות אסירי עני וברזל וכתוב יוציאם מחושך וצלמות ומוסרותיהם ינתק וכתוב יודו לה' חסדו, ע"כ.

ואיתא ברא"ש (שם פרק ט' סימן ג'): "ונהגו באשכנז ובצרפת שאין מברכין ברכת הגומל כשהולכים מעיר לעיר, דסבירא להו שלא הצריכו להודות אלא הולכי מדבריות דשכיחי ביה חיות ולסטים. והא דאמרין בירושלמי כל הדרכים בחזקת סכנה, לא אמרו אלא לענין תפלת הדרך בלבד, שבכל הדרכים צריך אדם לבקש על נפשו, אבל ברכת הגומל במקום תודה נתקנה".

לכאורה מתוך דברי הרא"ש מוכח שאין צריך לברך ולהודות אלא במקום דאיכא חיוב

(והנה מה שמבואר בגמ' דתודה לשם תודת חבירו פסולה יש משמעות בדברי רש"י הוא רק כשיש לחברו נס אחר שאינו דומה לנס שלו, וזה לשונו: "לא ששחטה על מנת 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", ולשון "ולשמעון תודה אחרת" משמע שיש לו תודה על חיוב הודאה אחר לגמרי, מדלא כתב רש"י ולשמעון יש תודה נמי. וכן כתב בברכת הזבח שם וזה לשונו: "רוצה לומר דשחט תודה שהופרשה על נס ידידה על יורדי הים, ושחט לשם נס שנעשה לחבירו שיהיה חבוש בבית האסורים לעולם בשביל עצמו אלא נס אחר".

ולכאורה סברתו הוא דילפינן הפסול לשם תודה אחרת מדכתיב "תודת שלמיו" וכיון שאין הפסול של לשם תודת חבירו שינוי בעלים, כמו שכתב רש"י, אינו נקרא "תודת שלמיו" רק משום שהוא שייך לבעלים אחרים, אלא משום שההודאה על תודת חבירו היא על נס אחר ולא על נס כשלו. אבל אם כן קצת קשה, למה במי שנעשו לו שני ניסים כגון שהיה חולה ונתרפא והפריש תודה על נס זה, אך הביאו על נס אחר, כגון שהוא עצמו היה חבוש בבית אסורים, דבכהאי גוונא אינו פסול וצריך ביאור. ובעזרת ה' יתברך להלן אות כ' ניישב הערה זו).

ואם כן איך יתיישבו יחדיו שתי סוגיות הגמרא, מחד בזבחים (דף ז' ע"א) משמע שאין קרבן תודה אלא אם הופרש לשם נס מסוים, ומאידך אמרו במנחות (דף פ' ע"א-ע"ב) דתודה באה בנדבה.

והזכיר שם באותו מזמור בפירוש אלו הארבעה כו".

וכן יכול לדייק מהמשנה מנחות דף פ"ב ע"א: "מנין לאומר הרי עלי תודה שלא יביא אלא מן החולין תלמוד לומר וכו", משמע שרק מי שנודר קרבן תודה הרי הוא חובה, ולכן אינו בא אלא מן החולין, אבל מי שנעשה לו נס שחייב להביא קרבן תודה, ומפריש ואומר "הרי זו לתודתי", משמע שיכול להביא מן המעשר, ואם הוא חיוב מדאורייתא, הרי חייב להביאו מן החולין כמו שאמר הרי עלי, אלא מוכח שאין חיוב הבאת קרבן תודה מדאורייתא.

פשוטו של מקרא על פי דברי קבלה

ח. אמנם אם כנים הדברים עדיין התמיה בדברי רש"י במקומה עומדת דפירש בפרשת צו (ז', י"ב) את הכתוב "אם על תודה יקריבנו": "אם על תודה יקריבנו - אם על דבר הודאה על נס שנעשה לו, כגון יורדי הים והולכי מדברות וחבושי בית האסורים וחולה שנתרפא שהם צריכין להודות", והא אין שום חיוב מדאורייתא, ואיך רש"י מפרש פשוטו של מקרא על פי החיוב שמדברי קבלה.

ואין לומר שהוא הלכה למשה מסיני ודוד המלך עליו השלום אסמכיה אקרא בתהילים, כמו שמצינו כעין זה בסנהדרין (דף כ"ב ע"ב): "אלא גמרא גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא הכא נמי גמרא גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא",³ שאם כן הרי הוא חובה

תודה, והיינו טעמו שהפסוק בתהילים שמיניה ילפינן דצריך להודות כתוב ביחד עם הבאת קרבן תודה כדכתיב שם (פרק ק"ז פסוק כ"א - כ"ב): "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה". וקרבן תודה אין חיוב להביא אלא כשהיה במצב של סכנה, ולכן גם אין לברך ברכת הגומל אלא כשהלך במקום סכנה וניצל".

ולכאורה מוכח מזה שהחיוב בקרבן תודה הוא רק מדברי קבלה שכתב דוד המלך עליו השלום. והיינו שקרבן תודה בעלמא אינו חיוב אלא רק ברצון הבעלים, וכמו שכתוב במפורש בפסוק (ויקרא כ"ב, כ"ט): "וכי תזבחו זבח תודה לה' לרצונכם תזבחו", ובמדרש הגדול: "ולא לרצוני אתם זבחים אלא לרצונכם תזבחו". (אמנם בזבחים דף מ"ז ע"א ורשי שם בחומש נדרש בפנים אחרות: "לדעתכם, מכאן למתעסק שפסול בשחיטת קדשים.")

וכן כתב הלבוש (או"ח סימן רי"ט, הלכות ברכת הגומל, סעיף א') וזה לשונו: "ארבעה צריכין להודות לה' יתברך על חסדיו שעשה עמהם, והם, יורדי הים כשיעלו ממנו, והולכי מדברות כשיגיעו ליישוב, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורין ויצא, וסימנם וכל החי"ם יודוך סלה ראשי תיבות ח'ולה י'סורים י'ם מ'דבר. והודאה זו דוד המלך עליו השלום צוה עליה במזמור ק"ז המתחיל הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו,

³ עיין בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סימן פ"ח וזה לשונו: "ומטעם זה לשיטה ההיא, דברכת הודאה הוי דאורייתא כיון דאתא מדברי קבלה, כדאיתא בזבחים (דף י"ח ע"ב) ועד דאתא יחזקאל מאן אמרה, והכא נמי עד דאתא דוד מאן אמרה, ועל כרחך דגמרא גמירי להו מהלכה למשה מסיני".

בתשובת מהרי"ל (סימן נ"ו אות ז') דן אם יוצא ידי חובת מצות מתנות לאביונים במעות מעשר, וכתב וזה לשונו: "דלא נפיק במעות מעשר, כיון דתקנתא דרבנן הוא הוי דבר שבחובה, ונמצא זה פורע חובו ממעשרו ואין לו בו אלא טובת הנאה, ויש מרבותינו דפסקו דאינו ממון, ואפילו למאן דאמר ממון, מכל מקום הוי דבר שבחובה וכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין" עכ"ל.

וכעין זה כתב בשל"ה הקדוש (מסכת מגילה פ"ו ע"ב) וזה לשונו: "כל דבר שבחובה אינה באה אלא מן החולין, כדאייתא חגיגה (דף ז' ע"ב) בענין עולת ראיה וחגיגה שאינה באה מהמעשר אלא מן החולין, וכן נראה לי לענין פורים שנוהגים במחצית השקל ומכל שכן במשלוח מנות ומתנות לאביונים, שהוצאה זו יוציא אדם משלו ולא ממעות מעשר שלו. וכן מצאתי כתוב וז"ל, ודוקא משלו כאשר השיב מהר"י מולין דבמעות מעשר לא נפיק ידי מתנות לאביונים. ומזה נראה לי באותן המקומות שנותנים קצבה מכל נפש לחזן קודם קריאת המגילה, מעות פורים, בזה לא נפקי ידי מתנות לאביונים, כי הוא בכלל השכירות".

אמנם דרך זה של הלבוש בצירוף דברי הפרי מגדים שאותן ארבעה שצריכין להודות הוא חיוב רק מדברי קבלה, יש להעיר:

א) כבר הבאנו מהגמרא (זבחים דף ז' ע"א) שתודה ששחטה לשם תודה אחרת פסולה, ומשמעות הגמרא שם שהוא פסול דאורייתא, וברש"י ותוס' למדו מן הקרא 'על זבח תודת שלמיו', והיינו לשם נס אחר, וכפי שרש"י עצמו מפרש שם.

מדאורייתא ואיך יכול להביאו מן המעשר, כדמוכח מדיוק דברי המשנה במנחות הנזכרים לעיל.

קושיא זו כבר עורר הפרי מגדים (סימן רי"ט אשל אברהם הקדמה) וזה לשונו: "ועיין לבוש [סעיף א] כתב דוד המלך צוה עליה, (וברמב"ם פרק י' מהלכות ברכות הלכה ח') נרשם בגליון סמ"ג עשין כ"ז קי"ד, א' אין בידי כעת), ובמנחות דף פ"ב ע"א וברמב"ם פרק ט"ז מהלכות מעשה הקרבנות הלכה ט"ז, תודה הרי זו מביא מחולין (לכאורה צריך לומר 'מביא מהמעשר') ולא לשתמיט אם על נס שאסור אלמא לאו דין תורה. ומה שכתב רש"י בחומש פרשת צו [ז', י"ב] אם על תודה שצריך להודות מדרבנן קאמר, וקרא מיירי בנדר או נדבה, הן אמת דמשמע על כל פנים דין דברי קבלה יש לו שתהילים ברוח הקודש נאמר כמו אסתר, ובאו"ח (סימן תרפו) בבית יוסף (ד"ה אפ"ה) בשם רז"ה (מגילה דף ד', ע"א) דברי קבלה [כדברי תורה] דמי, יעויין שם. וכתבנו בפתיחה כוללת (חלק א' סימן י"ח) דספק דברי קבלה לחומרא כמו בשל תורה, אם כן למה לא יחשב תודה על נס דבר שבחובה כהאי גוונא, דאף דרבנן גופא אי לאו דהכי אתנו הוה של תורה ממש, עיין [ספר המצוות להרמב"ן] בשורש הא' (דף ו ע"א), והדברים ארוכים אין מקומם פה".

ולכאורה יש להביא סמוכין מדברי ראשונים וקדמונים לדברי הפרי מגדים שגם חיוב קרבן תודה אף שהוא מדברי קבלה מכל מקום בא מן החולין ולא מן המעשר, [וצריך לעיין בדברי המשנה במנחות שיכול להביאו מן המעשר].

השלום לא היה שארבעה אלו שצריכין להודות חייבים להביא קרבן תודה, משום שבאמת באופן כזה יש איסור של אין נביא לחדש בו דבר. אבל כשנדקדק היטב בדברי רש"י בחומש ובדברי הרמב"ם בפירוש המשנה במנחות נראה שכוונת הציווי של דוד המלך עליו השלום היתה שלמי שנעשה לו נס כמותן ארבעה שצריכין להודות, מצוה לנדור על עצמו להביא קרבן תודה, ועל ידי הנדר שהוא מקבל על עצמו הוא מחייב את עצמו מיד כשנעשה לו הנס.

ולכאורה יש להוכיח כן מלשון רש"י בפרשת צו (פרק ז' פסוק י"ב): "אם על תודה יקריבנו - אם על דבר הודאה על נס שנעשה לו, כגון יורדי הים והולכי מדברות וחושי בית האסורים וחולה שנתרפא שהם צריכין להודות שכתוב בהן (תהלים ק"ז, כ"א - כ"ב) יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם ויזבחו זבחי תודה. אם על אחת מאלה נדר שלמים הללו, שלמי תודה הן, וטעונות לחם האמור בענין, ואינן נאכלין אלא ליום ולילה, כמו שמפורש כאן".

ויש להעיר, שמי שחייב קרבן חטאת אינו נודר כלל, אלא צריך להפריש בהמה ולומר "הרי זו לחטאתי" ואין כאן לא נדר ולא נדבה. ואיך קאמר רש"י "אם על אחת מאלה נדר שלמים הללו, שלמי תודה הן". איזה נדר

(ב) פעמים רבות רש"י מפרש פשוטו של מקרא על פי אסמכתא שנדרשת כן בגמרא, כגון "זכרון תרועה" (ויקרא כ"ג, כ"ד) שמפרש דקאי על אמירות פסוקי 'שופרות'. והרמב"ן בכל מקום משיג על רש"י שפירוש זה הרי הוא רק אסמכתא. ואילו בפרשת צו גבי קרבן תודה אין הרמב"ן משיג על רש"י כלל.

ג) איך רש"י מפרש "אם על תודה" הוא בשהופרש על הנס, דאם קרבן תודה לא שייך מן התורה לנס כיון שהוא בא אפילו בנדר ונדבה אף שלא נעשה לו שום נס, אם כן מהו באמת ביאורו של "אם על תודה".

ד) איך צוה דוד המלך עליו השלום לישראל להביא קרבן תודה לאותן ארבעה שצריכין להודות, הא אין נביא לחדש בו דבר וכתוב בתורה הקדושה "לא תוסיפו", כמו שהביא הרמב"ן בפרשת ואתחנן⁴ בשם הירושלמי כששלחו מרדכי ואסתר לאנשי כנסת הגדולה "קבעוני לדורות", הם השיבו הא אין נביא רשאי לחדש בו דבר ויש עליו איסור של "לא תוסיפו".

ענף ג'

גדר חובת הבאת תודה על נס

ט. והנראה לומר להתיישב כל זה על פי יסוד אחד, שהציווי של דוד המלך עליו

⁴ רמב"ן דברים פרק ד' פסוק ב' (פרשת ואתחנן): "ובירושלמי (מגילה פרק א' הלכה ה') שמונים וחמשה זקנים ומהם כמה נביאים היו מצטערים על הדבר, אמרו כתוב 'אלה המצוות אשר צוה ה' את משה', אלו המצוות שנצטוו מפי משה, כך אמר לנו משה ואין נביא אחר עתיד לחדש דבר לכם, ומרדכי ואסתר רוצים לחדש לנו דבר. לא זו משם נושאין ונותנין בדבר עד שהאיר הקדוש ברוך הוא עיניהם וכו'. הרי שהיתה המצוה הזו אסורה להם, אם כן היא בכלל לא תוסיף עליו, אלא שלא למדנו למוסיף על פי נביא אלא מן הכתוב שאמר 'אלה המצוות' אין נביא רשאי לחדש בו דבר מעתה".

הקודש שעל אלו ראוי לנדב נדבת תודה, אבל נדבה היא".

ואם תאמר, אם התודה באה רק בנדר ונדבה, איך אמרו כברייטא במנחות (ע"ט ע"ב ושם פ' ע"א) "תודת חובה". אלא שמצינו כיוצא בזה, בנוסח שקבעו חז"ל בוידוי של יום כיפורים "על חטאים שאנו חייבים עליהם עולה", וידוע שאין שום חטא שחייב להביא עליו עולה, רק אם מביאים כן בדרך נדר או נדבה שאז קרבן עולה נרצה לכפר על מי שעבר על מצות עשה או לאו שנתק לעשה, כמו שמביא רש"י (ויקרא פרק א' פסוק ד'): "הא אינו מרצה אלא על עשה ועל לאו שנתק לעשה" ועל זה אנו מתוודין על עבירות שחייבים עולות.

ואם כן הכא נמי יש לומר דמיירי בקרבן תודה שהתחייב בנדר להביא מנדבת לבו, ובכהאי גוונא שפיר נקרא "תודת חובה".

וכן הבאנו לעיל שזאת מסקנת הערוך השולחן העתיד (הלכות מעשה הקרבנות סימן פ"ט סעיף א'-ג') "זה שאמרתי לך בפרשת ויקרא ואם זבח שלמים קרבנו יש בו פרטי דינים והיינו אם על תודה יקריבנו, כלומר אם בעת שנדר או נדב שלמים הזכיר שעל תודה יקריבנו, שאמר שלמי תודה או תודה סתם הדין כך וכך, ואם נדר או נדבה כלומר שלא הזכיר רק נדר שלמים או נדבה שלמים ולא הזכיר תודה הדין כך וכך".

שלמים איכא, הא חייב מדברי קבלה להביא קרבן תודה.

אלא הוא הוא אשר דברנו, שצוה דוד המלך עליו השלום למי שנעשה לו נס שינדור על עצמו להתחייב להביא קרבן תודה.

וכן עיין רש"י בתהילים (פרק קט"ז) על הכתוב "כוס ישועות אקרא", וזה לשונו: "כוס ישועות אשא - אביא הנסכים על התודות שנדרתי כמו שאמר לך אזבח זבח תודה, ועל אותו הכוס בשמך אקרא על הישועה זו, שכן אין הלוי אומר שירה אלא על היין".

וכן עיין בדברי הרדב"ז בספרו מגדל דוד (ספר מצוה אזהרות מצות לא תעשה ק"כ) שמביא את לשון הרמב"ם בפירוש המשנה במנחות וזה לשונו: "והרמב"ם כתב בפירוש המשנה⁵ אם על תודה אם על דבר הודאה על נס הנעשה לו, כגון יורדי הים והולכי מדברות וחושי בית האסורים וחולי שנתרפא, שהם צריכין להודות, וכתוב בהם (תהלים מזמור ק"ז, כ' - כ"א) יודו לה' חסדו [וגו'] ויזבחו זבחי תודה'. אם על אחת מאלה נדר שלמים שלמי תודה שם, ע"כ".

ולכאורה תוספתא מפורשת היא במנחות (פרק ז' הלכה ד'): "זבח לא"להים תודה אלא שתהא מודה בי (שם) ותשלם לעליון נדריך" ועיין שו"ת חתם סופר (או"ח סימן נ"א) וזה לשונו: "תודה נדבה היא, אלא דגילה לן ברוח

⁵ לא מצאנו מקומו בפירוש משניות שלנו אבל עיין גם בקובץ שיטות קמאי (פסחים דף פ"ד ע"א) בשם ספר הבתים, שגם הוא מביא לשון פירוש המשנה להרמב"ם הזה.

טוב אשר לא תדור' חוץ מנדרי הקדש

י. והרבותא בחיוב זה של דוד המלך הוא, שבדרך כלל רע בעיני השם יתברך שיקבל האדם על עצמו שום נדר, כדאיתא בחולין (דף ב' ע"א): "הכל מעריכין ונערכין נודרין ונידריין. הכי נמי דלכתחלה והא כתיב: וכי תחדל לנדור לא יהיה כך חטא, וכתיב: טוב אשר לא תדור משתדור ולא תשלם, ותניא: טוב מזה ומזה שאינו נודר כל עיקר, דברי רבי מאיר, ר' יהודה אומר: טוב מזה ומזה נודר ומשלם; ואפי' רבי יהודה לא קאמר אלא באומר הרי זו". ועיין נדרים (דף כ"ב א') דהנודר כאילו בנה במה והמקיימו כאילו הקריב עליה קרבן וכ"ה בשולחן ערוך (יו"ד סימן ר"ג סעיף ג') בחומר האיסור לנדור נדרים, חוץ מנדרי הקדש, וזה לשונו: "הנודר, כאילו בונה במה בשעת איסור הבמות; והמקיימו, כאילו הקריב עליה קרבן, שטוב יותר שישאל על נדרו. והני מילי בשאר נדרים, אבל נדרי הקדש מצוה לקיימן. ולא ישאל עליהם אלא מדוחק".

וכיון שבנדרי הקדש אינו כן צוה עלינו דוד המלך עליו השלום להודות להשם יתברך באופן היותר טוב ולקבל על עצמנו בנדר מיד בשעת הנס להביא קרבן תודה, כדי שלא נתעצל להביא את התודה הזאת אל בית ה' אלוקינו.

ואם כן כיון שקיבל האדם על עצמו בנדר, באמת צריך להביא דוקא מן החולין ואין יכול להביא ממצעות מעשר, כיון דהוי דבר שבחובה, ואין אדם פורע חובו ממצעות מעשר.

והיה אפשר להוסיף עוד, שמי שנעשה לו נס כשהוא נמצא בתוך העזרה ויש בהמה בידו, לכאורה יכול לומר 'הרי זו לתודתי' ולא צריך לומר כן דוקא דרך נדר, ושמא יכול להביא את התודה על ניסו גם מכסף מעשר ולא צריך דוקא מן החולין.

שלכאורה הטעם שצוה דוד המלך עליו השלום שינדור על עצמו להביא קרבן תודה הוא כדי שלא יתרשל מלהביא, שמי שנעשה לו נס והוא רחוק ממקום המקדש, אזי אף שבשעת הנס חם ליבו להביא תודה, אך יש לחוש שעד שיבוא ג' פעמים בשנה יתכן מאד שיתקרר ליבו ויתרשל מלהודות בהבאת קרבן תודה, וממילא צוה דוד המלך שמי שנעשה לו נס יקבל על עצמו מיד בתורת נדר להתחייב ולהביא תודה. ואם כן, מי שקרוב למקום המקדש ויכול להפריש מיד תודתו ומיד יכול להביאה אין חיוב שינדור כן, אלא במקום הנדר מיד הוא מפריש בהמתו להקדש [ובאמת איתא בפסחים (דף ס"ו ע"ב) לא להפריש את הבהמה חוץ ממקום העזרה: "דתניא אמרו עליו על הלל מימיו לא מעל אדם בעולתו, אלא מביאה חולין לעזרה ומקדישה וסומך ידו עליה ושוחטה"], ואם כן שמפריש את הקרבן בתורת נדבה באמירת 'הרי זו לנדבת תודה' על הנס שנעשה לו, אין גם שום חסרון שמביאו ממצעות מעשר.

דברי עמק הנציב

יא. וצריך לעיין במה שכתב בעמק הנצי"ב (פרשת פינחס סוף פיסקא י"ב) כעין דברינו רק קצת באופן אחר, וזה לשונו:

ובאמת גם מי שרוצה להביא תודה על הניסים שבכל יום, יכול לחייב את עצמו דרך נדרי הקדש. וזהו השני ביאורים של רש"י כתב יד בסוגיא דמנחות (דף ע"ט ע"ב) של תודת חובה 'הרי עלי תודה', 'הארבעה שצריכין להודות'.

ולפי זה מה דכתיב 'אם על תודה' אינו שולל כלל נדר או נדבה, רק שצריך להפריש הקרבן על דבר הודאה על נס שנעשה לו. ומה שכתוב "אם נדר או נדבה" ביאורו הוא שנדר או נידב סתם, שלא הודה על שום נס, כמו שכתוב בדברי רש"י שם.

אמנם בזה העלינו ארוכה בביאור הא דמצד אחד נראה דתודה הוי קרבן חובה ומאידך גיסא הוי נדר ונדבה אבל עיקר הדבר שחידש דוד המלך חיוב לנדור להביא קרבן נדבה עדיין צריך ביאור וכמו שהקשינו לעיל דהרי כתיב 'אלה המצות' שאין רשאי נביא לחדש דבר מעתה.

ענף ד'

הודאה באה על תוספת טובה

יב. ואשר יראה לומר בזה ובהקדם ביאור דברי רש"י הנזכר לעיל בכתוב "אם על תודה", על פי מה שמצאנו בלשון חז"ל מה

"והענין דבכל הקרבנות כתיב 'כי תקרב' אם תרצה, ובקרבנות חובה באין לכפרה או לכוונה אחרת שמבואר במקום כל אחד, אבל תודה כתיב בלשון נדבה⁶ 'אם על זבח תודה יקרבנו' ומכל מקום כתיב גם כן בלשון ציווי: 'זבח לא' להים תודה'⁷, הרי משמע שהקדוש ברוך הוא נהנה כביכול מריבוי נדבות אף שאינם לקיים גזרותיו וציווייו בפרשת הקרבנות לכן ביאר הנביא דבריו 'ושלם לעליון נדריך', והכוונה שכל איש בשעת צרתו כוונתו אם יושיעו ה' ממנה יודה וישבח לעושה נפלאות גדולות לכדו יתברך, וקרוב הוא להוציא בפיו ממש. והנה כאשר חלף ועבר הצרה ממנו נשכח ממנו דבורו ומחשבותיו כיון שאין בהם מעשה שחל עליהם לעשות בפועל ממש, לכן צוה ה' שיקריב קרבן תודה כדי שיתעורר עליו לספר בציון שם ה' והנס שעשה אתו וישלם נדרו כו', וזהו דכתיב בפרט בקרבן תודה שאינו רק לרצונכם".

ואם כן, במקרה זה אין שום קפידה שהקרבן תודה בא ממעות מעשר, כיון שאינו דבר שבחובה, אלא לרצונו, ורק אם קיבל על עצמו בנדר להביא קרבן תודה, אז צריך להביא ממעות חולין, כיון שכבר שויה אנפשיה חובה בתורת נדר, ואין אדם פורע חובו וממעות מעשר.

⁶ גם בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סימן פ"ח) מדייק כן וזה לשונו: "לפי הנראה לפי עניות דעתי, בוודאי קרבן תודה הוא רשות, ואינו קרבן חובה שיהא מחוייב להביא על הד' דברים, דהרי אמרינן בתורת כהנים בפרשת צו (פרשה ה') בפסוק (ויקרא ז' י"ב): 'ואם על תודה יקריבנו', דתודה בא מן המעשר, דכל זמן שלא נדר תודה לא הוי חובה, ודבר שאינו חובה בא מן המעשר. ורק אם נדר תודה בסתם אינו יכול להביא אלא מן החולין. וכן מבואר ברש"י בביצה (דף כ' ע"א ד"ה נזיר). וכן נראה מלשון המקרא דכתיב (שם): 'ואם על תודה יקריבנו', וכל 'אם' 'ואם' הנאמר בתורה הוא רשות, רק בג' דברים הוא חובה, כמו שהביא רש"י סוף פרשת יתרו (שמות כ', כ"ב)".

⁷ לכאורה הוא רק פסוק בתהילים שהוא מדברי קבלה וזהו הטעם שהלבוש בסימן ר"ט כתב שצוה דוד המלך עליו השלום.

שהולידה יותר על חלקה. העולה מזה שלשון הודאה נופל על תוספת טובה.

והנה על פי זה יש לבאר את ברכת הגומל של הארבעה שצריכין להודות, שמי שהיה במצב סכנה וניצל רק בחסדי הקדוש ברוך הוא שריחם עליו, הרי שהוא באמת בגדר 'חייב', שהרי אין מגיעה לו ההצלה הזאת בדיוק. וזהו ביאור נוסח הברכה "הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב". וזה גם דיוק לשון הגמרא "צריכין להודות", שנטלו יותר מחלקם, מעתה יש להם להודות.

וכן מצינו בתהילים (פרק קל"ו) בהלל הגדול, "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו", עשרים ושש פעמים "כי לעולם חסדו" כנגד גודל חסדו של הקדוש ברוך הוא שקיים את העולם כ"ו דורות קודם מתן תורה, כי באמת לא היה ראוי שהעולם יתקיים בלי התורה הקדושה, וכדאיתא בפסחים (דף קי"ח ע"א): "אמר רבי יהושע בן לוי: הני עשרים וששה הודו כנגד מי? כנגד עשרים וששה דורות שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו, ולא נתן להם תורה, וזן אותם בחסדו". והיינו כמו שכתוב ברש"י שכל העולם כולו נטלו יותר מחלקם המגיע להם.

על ניסיון שבכל יום ויום

יג. אך יש עוד סוג של נס שהתלבש בדרך הטבע, ואפילו מי שנעשה לו נס אינו מכירו, וכפי שהגמרא (נדה דף ל"א ע"א) דורשת ממאי דכתיב (תהלים ע"ב, י"ח): "עושה נפלאות לבדו", שאנו מחוייבים להודות לה' גם על הניסים שעושה לנו הקדוש ברוך הוא בכל יום ויום.

היא הודאה, ועל פי זה נוכל להבין מה ביאור הכתוב "אם על התודה" ומה עניינו לארבעה צריכין להודות.

פעם ראשונה נכתבה בתורה הקדושה "הודאה", אצל לאה בשעת לידת יהודה (בראשית פרק כ"ט פסוק ל"ה): "ותאמר הפעם אודה את ה' על כן קראה שמו יהודה", ופירש רש"י שהאמהות נביאות היו ויודעות ששנים עשר שבטים יוצאים מיעקב וארבע נשים ישא, אמרה מעתה אין לו פתחון פה עלי, שהרי נטלתי כל חלקי בבנים. "ותהר עוד ותלד בן ותאמר הפעם אודה את ה' - שנטלתי יותר מחלקי, מעתה יש לי להודות".

ואיתא בברכות (דף ז' ע"ב): "ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי מיום שברא הקדוש ברוך הוא את עולמו לא היה אדם שהודה להקדוש ברוך הוא עד שבאתה לאה והודתו שנאמר הפעם אודה את ה'". ולכאורה הרי גם הדורות הקודמים מאדם הראשון עד הדור של לאה נתנו שבח והודאה להקדוש ברוך הוא.

ועיין בבני יששכר (מאמרי השבתות מאמר ז') שמיישב קושיא זו על פי דברי רש"י, וזה לשונו: "והנה אף על פי שגם דורות הקודמים שיבחו את השם יתברך כדאשכחן ברוך ה' אלקי שם, וברוך א"ל עליון אשר מגן וכו', אבל לשון הודאה המציאה לאה, ומהראוי להתבונן מהו הרבותא דלשון הודאה. אבל לשון הודאה נופל בלשון הקודש על דבר שהוא תוספת טובה זולת עיקר הטובה, והנה לאה כאשר הולידה בן הרביעי המציאה לשון הודאה הצודק על תוספת טובה

ממתנינים לו להרגו. בא אחר ונותן כופר תחתיו, והוא ניצל. ואינו יודע החסד שעשה עמו הקדוש ברוך הוא, והנס שקרה לו חוץ הקדוש ברוך הוא לבדו, הוי, לעושה נפלאות גדולות לבדו. לבדו עושה ויודע, ואחר אינו יודע].

ואמנם, על הניסים מסוג זה, שנתלבשו בדרך הטבע, יש מחלוקת אם ראוי לברך עליהם. והכי איתא בשלחן ערוך (או"ח סימן ר"ח סעיף ט') וזה לשונו: "יש אומרים שאינו מברך על נס אלא בנס שהוא יוצא ממנהג העולם. אבל נס שהוא מנהג העולם ותולדתו, כגון שבאו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצול וכיוצא בזה, אינו חייב לברך. ויש חולק, וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות".

ועיין בט"ז (שם סק"ג) שאף לפי היש אומרים שאין מברכים "שעשה לי נס" על נס שהוא מנהג העולם ותולדתו, אבל עדיין צריך לברך ברכת "הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב". וזה לשונו: "פירוש על הנס, אבל 'הגומל' חייב לברך, כמו שכתבתי סוף סימן ר"ט".

[ואע"פ שבאמת יש חולקין, עיין מאמר מרדכי ומגן גיבורים שם, שלכל הפחות ראוי לברך 'הגומל' בלי שם ומלכות].

[ואל תתמה לפי הדעה שאין מברכים על הנס שנעשה לו בדרך הטבע, איך אנו מברכים בפורים "שעשה ניסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה", והא לא היה שם שום נס שלא כדרך הטבע. ועיין באליה רבה (שם) שמיישב הערה זו, וזה לשונו: "והא דמברכין 'שעשה ניסים' בפורים, התם נמי יצא ממנהג העולם,

והכי איתא שם: "דרש רב יוסף: מאי דכתיב אודך ה' כי אנפת בי ישוב אפך ותנחמני, במה הכתוב מדבר? בשני בני אדם שיצאו לסחורה, ישב לו קוץ לאחד מהן - התחיל מחרף ומגדף, לימים שמע שטבעה ספינתו של חברו בים, התחיל מודה ומשבח, לכך נאמר: ישוב אפך ותנחמני. והיינו דאמר רבי אלעזר: מאי דכתיב עושה נפלאות (גדולות) לבדו וברוך שם כבודו לעולם? אפילו בעל הנס אינו מכיר בניסו".

ובדברי הזוהר הקדוש (פרשת בלק דף ר' ע"ב) מתבאר קצת יותר, והכי איתא שם: "פתח ואמר (תהלים קל"ו) לעושה נפלאות גדולות לבדו כי לעולם חסדו, כמה טיבו עביד קודשא בריך הוא עם בני נשא וכמה נסין ארחיש לון בכל יומא ולא ידע אלא איהו בלחודוי בר נש קם בצפרא וחויא אתי לקטלא ליה ובר נש שוי רגליה על רישיה וקטיל ליה ולא ידע ביה בר קודשא בריך הוא בלחודוי הוי לעושה נפלאות גדולות לבדו, בר נש אזיל בארחה ולסטין מחכאן ליה למקטליה אתא אחרא ואתייהב כופרא תחותיה והוא אשתזיב לא ידע טיבו דעבד ליה קודשא בריך הוא ונסא דארחיש ליה בר איהו בלחודוי הוי לעושה נפלאות גדולות לבדו, לבדו עביד וידע, ואחרא לא ידע, אמר לחברייא חברייא".

[כמה טוב עושה הקדוש ברוך הוא עם בני אדם, וכמה נסים עושה להם בכל יום, ואין יודע אלא הוא בלבדו. אדם קם בבוקר, ונחש בא להרגו, והאדם שם רגלו על ראשו, בלי משים לבו, והורג אותו, ואין יודע בו אלא הקדוש ברוך הוא לבדו. הוי, לעושה נפלאות גדולות לבדו. אדם הולך בדרך ושודדים

אמר לו בעל חריץ לבעל התל: מכור לי תילך!
אמר לו: טול אותה בחנם, והלואי."

וכן היה אחשורוש בנו שלו דריוש השני, שגדלו בבית מלכותו, כדוגמת משה רבינו, מושיען של ישראל, שגדל בבית פרעה, וכך הוציאנו הקדוש ברוך הוא ממצרים, וכדוגמת זה במעשה פורים נבנה בית המקדש השני ונסתיימה גלות בבל.

וכך גם כל מעשה גדולת המן הרשע ונפילתו. ולכן כאשר נעשו ניסים רבים כל כך, אף שכל אחד בפני עצמו נראה כנס בדרך הטבע, אך בצירוף כל הניסים גם יחד ניכר לעין כל יד הקדוש ברוך הוא, וניכר היה הדבר גם לאומות העולם, וכמו שכתוב במגילה "מעמי הארץ מתיהדים כי נפל פחד היהודים עליהם" (אסתר ח', י"ז), שנפל פחד קדושת ישראל עליהם כמו שהיה בשעת יציאת מצרים, כיון שהוברר לכל שהיהודים מצוים תחת ממשלת מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, לכן בודאי שראוי לברך על כל הניסים שנעשו לנו בשם ומלכות. ואדרבה, מחמת שמהלך זה לא יצא מדרכו של עולם ולא היה רק נס נגלה פעם אחת, היה נראה לכולם שכל הטבע נעשה רק לעשות ניסים כאלו לקדש שמו הגדול בעולמו, על ידי הגילויים שהקדוש ברוך הוא רב את ריבנו ודן את דיננו ונוקם את נקמתנו, ועל זה נקבע לברך כל שנה ושנה "שעשה ניסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה".

וחלוקה הזאת בין סוגי הניסים מפורש בראשונים ובאחרונים דעיין ספר עמק ברכה (הלל על הנס) וזה לשונו: "והנה, אמירת ההלל עיקר תקנתו משום דין שירה על הנס.

חדא שביטל כתב המלך והוא היפך דת פרס ומדי, ועוד שהרג קרוב לשמונים אלף בשביל אהבת אשה אחת, ר' דוד אבודרהם".

ולולי דמסתפינא היה אפשר ליישב קושיא זו באופן אחר, שמה שכתוב דעל נס שנתלבש בדרך הטבע ולא יצא כלל מדרכו של עולם אין מברכים, טעם הדבר משום שבמקרה כגון זה אין ניכר כל כך בעולם התחתון גילוי השכינה ואין שמו הגדול מתקדש כל כך ברבים, שאין כולי עלמא רואים בראיה זו את יד ה' ואין מכריזים ואומרים 'זה א-לי ואנוהו', אלא אומרים שבטבע העולם היה ורק 'במקרה' ניצל, ומשום כך סוברים היש אומרים שאין מברכים על סוג ניסים כאלו.

אבל כשיש הרבה ניסים יחד, אפילו אם כל אחד ואחד בפני עצמו מתלבש בדרך הטבע ולא יוצא מדרכו של עולם, אבל כשמתבוננים בכל המעשים יחד ורואים את יד ה', כגון מתחילת מגילת אסתר איך חטא המלך אחשורוש שהוציא במשתה היין את כלי המקדש, וכתב שטנה על בנין בית המקדש ואמר רק "עד חצי המלכות" שרש"י מפרש שקאי על בנין בית המקדש, וגם הוא היה רשע מרושע שכוונתו היתה שוה ממש כהמן הרשע, להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים, חס וחלילה, כמו שמשלו חז"ל (מגילה דף י"ד ע"א) "משל דאחשורוש והמן למה הדבר דומה? לשני בני אדם, לאחד היה לו תל בתוך שדהו, ולאחד היה לו חריץ בתוך שדהו, בעל חריץ אמר: מי יתן לי תל זה בדמים. בעל התל אמר: מי יתן לי חריץ זה בדמים. לימים נזדווגו זה אצל זה,

צריך גם כן טובות השם. ונפקא מינה בזה, אם יעשה השם לנו איזה נס או מופת אשר לא יצא לנו שום הטבה מזה, אם חייבין בשירה על נס כזה.

והנה, במס' מגילה דף י"ד ע"א מקשה הגמרא, דלימא הלל על ניסא דפורים, ומשני רבא: בשלמא התם הללו עבדי השם ולא עבדי פרעה אלא הכא הללו עבדי השם ולא עבדי אחשוורוש אכתי עבדי אחשוורוש אנן. והנה, גירסת הרי"ף היא שם: 'אלא הכא היכא נימא וכו'.' משמע דמעיקר הדין ראוי לומר שירה על נס דפורים, אלא דנוסח זה של הלל אי אפשר לומר, וכיון שדוד תיקן נוסח ההלל על כן אין לומר נוסחאות אחרות. אך בירושלמי דפרק ערבי פסחים הלכה ו' מבואר להדיא, דפורים כיון דלא נגאלו מן המלכות אין זה גאולה שלמה ואין ראוי לומר עליו שירה, ואף דמצד גבורות השם אין כאן חסרון, דהרי היא נס גמור שהכל הכירו את יד השם. הרי להדיא, דלא סגי בגבורות השם גרידא, אלא צריך גם כן הטבות השם, וכיון דלא נגאלו מן המלכות אין כאן הטבה שלימה.

עוד משני הגמרא שם תירוץ אחר: לפי שאין אומרים שירה על נס שבחוץ לארץ והרי יציאת מצרים דנס שבחוץ לארץ הוא ואמרינן כדתיניא עד שלא נכנסו ישראל לארץ הוכשרו כל הארצות לומר שירה משנכנסו לארץ לא הוכשרו כל ארצות לומר שירה. וביאור הדבר נראה, משום דארץ ישראל הרי היא ארץ אשר השם דורש אותה ותמיד עיני השם בה, והיא המרכז של ההשגחה הפרטית, כדאיתא בספרי: והלא כל הארצות הוא דורש אלא אינו דורש אלא ארץ ישראל ועל ידי דרישתה

ולדעת הבה"ג הוי מדאורייתא ובכלל מנין המצות. וכך משמע מהרי"ף בפרק במה מדליקין, דהלל בחנוכה הוי דאורייתא. ולדעת הרמב"ם הוי מדרבנן. והרמב"ן בספר המצוות בשורש א' האריך בזה.

ולכאורה צריך עיון בעיקר דין זה, דאיזה חילוק יש בין טבע לנס, ולמה כשאנו מקבלים טובות מהשם דרך הטבע אין אנו מחויבין בשירה אלא בברכת הודאה, כגון ברכת הטוב והמטיב ועוד ברכות אחרות של הודאה, כמבואר בפרק בתרא דברכות, הא כל דרכי הטבע הם נס ממש, ולא ניסים רגילים אלא ניסים נפלאים, כמו שאנו אומרים בתפלה: 'נודה לך ונספר תהלותיך על ניסיך שבכל יום עמנו ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת', ובברכת אשר יצר אנו אומרים: 'רופא כל בשר ומפליא לעשות', הרי שדרך הטבע כזה הוא פלא ממש, והחילוק הוא רק שבדרכי הנס אנו מכירים את יד השם הגדולה ובדרכי הטבע אין אנו מכירים את יד השם רק מאמינים ויודעים שכן הוא, אבל באמת הם ניסים נסתרים והכל מהשם הוא, ואם כן קשה, דלמה אין אנו מחויבין בשירה גם על דרכי הטבע.

אך נראה, דזה גופא, מה שבדרכי הטבע אין אנו מכירין את יד השם רק מאמינים ויודעים ובדרכי הנס אנו רואין ומכירין את יד השם הגדולה, ואם כן נמצא דבנס לבד טובות השם ניתוסף בו נמי גבורות השם, ומשום זה הוא דחייבין בשירה. ומעתה החילוק מבואר, דעל טובות השם אנו חייבין בהודאה ועל גבורות השם אנו חייבין בשירה, וזהו דין שירה על הנס. אך עדיין צריך עיון, אם סגי לדין שירה על הנס בגבורות השם גרידא, או

שלושה סוגי ניסים

יד. והיוצא מהנזכר לעיל שכאשר כלל ישראל מקבלים עונשם "ואמרו כל הגוים על מה עשה ה' ככה לארץ הזאת, ואמרו על אשר עזבו את ברית ה' אלהי אבותם", מתפרסם הדבר לכל האומות שהוא מאת ה' בעונשם. דהיינו גם אומות העולם כשרואים הרבה מעשים יחד - דהיינו השתלשלות מעשים שגוררים אחריהם שכר ועונש - אפילו שנתלבשו בדרך הטבע ולא יצאו כלל מדרך העולם, מתפרסם בכך שמו הגדול ולאחר תקופת זמן כולם מצטרפים ורואים יד ה' דרך ניסים נסתרים.

וגם כשכלל ישראל מקבלים שכר על המעשים טובים, גם אז אומות העולם מודים ומכירים את יד ה' יתברך ומתפרסמים הניסים הנסתרים גלוי לכל העמים ועל זה כתוב (דברים כ"ח, י'): "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך", וזה מה שכתוב במגילת אסתר (ח', י"ז): "ורבים מעמי הארץ מתייהדים כי נפל פחד היהודים עליהם".

וזוהו סוג שלישי של ניסים, שהם כמו ניסים גלויים ממש, כמו שהיה בזמן יציאת מצרים, סוכות וחנוכה, ומשום הכי תקנו ברכה מיוחדת 'שעשה ניסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה'.

וכן עיין בערוך השולחן (סימן ר"ט אות ג'-ד') וזה לשונו: "אך הניסים נחלקים לשני קצוות עם דרך המיצוע והיינו הקצה האחד כשהנסים גלויים ויוצאים מגדר הטבע לגמרי כמו נסי מצרים וכדומה ועל כאלו צריכים לברך ברכה שעשה ניסים לאבותינו או שעשה

נדרשות כל הארצות, ועל כן יש חילוק בהנהגת השם בין ארץ ישראל לחוץ לארץ, וגם בהנהגה הניסית, כשהשם עושה נס, אינו דומה נס שבארץ ישראל לנס שבחוץ לארץ, דהנס שבארץ ישראל הוא יותר בגלוי ויותר בולטת בו יד השם מבנס שבחוץ לארץ, כמו שאנו רואים באמת בנס פורים, שהיא מכוסה קצת בדרכי הטבע ועל כן לא היתה בו הכרה שלמה בגבורות השם, ועל כן אין אומרים שירה על נס שבחוץ לארץ. וזה דוקא משנכנסו ישראל לארץ, אבל בעת יציאת מצרים לא היא עדיין צמצום ההשגחה פרטית בארץ ישראל, ואז היתה היד השם מתגלה גם בשאר ארצות". עד כאן דברי העמק דבר.

ושוב ראיתי שהוא מפורש כן בדברי הרמב"ן הידוע שבאמת כל טבע הוא נס גדול וזה לשונו: "ומן הניסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בניסים הנסתרים שהם יסוד התורה כולה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם ניסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצוות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם יכריתנו עונשו, הכל בגזרת עליון כאשר הזכרתי כבר (בראשית י"ז, א', ולעיל ו', ב'). ויתפרסמו הניסים הנסתרים בענין הרבים כאשר יבוא ביעודי התורה בענין הברכות והקללות, כמו שאמר הכתוב (דברים כ"ט, כ"ג-כ"ד): ואמרו כל הגוים על מה עשה ה' ככה לארץ הזאת, ואמרו על אשר עזבו את ברית ה' אלהי אבותם, שיתפרסם הדבר לכל האומות שהוא מאת ה' בעונשם. ואמר בקיום וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך".

ההרגל, והם הנקראים "ניסיך שבכל יום", שהרי סוג הניסים אחרים אינם ניכרים בכל יום ובכל עת.

ואחר כך עולין מלמטה עד למעלה ומודים על הניסים שמכירים בהם, כמו הארבעה הצריכים להודות, כמו שכתב הטור וכן הובא בשלחן ערוך (או"ח סימן רי"ט) שנרמזים במה שכתוב: "וכל החיים יודוך סלה", "חיים", ראשי תיבות: חבוש, יסורין, ים, מדבר. וזה לשונו: "ארבעה צריכים להודות יורדי הים כשיעלו ממנו והולכי מדברות כשיגיעו לישוב ומי שהיה חולה ונתרפא ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא וסימן וכל החיים יודוך סלה: חבוש יסורין ים מדבר".

והיינו דנרמז בברכה זו גם כל מי שיצא מסכנת מיתה וניצול לחיים, וזהו "וכל החיים יודוך סלה", אבל גם יש כוונה פשוטה של "וכל החיים יודוך סלה", שביאורו הוא על כל בני האדם. ואפשר לפרש שהכוונה על הסוג השלישי של הניסים שהוא גלוי לכל העמים וניכר לכל העולם.

ביאור 'אם על תודה' קאי על שני סוגי הניסים

טו. והשתא אחר הקדמה זו שיש שני סוגי ניסים יש לבאר אותם לגבי קרבן תודה ומהו ביאורו של 'אם על תודה יקרבנו'.

סוג הראשון של 'אם על תודה'

כבר הבאנו שביאורו של 'אם על תודה' הוא כמו שפירש רש"י בחומש "אם על דבר

לי נס וזהו הדינים המבוארים בהסימן הקודם והקצה השני הנסים הכרוכים לגמרי בהטבע כמו כל פרנסתינו וכל קיומינו ועל זה לא שייך ברכה פרטית ויוצאים בהתפלות התמידיות שמזכירים בם הודאה מודים אנחנו לך וכו' ועל נסיך וכו'.

ויש עוד מין שלישי והוא ממוצע בין הנסיות ובין הטבעיות והיינו שהעניין הולך בטבע אבל יוצא מעט מגדר הטבע אל טבע הנסיות לדוגמא העובר ארחות ימים וזהו טבע אמנם כאשר יקומו רוחות וסערות קשה על פי הטבע שתנצל הספינה ומכל מקום אינה יוצאה מגדר הטבע לגמרי כמובן וכל שכן הולכי מדבריות שהם בסכנה עצומה וכן היושב בבית האסורים והחולה שתקפה עליו מחלתו ולכן לברך לשון נס אי אפשר ורק נותן תודה פרטית להשם יתברך על הדבר הזה ומצדיק עליו הדין בהברכה שהיסורים שהגיע לו הוא מפני חטאיו והצלתו הוא גמולת טובה מהשם יתברך אך לחייבים".

ובזה יבואר מה דאיתא בגמרא (מגילה דף י"ט ע"א) דטעמם של אנשי כנסת גדולה שסדרו את ברכת מודים שהיא הודאה "על ניסיך שבכל יום עמנו ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת עמנו", אחר ברכת "רצה" שהיא על עבודת בית המקדש, ואיתא שם: "וכיון שבאת עבודה באתה תודה, שנאמר: זבח תודה יכבדנני".

ולכאורה כוונת נוסח התפילה של "על ניסיך שבכל יום", קאי על הסוג הניסים שנתלבשו בדרך הטבע ונעשים לנו בכל יום ויום, שאין בעלי הניסים מכירים בהם מחמת

היותר טוב, והוא גם להודות בפה וגם להביא קרבן תודה.

וכן איתא מדרש אגדה (בובר) ויקרא פרק ז' פסוק י"ב (פרשת צו) וזה לשונו: "את מוצא כל הקרבנות שהיו מביאים היו באים על העבירות כו', אבל התודה היתה באה על חנם. אמר הקדוש ברוך הוא חביבה היא עלי יותר משאר הקרבנות, לכך נאמר זובח תודה יכבדנני, ומהו יכבדנני בשני נונין, רצה לומר בעולם הזה ובעולם הבא".

ואם כן היה אפשר לומר שפירוש "אם על תודה" שייך רק למי שרוצה להודות על שנטל יותר מחלקו, שהקדוש ברוך הוא גמל עמו טוב, וזה מיירי למי שנעשה לו נס, כגון ארבעה צריכין להודות אך שייך גם למי שנעשה לו נס שנתלבש בדרך הטבע, והיינו שלא היה ממש במצב סכנה ולא נעשה לו נס שיצא מדרך הטבע, אבל עדיין שייכת בו הודאה זו וראוי לו לפנים משורת הדין להביא קרבן תודה.

וזהו ביאורו של רש"י בפרשת צו שמבאר מהו "אם על תודה" וכתב כגון הארבעה שצריכין להודות, ובאמת החיוב להביא הוא רק מדברי קבלה, מכח צווי דוד המלך עליו השלום. ולא בא לאפוקי למי שנעשה לו נס שלא יצא מדרך הטבע, אלא לאפוקי מי שלא נעשה לו נס ורצה להפריש קרבן שלמים להשם יתברך, שאז הוי דינו כקרבן שלמים עם דיניו שנאכל לשני ימים ולילה אחד ואינו טעון שום חלות, משום שלא צריך לפרסם ניסו, כמו שביאר הספורנו הנזכר לעיל.

הודאה על נס שנעשה לו, כגון יורדי הים והולכי מדברות וחבושי בית האסורים וחולה שנתרפא שהם צריכין להודות", דהיינו שמי שהיה במצב סכנה וניצל ממנו והפריש קרבן כדי להודות על כך להשם יתברך, הוי 'קרבן תודה' עם כל דיניו, שנאכל רק ליום ולילה וטעון עמו ארבעים חלות. ועל זה מצינו בדברי הלבוש "שהודאה זו דוד המלך עליו השלום צוה עליה במזמור ק"ז המתחיל הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו, והזכיר שם באותו מזמור בפירוש אלו הארבעה", ואלו הן הארבעה שצריכין להודות.

סוג שני של "אם על תודה"

הסוג השני של ניסים הם הניסים שמתלבשים בדרך הטבע והיה קרוב להיות במצב סכנה, כגון שבאו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצל. על זה נמי ראוי לברך עליו "הגומל חייבים טובות שגמלני כל טוב", ועל זה נמי ראוי להודות להשם יתברך, כמו שאנו אומרים על כך בכל יום "מודים אנחנו לך וכו' על ניסיך שבכל יום עמנו ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת".

וכבר הבאנו מדברי הגמרא (מגילה דף י"ח ע"א) שמה שאנו אומרים הודאה אחר עבודה מקורו הוא גם מפסוק בתהילים (פרק נ'): "זובח תודה יכבדנני", ועיין רש"י שם "אחר זביחה תן הודאה". וכן תקנו אנשי כנסת הגדולה לומר "על הניסים" בימי פורים וחנוכה. ועל זה אין צווי מדוד המלך עליו השלום להביא קרבן תודה, אבל ודאי שלפנים משורת הדין ראוי לכל חסיד להודות באופן

והרמב"ם כתב בפירושו המשנה⁸ 'אם על תודה' אם על דבר הודאה על נס הנעשה לו כגון יורדי הים והולכי מדברות וחבושי בית האסורים וחולי שנתרפא שהם צריכין להודות, וכתוב בהם (תהלים מזמור ק"ז, כ') - כ"א) 'יודו לה' חסדו [וגו'] ויזבחו זבחי תודה'. אם על אחת מאלה נדר שלמים - שלמי תודה שמם, ע"כ ובילמדנו (וכ"ה בתנחומא צו ז', ויקרא רבה ט' ב') זאת תורת זבח השלמים אתה מוצא וכו', אבל התודה [צ"ל שהיתה באה - על הנס היתה באה, אמר הקדוש ברוך הוא חביבה עלי מכל הקרבנות ואף דוד אמר (תהלים נ') : 'זובח תודה יכבדני' יכבדני אינו אומר אלא יכבדני שני פעמים, בעולם הזה ובעולם הבא. ואם התודה באה על דבר הודאה כמו שבאר הר"ש כבר נראית מעלתה על שאר מיני השלמים, לפיכך אינה נאכלת אלא ליום ולילה, והיתה באה עם הלחם גם כן ואכילתו כאכילת התודה".

מזמור לתודה בכל יום כאילו הקריב קרבן תודה על ניסים שבכל יום עמנו

טז. עוד התבוננתי ושמתי אל לבי שנידון זה נוגע להלכה תמיד, דאיתא בטור (או"ח סימן נ"א) שאמירת "מזמור לתודה" הוא במקום קרבן תודה, וזה לשונו: "ובאשכנז נוהגין שלא לומר מזמור לתודה בשבת ויו"ט, לפי שאין תודה קרבה בהן".

ולכאורה איזה נס היה לכל אחד ואחד בכל יום. אלא צריך לומר שאמירת "מזמור לתודה" היא במקום תודה על הניסים שנעשים

וזהו ביאורו של: "ואם נדר או נדבה זבח קרבנו ביום הקריבו את זבחו יאכל" (ויקרא ז', ט"ז), וכמו שביאר רש"י: "שלא הביאה על הודאה של נס, אינה טעונה לחם ונאכלת לשני ימים, כמו שמפורש בענין".

וראה מה שכתב בתבואות שור (סדר הקרבנות, שמלה חדשה סעיף ד' סק"ח הנדפס בסוף ספרו על הלכות שחיטה, והובאו דבריו במשנה ברורה סימן א' סעיף ו') וזה לשונו: "ותודה פשוט דנידר ונידב הוא, אף על גב דפירש רש"י בחומש אם על תודה אם על דבר הודאה של נס כו', משמע בפרק התודה (מנחות דף פ' ע"ב) ובחולין (דף מ"א) ובנדירים (דף י') ובקידושין (דף נ"ה) דאפילו בלא נס מתנדבים. והטעם נראה לי משום דבכל יום נפלאותיו ומחשבותיו אלינו כו'".

ושמחתנו מאד שהנחנו השם יתברך בדרך הישר.

ישוב מצאתי שהרמב"ם בספרו מגדל דוד (ספר מצוה אזהרות מצות לא תעשה ק"כ) מדייק כן בדעת הרמב"ם שזהו ביאורו של "אם על תודה", וזה לשונו: "ולא מצאתי בשום מקום מה הכונה באמת באמרו 'אם על תודה יקריבנו'. והרמב"ם כתב פרק ט' מהלכות מעשה הקרבנות (הלכה ה') שלמי יחיד שלשה מינין, האחד הוא הבא שלמים בלא לחם כגון שלמי [חגיגה ו] שמחה וזהו הנקרא שלמים, והשני שלמים הבאים עם הלחם בנדר ונדבה וזהו הנקרא תודה, ואותו הלחם נקרא לחם תודה, כו'".

⁸ לא מצאנו מקומו בפירושו משניות שלנו אבל עיין גם בקובץ שיטות קמאי (פסחים דף פ"ד ע"א) בשם ספר הבתים, שגם הוא מביא לשון פירוש המשנה להרמב"ם הזה.

ה', כמו שהיה מנהג הקדמונים ז"ל שבכל ענין ומאורע שאירע להם היו נותנים שבח והודיה והכירו מיד שהוא השגחת הבורא יתברך, והיה קשור תמיד בליבם לבלתי לשכוח השגחת הקדוש ברוך הוא".

ישׁוב לדברי החתם סופר שיורדי הים אינו חייב קרבן תודה

יז. וביסוד זה אפשר ליישב מה שכתוב בשו"ת חתם סופר (או"ח סימן נ"א) שמחלק בין יורדי הים לשאר השלושה שצריכים להודות, ומדייק כן בפסוקי תהילים שם שרק השלושה האחרים חייבים בקרבן תודה, אבל יורדי הים חייבים רק בברכת הגומל בתוך עשרה אנשים ותרי רבנן, וזה לשונו: "נחזור לענינינו, אחר ג' אלו סיים ויזבחו זבחי תודה דראוי לנדור עליהם זבח תודה,⁹ שוב מתחיל מהולכי מדבריות ומסיים 'וירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו', משמע מזה דיורדי הים שהוא עצמו הכניס עצמו אל הסכנה וגם נמסר לדין שמים, כי רבים רחמיו, ולא בידי בעלי חיים, על כן אינו חייב קרבן אלא לרומם בקהל עם ותרי רבנן. נמצא לפי זה תלת קמייטא 'יזבחו זבח תודה' ולא צריכי 'קהל עם ומושב זקנים', ויורדי הים סגי להו בהודאה בציבור ותרי רבנן".

והקשו עליו מדברי הגמרא (זבחים דף ז' ע"א) וזה לשונו של הר' יוסף ענגל בספרו גליוני הש"ס (ברכות דף נ"ד ע"ב): "ועיין

לכל אחד ואחד שאין אנו מכירים בהם, כדאיתא בגמרא (נדה דף ל"א) הנזכרת לעיל שדורש "מאי דכתיב עושה נפלאות (גדולות) לבדו וברוך שם כבודו לעולם - אפילו בעל הנס אינו מכיר בניסו". ואם כן מי שאינו מתכוין באמירת "מזמור לתודה" להודות על ניסין שבכל יום ויום ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת, הרי הוא חסר לגמרי את עיקר טעם אמירה זו.

ושוב מצאתי מפורש כן בסידור יעב"ץ (אולם בית ח') וזה לשונו: "מזמור לתודה תקנוהו אחר כי גמל עלי (לנוסח אשכנז), שהוא כמו ברכת הודאה 'הגומל לחייבים טובות', שאין יום שלא נעשה בו נס (זוהר הקדוש פרשת בלק דף ר' ע"ב), ואין בעל הנס מכיר בניסו (נדה דף ל"א), ביחוד שאנו פזורה בין הדובים וזאבים⁹ חייבים להודות תדיר. ויש בו ארבע שמות [דהיינו שכתוב במזמור זה ארבע פעמים שם הוי"ה] כנגד ארבעה צריכין להודות וכנגדן ארבע מיני חלות".

וכן מפורש בספר קב הישר פרק י"ח (ופרק ח') וזה לשונו: "הנה כבר כתבנו בפרקים הקודמין שחז"ל תקנו לומר בכל יום מזמור ק' שהוא מזמור לתודה. והכוונה, שצריך האדם להודות בכל יום ויום ולהביא קרבן תודה, כי אין בעל הנס מכיר בניסיו שעושה לו הקדוש ברוך הוא. ובאמירת מזמור זה תהיה כוונתו בליבו כאלו מביא תודה בית

⁹ וכמאמר הגמרא ביומא (דף ס"ט ע"ב) "שאלמלא מוראו של הקדוש ברוך הוא היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות".

¹⁰ זהו שלא כדברי הלבוש בסימן רי"ט שכתב שרוד המלך עליו השלום צוה להודות, וזה לשונו: "והודאה זו דוד המלך עליו השלום צוה עליה במזמור ק"ז המתחיל הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו, והזכיר שם באותו מזמור בפירוש אלו הארבעה".

התרי"ג מצוות. והשתא שבארנו שמה שכתוב "אם על התודה" הוא שהתגלה רצונו יתברך שאם אנו רוצים להודות להקדוש ברוך הוא על הניסים ועל הנפלאות שעושה אתנו, אנו מפרישים קרבן 'תודה' על הנס ודיניו כמו קדשי קדשים ונאכל רק ליום לילה, ומביאים איתו ארבעים חלות כדי שיהיו הרבה אוכלים, שהרי זמן אכילתו מועט ומתוך כך מפרסמים את הטובות שעושה איתנו, ומאחר שכך, בודאי אין כאן הוספה על המצוות, ואפילו אם מתחייב להביא, כיון שכבר גילתה לנו התורה הקדושה שזה הוא רצונו יתברך.

ועיין רמב"ן בהשגתו לספר המצוות (שורש א') שמיישב את קושיית הרמב"ם על דעת הבה"ג איך קאמר שחנוכה ופורים הם חלק מהתרי"ג מצוות שנאמרו בסיני, והרי בזמן מתן תורה בסיני עדיין לא נתקנה שום תקנה, ורק בסוף גלות בבל ובאמצע בית שני תקנהו. ומיישב שכיון שמצא סמך בדברי תורה אפילו ברמז נקרא 'נאמרו בסיני'. ובפרשת ואתחנן מביא הירושלמי (מגילה פרק א', הובאו דבריו לעיל הערה 6) דמשום האי סמך נמי אין כאן 'אין נביא רשאי לחדש בו דבר ואין כאן 'לא תוסיף' כיון שהקדוש ברוך גילה לנו שיש לעשות כן.

ובדברי הריטב"א (ראש השנה דף ט"ז ע"א) מוסיף טעם הדבר שהרבה פעמים חז"ל רצו למצוא סמך מן התורה לפני שתקנו שום תקנה, והוא מפתח להבין יסוד גדול בכל רמזים הנמצאים בתורה הקדושה.

וזה לשונו: "והא דקאמר אמר הקדוש ברוך הוא אמרו לפני מלכיות זכרונות ושופרות, משום דאף על גב דפסוקי מלכיות,

ש"ת חתם סופר או"ח סימן נ"א ומה שכתוב שם דיורדי הים חלוקין משאר הג', דשאר הג' צריכים להביא קרבן תודה ומה שאין כן יורדי הים צריכין רק להודות בקהל עם ומושב זקנים ולא להביא קרבן, ע"ש, במחילת כבוד תורתו אישתיטתיה רש"י זבחים דף ז' ע"א ד"ה לא דידיה, עיין שם היטב".

וזה לשון רש"י שם: "ואף על פי שלא באו על הודייה אחת, דארבעה צריכין להודות, כדאמרינן בברכות (דף נ"ד ע"ב) וכתוב בהו (תהלים ק"ז) 'ויזבחו זבחי תודה', ושחט תודה בשעת עלייתו מן הים לשם תודה שהפריש על יציאתו מבית האסורין". דהיינו שגם יורדי הים יכולים להביא קרבן תודה.

והשתא לפי מה שכתבנו אפשר ליישב את דברי החתם סופר שלא אישתיטתיה שום דבר, שאין רש"י בא לומר שאין קרבן תודה חוץ מהארבעה אלו, אלא בא לומר שקרבן תודה צריך להיות שהופרש על שום נס, ולא דוקא ארבעה אלו. אם כן, אפילו אם רק על ג' מאלו כתב דוד המלך שראוי להביא קרבן תודה, ואילו יורדי הים אין שוים להם וסגי להם רק בברכת הגומל, אבל עדיין אם רוצה להדר ולהודות בהבאת קרבן תודה ולומר שירת מזמור לתודה עליו בודאי חל על כך שם תודה והוקבע על אותו הנס שניצל ונמלט מאותה סכנה שעברה עליו במדבר, ויש רבותא שתודה לשם תודה דידיה שהופרשה לנס אחר כשרה ואינו דומה לתודה של חברו.

רצון התורה שנידור להודות על נס

יח. ולפי זה יש ליישב הקושיא איך דוד המלך צוה להביא קרבן תודה, הא אין נביא רשאי לחדש בו דבר, ואסור להוסיף על

ענף ה'

ביאור הסוגיא בזבחים

יט. והנה על פי כל הנזכר לעיל שיש להביא קרבן תודה על שני סוגי ניסים, יש לבאר היטב את הסוגיא שהבאנו לעיל בזבחים (דף ז' ע"א): "איתמר תודה ששחטה לשם תודת חבירו רבה אמר כשרה רב חסדא אמר פסולה. רבה אמר כשרה, תודה לשם תודה נשחטה. רב חסדא אמר פסולה, לשום שלמים דידיה נשחטה בעינין".

וכבר הבאנו את דברי רש"י ותוס' שמקור דברי רב חסדא שהיא פסולה מדכתיב 'זבח תודת שלמיו' וביאר שם שלראובן יש קרבן תודה שהופרש על הנס, כגון שירד לים ולשמעון יש קרבן תודה שהופרש על נס אחר, כגון שהיה חולה ונתרפא. אך בודאי מה שהביא רש"י שם כגון הארבעה הצריכין להודות, זהו רק דוגמא, אבל הוא הדין למי שנעשה לו נס שלא יצא מדרך הטבע שהפריש תודתו על נס כגון זה, שייך נמי לשם תודה אחרת.

ואל תאמר, אם נימא כן ששייך לכל אחד להפריש תודה על הניסים שבכל יום עמנו, איך שייך לשם תודה אחרת. אך באמת הכל תלוי בכוונתו בעת הפרשת תודתו, על איזה דבר הודאה על הנס הוא רוצה להודות עליו.

וכן מצאנו כעין זה בספר אבני נזר (על התורה, פרשת צו) וזה לשונו: "הרה"ק מסאכטשוב זצללה"ה אמר על הגמרא זבחים (דף ז' ע"א) הקריב שלמים לשם תודה פסולה. הא תודה לשם תודה כשרה. מאי לאו דחבריה. לא, דידיה, אבל דחבריה פסולה. ופירש רש"י

זכרונות ושופרות אינם מן התורה, אלא מדרבנן, כדפרישנא, מכל מקום ממה שאמרה [תורה] 'זכרון תרועה' יש ללמוד שראוי להזכיר פסוקי תרועה ופסוקי זכרון, ומלכיות נפקא לן כמו שדרשו רז"ל מסיפרי מפסוק 'יהיה לכם לזכרון לפני אלהיכם אני ה' אלהיכם', שאין תלמוד לומר 'אני ה' אלהיכם' אלא זה בנה אב בכל מקום שאתה אומר זכרונות אתה סומך לו מלכיות (עיין לקמן דף ל"ב ע"א), ומהכא סמכו רבנן לתקוני הני פסוקי דתקיעתא, ומשום הכי קתני ר' עקיבא שאמר הקדוש ברוך הוא אמרו לפני מלכיות זכרונות וכו', שכל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק העיר הקדוש ברוך הוא שראוי לעשות כן אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים, וזה דבר ברור ואמת, ולא כדברי המפרשים האסמכתות שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים ולא שכוונת התורה לכך, חס ושלום ישתקע הדבר ולא יאמר שזו דעת מינות הוא, אבל התורה [העירה] בכך ומסרה חיוב הדבר לקבעו לחכמים אם ירצו כמו שנאמר 'ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך', ולפיכך תמצא החכמים נותנין בכל מקום ראייה או זכר או אסמכתא לדבריהם מן התורה כלומר שאינם מחדשים דבר מלבם וכל תורה שבעל פה רמוזה בתורה שבכתב שהיא תמימה, וחס ושלום שהיא חסירה כלום".

ואם כן ברור שאם כבר כתוב בתורה הקדושה רצונו יתברך, באופן שהוא הרבה יותר מרמז, שראוי להביא קרבן תודה ולפרסם נסו, בוודאי שאין כאן שום הוספה על התורה שהוסיף דוד המלך עליו השלום או אנשי כנסת הגדולה, ובוודאי שלא חדשו שום דבר מליבם.

ששניהם נדבה, אלא משום שעדיין נקרא "תודת שלמיו" ששניהם על חובת הודאה של גברא אחד.

וכן מבואר בדברי אבני נזר לעיל שהקשה הלא תודה כשרה אף בנדבה, ולמה מדייק רש"י שהיה מיורדי הים. וזהו שלא כדברי הקרן אורה. שכתב וזה לשונו: "וצריך לומר דסבירא ליה לרש"י ז"ל דדווקא תודה לשם תודה בדידיה הוא דלא חשיב שינוי קודש גם לרב חסדא, דעיקרה נדבה היא".

ובזה מיושבת קושיית הקרן אורה בזבחים (שם) על הברכת זבח, וזה לשונו: "והברכת הזבח פירש בזה דברי רש"י ז"ל לשם תודת חבירו היינו לנס אחר שנעשה לחבירו, אבל שחטה בשביל עצמו. ולא הבנתי דבריו ז"ל, דהא לשם נס אחר בדידיה כשירה היא. ועל כרחך מיירי דאמר הרניני שוחט לשם תודת שמעון, ואפילו אם נס אחד להם".

דהיינו לפי הקרן אורה הטעם שתודה ששחטה לשם תודת חבירו פסולה, הוא משום שנתפס שם חבירו עליה והרי תודת ראובן נשחטה לשם תודת שמעון, ואין שום נפקא מינה על איזה נס הופרשה שאין שם של הנס נתפס בקרבן תודה. אבל לפי דברינו ולדעת הברכת זבח והאבני נזר, גם שם הנס נתפס על הקרבן, והרי הוא תודת ראובן של יורדי הים לשם תודת שמעון של היוצא מבית האסורים.

ולכאורה משמעות רש"י שכתב שם תודה אחרת ומפרט שמייירי בנס אחר ולא באותו הנס, שלא כדברי הקרן אורה, ועיין שם שגם הקרן אורה עצמו מעורר על רש"י למה היה

ד"ה לא "ואף על פי שלא באו על הודייה אחת דארבע צריכין להודות כדאמרינן בברכות (דף נ"ד ע"ב) וכתוב בהו' ויזבחו זבחי תודה ושחט תודה בשעת עלייתו מן הים לשם תודה שהפריש על יציאתו מבית אסורים.

וקשה הלא תודה כשר אף בנדבה ולמה מדייק רש"י שהיה מיורדי הים ואמר הרה"ק זצללה"ה כי באמת כל רגע ורגע יש ניסים, רק שאין בעל הנס מכיר בניסו (נדה דף ל"א ע"א). והאדומו"ר מקאצק זצללה"ה אמר שלעתיד יהיה ספר זכרון מכל הניסים שעברו עליו ונתברר לנו שבכל רגע ורגע עברו עלינו ניסים, על כן מקריב תודה בתורת נדבה אף שאינו יודע על איזה נס הוא מביא, אבל הלא יש לו ניסים. אולם אם הוא מיורדי הים ויודע שמחויב להביא תודה על זה אם הוא מביא שלא לשמו היה הוה אמינא דפסול הוא, וקמשמע לן דכשר".

חידושו של הברכת הזבח

כ. ויש לבאר עוד פרט שדייקנו לעיל מדברי רש"י, כמו שביאר הברכת זבח, ב"תודה ששחטה לשם תודת חבירו", דמיירי דוקא אם לחבירו אירע נס אחר, אבל אם לשניהם אירע אותו נס, כגון ששניהם יצאו מבית האסורים, לכולי עלמא כשר, דמשמעות "תודת שלמיו" הוא כשיש לו תודה מיוחדת לו, ואם יש צד השוה ביניהם או ששניהם על נס אחד עדיין נקרא "תודת שלמיו". וגם בדידיה על דידיה, כגון שהפריש לעצמו על שני ניסים, כיון שיש על הגברא חובת הודאה אחת נקרא "תודת שלמיו". ואין הטעם של לשם תודה דידיה כשרה לכולי עלמא בגלל

להם נס אחד, אינם יכולים להביא קרבן תודה אחד בשותפות.

ולכאורה לפי מה שכתבנו שגם תודת חובה אינו כחיוב חטאת, אלא חובה לנדור ולקבל על עצמו להביא קרבן תודה, ודומה למה שאומרים בוידוי של יום הכפורים: "על חטאים שאנו חייבים עליהם עולה", וכיון שגם בקרבן עולה אחד מכפר על עבירות הרבה, אין צריך להביא תודות הרבה, אלא די בתודה אחת ומתכוון להודות על כל גמילות הטובות שגמלני כל טוב על כל נס ונס, ומצוה לפרסם שאירעו לו הרבה ניסים.

אבל אם אירע לו נס אחד וכבר הופרש קרבן תודה על אותו הנס, ושוב נעשה לו נס אחר, צריך להביא תודה אחרת, כמו בקרבן עולה שכבר הופרש, אינו מכפר על העבירות שעשה לאחר ההפרשה, דהוי בעיא דלא איפשטא, כדאיתא בזבחים (דף ו' ע"א): "איבעיא להו אעשה דלאחר הפרשה מכפרא או לא מכפרא מי אמרינן מידי דהוה אחטאת מה חטאת דקודם הפרשה אין דלאחר הפרשה לא אף הכא נמי דקודם הפרשה אין דלאחר הפרשה לא או דלמא לא דמיא לחטאת דחטאת על כל חטא וחטא בעי לאיתויי חדא חטאת והכא כיון דאיכא כמה עשה גביה מכפרא אעשה דלאחר הפרשה נמי מכפרא".

צריך לומר שלשמעון היה תודה כלל, וזה לשונו: "ומה שכתוב רש"י שהיה לשניהם תודה לא ידענא למה הוצרך לזה, דאפילו לא היה לשמעון תודה ושחט תודת ראובן לשם תודת שמעון הוי שינוי קודש, דבשינוי קודש לא בעינן מחויב בדבר".

ולפי דברינו מדוייק מאד, שאם אין לשמעון שום נס, אין שום פסול לשם תודת שמעון שאי אפשר שיתפוס שם תודת שמעון אם אין מתכוונים לנס שנעשה לשמעון ודו"ק.

קרבן תודה בשותפות כשאירע לשניהם נס אחד

כא. ויש לומר נפקא מינה במחלוקת הקרן אורה וברכת הזבח, במקרה של שני אנשים שנעשו להם שני ניסים שונים אך אין ידם משגת להביא קרבן, אם יכולים להביא קרבן תודה בשותפות. לכאורה נראה לפשוט ספק זה ממחלוקת הברכת זבח והקרן אורה, שלפי הברכת זבח ששם הנס נתפס בשמו של הקרבן תודה, בודאי קרבן תודה שהופרש לנס אחד של ראובן לא יכול להיות גם תודת שלמיו של נס אחר של שמעון. אבל אם לשניהם נעשה נס אחד, יתכן שיכולים הם להביא קרבן תודה בשותפות. אבל לדעת הקרן אורה שרק השם בעלים נתפס בקרבן תודה, אזי גם אם נעשה



הר"ר יעקב בלוי הי"ו

בענין סתמא לשמה

ממהותו שהוא עומד לכך, דאכתי עומד הקרבן להקריבו לשמה, וכסברת הטה"ק כתבו נמי השפ"א (י"ד סי' ד' סעיף א') והדברות משה (חולין עמ' צ"ג).

ונלענ"ד דהטה"ק פליג על הקר"א והמנח"ב בביאור תי' הגמ', דלטה"ק כוונת הגמ' לתרץ שביסוד החלות יש חילוק בקרבן מבגט אשה, אבל לקר"א ומנח"ב כוונת הגמ' לבאר מאי טעמא מסתבר טפי למעוטי סתמא בגט אשה מבקדשים, אבל אין חילוק ביסוד גדרם בגט ובקדשים.

ואדאיתנא להכי אפשר שלטה"ק הוא דין דבעינן לשמה וגם בסתמא אכתי הוא לשמה כקדושת הקרבן שהיא עומדת לכך, אבל לקר"א ומנח"ב הוא שלא לשמה הוא דין בפסול וע"כ סתמא לא נתמעט מקרא לפסול.

ב. והנה בקובץ שיעורים (ח"ב סי' כ"ב) הביא מה שנחלק בזה עם הגר"ח, דכתבו התוס' במנחות (דף מ"ב ע"א) בצבע ציצית לשם ציצית ולשם ניסיון פסול מידי דהוה אמנחה שקמצה לשמה ושלא לשמה. והקשה הגר"ח דבקדשים הוה שלא לשמה מחשבה הפוסלת כמו מחשבת פיגול ומחשבת חוץ למקומו, משא"כ בציצית הוא רק דין שיהיה לשמן וכיון שיש כאן מחשבה לשמן סגי בהכי ותו לא מיפסל משום שלא לשמן, וע"כ אין להביא ראיה ממנחה לציצית. וביאר בזה הקוב"ש שגם בקדשים קאתינן עלה מצד

איתא בגמ' א"ל רבינא לרב פפא וכו' תנן כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כו' טעמא דשלא לשמן הא סתמא עלו נמי לבעלים לשם חובה אלמא סתמא נמי כלשמן דמי, ורמינהי כל הגט שנכתב שלא לשם אשה פסול וסתמא נמי פסול, ושני זבחים בסתם לשמן עומדין אשה בסתמא לאו לגירושין עומדת.

בביאור השו"ט בגמ' כתבו הקרן אורה בסוגיין והמנחת ברוך (סי' ג' ענף ב') דכוונת הגמ' להקשות דהא בין בקדשים ובין בגט אשה ילפינן מקרא דבעינן לשמה, בקדשים ילפינן מדכתיב ואם זבח שלמים קרבנו שיהיה זביחה לשם שלמים, ובגט ילפינן מוכתב לה לשמה שיכתוב הגט לשם אשה, א"כ מאי שנא דבקדשים סתמא כשר ולא נתמעט מקרא רק מחשבה להדיא דשלא לשמה, ומאי שנא דבגט אשה נתמעט מקרא גם סתמא. ותי' הגמ' דכיון דבקדשים סתמא לשמה קאי ע"כ לא מסתבר דהפסוק בא למעט סתמא, ועל כרחך דהפסוק דקדשים בא למעט רק שלא לשמה, משא"כ בגט אשה דסתמא לא קיימא לגירושין ע"כ בא הפסוק למעט גם סתמא.

והנה הטהרת הקודש (לקמן בא"ד לשם כותי) ייסד בגדר סתמא לשמה דכיון שחל ע"י דיבורו חלות קדושה על הקרבן תו אין בכח מחשבתו להוציאה ממה שעומדת לכך, וביותר מזה כתב הטה"ק דע"כ במחשבות קדשים בעינן דיבור בדוקא, דאפי' מחשבה בהדיא שלא לשמה אין בכחה להוציא הקרבן

עומד לשמה, וכיון דדברים שבלב אינם דברים ע"כ אכתי הקרבן עומד במהותו כמעיקרא, והעירני ע"ז ידידי הרה"ג ר' אהרן לייב גוטליב שליט"א דלכאורה דברים שבלב הוא חיסרון מצד גדרי נאמנות, ומהיכ"ת שיש בזה חיסרון גם מצד החלות דלשמה, ועיין.

אבל במשנת ר' אהרן (סי' ג') ביאר בהך מחלוקת הראשונים, דלדעת רש"י ותוס' בעינן דיבור בדוקא משום דס"ל דמחשבת שלא לשמה הוא הפוסל, דא"א לומר דס"ל דבעינן מחשבת לשמה בפועל להכשיר הקרבן, דא"כ אפי' במחשבה הפכית גרידא נמי א"א להכשיר את הקרבן, ועל כרחך ס"ל דבעינן מחשבה הפוסלת, ורק לדיבור יש תוקף לפסול את הקרבן, אבל הרמב"ם אפשר דס"ל דבעינן מחשבה לשמה להכשיר הקרבן, ובסתמא אמרינן דמסתמא דעתו למחשבת לשמה כדי להכשיר את הקרבן דסתם קדשים לשמה קיימי, וע"כ אפי' מחשבה גרידא להיפך ג"כ פוסלת את הקרבן.

[וע"ע מה שכתב ר' אהרן לפי דרכו בביאור מחלוקת רש"י ותוס' בחולין דף י"ב לענין קטן].

ויש לציין שבחי' מרן רי"ז הלוי (מעשה"ק פ"ד הי"א) ייסד שיש בזה ב' דינים, מחשבת לשמה כשאר דיני התורה דבעי לשמה, ובקדשים יש דין נוסף דמחשבת שלא לשמה פוסלת, ובדין הראשון לא נאמר שמחשבה יפסול את כל הקרבן אלא שאם יש דם הנפש יחזור ויקבל, ורק משום הדין הנוסף בקדשים נפסל כל הקרבן, ודין זה המיוחד בקדשים ילפינן מקרא דלא יחשב.

העדר הלשמה כמו בציצית ואינו משום דשלא לשמה הוה מחשבה הפוסלת, והוסיף בזה הקוב"ש דהא דבעינן לשמה בקדשים הוא כדי שיהיה הקרבן מיוחד לכך, ובציצית נמי בעינן לשמה כדי ליחדו משעת עשייה, וע"כ בקדשים כשר בסתמא כיון דמשעת הקדשו נתייחד לכך ותו עומד בסתמא לשמה.

ועכ"פ מבואר דהקוב"ש ס"ל כטה"ק אבל הגר"ח ס"ל דבקדשים הוא דין של מחשבה הפוסלת וכעין מה שכתבתי לפי הקר"א והמנח"ב.

[ובהמשך דבריו כתב הקוב"ש דלפי הגר"ח מבואר השו"ט בגמ' גבי גט, דמשמע דאילו אשה היתה עומדת סתמא לגירושין היה כשר סתמא גם בגט אשה, ולפי הגר"ח מבואר שפיר דאילו היתה עומדת בסתמא לגירושין הו"א שהפסוק בא למעט רק מחשבת שלא לשמה להדיא וכמו בקדשים, אבל לטה"ק קשה דאפי' אם אשה עומדת בסתמא לגירושין אכתי צריכים לייחד את הגט לשם האשה הזאת, ויל"ע].

ג. והנה ידוע מה שנחלקו הראשונים בפסול שלא לשמה, לדעת רש"י ותוס' רק בדיבור נפסל, אבל לדעת הרמב"ם נפסל גם במחשבה.

ולטה"ק צ"ל דנחלקו הראשונים האם מחשבה גרידא יכול להוציא את הקרבן מייחודו, ולקר"א ומנח"ב נחלקו אי בעינן דוקא דיבור לפסול את הקרבן, וס"ל לרמב"ם שגם מחשבה גרידא יש בכוחה לפסול את הקרבן.

אלא שבטה"ק ביאר בדעת רש"י ותוס' דבעינן דיבור בדוקא, משום דבלאו הכי הוה דברים שבלב, ואזיל לשיטתו דהקרבן במהותו

בדבר הרשות וכן מילה, בהא אמרינן דסתמא לשמה קאי וא"צ כוונה, ועכ"פ מבואר שלטו"א והקר"א מצוות צריכות כונה וסתמא לשמה קאי מישך שייכי אהדדי, וצריך סברא לחלק ביניהם.

אבל הברכת שמואל (גיטין סי' י') חילק דין לשמה מדין כונה, והם ב' עניינים נפרדים, לשמה הוא דין בעשייה דהיינו דע"י שעושה א"ז לשמה נעשו גט וקרבן וכן בס"ת ובתפילין ומזוזות, ע"י העשייה לשמה נעשו ס"ת ותפילין וכדומה, אבל דין כונה אינו דיו בעשייה שע"ז נעשה לתקיעת שופר דבלי הכונה נמי יש כאן מעשה תקיעה או מעשה אכילת מצה, אלא הכונה הוא דין ותנאי נוסף במצוה חוץ מעשיית המצוה. ולפי דבריו כתב הברכ"ש דהיכא שהוא חושב על תנאי, בדין לשמה באנו לסוגיא דברירה האם יש ברירה, אבל מצד דיני כונה שפיר מהני.

וקרוב לדברי הברכ"ש כתב ג"כ ר' אלחנן וסרמן (במכתב הנדפס בספר הזכרון אבן ציון עמ' תמ"ג) דהא דמצוות צריכות כוונה ודינא דלשמה הן שני עניינים נפרדים, דמצוות צריכות כוונה הוא דין בהגברא, ודינא דלשמה הוא דינא דחפצא והוא התפסת שם על החפץ, ומשו"ה גם לשמה ושלא לשמה פסול, ואילו בקיום מצוה כה"ג אם יתקע לקיים מצות תקיעה וגם לשיר ודאי יצא. [ועיי"ש היטב באבן ציון מה שנחלק עליו הנתיבות חיים במכתב שגם בגברא שייך הסברא דסתמא לשמן עומדין].

ועכ"פ מבואר שנחלקו בזה האחרונים לדעת הטורי אבן והקרן אורה מצוות צריכות

המסתעף לענין מצוות צריכות כוונה

ד. ועוד יש לדון בהאי שמעתתא האם יש לזה שייכות עם הסוגיא דמצוות צריכות כוונה, או דחלוק דין לשמה מדין מצוות צריכות כוונה.

והנה ידוע מה שייסד הטו"א (ר"ה דף כ"ט ע"א) דאפי' למ"ד מצוות צריכות כוונה הני מילי בדבר שכל המין ראוי למצוותו כגון מצה ושופר ולולב דאין חתיכת מצה זו ושופר ולולב אלו מיוחדין למצוותו, דאפשר למצוה זו לקיים ע"י דברים אחרים של מינן כמו באלו, ואין אלו סתמן עומדין למצותן ודמי לסתמא דגט דאמר ריש פ"ק דזבחים וכו', ופי' התוס' ואפי' זינתה מ"מ לאו להתגרש בגט זה עומדת דהא אפשר להתגרש בגט אחר כמו בזה. אבל בדבר פרטי המיוחד ועומד למצוותו 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 ומצוותן מיוחד לגופן.

וכתבו האחרונים דלדברי הטו"א במזוזה ומעקה וכיו"ב איה"נ דא"צ כוונה, דהא בית זה מיוחד למצוות אלו וסתמא לשמן עומדין.

ובאופ"א חילק הקר"א (בפתיחה) דבנטילת לולב ותקיעת שופר בעי כוונה דמתעסק לא יצא, ועביד איניש לטלטל לולב ולתקוע שופר לעצמו דרך שחוק בעלמא, ובמה יודע כי עשה מצוות קונו אם לא בכוונתו לשם מצוה, משא"כ זביחה וזריקה בקדשים דמעשה גמורה היא ואינה נעשית

והקר"א הא בלשמה מבואר בסוגיין דמהני כל העושה על דעת הראשונה הוא עושה, א"כ גם לענין מצוות צריכות כוונה מהני על דעת הראשונה מהאי טעמא, אבל הגר"ח ס"ל כמ"ש לעיל בשם תלמידו הברכ"ש דמצוות צריכות כוונה הוא ענין נפרד מלשמה, ורק בלשמה מצאנו דמהני עשייה על דעת הראשונה משא"כ במצוות צריכות כוונה.

כוונה וסתמא לשמה אתיין בחדא מחתא וצריך סברא לחלק ביניהם, אבל לדעת הברכ"ש ור' אלחנן אין להם שייכות אהדדי.

והנה כתב הגר"ח (בריש הלכות תפילה) שמצד מצוות צריכות כונה צריך לכוין בכל שעת קיום המצוה, ולכאורה סברת הגר"ח תלויה במחלוקת האחרונים, שלדעת הטו"א



הר"ר נפתלי צבי גולדהבר הי"ו

שינוי בעלים בקרבן ציבור

כשהרבה בני אדם משתתפין ומביאים קרבן ביחד, דזה עדיין נקרא קרבן שותפות, וכמו שכתב דמה לי שנים ומה לי עשר ואלף, ורק היכא דבא במצות ה' והיינו ע"י המחצית השקל דבאין בציווי מהקב"ה נכנס לרשות הנקרא "ציבור", ושייך ע"ז לב ב"ד מתנה עליהם, דעכשיו אינו עוד ברשות המתנדבים רק ברשות "ציבור", וזה מה שנקרא קרבן ציבור.

ממשיך הרמב"ן דלפי הנ"ל יוצא חידוש גדול, דאכן עולת העוף וכן שלמים שהם באים בנדבה רק ביחיד ולא בציבור, הדין יהיה שאינו בא מרשות "ציבור" והיינו מהקופה לקרבנות ציבור כנ"ל, אמנם כל הציבור יכולים לנדב ביחד, והוא יהיה קרבן שותפין, וכנ"ל. ולפי זה בכה"ג יצתרכו כל הציבור לסמוך עליו כמו כל קרבן שותפות, וכן הנסכים יבאו משלהם ולא מקופת הציבור.

שיטת הרמב"ן

אמנם הרמב"ן עצמו חולק על יסוד הנ"ל, וס"ל דכאשר רוב הציבור מתנדבים קרבן ביחד נקרא קרבן ציבור ואפי' בלי ציווי מהקב"ה אלא כאשר הציבור רוצה לנדב קרבן נדבה, אם הכסף הוא בא מרוב כלל ישראל כדרך של כל קרבנות ציבור מקרי ק"צ כנ"ל. וזה מה שהפסוק בא לרבות "קרבנכם" שאם הציבור רוצה לנדב עולה אם הוא בא מרוב הציבור מקרי קרבן ציבור, וא"צ סמיכה כמו

דברי הגמ' בזבחים

אמרינן בגמ' מה לשינוי קודש וכו' וישנו בציבור כביחיד - דהיינו פסול של ש"ק שייך בק"צ ובק"י, משא"כ שינוי בעלים אינו שייך בקרבנות ציבור. וברש"י ובתוס' מבארים שאפ' אם הוא שוחט לשם יחיד ליכא פסול שינוי בעלים דגם הוא הבעלים, שהרי הכל בעליו ולכן א"א לחשוב על מי שאינו בעלים.

מח' רש"י והרמב"ן בגדר קרבן ציבור

בריש פ' ויקרא {א,ב} מצינו שנחלקו רש"י והרמב"ן - בפסוק דבר אל בני ישראל וגו' תקריבו את קרבנכם - רש"י לומד "תקריבו" בא ללמד ששנים מתנדבים עולה בשותפות, "קרבנכם" שעולה בא בנדבת ציבור, והוא עולת קיץ המזבח הבאה מן המותרות עכ"ד. והיינו דמתקריבו דרשינן דשנים מתנדבים עולה בשותפות, ומקרבנכם דרשינן דעולה בא בנדבת ציבור, והיינו דמשתמשין במותר השקלים דא"א להשתמש בהן לשנה חדשה [ר"ה ז]. ומקריבין עולת נדבה דהיא קיץ המזבח. ע"כ שיטת רש"י.

הרמב"ן מביא דבריו וכתב וז"ל פירוש הרב כן, לומר שאם יתנדבו רבים להביא עולה, עולת השותפין היא, מה בין שנים המשתתפין בקרבן ובין עשרה ואלף שנשתתפו בו. אבל קיץ הבא מן המותרות לב ב"ד מתנה עליהן, ולפיכך היא עולת ציבור עכ"ל. והיינו דמדייק הרמב"ן דס"ל לרש"י דקרבן ציבור אינו

על הקרבן א"כ לכאורה א"א לומר דהיינו טעמא דליכא שינוי בעלים "דהכל בעליו" דבקרבן ציבור ליכא בעלים בכלל, וצ"ל דמש"ה א"א לשנות משום דאינו נתפס על הקרבן שם בעלים. נמצא שההסבר הוא הפוך ממה שרש"י ותוס כתבו דאדרבה אין לאחד שם בעלים עליו כלל, ורק קרבן ששם בעליו נתפס עליו שייך שינו (וצריך ליישב שיטת רש"י על התורה מרש"י בסוגיין).

ראיות לכאן ולכאן במח' הנ"ל

הנה במח' הנ"ל יש לדון ולהביא כמה ראיות ומראה מקומות.

א. תוס' במס' מנחות דף עח, : איתא שם בגמ' השוחט את הפסח ויש ברשותו חמץ או לאחד מבני החבורה עובר על לא תשחט על חמץ וגו', ור"י אומר אף התמיד. וע"ש בתוס' ד"ה או אחד מבני החבורה. דמבאר דהא דהשוחט עובר בל"ת אפי' אם יש לאחד מהחבורה חמץ הוא רק בפסח אבל בתמיד דסובר ר"י דעובר, אינו עובר אם יש לאחד מישראל חמץ, ורק אם השוחט עצמו יש לו חמץ עובר ע"כ.

והנה לפי רש"י מובן החילוק שפסח הוא ק' יחיד/שותפין, והוא שייך לכל אחד מבני החבורה ולכן הוא עובר גם אם יש לאחד מבני החבורה חמץ. אבל תמיד הוא ק' ציבור ואפי' יש לאחד חמץ אין הוא בעלים, שהוא שייך לרשות הציבור ורק השוחט עובר מגזירת הכתוב. אמנם לפי הרמב"ן לכאורה ליכא לחלק כתוס' ודו"ק.

ב. רש"י בפ' קורח [טז, טו] דאיתא בפסוק

כל קרבן יחיד או שותפין. ולפי זה עולת העוף ושלמים דבאים בנדבה רק כשהוא קרבן יחיד, א"א שהציבור יתנדבו מעצמן. ע"כ.

ביאור סברת המחלוקת

המעייין יראה דלכאורה יש כאן מחלוקת יסודית בין רש"י להרמב"ן מהו הגדר והבנה של קרבנות ציבור. דלפי רש"י אפלו אם יהיה כל כלל ישראל שותפין בו דהיינו כל הציבור יהיה בעליו עדיין קרבן שותפין מקרי, כמבואר לעיל, נמצא שאין הגדר של ק"צ הוא שהציבור הוא הבעלים, רק מה שמגיע מהקופה במצות השם ויש עליו כח הב"ד אז נקרא קרבן ציבור, והיינו דבעצם ליכא לכל יחיד ויחיד שם בעלים על הקרבן. משא"כ לפי הרמב"ן הוא כפשוטו אם הוא שייך לכל הציבור אז מקרי ק"צ, אפלו בנדבה.

ביאור הסוגי' בזבחים לפי מח' הנ"ל

נחזור לסוגיין - לכאורה הסברא דאיתא ברש"י ותוס' דמה שאינו שייך פסול ש"ב בק"צ הוא שהרי הכל בעליו, טוב ומובן לפי סברת הרמב"ן, שלמד שהגדר בק"צ הוא קרבן ששייך לכל הציבור וכל הציבור הוא בעליו, ולכן א"א לשנות ולחשוב על משהו שאינו בעליו.

אמנם לפי רש"י אין הכי נמי כשיש קרבן שותפין, או שכל הציבור מתנדבים ביחד, די שכל אחד ואחד שם בעלים, אז אינו שייך ש"ב משום סברא הנ"ל. אמנם ק"צ שבאה רק במצות השם ובכח של הב"ד נמצא שהוא ברשות אחרת ששמו "ציבור" [כמו שאמרו אין הציבור מתה] ואין לכל אחד שם בעלים

לחמי וכי האיך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו התקינו וכו'. לכאורה זה ג"כ סיוע לדעתו של הרמב"ן שהגדר של ק"צ היינו שכל כלל ישראל מקרי בעלים של הקרבן. וע"ש ברש"י דמשמע דאם היה שייך, היה כל ישראל צריכים לעמוד שם כמו בקרבן יחיד והוא ממש כמו הרמב"ן שכל יחיד הוא בעליו. (וצ"ע איך ילמוד רש"י אותו משנה).

ו. בגמ' מס' מנחות דף כא: אמר ר"י העיד בן בוכרי ביבנה על כהן ששוקל אינו חוטא, אמר לו ר' יוחנן בן זכאי לא כי אלא כל כהן שאינו שוקל חוטא. ובגמ' מבאר במה נחלקו שלפי בן בוכרי מעיקר הדין הם פטורין לפי שיש הלכה שכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל, ואם הם תורמין נמצא שקרבן עומר ולחם הפנים מנחת כהן מקרי ונאכלין, ומש"ה לפי בן בוכרי לכתחילה אין הם חייבין לשקול, ורק אם הם רוצין לשקול צריך למסור לציבור, משא"כ ר' יוחנן בן זכאי ס"ל דכהן כן חייב במחצית השקל (וכמו שמביא רש"י הטעם) ע"כ.

לכאורה יש לבאר שנח' בהנ"ל, דלפי ב"ב אפי' אחר שכל ישראל תרמו עדיין יש לכל אחד בעלות עליו ומקרי שלו ולכן יש בעיא שהוא מנחת כהן. והוא כמו הרמב"ן [ואפלו אחר ביאור מהט"ז, עדיין שמו שכל אחד נתפס עליו אלא אין הוא על חלק מסויים]. משא"כ לפי ר"י בן זכאי מאחר שהוא מעות ציבור ששייך לציבור כולו, אז אין הוא מתייחס אחר כל תורם וממלא יכולין כוהנים לשקול ולא יהא בו חיסרון של מנחת כהן שנאכל, והוא הבין כמו שמבאר ברש"י.

שמשה רבנו ביקש אל תפן אל מנחתם, מבאר שהחלק שיש לקורח בק"צ לא תהא מקובל לפניך לרצון.

לכאורה מהכא מבואר כשיטת הרמב"ן שקרבן ציבור היינו שיש לכל אחד חלק ששמו עליו ולכן שייך לבקש שחלק אחד לא תהא מקובל. אמנם לפי רש"י יש לעיין.

ג. הט"ז באו"ח סי' שצה ס"ק ב' הק', איך שייך להביא ק' עולת קיץ המזבח שהוא נדבה, נמצא שיש אחד מישראל שחלקו לא עלה לקרבנות חובה, והלא קרבנות חובה צריכים לבא מכל הציבור. מתרץ שם הט"ז מאחר שכולם תרמו ונתערבו תחילה נעשה הכל לכל אחד ואחד ולכן יש לכל אחד חלק בכל הקרבנות. לכאורה מבואר שהוא הבין כמו הרמב"ן, אמנם לפי רש"י אין מקום להקשי' ולהתירוצ', דהלא קרבנות ציבור אין שם בעלים נתפסין עליהם ונתקיים הדין שיש לכל אחד חלק מהעצם תרומה, ואח"כ נכנס לרשות הנקרא ציבור וליכא שום שם בעלים ע"ז. וע"ש דמדמה ק"צ לדיני שיתופי מבואות ולכאורה מזה ג"כ מוכח שהוא למד שציבור הרי הוא בגדר שותפות.

ד. רמב"ם בהל' תמורה פ"א הל' א' וז"ל מי שהמיר בק"צ הואיל ויש לו בהן שותפות הרי הוא לוקה ע"כ. מבואר להדיא שיש לכל אחד שותפות ובעלות בקרבנות ציבור כמו הרמב"ן כנ"ל והיינו ששייך לכל הציבור, ומש"ה כל הציבור הרי הם בעליו עד כדי כך שיש לכל אחד כח להמיר.

ה. משנה בפ' שלישי במס' תענית, אלו הן מעמדות לפי שנאמר את בני ישראל את קרבני

אסוקי שמעתתא אליבא דההלכתא

הנה יש לנו עוד נקודה והוא קצת נוגע להלכה למעשה. עיין בשו"ת רע"א או"ח סי' ט' והובא נמי בשו"ע שמביא בשם הבשמים ראש שיש לפטור נשים מלהתפלל תפילת מוסף משום שלא תרמו מחצית השקל ולא היה להם חלק בקרבנות מוספין שהוא קרבן ציבור. וכמובן דתפילת מוסף הוא נגד המוספין. ע"כ דבריו. ולכוארה מוכח שהוא הבין כמו שמבואר בהרמב"ן דבקרבנות ציבור אפי' אחר שכולם תרמו עדיין יש לכל אחד חלק ובעלות עליהן, אמנם לפי רש"י אין הקרבן שייך ומתייחס למי שתרמו, אלא שייך לרשות הציבור, ונשים הם ג"כ חלק מהציבור ונמצא דיש להם חלק כמו הגברים ודו"ק.

אמנם עיין באחרונים שהק' כמה דברים

על הלכה הנ"ל. א. שהוא נקט בפשיטות שתפילת מוסף אינו כמו שחרית ומנחה דהגם דתפילה הוה מצות עשה שהזמן גרמא מבואר בגמ' ובהפוסקים דנשים חייבות דאיתא בגמ' שיש לנשים להתפלל משום שהוא רחמי ונשים נמי בעי רחמי, ולמה לא סבר שמוסף נמי שייך רחמי. ב. יוצא חידוש דלפי בן בוכרי המוזכר לעיל (מהגמ' במנחות) יש נמי לפטור כהנים ולוים שלא תרמו נמי מלהתפלל מוסף. ועוד נמי פחות מבין כ' - דלפי הראשונים שהיו פטורין מלשקול האם נמי לומר שהם פטורין מלהתפלל מוסף ובאחרונים יש אריכות גדולה לחלוק על דבריו - ועיין בשו"ת בית יצחק - זכר יצחק, קה"י, שו"ת ציץ אליעזר, תורה תמימה, ועוד. אמנם יש נקטו לחומרא שאין לפחות מבין כ' לעבור לפני התיבה במוסף משום הנ"ל.



הר"ר יעקב חיים וויינברגר הי"ו

דעת הרמב"ם במצוות לבישת בגדי כהונה

שאם עבד בפחות מהן או ביותר תיפסל עבודתו. עכ"ל.

ובהמשך דבריו מקשה עוד שלפי הרמב"ם צריך גם למנות מצות בגדי לבן ביום הכיפורים וכן את בגדי הכהן הדיוט כמצוה נפרדת, ולכן חולק הרמב"ם וסובר שכולם חלקים מחלקי העבודה ואין מונין חלקי המצוות¹.

ומצינו באחרונים לפרש את שיטת הרמב"ם במצוות לבישת בגדי כהונה.

המגילת אסתר מפרש שיש חילוק בין הכשר המצוה לחלק מהמצווה, שהכשר מצוה כוונתה שע"י ההכשר תיעשה המצווה כהלכתה ואינה חלק מהמצווה, ועל כן יש למנות מצוה זו בפנ"ע וכמו שחיטת הפסח שאינו אלא הכשר לאכלו בערב וכן שריפת הפרה שהוא הכשר ליטהר באפר ומצאנו שנמנים מצוות אלו בפנ"ע. משא"כ חלק מהמצווה שהוא דבר מועט שאינו נמנה בפני עצמו. ולפי זה היות שאין לבישת הבגדים חלק מגוף הקרבן כי הוא דבר נפרד ממנו ובוודאי יש למנותו. והא שלא מונין את בגדי לבן כמצווה בפנ"ע משום שלבישת הבגדים מצווה אחת היא שהרי פעולה אחת היא הגם

איתא בגמ': מחוסר בגדים מנלן, אמר רבי אבהו 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.

א. הרמב"ם בספר המצוות מצות עשה לג מונה את לבישת בגדי הכהונה למצווה, וזה לשונו. 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 שמונה בגדים לכהן גדול וארבעה לכהן הדיוט.

הרמב"ן מקשה על הרמב"ם, שלכאורה אין למנות את לבישת הבגדים שהוא רק הכשר מצווה לעשיית העבודה – למצווה בפנ"ע. וזה לשונו. והנה זו עם פשיטותה בכתוב ואריכות התורה בביאורה לא ראיתי לבעל ההלכות שימנה אותה אבל מנה בלאוין (אות סח) מחוסר בגדים ששימש. ודעתו זאת לומר דכיון דאין בלבישת בגדים שלא בשעת העבודה שום מצוה אינו אלא הכשר העבודה

¹ בסוף דבריו נראה שהרמב"ן מודה להרמב"ם שראוי למנות את הבגדים ומקשה מטעם אחר ומסיים ואינו מחזור.

עוד מצווה לעבוד בהן. ועוד ראייה מדבריה הגמרא יומא ס"ט ע"א אם מותר ליהנות מבגדי כהונה ואפשיטא דמותר ליהנות בהן. ואם מצוות עשייתם היא לעבודה, היה ראוי שיהא נאסר שלא בשעת עבודה.

וממשיך ליישב את קו' הרמב"ן שלפי הרמב"ם היה ראוי שתמנה מצות בגדי לבן ביוה"כ מצוה אחרת וכן בגדי כהן הדיוט מצוה שנית. וז"ל ואני אומר אדרבה אם היה שהם לא נעשו אלא לצורך עבודה בלבד היה מקום יותר אל טענתו שכיון שכל עבודה היא לעצמה נבדלת מחברתה וזמנה זולת חברתה היה ראוי שתהיה נמנית ג"כ כל אחת לעצמה ותהיה נמנית עשיית הבגדים לעבודת חול מצוה אחת והנעשים לעבודת יוה"כ מצוה אחרת וכן מכהן גדול לכהן הדיוט והיינו צריכין אז אל התירוץ הנזכר שחלק הם מהעבודה כו' אבל כשנאמר שהבגדים אינן עיקר לעבודה ולא היא נתלית בהם אין כאן קושיא ואין אנו צריכין אל התירוץ דהא ודאי לאו חובת עבודה הם אלא חובת גברא ובכל כהן ובכל זמן מצוה אחת היא. עכ"ל.

ב. הגר"י ענגיל בספרו בית האוצר (ח"ב כלל י) דן האם בגדי כהונה נצרכים רק מחמת הכהן העובד, שבלי הבגדים אינו כהן כמבו' בגמ' זבחים בסוגייתנו ונחשב כזר, ולכן כשעושה עבודה צריך לעשותה לבוש בבגדי כהונה, אבל גוף העבודה מצד עצמה אינה נצרכת כלל לבגדים וגם בלי בגדים אין שם חיסרון רק מה שעבד זר, וה"ל עבודה בזר, אבל בגוף העבודה אין הבגדים פועלים כלל. או דלמא גוף העבודה והקרבת צריכים לבגדים והם פועלים בגוף העבודה.

שמתחלקת לכמה אופנים, ומביא ראייה לזה עיי"ש.

הלב שמח מרחיב בביאור יסוד זה שהלבישה דבר נפרד ומצווה בפנ"ע ומדייק זאת מהפסוק 'ועשו בגדי קדש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת' ולא כתוב 'לעבוד ולשרת', מוכח שמצוות הלבישה שע"י לבישת הבגדים יהיה אהרן מכובד ומפואר מבין שאר העם, ומביא את דברי הרמב"ם בהל' כלי המקדש (פ"ד הי"ב) ממנין כ"ג ומושחין אותו בשמן המשחה ומלבישין אותו בבגדי כהונה גדולה וכו'. וכן ברש"י בביאור הגמרא בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם, 'כהונתם תלויה בבגדיהם' כו'. נמצא לפי"ז שהציווי על הכהנים שיהיו מכובדים ומפוארים בבגדיהם ונעשים כהנים ע"י.

ומסיים הלב שמח 'וצוה עוד השי"ת שלא יהיו עושים עבודה בבית מקדשו אלא בהם שגם זה מהגדלת שמו יתברך ומכבודו שיכבדוהו בבגדים נאים וזש"ה ועשו את בגדי אהרן לקדשו לכהנו לי וכן אמר עוד בשאר הכהנים והלבשת אותם כו' וקדשת אותם וכהנו לי. והנה הנם שני דברים, א' לקדשו וקדשת אותם דהיינו להיות הם עצמם כהנים קדושים על ידי הבגדים וכ"כ רש"י בפרשת תצוה לקדשו להכניסו בכהונה ע"י הבגדים, ועוד שני לכהנו לי כלומר שיכהן ויעבוד בהן לפני ה' וכו'. עכ"ל.

עוד מדייק הלב שמח מלשון הרמב"ם פ"י מהל' כלי המקדש (ה"ד) מ"ע לעשות בגדים אלו ולהיות הכהן עובד בהם. מדויק בלשונו שעשיית הבגדים מצווה בפנ"ע ויש

היה פשוט שהעבודה אינה עבודה וכל הנידון רק אם העבודה מתחללת.

עוד הביא בבית האוצר את דברי האור החיים הק' בפרשת תצוה (שמות כח, ב) על הפסוק 'ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת', שהקשה מה כוונת ה' באומרו לכבוד ולתפארת אחר שכבר הודיע מעשיהם ואופניהם ולא מסתבר שהכוונה שיהיה לאהרן כבוד ותפארת מהבגדים. ומתרץ עפ"י הגמ' (ע"ז לד ע"א) ששאל רבי עקיבא בבי מדרשא במה שימש משה שבעת ימי המילואים וענו לו בחלוק לבן שאין בו אמרא. הרי שעבד משה בחלוק לבן ומוכח שאין הבגדים מעכבין העבודה אלא לאהרן ובניו. וזה כוונת הכתוב שלא תחשוב שהבגדים לצרכי עבודה בלבד ויצטרך משה ללכשם בעבודת ימי המילואים, אלא הבגדים לכבוד ולתפארת המשרתים הקבועים לעבודה, אבל לצד העבודה לכד יעבדו בחלוק לבן.

מבואר מדברי האור החיים הק' שעצם העבודה אינה מחייבת בגדי כהונה ולכן משה רבינו עבד בחלוק לבן. ועניינם רק לכבוד ולתפארת המשרתים הקבועים בעבודה שהם אהרן ובניו, וכשחסר לו זה הכבוד והתפארת של הבגדים הוא גרעון וחסרון במעלת כהונתו ופסול לעבודה דה"ל כזר. הרי דברי האוה"ח היפוך מדברי המהרי"ט.²

ומציין לדברי התוס' במסכת קידושין (ל' ע"ב) ד"ה חוץ. שהקשו מדוע הוצרכה הגמ' לדרוש מפסוקים שנשים פסולות לקמיצה ולהקטרה, הרי הם פסולים מדין מחוסרי בגדים דאפילו כהנים בזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם ומתרץ תוס' ב' תירוצים. א' דמיירי שלבשו את הבגדים.² ב' דכיוון שלא נצטוו בבגדי כהונה לא הוו מחוסרי בגדים.

לכאורה מתירוצם השני מוכח שאין הבגדי כהונה מדין עבודה אלא מדין הכהן שעושה את העבודה והיות שאין לנשים דין ללבוש בגדי כהונה היתה עבודתם כשרה בלי בגדי כהונה ולכן צריך לדרוש מפסוקים שנשים פסולות לעבודה, אבל אם היה דין הבגדים מדין עבודה ולא מדין הכהן העובד, היתה העבודה פסולה בנשים משום שלא נעשתה העבודה בבגדי כהונה ולא הוצרכה הגמ' לדרוש מפסוקים.

אולם המהרי"ט שם כתב שאין כוונת התוס' לומר שהעבודה נחשבת עבודה אם עבדו בלי בגדי כהונה, אלא הכוונה שאין העבודה מתחללת אם עבדו בלי בגדי כהונה כיוון שאינן מצווין בבגדי כהונה, ולכן דרשו מהפסוקים שאשה פסולה לעבודה ואם עבדה מתחללת העבודה. מבואר מדברי המהרי"ט שלעולם דין בגדי כהונה מדיני העבודה ולכן

² הגר"י ענגיל בגליוני הש"ס מקשה הרי איסור דאו' דלא יהיה כלי גבר על אשה ומתרץ ע"פ המהרש"א נדרים (דף מט) דאילו היו נשים מותרות בעבודה, לא היה איסור, כיון שאינם כלי גבר אלא בגדים המיוחדים לעבודה והמותר בעבודה מותר בלבישה.

³ הגר"י ענגיל מקשה דצ"ע קושיית האוה"ח למה נאמר לכבוד ולתפארת, והרי רש"י (יח ע"ב) כתב דנפיך מהאי קרא דבגדי כהונה מקורעין פסולין, וכן בתוס' יומא (יב ע"ב) עיי"ש. ונשאר בצ"ע.

בשעת עבודה (סוף הל' כלאים ופ"ח מהל' כלי המקדש) ולכן דווקא היוצא בהן למדינה אסור אבל במקדש בין לשרת ובין שלא לשרת פטור מפני שראוין לעבודה וחילוק זה בין מדינה למקדש הוא דווקא בכהן גדול, שרק לו הותר כלאיים גם שלא בשעת עבודה.

ומביא את לשון הרמב"ם (פ"ה הל' כלי המקדש הל"ז) ובית יהי' לו מוכן במקדש והוא הנקרא לשכת כה"ג ותפארתו וכבודו שיהי' יושב במקדש כל היום ולא יצא אלא לביתו בלבד בלילה או שעה או שתיים ביום, עכ"ל. וכן בפ"ח (שם הל"י) וז"ל כהן גדול מניח בגדי זהב בלשכה שלו בלילה או בעת שיצא מן המקדש עכ"ל.

וממשיך שמשמע מדברי הרמב"ם שבשעה שהיה יושב בלשכתו, היה לבוש בבגדי כהונה שלו ורק בשעה שיצא ממנה היה צריך לפשוט הבגדים ולהניחם בלשכה. ובתוס' יומא דף ח' מבואר דלשכת כה"ג לא היתה קדושה בקדושת עזרה מדמותר לישן שם. ואם סבר הרמב"ם כשיטת התוס' מוכח שגם בהר הבית הותרה הלבישה בכלאים לגבי כ"ג ורק במדינה אסור. ע"כ דברי הגרי"ז.

היוצא לנו מדברי הגרי"ז ביומא, ששיטת הרמב"ם שיש לחלק בין כהן הדיוט שלבישת בגדיו הם רק לצורך העבודה ועל כן אסור בכלאים שלא בשעת עבודה, אבל כהן גדול אין בגדיו לצורך עבודה דוקא והיה יושב בלשכתו בבגדי כהונה. והראיה שהבאנו מאבנט שאסור לכהן הדיוט ללבשו אלא בשעת עבודה, אינו ראיה לכהן גדול שהרי הותר לו גם שלא בשעת עבודה.

ג. מאידך גיסא, בשם הגרי"ז מובא (שיעורי הגרמ"ד עמ' שכז) לדייק בלשון הרמב"ם בספר המצוות (עשה לג), 'שנצטוו הכהנים ללבוש בגדים מיוחדים לכבוד ולתפארת ואז יעבדו במקדש' וכן במניין המצוות שבתחילת היד החזקה (עשה לג) 'להיות הכהנים לובשים לעבודה בגדי כהונה' וכן מלשונו בהל' כלי המקדש (פ"י ה"ד) מצות עשה לעשות בגדים אלו ולהיות כהן עובד בהן. מבואר מלשונות אלו ששיטת הרמב"ם שאין המצווה בעצם לבישת הבגדים אלא המצווה היא ללבוש לצורך העבודה.

לכאורה אפשר להביא ראיה משיטת הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ח ה"ב) שכתב לגבי האבנט שאסור לכהן הדיוט ללבשו אלא בשעת עבודה. והיינו משום שבאבנט יש כלאיים ולא הותר אלא בשעת עבודה. והביאור כשיטתו שהמצווה ללבוש הבגדי כהונה הוא לצורך עבודה בלבד, וע"כ אין היתר ללבוש כלאיים שלא בשעת העבודה.

נמצא שהגרי"ז דייק מלשונות הרמב"ם שמצוות לבישת הבגדים לצורך העבודה. אמנם, מהרמב"ן שהקשה על הרמב"ם בספר המצוות, מוכח שסבר ששיטת הרמב"ם שיש מצווה בעצם לבישת הבגדים, שאם הלבישה רק לצורך העבודה אין כאן קו' כלל, שהרי הכל מצווה אחת ללבוש לצורך העבודה ואין סיבה למנותם לכמה מצוות.

ויותר מכך, הגרי"ז במסכת יומא (קונטרס חידושי מרן רי"ז הלוי עמ' כג) בסוגיית בגדי כהונה היוצא בהם למדינה אסור, מביא את דברי הרמב"ם שלכהן הדיוט הותר כלאים רק בשעת עבודה, אבל לכה"ג הותר גם שלא

הפסוק ואת בגדי השרד ואת בגדי הקדש לאהרן הכהן ואת בגדי בניו לכהן. שמקשה כמה קו' על רש"י שפירש שהוא לשון ארמי והכוונה לקלעים. ועל כן מפרש שהכוונה לבגדי כהונה עצמם, וז"ל. והעולה מדברי רבותינו, כי בגדי השרד הם בגדי כהונה עצמם, והוזכר זה במסכת יומא (עב ע"א) ואם כן הנכון שנפרש בגדי השרד, בגדי היחוד, כלומר בגדים שיתיחד בלבישתם אחד העם הגדול מאחיו וכו' והכתוב יזכיר בגדי אהרן לעולם דרך כבוד, כמו שאמר לכבוד ולתפארת, בגדי קדש, ציץ הזהב נזר הקדש, ועל כן קראם בגדי השרד, בגדי מלכות וכו', עכ"ל⁷.

המהרש"א בח"א (ד"ה בגדי שרד) מפרש דדרש דהכא נוטה לפירוש הרמב"ן גם לפי פשוטו שהם בגדי כ"ג מלשון שריד ופליט וכו' והדרש נמי מפרש ליה הכי שבגדי כ"ג הם מצילין את ישראל להיות להם שריד ופליט וע"פ מ"ש בעירובין⁸ דבגדי כ"ג מכפרין⁹.

ד. לכאורה אפשר לפרש מדוע אכן חלוקים בגדי כהן הדיוט מבגדי כהן גדול שזה רק לצורך עבודה וזה לאו דווקא. ע"פ מה שראיתי בשיעורי⁴ מו"ר הגה"ח רבי מנשה ישראל רייזמאן שליט"א לבאר את יסוד הכפרה שבבגדי הכהונה. דאיתא בגמ' זבחים פח ע"ב אמר רבי עניני בר ששון למה נסמכה פרשת קרבנות לפרשת בגדי כהונה לומר לך מה קרבנות מכפרין אף בגדי כהונה מכפרין⁵.

ובגמ' יומא עב ע"ב אמר רבי חמא בר חנינא מאי דכתיב את בגדי השרד לשרת בקודש אלמלא בגדי כהונה לא נשתייר משונאיהן של ישראל שריד ופליט: ורש"י פי' שעל ידיהן מקריבין הקרבנות המכפרין על ישראל. וברש"י (ד"ה אלמלא) מקשה מדוע לא פירש רש"י כפשוטו דעצם בגדי כהונה מכפרין וכדמשמע בזבחים וכו'⁶. וכן פי' הר"ח בגדי שרד אלו בגדי כהונה שמכפרין על עוונות ישראל.

ועיין פירוש הרמב"ן (שמות, לא, י) על

⁴ שיעורי פרשת תצוה תשע"ח, תשע"ט, תשפ"ב.

⁵ עי' בספר נתיבות הקודש שהסתפק האם דווקא בגדי כהן גדול מכפרין הואיל ונמנו כאן שמונת בגדי הכהן גדול, או אף בגדי הכהן הדיוט מכפרים. שהרי כפרת הבגדים נלמדת מאכילת הקרבנות שמצינו באכילת קדשים שבעלים מתכפרין באכילת הכהנים, ולא הקפידה תורה דווקא על אכילת כהן גדול. וכתב שנראה לומר שאף בגדי כהן הדיוט מכפרין. עיי"ש.

⁶ עי' במצור דבש ולשמוע בלימודים שיישבו את פירוש רש"י.

⁷ כמו"כ פירש רבינו בחיי, וז"ל. לכבוד ולתפארת. ע"ד הפשט שיתכבד ויתפאר בהם. ולפי שהכהן הגדול מלאך ה' צבאות אצל היחידים בענין העבודה יצוה עתה להלבישו בגדי מלכות ולהיותו מלך נכבד ומפואר אצל ההמון ואז יהיה שלם בכל כי הבגדים האלה בגדי מלכות.

⁸ בהערות צ"ל ערכין בדף טז ע"א.

⁹ בדרך אפשר, רש"י שפירש שעל ידי הבגדים מקריבין הקרבנות וכו' סובר כשיטת הרמב"ן, והר"ח שפירש שהבגדים עצמם מכפרין סובר כשיטת הרמב"ם, ומהא שהרמב"ן גם פירש כן מוכח שמודה לרמב"ם ועי' לעיל הערה א'.

מרצה בין אם ישנו על מצחו ובין אינו על מצחו, או רק אם עודהו על מצחו מרצה ואי לא אינו מרצה. הרמב"ם (הל' ביאת מקדש פ"ד ה"ח) פסק כמ"ד דעודהו על מצחו מרצה אין עודהו על מצחו אינו מרצה. לכאורה אפשר לומר שכדי לרצות אין צריך שיהא לבוש בכל הבגדי כהונה, ושייך ריצוי ציץ גם אם לבוש רק בו. וכן שיטת התוס' קידושין דף סו ע"א (ד"ה הקם) שאסור ללבוש הבגדי כהונה אלא לצורך עבודה חוץ מהציץ שצריך ללבוש משום ריצוי וכינאי המלך ואפילו חוץ למדינה.

אך לשיטת הרמב"ם שמותר לכהן גדול ללבוש בגדי כהונה אף שלא לצורך עבודה, מפרשים האחרונים שהיה לובש עם הציץ גם שאר בגדי כהונה, ובבית הלוי (ח"א סי' ג) פירש משום דאמרינן אין בגדיהם עליהם אין כהונתן עליהן, וא"כ אם לבש הציץ לחודא לא הוי כה"ג והוי כזר שלבש¹¹. וכן פירש הגאון ושב הכהן בחי' לריש מס' ערכין. אך בדבר אברהם (ח"ב סי' כב) ס"ל דפשוט דדין אין בגדיהם עליהם לא שייך אלא בעבודה שמחויב בה ללבוש הבגדים ולהכי כשאינו לובש הוי כזר, אבל במידי דלא בעי לבישת הבגדים דין כהונה עליו אפילו בלא בגדי כהונה¹². ולכן מפרש דנראה פשוט שלובש

ורבינו אליקים (ד"ה אלמלי) פירש וז"ל אלמלא בגדי כהונה שנשתיירו - שעדיין הן קיימין ברומי ומכפרין עדיין על ישראל עכ"ל. בספר בן איש חי על הפסוק לכבוד ולתפארת מפרש, וזה לשונו: נ"ל בס"ד, נקיט "לכבוד" כי הקרבנות מכפרים בעסק עבודה, אך הבגדים מכפרים בלבישה דרך כבוד ולא על ידי עסק, ולכן כתיב בהו "לכבוד" ואמר "ולתפארת", שיש בהם פאר על קרבנות, כי קרבנות ציבור מכפרים בשעת הקרבה בלבד, ואלו כל היום בכל שעה¹⁰.

ובכלי יקר (שמות כח, לט) מבאר שאולי זה הייתה כוונת הגר שהיה אומר אתגיר ע"מ שיעשוני כה"ג כדי שילבש בגדים אלו (שבת לא ע"ב) וכי היה שוטה כל כך שרצה להתגיר בעבור לבישת בגדים אלו, אלא ודאי ששמע קול סופרים מקרין ואלה הבגדים אשר יעשו עם פירוש כוונתם על מה הם מכפרים, וידע הגר בעצמו שהוא עבר על כל אלו בגיותו והוא צריך לכל הכפרות האלו. וממשיך וזה היה כוונת אחשוורוש שנתלבש בבגדי כהונה כמו שלמדו במסכת מגילה (יב ע"א) כי גם הוא טעה בזה לומר שלבישתם יהיה לו לכפרה על כל שמונה עבירות אלו. עיי"ש דבריו באריכות. ה. ביומא דף ז ע"ב נחלקו תנאי אם ציץ

¹⁰ עיין בהמשך פירושו שם שהכפרה נעשית מכח הרוחני שבבגדים ומבאר את המצווה שע"י נהיה הכח בבגדים לכפר.

¹¹ עיין בכלי חמדה פרשת תצוה שמאריך לבאר את שיטת רש"י ונראה לו שרש"י אזיל כשיטת התוס' ואי"צ ח' בגדי כהונה כשלוש הציץ ומקשה והרי אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, ולכן מפרש דד' בגדים היה טעון ככהן הדיוט. עיי"ש.

¹² עיין דבריו שמביא ראיה מתוס' בקידושין (הובא לעיל) שנשים שלא נצטוו בבגדי כהונה לא הוו מחוסרי בגדים. ומאריך להביא עוד ראיות.

בגדי כהונה אצל פרשת הקרבנות, לומר לך מה קרבנות מכפרים אף בגדי כהונה מכפרים. ויש לשאול מה ענין בגדי כהונה אצל הקרבנות לענין כפרה, כי הנה הקרבנות באו על החטאים, אמנם הבגדים היו לכבוד ולתפארת. אלא להגיד, כי כמו שהשתדלות בעניני הקרבנות ותועלותיהם, יועיל מאד לאנשים אפילו בשעה שאין לנו מזבח ולא קרבן, כמו שאמרנו, וזה, אם לכפר על החטאים ואם להרחיק האנשים מהחטא, כן הוא בעצמו ענין בגדי כהונה, שהלומד בתורתם ומעיין בתכונתם ותכליתן, יועיל לו בכל עת וזמן להסיר הבגדים הצואים מעליו ולהלבישו מחלצות טהורות ונקיות. והנה אין לך כפרה וקינוח גדול מזה.

הציץ עם שאר הבגדים שכן הוא סדר לבישתן שהציץ לובש באחרונה (כמבו' ברמב"ם הל' כלי המקדש פ"י ה"ג). ומוסיף דכן נראה מהירושלמי חגיגה פ"ב ה"ד דאינו מרצה בלא בגדים. וכן פירש בהגהות אמרי ברוך חגיגה יז ע"א.

נמצא מפורש שבגדי הכהן גדול עבודתם לכפר ולרצות¹³, ובזה מובנים דברי הרמב"ם שהיה יושב הכהן גדול במקדש כל היום וכו' ולכן אפשר לומר שלכן ס"ל שיש מצוה בפנ"ע בלבישתם אף שלא בשעת עבודה, שהיה מכפר ומרצה בבגדים שהיה לבוש בהם.

נסיים בדברי העקידת יצחק בפרשת תצוה (כח, ד-ל) וז"ל, הנה חז"ל אמרו למה נכתבו



¹³ עיין בספר צדקת הצדיק להרה"ק רבי צדוק הכהן מלובלין זי"ע אות רסג ובאמצע דבריו 'ושם בכתוב נאמר זה ביהושע כהן גדול על בגדי כהן גדול כי ענין בגדי כהונה דכהנים ריבה בהן הכתוב מצוות יתירות דעיקר עבודתן לכפר על בני ישראל מעוונותם וכו', עיי"ש.

הר"ר עמרם וינר הי"ו

מרושלין מסולקין ומקורעין בבגדי כהונה

כמדתו בלא האבנט אכן כשר בדיעבד משא"כ מסולקין שלא ע"י אבנט שאינו ראוי כלל להיות כמידתו אינו כשר אפילו בדיעבד והא דסבר שמרושלין כשרין בכל אופן משום דמרושלין שמסולקין ע"י אבנט אינו מתמעט כלל מהדרשא דמידתו שהרי השתא הוי כמידתו ובאופן שמרושלין שלא מסולקין ע"י אבנט הגם דאינו השתא כמידתו ולכן כן מתמעט ממידתו ואכן אסור לכתחילה מ"מ כשר בדיעבד כיון שראוי להיות כמידתו ע"י אבנט. ולא תקשי דלכאורה מזה שסבר שמרושלין שמסולקין ע"י אבנט כשרין לכתחילה מוכח שסבר דהאבנט מייגז גיזא"כ איך סובר דמסולקין ע"י אבנט כשרין הרי האבנט מייגז גיזי ועושהו שלא כמידתו, דצ"ל שאה"נ שסבר מייגז גיזי ולכן מרושלין שמסולקין ע"י אבנט כשרין לכתחילה אעפ"כ סבר שמסולקין ע"י אבנט הגם שהשתא אינו כמידתו ולכן אסור לכתחילה מ"מ הרי האבנט אינו עושהו אינו ראוי כלל וכיון שללא האבנט ראוי להיות כמידתו זה סגי שיהא כשר בדיעבד, עד כאן הוא ביאור שיטת שמואל.

ושיטת רב הוא שודאי גם סבר מהדרשא מדו בד שתהא כמידתו וגם מודה שהדרשא אינה אלא לכתחילה אך סבר שיש עוד דרשה וכדמדויק בדברי רש"י ד"ה מקורעין וז"ל ואפילו הן חדשים דלאו בגד הוא הראוי לעבודה דבעינן לכבוד ולתפארת עכ"ל מבואר הכא שהתורה אמרה 'ועשית בגדי

ביאור מחלוקת רב ושמואל וביאור הילפותא במסולקין ומרושלין

איתא בגמ' תנו רבנן היו מרושלין מסולקין וכו' ועבד עבודתו כשרה, ועיין ברש"י שכותב שהתנא בא להשמיענו דאע"ג דכתיב מדו בד שתהא כמדתו מצוה בעלמא היא ולא לעכב, ולקמן בע"ב איתא מחלוקת בין רב ושמואל, לשמואל מרושלין כשרים ומסולקין - ע"י אבנט כשרין ושלא ע"י אבנט פסולין, ולרב מסולקין פסולין ומרושלין - אם מסולקין ע"י אבנט כשרין ושלא מסולקין ע"י אבנט פסולין, ובטהרת הקודש כותב שמהסוגיא בפסחים דף סה: מוכח שמסולקין ע"י אבנט הגם דשמואל מתיר זהו רק בדיעבד אבל לכתחילה גם מודה דאסור, ויל"ע מהו טעם מחלוקתם וסברתם ואמאי מחלק שמואל בין חיסר או הותיר. ומצאנו שני דרכים באחרונים לבאר את המחלוקת:

א. הטהרת הקודש מסביר שלכו"ע מדו בד אינו לעיכוב אלא למצווה וכמו שמבואר ברש"י ותוס' אלא שיש עוד דין כדאיתא בתוס' ביבמות דף קד: ד"ה דאומר שבכל הדינים גם שאינם רק לכתחילה אפילו הכי בעינן שיהא ראוי לעשותו בהכשרו וכעין הדין דכל שראוי לבילה אין בילה מעכבת בו אך אם אינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו ע"ש.

ולפי זה מבאר המחלוקת ששמואל סבר שאם מסולקין ע"י אבנט כיון שראוי להיות

מחוסר בגדים וכן מדייק השפת אמת בדברי רש"י עיין בדבריו בד"ה לא דכו"ע, וכן מוכיח המהר"י קורקוס מהרמב"ם שסבר דהפסול הוא משום מחוסר בגדים, מהא דהרמב"ם בפ"ט מהל' ביאת המקדש הט"ו מפרט כל הפסולין לעבודה וכתב מחוסר בגדים ולא כתב מרושלין ומסולקין מוכח מזה שסבר שזה נכלל במחוסר בגדים וכן מדייק מהא דכתבם התנא בברייתא ביחד עם הדין של שני אבנטים ושני מכנסיים שהפסול שלהם הרי משום יתור בגדים וכן כותב הרמב"ן מפורש בהשגותיו על הרמב"ם (ל"ת קס"ג) וז"ל 'והפיסול [במקורעין] הוא מדין מחוסר בגדים שאינו לבוש בהן במקום הקרע וכן פסלו שם מסולקין עצמן שליתנהו מעיקרא מן הטעם הזה בעצמו לפי שאין כל גופו לבוש בהם' עכ"ל, מבואר ברמב"ן שהפסול הוא משום מחוסר בגדים.

ובמאמר המוסגר יש לבאר בדעת שמואל שסובר דבמרושלין אינו פסול בדיעבד כיון דיתר כליתא דמי ומאי שנא מהסוגיא ב"ח ע"א בכהן הדיוט שלבש בגדי כה"ג דעבודתו פסולה וחייב מיתה אמאי לא נאמר דיתר כליתא דמי ויהיה כשר.

וכדי ליישב קושיא זו יש להקדים בקושיא אחרת, שלכאורה צ"ע בהמשך הגמ' שהגמ' הקשתה שרב ושמואל נחלקו במחלוקת שתנאים כבר נחלקו בה, ותירצו 'לא דכו"ע כמאן דאיתיה דמי וכו', ולכאורה צ"ע דבשלמא לרב מיושב שפיר שהרי הוא סבר דכמאן דאיתיה דמי אך לשמואל תקשי עוד יותר שנמצא דכו"ע לא סברי כוותיה וכמאן סבר. והטה"ק מתרץ דלהכשיר אכן יש

קודש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת' דבעינן שמהות הבגד הוא שיהיה לכבוד ולתפארת ואם אינו לכבוד ולתפארת אינו בגד כהונה כלל ולכן סבר שבמרושלין שלא ע"י אבנט ומסולקין בכל גווני פסולין אפילו בדיעבד אך מרושלין שמסולקין ע"י אבנט כיון דאבנט מייגז גיזוי הוי לכבוד ולתפארת וגם הוי כמדתו לכן כשרין אפילו לכתחילה.

ב. הקרן אורה מבאר באופ"א מחלקותם ולכאורה מדויק כן ברש"י, שיש ב' סיבות לפסול א - מדו בד ולימוד זה אינו לעיכובא אלא למצווה, ב - משום מחוסר בגדים ולימוד זה הוי לעיכובא, ולפי זה מבאר ששמואל סבר שלכתחילה אסור מרושלין שהרי אינו כמידתו אך מ"מ כשר בדיעבד ולא נפסל משום מחו"ב שסבר דיתר כמאן דנטול דמי, ומסולקין ע"י אבנט לכתחילה אסור כיון דהשתא אינו כמידתו אך בדיעבד כשר שהרי אינו מחוסר בגדים וכמו שכתב רש"י בד"ה כאן וז"ל כשרין דהא איתנהו שהרי למעשה יש בבגד כדי מידתו, משא"כ מסולקין שלא ע"י אבנט שהבגד מחוסר ודאי נפסל גם בדיעבד משום מחוסר בגדים. ורב סבר דמסולקין פסולין אפילו בדיעבד דאפילו במסולקין ע"י אבנט סבר דהאבנט מייגז גיזוי וא"כ הוא באמת מחוסר ונפסל משום מחוסר בגדים, ומרושלין שלא ע"י אבנט נפסל משום יתור בגדים, ורק מרושלין שמסולקין ע"י אבנט מכיוון דסבר שהאבנט מייגז גיזוי נמצא שאינו מיותר ולכן כשרין (יל"ע אי כשרין לכתחילה או רק בדיעבד), וכן מדויק ברש"י בע"ב ד"ה מר סבר 'וגבי מרושלין נמי לא הוי יתור בגדים' מוכח ברש"י שסבר ששייך הכא פסול של

ולענין חיוב מיתה משום מחוסר בגדים - המהר"י קורקוס כותב מפורש שודאי יהא חייב מיתה, ועיין במנחת חינוך שיש סתירה בדבריו, שבמצוה צט אות יב כותב 'ופשוט שחייב מיתה גם כן כיון דעבודתו פסולה מחמת מחוסר בגדים אם כן דינו כמחוסר בגדים לכל הענינים', אך במצוה קנ אות ב כותב על דברי הרמב"ם בפ"ח מהל' כלי המקדש ה"ד 'וכאן לא כתב רק דעבודתו פסולה נראה מדבריו דאינו חייב מיתה', ונראה שכוונתו לומר שהרמב"ם שם כותב וז"ל 'בגדי כהונה מצוותן שיהיו חדשים נאים ומשולשלים כדרך בגדי הגדולים שנאמר לכבוד ולתפארת, היו מטושטשים או מקורעים או ארוכים יתר על מדתו או קצרים פחות ממדתו או שסלקן באבנט ועבד עבודתו פסולה' עכ"ל, מבאר המנח"ח שנראה שהרמב"ם סבר שהפסול הוא משום לכבוד ולתפארת ולא משום חיסור או יתור בגדים וא"כ לא יהא חייב מיתה.

ביאור הילפותא במקורעין

איתא שם בהמשך הברייתא "תנו רבנן וכו' היו וכו' או מקורעין ועבד עבודתו פסולה" וכותב רש"י בד"ה מקורעין 'ואפילו הן חדשים דלאו בגד הוא הראוי לעבודה דבעינן לכבוד ולתפארת'.

ונחלקו האחרונים בביאור לימוד זה, הטהרת הקודש סובר שכוונת רש"י היא דהתורה אמרה 'ועשית בגדי קודש לאהרן אחריו ולכבוד ולתפארת' וזהו המהות של הבגד שיהא לכבוד ולתפארת ולכן מקורעין שאינם לכבוד ולתפארת אינו בגד כהונה כלל

ראיה מציצית דכמאן דאיתיה אך לפסול אין ראיה משם שהרי אנן בקדשים קיימינן ובקדשים בעינן שינה הכתוב לעכב ולכן אף דכמאן דאיתיה דמי אין לפסול בדיעבד.

אך מקשה השפת אמת על תי' זה שהרי הפסול הכא אינו משום דבעינן שיהא כמדתו אלא משום מחוסר בגדים וא"כ אי אמרת שיתר כמאן דאיתיה דמי ודאי נפסל אפילו בדיעבד משום מחוסר בגדים שהרי בזה שינה הכתוב לעכב (לפי האמור לעיל מובן למה לא הוקשה כן לטהרת הקודש שהוא הרי סבר שהפסול אינו משום מחוסר בגדים) ואומר שכן מדויק בדברי רש"י שהפסול בדיעבד הוא משום מחו"ב ולכאורה כוונתו לדברי רש"י המובא לעיל בד"ה מר סבר. וע"כ מתרץ השפת אמת באופ"א דאכן יש לחלק אך לא מאותו טעם שחילק הטהרת הקודש אלא משום דבציצית שכתבה התורה דבעינן ד' כנפות אז ודאי דבאופן שיש חמש כנפות נאמר שיתר כמאן דאיתיה דמי, משא"כ במרושלין שאינן עוד בגד אלא אותו בגד רק ארוך יותר ודאי לא נפסל משום יתור בגדים וכל קושית הגמ' היתה רק לרב שסבר במרושלין שנחשב יתור בגדים אבל לשמואל מעיקרא לא קשיא כיון שלא הוסיף עוד בגד ומשום הא שהבגד ארוך יותר לא נחשב יתור בגדים.

ועכשיו נחזור להא דהוקשה מהסוגיא בע"א וכו"ל וע"פ האמור מיושב שפיר דהתם בכהן הדיוט שלבש עוד בגד ודאי נפסל משום יתור בגדים שהרי יתר כמאן דאיתיה דמי והוי עוד בגד משא"כ במרושלין דהוי בגד אחד אפילו דארוך יותר לא חשיב יתור בגדים ולכן לא נפסל בדיעבד.

חילול עבודה ואינו מחוסר בגדים ממש לענין מיתה בידי שמים, אך התועפות ראם בסי' שכא אות ג הקשה עליו דהיכן מצינו חילוק זה דפשיטא דכיון דהוה מחו"ב לענין חילול עבודה ה"ה דחייב מיתה כמחו"ב וכן סובר המהר"י קורקוס דחייב מיתה כמחו"ב וצ"ע.

הרמב"ן בספר המצוות ל"ת קס"ג כותב דהפסול הוא משום מחו"ב אך לא מאותו טעם שהובא לעיל בשם הטה"ק בדעת רש"י והמהר"י קורקוס בדעת הרמב"ם דלכבוד ולתפארת מגלה שמקורעין הוי כאינו לובש בגד ומשו"ה נפסל דהוי מחוסר בגדים אלא סבר דהפסול הוא שמכיון דהוי מקורעין נמצא דאינו לובש בגד במקום הקרע והוה מחו"ב במקום הקרע, ועיין בר"ן בסנהדרין דף כ"ב ע"ב שגם כותב דהפסול הוא משום מחו"ב אך לא מבואר שם אי סבר דהפסול הוא כרמב"ן שאינו לבוש במקום הקרע או משום לכבוד ולתפארת שזה מגלה שמקורעין אינו נקרא בגד.

המסתעף מזה בגדר הפסול

והנה הרמב"ן שם חילק בין קרע בגדיו על מת שאת זה אסרה התורה רק להוראת שעה לבין כהן שעבד בכגדים מקורעין שעבודתו פסולה משום מחוסר בגדים ואית ביה נמי מיתה, ויל"ע בביאור גדרי החילוק.

ומצאנו דהרמב"ם סותר עצמו בדין מקורעין שבפ"א מהל' ביאת המקדש הי"ד כותב 'דין קרועי בגדים ודין פרועי ראש אחד הוא שנאמר ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרומו ולא תמותו, הא אם עבד והוא קרוע בגדים חייב מיתה בידי שמים אע"פ שעבודתו

ולכן פסולין אפילו בדיעבד משום מחוסר בגדים וא"כ לכאורה לפי הטה"ק יהיה דינו כמחוסר בגדים ויהיה חייב מיתה, אך המנח"ח במצוה ק"נ אות ב' חולק על הטה"ק וסובר דכוונת רש"י אינו לפסול משום מחו"ב אלא הוא דין נוסף שבענין שהבגדי כהונה יהיו לכבוד ולתפארת ודאי אין דין חיוב מיתה על דין זה ולכן במקורעין לא יהא חייב מיתה, עיי"ש.

ועיין ברמב"ם בפ"ח מהל' כלי המקדש ה"ד שכתב 'בגדי כהונה מצוותן שיהיו חדשים נאים ומשולשלים כדרך בגדי הגדולים שנאמר לכבוד ולתפארת, היו מטושטשים או מקורעים וכו' ועבד עבודתו פסולה', וגם בדעת הרמב"ם נחלקו שהמנח"ח סובר דכוונת הרמב"ם כדעת רש"י שהוא דין נוסף שהבגדי כהונה יהיו לכבוד ולתפארת ואינו שייך לפסול מחו"ב ולא יהא חייב מיתה במקורעין, אך המהר"י קורקוס בפ"א מהל' ביאת המקדש הט"ו חולק וסובר שכוונת הרמב"ם דלפי שאינם נקראים בגדי כהונה וחסבינן כמי שאין בגד עליו כיון שאינם לכבוד אז נפסל ומחלל משום מחוסר בגדים וגם חייב מיתה משום מחו"ב ומוכיח כן מהא דהרמב"ם בפ"ט מהל' ביאת מקדש הט"ו מפרט את י"ח הפסולין לעבודה וכתב מחו"ב ולא כתב מקורעין ע"כ דנכלל בפסול של מחו"ב (ויל"ע שהרמב"ם כן כותב פרום בגדים אך הנראה לומר שכוונת הרמב"ם לקרועי בגדים, עיין לקמן מה שהארכנו בענין הזה), ועיין בשו"ת הרדב"ז ללשונות הרמב"ם סי' צ"א שכתב 'ואין זה דרך כבוד ולפיכך עבודתו פסולה והוי כמחוסר בגדים לענין

הרדב"ז ללשונות הרמב"ם שמובא לעיל שכותב דהחיוב במקורעין הוא משום מחו"ב אך מ"מ לא יהא חייב מיתה כמחור"ב).

אך החומר בקודש מקשה על התי' הנ"ל בישוב סתירת הרמב"ם 'שקשה עלינו להכניס כל אלו בכוונת דברי הרמב"ם כמעיל פילא בקופא דמחטא', ומקשה עוד שהרמב"ן הרי כותב דהפסול משום שאינו לבוש במקום הקרע וא"כ אפילו קרע אחד פוסל ולתי' הנ"ל פוסל דווקא במקורעין הרבה, ונשאר בצ"ע.

ב. ועיין באבן האזל בפ"א מהל' ביאת המקדש הי"ד שמביא תי' בשם הר המוריה והוא כתי' הרדב"ז אך מקשה על זה דא"כ נתת דבריך לשיעורין כמה שיעור מקורעין וכמה שיעור קרועין וע"כ מבאר את תי' הרדב"ז שודאי לא תלוי בכמות הקרעים אלא החילוק הוא דכדי לפסול העבודה בעינן שיהא דווקא כדרך בזיון ולכן בקרוע על המת שאינו דרך בזיון שכן דרך האבלים לקרוע עבודתו כשרה הגם דלכתחילה בעינן חדשים דהרי כתיב לכבוד ולתפארת מ"מ ליכא קרא לעכב, משא"כ בקרוע במקומות רבים דרך בזיון בכה"ג עבודתו פסולה כיון דהוי היפך מלכבוד ולתפארת, (אך עיין בשיטה מקובצת ד"ה מקורעין שלכאורה מוכח מדבריו שלא שייך ללמוד ב' דברים מאותו לימוד ולומר שזה למצווה וזה לעכב ולכן סובר דע"כ חדשים לא יליף מלכבוד ולתפארת), וקרוב לזה כתב לבאר הבית יצחק ביו"ד ח"ב סי' ק"ג אות ח' אך עיין בדבריו שהבין את כוונת הרדב"ז באופ"א משביאר האבן האזל והבית יצחק כותב שאפשר לתרץ באופ"א ולמעשה מתרץ כתירוצו של ר' איסר זלמן, עיי"ש.

כשרה ולא חללה עכ"ל, מפורש הכא שאם עבד בבגד קרוע עבודתו כשרה, ובפ"ח מהל' כלי המקדש ה"ד כותב מפורש 'היו מטושטשים או מקורעים וכו' ועבד עבודתו פסולה, ומצאנו כמה דרכים ליישב סתירה זו.

א. הרדב"ז בהל' ביאת מקדש מתרץ די'ש לחלק שיש ב' דינים דקרועי בגדים היינו כעין שקורעין על המת וזה נלמד מבגדיכם אל תפרומו ובזה יש חיוב מיתה אך אינו מחלל עבודה, ויש עוד דין של מקורעין שהוא קרוע כדרך הפחותים שאינם מקפידים על עצמם ולא על מלבושיהם והתורה אמרה דבעינן שבגדי הכהונה יהיו לכבוד ולתפארת ולכם פוסל העבודה אבל אין בו חיוב מיתה, ויש לדייק בלשונו שכתב 'אבל בגדיו קרועים לא מהאי טעמא אלא מפני שהם מקורעים במקומות הרבה' שלא מן הצוואר' שלא כדרך הקורעים על המתים וכו" ויל"ע אם כוונתו דווקא שלא מן הצוואר ובקרועי בגדים דווקא בקרוע מן הצוואר או שנקטו רק משום שזהו הדרך לקרוע על המת, ועיין במהר"י קורקוס שגם תי' כתירוץ זה שתלוי אי קרוע במקום אחד או במקומות הרבה, אך עיין היטב בדבריו שכתב 'עלה בדיניו 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 אחד אין זה נקרא מחו"ב דבגד שלם הוא', ויל"ע דאולי כוונת הרדב"ז כצד א' במהר"י קורקוס שבקרוע על המת שאני שאינו כדרך הפחותים ולא נקרע מעצמו ולא דווקא משום דהוי קרע אחד, ויל"ע היטב בדבריו. (ועיין בשו"ת

ד. הנצי"ב (מרומי שדה זבחים י"ח ע"א) וכן החזון יחזקאל (מנחות פ"א ה"ו) מרצים באופ"א את הסתירה דהרמב"ם בהל' ביאת המקדש שמדבר על קרועי בגדים איירי באופן שלבש בגד נוסף של חול והרמב"ם לשיטתו בפ"י מהל' כלי המקדש ה"ה כותב שאין יתור בגדים אלא שתי כתנות וכדומה ולא בגדי חול ומשו"ה אינו מחויב משום מחו"ב אלא משום ובגדיכם לא תפרומו ולכן גם לא מחלל העבודה.

ה. המרחשת (ח"א סי' ב' ענף א' אות ז') מיישב באופ"א דחלוק קרוע במקום התפירה לקרוע במקום הבגד, דבהל' כלי המקדש שכתב הרמב"ם דעבודתו פסולה איירי בקרוע במקום הבגד באופן שנפסל ואין שייך לתקן ולכן נחשב שאין בגדיהן עליהן והוי בגד פסול דאין זה בגד לענין כהונה ומחלל העבודה משום מחו"ב, משא"כ בהל' ביאת המקדש שכתב דעבודתו כשרה איירי שקרוע במקום התפר ואפשר לתקנו ומשו"ה עדיין נקרא בגד כהונה ולא נפסל משום מחו"ב ולא מחלל העבודה שאין זה בגד פסול אלא חסר חיבור ותפירה ומחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה דמי, ועיין במהר"ם שיק מצוה קנ"א שגם מתרץ תי' זה, עייש.

ג. המנחת חינוך במצוה ק"נ אות ב' מיישב סתירת הרמב"ם באופ"א, עי"ש שמאריך לבאר גדרי החילוק והדינים, והיוצא מדבריו שהרמב"ם בהל' כלי המקדש דכתב שעבודתו פסולה איירי שקרוע כדרך שקורעין על המת, ובכה"ג ליתא משום מחו"ב אלא הפסול משום לכבוד ולתפארת ולכן גם אין בו חיוב מיתה משום מחו"ב, אך יהא חייב בכה"ג מיתה מצד אחר מדכתיב "ובגדיכם לא תפרומו ולא תמותו", הא תפרומו-תמותו, והא דכתב הרמב"ם בהל' ביאת המקדש דעבודתו כשרה, איירי בלבש בגדי כהונה שלמים ונוסף על זה לבש בגד קרוע לגמרי וכיון שקרוע לגמרי לא הוי בגד כלל, וגרע מבגד של שלוש אצבעות דהתם נחשב יתור בגדים והכא לא נחשב לבגד כלל, (עיין ברמב"ם בפ"י מהל' כלי המקדש ה"ח שכותב שם דכיון דנקרע אינו חשוב בגד ולכן עבודתו כשרה ולא חללה), ומ"מ יש חיוב הכא משום ובגדים לא תפרומו, נמצא דעבודתו כשרה ואיכא חיוב מיתה כדרשא הנ"ל, ועיין במקדש דוד סי' ל"ו שמתרץ כתי' המנח"ח אך בדבר אחד חולק עליו שהמנח"ח כותב שגרע מבגד של שלוש אצבעות והמקדש דוד כותב דאיירי שהבגד הנוסף הקרוע אין בכל קרע ג' על ג' ולכן אין נקרא כלל בגד.



הר"ר שמואל צבי גלויברמאן הי"ו

חציצה וייתור בגדים

שיטת רש"י

והנה רש"י מבאר שיטת רבא בזה האופן בד"ה שלש על שלש חוצצות וז"ל כלומר הוה ייתור בגדים ואידי דנקט בנימא אחת במקום בגדים לישנא דחציצה דשייכא בה נקט נמי במסקנא לישנא דחציצה עכ"ל.

והיינו דהוקשה ליה לרש"י איך שייך לפסול שלא במקום בגדים משום חציצה הא אין במה לחצוץ, וע"כ הא דקאמר רבא דשלא במקום בגדים הוה חציצה פירושו ייתור בגדים. ואידי דנקט במקום בגדים לישנא דחציצה נקט נמי הכא האי לישנא ולא דוקא. ובאמת כן מדויק בהגמ' ג"כ דהא הגמ' מדמה שיטת ר' יוחנן לשיטת רבא ור' יוחנן מדבר לענין ייתור בגדים וע"כ דרבא ג"כ איירי בזה הפסול.

וכן הוא שיטת רש"י באורך כל הסוגי' דחציצה לא שייך שלא במקום בגדים וז"ל בד"ה ל"א אמרי לה. בדר' יהודה בר' חייא לא פליגי לישני דחוצץ נמי קאמר דקאמר משום ייתור בגדים הוא דלא שייכא למימר חציצה שלא במקום בגדים ושלא במקום עבודה דאי במקום עבודה אפי' נימא חייצא ובדר' יוחנן פליגי לישני עכ"ל.

שיטת הרמב"ם והראב"ד

אמנם לכאורה מה שפשוט לרש"י פליגי בה הרמב"ם והראב"ד.

דהנה הרמב"ם בהלכות כלי המקדש פ"י

דברי הגמ' בב' הלשונות

איתא בגמ' תנן כהן שלקה באצבעו כורך עליו גמי וכו'. אר' יהודה בריה דרב חייא לא שנו אלא גמי אבל צלצול קטן הוה יתור בגדים. ור' יוחנן אמר לא אמרו יתור בגדים אלא במקום בגדים, אבל שלא במקום בגדים לא הוה יתור בגדים. ותיפוק ליה משום חציצה, בשמאל א"נ שלא במקום בגדים. ופליגי דרבא דאמר רבא אמר רב חסדא במקום בגדים אפי' נימא אחת חוצצת שלא במקום בגדים שלש על שלש חוצצות פחות מכאן אין חוצצות, אדרבי יוחנן ודאי פליגא אדר' יהודה ברי' דר' חייא מי לימא דפליגא, שאני צלצול קטן דחשיב.

לישנא אחרינא אמרי לה אמר ר' יהודה בריה דרב חייא לא שנו אלא גמי אבל צלצול קטן חוצץ, ור"י אמר לא אמרו חציצה בפחות משלש על שלש אלא במקום בגדים אבל שלא במקום בגדים שלש על שלש חוצצות פחות מכאן אינה חוצצות. והיינו דרבא. אמר רב חסדא לימא פליגא אדריבדר"ח, שאני צלצול דחשיב.

והיינו דלפי לשון הראשון ר' יוחנן סתמא קאמר דשלא במקום בגדים לא הוה ייתור בגדים, וממילא נשמע דשיטתו הוא דשלא במקום בגדים אין שום פסול, אפי' בשלש על שלש. והיינו דלא כרבא דסובר דאפי' שלא במקום בגדים שלש על שלש מיהא חוצצת. משא"כ שיטת ר' יוחנן הם בדיוק כשיטת רבא כנ"ל וק"ל.

אמנם הרמב"ם ס"ל כשיטת רש"י הנ"ל דהא דקאמר רבא דבשלא במקום בגדים רק גע"ג חוצץ, היינו לענין ייתור בגדים, ולעולם לענין חציצה בין ידו לכלי אפי' נימא אחת חוצצת. ולפי זה דברי הרמב"ם מיושבין לגמרי דבהלכה ח' מדבר הרמב"ם בפסול ייתור בגדים וע"ז מביא דברי רבא דבמקום בגדים אפי' משהו פוסל ובשלא במקום בגדים בעינן גע"ג. (והא דנקט הרמב"ם לישנא דחציצה הוא כמו דברי רבא וכמו שמבאר רש"י שהוא אגב למקום בגדים כנ"ל). משא"כ בהלכה ט' מדבר הרמב"ם בפסול חציצה ממש בין ידו לכלי ומשור"ה כתב דאפי' פחות מגע"ג חוצץ ודו"ק.

הוכחות לשני הצדדים

א- הוכחה לשיטת הראב"ד הוא לשון של רבא דקאמר דשלא במקום בגדים שלש על שלש חוצצות פחות מכאן אינן חוצצות.

אמנם ע"ז כבר כתבנו דרש"י תירוץ ע"ז דהוא אגב לבמקום בגדים דשייך לישנא דחציצה.

ב- ע' לקמן באות ד'.

לאידך גיסא יש הרבה הוכחות לשיטת רש"י והרמב"ם. ע' בהמהר"י קורקוס שם דמביא דברי הריטב"א דמוכיח כשיטתם.

א- דאי חציצה כפשטיה למה חלקו בין מקום בגדים לשלא במקום בגדים, והא כולה עבודה בגופו של כהן בעינן וראוי שיחוצץ אפי' נמא אחת בכל מקום. (וכמו שכתב רש"י).

ב- (מובא בהכסף משנה) דאם איתא דלהדיא אמר רב חסדא (היינו מימרא דרבא

ה"ט כתב וז"ל כהן שלקה באצבעו מותר לכרוך עליו גמי בשבת או בגד שאין בו שלש על שלש ועובד וכו', והוא שלא יחוצץ הגמי או הבגד בין בשרו לכלי בשעת העבודה עכ"ל.

וע"ש דמשיג עליו הראב"ד וכתב א"א דבריו סותרים זה את זה הלא אמר שלא במקום בגדים פחות משלש אינו חוצץ בין היד לכלי וכן הוא בערובין (קג:) ובזבחים (יט.) עכ"ל.

והיינו דהרמב"ם בה"ח כתב וז"ל כרך על בשרו בגד שלא במקום בגדים כגון שכרכו על אצבעו או על עכבו, אם היה בו שלש אצבעות על שלש אצבעות הרי זה חוצץ ופוסל, פחות מכאן אינו חוצץ. ואם היה צלצול קטן הואיל והוא חשוב בגד בפני עצמו ה"ז פוסל ואע"פ שאין בו גע"ג עכ"ל.

וזה מה שמקשה הראב"ד דהא בה"ח כתב הרמב"ם דפחות מגע"ג אינו חוצץ שלא במקום בגדים. וא"כ איך כתב בה"ט דגמי וכן בגד שאינו גע"ג חוצצין אפי' שלא במקום בגדים וצע"ג.

מבארים האחרונים (ע' בהכסף משנה וכן בהמהר"י קורקוס), דלכאורה יש מח' יסודי בכיבור הסוגי'. הראב"ד למד דהא דקאמר רבא שלא במקום בגדים שלש על שלש חוצצות, היינו חציצה כפשוטו, והיינו דרבא סבר דשלא במקום בגדים הגם דהוה במקום עבודה אינו חוצץ פחות מגע"ג. וכן הבין הראב"ד בדברי הרמב"ם, וממילא הוקשה לו דלכאורה דבריו סותרים זא"ז דלעיל כתב דשלא במקום בגדים בעינן גע"ג כרבא, והכא כתב דאפי' פחות מכאן חוצץ.

קאמר ר' יוחנן דאפי' גע"ג אינו ייתור בגדים,
וע"כ פליגא אדרבא ודו"ק היטב.

ביאור הגרי"ז בשיטת הרמב"ם

אמנם הגרי"ז בחידושים על הש"ס לומד
שיטת הרמב"ם בא"א לגמרי.

דהנה מקשה שם על אלו שלומדים
דהרמב"ם בהלכה ח' איירי לענין ייתור בגדים,
הלא בהלכות אלו איירי הרמב"ם בהלכות
חציצה ואיך נפל הלכה זו הכא. ורק לעיל
בה"ה דיבר הרמב"ם בדיני ייתור בגדים.

ועוד דלעיל שם כתב הרמב"ם וז"ל כשם
שמחוסר בגדים חייב מיתה ופוסל עבודה כן
היתר בגדים. כגון שלבש שתי כתנות או שני
אבנטים או כהן הדיוט שלבש בגדי כהן גדול
ועבד, הרי זה מחלל עבודה וחייב מיתה בידי
שמים עכ"ל. והיינו דלפסול משום ייתור
בגדים צ"ל בגד מבגדי כהונה כמבואר
בהרמב"ם הכא (וכן יש שיטה בירושלמי
עירובין) וא"כ א"א לומר דלקמן בצלצול ובגד
גע"ג איירי לענין ייתור בגדים.

(ולכאורה ג"כ קשה למה נקט הרמב"ם
לישנא דחציצה, אה"נ דביארנו לעיל דנקט
לישנא דרבא וכמו שביאר רש"י, למעשה אינו
הפשטות.)

מחדש הגרי"ז דמוכח הכא מהרמב"ם
דיש דין חדש חוץ מהדין של ייתור בגדים
דהיינו בגדי כהונה דווקא כנ"ל, יש עוד דין
דצריך הכהן להיות מלובש אך ורק בבגדי
כהונה וְלא בשום בגד אחר.

והיינו דהרמב"ם בהלכה וי"ו כשמתחיל
הלכות חציצה מביא דהמקור הוא דנאמר

שאמר בשם רב חסדא) פחות משלש אינן
חוצצות, היכי אקשי לעיל להדיא ותיפוק ליה
משום חציצה, דמשמע דמילתא דפשיטא היא
דאפילו גמי וצלצול קטן חוצצין, והא רבא ורב
חסדא פליגי ע"ז לפי שיטה זו וס"ל דרק גע"ג
חוצץ אפילו במקום עבודה.

ג- אמאי הוצרך הגמ' לתרץ דאיירי
בשמאל א"נ שלא במקום עבודה, הא הוה מצי
למימר דכרבא אמר רב חסדא ס"ל גלא הוה
חציצה אלא בגע"ג.

ד- רעק"א מדחה קושי' הב' וקאמר
דאדרבה מהא דלא הקשה הגמ' מיד על
המשנה דתיפוק ליה משום חציצה לכאורה
ראי' דהבין הגמ' דאין פסול חציצה בפחות
מגע"ג, כשיטת הראב"ד. ורק על דברי
ריבדר"ח דאמר בסתמא דשלא במקום בגדים
אן שום חסרון, ע"ז דייק הגמ' דמשמע דאפי'
ביותר מגע"ג קאמר הכי. ומשו"ה מקשה הגמ'
ו"תיפוק ליה משום חציצה.

אמנם כתב רעק"א דמיהו יש לתמוה על
שיטת הראב"ד, דאם איתא דקושית הגמ' אינו
אלא על גע"ג, וע"ז תירץ הגמ' דאיירי בשמאל
או שלא במקום בגדים. משמע דבגע"ג יש
פסול חציצה במקום עבודה. א"כ איך אמרינן
עלה דר' יוחנן פליגא אדרבא, הא ר"י איירי
לענין ייתור בגדים ובשלא במקום בגדים
ועבודה קאמר דליכא פסול של ייתור בגדים,
ולעולם במקום עבודה יכול לסבור כרבא
דגע"ג מיהא חוצץ.

אבל לשיטת רש"י לא קשה דע"כ הא
דקאמר רבא דגע"ג חוצץ איירי שלא במקום
עבודה דבמקום עבודה אפי' נימא חוצץ, וע"ז

היטב קושית הראב"ד.

והא דמביא הרמב"ם דין זה בהלכות חציצה, לפ"ז מבואר היטב. דהרמב"ם מביא דרשת הספרי הכא (הגם גמביא פסוק אחר אבל ההלכה הוא אותו הלכה) דלא יהא רטי' על בין מכנסים לבשרו ויש בזה ב' דינים, א- כל דיני החציצה. ב- החידוש שאסור הכהן לעבוד בלבישה אחרת חוץ מבגדי כהונה. ע"ש בדברי הגרי"ז ודו"ק.

היוצא לנו:

הבאנו מחלוקת הראשונים האם שייך לפסול משום חציצה שלא במקום בגדים ועבודה.

רש"י וכן הרמב"ם לפי רוב אחרונים לומדים דאין כזה דבר והא דקאמר רבא שלא במקום בגדים גע"ג חוצץ הפירוש הוא "ייתור בגדים".

אמנם מקושית הראב"ד על הרמב"ם מבואר שהוא למד הגמ' כפשוטו שהוא מדין חציצה וצ"ב.

ולכסוף הבאנו ביאור הגרי"ז בשיטת הרמב"ם דלעולם אינו מטעם ייתור בגדים, דהא פסול זה א"א בבגדי כהונה כמבואר בפנים, רק דהרמב"ם חידש דין דאסור הכהן לעבוד בעוד מלבוש חוץ מבגדי כהונה ונלמד מהפסוקים של הלכות חציצה ע"ש ותמצא נחת.

בבגדי כהונה "על בשרו ולבשם". ובאמת בהגמ' דידן המקור הוא דכתיב "ולבש על בשרו". וע' בספרא דדרש הפסוק של ילבש על בשרו שלא תהא רטי' בין מכנסים לבשרו, וכשהוא אומר "יהיה על בשרו" מלמד שלא יהיה דבר קודם למכנסים ע"כ דברי הספרא.

(והנה יש לחקור, דין זה שלא יהא דבר קודם למכנסים, האם הוא דין בהלבישה שלא יהא דבר אחר על בשרו חוץ ממכנסים (וכן שאר בגדי כהונה), או דכן הוא סדר הלבישה דהמכנסים קודמין לכל דבר. אמנם משמע דהוא רק דין בסדר הלבישה וכן משמע בהרמב"ם.)

אכן הדרשה שמביא הספרא על הפסוק דילבש על בשרו שלא תהא רטי' על בשרו מביא הרמב"ם על הפסוק על בשרו ולבשם כנ"ל. ולכאורה בזה י"ל כצד השני הנ"ל דכתיב הכא דין חדש שלא יהא על הכהן לבישה אחרת חוץ מבגדי כהונה.

ובדין זה בודאי צ"ל שם בגד על מה שלובש לפוסלו דאי לאו הכי לא קרינן ביה ילבש או ולבשם. וזה מה שכותב הרמב"ם בה' ח' דבגד גע"ג וכן צלצול היות דחשוב בגד בפני עצמו. פוסל אפי' שלא במקום בגדים דאין זה דין בייתור בגדים דמסתבר דאינו אלא במקום בגדים רק הוא דין שאסור הכהן להיות מלובש בעוד דבר שחשוב בגד חוץ מבגדי כהונה. ובודאי לענין חציצה בין ידו לכלי אפי' נימא אחת חוצץ כמבואר בהלכה ט', ומיושב



הר"ר חיים רוזנטל הי"ו

חציצה בתפילין

בגדים שתפילין אינו בגד.

מחלוקת הרא"ש והרשב"א

וברא"ש (בשו"ת כלל ג אות ד) מביא ראייה מכאן שיש דין בתפילין שצריך להיות על בשרו ואסור להניחו על בגד שהווי חציצה לתפילין דאם מותר להניחו על בגד מה קושית הגמ' מאי שנא של יד משל ראש אפשר לומר ששל יד הוי תחת בגדיו ולכך חוצץ לבגדי כהונה ושל ראש הוי על המצנפת ולכך אינו חציצה אלא מוכח שאסור להניח תפילין על בגד, והרא"ש מבאר שדין זה הוא מדכתיב בתפילין "והיה לך לאות על ירך" שיהא ממש על ירך ושל ראש מדכתיב "לטוטפות בין עיניך" שיהא על בין עיניך ממש.

אך ברשב"א (מגילה כ"ד: ד"ה ציפה) חולק דאין דין חציצה בתפילין רק בשל יד יש דין מה שדרשינן בגמ' (מנחות ל"ז:): "והיה לך לאות" לך ולא לאחרים שאסור להניח תפילין של יד על בגד שנראה שהוא אות לאחרים וצריך ליהות לך אך בתפילין של ראש מותר להניח על בגד, ולשיטת הרשב"א כותב המג"א (סימן כ"ז סק"ו) שאם מכסה התפילין של יד בבגד ואין רואים את התפילין ממילא כבר לא הוי לאחרים ואפשר להשים התפילין על בגד ואינו חציצה בין בשרו לתפילין שכל הדין שאסור להשים על בגד הוא מדין לך לאות ולא לאחרים ולא מדין חציצה.

בגמ' בעי רבי זירא תפילין מהו שיחוצו, הגמ' מסתפקת בכהן שלובש תפילין אם חוצץ לבגדיו שאסור שיהא חציצה בין בשרו לבגדי כהונה דכתיב "ילבש על בשרו", אומרות הגמ' אליבא דמ"ד לילה לאו זמן תפילין הוא לא תיבעי לך כוין דלילה ודאי חייצי יום נמי חייצי אלא האיבעיה למ"ד לילה זמן תפילין הוא, מבאר רש"י שיש צד שאינו חציצה משום חביבותה דמצוות והוי כגופו של כהן ועדיין הוא לובש בגדיו על בשרו אבל אם לילה אין מצווה יהא חציצה בלילה ולכך גם ביום חוצץ משום דאי אפשר שלילה יהא חמיר משל יום דבלילה חוצץ וביום אינו חוצץ ולילה קל משל יום דעיקר עבודה ביום הוא, מביאה הגמ' תלמוד ערוך הוא בידינו דתפילין חוצצות מאידך מביאה הגמ' סתירה דתניא שאם הניח תפילין אינו חוצץ מתרצת הגמ' לא קשיא הא דיד הא דראש דתפילין של יד חוצץ ושל ראש אינו חוצץ מקשה הגמ' מאי שנא דביד כתיב "ילבש על בשרו" בראש נמי כתיב "ושמת המצנפת על ראשו" שאסור שיהא חציצה בין ראשו למצנפת ותפילין הוי חציצה מתרצת הגמ' דתניא שערו היה נראה בין ציץ למצנפת והיה מקום להניח תפילין קודם המצנפת ולא תחת ולכך אינו חוצץ ורש"י מבאר שא"כ מה החידוש בכריתא שאינו חוצץ צ"ל שהחידוש הוא שאע"פ שאסור להוסיף בגדים על בגדי כהונה זה אינו יתור

ואסור או שאינו בגד שהוי כגופו, ובמסקנת הגמ' שיש חילוק בין של יד לשל ראש מבאר רש"י מדין חציצה שבשל יד יש איסור משום חציצה דילבש על בשרו כתיב, וצ"ב למה ביאר רש"י משום יתור בגדים ולא ביאר משום חציצה מתחילת הספק בגמ', מבאר הטהרת הקודש שס"ל כשיטת הרשב"א שהבאנו שאין דין חציצה בתפילין של ראש אלא בשל יד, וא"כ קשה מה ההו"א של הגמ' שגם בתפילין של ראש אסור דהא ליכא דיני חציצה ואפשר ללובשו על המצנפת, ולכך ביאר רש"י שמתחילה סברה הגמ' שגם של ראש אסור הוא משום יתור בגדים שמדין זה לא שנא בין של יד לשל ראש.

קושיות העונג יו"ט על הרא"ש

בשו"ת עונג יו"ט (סימן ח) הקשה על שיטת הרא"ש דמצינו דילפינן שאסור שיהא חציצה רק במקום שכתוב על בשרו בטבילה ובבגדי כהונה ולא מצינו שילפינן מלשונות כמו שכתוב בתפילין על ירך או בין עיניך.

עוד מקשה שאם בתפילין יש דין שאסור שיהא חציצה ויש דין שצריך ליהות על בשרו מה הצד בגמ' כאן שהתפילין אינו חציצה לבגדי כהונה הא לשניהם יש דין על בשרו ולא יכול ליהות שזה על זה ובשניהם מתקימת על בשרו וצ"ע.

אמנם לשיטת הרשב"א קשה מהגמ' ממה שהרא"ש הביא ראייה לו שהגמ' יכולה לחלק פשוט בין תפילין של יד לתפילין של ראש ששל ראש לובש על המצנפת ולכך אינו חוצץ, והרשב"א בעצמו עמד בזה ומיישב שהמצנפת חוצץ לתפילין דכוין דהמצנפת הוי מצווה חוצץ לתפילין וגרוע יותר מכל בגד שאינו חציצה וכמו שמצינו שבת מינה מחריב בה שכוין שצריך ליהות כאן משום שהוי מצווה חוצץ יותר מכל דבר שאינו צריך כאן ולכך א"א לומר שהתפילין לובש על המצנפת שאפי' שאינו חציצה למצנפת הוי המצנפת חציצה לתפילין,

ובר"ן (במגילה) מביא בשם הרשב"א עוד תירוץ שכוין שתפילין הוי כלי מצווה אסור להניח על המצנפת,

והקרבן אורה כאן מתרץ שהגמ' לא רצתה לומר דהא דראש אינו חוצץ הוא משום שהוי על המצנפת שא"כ מה בא לחדש לנו הבריתא שהתפילין אינו חוצצות לכך מתרצת הגמ' שלובש התפילין מקודם המצנפת והחידוש הוא ששערו היה נראה בין ציץ למצנפת.

ביאור בדברי רש"י

והנה באיבעית הגמ' בתחילה מבאר רש"י שמספקא לן מדין יתור בגדים אם תפילין הוי יתור בגדים שזה עוד בגד על בגדי כהונה



הר"ר ישראל בלומינג הי"ו

חמש טבילות ועשרה קידושין

אאופתא כתיבי לך. כתבתי לך וי"ו על הבקעת אות שאין ניכרת בה מפני שורות הבקעת שמפסיקות בה הפסקות הרבה וכו' כלומר אין זה טעם דאיכא לאקשוויי דא"כ אפי' קדוש של שחרית של יוהכ"פ נמי לא לעכב ביה דהא אימעוט ביום הכפורים מולבשם:

וצריך לדעת במה נחלקו ר' יוחנן ורב אסי לדדידה היה שמחה ששמע טעם הגון, ולדידיה אין זה טעם בכלל.

וכדי לבאר זה יש להקדים חקירה כזו. האם הה' טבילות וי' קידושין שעושה הכהן גדול ביום הכפורים הם מדין כל השנה כולה, פי' דדרשינן דצריך לעשות מה שעושה בכל השנה יותר פעמים. או שהוא דין חדש לגמרי, וביתר ביאור האם הקידושין דין של כל השנה כולה דניבעי כיוור, וצ"ל בקודש, ואם אינו נוטל ידיו ורגליו חייב מיתה וכו', או שהוא דין חדש לגמרי, וכן יש לחקור לענין הטבילות. ואחר שתתבאר זה לכאורה יהיה ביאור הגון בהשקלא וטריא.

לכאורה מן הראוי לחלק זה לד' חלקים. א- טבילה הראשונה. ב- שאר טבילות. ג- קידוש יו"ר הראשון. ד- שאר קידושי יו"ר.

א - טבילה הראשונה.

מבואר בהמשנה ביומא ל. דטבילה הראשונה היה במקוה שהיה בחול. רש"י בהמשנה שם מבאר הטעם למה הוא בחול

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 לר' יוחנן מכדי חמש טבילות וי' קידושין דאורייתא וחוקה כתיב בהו ליכעבו, א"ל אמר קרא ולבשם לבישה מעכבת ואין דבר אחר מעכב. צהבו פניו, א"ל וי"ו אאופתא כתיבי לך אי הכי דצפרא נמי וכו'.

מבאר רש"י ד"ה כהן גדול. בחמש טבילות של יום הכפורים דילפינן בסדר יומא (לב.) שהוא משנה מבגדי זהב לבגדי לבן ומבגדי לבן לבגדי זהב וצריך לכל חילוף טבילה ושני קידושין מן המקרא אם לא טבל ולא קידש עבודתו כשרה: שחרית. בין ביום הכפורים בין בכל השנה: עבודתו פסולה. כדילפינן חוקה חוקה ממחוסר בגדים: דאורייתא. דכתיב ורחץ את בשרו במים ולבשם והתם יליף לכולה מילתא: וחוקה כתיב בהו. לאחר שגמר כל הפרשה כתיב והיתה לכם לחוקת עולם בחודש השביעי בעשור וגו': אמר קרא ולבשם. שנה הכתוב בלבישה לעכב דכתיב ילבש ולבשם ולהכי כתיב הכא עיכובא למעוטי עכובא דחוקה דלא קיימא אהאי קרא דאיירי ברחיצה ולבישה אלא אשאר דברים האמורים בפרשה: ואין דבר אחר. בפסוק זה מעכב: צהבו פניו של רב אשי כסבור טעם הגון שמע: וי"ו

נמצא דלגבי קי"ר הראשונה יש מח' - רש"י ותו"י מצד אחד דס"ל דהוא מדין חול. והרמב"ן מצד שני סובר דהוא מדיני יום כיפור.

ב - שאר הטבילות.

לכאורה פשוט דהם מדין יוה"כ. [באמת בהגמ' שם לפי בן זומא כל המקור בכל השנה כולה דצריכים טבילה כשנכנסים לבית המקדש הוא מק"ר מטבילה זו ע"ש.]

ג - רחיצת ידים ורגלים שחרית

בזבחים יט: הנ"ל מסיים הברייתא ואחד כהן גדול ואחד כהן הדיוט שלא קידש יו"ר שחרית ועבד עבודתו פסולה. ע"כ. וכתב רש"י וז"ל כדלפינן חוקה חוקה ממחוסר בגדים. עכ"ל. לכאורה מוכח דהוא דין דכל השנה כולה, דגז"ש זו מביא הגמ' להמקור דרחיו"ר מעכב העבודה בכל השנה כולה. אמנם בהמשך הסוגי' שם אחר שתירוצ' הגמ' למה בשאר הטבילות והקידושין לא מעכבי דכתיב "ולבשם" לגלות דחוקה לא קאי על פסוק זה. מקשה הגמ' "א"ה דצפרא נמי". ועי' בחידושי רעק"א דמתמי' הא קי"ר דשחרית דין דכל השנה כולה וילפינן מחוקה חוקה וא"כ מהיכי תיתי שלא יעכב מזה דהתורה מיעט העיכוב לגבי דיני יום הקדוש, ומסיים שם וה' יאיר עיני.

לתרץ קושי' זו באו הרבה אחרונים (הגרי"ז ותלמידיו) על דרך אחד ורצו לחדש דהגם דיש דין רחיו"ר מטעם כל השנה כולה, יש בזה גם דין מסדר יום הכיפורים. ומביאים כמה ראיות ליסוד זה.

וז"ל חוץ מזו הראשונה שאינה באה וחובה ליום הכיפורים דהא כל יומא נמי איתא וכו', עכ"ל. מבואר מדבריו דטבילה זו אינו אלא כשאר ימות השנה. וכן איתא ברש"י שם לב: דטבילה הראשונה לאו דאורייתא ע' בד"ה מה קידוש במקום קדוש.

וכן התוס' ישנים בדף לא. בד"ה חמש טבילות כתב וז"ל בגמרא מסיק ד' טבילות מקרא וטבילה זו הראשונה מדי נפק"ל מק"ר וכו'. ע"ש.

לאידך גיסא מבואר מהרמב"ן במלחמות שם דאפי' טבילה הראשונה הוא מסדר יוה"כ, דמביא רא'י שם דתרומת הדשן ביוה"כ לא צריך כהן גדול דהא עושין אותו בלילה וטובל כהן אז וגם מקדש ידיו ואעפ"כ ביום צריך עוד טבילה וקידוש דהא גמירי ה' טבילות וי' קידושין, וע"כ דלא צריך בלילה כהן גדול.

[והתוס' ישנים שם חולק ג"כ על הנ"ל וס"ל דתרומת הדשן צריך הכה"ג לעשות, ועל עצם ראייתו חולק ג"כ התו"י וס"ל דאע"פ דכבר טבל וקידש בלילה צריך עוד הפעם קידוש יו"ר ומקוה דהא לאחר תרומת הדשן יכול לצאת לחוץ ע"ש וזה הטעם צריך לשיטתו דטבילה הראשונה אינו בא מחובת היום וק"ל.]

עכ"פ חזינן מהרמב"ן דס"ל דצריך עוד הפעם טבילה הראשונה מדין יום כיפור.

והטעם למה יכול להיות בחול עי' תוס', ל. סוף ד"ה ומה וז"ל והאי דלא טביל במקום קדוש סברא הוא כיון דאכתי לא נתקדש בבגדי קודש שיטבול בחול עכ"ל. ואולי דסבר הרמב"ן ג"כ כזה.

והנה רש"י כשמבאר תירוץ הגמ' דעושין היקש לו לזרעו, כותב וז"ל (בד"ה בזרעו) בכהנים הדיוטים דהיינו קידוש שבשעת כניסה שנוהג בכל הכהנים מעכבא באהרן ביום הכיפורים דהא חוקה כתיב עכ"ל. ויש שרוצים ללמוד דהיינו החוקה דכתיב ביה"כ ועל דרך הירושלמי הנ"ל בראי' א'. (אבל בפשטות א"א לומר כן דהא הבאנו לעיל דרש"י על הברייתא מפרש דהוא חוקה דכתיב ברחיצת יו"ר בכל השנה כולה וקשה לומר שרש"י שינה בלי להדגישו בפירוש, ועוד הא התורה מיעט דחוקה דכתיב ביום הכיפורים לא קאי על קידוש ידים ורגלים, רק הגמ' מביא מקור חדש דמעכב מהא דהוקש לזרעו, וקשה לומר דהיקש זה מגלה דהחוקה דכתיב ביום כיפור קאי על קידוש הראשון לחוד מאחר דהכל כתיב בחד פסוק וצ"ע.)

עכ"פ מתרץ הגרי"ז ע"פ יסוד זה דקידוש הראשונה יש בו גם מהלכות יום כיפור, דקושיית הגמ' דא"ה צפרא נמי הוא ע"ז הדרך, דזה פשוט דאם יש דין מצד יוה"כ נמי כנ"ל א"כ אע"פ שכבר רחץ בלילה צריך עוד הפעם בבוקר כנ"ל בהרמב"ן (וכן לראב"ש דס"ל דלינה אינו פוסלת בקידוש ידים ורגלים, אעפ"כ הכא תצטרך לקדש עוד הפעם בבוקר מדין יום כיפור), וא"כ י"ל דהגמ' מקשה הכי, דמשמע מהברייתא דרחיצה קמייתא דכהן גדול מעכב בכל גווני אפי' במקום דבא רק מחובת יום כיפור כגון שרחץ כבר בלילה כנ"ל, ולמה הלא ולבשם מגלה דרחיצת יוה"כ אינם מעכבים. ודו"ק.

וע"ש דמתרצים לפ"ז קושיית התוס' בד"ה א"ה וכו' דתוס' מקשה וז"ל תימה מאי קושי' כיון דהוה במיתה אתי בקל וחומר מיושב

א. בירושלמי ביומא פ"ג ה"ו איתא שם מח' אי בשאר רחיו"ר של כל היום צריך כיור או סגי בקיתון של זהב, מסיים שם הירושלמי דהכל מודים בקידוש ראשון שהוא מעכב מ"ט חוקת עולם לדורותיכם. ע"כ. ופסוק זה כתוב ביו"כ. מדייקים האחרונים דגם ברחיצה הראשון יש דין חדש מצד יום כיפור.

ב. עוד ראי' לצד זה הוא משיטת ר"מ ל"א דס"ל דב' קידושין בעינן ללבישה ולא אחד להפשטה ואחד ללבישה, ומשו"ה ס"ל דגם בלבישה ראשונה בעינן ב' קדושות. ע"ש. ואי ס"ד דרחיצה הראשון לא קשור לעבודת יוה"כ רק דין דכל השנה כולה ל"ל לרחוץ ב' פעמים תסגי ל' בחד ויעלה לו בין לרחיצה של כל השנה כולה ובין דיו"כ. וע"כ מוכח כנ"ל.

ג. וכן מביאים הרמב"ן הנ"ל בטבילה הראשונה לגבי זה נמי. אמנם עי' בהרמב"ן על התורה פרשת כי תשא פ' כ"ו פ' י"ט וז"ל והרחיצה היא המצוה אבל הכיור ציוה בו להזמנה ואיננו מעכב ולא מצוה, כי הנה ביה"כ כהן גדול מקדש ידיו ורגליו מקיתון של זהב שהיו עושיין לכבודו. אבל למדנו מן הכיור שצריכה כלי. עכ"ל. לכאורה מוכח מזה דס"ל דרחיו"ר ביום הכיפורים הוא דין כמו כל השנה כולה, דאל"ה מהיכא מייתי ראי' מיום כיפור דכיור לאו דוקא ולא מצוה הוא לכל השנה כולה הא התם דין חדש הוא. [כן העיר הראש כולל הרב עודד נולמן שליט"א] וצ"ע.

ד. בעיקר מביא הגרי"ז ראי' מהרמב"ם הלכות יוה"פ פ"ב פ"ג מהא דמצריכין פסוק מיוחד ד קידושין אלו צ"ל בקודש, ואם הוא דין דכל השנה כולה ל"ל פסוק חדש הא כתיב בקודש שם. וע"כ כנ"ל.

השכל יכול לסובלם (זה לשונו שם) הא אינו מוכח כלל שיבא לידי ע"ת דהא יכול לרחוץ יו"ר קודם הזריקה וצ"ע.

והוא מתרץ להיות שהוא מח' בכ"ק כה. אי אמרינן דיו או לא אפי' היכא דלא מיפרך ק"ו, לפ"ז י"ל דקושית התוס' הוא למה חשוב ר"י מהלך זו כו"ו אאופתא הא יש סוברים דשייך ק"ו דלא אמרינן דיו. ע"כ. [אגב לפי מהלך זו מדוייק תוס' היטב דמסיים "ואמא חשיב לי' וי"ו אאופתא" דהיינו כנ"ל דודאי יש קושי' דצפרא נמי לא לעכב אבל אינו דבר מוסכם כנ"ל ודו"ק] אבל בסו"ד מציין דברי התוס' שם דכתב דסברא זו דלא אמרינן דיו אפי' היכא דלא מיפרך ק"ו א"א הו"א. ולמסקנה אין כזה מ"ד. ולפ"ז צע"ק על המהלך שלו דתוס' מקשה דלא ליחשב אותו וי"ו אאופתא מטעם הו"א. ודו"ק.

והנראה לענ"ד לפרש תוס' ע"פ תוס' קידושין י: ד"ה זו שביאתה וכו' בא"ד, וז"ל ורבינו שמשון מקוצי תירץ דלא אמרינן דיו אלא היכא דבעי למימר דין חדש כגון התם דאמרינן קרן בר"ה חצי נזק ואתה בא ללמוד ג"ש מק"ו דשן ורגל, אבל הכא דרחמנא אמר קנין כסף אוכל ואין אנו באין ללמוד מן הק"ו אלא מהו קנין כסף. עכ"ל. והיינו דרבינו שמשון מגלה לנו יסוד נפלא דרק היכא דהק"ו מגלה לנו דין חדש אמרינן דיו, אבל אם אינו אלא גילוי מילתא מה נכנס בהפסוק לא אמרינן דיו לכו"ע.

לפ"ז יש לתרץ תוס' הכא מתוק מדבש דהיות דכתיב כבר "חוקה חוקה" דילפינן דלא רחוץ ידים ורגלים בכל השנה מחלל העבודה, והכא היה הו"א דולבשם דכתיב גבי יו"כ

שאינו במיתה ואם עבד חילל, וכ"ת מה ליושב וכו' נילף מיושב וחד מהנך, ועוד דשם יושב לא פריך ואמא יחשיב ליה וי"ו אאופתא עכ"ל. מתרצים האחרונים (הגר"ז שליט"א ועוד) דהיות דהגמ' מקשה מדין רחיצת יו"ר מיו"כ כנ"ל א"כ בזה לא מצינו חיוב מיתה וממילא לא שייך לעשות ק"ו זו. ודו"ק.

למעשה מזה דתוס' הקשה קושיתו יכולים אנו להוכיח דתוס' ס"ל דקושית הגמ' הוא דרחיצת יו"ר דכל השנה לא לעכב כנ"ל בקושית רעק"א. לפי יסוד זה רציתי לתרץ בעזה"י"ת קושית האחרונים על דברי תוס' זו. עי' בהפנים מאירות דמקשה הא לעיל בתחילת הפרק דף טז. כשהגמ' עושה ק"ו לילף זר דמחלל עבודה מיושב הוא כזה, מה יושב שאוכל אם עבד חילל זר שאינו אוכל אינו דין שאם עבד חילל. ולמה שם לא עשו הק"ו על דרך זה של חיוב מיתה כתוס' הכא. התירוץ פשוט הוא דא"כ צ"ל דיו אסוף דינא דלא תחלל העבודה אלא באותן עבודות שחייב מיתה עליהם והיינו עבודה תמה, והגמ' רוצה להביא מקור לחילול עבודות בכל העבודות, וא"כ צ"ע איך עושה תוס' הק"ו הכא הא י"ל דיו אסוף דינא כנ"ל ורק בעבודה מעכב הקידוש יו"ר וקושית הגמ' הוא דמהברייתא משמע דמעכב לכל העבודות. ושביק בצ"ע.

וע' בצאן קדשים דמתרץ דהיות דעבודת יוה"כ אינם כשרים אלא בכהן גדול א"כ נמצא דאם אינו נוטל יו"ר בבוקר יגיע לעבודה תמה שיחלל ולפיכך סגי ללמוד ק"ו דמחלל אפי' רק בע"ת. ע"ש.

ועי' בספר מראה כהן דכותב עליו דדחה דברי הפמ"א בקש ותירוץ תירוץ שאין חוש

ומתרץ דאה"נ דמקשה רק על הקידושין דהם לצורך עבודת פנים. אבל הקר"א לא ניחא ליה עם זה ולומד דהחוקה דמקשה מיניה הוא מכל השנה כולה. וז"ל ולי נראה דאכולהו קידושי פריך, וחוקה כתיב בהו היינו חוקה דכתיב בפרשת רחיו"ר. ומנלן לאפוקי להנהו קידושי מכללא דקידוש שחרית כיון דמן התורה הם כל הני קידושין עכ"ל. והיינו דהוא למד דכל הקידושין הם מדין דכל השנה כולה דהתורה גילה דצריך הכהן גדין לעשות מה שעושה בבוקר י' פעמים ודו"ק. ולכאורה לפי דבריו יהיה בו חיוב מיתה כמו כל קידוש יו"ר משא"כ לפי רש"י וק"ל.

היוצא לנו: מהראשונים בסוגיין חזינן דלמדו דהוא דין חדש ביום כיפור, אמנם הקרן אורה ביאר הגמ' באופן דמוכרח מדבריו דלמד דהוא מדין כל השנה כולה.

נחזור להקושי' שהתחלנו בה, איך מבארים מחלוקת כזו דרב אסי שמח עד כדי צהבו פניו מהתירוץ ששמע, ור' יוחנן אמר וי"ו אאפוטא כתיב לך דאין זה טעם הגון בכלל. לפי הנ"ל אפשר לומר דרב יוחנן ורב אסי חלקו ביסוד הדין של הי' קידושי ידים ורגלים ביום הכיפורים. רב אסי דהוקשה "ליעכבו" בא מפסוק דכתיב ביום הכיפורים דכל העבודות מעכבין. וע"ז השיב לו ר' יוחנן דלענין קיו"ר מיעוט הקרא מהעיכוב. וכששמע רב אסי תשובה זו צהבו פניו דהשתא הבין כל המשנה, דודאי קידוש דצפרא מעכב דזה לא קשור ליום כיפור בכלל רק הוא מדין דכל השנה כולה, ורק בשאר הקידושין היה קשה לו ליעכבו וקיבל תשובה דיש מיעוט. אמנם ר' יוחנן סבר דגם קידוש הראשון הוא

מגלה דאפי' רחיצה הראשונה דהוא מדין כל השנה (לפי תוס' כנ"ל) אינו מחלל, ע"ז מקשה תוס' הא יש לנו ק"ו לגלות דגם רחיצה זו בכלל הגז"ש חוקה חוקה דמעכב ומחלל עבודה. וליכא לאקשו"י דיו דהוא רק בע"ת כנ"ל בקושית הפנים מאירות, דהא אינו מגלה לנו דין חדש דהרחיצה מעכב עבודה- ודייקא בתחילת הפרק כשרצה הגמ' ללמוד דין חדש דזר מחלל עבודה לא היו יכולים ללמוד מק"ו מיושב דאינו חיוב מיתה כנ"ל, אבל הכא דיש לנו דרשה כבר דמעכב ורק יש שאלה אי רחיצה זו נכלל ודאי אמרינן ק"ו. וכל זה הוא תוס' לשיטתו דרחיצה הראשונה הוא מדין כל השנה כולה, אבל אם למדינן דהוא מדין יום כיפור, חוץ מהחשבון הנ"ל דלכאורה אין בו חיוב מיתה, יש עוד תירוץ והוא דהוה צ"ל דיו אסוף דינא כנ"ל ודו"ק היטב.

היוצא לנו: לפי הפשטות הסוגי' מוכח דרחיצה הראשונה הוא מדין יום כיפור לחוד, אמנם מתוס' מבואר דהוא דין של כל השנה כולה. והבאנו דהאחרונים עושין פשרה דודאי צריך לקקדש ידיו ורגליו מצד כל השנה כולה, אמנם יש בו גם דין חדש מצד יום כיפור לחוד.

ד - שאר רחיצות ידים ורגלים

בפשטות לומדים דהוא מדין יום כיפור לחוד והא דמקשה הגמ' ליעכבו הוא מצד דכתיב אצל עבודת יוה"כ חוקה כמבואר לעיל.

אמנם הקרן אורה לומד הגמ' בא"א, דכפשוטו לומדים דהגמ' מקשה דחוקה כתיב ביום הכיפורים וכמבואר ברש"י, אבל תוס' בד"ה וחוקה כתיב בהו וכו' מקשה דלמ"ד דחוקה לא קאי אלא עבודת פנים מא"ל,

דאם נכון שיש מיעוט בהלכות קידוש ביום
הכפורים דאינם מעכבין א"כ "צפרא נמי"
וק"ל.

מדין יום כיפור (לחוד, או יש בו גם הלכות יום
כיפור כמו שביאר הגרי"ז) ומשו"ה אמר לו
וי"ו אאופתא כתבי לך דלא תרצתי כל המשנה



הר"ר יהושע אלימלך קרמר הי"ו

בפלוגתא דשוחטין וזורקין על טמא שרץ

שטבל ומשטבל שוחטין עליו והא דמחלק בין קודם טבילה ולאחר טבילה ע"ש בכס"מ דמקור דברי הרמב"ם הוא מגמ' פסחים צ: דפליגי רב ועולא אי שו"ז על ט"ש ורב ס"ל דאין שו"ז על ט"ש ומודה רב דלאחר טבילה שו"ז עליו ומסיק דס"ל כר' יצחק דויהי אנשים אשר היו טמאים ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא מיירי בטמא מת בשביעי שלהן ונדחו לפסח שני וה"ה טמאי שרץ אבל משטבלו לא ובתוס' שם ד"ה מי לא עסקינן פירש משום דטבול יום קלישא טומאתיה ולא מיקרי איש כי יהיה טמא לנפש וטמא מת לאחר שטבל נמי שו"ז עליו והיינו כדפרש"י ותוס'.

סתירת הרמב"ם

ומקשים האחרונים דלפי המבואר בסוגיין למ"ד אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ ציבור עבדי בטומאה, והרמב"ם בהל' ביאת מקדש פ"ד הי"ב ס"ל דרק בטומאת מת ציבור עבדי בטומאה וז"ל כיצד דוחה את הטומאה הגיע זמנו של אותו קרבן והיו רוב הקהל שמקריבין אותו טמאים למת וכו' אבל הטמאים בטומאה אחרת כגון זבים וזבות ונדות וטמאי שרץ ונבילה וכיו"ב לא יתעסקו ולא יכנסו לעזרה וכו' שלא נדחית אלא טומאת המת בלבד עכ"ל וכן בהלכה ט' וז"ל ולא כל הטמאות הוא דוחה אלא טומאת המת לבדה עכ"ל ודברי הרמב"ם סותרים לפי סוגיא דילן והקר"א מוסיף להק' דבפי' המשניות

גמ' אמרו זקני דרום לא שנו אלא טמא שרץ אבל טמא מת מתוך שמרצה בציבור מרצה נמי ביחיד וכו' קסברי זקני דרום מכפרין כמתכפרין מה מתכפרין טמא מת אין טמא שרץ לא אף מכפרין טמא מת אין טמא שרץ לא והק' מאי קסברי אי קסברי אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ אמאי לא עבדי ציבור בטומאה הא כל שביחיד נדחה ציבור עבדי בטומאה אלא קסברי שוחטין וזורקין על טמא שרץ ע"כ.

ביאור המח' ע"פ רש"י ותוס'

פרש"י דפלוגתתם היא אם קרא דאיש כי יהיה טמא לנפש דנדחה לפסח שני מיירי אף בט"מ בשביעי שלו דהוי כמו טמא שרץ וה"ה טמא שרץ נדחה וא"כ ציבור אמאי לא עבדי בטומאה הא איש נדחה ולא ציבור נדחה ומסיק דזקני דרום ס"ל כמ"ד שו"ז על ט"ש דקרא מיירי בט"מ קודם שביעי אבל בשביעי שלו אינו נדחה וכך פי' ג"כ בתוס' ד"ה אבל, דטמא שרץ נלמד מטמא מת בשביעי שלו ופליגי אם קרא דנדחה אף בט"מ בשביעי שלו מיירי, ובסמוך יבואר יותר. וכן נראה מהרמב"ם הל' קרבן פסח פ"ו ה"א דכתב דטומאה דזבים וזבות וכו' נדחה לפסח שני אבל הנוגע בנבילה ושרץ וכיו"ב ביום י"ד הרי"ז טובל ושוחטין עליו לאחר שיטבול ולערב כשיעריב שמשו אוכל את הפסח עכ"ל. הרי דס"ל להרמב"ם דאין שו"ז על ט"ש קודם

הפסח ביום ההוא וגו' מפי השמועה למדו ששביעי שלהן היה עכ"ל. מבואר דבט"מ בז' אין שו"ז אפי' לאחר טבילה ואם נפרש כהקרא"א דהרמב"ם פסק כמ"ד שוחטין וזורקין על טמא שרץ אף לאחר שטבל מנא ליה הא ביארנו לעיל ע"פ רש"י ותוס' לעיל דדין טמא שרץ נלמד מטמא מת בשביעי שלו, אלא ע"כ דס"ל להרמב"ם כמ"ד אין שוחטין וזורקין על ט"ש כמו ט"מ בשביעי א"כ הדר קו' לדוכתיה אמאי ציבור לא עבדי בטומאה.

שיטת הראב"ד והראשונים

והראב"ד מכח הקושיא (א') חולק דקרא מיירי דווקא קודם טבילה והא דמוכיח הקרא"א דמיירי לאחר טבילה דאל"כ הרי יכולים לטבול, מיישב הראב"ד דאיירי ששחטו קודם טבילה וכשבאו לשאול כבר עבר זמן שחיטה ולכן לא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא. וע"ש בכס"מ שמתמיה על הראב"ד ובאחרונים שמיישבים את הראב"ד ועי' בתוס' בפסחים ז: ד"ה שחל שמיישב הוכחת הקרא"א דודאי יכלו לעשות הפסח ביום ההוא ובאמת כן עשו אלא ששאלו קודם טבילה וא"ל משה שאם לא תטבלו תדחו וס"ל להראב"ד דט"מ בז' לאחר טבילה שוחטין וזורקין עליו דלא כהרמב"ם.

מהלך הצ"ח בשיטת הרמב"ם

ובשער המלך (הל' ק"פ פ"ו ה"ב) בשם הקרבן חגיגה (למוהר"ם גאלאנטי) ובצל"ח פסחים צ: ד"ה ואמר רחמנא בסו"ד ובחק נתן כאן בזבחים מיישבים שי' הרמב"ם דודאי ס"ל להרמב"ם דפלוגתא דשו"ז הוא קודם טבילה ושפיר למד רב מט"מ בז' דאין שו"ז קודם טבילה אבל לאחר טבילה שו"ז דקרא

להרמב"ם בפסחים פ"ז מ"ו נראה שפסק כמ"ד שוחטין וזורקין על ט"ש.

מהלך הקרן אורה

ומתריך הקרא"א וכן בקרבן חגיגה (מוהר"ם גאלאנטי) דף יא: דפלוגתא אי שו"ז על טמא שרץ הוא לאחר טבילה דקרא ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא מוכח דאף לאחר טבילה קאמר דאל"כ הא יכולים לטבול ולעשות הפסח והרמב"ם פסק דלא כרב אלא כעולא דס"ל שוחטין וזורקין על טמא שרץ לאחר שטבל דקרא לא מיירי בטמאי מתים בז' שלהן אלא בתוך ז' אבל קודם שטבל אין שוחטין וזורקין עליהם משום שיכולים לטבול ולעשות בטהרה ולכן לא הותר להן לא ביחיד ולא "בציבור" קודם טבילה שהרי יכולים לטבול ולעשות בטהרה, ומיושב סתירת הרמב"ם.

ב' קושיות עצומות

אלא די שב' קו' עצומות על מהלך זו, א'- דאי אמרינן דפלוגתתם הוא לאחר טבילה ולמ"ד אין שוחטין וזורקין אף לאחר טבילה ס"ל א"כ סוגיא דפסחים לא אתיא כסוגיין דהא קאמר התם דרב כר' יצחק ס"ל דקרא בטמאי מתים בז' שלהן ודווקא קודם טבילה נדחין ויליף ט"ש מט"מ בז' שלהן ובט"ש נמי שו"ז לאחר טבילה וא"כ הא דקאמר בסוגיין דאיכא למ"ד אין שו"ז על ט"ש אפי' לאחר טבילה כמאן. ב'- אימא סיפא בהלכה ב' שם בהל' ק"פ פ"ו וז"ל טמא מת שחל ז' שלו בערב הפסח אין שוחטין עליו אע"פ שטבל והוזה והרי הוא ראוי לאכול קדשים בערב דכתיב ויהי אנשים וגו' ולא יכלו לעשות

דט"ש וא"כ שפיר איכא למיפרך כנ"ל. או אפשר לומר דסוגיין אתיא למאן דדריש במועדו אפי' בטומאה וכמו שרצו התוס' ללמוד לשי' הר"ת וא"כ הותרו בין ט"מ ובין ט"ש דבמועדו היתרא הוא אע"פ שאפשר להם לטבול אלא דכל שביחיד אינו נדחה א"כ לא מיקרי בטומאה גם ציבור לא עבדי בטומאה אבל מה שביחיד נדחה וכגון ט"ש ציבור עבדי בטומאה אע"פ שאפשר להם לטבול ולעשות בטהרה אבל הרמב"ם לא יליף ממשמעות מועדו אלא מויהי אנשים ולכך ט"ש לא דוחה בציבור דליכא ק"ו מטמא מת כנ"ל. ומיושב סוגיא דידן ע"פ ב' מהלכים אלו אף לשי' הרמב"ם.

תמיהת האחרונים

ובאבן האזל הל' ביא"מ פ"ד הי"ב מביא את הצ"ח ומתמיה עליו דמה שכתב במהלך א' דט"ש דקאמר היינו טבול יום קשה דתנן במתני' טבוי וטמא ועוד הא רב גופיה אמר אין שו"ז על ט"ש אבל שו"ז על טבול יום וכן על מהלך ב' מתמיה מנלן דזקני דרום ילפי' ממועדו דליקשו עלייהו ועוד דהחזו"א מוכיח מהרמב"ם דס"ל אין שו"ז וא"כ הדר קו' לדוכתיה.

מהלך הערול"נ והחזו"א

ובערול"נ כריתות י' ע"א ובחזו"א (אבה"ע סי' קמ"ג) מיישבים דודאי ס"ל כמ"ד אין שו"ז על טמא מת בז' שלו וטמא שרץ מכאן למד היינו מטמא מת בז' שלו אבל טבול יום דשרץ לא משום דטמא מת יותר חמור מטמא שרץ ולכן ס"ל דשו"ז על טמא שרץ לאחר שטבל דמנין לנו לאסור ושפיר מיושב

קודם טבילה מיירי אלא דהרמב"ם לא פסק כרב דאין שו"ז אלא כעולא דשו"ז על טמא שרץ אף קודם טבילה אלא דמודה עולא דמדרבנן אין שו"ז שמא יפשע [וכמו בס"ד שם בגמ' פסחים בשיטת רב] ופליגי מדאו' וא"כ שפיר אין יחיד נדחה כיון דס"ל דשו"ז על טמא שרץ ולמ"ד אין שו"ז מדאו' קאמר בגמ' דידן כל שביחיד נדחה ציבור עבדי בטומאה וכ"כ הק"ר א לקמן כג: ד"ה אילימא ופי' זה מדויק בלשון הרמב"ם שלא נקט כלשון רב אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ אלא כתב בלשון היפוך דטמא שרץ וכיו"ב הרי"ז טובל ושוחטין עליו לאחר שיטבול, ומי סני ליה לשונו של רב, אלא ע"כ דס"ל שו"ז מדאו'. וזה אינו מספיק אלא לתרץ סוגיא דפסחים אבל קשה קו' ב' ממה שכתב הרמב"ם בהלכה ב' דט"מ בשביעי שלו אין שו"ז אף לאחר שטבל וא"כ מנ"ל דשו"ז הא ילפינן מטמא מת בז' שלו. ויש ליישב דהא דילפינן היינו למ"ד אין שו"ז אבל למ"ד שו"ז אינו מוכרח. וביותר יש לתמוה דקו' הא' במקומה עומדת דאי ס"ל להרמב"ם דאין שו"ז על טמא מת בז' א"כ לילף מק"ו דטמא שרץ נדחה בציבור וכמבואר בסוגיין וברש"י ד"ה מאי קסברי דאי ט"מ בז' נדחה בציבור כ"ש ט"ש שאין טעון הזאה שלישי ושביעי שנדחה בציבור ואמאי פסק הרמב"ם בהל' ביא"מ דטומאת שרץ לא הותר בציבור. וע"ז מתרץ הצ"ח דהרמב"ם לשיטתו דס"ל שו"ז על ט"ש וא"כ איכא למיפרך מה לטמא מת שאין יכול לעשות בטהרה כלל תאמר בטמאי שרץ שיכולים לטבול ולעשות בטהרה והיינו נמי הא דמסיק בסוגיין קסברי זקני דרום שוחטין וזורקין על טמא שרץ פי' טבוי

שביחיד נדחה ציבור עבדי בטומאה מק"ו וליכא שום פירכא אבל הרמב"ם יליף מויהי אנשים כמפורש בהלכה ב' וקרא אפי' אחר טבילה מיירי דולא יכלו לעשות הפסח קאמר וא"כ איכא למיפרך כמו שהק' בתוס' דט"מ אוכלים הבעלים בטומאה תאמר בט"ש שאין הבעלים אוכלים בטומאה ואין לתרץ כתי' התוס' דהרמב"ם לשיטתו דאף לאחר טבילה אין שו"ז עליו וא"כ הוי חומרא בט"ש שאינו אוכל בטומאה. וסוגיא דפסחים דיליף רב דאין שו"ז על ט"ש קודם טבילה מט"מ היינו אפי' טבו"י דט"מ אבל טבו"י דשרץ לא יליף משום דטמא מת יותר חמור וכדפרי'.

למה ס"ל דשו"ז על ט"ש לאחר טבילה אע"פ שלמד מטמא מת והא דס"ל דבטומאת שרץ לא עבדי ציבור בטומאה ולא עבדינן ק"ו מטמא מת שטעון הזאה שלישי ושביעי כמפורש בסוגיין משום דסוגיא דידן יליף הא דאין שו"ז על טמא מת בז' שלו מאיש כי יהיה טמא לנפש וכן ברש"י ולא מויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא דההוא במישאל ואלצפן קאי ולא מיירי כלל בטמא מת בז' שלו משא"כ קרא דאיש מיירי אף בט"מ בז' שלו והיינו כשיטת ר"ע אליבא דר"נ ואינו מוכח מקרא דאף לאחר טבילה אין שו"ז עליו אלא ודאי שו"ז עליו ושפיר יליף מיניה דאין שו"ז על ט"ש וכל



הר"ר ישראל בלומינג הי"ו

סוגי' דיושב בשעת העבודה ושלא בשעת עבודה

והיינו דברייא זו לא דרש דלעמידה
בחרתיו ולא לשיבה רק דהכתוב מצוה לעמוד
וא"כ בלא שינה הכתוב אין אנו יודעים דפסול.
ממילא מביאים עוד פסוק לעכב.

היוצא לנו: דהמקור דשיבה פוסל
בעבודה הוא, או מלעמוד לשרת לחוד או
בצירוף עם העומדים שם.

וצריך לדעת מה עושה רב נחמן עם פסוק
זה ד"העומדים שם". (לפי אלו שסוברים
שלומד הפסול רק מפסוק של לעמוד לשרת
כנ"ל).

מקור דחציצה בין העובד להרצפה פוסל

תירוץ ע"ז יש בספר טהרת הקודש בסוגי'
אחרת והוא בדף כד. לגבי עומד ע"ג כלים על
גבי בהמה ע"ג רגלי חבירו פסול. דאיתא
התם- מנלן (דפוסל עבודה) דתנא דבי ר'
ישמעאל הואיל ורצפה מקודשת וכלי שרת
מקודשים מה כלי שרת לא יהא דבר חוצץ בינו
לבין כלי שרת אף רצפה לא יהא דבר חוצץ
בינו לבין הרצפה. ע"כ.

מבאר רש"י בד"ה הואיל ורצפה מקודשת
וז"ל לעמוד לשרת שהרי דוד קידשה בשתי
תודות וכו'. וכלי שרת מקודשים כדכתיב
וימשחם ויקדש אותם. לא יהא דבר חוצץ בין
כהן לכלי שרת בקבלת הדם כדכתיב "ולקח
הכהן" שתהא לקוחה בעצמו של כהן. ע"כ.

מקור דיושב פוסל העבודה

איתא בגמ' יושב מנלן (דפוסל העבודה
כמבואר בהמשנה בתחילת הפרק טו): אמר
רבא אמר רב נחמן אמר קרא "לעמוד לשרת"
(דברים יח, ה) לעמידה בחרתיו ולא לשיבה.
מבאר רש"י מד"ה לעמוד לשרת רישא דקרא
כי בו בחר ה' אלוקיך מכל שבטיך לעמוד וגו'.
לא לשיבה וכיון דלא נבחרו הוו להו זרים וזר
מחיל עבודה. ע"כ.

והיינו דבסתם קדשים כדי לפסול
העבודה צריכים "שינה הכתוב לעכב" אבל
הכא היות דהתורה חשבי' כזר אם הוא יושב,
ממילא מיחל העבודה כזר. וזר דמיחל
העבודה מבואר בתחילת הפרק מ"וינזרו ולא
יחללו" כמו שמבאר תנא דבי לוי שם. (זהו
הפשטות בשיטת רב נחמן אבל יש שלומדים
דגם הוא מכוון לדברי הברייתא המובא
בהמשך וגורסים בדבריו כמו הברייתא, ויש
שלומדים דרב נחמן מביא רק האזהרה ולא
הפסול וכמבואר בסנהדרין דף פד. וע' לקמן
בהגמ' בהקושי' דיושב צ"ל חייב מיתה ברש"י
ותוס' שם ואכמ"ל. ע' שפת אמת).

ממשיך הגמ' להביא מקור לפסול יושב-
ת"ר לעמוד לשרת מצוה כשהוא אומר
העומדים (דברים יח, ז) שנה עליו הכתוב
לעכב. ע"כ.

לעיל בדף יט. מבואר דאפי' נימא אחת חוצץ בבגדי כהונה וכן אויר ג"כ יש צד שם דחוצץ הגם דבשאר מקומות לא מצינו דדברים אלו חוצצין, ואדרבה הלא מבואר בסוכה ו: דנלמד מהלכה למשה מסיני דרק רובו ומקפיד חוצץ (ע' בתוס' שם ד"ה דבר תורה וכו' דמביא שיטת י"מ דדין זה הוא רק על השער אבל על בשרו אפי' מיעוט ומקפיד חוצץ, ולפי דבריו לא קשה ע"ש). ויש אחרונים דמתרצין דהכא בבגדי כהונה יש גדר חדש בהלכות חציצה מדכתיב "על בשרו" דכל דבר המפסיק פוסל דלמעשה אינו על בשרו.

ובאמת כן מבואר נמי בהברכי יוסף סימן כ"ז ס"ק א' וז"ל - דין ד'. לא יהא דבר חוצץ בין תפילין וכו' כתבו האחרונים משם הרב שני לוחות הברית לרחוץ מקום הנחת תפילין. ופשוט שהנוהגים כן צריכים לנגב המקום היטב אי משום כבוד התפילין ואי משום שהמים אפשר ממש שהם מפסיקין ובעינן שהתפילין יהיו על בשרו דומיא דבגדי כהונה כמ"ש הרא"ש. וכתב הרב משנה למלך בה' עבודת יום הכפורים פ' שני גבי עלה ונסתפג דמה שהיה מסתפג משום המים דלא גרע מרוח דבעי רבא בזבחים י"ט נכנסה רוח בבגדו מהו על בשרו בעינן והא ליכא או דלמא דרך לבישה בכך ופסקו הרמב"ם וכו' ע"ש דבריו למאי דקיי"ל כהרא"ש דתפילין כבגדי כהונה ה"ה שלא יהיה שם מים דלא גרע מרוח:

אמנם שמעתי מקשים על הרב מש"ל דהרי בסוף תמיד נשחט אמרו דשבח הוא לכהנים ללכת בדם, ופריך והא קא חייץ ומשני לח הוא ואינו חוצץ. וא"כ איך כתב הרב

והיינו דרש"י לומד א- דהכלי שרת הכא הוא כלי שרת רגילה, ב- דמקודשת היינו שקידשו אותו בשמן המשחה, וזה המה מצינו לרצפה דגם הרצפה קידשו, וכמו בכלי שרת פוסל חציצה ה"נ ע"ג הריצפה.

תוס' בד"ה הואיל ורצפה מקדשת. [תוס' גרס "מקדשת" ולא "מקודשת" והוא ביאור אחרת לגמרי] כותב וז"ל הואיל ורצפה מקדשת האדם לעבוד עבודה שם דאינו יכול לעבוד במקום אחר. וכלי שרת פירוש בגדי כהונה מקדשין האדם לעבוד עבודה, מה כלי שרת לא יהא דבר חוצץ בינו לבין כלי שרת דהא כתיב על בשרו וכו' עכ"ל.

והיינו דתוס' לומד א- דכלי שרת היינו בגדי כהונה וכמו שמציין תוס' בהמשך לגמ' בדף יג. דקורא בגדי כהונה "כלי שרת" ע"ש. ב- דמקדשת היינו שהעזרה מקדשת האדם לעבוד עבודה שם פי' דכדי לעבוד עבודה צריך להיות תוך העזרה, וכמו הבגדי כהונה מכשירין הכהן לעבוד, וזהו המה מצינו.

שני ביאורים בהמח' רש"י ותוס'

למה תוס' לא למד כרש"י אולי י"ל כמבואר בהמשך התוס' דקשה ליה ד"לקח" ממעט חציצה הא לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה ע"ש. (אמנם אין זה מספיק דאפי' בלא סוגיא זו קשה וצריכים לתרץ כמבואר בתוס' ע"ש). ורש"י לא למד כתוס' י"ל דאם סתם הגמ' כלי שרת ע"כ היינו כלי שרת רגילה והתם בדף יג. מוכח דהוא בגדי כהונה ע"ש ודו"ק.

ע"ל בא"א בביאור המח', רש"י לא למד כתוס' דילפינן דין חציצה מבגדי כהונה, דהנה

תירץ דבשמעתא גבי כלי שרת מין בשאינו מינו חוצץ בכל ענין דאפילו את"ל דגבי לולב יש חילוק כדפי' גבי כלי שרת בכל ענין מין בשאינו מינו חוצץ דנהי דכי עביד כעין בית יד מקרי לקיחה גבי כלי שרת דכתיב ולקח הכהן לא מקרי לקיחה בעצמו של כהן עכ"ל.

נמצא דיש גדר אחר בכלי שרת הלכות חציצה, וממילא א"א לדמותו לחציצה בין הכהן להרצפה ומשו"ה למד תוס' דכלי שרת היינו בגדי כהונה ודו"ק.

מקור דצריך לעמוד בתוך העזרה בשעת עבודה

נחזור לענינינו, הנה בשלמא לפי' התוס' (דגורס מקדשת) פשוט דיש ללמוד מה מצינו דאין יכול להיות שום חציצה בינו לבין הרצפה, דזה שצריך הכהן לעמוד בתוך העזרה בשעת העבודה ידוע לנו כבר, דהלא כל הסיבה למה קידש דוד אותו הוא כדי שהעזרה תקדש הכהנים דיהיו יכולים לעבוד וכמו שכתב תוס' וז"ל הואיל ורצפה מקדשת האדם לעבוד עבודה שם וא"א לעבוד במקום אחר עכ"ל. והלא כל מה שעשה דוד המלך ע"ה היה בציווי מהקב"ה דהלא קידש אותו עם גד החוזה (ע' דברי הימים א' פכ"א פי"ט, וע' בירושלמי שבועות פ"ב ה"ב דלומד הלכות קידוש העזרה מהתם)¹, ואם נצטווה לקדש

דהמים חוצצין. ואני אומר דהתם בזבחים דבעי רבא ברוח לא 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, או דלמא דמעל בשרו שמעינן דלא זו בלבד שאין דבר חוצץ אלא צריך שיהיה על הבגד על בשרו ממש בא מידי דבעלמא לא חייץ הכא איכא קפידא כגון מים ורוח דאף דלא חייצי ס"ס אין הבגד על בשרו דהני מבדילין הבגד מעל בשרו וכמו שכתב רש"י שם בזבחים נכנסה לו רוח בכגדו והבדילתו מעל בשרו בשעת עבודה וכפ"ז שפיר כתב המ"ל. (דהלא הרמב"ם פסק כצד ב' כנ"ל) ע"כ תוכן דברי הברכי יוסף.

ולפי הנ"ל מבואר למה סובר רש"י דא"א ללמוד הלכות חציצה בין הכהן להרצפה מבגדי כהונה דהתם הוא דין חדש כנ"ל ודו"ק.

והטעם למה תוס' לא רצה ללמוד דין חציצה מכלי שרת כשיטת רש"י אולי י"ל על פי מה שמתרץ הריצב"א ביומא דף נח. ד"ה מין במינו חוצץ וכו' לתרץ למה לא מוקים הגמ' דנתן המלא תוך הריקן ואעפ"כ אין ראי' דמין במינו אינו חוצץ דאיירי שאחזו בשפתיו דהוה כבית יד דמבואר בסוכה דשמה לקיחה אע"פ שהוא ע"י ד"א וז"ל הריצב"א, וריצב"א

¹ בטהרת הקודש מבואר דהיה הלכה למשה מסיני ובפשטות הוא בא מהפסוק הכל בכתב ה' עלי וגו' שאמר דוד המלך לשלמה המלך אחר שאמר לו כל צורת בית המקדש ואולי כי הקידוש היה בכלל מה שאמר לו, ובדיוק אם זה היה הלכה למשה מסיני או נבואה או רוח הקודש, ע' ברש"י זבחים לג. דכתב נמסר לי מה', ורש"י בעירובין קד. כתב נמסר לדוד ע"י הנביאים, וכן רש"י בדברי הימים א' (כח, יט) כתב סדר לי שמואל הרואה, ורש"י סוכה נא: כתב שהודיע הקב"ה ע"י גד החוזה ונתן הנביא, ובמדרש שמואל (טו, ג) מבואר דהוא הלל"מ. ותן לחכם ויחכם עוד.

וגו') אלא לר' יוסי מאי קידש, מתרץ הגמ' להעמיד בה מזבח. ע"כ. ולכאורה אי כנ"ל דמטרת הקידוש היה כדי להעמיד בה כהנים הו"ל להגמ' לתרץ זה. וכ"ת דזהו חלק מהתירץ דהכל נכלל (ונקט מזבח דהא איירי שם בהקטרה) אטו נימא דלר' יהודה דלשיטתו קידשו כדי להקריב עליו אין לנו מקור דצריך הכהן לעמוד על רצפת העזרה וחולק על משנתנו הפוסל בחציצה.

מתרץ הטהרת הקודש דרש"י ז"ל לקמן בדף כו. מביא מקור אחר לדין זה (דצריך לעמוד בתוך העזרה) דאיתא התם עמד בחוץ וכו' קיבל קבלתו פסולה. מבאר רש"י בד"ה וקיבול דמן בכלי שרת בפנים וז"ל קבלה בפנים נפק"ל מ"לעמוד לפני ה' לשרתו" (דברים י', ח') אלמא כל שירות לפני ה'. עכ"ל. וע' לעיל בתוס' יד: ד"ה שחיטה לאו עבודה דמביא ג"כ מקור זה. (והא דהשוחט יכול להיות בחוץ כמבואר התם בהברייתא מבאר רש"י בד"ה עמד בחוץ וכו' וז"ל לקמן בפרק כל הפסולים (דף לב:) ילפי' לה "בן הבקר לפני ה'" ולא השוחט לפני ה' עכ"ל².

העזרה והמטרה היה כדי שתקדש הכהנים לעבוד כנ"ל, על כרחך דזהו חלק ממה שנמסר לדוד דצריך הכהן לעבוד בתוך העזרה. (עי' טהרת הקדש.)

אבל לרש"י דלומד דהרצפה מקודשת דהיינו דקידשו אותו כמו שקידשו הכלי שרת, מהיכי תיתי דצריך הכהן לעמוד על רצפת העזרה בכלל דיהא שייך לפסול משום חציצה.

וכ"ת דגם רש"י כיון להנ"ל בתוס' בהא דאמר הואיל ורצפה מקודשת "לעמוד לשרת שהרי דוד קידשה וכו'", והיינו דאע"פ שהגמ' אינו מביא דין זה דהרצפה מקדש כמו תוס', אבל למעשה המטרה שבשבילה קידש דוד היה כדי לקדש הכהנים לעבוד בתוכה כנ"ל, אכתי צ"ע דהא בדף ס. מביא הגמ' מח' ר' יוסי ור' יהודה אי מותר להקריב על רצפת העזרה וקאמר הגמ' בשלמא לר' יהודה (דס"ל דמותר להקריב על הרצפה) היינו דכתיב קידש (מלכים א', ח', ד') (זהו הפסוק ששלמה המלך קידש רצפת העזרה וכדכתיב "ביום ההוא קידש המלך את תוך החצר אשר לפני בית ה'")

² ביאור המח' חכמים ושמעון התימני בענין שוחט בפנים.

מקור הדברים הם בדף לב: דאיתא התם מח' בין החכמים ושמעון התימני האם צריך הכהן לעמוד בתוך העזרה בשעה ששוחט. החכמים סוברים דא"צ דדורשים "ושחט את בן הבקר לפני ה'" ולא השוחט לפני ה', ושמעון התימני סבר דכן צריך דהוא דורש הפסוק ככה, ושחט את בן הבקר לפני ה'- שוחט את בן הבקר יהא לפני ה'. [הש"מ גורס שיהא שוחט וכן הבקר לפני ה'. ע"כ. וצריך לדעת מהו ביאור המח' דשניהם דורשים אותו פסוק לדרשות הפוכות ומה הכריח כ"א ללמוד כלימודו.]

ואולי י"ל בדרך זה- דהנה תוס' לעיל יד: ד"ה שחיטה לאו עבודה מביא כמה מהלכים מנלן כלל זה דשחיטה לאו עבודה, ופשט האחרון כתב תוס' וז"ל ולי נראה לאו עבודה היא מדמכשרינן לקמן בפ' שני (כו.) עומד בדרום והושיט ידו לצפון ושחט בקדשי קדשים, ובמקבל פסול דדרשינן אותו בצפון ולא שוחט בצפון אבל מקבל בצפון. ובשלמים מכשירין עומד בחוץ והושיט ידו לפניו ושחט ואם קבל קבלתו פסולה דדרשינן בפ' כל הפסולין בן הבקר לפני ה' ולא שוחט לפני ה', אבל קבל קבלתו פסולה משום דכתיב "לעמוד לפני ה' לשרתו" אלמא כל שירות לפני ה'. ש"מ מדמכשר רחמנא עומד בחוץ והושיט ידו לפניו ושחט מכלל דשחיטה לאו עבודה היא. ועוד מדאמר בהיא שמעתא בפ"ב נתלה ושחט שחיטתו כשרה דשחיטה על ירך אמר רחמנא ולא שוחט על ירך אלמא

מדאתכשרו בו זר, ב- מדאתכשרו בו כל הפסולים כמבואר בתחילת פרק שלישי, ג- דשחיטה בעינן גם בחולין ואין זה מדיני הקרבן, ד-(ביומא פירוש זה הוא בשם רבינו שמשון) דמציינו דהשוחט יכול לעמוד בחוץ

וצע"ק למה צריכים פסוק לשוחט הא שחיטה לאו עבודה היא וכמבואר שם בהמשך העמוד דנתלה באויר ושחט כשירה. ע' לעיל בדף יד: בתוס' ד"ה שחיטה לאו עבודה דמביא שם ד' מקורות וטעמים לזה. א-

דשחיטה לאו עבודה היא דאי עבודה היא לא הוה מכשר רחמנא בכי האי גונא, דהא נתלה וקבל אמרינן דקבלתו פסולה משום דאין דרך שירות בכך וכו'. אבל קשה לי לפרושי דא"כ לשמעון התימני דבעי בפרק כל הפסולין שיהא ידיו של שוחט לפניו מן הנשחט הויה שחיטה עבודה עכ"ל.

ועי' באילת השחר דמבאר וז"ל לכאורה עיקר ראייתם משלמים דכשר עומד בחוץ ושוחט בפנים, אבל משחיטת קדשי קדשים דכשר מה שעומד בדרום אין הכרח דשחיטה לאו עבודה, דאפי' אם שחיטה הויה עבודה, מ"מ אין דין שהשוחט יעמוד ג"כ בצפון, וקרא כתיב לעמוד לפני ה' לשרתו, הרי דלדיני עבודה די כמה שעומד בפנים בעזרה. אמנם ביומא מב. (התם מביא תוס' מהלך זה בשם רבינו שמשון) כתב התוס' דלשמעון התימני מוכיח מקדשי קדשים דלא בעי שוחט בצפון. עכ"ל האילת השחר. עכ"פ תוס' בזבחים ס"ל דא"א ללמוד מקדשי קדשים וממילא שביק בצ"ע.

ועי' בחידושי הגרי"ז בדברי התוס' דכתב וז"ל ונראה דאף לר"ש התימני דס"ל דגם השוחט צריך שיהיה בעזרה אינו משום דצריך עזרה וקדושת עזרה אלא דצריך לפני ה'. ועיין כמה שכתבו התוס' ביבמות (דף ז: ד"ה זה נכנס) בשם הריב"ן דאף דנתקדש שער נקנור מ"מ לא מיקרי לפני ה' ואף דיש לו קדושת עזרה לכל מילי. (וז"ל התוס' וא"ת ולמה נמנעו בשביל כך מלקדשם יעמוד בעזרת נשים ויכניס ידיו לשער נקנור. פי'- דאיתא בפסחים פה: דשער נקנור לא נתקדשו כדי שהמצורעים יהיו יכולים לעמוד שם ויכניס בהונותיהם לפני העזרה ויקיים עי"ז "לפני ה'" דכתיב לגבי מצורע "והעמיד הכהן המטהר וגו' ואותם לפני ה' פתח אוהל מועד"). מתרץ תוס' ופירש ריב"ן דאין זה לפני ה' דלא הויה באויר העזרה. ואין נראה דאי הויה קדוש כקדושת העזרה הויה שפר לפני ה'. ואומר ר"ת דעשוי בשביל תקנת מצורעים שיעמדו שם שיגין עליהם השער בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים. עכ"ל התוס'. ממשיך הגרי"ז - וחזינן מזה דהדין דלפני ה' הוא דין מיוחד ואינו שייך לקדושת העזרה, וכמו כן הכא לר"ש התימני דס"ל דבעינן שיהיו ידיו של שוחט לפניו מן הנשחט, הא דבעי עמידת השוחט בפנים הוא משום דבעינן שיהא שוחט את בן הבקר לפני ה' ואינו משום דבעינן עזרה, ועי' לקמן (לב:) ב' גרסאות גירסת רש"י כמו דאיתא לפנינו שם ה"ג שוחט את בן הבקר יהיה לפני ה' ובש"מ איתא גירסא אחרת שוחט ובן הבקר בעינן שיהיו לפני ה', ולפי הש"מ הוא דין עזרה כמו בבן הבקר ולגירסא של רש"י נראה דהוא לפני ה', וצריך זה דוקא בשוחט ולא בבן הבקר, וכיון שכן דלאו משום קדושת עזרה איתנן עלה אין מזה להכריח דשחיטה הויה עבודה מדבעי עמידת השוחט כיון דהוא דין אחר משום לפני ה'. עכ"ל.

היוצא לנו מדבריו דבכל העבודות הא דצריך הכהן להיות בתוך העזרה הוא מדיני עזרה - קדושת העזרה, רק דבשחיטה (עכ"פ לפי שמעון התימני) נתחדש דיש דין חדש של "לפני ה'" וכמו שפי הריב"ן לגבי מצורע כנ"ל.

וצריך לדעת מאיפה למדינן זה דצ"ל בשאר העבודות בהעזרה מדין עזרה. ולכאורה כוונתו הוא כדברי התוס' בכד. המובא בפנים דזה היה הענין שקידש דוד הרצפה כדי לקדש הכהנים לעבוד שם. ואם כנים הדברים י"ל דבזה חולקים החכמים עם שמעון התימני, דהחכמים סוברים דזה שצריך לעמוד בהעזרה בשאר העבודות נלמד מדכתיב "לעמוד לפני ה' לשרתו" כמובא לעיל מרש"י ותוס'. ומשונה כשהם באו להפסוק "ושחט את בן הבקר לפני ה'" לא ראו דין חדש וע"כ דהתורה בא למעט דרק בן הבקר צ"ל לפני ה' ולא השוחט. משא"כ שמעון התימני דס"ל דבכל העבודות צ"ל בהעזרה מדין עזרה כנ"ל, י"ל דהא דכתיב הכא "לפני ה'" היינו דין חדש דצ"ל שם לא מטעם העזרה רק "לפני ה'" כמו במצורע כנ"ל בהריב"ן וממילא עדיין י"ל דשחיטה לאו עבודה היא. ודו"ק. [והפסוק לעמוד לפני ה' לשרתו ידרוש למה שמביא הגמ' בדף טז. דלפני ה' צריך עמידה ולא בבמה ודו"ק.] ולפ"ז מבואר למה שביק תוס' בצ"ע לפי שמעון התימני כנ"ל, דתוס' הכא סבר דהמקור שצריך לעמוד בתוך העזרה הוא מלעמוד לפני ה' לשרתו כמבואר מדבריו לפני זה וממילא לא הביין דלר' שמעון התימני יש כאן דין חדש של לפני ה' דהא בכל העבודות צריך להיות בתוך העזרה מטעם לפני ה' וא"כ צ"ע מנ"ל דשחיטה לאו עבודה היא וק"ל.

דצריך לעמוד על הרצפה יש ללמוד דאסור שיהיה חציצה שם. וק"ל.

מקור נוסף להנ"ל

באמצע דבריו מביא שם הטהרת הקדש דברי רש"י בשבת צג: ד"ה כהן העומד וכתב שם רש"י בזה הלשון כהן העובד ע"ג כלי או אבן או שום דבר החוצץ בינו לבין הרצפה ועבד, עבודתו פסולה דכתיב ושרת ככל אחיו הלויים העומדים שתהיה עמידתו כשאר אחיו, ותנא דבי ר' ישמעאל הואיל ורצפה מקודשת וכלי שרת מקודשין וכו' בזבחים. עכ"ל. מבאר הטה"ק דגם שם כיון רש"י להביא מתחילה מקור דצריכים לעמוד בתוך העזרה והמקור הוא מדכתיב ושרת וגו' ככל אחיו הלויים העומדים, ורק אחרי זה אפשר ללמוד ממה מצינו דתנא דבי ר' ישמעאל דאסור להיות חציצה שם ודו"ק.³

עכ"פ מתורץ לפ"ז מה שהקשינו בתחילת המאמר מה דורש ר' נחמן מפסוק "העומדים שם" דהלא לשיטתו לפסול ישיבה סגי בפסוק אחד כמבואר לעיל, וע"כ דדורש אותו לדין זה דצריך להיות בתוך העזרה בשעת עבודה ולא בחוץ וק"ל. והברייתא המובא לעיל דדרש גם מפסוק זה של העומדים שם פסול ישיבה לומד דין הנ"ל מהפסוק "לעמוד לפני ה' לשרתו" כמובא לעיל מרש"י כו. ודו"ק.

הוספה חשובה להנ"ל

וע"כ דלאו עבודה היא. ואין כאן המקום להאריך בדברי התוס' הנ"ל, אבל הנלמד משם עכ"פ לפי רבינו שמשון הוא דפשיטא למה צריכין פסוק להתיר השוחט לעמוד בחוץ וא"א ללמוד זה מהא דשחיטה לאו עבודה היא דהא זה גופא המקור, אבל לשאר התירוצים עדיין צריך ביאור ודו"ק)

עכ"פ יש לנו מקור נוסף דצריך לעמוד בתוך העזרה בשעת עבודה דכתיב "לעמוד לפני ה' לשרתו". (וזה אינו הפסוק של לעמוד לשרת דמביא גמ' לפסול יושב כמבואר לעיל, והא דלא מביא הגמ' פסוק זה, לכאורה צ"ל ד"לעמוד" בהאי קרא לא בא לאפוקי יושב רק בא לחייב לעמוד לפני ה' ולא בחוץ וק"ל. אבל לכאורה צ"ע ע"ז דהא בדף טז. לומד הגמ' מפסוק זה דליכא איסור ישיבה בבמה, ודרשינן לעמוד לפני ה' ולא בבמה. ולכאורה פסוק זה לא בא לחייב עמידה וגם לא בא לאפוקי במה רק בא לחייב להיות בתוך העזרה בשעת עבודה כנ"ל וצ"ע.) וממילא יש ללמוד דחציצה פוסל אפילו אליבא דר' יהודה כנ"ל.

מבאר הטהרת הקדש דזה מה שכיון רש"י בתחילת דבריו בהמקור דחציצה פוסל וז"ל הואיל ורצפה מקודשת "לעמוד לשרת" ע"כ, ובאמת אין זה רגיל על לשונו לכתוב לשון כזה אלא לישנא דקרא, וע"כ דצריכים לגרוס דכתיב לעמוד לשרת, והיינו הפסוק הנ"ל- לעמוד לפני ה' לשרתו. ואחר שיש לנו מקור

³ יש שלומדים רש"י שם באופן אחר לגמרי והיינו דהם לומדים דרש"י מביא ב' מקורות נפרדים לדין זה דאין יכול להיות חציצה בין הכהן להרצפה. ומבוסס על דברי הספרי דמביא פסוקים אלו לפסול חציצה. ע' חזון יחזקל על תוספתא וע' לקמן.

תפסול חציצה. וביתר ביאור, אחרי שיש לנו דין דצריכים לעמוד נתחדש בזה דהרגלים הם צורך עבודה, והחלק שלו הוא שיעמוד הכהן על רצפת העזרה במקום קדוש, וממילא פוסל חציצה, אבל אי לא נתחדש דין עמידה דנמצא דרק הידים עושין העבודה למה תפסול חציצה ודו"ק. ולפי זה נמצא דכשיש חציצה חוץ מזה שפוסל בפני עצמו, בעצם זה חסרון בכל דין עמידה דהלא ע"י החציצה נסתלק הרגלים מהעבודה דזהו בעצם כל דין העמידה דהרגלים יהיו חלק מהעבודה כנ"ל ודו"ק.

ויסוד זה דהרגלים הם חלק מהעבודה מצינו בדברי הספרי קרח אות ז. בענין נטילת ידים לפני שאוכלים תרומה. וז"ל עבודת מתנה אתן את כהונתכם מקיש עבודת מתנה לכהונתכם מה זו בנטילת ידים אף זו בנטילת ידים, או מה זו אינה אלא בקידוש ידים ורגלים יכול אף זו לא תהא אלא בקידוש ידים ורגלים, לאו זו לפי צורך העבודה וזו לפי צורך העבודה. עכ"ל. והיינו דהטעם למה הוצרך התורה קידוש הרגלים לפי שהוא צורך עבודה ודו"ק. וכן י"ל בהדין עמידה כנ"ל.

(והא דיש הו"א בדף יט: דליבת מיתב בשעת הקידוש הגם דכל הסיבה למה מקדש הרגלים הוא לפי שהם צורך עבודה וזה נתחדש רק מזה שצריך לעמוד, י"ל דההו"א היה דאח"נ דהרגלים הם צורך העבודה אבל רק בשעת עבודה יש דין זה אבל קידוש דאינו עבודה הו"א דלא, קמ"ל דקידוש ידים ורגלים הם ג"כ חלק מהעבודה, וכמבואר במנחת חינוך מצוה קו דכמו שיש דין דצריך לעמוד ה"ה דפוסל חציצה וכו' ע"ש. והא דיש הו"א בדף כ. דיטבול ידיו ורגליו בתוך הכיור הגם

אחר שכתבתי כל הנ"ל דכדי לפסול חציצה בעינין מקור דצריך להיות בתוך העזרה, הראוני רש"י בפסחים סה: דלפי פירושו שם יוצא הוספה חשובה בחידוש הנ"ל. דרש"י כתב שם בד"ה והא קא הוי חציצה. וז"ל דתנן בזבחים עומד על הכלי או על גבי רגל חברו פסול דבעינין לעמוד לשרת ואין זו עמידה עכ"ל. וע"ש בהרש"ש דמקשה הא בזבחים מבואר טעם אחר לפסול זה ושביק בקושי'. ומסיים שם ע' בתוס' קי. ד"ה מין במינו ובמה שציון הגליון הש"ס שם. והיינו דתוס' כתב שם דהפסול חציצה הוא משום "דאין דרך שירות בכך" וע' בהגליון הש"ס דמציין יומא נז. דאיתא שם סברא אחרת לפסול רגלו ע"ג חברו אע"פ שהוא מינו ע"ש. ולכאורה כוונת הרש"ש לבאר דרש"י כיון למה שכתב תוס' במה שכתב דאין זו עמידה דהיינו אין דרך שירות בכך. אבל עדיין צ"ע למה מביא הפסוק של עמידה במקום להביא המקור לפסול חציצה.

והנראה לומר (וחלק גדול של התירוץ ביאר הראש כולל שליט"א בטוב טעם ודעת) דרש"י למד דכדי לפסול משום חציצה בעינין דין עמידה. והיינו דלעיל כתבנו דרק אחרי שיש לנו מקור דצריכים להיות בתוך העזרה בשעת העבודה שייך ללמוד דיש דין ופסול חציצה, דהא אי אין צ"ל שם למה לא יהא כשר עם חציצה הלא לא גרע מחוץ לעזרה לגמרי. וזה נכון. אבל באמת לכאורה יש עוד דין דצריכים לדעת קודם שלומדים דיש פסול חציצה, והדין הוא דיושב פוסל העבודה. והטעם לזה דאי ליכא דין עמידה נמצא דהרגלים אינם חלק מהעבודה וא"כ למה

האופן. (בעצם אין זה קשה כ"כ אבל אם יש תירוץ בודאי ניתן להיאמר כמובן.)

מקור דזר פוסל העבודה

לתרץ זה צריכים להקדים סוגי אחרת והוא המקור דזר פוסל העבודה. ע"י בריש פרקין טו: זר מנלן (דפוסל עבודה) דתני לוי דבר אל אהרן ואל בניו וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו וגו' (ויקרא כב, ב) וכו' אלא ה"ק וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו. ע"כ. והיינו דדרש מ"בני ישראל ולא יחללו" דזר מחיל עבודה. דבי ר' ישמעאל תנא אתיא מק"ו מבעל מום וכו', רב משרשיא אמר אתיא ק"ו מיושב וכו' ע"ש.

וע"י בהאחרונים (טהרת הקדש ועוד) דרב משרשיא בא לפרש דברי ר' ישמעאל דר"י לא אמר אלא "אתיא בק"ו" והגמ' המשיך לבאר מהו הק"ו. דאל"ה איך חולק רב משרשיא על ברייתא, ופשוט.

מקשים האחרונים (ע"י חק נתן כג: בד"ה רש"י ד"ה ולא לשיבה וכו', וכן הפנים מאירות שם וכן הטה"ק באותו סוגי) איך שייך ללמוד ק"ו מזר דיושב פוסל עבודה אי כל המקור דיושב פוסל עבודה הוא מזר כמבואר לעיל דדרשין "לעמידה בחרתיו ולא לשיבה" דבישיבה הוה כזר, וכלשון הגמ' בההמשך מכדי יושב כזר דמי וכו'. וכן קשה להיפך איך יליף ר"נ מזר אי המקור הוא מיושב. בקיצור איך שייך ב' דרשות אלו.

מבאר הטה"ק דאה"נ דמי שדורש זו לא דורש זו דבב' הסוגיות יש ב' מקורות וצ"ל דרב נחמן דדרש לעמידה בחרתיו ולא לשיבה דרש פסול זר מ"וינזרו ולא יחללו" כתנא דבי

דלכאורה הוה חציצה מבארים האחרונים להיות דהוה כלי שרת אינו חוצץ דהוה ממש כמין במינו ע' במנחת אברהם. ולפי הנ"ל מבואר היטב דכל הטעם למה פוסל חציצה הוא כדי שיהיה הכהן על מקום קדוש בשעה שעבד וא"כ כלי שרת ג"כ סגי לזה ודו"ק.)

ולפי כל הנ"ל מבואר היטב איך מביא רש"י בפסחים המקור לחציצה מ"לעמוד לשרת" דהוה מקור לדין עמידה, דלפי הנ"ל דין העמידה הוא היסוד לפסול חציצה וכשיש חציצה הוה חסרון בכל דין עמידה כנ"ל. ודו"ק.

היצא לנו: דיש לנו ב' מקורות דצריך לעמוד בתוך העזרה בשעת עבודה. א- לעמוד לפני ה' לשרתו. ב- העומדים שם לפני ה'. (ואולי לפי תוס' המקור הוא מזה שהוצרך דוד לקדש העזרה בשביל זה כמבואר לעיל ודו"ק.)

וביארנו דהאם אפשר ללמוד מפסוק העומדים שם החיוב להיות בתוך העזרה, או שצריכים פסוק אחר, תלוי מאיפה ילפי פסול יושב כנ"ל.

ועד ביארנו דרק אחר שיש לנו מקור דצריך להיות בתוך העזרה, וגם שצריך לעמוד בשעת העבודה יש ללמוד דיש פסול חציצה כנ"ל.

רק נשאר לנו לבאר למה שינה רש"י המקורות, דבשבת הביא פסוק של העומדים שם ובדף כד. הביא הפסוק של לעמוד לפני ה' לשרתו, ואה"נ דביארנו דבעצם תלוי בהמח' רב נחמן והברייתא אי שייך ללמוד מהעומדים שם דין זה, אבל למה סידר אותו דוקא בזה

ולפי זה ביארנו למה שינה רש"י הקדוש המקורות הכא ובשבת.

מקור דאין ישיבה בעזרה לפי רש"י

כידוע לכל מלבד מה שהכהנים צריכים לעמוד בשעת העבודה, יש דין דאסור לישב בתוך העזרה ואפילו שלא בשעת עבודה, וגם ליום וישראלים מוזהרים ע"ז, ורק מלכי בית דוד היו מותרים לישב ויש חולקים ע"ז וסוברים דאפילו מלכות בית דוד לא היו מותרים לישב, ע' תוס' בסוטה מ: דמביא ירושלמי כזה ואכמ"ל. והנה רש"י ביומא כה. כשמביא הגמ' הדין ד"אין ישיבה בהעזרה אלא למלכות בית דוד בלבד" כותב בד"ה אין ישיבה שנאמר לעמוד לשרת, העומדים שם לפני ה' עכ"ל. וצ"ע רב הא פסוקים הללו פוסלים רק בשעת העבודה כדכתיב "לשרת" וכן בפסוק העומדים שם כתיב "ושרת" ומהיכי תיתי דאסור לישב בהעזרה בכלל אפי' שלא בשעת עבודה. וכן מקשה הרש"ש על האתר וכותב דרש"י לקמן ביומא סט: מוסיף משהו וז"ל רש"י שם דכתיב לעמוד לשרת והעומדים שם לפני ה' ולא מצינו ישיבה. עכ"ל. והיינו (בפשטות) דא"נ פסוקים אלו מדברים על שעת העבודה אבל למעשה לא מצינו בהעזרה ישיבה וא"כ אסור לישב שם. ועדיין צריך ביאור דהא למעשה לא מצינו מקור מפורש דאסור לישב. וצ"ע.⁴

הנלע"ד לפרש דברי רש"י, דהנה הגבורות ארי שם ביומא כה. מקשה ג"כ כנ"ל על דברי רש"י הא פסוקים אלו מדברים בשעת

לוי. ותנא דבי ר' ישמעאל (לפי ביאור רב מרשיא) דלומדים פסול זר מק"ו דיושב לומדים כהברייטא בסוגי' דיושב דיש ב' פסוקים לעכב. ודו"ק היטב.

(לפ"ז מיושב איך חלק רב נחמן על ברייתא זו ללמוד פסול יושב מפסוק אחד- דהא יש לו ברייתא דסובר כן דהיינו תנא דבי לוי כנ"ל. למעשה אחרי העיון ראיתי דאין זה מוכרח דהא תנא דבי לוי יכול ללמוד ג"כ מב' פסוקים הפסול יושב וק"ל.)

ולפי כל הנ"ל מבאר הטהרת הקודש למה רש"י בכד. מביא המקור של לעמוד לפני ה' לשרתו ולא העומדים שם, דהא התם הוא תנא דבר"י, ולדידהו צ"ל ד"העומדים שם" בא לפסול יושב דהא לומדים ק"ו מיושב לפסול זר הכל כנ"ל וממילא הביא רש"י מקור אחר דצריך לעמוד בתוך העזרה. משא"כ רש"י בשבת דהוא סתם גמ' פי' אינו תלוי במח' הנ"ל, מביא מקור אחר לזה. (ואולי כיון גם לתרץ רב נחמן ותנא דבי לוי מה דורשים מפסוק זו כנ"ל. ודו"ק.)

היוצא לנו: המקור דזר פוסל העבודה הוא, לפי תנא דבי לוי מ"וינזרו ולא יחללו". ולפי תנא דבי ר' ישמעאל הוא מק"ו מזר (לפי ר' מרשיא). וע' בהסוגי' בדף טז. לעוד מקורות.

וביארנו דמח' זה תלוי בהמח' מאיפה לפי' פסול יושב, וממילא תלוי ג"כ מאיפה לפי' דצריך לעמוד תוך העזרה הכל כנ"ל.

⁴ ע' בחידושי ר' אריה לייב מאלין וצ"ל סימן י"ט מהלך יפה בדברי רש"י אלו.

והטעם למה שייך ללמוד הדין אין ישיבה בעזרה מפסוק דהעומדים שם הגם דכפשטות איירי ג"כ על שעת עבודה כנ"ל דכתיב בתחילת הפסוק ושרת וגו'. י"ל דהנה בהתרגום שם על תיבת העומדים מתרגם "דמשמשיין", וצריך לדקדק למה שינה הכתוב מרישא דקרא דכתיב "ושרת" לכתוב לשון עמידה הוה לי' למימר ושרת וגו' ככל אחיו הלויים "המשרתים" שם וגו' וכמו שתרגם המתרגם, או בשניהם לשון עמידה, ובכלל נראה כלשון יתר התיבות העומדים שם לפני ה' דהלא הפסוק בא ללמדינו דכהן הבא להקריב קרבנו הוא מקריב אותו אע"פ שאין אז המשמר שלו, א"נ להכהנים שבאים ברגל שגם הם עובדים ככל אחיהם ע' רש"י שם, ולכאורה לדינים הנ"ל סגי לכתוב ושרת בשם ה' ככל אחיו הלויים ותו לא.

ואולי י"ל דהתורה מאריך בלשונו ללמד אותנו דין חדש והוא דאין ישיבה בעזרה. והדרך שמלמדינו הפסוק דין זה הוא מהא דמיחס הפסוק להכהנים שהם שם בהעזרה בלשון "העומדים שם לפני ה'", והיינו דהתורה מדגיש דהמהות של בן אדם לפני ה' הוא "העומדים" והיינו דאפי' שלא בשעת עבודה בהעזרה עומדים. ללמדינו דאין ישיבה בעזרה בכלל כנ"ל.

[לשבר את האוזן הוא כמו שבנ"א אומרים "ער זיצט און לערנט" הגם דעומדים ג"כ מפעם לפעם, דבדרך כלל זה הולך,

שרות כנ"ל. ועוד מקשה שם דמשמע מרש"י דדין זה של "אין ישיבה בעזרה" דאורייתא הוא דהא מביא פסוקים, וצ"ע א"כ למה צריך עוד שני פסוקים למצוה ולעכב תיפוק ליה למצוה מזה דאין ישיבה בעזרה⁵, וע"ש באריכות איך הוא לומד, למעשה אינו מתרץ רש"י שם.

ואולי י"ל דבאמת חדא קושיא מתרצת חברתה, דרש"י למד הברייתא בזבחים כג: דמביא פסוקים הללו לפסול יושב כמובא בתחילת המאמר כזה- ת"ר לעמוד לשרת מצוה, כשהוא אומר העומדים שם- דפסוק זה מלמד אותנו דין של אין ישיבה בעזרה ממילא הפסוק של "לעמוד לשרת" בא לעכב. והיינו דאה"נ בתחילת הברייתא עדיין לא ידעו דין של אין ישיבה בעזרה, ורק מהפסוק של "העומדים שם" לומדים זה וממילא הפסוק של "לעמוד לשרת" בא לעכב כנ"ל⁶. ונמצא דקושית הגבורת ארי מתורץ היטב דודאי אין ישיבה בעזרה דאורייתא הוא, ואין הכי נמי הגמ' אינו מביא עוד ב' פסוקים, אדרבא הגמ' סובר כסברתו דמאחר דיש דין של אין ישיבה לא בעינן עוד ב' פסוקים, וזה גופא מה שמביא הברייתא המקור של אין ישיבה בעזרה, ורש"י ביומא הנ"ל דמביא ב' פסוקים הנ"ל פשוט מצתת ברייתא זו ואין כוונתו דגם הפסוק של לעמוד לשרת מקור דאין ישיבה בעזרה דהא פסוק זה איירי ודאי על שעת העבודה כנ"ל רק המקור הוא מהעומדים שם ודו"ק.

⁵ וכן מקשה תוס' בדף טז. בזבחים ד"ה מיושב ת"ח בסו"ד בהגהה ומוכיח מזה דאין ישיבה בהעזרה אינו אלא מדרבנן.

⁶ והא דמביא הברייתא הפסוק של לעמוד לשרת קודם, כן הוא סדר הפסוקים בתורה וק"ל.

לשונו הא "לעיל מיני" כתיב ושרת" ולמה לא כתיב ג"כ הכא המשרתים. וע"כ ללמדינו דאין ישיבה בעזרה כנ"ל וא"כ פשוט דלעמוד לשרת בא לעכב. וק"ל.

עוד מקורות דאין ישיבה בעזרה

למעשה במקומות אחרים מביא רש"י המקור דאין ישיבה בעזרה באופנים שונים. ע' רש"י בסוטה דף מ: בד"ה אין ישיבה בעזרה דמבאר כזה, דאין כבוד שמים בכך ואפי' מלאכי השרת אין להם שם ישיבה וכו' עכ"ל. והיינו דדין זה יודעים מסברא.

רש"י בסנהדרין קא: מבאר הא דקאמר שם הגמ' גמירי דאין ישיבה בעזרה וכו' וז"ל הלכה למשה מסיני ולא מקרא עכ"ל.⁷

נמצא דיש לנו ד' מקורות לאיסור ישיבה בעזרה.

א- לעמוד לשרת, העומדים שם. (רש"י ביומא כה. וסט:)

ב- הלכה למשה מסיני (רש"י בסנהדרין קא:)

ג- דאין כבוד שמים בכך (רש"י בסוטה מ:)

ד- דין דרבנן (תוס' בזבחים טז.).

וצריך לדעת למה צריכים כ"כ הרבה מקורות לדין זה. ויש ליישב על פי מה

והיינו דמשירד תשות כח לעולם ע' מגילה כא. כך נעשה המהות דיושבים ולומדים, ה"נ התורה מגדיר שמהות של כהן בעזרה הוא "העומדים" ללמדנו דאין ישיבה בעזרה. והכא ליכא למימר מפעם לפעם לא, מאחר שהוא דין תורה. ופשוט.]

והא דהמתרגם תרגם דמשמשין אינו סותר דברינו דאה"נ הדין של הפסוק בא לומר דישרת ככל אחיו המשרתים אבל למעשה יש ללמוד הנ"ל בין משנוי הלשון ובין מאריכות הלשון כמבואר לעיל וק"ל.

ולפ"ז יש לבאר דברי רש"י ביומא סט: הנ"ל דמבאר אין ישיבה בעזרה וז"ל שנאמר לעמוד לשרת והעומדים שם לפני ה' ולא מצינו ישיבה. עכ"ל, והקשינו לעיל הא "לא מצינו אינו ראוי" (ע' זבחים קלב:) וא"כ מנלן דאסור. ולפי הנ"ל מובן היטב דרש"י אינו אומר דבר נפרד דלא מצינו ישיבה רק דמבאר דהפסוק דכתיב "העומדים שם" מלמד אותנו "דלא מצינו ישיבה" כנ"ל דהמהות של כהן בהעזרה הוא עומד.

ואולי דזה ג"כ כוונת רש"י שם בזבחים כג: ד"ה העומדים שם- לעיל מיני' כתיב ושרת ככל אחיו הלויים וגו' עכ"ל. והנה כפשוטו בא לומר דהעומדים שם קאי ג"כ על "ושרת" וממילא יודעים דשירות בעמידה.

אבל לפי הנ"ל י"ל דרש"י מבאר מה שהוקשה להברייתא והוא למה שינה הכתוב

⁷ ע' בהמשנה למלך בהלכות בית הבחירה פ"ז ה"ו דמאריך שם אי דין זה של אין ישיבה בעזרה הוא דין דאורייתא או לא. ובא"ד מביא שם כל דברי רש"י אלו. ולגבי רש"י בסוטה הוא מסתפק אם הוא סברא דרבנן או דרש"י מבאר למה אסרה התורה ישיבה בעזרה ע"ש ודו"ק.

לגבי רש"י בסנהדרין ע' שו"ת חוות יאיר סי' דמאריך שם אי שייך מח' בהלכה למשה מסיני דבאמת בירושלמי יש מח' אי יש דין כזה של אין ישיבה בעזרה בכלל.

ד. פסול זר בעבודה.

תנא דבי לוי- וינזרו ולא יחללו. תנא דבי ר' ישמעאל לפי ר' משרשיא- ק"ו מיושב.

ה. האיסור לישוב בעזרה בכלל.

רש"י ביומא כה. וסט: - לעמוד לשרת, העומדים שם. רש"י בסוטה מ:- סברא. רש"י בסנהדרין קא: - הלכה למשה מסיני. תוס' בזבחים טז.- מדרבנן.

ונסכם החשבון בעזרת ה' בקיצור:

ביארנו דהמח' להמקור לפסול יושב תלוי בהמקור לפסול זרות. דלפי תדבר"י צ"ל דהמקור לפול יושב הוא כמו הברייתא. ותנדב"ל יכול לסבור כר' נחמן.

ביארנו דהמקור להדין שצריך להיות בתוך העזרה תלוי בהנ"ל. דלפי הברייתא באות א' וכן תדבר"י דסובר כוותיה כנ"ל צ"ל דהמקור הוא מ"לעמוד לפני ה' לשרתו". משא"כ לפי רב נחמן המקור י"ל מהעומדים שם.

{ וכן ביארנו דדין חציצה הוה חסרון בדין העמידה של הכהן כמבואר ששם באריכות, ולפי זה תרצנו דברי רש"י בפסחים. }

לפ"ז ביאר הטהרת הקדש דברי רש"י בהסוגי' של חציצה בין הכהן להרצפה שהוא תדבר"י במה שאמר "לעמוד לשרת" דכוונתו להפסוק לעמוד לפני ה' לשרתו, דהלא תדבר"י צריך לסבור דהמקור שצריך להיות בתוך העזרה הוא מהכא כנ"ל. ומקדים רש"י דין זה לבאר די"ל פסול חציצה כנ"ל.

שהבאנו לעיל דרש"י בשבת צג: מביא הפסוק "העומדים שם" להדין שצריך לעמוד בתוך העזרה (ואפי' אי לומדים דרש"י מביא מקור להפסול חציצה וכמו שמבאר החזון יחזקל והוא ע"פ דברי הספרי ע' לעיל בהעזרה ג') א"כ א"א ללמוד דין שני מפסוק זה וממילא צריכים עוד מקור, וזה מה שמביא רש"י בסנהדרין שהוא הלל"מ. והפסוק "לעמוד לשרת" ביארנו דאינו מקור לדין זה רק לפסול יושב וכמבואר לעיל באריכות. וגם רש"י בסוטה אינו דוקא מקור חדש רק דמבאר למה אסרה תורה ישיבה שם וכן מבאר המשנה למלך בהלכות בית הבחירה פ"ז ה"ו על הצד דדין זה הוא דאורייתא. נמצא דהכל על מקומו בא בשלום.

היצא לנו:

הבאנו לעיל ה' סוגיות ומקורותיהם, ויצא דכולם מקושרים זה בזה.

א. פסול יושב בעבודה.

ר' נחמן- לעמוד לשרת. ברייתא- לעמוד לשרת, העומדים שם.

ב. פסול חציצה בין הכהן להרצפה בעבודה.

תנא דבי ר' ישמעאל- מה מצינו מכלי שרת. (לפי רש"י- כלי שרת כפשוטו. לפי תוס'- בגדי כהונה.)

ג. הדין שצריך הכהן להיות בתוך העזרה בשעה שעובד.

רש"י כו.- לעמוד לפני ה' לשרתו. (וכן תוס' יד:). שבת צג:- העומדים שם. תוס' כד.- קידשו הרצפה בשביל זה.

ומה שהביא רש"י בסנהדרין שהוא הלל"מ י"ל שהוא לפי ר' נחמן ודעמיה דס"ל דהעומדים שם בא לדין ג'. ממילא צריכים עוד מקור לדין ה'. והא דמבאר רש"י בסוטה מסברא, או דמביא השיטה שהוא מדרבנן וכמו שסובר תוס' בדף טז: או דמבאר סברת האיסור מן התורה. וכמו שמספק המל"מ המובא לעיל.

ותן לחכם ויוסף לקח.

[בהשולים ביארנו די"ל דהמח' רש"י ותוס' להמקור של דין ג', הוא המח' החכמים ושמעון התמני האם צריך הכהן לעמוד בתוך העזרה גם בשעה ששוחט או לא ע"ש].

ולבסוף ביארנו בדרך אפשר כוונת רש"י ביומא להמקור לאין ישיבה בעזרה, דבעצם אין המקור אלא מהפסוק העומדים שם.



הר"ר משה בלוי הי"ו

נדלדלה ונעקרה האבן

לעמוד עליה בשעת העבודה עד שתקבע בארץ.

ובהלכות ביאת מקדש פ"ה הי"ט אומר וז"ל נתנדנה אבן מאבני העזרה לא יעמוד עליה בשעת העבודה עד שתחובר בארץ, ואם עבד עבודתו כשרה הואיל ובמקומה עומדת. ורואים ברמב"ם שבשני המקומות מדבר מהאיבעיא של נדלדלה ועומד עליה וכותב שאסור לעבוד ואם עבד כשר, כי זה איבעיא דלא איפשיטא ומספק הדין שכשר.

והראב"ד שואל בהלכות בית הבחירה וז"ל א"א עוד אמרו שאם נעקרה האבן ועמד הכהן במקומה בגומא אין דרך שירות בכך, ושאלתו שהרמב"ם השמיט האיבעיא של נעקרה.

והרדב"ז בהלכות בית הבחירה, והכס"מ בהלכות ביאת מקדש, מוסיפים להקשות למה הרמב"ם השמיט גם ההלכה שבאין דעתו לחברה וודאי חייצא.

ואפשר לתרץ עפ"י הרדב"ז שאומר ששני האבעיות בגמ' בנויות על הכי דוד קידש עד ארעית תהומא, באיבעיא הראשונה רואים שבאין דעתו לחברה וודאי חוצץ, וההסבר בחוצץ שחוצץ בין הקרקעית "שנתקדשה" לרגלי הכהן, ובאיבעיא השניה אומרת הגמ' שפשיטא שעד ארעית תהומא קדיש, ואנן

איתא בגמ' בעי רבי אמי נדלדלה האבן ועמד עליה מהו, היכא דאין דעתו לחברה לא תיבעי לך דוודאי 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, מאי קא מיבעיא ליה, כי קדיש דוד ריצפה עליונה קדיש, או דילמא עד לארעית דתהומא קדיש, ותיבעי ליה כל העזרה כולה, לעולם פשיטא ליה דעד ארעית דתהומא קדיש, והכי קא מיבעיא ליה, דרך שירות בכך או אין דרך שירות בכך, תיקו.

ורש"י מסביר האיבעיא של נדלדלה וז"ל אבן אחת מאבניה מקביעותה, ומתנענעת ברצפה, ובאיבעיא של נעקרה רש"י מסביר וז"ל נעקרה לגמרי, והגומא נראית שם ועמד בגומא ועבד, ורואים ברש"י שיש שני איבעיות, א' בנדלדלה אבן שבאין דעתו לחברה וודאי חוצץ, ובדעתו לחברה איבעיא אם כמחוברת או כתלושה, ב' בנעקרה איבעיא של רבה זוטא אם לעמוד שם זה דרך שירות, וודאי שדוד קידש עד לארעית תהומא.

הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"א ה"י אומר וז"ל ומרצפין כל העזרה באבנים יקרות, ואם נעקרה אבן, אע"פ שהיא עומדת במקומה הואיל ונתקלקלה פסולה, ואסור לכהן העובד

והמשנה למלך שואל על הכס"מ וז"ל דברי מרן תמוהים הם במה שפירש דברי רבינו ז"ל, דלשון חייצא משמע וודאי חוצץ, וכיוון דחוצץ אין לך פסול בדיעבד גדול מזה, [כי זה ברור שחציצה בין רגלו לרצפה פוסלת העבודה, וכיוון שאבן שאין דעתו לחברה כתוב בגמ' שהאבן חייצא, האבן חוצץ בין רגלו לקרקעית הקדושה, וזה לא שונה מחציצה בין רגלו לרצפה] ועל מה שפירש עלה דרבה שסתמא דתלמודא לא חשש לה. הם דברים שלא שמענו דוגמתן וצ"ע.

ועל השאלה השניה אפשר ל את תירוץ החק נתן שאומר, שבגלל זה פשיטא ליה לרמב"ם שבעמד בגומא ועבד עבודתו כשרה, כיוון דפשיטא ליה לסתמא דגמ' באיבעיא הראשונה, כי רואים שכתוב שבאין דעתו לחברה וודאי חייצא, משמע שכל הבעיה זה שהאבן חוצצת בין רגלו לקרקעית, אבל אם עמד בקרקעית עצמה וודאי כשר, כי אין את הבעיה של חציצה, ופשיטא לגמ' שדרך שירות בכך,

והרידב"ז אומר תירוץ אחר לתרץ את הרמב"ם, שלמה הרמב"ם לא כתב האיבעיא של רבה זוטי בנעקרה, כי סבר שבגמ' זה לא שני איבעיות, וזה איבעיא אחת, ויש מחלוקת מה האיבעיא, ולא כתב הרמב"ם האיבעיא של רבה זוטי כי וודאי שההלכה כאיבעיא דסתם תלמודא, ועוד שקשיא לרמב"ם שכיוון שהקרקעית נתקדש למה שלא יהא דרך שירות כשעומד על הקרקעית, ועל השאלה השניה למה הרמב"ם לא כתוב שבאין דעתו לחברה וודאי חייצא, אומר הרידב"ז דלא משכחת לה, כי כל פעם דעתו לחברה, ולמה שלא יחברה,

קיי"ל שמחילות הפתוחות לעזרה קדוש ולהר הבית חול, וכ"כ הרמב"ם ז"ל בפ"ו ה"ט ומה החידוש שלהר הבית חול הרי הר הבית לא קדיש, וצ"ל שהחידוש שגם מה שעובר מתחת לעזרה חול, ואם עד ארעית דתהומא קדיש, הרי זה קדוש, רואים שלא קדיש עד ארעית תהומא ורק הרצפה העליונה קדיש.

ובגלל זה באיבעיא הראשונה הרמב"ם לא הזכיר ההלכה באין דעתו לחברה, כי פשוט לר"מ שאותו דבר כמו כשבדעתו לחברה, שכיוון שהרצפה עליונה קדיש ועומדת במקומה ונתקדש, אז וודאי שלכתחילה לא יעבוד אבל אם עבד עבודתו כשרה, כי אין בעיה של חציצה כי הקרקעית לא נתקדשה, ובאיבעיא השניה פשוט לרמב"ם שבעומד בגומא העבודה פסולה, כי לא נתקדש הקרקעית, ואינו עומד במקום קדוש, והרדב"ז בסוף דבריו אומר שהמהלך הזה דחוק, דאמרינן בגמ' עד ארעית דתהומא קדיש ולא מצינו מאן דפליג, לית לן למעבד פלוגתא מדעתן מכת קושיא, אלא הדרינן לתרוצי כל מה דאפשר.

והכס"מ מתרץ שמה שאמרינן בגמ' שבאין דעתו לחברה וודאי חוצץ, זה רק דין לכתחילה אבל בדיעבד וודאי לא חייצא, והאיבעיא של הגמ' כשבדעתו לחברה, אם מותר לכתחילה לעמוד עליה בשעת העבודה, ולא אפשר, אז קיי"ל לחומרא שלכתחילה אסור ובדיעבד עבודתו כשרה, ומה שלא כתב הרמב"ם האיבעיא של נעקרה, כי משמע בגמ' שרבה זוטי בעי לה הכי אבל סתמא דגמ' לא, ולמה לא איבעיא לסתמא דגמ', משמע שהיה פשוט שדרך שירות בכך.

ועומדת במקומה, או שמפרש האיבעיא שהאיבעיא בנעקרה ועומדת במקומה, וצ"ל שגרסינן נעקרה האבן ועמדה במקומה, והגמ' אומרת מאי קא מיבעיא ליה, כי קדיש דוד רצפה עליונה קדיש, והקדושת עזרה זה רק על הרצפה, וכיוון שהאבן הזאת לא מחוברת זה לא רצפת העזרה, וזה לא מקום מקדש, ואין פה קדושת מקדש, וא"כ עבודתו פסולה, או דילמא עד לארעית דתהומא קדיש, וא"כ וודאי שיש במקום הזה קדושת מקום מקדש, ואין האבן חוצצת כיוון שמסודרת ברצפה כשאר האבנים, וזה כשאר רצפת העזרה, ומה שהגמ' שואלת ותיבעי ליה כל העזרה כולה, ההסבר כי אם רק הרצפה עליונה קדיש, וא"כ כשאבן אחת לא מחוברת ולא קדוש אז יש פה חלק מהעזרה שאין לזה קדושה, וא"כ כל העזרה צריכה ליפסל, כי אין פה את השיעור שצריך לעזרה, אז למה לא איבעיא ליה בנעקרה האבן אם כל העזרה קדוש או לא, והגמ' אומרת שלעולם עד ארעית דתהומא קדיש, והאיבעיא אם זה דרך שירות ונשאר בתיקו, וא"כ בנעקרה האבן ועומדת במקומה לכתחילה פסול ובדיעבד כשר כיוון שנשאר באיבעיא.

ומה ההסבר באיבעיא של נדלדלה במרכבת המשנה אומר, שהאיבעיא של נדלדלה זה המשך של האיבעיא של רגלו אחת על האבן ורגלו אחת על הרצפה, והאיבעיא בנדלדלה האבן ונמצאת במקום אחר, אם יש לאבן קדושה וכרצפה ע"ג רצפה ואינה חוצצת, או שאין לזה קדושה כיוון שאינה במקומה וחוצצת, והגמ' אומרת שבאין דעתו לחברה וודאי חייצא, וכשבדעתו לחברה

ועל השאלה ממחילות שפתוחות להר הבית ועוברות מתחת לעזרה שלא נתקדשו, הרי דוד קידש עד ארעית תהומא, מתרץ הרדב"ז או שהותנה שמחילות שפתוחות לחוץ לא נתקדשו, או שקרקע קידש ולא חללותו.

והמהר"י קורקוס אומר שלמה הרמב"ם לא חילק בין דעתו לחברה לאין דעתו לחברה, ואומר שרואים ברמב"ם בשני המקומות שכתב שמדבר רק כשבדעתו לחברה, ובאמת לא דיבר כשאין בדעתו לחברה, וכשאין בדעתו לחברה וודאי חוצץ, כי רואים שבהלכות בית הבחירה כתב עד שתקבע בארץ, ובביאת מקדש עד שתחובר בארץ, ולמה הרמב"ם כותב את זה הרי פשוט שכשתחובר שכשר לכתחילה, רק צ"ל שהרמב"ם מדבר באופן שהולכת ליקבע, כשבדעתו לחברה.

ובמרכבת המשנה שואל, למה הרמב"ם כותב אותו הלכה שנדלדלה אסור לעבוד לכתחילה פעמיים, בבית הבחירה ובביאת המקדש, ובפשטות אפש"ל שבהלכות בית הבחירה כותב הר"מ דיני ביהמ"ק, שזה בעיה שיש בביהמ"ק, אבן שנדלדלה שאסור לעמוד עליה בשעת העבודה, ובביאת מקדש כותב הדין של העבודה, שלכתחילה פסולה ובדיעבד כשרה.

ובמרכבת המשנה ובחידושי ר"ח הלוי אומרים, שהרמב"ם הביין הסבר אחר בגמ', שלהסבר זה לא קשה כל הקושיות, שהאיבעיא של רבה זוטי זה בנעקרה האבן ועומדת במקומה ועמד עליה, ואו שרבה זוטי מגיה האיבעיא של רבי אמי בנעקרה האבן

לגמרי ונמצאת במקומה.

והראש כולל ר' עודד נולמן שליט"א תירץ, שבנעקרה הנידון לגבי העבודה, ולגבי העבודה כיוון שמסודרת בקרקע כשאר האבנים, והקרקעית קדושה, וודאי שלא חוצץ וכשר לעבודה, אבל וודאי שלעניין ביהמ"ק האבן פסולה וצריך לתקנה, ובנדלדלה האיבעיא אם כמחוברת והאבן כשרה, כיוון שזה קצת מחובר, או שכתלושה כי מתנדנדת ולא מחובר לגמרי, ואפי' שבנעקרה וודאי שהאבן פסולה בנדלדלה יש איבעיא.

וכשהגמ' אומרת שבנעקרה יש איבעיא אם זה דרך שירות או לא, אז כ"ש בנדלדלה שיש איבעיא אם זה דרך שירות, כי בנדלדלה זה מתנדנד, ואם הגמ' נשאת באיבעיא לגבי נעקרה, אז גם לגבי נדלדלה נשאר איבעיא, ואם באיבעיא פוסק הרמב"ם שלכתחילה אסור לעבוד ובדיעבד כשר, אז בנדלדלה ובנעקרה שנשאר באיבעיא פוסק הרמב"ם שלכתחילה אסור ובדיעבד כשר, ובבית הבחירה אומר הרמב"ם שבנעקרה אסור לעבוד, ובביאת מקדש אומר שבנתנדדה אסור לעבוד, ומוסיף שאם עבד בדיעבד עבודתו כשרה. ואם בנדלדלה שמתנדנד שנשאר איבעיא פוסק הרמב"ם שבדיעבד כשר, אז גם בנעקרה שנשאר איבעיא אם עבד בדיעבד כשר.

איבעיא, ורבה זוטי אומר שבזה וודאי שהאבן פסולה וחוצצת, והאיבעיא כשהאבן עומדת במקומה, והרמב"ם פוסק כרבה זוטי, ובבית הבחירה אומר ואם נעקרה אבן אע"פ שהיא עומדת במקומה הואיל ונתקלקלה פסולה, ואסור לכהן העובד לעמוד עליה בשעת עבודה. רואים כאן שני הלכות א' שהאבן פסולה ואינה קדושה, וכשעומדת במקום אחר וודאי חוצץ, ב' שבנעומדת במקומה אסור לעבוד עליה לכתחילה, ובבית הבחירה אומר הרמב"ם בעיקר את דין האבן שפסולה, ובביאת מקדש אומר הרמב"ם את דין העבודה שלכתחילה אסור לעבוד ובדיעבד עבודתו כשירה.

והגר"ח הלוי הבין שבנדלדלה האיבעיא של הגמ' זה כשהאבן עומדת במקומה, והאיבעיא, כשבדעתו לחברה אם כמחוברת או כתלושה.

ושואל החזו"א בגליונות על ר' חיים, שבאיבעיא של רבה זוטי רואים שוודאי עד ארעית דתהומא קדיש, ולהסברו של ר' חיים שאומר שכיוון שמסודרת ברצפה כשאר אבנים, אין פה חיסרון ופגם כלל, א"כ מה האיבעיא בנדלדלה אם כמחוברת או כתלושה, הרי וודאי שכמחוברת, כיוון שמסודרת בקרקע כשאר אבנים, וגם מחוברת קצת, ואין סברא שיהא יותר גרוע ויותר תלוש מבנעקרה

הר"ר שמעון שלמה רסקין הי"ו

בירור דין אויר כלי בהכשר קבלת הדם

אוייר שאין סופו לנוח / אויר שסופו לנוח / אויר תוך הכלי

על המזבח כדתנן לקמן (ל"ב ע"א) נשפך מן הכלי על הרצפה ואספו כשר. ואילו נשפך לפני שקיבלו פסול כדתנן (כ"ה ע"א) נשפך הדם על הרצפה ואספו פסול, ומבעינן מה הדין כשנפחתו שולי הכלי לפני שהגיע דם לאויר הכלי והוי אויר שאין סופו לנוח¹ האם

א. בגמ' בעא מניה רבי אסי מרבי יוחנן היה מקבל ונפחתו שולי מזרק מהו אויר שאין סופו לנוח כמונח דמי או לא.

[פירוש, דקי"ל דאי קיבל דם במזרק ואח"כ נשפך על הרצפה יאסף וכשר להזרק

¹ הנה צ"ב מדוע נחשב אויר שאין סופו לנוח לעומת המעשה שבהמשך הגמ' בחבית שמונחת תחת הזינוק מים [ובא למלאות מים לצורך קידוש מי חטאת ובעי מים חיים שיקבל מיד בכלי לשם קידוש מי חטאת וחבית זו עומדת שם שלא לצורך קידוש מי חטאת והוא בא לקבל המים לקודוש מי חטאת בכלי אחר מעל גבי החבית ומביאה הגמרא דהדין הוא שכל מים שיצאו מין הצינור כנגד אויר שע"ג החבית חשובים כמו שבאו לתוך החבית ולא הוי "מים חיים" שחשובין כמונחים בחבית והנחה זו היתה שלא לשם קידוש מי חטאת] ומבואר בגמרא דבחבית חשוב אויר שסופו לנוח אף שלבסוף לא נח כיון שקלטן להמים בכלי אחר. דלכאורה קשה שאם מתיחסים לרגע הראשון הרי שבשני האופנים היה ראוי לנוח שעדין לא נתחדש המקרה שעל ידו בסוף לא נח, ואי מסתכלים על הסוף שניהם שוים שבשניהם בסוף לא נח.

ובחזו"א כתב בזה ג' הגדרות: הגדרה א' כל שמצד עצמו בדרך הטבע היה יכול לנוח לולי מעשה בן אדם שגרם שלא ינוח חשיב עומד לנוח, אבל כאשר נשבר מאליו נחשב שאין סופו לנוח שנתברר בסוף שכלל לא היה ראוי לנוח שכלי זה עומד להשבר ואינו ראוי לקבל. ולכאורה לפי"ז הזמן שבו רואים את הדם כמונח בכלי הוא באותו הזמן שהיה ע"ג הכלי, וכל שנשבר מאיליו בלא מעשה בני"א הרי נתברר שלא היה עומד לנוח משא"כ כאשר נתערב מעשה בן אדם חשוב שהיה ראוי לנוח אלא שנתערב מעשה בן אדם ועל כן לא נח.

הגדרה ב' כל שהכלי התחתון קיים ומצידו היה ראוי לנוח אלא שלא נח משום סיבה אחרת כגון שקיבלו בכלי אחר הוי אויר שסופו לנוח ואפי' שנפחת ע"י מעשה אדם שאין חילוק בין מאיליו למעשה אדם, אבל אי הכלי נפחת ואין ראוי מצידו לנוח הוי אויר שאין סופו לנוח. ולכאורה לפי זה הזמן שבו רואים את הדם כמונח בכלי הוא הזמן שהיה צריך הדם לנוח בכלי, ולכן באופן הכלי עדין קיים הרי שאפשר לראות את הדם כמונח בכלי כיון שהיה ע"ג והיה ראוי לנוח עכשיו בכלי זה הרי הדם מיוחס להכלי וחשוב כנתקבל בו אבל כל שאין כאן עכשיו כלי א"א לראות וליחס הדם כאילו הוא נמצא עכשיו בכלי.

וכתב החזו"א הגדרה שלישית וכן נוקט לעיקר (עיין אילת השחר שג"כ מצדד לומר כן) שסופו לנוח היינו שבאמת איירי שנח לבסוף ואז משעה הראשונה נקרא כמונח להצד דכמונח דמי כיון שבאמת סופו לנוח. ומה שבחבית נקרא סופו לנוח צריך ביאור לפי"ז שהרי שם בסוף לא נח וביאר החזו"א שהוא דין מיוחד במילוי מים חיים אל כלי יעו"ש. ובגמ' לא משמע אלא דבאמת נקרא סופו לנוח ויל"ע.

והנפק"מ בין המהלכים באופן שבא אדם ושבר הכלי התחתון שלמהלך א' נקרא עומד לנוח ולמהלך ב' נקרא אין עומד לנוח כיון שהכלי נשבר ולמהלך ג' ג"כ אין חילוק שכל שלא הגיע לכלי אין שייך דין סופו לנוח. ובזבח תודה כתב שאי ניטל הכלי ולא נשבר חשיב כאויר שאין סופו לנוח ונראה שסבר כהגדרה א'.

ומתוך דברי האבנ"מ [סי' קל"ט טע"ו ט'] משמע דאיירי בכלי רפוי העומד להשבר וע"כ חשוב אויר שאין סופו לנוח דכתב תוך דבריו וז"ל: "ומבואר מזה דהתם לא איבעיא ליה אלא היכא שעדיין לא הגיע לתוך מחיצות הכלי

הכלי דודאי חשוב כקבלה כדיברי הראשונים [רש"י השטמ"ק והרמב"ם הנ"ל] לבין אור ש"ג הכלי דמבעינן, דלכאורה אין חילוק שהרי בשני האופנים עדין לא נח בשולי כלי אלא דעומד לנוח, ומדוע תוך הכלי פשוט דכמונח הוי וע"ג הכלי מיבעיא לן.

אור ש"ג הכלי

ב. הנה יש לחקור באור ש"ג הכלי מאיזה טעם אור שסופו לנוח כמונח דמי, וכן יש לחקור מאיזה טעם היה צד בגמ' שאור שאין סופו לנוח כמונח יחשב, ויש לדון לבאר בג' אנפי,

מהלך א' לבאר ענין אור שסופו לנוח כמונח דמי, הוא משום דדבר נידון על שום סופו וכיון שבסופו ינוח למטה נדון מעתה ע"ש סופו וחשוב כנתקבל בכלי. ולשון 'כמונח דמי' היינו שחשוב כמונח כיון שנידון ע"ש סופו שעומד להיות מונח.

מהלך ב' משום דנחשב כמונח ע"ג הרשות שתחתיו ואע"פ שיש אור שמפסיק ביניהם והחפץ נמצא למעלה ברחוק מן הרשות שמתחת לו לא אכפת לן מהכי ורואים את

כמונח דמי ויכול לאספו ולזרוק ע"ג מזבח או לאו]

ובהמשך הסוגיא פשט ר' אסי דאור שסופו לנוח כמונח דמי, והקשו בגמ' האי מאי בעי מניה אור שאין סופו לנוח וקא פשט ליה אור שסופו לנוח, ומשנינן בתרי אנפין באופן א' [רב יוסף] דבעי מניה תרתי אור שאין סופו לנוח מהו ואת"ל דלאו כמונח דמי אור שסופו לנוח מהו ופשט ליה לענין אור שסופו לנוח דכמונח דמי. ובאופן ב' [רב כהנא ורבה] דבעי מניה רק אור שאין סופו לנוח ופשט ליה דכמונח דמי.

וכתב רש"י [ד"ה אי לאו] וכן הוא בשטמ"ק [ד"ה עד שלא הגיע] דבאופן שנפחתו שולי המזרק משהגיע דם לאור תוך הכלי לא מיבעיא לן דודאי חשיב קבלה ואע"פ דלא נח בשולי הכלי. ונפסק ג"כ בהרמב"ם [פ"ד ממעה"ק ה"ט] וז"ל אור הכלי הרי הוא ככלי². עד כאן תוכן הסוגיא.

עתה יש לדון מה ביאור קבלה זו מדוע יחשב כקבלה בכלי בזמן שעדין לא נח בכלי.

ועוד צ"ב מה החילוק בין אור שתוך

אלא למעלה באור שכנגד תוכו של הכלי אבל אם הגיע לתוך אורו של כלי אע"ג שנפחתו שוליו והיה ראוי שיפתחו אפ"ה משכנס תוכו הו"ל קבלה וכו' עכ"ל. [ואם כנים הדברים יש לעיין בגדרו אי איירי בודאי שיפתחו שוליו או דרוח מצויה הוא שיכול שיפתח] אבל יכול וכוונת האבנ"מ להגדרה א' דחזו"א, שראוי כלי זה להפתח היינו שהולך להפתח מצד עצמו. ויעיין בשיעורי הגר"מ ד בשם הגר"י שביאר שאיירי בכלי רפוי שעומד להשכר. להשלמת הדברים ראוי לציין שהראשונים [עיין ב"מ י"ב. וגיטין ע"ט]. כתבו שיש אופן מסוים של אור שאין סופו לנוח כהא דשנינו בגיטין ע"ט. קדמה דליקה לגט אינה מגורשת. דשם גריעא יותר וודאי לאו כמונח דמי, ואכמ"ל.

² וכתב הדבר אברהם שלשון הגמ' משמע כן משום דבעינן דוקא "עד שלא הגיע דם לאור כלי" משמע הא הגיע לאור כלי לא בעינן. ובאבן האזל הוסיף שכיון שנפחת הכלי לפני שהגיע דם לאור הכלי, על כן פשוט דאין האבעיא שיחשב כמונח באותו זמן שהגיע דם לשולי הכלי דכיון שנפחת שוב אין ראוי לקדש אלא בעינן שיחשב כמונח בזמן שהיה הכלי שלם והוא אותו הזמן שהיה הדם ע"ג הכלי ותלוי אי כמונח דמי או לא.

כמונח דמי וכן אי טעמא משום שרואין כמונח למטה שאין שאין אויר חשוב הפסק בכה"ג ודאי שאין להחשיבו כמונח למטה שהרי יש דבר החוצץ ביניהם אבל אי טעמא משום שהאויר שייך ומתיחס לכלי וע"כ חשוב כנתקבל בכלי הרי שמסתבר שבכה"ג נמי לא גריעא שסו"ס האויר מתיחס לכלי וחשוב שנתקבל בכלי.

ולהלן נדון בכל אחד מן הדרכים בהרחבה:

מהלך א'

ג. ובהשקפה ראשונה היה נראה לומר שאויר שסופו לנוח כמונח דמי דומה לשאר מקומות שבש"ס שמצאנו שדבר נידון ע"ש סופו וכגון כל העומד לבצור כבצור דמי [ב"מ ק:]: כל העומד לזרוק כזרוק דמי וכל העומד לפדות כפדוי דמי וכל העומד לשרוף כשרוף דמי [מנחות קב:]: וכל העומד לגזוז כגזוז דמי [סנהדרין טו. וגיטין לט. וכתובות נא.]: וכן בהא דאכלה פירות גמורין משלמת פירות גמורין ואין נישום אגב קרקע פי התוס' [ב"ק נט: ד"ה ופסק] טעמא דכל העומד לגזוז כגזוז דמי ולכן לא חשוב חלק מהקרקע שיושם אגב קרקע. ועוד הרבה מקומות במרחבי הש"ס.

ולפי"ז נפרש דאויר שאין סופו לנוח הצד שיחשב כמונח ג"כ מטעם זה, שבעינין האם כיון שברגע הראשון היה ראוי לנוח נידון ע"ש סופו וכמונח דמי או לא כיון שבסוף לא נח לאו כמונח דמי.

אבל קשה לפרש כן שהרי בכל הסוגיות הנ"ל מפורש להדיא מהם שיטות התנאים אי כבצור דמי אי לאו כבצור דמי אי כזרוק דמי אי לאו א"כ מה בעי רב אסי בסוגין,

החפץ כמונח למטה, וכמשמעות לשון 'כמונח דמי' שהוי ממש כמונח למטה. [ובעז"ה להלן יבואר בהרחבה]

מהלך ג' דלא חשוב כמונח למטה בכלי, אלא טעמא דכמונח דמי משום שרשות הכלי אינו דוקא בשולי הכלי דבעי שינוח ממש ע"ג שוליו אלא כל חלל אויר שנמצא מעל הכלי מתיחס להכלי וחשוב כהכלי עצמו, שאין שם הכלי בכלי ממש אלא כל אויר שעליו ג"כ קרוי קבלה בכלי. ולשון 'כמונח דמי' אין פירושו שהוא עצמו כמונח בשוליו ממש אלא שדינו להיות כדם שמונח ממש.

ונפ"ק לדינא: באופן שהדם נמצא באויר שאינו כנגד הכלי אלא מורחק ממנו אולם סופו לנוח אח"כ בכלי אי לא ישבר, שהדעת נותנת, דאי נימא שהטעם משום שנידון ע"ש סופו בכה"ג נמי שייך לומר שידון ע"ש סופו ויחשב כמונח אבל אי טעמא משום שרואין הדם מונח למטה בכלי ואין אויר חשוב הפסק, הרי שבכה"ג א"א להחשב כמונח שהרי מורחק מן הכלי וא"א לראותו כמונח למטה, וכמו"כ אי טעמא משום שאויר שע"ג הכלי שייך לכלי וע"כ נחשב כנתקבל בכלי בכה"ג לכאורה ג"כ לא שייך סברא זו שאין מסתבר לומר שאויר המורחק מכלי נמי שייך להכלי ודוק בזה.

ועוד נפ"ק נראה, במקום ומפסיק איזה דבר בין הכלי להדם [לא שמפסיק כלי אחר שאז יחשב האויר כאויר כלי העליון אלא שמפסיק איזה דבר שאינו כלי] עולה בידנו, שאי נימא דהטעם משום שנידון ע"ש סופו א"כ כאן שאין סופו לנוח בכלי ודאי לאו

יטמאו לר"ש שכיון שעומדין להשרף כשרוף דמי ועפרא בעלמא הוא] הרי מצאנו שמתחסיים לחפץ כפי מה שיהא בסופו, דעל כן קדשים חשובין אוכל לפני זריקת דמם כיון שעומדין להזרק ולהיות אוכלין אח"כ, וכמו"כ נותר ופרה כיון שעומדין לשריפה כעפרא כעלמא חשובין, וכן י"ל בסוגין שיחשב כדם שנתקבל כבר כיון שעומד להתקבל.

אבל א"א לפרש כן, ראשית דע"ז יוקשה כנ"ל שמחלוקת מפורשת היא ר"ש ורבנן ומאי קא מיבעיא ליה לרב אסי.

ועוד קשה דמבואר באחרונים שפשוט דאף לר"ש דעומד לזרוק כזרוק דמי אין הכוונה דהוי ממש כזרוק לכל מילי ששוב אין צריך לזרוק כלל את הדם על המזבח שהרי הדם כבר זרוק, אלא ודאי שאין חשוב כזרוק לכל מיל אלא רק דשייך להחשיבו כאוכל כיון דעומד להיות אוכל [וכן פרה ונותר אין להם חשיבות כין שעומדין להיות עפרא]. וז"ל החת"ס [או"ח סימן מ"ו]: דעל אותו אותו הדבר עצמו שמכוחו עומד לכך לא שייך לומר שכבר נעשה, כגון על דרך משל אנו אומרים כתותי מכתת שיעורי, כל העומד לשרוף כשרוף דמי, א"כ א"א לקיים בו מצות שריפה, או אי"צ לשרפו שכבר הוא שרוף, וזה לא יאמר שום אדם וע"כ לענין מצות שריפה לא נאמר כשרוף דמי אלא לענין שאר דברים וכו' עכ"ל. ולפי"ז יוצא דהדבר פשוט שלענין קיום קבלת דם עצמו א"א לומר שכבר נתקבל. וכן כתב ג"כ הגר"ש שקופ [שערי יושר שער ג' פרק י"א ד"ה וביסוד] וז"ל: דהטעם בזה דלר"ש אינו משום שכל שעומד להיות כן

עוד קשה מדוע אויר שאין סופו לנוח יהא שונה מאויר שסופו לנוח, כיון שברגע הראשון היה ראוי לנוח צריך להחשב כמונח, שבכל הסוגיות הנ"ל לא משתנה הדין אם בסוף לא נבצר או שבסוף לא נגזז או שבסוף לא נזרק אלא כל שהוא ראוי לבצר ליגזז ולהזרק חשוב כבצור גזוז וזרוק.

ובאמת יעוין תוס' סוטה [כה: ד"ה לאו כגבוי] שכתבו שסברות אלו לא שייכות בכל דבר אלא רק בדבר הגדל בקרקע שיש לו דין קרקע לענין שבועה שאין נשבעין על הקרקעות ואין מועלין בקרקעות, דהתם ודאי סברא גדולה היא שבאופן והולך ליבצר ולהגזז ודאי יש צד לומר ששוב אינו נחשב כחלק מהקרקע כיון שאי"צ תו לקרקע והולך להפרד מעליו, ועל כן אין רואים אותו כחלק מהקרקע וכגזוז וכבצור דמי. אבל בנידון דסוגין לא שייך סברא זו כלל ומדוע יחשב כמונח ע"ש סופו.

אבל יש לדון לדמות נידון דנן להמבואר בגמ' מנחות (קא:) ובפסחים (ע"ו:) ועוד, שיטת רבי שמעון שסובר כל העומד לזרוק כזרוק דמי. [לגבי קדשים לענין קבלת טומאה, שכל דבר שאין מותר בהנאה אין נקרא אוכל ואין מקבל טומאה, ולכן קדשים שלא היה שהות ביום לזרוק דמם אין מקבלין טומאה שהרי קדשים שלא נזרק דמם אסורים בהנאה ואין חשובים אוכלין, אומנם אם היה שהות ביום לזוק דמם אפי' דלא נזרק סבר ר"ש שמקבלין טומאה דאף שלא נזרק דמם כיון שדמם היה עומד לזרוק כזרוק דמי וחשובים אוכלין, והגמ' במנחות רוצה לדמות כמו"כ דין נותר ופרה שכיון שעומדין לשריפה לא

חבירו שפסול לעבודה כיון שחוצצים בין רגליו לרצפת עזרה. (עיי' דף כ"ד. וביומא נ"ח.) וכמבואר בבכורות דף מ"ה: דאיטר פסול משום דבעי עמידה בימין כדין כל עמידה שעיקרו בימין ואיטר אין לו ימין] ומתריך האבנ"ז דדין עמידה בעזרה מקיים בנתלה ואפי' שיש אויר בין רגליו לרצפה משום שאין אויר חוצץ, ועל דרך מה שכתבו התוס' בשבת [ז. ד"ה וטח בפניה] במעשה שזרק חפץ כגון דבילה שמינה או טיט ד' אמות ברה"ר, וטח בפני לבינה זקופה שחשוב הנחה ברה"ר על אף שאין ד' על ד בפני הלבנה ואפילו שכל הנחה ברה"ר בעי ד' על ד דכיון שרואה את הקרקע חשיב כמונח ע"ג קרקע ד, הרי מוכח מדברי התוס' שאין אויר חוצץ ולכן חשוב כמונח על הקרקע ובה יש שיעור ד' על ד. ולפי"ז יובן על נכון מ"ט נתלה וקיבל הדם פסול רק משום שאין דרך שירות בכך ולא מפני שאינו עומד בעזרה דשפיר איכא דין עמידה בעזרה כיון שאין אויר חוצץ.

מעכשיו יש לדמות נידון דנן להנ"ל דלהכי אויר שע"ג הכלי חשוב כמונח בכלי מכיוון שאין אויר חוצץ ונחשב כמונח ממש ע"ג הכלי. ואע"ג דהאבנ"ז לא אמר חידושו שאין אויר חוצץ אלא בדברים שאי"צ נגיעה ממש אבל בדברים שצריך נגיעה ממש מפסיק אויר כיון שסו"ס לא נגע עיין שם בדבריו, וכן מוכרח שהרי מצאנו שאויר חוצץ בטבילת כלים [יעיין שו"ע יו"ד ר"ב סעיף ו'] מ"מ דין קבלה בכלי ג"כ אי"צ נגיעה ממש כמו שהבנו לעיל מהראשונים [רש"י שטמ"ק והרמב"ם] שדם שנכנס לאויר תוך הכלי ודאי הוי קבלה אף שלא נגע בשולי הכלי.

חשוב כאילו כבר נעשה, דאיך יתכן לומר כן, הלוא חסר עוד המעשה, אלא דלר"ש סגי מה שראוי לזריקה ולפדיה להחשיב לאוכל שראוי לאכילה. עכ"ל הנצרך לדידן.

ושו"ר חידוש גדול באחרונים [חת"ס יו"ד סי' רנ"ו ד"ה אך כ"ז והעתיקו האבנ"ז להלכה יו"ד סי' רכ"ה אות י"ב וכ"כ השער המלך פ"ד מגירושין ה"ב ד"ה עוד ראיתי] שעד כאן לא נחלקו ר"ש ורבנן אי רואים דבר העומד להעשות כעשוי אלא בדברים העומדים להעשות רק מכח שע"פ דין והלכה צריך לעשות בו איזה פעולה, דבכה"ג רבנן לא החשיבו דבר זה כעשוי שאין בטוח שיעשה, אבל בדברים שמצד המציאות הולכים להעשות אפי' רבנן יסברו שהעומד להעשות כעשוי דמי, ולפי זה ל"ק קושיא א' שבסוגין הרי עומד לנוח מצד המציאות ולא רק מצד הדין. אבל קושיא ב' נראה שבענין איתא.

מהלך ב'

ד. ויש לבאר במהלך שני, שאף בזמן שנמצא מע"ג הכלי שרת מתקדש הדם כאילו שנמצא למטה בכלי ממש.

ויבואר הענין ע"פ מה שמצאנו בדברי האבנ"ז [יו"ד רס"ו אותיות י"א - י"ד] שביאר בטעמא שכהן שנתלה וקיבל הדם פסולה קבלתו משום דאין דרך שירות בכך כמבואר בסוגיא דף כ"ו. וקשה מ"ט פסול רק משום שאין דרך שירות בכך תיפ"ל שנפסל משום דבעי שהכהן יעמוד בעזרה בשעת עבודה וחסר בדין עמידה בעזרה. [כמבואר במשנה ט"ו: דעומד ע"ג כלים וע"ג בהמה וע"ג רגל

אור חוצץ סו"ס לא נוגע, וכמו שכתבנו לעיל
דהאבנ"ז עצמן כותב דכל שצריך נגיעה ממש
אף דאור אין חוצץ מ"מ לא נתקיים דין
נגיעה.³

מהלך ג'

ה. באופן שלישי יש לבאר טעם הדבר
שאור כמזבח דמי, משום שרשות הכלי אינה
דוקא למטה אלא כל האור שמעל הכלי ג"כ
נקרא רשות הכלי ולכן כל שנכנס לאור שע"ג
הכלי חשוב שנתקבל בכלי כיון שנכנס לרשות
הכלי, וכנוסח זה מצאנו בדברי החת"ס גיטין
ע"ט שכתב שרשות הקרקע תופס לאוירו. וז"ל
שם: דהרשות קונה היינו הקרקע וכל
שלמעלה ממנו הוא קונה מטעם אוירו כמוהו
וכו' ועיקר הקנין הוא קרקע עולם ותופס אוירו
עד לרקיע אם יהיה משומר שסופו לנוח.
עכ"ל.

ו. ומסקנת הגמ' דאור שאין סופו לנוח
לא חשוב קבלה אבל אור שסופו לנוח חשוב
קבלה [כן נקטו האחרונים עיין לקמן אות ז.],
יש לפרש לפי כל אחד מן המהלכים, למהלך
א' יש לומר שאין לדון דבר ע"ש סופו אלא
כשבאמת סופו לנוח אבל כשאין סופו לנוח
אין לדון דבר ע"ש סופו. ולמהלך ג' יש לפרש

אמנם יש לציין שהחזו"א [קדשים קמא
סימן ל' ס"ק ב'] נחלק על האבנ"ז, שסבר
לבאר הסוגיא דנתלה וקיבל דודאי אין נחשב
הכהן שנתלה על עומד על רצפת העזרה שאור
מפסיק בינו להרצפה ואור חוצץ, והטעם
שאין בנתלה חסרון עמידה בעזרה משום שאין
קדושת העזרה רק בקרקע עזרה אלא אור
העזרה נמי קדוש ונחשב עומד ממש על
העזרה שהרי רגליו עומדות על אור עזרה
הקדוש בקדושת עזרה. ואכן כתב החזו"א לפי
דרכו נפ"ק גדולה שאף אי ימצא כלים תחת
הכהן שנתלה אינו נפסל משום שחסר בעמידה
בעזרה שסו"ס יש אור עזרה תחת רגליו
והכהן עומד על גביו. אבל להאבנ"ז פשוט
הדבר שבכה"ג יש חסרון של עמידה בעזרה
דאף שאין אור חוצץ מ"מ הכלי ודאי חוצץ
ואי אפשר להחשיבו כעומד למטה על רצפת
העזרה.

ושו"ר שהברכי יוסף [או"ח סימן ז"ך אות
א'] והמהרש"ם [ח"ד סי' כ"ה] סברו בפשוט
שאין אור חוצץ. ואף יש לדון לומר שהחזו"א
עצמו ג"כ יודה בנידון דנן שאין אור חוצץ
שאפשר לומר שלא נחלק על האבנ"ז ביסוד
הדין שאין אור חוצץ אלא שסבר דדין עמידה
בעזרה הוא דין נגיעה ממש וא"כ אף שאין

³ יש להשיג קצת ע"מ שכתבתי, דיעוין שם באבנ"ז (אות יד) שהקשה מ"ט באמת אור אין חוצץ וביאר דכיון
שדין עמידה בעזרה ילפינן מכלי שרת ולתוס' (דף כ"ד). הכוונה מבגדי כהונה ובבגדי כהונה איבעיא לן בדף י"ט.
אי רוח חוצץ דעל בשרו בעינן וליכא או דילמא דרך לבישה בכך, ולא פשטינן. ולהצד דרוח אין חוצץ כל שכן
שבדין עמידה בעזרה אין אור חוצץ דדיו לבא מן הדין היות כנידון עכ"ד. ומשמע דלהצד דרוח חוצצת בבגדי
כהונה יחוץ נמי בדין עמידה בעזרה, וביותר שנשמע דלרש"י שפי' דדין עמידה בעזרה נלמד מכלי שרת היינו
דבעי לאחוז כלי שרת בעצמו של כהן דכתיב ולקח הכהן ולא ילפינן מבגדי כהונה ודאי אור יחוץ. אולם דברי
האבנ"ז צריכים עיון דמריש דבריו נשמע דהא דאור אין חוצץ לעמידה בעזרה הוא דין פשוט בלא חולקים וכמו
שהוכיח מנתלה שנפסל רק משום דאין דרך שירות בכך וכמו שדימה לדברי התוס' בשבת בדין טח בפניה ושם
ודאי לא ילפינן מבגדי כהונה. ומ"מ הברכי יוסף והמהרש"ם סברו בפשוט שאין אור חוצץ כמו שהבאנו.

אזכור שאין סופו לנוח לאו כמונח דמי אזכור שסופו לנוח מהו', הרי יש לפנינו את"ל שאזכור שאין סופו לנוח לא קונה. ואף לאידך לישני לישנא דרב כהנא ורבה יש לפשוט דלאו כמונח דמי דבעי רב אסי דוקא אזכור שסופו לנוח ומשמע דאזכור שאין סופו לנוח פשיטא ליה דלאו כמונח דמי. והקשו להנמוק"י והרא"ש שפסקו בב"מ (שם) דבעי דרבא לא איפשיטא והממע"ה.

וכתב הב"ז שבאמת הרמב"ם נקט להלכה דאשאסל"נ לכמ"ד כדכתב הרמב"ם בהלכות גירושין (פ"ה ה"י) וז"ל: זרק לה גט לרשותה ועבר רשותה שהיא עומדת בה ונפל חוץ לרשותה ואע"פ שעבר בפחות מג' סמוך לארץ אינה מגורשת עד שינוח ברשותה.⁴

ח. ובטעם הסוברים דאין לדמות הסוגיות נאמרו הרבה חילוקים באחרונים, ומתרוצי הרבה אחרונים נראה להוכיח שלמדו כפי מהלך הג'.

א - הצאן קדשים חילק בין הסוגיות דבחצר המחיצות עשיות לאזכור וע"כ מיבעיא לן דיהא אזכור קונה משא"כ בכלי. עכת"ד. מדבריו אנו למדין יסוד גדול בטעמא דאזכור חשוב כמונח דכיון שמחיצות עשיות לשמור את האזכור ע"כ חשוב כמונח אצלו, ובאמת שכן היה להיות הדין בכלי אלא שמהות הכלי

בפשוט דאין ליחס האזכור להרשות שתחתיו ולומר שקרקע תופס לאזכור אלא רק כאשר עומד באמת להגיע לקרקע אבל כל אזכור שאין סופו לנוח בקרקע שתחתיו אין לראות אזכור זה כשייך לקרקע שתחתיו.

ולמהלך ב' נראה שאין לפרש שאזכור שסופו לנוח כמונח מדין שאין אזכור חוצץ שא"כ מאי טעמא באזכור שאין סופו לנוח שאין חשוב כמונח דאי אין אזכור חוצץ נמצא שהיה הדם ממש למטה ומה בכך שאח"כ אינו ינוח, ואטו דם שנתקבל ממש בכלי ואח"כ נשבר הכלי אינו קבלה כיון שבשעה שהיה מונח בכלי היה עומד שלא לנוח אח"כ. וע"כ אי נפרש כמהלך ב' יש לומר שזו הייתה בעיית הגמ' אי שייך לקדש משום שאין אזכור חוצץ ופשיטין שטעם זה אין מועיל לקדש הדם ובעינין מ"מ באזכור שסופו לנוח אי יועיל לקדש הדם משום טעם דנידון ע"ש סופו או דקרקע תופס לאזכור.

ז. הנה הקשו האחרונים ובראשם הברכת הזבח דכלל נקוט בידינו מהגאונים דפסקינן הלכתא כאם תמצוי לומר ואם כן יש להסיק להלכתא משמעתיך לגבי הא דבעי רבא (ב"מ י"ב ע"א) זרק ארנקי בפחת זה ויצא בפחת אחר מהו אזכור שאין סופו לנוח כמונח דמי או לאו כמונח דמי, יש לפשוט בעיא זו מאת"ל דסוגין שללישנא דרב יוסף אמרינן 'את"ל

⁴ וכ"כ הבית שמואל (אבה"ע קל"ט) אמנם יש שנקטו שאף להרמב"ם לא נפשט וא"כ יקשה אף להרמב"ם יעו"ש בב"ש ויעוין עוד בשאר פוסקים.

[ויש להעיר להסוברים בדעת הרמב"ם שאין חילוק בין קבלת דם לקנין חצר ואפשר לפשוט חד מחבריה מ"ט בעינין בסוגין אזכור שסופו לנוח והרי יש לפשוט ממשנה מפורשת בגיטין ע"ט. היתה עומדת על ראש הגג וזרקו לה כיון שהגיע לאזכור הגג ה"ז מגורשת, הוא מלמעלה והיא מלמטה וזרקו לה כיון שיצא מרשות הגג נמחק או נשרף ה"ז מגורשת. ויל"ע.]

והסבר זה נראה דאזיל נמי כמהלך ג' שבו שייך לחלק דרק אויר שתוך מחיצות שייך יותר להרשות ומתיחס להרשות שתחתיו אבל אי נסבור טעמא דנדון ע"ש סופו או דאין אויר חוצץ לכא' אין מוכן נפ"ק בין אויר שתוך המחיצות לאויר שע"ג המחיצות.

ג - כתב הקרן אורה לחלק שבסוגין החסרון מצד הרשות שאנו דנים בו אי כמונח עליו דמי, היינו שהסיבה שלא נח החפץ הוא משום שהכלי נפחת, משא"כ בבעיא דרבא החסרון הוא מצד החפץ היינו שהסיבה דלא נח לבסוף הוא משום שהחפץ לא היה במצב שינוח בחצר דזרקו בכח וגרוע כאשר החצר אין ראוי לקבל ועל כן מסקינן דלאו כמונח דמי.

והנה אילו נלמד טעם אויר שאין סופו לנוח דנידון ע"ש סופו, יובן שפיר חילוק זה שאין לדון כמונח ע"ש סופו אלא אי מה שלא נח באמת בסופו הוא משום חסרון בהחפץ הנקנה, אבל במקום שאף מצד הרשות לא היה ראוי לנוח שהחסרון דלא נח הוא מצד הרשות אין לדון ע"ש סופו שהרי מופקע לגמרי מלנוח בסופן בכלי. ונראה שיש להבין החילוק גם לפי מהלך ג' דיש לחלק שאין אויר יכול להתיחס לרשות שתחתיו כשיש חסרון בהרשות ואינו יכול לקבל את מה שנמצא באוירו, שטעם שאויר מתיחס לרשות שתחתיו אינו רק משום שנמצא מעל גביו אלא גם כיון שכל דבר שנותנים בו סופו להגיע לקרקע שתחתיו.

ד - האבני מילואים (סימן קל"ט סעיף ט') כתב לחלק בין הסוגיות דאין לדמות כלל

שאינ מחיצותיו עשיות לאוירן אלא שעיקרו של כלי עשוי להניח בשוליים והמחיצות עשיות לשמר את מה שמונח ע"ג שוליו שלא יפול מן השולים.

ונראה יסוד לחילוק זה מדברי רש"י בגיטין ע"ט: ד"ה דהא לא נח וז"ל שם: ואין מחיצות כלי עשוין לאוירן לשמור דאין כלי עשוי אלא להניח בתוכו, עכ"ל.

ונראה דיש לפרש בדבריו שסובר כמהלך ג' שאפשר לחלק שאין האויר מתייחס ונעשה כחלק מן הרשות אלא ע"י מחיצות שאכן עשיות לשם מטרה זו לשמור על אוירו אבל כל שאין לו מחיצות אין רואים להאזיר כחלק מן הרשות. ואילו לפי מהלכים א' וב' לא יובן חילוקו דאי נידון ע"ש סופו או שאין אויר חוצץ מאי נפק"מ אי איכא מחיצות או לא.

ב - העולת שלמה כתב לחלק בין הסוגיות שבסוגין פשטינן לגבי אויר שמעל הכלי שלאו כמונח דמי ואילו בבעית רבא בזרק ארנקי אכן לא בעינן באויר שמעל מחיצות הבית שבו פשוט כמסקנת סוגין שלאו כמונח דמי ובעינן באויר שתוך הבית אולי כן יחשב כמונח.

ויעוין תורת גיטין דף ע"ט שכבר כתב יסוד זה בשם הרשב"א שלא באי רבא דאויר שאין סופו נוח כמונח דמי אלא באויר תוך מחיצות החצר. [ותי העול"ש דומה לתי' הצ"ק הנ"ל אלא שהצ"ק לא חילק שכאן איירי למטה מן המחיצות וכאן למעלה, ונראה שאפי' אי תרויהו איירי באותו אויר סבר הצא"ק דיש לחלק שכאן יש מחיצות לצורך אויר וכאן ליתא. ודוק.]

דאזיר שאין סופו לנוח טעמו כמהלך ג' שאזיר מתיחס לרשות שתחתיו, ולכן יש לחלק שקבלה אין נעשה הקידוש ע"י קרקעית הכלי אלא ע"י האזיר של כלי [להלן אות י. יבואר באריכות יעו"ש] ובו פשטינן שאין אזיר שאין סופו לנוח מתיחס לאזיר שבתוך הכלי אבל קנין קרקע שבו תולוי הקניין בקרקעית הכלי יש לומר שכיון שקרקע הוא דבר ממשי לכן אף אזיר שאין סופו לנוח שייך ומתייחס איליו.

ובדעת הרמב"ם לפי האחרונים שכתבו שהרמב"ם סובר שיש לדמות הסוגיות יש לפרש לפי כל הנ"ל דסבר שהטעם שאזיר שאין סופו לנוח יחשב כמונח הוא כמהלך ב' שאין אזיר חוצץ ולכן אין מקום לכל חילוקי האחרונים הנ"ל [אבל אין מוכרח שיכול ססבר ג"כ כמהלך ג' אלא דלא ס"ל מהחילוקים הנ"ל וס"ל שאי אין אזיר תופס בסוגין כמו"כ לא תופס שם בב"מ].

ט. מאידך מדברי אחרונים אחרים נראה להוכיח כמהלך ב'.

א - המראה כהן כתב בדעת הסוברים שאין לדמות הסוגיות שיש לחלק ע"פ מש"כ המהרש"א והמהר"ם שיף (גיטין ע"ט) דקנינים תלויים רק בדין שימור היינו כל שבידו לשמור החפץ קונה אותו ולא בעינן שינוח ממש ברשותו כדי לקנות וע"כ ניחא שפיר דקבלת הדם בעי קבלה בתוך הכלי וע"כ אף דבו פשטינן דלאו כמונח בכלי למטה, אין להוכיח לזרק ארנקי דבקנין עסקינן שבו הנידון אי חשיב משומר ע"י אותו רגע דנמצא ע"ג רשותו ויקנה ע"י אותו השימור או דלא חשיב משומר שהרי הולך לצאת ולא קני ואין

הסוגיות שהרי התם בעינן באזיר שתוך הבית ואילו הכא באזיר שתוך הכלי לא מבעינן כלל ופשיטא דכנתקבל בכלי דמי. וז"ל "ועל כרחך אין למדין דין קנין אזיר חצר מההיא דזבחים דהתם לעניין קבלה בכלי מקרי קבלה כשהוא בתוך המחיצות משא"כ הכא וזה ברור" עכ"ל.

ובפשטות כוונתו דיש לחלק בין קנין לקבלה שבקבלה סגי בכל דהו משא"כ קנין. [שאין נשמע שבא לחלק בין חצר לכלין] ולכאורה צ"ב דמה בכך שאזיר תוך הכלי לענין קבלה חשוב ודאי כמונח סו"ס אנן בעינן לגבי אזיר שע"ג הכלי אי כמונח למטה ופשטינן דלאו כמונח וכיון דפשטינן דלאו כמונח דמי כמו"כ יש לפשוט בעי דרבא בזרק ארנקי דנמי בעינן אי חשוב כמונח למטה דלאו כמונח דמי.

ובדעת האבנ"מ אפ"ל דנתכון למש"כ העולת שלמה, שהעולת שלמה כתב לחלק [הובא לעיל] בין הסוגיות שבסוגין פשטינן לגבי אזיר שמעל הכלי שלאו כמונח דמי ואילו בבעית רבא בזרק ארנקי אכן כלל לא בעינן באזיר שמעל מחיצות הבית שבו פשוט כמסקנת סוגין שלאו כמונח דמי ובעינן באזיר שתוך הבית אולי כן יחשב כמונח וע"כ אין לפשוט מסוגין שאירי באזיר שע"ג כלי. והסבר זה ביארנו דאזיל כמהלך ג' שבו שייך לחלק דרק אזיר שתוך מחיצות שייך יותר להרשות ומתייחס להרשות שתחתיו. אבל אין נשמע מלשון האבני מולאים כדברי העול"ש שאין נראה שבא לחלק שכאן מעל המחיצות עסקינן וכאן מתחת אלא דקבלה שונה מקנין.

ונראה שיש לפרש בדעת האבנ"מ ססבר

והסוברים שיש לדמות הסוגיות משום שסוברים שגם בקנין אין קנינים פורחים באויר והבעיא דרבא בב"מ היא ג"כ אי חשוב כמונח למטה בקרקע, ועל כן כמו שפשטינן שאין קבלה באויר שאין סופו לנוח היינו שאין נחשב כמונח למטה, כמו"כ אין קנין באויר שאין סופו לנוח כיון שאין חשוב כמונח למטה,

נמצא שהדבר אברהם מאיר עינינו, שבדין קבלת דם א"א לומר שהאויר מצד עצמו מקדש שהרי עדיין לא נתקבל בכלי וע"י מה יתקדש, וכל הצד שיחשב כמונח הוה רק משום שחשוב כמונח למטה, וביאור הדבר נראה כמהלך ב' שאין אויר חוצץ ולכן חשוב כמונח למטה, אבל בדין קנין עולה מחלוקת בידינו הסוברים שיש לדמות בעיא דרבא ולפשוט מסוגין סברו שבקנין ג"כ אין אויר קונה מצד עצמו אלא ע"י שחשוב כמונח למטה וכמהלך ב' ואילו הסוברים שאין לדמות סברו שבקנין כן שייך שהאויר עצמו קונה.⁵

י. לעיל אות ב. הובא נפ"ק בין המהלכים באופן ואין הדם ע"ג הכלי ממש אלא נמצא באויר שאינו ע"ג הכלי אלא מורחק ממנו רק סו"ס הולך להגיע להכלי באם לא ישבר הכלי האם ג"כ שייך לדון בו דין כמונח דמי או לא שלא נאמר דין כמונח דמי אלא באויר שע"ג כלי ממש. והנה לפי מהלך השני והשלישי נראה מסתבר שלא שייך אלא באויר שע"ג כלי ממש שבו שייך לומר שאין אויר

לדמות כלל הסוגיות רכאן בהנחה עסקינן וכאן בשימור.

ולדעת הרמב"ם שפשט מסוגין ודימה הסוגיות ההדדי ביאר המרא"כ דסבר דאף שקנין קרקע בשימור תליא מ"מ אין יכול לקנות באויר בלא שינוח דאין קנין חצר קונה באויר גרידא אף דמשתמר ע"י וכל הצד שיקנה הוא רק אי נסבור שאויר כמונח דמי אזי ע"י שמשתמר על ידו יוכל לקנות באוירו ולכן מאחר ובסוגין פשטינן דלאו כמונח דמי ודאי ג"כ לעניין קנין לא יקנה.

עולה בידינו להמראה כהן שטעם אויר כמונח בקבלת דם שנחשב כמונח למטה כמהלך ב' דכל הטעם שיחשב שנתקבל בכלי הוא רק משום שנחשב כמונח למטה ממש, ואילו בקנין נחלקו שלהרמב"ם הצד שכמונח דמי הוא כבקבלת דם שיחשב כמונח בקרקע ממש ואילו להנמוק"י והרא"ש הצד שכמונח דמי הוא שקנין תלוי רק בשימור וכיון שברגע זה נשמר ע"י בעל הקרקע נקנה לו ואי"צ כלל שיחשב כמונח למטה בקרקע.

ב - הדבר אברהם כתכ לחלק בדומה להמרא"כ, שהנה בסוגין מיבעינן באויר שעל הכלי אי חשוב כמונח למטה בכלי והסוברים שאין לדמות ואין נפשט מסוגין סוברים שאויר שאין סופו לנוח בקנינים אינו משום שחשוב כמונח למטה בקרקע אלא שהאויר מצד עצמו ראוי לקנות, ולכן אין לדמות לדסוגין שבו הנידון אי חשוב כמונח למטה.

⁵ יצוין שיש עוד תי' באחרונים לחלק הסוגיות [עיינין בפני"מ ובחת"ס גיטין ע"ט וביד דוד ועוד] ולדבריהם לא מצאתי הכרע האיך למדו.

שאף דשם בקיבול מים לקידוש מי חטאת עסקינן וליכא דין ורידין רואים אויר הכלי ג"כ הצריך רש"י ז"ל שיהיו המים באויר שכנגד הכלי בכדי שיחשב כמונח.⁶

אויר תוך הכלי

יא. הנה כתבו רש"י השטמ"ק והרמב"ם [הובא לעיל אות א.] שבאופן שנכנס הדם לתוך אויר תוך הכלי לא מיבעינן שודאי חשוב קבלה בכלי אפי' שנפחתו שולי מזרק עד שלא הגיע דם לקרקעית הכלי ולא מבעינן באויר כלי אי כמונח או לא אלא באויר שע"ג הכלי. וצ"ב מאי שנא אויר שע"ג כלי דמבעינן אי חשוב כמונח והיוי קבלה או לא ואילו אויר תוך הכלי פשוט דהוי קבלה.

מהלך א'

יב. הפנים מאירות כתב לבאר שטעם דתוך הכלי ודאי הוי קבלה שבתוך הכלי ודאי חשוב כמונח למטה בשולי הכלי, וטעם שהכא פשיטא דהוי ודאי כמונח משום שהתורה אמרה דם מהפר יקבלנו ובעינן קבלה מן הפר שפיר בלא הפסק שלא יהא מונח לפני קבלה במקום אחר ואף שלא יהיה מונח באויר אלא יתן ורידין לתוך הכלי כמבואר בסוגיא לעיל בסמוך, ולכן כיון שאי אפשר ליתן את צאור הקרבן לתוך הכלי אלא רק עד שפת הכלי מוכרח שכל אויר שתוך הכלי אמרה תורה שחשוב כמונח למטה בכלי שאל"ה אין שייך

חוצץ או שהאויר שייך לכלי ולא שייך באויר המורחק מן הכלי. ואילו לפי מהלך הראשון נראה פשוט דאף בכה"ג שייך לדון שיחשב כמונח כיון שהצד שנחשב כמונח הוא מטעם דנידון ע"ש סופו מה לי אויר שע"ג כלי ומה לי אויר שמורחק מהכלי.

ומדברי רש"י ז"ל בסוגיין נראה להוכיח שסובר שאף אויר המורחק מהכלי שייך בו הצד שיחשב כמונח שכתב רש"י בד"ה עד שלא וז"ל: מיהו על כנגד אוירו דהא ורידין רואים אויר כלי בעינן, עכ"ל. הרי נשמע להדיא מדבריו שאף שביאר הסוגיא דאאיר דוקא באויר שע"ג הכלי אין זה רק משום דין מיוחד בקבלת דם דבעי שיראו ורידין אויר הכלי כמבואר בגמ' לעיל ולולי דין זה שצריך שיראו ורידין אויר הכלי נראה דלא הוי בעי שיהא דוקא על כנגד אוירו בכדי שיחשב כמונח.

אומנם נראה דיש לדחות דודאי בעי שיהא ע"ג כלי ובל"ה לא שייך לדון בו דין כמונח, אלא כוונת רש"י הק' להאיר עיננו ולהוכיח שאין בעית הגמ' אלא רק באויר שע"ג כלי ממש ולא אויר המורחק מהכלי, והוכיח רש"י דע"כ איירי דוקא באויר שע"ג כלי דאל"ה אין רואין ורידין אויר כלי. ובאמת יעוין רש"י ד"ה עד שלא וכו' מים שבתוכה שכתב וז"ל: דכיון שהגיעו מים כנגד אוירה הרי הן כמונחים בתוכה וכו', עכ"ל. הרי

⁶ יצוין שהגרי"ז למד בדעת הרמב"ם שהובא באות א' לא כמו שכתבנו, אלא שאויר הכלי הרי הוא ככלי, היינו האויר שע"ג הכלי הרי הוא ככלי, מדלא פירש דוקא אויר תוך הכלי ובעית הגמ' היתה שאויר המורחק מהכלי ג"כ יחשב כנתקבל, [וביאר שהרמב"ם למד הסוגיא על דרך מחודש ביותר שאין הכלי נפחת לגמרי יעו"ש]. אבל פשוט כוונת הרמב"ם כמו שכתבנו שאויר תוך הכלי הוי ככלי וכן ביארו שאר האחרונים.

קבלת הדם בכלי כל שנכנס בחלל אוירו של כלי חשוב שנתקבל בהכלי, וכמו שביארו האחרונים הדבר אברהם והחת"ס [שם] דזו סברא רק בכלי שבכל חללו הוא קבלה. משום שכלי אינו כלי בלא מחיצות ושולים יחד ובשולים בלא מחיצות או במחיצות בלא שולים לא נקרא כלי ורק השולים ודפנות עם החלל והתוך ביחד נקראים כלי, ולכן אין הקבלה בכלי תלויה דוקא בשולי הכלי אלא בכל חללו שאין שם הכלי תלוי בשוליו אלא כל חללו השולים והדפנות הם שקרואים כלי, משא"כ קנין קרקע שהקרקע עצמו בלא המחיצות נקרא קרקע והוא הוא שקונה וע"כ בעי הנחה ע"ג ממש או לדינא דכמונח ואפי' שנכנס תוך מחיצות.

טו. לעיל [אות ה.]. הובא קושית האבנ"מ על האחרונים שדימו סוגין להסוגיא דב"מ בזרק ארנקי, שהקשה שאין לדמות הסוגיות שהרי בסוגין מבואר שאויר תוך הכלי שודאי חשוב שנתקבל בכלי ולא מבעינן אי כמונח דמי כמש"כ רש"י, ואילו בב"מ בעינן באויר שתוך הבית אי כמונח דמי ולא אמרינן שכיון שהוא באויר תוך הבית ודאי קנה וע"כ שדין קבלה שונה מדין קנין.⁷

ובאו האחרונים [חת"ס גיטין ע"ט והדב"א ח"א סי' כ"א אות ז'] ופרקו קושיית האבנ"מ דלא קשה מידי שמה שדם שנכנס

שיתקים קבלה מהפר שהרי אויר מפסיק הרי שלהפני"מ טעם שאויר תוך כלי ודאי הוא קבלה שחשבינן להדם כמו שהגיע למטה.

מהלך ב'

יג. דעת החק נתן ודעמיה [העול"ש כתב כעי"ז וכ"כ החת"ס (גיטין ע"ט) והדבר אברהם (סי' כ"א אות ז')] דקושיא מעיקרא ליתא דענין קבלה בכלי אינו שיונח בשוליו אלא מהות קבלת דם היא שיתקבל בחללו של כלי שכל שנכנס לחלל אויר הכלי חשוב נתקבל בכלי ואי"צ לדינא דכמונח דמי שאין שם קבלה בשולים דוקא אלא קבלה הוא שיכנס לאויר הכלי. ולמהלך זה יוצא דמה שאויר תוך הכלי חשוב קבלה אינו חידוש כלל שזהו ענין קבלה שיכנס לאויר תוך הכלי.

יד. וכתב הח"נ לדבריו חידוש גדול להלכה דמסוגין יש ללמוד שאף דבעי רבא בב"מ ("ב ע"א) זרק ארנקי בפתח זה ויצא בפתח אחר מהו אויר שאין סופו לנוח כמונח דמי או לאו כמונח דמי מ"מ באופן שפתח השני לא נפתח עד שנכנס ארנקי לאויר הבית ודאי כמונח דמי וקנה, כדהכא דנפחת כלי משנכנס בתוכו הוא קבלה, שמשנכנס בתוכו ברגע אחד הוא כמונח.

ואולם נראה שאין ההכרע פשוט כ"כ דיש לדון לחלק טובא בין הכא לדהתם, דרק לענין

⁷ והנה העול"ש ואבן האזל (פ"ד ממעה"ק ה"ט) הקשו עוד בדומה לקושיית האבנ"מ דאין בעיות הסוגיות שוות דבסוגין בעינן באויר שע"ג המחיצות והתם בב"מ לא מבעינן אלא בנכנס לאויר שתוך מחיצות הבית ועל כן א"א לומר דאפשיטא בעיא דבב"מ מדסוגין דלא דמיין ההדדי וממה דלא הקשה כן האבנ"מ, אפ"ל דסבר דאכן לא צריך כלל מחיצות בקנין חצר אלא משום שיהא משומר ויבוא להיות מונח שבלא המחיצות אינו משומר שאין סופו לנוח והכא דבלא"ה עומד לנוח שהעזרה מוקפת בנין ולא מצוי רוח שתפריח הדם מלהכנס להמזרק אי"צ מחיצות וכ"כ החת"ס בגיטין [ע"ט].

שסופו לנוח כמונח כ"ש קנין חצר שחמור שאף אויר תוך מחיצות בעינן ודאי שאויר שאין סופו לנוח לאו כמונח דמי, ולכן נראה כמו שביארנו [לעיל אות ה.]. שאף שהאבנ"מ למד כמהלך החק נתן מכל מקום הקשה שאין לדמות שכיון שמהות קבלה היא כניסה לאויר הכלי ולא הנחה בקרקעית הכלי אין אויר שאין סופו לנוח שע"ג מתייחס לאויר שתחתיו אבל קנין חצר שמהותו הנחה בקרקעית החצר בעינן אי האויר שע"ג יתייחס להרשות שתחתיו במקום שאין סופו לנוח.

והשתא דאתינן לדברי החת"ס והדב"א שהבאו לעיל [אות י"ד] שביארו טעם שאויר תוך הכלי הוי ודאי קבלה אף שלא נח הוא משום שאין שם הכלי תלוי בשולי וקרקעית הכלי לבד, אלא הדפנות השולים וכל חללו ביחד קרואים כלי, ולכן קבלה בכלי תלויה בהכניסה לחלל הכלי. אפשר לבאר בכונת האבנ"מ שסובר בטעם כמונח דמי משום שאין אויר חוצץ כמהלך ב', והקשה שאין להוכיח ממה שפשוטו בסוגין שאשאל"נ לאו כמונח דמי, שאף שאין אויר חוצץ וחשיב כמונח על שולי כלי מ"מ סו"ס קבלה בעי ע"י חללו של כלי שגם הדפנות מעכבות והרי הדם לא נמצא בתוך חללו של הכלי.

לאויר תוך הכלי חשוב ודאי קבלה אין זה משום שכמונח דמי אלא שכל חללו של כלי חשוב כקבלה בכלי כהחק נתן דלעיל ואי"צ כלל הנחה בשולי כלי וקבלה נחשב כשנכנס לאוירו א"כ באויר שתוך הכלי אי"צ כלל ליסוד דכמונח דמי, ואינו דומה לקנין חצר שבקנין חצר צריך שיונח בקרקע ממש. ואם כן לא קשה קושית האבנ"מ דאדרבה הסוגיות דומות להפליא דבכלי אין שאלה באויר שתוך הכלי כיון שכל שנכנס לאוירו חשוב קבלה, ולכן בעינן לגבי אויר שמעל הכלי אי חשיב כמונח למטה והוא ממש בעיא דרבא אי ארנקי המונח באויר הבית חשוב כמונח למטה בקרקעית הבית, ויעוין שהעול"ש ג"כ הקשה כהאבנ"מ ותי' כן מדנפשיא.

ונראה שהאבנ"מ שכן הקשה מדין אויר תוך מחיצות סבר שאף אויר תוף מחיצות אינו חשוב קבלה אלא כיון שכמונח דמי כהפני"מ ולא כהחק נתן משום שכל חללו של כלי מקבל.

ובאמת שדברי האבנ"מ קשיין בלאו הכי דמה בכך שאויר תוך הכלי הוי ודאי קבלה אדרבה תוכיח מניה שאף קבלה הקלה שאויר תוך מחיצות הוי ודאי קבלה אע"פ כן אין אויר



הר"ר אפרים ויסברג הי"ו

זריקת פסולים שלא במקומו

בתוס' דזריקת טמא שלב"מ אינו עושה שירים

ובתוספות ד"ה הכא הק' דאי מתני' לק' דף ל"ב ע"א דאיתא שנתנו שלא במקומו יחזור הכשר ויקבל מיירי בנתנו פסול ולכן אין זריקתו כשרה, א"כ אפילו כשנתן במקומו נמי הדין שצריך הכשר לחזור ולקבל, ומדוע נקטה המשנה דוקא בנתן שלא במקומו,

ותי' דפסול דמתני' היינו טמא, דהמשנה ברישא איירי ביה, ולפיכך נקטו דוקא שלא במקומו, דאי יהביה במקומו נעשה שאר הדם שבצואר הבהמה דחוי ולא יוכל הכשר לחזור ולקבל, כדאיתא בפ"ק דמעילה (דף ה:): דאם קיבל טמא וזרק אף דעבודתו פסולה, מ"מ הואיל דבקרבתן ציבור ילפי' מבמועדו דטמא מרצה, בקרבן יחיד נמי נחשב זריקתו זריקה עכ"פ לענין זה שעושה את הדם שבצואר שירי זריקה, ולכן אין יכול כהן כשר לחזור ולקבל ולזרוק את הדם שבצואר אחר זריקתו.

אבל אם זרק שלא במקומו נתחדש במתני' לק' דאינו עושה שירים, ויחזור הכשר ויקבל, והטעם ביאר השיטה מקובצת דאע"ג דטמא זריקתו זריקה ועושה שירים, כיון דאיכא עוד דיחוי שאינו במקומו ויש כאן תרי דחויי אינו עושה שירים, דכל שהזריקה עשויה יותר בהכשר פוסל שאר הדם, ולכן אפי' שנתחדש בטמא שהואיל ומרצה בציבור נחשב זריקתו זריקה לענין שירים, כ"ז כשאין עוד דיחוי.

מתניתין נתנו (רש"י: למתן דמו) על גבי הכבש (שאינו מקום מתן דמים) (או במזבח) שלא כנגד היסוד (דעולה טעונה מתן דמים כנגד היסוד למעוטי קרן מזרחית דרומית דלא הוה לה יסוד) נתן את הניתנין למטה (מחוט הסיקרא) למעלה ואת הניתנין למעלה למטה ואת הניתנין בפנים בחוץ ואת הניתנין בחוץ בפנים פסול ואין בו כרת:

ובגמרא אמר שמואל פסול (דקתני במתני') בשר, אבל בעלים נתכפרו מאי טעמא דאמר קרא (ויקרא יז, יא) ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר כיון שהגיע דם למזבח נתכפרו בעלים וכו' ובגמ' שם איתא דקסבר זריקה שלא במקומו כמקומו דמי.

והקשו בגמ' מהא דתנן באידך פירקין (לקמן ל"ב ע"א) נתנו על הכבש שלא כנגד היסוד וכו' אם יש דם הנפש יחזור (כהן) הכשר ויקבל (כדי מתן דמה מן הבהמה ויחזור ויתן במקומו) ואי ס"ד שלא במקומו כמקומו למה לי יחזור הכשר ויקבל (הלא נתכפרו).

ותירצו בגמ' אי דיהביה (שלא במקומו כהן) כשר הכי נמי (דלא בעי יחזור ויקבל) הכא במאי עסקינן דיהביה פסול (דהא דקתני נתנו על גבי הכבש ארישא קאי דקתני כל הפסולים ששחטו כו' וכולן שקיבלו את הדם כו' ועלה קאי נתנו על גבי הכבש כו') ולכן צריך הכשר לחזור לקבל כיון דהיה זריקה על ידי פסול ואינה מכפרת.

הבהמה שירים, ולכן נקט התנא דיחזור הכשר ויקבל דוקא אחר קבלה שעשאוה פסולים, לאפוקי אחר זריקה וכדפירש רש"י דאחר זריקה שגמר כפרתו משוי דיחוי, ודחו דבאמת אחר זריקה שעשאוה פסול נמי יחזור הכשר ויקבל, ונקטו קבלה לאפוקי שחיטה דהתם מיירי במחשבת פיגול ושחיטה כיון שכשר בכל הפסולין מחשבתם מפגלת.

והנה השיטה מוקבצת והצאן קדשים כתבו דלתוס' השו"ט בגמ' הוא לענין טמא דפסול דמתני' היינו טמא.

והק' בספר לשם זבח א"כ למה ליה למקשה להביא ראיה ממתני' לק' דפסול עושה דיחוי הא ממתני' גופיה מוכח דבמקומו עושה דיחוי, דאל"כ אמאי נקט התנא בזרק שלא במקומו וכקושית התוס'.

וגם מאי מסיק בגמ' דמתני' לק' דקתני יחזור השכר ויקבל הוא הדין בזרקו פסולים. הרי אף דמהתם לא מוכח דפסול עושה דיחוי וע"כ דלמסק' לאו בטמא איירי, מה תי' בזה, הא מיניה וביה מוכח דהכא מיירי בטמא דבמקומו עושה דיחוי כיון דנקט דוקא שלא במקומו ותיקשי כיון דשלא במקומו כמקומו להוי דיחוי וצ"ע היאך יבארו השיטה מוקבצת והצאן קדשים הא דהקשו ותי' ממתני' לק'.

ביאור האח' שמ"מ שלא במקומו גרע לענין שירים

ב. בחק נתן כ' בכונת התוס' במש"כ דטמא שזרק שלא במקומו אינו עושה שירים, דאף דשלא במקומו כמקומו דמי מ"מ לענין שירים מזריקת טמא שלא במקומו ל"ה כמקומו,

קושית האחרונים דיעשה שירים כמקומו

והפנים מאירות ושאר אח' הק' כיון דשלא במקומו כמקומו דמי, ובמקומו זריקת טמא עושה שירים, מאי שנא שלא במקומו דאינו נעשה שירים הרי כמקומו דמי, ואין כאן עוד דיחוי, ובאח' נאמרו בזה כמה דרכים ונבארם בעז"ה

שיטה מוקבצת וצאן קדשים

בשיטה מוקבצת ובצאן קדשים כ' דזהו מה דמקשה הגמ' ולהוי דיחוי וכמו שכ' רד"ה ולהוי זה לשונו כיון דאמר' שלא במקומו כמקומו דמי ובלבד שיהא במזבח כי יהביה פסול הויא לה זריקה פסולה כאילו נתנו פסול במקומו וניהוי כל הדם דחוי ולא תיהוי ליה תו תקנתא עכ"ל, והיינו כיון דאיירי בטמא שעושה שירים במקומו, ה"ה שלב"מ נמי יהא שירים דאין כאן עוד דיחוי כיון דכמקומו דמי.

שו"ט הגמ' להוי דיחוי ממתני' לק'

והנה הכי איתא בגמ' וליהוי דחוי דתנן וכולן(-הפסולים) שקיבלו (את הדם במחשבת אכילת בשר) חוץ לזמנו וחוץ למקומו אם יש דם הנפש (עוד בצואר בהמה) יחזור הכשר ויקבל (מן הדם ויתן שלא במחשבה וכשר), קיבלו אין(-הוא דאית להו תקנתא) זרקו לא מ"ט לאו משום דהוי דחוי (דזריקה פסולה משויא ליה דחוי משום דגמר כפרתו) וכו' לא תימא זרקו לא (דודאי איכא תקנתא ואפי' זרקו פסול במחשבה) אלא אימא שחטו לא ע"כ.

והיינו דבהו"א הוכיחו ממתני' לקמן דפסול שזרק נעשה שאר הדם שבצואר

עוד ראיתי שביארו בזה ע"פ הרע"א נדרים דף ל"ו לענין אין אדם אוסר דבר שאינו שלו דאף מחשבה שאינו מועיל לפגל הקרבן, אבל לפסול העבודה מהני, וה"נ לענין אינו ראוי לעבודה אף שאינו מועיל לפסול את הקרבן משום דאינו ראוי להקרבה, אבל לפסול את העבודה שלא יעשה שירים מהני.

ושפיר מוכח דבכל זאת נעשה שאר הדם שירים, וע"כ דעדיין נחשב לזריקה אף דיש עוד חסרון, ה"ה פסול שלא במקומו יעשה שאר הדם שירים דעדיין נחשב לזריקה לענין שירים, ודחו בגמ' דהתם נמי אינו עושה שירים ואפי' טמא שעושה שירים בזריקה, והיינו משום שחשב מחשבת פיגול ומהני שלא יחשב זריקה לענין שירים, וה"ה שלא במקומו מהני שלא יחשב זריקה לענין שירים.

ומה שנתבאר שמחשבה של אינו ראוי לעבודה מועלת לפסול את העבודה ולכן בטמא אינו עושה שירים כשחשב מחשבת פיגול. לכאור' נראה דזהו שיטת רש"י מעילה דף ה' ע"ב ד"ה ה"ג (ועיין ברכת הזבח ריש מעילה שהמפרש במעילה אינו רש"י) דמתבאר בדבריו בביאור מתני' דלק', דאפי' טמא שעושה שירים מ"מ אם חישוב מחשבה פוסלת אינו עושה שירים, עיי"ש, והרי אין מחשבה מועלת אלא בראוי לעבודה, ולפי הנ"ל מבואר שפיר דמ"מ מועיל דאינו נחשב זריקה כלל אף לענין שירים. וכ"כ לבאר המרומי שדה.

אלא לפי מה שנתבאר דשלא במקומו גרע משום דלמצוה בעי במקומו לכאור' לפי"ז כל

ולכאור' הביאור בזה כיון דבאמת הוי זריקה פסולה אע"פ דמ"מ אמרי' דנחשב זריקה לענין שירים, כל שיש חסרון נוסף בזריקה אף דאינו חסרון הפוסל את הקרבן, מ"מ מגרע שם זריקה ולא נעשה שאר הדם שירים, ולכן מה שזרק שלא במקומו גורם שלא יחשב זריקה לענין שירים.

והא דנחשב חסרון יש לומר בזה או משום דלמצוה בעי במקומו או משום דלבשר אינו מועיל כמבואר במתני' דהבשר פסול.

אלא דלפי"ז שמכל מקום מחמת חסרון זה דשלא במקומו אין זריקה פסולה נחשבת זריקה לענין שירים, קשה מאי פריך בגמ' ולהוי דיחוי ממתני' לק' שמוכח שזרקו פסולים לא יחזור הכשר ויקבל, הרי התם מיירי בזרק במקומו ולכן שפיר נעשה שירים, אבל הכא דמיירי בזרק שלא במקומו הרי גרע דאפי' דהוי כמקומו מ"מ בזריקה פסולה מגרע כנ"ל.

ממתני' לקמן מבואר דאפי' במחשבת פיגול הוי דיחוי

ותי' החק נתן דהרי באמת במתני' לק' מיירי שזרקו הפסולים במחשבת פיגול ואף דאינה פוסלת וכדאמר רבא דאין המחשבה פוסלת אלא בראוי לעבודה וכדתני התם דבקבלה יחזור הכשר ויקבל מ"מ אפשר לומר דהיינו דוקא לפסול הקרבן דכתיב המקריב אותו לא יחשב בראוי להקרבה, אבל לענין זריקה פסולה מועיל המחשבה שלא יחשב זריקה כלל.

כאן עוד פסול מלבד הא דהוי טמא כיון דבאמת אינו מכפר, ואילו הוי בציבור שלא במקומו שאינו כמקומו ל"ה מרצה, וזה סברת התוס' דטמא שלא במקומו אינו עושה שירים דכיון דהוי שלא במקומו שלא נאמר בזה כמקומו דמי יש כאן עוד פסול מלבד טמא וכשיש ב' פסולים אינו עושה דיחוי אף דאילו הה עושה זריקה זו בציבור היה מרצה.

והא דהוכיחו מלק' דזרקו פסולים עושה דיחוי והק' דהכי נמי יעשה דיחוי יש לבאר כהחק נתן דהתם הרי הוי במחשבה פסולה דיש כאן עוד פסול מלבד טמא כנ"ל דמ"מ לענין העבודה מהני, ובכל זאת עושה שירים, הוא הדין הכא אף דהוי נמי שלא במקומו מ"מ לענין שירים יחשב זריקה, ודחו בגמ' דבאמת התם אינו עושה שירים כיון דיש כאן עוד פסול מלבד שלא במקומו.

והיינו ביאור השו"ט כביאור הח"נ והמרומי שדה אלא דלפי ביאור זה הכא שלא במקומו הוי באמת דיחוי ולא רק חסרון למצוה או שאינו מתיר הבשר כיון שהכא משום שאינו מכפר ל"ה כמקומו.

ביאורים ע"פ יסוד השפ"א דל"ה כמקומו בפסול

והנה תוס' לק' כ"ז ב' כ' בשם הר"ר חיים דהנתינין בחוץ שנתנן בפנים לכו"ע לאו כמקומו דמי לפי שנפסל כשנכנס לפנים ולכאור' צ"ב אמאי ל"ה כמקומו ומה בכך דנפסל הדם מ"מ יהא כמו זורק דם פסול במקומו, אכן לפי מה שמבואר בשפ"א ניחא דלא נאמר כמקומו בזריקה שאינה מכפרת וכיון שנפסל הדם משום שנכנס ל"ה כמקומו.

שלא יעשה טמא הזריקה כמצותה לכתחילה לא יעשה שירים ולא דוקא שלא במקומו וצ"ע.

ואולי יש לומר דדוקא שלא במקומו ולא כל חסרון כדלהלן.

ביאור השפ"א שלב"מ כמקומו נאמר רק לכפר

ג. דהנה השפת אמת כ' לבאר כונת התוס' בהא דשאני שלא במקומו ממקומו אף דכמקומו דמי דס"ל דהא דכמקומו דמי הרי ילפי מקרא דואני נתתיו והרי בקרא זה כתיב לכפר ולכן לא נאמר רק היכי שמכפר באמת, אבל בטמא שהעבודה מחולל ולא כיפר רק שיהיה כמקומו לענין שירים לא מרבי קרא. ולכן אף דטמא עושה שירים במקומו שלא במקומו לא דלענין שירים לא ילפי' דלהוי כמקומו.

והשפ"א לק' ל"ד ב' הק' דלפי"ז צ"ע קושית הגמ' מלק' דלהוי דיחוי הא התם מיירי שזרק במקומו ולכן עושה שירים אבל הכא שזרק שלא במקומו ולא הוי כמקומו כיון דאינו מכפר אינו עושה דיחוי.

סברת השפ"א רק דיש עוד פסול

ד. והיה אפשר לומר שאף אי נימא כיסוד דהשפ"א דכמקומו נאמר רק היכי דמכפר באמת מ"מ לענין שירים אפשר דטמא יעשה דיחוי, דהא דטמא עושה דיחוי תלוי בהא דמרצה בציבור וזריקה זו מרצה בציבור, דבציבור טמא מכפר ושלא במקומו כמקומו.

אלא דיש לומר כיון דהיכי שאינו מכפר לא נאמר שלא במקומו כמקומו נחשב שיש

לה זריקה גמורה באדם פסול אשמעינן דאין פסול עושה שיריים עכ"ל. והיינו דאי שלא במקומו כמקומו אפשר לפשוט איבעי דריש לקיש מהמשנה דמוכח דאין פסול עושה שיריים ולפי הנתבאר שאני שלא במקומו אף דהוי כמקומו מ"מ מגרע דלא יהא זריקה לעשות שיריים.

ועיין שיטמ"ק לק' ל"ב א' שהק' על רש"י דריש לקיש עצמו דאבעי' ליה לק' סובר דשלא במקומו כמקומו כמבואר לק' כ"ז א' ומאי קמיבעא ליה תפשוט ממתני' וכתב וי"ל דוקא שנתנו למעלה או למטה אבל נתנו בהכשירו לא והיינו ממש מה שנתבאר מהחק נתן דאפי' לר"ל דשלא במקומו כמקומו דמי מ"מ לענין שירים שאני.

אכן בתוס' הנ"ל מבואר דלא כש"מ וכן פשטות דברי רש"י משמע דכונתו דאין פסול עושה שירים כלל.

ביאור האח' דבטמא שלב"מ הוי כשאר פסולים

ה. ובמים קדושים והעולת שלמה כ' לבאר כונת תוס' דמה שטמא עושה דיחוי יותר משאר פסולים אף שהוי זריקה פסולה, כמבואר במעילה דף ה' הואיל ומרצה בציבור, כ"ז דוקא כשזורק במקומו אבל בזורק שלא במקומו כיון דאינה זריקה כמצותה או משום שאינו מתיר הבשר שוב אין לטמא את המעליותא יותר משאר פסולים כיון דלא הוי במקומו וממילא חזר דינו להיות ככל הפסולים, נמצא דהוי סברא רק בטמא אבל בשאר פסולים לא כיון דכמקומו דמי.

והנה עיין בקר"א ועוד אח' שכ' בתוד"ה ואי דמבואר דבזורק לשם מים ל"ה שלא במקומו כמקומו דרק בזורק לשם דם הוי כמקומו, ואולי אפשר לומר הטעם כיסוד הנ"ל דדוקא בנותן לכפר הוי כמקומו אבל אם נותן שלא ע"מ לכפר ל"א שלב"מ כמקומו.

רש"י ותוס' לק' מבואר דלא גרע שלב"מ לענין שירים

והנה לק' ל"ד ב' בעא מיניה ריש לקיש מרבי יוחנן פסול מהו שיעשה שירים ופרש"י שם אם קבל זורק פסול מהו שיחזור הכשר ויקבל, ובתוד"ה פסול כ' ז"ל ומיהו למאן דאמר שלא במקומו כמקומו דמי מוכח לעיל דהוא הדין בזרק הפסול שיחזור הכשר ויקבל עכ"ל.

וכונתו דבסוגיין מבואר דלמ"ד שלא במקומו כמקומו מתני' דלק' ל"ב ע"כ מיירי ביהביה פסול וע"ז תני יחזור הכשר ויקבל, ומבואר דאחר שזרקו פסולים לא נעשה הדם שבצואר דחוי.

ולכאו' לפי הנתבאר בחק נתן דשאני שלא במקומו צ"ע דבריהם דאיבעי' דריש לקיש היינו בפסול שעושה עבודה כשרה במקומו, אבל בסוגיין מיירי בזורק שלא במקומו או במחשבת פיגול ונתבאר דבזריקה פסולה לענין שירים מועיל לגרע ממנו שם זריקה.

וכן ברש"י לק' ל"ב ע"א ד"ה יחזור כתב כתוס' לק' ל"ד וז"ל אי סבירא לן דפסול עושה שיריים אשמעינן האי תנא דשלא במקומו לאו כמקומו דמי לפיכך לא עשאן שיריים ואי סבירא ליה דשלא במקומו כמקומו דמי והויא

נקטו שלא במקומו משום טמא וה"ה רישא
נקטו קבלה דבזריקה טמא עושה שירים.

ובקר"א כתב דגם במחשבת פיגול אין את
המעלה של הואיל ומרצה בציבור ואפי' שהוא
פסול לעבודה ואין מחשבתו פוסלת מ"מ כל
שלא זרק כתיקנה אינו עושה שירים, דאין לו
את המעלה הואיל ומרצה בציבור, ולכן
ברישא נמי אין טמא עושה שירים בזריקה.

וניחא מה שכתבו תוס' לק' דבסוגיין
מבואר דאין פסול עושה שירים דטמא שלא
במקומו הוי ככל פסולים.

ולפי"ז השו"ט בגמ' להוי דיחוי כדתנן
לק' היינו משאר הפסולים לבד מטמא
שעושים דיחוי, דאף דהכא מיירי שלא
במקומו והתם במקומו, הרי מ"מ כמקומו
דמי, וכיון דזרק טמא יעשה הדם שבצואר
שירים, ודחו בגמ' דשאר פסולים אינם עושים
שירים וה"ה טמא שלא במקומו שדינו כשאר
פסולים.

אלא דהק' ע"ז דא"כ לא הוי לגמ' לדחות
דנקטו לק' קבלה לאפוקי שחיטה אלא דכיון
דבכלל כל הפסולים הוי טמא, והרי בסיפא



הר"ר יוסף אלבוים הי"ו

מצות ציצית בבגדי כהונה

כדאיתמר בברייתא שם, מכל מקום בציצתו מיבעי ליה, דר' יהודה מכשיר בקרחנין (בכורות מג:): ור' יוחנן דאמר פסול משום שאינו שוה בזרעו של אהרן, א"כ אינו מחלל עבודה, וא"כ דל ציצית ראשו ג"כ כשר לעבודה, ואינו מעכב אפילו לא נכנסה ציצית ראשו בעזרה, משא"כ בלא נכנס רגלו הוי כאילו עבד בלא רגל, והוי בעל מום ומחלל עבודה'.

ואף שאסור לכהן לעבוד עבודה כששערו גדול משיעור גידול ל' יום, וכמעט מן הנמנע שיהיה הכהן עומד בפנים ושערו בחוץ בשיעור קטן כזה, מ"מ דנו בזה להגדיל תורה ולהאדירה!¹

ועיין בביאור ארגמן להגר"ק למסכת ציצית (פרק א' ברייתא א' ד"ה הכל חייבין) שהעיר למה לא פירש רש"י כוונת הגמרא כפשטה, דאירי בכהן שעומד כולו בפנים, וציצית בגדו יוצאים ונמשכים חוץ למקום הכשר לעבודה. ושאלת ר' ירמיה הוא האם רק על הכהן המשרת אמרו שהוא צריך לעמוד כולו בפנים, או שגם בגדיו צריכים להיות כולם בפנים, ובכלל בגדיו הם גם הציצית שתלויים בהם.

הוא בפנים וציציתו בחוץ מהו

בזבחים בסוגיא דשחיטת וקבלת דמי קדשי קדשים בצפון, דנה הגמרא בכמה אופני עמידות וביאות האם נחשב עמידת הכהן ושירותו כעומד ומשרת במקום הראוי לו או לא, ובסוף הסוגיא שאל רבי ירמיה מרבי זירא 'הוא בפנים וציציתו בחוץ מהו', כהן שעומד בפנים במקום הראוי לעבודה 'וציציתו בחוץ' מהו, האם נחשב כאילו עומד כולו במקום הראוי לעבודה או לא.

ורש"י (בד"ה ציציתו) מבאר שכוונת הגמרא הוא לציצית ראשו, דהיינו שערו, שהכהן עומד במקום הראוי לעבודה ושער ראשו נתלה לחוץ. ואף שכבר אמרו לעיל שהנכנס ראשו ורובו לעזרה ורגלו בחוץ הרי"ז פוסל עבודה, מ"מ היה מקום לדרון ולחלק בין רגלו לשערו, וכמו שביאר האור שמח (פ"א מהלכות פסולי המוקדשין הלכה י"ד) דשאני שערו שאינו מעכב העבודה, בשלמא רגלו בחוץ פסול דאי אפשר לומר 'שקיל רגלך וזיל', שהרי כהן מחוסר רגל מחלל עבודה, אך הקרח שאינו מחלל עבודה היה מקום לומר דל שערך והרי הוא כולו בפנים. וז"ל:

'נהי דנכנס ראשו ורובו כאילו לא נכנס

¹ אם לא שנבאר כוונת הגמרא שהדין היה על פאות הראש, וכבר דנו אחרוני דורינו (מרן הגריש"א ובעל האילת השחר) האם היו הכהנים מחויבים לגלח כל שער הראש [עד כדי שיעור ל' יום] או שהיו יכולים להשאיר פאת ראשם תלויים ויורדים, ולדעת הגריש"א אפשר שכוונת השאלה אכן הייתה על פאת הראש, ואכמ"ל בזה.

הכל חייבים בציצית כהנים לויים וישראלים

והעולה לנו מדבריו שמסוגיא זו ליכא להוכיח האם היו ציצית תלויים בבגדי כהונה או לא. אך מסוגיא דריש ערכין (דף ג:) יש מקום לדון ולהוכיח שאכן היה ציצית בבגדי כהונה. והכי איתא שם:

'הכל חייבין בציצית כהנים לויים וישראלים, פשיטא, כהנים איצטריך ליה, סד"א הואיל וכתוב לא תלבש שעטנו גדילים תעשה לך, מאן דלא אישתרי כלאים לגביה בלבישה הוא דמחייב במצות ציצית, והני כהנים הואיל ואשתרי כלאים לגביהו לא לחייבו, קמ"ל נהי דאישתרי בעידן עבודה בלא עידן עבודה לא אישתרי.'

בגמרא מבואר שהצד שיהיו כהנים פטורים ממצות ציצית הוא 'הואיל ואישתרי איסור כלאים בבגדי כהונה בעידן עבודה', ומדייק הגר"ח שאילו לא היה ציצית בבגדי כהונה, א"כ עדיפא מיניה היה להם לומר, דכהנים איצטריך ליה דסד"א הואיל ואישתרי להו איסור לבישת בגדי כהונה בלא ציצית לא לחייבו בציצית גם בשאר בגדיהם³, וקמ"ל דנהי דאישתרו בעידן עבודה, שלא בעידן עבודה חייבים הם. ומדלא אמרו כן, אלא תלו החיוב והפטור באיסור כלאים שנשמך לציצית ש"מ שאכן היו מטילים ציצית בבגדי כהונה.

ואף כי אסור לכהן לעבוד עבודה בריבוי בגדים, ולא יצור שיהיה עובד מלובש בבגדיו של חול, עדיין יש מקום לדון בבגדי כהונה עצמם האם היו בני ד' כנפות, והאם הטילו בהם ציצית, ומה יהיה דינו של כהן שציצית בגדיו נמשכים לחוץ.

וכן ציין שמשלשון הרמב"ם (בפרק א' מהלכות פסולי המוקדשין הלכה י"ב) שציטט מעין לשון הגמרא וכתב 'הכניס ידו וקיבל קבלתו פסולה, אפילו הכניס ראשו ורובו, אפילו היה העובד כולו בפנים וציצתו בחוץ עבודתו פסולה', משמע שביאר כוונת הגמרא כפשוטו דאיירי בציצית בגדו².

ומזה דייק הגר"ח ש"ע"כ שדעת רש"י הוא שלא היה ציצית בבגדי כהונה, וע"כ הוצרך רש"י לבאר כוונת הגמרא שדנו בשער הראש שיצא לחוץ, ואף שאינו שייך בפועל, מ"מ הנח ליה לגמרא דאיהו דחיק ואוקים אנפשיה.

אולם במושכל שני כתב הגר"ח שאין מדברי רש"י בכדי להוכיח שלא היה ציצית בבגדי כהונה, דאפשר שזה היה פשוט לרש"י שחוטי ציצית הנמשכים לחוץ אינם בכדי לפסול העבודה, דכל שהכהן עצמו ועיקרי הבגדים בפנים שפיר מצי לעבוד בכשרות, ולכן ביאר ששאלת הגמרא לא היה אלא כאשר שער הכהן עצמו נמצא בחוץ, עיי"ש.

² אך ציין שם שהכס"מ ביאר דברי הרמב"ם גם כן על דרך רש"י, עיי"ש.

³ ולא ניכנס למחלוקת המרדכי ושאר הראשונים במנחות האם יש איסור לבישת בגד בלא ציצית או שהוא מצוה בעלמא אחר לבישתו, ונפק"מ לגבי שבת שאסור לקשור בו חוטי הציצית, ודו"ק.

ולא נשאר לנו לדון אלא על המעיל, וגם בו נחלקו הראשונים בצורותו, וכדלהלן. ומעתה דחה הגר"ק שאף אי נימא שהיה לו ציצית, מ"מ מאחר ואינו נוגע אלא לבגד אחד ולכהן אחד, לכן העדיפו בסוגיא שם לתלות החידוש של חיוב ציצית בבגדי כהנים באיסור כלאים שהותר לכל הכהנים מאשר לדון בו מלתא דמעילו של הכהן גדול.

מחלוקת הראשונים בצורת המעיל

כתונת עשויה תכלת

בצורת המעיל רבו הדעות בראשונים, ובביאורי האחרונים שבאו אחריהם. ונתמקד בעיקר בדעת רש"י, הרמב"ם, והרמב"ן. רש"י בחומש (שמות כ"ח ד') כתב שהמעיל היה כדמות חלק כעין הכתונת, אלא שהיה לובש הכתונת סמוך לבשרו, והמעיל היה כבגד עליון מעליו.

וכן משמע במדרש לקח טוב שהמעיל היה כמו מנטי"ל שלובשים אנשי צרפת שהיה סגור וארוג כולו, צר מלמעלה ורחב יותר כלפי מטה. ויש לציין ליהודה ועוד לקרא שבספר קדמוניות (ג' ז') מכנה יוסף בן מתתיהו (יוסיפוס פלויוס) את המעיל בשם 'כתונת עשויה תכלת'.

ולגבי ידיו נחלקו מפרשי רש"י האם היה לו בתי ידים כמו שהיה לכתונת, או שהיה לו ב' חורים בצידי הבגד דרכם העביר הכהן את ידיו בכדי שיוכל לעבוד הקודש באין מפריע.

מזה שלא חילק רש"י בין המעיל לכתונת, אלא שזה היה בגד עליון וזה בגד תחתון, נראה שאכן היה למעיל בתי ידיים כמו

אלא שדחה הגר"ק שיתכן שתלו הדבר בהיתר כלאים ולא בפטור ממצות ציצית מאחר ולא שייך חיוב ציצית ברוב בגדי כהונה, ואין מקום לדון אלא במעיל של הכהן גדול, ולכן העדיפו בגמרא לדון מצד איסור כלאים שהותר אצל כל הכהנים מאשר לדון במצות ציצית בבגדי כהונה שאינו שייך אלא למעיל של הכהן גדול בלבד.

ומבאר הגר"ק דבריו, שהרמב"ם (בסוף פרק ח' מהלכות כלי המקדש) מבאר צורת הבגדים, ומדבריו עולה שהאבנט לא היה בו אמה על אמה, וכן החושן לא היה אלא זרת ארכו זרת רחבו. המצנפת גם כן לא היה בו שיעור אמה על אמה, ובלאו הכי לדעת רוב הפוסקים שהביא הב"י בסימן י' הרי הכובע והמצנפת פטורים מציצית.

הכתונת והמכנסיים היו סגורים לגמרי ולא היה בהם כנפות כלל, הציץ אינו אלא תכשיט שבראש הכהן וגם כן פטור מציצית, והרי שלא נשאר לנו לדון אלא על האפוד והמעיל.

בצורת האפוד נחלקו הראשונים האם היה מונח רק לרוחב גב הכהן או שהיה מסבכו ובא גם מלפניו, ויהיה איך שיהיה הרי הטור בסימן י' הביא דעת כמה ראשונים שבגד שאינו עשוי להיות שתיים מלפניו ושתיים לאחוריו אינו חייב בציצית, ונמצא שבין אי נימא שכל אורך האפוד היה מאחוריו, ובין אי נימא שהיה בא גם כנגד פניו הרי כל הד' כנפות היו בצד אחד, או כולם מלפניו או כולם מאחוריו, ומעתה לא ברור לנו שיהיה בו חיוב ציצית כלל וכלל.

שחלקו התפירה שלפניה מקמי שפה ולמטה, ולכן יבא בו לשון עטיה לעולם'.

הרמב"ן מבאר שהמעיל לא היה בגד מחויט למידת הכהן ככתונת, אלא שמלה פרוסה שהיה מתעטף בו, למעלה סביב הראש היה פי המעיל שבו היה מכניס ראשו, וממנו ירד ונמשך שאר הבגד כתכריך בוץ וארגמן שהיו המלכים לובשים.

אלא שמדייק הרמב"ן מדברי הגמרא בזבחים פח: שאמרו שבשולי המעיל היה ל"ו פעמונים ורימונים בצד זה ושלישים וששה מצד זה, שלא היה כנף אחד גדול דוגמת מעילי המלכים שכולו כנף אחד רחב שסובב את כל הגוף, אלא שהיה לו שתי כנפות שנמשכו מפי המעיל לכיוון מטה. ועל שולי כל כנף שמו ל"ו פעמונים ורימונים.

וכעין דבריו נראים דברי הרמב"ם בפרק ט' מהלכות כלי המקדש (הלכה ג' - ד') שכתב:

'המעיל כולו תכלת... ואין לו בית יד אלא נחלק לשתי כנפים מסוף הגרון עד למטה כדרך כל המעילים, ואינו מחובר אלא כנגד כל הגרון בלבד... ומביא תכלת וארגמן ותולעת שני כל מין משלשתן שזור שמונה לפי שנאמר בשוליו משזר, נמצאו חוטי השולים ארבעה ועשרים, ועושה אותן כמין רמונים שלא פתחו פיהן, ותולה אותן במעיל, ומביא שנים ושבעים זוגים ובהם שנים ושבעים ענבולים הכל זהב, ותולה בו ששה ושלישים בשולי כנף זה ושה ושלישים בשולי כנף זה'.

אך כדרכו של תורה רבו האחרונים שדנו בדיוקי לשונות הראשונים, ונחלקו האם ב' הכנפות ירדו אחד מלפניו ואחד מאחוריו כעין

לכתונת, וכן נקט החת"ס בקובץ תשובות סימן מ"ח, והנצי"ב בהעמק דבר אות ל"א.

ומנגד האברבנאל בהביאו דעת רש"י כתב שהיה כמו גלימה סגורה מכל צד, וכותב 'ואולי היו בו ב' נקבים להוציא, ומשם היה מוציא הכהן זרועותיו'. וכן כתב התפארת ישראל בקופת הרוכלים שלא היה לו 'ארמעל'.

ולדעת רש"י פשוט שלא היה חיוב ציצית במעיל, שהרי לא היה לו ד' כנפות. אולם לדעת הרמב"ן והרמב"ם שחילקו בין צורת הכתונת לצורת המעיל, עדיין יש לדון.

תכריך בעלת ב' כנפות כעטיפת המלכים

הרמב"ן בחומש (כ"ח ל"א) חולק על רש"י, ומבאר שהמעיל לא היה ככתונת שלובשים דרך לבישה, אלא שמלה שמתעטפים בו סביב הגוף, וז"ל:

'מעיל. כתב רש"י הוא כמין חלוק, וכן הכתנת, אלא שהכתנת סמוך לבשרו ומעיל קורא חלוק העליון. ואין הדבר כן, כי המעיל בגד יתעטף בו, כמו שאמר והוא עוטה מעיל, וכתוב מעיל צדקה יעטני, ולא תבא עטיה על הכתנת רק על השלמה אשר יכסה בו... וראיה עוד שאמר ויחזק בכנף מעילו ויקרע, והנה יש לו כנפים ואינו כמין חלוק.

אבל המעיל כסות מקיף את הגוף כלו מצוארו ולמטה עד רגלי האדם, ואין לו בית יד כלל... והמעיל כלו מחולק מלפניו עד למטה, מכניס ראשו בנקב פיו, ונמצא צוארו חגור בפי המעיל, ומלפניו שתי כנפים מכסה בו ומגלה כרצונו, כמין גלימא שאין לה בית ראש,

ד' אלא בעלת ב' ופטורה, והד' כנפות שלנו כולם מחוברות על הכתף ולפיכך היא בעלת ארבע'.

והנראה בכוונתו הוא שהבגדים שלנו אינם שתי כנפות נפרדים שיוצאים מפי הצוואר, אלא הוא בגד אחד שלם שמתפרש לשתי עברי הגוף, ולכן דנים אותו בכבד אחת בעלת ד' כנפות [עם חור באמצע]. אולם המעיל לא היה רחב מצידי הצוואר ולא היה מכסה את הכתפיים כבגדים שלנו, אלא שיצאו מפי המעיל כעין שתי פיסות בד נפרדים שלכל אחד אין כאן אלא שתי כנפות בשוליו, ולכן אין דנין את המעיל כבגד בעלת ד' כנפות אלא כב' בגדים שכל אחד היא בעלת שתיים בלבד, ודו"ק.

טלית שאולה פטורה מציצית

ב. אולם אף אי נימא שהמעיל הייתה בגד בת ד' כנפות, וכמו שמבואר ברוב הראשונים, עדיין מצאנו כמה מהלכים באחרונים בטעם הפטור ממצות ציצית בכנפות המעיל.

המנחת חינוך (במצוה צ"ט), הפרי מגדים בתיבת גמא (פרשת תצוה), הבית יצחק (או"ח סימן ה' אות י"ח), ועוד אחרונים כתבו שבגדי כהונה פטורים מציצית מדינא דטלית שאולה, וכדמבואר במנחות (דף מד.) דילפינן מקרא ד'כסותך' שטלית שאולה פטורה מן

טלית קטן שלנו, או שירדו כנגד שתי ידיו אחד מימינו ואחד משמאלו. המהריק"ו והכס"מ נקטו שדעת הרמב"ם והרמב"ן שווים, שהיה ב' הכנפות יורדים אחד מלפניו ואחד מאחוריו, ואילו הרדב"ז כתב שירדו כנגד שתי ידין אחר מימינו ואחד משמאלו. [ועייין עוד בדברי האברבנאל הנ"ל, מרכבת השנה שם, תפארת ישראל בקופת רוכלים כללי בגדי קודש של כהונה, דרך חכמה ביאור ההלכה ד"ה נחלק, ועוד אחרונים].

חובת ציצית במעיל בת ד' כנפות

בגד בעלת שתיים

א. לאור דברי הרמב"ם והרמב"ן שכתבו שהיה ב' כנפות יורדים מפי המעיל, ונמצא שהיה לו ד' כנפות בשולי הבגד, העירו האחרונים שא"כ למה לא היה המעיל חייב בציצית. [אם לא שנאמר שאכן היה בו ציצית וכדברי הגר"ח ק"ק הנ"ל]. הראשון שעמד בזה הוא הרדב"ז (על הרמב"ם שם) שכתב:

'וא"ת כיון שהיה המעיל בעל ד' כנפות למה לא היה חייב בציצית, וכ"ת הכי נמי, לא מצאנו שהוזכר כלל. וכ"ת משום דבגדי כהונה צריכים שיהיו עד העקב ונמצאו הציצית נגזרים ע"ג קרקע, ⁴ מה בכך, על הרצפה היה מהלך והרצפה נתקדשה. ⁵ וי"ל דכיון שלא היתה מחוברת אלא כנגד הגרון אין זו בעלת

⁴ וכוונתו למה שכתב המחבר באורח חיים סימן כ"א סעיף ד' יש ליזהר כשאדם לובש טלית שלא יגרוור ציציותיו'.

⁵ ויש לדמותו למה שכתבו הפוסקים להוכיח שברצפה נקיה ושלא בדרך בזיון שרי, וכחזינן שציציותיו של בן ציצית הכסת היו נגזרים על שטיחים יפים. אך ראה לקמן שאולי יש לפטרו מטעם הנ"ל על פי דברי הב"י בסימן י"ג.

זה דאף דאי"ז כסותך, דעכ"פ יקשה לפי השיטות דס"ל דטלית שאולה חייבת בציצית מה"ת. ולענ"ד אין לדמות בגדי כהונה לטלית שאולה, דבשאולה עכ"פ לזמן ששאל אותה הרי זה ניתן לו לגמרי, והוי כשלו, משא"כ בגדי כהונה שאין לכהן גדול בהם שום זכות, ורק אמרה תורה שילבשם בשעת עבודתו.⁶

אך הגר"ח"ק (שם) העיר דמ"מ מאי שנא מלשכת כהן גדול שהייתה מחויבת במזווה על אף שלא היה בית משלו. ואם נחלק דשאני בגדיו שבהם המסירה לציבור מעכבת בעבודה, וכשעובד בשלו הרי הוא מחלל עבודה, משא"כ לשכתו שהיה של קודש אך אילו היה שלו לא היה בזה שום איסור, אז שפיר נוכל לחלק ביניהם לענין ציצית, שדוקא לשכתו שבהר הבית היה נראה כשלו' וחייבת במזווה מדרבנן, משא"כ בגדי כהונה שאינם נראים כשלו כלל. ודו"ק.⁶

חוטאים של הקדש פסולים לציצית

ג. על דרך הנ"ל ובנוסף אחר קצת כתב הגר"ח"ק שהרמב"ם בפרק א' מהלכות ציצית הלכה י"א פסק שחוטי הציצית צריכים לבא משל הדיוט, והעושה ציצית משל הקדש פסול, ומאחר ובגדי כהונה צריכים להיות

הציצית. ומעתה בגדי כהונה שלא היו שלו אלא משל הקדש, ואף בגדים שעשה משל עצמו היה חייב למסרם לציבור יפה יפה, הרי דינם כטלית שאולה שפטורים מן הציצית.

אלא שהעירו הבית יצחק והאמבואה דספרי (בפרשת שלח אות י') שבגמרא שם מבואר שלאחר ל' ימי שאלה חייב הבגד בציצית, [ועיין שם בתוס' שדנו האם חיובו הוא מן התורה או רק מדרבנן, עכ"פ מדרבנן מיהת חייבת היא לכו"ע] וא"כ מאחר ועבודת כהן גדול לא היה תלוי במשמר ובית אב, אלא היה בא ומשמש במקדש בכל יום, א"כ אחר ל' יום היה לו להטיל ציצית במעילו.

ואפשר שיש לחלק בין המעיל לשאר טלית שאולה, דבשלמא טלית שאולה שיש בו 'קנין שאלה' לשואל, שם חשו רז"ל שיהיה נראה כשלו ולכן חייבוהו מדבריהם, אולם בגדי כהונה שאין לכהן בהם שום קנין שאלה, ואדרבה הרי אף הבגדים שעשה משלו היה חייב למסרם לציבור, ולכן לא תקנו בו רבנן שיטיל בהם ציצית.

ועל דרך זה כתב הגריש"א בספר ההערות (ערכין ג): אף למ"ד שטלית שאולה אחר ל' חייבת מן התורה, וז"ל: 'ויש מי שהקשה על

⁶ ומצאתי כעין זה בשו"ת בשמים ראש חלק ב' סימן רי"ט שדן מצד השני, למה לא פטרו לשכתו ממזווה כפטור בגדיו מציצית, וכתב 'ולכאורה הא אכתי מדרבנן חייב לאחר ל', וע"כ דכיון דכ"ע ידעי שהוא של הקדש לא שייך לחייבו מדרבנן משום שנראה כשלו, וא"כ ה"ה לענין חיוב מזווה דהר הבית והעזרות שהם הקדש ל"ש למיגזר משום משום שנראה כשלו'.

ומיישב גם כן על דרך הנ"ל, 'ולהאמור י"ל כיון דבשוכר לזמן קצוב אמרינן דחייב מדאורייתא במזווה משום דאפילו כשנפל א"י להוציאו ה"ה די"ל לענין הר הבית והעזרות כיון דיש לישראל וכהנים זכות תשמיש בהם שחיטת הקדשים ואכילתן, עיין משנה למלך פ"ז מבית הבחירה הי"ג ותשובת מבי"ט ח"א סי' ק"י דבחזקת תשמיש הו"ל כשוכר'. משא"כ בבגדי כהונה שלא היה לו בהם קנין כלל.

הרמב"ם פרק י' מהלכות כלאים הלכה ל"ב) שכל לבישה שאיננה להנאתו אלא משום מצוה לאו שמיה 'לבישה דהנאה', ואין בו חיוב ציצית ואיסור כלאים, עיי"ש באריכות.

דרכיה דרכי נועם

ו. ומידי דברי בדברי הבית יוסף בפטור הגלימה מציצית, נביא את המשך דבריו שאולי מחמתם נוכל לפטור המעיל מציצית. וז"ל: 'אי נמי כיון שאם היינו מחייבים אותם בציצית היו נפסקין בכל עת הציציות התחתונים בדריסת הרגלים, והיה צריך בכל עת לתקנם, איכא למימר דלא חייבה תורה בכך דכל דרכיה דרכי נועם'.

ואם כנים הדברים, אז אפשר שמצאנו עוד פטור לבגדי כהונה, שהרי בזבחים יח. אמרו שבגדי כהונה היו כמידת הכהן ועד לרצפה, וא"כ אם היו קושרים בהם ציצית היו החוטים נמשכים על הרצפה ונפסקים בדריסת הרגלים, והיה הכהן צריך לתקנם בכל עת, וכל כי האי לא חייבה תורה, וכנ"ל.

יתור בגדים וחציצה בין בגד לבגד

ז. בכלי חמדה (בפרשת שלח אות ה' ד"ה אמנם) כתב שאולי לא הטילו לו ציצית מחשש ייתור בגדים. אך יש לדון בדבריו מכמה אנפי, א' מאחר והיו קשורים ומחוברים בבגדו א"כ מנ"ל לחדש שזה נקרא בגד מיותר, הרי יוצאים בציצית בשבת לרשות הרבים,

משל קודש אף החוטים בתלויים בו צריכים להיות של הקדש, ולכן לא היו יכולים להטיל בו לא חוטי הקדש ולא חוטי חול, עיי"ש.

ועשית בגדי קודש לכבוד ולתפארת

ד. עוד כתב הבית יצחק ליישב על פי דברי הב"י באורח חיים סימן י' לגבי פטור הגלימה מציצית שחידש שבגד שעשוי לכבוד ולא להגן על האדם פטור מציצית, שלא חייבה התורה אלא בבגדים 'אשר תכסה בה', שמטרת לבישתן היא להגן מפני החום והקור, אבל בגד שלובשים מעל לשאר הבגדים משום כבוד אינו חייב בציצית, עיי"ש.⁷

ועל פי זה כתב הבית יצחק שגם בגדי כהונה מאחר ולא נעשו בכדי להגן על הכהנים מן הקור, אלא כלשון הפסוק 'ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת', לא היו חייבים בציצית.

והגאון מטשיבין (דובב מישרים ח"ב סי' טז אות ב' ד"ה ועפ"י) הוסיף על דבריו, שאף המג"א (שם ס"ק י"ג) שחלק על הבית יוסף וסובר שבטלה דעתו אצל כל אדם וגלימה נחשבת כבגד הבא להגן, מודה הוא בבגדי כהונה, שבפירוש אמרה תורה שמטרתם היא לכבוד ולתפארת ולא להגן.

לבישה לשם מצוה

ה. ובנוסח אחר קצת כתב הגאון ר' זכריה יאללעש ממינסק,⁸ בספרו זכר ישעיהו (על

⁷ וז"ל, 'ולי נראה שהטעם שלא נהגו להטיל בהם ציצית משום דלא מיקרי כסות אלא הבא להגין על האדם מפני החום והקור זכר לדבר (איוב כד ז) ואין כסות בקרה והגלימה אין לובשין אותה להגן אלא מפני הכבוד שהרי אפילו יש לאדם כמה מלבושים אינו יוצא לחוץ בלא גלימה ואף על פי שלפעמים נהנה מחומה כיון שתחלת עשייתה אינו להתחמם בה לא חשיב כסות ופטור'.

⁸ בן דורו וידידו של הגאון ר"ע איגר. [ראה תשובת רע"א סימן ב' וסימן ג'.]

מקום אני לדברי הגרי"ז בכתבי התלמידים לדף יט. שהביא דיוקו של הבית הלוי (סימן ג' אות ג') מלשון הרמב"ם שאין פסול חציצה פוסל אלא בין בשרו לבגד ולא בין הבגדים. והעיר עליו דמירושלמי עירובין (י"ג) נראה שיש פסול חציצה גם בין בגד לבגד. ועיי"ש מה שכתב לחדש⁹. ואף לדבריו שיש ב' דיני חציצה בבגדי כהונה, חוטי חציצת אין בהם אחד משני הדינים הנ"ל ולא שייך לפטור מחמת זה, עיי"ש.

איסור לא יקרע

ח. ומצאנו עוד כמה יישובים שבגללן יש לדון ולפטור את המעיל [דייקא] מציצית. בספר לכבוד ולתפארת רצה המחבר לצדד שאולי לא הטילו חציצת במעיל משום שלא היו יכולים לחתוך ולנקב המעיל משום דינא דלא יקרע. ואף שאינו קורע דרך השחתה, מ"מ בסוגיא דלא יקרע ביומא עא. מבואר דשאני מעיל וחמור יותר משאר בגדי כהונה, ואסור לקרוע אותו אף שלא בדרך השחתה.

שחוטים היוצאים מן הבגד בטלים ונעשים חלק מהבגד עצמו. ב', אף אם נחדש שאין החוטים בטלים לגוף הבגד, מ"מ הרי דעת הרמב"ם (בפרק י' הלכה י') הוא שאין ייתר בגדים אלא בלובש שני בגדים, כב' מעילים וב' כתונות, ולא במוסיף חוטי חציצת בבגדיו.

ועוד שאף אי נימא שכל דבר נאסר משום ייתור בגדים, הרי אין בחוטים שיעור ג' על ג' ואין להם שם בגד כלל. ודבר זה יהיה תלוי בסוגיית הגמרא בדף י"ט. שדנו ב' הלשונות האם יש חשש ייתור בגדים בבגד פחות מג' על ג', אם לא שנבאר כוונתו שלא כיון לייתור בגדים אלא לדין חציצה במקום בגדים, וכדמבואר שם שפוסל אף בפחות מג' על ג'.

ואכן מצאנו שכתב המעשי למלך (בפרק ט' הלכה ג') שלא הטילו בו חציצת משום חציצה במקום בגדים, שקשירת החוטים היה חוצץ בין המעיל לכתונת שמתחתיו ובינו לאפוד שמעליו. אך דבר זה שיהיה חציצה פוסל בין בגד לבגד אינו פשוט כל כך. ומראה

⁹ וז"ל בקיצור, 'רמב"ם פ"י מכלי המקדש ה"ו, נאמר בבגדי כהונה על בשרו ולבשם, מלמד שלא יהיה דבר חוצץ בין בשרו לבגדים. ע"י בית הלוי סי' ג' ס"ק ג' שדן בדין חציצה בבגדי כהונה אם הוא גם בין בגד לבגד והביא מלשון הרמב"ם כאן שכו' שלא יהא דבר חוצץ בין בשר לבגד ועיי"ש בכ"מ דמשמע דוקא בין בשר לבגד. וצ"ב מהירושלמי עירובין (פ"י הי"ג) דא"ר חנינא בלבד שלא יחוץ בינו לבגד ובין בגד לבגד עיין שם ומפורש דהוי חציצה אף בין בגד לבגד.

ונראה לומר דהרמב"ם ס"ל דבבגדי כהונה יש שני דינים של חציצה, חדא חציצה בין בשרו לבגד וזה הוא דין חציצה מסוים שנאמר רק בבג"כ מדמצינו דבעי בגמ' נכנס לו רוח בבגדו מהו על בשרו בעינן וליכא, מה שלעולם לא מצינו חציצה כזו, ובע"כ דהוי דין מסוים, ולחציצה כזו ס"ל להרמב"ם דהוי דוקא בין בשר לבגד וכדדייק הבה"ל, ומש"כ הירושלמי שלא יחוץ בין בגד לבגד הוא דין אחר מדין סדר דבג"כ דבעינן כתונת על מכנסים ואבנט על כתונת וכדו' ואם יש חציצה בין הבגדים ה"ז מבטל את הסדר דאין האבנט על הכתונת וכדו' וחציצה זו היא רק ע"י בגד, דלבישת בגד אחר בין הבגדים הוא דמבטל את הלבישה כסידרה, אבל חציצה שלא ע"י בגד לא הוי חציצה דהרי הוא לבוש כדרכו, וכ"ת דכיון דבעינן לזה לבישת בגד א"כ הרי הוא מיותר בגדים, ולמאי אתינן עלה מדין חציצה, לאו קושיא היא דבירושלמי מסיים על דעתו דר' חנינא איזהו יתור בגדים ב' מכנסים ב' כתונות, והיינו דיתור בגדים הוא רק בבגדי קודש וע"כ נדחק לפסולי רק מדין חציצה וכמש"נ, וה"נ לרמב"ם דפסק דייתור בגדים הוא דוקא בבגדי כהונה (ע"י פ"י ה"ה) רק היתר בגדים כגון שלבש ב' כתונות ב' מכנסים וכו' א"ש.

שהרימונים לא היו חלק מעצם המעיל, אלא תלויים למטה משולי הבגד, ולכן לא היו מגרעים את שם 'כליל תכלת' מהמעיל עצמו, אבל חוטי הציצית שהם תחובים וקשורים בגוף הכנף ונחשבים חיבור גמור (לענייני כלאים וכדומה) בזה לא היו יכולין לתלות בו חוטי לבן.

ואף שבמנחות (דף לח:) אמרו 'התכלת אינו מעכב את הלבן, והלבן אינו מעכב את התכלת', ואחר שנגזז התכלת היו בני ישראל מטילין ח' חוטי לבן בבגדיהם ומקיימים מצות לבן בציצית. וא"כ גם במעיל היה להם להטיל ח' חוטי תכלת בכדי לקיים מצות תכלת, כבר כתב המאירי בחידושו לעדיות (פרק ד' משנה א') דבגד הראוי לתכלת אין התכלת מעכב בו, אולם כל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו, ובגד שאינו ראוי למין אחד הרי הוא פטור ממצות ציצית לגמרי.¹⁰

פעמונים ורימונים במקום ציצית

ובעין התכלת (פרט שני אות מ"ד) צידד הרה"ק מרדזין זצ"ל שאולי הפעמונים והרימונים עצמם היו במקום הציצית שבשאר בגדים.

ויש לציין לדברי הזהר הקדוש בתיקונים (תיקון י') 'וכד ישראל אמרין שמע ודאי מארי חיוון שמטיין גדפיהו באן אתר בכנפי מצוה,

ובעניותי לא זכיתי להבין, שהרי היו יכולים לארוג המעיל לכתחילה עם נקבים בכנפיו, כמו שארגו את פי המעיל כשיעור היקף צווארו, ובזה לא היו צריכים לחתוך ולקרוע המעיל כלל.

פעמונים ורימונים בשולי המעיל

קרן עגולה

ט. בספר רבבות אפרים (על מנחת חינוך) מצוה צ"ט כתב שהרימונים שהיו תלויים בשולי המעיל היו עגולות, ונמצא שכנפות המעיל היו עגולות ולא מרובעות.

אלא שיש לדון האם היו הפעמונים ורימונים נחשבים כחלק מעצם הבגד או כתוספת תלויה שאינה מגרעת את ריבוע הכנף. מצד אחד מעיל שנשרו פעמוניו ורימוניו פסול, אולם מצד שני הרי הטעינה התורה שיהיה המעיל 'כליל תכלת', והפעמונים והרימונים היו ממינים אחרים, וש"מ דלאו ממינא דבגד הם ומנ"ל שיהיו נחשבים כחלק מהבגד ביחס לדין כנף, וצ"ת.

כליל תכלת

עוד יש לדון על פי הנ"ל, שאולי לא הטילו בו ציצית משום דמעיל 'כליל תכלת' בעינן, ולא היה ראוי לחוטי לבן. ולא דמי לרימוני המעיל שהיו בהם שאר מינים,

¹⁰ עיין שם שכתב לבאר דעת ב"ש שפטר וסדין מציצית אף מחוטי לבן, ומשום שלדעתם אין הסדין ראוי לתכלת ולכן הוא מופקע ממצות ציצית לגמרי.

וכעין דבריו הובא בקרן אורה דף מ: שדן בזה גם לדידן בנוגע לבגד נשים, שאף שנשים מקיימות ומברכות על מצות עשה שהזמן גרמא כמי שאינו מצווה ועושה, מ"מ לא הותר להם כלאים בציצית, וא"כ אף בחוטי פשתן לא יברכו, משום שכל בגד שאינו בתורת מצות התכלת שוב התכלת מעכב בו ומפקיעו מידי מצות ציצית לגמרי, עיי"ש בארוכה, ובשאגת אריה סימן ל"א.

שולי המעיל אינון לקבל כנפי מצוה, ואינון
 חמש קשרין לקבל שמע ישראל הוי"ה
 אלוקינו הוי"ה.¹¹

דאתמר בהון על ארבע כנפות כסותך אשר
 תכסה בה, דאיהו כגוונא דמעיל האפוד,
 דפעמונים ורמונים אינון לקבל חליין וקשרין,



¹¹ ואפשר שלזה כיון קרח בעמדו לפני משה ושאל טלית שכולו תכלת חייבת בציצית או לא, והתכוין לומר למה פטרת את אחיך מלהטיל ציצית במעילו, ודו"ק.

רבותינו הפוסקים, כדלהלן:

א. בשו"ת נודע ביהודה (יו"ד מהדור"ק סי' נ"ז) כתב דאכן נחלקו בזה רבותינו רש"י והתוספות, שיטת רש"י דמשעה שפסקה בטהרה והתחילה למנות ז' נקיים אזי בימי ליבונה יש לה כבר חזקת טהרה, אולם התוספות סברי דזה לא מיקרי חזקת טהרה, אלא לאחר שמנתה ז' ימים וטבלה רק אז אית לה חזקת טהרה, שכבר הוחזקה בטהרה¹.

ב. בשו"ת הגאון רבי עקיבא אייגר (יור"ד סימן ע"ח ד"ה גם) כתב ג"כ דנחלקו בזה רש"י ותוס' אלא שהוא נקט בשיטת רש"י מדנקט בלשונו "ומנו ד' או ה' ימים" דבכיון נקט כן דמקודם ד' ימים לא מיקרי עדיין אתחזק בהתירא, והיינו דרק לאחר שספרה ג' ימים איתחזקה בטהרה, אולם התוס' חלקו דלא מיקרי חזקת טהרה אלא לאחר שמנתה וטבלה.

ג. בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' קמ"ב ד"ה ולא מיבעי') כתב דלא נחלקו בזה רש"י ותוס' כלל ותרווייהו סבירא ליה דלאחר שפסקה בטהרה הרי היא בחזקת אינה רואה, ומה שהקשו שם בתוס' וכתבו "דאין זה קרוי חזקת טהרה" היינו דלענין מה שמביא ר"א שם מקרבן אינו דמיון דהתם כבר הוחזק והוכשר הקרבן לגמרי והכא עדיין לא הוכשר, ולכן למדו דהתם איירי לאחר שטבלה שאז היא טהורה ממש והוי דומיא דקרבן, ואעפ"כ סותרת.

כדאמרינן במסכת נדה (דף כז:): ואחר תטהר אחר אחר לכולם שלא תהא טומאה מפסקת בהן", עכ"ל הק'.

מדברי רש"י מבואר לכאורה שהזבה משפסקה בטהרה, יש לה כבר חזקת טהרה בימי ליבונה, ואעפ"כ היא סותרת טהרתה בראיה.

אלא שיש לעמוד בדברי רש"י על מה שנקט בלשונו "ומנו ד' או ה' ימים", דלכאורה אין סברא לומר דדווקא מיום ד' אית לה חזקת טהרה, ובזה יש לברר שיטת רש"י מאיזה יום אית לה חזקת טהרה, ואם בכלל.

שיטת התוספות

אולם התוספות, לכאורה חלקו בזה על רש"י וכתבו (ד"ה וכיון), "פ"י הקונטרס כו' ומנו ארבעה או חמשה ימים וקשה דאין זה קרוי חזקת טהרה, אלא נראה דמיירי בשביעי שלהם לאחר שטבלו", ע"כ.

מדברי התוס' נראה דס"ל דאין לה חזקת טהרה כל שבעה, אלא לאחר שגמרה לספור שבעה וטבלה אז יש לה חזקת טהרה.

ויש לנו לברר בדברי רש"י ותוס' אלו ג' דברים, א. האם אכן נחלקו, ב. אם נחלקו יש לברר מהו שיטת רש"י ומהו שיטת התוס', ג'. יש לבאר מחלוקתם במה נחלקו.

ג' מהלכים בביאור המחלוקת

ג' מהלכים עיקרים מצינו בזה בדברי

¹ עיי"ש שהסתפק בדעת התוס' אם מיקרי חזקת טומאה או שרק אין לה חזקת טהרה, וכתב ע"ז "עדיין הדבר צריך תלמוד", ואיכהמ"ל בזה.

ואפי' טפה קטנה סותרת כל השבעה וצריכה לספור מחדש, ומשמע דכל מטרת ספירת הז' נקיים הוא כדי להחזיקה בטהרה, וא"כ איך שייך לומר שהיא מוחזקת אז בטהרה, הלא הא גופא אנו בודקים עכשיו אם פסקו דמיה או לא, ובהבנה ראשונה הדבר צריך תלמוד.

קושיית הגר"ד קיצע

כדי לעמוד על שורש העניין נקדים מה שהשיב הנוב"י בעצמו לתלמידו ר' דוד קיצע זצ"ל ששאלו על מה שכתב בתשובה הנ"ל דחזקת טהרה בימי ליבונה תלוי באשלי רברבי במחלוקת רש"י והתוס' בזבחים, והוקשה לו על מש"כ בשיטת התוס' דלא מיקרי חזקת טהרה, שהרי משנה שלימה שנינו שלהי נדה דף ס"ח ע"ב, הזב והזבה שבדקו עצמן ביום א' ומצאו טהור וביום השביעי ומצאו טהור ושאר ימים שבינתיים לא בדקו, שנחלקו ר"א ור"ע, ר"א סבר הרי הן בחזקת טהרה, ור"ע סבר אין להם אלא יום שביעי בלבד, ומסיק שם בגמ' דהלכה כר"א, הרי דאף בימי ספירתה הרי הם בחזקת טהרה, וסמכינן על חזקת טהרה למפרע, ולכן למד שהתוספות אליבא דר"ע קיימי, דס"ל במסכת נדה שאן להם אלא יום שביעי לבד, והכא ר"ע הוא דאמר "הן מצינו בזב וזבה..." ולשיטתו קיימי, אבל אליבא דהלכתא דקיי"ל כר"א ביו"ד סי' קצ"ו ס"ד, א"כ אף בימי ספירתה הרי היא בחזקת טהרה, ותמה על שיטת רש"י שאמר אליבא דר"ע דמשעה שהפסיקה בטהרה הרי היא בחזקת טהרה, והרי ר"ע סובר שאין להם אלא יום שביעי בלבד, והיכי מבאר בדבריו

עתה שומה עלינו לחקור לבאר ולברר שיטת כל אחד מהאחרונים, בירור המהלך וביאור שורש מחלוקת רש"י והתוס' לפי כ"א מן המהלכים².

א. שיטת הנודע ביהודה

שיטת הנודע ביהודה מבואר, דנחלקו רש"י והתוס', רש"י סבר דמשהפסיקה בטהרה הרי היא בחזקת טהרה, ומוכיח כן מלשונו הזך "ומנו ד' או ה' ימים" דלמספר הזה אין טעם דאין טעם לחלק אם מנו ד' ימים או פחות, ובשלמא אם היה רש"י מפרש שמנו ג' ימים, היה מקום לטעות ולומר דרש"י ס"ל דקודם ג' ימים לא מיקרי חזקת טהרה, שעד ג' ימים לא נודע בוודאי שפסק דם המקור (וע"ד שמבואר בי"ד סי' קצ"ו ס"י בהג"ה), אלא ע"כ דרש"י לאו דווקא נקיט. ולכן כותב הנוב"י "וא"כ נלענ"ד דאפילו ביום ראשון, כיון שכבר פסקה ביום השביעי בטהרה, ה"ה בחזקת טהרה, אלא כיון דאמר שם שסתרו, לכן פירש רש"י שכבר מנתה איזה מספר שתסתור מה שכבר מנתה, דאם ראתה ביום הראשון של הספירה, אין שייך לומר סתירה, אבל באמת משעה שפסקה היא מוחזקת בטהרה.

מאידך התוס' סברי דרק אחר שמנתה ז' וטבלה אנו נותנים לה חזקת טהרה, כמבואר להדיא בדבריהם.

והנה, שיטת רש"י צ"ב דלכאוף לפי הסברא הפשוטה נראה דהז' נקיים שאנו מצריכים אותה לספור הוא כדי לברר שטהרה מזובה, והראי' לכך שהרי אם ראתה באמצע

² נתמקד בעיקר בשיטת הנוב"י, ומינייה נחקור לשאר השיטות.

חוזרת וסותרת, אבל מדברי התוס' כתבתי שנוכל לומר שיש לה אפילו חזקת טומאה, ולא החלטתי הדבר כמבואר בחיבורי".

חזקת הגוף וחזקת דמים

פירוש הדברים, דב' מיני חזקות ישנם, א'. חזקת טהרת הגוף, ב'. חזקת דמים שלא תראה עוד, והם חלוקים אחד מן השני.

א. חזקת טהרת הגוף פירושו, שמשפסקה האשה בטהרה הוחזק גופה שטהרה מדמיה, ולא שהיא טהורה ממש שהרי צריכה למנות ז' נקיים ולטבול לטהרתה, אלא שאנו נותנים לה חזקת הגוף שטהרה משפיעת דמיה שעד עכשיו כיון שהפסיקה ואנו מחזיקים אותה מצד גופה שמסתמא לא תראה עוד, ולכן כשנתעורר ספק ראייה באמצע ספירת הנקיים ויש לנו לתלות במכה אנו תולים בה כי גופה מוחזק בטהרה הגוף מדמיה, וכפש"נ.

ב. אולם חזקת דמים פירושו, שמשפסקה בטהרה מוחזקת היא מצד שפיעת הדמים שמסתמא לא ישפיע עוד והיינו שמחזור דמיה מוחזק עכשיו לאינו שופע, ולא מצד חזקת גופה, ולכן כשראתה ראייה כל שהוא אף שהוא ספק אם הוא דם טהור או טמא, מ"מ חזקת טהרת דמיה שלא תראה איתרע שהרי ראתה, ואם אין לה חזקת טהרת הגוף לא יהיה שייך לתלות בחזקה זו שאינה רואה דהא איתרע חזקתה בראייתה.

ולכן במתני' דהתם דאיירי באופן שלא בדקה עצמה כל ז', ולא היה לה ראייה וודאית באמצע, אזי מצד חזקת הדמים אית לה חזקת טהרה לכו"ע כיון שלא היה שום ריעותא מצד

דיש לה חזקה משעה שפסקה.

תירוץ הנוב"י

והשיב לו רבו הנוב"י בתשובה (יו"ד מהדרו"ת סי' קכ"ז) "דלא קשיא ולא מידי דחזקת טהרה שעליו פלפל הוא דבר אחד וחזקת טהרה שנחלקו בזה במסכת נדה הוא דבר אחד, דחזקת טהרה שבמשנה בנדה היינו "חזקת אינה רואה" והיינו כשאנו עומדים ביום השביעי ולא בדקה עד עכשיו, עלינו לחקור האם אית לה חזקת שלא תראה משעה שפסקה בטהרה וא"כ יש להחזיקה בחזקת שלא ראתה וטהורה היא, ובזה נחלקו דר"א סבר מיום ראשון שהפסיקה הרי היא בחזקת טהרה ולכן יש לומר דחזקה שלא ראתה כל שבעה, ור"ע סבר דאין לה חזקת אינה רואה ואם לא בדקה עצמה בכל ז' אנו חוששים שראתה ולכן אין לה אלא יום ז' שבדקה אז.

אבל חזקת טהרה שאנו דנים כאן היינו אם אירע לה איזה ספק כגון שראתה בתוך ימי ספירתה ואינה יודעת אם הוא דם מכה או דם זיבה, ובזה לא שייך לומר דאית לה חזקת אינה רואה, שהרי ראתה בוודאי אלא שמשופקת אם הוא טהור או טמא, וכשם שהיא בחזקת אינה רואה דם טמא כך היא בחזקת אינה רואה דם טהור, ואם כן באשה שנולד לה ספק כזה, צריכין אנו לדון שנותנין לה חזקת טהרת הגוף שהיא טהורה, ועל זה דנתי שמדברי רש"י משמע כן, שהרי רש"י קורא אותה שם בזבחים חזקת טהרה שמפרש דברי ר"ע כן, ושם לא שייך לומר שהיא בחזקת אינה רואה, כמבואר שם ששם עיקר ראייה של ר"ע שאחר שכבר נקראת טהורה

אנו צריכים עדיין לברר בוודאות שפסק שפיעת הדם לגמרי, ונתנה התורה זמן שבעה שהם מספר הימים שאם לא ראתה בהם אנו יודעים בוודאי שפסק שפיעת דמה, ואף אם תראה אחרי כן אנו אומרים ראייה חדשה היא. או דילמא גזירת הכתוב הוא, דבאמת משעה שהפסיקה אין אנו חוששים שתראה עוד כלל אלא גזיה"כ הוא שצריכה למנות ז' כדי להתחזק בטהרה שתוכל להיטהר מטומאתה.

כדי לבאר החקירה נעמוד בקיצור על שורשי דיני נדה וזבה, שורש טומאתן ושורש טהרתן וטעמי הדברים.

דיני נדה וזבה

דין נדה

כתיב בתורה (ויקרא טו, יט) "ואשה כי תהיה זבה דם יהיה זובה בבשרה שבעת ימים תהיה בנדתה" ולמדו חכמים ממדרש הפסוקים שאשה שיזוב דמה בעת נדתה, טמאה טומאת נדה, ומונה ז' ימים עם יום ראייתה ואפילו אם שפעו דמיה כל שבעה, ומפסיקה בטהרה ביום ז' קודם ביה"ש, וטהורה, זהו דין הנדה.

זבה קטנה

מיום ז' לאחר שפסקה ואילך עד י"א יום נקראים ימי זיבה וחז"ל קראו להם י"א יום שבין נדה לנדה, והדין בימים אלו הוא שאם ראתה בהן יום אחד בין אם ראתה בתחלת היום או בסוף היום, אלא שצריכה לפסוק בטהרה, משמרת כל הלילה שלאחר מכן, ואם לא ראתה תשכים למחר ותט' וטהורה מדאורייתא, וכן אם ראתה כן ביום השני דינה

חזקת הדמים, ומה שסבר ר"ע דאין להם אלא יום שביעי בלבד, היינו משום דהוא סבר דבעי 'ספורין לפנינו' וכיון שבצד האפשר הוא שתראה, לא מיקרי 'ספורין לפנינו' אפילו אם באמת לא ראתה, ולכן סבר דאין להם אלא יום שביעי בלבד.

אבל הכא איירי מצד חזקת הגוף, ובזה אף כשראתה ראייה וודאית ואיתרע חזקת הדמים, מ"מ חזקת הגוף לא איתרע, ולכן כיון שמצד גופה היא מוחזקת בטהרה, אנו תולים במכה.

ומעתה מבוארים דברי רש"י בבהירות, דאף שאנו מצריכים אותה לספור ז' נקיים אין הכוונה שאנו מסופקים עדיין אם נטהרה מזיבת דמה ולכן צריכה למנות שבעה ימים נקיים שלא תראה בהם ורק אז תתחזק בטהרה, אלא משעה שהפסיקה בטהרה אנו נותנים לה חזקת טהרת הגוף שנטהרה מזובה, אלא שהצריכה הכתוב כדי להיטהר מטומאתה שנטמאת בה בראייתה למנות ז' נקיים ולטבול, ואז נטהרת לגמרי מטומאתה.

אלא, שאנו צריכים להבין סברת התוס' מדוע לא מיקרי חזקת טהרה רק לאחר שספרה ז' הרי סברת רש"י מבואר בבהירות שאין שייכות לספירת הז' לבין חזקת גופה, ומטרת הספירה הוא לטהרת גופה מן הטומאה, ולא להחזיק גופה בטהרה, ויש להבין סברתם במה נחלקו עם רש"י.

גדר שבעה נקיים

והנראה בזה, דהנה יש לחקור ביסוד וגדר דין ספירת ז' נקיים, האם גדר הספירה הוא משום בירור, והיינו דאף שפסקה בטהרה מ"מ

“והיא גילתה את מקור דמיה” וכנ”ל³, אלא דיש ב’ אופנים איך שהדם שופע ויוצא ממקומו.

אופן א’ הוא ‘בעת נידתה’, והיינו שרוב נשים יש להם ווסת מחודש לחודש שהוא זמן הורקת הדמים שנצטברו במשך החודש, ומשעה שמרגשת שהתחילו הדמים לשפוע ולצאת הרי היא נטמאת טומאת שבעה, מחמת התחלת שפיעת הדמים, והדין בזה הוא, דאף ששופע כל שבעה מפסקת בשביעי וטובלת לערב, וחזינן מכאן דהגורם לטומאת ז’ הוא התחלת שפיעת הדמים, ולכן משעה שהרגישה התחלת השפיעה מונה ז’ וטובלת דאף שראתה במשך כל הז’ מ”מ ראיות אלו הם המשך מהתחלת שפיעה הראשונה וראיות אלו אינם מטמאים טומאת ז’ לפי שאינם דמים של התחלת שפיעה.

ומיום ז’ אחר שפסקה מתחילים ימי זיבות, ובימים אלו היא בחזקת וודאי שלא יהיה לה שוב תחילת שפיעה של דם נידות שהרי אין דרכן לבא משבוע לשבוע לפי שבמשך ימים אלו אין הדמים מספיקים להצטבר, ולכן דינה ביי”א ימים אלו שאם תראה ראייה אחת או שתיים אנו אומרים המשך שפיעה הוא מהשפיעה הקודמת שעדיין לא הורקו כל דמיה, ולכן אנו מטמאים אותה רק יום אחד לפי שאין ראייה של המשך

כנ”ל, והיא הנקראת “זבה קטנה” (ובלשון חכמים נקראת “שומרת יום כנגד יום”).

זבה גדולה

ואם ראתה עוד ראייה ביום השלישי, הרי היא “זבה גדולה” והיא טמאה טומאת ז’, וחמורה מן הנדה, שצריכה לספור ז’ ימים נקיים לטהרתה, ואם ראתה באמצע ז’ נקיים אפילו טיפת דם, סותרת כל ספירתה וצריכה למנות מחדש עד שיהיו לה ז’ ימים רצופים נקיים, ואחר שספרה ז’ נקיים, מפסקת בטהרה וטובלת, וטהורה מה”ת.

סברת החילוק בין נדה לזבה

והנה יש להבין הסברא מה שחילקה תורה בין נדה לזבה, שבנדה לא הצריכה תורה ז’ נקיים ובזבה הצריכה תורה ז’ נקיים.

ונעמיד בזה ב’ צדדי החקירה הנ”ל ונבארם:

א. ספירת ז’ משום ‘בירור’

צד א’ הוא דמה שהצריכה תורה בזבה ספירת נקיים הוא משום ‘בירור’.

ולפי”ז נבאר, דבאמת מצד הדם עצמו אין שום חילוק בין דם נידות לדם זיבות, דע”כ יש לומר דשניהם הם דמים הבאים מן המקור שהרי רק בדם זה נטמאת מן התורה, כדכתיב

³ ואל תתמה על מה שכתבנו שדם זיבות ונידות הם שווים, שהרי מבואר להדיא בדברי הגמרא שבימים הראשונים היו החכמים יודעים להבחין בין דם נידות לדם זיבות, ואם שווים הם איך היו יכולים להבחין, דע”כ יש לומר שהם שווים ושניהם באים מן המקור כפי שכתבנו ולא מצינו שתיטמא האשה בדמים אחרים שאינם מן המקור, אלא שבכל אופן יש הבדל ביניהם שזה דם הבא מאשה בריאה שיש לה ווסת כאורח כל ארעא, ודם זיבות בא מאשה חולנית שאין מחזורתה ווסתה קבועין, והחכמים היו יודעים להבחין ביניהם.

שפיעה מטמא טומאת שבעה כנתבאר.

או משום שחזרה לטומאתה הקודמת⁵,

ואופן ב' של ראייה הוא 'בלא עת נידתה', והיינו שאם ראתה באותן י"א ימים ג' פעמים רצופים אנו אומרים, כיון דבאמת אין דרכן של נשים לראות דם נידות משבוע לשבוע כנ"ל, ובב' ראיות ראשונות אמרנו מסתמא מקרה הוא זה ואנו תולים הראיה בהמשך שפיעה והורקה, אבל בג' פעמים אין אנו אומרים מקרה הוא אלא וודאי יש כאן איזה סיבה משותפת לכל הראיות⁴, ואנו אומרים שבוודאי יש לה איזה חולי שהיא רואה שלא בזמנה, והיינו דשוב אין לה ווסת כשאר נשים אלא היא מוריקה דמיה בלא עת קבוע, ולכן כל דם שהיא רואה אנו נותנים להם דין של תחילת שפיעה, ושמכך נטמאת טומאת שבעה כדין ראייה של תחילת שפיעה, ובאמת דין השבעה הוא כדין כל זבה, אלא שזו כיון שכל ראייה שהיא רואה אנו אומרים תחילת שפיעה היא, אין לה דרך להיטהר אלא ע"י שבעה נקיים, שאם תראה באמצע הז' נטמאת ממילא מחמת ראייה חדשה של תחילת שפיעה, אבל משתספור ז' נקיים בלא שום ראייה, אז בוודאי שנתרפאת מחוליה.

גדר סתירת הנקיים

והנה, מצינו מחלוקת בין הפוסקים בגדר סתירת הנקיים אם הוא מחמת טומאה חדשה

ומריהטא דלישנא ממהלך הדברים שכתבנו משמע דגדר הסתירה הוא משום טומאה חדשה, וא"כ תיקשי מכל הראיות שהביאו האחרונים לומר דאינה משום טומאה חדשה אלא משום שחזרה לטומאתה הקודמת, וא"כ נסתר כל הבניין וכל המהלך.

אכן נראה דמ"מ אפשר לבאר מהלך זה אף להצד הסובר דגדר הסתירה הוא משום שחזרה לטומאתה, דעניין הסתירה הוא משום שידעה התורה, דהאי אשה שיש לה עתה חולי של זיבה אזי כדי לידע בוודאי שנתרפאת מחוליה, ושמעכשיו חזר מחזור דמה לסדרה הנכון, צריך שיהיו לה ז' ימים נקיים בלא שום ראי' של דם שבזה אנו אומרים בוודאי שנתרפאת, לפי שדרך חולי של זיבה הוא ששופע בד"כ כל כמה ימים ולכה"פ אחד לז' ימים, אבל משהייתה נקיה ז' ימים שלמים בלא שום ראייה וודאי שפסק חולי מעיין זיבתה.

והיינו שמה שאנו מטמאים אותה בראיית דם בתוך הז"נ אף דבאמת הטעם הוא משום שנטמאת בטומאה חדשה, מ"מ עניין הסתירה הוא משום שאנו אומרים שחזרה לחולי זיבתה הקודמת וראייה זו הוא המשך מהחולי, ואשר לכן אנו אכן מטמאים אותה בראייה זו לז'

⁴ כפי שביארו האחרונים גדר 'חזקת ג' פעמים', עיין קוה"ע בהוספות שבסוף הספר, אות ב'. וכן ביאר לי הגה"ח הרב יעקב יצחק רבינוביץ שליט"א דעניין הג' ראיות הוא מטעם חזקה.

⁵ עייב"ז חו"ד ס' קצ"ו סק"ג, אבנ"מ בשו"ת (שנמצא בסוף כרך ב') סימן כ"ג ובח"ס ס' קע"ז, וע"ע חזו"א סימן קכ"א סקט"ז מה שכתב בזה.

נוספים⁶, ועדיין יל"ע בזה⁷.

ב. ספירת ז' משום 'גזירת הכתוב'

ולצד ב' דעניין הספירה הוא משום 'גזירת הכתוב'.

לפי"ז נבאר, דסברת החילוק בין נדה לזבה הוא, דטומאת נדה פשוט דלא בעי נקיים מהטעם שכתבנו לפי שאין חלות טומאתה חל אלא מתחילת השפיעה, ולכן כיון שדרך השפיעה הוא לשפוע אף ז' ימים לא איכפ"ל במה ששופע כל ז' ומשעה שפסקה בטהרה חזקה שלא תראה עוד, ולכן טובלת וטהורה.

משא"כ טומאת זיבה שבא בלא עת נידתה, אף דבאמת משעה שפסקה בטהרה חזקה שלא תראה עוד, מ"מ כיון שהוא טומאה גרועה יותר מטומאת נדה לפי שבא שלא בעונתה, בזה הצריכתה תורה שבעה ימים נקיים לגמרי מכל טומאה ואף מטומאת זיבה קטנה כדי שתיטהר מזובה, והיינו דאמרה תורה "אחר תטהר - אחר אחר לכולם", גזיה"כ שלא תהא טומאה ואף קלה מפסקת בהן, ודוק.

ביאור מחלוקת רש"י והתוספות

ועכ"פ לפי צדדי חקירה זאת נראה לבאר

שורש המחלוקת בין רש"י להתוס', דרש"י סבירא ליה כצד ב' דהחקירה דספירת הז"נ אינה אלא משום גזיה"כ ובאמת משעה שפסקה היא מוחזקת בטהרה שלא תראה עוד בין מצד הגוף ובין מצד הדמים, ולכן שייך לומר שהם בחזקת טהרה ואעפ"כ אם ראתה סתרה, והוי דומיא דקרבן שהוכשר, ואף בזה שייך לומר שיתחזור וייפסל כשיתיר מן הבשר.

אולם התוס' ס"ל כצד א' דהחקירה הנ"ל דגדר ספירת הז' נקיים הוא משום בירור שאנו צריכים לברר שפסק דם זיבתה, ולכן לא שייך לומר שהיא בחזקת טהרה אז, שהרי כל מטרת הספירה הוא לברר דבר זה והיינו שאנו עדיין מסופקים שמא תראה עוד מחמת זיבה הראשונה⁸, ולכן לא הוי דומיא כלל לקרבן דהתם כבר הוכשר לגמרי.

קושיית האחרונים על שיטת הנוב"י

ובכל אופן, בדברי האחרונים אנו מוצאים שנחלקו עם הנוב"י בשיטת התוס', הגאון ר' יהודה טעבעלס צוק"ל⁹ מקשה על דבריו, דאינו ענין כלל לזה המחלוקת, כי אין כוונת התוס' כאן כלל אי מיקרי חזקת טהרה לענין זה אלא שהוקשה לתוס' על פירוש רש"י, מאי מדמה כלל זבה לפיגול, דשם הקרבן כשר

⁶ אכן ק"ק על מהלך זה דלכאור' מהא דבעינן קרא ד"אחר תטהר" לומר אחר אחר לכולם משמע דבלא קרא לא היה מטמא אלא ליומו, ומ"מ אינה קושיא חזקה כ"כ דאפשר דהא גופא אמר קרא דזבה שאני דבעי' שלא תהא טומאה מפסקת דאם יש ראיית טומאה בינתיים תיטמא שוב טומאת ז', ויל"ע בזה.

⁷ דאפשר דאכן ב' המהלכים בדברי הפוסקים בגדר הסתירה, תלוי בב' המהלכים בגדר הז' נקיים שאנו כותבים כאן, ולא עיינתי בנקודה זאת די הצורך.

⁸ אמנם עיין בספר "מנחה טהורה" (באוצה"ח) לדף לז. מש"כ בגדר הסתירה דשבעה נקיים, ושם רוצה לומר דלא נחלקו רש"י והתוס' בדבר זה ותרווייהו ס"ל דגדר הסתירה הוא משום בירור, ויל"ע בזה.

⁹ מובא בליקוטי הערות שבסוף הספר (במהדורת מכון ירושלים).

לה כבר חזקת טהרה לפי שכבר מנתה ג' ימים נקיים ואיתחזקה בטהרה, ובשיטת התוס' הסתפק אם נחלקו גם על עצם דין חזקת טהרה וסברי שאין לה חזק"ט כל ז', או דבאמת מודו לשיטת רש"י ולאחר ג' ימים אית לה חזקת טהרה, אלא שמשום השקו"ט בסוגיא שם נקטו כן¹⁰.

ויש לנו לברר בדבריו ב' דברים, א. במה נחלקו רש"י והתוס', ב. במה נחלק עם שיטת הנודע ביהודה.

ביאור מחלוקת רש"י והתוספות

לפי מה שחקרנו לעיל בגדר ספירת הנקיים, יש לחקור דעת רש"י לפי שיטת הגרעק"א, דהנה אפשר להבין ב' צדדים בביאור שיטתו, מצד א' יש לומר דאם אמרי' דאין לה חזקת טהרה אלא לאחר ג' ימים הראשונים א"כ אין סברא לומר דגדר הספירה הוא משום גזיה"כ דאי משום גזיה"כ הרי נראה דמיד שפסקה בטהרה אית לה חזק"ט כפי שנתבאר, ומה יוסיף ומה יתן לך ספירת ג' ימים הראשונים, וא"כ נראה שסבר בדעת רש"י דגדר הספירה הוא משום בירור, ודלא כהנוב"י בדעת רש"י.

איברא דיש להבין צד ב' דאף אם נאמר דגדר הספירה הוא משום גזיה"כ, יש לחלק דחזקת טהרה שאנו נותנים לה מצד ההפסק"ט הוא רק על שפיעות הדמים ולא על גופה, וע"ז הצריך רש"י שמנתה ג' ימים דבזה איתחזק גופה בטהרה, והיינו דכיון שגופה היה מוחזק

לגמרי ונאכלת ומכפר, ואיך שייך לומר שהתורה אמרה שייפסל אח"כ, א"כ מאי דאכלי כהנים והמזבח הכל באיסור, ואין זה דרכיה דרכי נועם, משא"כ בזבה דשם שפיר אמרה תורה דכל ז' ימים מיתלי תלי בספק שמא תראה ותסתור, והיא באמת גם בתוך הזמן מטמא, וזה הוקשה להתוספות.

ועל זה תירצו, דגם בזבה מיירי היכי דכבר נטהרה ומותרת לבעלה וליגע בטהרות מן התורה לשי' ר"מ (נדה סז:), והאיך צוותה הנדה בדבר שיש מכשול אלא וודאי שאין זה ראייה, והיינו דאכן התוס' למדו מה שאמר ר"ע 'חזקת טהרה' דכוונתו לטהרה לגמרי שנטהרה מטומאתה ולא שרק מוחזקת בטהרה.

ומסיים שם הגר"י טעבלס "וזה ברור בלי ספק בכוונת התוספות, ואינו עניין כלל לזה המחלוקת שלא תראה, כי זו החזקה נשארה בתוקפה..."

וכן הקשה בשו"ת נטע שעשועים (יו"ד ריש סי' כ"א), ועיי"ש שהוסיף להקשות והאריך בזה.

ב. שיטת הגרעק"א

כפי שנתבאר, שיטת הגרעק"א דנחלקו רש"י התוס', רש"י סבר שכדי להחזיקה בטהרה צריכה למנות ג' ימים אחר שהפסיקה בטהרה, ומשספרה ג' ימים נקיים איתחזקה בטהרה, והוכיח כן מלשון רש"י "ומנו ד' או ה' ימים" שבכיוון נקט דרק משמנתה ד' אית

¹⁰ אמנם אפשר דאף אם נאמר דהתוס' חלקו על רש"י בזה מ"מ גם לשיטתם יש חילוק בין ג' ימים הראשונים לשאר ימים שאחר ג', עיין בביאור אחיזה בעקב על תשובת רעק"א שם, אות י', ואיכהמ"ל.

הצד הפשוט הוא דהוקשה לו לשון רש"י "ומנו ד' או ה' ימים" ומכח הקושיא למד דע"כ הוא מה שרש"י בא לומר בזה, דאיירי שכבר מנתה ג', ורק לאחמ"כ יש לה חזקת טהרה.

אמנם באמת נראה דנקט כן, משום שבאמת לא מסתבר לומר שיהיה לה חזקה אף קודם שספרה ג' דהרי היה לה חזקת ראייה של ג' ימים ומדוע שיום אחד נקי יפקיע חזקת זיבותה.

ואכן ברוב הראשונים אנו מוצאים שנקטו כן, בספר התרומה (סי' צב) ובמרדכי (שבועות סי' תשל"ה) ובהגה"מ (איסור"ב פ"ט אות ז'), ולכן היה ניחא ליה לבאר שיטת רש"י כשיטת רוב הראשונים וכמו שהבין מדיוק לשונו, ועדיין יל"ע.

ג. שיטת החתם סופר

כפי שנתבאר, שיטת החת"ס דלא נחלקו התוס' עם רש"י וברור לכו"ע דמשעה שהפסיקה בטהרה אית לה חזקת טהרה, ועכ"פ זאת ברור דלא סברי התוס' שהיא בחזקת טומאה עד ז' ימים.

והיינו שהוא נקט לכאורה דכו"ע ס"ל כצד א' דהחקירה דגדר הספירה הוא משום גזיה"כ ולכן פשוט דאית לה חזקת טהרה משעה שפסקה וכמו שכתבנו, והביא ראיות הרבה לדבריו, ואין כאן המקום להאריך כי הדף יכלה והם לא יכלו.

סיכום הדברים

ועכ"פ הנ"מ להלכה ולא למעשה בין כל הנך שיטות הוא כפש"נ, באשה שראתה דם באמצע

לטומאה ע"י ג' ראיות זיבה, לכן צריכה ג' ימים נקיים להפקיע טומאת גופה והכא מצד חזקת טהרה שעל גופה איירי, (וכמו שבאמת למד הנוב"י כפי שביארנו מדבריו).

אכן, בדיוק דברי הגרעק"א נראה מדבריו, דאיירי מצד הפקעת חזקת מעיינה פתוח, דלזה מהני ג' ימים להוציאה מחזקת מעיינה פתוח, וא"כ משמע דלא מצד חזקת גופה אייתנין עלה אלא מצד חזקת דמה.

אכן גם לפי דבריו נראה דדעת רש"י הוא דהספירה הוא משום גזיה"כ אלא שהוא סבר דאף לצד זה אין אנו נותנים לה חזקת מסולקת מדמים אלא לאחר שהיה לה חזקת ג' ימים נקיים נגד חזקת ג' ימי הזיבה, ובזה היא מחזקת גופה ודמה שטהרו מזובה, ודווקא אז אנו נותנים לה חזקת טהרה.

דלצד שהוא בירור, אם אמרינן דלפי צד זה לא שייך ליתן לה חזקת טהרה, א"כ לא שייך לחלק בין ג' ימים ראשונים לשאר ימים, דהא סתירת הנקיים ע"כ גם בשאר הימים הוא, ומזה שחילק ואמר דרק לאחר ג' יש לה חזק"ט ש"מ דלמד ג"כ דגדר הספירה הוא משום גזיה"כ, ודוק.

מחלקותו עם הנוב"י

דא עקא, שאנו צריכים לברר במה נחלק עם הנוב"י ומדוע ראה ללמוד כך בלשון רש"י.

ימי ליבונה, ויש לה מכה לתלות בה, ויש לנו ספק אם הוא בא מחמת מכה או שבא מן המקור¹, הרי דהדין כבכל ספיקא דדינא "הלך אחר חזקה", ולכן עלינו לדון איזה חזקה אנו נותנים לגופה השתא בימי ליבונה.

א. לדעת הנוב"י נראה שהוא מחלוקת בין רש"י להתוס' לדעת רש"י וודאי שאנו תולים ואף בימים הראשונים, אמנם לדעת התוס' בג' ימים הראשונים וודאי שאין תולים, ובשאר ימים אינו ברור מה"ד.

ב. ולדעת הגרעק"א נראה דקודם ג' ימים הראשונים לא שייך להחזיקה בטהרה לכו"ע, אמנם אחר ג' ימים מסתבר דאף להתוס' נוכל לתלות במכה ועדיין אין הדבר ברור לפי התוס'.

ג. לדעת החת"ס נראה דבין לשיטת רש"י ובין לשיטת התוס' משעה שפסקה בטהרה הרי היא בחזקת טהרה, וא"כ נוכל לתלות במכה אף בימים הראשונים משעה שפסקה בטהרה.

ומ"מ כל הנ"ל הוא מדין התורה, אבל לאחר חומרא דר' זירא אפשר דאף ביום ראשון הוי כספרה ג' ימים, כיון שבכל אופן יש להמתין ה' ימים משעת התחלת הראיה הראשונה, ואף כשפסקה כבר ביום ב' או ג', ולא באנו להורות הלכה כי אם להאיר עיני המעיין.



¹ אכן אם אנו יודעים בוודאי שיש לה מכה, נקטינן לדינא לתלות אף בימים הראשונים.

הר"ר יהושע כהן הי"ו

לאו דלא יחשב

(המבואר בדף לו.) דיהא נחשב מעשה דהכא
אזהרה הוא על המעשה עיי"ש.

והנה נחלקו הראשונים אם פיגול סגי
במחשבה או צריך דיבור [עיי"ן משנה למלך
הל' פסוהמ"ק (יג, א) דכתב דדעת הרמב"ם
(שם) והחינוך (קמ"ד) דסגי במחשבה. ודעת
תוס' (ד: ד"ה מחשבה) ורש"י (מא: ד"ה כגון)
דצריך דיבור עיי"ש]. ונראה, דאף להראשונים
דצריך דיבור עדיין י"ל דלעולם הלאו הוא על
המחשבה, אלא דהמחשבה צריך להיות ע"י
דיבור כדי למקבעיה בפיגול מיהו עיין
בשטמ"ק במס' בבא מציעא (מג: בשם תוס'
משאנן) דהק' אמאי לא אמרינן לגבי פיגול
בדיבוריה אתעביד מעשה, ואמאי נחשב לאו
שאיין בו מעשה ומת' דאם א"צ דיבור ניחא,
דע"י מחשבה לא אמרינן דאתעביד מעשה,
והדיבור הוא רק גילוי שע"י כן אנו יודעין
שפסלו במחשבה אבל הפסול לא נקבע ע"י
דיבור אלא ע"י המחשבה ומ"מ מק' דאם צריך
דיבור, קשה דנימא דדיבוריה אתעביד מעשה.
ומת' שם בשם רבי חיים, כיון דבתחילה לא
היה ראוי להקריבו לאכול עד שקרבו כל
מתירין, לא אמרינן בדיבוריה אתעביד מעשה
עיי"ש. ולכאורה לפי הנ"ל, דהלאו הוא על
המחשבה לא קשה מידי, דאף אם בדיבוריה
אתעביד מעשה מ"מ הלאו הוא על המחשבה.
ועיין בראש המזבח דכתב כיסוד הנ"ל
דהאיסור הוא על המחשבה ומת' בזה ק' הפני

בגמ' מניין למחשב בקדשים שיהא לוקה
ת"ל לא יחשב ומסיק הגמ' דר' יהודה היא,
דאמר לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו הרי
דפיגול אינו נחשב מעשה וצ"ע דהרי פיגול
הוא מזיק כדמבואר במס' בבא קמא (ה.),
וא"כ ע"כ הוא נחשב כמעשה דאל"כ אינו
חייב ועיין בתוס' שם (ק. ד"ה טיהר) דהא
דכהנים שפיגלו חייבין משום דבדיבור חשיב
כמעשה, והוי מזיק בגוף הממון בידיים. וע"ע
בר"ן במס' נדרים (לה. ד"ה אלא) דמבואר
דבמיד יכול לפגל דאין עושה שליחותו דאדם
אוסר דבר שאינו שלו ע"י מעשה הרי דמצינו
לגבי היזק דפיגול נחשב מעשה וא"כ אמאי
קאמר בגמ' דפיגול הוא לאו שאין בו מעשה.

ויש לבאר ע"פ מש"כ הגרי"ז (בכתבים
במס' מנחות ב:) שאמר לו הגר"ח ששמע ג'
סברות אמאי לא אמרינן לגבי פיגול בדיבוריה
אתעביד מעשה כדאיתא לגבי תמורה. ואחד
מהסברות שם הוא, דהלאו של פיגול אינו על
המעשה אלא על המחשבה עיי"ש, ולפי"ז י"ל
דבאמת איכא מעשה דמה"ט חייב במזיק,
ומ"מ הלאו הוא רק על המחשבה ומשו"ה הוי
לאו שאין בו מעשה. וכעיי"ז מבואר בקרן
אורה דכתב לחלק פיגול משוחט לעבודה זרה
דלוקה, דהתם הלאו הוא על השחיטה.
משא"כ הכא אזהרה הוא על המחשבה
כדכתיב לא יחשב, ובמחשבה אין מעשה
ולפי"ז כתב לדון דלאו דלא תזבח וכו'

דלא יחשב כתיב עיי"ש דנקט דפיגול הוא פסול בעבודה. ובחזו"א (מנחות כ"ב, ט"ו ד"ה ואפשר) כתב דדין פיגול אינו נמשך מהפסול העבודה, אלא עבודה במחשבת פיגול קובעת הקרבן בפסול עיי"ש הרי דנקט דהמחשבה פוסל הקרבן].

ולכאורה הוי נפק"מ לענין אם אפשר לחזור ולקבל לעשות עבודה בלי פיגול, דאם הוא פסול בעבודה אפשר לחזור ולקבל עכ"פ קודם זריקה דעדיין לא נקבע הפיגול ואם חל פסול בקרבן לא מהני לחזור ולקבל [ונהי דעדיין לא נקבע הפיגול עד זריקה, מ"מ כבר יש פסול לפיגול בקרבן. ועיין במשנה למלך (פסוהמ"ק יח, ז) דמסתפק אם יש פסול קודם זריקה עיי"ש] ובגמ' בדף כו: משמע דדוקא פסול שמפגל יחזור כשר ויקבל, אבל כשר שמפגל א"א לחזור ולקבל.

וכע"ז יש לדון לעניין פסול בשלא לשמה, דהוא נמי נכלל בלאו דלא יחשב כדמבואר ברש"י בדף ב: (ד"ה ונדבה). האם הוא פסול בעבודה, וכמו דמשמע מלשון השטמ"ק בדף ד: דכתב "כאילו חסר העבודה ששינהו בה". וכן נקט הקהילות יעקב (סי' ב') דהוא עוקר הסתמא לשמה והוי פסול ממילא מחמת חסרון לשמה עיי"ש. או דילמא הוא פסול בקרבן. וכן נקט בחי' הגרי"ז (מעשה"ק ד, י"א) דהוא מחשבה הפוסלת, וכיון דאינו משום חסרון לשמה לא הוי פסול רק בעבודה בלבד, ומשו"ה לא יחזור הכשר ויקבל עיי"ש [ועיין בטהרת הקודש (לד: ד"ה אין) דכתב דמשמע בגמ' דלגבי שלא לשמה יחזור הכשר ויקבל, ועוד מדייק שם ברש"י דאף לענין פיגול דוקא זריקה עושה שיריים אבל חישב

יהושע במס' גיטין דהק' כמו השטמ"ק הנ"ל עיי"ש ומ"מ מבואר דהשטמ"ק נקט דאם שייך מעשה הוי נחשב לאו שיש בו מעשה אע"ג דלכאורה הלאו הוא על המחשבה כנ"ל. וא"כ נהי דלא אמרינן בדיבוריה אתעביד מעשה כדמת' בשם רבי חיים, מ"מ נימא דמשום מזיק נחשב מעשה.

ובאפיקי ים (כד, ט"ז-כ.) כתב דבדיבוריה אתעביד מעשה היינו שהאיסור הוא המעשה שיוצאת לפועל ע"י דיבורו, משא"כ בפיגול האיסור הוא המחשבה דלא יחשב עיי"ש. והיינו כיסוד הנ"ל. מיהו כתב שם דברמב"ם מבואר דגם בפיגול האיסור הוא מה שיוצאת לפועל דהוא מקלקל את הקדשים, דהוי כמטיל מום בקדשים, ואין האיסור על המחשבה. ולפי"ז שוב תקשי כיון דפיגול הוא מעשה, דמחייב במזיק, אמאי נחשב לאו שאין בו מעשה (ועיין במנחת אברהם בסוגיין דהביא בשם הגרי"ד דכוונת הרמב"ם הוא דהאיסור הוא שעושה מעשה דפוסל בקדשים עיי"ש).

ונראה לבאר, דבעיקר פסול פיגול יש לדון האם הוא פסול בעבודה או בקרבן, והיינו אם הוא פסול בעבודה, כיון דהוי עבודה הנעשה במחשבת פיגול, הוי עבודה פסולה וע"י זה נתפגל הקרבן, או דילמא ע"י מחשבה בשעת עבודה הוא גורם חלות פיגול בקרבן ע"י גוף המחשבה, ולא ע"י העבודה [עיין מנחת ברוך (א, ז) דנקט דלא נתפגל הקרבן ע"י דיבורי, אלא משום עשייתו, שעובד עבודה במחשבת פיגול. ומת' בזה ק' השטמ"ק דע"י דיבורו לא נעשה מעשה, וליכא אזהרה לאסור עבודה במחשבת פגול,

מ"מ המחשבה פוסלת רק בשעת העבודה. נמצא דהשחיטה גורם שיחול הפסול ואע"ג דהשחיטה בעצמה אינה מעשה מזיק מ"מ חייב משום גרמי עיי"ש].

ולפי"ז י"ל דמשו"ה נחשב לאו שאין בו מעשה, דהלאו הוא על חלות פיגול ובוזה ליכא מעשה כנ"ל, ומ"מ אם נימא דדבוריה אתעביד מעשה י"ל דחלות הפסול שנעשה ע"י דיבורו זהו גופא מעשה, ובאמת יש מעשה דחלות ומשו"ה שפיר הק' השטמ"ק דמה"ט יהא נחשב לאו שיש בו מעשה. משא"כ לענין מזיק, כיון דהוי מעשה בעבודה וחלות הפיגול הוא בגוף הקרבן, שפיר נחשב לאו שאין בו מעשה.

היוצא לנו מכל הנ"ל, דפיגול הוא לאו שאין בו מעשה, ואע"ג דלגבי מזיק מקרי מעשה יש ליישב, לדעת הרשב"א והריטב"א הנ"ל דהמעשה הוא מה שעושה עבודה י"ל דמזיק הוא בעבודה ולא חלות בקרבן ובוזה ליכא מעשה א"נ י"ל דהלאו הוא על המחשבה ולא על המעשה ולדעת תוס' הנ"ל דהמעשה הוא הדבור דחשיב כמעשה ע"כ צ"ל דהלאו הוא על המחשבה ולא על המעשה וכנ"ל.

בקבלה יחזור הכשר ויקבל עיי"ש].

ולפי"ז י"ל דהא דחייב בפיגול לענין מזיק הוא משום עבודה שנעשה בפיגול. דכיון דבשעת עבודה יש לו מחשבת פיגול נמצא דמזיק הקרבן ע"י עבודה זו, וכדמבואר ברשב"א ובריטב"א במס' גיטין (נג.) דבשעה שמפגל עושה מעשה ששוחט עיי"ש ואע"ג דבהולכה וזריקה ליכא מעשה בגוף הקרבן, מבאר הנתיבות (כה, ג) דכיון דלהכשר קדשים הצריכה רחמנא הולכה וזריקה א"כ כשעשה מעשה בדם הוי כאילו עושה מעשה בגוף הבהמה עיי"ש. ומ"מ המעשה מזיק הוא רק בעבודה ואע"ג דע"י מעשה בעבודה הוא מפגל הקרבן, מ"מ עיקר הלאו הוא חלות הפיגול כדמשמע ברמב"ם. וכיון דחלות הפיגול הוא בגוף הבהמה ולא בעבודה כנ"ל א"כ בחלק זה ליכא שום מעשה. וכעיי"ז מבואר בחזון יחזקאל (ליקוטי הש"ס זבחים ט:): דאין מחשבת פיגול שחושב בשעת העבודה פוסלת העבודה, והקרבן נפסל משום עבודה פסולה, אלא המחשבה עצמה פוסלת הקרבן ולא מהני לחזור ולקבל עיי"ש [ובא"ד מביא הרשב"א הנ"ל דלכאורה משמע דהעבודה פוסל, ומבאר דכוונת הרשב"א הוא דנהי דמעשה שחיטה אינו פועל חלות הפסול,



הר"ר פתחי' זאלצמאן הי"ו

תיכף לסמיכה שחיטה

צפון המזבח ולא לצד מזרח וא"כ אפילו אי מכניס ידיו מ"מ א"א לשחוט שם סמוך לפתח לשער נקנור וצריך לילך כ"ב אמה עד לצפון המזבח ותו אינו תיכף. ועוד תירוץ הגמרא דמצי לאוקים הברייתא כרבי דס"ל דגם לצד מזרח הוה צפון ומ"מ סמיכה בעי כל כוחו וא"כ מכניס ראשו ורובו וממילא א"א לעייל ידיה ולסמוך דהא מכניס ראשו ורובו רק צריך להוציא הקרבן תוך שער נקנור ושם לסמוך ואח"כ מחזירו תוך העזרה ותו אינו תיכף.

והנה בסוטה לט. תוס' ד"ה כל כהן שלא נטל ידיו דן שם תוס' לגבי תיכף לנטילת ידים ברכה וכתב תוס' דהשיעור תיכף יש להוכיח מסוגיין, וז"ל ושיעור תכיפה איכא למשמע מתכיפת סמיכה לשחיטה דאמרינן בפרק כל הפסולין כל הסמיכות שהיו שם קורא אני בהם תיכף לסמיכה שחיטה חוץ מזו שהיתה בשער נקנור שאין מצורע יכול ליכנס שם אלמא כדי מהלך משער נקנור עד בית המטבחים לא חשיבה תכיפה ובמסכת מדות משמע דלא הוי טפי מעשרים ושתים אמה מקום דריסת רגלי ישראל ומקום דריסת רגלי כהנים שכל אחד היא י"א אמה עכ"ל דהיינו מהא דקאמר הברייתא שסמיכת אשם מצורע אינו תיכף והכא הוא שיעור כ"ב אמה מזה הוכיח תוס' דהשיעור תיכף הוא עד כ"ב אמה וה"ה לגבי תיכף לנטילת ידים ברכה הוא עד כ"ב אמה, והיינו שתוס' אוקים הברייתא כתירוץ הגמרא דאזיל כר' יוסי בר' יהודה דמרחק צפון וא"כ

איתא בגמ' אמר עולא אמר ריש לקיש טמא שהכניס ידיו לפנים לוקה שנאמר בכל קודש לא תיגע וגו' מקיש ביאה לנגיעה מה נגיעה במקצת שמה נגיעה אף ביאה במקצת שמה ביאה ע"כ. ושם בדף לג. איתא לימא מסייע ליה כל הסמיכות שהיו שם קורא אני עליהן תיכף לסמיכה שחיטה חוץ מזו שהיה בשער נקנור שאין מצורע יכול ליכנס לשם עד שמזין עליו מדם חטאתו ומדם אשמו, ואי אמרת ביאה במקצת לא שמה ביה לעייל ידיה ולסמוך אמר ר' יוסף הא מני ר' יוסי בר' יהודה הוא דאמר מרחק צפון וכו' איכא דאמרי אמר ר' יוסף כל הסומך ראשו ורובו מכניס מאי טעמא כל כוחו בעינן הלכך לא אפשר ע"כ.

והיינו דס"ד בגמרא ס"ל כרבי דכל צפון העזרה מקרי צפון וכשר לשחיטה, ומשו"ה מקשה בגמרא דקתני בברייתא דאשם מצורע א"א שתהא תיכף לסמיכה שחיטה, בשלמא אי ס"ל ביאה במקצת שמה ביאה א"כ אין המצורע יכול להכניס ידיו לפנים ומשו"ה אינו תיכף, דהסמיכה הוא בשער נקנור ואח"כ מעייל הבהמה לפנים ושוחט ומשו"ה אינו תיכף, אבל אי ביאה במקצת לא שמה ביאה מצי המצורע לעמוד בשער נקנור ולהכניס ידיו ולסמוך ולשחוט הבהמה באותו מקום ממש, וע"ז מדחה הגמרא דאין ראייה, דלעולם ביאה במקצת לא שמה ביאה ומ"מ אינו תיכף דהברייתא הוא כר' יוסי בר' יהודה דס"ל מרחק צפון דהיינו הדין שחיטה בצפון הוא רק

תירץ לעולם הברייתא כרבי ומ"מ אינו תיכף דכדי לסמוך צריך לעייל ראשו ורובו וזה אסור לו וע"כ יסמוך בשער נקנור ותו אינו תיכף הגם שיכול לשחוט מיד בפתח שער נקנור, א"כ מוכח דס"ל לגמרא דאפילו פסיעה אחת אינו תיכף וצ"ע.

והנה בעצם הסוגיא יש להקשות טובא, דמוכח מהגמ' דאי מצי מעייל ידיה הוא תיכף דמצי למישחט בפתח שער נקנור לרבי, והיינו כדפירוש רש"י בד"ה לעייל ידיה דהפתח הוא באמצע העזרה ויכול לשחוט סמור להפתח בהחמש אמות צפונית דהוה צפון העזרה, וזהו רש"י לשיטתו ביומא לו. וכן בזבחים כ. דלרבי יכול לשחוט כל צפון העזרה וכן מבואר בהדיא בתוס' ישנים יומא לו. ד"ה מדקאמר, אמנם ברמב"ם פ"ה בית הבחירה ה' ט"ו כתב הא דיכול לשחוט בצפון הוא רק עד קיר המזבח, וביארו התו"ט יומא פ"ג מ"ט וכן הביא המקדש דוד סימן ז' אות א' דהרמב"ם ס"ל אליבא דרבי דצפון הוא רק צפון המזבח ולא צפון העזרה, ומבואר שם ג"כ דהמזבח היה נכנס שבע אמות לצד צפון העזרה, וא"כ הקשה המקד"ד דהיה יכול לשחוט רק שתי אמות רחוק מהפתח, דהפתח היה עד ה' אמות בצד צפון כנ"ל והוא יכול לשחוט רק בצפון המזבח דהיינו ז' אמות לצד צפון כנ"ל וא"כ אפילו אי מכניס ידיו אינו יכול לשחוט ממש במקומו רק לילך ב' אמות, וא"כ איך קאמר הגמרא דאי מעייל ידיה הוא תיכף הא מ"מ צריך לילך ב' אמות. וצ"ע. ועיי"ש במנחת מרדכי שכתב דסוגיין אזיל כר' יוסי הגלילי דכל המזבח בדרום קאי וממילא כנגד הפתח הוה צפון, אמנם זה דחוק לאוקים סוגיין דלא

הוא מרחק כ"ב אמה.

והנה צ"ב דאיה"נ מבואר מזה דכ"ב אמה בוודאי אינו תיכף אבל מנ"ל דפחות מזה הוא תיכף דלמא גם פחות מכ"ב אמה אינו תיכף. תירץ הצאן קדשים הכא בזבחים דתוס' דייק מהא דקתני הברייתא כל הסמיכות שהיו שם קורא אני עליהן תיכף וכו', ולא קתני כל הסמיכות שהיו שם היה במקום שחיטה, משמע דהברייתא אתו לאשמעינן דרק בשיעור כזה היא שיעור שאינו תיכף אבל פחות מזה חשוב תיכף.

וכן פסק הרמ"א באו"ח סי' קנ"ו סעיף א' לענין להפסיק בין נטילה לברכת המוציא כתב וז"ל ואם שהה כדי הילוך עשרים ושתים אמה מקרי הפסק עכ"ל, והיינו ששיעור כ"ב אמה תו אינו תיכף כנ"ל בתוס'.

ועיין שם במג"א ס"ק ב' שתמה ע"ז, דהא למאי דסליק אדעתיה דגמרא דהברייתא אזיל כרבי ואי ס"ל ביאה במקצת שמה ביאה הוה אתי שפיר הברייתא כיון שהמצורע צריך לסמוך בשער נקנור ואח"כ להכניסו בפנים לא נקרא תיכף, והגם שלרבי יכול לשחוט מיד סמוך לשער נקנור מ"מ אינו תיכף, ורק הגמ' מקשה אי ס"ל ביאה במקצת לא שמה ביאה קשה כנ"ל, ומשו"ה אוקים ליה כר' יוסי בר' יהודה, א"כ מוכח בהדיא דאפילו פסיעה אחת משער נקנור אל תוך חלל העזרה תו אינו תיכף, והגמרא לא חזר מזה והוא תמוה, ומשו"ה כתב המג"א דאפילו פסיעה אחת תו אינו תיכף.

ועיין בחכם צבי סי' קכ"ח שהקשה עוד דגם מהאיכא דאמרי מוכח דלא כתוס' דהגמ'

ישראל וזה עזרת כהנים חשוב מקום אחר ועוד כתב כיון שהוא בולט חוץ למחיצות העזרה מקרי מקום אחר, אמנם צ"ל דהמג"א פליג על זה ומשו"ה הוכיח דאפילו בחד מקום גם פסיעה אחת לא הוה תיכף (והדגול מרבבה שם תמה על המג"א דנמצא צריך ליטול ידיו ממש במקום אכילתו).

אמנם עיין בחת"ס על המ"א שתירוץ תירוץ מחודש דהנה ע"ש בזבחים לב. תוס' ד"ה מ"ש סמיכה דבטהורים דהביא שם מחלוקת דרש"י ס"ל דלא כתיב לפני ד' בסמיכה והא דצריך סמיכה שיהא בפנים הוא רק משום דשחיטה צ"ל בפנים שכתוב בה לפני ד' משו"ה סמיכה דצריך להיות תיכף צ"ל בפנים, אמנם תוס' חולק וס"ל דיש קרא בסמיכה דצ"ל לפני ד' דהיינו לפני. ע"ש.

ותמה הגרע"א דא"כ מה משני הגמ' הנ"ל דלעולם ביאה במקצת לא שמה ביאה והוה מצי להכניס ידיו ומ"מ אינו תיכף מטעם מרחק צפון, הא א"כ למה קתני מברייתא דסומך בשער נקנור, בשלמא לרש"י כיון שבן כך א"א לסמוך תיכף משום מרחק צפון א"כ אין שום מעליותא להכניס ידיו לסמיכה לחודא ומשו"ה סומך בשער נקנור, אמנם לפי תוס' דיש דין בסמיכה לפני ד' א"כ עדיין תמוה הברייתא דאיה"נ מרחק צפון מ"מ לעייל ידיה כדי לקיים הדין דסמיכה לפני ד', ומדקתני בברייתא דסומך בשער נקנור מזה גופא מוכח דביאה במקצת שמה ביאה והגרע"א נשאר בצ"ע.

וכתב החת"ס דמזה מוכח דהא דכתב תוס' דיש דין לפני ד' בסמיכה אינו דין חדש

כהלכתא דהרמב"ם פסק כסתם משנה במדות דהמזבח הוא ז' אמות בצפון העזרה. והנה ע"ש בסימן קנ"ו במחצית השקל בא"ד שהקשה ג"כ כעין זה וכתב דמוכח מזה דב' אמות עדיין מקרי תיכף, הגם שבמג"א כתב משהו אמנם מוכח מהנ"ל דב' אמות מקרי תיכף אמנם זה קשה דהא מבואר בסוגיין דלמ"ד ביאה במקצת לא שמה ביאה אתי שפיר דאשם מצורע אינו תיכף הגם דיכול לסמוך בתוך השער ולהכניס הבהמה לצד צפון. וא"כ מבואר דב' אמות ומשהו לא הוה תיכף וא"כ המחצית השקל צ"ב דהוא מחדש שיעור חדש של תיכף דהיינו שתי אמות.

וליישב כל זה י"ל כמו שתירץ שם הדגול מרבבה וכ"כ העולת שלמה בזבחים לג. וכן הקהלת יעקב זבחים ס' מ"ה אות ז' דהא דכתב תוס' השיעור של כ"ב אמה היינו בחד מקום והיינו בעזרה, והגמרא קאמר אי מעייל ידיה וסומך מ"מ כיון שמרחק צפון וצריך להוליך הקרבן מפתח שער נקנור עד צפון המזבח לא הוה תיכף, אמנם להס"ד דביאה במקצת שמה ביאה וצריך לסמוך תוך שער נקנור א"כ אפילו אי ס"ל כרבי דיכול לשחוט מיד סמוך להפתח מ"מ כיון שהוא ממקום למקום דהיינו משער נקנור לתוך חלל העזרה בזה אפילו חד פסיעה לא הוה תיכף. ובזה אתי שפיר גם הרמב"ם דאיה"נ גם אי יכול להכניס ידיו מ"מ אינו יכול לשחוט במקומו רק צריך להוליכו ב' אמות אמנם כיון שהוא בחד מקום שפיר הוה תיכף. אמנם ע"ש בלבושי שרד שכתב שס"ל להמ"א דאין זה מרשות לרשות דהכל רשות אחת, דהשער נקנור וחלל העזרה חשוב רשות אחת, אמנם הקהלת יעקב כתב כיון שזה עזרת

והגם ששער נקנור לא נתקדש מ"מ מקרי לפני ד'. וכן לכאורה מבואר ברש"י לב: ד"ה אידי ואידי עשה של כרת כתב רש"י דהמתן בהונות של מצורע צ"ל בפנים שיכניס ידיו בפנים דא"א ליתן בשער נקנור דמיפסיל ביוצא, ותמוה למה כתב משום שמיפסיל הדם ביוצא ולא כתב כפשוטו דבקרא כתיב בהדיא "וכפר עליו הכהן לפני ד'", רק לכאורה מוכח דס"ל לרש"י דשער נקנור מקרי לפני ד' ורק א"א להוציא הדם ומשו"ה צריך להושיט ידו בפנים. וכן מבואר בהגרי"ז סוף הלכות מחוסרי כפרה שהאריך דשער נקנור מקרי לפני ד' הגם שאינו קדוש מ"מ מקרי לפני ד' ע"ש ולפי זה מבואר למה לא צריך להכניס ידיו לסמיכה דגם שם מקרי לפני ד' כנ"ל.

אמנם לפ"ז צ"ב דבדף לב. מבואר דכששוחט קרבן הבהמה צ"ל בפנים משום דכתיב ושחט את בן הבקר לפני ד' ולשמעון התימני דס"ל דלפני ד' קאי גם על השוחט צריך השוחט לעמוד בפנים מבואר דבשער נקנור אינו לפני ד', ועיין שם בחוות יאיר שכתב דבשחיטה יש קפידא טפי דפשטיה דקרא דלפני ד' עליה קאי ומשו"ה לגבי שחיטה בעי שיהא לפני ד' ממש דהיינו בעזרה וצ"ב כוונתו, ובכלל הא תוס' הביא קרא בפר כהן המשיח דכתיב לפני ד' אסמיכה, וא"כ לפי החוות יאיר דכשיש קרא על זה בפירוש היינו לפני ד' ממש דהיינו בתוך העזרה א"כ בסמיכה נמי נימא הכי.

ולכאורה יש ליישב פשוט דא"א לשחוט בחוץ דא"כ מיד כששוחט יפסל הקרבן ביוצא וזה מגלה דבלפני ד' דכתיב בשחיטה ע"כ היינו בפנים ממש, אמנם יש לדון לשמעון

של לפני ד' רק הוא מדין תיכף לסמיכה שחיטה, והיינו דאפי' לפי תוס' דכתיב קרא מפורש על סמיכה דצ"ל לפני ד', הטעם לדין זה הוא כדי שיהא תיכף לסמיכה שחיטה, וא"כ במקום דא"א לסמוך הסמיכה להשחיטה כגון טמא דא"א להכניס ידיו. ליכא דין בפני עצמו לסמוך לפני ד' ע"ש.

ולפ"ז מתרץ החת"ס דברי התוס' דוודאי השיעור תיכף הוא כ"ב אמה אמנם אם השחיטה הוא לפני ד' והסמיכה אינו לפני ד' זה גופא שזה לפני ד' וזה אינו לפני ד' חשוב שאינו תיכף דהוא במצב אחר, ובזה אתי שפיר סוגיין דלעולם כתוס' דתיכף הוא בכ"ב אמה, ומ"מ לס"ד דאזיל כרבי וביאה במקצת שמה ביאה ואינו יכול להכניס ידיו הגם ששוחט סמוך לשער נקנור, מ"מ כיון שצריך לסמוך בשער נקנור דאינו לפני ד' ובשחיטה הוא בפנים שהוא לפני ד' משו"ה אינו תיכף ואינו בהמצב של לפני ד' כמו שחיטה. משא"כ למ"ד לא שמה ביאה דיכול להכניס ידיו אע"פ שמקום השחיטה במרחק ב' אמות לא איכפת לן מאחר ששניהם הם לפני ד'. {ותירוצו הוא כעין דברי הדגול מרבבה ודעמיה רק בחילוק אחר, דהם אמרו מטעם ב' מקומות והחת"ס אומר משום לפני ה' }.

למעשה רעק"א לא למד כחידוש החת"ס דכל הדין של לפני ה' הוא מטעם תיכף לסמיכה שחיטה אפי' לתוס' כנ"ל ומשו"ה הקשה כנ"ל. לתרץ קושיתו עיין בחוות יאיר ס' רכ"ז שכתב דשער נקנור מקרי לפני ד' כדאשכחן בסוטה דף ח. דמעמידין הסוטה בשער נקנור וחשוב לפני ד' וה"ה לגבי סמיכה כשסומך בשער נקנור מקרי סמיכה לפני ד'

לפני ד' הא אי אינו קדוש אינו לפני ד' מבואר דס"ל לתוס' דלפני ד' תלוי בקדושת העזרה, וכן מבואר בתוס' לב. דכתב בהדיא דהסמיכה צ"ל בפנים משום לפני ד' מבואר דס"ל דשער נקנור אינו לפני ד' (ואפשר משו"ה פליג עליה רש"י וביאר הגמרא דלפני ד' בסמיכה היינו רק משום תיכף משום דהגם דכתיב לפני ד' בסמיכה מ"מ אין צ"ל בטהורין משום זה דהא אפשר לסמוך גם בשער נקנור). אמנם לפי תוס' צ"ב דבסוטה ח. מבואר בהדיא דמעמידין הסוטה והמצורע בשער נקנור ומקרי לפני ד', תירוץ הדבר שאול שם בסוטה דיש חילוק דבעבודות פשטות לפני ד' היינו דווקא בפנים, אמנם העמדת מצורע שהוא מחוסר כיפורים וכן סוטה שקורעין בגדיה וסותרין שערי ראשה לא מסתבר שיהא בעזרה ובזה אמרינן דלפני ד' היינו בשער נקנור.

התימני דלפני ד' קאי על השוחט בזה יהא אפשר לעמוד בשער נקנור אמנם מלשון הגמרא משמע דהשוחט צריך לעמוד בפנים מן הנשחט וכיון שהקרבן צריך להיות בפנים משום הפסול יוצא א"כ גם השוחט, ועוד לפי גירסת השט"מ שם דלשמעון התימני בעי שיהא השוחט וכן הבקר לפני ד', וכיון שלגבי הקרבן ע"כ הלפני ד' הוא בפנים א"כ ה"ה השוחט.

אמנם עיין תוס' ביבמות ז: ד"ה זה נכנס וז"ל וא"ת למה נמנעו בשביל כך מלקדשן יעמוד בעזרת נשים ויכניס ידיו לשער נקנור ופירש רי"בן דאין זה לפני ד' דלא הוה באויר העזרה, ואין נראה דאי הוה קדוש כקדושת העזרה הוא שפיר לפני ד' עכ"ל. לפי הריב"ן מבואר בהדיא דשער נקנור אינו לפני ד' וגם תוס' הקשה אריב"ן דאי הוה קדוש היה מקרי



הר"ר יעקב מרק הי"ו

בדין סמיכה דרבנן וסמיכה מספק

וכתב הקה"י דמבואר מדברי רש"י דשלמי חובה חייבין בסמיכה מדרבנן, וכיון שכן אפשר לסמוך בחול בכל כוחו. ובטעם הדבר כתב הקה"י דכיון דעושה כן לצורך הקרבן אי"ז חשוב משתמש בקדשים. דהא אין עושה כן לצורכו. אבל בנשים הא דתיקנו להו סמיכה היינו לעשות להן נחת רוח, וא"כ אי"ז לצורך הקרבן אלא לצורך עצמן, ומשו"ה חשיבי משתמש בקדשים אם יסמכו בכל כוחן.

ונמצא לפי"ז דנחלקו רש"י ותוס' אם בסמיכה דרבנן מותר לסמוך בכל כוחו. וצ"ע במה נחלקו ומ"ט דהתוס' שכתבו דהיכא דתיקנו חז"ל סמיכה אסור לסמוך בכל כוחו.

(ב) בהמשך דבריהם הביאו התוס' את הגמ' בדף עו. דספק מצורע מביא אשם מספק, ואומר אם מצורע הוא הרי זה אשמו ואם לאו הרי זה שלמי נדבה, ואותו אשם טעון סמיכה. וקשה מה החידוש שהוא צריך סמיכה הרי ממה נפשך הוא טעון סמיכה, דהא גם אשם וגם שלמים טעונים סמיכה. וכתבו התוס' דלפי הגמ' דידן י"ל דהגמ' התם סברה סמיכת אשם מצורע לאו דאו', וקאתי לאשמועינן דטעון סמיכה משום ספיקא דשלמים. עכ"ד התוס'. ומשמע מדבריהם דטעון סמיכה בכל כוחו כסמיכה דאורייתא. דאי נימא דאינו סומך אלא באקפווי ידא, א"כ א"צ להגיע לזה שהוא ספק שלמים, דהא כל אשם מצורע יש בו סמיכה מדרבנן באקפווי ידא. וע"כ דמשום שהוא ספק שלמים צריך לסמוך בכל כוחו.

הגמ' מסתפקת אם סמיכת אשם מצורע הוא מדרבנן או מדאורייתא. וכתבו התוס' (ד"ה סמיכת) דאם הסמיכה היא מדרבנן אין סומכין בכל כוחו אלא בהקפת היד, כיון דאם יסמוך בכל כוחו נמצא משתמש בקדשים. וכמו דאיתא בחגיגה (טז:): דנשים פטורות מסמיכה מה"ת ותיקנו חז"ל שיעשו סמיכה. והקשו בגמ' דהא משתמשות בקדשים, ותירצו דסומכין באקפווי ידא ולא בכל כוחו.

ובקהילות יעקב (ביצה סי' ט"ו) כתב דמדברי רש"י משמע דבסמיכה דרבנן סומכין בכל כוחו. דבביצה (יט). מבואר דבית שמאי ס"ל דשלמי חובה אין סומכין עליהן ביו"ט, כיון דמדאו' אין צריכים סמיכה. ופרש"י (ד"ה ואין) שהסמיכה אסורה משום שבות. שבכל כוחו היה סומך והוי ליה משתמש בבעלי חיים ותנן אין רוכבין על גבי בהמה. וכע"ז כתב בדף כ. ד"ה וב"ש.

והקשה הגרעק"א (בגליון הש"ס שם) דהא ב"ש ס"ל דשלמי חובה אין טעונים סמיכה כלל. וא"כ גם בחול אסור לסמוך משום דמשתמש בקדשים. ואמאי פירש"י דאסור משום שבות ביו"ט. (והוסיף הגרעק"א דאין לומר דהא דכתב רש"י דאסור משום שבות ביו"ט היינו לומר דמשום הכי אסור אפי" כשאין סומך בכל כוחו. ומשתמש בקדשים הוי רק כשסומך בכל כוחו, כמבו' בחגיגה. דהא גם לענין שבות כתב רש"י במשנה דאסור רק כשסומך בכל כוחו).

(והנה לכאור' אפשר לדחות הראיה עפי"מ שכתבו האחרונים להוכיח מהא דמותר לייבם חייב לאוין משום דעשה דוחה ל"ת. וקשה דהא רק האיש מצווה ביבום ולא האשה וא"כ מי מתיר את האיסור של האשה. והוכיחו מזה דבמקום שא"א לעשות באופ"א יכול העשה של אחד לדחות את הל"ת של אחר. ולפי"ז י"ל בנידון דידן ג"כ שהעשה של החצי חירות מתיר גם את האיסור של החצי עבד.

וכן תירץ הטורי אבן בחגיגה, עי"ש. והיינו ע"פ שיטתו דהיתר הסמיכה הוא משום עשה דוחה ל"ת.

אמנם הגרעק"א עצמו מפקפק בחידוש זה, דיעויין בתוס' יוה"כ (יומא פו) שכתב ישוב זה דהעשה של האיש דוחה ל"ת אל האשה. והגרעק"א כתב בגליון שם דהתוס' בגיטין מא. כתבו בתי' אחד דעשה של האיש אינו דוחה ל"ת של האשה. וכתב דלפי"ז צ"ל דביבום גם האשה מחויבת וגם לה יש עשה. והוסיף שם דאפשר שהתירוצים האחרים בתוס' ס"ל דעשה של האיש דוחה איסור של האשה. אבל אין זה מילתא דברירא. עכ"ד. וא"כ אין מסתבר דהגרעק"א כאן כוונתו לחידוש זה. וע"כ כמש"כ דס"ל דכשיש צורך בסמיכה אי"ז משתמש בקדשים כלל. וכן משמע מלשונו שכתב דכיון דמחויב בסמיכה מצד חירות "לא מקרי עבודה בקדשים".

וכמו"כ הביאו סמך לזה מהתוס' בפסחים (סו. ד"ה והא) שכתבו אהא דמבו' בגמ' שם דבער"פ שחל בשבת היו תוחבין את הסכין בצמר הפסח. וקשה דהא נמצא משתמש בקדשים, ותירצו דכיון דעושה כן לצורך עבודה אי"ז משתמש בקדשים.

וצל"ע איך אפשר לסמוך בכל כוחו הא לצד שהוא אשם ופטור מדאור' מסמיכה נמצא שהוא משתמש בקדשים. ובדף עו: כתבו התוס' (ד"ה וסמיכה) דלמ"ד סמיכת אשם מצורע לאו דאור' סומך בהקפת היד. וצ"ע מה סברו התוס' דידן שכתבו דסומך בכל כוחו.

ג) והנה בעיקר דין סמיכה יל"ע איך מותר לסמוך בכל כוחו, הא משתמש בקדשים. וכתב הטורי אבן (חגיגה ד. ד"ה משום) דהיינו משום דעשה דוחה ל"ת.

אמנם ידוע לבאר באופ"א, והיינו דכיון שאין עושה את הסמיכה לצורכו אלא לצורך הקרבן אין זה קרוי משתמש בקדשים כלל, ואין כאן איסור שצריך לדחותו.

ומביאים סמך לזה מדברי הגרעק"א בחגיגה (ד. על התוד"ה לא) שכתב דחציו עבד וחציו בן חורין יכול להביא קרבן ראייה. ואע"ג שצד עבדות שלו פטור מראיה יכול להתנות שיהיה נדבה, עיי"ש. ומצד הסמיכה (דשלמי נדבה אין צריכים סמיכה) ליכא איסורא, כיון דמחויב סמיכה מצד חירות שבו לא מיקרי עבודה בקדשים, עכ"ד.

ואי נימא דההיתר של סמיכה היינו משום עשה דוחה ל"ת, א"כ רק על החצי חירות שמחויב בסמיכה יש עשה, אבל החצי עבד שאינו מחויב בסמיכה ליכא עשה שידחה את הל"ת. ונמצא שעובר בלאו. וע"כ דהגרעק"א ס"ל בעצם מה שעושה את הסמיכה לצורך מפקיע מהסמיכה את השם של משתמש בקדשים. וכיון שכן סגי בזה שהצורך לסמיכה הוא מצד חצי ב"ח וע"ז מותר כל הסמיכה, כיון שאינו עושה זאת לצורכו.

שליט"א תירץ עפ"י מש"כ האחרונים דספק עשה דוחה ל"ת, ולפי"ז ניהא דאע"פ שאי"ז אלא ספק אם חייב בסמיכה מותר לעבור על ספק משתמש בקדשים.

וביאר הדברים עפ"י מש"כ בקובץ הערות (סי' מ"ה אות ד') בשם שו"ת עבודת הגרשוני דהא דספיקא דאורייתא לחומרא אין הכוונה דצריך לחשוש לצד דהוי איסור, אלא דהתורה אסרה איסור חדש להיכנס לספק איסור. ואם נכנס לספק עבר בודאי על איסור זה. והוכיח כן מדברי הרשב"א, עי"ש. ולפי"ז מבואר אמאי ספק עשה דוחה ל"ת, דהא יש כאן בודאי חיוב לקיים את הספק עשה, וחיוב זה דוחה את הל"ת.

ולפי הנ"ל נמצא דנחלקו בזה התוס' בזבחים, דהתוס' בדף לג שכתבו דספק סמיכה מותר בכל כוחו, סברי דבספק הוי חיוב ודאי. ומשו"ה דוחה איסור משתמש בקדשים. והתוס' בדף מ: שכתבו דמספק סומכים בהקפת היד, ס"ל דדין הספק הוא שצריך לחשוש, ולכן ס"ל דאי"ז דוחה את האיסור של משתמש בקדשים.

אבל צ"ע בזה דבקובץ הערות (שם אות ח') הוכיח מדברי התוס' בכמה מקומות שלא כדברי העבודת הגרשוני, אלא דהתוס' סוברים דהאיסור הוא שצריך לחשוש לספק.

(ה) ונראה לבאר את מח' רש"י ותוס' הנ"ל באופ"א. דהנה הקה"י (הנ"ל) כתב בסוף דבריו דמדברי רש"י בביצה יש חידוש נוסף, והיינו שבדינים דאו' מתחשבים בדרכנו. דהרי האיסור משתמש בקדשים הוא איסור דאורייתא, ורש"י ס"ל דע"י דהוי צורך

אבל צ"ע בזה דבגמ' שם מבואר דהקדישו את הפסח רק בעזרה, כדי שלא יהא משתמש בקדשים. והתוס' שם מביאים את דעת הירוש' שחולק על גמ' דידן. וא"כ משמע שהבבלי סובר שגם כשמשתמש לצורך הקרבן חשיב משתמש בקדשים ואסור. וא"כ מוכח כהטורי אבן שההיתר סמיכה הוא משום עשה דוחה ל"ת. וצ"ע.

(ד) ועפ"י ז"ל דמה שנחלקו התוס' בזבחים ורש"י בביצה האם בסמיכה דרבנן מותר לסמוך בכל כוחו, תליא במח' הטורי אבן והגרעק"א הנ"ל. דהתוס' בזבחים סברו כהטורי אבן דההיתר של סמיכה הוא משום עשה דוחה ל"ת, ולכן אם הסמיכה היא מדרבנן פשיטא שאין מצוה דרבנן דוחה ל"ת דאו'.

ורש"י סובר כהגרעק"א שכיון שעושה כן לצורך הקרבן אי"ז משתמש בקדשים. וא"כ י"ל דגם בסמיכה דרבנן אי"ז משתמש בקדשים. כיון שסוף כל סוף אין עושה כן לצורכו אלא לצורך הקרבן. וכמש"כ הקה"י הנ"ל.

אבל צ"ע בזה מהמשך דברי התוס' שאם יש ספק אם מחויב בסמיכה מותר לסמוך בכל כוחו, וצ"ע דהא הוי ספק ויש צד שאינו מחויב וא"כ נמצא שאין מי שידחה את הל"ת. ובשלמא לפי הגרעק"א י"ל דגם מה שסומך מצד הספק חשיב צורך הקרבן. אבל התוס' הא ס"ל כהטורי"א דגם לצורך הקרבן חשיב משתמש בקדשים ואי"ז מותר אלא משום דעשה דוחה ל"ת וא"כ איך מותר בספק.

והראש כולל הגאון ר' עודד נולמן

חדש, כמש"כ בקובץ הערות הנ"ל. אלא נאמר דהתוס' ס"ל כמו דס"ל בכל מקום דספיקא דאו' הוא דין שצריך לחשוש לספק, וא"כ אי"ז דוחה ל"ת, אבל הכא א"צ להגיע לדין עשה דוחה ל"ת, אלא מכיון שיש לו צורך לעשות סמיכה, כיון שהוא צריך לחשוש לספק, זה גופא עושה שאי"ז חשוב משתמש בקדשים.

ובדעת התוס' בדף עו: שכתבו דספק סמיכה אין סומכים בכל כוחו, י"ל בתרי אנפי. דאפשר דס"ל דספיקא דאו' מה"ת לקולא ורק מדרבנן לחומרא. ומשו"ה אי"ז מותר בכל כוחו. כיון שאין לו צורך דאו', וצורך דרבנן אין מתיר איסורים דרבנן.

ועוד י"ל דהתוס' בדף עו: סוברים כהטורי אבן דההיתר לסמוך בכל כוחו היינו משום עשה דוחה ל"ת, ובספק אין כאן אלא ספק עשה, וכדעת התוס' בכ"מ שאין חיוב חדש, וא"כ אין זה יכול לדחות את האיסור של משתמש בקדשים.

מדרבנן ניתר האיסור, והיה אפשר לחלק דמדאו' אין נחשב כלל שיש לו צורך לעשות סמיכה, וא"כ הוי משתמש בקדשים מדאו', והביא שם שנחלקו האחרונים בזה בכמה מקומות.

ולפי"ז י"ל דגם התוס' ס"ל כהגרעק"א דהא דמותר לסמוך סמיכה דאו' בכל כוחו היינו משום דהוי צורך הקרבן ואי"ז חשוב משתמש בקדשים כלל. ואפ"ה ס"ל דסמיכה דרבנן אסור לסמוך בכל כוחו, כיון דמדאו' אין לו צורך בכך, ובזה גופא נחלק רש"י וס"ל דהצורך דרבנן מתיר גם את האיסור דאו'.

ולפי"ז מבואר היטב מש"כ התוס' דבספק סמיכה מותר לסמוך בכל כוחו, די"ל דהתוס' ס"ל דספק דאו' מדאו' לחומרא, וכדעת הרשב"א שסובר כן. וכיון שכן נמצא שיש לו צורך דאו' בסמיכה ואי"ז חשוב משתמש בקדשים, וא"צ לחדש דהתוס' ס"ל דספק עשה דוחה ל"ת ומשום דספק דאו' הוא דין



הר"ר אפרים בן ציון וואלפין הי"ו

מלקות בטומאת בשר לפני זריקה

לעונש דסמיך ליה ומקשה הגמ' על רבא והאמר מר לרבות עצים ולבונה, ומתרץ הב"ע כגון שקידשו בכלי, וכיון שקידשו בכלי נעשה כמי שקרבו כל מתיריו, ע"כ סוגיית הגמ'.

והנה כפשוטו וכן נראה מדברי רש"י, הראי' של אביי דחייבים לכו"ע על טומאת בשר לפני זריקה כנ"ל, הוא כ"ש מדבר דלא חזי לאכילה לקודם זריקה, ולכאורה צ"ב איך למדים זה מזה הרי מבואר לקמן מ"ה ע"ב שהגדר של "ניתר לטהורים" אינו אם מותר באכילה בפועל אלא אם יש היתר (זריקה) שהרי מבואר שם שגם באימורים יש כרת. וכן צ"ע מה משני רבא ע"ז שיש קידוש כלי הרי עיקר סברת אביי הוא משום דלא חזי לאכילה ומה איכפת לי שנתקדש בכלי.

ב. ועיין בחידושי רבי חיים הלוי (פי"ח מפסולי המוקדשים הלכה י"ב) דביאר שהפסוק של ניתר לטהורים מצריך שיהא דבר הנאכל, ועצים ולבונה הרי לא חזי לאכילה, ומוכיח אביי מזה שאע"פ שלאו מידי דאכילה הוא חייב ע"כ דלא נלמד מטומאת הגוף. וע"ז משני רבא שהכא במאי עסקינן שקידש בכלי ונלמד מהפסוק אשר "יקרב" לקמן מ"ה ע"ב והוא דוקא בהראוי להקרבה וכיון שקדשו בכלי כבר ראוי¹.

א. בגמ' גופא טמא שאכל בשר קודש לפני זריקה, ר"ל אמר לוקה ור"י אמר אינו לוקה. אמר אביי מח' בטומאת הגוף אבל בטומאת בשר ד"ה לוקה דאמר קרא "והבשר" לרבות עצים ולבונה דלאו בני אכילה נינהו ואפי' הכי רבינהו קרא ורבא אמר מחלוקת בטומאת הגוף אבל בטומאת בשר דברי הכל אינו לוקה.

ביאור פלוגתת ר"י ור"ל, דר"י לשיטתו דילפי' גז"ש טומאתו טומאתו מהא דכתיב בפרשת כרת (שהוא העונש), דהאיסור דווקא בניתר לטהורים (היינו בקרבו כל מתיריו), ור"ל יליף מקרא ד"בכל קודש לא תגע" שיש מלקות באכילת בשר לפני זריקה.

ועלה נחלקו אביי ורבא, האם פלוגתתם דווקא בטומאת הגוף אבל בטומאת בשר לכו"ע אין חיסרון שאין ניתר לטהורים, או שבזה לכו"ע יש חיסרון [דאין בזה הריבוי דבכל קודש שאירי בטומאת הגוף]. לאביי לדברי הכל לוקה דאמר קרא "והבשר" לרבות עצים ולבונה דלאו בני אכילה נינהו, וא"כ כ"ש בשר לפני זריקה נכלל בלאו זה. ולרבא לד"ה אינו לוקה כיון דלא קרינן "וטומאתו עליו" (כרת בטומאת הגוף, הואיל ועדיין לא ניתר לטהורים) לא קרינן "והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל" (לאו דטומאת בשר). ופי' רש"י בד"ה ורבא דטומאת בשר איתקיש

¹ ועצם יסוד הגר"ח לכאן ע"פ תוס' לקמן דף צ. שחולק על רש"י שרש"י ביאור שאימורים קודם זריקה שאכל בטומאה פטור מכרת משום שלא ניתר לטהורים, ועיי"ש בתוס' שחולק ואומר כיון שנלמד מהפסוק של יקרב

שנלמד מדם, שכמו שדם צריך קידוש שני אחר שחיטה שתהי' ראוי לזריקה על המזבח, כמ"כ קומץ צריך עוד קידוש כלי להיות ראוי למזבח, וה"ה לבונה צריך קידוש שני להיות ראוי למזבח. והיינו דלא נקרא ראוי להקרבה עד אחר קידוש שני, וקודם לזה הוא לפחות כמו אימורים קודם זריקה, וראיה לזה מריש פרק המזבח מקדש שקמצים שלא קידשו בכלי היינו קידוש שני לא נקרא ראוי למזבח ואם עלו ירדו.

ועפ"ז מתרץ דלאביי מיירי אחר קידוש ראשון ולכן קדוש קדושת הגוף, ועדיין אינו דבר הנקרב. ור"ב משיבו דמיירי דוקא אחר קידוש שני, ואז אפשר ללמוד מכרת דהוא דבר הנקרב [וסברת אביי אפשר לומר דהוא משום שפסול חיבת הקודש נלמד מהבשר ג"כ והוא אפי' אחר קידוש ראשון, דזה לא מסתבר ללמוד מכרת מסתבר יותר ללמוד האיסור מהפסול ודלא כר"ב].

ד. וע"פ דברי הגר"ח אפשר לת' אחד מהקושיות החמורות בהסוגיא איך עולה הגמ'

והיינו שמחלוקת אביי ור"ב הוא אם הפסוק שמרבה עצים ולבונה הוא קודם קידוש כלי, ואז יש החיסרון של קודם זריקה, ואפילו הכי רבינו קרא ע"כ שלוקה אז או הפסוק הוא אחר קידוש ואז ראוי להקרבה ואפשר ללמוד מכרת, והוא תירוץ בלי לבאר שיש שני דינים.²

ג. וממשיך ר' חיים ומק' על דבריו איך סלקא דעתך דאביי לומר שמדבר בלי קידוש כלי, הרי אפי' בלי חידושו של ר"ב כאן אינו לוקה, שהרי המשנה במעילה מבואר שאין טומאה במנחות ובלבונה עד שיקדש בכלי. ואומר הגר"ח שלבונה צריך שני קידושים אחד עם כל המנחה ואחד אחר ליקוט כמבואר בגמרא בסוטה דף י"ד שמקדש הקומץ בכלי ואחר כך נותן הלבונה עליו, וכן פסק הרמב"ם (פי"ג ממעשה הקרבנות הלכה י"ב) וז"ל ומלקט כל לבונתה ונותנה על הקומץ שבכלי עכ"ל ויותר מזה אומר הרמב"ם (בפ"ט מ' מפסולי המוקדשים הל"ז) שכל קידוש כלי בין של קומץ בין של לבונה הוא חצי מתיר והטעם לקידוש שני מבואר בגמ' לגבי קומץ

דדוקא בראוי להקרבה והרי אינן ראויין להקרבה. וחידש הגר"ח ע"פ התוס' שחלוקים הן בעצם דינם והוא די שני דינים א' דבר הנאכל וממועט כל זמן דאין הטהור יכול לאכול בין אם לא ניתר בין אם אינו ראוי לאכילה ב' דבר הנקרב ובוזה אפי' אינו ראוי לאכילה כל זמן שעומד להקרבה.

וחידוש זה צ"ע שהרי בגמ' לקמן דף ל"ו ע"ב אומר רב חסדא שהאוכל בשר פסח שלא הוצלה בטומאת הגוף חייב כרת אע"פ שאסור באכילה, ומביא ר"ב ראייה לדבריו מאימורים דבכרת אע"ג דלא חזי לאכילה. ולכאור' צ"ע מה מביא ר"ב מאימורים לבשר הרי אימורים ילפינן משום דבר הנקרב הוא אע"פ שלא חזי לאכילה, ובשר פסח אינו דבר הנקרב. וע"כ צ"ל לתוס' שחד דינא הוא ואם אימורים ל"צ חזי לאכילה ה"ה בשר. וכן מוכח מתוס' מ"ו ע"ב (ד"ה אחת) שעושה צריכותא ביניהם מבואר שחד דינא הוא, וצ"ע על דברי הגר"ח. ועיין בקה"י ס' כ"ח שרוצה לפלפל לתרץ הגמ' שם שדברי תוס' דף צ' דהן ב' דינים הוא רק לפי המסקנא של הגמ' שמדחה שאמורים חזי למה שהן והבשר לא חזי לאכילה, א"כ אפשר לומר שהן פסוקים חלוקין. ודוחק הוא.

² והטעם שהגר"ח לחוסף שהן שני דינים אולי לתרץ עוד קושיא, שהרש"ש הקשה הרי כל הלימוד שצריך ניתר לטהורים בכרת הוא משום שסמוך הפסוק של כרת "לכל טהור יאוכל בשר", ולומדים מזה שצריכים ניתר לטהורים והרי גם טומאת עצמן סמך, ולמה מביאו ר"ב רק מסמיכות לכרת, ולכאורה לדברי הגר"ח ששני דינים הן, ואפילו לר"ב אחר קידוש כלי הוא רק ראוי להקרבה אבל לא נקרא ניתר לטהורים א"א ללמוד מ"כל טהור" שאינו ראוי לאכילה וראוי להקרבה הוא דין אחר ונלמד מפסוק אחר א"א רק מסמיכות לכרת.

שלו אלא בדיני הקרבן שלו. ובאמת כן מבואר בתוס' שם כ"א ע"א (ד"ה יצאו) שלרבנן שלא שייך טומאה בעצים, אבל כתבו משום שיש לו פדיון וחסר קדושת הגוף. והטעם דלא כתב כן הגר"ח משום שדבריו הוא בהרמב"ם ולשיטתו קרבן עצים הרי כן קדוש קדושת הגוף. אבל יסוד זה שכתב הגר"ח שדין טומאה של חיבת הקודש תלוי בעיקר שם קרבן מחודש ולא מצינו רק שאין איסור אכילה, (אבל התוס' בב"ק עז ד"ה פרה גם מדמה עיין לקמן בזה).

ובזה מתרץ הגר"ח הקו' שיש לו על הרמב"ם (פרק י"ח פסולי המקדשים הי"ב) למה לא פסק שלוקה כשאוכל עצים כמו שפסק שיש מלקות בלבונה הרי שניהם ילפינן מאותו לימוד? ולדבריו כל הגמ' בעצים שלוקה הוא רק אליבא דרבי והרמב"ם פסק כרבנן.

ה. ודברי הגר"ח בהרמב"ם שליכא כלל טומאה בעצים לכאור' קשה, שהרי הרמב"ם (פ"י מאיסורי מזבח ה"ד) כתב שעצים שנטמאו אין להם פדיון והרי לדברי הגר"ח לכאור' אין מקבלים טומאה. וכן בה"ח שם כתב הרמב"ם וז"ל וכן העצים והלבונה אע"פ שאינן אוכלין ה"ה מתטמאין כאוכל לענין הקרבנות ויפסלו העצים והלבונה בטומאה זו למזבח ואין מקרבין אותן עכ"ל. הרי דכן מקבלים טומאה לדעת הרמב"ם, וגם פסולין. ועיין בשיעורי הגרי"ד שרוצה לפלפל שדברי הרמב"ם הוא בגחלים של יו"כ, והוא אבעי' שם ביומא אם יש מחשבה, וע"כ לא פסק דלוקה עי"ש. ולא משמע כן בהרמב"ם, [ועוד דא"כ קשה על גמ' דילן מנ"ל לאבבי שהוא

כאן עם הגמ' לקמן דף מ"ו דהנה נחלקו התם במתני' דמ"ה ע"ב ת"ק ור"ש האם יש חיוב משום טומאה על עצים ולבונה ונחלקו אמוראי בגמ' בביאור פלוגתתם, לל"ק בגמ' פלוגתתם בטומאת בשר ונחלקו ר"י ור"ל האם בטומאת הגוף לכו"ע אינו לוקה או גם בזה מח', ולל"ב בגמ' מחלוקתם בטומאת הגוף, ובטומאת בשר נחלקו אמוראי האם לכו"ע לוקה או גם בזו מח'. ובתוס' כאן העירו להסוגיא שם וכ' דצריך לדקדק אם מילתא דאמוראי דסוגין אתיא כתרי לישני לקמן והתוס' כתב דאתי שפיר בין אביי ובין לרבא (ועיקר חשבון התוס' לכווארה הוא בההלכות ועיין באחרונים בזה).

והנה לאבבי צ"ע מה מביא מעצים ולבונה הרי לחד לשון שם לכו"ע ולאידך לישנא פליגי אמוראי אם לוקה אפ' על טומאת הגוף לרבנן בעצים ולבונה, ועיי"ש בתוס' (ד"ה אבל) דסובר שלכו"ע איכא כרת ואיך מביא אביי ממלקות של עצים ולבונה שא"א ללמוד מכרת, הרי יש כרת גם בעצים ולבונה. ולדברי הגר"ח י"ל דהגמ' לקמן שחייב כרת הוא דוקא אחר קידוש שני שראוי למזבח. וקצת יל"ע בהלימודים שם.

ומק' הגר"ח שזה ניחא רק בלבונה אבל עצים אין שני קידושים ומאי איכא למימר. ותי' דהרי פליגי רבי ורבנן בעצים במנחות דף כ', ולרבי צריך קמיצה בעצים וא"כ צריך קידוש שני. ומוכיח הגר"ח מהא דאבבי מוקי הך ברייתא אליבא דרבי ולא כרבנן, שלרבנן צ"ל שעצים אינו קרבן אע"פ שקדוש קדושת הגוף, וכל הלכות של טומאה אינו רק דינים בקרבן, כמו ניתר לטהורים אינו בעיקר קדושה

דלא כרבנן דלמא איירי בגחלים].

והנה דברי הגר"ח הוא דלא כמשמעות דברי רש"י, שביאור קדשו בכלי בעצים, שחתה אותן במחתת כלי שרת מעל המזבח, ולא בקידוש שני לרבי כהגר"ח.

ו. ועיין באבי עזרי (פי"ח מפסה"מ הכ"ד) שמקשה כמה קו' על הגר"ח א. הרי לדברי הגר"ח הגמ' לקמן מ"ו הוא אחר קידוש שני, א"כ מנ"ל לאביי לומר בכלל שהברייתא כאן הוא קודם קידוש שני, (ואולי משום שסובר שפשוט שטומאה יש אחר קידוש ראשון ואינו מחלק בין טמא למלקות, משא"כ התם הרי הסוגיא היא בטומאת הגוף וליכא הריבוי, וצ"ע שהגמ' שם כן מדמה) ב. למה אמר אביי אע"ג דלאו בני אכילה נינהו, הרי טעמו הוא שלא נתקדש ליקרב, (ועיין בהערה 2) ג. מש"כ שעצים מקבל טומאה רק לרבי, א"כ סוגית הגמ' מ"ו והמשנה מ"ה הוא רק לרבי והוא דוחק, (ולכא"ו זה קו' על תוס' מנחות כ"א) ד. דהוא דלא כשיטת התוס' במנחות ק"א וזבחים מ"ג שכתבו מפורש שלרבנן יש טומאה אף בעצים, (ועיין תוס' מנחות ק"א ע"א (ד"ה אע"ג) שמק' דאם הוא לרבי למה מביא רבא ההלכה של אין לו מתירין, הרי יש לו וניתר הוא, ואולם לדעת הגר"ח לא קשה שהרי מה שלא נקרב אינו נאכל, וא"א ללמוד מהפסוק של ניתר לטהורים וע"כ מיירי

בהמתיר) [אבל התוס' שם כ"א הוא כהגר"ח] ה. דהכס"מ שם בהלכה כ"ד מדייק דגם הרמב"ם סובר שלוקה על עצים ורק שאין כרת עיי"ש.

ז. ועיין באבי עזרי שם שביאור הגמ' הוא אליבא דרבנן וקדוש קדושת הגוף ע"י שיפוי קרדום כמבואר במנחות דף ק"א, אבל אינו קדוש ליקרב למזבח שאינו קרבן, ואפ"ה רבינו קרא וע"כ שא"א ללמוד מכרת אלא הוא דין חדש בטומאת עצמן, שאפילו אינו קרבן חייב עליהם ופשוט שלא איכפת לי שהוא קודם זריקה³.

לכאורה תי' זה של האבי עזרי הן ממש על פי דברי הגר"ח, שמח' אביי ורבא הוא אם יש קידוש ליקרב, ועצים לרבנן אינו קרבן, רק שחולק עליו ששייך טומאה, ואפילו מלקות בטומאת בשר לאביי, אע"פ שאינו קרבן. וממילא גמ' דידן הוא אפילו לרבנן, וכן כל גמרות של טומאת עצים, ולכן פסק הרמב"ם שיש טומאה בעצים.

ויש לדון אם דבריהם עולים לדברי הראשונים בגדר קרבן עצים לרבנן, דהנה הרמב"ם משמע שהוא קרבן גמור (ורק דפליגי רבנן ורבי אם הוא מנחה) דהגמ' מנחות דף פה מסתפק אם יש מלקות משום בעל מום בעצים מתולעת [שפסולים] או שאין מומין רק

³ ומקשה האבי עזרי על זה הרי אביי אומר שאינו ראוי לאכילה ולא משום חיסרון ראוי למזבח כדמבואר מדבריו ומת' באופן מיוחד דטעמו של אביי הוא רק שחיבת הקודש מכשרתם ולכן וא"צ ניתר לטהורים.

והוא מיוחד ובאמת על מהלך באמת הוא ההו"א בתוס' בב"ק דף ע"ז ד"ה פרה (א) ומקשה מזה על גדרו בחיבת הקודש שאינו הלכה רק באינו ראוי לאכילה עיי"ש שדחה פי' זה משום דלא מהני בזה חיבת הקודש ואם חיבת הקודש הוא גדר אחר ולא טומאת בשר כר"ת בתוס' חגיגה כג' יש לדון באמת איך מהני חיבת הקודש לענין מלקות.

ועיין תוס' לקמן מג ד"ה הלבונה שמבואר להדיא שהוא קרבן שדן ללמוד שיהא אפילו פיגל הרי שנפסל בלינה וחויץ. (והתוס' מנחות פה שכתב שאין מלקות משום בעל מום לכאורה הוא משום שאינו קרבן גמור א"א ללקות).

אבל בדעת רש"י אפשר לומר כדבריהם שא' מהריאות הגדולות שיש בעצים שם קרבן יחיד הוא מהגמ' לקמן צ"ט ע"ב שאונן אינו משלח עצים וכן פסק הרמב"ם בפ"ב מביא"מ הלכה י"א וז"ל האבל אינו משלח קרבנותיו אפילו יין או עצים עכ"ל הרי שהוא קרבן יחיד כמו כל הקרבנות אבל עיי"ש ברש"י שפי' משום קרבנות שמביא עימו כמבואר בתענית כו והק' עליו האחרונים (רש"ש קר"א שפ"א עול"ש) למה לא פירש כפשוטו משום העצים עצמן דאינו קרבן יחיד ועיין עוד ברבינו גרשום במנחות דף קו: שכתב וז"ל וקסבר ת"ק שאותן גזרין קריבן להכשר הקרבנות על המערכה עכ"ל ועיין מל"מ (פ"ד שקלים הל"ו) שנקט שהוא ממש מותרו לציבר.

אבל עיין מקד"ד סי' י"א וחז"א סי' כג וקה"י מנחות י"ג שמבאין כמה ריאות שעצים של היחיד הוא שבתו"כ מבואר שאינו בא בשותפות ויש לימוד שעכו"ם מביא עצים ואם מותרו לציבור הרי אינו של הגוי ושל השותפים וקרבן יחיד הוא ויש לו שם קרבן כדמשמע מעצם הלימוד "קרבן מלמד במתנבים עצים" הרי עצם הלימוד הוא מקרבן ועוד מבואר גמרא שיש שיעור שני גזרים משמע שיש איזה הקרבה עיי"ש עוד ראיות.

והנה דברי הרגמ"ה אינו מוכח כהמל"מ דעיין בחז"א וקה"י וכן הוא בשם הגרי"ז

בבהמות ועיי"ש בתוס' שכתב שזה א"א שכל הספק הוא רק לרבי שהוא קרבן גמור ושייך "לא תקרבו" אבל לרבנן שאינו קרבן גמור א"א ללקות ע"ז שהרי אינו הקרבה גמורה. אבל הרמב"ם (פ"ו מאיסורי מזבח הל"ג) מביאו אע"פ שפסק כרבנן ומבואר מזה שהוא קרבן גמור ושייך בלא תקרבו. ועיין עוד ברמב"ם (פ"ט מבאית מקדש הל"ה) בענין זר וז"ל והמסדר שני גזרי עצים על המערכה הריהוא כמקטיר איברים וחייב מיתה שהעצים קרבן הן עכ"ל (וטעם שאמר משום שעצים קרבן הן ולא רק משום עבודה תמה משום שפסק בהלכה ב' שרק בד' עבודות חייב זר וא' הוא הקטרה ויש לעיין בזה) הרי מפורש בדבריו שעצים קרבן הן ויש להם הקרבה, וע"כ שפיר קרינן ביה יקרב ודלא בדבריהם. (ויש לדון שיהא חייב בחויץ אפילו לרבנן וצ"ע מהתוספתא שמביא תוס' בדף כ: שלרבנן פטור).

אבל התוס' במנחות כא מבואר כדבריהם שמשום ש(חסר בהקרבן ו)יש להם פדיון אינו מקבל טומאה אבל בכאור השו"ט בהגמרא אומר כהגר"ח שהגמרא כאן הוא רק לרבי ולא כהאבי עזרי.

ולדעת התוס' כאן ומנחות דף קא שסובר שהוא קדוש קדושת הגוף הרי מפורש דהקדושת כלי של רבא הוא ע"י הקרדום או שקדוש או שיש כעין עבודה (ש"מ כאן) הרי לומד הגמרא לרבנן ולרבא יש מלקות על העצים הרי שיש להם שם נקרב (ודברי תוס' אלו הן אפילו על עצי מערכה ועיין בחז"א סי' כ"ג שעיקר הפסוק של הגורלות הוא על עצי המערכה ומזה שיש בעצי המערכה הקרבת קרבן ג"כ מאפשר להיחיד לנדב עצים עיי"ש)

הרשב"א במנחות ט"ז ע"ב וכן בשמ"ק במנחות (ט' ע"א בהשמטות) דמבואר שבכל לבונה ליכא קידוש שני ובדעת רש"י משמע בכמה מקומות דחולק על הרמב"ם ואין עוד קידוש בלבונה עייו בלשונו לאורך כל הסוגיא במנחות יג וכן דייק הגרי"ז מרש"י בסוטה יד וברש"י מנחות טז ועיין בהגר"ח מה שחידוש לתרץ רש"י זה כדבריו.

ויש להקשות עוד על מהלך זה מהמשנה במעילה דף י' שאומר שהלבונה נפסל בטב"י וחייבין על טומאתו משקדשו בכלי והרי לדבריו החיוב (כרת) הוא בקידוש שני ופסול מקדושת ראשון והמשנה משמע שהוא באותו קידוש וצ"ע.

ט. ואפשר לומר ביאור בדברי אב"י בהקדם לתרץ הגמ' דף מו שלכאור' צ"ע מה נלמד מטומאת הגוף לטומאת בשר שהרי ניתן לאכילה והקרבה וטמא אכלו הוא גדר של נטילה ממה שהן עומדין והוא גדר במעשה האיסור אבל בטומאת בשר זה ליכא שהרי פסולים הן ואינם עומדים לשום דבר אלא צ"ל שנקרה מעלה בהבשר שקרבו מתיריו והוא לימוד לדין אחר לגמרי וע"ז אמר אב"י דכ"ש הוא כלשון רש"י כאן ותו' בב"ק שלא קפיד התורה על המעלה של ראוי לאכילה בהבשר לא קפיד על המעלה של קרבו מתיריו בהבשר אבל טומאת הגוף שהוא גדר בהמעשה ולא מעלה בהבשר לא איכפת לי בזה שהתורה ריבה דברים שאינם ראויים באכילה ורבא חולק על עצם סברת אב"י ורק שרוצה לתרץ הברייתא בראויים להקרבה כמבאר בתוס' במנחות שליכא מח' בין אב"י לרבא שקדוש קדושת הגוף.

שעצים אינו קרבן בפנ"ע רק משום שיש עצי המערכה שיש להם הקרבה יכול היחיד להריב קרבן עצים.

ואף ברש"י לכוארה צריך לומר כהמק"ד שצ"ע על רש"י למה ליה להגמ' לומר שאונן אסור בעולה שמביא מן העצים מאי שנא משאר קרבנות ועיין בעו"ש שביאור שהוא כמו ההו"א אצל פסח שכיון שעיקרו בא לאכילה ויהא מותר באכילה לא יכפת לי שהוא אונן עכשיו והכא נמי כיון שבאה בשביל העצים וזה אפשר לשלוח באנינות ההו"א שהעולה ג"כ מותר. ואם נומר דאינו קרבן דידה רק של ציבור מה הדמיון כלל הרי אינו מביאו באנינות וע"כ צ"ל שהוא שלו ורק שאינו דומה לשלמים שאינו הקרבה בפנ"ע א"א ללמוד שאסור להקריב באנינות. (ויש לדון הרבה בק"ע) והעולה לנו בזה הוא שדעת הגר"ח והאב"י עזרי בק"ע הוא דלא כהאחרונים שהוא כן קרבן.

ולדעת האחרונים אפשר להוסיף על האב"י עזרי דוקא כשנטמאה שאז כבר אינו עומד ליקרב ורק במה שנקרא קרבן ממש לא חסר ליה בשם קרבן כשנפסל ונקרא דבר הניקרב אע"פ שפסול אבל עצים שיש להם שם הקרבה רק מזה שהוא מכשיר שאר קרבנות כלשון הרגמ"ה אם טמא כבר אינו ראוי להקרבה (וחידוש הוא שתלוי באחר שנטמא). והגמ' לקמן שחייב כרת פשוט לפי"ז שהרי עדיין ראוי הוא דהוא בטומאת הגוף והבשר עדיין ראוי.

וכל הנידון של האב"י עזרי הוא רק בעצים אבל בלבונה מודה להגר"ח אבל זה ג"כ צ"ע דעצם יסודו דבלבונה יש קידוש שני עיין חי'

הר"ר חיים ישעיה ציינורט הי"ו

בדין הנשאר בכוס מזריקה פסולה

המוקדשין הל"ב וז"ל "אחד מן הפסולים לעבודה שקבל הדם או הולין או זרק וחשב בשעת עבודה מחשבת מקום או מחשבת הזמן לא פסל במחשבתו לפי שאינו ראוי לעבודה, ואותו הדם שקבל או שזרק מקצתו ישפך לאמה, ואם נשאר דם הנפש יחזור הכשר ויקבל" ע"כ, ומבור ברמב"ם דאפי' אם הקבלה נעשית ע"י כשר והפסול לא עשה רק את הזריקה בלבד, ג"כ אינו עושה את הדם שיריים ויחזור הכשר ויקבל, ולכאורה קשה טובא דממ"נ אם אין פסול עושה שיריים למה אותו הדם שקיבל או זרק מקצתו ישפך לאמה ולמה לא יחזור הכשר ויתן מאותו הדם עצמו, ואם הפסול עושה שיריים לכאורה יפסל כל הדם אפי' שבצוואר הבהמה, (ובשלמא לרש"י דביאר קושית הגמ' בקיבל וזרק הפסול מובן דאין הכשר חוזר וזורק מהדם שבמזרק שהרי הקבלה היתה ע"י פסול והדם נפסל, אבל הרמב"ם הרי ביאר דאיירי ב"קיבל או זרק" ובאופן שזרק למה יפסל הדם שבכוס).

מחלוקת האחרונים בדעת הרמב"ם

ב. ומובא באחרונים ב' ביאורים בדברי הרמב"ם הנ"ל.

בגר"ח ברמב"ם כאן כתב שאפי' שפשטא הגמ' כאן שאין הפסול עושה שיריים היינו דווקא בגוף הקרבן שאין הקרבן שיריים מפני שלא נגמר עדין עבודתו מאחר שאין לזריקת פסול שם זריקה, אבל יש לפסול שם זריקה

שיריים שבכוס מזריקת פסולים.

א. בעיא מיניה ר"ל מר"י פסול מהו שיעשה שיריים א"ל אין עושה שיריים אלא חוץ לזמנו וחוץ למקומו, פירוש רש"י דבעיא מיניה באופן שקבל וזרק מי שפסול לעבודה מי אמרינן כיון שזרק הפסול שוייה לדם שבצוואר שיריים ותו לא מיחזי לזריקה או דילמא לא אלימא זריקת פסול לפסול הדם ויחזור הכשר ויקבל, וביאור הענין דהיכא שנגמר כל עבודות שבקרבן תו לא כשר הקרבן עוד, והנידון בגמרא הוא האם זריקת פסולין מיקרי זריקה ונחשב כנגמר עבודת הקרבן או לאו, והנה מה שביאר רש"י "יחזור הכשר ויקבל" הינו מפני שמפרש הבעיא באופן שקיבל וזרק הפסול דהיינו שהקבלה היתה ג"כ בפסול, דאם לאו שקיבלו הפסול אמאי יחזור הכשר ויקבל הרי יכול לזרוק מדם הנשאר בכוס עצמו מאחר שקיבלו כהן כשר ואין הפסול עושה שיריים.

ובגוף הדבר שביאר רש"י בבעי' דגמ' דמיירי בקבל וזרק הפסול, מבואר בכתבים המיוחסים להגרי"ז בשם הגר"ח ז"ל חידוש נורא, דאם קיבל הכשר וזרק הפסול בזה לכו"ע יהא הדם שיריים כיון שהדם כשר לזריקה אפי' שזרקו הפסול נחשב לזריקה לגבי זה שהדם הנשאר נעשה שיריים (ועי' מה שביאר לפי"ז בתוס' ד"ף כ"ו ע"ב ד"ה הכא).

וברמב"ם פרק י"ד מהל' פסולי

בר"ש דכולן נשפכין ליסוד המזבח כדין שירי כוס זה, ורק הדם שנשאר בצוואר הבהמה שלא קיבלו נשפך לאמה.

והנה יש לדון באופן הנ"ל שקיבל הכשר את הדם בכמה כוסות וזרק הפסול מאחד מהם, האם להרמב"ם דס"ל שהדם הנשאר בכוס עצמו נשפך ליסוד יהיה הדין כן גם בכוסות האחרים, והנה לשי' רבנן שהכוסות האחרים לא מיקרי שיריים מהזריקה פשוט שאין הם נפסלין אפי' אם זרקו פסול, אך לשי' ר"א דשאר הכוסות מיקרי שיריים מהזריקה לכאורה ה"ה בפסל שזרק יפסל כל הדם שבכוסות האחרים כדין שיריים מזריקה פסולה.

אך כל זה הוא לדעת הגר"ח שביאר בדברי הרמב"ם שהדם נפסל מדין שיריים מזריקה פסולה אך לברי החזו"א שהדם שבכוס נפסל הוא מפני שעבודת הפסול היתה בכל הדם שבכוס אין הדם שבכוס אחר נפסל גם לדעת הרמב"ם, וכן מפורש שם מדברי החזו"א ועי' באבהא"ז ברמב"ם פסולי המוקדשים פ"א הל' כ"ח שהביא ב' ביאורים הנ"ל וכתב כמו"כ שהנפק"מ לגבי הכוסות האחרים.

עוד נפקותא דנו האחרונים בהנ"ל דהנה חקרו האחרונים הארבע מתנות שבחטאת האם הוא דין אחד והמצוה הוא דווקא בהשלמה של כל הד' מתנות או שכל מתנה ומתנה הוי זריקה לעצמו, (ואפי' שמתנה אחת סגי הינו לכפרה אבל למצוה צריך כל הד' מתנות, ואפשר שאין במצוה בג' או ב' מתנות יותר ממתנה אחת), ובחי' רא"ל מאלין הביא

לענין שהדם שנתקבל יהיה שיריים מזריקתו לכן הדם שבכוס נפסל, וההוכחה דהרי מבואר להלן דף כ"ז ע"ב בשיטת ר' יהודה דאם דאם לא נעשה זריקה כלל כגון בנשפך הדם והעלה את האימורין על המזבח תרד כיון שלא הותרו האימורין בהקרבה, ואילו אם נעשה זריקה אפי' ע"י פסול הדין הוא שאם עלה לא תרדמשום שאי"ז כלא היתה זריקה כלל, הרי שיש לפסול איזה שם זריקה, ומחדש ר"ח שדין שפיכת שיריים אינו דין בקרבן שאחר המתנות יהיה הדם נשפך ליסוד, אלא דין בהדם שהנשאר בכוס מזריקה יהיה נשפך, ואפי' זריקת פסולים, (והטעם שאין נשפכין ליסוד כדין כל שיריים, היינו משום שהזריקה היתה ע"י פסול והו"ל שיריים מזריקה פסולה ופשוט).

ובחזו"א סי' י' סק"א ביאר באופ"א לחלק בין דם שבצוואר לדם הנשאר בכוס, וכתב דהטעם הוא בכוס מכיוון שהזריקה בזבחים או הטבילת אצבע בחטאת הוא עבודה בכל הדם שבכוס, וכמו שא"א לחזור ולהזאות מן הדם שנזרק על המזבח, כמו"כ א"א לזרוק מן הדם שבכוס עצמו אך אי"ז מדין שיריים כלל.

נפק"מ לדינא לבי המהלכים

ג. והנה בהמשך הגמ' נחלקו ר"א בר"ש ורבנן בקיבל את הדם בכמה כוסות ונתן את המתנות מאחד מהם האם הדם שקיבל בכוסות האחרים נמי מיקרי שיריים מהזריקה ונשפכין ליסוד, דעת רבנן דהכוס שנתן ממנו נשפך ליסוד והשאר לאמה כיוון שאין הדמים שבכוסות האחרים שירי הדם מכוס זה ואין כוס אחד עושה את חבירו שיריים, ודעת ר"א

ולפי הצד שלא יאספנו מבואר שיש תורת זריקה על הדם, ומבואר שם עוד דאפי' למ"ד דזריקה של"ב פסול מהני זריקה לענין שאם עלו האימורין לא ירדו, ואי"ז כלא היה זריקה כלל דס"ל לר"י אם עלה תרד.

והנה לדברי הגר"ח הנ"ל בהרמב"ם דדם הנשאר בכוס מזריקה פסולה יש לו דין שיריים ואסור לזריקה, נמצא לכאורה שה"ה דדם הנשאר מזריקה של"ב נעשה שיריים מהזריקה ונפסל, שהרי שם זריקה עליו כנ"ל, והוסיף הגרי"ד דכן מוכח מהמשנה דף ל"ב ע"א דתנן התם "נתן את הניתנין למטה למעלן ואת הניתנין למעלן למטה וכו' אם יש דם הנפש יחזור הכשר ויקבל", ומשמע שאין הוא חוזר ונותן מהדם שבכוס עצמו אלא אם נשאר דם שעדין לא קיבלו, (ובאמת הגר"ח עצמו הביא ראייה לדבריו מהאי מתני' דאפי' אין פסול עושה שיריים מ"מ דם שבכוס נפסל עיין בדבריו).

ולכאורה כל זה הוא לדברי הגר"ח שביאר דהדם נפסל כדין שירי זריקה אבל לדברי החזו"א שביאר דהדם נפסל מכיון שהמעשה זריקה הוא בכלל הדם שבכוס, נראה שזהו דווקא בזריקת פסולים שעצם הזריקה פוסל את הדם, אבל בזריקה של"ב אין הדם נפסל מחמת הזריקה פסולה אלא משום "דקלטיה מזבח" וכלשון הגמ' שם, והאיך נאמר שקלטיה מזבח לדם שבכוס וצ"ע.

הוכחה מדברי התוס' לשיטת הגר"ח

ה. והנה מבואר בדל"ד ע"א לאחד מהצדדים בגמ' שם דדם חטאת שנכנס בפנים דנפסל לזריקה מהפסוק "כל חטאת אשר יובא

להוכיח הלשון הרמב"ם בפסוה"מ פ"ב הל"ו דהמצוה הוי בהשלמה דווקא עי"ש, ולפי"ז כשנתן הכשר מתנה אחת, ואח"כ נתן הפסול ולא השלים לד' מתנות, בזה להגר"ח עדין יוכשר הדם עכ"פ ליסוד דהרי אין לזריקה הנ"ל שם זריקה אפי' בכשר, משא"כ להחזו"א מ"מ נחשב כאילו עשה הפסול את המעשה בכל הדם שבכוס, וכן מצאתי בשיעורי רבינו משולם שדן בזריקת פסול בין הבדים או על הפרוכת דבכה"ג ליכא דין זריקה כלל אפי' בהדם ולהגר"ח פשוט שלא יהיה דין שיריים על שאר הדם שבכוס ואילו להחזו"א מ"מ נחשב כאילו זרק כל הדם ויפסל, (אך יש לחלוק על נפקותת אלו דלכאורה אפי' להחזו"א מה שנפסל הדם מזריקת פסול הינו דווקא אם בכשר יש לו שם זריקה כשירה וזרקו פסול הו"ל זריקת פסול אבל במקום שאי"ז זריקה כלל פשוט שאין הדם נפסל, ואפשר שאפי' הדם עצמו שזרק יהיה כשר ויאספנו, וצ"ע בזה).

שיריים שבכוס מזריקה שלא במקומו.

ד. ויל"ע בדין זריקה שלא במקומו כגון ניתנין למעטה שנתנן למעלה וכו' שנחלקו בזה בגמ' לעיל כ"ז ע"א אי שלא במקומו כמקומו דמי או לאו, ודנו בגמ' שם בהמשך הסוגיה לפי הצד דשלא במקומו לאו כמקומו דמי והוי זריקה פסולה האם אינו כזריקה כלל ויכול לאסוף את הדם ולזרוק ובמקומו כמו שנשפך מן הכלי על הרצפה, או שנאמר כיון שהגיע למזבח אפי' שלא כהלכתו קלטיה מזבח ולא יאספנו, ושי' ר' יוחנן שם דשלא במקומו לאו כמקומו דמי ואפ"ה לא יאספנו דקלטו המזבח אפי' שהוי זריקה פסולה עי"ש,

דיש תקנה בדם הנשאר, דהרי פשוט שאין כוונתו על הדם שבצוואר, דהרי משנה ערוכה היא בדל"ב ע"א שבזריקה של"ב הדם שבצוואר כשר, וגם בדין חטאת שנכנס דמה משמע מהסוגיה להלן פ"ב ע"א דאינו נפסל (ראה הערה)¹ ובהא א"א לומר שחזרו בהם התוס', וע"כ נידון התוס' הוא על דם שנתקבל כבר בכלי, ולפי"ז בדם שנתקבל ונכנס בפנים הרי מבואר לקמן דפ"ב דנחלקו ר"י ורבנן באופן שקיבל את דם החטאת בשתי כוסות והכניס אחד מהם דדעת רבנן הוא שאפי' דם שבכוס שני ג"כ נפסל, (ואפי' שדעת ר"י הוא שהדם שבכוס השני לא נפסל, אבל ע"כ הדם שבכוס הנכנס לכו"ע נפסל, ולא מצאנו חילק בזה למ"ד כיפר או לא כיפר ודו"ק).

וע"כ צ"ל שחזרו בהם התוס' ממה שאמרו דבזריקה שלא במקומו אם נשאר דם יזרוק במקומו, וס"ל דאפי' אם נשאר א"א לחזור ולזרוק, וזהו כדרכו של הגר"ח הנ"ל דגם בזריקה של"ב ג"כ נפסל כל הדם, אבל להחזו"א לכאורה רק הדם שזרק נפסל דאותו קלטו המזבח ותו לא כנ"ל, (ודברי החזו"א הם כתירוץ הראשון בתוס').

הדמה", הוא דווקא כשכיפר דהינו כשנתן מן הדם מתנה בפנים, והקשו בתוס' שם ד"ה וקי"ל כשכיפר דלמ"ד של"ב לאו כמקומו דמי הרי כשזרק דם חטאת בפנים הוי זריקה של"ב ואמאי פסל רחמנא חטאת דפי משאר קרבנות, הרי בכולן הוי זריקה של"ב, ותירצו התוס' בתירוץ הראשון דמצד פסול דשלא במקומו אם נשאר דם יכול לחזור הכשר ולזרוק במקומו ומצד פסול חטאת שנכנס דמה בפנים אין תקנה לדם הנשאר, ובתירוץ השני חזרו בהם התוס' לומר שב' הדינים שווים הם אלא שלמ"ד זריקה של"ב לאו כמקומו ע"כ ס"ל דחטאת שנכנס דמה נפסל אפי' שלא ע"י זריקה.

ויש לדקדק במה חזרו בהם התוס' מתירוץ הראשון, האם חזרו בהא דשלא במקומו לא נפסל הדם וס"ל דגם בשלא במקומו נפסל הדם הנשאר, או שחזרו ממה שאמרו שחטאת שנכנס דמה אין תקנה לדם הנשאר וס"ל דבחטאת שנכנס דמה ג"כ אפשר לזרוק מהנשאר.

וקודם לכן צריך לדקדק מה כיונו התוס'

¹ וגם בדין חטאת שנכנס דמה לפנים משמע מהסוגיא להלן פ"ב ע"א דאינו נפסל, דנחלקו התם רבנן ור"י אם הדם שבכוסות האחרים ג"כ נפסלין, ומשמע שהדם שבצוואר הבהמה לכו"ע לא נפסל, וכן מוכח להדיא מתוס' לעיל כ"ו ע"ב שביאר את דברי המשנה בל"ב ע"א "הניתנים בחוץ שנתנם בפנים" דמיי"ר בחטאת שנכנס דמה, ובמשנה שם מפורש "אם יש דם הנפש יחזור הכשר ויקבל".

ובמק"ד סי' י"ז סק"ה כתבו דהטעם בזה הוא שהרי מה שדם שלא נכנס נפסלין בהכניס מקצתו הוא מפני שהוי כאילו נכנס כל הדם כמו שמבואר בסוגיא עיי"ש, ולפי"ז לא שייך לפסול את הדם שבצוואר, שהרי מבואר שם דדם שבצוואר אינו נפסל בכניסה, שאי"ז נחשב לדם כ"א בשר, ודו"ק.

ולפי"ז שפסול חטאת שנכנס דמה אי"ז פסול על הקרבן אלא שהדם נפסל ועצם הקרבן כשר, נמצא שאפי' לא נשאר דם הנפש והקרבן אינו ראוי עוד מ"מ טעון עיבור צורה כדין קרבנות שאין פסולין בגופן, וכן מבואר בתוס' פסחים פ"ב ע"א ד"ה בשלמא וז"ל "דחטאת שנכנס דמה דפסולו בדם טעון עיבור צורה", אך בירושלמי בפסחים שם מבואר דלרבנן דנפסל כל הכוסות אינו טעון עיבור צורה ומיחשב פסול בגופו, ועי' במק"ד שם שהוכיח מזה שאפי' דם שבצוואר הבהמה אינו נפסל בכניסה.

שפכ"ש הוא רק אם נשאר דם שיהא נשפך ליסוד אבל אי"ז דין בעצם הקרבן כנ"ל.

וכמו"כ אפשר לדקדק מדברי רבינו אפרים שהביאו התוס' כאן ל"ד ע"ב, שביאר את האיבועי' בגמ' פסול מהו שיעשה שיריים להיות נשפכין לסוד כמו בכל שיירי הדם או לאו ואסור לזורקם וישפכו לאמה, אבל גוף הקרבן פשוט לו שנפסל ואין הכשר יכול לחזור ולקבל עיי"ש, ובכתבי הגרי"ז תמה ע"ז דמאחר שהקרבן פסול האיך יתכן שיש לשיריים דין שפיכה ליסוד, הרי הקרבן נפסל ואין כאן עוד קרבן כשר שיהא בו דין שפכ"ש, ולפי דברינו כאן מבואר היטב דאפי' שהקרבן עצמו נפסל, מ"מ כיון שנעשה זריקה בהדם וחל על השאר שם שיריים דינו לישפך ליסוד.

שיטת הראשונים שנחלקו על הנ"ל

ז. אך התוס' עצמם נחלקו עליו וס"ל שיש מצווה מיוחדת בהקרבן של שפכ"ש כנ"ל, וצריך להשאיר דם בכלי לשפיכה זו, וכן הוכיחו האחרונים מהתוס' בסנהדרין דף ד' ד"ה שתיים דהקשו התוס' למה רבתה תורה בחטאת שמתנה אחת מהן מעכבת, הרי א"א בלא זריקה דכפרתא בכדי לא אשכחן, ותירצו בתוס' דאם לא שריבתה תורה דמתנה אחת מהן מעכבת היינו אומרים ששפיכת דמים ליסוד היא המכפרת, ומבואר כאן בתוס' יסוד גדול דאפי' בלא זריקה איכא דינא דשפיכה ליסוד, הרי שהוא דין בגוף הקרבן, (אם לא שנאמר דאחרי שגילתה התורה דמתנה אחת מהן מעכבת, מעתה דין שפכ"ש הוא דין שיירי זריקה).

וכן יש להוכיח עוד מתוס' לקמן מ"ב ע"ב

גדר שפיכת שיריים לדעת הגר"ח

ו. ובעצם מה שמבואר בגר"ח דאע"פ דלא חל דין זריקה בהקרבן עדיין יש דין שפיכת שיריים משום מעשה זריקה בהדם, מבואר שדין שפכ"ש אי"ז דין בעצם הקרבן שניטען שפיכת שיריים כמו שאר דין הקרבן כהקטרת אימורין וכדו', אלא ששירי זריקה חל עליו דין שפיכה ליסוד, ולפי"ז פשוט שאם לא היה זריקה לא שייך שפיכה ליסוד.

והנה התוס' לקמן נ"ג ע"ב הקשו בהא דבסדר החטאת שנה התנא "שיירי הדם היה שופך אל יסוד דרומית", ואילו בסדר עולה לא הזכיר התנא דין שפיכת שיריים כלל, ותירצו התוס' ב' תירוצים, א, הר"ר משה מפונטיז"א מתרין דבחטאת שמתנותיו היא באצבע א"א שלא יהיה בו שיריים, אבל בעולה שמתנותיו היא ע"י זריקה מהכלי זימנין דלית בה שיריים, ודחה התוס' את דבריו "ולא נהירא דכולה שמעתא מוכחת דמצוה במתן שיריים", ומחמת כן ביארו התוס' דהתנא התחיל בחטאת במצוות שפיכת שיריים וה"ה בכל הקרבנות.

ונראה לכאורה שנחלקו בענין זה, דר"מ מפונטיזא ס"ל דדין שיריים אינו מצווה בגוף הקרבן אלא שדין שיירי הדם מהזריקה הוא שיהיה נשפך ליסוד, והתוס' נחלקו דהוא דין בהקרבן שיהיה ניטען שפיכת שיריים.

והאמת שברש"י ג"כ משמע כדעת הר"ם מפ', דבדף ל"ז ע"א בהא דאיתא בגמ' שם "מנין לכל הדמים שטעונים מתן דם ליסוד ת"ל ודם זבחיך ישפך", וביאר רש"י מנין שאם נשאר מן הדם בכלי לאחר שזרק שתי מתנותיו שצריך לשפכו ליסוד עיי"ש, הרי שדין

דדעת הרמב"ם כדעת הראשונים דשפכ"ש אינו דין בקרבן, אלא דין בדם שנשאר מהזריקה שישפך ליסוד וכמו שנתבאר היטב.

והנה נחלקו הראשונים האם קרבן פסח טעון שפכ"ש ככל הקרבנות, דעת התוס' נ"א ע"ב ד"ה תן דגם קר"פ טעון שפכ"ש, ואילו הראב"ד פ"ד בתמיד כתב שאי"צ וז"ל שכל הזבחים טעונים שפיכה בשיירי הדם חוץ מבכור ומעשר ופסח שהיה שופך שפיכה אחת ע"כ, וביאור הדברים שבפסח לא יהא דין שיריים כתב בחי' הגרי"מ פינשטיין דבפסח אין דין חילוק מתנות והכל במתנה אחת, וכיון שכן אין דין שפיכה ליסוד, וכ"ז שייך לומר דווקא אם דין שיריים הוא חיוב נוסף בהקרבן, אבל אם הוא דין שיירי הדם שישפך ליסוד כנ"ל אין שום סברא לחלק בין פסח לשאר קרבנות.

והאחרונים דקדקו מהרמב"ם מעה"ק פ"ה הי"ז שכתב "הבכור והמעשר והפסח כל אחד מהן טעון מתנה אחת בשפיכה כנגד היסוד", ולא הזכיר כלל דין שפכ"ש ואילו בכל הזבחים כולן הזכיר דין שיריים, ומשמע דס"ל להרמב"ם כהראב"ד דפסח אינו טעון שיריים, ולפי המתבאר בהראב"ד דהטעם הוא משום דס"ל השפכ"ש הוא מדין הקרבן ולא בהדם, נמצא דעת הרמב"ם הוא להיפוך מהגר"ח, ודר"ק.

(שו"מ דאפשר לבאר דברי הרמב"ם באופ"א, והוא דבכל הקרבנות הדין מתנות הם בזריקה ובפסח המתנה הוא בשפיכה ובשפיכה אחת כנגד היסוד יוצא גם דין שיריים ויל"ע בזה).

ד"ה הקומץ, שהקשו בתוס' אמאי אין מפגלין בדם הנשאר בכוס הרי הוא דבר שיש לו מתירים, שהרי המתנות מתירות לשפכ"ש כמו שמצאנו שהמתנות מתירות להקטרת אימורין עיי"ש, והקשו האחרונים דאם נאמר דדין שיריים אינו דין בהקרבן רק דין בשיירי הדם שמקומו ביסוד, האיך שייך לומר שהמתנה מתירו, הרי אין המתנה מתיר את הדם, ואינו אלא תנאי כדי שיחול על הדם שם שיריים בעינן זריקה, ולפי המתבאר שהדין שיריים הוא אחד מחלקי הקרבן, ובעצם יש דין שפיכה אפי' בלא זריקה ונמצא דהזריקה "מתרת" את השפכ"ש.

ועי' בשפ"א לעיל י"ג ע"א שעמד על דברי הגמ' שם "יכול שאני מרבה אף שפכ"ש והקטרת אימורין שיהא דין מחשבת פיגול עליהם ת"ל "לא ירצה", זריקה בכלל היתה ולמה יצאת להקיש אליה מה זריקה מעכבת אף כל עבודה ומעכבת יצאו שפכ"ש והקטרת אימורין שאין מעכבין את הכפרה", והקשה השפ"א והרי מבואר שם דאין דין פיגול אלא בדברים המביאים לידי אכילה דהינו במתירים, ושפכ"ש הרי אינו מתיר שום דבר, ותירץ ואפשר משום שאסור לאכול את הבשר קודם הקטרה וה"ה קודם קודם שפכ"ש, ולהכי הו"ל דברים המביאים לידי אכילה וחשיב מתירין, ומשמע כמו"כ דדין שפכ"ש הוא דין בהקרבן, דבלאו הכי מהיכי תיתי שיעקב את אכילת הבשר.

מ"מ בשיטת הרמב"ם בהנ"ל

ה. והנה יש לדון בשי' הרמב"ם בהנ"ל, ולפי"מ שביאר הגר"ח בדברי הרמב"ם נמצא

הר"ר יוחנן סגל הי"ו

סוגיא דחציצה בדבר לח

לח ודם אינו חוצץ ובגמ' שם הביא ראייה מטבילת מקווה שדבר לח הנמצא על גופו אינו חוצץ לטבילה. ולכאורה דבריו אינם מובנים מה מקשה על שיטתו. והרי אדרבא משם ראייה לשיטתו דס"ל דדבר לח אינו חוצץ.

וע"ז מבאר החזו"א (נדה סימן קצ"ד ס"ק ח') שגבי רצפה יש דין שצריך לעמוד על הרצפה ממש, וזה אינו תלוי בדעת האדם כיון שהוא דין ברצפה שצריך לעמוד ע"ז ואפי' כשאינו מקפיד זה לא מהני שהרי לא תלוי בדעתו אלא ברצפה משא"כ גבי טבילה אפשר לומר שתלוי בקפידה כיון שהיא דבר שבגופו, כמה שלא מקפיד הרי זה בטל לגופו שהרי גופו צריך לטבול ולכן הוא תלוי בקפידתו אבל גבי רצפה אינו קשור אליו כלל דדין הוא ברצפה שצריך לעמוד עליו וכל כמה שאינו עומד עליו ממש כיון דיש דם מתחת הרגליים אינו נחשב כמו שעומד על הרצפה.

על קושיא זו מתרץ היראים שאינו כן אלא דדין ששניהם שוים ובשניהם תלוי בהקפדה ואין מבאר דבריו ונראה לומר שכמה שאין דרך בנ"א להקפיד אין זה נחשב מחיצה ולכן הר"ז מתבטל לגופו הדם ונמצא עומד על קרקע. ובדין זה שניהם שוים.

והחזו"א עדיין מקשה על תשובת היראים וגם שעוד הוקשה לו שהרי היראים כתב בפשוטו שאינו מקפיד בדבר לח וע"ז חולק

איתא בגמ' כהנים שהיו עובדים בבית המקדש ושחטו קרבנות והיה נתמלאה כל העזרה בדם, והיה הדם מגיע עד ארכובתיהן. ובגמ' שם משבח את בני אהרן שמהלכים עד ארכובותיהם בדם. ובתר הכי פריך בגמ' איך התירו להם לעבוד מלאכה בכה"ג, והרי הוי חציצה בין רצפה לרגלי הכהנים. וילפינן מכלי שרת מה כלי שרת מקדשת ואסור בחציצה אף רצפה מקדשת ואסור בחציצה כדמוכח בגמ' (דף כ"ד ע"א) עכ"פ מתרץ הגמ' כיוון דדם דבר לח ודבר לח אינו חוצץ.

ולכאן יש לבאר אמאי דבר לח אינו חוצץ. ומצינו בזה מח' הראשונים, היראים (הלכות עריות סימן כ"ו) כתב שדבר לח אינו חוצץ משום שסתם בני אדם אין מקפידים בדבר לח, ובדבר יבש מקפידים דבקפידא תליא מילתא. ולכן כיון דדבר לח אינו מקפיד הרי הוא מתבטל בגופו וכמו שאמרו בגמ' נדה (ס"ז ע"ב) דמדין תורה רק רובו ומקפיד חוצץ וחכמים גזרו על מיעוט המקפיד שגם חוצץ. ודין זה היא אליבא דכו"ע. כיוון שהוא מיעוט שאינו מקפיד אלא דמדין יש לבאר למה דווקא בלח אינו חוצץ והרי בלח הרי הוא דעילי בה מיא א"כ אין צריך לקפידה ואפי' אם יקפיד ג"כ אינו חוצץ מפני שהיא דבר לח וע"ז קמ"ל היראים שגם זה נכלל בדין קפידא.

ואח"כ כתב היראים דאין להביא ראייה שלא כשיטתו מגמ' זבחים דף ל"ה גבי כהנים שעמדו על הרצפה דהגמ' אומרת דמיירי דבר

לפי"ז נמצא שגם גבי כהנים ורצפה כמו אינו מפסיק הדם שזה לא הפסק שאינו יכול להכנס כלום שהרי יכול להכנס שזה לח וזה סובר התוס' בדברי הגמ' דלח אינו חוצץ וצ"ע עדיין.

אבל המחצית השקל (קצ"ח ס"ק י"ד) חולק על דברי החזו"א שהרי כתב שלפי שיטת התוס' בדבר לח נכנס המים במציאות כלומר שעובר המים דרך החלב ולא עיילי בה מיא כמו שמצינו שהרמ"א (יו"ד בסימן קצ"ח ס"ק י"ד) פוסק כמרדכי כי חושש לחומר שלא נכנס המים מתחת אפילו בדבר לח. ועוד מפרש שאפשר לומר שבאמת סבירא ליה כתוס' אלא משום שסובר גם כשיטת רש"י בשבת (דף נז) שכתב שאפי' עיילי בה מיא תלוי אם מקפיד חוצץ הלכך אפי' כתוס' הוא מחמת מקפיד. ולפי"ז נמצא דנחלקו אם במציאות נכנס מים או לא.

החזו"א (נדה סימן סימן צ"ד ס"ק ח') כתב שהרמב"ם גם סובר כד' התוס' כיון שהרמב"ם כתב שבטיט לח שאינו חוצץ משום שנמחה במים ולפי"ז כתב החזו"א כיון שגם הרמב"ם ס"ל כן, וגם על דברי היראיאם הקשה כנ"ל ותמוהים הם. א"כ התוס' ותלמידו של ר"י הזקן שהם בתראי סוברים כן לכן בשעת הדחק אפשר להקל.

ולפי כל הנ"ל יוצא לנו כמה נפק"מ. א. דבר לח אע"פ שהוא מקפיד לפי תוס' אינו חוצץ משום דעיילי בה מיא ולפי היראים חוצץ שהרי מקפיד והוא ס"ל דתלוי בקפידא. ב. גבי טבילת כלים לפי המרדכי גבי כלים מקפידים שהרי אינו רוצה שיהיה בתוך הכלי

שהרי מקפידים אפי' על רבב וא"כ מאי שנא דבר לח אינם מקפידים שכתב החזו"א שאפשר להקל בשעת הדחק כדעת התוס' שנביא להלן אבל מסברא אחרת לגמרי.

התוס' בחולין (כ"ו ע"ב ד"ה והכא) כתב שדבר לח אינו חוצץ משום שהמים נכנסים מתחת לדם ודבש וכו' ולכן אינו חוצץ וצריך לבאר דבריהם שהרי אם יש כמות חלב או דם וכו' ויש גם מים למה יאמרו שהמים נכנסים מתחת לחלב ומגיע עד גופו של האדם שהרי בודאי נשאר קצת חלב על גוף האדם.

ויותר יש לתמוה שהרי גבי כהן עומד על רצפה בודאי אין סברא כמו במים עוברים שהרי זה לא מיירי במים אלא ברצפה והמציאות היא דנשאר הרבה דם מתחת הרגליים ונמצא שיש מחיצה בין רגלי כהנים לרצפה מפני שרגלים נוגעים ועומדים על הדם ולא על הרצפה. דבשלמא במים אפ"ל דזה עובר אבל גבי רצפה אינה עוברת הדם אלא הדם הוא עומד בין אדם לרצפה.

והחזו"א (מקוואות קל"ג ס"ק ח') אומר יסוד גדול שודאי דהטובל ברוב חלב או דבש וכו' אינו טבילה כיוון דעצם המים פסולים כשיש רוב אינו מים היכא שהוא רק מפסיק במקום מסוים ע"י דבר לח לא הוי הפסקה גמורה דרק אם מים יכולים להיכנס זה כבר לא נחשב הפסק שמפסיק דבדין זה אין צריך רק במציאות של הפסקה אלא שצריך שיהיה הפסק שאין יכול להיכנס כמו יבש ורק כזה נחשב הפסק גמור וזה אסרה תורה בדין חציצה. וכל כמה שלא נחשב הפסק גמור אינו הפסק שאסרה תורה שהרי זה לא מפסיק.

שאינן מקפידין מכאן מיירי וברוב גופו מלא בדם מן השחיטה רוב גופו אפי' שאינו מקפיד אינו מועיל שהרי גוזרים אטו רובו המקפיד שאסור מדאורייתא מכיון שכן לא מועיל מה שאינו מקפיד ולכן הגמ' בזבחים דף ל"ה רוצה לאסור הגם שאינו מקפיד אבל בקצב שאומנותו בכך זה אינו חוצץ. ולפי"ז מתורץ הקושיא דלעיל.

אבל השבות יעקב לא ניחא ליה בזה. א. שזה לא מיירי ברוב הגוף הגם שהיה הרבה דם אבל לא בכדי שיהיה רוב גוף מכוסה דרק הרגליים היו בתוך הדם. ב. שאין שבות במקדש וא"כ אף אם היה ברוב הגוף וכמה שאינו מקפיד בדם אינו חוצץ דבמקדש לא גוזרים גזירות.

ובשיורי טהרה כתב שאינו דחוק תירוץ של שבות יעקב ומדחה קושייתו ששאל שאינו רוב כיון דרק רגלי הכהנים היו מכוסין בדם ואין הרגליים רוב של האדם א"כ איך שייך להיות רוב דאינו מקפיד ומתרץ דרוב אינו נחשב מכל הגוף אלא מה שצריך להיות על גבי הרצפה ובמה שצריך להיות על הרצפה בזה מחשבים הרוב והוא רק ברגליים. ובזה אמרינן דכיון דבנידון דידן זה נחשב כרוב הגוף רק כלפי הרגליים הרי זה רוב שבזה הלכה שאסור מדאורייתא אפי' כשאינו מקפיד שבזה נקרא כל גופו. ולפי זה כאן שכל רגלו בדם נמצא שאין זה רוב אלא כולו רגלו בדם ובזה ההלכה זה שאסור מדאורייתא אפילו שאינו מקפיד שזה כל גופו.

וראיה לדבר מצינו גבי נטילת ידיים שאם יש חוצץ ברוב ידו הרי"ז חציצה אפי' שכלפי

שלו דם אבל גבי אדם אינו מקפיד שיש קצת דם, שהרי גבי כלי לא ישתה אם יש דם בתוך הכלי. אבל לפי תוס' אין חילוק בין כלי לאדם דבשניהם המים נכנסים ולפי"ז יש טבילה בכלי כאדם.

והדבר התמוה שהרמ"א (יו"ד סימן קצ"ח סעיף י"ד) מביא רק שיטת היראים דהרי כתב שם המחבר שמחלק בין לח ליבש דלח נמחה במים וע"ז כתב הרמ"א שם ומיהו אפי' היא מקפדת חוצץ אפי' בדבר לח להדיא דגם בדבר לח ס"ל דאם היא מקפדת חוצץ והיא ממש כשיטת היראים, שגם דבר לח תלוי בקפידה.

ועוד צריך ביאור שהרמ"א בסעיף י"ז כתב עוד יותר שמי שאמנותו בכך אפי' דבר יבש אין זה חציצה וזה כבר תמוה ביותר שהרי בגמ' אמרינן בזבחים דף ל"ה ע"א גבי כהנים השוחטין קרבנות היה מלא בדם כל העזרה ולפי"ז לא היו הולכים על הרצפה מחמת ריבוי הדם ובגמ' מקשה שם הרי דם חציצה לרצפה והגמ' מתרץ כיון שהוא לח אינו חוצץ משמע דווקא בדבר לח אינו חוצץ אבל יבש חוצץ. דאל"כ היה לגמ' לומר שאינם מקפידים שהרי כהנים אומנותם לשחוט קרבנות בודאי אינם מקפידים מן הדם הנמצא על הרצפה ולפי"ז קשה למה היה להגמ' לאוקים אוקימתא בדבר לח שלא זה הענין דמה בין לח ליבש אלא דעיקר הענין הוא אם מקפיד אם לאו.

ועל הקושיא הזו מצינו כבר בדברי האחרונים כמו שכתב בשיורי טהרה בשם השבות יעקב שכתב (סימן ס"ט) שהגם שגם שביבש במקצת הגוף נקטינן בטל במקום

הדבר הלח רק כשזה מקצת לח אינו חוצץ אבל אם כל גופו בדבש ודאי חוצץ שהרי אינו מתבטל ונמצא טובל בדבש שהרי הטבילה צריך להיות רק במים שסביבו ולא בסביב שום דבר אחר ובנמצא דבש על גופו הרי טבילתו בדבש ובודאי לא מועיל לו טבילתו אבל במקדש שהתורה ציותה שתעמוד על הרצפה בשעת העבודה שהיא דבר קשה וגם גופו דבר קשה א"כ כששתי דבר קשה אחד עומד על השני אז הדבר הלח אינו כלום דהרי הוא זז לצדדים וזה כמו שלא נמצא ונחשב שעומד על הרצפה ולא חציצה וא"כ אפי' בכל רגלו חוצץ דבר לח זה אינו חציצה שהיה עליו דבר לח כיון שהוא בין שני גושים ושאינו חוצץ מן התורה. אע"פ שתמיד בכלולו אסור מן התורה אבל כאן שיש שני גושים זה לא נחשב שיש הפסק.

ולפי דבריו היה אפשר לפרש דברי הרמב"ם (עבודת יום כיפורים פרק ב' הלכה ב') שכתב שכה"ג ביום כיפור עושה חמש טבילות והרמב"ן מפרש איך היה סדר של כל טבילה שהיה פושט בגדי חול שעליו וטובל ועולה "ומסתפג" ולובש בגדי זהב וכן עשה בכל טבילה במשך כל היום שהיה טובל החמש טבילות.

וצ"ע למה כתב הרמב"ם לאחר כל טבילה שקודם לבישה ומסתפג המשנה למלך שם מסתפק בענין זה למה היה צריך הרמב"ם לכתוב ומסתפג, כלומר, האם זה חיוב גמור להסתפג מצד הלכה או זה רק אורחא דמילתא שאחרי שהוא טובל והוא רטוב שמסתפג. ולכאורה לפי דברי המחצית השקל אפשר לפשוט הספק שזה לא הלכה של חציצה דאם

גופו אינו רוב מ"מ אין זה חציצה מכאן נראה שתמיד מחשבים רק הדבר הנוגע למעשה כלומר שרגלו על רצפה הוי כמו הידיים בנט"י דרק הדבר שבזה עושים פעולה בזה לבד מחשבים הרוב והמיעוט ולפי"ז גם קושייתו השניה אינו קשה שבמקדש לא גזרו דבר דרבנן אבל הכי אינו דרבנן כיון דדאורייתא הוא. שהרי"ז על כולו ולא על רובו. וראיה לדבר שבמקום שאינו רוב אלא כולו הגם שאינו מקפיד אסור מן התורה. כדאמרינן בגמ' יבמות דף ע"ח גבי עבודת כוכבים מעוברת שנתגיירה שצריכה טבילה לעובר שחוצץ לעובר ולא עשה ולא כלום בטבילתה הגם שהיא אינה מקפידה והיינו משום שזה על כל הגוף של העובר וחוצץ מדאורייתא ולפי"ז צ"ע מאי סבר השכות יעקב שמחשבים על כל הגוף ולא על הרגליים בנפרד וצ"ע.

היוצא לנו מזה דבר מחודש דבר לח אינו חוצץ אע"פ שמכסה בכל מה שמחשבים אותו לכולו.

ובאמת על ההלכה שיוצא מדברי שיורי טהרה שאפי' כולו מכוסה בדבר לח אינו חוצץ צ"ע שהרי אם כולו חוצץ זה אסורה מן התורה וא"כ צ"ע למה אינו חוצץ בבית המקדש שאפי' שאינו מקפיד בכלולו חוצץ מן התורה תמיד.

אמנם המחצית השקל (סימן קצ"ח ס"ק י"ד) מתרץ שהמרדכי בשם היראים בודאי לא אמר דבריו רק בענין טבילה כלומר כשטובל במקוה ונמצא דבש על גופו והדבר נשאר על גופו כשנמצא במים א"כ כשטובל במים יש קצת דבש על גופו וזה לח בלח אינו מתבטל

וכדברי המחצית השקל כן נראה גם
בברכי יוסף (הלכות תפילין סימן כ"ז)
שהקשה שם על משנה למלך מדברי הרמב"ם
בהלכות יו"כ שחייבים להסתפג שכתבתי
לעיל שאסור לחצוץ אפי' במים וחייב
להסתפג והקשה ע"ז שבגמ' זבחים דף ל"ה
אמרינן גבי כהנים לא חיצו דם שעל הרצפה
בשעת עבודה כשעמדו על הרצפה ולא חיצו
וא"כ למה כתב הרמב"ם שחיצו בין בגד לגופו
במים שביניהם ולכן צריך להסתפג. וע"ז
מתרץ שדין בגדי כהונה אינו משום דין חציצה
אלא משום דין "על בשרו" בלי הפסק כלל
ועל פי זה נמי מפרש הא דבעי רבא בדף י"ט
ע"א אם גם ברווח בין גופו לבשרו האם חיצו
או לא ולכאורה לא מובן מה שהקשה מאי
שנא מכל מקום החוצץ גבי שאר מקומות
בהלכות חציצה דלא אמרינן דרוח הוא חוצץ
ואם רוח אין חציצה בשאר מקומות א"כ גם
גבי הלכות בגדי כהונה ג"כ לא תהא חציצה
אלא ע"כ שכאן יש דין נפרד על בשרו ואין זה
כמו חציצה בכל התורה ומפרש שם דאל"כ
למה לא בעי רבא גם על מים שהרי שניהם
אינם חוצצים בשאר דיני חציצה ואם היא
מחציצת מים מיירי גם היה צריך לשאול מה
דינם גבי חציצה בבגדי כהונה ולכן כתב
הברכי יוסף שזה לא היה קשה לרבא שודאי
מה שצריך להיות על בשרו זה יותר מכל דין
חציצה כלומר שצריך שיהיה על בשרו ממש
ושאלה דווקא ברוח שזה דבר שאין בו ממש.
ואפ"ה צידד דלא הוי על בשרו. וזה היתה
האיבעי של רבא בגמ'.

אבל בספר עמודי אור (סימן ל"ז) הקשה
על ברכי יוסף שהרי מצינו בגמ' זבחים בדף

זה הלכה של חציצה א"כ זה הרי שני דברים
גושים שהרי גוף והבגד ומים מתחת הבגד
לגוף ולפי מה שכתב המחצית השקל אין זה
חציצה כיון דלא נחשב כחציצה בין שני
דברים יבשים א"כ ע"כ זה רק משום אורחא
דמילתא.

וע"ז כתב המחצית השקל שאין לפרש כן
דברי הרמב"ם שהרי המשנה למלך בעצמו
כותב ע"ז שיש כאן דין אחר לגמרי מסתם
חציצה שיש בכל התורה בדין בגד על גופו של
כהן גדול שצריך שיהיה ממש על בשרו ואם
זה אינו הרי"ז חסר ממה שצריך להיות בגדו
על גופו וחסרון הוא בדין של לבישת כה"ג
בגדי כהונה ובמשנה למלך מביא ראיה
לדבריו שהרי דבשעת עבודתו צריך להיזהר
שלא ייכנס אפי' רוח בבגד שעליו כיון שצריך
להיות על בשרו וא"כ כ"ש מים שנמצא בגופו
שעושה עוד יותר שבגדו אינו על בשרו שהרי
אפי' רוח אין בו כלום בין בגדו לגופו אפ"ה
נחשב כמו שאינו על גופו, כ"ש גבי מים שעל
גופו הרי יש משהו בינו לבגדו וזה ודאי יותר
חציצה. ואף שהמחצה"ש כתב דמים בין דבר
קשה לקשה לאו כלום אפשר דבבגדיו לא
שייך לומר כן כיון דהמים נשאר שם באיזהו
מקום וע"כ אינו נחשב דהבגד נמצא על גופו.

ולכן כתב המשנה למלך מכל הראיות
שהוא דין שצריך להסתפג ולא אורחא
דמילתא וגם כותב שהרמב"ם לבד משמע כאן
שזה דין ביאור דבריו נראה משום שאין דרכו
של הרמב"ם לכתוב מנהגים רק הלכות וכן
מבאר הקהילות יעקב (הלכות טהרות סימן
נ"ח) שזהו כוונת המשנה למלך.

שני גושים ודוחק על מה שיש באמצע דבר לח אינו חוצץ אלא סובר שחוצץ ברובו אפי' בשני גושים אלא דס"ל כמו שכתבנו לעיל בשם שיורי טהרה ושבות יעקב דגבי כהנים על רצפה איך רואים אותו ענין חציצה אם הוא אותו מודד על כל גוף כלומר לא רק על מקום שעמד דהשבות יעקב ס"ל דאזלינן לפי כל גוף ושיורי טהרה ס"ל רק על רגליים. הגם שקשה על שבות יעקב שהרי בנט"י מודדין רק על הידים ולא על כל הגוף וצ"ע אבל קה"י כתב שאם אמרינן כשיטת שבות יעקב דאזלינן לפי כל גוף א"כ על רצפה אינו חציצה שהרי כנגד כל הגוף, א"כ הכי רוב גוף אינו חוצץ ורק הרגליים ועוד קצת, לכן אין זה חציצה. אבל גבי יום כיפור כשכהן גדול עולה מטבילה וצריך להסתפג שם כל גופו במים שהרי כל גופו היה במים א"כ הרי"ז חציצה על כל הגוף והוא חציצה אפ"ה שאינו מקפיד, דכולו שאינו מקפיד הרי"ז חוצץ בכל אופן.

ולפי שיטת השיירי טהרה והברכי יוסף אפש"ל שסבירא ליה כרש"י דס"ל דכלי שרת הם רק כלים של בית המקדש ולכן שפיר יליף לה מכהנים שעומדים על רצפה אבל גבי בגדים שכתוב על בשרו הרי"ז יותר חמור. כיון שהוא צריך לנגוע בבשרו ממש.

כ"ד ע"א דאמרינן הואיל ורצפה מקודשת וכלי שרת מקודשים מה רצפה צריך שלא תהא דבר החוצץ בינו לבין הרצפה, אף כלי שרת צריך שלא תהא דבר החוצץ בינו לכלי שרת. ובתוס' שם כתב שכלי שרת היינו בגדי כהונה וא"כ א"א לומר שיהיה חמור בגדי כהונה יותר משאר חציצה שהרי כל דין של חציצת בגדי כהונה ילפינן מדין רצפה, כיון דכלי שרת נכלל בבגדי כהונה וא"כ איך אפשר לומר שיהיה כלי שרת שהוא בגדי כהונה יותר חמור שהרי יליף ממנו, אא"כ אמרינן כרש"י אינו קשה שהרי רש"י ס"ל שכלי שרת זה כלים של מקדש ולפי"ז גבי בגדי כהונה אפשר לומר כדברי הברכי יוסף שזה דין נפרד שצריך להיות על בשרו ולא מדין חציצה כלל שמצינו בכל התורה.

ובקהילות יעקב טהרות (סימן נ"ח) מתרץ על הקושיא של הברכי יוסף מ"ש כהנים העומדים על רצפה שאין חוצץ מכהן גדול שעולה מטבילה שצריך להסתפג שחוצץ משום דלגבי מה שצריך להסתפג מפני שכל מה שאמרו שבלח אינו חוצץ זה דווקא במיעוט אבל אם רובו או כולו הרי"ז חוצץ שלא כדברי המחצית השקל שכתבתי לעיל שאומר שאפי' כולו אינו חוצץ דבמקום שיש



הר"ר ישראל וינגרטן הי"ו

פיגול ברוטב והמסתעף לענין טעם כעיקר

שורש הסוגיא

א. איתא בגמ' פסחים מד. לגבי נזיר שאסור בשתיית יין, כתוב בתורה (במדבר ו, ג) "מיין ושכר יזיר... וכל משרת ענבים לא ישתה" תניא 'משרת' ליתן טעם כעיקר שאם שרה ענבים במים ויש בהן טעם יין חייב, מכאן אתה דן לכל התורה כולה. לכאורה משמע שטעם כעיקר בכל התורה אסור מדאורייתא, ופירש רש"י שהאוכל כזית חייב לא משום שהיתר מצטרף לאיסור, אלא משום דאיתעביד ליה כוליה איסור, והסברא בזה כתב הרשב"א בשם הראב"ד דבמקום שיש הרגשת טעם הרי "טעימתו זו היא הכרתו, כדכתיב וחיך אוכל יטעם לו אין חשיבות האוכל אלא בטעמו" ומשו"ה ניכר האיסור ולא בטיל כלל. ובהסבר הדבר כתב הגר"י ענגיל בלקח טוב (כלל ג.) דאף דגוף האיסור נתבטל חד בתרי עכ"ז נתחדש כאן מקרא דמשרת ענבים דהטעם הנרגש אף שהוא בא מאיסור שנתבטל ברוב היתר מ"מ אסור מן התורה.

אולם בחולין צח: מביאה הגמ' ברייתא דילפינן מולקח הכהן את הזרוע בשלה... ומסיימת הברייתא זהו היתר הבא מכלל איסור. והנה הדין באיל נזיר הוא שצריך לבשל את הזרוע שהיא קדשים יחד עם כל הקרבן, ודנה הגמ' לעניין מה מיעט התנא איל נזיר משאר קדשים אמר רבא לא נצרכה אלא לטעם כעיקר דבקדשים אסור קא משמע לן דהכא

מתני': השוחט את הזבח לאכול כזית מן העור ומן הרוטב ומן הקיפה... כשר ואין חייבין עליהן משום פיגול ונותר וטמא ע"כ.

מהו הרוטב

נחלקו המפרשים מהו הרוטב הרמב"ם בפיה"מ כתב שזה המרק שנתבשל בו הבשר, אמנם הטה"ק וכן הרע"ב חולין רפ"ט כתבו שזה הלחה שיוצאת מן הבשר.

ובאמת עיין בגמ' חולין דף קכ. שנחלקו בזה אביי ורבא, דאיתא בגמ' מאי רוטב אמר רבא שומנא ופירש"י שומן שעל המרק א"ל אביי הוא עצמו יטמא טומאת אוכלין אלא חלב דקריש ופירש"י לחה היוצאה מן הבשר.

והנה ביסוד הסוגיא מבואר שני חלקים: א' שאינו מפגל את הקרבן אם חישב לאכול מהרוטב חול"ז או חול"מ, ב' אם נתפגל הקרבן משום איזה סיבה שהיא אין האוכל מהרוטב חייב עליהם משום פיגול, והנה אי ס"ל שזה הלחה שיוצאת מן הבשר מובן מדוע אין חייבין עליהם משום פיגול משום שאינו ראוי לאכילה ולכן אין לו שם 'בשר' ואינו חלק מן הזבח, אבל אי ס"ל שזה המים שנתבשל בהם הבשר הקשה האור גדול למ"ד טעם כעיקר דאורייתא אמאי אינו פיגול הא "טעם כעיקר", וכתב דאחר זמן רב מצא שהקשה כן בתורי"ד ע"ז סז. והניח בקושיא עיי"ש. וכדי שנוכל ליישב הקושיא נקדים כמה גרגירים ביסוד דין טעכ"ע וזה החלי בס"ד.

נהפך ההיתר כולו להיות איסור, אמנם רבינו חיים מבעלי התוספות חולק עליו וסובר שאם יש רוב גדול מהאיסור עד שבכל ד' ביצים יש כזית איסור שזהו שיעור בכדי אכילת פרס רק אז אמרינן דנהפך ההיתר כולו להיות איסור ואם אכל כזית מהתערובת לוקה אבל אם אין כזית איסור בשיעור כדי אכילת פרס אף דאסור באכילה משום דחצי שיעור אסור מה"ת מ"מ אינו נהפך להיות כולו איסור. ודעת הראב"ד הוא דלעולם לא אמרינן נהפך כולו להיות איסור.

יישוב הקושיות

ד. והנה אי ס"ל כהראב"ד לק"מ דכיון שאין הרוטב נהפך להיות כגוף הקדשים משום הכי לא שייך בזה פיגול. ולפי שיטת רבינו חיים צ"ל דאירי באופן שחישב על המרק לבד, ואין בו כזית טעם בכדא"פ כדי שיהפך כולו להיות כקדשים, ואף דנאסר באכילה משום דטעכ"ע וחצי שיעור אסור מן התורה, מ"מ אינו קדשים בעצם שאפשר לפגל עליו במחשבה. וכן באופן שהקרבת פיגול אין חייב האוכל מהרוטב משום שאין בו שיעור כזית טעם בכדא"פ אבל לר"ת דס"ל שההיתר נהפך להיות כגוף האיסור קשה דהרי כל המרק נהפך להיות כגוף הקדשים.

דעת ר"ת

והנה הטור הביא את דעת רבינו חיים בשם ר"ת וכבר עמד ע"ז הב"י וכתב דמשמע דלענין דינא לא פליגי ר"ת ור"ח והנה במנחת כהן ביאר דהשתא שאין לנו מלקות אין נפק"מ לדינא בין ר"ת לר"ח אמנם עדיין צריך ביאור משום שאף דאין מלקות מ"מ יש כו"כ נפק"מ

שרי ואף שנכנס טעם קדשים בשאר האיל מותר לזרים ופרש"י שטעכ"ע בקדשים אסור כעיקר ממשו של איסור. משמע דאמוראי בתראי ילפינן מאיל נזיר דטע"כ אסור.

יישוב הסתירה

ב. ובאמת עיין ברש"י בחולין (ד"ה לטעם) שהרגיש בזה וכתב שאמוראי בתראי חילקו בין קדשים לחולין דרק בקדשים אמרינן דטע"כ וס"ל דלא ילפינן מקרא דמשרת דטעם כעיקר משום דהוי להו נזיר וגיעולי נכרים ב' כתובים הבאים כאחד ואין מלמדים אלא האי קרא דמשרת אסמכתא בעלמא הוא. אולם תוס' שם חולק עליו וס"ל שבקדשים ילפינן מאיל נזיר שטעם כעיקר אסור ובחולין טעם כעיקר אסור מקרא דמשרת ודרשה גמורה היא ולא אסמכתא.

לסיכום

בקדשים לכו"ע טעכ"ע מן התורה אולם בחולין נחלקו הראשונים אי הוי מדאורייתא או מדרבנן, דעת רש"י שטעם כעיקר בחולין אסור רק מדרבנן והסכימו עמו הרמב"ן והר"ן. מאידך דעת תוס' והרשב"א ועוד שטעכ"ע אף בחולין אסור מדאורייתא.

מחלוקת הראשונים אי אמרינן 'נהפך'

ג. עוד נחלקו הראשונים בגדר איסור שנתן טעם בהיתר האם ההיתר נהפך להיות כולו איסור או לא, ונפק"מ שאם נפל כזית מהתערובת בעינן שישים כנגד כולו דכולו נהפך להיות איסור. הרא"ש (חולין פ"ז סי' לא) דן בזה והביא דעת ר"ת שסובר דכיון שהאיסור נותן טעם בהיתר ומשום כך אוסרו

לאכול מהרוטב כזית חול"ז או חול"מ אלא רק מקבל דין אכילה של קדשים. אמנם הקושיא השניה עדיין במקומה עומדת מדוע אם הקרבן נתפגל כבר אין חייב האוכל מן הרוטב משום פיגול, ואם נאמר כהטור ושאר אחרונים שר"ת לא חולק על רבינו חיים מיושב דכיון שאין כזית טעם בכדא"פ בכה"ג לא נתחדש לנו דנאסר הרוטב באכילה.

שיטת הרמב"ם

ו. הרמב"ם פי"ד מפסוה"מ ה"ז כתב וז"ל וכן המרק והתבלין והשליל... כל אלו אינם חשובין לענין מחשבת הקרבנות והרי הן כדבר שאינו ראוי לאכילה וכן כתב בפיי"ח הכ"ב זבח שנתפגל או שנתר לאחר זמנו ואכל ממנו מן העור או מן המרק... אינו חייב כרת ומבואר דאף אי ס"ל טעכ"ע דאורייתא, וכדנתבאר לעיל שבקדשים לכו"ע הוי מדאורייתא, מ"מ לא שייך בזה איסור פיגול משום שאינו חשוב.

בין השיטות ואכן עיין בש"ך ובהגהות הגרעק"א שכתבו דאף ר"ת ס"ל שאין אומרים נהפך רק אם יש כזית איסור בשיעור בכדא"פ.

מהלך הגר"ח

ה. אולם עיין בחידושי הגר"ח הלוי מאכ"א פט"ו הל"א ותוכ"ד דדין טעכ"ע אינו דין בהלכות ביטול שאם מורגש טעמו אינו מתבטל משום שהוא קיים לפנינו בצורה מסוימת, אלא אף באופן שמצד הלכות ביטול הוא היה צריך להתבטל ילפינן מקרא "דמשרת ענבים" דין מחדש שהיות ומורגש טעם האיסור בהיתר אז הוא אסור באכילה, אבל זה לא דין בהגדרת החפצא שהוא 'חפצא' של איסור אלא רק איסור אכילה. ולפי"ז אפשר"ל דזה הסיבה שאינו יכול לפגל אם חישב על הרוטב, משום שאף אם נאמר דטעכ"ע הופך את ההיתר כולו לאיסור זה רק לענין איסור אכילה אבל אינו נהיה חלק מהקרבן כדי שיפגל את הקרבן אם חישב



הר"ר אלימלך רובינשטיין הי"ו

מחשבת הינוח אימורים למחר

התוס' לעיל כ"ז. ד"ה ולא לתר דהא מ"מ הבשר נפסל כמו דאמרי' שם דלכו"ע הבשר נפסל וא"כ נימא מחשבה כמעשה ויפסל הבשר, ות"י דר"י עושה מחשבה כמעשה רק היכא דבמעשה פסול לגמרי ולא נתכפרו הבעלים אבל אם נתכפרו הבעלים לא אמרי' כלל מח' כמעשה ואפי' הבשר כשר, וא"כ ה"נ בלהניח אימורין דנתכפרו הבעלים במעשה לא אמרי' מחשבה כמעשה, ונשאר בצ"ע.

ונאמרו באחרונים כמה אופנים לחלק בין מחשבת להניח אימורין למחשבת זריקה שלב"מ, בשפ"א כתב דמש"כ התוס' שם דלא אמרינן מחשבה כמעשה כשנתכפרו הבעלים זה רק כשהמחשבה היתה על הזריקה דעיקרה לכפרה התם דווקא צריך דכדי לפסול במחשבה בעינן שלא יכפר וכשמכפר לא אמרינן מחשבה כמעשה אבל בלהניח אימורין דעיקרה להתיר הבשר סגי בזה שלא הותר הבשר לומר מחשבה כמעשה.

ובעול"ש כתב דדווקא בזריקה שלב"מ בעי' שלא יתכפרו דהא במעשה אם יזרוק שלב"מ אין זה פוסל הדם דהא אם יש דם הנפש יחזור הכשר ויקבל ואפשר דגם דם שבכוס לא נפסל ויש מ"ד לעיל כ"ז. דיחזור ויאספנו לכן במחשבה נמי ל"ה מח' הפוסלת משא"כ בלהניח אימורין דבמעשה היו נפסלין האימורין והבשר מיקרי מח' הפוסלת ואמרי' מח' כמעשה, וכ"כ בקה"י סי' כ"א.

משנה שחטו ע"מ להניח את דמו או אימוריו למחר או להוציאן לחוץ ר' יהודה פוסל דס"ל מחשבה כמעשה דכמו שאילו עשאו היה נפסל כמו"כ כשרק חשב לעשותו פסול, והק' התוס' לקמן לו. ד"ה שיאכלוהו דבחישוב שיקטירו טמאים האימורים אמרי' לקמן דר' יהודה מודה דלא נפסל כיון דאפילו במעשה עצמו לא נפסל מלרצות דהקטרת אימורין לא מעכבי וא"כ בחישוב להניח אימורין למחר נמי כיון דלא מעכבי מדוע פסול במחשבה, ותירצו וז"ל דלא דמי דלהניח אימורין למחר אי עביד במחשבתו מיפסיל כוליה קרבן בקדשים הנאכלים ליום ולילה דכיון דהווי אימורין בעין כל כמה דלא מיקטרי לא מישתריא בשר באכילה וכי מטי למחר מיפסיל בשר משום נותר אבל שיקריבו טמאים לא מיפסיל בשר חדא כו' ועוד נטמאו אימורין או אבדו מישתרי בשר באכילה כיון דנזרק הדם כהלכתו עכ"ל.

והנה מלשון התוס' משמע דכיון דנפסל הבשר נפסל כל הקרבן מלרצות. והקשה הגרעק"א דהא במעשה נפסל רק הבשר ולא כל הקרבן דעדיין יש ריצוי לבעלים ע"י זריקת הדם וא"כ במחשבה נמי ירצה. ואפי' תאמר דאה"נ דרק הבשר נפסל במחשבה עדיין תיקשי דהא לקמן בגמ' הקשו דליפלוג ר"י אניתינן למעלה שנתנן למטה דיפסול משום מח' כמעשה ות"י דס"ל שלא במקומו כמקומו וא"כ במעשה לא נפסל מלרצות, והק' ע"ז

כזריקה שלב"מ ול"א מח' כמעשה, וצ"ע באמת מדוע לא תנן במשנה להניח הבשר ולהאחיעזר א"ש. [ובאחיעזר תי' דל"ב דכל כמיניה אפש"ל דזהו נמי אין בידו דהבעלים ושאר הכהנים לא ישמעו לו].

ולכאו' מוכח מש"כ האחיעזר דמח' כמעשה אינו כנעשה המעשה ממש ממש"כ התוס' דכל כמה דלא מיקטרי אימורים לא מישתרי בשר באכילה דלכאו' ק' דאם מח' כמעשה א"כ הוי כמו שנפסלו כבר האימורין ובנפסלו האימורין לא מעכב הבשר כש"כ התוס' אח"כ ולפי הנ"ל א"ש דל"ה כנפסלו האימורין ממש אלא דהוי פסול חדש של מח' הפוסלת ובפסול הזה לא מצינו דלא מעכב הבשר, ויש לדחות דאפי' אי הוי כנעשה המעשה ממש נפסל הבשר דאפשר דכיון שחשב להניח האימורין למחר נכלל במחשבתו דלא יאכל הבשר כל הלילה ולמחר יפסל בנותר.

והנה לעיל כ"ז. איתא דר"ל ס"ל שלא במקומו כמקומו ומוקים המשנה דתנן פסול בניתנין למעלה שנתנן למטה דאיירי שחישב בשעת הזריקה מח' פיגול ונפסל הקרבן, ופירש"י שם דאיירי שחשב לאכול הבשר חוץ לזמנו. ומ"מ כרת אין בו דבעי' פיגולו גרם לו וכיון דבלא המחשבה היה נפסל הבשר משום הזריקה שלא היה במקומו ל"ה פיגול. והק' רעק"א דמבואר התם לעיל דבאופן שלא פיגולו גרם לו אפי' פסול אין בו ומדוע נפסל במחשבה זו, ומה שתי' התם לעיל דפסול משום מחשבת הינוח זה שייך רק שם דמ"מ חשב להניח הדם למחר ובכה"ג אי עשה כמחשבתו מיפסל הקרבן אבל כאן איירי

ובאחיעזר יו"ד סימן כ"ט ביאר דמחשבה כמעשה אינו כמו שנעשה המעשה ממש אלא דהיכא שמחשב מחשבה דאילו עשאו פוסל ה"ה במחשבה לבד דהוי מח' הפוסלת, ולפי"ז ביאר דבזריקה שלב"מ אילו עשה המעשה היה ריצוי לבעלים ואף שהבשר פסול מ"מ אי"ז נוגע לריצוי הבעלים לכן במחשבה נמי אי"ז מח' הפוסל ולא אמרינן מח' כמעשה. משא"כ בלהניח אימורין דאילו עשאו היה אסור לאכול הבשר כל הלילה דכל זמן שלא הוקטרו האימורין הבשר אסור באכילה וכל זמן שהכהנים לא אכלו הבשר לא נתכפרו הבעלים כדאיתא בפסחים נ"ט: א"כ זה נוגע לריצוי הבעלים דהכפרה מתעכבת כל הלילה א"כ במחשבה נמי מיקרי מח' הפוסלת דאילו עשאו היה הכפרה מתעכבת, אבל בזריקה שלב"מ אפי' שהבשר אסור באכילה הבעלים נתכפרו דבנטמא הבשר נתכפרו הבעלים ורק כשהבשר עומד להיות ראוי לאכילה ויש ע"ז עיכוב אכילה לא נתכפרו הבעלים עדין כש"כ התוס' בפסחים שם

ונפק"מ בין המהלכים לכאו' בחישב להניח הבשר למחר דהאחיעזר שם כתב עוד ע"פ התוס' שם שכתבו דכשהבשר ראוי לאכילה מן התורה אפי' שלא אכלו עדיין נתכפרו הבעלים ורק כשיש איסור לאכול כגון שלא הוקטרו האימורין אז לא נתכפרו הבעלים א"כ לפי"ז בחשב להניח הבשר למחר דאילו עשאו לא נתעכב הכפרה דכיון שראוי לאכול נתכפרו מיד בזריקת הדם א"כ בזה ל"ש מח' כמעשה, אולם להעול"ש כיון שמחשבתו היה על דבר הנפסל דהבשר נפסל בלינה שייך נמי מח' כמעשה, ולהשפ"א יש לדון דכיון דבבשר איכא ריצוי בעלים קצת הוי

לגמרי דהוי כמו אימורים, ואפשר דרעק"א שלא תי' כן לשיטתו דלא ס"ל מהתירוץ דאם אין בשר אין דם מזה שלא תי' כן על קושייתו בתוס' בסוגיין ונתכפרו הבעלים ול"ש מח' הינוח לפסול הכפרה, והא דלא ס"ל מהתי' דאם אין בשר אין דם אפש"ל דל"ש מחשבה כמעשה אלא על מה שחשב דהוי כמו המעשה אבל לא על מה שיוצא מהמחשבה דהרי באמת לא נעשה המעשה ולא הניח האימורין והבשר ואמאי לא יוכל לזרוק הדם. [ועיין במקור ברוך ח"א סי' י"ב שכתב דר' יהודה לא ס"ל כר' יהושע בהא עי"ש].

ולהאחיעזר דלעיל אפשר דק' על לשון רש"י שם שנקט לאכול הבשר ובכה"ג ס"ל דל"ש מח' כמעשה כנ"ל.

ובתוס' במנחות י"ח: ד"ה גזירה תי' על קו' התוס' דלהניח אימורין פסול מדרבנן גזירה אטו להניח הדם ולפי"ז מיושב נמי קו' התוס' מלהוציא אימורין לחוץ שהקשו דאימורים לא מעכבי והתי' דהוי גזירה משום דם, וכ"כ השיטמ"ק.

ועוד נפק"מ בין תוס' כאן לתוס' במנחות דתירוץ דתוס' כאן שייך רק בנאכלין ליום ולילה כש"כ דבנאכלין לשני ימים ולילה לא נפסל הבשר בלינה. משא"כ לתוס' במנחות דלעולם גזרינן, ואפשר נמי דגזרינן בלהניח הבשר אטו דם.

וצ"ב דא"כ נגזור נמי ביקריבו טמאים האימורים אטו יקריבו טמאים הדם ומה מתורץ קו' התוס', וכן הק' בשיטמ"ק. ותירץ דהתם לא גזרינן דאין בידו לעשות ומשמע דלמד דהתי' דגזירה הוא רק לל"ב בגמ'

דבשעת זריקה מחשב על אכילת בשר ואי עביד כמחשבתו לא יפסל הקרבן א"כ ל"ש מח' הינוח. ונשאר בצ"ע.

והנה לפי מה שכתבו האחרונים שהבאתי לעיל בביאור התוס' כאן דבמחשבת להניח אימורין נפסל הבשר משום מח' כמעשה אבל הבעלים נתכפרו מובן קו' רעק"א דא"א לאוקמי התם בחישוב להניח הבשר או האימורין למחר דנפסל משום מחשבת הינוח דהא בכה"ג הבעלים נתכפרו, והתם דתנן במשנה פסול משמע דפסול לגמרי ואפי' הבעלים לא נתכפרו ודלא כשמואל שפירש שם דפסול הבשר ונתכפרו הבעלים.

אולם בעול"ש כאן ובאחיעזר שם כתבו אח"כ דאפשר לפרש בסוגיין דבחישוב להניח האימורין אפי' הבעלים לא נתכפרו דר' יהושע ס"ל דאם אין בשר אין דם דאם נפסל הבשר אין זורקין הדם, וא"כ ה"נ דכיון שנפסל הבשר אין זורקין הדם ואפי' שאם עשה המעשה היה ריצוי לבעלים דהא כבר נזרק הדם בשעתו מ"מ במחשבה שייך לומר דמתחילה לפני הזריקה הוי כאילו נפסלו כבר האימורין והבשר ואין זורקין הדם וממילא אין ריצוי לבעלים ולפי"ז א"ש דלהניח הדם ולהניח אימורין דתנן במתני' הוי דין א' דבשניהם הבעלים לא נתכפרו.

ולפי"ז לכאורה ל"ק קו' רעק"א מסוגיא דר"ל דאפשר דאיירי במחשבת להניח אימורים לפסול לגמרי משום מחשבת הינוח, וכ"כ השפ"א שם ואפי' דרש"י כתב שם לאכול "הבשר" מ"מ להמבואר לעיל להעול"ש והקה"י לכאן ה"ה בבשר נפסל

א"כ יוצא דהפסול דמחשבת להניח
אימורין תלוי בב' הלישנות בגמ' דלל"ק ע"כ
דהוי פסול דאורייתא, או דנפסל רק הבשר או
דאפי' הבעלים לא נתכפרו משום אין בשר אין
דם, ולל"ב אפשר נמי דהוי רק פסול דרבנן
משום גזירה.

דאמרי' "כל כמיניה" דלל"ב נמי צריך לומר
דבעי דיפסל זיבחא גופא אלא שהוסיפו דבעי
נמי בידו לעשות וא"כ לל"ב ק' נמי קו' התוס'
דבלהניח אימורין לא נפסל הזבח וע"ז אפשר
לתרץ דהוי גזירה וגזרינן רק היכא דהוי בידו
לעשות.

