

קובץ
זבחי הקודש

חלק ב'

על פרקים
בית שמאי, איזהו מקומן,
קדשי קדשים, הטאת העוף

כולל קדשים

סטאלין קרלין
גבעת זאב

קזבץ
זבחי הקודש

על חלק ב'

על פדקים
בית שמאי, איזוהו מקומן,
קדשי קדשים, חטאת העוף.

כולל קדשים

סטאלין קדלון

גבעת זאב

קובץ
זבחי הקודש
מש חלק ב' ע

עימוד ועיצוב
052-7613196

הדפסה
דפוס אמונה וחסד



לעילוי נשמת

אמו של יבלחט"א פטרוך הכולל
הרה"ג ר' משה בן ציון וויינבערגער שליט"א
מרא דאתרא דק"ק אגודת ישראל ד'פלטבוש

האשה האהובה וחשובה אוד מוצל מאש

מרת רחל יהודית ע"ה

בת הגה"ח ר' יהושע הי"ד וויינבערגער פישמאן

דוב משפחתה אבדה במלחמה בימי נעוריה
חיתה תמיד עם דמות אביה ואמה מול עיניה
ליבה החם ושמחתה עמדה לה למרות צרותיה
יקרה וחביבה לרחוק ולקרוב עם מאוד פניה
חיתה אוזן קשבת עם מילה טובה לכל מכירה
ומעשה צדקה וחסד להחיות נשברי לב נפלאותיה
דבר ביאת משיח ושם שמים שגורים על שפתיה
ידעה להוקיר תורת בעלה כאשת חיל במיטב כוחותיה
תבכה רחל על בניה וממרום תגן על דורותיה

נפטרה בשם טוב ובשיבה טובה
צום גדליה, ג' תשרי תשפ"ד לפ"ק

ת.ג.צ.ב.ה.



לעילוי נשמת

האשה החשובה מרת דינה בלומינג ע"ה

בת הר"ד אברהם דוד ע"ה

הנו"מ בריינא ע"ה הי"ד

אשת יבלח"ט הרה"ג ר' ראובן יצחק בלומינג שליט"א

החזירה נשמתה בשם טוב ביום י"ז אדר תשפ"ו

ת.נ.צ.ב.ה.



הונצח ע"י משפחתה



לזכרון נצה בהיכל ה'

לעילוי נשמת אבינו

הרב החסיד ר' ישראל דוב ז"ל

בן הרה"ג ר' אברהם גד הנו"מ חיה דיזל ז"ל גולדהבר
נלב"ע בשיבה טובה בערב שבת קודש כ"ד אדר תשפ"ג

ולעילוי נשמת אמנו

האשה הצנועה וחסודה מרת שולמית ע"ה

בת הרה"ח ר' נפתלי צבי הנו"מ מרת רבקה ע"ה גולדהבר

מגזע קדושים לבית וויעליפאלי רופשיץ

נלב"ע בשם טוב ביום שבת קודש כ"ח טבת תשפ"ב

ת.ג.צ.ב.ה.



הונצה ע"י בני משפחתם

הרה"ח ר' יהושע וויינברגר וב"ב שיחיו

הרה"ח ר' יוחנן גולדהבר וב"ב שיחיו



לעילוי נשמת

הרה"ח ר' בנימין רוזנטל ז"ל

בן הרה"ח ר' דוד צבי ז"ל

הנו"מ אסתר גיטל ע"ה

גלב"ע ר"ח מנחם אב תשע"ו

ת.נ.צ.ב.ה.



הונצח ע"י בנו

הר"ר אהרן חיים מאיר וזוגתו הי"ו



תוכן ענינים

פרק בית שמאי

הרה"ג הראש כולל ד' עודד נולמן שליט"א
א בענין פיגול דמחשבת חוץ למקומו ופיגול שלא קרבו מתיריו כמצותו

הר"ד משה צבי בוקשפן הי"ו
נ שורש החילוק בין זריקה לשפיכה

הר"ד יהושע כהן הי"ו
נה בגדר שלש מתנות שבחטאת

הר"ד ישראל בלומינג הי"ו
לא גדר הפיגול בדברים שאין בהם כרת

הרה"ג הראש כולל ד' עודד נולמן שליט"א
נג 'האזרח' מביא נסכים ואין עכו"ם מביא נסכים

הראש כולל הרה"ג ד' עודד נולמן שליט"א
פא לשם ששה דברים הזבח נזבח

הראש כולל הרה"ג ד' עודד נולמן שליט"א
קלו מחשבות וכוונת הבעלים בעבודות קרבנו והמסתעף

הר"ד יהושע אלימך קרמר הי"ו
קסח בדין מתעסק בקדשים

פרק איזהו מקומן

הר"ד אלימלך עהרנרייך הי"ו
בבירוד המחלוקת אי בעינן סכין כלי שרת קעג

הר"ד יעקב בלוי הי"ו
בענין פדיון מעשר שני קעז

הר"ד אפרים ויסברג הי"ו
בענין דרך ימין קפ

הר"ד ישראל בלומינג הי"ו
בענין שתי מתנות שהן ארבע קפו

הר"ד יהושע כהן הי"ו
בענין אכילת קדשים קצג

הר"ד יוסף אלבוים הי"ו
בענין קדשים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל והמסתעף לשחיטה בזמן הזה קצח

נפתלי צבי גולדהבר הי"ו
המחשב לאור השלישי ריא

פרק קדשי קדשים

הר"ד יוחנן סגל הי"ו
בענין מזבח שנפגם לגבי דיחוי רכד

הר"ד אברהם פריינד הי"ו
בענין צורת המזבח בשעת נסיעתה רכח

הראש כולל הרה"ג ד' עורד גולמן שליט"א
בענין מקדיבין אע"פ שאין בית רלד

פרק הטאת העוף

הר"ד ישראל חיים שענקד הי"ו
בדין מעילה בחטאת העוף דנו

הר"ד ישראל חיים שענקד הי"ו
בענין מליקת עוף טדיפה דסא

הר"ד ישראל בלומינג הי"ו
בענין שחט עוף קדשים לענין טומאת נבילה דסג

הר"ד אלימלך רובנשטיין הי"ו
בענין איסור אכילת טדיפה דסז



פתח דבר

בסייעתא דשמיא

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 הקובץ השני אשר בשם 'זבחי הקודש' מכונה, על ארבע פרקים במסכת זבחים הלא הם פרק בית שמאי, איזהו מקומן, קדשי קדשים, וחטאת העוף. המלא בחידושי תורה 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.

בפרוס עלינו ימי הפורים הנזכרים ונעשים ונכתבים בספר, נפתח להאי פרשתא בפתחתו של רבי אבא בר כהנא, 'לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת ושמחה - זה מרדכי הצדיק, ולחוטא נתן ענין לאסוף ולכנוס - זה המן' (קהלת ב', כ"ו).

מרדכי הצדיק מכונה 'האדם אשר טוב לפני המקום' בהיותו משיירי הגולה שלא נתייאשו משיבת ציון ומעבודת בית א'להינו, ואף בעמקי הגלות עסק ב'חכמה ודעת' - סדרי 'קדשים וטהרות' כזכר ודרישה לציון המצוינת. ולא רק בראשית ימי גלותו, אלא אף אחרי קרוב לשבעים שנות גלות בעילם, ואף כאשר חרבו של עמלק היה נטוע על צווארי בני ישראל, התיישב מרדכי עם תלמידיו ללמוד מעשה הקרבנות וקמיצת העומר כסגולת הקרבנות וכאומרם 'כל העוסק בענייני קרבנות כאילו הקריב קרבן'.

ואכן זכות העסק בענייני הקרבנות עמדה להם והישועה לא איחרה לבא, ובעודו יושב עם תלמידיו בא המן לבשרו 'אתא מלי קומצי קמחא דיכדכו ודחי עשרה אלפי ככרי כספא דידי'.

ובכן, בימים ההם ובזמן הזה, דבר בעתו מה טוב, כאשר הזמן גרמא להכרית זרעו של עמלק התיישבו אברכי הכולל לעסוק בענייני קדשים ולהעלות זיכרוןם בכתיבה בספה וכציווי כ"ק אדמו"ר ר' צוק"ל במכתב (עמוד קפ"ה) דעתינו להדפיס את החידושי תורה אשר יש מאנשי הכולל וכו' בטח יש אצלכם כמה חידושי תורה מהמצטיינים אשר נוסף בזמן האחרון **"לראות לאסוף אותם ביחד ולהכין שיהו מוכנים להדפיסם" ע"כ**. ובודאי לנחת רוח לפני הקב"ה תיחשב וכמאמר הכתוב 'לאדם אשר טוב לפניו נתן חכמה ודעת'.

והנה במעלת וחשיבות הדפסת חידושי תורה האריכו גדולי הדורות, המהרש"א בבא בתרא (דף י: ד"ה שהיו) כתב לפרש דברי הגמרא "אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו" שעיקר הלימוד שנעשה בו רושם הוא הלימוד הבא "מכתיבת היד". ועל כן נקראו החכמים "סופרים".

הגאון הקדוש ר' אליעזר פאפו כתב בספרו פלא יועץ (אות כ') "עוד אמרו שהכותב חידושי תורה מעלים עליו כאילו הקריב קרבנות, כי על ידי הכתיבה מתגלה הדבר והרי הוא כאילו דרשו בתוך רבבות אלפי ישראל". והרב יעב"ץ ז"ל בספרו מגדל עוז (בית מדות סימן ל"ה עליית הכתיבה עמוד ב' אות ב') כבר כתב וזה לשונו: "ואם כותב חידושי תורה ומוסר לרבים, אין קץ לשכרו וצדקתו עומדת לעד, בודאי אין הרבצת תורה גדולה מזו, וזכות הרבים תלויה בו, כי יעמיד תלמידים הרבה ישוטטו רבים ותרבה הדעת את ה'". ובאות ג' (שם) הוסיף לבאר עוד "דכל מי שלומד מהחידושים אשר כתב המחבר בספר, הרי נעשה בזה כתלמידו". עיין שם.

ונסיים בדברי הגאון רבי שלמה קלוגר זצ"ל - גדול הכותבים והמחברים בתקופת האחרונים, שהפליג במעלת ונחיצות הוצאת חידושי תורה לאור.

בהקדמתו לשו"ת טוב טעם ודעת (מהודרא בתרא תנינא) הביא הגאון את הפסוק "ויותר מהמה בני הזהר עשות ספרים הרבה אין קץ". (קהלת י"ב, י"ג) וביאר דכשם שאמרו חז"ל ביבמות (דף סב.) "אין בן דוד בא עד שיכלו נשמות שבגוף", כך היא בחידושי תורה, כי ביאת משיח צדקנו תלוי ומותנה בגמור הוצאת חידושי תורה וכל מה שהתגלה למשה מסיני בבחינת מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש. וכתב "ולכן באמת כל ספר וספר כדת, הוא התקרבות הגאולה במהרה בימינו".

וביא, שזו הייתה כוונתו של שלמה המלך באמרו "ויותר מהמה הזהר בני עשות ספרים הרבה אין קץ ולהג הרבה יגיעת בשר". לא כמו הטועים שפרשו שיש להיזהר מלעשות ספרים אין קץ, אלא אדרבה, שלמה המלך מזהיר ומצווה עלינו לעשות ספרים הרבה, כי רק על ידי זה תתגלה הקץ - כמו יגיעת בשר להעמיד נשמות שבגוף שמקרבים את הגאולה.

🌸 התודה והברכה 🌸

בחרדת קודש נעלה לראש משביר, עטרת תפארתנו ומורה דרכנו אשר בצילו אנו חוסים ובחצרו - חצר הקודש אנו יושבים כ"ק מן אדמו"ר שליט"א המאיר דרכינו ומנחינו בדרך אמת להעלותנו על הדרך העולה בית ה' בתורה חסידות ויראת שמים בדרך הסלולה לנו מרבתינו הקדושים, עתירתנו 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 יוצא חלציו 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 כל אחד ואחד מחברי הכולל בפרט, המאיר עינינו בעיני הקדשים העמוקים בשיעוריו הבהירים בעמקות נפלאה ודולה לנו מרגליות מעומק ים התלמוד, והעומד על ידו הר"ר אפרים ויסברג נרו יאיר שנטל על שכמו לסייע את חברי ורבני הכולל במראה מקומות ועוד, בסוגיות קדשים המורכבים. יעזרם ה' יתברך עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים מתוך בריות גופא ונהורא מעליא.

קובעים ברכה לעצמם אכסניה של תורה הנהלת מרכז סטאלין קארלין בארה"ק המטים כתף למען החזקת הכולל, ותומכים באברכי הכולל למען יוכלו לישב וללמוד כדת, יברך ה' חילם להגדיל תורה ולהאדירה מתוך שפע ברכה והצלחה בכל אשר יפנו.

ברכה מיוחדת עבור האי גברא יקירא הר"ר יונה אקער שליט"א אשר הפיץ קובץ זבחי הקודש ח"א ביחד עם הקובץ בית אהרן וישראל הנודע לתפארת למען יהנו בו רבים, הקב"ה ישלם שכרו ויזכה להוסיף להרביץ תורה ולהאדירה עד מאה ועשרים שנה מתוך בריאות ושמחה.

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 שיזכה לרפואה שלימה בקרוב

ישאר המסייעים בקודש, אשר זה שלש עשרה שנים אשר נטלו על עצמם במסגרת "אדאפט א כולל" את עול החזקת התורה ובמסירות נפלאה דואגים לרווחתם של חברי הכולל כדי שיוכלו לישב באהלה של תורה מתוך הרחבת הדעת ומנוחת הנפש. היא רעווא שזכות החזקת התורה תעמוד להם להתברך בכל הברכות האמורות למחזיקי תורה ויקוים בהם אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד, אמן.

תיכף לנטילה ברכה להאי אברך היקר מחברי הכולל הלא הוא **הרב בלומינג נרו** אייר, שמשולחן גבוה זכה ונטל חלק בראש לפעול ולהפעיל והשקיע כוחו ומוחו עד אשר תצא דבר נאה ומתוקן שתעלה לרצון על מזבח ה'. חן חן לו, ויהי רצון שיזכה להמשיך לעשות חיל לכבוד ולתפארת מתוך דיבוק חברים מקשיבים.

ונחתום בברכת התורה שהעסק בענייני קדשים תיחשב לפניו יתברך, עדי נזכה לישועת ה' ולעבודת הקרבנות אשר יגיעו דמוס על קיר המזבח לרצון במהרה בימינו אמן ואמן.

חודש אשר זכו ל'אורה' זו 'תורה'

אדר תשפ"ו

ראש הכולל

וחברי הכולל



קובץ
זבחי
הקודש



חלק ב

פרק בית שמאי

הרה"ג הראש כולל ר' עודד נולמן שליט"א

בענין פיגול דמחשבת חוץ למקומו ופיגול שלא קרבו מתיריו כמצותו

דף מב:

מוקדשין קודם שקרבו מתיריו האם אף לענין פסול חוץ מחשבת חוץ למקומו נמי אינו נפסל אלא אחר שהקריב מתיריו וכהרצאת כשר.

וזה לשונו: "וכן יש להסתפק באוכל פגול קודם שקרבו מתיריו שאין בו כרת אם לוקה משום פסולי המוקדשין וכן יש להסתפק במחשב מחשבת מקום ואכל מהדברים שאינם ראויים לאכילה או שאכל קודם זריקת הדם אם לוקה דאפשר דלא בעינן זריקה למקבעיה אלא לפגול אבל לפסול קודם זריקה נפסל."

ועיין שם שהביא לדייק מכמה סוגיות וכאשר יתבאר להלן.

הסתפקות של המשנה למלך אם חל פסול בפיגול קודם זריקה

המשנה למלך (בפרק י"ח מהלכות פסולי המוקדשים הלכה ז') הסתפק בהא דקיימא לן דאין חייבין כרת על איסור פיגול אלא לאחר שקרבו מתיריו כמצותן^א האם לוקה עליהם מיהת משום אוכל פסולי המוקדשין שקרבנו נפסל במחשבת חוץ לזמנו^ב, או דנימא דכל שלא קרבו מתיריו אינו נפסל כלל, דתנאי הוא שהתנה התורה שאין הקרבן נפסל במחשבת פיגול אלא כשקרבו מתיריו, וכל עוד שלא קרבו מתיריו אינו בכלל פסולי מחשבה כלל. ועוד הסתפק אפילו אם נאמר בפיגול גמור דליכא לאו של פסולי



[א] עיין זבחים דף כ"ח ע"ב ועוד מקומות דילפינן מלא ירצה שנאמר בפסול פיגול דאינו חייב עליו אלא כהרצאת כשר, ומה הרצאת כשר אינו כשר עד שיקריבו כל מתיריו אף הרצאת פסול אינו נקבע בפיגול עד שיקריבו כל מתיריו.

[ב] ודרש רבי אליעזר בפסחים דף כ"ד מקרא דכתיב גבי נותר לא יאכל כי קודש הם, (שמות כ"ט, ל"ד) דכל שבקודש פסול בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו, עיין שם. ועיין רמב"ם פסולי מוקדשין פרק י"ח הלכה ג' דאיכא לאו של 'לא תאכל כל תועבה' על אכילת פסולי המוקדשין.

חזית דקרא אריכא בחוץ לזמנו ושלישי דפרשת קדושים תהיו חוץ למקומו איפוך אנא מסתברא אריכא בחוץ לזמנו דגמר עון עון מנותר דדמי ליה וכו', עד כאן:

והיינו דיליף רב פסול מחשבת חוץ למקומו מקרא דפרשת קדושים באם אינו ענין לפיגול גמור שהרי כבר נאמר בפרשת צו תניהו ענין למחשבת חוץ למקומו, ואין בו כרת דרחמנא מיעטה. ובהמשך דברי הגמרא איתותבו דברי רב, ומסיקין אלא אמר רבא כולהו מקרא אריכא דבפרשת צו אתיין, ודרשינן מיניה כל פרטי דיני פיגול, והכי איתא שם, אלא אמר רבא כולהו מקרא אריכא אתיין, ואם האכל יאכל בשתי אכילות הכתוב מדבר אחד אכילת אדם ואחד אכילת מזבח, מבשר זבח שלמיו מה שלמים מפגלין ומתפגלין אף כל מפגלין ומתפגלין, שלישי זה חוץ לזמנו, לא ירצה כהרצאת כשר כן הרצאת פסול ומה הרצאת כשר עד שיקריבו כל מתיריו אף הרצת פסול עד שיקריבו כל מתיריו, המקריב בהקרבה הוא נפסל ואינו נפסל בשלישי, אותו בזבח הכתוב מדבר ואינו מדבר בכהן, לא יחשב לא יערב בו מחשבות אחרות, פיגול זה חוץ למקומו, יהיה מלמד שמצטרפין זה עם זה, והנפש האוכלת ממנו אחד ולא שנים ואיזה זה חוץ לזמנו וכו', עד כאן:

מקור לפסול מחשבת חוץ למקומו

ואמינא אעבור פרשתא דא ואתנייה בכדי לעמוד על דיוקם של הדברים, דהנה פרשת פיגול נאמרה ונשנית בתורה שני פעמים, דבפרשת צו (ויקרא ז', י"ח) כתיב ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה המקריב אתו לא יחשב לו פגול יהיה והנפש האכלת ממנו עונה תשא,^[1] ובפרשת קדושים (שם י"ט ז') כתיב ואם האכל יאכל ביום השלישי פגול הוא לא ירצה. ואף דמפשטות לשון הפסוק לא מצאנו כי אם פסול דמחשב על אכילתו חוץ לזמנו דרשינן בגמרא דבשתי אכילות הכתוב מדבר, בין במחשבת אכילת חוץ לזמנו ובין במחשבת אכילת חוץ למקומו.

והכי איתא במשנה בזבחים, השוחט את הזבח לזרוק דמו בחוץ וכו' לאכול בשרו בחוץ פסול ואין בו כרת, לזרוק דמו למחר וכו' לאכול בשרו למחר פיגול וחייבין עליו כרת, ובגמרא (זבחים דף כ"ח ע"ב) אמרינן מנא הני מילי אמר אביי כי אתא רב יצחק בר אבדימי אמר רב סמך אדתני תנא, כשהוא אומר שלישי בפרשת קדושים תהיו שאין תלמוד לומר שהרי כבר נאמר ואם האכל יאכל מבשר זבח השלמים ביום השלישי אם אינו ענין לחוץ לזמנו תנהו לענין חוץ למקומו וכו', ומאי

[1]. ועיין ברש"י שם שביאר דאין לפרש האי קרא בנותר גמור שאכלו ביום השלישי דהרי כתיב המקריב אותו לא יחשב וכו' דמשמע שעדיין עומד הוא להקרבה, ועל כרחך דאירי במחשב לאכלו חוץ לזמנו וחייבו התורה בכרת על אכילתו.

מתועב, כמו ומרק פגולים כליהם (ישעיה ס"ה, ד').

והנה מה שפירש כן רש"י לאו במקרה וליתוביה קרא בעלמא כתב כן, אלא נראה דכן הוא שיטתו אליבא דאמת דפסול מחשבת חוץ למקומו ילפינן מקרא דפרשת קדושים באם אינו ענין ולא מקרא קמא דפיגול האמור בכל מקום היינו מחשבת חוץ לזמנו ולא חוץ למקומו ודלא כרבא במסקנת הסוגיא בזבחים, שהרי חזר ופירש כן בכמה מקומות בש"ס, ו^א דפיגול האמור בפרשת צו ובלשון חז"ל היינו מחשבת חוץ לזמנו, ומקרא בתרא דפרשת קדושים ילפינן חוץ למקומו באם אינו ענין, והסתמך דבריו על דברי התורת כהנים בפרשת צו (פרק י"ג הלכה ב') דדריש כזכר לעיל דפסול חוץ למקומו מקרא בתרא ילפינן באם אינו ענין.

**תוספות חולק על דעת רש"י
דקיימא לן כמסקנת הבבלי ולא
כהתורת כהנים**

ובתוספות הקשו בשם רבינו תם דדבריו הם שלא כמסקנת הגמרא בזבחים, ואף כי הסתמך רש"י על גירסת

ונמצינו למידים דתרוויהו מקרא קמא אתיין דביום השלישי היינו מחשבת חוץ לזמנו ופיגול יהיה האמור בתורה היינו מחשבת חוץ למקומו. ו^א

**רש"י בכל מקום מביא כדעת רב
ולא כרבא כמסקנת הגמרא**

ומן התימה הוא דאף דמסקינן דתרוויהו מקרא אריכא אתיין ולא אמרינן דקרא דפרשת קדושים אתיא למחשבת חוץ למקומו באם אינו ענין, אם כל זה בחר לו רש"י בפירושו על התורה לפרש הפסוקים כהסלקא דעתך דרב ולא כמסקנת הסוגיא.

וזוה לשונו שם פרשת קדושים: "ואם האכל יאכל וגו', אם אינו ענין לחוץ לזמנו, שהרי כבר נאמר ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו וגו', תנהו ענין לחוץ למקומו, יכול יהיו חייבין כרת על אכילתו, תלמוד לומר והנפש האוכלת ממנו עונה תשא, ממנו ולא מחבירו, יצא הנשחט במחשבת חוץ למקומו.

ועוד הוסיף רש"י על דברי הגמרא ונימק לשון הפסוק דפיגול הוא לשון



[ד]. ובהמשך הסוגיא שם דרשו מקרא דפרשת קדושים שאינו חייב על מחשבת חוץ למקומו אלא במקום המשולש בדם בשר ואימורים, עיין שם.

[ה]. עיין בסוגיא דציץ מרצה בפסחים דף ט"ז ע"ב ד"ה איזה עון הוא נושא; יומא דף ז' ע"א ד"ה הכי גרסינן; זבחים דף כ"ג ע"ב ד"ה אם עון פיגול, ובכל הני מקומות הסתמך על ההוה אמינא בזבחים והביא סמוכין לדבריו מגירסתו בתורת כהנים, ובתוספות הקשו על דבריו דלא הוי כמסקנת הסוגיא בזבחים, והחליפו הגירסא בגמרא כדי להשוות מידותם למסקנת הסוגיא, ועיין עוד בדברי רש"י בסוגיא דפיגול במנחות דף י"א ע"ב ד"ה פסול, ובכריתות דף ה' ע"א ד"ה נאמר כאן, דלשיטתו אזל ופירש פיגול האמור בתורה במחשבת חוץ לזמנו וקרא דקדושים לחוץ למקומו באם אינו ענין ודלא כמסקנת הסוגיא בזבחים דביום השלישי היינו חוץ לזמנו ופיגול יהיה לרבות חוץ למקומו אתא. ולא מצאנו בדברי רש"י שיאמר ששניהם בחד קרא הוקשו כדעת התוספות המבואר לקמן אלא בפירושו במעילה דף ב' ע"א וכבר ידוע בשער בת רבים דדברי המפרש

המחשבה בחוץ למקומו והוא שקראו הכתוב כאן פגול וכו', ונתפרש כל זה בשני של זבחים אלא אמר רבא כולהו מקרא אריכא אתיין וכו'.

והראיה על היות מחשבה חוץ למקומו מן המניעות שלוקיין עליהם באכילתן כמו שלוקיין על הנותר ועל הפיגול וכו', הנה כבר עשו מחשבת חוץ למקומו כמחשבת חוץ לזמנו למלקות בהקרבה, ועשו מדרש שניהם תורה ואם כן לוקיין על אכילתו של זה כמו שלוקיין על זה ששניהם הוקשו ושניהם קראם הכתוב פיגול וכו', שלא מיעט הכתוב ממנו אחד ולא שנים אלא מן הכרת בלבד, וכבר שנינו (מכות דף י"ג ע"א) אלו הן הלוקיין האוכל חלב ודם ונותר ופיגול, ואומר אני שהפיגול שהזכירו כאן במשנה הזאת כולל את שניהם שהרי קראם הכתוב פגול ובלשון חכמים נמי שניהם פגול שמם, עד כאן לשוננו:

והרי מבואר בדבריו דסבירא ליה הרמב"ן כמסקנת הסוגיא בזבחים וכדעת התוספות דשניהם מקרא אריכא אתיין ושניהם באיסור אכילת פיגול נשנו, והא דלוקים על קדשים שנפסלו במחשבת חוץ למקומו אינו מחמת אכילת פסולי המוקדשים אלא מחמת איסור אכילת פיגול דוקא, ולכן תמה על הרמב"ם על

הברייתא בתורת כהנים כתבו התוס' דהרבה מקומות מצאנו דדברי התורה כהנים אזלי כהסלקא דעתך בסוגיות הש"ס ולא קאי למסקנא, ולכן גרסו התוספות בכל הני סוגיות דפיגול האמור שם היינו חוץ למקומו וכרבא בזבחים שאמר דתרוויהו מקרא אריכא אתיין. ¹⁰

דעת הרמב"ן כדעת תוספות שהתורה קראו מחשבת חוץ למקומו 'פיגול'

והנה הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות במנין שכחת הלוויין העיר (במצוה החמישית) שהרמב"ם השמיט הלאו דאכילת קדשים שנפסלו במחשבת חוץ למקומו.

וזה לשונו המצוה החמישית שנמנענו מלאכול מן הקדשים ששחטן על מנת לאכול או להקריבן חוץ למקומן וכו', שנקרא פיגול בלשון חכמים וכו', ולא בא מזאת המניעה בתורה דבר מפורש כשם שלא נתפרש בה גם כן הפיגול דחוץ לזמנו, אבל באתנו הקבלה שזה שאמר יתעלה ואם האכול יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה מדבר במחשב בשעת שחיטה לאכול או להקטיר חוץ לזמנו והנאמר עוד שם המקריב אותו לא יחשב לו פגול יהיה הוא אזהרה לפסול



במעילה אינם מרש"י אלא מרבינו גרשום או מחד משאר הראשונים. ועיין עוד בתוספות יום טוב בזבחים פרק ב' משנה ג' ד"ה חוץ למקומו ובתוס' ר' עקיבא איגר שם.

10. אולם עיין במאורות הגר"א במשנה בזבחים הנזכר לעיל שכתב דאין הכי נמי פליג התורה כהנים על דרשת רבא בזבחים, וכן עיין עוד בשפת אמת בזבחים דף כ"ט שיישב דברי רש"י בטוב טעם ודעת עיין שם, ועיין לקמן בהערה 10.

מחשבה זו הם הנקראים זבחים ששחטן חוץ למקומן.

מחשבת הזמן כיצד, כגון ששחט את הזבח לשמו על מנת לזרוק דמו מאחר שתשקע החמה שאינו זמן זריקתו, או להקטיר ממנו דבר הראוי להקטיר למחר מאחר שיעלה עמוד השחר שאינו זמן הקטרתו, או לאכול ממנו דבר הראוי לאכילה לאחר זמן הראוי לאכילתו זו היא מחשבת הזמן, וזבחים שחשב בהן מחשבה זו הם הנקראים זבחים שנשחטו חוץ לזמנן והם הנקראים פגול בכל מקום, וזהו פגול האמור בתורה, עד כאן לשונו:

והרי מצאנו העד אחד מסייע לו לרש"י, שהרמב"ם גם כן נקט כוותיה על פי דברי התורה כהנים שדוקא הקרבנות שנשחטו במחשבת חוץ לזמנן הם הנקראים פגול בכל מקום, והם הפגול האמור בתורה, ושנשחטו במחשבת חוץ למקומן אינן בגדר איסור פיגול אלא בגדר איסור קדשים שנפסלו מחמת מחשבת חוץ למקומן, והדרנא דינא דשפיר לא מנה הרמב"ם הלאו דפיגול במחשבת חוץ למקומו דאין מן הראוי למנות לאו הבא מן הכללות במנין תרי"ג, ואינו עובר עליו אלא בגדר שאר פסולי המוקדשים דעובר עליהם משום כל שבקודש הרי הוא בלא תאכל.

אלא דעדיין יש מקום לבעל דין לחלוק על מה שכתב הרמב"ם דפיגול האמור בכל מקום היינו קרבן שנשחט במחשבת חוץ לזמנו, והנשחט במחשבת חוץ למקומו לא מקרי פיגול אלא הם הנקראים זבחים ששחטן חוץ למקומן,

שהשמיט לאו זו וכללו באיסור שאר אכילת קדשים.

האומנם לפי שיטת רש"י שנקט דברי התורה כהנים לבסיס וליסוד שיטתו דפיגול האמור בתורה ובחז"ל היינו קרבן שנשחט במחשבת חוץ לזמנו, ומחשבת חוץ למקומו דרשינן באם אינו ענין אתי שפיר דלא מצאנו לו לאו מיוחד כלאו האמור בפרשת פיגול דחוץ לזמנו, אלא נדרש באם אינו ענין, והרי כבר יסד לנו הרמב"ם בשורש שני דאין למנות במנין המצות איסור הנדרש מ"ג מידות שהתורה נדרשת בהם, וכל שכן דאין למנות הנלמד מאם אינו ענין שאינו מ"ג המידות אלא מדה העשרים בברייתא דל"ב מידות שמנה רבי אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי.

דעת הרמב"ם 'זבחים שנשחטו חוץ לזמנן נקראים בכל מקום פיגול'

ועתה אשובה אראה דעת הרמב"ם בהאי דינא, ומצאתי את שאהבה נפשי בדבריו בפרק י"ג מהלכות פסולי המוקדשים (בהלכה א') בהביאו פסולי המחשבות בקדשים

וזה לשונו: "שלש מחשבות הן שפוסלין את הקרבנות, ואלו הן, מחשבת שינוי השם, ומחשבת המקום, ומחשבת הזמן וכו', מחשבת המקום כיצד, כגון ששחט את הזבח לשמו על מנת לזרוק דמו, או להקטיר ממנו דבר הראוי להקטרה חוץ לעזרה, או לאכול ממנו דבר הראוי לאכילה חוץ למקום אכילתו, זו היא מחשבת המקום, וזבחים שחשב בהן

פיגול האמור בכל התורה, אלא דבקרא בתרא דאירי במחשבת חוץ למקומו שאינו הפיגול האמור בכל מקום הוצרך רש"י לפרש דלאו בפיגול האמור בכל התורה אירי אלא דמושאל הוא מלשון תיעוב האמור בפסולים.

מציאה רבתי

בדברי בעל חסדי דוד

ושוב אינה ה' לידי וראיתי שכבר קדמני הבעל חסדי דוד (במשכיל לדוד שם פרשת קדושים) בדיוק דברי רש"י, וזה לשונו: "קשה דאמאי לא פירש רש"י מידי בפרשת צו דכתיב פיגול הוא ונטר למיפרשה עד השתא, ונראה דהכא אתא לתירוצי דהיכי מפרשינן לקרא בחוץ למקומו והא ההוא פסול מיקרי, דפיגול הוי חוץ לזמנו וכו', משום הכי תירץ דליתא דמילת פיגול אין משמעה אלא מתועב ושפיר שייך נמי בחוץ למקומו וכו', עד כאן לשונו:

דברי משנה למלך - נדון של

מחשבת חוץ למקומו נפסל קודם

שקרבו מתיריו מחלוקת הסוגיות

והשתא דאתינן עלה דנחלקו התורת כהנים ורבא בזבחים, וכן נחלקו בזה הראשונים האם ילפינן פסול חוץ למקומו מהקשה דהוקש לחוץ לזמנו בקרא קמא דפרשת צו, או דקרא דפרשת קדושים נאמרה באם אינו ענין לדון בדיני איסור חוץ למקומו ממש, נחזור לדברי המשנה למלך שהסתפק אי בעינן קרבו מתיריו לפסול חוץ למקומו.

דאף אי נימא דלא אתי מחשבת חוץ למקומו מפיגול דקרא דפרשת צו, מכל מקום הרי דאף לדברי התורת כהנים לא המליטה הכתוב מלקרות מחשבת חוץ למקומו בשם פיגול בפרשת קדושים דכתיב ואם האכל יאכל ביום השלישי פגול הוא לא ירצה, ועל כרחך לומר דלפי שיטתו הא דקרייה רחמנא בשם פיגול לאו לפיגול האמור בכל התורה ולעצם פסול פיגול התכוונה התורה, אלא דלשון מושאל הוא שהשתמשה בה התורה בקרבנות פסולים, ושבקיה לקרא דדחיק ומוקים אנפשיה.

טעמו של רש"י שמפרש פיגול

בפרשת קדושים 'דבר מתועב'

והנך יפה ראיתי בביאורינו בדעת רש"י והרמב"ם דסברי ששם העצם דפיגול האמור בכל מקום הוא הקרבן שנשחט במחשבת חוץ לזמנו, ומה שמצאנו שקרא הכתוב פגול גם לאיסור חוץ למקומו בפרשת קדושים, אינו אלא לשון מושאל לפסולים, ממה שטרח רש"י וכתב ביאור לשון פיגול רק בפרשת קדושים, וביאר דקרי להו פיגול מלשון מתועב כלשון הפסוק בישעיה ומרק פיגולים כליהם, ובקרא קמא בפרשת צו שאמרה התורה פיגול הוא לא ביאר רש"י כוונת הלשון פיגול.

אך לדברינו אתי שפיר דקרא קמא דאירי במחשבת חוץ לזמנו לא הוצרך לבארו דהרי הוא פיגול בשמו העצם וכמו שכתב הרמב"ם דמחשבת חוץ לזמנו זהו

לחוץ לזמנו ובפרק כל הפסולין (שם דף ל"ד ע"ב) אין עושין שיריים אלא חוץ לזמנו וחוץ למקומו הואיל ומרצה לפיגולו וחוץ למקומו ודאי לא מרצה אלא מחוץ לזמנו יליף וכן בפרק איזהו מקומן (זבחים דף דף נ"א ע"א) ובפרק התערובת (שם דף פ"ב ע"א) עד כאן לשונו:

ופשר דבריו הם שבתחילת דבריו דייק מסוגיא דריש מעילה דשחיטת חוץ למקומו נאמר בו הדין דכהרצאת כשר, ועד לזריקתו אינו עובר עליו משום איסור חוץ למקומו כבשאר פיגולין, דאמרינן שם דאף דקיימא לן דקדשים שמתו יצאו מידי מעילה דאורייתא מ"מ קדשים שנפסלו בעבודתן מועלין בהם ולא הוו כקדשים שמתו, ומפרש הגמרא שם דשחיטת קדשי קדשים בדרום מועלין בהם משום דדרום כשר בקדשים קלים,^[א] וכן שחיטת לילה מועלין בהם משום דלילה חזי להקטרת אימורים,^[ב] ושחיטת קדשים במחשבת חוץ לזמנו וחוץ למקומו מועלין בהם משום דמרצים לפגולין, והיינו דחשיב זריקתן כהרצאת כשר ולכן מועלין בהם,^[ג] והרי מבואר דגם בפסול חוץ למקומו נקטה הגמרא דיש בו משום כהרצאת כשר וזריקתו קובע פסולו כהכשרת כשרים.

ועיין שם שצ"יין ודייק מכמה סוגיות בש"ס וזה לשונו: "ועיין בריש פרק קמא דמעילה דאמרינן חוץ לזמנו וחוץ למקומו למאי חזו הואיל ומרצים לפגולים [דמשמע דגם חוץ למקומו מרצה לפיגולו ואם כן מוכח שאינו נפסל עד הזריקה] והדבר צריך תלמוד, ודע דאמרינן בפרק קמא דזבחים דאפילו לר' שמעון דאמר כל שאינו על מזבח החיצון כשלמים אין חייבין עליהם משום פגול מודה שנפסל הזבח [משמע שגם אם אין מרצה לפיגולו שייך לפסול גם במחשבת חוץ לזמנו משמע שיש פסול מחשבת חוץ לזמנו אפילו דליכא כרת]

ואפשר דלדידן נמי אף שלא הוקבע לפגול קודם זריקה מכל מקום הזבח נפסל, ועיין במה שכתב התוספות בפרק התודה ובפרק המזבח מקדש חוץ לזמנו הואיל ומרצה חוץ למקומו, [זה לשונו תוספות מנחות דף ע"ט ע"א ד"ה והדר ביה: "ועוד קשה דבכל דוכתא ילפינן חוץ למקומו מחוץ לזמנו בסוף פרק קמא דזבחים (דף י"ד ע"א) גבי חטאות הפנימיות דאף על גב דאמר ר' שמעון כל שאינו על מזבח החיצון כשלמים אין חייבין עליו משום פיגול מודה היה דפסול מקל וחומר יליף חוץ לזמנו בקל וחומר משלא לשמן וחוץ למקומו משום דאיתקש



[א] ופירש שם השיטה מקובצת דלכן אם עלו לא ירדו ומיקרי חזי לגבוה, ועיין עוד בקרן אורה ובשפת אמת שם שביארו באופן אחר

[ב] אולם ברש"י שם כתב טעם אחר עיין שם ובמה שביארו האחרונים בדבריו.

[ג] עיין ברש"י שם שפירש כוונת הגמרא דמאחר וזריקתו חשובה ואינו נקבע בפיגול לכרת עד אחר הזריקה לכן לא יצאו מכלל הקדישין עדיין ומועלין בהם, ובתוספות כתבו דהיה פשוט שיש בהם מעילה דהרי מודה בה כולי עלמא דאם עלו לא ירדו אלא דקמשמע לן דלא מהני זריקתן להוציאן מידי מעילה, עיין שם.

ורבא במסקנת הסוגיא בזבחים נחלקו במשמעות דורשין בביאורי המקראות. והיה אפשר לומר שיש נפקא מינה בין משמעות הדרשות.

ועל ידי זה יש למצוא פשר בין הסוגיות, דמה שהביא המשנה למלך לדייק מריש מעילה דמשמע שנאמרה פרשת הרצאת כשר גם במחשבת חוץ למקומו היינו על פי מה שנתבאר לעיל דקרא דפרשת קדושים קאי באם אינו ענין על פסול חוץ למקומו וכיון דמקרא מלא דיבר הכתוב דלא ירצה, ומינה ילפינן דכהרצאת כשר כך הרצאת פסול אין שום סיבה לומר שאין צורך כהרצאת כשר כך הרצאת פסול דמאי שנא במה שכתוב בפרשת צו שכתוב אצל פיגול גמור במחשבת חוץ לזמן לא ירצה ודרשין כהרצאת כשר כך הרצאת פסול גם אם דרשין בפרשת קדושים מדרך אינו ענין לחוץ לזמן תנהו לענין חוץ למקומו גם כתוב שם לא ירצה ואם האכל יאכל ביום השלישי פיגול הוא לא ירצה.¹¹

ומאידך הך סוגיא שהביא המשנה למלך מזבחים דף פ"ד ע"ב דמבואר שמודה ר' יהודה דמחשבת חוץ לזמן אם עלתה לא תרד משום דהרי זריקתה מרצה לפיגולה ומחשבת חוץ למקומו לא תרד משום דהוקשה לפיגול דחוץ לזמן ולא אמר שהרי היא עצמה מרצה לפיגולה אזלה בשיטת רבא וכמסקנת הסוגיא

אך מאידך דייק דזבחים (דף פ"ד ע"ב) משמע דלא נאמרה כהרצאת כשר בשחיטת חוץ למקומו, אלא דחוץ למקומו הוקש לחוץ לזמן בכמה ענינים, דאיתא שם בכרייתא דבשחיטת חוץ לזמן וחוץ למקומו מודה ר' יהודה דאם עלו לא ירדו, ומפרשין בגמרא דחוץ לזמן לא ירד הואיל ומרצה לפיגולו וחוץ למקומו הואיל ואיתקש לחוץ לזמן, ולא אמרו שיש בשניהם משום הרצאה לפיגולו אלא דחוץ למקומו הוקש לחוץ לזמן.

וכן ציין לדברי התוס' במנחות דף ע"ט ע"א (ד"ה והדר) דמבואר בדבריהם דלא נאמרה כהרצאת כשר אלא למקבעיה לחוץ לזמן בכרת אבל חוץ למקומו לא בעי הרצאה והקרבת מתיריו, והביא לו סמוכים מלשון הגמרא שם דמשמע דלא נאמרה כהרצאת כשר בחוץ למקומו אלא דהוקש לחוץ לזמן.

והרי דנאחז המשנה למלך בסבך העיון בסתירת דיוק ומשמעות הסוגיות באם נאמרה הדין דמרצה לפיגולו במחשבת חוץ למקומו.

מחלוקת הסוגיות תלויה בין השני מקורות של מחשבת חוץ למקומו

והיה נראה לומר ליישב סתירת הסוגיות ולומר כי מאחר וכבר הקדמנו לעיל דהסוגיות חלוקות דבריייתא דתורת כהנים



[11]. ויש לציין לדברי הרמב"ם בהקדמתו לספר היד שכתב דרב הוא שכתב הספרא [התורת כהנים] ועל שמו נקרא ספרא דבי רב, ואם כן לשיטתו אזיל דהרי הוא בעל השמעה שאמר אביי משמיה בריש הסוגיא דזבחים והקשה לו רבא וחלק עליו בביאור הכתובים, ודו"ק.

אם יש ראייה מדברי ר' שמעון שאף אין פיגול בהטאות הפנימיות עדיין הם נפסלים במחשבת חוץ לזמנו

והנה בסוף דבריו הסיק המשנה למלך דאולי יש לדמותו לשיטת ר' שמעון (בזבחים דף י"ד) דאמר דאין פיגול בקדשי פנים, דכל שאינו על מזבח החיצון כשלמים אין חייבין עליהם כרת משום פיגול, ומכל מקום מודה דפסול מיהת הוי, ואם כן אפשר דגם בקרבנות שישנן על מזבח החיצון וחייבין עליהם משום פיגול גם כן יהיו נפסלין במחשבת חוץ לזמנו וחוץ למקומו אף קודם זריקה, דאף שלא נקבעו בפיגול פסול מיהת הו, עיין שם.

ומתוך דברי המשנה למלך מתבאר שהיה נוטה לומר דדין כהרצאת כשר אינו מדיני כרת דפיגול גרידא, אלא שהוא הנאי בעצם הפסול, ואף בעבר וחישוב מחשבת פיגול בקרבן עדיין לא הוחלט פסולו והקרבן עצמו עדיין כשר וראוי בפנים כל עוד שלא זרק דמו כהרצאת כשר, אלא שצידד דאולי יש לדמותו למחשבת פיגול בקרבנות שאינם על מזבח החיצון שנפסלים במחשבה גרידה.

מחלוקת ראשונים

אם נפסלים קרבנות במחשבת חוץ לזמנו קודם שקרבו מתירי

ולכאורה נדון זה הרי הוא מחלוקת ראשונים הוא בתורת כהנים פרשת ויקרא - דבורא דנדבה פרשה ג' תחילת פרק ד' אות ט'. דעיין שם בפירוש הר"ש משאנן שמביא ביאור חדש על מה

בזבחים דסבר ששני הפסוקים איירי במחשבת חוץ לזמנו ודוקא בחוץ לזמנו נאמרה הדין דהרצאת כשר, וקרבן שנפסלה במחשבת חוץ למקומו לא תרד משום דילפינן לה מרבוי דפיגול יהיה הכתוב בפסוק הראשון דמיותר הוא כדאיתא ברש"י שם.

וזה לשונו: "פגול - דכתיב בסיפיה דקרא פגול יהיה קרא יתירא הוא לרבות חוץ למקומו ומסתברא דאמחשבת חוץ למקומו מוקמינן לה ולא אמחשבת שאר פסלות כגון לשפוך דמו [על הרצפה או] על מנת לערבו בדם הפסולין דדמי לחוץ לזמנו קמרכי בהאי קרא וחוץ למחיצה דמי לחוץ לזמן."

והסמיכו הכתוב בפרשת פיגול להקישו אליו וליליף מיניה דיני אם עלו לא ירדו כדאיתא בזבחים דף פ"ד ע"ב הנזכר לעיל. ובאמת כך משמע לישנא דגמרא שם שחוץ למקומו 'איתקש' לחוץ לזמנו והיינו אך ורק לפי דרשת רבא הרי מחשבת חוץ למקומו איתקש לחוץ לזמנו אבל לדעת התורת כהנים שילפינן חוץ למקומו על ידי 'אם אינו ענין לו תנהו לענין חוץ למקומו אינו איתקש כלל שלא כתוב שניהם סמוכים בפסוק אחד.

וכן הוא מפורש בלשון המפרש במעילה דף ב' ע"א ד"ה או חוץ למקומן וזה לשונו: "ותרוייהו פיגול דחוץ לזמנו ופיגול דחוץ למקומו מחד קרא נפקי (זבחים דף כ"ח ע"א) מואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו וגו' דאיתקש חוץ למקומו לחוץ לזמנו וקרי ליה פיגול וכו'.

פרק בית שמאי • קובץ זבחי הקודש

המתירים אין כאן פסול פיגול כלל. ומוכח נמי מדבריו שכל זמן שאין כאן זריקת הדם אין שום פסול בקרבן כלל שאם היה הקרבן נפסל מיד גם המתירין הם פסולים כמו בכל קרבן פסול שהמתיריו פסולים.

אבל הר"ש משאנץ עצמו חולק על פירוש זה וסובר דבקרבן שאין חל פיגול גמור כלל כמו חטאות הפנימיות אז במקום שאין קל וחומר ליכא פסול כלל אבל בהאי קרבן שחל פיגול גמור שהמתיריו מביא לידי פיגול ליכא שום מיעוט שאין מתיריו פסולים כיון שהם עצמם חלק מהאי קרבן שנפסל גם המתיריו ביחד עם כל חלקי הקרבן חל עליהם שם פסול ולא צריך שום קל וחומר או ריבוי לפסול אותם.

וזה לשונו: "ותימא היכי מצי למימר דם שפיגל בו וכן קומץ שפגל בו יהיה כשרים לכתחלה לעלות. בשלמא חטאות הפנימיות דגלי קרא דלית ביה תורת פגול מעייל ליה לפסולא בקל וחומר אבל דם וקומץ דאינהו גופייהו, [דהיינו הם גופא הקרבן עצמו שיש בו פסול פיגול] פסילי לעלות וכי תימא במנחת כהנים ובמנחת כהן משיח דחשב עליהן בהילוך דאינהו לא מפגלי מידי ויכול להקריבן לכתחילה. גם הא לא ניחא דהא אילו הוו מתירין הוו אסורי לעלות. השתא נמי כיון דחשב עליהן אסורי להקריב:"

ולכאורה מוכח מדבריו שהדבר פשוט הוא שהקרבן פיגול נפסל מיד שאם אין כאן חלות פסול מיד איך קאמר שהדם והקומץ 'פסילי לעלות' הא

דאיתא בזבחים דף כ"ג ע"ב ועוד מקומות בש"ס שעון נותר הותר מכללו ולא מצינו מפורש מקום ברור שעון נותר היינו עון פיגול הותר מכללו.

וזה לשונו: "עוד מצינו לאשכוחי גם נותר הותר מכללו במנחת כהנים ובמנחת כהן משיח והדם וקומץ וכל דבר שאין לו מתירין דאין חייבין עליהם משום פגול אם אכלן אפילו אם חישב עליהן חוץ לזמנן כדאיתא פרק בית שמאי [זבחים דף מ"ג ע"א] ונראה דאפילו פסולא ליכא ולכתחילה מותרים להקריב על גבי המזבח. אף על פי שאם היה מקריב הקומץ והדם היו גורמים לבשר ולשיריים להיות אוכליהם בכרת. מ"מ אם רוצה להקריב מותרים להקריב. מדאמרין בסוף פרק א' דזבחים [דף י"ד ע"א] מודה רבי שמעון בהולכת חטאות הפנימיות שמחשבה פוסלת בה ופריך והאמר ר' שמעון כל שאינו על המזבח החיצון כשלמים אין חייבים עליו פגול ומשני מודה ר' שמעון לפסול מקל וחומר ומה שלא לשמו הכשר בשלמים פסול בחטאת. חוץ לזמנו הפסול בשלמים אינו דין שפסול בחטאת משמע דאי לאו קל וחומר הוה אמינא אפילו פסולא ליכא. ואם כן מנחת נסכים ומנחת כהנים דליכא קל וחומר שהרי לא מיפסילי שלא לשמן כמו חטאת ליכא פסולא כלל. אם כן מצינו גם נותר הותר מכללו כך פירוש הרב רבי יצחק בר אברהם. [עיינן תוס' יומא ז' ד"ה הא].

דהיינו הדעה ראשונה הוא להפך מסברת המשנה למלך דמדברי ר' שמעון מוכח שבמקום שאין קל וחומר כגון על

חייא סבירא ליה היזק שאינו ניכר שמיה היזק וחייב מדאורייתא והיינו דקתני כ"ד אבות נזיקין וכו' ולכן אתי שפיר מה שפירש רש"י שאין הקרבן עולה דמשום הכי חייב בתשלומין וכו' דממון גמור של בעלים היא כיון שצריך אחר וכו', ולפי זה הוצרך רש"י לפרש דוקא לענין שלא לשמו ובחטאת לשם שלמים דפסול וכיון שפסול בשחיטה חייב מדאורייתא כמו בטבח אומן שקלקל,

ואף על גב דפסול שלא לשמו על ידי מחשבה בעלמא הוא ואפילו היזק שאינו ניכר לא הוי כיון דלא עביד שום מעשה בידים כמו שכתב הרמב"ן בדיני דגרמי שלו בחידושים בבא בתרא, מכל מקום שאני הכא כיון דגוף השחיטה מעשה בידים הוא וכיון ששחטו שלא כהוגן הוה ליה כאילו קטליה בידים, וכמו שכתב הרמב"ן זה הטעם לענין טבח אומן שקלקל דחייב אפילו למאן דאמר היזק שאינו ניכר לא שמיה היזק ואפילו קלקלה בשהיה או בדרסה עיין שם באריכות.

מה שאין כן בפיגול חוץ לזמנו וחוץ למקומו לא שייך לחייבו בתשלומין מדאורייתא דאפילו היזק שאינו ניכר לא הוי כאן דלא עביד מעשה, ולא שייך הכא לומר דהוה ליה כאילו קטליה כיון שאין נקבע בפסול אלא בזריקה ובשעת זריקה נקבע ממילא למפרע נמצא שבשעת שחיטה לא מינכר מעשה הפיגול ולא שייך לומר כאילו קטליה וכו', ¹⁸¹ אלא דעדיין

עדיין אין שום פסול קרבן קודם הרצאה אלא מוכרח ומבואר שדעתו הוא שחל שם פסול על כרבן שחישב בה מחשבת חוץ לזמנו.

דברי פני יהושע כהן שפיגל פטור אפילו למאן דאמר היזק שאינו ניכר חייב שאין מעשה פיגל מזיק שאינו נפסל עד זריקת הדם

והנה גם בגדולי אחרונים מצאנו מסתפקים כהאי צד של המשנה למלך שגם במחשבת חוץ לזמנו אין כאן שום פסול עד הזריקה.

כן מבואר מדברי הפני יהושע בסוגיא דכ"ד אבות נזיקין (בבא קמא דף ה' ע"א) דקאמר הטעם שאין מונה מפגל ברשימה של אבות נזיקין. ופירוש רש"י שם (בר"ה מפגל) דאיירי בכהן ששחט קרבנו של ישראל חטאת לשם שלמים שאינו עולה לשם בעליו וצריך קרבן אחר, ולא פירש דאיירי בכהן שפיגל במחשבת חוץ לזמנו וחוץ למקומו.

והקשה הפני יהושע למה רש"י אינו מפרש כפשוטו בכהן שמחשב חוץ לזמנו. וזה לשונו: "לכאורה יש לתמוה מי סניא ליה לפרש מפגל ככל פגול דעלמא דהיינו במחשבת חוץ לזמנו או מחשבת חוץ למקומו וכו'."

לכן נראה לעניות דעתי ליישב בענין אחר דכאן משמע לרש"י דברייתא דר'

[יא]. אמנם יש לציין לדברי ר' עקיבא איגר בנדרים דף ל"ו שחידש דמעשה שחיטה שאינו מתיר חשיב היזק בידים, וזה לשונו: "אבל מכל מקום כיון שהקרבן לא נעשה בהכשר דעבודה במחשבת פיגול לא הוי עבודה

טהרת קודש זבחים דף ל"ד ע"ב שכתב דברים מחודשים מאוד מהא מדיוק שמדייק מדברי רש"י על דאיתא שם 'בעא מיניה ריש לקיש מרבי יוחנן פסול מהו שיעשה שירים אמר ליה אין עושה שירים אלא חוץ לזמנו וחוץ למקומו הואיל ומרצה לפיגולו'.

ומפרש רש"י וזה לשונו: "ד"ה מהו שיעשה שירים - אם קבל וזרק מהו שיתחזור הכשר ויקבל ויזרוק ויכשר הקרבן מי אמרינן כיון דזרק פסול שוייה לדם שבצואר שיריים ותו לא מיחזי לזריקה או דלמא לא אלימא זריקת פסול לשוייה לדם שבצואר בהמה שירים ויחזור הכשר ויקבל. אין לך זריקה פסולה שעושה את השאר שירים - אלא זריקה במחשבת ד"ה חוץ לזמנו וחוץ למקומו."

ולכאורה מבואר מדברי ברש"י שרק זריקה במחשבת חוץ לזמנו וחוץ למקומו עושיין שיריים אבל קבלה לבד במחשבת חוץ לזמנו וחוץ למקומו אין עישיין שיריים ויכול לתקן ולחזור ולקבל עוד דם הנפש מצואר הבהמה ויכשירו. וטעמו הוא משום במחשבת חוץ

צריך עיון קצת דלכאורה נראה דההיא דאין מחשבת פגול אלא בזריקה היינו לענין כרת דוקא ולא לענין פסול, ויש ליישב ודו"ק, עד כאן לשונו:

ולא ביאר הפני יהושע בסוף דבריו כמה שיש ליישב דבריו, אולם עתה הרחיב ה' לנו כמה שנתבאר לעיל דדעת רש"י הוא דגם פסול חוץ למקומו אינו חל אלא אחר זריקה דגם בפסוק השני כתיב לא ירצה, והרי ביאורו בדברי רש"י קמו וגם ניצבו דלא הוי מיעוט בכרת גרידא אלא דאין הזבח נפסל כלל עד הזריקה ולכן לא היה הכהן מחויב בתשלומים על שחיטתו במחשבת פיגול, ועל כן הוצרך לפרש דקאי בכהן המחשב בחטאת שלא לשמו שאינו עולה לבעלים לשם חובה. וי"א

דברים מחודשים של טהרת הקודש שכהן שפיגל בקבלה יחזור ויקבל דם הנפש ויכשירו

והנה על ספק הראשון של המשנה למלך אם במחשבת פיגול גמור של חוץ לזמנו המשנה למלך אינו מציין לשום גמרא ולא לשום ראשון. אבל בספר



והוי הקרבן פסול, וגדולה מזה כתב הר"ן בחולין סוף פרק ב' דבשוחט בהמת חבירו לעבודה זרה למאן דאמר אין אדם אוסר דבר שאינו שלו מכל מקום אסורה באכילה דמכל מקום השחיטה לא הוי שחיטה להתירו, על כל פנים בקדשים דבעינן הקרבה בודאי הקרבן פסול, משום הכי חייבים לשלם, עד כאן: [ובאמת דברי ר' עקיבא איגר הוא מפורש הוא בחידושי הרשב"א שם בנדרים עיין שם]

ואף דדבריו חולקין על הפני יהושע שלא חשב שחיטת פיגול למעשה היזק, מכל מקום מדברי טהרת הקודש שיתבאר לקמן לא מפקי דלא אמר כן אלא במעשה שחיטה שהיא מעשה התרה, אבל כהן שקיבל בקבלת פיגול אפשר שיודה דלא חשיב מזיק דלא מפסל בזה הקרבן ויכול הכשר לחזור ולקבל בשתיקה, ודו"ק. [יב]. והא דבגיטין מפרש דכהנים שפגלו במקדש חייבין היינו בפיגול דחוץ לזמנו וחוץ למקומו היינו משום דאליבא דהלכתא איירי דקיימא לן כמאן דאמר היזק שאינו ניכר לא שמיא היזק וההיא דמזידין חייב היינו רק מדרבנן ומשום קנסא ולכן חייב בכל ענין.

שם שגם במחשבת חוץ לזמנו הדם נפסל קודם זריקתו.

סוגיא ראשונה

א] בזבחים דף כ"ו ע"ב על הסוגיא של כהן שזרק הדם שלא במקומו כגון דם הראוי למעלה שזרק למטה שם אי הוה כמקומו דמי או לאו כמקומו דמי.

וזה לשונו: "נתן באידך פירקין נתנו על הכבש שלא כנגד היסוד נתן את הניתנין למטה למעלה ואת הניתנין למעלה למטה ואת הניתנין בחוץ ואת הניתנין בחוץ בפנים אם יש דם הנפש יחזור הכשר ויקבל ואי סלקא דעתך שלא במקומו כמקומו למה לי יחזור הכשר ויקבל וכי תימא להתיר בשר באכילה מי איכא זריקה דלא מכפרת ושריא בשר באכילה אי דיהביה כשר הכי נמי הכא במאי עסקינן דיהביה פסול וליהוי דחוי דתנן וכולן שקיבלו חוץ לזמנו וחוץ למקומו אם יש דם הנפש יחזור הכשר ויקבל קיבלו אין זרקו לא מאי טעמא לאו משום דהוי דחוי, לא, משום דפסיל במחשבה אי הכי קבלה נמי ועוד מי פסלה

לזמנן אין חל שום פסול מיד קודם 'כהרצאת כשר כך הרצאת פסול'.

וזה לשונו: "ממה שהוסיף רש"י ז"ל על לשון הגמרא מלת 'זריקה' נראה דסבירא ליה דגם חוץ לזמנו אפילו כשחישב הכשר אם הוא בקבלה רשאי לחזור ולקבל אם יש דם הנפש.

וכן מבואר מדברי הראב"ד פרק א' מהלכות פסולי מוקדשין הלכה כ"ח ולפי מה שכתב בכסף משנה שם גם דעת הרמב"ם יכול להיות כן עיין שם. ויג]

אף שם בהראב"ד מיירי בקיבל הכשר בלא מחשבה מכל מקום מאחר דמחשבה דחוץ לזמנו ליכא אפילו פסול בעלמא על הקרבן קודם זריקה אם כן שוה הדין לכשר שקיבל בלא מחשבה."

ארבע סוגיות מפורשות

שמחשבת חוץ לזמנו נפסל כל דמו
שקרבת מיד

והיה נראה שהטהרת קודש נעלם ממנו כמה מקומות בזבחים שמפורש



[יג]. וזה לשונו שם של הרמב"ם וראב"ד: "קיבל הפסול, אם נשאר דם הנפש חוזר הכשר ומקבל ומוליך וזרק, שאין הפסולין לעבודה עושין הדם הנשאר שירים, חוץ מן הטמא הואיל והוא ראוי לעבודה בקרבן הבא בטומאה כמו שביארנו עושה שירים, כיצד קיבל הטמא, אף על פי שקיבל אחריו הכשר דם הנפש וזרקו נפסל הזבח, שזה שקיבל הכשר באחרונה שירים הוא ואינו כלום.

השגת הראב"ד עושה שירים כיצד. אמר אברהם סבור אני שטעה בזה שהוא סבור כשאמרו כוס עושה חבירו דחוי או שירים בקבלה בלבד אמרו אפילו בלא זריקה ואינו כן שאין השאר לא דחוי ולא שירים עד שיזרק מן האחר ואפילו קיבל הכשר תחלה וכל שכן פסול" וזה לשונו של הכסף משנה שם: "ואני אומר שגם רבינו סובר כן וכשכתב כאן כיצד קיבל הטמא קיבל וזרק קאמר וסמך על מה שכתב בפרק ג' מהלכות מעילה וגו'."

מיד לפני הזריקה ומשום הכי מביא ראייה וכי היכי דפיגול לפני זריקה כבר נפסל דמו ואפילו הכי כי זריק דמו הוה פיגול הכי נמי במחשבת הינוח. [וכן הביא העולת שלמה מנחות דף ט"ז ע"ב ראייה זו]

סוגיא שלישית

ג ממה דאיתא בזבחים דף מ"ב ע"ב בסוגיא של מפגלין בחצי מתיר שהקשה על מה דקתני בתוספתא אבל דמים הניתנין על המזבח הפנימי כגון ארבעים ושלוש של יום הכיפורים ואחד עשר של פר כהן משיח ואחד עשר של פר העלם דבר של ציבור פיגול בין בראשונה ובין בשניה ובין בשלישית רבי מאיר אומר פיגול וחייבין עליו כרת וחכמים אומרים אין בו כרת עד שיפגל בכל המתיר.

והקשה על דעת ר' מאיר וזה לשונו: "אמר מר רבי מאיר אומר פיגול וחייבין עליו כרת מכדי כרת לא מיחייב עד שיקרבו כל מתיריו דאמר מר כהרצאת כשר כך הרצאת פסול מה הרצאת כשר עד שיקרבו כל מתיריו אף הרצאת פסול עד שיקרבו כל מתיריו והא כיון דחשיב ביה בפנים פסולה כמאן דלא אדי דמי כי הדר מדי בהיכל מיא בעלמא הוא דקא אדי."

ורש"י שם הקשה מאי שנא חטאות הפנימיות מכל מחשבת פיגול.

וזה לשונו: "ונמצא שלא זרק דמו דהא מתנה אחת מהן מעכבת דבשלמא מפגל בשחיטה אף על גב דפסליה והדר זרק ליה או במחשבה או בשתיקה כיון דפיגול בעבודה ושוב לא הוציא בו

מחשבה והאמר רבא אין מחשבה מועלת אלא במי שראוי לעבודה ובדבר הראוי לעבודה ובמקום הראוי לעבודה."

וכן מביא מרן רי"ז הלוי (הלכות מעשה קרבנות עמוד ל"ה) וזה לשונו: "מה שאין כן בפסול מחשבה הרי קיימא לן דמחשבה פוסלת לכל הקרבן וגם דם שמצואר נפסל וכמבואר בזבחים דף כ"ו [ע"ב] "לאו משום דהוי דחוי? לא, משום דפסול במחשבה" הרי דגם דם שבצואר נפסל."

ואם כן מהא שגם דם שבצואר נפסל קודם זריקה מוכרח ומבואר דאיכא פסלות שחל על כל הקרבן במחשבת חוץ לזמנו מיד קודם שמרצה לפיגולו בעת קבלת הדם ואיך נעלם מטהרת הקודש ומשנה למלך גמרא זו.

סוגיא שניה

ב ממה דאיתא זבחים דף ל"ו דאמר התם לר' יהודה דפסל בשוחט על מנת להניח דם הקרבן בלי לחשוב על אכילת מזבח כגון זריקה אם חזר וחישב לזרוק דמו חוץ לזמנו קובעו בפיגול. ומביא ראייה ע"ב מכל מחשבת פיגול קודם זריקת הדם.

וזה לשונו: "אמר רבי אבא ומודה רבי יהודה שחוזר וקובעו לפיגול אמר רבא תדע דפיגול לפני זריקה לא כלום הוא ואתיא זריקה וקבעה לה בפיגול."

ומדמייתי ראייה מפיגול לפני זריקה למחשבת להניח דמו לר' יהודה על כרחן סבירא ליה דפסל הדם

מחשבת פסול אחר אף על פי שזריקת דמו דם פסול וגו'." וזוה לשונו: "ובמשנה למלך כתב וכן יש להסתפק באכול פיגול קודם שקרבו מתיריו שאין בו כרת אם לוקה משום פסולי המוקדשין'.

ולעניות דעתי פשיט מדאמר עולא פקע פיגולו' משמע דמעיקרא היה עליה שם פיגול. וכן מבואר בתוספות מעילה דף ג' ע"ב ד"ה קומץ יש לומר דוקא לחיוב כרת וכו' אבל שם פיגול חל משעת שחיטה וכו' עיין שם".

פסול מחשבת חוץ לזמנו שוה לפסול מחשבת חוץ למקומו

ועל פי מה שכתבנו במחשבת חוץ למקומו שמחלוקת הסוגיות מתלי תלוי במקור למחשבת חוץ למקומו כנזכר לעיל היה אפשר לומר שהנידון של מחשבת חוץ לזמנו קודם זריקה מסתבר דהוא מתלי תלוי בדין של מחשבת חוץ למקומו דהא מחשבת חצי כזית של חוץ לזמנו מצטרפין למחשבת לחצי כזית חוץ למקומו לפסול ולגבי שם פסול הם שוין לגמרי.

ואם כן כיון חוץ למקומו פעם סתמא דש"ס הגמרא כדברי רבא ופעם סתמא דש"ס כדברי התורת כהנים כנזכר

ולכאורה מוכרח ומבואר מדברי הגמרא ומפורש בדברי רש"י שהדם נפסל מיד קודם זריקה משום הכי הקשה הגמרא הא מתנות שבאים אחר מחשבת פיגול מים בעלמא זריק ומשום הכי הקשה הא כל מחשבת פיגול של חוץ לזמנו הדם כבר נפסל קודם הזריקה ואיך הזריקה מביא לידי פיגול נימא הא מים בעלמא זריק. וי"ד

סוגיא רביעית

דן מה דאיתא זבחים דף מ"ג ע"א : "אמר עולא קומץ פיגול שהעלו על גבי המזבח פקע פיגולו ממנו אם אחרים מביא לידי פיגול הוא עצמו לא כל שכן".

ולכאורה אם אין חל שום פסול פיגול על הדם קודם זריקה למה צריך לחדש עולא ולומר שפקע פיגולו ממנו אי אפשר להפקיע פסול פיגול שאינו חל עד לאחר זריקה. ואין שום קושי אם אחרים מביא לידי פיגול הוא עצמו לא כל שכן, כיון שדמו היה כשר ואינו נפסל כלל.

וכן הביא ספר ראש מזבח ראה זאת (נדפס בספר אוצר הקודש עמוד



[יד]. עיין ספר עולת שלמה מנחות דף ט"ז ע"ב שדוחה ראה זו ונדחק לחדש דברים מיוחדים מאוד כדי להגן בעד המשנה למלך שלאחר זריקת הדם ונקבע הקרבן בפיגול חל למפרע פסול פיגול מתחילת שחיטתו. אבל חוץ מדוחק של דברים המיוחדים צריך לדחוק ולומר שיוצא מדבריו שאפילו אם אין חל הפסול של מחשבת חוץ לזמנו מיד אבל לכולי עלמא חל למפרע ולכולי עלמא עובר בלאו של אכילת פסולי מוקדשין. אלא לגבי שיקבל מלקות על אכילתו אי אפשר שהתראת ספק הוא ואין הכי נמי למאן דאמר התראת ספק שמה התראת לוקין על אכילתו ואף שהמשנה למלך כתב ספיקתו לגבי מלקות זהו דוחק גדול לפרש שדוקא לגבי מלקות ולא לענין הלאו של פסולי מוקדשין ואין שום רמז בדברי המשנה למלך שאינו מזכיר שבאמת עובר בלאו של פסולי מוקדשין אם לבסוף נזרק הדם.

לענין מעילה ומשני כו' לעולם אין הפיגול חל עד שעת זריקה" וכן בדברי התוספות דף ד' ע"א בד"ה והאמר אילפא.

וכיון דהש"ס מספקא להו בזה אם כן אין תימא הסתירה מזבחים וממעילה כתב כן [שמחשבת חוץ למקומו מרצה לפיגול] ובזבחים קאמר הואיל ואיתקש לחוץ לזמנו טעם ברור המספיק אפילו אי נימא דגם פסול פיגול אין בו.

ביאור חדש של מרן הגרי"ז שאף שמחשבת חוץ למקומו אינו חל עד שקרבו מתיריו עדיין נפסל הקרבן מיד ולוקין על לאו של אכילת פסולי מוקדשין

והנה עדיין נשאר לנו רק לבאר דברי רש"י זבחים דף ל"ד ע"ב שמדייק טהרת הקודש שרק על ידי זריקת חוץ לזמנו וחוץ למקומו נעשה דם הנפש בצואר הבהמה שיריים אבל קבלה משמע דאינו נעשה שיריים קשה לדעת מרן הגרי"ז שהבין שבודאי כל מחשבת פסול נכלל חוץ לזמנו וחוץ למקומו נפסל הדם מיד ונעשה דם הנפש בצואר הבהמה שיריים ואי אפשר לחזור ולקבלו ולהכשירו. איך הוא הבין דברי רש"י.

ובאמת מרן הגרי"ז האיר לנו אור חדש על דברי רש"י (שם זבחים דף ל"ד ע"ב). ובאמת מבואר מתוך דבריו

לעיל אין שום ראיה לנידון זה מהני מקומות בש"ס היה אפשר לומר דאין הכי נמי שמה דאיתא הני ארבע מקומות בש"ס סתמא כדברי רבא אבל משאר מקומות בש"ס סתמא כדברי התורה כהנים ודברי טהרת הקודש אינו נסתר כלל ולא נעלם ממנו כלום ומבאר רק מה שכתוב רש"י בסוגיא שם.^[טז]

מציאה רבתי בדברי אחיעזר

ולכאורה יש עוד להביא סמוכים לדרך זו מדברי שו"ת אחיעזר חלק ב' יורה דעה סימן כ"ז אות א' שכבר אמר שמדברי תוספות במעילה מוכח שדעתו שהספק של המשנה למלך הרי שקלו וטרו אמוראים במעילה בהא נידון יכול להתיישב סתירת הסוגיות שהביא המשנה למלך עצמו לגבי אם מחשבת חוץ למקומו מרצה לפיגולו או רק איתקש למחשבת חוץ לזמנו. וכתב שכיון ששקלו וטרו אמוראים גם הסוגיות אלו כל סוגיא נאמרו אליבא דצד אחד.

וזה לשונו: "ולכאורה ספיקו של המשנה למלך מבואר בדברי רבותינו בעלי התוספות שפירשו בדברי הגמרא דמעילה דף ג' בתוספות ד"ה א"ל בזריקה "כלומר אין הפיגול נקבע עד שעת זריקה" ובד"ה תוספות שם קומץ פיגול "ויש לומר דדוקא לחייבו כרת אינו נקבע עד לאחר זריקה אבל שם פיגול חל משעת שחיטה כמו



[טז]. אבל עדיין דוחק לומר שכך הוא כוונת הטרם הקודש שעיינ בדבריו שם בדף ל"ד ע"ב שנתקשה בסתירת דברי רש"י במעילה שכתב שגם בקבלה במחשבת חוץ לזמנו עושין דם שבצואר בהמה שיריים למה שמשמע מרש"י שם בזבחים שרק זריקת מחשבת חוץ לזמנו עושין דם שבצואר בהמה שיריים ולא קבלה. ולפי דבריו אין כאן שום סתירה שהוא מחלוקת הסוגיות. וצריך עיון וה' יאיר עיינינו בתורתו הקדושה.

ואם כן אפילו אם נימא שמחשבת חוץ למקומו מרצה לפיגולו ואינו חל פסול 'חוץ למקומו' מיד עד שמקריב מתירו זהו רק לגבי הפסול של חוץ למקומו אבל הקרבן נפסל מיד וחל על כל הקרבן הלאו הכללי של פסולי מוקדשין.

וזה לשונו של מרן הגרי"ז על זבחים דף ל"ד ע"ב "והנה בפשיטות מבואר בכמה מקומות (עיי' בתוספות מנחות דף ע"ט ע"א) דהואיל ומרצה לפיגולו לא שייך אלא בחוץ לזמנו, וחוץ למקומו נלמד בהיקש מחוץ לזמנו דהוי גם כן זריקה בהקרבתו, אבל רש"י כאן פירש (בד"ה הואיל ומרצה לפיגולו) וזה לשונו, הואיל והויא זריקה מן התורה למיקבעיה בפיגול ופסול, ומשמע דגם בחוץ למקומו יש הטעם הואיל ומרצה משום דהזריקה קובעתו בפסול.

והנה אף דזה ברור דהקרבתו נפסל עוד מקודם זריקה, אמנם חלות שם חוץ למקומו אינו חל רק בזריקה, ויהיה נפקא מינה לשיטת הרמב"ן (בהוספות לספר המצוות לאוין ה') דיש לאו מיוחד על האוכל כזית מבשר שנפסל במחשבת חוץ למקומו - שאין כן בשאר פסולי מחשבות - ודין זה לא יחול אלא בזריקה."

סמוכין לדברי טהרת הקודש

מהאי סוגיא שהביא מרן הגרי"ז

ראיה כנגדו

ויש עדיין להביא קצת סמך לדברי טהרת הקודש בביאורו של רש"י מהגמרא גופא שהביא מרן הגרי"ז סמך למה שכתב

שדעתו אינו כדעת המשנה למלך ואין שום צד שאין מחשבת חוץ לזמנו פוסל כל הקרבן מיד ולכאורה הוא כדבריו בספרו הנזכר לעיל.

ואפילו אם נימא שגם במחשבת חוץ למקומו מרצה לפיגולו ואינו חל שם פסול חוץ למקומו עד שקרבו מתיריו אבל עדיין נפסל קרבנו מיד.

דהיינו באמת יש שני לאוין על אכילת קרבן שנפסל במחשבת חוץ למקומו. אחד הלאו הכללי של אכילת פסולי מוקדשין של 'לא תאכל כל תועבה' כדאיתא ברמב"ם פסולי מוקדשין פרק י"ח הלכה ג' וזה לשונו: "כל קרבן שנאמר שהוא פסול בין שנפסל במחשבה בין במעשה בין שאירע בו דבר שפסלו, כל האוכל ממנו כזית במזיד לוקה שנאמר לא תאכל כל תועבה. מפי השמועה למדו שאין הכתוב מזהיר אלא על פסולי המוקדשין."

ועוד יש לאו על אכילת פיגול כדעת הרמב"ן בהשגתו לספר המצוות שכחת הלווין מצוה החמישית הנזכר לעיל וזה לשונו: "שנמנענו מלאכול מן הקדשים ששחטן על מנת לאכלן או להקריבן חוץ למקומן וכו', שנקרא פיגול בלשון חכמים וכו'".

וכבר שנינו (מכות דף י"ג ע"א) אלו הן הלוקין האוכל חלב ודם ונותר ופיגול, ואומר אני שהפיגול שהזכירו כאן במשנה הזאת כולל את שניהם שהרי קראם הכתוב פגול ובלשון חכמים נמי שניהם פגול שמים".

נפסל כלל. ואם כן קמה וגם ניצבה דברי הטהרת הקודש בטוב טעם ודעת.

סיכום דברים מחלוקת ראשונים

ונפקא מינות היוצא מהם

והיוצא לנו לקט מן האומר דהך מחלוקת דרש"י והרמב"ם ותוספות והרמב"ן עלתה ניצה ונתפצלו אשכולותיה בכמה ענינים, דנחלקו האם חייב מלקות על אכילת חוץ למקומו משום פיגול דלהרמב"ן לוקה עליו ולהרמב"ם אינו אלא כשאר פסולי המוקדשים, וכן האם קרבן שחישב בו חוץ לזמנו וחוץ למקומו ולא קרב מתיריו נפסל כבר ויש בזה משום כמה ענינים, א"ן אי חייב עליו באוכלו משום אוכל פסולי המוקדשים, ב"ן האם עדיין ישנו בחזרה שיחזור הכשר ויזרק דמיו ויתכפר בה, ג"ן אי כהנים שחשבו מחשבה זו חייבין על פיגולם למאן דאמר היזק שאינו ניכר חייב מדאורייתא.

וחיבת הקודש הוכרחיני להוסיף נופך בדרך אפשר.

ואם נכוננו הדברים בדעת הרמב"ם היה מקום איתי לישיב תמיה רבתי בדעת הרמב"ם, דהרי בזבחים (דף כ"ח ע"ב) הקשה רב פפא לרבא דלדידיה דילפינן שניהם מקרא אריכא שנאמר בפרשת צו שלישי דפרשת קדושים תהיו מאי דרשת ביה, והשיבו רבא דההוא מיבעי ליה למקום משולש בדם בבשר ובאימורין, דילפינן מיניה דאין מחשבת חוץ למקומו

שבודאי גם במחשבת חוץ לזמנו נפסל כל הקרבן מיד מהא דאיתא בזבחים דף כ"ו ע"ב הנזכר לעיל.

וזה לשון הגמרא שם: "הכא במאי עסקינן דיהביה פסול וליהוי דחוי דתנן וכולן שקיבלו חוץ לזמנו וחוץ למקומו אם יש דם הנפש יחזור הכשר ויקבל קיבלו אין זרקו לא מאי טעמא לאו משום דהוי דחוי? לא, משום דפסיל במחשבה אי הכי קבלה נמי ועוד מי פסלה מחשבה והאמר רבא אין מחשבה מועלת אלא במי שראוי לעבודה ובדבר הראוי לעבודה ובמקום הראוי לעבודה".

והנה יש לעורר על מה שממשיך הגמרא 'ועוד מי פסלה מחשבה'. ולכאורה המשך הגמרא מיותרת שכבר דחה בטוב טעם ודעת הראיה שאי אפשר לומר הטעם שנפסל הוא משום 'דפסיל במחשבה' אם כן קבלה נמי ולמה צריך עוד דיחוי וכי דברי הגמרא 'תנא כי רוכלא ליחשיב וליזיל'.

והנה לפי דברינו שיש סוגיות לכאן ולכאן אם מחשבת חוץ לזמנו וחוץ למקומו נפסל מיד או עד שקרבו מתיריו ניחא מאוד שמביא 'ועוד' שהא שהקשה 'אי הכי קבלה נמי' אינו מוכיח לגמרי שהוא רק לדעת שנפסל פסול מחשבת חוץ לזמנו וחוץ למקומו מיד אבל לדעות שאין פסול מחשבת חוץ לזמנו וחוץ למקומו מיד בודאי אין שום ראייה 'אי הכי קבלה נמי' דבקבלה באמת אינו

דברי התורת כהנים שדרש מחשבת חוץ למקומו מפסוק זה באם אינו ענין, ופליג על דברי רבא במסקנת הסוגיא בזבחים, ומאחר ולא איתותר ליה האי קרא למדרש מיניה למקום משולש שוב לא חילק בין חוץ למקומו דבחון ובין חוץ למקומו דבפנים, ודו"ק. וי"ז

וכן נפקא מינה לענין מחשב מחשבת חוץ למקומו בפנים, ודלא כדעת רבא דבעינן מקום משולש.

פוסל אלא בחישוב לאכול ולהקטיר בחוץ ולא בהיכל בפנים, ואף דאסור להקריב ולאכל בהיכל פסול מיהת לא הוי אלא במחשב להקריבו בחוץ, ולא מצאנו שם בסוגיא חולק על האי דינא, [טז] והרמב"ם השמיטו ולא הזכיר דבעינן מקום משולש כלל, אלא סתם ותנא דהמחשב על חוץ למקומו פסל ולא חילק בין חוץ למקומו בחוץ לבין חוץ למקומו בפנים.

אך מבין ריסי הסוגיא נתבאר שיטתו כמין חומר, דהרמב"ם תמך יסודותיו על



[טז]. ואף דבתוספות שלהי דף כ"ט ע"א משמע שיש בזה מחלוקת ואם כן היה אפשר לומר שפסק הרמב"ם כהך תנא, אלא דלבד מזה דקשה לאוקים פסקיה כתנא יחידיאה נגד סתימת הגמרא בכל מקום הרי כבר העיר החזון איש שם דלא נחלקו בזה אלא בדעת ר' יהודה בענין נתינה, ולא בענין מקום משולש כלל עיין שם.

[יז]. אך העומד נגד עיני בזה הוא דברי רש"י בזבחים דף פ"ב ע"א שדנתה הגמרא בברייתא דתורת כהנים ומסיקה בהאי דינא דמקום משולש, ואף דהרי נזהר בזה רש"י שם וכתב דהמשך הדיון לאו מדברי הברייתא הם אלא הגמרא שואלת, אלא דבלשון רש"י שם משמע דאף למאן דיליף קרא דפרשת קדושים באם אינו ענין עדיין יכול לדרוש הדין דמקום משולש מהא דאפקיה רחמנא בלשון שלישי.

וזה לשונו: "הרי הוא אומר במחשבת חוץ למקומו שלישי, דמוקמינן בפרק ב' תניהו לענין חוץ למקומו ולהכי נקיט לה בלשון שלישי דאין מחשבת מקום פוסלת אלא אם כן משולש בדם ובשר ואימורין כגון חוץ לעזרה וכו', עד כאן:

והרי מבואר ברש"י דאף לשיטת התורת כהנים איכא למידרש האי מקום משולש, אם לא שניתן רויח בין הדבקים ונחלק בין דעת רש"י ודעת הרמב"ם בענין זה, ודוחק.

משה צבי בוקשפן

שורש החילוק בין זריקה לשפיכה

דף לז.

מוצאים בדברי רש"י הק' כמה התבטאויות שונות, ננסה לעמוד על דיוק לשונו, כדי לרדת לעומקן ואמיתן של דברים.

א. רש"י בסוגיין (ד"ה מניין בתוה"ד) כתב וז"ל: "וכל זריקה מרחוק משמע שזורק מן הכלי למזבח למרחוק. שפיכה, עומד אצל היסוד ושופך".

ב. רש"י בפסחים סד: (ד"ה פסח), "פסח בזריקה למרחוק ולא בשפיכה בנחת מקריב הכלי לכותל המזבח".

ג. רש"י שם פט. (ד"ה פסח), "פסח בשפיכה בנחת מן המזרק לקיר המזבח כנגד היסוד וכו' ובשלמים כתיבא זריקה שזורק למרחוק מן המזרק למזבח וכו' וזורק כנגד הקרן עד שהדם ניתן לקיר מערבי וקיר דרומי".

מכלל דיבורים אלו אנו למדים שהחילוק במציאות בין זריקה לשפיכה הוא בכ' עניינים, א' - ששפיכה הוא בנחת, ולעומתו זריקה נעשית בכח. ב' - שפיכה נעשית ע"י הצמדת המזרק לקיר המזבח, באופן שהכהן עומד קרוב למזבח, משא"כ בזריקה הנעשית ברחוק מן המזבח, שהכהן עומד מרחוק וזורק!^א

בגמ' מנין לניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא ת"ל ודם זבחיך ישפך, סבר לה כר"ע דאמר לא זריקה בכלל שפיכה ולא שפיכה בכלל זריקה, דתנן בירך ברכת הפסח פטר את של זבח של זבח לא פטר את של פסח ר"ע אומר לא זו פוטרת את זו ולא זו פוטרת את זו.

מבואר בגמ' דנחלקו ר' ישמעאל ור"ע אי זריקה בכלל שפיכה או לא, אבל זאת מודו כו"ע דשפיכה לאו בכלל זריקה (והיינו דבמקום שצריך שפיכה לא מועיל זריקה).

וייש לעמוד על הבנת הדברים בתרתי, א. מהו שורש וגדר החילוק בהבנה בין זריקה לשפיכה ומה הנפק"מ ביניהם, ב. סברת הדבר בדין, מדוע זריקה יכול להיות בכלל שפיכה אבל שפיכה אינו בכלל זריקה, דכמו שאנו אומרים דמה שהצריכה התורה זריקה אינו מעכב וה"ה בשפיכה יצא, א"כ יש לומר גם להיפך דשפיכה לאו דוקא וגם ע"י זריקה יצא.

החילוק במציאות

הנה בדבר החילוק במציאות בין מעשה הזריקה לבין מעשה השפיכה אנו



[א] אמנם לשונות רש"י קשים קצת מדוע במקום אחד כתב ענין החילוק של 'קרוב-ורחוק', ובמקום אחר

"שיירי דם בזריקה מרחוק דלא איכפת ליה אם נופלים שיירים על היסוד או לא, שיירי דם הפסח בשפיכה בנחת כדי שייפלו על היסוד".

ובפשטות דברי רש"י הם סתומים וחתומים, דמה עניין שפיכת שיירים לכאן, הרי איירי בתחילת הזריקה ולא בשפיכת השיריים, ורש"י עצמו פירש בשאר המקומות דאיירי בזריקה, וכבר נתקשו בזה הרבה מן האחרונים¹².

דין 'כוחו' ו'כח כוחו'

והנראה בזה, בהקדים סוגיא יסודית, המבוארת בכמה מקומות, דהנה בגמ' ב"ק יט. מבואר דבהמה ששברה כלי ע"י צרורות ומכח השבירה ניתז שבר מן הכלי הראשון על כלי אחר ושברו, הרי זה נחשב 'כח כוחו'¹³.

וכן בדף יח. שם מבואר, לגבי גלגל דלי ונשבר ומכח השבירה ניתז ממנו שבר

אמנם כל אלו הם חילוקים במציאות שיש בין זריקה לשפיכה, אבל עדיין אין בהם כדי לבאר את שורש והבנת החילוק, דאין לומר שבאמת אין שום הסבר והבנה בהגדרת החילוק בין זריקה לשפיכה אלא מצד ההבדל במציאות, שהרי מצד החילוק של 'קרוב-ורחוק' יש לדחות, דאטו אם ירצה הכהן לעמוד מקרוב ולזרוק בכח לא יצא יד"ח זריקה, לא מיסתבר לומר כן. ואף מצד החילוק של 'נחת-וכח', קשה דא"כ היה צריך להיות הדין להיפך, שהרי יוצא שבזריקה יש חלק נוסף מה שאין בשפיכה, שהזריקה נעשית ב'כח' משא"כ השפיכה, וא"כ הו"ל לומר שפיכה בכלל זריקה שהרי כשעשה זריקה ודאי נכלל בו גם שפיכה דבכלל מאתיים מנה, אבל זריקה לאו בכלל שפיכה, משום שחסר החלק של ה'כח'.

דברי רש"י המחודשים

והנה, בפסחים קכא. מצאנו לשון מחודש בדברי רש"י, וז"ל (ד"ה גמ'): :



כתב ענין החילוק של 'נחת-וכח', ומה עוד שבחלק מן המקומות כתב 'רחוק' לעומת 'בנחת', וקשה דהו"ל לומר דבר והיפוכו, ויל"ע קצת.

[ב]. דבר שמואל שם, ושו"ת אגרות משה חלק חו"מ סי' ק"ח בסוגריים וכן בשיעורי הגרמ"ד בזבחים (לז).
[ג]. לשון הגמרא: "דרסה על הכלי ושברתו, ונפל השבר על כלי אחר ושברו, על הראשון משלם נזק שלם, ועל האחרון חצי נזק וכו', ראשון ראשון להתזה שני שני להתזה", וברש"י שם (ד"ה אחרון) "כגון שמאותו כלי שנשבר ע"י צרורות התיזו שברים ושברו כלי שלישי דהוי כח כחו", וכן בפירוש ר"ח פ"י כח כחו. כגון שהיה פרה מהלכת ונתזה צרור מתחת רגליה ושברה כלים זה כחה אבל אם נתז עוד שבר מן הכלי ונפל על כלי אחר ושברו זו היא כחו כחו".

ישירה מכח הזריקה הראשונה, הרי התוצאה השניה נחשבת ככח-כחו אף שהיא נגרמה על ידו¹¹.

גדר דין 'כנגד היסוד'

והנה, יש לחקור בגדר הדין ד'כנגד היסוד', שמבואר לק' (נא). זוריקת דם הקרבנות צריכה ליעשות בקיר המזבח שיש יסוד כנגדו, האם דין זה הוא קביעת מקום בעלמא למקום הזריקה, או דלמא יש בזה ענין מסוים הקשורה ל'יסוד' (וכפי שיתבאר).

ומצאתי מכתב להגאון הרוגטשובי¹², שמתוך דבריו נראה, דענין זריקת הדם כנגד היסוד הוא, שלאחר הזריקה יהיו שיירי דם הזריקה שעל הקיר שותתים למטה ליסוד, והיינו שישנם ב' חלקים בכל זריקה, א'- זריקתם על הקיר הזקוף, ב'- ששייריה שותתין מאליהן ליסוד.

וגם מתוך דברי הרי"ז על הרמב"ם (מעה"ק פ"ה ה"ט, ד"ה התוס' בזבחים), אנו רואים שענין זריקת הדם

על כלי אחר ונשבר, שתוצאת שבירת הכלי השני נחשבת ל'כח כחו'¹³.

וכן מצינו לענין שבת, שהגמרא (שבת צ"ט:) דנה במי שעומד ברה"ר וזרק חפץ על גבי עמוד שהוא גבוה עשרה ורחב ד' על ד', וקודם שנח על העמוד יצא לאויר רה"ר גבוה מעשרה שהוא מקום פטור, האם כיון שיצא קודם שנח למקום פטור הרי נמצא שהגיע לרה"י ממקום פטור והוא פטור, או דלמא סו"ס היה עקירה ברה"ר והנחה ברה"י. והקשו התוספות שם (ד"ה או דילמא), מה האיבעיא בגמ' הרי שנינו להדיא (צב.) שהמוציא משוי למעלה מעשרה חייב. ותירצו שמדובר כאן שזרק האבן בקו ישר כלפי מעלה באויר רה"ר, ואח"כ נפלה האבן באלכסון ונחה על העמוד, שירידה זו אינה מכח זריקתו הראשונה אלא מ'כח כחו'.

והיוצא לנו מכלל דברים אלו, שהגדרת דין 'כחו' ו'כח כחו', היינו שככל שהיה אפי' הפסק קטן בין כח זריקתו הראשונה לבין התוצאה השניה שנסכבה על ידו, ולא נגרמה בתוצאה



[ד]. לשון הגמרא: "ניתז ממנו שבר, ונפל על כלי אחר ושברה - על הראשון משלם נזק שלם, ועל האחרון משלם חצי נזק וכו', וכי תימא שאני ליה לסומכוס בין נזק כחו לכח כחו, ואלא הא דבעי רב אשי כח כחו לסומכוס, ככחו דמי או לאו ככחו דמי, תפשוט ליה דלאו ככחו דמי", וברש"י שם (ד"ה בין כחו לכח כחו) 'דלי שנתגלגל הוי כחו והאחר שנשבר בצרורות הדלי הוי כח כחו'.

[ה]. אכן לכאן ישנו הבדל בין הציורים הראשונים שניתזו חלקי שבירה לכלי אחר, לבין הציור השלישי שהאבן ירדה באלכסון, שהרי בציור השלישי מה שהאבן יורדת באלכסון הוא בציורוף כח האויר שדחפתו לצד, משא"כ בציורים הראשונים ששם לא היה צירוף של כח שני, אלא הכל הוא מכח זריקתו הראשונה, לכן נראה דנקודת הענין הוא שהיה הפסק לכח מעשה זריקתו, וילע"ע.

[ו]. הרה"ג ר' יוסף ראזין זצ"ל, בקובץ תורני 'צפונות', חלק טו, שנה ד-ג, עמוד לח-לט.

בזריקה, שבשפיכה מגיע הדם ליסוד ע"י 'כחו' ממש, משא"כ בזריקה שהדם שותתין ליסוד ב'כח כחו'.

ולפי"ז יש לבאר מחלוקת ר' ישמעאל ור"ע אם זריקה בכלל שפיכה או לא, דר' ישמעאל סבר שפרט זה של 'כח' בזריקה, והיינו שהדם יגיע לקיר המזבח ב'כח' ולא ב'נחת', אינו מעכב, ולכן אף במקום שהצריכה התורה זריקה, מ"מ אם עשה שפיכה כשר, משום שלא גירע שום דבר המעכב מהזריקה. מאידך ר"ע סבר שהזריקה צריכה להיעשות ב'כח' דווקא ולא ב'נחת', ולכן אם עשה שפיכה במקום זריקה אין הקרבן כשר, משום שחסר חלק ה'כח'.

משא"כ במקום שהצריכה התורה שפיכה, ועשה זריקה, בזה כו"ע מודים שפסול, משום שחסר חלק זה של הגעת הדם ליסוד בכחו ממש.

והן הן דברי רש"י בפסחים, "שיירי דם בזריקה מרחוק דלא איכפת ליה אם נופלים שירים על היסוד או לא" – היינו

כנגד היסוד אינו רק ענין של קביעות מקום אלא יש בזה ענין של זריקה ליסוד!¹¹.

מהות ה'שפיכה' והחילוק בינו לבין 'זריקה'

ולפי הדברים הנאמרים נראה ליישב הכל על נכון, ונבאר דבמקום שהצריכה התורה 'שפיכה', רצתה התורה שהחלק השני שבזריקה, שהוא – הגעת הדם ליסוד, שיהיה בכחו ממש!¹², ולכן הצריכתו התורה לעשות את זריקת הדם באופן של שפיכה, דהיינו שעומד קרוב למזבח ומצמיד את המזרק לקיר המזבח ושופך, שבאופן זה נשפכים הדם בכחו ממש גם על קיר המזבח וגם על היסוד, משא"כ בזריקה שאף שלבסוף יגיע הדם גם ליסוד, מ"מ הרי זה כבר בכח כחו, שהרי מיד שהגיע הדם לקיר הופסק כח זריקתו ומשם ואילך הם שותתין מאליהן ויורדין ליסוד!¹³.

ולפי זה מובן ביותר הדין ד'זריקה בכלל שפיכה' ו'אין שפיכה בכלל זריקה', לפי שבשפיכה ישנו חלק מיוחד מה שאין



[11] וז"ל: דהדין דכנגד היסוד אינו רק קביעות מקום בעלמא בהמזבח שזריקת הדם יהיה במזבח כנגד היסוד, כי אם דהוא באמת חלות דין יסוד בהזריקה עצמה דהזריקה עצמה טעונה יסוד, שעצם נתינת הדם יהיה על היסוד דוגמת שירים וכו", אכן דבריו מחודשים, ויוצא מדבריו שכל החלק שלמטה מחוט הסיקרא נקרא 'יסוד', והוא חלוק עם הרוגטשובי, עכ"פ כתבתי דבריי כדעת הרוגטשובי שהוא הפשטות.

[12] הבהרה: השתמתי בב' לשונות של "כח", ויש להבדיל בין ב' הענינים, ישנו ענין של 'כח-ונחת', דהיינו אם צריך לזרוק בכח זריקה או דסגי בשפיכה בנחת, וענין שני הוא 'כחו-וכח כחו', והיינו דאף כששופך בנחת הרי זה נחשב לכחו ולא לכח כחו.

[13] וכלשון התוס' בדף גב. (ד"ה גג) "ויזרקם לקיר המזבח ומאליהם שותתין ליסוד".

לכא' נחלקו ר"ע ור"י אם מעכב, (ב)
ועומד רחוק מן המזבח.

מהותה; (א) שיגיע הדם ע"י כחו לקיר
המזבח, (ב) שהדם יהיו שותתין
מאליהן [בכח כחון] ליסוד.

שפיכה

אופן הביצוע; (א) שפיכה בנחת ע"י
הצמדת המזרק לקיר המזבח, (ב)
ועומד קרוב למזבח.

מהותה; שיגיע הדם ע"י כחו ממש, לקיר
המזבח וגם ליסוד.

שבמקום שצריך זריקה, לא איכפת ליה אם
נופלים שיירי הדם שנזרקו על היסוד בכחו
ממש או רק בכח כחו, משא"כ "שיירי דם
הפסח בשפיכה בנחת כדי שיפלו על
היסוד" – היינו שבזה מעכב שיפלו שיירי
הדם של הזריקה על היסוד בכחו ממש!

סיכום הדברים

ונסכם בקצרה היוצא לנו בהגדרת
החילוק בין זריקה לשפיכה:

זריקה

אופן הביצוע; (א) זריקה בכח [ובזה



ין. במכתב הנ"ל מהרוגטשובער, מבאר כן דברי רש"י. ומוסיף שם שאף את"ל שהרי ישנו דין שאויר מזבח
כמזבח כמבואר בזבחים פז. ודף סב. וכן בפסחים עז. וא"כ תיפוק ליה שהרי גם בזריקה מגיע הדם לאויר
היסוד בכחו ולא בכח כחו, מ"מ י"ל שאין זה כחו ממש אלא כח כחוש, וגם זה לא סגי, וכמבואר בתוספתא
דחולין פ"א על הך דדף יב: בחולין גבי זרק סכין ונעצה בכותל וכו' ושחטה כדרכה, שהפשט הוא ששחטה
בהליכה והלכה דרך צדדים, ודלא כרש"י שם שפ"י בשחטה טובה, עיי"ש. (וע"ע סנהדרין פט. מה נקרא כח
כחוש).

יהושע כהן

בגדר שלש מתנות שבחטאת

דף לח:

לא מעכב. ואע"ג דהעלאה בחוץ חייב אע"ג דהקטרה לא מעכב כדמבואר בגמ' לעיל בדף ה': [נאפשר דזהו באמת טעמא דר' נחמיה בסוגיין כדקאמר בגמ' מידי דהוי אאברים ופדרים], מ"מ מבואר בגמ' בדף קיא. דשאני אברים ופדרים דהוי תחילת עבודה. וע"ע בתוס' בדף לט. הנ"ל, ובתוס' במס' יומא דף ס: ד"ה תנא אם סוגיא דשמעתא אתיא כסוגיא דלהלן בדף קיא. עיי"ש. ומ"מ אם פטור בשיריים בחוץ ע"כ הטעם משום דלא מעכב. וכ"כ הרמב"ם (מעה"ק יט, ד) דהזורק שיירי הדם בחוץ פטור שזריקת שיירי הדם שיירי מצוה הם ואינן מעכבין ע"כ. וא"כ אמאי חייב בחוץ בג' מתנות, נהי דיש להם דינים כתחילתן, הרי סו"ס כדי לחייב בחוץ צריך שיהא מעכבין וג' מתנות לא מעכבין.

ונראה לבאר בהקדם דברי הגמ' לעיל והאיכא שיריים. דהיינו דנתבאר בגמ' דלא מצינו דמים שחציין למעלה וחציין למטה, וע"ז מק' הגמ' דשיריים הוא למטה ועיקר מתנות הוא למעלה. וצ"ע מהו הקשר בין מתנות לשיריים, ואמאי נחשב זה חצי למעלה וחצי למטה, הרי לכאורה הוא דין חדש דדם הנשאר בכוס לאחר זריקה הוי מצוה לשפוך ליסוד [ובפרט אם נימא דאינן חיוב להשאיר דם

בגמרא אמר רב פפא יש מהן כתחילתו ויש מהן כסופו. חוץ וכו' כתחילתן. והיינו דבחטאת יש ד' מתנות על המזבח, ובגמ' לעיל יליף מקרא או מסברא (עיי' תוס' ריש פרקין) דרק מתנה אחת מעכב וג' מתנות הוי למצוה. וע"ז קאמר הגמ' בסוגיין דהנך ג' מתנות יש מדברים שבהם כתורת מתנה ראשונה, ויש דברים שבהם שהן בתורת שיריים. והיינו דין התלוי בכפרה כגון להתיר הבשר וכו' לגבי זה הוי הנך ג' מתנות כמו שיריים, דהרי אין עושין כפרה, דרק מתנה ראשונה מכפר. ולענין חוץ וכו' דלא תלוי בכפרה אלא בדין עבודה, בזה הוי הנך ג' מתנות כמו מתנה ראשונה, דסו"ס יש מצוה ליתן ג' מתנות. נמצא דלענין חוץ בג' מתנות חייב ובשפיכת שיריים פטור.

ויש לעיין, דהרי הטעם דשיריים בחוץ פטור הוא משום דלא מעכב, כדמוכח בגמ' להלן בדף קיא. דר' נחמיה דמחייב על שיריים בחוץ סבר דשיריים פנימי מעכב. ואע"ג דמבואר בסוגיין דלר' נחמיה חייב בחוץ אף בשיריים חיצונים דלא מעכב, וכדהוכיח בתוס' בדף לט. ד"ה הא, הרי סו"ס לר' יוחנן ורב פפא הוי פטור בשיריים בחוץ, וכדקאמרי דלענין חוץ הוי כתחילתן, וע"כ משום דשיריים

מיצוי חטאת העוף דהוא ג"כ בגדר שיריים, דמבואר ברמב"ם (מע"ק ז,ט) דחטאת העוף שהזה למעלה מחוט הסיקרא ואח"כ הזה למטה כשרה. והק' שם הלח"מ דבגמ' (סד.) משמע דאם היזה בכ"מ לא מהני אח"כ הזאה למטה. ומבאר במקדש דוד (כ"ח,א) דהא דלא מהני הזאה למטה לאחר שהוזה למעלה, הוא משום דקיי"ל דזריקה שלא במקומו כמקומו, וכבר נגמר הכפרה דמיצוי אינו מעכב הכפרה, ומשו"ה א"א לעשות עוד הזאה. אבל הרמב"ם סבר דמיצוי מעכב וא"כ עדיין לא נגמר הכפרה, ושפיר יכול עדיין להזות למטה. והביא שם ראי' מהגמ' הנ"ל (בדף נב:) דמביא עוד פר ומתחיל במזבח כדי שיעשה שיריים, ונחשב מתנה כיון דשיריים מעכבין לא נגמרה הכפרה ועדיין שייך הזאה].

ולפי"ז י"ל דזהו החילוק בין ג' מתנות לשיריים. דבג' מתנות נהי דלא מעכבי, מ"מ יש להם שם זריקה ולכך חייב בהן בחוץ. משא"כ שיריים אין לו שם זריקה כדנתבאר דאם לא מעכב הוי דין חדש, ואינו חלק ממתנות ומשו"ה פטור בחוץ. וכ"כ במהר"י קורקוס (פסוה"מ ב,ו) וז"ל דע"כ לא פטרו מטעם זה אלא שיריים שאינם מעיקר המצוה אלא שיירי מצוה ואינם ראויים אלא ליסוד. אבל ד' מתנות כולן הם עיקר המצוה וראויין לקרנות בזריקה גמורה ומתן אצבע כדאיתא התם, הלכך אפילו אם אינם מעכבין הכפרה, כיון שמעיקר המצוה הם וכולם נלמדו מן הכתוב, מעלה בחוץ נקרא וחייב עכ"ל. וכ"כ במנחת חינוך (ת"מ,ה)

במזרק כדי ליתן שיריים, ורק אם נשאר דם ממילא יש דין שיריים, וכדמשמע ברש"י בדף לז. ד"ה שטעונין. וכן מדייק השפ"א שם דלא כתוס' בדף נג: ד"ה העולה עיי"ש] וא"כ אמאי נחשב שיריים חצי של מתנות. וצ"ל דזהו באמת מה דמתרץ הגמ' דשיריים לא מעכבי, והכוונה הוא כיון דהשיריים לא מעכב המתנות א"כ אין זה חלק מהמתנות אלא דין חדש של שיריים, משא"כ למ"ד שיריים מעכבי הוי חלק מהמתנות. ולפי"ז הא דקאמר הגמ' שיריים לא מעכבי הוי סימן על מהות של שיריים, דאם לא מעכב הוי דין חדש, ואם מעכב הוי חלק ממתנות ושפיר נחשב חצי של עיקר מתנות. וכעיי"ז מבאר בכתבי הגרי"ז. וכ"כ בחזון יחזקאל (קרבנות י"ב,ד) דכיון שהם מעכבין, אות היא שהם באים מחמת עצם הקרבן ואינו דין אחר עיי"ש.

ובזה יש לבאר מש"כ תוס' בדף מ. ד"ה כגון, דלמ"ד שיריים מעכב מביא פר רביעי בשביל שיריים. וצ"ב אמאי נחשב שיריים אם לא נתן מתנות ממנו. וכתב השטמ"ק (בדף מב:) דנותן מתנה אחת על טהרו של מזבח כדי לעשותה שיריים. וכעיי"ז מבואר בגמ' בדף נב: לדברי האומר שיריים מעכבין מביא פר אחד ומתחיל בתחילה בפנים עיי"ש. ולכאורה צ"ע, הרי כיון דכבר נתן מתנות בפנים אמאי הוי נחשב זה שם מתנה לעשותה שיריים. ולפי הנ"ל יש להבין דבעצם הך שיריים הוא חלק ממתנות, ומשו"ה מביא עוד פר בשביל שיריים, אלא דמ"מ צריך שם שיריים ובזה סגי במתנה בכה"ג לעשותה שם שיריים אע"ג דאינה מתנה גמורה. וכעיי"ז מצאנו לגבי

המעכבת, אלא דמ"מ עדיין לא הוי דחוי דעדיין לא גמר הזריקה דיש עוד מצוה לג' מתנות. ולפי"ז כתב דלענין לחייב בזריקה חוץ כיון דחל בו דין שיריים לאחר זריקה ראשונה, ע"כ לא חייב עליהן בחוץ כיון דשם שיריים שבדם מפקיע מהם חיוב חוץ. וע"כ צ"ל דהגמ' מיירי בדם שבצואר או אם קיבל הדם בשתי כוסות דלא חל דין שיריים אפי' לאחר זריקה ראשונה, וג"כ לא הוי דחויין דעדיין לא נגמר הזריקה. ובזה מבאר דעת הרמב"ם דבורק בחוץ אחר זריקה בפנים הוי תלוי דאם הוא מאותו כוס פטור דהוי שיריים, ומכוס אחר חייב דאינו שיריים ועדיין אינו דחוי עיי"ש. הרי דנקט הגר"ח דאכן חל שיריים בכוס אף קודם ג' מתנות וסגי בזה להפקיע חיוב חוץ. ואע"ג דסו"ס יש לו ג"כ שם זריקה, מ"מ לא אזלינן בתר שם שיריים יותר משם זריקה דסו"ס א"א לחייבו כיון דאיכא שם שיריים. אמנם לפי"ז צ"ל דה"ה לשאר דינים המבואר בגמ' כגון כיבוס, דהוא רק אם קיבל בכוס אחר, דהרי בכוס אחד חל בו שם שיריים, ולכאורה הוא מפקיע חיוב כיבוס. ועיין בחזו"א דהק' דכל הראוי לקרן טעון כיבוס ואפי' מכוס אחד.

ונראה לבאר, דבמקום דבא לזרוק ד' מתנות מאותו כוס בוודאי לא חל שיריים אחר מתנה ראשונה, דמצוות זריקה הוא ליתן ד' מתנות על המזבח ושיריים חל לאחר שנגמר הזריקה. והא דמתנה אחת מעכבת היינו דאינו מעכב כפרה רק מתנה אחת ומשו"ה הוא נחשב המתיר לענין

וז"ל אם זרק מתנה אחת בפנים והשלים בחוץ חייב על הזריקה בחוץ כי הוא ג"כ מצוה גדולה. ואינו דומה לשיריים דהם שירי מצוה, אבל כל המתנות אף דאין מעכבין מ"מ הוי להו מצוה גמורה עכ"ל. והיינו כנ"ל דבג' המתנות יש שם זריקה, ומשו"ה אף אם לא מעכב מ"מ חייב עליהן בחוץ, ולא דמי לשיריים.

ועדיין צ"ב בדברי רש"י שכתב בד"ה חוץ וז"ל הזורק אותן בחוץ חייב שהרי ראויות לפנים בתורת זריקה גמורה. וצ"ע דלעיל בד"ה אין, כתב דלאו זריקה גמורה היא, ונראה דסותר עצמו אם הוא זריקה גמורה או לא. ועוד צ"ב אמאי באמת כתב דראוי לפנים בתורת זריקה גמורה, מאי נפק"מ אם לא הוי זריקה גמורה, הרי נתבאר לעיל דבג' מתנות יש להם שם זריקה ומשו"ה חייב בהן בחוץ.

והנה, יש לעיין בעיקר ג' מתנות שבחטאת, אמאי באמת לא נעשה הדם שיריים אחר שנתן מתנה אחת, דכיון דסגי במתנה אחת להוי אידך שיריים מיד. ואמנם הגר"ח (מע"ה ק"י ט"ז, י"ד) נקט, דבאמת חל שם שיריים, אלא דיש ג"כ דין זריקה. ומבאר שם דחלוק דין שיריים מדין דחויין. דשיריים הוא חלות דין שחל בדם לשפוך השיריים ליסוד לאחר שזרק על המזבח. משא"כ דיחוי, אין זה חלות ע"י זריקה, אלא הוא דבר דממילא דלאחר שגמר לזרוק הדם ואין עוד מה לעשות בדם הוי דיחוי, ומ"מ לא דמי לשיריים ואינו חלות. ולגבי ג' מתנות שבחטאת, כבר חל בו שם שיריים כיון דנגמר זריקה

בכוס זה, וכיון דנותן ד' מתנות מכוס זה, חל שיריים רק לאחר מתנה האחרונה.

ולפי"ז י"ל דזהו כוונת רש"י בתורת זריקה גמורה, דכיון דזורק ד' מתנות, הוי כל המתנת חלק והמשך ממתנה הראשונה המעכב וראוי להיות בפנים תורת זריקה גמורה. דהיינו מתנה הראשונה כיון דמעכב הוי זריקה גמורה, ואע"ג דג' מתנות בעצם אינו נחשב זריקה גמורה כדמבואר ברש"י לעיל, דסו"ס הוא רק למצוה, מ"מ על כמה דנותן ד' מתנות יש כאן תורת זריקה גמורה על כל ד' מתנות כיון דהוא חלק ממתנה ראשונה וכדחזינן דבמקום דנותן ד' מתנות, חל שיריים רק לאחר מתנה האחרונה כנ"ל, דהיינו דהכל שם זריקה אחת. ומשו"ה מובן שפיר דלא דמי לשיריים, דכיון דשיריים לא מעכב כלל אין לא שם זריקה לעולם. משא"כ ג' מתנות, על כמה דהוא נותן ד' מתנות הוי הכל חלק מזריקה המעכב ולכך יש שם זריקה על כל ד' מתנות וחייב בהן בחוץ.

ולפי הנ"ל לכאורה צ"ל דמיירי דנתן כל ד' מתנות, דבזה הוא קובע דעושה זריקה למצוה וכולו שם זריקה אחת. ועיין ברמב"ם (פסוה"מ ב,ו) וז"ל ואם נתן אחת בפנים והשלימן בחוץ חייב משום מעלה בחוץ עכ"ל. הרי משמע מדבריו דבעי' כל ד' מתנות דבזה הוא משלים בחוץ. וכע"ז מדייק באבן האזל (שם) ומבאר דאם לא השלים ד' מתנות א"כ הוי שיריים לאחר מתנה ראשונה. אלא דמסיק דא"צ דוקא ד' בחוץ, אלא צריך לגלות דעתו שיש בדעתו להשלים ג' מתנות ולכך לא הוי שיריים

פיגול ולכל דין התלוי בכפרה, אבל מ"מ לענין שם זריקה הוי בכל ד' מתנות ולא נגמר הזריקה במתנה ראשונה, אלא הוא שם זריקה אחת עד לאחר כל ד' מתנות. ורק אם נותן רק מתנה אחת חל בו שיריים מיד דסו"ס הוי סגי במתנה אחת. ואין זה שייך לדין ברירה אם אגלאי מילתא למפרע דנותן מתנה אחת או ד' מתנות, אלא הכל תלוי בגמר עבודת הזריקה. דהיינו דבעצם עבודת הזריקה הוא ד' מתנות ולאח"כ נעשה שיריים, אלא דמ"מ אם גמר הזריקה לאחר מתנה ראשונה המעכבת, בכה"ג חל שיריים עכשיו, דהוא גמר בזה עבודת הזריקה.

ובמקדש דוד (כ"ג,ד) כתב דמסברא נראה דמתנה האחרונה היא עושה שיריים, אלא דהק' מסוגיין מהא דג' מתנות לענין שיריים הוי כתחילתן, ופרש"י דקיבל בד' כוסות ונתן מתנה מכל אחד, כל כוס עושה שיריים כמו הראשונה. ואי נימא דמתנה האחרונה היא העושה שיריים על כל הכוסות, א"כ מה שייך לומר כתחילתו, דאדרבה מתנה ראשונה אינה עושה שיריים. ומזה הוכיח דכל מתנה עושה דין שפיכת שיריים, רק שזמנה היא לאחר גמר כל המתנות עיי"ש. והיינו כיסוד הגר"ח דחל בו שם שיריים לאחר מתנה ראשונה. מיהו נראה דאין רא"י מסוגיין, דבוודאי אם קיבל הדם בד' כוסות ונתן מתנה מכל כוס, הרי גמר הזריקה מכוס זה, ומשו"ה נעשה שיריים מיד כמו בכוס ראשונה ורק זמנה הוא לאחר גמר ד' מתנות. אבל בכוס אחד שעדיין נותר עוד ג' מתנות מכוס זה, בוודאי לא חל בו שיריים דעדיין לא גמר עבודת הזריקה

שם זריקה אחת, ומ"מ אם נותן רק מתנה אחת כיפר מטעם דהגיע דם למזבח. [ובזה יש ליישב מש"כ הרמב"ם דמתנה אחת מעכב נלמד מקרא דודם זבחיך וכו' ובהלכה ב' כתב דנלמד מאותו קרא דהניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא, ובגמ' בדף לז. מוכח דא"א ללמוד תרוייהו מחד קרא. וכן הק' בכס"מ שם. אמנם נראה דכוונת הרמב"ם בהלכה א' הוא, מהמשך הקרא דישפך על מזבח ה', דהיינו דגדר מתנה ראשונה הוא שפיכה על המזבח] וזהו כוונת הרמב"ם דאם נתן שאר הארבע, דהיינו לאחר ג' מתנות הוי כל ד' שם זריקה אחת.

היוצא לנו מכל הנ"ל, דהטעם דחייב בג' מתנות בחוץ אע"ג דלא מעכב, משום דלא דמי לשיריים, דמ"מ יש לו שם זריקה למצוה, ואף אם נימא דחל בו שם שיריים כסברת הגר"ח, מ"מ י"ל כיון דיש לו ג"כ שם זריקה למצוה חייב בהן בחוץ. ולפי הגר"ח מיירי בקיבל הדם בשתי כוסות דיש לו רק שם זריקה ואין בו שם שיריים להפקיע שם זריקה. ועוד י"ל דבאמת לא חל בו שם שיריים מיד במקום דזורק ד' מתנות, דכולהו נעשה חלק והמשך ממתנה ראשונה המעכב, וזה גורם דיש כאן תורת זריקה גמורה לכל ד' מתנות, וא"כ נמצא דהסיבה דחייב בחוץ הוא כיון דהוי חלק ממתנה המעכב וכנ"ל.

וע"ע במראה כהן דכתב דאע"ג דבשיריים שאין מעכבין פטור בחוץ, מ"מ בג' מתנות חייב אע"ג דלא מעכב דכולן שייכי להדדי והוי תחילת

מיד, ולאחר שכבר גילה דעתו חייב אף במתנה אחת בחוץ עיי"ש. הרי מבואר דחייב ג' מתנות בחוץ הוא במקום דנותן ד' מתנות.

ובזה נראה לבאר הגמ' בדף מ. דקאמר הגמ' דאצטריך קרא לר' יהודה למתן ד' בפר העלם דבר של ציבור, דס"ד דלא מעכב מידי דהוי אסמיכה ושיריים קמ"ל. ופרש"י דסמיכה ושיריים אפי' עקרניהו לגמרי לא מעכב, משא"כ במתן ד' חדא מינייהו מעכבא בחטאת חיצונה, הילכך נלמד מוכן יעשה דהוי כולהו לעיכובא עיי"ש. וצ"ב הרי סו"ס שאר ג' מתנות הוי רק למצוה ומאי אהני דהוי חדא לעיכובא. ולהנ"ל אתי שפיר דבמקום דנותן ד' מתנות הוי כולו חלק והמשך ממתנה ראשונה, ונמצא דיש על כל ד' מתנות שם זריקה המעכב, ואע"ג דרק מתנה אחת הוי לעיכובא מ"מ יש כאן תורת זריקה גמורה, ומשו"ה יש ללמוד מוכן יעשה לעיכובא. וכע"ז מבאר בחידושי ר' אריה לייב מאלין (ח"ב י"ד, ג) ומדייק שם ג"כ לשון הרמב"ם הנ"ל, דדוקא אם השלים לכל ד' מתנות חייב בחוץ עיי"ש.

ועיין ברמב"ם (פסוה"מ ב, א) דכתב וז"ל ואפילו בחטאת מתנה אחת היא העיקר ושאר הארבע מתנות למצוה שנאמר ודם זבחיך ישפך על מזבח ה' אלקיך, שפיכת הדם על המזבח היא העיקר עכ"ל. ולכאורה צ"ב מש"כ ושאר הארבע וכו' הרי אחר דכבר נתן מתנה אחת מהו שאר הארבע, הו"ל לומר שלש. ולפי הנ"ל י"ל דבנותן ד' מתנות הוי כולו

וע"ע במרומי שדה דנקט אם נתן מתנה ראשונה שלא במקומו דאהני לכפרה ולא להתיר בשר לאכילה, ואח"כ נתן מתנה שניה אינו מתיר בשר לאכילה דלענין מתיר הוי ג' מתנות כסופן. והגרי"ז כתב אינו מתיר משום יסוד הגר"ח דבזריקה שלא במקומו ליכא חילוק מתנות והוי כמו לאחר כל הזריקות, וא"כ ליכא כאן זריקה שניה להתיר. ומ"מ מספקא ליה אם היה הבהמה חוץ למקומו בשעת זריקה ואח"כ הכניסה האם אהני זריקה שניה להתיר. וצ"ב מאי מספקא ליה הרי מבואר בגמ' בדף כו: דזריקה שאינו מכפר אינו מתיר בשר לאכילה, וכאן כבר כיפר בזריקה ראשונה. אמנם לפי הנ"ל י"ל דכיון דהוא חלק ממתנה המכפר כנ"ל א"כ יש מקום לומר דזריקה שניה מתיר הבשר לאכילה. ואע"ג דלא מהני לענין פיגול מ"מ אפשר דמתיר בשר לאכילה דהוי כולהו זריקה אחת.

עבודה ונלמד מאברים ופדרים דהוי שיירי מצוה ומ"מ חייב בהן בחוץ עיי"ש. ולכאורה כוונתו הוא דבנותן ד' מתנות הוי שם זריקה אחת דכולהו שייכי להדדי, ועי"ז נחשב כולהו תחילת עבודה. ואע"ג דלא מעכב מ"מ לא גרע מאברים ופדרים.

ובמנחת חינוך (קנ"א,ג) מסתפק אם זרק זריקה אחת ויצא מן המקדש, האם הוא עובר על האיסור לצאת מן המקדש באמצע עבודה. וספיקו הוא, אם נימא כיון דכבר כיפר בזריקה אחת הוי כגמר עבודה ופטור, או דילמא כיון דצריך לזרוק השאר למצוה נחשב באמצע עבודה וחייב עיי"ש. וכל זה הוא בנותן רק מתנה אחת. מיהו אם לבסוף נתן שאר ג' מתנות, לכאורה לפי הנ"ל בוודאי חייב, דכיון דנתן לבסוף כל ד' מתנות הוי כולו שם זריקה אחת ונמצא דהוא יצא באמצע העבודה.

ישראל בלומינג

גדר הפיגול בדברים שאין בהם כרת

דף מב:

לחייב כרת, אמנם פסול מיהא הוה.

והנה בהגמ' שם חולקין האמוראים בפירוש דמתני', שמואל ס"ל דפסול במתני' היינו רק שהבשר פסול אבל הבעלים נתכפרו דשלא במקומו כמקומו דמי. וכן ס"ל לר"ל בדף כז. דזריקה שלא במקומו כמקומו דמי, אמנם הוא ס"ל דפסול במתני' היינו פסול ממש, ואירי שהכהן חשב בשעת הזריקה ע"מ לאכול שלא בזמנו ומשו"ה פסול, אבל כרת אין בו כמבואר שם דיש מיעוט דילפינן מאם האכל יאכל וגו' דרק מי שפיגולו גרם לו פסול האכילה חייבין כרת על אכילתו, אבל הכא דהוה זריקה שלא במקומו דאפילו בלא מחשבת פיגול לא ניתר הבשר, אפילו אי ס"ל דשלא במקומו כמקומו דמי, דדרשינן ואני נתתי לכם המזבח לכפר, 'לכפרה נתתיו ולא לדבר אחר', א"כ בכה"ג אפילו אי מחשב מחשבת פיגול אין חייבין כרת על אכילתו.

ולכאורה מבואר מהנ"ל דהגם שיש מיעוט בהפרשה של פיגול דאין בו כרת בכה"ג דהפיגול לא גרם פסול האכילה, פסול מיהא הוה, דאין המיעוט אלא מכרת.

והנה לעיל מיניה מקשה הגמ' מברייתא על שיטת שמואל דס"ל דשלא

כתוב בתורה (ויקרא ז, י"ח) ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה וגו' והנפש האוכלת ממנו עונה תשא. ודרשינן בזבחים כח: - כט. כמה תנאים שצריכין להיות להתחייב כרת על פיגולו. בין בנוגע ל'מי' חושב ו'מה' הוא חושב ו'על מה' הוא חושב ו'מת' הוא חושב, וגם יש עוד דינים הנלמדין מפסוקים אחרים לענין פיגול, בסייעתא דשמיא בחבורה זו אשתדל לברר בכמה היכי תמצות דאין בהן כל החיוב גמור של פיגול דהיינו דאין בהם חיוב כרת, מה יש בהם.

ואלו הן הדברים שידונו בס"ד מסודר על פי סדר הדפים שבהם עיקר הסוגיא:

- א. פיגול בזריקה שלא במקומו. (כו.).
- ב. פיגול במחשבת זריקה שלא במקומו. (כז:).
- ג. פיגול קודם קרבן כל מתיריו. (כח:).
- ד. פיגול בדבר שאינו ראוי לאכילה. (לה:).
- ה. פיגול בחצי מתיר. (לו:).
- ו. פיגול בדבר שאין לו מתירין. (מב:).
- ז. פיגול בחטאות הפנימיות. (מג:).
- ח. פיגול בקדשי עכו"ם. (מה:).

פיגול בזריקה שלא במקומו

תנן במתני' כו. נתנו על גבי כבש שלא כנגד היסוד וכו' פסול ואין בו כרת. והיינו דבזריקה שלא במקומו אין כח לפגל

וכו' אינו פיגול אע"פ שחשב מחשבת זמן הואיל ושינה מקום נתינת הדם במחשבתו הרי זה פסול ואינו פיגול. ע"ש בהראב"ד דמשיג וז"ל א"א כמדומה לי שיש כאן שיבוש עכ"ל. מבאר הכסף משנה כנ"ל דכיון דפסק הרמב"ם כהחכמים לענין מחשבת הינוח מאיזה טעם יפסול קרבן כזו.

מבאר הכסף משנה וכן הברכת הזבח ועוד דהרמב"ם למד הגמ' באופן אחר. והוא דלא הביא הגמ' שיטת ר"י לומר דרק אליביה תנא בהברייתא פסולה רק דהגמ' מדמה דכמו אליבא דר"י במחשבת הינוח הגם דאין בו כרת פסול מיהא הוה (ואע"פ דהתם אין שום מחשבת פיגול בכלל) ה"ה הכא אליבא דכולי עלמא (אפילו להרבנן) אע"פ שנתמעט מכרת פסול מיהא הוה.

וע' בברכת הזבח דמבאר דהרמב"ם בכלל לא גרס "ואליבא דר' יהודה", דלא הולך הברייתא דוקא כשיטתו. וע' בהשפת אמת דמקיים הגירסא ומדייקו כשיטת הרמב"ם, דלפי רש"י הול"ל ור' יהודה היא למה אמר "ואליבא" דר"י, ע"כ כונת הגמ' הוא דהוא כעין סברת ר"י אבל הכא הוא לכו"ע.

וע' בהטהרת הקודש דמבאר כדרכו בקודש דכן מדוייק בהפסוקים ג"כ, דבאותו פסוק דדרשינן מי שפיגולו גרם לו וכו' יצא דבר שאסור באכילה בלא הפיגול דאין בו כרת, כתיב 'לא ירצה', ודרשינן בהא ג"כ בכה"ג, דהפיגול חל רק בדבר שהפיגול גורם שלא תרצה, והנה במחשבת

במקומו כמקומו דמי, דתניא חישוב ליתן הניתנין למטה למעלה וכו' לאלתר כשר, למחר פסול וכו' ע"כ הברייתא, (והיינו דאם חישוב בשעת שחיטה ע"מ לזרוק שלא במקומו, אם היה המחשבה לתוך זמנו כשר ואם הוא לחוץ לזמנו פסול) מקשה הגמ' ואס"ד שלא במקומו כמקומו דמי האי פסול "פיגול הוא", ומתרץ הגמ' כנ"ל דכיון דבלאו האי מחשבה נמי לא הוה מותר לאכול הבשר מאחר שמחשבת הזריקה לא הוה על זריקה במקומו, אין חייבין כרת על אכילתו משום פיגול.

מקשה הגמ' "א"ה איפסולי נמי לא ליפסול" והיינו דסבר הגמ' דכיון דנתמעט מפרשת פיגול צ"ל "כשר לגמרי", מתרץ הגמ' אמר רב נחמן בר יצחק מידי דהוה אמחשבת הינוח ואליבא דר' יהודה. מפרש רש"י דברייתא זו דפוסל הוא שיטת ר"י דס"ל (לקמן לה:) דמחשב להניח דם לאחר זמנו הגם דלא חשב לזרוקו פסול, דמחשבה כמעשה, וא"כ ה"נ במחשב לזרוק לאחר זמנו חוץ למקומו איה"נ דא"א לפוסלו משום פרשה דפיגול למעשה לא גרע ממחשבת להניח הדם לאחר זמנו דפסול.

נמצא לפי זה אנן דפסקינן כהחכמים דמחשבת הינוח אינו פוסל גם בציור דידן הקרבן כשר לגמרי.

אמנם הרמב"ם יש לו שיטה אחרת בסוגיין. דהנה הוא פסק בפ"ג ה"ח מהל' פסולי המוקדשין כשיטת חכמים דמחשבת הינוח אינו פוסל. ובפט"ז ה"ו פסק וז"ל חישוב על הדם הניתן למעלה ליתן אותו למחר למטה

עושינ אותו למעשה פוסל הקרבן גם המחשבת לעשותו פוסל, אבל מחשבת הינוח על הבשר אמאי תפסול.

בשלמא להרמב"ם דאין הפסול משום הינוח רק דהינוח לא הוה אלא מראה מקום דמצינו פסול בלא כרת, א"כ ה"ג הגם דזריקה שלא במקומו פוסל הבשר וא"כ לא שייך שיחול עליו פסול כרת מצד מחשבת פיגול, מ"מ פסול הוה דלמעשה חשב מחשבת פיגול, אבל לרש"י צע"ג.

וכן מקשה הש"מ וכן רעק"א ועוד ועוד. הש"מ מתרץ דאיירי שחשב ע"מ לשפוך השיריים למחר ואע"ג דשיריים לא מעכבי גזרינן אטו דם. ולפ"ז נמצא דהפסול במתניתין א"א מדרבנן ודוחק הוא.

השפת אמת מתרץ אליבא דתוס' לקמן לו. ד"ה שיאכלוהו דלר"י מחשבת הינוח על האימורים ג"כ פוסל, ובהכי איירי מתניתין, אמנם רש"י כתב וחישוב "לאכול הבשר למחר" וזה צ"ע.

מתרץ האחיעזר ח"ב סימן ל' באופן מופלא וזהו תוכן דבריו, דכל הצד שהיה להגמ' דאיפסולי נמי לא ליפסל לא היה אלא כשהיה עומד בשחיטה וחשב על זריקה שלא במקומו לחוץ לזמנו, דכיון דגילה קרא דכי האי גוונא אינו חל הכרת נמצא דאינו מחשבת בהפרשה של פיגול וא"כ פסול נמי לא צריך להיות, ואיה"נ דהגמ' מסיק דרק משום מחשבת הינוח פסול.

זריקה שלא במקומו כיון דשמואל ס"ל שלא במקומו כמקומו דמי א"כ בלא מחשבת פיגול הוה כשר לגמרי (לענין הריצוי, דבהכי איירי קרא) וא"כ שפיר חל הפיגול לגמרי לפוסלו ממש, אמנם כרת על אכילתו א"א לחייבו דאפילו בלא מחשבת פיגול הוה פסול כיון דחישוב על זריקה שלא במקומו ודו"ק.

היוצא לנו דיש לנו מחלוקת יסודי בין רש"י והרמב"ם האם אליבא דהחכמים בגוונא דא"א לחייבו כרת על אכילתו כיון דנתמעט מחשבתו כזו מפרשת פיגול האם עדין אפשר לפוסלו מחמת "פיגול" דרש"י ס"ל דאי אפשר, והרמב"ם פסק דפסול מיהא הוה משום פיגול כמבואר לעיל.

והנה כל זה הוא בשיטת שמואל לבאר תירוץ הגמ' של מידי דהוה אמחשבת הינוח וכו', אמנם כבר הבאנו לעיל דגם ריש לקיש מוקים המשנה במחשבת פיגול שלא במקומו ופסול מיהא הוה.

אבל באמת צע"ג דהלא ריש לקיש מוקים המשנה דאיירי שחישוב בשעת זריקה ע"מ לאכול הבשר חוץ לזמנו, ואס"ד דמחשבת פיגול בזריקה שלא במקומו אינו פוסל אלא במחשבת הינוח וכמו שפירוש רש"י א"כ הכא אמאי פסול הלא מחשבת הינוח על הבשר אינו פוסל הקרבן אפילו אליבא דר"י, דהלא אפי' אם מניח הבשר למעשה אינו פוסל הקרבן ורק מחשבת הינוח על הדם וכדומה דאם

ויש לחקור האם פסול זה הוא מדיני פיגול רק דהתורה מיעטו מכרת, או דלמא הוא דין חדש כמו כמה פסולים שנאמרו בקדשים.

הנפקא מינות יהיו אם צריכים כל דיני הפיגול כדי שיחול הפסול, וכגון אם לא קרבו כל מתיריו האם חל הפסול, (על הצד דבמחשבת שלא בזמנו אפילו פסול לא חל עד הזריקה).

שאלה זו שואל המשנה למלך בה' פסולי המוקדשין פרק י"ח ה"ז.

והנה עד שבאתי על הספר לכתוב ענין זה קדמתי הראש כולל שליט"א וכתבו באריכות כל הסוגיא בטוב טעם ודעת ומובא דבריו בתחילת הקונטרס, ממילא לא אחזור במילים כפולין רק אביא בס"ד מסקנת דבריו, בפרט דהרבה ממה שרציתי לכתוב הראה לי הראש כולל.

עיינ שם דמסיק דהא שאלה האם מחשבת שלא במקומו הוא פסול פיגול או כשאר פסולי המוקדשין תלוי במח' הסוגיות מאיפה ילפינן פסול חוץ למקומו, ונחלקו בזה גם רש"י ותוס' בכל מקום וגם הרמב"ם והראב"ד ע"ש אריכות דברים מופלאים.

פיגול קודם כל מתיריו

אחד מהדינים הנלמדים מפסוק הנ"ל הוא, "לא ירצה" כהרצאת כשר כך הרצאת פסול, מה הרצאת כשר עד שיקריבו כל מתיריו, אף הרצאת פסול עד שיקריבו כל מתיריו ע"כ.

אמנם באופן שעומד בהזריקה וחישוב ע"מ לאכול חוץ לזמנו, אין הכי נמי דא"א לחייבו כרת דלמעשה גם בלא מחשבת פיגול היה הבשר נפסל משום דהזריקה היה שלא במקומו, מ"מ מאחר דהמחשבת פיגול היה מחשבה גמורה לפיגול א"כ בודאי חל ופוסל הקרבן מדאורייתא, ורק לעיל דהמחשבה גופא היה על זריקה שלא במקומו דהתורה גילה דאין כזה מחשבה. וממילא פשוט למה פסול מיהא הוה אפילו בגונא דמתניתין ודו"ק.

וע"ש דמדמה אותו למחשבת זריקה קודם שקרבו כל מתיריו, דהגם דהחיוב כרת לא חל עדיין מ"מ פסול פיגול חל מיד דמאחר שהיה מחשבת פיגול לגמרי בודאי הקרבן נפסל (עכ"פ לצד אחד בהגמ' במעילה. ע' בפיגול קודם קרבו כל מתיריו) הכא נמי כיון דהמחשבה היה מחשבת פיגול גמור בודאי חל הפסול.

פיגול במחשבת שלא במקומו

כידוע לכל בסוגי' דפיגול יש ב' מיני מחשבות הפוסלות, א' מחשבת חוץ לזמנו דהיינו שמחשב בשעת עבודה על הזריקה או על אכילה (אדם או מזבח) שיעשה אותו לאחר הזמן שאפשר לעשותו. ב' שחושב שיעשה אותו חוץ למקומו הראוי.

ומבואר בהמשנה כז: דבמחשבת חוץ לזמנו האוכל מאותו בשר חייב כרת ר"ל, אבל במחשבת חוץ למקומו הדין הוא "פסול ואין בו כרת".

לידי פיגול נפקע מהקומץ שהעלה למזבח, ולעולם שייך להקדיש הלחם למעול בו בזריקה שהוא בשתיקה אע"פ שבשעת השחיטה היה מחשבת פיגול מעורב בו. והא דאמר רב דזריקת פיגול אינו מביא לידי מעילה היינו כשחשב בשעת זריקה מחשבת פיגול.

והנה תוס' שם בד"ה א"ל קומץ פיגול, מקשה (על ההו"א) וז"ל וא"ת ואי ס"ד לומר שנקבע פיגול משעת קמיצה והא בעינן הרצאת כשר, וי"ל דוקא לחייבו כרת אינו נקבע עד לאחר זריקה אבל שם פיגול חל משעת שחיטה וכו' עכ"ל. והיינו דבההו"א סבר הגמ' דלעולם חל פיגול ממש כבר משעת השחיטה, והא דבעינן כהרצאת כשר היינו דוקא לחייבו כרת, וזהו כצד אחד בספיקת המשנה למלך הנ"ל, אמנם הגמ' מסיק דאינו אלא "איסורא המביאה לידי פיגול" והיינו דהפיגול עדיין לא חל ממש בהקרבת רק דהיות דחשב מחשבת חוץ לזמנו בהשחיטה שייך עי"ז לבא לידי פיגול כנ"ל.

נמצא דבאמת השקו"ט בהגמ' הוא ממש החקירה שהתחלנו בה והגמ' לא פשט כלום (דהא דקאמר הגמ' איסורא וכו' אינו אלא דיחוי בעלמא) ומשו"ה נשאר המשל"מ בספיקו.

ויש להביא כמה מראה מקומות לשני הצדדים:

ע' בהאי עזר חלק ב' סימן כ"ז דמתחילה מוכיח מתוס' בב"ק עו. בד"ה שחיטה שאינו ראוי' היא וכו' מהא דיש לתוס' צד

מבאר רש"י כח: ד"ה מה הרצאת כשר וז"ל: מה הרצאת כשר לא קרי ליה הרצאה אלא בזריקה שהוא סוף ד' עבודות המתירות, אף פיגול אינו קבוע עד שיזרוק הדם שהוא סוף כל מתיריו עכ"ל.

וע' במשנה למלך פ"ח מה' פסולי המוקדשין סוף ה"ז דכתב וז"ל וכן יש להסתפק באוכל פיגול קודם שקרבו מתיריו שאין בו כרת אם לוקה משום פסולי המוקדשין עכ"ל.

וכבר מבואר בכמה אחרונים דשאלה זו סוגי' מפורשת במסכת מעילה בדף ג- ד. (המשל"מ כבר מציין לאותו סוגי'). דאיתא התם אמר רב גידל אמר רב זריקת פיגול אינו מביא לידי מעילה. ואיתיביה רב פפא לאביי דתניא בברייתא לענין קרבן תודה שאם שחטה במחשבת חוץ לזמנו וחוץ למקומו קידש הלחם, והיינו דקידש הלחם דמעכשיו מועלין בו, אלמא פיגול מביא לידי מעילה, כי אתא לקמי' דרבי אבא תירץ דאיירי ששתק בזריקה ולא חישב מחשבת פיגול אלא בשחיטה ומשו"ה חל בו איסור מעילה בשעת הזריקה. אמר ליה רב אשי לרבא והא אמר עולא קומץ פיגול שהעלו לגבי מזבח פקע פיגולו ממנו, וקמיצה היינו שחיטה וחזינן דאיקבע פיגולו כבר בהשחיטה (וכמו שמבאר תוס' מדנקט לשון "פקע" משמע דהאיסור חל כבר), אמר ליה "איסורא דמייתי לידי פיגול" והיינו (לשון רש"י-) שהתחיל לפגל בקמיצה אבל לא הוי פיגול גמור עד דפגל נמי בהקטרה, ה"ה לשחיטה הויא תחילת איסור פיגול וכו' (ע"כ מלשונו הקדוש). ואיסור זה שמביאו

לה ועל מה שנוגע להצטרפות מתנה זו "שהוא המתיר גופא" מהני לפסול (ובסוגריים כתב ושיטת הרמב"ם דאע"ג דאין מפגלין בחצי מתיר מ"מ פסול מיהא הוה וע' בזבחים מא: בתוד"ה דזה אינו אלא מדרבנן). (וע' במערכה של פיגול בחצי מתיר) ולהכי דקדק הגמ' "והא כיון דחשיב בפנים פסולה כמאן דלא אדי דמי" היינו דנהי דלא חל הפיגול, אבל כמאן דלא אדי דמי, וא"א לחשוב שנעשה חצי מתיר בהכשירו ואין זה הזאה. אבל מרש"י ותוס' שנדחקו בקושי הגמ' דמ"ש מפיגול בשחיטה ע"מ לזרוק ושאר פיגול, אינו נראה כן, דא"כ לא הוי מקום לקושייתם, דהפיגול בשחיטה לא חשיב פיגול ולא נקבע הפסול רק עד שיתפגל ולא שייך להקשות הא מיא בעלמא, משא"כ בחצי מתיר שנפסל מיד. ומדבריהם נראה דאין חילוק בדין כ"ז שלא קרבו כל מתיריו ומשמע דגם במתיר שלם נפסל מיד, ע"כ דברי האחיעזר.

בדף לו: אמר הגמ' אמר רבי אבא ומודה ר' יהודה שחוזר וקובעו לפיגול. אמר רבא תדע ד"פיגול לפני זריקה לא כלום" הוא ואתיא זריקה וקבעה לה בפיגול וכו'. לכאורה מבואר דליכא אפילו איסור לפני הזריקה.

העולה מהנ"ל: מצינו מראה מקומות להצד שלא חל כלום קודם קרבו כל מתיריו וגם מצינו לאידך גיסא מ"מ דכן חל הפסול פיגול קודם ורק כרת לא מחייבין. ובזה הסוגיא ג"כ האריך הראש כולל בחבורתו מובא לעיל בתחילת הקובץ ע"ש ותמצא נחת.

דאפשר לפדות קדשים שנתפגלו, אע"פ שפשוט דרק לפסול קודש יש פדיון ולא לשער פסולים (ע"ש דמביא קושי' זו מהגר"ח זצ"ל), דע"כ דתוס' ס"ל דליכא פסול פיגול רק מהזריקה ואילך, וקודם הזריקה אינו אלא איסור המביאה לידי פיגול, דהוה כשאר פסולי המוקדשין, ומשו"ה ס"ל לתוס' דאפשר לפדותו אם לא שמצותו בשריפה כמבואר שם.

אחרי זה מביא האחיעזר הוכחה להיפך דיש פסול פיגול קודם הזריקה מגמ' מפורשת בדף מב: דמקשה שם הגמ' למ"ד מפגלין בחצי מתיר בזה הלשון "מכדי כרת לא מיחייב עד שיקרבו כל מתיריו וכו' והא כיון דחשיב ביה בפנים פסולה {כמאן דלא אדי דמי} כי הדר מדי בהיכל מיא בעלמא הוא דקא מדי", מוכיח ר' חיים עוזר א- מלשון הגמ' דרק "כרת לא מיחייב עד דקרבו כל מתיריו" דמשמע דפסול מיהא הוה אפי' לפני הזריקה, ועוד דאי לא חל הפסול מיד אין מקום לקושיית הגמ' דלמה תיחשב כמיא בעלמא אם עדיין לא חל כלום, וע"כ דהפסול חל מיד ורק כרת לא מיחייב עד דקרבו כל מתיריו.

וע"ש דמביא דהשואל ר"ל דזהה גופא תירץ הגמ' דלפיגולו מרצה והיינו דהזריקות כולן נחשבין כזריקה עד לבסוף כיון שמביאו לידי פיגול ולעולם לא חל פסול בכלל. אמנם האחיעזר חולק עליו ע"ש.

והנה בתו"ד מעורר וז"ל וסבר הייתי לומר דשאני פיגול בחצי מתיר דניהי דלא קרב המתיר השלם ולא חל הפיגול, מ"מ ניהו דלא אסר לה לא שרי

פיגול בדבר שאינו ראוי לאכילה

איתא במנחתין לה. השוחט את הזבח לאכול דבר שאין דרכו לאכול ולהקטיר דבר שאין דרכו להקטיר כשר, ורבי אליעזר פוסל. ובהמשך מפרש המשנה השוחט את הזבח לאכול כזית מן העור ומן הרוטב ומן הקיפה ומן האלל ומן העצמות ומן הגידים ומן הקרנים ומן הטלפים חוץ לזמנו וחוץ למקומו כשר ואין חייבין עליהן משום פיגול נותר וטמא.

מפרש רש"י דיש כאן ב' דינים. א. אם חישב בשעת שחיטה לאכול אחת מכל הנ"ל חוץ לזמנו אין הקרבן נתפגל בכלל, ואפילו פסול ליכא כמבואר במשנתינו דהא תנן "כשר", והיינו טעמא (דאפי' ק"ו משלא לשמה אין עושין, וגם לא אמרינן כסברת רעק"א דלמעשה לא עשאו בהכשר) כיון דאינו ראוי לאכילה ונתמעט מאם האכל יאכל נמצא דכאילו לא חשב כלל מחשבת פיגול דא"א לחשוב ע"ז ולא פעל כלום בהקרבן.

והלכה השני' בהמשנה הוא, שאם נתפגל הזבח במחשבה הראוי' (לפיגול), אפילו הכי אין חייבין כרת על אכילת דברים שאינם ראויים.

ע' בהמשנה למלך של סוגייתנו (פסולי המוקדשין פי"ח ה"ז) וז"ל ויש להסתפק היכא דאוכל מדברים שאינם ראויים לאכילה כגון מן העור או מן המרק שאין בו פיגול כמבואר בפרקין דין כ"ב אם לוקה משום פסולי המוקדשין ולא אימעטו אכילות אלו אלא מכרת ע"כ החקירה.

מקשה עליו הקרן אורה במעילה יז: הלאו של פסולי המוקדשין הוא "לא יאכל כי קודש הוא" והלא מבואר בפסחים כד. דהוה לאו שבכללות ואין לוקין עליו. והא דיש מלקות בפיגול ממש (כמבואר במכות דמונה אותו באלו הן הלוקין) הגם דהלאו הוא ג"כ מפסוק הנ"ל מ"מ כיון דכתיב אצל האיסור נותר ממילא בנותר בודאי לוקין, ולפי שיש גז"ש עון עון בפיגול מנותר ממילא גם בפיגול חייבין מלקות, אמנם כ"ז הוא בפיגול ממש, אבל דברים שאינם ראויים לאכילה דאין בהם איסור פיגול בודאי א"א לחייבם מלקות.

לכאורה כשמעיינין בהמשנה למלך רואים דלא מתחיל הקושי', א' משום דהוא מביא שם הפסוק של לא תאכל כל תואבה דזה לא הוה לאו שבכללות, (וע' בהקרן אורה דמקשה עליו איך הביא פסוק זה, וע"ש בהאחרונים דמתמיהין על הקרן אורה), ואפילו תימא דהלאו הוא מהפסוק הנ"ל מ"מ לכאורה לא קשה דהמשל"מ שואל דאולי לא נתמעט דברים שאינם ראויים לאכילה רק מכרת, אבל לעולם האיסור הוא "איסור פיגול" וא"כ כמו שפיגול ממש לוקין עליו וכמו שמבאר תוס' הנ"ל למה ליכא בעי' של לאו שבכללות, א"כ גם בדבר שאינו ראוי לאכילה אפשר לומר כן ודו"ק.

ממשיך המשנה למלך ונראה לדקדק כן מדכתב רבינו וכן טמא הגוף שאכל דברים וכו' אבל מכין אותו מכת מרדות, ומירהטא דלישנא משמע דלא

לאכילה, והרמב"ם שכתב מכת מרדות
אכולן קאי עכ"ל.

וטענה זו של היכן מצינו שיתחייב
מלקות בדבר שאינו ראוי
לאכילה מקשין הרבה אחרונים.

ע' במנחת חינוך מצוה קמ"ד אות ה' וז"ל
ולענ"ד הדבר פשוט כל שאינו חייב
בשאר מאכלות אסורות אינו חייב גם כן
משום פסולי המוקדשין, והדברים אלו
שחשבם הר"מ אינו חייב בבהמה טמאה
ולא בנבילה ולא בשום מאכלות אסורות
וכו' ולמה יתחייב כאן, ולבונה גזירת
הכתוב הוא וכו' עכ"ל.

וכן הקרן אורה בסוגין כתב וז"ל ולדידי
פשיטא לי דלית בהו מלקות כיון
דאינם ראויים לאכילה, כי היכי דלית בהו
לאו דנבילה (ע' חולין קי"ז): עכ"ל.

פיגול בחצי מתיר

עוד דין שמצינו בפיגול הוא לפי החכמים
דכדי לפגל הקרבן צריך לחשוב על
כל המתיר שיעשה ההמשך בפיגול. וכן
איתא במתניתין לו: כל הניתנין על המזבח
הפנימי שחיסר אחת מן המתנות לא כיפר,
לפיכך נתן כולן כתיקנן ואחת שלא
כתיקנה פסול ואין בו כרת, ע"כ.

מפרש רש"י בד"ה לפיכך. הואיל וכולן
מתירות ואין זו מתרת בלא זו,
ואין זו מפגלת בלא זו, ואם נתן כולן
בשתיקה ואחת שלא כתיקנה כגון שנתנה
במחשבת חוץ למקומו או חוץ לזמנו פסול
שלא ניתר בראשונות. ואין בו כרת, שאן

קאי מכת מרדות זו אלא לסיפא דהיינו
טמא הגוף ולא לפיגול ונותר דרישא,
מדלא קאמר "מכין אותם". וטעמא
דמילתא דבפיגול ונותר לא שייך מכת
מרדות שהרי לוקה משום פסולי
המוקדשין שהוא מוזהר בו מלא תאכל כל
תועבה, אבל הטמא שאכל מקרבן כשר
מכין אותן מכת מרדות.

וכן נראה קצת דהא קיי"ל דלבונה אין
חייבין עליה כרת לא משום פיגול
ולא משום נותר ולא משום טומאת הגוף
כש"כ רבינו בסוף פרקין, ואילו לבונה
שנטמאת לוקין עליה משום 'והבשר אשר
יגע בכל טמא לא יאכל' כש"כ רבינו
בפרקין דין י"ד, משמע דדברים שאינם
ראויים לאכילה לא אימעוט ממלקות.

ואולי שאני התם דבפירוש רבינהו קרא
דכתיב (ויקרא ז') 'והבשר' לרבות
עצים ולבונה, ואפשר דשאר דברים שאינם
ראויים לאכילה אינו לוקה עליהם משום
טומאת בשר ע"כ דברי המשנה למלך.

ע' בספר ערוך השולחן העתיד בסימן
קנ"ד סעיף כ"ג וז"ל (מביא שם הצד
של המשנה למלך דרק מכרת נתמעטו,
והא דכתב הרמב"ם מכת מרדות קאי רק
על טומאת הגוף ומתמי' עליו וז"ל)
ולענ"ד הדברים תמוהים ואדרבה בטומאה
מצינו שריבתה יותר באיסור דברים
שאינם ראויים לאכילה כדאמרינן בפסחים
(לה.) 'והבשר' לרבות עצים ולבונה, ועל
פיגול ונותר אין חייבין עליהן כדתנן
בזבחים (מה:), והיכן מצינו שיתחייב
מלקות באוכל דברים שאינם ראויים

דרבנן גזרי קומץ קומץ אטו קומץ דמנחת חוטא, לבונה אטו לבונה הבאה בבזיכין, אבל התם (בפסחים) לא שייך למיגזר סימן אחד אטו שני סימנים, עכ"ל.

והיינו תוס' לומד דהפסול הכא אליבא דרבנן אינו אלא גזירה מדרבנן אבל מדאורייתא כשר לגמרי. ומוכיח תוס' סברתו מגמ' לכאורה מפורשת בפסחים דרק אליבא דר"מ קאמר הגמ' דהוה פסול בחצי מתיר, ולכאורה צ"ע מה יענה רש"י ע"ז.

אמנם הרבה אחרונים מקשיין על ראיית התוס' מהתם, הלא הא דהביא הגמ' דוקא שיטת ר"מ התם אינו אלא משום דהתם איירינן בפסול שאין חייבין עליו כרת ואעפ"כ פוסלין, ע"כ היינו דוקא אליבא דר"מ, דכמו דמצינו דלענין פיגול מחייב ר"מ כרת אפי' בחצי מתיר, והיינו דחצי מתיר לדידי' חשוב כל כך לחייבו כרת, א"כ התם הגם דלא איירי אלא לענין מחשבת פסולים בעלמא אעפ"כ יפסול הקרבן, משא"כ אליבא דרבנן דבפיגול אין מחייבין כרת א"כ התם דנחית דרגא כשר לגמרי. אבל לעולם י"ל דלרבנן הפסול לענין פיגול הוא מדאורייתא. ולפי זה לא קשה על רש"י די"ל דס"ל כנ"ל.

מבארין האחרונים דבעיקר סמך תוס' על ראייתו מהגמ' במנחות, וזה צ"ע על רש"י דהא רש"י גופי' פירוש התם דכל הסוגי' הוא מדרבנן.

מתרין המנחת אברהם (בשיעור של יום ג' פר' כי תשא, עמוד קצ"א) וז"ל ואפשר דיש לבאר שיטת רש"י ע"פ מה

אחרונה מפגלתו דקסבר אין מפגלין בחצי מתיר עכ"ל.

והיינו דרש"י מבאר דהיות דכל המתנות כחד חשיבי, ממילא אי חישב מחשבת פיגול רק במקצת המתנות אין הקרבן נתפגל, דאין מפגלין בחצי מתיר, אמנם פסול מיהא הוה "דלא ניתר בראשונות".

והיינו דס"ל לרש"י דכדי להכשיר הקרבן בעינן שיהיו כל העבודות לשמה או עכ"פ סתמא (כיון דסתמא לשמה כמבואר בדף ב:) ולפיכך היכא דחישב מחשבת פיגול הגם דלא היה באופן דיכול לחייבו כרת על אכילתו כיון דלא הוה על כל המתיר, וס"ל לחכמים דאין מפגלין בחצי מתיר עכ"פ פסול 'מדאורייתא' יהיה דא"א להכשירו מאחר דלא ניתר בראשונות. וכן מבאר הקדשי דוד דברי רש"י, וכן הגאון ר' זלמן סנדר (דף מב: ברש"י ד"ה כי הדר מדי בהיכל וכו' ע"ש).

וכן מבאר האחיעזר חלק יו"ד סימן ל' שיטת הרמב"ם ע"ש.

אמנם תוס' דף מא: בד"ה ממאי מדקתני וכו'. כתב וז"ל בכולי' שמעתתא משמע דאע"ג דאין מפגלין בחצי מתיר פסול מיהא הוה, ותימא דבפרק תמיד נשחט (סא.) גבי שחטו למולין ולערלים וכו' ומוקי לה (סג.) בשוחט סימן ראשון למולין וכו' ור' מאיר לטעמי' דאמר מפגלין בחצי מתיר, משמע התם דלרבנן הווי כשר גמור. וי"ל דהא דפסלי הכא היינו משום דאיכא למיגזר בדאיתא בפ"ב דמנחות (יד:)

המנחת אברהם וז"ל אבל מדברי רש"י הכא היה יותר נראה שהוא מטעם דאע"ג דאין הפיגול חל בחצי מתיר, אבל לא הוי עבודה כשירה, אבל לפי זה צל"ע מהסוגיא במנחות דמבואר שהוא רק מדרבנן עכ"ל המנחת אברהם.

והנה כעין דברי רש"י דמחדש דהיכא דלא חשב כראוי הגם דאין להמחשבה כח למיחל פסול פיגול ממש עכ"פ פסול הוה כיון דלא נעשה העבודה כמצוותו ולא ניתר בראשונות. מצינו ג"כ בדברי הרשב"א.

דהנה הגמ' בנדרים לו. לגבי הסוגיא אי כהנים שלוחי דידן נינהו או שלוחי דרחמנא, מביא ראי' מהא דכהנים יכולים לפגל הקרבנות ע"כ דשלוחי דרחמנא נינהו דאי שלוחי דידן נימא ליה המשלח לתקוני שדרתיך ולא לעוותי.

מבאר הרשב"א שם וז"ל קשה לי הא אדם אוסר דבר שאינו שלו במעשה רבה מיהא כדאמרינן בע"ז. וי"ל דהני מילי בשאר איסורין אבל הכא אי בעי שליחות כשהוא משנה שליחותו לעוות נמצא שאינו שליח לכך ולא הוי כשוחט קרבן אלא כנוחר ולא הוי פיגול, "וכשר מיהא לא הוי" ואיהו לא קשי' ליה למה אינו כשר אלא פיגול הוא דקשה ליה עכ"ל.

והיינו דהרשב"א נקט לדבר פשוט דאע"פ דאין לו הכח לפגל מ"מ פסול מיהא הוי. דמאחר דלא עשאו כראוי הוה כ"נוחר" בעלמא דלמעשה לא נעשה כמצוותו.

דביאר האור שמח פט"ז מפסולי המוקדשין דפסול דשלא לשמה חל מן התורה גם בחצי מתיר, וכבר נתבאר זה בארוכה לעיל דף ל., ולפ"ז י"ל דכמו דמבואר לעיל יד. דבחטאות הפנימיות דלר"ש לא הוי פיגול אבל הוא פסול מק"ו דשלא לשמו דפסול בחטאת, ולפ"ז אפשר דשיטת רש"י דבחצי מתיר יש לפסול מטעם ק"ו דשלא לשמו דפוסל בחצי מתיר, ולכן ס"ל לרש"י דבחצי מתיר בחטאת פסול מטעם ק"ו דשלא לשמה, אבל כ"ז הוא רק בחטאת אבל במנחות דאין פסול שלא לשמו וכן כתב תוס' לעיל כג: לענין מנחת כהנים דלא שייך למילף ק"ו משלא לשמו דאין פוסל במנחה שלא לשמו, ולכן בזה כל הפסול דחצי מתיר הוא רק מדרבנן, אבל בחטאות הפנימיות הוא מן התורה.

ובשיטת התוס' דמבואר דגם בחטאת חצי מתיר הוא רק מדרבנן, צ"ל דס"ל דלא שייך לפסול משום ק"ו דשלא לשמה, אפילו אם בשלא לשמה פסול בחצי מתיר, דפיגול תליא במתיר, אבל שלא לשמה לא תליא במתיר ולכן גם בחצי מתיר נפסל, א"כ לא שייך בזה ללמוד ק"ו משלא לשמה, ורק לגבי חטאות הפנימיות לר"ש דהוא דין בהקרבן דלא חל ביה פיגול בזה יליף ק"ו משלא לשמה, אבל כאן לא שייך ללמוד ק"ו ולכן פסול רק מדרבנן.

והנה מהלך זה אפשר לומר בשיטת הרמב"ם, אמנם ברש"י לכאורה מבואר טעם אחר למה פסול, והוא משום דלא ניתר בראשונות, וכן מסיים שם

דא"א לחייבו כרת וכגון דהוה רק בחצי מתיר או דאינו שליח להקרבן מ"מ הקרבן נפסל דלא עשה עבודה זו בכשרות, וזהו הפירוש ברש"י "פסול שלא נותר בראשונות".

לפי הגדרה זו מובן למה בשאר ההיכי תמצות בחבורה זו לא מבארין האחרונים כסברא הנ"ל. דיסוד הנ"ל אפשר לומר רק היכא דהוה מחשבת פיגול ממש בכל פרטי' והלכותי' רק דמחמת פסול צדי אינו יכול לחול חיוב כרת, וכן הקרבן שבו חושב המחשבה הוא בכלל הפרשה של פיגול.

ולפיכך כשמחשב מחשבת חוץ לזמנו על זריקה שלא במקומו, דמחשבה זו מיעטה התורה מפסול פיגול, אי אפשר לומר דלמעשה לא נעשה בכשרות דמחשבה כזו אינו נדבק בכלל להקרבן (כמבואר להלן באריכות), וכן בקרבן שהתורה מיעטה מפרשת פיגול כגון חטאות הפנימיות אליבא דר' שמעון, דמבואר דבלי ק"ו היה כשר לגמרי, אין להקשות הא מ"מ לא עשאה בהכשירו, כיון דבקרבן כזה אין שייך פסול פיגול בכלל ולא נחשב כמחשבה בכלל ולעולם הוא כסתמא כשר. משא"כ לפי הרבנן בחטאות הפנימיות דנכלל בהפרשה של פיגול רק דהם סוברים דאין כח להמחשבה שיפסול היכא דלא חישב רק בחצי מתיר בכה"ג ודאי דהוה מחשבת פסול ויפסול הקרבן דהא לא נותר בראשונות כנ"ל ודו"ק היטב.

וכן מבואר בהדיא שם בחידושי רעק"א. דהנה הגמ' מביא שם הראי' דכהנים שלוחי דרחמנא מברייתא דקאי על המשנה דתנן כהנים שפיגלו בשוגג פטורים במזיד חייבים, ותני עלה אלא (אפילו בשוגג) שפיגולן פיגול. ומקשין הראשונים שם למה בעינן הברייתא להוכיח דאפשר לפגל הא מהמשנה גופא אפשר להוכיח מהא דבמזיד חייבים ע"כ היינו טעמא דחל הפיגול.

מתריץ רעק"א וז"ל ותמהני הא בפשוטו דמתניתין י"ל דבאמת אין פיגולן פיגול דלתקוני שדרתיך אבל מ"מ "כיון שהקרבן לא נעשה בהכשר דעבודה במחשבת פיגול לא הוי עבודה והוי הקרבן פסול", וגדולה מזו כתב הר"ן בחולין ספ"ב דבשוחט בהמת חבירו לע"ז למ"ד אין אדם אוסר דבר שאינו שלו מ"מ אסורה באכילה דמ"מ השחיטה לא הוי שחיטה להתירו, עכ"פ בקדשים דבעינן הקרבה בודאי הקרבן פסול משו"ה חייבין לשלם, לזה צריך למיפרך מברייתא דקתני אלא שפיגולן פיגול דמשמע דהוה פיגול ממש לחייב עליו כרת. וצ"ע (על קושית הראשונים) עכ"ל.

וכן מבואר נמי בהקרבן אורה במנחות יד: בד"ה גמרא פיגול בלחמי תודה. וז"ל והעיקר דכולן פסולות משום דבקטורת הבזיכין ושחיטת הכבשים הוה בפסול ואין מי שיתירם ודו"ק עכ"ל.

המורם מהאמור דהיכא דחישב מחשבת פסול ממש, רק דהוה באופן

מתיריהן (דהא באלו המנחות אין בהן קמיצה רק כולו עולה בכת אחת) שאין פיגול נוהג בהן.¹⁸¹

וצריך לדעת האם יש עכ"פ לאו ואיסור פיגול בדברים שאין להן מתירין או דמופקעין לגמרי מפרשת פיגול.

לכאורה מצינו בזה סתירה ברש"י. דהנה הבאנו לעיל דרש"י בדף כח: כתב "דאין פיגול נוהג בהן" והיינו דלגמרי מופקעין מפרשת פיגול. אמנם רש"י בהמשנה בדף מב: ככת וז"ל ואלו דברים שאין חייבין עליהן "כרת" באכילתן משום פיגול עכל, ומשמע דרק כרת אין בהן אבל איסור יש בהן וצ"ע.

עוד יש לדקדק למה נקט רש"י בדף כח: הג' מנחות שאין בהן קמיצה ולא הבא כסדר המשנה הקומץ וכו'.

ונראה לומר יסוד אחד לתרץ כל הנ"ל והוא דיש ב' מיני דברים דאין להן מתירין א-דבכל הקרבן אין בו מתיר וניתר כמו המנחות הנ"ל ב- דבר בתוך קרבן דאין לו לעצמו מתיר כגון דם דאע"פ דיש בהקרבן מתיר וניתר דהיינו דם ובשר מ"מ הדם עצמו אינו ניתר מחמת דבר אחר וכן הקומץ שבמנחה.

וסובר רש"י דיש חילוק בב' מינים הנ"ל דסוג הראשון דאין בהקרבן שום מתיר וניתר ואינו דומה לשלמים בכלל

פיגול בדבר שאין לו מתירין

בהמשנה בדף מב: איתא ואלו דברים שאין חייבין עליהן משום פיגול, הקומץ והקטרת והלבונה ומנחת כהנים ומנחת כהן המשיח והדם והנסחים הבאין בפני עצמן דברי ר' מאיר וחכמים אומרים אף הבאים עם הבהמה לוג שמן של מצורע ר"ש אומר אין חייבין עליו משום פיגול ור' מאיר אומר חייבין עליהן משום פיגול שדם האשם מתירו. וכל שיש לו מתירין בין לאדם בין למזבח חייבין עליהן משום פיגול.

והיינו דהמשנה מונה כמה דברים דאין להן מתירין ואין חייבין עליהם משום פיגול, והמקור לזה הוא דדרשינן מהפסוק דצ"ל דומה לשלמים דהתם כתוב החיוב כרת ומה התם יש לו מתירין "הדם" אף כל דיש לו מתירין.

וכן מבואר לעיל בדף כח: וזה לשון הגמ' שם מבשר זבח שלמיו, מה שלמים מפגלין ומתפגלין אף כל פמגלין ומתפגלין מבאר רש"י מד"ה מבשר זבח שלמיו הקיש זבחים לשלמים מה שלמים יש בהן מפגלין ויש בהן מתפגלין, שהדם הוא המפגל והבשר והאימורין המתפגלין. אף כל שיש בו מפגלין ומתפגלין פיגול נוהג בהן יצאו מנחת כהנים ומנחת כהן משיח ומנחת נסחים שהן מתירין את עצמן ואין בהן שיריים להתפגל מחמת עבודת

[181] ע' בהאחרונים דמבארין איך ומתי שייך לפגל בהן מאחר דאין בהן ב' עבודות דבעינן פסוק לאפוקי אותם מפרשת פיגול. העולת שלמה מבאר דאפשר לפגל בשעת הכנסתה לכלי שרת ע"מ להקטירן חוץ לזמנו. הר"ש משאנץ (מובא לקמן) וכן הקרן אורה מפרשין דאפשר בשעת ההליכה אליבא דחכמים. וע' תוס' מג. ד"ה והלבונה בתו"ד.

והקומץ. ונראה משום דלפי שמרבינן מ"אשר הם מקדישים" {דנוהג פיגול בכל הזבחים כמבואר בדף מד. ע"ש} א"כ מיותר הוא מבשר הזבח, דהכל נכלל באשר הם מקדישים, והא דפרט שלמים לומר מה שלמים יש לו מתירים וכו'. אלא מקרא ד"מבשר זבח שלמים" דרש רבא להוציא מי שאן לו מתיר כלל כמנחת נסחים וכו', דלא הוקש זבח אלא דומיא דשלמים דמפגל ומתפגל. והא דפרט הכתוב שלמים ולכתוב מבשר זבח הקדשים ונימא ג"כ דומיא דזבח שיש לו מפגל ומתפגל, אלא כדי לדרוש עוד מה שלמים שיש להם מתירין ר"ל ואינו חייב אלא הניתרים לאחרים כפשטא דקרא ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו, שהן הניתרין לאפוקי דם המתיר ולאפוקי הקומץ עכ"ל.

היוצא לנו מדבריו דבאמת יש לנו ב' דרשות נפרדות בדין של דברים שאין להם מתירין. א- זבח שלמים, דצריך להיות דומיא לקרבן-זבח השלמים, ואם אין לו מתיר וניתר מופקע לגמרי מפרשת פיגול. ב- "מבשר" זבח "שלמים" דחייבין רק על דבר הדומה להבשר דניתר מדבר אחר (וגם אינו מתיר שום דבר, ע"ש דבא לתרץ קושית התוס' דגם דם ניתר דהלא השירים ניתרין ע"י הזריקה ואין כאן מקומו). משא"כ הדם וקומץ הגם דהם חלק מקרבן שיש בו מתיר וניתר מ"מ כיון דאין לעצמו מתיר אין

מופקע מפרשת פיגול לגמרי ואין בו אפילו לאו לאוכלו. משא"כ הסוג השני מאחר שהוא חלק מקרבן דפיגול נוהג בו בתקפו א"כ אע"פ דעל דבר זה אין לחייבו כרת משום פיגול דלמעשה אין לו מתיר למעשה לא מופקע מהלאו ואסור לאוכלו. (וע' לקמן דהרוחנו על סברות אלו).

לפי זה הכל על מקומו בא בשלום דרש"י בהמשנה מבאר דאין חייבין כרת אם אוכלו דמשמע דאכן לאו יש בהן¹ היינו משום דבתוך המשנה ישנם דברים מסוג השני הנ"ל והיינו הקמץ והדם. משא"כ רש"י בדף כח: דשם מביא הגמ' המקור דהקרבן צ"ל דומיא לשלמים מבאר רש"י דאם אין בו מתיר וניתר "אין פיגול נוהג בו" והביא בדוקא אותן ג' מנחות לדוגמאות להנ"ל דאין בהן שום מתיר וניתר ולפיכך מופקעין מהפרשה לגמרי.

אחר כך מצאתי בס"ד דהמרומי שדה בא ומחלק בשיטת רש"י בערך כנ"ל ומבאר ג"כ המקור לחילוק זה מהפסוקים. ודבריו הם בדף מד. בד"ה תוד"ה אלא מאם האכל. וז"ל בתוך דבריו. ולכאורה עוד יש לדקדק בפירושו רש"י דשם {כח:} ד"ה אף כל וכו' יצאו מנחת כהנים וכו', ואמאי גיזי ולא הזכיר הקומץ דקדים במשנה. אלא משום דקשה מנלן באמת לפטור מתירין, הא לא למדנו משלמים אלא לפטור מי שאין לו מתיר, אבל קרבן שיש לו מתיר וניתר דילמא הוא חייב גם על המתיר, ויהיה באמת חייב על הדם

המוקדשין ליכא, משא"כ למין השני יש לאו לאוכלו משום פסולי המוקדשין.

וחזינן עוד בדבריו דס"ל דאפילו בדם וכיוצא בו ליכא לאו של פיגול בכלל דלמעשה אין בהן מתיר ואינן דומין לשלמים, אמנם לאו של פסולי המוקדשין איכא דלמעשה נפסלין עם הקרבן מאחר דהם חלק בלתי נפרד מהקרבן. אמנם מדברי רש"י הנ"ל משמע דהם כן אסורים משום לאו דפיגול והן מופקעין רק מכרת. וכן משמע בדברי העולת שלמה בביאור הסוגיא.

וזה לשון העולת שלמה בד"ה ומנחת נסכים וכו'. התוס' לעיל כג: ד"ה הא אינו וכו' כתבו דפסולה נמי ליכא באין לו מתירין ע"ש. ונראה דזהו דוקא במנחת כהנים ונסכים אבל הקומץ ודאי פסול הוא, דאל"כ ליכא פיגול כלל דכיון דהקומץ כשר נהי דהשיריים אסורים מ"מ נתכפרו הבעלים לר"א דס"ל במנחות (דף ט.) נטמאו שיריה כשירה. אלא ע"כ דדוקא במנחת נסכים ומשיח דליכא שירים לא נפסלו ועולה לשם חובה, אבל בקומץ כיון דחל פיגול על שירים ממילא נפסל הקומץ. ואי"ל דאכתי כיון דלא הוה פיגול אא"כ קרב המתיר כמצותו נמצא דבשעה שהקריב עדיין כשר היה הקומץ ואין חל הפסול אלא בגמר ההקרבה וכבר נתכפרו הבעלים, די"ל דדוקא לחייבו כרת בעינן קרב המתיר כמצוותו ולא לפסול, ועיין משנה למלך פי"ח מהל' פסולי המוקדשין ה"ז ד"ה ויש וכו' שמסתפק בזה. ואף אי

חייבין עליו באכילתו. ולפי זה שפיר יש לחלק בין החיובים דדבר שאין לו מתיר וניתר מופקע לגמרי, מה שאין דבר שרק אין לו מתיר מופקע רק מחיוב כרת דיש באכילת הבשר אבל פסול פיגול ודאי יש עליו, וק"ל.

והנה חילוק הנ"ל מצאתי מפורשין בהקרבן אורה וכן בהעולת שלמה כדלקמן, אמנם הם לא הלכו לבאר דברי רש"י הנ"ל אמנם לכאורה דברי צדק הן.

וזה לשון הקרבן אורה. והנה במתניתין תנן תרי גווני שאין להם פיגול, חדא המתיר אחרים כמו הקומץ והלבונה והדם, וקמ"ל דאע"ג דבשר ואימורין יש בהן משום פיגול וכן שיירי מנחה, מ"מ במתירין עצמן ליכא לאו וכרת דפיגול, אלא לאו דפסולי המוקדשין כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בפרק ח"י מה' פסולי המוקדשין (ה"ז). ואידך אלו שאין להן מתיר כלל כמו הקטרת ומנחת כהנים, דהני נמי לאו דומיא דבשר שלמים הוא, והני היה נראה דכשירים לגמרי אפי' חישב בהם, כיון דלית בהו לאו וכרת דפיגול מפני מה יפסלו, וכ"כ התוס' ז"ל דף כג: בד"ה הא אינו נושא, דליכא פסול במנחת כהנים ע"ש עכ"ל.

והיינו דהקרבן אורה חילק כנ"ל בין דברים שאין בהן מתיר כלל לדברים שבהקרבן יש מתיר וניתר רק דבתוכן יש דברים שאין בהן מתיר. דלמין הראשון ליכא כלום אפילו לאו של פסולי

דאין חייבין עליהם משום פיגול כדתנן פרק בית שמאי. ואפילו פסולא נמי נראה דליכא מדאמר לעיל בסוף פרק קמא (יד.) דמודה ר"ש בהולכת חטאות הפנמיות ופריך והאמר ר"ש כל שאינו על על מזבח החיצון אין חייבין עליהם משום פיגול, ומשני מודה ר"ש דפסול מק"ו ומה שלא לשמו הכשר בשלמים פסול בחטאת חוץ לזמנו הפסול בשלמים אינו דין שיפסל בחטאת. משמע דאי לאו ק"ו הוה אמינא דאפילו פסולא ליכא א"כ במנחת כהנים ובמנחת נסכים דליכא ק"ו דלא מיפסל בזו שלא לשמן ליכא פסולא כלל וכו' עכ"ל.

והנה כשנדקדק נראה דתוס' פתח בכל הדברים שאין להם מתירים דאין חייבין עליהם משום פיגול, וסיים בב' דברים לחוד דאין בהם פסול. ולכאורה משמע דלא חידש תוס' דליכא פסול בכלל אלא בב' דברים הללו דהיינו מנחת כהנים ומנחת נסכים, וכמו שלמדנו בדברי רש"י. וכן הביין הקרן אורה המובא לעיל ע"ש.

אמנם בדברי תוס' חזינן דבעצם מצד הסברא היה לנו להכשיר הכל ורק בדברים שיש בהם פסול שלא לשמה נפסלין ג"כ בפיגול. וע' בהמשנה למלך בפסולי המוקדשין פרק ח"י הלכה ז' דמבאר דברי התוס' כנ"ל דתוס' חידש דליכא פסול בכלל רק במנחת כהנים ומנחת נסכים, אבל לא משום דאין בהם מתיר כלל כמו שהביין הקרן אורה, רק משום דבדברים אלו אין בהם פסול שלא

לפסול נמי בעינן קרב המתיר כמצותו י"ל דכשקרב כמצותו חל עליה פסול למפרע¹¹.

והיינו דהעולת שלמה חילק ג"כ כנ"ל, ומביא הכרח לסברא זו דאס"ד דאפילו בקומץ ליכא פסול בכלל א"כ הבעלים נתכפרו, ונמצא דליכא פיגול הפוסל את המנחה וזה א"א להיות, וע"כ דגם הקומץ נפסל. ולכאורה חזינן בתו"ד דס"ל דפסול פיגול חל על הקומץ כמו שדייקנו ברש"י, דהנה כתב בתו"ד דאין להקשות דבעינן קרב המתיר כמצוותו לחול עליו שם פסול וא"כ אכתי קשה למה נפסל המנחה כנ"ל, דדוקא לענין כרת בעינן קרב המתיר כמצותו משא"כ הפסול חל מיד וכו', והנה דין של קרב המתיר כמצותו דין בהלכות "פיגול" הוא, ואי נימא דהפסול על הקומץ הוא משום פסולי המוקדשין בעלמא לא שייך בכלל הו"א כזו, אע"כ דהוא פסול משום פיגול, דמאחר דהוא בקרבן שיש לו מתיר וניתר חל עליו פסול פיגול והמיעוט הוא רק לכרת.

האחרונים הנ"ל מציינים דברי התוס' לעיל בכג: ונכניס לזה בעזרת ה'.

דהנה תוס' בדף כג: בד"ה הא אינו וכו' כתב דדברים שאין להן מתירין אפי' פסול ליכא וז"ל ועוד י"ל דנותר הותר מכללו במנחת כהנים ומנחת כהן משיח וקומץ וכל דבר שאין לו מתירים

והנה כעין סברת הקרן אורה והעולת שלמה הנ"ל דאם הדבר חלק מקרבן המתפגל אע"פ דאין לעצמו שום מתיר נפסל, מצאנו בחידושי הגרי"ז על המשנה מג., דאיירי שם בנסכים הבאין בפני עצמן דחולקין ר"מ וחכמים אם נחשב כדבר שיש לו מתירין ע"ש. וחוקר האם אליבא דרבנן דסוברין דאין נחשב כיש לו מתירין, האם עכ"פ נחשב כחלק מהקרבת או הוה דבר מופרד לגמרי. וכתב וז"ל ונפקא מינה אם יהיו פסולים, דאם הוקבעו עם הקרבן רק דלא הוי דברים שיש להם מתירין, נהי דלא חל עליהם פיגול אבל פסול מיהא הוי, אבל אם לא הוקבעו כלל עם הקרבן יהיו הנסכים כשרים לגמרי עכ"ל.

והנה ע"כ הבאנו שיטות המחלקות בין דברים בהמשנה כנ"ל באריכות. ועכשיו נביא בעזרת ה' שיטות לשני הקצוות.

ע' בתורת כהנים ויקרא א' ספרא דבורא דנדבה פרשתא ג' בהר"ש משאנץ אות

לשמו, ואם תמצא דבר דיש בו פסול של לשמו אע"פ שאין בו שום מתיר תיפסל לפי תוס' וי"ל.

ולכאורה הנפק"מ בין הביאור של הקרן אורה והמשנה למלך בתוס' הוא, "מנחת חוטה של כהן" אליבא דר"ש במנחות עב: בהמשנה דסבירא ליה דכוליה כליל, ואיה"ג דס"ל דצריך לעשות קמיצה מתחילה מ"מ אינו פשוט דנחשב כמתיר להשירים, ע' בהעולת שלמה במשנתנו דמביא ירושלמי (מובא בתוס' סוטה כג: ד"ה הקומץ) דמסתפק אם שירים של מנחת כהן דין קומץ להם או דין שירים להם, ונפק"מ לענין פיגול, ומביא הירושלמי ראי' משיטת ר' אלעזר ב"ר שמעון דס"ל דנקמצת והשירים נתפזר על בית הדשן דמשמע דיש לו דין שירים. משמע דלפי ר"ש דכולו כליל אין בו דין שירים ואין לו מתיר. וא"כ יש לנו היכי תמצא בדבר שאין לו מתיר ויש בו פסול שלא לשמה (דהא חטאת הוא) דלפי הקרן אורה אין בו פסול, משא"כ לפי המשנה למלך בודאי חל פסול מק"ו ודו"ק היטב.



[ד] והנה בתחילת דבריו שם כתב דתוס' חולק על הרמב"ם. דהרמב"ם בהלכה ז' שם כתב וז"ל אבל אם אכל מהמתיר עצמו אינו חייב כרת אלא לוקה כאוכל פסולי המוקדשין שאין בהם פיגול עכ"ל. וסובר המשנה למלך או דהרמב"ם קאי על כל הדברים שאין להם מתיר, דהיינו אפילו מנחת כהנים וכו'. (ולא משמע כן בהרמב"ם דהביא רק מתירים למשלים, כגון דם וקומץ ולבונה ע"ש ומשמע יותר דס"ל כמו שהבין הק"א בדבריו דרק באלו דברים נפסלין) או דס"ל דתוס' מתיר לכתחילה הכל ואפילו הדם וקומץ. כמו שהבין הר"ש בשיטת הריב"א המובא לקמן ודו"ק.

וע' בהאבן האזל שם על הרמב"ם דכתב דלעולם הרמב"ם ותוס' לא חולקים ותוס' לא חידש דליכא אפי' פסול אלא בדבר שאין בה מתיר וניתר כלל, אבל בדבר שיש מתיר וניתר רק דהוא אוכל המתיר, בהא אע"פ דאין בו כרת מ"מ ודאי חייב מלקות משום פסולי המוקדשין מאחר דהקרבת נתפגל חל הפסול עלי' ג"כ, ורק באלו איירי הרמב"ם, וא"כ הרמב"ם ותוס' עולין בקנה אחד וק"ל. (כעין סברא זו מצינו גם בפיגול בדבר שאינו ראוי לאכילה)

ופשוט דאסור לאכול הקומץ, ומה ענין לחטאות פנימיות דצריכין ק"ו לפסול לר"ש, דכיון דליכא בקרבן זו דין פיגול היה ראוי להתירו לכתחילה לאכול דהקרבן לא נתפגל, משו"ה צריך ק"ו לפסול, משא"כ באלו הקומץ ומנחת כהנים דנתפגלה רק דעל מתירין עצמן אינו חייב על פיגול. וה' יאיר עיני עכ"ל.

והיינו דרעק"א הבין דלעולם לא הפקיע התורה אפילו מנחת כהנים מפרשת פיגול ונכלל בהרבו של אשר הם מקדישים לרבות כל הקרבנות לכלל פיגול ורק דנתמעט מחיוב כרת וא"כ פשוט גיש פסול. אמנם מתוס' חזינן דכן למד דהתורה הפקיעה אלו קרבנות מפרשת פיגול כמו לר"ש בחטאות הפנמיות ודו"ק.

נמצא דיש לנו ג' שיטות בסוגיא זו.

א- דהכל כשר לגמרי. וכן הבין הר"ש בשיטת הריב"א.

ב- דתלוי אם הוא בקרבן שיש בו מתיר וניתר או הוא דבר שכולו כליל. וכן הבינו האחרונים. ולכאורה תלוי במחל' איזה פסול יש בו פסול משום פסולי המוקדשין או משום פיגול. (והמשנה למלך הלך בחילוק אחר בתוס' דתלוי אם נפסל שלא לשמו או לא).

ג- דהכל נפסל. כן סובר רעק"א, וכן נוקט הר"ש למעשה, וכתב ע"ז סברא דאילו הוה מתירין הוה אסירי לעלות השתא נמי כיון דחשב עליהו אסירי להקריב. וצ"ב בכוונתו.

ט' בתו"ד, דמביא דברי תוס' הנ"ל בשם הריב"א, ומקשה עליו וז"ל ותימא היכי מצי למימר דם שפיגל בו וכן קומץ שפיגל בו יהיה כשירים לכתחילה לעלות, בשלמא חטאות הפנימיות דגלי קרא דלית ביה תורת פיגול מעייל לה לפסולא מק"ו אבל דם וקומץ דאינהו גופייהו פסולי לעלות. (והיינו דמשום שהתורה הפקיעה לגמרי חטאות הפנימיות מפרשת פיגול א"א לפוסלו אלא בק"ו, משא"כ הכא הלא לא הפקיעה התורה אותם מהפרשה וממילא אפי' בלא ק"ו פשוט דפסולים) וכי תימא במנחת כהנים ובמנחת כהן המשיח דחשב עליהן בהילוך דאינהו לא מפגלי מידי ויכול להקריבן לכתחילה, גם הא לא ניחא דהא אילו הוה מתירין הוה אסירי לעלות השתא נמי כיון דחשב עליהן אסירי להקריב עכ"ל.

והיינו דהר"ש משאנן ז"ל הבין דתוס' קאי על כל הדברים השנוים במשנתנו ולא רק מנחת כהנים והדומה לה. וזה מה שהקשה עליו איך שייך לומר דכשירים מאחר דפסולים לעלות כנ"ל. אחר כך מעלה צד דתוס' לא חידש דליכא פסול אלא במנחות כנ"ל, אבל גם על זה חזק הר"ש וס"ל דהכל נעשה פסול ואפילו דברים שאין בהם שום מתיר וניתר.

וכן איתא בחידושי ר' עקיבא איגר זצ"ל בדף כג: על תוס' הנ"ל. וז"ל לא זכיתי להבין דבריהם הקדושים דמה ענין שייכות פסול, הא המנחה נתפגל אלא דהאוכל מהקומץ עצמה אינו חייב על אכילת פיגול כיון דהוא מתיר עצמו

לא קרבן כזה אינו נכנס בכלל להפרשה של פיגול, משא"כ בנדון של השפ"א בעצם הקרבן שייך לחשוב בו מחשבת פיגול אמנם עשאה שלא במקומו דיש מיעוט דבכה"ג אינו חייב כרת י"ל דלעולם פסול מיהא הוי, ויש לדון בזה הרבה. וע' לקמן מה שהבאנו מדברי הגרי"ז דלכאורה מבואר להיפך.

והנה בדף מד: מביא הגמ' שיטה נוספת לענין חטאות הפנימיות והוא שיטת ר' יוסי, דלעולם יש פיגול בחטאות הפנימיות אמנם אין מתפגלים אלא אם חושבין בשעת עבודת חוץ על עבודת חוץ, דומי' דשלמים דהעבודה והמעשה הוא באותו מקום. וכגון בשעת שחיטה על הקטרת אימורים או שפרכת שיריים אבל לא בשעת זריקת הדם הנעשה בפנים על עבודת חוץ, וכן לא על עבודת הדם בשעת עבודה בחוץ.

ולגבי עבודת פנים על עבודת פנים, וכגון טבילת אצבע למ"ד טבילת אצבע מפגלת (יד:) על זריקת הדם, נחלקו בה המפרשים. הראב"ד בתורת כהנים (צו פרשתא ח' פי"ג ח') כתב דכל שכן דמפנים על פנים לא מפגל דאינו דומה לשלמים בכלל. וכן נקט המנחת חינוך (מצוה קמ"ד) למעשה וכן החזו"א. אמנם הקרן אורה וכן הגרי"ז נקטו דלא יליף ר' יוסי הגלילי משלמים אלא דהמעשה והדבר שמחשב עליו צריכים להיות באותו מקום ולעולם גם מפנים על פנים מפגלין.

והנה הקרן אורה מוכיח דהרמב"ם סובר כשיטתו דלר"י רק ממקום למקום א"א. דהרמב"ם פסק כר"י ובהל' פסולי

ויש שרצו להסביר דבריו ע"פ היסוד של רעק"א בנדרים לז. דכל שאינו עושה העבודה כתיקונו הוה כאילו נחסר אותו עבודה ומשום הכי פסוליין. (ע' בהמערכה על פיגול בחצי מתיר דהרוחנו על יסוד זה). וה"ק הר"ש דכיון דאילו הוה ליה מתיר הוה נפסלין נמצא דבעצם הוא מחשבת פסול וא"כ עכשיו אע"פ דלמעשה ליכא מתיר מ"מ לא עשה העבודה כתיקונו וממילא נפסל ודר"ק.

פיגול בחטאות הפנימיות

המשנה בדף מג. מסיים ר' שמעון אומר כל שאינו על מזבח החיצון כשלמים אין חייבין עליהן משום פיגול. מפרש רש"י דכיון דפיגול בשלמים כתיב והוא קרבן נעשה בחוץ ממילא רק בדומה לזה חייבין עליו משום פיגול.

והנה הגמרא בדף יד. אומרת, אמר ר' יוסי ב"ר חנינא מודה ר"ש לפסול מק"ו, ומה שלא לשמן שהוכשרו בשלמים פוסל בחטאת, חוץ לזמנו שפוסל בשלמים אינו דין שיפסל בחטאת, ע"כ לשון הגמ'.

והיינו דהגם דכרת לא מיחייב מ"מ פסול הוא מק"ו משלא לשמו. ולכאורה מבואר מזה דבלי הק"ו היה כשר לגמרי, וכן מדייק תוס' בדף כג: ד"ה הא אינו וכו', ונמצא דהפסול לכאורה אינו פסול פיגול רק פסול קדשים בעלמא כמו שלא לשמה. ודלא כמו שכתב השפ"א בדף כז. מובא לעיל עכ"פ בשיטת הרמב"ם דכל המיעוטים בפיגול אינם אלא לענין כרת ולעולם פסולים הן, אמנם יש לחלק דהכא הלא הדרשה הוא דצ"ל דומי' דשלמים ואי

אמרינן אותו אלא בחד מקום אבל בתרי מקומי מי אמרינן.

וע' בהקרבן אורה בדף מד: דמתרץ דתוס' מתרץ זה לשיטתו, דהלא מוכח מקושייתו דס"ל דאליבא דר"י א"א לפגל אפילו בפנים על פנים, ובכה"ג קאמר תוס' דילפינן מק"ו משלא לשמה דפסול מיהא הוה ודו"ק.

ועיינן בכתבי הגרי"ז בדף מד: דחוקר אליבא דהרמב"ם דס"ל דלא בהתוס' רק דשיטת ר"י הוא דאין לחשוב ממקום למקום ולעולם בפנים על פנים מפגלין וכמו שהוכחנו לעיל מטבילת אצבע. האם יש פסול בהאי מחשבה מחוץ לפנים או להיפך. (לכאורה לפי הבנת הקרבן אורה א"א למילף מק"ו משלא לשמה בכה"ג וא"כ בודאי כשר לגמרי הוא, אמנם הגרי"ז לא הולך בדרך זה). ומבאר החקירה כזה וז"ל: ויש לחקור לדעת הרמב"ם דלא הוי פיגול אי הוי פסול, דשיטת התוס' הוא דאפי' לריה"ג פסול מיהא הוי, ונראה דזהו דוקא לשיטתם דס"ל דהמיעוט הוא על קרבנות פנים דלא הוי פיגול, נוכל לומר דהמיעוט הוא רק על פגול אבל פסול מיהא הוי, (וצ"ב א"כ ק"ו משלא לשמה למה לי) אבל דעת הרמב"ם דגם בפנים הוי פיגול אם חישב מפנים על פנים, וא"כ נמצא דהמיעוט הוי על מחשבה שבעינן שיחשוב במקום אחד, ואינו מיעוט בדין פיגול, וא"כ אפשר דאפילו פסול לא הוי, דהא לא הוי כלל מחשבה אם חישב ממקום למקום עכ"ל.

והיינו דהגרי"ז הבין דמיעוט בסוג קרבן אינו אלא מכרת אבל פסול מיהא

המוקדשין פיי"ז ה"ד פסק דמפגלין בטבילת אצבע. ואס"ד דעבודת פנים נתמעט לגמרי מפיגול איך אפשר לפגל בה וע"כ כנ"ל. אמנם המנחת חינוך בהגהות על הרמב"ם, וכן החשק שלמה מפרשים הרמב"ם ס"ל דטבילת אצבע הנעשה בחוץ כשר ובכה"ג סובר הרמב"ם דאפשר לפגל.

והנה תוס' בדף יד: ד"ה מודה וכן בדף מד: ד"ה בדבר וכו' מביא גמ' בגיטין נד: דמחפש שם הגמ' להמקור דדבר שבידו נאמן, ואמר ר' יוסי דכהן גדול ביום הכיפורים יוכיח דאם אמר שפיגל בהיכל נאמן אע"פ שאין שום אדם באהל מועד אתו. מקשה תוס' הלא ר' יוסי ס"ל דאין יכול לפגל בעבודת פנים.

והנה אי סבר תוס' דלר' יוסי שייך לפגל בפנים על פנים לא הוה קשה מגיטין, דאפשר לומר דאיירי שם בכה"ג, וע"כ דסבר תוס' דיליף ר"י משלמים דרק בעבודת חוץ על עבודת חוץ אפשר לפגל.

והנה תוס' מתרץ וז"ל נהי דפיגול לא הוי פסול מיהא הוי מק"ו וכדאמר לעיל מודה ר"ש לפסול מק"ו וכו' עכ"ל.

וע' בהקרבן אורה בדף יד. דמקשה איך יליף ר' יוסי פסול פיגול מק"ו משלא לשמה בכי האי גוונא דחושב בפנים ע"מ לעשות עבודה בחוץ, (זהו בהנחה דס"ל לר"י דגם בפנים על פנים אפשר לפגל וע"כ איירי תוס' בגוונא דחושב מפנים על חוץ. אמנם הנחה זו בדברי התוס' צ"ע כמו שהוכחנו לעיל) הלא בכה"ג לא מצינו פסול בשלא לשמו, דאפילו אי ס"ל דמחשבין מעבודה לעבודה, ע"כ לא

חישוב בחפינת קטורת מהו, וכמש"כ התוס' בד"ה חישוב וכו', דלהכי אהני גז"ש דמלא מלא לפסול.

ונראה דהבא איירי בקטורת של כל השנה, דדוקא קטרת של יום כיפור נפסל דילפינן מגז"ש, אבל בקטרת של כל השנה דליכא גז"ש לא נפסל (מטעם דבר שאין לו מתירין לחוד כנ"ל) עכ"ל.

פיגול בקדשי עכו"ם

המשנה בדף מה. כתב קדשי עובדי כוכבים אין חייבין עליהן משום פיגול נותר וטמא וכו'. והמקור לזה מבואר בהגמ' דילפינן גזירה שוה מטומאה, ובטומאה כתיב בני ישראל למעט עובדי כוכבים.

וי"ש לדעת האם הוא מיעוט לכל ענייני פיגול דהיינו דקדשי עכו"ם מופקעין לגמרי מפרשת פיגול, או רק דאין חייבין כרת על אכילתם אבל פסולים יהיו.

ע' בהעולת שלמה על המשנה דמסופק כנ"ל ומבאר דהצד שיהיה פסול הוא כמו חטאות הפנימיות אליבא דר"ש דאע"פ דאין בהן כרת פסולין מיהא הוה כמבואר לעיל דף יד. וא"כ הה"ה. וכתב העולת שלמה וז"ל ול"נ דפסול דהא פיגול ילפינן מטומאה דכתיב בני ישראל ולא עכו"ם, ובטומאה גופה אסור לזרוק בטומאה ואם זרק לא הורצה בקדשי עכו"ם כדבסמוך (בסוף העמוד). ובטומאת הגוף נמי נפסל הקרבן כדלעיל (טו:). דאמר בני ישראל למעוטי מאי אילימא

הוי אמנם מיעוט במחשבה אינו חל בכלל ולא מיחל אפילו פסול.

והנה חלק זה שאם המיעוט הוא על המחשבה אינו פוסל בכלל כבר הבאנו כעין זה לעיל מהאחיעזר לענין מחשבת חוץ לזמנו על זריקה שלא במקומו דהגמ' מקשה א"ה "אפסולי נמי לא ליפסלי", דהתורה גילה דאין כזה מחשבה בפיגול. אמנם צד השני שאומר הגר"ז דאם המיעוט הוא בהסוג קרבן אינו אלא מכרת ולא מפסול צ"ע, דא"כ למה צריך ק"ו משלא לשמו לפסול, ואדרבה תוס' בדף כג: מוכיח מזה דבלא הק"ו הוה כשר לגמרי דהתורה מיעט קרבן זה מפרשה של פיגול, וצ"ב.

עוד נדון לגבי קרבנות הפנימיות הנוגע לסוגיין. המשנה בדף מב: מבאר דדברים שאין להן מתירין אין מפגלים ובתוך הרשימה שם איתא "והקטרת" דכיון דאין לו מתיר וניתר אין חייבים עליו כרת.

מקשה העולת שלמה שם וז"ל ק"ק אמאי תלי טעמא בקטורת משום שאין לו מתירים תיפוק ליה דנעשה בהיכל ור' שמעון ס"ל דכל דבר שאינו על מזבח החיצון אין חייבין משום פיגול, ומתניתין ר"ש היא כמש"כ התוס' בד"ה ולוג וכו'.

ואין לומר דמטעם דכל דבר שאינו על המזבח החיצון וכו' הוה פסול כדאמר לעיל מודה ר"ש לפסול וכו' ומטעם שאין לו מתירים אינו נפסל כדכתבו התוס' כג:, ליתא דקטרת ע"כ נפסל במחשבה כדמוכח ביומא מח. דאמר

אם יש ק"ו משלא לשמה ע"ש וא"כ מאחר דהדין הוא דעכו"ם אין מביאין אלא נדרים ונדבות כמבואר בחולין יג: ובאלו הקרבנות ליכא פסול שלא לשמה א"כ מהיכי תיתי לפוסלו.

וע"ש דכתב דהרמב"ם דפסק דאפילו דברים שאין להם מתירין פסולין מיהא הוה וכגון קומץ הגם דאין להם פסול שלא לשמה נמצא דחולק עם סברת התוס' וא"כ לדידיה גם קדשי עכו"ם נפסלין.

וכן נוקט התפארת ישראל בהמשנה ביכין אות ל' כתב וז"ל (על דכתב המשנה דאינו "חייב" משום פיגול) אב"י ר"ל אינו "נפסל" בפיגול עכ"ל.

וע' בראש מזבח דמוכיח מתוס' בתמורה דף ג. ד"ה לא דאפילו פסול ליכא בקדשי עכו"ם. דתוס' מבאר שם בהגמ' דלא נהנין מקדשי עכו"ם אינו אלא מדרבנן והטעם הוא דכין דאין להם קדושה ענין פיגול נותר וטמא אין בו קדושה נמי לענין הנאה מדאורייתא. ואס"ד דפסול מיהא הוה בודאי דיש להם קדושה לענין פיגול עכ"פ, וע"כ דתוס' ס"ל דכשירים לגמרי.

ולפי זה מבאר הראש מזבח למה בדף מב: בהמשנה דאלו דברים שאין חייבים עליהם משום פיגול והמשנה מבאר הדין בדברים שאין להם מתירין, כתב רש"י דאין חייבין עליהן "כרת" על אכילתם, והכא בקדשי עכו"ם לא כתב כלום, ד"ל דרש"י ג"כ ס"ל כנ"ל דאפילו

למעוטי עכו"ם וכו' בטומאה קרב (בתמי') ע"ש. והא דקאמר קדשי עכו"ם אין חייבין משום טומאה אינו אלא דמותר לאכול הבשר בטומאת הגוף או בטומאת בשר. וכן הא דאין חייבין עליו משום פיגול היינו דאין חייב כרת על אכילתו אבל מ"מ נפסל הקרבן ותו אסור לאכול ככל פסולי המוקדשין דאסור לאכול משום "לא תאכל כל תועבה" כדפסק הרמב"ם בפסוהמ"ק פי"ח ה"ו. עכ"ל.

ולפי זה מתרץ העולת שלמה למה נדחק תוס' בדף כג: למצוא היכי תמצא דפיגול הותר מכללו ולא אמר בפשטות קדשי עכו"ם, דאיה"נ גם קדשי עכו"ם נפסלין.

ומחדש עוד העולת שלמה דה"ה לענין נותר דלא נתמעט רק מכרת אמנם איסור מיהא הוה בין בהבשר ובין בהאימורין ע"ש.

ע' במנחת חינוך מצוה קמ"ד (שלא לאכול פיגול) דכתב וז"ל והנה גויים מביאים רק עולות כמו שכתבתי לעיל ואינו חייב משום פיגול בקדשי עכו"ם ונראה דמ"מ נפסל הקרבן רק דאינו חייב משום פיגול וצ"ע בזבחים מה. עכ"ל. (לכאורה הא דהקדים דגוי מביא רק עולות הוא לחדש דאע"פ דליכא הק"ו מפסול שלא לשמה מובא בתוס' הנ"ל מ"מ פסול).

מצד שני. המראה כהן בהמשנה נוקט דאפילו פסול ליכא בהנ"ל ומוכיח שיטתו מאותו תוס' שהביא העול"ש ראי' לשיטתו, דהלא תוס' כתב דיש פסול רק

מראה מקום יפה הראה לי הראש כולל הרה"ג רב עודד נולמן שליט"א בדברי הרמב"ן בפרשת בלק פרק כ"ג פסוק א' בתו"ד וז"ל והנה בסוף לא רצה ללכת לקראת נחשים לא רצה בלעם שיהיה בלק מעלה בקרבנותיו "שלא יפגל במחשבתו" ולכך אמר הכתוב ויעל פר ואיל במזבח וירמוז לבלעם עצמו וכו' עכ"ל. והיינו דהרמב"ן כותב דקדשי עכו"ם אפשר לפגלם, אמנם לכאורה הוא רק לשון מושאל על מחשבות זרות שהיה לבלק הרשע ואין מזה ראי' לנדון הנ"ל ודו"ק.

פסול ליכא ומשו"ה שתק, משא"כ בדברים שאין להם מתירין ס"ל לרש"י דפסולים ודו"ק. (ע' בהמערכה של פיגול בדבר שאין להם מתירים). ע' בספר דם זבחים דמאריך בסוגיא זו.

היוצא לנו: העולת שלמה וכן המנחת חינוך נקטו דפסול מיהא הוה.

לאידך גיסא המראה כהן עכ"פ בשיטת תוס' (ולא בהרמב"ם) וכן התפארת ישראל וכן הראש מזבח נקטו דכשירים לגמרי.

הרה"ג הראש כולל ר' עודד נולמן שליט"א

'האזרח' מביא נסכים ואין עכו"ם מביא נסכים

דף מה.

מצות ניסוך היין. והנה מצינו בדברי השל"ה הקדוש (מסכת פסחים, מזה עשירה, דרוש שלישי, אות א', ש"ע-שע"א), שמבאר את טעמו של מאמר חז"ל (סנהדרין דף ל"ח ע"א): "נכנס יין יצא סוד". וביאורו, שייך מגלה את החלק הנסתר והפנימי שבאדם ובמציאות, שכן האור הגדול יוצא דווקא מתוך החושך, והטהרה נולדת מן הטומאה.

ולפי זה מוסיף השל"ה הקדוש, שמהיין שסחטה חוה, אשר גרם לחטא הראשון, עתידה לבוא גם הרפואה לעתיד לבוא, והוא סוד "היין המשומר", אותו יין גנוז המתקן את קלקול החטא. נמצא, שעניינו של היין איננו רק חפץ גשמי של שמחה, אלא כלי לגילוי סוד פנימי ועמוק, שיסודו בירידת החושך ומתוכה צמיחת האור הגדול.

וזה לשונו: "ועל ענין התורה, סוד נגנו, וענין 'הביאני אל בית היין' (שיר השירים ב', ד'), שבעים פנים, איתא פרק אחד דיני ממונות (סנהדרין דף ל"ח ע"א), יהודה וחזקיה בני רבי חייא, הוו יתבי בסעודתא קמי רבי, ולא הוו קאמרי ולא מידי, אמר להו אגברו חמרא אדרדקי כי היכי דלימרו מילתא, כיון דאיבסום פתחו

בגמרא זבחים (דף מ"ה ע"א) דרשו חז"ל: "תנו רבנן: 'אזרח' - אזרח מביא נסכים, ואין העובד כוכבים מביא נסכים". ויסוד דרשה זו הוא במה שנאמר בפרשת נסכים (במדבר ט"ו, י"ג): "כל האזרח יעשה ככה", ומשמעות הכתוב, על פי דרשת חז"ל, היא שאין מצות הבאת נסכים שייכת אלא ל"אזרח", היינו לישראל דווקא, ולא לעובד כוכבים. ואף על פי שנכרים נודרים נדרים ונדבות כישראל, מכל מקום אינם זוכים להביא את הנסכים לקרבנותיהם בעצמם, אלא נסכי קרבנותיהם באים משל ציבור, על ידי כלל ישראל.

ובמאמר זה נבאר, בסייעתא דשמיא, ענין עמוק זה: מהו טעמה של מצות ניסוך היין, ומדוע ייחודה שייך לישראל דווקא ולא לעובדי כוכבים, וכן מהו עומק ההגדרה שישראל נקראים "אזרח", ולא כן העכו"ם.

דברי השל"ה הקדוש - מיין

שסחטה חוה - סוד היין המשומר

ומתוך החושך בא האור הגדול

ולשם כך יש להקדים תחילה את המהות הרוחנית של היין בדברי חז"ל, אשר היא המפתח להבנת עומק עניינה של

שהיו בכח האשכול ישאר היין משומר, ויהיה סוד 'עין לא ראתה א-להים זולתך' (ישעיה שם).

וזהו ביאור הפסוק (איוב י"ד, ד'): 'מי יתן טהור מטמא לא אחד', שהטהרה באה מכח הטומאה שהיא עתה 'לא אחד', כי נסתלק ה'אל"ף, ומכח הטומאה שיצאת והתבטלה יצא הסיג, והטהרה מטוהרת לגמרי, זהו סוד הוצאת הטומאה הסיג חוצה ולא ישאר פנימה".

**דברי המהר"ל שמחת ומשתה יין
הרוחני וכוס ישועות שייך רק
לישראל וזהו טעם פנימי לאיסור
יין נסך להבדיל בין קודש לחול
ובין ישראל לעמים**

והנה המהר"ל (סוף ספר גבורות ה' הלכות יין נסך ואיסורו) מבאר היטב את הטעם הפנימי של איסור יין נסך, ומתוך דבריו מבואר שכל המעלה הרוחנית של שתיית יין שהוא מביא לאדם לנהוג כדעת קונו ו"נכנס יין ויצא סוד" שייך רק לישראל, שיש להם בפנימיותם דביקות להקדוש ברוך הוא, ואין מעלת יין כלל לאומות העולם. ותקנו איסור יין נסך, להבדיל הבדלה גמורה בין קודש לחול ובין ישראל לעמים, שאין שום התחברות אמיתית ביניהם כלל, שפנימיותם של ישראל היא דביקות להקדוש ברוך הוא, ופנימיות אומות העולם היא להשבעים שרים של מעלה.

וזה לשונו: "וכדי שתדע להבין איך היין בפרט מבטל עצם ההבדל בין ישראל

ואמרו, אין בן דוד בא עד שיכלו שני בתי אבות מישראל, ואלו הן, ראש גולה שבבבל ונשיא שבארץ ישראל, שנאמר כו'. אמר להם, בניי, קוצים אתם מטילים לי בעיניי. אמר ליה רבי חייא, רבי, אל ירע בעיניך, יין ניתן בשבעים אותיות, וסוד ניתן בשבעים אותיות, נכנס יין יצא סוד. עד כאן.

קשה, איך בני רבי חייא שגו ביין, והלא רבותינו ז"ל אמרו (עירובין דף ס"ה ע"א), המתפתה ביינו [שמפייסין אותו על איזה דבר, ומתרצה כשטוב לבו ביין] יש בו דעת קונו, שעל כן אמר רבי אגברו חמרא כו'. עוד קשה, מה תנחומין והשיב רבי חייא לרבי, אדרבה הודה לדבריהם, שאמר 'יצא סוד'. עוד קשה, 'אל ירע בעיניך' 'בלבך' הוה ליה למימר, כלישנא דקרא בפרשת ראה (דברים ט"ו, י').

אלא הענין, אין בן דוד בא להיות אור הגדול, עד שיכלה בית דוד מקודם ויהיה חשך, ואז יבא היתרון אור. וזהו עתה נכנס יין שהוא עליו שבעים פנים לתורה (במדבר רבה פרשה י"ג סימן ט"ו). ומכח זה יצא סוד הגנוז ברום מעלה. וזהו אל ירע בעיניך הוא 'עין לא ראתה' כו' (ישעיה ס"ד, ג'). ועתה נכנסו קוצים בעין' הם סוד 'קוץ ודרדר' (בראשית ג', י"ח) שגרם אדם בחטא, ועתיד יצמח 'עץ פרי עושה פרי' (שם א', י"א) סודות התורה. וסיבת הכל, כי חוה סחטה האשכול (בראשית רבה פרשה י"ט, ס"ה), וגרמה להיות שמרים, ובבטול השמרים

מחולקים בדבר שהוא נסתר פנימי, כיון שהם בעצמם מחולקים גם כן במדריגה פנימית נסתרת.

ואין לך בכל המשקין שראויים לשתיה שמדריגתו בנסתר כמו היין, שהרי היין יוצא מתוך פנימית הענב ומהסתר שלו ולפיכך 'יין' בגמטריא שבעים, ו'סוד' גם כן שבעים, וזה מפני שעצם היין הוא דבר סוד נסתר פנימי שהוא נסתר בענב, ואין הדבר הזה דבר מקרה כלל, כדמוכח בפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין דף ל"ח ע"א) דקאמר שם: יין נתן בשבעים אותיות וסוד נתן בשבעים אותיות, נכנס יין יצא סוד עד כאן. ואין דבר זה דברי מליצה רק דברי אמת, כי היין בגמטריא סוד מפני שהוא פנימי נסתר יוצא מהסתר הענב, ולפיכך כאשר נכנס יין הוא מגלה הסוד, שהיין יש לו כח ושולט על הסוד ולכך ראוי שיהיו נבדלים ישראל מן האומות ביין הזה שהוא בגמטריא סוד, כמו שישראל נבדלים בכח פנימי נסתר שלהם.

ואם ישתתפו ביחד ביין אחד הרי כאלו אינם מובדלים בפנימי שלהם, ומאחר שישראל הם מובדלים מן האומות בכח פנימי נסתר שלהם, צריך שיהיו מובדלים בדבר שהוא במדריגה זאת הפנימית שהוא יין שנתן בשבעים אותיות בשביל שהוא דבר פנימי כדי שלא יהיה בטול אל הבדל ישראל מעלתם העצמית. והנה התבאר לך שאין הדברים כמו שחושבים הם, כי חשבו כי האסור הזה הוא באולי ושמא יבא לכלל חתנות לא נעשה האסור שאין הדבר כך רק אסור זה

לאומות, הנה דבר ידוע אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש, ידים ורגלים, אברים וגידין ובשר ופרצוף לאחד כמו השני, ואין חלוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי דבר זה אינו כלל, ואף חכמי האומות מודים בזה שיש לאומות מחולקות לכל אחת ואחת מזל בפני עצמו כמו שידוע מדבריהם.

דברי המהר"ל שפנימיות ישראל

היא דביקות בשמו יתברך ופנימיות אומות העולם היא דביקות לשבעים שרים של מעלה

וממשיך מהר"ל לבאר שיש הבדל גדול ומרחק רב בין פנימיות ישראל ופנימיות שאר כל שבעים אומות העולם, שגם חכמי אומות העולם מודים לזה. וזה לשונו: "ואנו אין תולים החלוק הזה במזל וגלגל, אבל אנו אומרים שיש לכל אומה ואומה שר מיוחד, כמו שנזכר בכתוב (דניאל ו'): שר פרס שר יון ובדברי חכמים הרבה, הרי כי האומות דביקים בכח מיוחד וישראל דביקים בכח קדוש הוא השם יתברך אשר הבדיל אותם מן העמים ולקחם אליו. ואין ספק כי יש לאומות הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה מוכנים להתדבק בכח שלהם, ויש לישראל הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה דביקים בו יתברך, ולכך אף אם כל בני אדם מתדמים בדברים המורגשים והחצונים מובדלים הם בכח פנימי, ומפני חלוק והבדל הפנימי שלהם ראוי שיהיו

עליהם רק שיהיו ישראל במצרים כשהיה כבר התחלת ישראל, ולכך נולדה יוכבד בין החומות שלא היו חוץ ממצרים שבעים נפש ולא היו במצרים בלא שבעים נפש שהוא התחלתן של ישראל.

ומפני כי התחלת ישראל נבדל מן התחלת האומות ולכך היו מספר שבעים לאומות בפני עצמן, ושבעים נפש לישראל התחלה בפני עצמן, כי ראוי שיהיו ישראל נבדלים בהתחלה שלהם. ודוקא מספר שבעים הוא ראוי אל התחלה הפנימית שלהם שמספר שבעים, בעבור שמספר סוד הוא במספר שבעים מורה על מדריגת המספר הזה העליונה הפנימית. ולכך לא תמצא בתורה מספר משוער רק עד שבעים" כו'.

דברי המהר"ל בביאור הטעם
הפנימי למה תקנו חכמים שתהיה
הבדלה גמורה בין ישראל לעמים
בשתיית יינם

ומוסיף המהר"ל: "ומפני זה היו שבעים התחלה לאומות ושבעים התחלה לישראל, היינו בדור הפלגה נפלגה בני נח לשבעים לשונות ושבעים אומות והתחלת ישראל היה על ידי השבעים נפש שירדו למצרים] כי הם נחלקים בהתחלתן הפנימית שהם נבדלים זה מזה.

ומפני כי היין הוא גם כן יש לו התחלה פנימית שהוא יוצא מן הענב מן הנסתר הפנימי בגמטריא שלו שבעים, כי כבר אמרנו כי המספר הזה הוא המדריגה

בטול הבדל ישראל שהוא עצם מעלת ישראל שצריכין שיהיו מובדלים לגמרי מבלתי אפשרות שום חבור כלל, שזה נקרא הבדל לא ענין זולת זה.

ויש להבין עוד דברי חכמה מן הדברים אשר אמרנו למעלה, כי ישראל והאומות אף כי הם משתתפים בדברים החצונים המורגשים, הם נבדלים בכח פנימי אשר אותו כח פנימי הוא התחלתן, כי התחלת ישראל כח קדוש והאומות התחלתן כח שלהם. וכאשר ישראל הם נבדלים מן האומות בהתחלה הפנימית שלזה התחלה מיוחדת ולזה התחלה מיוחדת, הרי הם נבדלים מכל ואין להם שתוף כלל, כיון שהתחלתן מחולקת, ומפני זה תמצא כי התחלת האומות היו שבעים שהיה להם התחלה בפני עצמם, כי בוני המגדל שמהם נפלגה הארץ היו שבעים, וישראל התחלתן בפני עצמם דכתיב (דברים י'): בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה וגומר, הרי כי התחלת ישראל שבעים היו.

ולפיכך לא היו שבעים נפש עד שבאו למצרים, כי יוכבד נולדה בין החומות, כמו שאמרו ז"ל (סוטה דף י"ב ע"א) והדבר הזה כי נגזר על ישראל שיהיו גרים במצרים ואם היו שבעים נפש קודם בואם למצרים הנה כבר היה התחלת ישראל מבלי גירות במצרים, ואם היו שבעים נפש זמן הרבה אחר בואם מצרימה, לא היה צריך לזה להיות קודם שהיו שבעים נפש במצרים, כי לא נגזר

**ביאור דברי מרן רי"ז הלוי ז"ל -
 שאין לעכו"ם שם 'מקריב' או
'מביא' על הנסכים**

ובדברי הגרי"ז (שם בזבחים דף מ"ה ע"א, ובספרו חידושי מרן רי"ז הלוי הלכות מעשה הקרבנות, עמוד ל"ד ע"א, שמאריך בזה) מבואר, שאף על פי שהקרבן עצמו מחייב נסכים, מכל מקום אין לעכו"ם דין 'מביא', ואין הנסכים נקריבין עבורו כלל, ואין להם שייכות לעכו"ם מצד שם הקרבה.

וזה לשונו: "ונראה דבאמת מיעוט הקרא מיירי בהבאת נסכים דעכו"ם נתמעט מהבאת נסכים, והיינו שהנסכים אין קרבין עבורו, והא ד'ככה' מרבה דקרבנו טעון נסכים, הוא רק דין בחיובא דקרבן, אבל לא מיקרי הנסכים קרבנו, ורק חיובא דקרבן הוא, והנסכין אין קרבין עבורו.

והא דיכול להביא בעצמו נסכים על קרבנו, היינו משום דהא שנתמעט עכו"ם מקרבנו אינו מיעוט בהקדשן, דעכו"ם אינם יכולים לעשות שום הקדש קרבן, דהא בעד ישראל יכולים להקדיש הרי דיש בהם דין להקדיש, אלא דהמיעוט הוא דאין לו קרבנות דאין יכול להקריב עבורו, דנתמעט מדין הקרבה, אבל בדין הקדש בודאי איתא, ולפי זה גם בנסכים נהי דאינו מחויב בנסכים, אבל מכל מקום יכול להביא נסכים בעד קרבנו, דלא גרע מקרבן ישראל דיכול להקדיש עבורו, כמו כן יכול להקדיש עבור קרבנו, דכל המיעוט הוא רק דאין נסכים עבורו, אבל מכיון שקרבנו נתרבה דבעי נסכים, נהי דאין קרבים עבורו אבל סוף סוף כיון דקרבים

היותר פנימית, ולפיכך סוד בא במספר שבעים, ומאחר שישראל הם נבדלים מן האומות במדריגה זאת שהוא מספר שבעים, אין להם שתוף ביין שהוא ממדריגת שבעים כי במדריגה זאת הם מחולקים ואם ישתתפו בו עושה התחלת ישראל ואומות אחת אחר שהם נבדלים.

ולכך להבדיל בין התחלתם עשו חכמים הבדלה ביניהם וכל זה כדי לקיים מה שישראל מובדלים מן האומות. ואלו הדברים הם דברי חכמה עליונה מאוד ואם הם כטיפה מן הים".

**אין עכו"ם מביא נסכי יין, אבל
קדשי עכו"ם טעונין נסכי יין**

ולאחר שנתבארו הדברים, והאיר לנו האור בכל האמור, ונתגלה הטעם הפנימי שבעניינו של יין, יש להבין ממילא גם את ההבדל שבין קרבן ישראל לקרבן עכו"ם בנוגע לחלקה של מצות ניסוך היין. דהנה עיקר טעמה של מצוה זו אינו מצד היין הגשמי, אלא מצד פנימיותו וסודו של היין, ולפיכך אין לעכו"ם כל שייכות לפנימיות זו, ומשום כך אין הוא בכלל מצות ניסוך היין.

אלא שעדיין יש לעיין, אם כן, מאי טעמא שגם קרבן עכו"ם טעון נסכי יין? והנה איתא בזבחים (דף מ"ה ע"א), דהגמרא מחלקת בין קדשי ישראל לקדשי עכו"ם, והכי איתא התם. וזה לשונו: "תנו רבנן: 'אזרח' - אזרח מביא נסכים, ואין העובד כוכבים מביא נסכים: יכול לא תהא עולתו טעונה נסכים? תלמוד לומר: ככה".

וכבר גילה לנו תרגום יונתן שמה שכתוב "המשמח אליהם ואנשים" קאי על רברביא, היינו אנשים גדולים בלבד, וכדביאר הרד"ק. וזה לשונו: "ומה שתרגם אנשים רברביא רוצה לומר כי היין משמח האנשים הגדולים והחכמים ותיטיב דעתם בו כמו שאמרו רז"ל חמרא וריחני פקחין אבל האנשים הפחותים ישתכרו בו ותשתבש דעתם".

ונראה טעמו של דבר, דדוקא אנשים גדולים מישראל, אשר בפנימיותם הם דבוקים בהקדוש ברוך הוא, שייכים הם לשם 'אליהם', מה שאין כן אומות העולם, שאין להם שייכות לפנימיות זו, מאחר שהם דבוקים רק לשבעים שרים של מעלה, הנקראים 'אלהים אחרים'. ולפי זה מובן היטב טעם הדבר שנתמעטו קדשי עכו"ם מדיני נסכים.

ועל פי זה מיושב היטב גם שאין העכו"ם בכלל "ואם הקריב המקריב" לענין הבאת נסכי יין של קדשי עכו"ם, דאף על גב שקדשיהם טעונין נסכי יין, מכל מקום אין הנסכים נקריבים עבורם כלל.

הרחבת הטעם הפנימי של נסכי יין

ולהרחיב עוד בענינו הפנימי של ניסוך היין, יש לעיין בדברי רש"י על מה שנאמר אצל אברהם אבינו לאחר מלחמת המלכים, שקדמו מלכי צדק מלך שלם בלחם ויין, כדכתיב בפרשת לך לך (י"ד, י"ח): "ומלכי צדק מלך שלם הוציא לחם ויין". ופירש רש"י שם על דרך

מחמת חיובו דקרבן, אם כן שפיר יכול להביא, נמצא דעיקר הנפקא מינה הוא רק בחיוב הבאתו, דכיון דנתמעט דהנסכים אינם קרבנו רק באים לחובת הקרבן, ממילא פטור מלהביא, אבל אם רצה להביא שפיר מביא, דקרבנו לא גרע מקרבן חבירו דיכול להביא.

ונמצא דבאמת קרא מיירי בדין הבאת נסכים, דמיעטו התורה דאינו בר

הבאת נסכים, ואין הנסכים קריבים עבורו, אבל הנפקא מינה הוא בדין חיוב הבאתו דדין חיוב הבאת נסכים הוא, אם על הקרבן נקריבים הנסכים ונקריבים עבורו אז הוא מחוייב להביא, אבל אם אינם נקריבים בעבורו, רק שהנסכים באים מחמת חיוב הקרבן, והנסכים לא נקראים קרבנו אז פטור מלהביא, וגם יהיה נפקא מינה עוד בנסכים הבאים בפני עצמן, דאינו יכול להביא, דאינו בר הבאת נסכים, ואתי שפיר הסוגיא דמנחות שהקשה לר' יוסי הגלילי דמברייתא זו מוכח דאין יכול להביא נסכים הבאים בפני עצמן".

ביאור הטעם הפנימי - מפני מה

אין מנסכים יין בעבור עכו"ם

והנה מקור הדבר ש"אין שירה אלא על היין" נלמד ממה דאיתא בערכין (דף י"א ע"א): "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מנין שאין אומרים שירה אלא על היין שנאמר (שופטים ט', י"ג) ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אליהם ואנשים, אם אנשים משמח אליהם במה משמח? מכאן, שאין אומרים שירה אלא על היין".

בלחמי, ונאמר בלחם הפנים: (שמות כ"ה, כ"ט): ועשית קערותיו גו'. מזרק אחד כנגד התורה המשולה ביין שנאמר (משלי שם) ושתו ביין מסכתי גו', למה נאמר אחד מזרק שדברי תורה שבכתב ושבעל פה כולם נתנו מרועה אחד, והיינו כי לכך נמשלה התורה ללחם ויין כלפי תורה שבכתב ושבעל פה. וכן הוא הכוונה בענין הקרבן לקשר ב' המידות יחד כנזכר.

ועל דרך זה מבואר מה שכתוב בסמוך כל יין שכתוב בתורה עושה רושם חוץ מזה. והטעם על פי מה שנתבאר, כי היין הוא מצד השמאל שהוא מדת הדין, ולפיכך בכל יין הנאמר בתורה נעשה רושם דין כפי מדתו, חוץ מזה באשר יין זה היה רומז ליין שבקדושה ליין הנסכים או ליינה של תורה נמתק דינו. אי נמי לפי שנאמר כאן גם כן לחם הרומז למדת הימין כנזכר נמתק דינו ולא נעשה בו רושם דין".

ביאורו של 'אזרח' ואיך משמע ולא עכו"ם

ויש להוסיף ביאור על הטעם הפנימי למה אין מנסכים יין בעבור עכו"ם. די ש לדריק מלשון הקרא שממעט קדשי עכו"ם מהבאת נסכי יין, דכתיב: 'אזרח' ודרשו חז"ל (זבחים דף מ"ה ע"א): "'אזרח מביא נסכים ואין עכו"ם מביא נסכים'. ולכאורה צריך ביאור איך משמע מהתיבה 'אזרח' שרק ישראל מביאים נסכי יין, שהרי פירושו של אזרח הוא תושב, ועל פני פשוטו כל מי שיש לו קרקע הרי הוא תושב, וכי ישראל שאין לו קרקע נתמעט מהבאת נסכים. ובאיזה קרקע מיירי?

אגדה: "ומדרש אגדה רמז לו על המנחות ועל הנסכים שיקריבו שם בניו".

ובספר נזר הקודש על המדרש רבה (נדפס לראשונה בשנת תע"ט) איתא שלחם היינו לחם הפנים, ובכך מגלה לנו אור גדול וטעם פנימי (פרשה מ"ג סימן ו'). וזה לשונו: "ומה שכתוב ולחם זו לחם הפנים, ויין אלו נסכים, בודאי הוא הדין שאר קרבנות, והא דנקט לחם ויין היינו משום דאין המקרא יוצא מידי פשוטו שהוציא לו גם כן לחם ויין ממש, אלא דמהני טעמי דלעיל דרשינן נמי הא. וכן הוא למאן דאמר תורה גילה לו. ולשיטה זו נמשל התורה ללחם ויין, לפי שהתורה הוא סעד ושמחה לנפש כלחם ויין לגוף, כענין שנאמר תהלים ק"ד, ט"ו] יין ישמח לבב אנוש ולחם לבב אנוש יסעד.

ואמנם ברעיא מהימנא (פרשת צו דף ל"ג ע"ב ופרשת עקב דף ע"א ע"ב) מבואר דתורה שבכתב שהוא מצד הימין נמשל ללחם, ותורה שבעל פה שהוא מצד השמאל נמשל לייין. ואם כן יש לומר נמי כהאי גוונא הטעם למאן דאמר הלכות כהונה גדולה גילה לו, שפירש לשון לחם ויין אשר הם כלפי מדרגת ימין ושמאל, כי כל תכלית הקרבנות הוא לקשר השמאל בימין כמפורש בזוהר שם ובכמה דוכתי עיין שם.

ובזה מבואר מה שכתוב לקמן (ספר במדבר רבה פרשה י"ג סימן ט"ו) קצרת כסף אחת כנגד התורה שהיא קרויה לחם שנאמר (משלי ט', ה'): לכו לחמי

וכן הוא מקרא מפורש בפרשת קדושים (י"ט, ל"ג-ל"ד): 'וכי יגור אתך גר בארצכם לא תונו אתו כאזרח מכם יהיה לכם הגר הגר אתכם ואהבת לו כמוך' וכן הוא בפרשת בא (י"ב, י"ט) 'כי כל אכל מחמצת ונכרתה הנפש ההוא מעדת ישראל בגר ובאזרח הארץ'

ולכאורה כל אחד מישראל אף שאינו גר בארץ ישראל אלא בשאר ארצות, וכן בגלותינו שנתפזרו כל ישראל לארבע כנפות הארץ אפילו הכי כל אחד מישראל נקרא 'אזרח'. דהיינו בעצם כל ישראל קבלו בירושה חלק בארץ ישראל בסוף ארבעים שנה במדבר, וכל אחד מישראל שייך לארץ ישראל ושורשו עדיין שם, רק עכשיו בעונותינו הרבים נתפזרו ישראל לארבע כנפות הארץ ואין ישראל על אדמתם, אבל אנחנו מאמינים שתבוא עת הגאולה ויבוא משיח צדקנו והוא יקבץ ויחזיר כל נדחי ישראל מכל מקום שהם מארבע כנפות הארץ לארץ ישראל, כמו שאנו מתפללים לפני הקדוש ברוך הוא שלש פעמים בכל יום ויום 'ושא נס לקבץ גליותינו וקבצנו יחד מארבע כנפות הארץ'. וממילא רק ישראל יש לו שם 'אזרח'.

דברי רס"ג שאזרח הוא מלשון זריחה שנראה וגלוי לכל ביופיו

והפכו בגר

ויש להוסיף טעם פנימי לשם 'אזרח'. דהנה הרס"ג (תהילים ל"ז, ל"ה) מבאר את הכתוב שם 'רענן אזרח', שאזרח ששורש שמו 'זרח', הוא לשון

גר תושב מותר להישאר בארץ ישראל

והנה מצאנו בתורה כתוב 'גר תושב', היינו מי שאינו יהודי אך מקבל על עצמו לקיים שבע מצוות בני נח מן התורה שניתנה על ידי משה רבינו עליו השלום. והטעם שהוא נקרא 'גר תושב' על שם שמותר לישראל להשאיר אותו לגור בארץ ישראל. והנה הרמב"ם (הלכות עבודה זרה פרק י' הלכה ו') מבאר דין זה של הגר תושב, וזה לשונו: "בזמן שיד ישראל תקיפה עליהם, אסור לנו להניח עובדי כוכבים בנינו, ואפילו יושב ישיבת עראי או עובר ממקום למקום בסחורה לא יעבור בארצנו אלא עד שיקבל עליו שבע מצוות שנצטוו בני נח, שנאמר: לא ישבו בארצך אפילו לפי שעה, ואם קבל עליו שבע מצוות הרי זה גר תושב".

ועוד איתא ברמב"ם (הלכות איסורי ביאה פרק י"ד הלכה ז') שמשום הכי נקרא 'גר תושב', וזה לשונו: "אי זה הוא גר תושב, זה עכו"ם שקיבל עליו שלא יעבוד כוכבים ומזלות עם שאר המצוות שנצטוו בני נח ולא מל ולא טבל, הרי זה מקבלין אותו והוא מחסידי אומות העולם. ולמה נקרא שמו 'תושב', לפי שמותר לנו להושיבו בנינו בארץ ישראל, כמו שביארנו בהלכות עכו"ם".

**אזרח תושב קבוע של ארץ ישראל
מה דינו של ישראלי שנתיישב
בשאר ארצות**

ואם כן לכאורה פירושו של 'אזרח' הוא תושב קבוע בארצנו, ארץ ישראל,

כמו מי שהוא בא מבעל משפחה גדולה ומפורסם, שנקרא גם הוא 'אזרח'. מה שאין כן 'גר', הוא מלשון 'גרגיר' שהוא פרי קטן שנכרת ואינו מחובר עוד לעיקר האילן ואינו ניכר כלל.

וזה לשונו "ומלת אזרח כאזרח הארץ, וטעם אזרח כאילו בעל ענפים רבים וכמוהו מי שיש לו משפחה רבה, והפך זה הגר כי הוא כמו גרגיר נכרת מהעץ, וזה פירוש הפסוק: ראיתי רשע עריץ ומתערה שהוא כאזרח רענן"

רש"י 'אזרח' רענן אילן בעל שורשים רבים ו'אזרח' באדם

הנשרשים וממולאים בנסכים רבים

ובעין זה בפירוש רש"י שם (תהלים ל"ז, ל"ה) שאזרח הוא אילן בעל שורשים רבים ומושרש טוב בקרקע וכן 'אזרח' בעל נסכים הרבה. וזה לשונו "כאזרח רענן כאחד מאזרחי הארץ הנשרשין וממולאים בנסכים וכן פירש מנחם כאזרח רענן מתלחלח ומתצמח כאשל הנשרש ואזרח מאזרחי בני אדם אנשי שרשים המה".

אלשיך הקדוש 'אזרח' הוא צדיק נטוע ונשרשים בקדושה למעלה

והוסיף עוד האלשיך הקדוש שם (תהלים ל"ז, ל"ה) שהצדיק שהוא מלא במעשים טובים והוא מחובר ונטוע לשורשים העליונים ודבוק למקורו הוא הנקרא 'אזרח רענן'. וזה לשונו: "והוא כי כל צדיק נטוע במקום קדושה למעלה, ואם ירשע יפרד כי תפרד נפשו אשר בו משורשה הדבק בשכינה, ובשובו בתשובה

אור והאל"ף נוספת כמו שכתוב (ירמיה ל"ב, כ"א): 'ובאזרוע נטויה' ומתרגמו מלשון בהירות וזריחה. וזה לשונו "ופירשתי כאזרח רענן, כצומח רענן, כמו זריחה שהיא הצמיחה וההופעה, ומצאתי גם שמכנים את ההיראות זריחה כאמרו בעוזיהו והצרעת זרחה במצחו, ולכך עשיתי כאזרח צמח עולה, ותהיה הוספת האלף כאן כהוספתה בתיבת באזרע נטויה ודומיה".

הרד"ק בספר השרשים ערך 'זרח', מאיר עוד קצת אור על שם 'אזרח' וההיפוך שלו הוא 'גר' וכתב שם שאזרח נקרא על שם שיחוסו ומוצאו בהירים, טהורים וידועים לכל, וזה לשונו "כאזרח מכם יהיה לכם (ויקרא י"ט, ל"ד), הוא התושב והקדמון בעיר, כי הוא מגולה לכל וידוע מי הוא ומשפחתו, אבל הגר הוא מכוסה ולא ידע אדם מי הוא ומי משפחתו. כאזרח רענן (תהלים ל"ז, ל"ה), הוא העץ הלח והרטוב שהוא מגולה ונראה ביפיו ובלחותו. וכן הוא בביאור רד"ק תהלים (ל"ז, ל"ה) וזה לשונו "אזרח, לפי שהוא נראה וגלוי לכל ביפיו ובלחותו, כמו שנקרא האיש אזרח כשהוא ידוע וגלוי לכל מי הוא ומשפחתו, והפכו הגר"

דברי האבן עזרא ש'אזרח רענן' היא אילן בעל ענפים רבים, היפך מ'גר' כגרגיר שנכרת ממקורו

והאבן עזרא (תהלים ל"ז, ל"ה): מבאר עוד שאזרח הוא אילן שיש לו ענפים רבים וניכר לכל ומחובר לעיקרו,

דברי הזוהר הקדוש 'האזרח' מגזע
 ושורש קדושת ישראל תחת צלא
 דמהימנותא כמו אברהם אבינו

ובעין זה איתא בזוהר הקדוש (פרשת
 אמור דף ק"ג ע"א) על מה
 שכתוב 'כל האזרח בישראל ישבו
 בסוכות'. וזה לשונו: "ועל דא כתיב כל
 האזרח בישראל ישבו בסוכות כל מאן
 דאיהו משרשא וגזעא קדישא דישראל
 ישבו בסוכות תחות צלא דמהימנותא, ומאן
 דליתיה מגזעא ושרשא קדישא דישראל לא
 יתיב בהו ויפוק גרמיה מתחות צלא
 דמהימנותא, כתיב (הושע י"ב) כנען בידו
 מאזני מרמה, דא אליעזר עבד אברהם,
 ותא חזי כתיב ארור כנען, ובגין דזכה כנען
 דא לשמשא לאברהם כיון דשמש לאברהם
 יתיב תחות צלא דמהימנותא זכה למיפק
 מההוא לטייא דאתלטייא ולא עוד אלא
 דכתיב ביה ברכה דכתיב (בראשית כ"ד)
 ויאמר בא ברוך ה', מאי קא מיירי, דכל
 מאן דיתיב תחות צלא דמהימנותא אחסין
 חירו ליה ולבנוי לעלמין ואתברך ברכתא
 עלאה ומאן דאפיק גרמיה מצלא
 דמהימנותא אחסין גלותא ליה ולבנוי
 דכתיב וילחם בישראל וישב ממנו שבי".

[כתוב] כל האזרח בישראל ישבו בסוכות.
 כי כל מי שהוא משורש וגזע
 קדוש מישראל, ישבו בסוכות תחת צל
 האמונה. ומי שאינו מגזע ושורש הקדוש
 של ישראל, לא ישב בהם, ומוציא את
 עצמו מתחת צל האמונה. כתוב, כנען בידו
 מאזני מרמה, זהו אליעזר עבד אברהם.
 ובוא וראה, כתוב, ארור כנען. ומשום
 שכנען הזה שהוא אליעזר, זכה לשמש את

הוא כשב אל מקורה לידבק בה. ואין לה
 כל כך לחות להפריח במעשים טובים
 כאשר מעולם לא נפרדה נפשו, כי הוא
 הנקרא אזרח, וזהו אומרו כי היה מתערה
 כאזרח רענן, הוא אשר מעולם לא נפרד
 משורשה מפליג במעשים טובים".

'אזרח' ישראל נשרש בקדושת
 ארץ ישראל בעל ענפים רבים
 במעשים טובים ופנימיותו דבוקה
 בשורשו למעלה

והנה היוצא מכל האמור הוא שאזרח
 אצל אדם הוא כאילן בעל ענפים
 הרבה שמושרשים ומחוברים טוב לארץ,
 ואצל האדם מי שהוא איש בהיר וטהור
 ומפורסם ובעל נכסים הרבה, אלה הם
 אנשי שרשים. ואם כן דווקא לישראל יש
 שם 'אזרח' ולא לאומות העולם, משום
 שכל ישראל יש להם שורש טוב עוד מזמן
 אברהם אבינו, שכרת הקדוש ברוך הוא
 איתו ועם זרעו אחריו את ברית בין
 הבתרים ונשבע לו שינחיל לו לירושה את
 ארץ ישראל וירבה שם ככוכבי השמים
 וכעפר הארץ, וישראל הם מאירים
 וטהורים שמביאים את אור השכינה לעולם
 התחתון ומדובקים לשורשם, שבפנימיותם
 הם דבוקים היטב להקדוש ברוך הוא, ולכן
 הם הנקראים 'אזרח', שהם דומים לעץ
 המשורש בארץ והוא מלוחלח במים רבים,
 ומגדל פירות טובים. ואפילו בעת הגלות
 ידוע לנו שנחזור לארץ ישראל עם כל
 הברכות, ולא נכרת חלילה מאותו שורש
 שעדיין ישראל מחוברים תמיד לעיקר
 שורשם, ויש להם ענפים רבים שיתרבו
 ויתפרסמו בכל העולם.

עכו"ם. והערנו מה ענין 'אזרח' לישראל, ואיך משמע שממעטים עכו"ם מפרשת נסכי יין.

ולאור כל האמור מובן מאוד שרק ישראל באמת משורשים בארץ, ששורשם משם, אבל אומות העולם שהם באים מדור הפלגה שהקדוש ברוך גירשם מארץ ישראל ונתפזרו לכל שאר הארצות ודבוקים רק לשבעים שרים למעלה ואין להם כל קשר כלל לארץ ישראל. ואפילו אם עכשיו הם גרים בארץ ישראל אין להם שורש בארץ ולא שייך להם פנימיות של הגפן ויין הטוב שבאים מחלק הנסתר בגפן שמשמח רק לא'להים ולדבוקים בו, ולכן אומות העולם נתמעטו לגמרי מהיות אזרח ומהבאת נסכים בעבורם. וזה עומק כוונת הגמרא 'אזרח' ולא עכו"ם.

איתן 'האזרחי' הוא אברהם אבינו שבא מארץ מזרח שהאיר לכל העולם

ויש להוסיף עוד טעם פנימי בהבנת תיבת 'אזרח'. דהנה איתא בגמרא (בבא בתרא דף ט"ו ע"א) שיש עשרה מחברי ספר תהילים ואחד מהם הוא "איתן האזרחי", וכמו שכתוב בריש פרק פ"ט: 'משכיל לאיתן האזרחי'. ואמרו בגמרא שם שאיתן האזרחי הוא אברהם אבינו עליו השלום. וזה לשונו "אמר רב: איתן האזרחי זה הוא אברהם. כתיב הכא: 'איתן האזרחי', וכתוב התם: 'מי העיר ממזרח צדק' וגו'". ועיין ברש"י בתהילים שם וזה לשונו: "ורבותינו פירשוהו באברהם אבינו על שם מי העיר ממזרח".

אברהם, כיון ששימש את אברהם, וישב תחת צל האמונה, זכה לצאת מאותה הקללה שנתקלל, ולא עוד, אלא שכתוב בו ברכה, שכתוב, ויאמר בא ברוך ה'. מהו מלמדנו. הוא, שכל מי שיושב תחת צל האמונה, מנחיל חירות לו ולבניו לעולם, ומתברך בברכה עליונה. ומי שמוציא את עצמו מצל האמונה, מנחיל גלות לו ולבניו. שכתוב, וילחם בישראל וישב ממנו שבי].

ורמ"ק מבאר כוונת הזוהר הקדוש שהנשמה הקדושה של ישראל משורשת מלמעלה ומחוכרת לצלא דמהימנותא הקדושה. וזה לשונו: "כל מן דאיהו משרשא וגזעא קדישא דישראל ישבו בסוכות תחות צלא דמהימנותא. הטעם הוא לפי שכל מין נכסף אל מינו, והנשמה הקדושה נמשכת ונאחזת אחר הקדושים, וכיון שצל קדושה שוכנת בסוכה, מי שהוא מגזעא ושרשא דישראל דהיינו משורש הקדושה יכסוף אל צל סוכה, ושום סיבה לא ינידהו, מפני שצל סוכה הוא צל הקדושה כדפירשנו, ואם יהיה קדוש גם כן תשרה בסוכתו הקדושה, אבל אם הוא רשע חוטא כמו שהוא במעשיו הוציא את עצמו מן הקדושה, כן הקדושה הזו לא תשרה עליו".

ביאור חדש על המיעוט 'אזרח' ולא עכו"ם

והשתא מאיר לנו אור גדול על מה שהבאנו לעיל שממעטים קדשי עכו"ם מהבאת נסכי יין ממה שכתוב בפרשת נסכים 'אזרח' דוקא 'אזרח' ולא

העולם, ועל זה אנו מברכים 'בורא מאורי האש' בכל מוצאי שבת.

וזה לשון המדרש: "ויאמר אלהים יהי אור זה אברהם, הדא הוא דכתיב (ישעיה מ"א): מי העיר ממזרח צדק וגו' אל תקרא העיר אלא האיר".

דברי נזר הקודש שאברהם אבינו האיר בתחילת תיקון העולם כשהיה חושך רוחני כעין תוהו ובוהו ועל ידי נתקיים כל העולם

בביאור נזר הקודש (על בראשית רבה (שם) מבאר טעמו של דבר ואיזה אור האיר אברהם אבינו שלא היה מקודם. וזה לשונו: "ויאמר אלהים יהי אור. כלומר אור זה היה סימן לאור אברהם בעולם, שממנו התחיל התיקון בדוגמת האור של ששת ימי בראשית שהיה על יד תקון התוהו ובוהו, והאור הוא מצד החסד כנודע, ולפיכך היה תקון העולם על יד אברהם שהיה גם כן מצד החסד, כדכתיב (מיכה ז', כ'): 'חסד לאברהם'.

והיינו דכתיב (בראשית ב', ד'): 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', ודרשינן (להלן י"ב, ב, ח'): [בהבראם אותיות:] 'באברהם', כי ממנו התחיל תקון העולם בדוגמת האור, ועל זה אמר הדא הוא דכתיב: 'מי העיר ממזרח צדק', אל תיקרי 'העיר' אלא 'האיר', דאי 'העיר' לחוד, כמשמעו, מאי האי דקאמר 'העיר ממזרח' דייקא, אלא וודאי קרינן נמי 'האיר' לשון הארה, ולכך אמר 'האיר ממזרח' שהאור בא ממזרח.

והנה מבואר ששם 'אזרחי' הוא על שם 'מזרח', שאברהם אבינו בא מארץ מזרח. ויש לעיין מה טעם שנקבע לאברהם אבינו שם על שם ה'מזרח', דבאמת מזרח אינו מקום מסויים כלל. וגם מה ענין קביעות 'שם' למקום שאברהם אבינו בא משם.

מדרש רבה אברהם אבינו האיר לכל העולם כאור השמש שמתחיל להאיר מצד מזרח מאותו האור של 'ויהי אור'

ויש להקדים יסוד גדול שלשון 'מזרח' הוא מלשון 'זריחה', והאור מתחיל לזרוח מצד מזרח, כמו בטבע העולם שזריחת השמש היא במזרח. וכשם שהאור הטבעי בא משם, כך גם בעולם לאחר חטא אדם הראשון שנגזז האור הגדול, לא התחיל האור ההוא לזרוח עד שבא אברהם אבינו עליו השלום שהאיר את העולם בהכרה של השראת השכינה, שעל ידי התחילו כל העולם להכיר בהשגחת בורא העולם ואברהם אבינו הוא שפרסם את שמו יתברך בפי כל העולם.

ובאמת מבואר יותר טעמו של דבר שאברהם אבינו עליו השלום נקרא בשם 'אזרחי' בדברי המדרש (בראשית רבה (וילנא) פרשת בראשית פרשה ב' סימן ג') שבלשון 'העיר' נרמז גם לשון 'אור' ואברהם אבינו האיר לכל העולם מאותו האור של 'ויהי אור', שמבואר ברש"י פרשת בראשית שהוא האור של שבעת ימי בראשית שנגזז במוצאי השבת הראשונה של בריאת

דברי אלשיך הקדוש
האור שהאיר והתחיל תיקונו
של עולם כשאברהם הקריא שמו
יתברך והשגחתו ושכר ועונש בפי
כל העולם

והנה מבואר מדברי האלשיך על תהלים (פרק פ"ט פסוק א') מה היה תיקונו של עולם ואיזה אור רוחני מאותו אור הגנוז האיר אברהם אבינו עליו השלום לכל העולם. וזה לשונו: "הנה קבלו רבותינו ז"ל (בבא בתרא דף ט"ו ע"א) כי איתן האזרחי הוא אברהם אבינו שהעירו יתברך ממזרח להעמיד על האמת כל יושבי תבל ושוכני ארץ, כי הקריא שמו של הקדוש ברוך הוא בפי הכל, כי בפיו ובשפתיו ייסד יסוד אמונת מציאותו יתברך וחיודו העולם והשגחתו ושכר ועונש,

וכן מצאתי בזהר הקדוש פרשת בראשית השמטות (דף רנ"ו ע"ב) כתיב: 'מי העיר ממזרח, ברזא דאור דנפיק ממזרח'^א, וזה לשונו וזהר הקדוש פרשת בראשית דף (מ"ה ע"ב) 'ויאמר א'להים יהי אור הדא הוא דכתיב (ישעיה מ"א) מי העיר ממזרח וגו', וירא א'להים את האור כי טוב, מאי ראה אמר ר' חייא כדקאמרן חמא בעובדייהו דרשיעייא וגניז ליה] וכן הוא בזהר לך לך (דף פ"ו ע"א) עיין שם^ב. ומכל מקום כתיב נמי 'העיר ממזרח', בעי"ן, דהא כהא תליא, שה' העיר אותו ממזרח העולם כדי להאיר מאורו אור המזרח לעולם, שעל ידי אור קדושתו נתקיים העולם. ואמנם מכל מקום באברהם לא היה רק תחלת התקון באשר עדיין יצא ממנו פסולת".



[א] וזה לשונו שם: 'ויאמר א'להים יהי אור לקבל דרגא דחס"ד דאיהו לימינא דהא מתמן נפיק נהורא לכלהו עלמין ברזא דיום, הדא הוא דכתיב (תהלים נ"ב) חסד אל כל היום ולקבליה לתתא אברהם דאחיד בהאי חולקא ובגין כך כתיב הכא יום אחד והכא (יחזקאל ל"ג) אחד היה אברהם וביה כתיב (ישעיה מ"א) מי העיר ממזרח ברזא דאור דנפיק ממזרח ותא חזי לא תשכח בכלהו ז' זכאין דאחידין לעילא ברזא דשמהתון בשירותא אלף אלא אברהם ואהרן דאחידין בהאי חס"ד".

[ב] וזה לשונו שם: 'רבי יהודה אמר (ישעיה מ"א): מי העיר ממזרח דא אברהם דלא נטיל אתערותא לגבי קודשא בריך הוא אלא ממזרח בגין דחמא שמשא דנפיק בצפרא מסטרא דמזרח נטיל אתערותא לנפשיה דאיהו קודשא בריך הוא, אמר דא הוא מלכא דברא יתי, פלח ליה כל ההוא יומא לרמשא חמא שמשא דאתכניש (וירחא נפקת) וסיהרא נהרא אמר דא הוא ודאי דשליט על ההוא פולחנא דפלחית כל האי יומא דהא אתחשך קמיה ולא נהיר פלח ליה כל ההוא ליליא, לצפרא חמא דאזלא חשוכא ואתנהיר סטרא דמזרח, אמר ודאי כל אלין מלכא אית עלייהו ושליט דאנהיג לון, כיון דחמא קודשא בריך הוא תיאובתא דאברהם לגביה כדון אתגלי עלוי ומליל עמיה דכתיב צדק יקראהו לרגלו דמליל עמיה ואתגלי עליה".

[ר"י אמר מי העיר ממזרח זהו אברהם, שלא לקח התעוררות אל הקדוש ברוך הוא אלא ממזרח. כי כשראה את השמש יוצא בבקר מצד מזרח, לקח לעצמו התעוררות, שהוא הקדוש ברוך הוא, אמר על השמש, זהו המלך שברא אותי. ועבד אל השמש כל היום, לערב ראה ששקעה השמש והלבנה האירה, אמר על הלבנה, זהו ודאי, השולט על עבודה ההיא שעבד כל אותו היום, אל השמש, שהרי השמש נחשך מפני הלבנה ואינו מאיר. עבד אל הלבנה כל אותה הלילה. בבוקר ראה שהלבנה הולכת לה חשוכה, והאיר צד המזרח, אמר, בודאי, שיש מלך ושליט על כל אלו שמהיג אותם. כיון שראה הקדוש ברוך הוא חשקו של אברהם אליו. אז נגלה אליו ודיבר עמו. שכתוב צדק יקראהו לרגלו. צדק זה הקדוש ברוך הוא שקרא אותו, ודבר עמו ונגלה עליו].

עדן שם גלה אביו כשגורש מגן עדן, שנאמר (לעיל ג', כ"ד): וישכן מקדם לגן עדן, את שמירת דרך מבוא הגן, שיש ללמוד שהיה אדם שם. ומצינו רוח מזרחית קולטת בכל מקום את הרוצחים, שנאמר (דברים ד', מ"א): אז יבדיל משה וגו' מזרחה שמש".

והנה היוצא ממה שמביא רש"י שמקום שנקרא 'קדם' הוא צד מזרח, והוא מקור שמקום זה מיועד לתיקון חטאים גדולים, ומעשה אדם וקין הוא סימן לכל הבאים אחריהם, ומצד קדמה מזרח של גן עדן הוא מקומו שהקדוש ברוך הוא בחסדו נתן לו, במקום לגרשו מכל העולם, ונתן לאדם הראשון ולקין לחזור בתשובה שלימה ולתקן מה שהם עוותו על המלך. ולאחר החטא זהו המקום ששם התחיל להאיר תיקונו של עולם לכל העולם, כמו האור הטבעי של השמש שמתחיל להאיר ממזרח, ועל שם זה נקרא 'מזרח': 'קדמה'.

דברי המהר"ל ש'קדמה' הוא לשון

התחלת העולם ששם התחיל

תיקונו של עולם

וכן מבאר המהר"ל בספרו גור אריה על רש"י (פרשת בראשית ד', ט"ז, שם) וזה לשונו: "והטעם כי מזרח נקרא 'קדמה' (פרשת תרומה כ"ז, י"ג) מלשון התחלה, כי הוא התחלת העולם, והרוצח שנגזר עליו שיהיה נע ונד אין דבר קולטתו רק דבר שהוא התחלה, כי התחלה הוא שקולט הכל, ודבר זה ידוע שהתחלה מקבל וקולט הכל, שהכל נבנה על ההתחלה, ולפיכך רוח מזרחית קולטת ומקבל כל הנדים. ודבר זה מבואר".

כמפורש ברבותינו ז"ל, והיה גומל חסדים לכל עובר ושב, וטרם אוכלם בפיהם היה משרישים בשרשי האמונה ואחרי כן היה גומל להם חסד, כמפורש בבראשית רבה (מ"ג, ז', ועיין סוטה דף י' ע"ב), שאחר ערוך השולחן בפני האורחין היה אומר להם עד שלא תאכלו תנו כבוד לבעל הסעודה ואז היו מתחילים לכבדו, והיה אומר להם איני בעל הסעודה כי אם יש א'להי אמת בורא כל ולו יתברך הכל, ואחר השריש האמונה בלבם היה מאכילם וגומל להם חסד".

ועיין עוד בספר קהלת משה (מבן המגיד הקדוש מקאז'ניץ, פרשת ויחי), שמאיר עוד על ביאור הכתוב 'משכיל לאיתן האזרחי', וכתב: "כי הנה יש כמה מיני שכליות. ומשכיל גם כן אותיות משליך שצריך להשליך כל השכליות החיצוניות ממנו כי אם בלתי ה' לבדו לאיתנו של עולם. ואז ה'אזרח' אותיות א' זרח יזרח עליו אלופו של עולם".

מקדם לגן עדן 'קדמה' צד מזרח

מקום תיקון חטא אדם הראשון

ויש להוסיף על ענין זה עוד רובד בהבנת השם 'אזרחי'. דהנה לאחר חטא אדם הראשון כתיב (פרשת בראשית ג', כ"ד): 'ויגרש את האדם וישכן מקדם לגן עדן', ופירש רש"י שם מהו 'מקדם', וזה לשונו: "במזרחו של גן עדן, חוץ לגן".

וגם אצל קין, לאחר שחטא בהריגת הבל, כתיב (פרשת בראשית ד', ט"ז): 'ויצא קין מלפני ה' וישב בארץ נוד קדמת עדן', ופירש רש"י שם, וזה לשונו: "קדמת

וזה לשונו: "מי העיר ממזרח צדק, אל תקרי העיר אלא האיר. כי אי אפשר לפרש העיר לשון התעוררות, ומאמר הנביא שהשם יתברך העיר את אברהם אבינו לעבודתו, וקיימא לן (ברכות דף ל"ג ע"ב) הכל בידי שמים, על כן אברהם אבינו התעורר מעצמו כנודע שהיה מונה ושוקל וסופר להשיג אמתת מציאותו יתברך בהתבודדות רב ועצום, וגם בלשון התעוררות לא יצדק לשון ממזרח דייקא, על כן אל תקרי העיר אלא האיר, שהשם יתברך האיר את אורו מסוף העולם עד סופו על ידי נפלאותיו עמו.

והא דלא נכתב בפסוק בפירוש האיר, הוא על פי מה דידוע זוהר הקדוש (פרשת בראשית דף ל"ו ע"ב) שקודם חטא אדם הראשון היה כתנות אור באל"ף ככתוב בתורתו של רבי מאיר (בראשית רבה פרק כ', י"ב), ואחר החטא נתחלף אור באל"ף להתהוות כתנות עור בעי"ן ממשכא דחויא, ועל ידי הצדיקים שיתקנו חטא אדם הראשון מדור אל דור יתוקן גם העי"ן להיות מזהיר כמו האור, וזהו 'כי עין בעין יראו בשוב' וכו' (ישעיה נ"ב, ח'), עיין כל זה בשל"ה הקדוש ותבין, והנה אברהם אבינו היה תחלת תיקונו של אדם, והתחיל לתקן העי"ן להאיר כמו אל"ף, וזה שנכתב עי"ן וקרינן אל"ף, והבין נראה לי".

דברי הרמח"ל שרק אברהם אבינו

הצליח לתקן חטא אדם הראשון

והנה הרמח"ל בספרו דרך ה' (חלק ב') פרק ד' אות ב'-אות ט') מבאר שלאחר חטא אדם הראשון החשיך העולם

ולא עוד, אלא שזה מה שאנו מבקשים ומתחננים לפני הקדוש ברוך הוא (איכה ה', כ"א): "חדש ימינו כקדם", וכלשון המדרש (איכה רבה, וילנא, פרשה ה' סימן כ"א): "חדש ימינו כקדם, כאדם הראשון כמו דאמר (בראשית ג'): ויגרש את האדם וישכן מקדם לגן עדן". היינו שאנו מבקשים לחזור למצב של אדם הראשון שהיה בפתחי גן עדן מוכן להיכנס לתוכו לאחר שחזר בתשובה שלימה, ומוטל על כל יוצא זרעו של אדם הראשון לתקן חטאו של זקנם.

בני יששכר 'העיר' מלשון 'האיר'

שאות עיין מתחלפת לאות אלף

כמו 'כתנות עור' ל'כתנות' אור,

רמז לאברהם אבינו שהחזיר את

האור הגנוז לעולם התחתון

הבני יששכר בספרו (אגרא דכלה מדרשים ותרגומים ביאורי מדרש רבה לפרשת בראשית) מרחיב בביאור דברי המדרש רבה הנזכר לעיל, ומאיר לנו אור גדול ותמונה שלימה מהדברים הנסתרים בתורה הקדושה שרומזים להשגות הגדולות שגילו לנו חז"ל במילים קצרות, כדרכם בקודש, ופתח לנו הבני יששכר שערי חכמה להבין מקצת שבמקצת בדברים הגדולים, שהתחיל אברהם אבינו לתקן את חטא אדם הראשון, שעל ידיו החשיך האור הגנוז ואברהם אבינו התחיל לתקנו ועל ידיו חזר אותו האור להאיר, ומבאר הבני יששכר איך כל האמור מרומז בלשון הכתוב, ודבריו מאירים ומבארים את דברי חז"ל באור יקרות.

רבה, ובבחינה זאת הוליד תולדות בעולם, כולן במדרגה השפלה הזאת שזכרנו”.

דברי רמח”ל בחסדי ה’ יתברך ניתן לצאצאיו של אדם הראשון לתקן ולהחזיר עטרה ליושנה

וממשיך הרמח”ל לבאר שאפילו לאחר שחטאו אדם וחוה לא נדחו לגמרי אלא ניתן לכל יוצאי זרעם לתקן את חטאם. וזה לשונו: “ואמנם, אף על פי כן לא חדלה מהימצא בכלל מדרגת המין האנושי, מצד שרשו האמיתי, בחינה עליונה מן הבחינה שהיה המין הזה אז בזמן קלקולו, ולא נדחה אדם הראשון לגמרי, שלא יוכל לשוב אל המדרגה העליונה, אבל נמצא בפועל במדרגה השפלה ובבחינה כחניות אל המדרגה העליונה.

והנה נתן האדון, ברוך הוא, לפני התולדות ההן שנמצאו באותו הזמן את הבחירה, שיתחזקו וישתדלו להתעלות מן המדרגה השפלה ולשים עצמן במדרגה העליונה, והניח להן זמן לדבר, כמו ששיערה החכמה העליונה היותו נאות להשתדלות הזו, ועל דרך מה שמנחת עתה לנו, לשנהיה משיגים השלמות והמדרגה בקיבוץ בני העולם הבא, כמו שזכרנו למעלה, כי הנה כל מה שהוא השתדלות צריך שיהיה לו גבול.

והיה הזמן הזה מאדם הראשון עד זמן ההפלגה. והנה כל אותו הזמן לא חדלו צדיקים דורשים האמת לרבים, כגון חנוך, מתושלח, שם ועבר, ומזהירים אותם שיתקנו את עצמם וכיון שנתמלאה סאתם

ונסתרו דרכי ההשגחה והשראת השכינה בעולם התחתון, והחושך הזה מחשיך עד היום את עינינו מלראות בגלוי יד ה’ והשגחתו בעולם התחתון שלא היה מוכן עוד להיות מרכבה להשראת שכינתו.

וזה לשונו: “אדם הראשון קודם חטאו היה במצב עליון מאד ממה שהוא האדם עתה, וכבר ביארנו ענין זה בחלק ראשון פרק ג’, ומדרגת האנושיות לפי המצב ההוא היתה מדרגה נכבדת מאד, ראויה למעלה רמה נצחית, כמו שזכרנו, ואילו לא היה חוטא, היה משתלם ומתעלה עוד עליו על עליו. והנה באותו המצב הטוב היה לו להוליד תולדות מספר משוער מחכמתו, יתברך שמו, על פי אמיתת מה שראוי לשלמות הנהנים בטובו, יתברך שמו, והיו כולם נהנים עמו בטוב ההוא.

ואמנם התולדות האלה, שהיה ראוי שיוליד, נגזרו ושוערו מלפניו, יתברך שמו, משוערות בהדרגות מיוחדות, פירוש שיהיו בהן ראשיות ונטפלות, שרשים וענפים נמשכים זה אחר זה בסדר מיוחד, כאילנות וענפיהם, ומספר האילנות ומספר הענפים הכל משוער בתכלית הדקדוק.

והנה בחטאו ירד מאד ממדרגתו, ונכלל בו מן החושך והעכירות שיעור גדול, וכמו שזכרנו, וכלל המין האנושי ירד ממדרגתו ועמד במדרגה שפלה מאד, בלתי ראויה למעלה הרמה הנצחית שהתעתד לה בראשונה, ולא נשאר מזומן ומוכן אלא למדרגה פחותה ממנה פחיתות

כפי חוקו. ואז נתחלק העולם לשבעים אומות, כל אחת מהן במדרגה ידועה, אבל כולן בבחינת האנושיות בשפלותה וישראל בבחינת האנושיות בעילויה".

מן ענפי האילן של אברהם אבינו יצא התיקון השלם

וממשיך הרמח"ל שם לבאר שמזמן אברהם אבינו התחילה תקופה חדשה, שעדיין אנחנו נמצאים בתוכה, שדרך ענפי האילן הגדול שנטע אברהם אבינו, נבחר להיות תיקון אותו החטא.

וזה לשונו: "והנה אחר הענין הזה נסתם שער השרשים והתחילו הגלגול וההנהגה בענפים, כל אחד לפי ענינו ונמצא, שאף על פי שלכאורה נראה ענינו עתה וענין הקודמים שוה, באמת אינו כך, אלא עד ההפלגה היה הזמן לשרשי האנושיות ונתגלגלו הדברים בבחינה זו, וכשמגיע קץ זמן זה, נקבע הדבר כפי המשפט, והתחיל זמן אחר, שהוא זמן הענפים, שעודנו בו עתה.

ומרום טובו וחסדו, יתברך שמו, גזר ונתן מקום אפילו לענפי שאר האומות, שבבחירתן ומעשיהן יעקרו עצמן משרשן ויוכללו בענפיו של אברהם אבינו, עליו השלום, אם ירצו והוא מה שעשהו, יתברך שמו, לאברהם אבינו, עליו השלום, אב לגרים, ואמר לו (בראשית י"ב, ג') 'ונברכו בכך כל משפחות האדמה', ואולם אם לא ישתדלו בזה, יישארו תחת אילנותיהן השרשיים כפי ענינם הטבעי.

של הבריות, דהיינו בזמן ההפלגה, שפט במידת משפטו, יתברך שמו, היות ראוי שייגמר זמן ההשתדלות השרשית, והיה קיצם של הדברים, שיוקבע מה שראוי ליקבע בבחינת השרשים, לפי מה שכבר נתגלגל ונהיה עד עת הקץ ההוא. ואז השגית, יתברך שמו, על כל בני האדם, וראה כל המדרגות שהיה ראוי שייקבעו בהן האנשים ההם כפי מעשיהם, וקבעם בהן בבחינתם השרשית, כמו שזכרנו".

אברהם אבינו וזרעו אחריו נבחרו להיות עיקר האילן ושאר בני האדם נתחלקו לשבעים אומות העולם מתחתיו

וממשיך הרמח"ל שם לבאר שהמצב הזה נמשך כך עד עת אברהם אבינו, שנבחר על ידי חסדיו ומעשים טובים להיות עיקר אילן העולם, ושאר בני האדם נתפלגו לכל שבעים אומות העולם. וזה לשונו: "והנה כפי מה שהונחו הם, כן נגזר עליהם שיהיו מוציאים התולדות, כפי מה שכבר שוער שהיה ראוי לשורש ההוא, ונמצאו כולם מינים קבועים בעולם, כל אחד בחוקו וטבעו, ככל שאר המינים שבבריות, וניתן להם להוציא תולדותיהם בחוקם ובחינתם ככל שאר המינים. ואמנם, נמצאו כולם, לפי המשפט העליון, ראויים לישאר במדרגת האנושיות השפלה שהגיעו לה אדם הראשון ותולדותיו מפני החטא, ולא גבוהים מזה כלל, ואברהם לבדו נבחר במעשיו ונתעלה ונקבע להיות אילן מעולה ויקר, כפי מציאות האנושיות במדרגתה העליונה, וניתן לו להוציא ענפיו

וזה לשונו: "ואולם במעשיהם של ישראל תלה האדון, ברוך הוא, תיקון כל הבריאה ועילויה, כמו שזכרנו, ושיעבד כביכול את הנהגתו לפעלם, להאיר ולהשפיע, או ליסתר ולהתעלם חס וחלילה על פי מעשיהם. אך מעשי האומות לא יוסיפו ולא יגרעו במציאות הבריאה ובגילוי, יתברך שמו, או בהיסתרו, אבל ימשיכו לעצמן תועלת או הפסד, אם בגוף ואם בנפש, ויוסיפו כח בשר שלהם או יחלישוהו".

**דברי שערי אורה בעת הטא אדם
הראשון נשתברו הצינורות
ונסתלקה השראת השכינה בעולם
התחתון**

והנה, בספר שערי אורה מרחיב יותר לבאר את ההשתלשלות מחטא אדם הראשון, וזה לשונו: "דע, בתחילת בריאת העולם עיקר שכינה בתחתונים היתה, שהרי מערכת כל הנבראים על סדר המעלות היו עליונים כנגד עליונים, תחתונים כנגד תחתונים. ולפיכך היתה שכינה שרויה בתחתונים, ובהיות השכינה למטה נמצאו שמים וארץ אחדים, וזהו לשון 'ויכולו השמים והארץ וכל צבאם' (בראשית ב', א'), שנשתכללו אלו מאלו ונתמלאו אלו מאלו, והיו הצינורות והמקורות פועלים בשלימותם ונמשכים מלמעלה למטה. נמצא ה' יתברך ממלא מלמעלה למטה, וסימניך 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי' (ישעיהו ס"ו, א'). נמצא שה' יתברך היה שרוי במיצוע שוה בין העליונים ובין התחתונים. בא אדם הראשון וחטא, נתקלקלו השורות ונשתברו

וצריך שתדע, שכמו שכלל תולדות האדם מתחלק לאילנות שרשיים וענפיהם עמהם, כמו שזכרנו, כן כל אילן ואילן בפני עצמו, ייבחנו בו הענפים הראשיים, שמהם נמשכים ומתפרטים כל שאר הפרטים.

ואמנם, ענפי אילנו של אברהם אבינו, עליו השלום, הכוללים, הנה הם עד ששים רבוא, שהם אותם שיצאו ממצרים, ונעשית מהם האומה הישראלית, ולהם נחלקה ארץ ישראל, וכל הבאים אחריהם נחשבים פרטים ותולדות הענפים הכוללים האלה. והנה לאלה ניתנה התורה, ואז נקרא שעמד אילן זה על פרקו. ואולם חסד גדול עשה הקדוש ברוך הוא עם כל האומות, שתלה דינן עוד עד זמן מתן התורה, והחזיר את התורה על כולן שיקבלוה, ואם היו מקבלות אותה עדיין היה אפשר להן שיתעלו ממדרגתן השפלה, וכיון שלא רצו אז נגמר דינן לגמרי, ונסתם השער בפניהן סיתום שאין לו פתיחה, ואך זה נשאר לכל איש ואיש מן הענפים בפרטיהם, שיתגייר בעצמו וייכנס בבחירתו תחת אילנו של אברהם אבינו".

**השפע בעולם תלוי במעשיהם
של ישראל**

ומסיים שם הרמח"ל את דבריו שלאחר בחירה זאת נקבע עד עולם שכל האור והשפע תלויים במעשיהם הטובים של ישראל, שהם ענפי אילן הגדול שיצא מאברהם אבינו, אך גם להיפך, חלילה, שאם אין ישראל עושים רצונו של מקום, אזי יסתתר ויתעלם האור הגדול ויימנע שפע מהעולם.

המטוקנים כמו שהיה בעת בריאת העולם, קודם חטא אדם הראשון.

וזה לשונו: "להיקבע למטה, ולפי שביקש דוד לקבוע מקום למנוחת השכינה ואמר: 'קומה ה' למנוחתך אתה וארון עוזך' (שם, ח'), ישרו מחשבותיו לפני השכינה ושלח ואמר לו ה' יתברך ביד נתן הנביא: 'לך ואמרת אל עבדי אל דוד כה אמר ה' האתה תבנה לי בית לשבתי וגו'.

אחר כך בא שלמה ובנה את הבית וסידר כל המערכות והצורות, כפי סידר לו דוד אביו עליו השלום, ואז ירדה שכינה למטה ושכנה בבית עולמים וכו' וככלות שלמה להתפלל והאש ירדה מן השמים ותאכל העולה והזבחים וכבוד ה' מלא את הבית' (שם ו', א'). נמצאת השכינה חוזרת למנוחתה בארץ בבית עולמים, ואז חזרו הצינורות והמשכות כולם להריק ברכה בבית המקדש, והיינו דכתיב כטל חרמון שיורד על הררי ציון כי שם צוה ה' את הברכה חיים עד העולם (תהלים קל"ג, ג'), וכתוב מציון מכלל יופי א-להים הופיע (שם נ', ב').

ומבית המקדש היו כל הצינורות נמשכות לכל הארצות כולן, לשבעים משפחות כנגד שבעים שרים, ומירושלים היו נוטלין פרס, כמו דכתיב: 'ונברכו כן כל משפחות האדמה' (בראשית י"ב, ג')."

הבטחה שתהיה השראת השכינה

בישראל אפילו בעת טומאתם

ועתה בעל שערי אורה מבאר את המתנה טובה שנתן הקדוש ברוך הוא

הצינורות ונפסקו הבריכות, ונסתלקה שכינה ונתפרדה החבילה.

באו אברהם יצחק ויעקב עליהם השלום, התחילו להמשיכה למטה ותיקנו לה ג' כסאות, והמשיכה קצת המשכה ועשו גופותיהם כסאות לשכינה, אבל לא נמשכה השכינה בארץ לדירת קבע, אלא לדירת עראי, והיתה יושבת על גביהם, וכו' נמצא השכינה בימיהם פורחת באוויר, ולא מצאה מנוח לכף רגלה בארץ כאשר בתחילת הבריאה. בא משה רבינו עליו השלום וכל ישראל עמו ועשו משכן וכלים, ותיקנו קלקול הצינורות, וסידרו את השורות, והתקינו את הבריכות, והמשיכו מים חיים מבית השואבה והחזירו השכינה לשכון בתחתונים, באוהל, אבל לא בקרקע כאשר בתחילת הבריאה, וסוד זה הוא ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם (שמות כ"ה, ח').

ונמצאת השכינה כאכסנאי הולך ממקום למקום, ולזה אמר 'ושכנתי בתוכם' ולא אמר ושכנתי למטה, אלא בתוכם, בדמיון אכסנאי."

כל בנין בית המקדש ועשיית כליו

הוא מכוון כדי להוריד לעולם את

כל השפע ולהחזיר הצינורות

למקומם כמו שהיה בעת בריאת

העולם קודם החטא

וממשיך בעל שערי אורה לבאר איך

התחילה השראת השכינה

לרדת לעולם התחתון דרך קביעות על ידי

בית המקדש וכליו, שכל פרט ופרט היה

מכוון להוריד שפע וברכות על הצינורות

לא-להים' (שם כ"ו, י"א-י"ב). וכאילו השכינה משכנו ומשכנו של הקדוש ברוך הוא יתברך ביד ישראל".

חביבין ישראל בכל מקום שהם השכינה עמהם

ומסיים בעל שערי אורה לבאר איך מקום השכינה תלוי ועומד אך ורק על ישראל בכל מקום שהם אפילו בגלותם. ואפילו בטומאתם.

וזה לשונו: "וכשחטאו ישראל לפניו ונחרב הבית, הרי זה המשכון שלו ממשכנו ביד ישראל ומוליכו עמהם בגלות, והסוד 'אלה פקודי המשכין משכין העדות' (שמות ל"ח, א'). והיינו דאמרינן: חביבין ישראל, שבכל מקום שגלו שכינה עמהם. גלו למצרים שכינה עמהם, שנאמר: 'הנגלה נגליתי אל בית אביך בהיותם במצרים' (שמואל ב', כ"ז), וכתוב: 'אנכי ארד עמך מצרימה' (בראשית מ"ו, ד') גלו לבבל שכינה עמהם, שנאמר: 'למענכם שלחתי בבלה' (ישעיה מ"ג, י"ד), גלו לעילם שכינה עמהם, שנאמר: 'ושמתי כסאי בעילם' (ירמיה מ"ט, ל"ח). גלו לאדום שכינה עמהם, שנאמר: 'מי זה בא מאדום' וגו' (ישעיה ס"ג, ג'). וכשהן חוזרין שכינה עמהם, שנאמר: 'ושב ה' א-להיך את שבותך ורחמך' (דברים ל') והשיב לא נאמר, אלא ושב. ואומר: 'אתי מלבנון כל"ה' (שיר השירים ד', ח').

רבי מאיר אומר משל למלך שאמר לעבדו אם תבקשני הריני אצל בני, שנאמר: 'השוכן אתם בתוך טומאתם' (ויקרא ט"ז,

לישראל, שקבע אז שלא ישתנה מצב זה של השראת השכינה למטה, אפילו אם חס וחלילה יחטאו ישראל, ואפילו אם יחרב הבית ואין עוד מקום קבוע בבית ה' להשראת השכינה, יישאר לכל הפחות כמו שהיה בעת המשכן ותהיה השראת השכינה על ישראל אפילו בטומאתם, ומקום השראת השכינה הוא אך ורק על ישראל, זרעו של אברהם אבינו.

וזה לשונו: "ועתה יש לנו להודיעך כי השכינה מיוחדת לישראל לבד, והיינו דכתיב: 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' (שמות כה, ח), וכתוב: 'אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לשכני בתוכם' (שם כ"ט, מ"ו), וכתוב: 'ונתתי משכני בתוכם' (ויקרא כ"ו, י"א). והסוד, כבר הודענוך כי זה הוא היכל ששם ה' יתברך שוכן בתוכו, וה' יתברך אמר לישראל קחו לכם משכני שאני שוכן בו ולא אפרד מכם לעולם ואף על פי שאתם מקבלים טומאה, אין שכינתי נבדלת מכם. והיינו דכתיב: 'השוכן אתם בתוך טומאתם' (ויקרא ט"ז, ט"ז), וכשנתן ה' יתברך לישראל המתנה הזאת ושרתה שכינה ביניהם, נמצאו כל אוצרות השם יתברך וגנזיו וחדריו וכל מיני שפע וכל אצילות ברכה נמצאו ביד ישראל.

נמצאו כל אוצרות השם יתברך וגנזיו וחדריו, וכל מיני שפע וכל אצילות ברכה, נמצאים ביד ישראל. ומסר ביד ישראל מפתחות כל אוצר ואוצר לפתוח ולקבל כל שפע וברכה מאת השכינה, וזהו שנאמר: 'ונתתי משכני בתוכם והתהלכתי בתוכם והייתי לכם

נתקן, אחר שחטא ונתבושש, שעשו להם מעלי תאנה חגורות, לכן גם לקטורת לקחו עצי תאנה".

גם ניסוך היין בא לתקן כל חטא ושיהיה מרוצה לפני הקדוש ברוך הוא ולשמח לבב אנוש לאחר הקרבת קרבן שמכפר ומרצה לה' יתברך, כדאיא במנחות (דף כ' ע"א) שכתב שם שאף ענין יין הנסכים שייך לאימורים, שעל ידי הקטרת אימורים איכא אכילת מזבח, ועל ידי ניסוך היין איכא שתיית מזבח, אבל היין מקושר גם לזריקת הדם שלאחר הכפרה, ועל ריצוי זריקת הדם באה השמחה של היין. וזה לשונו "נסכים בהדי אימורין הוא דאתו מאי טעמא אכילה ושתייה, אדרבה כפרה ושמחה" ומפרש רש"י שם וזה לשונו: "אדרבה לצורך דם אתו דהכי אורחא לאחר כפרת דם שכיפר על החטא בא היין המשמח א'להים ואנשים, דמי שנתכפר חטאו - שמח".

ואם כן יש לבאר היטב טעם שתיקון חטא זה הוא על ידי מצות ניסוך היין במקום המקדש, כי רק לאחר חטא אדם הראשון נכנסה בנו זוהמת הנחש שגרם לנו לחטוא ולהיות בעצבות ואבלות של חטא, ובעת שאדם מכפר על חטאו, יש בו שמחה ומביא נסכי יין.

וגם יש לבאר טעם פנימי שממעטים קדשי עכו"ם מהבאת נסכי יין וכפי שדרשו: 'אזרח' ולא עכו"ם, שלכאורה יש לעורר מה ענין תיקון להבאת נסכי יין ולמה הכא נתמעט עכו"ם מנסכי יין מכדתיב 'אזרח'.

ט"ו), 'בטמאם את משכני אשר בתוכם' (שם ט"ו, ל"א), ואומר: 'ולא יטמאו את מחניהם אשר אני שוכן בתוכם' (במדבר ה', ג'), ואומר: 'ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה וגו' כי אני ה' שוכן בתוך בני ישראל' (במדבר ל"ה, ל"ד). ונקראת מידה זו אהל מועד בכל התורה כולה. וכלל הדבר, כי זהו בית ה', ובו שוכן".

מה ענין למעט 'אזרח' ולא עכו"ם דוקא במצות נסך היין

לאור כל האמור, יש להתבונן בטעם שהתהליך של תיקון החטא התחיל מאברהם אבינו וסימונו הוא במקום המקדש. ובאמת מצאנו רמזים לזה שמקום המזבח הוא מקום תיקון חטא אדם הראשון לכל הדורות, דקתני בתמיד (פרק ב' משנה ה') וזה לשונו: "בררו משם עצי תאנה יפין לסדר המערכה שניה לקטורת", ועיין שם בפירוש הרא"ש בטעמו של דבר שלקחו דוקא עצי תאנה, אף שעוד עצים כשרים למזבח, וזה לשונו "עצי תאנה. לפי שנתקן בה אדם הראשון". וכן איתא ברש"י (זבחים דף נ"ח ע"א) וזה לשונו: "בשל תאנה היו רגילין, וטעם אגדה הוא שבו היתה תקנה לאדם הראשון ויעשו להם חגורות".

והתפארת ישראל (שם אות ל"א) ביאר למה דוקא לעצי הקטורת לקחו עצי תאנה על שם תיקון של חטא אדם הראשון, וזה לשונו: "משום דקטורת מכפר על לשון הרע (יומא דף מ"ד ע"א), וחטא אדם הראשון על ידי לשון הרע היה, שקבל מלשינות מהנחש, ובעלי תאנה

זזה לשונו: "על פי מה שאמרו (עירובין דף ס"ה ע"א) לא נברא יין אלא לנחם אבלים ולשלם שכר לרשעים וכו' וקשה הא יש יין דמצוה ולפירוש רש"י (נזיר דף ד' ע"א ד"ה והרי) קידוש על היין דאורייתא ומיקרי מושבע ועומד ואף לתוס' (ד"ה מאי) שכתבו שהוא מדרבנן על כל פנים יש בו מצוה ולכד זה אמרו (ברכות דף מ"ב ע"ב): בשבתות וימים טובים וכו' הואיל ואדם קובע סעודתו על היין. וכן מצינו יין לטובה כמו שאמרו (יומא דף ע"ו ע"ב): זכה נעשה ראש וכו' זכה משמחו וכו' חמרא וריחני פקחין. וכן מצינו (עירובין דף ס"ד ע"א) דאמר רב נחמן: כל כמה דלא שתינא רביעתא דחמרא לא צילאי דעתאי. ובאותו סוגיא בעירובין גם כן איתא: כל המתפתה ביינו יש בו מדעת קונו וכו' כל המתיישב ביינו יש בו דעת שבעים זקנים וכו', ומצינו (סנהדרין דף ל"ח ע"א): אגברו חמרא אדרדקי כי היכי דלימרו מילתא. וגם בתורה מצינו מפורש יין נסכים למזבח ואיך אמר שלא נברא היין רק לנחם אבלים".

ישוב מרבינו צדוק היין נברא בעיקר אבלות ולמרי נפש ועצבות עולמו שבא מקללות וקלקול הנחש הקדמוני

ועוד. הנה רבינו צדוק הכהן מלובלין (בספרו פרי צדיק פרשת שלח אות ט"ו) מגלה לנו יסוד גדול והוא אבן הפינה בהבנת סוגיא זו של מצוות שאנו עושים ביין, בפרט בכוס של ברכה. דעיקר אבילות ועצבות שמביא אדם להיות מר

אלא שטעם הדבר הוא כי רק ישראל שהוא תושב ארץ ישראל ומושרש שם, שהוא מזרעו של אברהם אבינו שנכרתה עימו ברית בין הבתרים ושם הובטח לו שינחלו זרעו את הארץ. ולשון 'זרח אור' על שם שרק לישראל שייך האור של אברהם אבינו שהאיר לעולם התחתון מהאור הגנוז, ושייך לתיקון חטא אדם הראשון, שעכשיו בידו להשלים התיקון של אותו חטא כדי להחזיר את המצב של 'מקדם', קודם החטא, כדי לחזור למצב של ימי אדם הראשון קודם החטא לחדש ימינו קדם.

הערה גדולה מרבינו צדוק דהא יין נברא גם לקיים מצות נסכי יין ולקדש ולהבדיל והוא משמח לבב אנוש ולא רק לנחם אבלים

והנה רבינו צדוק הכהן מלובלין בספרו פרי צדיק (פרשת לך לך) נתקשה ממה דקאמר רבי חנין (עירובין דף ס"ה ע"א): "לא נברא יין אלא לנחם אבלים ולשלם שכר לרשעים שנאמר: 'תנו שכר לאובד ויין למרי נפש' (משלי ל"א, ו)", והרי בתורה בפרשת שלח כתובה פרשת נסכים שחייבים עם קרבנות רבים להביא נסכי יין, שהוא אינו לנחם אבלים ולא למרי נפש ולא לשלם שכר לרשעים.

ועוד יש מצוות ה' יתברך שאנו עושים ביין, כגון קידוש על כוס של יין ומצות ושמחת בחגיך ועוד, ואם כן איך אמרו בגמרא שלא נברא יין אלא לנחם אבלים ולשלם שכר לרשעים. ומה עניין ניחום אבלים למצוות שחייב לעשות ביין.

נפש, הוא על ידי הקלקול וקללות שבאו לאדם לאחר חטאו של אדם הראשון, והיין לא נברא אלא שעל ידי נתקלקל העולם וגם על ידי יתוקן החטא הזה, וכל מצוות שישראל עושים ביין, היא הדרך שמתקנים את החטא כדי להביא אותנו להשלמת העולם ותיקונו, ובאמת שלאחר התיקון לא תהיה עוד אבילות ומרי נפש, ואז לא יהיה שום צורך ליין כלל.

וזוה לשונו: "בסעודה שלישית של שבת לא תיקנו חז"ל קידוש על היין. הענין הוא דאיתא (עירובין דף ס"ה ע"א) לא נברא יין אלא לנחם אבלים ולשלם וכו' שנאמר (משלי ל"א, ו'): 'תנו וגו' ויין למרי נפש'. וצריך להבין הא יש יין דמצוה כמו דקידוש, וכן איתא (יומא דף ע"א עמוד א'): הרוצה לנסך יין על גבי המזבח ימלא גרונו של תלמידי חכמים יין. וכן מצינו ברב נחמן שאמר: כל כמה דלא שתינא רביעתא דחמרא לא צילאי דעתאי (עירובין דף ס"ד ע"א) הרי שהיה צריך היין לדברי תורה. וכן אין אומרים שירה אלא על היין (ברכות דף ל"ה ע"א) וכן כגון זה ראוי לקדש עליו ולומר כל שירות ותשבחות שבעולם (פסחים דף ק"ז ע"א) ואיך אמרו שלא נברא יין רק לנחם אבלים.

וכן בשבת מן התורה הוא זכור את יום השבת לקדשו רק זכור בפה וכמו שמוכא (זוהר פרשת יתרו דף צ"ב ע"ב): זכור אתר דלית ביה שכחה ולא קיימא ביה שכחה. רק חכמים חששו פן יתגבר היצר הרע וכמו שמוכא בזוהר הקדוש (פרשת שלח דף ק"ס ע"א): עמלק יושב בארץ הנגב וגו' הא יצרא בישא קטיגורא מקטרגא דבר נש וכו' והיינו בארץ הנגב שהוא נמצא אף באדם שהוא מנוגב ונקי מכל חמדות עולם הזה כעין שנדרש (תמורה דף ט"ז ע"א) ארץ הנגב בית שמנוגב מכל טובה שהרי ראינו שהיה יכול הנחש לכנוס אף לגן עדן לפתות לאדם הראשון לחטוא. ומפני חשש זה תיקנו חכמים קידוש על היין והוא גם כן למרי נפש ולנחם אבלים לתקן העצב מהנחש. וכן לטעם זה תיקנו כוס ברכת המזון על היין (כמו שנתבאר בפרשת לך) וכל זה הוא רק לישר הלב אחר שהביא הנחש העצב. וצריך לישר הלב ולהביא שמחה

אך באמת היין הוא רק למרי נפש שעיקר העצבון הביא הנחש שנזכר בקללות עצב (בראשית ג', י"ז) 'בעצבון תאכלנה' וזה נקרא אבילות, כמו שנדרש (בראשית רבה י"א, א'): 'ולא יוסיף עצב עמה' זה האבל, האיך מה דאת אמר (שמואל ב' י"ט, ג'): 'נעצב המלך על בנו' וכן דרשו (בראשית רבה כ"ז, ד'): 'ויתעצב אל לבו'

אך באמת היין הוא רק למרי נפש שעיקר העצבון הביא הנחש שנזכר בקללות עצב (בראשית ג', י"ז) 'בעצבון תאכלנה' וזה נקרא אבילות, כמו שנדרש (בראשית רבה י"א, א'): 'ולא יוסיף עצב עמה' זה האבל, האיך מה דאת אמר (שמואל ב' י"ט, ג'): 'נעצב המלך על בנו' וכן דרשו (בראשית רבה כ"ז, ד'): 'ויתעצב אל לבו'

**עכו"ם לא שייך לאבלות ומרירות
נפש של חטא אדם הראשון
וממילא לא נברא יין לעכו"ם כלל
אלא לישראל**

והשתא קל להבין הטעם שממעטים קדשי עכו"ם מהבאת נסכי יין מ'אזרח' ולא עכו"ם. דאיתא בזבחים (דף מ"ה ע"ב) שאין הציץ מרצה לקדשי עכו"ם, שאין בני נח בני הרצאה כלל. וזה לשונו: "אלא אמר רב אשי אמר קרא לרצון להם ועובדי כוכבים לאו בני הרצאה נינהו".

**האם יש כוונת לשם ריח ניחוח
בקרבן עכו"ם**

ולכאורה הטעם הוא מה שדברנו, שרק לישראל ולכל הגלויים עליהם שייך ענין זה הכרוך בתיקון חטא אדם הראשון, ורק ישראל מרוצים לפני מלך מלכי המלכים בגלל שאנו זרעו של אברהם אבינו, מקדשי שמו יתברך בעולם התחתון ומשום שישראל הם בני ריצוי ומתכפרין בהבאת קרבנותיהם.

וטעם הבאת קרבנות של עכו"ם, משום שיש תועלת ליתן גם לכל אומות העולם אפשרות ליתן שבח והודאה גם להקדוש ברוך הוא ומתפרסם שמו יתברך בעולם. ועוד תועלת אחרת יש בקדשי עכו"ם והוא כמו שמצינו לגבי קרבנותיו של בלק, שבזכות הבאת קרבנותיו הוציאו ממנו הניצוצות של קדושה ויצאה ממנו רוח המואביה שיצא ממנה דוד המלך עליו השלום, כדאיתא בסנהדרין (דף ק"ה ע"ב) וזה לשונו: "אמר רב יהודה אמר רב:

כמו שנאמר (תהלים צ"ז, י"א): 'ולישרי לב שמחה' וזהו שאמר: לא נברא יין אלא לנחם אבלים".

**דברי רבינו צדוק שמצות ניסוך
היין היא אך ורק לאחר קלקול
חטא אדם הראשון**

וממשיך שם רבינו צדוק לבאר שבאמת אין שום צורך לצרף נסכי יין לקרבן בהמה לולי הקלקול וחטאו של אדם הראשון שהביא מרירות הנפש ואבילות לעולם, וזה לשונו: "וכן מצות נסכים שהוא מצוה מפורשת בתורה, מוטב היה לו לומר לא נברא יין אלא לנסכים לבית המקדש, וכו'. אך באמת ענין הנסכים הוצרך לקרבנות גם כן, רק אחר הקלקול וקרבן ראשון שהקריב אדם הראשון היה רק כשאמר עולם חשוך בעדי וכו', כיון שעלה עמוד השחר וכו', (עבודה זרה דף ח' ע"א) ולעתיד כל הקרבנות בטלין חוץ מהתודה, כמו שאמרו במדרש (ויקרא רבה ט', ז'), והתודה גם כן בא רק כשניצול מצרה וקודם הקלקול לא הוצרך לתודה גם כן. ועל זה איתא (ברכות ל"ה א): אם אנשים משמח א-להים במה משמח, מכאן שאין אומרים שירה אלא על היין. ובגמרא (ערכין דף י"א ע"א): איזה עבודה שבשמחה וטוב לבב הוא אומר זה שירה. טוב לבב היינו שני לבבות והיינו לישר הלב ועל זה מורה נסכים להביא בשמחה, שכיון שהאדם הוא מר נפש, כביכול אף ה' יתברך אינו בנייחא, וצריך נסכים, שמורה שה' יתברך בנייחא ושמחה מישראל". עד כאן דבריו.

הניחוח, אין ראייה כלל לקדשי עכו"ם לאחר מתן תורה, דהתם באמת היה על נח לתקן את חטא אדם הראשון לגמרי,¹² ואז היה שייך לעשות הריח ניחוח להקדוש ברוך והיה באמת ריצוי בקרבנו, שנח עצמו היה בר הרצאה, אבל לאחר איתן האזרחי אברהם אבינו שנכרתו איתו כל י"ג בריתות וכך גם עם זרעו אחריו, ולאחר מתן תורה שנבחרו ישראל מכל העמים ואין עכו"ם עוד מרוצה לפני הקדוש ברוך הוא, שאינם עוד בני הרצאה, שונה המצב לגמרי ממה שהיה בזמן נח. וזה ברור.

**איך קתני שאין ריח ניחוח בבמה
אם כתוב בקרבנותיו של נח 'וירח
בריח הניחוח'**

ובזה יש ליישב את קושית האחרונים מהא דקתני בסוף זבחים (דף ק"ג ע"א) שאין ריח ניחוח בקרבנות שמקריבים בבמה, וזה לשונו "ר"י אומר אין מנחה בבמה וכיהוון ובגדי שרת וכלי שרת וריח ניחוח".

ועל פי כל אמור בודאי אין ראייה מזמן של נח להקרכת קרבנות בבמה לאחר אברהם אבינו ולאחר מתן תורה ובחירת מקום מנוחה ונחלה.

לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוה אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה, שבשכר ארבעים ושנים קרבנות שהקריב בלק זכה ויצאה ממנו רות".

והבאת קדשי עכו"ם אינם משום הריצוי שיש להם, שעכו"ם לאו בני הרצאה נינהו כלל, כדאיתא בזבחים (דף מ"ה) הנזכר לעיל, ואין בקדשי עכו"ם ריח ניחוח לפני מי שאמר והיה העולם ונעשה רצונו, כיון שהם אינם עושים רצונו של מקום, דקיום כל התורה כולה הוא רק לישראל, העם הנבחר מכל העמים, מקדישי שמו יתברך בעולם. ולכאורה בקדשי עכו"ם כיון שהבעלים אינם בני הרצאה, לא שייך להביא ריח ניחוח לפני מי שאמר והיה העולם, שלשם ריח ניחוח מתלי תלוי בהריצוי של הקרבן, ואין לו את הדין של לשם כל ששה דברים הזבח נזבח, ואפשר שיש מצוה להתכוון רק לשם זבח ולשם זובח. וצריך עיון לעת עתה, וה' יאיר עינינו בתורתו הקדושה.

**טעם שהיה ריח ניחוח בקרבנות
שהקריב נח בעת שניצל מהמבול**

והא דכתיב אצל נח לאחר המבול (פרשת נח ח', כ"א) 'וירח ה' את ריח



[ג]. הטעם מבואר על פי מה שכתוב בזוהר הקדוש (פרשת פנחס דף ס' ע"ב) שחטא דור המבול בזוהמת חטא אדם הראשון, ולכן נקראו בני אדם על שמו לגנאי. והאר"י ז"ל (פרי עץ חיים שער חג המצות פ"א) ביאר הדבר שהם באו מניצוצי קרי שיצאו מאדם הראשון כל הק"ל שנה שפירש מחוה וכדאיתא בערובין (דף י"ח ע"ב), ולפיכך גם הם השחיתו דרכם על הארץ כפי שורשם ומקורם, ועל זה נאמר בהם (בראשית ו', ה'): 'וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום'.

ונח תיקן את חטא אדם הראשון, כמבואר גם זה בזוהר הקדוש (מגילת רות דף לה עמוד ב'): "בא אדם הראשון ירדה עמו שכינה ושרתה בתוכו. חטא אדם הראשון ונסתלקה ממנו. בא נח והורידה לארץ. חטאו דור המבול ונסתלקה מן העולם. בא אברהם והורידה".

סברא דקרבנות צבור שהם 'אשה ריח ניחוח תמיד לה', יבא בהשתתפות העכו"ם! חלילה לומר כן! והתורת כהנים קאי אליבא דר' יוסי (שם), דסובר דמועלין בהם וחייבים משום פיגול וכו', 'וקדשי ה' המה, לכן צריך קרא למעטיניהו'.

דברי הרוגאצ'ובר שהיה ריח ניחוח מקרבנות של נח משום שאז היה העולם נקי מעבודה זרה

ובאמת קרוב לדברינו אבל קצת באופן אחר כתב הגאון מרוגאצ'וב זצ"ל בספרו צפנת פענח (על התורה פרשת נח ח', כ"א) הובאו דבריו בספר חשוקי חמד (מסכת זבחים דף קי"ג ע"א) שביאר את הערה הנזכרת לעיל איך כתיב בקרבנות שהקריב נח 'וירח ה' את ריח הניחוח' הא אין ריח ניחוח בבמה.

וזה לשונו: "והנה יעוין בצפנת פענח (בראשית ח', כ"א) שביאר מדוע יעוין שם. כלומר באמת היה לזה דין של במה לכל דיניו, אלא שהדבר שמונע ריח ניחוח מבמה, הוא העבודה זרה שיש בעולם, ומכיון שאז העולם היה נקי מעבודה זרה, היה ריח ניחוח גם בבמה. מבאר קושיא זו איך כתיב אצל קרבנות שהקריבו נח 'וירח ה' ריח הניחוח', הא אין ריח ניחוח בבמה".

'וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות' כימי נח והבל שלא היתה עבודה זרה בעולם

והנה דברי הצפנת פענח הם כמעט מפורשים בדברי המדרש על מה

ושוב מצאנו בדברי המשך חכמה (פרשת אמור כ"ב, כ"ה) לפשוט ענין זה דקאמר שם שיש מחלוקת תנאים אם קדשי עכו"ם הם קדשי ה' או לא, וקיימא לן שאין קדשי עכו"ם קדשי ה' ומשום הכי אין בו פיגול, נותר וטמא. ומוסיף על זה שודאי אין בו 'אשה ריח ניחוח לה'. וזה לשונו: "תנו רבנן קדשי עובדי כוכבים לא נהנין ולא מועלין ואין חייבין עליהן משום פיגול, נותר וטמא, ואין עושין תמורה ואין מביאין נסכים, אבל קרבנן טעון נסכים, דברי רבי שמעון. אמר רבי יוסי: רואה אני בכולן להחמיר שנאמר בהן לה'".

טעם שאין מקבלים מחצית השקל מידי עכו"ם מדכתיב 'אשה ריח ניחוח תמיד לה' בקרבנות ציבור

וזה לשונו של המשך חכמה: "ומיד בן נכר לא תקריבו וכו'. הרמב"ן בהשלמתו למנין המצוות (לא תעשה ח') כתב שנמנעו שלא לקבל שקלים מן העכו"ם ולא נצרף אותם עמנו בקרבנות צבור (כגון התמיד, המוספין וזולתם), והוא אמרו יתעלה 'ומיד בן נכר לא תקריבו' וכו'. והנה בתלמודין לא נזכר כלל הך דרשא דספרא, ועיקרו קאי שלא להקריב בקרבנם בעל מום, והביאו רבינו במצוה (לא תעשה) צו עיין שם. וכן דרשו בתמורה דף ז' ע"א באורך, וזה פשטא דקרא.

ואולי יתכן להיות, כי לר' שמעון בזבחים (דף מ"ה ע"א), דקיימא לן כותיה, דקדשי עכו"ם אין מועלים בהם ואין חייבים עליהם משום פיגול ונותר וכו', דלאו קדשי ה' המה, אם כן איך יהיה

ועל ידי הבאת קרבנותיהם בא התיקון, ממילא ערבים להקדוש ברוך הוא קרבנותיהם והם לריח ניחוח לפניו, ומשום הכי אין זה מפריע שיש עבודה זרה בעולם, שעם סוף התיקון הזה לא תהיה עוד שום טומאת עבודה זרה וכמו שכתוב ביחזקאל (ל"ו, כ"ה): 'וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טמאותיכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם'.

ועוד משמע מדברי המדרש שפירוש 'ערבה לה' היינו שיש ריח ניחוח לפני מי שאמר והיה העולם ונעשה רצונו. וכיון שכתוב 'וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים' משמע שרק למנחת יהודה יש ריח ניחוח לפני הבורא עולם, ולא למנחת עכו"ם, ובודאי מנחה של האי קרא לא קאי דוקא על קרבן סולת אלא כל קרבן נקרא 'מנחה' כמו שמצינו הרבה פעמים.

וכיון שכן מובן מאליו שלא שייך שיהיה עכו"ם מביא ומקריב נסכי יין ואין מביאים נסכי יין בעבורו כלל, שהם לא שייכים כלל לעולם התיקון של חטא אדם הראשון, ולא לכפרה ולרצוי שבאים מהבאת הקרבן, וגם לא להשמחה שיוצאת מהתיקון הזה, שהיין משמח רק א-להים ואנשים, דהיינו אנשים גדולים, כדאיתא בתרגום יונתן שם, הנזכר לעיל, וכמו שביאר הרד"ק שם.

דברי רבינו צדוק טעם פנימי שלא תקנו קידוש על היין בסעודה שלישיית בשבת

וממשיך רבינו צדוק לבאר טעם נכון שלא תקנו קידוש על היין

שכתוב (פרשת ויקרא א', ט'): 'ריח ניחוח לה', וגו' וברש"י: נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני. ובמדרש (ויקרא רבה ז', ד') איתא משל מלך שהיו לו שני מגורסין [טבחיים], בישל לו האחד תבשיל, אתא ואכלו והיה ערב לו, ועשה השני תבשיל ואכלו וערב לו, ואין אנו יודעים איזה מהם ערב לו יותר, אלא ממה שהוא מצוה את השני ואומר לו: כתבשיל הזה תעשה לי, אנו יודעים שהשני ערב לו בו יותר. כך הקריב נח קרבן והיה ערב להקדוש ברוך הוא שנאמר (בראשית ח'): 'וריח ה' את ריח הניחוח', הקריבו ישראל והיה ערב להקדוש ברוך הוא, ואין אנו יודעים אי מהם ערב לו ביותר, אלא במה שהוא מצוה את ישראל ואומר להם (במדבר כ"ח): 'ריח ניחוח תשמרו להקריב לי', אנו יודעים ששל ישראל הוא ערב ביותר. הדא הוא דכתיב (מלאכי ג'): 'וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות' וכו', כימי עולם כימי נח, וכשנים קדמוניות כימי הבל שלא היתה עבודת כוכבים בימיו".

והנה מלשון המדרש משמע שרק מהקרבנות של נח וישראל היה להקדוש ברוך לריח ניחוח, ומשל ישראל היה ערב ביותר, כדכתיב: 'ריח ניחוח תשמרו להקריב לי'. ועוד משמע שם 'כימי עולם וכשנים קדמוניות' היינו כימי נח והבל שלא היתה עבודה זרה בעולם, אבל בישראל אפילו שיש עבודה זרה בעולם ערבה לה' מנחת יהודה, והיה לריח ניחוח. והיה אפשר לומר טעמו של דבר הוא כמו שכתבנו שלאחר בחירת אברהם אבינו וזרעו אחריו לתקן את חטא אדם הראשון,

נגאלין, שנאמר (תהלים צ"ה, ז'): 'היום אם בקולו תשמעו'. ומה שאמרו (שבת דף קי"ח ע"ב) שתי שבתות, כבר אמרנו שהמכוון הוא גם כן שיהיה נשמר שבת אחת כתיקונה. רק העולם נידון אחר רובו אבל כל נפש בפרט אם שמר שבת כתיקונה מיד נגאל מכל וכל וניצול משלוש פורענויות. וכמו שאמרו במכילתא (בשלח ויסע ה'): 'שומר שבת מחללו ושומר ידו מעשות כל רע', שהשומר שבת משומר מן העבירה. ובפרי עץ חיים הלשון שניצול מקטרוג היצר הרע ואין צריך להיין לישר הלב. ומי שלא שמר חס ושלום השבת - לזה לא יועיל היין, ומי ששמרו כראוי הוא ניצול מעצב הנחש ואין צריך ליין לשמח לב, שכבר זוכה לאורה ושמחה ולכן לא תיקנו קידוש על היין בסעודה זו"

ועל פי יסוד זה של רבינו צדוק, מובן היטב עומק הטעם שקדשי עכו"ם אין בהם הבאת נסכי יין בעבור העכו"ם כדכתיב 'אזרח' ולא עכו"ם, וככל האמור לעיל.

בסעודה שלישית ביום שבת קודש, שהוא עת רעוא דרעוין שלאחר שעלו בכל הדרגות ביום השבת, עת סעודת שלישית הוא זמן שבו הדרגה היא לאחר התיקון השלם ואין זו עת של אבילות ועצבות שבעטיו של הנחש הקדמוני כלל, ולא נברא יין אלא לנחם אבלות זו. ומי שלא שמר השבת כראוי ולא הגיע לדרגה זו, לא יועיל לו היין ואין שייך שישמח לבבו בשמחת היין לאחר שלא שמר את השבת כראוי.

וזה לשונו: "וזהו הענין שבסעודת הלילה תיקנו חכמים קידוש על היין לתקן העצב של הנחש שלא יכנוס לפתות חס ושלום משמירת שבת, וכמו שנכתב בלוחות שניות שיש מקום לשכוח. וכן בבוקר קידושא רבא שיכניס ה' יתברך קדושה באכילת ושתית שבת ויועיל אף לימי המעשה להנצל מקטרוג היצר הרע. אבל בסעודה שלישית שהוא בגמר השבת, ומי ששמר השבת כהלכתו אין צריך ליין, שהרי אמרו במדרש רבה (שמות רבה כ"ה, י"ב) ועוד בכמה מקומות: אם היו משמרים ישראל שבת אחת כתיקונה מיד

הראש כולל הרה"ג ר' עודד נולמן שליט"א

לשם ששה דברים הזבח נזבח

דף מו:

עצמו שלא הוקטרו אימוריו כשר ועלו לשם חובה, משום שכבר התכפרו בעליו בזריקת הדם, אך אי אפשר ללמוד מכאן שמעכב כלל ואף שאיתקשו הני ארבעה מחשבות למחשבת לשם זבח ולשם זובח שאינו עולה לשם חובה.

וזה לשונו: "ויש לומר דלא אתי לפרושי אלא בהני דכשירין ולא עלו לשם חובה, אבל הנך כשירין ומרצין ועלו לשם חובה כמו שאפרש וכו', ומיהו הא לא מצינן למילף מהיקישא דנימא ולא עלו לשם חובה ואינה מרצה בכל (מקום) הנך ו' דברים, דההוא קרא כתיב בהקטרת אימורים והוא עצמו שלא הוקטרו אימורים כשר".

דעת תשב"ץ שכשר ואין עולין לשם חובה

ב מאידך, דעת שו"ת תשב"ץ (חלק ג' סימן ל"ז) הובא דבריו בספר טהרת הקודש (זבחים דף ב' ע"א) שכל הני ששה דברים שוין וכמו שלא לשם זבח וזובח אינו עולה לשם חובה, כך גם כל הני ארבעה דברים פסולים אין עולין לשם חובה. וכתב שם להוכיח שלא כדברי השואל שחידש הטעם שהיה נס שלא הסריח בשר בבית המקדש כדי שלא יפסול

לשם אשים לשם ריח ולשם ניחוח לשם ששה דבר נזבח האם צריך לחשוב כל ששה לכתחילה, ואם חשב שלא לשם אשים ריח ניחוח לה' כשר ועולין או אין עולין לבעלים לשם חובה, או אולי הם פסולים לגמרי

והנה, איתא בזבחים (דף מ"ו ע"ב) "לשם ששה דברים הזבח נזבח לשם זבח לשם זובח לשם השם לשם אשים לשם ריח לשם ניחוח". השניים הראשונים "לשם זבח", ו"לשם זובח" מבואר בריש זבחים מה דינם, כדקתני שם: "כל הזבחים שנזבחו שלא לשמה כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה". ועיין תוספות (שם דף ב' ע"א) שנכלל בזה גם "לשם זובח". אבל שאר ארבע מחשבות "לשם ה'" "לשם אשה" "לשם ריח" "לשם ניחוח" אין מבואר כלל מה דינם, ומצינו בזה שתי דעות בראשונים.

דעת תוספות שכשר ועולין לשם חובה

א דעת התוספות שאפילו אם חשב שלא לשם הני ארבעה דברים, כשרים ועולים לשם חובה. ומוכיח כן כיון שארבע מחשבות אלה כתובות בתורה גבי הקטרת אימורים של קרבן אשם, והוא

שלש דעות בדעת הרמב"ם במחשב
שלא לשם אשים ריח ניחוח לשם
ה' אם כשרים ועולין לשם חובה
או אין עולין לשם חובה או
פסולים לגמרי

דעה שלישית בזה מצינו בדברי הרמב"ם
אך אין ברורה כוונתו, כי יש
משמעות דכשר ויש משמעות שאינו כשר,
ונחלקו גדולי אחרונים בכוונתו. ובאמת יש
ארבע דעות מהי דעת הרמב"ם. א] יש
אומרים שמחשבת שלא לשם הני ארבעה
דברים הם כשרים ולא עולין לשם חובה.
ב] יש אומרים שהם כשרים לגמרי ועולין
נמי לשם חובה. ג] יש אומרים שכולם
מעכבים ופסולים לגמרי ד] יש אומרים
שרק חלק מהם פסולים לגמרי.

והנה בהלכות מעשה הקרבנות (פרק ד'
הלכה י"א) משמע בדברי הרמב"ם
שצריך לחשוב לכתחילה, ורק אם שחט
בסתמא הרי הוא כשר, אבל אם חשב שלא
לשם ארבעה דברים אלו אינו כשר.

וזה לשונו: "וצריך שתהיה מחשבתו
בשעת שחיטת העולה לשם ששה
דברים: לשם הזבח, ולשם הזובח,
ושהזבח להשם ברוך הוא, ושיקטירו
לאישים, ושהקטרתו לריח בלבד, ושריח
זה נחת רוח לפני השם, ואם שחט סתם
כשר כמו שביארנו".

והנה מדקאמר הרמב"ם 'ואם שחט סתם
כשר', משמע שאם נעשה במחשבה
הפכית אינו כשר.

אבל בהלכות פסולי המוקדשין (פרק י"ג
הלכה א') משמעות דברי הרמב"ם

הקרבן שחיסר הריח ניחוח. וטוען
התשב"ץ כנגדו כיון דאיתא בגמרא
שמחשבת לשם ריח באה רק לאפוקי אם
צלה הבשר קודם הקטרתו ולא כתוב
לאפוקי בשר שהסריח, מוכח שאין זה
טעמו של נס זה.

וזה לשונו: "אבל מה שחדשת בזה
שהוא מפני הבטחת ריח ניחוח
נמשך לשאר סברותיך בשאר נסים שהם
מפני הבטחת התורה אשר כבר ראית
סתירתם במה שקדם. אבל בזה יש סתירה
גדולה מהגמרא שהרי במה שאמרו בפרק
קמא דזבחים (דף ב' ע"ב) לשם ו' דברים
הזבח נזבח והיא משנה בפרק בית שמאי
(דף מ"ו ע"ב) פירש בגמרא שם לשם
ריח ניחוח לאפוקי איברים שצלאן דלא
דאמר ר' יהודה איברים שצלאן והעלן
אין בהם משום ריח ולא אמרו למעוטי
שלא הסריחו.

והא דרב יהודה איתא נמי בפרק הקומץ
רבה (מנחות דף כ"א ע"א) ואלו היה
כדבריך שבכלל ריח הוא שלא יסריחו היו
פסולין כמו אינך ששה דברים שהזבח
נזבח לשמן שאם לא נעשו לשמן פסולין,
שאם לא נשחט לשם זבח פסול הוא. וכן
לשם זבח אם לא נשחט לשמו כגון עולה
לשם שלמים דפרישו התם פסול הוא דהוי
קדשי קדשים לשם קדשים קלים דפסול
כדאיתא בפרק קמא דזבחים ומוכח התם
דלא עלו לבעלים לשם חובה וכיוצא בזה
לשם ריח אם לא נעשה לשם ריח אלא
לשם צלייה פסול וכל שכן איברים שצלאן
שפסולין ולפי דבריך הוא הדין אם הסריחו
בראשו של מזבח ולא אמרו כן".

הד' דברים גם כן פוסל כן אם חשב שלא לשם ריח שלא לשם שם אלא לשם אישים וכו', אלא לא כתב שפוסל אלא שינוי השם בלבד, ודוחק לומר דסמך על מה שכתב כאן".

דעה שניה בדעת הרמב"ם

דעת המשנה למלך 'כשר ועולין לשם חובה'

ב] המשנה למלך חולק על הלחם משנה שההוכחה ממה שכתב בפסולי המוקדשין ברורה ואי אפשר לומר בדעת הרמב"ם שהני ארבעה דברים מעכבים ופוסלים הקרבן, ובודאי גם עולין לשם חובה.

וזה לשונו: "ודע דאליבא דכולי עלמא אם כיון בד' עבודות שלא לשם השם ושלא לשם האישים ושלא לשם ריח ושלא לשם ניחוח, הזבח כשר ועלה לבעליו, ולא הוצרכו אלו הכוונות אלא למצוה בעלמא, וכן כתב התוספות. ומה שכתב רבינו ואם שחט סתם כשר, כמו שביארנו, לא קאי אלא לשם זבח ולשם זובה, דבהני דוקא סתם, אבל שלא לשמן יש מהם פסול ויש מהם שלא עלה לבעלים.

והרב לחם משנה הבין בדברי רבינו שכונת הששה דברים שוים בדינם ובכולם דוקא סתם כשר, הא לאו הכי לא. ואחרי נשיקת עפרות רגליו דין זה אינו למי שיעיין היטב בדיני המחשבות בפרק י"ג מהלכות פסולי המוקדשין ואילך, דמשמע התם דליכא פיסול כי אם בשם הזבח והזובח וצריך עיון".

שיש רק שלש מחשבות שפוסלות את הקרבן, ונכלל בזה גם פסול שאינו פסול גמור, אפילו אם רק לא עלו לשם חובה.

וזה לשונו: "שלש מחשבות הן שפוסלין את הקרבנות, ואלו הן: מחשבת שינוי השם, ומחשבת המקום, ומחשבת הזמן, מחשבת שינוי השם כיצד, זה השוחט את הזבח שלא לשמו, כגון שהיה עולה ויחשב שהוא שלמים, או ישחטנו לשם עולה ושלמים, או לשם שלמים ולשם עולה, או ששחט הזבח שלא לשם בעליו, זו היא מחשבת שינוי השם".

דעה ראשונה בדעת הרמב"ם

דעת הלחם משנה 'כשר ולא עולין לשם חובה'

א] דעת הלחם משנה היא שאם חשב שלא לשם הני ארבעה דברים, הקרבן כשר, אבל אין עולה לשם חובה. וזה לשונו: "ויש לדקדק בדברי רבינו ז"ל דמדחזר וכתב כאן ואם שחט סתם כשר כמו שביארנו משמע דאית ליה בכל הני דאם שחט שלא לשם אחד מהם דאינו כשר להעלות לבעלים לשם חובה וכל הששה דברים שוים הפך מה שכתבו התוספות בריש זבחים שכתבו שם.

וקשה דאם כן בפרק י"ג מהלכות פסולי המוקדשין כתב: 'ואלו הן מחשבת שינוי השם' וכו', וכתב שם: 'מחשבת שינוי השם כיצד זה השוחט את הזבח שלא לשמו כגון שהיה עולה ויחשב שהוא שלמים וכו' או ששחט הזבח שלא לשם בעליו זו היא מחשבת שינוי השם, וכו'. ולמה לא כתב שם דמחשבת שאר

שחשב בהדיא שלא לשמן, ובעל כרחך דגם בחשב בהדיא להיפך, גם כן חייל בהו דינא דסתמן לשמן קיימי ונעשין מעצמן לשמן.

ועוד הוכיח כן מהא דמבואר בפסחים (דף ס' ע"ב) דמדמי הגמרא פסח ששחטו שלא לשמו, לשחטו לשמו ושלא לשמו משום דסתמא לשמו קאי, הרי להדיא דדין זה דסתמו לשמו קאי, איתא גם בחשב בפירוש שלא לשמו, והא דמחשבת שלא לשמו פוסלת הוא דין בפני עצמו מצד פסול מחשבה ככל מחשבות הפוסלות בקדשים.

לפי זה יישב את דעת הרמב"ם, דסבירא ליה דבאמת כל הששה דברים דתנינן להו במתניתין דלשם ששה דברים הזבח נזבח, כולוהו דין לשמה של עיכובא נינהו, וכדין מחשבת לשם זבח ולשם זובח, ואם היה חסר בהקרבן חלות דין לשמה של אחת מהן היה הקרבן נפסל, אלא דלא משכחת לה כלל הדין עיכובא שלהן כיון דקיימא לן דזבחים בסתם לשמן הן עומדין, וגם אם חשב להדיא לשם דבר אחר גם כן הקרבן קיים בדין לשמה שלהן והוא נעשה ממילא לשמה וכמו בלשם חולין, וכל זה הוא אם סתמא כשר, אבל אם היה הדין דגם סתמא פסול, אז היה נפסל גם בהששה דברים כולם, וזהו מה דנקט הרמב"ם בכולוהו הדין דסתמן כשר, כיון דלענין דין סתמא באמת כל מחשבת ו' דברים כולוהו דינם שוה דבכולוהו הכשרם רק משום הדין דסתמן לשמן קיימי, וזהו שכללם הרמב"ם ביחד לענין סתמא.

ביאור חדש ממרן רי"ז הלוי ז"ל
בדעת הרמב"ם למה במחשבת
שלא לשם אשם שלא לשם ריח
ושלא לשם ניחוח כשרים ועולין
לשם חובה

וכן היא דעת מרן הגרי"ז (חדושי מרן רי"ז הלוי ז"ל מעשה הקרבנות פרק ד' עמוד ל"ה) אבל מטעם אחר לגמרי ממה שכתב המשנה למלך. והגרי"ז כבש דרך חדשה והאיר את העולם לבאר את דעת הרמב"ם ממה שהיה נראה כסתירה בדברי הרמב"ם, והוא שמה שכתוב בהלכות מעשה הקרבנות שכל ארבע מחשבות אלו לשם אשם לשם ריח ולשם ניחוח ולשם ה' צריך שתהיה מחשבתו בעת השחיטה, אלא שאם שחטו סתם כשר. וגם אמת מה שכתוב הרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין שיש רק שלש מחשבות פסול בקדשים: מחשבת חוץ לזמנו ומחשבת חוץ למקומו ומחשבת שלא לשמה, ואין כאן שום סתירה בדברי הרמב"ם.

שני דינים של דיני לשמה בעבודת
הקרבנות א] עשיית עבודות
הקרבנות לשמן - ב] מחשבת
הפוסלת שלא לשמה

וכתב שם דתרי דינא איכא בדיני לשמה של קרבנות: א] שצריכין ליקרב לשמן. ב] דמחשבת שלא לשמן הוה דבר הפוסל, ולפי מה דקיימא לן דזבחים סתמן לשמן קיימי, גם בחשב בהדיא שלא לשמן נמי לא חסר תורת לשמן בעשייתן, וכדחזינן דלשם חולין כשר אף

דמחשבת שלא לשמה פוסלת נקטו בפני עצמו בפרק ט"ו מהלכות פסולי מוקדשין, והיינו כמו שכתבתי דבאמת שני דינים נפרדים הם, עיקר חלות הדין לשמה הוא דין בפני עצמו, והדין דמחשבת שלא לשמה פוסלת היא דין בפני עצמו, והדין דסתמא כשר נאמר לענין עיקר חלות הדין דלשמה דבעינן בעבודות שזהו מדיני עצם מעשה הקרבת הקרבן, ובזה הוא יסוד הדין דבסתמא גם כן לשמו קאי ונעשה ממילא לשמו, ולהכי קבעו בהלכות מעשה קרבנות גבי עיקר הדין דבעינן לשמה, מה שאין כן הדין דשלא לשמו פסול, דיסוד דינו הוא פסול נוסף של מחשבה, ולא משום חסרון תורת לשמה שבהקרבן, ועל כן נקטו בהלכות פסולי מוקדשין בהדיא דינים של פסולי מחשבות.

ולפי זה נראה לומר בדעת הרמב"ם דסבירא ליה דבאמת כל הששה דברים דתנינן להו במתניתין דלשם ששה דברים הזבח נזבח, כולוהו דין לשמה לעיכובא נינהו וכדין לשם זבח ולשם זובח דדין לשמה שלהן מעכב בהקרבן הכי נמי מחשבת כל ששה דברים דכוותיהו, דכולוהו תנינן להו ביחד, וכולוהו חד דינא להו דהויין דין לשמה של עיכובא, ואם היה חסר בהקרבן חלות דין לשמה של אחת מהן היה הקרבן פסול, אלא דבאמת לא משכחת ליה כלל הדין עיכובא שלהן כיון דקיימא לן דזבחים בסתם לשמן הן עומדין, אם כן הרי לעולם איכא בהקרבן תורת לשמן על כל הששה דברים, וקרב מאליו לשמן גם אם חשב בהדיא לשם דבר אחר גם כן הקרבן קיים הדין לשמה שלהן כמו שנתבאר דגם אם יחשוב בהדיא

זזה לשונו: "והנראה לומר בביאור הרמב"ם דהנה באמת תרי דיני יש בדין לשמה של קרבנות, חדא עיקר הדין שצריכים שיהיו נקרבים לשמן כמו כל הדברים הטעונים לשמן בעשייתן, ושנית דמחשבת שלא לשמן היא דבר הפוסל, וזהו דין מחודש בקדשים.

דבאמת כיון דזבחים סתמן לשמן הם עומדים, אם כן גם בחשב בהדיא שלא לשמן גם כן אין חסר תורת לשמן בעשייתן, וכדחזינן דלשם חולין כשר אף שחשב בהדיא שלא לשמן. ובעל כרחך דגם בחשב בהדיא להיפוך גם כן חייל בהו דינא דסתמן לשמן קיימי, ונעשה מעצמן לשמן וכן הוא מבואר להדיא מה דאיתא בפסחים דף ס' דמדמי הגמרא פסח ששחטו שלא לשמו לשחטו לשמו ושלא לשמו משום דסתמא לשמו קאי הרי להדיא דדין זה דסתמא לשמה קאי איתיה גם בחשב בפירוש שלא לשמו. וכו'.

ובעל כרחק דיסוד דין זה דזבחים בסתם לשמן עומדים הוא חלות דין בגוף הקרבן שהוא קרב ממילא לשמו ולא מהניא על זה גם מחשבתו שחשב בהדיא להיפוך, וכו' והא דמחשבת שלא לשמו פוסלת הוא דין בפני עצמו מדין פסול מחשבה ככל מחשבות הפסולות בקדשים אבל לא משום דחסר תורת לשמה בהקרבן. כו'.

והכי מוכח מסידור הדברים ברמב"ם, שחלקן לשנים, דעיקר הדין דבעינן זביחה לשמה מבואר ברמב"ם בפרק ד' מהלכות מעשה קרבנות, ושם נקט גם כן דין דסתמא כשר, ולא הזכיר שם כלל דבחשב להדיא שלא לשמה פסול, והדין

עם תוספות, משום ששניהם סוברים שמחשבת שלא לשם אשים ושלא לשם ריח ושלא לשם ניחוח - כשרים לגמרי ועולין לשם בעלים, אך דבר זה קשה מאוד, דסברת התוספות מיוסדת על כך שמקור מחשבת לשם אשים לשם ריח ולשם ניחוח הוא מה שכתוב בעת הקטרת אימורי הקרבן והוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו כשר ועולה לשם חובה, אבל דעת הרמב"ם הוא שהני ארבעה דברים חייב לחשוב רק בעת השחיטה ואין שום מקור לומר שמחשבת שלא לשם אשים ושלא לשם ריח ושלא לשם ניחוח עולין לשם חובה, ואיך משהו המשנה למלך את דעת הרמב"ם עם דעת התוספות, הרי גם תוספות סובר שמן הדין היה ראוי להיות הני ארבעה דברים להיות שוים עם מחשבת לשם זבח ולשם זובח, ובכל הששה דברים שהזבח נזבח ראוי להיות דינם שוה לגמרי.

**במחשבה לשם אשים לשם ריח
לשם ניחוח לשם ה' הרי הם לא
שייך שום 'שינוי' רק חסרון
מחשבה**

והנה הקרן אורה מאיר לנו ביאור חדש כדי ליישב דברי הרמב"ם למה מחשבת שלא לשם אשם ושלא לשם ריח ושלא לשם ניחוח [א] עדיין הרי הוא כסתמא ולא שייך שום שינוי מחשבה וממילא הני מחשבות הרי הם נכללים בדברי הרמב"ם בהלכות מעשה קרבנות "ואם שחט סתם כשר".

להיפוך לא מהניא, והוא נעשה ממילא לשמה כמו לשם חולין. וכו'.

ולפי זה הרי מבואר היטב דברי הרמב"ם מה דנקט כולהו הדין דסתמא כשר, כיון דלענין דין סתמא באמת מחשבת ששה דברים דינם שוה, דבכולהו הכשרם רק משום הדין דסתמן לשמן קיימי, וכמו בלשם זבח ולשם זובח, והחילוק שביניהם הוא רק לענין הדין השני של פסול מחשבה, דבשינוי קודש ובשינוי בעלים איכא שם פסול מחשבה, ובשאר הארבעה דברים ליכא פסול מחשבה. אבל לענין עיקר לשמה כולהו שוין, וזהו שכללן הרמב"ם ביחד לענין סתמא.

והדברים מדוייקים כן בדברי הרמב"ם, דבהלכות מעשה קרבנות דקמיירי מעיקר הדין לשמה דבעינן בקרבנות השוה מחשבת לשם אשם וכו' עם מחשבת לשם זבח וזובח, ונקט בכולהו הדין דגם בסתם כשר, ובפרק י"ג מפסולי מוקדשין דקמיירי מדין פסול מחשבה, שם הוא שביאר רק מחשבת שינוי בעלים ושינוי קדש הוא דפסלי ולא שאר מחשבות, והיינו כמו שכתבתי".

**ביאור חדש מהקרן אורה בדעת
הרמב"ם למה מחשבת שלא לשם
אשם ושלא לשם ריח ושלא לשם
ניחוח כשר ועולין לשם חובה**

והנה הקרן אורה מעיר שמה שהשוה המשנה למלך את דעת הרמב"ם



מרצה. ועל כן לא אמרינן דלא עלו לבעלים אלא בשינה לשם קודש אחר ולבעלים אחרים, וילפינן לה ממוצא שפתיך כו".

ובפרט אחד שוים דברי הקרן אורה עם דברי מרן רי"ז הלוי הנזכרים לעיל שאף שלהלכה דעת תוספות ודעת הרמב"ם שוה, שלדעת שניהם מחשבת שלא לשם כל הני ארבעה דברים עולין לשם חובה, כל כוונה של שלא לשם כל הני דברים עדיין נכללים בדברי הרמב"ם 'אם שחט כשר', אבל כל אחד מטעם אחר. דהיינו דעת הגרי"ז היא שכל ששה דברים גם לשם אשים ולשם ריח ולשם ניחוח ולשם ה' הרי הם נכללים ב'זבחים סתמא לשמן הם עומדים', שבכולם נקבע לשם הקרבן ואי אפשר לבטל ולעקור את הלשמה של קביעות הקרבן שנכללים בו כל הששה דברים, ומשום הכי אפילו היפוך כוונה דינה כמו שחיטת סתם. אבל לדעת הקרן אורה הטעם הוא שהיפוך כוונה אין בה שום משמעות, שאין שם קרבן שלא לשם ריח ניחוח, ולא דומה לשינוי קודש ושינוי בעלים שמשנה את שמו הקרבן לשם אחר והרי הוא שינוי במחשבה. ומשום הכי אפילו היפוך כוונה נכללת בדברי הרמב"ם 'שחט סתם כשר'.

דעת שלישית בדעת הרמב"ם

מחשבת שלא לשם אשים ולא לשם ריח ולא לשם ניחוח נפסלים לגמרי

והנה לולי דמסתפינא היה נראה לומר ביאור שלישי בדעת הרמב"ם,

דהיינו כדי שתתפוס המחשבה, צריך להיות 'שינוי מחשבה', כמו מחשבת שינוי קודש לשם קדושה אחרת, כגון שלמים לשם עולה, אבל במחשב שלמים שלא לשם שלמים ואינו מחשב קרבן אחר לא הוי 'שינוי מחשבה' אלא הוא רק 'חסרון מחשבה' [וכן משמע מרש"י ריש זבחים וזה לשונו: "כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן - שנשחט עולה לשם שלמים". וכן עיין ספר משמר הלוי (זבחים סימן א') בשם חידושי הרי"ם (גיטין דף כ"ד) ובשם החזו"ן איש] וכשחישב לא לשם אשם ושלא לשם ריח ושלא לשם ניחוח אין שום מחשבה כזאת ואין כאן אלא חסרון מחשבה והרי הוא כסתמא.

וזה לשונו: "ואם כן קשה מאי שנא דמרצה בשחיטה אפילו לא חישב אלו הדברים, כיון דעל כרחך הא דילפינן מקרא עולה אשה כו' דבעינן לשם ששה דברים אשחיטה קאי לדעת הרמב"ם ז"ל, ואמאי לא נימא דאם לא חישב אינו מרצה גם כן, וליכא למימר כמו שכתב התוספות ז"ל דמהקטרה ילפינן. אבל באמת בלאו הכי ניחא הא דכל הששה דברים מרצים גם כן, משום דהא דאינו מרצה הוא דווקא אם שינה לשם קודש אחר או לבעלים אחרים. אבל אם לא חישב כלל שפיר מרצה, כדאמרינן בשמעתין, ושינוי לא שייך בכל ד' דברים.

וכו' לשם אשים, שיקטירנו לאישים, אם חישב שלא יקטירנו לאישים לאו שינוי הוא, אלא שחיסר מחשבה. וכן לשם ריח ניחוח לא שייך בזה שינוי, אלא חסרון מחשבה. ובחסרון מחשבה בעלמא בכולהו

ובאמת לכאורה אין דומה כלל מחשבת הני ארבעה דברים למחשבת חוץ לזמנו ומחשבת חוץ למקומו, שרק בהם כתוב מקרא מפורש 'לא ירצה', אבל אצל מחשבת הני ארבעה דברים לא מצינו מקור מפורש לפסלם לגמרי.

ולא עוד אלא קשה בכלל להשוות מחשבת הני ארבעה דברים אפילו למחשבת שם זבח ושם זובח, כמו שהמשנה למלך מוכיח שאין שום צד לומר כן, ממה שכתב הרמב"ם עצמו בהלכות פסולי המוקדשין (פרק י"ג הלכה א') "שלש מחשבות הן שפוסלין את הקרבנות, ואלו הן: מחשבת שינוי השם, ומחשבת המקום, ומחשבת הזמן".

דמשמע שיש אך ורק שלש מחשבות פוסלות ולא יותר, וכמו שהקשה המשנה למלך על דעת הלחם משנה שמשוה מחשבת הני ארבעה דברים למחשבת שינוי השם של מחשבת שינוי קודש ומחשבת שינוי בעלים. וזה לשונו: "ואחרי נשיקת עפרות רגליו דין זה אינו למי שיעיין היטב בדיני המחשבות בפרק י"ג מהלכות פסולי המוקדשין ואילך דמשמע התם דליכא פיסול כי אם בשם הזבח והזובח".

דברי בעל ערוך לנר ובנצי"ב
דמחשבת לשם ריח לשם ניהוח
מעכבת ופוסלת

והנה אף לאור כל האמור, עדיין מצאנו דבר פלא בדברי שני גדולי האחרונים בעל הערוך לנר והנצי"ב שמכוונים לדבר אחד, שבאמת מחשבת

במה שכתב בהלכות מעשה קרבנות (פרק ד' הלכה י"א) גם על הני ארבעה דברים לשם אשים לשם ריח ולשם ניהוח ולשם ה' 'אם שחט סתם כשר', דמשמע שאם שחט בכוונה להיפך, שלא לשם אשם ושלא לשם ריח ושלא לשם ניהוח פסול לגמרי ולא רק שאינו עולה לשם חובה, כמו שמדייק הלחם משנה הנזכר לעיל, ושונות מחשבות אלו ממחשבת שינוי השם של שינוי קודש ושינוי בעלים של לשם זבח ולשם זובח שאין פוסלות לגמרי אלא בחטאת ופסח, אך בשאר קרבנות כשר אלא שלא עלו לשם חובה.

והנה אף לדברי הלחם משנה שמדייק 'אם שחט סתם כשר', משמע דגם במחשבת הני ארבעה דברים אינם כשרים, אבל אין מבואר אם הוי כשר ולא עלו לשם חובה, או שהם פסולים לגמרי.

ולכאורה, יש מקום לחקור במחשבת הני ארבעה דברים אם מחשבה זו דומה למחשבת שינוי קודש ומחשבת שינוי בעלים, דכל הקרבנות חוץ מקרבן חטאת וקרבן פסח כשרים ואינם עולין לשם חובה, או דהם דומים למחשבת חוץ לזמנו ומחשבת חוץ למקומו שהם פסולים לגמרי.

ולכאורה כיון שמן הסברא היה ראוי לומר שמחשבת הני דברים איתקשו בפסוק אחד עם מחשבת לשם זבח ומחשבת לשם זובח, היה ראוי לומר רק שהם כשרים אלא שאינם עולין לשם חובה, כמו שכתבו התוספות וכמו שכתב הלחם משנה הנזכר לעיל.

המזבח, מכל מקום קיים לא יהיה לריח ניחוח, וממילא אסור להקריב, כדתנן סוף פרק ד' דזבחים דבעינן שיהא הקרבן לשם ריח ולשם ניחוח".

ולכאורה מוכח מדבריהם שלא ביאר הרמב"ם כמו המשנה למלך שמחשבת שלא לשם הני ארבעה דברים כשר ועולין לשם חובה. וגם משמע שלא ביאר הרמב"ם כמו שכתב הלחם משנה שאם מחשב שלא לשם ריח ניחוח עדיין הקרבן כשר אלא שלא עולה לשם חובה, דאם לא כן איך בעל הערוך לנר והנצי"ב מביאים ראיה שבזמן הגלות שכתוב בה 'ולא אריח בריח ניחוח' מינה ילפינן שאסור להקריב שום קרבן בזמן הזה, מדקתני 'לשם ששה דברים הזבח נזבח וכו' לשם ריח ולשם ניחוח', והרי מחשבה זו אינה פוסלת את הקרבן ומנלן לאסור שום קרבן בגלל מחשבה זו.

מה ענין מחשבה הפוסלת של

השוחט שלא לשם ריח ניחוח למה שלא יתקבלו למעלה לריח ניחוח

ויש להעיר על דברי בעל הערוך לנר והנצי"ב מה ענין מה דקתני 'לשם ששה דברים הזבח נזבח וכו' לשם ריח ולשם ניחוח' להקרכת קרבנות בזמן הגלות, הא מחשבת לשם ריח ולשם ניחוח על כוונת השוחט בעת השחיטה ובדין תורת עבודה של השחיטה. ובאמת אפילו בזמן הגלות השוחט יכול לשחוט לשם ריח ולשם ניחוח ועבודת השחיטה כתיקונה. ואם לא נתקבל הקרבן ואינו מרוצה אצל הקדוש ברוך הוא, לא קתני

שלא לשם ריח ולשם ניחוח מעכבים ופוסלים את הקרבן לגמרי.

ומייסדים דעתם על מה כתוב בתורה בזמן הגלות שיגאלנו במהרה בימינו (פרשת בחוקותי): 'ולא אריח בריח ניחוחכם'. והם כותבים בדבר העיכוב מלהקריב קרבנות בזמן הזה, וטעמם הוא מדהא דקתני לששה דברים הזבח נזבח וכו' לשם ריח ולשם ניחוח.

וזוה לשונו של בעל ערוך לנר (שו"ת בנין ציון סימן א'):

"והיוצא מדברינו דאפילו למאן דאמר דמקריבין אף על פי שאין בית, דיליף כן מ'והשמותי', מכל מקום אמר הקדוש ברוך הוא 'ולא אריח בריח ניחוחכם', וכיון דאמרינן בזבחים (דף מ"ו ע"ב) לשם ששה דברים הזבח נזבח ובכללם לשם ריח ולשם ניחוח, לא יכלו להקריב קרבנות לאחר חרבן כיון שאי אפשר לשם ריח ולשם ניחוח".

וזוה לשונו של הנצי"ב (העמק דבר פרשת ראה ט"ז, ג'): "יש לנו לבאר כל הפרשה דמיירי בעת חורבן בית המקדש, אלא המזבח היה עדיין קיים, והיו כל ישראל בגולה בחוץ לארץ בלי פסח כלל, ומי שבא לארץ ישראל כמו שהיה באמת במשך נ"ד שנה אחר חרבן בית שני עד שחרש רופוס את ההיכל והרס את המזבח, שבזה המשך היו אסורים להקריב כל קרבנות שכתוב בהם ריח ניחוח, כדכתיב בספר ויקרא כ"ו, ל"א והשמותי את מקדישכם ולא אריח בריח ניחוחכם, היינו אפילו בזמן שאפשר להקריב שיהיה

והנה לכאורה קושיית מרי"א הלוי מיוסדת על הא דקתני לשם ששה דברים הזבח נזבח, והרי מחשבות אלו כולם שוות והם מחשבות מדין תורת לשמה של הקרבן, ואם בעת עבודות הקרבן ודין מחשבות לשם זבח ולשם זבח כן הוא הדין במחשבת לשם ריח ולשם ניחוח, וכיון שאין כאן מחשבה שאינה נכונה, אין כאן שום צד פסלות.

'ריח ניחוח' הוא גופא תכלית הקרבת הקרבנות

והנראה לומר ביישוב דעת בעל הערוך לנר והנצי"ב ודעימיה גם בדעת הרמב"ם שטעמם שמחשבת שלא לשם ריח ניחוח אינה משום דין תורת מחשבה כלל ואין שוה מחשבה זו למחשבות שינוי השם כמחשבת שינוי קודש ומחשבת שינוי בעלים, אלא מיוסדת היא על פי אבן הפינה בתכלית הקרבת קרבנות. שמבואר ממקרא מפורש בפרשת הקרבנות בפרשת ויקרא שתכלית הקרבת הקרבנות היא לא ארבע העבודות: שחיטה, קבלה, הולכה וזריקת הדם, אלא עיקר מטרת הקרבנות הוא הריצוי, דהיינו להיות מרוצה להקדוש ברוך על ידי נתינת ריח ניחוח למעלה, דהנחת רוח הזוהר שיש לקדוש ברוך הוא מהקרבת קרבנותיהם של ישראל היא גופא מטרת הקרבת הקרבנות.

דברי הלבוש שעיקר קרבן הריח ניחוח בהקטרתו ולא הכפרה בזריקת דמו

ואל תתמה הא ידוע לכולם שעיקר מטרת הקרבן היא הכפרה שנעשית על ידי

שם כלל, ומה ענין כוונת השוחט אצל קבלת הריצוי הקרבן למעלה אצל הקדוש ברוך הוא.

קושיית מהרי"א הלוי בהדי כבשי רחמנא למה לן הרי אנו חייבים לעשות מה שמוטל עלינו וה' הטוב בעיניו יעשה

ובאמת כך הקשה בשו"ת מהרי"א הלוי (חלק א' סימן פ"ח) על מה שכתב השואל, כעין דברי בעל הערוך לנר והנצי"ב. וזה לשונו של השואל: "ומעלת כבוד תורה הקדושה הקשה על מה שכתב הרמב"ם (פרק ו' מבית הבחירה) על הקרא ד'והשימותי את מקדשיכם', אף על פי ששם קדושה במקומה, שהרי באותו קרא גופיה כתיב ולא אריח וגו', ואם כן איך יקריבו בזמן הזה והרי לשם ששה דברים הזבח נזבח לשם ריח וכו' ומאחר דכתיב ולא אריח אם כן אי אפשר להקריב?

ואני תמה וכו' ועוד במשנה לא נאמר רק שמצוה על הזובח לשחוט לשם ריח אבל אם הזבח עולה לרצון לא איכפת לן ובהדי כבשי רחמנא למה לן ואם אמרו חז"ל מיום שחרב בית המקדש ננעלו שערי תפילה מכל מקום לא נפטרנו על ידי להתפלל. אנחנו מחויבים לעשות כמצוה עלינו בתורה שבכתב ובעל פה ולשחוט הזבח לשם ששה דברים וה' הטוב בעיניו יעשה. ועיין במשנה למלך (פרק ד' ממעשה קרבנות הלכה י"א) שאם שחט שלא לשם ריח כשר בדיעבד הקרבן, וכבר נודע דכל היכא שלא איפשר כדיעבד דמי".

טפי, ואסמכוה (ירושלמי ברכות פרק ד' הלכה א') אקרא דכתיב (תהלים ל"ב, ו'): 'על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא', סמוך לעת מיצויו של יום, והוא זמן מנחה קטנה.

וטעמא משום דכבר ידעת (ברכות דף כ"ו ע"ב) דתפלות כנגד תמידים תקנום, ותפלת מנחה כנגד תמיד של בין הערבים, וזמן התחלת תמיד של בין הערבים מן התורה היה משש שעות ומחצה, והוא נקרא מנחה גדולה שאז אם היו רוצין היו מתחילין להתעסק בו בשחיטתו והפשטתו וכל צרכו ונמשך עד הערב, ואחר כך בכמו תשע שעות ומחצה היתה הולכת האיברים למזבח, והוא עיקר הקרבנות וזמן קבלתו לפניו יתברך, והוא הנקרא זמן מנחה קטנה כמו שיתבאר בעזרת השם. לפיכך אנו ממשיכין תפלתנו אפילו לכתחלה עד סמוך לאותו זמן כדי שתתקבל תפלתנו יותר כמו בשעת הקרבת הקרבן, ולא נאמר בזה זריזין מקדימין בו להתפלל מתחלת שש שעות ומחצה, לפיכך קיימא לן כל מה שאסרו חז"ל לעשות סמוך למנחה לא אמרו אלא סמוך למנחה קטנה, אבל סמוך למנחה גדולה אין נזהרין בכלום".

דברי המהרש"א שעיקר עבודת הקרבן הוא הקטרת אימורים לשמים

יסוד זה שעיקר זמן הריצוי לפני מי שאמר והיה העולם הוא בזמן הקטרתו על המזבח ולא בעת זריקת הדם, נמצא גם בדברי המהרש"א (מנחות דף

זריקת הדם ולא הריח ניחוח שבא על ידי הקטרת האימורים בכל הקרבנות ובהקטרת בשר בקרבן עולה, והראיה לזה דהוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו אינו מעכב וזריקת הדם דהיא עיקר כפרתו מעכבת.

[ואף שיש כפרה גם באכילת הקרבן, ד'כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים' וגם נגמרת כפרתו בעת הקטרת האימורים כדאיתא (ברכות דף י"ז ע"א) בנוסח התפילה לאחר יום תענית יחיד "ורב ששת בתר דמצלי אמר הכי רבונו של עולם גלוי וידוע לפניך בזמן שבית המקדש קיים אדם חוטא ומביא קרבן ומקריב חלבו ודמו על גבי המזבח ומתכפר לו", (וראה כן גם ביומא דף מ"ו ע"א-ע"ב) אבל עדיין עיקר הכפרה היא בדם, עיין שם (בעמוד ב') בתוספות סוף ד"ה תחילתו)].

וכן מבואר בדברי הלבוש (אורח חיים סימן רל"ב סעיף א') שמבאר היטב למה תקנו שיתפלל לכתחילה רק ממנחה קטנה דהיינו בתשע שעות ומחצה שהוא זמן הקטרת הקרבן תמיד, ולא בשש ומחצה או אפילו בשמונה ומחצה בזמן זריקת דמו של הקרבן תמיד.

וזה לשונו: "וזמן מנחה אף על פי שהיא מתחלת מן התורה משש שעות ומחצה כמו שיתבאר בעזרת השם יתברך בסימן שאחר זה, מכל מקום לא אמרינן בזה זריזין מקדימין למצוות, ואין נוהגין להקדים להתפלל מתחלת זה הזמן, ואדרבה אפילו לכתחילה ממתנין ומאחרין עד סמוך לערב, משום דקיימא לן מאן דמצלי מזמן מנחה קטנה ולמטה עדיף

גם קרבן עולה להיות מרוצה לפני מי שאמר והיה העולם כמו שהיה קודם חטאו והוא על ידי הקרבת עולה.

וזה לשונו: "ואמר רבא עולה דורון היא היכי דמי אי דליכא תשובה זבח רשעים תועבה ואי דאיכא תשובה התניא עבר על מצות עשה ושב לא זו משם עד שמוחלים לו אלא שמע מינה דורון הוא (חטא"ת ע"ל מ"י מכפר"ר עול"ה לאח"ר דורון סימ"ן) תניא נמי הכי אמר ר' שמעון חטאת למה באה למה לכפר אלא למה באה לפני עולה לפרקליט שנכנס [ריצה פרקליט נכנס] דורון אחריו".

מי שמביא קרבן ואינו רוצה בריח ניחוח כן יהיה

ואם בעת שחיטת הקרבן מחשב השוחט בקרבן זה לבטל הקטרתו וממילא באמת לא יהיה שום ריח ניחוח למעלה אצל הקדוש ברוך הוא, חסר בתכלית הקרבת הקרבן וכאילו מבעט בהנחת ריח ניחוח של הקדוש ברוך הוא ואין עליו שם קרבן כלל.

ומצינו כעין זה במי שמביא חטאתו ומבעט בכפרתו כמו שכתב הרמב"ם (הלכות שגגות פרק ג' הלכה י'), וזה לשונו: "אין יום הכפורים ולא החטאת ולא האשם מכפרין אלא על השבים המאמינים בכפרתן, אבל המבעט בהן אינן מכפרין בו, כיצד היה מבעט והביא חטאתו או אשמו והוא אומר או מחשב בלבו שאין אלו מכפרין, אף על פי שקרבו כמצותן לא נתכפר לו וכשיחזור בתשובה מבעיטתו צריך להביא חטאתו ואשמו".

ק"י ע"א) על מה שדורש שם 'ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי' (מלאכי א', י"א) וכי בכל מקום מוקטר מוגש אלא אלו תלמידי חכמים שעוסקין בעבודה בכל מקום מעלה אני עליהם כאילו מקריבין ומגישים לשמי".

ולכאורה קשה למה נקט הקרא 'מוקטר' דהוא חלק ההקטרה והרי אם לא הקטיר עדיין כשר. והמהרש"א מבאר, וזה לשונו: "כאילו מקטירין ומגישים לשמי כו'. שהם עיקר העבודה הקטרת האימורים מכל הזבחים לשמים".

ביאור למה עיקר הקרבן הוא הריח ניחוח ולא כפרת העוונות

ואף שבאמת ידוע דהקרבת הקרבנות היא המביאה כפרת עוונותינו, אך עדיין יש לומר דהא שצריך זריקת הדם לכפרה הוא רק כדי להגיע לתכלית הקרבת הקרבן שהוא הריח הניחוח, כדי שיהא מרוצה לפני מי שאמר והיה העולם, כמו שכתב בקרבנות של נח 'וירח ה' את ריח הניחוח'. ויש להוסיף שבאמת הכפרה היא הטוב לאדם המביא, אבל הטוב לשמים היא הנחת רוח בעת ההקטרה.

וכן מצינו בחטאים שאנו חייבים עליהם עולות, דאיתא בגמרא (זבחים דף ז' ע"ב) שבתשובה לבד מתכפרים אבל עדיין חייבים להביא קרבן עולה לדורון, והיינו טעמא שלאחר שחטא אפילו אם נתכפר עדיין אינו מרוצה לפני מי שאמר והיה העולם עד הנחת ריח ניחוח מהקרבת קרבן עולה. וכן אפילו בחייבי חטאות שנתכפרו חטאיו, עדיין צריך להביא בנוסף לחטאתו

שכתבנו וברוך ה' שהחנו בדרך הישר והנכון.

וזה לשונו: "ועוד כתבו [המשנה למלך] שם וזה לשונו: ואם תאמר וכו' הוי ליה לפרושי נמי מנא לן לשם שם לשם אישים וכו', ויש לומר דלא אתי לפרושי אלא הנך דכשירין ולא עלו לשם חובה אבל הנך כשירין ומרציין ועלו לשם חובה, עד כאן לשונו: ומבואר מדבריהם דאפילו שינה באלו הד' דברים וכיון שלא להשם או שלא לשם אישים או שלא לשם ריח או שלא לשם נחוח, כשר ומרצה, בין בד' עבודות בין בהקטרה לפי שיטתם. ומאד תמיהני ואיך אפשר להכשיר כששחט מפורש שלא לשם השם. [באמת כן מעיר החפץ חיים הערה זו על דברי המשנה למלך ויתבאר בהמשך בעזרת ה' יתברך]

ולעניות דעתי נראה להיפך דדווקא בשינוי שם קרבן או בשינוי שם בעלים דהקרבן קרב כהלכתו אמרינן דכשירין ולא עלו לשם חובה, אבל אם שחט שלא לשם השם איך אפשר להכשירו הלא הוא היפך מקרבן. ולכן לעניות דעתי דאלו הד' דברים כששינה פסולים לגמרי, דשלא לשם השם פשיטא דפסול וכן שלא לשם אישים אלא לעשותו חתיכות צליות, ואם כן כיון בשחיטה שלא תהיה הקטרה כלל והוה כאבדו האימורים והבשר וקיימא לן כר' יהודה בפסחים (דף ע"ז ע"א) דאם אין בשר אין דם, וכן אם כיון שלא לשם ריח או שלא למען נחת רוח אין זה בגדר קרבן כלל. וזה לא הוצרכו הש"ס והרמב"ם להזכיר כיון ששינה בעיקרו של קרבן הרי אין כאן

ומשום הכי מחשבה זו פוסלת. ואף שאין מקרא מפורש שמחשבה זו היא מחשבת הפוסלת, כמו שמצינו אצל מחשבת חוץ לזמנו ומחשבת חוץ למקומו סברא הוא וקרא למה לי, שבהקרבת הקרבן שאינו יכול לבוא לידי תכליתו אין בו גדר קרבן כלל ולא דומה לשאר פסולים אלא לא הוי שם קרבן עליו.

ואם אפילו רק מחשבה כזאת פוסלת, קל וחומר בזמן שתתקיים התוכחה 'ולא אריח בריח ניחוחכם' שאי אפשר לבוא כך לתכלית הקרבת הקרבן, כמו שכתוב בתורה מפורש שנפסל הקרבן לגמרי.

וזה מה שמביאים ראיה מהא דקתני לשם ששה דברים הזבח נזבח וכו' לשם ריח ולשם ניחוח, משום שיש קל וחומר אם אפילו בזמן שיש בו ריח ניחוח בהקרבת הקרבן חייב לחשב בשעת השחיטה שהוא לשם ריח ניחוח ואם לאו נפסל, כל שכן בזמן דליכא שום ריח ניחוח כלל למעלה נפסל הקרבן.

דברי הערוך השולחן "שלא לשם ריח או שלא למען נחת רוח אין זה בגדר קרבן כלל"

ושוב מצאנו כן בדברי הערוך השולחן העתיד (מעשה קרבנות פרק ע' סעיף כ"ב) שכתב שבאמת משמע מדברי הרמב"ם בהלכות מעשה קרבנות שכל הני ארבעה דברים שמחשב בהיפוך כוונה, נפסל הקרבן לגמרי. וכתב שם תוך דבריו "שלא לשם ריח או שלא למען נחת רוח אין זה בגדר קרבן כלל", והוא הוא מה

לאישים, וכדכתיב 'קרבני לחמי לאישי - ריח ניחוחי', ומאחר והכהן העובד חי שב להדיה להעלותו שלא כדינו ושלא כתיקונו, להורידו לאחר שנצלה קודם גמר הקטרתו קודם שנעשה דשן, מעתה לא יהיה בו נחת רוח לה' וממילא לאו קרבן הוא כלל.

**דברי מרן רי"ז הלוי דמחשבת
אכילה מבשר הקרבן היא מחשבת
שלא לשם אישים ריח ניחוח**

ובאמת כן משמע מדברי מרן רי"ז הלוי ז"ל הנזכר לעיל בביאורו בדין פרה אדומה ששחטה על מנת לאכול מבשרה ולשתות מדמה, שאילו היה כתוב בה 'ריח ניחוח' בשריפתה הייתה נפסלת, וכתב שאף מחשבת לאכול מבשרה ולשתות מדמה דהיינו לבטל שריפת והקטרת הפרה נכללת במחשבת שלא לאישים.

ולכאורה טעמא של דבר הוא שהרי ישנם שני לימודים ושני יתורים לגבי ביטול הקטרת הקרבן בידיים, וכדאיתא בגמרא (זבחים דף מ"ו ע"ב): "אישים לשם אישים לאפוקי כבבא, דלא, ריח לשם ריח, לאפוקי אברים שצלאן והעלן, דלא". דהיינו יש שני חלקים של הקטרת בשר ואימורי הקרבן. החלק הראשון הוא צלייתו שאז עולה ריח הטוב, והחלק השני הוא גמר שריפת הקרבן עד שנעשה דשן.

והגמרא מביאה שני אופנים של ביטול ההקטרה, הראשון הוא לבטל חלק האשים דהיינו גמר ההקטרה להוריד

קרבן כלל. [ועיין לחם משנה ומשנה למלך והנראה לעניות דעתי כתבתי, וכן משמע להדיא מדברי הרמב"ם ז"ל].

**איזה פסול יש במחשבת שלא
לשם אישים**

והנה מה שכתב הערוך השולחן שבמחשבת שלא לשם אישים נפסל הקרבן משום "כיון בשחיטה שלא תהיה הקטרה כלל והוא כאבדו האימורים והבשר", יש להעיר על דבריו בהא דבדברי הרמב"ם נכלל בין הקרבנות הנאכלים אם מחשב רק על האמורים שדינם להקטרה ולא על כל הבשר, ורק בעולה שייכת סברא זו ומשמעות הרמב"ם דקאי על קרבן עולה וגם על קרבנות הנאכלים, והמחשבה של 'שלא לשם אישים' אינה שייכת על הבשר כלל אלא רק לאימורים, דאכילת בשר הקרבן אינה שייכת לשם אישים ואיך שייך ביה האי טעמא של 'כאבדו האימורים והבשר'.

ולולי דמסתפינא היה נראה לומר טעם אחר שמחשבת 'שלא לאישים' פסולה, והוא, שמאחר והקרבן שהוקרב שלא לשם נחת רוח אינו עולה לרצון, ולא בגדר קרבן הוא כלל, ממילא נמצא שגם כל קרבן שנעקר ממנו הריח ניחוח במחשבה שלא לאישים, באמת אין בו ריח ניחוח ואינו קרבן כלל. שהרי עיקר הנחת רוח לפניו היא במה שאמרתי ונעשה רצוני, ורצון המצווה הוא שיהיה הקרבן עולה לאישים מתחילת משילת האור עד שנעשה דשן כדינו וכתיקונו, כדכתיב 'והקרבתם אשה עולה לה' כולל העלותו

בעלים - יש להקדים מה דאיתא בזבחים (דף ב' ע"ב) 'זבחים בסתם לשמן עומדין, ולהרחיב בביאור מה נכלל בסמתא לשמן הם עומדים, אם בלשמן נכלל כל ששה דברים דהיינו גם לשם אשים ולשם ריח ולשם ניחוח ולשם ה' והרי הם נקבעין על הקרבן בעת הפרשתו.

ולכאורה ממה דאיתא שם ש'אף מי שלא היה בלבו לשם אחת מכל ששה דברים כשר', דהיינו אפילו אם אין מתכוון בלבו לכל ששה דברים עדיין סתמא כשר, היה אפשר לומר דטעמו הוא משום הא גופא ממה דאיתא בזבחים 'זבחים סמתא לשמן הם עומדים'.

ולכאורה כן היא דעת מרן רי"ז הלוי הנזכר לעיל, "כיון דלענין דין סתמא באמת מחשבת ששה דברים דינם שוה, דבכולהו הכשרם רק משום הדין דסתמן לשמן קיימי וכו' אבל לענין עיקר לשמה כולהו שוין, וזהו שכללן הרמב"ם ביחד לענין סתמא".

והנה הראיה היחידה שהביא הגרי"ז שם שאת כל הני ארבעה דברים אי אפשר לעקור אפילו בהיפוך כוונה, הוא אך ורק שאי אפשר לעקור הסתמא של שם זבח של הקרבן. והוא ממה דאיתא בפסחים (דף ס') דחשב שלא לשמו הרי הוא לשמו ושלא לשמו, ועוד כוונת לשם חולין כשר, ואף שלא חשב לשם זבח ושניהם הוי שינוי בשם זבח שהוא עצם שמו של הקרבן, עיין שם. ומזה הוכיח הגרי"ז גם לשאר ארבעה דברים כן, וכל

הבשר מהמזבח לאחר שנצלה קודם שנגמרה הקטרתו, והיינו לאפוקי כבבא. והילפותא השניה היא להיפך, לבטל בידיים את החלק הראשון של ההקטרה שצלאן למטה מהמזבח ורק לעשות את גמר ההקטרה על המזבח. אבל שני חלקי ההקטרה הרי הם חלק של הריח ניחוח לה'. ואכילה מבשר הקרבן שהוא מבטל חלק הראשון עם חלק השני יחד הרי כוונה זו נכללת במחשבת שלא לשם אשים, כמו שכתב הגרי"ז "דאם היה נאמר בפרה ריח ניחוח היתה מיפסלא בחשב לאכול מבשרה ולשתות מדמה משום חסרון לשמה של לשם אשים ולשם ריח ולשם ניחוח".

ואף שדברי מרן רי"ז הלוי על מחשבת שלא לריח ניחוח לכאורה קל וחומר הוא, שאם רק המחשבה שלא לשם ריח ניחוח פוסלת, כל שכן שאין בה ריח ניחוח ממש פסול, וכמו שכתב בשו"ת התשב"ץ לעיל: "וכיוצא בזה לשם ריח אם לא נעשה לשם ריח אלא לשם צלייה פסול וכל שכן איברים שצלאן שפסולין".

אם 'זבחים סמתא לשמן הם עומדים' קאי על כל ששה דברים הזבח נזבח או רק לשם זבח ולשם זובח

והנה כדי ליישב לדעת בעל הערוך לנר והנצי"ב שלא לשם ריח ניחוח פוסל לגמרי, למה לא כתב הרמב"ם מחשבה זו ביחד עם מחשבת שינוי השם של מחשבת שינוי קודש ומחשבת שינוי

**ב'שם זבח' נכלל שעומד להיעשות
לנחת רוח למי שאמר והיה העולם**

והא דאיתא בזבחים (דף ב' ע"ב) 'זבחים בסתם לשמן עומדין', היה אפשר לפרש באופן אחר שאף שבלשמו של הקרבן נכלל רק שם זבח ושם זובח, כל ששחטו בסתם מועיל גם לשם כל שאר הדברים, לשם אשים ולשם ריח ולשם ניחוח ולשם ה', אך זה אינו משום שהוא נקבע בשמו של הקרבן ומדין לשמה של הקרבן, דכל שאר דברים אלו באמת אינם שמו של הקרבן, לאשים, לריח, ניחוח, לה', דכל הני ארבעה דברים לא הוי חלק משם הקרבן כמו לשם זבח ולשם זובח, שנקבע בשם של הקרבן דהוא חטאת פלוני.

והיינו טעמא שמועיל שזבחים סתמא לשמן עומדין להני ארבעה דברים, ואף ששחטו סתם כשר אפילו שאינו מחשב להדיא לשם אשים ולשם ריח ולשם ניחוח ולשם ה', כיון שמהות ותכלית הקרבת קרבנות הוא שיהיה לרצון ולנחת רוח למעלה ויהיה ריח ניחוח לקדוש ברוך הוא, וכל קרבן שאינו לשם ריח או שלא למען נחת רוח אין זה בגדר קרבן כלל, ממילא הסתמא לשמן עומדים דהיינו לשם זבח דסתמא לשם שלמים, נכלל במחשבה זו שהוא קרבן, שסתמא עומד לעשיית תכליתו ומהותו של הקרבן, דהיינו להיות אשה ריח ניחוח לה' למעלה בהקרבתו.

ואם כן כיון שהני ארבעה דברים אינם חלק מתורת הלשמה של הקרבן,

ששה דברים שוין בענין זה. ולכאורה היינו טעמא שכן משמע בזבחים (דף ב' ע"ב).

**בעת הפרשת הקרבן נקבע אך ורק
שם זבח ושם זובח**

והנה היה מקום לומר ולפרש מה דאיתא בזבחים 'זבחים לשמן הם עומדין', באופן אחר שבאמת מה שנקבע בעת הפרשת הקרבן על הבהמה הוא אך ורק שני דברים - שם זבח ושם זובח, והרי הוא מקרא מפורש שנתנה התורה שמות לכל קרבן, שם עולה, שם שלמים וכן כולם.

ובאמת גם שם הזובח דהיינו שם בעל הקרבן נקבע בעת הפרשתו כשאומר על הבהמה 'הרי זו חטאתי' כדאיתא בנדרים (דף ו' ע"א) "הרי זו חטאת, הרי זו אשם, אף על פי שהוא חייב חטאת ואשם לא אמר כלום. הרי זו חטאתי, הרי זו אשמי, אם היה מחויב דבריו קיימין".

וגם זה מקרא מפורש (פרשת צו ז', י"ג) 'על זבח תודת שלמיו' דהיינו שנקרא בתורה 'שלמיו' שהבעלים נעשה חלק משם הקרבן וכן כתב הרמב"ם בהדיא בהלכות פסולי המוקדשין (פרק י"ג הלכה א') ששינוי קודש ושינוי בעלים נקרא שניהם 'שינוי השם'.

וזה לשונו: "מחשבת שינוי השם כיצד, זה השוחט את הזבח שלא לשמו, כגון שהיה עולה ויחשב שהוא שלמים, או ישחטנו לשם עולה ושלמים, או לשם שלמים ולשם עולה, או ששחט הזבח שלא לשם בעליו, זו היא מחשבת שינוי השם".

אלא הם רק חלק ממעשה הקרבת הקרבן, הכי לא צריך מחשבה לקבוע שהעשייה
דהיינו שהקרבן בסמתא עומד להיעשות נעשית לשם אשים, לשם ריח, לשם ניחוח
לשם ריח ניחוח לקדוש ברוך הוא, ומשום ולשם ה' [ב]



[ב]. ובאמת כל זה לדעת מרן רי"ז הלוי שאי אפשר לעקור שם הזבח ושם זובח אבל איתא בדברי בעל
סידורו של שבת (שהוא בעל באר מים חיים) דרך אחרת לגמרי בהאי סוגיא של זבחים סתמא לשמן עומדים.
ועיין בהמשך שגם דעת הנודע ביהודה מסכים לדעת בעל סידורו של שבת שמצטרף המעשה לזבחים סתמא
לשמן הם עומדים והרי הוא כאילו אמר בפירוש שמתכוון לשמן.

דהנה הנודע ביהודה (שו"ת נודע ביהודה יורה דעה קמא סימן צ"ג) עונה להשואל שכתב שצריך לומר לשם
יחוד קודשא בריך הוא לפני עשיית המצוות, ומביא ראייה מריש זבחים שמצוות סתמא כגירושין שלא לשמן
הם עומדים. ומשיב הנודע ביהודה אדרבה מצוות קדשים סתמא שלמן הם עומדים.
וזה לשונו: "ובגוף דבריו שצריך להוציא מפיו שעושה הכונה על פי הסוד ומביא ראייה מריש זבחים שבגט
צריך שיאמר בפירוש שעושה לשם גירושין וכן בנדר גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו ע"כ דברי מעלתו.
ואני אומר ממקום שהביא ראייה משם הוא סתירה דהרי מחלק שם בין אשה לקדשים דאשה סתמא לאו
לגירושין עומדת ולכן צריך שיאמר בפה וקדשים להכי סתמן כשרים לפי סתמא לשמן עומדים ואם כן
מצות שלנו קדשים נינהו קדשי גבוה וסתמא לשמן עומדים. ומה שהביא מגדרים לא הביא אלא שמחשבה בלי
דיבור אינו כלום אבל מעשה בדבר סתמא לשמה לא בעי שום סיוע.

ואני אומר קל וחומר הדברים אם בקדשים אף שודאי מצוה שיעשה בפירוש לשמה וכמו שאמרו בזבחים שם
לשם ששה דברים הזבח נזבח כו' אפילו הכי אתנו בית דין דלא לימא לשמו דלמא אתי למימר שלא לשמו
והיינו שלא יאמר ולא יחשוב אפילו בלבו כדמפורש התם בתוספות בזבחים דף ב' ע"ב ד"ה קיימו בית דין
רק יעשה העבודה ולא יחשוב כלל.

ואני אומר אם חשו התם שלא יאמר לשמו פן יאמר שלא לשמו וכן שלא יחשוב לשמו פן יחשוב שלא לשמו
אף שהוא חשש רחוק שיטעה בין לשמו לשלא לשמו קל וחומר בכוונת התפלה והמצות שיש בהם כמה עיקולי
ופשוטי וכמה חשש קיצוץ בנטיעות כאשר ראינו כל זה במופת פשיטא שיש לבטל שלא יכוין כלל ודי שעושה
המצוה לשם מצוה".

מכתב מבעל סידורו של שבת על דברי הנודע ביהודה
והקשה בעל סידורו של שבת על דברי הנודע ביהודה איך אמר במצוות סתמא לשמן הם עומדים ודומה
מצוות לקדשים הא קיימא לן שמצוות צריכין כוונה ומוכח מיניה שמצוות דומה לגירושין ואינם סתמא לשמן
הם עומדים.

וזה לשונו: "הנה עצור במילין לא אוכל, ואתפלא על חכם גדול וגאון מובהק כמוהו, אשר לבו כלב הארי
ועינו כעין הבודלה, יאמר דבר זה, שהמצות קדשים נינהו קדשי גבוה וסתמא לשמן עומדין. ואינו צריכין
שום דיבור ומחשבה קודם, כמו בקדשים שאתנו בית דין שלא יחשוב אפילו בלבו כו' (זבחים דף ב' ע"ב),
כי מעשה בדבר כזה סתמא לשמה לא בעי שום סיוע, והרי כל הפוסקים ראשונים ואחרונים, הבה"ג והרי"ף
והרא"ש בפרק ג' דראש השנה, והטור והשולחן ערוך באורח חיים הלכות קריאת שמע (סימן ס' סעיף ד'),
ובהלכות ראש השנה (סימן תקפ"ט סעיף ח'), כולם כאחד פסקו כו' זירא שמצוות צריכות כוונה, והוא שצריך
לכוין לצאת בעשיית אותה מצוה כמו שכתב בשולחן ערוך שם, והוא כמו לשם השם הנזכר בששה דברים
שהיה הזבח נזבח, או כמו לשם ניחוח הנזכר שם. והרי שם אתנו בית דין שלא יהיה בלבו אחד מכל הדברים
האלו, ובמצות אם לא כיון לבו לזה לא יצא, ומזה נראה בעליל דלא מדמינן מצות לקדשים בזה, ולא אמרינן
בהם סתמא לשמן עומדין.

והחילוק ביניהם מבואר למשכיל על הדבר, כי בקדשים כבר היה בהם הכוונה והדיבור לשמן בעת הפרשתם,
במה שאמר הרי זו עולה או חטאת וכדומה, ולשם זה הביאן עתה למקדש להקריבן, ועל כן בעת ההקרבה
גם כשמקריבן סתם אמרינן מן הסתם לשם הועלה על המזבח כאשר הובא אל הקודש בשמו, וזה מדויק
מאוד באומרם זבחים שם, זבחים בסתם לשמן עומדין, כלומר לשמן הראשון שקרא להם בעליהם. ולא כן

בעשיית המצות שאין שמם עליהם מקודם, כמו בקורא קריאת שמע, שנוכל לומר שהוא קורא בתורה, או בתוקע, שנוכל לומר שהוא תוקע לשיר, או בנוטל אתרוג, שנוכל לומר שנוטלו להריח בו, ועל כן לא מהני ביה סתמא בשום פנים, והוא דומה ממש לגירושין, שאשה בסתמא לאו לגירושין עומדת כמו שאמרו שם, וצריך ליחד הגט במפורש לשמה וסתמא פסול.

וראיה מפורשת לזה ממה שאמרו שם (זבחים דף מ"ז ע"ב), חטאת ששחטה לשם חולין כשרה, משום חולין פסולה. ופירש רש"י לשם חולין, שיודע שהוא חטאת ושחט לשם חולין, כשרה כדאמרן שאין חולין מחללין קדשים. משום חולין, כסבור שהם חולין פסולה, דהיינו מתעסק בדברים אחרים ואינו עוסק בקדשים, עד כאן.

הנה הראת לדעת בזה שאף שקדשים סתמא לשמן הן עומדין, מכל מקום אם לא היה יודע שהוא קדשים וסבור שהן חולין פסול הוא, והטעם הוא כמו שאמרנו, כי העיקר מה שקדשים סתמא לשמן עומדין, הוא עבור שממן עליהן מקודם ולשם זה הובא אל הקודש, ועל כן אם רק יודע שהן קדשים אף אם שחטן בסתם. אמרינן שאינן צריכין שום כוונה, שהוא כוונת הזבח לכיין לשם עולה או חטאת, כי שמם עליהם מקודם בזה שהופרשו לעולה ולחטאת.

אבל אם זה השוחטו והמקריבו אינו יודע כלל שהוא קדשים, וסובר שהוא חולין ושוחטן לשם זה, הנה לא היה בלבו שום נידוד כוונה מכוונת המצטרף, שנוכל לומר לצרף לזה שמם אשר עליהם, כי לא לבו הלך בשום ענין מזה, והיה סובר שהם חולין, ונעשו בזה כשאר מצוות שצריכין כוונה, מפני שנוכל לומר שאינו עוסק כלל במצוה, והוא קורא בתורה או תוקע לשיר וכדומה, ואם לא כיון לבו לא יצא.

ישוב הערות של מרן ר"ז הלוי לדעת בעל סידורו של שבת

[ובזה מיישב ראית מרן ר"ז הלוי שאי אפשר לעקור ממנו שם הזבח מהא דקיימא לן דלשם חולין כשר ועלו לשם חובה ולפי דברי הבעל סידורו של שבת שמצטרפין הקביעת שם זבח בעת הפרשת הבעלים עם המעשה שסתמא נעשה על כוונת הראשונה והפסול של משום חולין הוא מצות צריכות כוונה דהיינו שעוקר הלשמה דהיינו שאז אין מצטרפין המעשה לתחילת הקדישו אין כאן ראייה ולכאורה לפי דברי מרן ר"ז הלוי טעמו של מחשבת משום חולין פסול לאו משום שעוקר הלשמן של הקרבן אלא הוא ילפותא חדשה שמתעסק בקדשים פסול ולא משום שעוקר זבחים סתמא לשמן הם עומדים.

ויש להוסיף שגם מה דאיתא בפסחים (דף ס') שאפילו רק במחשבת שלא לשמה הרי הוא כאילו כוונת לשמו ושלא לשמו היינו טעמא לפי דברי בעל סידורו של שבת שאין סתירה בין המחשבה שרוצה שיהא קרבנו גם שלמים וגם פסח דאצל אנשים שייך הקרבת קרבן שחצי קדושת פסח וחצי קדושת שלמים כדאיתא בזבחים בסוגיא תפוס לשון ראשון (דף ל' ע"ב רש"י ד"ה ור' יוסי) וממילא עדיין מצטרפין המעשה למחשבתו תחילה של הקדשה לשם קדושה ראשונה מה שאין כן לשם חולין הרי הוא סתירה למחשבת לשמו של הקרבן. והיה מקום לומר שדעת בעל סידורו של שבת אינה כמו שביאר מרן ר"ז הלוי שם בסוגריים, דהיה מקום לומר שהגמרא דוחה צד זה. וזה לשונו מה שכתוב בסוגריים שם: "והגמרא קדחי התם רק דילמא שאני היכא דאמר מהיכא דלא אמר ורוצה לומר דילמא היכא דאמר בפירוש לשמו עדיף מסתמא לענין הדין דלשמו ושלא לשמו, אבל מכל מקום שמעין מדברי הגמרא דהך מילתא דסתמא לשמו קאי שייך גם באמר בהדיא להיפוך ולא דוקא בסתמא".

אבל אפשר שדעת בעל סידורו של שבת שבאמת נדחה צד זה והיה אפשר לומר שכן משמע בסוגיא בזבחים (דף ג' ע"א-ע"ב): "אמר רב יהודה אמר רב חטאת ששחטה לשם עולה פסולה שחטה לשם חולין כשרה אלמא דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה" וילפינן מקרא "מאי טעמא דרב ולא יחללו את קדשי בני ישראל את אשר ירימו לה' קדשים מחללין קדשים ואין חולין מחללין קדשים", ומשמע מסוגיא זו שכוונת שלא לשמו מחריב ועוקר הלשמו ולא הוי לשמו ושלא לשמו כמו ההוה אמינא שם בפסחים. וכן מעורר כבר הקהלת יעקב (זבחים סימן ב') על דברי הגרי"ז. ומשום הכי גם בכוונת לשם חולין עדיין נשאר סתמא לשמן עומדים כיון שאינו חל שם חולין עליו מהא שילפינן שאין חולין מחללים קדשים ממילא נשאר הצטרפות המעשה עם הקדושה ראשונה דהוי הוקדשה הבעלים בעת הפרשתו כמו שביאר הבעל סידורו של שבת הנזכר].

ומעתה כיון שזכינו לדין שמצותינו נדמו למצות גירושין ולא לקדשים, הנה נילף מגירושין לכל פרטיהם וכמו שרצו חז"ל לילף קדשים מגירושין, וכמו שבגירושין בעינן אמירה מפורשת, שיאמר הסופר בפירוש

שלא לשם ריח ניחוח אם הוא פסול מחשבה או פסול בעשייה

והשתא דאתינן לביאור חדש זה הטעם שקרבנות בסתמא לשמן הם עומדים מועיל גם להני ארבעה מחשבות, דהיינו אף שהם אינם חלק מהשם של הקרבן אלא שהם חלק מתכלית עשיית והקרבת הקרבן, ואם כן הני ארבעה מחשבות לשם אשם, לריח, ניחוח, לה', אינם חלק מה'לשמה' של הקרבן ואינם חלק משם הקרבן לכן בודאי אין המחשבה שלא לשם ריח ניחוח משום שהן מחשבת

הפוסלות, כמו שינוי השם של 'לשם זבח' ו'לשם זובח', דהוי מחשבת שינוי קודש ושינוי בעלים כמו שהבין מהרי"א הלוי.

ומה שסתמא לשמן הם עומדים, משום שכל קרבן עומד לעשות תכליתו - נחת רוח וריח ניחוח למעלה, ולכן בודאי אם מחשבת השוחט בהיפך מזה, אז אינו עוד בסתמא לשם הני ארבעה דברים, ואין כאן מקום להקשות הא בזמן הגלות השוחט מחשב לעשות הכל לשם ריח ניחוח ואין כאן מחשבה הפוסלת, דהא מחשבה שלא לשם ריח ניחוח אינה



כשמתחיל לכתוב שכותבו לשמה ולשם גירושין. כן בכל המצוות צריך שיכוין מפורש לקיום מצות עשה זו לקיים מצות בוראו. ולהוציא מפיו מפורש כוונה זו. וזה כעין לשמה אשר בגירושין.

וראינו בהערות על שו"ת נודע ביהודה (מכון ירושלים אות ב') שמביא משו"ת ערוגת הבשם (אורח חיים סימן ט"ז) שמיישב דעת הנודע ביהודה בטוב טעם ודעת. ומבואר מדבריו שדעת הנודע ביהודה מסכים לביאור של הבעל סידורו של שבת.

וזה לשונו: "ראיתי בספר שער התפלה להגאון הצדיק בעל באר מים חיים, שהרבה להשיב על הנודע ביהודה בזה, וכתב דאישתמיטתיה פשטות סוגיות הש"ס והלכה מפורשת בפוסקים, דרוב פוסקים סבירא ליה מצוות צריכות כוונה, מזה מבואר דליכא לדמויי קדשים למצות בזה, ולא אמרינן במצות סתמא לשמן קיימו, והחילוק בזה, כי בקדשים כבר היה בהם הדיבור והכוונה לשמן בשעת הקדש, כשאמר הרי זה עולה או חטאת, ולשם זה הביאן עתה, ועל כן אמרינן שפיר דמן הסתם לשם זה הועלה על המזבח, משאין כן בעשיית מצוות שאין שמן עליהו מקודם על כן לא מהני בהו סתם בשום פנים, והוא דומה ממש לגירושין. עיין שם שהאריך.

ואני אומר חלילה לרבנו בעל נודע ביהודה שיטעה בדבר פשוט כזה, דאין הכי נמי דדברי הגאון הנזכר לעיל נאמנו מאוד ודבריו ברורים, ומכל מקום גם דברי הנודע ביהודה כראי מוצקים. דהא הנודע ביהודה לא נחית התם אי צריך כוונה במצוה לצאת ידי חובה, דודאי הלכה רוחית היא בשולחן ערוך סימן ס' הנזכר לעיל דמצוות צריכות כוונה, אלא התם בא לדין לענין אם יש לו לכיין גם כוונת נסתרות, וכן לענין אמירת לשם יחוד קודשא בריך הוא, על זה שפיר קאמר הנודע ביהודה, כיון שכבר נתכווין לשם מצוה כפשוטה דרחמנא ציוה לקיים מצוה זו, שוב הוי מצוה זו כקדשים, וממילא אמרינן שפיר לענין כוונת לשם יחוד קודשא בריך הוא. דסתמא לשמן קיימא, וזה מבואר למאוד למעייני בתשובה נודע ביהודה שם."

לכאורה כוונתו היא מה שכתוב שם שמישיב הנודע ביהודה על מה שכתב השואל שצריך לומר בפה הסוד של המצוה "על שצריך להוציא מפיו שעושה הכוונה על פי הסוד" ובסוף התשובה מוכח כן שמישיב שכוונת המצוות יש בהם כמה עיקולי ופשוטי, והיינו דוקא בכוונת סוד המצוה ולא כוונת הלב לקיים המצוה, שבכוונה זו אין כאן עיקולי ופשוטי כלל ומסיים 'שיש לבטל שלא יכוין כלל, היינו סוד המצוה ודי שעושה מצוה לשם מצוה' דהיינו כוונת הלב לקיים המצוה. וזהו 'מבואר למאוד למעייני בתשובה'. ואם כן מבואר מדבריו שצריך כוונת הלב לשם מצוה ורק אין צריך להוציא מפיו סוד המצוה.

וזה לשונו: "קל וחומר בכוונת התפלה והמצוות שיש בהם כמה עיקולי ופשוטי וכמה חשש קיצוץ בנטיעות כאשר ראינו כל זה במופת פשיטא שיש לבטל שלא יכוין כלל ודי שעושה המצוה לשם מצוה."

מוכח שאינו נפסל, מדקאמר שם שיש רק שלש מחשבות שפוסלות את הקרבן: מחשבת שינוי השם ומחשבת חוץ לזמנו ומחשבת חוץ למקומו, והא איכא כל הני ארבע מחשבות.

והשתא לאור כל האמור קל להבין על פי הדרך שביאר מרן רי"ז הלוי

ז"ל שבהלכות מעשה הקרבנות כתב הרמב"ם רק את הלכות מעשה הקרבנות ובהלכות פסולי המוקדשין כתב את כל המחשבות הפוסלות. ואם כן ניחא מה שכתב על כל ששה דברים שאם שחט סתמא כשר, משמע שאם חשב שלא לשם כל הני ששה דברים הקרבן נפסל. וזה אמת, שהשניים הראשונים לשם זבח ולשם זובח, הפסול שלהם הוא מדין מחשבה הפוסלת ומקומו הוא בפסולי המוקדשין, ומשום הכי מביא שם רק שלש מחשבות, מחשבת שינוי השם של מחשבת שינוי קודש ומחשבת שינוי בעלים, מחשבת חוץ לזמנו ומחשבת חוץ למקומו. ומחשבה שלא לשם ריח ניחוח אין מקומה כלל בין הלכות פסולי המוקדשין שאין מחשבה זו פוסלת את הקרבן כלל, אלא שאז נעקר סתמא של עשיית הקרבן להיות לריח ניחוח למעלה, והפסול שלו במעשה הקרבן שנעשה שלא כהלכתו שלא להביא נחת רוח למעלה ואינו קרבן כלל.

אבל מחשבת הני ארבעה דברים הרי הם פסולים מחמת דיני מעשה הקרבנות, שדין עשיית הקרבן הוא שנעשה לשם ריח ניחוח למעלה להקדוש ברוך הוא, שענין זה הוא מהותם ותכליתם של הקרבנות. ומחשבה שלא לשם

מחשבת הפוסלת כלל, ודלא כמו שינוי קודש ושינוי בעלים, וכיון בעת גלותינו שבמהרה יגאלנו אין שום קרבן העומד לעשות ריח ניחוח, אין שום תועלת שהשוחט מחשב לעשות לשם ריח ניחוח, כיון שהמציאות היא שבאמת אין בקרבנו שום ריח ניחוח למעלה.

דהנה לדעת בעל ערוך לנו והנצי"ב ודעמייה מחשבת לשם ריח ולשם ניחוח אינם חלק מהשם ותורת לשמו של הקרבן אלא הם חלק מעשיית הקרבן, שעבודת והקרבנות הקרבן נעשים לשם ריח ניחוח למעלה, ממילא אם באמת למעלה אין בו ריח ניחוח אי אפשר להקריב. וכן הוא בעת שמתקיים מה שכתוב בתוכחה 'ולא אריח בריח ניחוחכם', אם כן אסור להקריב שום קרבן באותו זמן, כיון שאין עולה ממנו ריח ניחוח למעלה.

המקום הראוי בדברי הרמב"ם לכתיבת פסול 'שלא לשם אשים'

ואם כנים אנחנו בכל האמור, שהני ארבעה דברים אינם חלק מדין תורת לשמה של הקרבן אלא מדין תורת עשיית הקרבן, שדינו הוא שיהא הקרבן נעשה כדי להביא נחת רוח למעלה, אפשר לפרש את דברי הרמב"ם כמין חומר וליישב את קושיית הלחם משנה והמשנה למלך איך כתב הרמב"ם במעשה קרבנות על הני ארבעה דברים 'אם שחטם סתם כשר', משמע שאם חשב מחשבה הפוכה, דהיינו, שלא לשם אשים ושלא לשם ריח ושלא לשם ניחוח ושלא לשם ה' נפסל הקרבן, והא בהלכות פסולי מוקדשין

אבל היפוך כוונה, כשמכוין בפירוש שלא לשם מצוה - מעכב. וגם הכא אפשר לומר שאפילו אם נאמר שאין מחשבת לשם ריח ניחוח ובשר שצלאן לא נאבד דין ההקטרה שלו, כדברי החזון איש הנזכר לעיל, אבל היפוך כוונה מכל תכלית הקרבת הקרבנות גרוע מבשר שצלאן, ובודאי מסברא הם נפסלים לגמרי.

כל הראוי לבילה אין הבילה מעכבת וכל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת

יש להוסיף עוד סברא לומר בהאי סוגיא שמצינו אפילו בדבר שאינו מעכב, אם אינו ראוי כלל פסול לגמרי, כמו מצינו אצל מצות בלילה בקרבן מנחה, שאף שאין מצות בלילה מעכבת, ומי שהביא מנחה שאינה בלולה כשרה, אבל כל שאינו ראוי לבילה אז בלילה מעכבת בה, ומשום הכי אינו יכול להביא מנחה גדולה יותר מששים סאה שאין השמן נבלל בה בכולה.

הכי נמי שאף אם נאמר שמחשבת לשם ריח ניחוח אינה מעכבת, אבל קרבן שאינו ראוי כלל לריח ניחוח מעכב, והיינו דבזמן שמתקיים 'ולא אריח בריח ניחוחכם', דבר זה מעכב. וה' יאיר עינינו להבין ולהשכיל דברי תורתו הקדושה.

בשר שצלאו והעלהו למזבח האם עדיין יש בו דין הקטרה

והנה לאור כל האמור יש לדון מה דינו של בשר עולה ואימורי שאר קרבנות שכבר צלאן למטה מהמזבח ולא יכול להתקיים בו לשם ריח, כמו דאיתא

ריח ניחוח היא רק קובעת שעשיית הקרבן אינו להיות ריח ניחוח למעלה, ואין כאן מחשבת פוסלת כלל, ולכן מקומו הנכון של פסול מחשבת שלא לשם אשים ושלא לשם ריח ושלא לשם ניחוח הוא אך ורק בהלכות מעשה הקרבנות, ומשום כך כתב שם שרק אם חשב בסתמא כשר, שנכלל בסתמא דלשם זבח עומדין, והיינו שעשיית הקרבן נעשית לתת ריח ניחוח למעלה להקדוש ברוך הוא.

ובאמת דברי הרמב"ם מדוייקים מאוד שרק אם שחטו סתם הרי הוא כשר ועולה לשם חובה, אבל אם באמת שחטו את הקרבן שלא לשם אשים ושלא לשם ריח ושלא לשם ניחוח ולשם ה' - פסול הוא לגמרי, כדברי הלחם משנה וכמו שביארו בעל הערוך לנר והנצי"ב שכל קרבן שאינו יכול לקיים מחשבת לשם ריח ניחוח לה' למעלה, אסור להקריב, ונפסל לגמרי, שאין מגיע לתכליתו של הקרבן ואין זה חשיב קרבן כלל.

אף אם אין ריח ניחוח מעכב אבל כוונה הפוכה גרעה

ואולי יש להוסיף עוד סברא אף לדברי הלחם משנה והמשנה למלך ששוו בדעותיהם שמחשבת שלא לשם ריח ניחוח אינו פוסל לגמרי, עדיין היה מקום לומר שבזמן גלותינו שנתקיים 'ולא אריח בריח ניחוחכם' אי אפשר להקריב שום קרבן, כדברי בעל הערוך לנר והנצי"ב. והנה מצינו בסוגיית כוונת המצוה שאפילו למאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה,

ריח". ומדייק כן מדקאמר 'שצלאן והעלן' ולא קאמר שלא יעלו.

וזה לשונו: "איברים שצלאן אין בהם משום ריח ניחוח, נראה דאין בהם משום בעל מום. ולא עוד אלא שמעלן לכתחלה כדאמר איברים שצלאן והעלן כו', ולא אמר אברים שצלאן לא יעלם, משמע שהעלן כדינן אין בהם משום ריח ניחוח".

דיוק מדברי מרן רי"ז לוי שאברים שצלאן למטה נפסלים ואין מעלה אותם למזבח

ובאמת היה אפשר לומר שכן היא דעת מרן רי"ז הלוי ז"ל. והיה אפשר לדייק כן ממה שכתב הגרי"ז בהמשך במה שחידש על דעת הרמב"ם לגבי ששה דברים הזבח נזבח שנזכר לעיל (מעשה קרבנות פרק ד' עמוד ל"ו) ומחדש עוד חידושים על פי זה ליישב דברי הרמב"ם שעל פני פשוטו קשה להבין בהלכות פרה אדומה.

וזה לשונו: "והנה בפרק ד' מפרה אדומה הלכה ג' פסק הרמב"ם וזה לשונו: שחטה [פרה אדומה] על מנת לאכול מבשרה או לשתות מדמה כשרה לפי שלא נאמר בה ריח ניחוח, עד כאן לשונו. ובמשנה למלך שם תמה דהרי גם קרבנות שנאמר בהם 'ריח ניחוח' גם כן אינם נפסלים במחשבה זו, דהרי הוי מחשב בדבר שאין דרכו לאכול, עיין שם בדבריו. ובאמת דבדבריו לא הוזכר כלל שחשב לאכול מבשרה חוץ לזמנה, ואם כן הרי צריך עיון איזה מחשבה היא זו למיפסל

ברש"י (זבחים דף ב' ע"א) שמפרש מה מחשבת לשם ריח. וזה לשונו: "לשם ריח - לאפוקי איברים שצלאן והעלן דשוב אין בהן ריח והכי מפרש להו התם".

ויש להסתפק אם חסרון בריח ניחוח מעכב במצות הקטרתם, דכיון שאינו יכול לקיים לשם ריח הרי הוא פסול ונאבד ממנו דין ההקטרה שלו, או שמא אפילו אם כבר צלה את הבשר למטה למזבח ואין יכול להתקיים בו דין לשם ריח, עדיין יש חיוב הקטרה עליו שעדיין נשאר קיום אשה לה'.

והנה האי ספק באמת שייך גם לדעת המשנה למלך שמחשבת שלא לשם ריח ניחוח כשר, ועולה לבעלים לשם חובה, וטעם הדבר שאין מקור מפורש לומר שבמחשבה בעת השחיטה פוסלת בכלל, ולדעת תוספות היינו טעמא שנכתב בקרא בעבודת הקטרה והוא עצמו שלא הוקטרו כשר ועלו, אבל בספק של בשר שצלאו, שמירי בהקטרה ממש, עדיין יש מקום לומר שאין אשה לה' בלי שום ריח ניחוח.

דעת החזון איש דאברים שצלאן למטה מעלה אותם על המזבח לכתחילה

והנה דעת החזון איש (מנחות סימן מ"ב ס"ק כ"ו) הוא שמעלה אותו הבשר לכתחילה על גבי המזבח, ומדייק כן ממה דאיתא (זבחים דף מ"ו ע"ב): "ריח לשם ריח לאפוקי אברים שצלאן והעלן דלא, דאמר רב יהודה אמר רב: אברים שצלאן והעלן אין בהן משום

דסתמא לשמה קאי, דהרי יסוד הדין מה דזבחים בסתמא לשמה קיימי הוא משום קדושתן שהם קדושים לשם אותו זבח, וכיון דבפרה בעיקר הקדשה היא רק קדושת בדק הבית וכל הדין קרבן שבה הוא חל בשחיטה לשם פרה, אם כן יש לומר דגם לענין חלות לשמה לא חל בה ממילא, רק במחשבת לשמה מפורש, דבסתמא לא קיימא לשמה כיון דבעיקר הקדשה אין בה קדושת חטאת רק קדושת בדק הבית.

ולפי זה אולי יש לומר דאם היה נאמר בפרה ריח ניחוח היתה מיפסלא כחשב לאכול מבשרה ולשתות מדמה משום חסרון לשמה של לשם אשים ולשם ריח ולשם ניחוח, [שדם פרה אדומה שנשאר לאחר הזאתו טעון שריפה וראוי לשם אשים וריח ניחוח], נהי דשאר קדשים אינן נפסלין משום חסרון לשמה דכל הני, אבל הרי זהו משום בסתמן לשמה קיימא, וכמו שנתבאר, אבל בפרה אדומה דלית בה הדין דסתמא לשמה קיימא, אם כן הדין לשמה של לשם אשים ולשם ריח ולשם ניחוח שוה לדין של לשמה של לשם זבח ולשם בעליו דכולהו תורת עיכובא בהו וכמו שנתבאר, ולהכי הוא שהוצרך הרמב"ם לטעמא דלא נאמר בה ריח ניחוח."

היוצא מדברי מרן רי"ז הלוי
דאברים שצלאן למטה שאין
בהם ריח ניחוח ממש בודאי
נפסלים לגמרי

והנה לכאורה כל דברי מרן רי"ז הלוי ז"ל הם במחשבת שלא לשם אשים ולא

בה, והלא אין מחשבה פוסלת אלא חוץ לזמנו וחוץ למקומו או במחשבת שלא לשמו, וגם מה זה הטעם שלא נאמר בה ריח ניחוח."

דברי רבינו חיים הלוי דפרה
אדומה לא נתקדשה להיות חטאת
אלא בשחיטתה לשם פרה אדומה

ומיישב על פי מה ששמע מאביו רבינו חיים הלוי ז"ל על מה שכתב הרמב"ם (הלכות פרק א' הלכה ט') שפרה אדומה 'שנשחטה לשם חולין תפדה', והקשה הכסף משנה דמאי שנא פרה מכל חטאת ששחטה לשם חולין דכשרה, והלא יסוד הדבר דמה שמחשבה פוסלת בפרה הוא משום דחטאת קרייה רחמנא, ואם כן הרי צריך להיות דינה כמו חטאת דלשם חולין כשרה.

וזה לשונו: "ושמעתי לתרץ בשם אמו"ר הגאון החסיד זצוקלה"ה דהרמב"ם לא קאתי עלה כלל מכח דין פסול מחשבה, אלא כיון דפרה קדשי בדק הבית היא אם כן נמצא עיקר הקדשה לית ביה כלל שם חטאת, וכל דין חטאת צריך לחול בה בשעת שחיטה על ידי הקרבתה בתורת פרה, וכיון שנשחטה לשם חולין לא חלה עלה כלל שם חטאת, והרי הוא קדושת דמים כעיקר הקדשה שהיא קדשי בדק הבית, והן הן דברי הרמב"ם דאם נשחטה לשם חולין תפדה ואינה מכפרת, רוצה לומר דלא חל בה שם קרבן דפרה אדומה כלל. וכו'.

אשר לפי זה הרי יש מקום להסתפק אם שייך בפרה אדומה כל הדין

[מחבר ספר שו"ת עונג יום טוב], ולא השיב לו מאומה. [איתא בכריתות דף י"ג ע"א] יש אוכל אכילה אחת וחייב ארבע חטאות ואשם אחד, טמא שאכל חלב ונותר מן המוקדשין ביום הכיפורים. והקשה וכו' איך משכחת לה חיוב חטאת על חלב ואשם מעילות בהדדי, אי דאכל החלב בעודנה חי, הא קיימא לן דחלב חי הוא שלא כדרך הנאתו ואינו חייב חטאת, ועל כרחך נצטרך לומר שבישלו לכזית חלב והדר אכלו, אם כן לא מחייב אשם מעילות על זה, דהא לא חזי למזבח ולא מעל.".

ולכאורה מוכח מקושיא זו שחלב הנצלה אינו ראוי למזבח כלל ופסולים לגמרי משמע אפילו אם עלו ירדו ונאבד לו דינו הקטרתו ומשום הכי אינו חייב קרבן מעילה על אכילתו, דכל פסולי מוקדשין שדינם אם עלו לא ירדו מועלין בהם.

ישוב לקושיית רבינו חיים הלוי מבעל חזון נחום דפסול שלא לשם ריח ניחוח דינו שאם עלו לא ירדו ועייין בשו"ת דובב משרים (חלק ג' סימן כ"ג) שמיישב קושיא זו בטוב טעם ודעת, שאפילו אם הריח ניחוח מעכב בהקטרת הקרבן ופסולים הם, הא כל פסולי מוקדשין שהם פסולי בקודש דינו הוא שאם עלו לא ירדו ומועלין בהם. וכל דבר פסול שיש הכשר במקום אחר, כגון בבמה חוץ מעבודת הדם נכלל בהכלל של פסולי בקודש שדינם אם עלו לא ירדו.

לשם ריח ולא לשם ניחוח, שאי אפשר לעקור הסתמא שחל על הקרבן. אבל אברים שצלאן למטה, שבאמת אין בהם ריח ניחוח ממש, היה נראה לומר שלכולי עלמא נפסלים לגמרי, כמו מחשבת שלא לשם ריח ניחוח בפרה אדומה, לולי שהיה כתוב בה 'ריח ניחוח', ועל הקטרת הבשר ממש בודאי כתוב שיהיה 'לריח ניחוח', ואם כן היוצא מדברי מרן רי"ז הלוי ז"ל שבאמת 'ריח ניחוח' בכל עבודת הקרבנות מעכבות, ורק במחשבת שלא לשם ריח ניחוח שסמתא לשם ריח ניחוח עומדים, ואי אפשר לעקרו אינו פוסל, אבל כל שאין בה ריח ניחוח ממש, אין שום ספק שהוא נפסל לגמרי. כן נראה לנו לומר.

קושיית רבינו חיים הלוי איך משכחת בחלב הנצלה חיוב חטאת חלב ואשם מעילות הא אין בו ריח ניחוח

ישוב הראה לנו אחד מחבורתנו האברך החשוב ר' אפרים וייסברג נרו יאיר, משמעות מהא דהקשה רבינו חיים הלוי [הובא בירחון מוריה מכון ירושלים רי"ט-ר"כ (שנה י"ט ג-ד), קושיית הגאון רבי חיים הלוי סולובייצ'יק זצ"ל שהוקשו לבעל העונג יום טוב מתוך אגרת כתב יד הרב גוטל קאמער מפוניבז' אל הגאון האדר"ת זצ"ל], וזה לשונו: 'ועתה אבוא לערוך מול הדרת גאונו קושיא אחת אשר הקשה הרב הגדול המפורסם כמוהר"ר ר' חיים בן הרב הגאון הגדול וכו' מוהר"ר ר' יוסף בעל הלוי [בעל בית הלוי] את הגאון כמוהר"ר ר' ליפמאן אב בית דין מירא

דף פ"ד ע"ב) ושפיר מועלין, כמבואר ברש"י (כריתות דף כ"ג ע"א ד"ה בגסה) וזה ברור, עד כאן דברי כבוד אחי זצ"ל.

הוכחה מדברי בעל ערוך לנר בזמן שנתקיים 'לא אריח' עדיין אם עלו לא ירדו

ובמה שכתב שפסול של אין בו ריח ניחוח דינו הוא שאם עלו לא ירדו, מצאנו לו חבר בדברי בעל ערוך לנר (שו"ת בנין ציון סימן א') לאחר שחידש שבזמן הגלות אסור להקריב שום קרבן, כיון שכתוב בו 'ולא אריח בריח ניחוחכם' ובעי מחשבה לשם ריח ניחוח ואינו יכול שאינו מתקבל למעלה אצל מי שאמר והיה העולם, אם כן לגבי איזה דין קאמר בזבחים 'מקריבין אף על פי שאין בית'. ומיישב דהוא לענין להתחייב השוחט והמעלה בחוץ.

וזתה לשוננו: 'ואם תאמר כיון שכן לענין מה אמרינן מקריבין אף על פי שאין בית הרי לא יכלו להקריב משום ולא אריח? יש לומר דיש נפקותא לענין מה דאמרינן בזבחים (דף ק"ז) המעלה בזמן הזה ר' יוחנן אמר חייב ריש לקיש אמר פטור וכו' עיין שם אם כן חייב המעלה בחוץ".

והנה אם היה דינו של הפסול 'לא לשם ריח ניחוח' אם עלו ירדו, לא היה מחייב השוחט והמעלה בחוץ בזמן הגלות, דרק דברים הראויים לבוא לפנים חייבים עליהם בחוץ. ולכאורה, טעמו הוא

וכיון שהפסול חסרון ריח ניחוח אינו נפסל בבמה, שאין ריח ניחוח בבמה, כדאיתא בזבחים (דף קי"ג) ממילא האי חלב שצלאו וראוי לאכילה והוי כדרך הנאתו, דינו אם עלו לא ירדו ומועלין בו, ניחא דמשכחת לה חיוב חטאת על חלב ואשם מעילות בהדדי.

וזתה לשוננו: 'ועל דבר שנסתפק לפי מה דמבואר בש"ס (זבחים דף מ"ו ע"ב) דאברים שצאלן אין בהם משום ריח ניחוח, איך הדין באברים שנתעשנו. והעיר כבוד תורתו ממנחות דף פ"ו ע"ב דייין מבושל ומעושן פסול, נראה דמעושן ומבושל דין אחד להם ואברים שנתבשלו בואדי פסוליין. הנה נגע במה שהעיר כבוד אחי עטרת ראשנו הגאון שר התורה אב בית דין דקהלת דאמבראווא זצ"ל (חזון נחום סימן ס"ג אות כ"א) והעיר אמתניתן דכריתות (דף י"ג ע"ב) דיש אוכל, דאמאי חייב באכילת חלב הרי אכל חלב חי פטור (פסחים דף כ"ד ע"ב) ועל כרחך שכבר נתבשל או נצלה אם כן אין בו משום ריח ניחוח, ואם כן אמאי מועלין הא אינו ראוי להקרבה.

אך באמת לא קשה, חדא דהא התוספות ריש זבחים (ד"ה כל) העלו דכשרים ומרצים ועלו לשם חובה, לא כדעת הלחם משנה (פרק ד' ממעשה הקרבנות הלכה י"א). ועוד, הלא אימורים שצלאן כשר בבמה, כמבואר בזבחים (דף קי"ג ע"א עיין שם ברש"י ד"ה ריח) ואם כן כל שיש לו הכשר בבמה אם עלה לא ירד (זבחים

יהודה דידיה אמר איברים שצלאן והעלן כו', ומאי ענין זה להא דזעירי, אלא משום דחד טעמא להו, כי היכי דדם על ידי בישול לא חזי לכפרה הכי נמי איברים על ידי צלי למטה אין בהם משום ריח ניחוח".

דם שבשלו ואברים שצלאן למטה אם עלו - ירדו או לא ירדו?

והנה הטעם שדם שבשלו פסול לזריקה ואינו ראוי לכפרה, אינו משום שום פסלות בעולם, כמו מחשבת פיגול או פסול יוצא וטומאה וכיוצא בהם, אלא טעמו של דבר שדם שבשלו חסר לו בשם 'דם', כמו שדקאמר שם: 'כיון דמלחיה נפיק ליה מתורת דם'. ורש"י שם מבאר וזה לשונו, "דם שבשלו - בין דחולין בין דקדשים ואכלו אינו עובר עליו דהא לא חיבה תורה אלא על הדם הראוי לכפרה, ודם קדשים משבישלו לא חזי למילתיה ונפק מתורת דם, ומליח הרי הוא כרותח".

ואם כן דם שבשלו הוי כאילו אין כאן דם הנפש, כמו שמצינו במי שאוכל דם הנפש שבשלו אינו חייב כרת, משום ששמו של הדם נשתנה שיצא לו מתורת דם. ואם כן דם שבשלו אם עלו ירדו, שמה שכתוב בתורה 'כל הנוגע במזבח יקדש', היינו דכל דבר פסול המזבח מקדשו, אבל

כמו שכתב הבעל חזון נחום, כיון דחזי שאין ריח ניחוח בבמה, הרי הוא פסולי בקודש שדינם אם עלו לא ירדו.

אבל לכאורה מקושיית רבינו חיים הלוי משמע שאפילו אם עלו ירדו, משום הכי אין חיוב מעילה על חלב שצלאו, וצריך עיון בדברי רבינו חיים הלוי למה באמת דינו דירדו, ומה מקורו של הדין שהיה כל כך פשוט אצלו.^[א]

משמעות הקרן אורה דאברים שצלאן למטה נפסלים לגמרי כדם שבשלו שאינו ראוי לכפרה

והיה אפשר ליישב ולבאר מאי טעמו לומר שחלב שצלאו דינו שירד, כמו משמעות קושיית רבינו חיים הלוי אף שהוא פסולי בקודש, וזאת על פי דברי הקרן אורה (מנחות דף כ"א ע"א), שכתב שם לבאר טעם סמיכות שתי מימרות דם שבשלו שאין הדם ראוי לכפרה לאיברים שצלאן שאין בהם ריח ניחוח, ומחדש שהסמיכות לרבנותא הוא לומר ששני הפסולים הללו דינם שווה לגמרי.

וזה לשונו: "ולפי משמעותא דשמעתין דפטור דם שבשלו הוא משום דלא חזי לכפרה, וכדמשמע נמי מהא דמייתי רב



[א] ולולי דמסתפינא היה אפשר ליישב האי קושיא גדולה של הני גדולי אחרונים באופן פשוט, דהא דקאמר שאברים שצלאן אין בהם ריח ניחוח, היינו שצלאן כל צרכן ולא נשאר בבשר שום לחלוחית והלך לו כל הריח ניחוח של הקטרתו. ואילו באברים שלא נצלו כל צרכן, אלא שצלאן לשליש או מחצה יותר משיעור כמאכל בן דרוסאי שראוי לאכילה והוי דרך הנאתו ועדיין נשאר לו לחלוחית שיתן בהקטרתו ריח ניחוח, לכולי עלמא יש בהם ריח ניחוח. ועל חלב כזה שלא נצלה כל צרכו משכחת חיוב חטאת חלב וקרבן אשם מעילה בהדי הדדי. וכן משמע מדברי רש"י (זבחים דף ב' ע"ב) וזה לשונו: "לשם ריח - לאפוקי איברים שצלאן והעלן דשוב אין בהן ריח". וקל להבין.

וטעמו הוא כמו שדם שבשלו אף שאין בו שום פסול עליו, רק נשתנה שמו, הכי נמי באברים שצלאן אין בהם שום פסול כפסול יוצא ופסול טומאה, אלא הוי כמו שנשתנה שמו של הבשר שאין עליו שם בשר, כי רק בשר העומד לעשות ריח הוי בשר העומד להקטרה, ומשום הכי אפילו אברים שצלאן דהוי פסולו בקודש שיש בו הכשר במקום אחר, אין זה מועיל כלל ליתן בהם דין של אם עלו לא ירדו, כיון שזה שייך רק בדברים שנפסלו, אבל אברים שצלאן אין בהם שום פסול שחל עליהם אלא רק נשתנה שם, והוי כדם שבשלו שלא שייך בו דין זריקה והקטרה על המזבח ומשום הכי דין שניהם שאפילו אם עלו ירדו.

והיינו טעמא כיון שנעשה שינוי בדם נאבדה ממנו תורת זריקה, ולא הוי רק דם פסול שמשום הפסול שבו לא יעלה, על זה שייך כל הנוגע במזבח יקדש. אבל דם שבשלו, נאבד לו שם דם הנזרק ולא שייך עוד שום זריקה בו. וגם בשר שצלאו שאזיל מיניה כל ריחו, היה אפשר לומר שנאבדה ממנו כל תורת ההקטרה, ולא הוי רק בשר פסול ואין עליו שום תורת הקטרה. ודין שניהם, שאפילו אם עלו ירדו.

והרי זה דומה לדין עצמות שפרשו, שכל דין הקטרה של עצמות הוא אך ורק כל זמן שהם מחוברים לבשר, אז יש דין להקטירם, אבל אם פירשו העצמות מהבשר נאבדה תורת הקטרה ממנו, ואפילו אם עלו על המזבח ירדו שכבר נאבד מהם דין הקטרה שבא מחמת שהיו

דם שבשלו אין שייך שום פסול ולא שייך בו כלל קידוש מזבח, והוי דינו שווה לדם התמצית שאינו שייך לעבודת זריקת דם הנפש על המזבח.

והוא הדין מה דקאמר שם 'אברים שצלאן והעלן אין בהם משום לריח ניחוח', דאותן אברים שצלאן נמי אינם נפסלים כלל. ואינו דומה כלל לבשר שיצא חוץ ממחיצתו או בשר שנטמא, אלא 'אין בהם משום ריח ניחוח' טעמו לא משום שחל שום פסול על האברים האלו, אלא הטעם שאין בהם ריח ניחוח משום שנשתנו ממה שהיה ויצאו מתורת 'בשר', דבשר הראוי להקטרה הוא רק במקום שיש בו לחלוחית שיכולה ליתן ריח, ואברים שצלאן יצאו מתורת בשר שיש בו ריח, שדינו הוא אם עלו ירדו. ולא שייך לומר דהפסול של בשר שצלאו הוא פסולי בקודש שיש בו הכשר במקום אחר, שבאמת בשר שצלאו שאין בו ריח אינו פסול כלל, ולא שייך למה שכתוב 'כל הנוגע במזבח יקדש', אלא שיצא מתורת בשר הנקטר. ודין זב דומה לגמרי לדם שבשלו שיצא מתורת דם, ודין שווה לגמרי שאם עלו ירדו.

ובאמת לישנא דגמרא משמע כן, דקאמר: 'אברים שצלאן אין בהם ריח ניחוח', ולא אמר שבשר שצלאו פסול.

וכיון שבגמרא סמכו שניהם יחד - דם שבשלו לאברים שצלאן למטה מהמזבח, משמע שדיניהם שווה לגמרי וגם על אברים שצלאן אם עלו ירדו,

ובדרך כלל דינם אם עלו לא ירדו, אבל הכא באברים שצלאן אם עלו על המזבח דינם הוא שירדו, ולא בגלל הפסול אלא בגלל שבשר או חלב שאין בהם ממשות של ריח ניחוח, נאבד כל דין הקטרתו. והוי כמו דם שבשלו שנאבד לו שם דם נפש הראוי לכפרה, שלכאורה דינו גם כן שאפילו אם עלה ירד.

אדרבה, זהו גופא הטעם שנקט אברים שצלאן והעלן דאין בהן ריח ניחוח, לומר שאפילו אם העלן על המזבח ושאר פסולי מוקדשין דינם הוא שלא ירדו, אבל הני אברים אין בהם ריח ניחוח כלל ונאבדה מהם תורת ריח ניחוח ואין בהם תורת הקטרה כלל וירדו. ובאמת כך נראה לנו והוא הוא המקור הנאמן בסוגיא להני גדולי אחרונים שאברים שצלאן אם עלו ירדו.

עוד מקור נאמן - 'לריח ניחוח אי אתה מעלה אבל אתה מעלה לשם עצים'

ישוב מצאנו עוד מקור נאמן, ובאמת כמעט דבר מפורש הוא (בזבחים דף ע"ו ע"ב).

וזה לשונו: "רבי אליעזר אומר לריח ניחוח אי אתה מעלה, אבל אתה מעלה לשם עצים".

ומבואר שכל שאינו מחשב לשם ריח ניחוח אין בו איסור של כל ממנו לאשים, כי לא אסרה תורה אלא הקרבה לשם הקטרה וריח ניחוח.

מחוברים להבשרף כדאיתא בזבחים (דף פ"ה ע"ב): "ואלו אם עלו ירדו וכו' הצמר שבראשי כבשים, ושער שבזקן תישים, והעצמות, והגידים, והקרנים, והטלפים, בזמן שהם מחוברים - יעלו, שנאמר: והקטיר הכהן את הכל, פירשו - לא יעלו, שנאמר: ועשית עולותיך הבשר והדם".

ישוב למה נקט אברים שצלאן 'העלן' ולא אמר 'לא יעלם'

ואם כנים אנחנו היה אפשר להביא מקור נאמן לדברי רבינו חיים הלוי שאברים שצלאן למטה מהמזבח אפילו אם עלו ירדו, ממשמעות דברי הגמרא בזבחים (דף מ"ו ע"ב): "ריח לשם ריח לאפוקי אברים שצלאן והעלן דלא דאמר רב יהודה אמר רב: אברים שצלאן והעלן אין בהן משום ריח ניחוח".

וכבר הוזכרנו לעיל את הערת החזון איש למה קאמר 'אברים שצלאן והעלן' ולמה לא אמר 'אברים שצלאן לא יעלם'. החזון איש מדייק שאברים שצלאן לא נאבד מהם דין תורת הקטרה כלל, אלא אפילו הם למטה למזבח שמעלה אותם לכתחילה, אבל ממה שדייקנו לדעת מרן רי"ז הלוי ז"ל ומשמעות הקרן אורה שהם פסולים הדר קושיא לדוכתא.

אבל השתא על פי שכתבנו שאברים שצלאן והלך לו הריח, אין שייך בהם תורת 'ריח ניחוח לה' ונאבדה מהם תורת הקטרה, ואף שמצד הפסול של 'אין בהם ריח ניחוח' הרי הם פסולי בקודש

של לשם ריח ניחוח הוי אך ורק לשם עצים ודו"ק.

וכן משמע מדברי רש"י שם (זבחים דף ע"ז ע"א ד"ה ורואה) שדי רק 'שלא לכווין לשם הקטרה', ולא צריך מחשבה וכוונה 'לשם עצים'. וזה לשונו: "ורואה אני את בשר חטאת - שהוא בבל תקטירו כאילו הן עצים דכיון דלא להקטרה מכוין שרי". וצריך עיון. וה' יאיר עינינו להבין ולהשכיל בתורתו הקדושה.

ומינה, שאף כאשר לא העלה בפירושו לשם עצים, ככל שלא העלה לשם ריח ניחוח לאו שם הקטרה עליהו, ומעתה אף אברים שצלאן שאין בהם ריח ניחוח, שפיר נקראת העלאתם העלאה לשם עצים בעלמא. דאי עדיין דין הקטרה עליו ומעלה אותו לכתחילה לשם אשים, למה נקט 'לשם עצים' כלל. אלא מוכח ומבואר שכל שמקטיר בכוונה שלא לשם ריח ניחוח, אתה מעלה אותו לשם עצים, ואין שם הקטרה עליו כלל, וההיפוך כוונה

ארבע דעות מהי מחשבת לשם ה'

משאר שלש המחשבות, כיון שהיא מחשבת עבודה זרה, ובודאי פסול לגמרי.

וזה לשונו: "ועיין שם עוד [בדברי המשנה למלך הנזכר לעיל] שכתב שם דאם חשב שלא לשם ריח ולא לשם ניחוח ושלא לשם אשם ושלא ה' כשר לכולי עלמא דהוא אינו רק מצוה לכתחילה.

ולעניות דעתי צריך עיון בדבר אם חשב שלא לשם ה' דלכאורה היה נראה לי בזה דלא די שאינו מרצה, אלא אף פסול הוי, אחרי דחשב בהדיא שלא לשם ה' הוי כמעלה לשעירים. דבשלמא כששוחט בסתמא אין לנו לפסול אחרי דהקדישו מתחילה לקרבן לה', ממילא עומד בחזקתו, אבל לא כשחשב בהדיא להיפך. אמנם מדברי תוספות (דף ב' ע"א)

דעה ראשונה כוונת לשם ה' לאפוקי שלא לשם ה'

דעת קרן אורה הפץ חיים וערוך השולחן שמחשבת שלא לשם ה' פסול לגמרי

הנה במחשבת שלא לשם ה' אין מבואר בגמרא לאפוקי מה. וראינו שלשה מגדולי האחרונים שכולם מסכימים לדעת אחת שכוונת לשם ה' היא לאפוקי מחשבת שלא לשם ה', שלא לשם למי שאמר והיה העולם, רחמנא ליצלן.

עייין בדברי החפץ חיים (ליקוטי הלכות זבחים דף מ"ו ע"ב) שכתב שאף מדברי המשנה למלך מדוייק בדעת תוספות שכל הני ארבע מחשבות אינן פסולים כלל ועולין לשם חובה, אבל מחשבת שלא לשם ה' מוכח שהיא שונה

שמדייקים כל גדולי אחרונים בדברי קדשו של הרמב"ם.

מחשבת שלא לשם ה' היא פסול בהלכות שחיטה ואינה מחשבת פסולי מוקדשין

והנה על פי הדברים המאירים של מרן רי"ז הלוי ז"ל הנזכר לעיל שסדר דברי הרמב"ם מדויקים ממש והרמב"ם כדרכו בקודש כתב כל הלכה במקומה המדויק בהלכות ששייכות לה. ובהלכות פסולי מוקדשין הוא המקום להביא שם רק הני מחשבת שפוסלות מדין מחשבה הפוסלת בקדשים, ולא מחשבות שנפסלו מטעם אחר. ואם כן זהו באמת שאין מחשבות הפוסלת בקדשים, רק שלש מחשבות אלה: שינוי השם, מחשבת פיגול ומחשבת חוץ למקומו, אבל האי מחשבה של לא לשם ה', הכח הפוסל שלו אינו מדין מחשבה הפוסלת בקדשים, אלא היא מדיני עבודה זרה, ואם כן אינה שייכת כלל בהלכות פסולי המוקדשין אלא מקומה הנכון הוא בהלכות שחיטה, ששייך מחשבה פוסלת אפילו בבהמת חולין, שאין זה דין מדיני קדשים אלא היא מחשבה פוסלת מדיני הלכות שחיטה. ובאמת כבר כתב הרמב"ם שם בהלכות שחיטה (פרק ב' הלכה י"ד) דינים אלו. ואין שום צורך לכפול ולומר כן בהלכות מעשה הקרבנות. אבל עדיין יש בו צורך לומר שגם על מחשבת לשם ה' אם שחט סתמא כשר. ומשום הכי דברי הרמב"ם מדויקים ממש גם להני שלשה גדולי אחרונים.

משמע כדבריו. ואפשר דשגרא דלשנא הוא, מה שכללו כל ארבעה דברים, ולא דוקא, וצריך עיון".

דברי הקרן אורה מחשבת שלא לשם ה' הרי היא 'זבחי מתים'

וכן איתא בדברי הקרן אורה (דף ב' ע"א) וזה לשונו: "לשם ה'. ואם שינה לשם דבר אחר אפילו פסול הוא, והוא זבחי מתים".

דברי הערוך השולחן דמחשבת שלא לשם ה' פוסלת לגמרי

וכן איתא סברא זאת בערוך השולחן העתיד (הלכות מעשה הקרבנות סימן ע' סעיף כ"ב) וזה לשונו: "אבל אם שחט שלא לשם השם, איך אפשר להכשירו, הלא הוא היפך מקרבן".

לדעת מרן רי"ז הלוי אם יכול לעקור לשם ה' במחשבת עבודה זרה

והיה אפשר להוסיף קצת על דברי גדולי אחרונים אלו כדי שיתבארו דברי הרמב"ם באר היטב, שלא נצטרך לומר שום דוחק למה הרמב"ם בהלכות פסולי מוקדשין פרק י"ג, מונה רק שלש מחשבות הפוסלות: מחשבת לשמה, מחשבת הזמן ומחשבת המקום, אם באמת יש מחשבה רביעית הפוסלת, דהיינו שלא לשם ה'.

והנה לכאורה הרי הוא דבר פשוט שסדר הרמב"ם מדויק מאוד וכל הלכה נכתבה במקומה המדויק, כמו

מעכב בהקרבתו, הכי נמי מחשבת כל ששה דברים דכוותיה, דכולהו תנינן להו ביחד, וכולהו חד דינא להו דהויין דין לשמה של עיכובא, ואם היה חסר בהקרבתו חלות דין לשמה של אחת מהן, היה הקרבן פסול, אלא דבאמת לא משכחת ליה כלל הדין עיכובא שלהן כיון דקיימא לן דזבחים בסתם לשמן הן עומדין, אם כן הרי לעולם איכא בהקרבתו תורת לשמן על כל הששה דברים, וקרב מאליו לשמן, גם אם חשב בהדיא לשם דבר אחר גם כן הקרבן קיים הדין לשמה שלהן, כמו שנתבאר, דגם אם יחשוב בהדיא להיפוך לא מהניא, והוא נעשה ממילא לשמה כמו לשם חולין. וכו'.

ולפי זה הרי מבואר היטב דברי הרמב"ם מה דנקט כולהו הדין דסתמא כשר, כיון דלענין דין סתמא באמת מחשבת ששה דברים דינם שוה, דבכולהו הכשרם רק משום הדין דסתמן לשמן קיימי, וכמו בלשם זבח ולשם זובח, והחילוק שביניהם הוא רק לענין הדין השני של פסול מחשבה, דבשינוי קודש ובשינוי בעלים איכא שם פסול מחשבה, ובשאר הארבעה דברים ליכא פסול מחשבה.

אם כן גם מחשב שלא לשם ה', רחמנא ליצילן, אינו פסול מחשבה כמו שאר מחשבות פסולות של קדשים כמו פיגול, שינוי קודש ושינוי בעלים, דאי אפשר לעקור את הסתמא לשם ה' הם עומדים, כמו בשאר שלש מחשבות וכל הני ארבע מחשבות שווים לגמרי.

לדעת מרן רי"ז הלוי האם יכול לעקור לשם ה' במחשבת עבודה זרה

והנה יש לדון בדברי מרן רי"ז הלוי ז"ל במחשבת שלא לשם ה'. אם נאמר שגם הגרי"ז מסכים לביאורם של שלושת גדולי האחרונים בכוונת לשם ה', לאפוקי מחשבת שלא לשם ה', והרי היא מחשבת עבודה זרה.^[1]

דהיינו מרן רי"ז הלוי בנה בנין חזק דהני ארבע מחשבות, כיון שהם חלק מהשם של הקרבן, לכן כמו שאי אפשר לעקור את שם הקרבן ושם בעליו ממנו, כך גם אי אפשר לעקור בשום אופן את ארבע המחשבות 'לשם אשם, לשם ריח, לשם ניחוח, לשם ה', אפילו אם מחשב שלא לשם אשם, ושלא לשם ריח וכו', נשאר דינו כמו ששחטו בסתמא, כמו שנזכר לעיל. והיה מקום לומר שכוונת הגרי"ז שגם את כוונת לשם ה' אי אפשר לעקור משמו של הקרבן כמו שאי אפשר לעקור את עצם שם הקרבן ממנו.

ואם כן יש לדון דגם אם השוחט מחשב ששחטו שלא לשם ה', רחמנא ליצילן, חשיב כאילו שחטו הסתמא.

וזה לשונו הנזכר לעיל: "ולפי זה נראה לומר בדעת הרמב"ם דסבירא ליה דבאמת כל הששה דברים דתנינן להו במתניתן דלשם ששה דברים הזבח נזבח, כולהו דין לשמה לעיכובא ניהו, וכדין לשם זבח ולשם זובח, דדין לשמה שלהן

[1]. ועיין בהמשך שיש עוד שני ביאורים של כוונת לשם ה' ואין ידוע מה דעת הגרי"ז בנידון זה.

מכל מקום לגבי הגברא העובד מחשבינן למעשה של עבודה זרה, ומחלקינן בעיקר מעשיו, דלגבי העובד שהוא בסייף הוי מעשה עבודה זרה, ולא לגבי דבר הנאסר, דלזה חסר כלל מעשה של עבודה זרה].

ועדיין צריך עיון בנידון זה, וה' יאיר עינינו להבין ולהשכיל התורה הקדושה באמת.

הערה על ביאור זה שלשם ה' לאפוקי עבודה זרה

והנה כבר הבאנו שלש גדולי אחרונים הקרן אורה, חפץ חיים והערוך השולחן שביארו דמחשבת שלא לשם ה' היינו לאפוקי לשם ה', והיינו מחשבת עבודה זרה. והנה לעניות דעתי לא הבנתי ביאור זה כל צרכו, דאם כן למה צריך ילפותא מיוחדת למחשבה זו, כדאיתא בזבחים (דף מ"ו ע"ב) "לה' לשם מי שאמר והיה העולם". איזה רבותא יש שיחשוב אישה ריח ניחוח לה', ולמה לא כתוב 'אשה ריח ניחוח' לבד. וצריך עיון.

דעה שניה מה היא כוונת לשם ה' לאפוקי לשם חולין

דברי התפארת ישראל

והיה אפשר לומר ביאור אחר במחשבה זו של לשם ה', והיא לאפוקי שלא יחשוב לשם חולין, וכן ביאר בתפארת ישראל (זבחים פרק ד' משנה ו' אות ל"ח).

וזה לשונו: "לשם השם. רוצה לומר לשם הקדוש ברוך הוא, ונראה לי דאתא

ואם כן יוצא חידוש גדול, שכיון שהקרבן בסתמא לשמו קיימי, והיינו על הני ארבעה דברים ואי אפשר לעוקרו אפילו אם חשב להיפוך, שלא לשם אשם, או שלא לשם ה' עדיין נשאר כאילו עשה בסתמא כמו שהוכיח הגרי"ז בכמה מקומות בש"ס, ויהיה להלכה דבר פלא שגם על מחשבת לשם עבודה זרה אינו חל על הבהמה כלל וכאילו אין כאן מחשבה לשם עבודה זרה אלא כאילו ששחט הבהמה בסתם ואין הקרבן 'זבחי מתים' כלל. והוא דבר פלא ומחודש.

ואף אם כנים אנחנו בדבר זה, זהו רק לגבי חלות שם עבודה זרה על הבהמה עצמה, אבל על הגברא, השוחט, ששחט במחשבה זו, עדיין יהיה עליו חיוב מיתה, שעשה מעשה במחשבה לשם עבודה זרה, כיון שהוא עשה מעשה עבודה זרה חשיב כשחט לשם עבודה זרה, דדין חיוב מיתה על מעשה עבודה לעבודה זרה אינו תלוי אם חל שם עבודה זרה על החפצא כלל, כמו שכתבו התוספות בזבחים (דף י"י) לגבי מחשבינן מעבודה לעבודה בבהמת חולין, שחשב לשחוט בהמת חולין על מנת להקטיר בשרה לעבודה זרה, שאף לריש לקיש אינו חל על הבהמה שם עבודה זרה כלל ואין כאן זבחי מתים, ועדיין הבמה כשרה ומותר באכילה, אבל הגברא חייב מיתה כדין ישראל העובד עבודה זרה.

ועיין בדברי חידושי הגרי"ז בזבחים שם שמרחיב בביאור סברא זו, וזה לשונו, "דאף על פי דלגבי דבר הנאסר מיחסר כאן עיקר העבודה של עבודה זרה,

לעיל, אלא כוונת מחשבה זו שצריך לכוין לצאת בעשיית אותה מצוה, ככל מצוה שצריכה כוונה, אבל נתקשה בביאור זה דאם כן מה היא כוונת לשם ניחוח, והא כוונה אחת הם.

וְזָה, לשונו: "ואולם כל הנזכר עד הנה הכל הוא לכוונת המצוה עצמה, שהוא הכוונה לצאת בעשיית אותה מצוה מצות בוראו שצוהו בכך במצות עשה, ואמנם הכוונה בעניני המצוה וטעמה ואורה, הנה זה ענין אחר הוא, וגם זה מחוייבי המצוה הוא, והוא נלמד מגירושין במה שצריך לומר בפירוש לשם כריתות או לשם גירושין כנזכר למעלה, והוא תוך ענין המצוה ההוא.

והנראה ראייה לזה מהא דאמר רבי גמליאל (פסחים דף קט"ז סוף ע"א) כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה וגו', והנה כל הענין שהזכיר שם הכל הוא לידע ולומר בפיו פנימיות טעמי מצות ההם ועניניהם, בפסח לפי שפסח הקדוש ברוך הוא כו', ובמצה לפי שלא הספיק בצקת כו', הרי שגם על זה צריך לתת לב מדינא דגמרא, שלא יעשה המצות כגולם לעשות רק עבור שנצטוה עליהם, כי אם לשמוע ולהבין בענינה וטעם פנימיותה. [ח]

לאפוקי בשחטו לשם חולין, [וכן משמע קצת בש"ס].

ואף שביאור זה מיישב מה רבותא של לשם ה', אבל עדיין לא זכיתי להבין כל צרכו, דיש להעיר שאחד מהששה דברים שהזבח נזבח הוא לשם הזבח, דהוא לשם אותו קרבן שהוא מפרישו, ואם כן כבר מפורש שאין מקריבים לשם חולין. וצריך עיון.

דעה שלישית

מה היא כוונת לשם ה'

דברי בעל סידורו של שבת -

שיכוין לצאת בעשייה זו מצוות ה'

והנה בעל סידורו של שבת [נדפס היום בתחילת או סוף ספר שער התפילה] במכתבו הידוע על דברי הנודע ביהודה בענין יישוב המנהג לומר לשם יחוד לפני עשיית המצוות (עיין לעיל הערה 7 לשונו בחלק הראשון של מכתב זה) ומתוך דבריו מתבאר באר היטב דבר מחודש מאוד בענין כוונת לשם ה'.

ובאמת מאיר לנו ביאור חדש שהיה פשוט אצלו מה היא כוונת לשם ה' - לשם מי שאמר והיה העולם, ודלא ככל הני גדולי האחרונים הנזכרים



[ח]. והנה עיין בדברי בעל הערוך לנר (ביכורי יעקב סימן תרכ"ה סק"ג) שמבאר את כוונת רבן גמליאל שהוא טעם הפשוט שכתוב בתורה במפורש ואינו טעם הפנימי. וזה לשונו: "בפרי מגדים (אשל אברהם שם) כתב שצריך לכוון גם כן שהקיפם בענגי כבוד. וכתב עוד שכוונות אלו אינם רק לכתחלה, אבל בדיעבד יצא כשלא כוון רק לצאת, דמצוה צריכה כוונה לצאת דוקא כדפסקינן באורח חיים (סימן ס' סעיף ד'). ולעניות דעתי אין זה ראייה, דזה דוקא בשאר מצוות שלא צותה התורה כוונה פרטית בהם. אבל בסוכה, שציווי הכתוב הוא שיכוין כן מלמען ידעו כמו שכתב הב"ח, יש לומר דאפילו בדיעבד לא יצא, וכדאמרינן (פסחים דף קט"ו ע"ב) כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו. ולכן אם אכל בלילה ראשונה

אינו נכון כלל שזה החידוש שלו אלא כבר מבואר ומפורש כן בדברי המחבר בשולחן ערוך.

וזה לשונו: "והנה לכאורה זה דבר חדש הוא. [דהיינו לעיני אנשים פשוטים נראה להם דבר זה מחודש מאוד] ולא כן הוא, כי הרי מפורש זאת בשולחן ערוך אורח חיים ברוב המצות הנזכרים שם [היינו טעות הוא ממש שהדבר מחודש אינו של בעל הבאר מים חיים אלא כבר כתוב בשולחן ערוך מרבינו יוסף קארו ז"ל], כמו בתפילין שמבואר שם (סימן

וכן במצות ציצית כתב שם (סימן ח' סעיף ט') וזה לשונו, ויכוין בהתעטפו שצונו הקדוש ברוך הוא להתעטף בו כדי שנזכור כל מצותיו לעשותם כו'. וגם בסוף הלכות ציצית כתב שם מכוונת הציצית. [סימן כ"ד סעיף ה' וזה לשונו, "כשמסתכל בציצית מסתכל בשני ציציות שלפניו שיש בהם עשרה קשרים רמז להורות, וגם יש בהם ט"ז חוטים ועשרה קשרים, עולה כ"ו כשם הוי"ה".] ¹⁰¹

וממשיך שם לבאר שאף שהיה נראה שהוא אומר דברים מחודשים



בסוכה בלא כוונה זו, יש להחמיר לאכול שוב כזית בכוונה. ועל כל פנים יזהר כל אחד ללמד ולספר לבניו ולבני ביתו בלילה ראשונה כוונת מצות סוכה, כמו שצריך ללמד להם טעם המצות בליל פסח".

[ו] ראינו בהערה לספר שו"ת נודע ביהודה (מכון ירושלים) שמעיר על דברי בעל באר מים חיים שהנראה לומר שכוונת השולחן ערוך כפשוטו הוא כדברי הב"ח הידועים, בהלכות ציצית סימן ח', שחזן מכוונת המצוה צריך לכוון טעמו הכתוב בו, ואיך מדייק משם שצריך לכוון טעם הפנימי.

וזה לשון הב"ח שם: "ויכוין בהתעטפו כו'. מה שהכריח לרבינו להורות דבעי שיכוין בהתעטפו וכן בהלכות תפילין (סימן כ"ה) ובהלכות סוכה (סימן תרכ"ה) נראה דלפי שכתוב בפרשת ציצית (במדבר ט"ו, מ') למען תזכרו וגו' ובתפילין (שמות י"ג, ט') והיה לך לאות וגו' למען תהיה תורת ה' בפך כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים ובסוכה (ויקרא כ"ג, מ"ג) למען ידעו דורותיכם גו' יורה כי עיקר המצוה וקיומה תלויה בכונתה שיכוין בשעת קיום המצוה, מה שאין כן שאר מצוות דיוצא ידי חובתם אף על פי שלא יכוין בה דבר כי אם שעושה המצוות לשם ה' שצויה אותו לעשותם".

ולכאורה מי שמעייין ומדייק היטב בדברי בעל באר מים חיים יראה שהוא גזר מזה, שכתב "ויכוין בהתעטפו שצונו הקדוש ברוך הוא להתעטף בו כדי שנזכור כל מצותיו לעשותם" כו'. וגם בסוף הלכות ציצית כתב שם מכוונת הציצית. והיינו שבסוף הציון סימן ח' כתב "וכו' " אף שאין שום המשך שם בסימן ח' אלא כוונתו הוא עיקר דיוקו למה לאחר שכבר כתב הכוונה פשוטה בסימן ח' צריך להוסיף המחבר מה שכתוב בסוף הלכות ציצית לכוון בראיית הציצית לעשר קשרים רמז להורות. וכן מבואר במה שהביא בהלכות תפילין לשון המחבר שמוסיף על טעם הפשוט של "למען תהיה תורת ה' בפך".

המחבר בהלכות תפילין (סימן כ"ה סעיף ה') מאריך מאוד בכוונת טעם המצוה של הנחת תפילין וזה לשונו: "ויכוין בהנחתם שצונו הקדוש ברוך הוא להניח ארבע פרשיות אלו שיש בהם יחוד שמו ויציאת מצרים על הזרוע כנגד הלב, ועל הראש כנגד המוח, כדי שנזכור נסים ונפלאות שעשה עמנו, שהם מורים על יחודו, ואשר לו הכח והממשלה בעליונים ובתחתונים לעשות בהם כרצונו. וישעבד להקדוש ברוך הוא הנשמה שהיא במוח, וגם הלב שהוא עיקר התאוות והמחשבות, ובזה יזכור הבורא וימעיט הנאותיו". ובדאי סיום זה בלשון המחבר אינו הטעם הפשוט המפורש בקרא, אלא הוא טעם פנימי של מצות תפילין ועל זה מדייק הבעל באר מים חיים את כל האמור בפנים, והוי הוספה חשובה על דברי הב"ח, וזהו כוונתו שכתב שאף שעל פי פשוטו דבר זה הוא מחודש אבל אינו כן כלל, דכן מפורש בלשון המחבר, ומבאר רק מה מקורו של המחבר לכתוב כן ודו"ק.

שהוא בשלחן ערוך בכונות התפילין והציצית כאמור, וזה אמרם לשם השם כו' לשם ניחוח, לשם השם לשם מי שאמר והיה העולם כלומר לכוין לקיים בזה מצות ה' שצונו בזה במצות עשה.

ולשם ניחוח - לשם הנחת רוח לה', כלומר לכוין ענין המצוה וטעמה במה שבחר הקדוש ברוך הוא בזה וצוה אותנו על כך, והוא הנחת רוח לה' כי על הדבר הזה צוה לעשותה, והבן זה כי נכון הוא למאוד לעניות דעתי. ^[1]

ואולם תדע שדבר זה אין ערוך אליו, וכל אדם לפי מה שהוא בהתבוננו בפנימיות עניני וטעמי המצות על פי התורה אשר יורוהו מאמרי חז"ל בכל מצוה ומצוה, אם לבו נכון בזה לה' שמכוין בלבו באמת עד מקום שידו מגעת, ונפשו יודעת מאוד שעם כל זה עדיין לא פגע ולא נגע בכונות א'להינו יתברך שמו בצוותו את מצוה זו אלינו, כי עד אין שיעור ואין סוף הוא, ואמנם הנה הכוונה אשר הוא יודע ומכוין גם זה אחת מכוונתו ורצונו יתברך שמו אשר מסר לנו על ידי משה נביאו נאמן ביתו, והוא עושה מה שביכלתו להשיג ולידע, וזה יהיה חשוב לפני שמו יתברך כאילו כיון והשיג וידע בכל אופן המצטרך לזה, הנה באופן הזה ודאי מצותו מקובלת וערב לפניו יתברך, והכל לפי אמתיות לבבו בזה והשגת כוונתו.

כ"ה סעיף ה') שיכוין בהנחתם שצונו הקדוש ברוך הוא להניח ארבע פרשיות אלו שיש בהם יחוד שמו ויציאת מצרים כו' כדי שנזכור נסים ונפלאות שעשה עמנו כו', וישעבד להקדוש ברוך הוא הנשמה שהוא במוח וגם הלב שהוא עיקר התאוות והמחשבות, ובזה יזכור להבורא וימעיט הנאותיו כו'".

לשם ניחוח - מקור נאמן שחייב לכווין לטעם הפנימי של המצוה

וממשיך שם לבאר מה המקור לומר כן.

וזוה לשונו: "והנראה שלמדו זה מגמרתינו בזבחים שם (דף מ"ו ע"ב) שאמרו לשם ששה דברים הזבח נזבח כו' לשם זבח כו' לשם השם כו' לשם ריח לשם ניחוח, ואמרו שם לשם ריח - לאפוקי אברים שצלאן והעלן דלא כו', לשם השם - לשם מי שאמר והיה העולם, לשם ניחוח - לשם הנחת רוח לה' וכו'. והנה לכאורה האי לשם השם ולשם ניחוח דבר אחד ממש הוא, ולמה חשבן לשתיים.

ואולם כי הוא דברינו ששני כוונות צריך להיות בעשיית המצות, אחת שיכוין לצאת בעשייה זו מצות ה' שצוה המצות עשה זו.

והשנית לכוין ענינה וטעם הפנימיות שבה שהוא כעין לשמה ולשם גירושין הנזכר במצות גט אשה וכמו

[1]. ועיין בביאור המלבי"ם פרשת ויקרא פרק א' אות ג"ח מתיישב הערה זו באופן אחר. וזה לשונו: "לשם הנחת רוח לה' שאמר ונעשה רצונו. רוצה לומר שידוע שאין שייך ריח למעלה רק שכן צוה ועושים רצונו ועל זה בא השם ריח ניחוח לה' שאינו מריח חס ותלילה רק שמקבל הנחוח וזה מצויר במשל ריח הקרבן."

בהם לא אל ולא אל"היך ולא א'להים ולא שדי ולא צבאות אלא יו"ד ה"א שם המיוחד, שלא ליתן פתחון פה לבעל הדין לחלוק וכו'.

והזביתה לשם ה' לבדו, שלא יתכוין לדבר אחר בעולם, רק לשם ה' לבדו, וזה טעם עולה הוא, אשה הוא. ולכך אמר הכתוב (להלן כ"א, ו'): 'כי את אשי ה' לחם אל'היהם הם מקריבים והיו קדש', כי לאישי ה' קרבן אל'היהם. ולכך אמרו שלא הזכיר בצוואות של קרבנות לא אל ולא א'להים אלא אשה ריח נחוח לה', כי הכונה לה' לבדו תהיה, לא יכוין המקריב ולא יעלה במחשבתו רק לשם המיוחד. והוא מאמר החכמים (סנהדרין דף ס' ע"ב) ריקן כל העבודות כלן לשם המיוחד. ובתורת כהנים (סוף פרק ו') לה', לשם מי שעשה את העולם".

המביא קרבן לשם א'להים חייב מיתה

הזוהר הקדוש (זוהר חדש בראשית דף ח' ע"א) מרחיב היריעה בהאי סוגיא וזה לשונו: "ועל כן חשש המקום על כבוד שמו. תדע לך כל המקריב קרבנו וזבחו לשם זה הנקרא א'להים חייב מיתה שנאמר זבח לא'להים יחרם בלתי לה' לבדו. בשביל שהוא שם משותף ^{לח} ואין אנו יודעים אם הוא זבח למלאכים או לבני אדם או להקדוש ברוך הוא, ועל כן אמרה התורה 'זבח לא'להים יחרם בלתי לה' "

וזה שאמר לשם הנחת רוח לה', כלומר שהוא מכוין באיזה אופן הוא הנחת רוח לשמו יתברך בזה ככל אשר יודע, והמותר סומך עצמו בכלל שייעשה בזה כל הנחת רוח לפניו יתברך אשר במצוה זו מה שאי אפשר לו להשיגו ולידע, ולשם זה הזבח נזבח, והוא הדין כל מצות התורה".

דעה רביעית

מה היא כוונת לשם ה' לשם ה'
לאפוקי שם א'להים

הבאת קרבן לשם שמו הגדול

מדברי הרמב"ן בפרשת ויקרא (פרק א' פסוק ט') שמבאר את הפסוק שממנו הגמרא בזבחים דורשת את חיוב הני ששה מחשבות, נראה שביאר את כוונת לשם ה' באופן אחר מכל האחרונים הנזכרים לעיל.

דהנה מצינו הרבה שמות להקדוש ברוך הוא ויש שם הוי"ה שהוא מידת רחמים ויש שם אלוקים שהוא מידת הדין, ולכאורה בכל הקרבנות צריך מידת רחמים. ואפשר לומר שדורש לשם השם היינו לשם הוי"ה ולא ולא לשם אלוקים.

וזה לשונו: "יש בקרבנות סוד נעלם, תכנס בו ממה שאמרו רבותינו בספרי (פנחס קמ"ג) ובסוף מנחות (דף ק"י ע"א), אמר שמעון בן עזאי בא וראה מה כתיב בפרשת הקרבנות שלא נאמר

[ח]. ששם זה "אלוקים" הוא השם היחיד מבין שמותיו של הקדוש ברוך הוא, שיתכן גם להיות חול, כפי שנקראו דייגנים, או אף שם עבודה זרה, "אלוהים אחרים".

לה' זבח תודה לה' זבח שלמים לה' ובגין כך כיון דדוד מלכא לגבי א'להים אמר איצטריך למיכתב (תהלים נ"א) כי לא תחפוץ זבח ואתנה עולה לא תרצה דהא לשמא דא לא מקרבין אלא רוח נשברה דכתיב זבחי א'להים רוח נשברה קרבנא דא'להים עציבו ותבירו דלכא".

וכי אינו רוצה הקדוש ברוך הוא שיקריבו לפניו קרבן, והרי הוא תקן לרשעים שיקריבו קרבן, ויתכפר להם עונותיהם. ומשיב, אלא דוד, לפני שם אלוקים אמר זה, שהוא מדת הדין, וקרבן אינם מקריבים לשם אלוקים אלא לשם יו"ד ה"א וא"ו ה"א. כי אל דין קשה שהוא מדת הדין אינם מקריבים קרבן. שכתוב, אדם כי יקריב מכם קרבן להוי"ה, להוי"ה ולא לשם אלוקים, וכן כתוב, וכי תקריב קרבן מנחה להויה, זבח תודה להויה, זבח שלמים להויה, ולא כתוב השם אלוקים].

ביאור המלבי"ם לשם הוי"ה ולא לשם א'להים

וכן מרחיב המלבי"ם (פירושו על התורה כהנים התורה והמצות פרשת ויקרא א', ב') וזה לשונו: "קרבן לה'. בכל מקום שנזכר שם קרבן נזכר שם ה' (מלבד ויקרא כ"ג, י"ד) לא שם אלקים, כי כת מנאי שם רשעים ירקב היו מאמינים כי נמצאו שני התחלות, התחלה אחת שהוא שורש אל הטוב ומאתה תצא טוב וחסד הוי"ה ומציאות, והתחלה אחרת שהוא שורש אל הרע, ומאתה תצא העדר ומות רע והפסד. ורוב קרבנותיהם שהיו מקריבים היה על הכוונה לתת אל כח

לכדו', כלומר שצריך שיזכיר שם יהו"ה לכדו. ולפיכך נאמר בקרבנות: 'וכי תזבחו זבח תודה לה'', וכן בשלמים וכן בעולה ולא נאמר לא'להים, אלא לה' ממש".

ועיין ראשית חכמה (שער התשובה פרק ג') שמוסיף מהזוהר הקדוש (פרשת משפטים דף ק"ח) עוד סברא שצריך להקריב רק לשם ה' ולא לשם א'להים חוץ מהסברא שמשפתין שמו יתברך עם שם ששייך גם לבני אדם.

וזה לשונו: "ועוד כי כאשר היה האדם חוטא והיה מביא קרבן במדת רחמים הוא שיקובל קרבנו כי הדין נותן הנפש החוטאת היא תמות אלא במדת רחמים. אמר הקדוש ברוך הוא יביא נפש בהמה תחת נפשו, ועל זה אינו כתוב בקרבנות קרבן לא'להים, אלא לה', שהוא רחמים. ומהו הקרבן הנקרב לא'להים רוח נשברה שהוא ממש זובח עצמו ויצרו בשברון לבו ומרירות ועצבות כאלו מת שאותו הלב שנתגבר בחטא כבר נשבר ומת, נמצא ממש מקריב נפשו השוכנת בלב, והוא הקרבן שא'להים רוצה ובזה מובן לשונו שם (של הזוהר הקדוש פרשת משפטים דף ק"ח) זה לשונו כי לא תחפוץ זבח ואתנה וכי לא בעי קודשא בריך הוא דיקרבון קמיה קרבנא, והא איהו אתקן לגבי חייביא קרבנא דיקרבון ויתכפר להון חוביהון אלא דוד לקמי הא'להים אמר וקרבנא לא קרבין לשמא דא'להים אלא לשמא ה' דהא לגבי דינא קשיא מדת הדין לא מתקרבין קרבנא דכתיב (ויקרא א') אדם כי יקריב מכם קרבן לה', לה' ולא לשמא דא'להים וכי תקריב קרבן מנחה

וראינו בספר תורת המנחה (לתלמיד הרשב"א, פרשת שלח - קרח, דרשה נ"ט עמוד 523) שמעורר בזה וזה לשונו: "קרבן תודה נתייחס לאלקים מה שאין כן שאר הקרבנות. ואם תאמר היאך ייחס דוד המלך עליו השלום הזבח לאלקים ולא ייחסו לה', וכן במקום אחר אמר (תהלים נ', י"ד): 'זבח לאלקים תודה', והלא אין הזבח מתייחס אלא לשם המיוחד לבדו, שנאמר (שמות, כ"ב י"ט): 'זבח לא'להים יחרם בלתי לה' לבדו'. ואמר רז"ל בכמה מקומות בא וראה שלא נאמר בקרבן לא א-ל ולא אלקים ולא אלקיך אלא י'הוה, אם כן היאך שינה דוד ואמר זבחי אלקים, ועוד אמר זבח לאלקים תודה.

אינו קשה, כי לא אמר זבח לאלקים עולה או חטאת או אשם או קרבן, אלא תודה וזבח שהם שלמים, וכיון שאמר תודה דין הוא שתהיה הזביחה לאלקים, כי לא היה מביא קרבן תודה אלא מי שנעשה לו נס, כמו שדרשו רז"ל (ברכות דף נ"ד ע"ב) ארבעה צריכין להודות מפרשי ימים והולכי מדברות וחולה שנתרפא והיוצא מבית האסורים, שכל אלו הם קרובים למיתה יותר מן החיים, וכשנמלטים וחיים נס גדול עשה עמהם הקדוש ברוך הוא, וידוע שאין הנס נעשה אלא על ידי האלקים במדת הדין דכתיב (דברים ד', ל"ד) 'או הנסה אלקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי' וגו', וכתיב (תהלים קל"ו): 'הודו לאלקי הא'להים, לעושה נפלאות גדולות לבדו', וכן תיקנו רז"ל בעל הנסים' לומר 'ועל הגבורות' ולא אמר 'על

המעדיר והרע חלקו על ידי המתת החי והשחתתו ולכפר כעסו בזה.

והתורה האלקית שבאה לבער הדעות הזרות מאתנו הזהירה זובח לא'להים יחרם, כי הקרבן לא בא לפייס מדת הדין רק אל בעל הרחמים המרחם על מעשה ידיו ובלתי חפץ בהשחתתם.

והענין כי מצד הדין לא היה ראוי שיתכפר החוטא בקרבן רק נפש החוטאת היא תמות, רק מחסד ה' יקבל גוף הבהמה מחיר גוף האדם, וזה הענין הראה בעקדת יצחק, שצוה לשחטו כי כן מהדין ואחר כך קבל את האיל תחתיו מצד הרחמים, ועל כן בכל פרשת העקדה נזכר שם אלקים ומן מעשה האיל עד סוף הפרשה כתיב שם הוי"ה, וזה שאמר ר' יוסי שלא ליתן פתחון פה למאינים היינו לכת מנאי שם רשעים ירקב".

ועיין שם בפירוש מלבי"ם ויקרא (א', ט') אות נ"ח) וזה לשונו: "לה', שלא יכוין לשם אלקים כדרך עכו"ם שהיו מקריבים הקרבן לתת חלק לכח המעדיר והמפסיד רק לשם הויה שעשה את העולם ומקיימו. וכמו שכתבתי (באות ט"ו) וזה מובא במשנה דזבחים (פרק ד' דף מ"ו ע"ב) לשם ששה דברים הזבח נזבח".

ביאור הכתוב בקרבן תודה 'זבח לא'להים תודה'

אחר שזכינו לכל זה, נוכל לעיין עוד כמה שכתוב בתהילים (פרק נ' פסוק י"ד): "זבח לא'להים תודה" שלכאורה קשה הא אין מביאים אלא לשמו של ה'.

ואחר כך שלם לעליון נדריך כי אז יתקבלו לרצון".

ובאמת כך מבאר האלשיך הקדוש (תהילים שם), וזה לשונו: "זבח לאלקים תודה כו'. הנה הזבח המתייחס לאלקים הוא מדת הדין צריך שבר ברוח, כמה דאת אמר (תהלים נ"א, י"ט) 'זבחי אלקים רוח נשברה'. ונבא אל הענין, אמר הלא אמרתי לך כי מה חפצי בפר ואיל במזבח, כי דע שמה שאני חפץ בקרבן שצויתין להקריב, לא על הבעל חי, כי מה חפצי בו, כי אם על מה שמתודה האדם על ראש קרבנו בשברון רוח כמזבח את עצמו, ועל ידי כן מקבל הוא יתברך את הבעל חי תחתיו, וזהו 'זבח לאלקים' שהוא 'זבחי אלקים רוח נשברה', שהיא התודה שאתה מתוודה בקרבן, כמה דאת אמר ותן לו תודה (יהושע ז', י"ט) האמור בעכץ שהוא וידוי, וזה הוא בבאים על חטא".

דרך אחד שם אלהים ודרך שני שם הוי"ה ברוך הוא

רבי יצחק אייזיק חבר (בפתיחת ספרו יד מצרים על הגדה של פסח) מאיר לנו אור גדול על סוגיא זו, מהו גילוי של שם אלהים ומהו גילוי של שם הוי"ה.

וזה לשונו: "שהנהגת הבורא יתברך הוא בשני דרכים שונים, האחד הנהגת הטבע שהיא בהשתלשלות המדרגות, כענין מלכותא דארעא, שהמלך כבודו לשבת בכסא בית מלכותו ואתו עמו שרי המלוכה היושבים ראשונה במלכות שומעים לשמור פקודתו, והוא עושה כל דבר בעצתם והסכמתם ואחר כך יוצא

החסדים'. וכיון שעל ידי האלקים יעשה הנס, דין הוא שהקרבן שיבוא על הנס שיהיה לשמו".

וכעין זה כתב בדרשות רבי יוסף קארו (מרן המחבר של השולחן ערוך) פרשת משפטים וזה לשונו: "כי האדם לא יוכל להקריב קרבנותיו כי אם לשם בן ארבע אותיות לפי שהוא בעל הרחמים אבל מידת אלהים הוא משותף ולא יקריבו כי אם קרבן תודה שבא על הנס. וזה שאמר דוד 'זבח לאלהים תודה' כלומר אף על פי שהקרבן לא תקרב לזאת המידה של אלהים אבל התודה שבא על הניסים תוכל לזבח לשם אלהים וזה שאמר זבח לאלהים תודה".

ביאור הכתוב בקרבן תודה 'זבח לאלהים תודה' על פי דברי ראשית חכמה

באמת יש ליישב קושיא זו באופן אחר כדרך שמביא הראשית חכמה (שער התשובה פרק ג') בשם הזוהר הקדוש הנזכר לעיל, שהאי זבח אלהים תודה לא קאי על שחיטת הבהמה, אלא על על יצרו הרע שגרם לנו להיות חייבים, וזה לשונו: "ומהו הקרבן הנקרב לאלהים רוח נשברה שהוא ממש זוכח עצמו ויצרו בשברון לבו ומרירות ועצבות כאלו מת, שאותו הלב שנתגבר בחטא כבר נשבר ומת, נמצא ממש מקריב נפשו השוכנת בלב והוא הקרבן שאלהים רוצה".

וכן משמע מדברי רש"י שם, וזה לשונו: "זבח לאלהים תודה - התודה על מעשיך ושוב אלי זהו זבח שאני חפץ בו

משם הפקודה לשרי המדינות, מדינה ומדינה ככתבה ועם כלשונו, ומשם יוצא רצי הרכש בכל פלך ופלך וכל עיר ועיר לשרים קטנים כו'.

משם המושל והמשרה על שכמו, והבורא יתברך הוא בעל הכוחות כולם ולכן נקרא בשם זה ונקרא גם כן א'להי א'להים מטעם זה שהוא נותן הממשלה לכולם והמתנשא לכל לראש, וכו'.

והשני הוא הנהגה שלמעלה מן הטבע שאינו לפי סדר השתלשלות דרך שמים וצבא מעלה שעצם כבודו מתגלה כענין המלך העובר דרך מדינתו כמו שכתבתי לעיל וזה נקרא שהוא יתברך בעצמו מתראה בכבודו על הארץ, כו'.

הוא ענין שתי בריתות שכרת הבורא יתברך לעולמו. האחת במה שכרת עם נח ובניו על ידי קשת כו', ופעם שנית לאברהם בעת שנצטוו על המילה כו'.

וזוהו ענין ב' שמותיו יתברך הו"ה א'להים ששם א'להים מורה על גילוי השגחתו על ידי העולם בהתנהגות הטבעי. ושם הו"ה מורה על גילוי רצונו על ידי התורה והמצוות שבזה פועל ישועות בקרב הארץ. וזה ענין הניסים שמתגלים בעולם על ידי צדיקים".

הקרבת קרבנות מתקשרים הו"ה

ברוך הוא עם העולם התחתון

הנהגת הטבעי

וממשיך שם לבאר ענין עבודת הקרבנות. וזה לשונו: "וזה ענין הקרבנות שהיו מקריבים בכל יום לקיום העולם, שעל ידי הקרבנות היו מתקשרים בו יתברך והוא לשון קרבן שמתקריבים אליו יתברך ומקשרים כל דרגין עלאין שלא על פי סדר השתלשלות

וכן הוא ממש כביכול בממשלת הבורא יתברך, בהיותו משגיח בעולמו על פי סדר שברא והטביע בו בששת ימי בראשית, שתחילה יוצא השפע לד' חיות המרכבה שהם כלל כל העולם כו', ומשם יוצא השפע לעולם היצירה ששם מלאכי השרת הממונים על התחתון, כל מדינה יש שר מיוחד והוא המושל ומשפיע לאומה שלו היושבים במדינה שלו כו', כמו שכתוב (דברים ד', י"ט): 'אשר חלק ה' א'להיך אותם לכל העמים' כו'".

וממשיך ומבאר הדרך השני: "וכתיב ואתכם לקח ה' וגו' להיות לעם נחלה וגו' והוא ענין השני שהבורא יתברך מנהיג עולמו שלא בהשתלשלות המדריגות רק בגילוי גמור כענין המלך בעת עברו במדינתו להתראות בעצמו בכל עיר למלאות לכל איש די מחסורו, ודבר זה התחיל ביציאת מצרים ומתן תורה כו' ורמזו בזה הענין הנכבד שכתבנו שזה כולל כל אמונת ישראל. וכו'".

והענין כמו שכתוב (תהילים ס"ח, י"ח): 'רכב א'להים רבותים אלפי שנאן אדנ"י במ סיני בקודש'. והוא המחברים ששם א'להים מורה על ממשלת הנהגת הטבע שבא על ידי רבוי השתלשלות המדריגות, כמו שכתבתי שלכל פרטי הנבראים יש לו שר וכוכב מיוחד שמושל בו, שלכך שם זה משותף לכל מי שיש לו

הקדושות ההם ומתקרב אליהם על ידי הקרבן, והיינו דאיקרי קרבן".

וכבר הקדים כן הרמב"ן (ויקרא א'): "וכל קרבן לשון קריבה ואחדות". ולכאורה הוא היסוד והביאור במה שאנו אומרים 'ה' הוא הא'להים'.

ביאור חדש בשירה של קרבן תודה ואיתא בשו"ת החתם סופר (אורח חיים סימן נ"א) דמדייק שמדברי קבלה (תהילים ק"ז) מוכח שגם קרבן יחיד בעי שירה בשעת נסכי התודה, וזה לשונו: "ואחר ג' ראשונים סיים ויזבח וזבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה, נראה היינו בשעת זבחי תודה אומרים שירה על הנסכים מזמור לתודה ואז גם הבעלים אומרים שום שבח מעין המאורע. אגב אעורר כי לכאורה ממזמור לתודה מוכח דאמרינן שירה על נדבת יחיד".

ולכאורה מצינו מפורש כן בדברי רש"י על הכתוב בתהילים (פרק קט"ז): "כוס ישועות אשא ובשם ה' 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".

והנה חלק מהתוכן של השירה הזאת הוא:

הריעו לה' כל הארץ

א הריעו לה' כל הארץ, היינו לשם הוי"ה יתברך ולא לשם א'להים. וכן

המדריגות מגדול עד קטן, כמו שכתבתי לעיל. ולכן לא נזכר לעולם שם א'להים בקרבנות רק שם הוי"ה שהוא גילוי יחודו יתברך והשראת רצונו ומחשבתו על ישראל כמו שכתבתי לעיל, כו'.

ולאחר שחרב בית המקדש ובטלו הקרבנות, תקנו תפילות כנגדם, להורות ניתן שכל חיותם של ישראל וכל צרכיהם הכל אינו תלוי בטבע ובמזל, שאם כן לא היה מועיל תפילה כלל ואינם תלויים אלא בעומק רצונו והשגחתו יתברך, ונמצא שבמה שמתפללים בכל יום ומאמינים בזה שאינם תלויים בטבע, בזה הם מתקשרים בו יתברך ומועיל ממש כקרבנות

וזה ענין הקרבנות שהיו מקריבים בכל יום לקיום העולם, שעל ידי הקרבנות היו מתקשרים בו יתברך והוא לשון 'קרבן' שתקריבים אליו יתברך ומקשרים כל דרגין עלאין שלא על פי סדר השתלשלות המדרגות מגדול ועד קטן כמו שכתבתי לעיל, ולכן לא נזכר לעולם שם א'להים בקרבנות רק שם הוי"ה שהוא גילוי יחודו יתברך והשראת רצונו ומחשבתו על ישראל. "עד כאן דבריו.

וראה גם בדברי הריקאנטי פרשת תצוה (כ"ט, י"ח) ממש כדברי ר' יצחק אייזיק חבר בביאורו בלשון קרבן. וזה לשונו: "ובספר הבהיר (אות ק"ט) פירש ריח ניחוח בענין אחר, אמר שם אין ריח אלא באף, ואין ניחוח אלא לשון ירידה, דכתיב (ויקרא ט', כ"ב) וירד ומתרגם ונחת, הרוח יורד ומתאחד בצורות

הדין שבא במידת א'להים ועושה ניסים בכל יום עמנו וגומל חסדים טובים לחייבים, והוא ממידת הדין בשיתוף מידת הרחמים. וזהו מה שאמרו מתחילה 'דעו כי ה' הוא א'להים'.

ובעין זה כתב המלבי"ם (שם פסוק ה') וזה לשונו: "כי טוב ה' בשני מיני ההנהגות שמנהיג, על ידי חסדו שהיא ההנהגה הנסיית, ועל ידי אמונתו שהיא ההנהגה הקבועה וכבר בארתי זה באורך בסימן פ"ט".

ביאור ערוך השולחן 'כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא'

והנה הגילוי של ה' שהוא א'להים מתגלה אפילו רק בנס שנעשה ליחיד, שמביא קרבן תודה עליו, ככל האמור למעלה, אבל בעל הערוך השולחן (סימן תע"ג סעיף כ"ג), מאיר לנו יותר בכל ענין הישועות ובפרט בניסים שנעשים לכל ישראל, ומבאר הענין בכוס של ברכה שאמרו עליו חז"ל שצריך להגביה אותו, וילפינן ממה שכתוב 'כוס ישועות אקרא', כדאיתא בברכות (דף נ"א ע"ב): 'ומגביהו מן הקרקע טפח. אמר רב אחא ברבי חנינא מאי קראה? כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא'. ולכאורה מבואר שהכוס של ברכה היום הוא במקום כוס של נסכי היין.

וזה לשונו של הערוך השולחן שם: "וכשיגיע ל'לפיכך' מגביה כל אחד כוסו בידו עד שיגיע ל'גאל ישראל', ואצלינו מניחים הכוס על השולחן כשמגיע להלל ואחר כך בהברכה נוטלין בידו עד

כתב המלבי"ם שם (תהלים ק', א' - ב') וזה לשונו: "מזמור לתודה, על הודאה של נס, הריעו לה', שבעת ינהג על פי הטבע דומה כמלך הסגור בהיכלו ומנהיג על ידי שריו ויועציו, אבל בעת הנס ידמה כמלך היוצא מהיכלו ומתהלך בין העם להשגיח בעצמו על עניניהם, ואז יריעו כולם תרועה גדולה להמליכו, כמו שכתוב 'כל העמים תקעו כף הריעו לא'להים'".

דעו כי ה' הוא א'להים

ב "דעו כי ה' הוא א'להים הוא עשנו ולו אנחנו, עמו, וצאן מרעיתו", והיינו זהו מה שאנו עושים בהקרבת התודה לשם הוי"ה ברוך הוא, שבזה אנו מראים שאין אנו תחת הטבע וממשלת שרי מעלה שעל פיהם אנו 'חייבים', אלא אנו גורלו ונחלתו של האופן השני של הנהגת הקדוש ברוך הוא בעולמו, כמלך שהראה עצמו לעמו, ואנו מקושרים ומחוברים לו ומכריזים בקול גדול 'ה' הוא א'להים', ובה אנחנו. למעלה מכל שרי מעלה.

וכן כעין זה כתב המלבי"ם (שם פסוק ג') וזה לשונו: "דעו כי ה' הוא א'להים, רוצה לומר הוא מקור כל הכחות כולם המתפשטים במציאות והוא המנהיג את כולם".

כי טוב ה' לעולם חסדו

ג "באו שעריו בתודה חצרותיו בתהילה הודו לו ברכו שמו כי טוב ה' לעולם חסדו". דהיינו הטוב ה' של מדת הרחמים מגלה חסד עליון וממתיק את

א'להים' (בפרשת ויצא): 'ויירא ויאמר מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית א'להים וזה שער השמים'. ועיין רש"י שם פרשת ויצא (ל"א, י"ג) טעם שבית המקדש נקרא 'בית א'להים'. וזה לשונו: "אשר נדרת לי - וצריך אתה לשלמו, שאמרת (שם כ"ב) יהיה בית א'להים, שתקריב שם קרבנות".

והר הבית נקרא הר א'להים תהילים (ס"ח, י"ז) 'ההר חמד א'להים לשבתו אף ה' ישכן לנצח' ועיין רש"י שם וזה לשונו: "...את ההר אשר חמד א'להים לשבתו לשרות עליו שכינה הוא הר הבית אף הוא לנצח ישכון שם קדושתו קדושת עולם משנבחר לשבתו לא שרתה שכינה במקום אחר".

ועיין רש"י (שם פסוק ל"ו) שמוכיח כן, וזה לשונו: "וההר חמד א'להים לשבתו אין מתיישב לדרשו על הר סיני שהרי לא לשבתו חמדו ולא לשכון בו לנצח וכאן כתיב ישכון לנצח".

טעם שהמזבח נקרא 'מזבח א'להים'

ולא עוד אלא שגם מקום המזבח עצמו ששם מקריבים ומקטירים לשם ה', נקרא 'מזבח א'להים', וכמו שכתוב (תהילים מ"ג, ד'): "שלח אורך ואמתך המה ינחוני יביאוני אל הר קדשך ואל משכנותיך. ואבואה אל מזבח א'להים אל א'ל שמחת גילי ואודך בכנור א'להים א'להי". [עייין זוהר הקדוש (פרשת ויקרא

'גאל ישראל', וכן כשאומרים 'והיא שעמדה' אותזין הכוס בידו, והעניין דכל מקום שמזכירין הישועה נוטלין הכוס כעניין 'כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא', כי כל השמחות הוא על היין, כדכתיב (תהלים ק"ד, ט"ו): 'ויין ישמח' וגו'

ויש בזה גם עניין עמוק הנוגע לאמונתינו הטהורה דכתיב ה' הוא הא'להים ד'א'להים' בגימטריא 'הטבע', והביאור דאף הטבע שלנו אינה טבעית אלא בהשגחת שם הויה ברוך הוא והוא עיקר גדול כמובן וכוס הוא בגימטריא 'א'להים' וכשנוטל הכוס יכסה הפת שלא יראה בושתו כמו בקידוש אבל בסיפור ההגדה צריך להיות הפת מגולה לראות הלחם עוני".

טעם שבית המקדש נקרא 'בית א'להים'

ולאור כל האמור יש לבאר כמה פסוקים שנראים על פי פשוטם שקשה להבינם. דהנה כתבנו שכוונת לשם ה' בהבאת הקרבן הוא לשם ה' ולא לשם א'להים. ואם כן מקום בית המקדש ראוי היה להיות שמו בית ה', והר הבית - הר ה', כמו שכתוב 'כי בחר ה' בציון אוה למושב לו'. וכמו שכתוב (ישעיהו ב', ב'): "והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות".

וכשנעייין במה שכתוב בקרא נמצא שמקום המקדש נקרא 'בית

"והנה סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו. והנה ה' נצב עליו ויאמר אני ה' אלהי אברהם".

[וראה בזה בדברי הגמרא (בבא בתרא דף ע"ד ע"א) באגדות רבה רב בר חנה: "אמר לי: תא אחוי לך היכא דנשקי ארעא ורקיעא אהדדי". ובמלבי"ם (בראשית כ"ח, י"ז): "ואמר מה נורא המקום הזה, ומזה ידע שהסולם רומז גם כן למקום המקדש, כמו שאמרו חז"ל במדרש, והוא המקום שהראה ההוא טעיא לרבה רב בר חנה תא אחוי לך היכא דנשקי ארעא ורקיעא אהדדי שהוא המקדש שהוא הסולם המוצב ארצה וראשו מגיע השמימה".]

ולחזור קצת על מה שכתב רבי יצחק אייזיק חבר הנזכר לעיל שעל הנהגת שם אלהים כתוב "והענין כמו שכתוב (תהילים ס"ח, י"ח): 'רכב אלהים רבותים אלפי שנאן אדני' במ סיני בקודש'. והוא המחברים ששם אלהים מורה על ממשלת הנהגת הטבע שבא על ידי רבוי השתלשלות המדריגות".

דף כ"ד ע"ב¹⁵ ופרשת בהעלותך דף קנ"א ע"ב¹⁶)

ולא עוד, אלא שבעת שלש רגלים שבא כל זכורך לבית המקדש כדי לקבל את פני השכינה, כתוב בלשון 'פני אלהים' (תהילים מ"ב, ג'): "צמאה נפשי לאלהים לאיל חי מתי אבוא ואראה פני אלהים".

שמים מתחברים לארץ על ידי הקרבת קרבנות

והיה נראה להוסיף קצת על מה שייסדנו מגדולי האחרונים הנזכרים לעיל בכוונת ה' הוא אלהים'. וכמו שידוע שיש בית המקדש של מעלה ובית המקדש של מטה, כמו שרש"י מבאר שם בפרשת ויצא על הכתוב: 'בית אלהים זה שער השמים', היינו בית אלהים - המקדש של מטה, וזה שער השמים - הוא המקדש של מעלה.

וזה לשונו: "וזה שער השמים - מקום תפלה לעלות תפלתם השמימה. ומדרשו שבית המקדש של מעלה מכוון כנגד בית המקדש של מטה".

והסולם המגיע השמימה הוא החיבור ביניהם, ועל הסולם הזה כתוב:



[ט]. וזה לשונו: "רבי יוסי פתח (תהלים מ"ג) ואבואה אל מזבח אלהים, מאן מזבח אלהים דא הוא מזבח דלעילא מזבח אלהים ודאי והיינו באר דיצחק, ולזמנין מזבח ה' כמה דאת אמר (מלכים א' ח') קם מלפני מזבח ה' ועל דא ירתין עלמין מהכא, דינא ורחמי בגין דהיא ינקא בהאי סטרא ובהאי סטרא והא אוקמוה מלה".

[י]. וזה לשונו: "בעובדא דמגרתא ומדבח פנימאה ומגרתא קיימי כחדא לתדוותא דכלא דכתיב (משלי כ"ז) שמן וקטרת ישמח לב ואיקימנא דתרי מדבחן הוי, חד פנימאה דכלא והאי קיימא לתדוותא, וחד לבר לקרבא קרבנין, ומהאי פנימאה נפיק להאי דלבר ומאן דחמי ויסתכל ינדע חכמתא עלאה רזא דמלה אדני ה' ועל דא לא אתקרב קטרתא אלא בשעתא דשמן אשתכח".

עליון הוא לחבר את המקדש של מטה למקדש של מעלה על ידי הסולם המגיע השמימה, ששם נתגלה שם ה', כמו שכתב רבי יצחק אייזיק חבר הנזכר לעיל, והוא על ידי הקרבת הקרבנות.

וזה לשונו: "וזה ענין הקרבנות שהיו מקריבים בכל יום לקיום העולם, שעל ידי הקרבנות היו מתקשרים בו יתברך והוא לשון קרבן שמתקריבים אליו יתברך ומקשרים כל דרגין עלאין שלא על פי סדר השתלשלות המדרגות מגדול עד קטן".

ולכאורה על ידי החיבור הנעשה על ידי הקרבת הקרבנות זהו הדרך שמשתתפים ומקדימים מידת הרחמים לפני מידת הדין, ויכולים להתכפר ולהיות מתרצים לפניו, ולתת ריח ניחוח לפני מי שאמר והיה העולם, דמתחילה ברא הכל בשם א'להים, במידת הדין וראה כביכול שאין העולם יכול להתקיים, שיתף עמו מידת רחמים כמו שכתוב רש"י פרשת בראשית (א', א') וזה לשונו: "ברא א'להים - ולא אמר ברא ה', שבתחלה עלה במחשבה לבראתו במדת הדין, ראה שאין העולם מתקיים, הקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין, היינו דכתיב (להלן ב', ד') ביום עשות ה' א'להים ארץ ושמים".

סולם הוא מזבח שראשו מגיע השמימה בריח ניחוח שעולה למעלה

ושוב, בסייעתא דשמיא, מצאנו מה שכתוב במדרש (בראשית רבה פרשת ויצא פרשה ס"ח פסקה י"ב) וזה לשונו: "'והנה סולם' - זה הכבש. 'מוצב

דברי במגלה עמוקות 'וישכב' קרי ביה 'יש כ"ב'

ועיין בדברי המגלה עמוקות (מהדורא תנינא פרשת ויצא) וזה לשונו: "אחר כך אמר 'וישכב במקום ההוא' קרי ביה ויש כ"ב במקום ההוא', דהיינו כ"ב אלפים שירדו בשעת מתן תורה כמו שאמר 'רכב א'להים רבותיים אלפי שנאן שנתן הוי"ה שם סיני בקודש'". (פסיקתא רבתי פרק כ"א).

והיינו מקום של רכב א'להים רבותיים, הוא המקום של ה'בית א'להים. וזהו המקדש של למטה, אבל כנגדו יש מקדש של למעלה, כמו שכתוב ברש"י הנזכר לעיל, וזהו שער השמים ועל מקום שער השמים למעלה כתוב "והנה ה' נצב עליו ויאמר אני ה' א'להי אברהם".

המתקת הדין הוא הקדמת מידת הרחמים למידת הדין

ולאור כל האמור יש לבאר היטב ענין זה, דהיינו לאחר שיש סולם המגיע השמימה המחבר שמים וארץ, כמו שכתוב 'והנה ה' נצב עליו', אז כתוב שיש קשר בין הנהגת ה' עם הנהגת א'להים, וזהו 'ויאמר אני ה' א'להי אברהם'. דהיינו ה' הוא הא'להים.

ומקום המקדש הוא המקום כביכול 'להמתיק הדין', שבא מהנהגת א'להים הוא בבית המקדש של מטה שנקרא בית א'להים, [וכמו שידוע שעיקר שריית שכינה בתחתונים הוא במדת הרחמים], והדרך היחידה לתקנו בחסד

**נורא א'להים ממקדשיך בבית
המקדש יראים ממידת הדין -
שם א'להים**

ועוד יש להוסיף לאור כל האמור לבאר מה שכתוב בתהלים (פרק ס"ח, ל"ו) 'נורא א'להים ממקדשיך'. ומבאר האבן העזרא שם קצת דברים סתומים. וזה לשונו: "יהיה מורא א'להים בארץ ממקום המקדש כדרך 'ברוך ה' מציון'. והנכון כי בית המקדש בארץ מכוון כנגד בית המקדש בשמים, כמו 'זזה שער השמים', והוא סוד מכוסה".

והיה אפשר לפתוח ולפענח קצת יותר את סתרי דבריו, על פי דברי רש"י שם וזה לשונו: "ממה שהחרבתו אתה יראוי. אם למקדשו לא נשא פנים - קל וחומר לרשעים".

דהיינו ממצב בית המקדש האם הוא בנוי ועומד על תילו ויש בו השראת השכינה, עם כל הניסים שמופיעים שם מכח זה כמו הנר המערבי שהיה דולק תמיד, והוא העדות לכל באי עולם

ארצה' - זה מזבח, (שמות כ') 'מזבח אדמה תעשה לי'. 'וראשו מגיע השמימה' - אלו הקרבנות שריחן עולה לשמים. 'והנה מלאכי א'להים' - אלו כהנים גדולים. 'עולין ויורדין בו' - שהם עולים ויורדים ככבש. 'והנה ה' נצב עליו' - ראיתי את ה' נצב על המזבח (עמוס ט', א')^[יא].

ועיין בביאור יפה תואר שם וזה לשונו: "שריחן עולה לשמים. שהם ריח ניחוח לה' היושבי בשמים".

וכן איתא בביאור נזר הקודש שם וזה לשונו: "ריח ניחוח לה' ולקשר עולם העליון בתחתון".

וכן כעין זה בפירוש של העץ יוסף שם. וזה לשונו: "אלו הקרבנות ופירש וראשו עיקרו ותכליתו נוגע לשמים בקרבנות שריחן עולה לשמים ריח ניחוח לה'".

ושמתתי מאד שהקדוש ברוך הוא הנחני על דרך הנכון.



[יא]. ואפילו לדעת רבנן בהמשך שם במדרש רבה שהסולם הוא הר סיני באמת פן אחד הוא בהקרבת הקרבנות שבעת מתן תורה שפסקו מישראל זוהמתן של הנחק הקדמוני היה השמים שם ה' מחוברים ממש על הארץ כמו שכתוב במעשה בראשית קודם חטא אדם הראשון ולאחר החטא התיקון נעשה על ידי מקום המקדש כמו שהארכנו לעיל והם הם הדברים גם לדעת רבנן.

וזה לשונו: "רבנן פתרינ ליה בסיני, ויחלום והנה סולם, זה סיני, מוצב ארצה (שמות י"ט) ויתיצבו בתחתית ההר, וראשו מגיע השמימה, (דברים ד') 'וההר בוער באש עד לב השמים'. דבר אחר 'והנה סולם' - זה סיני, אותיות דדין הוא אותיות דדין. 'והנה מלאכי א'להים', על שם (תהלים ס"ח) 'רכב א'להים רבותים אלפי שנאן', ולמדנו לנביאים שנקראו מלאכים, דכתיב (חגי א'): 'ויאמר חגי מלאך ה' במלאכות ה' לעם'. 'והנה מלאכי א'להים', זה משה ואהרן. 'עולים' (שמות י"ט) 'ומשה עלה אל הא'להים'. 'ויורדים' - זה משה (שמות י"ט) 'יורד משה'. 'והנה ה' נצב עליו' (שמות י"ט): 'יורד ה' על הר סיני אל ראש ההר'".

והאפשרות היחידה לתקנו היא על ידי הכח שניתן לישראל לחבר את בית המקדש למעלה אל בית המקדש של מטה, על ידי מעשינו הטובים, לגלות תמיד שם הוי"ה ברוך הוא בעולם התחתון. והיינו שאם נזכה ותהיה יראת ממידת הדין המתגלית ממצבו של 'בית א'להים', ואם יעשו רצונו יתברך ויבנה בית המקדש אז יתגלה שם תמיד שם ה' בהקדמת מידת הרחמים לפני מידת הדין, ומקום המקדש של מטה יהיה מחובר לשורשו למעלה על ידי הסולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה.

והיינו דמהמצב של שם א'להים באה היראה. וכך הוא לטוב. ואז מקדימים שם הוי"ה לשם א'להים והכל בהמתקת הדינים ומתגלה שמו יתברך בעולם במילואו, עם כל הניסים ונפלאות, עד שנראה בכירור המצב של 'מה נורא המקום הזה אין זה אלא בית א'להים'. אך ייתכן גם מצב הפוך, למוטב, כאשר המקדש חורב ושומם, ואז כולם תמהין איך ישראל הגיע למצב כזה של 'תרד פלאים', וכל היוצא מזה נראה בגלוי לכולם.

ושוב מצאנו כעין דברינו בדברי הזוהר הקדוש (פרשת ויצא דף קנ"א ע"א) וזה לשונו: "בית א'להים בית ה' מבעי ליה כמה דאת אמר לכונן את בית ה', וכן (תהלים קכ"ב) בית ה' נלך, אלא אתר דבי דינא איהו מתרין סטרין עלאין מסטרא דיובלא דאיהו א'להים חיים, ומסטרא דיצחק א'להים, אמר רבי אלעזר יובלא אף על גב דדינין (נפקין) מתערין

שהשכינה שרויה בישראל, כמו דקאמר (שבת דף כ"ב ע"ב) "מחוץ לפרוכת העדת יערך. וכי לאורה הוא צריך, והלא כל ארבעים שנה שהלכו בני ישראל במדבר לא הלכו אלא לאורו, אלא עדות היא לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל. מאי עדות, אמר רב: זו נר מערבי שנותן בה שמן כמדת חברותיה וממנה היה מדליק ובה היה מסיים". וכיוצא בזה כמו שמצינו בחז"ל כהנה וכהנה שבאה היראה והרוממות לטוב. אך לפעמים היראה באה למוטב דהיינו שרואים מקום המקדש נחרב לגמרי 'מדבר שממה', שהוי מילתא דתמיה לכל העולם כמו שכתבו במגילת איכה (א', ז') "זכרה ירושלם ימי עניה ומרודיה כל מחמדיה אשר היו מימי קדם בנפל עמה ביד צר ואין עוזר לה ראוה צרים שחקו על משבתה. חטא חטאה ירושלם על כן לנידה היתה כל מכבדיה הזילוה כי ראו ערותה גם היא נאנחה ותשב אחור. טמאתה בשוליה לא זכרה אחריתה ותרד פלאים". ושם ד', י"ב): "לא האמינו מלכי ארץ כל ישבי תבל כי יבא צר ואויב בשערי ירושלם".

ולדאבון כל לב ונפש רואים אנו איך נראה מקום המקדש בעוונותינו הרבים, אך מזה גופא באה יראת שמים ויראת הרוממות, וכמו שכתוב: 'נורא א'להים ממקדשך', היינו גם ממידת הדין שנתגלה במקום המקדש שבעת חורבנה שולטת רק מערכת הנהגת ה'טבע' שהיא שם א'להים, מידת הדין, ואז ניתן כח ביד ממשלת השרים של אומות העולם להחריב את בית המקדש.

מתעורר דין הקשה. כמו שכתוב: מצפון תפתח הרעה על כל יושבי הארץ, על כל כן נקראת ודאי בית אלקים.¹¹

וזהו כוונת נורא א'להים ממקדשך, שמי שמשתכל במקום ההוא מביא לידי יראת א'להים לטוב ולמוטב. ומשום הכי אמר יעקב אבינו לאחר חלומו של הסולם המוצב ארצה וראשו מגיע השמימה 'מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית א'להים וזה שער השמים".

ויש להוסיף מה שכתב המלבי"ם, וזה לשונו: "אתה ישראל, דע כי ממקדשך, מן הבית המקדש שלך וממה שאתה מתקדש לפניו, א'להים הוא נורא, רוצה לומר שעל ידו ינהיג הנהגה נוראה שהיא הנהגה נורא נסיית למעלה מן הטבע שעל ידי הנהגה זו ייראו כולם מפניו, ומצד שהוא אל ישראל ומשגיח עליהם בהשגחה פרטית, הוא נותן עז ותעצומות לעם, העוז הזה נתן לישראל, כי הנהגה זאת יוצאת לרגלם וכפי בחירתם ומעשיהם

מינה וכלהו רחמי (ודינין) כל חידו מינה נפקין והוא חדוותא (ס"א והוא חירותא) דכלא, אלא בית א'להים סטרא דדינא קשיא אי לטב בסטרא (דיובלא) דשמאלא אתער ביה רחמותא כמה דאת אמר שמאלו תחת לראשי, אי לביש בסטרא דשמאלא אתער ביה דינא קשיא כמה דאת אמר מצפון תפתח הרעה על כל יושבי הארץ ודאי בית א'להים".

נהכתוב אומר בית אלקים, בית הויה, היה צריך לומר, כמו שאתה אומר, לבנות את בית ה', (כצ"ל). וכן בית ה' נלך. אלא זהו מקום לבית דין דהיינו לדינים, משני צדדים העליונים, מצד יובל, שהוא הנקרא אלקים ומצד יצחק, שמידתו נקראת גם כן אלקים. אמר ר' אלעזר: יובל, אף על פי שדינים מתעוררים ממנה, כולה רחמים היא, כל חדוה ממנה יוצאת, והיא חדות כל. אלא בית אלקים, שהיא צד הדין הקשה, אם לטוב הרי מצד השמאל נתעורר האהבה, כמו שאתה אומר, שמאלו תחת לראשי. אם לרע, הרי מצד שמאל



[יב]. ועיין של"ה הקודש (פרשת משפטים ריש תורה אור) שמבאר את שני סוגי הדינים האלו. וזה לשונו: "דע, כי יש שני מיני דין, יש דין שהוא מדת הדין גמור, ויש דינים שהם משותפים במדת הרחמים. וכמו שאמרו רבותינו ז"ל (בראשית רבה פרשה י"ב סימן ט"ו) בתחלה עלה במחשבה לברוא העולם במדת הדין, ראה וכו' שיתף מדת הרחמים עם מדת הדין. וכיצירתו של אדם כך תורתו, כלומר, נידון בבית דין של מטה, לפעמים נדון במדת הדין הגמור, כגון ארבע מיתות בית דין, ויש משותף כמו 'זגם בעליו יומת' (שמות כ"א, כ"ט), פירש רש"י, בידי שמים, ומשותף ברחמים 'אם כפר יושת עליו' וגו' (שם שם, ל'), שאז נפטר מהמיתה. וכמו 'עין תחת עין' (שם שם, כ"ד) שפירשו רבותינו ז"ל (בבא קמא דף פ"ג ע"ב) שרצה לומר דמי עינו. וכתבו התורה בלשון 'עין תחת עין', להורות שהיו ראוי ליתן עין ממש, אלא שמצד מדת הרחמים באה הקבלה ליפטר בדמי עין. וכן מצינו בכלל הדינים שבין אדם לחבירו שמצוה בדיינים להתחיל בפשרה (ראה סנהדרין דף ו' ע"ב), ולא לירד לעומק הדין. והכל כדרך שהקדוש ברוך הוא דן את העולם, לפעמים מדקדק כחוט השערה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל (יבמות דף קכ"א ע"ב) 'וסביביו נשערה מאד' (תהלים נ', ג'), ולפעמים משתף רחמים בדין, כי לולי זה לא היה העולם מתקיים. וכן ראוי להיות בבית דין של מטה, כי על כן גם הם נקראים 'אלהים' כמו שאמרו רבותינו ז"ל (ראה סנהדרין דף ב' ע"ב ברש"י ותוספות שם), אין א'להים בכל מקום אלא סמוכים".

(מלאכי ב', ז') כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא. פתח ואמר צו את אהרן ואת בניו לאמר (ויקרא ו', ב'), אהרן ובניו מצווין שאר כהנים אינן מצווין, אלא כל כהן שאינו יודע עיקר העבודה כאהרן ובניו אינו מצווה, ואם עבד עבודתו אינה עבודה, דהא במה מתכוין כשאינו יודע, הכי אמר רבי חייא אמר רבי יצחק כהנים לויים וישראלים מעכבין את הקרבן, עיקרא דקרבן כהן צריך לכוונא שמא קדישא ולסדרא ביה דרגין עילאין ולייחדא כולא בייחודא שלים למיהוי עילאין ותתאין ברעותא ככוונא דלהון וכו'.

ניחוח, דאיהו נחת רוח לגבוה, לקביל דא כהן דהוא מכוין ככוונא דרעותא דשמא קדישא ומייחד ייחודא באתון רשימין, וכל דרגין נהרן ומתלהטין ונציצי בנציצו עילאה מגו דעומקא עילאה טמירא, ועל דא איצטריך כהנא למיהוי חכימא בחכמה ונאה בסוכלתנו ושפיר בנהירו דאורייתא זורזו ופקיח יתיר מכל עלמא, ואם עם הארץ הוא עבודתו לאו עבודה, עליה כתיב (תהלים ה', ו') לא יתיצבו הוללים לנגד עיניך."

**קושיית זבחי אפרים מי שאמר
והיה העולם הא העולם נברא
בשם א'להים**

והנה בספר זבחי אפרים זבחים דף מ"ו ע"ב (להגאון רבינו אפרים דב לאפי זצ"ל אב בית דין ליטא נדפס

ובידם ניתן העוז הזה למשול בשמים ובארץ ולדרוך על הטבע".

ולאור כל האמור ניחא מה שבית המקדש נקרא בכתוב 'בית א'להים' מקום שמקריבים קרבנות. והר הבית נקרא 'הר א'להים', והמזבח נקרא 'מזבח א'להים', והכוונה היא כנזכר שעל ידי הקרבת קרבנות משתתפין ומקדימים מידת הרחמים לפני שם א'להים, מידת הדין, ועל ידי זה מתגלה שה' הוא הא'להים.

ומשום הכי בעת הקרבת הקרבנות צריך לכווין אך ורק לשם ה' ולא לשם א'להים, כדי להקדים רחמים למידת הדין שכבר נמצאת בעולם התחתון.

**כהן עם הארץ שאינו יודע מה
לכוון בעת הקרבת הקרבנות אין
עבודתו עבודה**

וראה דברי הריקאנטי פרשת תצוה (כ"ט, י"ח) שכהן שאינו מבין ומכוון את הכוונות הנכונות של לשם אשם ולשם ריח ניחוח עבודתו פגומה.

וזה לשונו: "ריח דרשו רז"ל [זבחים שם] ריח לשום ריח, כי על ידי ריח הקרבן מתעלה הכל כריח העולה למעלה, והם כנגד ישראל שכחם היא מדת רחמים. ניחוח דרשו בו (ספרי פנחס כה) נחת רוח לגבוה שאמר ונעשה רצונו, כנגד הכהנים. וכו'.

ואמר ר' יהודה ומנלן דכהן גדול צריך להיות תלמיד חכם, שנאמר

ה' לשם מי שאמר והיה העולם'. ועוד מצינו בקרא שם א'להים בקרבנות 'קרבן א'להיכם'. ואיך קאמר שבעי דוקא לשם הוי"ה ולא שם א'להים.

ישׁוב למה מנחת העומר נקראת 'קרבן א'להיכם' ביסוד 'אשה לה' לחם א'להיהם'

והנה במה שהעיר שמצינו שקרבן העומר נקרא 'קרבן א'להיכם', יש ליישב לאור כל האמור וניחא מאוד דכיון שלא כתוב שהעבודות של מנחה זו נעשות לשם א'להים, בודאי הרי הוא קרבן א'להים שנעשה לשם ה' ואין שום ראייה שאין קפידא בכוונה לשם א'להים.

וכן מצינו מקרא מפורש בפרשת אמור (פרק כ"א פסוק ו' ופסוק ח') שתי פעמים שמכונה הקרבן בשם 'לחם א'להים', 'כי את אשי ה' לחם א'להיהם הם מקריבים' וכן 'וקדשתו כי את לחם א'להיך הוא מקריב', והוא הוא מה שאמרנו שאשי ה' הוא הלחם של שם א'להים, שמתגלה שם ה' ומשתתפין ומקדימים אותו לשם א'להים בסוד ה' הוא א'להים.

ישׁוב מצאנו כעין דברינו בדברי ר' יצחק אייזיק חבר (הגדה של פסח יד מצרים על מה שכתב בבאיור של פסוקי הלל) וזה לשונו: 'נדרי לה' אשלם וגו'. והענין כי בכל הקרבנות לא נזכר שם א'להים רק שם הוי"ה, ובנדרים מצינו שנזכר שם א'להים כמו שכתוב (קהלת ה',

לראשונה שנת תרע"ד) מבאר מהי כוונת לשם ה', ותוך דבריו מאיר הערה על דרך זו שכוונת לשם ה' היא לאפוקי שם א'להים.

וזה לשונו: "רציתי לומר שצריך לשם הוי"ה ברוך הוא ולא לשם א'להים כדילפינין מ-לה'. ולפי שבקרבנות כתיב שם ה' ולא שם א'להים ועיין בגמרא סוף מנחות. וכן ראיתי אחר כך בהתורה והמצות (פירוש המלבי"ם על התורת כהנים פרשת ויקרא א', ט' אות נ"ז) אבל מלשון הש"ס מי שאמר והיה העולם משמע שגם לשם א'להים נמי יכול לזכור לכתחילה שהרי בשם א'להים ברא העולם ואין קפידא בזה. והרי אף על גב דבתורה כתיב 'קרבן לה' מכל מקום נמצא פעם אחת [בפרשת] אמור [פרק] כ"ג עד הביאכם קרבן א-להיכם אלמא דאין קפידא בזה.

ולשון התורה כהנים לשם מי שעשה העולם, מלשון הזה משמע קצת [שלא כתוב לשון הגמרא למי שאמר אלא למי שעשה] שהוא הוי"ה כדכתיב 'ביום עשות ה' א'להים את השמים ואת הארץ ועיין במנחות דף כ"ט ע"ב והרמב"ם סתים וכתב בפרק ד' מהלכות מעשה קרבנות שצריך שתהיה מחשבתו שהזבח להשם ברוך הוא".

דהיינו שהוא נתקשה בשתי הערות, דכתיב 'בראשית ברא א'להים' שבשם א'להים נברא העולם וקאמר 'לשם

**'מי שאמר והיה העולם' לאחר
שהקדים מדת רחמים ושתפה
למדת הדין**

והיה אפשר ליישב את הערה השניה של הזבחי אפרים על לשון הבבלי דקאמר 'למי שאמר והיה העולם' הא העולם נברא בשם א'להים, שנאמר 'בראשית ברא א'להים את השמים ואת הארץ', על פי שכתוב ברש"י הנזכר לעיל. שאף שכתוב 'בראשית ברא א'להים' זהו רק מה שעלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין בשם א'להים, אבל לבסוף בשעת מעשה הקדים שם ה' לפני שם א'להים, מדכתיב "ביום עשות ה' א'להים". והיינו שהאמירה באמת במעשה היתה בשם ה', וממילא מיושב היטב גם לגירסת הבבלי שכתוב לשם מי שאמר והיה העולם. ולא צריך לדחוק לומר שיש סתירה בין הבבלי והתורה כהנים, כדברי הזבחי אפרים ודו"ק.

ג') כאשר תדור נדר לא'להים וגו', והוא כמו שאמרו חז"ל שאסור לנדור כמו שכתב בפרק קמא דחולין (דף ב' ע"א) ובתוספות שם (ע"ב ד"ה אבל) הוכיחו דבעת צרה מותר לנדור, ויליף לה מקרא, ולכן נזכר שם א'להים רוצה לומר כאשר פוגע בו מדת הדין אז מותר לנדור. אבל לעתיד לבוא שאז יבלוע המות לנצח ומחה ה' א'להים דמעה וכו' (ישעיה כ"ה, כ"ח) ולא יהיה שייך עת צרה כלל, ולכן אמר נדרי לה' אשם. ואז לא יהיה שייך איסור נדר פן יבוא לידו בל תאחר, כי אז לא יהיה יצר הרע כלל ויהיו כולם זריזים וזהירים בעבודת יתברך, כענין שאמרו (שבת דף כ' ע"א) כהנים זריזים הם וכו', ואמרו בפרק קמא דנדריים (דף ט' ע"ב) הלל הזקן לא היה אדם מועיל בעולתו מעולם שהיה מקדשה בעזרה ושוחטה מיד וזהו שאמר 'נגדה נא לכל עמו', רוצה לומר בעזרה ששם כניסת כל ישראל".

קרבן תודה של חתן וכלה

**חתן וכלה ביום חתונתם ראויים
להביא קרבן תודה**

והנה לאור כל האמור מאיר לנו עיני שכלינו מה שמצאנו בדברי קבלה שגם בעת שמחת חתן וכלה ראוי להם להביא קרבן תודה, כמו שמדייק רבינו בחיי בפרשת צו (פרק ו' פסוק ב') וזה לשונו: "קרבן תודה בא על הנס, והוא לשון הודאה אם היה חולה ונתרפא

מביא קרבן תודה, הוא שכתוב: (תהלים ק"ז, כ"ב) 'ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה', או שאר שמחות כגון שמחת חתן וכלה, שנאמר: (ירמיה ל"ג, י"א) 'קול ששון וקול שמחה וגו' מביאים תודה בית ה'".

ובאמת כן איתא בברכות (דף ו' ע"ב) שיש קשר אמיץ בין שמחת חתן וכלה וקרבן תודה. וזה לשונו: "ואמר רבי

כקריעת ים סוף שנאמר אֵלֵהִים מוֹשִׁיב יחידיים ביתה מוציא אסירים בכושרות". ולכאורה אין שום קושי לבורא העולם לעשות רצונו בעולמו שברא, ומה הביאור "קשה לזווגם כקריעת ים סוף", והרי לא היה שום קושי לפניו בעת קריעת ים סוף. ומאי ענין הקושי הזה לזיווגם של אדם.

הקושי הוא הקטרוג של מידת הדין ובארו האחרונים [ובהמשך נביא דברי חלק מהם] שהקושי כביכול שהיה בעת קריעת ים סוף היה בגלל מידת הדין שהיתה מקטרגת לפני הקדוש ברוך הוא (כמובא במדרש ויקרא רבה, פרשת אחרי מות, פרשה כ"ג סימן ב'): "כך היתה גאולתן של ישראל קשה לפני הקדוש ברוך הוא ליגאל הדא הוא דכתיב (דברים ד', ל"ד): 'או הנסה אלוקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי' וגו'. אלו ואלו ערלים אלו מגדלי בלורית ואלו מגדלי בלורית אלו לובשי כלאים ואלו לובשי כלאים, אם כן לא היתה נותנת מדת הדין לישראל שיגאלו ממצרים לעולם".

ואף על פי שבאותה שעה ישראל כבר הביאו קרבן פסח וקיימו "משכו וקחו לכם - משכו ידיכם מעבודה זרה וקחו לכם צאן של מצוה" (רש"י שמות י"ב, ו'), וגם מלו, אף על פי כן עדיין לא יצאו מרוח הטומאה ששרתה עליהם מכח המאתים ועשר שנה של שיעבוד וגלות מצרים, וחלק מישראל עדיין עבדו עבודה זרה עד שחז"ל אמרו שהם הביאו את פסל מיכה עמהם לתוך ים סוף, והים לא רצה להיבקע בפניהם משום האי קטרוג.

חלבו אמר רב הונא: כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו - עובר בחמשה קולות, שנאמר: קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומרים הודו את ה' צבאות. ואם משמחו מה שכרו? אמר רבי יהושע בן לוי: זוכה לתורה שנתנה בחמשה קולות וכו'. רבי אבהו אמר: כאילו הקריב תודה, שנאמר: מביאים תודה בית ה'".

ודבר זה צריך ביאור. שלכאורה כיון דכתיב "אם על תודה" וביארו רש"י ורבינו בחיי ושאר כל המפרשים שהוא דבר הודאה על הנס, מה ענין הודאה על הנס שניצל ונמלט מחיים למות לשמחת חתן וכלה, ואיך משמע מקרא ד"אם על תודה" גם קרבן תודה של שמחת חתן וכלה.

הגומל לחייבים

והנראה לומר בזה לגבי נוסח ברכת "הגומל לחייבים", דהיינו שחיוב ההודאה של הצריכין להודות, הוא משום שהנס שנעשה להם היה יותר מחלקם, שהיו במצב סכנה ועל פי מדת הדין ייתכן שהיה חייב מיתה ולא להינצל מאותה סכנה, כיון שמידת הדין היתה מקטרג כנגדם בשעת הסכנה להמית אותם, ורק ברחמיו וחסדיו של הקדוש ברוך הוא הציל אותם, כדי להודות ולהכניע את עצמם בהכרה גמורה במצבם.

ויסוד זה מאיר עינינו באור גדול להבין את הענין של הבאת קרבן תודה בעת שמחת חתן וכלה. דהנה איתא בסנהדרין (דף כ"ב ע"א): "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן קשה לזווגם

זווג שני על פי מעשיו

ועיין בחתם סופר (תורת משה במדבר פרק ה' פסוק י"ב, פרשת נשא) שהביא את דברי הגמרא (סוטה דף ב' ע"א): "פתח ריש לקיש בפרשת סוטה אמר אין מזווגים לו לאדם אלא לפי מעשיו, ופריך הא מלאך מכריז בת פלוני לפלוני. ומתוך כאן בזיווג ראשון וכאן בזיווג שני, וידוע פירוש האר"י זצ"ל על זה".

וזוה לשונו של האריז"ל בספר הגלגולים (פרק י"ג): "וביאור הענין, כי כאשר נשמת הזכר באה לעולם בפעם הראשון וגם בת זוגו יוצאת עמו אז נקראים זוגו ראשון, ואין קשה לזווגם אלא בת זוגו מזדמנת לו בלי עמל וכלי טורח, אמנם האדם אשר יחטא ונתחייב לבוא בגלגול וזכה שתצא אשתו עמו, זה נקרא זוגו שני לפי שבאו פעם ב' לעולם ובעונותיו יש לו מקטרגים המונעים אותו להזדווג עם בת זוגו, לכן קשה לזווגם כקריעת ים סוף".

מהו זיווג שני

ועיין בשו"ת של החתם סופר (חלק ז' סימן ל"ד) שמרחיב את היריעה

מהו זיווג ראשון ומהו זיווג שני וזה לשונו: "נקדים תחלה מה שחתרו בקמאי למצוא דעת נכון במה שכתב הרמב"ם ז"ל לעתיד לבא בתחיית המתים יחזרו ויזדווגו יחד איש ואשתו כמקדם, וכן למה שכתוב בעל תורת חיים (סנהדרין ק' ע"א) דהא דעתיד הקדוש ברוך הוא להנחיל לכל צדיק וצדיק ש"י עולמות, דהיינו הצדיק עם אשתו לכל אחד ש"י דהיינו תר"ך וכו', עיין עליהם, ונסתפקו המפרשים יש שהיה לו כמה נשים איזה מהם תעמוד עמו לעתיד לבא.

ונראה דאמרינן בש"ס (סוטה דף ב' ע"א) זיווג ראשון מכריזין עליו מ' יום קודם יצירת הולד, אבל בזיווג שני הכל לפי מעשיו. והפירוש הפשוט הוא כמשמעו, זיווג א' היינו אשתו ראשונה וזיווג ב' היינו אשתו שניה.

אבל שמעתי פירוש אחר, כמדומה לי בשם האר"י זצ"ל, דהענין הוא כך, כיון דידוע דאיתתא פלגא דגופא ואין הצורה שלימה כי אם עם אשתו (עיין זוהר הקדוש פרשת לך לך דף צ"א^א) ולכן בתחילת הבריאה נבראו דו פרצופים



[יג]. וזה לשונו: "בההיא שעתא דאפיק קודשא בריך הוא נשמתין לעלמא כל אינון רוחין ונשמתין כלהו כלילן דכר ונוקבא דמתחברין כחדא ואתמסרין בידא דההוא ממנא שליחא דאתפקד על עדואיהון דבני נשא ולילה שמה ובשעתא דנחתין ואתמסרין בידוי מתפרשין ולזמנין דא אקדים מן דא ואחית להו בבני נשא וכד (מחא) מטא עידן דזווגא דלהון קודשא בריך הוא דידע אינון רוחין ונשמתין מחבר לון כדבקדמיתא ומכרזא עלייהו וכד אתחברן אתעבירו חד גופא חד נשמתא ימינא ושמאלא כדקא חזי ובגין כך אין כל חדש תחת השמש".

[באותה שעה, שהקדוש ברוך הוא מוציא הנשמות לעולם, כל אלו הרוחות והנשמות כולם כלולים מזכר ונקבה שמתחברים יחד. ובמסרים בידיו אותו הממונה, השליח שהופקד על עיבור בני אדם, ושמך לילה. ובשעה שיורדים לעולם ובמסרים בידיו של אותו הממונה הם מתפרדים זה מזה ולפעמים אחד מקדים את חבירו לירד להתלבש בבני אדם. וכשמגיע עת הזווג שלהם, הקדוש ברוך הוא המכיר את הזכרים והנקבות של אלו

ביד חזקה, כי במה נחשב לפניו יתברך אפילו לעשות כל העולמות יש מאין, בלא עמל ויגיעה, כמו שאמרו ז"ל (ילקוט ישעיה רמז תמ"ז). אך הוא ככתוב אצלנו במקומות רבים כי אין קשה לפניו יתברך, כי אם ברצותו לזכות את ישראל, ועונותיהם מעכבים, כמו שאמרו ז"ל (ויקרא רבה ח' א') על הזווג, וקשה לזוגם כקריעת ים סוף, והלא כמו זר נחשב יהיה קשה לפניו יתברך לקרוע ים סוף. אך היה על קטרוג שרו של מצרים, שהיה תובע דין באומרו משוא פנים יש בדבר, הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה כו'. ועל דרך זה הוא הזווג, כי לא ישתוו הזוגות במעשיהם בעולם הזה, והיה האחד בלתי ראוי לבת זוגו. על כן אמרו ז"ל, קשה לזווגם כקריעת ים סוף."

קרבן תודה של שמחת חתן
וכלה הוא הודאה על הנס הגדול
שלא מנע מדת הדין ממצייאת
הזיווג שלו

והנה אחר שבארנו היטב את ההשוואה בין הקושי של קריעת ים סוף והקושי לזווג חתן וכלה הגונים, ממילא ברור שגם השמחה וההודאה צריכים להיות דומים, שעם כל המקטרגים שתובעים שלפי מעשיהם של ישראל אין מגיע להם שהים יבקע לפניהם, והקדוש ברוך הוא ברחמיו הרבים, ועם כל

(ברכות דף ס"א ע"א), ואף עתה שחלקן הקדוש ברוך הוא, על כל פנים בשעת יצירה נבראת תיכף עמו בת זוגו שלא יהיה חסרון חס ושלוש בבריאת הבורא יתברך, ואז מזווגין לו כפי הנאות לו לגוף זה ובמזל זה כפי מזגו עזר כנגדו, וזהו נקרא זווג ראשון. אבל לאחר צאתו לאויר העולם והוא משתנה לכמה גוונים כפי בחירתו צדיק או רשע או בינוני, וטבעו משתנה על ידי מעשיו ממה שהיתה בעת הבריאה, גם זיווגו ישתנה כפי הנאות לו עתה, וזהו הנקרא זיווג שני, כך שמעתי".

הקטרוג של מידת הדין על הזיווג
לפי מעשיו

והנה אם כדי למצוא הזיווג לפי מעשיו, בודאי מידת הדין מקטרגת בכל כוחה כדי שלא לזווג יחד הזיווג ההגון שלפי מעשיו, שהרי הוא יותר מחלקם המגיע להם, ואז הרי הוא אותו הקושי שהיה בעת קריעת ים סוף שהדין מקטרג על המעשים של החתן וכלה ומשתדל למנוע מלקיים הקשר של קיימא שהיה ראוי להם.

ושוב מצאתי כמעט מפורש כדברים אלה בדברי האלשיך הקדוש בפרשת ואתחנן (דברים ו', כ"א) בביאור יד חזקה שהקדוש ברוך הוא הוציאנו ממצרים, וזה לשונו: "וגם שידד השר, וזהו ביד חזקה. והוא, כי אין צורך לו יתברך לעשות דבר

להלל ולשבח להקדוש ברוך הוא על הנס הגדול שעשה עמהם.

וְחָרִי הוא פשוטו של מקרא "אם על תודה יקרבנו", אם על דבר הודאה על

הנס, אז תודה יקרבנו ותאכל התודה כקדשי קדשים שנאכלת רק ליום ולילה ולא לשני ימים, וגם מביאים עמה ארבעים חלות, כדי לחלק לאנשים רבים שלא יותירו ויתפרסם הנס הגדול, וכולם יתן שבח והודאה לבורא העולם, ונזכה כולנו שישמע "קול ששון וקול שמחה וגו' מביאים תודה בית ה'".

הקדשי כביכול, נתן להם יותר מחלקם ולכן חייבים ישראל להודות, להלל ולשבח את הקדוש ברוך הוא על גמילות חסדו לחייבים.

כך גם בעת שמחת חתן וכלה, כשמוצאים את הזיווג ההגון על אף כל הדינים שתובעים את שלהם ומקטרגים שעל פי דין אין מעשיהם של החתן וכלה ראויים לקבל את הזיווג שלהם, ואף על פי כן הקדוש ברוך ברחמים רבים גומל לחייבים טובות וגם הם נוטלים יותר מחלקם המגיע להם, ולכן בודאי ראוי גם להם להודות,

הראש כולל הרה"ג ר' עודד נולמן שליט"א

מחשבות וכוונת הבעלים בעבודות קרבנו והמסתעף לענין מחשבת וכוונת אבי הבן במילת בנו

דף מז.

לעשות לבנו, אנשים חייבין ונשים פטורות, תנינא להא דתנו רבנן האב חייב בבנו למולו וכו'".

והנה ידועה החקירה, במצוות הבן על האב כגון מילה ופדיון הבן, אם עיקר החובה על הבן בעצמו או עיקר החובה על האב. היינו שיש מקום לומר שעיקר חובת אבי הבן על בנו הוא מדין אפוטרופוס, דהיינו שעיקר מצותו הוא לקיים מצות בנו כשהבן הקטן, דכיון שהוא בקטנותו אין בידו לקיים ומשום הכי הטילו חובה זו על אביו. או דלמא, דבאמת חובת ברית מילה של האב על בנו היא חובת עצמית, וכשיגדיל אין חובת הבן באה להשלים את חובת האב, דכאשר הבן בקטנותו לא הוי בר חיובא כלל והתורה לא חייבתו כלל.

דעת תוספות יום טוב דמצות ברית מילה הוי מצות האב על הבן

והנה ממה שהקשה התוספות יום טוב על משנה זו, שהיה ראוי לומר 'כל מצוות האב על הבן', ולמה קתני 'כל מצוות הבן על האב', משמע דנקט שהיא באמת חובת האב, דאם היא באמת חובת הבן מאי קשיא ליה.

הנה גדולי האחרונים מלבנים כמה פרטי דיני שליחות, ובפרט בנידון מעשים הנעשים על ידי שליח: האם מצטרפות מחשבות וכוונות המשלח למעשה השליח, או שמא כל מחשבה וכוונה נידונה אך ורק על פי דעת השליח. וענין זה נוגע לכמה דינים הלכה למעשה ביורה דעה, אורח חיים וחושן משפט. יסוד הדיון נלמד מתוך הסוגיא (בזבחים דף מ"ז ע"א) של "בעלים מפגלים", בצירוף הסוגיא העוסקת במחשבת אבי הבן בקיום מצות מילת בנו.

וצריך להקדים חקירה אחת והמסתעף ממנה, הנצרכת להבנת סוגיית שליחות במצות ברית מילה, כדי להתבונן בנידון זה כראוי.

אם מצות ברית מילה ופדיון הבן הן מצות הבן על האב או מצות האב על הבן

הנה איתא בקידושין (דף כ"ט ע"ב): "כל מצוות הבן על האב אנשים חייבין ונשים פטורות, וכל מצוות האב על הבן אחד אנשים ואחד נשים חייבין". והגמרא מבארת: "אמר רב יהודה: הכי קאמר, כל מצוות הבן המוטלות על האב

כמו במילה דאיכא ג' מצוות עשה: על האב ביום ח', ועל הבית דין וכל ישראל בכל זמן, ועל הבן לכשיגדיל, כמבואר בקידושין (דף כ"ט). הכי נמי דכוותיה, וכשם שאם פדאו האב קודם זמנו איננו פדוי, הכי נמי אם נפדה הבן קודם זמן גדלותו אינו פדוי".

דעת הש"ך דמצות פדיון הבן הוי מצות הבן על האב

אבל ממשיך החתם סופר לבאר את דעת הש"ך שחולק על דעת התוספות יום טוב שאינו מוכרח כדבריו שאפשר שיכול לפדות הבן אפילו לאחר שמת האב, ומבאר החתם סופר במצות פדיון שזהו גופא מה שפליג הש"ך על דעת התוספות יום טוב.

וזה לשונו: "והנה יש לפקפק על זה ולומר כיון ד'מבן חדש תפדה' כתיב, וקרינן ביה 'תיפדה', אין לנו לומר ולחלק בין הזמנים, אלא בודאי ביום שלשים ומעלה זמנו הוא, אלא ידא הוא דכאיב ליה ואין יכול לפדות עצמו משום דלית ליה יד, אבל אם ירצה אחד או בית דין לזכותו למהר המצוה מאן לימא לן דלא מהני. וזה היה כוונת הש"ך במה שכתב ואין דבריו מוכרחים".

ואף לדעת החתם סופר שמצות ברית מילה אצלו דבר ברור שהיא חובת האב, וחובת הבן הוי מצוה נפרדת לגמרי, ורק במצות פדיון הבן יש לחלק, אבל בסייעתא דשמיא יתבאר בהמשך שהיא באמת מחלוקת ראשונים.

וזה לשונו: "פירוש הרבינו עובדיה ברטנורא בכל מצוות הבן המוטלות על האב הכי מפרשים בגמרא ודלא כדמשמע לכאורה, דרוצה לומר כל מצוה דמחייב ברא למעבד לאבא. דליתא, דהא אף נשים חייבין כדלקמן בד"ה אחד כו'.

ונראה לי דתנא דעקים לישנא וקתני מצוות הבן אף על גב דהוה ליה למתני כל מצוות האב, לאשמועינן דאלו המצוות שחייב האב לבנו הם גם כן מצוות הבן עצמו, שכולן אם לא עשאן לו אביו, חייב הוא בעצמו לעשותן כדילפינן בגמרא". [ובאמת יש גורסין גירסא אחרת, עיי' שם].

ובאמת כן מבואר בדברי החתם סופר (שו"ת יורה דעה סימן רצ"ה) שמבאר את דעת המעדני מלך (והוא ביאור של התוספות יום טוב עצמו על פסקי הרא"ש) שכתב שאם מת האב אי אפשר לקיים מצות פדיון הבן עד שיגדל הבן, שעדיין לא התחילה חובת הבן ואין כאן חובת האב, וטעמו הוא שהחיוב של האב והחיוב של הבן הם שתי מצוות נפרדות, כמו במצות ברית מילה.

וזה לשונו: "נראה כוונתו דמעדני מלך (היום ביאור זה נקרא מעדני יום טוב) הנזכר לעיל דתרי מצוות עשה נינהו, 'תפדה' קאי אהאב וזמנו מיום שלשים ואילך, ו'תיפדה' קאי אהבן, כמבואר פרק קמא דקידושין (דף כ"ט), וזמנו לכשיגדיל, ואין זה בא להשלים חסרונו של פדיון האב, אלא מצות עשה באפי נפשיה היא,

שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות וכו'.
וכן הורה רב האי גאון מהאי קרא 'ואתה
את בריתי תשמור', כל שישנו בשמירה
ישנו בברית, יצאו מתים שאינם בשמירה
וכו' עד כאן לשונו: עיין שם.

הרי להדיא דאפילו בקטנותו עיקר חובת
המצוה עליה דקטן גופיה הוא
דרמיא, ובמקום שהוא פטור פקע המצוה
גם מאותן שנצטוו לעשותה תחתיו".

וראה עוד באור זרוע (הלכות פסחים
סימן רנ"ו) וזה לשונו: "ועוד
שמעתי מאבא מרי זלה"ה דברית עולה
בגימטריא תרי"ב וזהו תרי"ב מצות
שמוטלות עליו עדיין לעשות, והמילה
שנימול כבר הרי תרי"ג".

ומדכתב האור זרוע 'והמילה שנימול
כבר הרי תרי"ג', מוכח
ומבואר מדבריו שהבן עצמו נחשב שקיים
בעצמו את מצות ברית מילה.

דעת רש"י דמצות ברית מילה המוטלת על אבי הבן היא מצות הבן על האב

וכן מובאת תשובה זו בשו"ת לרש"י
(סימן מ'), ואם כן מוכח שדעת
רש"י נמי שמצות הבן על האב הרי היא
כפשוטו. ושוב מצאנו שכן מוכיח בעל
הכלי חמדה (חמדת ישראל, נר מצוה,
מצות עשה אות מ"ה) מרש"י בש"ס
בשלושה מקומות.

וזה לשונו: "ובאמת עיקר שיטה זו
דמצות מילה שעל האב היא גם כן
בשביל הקטן והיא מצוותו שעל הקטן, לא

דעת האור זרוע שמצות ברית מילה היא מצות הבן אפילו בקטנותו ולא מצות האב כלל

ובאמת מצינו שנחלקו הראשונים במצות
ברית מילה. עיין בדברי ר' ירוחם
פישל פערלא (ספר המצוות לרס"ג עשה
ל"א-ל"ב עמוד קפ"ב) שמביא בשם אור
זרוע שאין חייבים למול קטן שמת, דכיון
שמת נעשה חפשי מן המצוות. והנה רק
הקטן מת ולא אבי הבן ולא בית דין וכל
ישראל, ואיך פוטרים אותם מטעם
"במתים חפשי", אלא מוכח ומבואר
שמצות ברית מילה באמת מוטלת על הבן,
וכין שמת הבן עצמו והרי הוא חפשי מן
המצוות, כן הוא לכל המחייבים לקיים
מצות הבן פטורים ולא נשאר חיוב מצות
ברית מילה.

וזה לשונו: "ולא דמיא למילה דבנים.
דהתם עיקר המצוה על הבן הנמול
רמיא, ואי לא מהלוהו אחרים בקטנותו
מיחייב איהו גופיה למימהל נפשיה, וחייב
עלה כרת, אלא שקטן הוא ולא בר מיעבד
מצוה הוא, לפיכך רמיא רחמנא עליה
דאבוה או אחריני.

ועיין באור זרוע (חלק ב' הלכות מילה
סימן ק"ד) שכתב וזה לשונו
ולענין שאילתא דשאל שלמה היצחקי מן
מר נתן ומר דניאל ומר אברהם בנו ומרנא
יחיאל ממתא רומא ז"ל על קטן שמת
קודם שמונה ימים, אם צריך לחתוך ערלתו
לאחר מותו ואם לאו. כך היא התשובה.
ודאי נהוג נשי למחתכיה וכו'. אבל לאו
מצוה היא וכו', וכי יהיב קודשא בריך הוא
מצוות, לחיי הוא דיהיב ולא למיתי, דכיון

המצות) שכתב בזה הלשון 'אלא במקצת דהא מחויבת בעונשין ובלאוין וקטן ישנו במצות מילה', עד כאן לשונו. מבואר מדבריו דקטן גופו ישנו במצות מילה, דאי נאמר דרק האב והבית דין מקיימו המצוה ועליהם מוטל, אם כן קטן גם במצות מילה אינו, ואינו דומה לנשים בעולות, אלא ודאי כדאמרן.

וכן נראה מבואר מדברי רש"י (פסחים דף צ"ב ע"א בד"ה דרך חצירות) שכתב בזה הלשון: 'ולמה ליה משום כרת דערל זכר אשר לא ימול וגו' דמילה דדחיה שבת בזמנה וקטן לאו בר כרת' עד כאן לשונו. ולכאורה יפלא אמאי לא פירוש רש"י ז"ל דהאב אינו נענש כרת על מילת בנו, ואמאי נקט רש"י הקטן, הרי הקטן אינו מחויב כלל, אלא ודאי דסובר רש"י ז"ל דקטן מחויב במצות מילה וזה החיוב שעל האב ועל בית דין, לכן כתב רש"י דהקטן אינו חייב כרת ולראיה זו העירני אחי היקר כמר שמחה בונם [שיחיה] ז"ל".

דעת הר"ן דמצות ברית מילה על אבי הבן ולא על הבן בקטנותו

והנה הר"ן בתשובתיו (סימן נ"ב) כתב שהשואל טעה בדבר זה שהוא הבין שעיקר מצות ברית מילה על הבן, אבל זה אינו, וטעות הוא, אלא מצות ברית מילה היא לגמרי מצות האב ולא הבן שהוא עדיין בקטנותו.

וזה לשונו השואל: "עוד כתבת: מוהל שמל בבית הכנסת ובירך על הכוס בורא פרי הגפן ואשר קדש וכו' והטעים לתינוק הנימול בן שמונה ימים, אם צריך

חדת היא לן ובתשובה כתבתי להוכיח שכן הוא דעת רש"י ז"ל ועל פי שלשה עדים יקום דבר שזה דעתו ז"ל, וזה יצא ראשונה ממה שכתב בחולין (דף מ"ז ע"ב ד"ה המתנינו לו) שכתב בזה הלשון: 'שאיין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש, חוץ מעכ"ם וגילוי עריות ושפיכת דמים'. ותימה מאוד דתיפוק ליה כיון דהמצוה על האב או על הבית דין והסכנה על הולד, ואיך שייך לומר דבשביל מצוה שלו יסכן הולד. ואם כן, אפילו אי נאמר דבכל מצוות הדין דיהרג ועל יעבור, מכל מקום זה דוקא במי שהמצוה עליו, אבל לסכן חבירו בשביל מצותו בודאי אסור.

ובאמת ראיתי בפרשת דרכים (ד"ר אתרים) שתמה כן על הרב מזרחי ז"ל במה שכתב דנענש משה רבינו עליו השלום משום שאמר אמול ואצא סכנה היא לולד, ותמה המזרחי ז"ל הא כתיב 'וחי בהם'. ותירץ דזה רק לישראל, אבל לבני נח לא, ולכן בבני נח מחויב לסכן עצמו במקום מצוה. ותמה הפרשת דרכים הנזכר לעיל דאיך אפשר לסכן הולד משום מצות האב?

והנך רואה שכן מבואר ברש"י ז"ל דברים האלו לכן נראה דרש"י ז"ל סבירא ליה דאין זה מצותו, רק מצות הולד, דבזה שמל את הולד מקיים הולד מצות מילה, ולכן אי הוי בכל המצוות הדין דיהרג ועל יעבור, הוא הדין דהיה צריך לסכן את הולד כדי לקיים מצות מילה וזה ראיה ברורה.

וכן נראה עוד מדברי רש"י ז"ל (בבא קמא דף פ"ח ע"ב בד"ה אין בכל

**גמרא מפורשת שמצות ברית מילה
היא מצות הבן על האב ומצוה
אחת היא**

והנה יש להעיר ממה דאיתא בגמרא (שבת דף קל"ג) וזה לשונו: "אמר מר: בשר אף על פי שיש שם בהרת ימול דברי רבי יאשיה. הא למה לי קרא? דבר שאין מתכוין הוא, ודבר שאין מתכוין מותר. אמר אביי: לא נצרכא אלא לרבי יהודה, דאמר: דבר שאין מתכוין אסור. רבא אמר: אפילו תימא רבי שמעון, מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות. וכו'.

ואביי אליבא דרבי שמעון, האי בשר מאי עביד ליה? - אמר רב עמרם: באומר: לקוץ בהרתו הוא מתכוין. - תינח גדול, קטן מאי איכא למימר? - אמר רב משרשיא: באומר אבי הבן לקוץ בהרת דבנו הוא קא מתכוין. ואי איכא אחר - ליעביד אחר, דאמר רבי שמעון בן לקיש: כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה, אם אתה יכול לקיים שניהם - מוטב, ואם לאו - יבא עשה וידחה לא תעשה. דליכא אחר."

מבואר מדברי הגמרא דכשאבי הבן מל את בנו שיש בו נגע צרעת במקום מילתו, כיון דניחא לאבי הבן בקציצת הנגע לטהר את בנו, עובר בלאו של קציצת בהרת. ואף שיש דרשה דעשה של מצות ברית מילה דוחה את הלאו של קציצת בהרת, כיון שיכול לקיים את שניהם, דהיינו את העשה של מצות ברית מילה וגם מה שכתוב (פרשת כי תצא כ"ח,

שיטעום המוהל או תינוק שהגיע לחינוך כדי שלא תהא ברכה לבטלה, או נאמר שטעימת התינוק הנמול פוטרנו, כדאמרינן בעלמא ליטעמיה לינוקא ולא מפליגינן בין קטן שהגיע לחינוך לתינוק בן יומו, ויכול אדם לברך ברכת הנהנין על הקטנים כדאמרינן (ראש השנה דף כ"ט ע"ב): פורס אדם לבניו ולבני ביתו הקטנים וכו', וכי תימא דהתם דוקא בקטנים שהגיעו לחינוך כדמסיים עלה בכרייתא כדי לחנכן במצוות, וכיון שכן פשיטא לן דאינו רשאי לברך המוציא ולא בורא פרי הגפן בשביל תינוק בן שמונה ימים, אלא אם כן אוכל ושותה עמהן, אפילו הכי איכא למימר דהכא שאני שהיא ברכת המצוה שעשה, רוצה לומר המילה והיא ברכת אשר קדש, [וכיון] שכן בטעימת התינוק הנימול סגי, דכיון שפורס בשביל התינוק שנתחייב בחינוך, כל שכן בשביל זה שהגיע לחיוב מצוה זו, ועליה נתקנה ברכת אשר קדש על היין שנוכל לברך על טעימתו בלבד."

וענה לו הר"ן וזה לשונו: "אבל כשלא שתה אדם ממנו כלל, הדבר ברור שאינו גנאי בלבד אלא איסור גמור, דהא קיימא לן המברך צריך שיטעום, וקיימא לן המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא, ואין לספק ולומר דתינוק זה כיון שהגיע לחיוב מצוה זו, הרי הוא כקטן שהגיע לחינוך, שהרי הדבר ברור שאין החיוב מצד התינוק באותו קטן, אלא אבוה או בי דינא הוא דמחייבי למימהליה."

את הבן, לא ביטל האב את מצות ברית המילה, אם כן העשה של הבן הוא מה שדוחה את הלאו של קציצת נגע הצרעת, דחובה ומצוה על האב לעשות את מצות העשה של הבן.

קושיא על דעת הש"ך שיש שתי מצוות עשה במילה וכשאבי הבן נותן לאחר למול מבטל את העשה שלו

ולכאורה יש להעיר על דברי הש"ך (חושן משפט סימן שפ"ב סק"ד) שם כתב על פי דברי הרא"ש שאם נתן האב למוהל אחר למול את בנו ובא אחר ותפס ומל את הבן, אין הוא חייב ליתן י' זהובים למוהל שנתמנה על ידי האב, ומוכיח שם שאבי הבן שצריך למול, אם נותן למול לאדם אחר מבטל מצות עשה דמילה.

וזה לשונו: "ומדברי הרא"ש שהבאתי מוכח דמי שהוא מוהל אינו רשאי ליתן את בנו לאחר למוהלו, וחייב הוא בעצמו למוהלו, דומיא דכיסוי [הדם], דמי ששפך הוא יכסה. וכן משמע מדברי הרמב"ם ריש הלכות מילה דמצות עשה זו מוטל על האב תחלה, והכי משמע פשטא דש"ס פרק קמא דקדושין (דף כ"ט ע"א) דאמרינן התם: 'האב חייב בבנו למול, מנלן? דכתיב: 'וימל אברהם את יצחק בנו'. והיכא דלא מהליה אבוהא, מחייבי בי דינא לממהליה' כו'. וכתבתי זה לפי שראיתי כמה אנשים מכבדים לאחרים למול את בניהם אף שהם בעצמם יכולים למול, ולדעתי הם מבטלים מצוה עשה

ח'') 'השמר בנגע הצרעת', אין העשה דוחה הלאו של קציצת הנגע.

וקאמר בגמרא שאם יש מוהל אחר חוץ מאבי הבן למול, אז אין מצות העשה של אבי הבן דוחה את הלאו של קציצת נגע צרעת. ואם נאמר שמצות ברית מילה היא מצות האב על הבן, ובאמת יש שתי מצוות עשה, אחת על אבי הבן ומצות עשה אחרת על הבן עצמו, ומצות מילה היא מצות האב על הבן כמו שהארכנו לעיל שאז מוכח שאין חובת ומצות האב נפקעת בעת שנתגדל הבן, אם כן למה אין מצות העשה של אבי הבן דוחה את הלאו של קציצת נגע צרעת.

אם כן לכאורה דברי הגמרא צריכים ביאור, דאינם מובנים על פי פשוטו. דהא שכאשר מוהל אחר מל את הבן, אבי הבן מבטל את חובתו ומצות העשה המוטלת עליו לגמרי, ורק המוהל האחר מקיים חובתו ומצותו, ואיך אמרה הגמרא שבמקום שיש אחר למול את הבן אפשר לקיים שניהם, והרי בקיום ברית המילה על ידי אחר, בטל לגמרי העשה המוטל על אבי הבן.

אבל אם נאמר שמצות ברית מילה היא מצות הבן על האב, ומצוה אחת היא, שעיקר מצות מילה היא על הבן להיות נימול, אפילו ביום השמיני, כמו שהארכנו לעיל, אלא שהטילה התורה הקדושה חובה ומצווה זו על אבי הבן לעשות חובת ומצות הבן, ניחא מאוד ומובנת היטב קושיית הגמרא, שכיון שמצוה אחת היא, אפילו אם אבי הבן אינו מל את בנו בפועל, אלא המוהל אחר מל

שהקשה על הש"ך שכתב שהאב הנותן לאחר למול את בנו מבטל את העשה המוטל עליו, מהאי גמרא ומוכיח משם שאם האב ממנה שליח אינו מבטל שום עשה. וזה לשונו: "גם מה שכתב שמבטל עשה, על זה יש להביא ראיה דאינו כן מגמרא שבת (דף קל"ג ע"א), דאמרינן דקא משמע לן קרא (ויקרא י"ב, ג') ימול, אפילו אומר האב לקוץ בהרת בנו הוא מתכוין, קאתי האי עשה ודחי צרעת. ופריך, ואי איכא אחר ליעבד אחר, דאמר ריש לקיש כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה, אם יכול לקיים שניהם מוטב כו'. והכא נמי יכול לקיים שניהם, שלא ימול האב כי אם אחר, עד כאן.

והשתא מאי קפריך, הא מיעקרא עשה דאבי הבן, וקא משמע לן קרא דאתא עשה דאביו ודחי צרעת. אלא דהיכי דאביו מרשה לאחר הוה ליה מקיים העשה, ומקרי יכול לקיים שניהם". עיין שם היטב דדרך שליחות ודרך כיבוד מוהל אחר, לכתחילה הוא. [ואין כאן מקום להאריך, באמת אין מתיישבים דברי הש"ך עצמו שכתב כאן שהאב מבטל חובתו ומצוותו].

קושיא על התבואת שור מרש"י
שמשמע שאי אפשר לאבי הבן
למנות אחר דרך שליחות

אבל יש לעורר על דברי התבואת שור ממה שכתב רש"י בשבת (שם, דף קל"ג ד"ה ואי), וזה לשונו: "ואי איכא אחר - שאינו חושש לטהרו - ליעבד אחר, ולא ליקו אב להתם". והנה משמע שאף

ומצוה גדולה של מילה, ויש לבית דין לבטל הדבר הזה".

ולכאורה מדכתב: "ולדעתי הם מבטלים מצוה עשה ומצוה גדולה של מילה", מוכח מדבריו שהוא סובר שיש שתי מצוות עשה, מצוה אחת מוטלת על האב, ומצות עשה נוספת שהבן יהיה נימול. ואם כן הרי מצות ברית מילה היא מצות האב על הבן, וקשה מהאי גמרא שכתבה שאם יש מוהל אחר, יעשה הוא את המילה ועדיין אבי הבן אינו מבטל את העשה שלו, ומשום הכי אין דוחה מצות עשה דמילה את הלאו של קציצת נגע צרעת, משום שמתקיימת מצות העשה דמילה על ידי אחר.

דחיית ראיה זו שהאב נותן למוהל
אחר דרך שליחות

ולכאורה ראיה אלימתא היא, אלא היה אפשר לדחות ראיה זו וליישב את דעת הראשונים שמצות ברית מילה היא באמת מצות האב על הבן, ושתי מצוות הם, כמו שהבאנו לעיל בשם הסמ"ק ורשב"א, אלא דהכא מיירי שהאב ממנה אחר דרך שליחות, ושלוחו של אדם כמותו, ואם כן באמת אבי הבן מקיים מצותו למול את בנו על ידי השליח ואין כאן ראיה כלל לדעה זו שמצות ברית מילה היא מצות הבן על האב.

מפורש בדברי התבואת שור
שה'אחר' הוא דרך שליחות

וכן ראינו שמפרש את דברי הגמרא הללו בתבואת שור (סימן כ"ח ס"ק י"ד)

אחר ולא ליקום אב להתם, עד כאן. משמע מדבריו, דאי קאי אב התם אף שהמל אינו מכוי לטהרו, אפילו הכי עובר בלאו. וטעמא דמלתא, דכיון דהמצוה מוטלת על האב, המוהל שליחותיה דאב קא עביד, וכיון דכוונת האב הוא לטהרו הרי עובר בלאו". ואם כן מפורש שלא כדברי התבואת שור.

קושיית הברוך טעם שדברי

התבואת שור נסתרים מדברי רש"י

ושוב מצאנו שכן השיג ר' ברוך תאומים - פרנקל ז"ל בספרו 'ברוך טעם' (שער ב' - דין עשה דוחה לא תעשה דין ו' - עשה שליח לדבר מצוה פרק א'), וזה לשונו: "אמנם אקדים דברי רש"י שכתב בזה הלשון ואי איכא אחר שאינו חושש לטהרו ליעבד אחר ולא ליקו האב להתם כו' עד כאן. לכאורה אינו מובן למה הוצרך רש"י דלא ליקו האב להתם.

וצריך לומר דבטור (יורה דעה סימן רס"ה) איתא בשם בעל העיטור מנהג שאבי הבן עומד על המוהל להודיע שהוא שלוחו, כדאמרינן גבי קרבן, אפשר שיהיה קרבנו של אדם קרב ואינו עומד על גביו. מעתה יש לומר שסובר רש"י דאם האב ממנה אחר לשליח למול את בנו, מילה בצרעת, אף דלאותו אחר לא ניחא ליה קציצת הבהרת, מכל מקום כיון שמל בשליחותו של האב ושלוחו של אדם כמותו, והוי כאילו האב בעצמו מל, ממילא רביע על האב גם איסור דקציצת בהרת, דניחא ליה, דאי אפשר לחלק השליחות לחצאין דנימא דאינו שלוחו רק לענין חתיכת הערלה ולא במה שנקצץ גם

בעת שאחר מל את בנו הוא אינו יכול לעמוד שם ליד המוהל.

והיה נראה לומר בביאור דברי רש"י על פי מה דאיתא בטור הלכות מילה (יורה דעה סימן רס"ה) וזה לשונו: "ובעל העיטור כתב כו' וכתב עוד מנהג שאבי הבן עומד על המוהל להודיעו שהוא שלוחו, כדאמרינן לגבי קרבן איפשר שיהא קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו". ואם אבי הבן עומד שם ליד המוהל יעשה המילה משום שליחות דאב, וכיון שאבי הבן מכוי לטהר את בנו על ידי קציצת נגע צרעת, יעבור על הלאו של קציצת נגע צרעת. ואם כן מוכח מדברי רש"י שכאשר אחר מל את בנו צריך להיות דוקא שלא ידי שליחות.

ואם תאמר, למה המוהל אינו יכול להיות שלוחו של האב למול את הבן, אבל לא להיות שלוחו להתכוון לקציצת הנגע צרעת, ואם כן לא יעבור על הלאו. ולכאורה מוכח מדברי רש"י שאין אפשרות לחלק את השליחות לחצאין, ואם עושה השליח על דעתו של האב, נכלל בתוכו גם כוונתו לטהר את בנו ועובר בלאו של קציצת נגע צרעת.

חידוש גדול של המשנה למלך

שעוברים על הלאו של קציצת

בהרת אם עושה אחר דרך שליחות

ולכאורה כן מפורש הוא בדברי המשנה למלך (הלכות טומאת צרעת פרק י' הלכה א') בביאור דבריו של רש"י, וזה לשונו: "שוב ראיתי לרש"י שכתב ואי איכא אחר שאינו חושש לטהרו ליעביד

ואם כן אם לא היה כאן מצות עשה דמילה המוטל על האב, היה השליחות בטל, דאין שליח לדבר עבירה, רק כיון דיש כאן דבר מצוה, שהרי מקיים בשליחות זה מצות עשה שעליו למול את בנו, העשה דוחה הלא תעשה ואין זה שליח לדבר עבירה, ואם כן אין חילוק בין איכא אחר או לא, דגם מעשה האחר אף על פי שאינו מתכווין, על כן אנו צריכין לומר שהאב הוא העושה והרי הוא מתכווין לעבור הלא תעשה על ידי קיום המצוה, ופשיטא שאין לומר דלענין קציצת הבהרת חשבינן שהוא מעשה השליח שאינו מתכווין, כיון שאין שליח לדבר עבירה, ולענין מצות מילה המוטלת עליו חשבינן כאלו האב הוא העושה, דהא ודאי ליתא, שאין המעשה מתחלק לחצאין".

ישוב נכון ברש"י לשיטתו שברית מילה היא מצות הבן על האב ולדעת הש"ך בדעת הרא"ש יש שתי מצוות ומילה היא מצות האב על הבן

והיה אפשר ליישב שרש"י הוא כדעת עצמו כנזכר שמצות ברית מילה היא מצות הבן על האב, עיין שם מבעל הכלי חמדה שמנה שלש מקומות בבבלי שרש"י סובר כן, וכן הבאנו מספר הפרדס בשם רש"י שסובר כן, ואם כן פשוט הוא שיכול לבאר את הגמרא דאפילו בלי שליחות אין כאן ביטול מצות עשה של הבן כלל, אפילו אם מל אותו מוהל אחר בלי שום שליחות האב.

הבהרת, דכיון שאי אפשר זה בלא זה וחדא מעשה היא, אי הוא שלוחו למול הוי כאלו האב עשה כל המעשה, ואם כן ליכא תועלת במה שמל אחר.

ועל כרחק קושיית הגמרא ליעבד אחר, דהיינו שלא ימול בשליחתו של אב, רק מעצמו, כפי הדין כשאין האב מל את בנו מוטל על כל ישראל למול, ולכך מדייק רש"י ולא ליקו האב התם, כלומר כדי שלא יהיה כעושה בשליחותו. ואם כן נסתרים דברי התבואת שור הנזכר לעיל ולא הועיל בתירוצו".

קושיית הבית אפרים על דברי תבואת שור

וכן השיג בשו"ת בית אפרים (חושן משפט סימן ס"ז) וזה לשונו: "ואמנם מה שרוצה הגאון ז"ל [בעל תבואת שור] לפרש דגם הש"ך מודה בשליח ולא קאמר אלא במכבד שלא בדרך שליחות, עיין שם, לפי עניות דעתי נראה דלענין ביטול מצות עשה פשיטא דליתא אף במכבד לאחר, כי מה שכתב הגאון דהתם בדרך שליחות והוי כאלו הוא העושה המצוה, הוא תמוה לפי עניות דעתי, שאם נאמר שמדין שליחות האב נגעו בה, אם כן הרי הוא נעשה שליח גם לבטל הלא תעשה דבהרת, שהרי האב מתכווין בשליחות זה לקוץ בהרת בנו, ואם כן אף שהשליח אינו מתכווין לקציצת הבהרת, אנן לאו בתר מעשה השליח בעינן, דלאו אדעתיה דנפשיה עביד רק על דעת המשלח.

הך מצוה שהאב ימול דחי לא תעשה דבהרת ולהכי אתי קרא דימול אף על פי שיש בהרת, לאשמעינן דעשה דאב דחי, אלא על כרחך דהך דאב ימול אינו מצות עשה בפני עצמו לומר דכשעושה על ידי אחר הוא מבטלה".

לדעת התבואת שור - הרא"ש ורש"י חולקין אם יש לחלק השליחות לחצאין

והנה עדיין אין צריך לומר שלדעת התבואת שור שהרא"ש חולק על רש"י בסברא זאת. והיה אפשר לבאר מחלוקת זו באופן אחר, שלדעת הרא"ש יכול לחלק את השליחות לחצאין, והשליח יעשה על דעת אבי הבן רק את קיום מצות ברית המילה המוטלת עליו, אבל אינו מתכוון כלל לקציצת נגע צרעת, ואפילו לא מדין שליחות.

דברי האפיקי ים דדעת התבואת שור דמחלקין מעשה שליחות לחצאין

ובאמת כך מצאנו שמבאר אפיקי ים (חלק ב' סימן ל"ד בהגהה) שדעת התבואת שור שיכול לחלק את השליחות לחצאין. וזה לשונו: "והנראה בזה, דהיה קשה לי דמאי טעמא לא פריך בש"ס גם בגדול, ליעבד אחר, שאינו חושש לטהרו, ומלשון הש"ס תינח גדול, משמע דבגדול ניחא הכל, ואכן למה שכתב שם המשנה למלך דמה שכתב רש"י ז"ל בד"ה ומי איכא אחר דלא ליקו אב להתם, היינו שלא יעשה האחר בשליחותו, אם כן כל זה ניחא במילת בנו אבל לא

אבל התבואת שור קאי על דברי ש"ך שמביא את דעת הרא"ש שכאשר אבי הבן שהוא מוהל נותן מילת בנו לאחר, הוא מבטל את מצוותו, וכמו שכתב: 'ולדעתי הם מבטלים מצוה עשה', מוכח שסובר שיש מצות עשה בנפרד על אבי, ומוכח שמצות ברית מילה היא מצות האב על הבן. ועל דעה זו ענה התבואת שור שאפילו אם נאמר כן שמצות ברית מילה היא מצות האב על הבן, עדיין לא ביטל את המצות עשה המוטלת עליו, כיון שהאחר עושה את מעשה המילה על פיו והרי הוא שלוחו, ושלוחו של אדם כמותו. ואין הכי נמי לדעת רש"י אין כאן שום ראייה כלל לנידון של הש"ך, והרי הוא כפתור ופרח ליישב את דעת התבואת שור.

מפורש בדברי בית אפרים שהש"ך ותבואת שור סברי שמצות מילה מצות האב על הבן

וכן עיין בשו"ת בית אפרים הנזכר לעיל וזה לשונו: "ומאד נפלאתי מה ראה על ככה שהרי שפתי אדוני אבי זקני [בעל תבואת שור] ברור מללו דמודה בהא דהמצוה על האב תחלה, ואפילו הכי לא קשיא ליה דלידחי לא תעשה, דודאי אין עדיפות המצוה דוחה לא תעשה, רק אדוני אבי זקני בתבואת שור דייק וכתב על מה שכתב הש"ך שמבטל מצות עשה, שנראה מדבריו דבמצות מילה יש שני מצות עשה, חדא שימול, ואידך שהאב ימול, וכל שמכבד לאחר מקיים מצות עשה דמילה ביטל מצות עשה דמילה וביטל מצות עשה דאב ימול. ועל זה מקשה שפיר דאם כן מאי פריך לעביד אחר, דהא

הלאו של קציצת נגע צרעת, הא מבטל את העשה שלו.

ומחדש הפרי מגדים שרק המצות עשה של הבן דוחה את העשה ולא של קציצת נגע צרעת, שילפינן מדרשת הפסוק כדאיתא בגמרא (שבת דף קל"ג ע"א), אבל העשה שהוא מצות האב על הבן אינו דוחה אותם.

וזה לשונו: "וכפי הנראה דפריך בכל התורה אין עשה דוחה עשה ולא תעשה, לולי מילה שנכרתו עליה י"ג בריתות, וזה יש לומר גוף מצות מילה, מה שאין כן מצות עשה של אב, דאין בו לא כרת ולא י"ג כריתות שייך גבה, קשיא שפיר כיון דבכל התורה אין עשה דוחה עשה ולא תעשה אף דבמילת קטן ליכא כרת מכל מקום שייך במצות עשה כרת. כן נראה ליישב שיטת הדרכי משה".

דברי הבית יצחק דפליגי שני

התירוצים של תוספות אם חולקין את מעשה השליחות לחצאין

ובאמת כן מצאנו בשו"ת בית יצחק (אורח חיים סימן י"ח) עם הוספה חשובה, שמבאר הטעם שאפילו אם אין יכול לחלק את כוונת השליחות לחצאין, לימא שאין שליח לדבר עבירה יבטל את השליחות של המצות ברית מילה.

ומבאר שיתכן ששני התירוצים של תוספות תלויים בסברת רש"י, שאי אפשר לחלק את השליחות לחצאין ויאמר שמתכוון רק להיות שליח למעשה

בגדול, דעל כרחק שלוחו הוא כיון שנעשה המעשה מילה על גופו לעולם הוא עומד שם, ושוב אין לחלק מעשה אחת, והוי כמל את עצמו, וזהו כוונת רש"י ז"ל דבזה לא מהני שימול אחר, אחר דבכוונתו לקוץ בהרתו ליטהר, ואין כוונתו שאמר למוהל לקוץ בכוונה זו, ורק כיון דהוא מכוין ליטהר, והמוהל על כרחק שלוחו הוא, ממילא לא מחלקינן להמעשה, והוה שלוחו בכולו, אבל אם נימא כתבואת שור ז"ל, דיהיה המוהל שלוחו של האב, ועל כרחק דמחלקינן המעשה, אם כן גם בזה יקשה ליעבד אחר, ואפשר לומר לדידיה דפירכת הש"ס גם אגדול קאי".

ישוב הפרי מגדים שהעשה שעל אבי הבן אינו דוחה את העשה ולאו של קציצת בהרת אלא רק העשה של הבן דוחה

ושוב מצאנו את דברי הפרי מגדים (יורה דעה שפתי דעת סימן כ"ח ס"ק י"ד) שגם הוא מבאר את דעת הדרכי משה (סימן רס"ד סק"א) שמשמע מדבריו שאין אבי הבן יכול לקיים חובתו ומצותו על ידי השליח על פי מה שכתב באור זרוע (הלכות מילה סימן ק"ז) דאם האב מוהל אסור ליתן למוהל אחר וצריך עיון מאי שנא ממצוה אחרת דיכול לעשות שליח במקומו, עיין שם בדבריו. ומוכח מזה שדעת האור זרוע הוא שיש שתי מצוות עשה בכרית מילה, מצות עשה אחת על אבי הבן, ומצות עשה אחרת על הבן לאחר שנתגדל. ואם כן איך קאמר שאם יש מוהל אחר אין האב יכול למול את בנו, כיון שהוא מתכוון גם לטהר את בנו ועובר על

לדבר עבירה לא הוי שליח, גם לדבר מצוה לא הוי שליח. או אפשר לחלק השליחות.

וקצת תליה הדבר בשני תירוץ התוספות בבא מציעא (דף י' ע"ב ד"ה דאמר לישראל^[א]) אי אין שליח לדבר עבירה בטל השליחות, אי לא דאם בשליח לדבר עבירה בטל השליחות, אי אפשר לחלק השליחות לחצאין, מה שאין כן אם השליחות לא בטל, יש לומר למצוה הוי שליח ולא להעבירה.

ראית העונג יום טוב שאפשר לחלק את מעשה השליחות לחצאין מדקיימא לן 'אין הבעלים מפגלין'

ושוב מצאנו שבאמת העונג יום טוב (יורה דעה סוף סימן קי"ג) נתקשה בדברי רש"י שאין חולקין מעשה שליחות לחצאין ומוכיח ממה דאיתא בזבחים (דף מ"ז ע"א) דקיימא לן שרק הכהנים העובדים יכולים לחשוב מחשבת פיגול, ואין הבעלים יכולים לחשוב מחשבת פיגול, שבכוונת המעשה הולכים בתר העושה אפילו שבמקום שהכהנים הוי שלוחי דידן, דהיינו שלוחי הבעלים של הקרבן, ולדעת רש"י משמע שהולכים בתר מחשבת המשלח ולא בתר מחשבת השליח.

מצות ברית מילה, אבל אינו שליח לקציצת נגע צרעת.

וזה לשונו: "וראיתי שכבוד תורתו הרמה האריך לפלפל אי שייך לומר אין שליח לדבר עבירה היכא שהוא עושה מצות עשה ומוזהר על זה ועושה איסור על ידי חבירו. מי נימא כיון דלמצוה הוי שליח גם לדבר עבירה הוי שליח. ועל זה הביא ראייה משבת (דף קל"ג ע"א) שכתב רש"י אי איכא אחר ליעבד אחר ולא ליקו אב להתם, ופירש המשנה למלך בטומאת צרעת (פרק י' הלכה א') דהיכא שהאב עומד הוי כשליח. וכתב הוא דלא שייך אין שליח לדבר עבירה כיון דהאב עושה מצוה.

והוא הדין בכהנים בעשה דהשלמה, אם נימא דשלוחי דידן נינהו, הכהנים אין עוברין כלל, די ש שליח לדבר עבירה בכהאי האי גוונא דלבעלים לא הוי עבירה, עיין שם שהאריך. וכבר הרחיב הדיבור בזה בספר ברוך טעם ושם מבואר כל הענין.

וגם אנכי הארכתי בזה במקום אחר ואפלפל קצת בזה. הנה עיקר הספק הוא מי נימא כיון דלמצוה הוי שליח, גם לדבר עבירה הוי שליח, ולא שייך אין שליח לדבר עבירה. או דנימא אדרבה, כיון

[א] ועיין בנתיבות המשפט (סימן קפ"ב, ביאורים סק"א) שביאר כמו הבית יצחק שהתירוץ הראשון של תוספות סובר שאין השליחות בטלה כלל, רק שאין שליחות לדבר עבירה, ושאין המשלח עובר שום איסור רק השליח. אבל עיין שו"ת ר' עקיבא איגר (מהדורה קמא סימן קכ"ט) ושו"ת נודע ביהודה (אבן העזר מהדורה קמא סימן י"ח) שחלקו על ביאור הבית יצחק והנתיבות. אבל בשיטה מקובצת (בבא מציעא דף י' ע"ב) בשם רבינו פרץ ובתוספות שאנ"ץ וכן בתוספות הרא"ש מפורש כהבית יצחק והנתיבות.

ואין הבעלים מפגלים. ובנדירים (דף ל"ה) מבעי לן הני כהני שלוחי דידן נינהו או שלוחי דרחמנא נינהו, ולא פשיט דשלוחי דרחמנא נינהו מהא דאין הבעלים מפגלין. ועל כרחך משום דסובר הש"ס דאפילו אי שלוחי דידן נינהו, מה דאין הבעלים מפגלים שלא עשאום שלוחין אלא על הזריקה ולא על מחשבתו שהוא חושב. והכא נמי יכול למול בשליחותו והוא לא ניחא ליה בקציצת הבהרת, וצריך עיון".

היינו שהעונג יום טוב מוכיח שאפילו על הצד שהכהנים שלוחי דידן, אין הבעלים יכולים יכולים לחשב מחשבת פיגול, מדלא הוכיח כן כשמסתפקים בנדירים אם הכהנים שלוחי דרחמנא או שלוחי דידן, שלא הביא דממה דקיימא לן שאין הבעלים מפגלין מוכח שאפילו אם הכהנים שלוחי דידן, בכל המחשבות והכוונות הולכין בתר השליח ולא בתר המשלח.

דעת הפרי מגדים דמוכח מהדין שאין הבעלים מפגלין שזה מחשב וזה עובד לא אמרינן

והנה כעין קושיית העונג יום טוב מצאנו בדברי פרי מגדים (יורה דעה, שפתי דעת סימן ד' סק"ג) שנתקשה בדברי הלבוש שמשמעות דבריו שמצטרפת מחשבת המשלח למעשה השליח.

וזה לשון הלבוש (סימן ד' סעיף ג'): "ישראל ששחט בהמתו של גוי, אפילו חשב הגוי לעבודה זרה ואפילו שמענו מן הגוי בפירוש שרוצה לזרוק דמה לעבודה זרה, או להקטיר חלבה לעבודה זרה כשרה, אף על גב דגבי

וזה לשונו: "ולכאורה הדבר צריך ביאור [מה דאיתא ברש"י שבת דף קל"ג ע"א הנזכר לעיל 'ולא ליקו אב להתם'] דמה איכפת לן במה שהאב עומד כאן ואומר דלקוץ בהרת בנו הוא מתכוין, אם אחר מל והאחר אינו מכוין לקוץ, רק במצות מילה קא עסיק.

ומה שכתב המשנה למלך דכיון דהמצוה מוטלת על האב וקא עביד שליחותו אסור. הא ביארנו דאף דאמרינן שלוחו של אדם כמותו, מכל מקום אם יש במעשה שהוא עושה בשליחותו מידי דלא מצינן למירמי על המשלח, ומידי דמצינו למרמי על המשלח אמרינן מה דלא מצינן למרמי על המשלח - לא רמינן עליו, ומה דמצינן למרמי על המשלח - רמינן עליו ואמרינן שלוחו של אדם כמותו.

והכא נמי, מאי איכפת לן מה שהאב אומר שמכוון לקוץ בהרת בנו והמל עושה בשליחותו. אנן נימא דמה שמל הוא בשליחות האב ומה שמכוין האב לקוץ בהרת בנו אין המל עושה בשליחותו, אלא הוא מל אדעתו דנפשו ואינו רוצה בקציצת בהרת. ועוד, דהא קיימא לן דאם לא רצה האב למול מחוייבים בית דין למולו, אם כן כשאומר האב שמכוין לקוץ בהרת בנו, נחשוב את האב כאילו אינו רוצה למולו וימול אותו האחר שלא בשליחותו.

ואם כן קשה למה כתב רש"י ז"ל דלא ליקו האב הכא, מה איכפת לן אם האב עומד שם, דאפילו בקדשים דהמחשבה פוסלת בהן קיימא לן בזבחים (דף מ"ו ע"ב) דהכל הולך אחר העובד

רש"י הנזכר לעיל בשבת שאם אבי הבן עומד ליד המוהל היכא שיש נגע צרעת במקום המילה, שעובר בלאו אפילו אם מלא אחר את בן חבירו ולא אבי הבן.

הערה על דעת רש"י איך הולכין בתר מחשבת אבי הבן לעבור על לאו של קציצת בהרת הא אין שליח לדבר עבירה

ועוד יש ליישב גם את ההערה הנזכרת לעיל על רש"י, דאיך הולכין בתר מחשבת אבי הבן לעבור על לאו דקציצת בהרת, הא אין שליח לדבר עבירה, ובמקום שיש אפשרות לקיים מצות מילה בלי לעבור על קציצת בהרת אין מצות מילה דוחה את האיסור של קציצת נגע צרעת. וזה אפילו למאן דאמר שאין שליח לדבר עבירה מבטל שליחותו, כדעת תירוצ' אחד בתוספות שמביא הבית יצחק הנזכר.

דברי הקרן אורה כשבעלים מפגלין האם הבעלים עוברים בלאו או הכהן

והנראה לומר ביישוב הערות אלה, דהנה יש לדון למאן דאמר בעלים מפגלין, אינו ברור מי עובר על הלאו של 'המקריב אותו לא יחשב פיגול יהיה'. האם הבעלים שחישבו את המחשבה הזאת של פיגול לאכול או להקטיר אותו חוץ לזמנו, הם העוברים על הלאו, או שמא הכהן העובד שעבד אחת מהעבודות בעת שהבעלים חשב מחשבה זאת, ועל ידי עבודתו ומעשיו של הכהן חל על קרבן הפסול הזה של פיגול.

ישראל כהאי גוונא מפגל הוא, שאני גוי דלית ליה שליחות ואין הישראל נעשה שלוחו בכך, הלכך לא אזלינן אלא אחר מחשבת השוחט".

והקשה הפרי מגדים שמבואר מדבריו שישראל ששלח שוחט לשוחט לעבודה זרה, כיון שהישראל אית ליה שליחות, נעשה השוחט שלוחו בכך ונאסרת הבהמה מדין זבחי מתים, שמצרפין את מחשבת המשלח למעשה השליח. והקשה הא קיימא לן שאין הבעלים מפגלין והולכין רק בתר מחשבת העובד, אף לצד של הגמרא שהכהנים שלוחי דידן.

וזה לשונו: "לכאורה בישראל שוחט וחבירו חושב אסור, דיש שליחות. וזה תימא דזה מחשב וזה עובד לא אמרינן, עיין קידושין ונדרים בהא דכהני שלוחי דידן ועיין זבחים (דף מ"ז ע"א) וצריך עיון. ואם ירצה ה' במקום אחר אבאר".

איך חל על הנשחט זבחי מתים במחשבת המשלח הא אין שליח לדבר עבירה

והיה נראה להעיר עוד הערה על דעת הלבוש דאיך סבר שהולכים בתר מחשבת המשלח שמתכוון לעבודה זרה, ולא בתר השליח השוחט שאינו מתכוון לעבודה זרה, הא קיימא לן שאין שליח לדבר עבירה, והכא אין כאן שום מצוה שנוכל לומר דמיגו שיש שליחות למצוה, חלה השליחות גם על העבירה, כמו שכתב הבית אפרים ועוד גדולי אחרונים בדעת

למחשבת האיסור, שעל ידי מחשבותיו המוהל עשה פעולה של איסור בקציצת נגע הצרעת.

מחלוקת הבית אפרים והמנחת חינוך אם אבי הבן עובר בלאו או המוהל

וגם בזה פליגי גדולי אחרונים, וכבר הבאנו את דעת הבית אפרים ודעימיה שנתקשו בדברי רש"י הא קיימא לן שאין שליחות לדבר עבירה, ולמה מתחשבים במחשבת אבי הבן ולא רק במחשבת המוהל שאינו מתכווין כלל לטהר את נגע הצרעת. ובודאי הם הבינו שאבי הבן עובר הלאו של קציצת נגע צרעת.

אבל עיין בדברי מנחת חינוך (מצוה תקפ"ד אות ד') שמבואר מדבריו שהבין מדברי המשנה למלך שאם המשלח, אבי הבן, נתכוון לטהר ולקצץ את הנגע, אזי נחשב השליח המוהל כאילו הוא מתכוון לכך, והשליח המל הוא העובר בלאו.

וזה לשונו: "ועיין ברש"י מבואר דגבי מילה דצריך שליחות, כוונת המשלח מחייב את השליח, כגון שמל חברו, אף שהמוהל אין מתכוין, מכל מקום אם הנימול מכוין, כיון דהמוהל שליחותיה קעביד חייב השליח כאלו מתכוין. וכן בקטן, אם אבי הבן שם ומכוין, אף דאחר מוהל הוה ליה כאלו נתכוין. עיין שם ומובא במשנה למלך כאן גם כן".

ואיתא בקרן אורה (זבחים דף מ"ז ע"א) שמסתפק בזה ואינו מכריע שם, וזה לשונו: "ויש להסתפק למאן דאמר דהבעלים מפגלין על מי חל האזהרה, אי על הבעלים או על כהן העובד, דיש לומר דבעלים בכלל המקריב לא יחשב, אבל הכהן העובד אינו מוזהר, כיון דאינו מחשב כלל. או יש לומר דהכהן מוזהר שלא לשחוט במחשבת בעלים, והבעלים אינן מוזהרים, כיון דלא עבדי עבודה. ונהי דלענין פיגול הוי לאו שאין בו מעשה, נפקא מינה לענין שחיטה לעבודת גלולים ובעלים חישובו, אי חייב השוחט משום שוחט לעבודת גלולים אי לא, וצריך עיון".

בדעת המשנה למלך במל על דעת אבי הבן לטהר בנו האם אבי הבן עובר בלאו של קציצת בהרת או המוהל

וכן יש לדון בכוונת המשנה למלך (הלכות צרעת פרק י' הלכה א') הנזכר לעיל שכתב: 'שוב ראיתי לרש"י שכתב ואי איכא אחר שאינו חושש לטהרו ליעביד אחר ולא ליקום אב להתם עד כאן. משמע מדבריו דאי קאי אב התם, אף שהמל אינו מכוין לטהרו, אפילו הכי עובר בלאו".

ויש לדון כאמור על מי מתכוון המשנה למלך שעובר בלאו, האם מתכוון להשליח המוהל, שכיון שעשה את המעשה של קציצת הנגע צרעת בעת שהמשלח כיוון לטהר את בנו, או דלמא שהמשלח, דהיינו אבי הבן שהוא התכוון

שהבעלים עובר על הלאו של מחשבת פיגול, או הכהן הוא שעובר על הלאו של מחשבת פיגול.

היה מקום לומר שטעמם של שתי דעות אלו מתלי תליא בשאלת רבי יוסף ענגיל זצ"ל בספרו לקח טוב (כלל א'). הספק המדובר הוא לגבי הגדרת הכלל "שלוחו של אדם כמותו". האם הגדרה זו משמעה שהמשלח נחשב כמי שעשה את המעשה בפועל, או שמא המעשה שייך בוודאי לשליח, והייחוס למשלח נוגע רק לתיקון ולחלות הדין.

וזה לשונו: "נסתפקתי: הא דקיימא לן שלוחו של אדם כמותו, מהו הכוונה בזה? א] אם הכוונה שגופו של שליח נחשב כגוף המשלח, או ב] שהשליח לאדם אחר נחשב, רק שהמעשה אשר הוא עושה בשליחותו על כל פנים מתייחס למשלח, ונחשב שהמשלח עשה המעשה ההוא. ג] או דלמא גם המעשה איננו מתייחס למשלח, רק לשליח, ונחשב שהשליח עשה המעשה ולא המשלח, רק שהתורה גזרה שאף שאדם אחר עשה המעשה, לא הוא, עם כל זה, כיון ששלוחו לכך, מועיל המעשה של האחר עבורו כאלו עשה הוא. ודו"ק".

והנפקא מינה לנדון דידן לפי שני הצדדים הראשונים של רבי יוסף ענגיל, שגופו של שליח נחשב כגוף המשלח, או שרק המעשה שנעשה דרך שליחות מתייחס למשלח, בוודאי המשלח, הבעלים של הקרבן, הוא זה שעובר על הלאו של פיגול, וכן אבי הבן עובר על הלאו של קציצת בהרת.

אם השליח עובר בלאו ולא המשלח אין שייך לסוגיא של אין שליח לדבר עבירה

ואם כן, על צד שהשליח עובר בלאו והכהן עובר בלאו של האיסור לעבוד במחשבת פיגול, מיושבות היטב כל ההערות האלו, דהא דאין שליח לדבר עבירה היינו רק שאין המשלח עובר בלאו ואינו מקבל שום עונש על המעשה שעשה השליח, אבל הכא שמייחסים את המחשבה כאילו התכוון השליח בעצמו אין כאן שליח לדבר עבירה, אלא השוחט והמוהל עצמם חוטאים, ובודאי אם אין ניכרת כלל מחשבת המשלח הוא ייענש, אבל כשאבי הבן עומד ליד המוהל ומתכווין שהמוהל יהיה שליחו, ועושה על דעתו, אז ייענש המוהל שעובר הלאו של קציצת נגע צרעת, וכן הוא גם בשוחט שידוע שהמשלח מתכווין לעבודה זרה ושוחט על דעת המשלח, שוחט עצמו עובר באיסור עבודה זרה ולא המשלח, ואין כאן שום שליחות לדבר עבירה. ובמקרים אלה אין שום צורך לחלק את השליחות לחצאין, שאפילו אם הולכין בתר מחשבת אבי הבן, האיסור הוא על המוהל לעשות כדעתו של אבי הבן, כיון שהוא עומד לידו.

שני צדדים אלו תלויים בספק של רבי יוסף ענגיל בגדר שלוחו של אדם כמותו אם הוי כאילו המשלח עשה את המעשה או רק החלות ותיקון המעשה מתייחסים למשלח

והנה לא מתבאר לנו מתוך דברי הני גדולי האחרונים, אם עדיף לומר

יש מקום לומר שדין מחשבת פיגול שונה, היות שנתרבה שהבעלים גם הם נחשבים כמקריבים, שנאמר "והקריב המקריב", לפיכך, הנדון דומה לגמרי לשאלתו של רבי יוסף ענגיל, אף שאינו נובע מדיני שליחות, דסברות אלו של הגר"י ענגיל עדיין שייכות מכח דין 'מקריבים' וביחס לריבוי זה 'המקריב' עדיין אפשר לומר שהדבר תלוי בשני הצדדים הנזכרים, האם מה שנתרבו הבעלים שהם "כמקריבים", משמעותו כאילו הבעלים עובד ועושה את מעשה ההקרבה, או האם המעשה מתייחס רק לשליח, הכהן, ולא לבעלים המשלח, אלא שמייחסים את מחשבת הבעלים למעשה העבודה.

ישוב לדעת רש"י שאין דין בעלים מפגלין תלוי במחלוקת תנאים

והנה כדי ליישב את דברי רש"י מקושיית העונג יום טוב, היה נראה לומר שמה שאין הגמרא מכריעה ספק זה, אם נאמר שתמיד הולכין בתר מחשבת וכוונת המשלח ולא בתר השליח, מהא שאין הבעלים מפגלין בקדשים, היינו משום שאז הספק הזה תלוי במחלוקת תנאים, ואליבא דר' יהודה שבעלים מפגלין בקדשים מוכח שהכהנים שלוחי דרחמנא ולא שלוחי דידן. ואף שאין קיימא לן כר' יהודה, אבל עדיין לא רצו לתלות הכרעה זו שבמחלוקת שנויה.

שאני מחשבת פיגול שמקרא

מפורש הוא 'המקריב אותו לא יחשב פיגול יהיה'

יתר על כן, מסוגיא זו דזבחים אפשר להכריע להיפך ולהביא ראיה לדברי

ואם דין שליחות הוא כצד השלישי של רבי יוסף ענגיל, שהמעשה מתייחס להשליח לגמרי ואינו מתייחס כלל להמשלח, אלא שהדין שלוחו של אדם כמותו הוא גזירת הכתוב, והתורה גזרה דהוי כאילו עשה המשלח, אזי בוודאי השליח, הכהן, עובר על הלאו של פיגול, ובמילה המוהל הוא זה שעובר על הלאו של קציצת בהרת.

וכל זה אך ורק להצד שהכהנים שלוחיה דידן, אז שייך הדיון של רבי יוסף ענגיל בסוגיא דשליחות לגבי פרשת מחשבת פיגול, מי עובר על הלאו של פיגול, אבל למסקנת הגמרא שהכהנים שלוחיה דרחמנא ולא שלוחי דידן, ואין שום מחשבת פיגול של המשלח, ממילא אין לתלות חקירתו של רבי יוסף ענגיל בדין מי עובר על הלאו של מחשבת פיגול, האם הבעלים או הכהן.

ועדיין יש מקום לומר כן, שהרי לדעת העונג יום טוב הנזכר לעיל, הכרעה זו, אם מצטרפת מחשבת המשלח למעשה של השליח, תלוי במחלוקת תנאים, שלמאן דאמר "בעלים מפגלין", כהנים נחשבים כשלוחי דידן ממילא מצטרפת מחשבת הבעלים למעשה הכהן, אך למאן דאמר "אין הבעלים מפגלין", אין מצטרפת מחשבת המשלח למעשה השליח. ואם כן שייך הנידון מי יעבור על הלאו של פיגול, כחקירתו הנזכרת לעיל.

יתר על כן, אפילו אם הדחייה שלנו על דברי רבי יוסף ענגיל ז"ל נכונה, שלא שייכת סוגיית שליחות לכאן הואיל וקיימא לן שכהנים שלוחי דרחמנא, עדיין

יחשב לאוכלה ביום השלישי כי פגול יהיה, והכי מפרש בזבחים (דף כ"ט ע"ב).
- אין הכל הולך אלא אחר העובד -
דכתיב: המקריב לא יחשב, אבל בעלים לא
פסלי במחשבתן כי מקריב לה כהן".

ואם כן, היה מקום לומר שבאמת בכל מקום המחשבות והכוונות הולכות בתר השליח, והא שנתרבה ששלוחו של אדם כמותו, אין הכוונה אלא שהמעשה נחשב כאילו נעשה על ידי המשלח. כפי הצד שלישי שביאר ר' יוסף ענגיל. ואף על פי כן, עדיין היה מקום לומר שגם הבעלים הם העוברים הלאו של פיגול, דשאני מחשבת פיגול בקדשים, שדין מיוחד להם, שמקרא מפורש מלמד שרק 'המקריב' יכול לחשוב מחשבת פיגול.

לאחר שהכריע שכהנים שלוחי דרחמנא זהו הטעם שדוקא 'המקריב' מפגל

ועוד יותר, היה מקום לומר דמסקנת הגמרא שם בנדרים (שם דף ל"ה) שהכריעה שכהנים שלוחי דרחמנא ולא שלוחי דידן, מיוסדת על פי הסוגיא של אין הבעלים מפגלין, וזהו טעמא דקרא שרק המקריב יכול לפגל, משום שאין המחשבה הולכת בתר הבעלים, כיון שכהנים שלוחי דרחמנא ולא שלוחי דבעלים, ואפילו הכי לר' אלעזר ברבי יוסי שבעלים יכול לפגל, היינו טעמא שאף שכהנים שלוחי דרחמנא ולא שלוחי דידן עדיין נתרבה ממה דכתיב 'והקריב המקריב' שהבעלים יכולים לפגל.

רש"י, דאיתא שם שהמקור של חכמים שחולקים על ר' יהודה שאין הבעלים מפגלין, אינו מן הדין ומן הסברא שכל המחשבות הולכין בתר העובד ולא בתר הבעלים, אלא שגזירות הכתוב היא.

וזה לשונו: "מתני' דלא כי האי תנא דתניא אמר ר' אלעזר ברבי יוסי שמעתי שהבעלים מפגלין. אמר רבא מאי טעמא דרבי אלעזר ברבי יוסי, דאמר קרא: והקריב המקריב". ופירש רש"י שם וזה לשונו: "קרבנו בפרשת נסכים כתיב: והקריב המקריב קרבנו לה' (במדבר ט"ו), אלמא מקריב קרבנו קרי ליה, הלכך הוה להו בכלל המקריב לא יחשב".

דהיינו מקרא מפורש העוסק במחשבת פיגול (פרשת צו ז', י"ח):
'המקריב אתו לא יחשב לו פגול יהיה', מגלה לנו שכל מחשבת פיגול תלויה ב'מקריב' דוקא שיכול לפגל, ולדעת ר' אלעזר ברבי יוסי שגם הבעלים מפגלים, הרי נתחדש מהפסוק שגם הבעלים נקראים 'מקריבים', ונכלל כמה שכתוב 'והקריב המקריב'. אולם להלכה הא קיימא לן שאין הבעלים מפגלין, ומה שכתוב 'המקריב' קאי רק על הכהנים שמקריבים בפועל ממש, ומכאן שאין הבעלים בכלל 'המקריב'. וזהו טעמו שאין הבעלים מפגלין.

וכן משמע מדברי רש"י (חולין דף ל"ח ע"ב) וזה לשונו: "ומה במקום שמחשבה פוסלת - דהיינו במוקדשין כדכתיב (ויקרא ז'): לא יחשב קרי ביה לא

**הוכחת האבני נזר שלא הולכים
בתר המשלח משחיטת קדשים
דבעי שליחות של בעל הקרבן ואף
על פי כן אין הבעלים מפגלין**

ואף דמה שכתבנו נראה נכון על פי סברא, שוב מצאנו בדברי שו"ת אבני נזר (אבן העזר סימן קל"ד אות ו'-ח') דשדי נרגא בכל האמור, דבתוך דבריו הוא מביא את דברי המשנה למלך שמצרפים את מחשבת המשלח למעשה של השליח, ועוד הוסיף שגם דעת הקצות החושן כן, אבל נתקשה לו דבכמה מקומות אין משמע כן, ואחד מהמקומות הוא מהסוגיא של 'בעלים מפגלין'. דהנה אף שקיימא לן שהכהנים שלוחי דרחמנא ולא שלוחי דידן, הני מילי שמקבלה ואילך שהם העבודות המוטלת על הכהנים ומצווה דוקא על הכהנים, אבל בעבודת השחיטה אדרבה, מוטל על הבעלים דוקא לשחוט את קרבנו, רק אם אינו יכול צריך לשלוח שליח במקומו ושלוחו של אדם כמותו, ונחשב כאילו הבעלים עצמם שחטו. ומהמשנה בזבחים דקתני שבמחשבה הולכים בתר העובדים ולא אחר הבעלים, נכללת גם עבודת השחיטה, ואם כן מפורש ומבואר שאף שהשוחט הוא שליח של בעל הקרבן, אין הבעלים מפגליו ומיניה שאין מצטרפת מחשבת המשלח למעשה של השליח.

וזה לשונו: "הלוא בקצות החושן (סימן ער"ה סק"ג) הוכיח שאם עשה שליח בנכסי הגר לבנות והשליח חשב שהם של

ושוב מצאנו כעין סברא זו בדברי שו"ת רב פעלים (חלק א' אורח חיים סימן י"ד) וזה לשונו: "ובהיותי מתבונן בזה נזכרתי בסייעתא דשמיא מה שכתוב במשנה (בזבחים דף מ"ו), אין המחשבה הולכת אלא אחר העובד, וקאמר בגמרא מתניתין דלא כר' אלעזר ברבי יוסי דאמר שמעתי שהבעלים מפגלים, ואמר אביי ר' אליעזר ברבי יוסי ור' אלעזר ור' שמעון בן אלעזר כולהו סבירא להו זה מחשב וזה עובד היא מחשבה, והגמרא מחלקת ביניהם יעוין שם.

והנה בדין הפיגול קיימא לן כר' יוסי, וכן פסק הרמב"ם (בפרק י"ד מהלכות פסולי המוקדשין), אין המחשבה הולכת אלא אחר העובד, אבל מחשבת בעל הקרבן אינה מועלת כלום, אפילו שמענו מן הבעלים שפגלו והיתה מחשבת העובד בכונה הרי זה כשר עיין שם, ועיין כסף משנה שם.

ולפי זה קשה דזה הוא הפך ממה שכתבתי לעיל מדברי הגאון משנה למלך ובית אפרים ויד שאול.

ונראה לי בסייעתא דשמיא לחלק דדין קרבנות שאני, דקיימא לן הני כהני שלוחי דרחמנא, כנזכר בגמרא דקדושין ונדרים, וכן פסק הרמב"ם (בהלכות נדרים פרק ו'), ועיין בכסף משנה שם, ואם כן מאחר דהכהן הוא שליחא דרחמנא ומחשב כראוי, אין מחשבה של בעל הקרבן מעלה ומורדת".

המשלח קנה, דמצרפין מעשה שליח עם כוונת המשלח, הכא נמי נצרף מעשה שליח עם הדיבור על עסקי קידושין של משלח, וכן במשנה למלך (פרק י' מהלכות טומאת הצרעת הלכה א') שאם האב אומר למוהל למול במקום בהרת, אף שהמוהל אינו מתכוין לטהרו, כיון דמוהל שליחותיה דאב עביד והאב מכוון לטהרו עובר בלאו כו', ואם כן מוכח דאין מצרפין הגבהת השליח עם כוונת המשלח.

כן משמע מהא דקיימא לן בזבחים בסוף פרק בית שמאי (דף מ"ז ע"א) זה מחשב וזה עובר לא אמרינן ולא מהני מחשבת בעלים בשחיטה אף דהשוחט שלוחו של הבעלים כמבואר ברש"י פסחים (דף ס"א ע"א ד"ה אבל בשנוי בעלים) ובתוספות קידושין (דף מ"א ע"ב) בד"ה נפקא".

ישוב לדעת המשנה למלך הלבוש
וקצות החושן דכשהבעלים מפגלין
בעת השחיטה נתפגל הקרבן מפאת
שליחות וכאילו הבעלים שחטו
ממש ולא מפאת 'בעלים מפגלין'

והנה כדי ליישב את דעת רש"י על פי המשנה למלך (הלכות צרעת פרק י' הלכה א') הנזכר לעיל ודעת הלבוש (יורה דעה סימן ד' סעיף ג') והקצות החושן (סימן ער"ה) הנזכר שכולם בדעה אחת שמצטרפת דעת המשלח ומעשה השליח, מכח האי קושיא חזקה של האבני נזר היה אפשר לומר דבר חדש ממש.

דיוק מדברי רש"י להאי חידוש גדול - 'שהבעלים מפגלין בעבודת הכהן'

ישוב ראיתי לדייק כן בדברי רש"י (בזבחים שם דף מ"ז ע"א) דמשמע ממש כהאי חידוש גדול, שמבאר שם את דעת התנא שסובר 'בעלים מפגלין', וכתב דהיינו בעבודות הכהנים מקבלה ואילך. וזה לשונו: "שמעתי שהבעלים מפגלין - בעבודת הכהן אם קיבל הכהן בשתיקה וחיטבו הבעלים עליה על פיגול הוא פיגול".

דהנה אם הבעלים של הקרבן שהוא המשלח יש לו כוונת פיגול

כן משמע מהא דקיימא לן בזבחים בסוף פרק בית שמאי (דף מ"ז ע"א) זה מחשב וזה עובר לא אמרינן ולא מהני מחשבת בעלים בשחיטה אף דהשוחט שלוחו של הבעלים כמבואר ברש"י פסחים (דף ס"א ע"א ד"ה אבל בשנוי בעלים) ובתוספות קידושין (דף מ"א ע"ב) בד"ה נפקא".

ישוב לדעת המשנה למלך הלבוש
וקצות החושן דכשהבעלים מפגלין
בעת השחיטה נתפגל הקרבן מפאת
שליחות וכאילו הבעלים שחטו
ממש ולא מפאת 'בעלים מפגלין'

והנה כדי ליישב את דעת רש"י על פי המשנה למלך (הלכות צרעת פרק י' הלכה א') הנזכר לעיל ודעת הלבוש (יורה דעה סימן ד' סעיף ג') והקצות החושן (סימן ער"ה) הנזכר שכולם בדעה אחת שמצטרפת דעת המשלח ומעשה השליח, מכח האי קושיא חזקה של האבני נזר היה אפשר לומר דבר חדש ממש.

דהנה אם הבעלים של הקרבן שהוא המשלח יש לו כוונת פיגול

על דעת הבעלים והבעלים מחשבים מחשבת פיגול, לכולי עלמא נתפגל הקרבן, שהרי כיון ששלוחו של אדם כמותו הרי הוא כאילו הבעלים שחטו את הקרבן ממש עם מחשבת פיגול, ולא מדין בעלים מפגלין.

[ואף] שיש עדיין קצת להעיר למה נקט רש"י בזבחים דרך אחת, ובחולין דרך אחרת, אבל כך היא דרכו של רש"י בהרבה מקומות אבל לכל הפחות אין כאן סתירה בדבריו הקדושים. וצריך עיון. וה' יאיר עינינו להבין להשכיל בתורתו [בתורתו הקדושה].

חידושים גדולים של רבי יוסף ענגיל למה לכולי עלמא אין בעלים מפגלין בעבודת קמיצה

וכן מפורש חידוש גדול זה בדברי רבי יוסף ענגיל (גבורות שמונים אות ס"א ד"ה והנני) וזה לשונו: "ועל כן נראה לחדש דהך דבעלים מפגלין אין לו מציאות כלל בשחיטה. וזה דהא אם הבעלים שוחטין בעצמן או על ידי שלוחן ופגלין, אם כן הא אין צריך לבוא לחלות פיגולם מפאת בעלים, דהא חל פיגולם מפאת שוחט ממש, דעל ידי שלוחם נמי, כיון ששלוחו של אדם כמותו הוי ליה כאילו שחטו בעצמם ומהני מחשבתם מפאת שוחט.

[רק] עיין שם בפרט אחד שלא כדברינו, שאם השוחט אינו עושה את השחיטה על דעת הבעלים וחסר שליחות של הבעלים כתב שם לאחר פילפול גדול שנפסל הקרבן, אבל הוא כותב כן רק

ולכאורה למה נקט דווקא עבודת הכהנים ולא שחיטה שהיא עבודת הבעלים, אפילו שהם ישראלים. ולפי דברינו ניחא מאוד ומדויק ממש, דעבודת שחיטה לפעמים אין צריך דין בעלים מפגלין, ואפילו למאן דאמר שאין בעלים מפגלין חל על הקרבן שם פיגול.

ישוב לרש"י שכתב במקום אחר שהבעלים מפגלין בעבודת שחיטה שאינה עבודת הכהן

ובזה יש ליישב גם שאף מהכא בזבחים משמע ששחיטה שאינה עבודת הכהנים אין הבעלים מפגלין, ובחולין (דף ל"ח ע"ב) כשמבאר דעת התנא שסובר בעלים מפגלין, כתב רש"י שהבעלים מחשב מחשבת פיגול בשעת שחיטת הכהן. וזה לשונו: "שהבעלים מפגלין - וטעמא מפרש בזבחים בפרק בית שמאי (דף מ"ז ע"א) בסופו דכתיב והקריב המקריב וגו', אלמא בעלים קרי מקריב, הלכך איתנהו בכלל 'המקריב לא יחשב' אם חשבו על שחיטת כהן או על זריקתו ע"מ לאכול חוץ לזמנו, הוי פיגול".

עבודת שחיטה - לפעמים הבעלים מפגלין בתורת שוחט ולפעמים אין הבעלים מפגלין בתורת בעלים

והיינו טעמא דלא הוי שום סתירה, שבאמת לפעמים גם בשחיטה שייך לומר בעלים מפגלין, היינו כשהכהן אינו שוחט על דעת הבעלים ואינו שלוחם כלל, אז תלוי במחלוקת תנאים האם הבעלים מפגלין או אין הבעלים מפגלין, אבל כשהשוחט עושה את מעשה השחיטה

פיגולו בתורת שחיטה ואין צריך לבוא לענין חלות שלו מתורת בעלים. ולרבנן נמי דאין בעלים מפגלין, הא גם חייל הפיגול מתורת שוחט ועובד וכמובן. כו'

ומדויקים בזה דברי רש"י (זבחים דף מ"ז ע"א) שם דכתב אהך דר' אלעזר ברבי יוסי שמעתי מפגלין 'בעבודת הכהן אם קיבל הכהן בשתיקה וחשבו הבעלים עליו על פיגול הוי פיגול', עד כאן לשונו.

ויש תימא בדברי רש"י דמדוע שבק לשחיטה הקודמת לקבלה ונקט רק קבלה. ואולם להזכר לעיל דבריו מדוקדקים בסייעתא דשמיא, דבשחיטה הא לא משכחת לה פיגול בבעלים. כו'.

והנה לא נעלם ממני דבחולין (דף ל"ח ע"ב) פירש רש"י אהך דבעלים מפגלין אם חיטבו על שחיטת הכהן או על זריקתו, עיין שם, ואולם בדבריו כאן בזבחים הרי נראה בעליל שלא רצה לפרש כן, ושבק לשחיטה ונקט לקבלה שאחריה, ועל כן בדבריו כאן שפיר יתכן הבנתם כדברינו אלה בסייעתא דשמיא. ויש כזה טובא ברש"י דפירש במקום אחד באופן אחר ממה שמפרש במקום אחר וחוזר בו מפירושו.

ולפי מה שכתבנו דאין השחיטה נפסלת אם נעשית השחיטה בלי שליחות הבעלים, אין כאן סתירה כלל כנזכר לעיל, ורבי יוסף ענגיל הכא בא ליישב גם את קושייתו על מנחת סוטה, ומשום הכי כתב שיש סתירה בדברי רש"י בזבחים ודברי רש"י בחולין].

ליישוב שם קושיית העולם איך ניתן לבדוק אשה סוטה, הא אין המים בודקין אותה רק אחרי הבאת המנחת סוטה, ולדעת מי שסובר הבעלים מפגלין הסוטה עצמה יכלה לפסול את המנחה במחשבת פיגול. ומיישב שעבודת קמיצה ילפינן מעבודת שחיטת שלמים, דכתיב ביה פרשת פיגול בפרשת 'שלמים' וקמיצה הוקשה לשחיטה. ומיישב שם רבי יוסף ענגיל בתירוץ מספר שישים ואחד שכיון שבעבודת שחיטת שלמים אין הבעלים יכולים לפגל גם בעבודת קמיצה, לכולי עלמא אין הבעלים מפגלין.

אבל יש עדיין מקום לומר שאף שהשחיטה אינה נעשית על ידי השליחות של הבעלים, אין הקרבן נפסל משום חסרון קיום מצות בעלים של חובת שחיטת הבעלים. שרבי יוסף ענגיל צריך לחדש את החלק הזה ששחיטה בלי שליחות הבעלים פוסלת. ועיין שאין כאן הוכחה גמורה לסברא זו, וממילא יכולים לומר בדעת רש"י לכל הפחות כמו שכתבנו].

דיוקי לשונות של רש"י מדברי בעל גבורת שמונים

ואיתא שם (בד"ה ומעתה וד"ה ויש תימא) דיוק זה מדברי רש"י וזה לשונו: "ומעתה הנה למדנו דלא משכחת כלל פיגול לבעלים בשחיטה בקרבנות בתורת בעלים, דאם שוחט בעצמו או ידי שלוחו דהוי כשוחט עצמו, דשלוחו של אדם כמותו ומתייחס המעשה לבעלים. עיין (ספרו לקח טוב כלל א'), הא הוי ליה

או פסול במחשבה בעת העבודה. שמבואר בזבחים (דף י"ג ע"א) שאם מחשבים בארבע עבודות: שחיטה, קבלה, הולכה וזריקה, לאכול או להקטיר חוץ לזמן של הכשר קרבנו, כל אחד לפי דינו, הרי הוא פיגול. ויש לדון בדיון זה האם מחשבת פיגול הוי פסול בהני ארבע עבודות, דהיינו שאם מחשבים מחשבת פיגול בהני ארבע עבודות כגון שחיטה על מנת להקטיר האימורים למחר, פגם ופיגול את עבודת השחיטה, כיון שהתכוון על ידי שחיטה זו להתיר הקטרה שלא בזמן הנכון, וקלקל את השחיטה וחל על הניתרים פסול פיגול על ידי המתיריו. או עיקר הפיגול הוא המחשבת פיגול שחלה על ידי מחשבת פיגול להקטיר האימורים למחר, והני ארבע עבודות אינן נפגמות כלל, רק שאין חלה המחשבה ומפגלת אלא בזמן עשיית הני ארבע עבודות.

והנפקא מינה הוא אם צריך לחשוב על המעשה שחיטה כדי לאכול אכילת אדם או מזבח חוץ לזמנו, או מחשבת פיגול הוי רק כשחושב על אכילת אדם או מזבח חוץ לזמנו, ואינו חושב כלל על המעשה שחיטה אלא בעת המעשה שחיטה.

אף דקאמר 'על מנת' דמשמע דפיגול הוא בעבודה ממש מוכח מכמה מקומות שגם מחשבת לאכול חוץ לזמנו פיגול הוא

והיה נראה לומר שאף דקאמר כמה פעמים שמחשבת פיגול היא לעבוד על מנת לאכול ולהקטיר חוץ

ואם כן לפי דרך זו של בעל גבורת שמונים נוחא קושיית בעל אבני נזר על כל הני ראשונים ואחרונים שמוכח שהולכים בתר כוונת המשלח ומצטרפת כוונת המשלח למעשה השליח, ואי אפשר לחלק את השליחות מכוונת המשלח, ואפילו במקום השליחות נכללת בתוכה מעשה עבירה מהא שאין הבעלים יכולים לפגל אפילו בעבודת השחיטה. שלדעת רבי יוסף ענגיל חולק על דעת האבני נזר שבאמת לכולי עלמא אפילו אליבא דרבנן למאן דאמר שאין הבעלים מפגלין, הבעלים מפגלין בעבודת השחיטה אם נעשית השחיטה על דעת הבעלים ולא מדין בעלים מפגלין, אלא מדין שוחט, שכיון ששלוחו של אדם כמותו הרי כאילו הבעלים שחטו עם מחשבת פיגול ונתפגל קרבנו.

אופן אחר ליישב שמצטרפת מחשבת המשלח למעשה השליח מקושיית אבני נזר

והנה לולי דמסתפינא מכל הני אחרונים, היה נראה לנו ליישב את דעת הני גדולי אחרונים המשנה למלך הלבוש וקצות השולחן שמבואר מדבריהם שמצטרפת דעת המשלח למעשה השליח, מקושיית בעל אבני נזר, אפילו לפי דבריו שבעבודת שחיטה אין הבעלים מפגלין ודלא כדעת בעל גבורת שמונים.

האם מחשבת פיגול היא בעבודה ממש או רק בעת העבודה

והנה יש להסתפק במחשבת פיגול בקרבנות, אם הוא פסול בעבודה

בתורה 'ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו', אינו מדבר אלא במחשב בשעת הקרבה שיאכל ממנו בשלישי, והוא הדין לכל קרבן שחשב עליו בשעת מעשיו שיאכל ממנו לאחר זמן הראוי לאכילת אותו קרבן, וכן אם חשב להקטיר ממנו במזבח דבר הראוי להקטרה [לאחר זמן הראוי להקטרה], כך למדו מפי השמועה, אחד אכילת אדם ואחד אכילת מזבח, אם חשב עליהן אחר זמנן הרי הקרבן פגול".

משמע מלשונו של הרמב"ם שאם בעת העבודה חישב רק 'שיאכל ממנו בשלישי' או שחישב 'בשעת מעשיו שיאכל ממנו לאחר זמן הראוי לאכילת אותו קרבן' ולא קאמר שחישב שהוא עושה העבודה 'על מנת שיאכל חוץ לזמנו של אותו קרבן', דהיינו מחשבת פיגול, הרי הוא דבר נפרד מהעבודה, ולא הוה פיגול פסול בשחיטה ממש, אלא מחשבת פיגול חלה שמחשב מחשבת פיגול בעת שעובד הני ארבע עבודות.

יש שליחות לחצאין בכוונת עבודה אחרת אבל לא באותה עבודה ופיגול הוא עבודה אחרת

והיה נראה לומר על פי דרך זו שמחשבת פיגול אין בעבודה ממש, אלא במחשבה על עבודה אחרת או אכילת הקרבן חוץ לזמנו, והיה נראה לחלק ולומר דהא שמצטרפת מחשבת המשלח ומעשה השליח כיון ששלוחו של אדם כמותו באמת כולל את כל הכוונות והמחשבות של המשלח, אבל במקום שהשליח חושב

לזמנו, דהיה משמע שצריך לחשוב על העבודה ממש, אבל עדיין מוכח מכמה סוגיות שאינו כן. דעיינן זבחים (דף ט' ע"ב) וזה לשונו: "איתמר שחטה לשמה לזרוק דמה שלא לשמה רבי יוחנן אמר פסולה וריש לקיש אמר כשירה. ר' יוחנן אמר פסולה, מחשבין מעבודה לעבודה וילפינן ממחשבת פיגול".

והנה רוב אחרונים מבארים האי סוגיא של מחשבין מעבודה לעבודה שהוא פסול בעבודת זריקה ולא בעבודת שחיטה, (עיינן קהלת יעקב סימן ח'). וכן מבואר ברמב"ם (הלכות פסולי המוקדשין פרק ט"ו הלכה י') וזה לשונו: "שחטה לשמה וחשב בשעת השחיטה לזרוק דמה שלא לשמה, הרי זו פסולה, לפי שמחשבין מעבודה לעבודה, וזאת המחשבה שחשב בשעת השחיטה כאילו חשבה בשעת זריקה, ולפיכך פסולה".

וכיון שמקור הדין הוא מחשבת פיגול, משמע גם כן שהוא פסול במחשבת אכילת אדם או אכילת מזבח. וכן משמע מהסוגיא של בעלים מפגלין (זבחים דף מ"ז ע"א) שהבעלים אפילו שהם ישראלים יכולים לפגל בעבודת הכהנים, כנזכר לעיל, ואם כן משמע שבמחשבת פיגול אין דין שצריך לחשוב על העבודה כלל, כיון שאין ישראל שהם זרים שייכים לעשות את עבודת הכהנים 'על מנת לאכול או להקטיר' כלל.

וכן משמע מלשון הרמב"ם (פסולי מוקדשין פרק י"ג הלכה ב') וזה לשונו: "מפי השמועה למדו שזה שנאמר

למעשה השליח, אבל כיון שמחשבת פיגול אינה פסול בעצם העבודה, בודאי יכול לחלק את השליחות לחצאין.

סמך גדול לחידוש זה מדברי רש"י והיה אפשר להביא סמך גדול לדברינו ממה שכתוב במתיקות לשונו של רש"י שמבליע חידוש בדבריו המדוקדק מאוד. וזה לשונו (זבחים דף מ"ז ע"א) לבאר את הדעה שהבעלים מפגלין: "שמעתי שהבעלים מפגלין - בעבודת הכהן אם קיבל הכהן בשתיקה וחיטבו הבעלים עליה על פיגול הוי פיגול".

והנה, מכך שמבאר שהבעלים מפגלין רק 'אם קיבל הכהן בשתיקה', אז אם 'חיטבו הבעלים עליה על פיגול הוי פיגול', משמע שאם הכהן אינו שותק אלא מחשב מעת השחיטה להקטיר או לאכול את הקרבן בזמנו של אותו קרבן, אפילו למאן דאמר דבעלים מפגלין, אין כאן מחשבת פיגול.

רק במקום שהכהן שותק הבעלים מפגלין שעדיפה כוונת העובד מכוונת הבעלים

והיינו טעמא כיון שמחשבת פיגול היא בעבודה אחרת, והכהן מפרש ומבאר בהדיא כוונתו, אז לכולי עלמא לא הולכים בתר מחשבת הבעלים ואין מצטרפת מחשבת הבעלים למעשה של הכהן כלל, שכוונת העובד מתגברת על מחשבת הבעלים, שהעובד הוא העיקר, אפילו לאחר שנתרבה שגם הבעלים הרי הוא מהמקריבים כדכתיב 'והקריב

ומכוון שלא ככוונת המשלח וסותר את מחשבתו של המשלח, הרי זה מתלי תלוי על איזה מחשבה הוא סותר.

אם הוא סותר את עצם השליחות, כגון משלח ששולח מוהל לחתוך ולקצץ ערלה שיש בה נגע צרעת, אי אפשר שיהיה שלוחו בלי לצטרף כוונת המשלח במעשה החתיכה והקציצה, אבל מה שהמשלח מכוון וחושב מחשבות שאינן ישירות על המעשה שליחות, כגון שמחשב בעת המעשה על מעשה אחר, כדוגמת מחשבת פיגול שאם הכהנים שלוחי דידן הרי הם רק שלוחים על העבודה ממש, אבל מה שהבעלים מכוון ומחשב על עבודה אחרת, אם השליח סותר את מחשבתו ומכוון להדיא לאכול ולהקטיר תוך זמנו של אותו הקרבן, אז יכול לחלק את השליחות לחצאין ולומר שהוא נשאר שליח לבעלים על המעשה עצמו שהוא של הארבע עבודות, וכיון שסותר את מחשבת הבעלים בעבודה אחרת שלא שייכת לעצם השליחות הולכים בתר מחשבת העובד ולא בתר מחשבת הבעלים, כיון דקיימא לן שאין הבעלים מפגלין, אבל עדיין אינו מבטל השליחות כיון שאין כאן שום סתירה בעצם המעשה שליחות.

דהיינו, בשלמא אם מחשבת פיגול היא פסול בעבודה ממש, שחושב שהוא עושה מעשה שחיטה על מנת להקטיר או לאכול חוץ לזמנו של אותו הקרבן, אי אפשר לחלק את השליחות לחצאין ולומר שהוא שליח על העבודה, אבל אין מצרפין את מחשבת המשלח

**מציאה רבתי בדברי רבי יוסף
ענגיל שמדייק כן מדברי רש"י**

שוב מצאנו ממש כן בדברי רבי יוסף ענגיל בספרו גבורות שמונים (אות י"ח) כדברינו בדעת רש"י (בזבחים דף מ"ז ע"א) שאפילו למאן דאמר שבעלים מפגלין, הוא רק במקום שהכהן שותק בעת העבודה, שלגבי מחשבת פיגול שהיא עבודה אחרת, לכולי עלמא בעיקר הכוונה הולכין בתר העובד ולא בתר המשלח.

וזה לשונו: "עוד יש לומר [היינו ליישב קושית העולם למאן דאמר בעלים מפגלין, למה אשה סוטה אינה יכולה לפגל את מנחתה ואז אין המים המאררים בודקין אותה, ואיך סומכין על שתיית הסוטה] דנהי דבעלים מפגלין מפאת דקרינהו קרא 'מקריב', מכל מקום ודאי דחשיב הכהן טפי מקריב מן הבעלים, כיון שהוא עושה מעשה ההקרבה בפועל. ועל כן יש לומר דהא דבעלים מפגלין היינו רק אם הכהן המקריב בסתם, אבל אם הכהן מחשב בפירוש בשעת העבודות לאכול דבר שדרכו לאכול ולהקטיר דבר שדרך להקטיר בזמנו ובמקומו, אז מחשבת הכהן העושה מעשה ההקרבה בפועל אלימא טפי ומבטלת מחשבת הבעלים המחשבין מחשבת חוץ לזמנו או חוץ למקומו. ואם כן הרי היה הכהן המקריב יכול לכוון בפירוש כן במנחת סוטה ושוב לא היה ביכולתה לפגל.

ויש לכוין זה בדברי רש"י (זבחים דף מ"ז ע"א) שכתב וזה לשונו: "שמעתי שהבעלים מפגלין בעבודת הכהן בשתיקה וחישובו הבעלים עליה על פיגול הוי פיגול

המקריב', והיינו אפילו אם הצד של הגמרא שהכהנים שלוחי דידן.

ואם כן מיושבת היטב קושיית האחרונים האבני נזר ופרי מגדים ועונג יום טוב על רש"י וכל הני אחרונים הלבוש וקצות החושן ומשנה למלך שמצטרפת מחשבת המשלח למעשה השליח, מהא דקיימא לן שאין הבעלים מפגלין ואפילו בעבודת שחיטה, שהשוחרט בודאי שליחו של הבעלים, ששאני מחשבת פיגול שהיא מחשבה בעבודה אחרת והרי הוא דבר נפרד מעצם השליחות ולכולי עלמא בהא יכול לחלק את השליחות לחצאין ולומר שהוא שליח למעשה השליחות, אבל אם המשלח מכוון כוונה אחרת מכוונת השליח, שאינו קשור לעצם השליחות וסותר מחשבתו, לכולי עלמא הולכים בתר כוונת ומחשבתו של העובד והעושה שהוא שליח, ולא בתר כוונתו ומחשבתו של המשלח.

והיינו, דלגבי עצם השליחות אי אפשר לחלק את השליחות לחצאין, אבל לגבי כוונה שאינה בגוף ועצם השליחות, אדרבה, השליח שהוא עושה ועובד הוא העיקר, ונקבע המעשה בתר כוונתו אפילו כנגד כוונת המשלח. אבל במקום שאין השליח מכוון כלל, אז גם בעבודות אחרות ושאר כוונות מצטרפת כוונת המשלח למעשה השליח, ורק בפיגול שכתוב 'המקריב לא יחשב פיגול יהיה', אז הולכין בתר העובד המקריב, ולא מצרפין את כוונת הפיגול של המשלח למעשה השליח, ומשום הכי קיימא לן דאין הבעלים מפגלין.

פיגול בפרשת צו (פרק י"ב) 'ביום קרבנו יאכל', אין לי אלא אכילתם ליום אחד ומניין אף תחילת זביחתן לא תהא אלא על מנת להאכל ליום אחד, תלמוד לומר 'וכי תזבחו', אם אינו ענין לאכילה תנהו לענין זביחה, שאף תחילת זביחתן לא תהא אלא על מנת להאכל ליום אחד עד כאן.

ועיין רמב"ן בספר המצוות במנין לא תעשה ד' שהוסיף (שכחת הלאוין לדעת הרמב"ן) שהביא שם לדברי התורת כהנים האלו וכתב שהוא זה אזהרת עשה על מחשבת חוץ לזמנו. יעוין שם בדבריו. והדבר בעצמו מוכרח כן, דהרי באמת ליכא כלל דינא שיהא צריך לחשוב בשעת שחיטה על מנת להאכל ליום אחד, ובעל כרחך דהיא אזהרת עשה שלא יחשוב חוץ לזמנו".

דעת נחלת יעקב - אם מחשב לאכול תוך זמנו לרצון הוא האסתמא אינו לרצון

והיה אפשר לומר שבאמת רש"י חולק על הרמב"ן. וכן מצאנו שכן הוא דעת הנחלת יעקב (תלמיד הרמ"א ומהרש"ל בעל משאת בנימין. פרשת קדושים י"ט, ה') מרש"י שם שמביא את התורת כהנים על מה שכתוב 'וכי תזבחו זבח וגו' לרצונכם תזבחו' וזה לשונו של רש"י: "לא נאמרה פרשה זו אלא ללמד שלא תהא זביחתן אלא על מנת להאכל בתוך הזמן הזה, שאם לקבוע להם זמן אכילה, הרי כבר נאמר (ויקרא ז', ט"ז): ואם נדר או נדבה זבח קרבנו וגו'".

עד כאן לשונו. והנה כוונת רש"י בפשיטות במה שכתוב אם קיבל הכהן בשתיקה, הוא לאפוקי מהיכא דחישיב גם הכהן מחשבת פיגול וכמובן. ואולם הוא דיבור יתר לכאורה, דפשוט דבשתיקת כהן איירי, דאם פיגול גם הכהן אם כן הוי ליה פיגול לכולי עלמא מפאת מחשבת הכהן ומה לי לפיגול דבעלים.

ואולם להנזכר לעיל יש לומר דכוונת רש"י ז"ל הוא כדברינו, לומר דרק בשתק הכהן הוא דמהני מחשבת הבעלים, לאפוקי אם חישיב הכהן בפירוש לאכול כו' ולהקטיר כו' בזמנו ובמקומו, אז לא מהני מחשבת חוץ לזמנו ומקומו דבעלים וכנזכר לעיל, וכיוון רש"י באמת בקוצר דבריו לתרץ קושיא הנזכרת לעיל מסוטה". ושמחנו מאוד שהקדוש ברוך הוא הנחנו בדרך הישר והטוב והנכון.

הערת הרב הגאון ר' שמואל פישר שליט"א מתוך דברי הגרי"ז שאין שם חלות מחשבה לאכול תוך זמנו

והנה כשהצענו דיוק זה ברש"י קמיה הרב הגאון ר' שמואל נפתלי פישר שליט"א (תלמיד מובהק של ר' משולם דוד סאלאווייציק זצ"ל בנו של הגרי"ז שזכינו הרבה מתורתו הקדושה מתוך כתביו שהוציא לאור עולם) העיר שבאמת לא מצינו שום מחשבה של הכהן שיזבח על מנת לאכול הבשר תוך זמנו, ואין כאן שום חלות מחשבה. והכי מוכח מדברי הגרי"ז בספרו (הלכות מעשה קרבנות פרק ד' עמוד ל"ה ע"ב) וזה לשונו: "וכדאשכחן הכי בספרא לענין מחשבת

השם לשם אשים לשם ריח לשם ניחוח והחטאת והאשם לשם חטא'. ולא קתני נמי על מנת לאכול תוך זמנו.

הערת באר השדה על הנחלת יעקב מדקתני 'ששה דברים'

ושוב מצאנו שכן הקשה בעל באר שדה (תלמיד של הבעל חסדי דוד) על הנחלת יעקב (שם, פרשת קדושים) וזה לשונו: "ולעניות דעתי ליתא, דהתם בפרשת צו כתיב: 'ואם האכול יאכל כו' לא ירצה', שמע מינה דדוקא במחשב חוץ לזמנו הוא דלא ירצה, הא סתמא ירצה. ותו דתנן לשם ששה דברים הזבח נזבח ולא נזכר שם דבעי לשם אכילת זמנו ומקומו.

ופירש' לשם ניחוח היינו שיהא הריח ניחוח לה' כמו שכתב הרמב"ם. והנהו ששה דברים נמי אינו אלא למצוה וסתמא כשר ופשיטא שהקרבן הוי לרצון. ומה שכתב הרבינו [רש"י] 'תחילת זביחתו תהא על מנת נחת רוח שיהא לכם לרצון, הכונה שלא יחשב מחשבת פיגול, אבל סתמא הוי כעל מנת ליאכל תוך הזמן וברור".

דיוק הבנין שלמה ברש"י שהבעלים מפגלין רק אם הכהן שותק דלא אתי מחשבה ומבטלת מחשבה

והנה לאור הוכחה זו שאין שום חלות מחשבה בעת מחשבת כהן לאכול ולהקטיר בזמנו, כדברי הבאר שדה וכדברי מרן רי"ז הלוי, הדרא קושיא לדוכתא מהו

וביאר הנחלת יעקב הא כתיב בפרשת צו כל זה, ועל זה תירץ "דלכך נכתב כאן ללמוד שלא תהא זביחתן אלא בכוונה זו על מנת לאכול תוך הזמן הזה ואז הזביחה לרצון, אבל אם נתכוון לאכול חוץ לזמנו אז הוא פיגול, וכמו שהתבאר בפרשת צו. ואי מהתם הוה אמינא אפילו לא נתכוון לכלום, גם כן הוא לרצון, לכך נאמרה פרשת [קדושים] דאם לא נתכוון לכלום נהי דפיגול לא הוה, מכל מקום לרצון נמי לא הוה, שתהא לנחת רוח, ואינה לרצון אלא במחשב על מנת לאכול בתוך הזמן הזה".

ביאור הוכחת הגרי"ז שאין שום מצוה לחשב לאוכל תוך זמנו מדקתני רק לשם 'ששה דברים' הזבח נזבח ולא קתני מחשבת תוך זמנו

והנה כשנעיינ בדברי הגרי"ז נראה דמוכח שדעתו אינה כן, שאין שום ראשון שחולק על הרמב"ן, דזה לשונו: "והדבר בעצמו מוכרח כן דהרי באמת ליכא כלל דינא שיהא צריך לחשוב בשעת שחיטה על מנת להאכל ליום אחד". רק יש להעיר על דברי הגרי"ז שכתב שהוא מוכרח ואינו מביא שום מקור להוכחה זו ואיזהו מקומו של הכרח זה.

ואחד מחברי הכולל שלנו ר' אפרים ווייסברג שליט"א, אמר לנו שלכאורה ההוכחה היא ממה דקתני (זבחים דף מ"ו ע"ב) 'לשם ששה דברים הזבח נזבח לשם זבח לשם זבחה לשם

ומבטל דיבור, והוכיח כן מלשון רש"י שם. ואם כן כל שכן דלא אתי מחשבה ומבטל דיבור.

ואם כן יש עצה גדולה דהכהן יאמר בפירוש דמקריב לשמה, ותו לא מהני אפילו אם תפגל בדיבור, וכל שכן במחשבה דלא מהני. ודבר ה' בפיו אמת בזה, דכן מפורש באמת ברש"י ז"ל.

**בשתי כוונות של מצות ברית
מילה מי חייב לכוון - אבי הבן
שהוא המשלח או המוהל שהוא
השליח**

והנה לאחר כל הפלפול הזה ולאור כל האמור יכולים אנו לפשוט את הספק של הבני יששכר בספרו דרך פיקודך (מצות עשה ב' חלק המחשבה) שכתב שמצות ברית מילה חייבת שתי כוונות. כוונה ראשונה לקיים מצות ה' יתברך, כמו בכל תרי"ג מצוות דקיימא לן מצות צריכות כוונה. וכוונה שניה היא שבכל המצוות שנכתב בהן טעם המצוה מפורש בקרא, כמו פסח, מצה ומרור, ציצית, תפילין וסוכה, צריך לכוון אותו טעם בעת קיום המצווה. ודעת הבני יששכר היא כדעת הביכורי יעקב (סימן תרכ"ה) שכוונת טעמים אלו מעכבת בקיום המצווה. והוסיף ומחדש דאף שכוונת אלו מעכבות בקיום המצווה, אבל עדיין הברית מילה בעצמה שנעשית ברך הנימול כשרה אף בלא כוונה, ואין צריך הטפת דם ברית, אבל אבי הבן אינו מקיים חובתו ומצוותו בלי שתי כוונות אלו.

ביאורו של רש"י: "שמעתי שהבעלים מפגלין בעבודת הכהן בשתיקה וחישובו הבעלים עליה על פיגול הוי פיגול". למה דוקא שהכהן שותק הבעלים מפגלין, אבל אם הכהן מחשב לאכול ולהקטיר בזמנו לכולי עלמא אין הבעלים מפגלין, לכאורה דברי רש"י אינם אלא דברי תימה, דאיך מועילה מחשבה זו של הכהן להוציא מדין בעלים מפגלין?

והיה עדיין נראה לבאר דיוק זה של הבעל גבורות שמונים, אפילו אם דעת רש"י היא כדעת הרמב"ן ואין שום מצוה לחשוב שיאכל קרבנו תוך זמנו ואין שום חלות מחשבה, אבל עדיין בסוגיא שלנו של בעלים מפגלין ומצטרפת מחשבת הבעלים שהוא כעין המשלח שהוא נמי נקרא 'והקריב המקריב', לדעת ר' אלעזר ברבי יוסי היה נראה לומר שאם העיקר המקריב, יש כוונה הפכית ממחשבת הבעלים כיון שהוא עיקר המקריב כמו שכתב הגבורות שמונים, אז אין מצטרפת מחשבת הבעלים למעשה של המקריב. וכן כעין זה אך קצת באופן אחר כתוב בשו"ת בנין שלמה (מבעל חשק שלמה, לרבי שלמה הכהן ז"ל מווילנא, חלק ב' זרעים קדשים טהרות סימן י') ליישב קושית עולם על מנחת סוטה על פי דיוק זה ומבאר טעמו שם.

וזה לשונו: "והנה יפה תירץ כבוד תורתו נרו יאיר בתירוצו הראשון דלא מהני מחשבת הבעלים רק אם הכהן עבד עבודתו בשתיקה, אבל אם חשב בפירוש לשמו, תו לא מהני מחשבת הבעלים דלא אתי דיבור

וזה לשונו: "והא דמצינו דמועלת מחשבת הכהן בקרבנות, שאני התם דכהני שלוחי דרחמנא נינהו, וגם כן יש לספק אם מועלת מחשבת האב בעצמו והמוהל אינו מכויץ רק להתעסק וכיוצא, דיש לומר דשפיר נלמוד מקרבנות דבעינן מחשבת העובד.

על כן, מכל הספיקות הנזכרים לעיל, מהראוי להחמיר בשל תורה דבעינן כוונת שניהם למצוה דייקא".

חידוש גדול של בני יששכר דכוונת טעם מפורש מעכבת במצוות ברית מילה

וממשיך הבני יששכר: "והנה כבר כתבנו [הקדמה א' אות ה'] דמצוה שהטעם מפורש בתורה צריך לכוין גם הטעם, והנה הגם דטעמים הרבה לכל מצוה עד אין קץ וחקר, עם כל זה אינו עיכוב באינו מכויץ, רק הטעם המפורש בתורה מעכב אם אינו מכויץ. והנה המצוה הזאת נראה לי דהטעם שכתב הרב בעל החינוך הוא המעכב, כי לדעתי הוא המבואר בתורה, וזה הטעם שכתב החינוך שצונו השם יתברך לרשום אותנו במקום אבר המוליד (כל קומת האדם) שאנחנו עבדיו מיוחדים לו יותר מכל אומה ולשון, כמו המלך הרושם את עבדיו למען יזכירו ויכירו וידעו שהם עבדיו.

והעמיק בזה ביותר הרב המהר"ם חאגיז בקצת שינוי, והוא שהמצוה הזאת הוא דמיון אות וקריתת ברית בין שני אוהבים לבל תשכח אהבתם ולבל

**ספק של הבני יששכר האם אבי
הבן יכול לקיים חובתו ומצוותו
בכוונת המוהל**

ומסתפק בעל בני יששכר (שם) במקום שאבי הבן ממנה למוהל להיות שלוחו למול את בנו, מי מכוון את שתי הכוונות האלו, אבי הבן כיון שהוא המשלח ומילת בנו היא חובתו ומצוותו, או השליח כיון שהוא עושה את מעשה הברית מילה.

וזה לשונו: "הנה אם האב מוהל בעצמו הוא העושה והמכוין, ובאם אין האב בכאן והמצוה על הבית דין הנה כל אחד מישראל נקרא בית דין לענין זה, אם כן המוהל העושה והמכוין שפיר דמי. אבל יש לחקור אם האב מכבד לאחר למול מי יכוין, אם נאמר דיוצא בכוונת המוהל, דכיון דהוה שלוחו לעשייה הוה ג"כ שלוחו להכוונה והמחשבה, או נאמר דאינו יוצא במחשבת המוהל, דלא מצינו שליחות בתורה רק לעשייה אבל לא להמחשבה".

האם יש שליחות במחשבה או רק במעשה - האם כהנים מכוונים בשביל הבעלים

והקשה על עצמו שבאמת מצינו שליחות גם במחשבת המצוה, בעבודת הקרבנות, שהבעלים שולח את הקרבן ביד הכהנים, והם העובדים והם המחשבים ומכוונים, ואין מתחשבים עם מחשבת הבעלים [לכאורה זהו טעמו של הבני יששכר לומר כן מדקיימא לן אין הבעלים מפגלין].

אשה או על ידי ישראל שאינו מהול, רק שהמוהל והאב שאינו מכוין לא יחשב לו המצוה בכלל להשתלם חלוקא דרבנן שלו, ובאם כל ימי חייו לא קיים המצוה הזו בכוונה, מן הצורך לחזור ולבא בגלגול, אבל הנימול נימול כתיקונו ואין מן הצורך לחזור להטיף ממנו דם ברית, כן נראה לי".

לדעת רש"י שמצטרפת מחשבת אבי הבן המשלח למעשה המוהל השליח נראה שאבי הבן הוא המכוון כוונות אלו

והנה לאור כל האמור, ולכל הפחות לדעת רש"י (בשבת דף קל"ג ע"א) הנזכר לעיל שכתב שאם אבי הבן עומד ליד המוהל מצטרפת מחשבת אבי הבן למעשה המוהל, מפורש יוצא שהולכין בטר מחשבת האב ולא בטר מחשבת המוהל, ואפילו אם מכוון המוהל להדיא שלא לטהר את הנגע צרעת.

ואין הכי נמי, במקום שאין אבי הבן מכווין כלל, לכולי עלמא גם הולכין בטר המוהל, ואם כן לכתחילה בודאי ראוי לאבי הבן לכוון את שתי הכוונות במצות מילה, ובמקום שאין אבי הבן מכווין כן, חייב המוהל לכווין שתי כוונות אלו.

ולכאורה אין ראייה מוכחת כלל מהבאת קרבנות שהכהנים הם הם המחשבים ומכוונים בעת עבודות הקרבנות, משום ששם מפורש בקרא: 'המקריב אותו לא יחשב פיגול יהיה',

יפרדו, והנה הטעמים הללו נראה לי דמבוארין בתורה ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית ביני וביניכם.

והנה לדעתי הטעמים הללו מעכבין וצריך האב והמוהל לכוין הנני מקיים המצוה כאשר צונו ה' אלקינו בתורה וכו', והטעם שנתן השם יתברך בנו רושם באבר המוליד להורות שאנחנו עבדיו מיוחדים לו לעבודה והוא כריתת ברית לנו לזכרון לבל תפרד אהבתינו זה מה שנראה לי".

חידוש הבני יששכר שאף שכוונות אלו מעכבות בקיום חובת אבי הבן אבל אין זה מעכב שם 'נימול' מהבן

וממשיך לבאר שאף ששני כוונות אלו מעכבות בקיום מצות אבי הבן, אבל לגבי הנימול אין כוונת אלו מעכבות שם נימול כהלכתו, ואינו דומה למי שמל שלא כהלכתו שצריך להטיף ממנו דם ברית. וזה לשונו: "הנה מן הצורך לחקור באם לא כיון במצוה דאורייתא לא יצא ידי חובת המצוה וצריך לחזור ולעשותה, הנה זה בשאר כל המצוות שאפשר לחזור ולעשותה. אבל מה נעשה במצוה הזאת אם לא כיון לבו או אם לא כיון לטעם המבואר בתורה, הנה לכאורה הבן לא נמול כתיקונו ומה נעשה. והנה לכאורה כאלו נימול על ידי מי שאינו בן ברית.

ונראה לי דאף על פי כן אין צריך להטיף ממנו דם ברית, דאף על פי כן כיון שהמוהל הוא בן ברית, הוה מילה כתיקונו, כמו מי שנימול על ידי

ומדויק שכמו שבמחשבת פסול הולכין בתר העובדים הכהנים, כך גם לגבי המחשבות והכוונות הטובות בקיום מצות הבאת קרבנות, גם זה תלוי במחשבת וכוונת הכהנים. וצריך עיון. וה' יאיר עינינו להבין ולהשכיל בתורתו הקדושה.

יהושע אלימך קרמר

בדין מתעסק בקדשים

דף מו:

חטאת שלא לשמה פסול ולא הוצרך ללמוד מקרא דלרצונכם תזבחהו.

**מוכיח דצריך מחשבה לשמה
וביאור בדין סתמא לשמה**

ואל תשיבני דמדין לשמה לא הוי פסול דא"צ מחשבה לשמה דהא סתמא כשר אף בפסח וחטאת וכמו שמוכיח הזבח תודה מדף ב: דמייתי הגמ' ראייה דסתמא כשר ומרצה מהא דלשם פסח וסתמא כשר אע"ג דפסח שלא לשמו פסול וכן מוכח מר' יוסי דאתני ב"ד שלא לימא לשמו ואף מי שלא היה בליבו כשר ומרצה וקאי גם על חטאת ואשם כדמוכח בדף מו: וא"כ צריך קרא לפסול, זה אינו דודאי צריך לחשב מה"ת לשמה אף לר' יוסי כמבואר בתוס' ב: ד"ה קיימי, ואי אפשר לומר דמוכח מהא דסתמא כשר דא"צ לחשוב לכתחילה דאדרבא מדין שלא לשמה נראה דצריך מחשבה לשמה דהא מהאי קרא גופה ילפינן דשלא לשמו פסול וע"כ הא דסתמא כשר דאמרין מסתמא כוונתו לשמה היה דאל"כ הא תרתי דסתרי הוא מצד א' סתמא כשר ומצד ב' שלא לשמו פסול. וכתמיהת הגמ' דף ה. אם

א"ר אליעזר חטאת ששחטה משום חולין פסולה כדבעא מיניה שמואל מרב הונא מנין למתעסק בקדשים שהוא פסול שנאמר ושחט את בן הבקר לפני ה' א"ל זו בדינו היא לכפר מנלן א"ל לרצונכם תזבחהו לדעתכם זבחו עכ"ל הגמ'. מבואר דין חדש בקדשים דליכא בחולין שתהא שחיטה לשם בן בקר ולא יהא מתעסק ופירושו לרש"י שוחט קדשים ולא בכוונה אלא כמתעסק בדברים אחרים כגון מתעסק בסכין להגביהו או לזורקו ולתוס' מתכוין לשם חתיכת סימנים ולא לשם זביחה ומעכב מקרא דלרצונכם תזבחהו וכמו"כ השוחט חטאת וכסבור שהוא חולין פסול מה"ט.

ותמוה ביותר אמאי צריך קרא מיוחד שתהא שחיטה לשם בן בקר תיפו"ל מג' טעמים א' מדין לשמה ב. הא מצוות צריכות כוונה ג. מדין מתעסק בכל התורה ויבואר בס"ד אחת לאחת: א. לכתחילה צריך לחשוב מה"ת לשמה בכל הזבחים כדיליף בפ"ק ובמתני' מו: וכן ק' דמהאי דינא דלשמה תיפו"ל פסול במתעסק בחטאת וכגון משום חולין דהא

קרא למצוה שתהא שחיטה לשם בן בקר תיפו"ל מדין לשמה.

הוכחת האחרונים דלא כנ"ל וביאור אחר בדין סתמא לשמה

והאחרונים הוכיחו שלא כביאור הנ"ל בדין סתמא לשמה אלא דהדין לשמה הוא דין לכתחילה, ויבואר בס"ד לקמן וא"כ לולא קרא הו"א דמתעסק נמי מהני ויבואר בס"ד, הקה"י מוכיח דסתמא לשמה כשר היינו אף אם לא כיון כלל דהא מבואר כאן בדף ג. דלשם חולין כשרה משום דלאו מינה לא מחריב בה ובוודאי לא היה כוונה לשמה דהא כיון להדיא לשם חולין ומ"מ כשרה ומרצה ואף דמסיק דכשרה ואינה מרצה היינו דווקא בחטאת שבא לכפר וכל שלא הקריבו בכוונה על חטאו אינו מכפר לו וכ"כ המראה כהן, ובחזו"א כתב דלאביי אינו מרצה אבל רבא פליג עליה דכשרה ומרצה, ועוד מוכיח ממנחות מט. למ"ד עקירה בטעות לא הוי עקירה והקרבת כשר ומרצה אע"ג דודאי לא היה כוונה לשמה שהרי טעה ונהי דלא הוי מחשבה לפסול מ"מ כוונה ליכא ומוכח דסתמא כשר משום דלשמה הוא דין לכתחילה. וע"ע במנחת ברוך סי' ג' שהוכיח כן דאינו משום דסתמא כוונתו לשמה, אלא דצ"ע כנ"ל דהוא תרתי דסתרי וכן מק' הקר"א דף ב. ומתריך דודאי הוא דין לכתחילה והא דשלא לשמו לא עלו לבעלים לשם חובה היינו משום דשינה ולא שמר מוצא שפתיו וילפינן מקרא כאשר נדרת וגו' נדבה וגו' אבל סתמא לאו שינוי הוא.

כשרין ואם אין מרצין וע"כ סתמא לשמה כדפרי' וכן משמע במהרש"א פסחים עב: ברש"י ד"ה אלא שהק' על רש"י למה הוצרך לומר שחשב לשם פסח הא כיון שהכהן לא ידע שמשכו הבעלים את ידם וכסבור שהוא פסח אפי' שחט לשם סתמא הוי כאילו שחט לשם פסח ויפסל [והסוגיא שם אזיל כמ"ד עקירה בטעות הוי עקירה דאי לא הוי עקירה אפי' שחט בהדיא לשם פסח כשר-צל"ח, והחזו"א או"ח סי' קכ"ד חולק עליו דאפי' אי הוי עקירה סתמא עדיף ונעשה ממילא כמו הקרבן באמת].

עכ"פ משמע דהבנת המהרש"א היא דכשחושב סתמא הוי נמי לשם פסח דלפי מה שיודע ששם הקרבן אמרינן דמסתמא כוונתו לכך, והדר קו' לדוכתיה דמשום חולין לא כיון לשמו והוי כמו שלא לשמו ותיפו"ל דפוסל מהא טעמא,

התירוץ לפי מהלך זה

ויש לתרץ דהא לשם חולין כשר ואע"פ שוודאי אין כוונתו לשמה וא"כ הוא חטאת ששחטו שלא לשמו דפסול אלא דיליף מקרא דולא יחללו דאין חולין מחללין קדשים ולפי"ז יש לומר דמשום חולין לא גרע אלא בזה שאין לו דעת למה שעושה אבל בדין כוונה לשמה הוא כמו לשם חולין ולכך איצטרך לפסול מקרא דלרצונכם תזבחוהו לפסול מדין דעת וכן במתעסק בין לפרש"י דמתעסק בדברים אחרים ובין לפי' התוס' דמתכוון לחתיכת סימנים לא גרע מלשם חולין מצד דין כוונה לשמה ולהכי איצטרך קרא שפיר לפסול אלא דאכתי לא יתיישב אמאי צריך

וידועים דברי הגרי"ז דמחשבה שלא לשמה היא מחשבת פסול ואין שום כח לעקור הלשמה מהקרבן ודווקא בפסח וחסאת פוסל.^[א] עכ"פ מבואר דהא דסתמא כשר משום דלשמן הן עומדין פי' הלשמה קבוע בקרבן וא"צ שיחשוב בפועל חוץ אם עקר לשם זבח אחר וכדלעיל. והא דמבואר במתני' מו: לשם ו' דברים הזבח נזבח דצריך לומר לשמה הוא דין לכתחילה מדרבנן, וכן לר' יוסי לשי' התוס' דצריך לחשוב הוא מדרבנן, וכן מוכח מהא דר' יוסי דס"ל דתנאי בי"ד הוא דלא לימא לשמה דילמא אתי למימר שלא לשמה ולא מסתבר שחז"ל עוקרים דין דאו' מחמת חשש זה אלא ודאי מדרבנן הוא ורבנן לא ס"ל האי תנאי ב"ד רק ר' יוסי. ולפי"ז שפיר י"ל דמתעסק הוא כסתמא דאינו עוקר את הלשמה וגם כסבור שהוא חולין, ושפיר צריך קרא בין למצוה ובין לפסול וכן לפי הגרי"ז מחשבת פסול הוא רק לשם זבח אחר.

קושיא ב' הנ"ל

ונחזור לקו' הב' דלעיל וביותר למהלך האחרון מ"ש שחיטת קדשים מכל התורה כולה למ"ד מצוות צריכות כוונה ור' יוסי גופיה ס"ל דמצוות צריכות כוונה כדמבואר בפסחים קיד: ובקדשים אמר שלא לימא לשמה וכן במילה כתבו התוס' דף ב: ד"ה סתם דסתם מילה לשמה חוץ מלשם הר גריזים ומצד ב' בגמ' ע"ז

התירוץ לפי מהלך זה והקושי בזה

ויש לנו לדון בדין חטאת ששחטה וכסבור שהוא חולין וכן מתעסק, ואפשר לומר דהתורה הקפידה על השינוי ומתעסק ג"כ שינוי הוא וק' אמאי צריך קרא לפסול תיפול"ל ממוצא שפתיך וגו' או אפשר לומר דדוקא בשינה לשם זבח אחר הקפידה תורה ומשום חולין ומתעסק כסתמא דמיין ושפיר איצטריך קרא לפסול. אלא דעדיין לא יתיישב אמאי צריך קרא למצוה שתהא שחיטה לשם בן בקר תיפול"ל מדין לשמה לכתחילה, וביותר יש לתמוה דלגבי חטאת הקו' במקומה עומדת דהא א"א לומר כביאור הנ"ל דהא שלא לשמו פסול מהאי קרא גופה דיליף לשמה וסתמא כשר אף בפסח וחסאת כדפרי' וא"כ ודאי דין לשמה הוא לעיכובא וא"כ הא דסתמא כשר הוא תרתי דסתרי.

ביאור הקר"א והקה"י בדין סתמא לשמה והתירוץ לפי מהלך זה

והקר"א והקה"י ועוד אחרונים ביארו מהלך חדש שיתיישב הא דבעי קרא בין למצוה ובין לעיכובא, דודאי דין לשמה הוא מה"ת כדיליף בפ"ק אלא דאי"צ לחשוב לשמה רק שלא יחשוב שלא לשמו ואם חשב שלא לשמו אף בשאר זבחים היה מיפסל אי לאו קרא דמוצא שפתיך וגו' נדבה וגו' אבל בפסח וחסאת אה"נ פסול מהאי דינא דלשמה,

[א] ונראה להוכיח כדבריהם מהא דימול ארמאי ואל ימול כותי וק' הא הארמאי אינו מל לשמה והא בעינן מה"ת שיחשוב לכתחילה לשמה וע"כ דא"צ שיחשוב לשמה באלו שאמרה תורה דסתמן לשמה, ויש לדחות דלא קאי אלכתחילה אלא אבדיעבד אמנם הלשון משמע יותר לכתחילה.

רבב"ח אמר ר' יוחנן מאי דכתיב כי ישרים דרכי ה' צדיקים ילכו בם ורשעים יכשלו בם משל לב' בני אדם שצלו פסחיהם א' אכלו לשם מצוה וא' לשם אכילה גסה זה שאכלו לשם מצוה צדיקים ילכו בם וזה שאכלו לשם אכילה גסה ופושעים יכשלו בם אמר ליה ריש לקיש האי רשע קרית ליה נהי דלא עביד מצוה מן המובחר פסח מיהא קעביד ע"כ דברי גמ'. והנה מדקאמר א' אכלו לשם מצוה משמע שזה שאכלו לשם אכילה גסה לא כיון לשם מצוה שזה דבר והיפוכו וק' היאך מתמה ר"ל האי רשע קרית ליה הא ס"ל דמצוות צריכות כוונה ובודאי רשע ופושע מיקרי שאפי' אינו מקיים דברי חכמים מיקרי רשע כמבואר ביבמות כ. ובגדה דף י"ב כ"ש באינו מקיים מצוה של תורה ואפי' אם תאמר שאין הכוונה שהאכלו לשם אכילה גסה לא כיון לשם מצוה אלא שא' אכלו לתיאבון וא' לשם אכילה גסה ושניהם למצוה נתכוונו, א"כ למה הוצרך ר"ל לאוקים במשל אחר לוקים בהאי גוונא שא' אכלו לשם מצוה וא' אכלו לשם מצוה, ומתרץ הטורי אבן דאף למ"ד צריכות כוונה בקדשים מודה שאי"צ כוונה דאמרינן סתמא לשמה דבשאר מצוות כל הזמן ראוי למצוותו ואין חתיכת מצה ושופר ולולב אלו מיוחדים למצוותו דאפשר לקיים באחר מאותו המין והוי כסתמא בגט דאמרינן לעיל דף ב. דסתם

כו: מתמה ר' יוסי היכי מצינו מילה לשמה ומ"ש משאר מצוות דבעינן כוונה וכך גם הק' השואל לגאון רעק"א (עי' תשו' רעק"א מכת' סי' ע"ה).

ביאור הקרן אורה

ומצינו ב' מהלכים לחלק בזה בקרן אורה כתב דבר נפלא דהא דמצוות צריכות כוונה לא מצא שורש דבר מזה^[א] ונראה לו דמסברא אמרינן הכי דכל שאין לו כוונה מתעסק בעלמא הוא [וכ"כ השו"ע הרב או"ח סי' תע"ה סעי' כ"ח], ומתעסק לכו"ע לא יצא ולמ"ד אי"צ כוונה כשהוא מתעסק גרע שאין המעשה מתייחס אליו כלל לפי שהוא סבור שעושה מידי אחריו אבל כשעושה סתם בלא כוונה מהני שפיר, וזהו דוקא בכל המצוות וכגון לולב ושופר דעביד איניש לטלטל לולב ולתקוע בשופר דרך שחוק בעלמא ובמה יודע איפה שעשה מצות קונו אם לא בכוונתו לשם מצוה דלא מינכר מצוה כלל ולכן ס"ל דצריכות כוונה משא"כ זביחה ומילה דאינה בדבר הרשות בהא אמרינן דסתמא לשמה ואי"צ כוונה לכו"ע.

ביאור הטורי אבן

ובטורי אבן בר"ה כט. בד"ה איכוין ותקוע ליה מק' ומתרץ כע"ז דאמרינן בנזיר (כג.) ובהוריות דף י. אמר



[ב. עי' מצות משה (קיצור ספר חרדים שחיבר בעל החיי אדם) פ"א אות י' דהוא מקרא ולעבדו בכל לבבכם ופשוט דעל כל המצוות קאי ומעכב למ"ד מצוות צריכות כוונה, ולמ"ד אי"צ כוונה נהי דיצא יד"ח ביטל מצות עשה זו ועי' בשו"ת אמרי בינה או"ח סי' י"ד דרק למ"ד צריכות כוונה ביטל העשה ועי' פרי מגדים או"ח סי' ס' דהוא רק מדרבנן וע' לבוש או"ח סי' ס'.]

דין מתעסק בקדשים מקרא תיפו"ל ממתעסק בכל התורה דאע"ג דסתמא כשר הרי מתעסק גרע שאין המעשה מתייחס אליו כלל לפי שהוא סבור שעושה מידי אחרוני, ואף לפי הנ"ל דלכו"ע אי"צ כוונה בקדשים מ"מ מתעסק גרע. ובאחייעזר ח"ג סי' נ"ב אות ז' מתרץ דהא דמתעסק לא יצא הוא לגבי מצוות דלא יצא ידי חובתו ובקדשים נמי אבל מהיכא תיתי לפסול הזבח דלמא אף עלו לבעלים משום חובה או עכ"פ לא עלו לשם חובה אך לא נפסלו, ע"ז בעי קרא דמגזיה"כ נפסל הזבח אלא דעדיין צ"ע מה צריך קרא למצוה שהזביחה תהיה לשם בן בקר ודו"ק.

אשה לאו לגרושין עומדת ובתוס' שם פירשו דאפי' זינתה ועומדת להתגרש מ"מ לאו בגט זה עומדת להתגרש דאפשר בגט אחר ולכן צריך כוונה, משא"כ בקדשים ואכילת פסחים מיוחדים ועומדים למצותן וא"א לקיים כי אם בגופן ואפי' במינו א"א רק בעצמו וכן במילה למ"ד דבעי מילה לשמה בעכו"ם כשר דעביד סתמא וסתמא לשמה משום דמצות אדם זו מיוחדת לגופו עכ"ד ודו"ק.

קושיא ג' הנ"ל

אך עדיין צריכים אנו לעמוד על עיקרו של דברים למה הוצרך הגמ' ללמוד

פרק איזהו מקומן

אלימלך עהרנרייך

בבירור המחלוקת אי בעינן סכין כלי שרת

דף מז.

הנה בדברי הר' אפרים נחלקו הראשונים בשיטתו אי סבירא ליה דלא בעיין סכין וסגי אם ישחוט באבן, או דרק לא בעיין סכין-כלי שרת אבל סכין בעיין, והוא תלוי בגירסאות, דהגירסא שלפנינו היא דהר' אפרים סובר "דלא בעינן סכין", ומשמע מדבריו דס"ל דלא רק דלא בעינן כלי "שרת" אלא אפי' "כלי" לא בעי וסגי אם ישחוט באבן וכדו', שהרי כתב דלא בעינן כלל סכין, אולם הגירסא בשיטמ"ק היא "דלא בעינן סכין כלי שרת", ולפי"ז אפ"ל דסכין ודאי בעי דצריך שם כלי, אלא דלא בעיין שיהא קדוש בקדושת כלי שרת אלא גם אם זה כלי הדיוט סגי בהכי, וגם בתוס' חולין ג. ד"ה כגון, משמע מדבריהם שזה פשוט דבעי כלי והר' אפרים ח' דרק לא בעי כלי שרת, והיינו כגי' השיטמ"ק.

אבל מדברי התוס' שלפנינו יש כמה ראיות שנחלקו התוס' והר' אפרים אי בעי כלי כלל, ואי"ז סותר לגי' השיטמ"ק. דשפיר י"ל דנחלקו בשניהם גם

איתא בגמ' זבחים פרק איזהו מקומן דף מז. במתני' איזהו מקומן וכו' "קדשי קדשים שחיטתן בצפון וקיבל דמן בכלי שרת בצפון", ע"כ. ונתקשו הראשונים בזה אמאי קתני גבי קיבול דמן "בכלי שרת" ואילו בשחיטה לא קתני "בכלי שרת" אלא שחיטתן בצפון גרידא, וה"ל למימר "שחיטתן בכלי שרת בצפון", ומכח זה הוכיח הר' אפרים - המובא שם בתוד"ה איזהו - דשונה דין השחיטה מדין הקבלה, דבקבלה בעי כלי שרת ובשחיטה לא בעי כלי שרת, אולם התוס' נחלקו על שיטת הר' אפרים וסוברים דבעי כלי שרת גם בשחיטה, והא דלא קתני שחיטתן "בכלי שרת" בצפון, הוא משום דבשחיטה לא בעי שיהא כל הכלי בצפון, וסגי בזה שהחלק שבכלי שבו נעשה מעשה השחיטה יהא בצפון אע"ג דשאר הכלי נמצא בדרום, ומשא"כ בקבלה צריך להיות כל הכלי בצפון ולא סגי שרק החלק שבו נעשה מעשה הקבלה יהא בצפון, וביאור בסברת חילוק זה תמצא בשיטמ"ק, עיי"ש.

ראיה לשיטתו מהגמ' בחולין דאיתא דשוחטין בקרומית של קנה, וראיה זו תלויה בשני הדרכים בשיטת הר' אפרים, דאי שיטתו דלא בעי כלי שרת אבל כלי בעי, הראיה היא מזה דהוי כלי עץ ואין עושין כלי שרת מעץ, ואי שיטתו דלא בעי כלי כלל, הרי הראיה היא דקרומית של קנה אינו כלי ואפ"ה שוחטים בו, והנה התוס' שחולקים על הר' אפרים וצריכים לדחות ראיתו, מתרצים כאן דמיירי שתיקנה ועשאה כלי, הרי ראיה מפורשת דפשיטא להו בשיטת הר' אפרים דלא בעי כלי כלל, ולכן תי' דמיירי שעשאה כלי, ויעוין גם בתוס' חולין דשיטתם דודאי דבעי כלי, ביארו דלפ"ז צ"ל דהא דנראה בשם שם דאפשר לשחוט ב"קרומית של קנה" מיירי שתקנה ועשאה כלי, והוסיפו עוד להקשות דעדיין אי"ז כלי שרת כיון שאין עושין כלי שרת מעץ, וביארו דתלוי בב' השיטות דאי לא בעי כלל כלי שרת בשחיטה א"ש ואי בעי כלי שרת בשחיטה עדיין קשה, זהו דברי התוס' בחולין, הרי נראה להדיא כדברינו.

אלא דהתוס' הוסיפו עוד דקאי כר' יוסי בר יהודה דסובר דעושין כלי שרת מעץ וזה נראה לכאן כפירכא לדברינו דמשמע דהראיה הוא מהא דהוי כלי עץ, אבל באמת שאי"ז פירכא, דאפ"ל דהתוס' ס"ל דבעי גם שיהא כלי שרת, ולא נחלקו רק אי בעי כלי והא בהא תליא, והביאור בזה הוא דהנה יש לבאר שיטת התוס' בחולין דיש צד לומר דבעי כלי שרת בשחיטה, האי מנא לן, דבשלמא לומר דבעי כלי ילפינן מ"ויקח את המאכלת",

אי בעי כלי וגם אי בעי כלי שרת, דס"ל דהא בהא תליא, ויבואר לקמן.

הנה התוס' הביאו ראיה דלא כהר' אפרים מגמ' מפורשת במנחות פב: ובזבחים צז: דילפינן מאברהם אבינו שכשרצה לשחוט את בנו כתוב "ויקח את המאכלת" הרי דבעי כלי, ומזה הוכיחו להדיא דלא כהר' אפרים, הרואה יראה בפירוש דשיטת הר' אפרים היא דלא בעי כלי כלל, דאי בעי כלי ורק בכלי שרת לא בעי, היאך מוכיחים התוס' מ"ויקח את המאכלת" דבעי כלי שרת, דשם לא הוי כלי שרת, וכן מוכח לשון התוס', וכן נראה גם מדברי התוס' בסופו שהביאו מהתוספתא דאיתא "חומר בקמיצה מבשחיטה שהקמיצה טעונה כלי והשחיטה אינה טעונה כלי", ובתוס' שם מבואר דזה פשוט דבשחיטה ג"כ בעי כלי דהרי יליף לה מ"ויקח את המאכלת", אלא דהתוספתא ר"ל דלא בעי כלי שרת, הרי להדיא דמ"ויקח את המאכלת" אין הוכחה דבעי כלי שרת, ובאמת כן מפורש בתוס' חולין ג. שהבאנו לעיל שכתבו דלכו"ע בעי כלי ונחלקו רק אי בעי כלי שרת, והכריחו דודאי דבעי כלי מ"ויקח את המאכלת", עיי"ש. ואין מביאים שם ראיה מזה גם דבעי כלי שרת, וא"כ התוס' כאן שכן הביאו ראי' מ"ויקח את המאכלת" דלא כהר' אפרים הרי ע"כ צ"ל דס"ל דדעת הר' אפרים דלא בעי כלי כלל, ולכן הקשו עליו מ"ויקח את המאכלת" ודלא כהתוס' בחולין דמשמע דנחלקו ב"כלי שרת".

עוד כתבו התוס' כאן שהר' אפרים הביא

דבעי כלי שרת, וע"כ צ"ל דשיטת הר' אפרים הוא דלא בעי כלי כלל,

ולפי"ז אפשר לבאר דעת התוס' כאן, דלפי דבריהם בדברי הר' אפרים לא בעי כלי כלל, דהוא משום דסברו דא"א לומר דבעי כלי ולא בעי כלי שרת, דפשוט דהא בהא תליא, ובזה נחלקו התוס' כאן והתוס' בחולין, דהתוס' בחולין ס"ל דאפ"ל דהמח' הוא אי הא בהא תליא בשחיטה, והתוס' כאן ס"ל דזה ברור דהא בהא תליא גם בשחיטה, וא"כ ע"כ דשיטת הר' אפרים לדבריהם דס"ל דלא בעי כלי כלל, דלא שייך כלי שאינו כלי שרת.

ולפי"ז א"ש מה דהוצרכו התוס' להוסיף דקאי כריו"ס בר יהודה דסובר דכלי שרת עושין גם מעץ, דאל"ה הרי עדיין קשה דאע"ג דתיקנה ועשאה כלי הרי בעי כלי שרת דהא בהא תליא, ולכן תי' דקאי כריו"ס בר יהודה דס"ל דגם מעץ אפשר להיות כלי שרת.

ולדרך זו הרווחנו עוד, דהנה התוס' הביאו עוד ראיה כהר' אפרים, דאיתא בפסחים סו. שהיה כל אחד מביא סכינא מביתו בשבת, ומזה ראיה שכשר לשחוט בסכין שהביאו מביתם, ויל"ע מדוע יהא פסול ומה הראיה לדעת הר' אפרים, ולכאורה יראה מכאן דלא כמו שכתבנו, דשיטת הר' אפרים היא דלא בעי כלי שרת, וכלי שרת בעי קידוש ושם מיירי בשבת, עיי"ש, ובשבת א"א להקדיש, הרי דלא בעי כלי שרת, ואין שום ראיה גם דלא בעי כלי, וזה לכאורה דלא כדברינו,

אבל מנלן דבעי גם כלי שרת, וצ"ל דס"ל דהא בהא תליא, דאי בעי כלי, הרי ע"כ דהוי גם כלי שרת, וזהו ע"פ דברי רש"י בסוטה דף יד: ד"ה סכין, דכתב דכלי השרת בימי משה נתקדשו ע"י משיחתן בשמן המשחה, ומכאן ואילך עבודתן מחנכתן, והיינו שעצם זה דמשתמשים בכלי זה לצורך עבודה, הא גופא מחנכתן להיות כלי שרת, ובעומק דבריו יש לפרש, דהרי אם התורה ציווה שישתמשו בכלי לצורך עבודה, הרי זה בעצמו נקרא כלי שרת, דמשמעותו היא דהכלי משרת לעבודה, וזה בלא זה אינו אפשר, דהיינו החינוך של הכלי שרת נעשה בעצם העבודה שמשתמשים בכלי לצורך העבודה, דבזה גופא נעשית כלי שרת, וזהו כפשוטו דעת השיטה בתוס' בחולין דבעי כלי שרת, ושיטת הר' אפרים לדברי התוס' שם, דבעי כלי ולא בעי כלי שרת, אפ"ל דס"ל דשחיטה שאני שאינו עבודה גמורה, דהא כשרה בזר. וכן שחיטה שייך גם בחולין, ולכן אינו נחשב ככלי שרת, וכ"כ השיטמ"ק כאן.

וב"ת דלפי"ז הראיה הראשונה שהבאנו אינה, דהרי להנ"ל אפ"ל דכן נראה מ"ויקח את המאכלת" דבעי כלי שרת, דכיוון דמוכח דבעיין כלי ע"כ בעיין כלי שרת, זה אינו, כיון דאם נפרש שיטת הר' אפרים כהתוס' בחולין, הרי ס"ל להר' אפרים עצמו דלא תליא הא בהא בשחיטה, וא"כ איך הביאו ראיה להפריך שיטתו מ"ויקח את המאכלת", הרי לשיטתו לא תליא הא בהא בכה"ג וא"כ אין שום מקור

לא בעי כלי אין כאן כלי שרת שיקדש
הדם, דהא בהא תליא מילתא.

אולם אע"ג דהתוס' כאן ס"ל דהא בהא
תליא מ"מ בשיטת התוספתא
דכתב "דשחיטה לא בעי כלי" וע"כ דא"י
כפשוטו דהא בעי כלי מ"ויקח את
המאכלת", הוכרחו לומר דלא בעי כלי
שרת ולא תליא הא בהא, ודו"ק.

אכן לפי מה שכתבנו לעיל דהא בהא תליא
א"ש דזה ראי' גם דלא בעי כלי כלל, דהרי
אי בעי כלי הרי משרת בכלי לעבודה וא"כ
צריך גם כלי שרת, והיכן היה שם כלי
שרת, הרי ע"כ דלא בעיין כלי כלל.

ובן א"ש הראיה שהביאו התוס' מסכין
מקדשא ליה לדם ובעי כלי שרת
שיקדש הדם, וזה ראייה דבעי כלי, דהרי אי

יעקב בלוי

בענין פדיון מעשר שני

דף מ"ט.

מחמת סיבה אחרת כגון לקח בהמה ונטרפה, וכדמשמע פשטיה דקרא כי לא תוכל שאתו דהיינו בכל גווי שאין יכול לאוכלו, או דילמא מהאי קרא ילפינן רק להיכא שאין יכול לאוכלו מחמת טומאה יכול לפדותו.

וכתב התורת זרעים שהוא דין רק במע"ש שנטמא אבל במע"ש שאינו ראוי לאכילה מחמת סיבה אחרת אין יכול לפדותו בירושלים, והוכיח כן התו"ז מדברי הירושלמי (מע"ש פ"ג ה"ב) דאין לוקחין תרומה בכסף מעשר שני מפני שהוא ממעט באכילתו, משום דשמא יטמא בטבול יום, וטבול יום פוסל רק בתרומה ולא במעשר שני, ואין רשאי לפדותו דהא כלפי מעשר שני אכתי טהור הוא, הרי מבואר שמע"ש שנטמא נפדה רק היכא שנטמא בטומאה הפוסלת במע"ש, משא"כ היכא שנפסל לאכילה רק מחמת תרומה, ולפי"ז מוכח דה"ה שאינו נפדה היכא שאין יכול לאוכלו מחמת סיבה אחרת.

ולפי"ז מבואר מה שכתב האו"ש (מע"ש פ"ט ה"ב) בהאי דינא שפסק הרמב"ם (שם) דאין פודין מעשר שני במחובר לקרקע, דמקורו משום דבעינן שיהיה ראוי לקבל טומאה, דהא דין פדיון

פי' רש"י אפילו בירושלים אם נטמא כדילפינן מלא תוכל שאתו ואין שאת אלא אכילה שנאמר וישא משאות'.

והקשה בחי' הריטב"א (החדשים ב"מ דף נ"ג ע"ב) דהאי קרא איירי בחוץ לירושלים דכתיב כי ירחק ממך המקום, ותי' הריטב"א וי"ל דר' אלעזר משמע ליה דהכי קאמר קרא כי לא תוכל שאתו או כי ירחק ממך המקום, וכ"כ הריב"ן (מכות דף י"ט ע"ב בד"ה ואין) וזהכי קאמר קרא כי ירחק ממך שיהא מעשר טהור חוץ לירושלים, או אפילו הוא בירושלים אלא שאי אתה יכול לאוכלו שנטמא, מבואר בדבריהם שבפרשה זאת של פדיון מע"ש נאמרו ב' דינים, א' פדיון מחוץ לירושלים אפי' במע"ש טהור, ועוד דין פדיון נאמר בהאי קרא היכא שנטמא ואינו ראוי לאכילה שיכול לפדותו אפי' בירושלים, וילפינן לה מדכתיב כי לא תוכל שאתו דהיינו לא תוכל לאוכלו.

א. ונסתפקו האחרונים (תורת זרעים מע"ש פ"ג מ"ט, שיעורי ר' שמואל מכות דף י"ט ע"ב אות תנ"ח, מנחת שלמה סי' ס"ד) בהאי דינא דמע"ש שנטמא דילפינן מלא תוכל שאתו, האם מהך ילפותא ילפינן נמי דין פדיון בירושלים למעשר שני שאין ראוי לאכילה

שאינו ראוי לאכילה מחמת סיבה אחרת כל שפסולו בגופו נפדה בירושלים ואפי' שלא נטמא.

אלא שהקשה ע"ז ר' שמואל (שיעורי ר"ש שם ובזכרון שמואל סי' ז') מדברי הירושלמי (מע"ש פ"ג ה"ב) דתרומה שלקחה בכסף מע"ש ונפסלה בטבויי דאינה נפדית, מבואר דילפינן מלא תוכל שאתו רק לענין מע"ש שנטמא וכמ"ש התורת זרעים, אבל כל שאינו ראוי מצד אחר אינו נפדה כיון שמחמת המע"ש הוא טהור.

ועיי"ש בשיעורי הגרש"ר מ"ש בזה ע"פ מה שנסתפק המשל"מ (תרומות פ"ז ה"א) בטמא שאכל תרומה טמאה מדרבנן, האם דינו כאוכל תרומה טהורה מה"ת וחייב מיתה בידי שמים, או דילמא הוה כאוכל תרומה טמאה אפי' שטומאתה רק מדרבנן.

ג. והנה פסק הרמב"ם (מע"ש פ"ב ה"ד) 'כשם שאין אוכלין מע"ש בזה"ז בירושלים כך אין פודין אותו שם ואין מחללין אותו שם', והקשה המנ"ח (מצוה תמ"ב ובמצוה תע"ג) לפי שיטתו דכל מע"ש שאינו ראוי לאכילה נפדה, הא מע"ש שנטמא פודין אותו בירושלים מפני שאינו ראוי לאכילה, ובזה"ז נמי דכוותה אינו ראוי לאכילה, ואמאי אין פודין אותו בירושלים. ותי' המנ"ח דבזה"ז לא מיקרי אינו ראוי לאכילה דהא מהרה יבנה ביהמ"ק ויהיו ראויין לאכילה, משא"כ מע"ש שנטמא שוב לא יהיו ראויין לעולם.

ילפינן מדכתיב כי לא תוכל שאתו דהיינו שלא תוכל לאוכלו מחמת טומאה, ע"כ בעינן שלכל הפחות יהיה ראוי לקבלת טומאה, מבואר דס"ל לאו"ש דמהאי קרא ילפינן רק שיכול לפדותו כשאין ראוי לאכילה מחמת טומאה.

אמנם יש לציין למ"ש בתולדות יצחק (ירושלמי תבונה) שהפני משה שם השמיט להך גירסא, משום דס"ל שבכה"ג שנפסל בטבויי רשאי לפדותו דהא עכ"פ אינו ראוי לאכילה, ואזדא לה ראיית התורת זרעים.

ב. אבל המנ"ח (מצוה תע"ג) והמנחת שלמה (שם) הוכיחו שאפי' מע"ש שאינו ראוי לאכילה מחמת סיבה אחרת נפדה בירושלים, מהא דתנן במעשר שני (פ"ג מ"ט) מעשר שני שנכנס לירושלים ונטמא בין שנטמא באב הטומאה בין שנטמא בוולד הטומאה יפדה, וביארו בירושלמי שם לבר קפרא דאיירי במע"ש שנטמא בולד הטומאה דרבנן ואפ"ה יפדה, וכן פסק הרמב"ם (מע"ש פ"ב הי"ב). וכתבו המנ"ח והמנח"ש שמכאן מוכח דאפי' מע"ש שאינו ראוי לאכילה מחמת סיבה אחרת נפדה בירושלים, וקרינן ביה כי לא תוכל שאתו דהיינו לא תוכל לאוכלו, דאפי' אי נימא דכל שאינו ראוי מדרבנן מיקרי אינו ראוי מדאורייתא, מ"מ מסתבר דלא מיקרי טמא. [וע"ע מה שהאריך בזה הדרך אמונה בביה"ל שם].

וכן נקט המקדש דוד (זרעים סי' נ"ח אות ד' ד"ה כתבו התוס') דה"ה מע"ש

מע"ש שנטמא וכדאיתא בירושלמי
שהבאתי לעיל.

והוכיח הרמ"ש דבכה"ג אינו נפדה,
דלכאורה יש להקשות אמאי
אין יכול להוסיף טומאה גמורה על
התרומה שלקחה בכסף מע"ש שנטמאת
בטבו"י, אלא על כרחך שאפי' הוספת
טומאה מה"ת לא תועיל לענין פדיון כיון
שכבר הופקע מאכילה ע"י הדין של טבו"י
שנגע בתרומה, וא"כ מע"ש בזה"ז כיון
שכבר הופקע לאכילה מחמת שאין בית
תו לא תועיל טומאתו להחיל עליה דין
פדיון בירושלים.

ד. ובדרך אגב יש להוסיף בהאי עניינא
מה שכתב בכסף משנה דהא דכתב
הרמב"ם שאין פודין מע"ש בזה"ז היינו
דוקא היכא שלא נטמאו, אבל אם נטמאו
נפדין אפי' בזה"ז,

והקשה ע"ז ר' מאיר שמחה (חי' רמ"ש
ב"מ דף מ"ד ע"ב) דהא בלאו
טומאתו נמי אין ראוי לאכילה מחמת
שבעוה"ר אין לנו ביהמ"ק, וא"כ העדר
אכילה אינו מחמת טומאתו, ולא גרע
מתרומה שלקחה בכסף מע"ש שנטמא
בטבו"י שאין פודין אותו, משום דהא
שאין יכול לאוכלו אינו מחמת קדושת

אפרים ויסכרג

בענין דרך ימין

דף נ"ג.

והנה יש לכאר ע"ש מה נקרא דרך זו
"דרך ימין"

דהנה לכאו' בפשטות ביאור הדבר הוא,
דבכל מקום שיש לפניך ב' דרכים
להלך נאמר הלכה שצריך להלך בדרך
שנמצא לימינך.

ולפיכך כהן שעולה למזבח עם דם
חטאת ליתן על הקרנות מתנות,
הרי הולך על הכבש שהיה בדרום המזבח,
ופניו למזבח דהיינו לצפון, ולפניו שתי
קרנות הא' קרן דרומית מזרחית הנמצא
בימינו, הב' קרן מערבית דרומית בשמאלו,
ולזה נאמרה ההלכה שעליו לפנות מהכבש
לסובב [ע"י כבש קטן שהגיע עד^א] לקרן
דרומית מזרחית.

וזה נלמד מהפסוק שנאמר בים שעשה
שלמה שהכתוב מונה מצפון
למערב וכו' והרי אדם שנמצא בצפון

במתני' עלה בכבש ופנה לסובב וכא לו
לקרן דרומית מזרחית מזרחית
צפונית צפונית מערבית מערבית
דרומית^א!

וברש"י ד"ה ובא, ז"ל שבה הוא פוגע
ראשון כדקי"ל לק' כל פינות
שאתה פונה יהו דרך ימין.

וכונתו להא דאיתא לק' ס"ב: תני רמי בר
יחזקיה ים שעשה שלמה עומד
על שנים עשר בקר שלשה פונים צפונה
ושלשה פונים ימה ושלשה פונים נגבה
ושלשה פונים מזרחה, כל פינות שאתה
פונה לא יהו אלא דרך ימין.

וברש"י ד"ה לא יהו, ז"ל כי מנינא דקרא
דקחשיב ואזיל דרך ימין מצפון
למערב וממערב לדרום וכשאתה מקיף
שום דבר ופניך אליו ואתה סובבו מצפון
למערב לימינך אתה הולך.



[א]. דרך זו מכונה אצלינו "נגד כיוון השעון".

[ב]. ברש"י זבחים ס"ב: ד"ה שני כ' דגמשך ועולה באלכסון, וכן נראה מלשו הריטב"א סוכה מח. ז"ל ו"א
שבראשו של כבש היה מכל צד כבש קטן יוצא ממנו כלפי הקרנות שהולך משם עד הקרן עכ"ל וכן בחלק
מציורי המזבח במפרשים הכבש הקטן מגיע עד לקרן דרומית מזרחית.

צפונית מערבית פניו הרי הוי לכיוון מערב
ושמאלו לדרום, וכשפונה בקרן צפונית
מערבית לדרום פנה לשמאל.

נמצא דכשפנה בתחילה מהכבש לסובב
פנה לימין אבל בפניות הב' והג'
בסובב פנה לשמאל.

והנה אי"ז קושיא מאי חזית דתחילת
הפינה עדיפא משאר הפינות, די ש
לומר שבים שעשה שלמה שמשם
הילפותא לדרך ימין הוי נמי הכי, דכשבא
מהצפון ופניו לכיוון דרום [לפני שמקיפון]
הוי מערב לימינו ולכן כשפונה למערב
נקרא שפונה לימין, אמנם כשכבר מקיף
את הים הרי בשעת הילוכו בצד מערבו
של הים לכאו' פניו ג"כ לדרום ושמאלו
למזרח, וא"כ כשפונה ממערב לדרום הרי
מהפך פניו לכיוון מזרח שזה לשמאלו,
נמצא שבתחילה שפנה מצפון למערב אכן
הוי לימין, אבל אח"כ הוי לשמאל, ו'
וא"כ אי"ז קושיא אמאי במזבח עשו כן,
אלא דטעון ביאור ע"ש מה נקרא "דרך
ימין" וכדלהלן.

ונישנו בזה מרבותינו כמה מהלכים,
וחילוקי דינים.

של הים שעשה שלמה ופניו לכיוונו
[דהיינו לדרום] הוי מערב בימינו, ה"ה
הכהן שעומד בדרום פונה למזרח
שנמצא בימינו.

אלא דעדיין יש ענין הטעון הסבר,
ובהבנתו נשנו ברבותינו כמה
מהלכים ומזה יצאו נפק"מ ביסוד דרך
ימין וכדלהלן.

בראשונה פונה לימין אבל בהמשך פונה לשמאל

דהנה זה נתבאר שהכהן שפנה מהכבש
שבדרום לסובב שבקרן דרומית
מזרחית אכן פנה לימינו, אמנם אחרי!
שנתן את המתנה על קרן דרומית מזרחית
ומשם ממשיך ומהלך על הסובב לקרן
מזרחית צפונית [כדאיתא במשנה], הרי
לכאו' בשעת הילוכו על הסובב פניו לצפון
[כמו שהיו כשהלך על הכבש], וא"כ ימינו
למזרח ושמאלו למערב, וכשמגיע לקרן
מזרחית צפונית ופונה לסובב שבצפון
המזבח ע"כ פונה למערב שהוא שמאלו
בשביל להמשיך לקרן צפונית מערבית,
נמצא דאז פונה לשמאל. וכן בהמשך
כשמהלך בסובב הצפוני לכיוון קרן



[ג]. זה כתבתי ע"פ הנ"ל בהערה ב' אבל אי נימא דהכבש הקטן היה מגיע רק לאמצע הסובב משוך מהקרן
לכיוון הכבש והיה על הכהן להלך כמה אמות על הסובב הדרומי עד לקרן דרומית מזרחית, נמצא דאף
שבסוף הכבש הקטן כשהגיע לסובב פנה לימין, אבל אח"כ כשהגיע לקרן דרומית מזרחית ופונה לסובב
שבמזרח המזבח פנה לשמאל וכן בהמשך כל הפינות היו לשמאל.

[ד]. ויתכן דיש לדחות ולחלק דים שעשה שלמה כיון שהוי עגול כשמקיף הולך כל הזמן ישר ואינו פונה,
משא"כ במזבח שהיה רבוע ובכל קרן צריך לפנות.

עליו, וז"ל הנה המה יחשבו שאין פניית הימין רק ההליכה מן הכבש דרך הסובב עד אותה הקרן שהיא רחוקה ממנו ח' אמות¹¹ בלבד עכ"ל [ועיי"ש שסיים דזה דוחק].

והיינו הטעם דנקרא דרך ימין ע"ש הפניה הראשונה משום שהיא העיקרית, ויש להוסיף עוד דמכיון שרק בתחילה בידו לבחור לימין או לשמאל נחשב פונה לימין, משא"כ אח"כ בפניה הב' והג' שהוא כבר מוכרח לפנות לשמאל אי"ז פונה¹²,

ובפרט במזבח יש לומר דכשעומד בקרן מזרחית צפונית שאין שם אפשרות להמשיך רק לשמאל דאין דרך לימינו יתכן דאי"ז פניה כלל.

מהלך ב' דרך ימין היינו לפנות מימין לשמאל.

אכן הלבוש או"ח סי' תרע"ו [הל' חנוכה] והרמ"ע מפאנו שם הכריחו¹³ ד"דרך ימין" אין פירושו לפנות לכיוון צד ימין אלא אדרבה להתחיל בימין ולפנות ממנו לשמאל, וז"ל הלבוש: פירושו נ"ל הוא כדרך הכתיבה שאנו כותבין שהוא מצד ימין לצד שמאל, וכן מוכח מהקפת

מהלך א' כהבנת הט"ז דרך ימין ע"ש ההתחלה

ובפשטות אפשר לומר דכל מה שנקרא דרך ימין אינו אלא ע"ש הפניה הראשונה שבא מהכבש ופונה לקרן דרומית מזרחית.

וכן נראה דעת הט"ז שכ' בהלכות חנוכה [או"ח תרע"ו סק"ן] ז"ל מ"ש חכמים כל פינות וכו' פירוש התחלת הפינה ויש לך ימין ושמאל אז אנו אומרים כל שאתה מתחיל תפנה לימין והיינו בפעם הראשון שיש ב' או יותר לפניך תדליק היותר ימיני שלך ואילו נפרש שתדליק ראשון בשמאלי כדי שאח"כ תפנה לימין קשה למה יהיה הסוף עדיף יותר מהתחלה של ההדלקה שהיא עיקרית אלא ודאי מסתבר לפ' על ההתחלה כשאתה בא ויש לפניך שני צדדים תקח לך הימין ואח"כ תלך לשמאל של אותו ימין עכ"ל.

אכן הט"ז כ' זאת מסברא דההדלקה הראשונה היא העיקרית, אמנם לפי האמור זה מה שנאמר בקרא דים שעשה שלמה.

וכן הרמ"ע מפאנו בקונטרס ימין ה' רוממה¹⁴ הביא דכך דעת החולקים



[ה]. שנדפס מחדש בספר באר אברהם [מהרב אברהם בכרך]

[ו]. ומש"כ ח' אמות לכאן' כונתו מהכבש עד לקרן היה ח' אמות ועיין בבאר אברהם הערה 186 דהיה רק ה' אמות ועוד דיתכן דהיה כבש קטן מהכבש עד לקרן דרומית מזרחית וכנ"ל בערה ב.

[ז]. ולפי"ז יש לדון כשבתחילה לפניו ב' דרכים ושניהם הוי לימין אבל בדרך א' מוכרח לפנות אח"כ לשמאל האם עליו לבחור עכשיו בדרך הב' שאח"כ לא יפנה לשמאל או מה שפונה כשמוכרח אין בזה ענין של דרך ימין כלל וצ"ע.

[ח]. אכן הלבוש ייסד כן גם מהחוש הטבעי ומדרך הכתיבה עיי"ש

לצפון והיינו לצד שמאל דבכך שהוא פונה לשמאל נמצא שהתחיל בימין. והט"ז פליג עליו וסובר דאחרי שמגענע במזרח פונה לצד ימינו לדרום, והיינו משום דעכשיו מכיון שבידו לפנות לימין עליו לפנות לימין.

**מהלך ג' ע"פ דקדוק דברי רש"י
דהכהנים בשעת סיבובם פניהם
למזבח**

אכן ברש"י זבחים נ"ג. ד"ה ובא מבוא' ביאור אחר בענין דרך ימין דזה לשונו: והכבש בדרום וכשעולה בו ופניו למזבח הוי ימינו למזרח ובא לימינו למזרח ובא לאותו קרן והולך ומקיף בסובב דרך ימין ופניו למזבח מן הדרום למזרח וממזרח לצפון ומצפון למערב דהיינו דרך ימין עכ"ל.

הנה רש"י כ' בתחילה דכשעולה בכבש פניו למזבח ואח"כ שוב הוסיף דכשהולך ומקיף בסובב פניו למזבח ומבוא' בדבריו דהכהן לא היה מהלך על הסובב המזרחי כשפניו לצפון אלא היה מהלך במשך כל סבובו על צידו כשפניו למזבח ואחוריו לרוחות ומדויק בדבריו דרק משום שפניו כלפי מזבח הוי דרך ימין.

וכן דייקו מדבריו הר"י סאמיג"א בקונטרס דרך ימין¹ והבאר שבע בסוטה דף ט"ו: דאם בשעת הלוכו של

המזבח, שהיה הכהן עולה בכבש שהיתה בדרום, והתחיל בקרן דרומית מזרחית, ואח"כ מזרחית צפונית, צפונית מערבית, מערבית דרומית עכ"ל.

ולדבריהם מה שפונה מהכבש לקרן שנמצא לימינו, הוא כדי להתחיל בימין ולפנות ממנו לשמאל.

והיינו דלט"ז דרך ימין הוא ע"ש הפניה הראשונה מהכבש לקרן דרומית מזרחית ואח"כ הוא כבר מוכרח לפנות לשמאל, וללבוש אי"ז משום ההכרח אלא אדרבה מה שפונה אח"כ לשמאל זהו דרך ימין שהתחיל בימין ופנה לשמאל.

נפקא מינה מב' המהלכים

והנה לזה הסכימו גם הלבוש והרמ"ע מפאנו וגם הט"ז דבנרות חנוכה ביום שיש בו כמה נרות צריך להדליק תחילה את הנר הימני² ביותר וממנו להמשיך לצד שמאל וכמו בהקפת המזבח, וכל א' בטעמו דלט"ז הטעם כי הפניה להדליק את הנר הראשון צריך להיות לימין, ואף שאח"כ מוכרח בע"כ לפנות לשמאל, וללבוש והרמ"ע מפאנו הטעם להתחיל בימין וממנו לפנות לשמאל.

אמנם נחלקו לענין נטילת לולב, דדעת הלבוש סי' תרנ"א י"א דאחר שבתחילה מנענע במזרח ועכשיו בידו לפנות לנענע לצפון או לדרום, פונה

[ט]. ובתרומת הדשן סי' ק"ו הובא כמנהג בני אושטרייך
[י]. נדפס מחדש בספר באר אברהם הנ"ל

לא יחזירו אלא דרך ימין בפ"ב דסוטה (טו:) ופ"ק דיומא (יז:) ובזבחים פרק קדשי הקדשים (סב:) ופרק לולב וערבה (מח:) ובכמה דוכתי אמרינן כל פנות שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין וראיתי טועים לפרש בלשון זה דהיינו לומר שצריך לחזור פניהם לצד שמאל ושיבוש הוא בידם ואין להם על מה שיסמכו אבל הדבר פשוט דהיינו לומר שיחזיר פניו לצד ימינו ע"כ וכן בהל' לולב סי' תרנ"א " הביא מהמהרי"ל סי' מ' דמנענע מזרח דרום מערב צפון מערב ודלא כדאיכא מפכי לה, ומאידך בהל' חנוכה סי' תרע"ו ה' כ' דהעיקר כבני ריינו"ס דמתחיל בנר שהוא לצד שמאל. וכן פסק בשו"ע שם ולכאו' הטעם הוא דסבר כרש"י וכמו שדייקו האח' דחלוק מקיף דבר ופניו אליו [מזבח ונר חנוכה] לפונה לרוחות [נשיאת כפים ולולב].

דעת האח' דחלקו על מהלך הנ"ל

אכן הרמ"ע מפאנו שם דחה דעה זו וחולק וסובר דהכהנים לא הלכו לצדדים עיי"ש ולכאו' צ"ב מדברי רש"י

ועיין בלבוש סי' תר"ס דהוכיח מההקפות בהושענות דאף דפני הקהל אינם כלפי הבימה מ"מ המנהג שמקיפים כדרך שהקיפו במזבח דהיינו מזרח צפון מערב דרום.

הכהן לא היה פניו למזבח היה עליו לפנות מהכבש לקרן דרומית מערבית ומשם לפנות לימין וביארו דע"כ יש חילוק מאדם שמקיף דבר ופניו אליו דבזה הוי דרך ימין מדרום למזרח^{יא} מאדם שפונה לרוחות העולם דבזה דרך ימין מדרום למערב^{יב}

ולכאו' ביאור "דרך ימין" עפ"ז דצריך לגרור הגוף אחר צד ימינו וממילא כשלפניו ב' אפשרויות לפנות, עליו לפנות לצד ימין דבזה גורר גופו אחר צד ימינו, וכשמקיף עליו להקיף באופן זה שגופו נגרר אחר צד ימינו, ובזה חלוק אם מקיף דבר ופניו אליו למקיף ופניו לרוחות העולם.

נפק"מ ממהלך זה ודעת המחבר

ועפ"ז כ' דבהדלקת נר חנוכה ביום שיש כמה נרות צריך להתחיל בנר השמאלי ביותר וממנו לפנות לימין^{יג} דבזה נגרר בשעת ההדלקה אחר צד ימינו כיון שפניו פונים אל הנרות.

ובנענועים כלולב שבזה פונה לנענע לרוחות העולם פונה ממזרח לדרום.

וכן נראה דעת הב"י דבאו"ח סי' קכ"ח "יז לענין נשיאת כפים כ' ז"ל וכשמחזירין פניהם בין בתחילה בין בסוף

[יא]. דרך זו מכונה אצלנו "נגד כיוון השעון"

[יב]. דרך זו מכונה אצלנו בכיוון השעון

[יג]. וכדעת בני ריינו"ס שהובא בתרומת הדשן הנ"ל

והנראה בכונתו ד"דרך ימין" היינו דבמשך כל הקיף הכהן את המזבח נמצא שהוא לימין המזבח והמזבח לשמאלו.

וזהו מש"כ דאוחז דרך ימין וכן זה מה שהדגיש דשמאלו כלפי מזבח דבזה הוי "דרך ימין" שהמהלך בדרך זו נמצא לימין המזבח.

ולפי"ז יתכן חילוק הר"י סאמיג"א והבאר שבע ופסק מרן הב"י בין מקיף את המזבח או הבימה דבזה הוי דרך ימין שמעמיד עצמו לימין המזבח או הבימה לפונה לרוחות העולם דרך ימין בזה שעומד מימין לרוחות העולם.

ובנר חנוכה יש לומר ג"כ עד"ז דכשפונה מנר הראשון לשני הוי כמהלך ובזה שמתחיל בנר הראשון מצד שמאל נמצא שבעת הילוכו לנר השני הוי כמהלך מימין לנרות.

ובאמת בריטב"א בסוכה דף מ"ח. כתב להדיא דהכהנים לא הלכו על הסוכב כשפניהם למזבח אלא שמאלם למזבח דז"ל ואם הוא צריך להקיף את המזבח מקיף לעולם דרך ימינו שאוחז דרך ימינו שהיא מזרחית צפונית והולך משם ולהלן ומקיף ושמאלו כלפי מזבח עכ"ל.

הרי שכתב להדיא דבשעה שמקיף שמאלו כלפי המזבח ולכאור' דברי הריטב"א הם כדעת הט"ז והלבוש והרמ"ע מפאנו בענין נר חנוכה אבל מרן המחבר לכאור' ע"כ כדעת רש"י

מהלך בדעת הריטב"א

אכן נראה לומר מהלך חדש בדעת הריטב"א דהנה יש לדקדק בדבריו שכ' דצריך לאחוז דרך ימין ומשמע דבמשך כל הילוכו נחשב דאוחז דרך ימין וכן מה שהדגיש דשמאלו למזבח צ"ב למה הוצרך לזה.

ישראל בלומינג

בענין שתי מתנות שהן ארבע

דף נג:

ושמואל לבאר היאך עושין את זה, ולפי"ז משמע דגם אליבא דרב נתקיים "שתי מתנות שהן ארבע".

וכן מבואר בהדיא ברש"י י: בד"ה כר' ישמעאל וכו'. וז"ל מה להלן (בחטאת) פיסוק וארבע מתנות, דהא ד' קרנות כתיבא בה ואי אפשר לשתי מתנות בבת אחת, אף כאן (בעולה) פיסוק ד', דאותה מתנה שנותן לקרן שהיא כשתים צריך לפסוק לצפונה של קרן ולמזרחה של קרן עכ"ל.

והיינו דרש"י מבאר אף בשיטת ר' ישמעאל דצריך ליתן המתנה אצל הקרן, דצריכים שמתנה אחת תראה כשתים, והיינו ה"גמא" דאמר הת"ק בהברייתא, רק דיליף ר' ישמעאל מחטאת דאותה מתנה אחת צריך להיות ע"י פיסוק.

ד. אמנם יש לפרש הגמ' באופן אחר, וכן לומדים השפת אמת כאן והגבורת ארי ביומא טו., דהגמ' שואל היכי עבדינן הזריקות בקרבן עולה, וע"ז באו רב ושמואל לבאר כל אחד שיטתו, ואה"נ לפי רב אינו ב' מתנות שהן ארבע רק ד' מתנות ממש כמו חטאת. והא דאינו על ד' קרנות נתבאר בהמשך הגמ' משום דעולה טעונה יסוד.

א. איתא במתניתין נג: העולה קודש קדשים וכו' ודמן טעון שתי מתנות שהן ארבע וכו'.

ובגמ' שם. היכי עביד, אמר רב נותן וחוזר ונותן, ושמואל אמר מתנה אחת כמין גמא. כתנאי יכול יזרקנו זריקה אחת ת"ל סביב, אי סביב יכול יקיפנו כחוט, ת"ל וזרקו, הא כיצד כמין גמא שתי מתנות שהן ארבע. ר' ישמעאל אומר נאמר כאן סביב ונאמר להלן סביב מה להלן פיסוק וד' מתנות אף כאן פיסוק וד' מתנות.

ב. יש לחקור האם מספר של ב' שהן ד' דוקא, דהיינו דיש דין תורה דצריך לעשותו באופן זה ליתן כמין גמא, ולפי צד זה המח' הוא אם אפשר עם הפסק או לא. או דאינו אלא עצה טובה דאופן הכי מהר להגיע דם בארבע רוחות המזבח הוא כזה, ולעולם יכול לעשותו אם הפסק ג"כ, ולפי זה בא ר"י לחלוק ד'צריך' לעשותו אם פיסוק.

ג. כדי לבאר הנ"ל יש להקדים מח' ראשונים בביאור שאלת הגמ' "היכי עביד".

רש"י מפרש היכי עביד, דנעשים השתים ד'. וע"ז באו רב

יראה דגם אליבא דר"י ודעימי' נתקיים הדין לגמרי, ושפיר נקרא ב' שהן ד'.

ו. דהנה רש"י בדף י: גילה לנו היסוד של שתי מתנות שהן ארבע, דעיקר הדין דנתחדש הוא דהמתנות צ"ל במקום שכל זריקה 'תראה' כב' מתנות, וכלשונו "דאותה מתנה שנותן לקרן שהיא כשתים".

והמקור לזה הוא. דהנה כברייאת איתא המקור לשיטת ת"ק דעושה כמין גמא כזה: יכול יזרקנו זריקה אחת ת"ל 'סביב', אי 'סביב' יכול יקיפנו כחוט ת"ל 'וזרקו', הא כיצד כמין גמא שתי מתנות שהן ארבע, ע"כ לשון הת"ק.

דרך אחד ללמוד השקלא וטריא הוא, דהצד ד'סביב' היינו יקיפנו כחוט אינו אלא הו"א, אמנם מאחר דכתיב 'וזרקו' דמגלה דאין זה כונת הפסוק דהלא לא שייך להקיף כל המזבח בדם כחוט בזריקה, חוזר הגמ' וסובר דפירש של 'סביב' אינו "הקפה" רק דקאי על ד' רוחות המזבח ותו לא, והיינו דצריך לזרוק הדם בד' הרוחות, ולפ"ז הא דמסקינן דעושין כמין גמא אינו אלא עצה טובה איך לעשותו באופן הכי מהר, ולעולם מותר לעשות כרב דנותן וחוזר ונותן וליכא שום דין של ב' מתנות שהן ארבע. וע' לקמן דכן לכאורה מבואר בהזבח תודה.

אמנם לשון הגמ' ד"הא כיצד" לא משמע הכי, דאי כנ"ל אין שום קושי בהפסוק דצריכים ליתן פירושים ועצות.

דהנה הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות פ"ה ה"ו פסק כשמואל דעושין כמין גמא. ומקשין האחרונים הלא הלכה כרב באיסורי ולמה פסק הרמב"ם כשמואל, מבארין האחרונים היות דהתנא סתם במשנתנו דעושין שתי מתנות שהן ארבע, דזה נתקיים רק אליבא דשמואל דעושין כמין גמא, לפיכך פסק הרמב"ם כוותיה. וכן מדייק השפ"א מהברייתא שמביא הגמ' לכתנאי, דרק בשיטת הת"ק דעושין כמין גמא מסיים הברייתא "שתי מתנות שהן ארבע", ובר"י לא מסיק כנ"ל, וע"כ דרק אם עושין כמין גמא בלי פיסוק נתקיים שתי מתנות שהן ארבע וכמו שהסברא נותנת. ונמצא דשאלת הגמ' של היכי עביד הוא איך עבדינן הזריקות בקרבן עולה כנ"ל.

היוצא מהנ"ל דחולקין הרמב"ם ורש"י האם נתקיים אליבא דרב דנותן וחוזר ונותן, שתים שהן ארבע.

ה. וצריך לדעת איפה ראה רש"י דגם אליבא דרב צריך לעשות כמו ב' שהן ד', דהיינו אצל הקרן, הלא מאחר שמפסיק בינתיים הוה כמו ד' זריקות מופרדות, וא"כ מה איכפת לן איפה הם ניתנים, העיקר הוא שיגיע לכל ד' רוחות. ועוד קשה איך נקרא ב' שהן ד' הלא עושה ד' זריקות ממש.

והנראה לומר בזה הוא, דרש"י ס"ל דב' שהן ד' אינו עצה טובה, רק דהוא דין גמור דצריך לעשותו באופן זה דוקא כדלקמן. ואחר שיתברר נקודת הדין

אין לנו מקור מפורש להמספר ב' שהן ד', רק דילפינן דבעינן זריקה בצורה שתסבב את המזבח והיינו אצל הקרן כנ"ל וממילא סגי בב' שהן ד'. (לשבר את האוזן, אילו היה למזבח יותר מארבע צדדין היו צריכים לעשות יותר זריקות ודו"ק).

אמנם עדיין צריכי למודעי, דלפי הנ"ל היה אפשר להקשות, א"כ לא תצטרך אלא מתנה אחת אצל קרן אחד, מאחר דהתורה לא ציוה לעשות אלא זריקה שמסובב, ומהיכי תיתי דבעינן ב' מתנות שהן ארבע. לכאורה זה אינו דודאי גם מאחר דכתיב 'וזרקו' פירוש 'סביב' לא יצא מידי פשוטו דהיינו לסבב כל המזבח, אמנם כיון דכתיב 'וזרקו' ע"כ דאינו הקפת חוט ממש רק דצריכים לסבב כל המזבח ע"י זריקות, ונמצא דסביב בקרא בעצם מלמד אותנו אחת שהיא שתיים, והיינו א' דהזריקות בעצמן צריכים להיות באופן שמסבבין, והיינו אצל הקרן. ב' דעל ידם

וכן משיטת רש"י הנ"ל נראה שהבין הגמ' באופן, דגם אחר דכתיב 'וזרקו' עדיין פירוש תיבת 'סביב' הוה "הקפה", אמנם כיון דכתיב 'וזרקו' וא"א להקיף "כל" המזבח ע"י זריקה, ע"כ כונת התורה הוא דצריכים לעשותו באופן שהזריקות תסבבו את המזבח בכל מה שאפשר^[א], ולכן הוצרכו לזרוק דוקא אצל הקרנות דע"י הזריקות תסבבו ותקיפו כל רוחות המזבח, דאי יזרוק באמצע דופן המזבח אין הזריקות מסובבות כלום, (דאינו נקרא מסובב אלא כשמגיע לכל הפחות לשני צדדין, דסביב פירושו "עיגול" ע' בדף סב: דאי כתב רחמנא סביב הו"א דעגיל מעגל וכו', וק"ל^[ב]). ונמצא דע"י ב' הזריקות בקרנות האלכסון יוצא 'וזרקו סביב'.

ובמילים קצרים המקור דבעינן כמין גמא הוא, דהתורה ציוה לנו שהזריקות תסובבו (ע' רש"י נד: בהמשנה בד"ה שתי מתנות שהן ארבע וז"ל דבאשם נמי "זריקת סביב" וכו'). ונמצא דבאמת



[א]. כעין זה מצינו לקמן בדף גט. בהסוגיא איפה מניחים הכיור. דבפסוק אחד כתיב ונתת את הכיור בין אהל מועד ובין המזבח וגו', ובפסוק אחר כתיב ואת מזבח העולה שם פתח אהל מועד וגו' דהיינו דאין יכול להיות חציצה בין פתח אוהל והמזבח. ודן הגמ' שם דלמ"ד כולה מזבח בצפון ע"כ הכיור לא היה ממש בין המזבח לאוהל מועד, דא"כ הוה מפסיק, רק דמשכו אותו "קימעא" לצד דרום. מפרש רש"י ד"ה מתוך שנאמר בתו"ד (מתחיל בדף נח:): וז"ל: למדת משני המקראות הללו שצריך ליתנו "כל מה שיכול לקרבו באויר שבין מזבח לאוהל מועד" ובלבד שלא יהא מפסיק בין מזבח ולפתח עכ"ל. והיינו דלא אמרינן כיון דא"א לפרש הפסוק כפשוטו דקאי על בין המזבח ואוה"מ ממש, ע"כ הפירוש הוא רק באותו אויר ואפי' מרחוק. לא, אלא כל מה שיכול לקיים שיהיה בין המזבח ואוה"מ תקייים, ולפיכך לא משכו אותו אלא קימעא. (וע' ריטב"א יבמות קג:). וכן הכא י"ל דאע"פ דא"א להקיף כל המזבח בזריקות, מ"מ צריכים להקיף המזבח בכל מה שאפשר.

[ב]. וכן מצאתי בספר אור וחיים לישראל בפ' שמיני וז"ל על המזבח סביב. שתי מתנות שהן ארבע כמו שפירשתי שהיה נתנים על שני זוויות זה לעומת זה באלכסון וזה נקרא סביב, לפי שהיה כל הזריקה על זוויות, וכל זוויות יש לו שני צדדים שני כותלים, על כן נקרא סביב עכ"ל.

מה שמדקדק רש"י דע"י הנ"ל נתקיים, א- ארבע רוחות, ב- סביב, לכך קרוי סביב.

ח. לפ"ז מובן מה שהקשינו לעיל באות ה' איפה ראה רש"י דגם אליבא דר"י ורב צ"ל אצל הקרן, עכשיו מבואר היטב דהלא זהו הדין של וזרקו סביב, דהזריקה תהיה באופן שתסבב המזבח והיינו אצל הקרן, רק דר"י יש לו גז"ש דאותו מתנה שהיא כשתים צריך לעשותו בפיסוק באמצע, אבל לעולם הצורה של הזריקות הוא כמו שהיה רק ב' שהן ד' והיינו סמוך לקרן ממש, ולכן שפיר נקרא גם אליביה שתים שהן ארבע!¹

ט. ולפי זה נמצא דכל עוד דלא ילפינן מחטאת דבעי פיסוק, בודאי אין לעשותו בפיסוק, דהא בעינן שהזריקה תסבב את המזבח ממש כנ"ל.

וכן מבואר בדברי הטהרת הקודש בדף נה. בד"ה בא"ד וכי תימא לענין פיסוק. בתוך דבריו וז"ל דבשלמא לענין פיסוק דכמו כן למ"ד כמין גמא הוא נותן הוא בדווקא כמין גמא ואסור לו ליתן בפיסוק וכו' עכ"ל.

וכן נמי מבואר בדברי המראה כהן גם בדף נה. בד"ה גמ' אלא מדתני רב מרי וכו' ע"ש.

יסובבו כל המזבח, והכל נכנס בתיבת "סביב" ודו"ק!²

ז. אחר שאמרתי הנ"ל הראוני שכן מדויק גם ברש"י על התורה. דרש"י בפרשת תצוה פרק כ"ט פסוק ט"ז כתב בד"ה סביב וז"ל כך מפורש בשחיטת קדשים שאין סביב אלא שתי מתנות שהן ארבע, האחת בקרן זוית זו והאחת בקרן שכנגדה באלכסון, וכל מתנה נראית בשני צדי הקרן אילך ואילך, נמצא הדם נתון בארבע רוחות סביב, לכך קרוי סביב עכ"ל.

והיינו דרש"י מפרש גם התם דהנקודה של ב' שהן ד' הוא דכל מתנה נראית בשני צדי הקרן אילך ואילך. דאין לומר דרש"י כותב רק המציאות שכשנותנים הזריקה אצל זוית נראית מב' הצדדים, דאין צריך רש"י לפרש דבר שכל בר דעת מבין מעצמו, רק דרש"י מדגיש דזה מה דבעינן לקיים וזרקו סביב, דהזריקה בעצמו תראה בשני צדי המזבח. וזה מה שמסיים רש"י נמצא הדם נתון בארבע רוחות "סביב", דלכאורה תיבת סביב מיותר אם כל הדין הוא שצריך הדם להגיע לד' רוחות (כהצד הא' לעיל) אבל לפי הנ"ל מבואר היטב, דחוץ מזה שילפינן דצריך הדם להגיע לכל רוחות המזבח, ילפינן שצריך להיות ע"י הקפה והיינו שהזריקה תהא אצל הקרן כנ"ל וזה



[ג]. ע' בספר זבחי צדק מהגאון ר' אליהו בער וואכטפויגל שליט"א בפרק ב"ש דף לו: מובא מקצת דבריו לקמן הערה 5

[ד]. והרמב"ם דסובר דלשון ב' שהן ד' אינו אלא אליבא דשמואל כנ"ל, אינו מוכח דחולק על סברת רש"י, רק דס"ל דלמעשה אי צריך לעשותו בהפסק אין לקרותו ב' שהן ד' לרמז דצ"ל במקום של ב' שבן ד', דלא ניתנה תורה למלאכי השרת. וע' לקמן באות יא' ויג'.

במקום ב' מתנות, וע"ז אומר תוס' דהו"א דכיון דעשאן כאחת לעכב אם עושה רק צד אחד.

וזהו לכאורה ראי' ברורה לשיטת הנ"ל דלפי שמואל אין לעשותו בהפסק בינתיים, דהלא עשאן הכתוב כאחת. אכן י"ל דהא גופא מה שחידש הפסוק דאינן מתנה אחת. ויש לעיין.

וע' בטהרת הקודש שם דמבאר דכונת התוס' הוא על ב' המתנות בב' הקרנות וז"ל פירוש דסד"א דכל זמן שלא נתן כל המתן ב' שהן ד' הוה כאילו לא נתן כלום, מאחר שבתורה כל הב' שהן ד' חשובין למתנה אחת, וכמו אם היה המצוה ליתן כחוט סביב שאז בודאי אם היה מחסר מעט הוה כאילו לא עשה כלום עכ"ל.

מדבריו נשמעין דגם אחר דכתיב 'וזרקו' עדיין הפירוש של סביב הוא לסבב המזבח, וכמו שפירשנו שיטת רש"י, ולכן דימה אותו לאילו היה המצוה להקיפו כחוט דאז בודאי היה כל ההקפה מצוה אחת, א"כ עכשיו שמקיף המזבח ע"י זריקות ג"כ הוה מצוה אחת דע"י שניהם נסבב המזבח בדם^א. דאי לומדים דלמעשה הפי' של סביב הוא ד' רוחות,

וכן מצדד הזבח תודה. ע' בעמוד ל"א בד"ה גומא דדן שם אם לענין ב' שהן ד' אפשר לעשותו רחוק מן הקרן אמה אילך ואמה אילך. וכתב וז"ל נראה פשוט דהכא לא סגי במה שיתן רחוק מן הזוית בתוך שיעור אמה וכו', משא"כ הכא למטה מן החוט אינו בכלל קרן אלא בשם מזבח סתם, ומה דזורקין הכא במקום זה דוקא "כדי שע"י זה יתקיים מה שכתבה התורה סביב בעינן שיזרוק על חוד זוית ממש ויתפשט לשני הצדדים דע"ז יתקיים סביב" עכ"ל. והיינו ממש כמו שכתבנו למעלה בשיטת רש"י^א.

י. מהלך הנ"ל מבאר היטב דברי תוס' בדף לו: ד"ה מנין. דהגמ' מביא שם הפסוק דבכל הקרבנות רק מתנה אחת כיפר דכתיב ודם זבחיך ישפך, ותוס' דן שם אליבא דמאן בעינן מקור זה ע"ש. ובתו"ד כתב וז"ל נראה דאתיא אפי' כבית הלל (דסבר דאפי' בחטאת רק מתנה אחת מעכב) וקסבר האי תנא דלא ילפינן מחטאת משום דשתי מתנות שהן ארבע דשאר קרבנות ילפינן מדכתיב סביב והוה אמינא "שתיים עשאן הכתוב כמתנה אחת" ולא כיפר עכ"ל.

ויש מפרשים דכונת התוס' הוא על זריקה באחת מהקרנות דהוא



[ה] וע' בשיטה מקובצת דף פא. בד"ה תוס' ד"ה ה"ג וכו' בסו"ד דדן שם אם מותר לעשות הב' שהן ד' על היסוד המזבח וז"ל ולא משכחת סביב בשפיכה על גג היסוד אלא בזריקה בזקיפה כנגד חודו של קרן דהדם מתפזר אילך ואילך עכ"ל. אמנם ע' תוס' נב. ד"ה גג יסוד וכו' דמתרץ בנוסח אחר וז"ל בתו"ד אבל קיר הזקוף של מעלה עד היסוד פשיטא ד"עדיף" בעולה מגג יסוד ממש דחודה "עדיף" דבעינן שתי מתנות שהן ארבע עכ"ל והיינו דתוס' קאמר דעדיף ככא והש"מ אמר א"א בלאו הכי, וצ"ב בהמחלוקת.

[ו]. ע' בספר זבחי צדק על תוס' זו דמביא שם ב' המהלכים לבאר תוס', ובמהלך של הטהרת הקודש כתב וז"ל או י"ל באופן אחר במקצת, דס"ד דכיון דעיקר הוא דבעי מקיפו כחוט ורק דדבר זה נתקיים ע"י ב'

על כל תוסיף כיון דכתיב סביב, אלא דאם נתן שתי מתנות שהן ארבע ג"כ יוצא שע"ז כתבה התורה וזרקו. ועכ"פ בענינו דלא נתן רק בשתי זויות ורק דנתן וחזר ונתן כרב מסתברא בודאי דאינו עובר על כל תוסיף אפילו לשמואל.

וכדמות לי ראי' לזה ממה דקרי לזריקה זו דעולה ושלמים במשנה (דף פ) בשם ניתני מתן ארבע, דאל"ה תקשי לשמואל אמאי קרי לה בשם ארבע הו"ל לומר הניתנין במתן שנים שהן ארבע שנתערבו בניתנין מתן אחת, אלא ודאי דעכ"פ לכו"ע בדיעבד יוצא אי עשה כר' ישמעאל וכרב העומד בשיטתו עכ"ל.

חזינן מהנ"ל דהחפץ חיים זצ"ל הביין כצד הראשון שהבאנו לעיל, דליכא שום דין של ב' שהן ד' והוא עצה טובה בעלמא. ומשו"ה צידד דודאי אינו עובר על כל תוסיף דהלא רצון התורה הוא בעצם שיהא ד' זריקות, ועד כדי כך יש לו צד דיותר עדיף לעשות כרב דנותן וחוזר ונותן. וכלשונו "משא"כ הכא דאינו זריקה יתירה דהרי כתיב סביב אלא דכמין גמא נמי מתקיים סביב ואפשר דאי עביד כרב שפיר טפיי". אמנם בסו"ד כתב דעכ"פ לכו"ע בדיעבד יוצא אי עשה כר"י וכו' ומשמע דאכן אליבא דשמואל לכתחילה צריך לעשות כמין גמא, וכמו שכתב דלהכי כתיב 'וזרקו' לומר שיעשותו בזריקה כל דהו, וצ"ב.

א"כ למה יהא מצוה אחת הלא כל אחד מצוה בפני עצמו, דהתורה ציוה לזרוק בד' רוחות המזבח, וכמו בחטאת דצריך ד' מתנות דכתיב ד' פעמים קרנות (ע"ש) ואינו מצוה אחת.

ובאמת הטהרת הקודש לשיטתו סובר דלפי שמואל אסור לעשות כרב כנ"ל, דזה תלוי בזה כמו שביארנו לעיל ודו"ק.

יא. אמנם הזבח תודה הנ"ל מצדד שם לבאר הדין סביב באופן אחר וז"ל עוד נלענ"ד לכאורה דאפילו לשמואל אי עביד כרב שפיר דמי אלא דס"ל דלישנא דמתני' שתי מתנות משמע יותר ד"די" כמין גמא.

ואף דאפשר לומר דכיון דכתבה התורה וזרקו צריכינן לקיים בזריקה כל דהו ואך שיהיה סביב, וא"כ אם מוסיף בזריקה דומה דבר זה לניתנין מתן אחת דמוכח שם בסוגי' (דף פ) דאם רוצה ליתן שתיים שהן ארבע דעובר על כל תוסיף, דיש לחלק בפשיטות, דהתם מוסיף זריקה יתירה על רצון התורה, משא"כ הכא דאינו זריקה יתירה דהרי כתיב סביב אלא דכמין גמא נמי מתקיים סביב ואפשר דאי עביד כרב שפיר טפיי.

ואפשר עוד דאפילו זרק בד' זויות המזבח מכל צד ג"כ אינו עובר

לפי רש"י לכאורה מוכח שהוא דין ממש, ואסור לעשות כמו רב אליבא דשמואל, ואפי' אליבא דרב צ"ל אצל הקרן כדי לקיים הדין של ב' שהן ד' כנ"ל.

אמנם בשיטת הרמב"ם דסובר דרק אליבא דשמואל נקרא ב' שהן ד', יש להסתפק האם מוכח דס"ל דאינו אלא עצה טובה, ולא מדייק הפסוקים כצד השני שהבאנו, רק כמו שלומד הזבח תודה במסקנא, או דלעולם ס"ל כרש"י, רק דסובר דעד כדי כך שיאמרו דגם אליבא דרב נקרא ב' שהן ד' לא אמרינן.

אמנם כבר דייקנו דלפי מה שהבאנו לעיל דהחפץ חיים נוקט דעדיף לעשות כמו רב, לשיטתו דב' שהן ד' אינו אלא עצה טובה, א"כ אם הרמב"ם למרות הנ"ל פסק כשמואל לכאורה מוכח דס"ל כרש"י, ויש לדון.

יב. אמנם לכאורה יש לעורר על שיטתו, א' מלשון הגמ' של הא כיצד וכדלעיל באות ו'. ועוד הלא הרמב"ם פסק כשמואל, ואס"ד דכרב עדיף לכאורה היה לו לפסוק הכי, בפרט אם הלכה כרב נגד שמואל. ועוד דמלשון רש"י בדף י: חזינן דגם אליבא דר"י בעצם מקיים בב' שהן ד' כנ"ל וצ"ל אצל הקרן וצ"ב.

יב. עכ"פ לכאורה לפי הבנת הטהרת הקודש והמראה כהן דאליבא דשמואל אסור לעשות כשיטת רב, יצא חידוש דאם עושה כרב אולי יעבור על "בל תוסיף", דהלא כונת התורה אינו שיהא ד' זריקות אדרבה התורה כתב וזרקו סביב לומר שלא תהא אלא באפון שאינו צריך אלא ב' זריקות כנ"ל. ויש לדון בזה.

יג. ועכשיו נחזור להחקירה שהתחלנו בו (באות ב'), האם שתים שהן ארבע בכל הקרבנות, עצה טובה או דין.

יהושע כהן.

בענין אכילת קדשים

דף נה.

[ובשפת אמת שם הק' אמאי קאמר צורך עבודה הרי הוא עבודה ממש. ועיין לשון הרשב"א במס' ב"ק (קט:)] ואכלו אותם וכו' נמצא שאכילה היא העבודה]. ובתוס' שם (כה.) כתב דאע"ג דאין ישיבה בעזרה מ"מ מותר לאכול קדשים בישיבה דאכילה צורך עבודה היא.

ואולי יש להביא רא"י מהגמ' במס' יבמות (מ.) דמק' היכי משכחת לה תרי גווני אכילה לגבי אכילת קדשים. ומבואר שם ברש"י ותוס' דא"א לומר אכילה לשם מצוה דהרי א"צ לכוין לשם מצוה. ולכאורה יש להק' למ"ד מצוות צריכות כוונה אמאי לא בעי' כוונה באכילת קדשים. וכן הק' בערוך לנר ועוד אחרונים שם. מיהו אם נימא דאכילה הוי עבודה, א"כ י"ל דכמו בכל עבודות הקרבן קיי"ל דסתמא לשמה, וא"צ לכוין אף למ"ד מצוות צריכות כוונה כדהוכיח בקרן אורה (בפתיחה למס' קדשים), ה"ה באכילה כיון דהוי מעבודת הקרבן, הרי סתמא לשמה וא"צ לכוין אף למ"ד מצות צריכות כוונה. וע"ע בטורי אבן במס' ר"ה (כט.) דכתב דדבר המיוחד ועומד למצוותו וא"א לקיימו אלא בגופן כגון אכילת קדשים, דמי לשחיטת קדשים דסתמן לשמן עומדין].

איתא במשנה התודה וכו' אלא שהמורם נאכל לכהנים לנשיהם לבניהם. ויש לעיין מהו החידוש דנאכל לבניהם, הרי כיון דהם כהנים פשיטא דהם אוכלים. וכתב השפת אמת דהוי ס"ד דאכילת קדשים דהוי עבודה, לא נאכל לקטנים שאינם ראויים לעבודה קמ"ל. וע"ע מש"כ ברש"י להלן דף צט. (ד"ה קטן) דאע"ג דקטן פסול לעבודה מ"מ אוכל מדמעט ליה מחלוקה מכלל דאכיל ועוד כל זכר כתיב. [וע"ע מה שהק' ברדב"ז (מצה"ק י,ה) דמהו כוונת הקרא דאתה ובניך, דאי אתי לקטנים הרי כבר נתרבו לאכילה בקדשי קדשים עיי"ש]. ולכאורה היה אפשר לומר, דלאחר גילוי הקרא דנאכל לקטנים א"כ באמת אכילת קדשים אינו נחשב עבודה.

אמנם מצאנו דאכילת קדשים מקרי עבודה. דבגמ' במס' פסחים (עב:) מבואר דאכילת תרומה מקרי עבודה דעשו אכילת תרומה כעבודת בית המקדש. וא"כ כ"ש דאכילת קדשים הוי עבודה. וכ"כ בבית האוצר (א,קס"ג) ועיי"ש מש"כ דאפשר דהוא מחלוקת תנאים. ועוד מצאנו בגמ' במס' יומא (סח:) דמותר לאכול קדשים בבגדי כהונה דהוי צורך עבודה מואכלו אותם אשר כופר בהם מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים.

וייש לעיין בעיקר הך דין דא"צ שם אכילה. דמבואר בגמ' במס' יבמות (מ.) דאכילה גסה בקדשים לא שמה אכילה. ואם איתא דהמצוה הוא רק שיהא נאכל, א"כ מאי נפק"מ דהוי אכילה גסה, הרי סו"ס הקרבן נאכל, ומ"ש מקטן ופחות מכזית דבעלמא אינו נחשב אכילה, ומ"מ באכילת קדשים נחשב אכילה. אמנם עיין בבית הלוי (ח"ג נ"א, ד) דמביא שם מה דנסתפק המל"מ (יסוה"ת ה, ח) אם יוצא מצוות עשה באוכל שלא כדרך הנאתן. וכתב שם דלפי יסודו דהמצוה הוא שהקרבן יהא נאכל, בוודאי יצא אף שלא כדרך הנאתן. (וע"ע שם באות ג' דמה"ט א"צ כוונה). וצ"ב מ"ש מאכילה גסה.

מיהו בלא"ה צ"ב בספק המל"מ. דכתב שם בתחילת דבריו, דבמקום דשלא כדרך הנאה לא שמה אכילה, ה"ה לאכילה גסה דלא שמה אכילה, וא"כ מאי מספקא ליה לענין מצוות עשה שלא כדרך הנאתן, הרי מפורש בגמ' הנ"ל דאכילה גסה לא שמה אכילה. ועיין בנודע ביהודה (או"ח מהדו"ת קט"ו) דמבאר דאכילה גסה ושלא כדרך הנאתן הם ב' עניינים. ואף אם אכילה גסה לא שמה אכילה, מ"מ אפשר דאכילה שלא כדרך הנאתן הוי אכילה. וכ"כ בספר הליקוטם על הרמב"ם שם. ויש לבאר דאע"ג דאין מצוות אכילת קדשים על הגברא, מ"מ צריך שיהא הקרבן נאכל, ובאכילה גסה לא נחשב אכילה כלל. וגרע מקטן ופחות מכזית, דהתם שייך שם אכילה אלא דחסר בשיעור או בבר חיובא, וע"ז אהני מה דהמצוה הוא על הקרבן שיהא נאכל דיוצא בזה אכילת קדשים.

ועיין במנחת חינוך (קל"ד) דהק' כיון שהיא מצוות עשה לאכול קדשים איך יכולים ליתן לקטן, הא אינו בר חיובא ומבטלים מצות עשה. ומת' דאין המצוה לאכול כל הקרבן אלא כזית כמו כל מצוות עשה, ואח"כ יש רק מצוה שלא יבא לידי נותר ומותר ליתן לקטנים עיי"ש. ובמצוה ק"ב כתב דהמצוה הוא רק לכהנים העובדים, ובנשים וקטנים ליכא מצוה כלל. ומבואר דרק ע"י גדול הוי מצוות אכילה וה"ה רק בכזית.

והנה, בגמ' במס' יומא (לט.) מבואר דנשתלחה מאירה בעומר וכו' וכל כהן מגיעו כפול הצנועין מושכין ידיהם. וכתב שם בתוס' ישנים, דבכזית לא היו מושכין ידיהם דמקיים מצוות אכילה. אבל עכשיו אין מצוות אכילה לגמרי דהוי רק כפול. ומסיק שם דלא בעי' כזית לגמרי אלא כזית עדיף וחשיבא אכילה. [ועיין במנחת חינוך הנ"ל מה שהק' על התוס' ישנים ומסיק דבפחות מכזית אין מצוה כלל]. וכתב הבית הלוי (ח"א ב, ז) דמזה מוכח דבאכילת קדשים א"צ כזית, דלא הוי חיובא אקרקפתא דגברא, רק המצוה הוי דבשר קדשים יהיו נאכלין עיי"ש. ולפי"ז י"ל דאפילו כל הקרבן נאכל ע"י קטנים, כיון דליכא מצוות אכילה בגברא אלא בקרבן שיהא נאכל, וכמו דא"צ כזית דלא בעינן שם אכילה כמו בשאר מצוות, ה"ה דנאכל ע"י קטן אע"ג דבעלמא לאו בר חיובא הוא, דסו"ס הקרבן נאכל. וכ"כ באבני נזר (או"ח תי"ג, ב) דאין המצוה שהכהנים יאכלו, אלא שיהא נאכל לכהנים, ומשו"ה אף ע"י אכילת קטן מקיים מצוות אכילת קדשים ע"ש.

אפילו כל שהוא, וילפינן כל הקדשים זה מזה. ולכך הצנועין מושכין ידיהם, כדי שעל ידם יוכלו אחרים לקיים המצוה מן המובחר שיאכלו כזית עיי"ש. וע"ע בשו"ת חתם סופר (או"ח ק"מ) כעין הנ"ל.

והנה, במנחת חינוך (ק"ב) הביא רא"י מכמה ראשונים דיש מצוות אכילת קדשים אף לבעלים בקדשים קלים. והק' שם על החינוך והרמב"ם דכתבו דהמצוה הוא בכהנים, ואמאי לא כתבו על כל אחד יש מצוה בחלקו שזכה בו. ואכן במקדש דוד (בקונטרס מענייני קדשים ה,ז) נקט בדעת הרמב"ם, דרק לכהנים הוי אכילתן מצוה ולא לבעלים. וה"ה לענין ברכה דרק הכהנים מברכין על אכילת קדשים ולא בעלים עיי"ש. ויש לעיין דבשלמא אם אכילה הוא מדין עבודה, יש להבין דזה שייך רק בכהנים. אבל אם המצוה הוא שיהא נאכל, א"כ בשלמים דהתורה זיכתה לבעלים באכילת בשר, אמאי לא יהא להם הך מצוה דאכילת קדשים דהקרבת נאכל על ידם. ולפי הנ"ל דבאמת יש ב' ענייני אכילה, י"ל דבוודאי הבעלים מקיימים המצוה שהקרבת נאכל. אלא דמצוות אכילת קדשים בגדר עבודה, בזה לא שייך לבעלים, דואכלו אותם אשר כופר בהם דמזה למד הרמב"ם מצוות אכילה בשאר קרבנות, שייך רק בכהנים.

ולפי"ז אולי יש לבאר מש"כ במשנה בכל מאכל, דכתב ברש"י לעיל (נג. ד"ה בכל) דא"צ דוקא צלי. וכן איתא במשנה להלן (צ:): דרשאיין לשנות באכילתן לאכלן צלוין שלוקין ומבושלין. וקשה דאיתא בגמ' במס' חולין (קלב:)

אך מ"מ צ"ב מה שהביא רא"י מהתוס' ישנים דא"צ כזית, א"כ אמאי כתב שם דבכזית עדיף. ובתחילת דבריו נמי פשיטא ליה דאכילת קדשים בכזית, ובפחות מכזית לא היה מצוות אכילה לגמרי. ובאבי עזרי (מעה"ק י,א) הק' על הבית הלוי שהביא רא"י לדבריו מהא דבפסח נחשב ברמב"ם שחיטה ואכילה לב' מצוות, ובקדשים רק מצוה אחת, דבאכילת פסח הוי מצוות אכילה על הגברא משא"כ באכילת קדשים. והק' עליו דברמב"ם (שם) חשיב אכילת קדשים למצוות עשה.

ונראה לבאר דבאמת יש ב' דינים באכילת קדשים. א) מצוות אכילה על הכהן שהוא בגדר עבודה. ב) מצוה שהקרבת יהא נאכל. ולפי"ז בוודאי יש בו מצוות אכילה דבעי אכילה מעליא, דהיינו בכזית, ולא ע"י קטן, ואפשר רק כדרך הנאתן. אלא דמ"מ נפקא מקראי דמותר לקיים אכילה אף שלא בגדר עבודה, כיון דסו"ס הרי נאכל הקרבן. וכיון דגלי קרא דמותר לקטן אע"ג דלא נתקיים בזה אכילה בגדר עבודה, א"כ ה"ה נמי דא"צ כזית, ואפשר דיוצא בו אף שלא כדרך הנאתן. וזהו כוונת התוס' ישנים, דוודאי עדיף בכזית דבכך מתקיים עבודה של אכילה, ומ"מ אף בפחות מכזית ג"כ מתקיים מצוה שהקרבת נאכל.

ועיין במהר"ם שיי"ק (ק"ב,ב) דמבאר דמצוות אכילת קדשים כולל ב' עניינים. שיאכל כזית אם אפשר, וזה נלמד מקרא דיאכלו. ומ"מ אם אין כזית ג"כ יש מצוה, וזה נלמד מקרא דמצוות תאכל

מתרומה נכדמבואר ברדב"ז (מע"ה ק"ה), עיי"ש], א"כ אם הוא ככהן אפשר דנתקיים בזה ואכלו אותם אשר כופר בהם, דאכילתן בגדר עבודה. ואע"ג דבמנחת חינוך (ק"ב) מסיק דרק בכהן העובד יש מצוות אכילה, מ"מ לדעת הראשונים דיש מצוה באכילת בעלים שפיר קרינן ביה קרא דואכלו וכו' כדמבואר ברש"י במס' פסחים (נט. ד"ה בשאר). וע"ע באור החיים הק' (שמות כ"ט, ל"ג) דע"י אכילת בעלים יש כפרה עיי"ש. וא"כ יש לדון באשת כהן אם אכילתה בגדר עבודה.

ועיין בצל"ח במס' ברכות (ב.) דמבאר הא דנקט במשנה שם בשעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן, דכיון דתרומה הוי כעבודה בבית המקדש, מותר לאכול אף אם הגיע זמן קריאת שמע, ולהכי קתני דוקא הכהנים לאפוקי כהנת דאף דפטורה מק"ש, מ"מ חייבת בתפילה ובכהנת לא שייך עבודה, וא"כ אסורה לאכול תרומה בהגיע זמן ק"ש עיי"ש. אמנם י"ל דהצל"ח נקט דגדר אשת כהן אינה ככהן ממש, אבל אם נימא דאשת כהן ככהן עדיין יש להסתפק אם הוי אכילתה בגדר עבודה, והוי נפק"מ לענין כזית וכו' כנ"ל.

ולפי מה דנתבאר לעיל, דאפשר דמברכין על אכילת קדשים רק באכילה בגדר עבודה, יש לדון כנ"ל אם אשת כהן מברך. ועיין בדרך אמונה (הנ"ל) דפשיטא ליה דאשת כהן אינה מברך על אכילת תרומה. מיהו במשנה ראשונה במס' תרומות (ח, א) כתב דאשת כהן מברך, רק דנסתפק בנוסח הברכה אם אומרת בקדושתו של אהרן.

דמתנות כהונה אין נאכלות אלא צלי ובחרדל דבעינן למשחה לגדולה. וכתב שם תוס' (בר"ה אין) דוודאי כמו שטוב לו ונהנה יותר יכול לאכול אבל אם טוב לו צלי כמו שלוק יאכל צלי שהוא דרך גדולה יותר עיי"ש. ואולי לפי הנ"ל י"ל דאם רצה לאוכלן בלי לקיים דין למשחה, בוודאי הוי מצוה מצד הקרבן שהוא נאכל. אבל במצוות אכילה מצד הכהן, בזה בעינן דוקא צלי דהוי למשחה לגדולה].

היוצא לנו מכל הנ"ל, דיש ב' ענייני אכילת קדשים. א) מצוה בגברא שיהא אוכל. ב) מצוה בקרבן שיהא נאכל. ונפק"מ לקטן, ופחות מכזית, ושלא כדרך הנאתן, וכן לכאורה לענין בגדי כהונה, ואכילה בישיבה דמותר משום צורך עבודה א"כ מותר רק באכילה בגדר עבודה, וכן לכאורה לדעת המקדש דוד הנ"ל הוי נפק"מ לענין ברכה דרק אכילה בגדר עבודה מברכין כנ"ל. [מיהו בצל"ח במס' ביצה (יט:) כתב דאפשר אף לדעת הרמב"ם מברכין בעלים באכילת קדשים עיי"ש]. ולפי"ז קטן אסור לאכול בישיבה ואינו מברך על אכילת קדשים.

ויש לדון לענין אכילת אשת כהן אם הוי אכילתה בגדר עבודה, או דהוי רק כקטן דגדר המצוה הוא שהקרבן יהא נאכל. דידוע מה שדנו האחרונים לענין תרומה אם אשת כהן הוי ככהן ויש לה קדושת כהונה מצד עצמה, או דהיא אוכלת רק מכח בעלה ואינה ככהן. [עיין בית האוצר (א, קס"ח) קובץ הערות (מ"ז, ו) דרך אמונה (הל' תרומות ז, י"ח) ועוד]. וכיון דהמקור לאכילת נשי כהנים בקדשים נלמד

דיני אכילה, וקטן נמי מקיים מצוות אכילת קדשים. (ג) לפי המהר"ם שי"ק יש ב' ענייני אכילה, בגברא ובקרבן. וי"ל דמצוות אכילה בגברא היינו רק בכהן הראוי לעבודה, ומצוות אכילה בקרבן הוי נמי ע"י קטן דסו"ס הקרבן נאכל.

הרי נמצא דיש ג' שיטות בגדר אכילת קדשים. (א) לפי המנחת חינוך יש מצוה רק בכזית ובראוי לעבודה, ובקטן אין מצוה כלל, רק היתר גרידא לאחר דנתקיים מצוות אכילה ע"י גדול. (ב) לפי הבית הלוי אין מצוה דוקא בכזית וא"צ

יוסף אלכוביץ

בענין קדשים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל והמסתעף לשחיטה בזמן הזה

דף נה:

קידש העזרה וירושלים לשעתן וקידשן לעתיד לבא, לפיכך מקריבין הקרבנות כולן אף על פי שאין שם בית בנוי, ואוכלין קדשי קדשים בכל העזרה אף על פי שהיא חריבה ואינה מוקפת במחיצה, ואוכלין קדשים קלים ומעשר שני בכל ירושלים אף על פי שאין שם חומות, שהקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא.

והנה בסוגיין בזבחים נ"ה ע"ב, וביומא ס"ב ע"ב, ובעירובין ב' ע"ב הביאה הגמרא דרשת רב יהודה אמר שמואל ששלמים ששחטן קודם שנפתחו דלתות ההיכל פסולין, שנאמר ושחטו פתח אהל מועד בזמן שהוא פתוח, ולא בזמן שהוא נעול, והלכה זו הובאה ברמב"ם בפרק ה' מהלכות מעשה הקרבנות הלכה ה' וז"ל, שלמים ששחטן קודם שיפתחו דלתות ההיכל פסולין שנאמר פתח אהל מועד בזמן שפתוח, אפילו היו דלתותיו מוגפות הרי זה כנעול, אבל הפרוכת שעליו אינה פוסלת.

ובהמשך הסוגיא ביומא איתא ששחטן בחוץ קודם שנפתחו דלתות ההיכל פטור, מאי טעמא מחוסר פתיחה

קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא

במשנה עדיות פרק ח' משנה ו' איתא אמר רבי אליעזר שמעתי כשהיו בונים בהיכל עושים קלעים להיכל וקלעים לעזרות, אלא שבהיכל בונים מבחוץ ובעזרה בונים מבפנים, אמר רבי יהושע שמעתי שמקריבין אף על פי שאין בית, ואוכלים קדשי קדשים אף על פי שאין קלעים, קדשים קלים ומעשר שני אף על פי שאין חומה, שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא, ע"כ.

והגמרא במגילה דף י' ע"א, שבועות ט"ז ע"א, ובזבחים קז ע"א דנה בביאור מחלקותן ובס"ד סברו שנחלקו האם קדושה ראשונה קידשה לעתיד לבא או לא, ומסקינן דכולי עלמא קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא, ומר מאי דשמיע ליה קאמר, ומר מאי דשמיע ליה קאמר, והא דבעי ר' אליעזר קלעים אינו משום קדושת חומה, אלא לצניעותא בעלמא, אבל קדושה ראשונה בקדושתה קאי. וכן פסק הרמב"ם להלכה בפרק ו' מהלכות בית הבחירה י"ד - ט"ו 'ובמה נתקדשה [מקדש עזרא] בקדושה ראשונה שקדשה שלמה שהוא

התמיד לא היה שוחט השוחט עד ששומע שער גדול שנפתח, וביארו התוס' דטעם הדבר הוא משום דאין שוחטין קרבנות קודם פתיחת הדלתות, ואף דבשלמים כתיב קרא, מ"מ דרשינן מיניה שאר הקרבנות כולם, וכן דעת הראב"ד בתמיד שם.

אולם רש"י בזבחים ס"א ע"א (ד"ה שני מקומות) הביא שני גירסאות בלשון הגמרא שם, והנפק"מ ביניהם היא האם הא דאין מקריבין קודם פתיחת דלתות ההיכל הוא דין בכל הקרבנות או דדוקא בשלמים דכתיב בה פתח אוהל מועד בענין פתיחת הדלתות, ולא ילפינן מיניה שאר קדשים, ואף שבמשנה שם מבואר דגם קרבן התמיד לא שחטו עד אחר פתיחת דלתות ההיכל, כבר כתב התוס' ישנים לעיל בדף כ"ט דאינו אלא מדרבנן ולא מעיקר הדין.

וכן היה נראה מסתימת לשון הרמב"ם הנ"ל, שפסק דינו של שמואל בשלמים ולא בשאר כל הקרבנות, והתוס' יום טוב בתמיד שם (ד"ה לא היה) תמה על הרמב"ם, למה נקט שלמים דוקא והרי מלשון המשנה מבואר דה"ה בשאר כל הקרבנות, ותירצו האחרונים (האור יקרות על הרמב"ם שם וכן כתב ההר המוריה ועוד) דדעת הרמב"ם הוא כאותו הצד שהביא רש"י בזבחים דלא פסלינן אלא בשלמים דוקא, ולא ילפינן מיניה שאר הקרבנות, ואדרבה הרמב"ם בפרק ו' מהלכות תמידין ומוספין הלכה א' שינה מלשון המשנה וכתב 'ובשעת

כמחוסר מעשה דמי', והיינו על פי הכלל שאין חייבין על שחוטי חוץ אלא על דבר הראוי להתקבל בפנים, וכל דבר שאינו ראוי בפנים אין חייבין עליו בחוץ, ומאחר ואין מקריבין קודם פתיחת דלתי ההיכל כאינו ראוי בפנים חשוב ולכן פטור עליו בחוץ.

ובאופן פשוט נראה ששתי הסוגיות סותרות זו את זו, דמאחר ואין שוחטין קרבנות אלא אחר פתיחת ההיכל, וקודם פתיחת הדלתות הוי כל הקרבנות כאינם ראויים בפנים כלל, א"כ איך הקריבו קרבנות קודם הצבת דלתות של בית שני, ולמה אמרו בגמרא שלר' אליעזר עשו קלעים משום צניעותא בעלמא, נימא שתלאו שם הקלעים בכדי לפתחם להכשיר מקום העזרה לשחיטת קרבנות, וכן כיום שבעונותינו אין לנו לא מקדש ולא דלתות א"כ אף שקדושה ראשונה קידשה לעתיד, מ"מ הרי לא נפתחו דלתות ההיכל ואיך מקריבין קרבנות במקום המקדש.

קדשים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל

והנה בעיקר הך דינא דשלמים שנשחטו קודם פתיחת דלתות ההיכל נחלקו הראשונים באיזה קרבנות נאמרה ההלכה, דעת התוס' בזבחים ס"א ע"א, וביומא כ"ט ע"א ובעוד מקומות הוא שלא דוקא שלמים פסולין אלא דה"ה דשאר כל הקרבנות אין שוחטין אותן קודם פתיחת דלתי היכל, וילפינן לכולהו משלמים, והוכיחו שיטתם מהא דאיתא בתמיד פרק ג' משנה ו', (דף ל' ע"ב) גבי שחיטת

נגד סתימת המשנה בתמיד שלא היה שוחט עד אחר פתיחת הדלתות.

והנה חוץ משני דיעות העיקריים בדין שלמים ששחטם קודם פתיחת דלתות ההיכל האם הוי דין בכל הקדשים או רק בשלמים נראה שמצאנו בראשונים עוד דיעות וכאשר יתבאר לקמן.

טעם הדבר שאין לשחוט קדשים עד שיפתחו דלתות ההיכל והנפק"מ בין הטעמים

והנה בטעם הדבר שקרבן שנשחט קודם פתיחת הדלתות פסול, יש להסתפק האם הוי גזירת הכתוב ודינא בעלמא בזמן ובסדר הקרבת קרבנות, שאין לשחוט קרבנות עד פתיחת הדלתות, וכדין שחיטת לילה שפסולה כדכתיב ביום צוותו, כן הדין שקודם פתיחת הדלתות עדיין לא התחילה סדר הקרבנות וזמן השחיטה, או דבאמת כבר הגיע זמן השחיטה מיד בנין החמה ותחילת היום, אלא שהתורה אמרה שאין לשחוט קרבנות בשעה שהדלתות סגורים, וטעם הדבר הוא משום שעיקר השראת השכינה היא בתוך ההיכל ובבית המקדש, ולכן אף ששחיטת הקרבנות נעשה בחוץ בעזרה מ"מ הטעינה התורה שתהיו דלתות ההיכל פתוחות בכדי להמשיך קדושת ההיכל והשראת השכינה למקום הקרבנות בעזרה.

ונראה דיש כמה נפק"מ בין שני הצדדים, א' דיש לדון במה שדנו התוס' בכמה מקומות היכא שפתחו דלתות ההיכל ושוב נסגרו הדלתות באמצע היום, ואי נימא שתחילת עבודה

פתיחת השער שוחטין את התמיד, דמשמע ששניהם כאחד ולא הוצרכו להמתין ולאחר שחיטת התמיד עד אחר פתיחת הדלתות.

אמנם דעת השפ"א בשיטת הרמב"ם דכל הקרבנות אין שוחטין אלא אחר פתיחת הדלתות, ויליפנן ליה מדכתיב בפרשת שחוטין חוץ ואל פתח אוהל מועד לא הביאו, דמשמע דמעיקר הדין בעו כל הקרבנות פתח אוהל מועד, אלא דבשלמים שנה הכתוב לעכב, ואחר שלכתחילה איתא להך דינא בכל הקדשים שוב ילפינן גם שאר הקרבנות לעיכובא משלמים, אלא שלא הביאו הרמב"ם אלא בשלמים שמפורש ביה קרא.

ועוד דבהמשך סדר עבודת התמיד (בהלכה ב') כתב הרמב"ם והמדשן את המזבח מדשנו בשעה שהשוחט שוחט את התמיד, ואחר כך זורק הדם זה שקבלו, וכתב הלחם משנה, דמשמע ליה דהיו הדישון והשחיטה יחד, מדסידר רביי משמיה דגמרא דישון מזבח פנימי קודם לדם התמיד, ומשמע דרק זריקת דמו היתה אחר הדישון אך שחיטת התמיד היתה בעת הדישון עצמה, והנה הדישון ע"כ שהיתה אחר פתיחת דלתות ההיכל, וא"כ ע"כ דלשון הרמב"ם אינו בהקפדה ממש, אלא או דנימא ששחיטת התמיד היתה בעת הדישון ופתיחת הדלתות קדמו להם, או דשחיטת התמיד היתה בעת פתיחת הדלתות ודישון המזבח היתה אחריהם, וכבר עמד החזו"א (מנחות סימן ל"ו) והכריח שהלשון לאו דוקא, וא"כ שוב אין לנו ראייה מלשון הרמב"ם

קמ"א, והמקד"ד בסימן כ"ז נקטו דבעומד בפנים כשר, ומאידך המצפ"א בזבחים ס"ג ע"א והגרי"ז בזבחים דף נ"ה ע"ב נקטו דאף בעומד בפנים כל ששחט ודלתות ההיכל סגורים הוי עבודתו פסולה.

והנה בדברי הראשונים מצאנו שני נוסחאות בכוונת התורה ובטעם הדבר שאין שוחטין שלמים קודם פתיחת דלתות ההיכל, האבן עזרא ריש ויקרא כתב לבאר הנפק"מ בין שלמים שטעונים פתיחת דלתות ההיכל ובין שחיטת קדשי קדשים, וביאר שבקדשי קדשים קבעה התורה מקומה צפונה לפני ה' במקום פתח אוהל מועד האמור בשלמים, ובגדר הדבר כתב המשך חכמה (ויקרא ג' ב') והענין, דצריך להיות עבודה דוקא במקום התגלות אלוקותו יתברך, ליחד העבודה למקור המקורין, וכל זה הוא בקדשים קלים שאין מקומן קבוע בצפון עזרה, ולכן הטעינה התורה שיהיו הדלתות פתוחות בכדי שיהיה העבודה במקום התגלות אלקותו יתברך, אך קדשי קדשים שהם עצמן קבועים צפונה לפני ה' אין פתיחת הדלתות מעכבת בהם.

ומדברין מבואר דמטרת הפתיחה הוא בכדי שיהיה העבודה מגולה ושייכת לקדושת ההיכל והשכינה השורה בה, ולכאורה יהיה הדין שאם עומד בפנים לפני ה' שפיר דמי, ולא גרע משחיטת קדשי קדשים שכשרים בצפונה לפני ה' אף בלא פתיחת הדלתות, וכן אף לאחר שכבר פתחו דלתות ההיכל, היכא שחזרו וסגרום שוב אין לשחוט קדשים קלים בעזרה עד שיחזרו ויפתחו הדלתות.

במקדש אינה מתחלת עד פתיחת השערים, א"כ אפשר דאחר שכבר פתחו הדלתות והתחילו בעבודה שוב לא איכפת לן כמה שנסגרו הדלתות וממשיכים העבודה ומקריבין קרבנות אף אחר סגירת הדלתות, אמנם אי נימא דסיבת פתיחת הדלתות הוא בכדי שקרבנות הקרבין בעזרה יהיו מיישך שייכין לקדושת ההיכל והשכינה ששורה בו, א"כ אף אי כבר פתחו הדלתות, היכא שחזרו וסגרום שוב אי אפשר להקריב קרבנות עד שיחזרו הכהנים ויפתחו הדלתות.

עוד נפק"מ יש לדון כמה דקיי"ל במנחות (דף ח' ע"ב) א"ר יוחנן שלמים ששחטן בהיכל כשרין, שנאמר ושחטו פתח אהל מועד, ולא יהא טפל חמור מן העיקר, והשפ"א שם הסתפק האם כששחט בפנים בהיכל כשר שחיטתו אף אם דלתות ההיכל סגורות או לא, וז"ל, יש לעיין בהא דקיימ"ל שלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל פסולים, בנשחטו בהיכל קודם פתיחת הדלתות אי כשרים כיון דבפנים היא, או נימא דמ"מ גזירת הכתוב הוא דצריך להיות פתוחין אף על גב דנשחטו בפנים, והניח בצ"ע, ולכאורה אי נימא דגזירת הכתוב הוא שאין שחיטת הקרבנות עד שיפתחו הדלתות, א"כ אף בעומד בפנים עדיין לא הגיע עת השחיטה ופסול, אך אי נימא דעיקר כוונת התורה היא בכדי להמשיך קדושת ההיכל למקום השחיטה בעזרה, א"כ בעומד בפנים שוב לא בעינן פתיחת הדלתות כלל, ואכן אף שהשפ"א הסתפק בזה מצאנו מחלוקת האחרונים לדינא, המנחת חינוך במצוה

[ויעל] פי דברי האבן עזרא ביאר המשך חכמה הא דבחטאת המילואים כתיב פתח אוהל מועד, ואף שלא נאמרה ההלכה של פתח אוהל מועד אלא בקדשים קלים, מ"מ מאחר ומבואר בסדר עולם רבה שיום השמיני למילואים היתה ראשון לשחיטת צפון, ובז' ימי המילואים היו גם קדשי קדשים נשחטים בכל מקום, לכן הטעינה בהם התורה שישחטו דוקא פתח אוהל מועד.]

והנה מדבריו מבואר שמעיקר הדין היו כל הקרבנות טעונין פתיחת דלתות ההיכל, אלא שקדשי קדשים קבעה התורה מקומן בצפונה לפני ה' ולכן אינן טעונין פתיחת דלתות ההיכל, אבל שאר קדשים קלים כתודה ואיל נזיר ובכור מעשר ופסח שאינן טעונין צפון, הדין נותן שיטענו פתיחת דלתות היכל כבשלמים, והרי לנו דיעה שלישית באיזה קרבנות נפסלים בשחיטה קודם פתיחת הדלתות, דלדעת התוס' והראב"ד והרמב"ם אליבא דהשפ"א כל הקרבנות נפסלין בשחיטתם קודם פתיחת הדלתות, לדעת רש"י והרמב"ם לשאר האחרונים והתוס' ישנים דוקא שלמים דכתב ביה קרא פסולה, ולדעת האבן עזרא כל קדשים קלים נפסלין בדלתות היכל סגורים.

ובדברי רבינו אליקים ביומא מצאנו עוד טעם ובנוסח אחר קצת, וז"ל 'שלמים ששחטן וכו' פסולין, משום דשלמים הוו דורון, והמביא דורון צריך להביאו לפני אדונו שמביאו לו, הכא נמי לפיכך צריך שיהו דלתות ההיכל פתוחין,

[והנה] מדבריו מבואר שמעלת צפון הוא מחמת היותו מקום קרוב ומיוחד לשכינה, ואכן כן משמע ממה שביאר האבן עזרא (ויקרא א' ה') בשייכותן של קדשי קדשים שולחן ה' העומד בצפון, עיי"ש ובמשך חכמה פרשת נשא על הפסוק ויהיה המקריב ביום הראשון, אמנם כבר האריכו הראשונים לדון האם צפון הוא מעלה מחמת קדושת צד צפון, או דמקום מסויים בלבד הוא, ויש שכתבו דאדרבה טעם לשחיטת קדשי קדשים בצפון הוא להגן מפני הפורעניות הפותחת וכו' מן הצפון, אך בדברי רש"י בזבחים נ"ה ע"א על פי גירסת הצ"ק מבואר שאכן צד צפון מקודש יותר, וכן מבואר ברש"י מנחות צ"ט גבי חלוקת לחם הפנים שביאר שמשמר הנכנס חולק בצפון מחמת היותו מקודש ביותר ושם שוחטין קדשי קדשים.]

עוד כתב האבן עזרא (ויקרא א' ה') לבאר בעומק יותר ובשינוי קצת, והמשך חכמה בשמות כ"ט י"א ביאר כוונתו, שקדשי קדשים מקומן בצפון מעין שולחנו של מקום שמקומו בצפון, ולכן גלוי ומבואר לכולם שהקרבנות משולחן גבוה הם ושייכין לשמו יתברך, אך קדשים קלים שאין מקומם בצפון ואינם מכוונים נגד שולחנו של מקום הטעינה התורה שיפתחו דלתות ההיכל בשעת עבודתן בכדי להראות שקדשי גבוה הם ויש מהם אימוריהן לגבוה, ושבשחיטתן מתברר מהם חלק גבוה, ולכן נשחטין פתח אהל מועד בזמן שהוא פתוח, להורות דיש בהן חלק גבוה'.

בלא קלעים ובלא חומה, ועליהם אמר ר' יוחנן שהמעלן בחוץ בזמן הזה חייב.

אלא שלשון הרמב"ם עומד נגד עינינו וסותר דברינו, דאף אם בפירוש הסוגיות אפשר ליישב כנ"ל, מ"מ דברי הרמב"ם מוקשים, א' הרי לפי שיטת השפ"א בדעת הרמב"ם כל הקרבנות טעונין פתח אוהל מועד, ועוד שהרי הרמב"ם כשפסק שקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבא כתב 'לפיכך מקריבין הקרבנות כולן אף על פי שאין שם בית בנוי', ולשון 'הקרבנות כולן' משמע שגם שלמים קריבה בלא בית, והרי לא נפתחו דלתות ההיכל.

וכתב החפץ חיים בזבחים נ"ה (ליקוטי הלכות דף ל"ד ע"א [ובדפוסים החדשים עמוד צ"ו] ד"ה שלמים) לישב סתירת שני הדינים וכתב דדין פתח אוהל מועד הוא שהשחיטה תהיה נגד חלל מקום ההיכל, ואין עיקר המשמעות שיפתחו הדלתות אלא שלא תהיה מחיצה המפסקת בין מקום השחיטה למקום המקדש, ולכן אף על פי שאין בית ואין דלתות מ"מ מקריבין בזמן הזה משום שמקומו פנוי ופתוח נגד מקום המקדש, וז"ל, ודע דדין זה [של שלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות] אין סותר לפסק הרמב"ם דפסק מקריבין היום קרבנות על המזבח אף על פי שאין בית, דכיון דההקרבה הוא נגד חלל של פתח מקום המקודש מקרי לפני פתח אוהל מועד, ולא נתמעט אלא היכי שההיכל הוא סגור נגדו דלשון פתח משמע החלל של הפתח שיהא פתוח וכו', ומ"מ נראה פשוט דעכ"פ אם יש על מקום

ולהכי נקט שלמים'. והרי בתחילת דבריו משמע שהוא דין בשלמים דוקא שהיא בא לדורון לפני אדונו, ושאר קרבנות הבאים מחובת היום ומחובת הרגלים וכן שאר חטאות ואשמות וכדומה שבאין משום חוב ולא לשם דורון אינן צריכות פתיחת דלתות ההיכל, אך ממה שסיים וכתב 'להכי נקט שלמים', משמע דה"ה דשאר קרבנות בעו פתיחת דלתות ההיכל, אלא דהתורה נקטה שלמים הבא לדורון כסימן לשאר קרבנות, אלא א"כ נחדש שדיעה רביעית הוא, וס"ל דכל קרבנות הבאים בנדר ונדבה בעו פתיחת דלתות ההיכל, ושלמים לסימן נקט לכל הבאים לדורון, וגם עולת נדבה בכלל, אך חטאות ועולות חובה אינן טעונים פתח אוהל מועד.

שחיטת קדשים נוכח פתח המקדש בזמן שאין המקדש קיים

ונחזור לתחילת דברינו שנחלקו הראשונים האם פסול שחיטת קרבנות קודם פתיחת דלתות ההיכל נאמרה בכל הקרבנות, או רק בשלמים, או בשלמים ודכוותה, והנה אם היינו נוקטים להלכה שאין איסור שחיטה קודם פתיחת דלתות ההיכל אלא בשלמים דוקא, א"כ היה מקום לישב סתירת הסוגיות על פי חילוק הקרבנות, דהא דאין שוחטין קודם פתיחת דלתות ההיכל והשוחט בחוץ פטור היינו בשלמים דוקא, דבה מפורש קרא שלא לשחוטן אלא פתח אוהל מועד, ובשאר כל הקרבנות שאין בהם דין פתח אוהל מועד בהם פסק הרמב"ם שקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבא ומקריבין אף על פי שאין בית ואוכלין שיירי קדשים אף

הכלל הוא להיפך דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בה, וכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת, אלא דאין כוונת הרשב"א דלא בעינן לפתוח הדלתות, אלא דלמ"ד קדושה ראשונה קידשה לעתיד לבא הרי לפנינו על פי התורה בית בנוי ודלתות פתוחות מוכנות לעבודה, אלא דכל זמן שיש לנו הבניו בנוי והדלתות נעולות אז יש חיוב לפתוח הדלתות בפועל להכשיר המקום לעבודה, אבל כשאין לנו בית ודלתות נעולות הרי לפנינו בית בנוי ודלתות פתוחות מוכנות לעבודה, עיי"ש.

פתיחת דלתות ומקום הראוי לשחיטה שני דינים הם

והנה בכתבי תלמידי הגרי"ז בזבחים נ"ה מובא שהגרי"ז העיר כמה הערות בעיקר הך סוגיא, וביניהם תמה שלמה הוצרך הרשב"א לחדש שאין דין פתח אוהל מועד אלא כשיש בית ויש דלתות, הרי אף אם היה הדין של פתח אוהל מועד נוהג שלא בפני הבית הרי סוף סוף מקומו פתוח, [ולא רצה לחלק כדברי הח"ח שנפק"מ היכא שיש שם בנין אחר בנוי במקום המקדש], ועוד תמה על מהא דאיתא בסוגיין ששחט בחוץ קודם פתיחת דלתות ההיכל פטור משום שאינו ראוי בפנים, מהא דאיתא בזבחים נ"ה ששוחטין קדשים קלים אחורי בית הכפורת משום שלול קטן היתה שם בגובה ח' אמות כדי להכשיר כל העזרה לאכילת קדשים ולשחיטת קדשין קלים, ומאחר והלול היתה פתוח תמיד א"כ אמאי אינו חייב בשחט בחוץ קודם פתיחת הדלתות הרי

ההיכל בנוי איזה בנין כמו שמצוי היום בעו"ה ממילא שוב אסור להקריב קרבנות על המזבח דהלא על כל פנים איננו שוב נגד חלל פתח אוהל מועד.

אמנם שוב כתב הח"ח שאחר כתבו ביאורו שעיקר הדין היא שתהיה המקום פתוח ובלתי סגור, מצא דברי הרשב"א בחידושיו במסכת שבועות (דף ט"ז ע"א) שכבר עמד בקושינו ותירץ בענין אחר, וז"ל הרשב"א 'הא דאמר ר' יהושע שמעתי שמקריבין אף על פי שאין בית כו', איכא למידק דהא שחיטת קדשים צריכה פתיחת דלתות וכדדרשינן אל פתח אוהל מועד בזמן שהפתח פתוח ולא בזמן שהוא נעול, ויש לומר דהתם בזמן שהיה הבית קיים דאיכא פתח ואיכא דלתות', ע"כ. והיינו שעיקר הדין היא ממצות הבית שכוונת התורה היא שכשיש בית המקדש אז תהיה הבית פתוחה למקום השחיטה, אבל כשאין בית אין דין פתיחת דלתות כלל, ולפ"ז כתב הח"ח דלפי דברי הרשב"א גם כיום אע"פ שיש בנין בנוי על מקום ההיכל, מ"מ מאחר ואין בית המקדש קיים אין דין של פתיחת הדלתות ושפיר מצינו לשחוט ולהקריב קרבנות במקום העבודה אף כשדלתות בית תפילתם סגורים.

ובמקדש מלך [להגאון ר' הערש פסח ז"ל] [עמוד ע"ח] הביא דברי הרשב"א וביאורו של הטהרת הקודש בזבחים בדבריו, ותוכן דבריו הוא דאין לפרש כוונת הרשב"א שכשיש בית ואפשר לפתוח הדלתות אז בעינן פתיחת דלתות, וכשאין לנו בית לא בעינן לפתחם, דהרי

להכשיר המקום ולהמשיך קדושת ההיכל למקום העבודה, אך לזה היה די בלול קטן שמאחורי בית הכפורת וכן בשחיטה בפנים, ומ"מ יש דין שני של פתיחת דלתות והוא מגזירת הכתוב שאין קרבנות ראויים ומתקבלים אלא כשדלתות ההיכל פתוחות. ובהמשך דבריו צידד ודייק בלשון הרמב"ם דאפשר דדין הראשון שייכת בכל הקרבנות ודין המיוחד בדלתות היא דין מיוחד בשלמים, עיי"ש.

ועל פי זה כתב ליישב כל קושיותיו, דהשוטט בחוץ קודם פתיחת הדלתות אינו חייב על שחוטי חוץ, דאף שהלול פתוח ואף שיכול להקריבו בפנים עדיין אינו נחשב למתקבל בפנים שהרי כל עוד שהדלתות סגורות אינו יכול לשחוט ולהביא קרבן בהכשר, דמ"מ הרי חסר פתיחת הדלתות.

וכן כתב דזה הוא כוונת הרשב"א שהיה קשה לו דאף שאין בית והכל פתוח ושפיר מיקרי פתח אוהל מועד כיון שאין המקום סגור, מ"מ דין השני הנאמר בשלמים שיהיה הדלתות פתוחות אינו מתקיים כשאין בית ואין דלתותיו פתוחות, ועל זה יישב הרשב"א שדין המיוחד של פתיחת הדלתות לא נאמר אלא בזמן שיש שם בית המקדש ודלתות, ובזמן שאין בית ואין דלתות שוב אין דין של פתיחה כלל, וכל שהמקום פנוי ופתוח למקום השכינה די לנו בזה להכשיר המקום לשחיטת קדשים.

והנה התוס' בסוגיין (בד"ה עד שלא) העיר על מה שאמר ר' יוחנן שהשוטט בזמן הזה בחוץ חייב מהא

תמיד ראוי הוא בפנים מאחורי הכפורת משום הלול הפתוח.

עוד תמה מדברי ר' יוחנן הנ"ל (בזבחים ס"ג) שאמר ששחטן בהיכל עצמו כשר, והניח הגרי"ז שמשתבר דאף אם שחט בהיכל קודם פתיחת הדלתות ג"כ כשר, וא"כ למה פטרו בסוגיין השוחט בחוץ קודם פתיחת דלתות הרי מתקבל הוא בפנים, שהרי יכול לשחוט בהיכל ויתכשר.

וכתב הגרי"ז לישב קושיותיו על פי דקדוק בלשון הרמב"ם בפרק ה' מהלכות מעשה הקרבנות הלכה ד' - ה', ודייק הגרי"ז דהדין דפתח אוהל מועד והדין דלתות ההיכל פתוחות שני דינים הם, דדין דפתח אוהל מועד נאמר בהכשר מקום שחיטה, והיינו דבעינן מקום שיהא פתוח כנגד ההיכל, ועל זה אמרו בגמרא שגם אחורי הכפורת נחשב לפתח אוהל מועד משום שהלול היתה פתוחה להיכל והרי שחיטתו פתח אוהל מועד, אך יש דין שני והוא דין "דלתות ההיכל פתוחות" והוא דין בהדלתות עצמן שאין שחיטת קדשים כשירה אלא בשעה שהדלתות פתוחות, ואין דין זה תלוי במקום השחיטה כלל, ואף כששוטט אחורי בית הכפורת כנגד הלול, ואפילו כששוטט בהיכל עצמו עדיין בעינן שיהיו הדלתות פתוחות מדין דלתות ההיכל פתוחות.

וביאור שני הדינים נראה דס"ל כשני הצדדים שהבאינו לעיל, דדין הכשר מקום הוא משום המשכת קדושת ההיכל למקום השחיטה, ועל זה אמרה תורה לשחוט פתח אוהל מועד בכדי

שלא הקשו אלא מחסרון מזבח ולא מפתחת דלתות, וכן הרשב"א בשבועות, והרמב"ם שפסק קדושה ראשונה קידשה לעתיד לבא לפיכך מקריבין הקרבנות כולן אף על פי שאין שם בית בנוי ס"ל דעיקר המצוה היא רק למנוע שלא תהיה הבית סגור, אך כשאין בית והכל פתוח שפיר דמי.

והנה עיקר קושית הגרי"ז שמחמתה חידש שיש שני דינים מקום הפתוח להיכל וגם דין פתיחת דלתות הוא מהא דאמרינן בסוגיין שהשוחט קודם פתיחת דלתות בחוץ פטור משום שאינו ראוי להתקבל בפנים, ותמה שהרי העומד ושוחט בהיכל ואחורי בית הכפורת כשר, ובפשטות גם כשדלתות נעולות כשר דבעומד בפנים ממש לא איכפ"ל בדלתות נעולות דהרי הוא עצמו באוהל מועד עומד, ואין כאן חסרון של פתח נעול, וא"כ השוחט בחוץ קודם פתיחת דלתות היכל אמאי פטור הרי ראוי הוא בפנים על ידי שיכנס דרך פשפש וישחטנו בהיכל עצמו, ולכן יצא לחדש שאף בעומד בהיכל עדיין טעון דלתות פתוחות משום דין השני הנאמר בשלמים שיהיו הדלתות פתוחות.

ואל פתח אוהל מועד [לא] הביאו

והגרי"ז עצמו תמה שלדבריו היה לו להרמב"ם לפרש דבריו שמה שהכשיר אחורי בית הכפורת ושחיטת קדשים בפנים אינו אלא בתנאי שהדלתות פתוחות, ולא היה לו לסתום ולהכשירו בסתמא, אך מכח קושיה הנ"ל דחק לחדש

דקיי"ל מזבח שנפגם או שנעקר ממקומו אין שוחטין עליו קרבנות, והרי האידינא אין לנו מזבח וא"כ אמאי חייב בחוץ, ועוד הוסיפו להקשות אמאי חייב בחוץ הרי שלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות היכל פסול, וכל שאינו ראוי בפנים אין חייבין עליו בחוץ [ודחקו לאוקים דברי ר' יוחנן המחייב בחוץ במנחות ובקטורת דוקא, עיי"ש].

אך התוס' ביומא שם לא הקשו אלא מחסרון מזבח, ומדין פתיחת דלתות לא הקשו, וביאר הגריש"א דס"ל לתוס' בסוגיין כדעת הרשב"א בשבועות דבזמן שאין בית לא שייך חסרון פתיחת דלתות היכל, ואדרבה כשאין דלתות והכל פתוח עדיף טפי שעבודתו מול מקום השכינה.

וביאר הגריש"א שבעלי התוס' נחלקו בגדר הדין של פתח אוהל מועד ופתיחת דלתות ההיכל, ובהני שני דינים שכתב הגרי"ז, [ולא שיש שני דינים, אלא שנחלקו מה הדין], האם כוונת התורה הוא שלא יהיו הדלתות נעולות, ופתיחת הדלתות הוא שלא יהיה נעול ולהוריד המניעה, או שיש דין ומצוה של פתיחת דלתות, וכל זמן שלא פתח הדלתות וכן כשאין בית ואין דלתות, כל שלא נתקיים דין הפתיחה לא יצא ידי מצותו ואין שוחטין עליו קרבנות.

דעת התוס' בזבחים נ"ט הוא דבעינן לקיים מצות פתיחת הדלתות, וכל עוד שלא פתחם אין שוחטין קרבנות, ולכן הוצרכו לאוקים דברי ר' יוחנן בהקטרת קטורת ומנחות, אך דעת התוס' ביומא

מיוחד גם בשחוטי חוץ, וא"כ ניחא דלא איכפ"ל מה שיכול ליכנס בתוך ההיכל ולשחוט, דהא מ"מ השתא נעול, ויש דין בשחוטי קדשים שיהא פתח אהל מועד פתוח, ע"כ.

ועל פי דבריו ודברי המקדש דוד אפשר שיש לבאר על דרך יסודם ובאופן אחר קצת, דהא דאין חייבין על שחוטי חוץ אלא על דבר הראוי בפנים, יש לבארו באופן פשוט שכל הכשר וראוי בפנים באיזה שהוא אופן חייבין עליו בחוץ, ולפ"ז ה"נ קשה דמאחר ויכול להכניס הקרבן לתוך ההיכל ולשחטו שם נמצא דהקרבן מתקבל בפנים, אך האמת היא שאין זה כוונת התורה, אלא דדרשינן מקרא דשחוטי חוץ 'ואל פתח אוהל מועד לא הביאו', שהתורה קאי על קרבן העומד להביאו ולהקריבו בפתח אוהל מועד, והשחטו בחוץ חייב עליו, אמנם קרבן שאין אנו מצווין ועומדים להביאו ולשחטו בפתח אוהל מועד כמצוותו אין חייבין בשחיטתו בחוץ אף אם ימצא דרך להכשירו בפנים, ולכן השוחט בחוץ קודם פתיחת דלתות ההיכל פטור עליו ואף דכשר הוא בפנים, מ"מ מאחר ואינו עומד ומצווה להביאו ולשחטו בפנים אינו חייב עליו בחוץ.

והמתבאר לפי דברינו עד כאן הוא דנחלקו הראשונים באיזה קרבנות יש פסול של שחיטה קודם פתיחת דלתות ההיכל, ואף בקרבנות הטעונים פתיחת דלתות, לדעת רוב הראשונים אין דין של פתיחת דלתות דוקא, אלא כל שאינו נעול וסגור ואין מפסיק בין מקום

דין השני, ושביקיה לסתימתו של הרמב"ם דהוא דחיק ומוקי אנפשיה.

אמנם מצאנו באחרונים שני מהלכים נוספים ליישב קושיתו, המקדש דוד (בסימן כ"ז סוף אות ב') כתב דאף שהשוחט בפנים בשעה שדלתות ההיכל סגורים כשר מ"מ בעומד בחוץ ושוחט הקרבן אינו חשוב ראוי בפנים, והטעם 'כיון דזה דשלמים שנשחטו בפנים כשרים הוא מטעם שלא יהיה טפל חמור מן העיקר זה דוקא היכא דהעזרה ראויה לשחיטה, אבל אם אין העזרה ראויה לשחיטה גם ההיכל אינו כשר, והיינו דמאחר ועיקר מקום ההקרבה הוא בעזרה, כל היכא שנפסל העזרה משחיטה שוב אין ההיכל ראוי לשחיטה גם כן, ואף אם עצם הפסול אינו שייך בהיכל מקום עמידתו, אמנם בסוף דבריו כתב דחידוש הוא לומר שפסול בעזרה תיחשב פסול בהיכל וימנע מלישחוט, עיי"ש.

ובהערות להגריש"א ביומא ביאר בענין אחר, וז"ל, 'והנראה בזה דהאי דינא דשלמים ששוחטן בחוץ קודם פתיחה שפסול, אין זה משום שאין ראוי לקרבן בפנים וכפשטיה דמילתא, אלא נראה דהכוונה דכי היכא דבכל שלמים קודם פתיחת דלתות היכל פסול, ומקרא דשחטו פתח אהל מועד דבעינן פתיחת דלתות היכל, ה"נ נדרש קרא דשחוטי חוץ ואל פתח אהל מועד לא הביאו דבעינן כששוחט בחוץ שיהא פתח פתוח, ולא תליא משום דראוי לבפנים ואינו ראוי, ועיקר הדמיון כאן הוא דדרשת הפסוקים דבעינן פתיחת דלתות היכל, וזה דין

כשר לשחיטת קדשים קלים, והרי השוחט במזרחו של מזבח אינו יכול לראות פתח ההיכל כלל, ואי נימא דגובהה פסול א"כ מזרח העזרה במאי תתכשר, וע"כ דגובה אינו פוסל, והניחו ספיקת הגמרא בצ"ע. וכתב הקר"א דאפשר שהמזבח שהוא עצמו כשר להקרבה וצורך העבודה אינו חוצץ, ולא הסתפקה הגמרא אלא בתל או עץ שאינו מצורך העבודה.

והשפ"א והמנחת חינוך כתבו ליישב תמיהת התוס' בענין אחר,

דעיקר בעית הגמרא לא היתה אלא בגובה הבנוי ועומד לסתום ולהסתיר הפתח דומיה דוילון הפרוס נגד הפתח, ועל זה דנו שהגובה יפסיק ויהיה נחשב כאילו דלתות העזרה סגורות, אבל המזבח שעומד בפ"ע באמצע העזרה היה פשוט לבעל השמועה שאינו מפסיק, ועוד כתב דכל שטח העזרה נקרא בתורה פתח אוהל מועד, ופתח ההיכל צריך להיות פתוח לאותו הרשות, והיכא שהיא פתוחה למקום העזרה תו לא איכפת לן בהפסקות העומדות בתוך שטח העזרה, ולא דנו בסוגיין אלא בגובה הסותם פתח ההיכל.

והנה לדעת התוס' הרי גובה אינו פוסל כלל וכדאשכחן במזבח, אמנם לדעת הקר"א והשפ"א שחילקו בין המזבח לשאר גובה, יש לדון דאף אינימא דכשאר בית בנוי הוי דינו כדלתות ההיכל פתוחות, מ"מ קיר המזרחי של הבנין הבנוי מעל לאבן השתיה לא גרע מתל העומד מול מקום הפתח, וא"כ הדרא דינא דאפשר שאין להקריב קרבנות בזמן הזה כל עוד לא נסתור קיר המזרחי ונפניהו מן הקודש.

השכינה למקום העבודה שפיר מצינן להקריב קרבנות, ולפיכך מקריבין הקרבנות כולן אף על פי שאין שם בית בנוי, והיכא שיש בנין אחר בנוי במקום המקדש לדעת החפץ חיים כוונת הרשב"א הוא להתיר שחיטה במקום העזרה גם בכהאי גוונא, ולדעת הגרי"ז כוונת הרשב"א אינו אלא לבאר שאין דין פתיחת דלתות כשאר המקדש בנוי, ולא נחת הרשב"א לדון בדין הבית הבנוי במקום מקדשינו כלל.

דין גובה נגד מקום הפתח

עוד יש לדון נקדה אחרת בסוגיין והוא דאף אי נימא דבזמן שאין הבית בנוי אין חסרון בפתיחת דלתות ההיכל, ובנין האבנים אינו נחשב כדלתות ההיכל סגורות ואינו חוצץ בין ישראל לאביהם שבשמים ואינו מונע מלהקריב קרבנות, [ובפרט לביאור הטה"ק בדברי הרשב"א שלמ"ד קדושה ראשונה קידשה לעתיד לבא הוי דינו כמקדש בנוי ודלתותיו פתוחות] מ"מ עדיין יש לדון מכח ספיקת הגמרא בענין גובה, דהנה הגמרא בסוגיין (נ"ה ע"א) דנה בענין שלמים ששחטו קודם פתיחת דלתות ההיכל, ודנה הגמרא בכמה אופנים כשאר הדלתות נעולות אך עדיין אין הפתח נראה, ואמרו שם 'פשיטא מוגף כנעול דמי, וילון מאי, א"ר זירא הוא עצמו אין נעשה אלא כפתח פתוח, גובהה מאי ת"ש וכו' ובגמרא דנו בראיות לכאן ולכאן האם גובה הבנוי נגד פתח ההיכל פוסל או לא, עיי"ש.

ובתוס' ד"ה גובהה תמהו, דאין ס"ד שגובה פוסל שהרי כל העזרה

מדדו החוקרים לפי כל שיטות האמה [מ"מ 42.5 עד 60 ס"מ], ולפי כל החישובים יוצא שהבנין העומד היום מסתיימת תוך שטח ההיכל לפניו מן האולם [אם כי לכמה מידות יוצא גבולו קרוב מאוד לפתח ההיכל ממשי], וא"כ אפשר שיש עוד צד להתיר מאחר ואפילו הגובה העומד אינו עומד ומפסיק מחוץ לפתח אוהל מועד אלא בתוך האוהל מועד וחלקו המזרחי שמחוץ לקירות הכיפה פתוח לשטח העזרה, ולא שמענו שכותל האמה טרקסין היה חוצץ ומונע מהקרבת קרבנות, וכן מבואר בסוגיא דלמ"ד קדושת אולם כקדושת היכל סגי בפתיחת דלתות האולם ולא בעינן שיהיה שני הדלתות פתוחות, וא"כ ה"ה לדידן.

אלא שצד זה עדיין רופפת היא בידי, שהרי נחלקו הראשונים האם מקום הארון [ומתחתיו חלק האבן השתיה שהיתה במקדש] היה ממוצע באמצע קה"ק, כדעת רש"י, הרד"ק (מלכים א' ח' ח') ותוספות (מנחות צח: ד"ה דוחקין), או במערבו של קה"ק כדעת הרמב"ם (בפרק ד' מהלכות בית הבחירה הלכה א'), או במזרחו של קה"ק וכדעת הריצב"א בתוספות (בבא בתרא כ"ה ע"א ד"ה וצבא), ואם נניח שהיתה במזרחו א"כ יתוספו עוד כ"ח וחצי אמה למדידת הבנין העומד מול מידות ההיכל ומקום העזרה, וא"כ שוב יוצא שכותל המזרחי עומד בין מקום ההיכל למקום העבודה.

ולכן נחזור לפן ההלכתי, דהנה הרמב"ם בהביאו דין פתיחת דלתות (בפרק ה' מהלכות מעשה הקרבנות הלכה ה')

והנה אחר בירור המציאות מתברר שיש דלת במרכזו של קיר המזרחי, וא"כ אף אי נימא שגובה מפסיק ופוסל מ"מ בפתיחת הדלת שפיר דמי, אלא א"כ נימא דבעינן שיהיו הדלתות פתוחות ברוחב כל העשר אמות או לכל הפחות רובן, אמנם מסוגיא דזבחים הנ"ל משמע שגם פתיחת פשפש וחלון שאחורי בית הכפורת סגי.

והנה כיום יש בין מקום אבן השתיה לסוף מקום העזרה שתי כיפות, כיפה הגדולה הנקראת כיפת הסלע, וכיפה שניה העומדת מזרחית דרומית לכיפת הסלע הנקראת כיפת השלשלת, כיפת השלשלת אינה אלא כיפה על גבי עמודים בלא חיפוי קירות, ועליה בודאי לא שייך לדון ולפסול משום גובה שהרי רובו ככולו פרוץ מרובה על העומד ופתוח בין מקום העזרה למקום המקדש, אך כיפת הסלע היא בנין סגור ועליה יש לדון האם תעכב מהקרבת הקרבנות מדין גובה.

והנה בזמן המשנה היתה האבן יוצא מרצפת שאר העזרה בגובה ג' אצבעות וכשיעור מקום הארון ועוד קצת לפניו שעליה היו מקטירין הקטורת ביום הקדוש, [אמתיים וחצי על אמה וחצי ועוד קצת לפני הארון], אך כהיום התגלה האבן הטבעי יותר משיעורו הראשון וכהיום האבן המגולה עומד על שטח של 17 מטר מצפון לדרום וכ13 מטר ממזרח למערב ובגבהים שונים, והנה עדות הערבים שעליה הסתמך הרדב"ז והעומדים בשיטתו הוא שמרכזו של האבן בדיוק [שמעליו עומד מרכז הכיפה] הוא המקום המיועד והמיוחס למקום הארון, ומשם

קאי או כלה בדרום, ולשיטתם אין מקום המזבח נגד פתח ההיכל, ולכן שפיר יש מקום לדון בדין גובה הבנוי כנגד הדלתות, אולם למ"ד מזבח ממוצע או רובו בדרום קאי הרי עצם מקום המזבח מוכיח שאין גובה פוסל ולדבריהם לא הסתפקו בגמרא כלל, ומאחר והרמב"ם בפרק א' מהלכות בית הבחירה ה"ו ופ"ה הט"ו פסק כמ"ד רובו בדרום לכן דחה הסוגיא בזבחים ולא הסתפק בגובה כלל, וא"כ הדרא דינא דקיר החיצוני של בנינם אינו פוסל מדין גובה ולא ימנע מהקרבת קרבנות במקום העזרה, 'לפיכך מקריבין הקרבנות כולן אף על פי שאין שם בית בנוי'.

השמיט ספיקת הגמרא בענין גובה, וז"ל, שלמים ששחטן קודם שיפתחו דלתות ההיכל פסולין שנאמר פתח אהל מועד בזמן שפתוח, אפילו היו דלתותיו מוגפות הרי זה כנעול, אבל הפרוכת שעליו אינה פוסלת, ע"כ. והרי שהביא דין דלתות מגופפות ודין הוילון, והשמיט הספק בגובה, ותמה הלחם משנה שם על השמטתו.

וכתב המרכבת המשנה דקושית התוס' ממזבח הכריח הרמב"ם שאין גובה פוסל, וס"ל להרמב"ם שכל ספיקת הגמרא הוא רק למ"ד כלה מזבח בצפון

נפתלי צבי גולדהבר

המחשב לאור השלישי

דף נו:

דלא אינתיק לשריפה, רבי יוחנן אמר חייב דהא אידחי ליה מאכילה".

והיה נראה לומר, בביאור המחלוקת השניה, שדברי הגמרא מתיישבים על פי פשוטו של מקרא בפרשת צו (ז', י"ז-י"ח): "והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף. ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי וגו' פגול יהיה והנפש האוכלת ממנו עונה תשא".

רבי יוחנן סבר, דכיון דמשעת אור שלישי נאסר הבשר באכילה, הרי הוא בכלל נותר גמור, וחייב עליו משום נותר, ובבוקר יום שלישי חל עליו דין שריפה. ולשיטתו מתפרש קרא ד'והנותר', היינו שכבר נותר, דהיינו משעה שנאסר באכילה, ועליו נאמר 'באש ישרף' בבוקר.

אבל חזקיה סבר, דאין שם נותר חל אלא משעה שחלה עליו חובת שריפה בפועל, דהיינו מיום השלישי עצמו, שאז ניתק הבשר לגמרי מדין אכילה ונכנס לדין שריפה. ולשיטתו מתפרש קרא ד'והנותר', משעה שראוי לקיים המשך הכתוב של 'באש ישרף'. ולפיכך, האוכל באור שלישי, קודם זמן השריפה, אינו חייב משום נותר, דעדיין לא חל עליו שם נותר גמור.

מחשבת פיגול - אם תלויה בשם נותר או חוץ לזמן אכילתו

הגמרא מביאה מחלוקת בדין מחשבת פסול בקרבן שלמים, במחשב בשעת העבודה לאכול מבשר הקרבן באור שלישי, דהיינו בלילה שלאחר יום שני. והרי זמן אכילת שלמים אינו אלא לשני ימים ולילה אחד, ואילו דין שריפת נותר אינו חל אלא ביום השלישי ולא בלילה. נמצא דחישב לאכול לאחר תום זמן אכילתו, ועדיין לא הגיע זמן שריפתו.

ובדין זה נחלקו חזקיה ורבי יוחנן: חזקיה אמר כשר, דהא לא אינתיק לשריפה, ורבי יוחנן אמר פסול, דהא אידחי ליה מאכילה.

ובהמשך הסוגיא מביאה הגמרא מחלוקת נוספת, מעין המחלוקת הראשונה, בדין האוכל מבשר זבח שלמים באור שלישי גופיה. דהיינו, מי שאכל מבשר שלמים בזמן שכבר כלה זמן אכילתו, ועדיין לא הגיע זמן שריפתו, אם חייב כרת משום אכילת נותר. חזקיה אמר פטור מכרת, ורבי יוחנן אמר חייב משום נותר. והגמרא מפרשת גם מחלוקת זו על פי אותן הסברות עצמן שנאמרו במחלוקת הראשונה: "חזקיה אמר פטור

מאכילה וחל עליו שם נותר, הרי מחשבה לאכול באותו זמן היא מחשבת פיגול, שהרי חישוב לאוכלו בזמן שהוא נותר. אבל לשיטת חזקיה, דכל זמן שלא אינתיק לשריפה לא חל עליו שם נותר, אין מחשבה זו פוסלת, שהרי לא חישוב לאוכלו בזמן נותר.

ולכאורה יש להביא סמך להבנה זו מדברי התורה כהנים בפרשת צו (פרשה ח' פרק י"ג), וזה לשונו: "ודין הוא, הזמן פוסל ומחיצה פוסלת; מה הזמן מחשבה פוסלת בו, אף מחיצה מחשבה פוסלת בו".

ועיין שם בדברי הראב"ד, שכתב בכיור דבריהם ד'הזמן פוסל' היינו לאכילה בנותר. והביאור בתורת כהנים הוא, דכשם שיש פסול הבא מחמת זמן, והוא דין נותר, ויש פסול הבא מחמת מחיצה, חוץ למקומו, כך כשם שבזמן מחשבה על אותו זמן פוסלת, דהיינו מחשבת חוץ לזמנו, אף במחיצה מחשבה על אותו מקום פוסלת, דהיינו מחשבת חוץ למקומו.

ומבואר מתוך דבריהם, דגדר מחשבת חוץ לזמנו אינו אלא מחשבה לאוכלו בזמן שיהא בכלל נותר, וכפי האמור.

הערה על דרך זו

אמנם לפי דרך זו יש לעורר, דנמצא דהמחלוקת הראשונה בדין מחשבה תלויה לגמרי במחלוקת השניה בדין האוכל באור שלישי אם חייב משום

ולפי זה מתבאר היטב שורש מחלוקתם בדין האוכל באור שלישי, אי חייב משום נותר או לא, ותליא אי שם נותר חל משעת איסור אכילה גרידא, או דבעינן ניתוק גמור על ידי חובת שריפה.

אולם המחלוקת הראשונה, בדין מחשבת אכילה באור שלישי לענין פסול הקרבן, טעון ביאור. דהא לכאורה לכולי עלמא אסור באכילה כבר באור שלישי, ואם כן אמאי שייכא דין שריפה לענין מחשבת פיגול, ומה מקום לומר דכל זמן שלא אינתיק לשריפה לא חלה מחשבת פסול. ודבר זה טעון ביאור בעומק הסוגיא, מה בין דחייה מאכילה גרידא לניתוק על ידי שריפה לענין מחשבה הפוסלת את הקרבן, ודבר זה יתבאר בעזרת השם בהמשך הדברים.

ולכאורה יש לבאר דברי הסוגיא בתרי אנפי.

ביאור ראשון - תליית מחשבת

פיגול בזמן חלות שם נותר

האופן הפשוט הוא לומר, דגדר מחשבת פיגול אכן תלוי בזמן שנעשה הבשר נותר. דהיינו, דאסור לחשוב על הקרבן לאוכלו בזמן שיהא בכלל נותר, וממילא תלוי דין מחשבה זו במחלוקת האמורה, אימת חל על בשר שלמים שם נותר, אם משעה שנאסר באכילה, או דוקא משעה שחלה עליו חובת שריפה.

ולפי זה נמצא, דלשיטת רבי יוחנן, כיון דמשעת אור שלישי אידחי ליה

מדין אכילה מספיקה להפקיעו משם תוך זמנו, אף שעדיין לא חלה עליו חובת שריפה בפועל.

ולפי דרך זו נמצא, דהמחלוקת הראשונה אינה עוסקת כלל בשאלה אימת חל שם נותר, אלא כל עיקרה בבירור הגדרת חוץ לזמנו, אם תלוי הדבר בניתוק גמור לדין שריפה, או די בדחייה מאכילה בלבד.

המחלוקת השניה - דין נותר

לעצמו

ומעתה, המחלוקת השניה שבסוגיא, בדין האוכל מבשר שלמים באור שלישי אם חייב משום נותר, מתבארת כמחלוקת בפני עצמה, והיא עוסקת בשאלה אחרת לגמרי, מהו התנאי שצריך להתקיים כדי שיחול שם נותר לענין חיוב כרת.

דלדעת רבי יוחנן, משעה דאידיחי ליה מאכילה, כבר חל עליו שם נותר, וחייב עליו משום נותר, אף שעדיין לא הגיע זמן שריפתו. ולדעת חזקיה, אין שם נותר חל אלא משעה שניתק לגמרי לדין שריפה, דהיינו מיום השלישי עצמו, שאז נכנס לגמרי לדין נותר.

שתי מחלוקות נפרדות

ונמצא לפי זה, דלפנינו שתי מחלוקות נפרדות, העומדות כל אחת על יסודה, ואינן תלויות זו בזו כלל. דאין הכרח לומר, דמשום שלענין פיגול מקרי חוץ לזמנו משעה דאידיחי מאכילה, יהא

נותר. ואם כן, לכאורה הוה ליה להגמרא לשנות הסדר, ולהקדים תחילה המחלוקת מתי חייבין על אכילתו משום נותר, ומתוך כך יתברר ממילא הדין במחשבה אם פוסלת משום פיגול.

ומדלא נקטה הגמרא כן, אלא פתחה במחלוקת בדין מחשבת פסול, יש מקום לעיין אם אכן תלוי האחד בשני בדרך זו, וכמו שיתבאר

ביאור שני - גדר חוץ לזמנו עומד

לעצמו ואינו תלוי בדין נותר

אלא דיש מקום לבאר הסוגיא בדרך אחרת, והיא נראית מיושבת יותר במהלך דברי הגמרא. והוא, דהמחלוקת הראשונה אינה תלויה כלל בדין נותר, אלא עיקרה בבירור גדר חוץ לזמנו גופיה, מאיזו שעה מקרי חוץ לזמנו לענין מחשבת פיגול.

דלדעת חזקיה, כל זמן דלא אינתיק הבשר לגמרי מדין אכילה, ועדיין לא הגיע זמנו של שריפה, אף שעבר זמן אכילתו בפועל, מכל מקום אין זה בכלל חוץ לזמנו, אלא עדיין מקרי תוך זמנו. דסוף סוף לא נגמר דינו לגמרי, ועדיין לא ניתק לדין שריפה, ולפיכך מחשבה לאוכלו באור שלישי אינה מחשבת חוץ לזמנו, ואינה פוסלת.

ואילו רבי יוחנן חולק וסובר, דכיון דאידיחי ליה מאכילה, הרי משעה זו ואילך שוב אינו בכלל זמן אכילה כלל, ונכנס לגדר חוץ לזמנו. דעצם הדחייה

עצם דחייתו מאכילה מגדירה אותו כחוקן לזמנו, אלא בעינין ניתוק גמור, דהיינו כניסה ממשית לזמן שריפה.

ואם נאמר דהמחלוקת הראשונה תלויה בדין נותר, כצד הראשון, היה לו לרש"י לפרש את דברי חזקיה על דרך זו: דכשם שהאוכל באור שלישי אינו חייב משום נותר, כך גם המחשב אינו נפסל משום פיגול. וכן להיפך, בדעת רבי יוחנן היה לו לפרש דכיון דהאוכל חייב משום נותר, ממילא המחשב על אותו זמן נפסל משום פיגול. אולם רש"י לא תלה את הדברים כלל בדין נותר, אלא כל פירושו סובב על נקודת חוקן לזמנו, אם הוי או לא הוי.

ומזה גופא מוכח, דלדעת רש"י פשוט וברור, דהמחלוקת הראשונה אינה תלויה מתי חל שם נותר, אלא על הגדרת זמן הקרבן לענין מחשבת פיגול: אם כל שעבר זמן אכילה כבר מקרי חוקן לזמנו, או דבעינין עד שיגיע זמן שריפה וניתק לגמרי.

ועל כרחק דפשיטא ליה לרש"י כהצד השני, דיש לחלק בין גדר חוקן לזמנו לענין מחשבה, לבין דין נותר לענין אכילה וחיוב כרת, והם שני עניינים העומדים כל אחד לעצמו. ודוק היטב.

סוגיא דברכות - חלות שם נותר

לא תלוי בסוף זמן אכילה

והנה יש להעיר מהסוגיא בגמרא ברכות דף ט' ע"א, דשם מפורש שאין

מחויב עליו משום נותר לענין חיוב כרת על אכילתו. וכן לאידך גיסא, אין הכרח דמה שאין שם נותר חל עד שעת שריפה, יהא זה מעכב גם לענין גדר חוקן לזמנו במחשבה.

ולפיכך שפיר הקדימה הגמרא את המחלוקת הראשונה בדין מחשבת פסול, ואחר כך הביאה המחלוקת השניה בדין אכילה, דכל אחת מהן עומדת על ענין בפני עצמו, ודינם אינם תלויים זה בזה, ודו"ק.

דיוק מדברי רש"י כביאור צד שניה

ולכאורה יש להביא סמך לדרך השניה מן הא דחזינן מדברי רש"י גופיה, דפירושו נוטה להדיא לביאור זה, דהמחלוקת הראשונה אינה תלויה בדין נותר, אלא בגדר חוקן לזמנו גופיה.

דהנה רש"י שם בזבחים (דף נ"ו ע"ב) בד"ה כשר, פירש להדיא: "דלא הוי חוקן לזמנו", הרי דכל עיקר ההכשר שבדעת חזקיה אינו מטעם דלא חל עדיין שם נותר, אלא מטעם דעדיין אינו בכלל חוקן לזמנו. ומבואר מדבריו דהמחלוקת הוא אם זמן זה נחשב חוקן לזמנו או לא, ולא מצד חיוב או פטור של נותר.

וכן בד"ה דלא אינתיק, פירש רש"י: "מזמנו לגמרי ולהיות זמן שריפתו עכשיו עד צפרא", הרי שמבאר דכל עוד דלא אינתיק לגמרי מזמן אכילה ונכנס לזמן שריפה, עדיין אינו יוצא מכלל זמנו. ומבואר בזה להדיא, דלשיטת חזקיה אין

**קושיית הצל"ח למה צריך קרא
דאינתיק ליה לשריפה בבוקר
ראשון הא אין שורפין קדשים
ביום טוב**

והנה בחידושי הצל"ח על אתר במסכת ברכות (דף ט ע"א), העיר קושיא גדולה לדעת ראב"ע. דהנה הצל"ח מקשה, דלדעת ראב"ע, דסבירא ליה דאין זמן אכילת הפסח אלא עד חצות, מאי נפקא מינה במה שאמרו דבבוקר נעשה נותר. דאי לענין אכילה, הא כבר נאסר באכילה מחצות לילה, ואם כן מאי שנא הבוקר משעת חצות. ואי לענין שריפה, הא אין שורפין קדשים ביום טוב, ואם כן אף בבוקר ליכא נפקותא מעשית לענין שריפה.

וזה לשונו: "הנה הדבר יפלא דאיך אפשר דהך בוקר לשריפה הוא, והרי לראב"ע הך בוקר היינו בוקר ראשון, ואז גם בבוקר אינו יכול לשרפו, דלכ"ע אין שורפין קדשים ביום טוב, וא"כ לענין מאי כתב רחמנא בוקר, אי לענין אכילה כבר כלה זמנו מחצות לילה, ואי לשריפה עדיין אינו זמנו עד בוקר שני."

**על פי ביאור הראשון מחשבת
פיגול מתלי תלוי בשם נותר חזקיה
כראב"ע ורבי יוחנן כרבי עקיבא**

והיה נראה לומר, דמה שכתב שזמן שריפתו בבוקר הראשון, אף שהוא יום טוב ואין שורפין קדשים ביום טוב, אינו בא לחדש דין שריפה בפועל, אלא לחדש חלות שם נותר דחל בעת

שם נותר חל בסוף זמן אכילה אלא בזמן דאינתיק ליה לשריפה, וכדברי חזקיה, דשם נתחלקו תנאים עד אימתי זמן אכילת קרבן פסח. דראב"ע סבר דאין אוכלים אלא עד חצות, ורבי עקיבא סבר דאוכל והולך עד שעת חפזון, דהיינו עד עמוד השחר.

ובהמשך הסוגיא אמרה הגמרא: "והני תנאי כהני תנאי, ומביאה ברייתא על הפסוק (דברים ט"ז, א') וזבחת פסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים, דיש כאן שלשה זמנים האמורים בפסוק. רבי אליעזר אומר, וזבחת הפסח בערב, זה זמן שחיטה, כבוא השמש, זה זמן אכילה, מועד צאתך ממצרים, זה זמן שריפה.

ועל זה פירש רש"י שם: "כלומר, דאע"פ שאין שורפין קדשים ביום טוב, מכל מקום בבוקר נעשה נותר."

והרי מבואר בדבריו להדיא, דיש חילוק בין סוף זמן האכילה לבין חלות דין נותר, דעצם זה שכלתה זמן האכילה אינו עושהו נותר לענין שריפה, אלא דשם נותר אינו חל אלא משעת הבוקר, שאז אינתיק לגמרי לדין שריפה.

ורבי יהושע חולק ואומר: כבוא השמש אתה אוכל, ועד מתי אתה אוכל והולך, עד מועד צאתך ממצרים, דהיינו עד הבוקר. ומסיימת הגמרא, דראב"ע סבר כרבי אליעזר, ורבי עקיבא סבר כרבי יהושע.

זמן אכילת הפסח הוא עד הבוקר, וממילא אין כאן הפקעת זמן אכילה קודם הבוקר, ואין מכאן ראייה לדין נותר קודם שחל דין אינתוק ליה לשריפה. ונמצא דהמחלוקת בזבחים תלויה במחלוקת ראב"ע ורבי עקיבא בברכות.

יישוב קושיית הצ"ח - חזקיה

בראב"ע ורבי יוחנן כרבי עקיבא

ובאמת כן כתב הצ"ח שם להדיא, לבאר הסוגיא בברכות עם הסוגיא בזבחים, וזה לשונו: "ואמנם הנלע"ד עוד בזה, לחזקיה דסבר בזבחים דף נ"ו ע"ב במחשב לאכול לאור שלישי כשר דהא לא אינתק לשריפה, וכן האוכל לאור שלישי פטור דהא לא אינתק לשריפה, והא ודאי דגם לחזקיה אם חי שב ליום שלישי ואותו יום חל ביום טוב או אפילו בשבת, הא ודאי שפיגול גמור, אף דאי אפשר לשרפו אז, היינו משום איסור יום טוב או שבת דרביע עלוהי, אבל כבר אינתק לשריפה.

ולפי זה פסח לראב"ע שאינו נאכל אלא עד חצות, אם היה אז מתחיל זמן שריפתו א"כ המחשב בשחיטת הפסח לאכלו אחר חצות היה הפסח פיגול, וכן מי שהיה אוכל מהפסח אחר חצות הרי זה חייב כרת משום נותר במזיד ובשוגג חטאת, וגלה קרא לא תותרו עד בוקר שאף שכלה זמן אכילתו בחצות אינו נעשה נותר לענין שריפה עד הבוקר ולא הגיע זמן שריפתו עד הבוקר. ולפי זה ר' אלעזר בן עזריה על כרחך כחזקיה ס"ל, דלר' יוחנן שם בזבחים כבר משעה

דאינתיק ליה לשריפה, דהיינו לענין אותם שני דינים שנתבאר לעיל במסכת זבחים במחשב לאור השלישי והאוכל באור השלישי.

דהנה מבואר בדברי ראב"ע, שסוף זמן אכילה של קרבן פסח הוא בחצות, ואף על פי כן שם נותר אינו חל עד הבוקר, דאז אינתיק ליה לשריפה. ולפי הביאור הראשון שנתבאר לעיל, דמחשבת פיגול חוץ לזמנו מתלי תלוי בשם נותר, ונחלקו רבי יוחנן וחזקיה מתי חל שם נותר, אם בסוף זמן אכילה או משעה דאינתיק לשריפה, הרי מבואר מדברי ראב"ע דיש הוכחה גמורה לדעת חזקיה, דאף שכלתה זמן אכילה, עדיין אין שם נותר חל עד דאינתיק ליה לשריפה.

ולפי זה, המחשב לאכול לאור השלישי אינו פיגול, וכן האוכל באור השלישי אינו חייב כרת, משום דעדיין לא חל עליו שם נותר, וכל זה עד דאינתיק לשריפה בבוקר של יום שלישי. והרי זה ממש יסוד דברי חזקיה בזבחים.

ועל פי זה דברי רבי יוחנן דברי תימה הם, דסבירא ליה דאף בלא אינתוק לשריפה, משעה דאידחי מאכילה כבר חל שם נותר. דלפי ראב"ע, לכאורה מפורש דלא כן, דהא בפסח כלתה זמן אכילה בחצות, ואף על פי כן אין שם נותר חל עד הבוקר.

והיה נראה לומר, דהתשובה לזה נמצאת בצדו, דהיינו דדעתו של רבי יוחנן אזלא כדעת רבי עקיבא, דסבירא ליה דסוף

וכן מפורש בדברי הצל"ח שם, וזה לשונו: "ובזה ניחא לי דקאמר שם בזבחים, תניא כוותיה דר' יוחנן וכו', והוה ליה למימר תיובתא דחזקיה, ולמימר דחזקיה תנא הוא ולא שייך עליו תיובתא, הוא דוחק. ולדידי ניחא, דראב"ע ודאי ס"ל כחזקיה, ואם כן חזקיה אמר לך אנא דאמרי כראב"ע. ומעתה על כרחך ר' יוחנן שם בזבחים כר' עקיבא ס"ל, וכיון דסתם גמ' מסיק שם תניא כוותיה דר' יוחנן, א"כ הלכה כר' יוחנן, וכן פסק הרמב"ם באמת פרק י"ג מפסולי המוקדשין סוף הלכה א', ופרק י"ח מפסולי המוקדשין הל' יו"ד. א"כ ממילא כאן בפלוגתא דראב"ע ור"ע הלכה כר"ע. ואולי זה טעמו של הרמב"ם דפסק כר' עקיבא ולא כר' אלעזר בן עזריה אף דאיכא סתמי הרבה כר' אלעזר בן עזריה, ועי' מה שכתב המגיד משנה בפ"ו מחמץ ומצה [הלכה א']. ולדידי ניחא, כיון דסתם גמרא בזבחים דף נ"ו ע"ב מסיק כר' יוחנן ממילא אין הלכה כראב"ע."

ונמצא לפי כל זה, דמתוך סוגיא דברכות מתבארים דעת חזקיה בזבחים, ותולה מחלוקת האמוראים במחלוקת התנאים, וממילא מתיישבים כל דברי הסוגיות על מכונם בדרך ישרה ונכונה, כדרכה של תורה.

**הביאור השני - מחשבת פיגול
תלויה בסוף זמן אכילה ולא
בשם נותר**

וזוהו ביאור הסוגיא בברכות על פי הביאור הראשון הנזכר לעיל,

דאידיחי מאכילה נפסל במחשבה וחייב כרת על האכילה."

וקרי מבואר מפורש בדבריו, דהצל"ח הבין כביאור הראשון ממש הנזכר לעיל בהני שני מחלוקות במחשב לאור השלישי והאוכל לאור השלישי, הכל תלוי מתי חל שם נותר אם חל שם נותר בסוץ זמן אכילה או אינו חל שם נותר עד דאינתיק ליה לשריפה. ותלה מחלוקת חזקיה ורבי יוחנן במחלוקת ראב"ע ורבי עקיבא ושמתתי מאור במציאה זו.

**קיימא לן כרבי עקיבא דסתם כרבי
יוחנן בסוגיא דזבחים**

על פי יסוד זה מתיישב גם מה שמסיק שם בזבחים "תניא כוותיה דרבי יוחנן וכו' ", ויש להעיר בזה בתרתי, חדא, כיון דמסיק התם דתניא כוותיה דרבי יוחנן, אמאי לא נימא נמי דהוי תיובתא לחזקיה. ועוד, דלכאורה היה מקום לומר איפכא, דהלכה כחזקיה, דהא אף דאתיא ברייתא כוותיה דרבי יוחנן, מיהא איכא נמי ברייתא כחזקיה, דמפרשא דברי ראב"ע בסוגיא דברכות, ומתניתין דהתם.

ולאור האמור ניחא היטב, דבאמת חזקיה אזיל לדעת ראב"ע, ורבי יוחנן אזיל לדעת רבי עקיבא, וממילא אין כאן תיובתא לחזקיה, דחזקיה אמר לך אנא דאמרי כראב"ע. והא דמסיק הגמרא תניא כוותיה דרבי יוחנן, הוא משום דקיימא לן הלכה כרבי עקיבא, ומשום הכי נפסקה הלכה כרבי יוחנן.

שלמים מעיקרא, משעת הפרשתו, חל איסור קודש על כל הבהמה. והא דהותר באכילה לאחר זריקה, אינו אלא מחמת שהתורה התירתו לצורך קיום מצות אכילת קדשים, ומשנסתלק זמן קיום מצוה זו, הדרא איסור קודש לדוכתיה, ונעשה אסור באכילה.

אולם אף על פי כן, עדיין לא חל פסול הגוף על הבשר עצמו, עד דאינתיק ליה לשריפה, ורק אז הוי חוץ לזמנו לגמרי. והיה מקום לומר, דמקור סברא זו הוא גופא מדלא חל דיניה לשריפה עד הבוקר, דכל זמן דלא הגיע זמן שריפתו, מוכח דלא חלה עליו חלות פסול גמור בגוף הבשר, ולא רק מטעם דיני שריפת פסולי מוקדשין.

וממילא יוצא, דדין מחשבת פיגול מתלי תלוי בסוף זמנו של הבשר עצמו, היינו בזמן שכלתה לגמרי אפשרות אכילתו מצד עצם דיניו של הקרבן שהוא בבוקר, ולא מעת פקיעת זמן קיום מצות האכילה גרידא.

חזרת קושיית הצ"ח על דעת ראב"ע

אם כן היה נראה לומר ליישב קושיית הצ"ח לדעת ראב"ע, דזמן אכילת קרבן פסח הוא עד חצות, ואם כן למה לי קרא מיוחד לומר שבבוקר הראשון של יום טוב אינתיק ליה לשריפה, והרי אין שורפין קדשים כלל ביום טוב. ועוד יש להקשות תימה גדולה, למה הסוגיא בזבחים אינה מביאה ראיה לדברי חזקיה ממשנה מפורשת מדברי ראב"ע, דהא מוכח התם

דמחשב לאור השלישי מתלי תלוי בשם נותר, דהיינו, דכל זמן דלא חל שם נותר על הבשר, אף על פי שפקע זמן אכילתו, אין מחשבת חוץ לזמנו חלה לפוסלו בפיגול.

אולם לפי הביאור השני, מחשבת פיגול חוץ לזמנו אינה מתלי תלוי בשם נותר כלל, אלא הכל מתלי תלוי בעצם חוץ לזמן אכילה. והיה מקום לומר בדעת ר' יוחנן, דמחשב לאור השלישי פיגול הוא, אף על גב דעדיין לא אינתיק ליה לשריפה, והטעם בזה, משום דסוף זמן אכילה ממש הוא לאור יום שלישי, ומיד חל פסול בגוף הבשר. והא דלא אינתיק ליה לשריפה, אינו משום דלא כלתה זמנו לגמרי, ולא מפני חסרון בחלות פסול הבשר, אלא מטעם אחר, מדין שריפת פסולי מוקדשין שזמנם ביום ולא בלילה, ולפיכך ממילא חלה מחשבת פיגול במחשב לאור השלישי.

דעת חזקיה - חילוק בין גברא לבשר

וחזקיה סבר, דאף דלאור השלישי כבר כלתה זמן אכילתו, מכל מקום לא הוי חוץ לזמנו לגמרי. דהא דכלתה הזמן האמור אינה אלא על קרקפתא דגברא, דזמן מצות אכילת שלמים אינו אלא שני ימים ולילה אחת, ונמצא דליכא כאן אלא חסרון בדין קיום מצות האכילה בלבד.

ומה דאסור באכילה לאחר שכלתה הזמן, אין טעמו משום חלות פסול על גוף הבשר, אלא משום דעל בשרו של קרבן

אינה חלות בגוף הקרבן, אלא דין צדדי במצות האכילה.

ראיה דזמן האכילה בפסח אינו דין בגוף הקרבן

ותראיה לזה, דמבעוד יום בערב פסח אינו זמן אכילתו כלל, דהא הפסח אינו נאכל אלא בלילה, ואין זה מדין הקרבן עצמו. דבודאי המחשב לאכול מהפסח מבעוד יום, אינו מיחשב מחשבת חוץ לזמנו כלל, ולא חל שום פסול פיגול. והטעם, משום דהדין אינו בגוף הבשר, אלא בגברא, דבעי לאכול בליל פסח דוקא. ולפי זה, אף אם כלתה זמן אכילתו בחצות, אין זה משום דיני הקרבן כלל, אלא מחמת דיני מצות האכילה בלבד.

חידוש של האור שמח - אכילת פסח לאחר חצות לדעת ראב"ע מותר כדין שלמים

ועוד מבואר יותר בדברי האור שמח בהלכות חמץ ומצה פרק ו', דסבירא ליה שאין בו איסור כלל לאוכלו לאחר חצות, עד הבוקר שאז נעשה נותר. וזה לשונו: "לכן נראה לנו לפרש כך, דהנה קרבן פסח חלוק בדינו מדין כל הקרבנות, דכל קרבנות מצוה לאוכלן, אבל אינה מצוה על הקרקפתא דגברי, אלא שיהיו נאכלין ולא יבאו לידי נותר, אבל הפסח מצוה שכל אחד יאכל כזית, ואם אינו אוכל כזית אינו ראוי להימנות על הפסח, וצריך להאכל במצה ומרור, ופסח מצרים היה בו עוד דינים, שנאכל בחפזון. וא"כ גלי קרא דאינו נאכל בדין תורת פסח

דשם נותר אינו חל בסוף זמן אכילה בחצות, אלא עד הבוקר, וכמו שכתב רש"י שם בברכות: "כלומר, דאף על פי שאין שורפין קדשים ביום טוב, מכל מקום בבוקר נעשה נותר".

ואם כן, היאך קאמר רבי יוחנן, דהאוכל בשר שלמים לאור השלישי חייב כרת במזיד וחטאת בשוגג, והרי מוכח מסוגיא דברכות, דשם נותר אינו חל בסוף זמן אכילה, אלא רק כשאינתיק ליה לשריפה בבוקר.

חילוק בין קרבן פסח לקרבן שלמים

והיה נראה לומר על פי היסוד הנזכר, דבאמת טעמו של רבי יוחנן באוכל בשר שלמים לאור יום השלישי שהוא חייב, אינו תלוי כלל בדין אינתוק לשריפה. דהא דשריפתו בבוקר הוא מדין שריפת פסולי מוקדשין, דבעי דוקא ביום ולא בלילה, ואינו דין מחמת גוף הבשר עצמו. אלא הבשר עצמו כבר הוי חוץ לזמנו מיד באור השלישי, דסוף זמן אכילתו הוא בשקיעת החמה אור לשלישי, ואין מכאן ראיה כלל לומר דלא אינתיק ליה לשריפה מחמת חסרון בפסול הבשר.

אולם שאני קרבן פסח מקרבן שלמים. דהא דזמנו אליבא דראב"ע הוא עד חצות, יש לומר דאין זה מדין הקרבן כלל, אלא מדין מצות אכילת ליל פסח, דבעי אכילה עם מצה ומרור, כדכתיב "מצות על מרורים יאכלוהו". ומשום הכי, הגבלת זמן אכילת הפסח לחצות

אכילת שאר קדשים, דהא לא נשתנה שם הקרבן כלל.

וצריך עיון בזה היטב, וה' יאיר עינינו בתורתו הקדושה.

צורך קרא בפסח - גילוי דאין פסול בגוף הבשר

והיה מקום לומר, דמשום הכי אצטרך קרא בקרבן פסח, דלא הוי אינתיק ליה לשריפה עד הבוקר, ואף על גב שאין שורפין קדשים ביום טוב, כדי לגלויי מילתא דלא חל פסול בגוף הבשר עד הבוקר. ונמצא, דקרבן פסח לאחר חצות שאני מקרבן שלמים לאור השלישי, דבשלמים כלתה זמן אכילה לגמרי, והא דשריפה בבוקר הוא רק מדין שריפת פסולי מוקדשין.

וזהו הביאור במה דכתיב "והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו", דלא אתא קרא ללמד דיני שריפת פסולי מוקדשין לחוד, דהא בפועל אין שורפין קדשים ביום טוב, אלא אתא לגלויי, דכיון דזמן חצות הוי דין בגברא לקיום מצות אכילת פסח, ולא דין בגוף הקרבן, לא חל פסול בגוף הבשר עד דאינתיק ליה לשריפה, אף על גב דאין עליו מצוה לשרפו ביום טוב.

דברי ר' יוסף ענגיל - דין חצות על הקרקפתא דגברא ופסול עלות השחר דינו בחפצא של הקרבן ושוב מצאנו ראייה ליסוד שנתבאר לעיל, ממש כדברינו, בדברי הגאון ר' יוסף ענגיל בספרו לקח טוב כלל ד'.

רק עד חצות, אבל אחר חצות נאכל עד הבוקר, אבל לא בתורת פסח, שעיקרו אינו אלא לאכילה, רק כמו תודה ושלמים וכי"ב, ואם נאכל אחר חצות בטל מצות אכילת פסח, והוי כשאר קרבן הנאכל, שאין מצוה בבעלים דוקא, אלא שיאכל מי שהוא מבני החבורה, ולזה מועיל הגזירה שוה, שזה פרט מפרטי הפסח, אבל קרא אמר שלא תותירו ממנו עד בוקר, דעד הבוקר יכול לאכול כל הלילה, כמו תודה, וזמן שריפה חל כשיגיע זמן בוקר, שאז אינו נאכל כלל, ולכן מועד צאתך ממצרים אתה שורף, פירוש שאז אינו נאכל כלל, ונקרא נותר, והאוכלו בכרת, וכן אם יחשוב אדם לאוכלו אחר חצות אינו מתפגל, כיון דזמן אכילה כקרבן אחר אית ליה עד הבוקר, ורק אם מחשב לאוכלו אחר אור הבקר הוי פיגול. וזה נכון."

ומבואר בדבריו חידוש גדול, דעד חצות נאכל בתורת פסח, ולאחר חצות נאכל עד הבוקר, אך לא בתורת פסח, אלא כדין תודה ושלמים, ולפיכך אין חל עליו שם נותר ולא שם פיגול עד הבוקר ממש.

אולם יש להעיר בזה, דמגלן לומר כן, ומהיכי תיתי שנהפך שם הקרבן פסח לשם קרבן תודה או שלמים, ונהפך גם דיניה שיהא נאכל כל הלילה. והרי קיימא לן דפסח רק בשאר ימות השנה דינו כשלמים, אבל בזמנו הרי הוא פסח גמור, ונשאר שמו עליו לכל דיניו. ואם כן, עדיין חל על בשרו איסור קודש, וכאן אין היתר אכילה לא מדין קיום מצות אכילת קרבן פסח, שכבר פקעה, ולא משום שום מצות

ומבואר בדבריו, דכל מקום שאין פסול הקרבן חל בגופו, אף אם יש איסור אכילה המוטל על האדם, אין מחשבה פוסלת בו משום פיגול, דמחשבת פיגול תלויה בגדרי הקרבן ובזמן אכילתו מצד דינו הקרבן, ולא מצד חיובי האדם באכילתו. ולפי זה מיושב היטב מה שסוברת התוספתא שאין מחשבה פוסלת בו אף לאחר חצות, דכיון שאין כאן פיסול נותר אלא מבוקר ואילך, ממילא אין מקום לפיגול קודם לכן.

דברי רבינו חיים הלוי - שני דיני

אכילה בקרבן פסח

ישוב מצאתי חבר נאמן ויסוד נוסף לכל האמור, בדברי רבינו חיים הלוי, המובאים בספר שיעורי ר' משולם דוד הלוי (סאלאווייציק) למסכת נזיר דף כ"ד ע"ב, שמבאר דברי ראב"ע בדרך זו ממש.

וזה לשונו: "ואמר מרן הגר"ח זצ"ל דבכל קרבן פסח איכא ב' דיני אכילה, הא' משום מצות אכילת פסח, והב' מדין אכילת קדשים וככל קדשים. ומאי דלראב"ע אינו נאכל אלא עד חצות הוא מדיני אכילת קרבן פסח דידיה, אבל מצד אכילת קדשים זמן אכילתו הוא כל הלילה, ומשום כך אמרינן דנהי דאינו נאכל אלא עד חצות, מ"מ לענין נותר ולענין מחשבת פיגול תלוי בזמן האכילה מדין הקרבן ולא בזמן אכילתו מדין קרבן פסח, כך ביאר מרן הגר"ח זצ"ל. [וכן עיין שיעורי הגר"ד זבחים דף ט' ע"א]

ולפי דבריו מתבארים הדברים על נכון, דדעת ראב"ע אינה מפקיעה את זמן

וזה לשונו: "וא"כ י"ל דהא דס"ל להתוספתא דאין מחשבה פוסלת בו משום פיגול עד שיעלה עמוד השחר התוספתא אזלה בזה לטעמה דס"ל דאין חייבין עליו משום נותר גם אחר חצות ומוכח מזה דהך חיוב דעד חצות לראב"ע ס"ל להתוספתא דהוא רק אקרקפתא דגברא ועל האדם הוא שיש איסור שלא לאוכלו אחר חצות אבל הפסח בעצמותו אינו נפסל עד שיעלה עמוד השחר והוא דומה לערב פסח דג"כ אסור לאכול בו הפסח מפאת לאו הבא מכלל עשה דואכלו את הבשר כלילה וזה כלילה ולא ביום וכמבואר בפסחים דמ"א ע"ב ואעפ"כ הפסח בעצמותו כשר גם בערב פסח וכו'".

אבל לענין הפיסול בעצמותו שיופסל מטעם נותר שפיר ס"ל להתוספתא דכיון דפיסולו של נותר מבואר רק בקרא דלא תותירו ממנו עד בוקר והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו דמדהצריכו הכתוב שריפה על כרחך דפסול הוא וא"כ כיון דכתי' רק בוקר בקרא ע"כ גם הפסח נפסל רק מבוקר ואילך ואף על גב דאיכא איסור עשה מחצות שלא לאוכלו וע"כ כיון דס"ל להתוספתא דהפסח אינו נפסל גם אחר חצות ע"כ שפיר סוברת התוספתא ג"כ דאין מחשבה פוסלת בו משום פיגול אפי' אחר חצות וכמו שהארכתי במקום אחר בחידושי לבאר דאין מחשבה פוסלת משום פיגול אפי' כשחישב לאכול קודש שלא בזמנו אם אין על הקודש בעצמותו פיסול בזמן ההוא ודייקנא לה מדברי התוספתא עצמה פסחים פרק רביעי דתני דאם חישב לאכול לאכול הפסח בערב פסח אין בו משום פיגול ע"ש."

"והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו", הוא משום דלא אינתיק ליה לשריפה אלא בבוקר ולא בסוף זמן אכילתו בחצות, כקרבן שלמים, שהרי אין שורפין קדשים ביום טוב. ועל כרחך יש לומר, דאתא קרא לילף מיניה, דקודם עלות השחר אין עליו פסול נותר כלל, ולא אינתיק ליה זמן אכילתו עצמה עד הבוקר.

נפקא מינה לביאור השני - חלות

מחשבת פיגול אף בלא שם נותר

ולולי דמסתפינא, היה מקום לחדש נפקא מינה על פי הביאור השני האמור. דיש לומר דהאי קרא, שנתגלה לנו ממנו שאף דכלתה זמן אכילתו לאחר חצות מיהא אין חל עליו שם נותר עד הבוקר, אין עניינו אלא לגבי גדר נותר גופיה וחיוב כרת הבא מחמת אכילתו. דבזה גלי רחמנא דשם נותר אינו חל אלא מבוקר ואילך, אף שכבר נאסרה אכילתו מצד דיני קרבן פסח.

אמנם עדיין יש מקום לומר, על פי הביאור השני הנזכר, דלגבי

מחשבת פיגול אין הדבר תלוי כלל בשם נותר, אלא עיקר תלייתו הוא בעצם כליית זמן אכילתו של הקרבן. דכל אימת דכלתה לה זמן אכילתו, אף אם עדיין לא חל עליו שם נותר, מכל מקום כבר הוי בגדר חוץ לזמנו.

ולפי זה אפשר לומר, דאף על גב דלאחר חצות אין שם נותר על הבשר, מכל מקום הואיל וזמן אכילתו כבר נסתיים, הרי הוא חוץ לזמנו. וכיון דמחשבת פיגול תלויה בחישוב אכילה חוץ לזמנה, נמצא דהמחשב לאכול מקרבן פסח לאחר

אכילת הקרבן מצד דינו כקדשים, אלא מגבילה את קיום מצות אכילת פסח בלבד. וממילא לענין נותר ולענין מחשבת פיגול, אזלינן בתר זמן האכילה של הקרבן מצד דיני קדשים, ולא בתר גדרי המצוה המיוחדים של קרבן פסח. ובזה מצטרפים דברי הגר"ח ודברי ר' יוסף ענגיל לכדי יסוד אחד שלם, המיישב את הסוגיות בטוב טעם ודעת.

ביאור סוגית דברכות מבעל קהלת

יעקב - כביאור השני

ושוב מצאנו כעין כל האמור בדברי בעל קהלת יעקב (ברכות סימן ד' אות ב'), דלאחר שהביא את דברי הצ"ח הנזכרים לעיל, אשר ביאר את כל הסוגיא על פי הביאור הראשון, שקרבן פסח לאחר חצות שוה לגמרי לקרבן שלמים לענין אור לשלישי, מכל מקום מצדד שם לומר ביאור אחר בסוגיית ברכות, דלית לן למילף מינה ראייה לסוגיית זבחים ולדברי חזקיה.

חילוק בין פסח לאחר חצות

לשלמים לאור שלישי - מן המקרא

וכתב שם, דשאני קרבן פסח לאחר חצות משלמים לענין אור שלישי, ואיבעית אימא קרא ואיבעית אימא סברא. ומן המקרא כתב, דהא דבשלמים משעה שכלתה זמן אכילתם באמת אינתיק ליה נמי לשריפה, והא דאין שורפין בלילה אינו אלא משום דין שריפת פסולי מוקדשין, דאינה אלא ביום ולא בלילה.

מה שאין כן גבי קרבן פסח, דאי אפשר לפרש דטעמא דקרא שכתוב אצלו

וכיון שאין קיום מצוה לאחר חצות, שוב אין בה היתר אכילתה.

והיינו טעמא, שאסור באכילה אף מבעוד יום ואינו נאכל אלא למנוייו, דהא שאינו מנוי אין באכילתו קיום מצוה כלל. אולם החפצא של הקרבן, דהיינו הבשר עצמו, לא נעשה נותר, ולא חל עליו שם פסול נותר בחצות כלל. ומשום הכי, לכולי עלמא, ואף לדברי רבי יוחנן, אין חייבין עליו מחצות ואילך משום נותר, ואין מחשבין בו מחשבת נותר, עד שיעלה עמוד השחר.

ועיין שם עוד שממשיך להביא שכן מבואר בהדיא בתוספתא.

ועיין עוד בשו"ת תורת רפאל סימן ע"ב ושירוי הגרי"ד זבחים דף ט' בשם רבינו חיים הלוי ור' יוסף ענגיל, לקח טוב כלל ד' שמרחבים ביריעה בביאור תוספתא זו והאם שייך לומר שהוא לדעת ר' עקיבא ולא ראב"ע.

חצות, מחשבתו מחשבת חוץ לזמנו, וחל על בשרו שם פיגול, אף בלא חלות שם נותר כלל.

ונמצא לפי זה, לענין נותר וחיוב כרת אזלינן בתר שם נותר דלא חל עד הבוקר, ואילו לענין מחשבת פיגול אזלינן בתר גמר זמן אכילתו בפועל, דכיון דנסתיים זמן זה, שוב כל מחשבה לאכילה לאחריו הוי חוץ לזמנו, וממילא שייך בו דין פיגול.

חילוק בין פסח לאחר חצות לשלמים לאור שלישי מן הסברא

ומן הסברא כתב שם, דהא דכלתה זמן אכילתו של קרבן פסח בחצות, אין זה מסוג איסור נותר שנשתהה יותר מזמנו, ואינו בגדר פסול קרבן כלל, ולא חל על הבשר פסול בגופו, אלא כך היא דינו של קרבן פסח הוא, שאינו נאכל, אלא במקום דאכילתו יש בו קיום מצוה,

פרק קדשי קדשים

יוחנן סגל

בענין מזבח שנפגם לגבי דיחוי

דף נט.

במים דבר שלא מעבודה דידיה שהרי צריך משמרת למוקדשים, וכן נמי בסוגיא דידן צריך משמרת למקדש ואם יש איזה פסול באמצע זה דוחה הקרבן מלהקריב.

ב. הערוך לנר סוכה דף לג. מבאר שכתוב מום בם ולומדים מום בם הוא דלא ירצו הא שאר דברים ירצו ודוקא גבי מום עובר התירו, אבל שאר דברים אסור שהרי כתוב בהם שלומדים דוקא מום, אבל לפי דבריו צריך עיון מה המקור לרב שהרי הוא קסבר גם שאר דברים ולא דוקא מום מחיים ואומר שאולי זה הלכה למשה מסיני ששחוטין נדחין. ועיין לקמן מה שכתבתי בזה.

חילוק בדיחוי בין בעלי חיים ושחוטין

ובמה שונה דין דיחוי בחיים שבזה נחלקו רב ור"י האם יש דין דיחוי מלאחר שחיטה שבזה לכולי עלמא יש דין דיחוי, ובגמ' יומא דף סד. מבארת, רב סובר בע"ח אינם נדחים שלומדים ממום עובר

בגמ' אמר רב מזבח שנפגם כל הקדשים שנשחטו שם פסולים שנאמר "וזבחת עליו את עולותיך ואת שלמיך" וכו', עליו אתה זוכה כשהוא שלם ולא כשהוא חסר, ונחלקו שם רב ורב יוחנן האם קרבנות חיים נמי נדחים או דוקא אלו שנשחטו. ונקדים תחילה מה המקור של דיחוי הפוסל בקרבן.

מקור של דיחוי בקדשים

מצינו כמה מהלכים באחרונים:

א. המקדש דוד סימן ל"ג ס"ק ב' אומר שהמקור הוא, זה מהקרא 'משמרת תרומותי', והגם שהפסוק איירי בתרומה, מבאר רש"י בחולין דף ב ע"ב שהפסוק נמי קאי על קדשים, וכמו שבחטאת כתוב 'למשמרת למי חטאת', לומדים שהיה משומר לחטאת ואם חושב על מים שאינם מוקדשים לשתייה לר"א פוסל, מסביר שם הרמב"ם בפירוש המשניות דהפסול שהוציאן מהכנתן לקידוש שלומדים שצריך שיהיה למשמרת למי נידה שזה על המים שאינם מוקדשים אם חשב לעשות

לפי"ז מובן שמשמרת זה הוא רק "קדושת הקרבה" לא כן כשהקדיש בהתחלה ונעשה דחוי מחיים זה עוד לא דחוי שהרי עוד לא נכנס לקדושת הקרבה. והביאור בזה שרק כשכבר נשחט הוא נכנס בגדר הקרבה ובזה אם נדחה נעשה פסול למשמרת שהרי הוא בגדר קרבן, אבל לפני שחיטה הוא לא עומד להקרבה עדיין הגם שיש לו קדושה שהולך להקריב אבל גדר הקרבה זה רק אחרי שחיטה כשעושה למעשה.

בעי"ז זה נמי בזרע אברהם סימן כ' ס"ק כ"ח שבכל קרבן יש שני קדושות קדושת הגוף וקדושת הקרבן, וכשמקדיש נעשה רק קדושת הגוף אבל "קדושת הקרבה" לא נעשה עד שישחט. וראיה לדבר דמצינו בגמ' שסכין מקדש, ואיך מקדש והרי הוא כבר קדוש אלא ע"כ שיש שתי קדושות, וכשנעשה דחוי אין סברא לומר שנעשה כאין קדוש כלל שהרי זה היה מקודש ואיך יורדת הקדושה אלא שנעשית רק קדושת הגוף ויורדת קדושת הקרבה מפני הדיחוי ומחיים שעוד לא היה בקדושת הקרבן זה אינו דיחוי.

ב. המאירי בקידושין בדף ז' ע"א אומר שגבי בע"ח חיים אינן נדחין שהרי אם נעשה מום יוצא לחולין הגם שבשחוטין אין יוצא לחולין, אלא ע"כ שאין לו עדיין בחיים קדושה בגוף כמו בשחוט ולכן אין זה דיחוי.

ג. הערוך לנר בסוכה דף לג. שאולי כל דברי רב שמחלק בין חיים למתים זה הלכה למשה מסיני ששחוטין נדחין וחיים

שדבר שלא חזי ואח"כ חזי כשר לקרבן וכן בשאר פסולין שעוברים, והמקור במום עובר הוא משום שנאמר 'כי משחתם בהם מום בם' מום בם הוא דלא ירצו אבל אם עבר המום ירצו, ור"י סובר שבע"ח חיים נדחין שדוקא במום יש פסוק שיש מיעוט במום בם שדוקא במום אם עובר זה אינו דחוי אבל שאר דברים הוה דיחוי שכתוב בהם ביהם דכי עבר מומן ירצו הא כל דחויין הואיל ונדחו נדחו.

ואם תאמר מנין שהפסוק שם קאי על קרבן שהקדיש כבר, אולי קאי אפילו על קרבן שלא הקדיש ואפי' בזה היה הו"א שפסול שזה לא כבוד להקריב דבר שהיה זמן שאינו ראוי לקרבן, ומתוך השפ"א שהגמ' הבינה שאינו מסתבר שלזה בא הפסוק. (וע' תוס' זבחים עז: ד"ה הא עבר מומן בתחילת דבריו).

ולכאורה צריך עיון מאי שנא בע"ח כשהם חיים שבזה סובר רב שאינם נדחים לבין לאחר שחיטה שבזה נדחים, שהרי אם סובר שבגלל שיש פסוק במום עובר כדלעיל א"כ גם לאחר שחיטה צ"ל שההלכה כך שאין דיחוי במקום שעובר האיסור.

מצינו כמה מהלכים בביאור החילוק.

א. עיין באבן האזל מעשה קרבנות פרק ט"ו הי"ד דמבאר שיש שני קדושות, יש קדושה כשמקדיש, ויש עוד קדושה- זו קדושת הקרבן, וכשמקדיש נעשה קדוש בגלל שהקדיש אותו, ואח"כ כששוחט נעשה קדושת "הקרבה".

לומר שדוקא אחרי שנפגם שחט פסול אבל אם כבר שחט קודם שנפגם, אין צריך הפסוק אפילו באופן שאח"כ נתקן שהרי זה נראה ונדחה אלא צריך קרא כששחט אחרי שנפגם שזה דחוי מעיקרא והו"א שכשר, קמ"ל וזבחת עליו דנפסל, וזה דלא כהצל"ח, שהרי כאן זה דין נפרד שאסור אפילו דחוי מעיקרא, וזה לא הדין דרב שפסול בדחוי כשנשחטו שהרי רב סובר שדחוי מעיקרא לא הוי דחוי אלא על כרחך שזה דין נפרד במזבח שנפגם, וע"ע בלקח טוב כלל ו' וז' שם שמבאר שבע"ח חיים יש להם דינים אחרים.

ביאור דיחוי מעיקרא

בהמשך הגמ' מקשים מהברייתא כל הקדשים שהיו עד שלא נבנה המזבח ואח"כ נבנה המזבח פסולין והגמרא מקשה על דין דיחוי מעיקרא שכו"ע מודו שאין זה דיחוי ועיין רש"י שם שמבאר שלמ"ד שסובר דיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי מקשה הגמרא כלומר שהוא סבר שלא נחלקו בזה, וצריך לבאר מה החיסרון של דיחוי מעיקרא. ואפש"ל שבגלל שבשעה שהקדיש אינו יכול להקריב שהרי יש חיסרון למשל שהמזבח פגום א"כ הקדושה לא חלה לגמרי שזה לא נתפס, או אפשר לומר שמכיון שיודע שא"א להקדיש הכל כוונתו שהקדושה חלה לכשיוכל להקדיש ואז זה יהיה מקודש אבל אם כשהקדישו רצה שיחול הקדושה לגמרי מועיל כוונתו,

ואם נפרש כצד ב' כלומר שתלוי בדעת בנ"א אם בנ"א רוצים להקדיש לגמרי, שמ"ד דיחוי מעיקרא הוי דיחוי

אין נדחין שאפי שלומדים ממום במ לאו דוקא מום אלא שאר דברים נמי זה דוקא מחיים אבל לפי זה צריך קצת עיון למה צריך מום במ שהרי הלכה למשה זה דוקא בשחוטין אבל מחיים אין הלכה למשה וצריך לומר שיש רק הלכה למשה שיש דין דחוי והיה הו"א שגם מחיים יש דחוי ועל זה אומר הפסוק שאין.

ד. ונראה לי לומר שאם זה הלכה למשה אפשר לומר שהלכה אמרת ששחוטין אין מיעוט ממום במ והפסוק זה דוקא מחיים ולפי זה גם לרב אפשר לומר המקור כר"י שדוקא מחיים מותר אבל לאחר מיתה יש דין דחוי.

ומוסיף ערוך לנר שבסוגיא דידן שרב אומר שמזבח שנפגם פסול לקרבנות זה לא מדין שהיה דחוי בשחוטין שהרי מה שפסולין זה שיש פסוק מ"וזבחת עליו", וזה פסול ששחט כשאין מזבח ולא משום דין דחוי.

ה. הצל"ח שם בסוכה חולק על ערוך לנר וסובר שמקור דיחוי בשחוטים לומד רב שבע"ח שחוטין נדחין מדין מזבח שנפגם שכתוב וזבחת עליו, שהרי לכאורה היה צריך ללמוד מהגמ' ביוצא דף ס"ד שאין דין דחוי כמו מום עובר שמותר אין לחלק בין חיים למתים והכל לומדים ממום עובר שמותר, וע"ז לומד רב מפסוק וזבחת עליו את עולותיך ואת שלמיך וכי עליו אתה זבוח אלא כשהוא שלם,

וקצת קשה על הצל"ח מדברי רש"י ד"ה שנשחטו שמפרש רש"י דהיינו בעזרה ומבאר הפנים מאירות שרש"י בא

האם להקדיש כשיוכל או להקדיש לגמרי עכשיו וצ"ע.

אפש"ל עוד יסוד למ"ד דיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי, שנראה ונדחה הוי זלזול להקדש שדבר שהיה נדחה שנעשה קרבן בזה, אבל במקום שלכתחילה לא היה נראה זה לא זלזול.

קסבר שדעת בנ"א כשמקדיש שאע"ג שעכשיו יש עיכובא שאין בכוחו להקדיש לגמרי מ"מ כוונתו שיהא מוקדש לגמרי, ומ"ד שדחויין מעיקרא לא הוי דיחוי קסבר שדעת בנ"א בגלל שאינו יוכל להקריב עכשיו דעתו שכשיוכל להקדיש לגמרי אז יהיה מקודש לגמרי, וצ"ע שהרי נמצא שנחלקו במציאות מהי דעת בנ"א

אברהם פריינד

בענין צורת המזבח בשעת נסיעתה

דף סא:

אמר שהיה של נחושת, שנאמר שהיה המזבח של משה, ורק מילואם באבנים, וע"כ דלדידיה נסתלקה קודם לכן, וכן דייק השפ"א מרש"י (רק לא כתב איך מרומז כך ברש"י). ולולי רש"י אפ"ל שר' נתן לא פליג על הברייתא שלא נסתלקה כיוון שהיה הנחושת של משה, ובשפ"א כתב כן, אמנם הוסיף שלא משמע כן בגמ', דהלשון 'הוא דאמר כר"נ' משמע ודלא כתנא דברייתא, ולענ"ד נראה דאפ"ל שבא לאפוקי מראב"י, שמתחילה תלה בו שיטתו, וע"ז קאמר דהוא דאמר כר"נ, ודוק. והנה בח"נ כתב להדיא דהנחושת לא היה של משה, וא"כ אפי' לר"נ צ"ל שנסתלקה, וסמך על רש"י.

והנה במש"כ יל"ב, דהרי בשעה שסילקו העפר והכניסו האבנים בינתיים נסתלקה האש, דבזה גופא יש לדון מה היה בשעת המסעות במדבר שמבואר ברש"י בחומש (שמות כ, כא, וב-ל, ג), שרוקנו המזבח מהעפר, ומלאו בחזרה בשעת חנייתם, וא"כ היה מסתלק בינתיים, ביאר כאן השיטמ"ק דאז היתה האש מונחת על השפה, וכמו"כ י"ל כאן כשרוקנו העפר להשים אבנים, שעברה האש לשפה.

איתא בגמ', אמר רב הונא מזבח של שילה של אבנים היתה, ומסתייע מר' אליעזר בן יעקב דדרש ג' פעמים כתיב בתורה 'מזבח אבנים', לרבות בשילה ובנוב וגבעון ובבית עולמים, ופריך עליו מברייתא, דתניא דאש של מזבח בימי משה לא נסתלקה אלא בשלמה, שאז בנו מזבח חדש, עברה האש עליה, משמע דעד אז היה מזבח של משה, ולא של אבנים, ותי', הוא דאמר כר' נתן דס"ל מזבח של שילה של נחושת היה וממילא באבנים, הרי דס"ל דהיה של אבנים כר' הונא. עכתה"ס. והנה יל"ד בכוננת תירוץ הגמ' 'הוא דאמר כר' נתן', האם רצו לומר שר' הונא לא ס"ל מהברייתא דלא נסתלקה, וס"ל כר' נתן דס"ל שהיה של אבנים, וע"כ שנסתלקה. או דס"ל כר' נתן דהיה של נחושת, והדין של אבנים היה רק שמילואם יהיו באבנים, והנחושת היה של משה, וא"כ אפ"ל שלא נסתלקה, ונשאר האש על הנחושת (וכמו השיט"מ הובא בסמוך).

והנה ברש"י פי' דהוי מצי למימר דסבר כר' אליעזר בן יעקב, רק נקט ר"נ שאמר, שכך היה למעשה, בפשטות מבואר בזה דס"ל לרש"י דאה"נ ר' הונא פליג על הברייתא דנסתלקה בימי שלמה אלא שנסתלקה בשילה, דהרי ר' אליעזר ב"י לא

ע"כ שנסתלקה כהמלבי"ם, ולכן לא פי' רש"י כמ"ש לעיל.

והנה לפי השיטמ"ק דבשעת מסעות היתה האש בצד המזבח, הרי דס"ל אפי' אם נאמר שסילקו העפר בשעת המסע, אפשר דלא נסתלקה שעברה האש על שפתה ודלא כרש"י, ולפי"ז י"ל דאפי' לר"נ שסילקו לאבנים לא נסתלק ולפרש שרב הונא לא פליג על הברייתא.

והנה עי' בטהה"ק לעיל בתוס' ד"ה אע"פ דנסע, שכתב על מש"כ בתוס' דגם על המזבח אמרי' בשעת המסע דמזבח הוא, והק' דנקטי' בפשטות שהמזבח היה של אדמה ורוקנו בשעת המסע ומילאום בעת חניה וא"כ הוי נפגם, ע"ש שכתב דלמסקנא של הגמ' התם במנחות אה"נ ס"ל דהוי נפגם בגלל זה, כיוון שכך הוא פשטות הגמ', ורק בהו"א שם ס"ל לומר דלא רוקנו המזבח באדמה, והנה לפי הנ"ל ברש"י נמצא מחלוקת תנאים בזה דאפי' אם אמרי' דהיה מזבח האדמה, מ"מ נחלקו אם רוקנו המזבח בשעת המסע או נשאר בשלמותו, וא"כ י"ל שתוס' אזיל כר' יהודה דלא נכבה האש ולא רוקנו העפר ומ"מ היה של אדמה, וכפשטות הסוגיא דהכא לפי רש"י, ואין צ"ל שלמסקנא לא ס"ל מזה כיוון שבמחלוקת תנאים תלוי.

ובכל מה שכתבתי לדייק מרש"י דכתב במקומה דמשמע דס"ל כהמלבי"ם דהמחלוקת תנאים אם כיבו האש במסעות, ומחלוקת אם רוקנו העפר בשעת המסע תלוי זה בזה, אמנם יש שכתבו שאפי' למ"ד רוקנו המזבח היה פלטה גדולה בגגו ורוקנו מתחתיו וכ"מ במדרש

והנה ברש"י על הברייתא בד"ה לא נסתלקה כתב, שבשעת מסעות כופין עליו פסכתו ומניחים אותה במקומה עכ"ל, דהיינו דקשה ליה היאך לא נסתלקה בשעת מסעות, והנה זה מחלוקת ר' יהודה ור"ש, עי' בתורת כהנים (מובא ביפה עיניים), דר"י ס"ל דבשעת מסעות לא נכבה האש, וכופין עליו פסכתו, ור"ש ס"ל מדשנים אותו ופורסין עליו בגד ארגמן, והברייתא כאן דס"ל לא נסתלקה, ס"ל כר"י ולהכי פי' רש"י כמותו.

והנה יש לדון מה היה בשעת המסעות, דבשיטמ"מ הנ"ל מבואר דעברה האש לשפתו, אמנם ברש"י משמע דמניחין אותה במקומה, משמע באמצע, ובמקומה שלה בשעת עבודה, הרי אם ס"ל שסילקו העפר בשעת המסע, כמבואר ברש"י בחומש שהבאתי לעיל, איך היה זה אפשרי, ועי' במלבי"ם בסוף פר' יתרו, שכתב דמחלוקת ר"י ור"ש תלוי במחלוקת אם בשעת המסע סילקו העפר, או שהניחום וכך נשאו המזבח דלר"י דס"ל לא נסתלקה, ע"כ דס"ל שכל המזבח היה בשלמותו, אבל לר"ש דנסתלקה היינו משום שרוקנו העפר, ודלא כהשיטמ"מ דס"ל אפי' למ"ד שרוקנו העפר היה האש קיים, אפ"ל דלכן כתב רש"י שמניחין אותה במקומה, דהכא כר' יהודה דלא נסתלקה, ממילא היה האש במקומה, ולפי"ז כשתי' הגמ' הוא דאמר כר"נ, י"ל דלכן סבר רש"י דפליג על הברייתא, דהרי ר' נתן ס"ל דבשילה רוקנו העפר ומילואם באבנים, ע"כ שנסתלקה דהרי לרש"י משמע דלר' יהודה שלא נסתלקה צ"ל שלא רוקנו המזבח, דאל"כ

נחשב כמחובר, וברש"י מבואר דלכך צריך גם שלא יהא לו גג, ובפשטות כדי שיוכל למלאותם, ובהעמק דבר כתב דודאי היה לו גג, רק מלמטה היה פתוח, ובאמת צ"ב לפי"ז איך במציאות מילאו אותו. ורש"י בסוף פ' יתרו עה"פ מזבח אדמה תעשה לי פי' ב' מהלכים מחובר לאדמה שלא יבנו ע"ג עמודים א ע"ג כיפין דבר אחר שהיה ממלא את חלל מזבח הנחושת אדמה בשעת חנייה עכ"ל. והנה מכאן נמי משמע שהיה דין למלאותו בשעת חנייה שדרשו מן הפסוק, אמנם יש לדייק דרק בפי' הראשון סבר שדריש שיהא מחובר לאדמה שפי' כן לפי' הראשון, אמנם נראה שאין זה דיוק וכוונתו שבב' הפי' דרשי' שיהא מחובר לאדמה אלא מחלק מה רצה לאסור בזה או שנכלל בזה שלא יבנו ע"ג כיפין ויהא על האדמה ולא דוקא מחובר ממש אלא עצם זה שאין שום הפסק הוי כמחובר לאדמה דבר אחר שיהא ממש מחובר והיינו שימלאנו באדמה בשעת חנייה ובכך יהא מחובר ודו"ק. כמדוני שראיתי מי שכתבו להדיא שלכן מילואם באדמה שיהא מחובר לאדמה ויל"ע.

ע"ב דס"ל לרש"י דלמ"ד לא נסתלקה פליג נמי שלא מילאום עפר בשעת החניה, ולכן הניחו אותו במקומה, דא"ל דס"ל רק שהיה לו גג ולכן הניחו במקומו, אבל בודאי רוקנו האדמה, דהרי רש"י ס"ל דלא שייך שיש לו גג ולרוקן המזבח מהאדמה, רק בזה יש לדון אם ס"ל דהיה גג, כיון דכל הסברא שלא היה גג היא כדי לרוקן כדמשמע ברש"י, ולפי"ז ס"ל דלא רוקנו אפשר דגם היה גג.

תנחומא שכתב דהאש לא היתה אוכלת לא מן העצים ולא הנחושת, משמע דגם גג המזבח היה בנחושת, ולפי"ז לכאורה י"ל כוונת רש"י במקומה כפשוטו, דאפי' שרוקנו מ"מ נשאר האש במקומה ולפי"ז ר"נ אפי' שס"ל שמילואם באבנים מ"מ אפשר שהגג נשאר והאש נשאר במקומה יכול לסבור דלא נסתלקה כמו בשעת מסעות, וא"כ צ"ב מדוע לא כתב רש"י כן, ודו"ק.

ושוב מצאתי דרש"י עה"ת (שמות ל, ג) כתב להדיא דהמזבח הנחושת לא היה לו גג, אלא ממלאים אותו באדמה בשעת חנייתם, עכ"ל. מבואר להדיא דלא כהמדרש תנחומא, ועי' בהעמק דבר בפרשת תרומה (כז, ג) בפרשת מזבח הנחושת, ומציין רש"י בתצוה (כז, ח) נבוב לוחות שדייק מדבריו ג"כ כנ"ל שלא היה לו גג והקשה עליו מהמדרש תנחומא הנ"ל. (ועי' בספר תבנית המשכן וכליו, דבי' מזבח הנחושת דהביא בשם מבעלי התוס' שדייק מרש"י להיפך).

והנה בדברי רש"י בתצוה צ"ב שתלה זה דממלאים אותו בשעת חניה, בזה שאין לו גג, ראשית כל משמע קצת שהיה צורך למלאות כל פעם באדמה, והיה חיוב בזה ולא רק משום כובד המשקל, ולכאורה הטעם הוא כדי שיהא מחובר לאדמה ודריש מזבח אדמה לא רק שיעשה מאדמה אלא שיהא מחובר לאדמה, ואם היו נושאים ע"י שהיה סגור מלמטה, הרי אין זה מחובר אלא ככל כלי המשכן, ואם ממלאים באדמה ומתחברת בקרקע עולם

והנה כלי והתם ר' יהודה קאמר ליה, אמנם גם אמר כן לר' יוסי בר פלוגתא והנראה לומר בזה באופן נפלא, דהרי בודאי היה למזבח של משה ב' דינים: א. שיהא מזבח נחושת כאמור בפרשת תרומה. ב. דיהא מזבח אדמה כנ"ל. הא כיצד, שהיה מסגרת של נחושת וממולא באדמה ושניהם מדין מזבח היה, ולעיל מיירי במידות המזבח, כיצד לבנותו ע"כ דמיירי במסגרת של המזבח הנחושת וזה בודאי שהיה כלי דהיה מטלטל בכל המסעות, וזה יש לגמור מכלי ולא מבניין, דהרי לא דרשי' על המזבח אדמה אלא על מזבח הנחושת, אבל בשעת חנייה בודאי שהיה נחשב כבנין.

הנה בתוס' לעיל (נט.) כתבו בד"ה פנוי מכלים, ואע"פ דמזבח של משה כלי היה, והוכיח כן מדאמרי' דנים כלי מכלי הגמ' שהבאתי לעיל ולשי' רש"י י"ל דאינו דומה כלל, דהתם מיירי בדין שיהא הצפון פנוי מכלים, והרי כשבנו במשכן בודאי דהכל נחשב כבנין גדול ולא ככלי דעכשיו בנוי הוא, ומחובר לאדמה, וא"כ אין בו משום צפונה פנוי מכלים, ורק כשמיירי במידות המזבח נחשב ככלי. ובשי' התוס' י"ל דס"ל ע"פ סברתו דלא רוקנו כלי כיון דאפי' בשעת המסע היה מזבח כמש"כ לעיל, וכהסוגיא דהכא לפי רש"י.

והנה יל"פ עוד דכל זה שלא יחשב כלי רק אם סבירא לן שהיו ממלאים המזבח כדי לחבר ולהכי צריך לתי' הנ"ל אבל אם נאמר שהיו ממלאים באדמה רק

והנה רש"י בכמדבר (ד, יג) כתב דהאש שירדה להם מן השמיים רבוצה תחת הבגד כארי בשעת מסעות ואינה שרפתו שהיו כופין עליה פסכתו, עכ"ל, והרי אם ס"ל כהשיטמ"ק הנ"ל דלכו"ע היה האש קיים ולא נכבה רק אם היו רוקנים העפר היה האש על שפתה נאמר דבר זה לכו"ע, אבל לרש"י רק לר' יהודה היה כן, דס"ל לא נסתלקה אבל למ"ד שממלאים באדמה היה נכבה א"כ נמצא דבר פלא שכאן נקט בפשיטות כמ"ד שלא רוקנו ובפר' יתרו תרומה ותצוה הנ"ל כתב בפשיטות שרוקנו העפר וא"כ נסתלקה ודר"ק.

והנה החזקוני בפרשת קורח כתב דהמחנות של קורח ועדתו עשו ציפוי לגג המזבח, וא"כ אפ"ל שמתחילה לא היה למזבח גג ולהכי בפר' יתרו ותצוה גבי דין המזבח לא הזכיר גג אבל לאחר המעשה של קרח שהיה אחרי המרגלים אז עשו ציפוי למזבח ולכן כתב רש"י שהיה למזבח גג, אמנם אינו נראה, דמשמע מרש"י דמן הדין צריך למלא בחניה באדמה כדכתבתי דכן למד הפסוק 'מזבח אדמה' שיהא מחובר ולא שייך אם היה לו גג ודר"ק.

והנה לפי הנ"ל נמצא דס"ל לרש"י דהמזבח של משה היה מחובר לא היה נחשב לכלי ולעיל ס. מבואר דהוי כלי, דקאמר גבי מדת המזבח דנים כלי מכלי ואינם דנים כלי מבנים, ואפ"ל דהתם מיירי כשי' ר' יהודה שלא רוקנו העפר וא"כ אה"נ לא היה מחובר לאדמה

לאדמה ולא יבנו לא ע"ג כיפין עי"ש. וצריך לבאר שי' רבין דמאי סבר שלמה כשראה המזבח שעשה משה שהוא חלול ע"כ כדי שיהא מחובר לאדמה ע"כ דפי' מזבח אדמה שיהא מחובר לאדמה, אלא ע"כ ס"ל כרב הונא או שבנוב וגבעון ובשילה לא היה המזבח שעשה משה או נאמר דס"ל דשל משה לא היה חלול ודין האדמה היה רק שיהא ממולא באדמה אבל לא רוקנו האדמה כלל או אפי' שרוקנו לא מטעם שיהא מחובר אלא מכובד המשקל ולא היה פתוח מלמטה, ובמשה לא היה הדין שיהא מחובר לאדמה, אלא ממולא באדמה, ואה"נ דהיה סגור, ובני הגולה סברי שהדין מזבח אדמה כן היה דין שמחובר לאדמה ולכאורה צ"ל"ב א"כ במשה מדוע לא היה כן, ואפשר שיש ב' לימודים או שיהא ממולא באדמה או מחובר לאדמה, במשה שכבר יצאו דין האדמה ע"י שמילואו היתה מאדמה שוב לא צריך שיהא מחובר לאדמה משא"כ בבית עולמים שהיה של אבנים הוצרך לקיים פסוק של אדמה שתחברו לאדמה, ונמצא דנחלקו בזה רב יוסף ורבין בזה, דרק רבין שפי' בדעת שלמה שהבין הפסוק מזבח אדמה שיהא אטום באדמה ולא מחובר, אבל לרב יוסף שלא פי' כן אפשר דסבר דגם במשה היה מחובר באדמה ולכן לא ס"ד דשלמה לומר שלא היה דין שיהא מחובר לאדמה, או אפשר דרב יוסף נמי מודה דבמשה לא היה מחובר לאדמה שבמשה לא היה הדין אלא שיהא ממולא באדמה, ושלמה הוי ידע שבבית עולמים צריך שיהא מחובר לאדמה כמש"כ לעיל בדעת בני הגולה.ודוק.

משום כובד המשקל וא"כ אפשר שהיה סגור מלמטה ורק מלמעלה היה פתוח וא"כ אפי' אם נאמר שמילואם בשעת חנייה היה נחשב ככלי ולא היה מחובר לאדמה ואפשר שכך ס"ל לתוס', ורק לרש"י שצריך שיתחבר לאדמה צריך שיהא חלול וא"כ היה כלי אפי' כשהיה במקומו ולהכי הוק' לו שיהא הצפון פנוי נמי מהמזבח. ולפי"ז יל"פ נמי דעת החזקוני שס"ל דבקורח עשו גג למזבח ויש לתמוה ממנ"פ אם מדיניה לא לו גג מקודם למה בשעת קורח יצפנו ואם לא היה שום דין למה לא עשו כן מתחילה לפי מה שכתבתי ניחא דאפשר דהיה כל הטעם רק משום כובד המשקל ולכן בקורח שרצה הקב"ה שיהא סימן על המזבח לאות בני בכי שלא יערערו על הכהונה לכן הצריכו לסוגרו ויתאמצו יותר בשעת המסע (ובזה אין תימה דבעצם היה הכלים נושאים את נושאייהם רק שיהא הכל ע"פ הטבע לכן היו מרקנים המזבח אבל עכשיו שהיה צורך בזה סמכו על הנס ויל"ע).

והנה עוד דבר נאה ומתקבל האיר ה' את עיני, דהנה מבואר בסמוך 'תנן התם וכשעלו בני הגולה הוסיפו עליו (על המזבח) ד' אמות וכו' ופירשו הצורך ר' יוסף אמר משום דלא סיפק המקום כיון שלא היה אש של שמיים מסייעתן כבית ראשון ורבין אמר דהוסיפו שיתין למזבח דשלמה היה סבור מזבח אדמה אטום כאדמה ולכן היה השיתין מבחוץ שיהא המזבח אטום, ובסוף - בני הגולה - סבור דשתייה כאכילה וצריך שיהא במזבח עצמו ומאי מזבח אדמה שיהא מחובר

שסתלקה האש אלא בשלמה, כפי' רש"י.
ד. רבין דשלמה לא הוי גרע ממזבח אדמה
שיהא אטום כאדמה ע"כ דס"ל דמשה
ה"ה כלי, ודו"ק.

ולפי' התוס' נמצא דה-ד' סוגיות ס"ל
כאחד דמזבח של משה היה כלי
סגור וככל הכלים שבמשכן. א. דנים כלי
מכלי. ב. אע"פ דנסע מזבח הוא. ג. לא

הראש כולל הרה"ג ר' עודד נולמן שליט"א

בענין מקריבין אע"פ שאין בית

דף סג.

שלכתחילה יש סדר לדברים, אבל אין הסדר מעכב כלל, ואם אינו יכול לקיים את מינוי המלך, מצות מלחמת ומחיית עמלק, עדיין יש מצוה בבניית בית המקדש, ובניית הבית תלויה בכניסתן של רוב ישראל לארץ ישראל.

הקושייה מבית שני שנבנה עם מיעוט קהל

ומידי דברי בדעת החינוך נציין שמקשים העולם על דעתו, שרק כשיש רוב ישראל על אדמתן יש מצוה לבנות הבית אבל כל זמן שאין רוב ישראל שם אין מצוה של בניית הבית, שהרי הפסוק (עזרא ב', ס"ד) מעיד שבעת שיבת ציון בסוף גלות בבל לא עלו רוב ישראל מבבל, וכדכתיב 'כל הקהל כאחד ארבע רבוא אלפים שלש מאות ששים', ועם כל זה לא היססו זרובבל ונחמיה להחל בבנין הבית, והרי שיש מצוה לבנות בית ה' אף במיעוט קהל. והיה אפשר ליישב קושיא זו בשלשה אופנים.

דעת החינוך שבנין בית המקדש נוהג בזמן הזה כאשר רוב ישראל שרויים על אדמתן

הנה דעת החינוך (במצוה צ"ה) שכתב שמצות בנין בית ה' נוהגת בכל עת ובכל זמן כאשר רוב ישראל שרויים על אדמתם. וזה לשונו: "ונוהגת מצוה זו בזמן שרוב ישראל על אדמתן. וזו מן המצוות שאינן מוטלות על היחיד כי אם על הצבור כולן, כשיבנה הבית במהרה בימינו יתקיים מצות עשה". ומקורו הוא מדברי הגמרא (סנהדרין דף כ' ע"ב): "וכן היה רבי יהודה אומר: שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ: להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה".

אבל עדיין צריך לעיין אם כן למה לא כתב החינוך שצריך נמי לעשות מלחמת עמלק לפני מצות בנין בית המקדש. ואפשר שהסדר אינו מעכב,^[א] אלא העיקר כמו שכתוב "שלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ". ואף

[א] וצריך עיון דבבנין בית שני לא מינו מלך ולא מחו את עמלק עד לאחר מכן שנתן אחשורוש דת להנקם מאויביהם ואיך התחילו לבנות המקדש קודם לזה בימי זרובבל. אכן יתכן דאף דיש סדר למצוות אינן מעכבות זו את זו, כתפילין של יד ושל ראש דשל יד קודמת ומכל מקום אם אינו יכול להניחה אינה מעכבת את של ראש. הלכך הואיל והיו משועבדים למלכות פרס התחילו במה שיכלו דהיינו בבנין הבית.

אופן ראשון

דעת הרמב"ן שרוב ישראל עלו מבבל לארץ ישראל

אף שמפשטות הפסוקים נראה שלא עלו מבבל אלא מיעוט קהל, אך מצאנו שדעת הרמב"ן הוא שכבר עלו רוב ישראל קודם לזה בעת הצהרת כורש 'מי בכם ויעלה', קודם כתיבת השטנה, ונמצא שכאשר עלו עליה שניה לאחר י"ח שנה בימי דריוש, כבר היו רוב ישראל על אדמתם.

דברי הרמב"ן הובאו בר"ן במגילה (דף א' ע"ב מדפי הרי"ף) לגבי חילוקי דיני קריאת המגילה לבני פרזים ומוקפים, וזה לשונו: "אבל הרמב"ן ז"ל נותן טעם אחר לחלוק הזמן של פרזים ומוקפין, ואומר שבזמנה של נס זה כבר נפקדו ישראל, ועלו ברשיון כורש ונתישבו בעריהם, ואף על פי שאמר המן ישנו עם אחד מפוזר ומפורד וגו', מכל מקום אנשי כנסת הגדולה עם רוב ישראל בארץ ישראל בעת ההיא היו, ושוב לא עלו מהן אלא מועטין בימי עזרא".

אך גם לפי דברי הר"ן שם שחולק על דבריו וכתב "אבל מכל מקום נראה שרוב ישראל בחוצה לארץ היו מהודו ועד כוש, שהרי כל העולים ראשונה לא היו אלא ארבעת רבוא אלפים ושלש מאות וששים", והוא ממשיך ומיישב שגם אם דברי הרמב"ן צודקים שבעליה ראשונה עלו רוב ישראל עם אנשי כנסת הגדולה, אבל לא נשארו שם, ובשעת גזירת המן היו רק מועטים שהיו מפוזרים בין העמים, דחזרו לבבל בעת שכתב שטנה

על המשך בנין הבית, וזה לשונו: "ואפשר [היינו אפשר אפילו אם צודקים דברי הרמב"ן שרוב ישראל כבר עלו בימי כורש] גם כן שלאחר שצוה כורש לבטל הבנין חזרו מהם בחוץ לארץ ונתיישבו בכל המדינות, ואילו היו ישראל רובם ועיקרם בארץ, לא היה המן אומר ישנו עם אחד מפוזר ומפורד וגו'. לפיכך נראה שרוב ישראל היו בחוצה לארץ מפוזרין מהודו ועד כוש".

ואם כן לביאור השני של הר"ן עדיין בשעת תחילת בנין הבית בזמן כורש, היו רוב ישראל בארץ ישראל רק שחזרו לבבל לאחר שכתב שטנה על בנין הבית.

אופן שני

שלשה נביאים עלו עמהם מן הגולה

ויש ליישב עוד, שאף אי נימא שכהיום אין לנו חיוב לבנות את בית הבחירה עד שיהיו רוב ישראל שרויים בארץ, מכל מקום בניית בית שני נעשתה על פי נבואה והוראת שעה, וכמו שאמרו בזבחים (דף ס"ב ע"א) לגבי עוד כמה הלכות הנוגעות לבניין הבית והקרבת הקרבנות, והכי איתא שם: "במתניתא תנא, ר"א בן יעקב אומר: שלשה נביאים עלו עמהן מן הגולה, אחד שהעיד להם על המזבח ועל מקום המזבח, ואחד שהעיד להם שמקריבין אף על פי שאין בית, ואחד שהעיד להם על התורה שתכתב אשורית".

ואם כן אין זה רחוק לומר שגם עיקר בניית הבית בלא רוב ישראל הייתה

אפשר שאם יתנו המלכויות רשות לבנות בית המקדש מצוה לבנות, כמבואר במדרש".

וכוונתו לדברי המדרש בבראשית רבה בפרשת תולדות (פרשה ס"ד סימן י') דאיתא שם "בימי רבי יהושע בן חנניה גזרה מלכות הרשעה שיבנה בית המקדש, הושיבו פפוס ולוליאנוס טרפיזין [שלחנות] מעכו עד אנטוכיא והיו מספקין לעולי גולה כסף וזהב וכל צרכם".

מקריבים אף על פי שאין בית - חובה או רשות

ולכאורה היה אפשר לומר, לבאר דעת החינוך שהוא לשיטתו (במצוה ת"מ) - מצוה להקריב כל הקרבנות בבית הבחירה ולא בחוץ, שכתב וזה לשונו: "ונוהגת מצוה זו בזכרים ונקבות, בכל מקום ובכל זמן. ארצה לומר שהעובר על זה אפילו בזמן הזה והקריב קרבן חוץ לבית הבחירה, שהוא מבטל עשה זה, ועובר על לאו הבא על זה, כמו שנכתוב למטה בסדר זה לאו שני (מצוה תל"ט). אבל אין הכוונה לומר שיהיה עלינו חיוב להקריב קרבן בבית המקדש עכשיו שהוא חרב, זה דבר ברור הוא".

על פי נבואה. ובפרט שכבר שמעו מפי ירמיה ועוד נביאים ש"לפי מלאת לבבל שבעים שנה אפקד אתכם" (ירמיה כ"ט, י'), וכן "למלאות לחרבות ירושלים שבעים שנה" (דניאל ט', ב'). אם כן על פי הדיבור היה ציווי לבנות את הבית השני לאחר שבעים שנות הגלות, אך קץ גלות אדום שלא נתגלה על פי נביא - בזה צדקו דברי החינוך שאין חיוב לבנות בית עד שיהיו רוב ישראל על אדמתם.

אופן שלישי

מצוה קיומית בבנין בית ה' אף כשאין רוב ישראל שרויים על אדמתם

עוד אפשר לומר שלא נאמר דין 'רוב ישראל שרויים על אדמתם', אלא לגבי החיוב של בניין הבית, אך מצוה קיומית נוהגת בכל עת, ואף כאשר אין רוב ישראל שרויים בארץ יש רשות ומצוה לבנות בית לה', ולכן כאשר עלו זרובבל ועם השבים החלו מיד בבנין בית המקדש אף שלא היו אלא מיעוט הקהל.

וכך כתב המנחת חינוך מדנפשיה (שם מצוה צ"ה אות ט'): "וגם היום

לשם ששה דברים – לשם ריח ניחוח

דברים שמעכבים את הקרבת הקרבנות בזמן הזה].

דברי הקהלות יעקב

ובקהלות יעקב (זבחים סימן ל"ב) לאחר שמיישב קושיה גדולה על דעת הרמב"ם (הלכות בית הבחירה פרק ו' הלכה י"ד) שפוסק דקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא וכן שיש איסור של השוחט והמעלה בחוץ (הלכות מעשה הקרבנות פרק י"ט הלכה ט"ו). והקשה על מה שכתב בהלכות איסורי מזבח (פרק א' הלכה ז') שהמטיל מום בקדשים אינו לוקה אלא בזמן שבית המקדש קיים, אבל בזמן הזה אף על פי שעובר בלא תעשה אינו לוקה. ומקורו הוא מדברי הגמרא (עבודה זרה דף י"ג), והרי הטעם מבואר שם משום דלא חזיא להקרבה. ולכאורה דברי הרמב"ם סתרי אהדדי.

ומיישב הקהלות יעקב דדעת הרמב"ם היא כדעת החינוך שאף על פי שמקריבין קרבנות בלא בית, היינו לומר שהקרבתו כשרה, אבל לא שיש מצוה להקריב.

והקשה הבעל הקהלות יעקב שם וזה לשונו: "אולם עיקר דברי החינוך דאף על פי שכשר הקרבה בזמן הזה אף על פי שאין בית, מכל מקום מצוה ליכא. לכאורה צריך עיון, דמאחר שההקרבה כשרה, למה לא יהא חיוב להקריב קרבנות שחייבה תורה להקריבם".

מקור לדעת החינוך שאף שהקדושה היא לעתיד לבוא אבל אין חובה להביא קרבנות חובה

וראיתי בכמה אחרונים שמחפשים מה מקורו של החינוך לומר כן. הא כיון שמוכח שמקריבין אף על פי שאין בית, כדאיתא בזבחים (דף ס"ב ע"א): "במתניתא תנא, ר"א בן יעקב אומר: שלשה נביאים עלו עמהן מן הגולה, אחד שהעיד להם על המזבח ועל מקום המזבח, ואחד שהעיד להם שמקריבין אף על פי שאין בית, וכו'", ויש איסור שחיטת חוץ בזמן הזה כדאיתא בזבחים (דף ק"ז ע"ב): "איתמר: המעלה בזמן הזה - ר' יוחנן אמר: חייב, ריש לקיש אמר: פטור. ר' יוחנן אמר חייב, קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא". ומגלן לומר שאין שום חיוב להביא קרבן.

וראה באמת בספר כפתור ופרח (פרק ו' קדושת הבית לעולם) שם הביא שרבינו יחיאל מפריש רצה להקריב קרבנות עיין שם.

וכן הגאון רבי צבי הירש קלישר זצ"ל, תלמיד הגאון רבי עקיבא איגר, חיבר קונטרס "דרישת ציון", ובו טען כי מצוה להקריב קרבנות אף בזמן הזה.

אלא שמנגד עמד הגאון רבי יעקב עטלינגר בעל הערוך לנר וכתב על זה תשובה להרב קאלישר בשו"ת בנין ציון (סימן א') וטען שיש כמה

אנו חייבים לקיים, וכגון בחובת תפילה, אפילו אם כתוב שהקדוש ברוך הוא אינו רוצה את תפילתנו אנחנו חייבים לקיים חובתנו. וכן מה שכתוב ששבתות וימים טובים יהיו למשא ולטורח, ושנואים הם החודשים והמועדים לפני הקדוש ברוך הוא, אף על פי כן אין שום מצוה שנתבטלה בגלל זה ומוטל עלינו לעשות חובתנו. אם כן היה מקום לומר שכמו כן מוטלת עלינו גם החובה להביא תמידים ומוספים, להקטיר קטורת ולהדליק את המנורה ולא נתבטלה שום חובה.

האם 'ולא אריח' מעכב מלהקריב קרבנות

אבל מצד שני יש לחלק בין כל המצוות שבהן מוטל עלינו לעשות חובתנו, אף שאין מעשה זה גורם נחת רוח ליוצרנו, לבין הבאת קרבנות שבהם ענין זה הוא מעכב, וכמו שכתוב במפורש: "לשם ששה דברים הזבח נזבח", כמו שדורשת הגמרא (זבחים דף מ"ו ע"ב) "אמר רב יהודה אמר רב: עולה - לשם עולה, וכו' ניחוח - לשם הנחת רוח; לה' - לשם מי שאמר והיה העולם".

ואפשר שאם הקרבנות אינם עושים ריח ניחוח לפני הקדוש ברוך הוא, דבר זה פוגם בעצם הריצוי של קרבנות אלו, והרי הוא כמו מי שחייב חטאת אבל כל זמן שאינו עושה תשובה אינו יכול להביא חטאתו, שאין בו כפרה, ועל זה נאמר: "זבח רשעים תועבה", כמבואר בגמרא (זבחים דף ז' ע"ב).

דברי החזון איש ורבי שלמה אליעזר אליפנדרי

ויש ליישב על פי מה שכתוב בחזון איש (מנחות סימן ל' אות ה'): "ואפשר בזמן הגלות פקעה מצות תמידין, ולא מחמת אונס אלא זו בכלל גזירת הגלות, וכדכתיב: ולא אריח בריח ניחוחכם".

ושוב מצאנו כעין זה בדברי הסבא קדישא רבי שלמה אליעזר אלפאנדרי (בשו"ת מהרש"א או"ח סימן ט"ו) וזה לשונו: "כל התנאים הקדושים שהיו בירושלים אחר החורבן, לא מצינו שהקריבו קרבנות אף שיוכלו לבנות ולהקריב כו', הוא מפני שידעו שאין רצון ה' שנקריב, כי אם עד ששוב אל ה' וכו', דהכוונה אף אם רצו לבנות מחדש ולהקריב, 'ולא אריח'".

האם 'ולא אריח' מתקיים בכל ימי גלותינו

אבל כבר דשו הרבה אחרונים אם יכולים להביא ראייה מפסוק זה משני סיבות.

א הדבר ברור שלא כל מה שכתוב בדברי התוכחה נתקיים כל ימי הגלות, כמו "ואפו עשר נשים לחמכם בתנור אחד", "ואכלתם בשר בניכם", וכו' ואם כן יש לדון אם הקללה של "ולא אריח בריח ניחוחכם" קיימת במשך כל ימי הגלות.

ב כשיש חובה על האדם לעשות מצוה, אפילו אם כתוב בפסוקי תנ"ך להיפך

ברוך הוא ריח ניחוח ונחת רוח לפניו, הקרבן נפסל.

אבל עדיין ייתכן לומר, כיון שאפילו פסולי מוקדשין אם עלו לא ירדו והמזבח מקדשן, ועדיין חייבין בשוחט ומעלה בחוץ, אם כן היה אפשר לומר שגם קרבן שאין בו ריח ניחוח, כיון דכשר בבמה, שאין בה דין לשם ריח ולא לשם ניחוח כדאיתא בזבחים (דף קי"ג ע"א) וזה לשונו: "ר' יהודה אומר: אין מנחה בבמה, וכיהון ובגדי שרת, וכלי שרת וריח ניחוח, וכו'", הרי הוא נחשב כפסולי בקודש שיש להם הכשר במקום אחר, ואם עלו לא ירדו, וראה בהמשך בשם קרן אורה מנחות דף כ"א ע"א ושו"ת דובב משרים (חלק ג' סימן כ"ג).

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן אם 'ולא אריח' מעכב

אבל עדיין לכאורה דברי זה שנוי במחלוקת הראשונים, דעדיין ברמב"ן פרשת בחוקותי (כ"ו, ט"ז) שהקשה למה מזכירין "והשמותי את מקדשיכם ולא אריח בריח ניחוחכם" (ויקרא כ"ו, ל"א) רק בתוכחה של פרשת בחוקותי ולא בתוכחה של פרשת כי תבוא. ומיישב דבפרשת בחוקותי מיירי בחורבן בית ראשון וגלות בבל, ובפרשת כי תבוא מיירי בחורבן בית שני והגלות שנמשכת עד היום, וזה לשונו: "ולא הזכיר שם המקדש וריח ניחוח כאשר הזכיר כאן, שלא היתה האש יורדת ואוכלת הקרבנות בבית שני, כמו שהעידו במסכת יומא שם (דף כ"א ע"ב)".

אבל יש להשיב על סברא זו, שאפשר לחלק בין הנותן והמקריב ובין המקבל. דהיינו, שאם מצידנו אנו עושים את כל ההשתדלות ומתכוונים בעת הקרבה לשם ריח ניחוח ולשם נחת רוח לפני מי שאמר והיה העולם ומתקיים כל מה שכתוב בתורה הקדושה, אזי אפילו אם אין לקדוש ברוך נחת רוח לפניו מקרבן זה, אין שום פסול ופגם בקרבנות אלו.

דברי אור אברהם

והנה ראינו בספר אור אברהם [מהגאון ר' אברהם גורביץ ז"ל, ראש הישיבה וכולל "נר משה", שאני יושב בצילון] על מסכת זבחים (סימן כ"ז) שמביא ראיה לעינינו ממה דאיתא ברמב"ם (הלכות ביאת מקדש פרק ט' הלכה י"ג) וזה לשונו: "כל כהן שעבד עבודה זרה בין במזיד בין בשוגג, אף על פי שחזר בתשובה גמורה הרי זה לא ישמש במקדש לעולם, שנאמר (יחזקאל מ"ד, י"ג): 'ולא יגשו אלי לכהן לי וכו''. עבר והקריב אין קרבנו ריח ניחוח".

ושם (בהלכה ט"ו) מוכח שהקרבן פסול, וזה לשונו: "נמצאו כל הפסולין לעבודה שמונה עשר, ואלו הן: העובד עבודה זרה, וכו'. כל אלו פסולין לעבודה, ואם עבדו חללו".

והיינו, שמדברי הרמב"ם משמע שאף על פי שמצד המקריב, אף שעבד את כל העבודות לשם הששה דברים, וביניהם גם לשם ריח ניחוח, מכל מקום אם אין זה מתקבל מצד המקבל, ואין לקדוש

בית ראשון לא היו מקריבין, מכל מקום כיון דבבית שני חזר למקומו הריח ניחוח, וכיון שלא מצאנו בבית שני קללה זו, נראה דעתה הקרבנות הם לריח ניחוח, ואם כן שפיר מקריבין אף על פי שאין בית.

אמנם העיקר נראה כדברי הרמב"ן והר"י חגיזו ז"ל, דאף על פי שאמר הקדוש ברוך הוא ולא אריח בריח ניחוחכם, מכל מקום אם אנחנו מקריבין לשם ריח לשם ניחוח, שפיר מותר להקריב, וזה מוכרח לדעת הרמב"ן ז"ל, דבבית שני כיון דחסרה שכינה לא חזר הקדוש ברוך הוא מקללה זו, והבן היטב בכל זה כי הדברים חדשים ולא נתבאר עוד בשום ספר".

אם יש חסרון 'ולא אריח' בהדלקת המנורה והקטרת קטורת

ויש לדון אפילו על הצד שבזמן שאין בקרבנות ריח ניחוח ונחת רוח ואין מקריבים בבית המקדש, האם עדיין חובה לעשות שאר עבודות, כגון להדליק את המנורה ולהקטיר קטורת, או שמא כל חובת שאר העבודות שנאמרו בבית המקדש הוא רק בבית שהוא מוכן להקריב בו קרבנות, שאז יש ריח ניחוח ונחת רוח לפני מי שאמר והיה העולם, ובמקום הזה חובה להדליק את המנורה ולהקטיר קטורת.

דברי מרן הגרי"ז במעשה קטורת

ועיין בחידושי מרן רי"ז הלוי (הלכות כלי המקדש עמוד ל"ג) שמדייק

ומשמעות דברי הרמב"ן דמזמן חורבן בית ראשון לא היה ריח ניחוח בשום קרבן, גם בזמן שהבית השני היה קיים. ובוודאי היו חייבים להביא את כל קרבנות החובה בזמן בית שני כשהיה קיים. ואם כן מוכח מדבריו דאפילו אם מצד הקדוש ברוך אין כאן ריח ניחוח, עדיין עלינו להקריב את כל הקרבנות לשם ריח ניחוח, וכל הקרבנות כשרים לכתחילה להקריבן ולעלותן על גבי המזבח.

היוצא מכל אלו שדבר זה תלוי במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן אם 'ריח ניחוח' מצד הקדוש ברוך הוא, מעכב.

ושוב מצאנו ממש כעין כל דברינו בדברי הכלי חמדה (פרשת כי תבוא אות ג') וזה לשונו: "וראיתי בתשובות מרי"א הלוי (חלק א' סימן פ"ח) שכתב לתמוה איך אפשר לומר דמקריבין אף על פי שאין בית, הא כתיב בתורה הקדושה 'ולא אריח בריח ניחוחכם', והרי קרבן צריך שיקרב לשם ריח לשם ניחוח (זבחים דף מ"ו ע"ב), ועיין שם מה שנדחקו בזה.

ולהנזכר לעיל לא קשיא מידי, דאף על גב דהקדוש ברוך הוא אמר כן שלא יריח, אבל אנחנו מקריבין לשם ריח ולשם ניחוח, והשם יתברך הטוב בעיניו יעשה.

ובאמת לדעת הגאון ז"ל דזה מעכב ואי אפשר להקריב קרבנות, בלאו הכי יש לומר כיון דזה נאמר בתוכחה שבבית ראשון, ואם כן אף על גב דבחורבן

דמיון כלל לקרבן ציבור, שאינה מכפרת ולא בא לרצות ולכפר לציבור.

מצות הדלקת נרות במקדש

להראות שהשכינה שורה בישראל

אבל יש להוסיף סברא שאין שום חיוב הדלקה בזמן הזה לאחר חורבן הבית שאז השכינה גלתה ונסעה מביתו, כמו שכתוב בראש השנה (דף ל"א ע"א) וזה לשונו: "אמר רב יהודה בר אידי אמר רבי יוחנן: עשר מסעות נסעה שכינה, מקראי. וכנגדן גלתה סנהדרין, מגמרא. עשר מסעות נסעה שכינה, מקראי: מכפרת לכרוב, ומכרוב לכרוב ומכרוב למפתן, וממפתן לחצר, ומחצר למזבח, וממזבח לגג, ומגג לחומה, ומחומה לעיר, ומעיר להר, ומהר למדבר, וממדבר עלתה וישבה במקומה - שנאמר אלך אשובה אל מקומי".

ואיתא בשבת (דף ל"ב ע"ב) שמקומה של המנורה הוא מחוץ לפרוכת, להראות שהשכינה שורה בישראל וזה לשונו: "מחוץ לפרוכת העדות יערך, וכי לאורה הוא צריך והלא כל ארבעים שנה שהלכו בני ישראל במדבר לא הלכו אלא לאורו; אלא עדות היא לכאי עולם שהשכינה שורה בישראל. מאי עדות? אמר רב: זו נר מערבי".

ולכאורה, השכינה שורה בישראל בזמן שאיכא ריח ניחוח מעבודתנו

במקדש, ולא בעת שהמקדש חרב. ואם כן היה אפשר לומר שבזמן הזה לא שייכת

מדברי החינוך שקרבן התמיד הוא חיוב המוטל על כל ישראל, מה שאין כן קטורת הוא חיוב המוטל על זכרי כהונה. וטעמו מתבאר שם בזה הלשון: "ואשר נראה ללמוד ולהוכיח מזה, דאף על גב דקטורת בעצמותה בודאי קרבן ציבור הוא ככל קרבן ציבור, אבל בנוגע לענין המצוה חלוקה היא משאר קרבנות ציבור ביסוד חיובה וקיום מצותה, דכל קרבן ציבור כמו תמידין ומוספין וכדומה, עיקר דינם הוא דין חיוב קרבן שהציבור חייבין בקרבן זה כמו כל מחוייבי קרבן של יחיד, ומצותן מתקיימת על ידי זה שהציבור מתכפרין בו והקרבן עולה להן ככל קרבנות הקריבין ועולין לבעליהם.

אבל לא כן מצות הקטורת עיקר מצותה הוא שיהא מנה מעשה קטורת בכל יום על המזבח הזהב, כדכתיב בקרא: 'והקטיר עליו אהרן קטרת סמים בבקר בבקר', ואין לך בה במצותה אלא חיוב מעשה הקטרה בלבד וזה הוא כל עצם קיום מצותה מה שהקטורת נקטרת על המזבח בכל יום, ויותר אין לנו בה. וכבר נשאל אאמור"ר הגאון החסיד זצקוללה"ה על קטורת שהוקטרה שלא לשמה, אם שייך הדין שלא עלתה לבעלים לשם חובה, כמו בכל קרבנות הנעשין שלא לשמן. והשיב דיש לומר דאין צריך להקטיר קטורת שניה, דכבר נתקיימה המצוה עד כאן דבריו. ודבריו הן הן הדברים שכתבתי".

ולכאורה הוא הדין במצות הדלקת המנורה, שאין בה שום

יתברך להיות נר דולק בבית הקדוש להגדלת הבית לכבוד ולתפארת בעיני הרואים, כי כן דרך בני איש להתכבד בבתיהם בנרות דולקין". ומסיים שם: "ונוהגת בזמן הבית".

וכן כתב כעין זה במצות הקטרת קטורת (מצוה ק"ג) וזה לשונו: "משרשי מצוה זו, גם כן להגדיל כבוד הבית", ומסיים נמי שם: "ונוהגת בזמן הבית".

דברי בעל ערוך לנר

ועיין בשו"ת בנין ציון (סימן א') שמביא ראיה מפסוק שאסור להקריב בזמן הזה עד שיבוא הנביא, וזה לשונו: "הפירוש כן שמצד קדושה לעתיד לבוא יכול להקריב, ואפילו לכתחלה כשיצוה נביא על כך, אבל בלא זה לכתחלה אסור להקריב, כיון דבפירוש אמר הכתוב שלא יהיה לריח ניחוח. ולפי עניות דעתי מזה הטעם לא הקריבו קרבנות אפילו התנאים, דסבירא להם דקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא. וגם אין לחלק בין זמן החורבן לזמן הזה, דמאין לנו לומר שעתה יהיה לריח ניחוח הלא כל דור שאין בית המקדש נבנה בימיו כאלו נחרב בימיו".

דברי הנצי"ב

ועיין בדברי הנצי"ב בספרו עמק דבר (פרשת בחוקותי) בהרחב דבר, שכתב כעין הבנין ציון אלא שכותב שלא צריך נביא אלא סימן מן השמים, וזה לשונו: "אבל בזמן שחרב הבית, אפילו המזבח קיים, אי אפשר להקריב שום קרבן שהוא לריח ניחוח עד שיהיה הערה מן

כלל האי מצוה גדולה להעלות את הנרות מחוץ לפרוכת העדות. וצריך עיון.

אם הדלקת נרות והקטרת קטורת הן חובת בית או חובת עבודה

ויש להוסיף עוד כשמדייקים בגמרא זבחים (שם דף ס"ב ע"א) קאמר: "אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן: שלשה נביאים עלו עמהם מן הגולה וכו', ואחד שהעיד להם שמקריבין אף על פי שאין בית". הרי שהגמרא כתבה רק שמקריבים קרבנות בזמן דליכא בית, אך לא שאר דברים כגון הדלקת נרות המנורה.

ואפשר דכל מצות הדלקת מנורה הוא רק בזמן שאיכא בית, ועל זה אמר הכתוב (פרשת אמור כ"ד, ג'): "מחוץ לפרכת העדת באהל מועד יערך אותו אהרן מערב עד בוקר לפני ה' תמיד חקת עולם לדורותיכם", ורק בזמן דאיכא פרוכת העדות ובזמן דאיכא אהל מועד. נמצא אם כן שהדלקת המנורה היא חובת בית ולא חובת עבודה במקום שיש קדושת אהל מועד.

וכן הקטרת קטורת היא רק ביחד עם המנורה, כדכתיב בפרשת תצוה (ל', ח'): "ובהעלת אהרן את הנרת בין הערבים יקטירנה קטורת תמיד לפני ה' לדורותיכם". הרי שבזמן שאין הדלקת הנרות, ליכא קטורת.

ושוב עיינתי בספר החינוך במצות עריכת נרות המקדש (מצוה צ"ח), שמבאר בשורש המצוה שהוא חובת הבית, וזה לשונו: "משרשי המצוה, שציונו השם

"וכן מה שכתב הגאון מאלטונא [בעל הערוך לנר] מן הקרא ד'ולא אריח' שאינו לרצון אין זה שלא ארצה להריח לעולם, אלא רק בדור שהיו אדוקים בעבודת אלילים ובשאר עבירות גדולות [יש לעיין על תשובה זו של הדרישת ציון שגם בדור שלו היו חלק גדול בישראל שהיה להם עבירות גדולות שהיו אז תקופת המשכילים שהיו כופרים בתורה מן השמים ותורה שבעל פה (אף על פי שעצם מה שכתוב שאין מתקיים דברי התוכחה כל ימי הגלות טענה חזקה יש לעורר על הראיה שהוסיף)] אז לא אריח, כמו שאמר "חודשיכם ומועדיכם שנאה נפשי" (ישעיה א')."

[לכאורה] עד כאן הוא בסיבה הראשונה, דלעיל שאין ראייה מפסוק זה, וכאן מתחילה טענה שניה והוא כעין הסיבה השניה דלעיל].

וממשיך הדרישת ציון: "ואטו בזמן הזה לא יהיה חדשים ומועדים וכן מה שכתוב שם "גם כי תרבו תפילה אינני שומע" אטו לנצח חלילה לא ישמע תפילה הלא בכל יום אנו אומרים 'כי אתה שומע תפילה' וכו' "

לכאורה ההמשך דבריו חוזר לסיבה הראשונה.

וממשך הדרישת ציון: "רק על דור עיקש ופתלתול ההוא עובדי עבודה זרה ושופכי דמים אמר כל זה, אבל בזמן אחר כשישנו צדיקים בלי עוון כזה, ודאי יריח ריח ניחוח כשיהיה מציאות להקריב."

השמים ורשיון מאומות העולם לבנות בית המקדש, אז אפילו בכנין המזבח לבד יהא אפשר להקריב קרבן, שאז סרה הקללה והשמותי את מקדשיכם, וממילא סרה הקללה ולא אריח."

ועיין בהרחב דבר פרשת ראה (ט"ז, ג') שהטעם שאסור להקריב בזמן הקללה, הוא בגלל שחייב להקריב את כל הזבחים לשם ששה דברים, ושנים מהם הוא לשם ריח ניחוח ולשם נחת רוח לפני מי שאמר והיה העולם, וזה לשונו: "יש לנו לבאר כל הפרשה דמיירי בעת חורבן בית המקדש, אלא המזבח היה עדיין קיים, והיו כל ישראל בגולה בחו"ל בלי פסח כלל, ומי שבא לארץ ישראל כמו שהיה באמת במשך נ"ד שנה אחר חורבן בית שני עד שחרש רופוס את ההיכל והרס את המזבח, שבזה המשך היו אסורים להקריב כל קרבנות שכתוב בהם ריח ניחוח, כדכתיב בספר ויקרא (כ"ו, ל"א): 'והשמותי את מקדשיכם ולא אריח בריח ניחוחכם', היינו אפילו בזמן שאפשר להקריב שיהיה המזבח, מכל מקום קיים לא יהיה לריח ניחוח, וממילא אסור להקריב, כדתנן סוף פרק ד' דזבחים דבעינן שיהא הקרבן לשם ריח ולשם ניחוח, אמנם בכל הקרבנות כתיב 'ריח ניחוח' אפילו בחטאת כתיב (ויקרא ד', ל"א), ובבכור כתיב בפרשת קרח, ומעשר בהמה איתקיש בכמה דברים לבכור."

תשובת ר' צבי הירש קלישר בעל דרישת ציון

ועיין בתשובת הדרישת ציון אליו (פרק מוסף למאמר קדישין) וזה לשונו:

לא מקריבין בלא בית', הא איתא מפורש בזבחים (דף ס"ב ע"א) הנזכר לעיל ששלשה נביאים נתנבאו שמקריבים בלא בית.

והשתא לאור כל מה שכתבנו אין דברים תמוהים כלל, שמיירי בזמן קיום הקללה של 'ולא אריח', ודעת התרומת הדשן היא שעד שמקבלין רשות מאומות העולם לבנות את בית הבחירה, אין מקריבין שום קרבן, וזהו כוונתו שאין מקריבים בלא בית המקדש.

ואחר כך מביא הצידה לדרך מי שחולק על דברי תרומת הדשן וזה לשונו: "ומצאתי מי שכתב עליו וזה לשונו: ולא מסתבר אלא כך פירושו יכול מן הקרבנות, פירוש שלא יהיה להם מקום להקריב קרבנות, כשהוא אומר 'ולא אריח' הרי קרבנות אמורים, משמע שיהיו קרבנות רק שלא יריח. אלא על כרחך שיהיה שממון מקדש מן הגדודות [הכוונה לרבים] שלא יבואו אל המקדש, וגם הקרבנות שיקריבו לא יריח, ולכך כתב רש"י ולא יריח באחרונה, ודו"ק".

ולכאורה החולק עליו הוא כדברי בעל הדרישת ציון שאף על פי שהקדוש ברוך הוא אמר 'ולא אריח' עדיין היו מקריבים קרבנות. וכבר קדמוהו בהאי שני צדדים בכמה דורות.

ראיה שהיו מקריבין לאתר התורבן **בהמשך** דבריו מביא ר' צבי הירש קלישר ראיה לדבריו, וזה לשונו: "וכן מצינו במדרש שבימי רבי

ויש להעיר דהא בכל דור ודור יש ל'ו צדיקים נסתרים, וגם אז היה כן והיו צדיקים גדולים ענקי ארץ, וכהיום יש ירידת הרבה דורות. ואף שאין הוכחה מפסוק זה, ויש טענה חזקה שאין הכרח שהיום הוא במצב של 'ולא אריח', אבל בדורות הירודים שלנו מנלן שנשתנה המצב הזה, וצריך עיון בכל זה].

מחלוקת קדמונים אם הקריבו קרבנות בזמן קיום קללת 'ולא אריח בריח ניחוח'

ובאמת מצאנו מחלוקת קדמונים בענין זה, דעיין בספר צידה לדרך מרבי יששכר בער איילנבורג, בעל באר שבע, שמביא בשם התרומת הדשן דבזמן הקללה של 'ולא אריח' לא היו מקריבים קרבנות כלל, וזה לשונו: "כתב מהרא"י (בעל תרומת הדשן) וזה לשונו: תימא דהיכא משתמע שאמור קרבנות מ'ולא אריח', אדרבה משתמע שאם יקריבו קרבנות לא אריח בהם.

ויש לומר דדעת רש"י דעל כרחך לא אריח, אינו רוצה לומר שלא ירצה להריח, דכיון דבתר הכי כתיב 'והשימותי את מקדשיכם', מהיכא יריח ריח קרבנות, הא לא מקריבין בלא בית, אלא הכי פירושו 'לא אריח' - לא יהא נמצא לי להריח, והיינו דאמר רש"י כיון דעל כרחך 'ולא אריח' פירושו שלא יהא נמצא לי, כאילו כתב כך בהדיא והרי קרבנות אמורים, עד כאן לשונו".

ולכאורה מילתא דתמיהא הם דברי התרומת הדשן שכותב 'הא

ועיין עוד בשו"ת יביע אומר (חלק ה' סימן כ"ו) אריכות דברים ומראה מקומות בהאי עניינא.

חורבן הבית והקמת הבית הוא סימן גדול על החיוב להביא קרבנות חובה

והנה לאור החידוש של החינוך שאין חובה לבנות את בית המקדש עד שרוב ישראל שרויין על אדמתן, אבל עדיין יש קיום מצוה בכנייתו, אפשר לבאר ששני הדינים האלו תלויים זה בזה, ובזמן הזה שעדיין אין רוב ישראל בארץ ישראל, אין להקריב קרבנות חובה.

ואפשר להביא סמך גדול שהם תלויים זה בזה, וכדכתיב בפרשת בחוקותי: "ונתתי את עריכם חרבה והשמותי את מקדשיכם ולא אריח בריח ניחחכם". וכדברי הנציב בספרו העמק דבר פרשת ראה הנזכרים לעיל: "אז אפילו בבנין המזבח לבד יהא אפשר להקריב קרבן, שאז סרה הקללה והשמותי את מקדשיכם, וממילא סרה הקללה ולא אריח", שאם נאמר שאף כשאין בית יש להקריב קרבנות חובה, הא אחד מקרבנות החובה הוא פר ושעיר של חטאות הפנימיות של יום הכיפורים ואיתא בזבחים (דף מ' ע"א): "ור' שמעון האי באהל מועד מאי עביד ליה? באהל מועד מבעי ליה, שאם נפחתה תקרה של היכל לא היה מזה". דהיינו שאם אין הבית בנוי ואין גג ואהל, אי אפשר להזות דמם של חטאות הפנימיות, ואם כן היום לא רק

יהושע רצו לבנות בית המקדש לקיים עבודה אחר החורבן [היינו המדרש שהביא המנחת חינוך לעיל] וכן רבנו יחיאל מפאריז רצה להקריב ולא חש לכל הנזכר לעיל".

ולכאורה כל הראיה הזאת שייכת רק על מה שכתב בשו"ת בנין ציון הנזכר לעיל שאי אפשר להקריב בזמן הזה, בגלל מה שכתוב 'ולא אריח בריח ניחחכם' אבל לפי דברינו ודברי החזון איש שרק פקעה החובה אבל עדיין יש היתר להקריב, נפלה כל ראייה זו בכירא.

אבל גם בשו"ת מהרי"א הלוי (איטינגא, חלק א' סימן פ"ח) כתב כעין הדרישת ציון. וכן עיין בספר כלי חמדה (פרשת כי תבוא אות ג') וזה לשונו: "וראיתי להגאון מוהר"י חגיז ז"ל בספר עץ החיים (מגילה שם) שכתב בזה הלשון: ויותר נראה לומר דדרש מסיפא דקרא 'ולא אריח בריח ניחחכם', דאף כשהן שוממין מקטירין ומקריבין במקומם, כדתנן בסוף עדיות: אמר ר' יהושע: שמעתי שמקריבין אף על פי שאין בית, אם כן בקדושתן הם אף כשהם שוממין, עכ"ל".

והבעל כלי חמדה כתב שדברי התוכחה של פרשת בחוקותי מבואר בדברי הרמב"ן שהם שייכים רק בחורבן בית ראשון וגלות בבל, אבל בגלות של אחר חורבן בית שני, שהם דברי התוכחה הנכתבים בפרשת כי תבוא, לא כתיב האי קללה של 'ולא אריח בריח ניחחכם' עיין שם.

לא נתחייב בראשון. ניתן להם לישראל לבנות בית הבחירה, היחיד עושה פסח שני ואין הציבור עושה פסח שני, רבי יהודה אומר אף הציבור עושה פסח שני". [עיינן בהמשך שנרחיב בביאור דברי התוספתא].

ויש לדייק את לשון התוספתא דלמה קתני "ניתן להם לישראל לבנות בית הבחירה". ויש לדייק בזה שני דיוקים:

א למה תולה את החיוב בבנין הבית, ולמה לא קתני "ניתן להם להביא קרבן פסח".

ב ועוד יש לדייק כדברי החינוך, למה קתני "לישראל לבנות בית הבחירה", ולא קתני ניתן 'לבנות בית הבחירה'.

ומשני דיוקים אלו אפשר לומר לדעת החינוך והרמב"ם שחיוב הקרבת קרבנות תלוי בבנין בית הבחירה, ואילו בנין בית הבחירה תלוי ברוב ישראל שרויים על אדמתם, ורק אז יש הערה מן השמים, ואם יקבלו רשיון מאומות העולם לבנות את בית המקדש אז יהיו חייבים בקרבן פסח.

דברי הכסף משנה 'יותן לנו רשות להקריב' משמע בלי בית המקדש

אך לכאורה מדברי הכסף המשנה (בית הבחירה פרק ו' הלכה ט"ז) יש לדייק שאין הבאת קרבנות תלויה בבנין הבית. בדבריו הוא בא להשיב על מה שכתב הראב"ד לחלוק על הרמב"ם לומר שירושלים ובית המקדש לא קדשוהו עזרא קדושה לעתיד לבוא, וזה לשונו:

שאינן תקרה, אלא אין בית כלל, ודאי שאין להקריב, שהרי לשם כך חייבים לבנות את בית המקדש עם התקרה כדי להביא את קרבנות החובה של יום הכיפורים.

דברי המהרי"ץ חיות

ושוב מצאנו כעין דברינו בשו"ת מהרי"ץ חיות (סימן ע"ו, בקונטרס אחרון עבודת המקדש פרק ג') וזה לשונו: "אבל האמת יורה דרכו כי כבר נחרב הבית אז, ולא היה חובה לעשות פסח אז, ורק איזה שרידים היו נוהגים כך, [עיינן שהביא ראיה שם הקרבו קרבן פסח לאחר החורבן מפסחים (דף ע"ד ע"א): 'אמר רבן גמליאל לטבי עבדו צא וצלי עלי את הפסח. והרי רבן גמליאל וטבי עבדו היו לאחר החורבן בית] וכל שהיה להם רק מניעה קלה חדלו מלעשות הפסח, כיון שאין כאן חוב".

'ניתן רשות לישראל לבנות בית הבחירה'

ולכאורה יש סימוכין גדולים לדעה שהכל תלוי בבנין בית המקדש ורוב ישראל שרויים ביחד על אדמתם על פי סברת הנצי"ב שמצות בנין בית המקדש תלויה בהערה מן השמים ורשיון מאומות העולם לבנות את בית המקדש.

עיינן לשון תוספתא פסחים (פרק ח' הלכה ו') "'גג שנתגיר בין שני פסחים צריך לעשות פסח שני, דברי רבי. ר' נתן אומר: אין צריך לעשות פסח שני, שכבר

המבואר באחרונים (ערוך לנו יבמות דף ו' ע"א ושו"ת בנין ציון) דקרא כתיב 'והשימותי את מקדשכים ולא אריח בריח ניחוחכם', דבזמן שיוצאים לגלות אף על פי דיש חלות קרבן, מכל מקום חסר הוא ב'ריח ניחוח' ולא קיים דין הקרבן כתיקונו, דבעינן לשם ששה דברים הזבח נזבח (זבחים דף מ"ו ע"ב) ושנים מהם לשם ריח ולשם ניחוח, וזה ליכא בזמן החורבן, וכיון שכן אף על פי שחל הקרבן, מכל מקום הפקיע ולא קיים דין הקרבן כתיקונו. ומשום הכי לכתחילה אין מקריבין קרבנות".

וממשיך לחדש חידוש גדול וזה לשונו: "ואם כן נראה דזה כוונת החינוך דבזמן הזה, היינו בזמן החורבן, ליכא חיוב להקריב. ומה שאין כן כשיגאלו אף על פי שעדיין לא יבנה בית המקדש, מכל מקום כבר לא הוה בזמן גלות אלא בזמן גאולה, ויש כאן 'ריח ניחוח', אז הוה מצוה להקריב אף על פי שעדיין לא נבנה הבית".

ואף על פי שאין שום משמעות מדברי החינוך כן, שכתב רק שבזמן הבית יש חובה, למד הגרי"ש אלישיב זצ"ל שהכל תלוי בטעמו. ואף שזהו חידוש גדול, אבל בודאי בביאור דברי הכסף משנה הוא מדוייק מאד.

ואפשר להביא סמך גדול לדבריו ממה שהיה בזמן כורש כעשרים שנים לפני סוף גלות בבל, שניתן רשות לבנות את בית המקדש השני, והתחילו להקריב בו קרבנות מיד, עד שמלך אחשוורוש, שכתב שטנה ולא גמרו הבנין עד כמה

"לירושלים ולמקדש לא אמר, לפי שהיה יודע עזרא שהמקדש וירושלים עתידים להשתנות ולהתקדש קידוש אחר עולמי בכבוד ה' לעולם. כך נגלה לי מסוד ה' ליראיו". דהיינו כיון שעזרא הסופר ידע שיחרב הבית השני ולעתיד לבוא יתקדש קידוש אחר, לא היתה שום סיבה להקדישו לעתיד לבוא.

ועל ראייה זו השיב הכסף משנה וזה לשונו: "ומה שכתב [הראב"ד] ולא עוד אלא שאני אומר שאפילו לרבי יוסי דאמר קדושה שניה קדשה לעתיד לבוא לא אמר אלא לשאר ארץ ישראל וכו', אני אומר אם קבלה נקבל [לכאורה כוונתו להשיב על שכתוב הראב"ד 'כך נגלה לי מסוד ה' ליראיו'], ואם לדין יש תשובה דאף על פי כן למה היה מניח עזרא מלקדש לעתיד לבוא, שמא בזמן החורבן יותן לנו רשות להקריב".

ויש לדייק את דברי הכסף משנה 'שמה יותן לנו רשות להקריב' שאין צריך רשות לבנות את בנין בית המקדש אלא ברשות להקריב קרבנות די לנו.

דברי הגאון רבי יוסף שלום אלישיב

ועיין ספר 'הערות' מהגאון ר' יוסף שלום אלישיב על מסכת יומא (דף פ"א ע"א) שמביא את דברי הבנין ציון ודברי העמק דבר הנזכרים לעיל לבאר את דעת החינוך שאין חובה בזמן הזה כיון שליכא ריח ניחוח בזמן החורבן, וזה לשונו: "נראה דאין כוונתו דצריך בנין בית המקדש בשביל הקרבה, אלא כוונתו על פי

שלכאורה הרי הוא פשוט וברור וכלי גלויים מסוד ה' ליראיו אין בו ראייה כלל. אבל אפשר להשיב על תשובת הכסף משנה ולומר שהגילוי מן השמים מסוד ה' ליראיו הוא שאין לקדוש ברוך ריח ניחוח בלי בנין הבית¹. ואם כבר מקבלים רשות לבנות את בית הבחירה אז המחיצות עצמם מקדשות את המקום, כמו דאיתא בגמרא (מגילה דף י' ע"א) הנזכרת לעיל. ואם כן אין שום תועלת לעזרא הסופר לקדש את מקום המקדש לעתיד לבוא, 'שמה יותן לנו רשות להקריב קרבנות', ומיושבים דברי הראב"ד.

ואם כן היה אפשר לומר דפליגי הרמב"ם והראב"ד בהאי סברא, וכל אחד לשיטתו, והכל שריר וקיים.

דברי הרמב"ם שחייבים לבנות בית מקדש להיות 'מוכן להקריב בו קרבנות'

ויש לדייק כן מדברי הרמב"ם עצמו שבהלכות בית הבחירה (פרק א' הלכה א') כתב וזה לשונו: "מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות, וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה, שנאמר ועשו לי מקדש". וכן כתב

שנים אחר כך. ומבואר במגילה (דף י' ע"א) שעשו רק קלעים והתחילו להקריב קרבנות אף על פי שלא היה הבית המקדש מוכן להביא בו קרבנות. אבל מוכח מכל זה שהיה זה בזמן שהותר לנו לבנות ולא בזמן הקללה 'ולא אריח בריח ניחוחכם'.

והשתא מה דקאמר בגמרא (זבחים דף ס"ב ע"א) ששלושה נביאים נתנבאו שמקריבים עף על פי שאין בית, מדויק מאד, שהיה זה בתקופה זו של ימי כורש שרצו לבנות את המזבח במקום המדויק, ונביאים אלו עלו לומר להם את מקומו של המזבח בדיוק, וגם שאז יוכלו להקריב אפילו בתחילת הבנין לפני שהיה הבית בנוי, שהיה אז זמן עת רצון לפני הקדוש ברוך ונתן בלב כורש ליתן רשות להתחיל לבנות את בית המקדש ולהקריב שם קרבנות מיד. אבל לאחר חורבן בית שני נהפך למצב של 'ולא אריח בריח ניחוחכם', ואז אם אין בית אין מקריבין.

ביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד
ואפשר לבאר את המחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד בזה גופא אם צריך בנין בית כדי לחזור ולהתחיל להקריב קרבנות בבית המקדש. דהיינו שהראב"ד לא קבל את התשובה של הכסף משנה,



[ב]. ויש לעיין בדברי הגאון ר' משה שפירא ז"ל הובא בספר אפיקי מים (בית המקדש, חורבן ונחמה, ענין י') בשם ר' חיים ויטאל בהקדמה לספר עץ חיים שמבאר את כוונת דברי הראב"ד 'נגלה לי בסוד ה' ליראיו', היינו "שהיה גילוי אליהו [הנביא] זכור לטוב כי נגלה להראב"ד ולמד לו חכמת קבלה" וכו'. והראב"ד עצמו בהשגותיו על הרמב"ם ז"ל (הלכות לולב פרק ח') כתב: "כבר הופיע רוח הקודש בבית מדרשנו מכמה שנים והעלנו שהוא פסול" וכו'. גם בהלכות בית הבחירה (פרק ו') במה שכתב הרמב"ם שהנכנס למקדש בזמן הזה חייב כרת, השיג עליו הראב"ד וכתב: "אמר אברהם וכך נגלה עלי מסוד ה' ליראיו" עד כאן דבריו. ומבאר שם ר' משה דברים עמוקים בטעם על פי קבלה, למה היה צריך להיות דוקא 'לא קידשה לעתיד לבוא'. עיין שם ותמצא נחת רוח.

אפילו שאין חובה בכניינו, כנזכר באופן השלישי דלעיל, אפשר לומר שאז יהיה חיוב להביא קרבנות חובה. ואם כן בזמן הזה אף על פי שהקרכת קרבנות כשרה, כיון שאין חובה לדעת החינוך ולדעת הקהלת יעקב, ואין לנו אפר פרה לטהר את הכהנים מטומאת מת שנטמאו בהם, אין שום דחיה של 'במועדו' אפילו בשבת, אפילו בטומאה. שהדיחוי של 'במועדו' בא לומר שחיוב הקרבן דוחה את השבת והטומאה, אבל אם אין שום חובה, בוודאי שאין שום דיחוי של שבת וטומאה.

**דברי המשמר הלוי וכלי חמדה
שגם אם היום יש רק רשות אין
היתר להקריב בטומאה**

ישוּב מצאנו כעין דברינו בספר משמר הלוי על מסכת ברכות (סימן ק"כ). וזה לשונו: "לכאורה הצדק עם כבוד תורתו בזה ואם כן לפי דברי כבוד תורתו נצטמצם כל ענין הדיון שדנו רבותינו על דבר הקרבה בזמן הזה כשאין בית, ודנו על תמידין ומוספין, ואם כן מוספי שבת ויום טוב נפלו בכירא לפי זה, ונשתיירו רק תמידין של ימי החול כו', ואם כן נצטמצם כל הנידון רק על פסח, שהוא בא בטומאה כו' ולדברי כבוד תורתו יצא מהדיון גם קרבן פסח בערב פסח שחל להיות בשבת, דאין מצוה להקריבו כשאין בית ואם אינו דוחה שבת".

ישוּב מצאנו כעין זה בדברי הכלי חמדה (פרשת כי תבוא אות ג') וזה לשונו: "ויש חיוב בפסח, דמצד רשות אי

גם בספר המצוות (שורש י"ב) וזה לשונו: "כמו אמרו (ראש פרשת תרומה) ועשו לי מקדש שזה מצות עשה אחת (עשה כ') מכלל המצוות, והוא שיהיה לנו בית מוכן יבואו אליו ויחוגו ובו תהיה ההקרבה ובו יהיה הקבוץ במועדים".

**בזמן שאין בית אין דיחוי של
'במועדו'**

ולכאורה קשה לפי מה שכתב הרמב"ם שמקריבין אף על פי שאין בית, וכן בתחילת ימי בית שני בזמן כורש כאשר עלו שבי ציון, אף למאן דאמר שקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא, כמבואר במגילה (דף י' ע"א) די לנו בקלעים וקידוש מקום בשביל הקרכת קרבנות. וזה לשונו: "אמר רבי אליעזר: שמעתי כשהיו בונים בהיכל עושין קלעים להיכל, וקלעים לעזרה. אלא שבהיכל בונים מבחוץ, ובעזרה בונים מבפנים וכו' מכלל דרבי אליעזר סבר: לא קידשה לעתיד לבוא". ואכן היה בתוכניתם לבנות בית לה' שיהיה מקום להשראת השכינה, אך בשביל הקרכת הקרבנות לחוד לא היו צריכים בית. ואם כן למה תלה הרמב"ם את טעם המצוה וסיבת בנין הבית בהקרכת קרבנות, הרי בשביל להיות מוכן להקריב קרבנות ולעלות לרגל שלוש פעמים בשנה' דיינו בקדושת מקום וקלעים בלבד.

ולפי דעת החינוך נחא מאד, שכל זמן שאין רוב ישראל על אדמתן ולא בונים את בית המקדש אין שום חובה להביא את קרבנות החובה, ואפילו עולות ראייה. ואולי אם בונים את בית המקדש,

שבית המקדש קיים - עומר מתיר, בזמן שאין בית המקדש קיים - האיר מזרח מתיר. מאי טעמא? תרי קראי כתיבי, כתיב: עד (יום) הביאכם, וכתיב: עד עצם היום הזה, הא כיצד? כאן בזמן שבית המקדש קיים, כאן בזמן שאין בית המקדש קיים."

ולכאורה החילוק בין בזמן שבית המקדש קיים לבין הזמן שבית המקדש אינו קיים, הוא רק למאן דאמר שקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא.

אף על פי דכתבו התוספות (סוכה דף מ"א ע"א ד"ה דאשתקד) וזה לשונו: "ואפילו לרבי יהושע דאמר שמעתי שמקריבין אף על פי שאין בית, בפרק קמא דמגילה (דף י' ע"א) הני מילי כשיש מזבח בנוי, אבל בלא מזבח לא". ואם כן לשונם קצת דחוק, שהרי בגמרא במנחות כתוב 'בזמן שבית המקדש קיים' ואליבא דתוספות בית לאו דוקא. אלא יש לומר שכוונת הגמרא היא שהמזבח שבבית המקדש קיים.

ולכאורה החילוק בין בזמן שבית המקדש קיים לבין הזמן שבית המקדש אינו קיים, הוא רק למאן דאמר שקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא.

ולהלכה כך נקטינן ואליבא דר' יהודה שם שעד העצם היום היינו עד ועד בכלל אסור החדש מדאורייתא. וכן פסק השולחן ערוך (יורה דעה סימן רצ"ג סעיף א') וזה לשונו: "אסור לאכול חדש

אפשר להקריב בזמן הזה, כיון דכולנו טמאי מתים, ואם הוא רק רשות אינו דוחה טומאה".

דעת המגן אברהם בקדושה לעתיד לבוא

וביסוד זה אפשר ליישב את דעת המגן אברהם, דמביא (בסימן תקס"א סק"ב) שאסור לכל טמא לעלות למקום המקדש, משום דקיימא לן כדעת הרמב"ם שקדושה ראשונה קדושה לעתיד לבוא. וזה לשונו: "פסק הרמב"ם (פרק ו' מהלכות בית הבחירה) שקדושת העזרה וירושלים קדשה לעתיד לבוא ועיין ביבמות (דף פ"ב בתוספות), והראב"ד הקשה דכמה מקומות במשנה אמרינן ואם אין מקדש ירקב וכו' אלא על כרחך לא קדשה לפיכך הנכנס עתה לשם אין בו כרת עד כאן לשונו: וכתב בכסף משנה שזהו ודאי קושיא היא שהרי רבינו פסק כן בפרק ז' מהלכות מעשר שני עד כאן לשונו:

וְלִי נראה דהרמב"ם סבירא ליה כגירסת התוספות במכות דף י"ט דאפילו למאן דאמר קדשה לעתיד לבוא בכור ומעשר לא מתאכלי עיין שם, ואם כן דברי הרמב"ם שרירין וקימים והנכנס עתה למקום המקדש חייב כרת, שכולנו טמאי מתים. וכן ממשמע בשבועות (דף י"ד ע"ב בתוספות ד"ה ונעלם) כו' וכן כתב בספר התרומה וכן כתב באגודה בשבועות".

האיר מזרח מתיר בזמן שאין בית המקדש קיים

איתא במנחות (דף ס"ח ע"א): "רב ושמואל דאמרי תרוייהו: בזמן

דהיינו דמה שאמרו בגמרא שאין בית המקדש קיים, לאו דוקא, דהא קדשה לשעתא קדשה לעתיד לבוא, אלא מיירי שאין המזבח בנוי ואז אין אפשרות להקריב את מנחת העומר.

מתבואת חמשת המינים עד שיקרב העומר שהוא בט"ז בניסן, שנאמר: 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה' (ויקרא כ"ג, י"ד), והאידינא, דליכא עומר, אסור כל יום ט"ז".

אבל לא מצאנו חבר לדעת תוספות שמפרש את דברי הגמרא כן, ולכאורה הטעם הוא מפני שדחוק טובא לומר כן שלשון הגמרא "אין בית המקדש קיים", מיירי לאו דוקא על בית המקדש, אלא קאי על המזבח. ועוד, שאם כן, יוצא מזה שגם בזמן שבית המקדש קיים, אם נפגם המזבח ביום ט"ז אייר, צריך להיות שהאיר מזרח מתיר,^[א] שהרי הכל תלוי אם המזבח בנוי, ומנלן לומר כן הא עדיין בידינו לבנות ולתקן את המזבח ולהקריב עליו מנחת העומר, ומנין לחדש ולומר שבכהאי גוונא התורה התירה את התבואה החדשה רק כשהאיר מזרח בוקר של ט"ז אייר.

ישוב לקושיא זו על פי תוספות ש"בית המקדש קיים" - היינו המזבח בנוי

ואם כן משמע מדברי השולחן ערוך שפסק שבזמן שאין הבית מקדש קיים אין קדושת בית המקדש קיימת, הרי שסובר שקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא, ואיך קאמר המגן אברהם הנזכר לעיל דקיימא לן כדעת הרמב"ם שקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא?

לשון הגמרא "בזמן שבית המקדש קיים" הוא סמך גדול לדעת החינוך ותרומת הדשן שהכל תלוי בבית ואינו תלוי בקדושת המקום וממשמעות דברי הגמרא היה אפשר לומר שזהו מקור נאמן לדעת החינוך שבזמן שאין בית המקדש

והיה אפשר ליישב על פי מה שכתבו התוספות (סוכה דף מ"א ע"א ד"ה דאשתקד) בפירוש דברי הגמרא: "כאן בזמן שאין בית המקדש קיים", וזה לשונו: "ואפילו לרבי יהושע דאמר שמעתי שמקריבין אף על פי שאין בית, בפרק קמא דמגילה (דף י" ע"א) הני מילי כשיש מזבח בנוי, אבל בלא מזבח לא". [וכעין זה עיין תוספות (מכות דף י"ט ד"ה ואי) שמבאר את דברי הגמרא שנחרב הבית היינו שנחרב המזבח].

[א] ודחוק מאוד לחלק בין נחרב המזבח לגמרי לנפגם המזבח, אם לא נאמר שהוא משום סימן מן השמים ואם כן לא צריך לומר דנחרב הבית לאו דוקא וכוונת הגמרא היא לנחרב המזבח, שהרי אם בסימן מן השמים עסקינן היה יותר טוב לומר שאם נחרב כל הבית אז סימן הוא מן השמים שאין הקדוש ברוך הוא חפץ חלילה בהקרבת מנחת העומר.

לספור גם קודם צאת הכוכבים, כיון שבזמן דליכא עומר ספירת העומר היא רק מדרבנן.

וזה לשונו: "בסוף מסכת פסחים כתב הרא"ש (שם) ונראה דספק חשכה יכול לברך ואין צריך להמתין עד שיהא ודאי לילה כיון דהוי ספיקא דרבנן. ועוד נראה, דעדיף טפי סמוך לחשכה משום תמימות. ומיהו התוספות כתבו בפרק רבי ישמעאל (מנחות דף ס"ו ע"א ד"ה זכר) דאינו נראה, והר"ן (דף כ"ח ע"א דבור ראשון) כתב רוב המפרשים מסכימים דספירת העומר בזמן הזה דליכא הבאה ולא קרבן אינה אלא מדרבנן בעלמא, זכר למקדש, ולפיכך אמרו בתוספות דכיון דמדרבנן היא טוב לספור ביום ראשון בספק חשכה כדי שיהיו שבע שבתות תמימות לגמרי".

ובאמת מכח הערה זו כתב בחידושי הגר"ח (מנחות דף ס"ו ע"א) שהרמב"ם סובר שמצות ספירת העומר היא מדאורייתא, וזה לשונו: "ונראה שבאמת פסק כאמימר דהרי קדושה שניה לא בטלה ולא בטלה קדושת המקדש, ואם כן דין הקרבה יש גם בזמן הזה, ולהכי הוה דאורייתא, דהא הספירה בלילה רק שצריך להקרבן, ואמימר סובר דבטלה".

ואף לפי דברי הבעל קהלת יעקב הנזכר לעיל, שלדעת הרמב"ם אין היום שום חובה אלא רק רשות להביא קרבנות, עדיין יש ליישב את דעת הרמב"ם למה היא מצוה דאורייתא. ואין כאן מקום להאריך].

קיים פקעה חובתנו להקריב בו, ובכלל זה פקעה גם חובת הבאת מנחת העומר. וכך הוא מקור נאמן גם לדעת התרומת הדשן בפרשת בחוקותי, הנזכר לעיל, שבזמן שנחרב הבית אין ריח ניחוח ליוצרנו, ולכן אם אין בית אין מקריבין במקומו שום קרבן אפילו אם קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא.

וכן מצאנו כעין הערה זו בדברי העמק דבר (פרשת בחוקותי כ"ו, ל"א. בהרחב דבר שם) וזה לשונו: "והיינו דאיתא במסכת מכות (דף י"ט ע"א), והכא בבכור שנזרק דמו וחרב הבית, ואיתקוש בשרו לדמו, ופירשו התוס' דמיירי דנחרב המזבח, ואם כן עיקר חסר ולימא דנהרס המזבח. אלא כדברינו, ומתחלה מיירי באופן דלא חרב הבית, אלא שאין בית מחמת שבונים אותו כמו בימי הורדוס, ואז קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבא, אבל בזמן שחרב הבית, אפילו המזבח קיים, אי אפשר להקריב שום קרבן שהוא לריח ניחוח".

ספירת העומר מדרבנן אף על פי שמקריבים עומר אף שאין בית

ועוד יש להעיר, דבשלחן ערוך (אורח חיים סימן תפ"ט סעיף ב') נראה שבזמן הזה דליכא עומר, מצות ספירת העומר היא רק מדרבנן, וזה לשונו: "והמדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים, וכן ראוי לעשות". ועיין בית יוסף טעמו שכתב שרק המדקדקים נוהגים כן, משמע דמעיקרא דדינא מותר

ישוב לדעת המגן אברהם

ואם כדעת המגן אברהם קיימא לן דקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא אפילו שאין בית המקדש קיים ומקריבין קרבנות, מנלן לומר שהאיר מזרח מתיר. [אף על פי שהיה אפשר לומר שגם בזמן שהבית המקדש קיים, אם לא הביא את העומר הוי מצות ספירת העומר מדרבנן, אבל חידוש גדול לומר כן]. ולפי כל מה שכתבנו לעיל שחיוב הבאת העומר לכולי עלמא תלוי בבנין הבית, הכל שריר וקיים.

שונה קרבן פסח שאין ריח ניחוח

מעכב שעיקרו לאכילה

וכן ידוע שרבינו יחיאל מפרזיז מבעל התוספות השתדל בפני הרשויות שיתירו להקריב קרבנות בזמן הזה. (ראה בזה בספר כפתור ופרח פרק ו' [ד]) ויתכן לומר שאף שאינו חוב גמור, אבל קיום מצוה יש, ובודאי משנת חסידות איכא בזה.

עייין עמק דבר פרשת בחוקותי על הפסוק: "ולא אריח בריח

ניחוחכם", ובפרשת ראה שם כתב לבאר שקרבן פסח שונה משאר הקרבנות, שאין מקריבין אותו לשם ריח ניחוח כלל. וזה לשונו: "מכל מקום לא אריח וגו', משום הכי רק פסחים הקריבו דלא כתיב ביה ריח

ניחוח, מה שאין כן כל הקרבנות כתיב ריח ניחוח, כחטאת כו'". ועיין בהרחב דבר שם וזה לשונו: "דאיתא במסכת מכות דף י"ט ע"א, והכא בבכור שנזרק דמו וחרב הבית, ואיתקוש בשרו לדמו, ופירשו התוספות דמיירי דנחרב המזבח, ואם כן עיקר חסר ולימא דנהרס המזבח, אלא כדברינו, ומתחלה מיירי באופן דלא חרב הבית, אלא שאין בית מחמת שבונים אותו כמו בימי הורדוס, ואז קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבא, אבל בזמן שחרב הבית, אפילו המזבח קיים, אי אפשר להקריב שום קרבן שהוא לריח ניחוח עד שיהיה הערה מן השמים ורשיון מאומות העולם לבנות בית המקדש, אז אפילו בבנין המזבח לבד יהא אפשר להקריב קרבן, שאז סרה הקללה והשמותי את מקדשיכם, וממילא סרה הקללה ולא אריח."

ומעודי היה קשה לי על דברי הנצי"ב

הללו מהא דקתני (זבחים דף מ"ו ע"ב): "לשם ששה דברים הזבח נזבח: לשם זבח, לשם זובח, לשם השם, לשם אשים, לשם ריח, לשם ניחוח, והחטאת והאשם - לשם חטא", ולא קתני חוץ מקרבן פסח, ולכאורה מוכח שגם קרבן פסח צריך לשם ריח ניחוח ואינו שונה משאר הקרבנות, ודלא כמו שכתב הנצי"ב דקרבן פסח לא בעי לשם ריח ניחוח.



[ד]. וזה לשונו: "הנכנס היום שאנו טמאים במקום הבית חייב כרת, והסכים בזה מה"ר ברוך ז"ל. גם כי אמר אלי בירושלם כשהבאתי אליו זה הספר לעבור עליו ולהגיהו, שרבינו יחיאל דפריש ז"ל אמר לבא לירושלם, והוא בשנת שבע עשרה לאלף הששי, ושיקריב קרבנות בזמן הזה. ואני מטרדתי להשלים עמו המלאכה לא שאלתי מה נעשה מטומאתנו, ואנא הכהן המיוחס".

(דף ע"ו ע"ב): "חמשה דברים באין בטומאה ואינן נאכלין בטומאה: וכו' הפסח שבא בטומאה - נאכל בטומאה, שלא בא מתחילתו אלא לאכילה".

ואם כן היה אפשר לומר שכיון שאין הפסח בא מתחילתו אלא לאכילה, אם כן גם כשאין ריח ניחוח, אין זה מעכב בו כלל.

מציאה רבתי בדברי כלי חמדה

ובסייעתא דשמיא לאחר זמן מצאנו כעין דברינו בדברי הכלי חמדה (פרשת כי תבוא אות ג') וזה לשונו: "יהיה איך שיהיה מתפלא אני על הגאון ז"ל [הנצי"ב] שכתב כזאת מבלי ראייה, והראיות שכתבתי לדבריו יש לדחות, דלעניות דעתי נראה ברור דאפילו אם נאמר דגם בפסח צריך לריח ניחוח,

ומה שהעיר הנצי"ב שמצאנו שגם לאחר החורבן היו מקריבים קרבן פסח, הא כתיב 'ולא אריח בריח ניחוחכם', ומשום הכי הוכרח הנצי"ב לומר את חידושו הגדול שאין צריך להקריב קרבן פסח לשם ריח ניחוח, ואף שהוא עצמו אינו מביא ראייה מפורשת לדבריו כלל, רק כותב שאין הוכחה גמורה וראיה כנגד דבריו משום מקום, כמבואר בדבריו שם (הובאו בהערה¹⁰).

ולולי דמסתפינא היה אפשר לומר בזה טעם אחר, שאפילו אם דברי הנצי"ב צודקים ואי אפשר להביא שאר קרבנות כיון שאינם מתקבלים לנחת רוח לפני ה' ואינו נחשב כהביא לשם ריח ניחוח, עדיין שונה קרבן פסח משאר הקרבנות, שמצאנו שכל הקרבנות שבאים בטומאה אינם נאכלים בטומאה, חוץ מקרבן פסח, והטעם הוא כדקתני בפסחים



[10]. וזה לשון העמק דבר (דברים פרשת ראה, פרק ט"ז פסוק ג'): "אמנם בכל הקרבנות כתיב ריח ניחוח, אפילו בחטאת כתיב ויקרא ד' ל"א, ובבכור כתיב בפרשת קרח, ומעשר בהמה איתקיש בכמה דברים לבכור, זולת פסח שאינו קרב לריח ניחוח, [ואף על גב דהא דאימורי פסח קרבין על המזבח, נפקא ליה מדכתיב בפרשת ויקרא בפרשת שלמים לחם אשה לריח ניחוח כל חלב לה' כדתניא בתורת כהנים שם, מכל מקום לא אתרבי פסח אלא בהא דכתיב כל חלב לה', אבל לא להא דלקמיה לחם אשה לריח ניחוח, והכי נמי למאן דדריש דאמורי פסח לגבוה מדכתיב בפרשת קרח בבכור ואת חלבם תקטיר, לרבות מעשר ופסח, מכל מקום אין ראייה דהוא הדין להא דכתיב בתריה אשה לריח ניחוח דקאי גם על פסח, וכמו בהא דדרשינן שם על ובשרם יהיה לך היינו תם ובעל מום, ומכל מקום הא דכתיב בסיפיה דקרא כחזה התנופה וגו', לא קאי אלא בתם ולא בבעל מום, והכי נמי לא קאי לריח ניחוח על פסח, ומפרשה זו של שמור למדנו זה שאין הפסח לריח ניחוח]. משום הכי קרב אחר החורבן כל זמן שהיה המזבח קיים, כדאיתא בסנהדרין פרק א' (דף י"א ע"ב) דבזמן רבן גמליאל תלו עיבור השנה בשביל פסחים, ורבן גמליאל היה אחר חורבן לפני חורבן ביתר והיה המזבח אז קיים, וכל זה רמזה תורה כאן, וגם הטעם על זה כי בחדש האביב הוציאך ה' א-להיך ממצרים לילה. וידוע דלילה מרמז על חשכת הגלות, לרמז לנו כי עוד לפנינו לסבול עול גלות ולהיות בטוח על הגאולה, ובא הפסח בזה העת להתבונן ולזכור כל זה. מעתה מבואר הא דנקרא חגיגת י"ד בשם פסח, משום דבאמת חגיגת ט"ו לא היה קרב אז, ורק חגיגת י"ד משום דלשם פסח הוא בא הוא קרב, ומשום הכי נקרא גם הוא פסח. והוא הדין דמחוסרי כפרה הביאו כפרתן בשביל שיעשו הפסח, ומשום הכי איתא בסנהדרין שם דגוזליא רכיכין, אלמא שהקריבו מחוסרי כפרה".

אינו זורק את הדם, אבל נטמאו אמוריו
זורק את הדם מהאי טעמא שעיקרו
לאכילה, לכן גם בהקטרה לא תליא
אכילה בהקטרה. ואמת שדעת כמה רבני
בתראי להיפך, אמנם לעניות דעתי עיקר
כמו שכתבתי".

מכל מקום כיון דעיקרו לאכילה לא תליא
בהקטרת אימורין, כמו דחזינן (פסחים דף
ע"ח ע"ב) דגם לענין זריקת דמו של פסח
חלוק פסח מכל הקרבנות, דבכל הקרבנות
אם נטמאו אימורים אינו זורק את הדם,
ובפסח הוא להיפך דאם נטמא הבשר

פרק חטאת העוף

ישראל חיים שענקר

בדין מעילה בחטאת העוף

דף סו:

ע"פ טעמו דר"א ולא ע"פ האמת (ובלא"ה צ"ל דמתחילה במתני' לא נחית, דבודאי א"א להק' מחטאת לשם עולה כיון דבעולה מועלין וכדהשיב לו ר"י ששינה את שמו לדבר שיש בו מעילה) והיינו דר"י ס"ל דקרבת הפסולה כיון דאיכא חסרון בו אפשר ע"י מחשבה לשנות דינו ע"י מחשבה בשם אחר ולקבל דינים של קרבן אחרת וחידוש גדול הוא אבל כן מוכח מתוס' ומהגמ' וכמו שיתבאר.

ועכשיו נבאר השקו"ט במתני' לפי"ז והוא דמתחילה הבין ר"א דכל קרבן הפסול אין מועלין דהו"ל כקדשים שמתו וכסברת רבה בריש מעילה (ובאמת כך ביאר הגרי"ז דברי ר"י דאין מועלין משום שפסול והו"ל כקדשים שמתו והא דמועלין בחטאת לשם עולה הוא מדרבנן ור"י ס"ל דעולה לשם חטאת אפי' מדרבנן מותרת עיי"ש בדבריו. ואני באתי לבאר ע"פ דרכי, ועיקר מהלך הגרי"ז קשיא לי דהתוס' בריש סז. הק' אמאי לא מותיב הגמ' בריש מעילה מכאן דפליגי מדאו' על שיטת רבה דס"ל דאין מעילה מדאו'.

במתני' עולת העוף שעשאה למטה כמעשה חטאת לשם חטאת ר"א אומר מועלין ר' יהושע אומר אין מועלין בו, ופירש"י דר"י ס"ל דנמשכת ונעשית חטאת. והוא אליבא דרב אדא בר אהבה וכדמסיק בדף סז.

והנה בפשטות כוונת רש"י הוא דכבר הבין ר"א בדברי ר"י האי טעמא דנמשכת וע"ז נתווכחו, אולם באמת צ"ע דלקמן כתב רש"י בד"ה נחית ר"א דסברא דנמשכת לא שייך אלא בעוף ולא בבהמה והאיך הקשה לו ר"א מבהמה ועוד מה השיב לו ר"י דשאני התם דיש לו איסור והיתר ופירש"י דאימורים יש בהן משום מעילה הא זה אינו אלא דין הקרבן היוצא ממילא אבל מה שייך לדון בזה אי נמשכת בשביל כך או לא ובכלל איזה סברא הוא לומר דאינה נמשכת להעשות קדשים קלים כשיש לו איסור והיתר (הא אין זה שינו בעשייתו והבין).

ומה שנראה לומר דבודאי במתני' לא נחית ר"א לטעמיה דר"י ור"י השיב

דאין מועלין צריך שיהא כולו היתר כדי לבטל דינו דמועלין אבל אם גם במחשבתו יש איסור א"כ אין בכוחו לשנות דינו מאיסור להיתר כיון דמחשבתו לא היתה כולה בהיתר וזה כעין הסברא הראשונה.

וְלִי נראה בדרך אחרת והיא דכשמחשב בדבר שיש בו איסור והיתר א"כ קרבנו מקבל שני דינים בין איסור ובין היתר ונמצא סותר מיניה וביה וזה אי אפשר ומשום"ה לא מקבל כלל דאיזה דין מקבל האיסור או ההיתר והי מיניהו מפקת, וזה א"א לומר שעל אברי האימורין יקבל דין מועלין ועל שאר הגוף יקבל דין דאין מועלין דזה לא נכנס בגדר מחשבתו וגם אין זה בכלל עיקר דין הקרבן אלא פרט על איזה איברים חלין הדינים וזה אינו מקבל אלא עיקרי דין ההיתר דאינו כמו תמורה שהקדושה הלכת על זה דשייך לומר תמורת אבר אבר. וממילא נמצא דדין היתר ואיסור ביחד נמשכים לקרבן זה וזה לא שייך, צא ולמד מקושיית השיטה בד"ה שכן שינה שהק' מחטאת בהמה ששחטה לשם חטאת העוף ומועלין, וזה ודאי דבהמה ועוף יש להם איברים אחרים לגמרי ואפ"ה הק' דיהא לבהמה דין העוף וזה פשוט.

וּבַחֲזוֹרְנֵי על הסוגיא נתברר לי ביתר ביאור ובשינוי קצת והוא דבאמת יש להקשות טובא על יסוד זה של ר' יהושע דהא חטאת העוף גופא עד הזריקה מועלין בו ורק כשהותר לאכילה אין מועלין דפקע ממנו קדושת גבוה וא"כ איך שייך לומר דבחושב בשם חטאת העוף

ותירצו דלרבה גם כאן פליגי מדרבנן עין בדבריהם ומוכח דלולי רבה מפרשינן (דפליגי מדאורי') ומשום"ה הקשה לי' מחטאת לשם עולה וע"ז השיב ר' יהושע דלא הוה כקדשים שמתו אלא קרבן הפסול נחלשה שמו ואפשר לשנות דינו ע"י מחשבה בקרבן אחר וע"ז הקשה לי' ר"א מאשם ששחטו בדרום לשם ק"ק ומועלין וע"ז השיב ר"י דשאני התם שכן שינה את שמו לדבר שיש בו איסור והיתר.

וְהִנֵּה המפרשים לא ביארו מה תשובה היא זו "איסור והיתר" למה לא נימא שיקבל דין זה גופא ע"י מחשבתו ויהיה באשמו איסור והיתר. ובכולל אמרו האברכים כמה מהלכים. יש שטענו שכדי לקבל השם או הדין של קרבן אחר צריך שיהא סותר לדין קרבן זה ורק ע"ז הוה מחשבה ראויה של שינוי וצריך שתהיה סתירה מוחלטת וכאן שיש איסור והיתר ליכא מחשבה הסותרת כ"כ וממילא נשאר דינו ומועלין.

וְלִעֲנֵד סברא זו אינה מובנת דבשלמא אי אמרינן נחית ר"א לטעמו דר"י דנמשכת אולי יש סברא לומר שצריכים שדינו סותר לדין קרבן האחר וכמו שיתבאר להלן אבל כפי שביארנו שע"י מחשבה מקבל דין אחר א"כ מה זה משנה אי סותר אם לאו הא קרבן הפסול מקבל דינים של קרבנות אחרים ע"י מחשבה.

וְאֲחֵרִים טענו שבאמת דין קרבן הפסולה הוא שמועלין וכדי לקבל הדין

ולפי הנ"ל שפיר יש לומר דדין זה הוא דוקא בחטאת העוף דכולו נאכל ואין אימורים משא"כ בקדשים קלים דמה שנאכל נאכל והאימורין יעלו א"כ אין כאן דין הנ"ל אלא על מה שנאכל אין מעילה דכיון דנאכל לכהנים פקע קדושתם אבל שאר גוף הקרבן בקדושתו קיימי ומועלין וא"כ נמצא דבהאי קרבן דאית ליה איסור והיתר אין דין היתר כללי כלל.

ועפ"י מובנת היטב תשובת ר' יהושע שאני התם דאית ליה איסור והיתר ומשו"ה מועלין כיון שלא מקבל שום דין היתר אלא דמה שנאכל מותר וא"כ הכא דקרבן פסול הוא ואינו נאכל כלל ודאי דמועלין ורק בחושב לשם חטאת העוף דאית ליה לאחר זריקה חלות היתר בשם הקרבן גופא הוא דאין מועלין דמקבל על עולתו הפסולה היתר הלזה.

והנה עיקר דברינו בפירושו המשנה מבואר באמת בתוס' ד"ה לדבר שהק' וז"ל וא"ת חטאת העוף דשינה את שמה לשם חטאת העוף דיוולדת תוכיח ששינה את שמה לדבר שאין בו מעילה ומועלין בה והא פסולה היא כדאמר בפ"ק ומיהו למאי דמסקינן בגמ' דנחית ר"א לטעמי דר"י ניחא עכ"ל. וחזינן מדבריהם דבפשטות לא למדו המשנה עם הסברא דנמשכת ומשו"ה הקשו קושייתם דהם למדו דבעינן רק שיהא פסול ושינה את שמו לדבר דאין מועלין וכדמשמע מלשונו "ששינה את שמה - והא פסולה היא" ואח"כ תירצו דאפשר לפרש המשנה דנחית ר"א לטעמו דר"י וא"כ מתורץ

אין מועלין הא דין חטאת העוף גופא הוא דמועלין ורק עם היתר אכילה נפקע ובעולה פסולה ליכא היתר אכילה אתמהה.

וע"כ צ"ל יסוד חדש וגדול והוא דבחטאת העוף שכולו נאכל ואין בו כלום לגבוה (חוץ מן הדם) יש לו דין היתר מעילה לאחר זריקה ופקע מכל הקרבן קדושת גבוה ע"י זריקה והיתר זה אינו קשור עם דין האכילה אלא דבר נפרד הוא, ובאמת יסוד זה כמעט מוכח בתוס' סוף הסוגיא בדף ס"ח. ד"ה אימר דהנה למסקנא בגמ' א"ר אדא דסברת ר"י הוא דנמשכת ונעשית חטאת העוף וקס"ד דכשרה היא ונאכלת ועלו לבעלים לשם חובה ומסיק אימר דאמר ר"י לאפוקה מידי מעילה למיסק לשם חובה מי אמר ע"כ והקשו התוס' שם וז"ל תימא מ"ש זו מזו וי"ל דכי האי גוונא אשכחן גבי יוצא ושירים שחסרו בין קמיצה להקטרה שאסורין באכילה והקטרתן מוציאן מידי מעילה וזריקת פיגול דמפקא מידי מעילה אע"ג דלא עלו לשם חובה ע"כ הנוגע לעניינינו. ודברי התוס' מרפסין איגרא דהלא קושייתם לכאורה הוא דאיך אפשר היתר מעילה בחטאת בלי אכילה הא כל ההיתר מכח דין אכילה אתי ומאי דתירצו דבכה"ג מצינו... קשה דהא בהנהו גווני יש לימודים מיוחדין דריצוי באמת איכא בפגול וביוצא אבל בחטאת לא ונראה דכוונת תירוצם הוא דכיון דאשכחן כהאי גוונא דהיתר מעילה בלי אכילת הבשר א"כ הרי שייך שיהיה בחטאת ג"כ האי דינא שכתבנו לעיל דבחטאת העוף איכא היתר מעילה בנפרד מדין אכילת הבשר.

איברא מה שיוצא מדברי התוס' הוא דיש מקום לומר דמתני' איירי בענין נמשכת ור"א נחית לטעמא וכו' והנה הגם שמן הסברא היה מסתבר לומר כמהלך זה כיון דקצת קשה לומר דרבינו הקדוש לא פירש סברת ר"י האמיתית דנמשכת אלא רק הטעות דמקבל הדינים כמו שפירשנו ולא פירושא דרב אדא אבל הא מיהא כבר הקשינו ע"ז מדברי רש"י בגמ' דנמשכת לא שייך בבהמה אלא בעוף וגם דברי התוס' צ"ע כיון דהתוס' בעצמן ג"כ כתבו דנמשכת שייך רק בעוף אבל מטעמא אחרניא עיין בד"ה חטאת העוף שפירשו דלא מקשה ליה מבהמה אלא מעוף דבעוף מצינו דמתפרשות ע"י עשיית כהן משא"כ בבהמה וא"כ איך שייך ללמוד המשנה דר"א נחית.

ואולי י"ל דבמתני' לא חילק בזה והבין ר"א דנמשכת שייך בכל אופן ולא רק בעוף, ולשיטת רש"י ג"כ אולי ס"ל דאפי' בבהמה שייך נמשכת ע"י שינוי מעשה הפוסל ומחשבה ולא כמו שפירש ר' אשי לקמן והא דפירש רש"י במתני' ע"פ ר' אשי אליבא דאמת פ"י כן אבל לא בויכוח ר"א ור"י במתני' וברש"י ד"ה ששחטן בדרום משמע כן וז"ל ששחטן בדרום לשם שלמים יוכיחו "ששינה שמן ומעשיהם" וקס"ד דבזה לחוד סגי.

אולם לפי"ז צ"ע מה השיב ר"י שכן שינה את שמה לדבר שיש לו איסור והיתר הא כיון דנמשכת א"כ ייעשה קדשים קלים בעצם וממילא יהיה דינו איסור והיתר וכמו שהקשינו בתחילת דברינו וצ"ע (לולי מה שפירשנו לעיל

קושייתם ואח"כ תירצו עוד תירוצים דבאמת לשם חטאת יולדת אינה פסולה.

והנה מעיקר קושייתם נראה דלא הבינו כמהלך הראשון שהבאנו בסברא דאיסור והיתר דהא בחטאת לשם חטאת ליכא סתירה כלל בדיניהם דשניהם בעיקר דינם אין מועלין ואפ"ה הקשו אבל לפי שאר הסברות מובן אולם מה שתירצו דלמאי דמסקינן דנחית ר"א וכו' ניחא צ"ע אמאי לא שייך דינא דנמשכת בזה ולא ביארו כוונתם.

וגם בזה נראה דיש לבאר בכמה אנפי, חדא דכדי להיות נמשכת צריך שינוי מעשה (עיין בחזו"א שהבין כן כדבר פשוט בשיטת רש"י) או שני פסולין כמו שכתבו התוספות בשם ר' חיים כהן לקמן וכאן ליכא שינוי מעשה אלא מחשבה שלא לשמו א"נ דא"א לימשך וליעשות חטאת יולדת היכא דאינו יולדת והא דשייך בכלל להימשך לחטאת בלי חיוב חטאת כבר ביארו האחרונים דלאחר שהוקדש שייך לשנות שמה ורק בתחילת הקדושה א"א להקדישו לשם חטאת אם אינו מחוייב אבל אם הוא כבר עולה שייך לשנות שמו אולם זה רק לשם חטאת אבל לשם חטאת יולדת שזה שם פרטי בחטאת מסתבר לומר שלזה צריך להיות יולדת (ואולי י"ל דלפי הסברא הראשונה שכתבנו לעיל זהו מה שתירצו התוס' דאי נחית ר"א לטעמא דנמשכת ניחא כיון דכדי להיות נמשכת צריך מחשבה לשם קרבן שדינו סותר בהחלט לקרבן זה לגבי מעילה ובחטאת יולדת אין סתירה כלל דבשניהם אין מועלין).

רבינו אולי לא הבין כוונת הקב"ה במילת "לך" כיון שיש פירושים אחרים ע"ש (דבריו).

אמנם עיין בשיטה דהק' כעין קושיית התוס' אלא בשונה קצת וז"ל וא"ת חטאת בהמה ששחטה לשם חטאת העוף תוכיח ששינה את שמה לדבר שכולו היתר ומועלין. ותירץ כתירוצם של התוס' והוסיף כמה מילים וז"ל דדוקא בעוף דליכא אלא סימן אחד בחטאת כדמפרש. בגמ' עכ"ל והיינו דקושייתם היתה בבהמה ששחטה לשם חטאת העוף וע"ז תרצו דלמאי דמסיק דר"א נחית לטעמא דר"י ניחא כיון דנמשכת לא שייך אלא בעוף ולא בבהמה. ודבריו צ"ב דבמתני' הק' ליה ר"א מבהמה ואיך שייך לומר נחית. ואולי כוונתם דלאחר שהשיב לו ר"י שכן שינה את שמו לדבר שיש בו איסור והיתר הבינו דסברת ר"י היא דנמשכת ומשו"ה לא המשיך להק' ליה בהמה לשם חטאת העוף אולם לא מבורר לי איך מבואר מדברי ר"ע דנמשכת יותר מדמקבל הדין של קרבן אחר וצע"ג (א"נ) אולי י"ל דאין כוונתו לתרץ דבמתני' נחית ר"א אלא רק דלמאי דמסיק דנחית ר"א לא קשה קושיא זו ודוחק).

כדי להימשך צריכין דינים הסותרים במוחלט אבל כבר כתבתי דסברא זו לא מסתברא לי).

ונראה לבאר ע"פ מה שחידשנו דבחטאת העוף יש דין חדש של היתר מעילה חוץ מהיתר אכילתו שמוציאו מידי מעילה משא"כ שאר דברים הנאכלים, וא"כ י"ל דאפי' היכא דנמשכת כיון שבפועל אין אוכלין אותו א"כ לית ליה דין היתר כלל דהיתר דקדשים קלים אתי ע"י היתר אכילתו משא"כ בעוף אפי' בלי אכילה שפיר יש לו דין היתר וא"כ כיון דנמשכת להיות חטאת העוף יוצא מידי מעילה, והגם דמבואר בגמ' דעד המסקנא קס"ד דאפי' לענין אכילה נמשכת וכדמבואר ברש"י סז. ד"ה תימשך וז"ל דתהא כשירה שקס"ד דקאמר ר' אדא לר' יהושע דחטאת כשירה הוא, י"ל כיון דהאי פירושא במתני' אינה מופרכת ואפשר ללמוד דבאמת לא נחית ר"א אכתי במתני' וכמו שביארנו לעיל וכמו שתירצו התוס' בתירוצם השני. א"כ י"ל דהגמ' למאי דסלקא אדעתיה דלר' אדא כשירה ממש הוי א"כ הוי פירושא דמתני' דאכתי לא נחית אבל לפי המסקנא שפיר יש ללמוד דנחית וכנ"ל (וכעין מה שכתב האוה"ח הק' בפרשת שלח לך דמשה

ישראל חיים שענקר

בענין מליקת עוף טריפה

דף סט.

מאי דרק זה דמטמא לא מרשה לנו ללמוד הא גופא קשיא ונילף דלא תרד וא"כ יהא טהור מלימוד זה (ולפי ההו"א של השיטה בפשט לימוד זה דהיינו מה טריפה שאין מתרת את האיסור דהיינו אם עלתה תרד צ"ע הא גופה למה אמרינן תרד הא אית ליה הכשר במקום אחר וכמ"ש מכל הפסולין).

וצ"ע כוונת הנאות יעקב ואולי י"ל דבר חדש דשאני איסור הקרבה דטריפה בעוף מבכהמה דבכהמה הגם דשחיטה מטהרתה אפ"ה ממטעינן ליה ממין הבקר להוציא את הטריפה דזה עצמו פוסל וממילא תרד משא"כ בחץ דאיסור הקרבת טריפה אינה דיש חסרון בגוף העוף אלא במליקתה דמליקתה אינה חשובה מעשה מליקה כיון דטריפה היא והו"א כמו שנתנבלה כבר וא"כ י"ל דלר"מ דמטהר טריפה שמלקה א"כ חזינן דחשיב שפיר מעשה מליקה לטהרה מידי נבילה וא"כ ממילא ליכא הפסול בכלל דטריפה ומשו"ה אם עלה לא תרד.

אלא דלפי"ז צ"ע אמאי לא עלה לכתחילה לר"ג ונראה לומר דודאי יש לו לעוף גם את החיסרון של טריפות שפסול להקרבה מצד טריפותו ופסול בגף העוף הוא אלא דבזה י"ל דיש

איתא בשיטה מקובצת ד"ה מה טריפה וז"ל ואית לר"מ דאמר מלק ונמצאת טריפה אינה מטמאה, וא"כ אית ליה דלא תרד מאי קאמר הכא וכו' ויל"ע מה זה תלוי בזה למה צריך להיות אי אינה מטמאה דלא תרד הא בבהמה שחיטה מטהרת טריפה וכל שאר הפסולין ואפ"ה אמרינן דתרד כיון דאין פסולו בקודש כגון מוקצה נעבד וכדו' וא"כ היה עוף טריפה לר"מ דמליקתה מטהרתה כיון דאים פסולו בקודש תרד וצ"ע.

חויץ מזה קשה לי דהו"ל לה' כפשוטו אי ר"מ מטהר מליקת טריפה א"כ לא שייך בכלל הלימוד צה טריפה שאין מתרת דלכאורה הלימוד הוא נבלה וטריפה מה מה טריפה שמטמא הוא לא מתיר את האיסור אבל אי טריפה מליקה אינה מטמא א"כ איך הוא מלמד אנבילה וצ"ע).

ודמעתי שהנאות יעקב רצה להסביר דלר"מ דמטהר אפשר ללמוד טריפה מכל מליקה דעלמא דמיקרי טריפה בהתחלת המליק וכמש"כ התוס' בסח: ויש לו הכשר במקום אחר ורק אי סבירא לן דמטמא א"א ללמוד ע"כ. וצ"ב כוונתו אי ס"ל דכין דמטמא פשיטא דיסוד זה אינו דהא כל מליקה פסולה דלא ירד הוה ס"ד לטמא אי לאו האי קרא דטריפה אלא

בעצם ואפילו פסול הגוף בעצם דהטריפה אם עלתה לא תרד וכמו שביארנו לעיל דיש לו הכשר במקום אחר אבל שברים שאינן ראויין כלל למזבח ליכא לימוד בכלל דחשיב מליקה ומטהרת ומהיכ"ת הקיש לבהמה לענין זה דשאני שיטה ממליקה דשחיטה אינו מיוחד לקדשים וא"כ בהמה נטהרת בשחיטה הגם דאם עלתה לא תרד משא"כ דמליקה דמיוחד לקדשים דבר דאם עלה לא תרד אין לו מליקה כלל ורק טריפה לאחר שילפינן אינה מעכבת שם שלחיטתה ממנה כמו בבהמה א"כ ה"ה מליקה וזה אפי' לשי' התוס' דילפינן מההיקש בין שחיטת חולין בין מליקת קדשים דאין היקש למחצה אבל אפי' הוא רק לענין זה כנ"ל.

ובשיטת ר"א י"ל דהוא ס"ל דטריפה דומה לבעלי מומין דאין לו הכשר במקום אחר דשאנו פסול של קודם שחיטה מבשעת מליקה וכמו"ש תוס' לעיל בתירוצן השני וא"כ בודאי לכ"א טריפה דמלקו תרד דחשיב פסולו בקודש ומשו"ה ס"ל דאם טיהר ר"מ בטריפה ה"ה בבעלי מומין דמאי שנא.

ולפי"ז מיושב נמי הסתירה בגמ' דבדף כתבו דלר"מ טריפה תרד וכפשוטו הוא סתירה למה שכתב בדף סט. דלר"מ טריפה לא תרד, ולפי הנ"ל מיושב דבדף ע: מדבר בשיטת ר"מ אליבא דר"א ובדף סט. בשיטת ר"מ אליבא דר"י.

לו הכשר במקום אור והיינו כל מליקה דנטרפת בתחילת מליקתה וכשרה ומה שאין כן בבהמה דאין לו הכשר במקום אחר ומשו"ה תרד וממילא נמצא דעוף טריפה אפילו לר"מ דמטהר וליכא הפסול טריפה של חיסרון מליקה אבל לכתחילה לא יעלה משום פסול השני של גוף הטריפה אבל להסוברים דליכא לימוד לטהר טריפה א"כ אין כאן מעשה מליקה כלל וזה א"א ללמוד מכל מליקה דעלמא כיון דהתם נטרפת בשעת מעשה המליקה ושפיר חשיב מעשה מליקה משא"כ טריפה מעיקרא א"א למולקה כלל ומשו"ה תרד.

ולפי סברינו הנ"ל נתברר לנו דברי ר' יוחנן דאמר דלא טיהר ר"מ אלא בתמימין אבל לא בבעלי מומין ופירש"י דשייכא בהו מליקה וע"כ דכפשוטו אין לו הבנה כלל וכמו שהק' הגרע"ז למה שייכא מליקה בטריפה יותר מבעלי מומין הא שניהם פסולין להקרבה ולמה נקיש מבהמה רק לטריפה ולא לבעל מום. אבל לפי מה שייסדנו מובן היטב דההיקש מבהמה אינו מגלה אלא נקודה אחת דשחיטה מטהרת טריפה מטומאתה וכמו שעוף חולין ששחטה מטהרת טריפה ולא אמרינן דאינה חשובה לשחיטה כיון דכמו נבילה חשיבה ה"ה עוף קדשים שמלקה חשיב מעשה מליקה על עוף חייב ולא אמרינן דכאילו מלק עף מתה ואינה מליקה כלל אבל כל זה בתמימין דראויין להקרבה

ישראל בלומינג

בענין שחט עוף קדשים לענין טומאת נבילה

דף סט.

והטעם לזה מפרש ר' עקיבא איגר זצ"ל דבעצם יש להקשות מהיכי תיתי להקיש עוף לבהמה באופן דמה שחיטה "דבר שמכשירה וכו'" אולי לא חידשה התורה אלא בשחיטה דוקא ולא במליקה. ולכן הכריח רש"י לפרש דלשחיטה לא בעינן קרא דזה שפיר ילפינן מהק"ו וממילא מיותר הפסוק ומוכח לומר דההיקש הוא ב"דבר המכשירה" ודו"ק.

אמנם תוס' בדף נ: בד"ה מה נבילת בהמה וכו' כתבו: (על הק"ו דר"מ במתני') תימה מה לנבלת בהמה שאינה מטמא בבית הבליעה. וי"ל דעיקר טעמא דר"מ מהקישא דזאת תורת הבהמה והעוף כדלקמן פ' חטאת העוף כדפי' בקונטרס עכ"ל.

והיינו דתוס' מתמיה למה נחשב עוף קל כלפי בהמה כיון דאינו מטמא במגע ובמשא, הלא בהמה אינו מטמא בבית הבליעה וא"כ שניהם שווין. ומסיק תוס' דאיה"נ דאין זה המקור רק דיליף ר"מ הכל מההיקש.

מקשה רעק"א לפי זה חזרה קושיתו לדוכתיה מהיכי תיתי לרבות גם מליקת קדשים מהיקש דשחיטה הוה מתיר, אולי לא חידשה התורה רק

איתא במתניתין מלק ונמצאת טריפה ר' מאיר אומר אינו מטמא בבית הבליעה, רבי יהודה אומר מטמא. אמר ר"מ ק"ו אם נבלת בהמה שמטמאה במגע ובמשא שחיטתה מטהרת טריפתה מטומאתה, נבלת העוף שאינו מטמא במגע ובמשא אינו דין שתהא שחיטתו מטהרת טריפתו מטומאתו, מה מצינו בשחיטתו שהיא מכשרתה לאכילה ומטהרת טריפתו מטומאתו אף מליקתו שהיא מכשרתה באכילה תטהר טריפתו מטומאתו.

ובגמ' שם א"ר יוסי ברבי אבין ר' מאיר קרא אשכח ודרש 'זאת תורת הבהמה והעוף' וכו', אלא לומר לך מה בהמה דבר שמכשירה לאכילה מטהר טריפתה מטומאתה, אף עוף דבר שמכשירו באכילה מטהר טריפתו מטומאתו.

מפרש רש"י בד"ה דבר שמכשירה וז"ל ואפילו מליקת קדשים, דאי לשחיטה מק"ו אתיא לך עכ"ל. והיינו דהמקור אליבא דר"מ לשחיטת חולין (עכ"פ) הוא מק"ו דמתני', וממילא ההיקש מיותר למליקת קדשים דמטהר. משמע מדבריו דאי לאו דיש מקור לשחיטת חולין לא הוה ילפי' מההיקש מליקת קדשים.

דמסברא א"א לטהר כיון דאינו מתיר כלום, דהא שחיטת עוף קדשים בחוץ נמי מטהר מטומאת נבילה הגם דאינו מתיר כלום וכמו שמוכיח הגמ' מסברא דאם חייבין עליו בשחיטת חוץ ודאי "שמה שחיטה", וא"כ ה"ה בפנים נימא דשחיטה בעוף אפילו טריפה תטהר מטומאתה.

משא"כ לפי תוס' דילפינן הכל מ'היקש' וההיקש הוא מה שחיטה דהוה דבר המכשירה ה"ה מליקה כנ"ל א"כ בשחיטת עוף קדשים דאינה מתירה באכילה א"א לטהר טריפתה מטומאתה.

אמנם לפי רש"י נמי יש לצדד דלא תטהר שחיטת עוף קדשים טריפה מטומאת נבילה ומשום דשחיטה בקדשים אינה כלום, והא דהבאנו לעיל דשחיטה בחוץ כן מטהר הקדשים הגם דאינה מתירה, הלא מבואר בגמ' דהיינו טעמא משום דאם חייבין עליו משום שחוטי חוץ בודאי שמה שחיטה לטהרו מטומאת נבילה. אמנם הגמ' איירי בעוף קדשים שלם דאינו טריפה ובהא יש דרשה מיוחדת דהגם דאינו ראוי בפנים חייבין עליו משום שחוטי חוץ וממילא מטהר ג"כ (וגם בפנים מטהר דבעינן שוה בפנים כבחוץ כמבואר בסוגיא ע"ש).

אמנם בעוף קדשים 'טריפה' לכאורה לא יהא חייב עליו משום שחוטי חוץ דהא אינו ראוי לבא בפנים מטעם הטריפות שבו, ובהא ליכא שום פסוק וריבוי דחייבין עליו, וא"כ לית לנו שום מקור דגם בעוף קדשים טריפה נחשב השחיטה כשחיטה, ולעולם אפשר

בשחיטה, דהלא לפי תוס' גם שחיטת חולין ילפינן מההיקש. ושביק בצ"ע.

ועי' בקרן אורה דמבאר דתוס' ס"ל דשחיטה בחולין ומליקה בקדשים חדא מילתא היא כיון דשניהם מכשירים ולא ס"ל לחלק, וממילא אפשר ללמדו מההיקש.

וזה בעצם נוגע הסוגי' האם מליקה בקדשים הוה שחיטה, או דהתורה מתיר הבשר במליקה הגם דלא שחט אותו, ועי' בהאתון דאורייתא סימן א' אריכות דברים בזה. ואולי דבזה נחלקו רש"י ותוס', דלרש"י אין המליקה נחשב כשחיטה וממילא אי לאו דיש הק"ו לחולין לא הוה מילף מהיקש מליקת קדשים משחיטת חולין, משא"כ תוס' ס"ל דהוה כשחיטה ממש וממילא אפשר ללמוד מההיקש גם מליקה.

והנה יש לדון מה הדין לפי ר' מאיר ב"שחט" עוף קדשים טריפה, האם מטהר שחיטתה מטומאתה,

האם אמרינן כיון דאין הכשירו בכך דהא קדשים מליקה בעי לא מטהר, או דלמא אי אפשר ששחיטה לא תטהר מידי נבילה.

לכאורה זה יהיה תלוי בהמחלוקת רש"י ותוס' הנ"ל, דלפי רש"י דילפינן מ'ק"ו' לשחיטת עוף חולין, א"כ לענין שחיטת עוף קדשים נמי מהני הק"ו, דהא למעשה עוף קדשים אינו מטמא במגע ובמשא, וא"א למיפרך דיו דהא לא ילפינן אלא שחיטה ולא מליקה. ואין לומר

לומר דינו מהיקש דבעינן דבר המכשירו, אעפ"כ מהני השחיטה לטהרו מטעם אחר, דאם הועילה בחוץ לחייבו משום שחוטי חוץ בודאי שמה שחיטה ומהני גם לטהר טריפתה מטומאתה.

וזה צ"ע קצת דהא לפי תוס' לא סגי בזה דהוה שם שחיטה לטהרו, דהא אפילו בבהמת חולין בעינן קרא דשחיטה מהני לטהר, והא דחייבין בחוץ הוה ראי' דשמה שחיטה, אבל מהיכי תיתי דשחיטה כזה מטהר טריפתה הא אינו מכשירו בשלמא לפי רש"י ילפינן מק"ו דכל ששמו שחיטה מטהר אבל לתוס' צ"ב.

ועוד צ"ע מה שכתב דחייבין משום שחוטי חוץ אפילו בעוף טריפה, דהא לכאורה אין חייבין משום שחוטי חוץ, דהא אינו ראוי לבא בפנים דטריפה בפנים אם עלה תרד כמבואר לקמן בדף פד. בהמשנה וצ"ע.

והיה אפשר לומר דהשיטה מקובצת אזיל בזה לשיטתו בדף סט. ד"ה מה טריפה וכו' דמחדש דאליבא דר"מ גם טריפה אם עלה לא ירד, אמנם צ"ע ע"ז דהא בהמשך דבריו בדף ע: כתב בפירושו דגם לר"מ אם עלה תרד, וכבר מעוררין האחרונים (ועי' בהערות על קרן אורה אות ס"ג) בסתירת דבריו, ומיישבים דתליא במח' ר' יוחנן ור' אלעזר באיזה עוף טיהר ר"מ, דלפי ר' יוחנן דלא טיהר אלא בתמימין, א"כ י"ל דס"ל אם עלה לא תרד, משא"כ לפי ר"א דהכשיר גם בבעלי מומין וגם באווזין ותרנגולים דאינם ראויים למזבח כלל, י"ל דאם עלה תרד. וא"כ

לומר דלא שמה שחיטה ואינו מטהרת טריפתה מטומאתה.

אבל מצד שני י"ל דאין הביאור בהא דמטהר נבילתה בחוץ משום דחייבין על שחיתתו בחוץ, וא"כ מצינו דבכי האי גוונא ממש הוה שחיטה ומשום הכי תטהר, אמנם בעוף טריפה דאינו חייב בחוץ מהיכי תיתי דתטהר, רק הפשט הוא דמאחר דמצינו דחייבין על שחיתת עוף בחוץ משום שחוטי חוץ א"כ מצינו דגם "שחיטה" בעוף קדשים נחשב כשחיטה ומשום הכי מטהר, ולפי מהלך זו תו לא משנה אם יש בהעוף גם פסול טריפות דלמעשה הוה שחיטה ויש לר"מ מקור דשחיטה מטהר אפילו טריפות מידי נבילה. ויש לדון.

אחר שכתבתי הנ"ל למדנו בסייעתא דשמיא דברי השיטה מקובצת בדף ע: דאיירי בשיטת ר"א אליבא דר"מ דאפילו מלק אווזין ותרנגולים מטהר טריפתה ע"ש, ומוכיח שם הש"מ דלשיטתו ה"ה בחולין מהני 'מליקה' לטהר. ומתמיה ע"ז מהיכי תיתי דין זה וכתב בזה הלשון: אע"ג דשחיטה מטהרת טריפתה גם בעוף קדשים אע"ג דלא הוי דבר המכשירו, התם היינו טעמא כדאיתא לעיל אם הועילה לו שחיתת חוץ וכו' ופנים נמי משום דאינו שוה בפנים כבחוץ וכו' עכ"ל.

והיינו דנקט הש"מ לדבר פשוט דלפי ר"מ גם בעוף קדשים מטהר 'שחיטה' לטהר טריפתה מטומאתה, ומשמע מדבריו מדכתב דתליא בדבר המכשירו, דאפילו לשיטת התוס' דר"מ

בתמימין דשייכא בהו מליקה עכ"ל, וברש"י כת"י כתב אלא בתמימין 'שהמליקה נוהגת בהן', והיינו דר"י סבר דלא אמר ר"מ הלכתו דמליקה מטהרת טריפתה מטומאתה אלא בעוף דשייך בהו מליקה, והגם דבמצב שהוא עכשיו לא מהני דהא טריפה הוא, מ"מ בעינן שלולא פסול טריפות הוה מהני המליקה לטהרו ולפיכך לא מהני בבעלי מומין וכדומה. והיינו טעמא דבעי הנ"ל דהא מקורו הוא מהיקש דדבר המכשירה מטהר טריפתה וא"כ אם לולי הטריפות הוה פסול מטעם אחר א"כ אינו "דבר המכשירה" ולא מהני לטהרו.

ולפי זה כששחט עוף קדשים דביארנו לעיל דלפי רש"י המקור ל'שחיטה' עכ"פ בחולין הוא מהק"ו ולא מההיקש, א"כ אם נקטינן כהצד בהחקירה דלפי רש"י גם בעוף קדשים מהני שחיטה לטהר טריפתה מטומאתה, תצא חידוש נפלא דלכאורה השחיטה תטהר גם בעלי מומין דהא לא בעינן דבר המכשירה רק דשם שחיטה מטהר טריפות, ונמצא דיישר חיליה דשחיטה ממליקה בקדשים ודו"ק.

לשיטתו שם בדף ע: דאיירי בשיטת ר"א צ"ע כנ"ל למה בשחיטה בחוץ חייב וצ"ע.

והנה השיטה מקובצת מתרץ שם דהמקור של ר' אלעזר דגם בחולין מהני מליקה לטהר, הוא דדרשינן מה טריפה ששוה בכל פי' בחולין ובקדשים אף נבילה ששוה בכל בין בחולין ובין בקדשים, יצאת מליקה שאינה מטמאה בקדשים בחולין נמי אינה מטמא עכ"ד. ולפי זה פשוט דלר"א גם שחיטה מהני בקדשים אפילו בלי המקור של שחיטה בחוץ דביאר בתחילת דבריו, אלא דכיון דשחיטה מהני בחולין ה"ה דמהני בקדשים כמו שמליקה מהני בחולין מטעם הנ"ל ודו"ק.

אמנם כ"ז הוא שיטת הש"מ אבל רש"י שם ביאר שיטת ר"א בד"ה ואפילו אווזין "ובלבד שיהו קדשים בפנים" וא"כ עדיין יש לדון מה הדין בשחיטה בעוף קדשים אפילו אליבא דר"א ודו"ק.

והנה שיטת ר' יוחנן הנ"ל הוא דלא הכשיר ר"מ אלא בתמימין ועי' רש"י דמבאר וז"ל במליקת טריפה אלא

אלימלך רובנשטיין

בענין איסור אכילת טריפה

דף סט:

וע"כ היינו דאינו נקראת שחיטה כנ"ל. אמנם כתב שם דיש לדחות דרעק"א שם ביאר דהשחיטה אינה מתרת כיון דהעובר חלק מהאם והמציאות הוא שהשחיטה לא התיר האם באכילה.

עיינן בחידושי הגרי"ז (במכתבים עמוד ע"ט) שהביא בשם הגר"ח כיסוד הנ"ל דטרפה מפקיע היתר שחיטה לגבי אכילה והביא רא"י דהרמב"ם מדמה שחיטת נכרי לשחיטת טריפה ובשחיטת נכרי ודאי דאינה שחיטה והוי נבילה ומשמע מהרמב"ם דה"ה טריפה לא הוי שחיטה כלל.

והנה בסוגיין (סט.) איתא השוחט חולין בפנים (עוף) אינה מטמא טומאת נבילה דילפינן מטריפה ששוה בפנים כבחורץ דטריפות בלא שחיטה לעולם אינו מטהר מטומאת נבילה אף כל ששוה בפנים כבחורץ יצא שחיטת חולין דהשוחטן בחורץ אינו מטמא א"כ ה"ה השוחט בפנים אינו מטמא דאם היה מטמא לא היה שוה.

והקשו דמליקה נמי נימא הכי דמליקת קדשים בפנים אינו מטמא א"כ בחורץ נמי לא יטמא דאינו בפנים כבחורץ, ומדוע קיי"ל דמליקה בחורץ מטמא. ותירץ הגמרא דילפינן שלא בהכשירו משלא

האתוון דאורייתא (כלל ט"ז) חוקר מהו גדר איסור אכילת טריפה אי הוי ככל איסורי אכילה דהוי איסור צדדי שאסור לאכלו, או דהטריפות עושה שלא יהא שייך בה שחיטה להתירה מידי נבילה.

והביא רא"י מסוגיין (סט:) דדרשינן מ'וכי ימות מן הבהמה' דטריפה ששחטה אינה מטמאה בטומאת נבילה, ואי ס"ד דהוי איסור אכילה גרידא מה ההו"א דיטמא טומאת נבילה ולמה צריך מיעוט הא שאר איסורי הנאה לא צריכים מיעוט דאין מטמאין טומאת נבילה דכיון שהכשיר אכילתן בשחיטה אין זה נבילה אע"פ שאסורים באכילה דזה רק אסור צדדי, אע"כ דאיסור טריפה אינו איסור אכילה גרידא אלא דהשחיטה אינה מטהרתו והוי נבילה ולפיכך ההו"א דמטמא טומאת נבילה, קמ"ל הפסוק דאינה מטמא דטומאה אינו אלא בנבילה ממש דלא נשחטה אבל טריפה שנשחטה אע"ג דלגבי אכילה יש בה איסור נבילה דהשחיטה אינה מתרת הבשר מ"מ לגבי הטומאה מהני השחיטה דלא יטמא. וכ"כ הגרי"ז סט. ד"ה במשנה.

וכן נקט האמרי משה סימן ד' אות ל"ב והביא רא"י מחולין פ"ה דשחיטת טריפה אינה מתרת בן פקועה באכילה

הפסוק אבל לגבי אכילה אי"ז הכשירו כרש"י. (ואפשר לדחות דזה שכתב לענין לטהרו מידי נבילה דלאו דוקא לענין טרפה אלא דזה נוגע לדין טומאה דהא לגבי אכילה ממילא אסור לאכול הבשר).

אולם ע' ברשב"א בתורת הבית (בית שני שער ד' דף ס.) דהקשה מדוע בן פקועה אינו נותר בשחיטת האם כשהיא טרפה הא הולד אינו טרפה, וע"ש מה שתירץ. ומקושתו מבואר דס"ל דלעולם גם בטריפה השחיטה הוה שחיטה מעלייתא.

וראית האתוון דאורייתא והגרי"ז שהתחלו בו אפשר לדחות דהפסוק דטרפה מגלה לכל איסורי הנאה דאינם מטמא בטומאת נבילה ואיה"נ בלא הפסוק הו"א דגם בשאר איסורי אכילה מטמאין טומאת נבילה קמ"ל הפסוק דטריפה דאע"פ דאסור באכילה אינו מטמא טומאת נבילה כיון דהוי שחיטה מעלייתא כנ"ל בהרשב"א.

וראית האמרי משה ע' ברעק"א שם דדוחה אותו כנ"ל.

וראית הגר"ח מהרמב"ם דדימה שחיטת נכרי לטרפה יש לדחות דבאמת גם שחיטת נכרי לא הוי נבילה, וכן כתב הראש יוסף חולין דף י"ג לדעת הרמב"ם אלא דאסור משום "פן תכרות ברית ואכלת מזבחו".

ועוד הוכיח הגרי"ז מסוגיין דהנה שיטת ר' מאיר בהמשנה דמליקת טריפה

בהכשירו ולא ילפינן שלא בהכשירו מבהכשירו, דמליקת קדשים בפנים הוי בהכשירו וא"א ללמוד מזה מליקה בחוץ, משא"כ שחיטת חולין דבחוץ נמי שלא בהכשירו ומ"מ מטהר מטומאת נבילה א"כ ילפינן מזה דשחיטת חולין בפנים נמי אע"ג דאי"ז הכשירו אינו מטמא.

והקשה רש"י דשחיטת חולין בחוץ הוי בהכשירו, ותירץ דאיירי בשחיטת טריפה דהוי שלא בהכשירו דהא אסור באכילה ומ"מ מטהר מידי נבילה כדדרשינן מוכי ימות מן הבהמה. וע' בשיטה מקובצת ד"ה דנין שהקשה על רש"י דשחיטת טריפה אי"ז שלא בהכשירו דהוא נמי בהכשירו לענין לטהרו מידי נבילה, ולכן מפרש דילפינן משחיטת קדשים.

וצ"ב במה נחלקו רש"י והשיטה מקובצת האם שחיטת טריפה נחשב בהכשירו או לא. וי"ל דנחלקו בחקירה הנ"ל, דרש"י ס"ל דטריפה מפקיע היתר השחיטה ולכן הוי השחיטה שלא בהכשירו, והשיטה מקובצת ס"ל דהוי איסור אכילה גרידא ולא מופקע משחיטה ולכן שפיר בהכשירו מיקרי.

אמנם אפשר לדחות דאף השיטה מקובצת ס"ל כשיטת האחרונים דלא שייך בו שחיטה אלא דאחר גזירת הכתוב ד'וכי ימות' דשחיטה מטהר מטומאת נבילה הוי שפיר בהכשירו לגבי טומאה. וזה המהלך יותר מדויק בלשונו שכתב "לענין לטהרה מידי נבילה" משמע דרק לגבי טומאה הוי בהכשירו משום

והיה אפשר לומר דסוגיא דלעיל דמקשר
 אם עלה ירד לטהרת העוף דלא
 כר"מ ואיה"נ ר"מ ס"ל דלא בעינן מתיר
 האיסור. אולם זה דוחק מסברא, ועוד
 דרש"י פירוש הברייתות לעיל אליבא
 דר"מ. (וע' לקמן בהשיטה מקובצת דר'
 אלעזר אליבא דר"מ ס"ל דלא בעינן מתיר
 את האיסור ומשמע דר' יוחנן אליבא דר"מ
 ס"ל דבעינן.)

וכתב הגרי"ז דלפי הנ"ל א"ש דילפינן
 מבהמה דהוי ממש דומיא דבהמה
 דאף בהמה טריפה אין לה היתר שחיטה
 דמופקע משחיטה ורק לענין טומאת נבילה
 הוי גזירת הכתוב דשחיטה מטהר מנבילה,
 ולכן ילפינן שפיר על עופות דאע"ג
 דהמליקה אינה מתרת האיסור מ"מ יש דין
 חדש דלגבי טריפה יטהר המליקה ודו"ק.

מטהר מידי נבילה ולומד משחיטת טרפה
 דבהמה בק"ו או בהיקש ע"ש.

וקשה ע"ז דהא בכל הסוגיא משמע
 דדווקא מליקה שמתרת את
 האיסור מטהר מידי נבילה וזה תלוי אם
 פסולו בקודש דאם עלה לא ירד דאז התיר
 המליקה את האיסור במקצת דאהני דאם
 עלה לא ירד כנ"ל וממילא מטהר טריפתה
 מטומאתה ג"כ, אבל אם אין פסולו בקודש
 דאם עלה ירד דלא אהני המליקה להתיר
 כלום אז אינו מטהר מידי נבילה, וא"כ
 מדוע לר"מ מליקת טריפה מטהר מידי
 נבילה הא טריפה אינו פסולו בקודש ואם
 עלה ירד^[א]. ואין לומר דהוי גזירת הכתוב
 דילפינן מבהמה דהא שאני שחיטה
 דמתרת את האיסור (אלא אם נאמר דאין
 משיבין על ההיקש).