מסכת זבחים

פרק כל הזבחים

מתניתין

ב-א **כל הזבחים שנזבחו** [נשחטו] **שלא לשמן**, כגון שחישב השוחט בשעה ששחט קרבן עולה שהוא שוחט אותו לשם קרבן שלמים[1], **כשרים** אותם הזבחים, להמשיך את כל עבודתם, לזרוק דמם ולהקטיר אימוריהם על המזבח[2]. **אלא שמפני** מחשבת העובד שלא לשמה **לא עלו לבעלים** — שהביאו אותם להתרצות בהם — **לשם חובה**[3],

---

1. **רש"י** פירש ששחט "עולה לשם שלמים". ומשמע מדבריו, שאילו שחט במחשבה "שלא לשם עולה" גרידא, אך לא חשב לשם קרבן מסוים אחר, יעלה הקרבן לשם חובה לבעליו. וכן נקט **הקרן אורה.**

והחזו"א [מב ג] **ובחזון יחזקאל** [ריש זבחים] דימו זאת לשוחט "לשם חולין", שעולה לבעלים, כי "סתמא — כלשמן דמי", ונחלקו אם בחטאת לשם חולין מרצה או לא. וראה להלן ג א מו א, [ועיין בהערות לתוד"ה לשם].

והטעם לכך, משום שמחשבת "שלא לשמו" אין משמעותה העדר גרידא של מחשבת ה"לשמו" [ואין זה כשאר מצוות, שעשייתן נפסלת בהעדר מחשבה לשם המצוה], כי כל קרבן, מצד עצם עשייתו, הרי הוא נעשה לשמו, גם אם לא היתה מחשבה מפורשת לעשות כן. אלא, חידשה התורה לגבי קרבן, שאם חישב בעשייתו מחשבת "שלא לשמו", לא יעלה הקרבן לחובת בעליו, וזאת, אף על פי שמצד עבודות הקרבן כשלעצמן, הן נחשבות כנעשות לשמו מאליהן, גם בלי מחשבת העובד לעשותן "לשמו".

דהיינו, חידוש התורה בקרבן שחשב בו שתהיה עשייתו שלא לשמו, שלא יעלה הקרבן לחובת בעליו, הוא רק כשחשב להקריבו לשם קרבן אחר, ולא כאשר חשב לעשותו שלא לשמו של הקרבן הזה [ולהלן הערה 5 נרחיב בביאור הדברים].

ולפי זה, מה שנקט התנא "כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן", ולא דקדק לומר שנזבחו "לשם זבח אחר", הוא מפני שאין המחשבה לשם הזבח האחר פוגמת בזבח הזה מצד מחשבת הזבח האחר שבקרבן הזה, אלא שהמחשבה לשם הקרבן האחר עוקרת מהזבח הזה את ה"סתמא לשמו" שבעשייתו. וחלות העקירה של ה"לשמו" היא הפוסלת את הקרבן מלעלות לחובת בעליו מחמת הסיבה שאין הקרבן נעשה לשמו. וכן משמע מדברי רש"י [ע"ב ד"ה בסתמן, ובדף ג א ד"ה לשם, דלאו מינה].

אולם להלן נביא דעת **הגרי"ז** שאין ה"סתמא לשמו" נעקר מהקרבן במחשבת שלא לשמו, אלא התחדש שהמחשבה "שלא לשמו" חלה עליו ופוסלתו. וראה משמר הלוי [סימן א].

ומדברי **רבינו חננאל והמאירי** [בפסחים עא א] יש לדייק שאפילו מחשבה שלא לשם הקרבן גרידא גורמת שלא יעלה לשם חובה. שכתבו "פסח ששחט שלא לשם פסח, או לשם שלמים", ומשמע ששני אופני מחשבה הם. ויש לדחות את הדיוק, שהוא פסול מיוחד בפסח, וכדעת הרמב"ם [פסוהמ"ק טו יא] שפסח לשם חולין פסול [וראה להלן ג א הערה 5 ב].

והנה **רש"י** נקט אופן של שינוי קודש, ולא נקט אופן של שינוי בעלים.

ובפשטות, כוונתו היא כתוס', ששינוי בעלים אינו פוסל אלא כשחישב על זריקה. וכן משמע מדבריו להלן [ד א, י א] הובאו בתוס' כאן. אולם יתכן שסובר רש"י שבשינוי בעלים מועילה מחשבה "שלא לשם הבעלים" אף שלא חשב לשם אחר, כי אין הסתמא לשם בעלים חלה בעצם הקרבן. וראה **בחזו"א** [ליקוטים ה ד"ה ומדבריהם] שדן בזה, והסיק [באו"ח קכד פסחים לדף סא א] שרק לשם אחר נחשב שינוי בעלים.

2. **רש"י** פירש שהם כשרים לזרוק דמם ולהקטיר אימוריהם ולאכול את הנאכלים, ולא הזכיר שממשיך לקבל דמם ולהוליכו למזבח, ובפשטות טעמו משום שאין איסור בהולכת וקבלת הדם של קרבן פסול, ואין חידוש בהמשך העבודות אלא בזריקה והקטרה שנאמר בהם לא תזבח וגו' כל דבר רע. [וראה רש"י בחולין פ ב ד"ה משום, ולהלן הערה 13].

אולם **ברמב"ן** [סהמ"צ ל"ת ד—ה] כתב דדרשינן בספרי כל דבר רע — כל דיבור רע. לעבור בלאו זה בהקטרת קרבן שחשב בו חוץ לזמנו וחוץ למקומו, שיש בו משום פיגול, ומשמע מדבריו שבפסול מחשבת שלא לשמו, כגון בפסח וחטאת, אין איסור לא תזבח, ואם כן אין חידוש בעבודות אלו יותר משאר עבודות. וראה **בחידושי הגרי"ז** למנחות [ב א].

ויתכן שכוונת רש"י להורות שלא זו בלבד שנשאר הקרבן בקדושתו ולא נפסל, ונעשות בו עבודות המתיר של כל קרבן, אלא שהוא אותו הקרבן שהוקדש לשמו, ונשאר באותם דיני זריקה והקטרה ואכילה כמו שהיו בקרבן זה, כגון אם היה בתחילה עולה וחשב בו לשם שלמים, ממשיך לעשות בו עבודת עולה, ואף שלא עולה לבעלים לשם חובת עולה לא השתנה דינו, ולהלן נביא מחלקות רבותינו בזה.

3. **בחזון יחזקאל** [ריש קרבנות ד"ה אלא] ביאר שאין הקרבן מתייחס לבעליו, כי לא נעשה לשם מה שהקדישו, וקרב ללא בעלים.

אך **הגרי"ז** הוכיח שאינו כן, שאמרו בנזיר [מו ב] שנזיר מגלח על שלמיו אף שהוקרבו שלא לשמן, ומצורע מוכשר בז' מתנות שנתנו שלא לשמן, אף שלא הורצה [רמב"ם פ"ה ממחו"כ ה"ז]. ובהכרח, שנחשב עדיין כבעל הקרבן, ואף שעיקר הבעלות בקרבן היא על הכפרה, וקרבן זה אינו מרצה לו, מכל

וצריכים הבעלים להביא קרבן אחר(4) כדי לצאת ידי חובתם(5),(6).

מקום יש לו בו "כפרת דמים". וכן מוכח ממה שחטאת לשם חולין כשרה ואינה עולה לחובתו, ואילו היתה בעלותו על הקרבן נפקעת, היתה נפסלת כחטאת שאין לה בעלים. [ראה מכתבו להגר"י אברמסקי, הובא במשמר הלוי תמורה סי' ע, ובקונטרס יומא עמ' 40].

ובהכרח, שמחשבתו פסלה את הקרבן לגבי ריצוי, ולפיכך אין הקרבן עולה לחובת בעליו. ואף על פי שאין הקרבן נפסל ואינו טעון שריפה, שהרי אמרו בגמרא שאסור לחשוב בו עוד מחשבת פסול, מכל מקום, כח הריצוי נפקע מהקרבן. וכן מבואר ברש"י פסחים (ס ב), שנפסל רק לגבי שאינו עולה לשם חובה, וראה להלן הערה 15 שנברר את גדר הפסול.

וכן מבואר **בשטמ"ק** [אות א] שאם שחט נדבה שלא לשמו, אינו מביא אחרת, שאינו חייב באחריותה. והחידוש בכך, שאין החסרון רק במה שאינו עולה לשם חובה [וחסרון זה אינו שייך בנדבה, שהרי בלאו הכי אינו חייב באחריות], אלא חל פסול בקרבן רק לענין שלא ירצה לבעליו, וחסרון זה ישנו גם בנדבה, אלא שאינו חייב להביא אחרת, כי אף שאין לו ריצוי, אין עליו אחריות.

והתוס' במנחות [מז א] כתבו "שלא לשמה עוקר את הקרבן ועושהו קרבן אחר". וכן כתב **רבינו חננאל** [פסחים ס ב] שנשתנה ונעשה שינוי בזבח עצמו.

ובאבי עזרי [פ"י ממעה"ק ה"ז] ביאר כך את דברי הגמרא על משנתנו, שהקרבן נעקר מקרבן חובה לקרבן נדבה.

ולדבריהם נמצא, שביאור המשנה הוא, שפסול המחשבה שחל בעבודה עקר את הקרבן ממה שהקדישו הבעלים לחובתו, והרי הוא כקרבן אחר של הבעלים. [והיינו הקרבן האחר שחשב עליו, או הקרבן הראשון שנהפך מחובה לנדבה].

וראה **בזבח תודה,** שמכל מקום נשארו עליו דיני הקטרתו ואכילתו כמו שהיה, רק שאינו עולה לחובת הבעלים, ואינו נחשב שהקריב מה שהתחייב בו. ובהערה 14 על הגמרא נברר עוד].

ומרן מו"ר הגראי"ל שטיינמן שליט"א בספרו למסכת זבחים [בכתב ידו, העומד לצאת לאור], דן אם מצוות הבאת הקרבן מתייחסת לבעלים בקרבן שאינו עולה לחובתו.

והוכיח שהיא מתייחסת אליו, ממה שהקשה **המקנה** בקידושין [כג א] לפי האומר ש"כהני שלוחי דידן", איך הקרבן שנשחט שלא לשמו "כשר, ואינו עולה לחובתו", והלא אם אין מתקיימת שליחות הבעלים למצוה, תבטל השליחות, ויפסל הקרבן!

[ו**במנחת ברוך** [כ ענף ב] כתב משום קושיא זו ששליחות בשחיטת קרבן אינה מעכבת, ועיין בדף ה א הערה 2, יד ב הערה 3א לתוס'.

אך הוכחה זו תלויה, לכאורה, בביאורי הראשונים אם הכהנים שלוחים של בעל הקרבן, או של כל ישראל].

ובתירוץ המקנה, שאין זה שינוי בשליחות, לפי שבגוף השחיטה עשה הכהן את שליחותו של הבעלים, דן מו"ר, הרי אין הישראל שולח את הכהן לקיים את פרטי ההקרבה, אלא לקיים מצוותו, ואם כן, הכשר הקרבן הוא רק אם נחשב שקיים הבעלים את המצוה של ההבאה. וראה **עולת שלמה** כאן.

4. **רש"י** פירש שיביא קרבן אחר לחובתו או לנדרו וישחטנו לשמו. ותמוה מאד למה הוצרך לומר שישחטנו לשמו, והרי קרבן חדש הוא ובודאי צריך לקיים בו כל דיניו.

ובשפת אמת ביאר שלא תועיל סתמא לשמו כיון ששחט מקודם שלא לשמו, וכדעת רב [במנחות טז א] ש"על דעת ראשונה הוא עושה" ואפילו בשתי בהמות. ודחה, שכלל זה נאמר רק כשאחד שוחט את שתיהן. אבן, גם אם ננקוט שבשני קרבנות אינו עושה ע"ד הראשונה, מכל מקום כשעושה בקרבן אחד עבודה שלא לשמו ודאי צריך להמשיך ולעשות שאר עבודותיו לשמו וכמו שביאר ה**זבח תודה** בדברי **הרמב"ם** [פט"ו מפסוהמ"ק ה"ג] שכתב זבח ששחטו שלא לשמו חייב להשלים שאר עבודות לשמן. ומשמע שלא מועיל בהן סתמא לשמו, כי באופן זה ודאי שכל העושה על דעת ראשונה הוא עושה. [וראה ביאור נוסף **בטהרת הקדש**].

והגרא"ל מאלין [ח"ב א] ביאר את דברי הרמב"ם, כדברי האומרים שמחשבת שלא לשמו פוסלת, ונמצא שנעקר הסתמא לשמו מהקרבן, ולפיכך צריך לחשוב בשאר העבודות לשמו. [וראה בהערה הבאה, אם אכן נעקר הלשמו, ואם פסול המחשבה חל בעבודה שחשב בה או בכל הקרבן]. וראה עוד בהערות 12—13 על הגמרא.

5. **רש"י** פירש שהזבחים כשרים אף על פי שמצוותן לשחטן לשמן, ומשמע שהבעלים חייב להביא קרבן אחר משום שחיסר במצוותן ולא עשאן לשמו. ובפשטות כוונתו שהמחשבה שלא לשמן היא מחשבה הפוסלת ועוקרת את הסתמא לשמו [וכמבואר בהערה 1], ומפני חסרון מחשבת לשמו חל פסול בקרבן לגבי שלא יעלה לשם חובה. [ואילו בשאר המצוות חסרון לשמו פוסל לגמרי].

אולם **בקובץ שיעורים** [ח"ב כב] נקט שלשמו בקרבנות הוא כלשמו בכל המצוות, ועצם העדר המחשבה לשמו פוסל, אלא שבסתמא נחשב כעושה לשמו, אבל אם גילה דעתו שאינו חושב לשמו פוסל, ואין פסול מחודש במחשבה זו [וראייתו מתוס' במנחות מב ב עי"ש].

ודבריו תמוהים שהרי אמרו להלן [ג ב] שהשוחט לשם חולין אינו פוסל, כי צריך שיחשוב לשם קרבן אחר, ומוכח שעל אף העדר מחשבה לשמו אין הקרבן נפסל. וכן משמע ממאן דאמר [במנחות מט. ופסחים עב א] שעקירה בטעות אינה עקירה, והקרבן כשר ומרצה אף שלא כיון לשמו. וגם רש"י [להלן מא., הובא בהערה 13 לתוס'] נקט שרק דיבור פוסל בקדשים ולא מחשבה, ואילו העדר מחשבה פוסל די במחשבה שלא לשמו. ואף בתוס' [בעמוד ב] כתבו שאילו קטן לא היה נחשב מתעסק, היתה שחיטתו כשרה כי סתמא לשמו, אף שאינו מכוון. ובריש מנחות אמרו שמנחת מחבת לשם מרחשת כשרה ועולה אף שלא חישב לשמה [וזה יש לדחות, שהטעם לכך כי מעשיה מוכיחין עליה, ונשאר עליה סתמא לשמה הראשון]. וגם מדברי הרמב"ם משמע שהמחשבה פוסלת כי הגדירו [בפי"ח מפסוהמ"ק ה"א] כ"מטיל מום בקדשים" וכדלהלן הערה 15.

ולפיכך ביאר **הגריז"ז** [בפ"ד ממעה"ק הי"א וכן הביא בקו"ש בשם הגר"ח] שהקרבן קרב לשמו ממילא, והיינו כי מאחר

חוץ מן קרבן **הפסח והחטאת** שאם נזבחו שלא לשמן הרי הם פסולים לגמרי[7] [שאין זורקים את דמם על המזבח ואין מקריבין את אמוריהם ואין אוכלים את בשרם].

פסול זה של קרבן **הפסח** שנשחט שלא לשמו הוא רק אם שחטו **בזמנו** בערב חג הפסח לאחר חצות היום. אבל אם שחט את קרבן הפסח בשאר ימות השנה שלא לשמו, הרי הוא כשר, היות ובשאר ימות השנה הוא קרב בתור קרבן שלמים, ושלמים שנשחטו שלא לשמן הרי הם כשרים[8].

אך קרבן **חטאת** נפסל בשחיטה שלא לשמו **בכל זמן**, שהרי תמיד הוא קרב בתור חטאת, ולפיכך תמיד יש בו פסול אם נזבח שלא לשמו.

רבי אליעזר אומר: אף קרבן **האשם** שנזבח שלא לשמו פסול!

שהוקדש לכך ממילא נעשית בו העבודה לשמו כפי שהוא, ונקט שאפילו מחשבתו לשם קרבן אחר אינה מחשיבה שעושהו שלא לשמו, אלא שהתחדש בתורה שמחשבה זו פוסלת בקרבן. ולפיכך כתב שאינו יכול לשוב ולעשות את העבודה שוב, כגון לקבל שוב את חלק הדם שנשאר, כי מחשבתו פסלה הקרבן. אך אילו היה זה חסרון במחשבת לשמו גרידא, יכל לחזור לקבל או לזרוק את הדם כמו זר שקיבל שכהן חוזר ומקבל אחריו .

אולם מדברי **רש"י** [ב א ד"ה שלא, ג א ד"ה לשם, קטו א ד"ה ור"א, ועוד] משמע שמחשבת שלא לשמו עוקרת את הסתמא לשמו, ולכן אף שהחפצא של הקרבן סתמו לשמו, חידשה התורה שיכול לעוקרו משמו במחשבתו לקרבן אחר, אף שמחשבה סתם שלא לשמו או לשם חולין אינה פוסלת, [וגם הגרי"ז בסוף ימיו שב וביאר כן בשיטת רש"י]. ולפי זה נמצא שפסול הקרבן הוא מפני חסרון לשמו שנעקר במחשבתו, אך אילו ירצה יחזור ויקבל שוב את חלק הדם הנשאר ויעלה הקרבן לבעליו כי רק העבודה שנעשית שלא לשמו נפסלה, ולא הקרבן. ויתכן שלפיכך פירש רש"י שלא קיים מצוותן לשחטן לשמן. וכן משמע בהקדמת **קרן אורה**, וראה **קהילות יעקב** [סי' ב].

6. **הרמב"ם** בפירוש המשנה העמיד משנתנו כגון ששחט עולה לשם חטאת ואחר כך נודע שהוא קרבן עולה, והיינו עקירה בטעות, אך להלכה כתב [פט"ו מפסה"מ ה"א] שעקירה בטעות אין שמה עקירה.

ועוד כתב בפירוש המשנה שמחשבת שלא לשמו פוסלת רק בקרבן יחיד, אבל בציבור סכין מושכתן למה שהן. [כך הביאו הרע"ב, אבל כעת נדפס שם שגם בקרבן ציבור פוסל]. ותמהו **הגרעק"א** ועוד, הלא להלן [ד א] אמרו "שינוי קודש ישנו ביחיד כבציבור", והיינו שמחשבת שלא לשמו פוסלת גם בציבור.

ובפשטות יש לומר שכוונת הגמרא ששייך שינוי קודש בציבור, אלא שרבנן התנו שלא יפסול, אך מעיקר הדין היה פוסל, ראה **רש"ש** להלן [ד א]. ושם נביא את דברי **הנצי"ב** שכוונת הרמב"ם לדברי **הערוך** [ו ב תוד"ה סכין] ששם הקרבן נקבע רק בעת שחיטתו, ולפיכך אפילו אם הוקדש לתמיד אפשר לשוחטו למוסף.

ובשפת אמת כתב שרק עקירה בטעות אינה מועילה בקרבן ציבור [אף למאן דאמר ששמה עקירה] כי סכין מושכתן למה שהן, אבל כשיודע שהוא עולה ועוקרו במזיד לשלמים יפסול אף בציבור, ולא יועיל תנאי ביי"ד שסכין מושכתן. ויתכן לבאר, שהחילוק בין עקירת טעות לעקירה גמורה, הוא שעקירה גמורה פוסלת ולא מועיל בה משיכת סכין, אך עקירת טעות אינה אלא עקירת הלשמו, ומועיל הסכין מושכתן לעשות את הקרבן לשמו, ולקיימו כנגד המחשבה.

וראה **בחשק שלמה** שדברי הרמב"ם בעולות, שכשרין ליחיד ועולין לציבור לשם חובה, ואילו הגמרא להלן בחטאות, שפסולין ביחיד. אולם **המהרש"א** [בביצה כ ב] נקט שגם כבשי עצרת שהם שלמים, אינם נפסלים במחשבת שלא לשמו כי סכין מושכתן.

ובחק נתן כתב שבגמרא מדובר בשינוי קדש בשאר עבודות שאין בהן סכין מושכתן, או שכוונת הגמרא לאיסור שיש במחשבת שינוי קדש, ולא לפסול.

7. **הרמב"ם** [פט"ו מפסומ"ק ה"א] כתב שלש מחשבות הן שפוסלין את הקרבנות, ואלו הן מחשבת שינוי השם... כגון שהיה עולה ויחשב שהוא שלמים. והעיר **הכסף משנה** שהיה ראוי לכתוב פסול מחשבה זו בחטאת שנפסלת בה, ולא בעולה שרק אינה עולה לשם חובה, וכתב שגם מה שאינה עולה לשם חובה הוא מפני פסול שחל בקרבן לענין זה, ראה לעיל הערה 3 .

והגרא"ל מאלין [שם] העלה מדברי הרמב"ם שהקרבן נפסל במחשבה שלא לשמו מדין הקרבתו שהוקדש לה, שהרי עקר את הסתמא לשמו שחלה בהקדשה, ורק שנתרבה הכשר הקרבה חדש בקרבן, והוא אינו מועיל לריצוי בעלים, ולכן נקט הרמב"ם שעולה נפסלת במחשבה וזה כעין המבואר לעיל שנעשה לקרבן אחר.

וראה בהערות 14—15 על תוס' שנברר דין חטאת לשם חולין.

8. **בשטמ"ק** [אות ב'] הקשה הרי אם שחט הפסח קודם זמנו לשם פסח או סתמא פסול, ואם כן בהכרח יש עליו דינו פסח גם בשאר ימות השנה, ולמה אינו נפסל כשנשחט שלא לשמו. וביאור קושייתו, שהרי דין הפסח הוא להקריבו כפסח או לעוקרו ורק אז יעשהו כדינו לשלמים, וכיון ששחטו שלא לשמו יפסל אף בשאר ימות השנה. [והיינו שפסח אין בו קדושת שלמים, אלא קדושת פסח שיכול לעוקרה לשלמים ודלא כדעת רש"י בסמוך].

ותירץ, שאינו נפסל משום שינוי קודש, אלא משום פסח שנשחט שלא בזמנו, והראיה שהרי אפילו לשם סתמא פסול, ובהכרח שאין זה פסול של שלא לשמו. והיינו שאילו נפסל

וכך היה שונה רבי אליעזר: **הפסח** שנשחט שלא לשמו **בזמנו** פסול, ואילו **החטאת והאשם** שנזבחו שלא לשמן **בכל זמן** הרי הם פסולין!

וכך **אמר רבי אליעזר** לבאר את טעמו: **החטאת באה** לכפר **על חטא, והאשם** גם הוא **בא** לכפר **על חטא**, ולכן יש להשוות את הלכותיהם — **מה חטאת פסולה** כאשר היא נזבחה **שלא לשמה, אף האשם פסול** כאשר הוא נזבח **שלא לשמו!**

יוסי בן חוני אומר: כשם שפסח וחטאת שנזבחו לשם קרבנות אחרים הרי הם פסולים, כן קרבנות אחרים **הנשחטין** בי״ד בניסן **לשם פסח**[9], והנשחטין בכל השנה **לשם חטאת** הרי הם **פסולין!** וטעמו יבואר בגמרא.

שמעון אחי עזריה אומר: כל הקרבנות [חוץ מפסח בזמנו וחטאת][10] שנשחטו שלא לשמן, הרי אם **שחטן לשם** קרבן שקדושתו **גבוה מהן** הרי הם **כשרין.** אבל אם שחט **לשם** קרבן שהוא **נמוך מהן** הרי הם **פסולין** לגמרי, ואין מקטירין אותם[11].

כיצד, באיזה אופן נחשב שנשחט לשם גבוה, ובאיזה אופן לשם נמוך מהן,

א. **קדשי קדשים** כגון עולה ואשם, **ששחטן לשם**

מפני מחשבתו, הרי בסתמא יחשב לשם שלמים ויועיל בעקירה, ובהכרח שפסולו מפני ששוחט פסח שלא בזמנו, ולפיכך בסתמא נחשב כ״פסח״ ונפסל משום שנשחט שלא בזמנו.

אולם יתכן שאין כוונתו שנחשב ״פסח״ ונשחט שלא לשמו, אלא שדינו לעקרו ולעשותו שלמים, ודינו כשלמים, ולפיכך כשמקריבו בכל ימות השנה לשם פסח יחשב כמקריבו שלא לשמו, ועל כך תירץ שאי אפשר להחשיבו כשוחט שלא לשמו שהרי הוקדש לשם פסח, אלא שפסולו ששחטו לפני זמן הפסח, וראה בהערה הבאה.

9. **רש״י** פירש שמדובר בשאר בזבחים שנזבחו בי״ד בניסן לשם פסח. ולכאורה תמוה, שהרי בשלמא פסח שנשחט לשם קרבן אחר, אינו נפסל אלא בי״ד, כי בשאר ימות השנה נעקר ונעשה שלמים, ואין היכי תמצי לשחוט פסח בזמן אחר שלא לשמו, אבל בשאר הנשחטים לשמו הרי בכל השנה שייך מחשבה לשם פסח [וצריך עקירה לקרבן אחר] ולמה לא יפסלו.

ומוכח שלדעת רש״י עצם קדושת הפסח בשאר ימות השנה נחשבת כשלמים, וכשחושב בהם לשם פסח, היינו לשם שלמים, ורק אינו עולה לשם חובה. [ומה שצריך עקירה הוא מדיני הקרבתו, שפסח אינו קרב לשלמים בלי עקירה, אך נחשב כשלמים א]

ב. מו״ר הגראי״ל העיר, שחטאת לשם פסח תפסל בכל זמן, כי פסולה אינו תלוי במחשבה ״לשם פסח״ אלא במחשבה שלא לשמו. ויישב בכך את קושיית ה**חשק שלמה** למה אמר רבי אלעזר שהחטאת פסולה בכל זמן, והרי פשיטא הוא, שהרי זמנה כל השנה. ובהכרח שבא ללמד שפסולה כל השנה גם במחשבה לשם פסח שאינה פוסלת בשאר קרבנות כל השנה. [ועל תיבות ״בי״ד ניסן״ העיר שגם בי״ד אייר פוסלת מחשבה לשם פסח שני, כמבואר ב**בנין ציון** ח״א ל׳]

ג. בפשטות סברתו של יוסי בן חוני היא, שמחשבה לשם פסח וחטאת דינה חמור משאר המחשבות, ואין זה כחומרא של פסח וחטאת שנפסלים במחשבת שלא לשמו בעלמא, אלא חומרא נוספת, וצריך להבין כיצד למד מזה לזה, [כמבואר בדף יא ב שלמד שכל הפוסלים בפסח, נפסלים בשחיטה לשמו].

אמנם **בכתבי הגר״ח** [כריתות כז ב] מבואר שמחשבת שלא לשמו אינה פוסלת מפני שחשב להיפך מהרצוי, אלא שעצם השינוי פוסל אף אם הוא חל והקרבן עומד מעתה לשם מה שחשב, כי שינוי קודש פוסל את הקרבן [ויתכן שעל כך כתב הרמב״ם שאינו עולה לא משום עולה ולא משום שלמים, ראה לעיל הערה 3, ועיין **בחידושי הגרא״ל** סי׳ ד׳].

ונמצא לדבריו שיוסי בן חוני למד מפסח וחטאת מהו שינוי הפוסל, דהיינו השינוי שבין פסח וחטאת לשלמים ועולה פוסל בכל אופן שחושב מזה לזה. ולדעתו אין כלל חומרא בפסח וחטאת, ושוים הן להפסל בשינוי ככל הקדשים. וראה בדף יא הערה 8.

10. **רש״י** פירש: שחטן **לשאר זבחים** לשם גבוה מהן, ומשמעות לשונו היא ששמעון אחי עזריה לא אמר דינו על פסח וחטאת, והם נפסלים אפילו כשחשב לשם גבוה מהן.

וראה **בקרן אורה** שדייק מלשון המשנה להיפך, ששנינו בסמוך ״כיצד, קדשי קדשים ששחטן לשם קדשים קלים״ ומשמע שמדובר בכל קדשי קדשים, ואפילו חטאת אינה נפסלת אלא לשם נמוך ממנה. [ועיין **חשק שלמה** שחטאת גבוה מכלם, אך להלן צ׳ ב שנינו שאשם מצורע גבוה ממנה].

וכתב, שאם במחשבה לשם גבוה מהן כשרים ומרצים, גם חטאת אינה נפסלת כשחשב לשם גבוה מהן. אבל אם לשם גבוה מהן כשרים ולא מרצין, מסתבר שגם בחטאת יודה שנפסלת לגמרי אף לשם גבוה.

ולכאורה מלשון הגמרא משמע שהחטאת נפסלת, [לפי הצד שבגבוה כשרין ולא מרצין], שהרי אמרו שאם דעתו שכשרין ולא עלו, נמצא שחולק עם תנא קמא רק בחדא. דהיינו שנפסלין בנמוך מהן. ואילו סובר שגם בחטאת לשם גבוה לא נפסלו, נמצא שלעולם נחלקו בתרתי, ובהכרח ששמעון אחי עזריה לא דיבר בחטאת. וראה הערה 16 על תוס׳, ולהלן יא ב הערה 3.

11. **החזו״א** [א יג] כתב שרק לשם נמוך מהן פסולין, אבל לשם שוים כשרים, ודן אם שייך מציאות שיהיו שוין. וכן נקט **הקרן אורה,** וביאר שלכן אין פסח שלא לשמו נפסל, כי בכור ומעשר שוין לו.

ובתוס׳ הגרעק״א למשניות והרש״ש נקטו שבכור קודם

קדשים קלים כגון שלמים ותודה, הרי הם **פסולין, משום ששחטן לשם קרבן נמוך** מהם.

קדשים קלים ששחטן לשם קדשי קדשים הרי הם **כשרין.** [ובגמרא יתבאר אם גם עלו לבעלים לשם חובה].

ב. **הבכור והמעשר ששחטן לשם שלמים** הרי הם **כשרים.** שהשלמים גבוהים מבכור ומעשר בכך שיש בהם ארבע מתנות דם על המזבח [לעומת מתנת דם אחת בלבד בבכור ובמעשר], והשלמים גם טעונים סמיכה הבאת נסכים ותנופת חזה ושוק, שאינם נוהגים בבכור ובמעשר כלל.

שלמים ששחטן לשם בכור ולשם מעשר הרי הם **פסולין,** משום ששחטן לשם קרבן נמוך מהן.

גמרא

שנינו במשנה "כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה".

והוינן בה: **למה לי למיתנא** למילת הניגוד **"אלא" שלא עלו** לבעלים, **ליתני** בקצרה — כשרים **ולא עלו לבעלים לשם חובה?**

ומשנינן: **הא קא משמע לן,** שאין מעלת קדושתן יורדת כלל כתוצאה מהשינוי שנעשה בזביחה שלא לשמה, ורק **לבעלים הוא דלא עלו לשם חובה, אבל בקדושתייהו קיימי, ואסור לשנויי בהו** שינוי נוסף, והיינו שאסור לעבוד בהם עוד עבודה בשינוי[12].

וכדרבא, דאמר רבא: עולה ששחטה שלא לשמה אסור לזרוק[13] דמה שלא לשמה, ואם תרצה לדעת

למעשר כי קדושתו ברחם, ולפיכך דנו למה לא נקטה המשנה בכור לשם מעשר. **ובקרן אורה** יישב שאין חומרא זו נחשבת לעשותם גבוה ונמוך, כי מתן דמיהן שוה. והיינו שאין נחשב גבוה מחבירו לענין פסול מחשבה אלא כשיש בו מעלת קדושה מחמת תוספת דיני קרבן, ורק לענין קדימה יש מעלה לקרבן שקדושתו מרחם, וראה עוד להלן יא ב הערה 4.

וראה **במשמר הלוי** [סימן ז] שדן האם מדובר באופן שחשב "לשם קדשים קלים", או דוקא שחשב לשם קרבן מסוים שהוא מקדשי קלים שקדושתן נמוכה משל קדשי קדשים, והוכיח מדברי הרמב"ם [פט"ו מפסוהמ"ק ה"ב] ששינה לגבי מנחה ונקט מנחה מסוימת, ומשמע שאין מחשבתו על שם כללי פוסלת.

12. עיין **רש"י ושטמ"ק** [אות ג] ונראה שיש חילוק ביניהם אם "בקדושתייהו קיימי ואסור לשנויי בהו" הוא דבר אחד, והתחדש במשנה שכתוצאה מקדושתן אסור לשנויי בהו, או שזה פשיטא לן שבקדושתייהו קיימי, ורק קא משמע לן על איסור השינוי בשאר עבודות. וראה **בטהרת הקדש** בזה.

ומלשון הגמרא יש להוכיח שהיה פשיטא לן שבקדושתייהו קיימי, שהרי אילו היה צד שנגרע מקדושתן על ידי מחשבתו, שוב יהיה מותר לחשוב בשאר העבודות שלא לשמו, ועל כרחך שהנידון הוא רק אם כיון ששינה מותר לשנות שוב אף שבקדושתן קיימי.

ומדברי השטמ"ק נראה שאף על פי שלא נעקרה הסתמא לשמו, מכל מקום כיון שהשתנה שם הקרבן מעולה לשלמים והתחדש בו הכשר חדש, [כמבואר לעיל בהערות 7—3] לפיכך היה הוה אמינא שמותר לשנות בו ולחשוב בו מחשבת שלמים, ועל כך למדנו מדברי רבא שאסור לחשוב בה לשם שלמים, והסברא בזה שהרי אינו נעשה ונאכל כשלמים, ובהכרח שעקירתו מעולה היא רק לענין שאינו מרצה, אבל ודאי עולה היא ואסור לחשוב בה לשם שלמים.

וראה **בטהרת הקדש** ריש מנחות שדקדק מלשון הגמרא שם שלא היה סלקא דעתא להתיר שינוי נוסף במנחה, אלא אם נפסלה המנחה, אך אילו היתה כשרה אף שלא היתה בקדושתה אחר ששינה בה, ודאי אסור לשנויי בה. והחילוק הוא בין זבח למנחה, כי שינוי קדש במנחה אינו שינוי במעלת הקדושה כמו בין עולה לשלמים, אלא רק שינוי באופן עשיתה ממחבת למרחשת, ולפיכך לא שייך בה שינוי בקדושתה, ואם כשרה אסור לשנויי בה עוד. ורק בשינוי קדש בזבחים, שמשנה את את עצם שם הקרבן, היה הוה אמינא להתיר שינוי נוסף. וראה עוד להלן [ע"ב הערה 2].

ובתורת כהנים [נדבה ה ו] דרשינן מקרא שיש חיוב הפשט גם בקרבן שנשחט שלא לשמו, והקשו הראשונים למה הוצרך לכך ריבוי, והרי הקרבן כשר. וביאר **הר"ש** שסלקא דעתא כיון שנדחה מהבעלים אין צריך הפשט. **ובתוס' אחרות** [הנדמ"ח] כתבו דסלקא דעתא שהחיוב דוקא בעולה, לאפוקי שנעקר שמה לשם שלמים. ומשמע כהמבואר לעיל שמחשבת שינוי קדש משנה את שם הקרבן בפועל.

ובכתבי הגרי"ז [מנחות ב ב] נקט שכל האיסור לחשב שוב אחר מחשבה שלא לשמו, הוא רק משום "לא יחשב", כי חיוב המחשבה לשמו הוא רק להכשר הקרבן, ודייק כן מהרמב"ם [פט"ו מפסוהמ"ק ה"ג] שכתב "אסור לחשב וכו' לפיכך זבח ששחטו שלא לשמו חייב להשלים שאר עבודות לשמן, ומשמע שרק "לפיכך" מפני לא יחשב, אך אין מצוה לחשב לשמו כי אינה מכשרת הקרבן מאחר ששינה. ולכאורה תמוה מסוגיין, כי אמרו מסברא שאסור לשנות אף אחר ששינה, ומשמע שאין האיסור מפני לא יחשב. וראה עוד באבי עזרי, ולהלן [ע"ב, ובדף ד א הערה 9 לתוס'].

ב. עוד יש לדקדק ברש"י שסיים "ומיהו אם עבר ושינה כשר", ומשמע שבא לאפוקי ממשמעות דברי הרמב"ם בפיה"מ שאם לא גמר את שאר העבודות לשמן הקרבן נפסל, וראה **חק נתן** .

13. **בזבח תודה** דקדק למה נקט רבא אסור "לזרוק" דמה, ולא כתב אסור "לקבל", שהיא עבודה קודמת לזריקה. וביאר שרצה

מה הטעם לכך, **איבעית אימא סברא, איבעית אימא קרא.**

איבעית אימא סברא: וכי **משום דשני בה** פעם אחת בשעת זביחה, יוכל לשוב ולשנות **כל הני** שינויים בעבודות נוספות **לישני בה וליזיל?** והרי אין הקרבן נפסל לגמרי אלא רק לגבי כך שלא מרצה לבעלים, וכיון שנחשב כקרבן כשר אסור לחשב בעבודתו שלא לשמה.[14]

איבעית אימא קרא:[15] דכתיב **"מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת לה' אלהיך נדבה". וגו'.**

והוינן בה: וכי **האי** — הפסוק — מדבר על קרבן **"נדבה"** שאין אחריות הבעלים עליו? והלא **נדר הוא,** שהרי מפורש נאמר בפסוק "כאשר נדרת", ובנדר הרי הוא חייב באחריותו? ב-ב

לחדש שאפילו עשה כל עבודותיה שלא לשמו, צריך לזרוק לשמו, ודקדק כן בלשון הרמב"ם [פט"ו מפסוהמ"ק ה"ג]. ולפיכך ביאר **שהרמב"ם** פירש "דשני בה כל הני" היינו שלשת העבודות, ולא **כרש"י** שפירש "כל הני לישני בה" דהיינו שלא ישנה בקבלה ואילך.

אולם **מו"ר הגראי"ל** ביאר, שרבא נקט "לזרוק" כי כל העבודות תלויים בהכשר זריקה לבסוף, ודן אם שחט וקבל שלא לשמו ולבסוף נשפך הדם, אם עבר עבירה, וכן אם היה מותר לזרוק שלא לשמו האם ממילא היה מותר לעשות גם את שאר העבודות שלא לשמו, ואם אכן דין לשמו בשאר העבודות תלוי בזריקה, ראוי לומר "אסור לזרוק". [וראה לעיל הערה 2, ולהלן ד א הערה 5א].

14. פירש **רש"י** שאסור לעבוד אחת משאר עבודות לכתחילה שלא לשמו. ומשמע שבאותה עבודה שעבד בה שלא לשמו מותר להמשיך בה שלא לשמו, וכן דייק **הרשב"א** במנחות [ב ב] מדברי רש"י שם.

ולכאורה הטעם לכך, שהמחשבה שלא לשמו פוסלת רק את העבודה שנחשבה בה, אך בשאר העבודות אסור להמשיך ולחשוב שלא לשמו כי הקרבן עצמו לא נפסל כלל. אולם מדברי רש"י בפסחים [ס ב ד"ה שכן] דייק **הגרי"ז** שהקרבן עצמו נפסל, אלא שכל פסולו הוא רק בכך לגבי שלא ירצה לבעליו, וכך ביארנו בפנים.

וכבר כתבו **החזו"א** [זבחים א ה] **ואבן האזל** [פי"ג מפסוהמ"ק] **ובדבר אברהם** [ח"ב ג] שגם בשאר העבודות אסור לחשוב בשינוי בעלים, כי הקרבן עצמו לא נפסל, ומדבריהם נראה כי מה שאין הקרבן עולה להם לשם חובה, היינו רק מפני פסול העבודה שנעשית שלא לשמו, [ועיין **בטהרת הקדש** להלן ז ב, ובהערה הבאה].

ובאבני נזר [חו"מ קסב] כתב שלדבריהם אם שינה בקבלה מותר לשנות גם בהולכה דחד מילתא הוא כדלהלן ד א [וראה עוד לעיל הערה 4 מדברי **הרמב"ם** פט"ו מפסוהמ"ק ה"ג, והבאנו שם שאף בשאר העבודות לא מועיל סתמא לשמו, כי עושה על דעת ראשונה, וצריך לחשוב לשמו. אולם נראה שאיסור לא יחשב לא שייך אלא כשחושב בפועל שלא לשמו, ולא כשנמשכת מחשבתו הראשונה, ועיין זבח תודה וצ"ע].

וראה **בזבח תודה** שכתב כי אפילו אם עשה שינוי בעלים, אסור לחשוב שוב בעבודה אחרת לשינוי בעלים, והוכיח כך מהביאור השני בתוס' שהמשנה מדוברת גם בשינוי בעלים ועל כך אמרו שאסור לשנויי בהו.

אולם **באבן האזל** [שם] הביא **שהמרכבת המשנה** כתב שאם שחט בשינוי בעלים, מותר לזרוק בשינוי בעלים, כי מאחר שאפילו אם יזרוק לשם הבעלים לא יעלה להם לשם חובה, אין במחשבתו השניה משום שינוי בעלים, וכן הסיק **בחזון יחזקאל.** והטעם שמחשבת שינוי בעלים היא בשינוי המתכפר, ולא בשינוי המקדיש, וכשכבר אינו מרצה לו, לא שייך איסור זה. וראה **במשמר הלוי** [תמורה סי' ע] מכתב ששלח **הגרי"ז להגר"י אברמסקי** ונקט שאסור לעשות בו עוד שינוי כי נשאר שם הבעלים עליו ל"כפרת דמים", וכמבואר בהערה 3. [**ומו"ר הגראי"ל** אמר ש"כפרת דמים" זו מתחדשת רק לאחר השינוי שהפקיע את כפרת הקרבן, ובודאי לא שייך לחשב שכפרת הקרבן תהא לבעליו וכפרת דמים לאחר] .

ואמנם בלשון **תוס'** [ד"ה כל] משמע שקרבן שאינו עולה לשם חובה גם אינו מרצה, וכן היא משמעות הסוגיא להלן [ו., יא ב הובאה בתוד"ה לשם]. וכן משמע **בשטמ"ק** הנ"ל שאילו היה חיוב אחריות בנדבה, היה צריך להביא אחרת, והטעם לכך, כי אף שאינה באה לכפרה, בשינוי קודש גם אינה מרצה ולא קיים דין הנדבה.

אולם **מו"ר הגראי"ל** דקדק למה הוצרך השטמ"ק לדמותו לנאבד, והלא הוא עדיף מנאבד שהרי עולה באמת לנדבה ומקיים מצוותו, ורק אינו עולה לחובתו, ובהכרח שאינו נחשב נדבת הבעלים ואינו מקיים בה מצוה, ולכן הוצרך לפטור כמו נאבד. ולהלן [ה א בהערות לגמרא ותוס'] נרחיב בפרט זה.

15. בהערות הקודמות הבאנו שיש מפרשים ששיטת רש"י היא שהקרבן עצמו אינו נפסל כלל במחשבה שלא לשמו, אלא העבודה בלבד, וזו סברת הגמרא שאסרו לשוב לשנות בו, ופשיטא שלא השתנתה קדושתו. [ובזה נחלק השטמ"ק].

אולם מהוכחה זו שהביאה הגמרא מקרא, משמע שבאה ללמד שאפילו אם הפסול חל בקרבן, אסור לשנות ולחשוב בו שוב שלא לשמו, והיינו שאמרו "נדבה יהא", שמחמת פסול המחשבה השתנה שם הקרבן, וכבר אין בו מצוות מחשבת לשמו הראשונה שנדר עליו, אך בכל זאת אסור לחשוב בה שלא לשמו, מפני איסור מחשבת פסול בקדשים.

וכבר הבאנו לעיל שבזבח תודה כתב שלא השתנה שם הקרבן אלא ל"נדבה" אבל הוא אותו קרבן ואסור לשנות בדיניו משלמים לעולה. וגם לענין אשם שאין בו נדבה, כתב שהוקש לכל הזבחים ואסור לשנות במחשבותיו אף שאינו עולה לחובתו, ואינו נדבה.

ומה שלא נאמר איסור זה באותה עבודה [וכמו שדייק

אלא זאת בא הכתוב ללמדנו — **אם כמה שנדרת עשית** ועבדת עבודות הקרבן לשמו, יהא אותו קרבן **נדר**, ותצא בו ידי חובת נדרך, **ואם לא** עשית כמו שנדרת, אלא עבדת עבודותיו שלא לשמו[1], **נדבה יהא** אותו קרבן, שאין אתה יוצא בו ידי נדרך.

וכיון שלמדנו שדינו כנדבה, אם כן אין לשנות בו בעבודות נוספות שלא לשמה, כי גם קרבן שהוא **נדבה — מי שרי לשנויי בה,** והרי האיסור לחשוב מחשבה שאינה נכונה בקדשים נלמד לקמן [כט ב] מ"לא יחשב", והוא כולל את כל הקדשים, בין נדר ובין נדבה![2]

הרשב"א במנחות שבעבודה ששינה מותר לשנות שוב] היינו משום שהעבודה נפסלה לגמרי ולא שייך להוסיף בה פסול, אך הקרבן רק אינו עולה לשם חובה, ועדיין אסור לחשוב בו שלא לשמו. **ובחתם סופר** [חו"מ ר"ד] כתב שאיסור לא יחשב נאמר רק כשפוסל פסול גמור ולא במחשבת שלא לשמו, שהרי **הרמב"ם** [פי"ח מפסוהמ"ק] כתב שהיא אזהרה שלא להפסיד קדשים במחשבה וזה דומה למטיל מום, ואילו בשלא לשמו רק אינו עולה לשם חובה, ותמוה מסוגיין שפרש"י איסור בה במחשבת שלא לשמו. וראה עוד להלן [ד ב בהערה 13 לתוד"ה ואימא].

ובקהילות יעקב [ה] הוכיח מדברי הרמב"ם שאיסור לא יחשב שייך בין באופן שגורם שלא יעלו לשם חובה שהרי כתב [בפט"ו מפסוהמ"ק ה"ג] איסור לא יחשב על שלא לשמו. והיינו משום שמפסידו מכפרת הקרבן, או מקיום חובתו להביא קרבן. וגם באופן שכבר חשב שלא לשמו כתב הרמב"ם [שם] שחייב להשלים כל העבודות לשמן, אף שכבר אינו עולה לבעלים לשם חובה, וביאר שעדיין נחשבת כ"הפסד קדשים", כיון שמחשבה זו ראויה לפסול קרבן שעדיין לא חשב בו, ודומה למטיל מום בבעל מום שלוקה [לפי רבי מאיר] וראה עוד **באחיעזר** יו"ד כז.

ולפי מה שהבאנו לעיל [הערה 3] **מהשטמ"ק** שגם בנדבה שייך פסול מחשבת שלא לשמו, אלא שאינו חייב להביא אחרת, נמצא שזה הטעם שאסור לחשוב עוד מחשבת שלא לשמו, כי אף שאין לו בה כפרה, מכל מקום המחשבה גרמה שלא הביא מה שנדב, ורק אין לו חיוב להביא אחרת, אך הקרבן שנפסל נחשב כקרבן חובה שנפסל והפסיד קדשים. וראה **באבן האזל** [ספי"ח מפסוהמ"ק] **ובמשנת רבי אהרן** [זבחים א] שדנו בזה.

1. מדברי הגמרא משמע שרק מחשבה לשם קרבן אחר, שהיא עוקרת את ה"לשמו", גורמת שלא יקיים את נדרו. אבל עקירה בטעות, או מחשבה שלא לשם הקרבן אך לא לשם קרבן אחר, נחשבת כקיום נדרו. [וכן מחשבת חולין, כיון שאין חולין מחללים קדשים, וראה להלן מו א]

ובקרן אורה כתב שאילו היתה מצוות מחשבת לשמה מן התורה, לא היה מקיים נדרו בסתמא ולא לשם חולין. אך **באבן האזל** [פ"ד ממעה"ק ה"י] נקט שהמחשבה בשחיטה אינה מונעת את קיום הנדר, כי מאחר שאינה מחללת את הקרבן ועולה לחובתו, נמצא שהביא את נדרו כמו שאמר, ואין נדרו מחייבו לקיים את מצוות המחשבה שבעבודות הקרבן. [וראה להלן ו. תוד"ה דאי ובהערות].

ומדברי רש"י משמע שהתחייב בלשמה, ואילו לא חשב לשמה לא היה מקיים נדרו, שהרי ביאר את אופן קיום הנדר "שעבד עבודותיה לשמה", והיינו שאין הנדר מתקיים במה שעולה הקרבן לחובתו גרידא, אלא רק אם עשה את כל מצוותיו.

2. **רש"י** פירש שגם בנדבה אסור לשנות, שהרי אסור לחשב בקדשים ויליף מקרא ד"לא יחשב". ואילו במנחות [ב ב] כתב: דכתיב "אם זבח שלמים קרבנו" שתהיה זביחה לשם שלמים. ואמנם מצד אחד עדיף להביא את המקור לאיסור השינוי, אך מאידך גיסא עדיף להביא את עיקר הדין שתהא זביחת הקרבן במחשבת "לשמו", וממילא פשוט שאסור לבטלה. וראה שדנו בזה **בשטמ"ק וברכת הזבח** במנחות שם, **ובטהרת הקדש** כאן, **וקרן אורה** [להלן ד].

ולפי המבואר לעיל [ע"א הערה 12] יתכן שבזבחים נקט רש"י את האיסור, כיון שמחשבתו הפקיעה את הלשמו, ולולי שנאמר איסור לחשוב שלא לשמו, לא היה שייך קיום מצוות לשמו שנעקרה מהקרבן. [וכמבואר לעיל בהערה 14, שההוכחה מהפסוק הובאה לצד שהמחשבה פוסלת את הקרבן, ולא רק את העבודה] אולם במנחות מחבת ומרחשת שאין המחשבה פוסלת בלשמה כי אינה משנה במעלת הקדושה, הרי אסור לשנות מפני עיקר הדין של מחשבת לשמו, ולכן הביאו רש"י שם ולא הביא את האיסור לחשוב שלא לשמו.

והגרי"ז כתב שרש"י במנחות הביא את הכתוב "ואם זבח שלמים קרבנו", כי ממנו דרשו להלן [ד א] ששינוי קדש פוסל, והוא דין נפרד שהתחדש, חוץ מעיקר הדין שצריך מחשבת לשמו בקרבן, ומפני שמחשבה זו פוסלת אסור לחשב בה בקדשים.

אולם **בקובץ שיעורים** [ח"ב כב] נקט שבכך גופא תלוים פירושי רש"י כאן ובמנחות, שכאן נקט שמחשבת שלא לשמו היא מחשבה הפוסלת, ושייך בה איסור של לא יחשב, ובמנחות ביאר שאינה פוסלת, אלא שהעדר מחשבת לשמו פוסל, ולכן נקט את המקור לחיוב מחשבת לשמו, ואילו איסור אין בה כי אינה פוסלת.

ובאחיעזר [יו"ד כז ג] כתב שרש"י סבר כהרמב"ם שמחשבת פסול היא כהטלת מום בקדשים, ולכן בזבחים נקט את האיסור ד"לא יחשב", אבל במנחות איבעיא לן [שם פג ב] אם לוקין על מום במנחה, ושמא לא שייך בה האיסור של לא יחשב, ולכן נקט את המצוה ולא את האיסור. וכבר כתב כן בשו"ת **שואל ומשיב** [רביעאה ב קלט], ודחה, שאם כן בעוף לא יהיה פסול מחשבה כמו שאין בו מום, וראה עוד **בבית הלוי** [ח"א ל טו].

ומו"ר הגראי"ל ביאר, כי במנחות פירש רש"י אף אם סתמא לא לשמו, ולצד זה אין מחשבתו מגרעת בקרבן שהרי אף אם לא היה מחשב "שלא לשמו" היה נפסל [או שלא היה עולה

אמר ליה רבינא לרב פפא: חבל **דלא הויית גבן** שלא היה מקום שביתתך במקומנו **באורתא** אמש בכניסת השבת, **בתחומא "בי — חרמך"** [שם מקום שהיה בתוך תחום שבת], ולא יכולת לבוא ולשמוע את מה **דרמי רבא מילי מעלייתא אהדדי, ושני להו.**

מאי מה הן **מילי מעלייתא** שהקשה בהן רבא מזו על זו.

דתנן: כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן, כשרים, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה. ודייק רבא: **טעמא** שנזבחו **שלא לשמן,** דהיינו שעקר אותם מזביחה לשמן במחשבתו לשם קרבן אחר, **הא** אם זבח אותם **סתמא** מבלי לכוון לשמן[3], אך גם מבלי לעקרם ולשנותם לשם קרבן אחר, **עלו** אותם זבחים **נמי לבעלים לשם חובה. אלמא** השוחט **סתמא נמי כלשמן דמי**[4].

ורמינהי: כל הגט שנכתב שלא לשם האשה הזאת, אלא נכתב לשם אשה אחרת בעלת אותו השם, **פסול** לגרש בו אשה זאת. **ומשמע** שלאו דוקא באופן שנכתב לשם אשה אחרת, אלא גם אם נכתב **סתמא,** שכתב הסופר בגט שם מסוים אך לא התכוון לשם אשה מסוימת, אלא רק בכדי שיהיה מוכן בשעת הצורך אם יבוא בעל לגרש אשה בעלת שם כזה, **נמי פסול** גט שכזה, [ולהלן יבואר כיצד מדויק במשנה זו שגם בסתמא פסול].

ומוכח שגט הנעשה במחשבת סתם לאו כלשמה

לשם חובה, וכדלהלן] ולפיכך במחשבת פסול אינו עובר אלא בעשה, וכאן נקט לפי האמת שסתמא לשמו, ועובר ב"לא יחשב".

3. **הקרן אורה** בפתיחה לזבחים נקט שאם סתמא לשמו, אין צורך כלל בכוונה לשם קרבן מסוים, אלא די במה שעושה מעשיו לשם קדשים. [והיינו שאין הסתמא עומדת במקום מחשבת "לשמו" שחייבה תורה, אלא שאין כלל מצוה מן התורה לכוון לשמו]. וראייתיו, א. מהכשר חטאת לשם חולין, אף שלא כיון לשמו [להלן ג א, עי"ש אם מרצה]. ב. ממה שהוצרכה התורה למעט מתעסק, אף שאינו מתכוון כלל [להלן מז א]. ג. מעקירה בטעות שאינה מעבבת, אף שחושב להדיא להיפך מלשמו [מנחות מט א]. ועוד האריך שם בראיות. [ראה הערה 5 והערה 2 לתוס']].

ולפיכך תמה, במה שונה דין הקדש משאר המצוות שיש מאן דאמר שבכולם צריך כוונה, ותירץ שבכל המצוות לא ניכרת בעשייתו מעשה מצוה אלא על ידי כוונתו, ולדעת האומר שמצוות צריכות כוונה, בלא כוונה נחשב כמתעסק, ורק בקדשים ומילה ניכרת עשית המצוה על ידי החפצא, ונחשב כסתמא לשמו, ואין צורך בכוונה.

וגם **בטורי אבן** [ר"ה כח] הקשה כנ"ל, ותירץ שבכל המצוות אינו עומד לצאת ידי חובתו בשופר זה ובלולב זה דוקא, כי יכול לקיים מצוותו אחר כך באחר, ואם לא כיון לצאת לא יצא. אך בקדשים עושה מצוותו במה שמביא, ועל ידי סתמא מתקיימת מצוותו אף בלא כוונה.

ובהערות על תוס' נוכיח כי חלוקה כוונת מצוה שהיא חיוב על הגברא בקיום מצוה ואינה יכולה לחול על גוף החפצא. ואינה דומה למחשבת לשמו שהיא פועלת ומחילה שם על החפצא, והיא קיימת בגוף החפצא מעת שהעמידוהו ויחדוהו למצוה, ולכן אין צורך בלשמו, כי גוף החפץ הוקדש לשמו. וראה **באבן האזל ובחידושי הגר"ח** [פ"א מתפילין].

וכבר הבאנו במשנה שלשה ביאורים בגדר מחשבת שלא לשמו, ומקור החילוק ביניהם תלוי בסברות הנ"ל בהגדרת סתמא לשמו:

כי אם ה"סתמא" עומדת במקום המחשבה "לשמו", הרי מחשבת שלא לשמו מחסרת או עוקרת את הלשמו מהקרבן [וכמבואר שם בשם קובץ שיעורים].

ואם נאמר שאינה נצרכת כלל, בהכרח שהתחדשה מחשבת פסול של "לא לשמו" שהיא עקירת ה"לשמו" מהקרבן, ופועלת רק על ידי מחשבה לשם קרבן אחר, [וכמבואר שם בשם קרן אורה וקה"י].

ואם נאמר שסתמא לשמו נקבע בגוף הקרבן ולכן אין צורך בלשמו, יתכן לומר שאף מחשבת פסול של לא לשמו אינה מפקיעה את הלשמו מהקרבן, אלא היא דבר נוסף על הקרבן שהתחדש בתורה שהוא פוסל — כדברי הגרי"ז.

4. מנידון הגמרא משמע שאילו סתמא אינו לשמו, היה הקרבן פסול, והיינו שחסרון הלשמו פוסל את הקרבן אף שלא נחשבה בו מחשבת פסול, ומשמע דהיינו גם לענין לפסול פסח וחטאת, שהרי מוכיחים מהם לספק זה. ולדברי הגרי"ז הנ"ל שמחשבת לא לשמו פוסלת, אף שאינה מפקעת את הסתמא מהקרבן שגופו לשמו, נמצא לכאורה שיש שני סוגי פסול בלשמו. [ויש לדחות כמבואר להלן הערה 8 ב. שעל הצד שסתמא לא לשמו בהכרח שאין פסול מחשבה אלא חסרון גרידא].

ולפי זה יובן מה שמדמה הגמרא דין קרבן לגט, אף שבגט אין מחשבה הפוסלת, אלא נפסל רק מחסרון מחשבת לשמו, כי הנידון בסוגיין הוא בפסול חסרון לשמו, ומסקינן שבקרבן אין חסרון לשמו, כי בהקדשתו נעשה גופו לשם קרבן, ואין המחשבה מפקיעה ממנו את הלשמו, אלא פוסלתו. [וראה הערה הבאה].

אבל אי אפשר לומר שבקרבן אחד חלים שני הפסולים, חסרון הלשמו ופסול המחשבה, שהרי שנינו להלן [לב א וראה כו ב] שאין מחשבה פוסלת בדבר שאינו ראוי לעבודה, ונמצא, שפסול מחשבה שייך רק בשאר הקדשים. שחסרון הלשמו רק מעכב בהם ואינו פוסלם, אך פסח וחטאת שנפסלים בחסרון לשמו, לא תחול בהם מחשבת פסול, [וראה להלן ד א הערה 13].

דמי. ותמוה מה ההבדל בין סתמא בגט לסתמא בקרבן, ולמה בקרבן מועילה העשיה לשם קדשים, אף שאינו חושב לשם הקרבן המסוים שהקדיש, ואילו בגט לא מועיל לכתבו "לשם גירושין", עד שידע לשם מי הוא נכתב[5].

ושני רבא — **זבחים בסתם לשמן** הן **עומדין**, ולכן גם כשלא כיון בעבודתם במפורש שעושה לשם קרבן מסוים, הרי הם נעשים לשמה, כי כל קרבן מעצם היותו קרבן בעל שם מסוים הרי הוא מיועד לעבודה לשם אותו הקרבן ולשם בעליו שהביאו, ולכן רק אם שינה אותו במחשבתו לשם אחר הוא נעקר מלשמו, אך בסתמא הרי הוא כנעשה לשמו[6].

אבל **אשה בסתמא לאו לגירושין עומדת**, ולכן אם יכתוב בגט שם אשה סתמא, ולא יכוון לשם גירושי אשה מסוימת, וכן אם לא יכתוב את הגט בציווי הבעל, הרי אין הכתיבה נחשבת סתמא כלשמה, כי אשה נשואה אינה עומדת מצד עצמה בסתמא לגירושין.

והוינן בדברי רבא: **וזבחים** שנעשתה עבודתם **בסתמא** שעליהם אמר רבא שהם "**כשירין** ועלו לבעלים לשם חובה" — **מנלן**, מהיכן למד רבא דין זה?[7]

אילימא מהא דתנן: כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן וכו', ולא קתני "כל הזבחים **שלא נזבחו לשמן** כשרין אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה", — שלשון זה היה מתייחס גם לזבחים שנזבחו בסתמא, שגם הם לא נזבחו לשמן, וכיון שאין סתמן לשמן, אינם עולים לשם חובה — וממה שלא שנינו

---

5. **רש"י** פירש שמדובר בגט שכתבו הסופר סתם שיהיה מזומן לו אם יבא אדם ששמו ושם אשתו שוין לכתוב בו. ולכאורה תמוה מה הדמיון בין סתמא זה לסתמא בקרבן, והרי ודאי אין סתמו של גט זה עומד לשם פלוני שאינו ידוע מיהו, ואינו דומה לקרבן שהוקדש לשמו, וממילא נעשה למה שהוקדש. **ובקרן אורה** כתב שזו גופא תשובת רבא שסתם אשה לא עומדת לגירושין, וממילא אין הגט יכול להתייחס אל פלוני.

והחזו"א [קמא מב א] ביאר שקושית הגמרא היא למה בקדשים מועיל סתמא כי דעתו על קדשים, אף שאינו מכוון לשם קרבן מסוים והיינו שאין צריך לשמו, ואילו בגט צריך שיחשוב לשם אשה פלונית, ולא די במחשבתו לשם גירושין. [וצריך להוסיף בביאורו, כי בקושיא סבר רבא שגם בקרבן צריך שיחשוב לשם קדשים, כי עדיין לא נקט ש"זבחים בסתם לשמן עומדים". אך למסקנא אין צריך שיחשוב "לשם קדשים" אלא שלא יהא סבור שהם חולין ונמצא שהוא מתעסק, אך אילו יודע שהם קדשים וחשב לשם חולין כשר].

ולדבריו נמצא, שתירוץ הגמרא הוא שאמנם בכל דבר צריך שיהא לשמו, ובזבחים מועילה הסתמא "לשם קדשים" כי בכך נחשב שעומדין לשמן הראשון שהוקדשו, אך בגירושין שמעולם לא עמדו לשם אשה פלונית, אין הסתמא "לשם גירושין" מחשיבה את הגט לשם האשה. וראה **זכר יצחק** [סימן טז].

ואם ננקוט שאף למסקנא בסתמא אין צורך בלשמו, צריך לבאר שתירוץ הגמרא הוא שסתמא מועילה רק באופן שמתבררת על ידי החפצא המיועד לכך, ולכן סתמא בקדשים מועילה, כי גוף הקרבן עומד לשמו, ולכן אין צורך במחשבה לשם קרבן המסוים, ודין לשמו בקדשים הוא שלא יחשב "שלא לשמו". אבל בגט, כיון שסתם אשה לאו לגירושין קיימא, אין מועיל סתמא, וצריך לחשב הלשמו. וראה **במנחת ברוך** [או"ח ג ב] **ובקובץ שיעורים** [ח"ב כב] **ובשפת אמת ומשמר הלוי.**

ומו"ר הגראי"ל ביאר שרבא סבר שלא נאמר דין לשמו בתורה אלא שלא יחשוב שלא לשמו, ועל כך הוקשה לו מגט דדרשינן שצריך לעשותו לשמו. ומתוך כך הסיק שגם קרבן צריך להעשות לשמו, אלא נחשב כאילו התכוון לשמו. [ואין הפשט שלא צריך כוונה משום שעצם הקרבן עומד לכך, ראה הערה 3, והערה 2 לתוס'].

6. **הרמב"ם** [פ"ד ממעה"ק ה"י] כתב אם שחט ועבד סתם ולא חשב כלל בעולה ושלמים כשרים ועלו לבעלים. ודייק **הכסף משנה** שחטאת ופסח אינם עולים לשם חובה, ותמה על כך שהרי סתמן כלשמן, **[ובברכת הזבח** הבין שכוונתו לפסול, ותמה ממה שאמרו בסמוך הא לשם פסח וסתמא כשר, עי"ש].

ובלחם משנה כתב שהרמב"ם כתב עולה ושלמים לרבותא, שכשרים אף שנאמר בהם מחשבת "לשם זבח", וכל שכן לחטאת ופסח שכשרים בסתמא. [**ובברכת הזבח** כתב שהחידוש הוא שלא צריך לפרש בהן לשמו, שהרי רבי יוסי בסמוך אמר שתקנו בי"ד שלא יאמר לשמו שמא יטעה ויאמר שלא לשמו, וחשש זה קיים רק בפסח וחטאת שנפסלים בלא לשמו, ולא בשלמים שכשרים ואין עולים לש"ח].

ובקרן אורה [להלן ז א] כתב לבאר את הצד שחטאת בסתמא אינה עולה לחובתו, כי אינה כשאר קרבנות שנקרבין לשם זבח בלבד, אלא צריך לכוון בה "לשם חטא", ובלי כוונה זו אינה מכפרת לבעליה. וראה בע"א הערה 14.

וראה **בזבח תודה** בסוגין שהוכיח מתקנת בי"ד שלא יאמר לשמו אלא סתמא, שנתקנה בחטאת, ומוכח שסתמא כשר בה ועולה לבעלים, **ובאבן האזל ומשנת רבי אהרן** האריכו בבירור דעת הרמב"ם בדין זה.

7. **הקרן אורה** הקשה הרי מדברי שמעון בן עזריה מוכח שצריך מחשבה "לשם נמוך" לפסול, אך סתמא לשמו. וכן הקשה מדברי יוסי בן חוני משמע שרק לשם קרבן אחר פסול, כי אילו סתמא פסול איך למד מפסח וחטאת, לשאר כל הזבחים הנשחטים לשמם, והרי פסח וחטאת פסולין גם

בלשון זו מוכח שבזבחים סתמא נחשבת כלשמה ועלו לבעלים לשם חובה[8].

אם כן, **גבי גט נמי הקתני: כל הגט שנכתב שלא לשם האשה** הזאת **פסול, ולא קתני** "כל הגט **שלא נכתב לשם האשה** הזאת **פסול**", אף שלשון זה היה מלמדנו לפסול גם כתיבה סתמא, וגם כאן אפשר לדקדק ממה שלא נכתב בלשון זו, כי גט שנכתב סתם כשר, ורק אם נכתב במפורש שלא לשמה פסול, ואם כן בהכרח שלא מכח דקדוק זה הוכיח רבא שסתמא כשר בזבחים, ושוב תמוה מנין מקורו להכשיר?

אלא מהא דייק רבא שסתמא בזבחים כשר, דתנן לקמן [יג, א]: הפסח והחטאת ששחטן לשמן ושלא לשמן פסולים, **כיצד לשמן ושלא לשמן — לשם פסח ולשם שלמים!** ודייק רבא: **טעמא** שנפסל קרבן הפסח בשחטו לשמו ושלא לשמו, הוא משום דאמר בתחילת השחיטה ששחיטתו היא **לשם פסח**, והמשיך את השחיטה[9] ואמר **לשם שלמים** אני זובח, ומשמע מכך, **הא** אם בתחילת השחיטה אמר **לשם פסח**, ובהמשך לא אמר כלום, אלא המשיך לשחוט **בסתמא, כשר** הקרבן[10], אלמא סתמן כלשמן דמיא, כי אילו סתמן לאו כלשמן, היה הקרבן נפסל כששחיטתו החלה לשמו והסתיימה בסתמא.

בסתמא, ולא משום שנשחטו לשם אחרים, ומנין שאחרים שנשחטו לשם פסח פסולים, וכן דקדק **הגרי"ז** בספרו.

אמנם מדברי שמעון בן עזריה לכאורה אין הוכחה כיצד סובר במחשבת סתמא לענין עיכוב שלא יעלו לשם חובה, שהרי יתכן כי רק לשם גבוה עולין ומרצין, שהוא כולל את מעלת הנמוך ממנו, אך אם סתמא בעלמא אינו מועיל, בזבחים דינו כ"לשם נמוך" ולא יעלה.

8. **בטהרת הקודש** הקשה לדעת תוס' שהמשנה עוסקת גם בשינוי בעלים, הרי במחשבה זו רק אם שוחט על מנת לזרוק לשם אחר פסול, ואינו חייב לחשוב לשמו בשחיטה, וכיצד הוכיחה הגמרא שסתמא לשמן. **ובשפת אמת** כתב שאילו סתמא היה פסול, אף שחיטה בשינוי בעלים היתה פסולה, כשם שבגט צריך לכתוב לשם פלונית כי אין סתמא לשמו. וראה הערה על תוס' ד"ה הא.

ב. מראיית הגמרא משמע שמחשבת שלא לשמו מפקיעה את הסתמא לשמו מהקרבן, שהרי אילו היה פסול שחל בקרבן, [כדברי הגרי"ז] הרי לשם כך צריך לומר ש"נזבחו שלא לשמן", לחדש שחל פסול ואינו יכול לחזור ולהכשיר הקרבן על ידי עשית אותה עבודה שוב, כי בסתמא ודאי לא חל פסול, אלא רק חסר בלשמו, ולכן לא שנינו "שלא נזבחו לשמן".

אולם טענה זו יש לדחות שאילו סתמא היה פסול, באמת לא היה מקור לחדש פסול מחשבת שלא לשמו, וכל דברי הגרי"ז הם רק למסקנא שסתמא לשמו. [וראה לעיל הערה 4].

אלא שעדיין קשה כי הגמרא צידדה להעמיד משנתנו בסתמא, ותמוה, שהלא מדברי שמעון אחי עזריה ויוסי בן חוני הוכיח הגרי"ז [בהערה 7] שהמשנה עוסקת במחשבת פסול ולא בחסרון לשמו, וצ"ע.

9. **רש"י** פירש שחישב בתחילת השחיטה לשם פסח ובסופה סתמא, **ותוס'** [ד"ה הא] הביאו שבפסחים [נט ב] דנה הגמרא אם שתי המחשבות היו בעבודה אחת או בשתי עבודות שונות. ומסקינן שם שבעבודה אחת הדין תלוי במחלוקת אם תפוס לשון ראשון או אחרון. וביארו שם תוס' שאין לשחיטה אלא לבסוף, ונמצא ששתי המחשבות חלות יחד בסופה, ולכן הדין תלוי במחלוקת זו.

ותמה **הקרן אורה** אם כן איך דייקה הגמרא שסתמא כשר, והרי דעת רבא שאינה לשחיטה אלא לבסוף, ונמצא שכל המחשבה חלה בסוף השחיטה ואז חשב גם על פסח ואינה סתמא. [ורק מחשבות פסח ושלמים שייך שיחולו יחד, כי הן סותרות]. ולכן ביאר שראיית הגמרא היא משאר עבודות שנעשו בפסח וחשב בהן את שתי המחשבות.

ובמשנת רבי אהרן [ב' סק"ג] כתב שאם אמר בתחילת השחיטה [כביאור תוס'] שעושה את כל השחיטה לשם פסח ולשם סתמא, חלות בסוף השחיטה שתי המחשבות. עי"ש.

ובשם **הגר"ג אידלשטיין** הביאו שתירץ, כי רק מאחר שסתמא לשמו ואין צורך במחשבת לשמו, אמרינן שהמחשבות חלות בסוף השחיטה, אבל בהוה אמינא שסתמא פסול וצריך מחשבת לשמו, הרי אף בתחילת השחיטה צריך לה, והיינו משום ששם שחיטה חל רק בסופה ואז חלה בה המחשבה, מכל מקום כל השחיטה נחשבת מעשה עבודה וצריכה להעשות בהכשר. [וכן מצינו בחולין כט ב שאף למ"ד אינה אלא לבסוף אם שחט עכו"ם וגמר ישראל פסול, ואם שחט סימן אחד בחוץ ואחד בפנים פסול משום שכל השחיטה צריכה להעשות בהכשר,

וראה **בשטמ"ק** ב"ק עב. בשם **המאירי** שלענין פסול מחשבה הכל מודים שישנה לשחיטה מתחילה עד סוף, ואף שמצינו [להלן ל א] שלענין פיגול נחלקו בזה, צריך לחלק כנ"ל שאמנם מעשה השחיטה אינו אלא לבסוף, אבל מחשבה פוסלת בכולה כי כל עבודת השחיטה מקדשת את הדם, אולם מחשבת פיגול חלה רק במתירין ולפיכך אינה שייכת אלא בסופה. ועיין להלן יג. הערה 6 בשם **הגרי"ז**].

10. **תוס'** במנחות [מב ב ד"ה מה] דנו אם העושה ציצית לשמו ושלא לשמו פסול, וצידדו להוכיח ממנחה שנפסלת בקמיצה לשמו ושלא לשמו. ו**בקובץ שיעורים** [ח"ב כב] הביא **שהגר"ח** הקשה הרי בקדשים המחשבה שלא לשמו פוסלת אף כשחשב גם לשמו, אך בציצית אינה אלא חסרון ב"לשמו" וכיון שחשב גם לשמו איך תפסול.

ולכאורה תמוה מקושיית הגמרא כאן "ליתני לשמו וסתמא" והרי סתמא ודאי אינה פוסלת אלא משום חסרון לשמו. ויתכן שדברי הגר"ח הם רק למסקנת הגמרא שעושה על דעת

ומקשינן: מנין משמע לרבא לדייק כן, והרי **דילמא שאני התם** שתחילת השחיטה היתה בכוונה לשמה, **דאמרינן — כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה** ונחשב כאילו נעשה כל ההמשך לשמו[11], אבל באופן שהיתה השחיטה בסתמא מתחילתה מנין לך שהיא כשרה?

אלא מסיפא של המשנה הנזכרת דייק רבא, ששנינו שם בסיפא: כיצד מצינו פסול בחטאת ופסח ששחטן **שלא לשמן ולשמן:** באופן ששחט בתחילה **לשם שלמים** ולאחר מכן המשיך לשחוט **לשם פסח!** ודייק רבא: **טעמא** שנפסלים הפסח והחטאת משום **דאמר** בתחילה **לשם שלמים** ולאחר מכן **לשם פסח, הא** התחיל לשחוט **סתמא** ולאחר מכן המשיך **לשם פסח — כשר,** ומוכח שהשוחט בסתמא כשר, והיינו משום שסתמא כלשמן דמי.

ודחינן שלא זו ראייתו של רבא: שהרי **דילמא שאני התם** באופן ששחט מתחילה בסתם והמשיך לשם פסח, שהוא כשר משום **דאמרינן יוכיח סופו,** ששחט לשם פסח, **על תחלתו,** על תחילת השחיטה, שהיתה בסתמא, שגם היא נעשית לשם פסח[12]. אבל באופן שכל השחיטה מתחילתה עד סופה היתה בסתמא מנלן שהקרבן עולה לבעליו?

אי נמי, ישנה עוד סברא שאי אפשר לדייק כדיוקו של רבא מסיפא "לשם שלמים ולשם פסח" שהטעם לפסול הוא משום שהזכיר בתחילת דבריו "לשם שלמים", אבל סתמא ולשם פסח כשר, כי באמת יתכן שגם בסתמא ולשם פסח פסול, ומה שלא שנינו בסיפא "סתמא ולשם פסח" כי **איידי דתנא** ברישא **לשמן ושלא לשמן,** פסול, [אבל בלשמן וסתמא

הראשונה, ולולי היתה מחשבתו פוסלת לא היה חסר בלשמו. או שנקט שפסול לשמו ושלא לשמו שייך רק כשחישב שתי מחשבות בעבודה אחת, אך לשמו וסתמא אי אפשר לחשב אלא בב' עבודות או ב' סימנים ואם סתמא פסול נחשב כעושה סופו שלא לשמו. וראה להלן [יג א] בהערה על המשנה.

וכבר העיר **הגרא"ל מאלין** בדקדוק הגמרא, שהרי ב"לשם פסח ולשם שלמים" שמענו חידוש שמחשבת לשמו ושלא לשמו אינה נחשבת לשמו, ואילו שנינו "לשם פסח וסתמא" לא נדע חידוש זה, שהרי אין כאן סתירת השלא לשמו, אלא שהלשמו חל רק על חלק מהעבודה, [ואי אפשר ללמוד מסתמא שפוסל כל שכן שלא לשמו, שהרי ציצית סתמא לא לשמו, ובלשמו ושלא לשמו דנו תוס' אם פסול, וכנ"ל].

וביאר, שרש"י דקדק לפרש שצריך לחשוב בכל העבודה לשמו, כי הוא תולה את דין לשמו וסתמא בדין לשמו ושלא לשמו, והיינו משום שמחשבה במקצת העבודה חלה בכל העבודה, ולפיכך אף אם מחשבה "לשמו" חלה בכולה על ידי מקצתה, עדיין יש כנגדה "סתמא" במקצת העבודה, ואם "סתמא שלא לשמו" נמצא שהעבודה נעשית "לשמו ושלא לשמו", וגם זו סתירה למחשבת "לשמו", והיה יכול התנא להשמיענו חידוש זה גם בסתמא.

11. **הגרעק"א** ציין בגליון הש"ס שלהלן [מא ב] נחלקו אם בפיגול אמרינן על דעת ראשונה הוא עושה. **ובקרן אורה** חילק בין מחשבת איסור שנחלקו בה, למחשבת היתר שלכולי עלמא עושה על דעת ראשונה, ונראה שטעמו, כי בפיגול עובר בכל מחשבה איסור בפני עצמו, אך בהיתר אין משמעות לכל מחשבה בפני עצמה.

והגרי"ז ביאר שכאן הגמרא מקשה בפשיטות מכלל זה, כי לא נחלקו אלא במחשבת פיגול שפועלת פסול, ולכך יש מאן דאמר שאין דעתו הראשונה נחשבת כמחשבה בפועל בהמשך, וכמו שפירש רש"י שם שבמחשבת פסול צריך דיבור כדי לפעול, ולכן לא אמרינן שעושה על דעתו הראשונה. אך במחשבת לשמו אין המחשבה פועלת, ונמשכת העבודה להחשב שנעשית לשמו מאליה. [ראה דבריו בסוגיין ובמנחות ט"ז א]

ולעיל [בהערה 4 למשנה] הבאנו שהאחרונים נקטו כי גם במחשבת שלא לשמו אומרים שעושה על דעת הראשונה, וזה ניחא רק אם מחשבת שלא לשמו עוקרת את הסתמא לשמו מהקרבן, ואינה פועלת פסול, כי אילו כהגרי"ז שהסתמא קיים והמחשבה פוסלת את הקרבן, הרי היא כמחשבת פיגול, וקיימא לן שלא אמרינן על דעת ראשונה עושה בפיגול.

וגם מה שהבאנו [שם] מהשפת אמת שרק בשוחט אחד שייך לומר שעושה על דעת ראשונה, [כמבואר במנחות שם] יתכן דהיינו דוקא בפיגול ובמחשבת פסול, אבל בקביעת הלשמו בבהמה לכאורה נמשך דינה מאליה אף בשני בני אדם, [רק שיש לדון אם "שלא לשמו" חל על עבודה זו ולא על עבודה אחרת, או שחל בבהמה, וצ"ע].

אכן מה שציידנו [בהערה 13 שם] שהעושה על דעת מחשבה ראשונה אינו עובר בלא יחשב, תלוי בטעם שנחשב כעושה על דעת הראשונה, שאם חלה המחשבה על המעשה ואינו צריך לחשוב שוב, מסתבר שאינו עובר כי נחשב שחשב בתחילה על הכל. אך אם נחשב כממשיך ומחשב כמחשבתו הראשונה, יש לדון שיתחייב על כל עבודה בפני עצמה.

12. **השפת אמת** תמה כיצד יועיל מה שמתברר למפרע שרצונו להקריב לשמו, והרי הוא יודע שלא התכוון בתחילה לשמו, ונמצא שהקריב בסתמא. והוכיח מכך שמחשבת לשמו בקדשים צריכה דיבור, ולפיכך אף שחשב לשמו, כיון שלא דיבר, חשוב כסתמא ופסול, ומשום יוכיח סופו מתברר למפרע כאילו דיבר מתחילה. [ובהגה שם הביא שנחלקו בכך התבואות שור והכרתי ביו"ד ד' אם דיבור הוא סיבה להוכיח על תחילתו, או להיפך, שבמקום שצריך דיבור לא מועיל למפרע].

ומדבריו נראה שהגמרא העמידה את המשנה לשמן ולשם

כשר, שהרי כל העושה על דעת ראשונה עושה], **תנא נמי** בסיפא **שלא לשמן ולשמן** פסול, אך יתכן שגם בסתמא ולשמן פסול.

אלא, מסקינן שדיוקו של רבא שמחשבת סתמא נחשבת כלשמה, הוא ממה ששנינו:[13]

לשם ששה דברים הזבח נזבח:

א. **לשם זבח** — שיזבח לשם מה שהוקדש הקרבן, ולא לשם קרבן אחר.

ב. לשם זובח — שיזבח כדי שיתכפרו בו בעליו, והיינו שלא יזבח לשם כפרת אדם אחר.

ג. **לשם השם** — שיזבח לשמו של הקב״ה.

ד. **לשם אישים** — שיזבח על מנת להקטירו בצורה שישרף באש ולא שיעשה צלי.

ה. **לשם ריח** — שיזבח על מנת להקטיר אברים שיעלו ריח בהקטרתם, ולא יחשוב שיצלה אותם בתחילה ואח״כ יקטירם, משום שאחרי שנצלו שוב אין הם מעלים ריח.

ו. **לשם ניחוח** — לשם נחת רוח להקב״ה, שאמר ונעשה רצונו.

והחטאת והאשם נוסף בהם דין נוסף — שיזבחם **לשם חטא.**

אמר רבי יוסי: אף מי שלא היה בלבו[14] לשם אחת מכל אלו קרבנו **כשר,**[15] שתנאי בית דין הוא שישחטו סתם, ולא יזכירו את שם הקרבן ששוחטין לשמו, שכך **אתנו בית דין דלא לימא** שזובח **לשמו, דילמא אתי למימר** בטעות שזובח **שלא לשמו** [והיינו שמא יזכיר בטעות שם של קרבן אחר].

ודייק רבא: **ואי סלקא דעתך סתמא פסול,** כיצד יתכן **שקיימי בית דין ומתני מילתא דמיפסיל ביה**

פסח וכו׳ באופן שחשב בתחילה לשם פסח, ונקרא ״סתמא״ כי לא גילה בדיבור את כוונתו, ומועיל הגילוי בסוף לברר על כוונתו מתחילה, ולכן סבר שדיבור מוכיח על תחילתו, אך אילו הדיבור פועל את חלות הלשמו ודאי לא יחשב כאילו דיבר למפרע, ובכך נחלקו הפוסקים הנ״ל. [וראה בתוד״ה קיימי שגם אם סתמא פסול, מועילה מחשבה לשמו, ואין צריך דיבור, ושלא כהשפת אמת].

ובמשנת רבי אהרן כתב, שאין הכוונה שהתברר למפרע שחשב לשמו, אלא שהמחשבה שחשב בסוף היא העיקר, וכיון שמדובר שחשב את שתי המחשבות בשחיטה [לדעת רש״י] ואין לשחיטה אלא לבסוף, הרי שבסוף תחול מחשבת לשמו שהיא העיקרית כי היתה בסוף.

13. **בטהרת הקדש** ביאר שאף על גב שלמסקנא רבא למד שסתמא לשמו בקדשים, מהמשנה של ״לשם ששה דברים״, מכל מקום הוצרך להביא בקושייתו את משנתינו ״כל הזבחים״ כי רק בה מבואר ששינוי מחשבה פוסל, ואילו מהמשנה שיש מצוה לחשוב לשם ששה דברים וסתמא כשר אי אפשר להקשות לגט, שהרי יתכן לחלק ולומר שבקדשים אין פסול עד שישנה הכתוב לעכב, ורק במשנתנו מבואר שמחשבת לשמו בקדשים מעכבת.

ובקרן אורה הקשה שעדיין יתכן לחלק ולומר שבקדשים אין פסול בסתמא כיון שצריך שינה הכתוב לעכב, [ורק לגבי שינוי מחשבה לשם אחר שנינו במשנתנו שמעכב], ואינו דומה לגט שנפסל גם בסתמא כי לא עשה כמצוותו. וביאר שקושית רבא היתה שמגט מוכח שסתמא נחשב כשלא לשמו, ועל שלא לשמו שנינו במשנתנו שפוסל, ועל כך מתרצינן שבקדשים אין הסתמא נחשבת כשינוי, כי סתמן לשמן.

14. **הרמב״ם בפירוש המשניות** [ספ״ד] פירש שרבי יוסי אמר שאין הולכים אחר מחשבת בעל הקרבן [שגם עליו יש מצוה לחשוב בששת מחשבות אלו] אלא רק מחשבת העובד בקרבן היא פוסלת או מעכבת.

ודבריו טעונים ביאור, שהרי אם מחשבת הבעלים אינה מעכבת, למה תקנו שלא יאמר ושלא יטעה, ואדרבא היו צריכים לתקן רק לכהן שהקרבן תלוי במחשבתו, וגם ראיית הגמרא תמוהה, שהרי הנידון בסתמא הוא על מחשבת הכהן, והתקנה לבעלים אינה מגרעת במחשבתו. [וראה **בטהרת הקדש** שרק בהוה אמינא — ״ואי סלקא מדעתך סתמא פסול״— סברה הגמרא שהתקנה על העובד, והרמב״ם הבין שזו גופא מסקנת הגמרא שתקנו רק על מחשבת הבעלים].

ובקרן אורה בפתיחה למסכת, ביאר שאמנם מחשבת הבעלים היתה מעכבת, ולכן תקנו שלא יהיה הקרבן ברשותם כדי שלא יפסלוהו, וההוכחה היא שאילו סתמן פסול, הרי אי אפשר לתקן שלא יחשבו, כי יעכב את הקרבן בחסרון לשמו. אך מלשון הרמב״ם משמע שתקנו שאין המחשבה תלויה בבעלים אלא בעובד, וצ״ע איך יעקרו חכמים דבר מן התורה.

והנצי״ב ביאר במרומי שדה, שהרמב״ם מודה שלדעת רבי יוסי אין מצוות מחשבה על הבעלים, אלא שאם חשבו מחשבתן מעכבת כי לא קיימו נדרם, וכן אם סתמא נחשב כשלא לשמו, אבל אם סתמא לשמו, אף אם לא חשב נתקיים נדרו, ולכן יכלו לתקן שהבעלים לא יחשבו, אבל על כהן לא יכלו לתקן שלא יחשוב, כי יש עליו מצוה לחשוב ולא לעוקרה ולבטלה. וראה בהערה 12 על תוס׳.

15. **בטהרת הקודש** הקשה על הלשון ״אף מי וכו׳ כשר״, שמשמעותו שכשר רק בדיעבד, והרי כך תקנו חכמים שלכתחילה לא יחשוב לשמו.

הקרבן. אלא מכאן מוכח שסתמא כשר, ולכן, כדי שלא יבואו לידי מכשול, תקנו חכמים שלא יאמרו כלום, ויצאו בכך ידי חובה כי סתמא כלשמן דמי[16].

ועדיין נותר לברר גבי גט דסתמא פסול — מנלן? מהיכן למד רבא שגט הנעשה בסתמא פסול[17], שהרי הקשה מדין גט סתמא על קרבן סתמא:

אילימא מהא דתנן: היה הבעל **עובר בשוק ושמע קול סופרים מקרין** לתלמידים הלומדים אצלם כיצד לכתוב טופסי גיטין — **איש פלוני גירש אשה פלונית ממקום פלוני, ואמר** הבעל — **זה שמי וזה שם אשתי! — פסול לגרש בו** משום שלא נכתב לשם אשתו אלא בסתמא, ומוכח מכאן שגט שנכתב סתמא פסול.

ודחינן: לעולם יתכן שגט הנכתב בסתמא כשר לגרש בו, ומה ששנינו כאן שפסול **דילמא** במשנה זו מדובר **כרב פפא, דאמר רב פפא: הכא בסופרים העשויין להתלמד עסקינן,** שאין הם כותבים את הגט לשם גירושין[18], **ולא איכתוב לשם כריתות כלל,** ולפיכך לא שייך להחשיב גט זה כנכתב סתמא ודינו כלשמה, אבל באופן שיכתוב לשם גירושין, כדי שיהיה מזומן לו גט באם יזדמנו בעל ואשה שיש להם את השמות הללו, יתכן לומר שיחשב גט זה כסתמא לשמה, ויהיה כשר.[19]

אלא, מהא למד רבא שסתמא בגיטין אין דינו כלשמה,

דתנן במסכת גיטין [כד א]: **יתר על כן, כתב** גט כדי **לגרש את אשתו, ונמלך** מלגרשה. **מצאו בן עירו, ואמר לו: שמי כשמך, ושם אשתי כשם אשתך — פסול לגרש בו.** ג-א

ומוכח שסתמא בגט פסול. שהרי אילו היה סתמא

וביאר שהכוונה היא על המחשבות שאין בהם חשש טעות, כגון לשם ה', ששוה בכל הקרבנות [וההחשש הוא רק שיטעה עם קרבן אחר כמבואר בתוס']. ואמר רבי יוסי שאף מי שלא חשב בהן כשר, שהרי מצינו שתקנו במחשבת לשמו שלא יחשוב כלל, ובהכרח שבדיעבד כשר אף בלי מחשבה. וכן **כתב בשפת אמת,** וראה בהערה 12 על תוס'.

ולדעת הגרי"ז שבארבע מחשבות לא התחדש שיהיו פוסלות, הרי אף אם יחשבו שלא לשמם לא יפסל, ולא שייכת תקנת בי"ד אלא במחשבת זבח וזובח, וראה עוד בהערה 13 על תוס'.

16. **הרמב"ם** השמיט את תקנת בי"ד, אלא כתב להיפך [פ"ב ממעה"ק ה"י] צריך העובד שתהיה מחשבתו לשם זבח ולשם בעליו. וצריך שתהיה מחשבתו בשעת שחיטת העולה לשם ששה דברים וכו', ובפשטות נראה שהרמב"ם הבין שבכך נחלקו תנא קמא ורבי יוסי אם היתה תקנת בי"ד או לא.

אמנם אין הכרח לזה אלא לפי **רש"י** שתקנו שלא יחשוב כלל לשמו, אבל לפי תוס' שגם לפי רבי יוסי צריך לחשוב לשמו, והתקנה היתה רק שאינו צריך להוציא בפיו, יתכן שהרמב"ם פסק גם לפי רבי יוסי שצריך לחשוב לשמו, ורק אינו צריך לומר בפה. [וראה בשפת אמת מה שכתב בזה, וקצת תמוה שלא כתב הרמב"ם שתקנו **לא** לומר בפה שמא יטעה].

17. **הקרן אורה** הקשה למה לא הוכיחה הגמרא שסתמא בגט פסול, ממה שעכו"ם פסול לגט כי אדעתא דנפשיה עביד [כמובא בתוס' ד"ה סתם].

ותירץ שהיה ניתן לומר שפסול עכו"ם נחשב כעושה שלא לשם כריתות, ואין זה כסתמא בעלמא.

18. **הגר"ח** [בפ"א מתפילין הט"ו] הוכיח שאין צורך במחשבת לשמו בכתיבת ס"ת, כיון שעצם הכתיבה היא עשיית ס"ת. וממילא חלה בה הקדושה, והיינו שלא שייך לעקור דין "לשמו" שחל בגוף הדבר מצד עצמותו. [וראה בהערות על תוס']. **והגריי"ז** אמר שהוקשה להגר"ח מדברי הגמרא כאן, שהרי אף אם כתבו להתלמד הרי זה גט וממילא תחול בו "לשמו".

אולם לכאורה החילוק פשוט, כמו שמבואר בתוס' בגיטין [יג א] שגט הנכתב להתלמד לא אמרינן שלגבי כריתות נחשב כסתמא, כי לא נכתב להכשר הגט, והטעם לכך, כי "לשמה" החל בגט וס"ת שייך רק כשעושה את המעשה כראוי בלא כוונה, דהיינו שבא לכתוב ס"ת או גט ולא כוון בכתיבה לשמה, אך הכותב להתלמד אינו כותב "ס"ת" או "גט" כלל, ויתכן שנחשב כמתעסק. [ואינו דומה ל"לשמו" בקרבן שחל מצד הקדשת הקרבן, כי בס"ת וגט רק מה שעושה עתה חפצא זו חלים בה דיניה, וראה הערה 5 לתוס'].

ולפי זה נמצא שעכו"ם אינו פסול לכתיבת הגט אלא מפני חסרון כוונה לשמה, אך עצם הגט עומד לשמה מצד עצם עשייתו, כי אינו מתעסק. וכן משמע ממה שאמרו בגיטין [כב] שמועילה כתיבת חש"ו בגדול עומד על גביו, כי יש להם ידיעה, ואין צריך אפילו מחשבה בפועל ש"עוסק בגט", וראה סוף הערה 3 לתוס' [ד"ה זבחים]

19. **רש"י** הוסיף: אבל היכא דאיכתב לשם כריתות שיהא מזומן לו כשיזדמן לו מגרש ששמו ושם אשתו שוין בו כשר. והיינו שהפסול הוא רק כשלא נכתב לשם כריתות "כלל".

וביאר **הקרן אורה** שיש חילוק בין לשמה של כריתות ללשמה של שם אשה, ובכריתות לא שייך "סתמא", כי אילו לא חשב לשם כריתות, אין הגט עומד בסתמא לשם כך, ואם כתב לכשיזדמן לו, זה גופא נחשב לשם כריתות כל שהיא, ולא סתמא. אבל אם כותב לשם "רחל" כל שהיא, אם תזדמן לו אשה כשם זה, נחשב ככותב סתמא, כיון שלשמה הוא שם רחל המסוימת.

כשר, נמצא שכל גט הנכתב לשם גירושין וכתובים בו שמות הבעל והאשה צריך להיות כשר לכל אותם בעלים ונשותיהם ששמותם מופיעים בגט. כי אם נאמר שאין צורך לייחד את הגט לבעל ואשה מסויימים אלא הוא כשר אפילו בסתמא, הרי די במחשבה כללית לשם כריתות.[1] ולמה לא יכול בעל אחר לגרש את אשתו בגט שכתב בעל זה לאשה זו, כאשר שמות הבעל והאשה שוים בשני בני הזוג.

אלא מוכח מכאן, שסתמא בגט אינו נחשב כלשמה, ועל כך מקשה רבא — למה שונה דין סתמא בגט מסתמא בקרבן.

ודחינן: **דילמא שאני התם** שלא נכתב הגט בסתמא, אלא **דאינתיק לשם גירושין דההוא**, ולכן נפסל. כי אף אם סתמא כשר, בכל זאת באופן שייחד את הגט לזוג מסוים, שוב אין הוא נחשב כגט שנכתב סתמא. כי גם אם נאמר שלא צריך הגט להכתב לשם בעל ואשה מסויימים, אם ייחדו אותו עבורם, חל הלשמה של הגט כלפיהם במיוחד, ושוב אי אפשר לגרש בו אשה אחרת השייכת לבעל אחר.

אלא, מכאן הוכיח רבא שסתמא בגט פסול —

דתנן [שם]: **יתר על כן** — אם **יש לו** לבעל **שתי נשים ששמותיהן שוות**, והוא **כתב** גט כדי **לגרש את** אשתו **הגדולה**, ונמלך בו — **לא יגרש בו את** אשתו **הקטנה**, על אף ששמה דומה לשמה של הגדולה הכתוב בגט.

וכאן הרי מדובר באותו אדם שכתב את הגט לאחת מנשותיו, ובכל זאת פסול לגרש בו את אשתו השניה, ואם גט סתמא היה נחשב כנכתב לשמה, למה אינו יכול לגרש בו את השניה, והרי מדובר כאן באופן שהבעל של השניה הוא הבעל של הראשונה, ומכחו נכתב הגט לשם גירושי אשתו, ומה לנו אם מגרש בו את הראשונה או את השניה? והרי אילו כתבו סתמא היה כשר לגרש בו, וכל שכן כשנכתב עבור המגרש הזה, ואת אשתו הוא מגרש.

ודחינן: **דילמא שאני התם**, שונה הדבר, ואינו דומה לגט שנכתב סתמא, כיון **דאינתיק ליה** גט זה **לשם גירושין דההיא**, שאותו הגט התייחד לגירושי הגדולה בלבד, ולפיכך פסול בו לגרש את הקטנה, מה שאין כן גט שנכתב לשם גירושין סתמא, יתכן שכשר לגרש בו כל אשה, כיון שעדיין לא התייחד הגט הזה לאשה מסוימת.[2]

אלא מהא למד רבא שגט סתמא פסול: **יתר על כן — אמר ללבלר כתוב** גט לאחת משתי נשותי

ומו"ר הגראי"ל ביאר, שדעת רש"י כי גם בהו"א ידענו שמדובר בתלמידים הכותבים להתלמד [כמבואר בד"ה מקרין] אלא שסלקא דעתא שכותבין גיטיהן גם לשם גירושין אם ירצה אדם לגרש בהן, והיינו סתמא. ודחינן שכותבין רק להתלמד, ונמצא שביאור התיבות "שלא לשם כריתות" הוא — שלא לשם גירושין.

וראה **בקובץ שיעורים** [ח"ב כב] שדייק מתוס' במנחות [מב ב הובאו בהערה 10] כי הכותב גט להתלמד ולגירושין פסול, ואמר **מו"ר** שצריך לומר דהיינו רק למסקנא שסתמא לאו לגירושין קאי, אך אם סתמא לשמה היה מועיל בכהאי גוונא, כמבואר מתירוץ הגמרא כאן.

אך בעצם דין הכותב גט לשמה ולהתלמד, אמר **מו"ר** שכוונת "לשמה" בגט הוא על תכליתו, ואילו מחשבת "להתלמד" היא רק על מעשה הכתיבה, ולפיכך אין מחשבתו מקלקלת. ואין לדמותו לצובע תכלת לשם ציצית ולשם נסיון, כי הוא מכוון לתוצאת הצביעה, לראות אם הנסיון עולה יפה.

1. **תוס'** ביארו שסלקא דעתך שנכתב הגט סתמא, על דעת שאם ימלך יגרש בו מי שירצה, ולביאורם דחית הראיה היא, שמדובר באופן שנכתב רק על דעת אשתו, ואינו סתמא אלא שלא לשמה.

אולם מדברי **רש"י** [בד"ה דילמא] משמע שביאר כי דחיית הראיה היא, שאין הגט נחשב סתמא כי נכתב לשם אשתו, ומשמע שבאופן זה גופא היה הוה אמינא שנחשב כסתמא, ויקשה על כך כקושית תוס' איך סלקא דעתך שיחשב כסתמא. [וראה **בשטמ"ק** שנקט כביאור תוס' ובכל זאת ביאר דדחיה שידיעתו שיכול לימלך אינה מועילה, כי אינתק מאשה אחרת].

ובהגהות רא"מ הורביץ כתב שאם סתמא כשר, אפילו כתב לשם פלונית יכול ליטלו ממנה ולגרש אחרת, ולא נפסל הגט אלא כשהתכוון בפירוש שלא יגרש בו פלוני או את פלונית. **ובמשמר הלוי** [סימן ט'] ביאר כוונתו לפי המבואר לעיל [ב ב הערה 5] שאם סתמא כשר אין צריך כלל לחשוב לשמה, ונמצא שבכל גט יכולים לגרש הרבה בני אדם בזה אחר זה, ורק אם יחשבו שלא לשם אחד מהם יפסל הגט למי שהפקיעו ממנו. ודחית הגמרא היא שעצם המחשבה לשם פלוני משמעותה שלא לשם אחר, אבל בסתמא באמת יתכן שיועיל לשניהם.

2. **בשפת אמת** תמה הרי כבר תירצה הגמרא לעיל שאינתק לשם אחרת ואינו סתמא. ותירץ שלא ידע הסופר שיש לאדם זה שתי נשים וכיון לאשתו סתמא, ודחינן שאין מחשבה זו נחשבת סתמא לאחת מנשותיו אלא לאשה שעליה התכוון הבעל כי הסופר עושה כרצונו.

ולביאור תוס' יתכן שהבינה הגמרא שדחייתה לעיל, שלא התכוון לתתו לאחר אם ימלך, שייכת רק כלפי אדם אחר ולא לצורך גירושי אשה אחרת שלו עצמו. וכן משמע מרש"י ד"ה

[ושמות שתיהן שוים], **ולאיזה שארצה אגרש!** הרי אותו גט **פסול לגרש בו!** ומוכח שסתמא בגט פסול.

ודחינן: **דילמא שאני התם,** שראוי הגט לשתי נשותיו, ולפיכך אינו מועיל כגט הנכתב "סתמא", משום **דאין ברירה.** והיינו שלא הוברר הדבר למפרע בשעה שמגרש אחת מהן שגט זה נכתב בסתמא, כי שמא לא היה בדעתו של הבעל לגרשה בשעת כתיבת הגט, וממילא היה הגט מיועד לשניה, וכיון שכבר התייחד לשניה שוב אי אפשר לגרש בו את זאת[3].

אלא מהא הוכיח רבא, לפי ששנינו במסכת גיטין [כו א]: **הכותב טופסי גיטין צריך שיניח** ריק את **מקום** שמו של **האיש ומקום האשה ומקום העדים ומקום הזמן. ואמר רב יהודה אמר שמואל: אף צריך שיניח מקום "הרי את מותרת לכל אדם"!** ומשמע שאם יכתוב בסתמא שם האיש והאשה [וכן "הרי את מותרת לכל אדם"], יהיה גט פסול, על אף שנכתב לשם כריתות!

ולכך חילק רבא בין גט לזבחים, ואמר שסתם אשה אינה עומדת לגירושין, ואפילו יכתוב "הרי את מותרת לכל אדם" אין הגט עומד בסתמא לשם גירושין! [4]

תו רמי רבא **מילתא אחריתי:**

מי אמר רב יהודה אמר רב: חטאת ששחטה לשם עולה פסולה אבל אם **שחטה לשם חולין** הרי היא **כשירה**[5]. **אלמא** דרק אם חשב לשם דבר שהוא בן **מינה, מחריב בה,** כגון ששחטה לשם קרבן אחר,

---

אלא.

אולם לביאור רש"י שמחשבה לשם פלוני משמעותה שלא לאחר, ולביאור השטמ"ק שלא מועילה כוונתו על הצד שימלך כנגד מה שאמר כשרצה לגרש, לכאורה אין הבדל בין אשתו לאשת חבירו, ובהכרח צריך לפרש כהשפת אמת.

3. **רש"י** פירש שכיון שאין ברירה גרוע גט זה מגט שנכתב סתמא, כי שמא בעת שנכתב היתה דעתו של הבעל לשם אשה אחרת ואינתק לשמה דההיא. ולשיטתו [בגיטין עג ב] שאף אם אין ברירה חל הדין, אלא שאי אפשר לברר על מה הוא חל, ונשאר בספק.

אמנם שאר הראשונים [שם] ביארו כי "אין ברירה" משמעותו היא שאין הדין חל כלל על דבר שאינו מבורר. ולדבריהם לכאורה תמוה למה גרוע גט זה מסתמא, והרי לא חל גם לשם אחרת. וראה קובץ שיעורים ביצה אות ל"ח.

וצריך לומר, שגם אם אין כל חלות מדין "אין ברירה", כאן, כיון שהתכוון לשם מי שירצה מחר, הרי אינתק ועמד לשם ההיא. אלא כיון ש"אין ברירה", אינו מועיל להכשיר את הגט למחר, כי לא נחשב כלשמה מבורר בעת כתיבת הגט. ואף שלמחר נותן את הגט לפלונית, אינו כשר לה, כי שמא התכוון לאחרת, ואינתק לשמה. [ואין כוונתם שהצד שהתברר לבסוף אינו יכול לחול, כי אם כן ודאי שהצד שלא התברר אינו חל, ולא נחשב שאינתק לשמה של אחרת].

ותוס' בגיטין [שם] כתב, שאפילו מאן דאמר יש ברירה, מודה שגט כזה פסול, כי צריך להיות מבורר בשעת כתיבה. ואינם חולקים בכך עם רש"י, שרש"י ביאר את דחית הגמרא בסתמא ואין צריך שיבורר בעת הכתיבה לשם מי הוא. ותוס' ביארו את המשנה למסקנא, שבגט אין סתמא לשמה, וצריך שיהא מבורר בשעת כתיבה לשם מי נכתב הגט.

4. מהוכחת הגמרא, משמע כביאור **החזו"א** [לעיל ב ב הערה 5] בגדר סתמא לשמה בגט, שהרי אין הסופר יכול לחשוב לשם אשה פלונית, וכל עוד שלא צווה לו הבעל לכתוב אפילו אם האשה עומדת לגירושין אין מחשבתו מועילה, אלא שסתמא מועיל מפני שחושב לכל גירושין שבעולם, ואין צריך לחשוב לשם פלוני ופלונית.

אך אילו נפרש ש"סתמא לשמה" היינו שמחשבת סתמא מועילה כמחשבת "לשמה" וכאילו עומדת האשה לגירושין, הלא עדיין אין הסופר יכול לעשותו לשמה, כי חסר בציווי הבעל. ואמנם נידון זה תלוי בטעם הדין שציווי הבעל מעכב, ראה ב ב הערה 16 לתוס'.

5. כתב **הרמב"ן במלחמות ה'** [ר"ה כ"ח] השוחט קדשים לשם חולין כשרים ועולין לבעלים לשם חובה ואפילו חטאת כדאיתא בפרק קמא בזבחים, ואפילו זורק. [ומלשונו משמע שזורק מחודש יותר, ובאור שמח פט"ו מפסהמ"ק נקט שבזורק עלתה לבעלים ובשחיטה לא, כי לא שייך לשם חולין בזריקה רק בשחיטה שישנה בחולין].

והגרעק"א בסוף דו"ח תמה הרי להלן [מו ב] מסקינן שכשר ואינו מרצה, ולכן הגיה בדברי הרמב"ן שאין עולין לבעלים. והנה **הגרעק"א** נקט שהוא הדין לכל הקרבנות, שלשם חולין אינם עולים לבעלים.

וכן מבואר מדברי **הרשב"א** בחולין [יג א] שאפילו עולה ששחטה לשם חולין אינה עולה לבעלים לשם חובה, וכן הסיק **בזבח תודה. והגרי"ז** נקט שדעת תוס' לחלק בין חטאת שאינה עולה לשאר קדשים שעולין ומרצים וראה מה שהארכנו בזה לעיל [בהערה 15 לתוס' על המשנה].

ובזבח תודה ובחזו"א [מ"ב ה'] **ובאחיעזר** [ח"ג נ"ב, יו"ד ד'] כתבו שכוונת הרמב"ן היא שאם הטעם לא לפוסלה הוא כדברי רבא שלאו מינה לא מחריב בה, ונחשבת כסתמא, אם כן גם עולה לבעלים, אך אביי בסוגיא להלן סובר כדדרשינן בסמוך [בעמוד ב'] מגזירת הכתוב שאין חולין מחללין קדשים, ולפי זה כל הזבחים אינם מרצים, וראה **אבן האזל** [פ"ד ממעה"ק].

והגרא"ל מאלין [בסימן ה'] דחה ביאור זה, וכתב שסברת "לאו מינה" נאמרה על עקירת שם הקרבן שחלה במחשבת

שגם הוא ממין הקרבנות, ומחשבה זו מועילה לעקור מהקרבן את שמו ולפוסלו בכך, אבל שחיטה לשם חולין, **דהם לאו מינה, לא מחריב בה**, כי חולין שאינם ממין הקדשים אינם יכולים לעקור את שם הקרבן, משום שאין נתפס שם החולין על הזבח(6).

שלא לשמו, וכל פסולה של חטאת שלא לשמה הוא רק מפני עקירת שמה, ואם כן אף שב״לאו מינה״ לא נעקר שמה, עדיין היא ככל מחשבה המעכבת שלא יעלה הקרבן לשם חובה. וגם **באור שמח** [פט״ו מפסוהמ״ק] נקט שהיא רק סברא שלא תפסול בחטאת כקדשים, אבל ודאי אף בלאו מינה אינה עולה לבעלים.

עוד כתב **החזו״א** [י״ב י״א] שהרמב״ן יפרש להלן שהקרבן עולה לשם חובת הבעלים משום שסתמא לשמו, ורק אינו מרצה לכתחילה ריצוי מצוה, דהיינו שלא מתקיימת בו המצוה לחשוב בששה דברים, ולצורך ריצוי צריך מחשבה בפועל לשמו, ולא נחלקו הסוגיות כלל. וכן יש לומר לפי סברת **הקרן אורה** שהבאנו לעיל שרק חטאת אינה עולה מפני שחסר בה מחשבת ״לשם חטא״, ויתכן לומר שעולה לחובתו כסתמא אך אינה מכפרת.

אכן, עדיין יקשה לדעת **הרמב״ם** [פט״ו מפסוהמ״ק ה״ד] שחטאת לשם חולין אינה עולה לשם חובה, וביאר **באבי עזרי** שאין על כך קושיא מסוגיין, כי הרמב״ם ביאר שכוונת הגמרא שכשירה ואינה עולה, והטעם לכך, כי אף שלאו מינה אינו עוקר את הלשמו, מאידך גיסא מחשבה ל״לאו מינה״ היא סיבה יותר לעכב את ריצוי הקרבן, שהרי לא עשה כפי שנדר, ולכן אף שהקרבן נשאר כשמו וסתמו לשמו, חלה בו מחשבת פסול שמעכבתו מלעלות לשם חובה.

ב. **הרמב״ם** [פט״ו מפסוהמ״ק הי״א] פסק שפסח לשם חולין פסול. ודבריו תמוהים שהרי הביא [שם בה״ה] את הכלל שאין חולין מחללין קדשים. **ובכסף משנה** כתב שדרש מדכתיב זבח פסח הוא לה׳, שמשמעותו ולא לחולין. וכן כתב **המאירי** בפסחים [נט א] בשם ירושלמי, והיינו שחלוק פסול לשמו בפסח, שהוא משום חסרון לשמו — כי גילתה בו התורה שצריך לעשותו לשמו — מפסולו בחטאת, שהוא מחשבה הפוסלת, ולכן רק מינה מחריב בה. וראה בחידושי **הגר״ש רוזובסקי** [פסחים אות ק״ע].

ובקרן אורה [בסוף הפתיחה] **ובזבח תודה** כתבו שלשם חולין בפסח נחשב כשלא לאוכליו ושלא למנויו, שהרי אין מנוים בחולין, ונמצא שהיא מחשבה הפוסלת. **וראה הסכמת מהרש״ם לליקוטי הלכות.**

ובסוגיין כתב **הקרן אורה** שהרמב״ם פוסל פסח לשם חולין רק למסקנא, כי דרש שאינו בכלל שאין חולין מחללין קדשים. אך לסברת לאו מינה לא מחריב בה, מודה הרמב״ם שגם פסח אינו נפסל. וכן נקט **באור שמח** שאינו בכלל ״אין חולין מחללין קדשים״, אך מטעם אחר, והוא, שחולין נחשב מינו של פסח, כי עיקר הפסח נשחט לצורך אכילת אדם, ואינו כשאר זבחים שעיקרן לגבוה. [וראה שם עוד ביאורים].

ובאבי עזרי ביאר לשון הרמב״ם באופן אחר, ומסקנתו שאין כוונת הרמב״ם לפסול פסח לשם חולין, ורק אינו עולה לשם חובה, עי״ש.

ג. **בקרן אורה** סוטה [יד ב] הקשה למה לשם חולין כשר, והרי אין כלי שרת מקדש אלא מדעת [מנחות ז א] וכיון שסכין מקדש את הדם [סוטה שם ב] הרי בשוחט לשם חולין לא התכוון כלל לקדש, ויפסל הקרבן. ותירץ [בזכר יצחק, מו] שדי במחשבת הבעלים לקדש, ואין צריך את מחשבת השוחט.

ובאבי עזרי [פט״ו מפסוהמ״ק ה״ד] כתב שלאו מינה לא עוקר את שם הקרבן, ומה שהקרבן עומד לשם הקרבה נחשב כדעת לקידוש הדם. ועיין עוד **באור שמח** [פ״א ממקואות ה״ח], **ובקהילות יעקב** [סי׳ ג׳] שהוכיח כי קידוש הדם בסכין אינו מעכב אלא בפרת חטאת שאין בה קבלה בכלי שרת.

6. **בשפת אמת** תמה על קושית הגמרא, שהרי בקדשים אף שלאו מינה אינה פוסלת, הרי היא מעכבת שלא יעלו לשם חובה, ואם כן ראוי שבגט תפסול, [שהרי לעיל הקשה רבא רק למה קדשים סתמן כשר ובגט פסול, ומשמע שהבין כי אם בקדשים סתמא מעכב, בגט פסול וגם כיון שבגט סתמא פסול, כל שכן לשם נכרית]. וביותר קשה שהרי לשם נכרית חסר גם בכוונה לשם כריתות.

והחזו״א [מ״ב ב׳] ביאר שבהוה אמינא דומה גט לקדשים בסתמא, כי די במחשבה לשם קדשים ולשם גירושין, ואף שאינו מכוון לשם קרבן מסוים, ולשם אשה פלונית, מחשבתו הכללית מועילה לשמם ואין צריך לחשוב לשם קרבן ואשה מסוימים, וכיון שמחשבה לשם לאו מינה אינה עוקרת את הסתמא, אם כן תועיל גם בגירושין. ועל כך גופא מתרצת הגמרא שבקדשים דל חולין מהכא, הייינו שמחשבת חולין אינה עוקרת את מה שהקדישוהו ויחדוהו לשם קרבן מסוים, אך בגיטין אפילו אם דל נכרית מהכא, כיון שלא נעשה לשם אשה פלונית הוי ליה סתמא, ופסול. [וראה בסק״ד שכתב שקושית הגמרא היא מדברי רבא שגם עלתה לבעלים לשם חובה].

אמנם בפשטות כוונת הגמרא להקשות על החידוש במשנה שמחשבת שלא לשמו פוסלת, והיינו אפילו חשב גם לשמו, שהרי המשנה בגיטין עוסקת גם בלשמה ושלא לשמה, ועל כך מקשינן שנכרית למה תפסול והרי אינה מינה, ומתרצינן שבגיטין אם היתה עמה עוד אחת אף שהיא לאו מינה הגט פסול, כי סתמא פסול, ואין הלשמה מועיל כשהיה עם עוד אחת.

ועדיין תמוה שהרי בקדשים התחדש שמחשבת שלא לשמו תפסול, ועל כך נאמר כלל שמחשבה שלא במינו אינה פוסלת. אך בגיטין אין המחשבה פוסלת, אלא שחסר בלשמה, ואם כן אף שלא במינה תפסול. וכיצד דימו את דין גט לקרבן.

וביאר **הגרי״ד הר״ן** [שהובא בהערה 1 לתוס׳] שגם בגט התחדשה מחשבת פסול כשמנתקו לשם אשה אחרת, ואפילו אם סתמא לשמה, ועל כך מקשינן שמחשבה לשם נכרית לא תפסול, כי מחשבה דלאו מינה אינה מחשבה הפוסלת.

ורמינהי: כל הגט שנכתב שלא לשם אשה זו, אלא לשם אשה אחרת כל דהו[6א], **פסול** לגרש בו את האשה הזאת, **ואפילו** נכתב **לשם** אשה אחרת שהיא **עובדת כוכבים** שאינה בתורת גיטין וקידושין **נמי פסול** הגט!

ולכאורה דין זה סותר למה שמצינו בפסול מחשבה בזבחים, שהרי עובדת כוכבים אינה ממינה של הישראלית כי אינה בתורת גיטין כמותה, וכיצד המחשבה לשמה מחריבה ופוסלת את הגט. ומה החילוק בין דין גט שצריך להכתב לשמה, לדין קרבן שצריך עבודה לשמו ובכל זאת נקבע בו כלל ש"לאו מינה לא מחריב בה"?

ושני רבא: חלוק דין גט שצריך לכותבו לשם האשה הזאת וסתמא פסול בו, מדין קדשים, שאפילו בסתם הם עומדים לעבודת הקרבן. ולפיכך פסלו **גט** שנכתב לשם עובדת כוכבים, כי לא המחשבה לשם עובדת כוכבים פוסלת אותו, שהרי גם אם נאמר **דל עובדת כוכבים מיניה,** משום דלאו מינה לא מחריב בה, בכל זאת יהיה בו פסול כי **הוה** ליה כגט שנכתב **סתמא** שלא לשם האשה הזאת, **וגט** שנכתב **סתמא פסול** [שאפילו כשלא נכתב "לשם אשה אחרת" אלא רק לא נכתב "לשם האשה הזאת" הרי הוא פסול].

מה שאין כן **קדשים** שאם שחטם לשם חולין, כשרים, משום שאנו אומרים "**דל חולין מינייהו**" כיון שאין החולין יכולים לחול על הקדשים ואינם יכולים להחריב בהם, כי אינם ממין הקדשים, וממילא **הוה להו** — נחשבת שחיטתם — **סתמא, וסתמא** בקדשים **כשירים** הם[7].

ורמא רבא — על דברי רב יהודה בשם רב ש"חטאת ששחטה לשם עולה פסולה, לשם חולין כשרה" — **מילתא אחריתי:**

מי, וכי **אמר רב יהודה אמר רב, חטאת ששחטה לשם עולה פסולה, לשם חולין כשרה?**

אלמא, הרי אם תאמר כך, מוכח, שסובר רב **דמינה מחריב בה, דלא — מינה לא מחריב בה.**

ואם כן, תיקשי: **והתניא,** נאמר חידוש בפרשת טומאת כלי חרס, שהמאכלים והמשקים הנמצאים בתוך כלי חרס נטמאים בטומאת שרץ אף שלא נגעו המאכלים והמשקים בשרץ המת, אלא רק היו עמו בתוך אויר הכלי. וכגון שנפל שרץ לתוך אויר כלי חרס, והיו בתוך הכלי גם אוכלין או משקין, ולא נגע השרץ בהם, נטמאים האוכלין או המשקין הנמצאים באויר הכלי, על אף שלא נגעו בשרץ.

וכך כתוב בפרשת כלי חרס [ויקרא יא לג]: "וכל כלי חרס אשר יפול מהם [מהשרצים הטמאים] אל תוכו, כל אשר בתוכו יטמא". ודרשו חכמים מכפל התיבות "תוכו", ומכך שהיה אפשר לומר "תוך" במקום "תוכו", שהרי זה כאילו נכתב ארבע פעמים "תוך".

"תוך" אחד מארבעת ה"תוך"ין בא ללמד, שאם היה תנור חרס גדול, ופיו פתוח מלמעלה, ונפל לתוכו שרץ, והיה באויר התנור כלי מלא אוכלין או משקין [כאשר פי הכלי גבוה מפי התנור] — לא נטמאין אותם אוכלים או משקים שבתוך הכלי. כי אין הם נחשבים שהם נמצאים יחד עם השרץ בתוך חלל אוירו של תנור החרס, היות והכלי שהאוכלין והמשקין מצויים בו, חוצץ מפני הטומאה. ודרשינן "כל אשר בתוכו יטמא" — רק אוכלים ומשקים הנמצאים **בתוכו** של כלי החרס נטמאים מהשרץ, **ולא** הנמצאים **בתוך תוכו!** והיינו, שהדברים הנמצאים "בתוך" כלי הנמצא "בתוכו" של כלי חרס, ולא היו בתוך אוירו של כלי החרס עצמו, אינם נטמאים.

ואפילו אם הכלי שמצויים בו האוכלין הוא **כלי**

6א. הביאור בפנים כלשון רש"י. ובפשטות כוונתו, שגט הנכתב לשם אשה כל שהיא — דהיינו אפילו נכרית — פסול. אך **מו"ר הגראי"ל** נקט שכוונתו לשם אשה שיש לה רק "אישות כל דהו", דהיינו נכרית שיש לה רק מקצת אישות של בני נח, דכתיב בהו "ודבק באשתו".

וביאר, שהוקשה לרש"י אילו הכוונה שאין לנכרית אישות כלל, הרי זה גט שנכתב שלא לשם כריתות, וגרע מ"לשם חולין" שיש בהם שחיטה כמו בקדשים, ומה רמי רבא מזה לזה. ולכן כתב שגם בנכרית יש אישות כל דהו, ופסול הגט משום שלא לשמה, ומוכח דלאו מינה מחריב בה.

7. **בשפת אמת** תמה הרי בקדשים סתמא כשר, כי עומד לשמו, אך כאן חשב לשם חולין, ולמה יחשב כסתמא לשמו. ואכן הגרי"ז הוכיח מקושיא זו כדבריו ש"לשמו" אינו תלוי במחשבת העובד, אלא שחל מעת שהקדישו את הקרבן לשמו, ומחשבת שלא לשמו פוסלת את הקרבן, אף שהלשמו אינו נעקר כלל, וכיון שמחשבה "לשם חולין" אינה מחשבה הפוסלת, נחשב שהקרבן נעשה לשמו. [משא"כ בגט שעצם ה"לשמה" נעקר, ולפיכך אין חילוק לשם מה חשב, ופוסל].

וביונת אלם הובא שהגרי"ז עצמו דחה ראיה זו, כי אף אם מחשבת שלא לשמו מפקיעה את הלשמו, מחשבת חולין אינה

"שטף" ["שטף" הוא שם כללי לכל הכלים שיש להם טהרה בטבילה, הנקראת "שטף", להוציא כלי חרס, שאין להם טהרה בטבילה], ולא היה זה כלי חרס, הרי הוא **מציל** את האוכלין מלהטמא, משום "תוכו — ולא תוך תוכו", שנחשבים האוכלין כמי שמצויין רק ב"תוך" הכלי המצוי ב"תוכו" של התנור, ולא בתוך אויר התנור עצמו [אלא רק ב"תוך תוכו"], ולפיכך אינם נטמאים מהשרץ הנמצא באויר התנור.

ומוכח, שאפילו כלי שטף,[8] שאינו ממין כלי חרס, גם "מחריב ביה", והיינו, ש"תוכו" של כלי שטף יכול להחריב את "תוכו" של תנור החרס ולחצוץ ולהבדיל בין האוכלין שבתוך כלי השטף לבין תוכו של התנור.

ואם כן, למה השוחט חטאת לשם חולין אינה נפסלת החטאת משום דחולין "לאו מינה" הם, והרי כאן מצינו שגם לאו — מיניה יכול להחריב בה!?

ושני רבא על קושיא זו: לעולם לאו — מינה לא מצי להחריב בה. והטעם שכלי שטף מציל בתוך כלי חרס, הוא רק משום שכלי שטף נחשב כמינו של כלי חרס, כי שניהם כלים הם, ומין במינו מחריב. אבל חולין אצל קדשים נחשבים כ"לאו — מיניה", ולכן אין מחשבה לשם חולין פוסלת בקדשים. כי **עשו** חכמים את ה**חולין אצל קדשים** להחשיבם כמין באינו מינו, שאינו מחריב, **כ**שם שמצינו, שאמרו חכמים שלא תועיל **מחיצה אצל תנור** של חרס, להציל את האוכלים.

דהיינו, מחיצה הנעשית בתוך תנור חרס עצמו, אינה מועילה לחצוץ בין השרץ הנמצא בצידה האחד של המחיצה ובין האוכלין הנמצאים מצידה השני, משום ש"מחיצה" אינה נחשבת מ"מין התנור", ולכן אינה יכולה להחריב את תוכו של התנור, לחלקו לשני "תוכים" נפרדים.[9]

מפקיעתה, כי אינה מינה ואינה חלה בקרבן, וכן כתב **בקובץ שיעורים** [ח"ב כ"ב].

והחזו"א [קמא מ"ב ג'] כתב שאילו הפסול משום חסרון שלא לשמו, אין סברא לחלק בסיבת החסרון, אם הוא מפני מחשבת חולין או מחשבת לשם קרבן אחר, ורק אם הפסול משום עקירת הלשמו או מחשבת פסול, אז יתכן שמחשבת חולין אינה כמחשבה לשם קרבן אחר.

ועדיין יש לדון שמחשבת חולין נחשבת כחסרון "לשמו", שהרי חטאת לשם חולין אינה עולה לשם חובה, ואילו נפרש שעוקרת את הלשמה, היתה החטאת נפסלת, ואילו לא נעקרת הלשמה, היתה החטאת כשרה ומרצה.

8. בהוה אמינא הבינה הגמרא שכלי שטף אינו מינו של כלי חרס, ומשמע כי אף ששניהם ממין כלי, נחשבים כשני מינים מפני שדיניהם חלוקים. ולכאורה תמוה, שהרי לעיל אמרו שרק חולין אינו ממין קדשים, אבל חטאת ועולה נחשבות כמין אחד, אף שדיניהן חלוקים. ועיין **בקרן אורה** ובהערה 5 לתוס'.

ובפשטות, ביאור ההוה אמינא, שבקדשים שם עולה יכול להתפס בזבח ולעמוד במקום החטאת, ואילו חולין אין שמו נתפס על הזבח [בפירש"י]. וסלקא דעתך שהוא הדין לכלים, שרק כלי שיש לו תוך בפני עצמו, דהיינו שאוירו מטמא, הוא נחשב כתוך תוכו, ואינו כלול בתוך של כלי החיצון, אלא מבטל את דין אויר החיצון ועומד במקומו, אבל כלי שטף, שאין אוירו מטמא, אין לו שם — תוך עצמי, וראוי שיהיה נחשב אוירו כאויר החיצון. [ואולי לכן נחשב כלי שטף כמין אחר מכלי חרס, ואין זה חילוק דין גרידא].

והראיה לכך שתוך תוכו תלוי באם יש לו "תוך" בפני עצמו, שהרי מחיצה בכלי חרס אינה מועילה לטהר בצדה השני, ובהכרח שאין תוך תוכו טהור מפני שהוא חוצץ, אלא שתוך בפני עצמו אינו כלול בתוך כלי חיצון. [וראה בהערה הבאה].

ודחינן ש"תוך" אינו תלוי בטומאת אוירו, אלא במציאותו ככלי בפני עצמו, ורק מחיצה אינה חוצצת כי אינה תוך בפני עצמה, ודומה לחולין שאין להם שם שיכול להתפס בזבח, ולכן אינה חוצצת.

ומכאן הוכיח **מו"ר הגראי"ל** כי המחשב בעולה "לשם שלמים" נתפס שם שלמים על הקרבן, ואינו פסול גרידא, [וכמבואר בהערות למשנה], שאם לא חל דין שלמים, הרי אינו דומה כלל לכלי פנימי שיש לו תוך בפני עצמו, והיה ראוי שיחריב אף אם אינו מינו.

והרש"ש הקשה למה לא הביאה הגמרא את דין חציצה, שמין במינו אינו חוצץ, ורק שאינו מינו חוצץ, ומשמע שאדרבא לאו מינה מחריב בה ומינה אינו מחריב בה. אמנם לפי ביאורנו לעיל בקושיית הגמרא הרי פשוט שאין לדמות אלא דבר שפסולו מפני שיש לו שם בפני עצמו, ואין נידון חציצה נוגע לנידון סוגיין. ועיין עוד **בעולת שלמה**.

9. **רש"י** פירש שהחידוש בכלי שטף הוא שמציל אף שמטמא מגבו, והטעם שמציל משום שרק אוכלים נטמאים באויר כלי חרס ולא כלי, [וכן כתב בחולין כ"ה], ומשמע שאילו היה נטמא הכלי, הוא לא היה חוצץ בפני הטומאה.

והתוס' ביארו, שהחידוש בכלי שטף הוא שמציל אפילו שאינו מינו, וראה רש"י בסוף ע"ב ובהערות שם. וראה **בר"ן** בחולין שם שביאר, שהחידוש הוא שכלי שטף מציל אף שאין לו תורת אויר, ונחשבים האוכלין כאילו עומדים באויר החיצון, ואינו ככלי חרס שיש לו תורת אויר ונחשב שהם באויר הפנימי שהוא כלי בפני עצמו. והיינו כדלעיל, שכלי שטף אין לו שם תוך בפני עצמו לגבי טומאה, ודי בכך שבמציאות תוכו חלוק.

והגר"א [באליהו רבה כלים פ"ח מ"ד] כתב שהחידוש הוא שאף שכלי שטף אינו מציל בצמיד פתיל, בכל זאת הוא מציל בתוך תוכו. **ובאור גדול** [על המשניות שם] פירש שהחידוש של הצלת תוך תוכו נצרך רק בכלי שטף, כי כלי חרס שפיו

והכי אמרינן: **מה מחיצה אצל תנור, לא מהניא ליה כלל** לחצוץ בין השרץ לאוכלין, כיון שמחיצה אינה ממין התנור, **אף חולין אצל קדשים,** שאינן מינן, **לא מהניא ליה כלל!**

דתנן [במסכת כלים ח א]: **תנור** של חרס **שחצצו** את אוירו עד לגובה פי התנור לשני "תוכים" **ב**אמצעות מחיצה של **נסרים או ביריעות,**[10] **ונמצא שרץ** בתנור **במקום אחד,** ומעברה השני של המחיצה היו האוכלין — **הכל טמא!** שלא הועילה המחיצה, שאינה נחשבת להיות "ממין התנור", להחריב ולחצוץ את תוכו של התנור לשני מקומות נפרדים, אלא השרץ והאוכלים נחשבים שהם נמצאים ביחד, בתוך אחד.

ועוד שנינו בסיפא דהאי משנה: **כוורת שהיא פחותה,** שנקרעה, ובכך בטל ממנה שם כלי, אפילו היתה הכוורת **פקוקה,** סתומה במקום הקרע **בקש** [שהפקק סותם את הפתח שנוצר במקום הקרע], אין כורת זו נחשבת עוד ככלי.[11] ולכן, אם היתה הכורת **משולשלת** תלויה **לאויר התנור** של חרס, והיה **שרץ בתוכה** של הכוורת — **התנור טמא.** כיון שאין אותה הכורת הקרועה נחשבת כלי, אין היא חוצצת בין השרץ שבתוכה לבין תוכו של התנור, ומטמא השרץ שבתוך הכורת את התנור, ואת האוכלים והמשקים שבתוכו.

וכן אם היה **שרץ בתנור,** ואוכלין בתוך הכורת הקרועה, לא מצילה אותם הכורת, משום שאין זה נחשב ל"תוכו — ולא תוך תוכו", שהרי אין היא כלי החולק "תוך" לעצמו. ולפיכך, **אוכלין שבה, טמאין.** שנטמאו האוכלים כדין אוכלים המצויים יחד עם שרץ בתוך אויר כלי חרס. ועל אף שדופן הכורת הוא מחיצה בין האוכלין ואויר התנור, אין הוא יכול לחצוץ, כי מחיצה שהיא נחשבת "לאו מינה", לא מצי מחריב בה לבטל ממנה שם "תוכו" של התנור.

ורבי אליעזר מטהר את האוכלין שבתוך הכוורת, לפי שהוא סובר, שעל אף שאין הכוורת הקרועה נחשבת כלי, בכל זאת, יכולה היא להציל את האוכלים בתור מחיצה החולקת את התנור.

אמר רבי אליעזר: קל וחומר שתציל מחיצת הכוורת את האוכלין: שהרי **אם הצילה** מחיצה **ב**אהל **המת,** לחצוץ בין המת ובין האוכלין, ולהחשיב את מקום האוכלין לאהל נפרד, ובכך

יצא למעלה מהתנור נחשב כמוקף צמיד פתיל שמועיל בו אפילו אם פיו בתוך התנור, ורק בכלי שטף שלא מועיל צמיד פתיל כשהוא בתנור, צריך לטעם של תוך תוכו אפילו כשפיו גבוה מהתנור.

ובשטמ"ק [אות י"ז] הקשה הרי דבר המקבל טומאה אינו חוצץ בפני הטומאה, ותירץ משום דגלי קרא שאין כלים נטמאים מאויר כלי חרס, והיינו שלענין טומאה זו נחשב שאינו מקבל טומאה, וחוצץ. ומשמע שאם היה מקבל טומאה, לא היה חוצץ וחולק לעצמו מקום להחשב תוך בפני עצמו. ולכאורה מוכח מדברי רש"י ושטמ"ק שהצלת תוך תוכו היא משום חציצה, ושלא כמבואר לעיל.

אולם יתכן שגם רש"י מודה שדבר טמא מציל בתוך תוכו, ורק שאם היה הכלי מקבל טומאה מהכלי החיצון, היה נחשב הוא עצמו בתור הכלי החיצון ולא יכל לחלק ולעשות תוך בפני עצמו, ומקור לכך יש מדברי הרמב"ם [פט"ו מטומאת מת ה"ג] שכתב שפחות מכזית מנבילה או מת חוצצין כי הם טהורים, ותמה **הרש"ש** באהלות [פ"י מ"ה] שהרי הם עצמם ודאי טמאים, וביאר **הגר"ש רוזובסקי** [ב"ב סי' ט"ו בסוגיא דרקיק] שגוף טמא אף על פי שמטמא אינו חשוב בטמא רק אם הוא גוף שמקבל טומאה, והיינו שגוף טמא מציל כי הוא עושה מקום אחר, אך כשהוא מקבל טומאה ויש בו טומאה אינו חולק מקום כי הוא עצמו בכלל הטומאה.

וגם **הגר"ח** כתב [בפי"ד מכלים ה"ח] שתוך תוכו אינו מדין הצלה מפני הטומאה, אלא שתוך הכלי הפנימי אינו בכלל תוכו של חיצון, והראיה שהרי אפילו אם השרץ בכלי חרס הפנימי אין החיצון נטמא, אף שכלי חרס מקבל טומאה ואינו חוצץ, וכמבואר בתוס'. והוכיח מכך שאפילו אם הכלי הפנימי טמא, אין האוכלין שבתוכו נטמאים מהשרץ שבחיצון, כי אף שאינו חוצץ, תוך אחר הוא. [אך אילו היה הכלי הפנימי מקבל טומאה מאויר כלי החיצון, לא היה תוכו נחשב כתוך בפני עצמו].

10. לפי רש"י מחיצה אינה נחשבת כמינו של התנור, משום שאינה כלי כתנור, וכלשונו [בע"ב ד"ה תציל] "שאין דרך לחלוק במחיצות". ולא יכל לבאר שהכוונה למחיצה שעשויה ממין אחר, כי לשיטתו החידוש בכלי שטף הוא רק משום שאינו מקבל טומאה מגבו, וזה אינו שייך בכל מחיצה. אך לפירוש תוס' שכלי שטף נחשב מין אחר, לכאורה יש לדון שרק מחיצה ממין אחר אינה חוצצת, אבל ממין התנור תחצוץ אף לרבנן.

ואם אכן במחיצה של חרס יודו רבנן, לכאורה מוכח שמחיצה מועילה לחצוץ אף בכלי, ומחיצת נסרים אינה מצלת מפני שמקבלת טומאה. אך אם נחלקו בכל מחיצה שאינה ממין התנור, מסתבר שסברו שמחיצה אינה מועילה אלא באהל, שמחריבה בו בעשיית שני מקומות, ולא בכלי, שאין חילוק מקום מחריב בו אלא רק "תוך" נפרד.

11. **רש"י** פירש שכוורת פחותה אינה חשובה ככלי אלא

להציל את האוכלין שמעבר למחיצה מטומאת אהל המת החמורה, **לא תציל** מחיצה הנעשית **בכלי חרס** לחצוץ בין השרץ לאוכלין ולהצילם מטומאת שרץ **הקל**?!

ג-ב **אמרו לו** חכמים לרבי אליעזר: **לא. אם הצילה** המחיצה **באהל המת** החמור,[1] הרי זה משום **שכן** דרך בני אדם להיות **חולקין אוהלין** במחיצה,[2] הילכך נחשב הצד השני של המחיצה לאהל בפני עצמו. אך כיצד **תציל** המחיצה **בכלי—חרש** את האוכלין מטומאת שרץ **הקל**, **שהרי אין** דרך בני אדם להיות **חולקין** במחיצה **בכלי חרש**. הלכך, על אף שחילקו במחיצה, חשבינן לשני צידי המחיצה כ"תוך" אחד!

ומקשה הגמרא, שלכאורה נמצא שדברי רב ש"לאו מינה לא מחריב בה", תלויים במחלוקת שבברייתא זו:

שהרי **התינח לרבנן**, שאמרו מחיצה לא חוצצת

כמחיצה בעלמא, ולפי חכמים אינה מועילה כי היא לאו מינו של תנור. ונמצא שרבי אליעזר סובר שמחיצה מועילה להציל בכלי, וטעם אחד הוא במחיצת נסרים ובכוורת מקל וחומר, ולהלן נברר אם שתיהם נחשבות כתוך תוכו או כמחיצה.

ובשטמ"ק [ע"ב אות א'] כתב שכוורת מצילה משום צמיד פתיל, וטעם זה כמובן לא שייך אלא בכוורת ולא במחיצה, [ראה שם שנקט טעם זה לפי רש"י שמחיצה אחת מצלת, וצ"ע].

1. **רש"י** פירש שמדובר במחיצה אחת [ולא בכלי עם ארבע מחיצות, כתוס'] ולכאורה לביאורו תמוהה השקלא וטריא בין חכמים לרבי אליעזר, וראיית הגמרא מכך לנידון סוגיין, שהרי אם רבי אליעזר למד ממת לשרץ, נשארה הקושיא מדין מחיצה באהל המת דלאו מינה ומחריב בה.

ואם נניח שזו אינה קושיא, כי גם רבנן מודים במחיצה באהל שהיא מינו, אם כן באמת יקשה איך למד רבי אליעזר קל וחומר מאהל לכלי שבו המחיצה לאו מינו, והרי גם במת לא היתה מחיצה מועילה אם לא היתה ממין האהל. ולמה רבנן לא פרכו לו כך. [ולפי תוס' מובן שרבי אליעזר חולק רק בכוורת, ודעתו שהיא כלי ומינו היא].

וצריך לומר שמסקנת הגמרא היא, שרבי אליעזר ורבנן נחלקו כיצד מחיצה פועלת באהל המת, שרבנן סברו שאינה חוצצת בפני הטומאה מלעבור, אלא מחלקת את המקום שאחריה, וקובעתו כמקום אחר ממקום הטומאה, והטומאה מטמאה רק במקומה. וכלשון רש"י "אהל אחרינא הוא" [וראה **בחידושי הגר"ח** פ"כ מטומאת מת] ולכן אמרו שדין המחיצה שייך רק באהל שדרכו להחלק במחיצה לשני מקומות, ולא בכלי שהמחיצה אינה מחלקתו, [כיון שחלוקה שייכת רק בטומאת אהל שהמקום שנמצאת בו נטמא ולא מקום אחר, אבל טומאת שרץ בכלי אינה באה מהשרץ שעמו אלא שהכלי כולו טמא ואפילו אם יחשב כשני כלים, כיון שאין דרכו לחלקו במחיצה, אינו מתחלק] וכיון שאינה מינו, אינה יכולה לחצוץ בפני הטומאה אפילו מדין תוך תוכו.

ואילו רבי אליעזר סבר שמחיצה מונעת את הטומאה מלעבור, ואמנם מדין תוך תוכו אינה מועילה, אך למד קל וחומר ממת שתועיל מדין מחיצה גם בטומאת שרץ בכלים, ולכן היא מועילה אף שאינה מינו.

[ובקושיא סברה הגמרא שרבי אליעזר סובר שמחיצה מחלקת את הכלי כמו שלרבנן מחלקת את האהל, ולמד מקל וחומר שיכולה לחלק אף שאינה מינה, ועל כך מקשינן הרי כלי אינו דומה לאהל, כי בכלי המחיצה לאו מינו, ובכך גופא מסקינן שטעמו מפני חציצה, וחציצה אינה תלויה במין הכלי]. וראה בהערה הבאה, **ובנתיב בינה** [כלים ל"ח] אופנים אחרים בביאור הסוגיא.

2. **רש"י** פירש שדרך בני אדם לחלוק אהל במחיצה, ואילו כלי חרס אין חולקין במחיצות. **ובשטמ"ק** הקשה וכי בדרך בני אדם תליא מילתא ותירץ דאין הכי נמי דכי אמר רחמנא "כל אשר באהל יטמא" ולא מה שבאהל אחר זהו לפי דרך בני אדם. וביאור הדברים, שהוקשה לו הרי מחיצה באהל מונעת את הטומאה מלעבור, וכיון שיש במציאות מחיצה מה נפקא מינה אם דרך בני אדם לעשותה, ועל כך הסיק שבאהל המחיצה פועלת בחלוקת המקום, וזה תלוי בדעת בני אדם.

אכן מביאור זה משמע שבכלים לא מועילה המחיצה מפני שאין דרך לעשותה, אך אילו היה דרך לעשותה היתה חולקת ומטהרת, וזה תמוה, שהרי חלוקה מועילה להציל מטומאת מת באהל שנעשית על ידי אהלה על המת וכלים יחד, אבל בכלי שגוף הכלי מטמא בתוכו למה תועיל החלוקה. וגם לכאורה אין דינה דומה לכוורת שאינה חולקת את הכלי עצמו אלא קובעת מקום לעצמה [ראה הערות 9—8 בע"א אם טעם שניהן כאחד]. ובעיקר צריך להבין את הדמיון של חלוקת מחיצה ל"מינה מחריב בה", שהרי אינה מפקיעה מקום לעצמה בתוך תוכו, אלא רק חולקת את הכלי.

וביאר **הגרי"מ פיינשטיין שליט"א** [ב"יד אליעזר" ג'] שגדרי "תוך" בכלי חרס אינם רק לגבי קבלת טומאה, אלא שכל דין הכלי תלוי ב"תוכו", ולפיכך אף שמחיצה אינה יכולה לחלק כלי לשנים כי אינה מגופו, בכל זאת מחשיבתו לשני "תוכו" ולכן אין גוף הכלי מטמא את שני תוכיו יחד, ויש בחלוקה זו משום מחריב בתוכו של הכלי, שהיה מתחילתו כ"תוך" אחד ונעשה שנים. וסבר רבי אליעזר שמחיצת כלי הופכתו לשני "תוך" כמו שמחיצת אהל מחלקת לשני אהלים. וראה בהערה הקודמת ביארנו באופן אחר, וכפי העולה ממהלך הסוגיא.

ומו"ר הגראי"ל ביאר, שרבי אליעזר למד מקל וחומר שהכוורת תועיל לחצוץ, וממילא הגמרא מפרשת שהטעם לחצוץ הוא משום שאין זה "תוכו" של התנור, כי לא מצינו שמחיצה מועילה להציל. והכרחו לכך, שהרי אין הק"ו יכול ללמד שאין זה "תוך", כי אם מסברא המקום חלוק הרי הוא מציל כמחיצה באהל המת, ואם מסברא נחשב כ"תוך" אחד

בכלי חרס, מובנים דברי רב שאמר דלאו מינה לא מחריב בה. כי כשם שאין המחיצה חולקת את תוך כלי החרס לשני מקומות משום שאין המחיצה נחשבת למיניה דכלי חרס, כך אין השחיטה לשם חולין מחריבה את הסתמא לשמה של קדשים, דלאו מינה.

אלא לרבי אליעזר, שלמד מקל וחומר, שמחיצה, על אף שאינה מינה של התנור, חולקת אותו ומחריבה בו, **מאי איכא למימר?** למה, לדבריו, כששוחט חטאת לשם חולין, דלאו מינה הוא, אין החטאת נפסלת!? [3]

ומתרצינן: באמת רבי אליעזר סובר את הכלל שאמר רב, דלאו מיניה לא מחריב ביה. ורק במחיצה נחלק על רבנן משום **שרבי אליעזר קל וחומר קאמר,** כיון שבטומאה החמורה של אהל המת מועילה מחיצה להציל, קל וחומר שתועיל בכלי חרס לטומאת שרץ הקל, על אף שאינה ממין כלי החרס.

ומקשינן: **אי הכי,** שבמקום שלמדנו קל וחומר, גם לאו מינה מחריב בה, **התם** בשחיטת קדשים **נמי לימא** קל וחומר: **ומה קדשים מחללים קדשים** במחשבת שינוי קודש, על אף ששניהם קדשים ואין השינוי כה גדול, **חולין,** שהם שונים לגמרי מקדשים, **לא כל שכן** שהשוחט לשם חולין יחלל את הקדשים?!

ומכח קושיה זו, מביאה הגמרא הסבר אחר: **אלא,** היינו **טעמא דרב — כרבי אלעזר.**

דאמר רבי אלעזר, מאי טעמא דרב שאמר השוחט חטאת לשם עולה פסולה ואם שחטה לשם חולין כשרה? משום שנאמר "**ולא יחללו את קדשי בני ישראל**". וכך הכתוב נדרש: אין לך דבר שיכול לחלל את הקדשים חוץ מן הקדשים עצמן, ולפיכך רק **קדשים** [כגון חטאת לשם עולה] **מחללין קדשים. ואין חולין מחללין קדשים!** [4]

ומקשינן: מאחר שהעמדת את דברי רב אפילו כרבי אליעזר, שלמד בקל וחומר שמחיצה, שאינה מינה, תציל בכלי חרס, אך אינו לומד קל וחומר שחולין מחללים קדשים משום גזירת הכתוב "ולא יחללו את קדשי בני ישראל", **אלמא, אתא קרא, ואפקיה מקל וחומר.** אם כן, יקשה — **הכא נמי,** במחיצה שבתנור, איך למד רבי אליעזר קל וחומר שתחצוץ, והרי **ליתי** קרא ד"**תוכו**", המלמד על "תוכו ולא תוך תוכו", **ולפקיה מקל וחומר?!**

והיינו, שאם נלמד בקל וחומר מאהל המת שמחיצה גרידא מועילה לחלק את התנור [על אף שהמחיצה אינה נחשבת למין התנור], אם כן, למה הוצרך מיעוט מיוחד של "תוכו ולא תוך תוכו" למעט אוכלין שבתוך הכלי שאינם נטמאים מאויר התנור, והרי די

מה יועיל הק"ו שחוצץ, והרי "תוך" מטמא. [ונקט שמקושיית הגמרא "ולר"א מאי איכא למימר" מוכח שלא שייך חציצה ב"תוך", ולעיל ביארנו שזה גופא תירוץ הגמרא].

3. **בברכת הזבח** תמה למה מקשה הגמרא רק לרבי אליעזר, והלא חכמים מודים לקל וחומר, אלא שבמחיצת כלים היתה להם פירכא, אבל בקדשים שאין פירכא נלמד מקל וחומר שחולין מחללין. ותירץ שלרבנן לומדים קדשים מטומאה שגילה בה הכתוב שלאו מינה לא מחריב בה. [וכוונתו שלומדים מתוך תוכו שדוקא הוא מחריב ולא מחיצה, כמו שאמרו בסמוך לגבי אוכלין שגיבל בטיט].

אך **בטהרת הקדש** דחה תירוצו, שהרי תוס' [בע"א ד"ה ורמינהו] הקשו למה לא תירץ רבא שבתוך תוכו גלי קרא, ואילו כדבריו הרי ילמדו קדשים מטומאה. ולכן ביאר שלרבנן לא קשה, כיון שסברו שמחיצה מועילה רק באהל כשיוצרת מקום אחר, ולפיכך אין חולין מחללים קדשים כי אינם חלים על הזבח. [ורק במתעסק שאינו עוסק כלל בקדשים, פוסל אף שאינו חל בזבח]. אבל לרבי אליעזר שמחיצה מועילה לחצוץ, אף שאינה יכולה לעשות מקום חדש כי אינה מינה, אם כן גם חולין אף שאינו חל על הקרבן, מכל מקום יפסול כאילו אינו יודע שהם קדשים, אף שאין כאן מחשבה הפוכה לפסול.

4. **בשטמ"ק** הובא תוס' טור שביארו כי למסקנא לכולי עלמא דרשינן מקרא אין חולין מחללין קדשים, ואפילו שהן שוין לכלי שטף, לא נחלק רבי אליעזר אלא במחיצה שמחריבה אף באינה מינה, אבל בקדשים מודה כי נדרש מקרא שאין חולין מחללין קדשים, ואין הפסול בשלא לשמה תלוי במחלוקת אם לאו מינה מחריב בה או לא. וכן נקט **בקרן אורה.**

אולם **בזבח תודה** ביאר שרב הוצרך לדרוש מקרא רק לפי רבי אליעזר שסובר כי מחיצה מצלת בתנור, אבל לרבנן נשארת הסברא דלאו מינה לא מחריב בה, **ובמשנת רבי אהרן** [א' ג'] הוכיח כן מדברי רש"י שביאר את קושית הגמרא רק לרבי אליעזר ומשמע שרבנן אינם צריכים ללימוד מ"ולא יחללו", אלא מסברא שלאו מינה לא מחריב בה ידעו שאין חולין מחללין קדשים.

ובנידון זה תלוי דין חטאת לשם חולין אם כשרה ומרצה, או שלא עלתה לבעלים לשם חובה, וכבר הבאנו [בעמוד א' הערה 5] שהאחרונים נקטו כי למסקנא אין הטעם של רבנן מסברא שלאו מינה לא מחריב בה, אלא שדרשו מקרא שאין חולין מחללין קדשים, ולפיכך מחשבת חולין מעכבת שלא יעלו לשם חובה.

בכך שמחיצת הכלי כשלעצמה חוצצת?[5]

אלא בהכרח, שהמיעוט של "תוכו ולא תוך תוכו" נצרך משום שמחיצה של דופן הכלי גרידא אינה חוצצת. ואם כן קשה, איך למד רבי אליעזר בקל וחומר שמחיצה מצילה בכלי חרס, והרי מהפסוק המלמד על תוכו ולא תוך תוכו, מוכח שאין ללמוד מקל וחומר גרידא שמחיצה מצילה?!

ומתרצינן: רבי אליעזר סובר כי **האי "תוכו"**, אינו מקרא מיותר לדרוש ממנו תוכו ולא תוך תוכו, אלא **מבעי ליה לאוכלין שגיבלן בטיט** מסביבן, בצורה כזאת ששרץ אינו יכול לגעת באוכל אלא בטיט בלבד, **והכניסן** את האוכלין המגובלין בטיט **לאויר תנור** שיש בו שרץ. ומ"תוכו" למדנו שהם נטמאים מאויר התנור.

והוצרך הכתוב להשמיענו דין זה, כי **סלקא דעתך אמינא, הואיל ובנגיעה** בשרץ **לא מטמאו,** שהרי אין השרץ יכול לגעת באוכלים כי הם מגובלים בטיט מסביבם, ומשום כך **באוירו** של התנור **נמי לא מטמי, קא משמע לן** קרא "תוכו", המלמד על "תוכו ולא תוך תוכו", שרק באופן שהאוכלים מונחים בכלי, אז הם אינם נטמאים משום שהם ב"תוך תוכו", אך לא כאשר הם מגובלים בטיט מסביבם.[6]

וכיון שסובר רבי אליעזר ש"תוכו" נדרש לדין זה, לפיכך אינו מיותר להוציא מקל וחומר, ולכן דעתו שמועילה מחיצה להציל מטומאה בכלי חרס, ומחריבה בו אפילו שהיא אינה ממינו, וחוצצת בין השרץ ובין האוכלין, ומקורו הוא מקל וחומר ממחיצה המצלת באהל המת.

ורבנן סברו ש"תוכו" מיותר, כי **הנך** אוכלין שגיבלם בטיט **לא צריכי קרא** ללמד שנטמאים בתנור, שהרי לא יועיל להם הגיבול אלא לגבי טומאת מגע, ששרץ אינו יכול לגעת באוכלין עצמן.

אך אין מקום לומר שהוה אמינא שלא יטמאו מאויר כלי חרס, שהרי אין האויר מטמא אלא ההימצאות יחד עם השרץ באויר הכלי מטמאה את האוכל, ובודאי שאם הכניסן באויר תנור נטמאו, ולכן אין צריך לדרוש מ"תוכו" [והיינו לוי"ו יתירה של תוכו, שממנה דרשינן לקמן תוכו ולא תוך תוכו].

ולכן למדו רבנן מ"תוכו" שרק ההימצאות בתוך תוכו

---

5. רש"י הוסיף שאפשר ללמוד מהצלת מחיצה לכלי בקל וחומר: השתא תוכו מציל, תוך תוכו מיבעיא, ומה שמעבר למחיצה נחשב בתוכו, שהרי דעת רב שלאו מינה לא מחריב בה. ומוכח מדבריו כמבואר לעיל [בהערה 1] שטעמו של רבי אליעזר בהצלת מחיצה הוא משום חציצה בתוך אחד, ולא משום שחלק את הכלי כשתי "תוכות", וכן משמע בשטמ"ק [אות ז'] שביאר כי אם הפסקה בתוך אחד מועיל, כל שכן שתוך אחר טהור.

אך כבר הקשו, שהרי מכח קל וחומר זה לא נדע אלא לטהר בכלי שאינו מקבל טומאה, שהרי מחיצה מדבר המקבל טומאה אינה חוצצת בפני הטומאה, ואם כן עדיין נצרך הלימוד מ"תוך תוכו" לחדש שכלי אחר מציל אף אם הוא מקבל טומאה. [ורק אם ננקוט שהמחיצה מחלקת לשני תוכות יתכן שגדרה שונה מחציצה, אבל רש"י לא נקט כן, וצ"ע].

וסוף דברי רש"י התבארו **בשטמ"ק** [בהשמטות], וכוונתו שגם למסקנא נשארה הסברא שלאו מינה לא מחריב בה, ודרשינן מקרא מקור לסברא זו ממה שאין חולין מחללין קדשים, ומזה נלמד גם למחיצה שלא תציל בכלי, [ואם מחיצה מצלת כל שכן שכלי מצילן].

6. בפשטות כוונת הגמרא שהטיט אינו חוצץ כלל, אלא רק אינו מאפשר לגעת באוכלין, וסלקא דעתך שהאויר אינו מטמא אלא כמגע, וכשאין מגע לאויר אינו מטמא, וקא משמע לן שאויר מטמא כל מה שבתוכו, ואין ניצל אלא הנמצא בתוך אחר.

אולם מלשון רש"י משמע דסלקא דעתך שטיט חוצץ ומבטל שם תוכו, כי תוכו מטמא רק כמגע וכשיש טיט אין מגע, וקא משמע לן ש"הקפת טיט לא מחרבא ביה לבטולי שם תוכו", כי רק מחיצה הדומה לכלי מבטלת שם תוכו, ולא חציצה הצמודה סביב האוכלין.

ומו"ר הגראי"ל העיר שרש"י כאן ולעיל [ד"ה רבי אליעזר] נקט שהנידון בכלי חרס ואוכלין שגיבלן הוא בטומאת שרץ, ולכן למד רבי אליעזר קל וחומר מטומאת אהל המת לטומאת שרץ. אך לכאורה הוא הדין לכזית מן המת שהיה בכלי חרס, שתציל בו מחיצה על אוכלין שבצדו השני, כיון שכל דיני טומאה בכלי חרס הם כדיני טומאת שרץ, שבו נאמרו דיני טומאה בכלי חרס, וניתן ללמוד ק"ו מטומאת מת באהל לטומאת מת בכלי חרס.

ולפי זה ביאר, שהוה אמינא בגמרא לטהר גם אוכלין שגיבלן בטיט ונבנסו באהל המת, ואף שאין דין צמיד פתיל אלא בכלי, כיון שכל דיני כלי חרס נלמדים מטומאת שרץ, גם לענין טומאת מת סלקא דעתא שלא יטמאו כי אין להם נגיעה. [ומסקינן שרק "תוך תוכו" מציל].

אמנם **הגר"ח** ביאר [בפי"ד מכלים ה"ח] כוונת הגמרא, שאין צמיד פתיל מציל אלא בכלי. ולכאורה כוונתו, כי אף שהמיעוט הוא על תוך תוכו [כדפרש"י] אפשר ללמוד מכך לדין צמיד פתיל, ומשמע שנקט כי גם המיעוט מ"תוך תוכו" הוא משום שאינו כלי, ולכן ניתן ללמוד ממנו לדין צמיד פתיל. והיינו רק כתוס' שלא מועילה מחיצה ל"תוך תוכו" אלא כלי.

של כלי בתנור מצילה מלהטמא מ"תוכו" של התנור, ולא מחיצה שאינה ממינו, כי היא לא "מחריבה בו"[7].

רב יוסף בר אמי רמי שינוי קודש [חטאת לשם עולה] **אשינוי בעלים** [חטאת ראובן על מנת שיתכפר בה שמעון], **ומשני:**

וכך הקשה: **מי אמר רב** [רבא] — **חטאת** חלב **ששחטה לשם חטאת** דם **כשירה**[8], אבל אם שחט חטאת **לשם עולה** הרי היא פסולה. **אלמא דלאו מינה,** כששחטה לשם עולה, **מחריב בה,** ואילו **דמינה** כששחטה לשם חטאת אחרת, **לא מחריב בה.**

והאמר רב: חטאת ששחטה בשינוי בעלים **על מי שמחוייב חטאת** הרי היא **פסולה,** ואם שחטה **על מי** שאינו מחוייב חטאת אלא **שמחוייב עולה** בלבד הרי היא **כשירה**[9], אלמא מוכח שהכלל להיפך: כששחטה לחטאת על מי שמחוייב חטאת כמותו, **דבר — מינה** הוא, הרי הוא **מחריב בה** והרי היא פסולה?!

ומשני רב יוסף בר אמי: חלוק דין שינוי קודש משינוי בעלים.

התם, בשינוי קודש, **"ושחט אותה לחטאת" —** שתהיה שחיטתה לשם חטאת — **אמר רחמנא! ולפיכך** אם שחט חטאת חלב לשם חטאת דם לא נפסלה החטאת, **שהרי חטאת לשם חטאת נשחטה** ולא אכפת לן ששחט חטאת החלב לשם חטאת דם. ולכן אפילו שנשחטה לשם מינה — לא מחריב בה. [אך אם שחטה לשם עולה, אף על פי שאינה מינה ממש, פוסלת ומחריבה בה, כי על כך נאמר בה במפורש "אותה" למעט].

אבל **הכא** בשינוי בעלים **"וכפר עליו" כתיב,** ודרשינן: עליו — **ולא על חבירו!** ולפיכך אינו נפסל אלא על ידי מינו, שהרי **חבירו דומיא דידיה** משמע, והיינו באופן **שחברו מחוייב כפרה כמותו,**

---

7. **בשטמ"ק** הקשה למה הוצרכה הגמרא לבאר שדעת רבנן היא שהפסוק אינו נצרך לטמא אוכלין שגבלן בטיט, וממילא מיותר הוא ללמד שלא נוכיח מקל וחומר שמחיצה מועילה להציל בכלי, והרי כל מה שהוצרך הכתוב לטמא אוכלין שגיבלן בטיט לפי רבי אליעזר, הוא משום שדעתו לטהר במחיצה, אך רבנן חולקים עליו בכך, ופרכו ראייתו לעיל, ואם כן אינם צריכים קרא להוציא מקל וחומר.

ותירץ, שהוצרך הפסוק כיון שלא קיבל רבי אליעזר פירכתם, או שאמרו לו לדבריך יבא הפסוק ויוציא מקל וחומר, וראה **בטהרת הקדש** שביאר להיפך, שרבנן הוצרכו לומר לרבי אליעזר פירכא חוץ מהמיעוט מקרא, כי לדבריו הפסוק נצרך לאוכלין שגיבלן בטיט.

8. מקושית רב יוסף בר אמי משמע שהבין כי דעת רבא שחטאת דם לשם חטאת חלב נחשב שינוי קודש אלא שאינו פוסל, וכחטאת לשם חולין שאינו מחריב בה, [שהרי לא הוקשה לו מעולה לשם עולה, אלא רק מדם לשם חלב שהיה נראה לו כשינוי קדש]. ויש לעיין מה הסיק בתירוצו שלמד מקרא כי העיקר שחטאת לשם חטאת נשחטה, האם כוונתו שאין כאן שינוי קדש, כי שם חטאת אחד הוא, או שלימד הכתוב ששינוי קודש זה אינו פוסל בחטאת, ודינו כלשם חולין שאינו עולה לבעלים, [ראה הערה 5 בעמוד א'].

ולהלן [ז א] נחלקו בכך האחרונים, **שהברכת הזבח** גרס שם ברש"י שלא עלתה החטאת לבעלים, **ובקרן אורה** הבין שכשרה ועלתה. ובפשטות הנידון הוא אם נתפס שם החטא על הקרבן, וכדתנן לקמן [מו ב] שחטאת נשחטת לשם חטא, ושינוי קדש זה גורם שלא תעלה, אף שלא השתנה שם החטאת. או ששם הקרבן תלוי רק במה שהוא חטאת, ואין שינוי במחשבה לשם חטא משנה את שם הקרבן. [וראה **בחידושי הגר"ח** לכריתות כ"ז. ולהלן נרחיב בזה במקומו].

9. **מו"ר הגראי"ל** דקדק שרב יוסף בקושייתו סבר כי השוחט חטאת לשם אחר המחויב עולה אינו נחשב כשינוי בעלים, משום הסברא שלאו מינה לא מחריב בה, ולא הוצרך לקרא, ומשמע שהבין כי השוחט לשם בעלים דלאו מינה נחשב כשוחט למי שאינו בר קרבן כלל, ועל כך הסיק שמסברא היה נחשב כ"שלא לשמה", ומקרא למדנו שרק מינו מחריב בה.

ב. הרמב"ם [פט"ו מפסוהמ"ק ה"ח] כתב שחטה לשם אחר שהוא מחויב עולה, הרי זו כשרה ולא עלתה לבעלים. **ובמנחת חינוך** [קל"ח] תמה מנין לו שלא עלתה, וכתב שלא נראה שלמד דין זה מלשם חולין, כי היה לו לומר "נראה לי", ואכן **החזו"א** [י"ב י"א] כתב שיתכן שנפלה טעות סופר, וצריך לומר "ועלתה לבעלים".

ובקרן אורה כתב שדין זה תלוי בטעמיהם של רבי יוסף בר אמי ורב חביבא, והיינו שלרב חביבא מסברא לאו מינה לא מחריב בה, וכשרה ומרצה, וכדלהלן, ואילו רב יוסף דריש מ"עליו" שאינו פוסל, אבל דינו כלשם חולין שלא עולה לבעלים, וכן מבואר **במשנת ר' אהרן** [ו' ג']. וראה **בזבח תודה** [ד"ה כשרה] שהוכיח כהרמב"ם מדברי רבי יוסי [לעיל ב ב] אף מי שלא היה בלבו וכו'.

וכבר הבאנו לעיל [בעמוד א' הערה 5] **שבאבי עזרי** ביאר כי לאו מינה אינה עוקרת את הלשמה, אך מאידך היא סברא להחשב יותר כמחשבת פסול שלא יעלה הקרבן לבעליו, כי אינו כמו שנדר, ולכן אף לשם מחויב עולה, אינה עולה לחובתו. וראה **בחידושי הגרא"ל מאלין** [סי' ה'].

שאם ישחוט בשינוי בעלים, לשם אחר שחייב חטאת כמוהו, יפסל הקרבן, אבל ב"דלאו מינה", שאין האחר חייב חטאת כמותו, אין השחיטה עבורו פוסלת את הקרבן[10].

רב חביבא רמי שינוי בעלים א"תוך תוכו" ומשני:

וכך הקשה: **ומי אמר רב — חטאת ששחטה** בשינוי בעלים **על מי שמחוייב חטאת** כמוהו **פסולה, על מי שמחוייב עולה כשירה! אלמא דמינה מחריב בה, דלאו מינה לא מחריב בה.**

והתניא: "תוכו" ולא "תוך תוכו", ואפילו כלי שטף מציל את האוכלין שבתוכו מלהטמא, אף על פי שכלי שטף אינו מינו של כלי חרס, ומוכח כי גם "לאו מינה" מחריב ביה?!

ומשני רב חביבא: **ארבעה "תוכו" כתיבי** בפרשת טומאת שרץ בכלי חרס. והיינו, שנכתבה בפרשה זו פעמיים תיבת "תוכו", וכיון שהיה אפשר לכתוב "תוך" בלבד, ונכתב "תוכו", נחשב כאילו נכתבה המילה "תוך" פעמיים. וכיון שנכתב פעמיים "תוכו", דרשינן פעמיים: **תוך — תוכו, תוך — תוכו**, והרי זה כאילו כתבה התורה ארבעה פעמים "תוך".

חד נכתב **לגופיה**, לחדש את הדין שאוכלין נטמאים מאויר כלי חרס,

וחד לגזירה שוה ללמד שגם הכלי נטמא מאויר, שאפילו לא נגע השרץ בכלי אלא היה תלוי באוירו בלבד הרי הוא טמא.

חד לומר **תוכו של זה**, של כלי חרס בלבד, מטמא באויר, **ולא תוכו** של כלי **אחר.**

ואידך — "תוכו" ולא "תוך תוכו", שכלי שיש בתוכו אוכלים הרי הוא מציל אותם מטומאת השרץ שבאויר התנור. ולא רק כלי חרס מציל את האוכלים שבתוכו, משום שהוא ממין התנור ומחריב בו, אלא **אפילו כלי שטף** [כל הכלים שאינם כלי חרס, שיש להם טהרה בטבילה] **מציל** את האוכלים שבתוכו מלהטמא מאויר התנור, כי אף־על פי שאין הוא ממין התנור הרי הוא "מחריב" בו בכך שהוא חולק מקום לעצמו, ונקרא "תוך תוכו"![11]

[ובהכרח שעיקר הפסוק בא ללמד על כלי שטף, שמחריב אפילו באינו מינו, כי אילו נכתב ללמד שכלי חרס מציל, דיינו שיכתוב הכתוב "כל אשר בתוך יטמא" והיינו יודעים שכלי חרס, שהוא מינו, מחריב בו, שהרי כיון שהוא ממין התנור ממילא לא יחשב ה"תוך" שלו כ"תוכו" של התנור. ומהוי"ו יתירא שב"תוכו" נשמע שגזירת הכתוב היא שאפילו כלי שטף שהוא לאו—מיניה, גם הוא מחריב ביה, ויציל את האוכלים מלהכלל בתוך אויר התנור].

ד-א שנינו במשנתנו: כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים. ומשמע, שלכתחילה בעינן עבודה לשמה ורק בדיעבד הם כשרים בעבודה שלא לשמה.

והוינן בה: **מנלן דבעינן** לכתחילה[1] **זביחה לשמה?**[2]

---

10. נראה שהגמרא הוסיפה "שמחויב כפרה כמותו" כדי להשמיע שאין שינוי בעלים פוסל מפני עצם השינוי דהיינו פסול במחשבת הלשמה לבעליו, שהרי לכך די במחשבה לשם מי שמחויב עולה, וגם בזה יחשב כמינה מחריב בה לענין שינוי. אלא שמחשבת שינוי בעלים היא מחשבה הנתפסת בקרבן לשם כפרת אחר תחת כפרת הבעלים, ועוקרת את שם הבעלים הראשון, ואין הקרבן שלו, אלא הוא כקרבן שאין לו בעלים, ולכן צריך מחשבה לשם מתכפר המחויב כמותו, ואילו בכפרה אחרת נחשב לאו מינה.

ורש"י דקדק וכתב שחבירו דומיא דידיה בר מיניה הוא ומחריב ביה לבטולי שמיה, והיינו ששינוי קודש פוסל את הקרבן ונשאר כנדבה לבעליו, כי אינו פסול גמור, אך שינוי בעלים אף שאינו פוסל הקרבן אינו נשאר לבעליו אפילו כנדבה, [ומתוס' לעיל [ב א] לא נראה כן שהרי העמידו את המשנה בשינוי בעלים, ועל כך אמרו בגמרא שיהא נדבה].

11. **הקרן אורה** ביאר שרב חביבא לא תירץ כרב יוסי בר אמי, שבשינוי בעלים נאמר קרא עליו ולא על חבירו דומיא דידיה, כי סבר שלשם מחויב עולה כשרה משום שלאו מינה לא מחריב בה, ולכך אין צריך קרא, ובהכרח שבתוך תוכו דרשינן מקרא שאף לאו מינה ככלי שטף מציל מגזירת הכתוב כפירוש רש"ר. אמנם רש"י בדבריו לכאורה סותר למה שביאר בעמוד א' שהחידוש בכלי שטף הוא שמציל אף שמקבל טומאה מגבו. וכאן פירש כתוס' לעיל שגזירת הכתוב שאף שאינו מינו מחריב בה.

1. **רש"י** פירש שהנידון הוא, מנלן דבעינן זביחה לשמה לכתחילה, וכבר הבאנו [ב ב הערה 1] שבמנחות [ב ב] הביא את הפסוק "ואם זבח שלמים קרבנו" כמקור לאיסור מחשבה שלא לשמה בקדשים. ובפשטות צריך לומר שכאן כוונתו לומר שאף אם אין חסרונה פוסל, מכל מקום יש איסור שלא לחשוב.

אמנם יתכן לפרש כפשוטו, שרק לכתחילה צריך לחשוב לשמה, והאיסור שנלמד ממקרא זה הוא מעשה איסור בעקירת הלשמה על ידי מחשבתו. ואילו לדברי הגרי"ז שמחשבתו פוסלת ואינה עוקרת את הלשמה מהקרבן, יתכן לבאר שהאיסור במחשבת שלא לשמה אינו מפני הפסול, אלא מפני שלא קיים המצוה, ולכן עצם המצוה נחשבת רק לכתחילה.

ולהלן בסוף הסוגיא [ריש דף ה] נברר עוד את דברי רש"י.

2. כתב **רש"י** שאף שכבר נדרש לעיל [ב א] ממוצא שפתיך

ומבארינן: **דאמר קרא "ואם זבח שלמים קרבנו".** "זבח" לשון שחיטה הוא, וכך נדרש מקרא זה: **שתהא זביחה** של קרבנו — **לשם שלמים!**

ומקשינן: ומנלן ש"זבח" לשון שחיטה הוא? **ודילמא** "זבח — שלמים" **היינו שמייהו** של כל קרבנות שלמים, ואין מכאן לימוד שהזביחה תהיה לשם שלמים?!

ומתרצינן: לשון הפסוק מוכיח שהוא בא ללמד שתהיה שחיטת הקרבן לשמה. שהרי יש לדייק מהשינוי בלשונות הפסוקים, **מדכתיב** בשאר העבודות **"המקריב את דם השלמים", "הזורק את דם השלמים", ולא כתיב** בהו **זבח** — השלמים, **ואילו הכא כתיב "זבח** — שלמים", **שמע מינה** שאין השלמים נקראים "זבח שלמים", אלא בא הכתוב ללמדנו **שתהא זביחה לשם שלמים!**

אשכחן זביחה שצריכה להעשות לכתחילה לשמה. **שאר עבודות** [קבלה, הולכה וזריקה] **מנלן** שצריך לעשותן לכתחילה לשמה?

וכי תימא לילף שאר עבודות במה מצינו **מזביחה,** הרי יש מקום לפרוך: **מה לזביחה,** שיש בה חומרה שאינה נוהגת בשאר עבודות, ולפיכך החמיר בה הכתוב גם לעשותה לשמה. תאמר בשאר העבודות, שלא החמיר בהן הכתוב, ולפיכך גם אינן צריכות להעשות לשמה.

ומהי החומרה שבזביחה? — **שכן פוסלת** הזביחה **שלא לשם אוכלין בפסח** [שאם זבח — שחט את קרבן הפסח במחשבה לשם אנשים שאינם ראויים לאכול קרבן פסח, כגון חולים או זקנים שאינם יכולים לאכול כזית בשר מהקרבן, נפסל הקרבן]. מה שאין כן שאר עבודות הקרבן, שאם קיבל או הוליך או זרק את דם קרבן הפסח במחשבה לשם אנשים שאינם ראויים לאוכלו אין הקרבן נפסל[3].

אלא, דין עבודה לשמה בשאר עבודות נלמד לכל עבודה מפסוק מיוחד:

המקור שצריך לעשות קבלה לשמה —

אמר קרא "המקריב את דם השלמים" [ו"הקרבה" היינו קבלת הדם][4], ודרשינן מיתור הכתוב שנקט הכתוב "דם השלמים" ולא "דם" גרידא — **שתהא קבלה לשם שלמים!**

שאם לא עשה כמו שנדר, הקרבן אינו עולה לחובתו — לא מיפרשי ביה עבודות, והיינו שלא היינו יודעים שהכוונה לעשות את עבודות הדם לשמו.

ובשטמ"ק הקשה הרי כתוב "מוצא שפתיך תשמור "ועשית" שמשמעותו בעבודת הדם, ולכן ביאר שיתכן לפרש הפסוק שלא ישנה ממה שאמר, אך מנלן שהכוונה על מחשבת לשמה.

ועוד שבפסוק יתכן לפרש שמקיים מוצא שפתיך אף כשחושב באחת העבודות שלא לשמה, מכיון שבשאר העבודות חשב לשמה, והנידון בגמרא הוא מנין שצריך לחשוב לשמה בכל העבודות.

ולכאורה הנידון בשני הביאורים, הוא, אם הדרשה בסוגיין באה ללמד את עצם הדין שצריך לשמה בקרבן או שזה ידענו ממוצא שפתיך, ובאה הגמרא לברר מנין שצריך לשמה בכל עבודה, ואינה דין בהקרבת הקרבן גרידא.

3. רש"י ביאר שכוונת הגמרא לפרוך מהשוחט לזקן וחולה שהן בעלי הפסח, ואין בהם פסול של שינוי בעלים, אלא רק שאינם יכולים לאכלו, ואין מחשבה זו פוסלת בשאר עבודות. **ובשטמ"ק** הוסיף שאף אם אינם בעליו ולא נמנו עליו, אין במחשבה זו פסול של שינוי בעלים, כי שינוי בעלים הוא רק כששחטו לזרוק דמו לשם אחר, ולא כששוחט לשמם גרידא. ולכן אין מחשבה זו פוסלת בקבלה וזריקה, [וכן מבואר גם ברש"י בסמוך ד"ה שינוי, ולא שיתכפר בו אחר]. וכן חילקו תוס' בפסחים [ס"א] בין שינוי בעלים לשלא למנויו.

וביאר **הגרי"ז** [בהלכות קרבן פסח עי"ש] ששינוי בעלים תלוי בבעלים על הכפרה, וכפרה תלויה בזריקה בלבד, אבל המינוי בקרבן פסח, מצוותו שיהא בעלים בקנין ממון לגבי זכות אכילה בקרבן, והאכילה תלויה בשחיטה, ולפיכך מחשבתו שלא לאוכליו או שלא למנויו בשחיטה פוסלת, ואין צורך שיחשוב בשחיטה על הזריקה כמו בשינוי בעלים. [וראה תוס' בעמוד ב'].

ומפני כך הוצרכו רש"י והשטמ"ק לבאר שבזריקה לא יהיה פסול של שינוי בעלים במחשבת אכילה — משום שבפסח הבעלות תלויה באכילה, ולכן היה סלקא דעתך שיחשב בכך שינוי בעלים, וביארו שאין מחשבת שינוי בעלים אלא במכפר, ואכילת פסח אינה מכפרת, ולפיכך השינוי בה תלוי בשחיטה שהיא פועלת את האכילה.

עוד משמע בשטמ"ק ששייך פסול שלא לאוכליו אף שאינם מנויים על הקרבן, וכן נקט רש"י בפסחים [סא א] לגבי ערלים שאינם מנויים, ועי"ש תוס' רי"ד.

ולגבי גדר בעלות חולה וזקן בקרבן אף שאין ראוים לאכול, יעוין בהערות על תוס' [בע"ב, ד"ה מחשבה].

4. רש"י פירש שהקרבה זו קבלת הדם, **ובטהרת הקודש** הקשה מסוגיין על דברי תוס' בחולין [קלג] שכתבו שהקרבה היא זריקה, והוכיחו מדכתיב בפסוק זה "המקריב את הדם השלמים ואת החלב" ובחלב לא שייך קבלה אלא הקטרה, ובהכרח שגם בדם לא מדובר בקבלה אלא בזריקה. וכן הקשה גם **הגרעק"א** [בגליון הש"ס שם].

ובשפת אמת ביאר שבאמת הקרבה זריקה היא, אלא שדיוק

ומקשינן: **ולכתוב רחמנא בקבלה** בלבד שצריך לעשותה לשמה, **ולילף שחיטה מינה**, ולמה הוצרך לכתוב גם "זבח השלמים"?

ומתרצינן: **משום דאיכא למיפרך: מה לקבלה** שהיא חמורה משחיטה, **שכן פסולה** עבודת הקבלה **בזר ואשה**[5], ואילו שחיטה כשירה אפילו בהן, ולכן אי אפשר ללמוד שחיטה מקבלה, שהרי היא חמורה הימנה.

אשכחן שחיטה וקבלה שצריך לעשותן לכתחילה לשמה. **זריקה — מנלן?**[5א]

וכי תימא לילף מהני [משחיטה וקבלה לזריקה], הרי יש לפרוך: **מה להני, שכן טעונות צפון,** השחיטה והקבלה בחלק מהקרבנות חייבות להעשות דוקא בצד צפון של העזרה, **וכן ישנן** לשתי עבודות הללו **בחטאות הפנימיות,** שמזה הכהן הגדול את דמיהן בפנים בהיכל, ולא על מזבח החיצון. תאמר בזריקה, שאין בה דין צפון כלל ואינה נוהגת בחטאות הפנימיות[6].

אלא, המקור שזריקה צריכה להעשות לשמה הוא מדקדוק לשון הכתוב:

אמר קרא "הזורק את דם השלמים", וממה שלא

הגמרא מדכתיב "דם השלמים" ומשמע שנקרא עליו שם דם שלמים כבר קודם זריקה, ובהכרח היינו על ידי שהתקבל לשם שלמים, והוסיף, שלפיכך לא למדה הגמרא בסמוך שהולכה בכלל קבלה מ"המקריב", אלא מ"והקריבו" שהוא לשון הולכה, כי ב"המקריב" לא מדובר בקבלה כלל, אלא מ"דם השלמים" דרשינן שהיתה קבלה לשמה.

5. **בשטמ"ק** מחק תיבת "ואשה" ומשמע שסבר שאשה פסולה לקבלה משום זרות, ואינה פסול נפרד, ואילו לגירסתנו צריך לומר שהוא פסול נפרד, והפירכא היא משתי חומרות שיש בקבלה ואינם בשחיטה.

ובמנחת חנוך [שצ] הובאה בזה מחלוקת, **שהרמב"ם** [פ"ט מביאת מקדש ה"א] כתב איזהו זר כל שאינו מבני אהרן הזכרים, ומשמע שאשה בכלל זר. ואילו **החינוך** כתב שלא יעבוד הזר במקדש, כלומר כל מי שאינו מזרע אהרן, ומשמע שנשים לא נפסלו משום כך, אלא מפסול נפרד, וראה עוד **בפרשת דרכים** [דרך מצוותיך ח"ג].

ובאתוון דאורייתא [יט] הוכיח שאשה אינה חייבת מיתה על פסול זרות, ממה שאמרו בסמוך מה לזריקה שכן זר חייב מיתה, ולא הוזכרה שם אשה כמו בפירכא על קבלה, ובהכרח שעונש מיתה אין בה. אולם יתכן שמשם ראיה להיפך, שלא נקט אשה שפסולה משום זרות, ואדרבא לגירסתנו בפירכא של קבלה זר "ואשה", יתכן להוכיח שאשה אין פסולה משום זרות ולכן אינה חייבת מיתה.

וראה **בתוספתא** [קרבנות פי"ג ה] שלא הוכשר בבמה אלא עבד משוחרר, ומוכח כי אף שזר מותר בבמה, עבד דינו כאשה ופסול בפני עצמו הוא. **ובתורת כהנים** [אחרי מות ט ז] שנינו שנשים ועבדים כשרים בבמה, ומוכח לכאורה שאין באשה אלא פסול זרות, ולכן בבמה כשרה שאינה צריכה זריקת כהן. [וכך מפורש בשטמ"ק כריתות ג א אות יד בהשמטות, שאשה כשרה בבמה משום שזר כשר בבמה א]

[וראה בספר **מקור ברוך** [א ב] **שהגר"י מפוניבז'** ביאר את דברי התוספתא [שם ה"ח] "בנו ובתו מקריב עליה", שאין הכוונה להתיר עבודת אשה בבמה, אלא שהבמה היתה שייכת למי שבנאה, וקא משמע לן שיכול להקריב בה גם קרבנות של משפחתו, ועי"ש שהוכיח שאשה פסולה בבמה, כי פסולה אינו משום זרות]

אך יש לדון, שהכשר זר בבמה הוא משום שהעבודה בה אינה נחשבת "עבודה" ולכן אין בה גם פסול אשה, אף שהוא פסול בפנ"ע. ואם כן יתכן לומר שהיא כשרה בבמה אף אם פסול אשה חמור מפסול זרות ואינה נחשבת "עובד" כלל. וזהו גופא נידון השטמ"ק בכריתות, שזר ודאי חייב על שחיטת חוץ כי נחשב "עובד פסול", והספק באשה אם הכשרה לעבודת במה מוכיח שנחשבת "עובד" כזר, או שבבמה אין כלל "עבודה". וראה נידונים אלו בהערות למשנה ולגמרא ריש פרק שני.

5א. ראה לעיל [ב א הערה 13] **שמו"ר הגראי"ל** צידד שכל איסור מחשבת שלא לשמה בשאר קרבנות תלוי באיסור מחשבת שלא לשמה בזריקה. ולכאורה מסוגיין משמע להיפך, שהרי למדנו דין מחשבת לשמה בשחיטה וקבלה לפני שידענו דין זה בזריקה.

וביאר, שאמנם בתחילת הדין יתכן שלא תחייב התורה מחשבת לשמה בזריקה אלא בשאר עבודות בלבד, וזה הנידון בסוגיין. אולם מאחר שלמדנו דין לשמה בזריקה, והנידון באופן שכבר שחט שלא לשמה, אם מותר לחשב בשאר עבודות שלא לשמה, אז דינם תלוי בדין הזריקה שכל העבודות תלויות בהכשירה.

6. **רש"י** פירש שקבלה והולכה ישנן בחטאות הפנימיות, ואילו זריקה אין בחטאות הפנימיות שאין זורקין אותן על מזבח החיצון. ולכאורה תמוה שהרי ישנה במזבח הפנימי. ולכן ביאר **בצאן קדשים** שבחטאות פנימיות אין זריקה אלא הזאה באצבע, וגרס ברש"י שאין בהם "זריקת" מזבח החיצון, אלא זריקה באופן אחר.

ותמהו עליו **בטהרת הקדש** ועוד, שהרי בכל חטאות מזין באצבע, ואם כפירושו היה צריך לפרוק מה לקבלה ושחיטה שישנן בחטאת, וזריקה אינה אפילו בחטאת חיצונה. ולכן ביאר שדם חטאות פנימיות אסור לזרקו במזבח החיצון. ונמצא שאין זריקת כל הקרבנות חשובה כזריקת הפנימיות, מה שאין כן בשחיטה וקבלה שנעשות במקום שנעשות בחטאות הפנימיות,

נאמר "דם" גרידא אלא "דם השלמים", למדנו — **שתהא זריקה לשם שלמים!**

ומקשינן: **ולכתוב רחמנא** דין עבודה לשמה **בזריקה** בלבד, **וליליף** לשאר עבודות **מינה?**[7]

ומתרצינן: **משום דאיכא למיפרך: מה לזריקה** שיש בה חומרא, **שכן חייב עליה זר** הזורק את הדם **מיתה.** תאמר בשאר העבודות, שאין הזר חייב מיתה עליהן.

אשכחן כולהו [שחיטה, קבלה וזריקה] **דבעינן לשמה, הולכה מנין?**

וכי תימא לילף מכולהו, הרי יש לפרוך: **מה לכולהו** שהן נחשבות עבודות חמורות, שכן עבודתן היא **עבודה** מחוייבת **שאי אפשר לבטלה, תאמר בהולכה,** שאינה עבודה מחויבת, **שאפשר לבטלה.** כי אפשר לשחוט את הקרבן בסמוך למזבח ולקבל שם את דמו ולזרוק את הדם על המזבח, מבלי להוליכו כלל[8].

אלא דין הולכה לשמה נלמד כדלהלן:

אמר קרא בפרשת הולכת האיברים והבאתם ממקום השחיטה אל כבש **המזבח: "והקריב הכהן את הכל המזבחה", ואמר מר,** "הקריב" — **זו הולכת איברים לכבש**[9], שצריכה להעשות על ידי כהן בדווקא. ומוכח מכאן ש"הקרבה" היא לשון הולכה. ומאידך **תניא** על הפסוק "ושחט את בן הבקר והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם": **"והקריבו", זו קבלת הדם** [ולא הולכתו]. **ואפקיה רחמנא** לדין קבלת הדם **בלשון הולכה** ["והקריבו"], **למימרא דהולכה** של הדם היא כדין קבלת הדם, שגם הולכה צריכה להעשות לשמה, וללמדנו **דהולכה לא תפקה** [אינה יוצאת] **מכלל קבלה,** על אף שהולכה היא עבודה שאפשר לבטלה.

והן חשובות ולכן צריכות להעשות לשמה.

ובקרן אורה ביאר שהפירכא היא על הזריקה של שלמים שממנה אנו למדים, והיינו זריקה שנעשית רק על מזבח החיצון, וכיון שאינה בפנימיות אינה דומה לשחיטה וקבלה שנעשות גם בפנימיות.

והגרב"ד פוברסקי ביאר על פי יסוד **הגרא"ל מאלין** [יז] שחלוק דין הזריקה בפנים, שאין מצוותו במתן הדם, אלא רק נקבע שצורת ההזאה היא על המזבח, והיינו כשם שמצינו שמזה כנגד הפרוכת ובין הבדים ואין הדם מגיע עליהם, כך היא גם זריקת הדם על המזבח הפנימי, שאמנם צריך ליתן עליו, אך אין זה משום מקום מתן הדם, אלא משום צורת מעשה ההזאה, וחלוק ממתן דם במזבח החיצון שהוא כהקטרה, ואינו רק מקום למעשה זריקה. [וראה להלן לו. תוד"ה וקיי"ל]. ולכן נחשב שאין זריקה בפנימיות, דהיינו שאין במזבח הפנימי מקום מתן דמים, אלא שעושים בו מעשה הזאה גרידא. וראה עוד להלן [טו. בהערה 5 לתוד"ה אלא].

וראה הערה נוספת להלן [ע"ב הערה 4 ב].

7. **בהגהות מלאכת יו"ט** הקשה למה לא פרכינן מה לזריקה שכן פסולה בשינוי בעלים מה שאין כן בשאר עבודות. ותירץ שעדיין לא למדנו פסול שינוי בעלים עד בסמוך.

אולם בפשטות מסתבר שאין זו פירכא, כי שינוי בעלים גופא ילמדו מזריקה לשאר עבודות.

8. להלן [יג א] שנינו מחלוקת בין רבי שמעון לרבנן אם יש פסול מחשבה בהולכה, ורבי שמעון מכשיר, כי אפשר לבטלה שיכול לעמוד בצד המזבח ולזרוק. ובדעת רבנן שפסלו, הביא **החק נתן** [להלן טו א] שרש"י נוקט לפעמים שסברו שאי אפשר לבטלה, ולפעמים כתב שאפשר לבטלה ובכל זאת היא עבודה.

והעיר שמסוגין משמע שהוא דין מוסכם לכולי עלמא שאפשר לבטלה, ודחה שדין הולכה תלוי במקום השחיטה, שאם שחט קרוב למזבח, אפשר לבטלה, ובאופן זה מדובר בסוגיין, ואם שחט מרחוק, אי אפשר לבטלה. וכן כתב **בטהרת הקודש** [יב ב] וראה **פנים מאירות** [יג א] שנקט כי סוגיין רק כדעת רבי שמעון.

ובדעת **הרמב"ם** משמע [פ"א מפסוהמ"ק הכ"ג] שאי אפשר לבטלה אפילו בשוחט קרוב למזבח, ואילו בפירוש המשנה להלן נקט שלרבנן אף שאפשר לבטלה עבודה היא, וביאר **המשנה למלך** שבפירוש המשנה אין כוונתו שאפשר לבטלה לגמרי, אלא רק את ההילוך המרובה, וצריך לפחות פסיעה אחת, ובה פוסלת עבודה. ולביאורו צריך לפרש בסוגין שקולא היא בהולכה שאפשר לבטל בה הילוך מרובה, ודוחק.

9. **הגרי"ז** [במנחות י א] דקדק מלשון הגמרא שעבודת ההקטרה מתחילה מעת שהגיע הקרבן לכבש, ואין ההולכה נמשכת עד המזבח, ולכן אמרו הולכת אברים "לכבש" ולא "למזבח". וכן דקדק **במקדש דוד** [ה' ב'].

והוכיח כן מתוס' ביומא [מה ב] שכתבו שאין לינה מועלת באברים שעל הכבש, ולהלן [בכתבי הגרי"ז לדף פז א] הביא בשם **הגר"ח** שהטעם שאין לינה מועלת באברים שהעלן למזבח, הוא, משום שנעשית בה מעשה העלאה שהיא כמו שהתחיל קצת בהקטרה, ואם כן מתקיימת העלאה בכבש. וראה **בחידושי הגר"ש רוזובסקי** [פסחים סי' טו ד—ז].

ובמקדש דוד הוכיח עוד מרש"י במנחות [שם] שכתב שהמפשיט ומנתח על הכבש, אין לו חובת הולכה, ומוכח שמהכבש למזבח אין הולכה. ותמה מאידך שבעירובין [קד א] אמרו שבזקו מלח על הכבש שלא יחליק, ובשעה שמוליך אימורין לא ילך על המלח שלא יחצוץ ויפסול בהולכה שעבודה היא, ובפשטות יש לחלק ולומר שעצם ההולכה על הכבש הולכה היא, ורק מהכבש למזבח אינה הולכה, כי אינו צריך להוליך ברגלו, ודי בזריקה.

ואשכחן שינוי קודש, שחייבים לשחוט את הקרבן לשמו ולא לשם קרבן אחר, **שינוי בעלים מנלן** שצריך לשוחטו על מנת שיתכפרו בו בעליו ולא שיתכפר בו אדם אחר? [ולקמן מו ב שנינו במשנה שמחשבת שינוי בעלים פוסלת][10].

אמר רב פנחס בריה דרב אמי: אמר קרא "ובשר זבח תודת שלמיו" ותיבת "זבח" מיותרת היא ובאה ללמדנו **שתהא זביחה לשם תודה.** ולכאורה לימוד זה מיותר הוא, שהרי למדנו דין שינוי קודש מפסוקים אחרים כמבואר לעיל, ולכן **אם אינו ענין לשינוי קודש, דנפקא לן מהתם, תנהו ענין לשינוי בעלים!**

ומקשינן: **וכי האי** קרא של "ובשר זבח תודת שלמיו" **להכי הוא דאתא? הא מיבעי ליה לכדתניא:**

"ובשר זבח תודת שלמיו" — אבא חנין אומר משום רבי אליעזר: בא כתוב זה **ללמד — תודה ששחטה לשם שלמים כשרה,** שאין זה שינוי קודש כלל ועלתה אותה תודה לשם חובה לבעליה. אבל **שלמים ששחטן לשם תודה פסולה** [הקרבן עצמו כשר, אלא שפסול מלצאת בו ידי חובת נדרו][11].

מה הפרש בין זה לזה? —

תודה קרויה "שלמים" שהרי היא מכלל קרבנות השלמים ולכן אינו נחשב כשינוי קודש כששוחטה לשם שלמים[12], **ואין שלמים** רגילים **קרויים "תודה".** ולפיכך נחשב שינוי קודש כששוחט שלמים לשם תודה, ואין יוצאים באותם שלמים ידי חובת נדר. ומכיון שמקרא זה בא ללמד שתודה נקראת שלמים ושלמים לא נקראים תודה, אם כן, אין הפסוק פנוי לדרשו ב"אם אינו ענין" לשינוי קודש תנהו ענין לשינוי בעלים?!

ומתרצינן: **אנן, מ"זבח" קאמרינן.** מיתור תיבת "זבח" דרשינן שאם אינו ענין לשינוי קודש תנהו ענין לשינוי בעלים. ואילו אבא חנין משום רבי אליעזר מ"תודת שלמיו" למד שתודה מיקרי שלמים ואין שלמים קרויים תודה.

---

10. **תוס'** [על המשנה] כתבו שמחשבת שינוי בעלים מעכבת בעבודות רק אם חשב על מנת לזרוק שלא לשמו, והבאנו [בהערות שם] **שהקרן אורה** נקט שגם לדבריהם, מצוות המחשבה לכתחילה לשם הבעלים היא בכל עבודה על עצמה, ולא שיחשוב לזרוק לשם בעליו.

ומדברי **הרמב"ם** [פט"ו מפסוהמ"ק ה"א] הוכיח **המשנה למלך** ששינוי בעלים מעכב בכל עבודה, ואף שלא חשב על מנת לזרוק לשם אחר, אלא רק על העבודה עצמה. **ובזבח תודה** [על הסוגיא להלן ט ב] ביאר דהיינו רק כשחשב שכפרת הקרבן תהיה לאחר, אבל מחשבה שהעבודה עצמה תהיה לשם אחר אינה פוסלת, עד שיחשוב על כפרת הקרבן שהיא בזריקה, אלא שאינו צריך לחשב לשנות בעצם מעשה עבודת הזריקה. [וראה להלן ט ב הערה 9 לתוס'].

ורש"י בסוגיין ביאר שהנידון הוא מנין שצריך לשוחטו על מנת שיתכפרו בו בעליו ולא שיתכפר בו אחר, ואם נפרש כוונתו כהזבח תודה, תתיישב קושית תוס' [בעמוד ב'] איך היה סלקא דעתך בגמרא ששינוי בעלים יפסול בשחיטה ולא בזריקה והרי אין שינוי בעלים אלא בחושב על מנת לזרוק, ולהנ"ל יכול לפסול בכוונתו לכפרת אחר, וראה בהערה 7 על תוס' בע"ב. [ואולי רק בהוה אמינא פירש רש"י כן, ואילו כשנמצא מקור לשינוי בעלים בזריקה, ביאר שכל השינוי בארבע עבודות הוא כשמחשב על הזריקה, שהרי אמרו שמחשבין מעבודה לעבודה, וראה שטמ"ק בע"ב אות כ"ט].

ובאבי עזרי [שם] ביאר שבשינוי בעלים נפסלת העבודה שחושב בה, כיון שהזריקה נגררת אחריה ונפסלת, ובה תלויה הכפרה, ואילו כשחשב לזרוק בשינוי, העבודה נפסלת משום שהזריקה היא צורך העבודה, ואינה מועילה בלא זריקה, ובמחשבתו קבע שתפסל, ולפי זה אין חילוק בין חושב לשינוי בזריקה או לכפרת אחר, כי נמצא שהעבודה אינה נעשית לכפרה. [וראה הערה 15, ולהלן ט ב הערה 14 לגמרא].

עוד מבואר ברש"י [כאן ולהלן מו ב] שעל מחשבת שינוי בעלים יש רק פסוק אחד, על המצוה לכתחילה ועל הפסול בשינוי, ולא כשינוי קודש שנאמרו בו שני פסוקים [כאן ולהלן, וכמבואר בתוס' על המשנה ובהערה 9 שם], והחילוק ביניהם הוא משום ששינוי קודש פוסל בגוף הקרבן, ועל כך צריך מקור מדרשא, אך שינוי בעלים כיון שכפרת הבעלים תלויה במחשבתו, נמצא שבמחשבתו גורם שלא יחשב כקרבן של בעליו כלל [כמבואר לעיל ג ב הערה 10] ופסול זה ידוע מסברא, ואין צריך אלא מקור שיחשוב לשם כפרת פלוני.

11. מלשון הגמרא מוכח כמבואר לעיל [בהערות 3—7 על המשנה] שמחשבת שינוי קודש כיון שהיא מחשבה על גוף הקרבן הרי היא פוסלת בגוף הקרבן לענין ריצוי, ולכן אינו עולה לבעליו לשם חובה, וכן מבואר ברש"י בפסחים [סב ב], ומפני כך אמרו ששלמים לשם תודה "פסולה", ופירש רש"י שלא עלו לבעלים לשם חובה, והיינו שאמרו [בסוף העמוד] שינוי קודש פסולו בגופו, [ועיין בהערה 14 ובהערה הקודמת].

12. **מו"ר הגראי"ל** תמה, מה מועיל שנקראה תודה בשם "שלמים" והרי שוחט על מנת לעשותה כדיני קרבן שלמים, להביאה בלא לחם ולהרים חזה ושוק ולאכלה ב' ימים ולילה, ולכאורה הפסול תלוי במחשבה לשנות בדיני הקרבן ולא בשמו גרידא, ותהא מחשבתו בתודה לשם שלמים כמחשב "לשם נמוך".

ואכתי מקשינן: הרי הפסוק "ובשר זבח תודת שלמיו" **מיבעי ליה** ללמד דין אחר, ואינו מיותר לשינוי בעלים, שהרי שנינו בתורת כהנים: "ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל" — למדנו לתודה שנאכלת ליום ולילה [בלבד]. **חטאת ואשם מנין** שאין נאכלים אלא ליום ולילה? **תלמוד לומר "זבח"**. ומשמע שייתור תיבת "זבח" בא ללמד על חטאת ואשם?!

ומשנינן: **אם כן** שתיבת "זבח" נכתבה רק לצורך דרשא זו בלבד שחטאת ואשם נאכלין ליום ולילה, למה נכתב "זבח" בתחילת הפסוק? **נכתוב קרא** "זבח" בסוף הפסוק לגבי אכילה: **"ובשר תודת שלמיו — זבח** ביום קרבנו יאכל". ומייתור תיבת "זבח" נלמד שחטאת ואשם נאכלים גם הם ליום ולילה, ומפני **מאי** נכתב **"זבח"** בתחילת הפסוק? בהכרח **שמע מינה תרתי:** א, שחטאת ואשם נאכלין ליום ולילה, ב, שצריך לזבוח לשם כפרת בעליו(13).

אשכחן זביחה, שצריך לזבוח לשם כפרת בעליו ואם שינה לא עלתה לבעלים לשם חובה. **שאר עבודות** [קבלה, הולכה וזריקה] **מנין** שחייב לעשותן לשם כפרת הבעלים, ושינוי בעלים פוסל?

וכי תימא לילף שאר עבודות **מזביחה,** הרי יש לפרוך: **מה לזביחה** שהיא חמורה משאר עבודות, **שכן פוסל** בה זביחת קרבן פסח **שלא לשם אוכלין** [זקן או חולה] **בפסח,** תאמר בשאר עבודות שאין בהן פסול מחשבה שלא לשם אוכלין בפסח, ויתכן שגם מחשבת שינוי בעלים לא תפסול בהן!

אלא, המקור שצריך לעבוד גם שאר עבודות לשם הבעלים נלמד ב"מה מצינו" כך: **נאמרה זביחה בשינוי קודש, ונאמרה זביחה בשינוי בעלים, מה זביחה האמורה בשינוי קודש לא חלקת בין זביחה לשאר עבודות** ובכולן צריך שתעשה העבודה לשם אותו קרבן, **אף זביחה האמורה**

[והוכיח כן, שהרי אם יאמר ששוחט עולה לשם שלמים, ויפרש שיעשנה ככל דיני עולה, וכן בשינוי בעלים, אם אמר לשם פלוני העומד לפניו, וקראו שמעון ובאמת שמו ראובן, מסתבר שיחשב כמקריב לשמה. ולא מצינו שדין הקרבן תלוי בשמו אלא בחטאת שקרויה על שם החטא שמכפרת עליו, וכדלהלן ז א (ורק לגבי שינוי בין חלקי הכפרה בחטא אחד שנינו בריש שבועות שכולם מכפרים על שם אחד, ראה כתבי הגר"ח לכריתות כז ב)].

ואמנם ההבנה הפשוטה היא שהמחשבה נתפסת לפי שם הקרבן, ואין אדם מחשב על עשיית פרטי הדינים. [וכן מבואר **בשטמ"ק** בתמורה [השמטות לדף יח א] שביאר כי הוצרך הכתוב לומר "רק קדשיך" ללמד שעובר בעשה על מותר אשם — שדינו עולה — לשם אשם, כי אין בו עשה של שינוי קדש משום שבתחילה היה שמו אשם, ומשמע כי אף שעשאו כדין עולה שייך בו שם אשם, [וראה להלן ה ב בביאור האבי עזרי. ומדברי רש"י שם בד"ה ההוא נראה להדיא ששינוי קדש הוא רק ל"שם" הקרבן. וראה גם לשון הרמב"ם פט"ו מפסוהמ"ק ה"ב בשינוי קדש של מנחה, ששינה מלשון המשנה ריש מנחות, ומשמע שאפילו בחושב לשם קרבן שדינו נמוך, צריך לחשוב על "שם" הקרבן האחר].

אך כדברי מו"ר מוכח ברש"י [ב"ק ה. ומקורו ממנחות מט א] שנקט דוגמא ל"מפגל" כגון ששחט חטאת לשם שלמים, והיינו משום מחשבתו לאוכלה ב' ימים ולילה, ואם כן יקשה כנ"ל. [ועי"ש בשטמ"ק ופני יהושע שדנו בכוונת רש"י, וראה דברי הגר"ח שמואלביץ בספר הזכרון לזכרו עמ' קסה].

ולפיכך נראה על פי המבואר להלן [ע"ב] שאיל נזיר נשחט לכתחילה לשם שלמים, דכתיב ואת האיל יעשה שלמים, אף שגם דיניו חלוקים משלמים, ולכאורה תמוה מה החילוק מתודה שמשמע בסוגיין שאם עשאה לשם שלמים היא כשרה רק בדיעבד.

ובהכרח שנקבעו כמה סוגי שלמים, ולכתחילה צריך לעשות כל מין לשמו וכדיניו, אך כיון שכולן נקראו בשם "שלמים" אף אם עשאן על מנת להקריבן כדיני סוג אחר כשר. ואין דין זה דומה לעולה לשם שלמים העשויים כעולה, אלא לעולה לשם עולה שדיניה שונים. ורק בנזיר נאמר שיעשם לכתחילה "לשם שלמים" כי לא נקבע להם שם שלמים בפני עצמם. ובמנחות [מו א] משמע שבשחיטת תודה לשם שלמים שבה להיות שלמים ואינה טעונה לחם, עי"ש וצ"ע.

אמנם, חלוקה בזה מחשבת "לשם בעלים" שאין המחשבה על "שמו", אלא על פלוני הידוע לו או עומד לפניו, ולפיכך אין מחשבה ל"שם" אחר מעכבת. וכן מצינו בפירוש הטור לתורה [שמות לח ח] שביאר שהכהן היה רואה במראות הצובאות את האשה המביאה קרבן ומחשב לשם אשה זו אף שאינו יודע שמה. והסברא בזה כמבואר בהערה 10 ששינוי קדש הוא בגוף הקרבן, ושינוי בעלים מפקיע בעלותם, עי"ש.

13. מבואר בגמרא ששינוי בעלים נלמד משלמים, ושלמים אינם באים לכפר אלא לדורון, [ראה **רש"י** להלן כ"ט ב שבאים ליתן שלום בין ישראל לאביהם שבשמים], ונמצא שאם אינו מחויב כפרה, פוסלת בו מחשבה לשם אחר כמותו שאינו מחוייב כפרה, אך כשמביא קרבן לכפרתו, כעולה לעשה וחטאת על כרת, הרי מצינו לעיל [ג ב] שאין שינוי בעלים פוסל בו אלא לשם אחר ממינו, דהיינו שחייב בכפרה כמותו, וכדברי **הרמב"ם** [פט"ו מפסוהמ"ק ה"ד] שבעולה פוסל שינוי בעלים רק משום שאין לך אדם מישראל שאינו מחויב עשה. ולהלן [ז א] נרחיב במקומו.

בשינוי בעלים לא תחלק בהן בין זביחה לשאר עבודות, ובכולן צריך לעשות את העבודה לשם כפרת בעליו של הקרבן.

אך על לימוד זה **איכא למיפרך**, שאין להשוות דין שינוי בעלים לדין שינוי קודש, כי **מה לשינוי קודש שכן** יש בו ארבע חומרות שאינן קיימות בשינוי בעלים:

א. **פסולו בגופו.** מחשבה שלא לשמו בעבודת הקרבן מחילה פסול בגוף הקרבן עצמו, ואין היא חסרון בעשיית העבודה גרידא [חסרון בעשיית העבודה נקרא "פסולו בקודש" לעומת פסול שחל בקרבן עצמו שנקרא "פסולו בגופו"], ואילו מחשבת שינוי בעלים אינה אלא פסול במעשה העבודה. [ולקמן מקשינן "מאי שנא דקרית לשינוי קודש פסולו בגופו ולשינוי בעלים פסולו בקודש"][14].

ב. פסול שינוי קודש **ישנו בארבע עבודות**, שבכל אחת מארבע העבודות אם חשב שעושה את העבודה הזאת כשלעצמה לשם קרבן אחר [כגון שבעת הולכת הדם של עולה חישב שמוליכו לשם שלמים] חל בו פסול של לא—לשמה.

מה שאין כן בשינוי בעלים, שמחשבת השינוי היא שיתכפרו בו בעלים אחרים, וכיון שאין כפרה אלא בזריקת הדם נמצא שרק אם יחשוב בעשותו את אחת העבודות שהזריקה תהיה לכפרת בעלים אחרים יפסול משום שינוי בעלים, אך אם לא יחשוב על הזריקה אלא רק ישחוט [או יוליך או יקבל] עבור בעלים אחרים לא יהיה כל פסול של שינוי בעלים, כי כל מהותו של השינוי הוא בכפרת בעלים אחרים ולא בעשיית העבודה עבורם.[15].

---

14. **במנחות** [מח] אמרו שכבשי עצרת שנשחטו שלא כמצוותן, פסולין [שהוקשו לחטאת], ותעובר צורתן [ימתינו עד שיפסלו בלינה] וישרפו. ופירש רש"י שמדובר בשינוי קודש שאין פסולו בגופו, ולכן צריך עיבור צורה, ובתוס' הקשו מסוגיין ששינוי קודש נחשב פסולו בגופו, [ולכן ביארו שמדובר בפיגול, וכמאן דאמר שאפילו פיגול טעון עיבור צורה כדי לשורפו]. **ובשטמ"ק** יישב דעת רש"י, שלא נחשב בסוגיין כפסולו בגופו אלא ביחס לשינוי בעלים, אך לא לענין חיוב בעיבור צורה.

והגרי"ז [בהל' פסוהמ"ק] צידד לבאר שמחשבת שלא לשמו פוסלת בקרבן לענין הקרבתו והרצאתו אך לא חל חלות פסול על הבשר, והשריפה בלא עיבור צורה נעשית רק כשנפסל הבשר. ודחה ביאור זה ממה שמצינו בחטאת ואשם שנשרפין מיד, מפני שמחשבת שלא לשמה פוסלת בהן.

ולכן ביאר שלא הוקשו לחטאת לענין פסול מחשבת שלא לשמה, אלא כיון שאינם עולים ולא נעשו כמצוותן, הוקשו לחטאת שלא יוכשרו כקרבנות נדבה בשאר קרבנות, ולפיכך אין פסלן בגופן, כי פסול בגופו נחשב רק כשנפסל מעצם המחשבה הפוסלת, ולא כשאי אפשר להקריבו לנדבה.

אולם ממה שחטאת לשם חולין כשרה ואינה עולה לבעלים לשם חובה, משמע שלא כביאורו, כי משמע ששייך בה הקרבה בלי ריצוי, ובהכרח שמחשבת שלא לשמה פוסלת בה לגמרי, ומזה למדו לכבשי עצרת, שהרי אי אפשר ללמוד ממנה שבלי ריצוי הקרבן פסול. וראה עוד בהערה בעמוד ב'.

וכבר הבאנו [לעיל ב ב הערה 4] שיש מקום לחלק בין כל הזבחים שאין חסרון לשמה מעכב בהם, ועבודת כשרה, ומחשבת שלא לשמה חלה בעבודתם ופוסלתם, אך בפסח וחטאת שחסרון לשמה מעכב בהם, אין עבודתם שלא לשמה כשרה, ולא חל פסול בגופם על ידי המחשבה, אלא שנפסלו מחסרון הלשמה, ויתכן שכבשי עצרת שהוקשו לחטאת לא יחול בהם פסול, כי היות ולא נעשו כמצוותן נפסלה עבודתן ואין מחשבת פסול חלה בהן, ולכן לא ישרפו אלא בעיבור צורה. וראה **בקהילות יעקב** סימן ב' באופן אחר.

15. מכאן הקשו על **הרמב"ם** כל נושאי כליו, איך כתב [בפ"ד ממעה"ק ה"י ופט"ו מפסוהמ"ק ה"א] שצריך שתהיה מחשבתו בכל ארבע עבודות לשם הזבח ולשם בעליו, והרי כאן מוכח ששינוי בעלים אינו נוהג בכל ארבע עבודות. [ופירש רש"י שאינו נוהג אלא בזריקה] וכבר הבאנו לעיל את ביאורי **הזבח תודה ואבי עזרי**, [ראה הערה 10, והערות על תוס' במשנה].

ובמרכבת המשנה כתב שכוונת הגמרא ששינוי קודש שייך גם אחר שכבר שינה בעבודה אחת, ולכן הוא שייך בארבע עבודות, אך שינוי בעלים כיון ששינה פעם אחת כבר, אין הקרבן של בעליו ומותר לשנות שוב, ולא שייך איסור שינוי בכמה עבודות, וראה לעיל ב ב הערה 13.

ובמשנת רבי אהרן נקט שאם שחט במחשבת שינוי בעלים על מנת לזרוק לבעלים, אינו פוסל, עד שיחשוב בשחיטה עצמה במחשבת שינוי בעלים, ותפסל הזריקה ממילא כי נשחטה בסתמא לעבוד עבודותיה בשינוי, וממילא השחיטה עצמה כבר נפסלה, כי נעשית לשם זבח שלא יכפר [וכעין דברי אבי עזרי].

ונמצא לפי זה שכוונת הגמרא שאינה בארבע עבודות הוא באופן ששחטה בשינוי על מנת לזרוק לשמה, שבאופן זה בשינוי קודש פוסל. וכן משמע מדברי רש"י בפסחים [סא א] שפירש ששוחט לשם אחר אינו נפסל, כי בשעת שחיטה אין דעתו על הזריקה אלא לבעליו, דהיינו שמחשבת שינוי בעלים בשחיטה אינה פוסלת רק באופן שאין השחיטה גורמת שהזריקה תפסל.

ומו"ר הגראי"ל אמר, שהרמב"ם נקט שפוסל בד' עבודות רק לאחר המסקנא של הגמרא, אך בפירכא סברה הגמרא שאין ללמוד מסברא ששינוי בעלים יפסול בעבודה אפילו אם אינו חושב על הזריקה, לפי שהכפרה היא רק בזריקה, ומשום כך אינו דומה לשינוי קדש. ועוד פירש, שפירכת הגמרא היא, כיון

ג. פסול שינוי הקודש **ישנו** גם **לאחר מיתה,** שאם מת מפריש הקרבן, חייב היורש להקריבו לשם אותו קרבן שהפרישו המוריש, מה שאין כן בשינוי בעלים, כי משעה שמת המפריש שוב אי אפשר לעשותו לשם כפרתו של המפריש.

ד. פסול שינוי קודש **ישנו בציבור כביחיד,** שגם קרבן ציבור יש לעשותו לשמו ואם עשאו לשם קרבן אחר לא יוצאים בו הציבור ידי חובתם, מה שאין כן פסול שינוי בעלים, שלא יתכן בקרבן ציבור, שהרי כל כלל ישראל הוא בעליו של הקרבן, ולא שייך להקריבו לשם ישראל אחר[16].

ד-ב **ואף על גב דתרתי** חומרות [פסולו בגופו, ולאחר מיתה] מאותן ארבע חומרות הן **לאו דוקא,** שיתכן לומר שהן קיימות גם בשינוי בעלים, וכדלהלן, **תרתי** חומרות הנותרות [הפסול העצמי בכל ארבעת העבודות, ושישנו בציבור כביחיד] **מיהא, דוקא.** ומכח אותן שתי חומרות אין ללמוד שינוי בעלים משינוי קודש.

ומפרשת הגמרא מה הן שתי החומרות שאינן בדוקא:

א. מאי שנא שינוי בעלים דלא הוי פסולו בגופו משום שאינו אלא **מחשבה בעלמא, שינוי קודש נמי,** למה יחשב כפסולו בגופו, והלא **מחשבה בעלמא הוא!**[1] אלא בהכרח, שאין זה חסרון

שעדיין לא נודע ששינוי בעלים פוסל בקבלה והולכה, אין סברא לומר שהמחשבה לשם בעלים אחר יכולה לייחס את הקרבן לאדם אחר, כי אין כל משמעות למחשבה לשם אדם אחר, אלא רק לאחר חידוש התורה שצריך להעשות לשם בעל הקרבן.

16. **רש"י** פירש ששינוי בעלים אינו שייך בקרבן ציבור כי הכל בעליו. ובתוס' כתבו שגם אם שחטו לשם יחיד אין בזה שינוי בעלים, כי [גם הוא] הרי הוא בעליו, ולא נפקעה בעלות של כל בעליו, ולפיכך הוצרכו לומר שאם חשב לשם עכו"ם לא פסל, משום שאינו מחויב כפרה כמותו, שאם היה מחויב כפרה, הרי שינה משם הציבור שהם בעלי הקרבן.

ולכאורה מכאן מוכח כדעת **החזו"א** [ליקוטים ה, ואו"ח קכ"ד, הובא בהערה למשנה] שנקט שהמחשב "שלא לשם הבעלים" אינו פוסל, שאם לא כן, היה יכול לחשב בקרבן ציבור שמקריבו "שלא לציבור".

אך יש לדחות, שהרי אף אם מתו כל הציבור שחיו בעת חיוב הקרבן, אינו נפסל, כי כל הדורות יחד נקראים "ציבור" והחיוב חל על כולם, [וראה **תוס'** במעילה ט ב, **משך חכמה** במדבר ט' י', **אגרות משה** קדשים כד, והערות **לחברותא** הוריות ו א], והיינו משום שאין בעלות הציבור מחילה את שם כל היחידים על הקרבן כמו שנקרא שמו על שם בעליו בקרבן יחיד, אלא ציבור הוא מציאות בפני עצמו, ולכן לא שייכת בו מחשבה שלא לשמם. וכן משמע מדרשת התו"כ בתוס' להלן [ה ב] "נפש" ולא ציבור, "קרבנו" ולא קרבן השותפין, ומוכח שגם אחר שהתמעט ציבור, עדיין צריך מיעוט למעט שותפין. [ורש"י בא רק לבאר למה לא שייך להתפיס בו שם יחיד ולהחריב בשם הציבור].

ובשם **הצפנת פענח** ידוע שביאר, שאין בעלות כלל על קרבן ציבור, ולפיכך לא שייך לפסול ב"שם בעליו". [וראה דבריו במהדו"ת פ"ד מע"ז ה"ו], וכן נקט **בזרע אברהם** [ד, כא] שבקרבן ציבור פקע דין יחיד ואינו בעלים כלל, ואין לו שם שותף. ונפקא מינה לשוחט קרבן יחיד לשם ציבור, שלסברת רש"י ותוס' יהיה כשר כי לא נפקעה בעלות בעליו הראשון, אך אילו בקרבן ציבור כשר כי אין בו בעלות ואין הפקעה, הרי בקרבן יחיד שיש לו בעלים יפסל אף כשחשב לשם ציבור שהוא חלק ממנו.

אמנם יתכן לומר מאידך, שהשוחט קרבן יחיד לציבור לפי רש"י ותוס' יפסל, משום ששאר הציבור לא היו בכלל בעליו הראשונים, ואין זה כציבור לשם יחיד שהיה מתחילה בכלל הבעלים, ואילו הטעם שבציבור אין בעלים, לא תפסול מחשבה לשמם, כי אין כאן שינוי בעלים. וראה עוד בהערות על תוס'.

[ולהלן ח ב בתוד"ה הנך ובהערות שם, נדון אם דין הוא ששינוי בעלים אינו פוסל בקרבן ציבור, או רק מציאות היא ששינוי בעלים אינו שייך בציבור, וקצת תלוי בסברות הנ"ל].

1. **תוס'** במנחות [מח ב הובא לעיל בעמוד א הערה 14] ביארו שפסולו בגופו היינו שראוי להשרף מיד כי חל בו פסול, ולדבריהם קושית הגמרא היא, שגם שינוי קודש לא יחיל פסול בגופו על ידי מחשבה בעלמא, וכמו שינוי בעלים. אך לדעת **רש"י** בפסחים [סב ב הובא שם בהערה 11] שפסולו בגופו היינו שמחשבתו על גוף הקרבן, לכאורה אין דמיון בין שינוי קודש לשינוי בעלים, שהרי בשינוי בעלים לא חשב בגוף הקרבן, אלא על כפרתו או שייכותו לבעליו.

ויתכן ליישב לפי המבואר מדברי רש"י [שם הערה 10] ששינוי בעלים אין פסולו בגופו כי פסולו בא כתוצאה מהפקעת בעלותו לכפרה, ויש לומר שכעת דנה הגמרא שכיון שהפקעת בעלותו נעשית על ידי מחשבה בקרבן, הרי גם פסול זה נחשב כפסול הבא מגופו.

וראה בתוס' [ד"ה מחשבה] שביארו במסקנא, כי כל מחשבה שחלה בזריקה ובכפרה נחשבת פסולו בגופו, אך ודאי שגם למסקנא נשאר חילוק בין שינוי קודש שהוא נעשה בגוף הקרבן לשינוי בעלים שאינו נעשה בגופו [ונחשב כפסול בגופו רק משום שהמחשבה חלה בעבודת הקרבן].

ובהוה אמינא נקטה הגמרא מפני סברא זו ששינוי בעלים אינו נחשב כפסולו בגופו, וכאן דחתה הגמרא שהרי אילו היה עושה שינוי הבעלים בפועל ודאי לא היה הקרבן עולה לראשון, וכל הנידון אם גם מחשבה לשנות פוסלת, ומאי שנא ממחשבה לשנות בשם הקרבן, שהיא פוסלת אף על פי שאינו

במחשבה גרידא, אלא **כיון דאחשבה** לשם קרבן אחר **פסלה** בפסול הגוף. ואם כן, **הכא נמי,** לגבי מחשבת שינוי בעלים, יש לומר — **כיון דאחשבה** שיתכפרו בו בעלים אחרים, **פסלה** בפסול הגוף.

ב. ולרב פנחס בריה דרב מרי, דאמר אם מת מפריש הקרבן נהיה היורש בעליו של הקרבן, וחייבים לעשותו על מנת שיתכפר בו היורש, שהוא בעליו, ולדבריו **יש** פסול **שינוי בעלים** גם **לאחר מיתה** של המפריש, ואין חילוק לאחר מיתה בין דין שינוי קודש לדין שינוי בעלים.[1א]

וממשיכה הגמרא בשאלתה מנלן ששינוי בעלים פוסל בשאר עבודות, שהרי אי אפשר ללמוד משינוי קודש, כיון ש**תרתי** חומרי **מיהא, איכא למיפרך.** דהיינו, שיש בשינוי קודש שתי החומרות [הפסול העצמי בכל ארבעת העבודות, וישנו בציבור כביחיד], שאין בשינוי בבעלים, ואם כן עדיין איכא למיפרך: מה לשינוי קודש, שיש בו חומרות אלו, ולכן הוא נוהג בכל העבודות, מה שאין כן בשינוי בעלים. ומנלן שפסול שינוי בעלים חל בכל ארבעת העבודות?

אלא, אמר רב אשי מצינו מקרא המלמד ששינוי בעלים פוסל בזריקה [בנוסף לשחיטה שכבר נלמדה לעיל]: **אמר קרא "ונרצה לו לכפר עליו".** והכפרה היא בזריקת הדם, ודרשינן: לכפר עליו, **ולא על חבירו.** ומשמע שזריקת הדם צריכה להעשות לשם בעליו, המתכפר בזריקה.

ומקשינן: **והאי** "לכפר עליו" **להכי הוא דאתא? האי מיבעיא ליה לכדתניא: "ונרצה לו לכפר עליו" — רבי שמעון אומר** כך נדרש פסוק זה: **את ש"עליו",** והיינו קרבן שהתחייב בנדר להביאו, הרי הוא **חייב באחריותו,** ולא די בהפרשת הקרבן, אלא חייב להקריבו ואם נאבד הרי הוא חייב להביא קרבן אחר במקומו, וכל עוד שלא קויים נדרו לא נרצה לו. **ואת ש"אינו עליו",** וכגון שאמר הרי זה קרבן, שלא התחייב בנדר, **אינו חייב באחריותו,** על אף שלא התקיימה נדבתו.

ואמר רב יצחק בר אבדימי, מאי טעמא כשנדר הרי עלי קרבן אינו יוצא ידי חובתו בהפרשת הקרבן אלא חייב באחריותו אם נאבד? — **כיון דאמר** הרי **עלי** קרבן, הרי הוא **כמאן דטעון ליה אכתפיה,** שמונח בלשונו התחייבות [כאילו היא "מוטלת על כתיפו"] עד שיקרב הקרבן, ולכן אין די בהפרשתו[2].

משנהו בפועל.

[ויתכן שבהוה אמינא נקטה הגמרא ששינוי בעלים אינו בגופו אם אינו חושב לשמו אינו מכפר לו, ואינו כשינוי קדש שצריך להתפיש שם אחר על הקרבן כדי לפוסלו. ומסקינן שבשניהם הפסול מצד "דאחשביה" לשם אחר].

1א. **החזו"א** [א' ה'] העיר, שהרי גם לרב פנחס בר"מ מצינו חילוק ביניהם לגבי גר שמת, כי מסתבר ששינוי קדש חל בקרבנו, ואילו שינוי בעלים לא שייך, כי אין לו יורשים.

ומו"ר הגראי"ל נקט כי גם שינוי קדש לא יהיה בקרבן גר שמת, כי כל קרבן של מת, מקדישו היורש עבור המוריש מפני השעבוד שחל על הנכסים שירש, אבל גר שמת ובשעת מיתתו — קודם שזכו בנכסיו — לא חל חיוב להקדיש עבורו, מסתבר שגם אם יעשו את קרבנו בשינוי קדש לא יתחדש על הזוכה בנכסיו חיוב להביא קרבן אחר עבורו.

אולם הקושיא בעינה עומדת באופן שהגר הקדיש שתי חטאות לאחריות, שאם תעשה הראשונה בשינוי קדש יביאו את השניה, ואילו נעשית בשינוי בעלים לא יביאו את השניה. וראה עוד בהערות להלן [ה א 3 — ו א 5ב].

2. **רש"י** פירש שרבי שמעון דרש את הפסוקים "אל פתח אהל מועד יקריב אותו לרצונו. ונסלח לו לכפר עליו" שמשמעותם שעל הנודר חל חיוב ש"יקריב", ורק אז "נרצה לו", ולפיכך אם נאבד קודם לכן, אינו נפטר מחובו.

אולם **בשטמ"ק** ביאר שדרש רק "ונרצה לו לכפר עליו" אימתי נרצה כשהוא לכפר, אבל אם לא כיפר יביא אחר, ובאיזה אופן חל חיוב כפרה — כשאמר "עליו", דהיינו נדר שאומר בו "הרי עלי". [וכן ביאר הראב"ד על תו"כ נדבה סוף ד, שדרשו "עליו לכפר" — מי שאמר "עליו" זקוק לו עד שעת כפרה].

ונראה שהוקשה להם באיזה אופן הוצרך הכתוב לגלות שיש עליו אחריות, והרי אם אמר "עלי להפריש" יפריש ויפטר, ואם אמר "עלי להביא" פשיטא שחייב עד שיביא. ולכן ביאר שהכתוב מדובר כשאמר "הרי עלי", והוה אמינא שחיובו להפרישו, ואחר כך אינו ברשותו, והשמיענו הכתוב שעיקר חובתו לכפר בו בהבאתו.

ובחולין [קלט א] כתב רש"י שהאומר הרי עלי קרבן, כוונתו שיביאו לעזרה, וחייב באחריותו עד שיביאנו לעזרה, וציין שם **הגרעק"א** לדברי רש"י במעילה [י"ט] שהחייב חטאת או אשם והביאו לעזרה נפטר מאחריותו. וכן כתבו תוס' בחולין [כ"ב] שהנודר יוצא ידי חובתו כשהביא קרבנו לעזרה, אף שעוד לא הקריבוהו. ותמה על כך **הטורי אבן** במגילה [ח א] מסוגיין שהרי אם בנדר לא יצא עד שיקריבנו כל שכן בחטאת, וכן הקשה **המשנה למלך** [פי"ד ממעה"ק ה"ה] ממשנתנו, שאם לא עלה לשם חובה מביא אחר לחובתו אף שכבר הביא את הקרבן הראשון לעזרה.

וביאר **הגרי"ז,** שהרי שנינו במגילה [שם] אין בין נדר לנדבה אלא שנדר חייב באחריותו ונדבה אינו חייב באחריותה,

וכיון שפסוק זה נדרש לחיוב אחריות של הנודר, שוב אינו פנוי לדורשו לשינוי בעלים בזריקה!

ומתרצינן: **רב אשי** לא למד מ"לכפר עליו", אלא **מ"ונרצה לו לכפר" קאמר**, וכך משמעותו: לו לכפר ולא לחבירו!

אשכחן, מצינו את המקור לכך ששינוי בעלים פוסל בעבודות **זביחה וזריקה. קבלה — מנין** ששינוי בעלים פוסל בה?

וכי תימא יליף קבלה **מזביחה וזריקה**, הרי יש לפרוך: **מה לזריקה וזביחה שכן** הוו **עבודה שחייבין עליה בחוץ**, שאם זבח קדשים מחוץ למחנה שכינה או זרק שם את דם הקדשים, הרי הוא חייב כרת. מה שאין כן בקבלה ובהולכה. ונמצא שחמורה עבודת הזביחה והזריקה מהקבלה ומההולכה. ואיך נלמד לפסול במחשבת שינוי בעלים בקבלה, מזביחה ומזריקה.

אלא, אמר רב אשי: המקור לפסול במחשבת שינוי בעלים בכל העבודות אינו נלמד מ"בשר זבח תודת שלמיו", אלא **אתיא ממה** שנאמר לגבי **איל נזיר "ואת האיל יעשה זבח שלמים"**, ודרשינן **שתהא עשייתו לשם שלמים. ואם אינו ענין** בדרשה זו **לשינוי קודש, דנפקא ליה** לשינוי קודש לעיל **מהתם**, מ"ואם זבח שלמים קרבנו" — **תנהו ענין לשינוי בעלים!** וכיון שנלמד מאיל נזיר, הרי זה לימוד הכולל את כל העבודות, שנאמר בו "יעשה", שמשמעותו כל העשיות.[3]

אמר ליה רב אחא בר אבא לרבא: מה הועיל הלימוד לשינוי בעלים בזריקה ובקבלה ממקרא זה? והרי **אימא** שיש בפסוק זה כלל ופרט, ונדרשנו כך: "ואת האיל **יעשה" — כלל**, שיהיו כל עשיות האיל לשמה. **"זבח** שלמים" — **פרט** שרק השחיטה צריכה להעשות לשמה. וכבר שנינו בברייתא די"ג מידות שהתורה נדרשת בהן שבפסוק שיש בו **כלל ופרט — אין בכלל אלא מה שבפרט.**

ולפי זה, **זביחה, אין** [אכן חייבת להעשות לשמה], **אבל מידי אחרינא** [שאר עבודות הקרבן], **לא** בעו למיעבד לשמה?! ושוב אין לנו מקור לשינוי בעלים בקבלה הולכה וזריקה.

ענה לו רבא: **אי כתיב** "ואת איל השלמים **יעשה שלמים זבח" — כדקאמרת**, שנחשב ככלל ופרט, כי בתחילה כלל הכתוב "יעשה שלמים" ולאחר מכן פירט "זבח", ללמד שיהיו עשויותיו לשם שלמים. אבל **השתא דכתיב** "ואת האיל **יעשה זבח שלמים"**, הרי הפסיק הכתוב את הכלל של "יעשה שלמים" על ידי הפרט "זבח", שנכתב בין "יעשה" ובין "שלמים" ולכן **הוה ליה** כלל זה **"כלל שאינו מלא"** [שלא נתמלאו דבריו מחמת ההפסק שבאמצע הכלל], **וכל כלל שאינו מלא — אין דנין אותו בכלל ופרט.**

ובגמרא הובאו דברי רבי שמעון בסוגיין כמקור לחילוק בין נדר לנדבה, ולכאורה אין זה חילוק במהות הקרבן, אלא במה שחייב את עצמו וצריך לקיים את נדרו, ולמה שנינו דין זה כחילוק בין נדר ולנדבה, וגם למה נצרך לדרוש דין זה מקרא, והלא ודאי שחייב לקיים נדרו.

ובהכרח שבנדר חוץ מחיוב נדרו, הטילה עליו התורה חובת אחריות מחודשת להקריבו כתורת קרבן חובה, ובהבאה לעזרה נפטר רק מחיוב נדר, ועדיין הוא חייב בקרבן משום אחריות.

ובטהרת הקודש [על המשנה], **ובאבי עזרי** [שם] נקטו כי חיוב נדרו הוא חיוב ממון, וחיוב התורה הוא חיוב שחל על הגברא, שנעשה מחמת נדרו כנזיר שמחויב קרבן חטאת, שאין הנדר מחייבו קרבן אלא התורה הטילה עליו חובת קרבן מפני שנעשה נזיר בנדרו. ולפיכך בהבאה לעזרה נפטר רק מחיוב ממון, ועדיין הוא חייב בקרבן משום אחריות וחיוב הקרבן שחל עליו. כי אחר שהתחייב בנדרו הטילה עליו התורה חובת קרבן ככל חייבי הקרבנות. [וקצת תמוה לפי זה מהו חיוב היורשין להביא אחר אם נעשה בשינוי קדש, שהרי כל חיובן רק משום שיעבוד ממון, וזה קיימו כשהביאו לעזרה].

וכן משמע מהוספת רב יצחק בר אבדימי "כיון דאמר עלי כמאן דטעין אכתפיה" ובמגילה נוסף "ושויה נפשיה חובה", ותמה **בראש יוסף** [במגילה] אם משמעות נדרו להביאו למה הוצרך רבי שמעון לדרוש דין זה מקרא. וביארו **הראב"ד והרא"ש** [פ"ק דקנים] שמפני הריבוי שהחשיבו בקרבן חובה, התחייב בעליו באחריות עד ההקרבה, והאריכו בזה ב**פניני רבנו הגרי"ז** [סימן לח] וב**בד קודש** [ח"ג נ"ג]. ונראה להוכיח כן ממה ששנינו במנחות [פב א] כי הדין שאין נדר בא אלא מן החולין נלמד בהיקש מקרבן פסח, ופסח הוא קרבן חובה, ומשמע שאחר נדרו חל עליו חובה להביא קרבנו. [ויתכן שהחילוק בין ההגדרות תלוי בביאורי רש"י והשטמ"ק, אם החיוב בנדר הוא אחריות ל"הקריב", או חיוב קרבן "לכפר"].

3. מהמשך השקלא וטריא מוכח שרב אשי חלק על רבי פנחס בר אמי וסבר שגם המקור לשינוי בעלים בשחיטה וזריקה אינו מ"ובשר זבח תודה שלמיו" ומ"ונרצה לו", אלא מאיל נזיר. וכן משמע מדברי רש"י בד"ה יעשה, ובתוס' במנחות [מז א ד"ה במה] שכתבו דדרשינן לכל עשיות מאיל נזיר, וכך ביארו **בטהרת הקודש ובליקוטי הלכות** ולדבריהם קושית רב אחא בר אבא מתפרשת כפשוטה, מנין נדע שינוי בעלים בקבלה

רבינא אמר: לעולם דנין בכלל ופרט אפילו כשהכלל אינו מלא, אלא שכאן מדובר בכלל ופרט וכלל, ולא בכלל ופרט. שהרי נאמר בסוף פסוק זה "זבח שלמים **לה'**", ובכך שכתב "לה'" חזר הכתוב **וכלל**, ללמד שכל עבודה בקרבן לה' צריך לעשותה לשמה, ואם אינו ענין לשמה, תנהו ענין לשינוי בעלים.

אמר ליה רב אחא מדיפתי לרבינא: והא לא דמי כללא קמא לכללא בתרא, ואי אפשר לדורשו בכלל ופרט וכלל. שהרי **כללא קמא** הנלמד מ"יעשה שלמים" **מרבה** רק את **עשיות** הקרבן המיוחדות לכפרה [שהן שחיטה, קבלה, הולכה וזריקה] **ותו לא.** ואילו **כללא בתרא** בא ללמד על **כל** עבודות הקרבן שהן **לה', ואפילו שפיכת שיריים** של הדם **והקטרת אימורין,** שאינן מעכבין את הכפרה. וכיון שאין הכלל הראשון דומה לכלל האחרון, אי אפשר לדורשו בכלל ופרט וכלל.

אמר לו רבינא: **הא,** תנא זה, שלומד בכלל ופרט וכלל, למרות שהכלל האחרון אינו דומה לכלל הראשון, **תנא דבי רבי ישמעאל** הוא, דדריש **כללי ופרט כי האי גוונא.**

ומבארת הגמרא כיצד לומדים בכלל ופרט וכלל שכל העבודות המיוחדות לכפרה צריך לעשותן לשם בעל הקרבן:

כלל ופרט וכלל, אי אתה דן אלא כעין הפרט — מה הפרט מפורש עבודה [שחיטה] שמעכבת את הכפרה **ובעינן** לעשותה **לשמן, אף כל עבודה** שמעכבת את הכפרה **בעינן** לעשות **לשמן.** ואם אינו ענין לשינוי קודש תנהו ענין לשינוי בעלים.

ומקשינן: והרי אפשר לדורשו באופן אחר — **אי מה הפרט מפורש עבודה** כזאת ש**חייבין עליה** כרת אם עשאוה **בחוץ** [ששחיטת קדשים בחוץ מחייבת כרת], **אף כל עבודה שחייבין עליה בחוץ** חייבין לעשותה לשמו, ונמצא שדוקא **שחיטה וזריקה** שחייבים עליהן כרת אם עשאום בחוץ — **אין** [אכן, צריכות להעשות לשמן], אבל עבודות **קבלה והולכה,** שאין חייבים עליהן בחוץ — **לא** צריך לעשותן לשמן?

אי נמי נדרוש כך: **מה הפרט מפורש דבר הטעון צפון,** שכן יש קרבנות ששחיטתן רק בצפון העזרה, **וישנו בחטאות הפנימיות** שמזים מדמן לפנים בהיכל, **אף כל** מעשה עבודה **הטעון** עשייה ב**צפון** [כגון קבלת הדם שגם היא נעשית בחלק מהקרבנות דוקא בצפון] **וישנו** בכל הקרבנות ואפילו **בחטאות הפנימיות,** הוא זה שצריך לעשותו לשמה, ונמצא שרק **שחיטה וקבלה**[4], שמצינו בשתיהן אופן שנעשות בצפון דוקא ונוהגות אף בחטאות הפנימיות — **אין** [אכן, נכללות הן בכלל שצריך לעשותן לשמן], אבל **זריקה** על המזבח, שלא מצינו בה דין צפון כלל ואינה נוהגת בחטאות הפנימיות — **לא** נכללת בכלל העבודות שצריך לעשותן לשמן?!

וזריקה, והרי מקרא זה אמור בזביחה, ונעשה בו כלל ופרט, ולא נדע אלא שינוי בעלים בזביחה.

אולם **בשפת אמת** נקט שהלימוד מאיל נזיר נצרך רק לקבלה, שהרי שינוי בעלים בזריקה כבר למדנו לעיל מקראי, ולא היה על כך פירכא. ולכן הוצרך לפרש שקושית רב אחא בר אבא היא — שמא בא הכתוב להכשיר שאר עבודות [חוץ משחיטה] שנעשו בשינוי קדש דוקא באיל נזיר, כי קל הוא, ומודה הוא בשינוי בעלים שמעכב בזביחה וזריקה כדלעיל.

4. **הב"ח** דקדק מלשון הגמרא שרק שחיטה וקבלה טעונות צפון, והולכה לא, והקשה שאם כן נלמד מהצד השוה בשלשתן לפסול שינוי בעלים בזריקה, ולמה לי קרא לזריקה. [ושמא יש לומר, שאי אפשר ללמוד מהולכה הכלולה בקבלה מה שקבלה עצמה אינה מלמדת].

ותירץ, שרק לפי ההוא אמינא של המקשן נקטה הגמרא שהולכה אינה טעונה צפון, אך המסקנא כבר נאמרה לעיל [בע"א] שהולכה בכלל קבלה, ואם כן גם היא טעונה צפון וישנה בחטאות פנימיות. ואי אפשר ללמוד ממנה.

אולם **בשטמ"ק** [לעיל עמוד א' אות ו'] הקשה קושיתו, והסיק שהולכה אינה טעונה צפון, ובכל זאת אין למדים משלשתן יחד כיון שישנה בחטאות הפנימיות שמוליך הדם עד הפרוכת. וכן מבואר **בתוס'** לעיל [שם בד"ה דהולכה] שקושייתם היא מפני שהולכה אינה טעונה צפון. וראה בהערות לתוס' ד"ה ושקולין.

ב. הגרי"ז העיר שהרי גם זריקה נעשית בצפון כי המזבח כולו בצפון. וביאר שבקבלה העובד צריך לעמוד בצפון ואילו בזריקה אינו צריך לעמוד בצפון, [וכוונתו, כי ממה שאין העובד צריך לעמוד בצפון כמו בקבלה, מוכח שאין בזריקה דין צפון, שעמידת העובד היא חלק מדין צפון].

ועדיין הקשה הרי גם בשחיטה אין השוחט צריך לעמוד בצפון, [ומוכח שלא נאמר בדין צפון שגם העובד צריך לעמוד בו, ושוה דין צפון בזריקה לדין צפון בשחיטה וזריקה, ונלמד מהם שצריך לעשות זריקה לשם בעלים]. ותירץ שאי אפשר ללמוד ממנה לזריקה כי שחיטה לאו עבודה היא, [ולכן, אף שיש בה דין צפון אין העובד צריך לעמוד בצפון, אך בזריקה אילו היה בה דין צפון היה העובד צריך לעמוד בצפון, וכיון שאינו צריך לעמוד בצפון, קל הוא מהם, ואינו למד מהן].

ומתרצינן: אמנם שתי אפשרויות האלו שייכות בדרשת הפסוק, אך כיון ד**איכא למימר הכי**, שהכלל בא לרבות שעבודה שחייבים עליה בחוץ, דהיינו זריקה, **ומאידך איכא למימר הכי**, שהכלל בא לרבות רק עבודה שטעונה צפון ונוהגת בכל הקרבנות, דהיינו קבלה, ושני הלימודים **שקולין הן**, **ולפיכך** אמרו **שיבואו שניהן**, לומר שיעשו את כל העבודות לשמן. [ועבודת הולכה נלמדת מקבלה, וכדלעיל בעמוד א': "אפיק רחמנא קבלה בלשון הולכה, למימרא דהולכה לא תפקה מכלל קבלה"][5].

לישנא אחרינא אמרו תירוץ זה בלשון אחר — **[שקול הוא, וכל] חדא וחדא**, כל עבודה הנלמדת באחד מן הלימודים, **תיקו במילתא**, תשאר בלימודה מהפסוק.

ונמצא ששינוי בעלים בכל העבודות נלמד מהכלל ופרט וכלל, שהרי אם אינו ענין לשינוי קודש תנהו ענין לשינוי בעלים.

איבעית אימא, לעולם שינוי בעלים בזביחה וזריקה, אינו נלמד מאיל נזיר, אלא רק קבלה, ולכן אי אפשר ללמוד כלל ופרט ולמעט זריקה, שהרי פסול **זריקה** בשינוי בעלים **מדרב אשי נפקא**, שלמדה לעיל מ"ונרצה לו לכפר" — עליו ולא על חבירו, ששינוי בעלים פוסל בזריקה. ובהכרח שלא התמעטה זריקה מכלל ופרט[6].

וכעת שבה הגמרא לבאר את הלימוד לשינוי בעלים בכל העבודות מהכתוב "ואת איל הנזיר יעשה זבח שלמים לה'".

אשכחן איל נזיר שדרשו מהכתוב בו ש"תעשה עבודתו לשם שלמים", ולמדנו ב"אם אינו ענין" ששינוי בעלים פוסל בו. **שאר שלמים — מנין** שצריך לעשותם לשם בעליהם?

וכי תימא נילף במה מצינו **מאיל נזיר**, הרי יש לפרוך: **מה לאיל נזיר** שיש בו חומרא שאינה בשאר שלמים, **שכן יש עמו דמים אחרים**, שהרי חייב הנזיר להביא עמו חטאת ועולה, ואינו בא בפני עצמו, ושמא שינוי בעלים פוסל רק בו, לפי שהוא חמור, ולא בשאר שלמים.

ומתרצינן: **אם כן**, שרק בשלמי נזיר נוהג דין שינוי בעלים, **נכתוב** רחמנא "ואת האיל יעשה זבח **שלמיו**", שבאופן זה היה מייחס דין זביחה לשמו רק לאיל הנזיר [וב"אם אינו ענין לשינוי קדש היינו לומדים לשינוי בעלים], ומשום **מאי** כתבה התורה "יעשה זבח **שלמים**"? — **לרבות כל שלמים** שצריך לעשותם לשמן. ואם אינו ענין לשינוי קודש תנהו ענין לשינוי בעלים, בכל השלמים.

אשכחן שלמים שצריך לעשותם לשם בעליהם, **שאר כל הקדשים — מנלן?**[7]

וכי תימא נילף במה מצינו **משלמים**, הרי אפשר לפרוך: **מה לשלמים** שיש בהם חומרא, **שכן טעונין סמיכה** של הבעלים, **ונסכים** של יין, **ותנופת חזה ושוק** הניתנים לכהן, ואילו בשאר הזבחים, בכולן אין תנופת חזה ושוק, ובחלקם אין סמיכה ונסכים [כגון: בכור, מעשר ופסח], וחלקם אינו טעון נסכים [כגון: חטאת ואשם].

אלא, המקור לשינוי בעלים בשאר הזבחים נלמד כדלהלן:

---

5. **בקרן אורה** העיר שלפי מסקנא זו נמצא שאין פסוק המלמד על שינוי בעלים, אלא שנלמד דין זה באם אינו ענין משינוי קדש. ואם כן שינוי בעלים פוסל אף כשאינו מחשב בעבודה על מנת לזרוק, כי כלל זה נאמר רק לפי רב אשי שלמד מ"ונרצה לו" ששינוי בעלים פוסל רק בכפרה, אך אילו ילפינן משינוי קודש, חל הפסול בעבודות עצמן. וצידד לומר שמכאן מקור דברי הרמב"ם שהשווה שינוי בעלים לשינוי קודש שיפסול בכל עבודות, כי נקט שאין המקור כרב אשי. עי"ש.

6. מדברי **רש"י** משמע שביאר את השקלא וטריא כך: הרי אין צורך בכלל ופרט לרבות זריקה כי מדרב אשי נפקא, ובהכרח שבא ללמד ששינוי בעלים פוסל גם בקבלה. אך בפנים ביארנו כנ"ל בהערה 3, לפי **טהרת הקודש**, והיינו, שכעת שבה הגמרא, ואינה לומדת שחיטה וזריקה מאיל נזיר, אלא שחיטה מ"זבח תודת שלמיו", וזריקה מ"ונרצה לו", וממילא אי אפשר למעט שינוי בעלים בזריקה מכלל ופרט.

אולם **השפת אמת**, ביאר לפי דרכו, שאין הגמרא מתרצת תירוץ חדש על קושית רב אחא בר אבא, אלא באה ליישב איך למדו קבלה, והרי יתכן שהכלל מרבה רק זריקה ולא קבלה, ומרבה רק עבודה שחייבין עליה בחוץ, ועל כרחך שהכלל מרבה את כל העבודות שטעונות צפון ובכללן קבלה, כי זריקה כבר ידעינן מ"ונרצה לו".

7. **בזבח תודה** העיר שיש להקשות כן גם לרב אשי שלמד זריקה מ"ונרצה לו", ואיך נלמד לשאר קדשים והרי פסוק זה נאמר רק בעולה.

ומו"ר הגראי"ל אמר שהגמרא הוצרכה לבאר רק מפני מה אי אפשר ללמוד משלמים, שהרי גוף הקרבן שוה ורק חלוק בדיניו כסמיכה ונסכים, אך מעולה פשיטא ליה שאי אפשר ללמוד כי עצם הקרבן חלוק שכן עולה כליל.

אמר קרא [ויקרא ז] **"זאת התורה לעולה ולמנחה ולחטאת ולאשם ולמילואים ולזבח השלמים". היקשן הכתוב** לכל הזבחים **לשלמים** —

מה שלמים שחשב בהם **בין שינוי קודש בין שינוי בעלים,** לא עלו לבעלים לשם חובה, אלא **בעינן** לעשותם **לשמה** [לשם הקרבן ולשם בעליו]. **אף כל** הזבחים בין שחשב בהם **שינוי קודש בין שינוי בעלים** לא עלו לבעלים לשם חובה אלא **בעינן** לעשותם **לשמה,** לשם הקרבן ולשם בעליו!

והוינן בה: כיון שלמדנו שצריך לעשותן לשם קודש ולשם בעלים, מנין שאם לא עשה כן לא עלה הקרבן לבעליו לשם חובה, אבל נשאר בהכשרו? **אימא היכא דשחיט להו** בשינוי קודש או בשינוי בעלים **ליפסלו** לגמרי, כי חסרון מחשבת לשמה פוסל את העבודה, ולא תועיל להכשיר הקרבן אפילו בכדי להתיר את בשרו לאכילה בלבד?![8]

ומתרצינן: **אמר קרא** [דברים כג] **"מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת** נדבה". וכי "נדבה" הוא? **האי, נדר הוא!** שהרי נאמר בו "כאשר נדרת"? אלא כך נדרש מקרא זה — **אם כמה שנדרת עשית,** שהקרבתו לשם הקרבן ולשם בעליו, **יהא נדר** ותצא בו ידי חובת נדרך. **ואם לאו,** שהקרבתו בשינוי קודש או בשינוי בעלים ולא עשית כאשר נדרת — **יהא נדבה!** ומשמע שהקרבן כשר בתורת נדבה, למרות שעשה עבודתו בשינוי קודש או שינוי בעלים.

ומאחר שלמדנו מ"מוצא שפתיך תשמור" שאם לא נשחט הקרבן לשמו כפי נדרו לא יצא ידי חובתו ועולה לו רק בתור נדבה, לכאורה יש להבין למה הוצרכה התורה להקיש את כל הזבחים לשלמים, והרי אפשר ללמדם מהפסוק "מוצא שפתיך", שנאמר על כל הזבחים?

ומתרצינן: **ואיצטריך** לכתוב גם **"מוצא שפתיך", ואיצטריך** גם להיקש של **"זאת התורה".** משום **דאי** כתב רחמנא מוצא שפתיך בלבד, **הוה אמינא דלא** ה-א **ידעינן במאי** צריך לשמור את מוצא שפתיו ואם לא ישמור תהא נדבה, כי כל עוד לא נודע שלכתחילה צריך לחשוב לשמה, אין העשיה לשמה נכללת בחיובו לשמור מוצא שפתיו[1].

ולפיכך **כתב רחמנא** את ההיקש של **"זאת התורה",** ללמדך שבכל הזבחים יש חיוב לעשותם לכתחילה לשמם. **ואמנם,** לא די בהיקש הזה, כי **אי כתב רחמנא "זאת התורה"** בלבד, **הוה אמינא** שאילו לא יעשה קרבנותיו לשמה **ליפסלו** לגמרי, לפיכך **כתב רחמנא** גם **"מוצא שפתיך",** ללמדנו שאם לא עשה לשמה הקרבן כשר בתור נדבה, אלא שלא עלה לבעליו לשם חובת נדרו.

---

8. **רש"י** פירש שקושיית הגמרא הרי לא נעשה הקרבן כהלכתו, ואין זריקתן מתרת בשרן לאכילה. ותמה **הגרי"ז** שהרי פסול מחשבה פוסל בעצם הקרבן, ולא רק את הבשר לאכילה. ואמנם אילו מחשבת שלא לשמה רק עוקרת את הסתמא לשמה שהיה בקרבן, נמצא שיכול לשוב ולקבל את הדם ולהכשירו, ואינו פוסל בגופו, אלא שלא הותר הבשר לאכילה, כי עבודה שנעשית שלא לשמה כאילו לא נעשית, וזה דבר פשוט מסברא שלא קיים את העבודה כדינה, ואין צריך שישנה הכתוב לעכב אלא על קיום דין שהתחדש בקרבן, וכך ביאר גם **בשטמ"ק** [אות י'] עי"ש. והיינו רק לפי ההוה אמינא, אך אחר המסקנא שהתגלה ממוצא שפתיך שאין הקרבן נפסל, בהכרח שאין חסרון בעצם עבודות הקרבן שלא נעשו לשמן, אלא שזו מחשבה הפוסלת, ובשאר הזבחים היא רק מעכבת.

ויתכן שכוונת רש"י לפרש את השקלא וטריא כך: איך שנינו במשנה שכל הזבחים אינם עולים לבעלים לשם חובה, ומשמע שהקרבן ראוי לאכילה רק אינו מכפר, והלא העבודות פסולות במחשבת שלא לשמה גם לענין שלא יחול היתר אכילה בקרבן. ועל כך מתרצינן ש"ממוצא שפתיך" נלמד שהפסול חל רק לענין כפרה ולא לענין היתר הבשר לאכילה. וכן משמע בשטמ"ק להלן [ה א אות א'].

וראה בחידושי **הגרי"ז** [פ"ד ממעה"ק] שביאר כי קושית הגמרא היא שמחשבה תפסול את הקרבן, ועל כך אין צריך שישנה הכתוב, ועל כך מתרצינן ש"ממוצא שפתיך" נלמד שהמחשבה רק מעכבת ואינה פוסלת. וראה עוד בהערות על תוס' [ד"ה אימא].

1. פירש רש"י, לא ידעינן במאי קאמר רחמנא מוצא שפתיך, דהא לא כתיב בהדיא בהאי קרא עבודות לשמן, ושמא אין הפסוק מדובר על "לשמה", ולכך הוצרכנו ללמוד משלמים שנאמר בהם לשמה.

ולעיל בתחילת הסוגיא [ד א] פירש רש"י שהנידון "מנלן דבעינן זביחה לשמה", היינו לכתחילה, וממוצא שפתיך לא יכלו ללמוד שצריך לחשוב לשמה, כי לא התפרשו בו עבודות, **ובצאן קדשים** גרס "עבודות לשמן", והיינו ממש כדברי רש"י כאן.

וכבר תמה **הטהרת הקודש** למה הוצרך להביא בתחילת הסוגיא את מה שהתפרש בסופה, וגם מנין לנו שידעו בתחילת הסוגיא את המקור מ"מוצא שפתיך" ומה הוקשה כלל לרש"י. ועל הצריכותא בסוגיין תמה למה עשתה הגמרא על המקור מ"זאת התורה", ולא מ"ואם זבח שלמים" שממנו נלמד שינוי

רמי ריש לקיש על מעוהי [שוכב היה ריש לקיש על בטנו, ופניו כלפי הקרקע] **בי מדרשא** [בבית המדרש] **ומקשי** — על מה ששנינו "כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה" [ולא ידע שהמקור לכך נלמד ממוצא שפתיך] — **אם כשרים הם** הקרבנות שנזבחו שלא לשמם, למה לא **יירצו** ויעלו לבעליהם לשם חובתם? **ואם אין מרצין, למה הם באין**? דהיינו, כיצד הם כשרים להקרבה? (2)

אמר לו רבי אלעזר: הרי **מצינו** דין דומה **ב**קרבנות של מת ש**באין לאחר מיתה** על ידי היורש, **שהן כשרין ואין מרצין** משום שאין כפרה למתים אחר מיתתם. ואף אתה אל תתמה על קרבנות שנזבחו שלא לשמן כיצד הם כשרים על אף שאינם מרצים. (3)

דתנן במסכת קינין [סוף פרק ב]: **האשה** שילדה, והפרישה קרבנות חטאת ועולה לצורך כפרתה וטהרתה מטומאת לידה, **והביאה חטאתה, ומתה**

קודש לעיל.

ולכן ביאר שלעיל לא התכוון רש"י לצריכותא בין הפסוקים — כי פירש שהנידון הוא אם צריך לחשוב לכתחילה לשמה, וממוצא שפתיך אין ראיה אלא שלא יחשוב שלא לשמה — אלא כוונתו שאי אפשר ללמוד ממוצא שפתיך שצריך לכתחילה לחשוב לשמה, כי לא הצטווה בו לעשות את העבודות אלא לקיים את הנדר, ולכן הוצרך לדרוש מ"אם זבח שלמים".

אך כאן — כאשר כבר נודע שצריך לכתחילה לחשוב לשמה, מדכתיב "אם זבח שלמים" — הוצרך רש"י לפרש שלא ידעינן אם הפסוק נאמר על מחשבת "שלא לשמה", כי אילו נאמר בה, אין מקום לחלק בין שלמים לשאר קרבנות, ולמה הוצרך "זאת התורה" בשלמים. ונמצא שדבריו בשתי המקומות נסובו על ענינים חלוקים. וראה עוד לעיל ד. בשטמ"ק אות א' ובהערה 1 על הגמרא.

2. **בשטמ"ק** [אות א'] ביאר שהוקשה לריש לקיש ממה נפשך, אם המחשבה לשמה נצרכת רק לכתחילה, יעלה הקרבן לחובת בעליו ויירצה. ואילו אינו מרצה מפני שהמחשבה מעכבת, למה מעכבת רק את הריצוי ולא את עצם הכשר הקרבן. ולביאורו צריך לומר שרבי אלעזר הוכיח לו שמצינו קרבן שאין הכפרה יכולה לחול בו, ובכל זאת הוא קרב, ולפיכך יתכן שהמחשבה תעכב רק את הריצוי, ודוחק, וראה תוס' [ד"ה הג"ה מצינו].

ומדברי **רש"י** משמע שפירש בקושית הגמרא שעצם חסרון הריצוי יפסול את הקרבן, שכל עניינו לריצוי, ועל כך הראה לו רבי אלעזר שמצינו קרבן שאינו בא לשם ריצוי, ופירש"י "אף אתה אל תתמה על אלו", ורצה לומר שאף על פי שיש לחלק ולומר שבקרבנות אלו חל עיכוב לריצוי מכל מקום העיכוב אינו פוסל כי אין הקרבן תלוי בריצוי. ולפי ביאור זה הדרשא של "מוצא שפתיך" נצרכת ללמד שעולה ושלמים ששחטן שלא לשמן אינם מרצין, ויעוין **במשנת רבי אהרן** [ו' א'] בהרחבה.

והגרי"ז [בסוגין ובמנחות ד ב] הוכיח מדברי תוס' שאין חסרון הריצוי פוסל את הקרבן, אלא שקושית ריש לקיש היתה שלא מצינו תורת הקרבה בקרבן בלא ריצוי, וסבר שזה גילוי והוכחה שקרבן אינו קרב אלא לצורך ריצוי, וראה בהערות על תוס' [ד"ה הג"ה], ובע"ב הערה 1.

ולשני הביאורים האחרונים נראה שרבי אליעזר בא להוכיח רק שקרבין אף על פי שאין מרצין. אך לא בא להוכיח שאינם מרצין, וראה בתוס' שביארו שאף על כך הוכיח רבי אליעזר מביאין אחר מיתה.

ואמנם ביאור הנידון בפשטות הוא האם שייך שיביא אדם קרבו ולא יעלה לחובתו, ואין הנידון על הריצוי, כי אף אם אין מרצה לו כיון שעולה לחובתו קיים את חובתו, אך כשלא קיים חובתו לכאורה אין לקרבנו דין קרבן. ועל כך הוכיח רבי אליעזר מבאין לאחר מיתה, שנחשב להם כקרבן אף שאינם מקיימים חובתן.

והגרא"ל מאלין [לד] הטעים ביאור זה, שבעלות הקרבן אינה כבעלות ממון, אלא שנקרא הקרבן על שם בעליו, והוא כשם קודש שלו, [וכמשמעות דברי הרמב"ם פי"ג מפסוה"ק ה"א שכלל את שינוי בעלים ב"שינוי השם"] ועל כך הוכיח רבי אליעזר מבאין אחר מיתה, שאפשר להביא את הקרבן אפילו כשאין שם בעליו עליו, ולפיכך גם בשינוי קודש שאינו עולה לחובתו, הקרבן כשר.

ומו"ר הגראי"ל ביאר שריש לקיש הקשה הרי כל מה שכהן יכול להקריב במקום הבעלים הוא משום שהקרבן מרצה להם, אך אם אינו מרצה כיצד יקיים הכהן מצוה בשביל הבעלים. [וראה **בשו"ת חת"ס** יו"ד שכ"א בשם מחותנו, שבקרבנות הכשרים שלא לשמן לא יצטרכו לשליחות, ודחאו, ש"לשמה" אינו שייך לשליחות, ואף אם ישחוט הבעלים ולא יכוון לשם עצמו לא יעלה הקרבן לחובתו, ועיין **במנחת ברוך** כ ענף ב, ולעיל ב א הערה 3].

3. **מו"ר הגראי"ל** ביאר שאין הכוונה להוכיח ממה שמביאין קרבנו של מת אף שאין לו בעלות עליו, אלא ממה שמביאין קרבן לחובתו אף שאינו מתכפר בו, וכמו שפירש רש"י "שאין כפרה למתים". ואם מביאין קרבן לחובתו כל שכן שמביאין קרבן שנשחט בשינוי קדש או בעלים, כי אף שאינו מרצה לבעלים, עדיין יש להם מקצת כפרה בו. [ראה לעיל ב א הערות 3, 14 שהגרי"ז נקט שגם אחר שינוי מחשבה נשאר שם בעלים על הקרבן, והגדירה כבעלות ל"כפרת דמים", ועיין עוד בע"ב הערה 7].

והאחרונים הקשו, הרי שנינו [בשקלים פ"ז מ"ו] כי גר שמת והניח זבחים מקריבים אותם ונסכיהם, ולמה לא הוכיחה הגמרא משם שקרבן קרב בלי ריצוי. [ראה **קרן אורה, עונג יו"ט** פ"ז, קי"ט, **אור שמח** פי"ד ממעה"ק ה"ג, **וחזו"א** א' ב' **ובאבן האזל** בהשמטות. ועיין בע"ב הערה 5 על הגמ'].

לפני שהספיקה להביא עולתה, **יביאו יורשין עולתה.** ואם הביאה **עולתה** תחילה **ומתה** לפני שהספיקה להביא חטאתה, **לא יביאו יורשין חטאתה**, כי חטאת שמתו בעליה הולכת למיתה.

ומוכח ממה ש"מביאין היורשין עולתה" אף על פי שאין כפרה וריצוי לאחר מיתה, שיתכן להביא קרבן אף שאינו מרצה לבעליו(4).

אמר ליה ריש לקיש: **מודינא לך בעולה** [וכן בשלמים] שאכן מצינו **דאתיא לאחר מיתה**, ומוכח שהם באים אף במקום שאינם מרצים. אבל קרבן **אשם, דלא אתי אחר מיתה, מנלן** שהוא קרב במקום שאינו מרצה, כגון באופן שנזבח שלא לשמו? (5)

אמר ליה רבי אלעזר: **הרי מחלוקתך בצידו** [מצינו תנא במשנתנו החולק על תנא קמא וסובר כמותך

ובאבי עזרי [פט"ו מפסוהמ"ק ה"א] כתב שכל הנידון בסוגיין הוא רק באופן שיש יורשים, ובזה דנו אם הקרבן עולה בלי ריצוי כיון שהיורשים מתחייבים בכפרה ואינה מכפרת להם אלא מקופיא, כדלהלן, אולם בגר שמת ודאי שהקרבן עולה לחובתו, כמו שמקריבין אחר מותו את הקרבן שהפריש לאחריות, אף ששיעבודא לאו דאורייתא, וכמבואר בתוס'.

ויתכן לבאר, שכוונתו כי הנידון אם הקרבן נפסל משום חיסרון ריצוי, שייך רק בקרבן שיש לו בעלים, שאז הוא בא לכפר עליהם ולרצות מקופיא, וכן הוא כשיש לו יורשין, [בין אם מכפר להם, או שהם מביאין קרבנו לחובתו]. אבל קרבן של גר שאין שם בעליו עליו כי אין לו יורשין, ודאי אינו בא לרצות, ואינו נפסל בחסרון ריצוי ולכן לא הוכיחו ממנו לנידון סוגיין.

עוד יתכן לומר שכוונתו כי רק קרבן של הבעלים שקרב על ידי יורשיהם מוכיח שאין צורך בריצוי, והיינו קרבן של יולדת שמביאין היורשין אף שאינו מרצה. אך קרבן של גר שאינו קרב כקרבן בעלים אלא כמותר שנעשה קרבן ציבור, פשיטא שאינו צריך לבא לריצוי, ואין ממנו ראיה לקרבן בעלים שקרב שלא לשמו, שכשר אף שאינו מרצה. וראה עוד להלן [ע"ב הערה 7 לגמרא].

ומו"ר הגראי"ל האיר, שהממון הוא של היורשים, ורק שיעבוד חל עליהם, והוא פוקע רק בהפרשה עבור המת, ולא בהפרשת קרבן לצורך היורשים. [ואף שאין שיעבוד אלא לחוב שאפשר לגבותו, ואילו הקדש אינו יכול להחיל שם קרבן על הנכסים, מועיל החיוב שיש על היורשים להגבות ולהפריש מהנכסים להחיל שיעבוד, וכדלהלן]. ומוכח ששייכת הפרשת קרבן שלא לכפרה אלא רק לפטור מחיוב שחל על נכסיו, וחל עליו שם קרבן של מת. אך אם לא הניח המת נכסים לא יחול שמו על הקרבן. [וראה בע"ב הערות 7 — 5.]

4. **רוב הראשונים** בקידושין [יג ב] נקטו שהיורשין מביאין עולתה רק אם הביאה כבר חטאתה, אבל אם לא הביאה חטאתה ומתה, לא חלה עליה חובת עולה, כי חטאת קודמת לעולה, ואין חטאת קריבה לאחר מיתת בעליה, ולא יביאו יורשים עולתה. [ונקטו שתי סברות, א. שאין חיוב עולה קודם הקרבת חטאת — והיינו טעם לאחר העולה. ב. שחטאת קודמת לעולה — שהוא טעם להקדמת החטאת. וראה בהערות על תוס'].

וראה **במנחת חנוך** [קס"ח] **ובעולת שלמה** [מנחות ה א] שאם הפרישה עולתה יביאוה היורשים בתורת נדבה. אך מדברי **הרמב"ן והרשב"א** [בקידושין שם] משמע כי אפילו אם הפרישה את עולתה לא יביאוה היורשים, והיינו כי אף שיש לפנינו קרבן עולה, אין מביאין אותו אפילו בתורת נדבה, שהרי אין העולה נפסלת בקדימה לחטאת [כדעת תוס' בסוגיין שאין הקדימה לעיכובא] ונמצא שעולה לחובה, ואסור להקריבה קודם החטאת.

והגרי"ג אדלשטיין אמר שרק במחוסרי כפרה אין מקדימין את העולה אפילו במקום שאי אפשר להביא את החטאת, כיון שדין הקדימה בקרבנותיהם הוא מסדר ההקרבה. שתכפר החטאת לפני הבאת דורון של עולה אבל המחויב בשני קרבנות של חטאת ועולה אין לו אלא דין קדימה של חטאת עדיפה מעולה, וכשאי אפשר להקריב החטאת תקרב העולה, כמו שמצינו בנזיר [כ"ד א] וראה **באבי עזרי** [פי"ד ממעה"ק].

והרמב"ן [שם] הביא שדעת **הראב"ד** שדי בכך שהפרישה את חטאתה בחייה, שיתחייבו היורשים להביא עולתה, **ובאבי עזרי** דן אם כוונתו שהפרישתה והביאתה לעזרה שבכך נפטרה משיעבודה להביא חטאת [כמבואר לעיל ד ב הערה 3] ולכן חל עליה שיעבוד לעולה, ושיעבוד זה עובר על היורשים. או שדעתו שאין קדימת החטאת מפני שהמקודש קודם להקרבה, אלא כסברת רש"י להלן [פט א] שצריך להקדיש קודם את החטאת ולקרא לה שם לפני העולה, ודי בהפרשתה לחייב את היורשים בעולה.

ומדברי **הראב"ד** בקנים מוכח שדי בהפרשה, שפירש על "לא יביאו יורשין חטאתה" שגם לא יפרישוה, כי תלך לאיבוד. וכוונתו שלא יפרישוה בכדי שיוכלו להביא את העולה, והיינו שהפרשת החטאת מעכבת את חיוב העולה, ולא ההקרבה.

5. **מו"ר הגראי"ל** העיר שהרי מצינו אשם הבא בלי ריצוי לבעליו, כגון בהפריש שנים לאחריות, שהשני קרב לנדבה, אף שאין הבעלים מתכפר בו. ולכאורה משמע שריש לקיש לא דן לפסול אשם שלא לשמה משום שלא מצינו אשם שאינו מכפר לבעליו, אלא משום שלא מצינו אשם ש"אינו בא לאחר מיתה", ותמוה לומר שמטעם זה יפסול.

והוכיח מכך שריש לקיש לא רצה להוכיח מאופן זה, כיון שאין השני בא בתורת אשם אלא בתורת עולה, ואין מכך ראיה שאשם הקרב שלא לשמו נחשב כאשם כשר שאינו מרצה, ודימה דין אשם שלא לשמו לדין אשם אחר מיתה — שאם הוא עצמו קרב אף שאינו מרצה, מוכח שגם שלא לשמה מרצה. וראה עוד ב"עב הערות 2 — 1.

שאשם שנזבח שלא לשמו פסול מלהקרב כמו חטאת שנזבחה שלא לשמה] — **רבי אליעזר אומר: אף האשם** שנזבח שלא לשמו פסול כדין חטאת שלא לשמה.

ותמה ריש לקיש על רבי אלעזר שתירץ לו תירוץ זה, **ואמר:** וכי **זהו שאומרין עליו אדם גדול הוא?**

והרי **קאמינא אנא משנה שלימה** [תמיהתי היא על סתם משנה, המכשירה אשם שנזבח שלא לשמו ואינה פוסלת אלא חטאת], **ואת אמרת לי — רבי אליעזר!?**

אלא אמר ריש לקיש: אפתח אנא פתחא לנפשאי ואפרש, שיש טעם להכשיר קרבן אשם שנעשה שלא לשמה, אף שאינו מרצה — דכתיב **"מוצא שפתיך" וגו'.**

וכך דרש ריש לקיש, מעצמו: **האי נדבה** הוא? והרי **נדר הוא, כו', כד**דרשינן פסוק זה **לעיל.**[6]

יתיב רבי זירא ורבי יצחק בר אבא, ויתיב אביי גבייהו, ויתבי, ותמהו על מה שתירץ ריש לקיש לעצמו, **וקאמרי:** הלא **קשיא ליה לריש לקיש** מפני מה כשר **אשם** שנזבח שלא לשמו, והרי חלוק דין אשם מדין עולה ושלמים, **דלא אתי לאחר מיתה,** ולא מצינו שהוא קרב במקום שאינו מרצה, ואם כן כיצד **נסיב לה תלמודא** כיצד פשט זאת בלימוד מפסוק זה של **"מוצא שפתיך",** והרי פסוק זה נאמר לגבי עולה ושלמים. ויש לפרוך: **אימא** רק קרבן עולה או שלמים **הבא בנדר ונדבה** אם נזבח שלא לשמה בכל זאת **לייתי ולא לירצי** [שייעשו בו שאר עבודות בלא ריצוי], אבל קרבן **אשם** שאינו בא בנדר או בנדבה, **לא לייתי כלל,** שהרי אין הוא נכלל בפסוק "מוצא שפתיך תשמור"!?[7]

אמר להו אביי: ריש לקיש מהכא פתח ללימודו, שנאמר בקרבן חטאת **"ושחט אותה לחטאת",** "אותה" מיעוט הוא, ובא ללמדנו שדוקא "אותה", החטאת, דינה שאם נזבחה **לשמה כשרה,** ואם נזבחה **שלא לשמה פסולה. הא שאר קדשים,** גם אם נזבחו **שלא לשמן, כשרין.** וגם קרבן אשם בכלל הקדשים.

יכול שאף על פי שנזבחו שלא לשמן **ירצו** על בעליהם, **תלמוד לומר "מוצא שפתיך",** שרק נדבה יהיו ולא יצאו בהם ידי חובה, בין של נדר ובין של אשם.

אך עדיין יש מקום לפרוך, מאידך: כיון שהפסוק "מוצא שפתיך" נאמר בעולה ושלמים הבאים בנדר ונדבה, מנין שגם קרבן אשם שאינו בא בנדר ובנדבה דינו כמותם, שכשר ואינו מרצה, **ואימא:** קרבן **הבא בנדר ובנדבה** אם נזבח שלא לשמו **לייתי ולא לירצי,** אבל קרבן **אשם,** שאינו נכלל בפסוק "מוצא שפתיך", **ארצויי נמי לירצי,** אף על פי שנשחט שלא לשמו?[8]

---

6. יש לעיין אם ריש לקיש למד מקרא שהקרבנות כשרים מפני שיש בהם ריצוי של נדבה, ובאמת אף שהקרבן אינו עולה, מכל מקום יש בו ריצוי, ולפי זה חלוק לכאורה שינוי קודש משינוי בעלים, כי בשינוי בעלים אין הקרבן שייך לו ובודאי אינו מרצה לו, ואמנם הפסול בשינוי בעלים נלמד מסברא כמבואר בהערות על תוס' [ד ב ד"ה אימא ובסוגיין ד"ה הג"ה, עי"ש הערה 5] ואין פסולו בגופו, ולכן עצם הקרבן כשר, וכדלעיל.

אולם יתכן שכוונת ריש לקיש להוכיח מהפסוק שהקרבן כשר אף שאינו מרצה כלל, ולכן אף אם שינוי בעלים נלמד מקרא [מאחר שאין צריך קרא לעכב בשינוי קודש, וכמבואר בהערות על תוס' לעיל ד ב] מכל מקום הקרבן כשר כי אין צריך ריצוי.

ואם נפרש שכל הקרבנות כשרים משום שיש בהם ריצוי של נדבה, לכאורה פירוש קושית הגמרא מאשם הוא כפשוטו, שהאשם אינו בא בנדבה, אך מרש"י משמע שקושית הגמרא שהאשם "אינו בא לאחר מיתה" והיינו שאינו בא אלא לריצוי לבעליו, וכיצד יתכן לומר שכשרים משום שאין צריך ריצוי, והרי אשם בא לריצוי וכשר אף שלא לשמו.

7. מדברי רבי זירא ורבי יצחק בר אבא משמע כי ריש לקיש הבין שאשם ראוי להפסל כיון שאינו בא לאחר מיתה, ואף שאין בו חילוק בדיני המחשבות, דהיינו שאינו כחטאת ופסח שהמחשבה פוסלתן, אלא שאינו קרב כשם שאינו בא לאחר מיתה כשאין לו בעלים.

והגרי"ז [בהל' פסוהמ"ק עי"ש] העיר שלפי זה המקרא שמכשיר אשם שנזבח שלא לשמו אינו מוכיח שהוא הדין לכל הקרבנות שאינם באים בנדבה, אלא רק באשם התחדש דין הקרבה אף על פי שאינו מרצה, אבל עדיין יתכן שחטאת נפסלת משום שאינה מרצה, ולא מפני שהמחשבה פוסלת בה.

והעלה מכך שבחטאת יש שתי סיבות לפוסלה, ולפיכך אף במקום שהמחשבה אינה פוסלת, כגון בנזירה שהיפר לה בעלה ויכולה להביא עולתה ושלמיה בסתמא, מכל מקום החטאת נפסלת כי אינה באה אלא לרצות. ושאר דבריו הובאו לעיל [סוף ד א] וראה להלן [בע"ב, הערות על תוד"ה מיעט].

8. רש"י לעיל פירש שרק נדר ונדבה לא ירצו כי בהם מדובר בפסוק "מוצא שפתיך" ונמצא שקושית הגמרא היא, כי מאחר

אמר אביי: אשם דמירצי אפילו כשנשחט שלא לשמו — **לא מצית אמרת!** כי **קל וחומר** הוא **מקרבן עולה: ומה** קרבן **עולה** הקל, **שאינה מכפרת** העולה על חטא, אם נזבחה שלא לשמה **אינה מרצה** על בעליה. **אשם** החמור, **שמכפר** על חטאים, **אינו דין** שאם נזבח שלא לשמו **שאינו מרצה.**

ואם תדחה את הקל וחומר ותאמר: **מה לעולה** שהיא חמורה מקרבן אשם **שכן** היא נשרפת **כליל** על המזבח, תאמר באשם שהוא קל ממנה שהוא נאכל לכהנים, ולכן ירצה אפילו כשנשחט שלא לשמו, הרי **שלמים** הנאכלים לבעליהם **יוכיחו,** שהם קלים מאשם בכך שאינם באים על חטא ובכל זאת אינם מרצים כשנזבחו שלא לשמן, וקל וחומר לאשם הבא על חטא.

ואם תדחה את הקל וחומר משלמים, ותטען: **מה לשלמים,** שיש בהם חומרא שאין באשם **שכן** הן **טעונין נסכין ותנופת חזה ושוק,** ואין אשם יכול ללמוד מהם בקל וחומר —

עולה תוכיח[9] שאין בה תנופת חזה ושוק ובכל זאת אינה מרצה כשנזבחה שלא לשמה.

וחזר הדין, לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה, הצד השוה שבהן [בעולה ובשלמים] **שהן קדשים, ושחטן שלא לשמן, וכשירין ואין מרצין. אף אני אביא אשם, שהוא קודש, ושחטו שלא לשמו,** שהוא **כשר ואינו מרצה**[10].

ועדיין יש לפרוך: **מה להצד השוה שבהן** [עולה ושלמים] **שכן ישנו בציבור** [עולה בתמידים ומוספים ושלמים בכבשי עצרת], תאמר באשם שאינו קרב לעולם בתור קרבן ציבור?

ומתרצינן: **תודה תוכיח,** שאינה קריבה בתור קרבן ציבור ובכל זאת אם נזבחה שלא לשמה, אינה

שאשם הוכשר להקריבה כי התמעט מ"אותה" האמור רק בחטאת, דין הוא שגם ירצה כי עליו לא נאמר הפסוק שאינו מרצה.

ולפירושו צריך להבין כיצד מתרצינן שנלמד קל וחומר מעולה, והרי על עולה נאמר מוצא שפתיך, וזו גופא הקושיא שאי אפשר ללמוד ממנה לאשם שלא נאמר בו.

ובהכרח שאחר שלמדנו מחטאת ששאר קדשים כשרים, אין הכפרה מעכבת, ונחשב שעולין לשם חובה, אלא שדנו אם גם כשנזבחו שלא לשמה עולין לשם חובה או שנלמד ממה שנאמר בנדר ונדבה שאף שהם כשרים ואינם עולין.

ובשטמ"ק כתב שלעיל סברה הגמרא להחמיר באשם, כי נלמד במה מצינו מחטאת, אבל כעת שהתמעט מ"אותה", אף שיש בו סברא להחמיר כי עומד לכפרה ואינו יכול להיות נדבה, מכל מקום כיון שהוכשר, יתכן שהוכשר גם לעלות ולרצות.

ולפי זה אין האשם מרצה מפני שלא נכלל במוצא שפתיך, אלא גם זה נלמד ממיעוטו מאותה, ועל כך אפשר ללמוד מעולה שגם התמעטה ובכל זאת נאמר בה שאינה עולה. ויתכן שאף רש"י לא ביאר לעיל אלא לפי סברת הגמרא שם. וראה בהשמטות שטמ"ק אות ג'.

9. **הגרעק"א** [בגליון הש"ס] תמה הרי גם עולה טעונה נסכים, ואיך תוכיח למה ששלמים אינם מוכיחים. ואם כוונת הגמרא להוכיח מעולת העוף שאינה טעונה נסכים, לא יהיה בהן צד השוה שישנן בציבור, כי עולת העוף אינה בציבור. ואם הכוונה ל"שם עולה" שישנה בציבור, הרי "שם עולה" גם טעונה נסכים. וממה נפשך אין ראיה ממנה שאשם אינו מרצה, כי עולה ושלמים חמורים ממנו.

והרש"ש תירץ שאשם מצורע טעון נסכים, וכך ביאור ההוכחה, מה לשלמים שטעונים כלם נסכים תאמר לאשם שרק חלקו טעון נסכים, עולה תוכיח שחלקה, דהיינו בעולת העוף, אין טעון נסכים, ובכל זאת אינה מרצה. וכן מפורש **בשטמ"ק** [אות ה'] וראה **הגהות מלאכת יו"ט.**

ובספר **דביר הקודש** חילק בין נסכים שהם מעלה בעצם הקרבן, ואינם הוכחה ב"שם עולה" ולכן שייך להוכיח מעולת העוף שאינה טעונה נסכים ופסולה שלא לשמה, כי אין בה מעלת נסכים, אך המעלה ש"ישנן בציבור" היא בשם הקרבן, ואם עולת בהמה ישנה בציבור שוב אי אפשר להוכיח מעולת העוף לאשם, כי בעולה מצינו שישנה בציבור.

וראה **באור שמח** [פ"א מחגיגה ה"א] שביאר כי הרמב"ם העלה מכח הקושיא הנ"ל שעולת העוף נחשבת "ישנה בציבור", ומכאן מקורו שעולת ראיה באה מן העוף, כי לפיכך נחשבת כישנה בציבור כי בראיה היא באה בכינופיא. [וראה רש"י בחגיגה ו א שקרבן ראיה נחשב כקרבן יחיד, רק ש"ישנו בציבור", ואין נקרא "קרבן ציבור" אלא הנקנה מתרומת הלשכה ככבשי עצרת, ויתכן שהגרעק"א הבין מדברי רש"י בסוגיין שהצד השוה שהן קרבן ציבור ממש, כי פירש "שלמים ישנו בציבור — כבשי עצרת"].

10. לעיל [ד ב] מבואר ש"ממוצא שפתיך" נלמד שקרבנות שנזבחו שלא לשמן כשרים ואינם נפסלים. ואילו בסוגיין מבואר שיש לכך מקור ממיעוט "אותה" שנאמר בחטאת, ולכאורה מיעוט זה עדיף, כי הכשר האשם נלמד ממנו, ואילו מ"מוצא שפתיך" הוה אמינא שנפסל, וראה **בשטמ"ק** [השמטות אות ג'] שלעיל הגמרא סברה כשיטת רבי אליעזר שפוסל באשם.

מרצה.[11]

ה-ב ואם תפרוך: **מה לתודה** שהיא חמורה מאשם, **שכן טעונה לחם, עולה ושלמים** שאין טעונין לחם **יוכיחו. וחזר הדין, לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה. הצד השווה שבהן שהן קדשים, ושחטן שלא לשמן, כשר ואינו מרצה. אף אני אביא אשם, שהוא קודש, ושחטו שלא לשמו, כשר ואינו מרצה.**

ומקשינן: **מה להצד השוה שבהן, שהן באין בנדר ובנדבה,** תאמר באשם שאינו בא בנדר ונדבה, ולפיכך אף אם שחטו שלא לשמו, יעלה למזבח וירצה, כי הוא מתמעט מ"אותה" האמור בחטאת.

אלא, אמר רבא, המקור לכך שאשם הנשחט שלא לשמו כשר ואינו מרצה, נלמד מהיקש, שנאמר: "**זאת התורה**... לעולה... ולאשם... ולזבח השלמים" — **הקישו הכתוב** לקרבן אשם **לשלמים,** לומר: **מה שלמים שהן קדשים, ושחטן שלא לשמן, כשרים ואין מרצין. אף אני אביא אשם שהוא קודש,** אם שחטו שלא לשמו, הרי הוא כשר ואינו מרצה.

ומקשינן: **מאי חזית דאקשית** אשם **לשלמים,** והרי בפסוק "זאת התורה" מוזכרת גם חטאת, ואם כן, **אקיש** אשם **לחטאת,** ונפסלנו לגמרי כששחטו שלא לשמו?

ומתרצינן: **הא מיעט רחמנא** וכתב בקרבן חטאת "**אותה**", ללמדנו שרק חטאת נפסלת בזביחה שלא לשמה ולא שאר קרבנות, ואפילו אשם אינו נפסל.

(סימן הג"ש נש"ד)

יתיב רב הונא ורב נחמן, ויתיב רב ששת גבייהו, ויתבי וקאמרי: קא קשיא ליה לריש לקיש: מנין שגם **אשם, דלא אתי לאחר מיתה,** כשר ואינו מרצה, ולמה לא **לימא ליה רבי אלעזר — אשם נמי אתי לאחר מיתה,** וכשר ואינו מרצה. ואם כן, אשם הוא כשאר הקרבנות, ואפשר ללמוד גם לאשם שנזבח בשינוי קודש או בשינוי בעלים שכשר ואינו מרצה.

[ואף שהאשם עצמו אינו קרב אחר מיתה, שהרי אין מי שיתכפר בו, מכל מקום הוא נחשב לקרבן שבא אחר מיתה, כי דינו לרעות עד שיפול בו מום, ויימכר, ובדמיו קונים עולות ל"קיץ המזבח" — דהיינו, עולות נדבה של ציבור הבאות בזמן שאין קרבנות להקטיר על המזבח][1].

אמר להו רב ששת לרב הונא ולרב נחמן:

הרי קרבן **אשם** עצמו, גם הוא אינו קרב לאחר מיתה כמו בחטאת, משום שהמתכפר מת, אלא **למאי קרב — למותרו** בלבד [שאחר שנופל בו מום הוא נמכר ובדמיו מביאים עולות לקיץ המזבח], ואם כן, אי אפשר להוכיח ממה שמותרו כשר ואינו מרצה שגם בשחיטת קרבן האשם בעצמו בשינוי קודש יהיה

---

11. מבואר בגמרא שאין קרבן תודה של ציבור. ומכאן תמהו על דברי **השטמ"ק** בערכין [יא א] שכתב שמצינו תודה הבאה בציבור, בתודה שמביאין כשמוסיפין על העיר. **ומו"ר הגראי"ל** תירץ שכוונת הגמרא שלא מצינו תודה הבאה כקרבן חובה של ציבור, ומה שמביאין תודה בהוספה על העיר אינה קרבן חובה על הציבור אלא מצד קידוש העיר. אך עדיין יקשה שבכל הצד השוה יש צד ציבור, ובאשם אין. וראה בתוס' ד"ה תודה.

1. לכאורה תמוה מה הקשו מאשם שמתו בעליו ודמיו נופלין לקיץ המזבח, והרי מביאים בדמיו עולה ואין האשם עצמו קרב לאחר מיתה, ואיך נדמהו לקרבנות הבאים בעצמם לאחר מיתה [ע"י היורשים] שרק בהם יש טעם להכשיר אף שאינם עולין לשם חובה.

וביאר **הגרי"ז** במנחות [ד א] על פי יסודו [בפ"ה מפסוה"מ] שבמותרות נאמרה הלכה למשה מסיני שהאשם נעשה נדבה, ודין נוסף דרש יהוידע הכהן [להלן ק"ג א] שנדבה זו תהיה לעולה, [ולא קדשי בדק הבית, ולא כדיני הקרבן מקודם], ולפיכך סלקא דעתך שמדיני מותר נחשב כמו שהאשם קרב כדינו לאחר מיתה לנדבה, שהרי לולי מדרש יהוידע היה קרב לאשם, [והוא הדין כשקרב שלא לשמו יהיה נדבה], ודחינן שלולי מדרש יהוידע היה נידב לבדק הבית, כי אין אשם לאחר מיתה, [והינו שלא מצאנו שאשם עצמו קרב לנדבה אלא בתורת עולה].

ובאבי עזרי [פ"י ממעה"ק ה"ז] כתב שמקושית הגמרא מוכח שמותר אשם, שמו אשם, אלא שדינו ליקרב כדיני עולה ואינו עולה לחובת אשם, ולכן סברו שיחשב אשם כשר שאינו מרצה לבעליו שחייב אשם. [וכן מפורש **בשטמ"ק** תמורה י"ז ב בהשמטות ו', וראה לעיל ד. הערה 12, ובהערה 5 לתוס'. ויתכן שלכך נצרך מדרש יהוידע ללמד שאינו נעשה דמים, אלא מותרו קרב עולה כחלק מדיני אשם].

וכוונתו שדין אשם שלא לשמו כדין אשם לאחר מיתה, וכשם שלאחר מיתה כשר לשם עולה, משום שמעיקרו נקבע שמותרו יהיה לקיץ המזבח, וחלק מדיני האשם הוא, כך גם כשקרב שלא לשמה נחשב כקרבן אשם שדינו לעלותו לעולה. ודחינן שאין עשיית מותרו כעולה נחשבת כקיום האשם. וכמו שכתבו תוס' שאשם כחטאת אין מתקיים בהם דינם כשקרב מותרם לעולה. ולכן סבר ריש לקיש שנפסל מהקרבה שלא

האשם כשר ואינו מרצה, שהרי חטאת שנשחטה בשינוי קודש, הרי היא פסולה לגמרי אף על פי **שחטאת נמי מיקרב קרבה מותרה.** ונמצא, שאין ראיה ממה שהמותר כשר ואינו מרצה, לגבי דין שינוי קודש בקרבן עצמו.[2]

[והאופן שמותר חטאת קרב, אינו בחטאת שמתו בעליה כמו אשם שמתו בעליו, כי חטאת שמתו בעליה תמות, אלא כשהפריש החוטא שתי חטאות על דעת שיתכפר באחת מהן והשניה תהיה לאחריות, שאם תאבד האחת יתכפר בשניה, והקריב את האחת מהשתיים, והתכפר בה, שאז דינה של השניה שתרעה עד שיפול בה מום, ותמכר, ויביא בדמיה עולות לקיץ המזבח, ואמנם היא כשרה גם אחר מיתת הבעלים, אך לא מדין חטאת, אלא כעולה].

ודחו רב הונא ורב נחמן את טענת רב ששת, לפי שאי אפשר ללמוד את דין האשם מדין החטאת —

בחטאת, **אף על גב דקרבה מותרה,** בכל זאת שינוי קודש בקרבן עצמו כן פוסל בה, **כי מיעט** בה **רחמנא** במפורש "חטאת **הוא**", ודרשינן "הוא" בהווייתו משמע, שאם ישחוט חטאת בשינוי קודש יפסל הקרבן לגמרי.

מה שאין כן באשם, שלא נאמר בו מיעוט, ולפיכך אם מצינו שמותר האשם כשר, זה מלמד שגם שינוי קודש באשם הקרב כשר, אפילו שאינו מרצה לבעליו.

ומקשינן: **אשם נמי כתיב ביה** "אשם **הוא**", ולמה אין שינוי קודש פוסל בו כמו שפוסל בחטאת?

ומתרצינן: **ההוא** "הוא" שנאמר באשם — **לאחר הקטרת אימורים הוא דכתיב,** ושינוי בעבודה בשלב של הקטרת אימורים אינו יכול לפסול את הקרבן, שהרי גם אם לא יקטיר כלל את האימורים הקרבן יהיה כשר.

וכדתניא: חזר רבי אליעזר [הפוסל אשם שנשחט בשינוי קודש כמו פסח וחטאת] ודנו [לפסול שינוי קדש באשם מצד] דין אחר — חטאת נאמר בה "היא" [ולכן] לשמה כשרה שלא לשמה פסולה. פסח נאמר בו "הוא" [ולכן] לשמו כשר שלא לשמו פסול.

לשמם.

וראיה לביאור זה מדברי **הריצב"א** שהובא ברא"ש [סוף פ"ב דקנים] שהאשה שמתה יורשיה מביאין חטאתה באופן שלא הפרישתה, ומשום שיעבודא דאורייתא יביאו היורשים מדמיה עולה כמותר חטאת, ומשמע שבהקרבת עולה ומותר חטאת מתקיים חיוב הבאת החטאת, ולכן אף שאין כאן חטאת בעין, ולא היו הדמים מותר של דבר אחר, מכל מקום חוב השיעבוד מתקיים בעולה, ומוכח שלאחר מיתה הקרבן קרב בשמו כדיני עולה, והוא כשר בשמו אף שאינו עולה לחובת בעליו.

ומו"ר הגראי"ל ביאר שעיקר קושייתם היתה שהבהמה המופרשת לאשם אינה נפסלת מהקרבה לאחר מיתת הבעלים, ולגבי זה אין חילוק אם הוא כשר בתורת עולה או בתור אשם שאינו מרצה כלל, כי העיקר הוא להוכיח מכך שאשם אינו נפסל מפני שאינו מרצה. [והיינו אם ביאור טענת ריש לקיש היא אם אין מרצין ממילא חל פסול בקרבן, אך אם טענתו היתה מנין שיש בקרבן תורת הקרבה, לא יועיל לו שיש באשם תורת הקרבה בתור עולה, ראה בע"א הערה 2 בשם הגרי"ז].

[ב. ראה לעיל [בעמוד א' הערה 17 על תוס'] אם המותרות הן קרבן הציבור, או שהן כקרבן של הקדש. ולכאורה בין כך ובין כך יקשה איך נחשבים כאשם של בעלים. וצריך לומר שסוגיין סוברת כמאן דאמר בתמורה כ' שמותר אשם לנדבת יחיד. וראה עוד להלן א]

2. **רש"י** פירש שמצינו חטאת הבאה לאחר מיתה, באופן שהפרישה לאחריות וכבר אין דינה כחטאת, ובכל זאת חטאת נפסלת בשינוי קדש, והוא הדין לאשם. והיינו משום שקרבן הבא לכפר אינו כשר בשינוי קדש, כי אינו מכפר כשמו הראשון, וגם מותרו אינו עולה כשמו הראשון.

ובתוס' [ד"ה חטאת] מצינו שתי דרכים בביאור תשובת רב ששת. אם כוונתו כפירוש רש"י, [וכגירסתינו בגמרא], ונמצא שדחייתם היא שרבי אלעזר לא יכול להשיב לריש לקיש שנלמד אשם מחטאת, משום שבחטאת התחדש כי אף שמותרה קרב, נאמר בה "היא" לפסלה שלא לשמה. ואם כן יש הוכחה להכשיר אשם שלא לשמה — שהרי מותרו קרב,

וגירסת תוס' "וחטאת נמי אף על גב דקרב מותרה וכו'", והיינו שכל אלו דברי רב ששת, וכוונתו לבאר שריש לקיש הוצרך ל"אותה" משום שלומד שאשם כחטאת, שבשניהם מצינו מותר שקרב ובכל זאת נאמר בחטאת "הוא" לפוסלה, ואם כן גם באשם לא תועיל הסברא שישנו לאחר מיתה, כדי להכשירו.

והחילוק בין הביאורים הוא, אם בחטאת למדנו מ"הוא" שהמחשבה פוסלת בה, ודין זה אי אפשר ללמוד לאשם, שהרי הוא בא גם לאחר מיתה כשאין לו בעלים, ולמה תפסול בו המחשבה שרק גורמת שלא יעלה לבעליו לשם חובה, ואינו דומה לחטאת שמותרה אינו קרב, וכשאין לה בעלים היא נפסלת, שאינה באה אלא לריצוי. [ונמצא שלמסקנא קושית ריש לקיש תמוהה].

אולם גירסת התוס' נקטה שגם חטאת פסולה מפני שאינה מרצה, ולפיכך לומד ריש לקיש שאשם כחטאת, ואף שבא לאחר מיתה, כיון שאינו מרצה, לא מועיל לו מה שהוא קרב לעולה להכשירו במחשבת שלא לשמה. וראה **במשנת רבי אהרן** [ו ב].

אף אשם נאמר בו "הוא" [ולכן] לשמו כשר שלא לשמו פסול.

אמר לו רבי יהושע: חטאת נאמר בה "היא" בשחיטה [ולפיכך דרשינן בה] "היא" — לשמה כשרה, שלא לשמה פסולה. פסח נאמר בו בזביחה "הוא", [ולפיכך דרשינן בו] — לשמו כשר שלא לשמו פסול.

אבל אשם, לא נאמר בו "הוא" אלא לאחר הקטרת אימורין, ולא יתכן לפסול את הקרבן בגלל הפסול שבהקטרה, שהרי **הוא עצמו שלא הוקטרו אימורין, כשר.** ושינוי קודש לא גרע מלא הקטיר כלל.

ומקשינן: אם לא דרשינן מ"הוא" הכתוב בהקטרת אימורין של קרבן אשם לפסול אותו, **ואלא "הוא", למה לי?**

ומתרצינן: **לכדרב הונא אמר רב. דאמר רב הונא אמר רב: אשם שניתק לרעיה,** שמתו בעליו או שנתכפרו באשם אחר, ולפיכך הורו בית דין שיצא האשם הזה לרעייה עד שיפול בו מום, ויביאו בדמיו עולות לקיץ המזבח — הרי כיון שהורו בית דין שדינו לרעייה, מאז ניתק שם אשם ממנו ונחשב כסתמא לעולה, לקיץ המזבח.

ולכן, אם **שחטו סתם,** אפילו קודם שהוציאו לרעייה בפועל, הרי הוא **כשר** לעולה. שהרי משניתק שם אשם ממנו, לעולה הוא עומד.[3]

ומדייקת הגמרא: משמע שדווקא אם **ניתק** ממנו שם אשם — **אין** [אכן, כשר הוא לעולה], אבל אם עדיין **לא ניתק,** אלא שחטו סתמא לפני שהורו בית דין שדינו לרעייה — **לא** כשר הוא לעולה, לפי שעדיין שם אשם עליו. ובתור אשם אינו יכול להקריבו, שהרי מדובר באשם שמתו בעליו או שנתכפרו כבר באחר.

מאי טעמא הצריכו שינתק בית דין ממנו את שם האשם, והרי משהתכפר באשם אחר או שמתו בעליו, הרי הוא כבר עומד מצד עצמו לרעייה, וניתק שם "אשם" שעליו מאליו?

אלא, משום ש**אמר קרא** "אשם **הוא**" — **בהווייתו יהא!** שישאר עליו שם קרבן אשם עד אשר ינתקו אותו בית דין[4], ולכך הוצרך הכתוב לומר "הוא" באשם.

ונמצא למסקנא, שדעת רבי אלעזר תמוהה, למה לא ענה לריש לקיש שגם אשם בא לאחר מיתה ואינו מרצה, והוא הדין שבשינוי קדש יהיה כשר ולא ירצה.

---

3. **רש"י** [בד"ה שניתק] פירש שניתק מדין אשם לרעייה שאמרו לו בי"ד "הוציאו, וירעה", וכן כתב להלן [קיב. ד"ה כדרב]. וצ"ב למה צריך מעשה בי"ד והרי כך היא ההלכה למסרו לרועה. ואמנם בסמוך [ד"ה ניתק] ביאר שניתקו במסירה לרועה, [וכ"כ להלן קטו ב ד"ה רב הונא ומנחות ד א ד"ה שניתק ובפסחים עג א ד"ה אשם] ומשמע שאין צורך בהוראת בי"ד, אך מאידך צריך ביאור מה מוסיפה המסירה בפועל לרועה. ובפסחים [עג א] פירש "שנתקו מעליו והשליכו לאפר". וראה לשון **רבינו גרשום** [תמורה יח א הובא בשטמ"ק מנחות ד א אות ט] ש"הגזבר" אומר שייצא לרעיה, וצ"ע.

ומדברי רש"י שאם ניתקו משם אשם — במסירה לרועה — נהיה סתמו לעולה, ואם לא נתקו, בהווייתו יהא מדאורייתא. משמע, שאם שחטו מפורש לשם עולה, גם קודם ניתוק כשר. וכן משמע כדבריו במנחות [ד א] "ובעי עקירה דלישחטיה בהדיא לשם עולה", והיינו משום שכל דין ניתוק הוא להעמידו בסתמא לעולה, ודינו שוה לקודם עקירה, ולכן שחיטתו לעולה מועילה מדין עקירה וא"צ ניתוק. [עי"ש רש"י ד"ה לא ניתק].

[וב**שפת אמת** הבין ש"רעיה" היא תקנה דרבנן, ואחריה הותר לשחוט סתם, כי נחשבת כניתוק, אך השוחט סתם קודם תקנת ניתוק, פסול מדאורייתא]

ובשטמ"ק [במנחות שם אות ט] הביא **שרבינו גרשום** ביאר, שגזרו עליו שירעוהו, ושחטו לשם עולה, כשר, דלא הוי אשם. אבל אם לא ניתקו לרעיה ושחטו לשם עולה, פסול, דאשם פסול הוי, דבהווייתו יהא, אף ששינה שמו בהווייתו יהא, ואשם פסול הוא.

וראה שם שהעירו בצידו כי מסתבר שגרס בגמרא "ושחטו לשם עולה" [ולא "סתם" והם שתי לשונות בפסחים ע"ג]. והקשו, הרי אשם כשר אפילו שלא לשמו, ואפילו לא ניתק נמי יהא כשר, וצידד המגיה, שלאחר שנתכפרו הבעלים, כיון שפסול לשמו, יפסל גם שלא לשמו.

ולכאורה כבר נחלקו בזה רב חלקיה בר טובי ורב הונא להלן [קיד ב] באשם מחוסר זמן ששחטו שלא לשמו, אם כשר מפני שאינו עולה לבעליו, ובנדבה לא שייך מחוסר זמן, או שכל הפסול לשמו פסול גם שלא לשמו. אך יש לחלק כפי שביאר **הגרי"ז** [בנזיר כח א] שרק תוך זמנו האשם כשר, כי הבעלים מחויבים בו, אבל בנידונינו הרי מדובר באשם שמתו בעליו, ואף שלא לשמו אינו כשר אלא בתורת אשם, וכשניתק, אין לו בעלים, ופסול.

וראה **בקרן אורה** שם שנקט שמחוסר זמן כשר בתורת אשם, כדינו במחשבת שלא לשמה, אבל **בשפת אמת וחזו"א** [כ, ח] כתבו שנחשב כעולה, וכיון ששחט שלא לשמו נפקע משם אשם ויכול להמשיך עבודתו לשם עולה. ובהערה הבאה נבאר במה נחלקו.

4. **תוס'** בכמה מקומות [מנחות ד א פסחים עג א] הקשו הרי נאמרה הלכה למשה מסיני שאשם ירעה עד שיסתאב, ולמה

יתבי רב נחמן ורב ששת, ויתיב רב אדא בר מתנה גבייהו, ויתבי וקאמרי:

הא דקאמר רבי אלעזר [לעיל בתשובה לקושיתו של ריש לקיש, שהקשה אם אין מרצים למה הם באין] **מצינו בבאין לאחר מיתה שהן כשרין ואין מרצין —**

לימא ליה ריש לקיש לרבי אלעזר: מה הראיה מקרבנות שמביאים היורשין שיש הבאת קרבן בלא ריצוי? והרי אדרבה, **הנהו** קרבנות שמביאים היורשים, **נמי לייתו ולירצו** על היורשים שמביאים אותם! ומנין לך שיש הבאת קרבן בלא ריצוי!? (5)

אמר להן רב אדא בר מתנה: כיצד ירצו קרבנות המורישים על היורשים? וכי עולת **יולדת,** שממנה הוכיח רבי אלעזר שמביאין היורשים עולת אמם, יכולה היא לרצות על היורשים? והרי **אם היא ילדה — בניה מי ילדו?** ואיך יתכן שיהיה להם ריצוי ב"קרבן יולדת"? (6)

מתקיף לה רב אשי: ומאן לימא לן שקרבן של יולדת בא לרצות רק על מה שחטאה בלידתה [כמבואר בנדה לא ב]? **דהרי אי איכא כמה** מצוות **עשה גבה** של היולדת, שהיא חייבת להתכפר על ביטולן בקרבן עולה — מי **לא מיתכפרא** עליהן

אמרו כאן שדי בניתוק. ובסוגיין ביארו תוס' שבניתוק נחשב כעולה, ואין חיוב רעיה אלא מדרבנן, והפסוק מגלה שההלכה נאמרה אפילו קודם עקירה, ומאידך ההלכה מלמדת שכוונת הפסוק שבעקירה יהא עולה. [ולא כהווייתו הראשונה].

ובמנחות הביאו בשם רש"י [וכן נראה שהבינו כאן בתחילה], שמן התורה נאמר דין רעיה, ואין צריך מום, אלא כשנתקו לרעיה הוכשר הוא עצמו לעולה.

ובפסחים [ובתירוצם הראשון כאן] נקטו שמדאורייתא אחר ניתוק אין צריך רעיה, אלא שרבנן גזרו שלכתחילה לא יקריב את האשם עצמו, אלא הוא ירעה. ובדמיו יביא עולה. וכן דייק הלחם משנה מדברי הרמב"ם [פ"ד מפסוהמ"ק הט"ו].

ומדברי רש"י מדויק כנ"ל, שבעצם השחיטה לשם עולה נעשית עקירה, ולכן אין צריך ניתוק. והיינו שחיוב ניתוק לרעיה הוא מדאורייתא, אך כששוחט לעולה קובע דינו כעולה ולא כאשם, והטעם לכך, כי בניתוק נעשה כקרבן שעומד לדמיו ולא להקריבו למה שהוקדש מתחילה, וראה בהערות על תוס'.

וכבר הבאנו לעיל [בהערה 1] שחוץ מההלכה למשה מסיני, מצינו להלן [קג א] שדרש יהוידע הכהן מקרא, שכל שהוא משום אשם ולקח עולות, הבשר לה' והעורות לכהנים וביאר **הראב"ד** בתורת כהנים שבא לחדש שעורה לכהנים, ואינה כשאר קרבנות ציבור שהעורות לבדק הבית.

והגרי"ז ביאר שההלכה לימדה רק שיהא נדבה, ויהוידע הוסיף לדרוש שיעלה עולה. ועדיין תמוה מאידך, למה הוצרכה ההלכה, והרי במדרש יהוידע כלול גם דין ההלכה וגם חידושו.

וראה **במקדש דוד** שדן אם ההלכה שכל שבחטאת מתה באשם רועה, נאמרה רק באשם ודאי או גם באשם תלוי, וראה קהילות יעקב [פסחים נא] שההלכה חידשה שבקדושת אשם כלולה קדושת עולה, ואילו במדרש יהוידע התחדש שבמותר חלה קדושת עולה.

ויתכן שבאשם תלוי אין קדושת עולה אלא כשנעשה מותר, אבל אם נשחט שלא לשמו כמחוסר זמן שעדיין אינו נותר, לא יעלה בתורת עולה, ורק באשם ודאי יעלה לעולה כי דינו שבכל אופן שאינו עולה לאשם נעשה עולה. ולכן הוצרכו גם ההלכה וגם המדרש. [ובכך נחלקו האחרונים בהערה הקודמת].

5. **בקרן אורה** העלה [מכח הקושיא מהבאת קרבנות של גר שמת, הובאה בהרחבה בעמוד א' הערה 3], שלכולי עלמא יתכן שיש קרבנות שכשרים ואין מרצים. וכל הנידון הוא אם היורשים מתכפרים בקרבן אביהם, ואם היורשים מתרצים יקשה על רבי אלעזר שהביא ראיה מהאשה שהביאה עולתה, שהרי היא כשרה משום שמרצה ליורשים.

[אך אם הנידון בין ריש לקיש לרבי אליעזר היה על עצם הדין של קרבנות כשרים ואין מרצים, יקשה כנ"ל למה לא הוכיחו מקרבנות גר שמת].

6. **בקרן אורה** דקדק שאילו הניחה בנות וילדו, יכולין להקריבה על לידתן, והקשה שהרי אין אדם יוצא בקרבן חבירו. וכן קשה למה הצריך רב אבא שיתכפרו דוקא על לידה, ולמה לא נחשב שמרצה על היורשים על שאר עשין.

וכדומה לזה הקשה **בשפת אמת** על דברי רב אסי, למה הוצרך לומר "אי איכא כמה עשין גבה", והרי העיקר הוא שהקרבן מרצה על העשין של היורשין, ואינו קרבן הבא בלי ריצוי.

אולם בפשטות ביאור השקלא וטריא הוא, שכוונת רב אדא בר מתנה לומר שקרבן יולדת יש לו שם בפני עצמו, כי אינו בא לכפר על עשין בלבד ככל עולה, אלא לטהר ולהכשיר לקדשים, [וכמבואר לעיל ה. בהערה 11 לתוס' לדעת הסובר שגם עולה מעכבת במחוסר כפורים], וכיון שבא גם אחר מיתתה בהכרח שמביאין קרבן גם כשאינו מרצה לבעליו, וזו היתה ראיית רבי אלעזר לריש לקיש.

ודחה לו רב אסי שאין קרבן עולה של יולדת שונה מכל עולה שהיא דורון, אלא רק שיולדת מחוייבת בהבאת הדורון, וראיה לכך שהרי מתכפרת בה גם על שאר עשין, ואם כן גם יורשיה יכולים להתכפר בו, [ואפילו אם היא באה לטהר, כלולה בה גם הכפרה שישנה בכל עולה לכפר מקופיא לחייבי עשה]. ונדחית ראיית רבי אלעזר, שהרי יש לומר שדוקא קרבן זה כשר כי הוא מרצה, אך קרבן שנזבח שלא לשמו ואינו מרצה, יפסל. ולפי ביאור זה מיושב הכל.

[ודרך אגב משמע שקרבן שנזבח שלא לשמו אינו מכפר אפילו מקופיא על עשין, ואינו עולה כלל לחובת בעליו, שאם לא כן ראיית רבי אליעזר עומדת במקומה, שעדיין דומה דין קרבן יולדת לקרבן שלא לשמו].

כשמביאה את קרבן היולדת? ומוכח, שבכוחו של קרבן עולה של יולדת לכפר על כמה וכמה מצוות עשה. **וכיון** דאפילו **כי איכא כמה** מצוות **עשה גבה** דיולדת **מיכפרא** על כלן בעולת היולדת[7] — **יורשיה נמי מיכפרי** בעולת היולדת כשהביאוה במקומה, שהרי לא התייחד הקרבן לכפרה בתור "קרבן יולדת" בלבד[8].

והוינן בה: **למימרא** וכי ממה שאמרת שיורשיה יכולין להתכפר בעולתה, נלמד **דקניא להו** יורשיה לקרבנה?

והאמר רבי יוחנן: הניח מנחה לשני בניו, ומת, קריבה אותה מנחה על ידי בניו, ואין בה חסרון של **שותפות** [שאי אפשר להביא קרבן מנחה בשותפות], אלא הרי היא קריבה על ידם מבלי שיהיו בעליה.

ואי סלקא דעתך קניא להו היורשים לקרבן אביהם,

---

7. **רש"י** [בד"ה מאן, ולהלן ו. ד"ה כיון] פירש שההוכחה שהתכפרו כל העשין שעליה היא שהרי נאמר בעולה "ונרצה לו" ומשמע שבעל הקרבן התרצה לגמרי למקום. **ומו"ר הגראי"ל** הבין בדבריו שלא יתכן שיתכפר רק על חלק מהעשין שעליו, ולכן נקט שאם יש עליו עשה אחד שלא שב עליו בתשובה, אף שאינו פוסל את הקרבן לא יתכפר לו כלום, כי יחשב קרבנו כזבח רשעים, [אבל עשה שאחר הפרשה אף שאינו מתכפר, אם עשה תשובה אינו מעכב, כי אינו רשע, וכדלהלן].

8. **בקצוה"ח** [ת"ו סק"א] הוכיח שאפילו למאן דאמר שקדשים קלים ממון בעלים ויכול למכרן, היינו רק לענין הבשר, אך הכפרה אינה עוברת לבעלים אחר, ואסור לשנות ולזרוק לשם הקונה, ולכאורה תמוה אם כן איך תועיל הכפרה ליורשין, והלא זכית הירושה אינה תופסת אלא בבשר.

וכבר תמה **הגרי"ז** על נידון הגמרא בסוגיין אם יורשים קונים את קרבן האב לכפרתן או לא, והרי בכריתות [כז א] פשיטא לגמרא מסברא שיורש קונה קרבן אביו, וצריך מיעוט מקרא שאינו מתכפר בו. [וראה בפירוש **רבינו גרשום** שם, **ובתוס'** נזיר כז ב ד"ה ואינו, **וברבינו הלל** חובה ו', שבן אינו יוצא בחטאת אביו משום חטאת שמתו בעליה, רק הוה אמינא שהבן תחת אביו, או שנחשבת כהפרשה חדשה לבן, ולכן צריך מיעוט].

וחילק בין קרבן שאינו עולה לאב באופן המדובר שם — בהפריש חטאתו ומת, שהבן יורשו, ולולי קרא יכול להתכפר בו, מהסברות הנ"ל. לבין המדובר בסוגיין בשאר קרבנות שהאב מתכפר בהם, והנידון אם הבן קונה בו חלק לכפרתו או לא. ולדבריו האב הוא הבעלים, וכיון שנזבח לשמו יכול לכפר גם לבן, אף שאין הבן קונה את עצם הקרבן. וכן משמע בפירוש **הראב"ד** לתו"כ [בחוקותי פי"ג ד"] שבן ממיר בקרבן אביו משום שהוא כרעיה דאבוה.

[**והגרי"ג אידלשטיין** הקשה בב"ב קכג ב שאמרו בכור נוטל פי שנים במוקדשין רק למ"ד קק"ל ממון בעלים, והרי יש למתכפר חלק בבשר אפילו לרבנן, ובפשטות צ"ל שלרבנן הבשר נחשב "ראוי" כי זוכין בו רק אחר כפרה. אמנם לדברי הגרי"ז נמצא שלרבנן אין היורש זוכה בעצם הקרבן, אלא רק מתכפר בקרבן אביו, ולכן אין בכור נוטל בו פי שנים].

והבינה הגמרא בקושיא על רבי אלעזר שהטעם שמת אינו מתכפר הוא בהכרח מפני שאינו יכול להתכפר אחר מיתה, ואילו יורשיו יכולין להתכפר מפני שבעלותו נמשכת על הקרבן. ולפיכך מקשה הגמרא על מה שהוכיח רבי אלעזר מקרבנות הבאים לאחר מיתה, שאם נפקעה בעלותן אינם מרצים, והרי יתכן שקרבן קרב גם בלי בעלות מפני שהוקדש לכך, ורק למתים אינו מרצה משום שאין כפרה לאחר מיתה. אך בעלות המת נמשכת שהרי רק מכוחה מתכפרים היורשים שאינם יכולים להתכפר בקרבן שירשו אלא עם בעלות המקדיש. וכנ"ל.

ודעת רבי אלעזר כבר התבארה [בהערה הנ"ל], שתתכן כפרה למתים אחר שמתו, ורק משום שהסתלקה רשות בעלים מהקרבן לאחר מיתה, אינו מכפר לו, ולדבריו גם יורשיו לא יתכפרו בו.

ואמנם למסקנת הגמרא שאין היורשים קונים את הקרבן, הוכיח **הגרי"ז** שהקרבן שייך למת, ולא נחשב כקרבן שאין לו בעלים, שהרי בסנהדרין [מז א] אמרו שקרבנות של אנשי עיר הנדחת נדחין, ומסקינן שמדובר אף לאחר שהתעכל הבשר והתכפרו מרשעם, ומשמע שנשאר הקרבן שלהם ולפיכך אינו זבח רשעים, ופסולו רק מפני שנדחה.

אולם **החזו"א** [א' ו'] נקט שבן מתכפר בקרבן אביו מפני בעלותו בקרבן, ואף שלא הופרש לשמו, מכפר לו מקופיא, מפני שקרבן שלו קרב. וכדלהלן. [ובאופן נוסף ביאר שקרבן שנשחט בסופו לשם בעליו החדש נחשב כאילו הופרש לשמו, וסברא זו תבואר להלן בתוס' ד"ה לא].

וראה **בחתם סופר** [יו"ד שכ"א] שהקשה לו מחותנו איך יורשים מביאין עולת אמם והרי לא עשאתן שליח, והשיבו שאינם מביאין מדין שליחות אלא הם הבעלים שמתכפרים מקופיא, וראיתו שהרי יורש סומך אף ששליח אינו סומך. וכן כתב **באור גדול** [מנחות פ"ט מ"ז. והראיה תמוהה, שהרי נחלקו ר"מ ור"י ביורש, ואילו הוא בעלים ודאי שסומך, וי"ל].

אמנם ממה שמביאין קרבן גר שמת, מוכח לכאורה שאין הבאת הקרבן תלויה בריצוי לבעלים, אלא שיש מצוה על הבעלים להביא קרבנו, אך קרבן שאין לו בעלים נשאר בבעלות הקדש, וההקדש מביאו.

וכן מוכח מדין קרבן עבו"ם, שכבר תמה ב**צאן קדשים** [מנחות עג ב] אם כהני שלוחי דידן איך קרבן עבו"ם קרב והרי אין שליחות לעבו"ם. ובהכרח שההקדש הוא הבעלים לקרבן שאין לו בעלים, וכהני שלוחי דידן — דהקדש. וראה לעיל [ע"א הערה 3].

כמשמעות דברי רב אשי, הרי אין היורשין יכולים להקריב את המנחה שירשו מאביהם, שהרי "**נפש** כי תקריב קרבן מנחה" **אמר רחמנא** — למעוטי שותפין!? [9]

וכן יקשה מאידך — **וכי** יתכן לומר שהיורשין מביאין קרבן אביהם ואינו נחשב קרבן השותפין כי **לא קניא להו** ליורשין קרבן אביהם? **והאמר רבי יוחנן: הניח** קרבן **בהמה לשני בניו ומת — קריבה** על ידם, **ואין ממירין בה,** שאם המירו בה בהמת חולין אחרת אין אותה בהמה נעשית קרבן תמורה, כי הממיר בקרבן השותפים אינו עושה תמורה[10].

אי אמרת בשלמא קניא להו ליורשין קרבן אביהם, **היינו** דאמר רבי יוחנן **ד**"אם הניח בהמה לשני בניו **אין ממירין בה**"[11], משום **דהויא להו** שהוא נחשב כקרבן **דשותפין, ושותפין לא מצו ממירין.** ו-א

אלא אי אמרת לא קניא להו קרבן האב ליורשיו, אלא הוא נשאר קרבן אביהם, **אמורי נמי לימרו!** שהרי קרבן יחיד הוא, ולמה אמר רבי יוחנן שאין ממירין בו? [1]

ומתרצינן: באמת אין קרבן האב נקנה ליורשיו, ובכל זאת אין להקשות למה אינם ממירין בו, כי **שאני התם,** בשני יורשים, שאפילו אם אינם שותפים

---

9. **בקרן אורה וחזו"א** הקשו למה הם יורשים כלל את המנחה, והרי אם אין בה שותפות דין הוא שלא ירשוה ולא יפסלוה. וביאור קושייתם, שהרי לכאורה המעכב בשותפות הוא ההפרשה וההבאה שצריך היחיד לעשותן, ואם כן כשהפרישה האב וירשוה בניו למה תפסל המנחה, והרי עדיף שלא תהיה להם בעלות להקריבה, וממילא יוכלו להקריבה. [ראה **בצאן קדשים,** בהערה 9 ובהערות לתוס' ד"ה ולא, שכתב כן].

ובהכרח שחסרון הבעלים במנחה מעכב את הקרבתה, ואף אם הופרשה על ידי בעלים אחד, כיון שהבאתה על ידי שותפין והם אינם יכולים להיות בעלים על מנחה, נמצא שאין עליה בעלים ואינה קריבה, כיון שאין קרבן בלא בעלים, כי הקרבת הקרבן היא לצורך בעליו. וכן כתב **בחתם סופר** [נדרים לד ב].

אך **בקרן אורה** נקט שאילו היה ליורש קנין בקרבן אביו, היה הקנין חל אפילו אם היה גורם לפוסלו. וכן משמע מלשון הגמרא שלא מקשינן על דברי רבי יוחנן עצמו שאמר "אין בה שותפות" אלא על הדקדוק "ואי סלקא דעתך קניא להו נפש אמר רחמנא", והיינו שבדברי רבי יוחנן יתכן לבאר שהחסרון הוא בהפרשת המנחה על ידי שותפין, אבל כשירשו מנחה שהפריש אביהם יכולים להביאה, ואדרבא כוונת רבי יוחנן שאין בה חסרון של שותפות. ורק מהדרשא של "נפש" שמענו ששותפות מעכבת גם בהקרבה. וראה בהערה 7 על תוס'.

ועוד דן **בקרן אורה** באופן שלא הניח מנחה, אלא בניו הפרישו ממעות שהניח להם מנחה לחובתו, אם נחשבים כשותפין בה ואינה קריבה, ולפיכך אינם צריכים להפרישה כלל, או שאין להם קנין בה וצריכים להפרישה. ולפי המבואר לכאורה ממה נפשך אינם צריכים להפרישה, כי אם יהיו בעלים הרי זו שותפות, ואם לא יחשבו כבעליה, הרי זה עיקר הטעם לפסול, מפני העדר הבעלות. אולם יתכן שרק אם קנו בירושה נחשבת כמנחת שותפין, אבל אלו שהפרישו לכפרת יחיד, נחשבת כמנחת האב. וראה **במאירי** [יומא נ"א] שחטאת השותפין תלויה במתכפר ולא במקדיש.

10. **בצאן קדשים** תמה על סתירת דברי הרמב"ם שלענין מנחה פסק [פי"ד ממעה"ק ה"ג] שיורשים מביאין אותה, ואילו לגבי תמורה פסק [בפ"א מתמורה ה"ה] שאין היורשים ממירים משום שהם שותפים בה.

והעלה מכח זה שפסול השותפות במנחה הוא בהפרשה, ואם הפריש האב יכולים בניו להביאה, אך בתמורה החסרון הוא בהמרה של שותפין, ולפיכך אף שירשוה מאביהם אינם יכולין להמיר. [ולהלן נביא את דברי **הלחם משנה** בישוב סתירה זו].

ולהלן [ריש דף ו'] נבאר שחסרון השותפות בהמרה הוא מדיני הבעלים, ולא רק משום שהקרבן הוא קרבן השותפין. אולם במנחה מסתבר שהיא מדיני המנחה, שאין הנידון בזכות בעליה, אלא בפסול המנחה להקטרה, ויש להטעים בכך את החילוק הנ"ל, ששותפות הבעלים נחשבת אפילו כשיש להם רק כפרה מקופיא, כי לכל אחד יש חלק בקרבן וגורם שלא יוכל השני להמיר בקרבן שאינו שלו. אבל במנחה שהוא פסול בקרבן, יתכן שבכפרא מקופיא אינו נחשב כשותף, ואינו פוסל, [ורק בהמרה התחדש מקרא שכפרה מקופיא נחשבת בעלות להמרה]. וראה להלן ו א בהערות לתוד"ה מקופיא.

11. **הגרי"ז** תמה שהרי מדברי רבי יוחנן משמע להיפך, שיורש אינו קונה, כי למה דקדק לומר שהניח לשני בניו, ומשמע שאילו היה בן אחד היה ממיר, ולפיכך שני בנים נקראו שותפין, אף אם אינם קונים את הקרבן. [שאילו רצה לומר שהם שותפין מפני קנינם בקרבן, יכל לומר שאחד ממיר, וממילא שנים הם שותפים].

ולפיכך ביאר שבקושיא סברה הגמרא שאין חסרון השותפין במעשה ההמרה, אלא שבקרבן של שותפין אין תמורה, ולפיכך אף אם הם שותפין בבעלות לגבי תמורה, שכל יחיד מהם יכול להמיר, עדיין אם לא קנו בירושה אין זה קרבן של שותפין שאינו בהמרה. וראה עוד להלן.

1. **הקרן אורה** תמה שהרי אם אינם קונים בירושה [ולפי ההוא אמינא גם לא מתכפר בהם כלל] כיצד יעשו תמורה והרי אינם בעלים כלל. **והגרי"ז** ביאר שגם בהוה אמינא ידעה הגמרא שיש לו זכות להמיר, שהרי נאמר אם המר ימיר לרבות יורש, רק דמקשינן שאינה נחשבת כשותפות כי לא קניא, ואין לו

בקרבן הם אינם יכולים להמיר בו, משום **דאמר קרא "אם המר ימיר" — לרבות את היורש** שממיר בקרבן אביו. ורק **יורש אחד ממיר, ואין שנים** יורשים **ממירין!** וגזירת הכתוב היא ששני יורשים אינם ממירים אף על פי שאין הם שותפים בקרבן[2].

מתקיף לה רב יעקב מנהר פקוד: אם דרשת מ"המר ימיר" שמשמעותו למעט ולהעמיד את הכתוב דוקא ביורש אחד ולא בשני יורשים, **אלא מעתה, גבי מעשר** שני, **דכתיב** בו לגבי פדיונו, **"ואם גאל יגאל"**, ודרשינן **לרבות את היורש** שמוסיף חומש כשפודה את מעשר אביו [ואינו כאדם זר הפטור מחומש], האם **הכי נמי** נדרשנו ללמד שרק באופן שיש יורש **אחד — גואל** ומוסיף חומש, **ואין שנים** יורשים **גואלין** ומוסיפים חומש!?[3]

ומתרצינן: **שאני מעשר** שני, **דגבי אבוהון נמי איתיה בשותפות.** כיון שמעשר שני של שותפין חייב בחומש, לפיכך לשון יחיד הכתוב במעשר מתייחס גם לרבים, ואין הפסוק "אם גאל יגאל" נדרש למעט שני יורשין. מה שאין כן בתמורה, שרק בקרבן של יחיד אפשר להמיר ולא בקרבן של שותפים, ולפיכך נדרש לשון הכתוב "אם המר ימיר" לומר שדוקא יורש יחיד ממיר, וממעט שני יורשים מהמרה.

אמר ליה רב אסי לרב אשי: ומינה, ממה שלמדנו כי יורש אחד יכול להמיר, אפשר להוכיח כדבריך, שיורש קונה את קרבן אביו ויכול להתכפר בו. שהרי **אי אמרת בשלמא קניא להו** יורש לקרבן אביו, **היינו דחד** יורש, **מיהא, מימר.**

בעלות בגוף הקרבן. ועל כך מתרצינן שגילה הפסוק שמלבד הדין שאין עושין תמורה בקרבן בעלים, נוסף גם דין שאין שותפין עושים מעשה תמורה. וכן משמע מלשון רש"י, שאף על גב דלא קניא להו גזירת הכתוב היא ששני יורשין אין ממירין.

אולם **בדבר אברהם** [ח"א י"ד ז'] פקפק בזה, שהרי רב אסי בסמוך מקשה אם לא קניא היכי מימר, והרי רק המתכפר עושה תמורה, ולמה הוצרך לטעם זה, והרי אין צריך בעלים כלל. [**והגרי"ז** ביאר שזו גופא קושיית הגמרא, שלא יתכן שתתן התורה זכות המרה למי שאינו בעלים, שהרי אפילו בעלים אינו ממיר אלא אם הוא מתכפר].

ולכן הסיק שגם בהוה אמינא סברה הגמרא שיש ליורש בעלות בגוף הקרבן, ולכן יורש יכול להמיר, ובשני יורשין גילה הכתוב שבעלות זו נחשבת שותפות שלא ימירו שני יורשים. ועל כך מקשינן שהרי צריך בעלות לכפרה, ורק השותפות בכפרה מעכבת בהמרה, ולא השותפות בהקדשת הקרבן. ולכן מקשה רק משום "שמתכפר עושה תמורה", כי אילו מקדיש עושה תמורה יכל היורש להמיר. [וכן משמע בקרן אורה ועי"ש].

2. בגמרא לא התבאר אם מדובר באופן שהיורש ירש מאביו קרבן שכבר הופרש, או באופן שהבן הפרישו מנכסים שהניח אביו. **ורש"י** בתמורה [ב א] כתב שיורש ממיר בקרבן שהפריש אביו מחיים, ומשמע שבאופן שהפריש הבן לשיעבוד האב לכולי עלמא יכול להמיר, ואין צריך קרא. וביאר **הגרי"ז** [שם] שטעמו כמו שאמר רבי עקיבא בתמורה [ז א] שרבי יהודה סובר שיורש אינו ממיר משום שאין ההקדש בבית הבעלים שהקדישו. וכמבואר לעיל [ה ב הערה 7] שבן מתכפר בקרבן אביו אף שאינו בעליו, אך כשהיורש עצמו הפרישו, הרי הוא בעליו ופשיטא שיכול להמיר כי נעשה ההקדש ברשותו. וכן מבואר בסוף ביאור **הראב"ד** לתורת כהנים פרשת בחוקותי, עי"ש.

ולדבריו יתכן שגם בהוה אמינא ידעה הגמרא שיורש יש לו כפרה, ולכן נקטה כי אפילו אם היורש קונה את הקרבן יתכן שלא ימיר משום שהקדושה לא חלה ברשותו. ובמסקנא יתכן לבאר שהתגלה מ"אם המר ימיר" שמתחילת ההקדש נקבע שהקרבן מכפר לבעליו וליורשיו, וגם לגבי היורש נחשב כהקדש בבית הבעלים. ולכן יורש ממיר.

אולם **בשטמ"ק** [בתחילת ערכין ובתחילת תמורה] נקט שהמחלוקת אם יורש ממיר היא גם באופן שהיורש הפריש מנכסים שהניח אביו, ולדבריו נחלקו בגדרי הבעלות הנצרכת להמרה, וזה גופא למדו מ"המר ימיר" שיש לו בעלות להמיר, אף שאינו מתכפר, ובהוה אמינא הבינה הגמרא שאפילו כפרה מקופיא אין לו.

3. **הראב"ד** בביאורו לתו"כ [בחוקותי פרשה ח' פ"ב י'] תמה, למה לי קרא לרבות שיורש חייב חומש בפדיון מעשר, והרי לא גרע ממי שקבלו במתנה. ותירץ, שבאמת אין חילוק אין ביניהם, וגילה לנו הפסוק שמעשר שני ממון בעלים הוא ויכול ליתנו במתנה ולהורישו ולכן חייבים עליו חומש, ודלא כרבי מאיר שאמר שהוא ממון גבוה, ואין היורשים חייבין עליו חומש. ובאופן אחר כתב, שאפילו לרבי מאיר יתחייב היורש חומש, כי אף שאינו קנינו להורישו, דין הבן כעומד תחת אביו, ומוסיף חומש בפדיונו כמו שמוסיף בפדיון הקדש אף שודאי אינו יורש מה שהקדיש אביו.

ותמה **הגרי"ז** על דבריו מקושית הגמרא בסוגיין, שהרי בשלמא לתירוץ השני מדמים את דין יורש מעשר שלא יוסיף חומש כשם שיורשי הקדש אין ממירין, כי באמת אינו אלא עומד תחת אביו. אך לפי התירוץ הראשון הרי מדובר ביורש גמור שדינו כמקבל מתנה מהיכי תיתי לדרוש שלא יהיו שנים גואלים, והרי אין שייכות בין יורש אחד לשני, וכמו שלא הקשו על כל שני שותפין כך אין להקשות על יורש מעשר.

ובאבי עזרי [פ"א מתמורה ה"ה] כתב שכל דברי הראב"ד בתירוץ הראשון הם רק למסקנת סוגיין שיורש ממיר מפני

אלא אי אמרת לא קניא להו ליורשים, ואינם יכולים להתכפר בו, אם כן, אפילו באופן שיש רק יורש אחד **היכי** מצי **מימר**, והרי מצינו שרק התכפר יכול להמיר! כי —

והאמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן שתי הלכות:

האחת, יכול אדם להקדיש קרבן כדי שיתכפר בו חבירו ולא המקדיש עצמו. אלא, שיש דינים בקרבן הזה ששייכים למקדיש, ויש ששייכים למתכפר.

מצד אחד, אם נפל מום באותו קרבן, ובא לפדותו, הרי אם **המקדיש** פודהו, הוא **מוסיף חומש** [כדין "בעל הקרבן" החייב להוסיף חומש על הפדייה]. ואילו אם המתכפר פודהו, הרי הוא נחשב כאדם זר, הפטור מלהוסיף חומש.

אך מאידך, אם בא להמיר באותו קרבן — רק **המתכפר עושה** בו **תמורה**, שכך הדין בתמורה שרק "בעל הקרבן" יכול להמיר ואין אחר ממיר, ולגבי דין המרה נחשב דוקא המתכפר ל"בעל הקרבן", ולא המקדיש אותו.[4]

ועוד הלכה אמר רבי יוחנן: **התורם משלו על של חבירו**, שמתקן את תבואת חבירו מאיסור טבל על ידי שקורא שם תרומה על תבואה שלו כדי להתיר את תבואת הטבל של חבירו — **טובת הנאה** היא **שלו**, שיכול המפריש ליתן את התרומה לאיזה כהן שהוא חפץ ליתן.

ומההלכה הראשונה שאמר רבי יוחנן, שרק המתכפר עושה תמורה, מוכח שהיורש קונה את הקרבן. שהרי אם אינו קונהו, אינו יכול להתכפר בו, ואם אינו מתכפר בו, כיצד הוא יכול להמיר בו?

ודחינן: אין זו ראיה לרב אשי, כי אף אם אין היורש קונה את קרבן אביו שיהיה נחשב כבעליו ממש להתכפר בו כפרה גמורה כמו שהיה מתכפר בו אביו, שכן **מיקבעא לא מכפרא** — שאין בו כפרה "קבועה" וגמורה ליורש, מכל מקום **מקופיא מכפרא** שמתכפר מקופיא, וכיון שבמעשר לא שייך קנין מקופיא בהכרח שיורש גואל רק לפי רבי יהודה, ובודאי שגם שני יורשים גואלים. אך בהוה אמינא שעדיין לא נודע החילוק של כפרה מקופיא, ונקטה הגמרא שחידוש הוא מ"אם המר ימיר" שיורש אחד ממיר ושנים לא, הרי גם לרבי מאיר דין יורש מעשר לענין חומש כדין יורש קרבן לענין תמורה, ולכן מקשינן ששנים לא יגאלו.

אמנם דברי הראב"ד תמוהים מסוגיא בקידושין [כד א] שאשה פודה מעשר שני שירשה מאביה לדעת רבי מאיר, ומשמע שיורש פודה, ומבואר שם שאם האיש יורש מוסיף חומש, וראה **באבי עזרי** [פ"ה ממעשר שני ה"ב].

4. **תוס' בתמורה** [ז ב] כתבו שגם המתכפר יכול לעשות תמורה, אך בודאי גם הבעלים יכולים, שהרי שנינו שם שהכהנים אינם ממירין בחטאת ואשם, רק משום שלא זוכים בחלקם מחיים, ומשמע שאילו זכו בחלקם יכלו להמיר בו, אף על פי שאינם מתכפרים, מפני בעלותם, ולא התמעט מהאפשרות להמיר אלא המקדיש. ולכאורה תמוה שאם כן גם יורש יוכל להמיר שהרי הוא בעלים על הבשר.

ובאבי עזרי [פ"א מתמורה ה"ד] כתב שלא אמרו תוס' אלא על מי שהוא בעל הקרבן מדיני הקרבן, ככהנים שיש להם חלק בו, ועיקר הזכות להמיר תלויה בכפרת המתכפר ולא בבעלותו. ונמצא שהמקדיש קרבן לכפרת חבירו, אף שהבשר שלו לענין אכילה, [כמו שהוכיח בקצוה"ח ת"ו] אין זה אלא דין ממונות ולפיכך אינו נחשב בעל הקרבן לענין תמורה. וראה **בזכרון שמואל** [עח ב, יא] שנקט מסברא להיפך.

אלא שעדיין קצת תמוה אם כן למה הוצרכה הגמרא להקשות אי לא קניא היכי מימר, והרי אפילו אם היו היורשים נחשבים כבעלי הקרבן, הרי היינו רק מדיני ממונות, ולכן אינם יכולים להמיר שדינם כמקדיש, ולא ככהנים, כי חלקם אינו מדיני הקרבן. וראה בהערה 1. [וקושיא זו היא בין לדעת רבנן שבעל הממון אינו עושה תמורה, ובין לדעת רבי עקיבא שהכהנים לא ממירים מפני שלא נעשה ההקדש בביתם, ונמצא שרק אם יורש ממיר מצד כפרתו אינו צריך שיהא ההקדש אצלו, אך אם בא להמיר מפני קנינו, יהיה דינו ככהנים].

ובשפת אמת כתב שאין כוונת הגמרא להוכיח שיורש אינו עושה תמורה כמקדיש. אלא אף אם מקדיש עושה תמורה, יורש אינו עושה, כי אינו נחשב אפילו כמקדיש, והכוונה להוכיח שאין אדם אחר עושה תמורה. ולכן נקטה הגמרא "אי לא קניא".

אולם **בקרן אורה** נקט שיורש נחשב כמקדיש אפילו אם לא קנה, ואין הקרבן נחשב שאינו שלו. וכוונתו לומר, שלולי דברי רבי יוחנן לא גרע היורש מאחר שנתן לו המקדיש רשות להמיר שיכול להמיר [כמבואר ברמב"ם פ"א מתמורה ה"ג, וראה מנחת חנוך שיא], כי אין צריך בעלות להמרה אלא לפי רבי יוחנן שרק המתכפר עושה תמורה. וכן כתב **החזו"א** [ל סק"י] בטעם שהבעלים ממירין בכור אף שאין להם בו כי אם טובת הנאה.

והגרי"ז ביאר כנ"ל, שדמיון היורש למקדיש הוא, שהתורה נתנה לאלו בעלות לענין המרה, ואם אין המקדיש ממיר אלא המתכפר, אין ההמרה תלויה בבעלות, שהרי אפילו הבעלים לא ממיר אלא כשהוא מתכפר, וזכות תמורה זו יורשים מאביהם. אך ברש"י לא משמע כן שכתב המתכפר הוא בעלים דידיה, ומשמע שמשום בעלותו הוא ממיר.

ובשפת אמת הקשה על מה שכתבו תוס' שהכהנים יכולים

— מכפר לו הקרבן כפרה קלה, "צפה" [לשון "צפה" הוא לשון דימוי לכפרה קלה, שאינה גמורה ומוחלטת], ודי בכפרה הקלה הזאת כדי שיוכל היורש להקרא בעל הקרבן ולהמיר בו.

אך מאידך, כאשר שני יורשין יורשים מנחה, הם יכולים להקריבה ואין בכפרה הקלה הזאת שמתכפרים בה היורשים כדי לעשותה כ"מנחה של שותפין", שאינה קריבה[5].

איבעיא להו: קרבנות שנזבחו שלא לשמן, ששנינו לעיל שהם כשרים אלא שלא עלו לבעליהם לשם

להמיר, והלא שותפין הם, ושותפין אינם ממירים. ולכאורה מוכח שרק באופן שזכותם בהמרה היא מפני שהם מתכפרים נחשב כל אחד כבעלים על כל ההמרה מפני בעלותו על כל הקרבן לכפרתו, ולכן אין שני דיני המרה בקרבן אחד, וזה הטעם שאין שותפין ממירים. אך כהנים שממירים מפני בעלותם בבשר נמצא שכל אחד ממיר בחלקו, ויחדיו ממירים בכל הקרבן, ובזה גם שותפים ממירים, וראה בסמוך.

5. האחרונים דנו בביאור מסקנת הסוגיא לדעת רש"י תוס' והרמב"ם.

רש"י פירש שכפרה מקופיא דיה כדי שיוכל להמיר, אבל אינה נחשבת כמנחת שותפין, כי לא קנו היורשין ואין להם בעלות בקרבן אביהם. ולביאורו נמצא שהטעם שאין שני יורשים ממירים אינו משום שותפות, אלא מגזירת הכתוב שיורש אחד ממיר ולא שנים. [וכן נקט **הגרעק"א** ראה בהערה 3 לתוס].

ובלחם משנה [פי"ד ממעה"ק ה"ג] ביאר שהחילוק בין מנחה לתמורה, הוא, ששותפות הפוסלת במנחה היא בבעלות על הקרבן, ואילו לגבי הזכות להמיר די שהוא מתכפר, ובכפרה מקופיא נחשב מתכפר ולא בעלים. **ובקהילות יעקב** תמה שהרי כתבו תוס' בתמורה [שם] שגם הבעלים עושים תמורה, ומסתבר שאין שני דיני תמורה, משום מתכפר ומשום בעלות, אלא שהמתכפר נחשב בעלים להמיר, ואם כן תמוה שבכפרה מקופיא נחשב מתכפר ולא בעלים [שאינו שותף במנחה].

ולכן ביאר כדרך **החזו"א** [א' ו'] שאין הקרבת הקרבן לשם היורש, כי לא הופרש הקרבן לשם כפרתו, ורק עצם הקרבת קרבן שהוא בעליו מכפרת לו מקופיא ומשום כך הוא ממיר, כי על ידי ההקרבה נחשב כבעלים, ושני יורשין אינם ממירים כי הם שותפין אף למסקנא.

אך במנחה שהשותפות פוסלת בהקרבתה, אין שותפות של בעלות יורשין פוסלת, כי אינה קריבה לשמם, ואף בלי בעלותם היתה קריבה, ואין כפרתם אלא מפני שקרב קרבן שבבעלותם, ועצם השותפות בבעלות אינה פוסלת במנחה, אלא רק ההקרבה לשם השותפין.

וההכרח לביאור זה, הוא משום שמסקנת סוגיין באה ליישב את ראית רבי אליעזר לריש לקיש מקרבן יולדת שבא לאחר מיתה, שקרבן כשר אף שאינו מרצה. והיינו שכפרה מקופיא היא בקרבן שבא שלא מכח בעלות המתכפר, ובא אפילו שלא לשם ריצוי, רק שבעל הקרבן מתכפר מקופיא. וראה **שטמ"ק** [אות י'].

והרמב"ם [פ"א מתמורה ה"ה] כתב שיורשים אינם ממירים מפני שהם שותפין. [וכן משמע בתוס' בקושייתם השניה, עיי"ש]. וכתב **הלחם משנה** [שם] שבתמורה נאמר המר ימיר ללמד שכפרה מקופיא נחשבת כבעלות גם לתמורה ונמצא שהם שותפים ולכן אין ממירים. ולמסקנא אין צורך לגזירת הכתוב של "אחד ולא שנים". אך לגבי מנחה אין המיעוט ממעט כל "שנים", אלא רק אם אינם בכלל "נפש", והיינו רק כששניהם מתכפרים בקרבן כפרה גמורה, ולא מקופיא. [וראה **בחידושי הגר"מ הלוי** פ"ב ממעילה ה"ה והט"ו].

ובקרן אורה כתב שלמסקנא סברא היא שהם שותפין, ואין צריך אפילו לקרא של "המר ימיר" וטעמו כמבואר לעיל שבהוה אמינא סברה הגמרא שיורש ממיר מפני בעלותו ולפיכך צריך למעט שותפין מקרא, כי כל אחד ממיר מצד חלקו ואין סתירה בין המרותיהם. שאינם על אותו חלק. אך למסקנא שממיר מחמת כפרתו, הרי ממיר בכל הבהמה, ומסברא אין שותפין יכולין להמיר שתי המרות על חלק אחד. [ואמנם אחד מהם יכול להמיר, כמבואר ברמב"ם ששותף שהמיר לוקה, ועל כך צריך את המיעוט].

אולם **השפת אמת** ביאר בדעת הרמב"ם שכפרת קופיא אינה עושה את היורשים שותפין, ולכן יכולים להקריב את המנחה, אלא שהתמורה תלויה רק במתכפר, ולא משום שהכפרה נותנת לו בעלות, ולכן גם שותפות בכפרה מעכבת שלא ימירו. וראה **באבן האזל** בהשמטות למעה"ק פי"ד שכתב כן.

ובקהילות יעקב חילק באופן נוסף על פי דברי הרמב"ם [פ"ו ממעילה] שהמביא מנחה מן ההקדש לא מעל כי אין בה זריקת דם לכפר עליו, וביאר שבמנחה אין הוצאה מרשות הקדש כי אינה כפרה אלא הזכרה לטובה, ולכן אינה עושה שותפות ליורשים במנחה, אך בזבחים שעיקרן לכפרה גם כפרה מקופיא עושה שותפות. וכתב שנפקא מינה בטעם זה למנחת חוטא שמכפרת שלא יביאוה שני יורשים.

ומו"ר הגראנ"ל אמר שאף אם כפרה מקופיא נחשבת כשותפות, מנחת שני יורשין קריבה, משום שאם לא תקרב נמצא שוב שאינם שותפין, ובהכרח שבאופן זה שהבעלות מעכבת את ההקרבה, דינה כמנחת גר שקריבה בלא בעלים.

ב. החזו"א [א ה] הוכיח שיורש המתכפר מקופיא בקרבן אביו צריך להביא נסכים משלו, [שלא **כתוי"ט** מנחות פ"ט מ"ז שמביאן רק משל אביו], שהרי אמרו במנחות [נא ב] כי גר שמת ולא הניח נסכים מביאין משל ציבור, ואילו יש שיעבוד גם לנסכים היו מביאין מנכסיו שהשתעבדו, וכן נקט ב**מקדש דוד** [י ג], ובפשטות הטעם לכך משום שאין הנסכים חלק מהקרבן, ואינם חיוב שחל על הבעלים בשעת הנדר, אלא חיוב על המביא, וכן משמע במנחות [צב א] שאפילו אם יורש אינו ממיר ואנו סומך עליו להביא נסכים. וראה **אור גדול** [למשניות מנחות, שם] ובשו"ת **עונג יו"ט** [פז בהגהה] ו**בקרית ספר** [פ"ד ממעה"ק ה"ט] **ובאבן האזל** [פ"ו מפסוהמ"ק ה"ד] .

חובה, וצריכים לחזור ולהביא קרבן אחר, האם **כיפרו** אותם קרבנות **על מה שבאו** [על החטא שהובאו עליו, כגון מי שהפריש עולה כדי לכפר על עבירת עשה], ושוב אין בעליהם צריך לדאוג מן היסורין, אלא שחייב הבעלים להביא קרבן נוסף כדי לצאת ידי חובה, **או לא כיפרו**, וכל עוד לא יביא את הקרבן האחר, הרי הוא צריך לדאוג מן היסורין הצפויים לבוא על מי שעדיין לא התכפר?[6]

אמר רב שישא בריה דרב אידי: מסתברא דלא כיפרו. דאי סלקא דעתך כיפרו, קרבן **שני,** שנינו במשנה שלא עלו לבעלים לשם חובה וצריכים להביא קרבן נוסף — **למה הוא בא?** והרי אם התכפרו הבעלים בקרבן הראשון ואין להם יותר צורך בכפרה, על מה יבוא הקרבן השני?

ומקשינן: **ואלא מאי** הוכחת שקרבנות שנזבחו שלא לשמן **לא כיפרו,** אם כן יקשה לך מאידך, **למה** הקרבן הראשון שנזבח שלא לשמה **הוא קרב,** והרי כיון שאינו מכפר, למה נקריבנו? [וראה בתוס׳ שהקשו דהיינו קושיית ריש לקיש — אם אינן מרצין למה הן באין?]

אמר רב אשי: רב שישא בריה דרב אידי הוכיח מהמשנה שלא כיפרו, משום **דהכי קא קשיא ליה** על הבאת השני יותר מהבאת ראשון —

אי אמרת בשלמא לא כיפרו בהקרבת הראשון, עדיין אפשר להבין למה מקריבים את שניהם, כי הקרבן הראשון, שנשחט **שלא לשמו — מכח לשמו קאתי!** שהרי הפרשתו היתה כדי להתכפר בו, ואף על פי ששחטו שלא לשמו ושוב אינו מכפר, בכל זאת עצם הקרבן קיים, ויכול להקריבו משום שבשעת הפרשתו הופרש לשמו והיה ראוי לכפר. אך כיון שלא התכפר בו מחמת ששחטו שלא לשמו, הרי הוא צריך להביא קרבן **שני, שהוא בא לכפר.**

אלא אי אמרת כיפרו בעליו בראשון על אף שנזבח שלא לשמו — **שני למה הוא בא**? הרי אין בו צורך כלל! וזה היה הכרחו לומר שקרבנות שנזבחו שלא לשמן אינם מכפרין.

איבעיא להו: קרבן עולה שנזבח כהלכתו לשמו, שמכפר על ביטול מצות עשה, האם אפילו **אעשה דלאחר הפרשה** [שעבר על מצות עשה לאחר הפרשת העולה] **מכפרא, או** שהוא מכפר רק על מה שעבר לפני ההפרשה, אך מה שעבר ועשה לאחר ההפרשה **לא מכפרא**[7].

ומו״ר הגראי״ל נקט שאין ראיה לחיוב היורש מגר שמת, שהרי שיעבוד על הנכסים אינו מחיל הקדש, ולפיכך רק במקום שיש יורש מוטל עליו להפריש את הקרבן כדי להגבות את השיעבוד להקדש, ויתכן שגם הנסכים בכלל. אולם השיעבוד על נכסי הגר הוא חיוב שחייבו את הזוכה בהן להגבות מהם קרבן, וכיון שבשעת מיתת הגר לא חל חיוב זה על שום אדם, שוב אינו מתחדש חיוב חדש בזכייתו אלא כפי השיעבוד, ולכן נסכיו באין משל ציבור. וראה לעיל [ד ב הערה 1א].

6. **בחזון יחזקאל** [ריש זבחים] ביאר שהצד שלא כיפר הוא שהקרבן קרב רק מחמת קדושתו, ואינו מרצה כלל לבעליו אפילו כנדבה, [אף שדינו כעולת נדבה]. ולכן אמרו שאם אינו מכפר הרי הוא בא רק מכח לשמו, דהיינו מקדושתו הראשונה שהוקדש לשמו, ורק הקדושה נשארה בו אך אינו מרצה. והיינו כפירוש רש״י שההוכחה מכל זבח שנזבח שלא לשמו. ונעשה לנדבה כדינו.

וכן מוכח לדעת תוס׳ [ד״ה דאי] שביארו כי הוכחת הגמרא היא מאשם שאינו בא בנדבה, ולכאורה לדבריהם קשה לומר שבא מחמת תחילת הקדשו, שהרי אם מתו בעליו קרב עולה, ואיך נעשה במחשבת שלא לשמו כקרבן נדבה שאינו קיים בשאר אשם. ובהכרח שאין מחשבת שלא לשמה מנתקת את הקרבן מחובה לנדבה, אלא שאינו מרצה כלל, ואינו כקרבן שניתק לנדבה, אלא כקרבן חובה עם פסול לריצוי, ולכן הוא עומד בקדושתו הראשונה לנדבה, ואין דינו כאשם שמתו בעליו, שנעשה עולה כי אין בעלים שמחויב להביאו.

ב. רש״י כתב שנפקא מינה בספק הגמרא שלא ידאג מן היסורים בינתים, וכתב **בצאן קדשים** שכוונת רש״י ליישב קושית **תוס׳** [ד״ה אלא] שהדחיה לראית רב שישא ״אם לא כפר למה הוא קרב״ היא קושיית ריש לקיש לעיל, ואם כן למה לא יישבה הגמרא דדרשינן מ״מוצא שפתיך״ שהראשון כשר ואינו מרצה. ולכן ביאר שהגמרא כאן הוסיפה לדון שמא אף שאינו מכפר לגמרי, שמא מרצה ומגין מהיסורים.

ובקרן אורה תמה אם כן מה דחה רב שישא בר אידי שאם הראשון מרצה, למה צריך את השני. והרי הראשון רק מכפר מהיסורים, וצריך את השני לכפר. ולכן נקט ש״כיפר״ היינו מכפר לגמרי, [והקרבן השני בא לקיים חיובו], וכוונת רש״י לבאר מה נפקא מינה בספק הגמרא, והרי בין כך ובין כך יתכפר או בראשון או בשני, ולכן כתב שנפקא מינה שלא ידאג בינתיים מהיסורים. [וראה **בזבח תודה** שהוסיף נפקא מינה, אם צריך לעשות את השני לשם חטא].

והגרי״ד סולוביצ׳יק הקשה למה לא נקט רש״י נפקא מינה למחוסר כיפורים אם כפר לו האשם ויכול לאכול בקדשים. והוכיח מכך שאף אם כיפר הראשון אין זו כפרה גמורה לענין אכילת קדשים, עד שיביא את השני.

7. **החזו״א** [א׳ ו׳] העיר כיצד דנה הגמרא אם עולה אינה מכפרת אחרי הפרשה, והרי מצינו שהיורשים מתכפרים בקרבן אביהם, [והיינו בין שעברו אחר הפרשה, ואפילו עברו קודם

ומפרשת הגמרא את צדדי הספק:

מי אמרינן, מידי דהוי אחטאת — מה חטאת רק על חטא **דקודם הפרשה, אין** [אכן, היא מכפרת] אבל חטא **דלאחר הפרשה לא** מכפרת, **אף הכא נמי** בעולה, רק על חטא **דקודם הפרשה, אין.** אבל על חטא שנעשה **לאחר הפרשה, לא.**

או דלמא לא דמיא עולה **לחטאת**[8], דחטאת על כל חטא וחטא [כגון אכל חלב ודם, או שאכל חלב בשגגה ונודע לו על שגגתו, ולאחר מכן שוב אכל חלב בשגגה] **בעי לאיתויי חדא חטאת** בפני עצמה, שאין קרבן חטאת מכפר על כמה חטאים, **ואילו הכא** בקרבן עולה, **כיון דאי איכא כמה** עבירות **עשה גביה, מכפרא** קרבן עולה אחד על כלם, אם כן, יתכן שאפילו **אעשה,** על עבירת עשה **דנעשתה לאחר הפרשה, נמי מכפרא.**[9]

תא שמע מהא דתניא: נאמר בקרבן עולה "**וסמך** ידו על ראש העולה — **ונרצה לו לכפר עליו".**

הרי לא נעשית ההפרשה לשם כפרתם, וראה **באבן האזל, ובהערות הגר"י הוטנר לתו"כ** לדף ל ב, **ובתורת הנזיר** [פא א].

ולכן נקט שכפרת יורשים מקיבעא או מקופיא, היא רק ריצוי שיש לבעל הקרבן, וכאן בסוגיין הספק הוא על גוף הכפרה. אך קרבן יורש אינו בא לשם כפרתו, אלא שהוא מרצה לו משום שכל קרבן מרצה לבעליו.

ובאופן נוסף כתב לבאר על פי דברי תוס' [סוף ד"ה או] שמאחר שלבסוף קרב הקרבן לשם הבן, נחשב כמו שהופרש לשמו, ואין הבירור למפרע, אלא בעת שמתברר שאינו לצורך האב חלה הפרשה לבן, ולכן נחשב כעשה שאחר הפרשה. [ובפשטות יתכן שלכפרה מקופיא לא צריך הפרשה, ונידון הגמרא לעיל שמכפר אף מקיבעא הוא למסקנת סוגיין שעולה מכפרת אחר הפרשה].

8. מבואר בגמרא שקרבן שמכפר על כמה עשין מסתבר שהוא מכפר גם על עשה שאחר הפרשה, ואם מכפר רק על חטא אחד בהכרח שאינו מכפר אחר הפרשה.

ולכאורה הטעם לכך משום שקרבן הבא לכפר על חטא מסוים, בהפרשתו נקרא על שם החטא, ובא לכפר עליו. וזהו גדר החטאת, כמו שמצינו בחטאת יולדת שיכולה לכפר על כמה לידות, אך אם הופרשה על לידה אחת אינה מכפרת לאחרות. אך העולה אינה מתייחסת לחטא שבאה עליו, אלא בהבאתה לדורון מתכפר החטא שקדם לה, [וכפירש"י בד"ה כיון], ולכן כל חטא שקדם להקרבה נכלל בכפרתה, ואינו תלוי בהפרשה. [וראה תוס' בשבת עב. ד"ה כי, שנקטו ש אשם בא על עשה שאחר הפרשה, ובעולה יש סברא נוספת שהיא באה דורון, וצ"ב].

ולביאור זה נידון הגמרא הוא אם גם בעולה צריך הפרשה כדי לכפר, ולא תועיל ההפרשה לחטא שאחריה, ומסקינן שההפרשה נצרכת רק בקרבן שנקרא על שם החטא ולא בעולה.

אך מדברי רש"י [בד"ה אחטאת] משמע שהנידון הוא בגדר כפרת החטאת, שהרי כתב שחטאת אינה מכפרת אחר הפרשה דכתיב "או הודע אליו חטאתו", ובפסוק זה לא נאמר שדין החטאת שאינה מכפרת אחר הפרשה, אלא רק משום שצריך ידיעת החטא להפרשת חטאת, ומנין שאם הפרישה כדין אינה מכפרת לחטא שאחר הפרשה. ובהכרח שחטאת אינה מכפרת אלא על חטא שנודע לו, שקודם ידיעה לא נחשב כחטא העומד לכפרת חטאת, והיינו שאם נודע לו אחר הפרשה אינו מתכפר כאילו חטא אחר הפרשה.

ונמצא שהנידון בעולה הוא אם עולה לא מכפרת על חטא שאחר הפרשה מגזירת הכתוב שלא יכפרו על עשה שאחר הפרשה, או משום שלא הופרשה על חטא מסויים. ואמנם ספק הגמרא בעולה היה שייך גם בחטאת באופן שהפרישה על חטא אחר אם תעלה לחטא דומה שקדם לו. וראה עוד להלן.

9. **הרמב"ם** [פ"ג משגגות ה"ג] כתב: כבר ביארנו בהלכות פסולי המוקדשין שהמפריש חטאת על חלב שאכל, לא יביאנה על הדם שאכל ואם הקריב פסולה. יתר על זה אמרו, הפריש חטאתו על חלב שאכל אמש, לא יביאנו על חלב שאכל היום ואם הביא כיפר. **והכסף משנה** נקט שכוונתו שכיפר על החלב שלא הופרש עליו. [וכן משמע במקור דברי הרמב"ם בכריתות כז ב עי"ש, ולהלן ט ב נרחיב בביאור הדרשא שנקט הרמב"ם]. **ובקרן אורה** תמה מסוגיין שהרי חטאת אינה מכפרת על חטא שאחר הפרשה.

וצידד לחדש שכוונת הרמב"ם שהביאו על חטא שאחר הפרשה בלבד, וטעמו שאם התפנה הקרבן מהחטא הראשון יכול לכפר על חטא אחר, ורק כשמתכפר על החטא שהפריש אינו יכול לכפר עמו על עוד חטא שאחר הפרשה. ודחה, שהרי להלן מוכיחה הגמרא מכבשי עצרת שמכפר אחר הפרשה, אף שהכבש השני פנוי מעבירות שקודם הפרשה כיפר עליהן הכבש הראשון. [ובאמת יתכן לחלק, בין חטאת שבאה רק לכפרה וכשאינה באה לכפרת הראשון חלה על שני, לבין כבשי עצרת שבאים לחובת היום ואין שמם נקבע על הכפרה, ולכך דינם כעולה, שאף אם התכפרו החטאים לא יחול השני על מה שחטאו אחר הפרשה. וראה **אשר לשלמה** תניינא נ"ה].

ולפי מה שצידדנו בהערה הקודמת נראה לבאר, שבחטאת ששמה נקבע בהפרשה על חטא פלוני, אם מביאה על חטא אחר נפסלת משום שינוי קדש, אך יש בה דין נוסף שצריך להקריבה לשם אותו חטא, ולכן אסור להקריב חטאת חלב של אמש לשם חלב אחר שאכל היום משום שלא הופרש עליו, אבל שינוי זה אינו פוסלה כי לא נקבע עליה שם חלב שאכל אמש. אך בעולה, אילו צריכה הפרשה, אינו יכול לשנותה אחר הפרשה, כי בהקרבתה אינו צריך להביאה לשם חטא, כי אין שמה קרוי על החטא. ולכן הוכיחה הגמרא ממה שאינה מכפרת על עשה דסמיכה. אבל בחטאת יכול לשנות ורק אינו יכול לכפר בה חטא נוסף. וזו נראית כוונת **הגר"ח** [בכריתות

ולכאורה תמוה, **וכי סמיכה מכפרת? והלא אין כפרה אלא בדם, שנאמר "כי הדם הוא בנפש יכפר"**, שרק בזריקת הדם על המזבח מתכפר לו!? **אלא מה תלמוד לומר "וסמך — ונרצה לכפר", לומר לך, שאם** לא סמך ידו משום שלא נחשבה הסמיכה בעיניו אלא **עשאה לסמיכה "שירי מצוה"** [שאינה חשובה בעיניו כעיקר המצוה אלא כשיירי מצוה, ולפיכך לא עשאה], **מעלה עליו הכתוב כאילו לא כיפר,** ואף על פי שבאמת — **כיפר**

ומדייקת הגמרא מלשון הברייתא: **מאי "כיפר" ומאי** "כאילו **לא כיפר"? מאי לאו, ד"כיפר"** על **עשה דקודם הפרשה,** אבל **לא כיפר אעשה דסמיכה,** על ביטול מצות סמיכה,[10] משום **דהוה ליה עשה דלאחר הפרשה.** ומכאן אפשר לפשוט את האיבעיא, שהרי מוכח שאין העולה מכפרת על עשה שלאחר הפרשה.

ודחינן: **אמר רבא,** וכי מביטול מצות **עשה דסמיכה קאמרת** להביא ראיה שאינו מתכפר לאחר הפרשה? אין ראיה ממנו, כי **שאני התם, דכל כמה דלא שחיט, ב"עמוד וסמוך!" קאי.** שהרי עדיין לא ביטל את מצות הסמיכה, כי יכול לקיימה עדיין, עד שעת השחיטה.

אימת הוי ביטול מצות **עשה? — רק לאחר שחיטה,** שאחריה אינו יכול לסמוך.[11] והרי על ביטול מצות עשה **לאחר שחיטה לא קא מיבעיא**

כז, סי' שע, ולגבי ההוכחה מכבשי עצרת ראה הערה בע"ב].

ולפי ביאור זה ביאר מה שציין הרמב"ם להלכות פסולי המוקדשין, אף ששם [בפט"ו ה"ו] הוזכרה הלכה זו של חטאת דם לשם חטאת חלב רק לגבי שינוי קודש במחשבתו, ולא באופן שהבעלים רוצה להתכפר על חטא אחר, אלא שכוונתו כי גם הפסול בשינוי קודש

יסודו הוא משום שקרבן חטאת נקרא על שם החטא, ואם משנה במחשבתו ממה שפועל הקרבן הרי הוא נפסל בכך. אבל אם היה השינוי חל, לא היה הקרבן נפסל, כי היה נקרא בשם אחר, ולכן מחלב לחלב שחל בו השינוי, כשר בדיעבד, כי אינו משנה במחשבתו משם הקרבן. וראה עוד להלן ז. הערה 7.

ואמנם כל קושית הקרן אורה היא מפני שסבר שיש בחטאת דין הפרשה על חטא, וכנ"ל, ולפיכך אף אם כבר עבר על חטא נוסף חלה ההפרשה רק על מה שהפרישו. אך אילולי כן, יתכן לומר שניתן הסוגיא אינו על עצם ההפרשה, אלא שאינה מכפרת על עשה שקודם לה, והרמב"ם כתב שמכפרת באופן שאכל היום חלב ואחר כך הפריש חטאתו על חלב של אמש, ונמצא שגם חלב של היום נאכל קודם הפרשה והחטאת יכולה לכפר עליו, ואין בה אלא חסרון הפרשה על החטא.

והגרי"ד סולוביצ'יק הקשה מהיכי תיתי שיתכפר על חלב של היום יותר מעל של אמש. [ולביאור הגר"ח הנ"ל הטעם פשוט, משום שעקר את הקרבן מחלב של אמש להיום], וביאר שהתכפר על של אמש בחטאת אחרת, ואף שחטאת שהתכפרו בעליה למיתה אזלא, אין זה מפני כפרת החטא שבאה עליו, אלא מפני שבטלה תורת הקרבתה, אך זו יכולה לכפר בדיעבד על חלב של היום, ולכן אינה מתה.

10. **החזו"א** [בנגעים יב יז] תמה, הרי בברייתא אמרו שרק מעלה עליו הכתוב כאילו לא כיפר, אך באמת כיפר, ואיך מבארת הגמרא שהכוונה לעשה של סמיכה שבאמת אינו מתכפר.

וכתב שביאור הגמרא כך: אם ביטל את הסמיכה במזיד אין הקרבן מכפר לו על כך, ולכן מעלה הכתוב על כל הקרבן כאילו לא כיפר, אבל אם התכפר על העשה של סמיכה ודאי לא יעלה הכתוב על כל הקרבן כאילו לא כיפר. [וראה **רש"י כת"י במנחות** צג ב "שלא סמך, כאילו לא כיפר מן המובחר, וכיפר כפרה כל דהו בדם", ועיין גם **בריטב"א** יומא ה. **ובפירושי הראב"ד ורבינו שמואל** לתו"כ נדבה ד י, ונפקא מינה אם ראוי להביא קרבן אחר].

ומעצם נידון הגמרא אם חסרון הסמיכה מתכפר על ידי הקרבן, דייק **מו"ר הגראי"ל** שסמיכה היא חובת גברא ולא מדיני הכשר הקרבן, כי אילו היה זה חסרון בקרבן איך יכפר על חסרון עצמו. [ומה שמעלה הכתוב על כל הקרבן כאילו לא כיפר, היינו משום שהגברא לא התרצה].

וכן משמע מדברי רש"י להלן [לג א] שכתב כי אשם מצורע אין בו חיוב סמיכה מן התורה כי אינו בכלל אשמות שהרי אינו בא אלא להכשיר. ותוס' הקשו עליו שהרי למדו מחטאת לאשם למתן דם ואימורין, ונלמד גם סמיכה. ומשמע שרש"י חילק וסבר שסמיכה אינה מדיני הקרבן אלא רק לכפרת הבעלים, ולכן קרבן מצורע הבא להכשיר ולא לכפר אינו טעון סמיכה. [וראה **זרע אברהם** כ' יט— כח, **וחזון יחזקאל** בסוף המסכת, **וכתבי קה"י החדשים** זבחים סי' ו].

אך **בתוס' במנחות** [סא ב] משמע שסמיכה היא מדיני הקרבן, שאילו לא נאמר מיעוט שאין סומכין על קרבן עבו"ם, הוה אמינא שעבו"ם ואשה שאינם יכולין לסמוך יסמוך אחר בשבילם, ובהכרח שאינו מחובת גברא, אלא מדיני הקרבן, ואם ירצה, יוכל להביא קרבן אחר ולסמוך עליו, אף על פי שעל ידי זה הראשון נפסל. וכעין מה שאמרו במנחות [סד א] לגבי הבאת בהמה שמינה אחר שהראשונה נמצאת כחושה.

וכן משמע מדברי **הגרעק"א** [בחגיגה ד ב] שדן בשאלה האם יש איסור חולין בעזרה בסמיכה על חולין. וזה גם מקור ספיקו של **המנחת חינוך** [קטו] אם היורש קרבן אמו צריך לסמוך, או כיון שלא חל חיוב סמיכה על קרבנה גם הוא לא יסמוך. וכן נראה בכתבי **הגרי"ז** להלן [מ א, וראה להלן עד ב תוד"ה והא]. ומדוקדק כן מלשון הברייתא "וכי סמיכה מכפרת", ואילו היא באה לכפר, היה יכול לומר כי אף שאינה מעכבת אינה מכפרת. וראה מה שדייק **בשפת אמת** מתורת כהנים.

11. לכאורה תמוה למה נחשבת סמיכה כעשה שאחר שחיטה, והרי אז רק מתברר למפרע שלא נעשית הסמיכה עד השחיטה,

לן, כי פשיטא שאינו מתכפר על חטאים שלאחר שחיטה, וכל הנידון הוא רק על חטאים שנעשו בין הפרשה לשחיטה.[12]

אמר ליה רב הונא בר יהודה לרבא: אימא שהביאור ב"כיפר" ו"לא כיפר" הוא כך: **"כיפר" גברא** על כל עשה שעבר, וניצל מן היסורין. ובכלל זה התכפר גם על ביטול עשה של סמיכה,

ו-ב אך **לא כיפר קמי שמיא,** שאין קרבן זה לנחת רוח לבוראו משום שחיסר סמיכה על הקרבן, ועשאה כשיירי מצוה, ונחשב שלא עשה מצוה מן המובחר.

מי לא תנן לשון "לא כיפר" באופן שלא עשה בקרבן מצוה מן המובחר, והרי מצינו כן במסכת נגעים [יד י] לגבי השמן הניתן על ראש המצורע [והוא השמן שנותר ממתן השמן על הבהונות ותנוך האוזן], דתנן, נאמר **"והנותר מן השמן אשר על כף** הכהן יתן על ראש המטהר, **לכפר עליו לפני ה'"**, מלמד הכתוב **שאם נתן** מהשמן הנותר על ראש המצורע, **כיפר. ואם לא נתן, לא כיפר, דברי רבי עקיבא.**

רבי יוחנן בן נורי אומר: אותו שמן הניתן על ראש המצורע בכלל **שירי מצות הן,** שהרי נאמר בו "והנותר", לומר שהוא הנשאר מעיקר המצוה, הנעשית במתן השמן על תנוך אזנו ובהונות ידיו, [ולפיכך דינו כמצות שפיכת שיירי דם החטאת שנותר לאחר שנזרק הדם על קיר המזבח, אל יסוד המזבח, הנקראת "שיירי" מצוה, משום שאינה מעכבת את הכפרה], ולכן **בין ניתן בין שלא ניתן, כיפר.** אלא ש**מעלין עליו כאילו לא כיפר!**

ומדייקת הגמרא: **מאי "כאילו לא כיפר"?**

אילימא דמיבעי ליה לאיתויי קרבן אחרינא [לוג שמן אחר וליתנו על ראש המצורע], **האמרת — בין ניתן בין לא ניתן, כיפר!?**

אך עצם העשה הוא בהעדר הסמיכה לפני השחיטה.

ולכאורה מוכח שהאיסור הוא בשחיטה בלא סמיכה, והיינו שעל ידי השחיטה נקבע ביטול הסמיכה, ונמצא שאינו עובר בעצם סיום מעשה השחיטה אלא אחר שגמרה בלא סמיכה, שהרי אילו מתה הבהמה או נשחטה שלא כדינה לא יחשב לו כביטול העשה, ולפיכך נחשב כעשה אחר שחיטה.

ויתכן שזו כוונת **רבינו הלל** בפירושו לתו"כ [ויקרא פרשה ג פ"ד י] שאם לא סמך "כפר על מצות עשה ומצוות ל"ת שיש בה קום עשה, ולא כיפר עשה דסמיכה שהוא לאחר שחיטה", דהיינו שהקרבן מכפר על עשה או לאו [הניתק לעשה] שכבר עבר ועשאן, ולא על עשה של סמיכה שמתבטל רק מפני שלא עשאו בשחיטה, כי רק אחר השחיטה נחשב כביטול. [ודוחק לומר ש"קום עשה" פירושו ניתק לעשה].

עוד יתכן שרבא לטעמיה שאינה לשחיטה אלא לבסוף, ויכול לסמוך עד סוף השחיטה, ואף שעובר בעשה בגמר השחיטה נחשב כביטול אחר שחיטה, כי לא קדם לה [ותלוי בשיטות הראשונים בחולין ל א], ודוחק .

ומו"ר הגראי"ל נקט שאף אם עובר בגמר השחיטה, הרי לא שייך שתהיה לו כפרה אלא אחר החטא, ולא בשעת עשייתו, ולגביה נחשב כעשה אחר שחיטה.

ב. בזבח תודה הוכיח מכאן שאם עולה מכפרת על עשה שאחר הפרשה, בהכרח שאין צריך לשוב בתשובה עד הזריקה כי אילו צריך לשוב קודם השחיטה, הרי ממה שלא סמך והתודה מוכח שלא שב, ולמה לא דחתה הגמרא שמשום כך לא כיפר, ולא משום שנחשב עשה שאחר הפרשה. ובהכרח שאינו חייב לשוב אז.

12. בפשטות רב הונא חולק על רבא, וסובר שעולה מכפרת גם על עשה שאחר שחיטה, דהיינו סמיכה, והיא כפרה שאינה מן המובחר, וכן משמע **בתוס'** [ד"ה לאחר], שזו דעת רבי ירמיה במסקנת הסוגיא. וכן הוכיחו האחרונים מדברי **רש"י** ביומא [ה א] שביאר את הברייתא "כיפר ולא כיפר" "לא כיפר גברא מן המובחר".

אך **בשטמ"ק** [אות כ"א] כתב על פירוש רש"י כאן: "כיפר גברא על כל עשה שבידו וניצל מן היסורים" — "ואפילו אחר הפרשה", ולכאורה תמוה שהרי סמיכה היא אחר שחיטה, ובמה נחלק רב הונא עם רבא לגביה. ובהכרח שסבר רב הונא כדעת המקשה לעיל, שסמיכה נחשבת כעשה שלפני שחיטה, ועולה מכפרת עליה ככל עשה שאחר הפרשה, אלא שאין זו כפרה מן המובחר, ולכן נחשב כ"לא כיפר".

ולפי המבואר בהערות הקודמות יתכן לבאר מחלוקתם בשני אופנים: א.נחלקו אם חיוב סמיכה על הגברא ו"לא כיפר" על עשה שאחר הפרשה, אך אין חסרון בעצם הקרבן. או שהחיוב הוא מסדר עבודות הקרבן, ורק צריך להעשות בידי בעלים, אך אין כאן חיוב עשה לבעלים ואינו חייב כפרה, ומאידך אינה יכולה לכפר על חסרון שחל בגוף הקרבן ו"לא כיפר קמי שמיא".

ב. יתכן לבאר שנחלקו אם ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ודעת רבא בזבחים [ל א] שאינה אלא לבסוף ולפיכך סבר שאינו נחשב כמבטל את הסמיכה רק אחר שחיטה, כי אפשר לסמוך עד סוף שחיטה, ואין השחיטה מכפרת עליה, אך רב הונא סבר שהסמיכה צריך להקדימה לתחילת שחיטה, משום שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, וכבר בתחילת שחיטה נחשבת כשחוטה.

וכבר הקשו **הגבורת ארי והגרעק"א** [ביומא שם] איך פירש רש"י כרב הונא שלא כרבא וגם מדברי **הרמב"ם** [פ"ג מפסוהמ"ק הי"ב] דייק **החזו"א** [קדשים עמ' 300] שעולה מכפרת גם על סמיכה. ולביאור הנ"ל יתכן שפסקו רק משום

אלא, "כיפר" גברא, "לא כיפר" קמי שמיא! ואם כן **הכא** [כשלא סמך על העולה] **נמי** נפרש — "**כיפר**" גברא, לא כיפר קמי שמיא!?[1]

ודחינן: במצורע שייך לפרש שרבי יוחנן בן נורי אמר "כיפר ולא כיפר" ביחס לכפרה עצמה ולא קמי שמיא בלבד, כי **התם נמי — כיפר מתן בהונות,** כיון שלדעתו אם נתן מהשמן על הבהונות שוב אינו צריך לחזור וליתן עליהם, אף על פי ש**לא כיפר מתנות הראש,** וצריך להביא לוג שמן אחר וליתן על הראש כדי להתכפר, [ואילו לפי רבי עקיבא אם לא נתן על הראש לא כיפר כלל וחייב לחזור וליתן על הבהונות, ומהנותר על הראש] [2].

אבל כשלא עשה סמיכה בעולה הקרבן כשר ומכפר, ואם כן אי אפשר לפרש ש"לא כיפר" פירושו קמי שמיא בלבד, שהרי לא מצינו שחסרון בקיום מצוה יקרא "לא כיפר" אלא רק באופן שנשאר על הגברא חיוב לעשות איזה דבר לכפרתו.

תא שמע מהא דשנינו בתוספתא בפרק קמא של מסכת שבועות:

רבי שמעון אומר: כבשי עצרת למה הן באין [על איזה חטא באו לכפר]? ולפני שממשיכה הגמרא להביא את דבריו, היא תמהה, ומבארת: הרי **כבשי עצרת שלמים נינהו,** ואין בהם כפרה!?

אלא כך אמר רבי שמעון: **שעירי עצרת** [שהם שני שעירי חטאת הקרבים בחג השבועות, האחד יחד עם מוספי החג, והשני יחד עם הקרבנות שמקריבים עם שתי הלחם] **למה הן באין? — על טומאת מקדש וקדשיו** [על הטמאים שנכנסו למקדש או שאכלו בשר קודש מחוסר ידיעה שהם נטמאו, שלהם אין כפרה בחטאת יחיד, כי אין היחיד מביא חטאת על טומאת מקדש וקדשיו אלא אם היתה לו ידיעה בתחילה שנטמא, כמבואר בשבועות ד א].

שקיימא לן שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ובהכרח צריך להקדים את הסמיכה, ולכן בעת השחיטה נחשב שכבר עבר עשה דסמיכה קודם לה ומכפרת עליה. וראה עוד במסקנת הסוגיא להלן [ז. הערה 2].

1. בשקלא וטריא בסוגיין נאמרו שלשה ביאורים, [ובתוס' ובהערות נרחיב בהם],

פירוש רש"י, הגמרא מוכיחה מדברי רבי יוחנן בן נורי, שמצינו במתנות מצורע שמתכפר בהם, אף שלא עשה מצוה מן המובחר, ולכן נקרא "לא כיפר", וכן נבאר במבטל עשה של סמיכה, ששנינו בו ש"לא כיפר" דהיינו רק שלא עשה מצוה מן המובחר, אך יתכפר על כך בעולה, אף שביטל את העשה אחר שחיטתה.

ודחינן התם נמי כיפר מתן בהונות לא כיפר מתנות הראש, דהיינו דגם רבי יוחנן בן נורי אמר "לא כיפר" רק על מתנות הראש, שבהם לא כיפר כלל, כי לא נתנם, וצריך לחזור ולתת, ולפי רבי עקיבא "לא כיפר" גם במתנות בהונות, כי מתנות הראש מעכבות את כל הקרבן, וצריך לחזור ולתת את כלם, ואם כן יש לומר שגם בסמיכה הכוונה ש"לא כיפר" כלל, כי אין עולה מכפרת על עשה שאחר הפרשה.

פירוש התוס': הוכחת הגמרא מדברי רבי יוחנן היא, שגוף הקרבן שכבר נעשה אינו מכפר קמי שמיא מפני חסרון הסמיכה, שהרי גם מתנות בהונות "לא כיפר" קמי שמיא מפני חסרון מתנות הראש.

ודחינן, שמתנות בהונות וגוף הקרבן ,שכבר נעשו, כשרים ומרצים גם קמי שמיא, ורק על מה שעדיין לא נעשה נאמר ש"לא כיפר". [וחלוקים בזה דיני סמיכה ומתנות הראש, כי על ביטול סמיכה אין לו כפרה כלל, כי עבר בביטול עשה אחר הפרשת העולה, ואילו במתנות הראש גילה הכתוב שאינם אלא שיירי מצוה, ורק לא כיפר קמי שמיא].

ובשפת אמת כתב, שאין כוונת רש"י שלרבי עקיבא במתנות הראש לא כיפר כלל, אלא קמי שמיא, ונמצא שמסקנת הגמרא היא שלכולי עלמא "לא כיפר" מתנות הראש קמי שמיא, ואף שגילה הכתוב שאינן מעכבות, צריך להביא לוג אחר כדי לעשות מצוה מן המובחר. אולם לפי זה דחיית הראיה לסמיכה היא כפירוש תוס', שהרי לרש"י עיקר הראיה באה להוכיח ש"לא כיפר" הוא קמי שמיא, ודבר זה לא נדחה למסקנא. [וכן כתבו **חק נתן, מראה כהן בדעת הרמב"ם,** שלא פסק כרבי עקיבא, וראה אופן נוסף ברש"ש] .

והחזו"א ביאר לפי דרכו [בעמוד א הערה 10], שקושיית רב הונא ממתנות הראש היא, שנבאר מעלה עליו הכתוב כאילו לא כיפר אף באופן שלא ביטל את הסמיכה במזיד, וכמו שלא הוזכר במתנות שמדובר באופן שלא נתן במזיד אלא רק משום שנשפך השמן, ומשמע ש"לא כיפר" אינו משום שעבר על עשה אלא אפילו על חסרון שלימות המצוה גרידא. ועל כך השיב רבא שמדובר באופן שלא נתן מתנות הראש במזיד, ולכן לא כיפר.

2. **בשפת אמת** צידד שלכולי עלמא צריך לחזור על ההזאות לפני ה', שהרי נאמר במתנות הראש "והנותר מן השמן", דהיינו שנותר מההזאות ומתן בהונות שנעשו קודם לכן. ולא נחלקו אלא לגבי מתן בהונות, שרבי יוחנן בן נורי סבר שלא נפסלו, ואין צריך לחזור וליתן, ועיקר הכפרה נעשית בהזאות, ורבי עקיבא סבר שגם מתנות הבהונות צריך לחזור וליתן שמתנות הראש מעכבין בכלם.

אולם **הגרי"ז** [במנחות ה'] נקט בפשטות ששייך לחלקם לשני קרבנות, שהרי שנינו שאם נשפך הלוג אחר שבע הזאות, יביא אחר ויתחיל בבהונות, ונראה שגם כשנשפך אחר מתן

ועוד אמר רבי שמעון: על מה בא לכפר שעיר — העצרת השני, והרי כאשר **נזרק דמו של** שעיר **ראשון** כבר נתכפרו בו כל אותם החוטאים בטומאת מקדש וקדשיו, ואם כן, שעיר **שני למה** הוא **קרב?**

— בהכרח שהוא בא לכפר **על טומאה שאירעה בין זה לזה,** בין הקרבת השעיר הראשון להקרבת השעיר השני, כי דאגה התורה לכפרתם מחטא הטומאה אפילו בפרק הזמן הקצר הזה!

אמור מעתה — ראויין היו ישראל שתחייבם התורה **להקריב קרבנותיהן** של שעירי חטאת ולהתכפר בכך על טומאת מקדש וקדשיו **בכל עת ובכל שעה** כשם שהתחייבו על אותה שעה קצרה בחג השבועות, כי בכל שעה יש חשש למטמאי מקדש וקדשיו. **אלא** שחיסך [צימצם] **הכתוב** ולא דקדק אחר עוונותיהם להצריכם להתכפר בשעיר חטאת בכל שעה, מפני שחס על ממונם.[3]

והניחה הגמרא שמדובר באופן שהופרשו שני השעירים מאתמול בבת אחת, ולכך דייקה: **והא הכא, דעשה לאחר הפרשה הוא, וקא מכפרא** שהרי נמצא שהשעיר השני שבא לכפר על חטאי טומאת מקדש וקדשיו שנעשו בין הקרבת הראשון לשני מכפר על עשה לאחר הפרשה, שהרי הוא הופרש כבר מערב יום טוב, בשעה שהופרש השעיר הראשון. [ונקרא "עשה" משום שטומאת מקדש וקדשיו נלמדת גם מהכתוב "וישלחו מן המחנה"]. ומוכח שחטאת הציבור מכפרת על עשה אפילו אם הפרישה לפני עשיית החטא, והוא הדין לקרבן עולה שיכפר גם הוא על עשה שאחר הפרשה[4].

ודחינן: לעולם אין קרבן מכפר על עשה שאחר הפרשה. וכאן בשני שעירי עצרת **אי** אילו היה מדובר באופן **דאפרשינהו** לשני השעירים **בבת אחת, הכי נמי** באמת רק הראשון היה קרב ולא השני, כי כיון שאי אפשר להתכפר על מה שנעשה לאחר הפרשה אין כל טעם בהבאתו של השעיר השני, שהרי אין לו על מה לכפר. אלא **הכא במאי עסקינן**, שמביאים בעצרת שני שעירים — רק באופן **דאפרשינהו בזה אחר זה.** שאז מועילה כפרתו של השעיר השני לכל החוטאים בטומאת מקדש וקדשיו בין הפרשת הראשון להפרשת השני.

ותמהינן: **וכי** בידינו **ליקו ולימא ליה לקרא** [להעמיד את הפסוק של שני השעירים בעצרת] **דכי כתיבא** שמביאין שני שעירים רק באופן שהפרישום

בהונות וחוזר עליהן, אינו צריך שיהיו מנותר הלוג של הזאות.

ומו"ר הגראי"ל ביאר שטעמו של רבי עקיבא שחייב מתן בהונות בכדי שיהא מתנות הראש מן הנותר, ומשום כך גם אין צורך להתחיל במתן על תנוך אזנו הימנית, כי די במתן בהונות כדי שיחשב השמן "מן הנותר. [וריב"ז סבר ש"והנותר" אינו מלמד שיהיה משארית המתנות שנעשו בלוג זה, אלא שמתנות הראש למצוה ולא לכפרת הקרבן].

3. ומה שבחג השבועות הוצרכו להביא שעיר חטאת שני מיד לאחר שהתכפרו בראשון, הוא, משום שבחג השבועות מקריבים שתי סדרות של קרבנות, האחת של מוסף היום, והשניה של הקרבנות הבאים יחד עם כבשי עצרת ושתי הלחם, ולכן מצטרף לכל סדרה של קרבנות שעיר חטאת. ועיין **בחזו"א** [מנחות לב] ששני ענינים יש בחג השבועות, האחד, הוא יום חג כאחד מתוך שלשת הרגלים, והשני, הוא "יום הביכורים". ולכן מביאים על כל אחד מהם שעיר חטאת לכפר.

4. **בשטמ"ק** [אות ג'] תמה איך הוכיחה הגמרא משעירי עצרת, והלא כל נידון הגמרא היה רק בעולה אם מכפרת על עשה שאחר הפרשה, ואילו שעירי עצרת באין על לאו שיש בו כרת, והן חטאת, ולעיל אמרו שבחטאת פשיטא לן שאינה מכפרת על חטא אחר הפרשה.

וביאר שטעמם של עולה ושעירי עצרת שוה, שהרי הספק בעולה הוא משום שבאה על הרבה עשין ביחד ואין צריך ידיעה. וכן בשעירי עצרת שמכפרים על כל טומאות מקדש וקדשיו שבין רגל לחבירו שלא נודעו לחוטאין, מה שאין כן בחטאת.

וכבר הבאנו לעיל [בהערות לתוס' בעמוד א' ד"ה או] שהגר"ח בכריתות [טז א] הוכיח ששעירי עצרת באין לחובת היום וממילא מכפרין, ובכך הם דומים לעולה, שאינם מופרשים ונקראים על שם החטא כשאר החטאות. ויתכן שזו כוונת השטמ"ק שאין צריך בהם ידיעה ומכפרין כחטאות שמופרשות ונקראות על כמה חטאין, כי כפרתם ממילא. [וראה **קרן אורה**].

ומו"ר הגראי"ל הראה **שרש"י** דקדק [בד"ה והא הכא] שטומאת מקדש וקדשיו יש בה גם עשה, ולכן מקשינן שהוא עשה שאחר הפרשה. [ודוחק לומר שרק בא לפרש את הלשון "עשה" שאחר הפרשה, וגם השטמ"ק הבין כן ברש"י ולכן הקשה שהרי באבילה בטומאה אין עשה].

וביאר, שרק בעשה של טומאת מקדש וקדשיו שייך חסרון כפרה אחר הפרשה ולא בלאו, והיינו משום שספק הגמרא בעשה אינו שייך בשעירי עצרת, שהרי בעשה יש צד שאינו מכפר לפני הפרשה, כי הקרבן מכפר רק על עשה שכבר היה מוטל עליו קודם הפרשה, אך בטומאת מקדש וקדשיו שלא נודעה לו מתחילה, וידיעתו בסוף פוטרתו מקרבן ציבור, לא שייך לומר לומר שהחיוב תלוי בשעת הפרשה, כי אין הידיעה

בזה אחר זה הוא דכתיבא, אבל אם הפריש את שני השעירים כאחת אין מביאין אלא שעיר אחד, והרי בכל שנה מביאין שני שעירים!?

אלא, בהכרח, שאפילו אם הפרישו את שניהם כאחת הם קרבים. ושוב יש להוכיח שקרבן מכפר על חטאים שנעשו לאחר הפרשה, שהרי השני מכפר על חטאים שבין הפרשת הראשון לשני.

ודחינן: **אמר רב פפא — קרבנות ציבור קאמרת** להוכיח מהם שמכפרים אחרי הפרשה? — **שאני קרבנות ציבור דלב בית דין קמתנה עליהן**, שלא תחול הפרשת הקרבן השני עד סמוך להקרבה, כדי שיתכפרו בו כל החוטאים בין הפרשת הראשון להקרבת השני[5].

ומצינו ש״לב בית דין מתנה״ כיצד יחול הקרבן, וכי יש בכוחם להחיל את שם הקרבן בצורה שונה ממה שהקדישוהו תחילה, כדאמר **רב יהודה אמר שמואל.**

דאמר רב יהודה אמר שמואל: קרבנות ציבור — סכין של השוחט אותם **מושכתן למה שהן,** שגם אם הם הופרשו תחילה לצורך תמידין אפשר לשנותם בשעת שחיטתם לשם עולת ציבור[6], כגון קיץ המזבח, משום שלב בית דין מתנה עליהן שאם לא יצטרכו לתמידין, יחול עליהם שם קיץ המזבח במקום שם תמידין[7].

וכיון שבקרבנות ציבור לב בית דין מתנה עליהן, סבר רבי שמעון שהשעיר השני יכול לכפר על הטומאה שבין הפרשת הראשון להקרבת השני, אפילו באופן שהשעיר השני הופרש עוד מאתמול, כי לב בית דין מתנה שלא תחול ההפרשה עד למחר, סמוך לשעת ההקרבה.

מחייבת שום קרבן, ובהכרח שכל הדמיון בין שעיר עצרת לעולה הוא רק בעשה שיש בטומאת מקדש וקדשיו, שבו שייך חילוק בין קודם הפרשה לאחר הפרשה. [ולפ״ז מובן למה הגרעק״א הקשה את קושית השטמ״ק רק על תוס׳ לעיל, ולא על סוגיין].

5. **רש״י** פירש שלב העוסקים בצרכי ציבור מתנה עליהם. ומשמע שאין צורך שישבו בי״ד לצורך מחשבה זו, כי מה יצרף את מחשבותיהם כאחד, וגם אינם יכולים אלא להפקיע שלא תחול ההפרשה שיעשו הכהנים שלא כשליחותם, אך מה שיש להם כח לקבוע שתחול הפרשת הכהנים רק סמוך להקרבה, היינו כמו שכתב **הריטב״א** בשבועות [יא ב] שאין צריך תנאי מפורש, וכמפורש דמי, ודברים כאלו בלב כל אדם והוו דברים דמסתמא כל מה שיכולין בי״ד לתקן בהם יתקנו. והיינו שלא נעשה תנאי זה בפועל, אלא דין הקרבן כאילו התנו עליו, שכן הוא בלב כל אדם, ומועיל להפקיע קדושת הגוף ולהחזירה לקדושת דמים, ואפילו לעשות הפרשה חדשה.

ובחזו״א מנחות [כ״ח סק״ז] הוכיח שאף על פי שקדושת הגוף לא פקעה בכדי, מכל מקום לב בי״ד מתנה שתפקע הקדושה מהמותר מכאן ולהבא, כשם שקדושת הגוף פוקעת כשאינו ראוי למצוותו, וכקדשים שמתו שפוקעת קדושתן. [והוכיח כן ממותר קטורת, שאילו לב בי״ד מתנה שיהיה חולין, נמצא שלא התפטמה בכלי שרת, ואיך אפשר לחזור לקחתה מתרומה חדשה. וראה **במל״מ** סוף הל׳ שקלים **וערוך לנר** כריתות ו: שמחזירה למכתשת ומתפטמת בקודש עם הקטורת החדשה], וראה עוד מדבריו בהערות לתוס׳.

ובקהילות יעקב [שבועות סימן ח׳] העלה שנחלקו בזה הראשונים, שהרי תוס׳ במנחות [ע״ט ב] הקשו שכלי שרת מקדשין שלא מדעת ולא יועיל מה שבי״ד לא התכוונו לקדש בכלי שרת, ומשמע שהנידון היה על קדושתן בתחילה, אם התקדשו או לא, ואילו בי״ד מתנין לעקור קדושה מכאן ולהבא, מה לי שנתקדשו שלא לדעת.

6. ראה **בתוס׳** [ד״ה סכין] שדעת **רש״י** היא שחל שם הקרבן בהפרשתו, רק שלב בי״ד מתנה שיהיה אפשר לשנותו בשחיטה, ואילו דעת **הערוך** שהתנו בי״ד שבקרבנות ציבור לא יחול שם הקרבן כלל עד שחיטתו.

וראה **באור שמח** [פ״ד מפסוהמ״ק ה״א] שהוכיח ש**הרמב״ם** למד כביאור רבו **הר״י מיגש** [בשבועות יא: ד״ה ומהדרינן] שלמסקנת סוגיין אין שעירי הרגלים באים ברגל אחר, אלא לב בי״ד מתנה עליהם שיהיו נפדין תמימים, ולכן אין ראיה שמכפרין על עשה שאחר הפרשה.

ב. בשער המלך [פט״ו מפסוהמ״ק ה״א] כתב שמכאן מקור דברי הרמב״ם [בפירושו למשנתנו] ששינוי קודש אינו פוסל בקרבן ציבור מפני שסכין מושכתן, וסבר שרק בשעת שחיטה חל שם הקרבן, ויכול הכהן לשנותו בשחיטה. ומה שאמרו לעיל [ד א] ששינוי קודש ישנו בציבור כיחיד, היינו רק לפני שידעה הגמרא את דינו של שמואל שסכין מושכתן. [או דהיינו רק בשחיטה, אך בשאר עבודות ישנו בציבור כביחיד ששינוי פוסל בהן מאחר שכבר חל שמו בשחיטה. ובהל׳ פסוהמ״ק, שם, לא חילק בין קרבן יחיד לציבור, שהסיק כפירש״י ששמם חל בהפרשה, ורק בי״ד יכולין לשנותו, אך כהן ששינה פסלן].

אך תמה למה כבשי עצרת נפסלין שלא לשמן, והרי הן של ציבור וסכין מושכתן למה שהן. **ובמקדש דוד** [קונטרס אחרון סק״ג] תירץ שכבשי והרי רק על ידי משיכת סכין נקבע שמם [כמבואר בפירוש הערוך שבתוספות], וכיון ששינה שמם עצרת טעונים תנופה מחיים, וכיון שצריך לקבוע שמם לפני שחיטה, לא שייך בהם דין זה של סכין מושכן. אולם תמה מאידך, כיצד עולים לחובת הציבור כששינה שמם, קודם השחיטה במה נקבעו לקרבן שאותו צריך הציבור להביא. וצ״ע.

7. **רש״י** [בד״ה קרבנות] פירש שסכין מושכתן למה שהן ראויין,

ומקשינן: **אמר ליה רב יוסף בריה דרב שמעיה לרב פפא: ומי איכא ליה לרבי שמעון לב בית דין מתנה עליהן** להפקיע חלות הפרשת קרבן?

והאמר רב אידי בר אבין אמר רב עמרם אמר רב יצחק: תמידין שנקנו מתרומת הציבור, מכספי מחצית השקל, **שלא הוצרכו לציבור**, היות ונשארו מיותרים מהשנה שעברה,

ז-א **לדברי רבי שמעון, אין** הם **נפדין תמימים**, כדין כל הקרבנות שאי אפשר לפדותם בהיותם תמימים, ואי אפשר להקריבם בתורת תמידין כי הם נקנו מכספי שנה שעברה.

אבל **לדברי חכמים**, הרי הם **נפדין תמימין**, לפי שלב בית דין מתנה עליהן כי אם הם יימצאו מיותרים, לא תחול עליהם קדושת קרבן של תמידין אלא קדושת דמים בלבד, ואת קדושת הדמים אפשר לפדות במעות חולין. [והכסף של הפדיון יהיה כדין "מותר תרומה", שהוא הכסף שנותר אחר ש"תרמו" בתוך קופות מתוך כל כספי מחצית השקל את הכסף לקניית תמידין ושאר קרבנות הציבור].

ומשנפדו אותם תמידין כאשר הם תמימים, וחזרו להיות חולין, אפשר להקדישם שוב לתמידין של השנה החדשה, על ידי שיקנו אותם מחדש בכספי

אף שאין השוחט יודע מה הן, וצייר באופן שהיו תמידין שלא הוצרכו לציבור, ולב בי"ד מתנה עליהן שיקרבו לקיץ המזבח. אך סיים שנראה כי אין לגרוס כאן את דברי רב יהודה אמר שמואל, שהרי בשבועות [יב ב] אמרו שדבריו כמאן דלית ליה לב בי"ד מתנה, [וראה בתוד"ה סכין באריכות].

ובשטמ"ק [בהשמטות] הבין שכוונת רש"י לפרש בשני אופנים, [וגרס "או"], והביא **שהשר מקוצי** תמה על הפירוש הראשון אם השוחט לא ידע מה הן, הרי ממה נפשך, משום חולין פסולין, ולשם קדשים אחרים אף בקרבן יחיד כשר, ומה צריך לזה לב בי"ד, ולכן ביאר כמו שצייר רש"י בהמשך, שבתחילה היו תמידין, ונעשו לקיץ המזבח, והשוחט חשב לחובת תמידין, והועיל התנאי שיוכשר לנדבה. וסבר שמואל שלב בי"ד מתנה מועיל רק לשנות מחובה לנדבה, [ואפילו לר"ש צריך לב בי"ד לכך], אך אין לב בי"ד מועיל לפדותן תמימין ולהוציאן לחולין.

והגרי"ז הקשה למה צריך לב בי"ד מתנה עליהן לשנותן מחובה לנדבה, והרי זו וזו עולה, וכיון שהופרשו מתחילה לשם עולת ציבור נכלל בדינם גם עולת נדבה לקיץ המזבח. וצידד לומר שאפילו קרבן שיכול לבא בנדבה, אם הופרש לחובה, נעשה לקרבן חובה, ואם אי אפשר להקריבו חובה אין לו תקנה, כי שמו "קרבן חובה" ואי אפשר לשנותו לנדבה, אלא אם לב בי"ד מתנה עליו. ואינו נחשב מותר כל זמן שיכול להקריבו לנדבה.

וחזר בו, שהרי שנינו לקמן [קיב ב] שזב ויולדת שהקריבו עולותיהם ושלמיהן בחוץ, חייבין, ופרש"י שם כיון שמתקבלים בנדבה בפנים, ונחשבים כראוים לפתח אהל מועד, [שלא כחטאת ואשם שאי אפשר לשחטן בחוץ, ופטורים עליהם]. ומבואר שאין על עולת חובה "שם חובה" ואפשר להביאה כנדבה. ודן במשמעות דברי **הרמב"ם** [פי"ח ממעה"ק ה"ט] שכתב שחייבין עליהן בחוץ משום שעולה דורון היא, ולכאורה כוונתו שאפילו עולות חובה של זב ויולדת נחשבות כדורון, ובאות נדבה, אולם יתכן לפרש גם להיפך, שאף שאינם קרבות כנדבה, חייב עליהן משום שהן דורון, [וראה **לח"מ** שם, **ורש"ש** קיב].

ואין לחלק בין עולות ציבור לעולת יחיד, שהרי מצינו במנחות [מח ב פט ב] שגם עולות חובה של ציבור באות בנדבה, ככבשי עצרת שנקרבו מחוסרי זמן ותמיד שקרב בלא גזרי עצים, ואם כן שבה התמיהה למה צריך לב בי"ד מתנה להכשיר עולת ציבור לעולת נדבה של קיץ המזבח. **והגרי"ד** סולוביצ'יק הוכיח מדברי **הרא"ש** בקינים [פ"ב מ"ה] שרק לאחר זריקה אי אפשר לשנות מחובה לנדבה, ולכך צריך לב בי"ד מתנה, אך אחר שחיטה אפשר לשנות, אך אין להוכיח כן מכל קרבן שנעשה בשינוי בעלים שעולה כנדבה, כי כך נקבע דינו של קרבן חובה הקרב שלא לשמו. וראה עוד ב**חידושי הגרי"ד** [בסוף ח"ד מכתבי הגרי"ז, סי' כג]

אולם בפשטות כיון שאמרו בראש השנה [ז א] שקרבנות ציבור כשרים בדיעבד מתרומה ישנה, נמצא שנשאר עליהן עדיין שמם, ונחשב תמיד, שאסור להקריבו שלא בזמנו, ולכן צריך סכין מושכתן להכשירן לכתחילה לקיץ המזבח.

אך **המקדש דוד** [י"ט ג'] הוכיח משבועות [יב א] ששעירי רגלים [אפילו לפי רבי שמעון] נעשין בזמן תרומה חדשה למותר חטאת, וקרבין עולה, ומוכח שאף שהן עדיין כשרים בדיעבד לדינם הראשון, נעשין מותר וקרבין לכתחילה כעולה, ושוב קשה למה תמידין צריכין שיהא סכין מושכתן, ולא יהיו מאליהן עולת נדבה.

ויתכן לחלק שרש"י בסוגיין יכול לפרש גם לפי רבי שמעון, ולחלק בין מותר חטאת שנהפך לקרבן אחר, ולפיכך אם אינו עולה לכתחילה כדינו נעשה עולה, אך מותר עולה כיון שנשאר במותרו עולה, [ויש בו הכשר להקריבו נדבה ולא רק חובה, אך גם בעת תרומה חדשה] עדיין נשאר שמו עליו, ויכול להקריבו בדיעבד לחובה, אסור לעשותו לנדבה עד שתהא סכין מושכתן לנדבה של קיץ המזבח.

ואולי דין זה תלוי בביאורי רש"י והשטמ"ק, שלדעת רש"י [בשבועות שם] טעמו של רבי שמעון משום שכולם באין לכפר על טומאת מקדש וקדשיו, ולפיכך פירש כאן שלדעת רבנן שחולקים על סברא זו, צריך לב בי"ד להכשירן לקיץ בגופן, אך לפי השטמ"ק גם רבי שמעון מודה שלב בי"ד מתנה מועיל כדי לשנותם מחובה לנדבה, ורק לגבי לפדותן תמימים אינו מועיל, ואם כן ממה נפשך צריך לטעם של לב בי"ד מתנה לעשות תמיד לעולת נדבה, [וראה בהערות על תוס'].

מחצית השקל של השנה החדשה.(1)

ומוכח שרבי שמעון חולק על חכמים וסובר שאין בסמכותו של בית דין להתנות שלא תחול ההפרשה של הכהנים, ואם כן גם בשעירי עצרת אי אפשר לומר שרבי שמעון סובר שלב בית דין מתנה שלא תחול הפרשת השעיר השני עד למחר אלא ההפרשה חלה על שני השעירים מאתמול. וחזרה הראיה שקרבן יכול לכפר על עשה אפילו אחר ההפרשה.

ועוד, גם אם תימצי לומר לומר בדוחק שחובת הבאת שני שעירים בעצרת היא רק באופן שהפרישם בזה אחר זה, ומועיל השני לכפר על הטומאה שבין הפרשת הראשון להפרשת השני [בערב יום טוב!], עדיין יקשה לך: וכי אפשר לפרש ששני שעירי עצרת הוצרכו באופן כזה?

והרי **הא בעא מיניה רבי ירמיה מרבי זירא:** לפי טעמו של רבי שמעון, שהשעיר השני בא לכפר על הטומאה שבין הראשון לשני, כיצד יהיה הדין **בשני שעירי עצרת** ששחטן כאחד, **וקיבל דמן בשני כוסות, ונזרק דמו של ראשון,** ונתכפרו בכך כל הטמאים, ומעתה דמו של **שני,** לפי טעמו של רבי שמעון **למה הוא קרב?** והספק הוא, האם ניתן לומר שדם השעיר השני בא לכפר על הטומאה שאירעה בין שחיטת השני לזריקת דמו?

אמר לו רבי זירא לרבי ירמיה: דמו של שני קרב **על טומאה שאירעה בין זריקה של זה לזה,** אכן, אפשר להתכפר אפילו על חטא של טומאה שאירעה בין שחיטה לזריקה, ולכך יזרק דם השני.

ומדייקת הגמרא מדברי רבי ירמיה: **עד כאן לא מיבעיא ליה אלא** אם השעיר השני מכפר על **עשה דלאחר שחיטה, אבל** על עשה **דלאחר הפרשה לא קא מיבעיא ליה** כי ודאי הוא מכפר!

ודחינן: **דלמא** רבי ירמיה, **אם תמצא לומר, קאמר.** שהסתפק בשני האופנים: בתחילה דן אם כוונת רבי שמעון שהשעיר השני מכפר על טומאה שאירעה בין זה לזה היינו דוקא על טומאה שבין הפרשתו של ראשון להפרשתו של שני בערב יום טוב, אך אינו יכול לכפר על טומאה שאירעה אחר הפרשתו, או שמא הוא מכפר גם על טומאה שאחר הפרשה, ובא על טומאה שאירעה ביום טוב עצמו בין הקרבת הראשון להקרבת השני.

וספק נוסף היה לו: אם תמצא לומר שהשעיר יכול לכפר אפילו על טומאה שאחר הפרשה, עדיין יש להסתפק האם הוא יכול לכפר גם על טומאה שאירעה בין שחיטה לזריקה, ועל כך פשט לו רבי זירא שיכול לכפר אפילו עד שעת זריקה.

---

1. **רש"י** פירש שלדעת חכמים לב בי"ד מתנה עליהן שיוכלו לפדותן תמימים כדי שיוכלו לחזור ולקחתן מתרומה חדשה, ולהכשירן לתמידי שנה הבאה. ולכאורה יפלא, למה יקחום דוקא לתמידים, והרי אף שהראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם [כמבואר בתמורה לג ב] עדיין יכול למוכרן לצורך קרבנות יחיד [ראה רמב"ם פ"ה מערכין ה"ה]. ויתכן שאין כוונת רש"י שלב בי"ד התיר לפדותן לשם קנייתן שוב דוקא. אלא עצה טובה קא משמע לן, שלא יצטרך ביקור ממום, ויוכל להקריב מיד מתרומה חדשה.

ואמנם **הרמב"ם** בהלכה זו [בפ"ד משקלים הי"א] כתב רק שהדמים נופלים לקיץ המזבח, ולא כתב שיקנו שוב את הבהמות מהם ויקריבום לקיץ המזבח. וראה **בערוך השלחן** [העתיד פ"ז כ"ג].

ובחזו"א [ליקוטים כ"ד לשבועות יא ב] הקשה, הרי במסכת שבועות הקשו איך נפדין תמימין, וכי קדושה שבהן להיכן הלכה? ועל כך אמרו שלב בי"ד מתנה עליהם. ושוב הקשו, הרי המקדיש זכר לדמיו, הרי הוא קדוש לקדושת הגוף, וגם אחר שלב בי"ד מתנה שיפדו לדמיהן, עדיין קדושים בקדושת הגוף, כי מיגו דנחתא בהם קדושת דמים נחתא קדושת הגוף. ותירצו, דהיינו דוקא כשאמר שיעמוד לדמי עולה, וכאן מדובר שאמר לדמי נסכים, ולכן אפשר למכרן ודמיהם הולכים לתרומת הלשכה. והרמב"ם פסק שדמיהן נופלים לקיץ המזבח, ולכאורה משמעותו שאמרו שיהיו לדמי עולה, ואם כן נאמר בהם "מיגו דנחתא", ואיך נפדין תמימין.

והעלה מכך שמעות תרומת הלשכה, אף שעומדות גם לקיץ המזבח, אין בהם מיגו דנחתא, כיון שהן קדושה סתומה, ואין זו קדושה לדמי קרבן, אלא שתקנו תקנה שיקחו מהן עולות, ואין דינם דומה למקדיש נקבה לעולה, שהיא עומדת רק לדמי קרבן, ובה אמרו מיגו דנחתא.

וכן דייק **הגרי"ז** מפירוש רש"י בשבועות, שכתב ש"דמי נסכים" הוא משל בעלמא, וכל שכן אם שהתנו שיהיו לדמי מותר תרומה שהיא לריקועי פחים, ובודאי אין כוונתו שלב בי"ד הקדישם לריקועי פחים, שהרי אין מתפיסין תמימין לבדק הבית, אלא רצה לומר שיחזירו לקדושת תרומת הלשכה, שמותרה עומד לרקועי פחים. והוסיף שבמסכת שקלים [שם] נחלקו בדין מותר הלשכה, אם הולך לרקועי פחים או לקיץ המזבח, ורש"י נקט כמאן דאמר לרקועי פחים, ואילו הרמב"ם פסק כמאן דאמר לקיץ המזבח.

והגר"ח אמר שהרמב"ם פסק כמסקנת הגמרא שלב בי"ד מתנה שיהיה לדמי נסכים, ועדיין תמוה גם לביאורו למה לא

וממילא אין לנו ראיה מדברי רבי ירמיה שקרבן מכפר אפילו לאחר הפרשה, שהרי הוא עצמו מסתפק אם מכפר על טומאה שלאחר הפרשה. [אולם מדברי רבי זירא יש ראיה שמכפר אפילו אחר שחיטה עד שעת זריקה, אך נשאר הספק שמא אין הלכה כמותו](2).

איתמר: תודה ששחטה בשינוי קודש, והשינוי היה בכך ששחטה **לשם תודת חבירו,** ומדובר באופן שהיה לחבירו קרבן תודה. ונחשב כשינוי בקודש שבמקום לשחוט את התודה הזאת לשם עצמה הוא שוחט אותה לשם תודה של מישהו אחר(3). ואין בכך שינוי בעלים, שכן הוא לא שחט את התודה על מנת שמישהו אחר יתכפר בזריקת הדם.

רבה אמר: אין שינוי זה נחשב שינוי קודש, ולכן היא **כשרה** ועלתה לבעלים לשם חובתם.

רב חסדא אמר: גם אופן זה נחשב שינוי קודש, ולפיכך היא **פסולה,** שאינה עולה לבעלים לשם חובתם.

ומבארת הגמרא את טעמיהם : **רבה אמר כשרה,** שהרי **תודה לשם תודה נשחטה,** ושינוי קודש הוא

תחול קדושת הגוף והרי מותר נסכים לקיץ המזבח [כמבואר ברמב"ם שם ה"ט], ועדין שייך בהן מיגו דנחתא, ואיך נפדים תמימים. ובהכרח שזה גופא לב בי"ד מתנה שישארו בדמי נסכים עד שעת פדיונם, ולא יהיו כמותר, כי אם כן תחול עליהן קדושת הגוף, ולכן בפדיונם נפקעת קדושתן ויוצאים לחולין, אלא שנוסף עוד תנאי שהדמים יפלו לקיץ המזבח.

וכן מדוייק לשון הרמב"ם שתנאי בי"ד שאם לא יהיו צריכין להן "יצאו לחולין", ולא כתב שיהיו ל"דמי עולה", כי מתחילה נשארים חולין, ורק תנאי נוסף הוא שיהיו לקיץ המזבח.

2. בביאור המסקנא נחלקו הראשונים. **רש"י** פירש שרבי זירא סבר שעולה מכפרת אחר הפרשה ואחר שחיטה, ורבי ירמיה הסתפק בשתיהם, ואילו דעת רבא לעיל שאחר שחיטה אינו מכפר ולאחר הפרשה הסתפק, ורב הונא סבר שמכפרת גם אחר שחיטה, [או שסמיכה אינה נחשבת עשה שאחר שחיטה].

ובתוס' כתבו שרבי זירא סובר כרבי ירמיה, ואף הוא לא אמר שמועיל אלא "באם תמצא לומר" שאחר הפרשה מועיל, וגם הוא מסופק בכל השלבים, [וראה **בשטמ"ק** אות כ']. **ובקרן אורה** [בד"ה ת"ש] תמה על ביאור תוס' איך יתכן להשיב תשובה "באם תמצא לומר" ונקט דפשיטא ליה שמכפר, ולא הוכיחו ממנו כי רבא הסתפק ע"ש.

וכבר הבאנו שרש"י ביומא [ה א] נקט כרב הונא שהעולה מכפרת על ביטול עשה של סמיכה שהוא אחר שחיטה, וכן דייק **החזו"א** מדברי **הרמב"ם** [פ"ג ממעה"ק הי"ב] והקשה על כך **הגרעק"א** למה לא פסק הרמב"ם כדרכו כרבא כלפי רב הונא [וראה ישוב לזה בדף ו. הערה 10]. וכתב שנקטו כרבי ירמיה ורבי זירא במסקנא שהסתפקו שמא מכפר אף אחר שחיטה, ואם אכן מכפר, בהכרח ש"לא כיפר" היינו לגבי כפרה מן המובחר.

3. **רש"י** ביאר ששחטה לשם תודה אחרת של חבירו. ובפשטות כוונתו ששחט תודת ראובן על שעבר את הים לשם התודה שחייב שמעון על שיצא מבית האסורים, והיא כשרה ועולה לשם ראובן כי אין נחשב שינוי קדש אלא בשינוי לשם קודש אחר, וכאן זו וזו תודה הן. ושינוי בעלים אין כאן, משום שלא חשב לשם חובת שמעון, אלא לשם תודה כמו שהוא חייב, [כך ביארו **בברכת הזבח** ובהערות על תוס' נברר דינו אילו היה נחשב כשינוי בעלים, אם לכולי עלמא היה כשר, כי אינו פוסל בשחיטה, או שאם כוונתו על מנת לזרוק לכולי עלמא יפסול].

ובקרן אורה תמה, הרי מבואר בגמרא בסמוך שאם שחט לשם תודה אחרת של עצמו, לכולי עלמא כשר, ומה ההבדל בין לשם נס אחר שלו או של חבירו, [**ובחק נתן** כתב שבניסים שלו נחשב "שלמיו"], ולכן ביאר שכוונת רש"י ששחט לשם "תודת" חבירו, דהיינו לשם תודה שחייב בה חבירו על נס שזה לניסו, ואין זה שינוי בעלים כי לא אמר "לשם שמעון" אלא "לשם תודת שמעון", או משום שחישב רק בשחיטה. [ולפי זה מובן כיצד יתכן נידון זה גם בעולה שאין בה שני שמות].

והוסיף רש"י שנידון סוגיין הוא בכל הקרבנות, כגון חטאת חלב לשם חטאת דם, ולפי ביאור ברכת הזבח כוונתו שנחלקו רק כששוחט חטאת חלב לשם חטאת כמו שחייב חבירו והיינו חטאת חלב. אך לביאור הקרן אורה לכאורה תמוה ממה נפשך, שהרי אם שחט לשם עצמו יהא כשר אף לשם נס או חטא אחר, ואילו כששחט לשם חבירו, נחלקו בתודה אף לשם אותו נס, ולמה צריך לומר לשם חטאת חלב.

עוד תמוה, שבסמוך אמרו כי תודה לשם שלמים כשרה, משום שתודה איקרי שלמים, ולכאורה טעם זה מועיל רק שלא יחשב שם קדש אחר, אך עדיין הוא קרבן אחר, וכמו תודת וחטאת חבירו, ומצד זה לא תעלה לחובתו.

וראה בקרן אורה שחילק בין תודה, שעיקרה נדבה, ולכן בתודת עצמו אין שינוי קודש כשמשנה מנס לנס אחר, אלא רק משום שהיא תודת חבירו. אך חטאת שחובתה לבא לכפר על חטא מסוים, אם שינה לשם אחר נחשב כשינוי שם קדש אפילו בחטאת שלו בלבד, ולכן נחלקו בה, ובכך מיושב הכל.

ועוד תמה בקרן אורה, למה הוצרך רש"י לומר שהיו לשתיהן תודות, והרי חטאת חלב לשם דם נפסלת אף כשאין חיוב לחבירו, כי שינוי קודש הוא בשם החיוב, ואינו תלוי אם יש מתחייב בחיוב האחר.

וביאר **מו"ר הגראי"ל** ששינוי לשם תודת חבירו נחשב כשינוי קודש, שהרי מקורו מדכתיב זבח תודת שלמיו, ואם אינו ענין לשינוי קדש תנהו ענין לשינוי בעלים [כדלעיל ד א], ומשמע ששם הבעלים הוא חלק משם הקרבן, ולכן נחשב שלא קרב לשם תודה. שאם לא כן, נמצא שדרשה זו אינה עולה

רק באופן ששוחטים קרבן לשם קרבן מסוג אחר, [ואפילו אם ישחט חטאת חלב לשם חטאת דם לא תפסל החטאת היות ושני הקרבנות הם מסוג חטאת].

רב חסדא אמר פסולה, כי **נשחטה לשם שלמים דידיה בעינן,** וכיון ששינה לשם שלמים של אדם אחר לא עלתה לו לשם חובה[4].

אמר רבה: מנא אמינא לה שתודה ששחטה לשם תודה אחרת הרי היא כשרה, מהא **דתניא: "ובשר זבח תודת שלמיו — ביום הקריבו את זבחו" וגו' — אבא חנין אמר משום רבי אליעזר: בא** הכתוב "תודת שלמיו" **ללמד, תודה ששחטה לשם שלמים כשרה** ועלתה לבעלים, **שלמים שנשחטו לשם תודה פסולים** לעלות לבעלים לחובתם.

ומה הפרש בין זה לזה? —

תודה קרויה שלמים, כלשון הכתוב "תודת שלמיו", שמתייחסת התודה לשלמים, ולפיכך אם שחט תודה לשם שלמים לא מיקרי שינוי קודש.[5] **ואין שלמים קרויין תודה.** ולפיכך כששוחט שלמים לשם תודה נחשב כשינוי קודש, ולא יעלו לבעלים לחובתם.

ומכאן דייק רבה: דוקא ב**שלמים לשם תודה** אמר רבי אליעזר שהיא **פסולה,** משום ששינה את השלמים לקרבן בעל שם אחר. **הא** אם שחט **תודה** זו **לשם תודה** אחרת, **כשרה,** שהרי לא שינה את שם הקרבן.

מאי לאו, האם לא מדובר אפילו באופן ששחט לשם תודה **דחבריה** ובכל זאת הכשירה רבי אליעזר.

ודחינן את ראיית רבה: **לא.** רבי אליעזר הכשיר רק אם שינה מקרבן תודה זה לקרבן תודה אחר **דידיה,** וחידושו של רבי אליעזר הוא, שאפילו אם הפריש שני קרבנות תודה על שני מאורעות שונים המחייבים קרבן תודה, כגון על עלייתו מן הים ועל יציאתו מבית האסורים, ושחט את האחד לשם השני, כשר.

ומקשינן, נמצא לדבריך כי דוקא כששחט לשם תודה שלו כשרה, **אבל** אם ישחוט תודה שלו לשם תודה **דחבריה, מאי? — פסולה.**

אם כן יקשה לך: **אדרתני** שחט **שלמים דידיה לשם תודה פסולה** משום שינוי קודש בשם הקרבן, **ליתני** חידוש יותר גדול, שאפילו לא שינה את שם הקרבן אלא שחט **תודה** שלו **לשם תודה** כמו שחייב אחר, שאין זה שינוי בשמו של הקרבן, ובכל זאת לא אינה עולה לשם חובה, **וכל שכן שלמים לשם תודה** שמשנה את שם הקרבן.

ומתרצינן: חידוש דין שיש באופן ש**שחט שלמים לשם תודה דידיה, איצטריך ליה** להשמיענו.

כי **סלקא דעתך אמינא, מדתודה קרויה שלמים, שלמים נמי קרויין תודה, וכי שחיט להו** לשלמים **לשם תודה ליכשרו** ויעלו לבעליהן לחובתם, לכן **קא משמע לן** שרק תודה קרויה שלמים, אך שלמים אינם קרויים תודה[6].

כדברי רב חסדא, שהרי הוא צריך ללמוד מקרא זה לשוחט לשם תודת חבירו, ובהכרח שטעם אחד להן.

וכן משמע מגירסת **השטמ"ק** [אות כב] בדברי רש"י הנ"ל, שרצון להוכיח מהכשר חטאת חלב לשם חטאת דם שאין שינוי שם החטא פוסל, וכן נכשיר בשינוי שם הבעלים שבקרבן תודה של חבירו. וכן משמע לשון **הרמב"ם** [פי"ג מפסוהמ"ק ה"ד] שינוי השם כיצד זה השוחט הזבח שלא לשמו או שלא לשם בעליו.

ולפי זה נחלקו רבה ורב חסדא אם התורה הקפידה על שינוי קודש זה, לפסול כשמשנה שם קרבן ראובן לשם שמעון, ונידון זה שייך בכל הקרבנות כששוחט לשם קרבן של אחר [אף שלא לחובת וכפרת האחר], אך אילו לא היה לחבירו חיוב קרבן ממין זה הרי אינו דומה לשוחט עולה לשם שלמים, אלא לשם חולין ולכן נקט רש"י שיש לשניהם תודות. וראה הערות על תוס'.

4. **רש"י** נקט שמחלוקתם של רבה ורב חסדא היא בכל הזבחים, ונקטו את מחלוקתם בקרבן תודה משום שהמקור לדברי רבה הוא מהברייתא העוסקת בתודה.

ותוס' כתבו שנחלקו רק בתודה, כי רק בה נאמר "שלמיו", ולכאורה כוונתם לאפוקי אפילו שאר שלמים, כי רק על תודה נאמר "תודת שלמיו".

5. יתכן לפרש דין זה בשני אופנים, או שמחשבתו לשם שלמים אינה פוסלת כשינוי קודש, כי תודה נכללת בשלמים, ואף שלא קיים את מחשבת תודה כדין, אינו מעבבה לעלות לחובתו, וכמשמעות לשון הגמרא. או שעצם מחשבתו לשם שלמים, כוללת את מחשבת תודה לכתחילה.

ולעיל [ד. הערה 12] הרחבנו בבירור נידון זה, עי"ש.

6. **הרמב"ם** השמיט נידון סוגיין, אם לשם תודת חבירו כשרה או פסולה, וכתב **הקרן אורה** שדעתו כי נידון זה הוא כנידון חטאת חלב לשם חטאת דם, וכיון שפסק כמאן דאמר [לקמן ט ב] שחטאת פסולה משום שצריך בה הפרשה על חטא, ממילא נדע שבתודה כשר, כי אינה צריכה הפרשה על נס.

ובשפת אמת כתב שהרמב"ם ביאר שהנידון הוא בשינוי

אמר רבא: חטאת חלב **ששחטה לשם חטאת** דם[7] **— כשרה**[8], ועלתה לו[9]. אבל אם שחטה **לשם עולה** הרי היא **פסולה** לגמרי ואינה קריבה כלל.

מאי טעמא? — "ושחט אותה לחטאת" אמר רחמנא, הילכך חטאת חלב שנשחטה לשם חטאת דם כשירה **שהרי חטאת לשם חטאת נשחטה,** אבל אם שחטה **לשם עולה פסולה** [שהרי מיעטה הכתוב בעלים, ונחלקו אם פוסל בשחיטה, או רק בשחיטה על מנת לזרוק, וכבר פסק בזה הרמב"ם [בפ"ט מפסוהמ"ק] ששינוי בעלים פוסל בשחיטה, וכן נקט גם **בזבח תודה.** וביאור זה לכאורה תמוה מהוכחת הגמרא "הא תודה לשם תודה" שהרי בשינוי בעלים אין הבדל בין מתודה לתודה או משלמים לתודה.

ומו"ר הגראי"ל תמה על ביאור זה, כי נמצא שאין שינוי בעלים בתודה אלא אם חישב לשם מי שמחויב תודה כמותו. ואין זה מסתבר שהרי אפילו אם שחטה לשם שלמים מרצה כל שכן שאם שחטה לשם אחר המחויב שלמים שיחשב כשינוי בעלים, ולא גרע מחטאת לשם מחויב עולה, שהיא שי"ב.

ופסל שחיטה שכזאת, דכתיב "ושחט אותה לחטאת"!]

ואמר רבא: חטאת ששחטה בשינוי בעלים, כגון שחישב **על** מנת שיתכפר בזריקת דמה **מי** שהוא אחר **שמחוייב חטאת — פסולה,** ורק "שינוי בעלים" כזה פוסל, משום שגם השני חייב בכפרה של חטאת, וכדלהלן.

---

7. **רש"י** כתב "כשרה ועלתה לו". **ובברכת הזבח** הגיה "ולא עלתה לו" וראיתו מדברי רש"י במנחות ג ב וכן משמע שם בגמרא דבעינן קרא ללמד שבאופן זה מרצה. ולגירסתו אפשר ליישב את קושית תוס' בנזיר [מובא בהערה 9] שכוונת הברייתא שחטאת חלב שהביאה לכפר על דם אינה עולה לכפר לבעלים, אבל היא כשרה וראוה בזבח תודה שצידד ליישב כך. [ובמנחות שם הגיה **הברכת הזבח** ברש"י "ועלתה לו", וכוונתו לחטאו השני שהקריבו לשמו, ראה דבריו בסוגיין ובשטמ"ק שם ובצאן קדשים וקרן אורה בסוגיין שתמהו כי מסתבר שתכפר יותר לחטא הראשון שהופרשה עליו, ויש ליישב כדברי הגר"ח בסמוך, שבשינוי קדש נתפס השם השני, ולחטאת אחרת אינו נפסל].

ולכאורה תמוה למה לא תרצה החטאת, והרי אין כאן שינוי קדש וכמו שכתב רש"י להלן [ט ב] שלדעת רבא דתרווייהו חטאת סתמא שמייהו וכפרת שתיהן שוה על הכרת — אין כאן שינוי קודש.

וצריך לבאר כמו שנקט **הקרן אורה** בסוגיין [הובא לעיל ג ב] שחטאת לשם חולין אינה עולה לבעלים לשם חובה, כי דינה להשחט לשם חטא, וכששוחט לשם חטא אחר חסר בשחיטה לשם חטא, ואף שאינו נחשב כשינוי קודש לפסול, אינו יכול לעלות לחובתו ולרצות כי חסר בעצם תכלית הקרבן.

וראה בחידושי **הגר"ח** לכריתות [כז ב] ששם החטא נתפס בקרבן ונקראת "חטאת חלב", וכששוחטו לשם חטאת דם נחשב ששוחט לשם קרבן אחר, ולכן נקרא שינוי קודש, וצריך לומר שרבא סבר שמכל מקום אין פוסל אלא שינוי משם חטאת, שעליו נאמר "אותה", אך אינה עולה לחובתו כי נחשב כשינוי קודש של חטאת לשם חולין. [וכדעת הרמב"ם שמעכב].

8. רבינו תם פירש שרבא מדבר בשוחט לשם חטאת חבירו, וסבר כרב חסדא שפסל דוקא בתודה דכתיב בה "שלמיו", ולא בחטאת.

אולם רש"י ותוס' נקטו שמדובר בחטאת חלב לשם חטאת דם, וטעמו של רבא שמכשיר הוא כדעת רבה שמכשיר בתודה לשם תודת חבירו. ובהערות על תוס' נבאר מחלוקתם.

9. תוס' בנזיר [כז ב ד"ה שהרי] הקשו הרי תניא שם בברייתא הפריש בהמה על חלב והביאה על הדם לא יצא, שנאמר קרבנו על חטאתו, עד שיהא קרבנו לשם חטאתו. ולכאורה מבואר שלא כרבא שאמר שחטאת חלב לשם חטאת דם כשירה. וכתבו לחלק, שהברייתא פסלה באופן שהיה חייב חטאת על שניהם, ובאופן זה הקרבתה לשם החטא השני נחשבת כעקירה יותר ממה שהכשיר רבא במי שהיה חייב חטאת רק על חלב והביאה על דם שלא התחיב בו, ועוד תירצו שכוונת בברייתא "לא כיפר" רק על הדם, ובאמת הדין כרבא שכיפר על החלב שהופרש בשבילו.

ומבואר בדבריהם ששתי הסוגיות עוסקות בנידון אחד ובשני אופנים, וכן משמע מדברי **הרמב"ם** [פ"ג משגגות ה"ג] שכתב כבר ביארנו בהלכות פסולי המוקדשין שהמפריש חטאתו על החלב לא יביאנה על הדם שאכל שנאמר והביא קרבנו. ואילו בפסולי המוקדשין לא הוזכר דין זה, אלא במה שכתב [בפט"ו ה"ו] שחטאת חלב לשם חטאת דם פסולה. [וכמבואר לעיל ו. הערה 9 עי"ש] ומשמע שנקט ששניהם נחשבים כנידון אחד.

אולם **בקרן אורה** כתב ששני נדונים הם, שבברייתא מדובר שחשב שהחטאת תכפר על הדם במקום על החלב, ואילו רבא הכשיר באופן שרצה שהחטאת תכפר על החלב, אלא שהתכוון להקריבה "לשם דם" וסבר ששינוי קודש זה אינו פוסל, כי אינו רוצה לעקור את עצם שם הקרבן — שזו מחשבה הפוסלת לגמרי — אלא מחשב בעבודה בלבד, והרי אפילו אם היה חל השינוי בכפרת הקרבן, לא היה נפסל בכך משום שינוי קודש, כי שינוי קודש הוא רק כשמחשבתו כנגד מה שהקרבן פועל, כגון שעושה את החטאת לשם אבל אם שינה והקרבן פועל כמחשבתו הרי הוא כשר, [ודומה למי שעושה קרבן עולה לשם שלמים, ורוצה שיכפר לשם עולה], וכדברי הגר"ח בכריתות [כז. הובא לעיל ו. הערה 9].

ובאופן דומה כתב **בזבח תודה** שבברייתא מדובר לגבי שינוי כפרת הקרבן מחלב לדם, שאין בכח הבעלים לשנותה, ולהביאה לכפרה אחרת, ואילו רבא הכשיר באופן שהבעלים הביאה לכפרת חלב והכהן שינה במחשבתו לשם חטא אחר דהיינו שינוי קדש. והוכיחו חילוק זה מדברי רב אחא בריה

אבל אם **שחטה על** מנת שיתכפר בזריקת דמה **מי** שהוא אחר **שמחוייב עולה** בלבד, הרי היא **כשרה** כי שינוי בעלים באופן זה אינו פוסל, שהרי אין השני חייב חטאת כמותו! [10]

מאי טעמא — שנאמר בקרבן חטאת "**וכפר עליו**", למעט: **עליו — ולא על חבירו!** והמיעוט הזה מתייחס רק אל **חבירו** שהוא **דומיא דידיה**, דהיינו **במחויב כפרה כמותו**, שלא ישחוט על מנת שהלה יתכפר בזריקת הדם, ואם בכל זאת יעשה כן יפסל הקרבן בשינוי בעלים. אבל אם השני אינו מחוייב כפרה, הוא אינו נחשב "חבירו דומיא דידיה", ולא נאמר בו המיעוט "עליו ולא על חבירו", ולכן לא נפסל הקרבן בשינוי בעלים [11].

ואמר רבא: חטאת [12] **ששחטה על** מנת שיתכפר בזריקת דמה **מי שאינו מחויב כלום — פסולה, שאין לך אדם בישראל שאינו מחוייב** כפרה על

דרבא שפסל חטאת חלב לשם חטאת דם [להלן ט ב] משום דכתיב ושחט "אותה" לחטאת, לשם אותה חטאת, ולא נקט את דרשת הברייתא "קרבנו על חטאתו", כי היא מקור לפסול בשינוי כפרה מדכתיב "קרבנו".

10. **רש"י** [בע"ב ד"ה מקופיא] כתב שאחר שהפריש עולה שייכי כולהו עשה שבידו על העולה, ובאופן זה נחשב כשוחט חטאת על מי שמחויב עולה, ואין עליו עשה, וחטאתו כשרה כי שחטה לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו. **ותוס'** [בד"ה חטאת] כתבו שרק באופן שנדר להביא עולה או ידע שחטא וחייב עולה, אז אין החטאת נפסלת כי ודאי יתכפר בעולה. אבל אם כבר הפריש עולה, נמצא שיש בידו עשה שאחר הפרשת העולה, ואם אין עולה מכפרת עליו נמצא שהחטאת תפסל משום כפרת העשה.

ובפשטות לדעת רש"י אין חוששין שיש בידו עשה בשעה מועטת שאחר הפרשה. אך יתכן שרש"י לשיטתו במסקנא לעיל [בהערה 2] שעולה מכפרת על עשה שאחר הפרשה. וראה **בשטמ"ק** [ע"ב אות ח'] שגרס גם בדברי רש"י שנדר להביא עולה. וראה בהערות על תוס'.

אולם לכאורה תמוה מה ההבדל בין שוחט לשם מחויב חטאת שפוסל, ולא הוזכר חילוק בין אם כבר הפריש חבירו חטאתו או לא, ולמה נחשב עדין מחויב כפרה כמותו אחר שהפריש על חטאתו [ואין ביד כל אדם עוון כרת].

ובהכרח צריך לומר כמבואר **בטהרת הקודש** [מובא בהערות לתוס'] שאין צורך שיהא המחויב כפרה כמותו יכול להתכפר בקרבן זה, אלא שיוכל להיות מתכפר בקרבן אם היה שלו, ובכך נחשב חבירו דומיא דידיה, ופוסל את הקרבן מפני שיכול להיות קרבנו, אף שיש לו כבר קרבן אחר שהפריש.

אולם היינו דוקא באופן שחבירו חייב חטאת כמותו, אך כשהוא מחוייב עולה אין נחשב דומיא דידיה עד שיהא עשה בידו שיוכל להתכפר עליו בחטאת, ואז השינוי בעלים פוסל משום שנתפס שמו על כפרת הקרבן, אבל אם כבר יש לו קרבן לכפרתו, אינו יכול לפסול את החטאת.

נמצא שהשינוי באותו קרבן תלוי אם חבירו מחויב כמותו, ואילו לשם קרבן אחר צריך שיהא מתכפר כמותו, כי רק בכך נתפס שמו בקרבן, ויתכן שבכך נחלקו רש"י ותוס', אם כשנדר נחשב כאינו מתכפר, מפני שהחטאת לא תכפר עליו אפילו מקופיא, כי יש לו כפרה מקיבעא, או שנחשב מתכפר עד שהפריש כפרה אחרת, כיון שיכול להתכפר בחטאת, וראה **מקדש דוד** [ד'] **וקהילות יעקב** [ז].

11. **הרמב"ם** [פט"ו מפסוהמ"ק ה"ח] כתב אם שחט חטאת לשם מי שהוא מחויב עולה, כשרה ולא עלתה לבעלים לשם חובה, שנאמר וכיפר עליו וכו'. ובפשטות טעמו שלא התמעט כשאינו מחויב כמותו אלא מפסול, אך עדיין המחשבה מעכבת שלא עולה לשם חובה. והקשה **הקרן אורה** שהרי לגבי עולה כתב [בהי"ד] שאם שחטה לשם מי שאינו מחויב כלום, אינה עולה לבעלים לשם חובה ומשום שאין לך אדם מישראל שלא עבר עשה. ואילו גם אם אינו מחויב כמותו לא עלה לבעלים לשם חובה, למה צריך לומר את הטעם שאין לך אדם מישראל, והרי אף שבטעם זה נעשה מחויב כמותו, אין העולה נפסלת בכך, ולמה צריך להוסיפו.

ולכן כתב שבכל הזבחים אם אינו מחויב כמותו כשרה ועולה לשם חובה, ורק בחטאת שצריך להביאה גם "לשם חטא", נמצא שבשינוי בעלים החסיר גם את הכוונה לשם חטא שלו, ולכן אינה עולה לו.

אולם **הגר"ח** [פ"ו מקרבן פסח ה"ב] נקט שגם קרבן פסח שנשחט לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו, לא עלה לשם חובה, אף על פי שאין בו מחשבת "לשם חטא". ובהכרח שלדעת הרמב"ם שינוי בעלים מעכב אף כשאינו יכול לכפר לחבירו, ואינו תלוי אלא אם חבירו "מחויב" כמותו, ורק לענין פסול כחטאת צריך שיכוון ויוכל קרבן זה לכפר לו, כי נאמר בה "וכפר עליו", ולפיכך בחטאת לשם מחויב עולה, אינה עולה לשם חובה, כי היא מחויב כמותו, ואינה נפסלת כי אינה מכפרת אלא מקופיא, וגם בעולה מה שאינה עולה לשם חובה הוא מפני שחבירו חייב בעשה. ובהערה הבאה יבואר יותר.

והגרא"ל מאלין [סימן ה'] כתב שבעולה אם שחטה למי שאינו מחויב כלום היה דינו כשוחטה לשם חולין שכשרה ועולה לדעת הרמב"ם, כי אין זו מחשבה כלל כשאין השני מחויב בקרבן, וזהו כמו לשם זריקת חולין שאינה קיימת כלל. ולכן הוצרך הרמב"ם לטעם זה בעולה.

12. רש"י ותוס' נחלקו בגירסת מימרא זו.

רש"י פירשה כגירסא שלפנינו: חטאת ששחטה לשם מי שאינו מחויב כלום, ולגירסתו הוסיף רבא בסמוך לבאר את טעם הפסול, משום שחטאת מכפרת גם על עשה, ולפיכך נפסלת בשחיטתה לשם כל אדם מישראל, כי אין לך אדם שאין בידו עשה. ועל כך מקשינן שאם כן רבא סותר דבריו, שהרי הכשיר חטאת לשם עולה, אף שחטאת על חייבי עשה פסולה. ומתרצינן שהחטאת מכפרת על עשה רק מקופיא,

עשה, וחטאת מכפרת גם על חייבי עשה, ונמצא שאף על פי שאמר ששוחט על מי שאינו חייב כלום, בכל זאת הוא שוחט על מנת שיתכפר בו אותו אדם על העשה שבידו, ולפיכך נפסל הקרבן משום ששינה לשם בעלים המחוייב כפרה.

ומחלקת הגמרא בסמוך, בין דברי רבא לעיל, שאם שחט חטאת על מנת שיתכפר בה חבירו המחוייב בעולה אינו נחשב שינוי בעלים, דהיינו באופן שכבר הפריש חבירו קרבן עולה ונמצא ששוב אינו זקוק חבירו לכפרת החטאת, ואילו כאן מדובר באופן שלא הפריש חבירו קרבן עולה, שהרי הוא מוחזק כמי שאינו חייב כלום.

וכשהפריש עולתו ניתק העשה לכפרת העולה, ואין החטאת מכפרת. ולכן אינה נפסלת. [ומשמע שבכפרת מקופיא נחשב מחויב כמותו, ורק אם ניתק לעולה אינו מחוייב כלל, ואינה נפסלת].

ובשטמ"ק [כאן] תמה הרי להלן [ט ב] הסתפק רבא אם השוחט חטאת חלב לשם מי שמחויב חטאת עולה ויורד על טומאת מקדש וקדשיו, אם נחשב מחויב כפרה כמותו, וכל שכן על מי שאינו מחויב כלום. ובתוס' להלן שם תירצו שגרע ממי שאין מחויב כלום להחשב מחויב כמותו, **וביאר בצאן קדשים** שחטאת מכפרת על עשה ומשום כך נחשב מחויב כמותו, מה שאין כן על טומאת מקדש וקדשיו שאינה מכפרת, והיינו שאין צורך שיהא השני מחויב להביא כפרה כמותו, אלא שיהיה נצרך לכפרה זו, אף שיכול להביא עולה ולהתכפר. [וראה עוד לקמן ובהערה 9 לתוס'].

ולכאורה עדין תמוה, שהרי רבא פוסל לקמן חטאת חלב לשם חטאת דם, אף שאינה מכפרת על דם, [כמבואר בכריתות כז ב] ובכל שינוי בעלים אין השני יכול להתכפר בחטאתו ולפי תוס' יקשה למה נחשב כמחויב כפרה כמותו, והרי צריך שתוכל החטאת לכפר לחבירו.

ומוכח כמבואר לעיל, שהשוחט לשם מחויב חטאת, די בכך שחבירו מחויב, כי אף שאינו יכול להתכפר בחטאתו נחשב דומיא דידיה כי יכל להיות בעל קרבן זה. וכן בשינוי קודש לשם חטאת אחרת שהם מאותו מין כפרה, אך בשינוי לשם כפרה אחרת כשינוי בעלים למחויב עולה או כשינוי קודש לחטאת עולה ויורד, צריך שיוכל להתכפר בו כדי שיתפס שם הכפרה על הקרבן.

אולם **תוס'** גרסו "עולה ששחטה", ולגירסתם נמצא שרבא בסמוך הוסיף לחדש דין אחר שחטאת מכפרת על עשה, ועל כך מקשינן שאם כן צריך לפסול גם חטאת לשם עולה, ומתרצינן שחטאת אינה מכפרת על כל עשה אלא מקופיא, [ואין חילוק אם הפריש עולתו קודם או לא], ולכן אינה נפסלת כי עיקר כפרתה בחייבי כרת מקיבעא, ובכפרה מקופיא אינו נחשב מחויב כפרה כמותו, וראה הערה 4 בעמוד ב'].

ומדברי **הרמב"ם** [פט"ו מפסוהמ"ק הי"ד] משמע שגרס כתוס', שכתב עולה ששחטה על מי שאינו מחויב קרבן כלל לא עלתה לבעלים וכו', שאין לך אדם מישראל שלא עבר מעולם על עשה, ולגבי חטאת כתב [בה"ט] שחטה לשם מי שאינו מחויב קרבן כלל, פסולה, שמא מחויב הוא ואינו יודע. ותמהו האחרונים שאם יש חשש שהוא חייב חטאת, [וכמבואר לעיל ו ב שראויין ישראל להקריב חטאת בכל שעה] הרי ראוי לפסול גם כששחט לשם מחויב עולה, שמא הוא חייב גם חטאת, ולמה באופן זה הכשיר הרמב"ם [ראה לשונו בהערה הקודמת].

וכתב **הגרז"ס** שרק על מי שאינו מחויב כלל חוששין שמא הוא מחויב ואינו יודע, אבל מי שידוע לנו חיובו אין חשש שהוא חייב בעוד חיוב, אולם צריך טעם לחלק כך.

ויתכן עוד שהרמב"ם לא סבר כתוס', אלא שחטאת לשם מחויב עשה נפסלת, ורק המחויב עולה והפרישה אינו פוסל כי אינו מחויב כמותו, אבל לשם מי שאינו יודע שחייב, נפסלת, כי כיון שאינו יודע אינו מפריש, ונחשב מחויב כפרה כמותו כיון שמתכפר בחטאת מקיבעא, אך גם זה אינו נראה, כי אם כן גם בחטאת היה צריך טעם שאין לך אדם וכו'.

ובקרן אורה וזבח תודה ובאבן האזל כתבו שהפסול בשינוי בעלים הוא בכוונתו לכפר לו בקרבנו על חטאו, וכשחושב על מחויב עולה הרי מכוון לכפרת עולה, ואף שהוא מחויב גם חטאת, מחשבתו היתה לחיוב שאינו כמותו, ולא פסל, אך כששחט על מי שאינו מחויב כלל, ומכוון על מה שהוא חייב, כיון שיתכן וחייב כמותו בחטאת, נפסל קרבנו.

[ולפי זה גם בעולה מחשבתו מעכבת רק באופן ששחט לשם מה שהוא חייב, ובכללו עשה, אך אם יחשוב למי שמחויב שלמים, תעלה לו לשם חובה, אף שיש בידו גם עשה. וראה **באבן האזל** שהוסיף בתירוץ זה, שצריך לשנות לשם חיוב חבירו, ולא לשם כפרתם. וצ"ב].

ונראה לבאר בכוונתם, שהרמב"ם נחלק על רש"י ותוס' בגדר ההכשר של אינו מחויב כמותו, וסובר שרק בשאר הקרבנות ששינוי בעלים פוסל בהם כשינוי קודש, אמרינן מסברא דלאו מינה לא מחריב בה ואם אין חבירו מחויב כמותו אין חטאתו נפסלת, אבל די בהם שתהא מחשבתו לשם מחויב כמותו אף שאינו יכול להתכפר בו, וכמבואר לעיל.

אולם הפסול שהתחדש בחטאת הוא רק בשינוי בעלים באופן שיוכל לכפר לחבירו בקרבנו, ואילו הוא רק מחויב כמותו אין המחשבה לשמו פוסלת, כי בחטאת נאמר וכיפר עליו ולא על חבירו, והיינו שלא יעשה בה כפרה לאחר, ולכן נקט שלמסקנא אינה נפסלת כשחשב לשם כפרת חבירו מקופיא, כי לגבי פסול שינוי שם הבעלים אינו מעכב אלא כפרתו. [אך לרש"י שנקט דאף לשם כפרה מקופיא פוסל, ולתוס' שנקט שעולה אינה נפסלת אלא בחבירו דומיא דידיה מדכתיב לכפר עליו, אי אפשר לחלק כן].

ונמצא שהשוחט חטאת לשם המחויב עולה, דינו כשינוי בעלים בשאר קרבנות, שהרי מתכפר רק מקופיא, ואינו פוסל אלא רק שלא יעלו לשם חובה. ורק כשכוון לכפר לו על מה שחייב נפסל הקרבן שמא הוא מחויב גם בחטאת ולהלן [ט ב] נוכיח חילוק זה.

ואמר רבא: חטאת מכפרת גם **על חייבי עשה** [ולכן אם שוחטה על מנת שיתכפר בה חבירו, נחשב הדבר כשינוי לשם מחויב כפרה כמותו, אפילו שחבירו חייב כפרה רק על עשה], **מקל וחומר —**

על חייבי כריתות מכפרת,(13) **על חייבי עשה, לא כל שכן!**(14)

והוינן בה: **למימרא** שכפרת עשה **"בת מינה"** של כפרת חטאת **היא,** [ולפיכך גם אם הוא משנה מכפרת חטאת שלו לכפרת עשה של אחר נחשב הדבר כשינוי בעלים]?

והאמר רבא: חטאת ששחטה על מנת שיתכפר **מי** שהוא אחר **שמחוייב חטאת** כמותו — **פסולה** משום שינוי בעלים. אבל אם שחטה **על מי שמחוייב עולה — כשרה,** כי אין זה שינוי בעלים, משום שהשני אינו ראוי להתכפר בחטאת זו.

ומוכח, שרבא סובר שכפרת עשה אינה ממין החיוב של חטאת, שהרי הוא מחוייב עולה מפני שעבר על עשה, ובכל זאת הוא נקרא אינו מחוייב כמותו, לפי שאין החטאת מכפרת על עשה,

ומתרצינן: אמנם **מקיבעא לא מכפרה** חטאת על חייבי עשה, שאין היא כפרה קבועה ומוחלטת עבורם, אבל **מקופיא מכפרא,** כפרה ארעית וחלקית היא מכפרת אפילו על חייבי עשה. ז-ב

ולכן, אם כבר הפריש עולה על עשה שבידו, שוב אינו בכלל כפרת החטאת, ובאופן זה אמר רבא "חטאת ששחטה על מי שמחוייב [והפריש] עולה, כשרה". אך באופן ששחטו חטאת על מנת שיתכפר בה אדם אחר שעבר בעשה, ועדיין לא הפריש עולה לכפרתו, החטאת נפסלת — שהרי חטאת מכפרת גם על עשה מקופיא, ונמצא ששחיטת החטאת עבור כפרתו נחשבת שינוי בעלים, וכמו שאמר רבא "חטאת מכפרת על חייבי עשה מקל וחומר", ולפיכך אמר רבא "חטאת ששחטה על מי שאינו מחוייב כלום פסולה, שאין לך אדם בישראל שאינו מחוייב עשה"(1).

---

13. **בזבח תודה** כתב שחטאת מכפרת רק על חייבי עשה שוגגין, אך על מזידין אין לנו ללמוד קל וחומר מחייבי כרת, שהרי בהם מכפרת רק בשגגה.

אכן **הרמב"ן** [ויקרא א' ד'] כתב שחייבי עשה שוגגין אין צריכין להביא עולה לכפר, ואינה באה אלא לכפרת עשה במזיד. ואף אם נפרש בכוונתו שאין חיוב קרבן, אך עולה יכולה לכפר גם על שוגג, מסתבר שאין כפרה זו נחשבת ככפרה מקיבעא לפסול בשינוי בעלים, ובהכרח שהנידון אם חטאת לשם עשה נפסלת הוא בחייבי עשה במזיד.

ואמנם **בשפת אמת** נקט שמקור סברת הרמב"ן הוא מסוגיין, ממה שדייק רבא בסמוך שעולה דורון היא, כי לפני תשובה "זבח רשעים תועבה", ואילו עולה באה גם על שגגת עשה הרי אינו נחשב רשע, ובהכרח שמכפרת על חייבי עשה מזידין. [ובע"ב הערה 4 נרחיב בזה]

ומו"ר הגראי"ל צידד לבאר שכוונת הרמב"ן היא רק לביטול עשה בשוגג, אך העובר על איסור עשה בשוגג צריך כפרה בעולה, [וקודם תשובה נחשב רשע], ועל כך מלמד הקל וחומר שגם החטאת מכפרת. ובאופן נוסף ביאר, שהק"ו מלמד רק על איזו עבירה מכפרת החטאת, דהיינו עשה שהוא קל מכרת, ואין דנים כלל על אופן עשיית החוטא, אם עשאה במזיד או בשוגג.

אך בפשטות נקט שלדעת הרמב"ן הק"ו מלמד שחטאת תכפר על עשה במזיד אחר ששב, ועל כך גם עולה מכפרת, ונחשבת ככפרת שוגג כיון שהיא באה כנגד הפגם בלבד, ואילו עצם המזיד בעשה מתכפר בתשובה ואינו צריך קרבן. אולם מדברי רש"י לעיל [ו ב ד"ה והא] העלה, שגם עשה בשוגג טעון כפרה בחטאת, שהרי כתב ששעירי רגלים מכפרים על עשה דטומו"ק שלא נודע. וכן דקדק מהלשון "אין לך אדם מישראל", דהיינו בשוגג דוקא, כי לא מסתבר שכלם מזידין, ודחה שיתכן כי הכוונה רק לשוגג שלא שם אל ליבו וצריך כפרה, וכן דחה מאידך את ראית השפ"א, כי יתכן שגם לרש"י רק שוגג שלא שם אל ליבו חייב כפרה, וקרבנו נחשב זבח רשעים עד שישוב.

והוסיף מו"ר שאין לפרוך על הק"ו שהרי לא שחטאת מכפרת גם על חטא נוסף, כי מצינו שיכולה לכפר על כמה שגגות כרת אף שכל שגגה מחייבת קרבן, וכל שכן לשגגת עשה שאינה מחייבת קרבן בפני עצמה. וכן אין לפרוך שאינה מכפרת אלא על איסור שהופרשה לכפרתו, כי אין זה מצד חסרון כח הקרבן, אלא מצד גודל שגגת כרת שאינה מתכפרת דרך אגב, אך עבירת עשה שמתכפרת עולה אף שלא הופרשה עליה, תתכפר גם בחטאת דרך אגב.

14. ראה **תוס' במנחות** [צג ב ד"ה כאילו] שנראה מדבריהם כי גם אשם מכפר על עשה. ונמצא לכאורה כי השוחט אשם לשם מי שאינו מחויב כלום נחשב כשינוי בעלים כמו בחטאת, ובעולת שלמה [ו ב] כתב שאינו מכפר על עשה, עי"ש.

ומו"ר הגראי"ל אמר שמסוגיין נראה שאינו מכפר, כי הקל וחומר שייך דוקא בחטאת שמכפרת על כל חטאי כרת החמורים, אך אשם שמכפר רק על חטאים מסוימים לכאורה לא שייך ללמוד בו ק"ו שיכפר גם על עשה, וצ"ע.

1. **רש"י** פירש שחטאת מכפרת על עשה רק מקופיא, ולכן באופן שכבר הפריש עולה שייכי כולהו עשה שבידו אעולה ותו לא שייך חטאת גבי, וראה בעמוד א' [בהערה 9 על הגמרא ובהערות על תוס'] שבירר שיטתו בביאור הסוגיא, ויש להעיר בדבריו עוד.

ואמר רבא: עולה ששחטה שלא לשמה, שהיא כשרה אלא שלא עלתה לבעליה לשם חובה — **אסור לזרוק דמה שלא לשמה.**

והמקור לכך שאסור לזרוק דמה שלא לשמה הוא —

איבעית אימא קרא, איבעית אימא סברא.

איבעית אימא קרא: שנאמר "**מוצא שפתיך תשמור**" וגו', ודרשו לעיל [ב א] מ"ועשית נדבה", שלאחר ששינה ושחט שלא לשמה, נחשב הקרבן כקרבן נדבה, וגם בנדבה אסור לשנות, ולפיכך אסור לזרוק דמה שלא לשמה.

איבעית אימא סברא: וכי משום ששינה בה פעם אחת יוכל להמשיך לשנות בה שוב, **כדריש פרקא** — כמו שהוזכרה סברא זו בתחילת הפרק, [שם].

ואמר רבא: עולה הבאה אחר מיתה של הבעלים, על ידי היורש, אין בה פסול של שינוי בעלים, ולפיכך רק אם **שחטה בשינוי קודש פסולה** מלעלות לשם חובה. אבל אם **שחטה בשינוי בעלים** הרי היא **כשרה, דאין בעלים לאחר מיתה,** שאין היורש נחשב בעלים לקרבן.

ורב פנחס בריה דרב אמי אמר: יש בעלים לאחר מיתה, שהיורש נחשב בעל הקרבן, ולפיכך אם שחטו היורש לשם מי שהוא אחר, לא עלה לבעליו, היורש, לשם חובה[2].

אמר ליה רב אשי לרב פנחס בריה דרב אמי: האם **דוקא קאמר מר "יש בעלים לאחר מיתה",** דהיינו, האם שינוי בעלים מעכב בקרבן שהביא יורש ככל קרבן שנשחט בשינוי בעלים, **ולכן** גם יורש שנשחט קרבנו לשם כפרתו של אחר **בעי לאתויי עולה אחריתי** כדי לצאת ידי חובתו, ואף על פי שהיורש אינו מחוייב משום נדר, מוטלת עליו החובה להביאו מנכסי אביו [למאן דאמר שיעבודא דאורייתא][3].

או דלמא כיון שהיורש עצמו לא נדר להביא קרבן, אף אם נשחט קרבנו בשינוי — בעלים אינו חייב להביא קרבן אחר, ומה שאמרת "יש בעלים לאחר מיתה", הכוונה היא שהיורש מתכפר באותה עולה שירש מאביו, **דאי איכא כמה עשה גביה** דיורש, **מכפרא ליה.**

אמר ליה רב פנחס בריה דרב אמי: **דוקא קאמינא,** שאילו נשחט שלא לשם בעליו — היורש — חייב היורש להביא קרבן אחר.

א. השטמ"ק גרס שנדר עולה, וראה לעיל כיצד נחשב בכך שכבר התכפר, ובספר **בד קודש** [ח"ג נ"ג] הוכיח מכאן כדברי **הגרי"ז** [הובא לעיל ד ב הערה 2] שעל ידי נדרו חלה עליו חובת עולה, וכיון שנעשה מחויב עולה, שוב אין חלה החטאת על עשה זה.

ב. מביאור רש"י משמע שאילו חטאת היתה מכפרת מקיבעא — לא היתה כפרת העולה מעכבת את חלות כפרת החטאת. ובפשטות טעמו שדינה דומה לשינוי בעלים בחטאת לשם מי שכבר הפריש חטאת. אך **בעולת שלמה** [כנראה הבין שאם הפריש עולה כבר אין העשה מתכפר בחטאת, ולכן] ביאר על פי תוס' בב"ב [מ"ח א] שכתבו שגם עולה מכפרת על עשה רק מקופיא, ואילו היתה חטאת מכפרת על עשה מקיבעא, היתה הכפרה חלה גם אחר הפרשת העולה, והיתה חטאת לשם מחויב עולה נפסלת. ולהלן הערה 4 נדחה סברא זו.

ג. משמע מרש"י שגם כפרה מקופיא נחשבת מחויב כפרה כמותו לפסול קרבן בשינוי בעלים, ורק משום שניתק כפרתו לעולה, אין החטאת מכפרת כלל, ולכן אינו מחויב כמותו, וגם הטעם לכך יבואר בהערה 4.

2. **רש"י** פירש [בד"ה יש] שהיורש הוא בעל הקרבן, ולכאורה אם כן צריך להקריב את הקרבן לשם היורש. וראה לעיל [ו. הערה 7] **שהחזו"א** דן בזה אם הקרבן קרב לשם האב, והיורש מתכפר מפני שהרי ציוי לבעלים, או שכיון שרק הבן יכול להקריבו, נחשב כאילו הופרש בסופו לבן, ונעשה לשמו. [בכך תלוי ביאור דברי רב פנחס בר"א, אם כוונתו שלא עלה הקרבן לחובת האב או לחובת היורש].

והוסיף, שבין אם הקרבן של האב ובין אם של הבן, אין רב פנחס סובר שמכפרת על עשה שאחר הפרשה, אלא שהנידון בסוגיין הוא רק לגבי הריצוי שיש לבעל הקרבן, אף שלא בא לכפר עליו כי לא הופרש לשמו, או שנחשב כמו שהופרש לשמו אחר שחטא, כי בסופו לא היה ראוי לאב, וכסברת תוס' לעיל [ו א ד"ה או]. ולולי דבריו, היה נראה להעמיד את דברי רב פנחס באופן שהיורש הפריש לחובת האב.

ולגבי מסקנת הסוגיא להלן שמכפרת ליורש רק מקופיא, כתב **החזו"א** שרב פנחס חלק על כך וסבר שמכפרת מקיבעא, שהרי אמר דאי איכא כמה עשה גביה מכפרא ואילו כוונתו לכפרה מקופיא בזה כולי עלמא מודו שמכפרת, [ראה חזו"א א, ה—ז]. **ובקרן אורה** הוכיח כן מסברא, שלא מסתבר שכפרה מקופיא תפסל בשינוי בעלים, וראה בהערה הבאה ביאור ספק הגמרא בכוונת רב פנחס, ויתכן שבנידון זה מספקא לן.

3. כתב **החזו"א** [א' ז'] שזה פשוט שאין היורש צריך להביא קרבן אחר משלו, שהרי הוא לא נדר, ואינו חייב בקרבן אלא רק חייב בהבאתו. וכל הנידון הוא אם צריך להביאו מנכסי אביו.

ואמר רבא: עולה אינה מכפרת כפרה ממשית, שעיקר הכפרה בתשובה הוא תלוי, אלא **דורון היא,** כאדם המביא דורון למלך בשעה שבא להקביל פניו, לאחר שחטא נגדו, ושב וריצהו באמצעות פרקליטיו.

ומוכיח רבא שאין הכפרה נעשית על ידי הקרבת העולה, כי ממה נפשך: **היכי דמי, אי דליכא תשובה** כיצד יכפר הקרבן, **והא** על כך נאמר **"זבח רשעים תועבה"**!? (4)

ואי דאיכא תשובה, למה לי עולה לכפרה, **והתניא: עבר על מצות עשה, ושב — לא זז משם עד שמוחלים לו?!**

אלא, שמע מינה — לא כפרה היא אלא **דורון הוא,** שבא אחר הכפרה! (5)

(וסימנך לסדר דברי רבא: **חטאת** ששחטה לשם

ואף שבשינוי קודש כתבו תוס׳ [לעיל ד א] שלמאן דאמר שיעבודא דאורייתא צריך להביא קרבן אחר, בשינוי בעלים יש ספק בזה, כי בשינוי קודש הפסול הוא בעצם הקרבן שנדר האב, ולשם כך השתעבדו נכסיו, שיביא קרבן כשר, אולם בשינוי בעלים שהפסול הוא רק בריצוי לשם היורשים שהם הבעלים, יתכן שאין נכסי האב משתעבדים להביא אחר, שהרי אין ריצוי בקרבן.

ובשפת אמת תמה על רש״י שפירש שאם שינה אינו צריך להביא אחר כי הוא לא נדר את הקרבן, שאם כן אין לחלק בין שינוי קודש לשינוי בעלים, ואם בשינוי קדש צריכים להביא קרבן אחר מפני השעבוד, גם בשינוי בעלים יביאו אחר.

ומשמע מרש״י שלא נקט את חילוק החזו״א, אלא שבכך גופא דנה הגמרא אם אף על פי שלא נדר נקרא היורש בעלים מפני שמתכפר מקופיא, או שאין בעלים אלא הנודר, והיורש רק מביא קרבנו, ולא שייך בו כלל פסול של שינוי בעלים, אך בשינוי קודש ודאי יתחייב להביא אחר, כי נפסל בעצם הקרבן.

ועוד יתכן לבאר, שאף אם היורש הוא בעלים, אין שינוי בעלים פוסל בגוף הקרבן כשינוי קודש, רק שנעקרת בעלותו, אבל לגבי חובת אביו שמת לא שייך שינוי בעלים ועולה לחובתו, וזה הצד שאינו חייב להביא קרבן אחר. והצד השני, שכיון שאינו עולה לחובה חל פסול בקרבן, וחל חיוב להביא קרבן כשר, ולאו דוקא קרבן שיעלה לחובת הנודר, וצ״ע.

ובעולת שלמה נקט שהספק הוא אם רב פנחס סובר שיעבודא דאורייתא או לא, ואין היורש צריך להביא אחר משלו אם נפסל הקרבן, אלא אם שיעבודא דאורייתא חייב להביא אחר מנכסי האב, ונמצא ששינוי קודש ושינוי בעלים שוין, וראה תוס׳ לעיל ד. ד״ה וישנן.

ב. בנתיבות הקדש הוכיח מכאן ששינוי בעלים הוא במחשב שלא לשם הבעלים, אף שלא חישב לשם אחר, והפסול בהפקעה מהבעלים, ואחר מיתה אינו פוסל כי אין בעלים. כי אילו היה הפסול מפני מחשבתו לשם אחר, הרי אף אם אין בעלים לאחר מיתה יפסול משום ששחט לשם מי שאינו בעליו. [וראה לעיל ד. הערה 16 לגמרא והערה 10 לתוס׳].

4. כבר הבאנו [בע״א הערה 13] **שהרמב״ן** [ויקרא א׳ ד׳] כתב שחייבי עשה שוגגין אין צריכין להביא עולה לכפר, ואינה באה אלא לכפרת עשה במזיד. **ובשפת אמת** נקט שמקור סברת הרמב״ן הוא מהאמור כאן, שקודם תשובה ״זבח רשעים תועבה״, ואילו עולה באה גם על שגגת עשה הרי אינו נחשב רשע, ובהכרח שעולה באה לכפר על חייבי עשה מזידין. וכן מבואר **בגבורת ארי** [יומא פה ב].

והגרי״ד סולוביצ׳יק דחה ראיה זו, וביאר שכונת הגמרא לומר שאין הקרבן מכפר עליו בלא תשובה, ואפילו שעולה באה על מי ששגג בעשה, אין לו כפרה עד שישוב, [וכן דקדק מלשון רש״י שכתב ״זבח רשעים — פסוק הוא במשלי״ ודוק]. ואין הנידון לפסול את הקרבן משום שבעליו ״מומר״, ואם כן לא מדובר ב״רשע״ שעשה במזיד, אלא שלא שב.

והוכיח כן ממה שמצינו בקרבן ציבור [בשבועות י״ב] שאינו מכפר למי שלא עשה תשובה כי ״זבח רשעים תועבה״, אף שוודאי אינו גורם פסול בקרבן של כל הציבור שבא לחובת היום. וכדבריו משמע **במשנה למלך** [פ״ג משגגות ה״ז] שרק בחטאת יש ״פסול״ של זבח רשעים, ובעולה רק ״אינו מכפר״, ולגבי כך בלבד נקרא רשע, עי״ש.

וראה ברש״י [בשבועות י״ג ב] שנקט שחטאת אינה מכפרת אלא על השב ומתוודה אף שהוא שוגג, וראה גם **במקור ברוך** [ח״ב י״ט] שהוכיח מהרמב״ם [פ״א מתשובה ה״א] כרש״י. ו**בגבורת ארי** [שם] הקשה על כך מכריתות ז א [וכבר יישב הרא״ש בשטמ״ק בכריתות את קושייתו]. ולכן נקט שחטאת מכפרת על שוגג אף שלא שב, וכנ״ל.

ב. בפירוש הר״ש לתורת כהנים [נדבה ד] ביאר שהוצרכו לומר ש״עולה דורון היא״ שלא תחשב כחולין בעזרה אחר שהתכפר בתשובה. וכוונתו, כי אף שעולה באה בנדבה, כיון שהביאה על חטאו, אילו לא היתה נחשבת כדורון היה דינה כחולין בעזרה, כי התשובה מכפרת על העשה, והקרבן כדורון נגד הפגם, וכדלעיל. ומשמע שלולי שנחשבה דורון היתה מכפרת על עצם העשה.

5. **רש״י** כתב שאינה באה לכפר ״כפרה ממש״, ומשמע שמקצת כפרה יש בה. וכן משמע לכאורה כל הסוגיא לעיל שכל זמן שלא הפריש עולה הוא ״מחויב כפרה״. **ותוס׳ בבבא בתרא** [מח א] פירשו שדורון היא ואינה מכפרת מקיבעא אלא מקופיא, ודלא **כתוס׳ בסוגין** שכתבו שעולה מכפרת על עשה יותר מחטאת, ומשמע שרק חטאת אינה מכפרת מקיבעא כי לא באה לכפרת עשה, אבל עולה מכפרת על עשה מקיבעא.

ונראה שתוס׳ בב״ב סברו כי מאחר שתירוץ הגמרא הוא, [לפי גירסת תוס׳ לעיל], שחטאת מכפרת על כל עשה רק מקופיא, ואין הגמרא מחלקת בין חטאת לעולה, [שהרי הקושיא לא היתה סתירה בדברי רבא, אלא למה חטאת שמכפרת על עשה אינה נפסלת], ואם כן יתכן שגם עולה

חטאת. חטאת ששחטה **על מי** שמחוייב חטאת. חטאת **מכפרת** על חייבי עשה. **עולה** ששחטה שלא לשמה. עולה הבאה **לאחר** מיתה. עולה **דורון** היא. **סימן!)**

תניא נמי הכי שקרבן עולה, דורון הוא: **אמר רבי שמעון, חטאת למה** היא **באה?**

ובמאמר מוסגר מבארת הגמרא: הרי לכאורה שאלתו "**למה** חטאת **באה**", היא תמוהה, שהרי פשיטא שהיא באה **לכפר!?**

אלא, מבארת הגמרא שכך כוונתו:

למה באה חטאת **לפני עולה?** — משל **לפרקליט** [מליץ טוב] **שנכנס** לרצות את המלך מכעסו על אדם שחטא נגדו, ורק אחר **שריצה הפרקליט** את המלך **נכנס** החוטא עצמו עם **דורון, אחריו** של הפרקליט(6).

שנינו במשנה: כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים **חוץ מן הפסח והחטאת.**

לעיל [ד ב] למדנו שכל הזבחים צריך לעשותם לשמן, כי הוקשו כל הזבחים לשלמים בפסוק "זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם ולזבח השלמים", ובשלמים עצמם נאמר "זבח שלמים" ללמדנו שצריכה להיות זביחה לשם שלמים. אבל קרבן פסח לא נכלל בהיקש הזה, ולפיכך דנה הגמרא:

קרבן **פסח — מנלן** שיש מצוה לעשותו לשמו כמו יתר הקרבנות, וגם מנלן שאם שינה בעשייתו הוא פסול?

ופשטה הגמרא: **דכתיב "שמור את חדש האביב ועשית פסח".** ודרשינן — מצוה **שיהו כל עשיותיו לשם פסח!**

אשכחן שינוי קודש שאין לעשותו בקרבן פסח, כי מצוותו שיעשה לשמו, **שינוי בעלים מנלן** שאין לעשותו בקרבן פסח?

דכתיב "ואמרתם זבח פסח הוא" ודרשינן —

מכפרת על עשה רק מקופיא. ובכל זאת רק בעולה שייך שינוי בעלים לשם מחויב עולה, כי כל כפרת עולה היא רק מקופיא, אבל בחטאת לא שייך שינוי בעלים לכפרה מקופיא, כי עיקר כפרת חטאת היא מקיבעא לחייבי כרת שוגגין, ואינה נפסלת כשחושב לשם כפרה מקופיא שאינה כמותה.

אך תוס' כאן סברו שאף שחטאת מכפרת על עשה רק מקופיא, כי אין עיקר כפרתה אלא בחייבי כרת, מכל מקום, עולה מכפרת מקיבעא. שאם לא כן, גם עולה לשם עולה אחרת לא היתה נפסלת, כי לשם כפרה מקופיא אין זה שינוי בעלים, אפילו בקרבן שכל כפרתו מקופיא, כי אין זה נחשב ששם כפרת חבירו חל עליו. [וצריך לדחוק דהיינו דוקא בקרבנות הבאים לכפר ושם הבעלים תלוי בכפרה מקיבעא, אך שינוי בעלים בשלמים יפסול אף שאינו מכפר אפילו מקופיא].

ולכאורה שיטת תוס' בב"ב תמוהה שהרי לעיל אמרו שיורש מתכפר רק מקופיא, ומשמע שאביו מתכפר מקיבעא, ומדובר בעולה, שהרי אין היורשים מביאים חטאת אביהם, [וראה גם בתוס' שבועות י"ג. שנקטו שמדובר דוקא בעולה] ואם כן מפורש שעולה מכפרת מקיבעא.

אולם החילוק פשוט, שבסוגין מדובר לגבי כפרה מקופיא שאינה נחשבת כמחויב כמותו, והיינו כפרה שלא נצרכה לכפר הכל מתחילה, כי חלק כבר התכפר, משום שעשה תשובה, אך לגבי בעל הקרבן נחשבת ככפרה מקיבעא שהרי מתכפר בה לגמרי, ואפילו אם העולה נחשבת רק ככפרה מקופיא והחטאת ככפרה מקיבעא אינו צריך להביא חטאת אחר שהביא עולה. אולם לגבי יורש "כפרה מקופיא" היא חסרון בכפרה, שאינה מכפרת לגמרי אלא במקצת, ויתכן שצריך להביא קרבן אחר להשלים כפרתו [ראה בהערה לתוד"ה דורון].

ושמא בכך נחלקו תוס' בסוגין וסברו שאין נחשבת כפרה מקופיא אלא כשהחסרון בכפרה, ונקטו שבחטאת החסרון הוא בכפרה, שאינה מכפרת על עשין כמו על כרת, ומשום כך גופא חלקו על רש"י ופירשו שחטאת אינה נפסלת במחשבה לשם מחויב עולה כי מכפרת רק מקופיא. אך לרש"י מה שהחטאת מכפרת מקופיא אינו חשוב סיבה שלא יהא שינוי בעלים, כי החסרון מצד המתכפר שכבר כיפר קצת בתשובה, וכסברת תוס' בב"ב.

6. רש"י פירש, כל מקום שמביא חטאת ועולה חטאת קודמת כדיליף לקמן בפרק כל התדיר, ומשמע מדבריו שגם כאן מדובר בדין קדימה שיש לחטאת על העולה, מצד קדושתה, ואין זה דין בסדרי ההקרבה.

והקשו **האחרונים**, אם כן למה לי הטעם שפרקליט קודם לדורון, ותיפוק ליה שחטאת קודמת מפני שהיא מקודשת יותר. וטעם זה עדיף שהוא גורם להקדים את החטאת אפילו לעולה של אדם אחר, ואילו הריצוי נצרך רק לאותו אדם.

וראה **בהגהות מלאכת יו"ט** שיש נפקא מינה לחטאת העוף שאין בה הקטרה, ולא שייך בה הטעם של מקודש יותר. אך **בזכר יצחק** [סימן ל'] נקט שגם הטעם של ריצוי ודורון אינו שייך בחטאת העוף, כי לא נאמר אלא בחטאת ועולה שבאין יחד על אותו חיוב, [ולכן תמה למה שנינו להלן שחטאת העוף קודמת לעולת בהמה אפילו של אחר, עי"ש].

וכבר הבאנו [לעיל ה א] שדעת הראשונים בקידושין [יג א] שלפני ריצוי החטאת לא חל כלל חיוב העולה, ואין זה דין קדימה גרידא, ולכך הוצרך טעם זה, כי הפרקליט קודם לדורון לעיכובא.

שתהא זביחה לשם פסח! ואם אינו ענין לשינוי קודש שכבר למדנו דינו מ"ועשית פסח", **תנהו ענין לשינוי בעלים**[7].

אשכחן שצריך לחשוב לשם הקרבן ולשם בעליו **למצוה. לעכב** כששינה לשם קרבן או בעלים אחר, **מנין?**

אמר קרא "וזבחת פסח לה' אלהיך", שנה הכתוב ואמר שתהיה זביחה לשם פסח, ללמדך — שהפסח שנשחט בשינוי קודש[8] הרי הוא פסול.

מתקיף לה רב ספרא: וכי **האי "וזבחת** פסח" שלמדת ממנו ששנה הכתוב לעכב, **להכי הוא דאתא?**

והרי **האי מיבעי ליה לכדרב נחמן, דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: מנין למותר הפסח** [אם הפרישו קרבן פסח, ואבד, והקריבו אחר במקומו, ולאחר מכן נמצא הפסח שאבד] **שקרב** בתור **קרבן שלמים? שנאמר "וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר".** מה תלמוד לומר "צאן ובקר", **והלא אין פסח בא אלא מן הכבשים ומן העזים? אלא, מכאן** אתה למד **למותר הפסח שיהא** קרב **לדבר הבא מן** כל **הצאן ומן** כל **הבקר,** בין זכרים ובין נקבות, **ומאי ניהו — שלמים!** [כי בשאר הקרבנות קבעה התורה שיבואו או מן הזכרים בלבד או מן הנקבות בלבד, ורק שלמים באין בין מזכרים בין מנקבות], ואם כן אין מקרא זה מיותר להחשב כמו שנה הכתוב לעכב שינוי קודש.

אלא אמר רב ספרא: אמנם **"וזבחת פסח"** בא **ללמד כדרב נחמן** שמותר הפסח קרב שלמים, ואינו פנוי ללמד שקרבן פסח נפסל בשינוי קודש, והמקור ששינוי קודש ושינוי בעלים מעכבים בפסח נדרש כך:

"שמור את חודש האביב ועשית פסח" — **למצוה,** שלא יעשו כל עשיותיו **בשינוי קודש.**

"ואמרתם זבח פסח" — למצוה, שלא יזבחנו **בשינוי בעלים.**

"הוא" — בהווייתו יהא, שרק לשמו כשר, ומשמעותו **לעכב, בין הכא** בשינוי קודש, **ובין הכא** בשינוי בעלים! כי רק אם נעשה כמצוותו הוא כשר.

ואשכחן זביחה ששינוי קודש או בשינוי בעלים מעכב בזביחת הפסח [כדכתיב, "זבח פסח הוא"], **שאר עבודות** שנעשה בהן שינוי קדש בקרבן פסח **מנלן** שהן מעכבות, [ומנלן שצריך לחשוב בהם לשם בעלים למצוה]?

— **הואיל וגלי** קרא ב"ועשית פסח" שיהיו כל עשיותיו לשם פסח, **גלי** בכך הכתוב שנלמד "במה מצינו" שאין חילוק בין זביחה לשאר עבודות, בין למצוה ובין לעכב! [ונכלל בזה שמצוה לחשב לשם בעלים גם בשאר עבודות].

רב אשי אמר: מפסוק זה אי אפשר ללמוד ששינוי קדש או בעלים מעכב בשאר עבודות, כי **"הואיל**

ויתכן שמפני כך הקשו תוס' [בד"ה ריצה] הלא מצינו ביולדת שחטאתה קודמת לעולתה אף שאינה באה לדורון ואינה צריכה ריצוי. ולכאורה תמוה, שהרי קדימתה משום דין קדימה אינה תלויה בריצוי ודורון.

אולם מאחר שמעלת העולה שהיא עולה כליל גדולה משל חטאת שאינה מכפרת, סברו תוס' כי כיון שאין בה דורון ואינה צריכה ריצוי, חל חיוב העולה וראוי שתקדם לחטאת, והסיקו שנקבע כלל בכל עולה הבאה עם חטאת שאין הבעלים מתחייב בה עד שיביא החטאת, ולכן אף במקום שאין את הטעם שצריך ריצוי אינה באה קודם.

וראה להלן [צ ב] שבשגגת ע"ז מביאים עולה קודם החטאת, וביאר **המלבי"ם** [במדבר טו כה] שהחילוק בחטא ע"ז הוא שנענשים בו גם על מחשבה, ונמצא שהעולה באה לכפר על חטא המחשבה, מה שאין כן בשאר חטאים שהעשה מתכפר בתשובה ועל המחשבה אין עונשים

7. ראה לעיל [ג. הערה 5 ב] שהבאנו כי **הרמב"ם** [פט"ו מפסוהמ"ק הי"א] פסק שפסח לשם חולין פסול. ודבריו תמוהים שהרי הביא [שם בה"ה] את הכלל שאין חולין מחללין קדשים. **ובכסף משנה** כתב שדרש מדכתיב זבח פסח הוא לה', שמשמעותו ולא לחולין. וכן כתב **המאירי** בפסחים [נט א] בשם ירושלמי, והיינו שחלוק פסול לשמה בפסח, שהוא משום חסרון לשמה — כי גילתה בו התורה שצריך לעשותו לשמה [באופן חיובי] — מפסולו בחטאת, שהוא מחשבה הפוסלת, ולכן רק מינה מחריב בה.

ובמנחת חנוך [ה אות יז] כתב שהרמב"ם נקט כי המקור ללשמה בפסח הוא מ"ואמרתם זבח פסח הוא" וזה נאמר בפסח מצרים, ובפסח מצרים לא היו שם קדשים אחרים, ובהכרח שאף "לשם חולין" פוסל.

8. יש לדון אם מילפותא זו נלמד ששינוי בעלים מעכב, או שאינו נלמד אלא למסקנא דילפינן מ"הוא" שכל דין שנאמר למצוה הוא גם לעיכוב.

ומו"ר הגראי"ל הוכיח מילפותא זו שאין קרבן יכול להשתנות לשם אחר אף אם הוא ראוי לו, [ראה ו ב הערה 7], שאילולי כן היה ראוי לדרוש שאינו ראוי בתורת פסח אך יוכל

וגלי גלי", לא אמרינן, ואינו נחשב "במה מצינו", ואין למדים דיני שאר העבודות מדיני זביחה, ואין למידים ששינוי קדש מעכב מהמצוה לעשותו לשמה.[9] [וגם לא נדע שיש מצוה לחשב "לשם בעלים"].

אלא שאם כן שוב יקשה — שאר **עבודות מנלן** שיש מצוה לחשב בהם לשם בעלים, ואם עשה בהן שינוי קדש או שינוי בעלים מעכב בפסח?

ומתרצינן — **דכתיב** "**זאת התורה לעולה ולמנחה** ולזבח השלמים". ובסמוך לזה נאמר "ביום צוותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם" ופסוק זה מדבר בקרבן פסח, שהרי **תניא** [בתו"כ צו פרק יח]**: "ביום צוותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם" — זה בכור ומעשר ופסח.** וכיון שכן, נמצא ש**הקישו הכתוב** את קרבן פסח **לשלמים** [על ידי סמיכות הפסוק "ביום צוותו" העוסק בפסח, לפסוק "זאת התורה" שמדובר בשלמים], ללמדך: **מה שלמים בין שינוי קודש בין שינוי בעלים בעינן למצוה, אף כל** הקרבנות, כולל קרבן פסח, **בין שינוי קודש ובין שינוי בעלים** בעינן **למצוה**[10].

ומאחר שהוקש פסח לשלמים למצוה, נלמד מהיקש זה גם לשאר עבודות בפסח שהן מעכבות כמו זביחה, וכדדרשינן שם בהמשך:

וכשלמים יהיה דינו של פסח — **מה שלמים בין זביחה בין שאר עבודות לא חלקת בהן,** ואת כולן צריך לעשות לשמה **למצוה. אף פסח לא תחלוק בו בין זביחה,** ששינוי קודש ושינוי בעלים מעכבים בה, **לשאר עבודות,** ואת כולן צריך לעשות לשמן, וזה **לעכב,** כדין הזביחה של פסח.

ומקשינן: **אלא,** מאחר שלמדת מהיקש שהוקש פסח לשלמים — "זבח פסח **הוא" למה לי?**

ומתרצינן: לא נאמר "הוא" בפסח ללמד על עצמו, אלא **ללמד** ש"הוא" הכתוב באשם אינו לעכב, **כדתניא: פסח נאמר בו "הוא" בשחיטה,** ודרשינן "בהווייתו יהא", ללמד שדיני הפסח נאמרו **לעכב,** ובכללם מחשבת "לשמה" שנאמרה בו לעכב, **אבל אשם לא נאמר בו "הוא"** בשחיטה, **אלא** רק **לאחר הקטרת אימורין** נאמר בו "אשם הוא", **והרי הוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו כשר,** ולפיכך אין מחשבת שינוי פוסלת בו, שהרי לא יתכן שמחשבת שינוי בהקטרה תפסול יותר ממה שלא הוקטר כלל[11].

עוד שנינו במשנה שחטאת ששחטה שלא לשמה פסולה.

להיות שלמים. ובהכרח שאין קרבן משתנה משמו אלא באופן שגילתה תורה, כגון במותר או בעקירה לשם שלמים.

9. כללנו בביאור הגמרא כמה נקודות:

א. המקור לשינוי בעלים למצוה ולעכב לא התפרש בשאר עבודות, ולכאורה נלמד מזביחה למצוה, וממילא נלמד גם לעכב, ולרב אשי אף למצוה לא ילפינן. וראה תוס' [סד"ה הוא] ובהערה שם.

ב. **הנצי"ב במרומי שדה** ביאר שרב ספרא ורב אשי נחלקו אם למדין עבודות מהדדי או לא, והוא נידון בעבודות בלבד, ורב אשי לשיטתו בפסחים [סב א] עי"ש,

ג. **מו"ר הגראי"ל** ביאר שהנידון הוא אם "הואיל וגלי" נכלל במדת "במה מצינו" שהתורה נדרשת בה או לא, והוא נדון בכל דין דגלי קרא.

10. **מו"ר הגראי"ל** ביאר שהריבוי בבכור ומעשר נאמר רק לאסור בהם מחשבה שלא לשמה, אך אין נפסלין בשינוי בעלים, שהרי אמרו לקמן [יא ב] שאין בהם ריצוי.

וכן נראה ממה שאין שינוי בעלים ביורש משום שאין לו כפרה בקרבן, ומשמע שאף שיש בעלים לקרבן אין שינוי בעלים מעכב בו אלא אם הוא מרצה ומכפר לבעלים. ויתכן לחלק שהדין תלוי בשם הבעלים על הקרבן, וביורש שם אביו על הקרבן, ואם נפסל בשינוי קדש מביאין אחר מנכסיו, ולכן אינו נפסל בשינוי משם היורש, אך בבכור שם הכהן על הקרבן ויתכן שיפסל בשינוי משמו.

וראה תוס' לעיל [ב א ד"ה לשם] שכתבו כי בבכור ומעשר לא שייך לומר ש"לא עלו לשם חובה" ויתכן דהיינו משום שאין הכהן נחשב בעלים עליהם לענין ריצוי, ועיין ב**מקדש דוד** [יד סקי"ג] שדן בגדרי בעלות הכהן בבכור. [ויש לחלק בין בכור הניתן לכהן לבכור שנולד ברשותו, ואולי רק באופן זה יש בו שינוי בעלים, ראה אבי עזרי פ"ג מתמורה וקהילות יעקב בכורות כו].

11. הוכחה זו אפשר לבארה בשני אופנים:

א. עבודה שהיא עצמה אינה מעכבת — שאפילו אם תחסר, הקרבן כשר — מסתבר שלא שייך שדיניה יעכבו, ומחשבה בה תפסול, והוכחה זו מועילה ללמד שאפילו ההקטרה עצמה אינה נפסלת.

וכן משמע בשו"ת **אור זרוע** [תשמה], מזה שדימה את דין הגט שאין בו שמות לדין מחשבה אחר הקטרה. ואם נאמר שהטעם הוא משום שכבר הוכשר הקרבן, אין טעם זה שייך בגט. ובהכרח, שדימה את דין הגט לדין הקרבן כי הטעם שהקרבן אינו נפסל הוא משום שכל עבודה שאינה מעכבת לא שייך בה פסול מחשבת שינוי קדש.

ב. הטעם שאין חסרונה פוסל הוא משום שהיא לאחר זריקה, וכבר הוכשר הקרבן, ולכן אינו יכול לחזור ולהפסל,

והוינן בה: **חטאת, מנלן** שיש מצוה לעשותה לשמה ולשם בעליה, ושינוי קודש או שינוי בעלים מעכב בה?

ופשטה: **דכתיב** "**ושחט אותה לחטאת**" — **שתהא שחיטה לשם חטאת!**

אשכחן שחיטה — קבלה מנלן?

ח-א **דכתיב** "**ולקח הכהן מדם החטאת**", "לקח" לשון קבלה הוא, ומלמד הכתוב **שתהא קבלה לשם חטאת!**

ואשכחן שחיטה וקבלה שצריך לעשותן לשמה — **זריקה מנלן?**

דאמר קרא "**וכפר עליו** הכהן **מחטאתו**" — **שתהא כפרה** [הנעשית בשעת זריקה] **לשם חטאת!**

וגם הולכה צריך לעשותה לשם חטאת, אך לא הוצרך לדורשה מקרא, כי היא בכלל קבלה, וכדלעיל [ד א].[1]

אשכחן שינוי קודש, שינוי בעלים מנלן?

אמר קרא: "וכפר **עליו**" — **עליו, ולא על חבירו.**

אשכחן למצוה, לעכב — מנלן?

כדאמר [בסמוך] **רב הונא בריה דרב יהודה:** נאמר "וכפר עליו הכהן מחטאתו", ולכאורה היה צריך לומר "**מחטאת**", אלא שדייק הכתוב לומר "**חטאתו**" ללמד מיתור האות וי"ו שצריך לחשוב לשם הבעלים.

הכא נמי נלמד ממה ששנה הכתוב "**חטאת — חטאתו**" ששינוי בעלים בזריקה מעכב.[2]

אשכחן קרא ללמד שכל עבודות החטאת **מצוה** לעשותן לשמן, ולא לעשותן **בשינוי קודש.**

וכמו כן מצינו פסוק המלמד שגם **זריקה** בדם החטאת יש לזרוק את הדם לשם בעל הקרבן ולא לזורקו **בשינוי בעלים**, ומפסוק זה נלמד **בין למצוה** לכתחילה **ובין לעכב**, שאם זרק את דם החטאת בשינוי בעלים נפסלה החטאת, שהרי שנה הכתוב זריקה בשינוי בעלים לעכב.

ועדיין צריכים אנו לדעת מנין לנו **לעכב בכל עבודות** שנעשו **בשינוי קודש**, שהרי עד עתה למדנו רק למצוה בלבד.

וכן לשאר עבודות החטאת [חוץ מזריקה, שהתבאר כבר שאם שעשאה בשינוי בעלים, מעכבת] שלמדנו כי אין לעשותן **בשינוי בעלים, בין למצוה ובין לעכב — מנלן?**

אמר רבי יונה: אתיא מחטאת נזיר, דכתיב בה "**והקריב הכהן לפני ה' — ועשה את חטאתו ואת עולתו**" ודרשינן: מה תלמוד לומר "ועשה את חטאתו ואת עולתו" לאחר שכבר נאמר "והקריב הכהן לפני ה'", ללמדך — **שיהיו כל עשיותיו** בחטאת הנזיר **לשם חטאת.** וכיון שלמצוה כבר דרשינן מ"ושחט אותה לחטאת" שצריך לעשותה

ומטעם זה לא יפסל גם במחשבה שתחול בה, כי כבר הוכשר. [וההוכחה היא שהקרבן עצמו לא נפסל. אך יחד עם זה יתכן, שעבודת ההקטרה בפני עצמה, כן נפסלת]. וכן מדוקדק ברש"י מנחות [ד א] שהטעם הוא משום ש"הקטרה לאו עיקר", ומשמע שבשאר עבודות פוסל אפילו אם אין העבודה מעכבת.

ומדברי **הספרי** [שהובאו בתוד"ה וזבחת ב'] משמע לכאורה שזו עיקר ההוכחה, כי אילו משום שהעבודה לא מעכבת, יקשה מה ההוה אמינא שהקטרה תעכב, וראה **בקרית ספר** [ספי"ג מפסוהמ"ק] שמחשבה פוסלת בקבלה אף שקיבל יותר משיעור הזאה, כשם שפוסלת בהולכה, על אף שאינה עבודה המעכבת. ובהערה 5 על תוס' הנ"ל נביא דברי **הגרי"ז ואבי עזרי** בענין.

1. כך פירש **רש"י**. וכן משמע לכאורה לשון התורת כהנים [חובה פרשה ז פי"א] מכאן אמרו שחט של"ש קיבל, הילך וכו' פסל. אולם **הראב"ד** כתב [על התו"כ שם] ששינוי קדש בהולכה נלמד בסוגיין מהאמור בחטאת נזיר ומצורע "ועשה את חטאתו" עד שיהיו כל עשיותיו לשם חטאת. וצ"ב.

2. **רש"י** ביאר [כאן ובסמוך] שהלימוד "מחטאתו" נסוב על שינוי בעלים, והדיוק ממשמעות תיבת "מחטאתו", שהיא חטאת לשם בעליה. אך **תוס'** ביארו שלומדים גם שינוי קודש למצוה, וממה שנשנה "מחטאתו" בנזיר לומדים ששינוי קודש מעכב בשאר עבודות, ומוכח שסברו כי אין הלימוד ממשמעות תיבת "חטאתו", אלא מיתור הוי"ו, וכן נוכיח בהערה 2 על תוס'.

ואמנם ביאור הלימוד תלוי בגירסת הגמרא בסמוך [ראה תוס' ד"ה ועשה] שאם גרסינן כתוס' "אשכחן למצוה, לעכב מנלן" משמע שמהוי"ו נלמד בין שינוי קודש ובין שינוי בעלים, ושינוי בעלים נלמד ב"אם אינו ענין" כי הפסוק נאמר בלשון שינוי קודש. אבל אילו הלימוד ממשמעות הלשון "חטאתו" לפסול בשינוי בעלים, היה יותר ראוי לומר אשכחן שינוי בעלים שינוי קודש מנלן. [וראה **חזו"א** א' ט' ובהערה 2 על תוס'].

"לשמה" ולא בשינוי קודש, בהכרח שהכתוב בחטאת נזיר נשנה כדי ללמד לעכב, שיהיו כל עשיות החטאת נעשות בלי שינוי קודש[3].

אשכחן שינוי קודש לעכב בכל עבודות החטאת, **שינוי בעלים מנין** שהוא מעכב בכל עבודות החטאת כמו זריקה?

אמר רב הונא בריה דרב יהושע: שינוי בעלים ילפינן מיתור האות וי"ו, שהיה ראוי לומר בחטאת נזיר "ועשה את **החטאת**", ונכתב "**חטאתו**", מלמד הכתוב שצריך לעשות את החטאת לשם בעליה ולא בשינוי בעלים.

ומאחר שדרשנו מקרא שכל עשיות החטאת צריך לעשותן לשם בעלים למצוה, ממילא נלמד מהיקש החטאת לשלמים — מה שלמים לא חלקת בהן בין זריקה לשאר עבודות בשינוי בעלים למצוה. אף חטאת לא תחלק בה בין זריקה [שלמדנו לעיל שהיא מעכבת בחטאת] לשאר עבודות, שיהיו גם הן מעכבות בשינוי בעלים[4].

מתקיף לה רבינא לרב הונא: **אלא מעתה,** שהמקור לשינוי בעלים בחטאת נדרש מיתור האות וי"ו ב"חטאת — חטאתו", הרי בפסוק זה נאמר גם "עולתו", וגם בה יש יתור וי"ו, ואם כן יקשה, **"עולת — עולתו", מאי דרשת בה?**

ומקשינן: **ולרבינא,** למה הוקשה לו רק על "עולת — עולתו", והרי מצינו בחטאת נזיר עוד יתורי האות וי"ו, **"מנחת — מנחתו"**, וכן "**נסך — נסכו**", ולמה לא הקשה בכולם, **מאי דרשת בהו?**

ומתרצינן: **ההוא** לא הוקשו לרבינא, שהרי **מבעי ליה** ללמד שנזיר יכול להקריב את המנחה ונסכים אפילו לאחר שעבר זמן הקרבת הזבח, וכמו שדרשו בקרבנות החג מהפסוק "לכל מנחתם ונסכיהם" שאפשר להקריב את **מנחתם ונסכיהם** של קרבנות החג אפילו ב**לילה** [בעוד שאת הקרבנות עצמם צריך להקריב ביום], וכן דרשו שניתן להקריב את **מנחתם ונסכיהם אפילו למחר,** ואין חובה להקריב את המנחה והנסכים יחד עם הקרבן עצמו, וכן נדרוש מ"ועשה את מנחתו ונסכו" האמור בחטאת הנזיר שיכול להביאם בנפרד מקרבנות הנזיר[5].

ולכן לא הוקשה רבינא לרב הונא על יתור הוי"ו ב"מנחתו ונסכו" **אלא** רק מ"**עולת עולתו**" הקשה לרב הונא **מאי דרשת ביה?**

---

3. ביאור הלימודים לדעת רבי יונה:

לפי רש"י שינוי קודש למצוה נאמר בכל עבודה בפני עצמה כדלעיל, ולעכב נלמד מנזיר, ושינוי בעלים למצוה בכל העבודות נלמד מנזיר. ולעכב בשינוי בעלים בזריקה דרשינן מוכפר עליו כדלעיל, וממנה לומדים לעכב בשאר עבודות בהקש לשלמים, שלא נחלק בין זריקה לשאר עבודות.

לפי תוס', בתחילה לומדים שינוי בעלים בכל העבודות למצוה, מועשה את החטאת, ש"אם אינו ענין לשינוי קודש תנהו ענין לשינוי בעלים", ואילו לעכב בשינוי קודש ובעלים דרשינן מיתור הוי"ו "בחטאתו" שהולך בין על שינוי קודש ובין על שינוי בעלים.

4. רש"י פירש שלגבי נזיר כתוב "ועשה את חטאתו ואת עולתו" הרי למצוה, וכשלמים, מה שלמים לא חלקת בין זריקה לשאר עבודות בשינוי בעלים למצוה, אף חטאת לא תחלוק בה לעכב, הרי לך מצוה ועכוב בין בשינוי בעלים ובין בשינוי קודש.

ובשטמ"ק מחק את כל הלימוד משלמים, וטעמו כי אילו ניתן ללמוד משלמים, הרי אפשר ללמוד שינוי קודש מהם, וכן לענין שינוי בעלים למצוה, ואין צורך ל"ועשה".

ובחק נתן כתב שדעת רש"י כי לא חלקת הוא רק גילוי מילתא, [וכן הוכיח **הקרן אורה,** שהרי עדין לא למד מהיקש עד המסקנא] ולפיכך אינה מלמדת אלא אם מצינו מקור ששאר עבודות למצוה ואחד מהם לעכב, שאז לומדים שאין חילוק בין מצוה לעיכוב. ולפיכך צריך את המקורות למצוה בשינוי בעלים בשאר עבודות, ולעכב בשינוי בעלים באחת העבודות, ורק אחר כך ניתן ללמוד מהקש לעכב בכל העבודות בשינוי קודש.

והשטמ"ק למד שאחר שידענו את המקורות להנ"ל, אין צורך להקש, אלא מסתבר שגם בשאר עבודות שינוי בעלים מעכב, כמו בשינוי קודש, שהרי ישנו בכל העבודות למצוה.

ולפי רש"י צריך להדגיש שאין פסוק בכל עבודה בפני עצמה לעכב בשינוי קודש, אלא מ"ועשה" נלמד שכל עשיות מעכבות, שהרי אחר שנאמר באחת מהן, ידעינן לכל העבודות מהקש, וראה בתוס' [ד"ה הלכך] שהקשו כן ותירצו בשני אופנים.

5. בתמורה [יד א] אמר ריש לקיש שצריך שני פסוקים נפרדים ללמד על "אפילו בלילה" ו"אפילו למחר". וביארו תוס' במנחות [מד ב] שאינו חולק על התנא שלמד מ"מנחתם ונסכיהם" אלא מבאר דבריו, שהוא סומך על הלימוד מהמשך הפסוק "מלבד שבתות ה'", עי"ש. ו**במשך חכמה** [במדבר כט יח] ביאר שהנסכים כשרים בלילה שאחר הבאת הקרבן, כי אינם מתיחסים ליום ההבאה אלא רק כהמשך להבאת הקרבן.

עוד כתבו שם תוס', שאין הלימוד מ"מנחתם ונסכיהם" אלא ממה שנכתבו בין "עולה" ל"אשה", שנאמר בעצרת "יהיו עולה לה' ומנחתם ונסכיהם אשה" וגו', ומשמע שבאים כל זמן אשה שהוא הקטרה וכשרה בלילה. ונמצא שבחטאת נזיר דרשינן מהיתור שנאמר בו גם "מנחתם ונסכיהם" וגם "מנחתו ונסכו",

ותו הקשה רבינא לרב הונא: כיצד אפשר ללמוד ששנה הכתוב את דין שינוי קודש ושינוי בעלים בחטאת הנזיר כדי ללמד שמעכבין, והרי יש ליפרוך — **מי גמרי מהדדי,** חטאת חלב הבאה על חטא [וכל חטאות הבאות על חטא נכללות בשם "חטאת חלב" לפי שהיא השכיחה בחטאות] מחטאת נזיר?

והרי **חטאת חלב מחטאת נזיר לא גמרה, שכן יש עמה,** עם חטאת הנזיר, גם **דמים** של קרבנות **אחרים** — שהרי לעולם לא תבוא חטאת נזיר לבדה אלא בצירוף שאר קרבנות הנזיר, ואם כן אי אפשר ללמוד ממנה על חטאת חלב הבאה לבדה.

וכן **חטאת נזיר מחטאת חלב לא גמרה, שכן** חטאת חלב מכפרת על חטאים שיש בזדונם חיוב **כרת,** מה שאין כן בחטאת נזיר.

וכיון שחטאת חלב אינה נלמדת מחטאת נזיר, לפיכך צריך לכתוב בשתיהן שאין לעשותן בשינוי קודש ובעלים, למצוה. ומנלן ששינוי קדש ושינוי בעלים מעכב?

אלא אמר רבא: אתיא לעכב **מחטאת מצורע** ששנה בה הכתוב, וכתב שוב שצריך לעשותה לשמה. שנאמר בחטאת מצורע "**ועשה הכהן את החטאת**", ודרשינן — **שיהו כל עשיותיו לשם חטאת!**

ואשכחן שינוי קודש, שינוי בעלים מנליה שמעכב?

— **אמר קרא "וכפר על המטהר" וגו',** ודייקינן: וכפר **על המטהר הזה, ולא על המטהר חבירו!**

וכיון שכבר למדנו שינוי קודש ושינוי בעלים בשאר חטאות למצוה, הרי מה שחזר ושנה אותם הכתוב בחטאת מצורע, בא הכתוב ללמד שמעכבין.

ומקשינן: **ואכתי מי ילפינא** חטאת חלב וחטאת מצורע **מהדדי,** עד שתאמר שיתור הכתוב בא ללמד לעכב? והרי שני הכתובים הוצרכו, כי **חטאת חלב מחטאת מצורע לא ילפא, שכן יש עמה דמים אחרים,** וכן **חטאת מצורע מחטאת חלב לא גמרה, שכן** חטאת חלב מכפרת על שגגת חיוב **כרת.**

ומתרצינן: אמנם **חדא מחדא לא אתיא,** אך **תיתי חדא מתרתי,** שהרי בשלשה מקומות נשנו דיני שינוי קודש ובעלים: בחטאת חלב, בחטאת נזיר, ובחטאת מצורע, וכיון שנלמד באחד המקומות משני האחרים, ישאר הפסוק השלישי מיותר ללמד ששינוי מעכב.

והוינן בה: **בהי** חטאת **לא** צריך **לכתוב** דין לשמה, ונוכל ללמדה מהאחרות, ולדרוש את האמור בה כ"שנה לעכב"?

לא לכתוב רחמנא בחטאת חלב, ותיתי מהנך, הרי יש ליפרוך: **מה להנך,** חטאות נזיר ומצורע, שהן חמורות מחטאת חלב, **שכן יש עמהם דמים אחרים,** שמביאים עם החטאת קרבנות נוספים, תאמר בחטאת חלב שהיא באה לבדה.

לא לכתוב רחמנא בחטאת נזיר, ותיתי מהנך, הרי גם כאן יש ליפרוך: **מה להנך, שכן אין להן שאלה,**[6] תאמר בנזיר, שיכול להשאל על נזירותו ולהפטר בכך מהקרבן.

לא לכתוב רחמנא בחטאת מצורע, ותיתי מהנך, הרי יש ליפרוך: **מה להנך, שכן אין** קרבנותיהם

כי אי אפשר ללמוד מעצרת לנזיר, שהרי חלוק בנכסיו, שהם נכסי יחיד. אולם רש"י להלן [פד א ד"ה נסכים] כתב שהלימוד בכל "מנחתם ונסכיהם" הוא מדכתיבי יתירי.

ובשטמ"ק [בהשמטות ח] הקשה הרי אמרו במנחות [כו ב] שמנחת נסכים היא מן הדברים שדרכן ליקרב ביום. ותירץ דהיינו דוקא נסכים הבאים בנדבה, אבל נסכים הבאים עם הזבח קרבין אפילו למחר, וכשרים אפילו בלילה. אולם רש"י במנחות [מד ב] הקשה כן, ופירש על פי הגמרא בתמורה [יד א] שנסכים הבאים בפני עצמן, כגון שהביא זבח בלא נסכים, ומביאן לאחר זמן, יכול להביאן בלילה. ונמצא שנסכים הבאים עם הזבח הם חובה ואינם באים בלילה. והבאים בפני עצמן באין בלילה אפילו נדבה.

ובמנחת אברהם [מנחות מד ב] ביאר בדברי השטמ"ק, שאין הביאור במנחת נסכים שהיא כשרה בלילה אף על פי שהיא קרבן, כי אם כן גם בפני עצמה היתה כשרה בלילה, אלא שחידשה התורה במנחה הבאה משום הזבח שהיא כאימורי הקרבן וכשר בלילה, [כמבואר **בשו"ת הרשב"א** ע"ט] אך נסכי מנחת נדבה דינם ככל קרבן שפסול בלילה. וכן כתב **בעולת שלמה** [תמורה י"ד] שאינה כשרה בתורת נדבה בלילה. וראה **בחזו"א** [או"ח קכ"ו יט] ו**במקדש דוד** [ט' סס"ק א'] ובהערות הגרא"ז שם.

6. **בטהרת הקדש** הקשה הרי מצינו שאלה בחטאת, לגבי שחוטי חוץ, שאם שאל על ההקדש לפני ששחט בחוץ, נפטר עליו מחטאת.

ומו"ר הגראי"ל חילק בין שאלה בנזיר, שדין הנזירות גופא

באין בדלות, שלא הקלה התורה על החוטא או על הנזיר להביא קרבן חטאת העוף אם הוא דל, תאמר בחטאת מצורע, שאם אין ידו משגת לקנות בהמה, הוא יכול להביא עוף לחטאתו.

ובהכרח שאין מקור לעכב מיתור הפסוק באחת מהחטאות.

אלא מכאן למדנו: **אמר קרא "זאת התורה לעולה ולמנחה** ולחטאת... ולזבח השלמים". **הקישו הכתוב** את קרבן החטאת **לשלמים**, ומהקש זה נלמד: **מה שלמים, בין שינוי קודש בין שינוי בעלים בעינן לשמה, למצוה. אף חטאת, בין שינוי קודש בין שינוי בעלים בעינן לשמן, למצוה.**

הילכך, המקור שיש **מצוה** לעשות את החטאת לשמה נלמד **משלמים. והנך קראי** שנאמרו בחטאות חלב מצורע ונזיר, באו ללמד **לעכב** בשינוי קדש ובשינוי בעלים.

ואשכחן חטאת חלב, דכתיב בה "ושחט אותה **לחטאת**", ודרשינן שנכתבה לעכב,

ח-ב אבל **חטאת דעבודת כוכבים**, שנכתבה בפרשה בפני עצמה ואינה נכללת בחטאת חלב, מנלן ששינוי קודש או שינוי בעלים מעכב בה?

וכן מיבעי לן בשלשת החטאות שנכתבו בפרשת קרבן עולה ויורד, ולא נאמרו בפרשת חטאת חלב:

חטאת של עדים [שהושבעו שבועת העדות לבוא ולהעיד, וכפרו בשקר בידיעת העדות, ולא העידו] שחייבים להביא קרבן חטאת עולה ויורד על **שמיעת קול** אלה.

וכן חטאת הבאה על שבועת שקר הקרויה "**ביטוי שפתיים**".

וכן חטאת הבאה לכפר על **טומאת מקדש וקדשיו, מנלן** שאם לא יעשו אותן לשמן — יפסלו?

ופשטינן: **חטאת דעבודת כוכבים אתיא** בלימוד של "מה מצינו" **מחטאת חלב**, שהרי היא שווה לה, **שכן** היא באה על חיוב **כרת כמותה** של חטאת חלב, שהיא באה על חטא בשגגה שעל זדונו חייבים כרת.

והנך כולהו [חטאות שמיעת קול, ביטוי שפתיים וטומאת מקדש וקדשיו, ש] **אתיין** בלימוד של **במה הצד** משלשת החטאות של חלב, מצורע ונזיר.

[החטאת על טומאת מקדש וקדשיו, על אף שיש בזדונה כרת, אין ללומדה במה מצינו מחטאת חלב, שכן הקיל בה הכתוב בכך שהדל מביא חטאת עוף].

תנו רבנן: קרבן **פסח** שהקריבו **בזמנו**, בערב פסח, אם עשאו **לשמו**, הוא **כשר**. אבל אם עשאו **שלא לשמו** הרי הוא **פסול**. **ואם** הקריבו **בשאר ימות השנה**, שאז הוא קרב בתורת שלמים ולא בתורת פסח, נמצא דינו להיפך — אם עשאו **לשמו**, לשם קרבן פסח, הרי הוא **פסול**, שאין זה זמן של קרבן פסח, אבל אם עקר ממנו את שם "קרבן פסח" על ידי שעשאו **שלא לשמו**, הרי הוא **כשר**, וקרב בתור קרבן שלמים.[1]

(של"ו קבאיצ"ן ממה"ר רצ"א ב"א סימן) אלו סימנים לשמות האמוראים שיוזכרו בסוגיא זו.

ודנה הגמרא: **מנא הני מילי** שפסח הנעשה בשאר ימות השנה שלא לשמו — כשר?

אמר אבוה דשמואל: אמר קרא "ואם מן הצאן קרבנו — לזבח שלמים לה'". ודרשינן — **דבר הבא** רק **מן הצאן**, דהיינו קרבן פסח, שקרב רק מן הצאן, **יהא לזבח שלמים.** וכיון שאילו יקריב אותו בערב פסח לשם שלמים יפסל, בהכרח שהפסוק בא

מחייב קרבן ולא מה שעבר על נזירותו, ולכן נחשבת חטאת נזיר כ"רשנה בשאלה". אך שחוטי חוץ, שהחטאת באה על החטא, ובשאלה עקר את עצם ההקדש, נמצא שהשאלה היא רק היכי תמצי שלא יחטא, ואופן זה אינו נחשב שהחטאת "ישנה בשאלה".

1. **הצל"ח** בפסחים [סא א] דייק מדברי הרמב"ם שפסח בשאר ימות השנה כשר רק כשנעשה בשינוי קודש, אבל לגבי שינוי בעלים עדיין דיני פסח עליו ונפסל. שהרי משמע מדבריו [פי"ח ממעה"ק הי"ב] שפסח בשאר ימות השנה אינו צריך עקירה, ומאידך כתב [פט"ו מפסוהמ"ק הי"א] שלא בזמנו אם שחטו שלא לשמו כשר, ואם בשינוי בעלים פסול, ובהכרח שנשאר בו דיני פסח לגבי מחשבת לשם בעלים.

ודבריו מחודשים מאד, שהרי למאן דאמר שאין צריך עקירה נעשה שלמים, [ראה תוד"ה בשאר], ושלמים כשרים אף בשינוי בעלים, ולא ביאר סברתו, אלא דימה דין זה למה שדנה הגמרא בסמוך שאם ישחטנו לשם זבח אחר יפסל, ונקט שהטעם לכך, כי גלי קרא שכשר רק לשם שלמים, ולא לשם זבח אחר, וכן גלי רק בשינוי קודש ולא בשינוי בעלים.

ונראה שדעתו כי אין העקירה נעשית על ידי מחשבת פסול,

להשמיענו שאם בא להקריב קרבן פסח בשאר ימות השנה, חייב להקריבו לשם שלמים, כי זהו הכשרו להקרב שלא בזמנו[2].

אך מקשה הגמרא: אם המקור להכשירו בשאר ימות השנה דוקא באופן שנקרב שלא לשמו נלמד ממקרא זה, **אימא**: רק אם יקריבו לשם **שלמים — אין** [אכן, אז הוא יוכשר], אבל אם יקריבנו לשם **מידי אחרינא**, כגון לשם עולה, הוא **לא** יוכשר. ואי אפשר לומר כן, שהרי לשון הברייתא "אם שחטו בשאר ימות השנה שלא לשמו, כשר" — משמעותו היא שאפילו אם שחט את הפסח לשם עולה או חטאת — הוא כשר לשלמים!?[3]

ומתרצת: **אמר רבי אילא אמר רבי יוחנן**: נאמר בפסוק זה "**לזבח**", ותיבה מיותרת היא, שהיה יכול לומר "ואם לשלמים", ונכתבה כדי **לרבות כל זבח**, שאם נשחט הפסח בשאר ימות השנה לשם כל זבח — כשר[4].

אלא על ידי חלות שם קרבן אחר, ונמצא שאין הפסח נעשה שלמים ממילא אלא על ידי שחיטה, ולכן בשינוי בעלים אין השחיטה עוקרת, כי אינה מתייחסת לבעלים. ודוחק, וראה **באבן האזל** [פט"ו מפסוהמ"ק הי"א] ובהערות הבאות.

2. מסקנת סוגיא זו, שמסברא קיימא לן שפסח נדחה רק לשלמים ולא לשאר קרבנות. ומה שהוא נדחה לשלמים אף שחשב לשאר קרבנות, הוא משום דכתיב "לזבח" ומרבה שיהיה לשלמים אפילו נשחט לזבח אחר.

ומו"ר הגראי"ל דן האם מותר לכתחילה לחשב לשם זבח אחר, כי עדיין לא נעשה שלמים אלא על ידי עקירה זו, וכל האיסור בשינוי קדש הוא רק לגרום שלא יעלה לחובתו. או כיון שדינו להיות שלמים, נחשב כמחשבת שינוי קדש בשלמים, ואסור לשנות במחשבתו מיעודו. [וראה **בטהרת הקדש** לדף ט א שמותר לשחטו לשם זבח אחר משום שלא הקדישו מתחילה לשלמים].

והראה שנחלקו בזה רש"י ותוס', **שרש"י** [במשנה] כתב שבשאר ימות השנה כשר, כי דינו כשלמים, ושלמים כשרים שלא לשמן. ומשמע שיש בזה איסור מחשבה של שינוי קדש. ואילו **תוס'** בסוגיין [ד"ה לשמו] נקטו שיכול לחשב לכתחילה לשם כל זבח [ראה שם בהערה 10]. וכן משמע בתוס' להלן [ט א ד"ה דילמא ובהערה שם, וכן בדף קטו א ד"ה פסח].

[ויתכן שנחלקו אם בעקירת שם פסח חלה קדושת שלמים חדשה, ומחשבת העקירה יכולה להעשות לשם כל זבח, או שאין העקירה משנה את שם הקרבן, אלא קובעת לעשותו כדיני שלמים שבו, מדין פסח גופו או משום שיש בפסח קדושת שלמים מתחילתו, ואם כן אסור לשנות בו, ולהלן נרחיב].

ועוד דן, אם עצם המחשבה "לשם זבח אחר" עוקרת את הפסח, או רק מפני שכלול בה "שלא לשם פסח", ונפקא מינה למחשב "שלא לשם פסח" בלבד ולא חישב לשם זבח אחר אם פוסל. ואמר דלא גרע מ"לשם חולין", ולא מיבעיא לדעת הרמב"ם [פט"ו מפסוהמ"ק הי"א] שפוסל בפסח, אלא אפילו אם אינו פוסל, היינו רק משום ש"אין חולין מחללין קדשים", אך שם הקרבן ודאי נפקע, שהרי בחטאת אינו מרצה [כדלהלן מו ב], וכן "שלא לפסח" יעקרנו, וראה הערה 6.

והקרן אורה הקשה מנא לן שאף קודם הפסח הוא כשר כשנשחט לשם שאר זבחים, והרי למאן דאמר שאחר הפסח אינו צריך עקירה, יתכן שרק אחר הפסח הוא כשר, כי נעשה מאליו לשלמים, אך קודם הפסח שצריך עקירה, לא יהא לשלמים אלא אם יעקרנו לשמם דוקא.

ותירץ, שכל הריבוי מ"לזבח" נצרך רק לקודם הפסח, כי לאחר הפסח שנעשה ממילא שלמים, [כי שמו מתחילתו נחשב שהוקדש לשלמים כדלקמן]. ודאי שיהא שלמים אף אם יעשה לשם זבח אחר.

והוסיף, שגם מה שמשמע בפסחים [ס ב] שצריך עקירה על ידי שחיטה, היינו דוקא קודם הפסח, שהקרבן עומד לפסח, אבל אחר הפסח אפילו למאן דבעי עקירה די בעקירה בפה וראה בהערה 4 ובהערות על תוס'.

3. **הצל"ח** [שם] הקשה הרי כבר למדנו שפסח בשאר ימות השנה יהיה לשלמים, ואם כן למה אם ישחטנו לשם עולה או זבח אחר יפסל, והרי שלמים ששחטן שלא לשמן כשרים, והיינו שהבין כי בקושית הגמרא לא היה צד שלא יהיה שלמים, אלא רק שיפסול במחשבה שלא לשמה, ולכן הוכיח מכך כדבריו הנ"ל, שנשאר הקרבן בדיני פסח, ולכן סלקא דעתך שלא הוכשר אלא לגבי שלמים ומחשבתו לקרבן אחר היא מחשבת פסול.

אמנם בפשטות ביאור הקושיא הוא, שלא נדרוש "לזבח שלמים" שבכל אופן שישחוט הפסח יהיה דינו כשלמים, אלא שיהיה דינו כפי שחושב בשחיטתו — וממילא צריך לחשוב לשם שלמים, כי רק בכך יהיה כשר, ואילו במחשבתו לשאר קרבנות יפסל, שהרי אין דינו שוה להם ואינם מועילים לעקירה, והרי הוא שוחט פסח בשאר ימות השנה. ואין ראיה כהצל"ח. וראה **בטהרת הקודש ובשפת אמת.**

ומסתבר כי אם יהיה דינו כפי שחשב, ואפילו חטאת ועולה, בהכרח שכבר בעת ההפרשה תחול הפרשה לפסח ולכל קרבן שהוא ראוי לו, וכן הוא אופן ההפרשה בכל פסח הנעקר לשלמים, [וכעין דברי **הגרי"ז** בהערה 7 לתוס']. ויש לדון אם יכולה ההפרשה לחול קודם שהוא חייב בחטאת עולה ושלמים, או שקרבן זה עולה לו רק אם היה מחויב בו מעיקרא.

4. **בשפת אמת** דייק מכאן שרק על ידי שחיטה נעשה הפסח לשלמים, כי אילו כשעבר זמנו נעשה ממילא לשלמים, למה ריבתה התורה רק זבחים, והרי גם אם ישחטנו לשם קרבן עוף או מנחה יהא כשר בשלמים ששחטן שלא לשמן, ובהכרח שאין די במה שעבר זמנו שיהיה ממילא לשלמים, אלא צריך הפקעה בשחיטה לשם קרבן אחר הראוי לו, ואז נעשה שלמים, אבל מחשבה לקרבן עוף ומנחה לא שייכת בבהמה, ואינה

והוינן בה: אם נאמר שפסח כשר כל השנה בהקרבתו "לשם כל זבח", **אימא** שכוונת התורה היא לומר, **שלכל** זבח **דשחיט** את הפסח בשאר ימות השנה לשמו, **להוי כוותיה!** ואם ישחוט את הפסח בשאר ימות השנה לשם עולה, יחשב עולה!?

ודחינן: **אי הוה כתיב** ביתור הפסוק "**לשלמים ולזבח**", היה אפשר לבאר את כוונת התורה **כדקאמרת**, שיחשב ככל זבח ששחט לשמו, כי כך תתפרש משמעות הכתוב — או לשלמים או לכל זבח אחר.

אבל **השתא**, **דכתיב** "**לזבח שלמים**", נמצא שמשמעות הכתוב היא: **לכל** זבח **דשחיט ליה**, ואפילו לעולה — **שלמים להוי!**

ועדיין הוינן בה: מנין לך לדרוש מיתור תיבת "לזבח" להכשיר פסח שנשחט לשם כל זבח? **אימא** — **"לזבח" כלל, "שלמים" פרט**, ולפי י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן אמרינן: **כלל ופרט — אין בכלל אלא מה שבפרט.** ואם כן, רק אם שחט את הפסח לשם **שלמים, אין** [אכן, הוא כשר], אבל אם שחטו לשם **מידי אחרינא, לא** הוכשר, שלא נעקר ממנו שם פסח, והרי הוא כקרבן פסח שנשחט שלא בזמנו בלא עקירת שמו, שהוא פסול!?

ומתרצינן: גם אם תימצי לומר ש"לזבח" הוא כלל, ו"שלמים" הוא פרט, הרי נאמר אחריהם "**לה'**", ובכך **הדר וכלל**, חזר הכתוב וכלל את כל דבר שהוא כעין הפרט [שכך הוא אופן הדרש במידה של כלל ופרט וכלל], ונכללו בכך גם שאר הזבחים, שאם שחט פסח לשמם, יהיה כשר[5]. ואין נפקא מינה אם נכשיר לשם כל זבח מיתור תיבת "לזבח", או מהלימוד של כלל ופרט וכלל.

מתקיף לה רבי יעקב מנהר פקוד: וכי אפשר לומר ש"לה'" חזר וכלל ולדרוש כלל ופרט וכלל? **והא לא דמי כללא בתרא לכללא קמא** [ובאופן שהכלל הראשון והכלל האחרון אינם דומים אין דורשים בהם את המידה של כלל ופרט וכלל]. שהרי **כללא קמא**, דהיינו "זבח", **מרבי** את הפסח ששחטו לשם **זבחים** [קרבנות — בהמה], **ותו לא**, ואילו מ**כללא בתרא**, דהיינו "**לה'**", אפשר ללמוד שכשר אם שחטו לשם **כל** קרבן **דקרב לה'**, **ואפילו** אם שחטו **לשם עופות,**[6] ואפילו אם עשאו **לשם מנחות?!**

ומתרצינן: **הא תנא — תנא דבי רבי ישמעאל הוא,** שהוא **דריש בכללי ופרטי** אפילו **כי האי גונא** שאין הכלל האחרון דומה לכלל הראשון, ואם כן גם כאן יתכן לדרוש כך: **כלל ופרט וכלל, אי**

עוקרת.

אך **בזבח תודה** נקט שלמסקנת הגמרא כל מחשבה לשם קרבן אחר מפקיעה את שם הפסח, וממילא נשאר בו רק שם שלמים שבו, ולכן גם לשם קרבן עוף ומנחה יהא כשר, שהרי נאמר ריבוי "לה'" — "כל דלה'" והיינו בין לפי תוס' שלמדו ריבוי מיעוט וריבוי, ובין לרש"י ש"לזבח" ריבוי הוא, שודאי הוא מרבה כל מה שהיינו למדים בכלל ופרט וכלל, ובכלל זה מנחות שבאות בנדר ונדבה.

ובתוס' [ד"ה אי] משמע שלעופות ומנחות אינו כשר, שהרי מקשינן בגמרא דכל דשחיט ליה להני כוותיה, ומתרצינן שהדרשה היא מדלא כתיב "לשלמים יזבח", והרי בקושית הגמרא ודאי שלא שייך שיהיה הפסח כקרבן עוף ומנחה, ואם כן יקשה לכאורה מה שכתבו תוס' ש"שלמים" לא צריך כלל, שהרי צריך לומר "שלמים" כדי ללמד שהפסח כשר גם כששחט לשם עוף או מנחה, ובהכרח שאינו כשר בכלל "שלמים".

5. **בפנים מאירות** הקשה, הרי אחר הכלל ופרט לא מקשינן שוב "לכל מאי דשחיט להוי כוותיה", כי לשם כך נאמר "שלמים" לומר שאפילו אם שחט לשם זבח אחר, יהיה שלמים. ואם כן למה לעיל לא יתרץ כן, ולמה צריך לדרוש מדלא כתיב "שלמים וזבח".

וכתב שאי אפשר לדרוש ממה שנאמר "שלמים", כי אילולי נאמר "שלמים" הוה אמינא שהפסח עצמו כשר לכל הזבחים, ואינו נפסל שלא לשמו, אך אין הוא נעקר משם פסח לשם שלמים, ולכן מקשינן לעיל, ורק כאן דילפינן כלל ופרט וכלל אין למדים לכל הזבחים שיהיה כמותם, כי אין זה כעין הפרט.

6. . **רש"י** פירש ששחטו לשם חטאת העוף. **והב"ח** גרס "עולת העוף", וב"שלום רב" הביא ש**הגר"מ שפירא** ביאר טעמו, משום שאמרו [בכריתות ח ב] שרק דבר הקרב כליל נחשב "לה'", וזה שייך רק בעולה ולא בחטאת. **ותמה מו"ר הגראי"ל**, שאם כן, נמצא שכללא בתרא ממעט לשם כל קרבן שאינו כליל, ואילו בגמרא משמע שכללא בתרא מרבה יותר מכללא קמא. וראה **שער המלך** [פ"א מחגיגה].

ולכאורה ממה שהוצרך רש"י לפרש שחשב לשם "קרבן עוף" ולא "לשם עוף" סתם, משמע ש"לשם עוף" סתם אינו עוקר כיון שאינו "לשם זבח אחר", והרי זה כחושב "לשם חולין" שלא נכלל ב"כל דלה'" ואינו עוקר משם פסח. [ראה הערה 2].

ומו"ר הגראי"ל ביאר שכוונת **רש"י** לפרש שנחשב שינוי אף על פי ששוחט במציאות בהמה ולא עוף או מנחה, כי דיני הקרבנות חלוקים, ולפיכך שייך שיכוון לשם "קרבן עוף" או "לשם מנחה". אך אילו היו דיניהם שוין, פשיטא שמחשבה לשנות מהמציאות אינה נחשבת שינוי קדש.

וכבר הבאנו לעיל ש**האור שמח** [פט"ו מפסוהמ"ק הי"א]

אתה דן אלא כעין הפרט — מה הפרט [שלמים] **מפורש שהוא לשמו** של פסח, ועוקר אותו מפסח, **וכשר** להקריבו בשאר ימות השנה בתור קרבן שלמים, **אף כל שהוא שלא לשמו,** כגון שהקריבו לשם עולה, עוקר ממנו את שם פסח **וכשר** בתור שלמים![7].

ומקשינן: אם הפסוק נדרש בכלל ופרט וכלל נלמד ממנו גם כך: **אי מה הפרט** [שלמים] **מפורש** שהוא **דבר הבא בנדר ונדבה, אף כל** קרבן **הבא בנדר ונדבה,** ונמצא כי רק אם עשאו לשם **עולה ושלמים** הבאים בנדר ונדבה — **אין** [אכן, הוא יוכשר], אבל אם עשאו לשם **חטאת ואשם — לא** נעקר שם פסח ממנו, והוא פסול, ואינו עולה אפילו בתורת שלמים!?

אלא ודאי אין ללמוד בפסוק זה כלל ופרט וכלל, כי אין לשון "לזבח שלמים" משמש בלשון של כלל, כי "זבח שלמים" הוא ביטוי אחד, ואי אפשר לחלקו לכלל ולפרט ולומר ש"זבח" הוא כלל ו"שלמים" הוא פרט. אלא כל המקור להכשיר פסח שלא לשמו בשאר ימות השנה נלמד מיתור הכתוב, שהיה אפשר לכתוב "שלמים" גרידא ונכתב "לזבח שלמים", ודרשינן: **"לזבח" ריבויא הוא,** וייתרו הכתוב לרבות את כל הקרבנות, שאם שחט פסח לשמן נעקר ממנו שם פסח, ובשאר ימות השנה הוא כשר.

ושוב מקשינן כדלעיל: אם "לזבח" ריבוי הוא **אימא — לכל דשחיט ליה להווי כוותיה,** ואם ישחטנו לשם עולה יהיה עולה, ואם ישחטנו לשם חטאת יהיה חטאת?

ומתרצינן: **אמר רבי אבין:** פסח זה הוקדש תחילה לשם קרבן שנאכל, ולפיכך כאשר הוא נשחט בשאר ימות השנה שלא לשמו ונעקר שמו ממנו, אין נעקר דין אכילתו. אלא **דוחין קדשים הנאכלים אצל** ט-א **קדשים הנאכלין** ונעשה לשלמים הנאכלים, **ואין דוחין קדשים הנאכלין אצל קדשים שאינן נאכלין,** כעולה. ולפיכך אף אם שחטו לשם עולה, הרי הוא נעקר להיות שלמים, וקרב ונאכל בתורת שלמים[1].

ומקשינן: הלא תירוץ זה מועיל רק אם שחטו לשם עולה, אבל עדיין יקשה באופן ששחטו לשם חטאת או אשם, למה לא יהיה חטאת או אשם, **אטו חטאת ואשם, מי לא מיתאכלי?**[1א]

— אלא כך צריך לומר: **דוחין קדשים הנאכלים לכל אדם** [קרבן פסח] **אצל קדשים הנאכלין לכל אדם** [שלמים], **ואין דוחין קדשים הנאכלין לכל אדם אצל קדשים שאין נאכלין לכל אדם,** שחטאת ואשם נאכלין רק לזכרי כהונה.

כתב שמחשבה "לשם חולין" מעכבת רק בשחיטה, כי שאר עבודות אינן שייכות בחולין, ובהכרח צריך לפרש שהכוונה לשם מנחה מתפרשת על העבודה שכנגד העבודה בזבח, [כחושב על קמיצה נגד שחיטה וכו'], וכן משמע ממה שאמרו במנחות [ג ב] שקומץ לשם זבח פוסל, [וראה שם בחידושי הרשב"א, ובקרן אורה שם ד א נקט שגם קמיצה לשם חולין פסולה, וצ"ע].

7. **רש"י** פירש שקושית הגמרא היא, שמהכלל ופרט נלמד רק להכשיר רק באופן ששחטו שלא לשמו, אך יצא "לשמו", שהוא פסול. ותמה **השפת אמת,** הרי לכך אין צריך למעט מכלל ופרט, כי ודאי שפסח שנעשה לשמו שלא בזמנו, פסול הוא, וכמו שכתב רש"י עצמו [ד"ה בשאר], ששנה הכתוב לעכב בקביעות זמנו בבין הערביים.

ובעולת שלמה תירץ, שבמקרא זה לא נאמר אלא ששחיטתו לשמו פסולה שלא בזמנו, אך עדיין אפשר להכשיר בשאר העבודות שנעשו לשמו שלא בזמנו, ולכך הוצרך הלימוד של כלל ופרט.

1. תוספת ביאור: אין כוונת הגמרא שסברא היא שמותר הפסח יהיה שלמים, ואין צורך לריבוי של "ולזבח", אלא שסברא זו מגלה שכוונת התורה שבכל אופן ששחטו יהיה "לזבח שלמים".

ומו"ר הגראי"ל הוסיף, שאין הסברא מפקיעה ממשמעות הכתוב ד"כל דשחיט ליה להווי כוותיה", שהרי מה ש"נאכלין או אין נאכלין" אינו חילוק בדיני הקרבן גרידא, אלא בעצם קדושתו, ובהכרח שאין כוונת הכתוב לרבות שאם ישחוט לשם חטאת ישתנה דינו לקדושה אחרת, אלא רק שיהיה כשלמים שקדושתם כקדושת הפסח.

וכן ביאר בחילוק בין נאכלין לכל אדם או רק לזכרי כהונה, כי אכילת כהנים מוסיפה בכפרת הקרבן, ובפסח ושלמים אין אלא מצות אכילה. וראה בהערות לתוס' כאן [ד"ה דוחין] ולעיל [ו א ד"ה והלא].

ואף ששלמים נחשב גבוה מפסח ומבכור [במשנה להלן פט א], שייך לומר שמותר הפסח יהיה שלמים ולא בכור, משום שאין נחשב חילוק בסוג הקדושה אלא כשיש חילוק בין האוכלין או בין ק"ק לקק"ל, וראה הערה 2.

1א. **בקרן אורה** תמה ממה נפשך איך סלקא דעתא שיביא חטאת ואשם ללא שחטא, ואם באמת חטא הרי אין דבר שבחובה בא אלא מן החולין, ועוד תמה שהפסח זכר וחטאת נקיבה. ולכן הסיק שההוא אמינא היא שגזירת הכתוב היא

רבי יוסי ברבי אבין אמר: דוחין קדשים קלים אצל קדשים קלים [שפסח ושלמים קדשים קלים הם] **ואין דוחין קדשים קלים אצל** עולה חטאת ואשם שהם **קדשי קדשים.**[2]

מתקיף לה רב יצחק ברבי סברין: אימא — שחטיה לשם מעשר בהמה **ליהוי** קרבן **מעשר** בהמה ולא שלמים[3]. **למאי הילכתא — דלא ליבעי נסכים** [ואילו שלמים צריך להביא נסכים], **ולמלקא עליה ב"לא יגאל"** אם ימכרנו [שעל מכירת מעשר — בהמה לוקים]!?[4]

ומתרצינן: **אמר קרא** במעשר בהמה מיעוט — **"העשירי יהיה קודש"**, ובא הכתוב ללמדנו: **זה,** שהופרש בתור מעשר בהמה, בלבד, יהיה **מעשר** [שפטור מנסכים ולוקה על מכירתו], **ואין אחר** נהיה **מעשר,** למעט אם שחטו קרבן אחר לשם מעשר, שאינו נעשה מעשר.

שאם ישחטנו לחטאת יהיה כמו שאמר.

ובשער המלך [פי"ד ממעה"ק ה"ח] הוכיח שאף על פי שאי אפשר להביא חטאת בנדבה, מכל מקום אפשר להקדישה, וחלה הקדושה לענין שתלך הבהמה למיתה.

ומו"ר הגראי"ל ביאר, שחטאת אינה באה מדבר שדינו נשאר עליו גם אחר הפרשתה, כגון מבהמה של מעשר שני, כי התמעט שלא יחולו שתי קדושות יחד. אך אם על ידי החטאת פוקעת הקדושה הראשונה — של הפסח — שוב נחשב כבאה מן החולין.

וכבר הערנו לעיל [ח ב הערה 3] כי בהכרח שההפרשה היא לשם פסח וכל קרבן שהוא ראוי לו, ואכן היא באה מן החולין. וראה **במקדש דוד** [כח ב] שנקט שמדובר באופן שלא חטא, ואף שאין אדם יכול להקדיש חטאת בנדבה, אם הבהמה כבר קדושה, יכול למשכה ולעשותה חטאת, וכן משמע להלן [סז א] עי"ש.

2. **תוס'** [בד"ה דוחין] נקטו שאין נפקא מינה בין טעמי רבי אבין ורבי יוסי בר אבין, אלא לענין הקושיא מבכור, שאינה קשה לרבי אבין שתלה את החילוק בנאכלים ולא בקדשים קלים.

ובפשטות הטעם שנחלקו במה לתלות, הוא משום שרבי אבין סבר שאכילתן לכל אדם מוכיחה שקדושתן קלה מקדשי קדשים, ואין הקדושה תלויה דוקא במקום אכילה, ולפיכך בכור נחשב לגבי זה כקדשי קדשים. ורבי יוסי בר אבין סבר ששמם נקבע לפי מקום אכילתן, ואף בכור שנאכל רק לכהנים נחשב קדשים קלים כפסח.

וראה **בשפת אמת** על המשנה, שהביא מהסוגיא להלן [יא] שבכור נחשב שקדושתו גבוהה משל מעשר, כי נאכל רק לכהנים, ובכל זאת נקטה המשנה את שניהם כאחד, כי לא נחשב הפרש בין גבוה לנמוך אלא קדשי קדשים וקדשים קלים, ועוד צידד שנחשב הפרש, ותנא ושייר, והיינו כמחלוקת בסוגיין אם אכילת כל אדם מחלקת בדרגת הקדשים או לא.

ב. **הגרי"ז** הקשה אם כששוחט לשם חטאת נעשה ממילא לשלמים, אם כן כשמקשינן בסמוך שאם ישחטנו לבכור יהא בכור, הרי יקשה גם כששוחטו לשם חטאת למה יהא לשלמים ולא לבכור. וביאר, שגם לפי הצד שיכול לעקרו לשם בכור, היינו שחוץ מדין שלמים שחל בו ממילא, מוסיף בו דין חדש לבכור, כי בעקירה נעשה שלמים שהם כלולים בפסח, ואין צריך לעשותו לשמם, אלא רק לעוקרו משם פסח. ולפיכך כשעוקרו לשם חטאת נעשה שלמים, כי אינו יכול לעשותו חטאת, וכיון שנעקר שם פסח נשאר בו שם שלמים.

ועוד יתכן לבאר, שבכך גופא נחלקו שני התירוצים, אם הפסח שנעקר לשלמים חל עליו שם שלמים גמור, או שנשאר בשם פסח ורק דיני הקרבתו בשאר ימות השנה הם כשלמים. שלרב אבין אין צורך לומר שהשתנה שמו, אך לרבי יוסי בר אבין שתירץ "אין דוחין קדשים קלים אצל קדשי קדשים" בהכרח שבעקירה חל בו שם חדש, ולא רק בדיני ההקרבה, ולכן אמר שאי אפשר לעשותו קדשי קדשים. וכך עולה מדברי **האבי עזרי** [פ"י ממעה"ק ה"ז] וראה עוד בהערות להלן ועל תוס'.

3. לכאורה תמוה, מהי ההוה אמינא שיתפיס קדושת בכור ומעשר על הפסח, והלא אפילו אם היה חולין לא יכל להתפיסו בקדושות אלו אלא אם כן היו באמת בכור או מעשר.

ובהכרח שדיני הבכור והמעשר אינם מפני הפטר רחם ומעשר שנעשה בהם, אלא שהבכורה מחילה עליו קדושה, ומפני קדושתו יש בו כל דיניו, ועל כך היתה הוה אמינא שיכול להחיל קדושת בכורה על פסח, כי כל הסיבה שאינו יכול להביא בכור בנדבה, כי אין לו דיני הקרבה, אך כשכבר יש על הקרבן דיני הקרבה, ויכול לעשותו קרבן אחר דנה הגמרא שיוכל לעשותו "בכור" כמו שיכול לעשותו שלמים.

אמנם, בתשובת הגמרא נמצא לכאורה שחזרה בה מהנחה זו, וזה גופא לימד הכתוב, שרק העשירי יהיה קודש — שדיני המעשר תלויים בבחירתו. וכן ילפינן גזירה שוה לבכור, שהבכורה היא סיבת דיני הבכור, ולא הקדושה גרידא, ומשום כך אי אפשר להתפיסם בפסח.

4. לפי המבואר בסוף הערה 2 נמצא שרבי יצחק בר"ס אמר שיש [בבכור ובמעשר] נפקא מינה שונה לכל תירוץ, כי הנפקא מינה "לעבור עליו בלא יגאל" ו"ליתביה לכהנים" שייכות רק אם השתנה שם הקרבן למעשר או לבכור, ואין השינוי באופן הקרבתו גרידא, אך אין נפקא מינה לנסכים, כי שם מעשר ובכור רק נוספו על שם שלמים שחל בעקירה [כביאור הגרי"ז], ומצד שלמים חייב בנסכים. ומאידך לרב אבין ששם הקרבן אינו משתנה אלא רק דיני הקרבתו, נמצא שאין נפקא מינה בדיני הקרבן, אך יש נפקא מינה לנסכים שהרי דיני ההקרבה הם כדיני מעשר ובכור בלבד, כי לא חלו דיני שלמים ושם פסח נשאר על הקרבן .

ב. השטמ"ק [אות ב'] גרס "למיקם" עליה בלא יגאל, ובפשטות היינו משום שאינו עובר עליו אלא אם ימכרנו, וכעת הוא רק עומד באיסור למכור. ויתכן לפרש עוד, כדעת **הרמב"ם**

ועוד מקשינן: **אימא שחטיה** לפסח בשאר ימות השנה **לשם** קרבן **בכור, ליהוי כבכור, למאי הילכתא — דלא ליבעי נסכים, אי נמי דליתביה לכהנים** כדין בכור? (4א)

ומתרצינן: **בכור נמי**, גזירה שוה **"עברה — עברה" ממעשר גמר** [בבכור נאמר "והעברת כל פטר רחם" ובמעשר נאמר "כל אשר יעבור תחת השבט"], ללמד שמותר הפסח אינו נהיה לא מעשר ולא בכור.

ועוד מקשינן: **ואימא — שחטיה** לפסח לשם קרבן **תמורה** של פסח [ויש מפרשים, לשם תמורת מעשר] (5) **ליהוי תמורה? [**והוה אמינא שאפילו כשלא ממירין בהמה בבהמה ממש, אלא רק שוחטים את קרבן הפסח לשם קרבן תמורת פסח נחשב כהמרה] **למאי הילכתא — למלקא עליה** משום לא ימירנו ולא יחליפנו!? (6)

ומתרצינן: **אמר מר זוטרא בריה דרב נחמן:** כיון שאינו מביא בהמה נוספת של חולין וממיר אותה בקדשים אלא רק רוצה להחיל על קרבן שם של "קרבן תמורה" אינו חייב משום ממיר, שהרי **אמר קרא "והיה הוא ותמורתו", ודרשינן: זו,** שמביא בהמת חולין וממירה בבהמת קדשים, נחשבת **תמורה, ואין אחר [**זבח אחר ששחטו לשם תמורה] נחשב **תמורה.**

ועוד מקשינן: **ואימא — שחטיה** לפסח **לשם תודה**

[פ"ו מבכורות ה"ה] שכתב שאין לוקין על מכירת הבכור, כי המכירה לא חלה, ואמנם **המשנה למלך** ציין שמקורו מסוגיין, ותמה על תוס' [ד"ה למאי] שהבינו שלוקה. [ויש שם ט"ס, ראה דבריו בפ"ג מתמורה ה"ב].

ובשטמ"ק [שם] הקשה כתוס' למה לוקה, והרי אחר שחיטה אין איסור מכירת מעשר אלא מדרבנן, ותירץ ריב"א שבשחיטתו נעקר ממנו שם פסח ונעשה מעשר, אך עדין הוא חי לכל דבריו ונשאר עליו איסור לא יגאל למוכרו.

ובקרן אורה הוכיח מדבריהם שהעקירה נעשית בשחיטה, כי אילו נעשית בפה הרי יכל לעשותה לפני השחיטה ולא קשיא מידי. אולם בפשטות נראה שקושייתם היתה על לשון הגמרא "ושחטיה" שמשמע כי אף ששחטו שייך בו לא יגאל, אך לעצם העקירה אין צריך שחיטה. אלא שמעצם מלשון הגמ' יש ראיה שצריך שחיטה לעקירה, וראה בהערות על תוס'.

4א. **הגרי"ז** [בהלכות בכורות] הקשה הרי אין קדושת הבכור מחייבת ליתנו לכהן, אלא עצם מה שהוא פטר רחם, ואילו כאן אינו פטר רחם אלא ששחטו לשם בכור, ורק חלה עליו קדושה, אך לא כל דיני בכור, ולמה יתחייב ליתנו לכהן.

וראה שם שהוכיח מירושלמי שחוץ מדין נתינתו לכהן בחייו מדין מתנות שבגבולין, חל עליו חיוב ליתנו כששוחטו מדין מתנות כהונה, ולכן, אילו היה יכול להחיל עליו קדושת בכור בשחיטתו, היה חייב ליתנו לכהן.

וביאר בזה את מחלוקת **הרמב"ם** [פ"ג מתמורה ה"ה] **ותוס'** [להלן עה ב] לגבי תמורת בכור אם שייכת לכהנים או שנאכלת לבעלים במומן, שנחלקו אם חיוב נתינת הבכור הוא מפני קדושתו או רק משום שהוא פטר רחם אך תמורתו פטורה מנתינה.

ולפיכך תמה על תוס' שבתמורת בכור כתבו שנאכלת לבעליה, ואילו בסוגיין אמרו שאם מותר הפסח נעשה בכור צריך לתתו לכהן, ומשמע שקדושתו מחייבת לתתו. והוכיח כנ"ל, שבשחיטתו חלה בו מצות נתינה נוספת מדין מתנות כהונה. [וראה שם ביאור שיטת הרמב"ם].

וראה **בזכר יצחק** [נב — נד] **ובאור שמח** [פ"ג מתמורה ה"ב] **ובמקדש דוד** [יד], **ובאבי עזרי** [פ"ה מבכורות ה"ג ובהלכות תמורה שם] שדנו בזה.

5. **הגרי"ז** הקשה איך שייך שתחול קדושת תמורה על מותר הפסח, וכי יש קדושת תמורה מיוחדת [דהיינו, איך תחול קדושת תמורה בלי שימיר קרבן אחר]. והביא **שהמשנה למלך** [פ"ג מתמורה ה"ב] העמיד קושית הגמרא דוקא בתמורת מעשר, שתחול על מותר הפסח אף שמעשר עצמו לא חל, כי רק על קדושת מעשר נאמר שתחול דוקא ב"עשירי".

ותמוה, שהרי גם לדבריו צריך להמיר מבהמת מעשר, ואין אופן זה מיישב אלא את הקושיא ממעשר. ואף שם יקשה, שהרי הרמב"ם שם פסק שתמורת מעשר אינה קריבה, ואם כוונת המשנה למלך שמקורו מתירוץ הגמרא על הקושיא מתמורה, תמוה כנ"ל. וכנראה שהגרי"ז ביאר מה שאמרו לקמן [לז ב] שתמורת בכור ומעשר אינה קריבה, רק נאכלת במומה, דהיינו משום שאינה עומדת תחתיהם כשאר זבחים, אלא שקדושה נתפסת בה, ועל קדושה זו סלקא דעתא שהיא חלה אף בלי מעשה המרה מבהמת מעשר, כי אינה קדושת הראשון שעוברת לבהמת התמורה, אלא קדושה אחרת. [אך בפשטות רק גזה"כ היא שתמורה לא תקרב].

אך אין לומר שמקשינן שיהא תמורת חטאת או עולה, שהרי יש לכך עוד נפקא מינה, ולמה נקטה הגמרא רק לא יגאל, ועוד שאין דוחין קדשים קלים אצל קדשי קדשים.

וגם לתמורת פסח לא יהיה, כי דינה כפסח, ותפסל מפני שאין זה זמנה. וכמבואר בתוס' פסחים [צו] שראויה ליקרב לפסח. ותמורת הפסח לאחר זמנו לכאורה תלויה במחלוקת, כי אם הפסח עצמו צריך עקירה, מסתבר שדינה כפסח, אך אם דינו כשלמים, יתכן שעל תמורתו [ועל תמורת שלמים] היתה כוונת הגמרא להקשות, שיחשב כתמורת שלמים, ותהיה כעין המרה בבהמה עצמה ודוחק.

6. **רש"י** פירש שילקה עליו משום "לא יחליפנו", וכבר ביארנו בגמרא כי סלקא דעתא שאינו לוקה על מעשה ההמרה, אלא על חלות ההקדש בתמורה, שהרי במותר פסח אין מעשה המרה. [אם לא שנפרש כנ"ל שממיר בתמורת שלמים, וראה

ליהוי כתודה. למאי הילכתא — להטעינו לחם כדין קרבן תודה.

ומתרצינן: **מי איכא מידי דפסח גופיה לא בעי לחם, ומותרו** [כשנשחט שלא בזמנו ונעקר שמו ממנו] **בעי לחם?**[7]

ותמהה הגמרא על תירוץ זה: **אי הכי** שלא יתכן שמותר הפסח יהיה חייב בדבר שהפסח עצמו אינו חייב בו, **השתא נמי** יקשה לך איך מותר הפסח קרב שלמים — **מי איכא מידי דפסח גופה לא בעי נסכים, ומותרו,** הקרב שלמים, **בעי נסכים?**

ולפיכך מבארת גמרא: **אנן הכי קאמרינן — מי איכא מידי דמותר תודה עצמה** [כגון מי שהפריש קרבן תודה ואבד, והפריש קרבן תודה אחר, ולאחר מכן נמצא הראשון, מביא את הראשון עם לחם והשני שהוא "מותר תודה" פטור מהבאת לחם] **לא בעי לחם, ואילו מותר דאתיא לה מעלמא** [דהיינו מותר הפסח ששחטו לשם תודה] **בעיא לחם?**[8] ולפיכך לא שייך לומר שאם ישחוט את מותר הפסח לשם תודה יהיה תודה.

מתקיף ליה רב יימר בריה דרב הילל לאבוה דשמואל, שלמד לעיל שמותר הפסח קרב שלמים מ"ואם מן הצאן קרבנו — לזבח שלמים לה'", ודרש "דבר הבא מן הצאן יהא לזבח שלמים" והיינו קרבן פסח:

וממאי דבמותר פסח כתיב "דבר הבא מן הצאן" בלבד? **דילמא במותר אשם,** שהרי גם הוא בא מן הצאן בלבד, **כתיב,** ובא הכתוב לומר שמותר אשם צריך לעקור ממנו את שמו על ידי שיזבחנו לשם שלמים [ואף שמותר אשם קרב עולה, כוונת הכתוב היא לומר שצריך לעוקרו משמו על ידי שישחטנו לשם זבח אחר, ואז, משנעקר שמו, יחול עליו שם קרבן עולה, למרות שזבחו לשם שלמים. תוס'].

ומתרצינן: **אמר רבא: אמר קרא "ואם מן הצאן קרבנו — לזבח שלמים",** ודרשינן שמדובר דוקא ב"**דבר השוה בכל צאן",** והיינו קרבן פסח הקרב בין מן הכבשים ובין מן העיזים, מה שאין כן אשם שאינו קרב מן העיזים.

מתקיף לה רבי אבין בר חייא, ואיתימא רבי אבין בר כהנא: בכל אתר את אמרת שאם נאמר "**מן**" כוונת הכתוב הוא **להוציא** [כגון: "מן הבקר" — ולא כל הבקר — להוציא רובע ונרבע], **ואיך כאן** אתה

שפת אמת כאן].

והגר"ח נקט שדין זה תלוי במחלוקת אביי ורבא [בתמורה ה] בעושה מעשה באיסור "אי עביד מהני או לא מהני", שלאביי לוקה על חלות התמורה כי המעשה מועיל, ואילו לרבא שלא חלה התמורה, הוא לוקה על המעשה גופו, והרמב"ם פסק כרבא דאי עביד דלא מהני ולוקה על המעשה. וכן הוכיח **הגרי"ז** ממה שפסק הרמב"ם [בפ"א מתמורה] כי שותפין שהמירו אינו מומר, ומכל מקום לוקין, והיינו על המעשה. וראה **קהילות יעקב** [תמורה ב].

7. בפשטות טענת הגמרא שמותר הפסח לא בעי לחם כי לא יהא טפל חמור מן העיקר, והדחיה היא שאין זה חמור מהעיקר כי כבר אין עליו שם "מותר פסח" אלא "שלמים" ולכן דינו כשלמים לענין נסכים ולחם, וכן מבואר מדברי רש"י להלן [מט א], וראה **קהילות יעקב** [נדרים ב] שהוסיף כי אינו נחשב טפל משום שמתחילתו יש בו קדושת השלמים בפני עצמה ולא מדין "מותר" של הפסח. ולכאורה ביאור זה אינו שייך לגבי תודה, שהרי ודאי לא היה על הפסח מתחילתו אלא קדושת שלמים ולא תודה.

ולפיכך נראה כמבואר להלן שחלה במותר הפסח קדושה חדשה של שלמים, ונמצא שזו גופא השקלא וטריא כאן, כי אם קדושת שלמים שבו היא מדינו הראשון וכמותרי חטאת ואשם, הרי יקשה, וכי לא נשאר עליו שם פסח וממילא לא יביא עמו לחם, ודחי שקדושה חדשה חלה בו, והראיה שהרי מביא עמו נסכים, ולפיכך אם נעשה תודה יביא עמה לחם. [ולא הביא ראיה מחיובו בחזה ושוק, יתכן שנוספו דינים על הבעלים כשנעשה קרבנו מותר, אך לא מסתבר שהקרבן יהיה טעון דבר נוסף].

[ומובן בזה למה לא הקשו כן על מה שצידדה הגמרא שיהיה לשם מה שישחטנו ואפילו עולה, ולכאורה נמצא טפל חמור מעיקר בעשיית המותר כליל, שודאי לא היתה קדושת עולה על הפסח מתחילתו, ובהכרח שקדושת עולה חדשה חלה עליו. וראה בקרן אורה שהקשה שאשם יוכיח שמותרו כליל, וכוונתו שהרי במותרו קדושת העולה באה מכח האשם, וחלוק ממותר פסח וכדלהלן].

8. **מו"ר הגראי"ל** העיר, הלא מותר פסח נעשה עיקר תודה, ולמה סברה הגמרא להשוות דינו למותר תודה שאינו טעון לחם. ואין לפרש שמותר אינו נעשה לעיקר קרבן אחר אלא כמותרו, שהרי נמצא שאם יעשה חטאת [כס"ד לעיל] ילך למיתה כמותר חטאת.

ולכן ביאר שנעשית תודה גמורה, [וכן בשחטה לחטאת נעשית חטאת גמורה], אלא שנקטה הגמרא שאפילו תודה גמורה הבאה ממותר אינה טעונה לחם. וכמו שהוכיח ב**מקדש דוד** [יט ד—ה, ממנחות עט א] כי הכלל הוא שכל תודה שלא הופרשה בכדי להתכפר בה אינה טעונה לחם.

ולפי זה צריך לבאר את תירוץ הגמרא כך: שאינו יכול להקריבו לשם תודה [ותהיה תודה בלי לחם], משום שאי

אומר שכוונת הכתוב **מן** הצאן הוא **לרבות** דבר הבא מכל הצאן ולא מחלק מהצאן!?

אמר רבי מני: הכא נמי דרשינן מהכתוב "**מן** הצאן" **להוציא — דלא אתי** קרבן פסח **בן שתי שנים**, וכן **דלא אתי נקיבה.** וכך דרשינן פסוק זה: "מן" הוא מיעוט הבא ללמד שמדובר בדבר שאינו בא נקבה ולא בן שתי שנים, ואילו "צאן" הוא דבר הכולל את הצאן כולו בין כבשים ובין עיזים.

מתקיף לה רב חנן בגדתאה לאבוה דשמואל: **ומי מצית אמרת דכי כתיב האי** "ואם מן הצאן קרבנו", **במותר הפסח כתיב?**

והא מדכתיב בהמשך הפרשה "**אם כשב** הוא מקריב", ואחר כך נאמר גם "**ואם עז** קרבנו", **מכלל** זה אתה למד **דלאו במותר פסח כתיב,** אלא להשמיענו דין הקרבת שלמים בכלל, שהרי במותר הפסח פשיטא שהוא בא מן הכבשים והעיזים, כפי שנאמר בפרשת קרבן פסח!?

ומתרצינן: לעולם פרשה זו עוסקת במותר הפסח, ומה שנאמר בה "אם כשב הוא מקריב", **ההוא** קרא **מיבעיא ליה לכדתניא:** "אם **כשב** הוא מקריב" — יתור הוא, שהרי כבר נאמר "ואם מן הצאן" ולבסוף "ואם עז קרבנו". וכיון שבצאן יש רק שני מינים, כבשים ועזים, הרי כיון שלבסוף כתוב "ואם עז", בהכרח ש"מן הצאן" שנכתב בתחילה היינו כשב, ואם כן למה חזר וכתב [בנוסף ל"מן הצאן"] "אם כשב" — **לרבות את הפסח לאליה,** שתהא האליה של קרבן הפסח קריבה יחד עם שאר אימוריו.[9]

ועוד דרשו בברייתא זו: **כשהוא אומר "אם כבש"** — בא הכתוב **לרבות פסח שעיברה שנתו** [שעברה שנתו הראשונה ונפסל מלהקרב לפסח][10], **וכן** לרבות **שלמים הבאים מחמת פסח** [חגיגת ארבעה עשר, הבאה כדי לאוכלה לפני אכילת קרבן הפסח, במטרה שיאכל את הפסח "על השובע", כשהוא שבע ואינו רעב] **לכל מצות שלמים**[11] — שיטענו סמיכה, ונסכים, ותנופת חזה ושוק[12], מה שאין כן בקרבן פסח עצמו שאין בו לא סמיכה ולא נסכים ולא תנופת חזה ושוק.

ועוד דרשו בברייתא זו: **כשהוא אומר "ואם עז** קרבנו" — **הפסיק הענין,** ובכך **לימד על העז שאינה טעונה אליה,** שאין מקריבים את האליה של העז יחד עם האימורים, אלא היא מותרת באכילה.

אפשר לעשות עיקר קרבן עם דיני מותר. ומאידך אי אפשר לעשותו כמותר כי במציאות אינו מותר תודה. ורק אילו היה מותר תודה טעון לחם, היה יכול לעשותו כתודה גמורה שדיניה שוין למותרה, אך מכיון שמותר אינו טעון לחם אינו יכול לעשותו כתודה גמורה שדיניה חמורים ממותרה.

9. **הראב"ד** בפירושו לתו"כ [נדבה פי"ד יח] כתב שאין הלימוד על האליה דוקא, אלא כיון שכל הקטרת הפסח נלמדת מבכור ובבכור כתוב רק "חלבם", לכן הוצרך לרבות מכאן אליה ושתי הכליות ויותרת הכבד. ולדבריו לכאורה הריבוי מלמד גם על בכור ומעשר.

אולם **רש"י** במנחות [פג ב] פירש, שבא ללמדנו שאף על פי שצריך לצלות את הפסח שלם, את אליתו מקטירים, והיינו שצריך להיות שלם רק בחלק הנאכל, ולפירושו נראה שהריבוי רק על פסח. וראה דבריו בפסחים [צו:].

10. להלן [יא א] מוכח כי פסח שעברה שנתו נעשה שלמים אפילו לפני פסח, וכלשון רש"י [שם] דתו לא חזי לפסח וסתמו לשלמים. **ובמקדש דוד** הקשה הרי אמרו בחולין [ל א] שכל זמן שהוא ראוי לדמי פסח אינו נעשה שלמים, ולמה כשעברה שנתו לא אמרינן שירעה עד שיסתאב ויפלו דמיו לפסח. וכן קשה מדברי תוס' בפסחים [צז ב] שכתבו לגבי המפריש נקבה לפסחו, שרק אחר הפסח יפלו דמיה לשלמים, אך קודם יפלו לפסח.

ובקהילות יעקב תירץ שעדיף לקיים הקרבה בקרבן עצמו, ולפיכך עדיף לעשותו שלמים מאשר דמי פסח, ומה שמצינו שאינו נעשה לדמי שלמים כשהוא ראוי לדמי פסח, היינו כשהנידון רק לגבי דמים, ובאופן שהיו הבעלים טמאים ובשחיטה דחאו מפסח שני, ורק דמיו ראוים לקרבן ובזה עדיף הפסח.

ומה שכתבו כך תוס' בפסחים לגבי מפריש נקיבה לפסחו אף על פי שגופה ראוי להקרבה, ביאר שם דהיינו רק למאן דאמר בעלי חיים נדחים ואי אפשר להקריבה בתורת שלמים. [וראה בתוס' יב: ד"ה ושמע שלא כתבו כן].

אכן בפשטות יש לחלק בין פסח שעברה שנתו, שחל עליו דין הקרבת פסח בתחילת הקדשו, ולכן נעשה מותר כשעברה שנתו שאינו ראוי למה שהוקדש, ואף קודם הפסח נעשה שלמים. אך המפריש נקיבה שמתחילתה עמדה רק לדמי פסח, כל זמן שהיא ראויה למה שהוקדשה לו לא תעשה שלמים, אלא רק אחר הפסח שאז נעשית מותר, וראה עוד בהערות לתוס' להלן [יב א]

11. **הצל"ח** בפסחים [עא ב] ביאר, שהוצרכו לדרוש דין זה מקרא, אף שחגיגת י"ד היא שלמים, כי היה מקום לטעות שחגיגה זו הוקשה לפסח ותלמד לכל שלמים שיאכלו ליום ולילה. עי"ש

12. **בקרן אורה** הוכיח מכאן שעקירה חלה קודם שחיטה,

ומקשינן: **וכי הא**, דין הפסח שעברה שנתו שהוא קרב כשלמים ולא כפסח, **מהכא** [מ"אם כבש"] **נפקא?** והרי "מותר הפסח" הוא, ומותר הפסח **מדאבוה דשמואל נפקא!**

דאמר אבוה דשמואל [לעיל] "**ואם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים**", **דבר הבא מן הצאן** בלבד, והיינו מותר הפסח, **יהא לזבח שלמים?!**

ומתרצינן: והרי **אכתי** גם לטעמך יקשה, כי גם דרשתו של אבוה דשמואל מיותרת, שהרי **מדרב נחמן אמר רבה בר אבוה נפקא. דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: מנין למותר הפסח שקרב שלמים, שנאמר "וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר"**, ותיבת "בקר" לא נאמרה לגופו של פסח, כי **והלא אין פסח בא אלא מן הכבשים ומן העזים, אלא** בא הכתוב ללמדנו — **מכאן למותר הפסח שיהא** קרב **לדבר הבא** גם **מן הצאן** וגם **מן הבקר, ומאי ניהו? — שלמים**, שבאים מכל הצאן והבקר, בין זכרים ובין נקבות.

אלא, בהכרח, צריך לומר שלא לומדים מאחד הפסוקים האלו לבדו, אלא **תלתא קראי כתיבי** [שהם "אם מן הצאן", "אם כשב", "וזבחת פסח"], וכולם הוצרכו ללמד על מותר הפסח שקרב שלמים —

חד קרא איצטריך **לעברה זמנו**, זמן שחיטת הפסח, ט-ב
ועברה שנתו, שכבר נהיה בן שנה, ואינו ראוי לקרבן פסח.

וחד קרא איצטריך **לפסח** שנאבד והביא אחר במקומו[1] ו**עברה זמנו**, אך עדין לא **עברה שנתו**, וראוי להקריבו בפסח שני.

וחד קרא איצטריך **ללא עברה לא זמנו ולא שנתו**, אלא שהקדים והא31

קריבו לפני הפסח, ועקר ממנו שם פסח [על אף שהיה ראוי להקרב בתור קרבן פסח בזמנו][1א].

וצריכי כל שלשת הפסוקים.

דאי כתב רחמנא חד, הוה אמינא הני מילי היכא דעברה שנתו וזמנו, דאידחי מפסח לגמרי [שגם עבר הפסח וגם שאינו ראוי מצד עצמו, שהרי הוא גדול למעלה משנה]. **אבל עברה זמנו ולא עברה שנתו, דחזי לפסח שני, אימא לא** הוי שלמים,

---

שהרי הקרבן נחשב שלמים כבר בסמיכה, כי אם אינו שלמים הרי אסור לסמוך משום עבודה בקדשים.

ולכאורה יש לדחות, שבקרבן פסח יש גם קדושת שלמים מתחילתן, ולכן יכול לסמוך עליו קודם שחלה העקירה בשחיטה, ואין העקירה נצרכת לשנות את שם הקרבן, כי אין השלמים באים מהפסח אלא קדושה נוספת היא, ולכן כל העקירה היא רק כדי לשנות את דין העבודה בו שלא יעשנו כפסח, ונרחיב בזה בהערה 4 על תוס'.

ומו"ר הגראי"ל הוכיח ממה שכתבו תוס' [בד"ה ושלמים] שמותר הפסח נאכל ליום ולילה, שאין העקירה חלה אלא בשחיטה, שהרי אילו היה נעשה שלמים קודם שחיטה למה יהא דינו חלוק מכל שלמים.

1. הוספנו ש"הביא אחר במקומו", כי בהכרח מדובר באופן שכבר אינו ראוי לפסח, שאם הוא צריך לו לפסח שני מסתבר שדינו כקודם הפסח שצריך עקירה.

ולכאורה מוכח שחלוק דין מותר הפסח משאר מותרות, כי באופן שהקרבן אינו נצרך הרי גם קרבן ציבור נעשה מותר, וממה שהוצרך לדרוש דין זה בפסח מקרא משמע שהתחדש בו שיכול להחיל עליו קדושת שלמים חדשה, שאינה מעצם היותו מותר.

וראה לעיל [ע"א בהערות לתוד"ה ושלמים] שהאחרונים דנו בגדר מותר הפסח אם קדושת שלמים שבו היא מדינו הראשון ככל מותר, וצריך לעקור שמו הראשון של הקרבן כדי שיקרא בשם המותר, או שחלה בו קדושה נוספת של שלמים בפני עצמה, ונרחיב בזה בהערה הבאה.

1א. **בשטמ"ק** [בעמוד א' אות י"א] ביאר שהפסוק ואם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים, מלמד על פסח קודם זמנו, ולכן צריך עקירה ופסול לשמו. ואילו "אם כבש" ו"וזבחת" מלמדים על אחר זמנו, ומשמע מהם שאין צריך עקירה, אלא נעשה שלמים בלא עקירה. ומאן דאמר שגם אחר זמנו צריך עקירה, למד זאת מפסח קודם זמנו.

וראוי להדגיש, שאחר הפסח הוצרכו לשני פסוקים, האחד לעברה שנתו וזמנו ללמד שאין צריך עקירה. והשני לעבר זמנו ולא שנתו, ופירש רש"י במנחות [פ"ג ב] שלא מדובר באופן שנדחו הבעלים לפסח שני, שאם כן הרי דינו כלפני פסח ראשון, אלא באופן שאבד והביא אחר תחתיו ובזה היה נחשב כעבר שנתו, כי לשנה הבאה כבר יהיה אחר שנתו, ורק משום שהוא ראוי לפסח שני נחשב שלא עברה שנתו, ולכן נחלקו בו אם צריך עקירה. [וראה **שפת אמת**].

ובפשטות חלוק דין פסח ששחטו לשלמים קודם הפסח, משחטו אחר זמנו ושנתו. כי לאחר שעבר זמנו או שנתו נעשה מותר ועומד לשלמים, ולכן אין צריך עקירה, ואם צריך, הוא כדי לעשותו שלמים, אבל קודם לפסח שעומד לפסח, ודאי צריך עקירה על שם פסח שבו, [ונפקא מינה אם מותר לכתחילה לחשב בו שלא לשמו כי נהיה שלמים, או שכל זמן שראוי לפסח אסור לשנות בו], ואם כן תמוה כיצד כתב

אלא עדיין שם פסח עליו. וכיון שלא נשחט לשם פסח הרי הוא פסול, לפיכך הוצרך לכתוב פסוק נוסף, ללמד שגם באופן זה הוא קרב שלמים.

ואי כתב רחמנא הני תרתי קראי בלבד, הוה אמינא כי רק **משום דאידחי להו ממילתייהו,** שהרי לא קרבו בפסח ראשון, לפיכך הרי הם קרבים שלמים. **אבל היכא** ששחטו בשאר ימות השנה לפני פסח, **דלא עבר לא זמנו ולא שנתו, דחזי לפסח** ראשון, **אימא לא** אפשר לעקרו משם פסח, ויפסל בשחיטתו לפני ערב פסח, קא משמע לן הכתוב השלישי שאפשר לעוקרו אפילו בהיותו ראוי לפסח. ולכן אמרנו שכל שלשת הפסוקים **צריכי!**

אמר רב משמיה דמבוג [שמו של חכם]: **חטאת ששחטה לשום חטאת נחשון** [שעיר העזים שהביאו הנשיאים לחטאת בחנוכת המשכן, וביום הראשון הביא נחשון], **כשירה, דאמר קרא "זאת תורת החטאת" — תורה אחת לכל החטאות,** שאין שינוי מחטאת לחטאת נחשב לשינוי קודש, ואפילו שהשינוי הוא לחטאת נחשון שבאה לדורון ולא על חטא. ובאופן זה גם אינו נחשב כשינוי בעלים, שהרי לא שחטה על מנת שיתכפר בה נחשון.

יתיב רבא וקאמר לה להא שמעתא.

איתיביה רב משרשיא לרבא: רבי שמעון אומר, כל המנחות שנקמצו שלא לשמן, כשרות, ועלו לבעלים לשום חובה. לפי שאין המנחות דומות לזבחים. שהרי המנחות חלוקות זו מזו באופן עשייתן, ואילו הזבחים נעשים כלם באופן זהה, כי **הקומץ** מנחת **מחבת לשם** מנחת **מרחשת, מעשיה מוכיחין עליה שהיא** מנחת **מחבת.** שהרי מנחת מחבת מתטגנת בשמן בכלי שטוח והיא נעשית קשה, ואילו מנחת מרחשת נעשית בכלי עמוק שהשמן רוחש בו ולפיכך היא רכה.

וכמו כן הקומץ מנחה **חריבה,** שהיא מנחת חוטא הנעשית ללא שמן בתוכה, ומחשב לעשותה **לשם בלולה** בשמן — **מעשיה** של המנחה החריבה **מוכיחין שהיא חריבה.**

ומכיון שאופן העשיה מוכיח איזו מנחה הוא עושה — אין מחשבתו בקמיצה לשם מנחה אחרת פוגמת בה, ועולה לבעלים לשם חובה, שהרי הקומץ מוכיח על עצמו אם הוא קומץ של מחבת או קומץ של מרחשת, וכן אם הוא של בלולה או של חריבה[1*].

אבל בזבחים אינו כן, כי שחיטה אחת לכולן, קבלה אחת לכולן, זריקה אחת לכולן, ואין ניכר בשעת מעשה העבודה לשם איזה קרבן היא נעשית, ולכן מחשבה לשם זבח אחר מעכבת שלא יעלה לחובת הבעלים.

השטמ"ק שהסובר שצריך עקירה אחר זמנו, מקורו הוא מהעקירה שקודם זמנו, והרי אין עקירות אלו דומות כלל.

והגרא"ל מאלין ביאר, שפסח קודם זמנו אינו "מותר", אלא שבתחילת הקדשו חל בו גם שם שלמים, ולפיכך גם אחר זמנו לא פקע ממנו שם שלמים, ובאמת לא חל עליו שם מותר כלל, ומאן דאמר שאחר הפסח אין צריך עקירה, סובר שקודם הפסח סתמו לשם פסח, ולכן צריך עקירה, אך אחר הפסח סתמו לשלמים ואין צריך עקירה, [אלא אם כן הקריבו לשם פסח, שנפסל לדעת רש"י, הובא בתוס' לעיל ח' ב, כי יש בו גם שם פסח שהרי אינו נעשה מותר]. ומאן דאמר שצריך עקירה סובר שצריך לעקור שם פסח שבו שלא יעשנו כפסח, בין אם עומד לפסח ובין אם עומד לשלמים, אך דין השלמים חל עליו מתחילתו .

ובאבי עזרי [פ"י ממעה"ק ה"ז] הוסיף שהמחלוקת אם פסח צריך עקירה או לא, היא כיצד חל השלמים בפסח, שמאן דאמר צריך עקירה סבר שאין דין השלמים בקרבן מתחילתו, אלא שהעקירה קובעת שיהיה בפסח דיני שלמים, ונשאר כקרבן פסח שנוספו עליו נסכים ותנופת חזה ושוק, [והרי זה כקרבן שנעשה שלא לשמו שנעקר לקרבן נדבה, והחילוק ביניהם הוא, שבפסח אינו נשאר בדיני הקרבתו אלא נעשה כדין הקרבת שלמים, וכמותרי חטאת ואשם שנשאר עליהם שמם הראשון ורק קרבים בתורת עולה, ורק לשם כך צריך עקירה, ואפשר להחילה גם קודם הפסח]. ומאן דאמר שאין צריך עקירה סובר שחל בהפרשתו שם שלמים ופסח יחד, וכשעוקר הפסח חל השלמים ואין בו דיני פסח כלל.

ולדבריהם נמצא שעקירה קודם פסח ואחריו שוין, כי אינו נעשה מותר, אלא צריך להחיל עליו קדושת שלמים חדשה או לשנות דיני הקרבתו שיהיו כשלמים.

והחזו"א [בתמורה סי' לד א, לה ח] נקט, כי דוקא במותר אשם חלה קדושת עולה חדשה, ואילו בפסח קדושת השלמים מעורבת בו מתחילתו. והוכיח [בליקוטים ה א] שגם כשעוקר אשם קודם זמנו נחשב כ"מותר" וכשר כעולה, שהרי אמרו להלן [קיד ב] לגבי מחוסר זמן ששחטו בחוץ שלא לשמו חייב, והיינו משום שנעקר במחשבת שלא לשמו ונעשה עולה חדשה שאין בה חסרון זמן. **והגרי"ז** דחה, כי שם חייב משום שקרבן שלא לשמו כשר, ואף שהוא מחוסר זמן לאשם, הכשר מותרו מדין "אשם".

1*. כבר הבאנו לעיל [ב א הערה 5] שמכאן הוכיחו שהפסול במחשבת "שלא לשמה" אינו מצד העדר ה"לשמה" בלבד, אלא שהמחשבה פוסלת, שאל"כ הרי אף שאין מחשבת מנחה אחרת נתפסת עדיין חסרה מחשבת לשמה של המנחה

ומדייקת הגמרא: **טעמא** שהמנחה כשרה אף שקמצה שלא לשמה, משום **דמעשיה מוכיחין. הא אין מעשיה מוכיחין, לא. ואמאי ?לימא,** הרי אפשר ללמוד שהיא כשרה מ"**זאת תורת המנחה" — תורה אחת לכל המנחות.** וכמו שדרש מבוג בחטאת שנשחטה לשם חטאת אחרת שהיא כשרה משום שנאמר בה "זאת תורת החטאת", תורה אחת לכל החטאות!? [2]

אלא בהכרח, אי אפשר ללמוד מ"זאת תורת" שתורה אחת לכל החטאות. ונמצא שגם חטאת ששחטה לשם חטאת נחשון, פסולה, משום שינוי קודש.

וצריך לומר, כי **אי איתמר, הכי איתמר —**

אמר רב משמיה דמבוג: חטאת ששחטה על מנת שיתכפר בה נחשון כשירה, ואין בה משום שינוי בעלים כי נחשון אינו מחויב כפרה כמותו, שהרי **אין כפרה למתים!** [3]

והוינן בה: למה הוצרך לומר "לשם נחשון"? **ולימא** לשם **מת בעלמא?**

ומתרצינן: **הא קא משמע לן, טעמא** שחטאת זו כשרה — הוא רק משום **דנחשון מת** ואין כפרה למתים. **הא** אם שחטה לשם אדם **חי דומיא דנחשון,** אפילו באופן שאינו חייב להביא חטאת על חטאו אלא כדורון בעלמא, הרי היא **פסולה,** כי אפילו לשם חטאת שכזאת נחשב שינוי בעלים. **ומאי ניהו** חטאת זו שאינה לכפרה על חטא אלא דורון — **חטאת נזיר וחטאת מצורע!** [4]

ומקשינן: וכי **הני,** חטאת נזיר וחטאת מצורע,

במובאת. ודחינו שהסתמא לשמה נשאר במנחה אף שחישב לאחרת, משום שמעשיה מוכיחין עליה, ואין כאן העדר לשמה.

ב. במנחות [כז ב] שנינו שמחשבת שלא לשמה פוסלת בהזאות פרה ולוג שמן של מצורע, ולכאורה תמוה שמעשיהן מוכיחין עליהם, שלא מצינו הזאת שמן במק"א, ולא מצינו קרבן הנעשה בחוץ חוץ מפרה אדומה. [ולדעת הרמב"ם שפרה לשם חולין פסולה, מצינו פסול של"ש בפרה] וצ"ע.

2. פירש רש"י שהגמרא הקשתה דוקא על מה שאמר רב בשם מבוג, ולא על דברי רבא לעיל [ז א] שהכשיר חטאת חלב לשם חטאת דם, כי רבא הכשיר משום ששתיהן חטאות הן. ואילו מבוג הכשיר אפילו לשם חטאת נחשון שהיא כמו עולה, שהרי לכן הוצרך ללמוד מ"זאת תורת החטאת" לחדש שיש לה שם חטאת, ואינו לומד כרבא מ"ושחט אותה" "והרי חטאת לשם חטאת נשחטה", כי אין זה לשם חטאת ממש.

וכעת הבינה הגמרא שמבוג הכשיר שחיטת חטאת לשם כל מה שיש לו שם חטאת, כי שינוי קודש הוא רק כשמתפיס שם אחר בקרבן, [ונתפס בו שם כל קרבן שהיה פעם בעולם, אף שהיום איננו כחטאת נחשון]. ולפיכך לא הכשיר אלא כגון לשם חטאת נחשון, שיש לה מכל מקום שם חטאת, אך לשם חטאת נזיר ומצורע שהן עולות, יפסול.

וראה **קרן אורה ושפת אמת** שנקטו שרב מכשיר חטאת ששחטה לשם חטאת נחשון גם לענין שתעלה לבעלים לשם חובה, [ולמד דין זה מהקש לכל החטאות], והראיה לכך, שהרי מקשינן עליו ממנחות, וכל הנידון הוא רק אם עולים לשם חובה, ולא לענין הכשר ופסול. והיינו כנ"ל שאין נחשב שינוי קודש אלא כשהתפיס שם אחר בקרבן, וכיון שכל חטאות אלו שמם חטאות, לא השתנה שם הקרבן כלל.

3. **מו"ר הגראי"ל** דן, אם הכשרו הוא משום שמת אינו חייב בכפרה, ודינו כמו בשוחט לשם חי שלא חטא ואינו מחויב כפרה, או רק משום שאין כפרת קרבן מועילה לו, אך אם תועיל לו, תפסול, כי אף שהמת אינו מחויב בהבאת הקרבן, הרי הוא בר כפרה, ואינו כחי שלא חטא כלל. [ונפקא מינה אם מחשבה לשם קטן פוסלת, שהרי יש לו עבירה אך אינו מחויב כפרה].

וראה בפירוש **המיוחס לרש"י** במעילה [י ב ד"ה ולד] כי הטעם שאין כפרה למתים הוא משום "שמיתתן כיפרה עליהן", [ונמצא שדין מת שוה לחי שלא חטא]. ובתוס' בתמורה [טו ב ד"ה והא] ביארו כי מה שאמרו [שם ובהוריות ו א] שעגלה ערופה מגו דמכפרה על החיים מכפרה על המתים, היינו על חיובם כציבור שאינו פוקע במיתה, אבל חיוב היחיד מתכפר במיתתו. [ראה חידושי הגרא"ל מאלין נג, והערות לחברותא הוריות, שם].

ב. יש לעיין, אם עתה שלא דרשינן "זאת תורת", והשוחט לשם חטאת נחשון פוסל, האם חזרה הגמרא וסברה שחטאת נחשון נחשבת עולה, ולכן אינה כשירה אלא אם שחטה כדי שיתכפר בה נחשון, ומשום שאין כפרה למתים. או שסברה הגמרא שהיא חטאת, אלא שגזירת הכתוב שחטאת זו תבא כנדבה וכדורון.

ומדיוק הגמרא שלשם חטאת נזיר ומצורע יפסל, משמע שבאוקימתא זו סברה הגמרא שכל חטאות אלו — כולל חטאת נחשון — נחשבות כחטאת נדבה, ואינן פוסלות חטאת בשינוי קודש לשמן אלא בשינוי בעלים שנחשב מחויב כפרה כמותו. [ורק כשמת אינו מחויב בכפרה]. ודחינן שדינם כעולות, ואינו נחשב מחויב כפרה כמותן ואינן פוסלות.

ולכאורה לפי זה דחיית הגמרא שעולות נינהו, נסובה על כל החטאות מסוג זה. ובסמוך משמע שה"איכא דאמרי" נקטו סברא זו, ושמא באמת נקטו את סברת הדחיה.

4. **רש"י** פירש שחטאות נזיר ומצורע אינן באות לכפר אלא להכשיר, ודומות לחטאת נחשון שאינה באה על חטא. וצריך ביאור לאיזה הכשר באה חטאת נחשון, ואיך שייך להחשיבה

נחשבות כחטאות? והרי כמו **עולות נינהו**, כי מכיון שאינן באות לכפר על חטא, אין נחשבת שחיטת החטאת לשם המחוייב חטאות אלו כשינוי בעלים, שהרי שנינו — השוחט חטאת לשם מחוייב עולה, הרי היא כשרה![5]

אלא, אי איתמר הכי איתמר: אמר רב משמיה דמבוג, חטאת ששחטה על מי שמחוייב חטאת לשם דורון ולא לשם כפרה, **כנחשון**, הרי היא **כשירה**, כי **חטאת נחשון** ביחס לדין שינוי בעלים, **כעולה היא** נחשבת, ואין בכך שינוי בעלים.

איכא דאמר: אמר רב משמיה דמבוג — חטאת ששחטה לשם חטאת נחשון פסולה, משום דהוי שינוי קודש. כי **חטאת נחשון** ביחס לדין שינוי קודש **עולה היא** נחשבת ולא חטאת, ושינוי קודש מחטאת לעולה, פוסל בחטאת[6].

והוינן בה: **ולימא**, חטאת ששחטה לשם **חטאת נזיר וחטאת מצורע** פסולה, שהרי גם חטאות אלו, שהן דורון, נחשבות כעולה, ופוסלות את החטאת מדין שינוי קודש?

ומתרצינן: חטאת נחשון היא **עיקר חטאת**, שהיא היתה חטאת היחיד הראשונה, ולכן **נקט** אותה.

אמר רבא: חטאת חלב, שהופרשה על חטא אכילת חלב בשגגה, **ששחטה לשם חטאת דם**, או ששחטה לשם **חטאת עבודת כוכבים**, אין זה נחשב כשינוי קודש, והרי היא **כשירה**[7].

אך אם שחט את חטאת החלב **לשם חטאת נזיר** או לשם **חטאת מצורע**, הרי היא **פסולה** כי **הני**, ביחס לדין שינוי קודש, **כעולות נינהו**[8].

"דורון" אחר שנקראה בתורה "חטאת" ופירש בספרי [נשא] שבאה לכפר על טומאת התהום.

וראה בפירוש **הרא"ם** על רש"י שלא היה שייך חטא טומאת התהום כי עדיין לא היה משכן, אלא הביאו קרבן לכפר מספק טומאת התהום קודם כניסתן למשכן, ונמצא שאמנם לא באה חטאת זו לכפר על חטא שעבר אלא כ"דורון" להכשירם לקדשים, וכחטאת נזיר ומצורע.

5. **רש"י** פירש שקושיית הגמרא היא הרי עולות נינהו, וקיימא לן שאם שחט חטאת לשם מי שמחויב עולה כשרה. **ובשטמ"ק** הביא שיש מבארים להיפך, שכיון שעולה נינהו פשיטא שפוסלת משום שינוי קודש, ואין צריך ללמדנו דין זה מדיוק בחטאת נחשון.

ואי אפשר לומר שביאור זה נקט שמדובר בשינוי קודש, שהרי הדיוק הוא מהאמור בחטאת שהביאה לכפר על נחשון, והנידון בסוגין הוא בשינוי בעלים, ובו שינוי לשם עולה אינו פוסל.

ויתכן שכוונתו למה שאמרו לעיל [ז א] שחטאת חלב לשם חטאת דם של חבירו פסול בשינוי קודש, כי אין שינוי בעלים אלא לכפרת חבירו ואילו לשם חטאת כשל חבירו הוא שינוי קודש, ולשם עולה כשל חבירו פשיטא שפוסל. אך גם זה דוחק, כי משמעות הגמרא "שיתכפר בה נחשון" וכשירה רק משום "שאין כפרה למתים". ואילו הנידון בשינוי קודש, לא היתה פוסלת כי אינה סוג חטאת אחרת. וראה **בנתיבות הקודש**.

6. בלישנא זו סברה הגמרא ששינוי קודש תלוי בתכלית הקרבן, ולא בשמו גרידא, ולפיכך אף שחטאות נחשון ונזיר ומצורע נקראות חטאות, מכל מקום כיון שבאות לרצות כעולה, המחשבה לשמם היא שינוי קודש, ופוסלת חטאת.

ומצינו ביאורים שונים בטעם שנקראו חטאות אלו עולות, שמדברי **רש"י** [בהערה 4] נראה שנקראו עולות כי אין באין לכפר אלא להכשיר, ואילו מלשון **הכסף משנה** [פט"ו מפסוהמ"ק ה"ו] מבואר שכל קרבן שלא בא לכפר על חטא ידוע נקרא עולה. אך ממה שחילקו [במנחות צא ב] במצורע בין אשם שבא להכשיר לחטאת שבאה "לכפר", מוכח שבסוגיין כל דבר שאינו בא לכפר על שגגת כרת נחשב כ"עולות". ואם כן אף אם חטאות אלו מרצות על חטא, כיון שאינן מרצות על כרת, נחשב כשינוי קודש.

ומו"ר הגראי"ל [בשיעורו בראש ספר שלמי יוסף למסכת זבחים] הקשה למה מחשבה לשם חטאת נזיר ומצורע פוסלת יותר ממחשבה לשם חולין או ש"לא לשם חטאת" [שרק מעכבת שלא יעלה לשם חובה]. והלא מחשב ל"שם חטאת" ומה לי שהיא חטאת שאינה מכפרת, והרי זה כחושב שחטאתו לא תבא לכפרה.

והוכיח מכך, שחטאת נזיר אינה כשאר חטאות שאינה מכפרת על כרת, והטעם שנחשבת כשינוי קודש הוא משום שאין כוונתו רק לכפר על העשה ולהכשיר את הנזיר, אלא כוונתו לעשותו כסוג קרבן המכפר על עשה של נזיר, והוא קרבן אחר מחטאת המכפרת על כרת.

7. כתב **הקרן אורה** שרק באופן זה הכשיר רבא, כי כל החטאות באות על כרת ואין זה שינוי קדש, אך אשם מעילות לשם אשם גזילות יפסל כי כל אחד בא על כפרה שונה.

ו**במנחת אברהם** [מנחות ב ב] תמה לפי זה על דברי רבה לעיל שאין במנחה שינוי קדש כי מעשיה מוכיחין, והלא מנחות חוטא של טומאת מקדש ושמיעת הקול מעשיהן שוין, ולמה לא תפסל. [וראה בשטמ"ק במנחות שם שכתב כי מנחת חוטא לשם מנחת קנאות של סוטה אינה נפסלת רק משום שמעשיהן ניכרין, כי חוטא מביא קמח חיטין וסוטה שעורין].

8. וראה **בחזו"א** [קמא כ"ז ב] שאם שחט חטאת נזיר לשם חטאת מצורע כשרה, משום דהני עולות נינהו, [אך למאן דבעי

בעי רבא: חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דטומאת מקדש וקדשיו, מהו?

וצידי הספק הם:

מי אמרינן שאין בכך שינוי קודש, שהרי גם חטאת שהופרשה על חטא טומאת מקדש וקדשיו היא באה על שגגת חטא שזדונו **כרת כמותה** של חטאת חלב.

או דילמא, אין קרבן החטאת בטומאת מקדש וקדשיו **קבוע כמותה** של חטאת חלב, שקרבן חטאת הבא על טומאת מקדש וקדשיו הוא "קרבן עולה ויורד" [שהעשיר מביא קרבן בהמה, הדל מביא עוף, והדל ביותר מביא מנחה], ואילו קרבן חטאת חלב הוא קבוע בבהמה בלבד. ולפיכך אם ישחוט חטאת חלב לשם חטאת טומאת מקדש וקדשיו, יחשב הדבר לשינוי קודש!?

ומסקינן: תיקו!

רב אחא בריה דרבא מתני כולהו השינויים בחטאת **לפסולא**, שאפילו השוחט חטאת חלב לשם חטאת דם פוסלה.

מאי טעמא? — שנאמר **"ושחט אותה לחטאת".** ודרשינן כאילו נכתב ושחט "לאותה חטאת", ללמד שצריך לשחוט **לשם אותה חטאת.** ואם שינה ושחט לשם חטאת אחרת מיקרי שינוי קודש, ופסול[9].

אמר ליה רב אשי לרב אחא בריה דרבא: לדבריך, שכל שינוי בחטאת ואפילו מחלב לדם חשיב שינוי קודש ופוסל, אם כן **הבעיא** שדן בה **רבא** — אם שינוי מחטאת חלב לחטאת על טומאת מקדש וקדשיו נחשב שינוי קודש — **היכי מתניתו לה?** והרי אפילו מחלב לדם חשיב שינוי קודש לפסול, וכל שכן מחלב לטומאת מקדש וקדשיו, שיש בכך שינוי מקרבן קבוע לעולה ויורד!?

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: **אנן** לא למדנו את דברי רבא לגבי שינוי קודש, אלא **בשינוי בעלים מתנינן לה, והכי מתנינן לה:**

אמר רבא: חטאת חלב ששחטה בשינוי בעלים **על מי שמחוייב חטאת דם** או שמחוייב **חטאת עבודת כוכבים — פסולה.** ואם שחטה לחטאת חלב **על מי שמחוייב חטאת נזיר** או **חטאת מצורע — כשרה,** כי נחשב כשוחט חטאת על מי שחייב עולה שאין שינוי בעלים שכזה פוסל, כי רק מינה מחריב בה, ועולה אינה ממין החטאת.

ובעיין לה לספיקו של רבא, **הכי:**

בעי רבא, חטאת חלב ששחטה על מי שמחוייב חטאת דטומאת מקדש וקדשיו, מהו?

מי אמרינן הרי הוא מחוייב על זדונו **כרת כמותה** של חטאת חלב, והוי מינה, ומחריב בה.

או דילמא, אין הוא חייב **בקרבן קבוע כמותה** של חטאת חלב, אלא בעולה ויורד, והוי לאו — מינה, ולא מחריב בה מחשבת שינוי בעלים[10].

שיעשנה לשם אותה עולה, ודאי גם באופן זה יפסול]. **ומו"ר הגראי"ל** דן אם גם תעלה לשם חובה, או כיון שחטאת מצורע אינה קבועה [כמבואר **בשטמ"ק** אות יד] יחשב כשינוי קדש.

9. **הרמב"ם** [פט"ו מפסוהמ"ק ה"ו ופ"ג משגגות ה"ג] פסק כרב אחא בר רבא, ולא כרבא לעיל [ז א] שהכשיר, וסמך על הסוגיא בכריתות [כז ב] וכבר הבאנו לעיל [שם] את מה שכתבו האחרונים לחלק בין סוגיין לסוגיא דכריתות.

אמנם הרמב"ם [בהל' שגגות] כתב שהמקור לפסול בשוחט חטאת דם לשם חטאת חלב הוא מדכתיב "קרבנו" כמבואר בכריתות שם, ולא הזכיר את מקורו של רב אחא מ"ושחט אותה", והאחרונים שם נקטו שרב אחא פסל רק באופן שהכהן משנה בעבודה דהיינו שינוי קודש, ואילו בכריתות מדובר בשינוי ששינה הבעלים ורצה להביאו לכפרת חטא אחר, וזה מתמעט מ"קרבנו".

ולפי דברי **הגר"ח** [בכריתות כז ב] "קרבנו" מלמד שהקרבן נקרא על שם החטא שבא לכפר עליו, ולכן שינוי הקרבן לכפרת שם אחר נחשב לשינוי קודש. ובהלכות פסוהמ"ק כתב הרמב"ם שכל שינוי קודש פוסל, וזה נלמד מ"ושחט אותה", ורק גדר השינוי נלמד מ"קרבנו", וראה בהערות על תוס'.

אולם יתכן שהרמב"ם נקט שאפילו אם אין שינוי קודש תלוי בשם הקרבן אלא בעקירת הריצוי, [כמבואר בהערה הקודמת], היינו דוקא לגבי מה שנלמד מ"ושחט אותה" שהוא המקור לפסול בשינוי קודש, אבל "קרבנו" מלמד שאסור לשנות מחטא לחטא, ואפילו באופן שלא חטא בחטא האחר. וראה בהערות על תוס'.

10. **מו"ר הגראי"ל** דן אם הצד שלא יפסול הוא משום שהגברא אין לו קביעות איזה קרבן יביא, שהרי חיובו תלוי בשעת הבאה, ואפילו עני שחטא והעשיר משתנה חיובו. או שהטעם הוא משום שהקרבן אינו קבוע, ואפילו אם היה חיובו נקבע בשעת חטאו אין מחשבה לשם המחויב קרבן כזה נחשבת שינוי בעלים.

[אך לעיל שהובא הספק לענין שינוי קדש מסתבר שהוא מצד קביעות הקרבן וכדאמרינן לעיל ח א לחלק בין ה"באים בדלות" ל"שאינן באים בדלות"].

ומסקינן: תיקו![11]

איתמר: שחטה לחטאת[12] **לשמה**[13], שבשעת שחיטה חשב לשוחטה לשם חטאת, אלא שהוסיף במחשבתו בשעה ששחט, **לזרוק דמה שלא לשמה —**

רבי יוחנן אמר הרי היא **פסולה. וריש לקיש אמר כשרה.**

ומבארת הגמרא במה נחלקו: **רבי יוחנן אמר פסולה,** כי **מחשבין מעבודה לעבודה,** שמחשבת השינוי פוסלת אפילו אם מחשבתו היא לעשות את השינוי בעבודה אחרת, **וילפינן ממחשבת פיגול,** שאם חשב בשעת שחיטה שיזרוק את הדם או שיקטיר את האימורין אחר הזמן הקבוע להם, פוסלת המחשבה הזאת את הקרבן. ומוכח שהמחשבה לפסול את הקרבן בעבודה אחרת פוסלת אותו כבר בעבודה הזאת, וכפי שיבואר לקמן[14].

וריש לקיש אמר כשירה, כי **אין מחשבין מעבודה לעבודה. ולא ילפינן ממחשבת פיגול.** כי שונה

ועוד דן באופן ששחט חטאת קבועה של עשיר לשם עני או דל המחויב עוף או מנחה, אם הוא בכלל ספקו של רבא, או שבזה פשיטא שאינו מחויב כפרה כמותו.

וראה **בשפת אמת** שדן אם ספק הגמרא הוא דוקא במחשב בחטאת קבועה של עני על חטאת עולה ויורד שיכל להביא בה עוף, או שהספק הוא אפילו בחטאת עשיר לשם חטאת עולה ויורד.

11. **הרמב"ם** [פט"ו מפסוהמ"ק ה"ז] פסק שאפילו שחטה לשם אדם אחר שהוא מחויב חטאת שאינה קבועה הרי זו פסולה. וכתב **הכסף משנה** שפסק לחומרא כיון דבעיא דלא איפשטא היא.

והגרעק"א תמה שהרי מסוגיין משמע שהנידון הוא רק בחטאת של טומאת מקדש וקדשיו שיש בה כרת, והנידון הוא רק מפני שאינה קבועה, אך לשם מי שחייב שאר חטאת שאינה קבועה, כגון על שבועת העדות, משמע שודאי כשר, ומנין למד הרמב"ם לפסול לשם כל חטאת שאינה קבועה.

וראה **בחברותא** הוריות [ט ב הערות 6 — 4] שהבאנו דברי **הגרעק"א** [בתשובה ח], **וחזו"א וקה"י** שדנו אם חיוב קרבן עולה ויורד של טומו"ק הוא מדין חטאת של חייבי כריתות, או שהוא כשאר חטאות עולה ויורד שיצאו מכלל חטאת קבועה. ויתכן שהרמב"ם נקט שהיא בכלל חטאות של עולה ויורד, ונפקא מינה גם לשוחט חטאת של טומו"ק לשם חטאת של ביטוי שפתים, וצ"ע.

[ובספר **החינוך** [קכג] כתב שעני שהביא קרבן עשיר לא יצא ידי חובה, **ובהגהות משנה למלך** [שם] תמה על כך ממה ששנינו בסוף נגעים [יד יב] "עני שהביא קרבן עשיר יצא". אמנם מדברי **הר"ש** [שם] מוכח שרק בקרבן עולה ויורד הבא להכשיר בקדשים יוצא עני בקרבן עשיר, שהרי לא שייך לחלק בחיובי הקרבנות הבאין להכשר, וגם העני התחייב בכבשה אלא שחסה עליו התורה להביא תחתיה עוף. אך בשאר קרבן עולה ויורד הבא לכפר הוא קרבן חלוק משאר חטאת, ואין העני מתחייב כלל בכבשה, ולכן אינו יוצא בה ידי חובתו. ולפי זה עדיין מצינו קרבן עולה ויורד שודאי פוסל, בבא להכשיר. אולם **הלחם משנה** [פ"י משגגות ה"ג] דייק מדברי הרמב"ם שעני יוצא בקרבן עשיר אפילו בטומו"ק, ומשמע שאין קרבן עני חלוק מכל חטאת, ואין חילוק בין טומו"ק לשאר עולה ויורד, וכנ"ל. וראה **באר יעקב** עמ"ס שבועות סי' ד — ח].

עוד כתב **בכסף משנה** [שם] שהרמב"ם השמיט דין השוחט לשם המחויב חטאת נזיר ומצורע שהכשיר רבא, כי לא גרס כן בסוגין, וכתב **הקרן אורה** שכוונתו לפסול בחטאות אלו, ותמה שאם כן ודאי שלשם חטאת שאינה קבועה יפסול, שהרי באה לכפר, ובודאי היא יותר מחטאות אלו שנחשבות כעולות. [והביא בשם ברכת הזבח שכוונת הרמב"ם להכשירם, ותמה עליו שהרי בסוגין צידדו לפוסלו, והיה צריך להשמיענו טעם ההכשר].

12. **בשפת אמת** דן האם מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש היא רק לגבי פסח וחטאת שנפסלים במחשבת "שלא לשמה", [— ורק על פסולם שייך ללמוד מפיגול, ולומר שאף כי פיגול נחשב כמעשה, ואילו "שלא לשמה" היא מחשבה גרידא, מכל מקום עצם הפסול נחשב כמעשה, אך לשאר הקרבנות אי אפשר ללמוד שאין בהם פסול, וראה בהערה 15 —], או שנחלקו גם בשאר הקרבנות אם עולים לשם חובת בעליהם או לא. [וצידד שהדבר תלוי, שאם המקור הוא מפיגול נמצא שהוא לימוד לפסול, כנ"ל, אך אם הלימוד מקל וחומר דרב אשי שייך גם בשאר זבחים, וראה סוף הערה 14].

וראה **בזבח תודה** שנקט בפשטות שנחלקו בכל הזבחים. וכן משמע במסקנת הסוגיא שאמרו "השתא מיהא בשלמים קיימינן". וכבר תמה **צאן קדשים** על דברי **רש"י בחולין** [לט. ד"ה שחטה] שנקט כי רק בחטאת ופסח מחשבין ולא בשאר זבחים שרק אינם עולין לשם חובה. ואמנם לביאור השפת אמת י"ל שסוגיין הסיקה לפי קל וחומר דרב אשי, ואילו בסוגיא בחולין מובא הלימוד מפיגול שמלמד רק לפסול גמור. [ועי"ל שרש"י פירש כך רק מפני שרבי יוחנן נקט לשון "פסולה" ששייך רק בחטאת].

13. **רש"י** פירש שלא חישב על השחיטה אלא על הזריקה, ודייק מכך **מו"ר הגראי"ל** שאין אומרים יוכיח סופו על תחילתו אלא אם חלה על הקרבן המחשבה שחשב בסופו, וכאן כיון שלא חשב בשעת זריקה שלא לשמו, ולריש לקיש אין המחשבה הראשונה חלה על הקרבן, לפיכך אף שתחילתו נעשית בסתמא, אינו נפסל מפני סופו.

14. מדברי **תוס'** בפסחים [סא. ד"ה שחטו] משמע שהחושב מעבודה לעבודה, אין הפסול חל בזריקה שעדין לא נזרקה,

היא מחשבת פיגול, שעיקרה הוא מעבודה לעבודה, כגון שחושב בשעת שחיטה שיזרוק את הדם שלא בזמנו או שיקטיר את החלב שלא בזמנו, אבל אין אפשרות למחשבת פיגול בשחיטה עצמה. מה שאין

אלא בשחיטה שבה חשב, שכתבו כי השוחט למולים על מנת שיתכפרו בו ערלים פסול, אף שאם זרק לשם ערלים כשר כי אין מחשבת אוכלים פוסלת בזריקה. ובכתבי **הגרי"ז** דן אם השחיטה נפסלת בגלל מחשבתו לשנות הזריקה, או שמחשבה זו נחשבת כאילו חשב בשחיטה עצמה שלא לשמה. [ומתוס' הנ"ל משמע לכאורה שנחשב כחושב בשחיטה, כי רק בה פוסלת מחשבת אוכלים, ואילו היא תלויה בזריקה לא תפסל].

והוכיח ממחשבת פיגול, שהיא המקור למחשבה מעבודה לעבודה, וכבר הקשה **בטהרת הקדש** שאינה דומה למחשבת שלא לשמה, שהרי אילו יחשוב על מנת לזרוק במחשבה לאכול חוץ לזמנו, אינו מפגל, ובהכרח שהמחשבה חלה בשחיטה עצמה, [והיינו שבמחשבת שלא לשמה אינו חושב שיזרוק במחשבה של"ש, אלא שחושב בשחיטת עולה שהזריקה תהיה לשם שלמים, ובכך פוסל את השחיטה, כשם שפוסלה בפיגול כשחושב בשחיטה לזרוק חוץ לזמנו].

[ובאופן נוסף יש להוכיח מפיגול, כמו שכתב ה**חזו"א** [יט ג] על מה שאמרו במעילה [ז א] שמחשבת פיגול חלה אפילו על דבר שעומד להשרף או להאבד מיד, כי מוכח ש"אין צריך שיחשוב שיקטיר למחר בפועל, אלא שתהיה עבודתו על מנת להקטיר כזית למחר ורצונו לשנות במשפטי הקדושה". ולדבריהם נראה שגם מחשבה על מנת לזרוק שלא לשמה פוסלת גם באופן שלא זרק לבסוף, וראה עוד להלן].

וכן הוכיח מהדמיון לפסול מחשבה זו בשחיטת עכו"ם שאין בה מחשבת פסול, שבהכרח המחשבה חלה בעצם השחיטה, שהרי לא שייך לאסור את השחיטה בגלל מחשבה שכל חסרונה לגבי הזריקה ולא בעצם השחיטה. [וראה **בית הלוי,** ח"א ל' ז', שהוכיח כן מדברי רש"י בסנהדרין ס"א, וטעמו שהשחיטה צורך זריקה היא, ונחשב כעובד ע"ז בשחיטה. וראה **בחזון יחזקאל** במלואים לחידושי חולין שהוכיח כך מדברי תוס' בחולין לט א]

אולם משמעות דברי **הרמב"ם** [פט"ו מפסוהמ"ק ה"י] היא שהפסול חל בזריקה, שכתב "וזאת המחשבה שחישב בשעת שחיטה כאילו חשבה בשעת זריקה ולפיכך פסולה". וכתב **בשפת אמת** שלשיטתו נמצא שאם יזרוק כהן אחר את הדם, לא תפסול מחשבת השוחט את הזריקה. אמנם לכאורה תמוה הדמיון לפיגול ועבודה זרה. [וראה להלן י. בתוד"ה ריש לקיש הערה 3].

ובקרן אורה נקט שהרמב"ם אינו סובר את המקור מפיגול, כי פרכינן "מה לפיגול שכן כרת" וגם אינו סובר כקל וחומר דרב אשי, כי לשיטתו שינוי בעלים נוהג בכל ארבע עבודות, ולכן פסק כרב מנא בירושלמי [פ"ב דפסחים] שביאר שטעמו של רבי יוחנן הוא שמחשבתו בשחיטה על הזריקה פוסלת בזריקה, ונחשבת כמחשבה בעת הזריקה והרי זה כזורק לשמו ושלא לשמו שפסול.

ולגבי שוחט לעבודה זרה כתב הרמב"ם [פ"ב משחיטה הט"ו] שנאסרת במחשבה מעבודה לעבודה, ונקט שהמקור לכך מפיגול, ובפשטות היינו כמבואר לעיל, שאי אפשר לאוסרה מפני שהמחשבה נחשבת כאילו חשבה בזריקה, כי אילו חשבה בזריקה אינה נאסרת, וגם אין צריך בה זריקה כדי לאוסרה, ומאידך אין את הפירכא על הלימוד מפיגול כי גם עבודה זרה בכרת וגם בה מועילה מחשבה על הקטרה. אך באבן האזל הקשה, שהרי בפיגול חייב כרת על אכילת הבשר, ובעבודה זרה הכרת על המחשבה, ועדיין אפשר לפרוך מה לעבודה זרה שאין כרת על אכילת בשרה.

וראה **בגליונות חזו"א** לחידושי הגר"ח [פ"ב מקרבן פסח ה"ו קטע ראשון] שנקט שהקלקול הוא בקרבן בשעת השחיטה, על ידי מחשבת הזריקה, והיינו שכוונת הרמב"ם היא שהמחשבה שחלה בזריקה פוסלת את שחיטת הקרבן, כאילו נחשבה בעת הזריקה, וראה בדבריו על זבחים [א' ס"ק י"ב]. ו**בקהילות יעקב** [ח] ביאר שהשחיטה נדונת כזריקה, ומחשבה הפוסלת בזריקה פוסלת גם אם חשבה בשאר העבודות על זריקה. וראה גם **באבן האזל** שם, שאין זה כאילו חשב בשעת זריקה, אלא שהמחשבה מועלת בשחיטה כאילו חשב בשעת זריקה. וכן הוכיח **מו"ר הגראי"ל** שאין לפרש שהמחשבה חלה בעת הזריקה, כי ודאי בחושב לאכילת אדם אינה חלה בעת אכילתו.

ומדברי **הגר"ח** שם משמע שלדעת הרמב"ם ביאור הפסול במחשב מעבודה לעבודה, הוא, שחושב מחשבת פסול בעת עבודתו, והעבודה שחשב בה היא הנפסלת. ומה שהוסיף וכתב שנחשב לו "כאילו חשבה בשעת זריקה", ללמד שאין מחשבת פסול זו פוסלת אלא אם כן היתה פוסלת בזמן העבודה שחשב עליה, דהיינו זריקה. וכן ביאר **באבי עזרי** [פט"ו מפסוהמ"ק ה"א], שכיון שהשחיטה צורך זריקה, מחשבתו לזרוק שלא לשמה עושה את השחיטה כנעשית שלא לשמה, כי כל השחיטה היא לצורך עבודה זו שתעשה שלא לשמה. וכן הסיק **בחזון יחזקאל** שם. [וראה לעיל ד. הערה 10, ובהערה 7 לתוס'].

ולפי ביאור זה יתכן לומר שמחשבין מעבודה לעבודה אף שמחשבת שלא לשמה אינה פוסלת, אלא היא חסרון ב"לשמה" הנצרך בקרבן, כי כיון שחשב לזרוק שלא לשמה נעקר ה"לשמה" מהשחיטה שהיא לצורך הזריקה, ולכן היא פסולה. אך אילו הפסול חל בזריקה, ודאי אין זה חסרון בלשמה אלא שפוסל במחשבתו מעבודה לעבודה. [[ולפ"ז יתבארו דברי בראב"ד להלן יג ב הערה 1 בשוחט ע"מ לשפוך שיריים של"ש, עי"ש. ומדברי הגר"ח לא משמע כן]. וראה הערה 5 א' על תוס' ולהלן י. הערה 3 לגמרא.

[ולכאורה נמצא לביאור זה ששוחט פסח על מנת לזרוק שלא לאוכליו אינו פוסל, כי מחשבתו תלויה בזריקה, ואין מחשבת אוכלין בזריקה. ושמא הרמב"ם סובר שחלוק קרבן פסח, כי כיון שהמחשבה "פוסלת" בו, הרי היא חלה כבר בעת השחיטה, ואינה תלויה בדיני הזריקה כשאר הקרבנות, וראה בהערה הבאה, וצ"ע].

ומו"ר הגראי"ל דן אם תועיל מחשבה מעבודה לעבודה לעקור שם הקרבן, או שכל הלימוד מפיגול הוא רק להחיל

כן במחשבת שינוי קדש, שעיקר מחשבת השינוי היא בשחיטה עצמה, ולכן דיינו שפוסל אם מחשב מחשבת שינוי בעבודה עצמה, ולא במחשב מעבודה לעבודה.

ואזדו רבי יוחנן וריש לקיש **לטעמייהו!** (15)

א-ו **דאיתמר: השוחט את הבהמה** של חולין **על מנת לזרוק דמה לעבודת כוכבים**(1), ולהקטיר חלבה לעבודת כוכבים — רבי יוחנן אומר: אסורה הבהמה בהנאה כדין "זבחי מתים" [שהוא שם האיסור של קרבנות שנזבחו לעבודה זרה], אף על פי שלבסוף לא זרק ולא הקטיר לעבודת כוכבים, כי **מחשבין מעבודה לעבודה** בעבודת כוכבים, היות **וילפינן עבודת חוץ** [עבודה זרה] **מעבודת פנים**, וכשם שהמחשב בשעת שחיטת קרבן שזריקת הדם תעשה חוץ לזמנו, הוא מפגל בכך את הקרבן [על אף שלבסוף לא זרק את הדם חוץ לזמנו], כך גם הדין בשוחט בהמת חולין וחושב בשעת שחיטה שזריקת הדם תהיה לעבודה זרה, נאסרת הבהמה בתורת "זבחי מתים"(2).

פסול על הזריקה [וממילא נעקרת הלשמה מהשחיטה, כנ"ל], ונפקא מינה לפסח ששחטו סתם על מנת לזרוק דמו לשם שלמים, אם יהא שלמים או רק פסח פסול.

15. **רש"י** פירש שלא ילפינן מפיגול, כי בפיגול המחשבה היא להאכיל לאדם או למזבח חוץ לזמנו, ולפיכך צריך שתהיה מחשבתו לפסול באכילת מזבח, ולא לפסול "עבודה" אחרת, ואין ראיה שמחשבין מעבודה לעבודה. [והיינו שלא כמחשבת פסול "שלא לשמה" שפוסלת ב"עבודה" וצריך לחשוב בה על שינוי בעצמה. וראה **בטהרת הקודש** שהבין בכוונת רש"י שטענת ריש לקיש שבפיגול מועילה מחשבתו בשחיטה שיקבל במחשבת פיגול, אך בפשטות נראה כנ"ל, וראה גי' השטמ"ק].

ונמצא לפי זה שרבי יוחנן שלא חש לחילוק זה, בהכרח סובר כמו שביאר **הגר"ח** [הובא בכתבי הגרי"ז להלן יג א] שמחשבת לזרוק חוץ לזמנו אינה פוסלת משום אכילת מזבח אלא משום עבודה, [והיא גזרת הכתוב דוקא בזריקה, שהרי במחשבה לקבל חוץ לזמנו אינו מפגל]. ואם כן מוכח מפיגול בזריקה שאפשר לחשוב על עבודה אחרת שתעשה שלא לשמה. [וראה רש"י ד"ה דילפינן, שרבי יוחנן למד מפיגול בזריקה דוקא, והיינו שממנו משמע שהפיגול הוא בעבודה ובכך גופא נחלק עמו ריש לקיש, שמפגל באכילת מזבח].

[ונפקא מינה מביאור זה, שצריך לפגל בכל העבודה, כגון לחשוב על כל ארבע הזאות או לפחות בשיעורן [כמבואר בפי"ד מפסוהמ"ק ה"י], משום שהוא פסול בעבודה וצריך לפסול בכולה שלא תהיה המחשבה בחצי מתיר, אך אילו מחשבת פיגול דזריקה היתה חלה משום שהיא אכילת מזבח היה די לחשב בחלק מהעבודה, וראה טעם לזה **בקהילות יעקב** כ"א].

ועל כך הוכיח לו ריש לקיש ממה שפיגול מועיל גם על אכילה, כהקטרה שאינה עבודה, ואף בזריקה הפיגול חל מפני שהיא גם אכילת מזבח, ואי אפשר להוכיח ממחשבת פיגול למחשבת פסול שהיא כעבודה ולא כאכילת מזבח. [וראה **בתו"כ** צו פ"ח ו שפיגול בזריקה נלמד מ"אם האכל יאכל" ומשמע שגם בזריקה מפגל משום אכילה].

ובאור שמח [פט"ו מפסוהמ"ק ה"י] כתב שריש לקיש סבר שבפיגול מחשבתו היא לעשות מעשה פסול, ואילו במחשבת שלא לשמה חושב לפסול עבודה אחרת במחשבה גרידא, ואין מחשבין מחשבה מעבודה לעבודה אלא מעשה בלבד. ולפי זה רבי יוחנן סובר שגם פיגול נחשב כמחשבה ולא כמעשה. [ומדברי **החזו"א** בהערה 14 נראה שלא כדבריו, עי"ש].

1. **רש"י** כתב שחישב בשעת שחיטה לזרוק לשם עבודת כוכבים, ולבסוף לא זרק [לשם עבודה זרה, אלא סתם]. והוצרך להוסיף ש"לא זרק" כשיטתו בסמוך [בד"ה אין מחשבין] שהבהמה עצמה נאסרת בזריקה לשם עבודה זרה. אך **תוס'** בחולין [לט א] נקטו שאין הזריקה אוסרת את הבשר, אלא רק את הדם שנזרק, שלא נעשה מעשה בגוף הבהמה. [ואין דם שייך לבהמה אלא בקרבן, אך בעבודה זרה הוא חלוק מגוף הבהמה, ואין זריקתו אוסרת].

ויתכן שנחלקו בטעם איסור עבודה זרה במחשבין מעבודה לעבודה, שרש"י נקט שלא שייך איסור במחשבין, אלא אם כן חשב על מחשבת איסור, ואילו הזריקה לא היתה אוסרת, גם שחיטה שחשב בה על מנת לזרוק לא תאסור. [ומה שאוסר במחשבה להקטיר, צ"ל שהקטרה בע"ז אוסרת הכל, ואינה כהקטרה בקרבן, שהוכשר גם בלא הקטרה, וצ"ע]. אולם תוס' סברו כיון שהמחשבה אוסרת את הדם, די בכך לאסור את כל הבהמה כאשר חשב על כך בשחיטה, שהמחשבה חלה בשחיטה, שהיא מעשה בכל הבהמה.

וראה **בקרן אורה** שהקשה לדעת הרמב"ם שהמחשב מעבודה לעבודה נחשב כחישב בעבודה שחשב עליה, אם כן בעבודה זרה שאין הזריקה אוסרת, גם כשחשב בשחיטה על מנת לזרוק, לא יפסול. והוכיח מכך כביאורו הנ"ל [ט ב הערה 14], שלענין מחשבת שלא לשמו פסק הרמב"ם כרבי יוחנן שהזריקה נפסלת שנחשב כזורק לשמו ושלא לשמו, אך לגבי מחשבת עבודה זרה נחשב כשוחט לעבודה זרה, שנלמד מפיגול.

ומו"ר הגראי"ל הוכיח מדברי **הרשב"א ובעל המאור** בחולין [שם] שהטעם שאין זריקת הדם אוסרת את הבהמה אינו משום שהמחשבה אינה בבהמה כיון שכבר נפרד הדם מהבהמה, אלא משום שלא שייך לעשות איסור בבהמה אחר שנשחטה, [ורק בקדשים מועילה המחשבה אחר שנשחטה מפני שהיתר הבהמה תלוי בשאר העבודות], ולפיכך כאשר האיסור נעשה בשחיטה הוא יכול לחול אף שהוא תלוי בזריקה. וכן ביאר **באשר לשלמה** [מועד מ"ג].

2. **הגרי"ז** אמר שהשוחט ומחשב לזרוק לעבודה זרה, אינו

ריש לקיש אמר: בהמת החולין **מותרת, כי אין מחשבין מעבודה לעבודה** בעבודה זרה, **ולא ילפינן חוץ מפנים,** שאין ללמוד דין עבודה זרה מדין המפגל בשחיטת קרבן. והוא הדין שאין ללמוד מדין המפגל לדין המחשב בעבודות המקדש שינוי קודש או שינוי בעלים. כי רק בפיגול התחדש שמחשבין מעבודה לעבודה.

וצריכי להשמיענו מחלוקתם של רבי יוחנן וריש לקיש בדין מחשבין מעבודה לעבודה גם בשינוי קודש בעבודות הקרבנות במקדש, וגם ב"זבחי מתים"[3].

דאי אשמועינן בהא, בדין זבחי מתים בלבד, הוה אמינא שרק **בהא אמר ריש לקיש** שאין לדמות זבחי מתים בחוץ לעבודת הקרבנות בפנים, **אבל** בשינוי קודש, שהוא לימוד של **פנים מפנים, אימא מודי ליה לרבי יוחנן** שמחשבין מעבודה לעבודה גם בשינוי קודש.

ואי אשמועינן הא, רק את הדין שמחשבין מעבודה לעבודה בשינוי קודש בפנים, הוה אמינא, **בהא** בלבד **קאמר רבי יוחנן,** משום שלמדו פנים מפנים, **אבל בההיא,** בדין זבחי מתים שהם עבודת חוץ, **אימא מודי ליה לריש לקיש** שלא לומדים דיני עבודת חוץ מפנים. ולפיכך **צריכי** להשמיענו שרבי יוחנן וריש לקיש נחלקו בשני דינים אלו.

כי אתא כאשר הגיע **רב דימי** מארץ ישראל לבבל, **אמר:**

מתיב רב ירמיה קושיא על ריש לקיש כדי **לסיועיה לרבי יוחנן. ורבי אילא** מקשה קושיא על רבי יוחנן כדי **לסיועיה לריש לקיש:**

וכך הקשה **רב ירמיה** על ריש לקיש **לסיועיה דרבי יוחנן** שמחשבין מעבודה לעבודה:

הרי הדברים, קל וחומר הם: **ומה במקום** מחשבת פיגול, שהיא יותר קלה ממחשבת שינוי קודש, שכן אין אפשרות לחשב מחשבת פיגול ביחס לשחיטה עצמה, **שאם אמר הריני שוחט** את הקרבן **חוץ לזמנו, שהוא כשר.** משום שאין לדבריו כל משמעות כי המציאות היא שהוא כן שוחטו בזמנו[4] [ועוד, שמחשבת פיגול מתייחסת רק לאכילת האדם או אכילת המזבח, שמחשב בשעת עבודה שהאכילה תעשה שלא בזמנה, ולא כשמחשב שהשחיטה עצמה תהיה חוץ לזמנו], ובכל זאת מחשבין במחשבת פיגול

אוסר אלא אם עשה את כל מעשה השחיטה כדין שחיטה של עבודה, ואף על פי שבכל שחיטת בהמה לעבודה זרה קיימא לן שאם שחט בה פורתא אסרה [ב"ק עא ב, ע"ז לד ב], היינו דוקא כשמעשה השחיטה נעשה לעבודה זרה, ונעשה מעשה בגוף הבהמה לאוסרה, אבל כשמחשב משחיטה לזריקה, כל האיסור חל מפני שהשחיטה צורך זריקה, וכמבואר בהערה הבאה ועד שאינה שחיטה גמורה אינה עבודה לצורך זריקה.

3. **באשר לשלמה** [שם] תמה על עצם דין מחשבין בעבודה זרה, שהרי אין המחשבה אוסרת בה כבקדשים, אלא המעשה, וכיצד תועיל המחשבה על זריקה לייחס את מעשה השחיטה לעבודה זרה.

ולפיכך הסיק כביאור **הגר"ח ואבי עזרי** הנ"ל שהמחשבה פוסלת בשחיטה כיון שנעשית לצורך זריקה, וחשב מחשבה שפוסלת בזריקה, וגם כשחשב לזרוק לשם עבודה זרה נחשב שנעשית השחיטה לצורך עכו"ם. [וראה הערות על תוס' ד"ה מקום].

והגרי"ג אידלשטין [בראש ספר שלמי יוסף] תמה מאידך על הדמיון בין פיגול לעבודה זרה, שהרי בעבודה זרה חלה מחשבתו כאילו זרק ולכן נקרא שם תקרובת על הבהמה, אך פיגול אין מחשבתו חלה כלל, אלא גזירת הכתוב שהחושב חוץ לזמנו פוסל, והאיסור הוא על עצם המחשבה, ואם כן אי אפשר ללמוד מפיגול שתועיל מחשבה מעבודה לעבודה להיקרא שם תקרובת על הבהמה. [וכן תמה איך למדו [בחולין לט א] מפיגול, שהבעלים אוסרים במחשבת עבודה זרה אף בשחיטת אחר].

וביאר על פי דברי **החזו"א** [זבחים יט, נ] שאין צורך במחשבת פיגול שיחשוב להקטיר חוץ לזמנו בפועל, אלא שתהיה עבודתו על מנת להקטיר חוץ לזמנו, אף שיודע שנפסל בכך, ובמציאות לא יוקטר למחר. והיינו שפיגול הוא גזירת הכתוב שדינו כאילו נעשה בפועל אותו שינוי שהיה חל בקרבן אילו התקיימה מחשבתו, ולפיכך דימתה הגמרא בכל מקום את מחשבת עבודה זרה למחשבת פיגול.

וראה **בנודע ביהודה** [תניינא יו"ד קסח] שכתב שהמפגל אינו "פוסל" במחשבתו, אלא שאינו מתיר, והפסול חל מפני חסרון הזריקה, [וראה לעיל ט ב הערה 14]. ולדבריו לכאורה תמוה הדמיון לע"ז שהיא מחשבה הפוסלת, [וראה גם להלן [מה] שפסול פיגול הוא כנותר וטומאה, ומשמע שקרבו מתיריו ונפסל, וצ"ע]

4. פירש **רש"י** שאמר הריני שוחט חוץ לזמנו, ולא חישב על מנת לאכול ולא על מנת לזרוק או להקטיר, אלא על השחיטה חישב סתם חוץ לזמנה, כשר, דלאו מחשבה היא, דאין מחשבה אלא באכילת אדם או מזבח. **ובצאן קדשים** גרס "דאין מחשבת הזמן פוסלת אלא באכילת אדם או מזבח", והיינו שאפילו אם חשב בתחילת שחיטה על סופה לא פסל במחשבתו כיון שחשב על שחיטה שהיא עבודה ולא אכילה. [אך נחשב שחשב לשחוט את סוף השחיטה "שלא בזמנו",

מעבודה לעבודה, שאם חשב בשעת שחיטה שאת הזריקה, שהיא אכילת מזבח, הוא יעשה חוץ לזמנו, נפסל בכך הקרבן. ואם כן, במחשבת שינוי קודש החמורה ממנה, דהיינו, **מקום שאם אמר "הריני שוחט שלא לשמו"** הרי הוא **פסול** [מחמת המחשבה בשחיטה עצמה!] — אם חישב בה מעבודה לעבודה, וכגון **ששחטו על מנת לזרוק דמו שלא לשמו, אינו דין שיהא פסול?!**

מתקיף לה רבא בר אהילאי על הקל וחומר שהביא רב דימי בשם רב ירמיה: הרי יש לפרוך שמאידך מצינו חומרה במחשבת פיגול שאין במחשבת שינוי קודש, כי **מה ל**מחשבת פיגול של **חוץ לזמנו**, שכן הפסול שהיא פוסלת את הקרבן מחייב את האוכלו בעונש **כרת** החמור, ויתכן שרק במחשבה שכזו מחשבין מעבודה לעבודה, ואי אפשר ללמוד ממנה בקל וחומר למחשבת שינוי קודש, שהרי אין חייבין כרת על אכילת קרבן שנפסל במחשבת שינוי קודש.

אלא, אמר רבא בר אהילאי — הכי קאמר רב ירמיה לסייע לרבי יוחנן: קל וחומר ממחשבת "חוץ למקומו", שאם חשב בשעת עשיית העבודות שאכילת האדם או המזבח ייעשו שלא במקום שקבעה התורה, נפסל בכך הקרבן, אך אין חייבין כרת על אכילת הקרבן שנפסל במחשבה שכזו. ולפיכך אפשר ללמוד מכאן בקל וחומר שמחשבין מעבודה לעבודה גם בשינוי קודש —

ומה במקום שאם אמר הריני שוחט במחשבת שחיטה "**חוץ למקומו**", **שהוא כשר**, משום שאין כל משמעות לדבריו שהרי במציאות הוא שוחטו במקומו[5] [ועוד, שאין מחשבת חוץ למקומו אלא כשמחשב בשעת העבודה שאכילת האדם או המזבח תהיה חוץ למקומו, ולא כשמחשב ששחיטה עצמה שהיא עבודה תהיה חוץ למקומו], ונמצא שמחשבת חוץ למקומו קלה יותר ממחשבת שינוי קודש שפוסלת בעבודה עצמה, ובכל זאת מחשבין בה מעבודה לעבודה, שאם חשב בשעת שחיטה שזריקת הדם תעשה שלא במקומו, נפסל הקרבן. אם כן קל וחומר למחשבת שינוי קודש החמורה, דהיינו **מקום שאם אמר הריני שוחט שלא לשמו שהוא פסול** משום המחשבה בשחיטה עצמה, הרי אם **שחטו על מנת לזרוק דמו שלא לשמו, אינו דין שיהא פסול** משום "מחשבין מעבודה לעבודה"?!

מתקיף לה רב אשי לרבא בר אהילאי: והרי גם על קל וחומר זה יש לפרוך, כי מאידך חמורה מחשבת חוץ למקומו ממחשבת שינוי קודש — **מה ל**מחשבת **חוץ למקומו**, שהיא חמורה, שכן פסולה **נוהג בכל הזבחים. תאמר בשלא לשמו, שאינו נוהג** פסולו **אלא בפסח וחטאת** בלבד!?

אלא, אמר רב אשי — הכי קאמר רב ירמיה לסייע לרבי יוחנן: קל וחומר שמחשבים מעבודה לעבודה בשינוי קודש ממה שמחשבים מעבודה לעבודה בשינוי בעלים. שהרי מחשבת שינוי בעלים פוסלת רק אם מחשב בשעת העבודות שהכפרה בזריקת הדם תעשה לשם בעלים אחרים, כי זהו מהותה של מחשבת "שינוי בעלים", שכפרת הקרבן [הנעשית בזריקת הדם], תתייחס למי שאינו בעל הקרבן.

וראה בהערה הבאה].

אולם **בשטמ"ק** [אות י"ג] הוסיף על ביאור רש"י "משום שלא עשה כלום, דהא בזמנו שחיט" והיינו כגירסתנו שהחסרון במחשבה זו הוא מפני שלא נקבע זמן לשחיטה אלא לאכילת אדם ומזבח, ולא משום שמחשבת פיגול דוקא באכילה, [אך אין הכוונה שלא שייך שישנה את מציאות הזמן כשעוסק בשחיטה, אלא שיחשוב לשנות בזמן האכילה, כי מבואר לעיל ח ב בתוד"ה הנך דפרכינן מדבר שלא שייך, וצ"ע אם אפשר לעשות ממנו ק"ו]. וראה **בטהרת הקודש** שביאר בדעת רש"י, שאף אם מחשב מתחילת שחיטה לסופה, אינו מפגל, משום שאין פסול זמן בשחיטה, אף שלא "שחט בזמנו".

ונראה מדברי רש"י שמחשבת פיגול פוסלת רק כשחשב על קרבן שנפסל חוץ לזמנו, אבל אם עצם הקרבן אינו נפסל, אלא רק העבודה, לא חל פיגול על מחשבתו בעבודה. ולפיכך אין פיגול במחשבה על גמר השחיטה, כי עד גמר שחיטה אין הקרבן נפסל בלינה, ורק כשחושב על אכילת אדם או מזבח, נחשבת מחשבה בדבר הפוסל את עצם הקרבן.

5. **רש"י** פירש שלא חישב לא על אכילה ולא על זריקה, אלא אמר הריני שוחט חוץ למקומו, כשר, דהא חזינן דבמקומו הוא שוחטו, ועוד דבאכילת אדם או מזבח תלה רחמנא. ולכאורה, תמוה, שהרי כיון דחזינן ששוחטו במקומו, למה לו להוסיף שאינו חושב באכילה. [וראה בהערה הקודמת לגבי חוץ לזמנו שהעמדנו משום כך בחושב מתחילת שחיטה לסופה, אך אם כן לא שייכת הסברא הראשונה של רש"י, שהרי לא ידוע בעת היכן יסיים השחיטה].

ולכאורה מוכח מדברי רש"י כביאור **החזו"א** [הובא בהערה 2] שבמחשבת פיגול אין צורך שיוכל לקיימה בפועל, אלא עצם מחשבתו הרעה פוסלת כאילו עשה השינוי כרצונו, ולפיכך הוצרך רש"י להוסיף שאין פיגול אלא באכילת אדם או מזבח,

ואם כן יש ללמוד קל וחומר: **ומה** מחשבת שינוי בעלים, שהיא קלה יותר ממחשבת שינוי קודש, שהרי **במקום שאם אמר — הריני שוחט לשם פלוני** שאינו בעל הקרבן, **שהוא כשר,** כי לא שייך שינוי בעלים אלא בכפרה בזריקת הדם, ובכל זאת מחשבין בה מעבודה לעבודה, שאם חשב בשעת שחיטה **לזרוק דמו לשם פלוני** אחר, **פסול.** אם כן קל וחומר למחשבת שינוי קודש החמורה ממנה, שפוסלת אפילו במחשבה באותה עבודה עצמה, דהיינו, **מקום שאם אמר הריני שוחט שלא לשמו, שהוא פסול** [מכח המחשבה על השחיטה עצמה] — אם חישב בה מעבודה לעבודה, כגון כש**שחטו על מנת לזרוק דמו שלא לשמו, אינו דין שיהא פסול?!** (6)

ועתה, לאחר שהתבארה ראיית רב ירמיה לדברי רבי יוחנן שמחשבין מעבודה לעבודה, מבארת הגמרא את מה שאמר רב דימי **שרבי אילא** הקשה **לסיועי לריש לקיש** שאין מחשבין מעבודה לעבודה, וכך הקשה:

למה הוצרכנו ללמוד לימוד מיוחד לכל עבודה ועבודה ששינוי קודש פוסל בה? והרי גם אם **לא תאמר** שיש פסוק מיוחד **בזריקה,** ועדיין **תיתי** לה ששינוי קודש פוסל בה **מקל וחומר מבינייא** של שאר העבודות, **משחיטה וקבלה,**

ונלמד מהם במה הצד: ומה שחיטה הקלה, שכן כשירה אפילו בזר, מחשבת שינוי קודש פוסלת בה, זריקה החמורה ממנה, שכשירה רק בכהן, אינו דין שיהא שינוי קודש פוסל בה.

וכי תפרוך — מה לשחיטה שיש בה חומרא, שכן פוסלת בפסח אם חישב בשעת שחיטה ששוחטו שלא לאוכליו, תאמר בזריקה שאינה פסולה אם זרקו שלא לאוכליו, קבלה תוכיח, שאינה פוסלת בפסח שלא לאוכליו, ובכל זאת מחשבת שינוי קודש פוסלת בה.

וכיון שאפשר ללמוד ששינוי קדש פוסל בזריקה משחיטה וקבלה, **למאי הילכתא כתב רחמנא** לימוד מיוחד לפסול שינוי קודש בזריקה? אלא **לומר** לך, **דאין מחשבין מעבודה לעבודה.** כי ממה שכתבה התורה לימוד מיוחד בכל עבודה ועבודה נמצינו למדים שרק אם חישב באותה עבודה עצמה שלא לשמה נפסל הקרבן, ולא אם חישב מעבודה לעבודה, שהרי הוצרך לכתוב פסול זה בזריקה בפני עצמה, שרק אם חישב בזריקה עצמה נפסל הקרבן, ולא אם חישב בשעת שחיטה שהזריקה תעשה שלא לשמה.

מתקיף לה רב פפא: ודלמא לימוד זה בזריקה בא ללמדנו להפך, **דמחשבין מעבודה לעבודה?!** ומשום כך הוצרך לימוד מיוחד, ללמדנו שאין צורך לחשב בזריקה עצמה אלא דיינו שיחשב בשעת שחיטה שהזריקה תהיה שלא לשמה כדי לפסול בכך את הקרבן?!

ומתרצינן: **אם כן,** שמחשבין מעבודה לעבודה, **לשתוק קרא מיניה, ותיתי** לדין מחשבין מעבודה לעבודה **מקל וחומר דרב אשי,** משינוי בעלים שמחשבין בו מעבודה לעבודה וכדלעיל. וממה שהוצרך פסוק לדין שינוי קדש בזריקה, משמע שבא לגלות שבשינוי קודש אין מחשבין מעבודה לעבודה!

ועדיין קשה לפי רבי יוחנן שאמר "מחשבין מעבודה לעבודה", למה הוצרך לכתוב שינוי קודש בזריקה? והרי אפשר ללמדו בקל וחומר משחיטה וקבלה.

ומתרצינן: **ואידך,** [רבי יוחנן] **פריך** על הקל וחומר משחיטה וקבלה **הכי: מה להנך,** שחיטה וקבלה, **שכן** יש בהן צד חמור שהן **טעונות צפון,** שחלק מהקרבנות צריך לעשות את השחיטה והקבלה דוקא בצפונה של העזרה, **והן ישנן** גם **בחטאות הפנימיות,** שכל הקרבנות, ואפילו אותם שמובא דמם לפני ולפנים, חייבים בשחיטה ובקבלה, תאמר בזריקה שאינה טעונה צפון ואינה נוהגת בחטאות הפנימיות [כי את דם החטאות הפנימיות מזין בהיכל

כי לולי זאת היה חל הפיגול גם באופן "דחזינן ששוחט במקומו".

והכרחו של רש"י לומר כן, מסתבר שהוא משום שהוקשה לרש"י אם אין הפסול חל כשהמציאות מוכיחה ששוחט, כדינו, הרי נמצא שאין קולא במחשבת "חוץ למקומו" יותר ממחשבת "שלא לשמה" אלא שאינה שייכת כלל במציאות. ולכן הוסיף שאף על פי שאינה שייכת במציאות, יכול הקרבן להפסל על ידה, אלא שאין פיגול פוסל אלא באכילת אדם ומזבח, ואין אלו סברות נפרדות.

6. רב אשי למד שאף אם אין מחשבין מעבודה לעבודה, החושב בשחיטה לזרוק לשם בעלים אחר פוסל, שהרי לעיל [ד א] דרשינן ששינוי בעלים פוסל בכל העבודות, ובשחיטה עצמה אינו שייך, כי אין שם הבעלים אלא על הכפרה, ובהכרח

ולא על מזבח החיצון, ראה לעיל ד א], ולפיכך אם לא היה נכתב לימוד מיוחד ששינוי קדש פוסל בזריקה, לא היינו יודעים שפוסל בה, ונמצא שאין הפסוק מיותר ללמדנו שאין מחשבין מעבודה לעבודה.

ואידך, רב אילא שסייע לריש לקיש ולמד מזריקה בקל וחומר משחיטה וקבלה, עונה על פירכא זו: **השתא מיהא בשלמים קיימינן** — הלימוד לפסול שלא לשמו בשחיטה ובקבלה נאמר בשלמים, ובהם אין דין שחיטה בצפון ודמן אינו נזרק בפנים, ואין פירכא על הקל וחומר שלמדו משחיטה לזריקה, וממה שלא סמכו על הקל וחומר והוצרך לכתוב קרא גם בזריקה, מוכח שאין מחשבין בשחיטה על הזריקה אלא רק על השחיטה עצמה, ומכאן למדו גם לענין שינוי קדש בחטאת ולפסח.

איתמר: שחטה לחטאת **לשמה**, במחשבה בשעת השחיטה **לזרוק דמה שלא לשמה —**

רב נחמן אמר פסולה, וכרבי יוחנן שמחשבין מעבודה לעבודה.

רבא אמר כשרה, וכריש לקיש.

והדר ביה רבא לגבי רב נחמן וסבר כמוהו שמחשבין מעבודה לעבודה **מקל וחומר דרב אשי**, משינוי בעלים שפוסלת מחשבתו בשעת שחיטה שיזרוק את הדם בשינוי בעלים, והוא הדין למחשבת שלא לשמה שפוסלת בשחיטה כשחשב לזרוק שלא לשמה.

שנינו במשנה: **רבי אליעזר אומר אף האשם** שנזבח שלא לשמו — פסול.

תניא: אמר רבי אליעזר: חטאת באה על חטא ואשם בא על חטא, לפיכך יש לנו ללמוד במה מצינו — **מה חטאת שנזבחה שלא לשמה פסולה, אף אשם** שנזבח **שלא לשמו פסול.**

אמר לו רבי יהושע: לא תדמה אשם לחטאת. כי **אם אמרת בחטאת** שהיא פסולה, הרי זה מחמת מעלת החטאת[7], **שכן דמה** של החטאת ניתן על המזבח **למעלה** מחוט הסיקרא[8] [שהוא החוט המחלק את המזבח בין חלקו העליון לחלקו התחתון][9], בעוד שדמו של האשם ניתן במקום שניתן דמם של יתר הקרבנות, למטה מחוט הסיקרא.

אמר לו רבי אליעזר: קרבן **פסח יוכיח, שדמו** ניתן **למטה** ובכל זאת אם **שחטו שלא לשמו פסול.**

אמר לו רבי יהושע: מה לפסח שיש בו מעלה

הכוונה שחשב לזרוק לשם אחר.

והנה **תוס'** [בד"ה מחשבין] כתבו שלרב אשי הקל וחומר מלמד רק על מחשבה משחיטה לזריקה ולא על קבלה. ולכאורה תמוה ממה נפשך, שהרי אם טעם הפסול של שינוי בעלים בזריקה הוא מפני שמשנה בכפרה, כיצד נלמד ממנו לשאר מחשבות שמועילות מעבודה לעבודה והרי אינו חושב בהם על הכפרה אלא על העבודה. ואם בכל זאת לומדים משינוי בעלים, ואין חילוק בין מחשבה על הכפרה למחשבה על העבודה, אם כן למה נחלק בין מחשבה על זריקה למחשבה על קבלה.

וכבר ביררנו לעיל [דף ד א הערה 10] שיש בכך מחלוקת בין **רש"י לתוס'** אם מחשבת שינוי בעלים בשחיטה על מנת לזרוק, היא מחשבה על כפרת אחר בקרבן, [לרש"י], או שהיא מחשבה על שינוי בעבודת הזריקה [במשמעות תוס' ד ב ד"ה אימא] ואם כן יש לומר, כי מאחר שהשחיטה נעשית לצורך עבודת הזריקה, מחשבה בה נחשבת כמחשבה על הזריקה ולכן פוסלת, אבל אינו פוסל במחשבתו לשנות בקבלה. וראה בהערה 7 לתוס']

7. **מו"ר הגראי"ל** הוכיח שהסברות שאמר רבי יהושע בפירכותיו לרבי אליעזר הן "חומרות" בחטאת ופסח, ואינם "מעלות" בעלמא, שהרי עשו קל וחומר מפסח זמנו קבוע [להלן מח ב], וכן למדו ק"ו מעולה לאשם שיהא דמו למעלה [להלן ע"ב].

אולם להלן [בע"ב] נפרש בפשטות שזו הכוונה בקושיות הגמרא שעדיף לפרוך מ"לפני ולפנים" שהיא חומרא של קדושה יתירה ולא מ"למעלה" שהיא רק מעלה ולא חומרא, ולכן פירשנו גם כאן שהן "מעלות" בלבד, וראה ביאור מו"ר שם בהערה 5.

8. **מו"ר הגראי"ל** ביאר שהזריקה למעלה נחשבת כמעלה בחטאת משום שהתחדש דין מיוחד למקום זריקתם, ואילו "שאר זבחים שלא פירש בהן נעשין למטה" כלשון רש"י, אך אילו היה מתפרש בחלק מהזבחים ליתן דמם למטה דוקא, לא היתה יותר מעלה בדמים העליונים מהתחתונים.

ותמה מו"ר למה באמת בניתנים למטה לא מועילה נתינה למעלה, והרי להלן [כז ב וברש"י ד"ה וכל שכן] מבואר שכל הדמים העליונים למטה הן באין. וראה בסוף הערה הבאה שעליונו של המזבח ותחתונו שני מקומות חלוקים הם ונקבע מקום למעשה נתינת הדם .

9. **רש"י** פירש שדם חטאת ניתן למעלה מחוט הסיקרא דכתיב בה "על קרנות", ושאר זבחים שלא פירש בהן הכתוב, נעשין למטה, דכתיב בהו "מזבח" ולא כתיב בהו "קרנות" ואי אפשר לומר שיכול ליתנם בכל מקום במזבח, שהרי נתנה התורה מחיצה דהיינו הרשת בחצי המזבח.

אחרת **שזמנו קבוע**, ולפיכך שלא לשמו פוסל בו, תאמר באשם שיכול להביאו בכל זמן.

אמר לו רבי אליעזר: אם כן, **חטאת תוכיח** שאין זמנה קבוע, ובכל זאת היא פסולה אם שחטה שלא לשמה.

י-ב **אמר לו רבי יהושע: חוזרני חלילה**, לפרוך את הלימודים משני הצדדים: שאין ללמוד מחטאת משום שדמה ניתן למעלה, ואין ללמוד מפסח משום שזמנו קבוע. [ולקמן מקשינן שילמד רבי אליעזר משניהם יחד "במה הצד"].

חזר רבי אליעזר ודנו דין אחר: חטאת נאמר בה בשחיטת השעיר של הנשיא "ושחט אותו במקום אשר ישחט את העולה לפני ה' — חטאת **הוא**", ודרשינן תיבת "**הוא**" כמיעוט, ללמד כי רק אם שחטה **לשמה כשירה**, אבל אם שחטה **שלא לשמה פסולה.** וגם בקרבן **פסח נאמר בו** "ואמרתם זבח פסח **הוא**", ודרשינן מ"**הוא**" שרק אם נזבח **לשמו** הרי הוא **כשר**, ואם נזבח **שלא לשמו** הרי הוא **פסול**.

ואם כן **אף אשם**, כיון ש**נאמר בו** "אשם **הוא**" יש לדרוש ממנו כמו בחטאת ובפסח ש"**הוא**" נאמר למיעוט, ללמדנו שרק אם שחט את האשם **לשמו** הוא **כשר**, אבל אם שחטו **שלא לשמו** הרי הוא **פסול!**

אמר לו רבי יהושע: שונה "הוא" האמור בחטאת ובפסח מ"הוא" האמור באשם, שהרי **חטאת שנאמר בה** המיעוט "**היא**", הוא נכתב **בשחיטה**, ולפיכך נדרש המיעוט כך: חטאת **היא — לשמה כשרה, שלא לשמה פסולה.** וכן **בקרבן פסח** נאמר בו מיעוט "**הוא**" **בזביחה**, ודרשינן "זבח פסח **הוא**" — אם זבחו **לשמו כשר**, ואם זבחו **שלא לשמו פסול.**

אבל בקרבן **אשם לא נאמר בו** מיעוט "**הוא**" **אלא לאחר הקטרת אימורין.** ולפיכך אי אפשר ללמוד ממנו ששינוי קודש פוסל בו, שהרי **הוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו** כלל הרי הוא **כשר**, משום שכבר התכפרו בעליו בזריקת הדם, וכל שכן שאם הקטירם שלא לשמם שלא יפסלו את הקרבן ולא יעכבו את הכפרה. וממילא אי אפשר ללמוד מהקטרת אימוריו של האשם לשחיטתו ששינוי קודש יפסול בו.

אמר לו רבי אליעזר: הרי הוא אומר, בפרשת זאת תורת האשם, "**כחטאת כאשם** — תורה אחת להם". הקיש הכתוב אשם לחטאת לומר לך, **מה חטאת** ששחטה **שלא לשמה פסול** הקרבן[1], אף

ולעומת זאת לקמן [סד ב ד"ה בהמה] לגבי דם עולת בהמה שניתן למטה, הביא מיעוט מקרא, דכתיב בחטאת "המחטא אותה", אותה דמה למעלה ואין אחרת דמה למעלה. **והגרי"ז** נקט שאין זו סתירה, אלא שלא נודע עדיין המיעוט מ"אותה" עד המסקנא. וראה **פירוש הרא"ש** בריש מסכת קינים.

והרמב"ם בפירוש המשנה [שם] כתב שמקום נתינת דם חטאת בהמה הוא להיפך ממקום נתינת דם עולת בהמה, והמקור לכך ממה שמצינו בעולת וחטאת העוף "לפי שהעולה מיוחסת ליסוד, רצה לומר מה שנאמר יסוד מזבח העולה, והיסוד בתחתית המזבח". ולכאורה תמוה מנין מקורו של הרמב"ם לדרשה זו.

וביאר **הגרי"ז** [בפ"ה ממעה"ק ה"ט] שדין זריקה כנגד היסוד אינה רק "כנגדו", אלא שצריך ליתנה על היסוד, וכל המקום שנגדו נחשב כיסוד, ומחיצת חוט הסיקרא אינה רק לדיני הזריקה, אלא שמעליה נחשב "קרנות המזבח" ותחתיה "יסוד", ונמצא שדם עולה נזרק למטה וכנגד היסוד מאותו דין, ולכן נקט הרמב"ם שהמקור שזריקתה למטה נלמד ממה שצריך לעשותה כנגד היסוד. והראיה לזה ממה שאמרו להלן [פ"א א] לגבי שירים שאם ניתנו למעלה לא יצא, אף שלא נאמר בהם אלא "כנגד היסוד" ואין בהם דיני זריקה למעלה. ובהכרח שמחיצת חוט הסיקרא קובעת שאין החלק העליון של המזבח נחשב "כנגד היסוד". וראה **פירוש הראב"ד** לתו"כ [חובה ג ואחרי מות ח]

וראה **בחידושי הגרי"ד** [בסוף ח"ד מכתבי הגרי"ז סימן כה] שהוכיח מדברי רש"י שהרשת עושה את שני חלקי המזבח כשני מקומות חלוקים. שהרי אין ראיה מהדין שנאמר בדמים הניתנים למעלה שאינם ניתנים למטה — שגם הניתנים למטה אין ניתנים למעלה, אלא רק משום שמחיצת הרשת קובעת שהעליון והתחתון הם כשני מקומות נפרדים, ואין כל המזבח מקומו של הדם.

1. **בשטמ"ק** [אות ד] הקשה הרי בחטאת לא נאמר שצריך לחשוב לשמה למצוה, אלא רק לעיכובא, ואילו למצוה ילפינן משלמים, ואם כן אין מקור למצוה באשם, כי מההקש לחטאת אינו יכול ללמוד כיון שאין למדין מן הלמד. ותירץ שלמצוה למדנו לאשם מההקש לכל הזבחים, ורק לעיכובא הוצרך הלימוד מחטאת.

ומקושייתו מוכח כמבואר לעיל [ח ב בהערות לתוד"ה חטאת, ועוד] שכל הפסול במחשבת שלא לשמה הוא משום שלא קיים את המצוה, ולפיכך אי אפשר ללמוד שמעכב אלא אחר שלמדנו שיש בו מצוה לחשוב לשמה.

אשם ששחטו **שלא לשמו** הרי הוא **פסול!**[2] ועל דבר הלמד בהיקש אין משיבין, אפילו אם יש חילוק בין החטאת לאשם[3].

אמר מר בברייתא לעיל: **אמר לו רבי יהושע — חוזרני חלילה** לפרוך את הלימודים משני הצדדים.

ומקשינן: אמנם על כל לימוד בפני עצמו יש פירכא, אך למה לא אמר רבי אליעזר **ליהדר דינא, ולייתי במה הצד** השוה שבשניהם, שחטאת ופסח שניהם נאכלים, ומחשבת שלא לשמה פוסלת בהן, אף אני אביא אשם, שנאכל, ומחשבת שלא לשמה תפסול בו!? [3א]

ומתרצינן: **משום דאיכא למיפרך — מה להצד השוה שבהן שכן יש בהן צד כרת,** שחטאת באה לכפר על שגגת—כרת ומי שלא הקריב קרבן פסח חייב כרת, ונמצא שבהבאתו נפטר מכרת, ולפי שהם חמורים, החמיר בהם הכתוב לפסלם במחשבת שלא לשמה, ואין ללמוד מהם על אשם, שהוא קל מהם, שכן אין בו צד כרת.

אמר מר [בתחילת הברייתא, כאשר אמר רבי אליעזר שיש ללמוד אשם מחטאת]: **אמר לו רבי יהושע — לא. אם אמרת בחטאת** שנפסלת שלא לשמה, **שכן דמה** ניתן **למעלה** מחוט הסיקרא.

ומקשינן: **ולימא ליה** רבי יהושע לרבי אליעזר חילוק אחר בין אשם לחטאת — **לא. אם אמרת בחטאת** שיש בה צד חמור **שכן נכנס דמה לפני ולפנים** [כגון ביום הכיפורים], תאמר באשם שדמו נזרק רק על המזבח החיצון?! [ופירכא זו עדיפה, כי הכנסת דמה לפנים מוכיחה שהיא קדושה יותר ונחשב כחומרא, מה שאין כן נתינת דמה למעלה, שאינו אלא סימן מקום ומעלה, אבל אין בו קדושה יתירה] [4].

ומתרצינן: כי פסול חטאת שלא לשמה ששנינו במשנה

---

2. תוס׳ להלן [נ״ה א] הקשו שלא מצינו שרבי אליעזר פוסל כבשי עצרת שנשחטו שלא לשמן אף שהוקשו לחטאת. וראה שם **בשטמ״ק** שנקט שלרבי אליעזר באמת נפסלין.

ובשפת אמת כתב שרבי אליעזר מודה לרבנן שממעטים מ״אותה״, ששאר זבחים אין נפסלים במחשבת שלא לשמה. אלא שסבר שמאחר שהמיעוט ממעט רק דבר אחד עדיף למעט זבחי שלמי ציבור, שהרי אשם הוקש לחטאת, וכבשי עצרת מתמעטים כשאר הזבחים.

וביאר בכך למה הוצרך רבי אליעזר להקש, והרי כבר ביאר טעמו משום שאשם בא על חטא כמו חטאת, [וכך נקט רבי בהביאו דבריו במשנה], ובהכרח שלולי ההקש היה האשם מתמעט מ״אותה״, וכמבואר בסוף דברי תוס׳ [ד״ה הרי]. וראה מה שכתבו **הקרן אורה והגרא״מ הורביץ** בביאור דברי תוס׳ [ד״ה ומה, הערה 6], ולדבריהם אי אפשר לפרש כן, כי ״אותה״ הוצרך למעט עולה ואינו פנוי למעט זבחי שלצי ציבור.

3. כתב **רש״י,** בסוף שמעתא מפרש טעמייהו דרבנן שנחלקו על רבי אליעזר — דסמכי אהיקשא אחרינא, והך היקשא דרשינן למילתא אחריתא. ובפשטות כוונתו למה שאמרו להלן [יא א] שלרבנן איתקש מנחה לחטאת מנחה לאשם, ללמד שמנחת נדבה דינה כאשם לפיכך קמצה שלא לשמה כשרה, ומוכח שאשם כשר שלא לשמו. ואשם לחטאת איתקש ללמד שטעון סמיכה. [והמקור שאשם כשר אף שלא לשמו למדוהו ממיעוט ״אותה״ ולא זבחים אחרים, וסברו שההקש אינו מלמד לדמות אשם לחטאת לכל דבר, ולכן המיעוט מפקיעו. ראה הערה 2 לתוס׳].

ובצאן קדשים הקשה הרי לעיל [ה א] אמרו שרבנן הכשירו באשם שלא לשמו מפני שהתמעט מ״אותה״. אמנם בהערה הבאה יבואר שלולי היקשא אחרינא סלקא דעתך שאין המיעוט של ״אותה״ ממעט אשם שהוקש לחטאת, ורק אחר שמצינו מקור אחר שאשם אינו נפסל במחשבת שלא לשמה, אמרינן ש״אותה״ לאו דוקא, וכמבואר בגמרא לפי רבי אליעזר שהוכיח משיור פסח שגם הוא לא התמעט מ״אותה״ [וראה הערה 4 לתוס׳].

וכן משמע **בשטמ״ק** שהקשה הרי אין היקש למחצה, ומה לי שלומדים מהיקש זה מילתא אחרינא, הלא לכל מה שיכול ללמד בהיקש ראוי ללמוד ממנו. ותירץ ש״אותה״ ממעט שרק חטאת נפסלת בשלא לשמה, ומגלה שההקש מלמד כדלהלן [והיינו בצירוף טעמו של רש״י].

3א. **רש״י** כתב שלומדים במה הצד מפסח וחטאת שנאכלין (ליום ולילה) והקשו האחרונים למה לא פירש שהצד שבהן הוא ששניהם נפסלין, ואמר **מו״ר הגראי״ל** שמסתבר לגרוס ״שנפסלין״ תחת ״שנאכלין״.

ועוד הקשו שהרי גם שלמים נאכלים, ואף על פי כן אינם נפסלים, וקושייתם מפני מחיקת התיבות ״יום ולילה״, והטעם שמחקום הוא לכאורה משום שפסח אינו נאכל אלא עד חצות. אך כבר התבאר לעיל [ט א] שזמן אכילתו עד הבקר, ורק מצד מצוות אכילת פסח צריך לסיימו עד חצות. ואם כן מסתבר שהצד השוה הוא באכילת יום ולילה, מה שאין כן בשלמים שנאכלים לשני ימים ולילה. [ועדיין קשה מתודה הנאכלת ליום ולילה, וכשרה שלא לשמה].

4. **מו״ר הגראי״ל** ביאר לפי דרכו [בע״א הערה 7] שנתינת דמה למעלה חומרא היא, שהרי בסמוך דנוה בק״ו, ובהכרח שקושיות הגמרא כאן הן, למה פרך מדין ״דמה למעלה״ שאינו דין מיוחד בחטאת, כי כשם שזה ניתן דוקא למעלה כך השאר ניתנים למטה, [ראה שם 8, וי״ל], והרי עדיף לפרוך מדינים שנאמרו דוקא בחטאת, [כגון שרק דם החטאת ניתן או נפסל לפני ולפנים].

— **בחטאות החיצונות קאמרינן**, שאין דמן נכנס לפני ולפנים ובכל זאת פוסלת בהן מחשבת שלא לשמה, וכיון שרבי אליעזר למד מחטאות אלו לאשם אי אפשר לפרוך לו אלא שדמן נזרק למעלה.

ועוד מקשינן: למה רבי יהושע פורך ממה שדם החטאת ניתן למעלה אף שאין זו חומרא, והרי עדיף לטעון לרבי אליעזר — מה לחטאת החיצונה שיש בה חומרא, **שאם נכנס דמה** של החטאת החיצונה **לפני ולפנים פסולה** החטאת, תאמר באשם שהוכנס דמו לפני ולפנים שאינו נפסל בכך.

ומתרצינן: שאי אפשר לפרוך כך לרבי אליעזר, כי **אית ליה לרבי אליעזר שאף האשם** שהוכנס דמו לפני ולפנים נפסל בכך, והוא שווה בדין זה לחטאת.

ועוד מקשינן: והרי רבי יהושע יכול לפרוך — מה לחטאת **שכן מכפרת על חייבי כריתות**, תאמר באשם שאינו מכפר על חייבי כריתות?!

ומתרצינן: רבי אליעזר למד לאשם **מחטאת ד"שמיעת הקול"**, שאין היא מכפרת על כרת, אלא על האיסור שעבר העד בשעה שהשביעו חבירו לבוא ולהעיד עדות שהוא יודע לטובתו [בדיני ממונות], והוא כפר בהשבעתו וטען שאינו יודע, והוא עבירה של איסור לאו, אך אין בו כרת. ונקראת חטאת זו "חטאת דשמיעת — הקול" על שם הכתוב בה [ויקרא ה א] "נפש כי תחטא ושמעה קול אלה, והוא עד... אם לא יגיד ונשא עונו".

ועוד מקשינן: ולמה לא יפרוך רבי יהושע — מה לחטאת **שכן טעונה** מתן **ארבע מתנות** דמים נפרדות על ארבע קרנות המזבח, תאמר באשם, שאינו טעון אלא מתן שתי מתנות שהן ארבע, שנותנן בשתי פינות מנוגדות במזבח, וכל זריקה המתפצלת לשני צדדים נחשבת כאילו נתן שתי מתנות?

ומתרצינן: רבי יהושע סובר **כרבי ישמעאל דאמר כל הדמים** של כל הקרבנות **טעונים ארבע מתנות** דם מפוסקות, שגם הקרבנות שמתן דמם הוא שתים שהן ארבע, חייבים לעשותם בצורה שכל מתנה תינתן לחוד, שעומד בפינה אחת של המזבח ונותן על צידו האחד של המזבח ושוב חוזר ונותן על צידו השני, ולאחר מכן הוא ניגש לפינה הנגדית ונותן על צד אחד וחוזר ונותן על צד שני.

ונמצא שאין חילוק בין חטאת לשאר הקרבנות במספר מעשי הנתינה, אלא רק שבחטאת הוא נותן את ארבע המתנות בארבע קצוות המזבח, ואילו בשאר הקרבנות הוא נותנן בשתי פינות מנוגדות. ומכיון שגם באשם הוא נותן את הדם בארבע מעשי מתנות, אפשר ללמוד אשם מחטאת, ולכן לא פרך רבי יהושע מדין זה.

אך עדיין מקשינן: הרי רבי יהושע יכול לפרוך מה לחטאת שכן **טעונה** מתן דמים של **ארבע מתנות על ארבע קרנות** תאמר באשם שגם לפי רבי ישמעאל שצריך לעשות ארבע מתנות מפוסקות, אין הן ניתנות על ארבע קצוות המזבח, אלא בשתי פינותיו הנגדיות ולכן הן נחשבות "שתים שהן ארבע"?

ומתרצינן: **וליטעמיך** למה הקשת רק מדין זה, והלא רבי יהושע יכול לפרוך מדינים רבים שיש בהם חילוק בין חטאת לאשם, שהרי **האיכא** מתן **אצבע** בחטאת שאינו נוהג באשם [שדמו נזרק מהכלי ואינו ניתן באצבעו של הכהן],

וכן **האיכא** דין שצריך ליתן מתן דמים של חטאת על **קרן** המזבח למעלה, מה שאין כן באשם, שדמו ניתן על דפנות המזבח, ואין צריך להגביהם כל כך עד הקרן כחטאת[5].

ועל כך מתרצינן לבסוף שנקט פירכא זו —מתוך שלש פירכות שיכל לפרוך— כדי להשמיענו שאפשר לפרוך מדין שאינו מיוחד בחטאת.

5. **רש"י** פירש שחטאת חמורה בכך משאר הזבחים, שהרי אפילו עולת העוף שדמה ניתן למעלה מחוט הסיקרא אין צריך להגביה כל כך וליתנו על הקרן ממש, וראה **בשטמ"ק** שכתב שכוונת רש"י ליישב בכך למה פירכא זו שטעונה "קרן" אינה כלולה בפירכא דלעיל שכן דמה למעלה, וביאר שהרי מצינו בעולת העוף שאף שצריך ליתנה למעלה, מכל מקום אין צריך ליתנה על הקרן.

והיינו, שהחומר ב"קרן" יותר מ"למעלה" הוא רק אם צריך להגביה וליתן הדם על הקרן, אך מצות נתינה על מקום קרן אינו חומרא, ולפיכך אף שמקום דם העולה על קרן, אין זו חומרא מעולת העוף. וראה גם בפירוש **הר"ש** על הספרא [אחרי מות פ"ח] שמקום דמים העליונים הוא למטה מהקרן, אך לא בכל חלקו העליון של המזבח, ויל"ע אם דבריו גם למאן דבעי קרן ממש, וראה עוד בסוף הערה 11.

וכן **האיכא** בחטאת מתן דמים על **חודה** של קרן בדוקא, מה שאין כן באשם שאין דמו ניתן על החוד[6].

אלא בהכרח צריך לומר, שרבי יהושע **חד מתרי — תלת טעמי נקט**, וכיון שכך, אין להקשות למה אינו פורך מארבע מתנות על ארבע קרנות.

אמר מר [ברישא של הברייתא]: **אמר לו רבי יהושע, לא, אם אמרת בחטאת** שכן דמה ניתן למעלה מחוט הסיקרא, תאמר באשם שדמו ניתן למטה מחוט הסיקרא.

ומקשינן: ולמסקנא, שרבי אליעזר לומד מהיקש "כחטאת כאשם", **לימא ליה** יענה **רבי אליעזר** לרבי יהושע וידחה פירכתו — כי אכן **אשם נמי** נלמד בהיקש שיש לתת את **דמו למעלה!?**

ושוב נלמד אשם מחטאת שנפסל במחשבת שלא לשמו, ואין חילוק בין חטאת לאשם שיפרוך לימוד זה[7].

ומתרצינן: **אמר אביי: אשם**, שינתן **דמו למעלה, לא מצית אמרת.** כי יש ללמוד **קל וחומר מעולה** שדמו של אשם צריך להנתן למטה דוקא ולא למעלה — **ומה עולה** שהיא חמורה בכך **שהיא** קרבה **כליל, דמה** ניתן **למטה**, שהרי לא נאמר בה קרנות, **אשם שאינו** קרב **כליל** אלא בשרו נאכל, **לא כל שכן** שאינו ניתן למעלה אלא למטה.

ומקשינן: **מה לעולה שכן אינה מכפרת** על חטא, תאמר באשם שמכפר על חטא, וכיון שהוא חמור בכפרה שהוא מכפר ינתן דמו למעלה כחטאת?

ומתרצינן: **חטאת העוף** שבאה לכפר על חטא **תוכיח**, שאף על פי שהיא חמורה שבאה לכפר, ניתן דמה למטה.

וכי תיפרוך **מה לחטאת העוף שכן אינה מין זבח** — שאינה נשחטת אלא מולקים אותה[8], תאמר באשם שהוא מין זבח, **עולה תוכיח** שהיא מין זבח ובכל זאת דמה ניתן למטה.

---

6. **השטמ"ק** [אות ט] כתב ששני דינים אלו של קרן וחודה נחלקו בהם תנאים לקמן [נג א] שהאומר לתת על קרן אינו מצריך לתת על חודה, והאומר על חודה אינו מצריך על קרן, וכוונת הגמרא להקשות לכל אחד לגבי הדין שהחמיר בו. וכן כתבו **תוס'** לקמן [צב ב ד"ה וקרן]. אולם מדברי **רש"י** [ד"ה ולטעמיך] משמע שלרבי אליעזר ברבי שמעון צריך שיתן על קרן ועל חודה.

והיינו שדעת תוס' שלפי רבי, שאין צריך לתת על הקרן עצמה, המצוה לתת ב"קרן" היינו בחודה, ומה שיכול לתת באמה שמכאן ומכאן היינו משום שהאמה הסמוכה לקרן נחשבת כקרן, ומצוה נוספת לתת בחודה. ונמצא שלרבי אליעזר שאמר שצריך לתת בקרן של מזבח ממש, אינו צריך לתת בחודה, שכולה קרן היא.

ואילו רש"י סבר שלפי רבי האמה לכאן ולכאן נחשבת כקרן עצמה, כי היא תחת הקרן שבראש המזבח, ולכן סבר שחוץ מדין הקרן יש דין לתת בחודה, ואף לרבי אליעזר ברבי שמעון שנותן על קרן ממש צריך שיתן על חודה, אך להלן [נג א] לא משמע כך. וראה עוד בהערה 11.

7. **רש"י** פירש שקושיית הגמרא היא הרי רבי אליעזר מקיש אשם לחטאת, ואם כן נאמר שאף אשם דמו ניתן למעלה, וכך ביארנו בפנים. וכבר תמהו האחרונים שהרי קושיית הגמרא על תחילת הברייתא, ובה עדיין לא דרש רבי אליעזר הקש זה. [ראה מראה כהן].

אולם מדברי **תוס'** [ד"ה הרי] לכאורה נראה שלמדו כפשוטו שקושיית הגמרא היא על מה שלמד רבי אליעזר בתחילה מ"במה מצינו" שמחשבת שלא לשמה פוסלת באשם כחטאת, אם כן יהא דין אשם שוה לחטאת גם לענין מתן דם, ולכן אף אחר תירוץ הגמרא שהתמעט דין דמה מ"אותה", נקטו ש"אותה" אינו ממעט מהקש, כי כל הנידון בסוגיין הוא רק בתחילת הברייתא שאין היקש, ואכן למסקנת הברייתא שהוקש אשם לעולה ינתן דמו למעלה.

אך אין זה נכון, כי כל דבריהם רק לגבי מחשבת שלא לשמה, ובה מסקינן ש"אותה" לאו דוקא דהא שייר פסח, וכן מוכח בדבריהם [בד"ה ומה] שהבינו כרש"י שהנידון אחר ההיקש, שהרי כתבו על תשובת אביי דאתי קל וחומר ומפיק **מהיקשא.** וראה בהערה 10 כיצד יבארו את תירוץ הגמרא שממעט מהיקש. [וראה עוד בהערה 4 לתוס'].

8. **בצאן קדשים** הקשה מכאן על מה שטען רבי יהושע לרבי אליעזר "מה לחטאת שכן דמה למעלה" ואין ללמוד ממנה לפסול אשם שלא לשמה, ולכאורה אין זו טענה כי חטאת העוף תוכיח שדמה ניתן למטה ופסולה שלא לשמה, ונלמד ממנה לאשם. [ועל כך אין לפרוך "שכן אינה מין זבח" כי אדרבא נמצא שהיא פסולה אף שיש בה קולא, ותלמד לאשם החמור]. וראה מה שתירץ **בטהרת הקדש.**

ומו"ר הגראי"ל אמר שלענין דין לשמה הסברא ש"אינו מין זבח" היא סיבה שצריך יותר לחשב לשמה כדי לעשותו קרבן, ואם כן אי אפשר ללמוד מעוף לדין לשמה באשם שהוא זבח מצד עצמו. [והיינו משום שאין הנידון לענין פסול מחשבת לשמה באשם, אלא שחסרונה יעכב בו].

ובהערה 4 לתוס' נברר אם כל הנידון בסוגיין הוא אם המעלה שעולה כליל מחייבת להוסיף בה מצוה כגון לתת דמה למעלה ולעשותה לשמה, משא"כ באשם, או שהנידון הוא לגבי לפסול בחסרון לשמה וכמבואר להלן שלמדו כי מעלת כליל גורמת שהכנסת דמה פוסלתה.

וחזר הדין, לא ראי זה כראי זה, ולא ראי זה כראי זה הצד השוה שבהן, שבעולה ובחטאת העוף, **שהן קדשי קדשים ודמו למטה, אף אני אביא אשם שהוא קודש קדשים** ויהיה **דמו** ניתן **למטה**[9].

אמר ליה רבא מפרזקא לרב אשי: ולפרוך — מה להצד השוה שבהן שכן אין להן לעולה ולחטאת העוף **קצבה, תאמר באשם שיש לו קצבה**, שחייב להביא קרבן ששוה לפחות שני סלעים!? וכיון שאין ראיה מהם שלא נלמד אשם מחטאת, שבה הקושיא, הרי רבי אליעזר יכול לענות לרבי יהושע כי אכן גם דם האשם ניתן למעלה, מהיקש "כחטאת כאשם", ואם כן אפשר ללמוד אשם מחטאת לפוסלו במחשבת שלא לשמה!?

ומתרצינן: **אלא, היינו טעמא דרבי אליעזר** שאינו לומד מהקש שנתינת דם האשם למעלה, משום **דאמר קרא** בחטאת "**הכהן המחטא אותה — יאכלנה**" [וכונת הכתוב שהכהן הזורק את דם החטאת הוא זה שזכאי באכילתה]. ודרשינן מיעוט "הכהן המחטא **אותה** יאכלנה" שרק בחטאת נותן הכהן את **דמה למעלה, ואין דמו של** קרבן נזרק **למעלה**[10].

ומקשינן: **אי הכי**, שהמיעוט "אותה" שנאמר בזריקת הדם של החטאת ממעט את שאר הקרבנות ממתן דמים למעלה, אם כן גם המיעוט "ושחט אותה לחטאת", שנאמר בשחיטת **חטאת, נמי נימא** שבא ללמד שאין מחשבת שלא לשמה פוסלת בשחיטת שאר קרבנות, ונדרשנו כך — "ושחט **אותה** לחטאת", אותה חטאת, בה בלבד נאמרה ההלכה שאם שחט את החטאת **לשמה** היא **כשרה** ואם שחטה **שלא לשמה** היא **פסולה, הא שאר זבחים** [כולל אשם] **ששחטן בין לשמן ובין שלא לשמן, כשרין.** ויקשה לרבי אליעזר הרי ממיעוט זה מוכח כי אשם שנשחט שלא לשמו כשר?

ומתרצינן: **ההוא "אותה"** האמור בשחיטת החטאת בהכרח **לאו דוקא** בא למעט את כל הזבחים ולהכשירם בשלא לשמם, **דהא שייר** קרבן **פסח** שפסול בזביחה שלא לשמו.

ומקשינן: אם אכן "אותה" האמור בשחיטת החטאת לאו דוקא הוא משום ששייר פסח, **הכא נמי** לגבי "אותה" האמור בזריקת דם החטאת — ונדרש ללמד שרק הוא ינתן למעלה במזבח — נטען כי **לאו דוקא** הוא, **דהא שייר עולת העוף** שגם דמה ניתן במזבח למעלה?

ומתרצינן: דם עולת העוף אינו נחשב שיור, שהרי **בזביחה** [בקרבנות הנזבחים בשחיטה] **מיהא לא שייר מידי**, וכיון שעולת העוף אינה בכלל הנזבחים אינה נחשבת שיור.

ואי בעית אימא: טעם נוסף שעולת העוף אינה נחשבת שיור, **הא מני** רבי **אלעזר ברבי שמעון היא, דאמר — האי מקום** מתן דמים של חטאת לחוד, **והאי מקום** של מתן דמים של עולת העוף **לחוד**, ולפיכך אף ששניהם ניתנים למעלה דם עולת העוף אינו נחשב שיור, משום שניתן במקום אחר מדם החטאת.

דתניא: דמים התחתונים ניתנין מחוט הסיקרא ולמטה, והעליונים מחוט הסיקרא ולמעלה.

אמר רבי אלעזר ברבי שמעון, במה דברים אמורים, שהעליונים ניתנין מחוט הסיקרא ולמעלה בלי קביעות מקום מסוים למעלה, **בעולת העוף, אבל בחטאת בהמה** לא די שנתינת דמה למעלה

---

9. **מו"ר הגראי"ל** תמה שהרי בכל מקום הלימוד מ"הצד השוה" הוא שהטעמים הגורמים לדין בשני המלמדים הם גורמי הדין בדבר הנלמד, [וכן ביאר רש"י בסוטה כט ב ד"ה הצד], ואילו כאן ודאי מה שהם קדשי קדשים אינו סיבה שיזרק דמם למטה, אלא מהם למדים שיזרק למטה אף על פי שהם קדשי קדשים.

וראה **בפני יהושע** כתובות [סוף לב א] שהוכיח מכמה מקומות שהצד השוה יכול ללמד גם באופן הנדרש בסוגיין, דהיינו ששני דינים מלמדים שאין טעם החומר גורם להחמיר בדין, ולכן מקילים גם בדין הנלמד.

10. כבר הערנו בהערה 7 שלכאורה תמוה שהרי בתוס' [ד"ה הרי] כתבו שרבי אליעזר הוצרך להיקש כדי שלא יתמעט האשם מ"אותה", ואם הגמרא כאן עוסקת אחר שהוקש אשם לחטאת כיצד ממעטו לענין נתינת דמו למעלה.

ובהכרח שדברי תוס' נאמרו רק על המיעוט מ"אותה" האמור לגבי "שלא לשמה" שאינו מוציא מהיקש כי הוא "לאו דוקא" — כמבואר בסמוך ששייר פסח שהוא נפסל במחשבה זו — אך המיעוט "אותה" הנדרש לענין דין נתינת דמה למעלה שלא שייר בזביחה כלום, הוא "דוקא", וממעט אפילו אשם שהוקש לחטאת.

מחוט הסיקרא, אלא **היא עצמה** [דהיינו דם החטאת עצמה] **אינה נעשית אלא על גופה של קרן** [שהיא הקרן הבולטת למעלה מגג המזבח אמה על אמה][11].

תנן התם: כל הקרבנות שמתן דמיהם על מזבח החיצון, שהכניסן לפנים וחזר ונתנן בחוץ — רבי עקיבא פוסל וחכמים מכשירים, **שהיה רבי עקיבא אומר כל דמים** החיצונים **שנכנסו לכפר להיכל פסולים. וחכמים אומרים** אין נפסל אלא דם **חטאת** חיצונית **בלבד** שנאמר בה "וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקודש לא תאכל באש תשרף" [ויקרא ו—כג], ואין למדים ממנה לשאר הקרבנות, ולפיכך גם אם נכנס דמם פנימה הרי הם כשרים. וחוזר ונותן את דמם על מזבח החיצון.

רבי אליעזר אומר: אף האשם שהובא מדמו פנימה לכפר נפסל כדין החטאת, **שנאמר — כחטאת כאשם!**

והוינן בה: **בשלמא רבי אליעזר** מכשיר שאר קרבנות ופוסל אשם, **כדקאמר טעמא,** שהוקש אשם לחטאת, [וכן מובן טעמו של רבי עקיבא לפסול בכולן משום שדרש מ"כל" לרבות כל הקרבנות].

אלא רבנן, שהכשירו באשם שנכנס דמו **מאי טעמייהו?** הלא אשם הוקש לחטאת?

אמר רבא: רבנן סוברים כי **"אשם שנכנס דמו לכפר לפנים — פסול", לא מצית אמרת,** כי יש לנו ללמוד **קל וחומר מעולה** שאם נכנס דמה הוא כשר, ויש לומר **מה עולה שהיא** חמורה, שהרי היא יא-א
קריבה **כליל** ובכל זאת אם **נכנס דמה לפנים** הרי היא **כשירה** [בין לרבנן ובין לרבי אליעזר], **אשם,** שהוא קל ממנה, **שאינו** קרב **כליל** אלא בשרו נאכל, **לא כל שכן** שלא נחמיר בו לפסול את דמו שנכנס לפנים, והקל וחומר יבטל את הלימוד מההיקש "כחטאת כאשם".

ומקשינן: הרי יש ליפרוך, כי מאידך, מצינו שעולה קלה מאשם — **מה לעולה שאינה מכפרת** על חטא, תאמר באשם שבא לכפר על חטא.

ומתרצינן: **מנחת חוטא,** שהיא חטאת שמביא הדל בקרבן עולה ויורד, **תוכיח,** שאף על פי שבאה לכפר על חטא, אם הוכנסה פנימה אינה נפסלת, והוא הדין לאשם שהוכנס דמו לפנים[1].

ומה שמיעט דם האשם מנתינה למעלה, ולא נקט שהמיעוט הוא מנתינה על הקרן בלבד, צריך לומר בפשטות, שלולי ההקש לחטאת היה דמו ניתן ככל הקרבנות למטה, וזה השמיענו המיעוט מ"אותה" שדינו ככל הקרבנות, ואין סיבה לחלק ולמעטו רק מקרן ולא מלמעלה.

11. **הגרי"ז** [בהלכות פסוה"מ] הקשה למה לא אמרה הגמרא שעולת העוף אינה שיור לפי רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב שאמרו [בדף סה א] שעולת העוף אינה נעשית אלא בראש המזבח, ואם כן מקומה שונה ממקום חטאת בהמה שנעשית מחצי המזבח ומעלה. ולמה צריך להעמיד את השיור דוקא כרבי אלעזר ברבי שמעון.

והוכיח מכך ש"ראשו של מזבח" שנאמר בעולת העוף נאמר על כל עשייתה דהיינו ממליקתה ואילך, — ואינו כ"גופה של קרן" שנאמר רק כמקום מתן דמים שלה בלבד — ובאמת מקום מתן דמים שלה הוא למעלה מחוט הסיקרא כחטאת בהמה. [ואף שאם מיצה דמה שלא בראש המזבח פסולה, משום שמקום עשייתה בראשו של מזבח, מכל מקום אינו נחשב כניתן "שלא במקומו", אלא כניתן "שלא כמצותו" ונפקא מינה שיכול לאספו ולזרקו שוב כדלהלן כז א].

ונמצא שלרבי נחמיה וראב"י מקום מתן דם עולת העוף שוה למקום דם חטאת בהמה שהוא למעלה מחוט הסיקרא, ולכן לא נחשב כשיור למיעוט שנלמד מ"אותה", שהוא בדיני מקום נתינת הדם.

ולולי דברי הגרי"ז היה נראה שרבי נחמיה וראב"י חולקים על רבי אלעזר ברבי שמעון, שהרי לדבריהם מחיצת חוט הסיקרא התחדשה רק בכדי לקבוע מקום מתן דמה של חטאת, כי דם העולה ניתן רק על ראשו של מזבח, ובהכרח שסברו כרבי [להלן נג א] שדם חטאת ניתן מחציו ומעלה ולאו דוקא על גופה של קרן. אבל לדברי הגרי"ז המחיצה נצרכה למקום מתן דם העולה [וראש המזבח הוא רק מקום עשייתה] וייתכן שסברו כרבי אליעזר ברבי שמעון.

ועוד עולה מדבריו, שלרבי אלעזר בר"ש נתינת דם על חודה של קרן, הוא מקום שנקבע למתן דם ולא למעשה עבודת החטאת גרידא, ונחלק עם רבי שסבר שמקומו מחוט הסיקרא ומעלה. [ולפי זה צריך לבאר קושית הגמרא לעיל "ולטעמיך האיבא קרן וכו', שאין הכוונה להוסיף על פירכת רבי יהושע שאמר שכן דמה למעלה, כי לא שייך שתי מקומות "למעלה" ו"קרן" אלא מקשינן שיפרוך "קרן" ולא "למעלה" ודוחק, ובפשטות מוכח דהיינו מקום עשייתה, והיינו שחוץ ממקום מתן דם בקרן, נאמר דין לזרקו על חודה.

וראה **בזבח תודה** [להלן נג ב] שהקשה למה אמרו בסוגיין שרק רבי אלעזר בר"ש סובר שמקום דם חטאת בהמה חלוק ממקום דם עולת העוף, והרי גם רבי סובר שצריך לתת דם חטאת על קרן, אלא שסובר שכל היורד כנגדה דינה כקרן, ואילו מקום עולת העוף אינה דוקא על קרן, אלא ניתנת מחצי המזבח ומעלה בכל מקום, ואין מקומם שוה. [וראה בהערה 5 שגם עולת העוף נותן על מקום קרן, ורק אין צריך להגביה עליה, וכן מסקנת תוס' להלן סד. וראה בהערה 6 שנחלקו אם לפי רבי נחשב כמקום הקרן].

1. מהוכחת הגמרא משמע שהפסול חל בקרבן ולא בדם, כי

ומקשינן: **ולימא חטאת העוף תוכיח,** שבאה לכפר על חטא ובכל זאת אם נכנס דמה פנימה אינה נפסלת, ועדיף להוכיח ממנה יותר ממנחה, כי מדובר בדם כאשם, ולא במנחה שאינה ממיני דם[2].

ומתרצינן: אי אפשר להוכיח מדין "**חטאת העוף** שנכנס דמה פנימה אינה נפסלת", כי דין זה לא נאמר בבירור, אלא **בעיא דרבי אבין היא** [להלן צב ב, שהרי אין קבלה בדם חטאת העוף, והנידון באופן שהכניס את דמה בצוארה אם נחשב כהכנסת דם ונפסל או כהכנסת בשר וכשר], ולכן הוצרכו רבנן ללמוד ממנחת חוטא שאינה נפסלת כשהוכנסה פנימה.

ואם תפרוך **מה למנחת חוטא שכן אינה מין זבח** ואין להוכיח ממנה להכשיר דם זבח — אשם שנכנס פנימה, **עולה תוכיח** שהיא מין זבח ואינה נפסלת כשנכנס דמה פנימה. **וכן** אם תפרוך מאידך, מה לעולה שכן אינה מכפרת, תאמר באשם הבא לכפר על חטא, הרי מנחת חטא תוכיח, **וחזר הדין, לא ראי זה כראי זה, ולא ראי זה כראי זה, הצד השוה שבהן** [בעולה ובמנחת חוטא] **שהן קדשי קדשים** ואם **נכנסו לפנים** הם **כשרין. אף אני אביא אשם, שהוא קודש קדשים, ונכנס דמו לפנים, כשר.** וזה הטעם של רבנן שהכשירוהו.

אמר ליה רבא מברניש לרב אשי: כיצד למדו רבנן מהצד השוה של עולה ומנחת חוטא שדם אשם שהוכנס פנימה כשר, **וליפרוך — מה להצד השוה שבהן שכן אין להם קבצה** לקרבן עולה או למנחת החוטא. **תאמר באשם שיש לו קיבצה,** שחייב להביא קרבן ששוה לפחות שני סלעים?

אלא, היינו טעמייהו דרבנן, משום **דאמר קרא** "וכל חטאת אשר יובא **מדמה**", ובא הכתוב למעט כי דוקא **דמה של** חטאת **זו** שהובא פנימה הוא הפוסל את הקרבן, **ולא דמה** של קרבן **אחר** הנכנס לפנים, שאינו פוסל את הקרבן! ובכך גילה הכתוב שאין לדרוש מההיקש של "כחטאת כאשם" לגבי דין אשם שהובא דמו פנימה לכפר.

ומקשינן: **ואידך,** רבי אליעזר, שלמד מההקש לפסול אשם שנכנס דמו לפנים, מה יעשה עם המיעוט מתיבת "דמה"?

ומתרצינן: רבי אליעזר דרש כך — **דמה** של

אילו חל רק בדם, הרי אי אפשר להוכיח ממנחה, כי הפסול אינו שייך במנחה. ומה שפירש רש"י "שלא פסל הכתוב אלא דם", כוונתו שלא נאמר הפסול אלא במיני דמים, וכך גופא הקשתה הגמרא, שנפרוך מה למנחת חוטא שאינה מין זבח. [וכן בקושיתה בסמוך שנלמד מחטאת העוף שהיא מוכיחה טפי שהיא מיני דמים].

אמנם **הגרי"ז** [בהל' פסוהמ"ק עמ' 94] הוכיח מפסחים [פג] שהפסול חל בדם. ובהכרח שההוכחה בסוגיין היא משום שהטעם שרק הדם נפסל הוא משום שרק החלק הנכנס נפסל, ופירכת הגמ' היא ענין בפני עצמו [כמבואר בתוס' להלן [סה א ד"ה בן]. וראה שם **ובמקדש דוד** [כ"ג] **באבן האזל** [פ"ב מפסוה"מ הט"ז] **ובכתבי הגרי"ז** [בדף לח ב] שדנו מה נפסל לריה"ג ורבנן [בדף פ"ב]. ועיין **בקרן אורה** כאן שתמה הרי רק בהכנסת דם פוסל, ומה ראיה ממנחה. והבין שכוונת רש"י שלא הכניס בה דם. וראה הוכחה כדבריו בהערה 4.

אולם יתכן שאף אם הדם נפסל, אין הפסול משום החפצא של הדם, אלא מפני שהוא המכפר בקרבן, אבל במנחת חוטא, אף שמקטירים רק את הקומץ, כולה מכפרת, ולכן אפשר להוכיח ממה שהיא כשרה בכניסתה לפנים, שאין פסול חל על מכפר שנכנס לפנים, ולפי זה פשוט שכוונת רש"י היא שמנחה אינה ממיני דם, שהרי אין הפסול תלוי בדם ממש. וכן מוכח ממה שמיעטה הגמרא דמה ולא בשרה, שאילו מנחה אינה נפסלת כי אינה דם — אף שלא התמעטה בהדיא — למה צריך מיעוט לבשרה, ובהכרח שהכוונה שאינה ממיני דמים, אך בשר שהוא ממיני דמים צריך למעטו.

2. **הקרן אורה** תמה מה הראיה מחטאת העוף, והלא לקמן [צב ב] אמרו שרבי אבין דן להכשירה רק משום שצוארה כצואר בהמה, ומדמה אמר רחמנא ולא בשרה, ואם כן הטעם שאינה נפסלת הוא מפני שלא נחשבת כלל כנכנס דמה, ואיך מוכיח ממנה שדם מכפר שנכנס אינו פוסל.

ומו"ר הגראי"ל הקשה מסברא זו על פירש"י שעדיף להוכיח מחטאת העוף כי היא מיני דמים, והרי הצד להכשירו הוא משום שחשוב כבשר, [וי"ל שכאן הנידון על ההוכחה לפסול והיא משום שנחשב דם].

ואמר לחלק בין דם בהמה שכל זמן שלא התקבל בכלי אינו ראוי לזריקה ואינו חשוב מכפר, ולכן נחשב כבשרה שאינו פוסל בכניסתו, אבל בחטאת העוף שאין בה קבלה בכלי, נחשב הדם כמכפר מתחילתו, ולכן הוכיחו ממנו שאין דם המכפר נפסל בכניסתו להיכל. [וכל הנידון של רבי אבין לקמן הוא אם התמעט מקרא כדם בהמה שלא התקבל בכלי, אף שאינו דומה לו לגבי שם מכפר שבו].

ב. **בשפת אמת** תמה הרי אפילו לרבי אבין אפשר להוכיח מחטאת העוף לפסול, כי כל ספיקו כשהכניס דמה בצוארה, אבל כשהזה בפנים ודאי תפסל כי יצא דמה מגופה בפנים ההיכל. [ויתכן ליישב שצריך להיות ראוי להפסל כבר בשעת כניסה]. וראה **בבד קודש** [ח"ד ס"ה] שחילק בין מתן דם של זבחים שהיא עבודה שנעשית רק דם ולא בכל הבהמה, כי זריקתם בכלי שרת, ובין הזאת דם חטאת העוף שהיא נעשית

החטאת שהובא פנימה פוסל אותה, **ולא בשרה** שהובא פנימה, ולא בא הכתוב למעט דם אשם[3].

ועוד מקשינן: **ואידך**, רבנן, מנין ידעו ש"דמה" בא למעט דם האשם מפסול, ושמא לא בא הכתוב אלא למעט בשר החטאת וכדרשת רבי אליעזר?

ומתרצינן: רבנן דרשו ממשמעות הכתוב, שהיה יכול לומר "**דם**" וכתב "**דמה**", להשמיענו מיעוט, שרק דם החטאת שהובא פנימה פוסל ולא דם אחר.

ואידך, רבי אליעזר, "**דם — דמה" לא דריש**, כי כך דרך הכתוב. [אך לא יכלה התורה לכתוב רק "וכל חטאת אשר יובא", בלי להזכיר דם כלל, כי צריך למעט הכנסת בשרה שאינו פוסל].

ושבה הגמרא לדון במחלוקת רבי אליעזר ורבנן באשם ששאו שלא לשמו: **בשלמא לרבנן דאמרי אשם ששחטו שלא לשמו כשר — היינו דאיתקיש מנחה** של חוטא **לחטאת**, ששתיהן אם עשאון שלא לשמן פסולות, והוקשה **מנחה** הבאה בנדבה **לאשם**, שבשניהם כשר שלא לשמו.

דתניא: רבי שמעון אומר: נאמר במנחה "**קדש קדשים היא כחטאת וכאשם**", ובא הכתוב לומר כי **מנחת חוטא הרי היא כחטאת, לפיכך** אם **קמצה שלא לשמה** הרי היא **פסולה**, ואילו **מנחת נדבה הרי היא כאשם, לפיכך** אם **קמצה שלא לשמה** הרי היא **כשירה.**

אלא לרבי אליעזר שגם אשם שנשחט שלא לשמו הרי הוא פסול, יקשה **למאי הילכתא איתקש מנחה לחטאת** מחד **ומנחה לאשם** מאידך, והרי דין חטאת ואשם שווה, שאם עשאן שלא לשמה פסולין!?

ומתרצינן: ההקש גם לחטאת וגם לאשם הוצרך **לכי אידך דרבי שמעון. דתנן** [במסכת מנחות כו א]: אם אירע **שלא** קידש את הקומץ **בכלי שרת**, הרי המנחה **פסולה**[4] לדברי הכל. אך אם אחר שקידש בכלי שרת הוליכה בידו, והקטיר שלא מן כלי שרת, נחלקו בכך רבנן ורבי שמעון, לדעת רבנן כל העבודות במנחה צריך לעשותן כעשיית עבודת הדם, וכיון שבעבודות הדם ההולכה נעשית בכלי וגם הזריקה נעשית מתוך הכלי לפיכך גם הולכת הקומץ צריך לעשותה בכלי[5], ואם הוליכה ביד פסולה,

---

בעצם העוף, ולכן אין בו פסול בהכנסה בפנים כי נחשב כבשרה מפני שהעבודה בכל העוף, ופסול ההכנסה נאמר רק כשהעבודה בדם בלבד.

3. **תוס'** לקמן [פב ב ד"ה דמה] הקשו למה לי למעט בשרה מ"דמה" והרי נאמר בה "לכפר", ואין כפרה בבשר אלא בדם. **ובקרן אורה** כתב ליישב שהבשר אינו בא דרך כפרתו, כי כפרתו על ידי קבלת הדם, ולכן הוצרך הכתוב למעטו, כי אף שעדיין עומד לכפרה אינו נפסל כי לא בא דרך כפרתו. וכוונתו צ"ב.

אמנם **הרמב"ם** [פ"ב מפסוה"מ הי"ז] כתב בדין זה: הכניס החטאת עצמה להיכל כשרה שנאמר אשר יובא מדמה ולא בשרה. וביאר **הכסף משנה** שכוונתו למה שאמרו לקמן [צ"ב] שאפילו אם הכניסה לפני קבלת הדם וכשהוציאה קיבל דמה, אינה נפסלת, ונצרך המיעוט להכשיר באופן זה, אף שנכנס הדם עם הבשר. וב**דבר אברהם** [ח"ג ז, ו] תמה מנלן למעט גם בכהאי גוונא, עי"ש.

ומלשון הרמב"ם משמע שאין הבאת הדם בתוך הבשר נחשבת כהכנסת דם, אלא "כהכנסת החטאת" ולכן לא נקט הכניס הבשר, כי הפסול אינו חל משום שנכנס בתורת קרבן. אבל **בדבר אברהם** נקט שאינו נפסל כי נכנס יחד עם הבשר, ותמה על כך וכי אם יניח עמו בכלי בשר לא יפסל. [ולכן צידד לומר שאין עליו שם דם כשהוא בצואר בהמה. ודחה, שאם כן גם ביוצא לא יפסל, לדעת הפוסלים קודם קבלה] והסיק שכוונת הכסף משנה **כהריטב"א** [בחולין ו א] שקודם קבלה בכלי אין הדם נפסל ביוצא כי אין עליו דין זריקה ועדיין לא נקבע מקומו בעזרה. ולפי זה לכאורה גם אם יכניס דם לבדו קודם קבלה לא יפסל וצ"ע. [וכבר כתב שם שאין נפ"מ בזה כי נפסל משום שלא התקבל בכלי].

והגרי"ז [במנחות ח א] כתב שהרמב"ם [בפי"א ממעה"ק ה"ז] נקט שהסוגיא להלן [פב ב] עוסקת בפסול יוצא בקדשים קלים, וגם על כך ממעט מ"דמה ולא בשרה" שאין בשר קדשים קלים הנכנס להיכל נפסל ביוצא, ודין זה אינו תלוי במכפר, ולכן הוצרך הכתוב למעטו. [אך יש לדון אם תתיישב בכך קושיית תוס', כי חידושו רק בקק"ל ועיקר הפסוק אמור בחטאת, ועוד כי אף שהתמעט פסול יוצא עדיין יש פסול מעצם הכניסה להיכל]

4. **רש"י** פירש [בד"ה שלא] שהמנחות הוקשו לזבחים לטעון ארבע עבודות קמיצה כנגד שחיטה וכו'. והיינו רק לגבי העבודות, אך לא לדיני הקומץ והדם, שהרי לעיל אמרו שמנחה שהכניסה לפנים אינה נפסלת אף שדם נפסל בכניסה לפנים, ובהכרח שהפסול חל בדם, ולא הוקש החפצא של הקומץ לדם. וראה בהרחבה בהערה 1.

5. **הרמב"ם** [בפי"א מפסוהמ"ק ה"ו] פסק כרבנן, וכתב שאם העלה את הקומץ למזבח שלא בכלי שרת, פסול. ותמהו נושאי כליו שהרי פסק מאידך [שם פ"ב הכ"ד] שאם אחר שנתקדש הקומץ בכלי שרת זרקו על האישים בין ביד ובין בכלי בין בימין ובין בשמאל כשר, והיינו לכאורה כרבי שמעון שיכול לעובדה ביד. **והלחם משנה** נקט [בפ"ב] שדעתו כי גם רבנן מודים שהקטרה ביד כשירה בדיעבד, ודבריו תמוהים שהרי

ואילו **רבי שמעון מכשיר** בהולכת הקומץ ביד[6]. **ואמר רב יהודה בריה דרבי חייא: מאי טעמא דרבי שמעון — אמר קרא** היקש כפול במנחה "**קדש קדשים היא כחטאת וכאשם**", והיינו שההיקש לחטאת מלמדנו כי אם **בא לעבודה** לעבודת ההולכה וההקטרה במנחה הוא יכול לעובדה **ביד**, כעבודת הזריקה בחטאת, שנותן את דמה על המזבח באצבעו ולא בזריקה מתוך הכלי, אלא שאם עובדה ביד הוא חייב **לעובדה** דוקא **בימין, כחטאת** שנותן את דמה על המזבח ביד ימין.

פסק [בפי"א] שבלא כלי שרת המנחה פסולה. ואף הוא דחה דבריו בראיות שונות.

ובמרכבת המשנה ובקרן אורה [מנחות כו א] כתב שרבנן פסלו רק העלאה על גבי המזבח, אבל אחר שהעלהו בכלי על גבי המזבח יכול לתיתו על גבי אישים גם ביד. אך תמה הרי זו עבודה שמעכבת כפרה ולמה היא כשרה בשמאל. וראה **בשפת אמת** [שם] **ובזבח תודה** להלן [כ"ד ב] שדנו בזה. ובכתבי **הגרי"ז** על סוטה [טו א] דן בביאור דברי הרמב"ם [בפי"ג ממעה"ק הי"ב] אם כוונתו שזריקה על אישים צריכה להעשות לכתחילה בכלי, או שכוונתו לגבי העלאה למזבח.

ובאבן האזל [שם] דייק שהרמב"ם נקט דוקא שהתקדש בכלי שרת ולא הזכיר שהוליכו והעלהו על המזבח בכלי, כי סבר שדי בקידוש כלי והולכת הקומץ מקצת הדרך בכלי, ואין צריך להעלותו על המזבח בכלי אלא יכול לזרקו ממקומו על האישים, אבל באופן שמעלהו על המזבח צריך להעלותו בכלי, ואם העלהו ביד נפסל.

והסברא לחלק בין העלאה לזריקה, היא, משום שהקטרת הקומץ היא כנגד זריקת הדם וכנגד הקטרת אימורים, ונמצא שאין זריקה על האישים מעכבת כפרה כי היא רק כהקטרה, [ומה שדם צריך לזורקו בכלי, הוא רק משום שכך דרך זריקת דם], ולכן זריקה בקומץ כשרה ביד, ואילו עצם ההעלאה מעכבת משום שכל דבר הטעון כלי להקדישו גם כל עבודותיו טעונות כלי, וכדלהלן, אבל אחר שהעלהו בכלי אין צורך להקטירו בכלי, כדברי הגר"ח שהעלאה היא תחילת הקטרה, וכיון שכבר הוקטר שוב אינו צריך כלי.

6. במנחות [כו א] נחלקו שלשה אמוראים בביאור דברי רבי שמעון. רבי יהודה ב"ר חייא אמר כמובא בסוגיין, רבי ינאי אמר כיון שקמצו מכלי שרת מעלהו ומקטירו אפילו בהמינו אפילו במקידה של חרס, רב נחמן בר יצחק אמר הכל מודים שהקומץ טעון קידוש כלי ולא נחלקו אלא בהולכה והקטרה.

וצריך לבאר, **א**. מנין לרבי יהודה בר"ח שאם בא לעובדה בימין אין צריך קידוש כלי, והרי מחטאת לא ניתן להוכיח אלא שאפשר לעובדה ביד, אך גם בחטאת צריך קידוש כלי. **ב**. לרבי יהודה בר"ח ש"כשעובדה ביד אין צריך קידוש כלי", מה הדין כשעובדה בכלי, האם צריך גם קידוש כלי או לא. **ג**. במה נחלק רבי ינאי, ומה הוסיף באמרו שיכול להעלותו אפילו בהמינו, והרי לכאורה עיקר חידושו שאין צריך לעבוד בימין. **ד**. מנין המקור שצריך כלי שרת בעבודות הזריקה וקבלה.

ומדברי **רש"י** [בד"ה בא לעובדה בכלי, ובמנחות י: ד"ה לעובדה בכלי] מבואר שגם כשעובדה בכלי צריך קידוש כלי, וכן משמע **בתוס'** במנחות [ב ב] שנקטו שקבלה במנחות אפשר לבטלה באופן שעובדה ביד, ומשמע שאם עובדה בכלי צריך קידוש כלי. והטעם לכך משום שהדם טעון כלי גם בכדי לקדשו וגם להכשירו, שרק דם שבכלי נחשב כדם לענין זריקה, [כמו שהוכיח הגרי"ז מתוס' להלן ל"ד: ד"ה להוי].

ולפיכך עבודות קבלה וזריקה טעונות כלי, כי הכשרו של הדם תלוי בכלי, ומהם נלמד גם לקומץ של מנחה, שהכשירו תלוי בהיותו בכלי. [אך **החזו"א** [מנחות כ"ב ו'] נקט שעבודות קבלה וזריקה צריכות כלי שרת, כיון שאין דרך לעשותן בלי כלי, ולדבריו אי אפשר ללמוד מעבודות הדם לקומץ המנחה].

ולפי זה אם יכול לעובדה ביד אין צריך קידוש כלי, כי כבר ביאר **הגרי"ז** [בהלכות פסולי המוקדשין] שאין כוונת רבי יהודה בר"ח לומר שאין חילוק אם תעשה עבודת המנחה ביד או בכלי, שאם כן למה כשעובדה ביד צריך דוקא ימין, והלא לרבי שמעון אין דין ימין בעבודה אלא רק במקום שנאמר לעשותה ביד. ובהכרח כוונתו שבמנחה יכול להכשיר הקומץ בשני אופנים, או בכלי כאשם, ואז יעבוד כל עבודותיה בכלי כאשם, או כדם חטאת שעבודותיו ביד הכהן, והיד נחשבת ככלי שרת, וכיון שדין עבודתה ביד שייך ללמוד בה שטעונה ימין, וחל קידוש הקומץ על ידי היד שנחשבת ככלי שרת. [ויישב בכך את קושית תוס' במנחות הנ"ל, כי רק הולכה אפשר לבטלה מדיני הקרבן, אבל קבלה ישנה או ביד או בכלי. ותוס' סברו שאפשר לבטל את הקבלה בכלי כשעובד ביד].

ונמצא שלפי רבי יהודה בר"ח ביאור מחלוקת רבי שמעון ורבנן הוא כך: לרבנן ההלכה לעובדה בימין היא מדיני העבודה, ונוהגת בכל אופני העבודה ביד ובכלי, ואילו לרבי שמעון לא נאמר לעובדה בימין אלא בעבודת יד, והכשר "יד" הוא רק בימין. [ולכן דוקא כשלא קידש בכלי יכול לעובדה ביד, אבל אחר שקידש בכלי חל עליה שם עבודת כלי, ואינו יכול לעובדה ביד. כמשמעות דברי רש"י].

ובכך נחלק עמו רבי ינאי ואמר שלפי רבי שמעון לא נאמר כלל במנחה שני אופני עבודות ביד ובכלי, אלא עובדה אפילו בהימנו, וממילא אין צריך לעובדה בימין, כי לא נאמר לעובדה ביד. [ורבי שמעון אינו סובר שהעבודה בימין היא מדיני העבודה אלא משום שרק ימין נחשבת "יד" בעבודה].

ובשטמ"ק [אות ג] הקשה לרבנן שפסלו מנחה שלא בכלי שרת, למה הוצרך ההקש של מנחת חוטא לחטאת ואשם, הרי לפסול בשלא לשמו נדע מ"היא", ולהכשיר במנחת נדבה נדע מההקש לשלמים. וכי תימא להצריך עבודה בימין תיפוק ליה מ"כל מקום שנאמר אצבע וכו'". ותירץ שההיקש הוצרך ללמד שדין מנחה כחטאת שאינה באה אלא מן החולין, וכדרשינן לקמן, צח א.

ויש לעיין בקושייתו, למה הקשה על דברי רבנן שהצריכו קידוש כלי? והרי עיקר הקושיא היא למה צריך ללמוד מהקש שעובדה בימין והרי רבנן פסלי בשמאל משום שנאמר בה

וההיקש לאשם מלמדנו כי אם **בא לעובדה בכלי** הרי הוא **עובדה בשמאל כאשם**, שיכול להוליך את הדם בכלי בידו השמאלית אל המזבח ולזרוק את הדם מתוכו בידו השמאלית[7], שכן סבר רבי שמעון שבכל הקרבנות חוץ מהחטאת כשירה הולכה וזריקה ביד שמאל.

ומקשינן: **ורבי שמעון האי קרא** "קדש קדשים היא כחטאת וכאשם" כיצד **מפיק ליה להכי** — ללמד שמנחת חוטא שקמצה שלא לשמה פסול ומנחת נדבה שקמצה שלא לשמה כשרה, **ומאידך מפיק ליה** גם **להכי** שאם בא לעובדה ביד עובדה בימין ואם בא לעובדה בכלי עובדה בשמאל?

ומתרצינן: **עיקר קרא לכדרב יהודה בריה דרבי חייא הוא דאתא**, שאם בא לעובדה ביד עובדה בימין, ואם בכלי, עובדה בשמאל. **ומנחת חוטא דפסולה שלא לשמה, טעמא אחרינא הוא —**

כי **חטאת, מאי טעמא** פסולה שלא לשמה? **דכתיב בה "היא".** אם כן, **מנחת חוטא נמי כתיב בה "היא"!**

ועוד מקשינן: **ולרבנן**, שנחלקו במשנתנו על רבי אליעזר, וסברו כי אשם שנשחט שלא לשמו, כשר, **למאי הילכתא איתקש אשם לחטאת?**

ומתרצינן: **לומר לך — מה חטאת טעונה סמיכה, אף אשם טעון סמיכה**[8]!

שנינו במשנה: **יוסף בן חוני אומר** — כל הקרבנות **הנשחטין לשם פסח ולשם חטאת** פסולין.

אמר רבי יוחנן: יוסף בן חוני ורבי אליעזר אמרו דבר אחד, שהרי דעת רבי אליעזר במסכת פסחים [סב ב] שכל הקרבנות שנשחטו בזמן הפסח לשם פסח נפסלו, וכן כל הקרבנות שנשחטו במשך כל ימות השנה לשם חטאת נפסלו, וכפי שיוכיח רבי יוחנן להלן מדבריו בברייתא.

רבה אמר: רק אם שחט קרבנות בזמן הפסח לשם פסח סובר רבי אליעזר כיוסף בן חוני — שהם נפסלים, אך באופן ששחט בשאר ימות השנה קרבנות **אחרים לשם חטאת פליגי** יוסף בן חוני ורבי אליעזר, וכפי שיוכיח רבה בסמוך מדבריו בברייתא.

דתניא: קרבן **הפסח שעברה שנתו** וכבר אינו ראוי לפסח, ובסתם הוא עומד לשם שלמים, **ושחטו בזמנו לשמו,** לשם פסח, ונמצא ששחט שלמים לשם פסח בזמן הקרבת קרבן פסח, **וכן השוחט** זבחים **אחרים לשם פסח בזמנו,** [בי"ד ניסן בין הערביים] — **רבי אליעזר פוסל. ורבי יהושע מכשיר.**

אמר רבי יהושע לרבי אליעזר: והלא הדברים קל וחומר הם שאין לפסול את הזבחים האחרים שנזבחו בי"ד בניסן לשם פסח: שהרי **אם בשאר ימות השנה,** שהוא זמן יותר חמור מבחינת הפסח ששחטו לשמו, **שאינו כשר** אז הפסח אם נזבח **לשמו,** אלא אדרבה, הרי הוא פסול משום שנזבח לשמו בזמן שאינו ראוי לו, ובכל זאת ביחס לזבחים אחרים לא החמרת בהם לפסלם בזמן זה כשנזבחו לשמו של פסח אלא הודית שהם **כשרים** אפילו כשנזבחו **לשמו** של פסח.

כהונה.

והגרי"ז הוכיח מכך כביאורו בסמוך [הערה 6], שהלימוד מחטאת אינו על עבודה בימין, אלא על עבודת יד, וקרבן שיש בו עבודת יד אינו טעון כלי שרת, ולכן הקדים השטמ"ק שרבנן סברו שמנחה שאינה בכלי שרת פסולה, ואם כן למה צריך היקש, והרי בהכרח שאין בה עבודת יד, ואילו לעבוד בימין אינם צריכים לימוד, כי נאמר בה כהונה.

7. **רש"י** פירש שדם האשם נזרק מכלי למזבח. כי בזריקת כל הזבחים לא כתיב אצבע חוץ מחטאת. וכן כתב לעיל [י: ד"ה ולטעמיך]. ואם שינה ונתן דם חטאת בכלי ולא באצבע פסולה כמבואר **במרכבת המשנה** [פ"ב מפסוהמ"ק ה"ח].

ונחלקו רבותינו באופן ששינה ונתן דם כל הזבחים באצבע, **שהחזו"א** [זבחים יח, ג] נטק לפסול **והחזון יחזקאל** [בזבחים פ"י ה"ג, יומא פ"ג ה"ג] נקט שכשר, ודברי שניהם נסובו על קושית תוס' להלן [כ"ו] על מה ששנינו בדמים שנתערבו שיתן למעלה ויחזור ויתן למטה, והקשו למה יחזור, והרי מתכפר גם על ידי זריקה שלא במקומו, ומשמע שאין בזריקה למעלה אלא שינוי מקום, והיא כשירה אף שניתנת באצבע. ובחזו"א [שם סי' ח' ס"ק ד'] כתב שתוס' דנו רק על שינוי המקום, אך זריקה באצבע לא מועילה לשאר זבחים.

ובחתם סופר [שבת ע"א] נקט שזריקה באצבע אינה מעכבת. ועיין היטב בדברי רש"י לקמן [י"ג ד"ה כלום].

8. **תוס' להלן** [לג א] הקשו על מאן דאמר בסוגיא שם שאשם מצורע לאו דאוריתא למה לא למד מההקש לחטאת שכולל גם אשם מצורע כמבואר בתוס' לעיל [י: ד"ה הרי] וכן כתבו תוס' לקמן ע"ו ובמנחות ע"ר.

ובנדה [ע ב] כתב רש"י [בד"ה שחיטתו], שאין באשם סמיכה, ותמה **הערוך לנר** שם שסותר משנתו במנחות [ס"א

אם כן, קל וחומר **בזמנו** של הפסח בי״ד ניסן, **שהוא** [קרבן הפסח עצמו] **כשר** אז כששוחטו **לשמו, אינו דין** שלא נחמיר לפסול זבחים שנזבחו ביום זה לשם פסח, אלא נאמר כי אדרבה — דינם **שיכשרו** אותם זבחים **אחרים** הנשחטים **לשמו** של קרבן הפסח, כיון שהוא עצמו כשר אז לשמו!? [9]

אמר לו רבי אליעזר: או חילוף הדברים! כלומר, אם באת לדרוש קל וחומר שכזה, יש לך לומר על דרך זו קל וחומר נוסף, ותגיע איתו למסקנא שהיא נגד הדין [ואם כן מוכח שקל וחומר זה הוא מופרך מעיקרו]:

ומה אם פסח **בשאר ימות השנה, שאינו כשר** אם נזבח אז **לשמו**, בכל זאת **כשר הוא** אם נזבח אז **לשם אחרים**[10] —

נזבח הפסח **בזמנו, שהוא כשר** אז אם נזבח **לשמו**, וכי **אינו דין שיוכשר** אם נזבח אז **לשם אחרים! ומכח** הקל וחומר הזה **יוכשר פסח בארבעה עשר** על אף שנשחט **שלא לשמו.** ודבר זה הוא נגד הדין השנוי במשנתנו שפסח שנשחט בזמנו שלא לשמו הרי הוא פסול, **וכי כך אתה אומר?!**

אלא, בהכרח, שהקל וחומר שפרכת עלי אינו נחשב קל וחומר: **כי מה לי הוכשרו** זבחים **אחרים בשאר**

בד״ה אשם] שלמדו מהיקש סמיכה לכל הקרבנות. [ובשני המקומות הביא ראיה ממנחות צ״ב, וצ״ע]. וכן הקשה סתירה בדברי תוס׳ שכתבו בקידושין [נה] שאשם אינו טעון סמיכה.

9. **רש״י** על המשנה [דף ב א] כתב שיוסי בן חוני פסל את הנשחטין בי״ד בניסן לשם פסח וכמבואר בסוגין. וכן פירש כאן [בד״ה א״ל רבי אליעזר], שבכל ימות השנה אין שם שחיטת פסח חל על קרבן אחר.

וביאר **הגרי״ז** שהפסול שלא לשמה בפסח נאמר רק בזמנו. ואף על פי ששינוי קודש בשחיטת זבחים אחרים לשם פסח שייכת בכל זמן שנשחטים האחרים, לא התחדש פסול בפסח אלא בזמנו. ולכן גם לגבי פסח ששחטו שלא לשמו נקטה המשנה ״הפסח בזמנו״, כי אין זה חסרון היכי תימצי שלא שייך בפסח פסול שלא לשמו בזמן אחר, משום שנעקר לשלמים — אלא שפסול זה בפסח נאמר רק בזמנו.

והטעם לכך נראה ללמוד מקל וחומר דרבי יהושע, שדן להכשיר מפני שהפסח קל בזמנו, ומשמע שהפסול וההכשר התחדשו בדיני הפסח, ואינו מדיני מחשבת שלא לשמה באחרים. וכך התבאר בפשטות בהערה 9 למשנה, שבשאר ימות השנה עצם קדושת הפסח נחשבת כשלמים, ואינו פוסל את האחרים שנשחטו לשמו אלא בזמנו שאז פוסל מדין פסח שבו.

ויתכן להוסיף שהפסול בנשחטים לשם פסח וחטאת, חל בהם אחר ששינה שמם לפסח וחטאת, שהרי הבאנו לעיל דברי תוס׳ במנחות [מז א] שמחשבתו עוקרת את הקרבן וחל בו השם שחישב עליו, ואף שדינו כשמו הראשון, חל בו הפסול משום שם חטאת שבו. אך אם הפסול משום עקירת הלשמה, לכאורה אין הבדל בין נשחטים לשם חטאת או לשם שאר זבחים. וראה **בחידושי הגרי״ז** [פ״ד ממעה״ק הי״א] שמכאן מוכח שמחשבת שלא לשמה היא מחשבה הפוסלת, ולכן למדו ממה שנפסלים לשם אחרים שגם אחרים לשמם פסולים מדיני פסח, כי אילו הפסול משום מחשבת לשמה יתכן שפסח וחטאת חמורים מאחרים, ואי אפשר ללמוד מהם שחסרון לשמה פוסל גם באחרים.

ומסתבר שגם בשאר ימות השנה לא יגרע השוחט שאר זבחים לשם פסח מהשוחט לשם זבח אחר, ובודאי לא יעלה הקרבן לשם חובה, ואף על פי שפירש״י [ג א] שהטעם בקרבן הנשחט שלא לשמה שאינו עולה לשם חובה, הוא משום שנתפס על הזבח שם הקרבן אחר ועוקר שמו ממנו, ואילו כאן פירש שבשאר ימות השנה אין שם שחיטת פסח חל על קרבן אחר, היינו רק שאינו חל לפסול אחרים, שלשם כך צריך שם פסח גמור, אבל בשאר ימות השנה דינו כשאר זבחים, והשוחט לשמו נתפס בו שם פסח שהוא בקדושת שלמים, שהוא רק מעכב ואינו פוסל.

וראה **בחזו״א** [א׳ י״ג] שכתב שבשאר ימות השנה אף אם פסח צריך עקירה החושב לשמו מעכב בשאר זבחים ופוסל בחטאת כיון שהוא מתכוין להביא על קרבנו קדושת שלמים, כי קדושת פסח לא שייכת שלא בזמנו. והוסיף, שידיעתו שקרבנו עולה ומביא עליו קדושת פסח, אינה גרועה מעקירת פסח, ואין כאן מחשבה לשם פסח אלא לשם שלמים. וראה עוד בהערות 12—10.

אולם כבר הסקנו [בהערה הנ״ל למשנה] שיוסי בן חוני למד מפסח וחטאת מה נחשב שינוי הפוסל בזבחים, והיינו גדר המרחק בין הזבח הנשחט לזבח האחר, ולפיכך דימה את הנשחטים לשם פסח וחטאת, לפסח וחטאת שנשחטו לשמם, ולפי זה אין הביאור כפשוטו שהפסול מדיני פסח, ובהכרח שבימות השנה אינו פוסל כי לא שייך לשנות בפועל לשתי פסח, וגם אין ראיה שמחשבת שלא לשמה פוסלת, וכמבואר לעיל [ב ב הערה 7. וראה **קרן אורה** [בעמוד ב] שטעמו של יוסי בן חוני הוא שרק שינוי לקרבן הבא בנדבה אינו פוסל, ולא שינוי לפסח וחטאת].

ונפקא מינה בין הביאורים, לשוחט פסח בשאר ימות השנה לשם פסח, שכבר נעקר ממנו שם פסח ונעשה שלמים, ומרחק השינוי לפסח הוא כמו בשאר זבחים לשם פסח, ואינו פוסל, אך יתכן ששם פסח חל עליו אף שאינו חל על שאר זבחים, ופוסל. שהרי רש״י בפסחים [סד א] נקט שפסח ששחטו לאחר זמנו לשם פסח פסול אף לרבנן, ויתכן שטעמו משום שגם רבנן מודים ששם פסח פוסל בפסח עצמו שנשחט לשם פסח, כי נחשב כפסח שלא בזמנו.

10. אמר **מו״ר הגראי״ל** שאין להקשות הרי פסח כל השנה שלמים הוא, ולכן כשר כשהקריבו אחרים לשמו. כי באמת כל

ימות השנה שנזבחו **לשמו** של פסח משום **שכן הוא** [קרבן פסח עצמו] **כשר** אם **נזבח** אז **לשם אחרים**, אך כיצד **יוכשרו** זבחים **אחרים** שנשחטו **בזמנו** של פסח לשם קרבן פסח בשעה **שכן** הוא עצמו **פסול** באותו זמן אם **שחטו אותו לשם אחרים?**

[ומכאן דייק רבי יוחנן שלדעת רבי אליעזר ששאר זבחים ששחטם לשם פסח בזמן פסח נפסלו, הוא הדין שאם שחט זבחים אחרים לשם חטאת יפסלו בכך, שהרי טעמו של רבי אליעזר הוא כי משום שקרבן פסח פסול בזמנו לשם אחרים לפיכך גם אחרים לשמו פסולים, ואם כן הוא הדין בחטאת שאם שחטה לשם אחרים נפסלת, ולפיכך גם השוחט אחרים לשמה של חטאת, יפסול].

אמר לו רבי יהושע לרבי אליעזר: **אם כן** — כדבריך, שפסלת כל הזבחים שנזבחו בזמן הפסח לשם הפסח — **הורעתה כח פסח, ונתת כח בשלמים.** כי לפי דבריך, פסח עצמו שנשחט בכל ימות השנה לשם שלמים הוא כשר[11], ואילו שלמים [ושאר קרבנות] ששחטן בערב פסח לשם פסח הרי הם פסולים, ונמצא כי הפסול של "לא לשמה" בשלמים גדול כוחו מפסול שלא לשמה בפסח. ואילו מהמשנה משמע שהפסח חמור משלמים, שהרי רק פסח ששחטו שלא לשמו פסול אבל שלמים ששחטן שלא לשמן, כשרים? [12]

חזר רבי אליעזר ודנו דין אחר: והלא הדברים קל וחומר הם — **ומה פסח, שמותרו בא שלמים**, בכל זאת אם **שחטו בזמנו לשום שלמים** הרי הוא **פסול** [אף על פי שבשאר ימות השנה הוא קרב שלמים][13], ואם כן **שלמים** החמורים מקרבן פסח, **שאין מותרן בא פסח** [שאין מושג של "מותר—שלמים" שהרי יכולים להקריבן תמיד] **אם שחטם לשם פסח בזמנו, אינו דין שיהו פסולים!?**

יא-ב **אמר לו רבי יהושע:** אם פסלת שלמים לשם פסח בקל וחומר מפסח שמותרו בא שלמים, יש לך ללמוד בקל וחומר דומה לפסול עולה ששחטה לשם חטאת —

שהרי **מצינו שמותר חטאת בא עולה** [כגון שהפריש מעות לחטאתו וקנה בחלק מהן חטאת, ונשארו מעות יתירות בידו, שהדין הוא שמביא בהן עולות לקיץ המזבח. וכן הדין באופן שהפריש שתי חטאות כדי שהאחת תקרב והשניה תהיה לאחריות אם תאבד הראשונה, שלאחר שהקריב אחת לחטאת מקריב את הנותרת לעולה לקיץ המזבח], **ואין מותר עולה בא חטאת** [כי לעולם אין מציאות של "מותר עולה", שהרי תמיד יכול להקריבו עולה], ולדבריך היה ראוי לדרוש קל וחומר:

ומה חטאת הקלה, **שמותרה בא עולה, אם שחטה** לחטאת **לשם עולה** הרי היא **פסולה. עולה** החמורה ממנה, שאין **מותרה** של עולה **בא חטאת, אם שחטה** לעולה **לשם חטאת, אינו דין שתהא פסולה?!** [וממה שלא השיב רבי אליעזר כי אכן

השנה שם פסח עליו, שהרי אם שוחטו לשמו פסול כי נחשב לשם פסח, ורק יכול לעקרו לשלמים, ולכן ההכשר בשוחט אחרים לשמו נחשב כקולא בפסח.

11. מכאן משמע לכאורה כי אין קדושת השלמים כלולה בפסח מתחילת הקדשו, שהרי אם כן איך יחשב הכשר פסח לשם שלמים כחסרון בכח הפסח, והלא הכשרו משום שהוא גם שלמים, ואדרבה משום כך שלמים לשם פסח נפסלין — כי אין הפסח כלול בשלמים. ובהכרח שנעקר שם פסח וחלה קדושה חדשה של שלמים. וראה הערה הבאה.

12. מדברי רבי יהושע מוכח לכאורה שהטעם לפסול אחרים שנשחטו לשם פסח וחטאת, הוא, מפני גודל השינוי, כי אילו מפני שהתחדשה מחשבת פסול בשוחט לשם קרבנות אלו, הרי אין זה מכח השלמים אלא מכח הפסח, ולא הורע כוחו בפסול אחרים. [וראה עוד בע"ב הערה 1ב].

אולם מאידך יש להוכיח שהיא מחשבת פסול, שהרי משמע כי לולי פירכא זו היה רבי יהושע מודה לרבי אליעזר, אף שהמרחק בין חטאת לעולה שוה, ולא נאמר בתורה שכוחה של חטאת גדול מעולה, ואינו יכול לפרוך בחטאת כמו בפסח שהרי נפסלת בכל זמן. ובהכרח שכוונת רבי יהושע לפרוך שהורע כחם בכך, ואין בכך ראיה לכח הפסח וחטאת לפסול. וצ"ע.

וראה **בחזו"א** [שם] שביאר שטענת רבי יהושע היא, שאם אתה אומר שמחשבה לשם פסח אינה פוסלת שלא בזמנו, כי נחשבת כמחשבה לשם שלמים משום שהפסח נעקר על ידי ידיעתו שקרבנו עולה, נמצא שאתה מגרע כח הפסח ונותן בו כח שלמים, ולכן סבר שנשאר בשם פסח עד שיעקרנו, ואף על פי כן אינו פוסל, ואם כן אין ראיה שאחרים לשמו בזמנו נפסלים. וגם ביאור זה לא שייך בעולה לשם חטאת, וראה **פנים מאירות** שרבי יהושע פריך רק לשיטת רבי אליעזר.

13. מכאן מוכח לכאורה, כי מותר הפסח נעשה שלמים ממש, ואינו פסח שדינו להקרב כדיני השלמים [ראה לעיל ט א בהערות לגמ' ותוס'], שהרי אילו הוא פסח, דין הוא שיפסל בעשייתו לשם שלמים, כי נעשה בו שינוי קדש גמור, שהרי לעולם לא נעשה שלמים, אלא רק דיני הקרבתו כשלמים.

לדעתו גם עולה לשם חטאת פסולה — הוכיח רבה, שרבי אליעזר חולק בזה על יוסף בן חוני, וסובר שעולה ששחטה לשם חטאת — כשירה].

אמר לו רבי אליעזר: לא תדמה דין חטאת הקלה לדין פסח החמור[1], כי **אם אמרת בחטאת,** שהשוחט עולה לשם חטאת לא נפסלה העולה, הרי זה משום שיש קולא בחטאת עצמה, שכן היא עצמה **כשרה** כשנשחטה **לשמה** במשך **כל השנה כולה** ולא רק ביום מסוים. **תאמר בפסח,** שדינו חמור, **שאינו כשר** בשוחטו **לשמו אלא בזמנו,** ולפיכך רק בפסח יתכן לומר — **הואיל** והוא עצמו בשאר ימות השנה הרי הוא **פסול** אם נשחט **לשמו,** לפיכך **דין הוא שיפסלו** זבחים **אחרים** שנשחטו **לשמו** של הפסח בי״ד ניסן1א.

שנינו במשנה: **שמעון אחי עזריה אומר:** שחטן לשם גבוה מהן כשרים. לשם נמוך מהן פסולים.

רב אשי מתני משמיה דרבי יוחנן, ורב אחא בריה דרבא מתני משמיה דרבי ינאי: מאי טעמא דשמעון אחי עזריה?

דאמר קרא ״ולא יחללו את קדשי בני ישראל את אשר ירימו להּ״. ודרשינן: **במורם מהן,** אם ישחטו את הקרבנות לשם קרבנות אחרים הגבוהים מהם, **אין מתחללין.** אבל **בנמוך מהם** הרי הם **מתחללין.**[1ב]

ומקשינן: **וכי האי** קרא **להכי הוא דאתא? והא מיבעי ליה לכדשמואל. דאמר שמואל: מנין לאוכל את הטבל שהוא במיתה** בידי שמים? **שנאמר ״ולא יחללו את קדשי בני ישראל, את אשר ירימו להּ״.** ומדקדוק הכתוב בלשון עתיד ״את אשר ירימו״ מוכח כי **בעתידים לתרום הכתוב מדבר,** שגם באכילת טבל יש משום חילול הקודש העתיד להתרם ממנו. ומעתה, נלמד גזירה שוה ״חילול — חילול״ מתרומה עצמה, כשם שזר האוכל תרומה חייב מיתה בידי שמים, כן האוכל את הטבל חייב מיתה[2].

---

1. בפשטות טענת רבי אליעזר היא, כי מסברא יש לפסול יותר במחשבה לשם קרבן שדינו חמור, ולפיכך אף אם ״לשם פסח״ פוסל — ״לשם חטאת״ שהיא כשרה כל השנה לשמה לא יפסול. ומשמע לכאורה שהפסול מצד דיני הקרבן שחשב לשמו, וכפי חומר פסולו כך מסתבר שהוא פוסל אחרים.

אולם **מו״ר הגראי״ל** ביאר שקרבן פסח כיון שאינו כשר כל השנה נחשב בקרבן ״חלש״, ולפיכך קרבן הנשחט לשמו נפסל. וביאורו יתכן שהפסול הוא מצד ה״מרחק״ שבשינוי לשם קרבן חלש כל כך. וראה בע״א הערה 121א **בקרן אורה** הקשה הרי מק״ו זה אפשר ללמוד לפסול אחרים לשם פסח גם שלא בזמנו, כי אם פסח שלא בזמנו לשם פסח פסול, דין הוא שיפסלו אחרים לשמו.

ותירץ על פי דברי תוס׳ [בד״ה אמר] שעיקר טעמו של רבי אליעזר מדכתיב בפסח ״הוא, בהווייתו יהא״ — לא הוא לשם אחרים ולא אחרים לשמו, והיינו רק בזמנו שאז הוא פסול לשם אחרים, ולא בשאר ימות השנה.

1ב. **מו״ר הגראי״ל** דן אם מקרא זה למדנו רק שגבוה לשם נמוך אינו מתחלל, אך יש איסור במחשבה זו. או שנחשב ״לשמה״ משום שבכלל מאתיים מנה, ואפילו איסור אין במחשבה זו, והביא **שהשאגת אריה** [מז] כתב שלא שייך בקרבן סברא זו, כי קדושת כל קרבן היא בפני עצמה, וכששחט לשם קדושה חמורה לא נכלל בה קדושת קרבן הקל.

ונטה לומר שקדושת נמוך בכלל גבוה אינה כמו מנה בכלל מאתיים, אלא שמחשבה לשם גבוה אינה נחשבת סתירה לקדושת הקרבן, אלא כרוצה להוסיף על קדושתו, ואילו לשם נמוך נחשב כסתירה, כי אינו חפץ בקדושה שיש בקרבן. [ודימה דין זה, שהרי לו יצויר שיחולו שתי קדושות על קרבן אחד, כעולה ושלמים, מסתבר שמחשבה לאחת מהן לא תחשב כמחשבה לעקירת השניה].

2. **רש״י** במכות [יג א ד״ה אכל] כתב שגם האזהרה שלא לאכול טבל הטבול לתרומה מקורה מקרא זה. וכן פסק **הרמב״ם** [בסהמ״צ ל״ת קנ״ג, ובפ״י ממאכא״ס הי״ט].

ולענין מיתה בידי שמים כתב רש״י כאן [בד״ה בעתידין] שהגמרא בסנהדרין [פג א] מסיימת שלמדו גזירה שוה חילול חילול מתרומה שנאמר בה ומתו בו כי יחללוהו, וכן הביא הרמב״ם בסהמ״צ שם. אך בהלכות [מאכא״ס שם] לא הביא את הגזירה שוה, אלא את הפסוק ולא יחללו כמובא בסוגיין. ואת הפסוק שנדרש בתורת כהנים [אמור פ״ו] והשיאו אותם עוון אשמה.

ובמנחת חינוך [רפ״ד] כתב שיש נפקא מינה בין המקורות למיתה, לגבי האוכל שלא כדרך אכילה, שמשום גזירה שוה לתרומה אינו חייב, כמבואר בתוס׳ בפסחים [כו א] שבתרומה נאמר ״אכילה״ לחייב רק דרך אכילה. אבל לפי התורת כהנים שהמקור למיתה נאמר בטבל עצמו, יתחייב אף שלא כדרך אכילה.

אמנם **תוס׳** בפסחים כתבו כן רק לגבי מעילה שאזהרתה נלמדת מתרומה, ולפיכך שלא כדרך הנאתה לא נאסרה, אך בטבל שנאמרה בו עצמו אזהרה, יתכן שיתחייב אף שלא כדרך הנאתו, ואפילו אם הלימוד לחיוב מיתה נלמד מתרומה, כי עצם האיסור תלוי באזהרה.

וראה **באור שמח** שכוונת הרמב״ם לרמוז לגזירה שוה וגם לדרשת התורת כהנים. וראה פתיחה להלכות טבל **בדרך אמונה** [ריש פרק ו׳ מהל׳ מעשר].

ב. תוס׳ לעיל [גב ד״ה לא] כתבו שמקרא זה דרשינן גם

ואם כן יקשה, כיצד נדרוש מהפסוק "את אשר ירימו", גם לשינוי קודש כשמעון אחי עזריה וגם לאכילת טבל?

ומתרצינן: מעצם הפסוק משמע שהוא נאמר ללמד על שני הדינים, כי אילו בא ללמד על שינוי קודש בלבד, **אם כן, לכתוב קרא "אשר הורמו". מאי** מהו הטעם שנכתב בלשון עתיד, "**אשר ירימו**"? — בהכרח שבא הכתוב ללמדך שיש חיוב מיתה על אכילת טבל משום מתנות כהונה שבו, העתידים להתרם ממנו, **שמע מינה תרתי!**

בעי רבי זירא בדברי שמעון אחי עזריה "השוחט את הזבחים לשם גבוה מהם הרי הם כשרים", מהי כוונתו? — האם רצונו לומר שהם **כשירין ואין מרצין** וכדברי חכמים, ואינו חולק עליהם אלא בשוחט לשם נמוך מהם, שחכמים מכשירים ושמעון אחי עזריה פוסל, **ונמצא דכי פליג בחדא** בלבד **פליג,**

או דלמא כוונתו לומר שאם שוחט לשם גבוה מהם **כשרין ומרצין**, ואם כן נמצא כי **בתרתי פליגי** חכמים ושמעון אחי עזריה, שהרי לחכמים הם רק כשרים, אך אינם מרצים? [3]

אמר אביי, ואיתימא רבי זריקא: תא שמע ממה שפירש שמעון אחי עזריה עצמו את דבריו במשנה. דתנן: כיצד? קדשי קדשים ששחטן לשם קדשים קלים, פסולין. קדשים קלים ששחטן לשם קדשי קדשים, כשרין. **הבכור והמעשר ששחטן לשם שלמים — כשרין. שלמים ששחטן לשם בכור או לשם מעשר — פסולין.**

ומדייק אביי: **ואי סלקא דעתך** שבשוחט לשם גבוה מהם דעת שמעון אחי עזריה שהם **כשרין ומרצין,** למה נקט בדבריו "הבכור והמעשר" ששחטן לשם שלמים כשרים? וכי **בכור בר ריצויי הוא!? אלא** בהכרח, בכור ומעשר ששחטן לשם גבוה מהן הרי הם **כשרין ואין מרצין.**

ומדסיפא כשרין ואין מרצין קאמר, **רישא נמי,** שהכשיר בה בקדשים קלים ששחטן לשם קדשי קדשים, כוונתו לומר **כשרין ואין מרצין.**

ודחינן: **מידי איריא!?** וכי יש הכרח להעמיד את הרישא כמו הסיפא? והרי יתכן כי **הא כדאיתא, והא כדאיתא.** ברישא מדובר בקדשים קלים שיכולים לרצות, ואף ששחטם בשינוי קודש, הם כשרין ומרצין משום ששוחטם לשם גבוה מהם. אבל בסיפא מדובר בבכור ומעשר שאינם מרצים, והם כשרים ואין מרצים, כדינם.

ומקשינן: אילו רק בכור ומעשר בלבד כשרים ואין מרצים, ומשום שאינם יכולים לרצות, אבל שאר קדשים קלים כשרים ומרצים, יקשה לך — **אלא מאי קא משמע לן** סיפא בבכור ומעשר, וכי מה נחשב "**גבוה**" **ו"נמוך" קא משמע לן?** והרי כבר **תנינא** לדין גבוה ונמוך, שהרי קדם ואמר: "**כיצד? — קדשי קדשים ששחטן לשם קדשים קלים וכו'**, ובהכרח שהמשך דבריו בסיפא לגבי בכור ומעשר, באים לגלות על הרישא, שדעת שמעון אחי עזריה שגם אם שוחט קדשים קלים לשם קדשי קדשים הרי הם כשרים ואינם מרצים!?

ומתרצינן: אין מהסיפא לא קושיא ולא הוכחה, כי בסיפא נוסף חידוש לגבי בכור ומעשר: **מהו דתימא קדשי קדשים וקדשים קלים הוא דאיתא גבוה ונמוך, אבל קלים וקלים לא** נאמר בהם שהשוחט גבוה לשם נמוך מהם פסול, לכך פירש שאפילו שלמים שהם קדשים קלים, אם שחטן לשם בכור

שאין חולין מחללים קדשים, משום ש"קדשי" מיותר והיה יכול לומר ולא יחללו את אשר ירימו. ולפיכך הוקשה ל**שטמ"ק** כאן [אות א'] שהרי הפסוק נצרך ללמד כשמעון אחי עזריה, וביאר שהדקדוק לשם גבוה מהן הוא ממה שלא נאמר "הרימו" אלא "ירימו".

3. מדברי תוס' על המשנה [ב. ד"ה לשם גבוה] משמע שפסח וחטאת ששחטן אפילו לשם גבוה מהן, פסולים. וביאר שם **השפת אמת** דילפינן מ"היא" לפסול בכל אופן ששחט שלא לשם חטאת, ובהכרח שהפסוק ולא יחללו במורם מהם וכו' אינה אמורה על חטאת.

אולם **הקרן אורה** [על המשנה] הסתפק בדין זה, אם פסח וחטאת נפסלים גם לשם גבוה מהן או רק לשם נמוך, והבין שחטאת כלולה במה ששנינו שדוקא קדשי קדשים לשם קדשים קלים פסולין, [וראה הערה 10 למשנה]. ותלה ספיקו בספיקו של רבי זירא בסוגיין, שאם כשרים ומרצים ולא ילפינן ממוצא שפתיך שמחשבה מעכבת, גם בחטאת לשם גבוה ממנה כשרה. ואילו אם מודה לתנא קמא שאף לשם גבוה אין מרצין, ולא נחלק אלא בפסול לשם נמוך, אם כן בחטאת יפסל אף לשם גבוה. [וראה גם **בחזו"א** שנקט שאם מרצין, בהכרח שחולק על הילפותא].

ולכאורה לא יתכן שנחלק לגמרי על הלימוד ממוצא שפתיך, כי אם כן מנין לו לפסול במחשבת שלא לשמה לשם נמוך, ובהכרח שלמד מקרא זה שמלמד לפסול לשם נמוך.

ופסח, שהם קדשים קלים יותר משלמים, הרי הם פסולין[4].

ומקשינן: **הא נמי תנינא** שיש גבוה ונמוך בין סוגי הקדשים קלים, דתנן [לקמן פט א]: **שלמים קודמים את הבכור** להקרבה, שאם עומדים שלמים ובכור מזומנים להקרבה מקדימים את השלמים **מפני שהן טעונין מתן ארבע** מתנות דם, **וסמיכה, ונסכים, ותנופת חזה ושוק?!**

ומתרצינן: **הא,** משנתנו, היא **עיקר** הדין. ואילו **ההיא,** המשנה לקמן, **אגררה,** אגב דיני קדימה בקרבנות השנויים באותה משנה, **נסבה,** נקט אותה.

מתניתין

א. הפסח ששחטו בשחרית, לפני חצות, **בארבעה עשר** בניסן [שעדיין לא הגיע זמן שחיטתו עד חצות] **שלא לשמו — רבי יהושע מכשיר כאילו נשחט בשלשה עשר,** שהרי הוא כפסח ששחטו בשאר ימות השנה שלא לשמו, שנעקר ממנו שם פסח והרי הוא קרב שלמים.

בן בתירא פוסל כאילו נשחט בין הערבים, והרי פסח ששחטו בזמנו שלא לשמו הוא פסול[5].

---

4. ראה בהערות על המשנה מה הדין בשחט לשם שוין, **ובחזו"א** כתב שכוונת הגמרא שב"קלים וקלים" הוא אמינא שלא שייך גבוה ונמוך, אלא שוין הן וכשרים. וכן נקט **הקרן אורה** במשנה, וכתב "שגבוה ונמוך" הוא רק כשיש חילוק ביניהם בין קדשי קדשים לקדשים קלים, ולא כשיש חילוק בקדשים בין אחד לשני.

וראה שם עוד לגבי בכור לשם מעשר, אם דינם כשוין, ובחזו"א כתב דלא משכחת לה שיהיו שוין, שהרי לקמן [פ"ט] שנינו בכולן דיני קדימה. וכבר הבאנו במשנה שהקרן אורה תמה על ראית הגמרא בסוגיין מדיני קדימה לגדרי גבוה ונמוך, שהרי גבוה ונמוך תלויים בתוספת בדיני הקרבן, ואילו קדימה אינה תלויה אלא ב"תדיר" או "קדוש מרחם".

ומו"ר הגראי"ל ביאר ששני סיבות יש לקדימה, קדושה או חשיבות, ואמנם בכור קודם למעשר רק מפני חשיבותו שהוא קדוש מרחם [כי קדושה בידי אדם מעולה מקדושה בידי"ש, שהרי בכור מצוה להקדישו], אבל שלמים קודמים לבכור מפני קדושתן, והיא מחמת המצוות המרובות שבהן, ולפיכך מקשינן שגם לענין שינוי קודש יהיו גבוהין מבכור.

5. פירש **הרע"ב** שבן בתירא פוסל פסח שנשחט בי"ד שחרית שלא לשמו, משום שמחשבת שלא לשמו פוסלת פסח בזמנו, ונחשב לענין זה כנשחט בזמנו כי מקצת היום ראוי לו. [וכדעת רבי יוחנן בדף יב א]. וכן משמע שביאר הרמב"ם [פט"ו מפסוהמ"ק הי"א] שכתב הפסח ששחטו בזמנו שהוא יום י"ד בניסן, אפילו שחטו בשחרית במחשבת שינוי השם פסול, והיינו בין לשמו ובין שלא לשמו, כי רק מקצת היום ראוי לו. ולהלן [יב א] משמע כך בפירוש **רש"י** [בד"ה שאין עי"ש. וראה תוי"ט וחידושי מהרי"ח על משנה א'].

ותמה **הגרי"ז** למה לי לפסלו משום שינוי קדש, והרי נפסל משום שאינו בזמנו, ואי אפשר לעוקרו לשלמים ולהכשירו, כיון שמקצת היום ראוי לפסח. וכן נקט בשטמ"ק על המשנה [ב א] [ומה שנקט שיש נפקא מינה לעבור צורה שישנו רק בפסול שלא לשמה ולא בקודם זמנו, תמוה לכאורה, כי למה מחשבת שלא לשמו נחשבת כפסול בגופו יותר מקודם זמנו].

אמנם לפי המבואר [בהערות על המשנה ב. מתוס' מנחות מז א] שבמחשבת שלא לשמו נעקר שם הקרבן ונעשה קרבן נדבה, הרי אילו הפסול לא היה נפסל במחשבת שלא לשמו, נמצא שהוא קרבן אחר שאין בו דין בין הערבים ואינו מחוסר זמן בשחרית, ולכן הוצרך לומר שמחשבת שלא לשמו פוסלת, [ובאמת, מפני כך הוא חוזר ונפסל גם משום שהוא קודם זמנו].

ובכך תתיישב גם קושיתו השניה של הגרי"ז, הרי מאחר שהפסח נפסל בשחיטתו קודם זמנו, לא תחול עליו כלל מחשבת שלא לשמו, כי אין מחשבה מועלת בדבר שאינו ראוי לעבודה, [ובשאר ימות השנה לא הוקשה לו, כי אף שנעקר על ידי שנפסל במחשבתו מקרבן פסח, כמבואר בפסחים סב, מכל מקום כיון שראוי על ידי כך לשלמים, מועילה בו מחשבת שינוי קודש], ולפי המבואר הרי אינו מחוסר זמן אלא משום שנפסל במחשבת שלא לשמו, אבל מצד עשייתו חוץ לזמנו אינו נפסל אילו מחשבתו אינה פוסלת, כי בקרבן נדבה אין זמן בין הערבים.

וראה להלן [קי"ד ב] שאמרו כך לגבי מחוסר זמן באשם מצורע ששחטו שלא לשמו, שהוא כשר, ויש לחלק, שהאשם אינו מחוסר זמן מדיני האשם, אלא מפני שהביאו לפני יומו השמיני של המצורע ואינו עולה לחובתו, ולכן כשנעקר לנדבה כשר, כי אינו צריך לעלות לחובה. אבל בפסח שהזמן הוא מדיני הקרבן, יתכן שאף כשנעקר לשם נדבה, אי אפשר להקריבו אלא בזמן פסח [ובמיוחד למה שנבאר בסמוך שאינו זמן גרידא, אלא, מדיני מעשה ההקרבה].

ולכאורה עדיין תמוה כיצד "לשם פסח" פוסל בשחרית כנשחט שלא לשמה בזמנו, והרי לגבי פסח שנשחט לשמו נחשב כנשחט שלא בזמנו, [אם טעמו של בן בתירא רק משום שמקצתו ראוי]. ואמר **מו"ר הגראי"ל** שאין פסולו משום שינוי קדש [כפי שדקדקו בכתבי הגרי"ז מדברי הרמב"ם פט"ו מפסוהמ"ק הי"א] אלא משום שנחשב כפסח שלא בזמנו משום שמקצתו ראוי, כשם שהשוחטו בבקר לשמו פסול משום שלא בזמנו. ונמצא לביאור זה שהשוחטו בבקר שלא לשמו אינו עובר ב"לא יחשב" כיון שלא שייך בו שינוי קדש שהרי מקצתו ראוי.

וראה בשאגת אריה [י"ז] שדקדק מדברי **הרמב"ן** [על התורה פרשת בא] שזמן המחייב את הקרבן פסח הוא תחילת יום י"ב. ורק זמן עשייתו והקרבתו הוא בבין הערביים, ועל כן כתב הרמב"ם [בפ"ה מקרבן פסח ה"ט] כי מי שהיה בדרך

ב. אמר שמעון בן עזאי: מקובל אני במסורת **מפי שבעים ושנים זקן** שהיו בסנהדרין,[6] שאמרו **ביום שהושיבו את רבי אלעזר בן עזריה בישיבה** [שנשנו הלכות רבות באותו היום] — **שכל הזבחים הנאכלים שנזבחו שלא לשמן כשרין, אלא שלא עלו לבעלים משום חובה, חוץ מן הפסח ומן החטאת!**

ומבארת המשנה: **ולא הוסיף בן עזאי** בדבריו על דברי חכמים **אלא** קרבן **העולה**, שלפי דעתו גם הוא נפסל כשנשחט שלא לשמה [שהרי כך אמר בן עזאי "שכל הזבחים הנאכלים", להוציא עולה שאינה נאכלת][7], **ולא הודו לו חכמים!**

גמרא

אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: מכשיר היה בן בתירא בפסח ששחטו שחרית בארבעה עשר לשמו, כי סבר **דכוליה יומא זימניה הוא** [ודרש את המקרא "בין הערביים" — בין סוף הערב של אור ליו"ד לתחילת הערב של אור לט"ן]. ולפיכך סבר בן בתירא במשנה שאם שחט את הפסח בשחרית שלא לשמו הרי הוא פסול, שהרי בזמנו הוא[7א].

אלא, שלפי זה, שכל היום זמנו הוא, יקשה **מאי**, מהו הטעם שאמר בן בתירא שאם שחטו בשחרית שלא לשמו הרי הוא פסול **כאילו** שחטו בין הערבים? והרי לדבריו כל היום כולו נחשב באמת כ"בין הערביים", שהרי הוא בין הערב של אור ליו"ד לערב של אור לט"ו!

ומבארת הגמרא: **איידי דאמר רבי יהושע,** שאם שחטו בשחרית שלא לשמו הרי הוא כשר **כאילו** נשחט בי"ג [ונחלק על בן בתירא, וסבר שבין הערביים הוא רק מחצות יום יו"ד, ולפיכך לפני חצות דינו כיום י"ג] **אמר איהו נמי** שאם שחטו לשמו בשחרית הרי הוא **כאילו** נשחט לאחר חצות, ללמדנו שכל היום כשר לשחיטת הפסח!

ומקשינן: **אי הכי,** שנחלקו מתי הוא זמן "בין הערביים" האמור בתורה, **אדמיפלגי** במשנתנו בדין הפסח שנשחט בשחרית **שלא לשמו, ליפלגו ב**נשחט בשחרית **לשמו,** אם נחשב כנשחט בזמנו וכשר, או שלא בזמנו ופסול?

ומתרצינן: **אי איפלגו בלשמו, הוה אמינא** שנחלקו רק בנשחט בשחרית לשמו, **אבל בשלא לשמו** לא נחלקו, אלא **מודי רבי יהושע לבן בתירא** שפסח ששחטו בשחרית שלא לשמו הרי הוא פסול [על אף שלפי רבי יהושע מצוותו מחצות בלבד] **הואיל ומקצתו** של יום י"ד **ראוי** להקרבת הפסח לשמו,

---

רחוקה בנץ החמה של י"ד נדחה לפסח שני, ומשמע שאז חל חיובו ולכן אין משערין בחצות היום, ואף אם נתרחק בחצות אינו נדחה לפסח שני. ויתכן כי משום כך חלה בו מחשבת פסול משחרית, אף שלא הגיע זמן הקרבתו, ונפסל משום מחוסר זמן. [וראה בהערות לתוס' לעיל ח ב]. ובסוגיית הגמרא נוסיף לברר ענין זה.

6. בנוסף לשבעים ואחד הדיינים, היה גם ראש הסנהדרין הנקרא "מופלא שבבית דין" וביחד היו שבעים ושניים — [**תפארת ישראל** סנהדרין פ"א אות מ"ד].

ורש"י כתב: בגמרא [להלן יב ב] מפרש אמאי לא תני "זקנים". והיינו שבגמרא מקשינן למה לי למתני ע"ב זקן, ומתרצינן שכולם אמרו כך כאיש אחד. ומכאן תמהו על הגהת **הגר"א** במסכת ידים [פ"ד מ"ב] ששנינו שם משנה זו, ובאליהו רבה הגיה "זקנים" וכן הגירסא שם לעיל [פ"ג מ"ה], ולכאורה בסוגיין מבואר למה לא שנינו "זקנים", אלא זקן דוקא.

ובספר **יד בנימין** ביאר שקושית הגמרא אינה על לשון "זקן", שאם כן ראוי להקשות "אמאי תני זקן", אלא הקושיא על יתור המספר, והיינו למה הוצרך התנא לומר כמה היו, ולא אמר שקבל מ"זקנים", ואם כן אין התנא מדייק לכתוב "זקן" דוקא.

אך בביאור הגר"א על ידים [פ"ג מ"ד] כתב להיפך, שגרס שם "זקן" וביאר שכולם נמנו ביחד. וצ"ע.

7. בספר **שלום רב** הביא בשם ספר **כנרת ישראל** שביאר כי דברי שמעון בן עזאי הובאו במשנתינו ולא במשנה בתחילת הפרק, משום שבן עזאי לא נקט "הפסח בזמנו" כתנא קמא, ומשמע שפוסל גם כששחטו שלא לשמו בי"ד שחרית אף שאינו זמנו, ודומה לדברי בן בתירא.

7א. **תוס' בפסחים** [קח. ד"ה נימא] כתבו שבן בתירא הכשיר רק בדיעבד, כי לכתחילה אסור לשחוט פסח בבוקר שהרי נמצא שהוא שוחטו על החמץ שעדיין מותר באכילה. ותמה **מו"ר הגראי"ל** איך יתכן שמצד אחד תאסור התורה שחיטתו משום שוחט על חמץ, ומאידך תכשיר לשחטו מדיני פסח, וראה להלן יב. הערה1.

ודעת **הרמב"ן במלחמות ה' והר"ן** [שם דף טז ע"א מדפי הרי"ף] שבן בתירא מתיר לשחוט פסח בבוקר לכתחילה, ואמנם לדעתו אסור לאכול חמץ מהבוקר. ודן **מו"ר הגראי"ל** מהו שיעור דרך רחוקה לבן בתירא, שלדידן הוא אם יכול לבא מהבוקר [שם צג ב] אך אם זמן הקרבתו מהבקר צ"ע איזה זמן נחשב כשייך להקרבת הפסח שיהא נחשב בדרך רחוקה.

והוה אמינא שיום זה אינו נחשב כ"שאר ימות השנה"[8], [כי כיון שבו ביום, לאחר חצות, יהיה ראוי להקרבה, לא נעקר ממנו שם פסח, גם כששוחטו לשם שלמים] **קא משמע לן** התנא במשנה שלפי רבי יהושע שחרית של י"ד נחשב כיום י"ג, ובשחיטתו אז לשם שלמים נעקר ממנו דין פסח והוא קרב שלמים.

ומקשינן לרבי אושעיא שביאר, שטעמו של בן בתירא הוא משום שכל היום הוא זמן הפסח: **והכתיב "בין הערבים"**, שמשמעותו מחצות היום ואילך?

אמר עולא בריה דרב אילעי: משמעות "בין הערבים" היא — **בין שני ערבים!** [בין סוף הערב הקודם לתחילת הערב הבא][9].

ומקשינן: וכי קרבן **תמיד** השני, **דכתיב** גם **ביה** "**בין הערבים**", **הכי נמי דכולי יומא כשר**, ויוכל להקריב את התמיד השני מיד לאחר התמיד של שחר!?

ומתרצינן: אין לדמות את האמור בקרבן תמיד, כי **התם** בהכרח צריך לבאר ש"בין הערביים" הוא מחצות היום ואילך, שהרי **מדכתיב** בכבש הראשון **"את הכבש האחד תעשה בבוקר", מכלל דבין הערביים** האמור בכבש השני הוא **בין הערבים ממש**, כי אם אפשר להקריב גם את השני בבוקר מדוע נאמר בראשון "בבקר" ואילו בשני "בין הערבים"?!

ומקשינן: איך מוכח מחילוק הלשון בין הקרבן הראשון לשני ש"בין הערביים" בתמיד הוא אחר חצות דוקא, **ואימא** שכוונת הכתוב ללמד כי **חד** — הקרבן הראשון — זמנו **בבוקר** דוקא, ואילו **אידך**

---

8. לכאורה תמוה, הלא דעת רבי אושעיא כי בן בתירא אינו מכשיר בלשמו משום שמקצתו ראוי, אלא מפני שכל היום זמנו, ומהיכי תיתי לומר שרבי יהושע מודה לו בשלא לשמו מפני סברא אחרת שמקצת היום ראוי לפסח.

ויתכן, שעיקר טעמו של בן בתירא לפסול שלא לשמו בשחרית, הוא מפני שנחשב כזמן הפסח לענין שלא חלה בו עקירה, [ולפיכך הוא פסח שלא בזמנו או פסח שלא לשמו וכדלעיל], ולשם כך אמר שדינו בשחרית "כאילו נשחט בין הערביים", כי אילו לענין פסול שלא לשמו אף בכל השנה מחשבת שלא לשמו פוסלת, [אלא שבכך נעקר לשלמים וכשר], וגם לרבי יוחנן שטעמו משום שמקצת היום ראוי לפסח, כוונתו שלפיכך אי אפשר לעקרו.

ואם כן יש לומר שרבי יהושע חולק עמו רק לגבי להכשיר פסח לשמו בשחרית, כי אין זה זמן הפסח להקריבו. אך לגבי עקירה לא נחלק עמו, שנחשב כיום הבאת הפסח ואי אפשר לעוקרו, ואין זו סברא חדשה.

9. **רש"י** פירש שזמן הפסח הוא בין הערביים והוא בין ערב של אמש לערב של אחריו, דהיינו משעלה עמוד השחר שפסק ליל של אמש. וכן כתב לקמן [פוב ד"ה וברגלים, לגבי תמיד] שזמנו להעלותו משעלה השחר. ולכאורה תמוה ממה ששנינו ביומא [כח א] שזמן שחיטת התמיד הוא משהאיר המזרח, [וראה שם רש"י ופיה"מ להרמב"ם דהיינו מעיקר הדין, ולא תקנה כדי שלא יטעו]. וראה **ברמב"ם** [פ"א מתמידין ומוספין ה"ב] שזמן שחיטתו קודם שתעלה החמה משיאיר פני כל המזרח והיינו אחר עלות השחר.

והגרי"ז בקונטרס יומא [שם] ביאר מה שנחלקו שם רש"י ורבינו חננאל במקור הזמן של "האיר המזרח", **שרש"י** כתב שם "שהשחיטה פסולה בלילה דכתיב ביום זבחכם, ומשמע שהבין כי עד שהאיר המזרח היה לילה, ולא נקט דכתוב בו "בבקר" כי משום כך לא היה הקרבן נפסל, אלא שלא היה עולה לחובת תמיד, ולכן הוצרך לומר ששחיטה פסולה בלילה אך רבינו חננאל למד שדין זמן התמיד הוא משיאור המזרח אחר עלות השחר ואינו כשחיטת קרבנות, ולכן כתב דכתיב "את הכבש אחד תעשה בבקר", לומר שהוא זמן בוקר, דהיינו אחר עלות השחר.

ובמנחת חינוך [ת"א] תמה כיצד פירש רש"י [לקמן פו ב] שנעשה לכתחילה מעלות השחר, והלא שנינו במגילה [כ ב] שכל היום כשר לשחיטת הקרבנות, וכתב שם **בטורי אבן** שמשנה זו היא המשך למה ששנינו שם שאין עושין לכתחילה עד שתנץ החמה, וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר. ותירץ שכהנים זריזים הם ולא חיישינן שיטעו להקריב לפני עלות השחר.

וראה **ברש"ש** [במגילה שם] שכתב כי כוונת המשנה היא להאיר המזרח, ולא להנץ שאחר ד' מילין מעלות השחר. **ובאגרות משה** [יו"ד א' ק"פ] כתב שמשום חביבות המצוה הנהיגו לעשות לכתחילה כדין דיעבד כדי להקדים משום זריזות, עי"ש.

אמנם נידון זה הוא רק לשיטת רש"י שפירש שם שרבנן תקנו שלא יעשו קודם הנץ שמא יטעו ויקדימו קודם עלות השחר, אך הרמב"ם **בפירוש המשנה** שם פירש "שהמעשה הגמור הוא אחר הנץ החמה", וביאר **הפרי מגדים** [תקפ"ח] שאינו יום גמור עד הנץ החמה, ויתכן שאף מדאורייתא אין עושין קודם הנץ, אך היינו דוקא במצוות שהיום הוא מדיני המצוה. אך מצוות שאין זמן היום מעצם דיני המצוה, אלא זמן לקיומה, הן נעשות מעלות השחר, כי כבר אינו נחשב לילה, ואין צריך שם יום גמור אלא למצוות שזמן היום הוא מדיני המצוה.

[ומיושבת בזה קושית **השאגת אריה** [שם] למה נקט הרמב"ם שמשערין דרך רחוקה ממקומו בשעת נץ החמה ולא מעלות השחר, כי זמן הפסח הוא מדיני הקרבן, וקודם נץ החמה אינו בכלל חיוב קרבן פסח שאינו יום גמור].

זמנו **כוליה יומא**, ובאמת "בין הערבים" האמור בקרבן תמיד הוא כ"בין הערבים" שנאמר בפסח?

ומתרצינן: נאמר בתמיד מיעוט — "את הכבש האחד תעשה בבוקר" ודרשינן: **אחד** בלבד ייעשה **בבקר ולא שנים בבקר!** ולפיכך בהכרח "בין הערבים" שנאמר בכבש השני הוא מחצות ואילך.

ועוד מקשינן: הדלקת **נרות** המנורה **דכתיב** בה "בהעלות את הנרות **בין הערבים" הכי נמי דכולי יומא כשר** להדלקת הנרות כמו בקרבן פסח?[10]

ומחלקת הגמרא: **שאני התם, דכתיב** בהדלקת הנרות "יערוך אותו אהרן ובניו **מערב ועד בקר". ותניא: מערב ועד בקר — תן לה מדתה** הקבועה, חצי לוג לכל נר **שתהא דולקת והולכת מערב ועד בוקר** [ומידה זו, המתאימה ללילות החורף הארוכים, ניתנת גם בלילות הקיץ הקצרים][11].

דבר אחר — הכתוב האמור בנרות "יערוך אותו אהרן ובניו מערב עד בוקר" בא ללמדך ש**אין לך עבודה** מעבודות הנעשות ביום שתהיה **כשרה** לאחר הדלקת הנרות[12], כי כך הוא נדרש: יערוך אותו מערב עד בוקר — אותו **מערב עד בוקר** ולא אחר מערב עד בוקר **אלא זו בלבד**, שבשעה שעורך את הנרות בערב כדי שידלקו עד הבוקר יהיו כל עבודות היום עשויות כבר [רש"י יומא טו א]. ומוכח מכאן שבין הערבים האמור בהדלקת הנרות הוא לפנות ערב ולא במשך כל היום כולו, שהרי הדלקת הנרות היא מאוחרת לכל העבודות הנעשות בערב.

---

10. דעת **רש"י והרמב"ן** [שבת כ"ב] והרשב"א [בשו"ת ע"ט, ש"ט] שמצוות הדלקת הנרות במקדש היא רק בערב, ומה שנאמר [שמות ל' ז'] בבקר בבקר בהטיבו את הנרות, היינו רק לנקות את הבזיכים מדשן הפתילות שנשרפו בלילה. אך **הרמב"ם** [פ"ג מתמידין ומוספין הי"ב] ש"הדלקת הנרות היא הטבתם", דהיינו, שבבקר היה מתקן את הנרות ומדליקן, ונמצא שמצוות הדלקת הנרות היא בבקר ובערב.

ותמה **הגרי"ז** מסוגין שדרשינן כי אין כל היום כשר, רק מדכתיב מערב עד בקר, ולכאורה תיפוק ליה משום שבבקר חייב בהדלקה. ובעל כרחך ש"בין הערביים" היינו בערב, וכמו שדרשו בתמיד מדכתיב אחד בבוקר, כן יש לתרץ כאן דכתיב בבקר בהטיבו, וכיון שהדליקן אי אפשר להדליקן שוב בבקר.

והחזו"א [מנחות ל"ו ח'] כתב שעיקר ההדלקה היא בלילה, והדלקת הבוקר היא רק השלמת הדלקת הלילה, ולפיכך אם לא הדליק בלילה אינו מדליק ביום, וכמו שאמרו במנחות [מט א] אי לאו דעבד הדלקה מאורתא הטבה בצפרא מהיכא, כי גם הרמב"ם מודה שבבקר נאמרה רק "הטבה", ולא נחלק על הראשונים אלא אם נעשית בדישון או בהמשכת ההדלקה, אבל מצות ההדלקה עיקרה בלילה. [ומיישב בזה את קושית הרשב"א מהגמ' במנחות על הרמב"ם, הובא בלחם משנה].

ולדבריו מובן למה לא ידענו מהטבה בבוקר כי "בין הערביים" היינו בערב, שהרי אין נרות מאמש, ואם כן שייך שידליק שוב במשך כל היום.

והגרי"ז ביאר לפי דברי **הגר"ח** [פ"ט מביאת מקדש ה"ז] שמצות הדלקה, אינה לעשות מעשה ההדלקה בנרות, אלא שיהיו הנרות דולקים, ומשום כך הדלקה כשרה בזר, וכל מעשה ההדלקה נכלל בהטבת הנרות [כלשון הרמב"ם שהדלקת הנרות היא הטבתם, ונקבע זמן רק להטבתם ומצות ההדלקה היא שידלקו כל היום, וקושית הגמרא היא, שמא יש מצוות הטבה פעמים ביום, והטבת בין הערביים יכול לעשותה כל היום.

11. לכאורה הראיה מדין זה תמוהה, שהרי לא נאמר בו שזמן ההדלקה בערב, אלא שתהא מידתה לדלוק מערב עד הבקר, ויכול להדליק מתחילת היום וידלק גם כל הלילה. ובפשטות עיקר הראיה היא מהמשך הברייתא, "דבר אחר וכו'" שהדלקת הנרות נעשית אחר כל העבודות.

אולם **מו"ר הגראי"ל** ביאר שאמנם בתמיד לא שייך שיתחייב לשחוט במשך כל היום, אך בנרות שאין המצוה רק במעשה ההדלקה אלא שיהיו דולקים, אילו "בין הערביים" משמעותו כל היום היה צריך שידלקו כל היום, ועל כך מוכיח שדי שידלקו מ"ערב עד בקר" וזו היא מדת השמן, ובהכרח ש"בין הערביים" אינו כל היום. [ולשון הקושיא "כל היום **כשר**" אינו מדוקדק בביאור זה].

ב. רש"י כתב שלא איכפת לן אם בלילות הקצרים תמשיך ותדלק שליש היום, **ובשטמ"ק** הביא מירושלמי שבלילות הקצרים היו עושין פתילות עבות כשיעור הלילות. וכן פירש רש"ר במנחות פט. [ועוד כתב שם שהיה זורק לחוץ מה שנשאר בבוקר].

וצריך לומר שעשו כן כדי שיוכלו להטיב את הנרות בבקר, שהרי אין רשאין לכבותן. או שעדיף להדר ולהדליק בפתילות עבות, מאשר שידלקו למחרת ביום ולא יקיים בהם מצוה כלל, וראה **במקדש דוד** [כ"א א'] שבערב פסח דלקו שליש יום קודם הלילה, למאן דאמר שנרות קודמות לפסח והפסח קרב בשבע ומחצה.

והגרי"ז הוכיח ממה שנתנו בלילות הקצרים שיעור שמן כמו בלילות הארוכים, שדין מידתה אינו רק הלכה שתהא דולקת בפועל עד הבקר, אלא שיעור שמן הוא שנקבע, לתת שמן שראוי לדלוק בכל לילה שהוא מערב עד בקר. וראה **במקדש דוד** כ"א סס"ק א'.

12. פירש רש"י אין לך עבודה מעבודות האמורות ביום, כעבודת הדם וקומץ וקטורת, שכשרין מהדלקת נרות ואילך, שזו מאוחרת מכלן. והקשה **הגרי"ז** דתיפוק ליה שאי אפשר לעשותם אחר התמיד, והעמיד באופן שלא היה להם תמיד להקריב, ותמה על משמעות הגמרא שאסור להקריב אחר

ועוד מקשינן: וכי **קטורת** של ערב **דכתיב** גם **בה** "בין הערבים", האם **הכי נמי דכולי יומא כשר** להקטרתה?

יב-א ומתרצינן: **שאני קטורת** של ערב **דאיתקש** הקטרתה **לנרות**, דכתיב "ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים — יקטירנה", וכיון שהוכחנו שבין הערביים האמור בנרות הוא בערב, הוא הדין שהקטרת הקטורת של בין הערביים צריכה להעשות רק בערב.

ומקשינן: כיצד אמר בן בתירא ששחיטת הפסח היא אפילו בשחרית, והרי **התם** [בפסח] **נמי** נאמר "**שם תזבח את הפסח בערב"?!** (1)

ומתרצינן: **ההוא** "בערב" לא בא ללמדנו שזמן שחיטת הפסח הוא לאחר חצות, אלא **ל"יאוחר דבר" הוא דאתא**, שאם השהה את שחיטת הפסח עד שהגיע זמן שחיטת התמיד של בין הערביים, יש לו להמתין עם שחיטת הפסח עד לאחר שחיטת התמיד.

דתניא: יאוחר קרבן פסח שהוא **דבר שנאמר בו** גם "**בערב**" וגם "**בין הערביים**", וישחט מאוחר **לתמיד**, שהוא **דבר שלא נאמר בו אלא "בין הערבים" בלבד** (2).

הנרות, כי לכאורה אין כוונת ללמד הכתוב איסור בזה, אלא לומר שהיא עבודה מאוחרת.

ובמנחות [פט א] פירש רש"י שאין לך עבודה כשרה — משקיעת החמה ואילך, ותמוה שהרי גם הדלקת הנרות זמנה לפני השקיעה כדי שתדלק מערב עד בקר, וצריך לבאר כדברי הגר"ח [בהערה 10] שאין המצוה במעשה ההדלקה, אלא במה שהן דולקות בזמן זה.

וראה שם בתוס' שהקשו מהקטרת איברין ותרומת הדשן שנעשות אחר השקיעה, ותירצו "לא דמי, דהקטרת איברים מתחלת ביום ותרומת הדשן לא מתחלת משקיעת החמה, **ובגבורת ארי** יומא טו ביאר כוונתם שאין עבודה שזמנה נמשך מתחילת הלילה עד סופו אלא או שמתחילות ביום כהקטרת איברים או בהמשך הלילה כתרומת הדשן שאינה כשרה בשקיעה, ורק הדלקת הנרות כשרה מתחילה עד סוף. **ומו"ר הגראי"ל** ביאר שכוונת רש"י בסוגיין היא כוונת תוס' שם, שלא מצינו **עבודות היום** שהן כשרות אחר הדלקת נרות, כי זמנה בלילה ומדליקים קודם רק כדי שיהיו דולקים מתחילת הלילה].

ובאבן עזרא [שמות י"ב ו'] כתב כי בשקוע השמש ידליק את הנרות. ואילו **הרמב"ן** שם כתב שזמן ההדלקה בזמן תמיד של בין הערביים וקודמין לו, ואינן כשרים בלילה. וראה מקדש דוד [סימן כ"א, כ"ז ו].

1. **בקרן אורה** הקשה מכאן על תוס' בפסחים [קח א, ראה יא ב הערה 1א] שכתבו כי בן בתירא לא הכשיר להביא פסח בשחרית לכתחילה, כיון שבשחרית יש איסור של שוחט פסח על החמץ, ואם כן נעמיד את הכתוב "תזבח את הפסח בערב" לענין לכתחילה, ובדיעבד נכשירנו מערב עד בקר.

והסיק מכך, שבן בתירא מכשיר לכתחילה, ואין איסור לשחוט על החמץ אלא בזמן איסור החמץ. ואולי הדבר תלוי במחלוקת האחרונים אם יש איסור בשחיטת הפסח על חמץ שאינו מחויב בהשבתתו, ראה **בשאגת אריה** [עח] **ובצל"ח וחידושי הגר"ש רוזובסקי** [פסחים ה א] וראה עוד בסמוך.

2. **במנחת חינוך** [ה, ה] כתב שהתורה לא אמרה רק שיקרב הפסח אחר התמיד, אלא שזמן הפסח מאוחר יותר מזמן התמיד, ונפקא מינה שגם באופן שלא היה לציבור תמיד, אין מקדימין להביא את הפסח בזמן התמיד, אלא בזמנו המאוחר מזמן התמיד, כי לא תלתה התורה זמן הפסח בזמן התמיד. [אבל באופן שאחרו להביא את התמיד והגיע זמן הפסח, אין מקדימין את הפסח, ואף שזמנו אינו תלוי בתמיד, מכל מקום, תמיד — תדיר וקודם לו].

ובאבי עזרי נקט שאין זה אלא דין קדימה של תמיד לפסח, שאילו היה זה זמן בפסח, היה ראוי לומר שבא ללמד שלא יקריבנו מחצות ואילך כתמיד, אלא יאחרו, אך את התמיד יעשה אחריו, משום עשה דהשלמה, ועוד שאילו הוא זמן שנקבע בפסח, הרי דינו כמו לפני חצות ששנה בו הכתוב ומעכב, ולמה הוא כשר בדיעבד מחצות. ולפיכך נקט שהוא רק דין קדימה, ואינו נפסל באופן שנשחט לפני התמיד, וכמבואר במשנה בפסחים [סא א].

והוכיח כך מהמשך סוגיין, דמקשינן לבן בתירא ומי איכא מידי דמצפרא זימניה הוא וכו', ואם כהמנחת חנוך, הרי גם לדידן מחצות זמנו הוא, ורק לכתחילה ישחטנו אחר התמיד, וכן יש לומר לבן בתירא שזמנו מהבוקר ולכתחילה ישחטנו אחר התמיד. [וראה שפת אמת]. אלא בהכרח שחידוש התורה הוא להקדים תמיד לפסח, ורק לדידן שזמנו מחצות כזמן התמיד, לכן תמיד קודם, אבל לבן בתירא שזמנו מהבוקר, הרי כבר חל עליו חיוב פסח קודם, ואיך בחצות יחול עליו חיוב להקדים התמיד.

וגם מתירוץ הגמרא שמצינו כן במוסף ומנחה, משמע שהנידון הוא בדיני קדימה, שאילו בפסח נקבע מחצות זמן מאוחר לתמיד הרי מנחה קודמת רק משום שתדיר מכריע בדיני קדימה, אבל אין לזה שייכות לאיחור זמנו של פסח. [וראה בהערה 4].

וכן משמע ממה שהקשו תוס' בפסחים [נט א] למה צריך ללמדנו מקרא שיאוחר הפסח לתמיד, והרי תיפוק ליה שתדיר קודם, ותירצו שלולי קרא סלקא דעתך שיקדים הפסח כדי שלא יעבור בעשה דהשלמה, ותמוה מה הקשו, והרי הכתוב נצרך ללמד על זמנו במקום שאין תמיד, ובתירוצם תמוה שהרי עתה עומדת לפניו מצות תמיד תדירה, ומה לי שאחר כך לא יוכל לקיים מחמתה עשה דהשלמה. ובהכרח שהנידון רק בדיני קדימה ולא דיני זמן פסח.

ומקשינן: **ומי איכא מידי, דאילו שחיט ליה מצפרא, אמרת זימניה הוא.** ואילו **כי מטי** כאשר מגיע זמן **בין הערבים, אמרת "יאוחר דבר"**, ויש להמתין עד שחיטת התמיד, בעוד שזמנו של הפסח הוא כבר מהבוקר, לפני שהגיע זמן התמיד של בין הערביים? (3)

ומתרצינן: **אין, דהאמר רבי יוחנן** מי ששהה ולא התפלל תפלת מוסף עד שהגיע זמן תפלת מנחה, **הלכה — מתפלל של מנחה ואחר כך מתפלל של מוספין.** על אף שזמן המוסף מתחיל לפני מנחה! (4)

ומקשינן: לרבי אושעיא שאמר כי "בין הערביים" משמעותו בין שני ערבים, חוץ ממקום שנאמר בו מפורש שהוא אחר חצות לפנות ערב, אם כן יקשה "**בין הערבים" דכתיב גבי קטורת, וגבי נרות — למה לי,** והרי לא נדע מכך שזמנם הוא לפנות ערב?

ועוד יקשה לרבי אושעיא, הרי **תניא** בתוספתא, **השיב רבי תחת** במקום **בן בתירא** תשובה **לדברי רבי יהושע** [שמכשיר פסח ששחטו בארבע עשר שחרית שלא לשמו כאילו נשחט בשלשה עשר]: **לא** תדמה י"ד שחרית ליום י"ג, כי **אם אמרת בשלשה עשר** ששחטו שלא לשמו כשר הרי זה רק משום **שאין מקצתו** של יום י"ג **ראוי** להקרבת הפסח,

---

ובשטמ"ק מנחות [ה. אות לג] הקשה למה אם שחט הפסח קודם לתמיד כשר, והרי אף שאין דין קדימה אלא למצוה, הרי כתוצאה מדין קדימה יהיה מחוסר זמן ויפסל. **והגר"ש רוזובסקי** [בחידושי פסחים יד, ובזכרון שמואל לא] תמה שהרי אין הקדימה מדיני הפסח, אלא כדין תדיר קודם שהוא רק כששני החיובים לפנינו, [ראה **משנה ברורה** כה סק"ז בשם פמ"ג] אבל אין זה חסרון זמן בפסח כי זמנו כבר הגיע, ורק לגבי קיום החיוב, תמיד קודם.

והביא **ירושלמי** [תמיד נשחט ה"ג] שהוצרכו ללמוד מקרא שאם קדם הפסח לא נפסל התמיד, ומכך הוכיח הירושלמי שפסח שקדם לתמיד כשר, שאם לא כן, לא היה נחשב כבא אחר הפסח. ובהכרח שדין הקדימה הוא מדיני הפסח, שאילו היה מדיני קדימה בעלמא מהיכי תיתי שיפסל הפסח בקדימתו, וכתב שהוא המקור לדברי השטמ"ק.

והעלה נפקא מינה בזה להקטרת איברי התמיד לפני הפסח, שאילו הקדימה מדיני הכשר הפסח, פשוט שאין צריך להקדים אלא זריקת דם התמיד, אך אילו הקדימה היא בקיום עשיית חיוב התמיד, יתכן שצריך להקטירו קודם.

[ובשאגת אריה יז הקשה איך מדמה הגמ' דין הקדמת תמיד לפסח לדין קדימת תדיר, והרי בפסח נאמר "יאוחר דבר" [ולכן אם שחט פסח קודם ימרס בדמו אך אם הקדים שאינו תדיר יתחייב לזרוק דמו מיד]. והוכיח מדברי **הרמב"ן עה"ת** שרק בשחיטת הפסח נאמר "בין הערביים" ורק בה התחדש דין "יאוחר דבר" אבל אם קדם ושחטו לפני התמיד אין זריקת דם קודמת אלא מדין תדיר.

וכן הוכיחו מדברי רש"י [פסחים] שכתב כי זריקת דם הפסח דוחה שבת משום שנאמר "ביום צוותו" ולא בלילה, ולא נקט קרא ד"בין הערביים" שאינו אמור אלא בשחיטה. [ועדיין תמוה דתיפו"ל שבליל ט"ו אינו זמן הפסח, וביאר **הגר"מ זמבא** שבקדשים הלילה הולך אחר היום [כמבואר בתמורה יד א] ונידון כיום י"ד, **והגר"ש רוזובסקי** [שם] דחה שנחשב יום רק לענין שלא עבר יום קרבנו ובא יום אחר, אך ודאי אינו נחשב כיום החודש של אתמול].

וכבר דנו הרבה אחרונים אם קדימת התדיר היא דין להקדים התדיר או שלא להקדים את שאינו תדיר, ראה **במקדש דוד** [ט, א] שהוכיח ממה שמערבין נסכי תמידין ומוספין, ומשמע שאם יכול לעשותן בבת אחת אין חיוב להקדים התדיר, ו**בקובץ שיעורים** [פסחים רה] הוכיח לאידך. ובהערות לחברותא הוריות [יב ב] ביארנו שנידון זה תלוי אם קדימת התדיר היא רק מצד חשיבותו, או שדין הוא בסדרי קיום המצוות, עי"ש.

3. **במצפה איתן** הקשה מכאן על תוס' בפסחים [קח א] שכתבו שגם לבן בתירא אין זמנו בשחרית לכתחילה, כיון שאסור לשחטו מפני ששוחט על החמץ, ונמצא שלא השתנה דין הקרבן כשהגיע זמן התמיד, שבין כך ובין כך אינו כשר אלא בדיעבד. [וראה הגה"ה בשפת אמת].

וכבר כתב **הקרן אורה** שאין מכאן קושיא, כי האיסור לשחוט על החמץ אינו מדיני הקרבן כלל, אלא איסור לשחוט על חמץ, ואילו יאוחר דבר הוא מדיני הקרבן ועל כך מקשינן שלא מצינו שיחול עליו דין קדימה, אחר שכבר התחייב להביאו קודם. [ולכאורה תלוי בנידן האחרונים אם האיסור אף על חמץ שאינו חייב בהשבתתו].

4. **בשטמ"ק** [בהשמטות אות ב] הביא שתי דעות בדין זה, אם הוא דוקא באופן שמחויב עתה להתפלל מנחה כגון שהוא רוצה לאכול סעודה גדולה, אבל בלאו הכי מוסף קודם, או שבכל אופן שהגיע זמן המנחה היא קודמת למוסף אף שאינו חייב להתפלל עתה מנחה.

ולכאורה נחלקו בגדר הדין של יאוחר דבר בפסח, וכדלעיל, שהרי אילו אין המנחה קודמת אלא באופן שחייב להתפלל, יקשה מה הביאה הגמרא ראיה מדינה לפסח ותמיד שיכול להקריבם עד השקיעה, ובהכרח שאין הנידון בפסח בדיני קדימה, אלא בזמן הפסח, והראיה ממוסף ומנחה היא שיכול דינו להשתנות ממה שהיה, וכשם שחלה על מוסף קדימת תדיר של מנחה באופן שחייב להתפלל, כך יחול על פסח דיני הזמן הנלמד מיאוחר דבר, וממילא יקדם התמיד אף באופן שעדיין אינו חייב להקריבו. [והסוברים שמדובר בכל אופן שהגיע זמן המנחה, יבארו כדליל שהנידון בפסח הוא כדיני קדימה כמנחה ומוסף].

תאמר בארבעה עשר שחרית **שמקצתו** של יום זה **ראוי** להקרבת הפסח, ולפיכך אם ישחוט בשחרית שלא לשמו יפסל הקרבן.

ומדייקת הגמרא: **ואם איתא** לדברי רבי אושעיא שבן בתירא מכשיר את שחיטת הפסח לשמו אפילו בשחרית, למה אמר רבי [במקום בן בתירא] כי יום י״ד ״מקצתו ראוי״, והרי לבן בתירא אליבא דרבי אושעיא היום **כולו ראוי הוא?**

אלא אמר רבי יוחנן: פוסל היה בן בתירא בפסח ששחטו בארבעה עשר שחרית, בין אם שחטו **לשמו** — כי לא נחלק בן בתירא על חכמים בכך, וסבר כמותם שזמן הפסח הוא רק לאחר חצות ולכן אם שחטו בשחרית לשמו הרי הוא כשוחטו בשאר ימות השנה לשמו ופסול — **בין** אם שחטו **שלא לשמו,** ובזה נחלק בן בתירא על חכמים, וסבר שפסח הנשחט שלא לשמו בארבעה עשר שחרית פסול, ואינו דומה לפסח שלא לשמו בשאר ימות השנה שהוא כשר כי אין זה זמן הקרבתו **הואיל ומקצתו** של יום י״ד [לאחר חצות] **ראוי** להקרבת הפסח, ולפיכך כל היום הוא זמנו והחושב בו בשעת הבאתו שלא לשמו, פוסלו[5].

מגדף בה רבי אבהו [היה טוען רבי אבהו כנגד דברי רבי יוחנן אלו]: **אם כן** שהשוחט את הפסח בי״ד שחרית פסול בין אם שחטו לשמו ובין אם שחטו שלא לשמו, קרבן **פסח כשר לבן בתירא היכי משכחת לה?**

שהרי **אי** מדובר **בדאפרשיה** לקרבן הפסח **האידנא** בי״ד שחרית, שאז הוא אינו ראוי בין אם ישחטנו לשמו ובין ישחטנו שלא לשמו — **דחוי מעיקרו הוא!** שבשעת הפרשה הוא אינו ראוי להקרבה, ונפסל לעולם.

ואי מדובר באופן **דאפרשיה מאתמול — נראה ונדחה הוא!** כי אף שבעת הפרשתו היה ראוי להקרבה במחשבת שלא לשמו, כיון שבהגיע י״ד שחרית הוא פסול להקרבה בכל ענין, הרי הוא נדחה. ומכח דיחוי זה הוא נדחה עולמית?![6]

---

5. כבר הבאנו [בהערות על המשנה] שהראשונים פירשו שדעת רבי יוחנן היא שבן בתירא סובר שבי״ד שחרית נחשב פסח בזמנו, ולפיכך נפסל במחשבת שלא לשמו, ומכל מקום גם לשמו אינו כשר, כיון שרק מקצתו ראוי להקרבה.

אולם **בקרן אורה** כתב שטעמו של בן בתירא שנפסל משום שאי אפשר לעוקרו בי״ד שחרית, וממילא נחשב כפסח שלא בזמנו, ונפסל, כיון שאינו נעשה ביום זה לשלמים כמו שנעשה על ידי עקירה בשאר ימות השנה. [וראה שם לעיל בהערות 7—5, שלשון המשנה ״כאילו נשחט בין הערביים״ משמעותו שנחשב זמן פסח, ובהכרח נפסל משום שלא לשמו, אך היינו משום שלא שייך עקירה לשלמים].

ורש״י על המשנה [ב א] ביאר את הלשון ״הפסח בזמנו״ — כל זמן שחיטתו דהיינו מחצות היום של ערב פסח וכו׳, והיינו כרבי יהושע שאינו נפסל אלא אחר חצות. אבל בסמוך שם [ד״ה הנשחטין] כתב סתם שהנשחטין לשם פסח בי״ד פסולין, ומשמע ששם פסח יכול לחול על קרבן אחר משחרית של י״ד, ואינו ככל ימות השנה, אלא שאין מחשבת שלא לשמו פוסלת בפסח בי״ד בבקר. ולכאורה תמוה שהרי בפסחים [סב א] למדו לפסול אחרים לשמו מ״הוא״ בהוויתו יהא, והיינו שדינם שוה כשם שהוא בזמנו פסול לשמם כך הם פסולין לשמו, ואיך יתכן לחלק ולפסלם בשחרית אף שפסח נפסל רק אחר חצות. [ואולי הסוגיא שם רק כבן בתירא, עי״ש בתוס׳ וצ״ע].

ולעיל [יא: הערה 5] ביארנו שבן בתירא פוסל שלא לשמו בשחרית אף שאינו זמנו לשחטו לשמו, כי הזמן המחייב את הקרבן הוא יום י״ד, ודין הערבים הוא רק זמן ההקרבה, וכן הוכחנו [**ביד אליעזר** פסחים עמ׳ קנט] ממה שצריך שישנה הכתוב בזמנו, ומשמע שאינו מדיני הקרבן. אך יש לומר שבכך גופא נחלק עמו רבי יהושע, וסבר שבין הערביים הוא מדיני הקרבן, ולפיכך קודם חצות אינו נחשב זמן פסח ואינו פוסל בשלא לשמו, והיינו שנחשב כמו קודם י״ד כי אין יום י״ד מחייב את הקרבן, אלא לפני ט״ו שהוא מבין הערביים.

אך אי אפשר לומר שרבי יהושע סבר שרק בזמן הקרבתו הוא נפסל במחשבת שלא לשמו, שהרי רש״י במשנה כתב שמחצות פוסלת בו מחשבה, ואילו זמנו נקבע שיאוחר אחר התמיד, ובהכרח שכל זמן חיובו פוסל. [ויש לדחות, א. שהרי לכתחילה אם הקריבו מחצות כשר. ב. אם איחורו משום דיני קדימה, הרי שזמנו מחצות].

6. טעם לפסול דיחוי כתב **במקדש דוד** [ל״ג סס״ק ב׳] שהוא משום שנאמר בקדשים ״משמרת״, דהיינו שצריך להיות עומד ומזומן לקיים דינם, וכשהוציאו מהכנתו נפסל.

וראה בכתבי הגרי״ז להלן [עז: על המשנה] שדן אם דיחוי פוסל בגוף הקרבן או שרק נדחה ממצוותו, ונפקא מינה אם טעון עיבור צורה, שקרבן שחל פסול בגופו נשרף מיד ואינו טעון עיבור צורה. וצדדי הספק הם, אם דיחוי גורם חלות פסול בקרבן, או שאחר שנדחה אינו חוזר ונראה להקרבה, והיינו שאי אפשר להקריבו, אך בכדי לשרפו צריך עיבור צורה.

ובסוגיין דקדק הגרי״ז שהגמרא דנה מצד שני ענינים שמצינו בדיחוי, א. דיחוי מעיקרא, שהוא דיחוי בחפצא של הקרבן וחל מתחילת הקדשו. ובדיחוי זה אין את הספק הנ״ל. ב. דיחוי בדבר שהיה ראוי להקרבה מצד הקדשו, אלא שחל בו דין שדחאו מהקרבה בפועל. [ודיחוי זה דומה לדיחוי במצוות, שמסקנת הגמרא בסוכה [לג א] שאין בו דיחוי מעיקרא, ולא דימתה דיחוי במצוות לדיחוי בקדשים, כי הדיחוי בקדשים הוא

אלא אמר רבי אבהו: לדעת רבי יוחנן שבן בתירא פוסל בי״ד שחרית בכל ענין, לא מצינו קרבן פסח כשר אלא כאשר **תהא** הפרשתו לקרבן ביום י״ד **לאחר חצות,** שאז הוא ראוי להקרבה לשמו(6א).

אביי אמר: אפילו תימא שהפרישו **מצפרא** אין הוא נדחה, אף על פי שאינו ראוי אז להקרבה, כי הואיל ולאחר חצות הוא יהיה ראוי להקרבה, **אין** פסול של **״מחוסר זמן״ לבו ביום,** ובי״ד שחרית אינו נחשב ״דחוי מעיקרו״ ולפיכך אינו נדחה. אבל אם יקדיש קודם לכן יפסל לפי רבי יוחנן, משום שנדחה בבוקר של י״ד, שאינו ראוי בו לא לפסח ולא לשלמים, ורק לגבי מחוסר זמן נחשב היום כולו כזמן אחד, ואם הוא ראוי בסוף היום יכול להפרישו מהבוקר.

רב פפא אמר: אפילו תימא שהפרישו **מאורתא** אור לי״ד, אין הוא נדחה. כי **לילה** על אף שאינו ראוי אז להקרבה, **אין** בו פסול של **מחוסר זמן,** באם אותו לילה הוא אור ליום שראוי להקרבת אותו קרבן! כי הלילה הוא זמן אחד עם היום. אבל אם יקדישנו קודם, יפסל לפי רבי יוחנן משום שידחה בבוקר של י״ד(7).

והראיה שאין הקרבן נדחה בהפרשת לילה, אף על פי שהוא פסול אז להקרבה, **דתני דבי רבי ישמעאל**(8): ולד של בהמה טהורה שעברו עליו שבעה ימים והגיע **ליל שמיני** ללידתו הרי הוא **נכנס לדיר** להצטרף עם בהמות שכבר עברו עליהם שמונה ימים כדי **להתעשר** מעשר—בהמה, ואין בו כבר את הפסול של ״מחוסר זמן״ שאינו מתעשר, על אף שעדיין לא הגיע הבוקר של היום השמיני שבו הוא

בעצם הקדושה, ואילו במצוות הוא דיחוי מהאפשרות לקיימם בפועל, ובדיחוי זה הסתפק כנ״ל שמא אינו פוסל בגוף הקדשים אלא גורם שישאר דחוי גם כשחזר ונראה]. ונפקא מינה כשהדיחוי הוא במקדיש או במקריב יהא אפשר להקריבו ליורש או לנדבת ציבור, כי לגביהם לא חל בו מעולם דיחוי, ורק כשהדיחוי בגוף הבהמה כמקדש חציה, נדחית לכל העולם, [וראה בע״ב הערה 3, ובהערה 6 על תוס׳ כאן].

ותירוץ הגמרא הוא רק על דיחוי מעיקרא, כי כיון שאינו מחוסר זמן ליומו או ללילו, חל ההקדש ואינו דחוי בשעת הקדשו, אבל לדיחוי של נראה ונדחה לא יועיל מה שאינו מחוסר זמן להקדשה ביומו או בלילו, ואם יקדישנו בי״ג או קודם לכן, ידחה ביום י״ד כי אינו ראוי בו להקרבה בפועל, ונמצא שצריך להקדישו דוקא בי״ד ביומו או בלילו. וראה הערה הבאה.

אולם תוס׳ ביומא [סד א] כתבו שלא הוקשה לרבי אבהו אלא במקום שיש דיחוי מפני שאינו ראוי לקרבן מצד הזמן, אך כל הקרבנות שהפרישם ביום אינם נדחים בלילה שאחריו, שהרי אפילו לאביי שלילה מחוסר זמן, אפשר להפרישם גם בלילה, כיון שאין פסול בגופם מצד הזמן שאינו ראוי לקרבן זה, אלא משום שלילה אינו ראוי להקרבת שום קרבן, ועוד שאין דיחוי אלא בדבר שמחוסר מעשה בגופו, ולדברי הגרי״ז לא שייך כלל דיחוי מעיקרא במחוסר זמן. וראה **מקדש דוד** [לג ב]. [ולענין דיחוי מעיקרא במחוסר זמן ראה הערה 7].

6א. בספר **יד דוד** תמה מה חידש רבי אבהו, ומה היתה ההוה אמינא, והלא פשיטא שאפשר להפריש אחר חצות. ואמר **מו״ר הגראי״ל** שהיה נראה מסברא שבהכרח פסח כשר גם קודם חצות, שהרי צריך להפריש קודם חצות, כי אחר ההפרשה צריך גם להמנות על הפסח. ועוד, שהרי בלקיחתו לשם פסח חל עליו הקדש במחשבה לפסח, ולא מסתבר שלוקחין את הכבש לפסח דוקא אחר חצות.

[ו**בטורי אבן** מגילה כט: הוכיח מכאן שאפשר לעשות את ביקור הקרבן גם קודם ההקדש, וכן משמע בפסחים מד:, ובתו״כ נדבה פרשה ג הי״ב נראה שדין זה תלוי במחלוקת תנאים, ויתכן לחלק בין ביקור של תמיד שהוא להכין את הקרבן ד׳ ימים ונעשה אחר הקדשו, לבין ביקור של פסח שהוא לבדקו ממום ונעשה בחולין, וראה הערה 10, ואכ״מ].

7. בפנים ביארנו כפשוטו [וכדברי הגרי״ז הנ״ל בתירוץ הגמ׳] שלכולי עלמא אם יפרישנו מי״ג יפסל משום שנחשב נדחה בבוקר י״ד, שאינו ראוי בו לא לפסח ולא לשלמים, וכל הנידון הוא מה נחשב בזמן אחד עם זמן הפסח, שאינו נחשב בהפרשת לשם פסח כמחוסר זמן, אם מתחילת היום או אף מהלילה. ולאביי שרק מתחילת היום נחשב זמן הפסח, אם יפרישנו בלילה יהיה דחוי מעיקרא כי כבר בלילה אינו ראוי לא לשלמים ולא לפסח, ורב פפא סבר שמליל י״ד אין דיחוי למה שהוקדש בו, אך מה שהוקדש קודם, נדחה.

אולם **החזו״א** [ליקוטים א׳ ב׳] נקט שלכולי עלמא לא חל דיחוי ביום י״ד, כי באותו יום שיוכל לעשותו פסח אין דיחוי, לא דיחוי מעיקרא ולא דיחוי למה שנראה מי״ג, וכן נקט **בטורי אבן** [מגילה כט].

ולשיטתם נמצא שהמחלוקת היא רק במקדיש בליל י״ד, שאביי סבר שדינו בלילה כבוקר של י״ד, ואינו כמפריש שאר קרבן בליל שבאותו יום יהיה זמנו, שהרי הפסח אינו ראוי בבוקר אלא בחצות, ולפיכך נחשב דחוי מעיקרא אף שלא שייך בהקרבה, כי גם אם היו מקריבין בו היה דיחוי, ולכן גם המקדיש בי״ג יפסל כי יהיה נראה ונדחה בליל י״ד. אך רב פפא סבר שכיון שלילה אינו זמן הקרבה לא חל דיחוי בלילה, ולכן אין הלילה עושה דיחוי ואף אם הקדיש בי״ג אינו נפסל, כי הלילה נחשב כיום י״ד שאין בו דיחוי.

8. לכאורה עיקר ראיית רב פפא היא מדברי רבי אפטוריקי בסמוך, וביאר **מו״ר הגראי״ל** שהוצרך להביא גם את דברי רבי ישמעאל, כי לולי דבריו הוה אמינא שאין ראיה מקרא

נהיה ראוי להקרבה כקרבן, כי משהגיע לילו של היום השמיני הרי כל החסרון להקרבה הוא בכך שעדיין לא הגיע הבוקר של אותו יום, ואין "מחוסר זמן" לבו ביום[9].

וכדרבי אפטוריקי — דרבי אפטוריקי רמי: כתיב "והיה שבעת ימים תחת אמו"[10] שבאותם שבעת ימים הרי הוא פסול לקרבן בהיותו "מחוסר זמן", **הא** כשעברו שבעת הימים והגיע **לילה** של יום השמיני הרי הוא **חזי** להקרבה, כי אף שבפועל אי אפשר להקריב בלילה, אינו נחשב משום כך "מחוסר זמן", ומאידך **כתיב "ומיום השמיני והלאה ירצה", הא לילה** של אור לשמיני **לא חזי** להקרבה, שעדיין הוא מחוסר זמן, **הא כיצד** יתקיימו שני המקראות האלו?

אמור מעתה: **לילה** ראוי **לקדושה**, שאפשר כבר להפרישו ולקדשו כקרבן מבלי שיהיה בו דיחוי משום מחוסר זמן, כי אין מחוסר זמן לבו ביום, ובכך

דרבי אפטוריקי אלא שאפשר לעשות מעשה הפרשתו בלילה, אך חלות הקדושה תחול רק למחר [וקמ"ל שמותר לעשות כן], ואין ראיה שלילה אינו מחוסר זמן. ולכך הביא דברי רבי ישמעאל, כי לגבי מעשר אי אפשר לומר כן, שהרי אין האדם מחיל קדושתו, אלא קורא לו שם וחלה קדושה ממילא, ורק אדם יכול לקבוע שחלות מעשיו תהיה לאחר זמן, אבל חלות הבאה ממילא חלה מיד, ובהכרח שלילה אינו מחוסר זמן.

וראה בתוס' [ד"ה לילה לקדושה] שהנידון בסוגיין לגבי חלות ההקדשה במחוסר זמן, ולא על האיסור במעשה ההקדש, ולפיכך שייך להוכיח ממעשר שחל ממילא בלילה, ובהכרח שאינו מחוסר זמן.

ונראה להוסיף, שמדברי רבי ישמעאל שמענו כי האיסור להקדיש מחוסר זמן אינו רק משום החסרון שאינו ראוי להקרבה, אלא איסור בפני עצמו להקדיש מחו"ז, ונקבע זמן להקדשו כשם שנקבע זמן להקריבו, אלא שדין זה נאמר רק בז' ימים ולא בליל ח'. וגדר זה נלמד רק מדבריו במעשר, שהרי לגבי הקרבה אף שמותר להקדישו בליל ח' הוא מחוסר זמן ואם עלה ירד, ולולי שהגיע זמן הקדשו לא היה חל עליו חיוב מעשר, ובהכרח שהאיסור להקדיש מחו"ז הוא דין נוסף שנקבע זמן להקדשו, ואיסור זה אינו אלא בז' ימים.

ומה שהוכיחה הגמ' שלילה אינו מחוסר זמן, היינו ממה שהותר להקדישו אף שאינו ראוי להקרבה עד יום ח', ומוכח שנחשב ראוי כבר מלילו, אך אילו היה בו איסור להקדישו עד יום ח', לא היה שייך לומר שלילה אינו מחו"ז.

9. **הרמב"ם** [פ"ו מבכורות ה"ד] כתב הכל נכנסין לדיר להתעשר חוץ וכו' ומחוסר זמן, וכתב **הכסף משנה** איני יודע למה השמיט הרמב"ם הא דאמרינן בפ"ק דזבחים ליל שמיני נכנס לדיר להתעשר, **ובמנחת חינוך** [רצ"ג] כתב שהרמב"ם פסק [בפ"ג ממחוסרי כפרה ה"ד] כחזקיה [בכריתות ח'] שאמר שלילה מחוסר זמן, ולכן נזיר טמא שהתחייב קרבן ובליל שמיני נטמא שוב מביא קרבן אחד על שני טומאותיו, ולפיכך נקט שחולק גם לענין דינו של רבי אפטוריקי בהקדשה בליל שמיני נחשב מחוסר זמן, ופוסק כחזקיה שלא כרב אפטוריקי.

אולם **בטורי אבן** [חגיגה ט'] כתב שאין הנידונים שוים, כי רק לגבי טומאת נזיר נחשב לילה כמחוסר זמן שעוד לא יצא לשעה הראויה להקרבה, אלא אם כן יחשב הלילה כיום בפני עצמו ועל כך נחלקו שם חזקיה ורבי יוחנן, אך לגבי הקדשה בלילה, די לנו אם יחשב הלילה כטפל ליום שאחריו, ולפיכך אין בו דיחוי כי דינו כמו ביום השמיני, ובזה מודה חזקיה שאינו מחוסר זמן, כי אין צריך שיחשב זמן בפני עצמו.

וכן כתב **באבי עזרי** [פ"ג מאיסורי מזבח ה"ח ופ"ו מקרבן פסח ה"ה], והוסיף, שרק לגבי נזיר שהגברא מחוסר זמן, צריך שיצא לשעה הראויה לו להביא קרבן, אך בימי הרצאת הקרבן החסרון הוא בחפצא של הקרבן, וכיון שעברו שבעה ימי הרצאתו הוא כשר להקרבה, ומה שלילה אינו כשר להקרבה אינו נחשב מחוסר זמן כי דינו כיום השמיני. אלא שהתחדש פסול בליל שמיני. [וראה **בכתבי הגרי"ז** למנחות [כו ב] שביום צוותו מלמד על זמן מעשה העבודה שהוא חיוב הגברא, ולא מצד דיני העבודה שתעשה ביום].

ובעצם הדין ביאר, שלא השמיטו הרמב"ם, אלא כתב [שם הט"ו ופי"ח ממעה"ק ה"ח] שהקרבן מחוסר זמן בשבעת ימים הראשונים, וממילא משמע שרק בשבעה הימים ולא בליל שמיני, ומה שלא הזכיר את הפסול שהתחדש בליל שמיני הוא משום שאין בו נפקא מינה, כי להלכה גם כל קרבן שעלה בלילה ירד, ואפילו בבמה. או משום שסבר כרש"י בשבת שלא התחדש פסול בליל שמיני, אלא ככל לילה שפסול מביום צוותו.

10. **החתם סופר** [יו"ד י"ז, שמ"ג] נשאל למה רבי אפטוריקי הקשה דוקא מהכתוב בויקרא "והיה שבעה ימים תחת אמו" ולא הקשה מהכתוב בשמות לגבי בכור "שבעת ימים יהיה תחת אמו" והרי עדיף להקשות מבכור, שהרי בבכור לא שייך החילוק שלילה לקדושה, שהרי קדוש מאליו מרחם אמו, [וראה **רש"ש** ערכין כט. שגם המצוה להקדיש בכור אינה אלא אחר ז' ימים, והיינו מצד הזמן שנקבע להקדש, אף שאין בו איסור מצד שאינו ראוי להקרבה כי אין מוסיף עליו קדושה בהקדשו].

וביאר שבכור הוא קדוש, ובקדשים הלילה נמשך אחר היום, וליל שמיני נחשב כיום השביעי, ולפיכך אין להקשות מ"שבעת ימים" של קדשים על "יום השמיני", ולכן הקשה רק מ"והיה שבעה ימים" שנאמר בחולין, ובהם היום הולך אחר הלילה, ונחשב הלילה של שמיני. ותמוה מחולין [פ"ג א] ששם מבואר שגם לגבי שבעת ימים יהא תחת אמו שייך בקדשים הכלל שהלילה הולך אחר היום, וראה בהערה 3 על תוס' בשם רבינו גרשום.

וראה **במצפה איתן ובהגהות רא"מ הורביץ** ועוד, שהקשו על שלשת תירוצי הגמרא, איך לקחו פסח מצרים בעשור לחודש, ותירצו שגזירת הכתוב היתה מ"ועבדת", [אכן קושיתם תלויה בביאור תירוצי הגמרא לעיל, כשיקדישנו קודם לי"ד

יתקיים הכתוב של "שבעת ימים יהיה תחת אמו" שמשמעותו כי באור ליום השמיני הוא כבר ראוי לקרבן[11].

ויום להרצאה, לענין הקרבתו הוא ראוי רק מהיום השמיני, שאין עבודות הריצוי של קרבן נעשות בלילה, ובכך יתקיים הכתוב "ומיום השמיני והלאה ירצה". ומשמע שיכול להפריש בלילה, אף שאינו יכול להקריבו אלא ביום.

אמר ליה רבי זירא לרבי אבהו: מדבריך, שרבי יוחנן מכשיר פסח לפי בן בתירא רק באופן שהופרש אחר חצות יום י"ד, כי אילו הופרש קודם חצות הוא דחוי מעיקרא, ואילו הקפרש מאתמול הוא נראה ונדחה ושוב לא יהא ראוי להקרבה — **לימא קסבר רבי יוחנן בעלי חיים נדחין,** ואינו סובר שדיחוי חל דוקא בשחוטים.

אמר ליה רבי אבהו: **אין!** והראיה לכך, ממה **דאמר רבי יוחנן — בהמה של שני שותפין**, שאחד מהשותפים **הקדיש** את **חציה** של הבהמה השייכת לו, חלה על אותה מחצית — הבהמה קדושת הגוף לדמיה, שאין היא עצמה קריבה שהרי אי אפשר להקריב בהמה שתהא מחציתה קרבן ומחציתה חולין, אלא היא קדושה לכך שחייב למכור את אותה מחצית הבהמה שלו ולהביא בדמי המכירה קרבן.

ואין קדושה זאת נחשבת כ"קדושת דמים" לבדק הבית אלא קדושת הגוף לדמיה, שחייב לקנות בדמיה קרבן ולהקריבו.

ואם לאחר שהקדיש את חציה **חזר ולקח** משותפו את **חציה** השני[11א], **והקדישה** גם את המחצית השניה בקדושת קרבן, הרי עתה הבהמה כולה **קדושה** בקדושת הגוף לדמיה, ולפיכך תרעה עד

האם יפסל בנראה ונדחה, ואם אינו נפסל אין כאן קושיא] אולם משאר תמידין שצריך לבקרם ד' ימים אין קושיא כל כך, כי אפשר לבקרם קודם הפרשה, ובהערה 6א נקטנו מסברא להיפך, וצ"ע.

11. בפשטות הראיה היא מעצם הדין שיכול להקדישו בלילה, ומוכח שאין בו פסול דיחוי, אך ביומא [סד א] מבואר שאין מחוסר זמן עושה דיחוי [וכדלהלן], ולכן פירשו **בקרן אורה ומרומי שדה** שכוונת רב פפא לומר שמדברי רבי אפטוריקי יש ראיה שלילה אינו מחוסר זמן לגבי האיסור להקדיש, שהרי אפשר להקדיש בלילה אף שאסור להקדיש מחוסר זמן, ובהכרח שנחשב כבר ראוי אף שעדיין אי אפשר להקריבו בפועל, והוא הדין שגם אינו עושה דיחוי. וראה **בחזו"א** [או"ח סב כט, ופרה ג, ד—ו].

וביומא [סד א] משמע כביאור השני, שאמרו שם שרב סבר בעלי חיים אינן נדחים, ולמד דין זה ממחוסר זמן שכשר כשיגיע זמנו, והוא הדין לבעל חי שיכשר כשיהא ראוי אחר כך. ודחינן שמחוסר זמן לא איתחזי כלל, ובעל חי נראה ונדחה. והיינו שלא שייך דיחוי בדבר שעדיין אינו ראוי לקרבן כלל, ובימי הרצאתו אינו ראוי לקרבן, ובהכרח שאין הנידון בדין דיחוי.

ובתוס' שם הקשו הרי דחוי מעיקרא הוא, ורבי יוחנן אמר שם דהוי דיחוי. ותירצו שבמחוסר זמן שמשעה שהקדישה היתה דחויה. ותמה **המהרש"א** הרי גם בשותף שהקדיש חלקו היתה דחויה משעת הקדשה והוי דיחוי. ותירצו האחרונים שכוונת תוס' שבמחוסר זמן לא חל ההקדש כלל, וראה **בקרן אורה**. אולם בהערות לתוס' בסוגיין נראה שיש בכך סתירות בדברי תוס' בכמה מקומות.

וצריך לומר כפי שהוכיח **בקהילות יעקב** [סימן ט] שבליל שמיני יצא מכלל נפל, ומה שהוא מחוסר זמן הייינו משום שאמרה תורה "ביום צוותו" שאין קרבן קרב בלילה, ולכן נמשך דינו שאינו ראוי להקרבה עד יום השמיני. אכן חלוק ליל שמיני שהוא רק מעוכב מהקרבה, משבעת ימיו הראשונים שאינו ראוי להקרבה מפני שהוא ספק נפל.

ונמצא שרק ליל שמיני התרבה לקדושה, כי אינו מחוסר זמן משום שיש חסרון בגופו, אלא מפני דינו, ולפיכך הוכיחה הגמרא בסוגיין מדין זה שחסרון זמן בלילה הוא רק מדיני הקרבה ואינו עושה דיחוי, וזו כוונת תוס' ביומא שבשבעה ימים אינו ראוי להקרבה מצד חסרון בגופו, ואינו ככל דיחוי שהוא עיכוב בהקרבה. [ועל דיחוי להקרבה בליל שמיני אמרינן שלילה אין מחוסר זמן ולכן אינו עושה דיחוי].

ומקורו של הקהילות יעקב לביאור זה הוא מדברי רש"י בשבת [קלו א], שכתב שבליל שמיני יצא מכלל נפל שהרי ראוי להקדישו, אלא שאי אפשר להקריבו משום דכתיב "ביום צוותו" ותמה **הגרעק"א בגהש"ס** שם מסוגיין שאם כן למה לי "ביום השמיני" [ובהערות לתוס' נרחיב בזה], ומכך למד שבלילה אינו נחשב ספק נפל כשאר ימיו הראשונים, אלא שהמשיכה התורה דינו עד "יום השמיני" משום שאינו ראוי להקרבה מדכתיב "ביום צוותו".

11א. גם באופן שהשותף עצמו הקדיש חציו השני אינה קדושה כי כבר נדחית, ונקט שחזר ולקח חציה השני כדי להשמיענו שעושה תמורה ותמורתה כיו"ב, שאילו בשותפין לא שייך דין זה שאינם עושין תמורה.

ו**באילת השחר** [קידושין ז א] דן באופן שהשותף הפקיר חלקו [לפני ההקדש או אחריו, כדלהלן] אם תפשוט הקדושה בכל הקרבן כי אין דעת אחרת המעכבת, או שהקדושה פושטת דוקא כאשר הבהמה כולה "שלו היא" [כפירוש רש"י שם ד"ה התם].

שיפול בה מום, וימכרנה, ויביא בדמיה קרבן[12].

אך היא עצמה **אינה קריבה** על אף שעתה יש בכולה קדושת הגוף, כי משנדחתה בתחילה — כשהקדיש רק חציה — היא נדחתה עולמית.

ואף על פי שהיא עצמה אינה קריבה, הרי כיון שקדושתה היא קדושת הגוף לדמיה, היא **עושה תמורה** כמו כל קרבן שהמירו בו בהמת חולין, שמתקדשת בהמת החולין ונעשית קרבן — תמורה[13].

ותמורתה של בהמה זו, דינה **כיוצא בה,** שאינה

---

12. **תוס׳** בגיטין [מג ב] הקשו למה צריך לחזור ולהקדישה, ולמה לא יחול ממילא ההקדש בכולה, כמו שאמרו שם במקדש חצי שפחה וחצי בת חורין, שכשמשתחררת גמרו קידושיו. ולכאורה כוונתם שתחול הקדושה בכולה כמו בדין האומר רגלה של זו עולה, שאמרו [בקידושין ז] פשטה קדושה בכולה והרי היא עולה.

ובישועות מלכו [או״ח יח] כתב שלא מצינו דין פשטה בחטאת, משום שצריך דעת בהפרשתה לשם חטא, ואין הקדושה פושטת אלא בקרבן הבא בנדר ונדבה. והיינו שהבין כי דעת תוס׳ שהתפשטות הקדושה היא בחלות ההקדש, ולכן שייך שתפשוט אחר כך אף שבשעת פעולת ההקדש אינו יכול לקדש ולהקדיש יותר מחציה, ולכן חסר בדעת ההפרשה על כל הבהמה.

אולם **הגרי״ז** [במכתב בסוף ספרו] נקט שלא שייך דין פשטה אלא במעשה ההקדש שנחשב כאילו הקדיש את כל הבהמה, ולא בחלות ההקדש שיתפשט בכולה לאחר שהקדיש מקצתה, ולפיכך לא שייך דין פשטה אלא בתחילת ההקדש דהיינו בשעת מעשה ההקדשה ולא לאחר שלקח חציה, ועל כך לא הוקשה לתוס׳.

[ומתורצת בזה קושיית **המקנה** בקידושין ז. איך דימו דין פשטה באשה להקדש, והרי המקדיש רגלה של בהמה חל ההקדש ברגל ומתפשט בכולה, אך המקדש חצי אשה לא חלו בה קידושין כלל, ובהכרח שה״פשטה״ חל בעצם מעשה ההקדש והקידושין. לדבריו לכאורה שייך דין פשטה גם בחטאת, כי הפרשתו מדעתו נחשבת כנעשית בכל הבהמה].

ולכן ביאר שכוונת תוס׳ בגיטין להקשות מדין ״גמרו קידושין בכולה״ דהיינו, כשם שקידושי חצי בת חורין אינן גמורים אלא לחייב אשם שפחה חרופה, ובשחרורה נגמרים להחשב כקידושין גמורים, כך בבהמת שותפין שחזר ולקחה תגמר בו הקדושה בחציה, שהרי היתה עד עתה קדושת דמים, כי לא עמדה להקרבה, וכעת תחול עליה קדושת הגוף. ועל התפשטות זו לא חל דיחוי, כי היא גמר הקדושה שחלה בבהמה. ועל כך תירצו תוס׳ שם, שרק בשפחה המשתחררת נגמרים קידושיה כי מכאן ואילך לא שייך בה קידושי אשם, אך בקדושת קרבן שייך שתמשיך בה קדושת דמים ולא תחול קדושת הגוף, ולכן לא נגמרת בה הקדושה.

וראה **בברכת שמואל** קידושין [סימן ז] שתירץ בכך את קושית **האבני מילואים** [לא יח] איך למדה הגמרא דין פשטה מהקדש לקידושי אשה, והלא בתמורה [יא ב] הסתפק רבא אם לומדים דין פשטה האמור בבהמה לעוף, ואם בעוף שיש בו קדושת הגוף מספקא לן כיצד נלמד ממנה לאשה, אלא בהכרח שהלימוד מהקדש הוא, שההתפשטות היא במעשה ההקדש והקידושין, אך את עצם דין פשטה בקידושין ידוע לנו ממה שגמרי קידושין בחצי שפחה שהשתחררה. והדמיון להקדש הוא, שבהקדש נגמר הדיבור ונחשב כמעשה הקדש בכולה, וגם כשמקדש חצי אשה נעשה כדיבור שלם ומתקדשת כולה. וראה עוד ב**חידושי הגר״ש שקופ** [קידושין סי׳ יא—ד] וב**קובץ שיעורים** [שם אות נב—ד] וב**קהילות יעקב** [שם סי׳ יד—טו].

והגר״ש רוזובסקי [בשיעורי קידושין אות קיז] הוסיף, שאין הביאור בגדר ״פשטה״ כאילו נעשה מעשה בכולה, שהרי הגמ׳ שם הוכיחה מדברי רבי יוחנן שאין ״פשטה״ במקום שיש דעת אחרת נגדה כמו שאין ״פשטה״ בבהמת שותפין, וזה פשיטא שאין מעשה של אחד השותפין מועיל על חלק חבירו, אלא בהכרח שסיבת ההקדש במקצת גורם להקדיש כולה, ועל כך הנידון אם מועיל גם על חלק שאינו בעלים עליו. ועי״ש עוד.

13. **הרשב״א** בקידושין [ז א] כתב שממה שאמרו שהאומר בהמה זו חציה עולה וחציה שלמים קדושה ואינה קריבה ועושה תמורה, מוכח שהיא קדושה בקדושת הגוף, כי קדושת דמים אינה עושה תמורה, ומשמע שבמקום שלא הקדיש כלל חציה השני, כגון בשותפין, ודאי אין עליה אלא קדושת דמים ואינה עושה תמורה, והחידוש הוא שחל דיחוי אפילו בדבר שאין בו אלא קדושת דמים בלבד. וכך ביאר **המאירי** שם ״שלא תאמר שאין דיחוי אלא בדבר שמקודש בגופו, אבל מה שלא היתה בו אלא קדושת דמים אין קדושתו חשובה לכלום והרי הוא כחולין שהקדישם שקרבים, אלא יש דיחוי אף בדמים״.

ולדבריו נמצא כי מה שאמרו בסוגיין שעושה תמורה, היינו רק אחר שלקח חציה השני והקדישה, שאז חלה עליה קדושת הגוף לענין שאינה נמכרת אלא כשיפול בה מום, ונקראת ״קדושת דמים״ כי היא עצמה אינה עומדת להקרבה. וכן כתב ב**באחיעזר** [ח״א מד, ח״ג נו] וראה **כתבי הגרי״ז** כאן, וב**קובץ שיעורים** [קידושין ז א].

אולם **החזו״א** [בכורות יח יח] **והגרי״ז** בתשובתו להגרח״ע [בסוף ספרו, עמ׳ עח] הביאו את הסוגיא בתמורה [כ] שאין דין דחיה בקדושת דמים גמורה, ולכן נקטו שבתחילת הקדשת חציה חלה קדושת הגוף ונחשבת כ״קדושת דמים״ כי אינה עומדת להקרבה, ולפיכך שייך בה דיחוי. והחידוש הוא שחל דיחוי אפילו בקדושה שאינה עומדת להקרבה.

ובאחיעזר הוכיח דבריו ממה שפירש רש״י בקידושין [ז א] שתמכר אף קודם שנפל בה מום שהרי לא הזכיר שצריכה רעיה, וכן דקדק **בתורת גיטין** [מג ב], אך הגרי״ז השיבו שרש״י לא כתב כך להדיא, ורק פירש את לשון הגמרא שנקראת קדושת דמים, אך ודאי שלא מועיל בה פדיון ואינה נמכרת אלא אם נפל בה מום, וראה הערה 18 לתוס׳ שנחלקו בזה ראשונים בכריתות.

קריבה על המזבח אלא תרעה עד שיפול בה מום וימכרנה ויביא בדמיה קרבן.

ושמע מינה מדברי רבי יוחנן אלו **תלת**:[14]

שמע מינה שגם **בעלי חיים** שנדחו מהקרבה הרי הם **נדחין** לעולם, למרות שחזרו ונראו להקרבה, ואינו סובר שנקבע כלל בדיחוי שיחול דוקא בקרבנות שנשחטו ונדחו לאחר שחיטה.

וכן שמע מינה[15] שדין "דיחוי לעולם" לא נאמר דוקא בקרבן שכבר היה קדוש והיה ראוי להקרבה ולאחר מכן נדחה, אלא גם קרבן שהיה **דחוי מעיקרו,** שבתחילת הקדשו הוא לא היה ראוי, **הוה דיחוי** הרי הוא נדחה לעולם[16]!

וכן שמע מינה כי יש תורת **דיחוי** אפילו **ב**קדושת **דמים.** יב-ב

ולדעת האחיעזר יש ליישב את הקושיא לעיל [בהערה הקודמת] למה אין דין פשטה במקדיש חציה וחזר ולקחה, כי יש בה רק קדושת דמים וצריך לבא בה משום מיגו דנחתא קדושת דמים נחתא קדושת הגוף, ואם נאמר שעצם דין פשטה גם הוא חל במיגו דנחתא קדושה בחלקה הראשון, הרי כבר איבעיא לן בתמורה [יא ב] אם תרי מיגו אמרינן או לא.

ובאופן אחר אפשר ליישב על פי מה שכתב שם, שלדעת רש"י בתמורה [י ב] לא אמרינן מיגו דנחתא לאחר זמן, ואף לאחר שחזר ולקחה אם לא הקדישה אין בה אלא קדושת דמים ונמכרת בלא מום. ואם כן בקדושת דמים לא שייך פשטה, ואף שהיא קדושת הגוף אלא שאינה עומדת להמכר, אין בה פשטה משום דתרי מיגו לא אמרינן היכא דכל חדא בעיא חברתה. [אך במקנה שם כ' שיש בה פשטה].

14. **הרמב"ם** [פט"ו ממעה"ק ה"ב] כתב בהמת השותפין שהקדיש אחד מהן חציה שלו, וחזר ולקח חציה האחר והקדישו, הרי זה קדשה וקריבה, אף על פי שמתחילתו דחויה היתה כהקדיש חציה, אין הדיחוי מעיקרו דיחוי, ואף על פי שהיא קדושת דמים הואיל והיא בעלי חיים אין בעלי חיים נדחים.

ובכסף משנה הביא **שהמאירי** תמה על לשונו "אע"פ שהיא קדושת דמים", שמשמעותו שבקדושת הגוף מסתבר יותר שאין דיחוי, והחידוש הוא שגם בקדושת דמים אין בעלי חיים נדחים, ואילו בגמרא משמע שיותר מסתבר שלא יהיה דיחוי בקדושת דמים, ואדרבא דברי רבי יוחנן שיש דיחוי בקדושת דמים הם חידוש.

ובלחם משנה כתב שהרמב"ם ביאר להפך מרש"י, והיינו שדוקא בקדושת דמים יש דיחוי כי היא קלה מקדושת הגוף שאינה נדחית. ולכן הוצרך לבאר שאף על פי שמקדיש חציה חל בה רק קדושת דמים, בכל זאת אין בה דיחוי מעיקרא, כי בעלי חיים אין נדחין, **ובקרן אורה** דחה דבריו, שהרי רבי יוחנן פוסל פסח שהופרש קודם חצות כי חל בו דיחוי, אף שיש בו קדושת הגוף, ומדמהו לשותף שהקדיש חציה, וראה הערה 13 על תוס'.

והגרי"ז [במכתב בסוף ספרו, שם] ביאר שדעת הרמב"ם שהדיחוי הוא מה שחל על הבהמה רק קדושת דמים ולא קדושת הגוף להקרבה, וזה גופא נחשב קדושה דחויה, ודחיה זו חלה בתחילת הקדשו, ונחשבת דחיה מעיקרא, אף על פי שחלה קדושה לענין דמים, ורק משום שבעלי חיים אין נדחים אינה נדחית. והיינו שהטעם שבעלי חיים אין נדחים גובר על הטעמים של דיחוי שיש בבהמה הקדושה רק לדמיה.

ומכח ביאור זה הוכיח כביאורו לעיל שחלה קדושת הגוף כבר בתחילת הקדש חציה, והיא קדושה דחויה שאי אפשר להקריבה, [כי אילו מתחילתה לא חלה עליה אלא קדושת דמים אם כן אינה דחויה כלל, וכשחזר ולקח חציה השני למה לא תחול עליה קדושת הגוף להקרבה, ואפילו אם חל עליה דיחוי מפני שהיתה בקדושת דמים] הרי אין דיחוי זה חל על תמורתה, כי אין זה דיחוי אלא כך הוא דין קדושת דמים, ואינו חל לדחות התמורה.

ובקהילות יעקב [יא] כתב שהרמב"ם אינו מפרש בסוגין כרש"י שהחידוש הוא שחל דיחוי אפילו בקדושה קלה כקדושת דמים, אלא כרבינו חננאל שהחידוש הוא שהדיחוי דוחה גם את דמי הקרבן, ולפי זה יתכן לומר שבקדושת דמים — החלה בגוף הקרבן — מסתבר יותר שיחול דיחוי.

ומה שהוצרך הרמב"ם לומר שלא חל דיחוי בקדושת דמים משום שבעלי חיים אין נדחים, ולא די לו בטעם שלא חל דיחוי על קדושת הגוף משום שדיחוי מעיקרו לא הוי דיחוי, היינו משום שפוסק כרבי יוחנן שדיחוי מעיקרא הוי דיחוי, ורק בפסול שאינו בגוף הקרבן, פסק שאינו דיחוי, והיינו רק לגבי הפסול שחל בחצי בהמה מחמת שחיטת חולין שבחציה השני, אך הפסול שיש בה מחמת שהוקדשה רק חציה הוא חסרון בגופה עצמה, והוי דיחוי מעיקרא. ועל כך צריך את הטעם שאין בעלי חיים נדחים, וטעם זה מועיל אף שלא יחול דיחוי בקדושה קלה כקדושת דמים.

15. **מו"ר הגראי"ל** דקדק מה הראיה שחל דיחוי מעיקרא, והרי תיפוק ליה שלא חלה קדושת הגוף על החצי הראשון שלא היה ראוי להקרבה בעת הפרשתו. ובשלמא אם הנידון שיקדש מדין "פשטה" מכח הקדשתו את המחצית השניה, ניחא, אך אילו לא גרסינן "והקדישה" [וכגי' המאירי בקידושין], איך תחול בה קדושה. וצידד שאמרינן בה מיגו דנחתא קדושת דמים נחתא קדוה"ג, ושוב פשטה קדושה בכולה.

וכן מוכח לכאורה ממה שהוכיחה הגמרא בקידושין ממימרא זו כי במקום שיש דעת אחרת לא אמרינן "פשטה", ואילו לא חלה כלל קדושת הגוף בבהמה הרי טעם אחר גורם שלא יהיה בה "פשטה", ומשמע שהנידון הוא שתחול קדוה"ג מיגו דנחתא בה קדו"ד, וראה לעיל הערה 13, וצ"ע.

16. **רש"י בקידושין** [ז ב] פירש שהחידוש הוא שלא כמ"ד [בסוכה לג ב] שרק נראה ונדחה עושה דיחוי. והיינו, כי אף אם דיחוי מעיקרא חל בעצם הקדושה, מכל מקום דבר שכבר היה נראה ובכל זאת נדחה נחשב דחוי יותר.

שהרי כאן אין הקרבן מתקדש בקדושת הגוף להקרבה, כי אי אפשר להקריב חצי בהמה, ולא חלה בו אלא קדושת הגוף לדמים, שחייב למכור את הבהמה ולהביא בדמיה קרבן, ובכל זאת נחשב דחוי, ונדחית הבהמה לעולם, גם כשתהיה ראויה להקרבה לאחר שלוקח את המחצית השניה ומקדיש אותה.

אמר עולא אמר רבי יוחנן: מי ש**אכל חלב** בשגגה, **והפריש קרבן** חטאת,[1] **ולפני** שהקריבו הוא **המיר דת,** ושוב אינו ראוי להקריבו, ונמצא שנדחה הקרבן מהקרבה עקב הפסול של בעליו, **ולאחר** מכן **חזר בו** מההמרה ונהיה ראוי להקריבו, הקרבן פסול, כי **הואיל ונדחה** מהקרבה בזמן שהיו הבעלים מומר — **ידחה** לעולם![2]

איתמר נמי, אמר רבי ירמיה אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: אכל חלב, והפריש קרבן חטאת, **ונשתטה**, ונפסל משום כך להקרבה [כי אין לשוטה כפרה בקרבן, שהרי אינו יכול להקריבו "לרצונו"], **וחזר ונשתפה,** הקרבן פסול, כי **הואיל ונדחה** הקרבן מהקרבה בשעה שהיה בעליו שוטה — **ידחה** לעולם![3]

וסברא זו מתקבלת יותר אם ננקוט שאין חילוק בין אופן הדיחוי מעיקרא לדיחוי שנראה ונדחה, כי כיון שבשניהם חל דיחוי מהקרבה בפועל, ודאי דיחוי מבדבר שכבר נראה נחשב דחיה יותר מאשר דיחוי בדבר שעוד לא חלה בו קדושה כלל. [ושמא משום כך גופא נקט הגרי"ז שדיחוי מעיקרא חל בחפצא של הקרבן מתחילת הקדשו, כי לא שייך דיחוי להקרבה בפועל כאשר עדיין לא חלה הקדושה].

1. **תוס'** [בד"ה ושמע, נמשך מע"א] כתבו שרבי יוחנן נקט "הפריש קרבן והמיר דת" כי דיחוי של מומר חל רק אחר שנראה, אך אם המיר קודם שהפריש אינו עושה דיחוי כי בידו לחזור. אולם בקידושין [ז ב] כתבו שהדיחוי חל בין באופן שהפריש ואחר כך המיר דתו ובין כשהפריש בעת שהיה מומר, אלא שאז הוא נחשב דחוי מעיקרא, ובכל זאת לא מועיל לו מה שבידו לחזור. [וראה הערה הבאה]. **ובמשנה למלך** [פ"ג משגגות ה"ז ד"ה ודע דבמומר] כתב שאם התחייב קרבן והמיר דת וחזר בו, חייב, ויכול להפריש קרבן על חיובו, כי אין החיוב נדחה אלא הקרבן [ראה הערה 4].

אך **במנחת חינוך** [קכא] **ובאתוון דאורייתא** [כלל ז] נקטו שגם אם המיר דתו קודם שהפריש קרבנו, נדחה החיוב, כי דינו כהקדש בפועל וחל בו דיחוי כקדשים, וראה בהערות לחברותא הוריות [יא א הערה 7] ובהערות לתוס' כאן [ד"ה הכא].

ב. **בקרן אורה ומרומי שדה** כתבו שמומר עושה דיחוי בכל הקרבנות כי הוא פסול להקרבת כולם [כמבואר בחולין ה ב]. אולם **במקור ברוך** [ח"א כה] חידש שאין מומר עושה דיחוי אלא בחטאת ואשם, אך בקרבנות הבאים בנדר ונדבה כיון שמחשבת שינוי בעלים אינה פוסלת בהם, נמצא כי אף שאסור לחשב לשם המומר, אין המחשבה לשמו פוסלת בהם, שהרי אף אם אין למומר כפרה בהם, הקרבן כשר. וכסברת **הצל"ח** בפסחים [צז] שאין הקרבנות נדחים כשעברה עליהן השבת כי אם עבר והקריבן בשבת כשרים.

ומו"ר הגראי"ל תמה, מנין לו שפסול מומר הוא דוקא בקרבנות שמתכפר בהם? והרי פסולו מצד "זבח רשעים" [כמבואר בהערה הבאה] והוא תלוי במביא ולא במתכפר. ועוד, שהרי אמרו להלן [קיד ב] שאין לך דבר שאינו כשר לשמו וכשר שלא לשמו.

2. **רש"י** פירש שנדחה מקרבן כדתניא בחולין [ה ב] מעם הארץ פרט למומר. **ובתוס'** בקידושין [ז ב] ובב"ב [מח ב] כתבו משום זבח רשעים תועבה. **ובמשנה למלך** [שם] האריך ליישב למה נזקקו תוס' ללמוד מ"זבח רשעים" ולא מהכתוב בחטאת "מעם הארץ", וצידד שאין "מעם הארץ" ממעט אלא מי שחטא בהיותו מומר, [עי"ש שביאר בהרחבה את השינויים בלשונות רש"י סנהדרין מז א].

ובתוס' בחולין [ה ב] הקשו על מאן דאמר שמיעט מומר מהבאת קרבן מדכתיב "או הודע אליו חטאתו" ותיפוק ליה ש"זבח רשעים תועבה". ותירצו, שהמיעוט מלמד לפוטרו אף אם חזר בתשובה, כיון שבשעת העבירה היה מומר ולא היה שב מידיעתו. ודקדק המשנה למלך [שם], שלא הקשו למאן דאמר שממעטו מ"עם הארץ", כי פשיטא להו שמיעוט זה אמור גם על שעת החטא [ורק על "שב מידיעתו" דנו אם הוא בעת העבירה או בעת הבאת הקרבן].

ונראה, שתוס' נקטו ש"זבח רשעים תועבה" הוא פסול מדיני הקרבן [וראה חזו"א בכורות כ"ח ד' שלכן כתבו תוס' בסוגיין ובסנהדרין [מז א] שחל דיחוי גם בדמים, וכדלהלן]. וכן כתב **הר"ן** בסנהדרין [שם] שפסול מומר הוא רק אם היה מומר בשעת החטא, אבל אם הוא מומר בשעת הפרשת הקרבן, פסולו הוא משום זבח רשעים תועבה. ולכן הקרבן פסול אף אחר שחזר בו, כי חל פסול בקרבן. אבל רש"י נקט שזבח רשעים הוא פסול באדם המחוייב, ואינו עושה דיחוי בקרבן, וכל מה שהקרבן נפסל הוא משום "מעם הארץ" בעת החטא, אבל כאן הוא נפסל גם כשחזר בו.

ובכך מיושבת תמיהת רבותינו **הגר"ש רוזובסקי והגרי"ד פוברסקי** [בשיעוריהם לקידושין ז ב] על דברי הגרי"ז [הובאו בע"א הערה 6] שדין דיחוי מעיקרא הוא רק בדיחוי שחל בחפצא של הקרבן מתחילת הקדשו, ואיך כתבו תוס' שם שאם הפריש קרבנו אחר שהמיר דתו נחשב כדחוי מעיקרא, והרי אין מומר פוסל בחפצא של הקרבן. ולפי המבואר, אכן פסול "זבח רשעים תועבה" הוא פסול בחפצא של הקרבן.

3. **התוס' בסנהדרין** [שם] צידדו שבנשתטה ידחו אפילו דמיו ולא תועיל בקרבנו רעיה. ותמה **הקרן אורה,** הרי לא נדחה קרבנו מחמת רשעו אלא שאינו ראוי להביאו, ואפילו אם הוא שוטה לעולם יביאו מדמי קרבנו קרבן נדבה.

ובקהילות יעקב [חלק ח סימן נו] כתב, שלמאן דאמר

וצריכי, הוצרך רבי יוחנן לומר שני דינים אלו, גם במומר וגם בשוטה, כי יש חידוש נפרד בכל אחד מהם:

דאי אשמעינן קמייתא בלבד, לגבי מומר, הוה אמינא כי הטעם שנדחה קרבנו של מומר לעולם, הוא רק **משום דהוא דחי נפשיה בידים. אבל הכא**, בשוטה, **דממילא אידחי,**[א3] אימא כישן **דמי.** וכשם שכל אדם הישן בלילה אין קרבנו נדחה, גם קרבן שוטה לא יחשב דחוי,[ב3] קא משמע לן ששוטה אינו כישן, אלא כיון שהשתטה, הוא דחוי מהקרבה, ולכן גם קרבנו נדחה לעולם.

ואי אשמעינן הכא, שקרבן שוטה נדחה לעולם, הוה אמינא דוקא קרבן שוטה נדחה **משום דאין בידו** של השוטה **לחזור** ולהבריא את עצמו. **אבל הכא** במומר, **דיש בידו לחזור, אימא לא** יחשב דיחויו דיחוי, קא משמע לן שאפילו מומר נחשב דחוי, ולפיכך **צריכא** ליה לרבי יוחנן להשמיע בשני דינים אלו שאם נדחה — ידחה לעולם.[4]

בערכין [כא א] שצריך דעת בכל קרבן בשעת כפרה, מובן שהקרבן פסול אפילו להביאו כנדבה. ולמאן דאמר [שם] שצריך דעת בשעת הפרשה, ודאי צריך את דעת בעל הדמים לקחת מהם קרבן אחר.

וראה **במנחת ברוך** [יח ענף ב] שדייק מדברי רש"י שהדיחוי בנשתטה הוא דוקא בחטאת, כי רש"י [סנהדרין מז א ד"ה הואיל] נקט שהמקור לפסולו הוא מדכתיב "לרצונו" ללמד שאין הקרבן מרצה אלא לבן דעת, ואף ש"לרצונו" נאמר בעולה אינו גורם פסול אלא בחטאת שאם אינה מרצה נפסלת, אך שאר קרבנות שכשרים אף כשאינם מרצים, אפשר להקריבם אף בעת שהוא שוטה.

וראייתו מה**ירושלמי** [גיטין פ"ז ה"א] שהביא דברי רבי יוחנן לגבי הקרבת קרבן בעת שבעליו שוטה [ולא כמו בסוגיין שהנידון כשחזר ונראה], ודימו שם דין נשתטה לגוסס, ואם אין מביאין קרבן על שוטה, יקשה איך מביאין קרבן אחר מיתת בעליו, והרי היה גוסס ונדחה קרבנו, ובהכרח שכל הפסול שייך רק בחטאת אך שאר הקרבנות של שוטה קרבים.

והגרי"ז נקט ש"לרצונו" מעכב גם בעולה, אלא שדי ברצונו בעת ההפרשה להועיל על שעת ההקרבה, וחילק על פי דברי **הגר"ח** [פ"ה מקרבן פסח ה"ז] שדוקא מחוייבי קרבן צריכים דעת בשעת הקרבה, ולא בקרבן נדבה [כשאמר "הרי זו"]. ואם כן בשאר קרבנות אין דיחוי בגוסס כי ראוין לבא נדבה, ורק חטאת שאינה ראויה לנדבה נדחית. וראה **חזו"א** גיטין [פו ד] **וזכרון שמואל** [עח].

וכבר ביארנו דבריו [לעיל ע"א הערה 6] שאין הדיחוי פוסל את הקרבן, אלא שאינו חוזר ונראה להקרבה, אך היינו רק לגבי הקרבה שנדחה ממנה, אבל כשהבעלים גוסס או נשתטה אפשר להביאו לנדבת ציבור או לכפר מקופיא ליורשים שלגבי הקרבתם לא נדחה מעולם. ורק בחטאת הקרבן פסול כי אינו ראוי ליורש או לנדבה.

א3. לכאורה סברא זו שייכת רק לגבי דיחוי של נראה ונדחה, שהוא מחמת הדיחוי בפועל, ובזה מסתבר שדיחוי בידים דוחה יותר, אך בדיחוי מעיקרא, שחל בעצם הקדושה, לכאורה לא שייך לחלק בו אם נעשה בידים או לא, כי מכל מקום הקדושה דחויה.

ומוכח קצת כמבואר [בהערה 2], שמומר פוסל בעצם הקרבן, ולכן הוא עושה גם דיחוי מעיקרא, אך בנשתטה לא היה נידון שיעשה דיחוי אלא בנראה ונדחה, ולכן הוה אמינא כי מאחר שאידחי ממילא לא יעשה דיחוי.

ב3. **תוס' בסנהדרין** [שם ד"ה אימא] הוכיחו שישן אינו דחוי אפילו בשנתו, שהרי אדם משלח קרבנו ממדינת הים ומקריבין אותה בחזקת שהוא קיים אף אם הוא ישן. [ורבינו יונה דחה ראייתם, כי יתכן שמקריבין בזמן שרוב בני אדם ניעורים, וראה **ביד רמה** שם "שאין ראוי להקריב לו קרבן עד שיעור, דלרצונו כתיב"].

ולפיכך ביארו כי אף ששוטה בעת שטותו הוא דחוי, דימתה הגמרא שוטה לישן כי אפילו אם ישן לא היה ראוי בשנתו להקריב עליו, לא היה נחשב דחוי משום שהוא מתעורר ממילא, וכן שוטה משתפה ממילא. ולכאורה שלא כדברי הגמרא כאן, שתלוי באופן שמשתטה ולא באופן שמשתפה. וכן תמה **מו"ר הגראי"ל** בסוגיין, אם נחשב רק כישן, למה צריך להוסיף "דממילא אידחי" והרי אף אם השתטה בידים אינו דחוי, וצ"ע.

4. **המשנה למלך** [שם] נטה לומר שנחלקו **תוס'** [בחולין שם] **והרמב"ם** [שם] במומר שחטא בשגגה בזמן שהיה מומר, ואחר כך חזר בתשובה, אם מקבלין ממנו קרבן על חטאו או לא. ו**בטורי אבן** [חגיגה ו ב] דקדק כן מסוגיין שדוקא "הפריש קרבן והמיר דת וחזר בו" נחשב דחוי, ולא כשחזר בו קודם הפרשה.

ובקרן אורה הוכיח מהצריכותא שאין מקבלין ממנו, שהרי אילו יש לו כפרה אינו דומה לנשתטה שאין לו כפרה על חטא שעשה בעת שטותו, שאז אינו בר חיובא, וכיון שלא נקטה הגמרא צריכותא זו, משמע, שגם בעת שהוא מומר אינו בר חיובא על חטאיו.

אמנם ממה שאמרו ששוטה כישן הוא סיבה שלא ידחה משמע שאין זו פירכא, שהרי לדעת תוס' בסנהדרין [שם] כוונת הגמרא ששוטה נחשב למפרע כישן, כיון שיוצא ממצבו מאליו, ולפיכך אף שהוא נדחה בעת שטותו לגמרי, ואפילו אינו בר חיובא על מה שעושה, מכל מקום אינו דחוי בידים כמומר, ולכן לא אמרו צריכותא ששוטה השתטה לגמרי ומומר לא. [והחזו"א שם הקשה על דברי תוס', הרי אמרו בסוגיין ששוטה אינו כישן, והיינו שאי אפשר להביא עליו, ובירושלמי דימוהו לגוסס, עי"ש].

ב. במקדש דוד [קונטרס, ג א] הוכיח מצריכותא זו, שדחיה בידים המועילה לדחות אפילו בעלי חיים, היא רק בדחית הקרבן עצמו, אך כשדחה את הבעלים לא מועיל דיחוי בידים

בעי רבי ירמיה: מי ש**אכל חלב והפריש קרבן** חטאת. **ולפני** שהקריבו **הורו בית הדין** הגדול שבירושלים [בטעות] **שחלב** מסויים, כגון חלב הקיבה, **מותר** באכילה [משום שסברו שהוא שומן ולא חלב], ונדחה הקרבן מהקרבה, כי לאור הוראת בית הדין הגדול אין מביאים קרבן חטאת על אכילת חלב שכזה, **וחזרו בהן** בית הדין מטעותן, **מהו?**

מי הוי דיחוי, שהרי בשעה שהורו בטעות שחלב מותר נדחה הקרבן, כי אילו היה אוכל את החלב בשעה זו על פי הוראת בי״ד היה פטור מקרבן יחיד, אף אם יתברר שבי״ד טעו, ונמצא שאינו חייב קרבן.

או לא הוי דיחוי, שהרי לא היה חסרון לא בבעל הקרבן ולא בקרבן עצמו, כי אכלו קודם שהתירו בי״ד, והפריש קרבנו כדין, אלא שעברה עליו שעה שלא יכלו להקריבו בגלל טעות הבי״ד, אך אין שעה זו גורמת לדחותו אלא אם כן היה זמן פטור בין הפרשת הקרבן להבאתו.[5]

אמר ליה ההוא סבא לרבי ירמיה: **כי פתח רבי יוחנן** את דבריו **בדיני דחויין, מהא,** מהלכה זו שהמפריש חטאת חלב והורו בית דין שחלב מותר, **פתח,** ואמר שדיחוי זה הוא דיחוי גדול יותר מדיחוי של מומר ושוטה!

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא** דיחוי זה חמור משאר הדיחויים?

התם, במומר ובשוטה, רק **גברא אידחי** מהקרבה, אבל **קרבן** חטאת חלב בכללו, **לא אידחי,** שהרי מי שאינו מומר או שוטה יכולים להקריבו. אבל **הכא,** כשהורו בית דין שחלב מותר, עצם **קרבן** חטאת חלב **נמי אידחי** בכללו, שאין זה דיחוי המתייחס לאדם מסוים או לקרבן מסוים בלבד, אלא שתורת חטאת חלב נעקרה כולה בזמן הוראת בית דין, ולכן נחשב לדיחוי גדול הפוסל את הקרבן.[6]

שנינו במשנה: **אמר שמעון בן עזאי, מקובלני מפי שבעים ושנים זקן** שכל הזבחים הנאכלין שנזבחו שלא לשמן כשרין, אלא שלא עלו לבעלים משום חובה חוץ מן הפסח והחטאת.

ומבארת הגמרא: **למה לי למתנא שבעים ושנים**

לחול על בעלי חיים, שהרי המיר דתו נחשב דיחוי בידים, ובכל זאת אינו דיחוי למאן דאמר אין בעלי חיים נדחים, כי דחה את עצמו ולא את הקרבן.

5. בפשטות, הצד שיהיה דחוי הוא משום שאינו יכול להביא קרבנו מאחר שבי״ד פוטרין מקרבן על חטא זה. אולם רש״י נקט שהצד שנדחה משום הדין שיחיד שעשה בהוראת בי״ד פטור, אך מצד מה שלא היה יכול להביאו בפועל, פשיטא שאינו דיחוי כי התברר כטעות.

ומאידך, הצד שלא הוי דיחוי, בפשטות היינו משום שהתברר כי לא נדחה מן הדין אלא בטעות, וטעות אינה דוחה קרבן. או באופן דומה, שהטעות אינה גורמת חסרון בקרבן או במקריב אלא רק מונעת את ההקרבה בפועל שלא כדין, וכשחזרו בהם התברר למפרע שאילו היו יודעים את הדין לא היתה אפילו מניעה בפועל להקריבו.

אך לפי רש״י צריך לומר, שהצד שאין דיחוי הוא משום שאין דנים מה היה דינו אילו עשה בשעה שבין הפרשת הקרבן להבאתו, אלא לגבי חיובו בשעה זו, והתברר שבאמת היה חייב, ואין דיחוי אלא כשחל פטור בעצם חיובו על מה שכבר עשה ונעקר החיוב לשעה. [וראה **שפת אמת ורש״ש**] ובהערה הבאה יתברר שנחלקו בזה רש״י ורבינו תם.

ובאור שמח [פט״ז ממעה״ק ה״ב] הקשה הרי בסמוך מבואר כי לדעת רבי יוחנן אופן זה נחשב דיחוי בקרבן, ואילו בריש הוריות אמר רבי יוחנן כי יחיד שנחלף לו חלב בשומן חייב עליו חטאת אף אם בי״ד התירו לאכול חלב, כי לא עשה על פיהם, ולמה יחשב קרבנו דחוי. [ובספר **נזר הקדש** תירץ בשני אופנים, עי״ש].

ומו״ר הגראי״ל חידש, כי מי שהתחלף לו חלב בזמן שהורו בי״ד שחלב מותר אינו מביא קרבנו עד שיחזרו בהם בי״ד, כי כיון שבזמן הפרשתו היה חלב מותר מן הדין ולא חייבין עליו קרבן, הקרבן נדחה, אף שחיובו היה על שגגה המחייבת, ולפיכך גם קרבן שהופרש על חלב שהתחלף לו קודם שהורו בי״ד להיתר, נדחה מפני שעבר עליו זמן שלא היה חיוב קרבן על חלב.

והרמב״ם השמיט בעיא זו, ומסתבר שביארה כרש״י, וכיון שקיימא לן כמאן דמחייב יחיד שעשה בהוראת בי״ד, אין כאן ספק כי לא נפטר מעולם מחיובו, ומה שלא יכל להביא בטעות אינו דיחוי כלל. [אך מצד ההלכה שאין בעלי חיים נדחים יש עדיין מקום לדון באופן שאחר קבלת הדם הורו בי״ד שחלב מותר, ראה **בשפת אמת**].

6. **בשטמ״ק** הביא שרש״י פירש שפתח בהפריש קרבן והורו בי״ד שפטור, כי הוא דיחוי גדול יותר, ופתח בו כי בדיחוי זה פשוט לו יותר שידחה, והגמרא מבארת שדיחוי זה גדול יותר, משום שבהוראת בי״ד נדחה תורת קרבן מן הכל, ואינו כהמיר דתו או השתטה שרק הבעלים נדחה. ותמה על ביאור זה, כי מספקו של רבי ירמיה משמע שהיה צד להקל בדיחוי זה יותר מהדיחוים לעיל [ורש״י למד כמבואר לעיל שלא היה נידון על טעות, אלא על פטורו מן הדין שיחיד העושה בהוראת בי״ד].

ולכן ביאר [וגרס] רבינו תם להיפך, שפתח בדיחוי זה כי יש בו חידוש גדול יותר, מאחר שהוא קל יותר, והגמרא באה לבאר שהוא קל יותר כי רק גברא אידחי והקרבן לא נדחה

"זקן" ולא "זקנים"? להשמיענו **דכולהו, בחדא (שיטתא) שעתא הוו קיימי,** שישבו בישיבה אחת והחליטו על כך כאחד.[6א]

שנינו במשנה: **לא הוסיף בן עזאי אלא העולה.**

אמר רב הונא: מאי טעמא דבן עזאי? משום שנאמר "**עולה הוא אשה ריח ניחוח לה'**", ודרשינן "**היא" — לשמה כשרה, שלא לשמה פסולה!**

ומקשינן: אם כן, **אשם נמי כתיב ביה "הוא"**, ונדרוש מכך שאם עשאו שלא לשמו פסול?

ומתרצינן: **ההוא** "הוא", **לאחר הקטרת אימורים הוא דכתיב.** שאז לא חל בו פסול, כי אפילו אם לא יקטיר אימוריו כלל, גם יהיה הקרבן כשר.

ופרכינן: **האי** "הוא" שנאמר בעולה, **נמי, לאחר הקטרת אימורים הוא דכתיב,** וכיצד למדו ממנו לפסול?

ומתרצינן: **תרי "הוא" כתיב** בעולה, ומה"הוא" השני דרשו שאם אינו ענין לאחר הקטרת אימורים תנהו ענין לפניהם, לפסול את העבודות שנעשו בעולה שלא לשמה.

ועדיין מקשינן: **גבי אשם נמי תרי "הוא" כתיבי,** ולמה לא דרשו את ה"הוא" השני כמו בעולה, שבא ללמד ב"אם־אינו־ענין" שאשם שנשחט שלא לשמו פסול?

אלא, אין הדרשא מיתור "הוא" השני שנאמר לאחר הקטרת אימורים ו**בן עזאי בקל וחומר** מחטאת **מייתי לה** לפסול עולה שנשחטה שלא לשמה, וכך למד:

ומה חטאת, שיש בה קולא, **שאינה** מוקטרת **כליל** על המזבח, אם **שחטה שלא לשמה** הרי היא **פסולה.**

עולה, שהיא חמורה הימנה בכך **שהיא** מוקטרת **כליל, לא כל שכן** ששחיטה שלא לשמה תפסול בה!

ואם תפרוך, **מה לחטאת, שכן** יש בה מצד אחר חומרא שאין בעולה, שחטאת **מכפרת** ואילו עולה אינה מכפרת —

פסח יוכיח, שאינו מכפר, ובכל זאת שחיטה שלא לשמה פוסלת בו.

ואם תטען על כך: **מה לפסח, שכן זמנו קבוע,** ואי אפשר להוכיח ממנו לפסול עולה, שאין זמנה קבוע —

חטאת תוכיח, שאין זמנה קבוע ובכל זאת שלא לשמה פוסל בה.

וחזר הדין, לא ראי זה כראי זה, ולא ראי זה כראי זה. הצד השוה שבהן שהן קדשים, ושחטן שלא לשמן פסול. אף אני אביא עולה, שהיא קדשים, ושחטה שלא לשמה פסולה![7]

ומקשינן: **מה להצד השוה שבהן, שיש בהן צד כרת,** שהמבטל מצות קרבן פסח חייב כרת, וחטאת באה על שגגת כרת, תאמר בעולה, שאין בה צד כרת?

ומתרצינן: **בן עזאי צד כרת לא פריך,** משום יג-א שהכרת אינו שוה בפסח ובחטאת, כי בפסח חיוב הכרת הוא על ביטול המצוה של הבאת קרבן פסח, ואילו בחטאת אין חיוב כרת על אי הבאת קרבן חטאת, אלא שקרבן חטאת בא לכפר על חטא שיש בו שגגת — כרת.

ומקשינן: אם בן עזאי סובר שאין לפרוך "מה להצד השוה של חטאת ופסח שכן יש בהם צד כרת" משום שאין צד הכרת שוה בהם, אם כן יקשה לך, למה אינו פוסל אשם ששחטו שלא לשמו, והרי **אשם נמי לייתי** מבנין אב מפסח ומחטאת, שהרי אי אפשר לפרוך מה לפסח וחטאת שכן יש בהם צד כרת?

אלא בטעות, אבל בשאר הדיחויים הקרבן עצמו נדחה, ופשוט יותר שחל בו דיחוי לעולם. וביאר כמבואר בפשטות לעיל בתוס' [ד"ה הכא].

6א. כך פירש **רש"י,** וביאר **מו"ר הגראי"ל** שכוונתו לפרש שהיתה דעת כלם שווה ולא היה מיעוט חולק בישיבה זו, ונפקא מינה למה ששנינו בעדיות [פ"א מ"ה] שאם יש חולקין, יתכן לומר רואה אני את דברי המועטין. אך על הלכה זו אי אפשר לחלוק. ובהכרח שרבנן החולקים בזה סברו שלא היה כן [וראה **במשנה אחרונה** ידים פ"ד, ולעיל יא ב הערה 6].

7. בספר **חמדת דניאל** דן, מה הדין לפי בן עזאי במנחות כהנים וכהן משיח שאינן נאכלות, האם דינם להפסל כעולה שאינה נאכלת, או שכל דבריו דוקא בזבחים. וכתב שדין זה תלוי בטעמי הגמרא לדברי בן עזאי, שאם דרשינן מ"עולה הוא", הרי מנחות לא יפסלו, אך אם מקורו מקל וחומר מחטאת שאינה כליל ונפסלת, נמצא שגם מנחות יפסלו. ולמסקנא ד"גמרא גמיר לה" נשאר בצריך עיון.

ומתרצינן: בן עזאי לא למד **אשם** מפסח ומחטאת כי **פריך** פירכא אחרת: **מה להצד השוה שבהן שכן ישנן בציבור כביחיד,** מצינו חטאת של ציבור במועדים ובראשי חדשים, וכן קרבן פסח נחשב כקרבן ציבור כי הוא בא בכינופיא, ואינם מלמדים על אשם שהוא בא לכפר רק על היחיד ואינו שייך בציבור.

ואיבעית אימא: צד כרת נמי פריך ולפיכך אין ללמוד אשם מפסח וחטאת, **ובן עזאי** לא למד מפסח וחטאת לפסול את העולה שנשחטה שלא לשמה, אלא **גמרא גמיר לה,** שקיבלה בקבלה מפי ע"ב זקנים שעולה נפסלת במחשבת שלא לשמה, **והא דקאמר רב הונא** שבן עזאי למד לפסול את העולה בקל וחומר מחטאת, **לא אמרה אלא** בכדי **לחדד בה תלמידיו,** שיפרכו את הקל וחומר.

מתניתין

הפסח והחטאת ששחטן שלא לשמן, או **קיבל** או **הלך** או **זרק** את דמן **שלא לשמן,** או שחישב באחת העבודות ל?עשותן **לשמן** והוסיף באותה עבודה עצמה[1] מחשבת **שלא לשמן,** או שבתחילה חישב **שלא לשמן** ואחר כך הוסיף באותה עבודה מחשבת **לשמן** הרי הם **פסולים!**

כיצד היא מחשבת **לשמן ושלא לשמן** באותה עבודה? כגון שחישב תחילה ששוחט **לשם פסח** והוסיף לחשוב **לשם שלמים.** וכיצד הוא מחשבת שלא לשמן ולשמן, כגון שחישב תחילה **לשם שלמים** והוסיף מחשבה **לשם פסח.**

ומחשבת שלא לשמה פוסלת בכל ארבעת העבודות, **שהזבח נפסל בארבעה דברים — בשחיטה, ובקבול** הדם, **ובהילוך** הדם **ובזריקה** של הדם.[1א]

---

1. בפסחים [נט ב] בעי רב פפא אם כוונת המשנה שחשב שתי המחשבות דוקא בשתי עבודות נפרדות או אפילו בעבודה אחת. **ורש"י** כאן פירש שחישב בעבודה אחת לשמו ושלא לשמו, כמו שהוכיחה הגמרא שם, שאילו מדובר בשתי עבודות היינו מה ששנינו ברישא שאם קיבל או זרק שלא לשמו פוסל וראה **בשטמ"ק** לעיל [ב ב אות א].

וכן דקדק **בליקוטי הלכות** [פסחים עמ' ג] מלשון **הרמב"ם** [פי"ג מפסוהמ"ק ה"א] שפסק להלכה שאף אם חשב שתיהן בעבודה אחת הקרבן נפסל, שהרי נקט במחשבת שינוי השם "שישחטנו לשם עולה ושלמים". וכן מוכח מדברי הרמב"ם בהל' תמורה [פ"ב ה"ד], אך **במרכבת המשנה** כתב שהרמב"ם לא פירש מתי חישב את שתי המחשבות.

ובקרן אורה תמה מנין ידע התנא שגם לשמו ושלא לשמו פוסל, וכתב שסברא היא כשם שלא לשמו פוסל אף שסתמא לשמו, כך גם בלשמה ושלא לשמה. וביאור דבריו, שאילו מחשבת שלא לשמה עוקרת את הלשמה, היינו רק בחושב רק שלא לשמה, אבל כשחושב גם לשמה לא יפסול, אך אם מחשבת שלא לשמה אינה עוקרת את הלשמה, אלא חלה ופוסלת אף כשסתמא לשמה, נמצא שאף כשחשב לשמה ושלא לשמה תועיל לפסול.

אמנם הרמב"ם דקדק וכתב "כגון שהיה עולה וישחטנו לשם עולה ושלמים או לשם שלמים ולשם עולה". והיינו, משום שאם נמלך וחשב לשם דבר אחר חל הראשון, ואף שחושב אחריו שלא לשמה אינו פוסל, ולכן נקט באופן שמחשבת עולה ראשונה שחשב לשם "עולה ושלמים". כי גדר הפסול במחשבה זו אינו משום שנוספה בה גם מחשבה שלא לשמו, ורק היא הפוסלת, אלא שהיא מחשבה מחודשת של שלא לשמה, שמחשב לשם קרבן מחודש של "עולה ושלמים" וגם חלק הלשמה שבה פוסל. ולכן הביא הרמב"ם מחשבה זו בין כללי המחשבות ולא בפרטי הדינים להלן, כי היא מחשבת פסול מחודשת.

וראה תוס' במנחות [מב ב] שדימו דין לשמה ושלא לשמה בציצית, ו**בקובץ שיעורים** [ח"ב כב] הביא ש**הגר"ח** תמה שרק בקדשים מחשבה שלא לשמה פוסלת אף במקום שיש גם מחשבה לשמה, אבל בציצית כל הפסול רק משום חסרון לשמה, וכיון שחשב לשמה מה איכפת לן שחשב גם שלא לשמה, ולהנ"ל הדמיון ברור, שהפסול הוא משום שהיא מחשבה לדבר מחודש של "לשמה ושלא לשמה".

וכעין זה נקט **הגר"ג אידלשטיין** [בראש ספר שלמי יוסף] שהוכחת תוס' היא, שאילו מחשבת לשמה ושלא לשמה מועילה להחיל לשמה, בהכרח שהיא מחשבה נכונה ואינה פוסלת בקדשים, והיינו שהיא מחשבה אחת מחודשת ומורכבת, ואינה כמחשבה לשם שני דברים. אולם **מו"ר הגראי"ל** טען שמחשבה כזאת דינה כמחשב לקרבן שבודה מליבו ואינה חמורה מלשם חולין שאינו פוסל, ויתכן שאינה נחשבת כלל כמחשבה, והקרבן כשר ועולה לשם חובה, ובהכרח צריך לבאר שמחשב לשני דברים. [וגם הגר"ח נקט שחישב לשני דברים, והפסול משום חלק מחשבתו שלא לשמו, וראה לעיל ב ב הערה 10].

1א. **הרמב"ם** [פי"ג מפסוהמ"ק ה"א] נקט דין לשמן ושלא לשמן גם בשאר הקרבנות שכשרין ואין מרצין, וכתב **הכסף משנה** שמקורו ממשנתנו ששנו דין זה לענין פסול בפסח וחטאת, והוא הדין שמעכב בעולה ושלמים שלא יעלו לשם חובה. וכן ביאר **בקרית ספר,** וראה עוד **בקרן אורה.**

והמקור ברוך [ח"ב מא] תמה מה הראיה ממחשבה לפסול למחשבה המעכבת שלא ירצה, ולכן כתב שמקור דברי הרמב"ם הם מהמשנה להלן [סד ב] ששנינו בה שעולת העוף שמיצה דמה לשמה ושלא לשמה כשרה ולא עלתה לבעלים לשם חובה. [וכ"ה **בחזון יחזקאל** סוטה ב, ז בהערה. ועי' **מנחת אברהם** זבחים ח"ב רעח].

ולענין לשמו ושלא לשמו בשינוי בעלים כתב **הקרן אורה**

רבי שמעון מכשיר אם חישב מחשבת שלא לשמו **בהילוך**[2], משום **שהיה רבי שמעון אומר — אי אפשר** שיעשה הזבח **שלא בשחיטה** או **שלא בקבלה** או **שלא בזריקה, אבל אפשר** לעשות את הזבח כהלכתו **בלא הילוך** כלל, כגון אם **שוחט** את הקרבן **בצד** המזבח, **וזורק** את הדם עליו בלא שיצטרך להוליכו, לפיכך אם חשב בשעת הילוך שלא לשמו אינה נחשבת כמחשבה בעת העבודה כדי לפסול את הקרבן[3].

רבי אלעזר ברבי שמעון חולק על רבי שמעון אביו **ואומר: המהלך במקום שהוא צריך להלך, מחשבה** שחישב באותה הליכה שלא לשמה **פוסלת.** ואם הילך **במקום שאינו צריך להלך — אין מחשבה פוסלת** בשעת אותה הליכה! ובגמרא מתבאר שהילוך שאינו צריך הוא כשמוליכו מן המזבח והלאה כלפי הצד החיצוני של העזרה, ומרחיקו מהמזבח[4].

גמרא

שנינו במשנה שקבלת הדם שלא לשמה בפסח ובחטאת פוסלת את הקרבן.

ותמהינן: **וקבלה** הנעשית שלא לשמה **מי פסלה? והתניא:** נאמר בקרבן עולה [ויקרא א ה] "ושחט את בן הבקר לפני ה', **והקריבו** בני אהרן הכהנים את הדם", ודרשינן "והקריבו" — **זו קבלת הדם** בכלי.

אתה אומר זו **קבלת הדם, או אינו אלא זריקה,** ש"והקריבו" משמעותו להקריב את הדם אל המזבח על ידי זריקתו עליו, ועדין אין לנו מקור שצריך לקבל את הדם בכלי?[5]

לעיל [ד א] שלא מצא דין זה מפורש, ו**בשפת אמת** בפסחים [סב א] כתב שמדברי הגמרא שם [לגבי שחיטת פסח לאוכליו ושלא לאוכליו] משמע שאף באופן זה פוסל, אך מדברי הרמב"ם [שם] דקדק שאינו פוסל. כי לגבי שינוי בעלים כתב רק "ששחט הזבח שלא לשם בעליו" ולא הזכיר את האופן של לשמו ושלא לשמו. וכן דקדק ב**תפארת יעקב** על משנתנו שפירטה "כיצד לשמן ושלא לשמן" רק בשינוי השם, וראה עוד **בזבח תודה וחידושי הגר"ש רוזובסקי** [פסחים עמ' קע אות קעה].

2. **בפנים מאירות** כתב שגם רבי שמעון דורש את הדרשא [בדף ד א] שנאמרה קבלה בלשון הולכה ללמדנו שהולכה לא תפקה מכלל קבלה, ולפיכך נקט שרבי שמעון אינו חולק במחשבת שלא לשמה בהולכה, אלא לגבי לפסול בפסח וחטאת, אבל מודה הוא שאם חשב בהולכה בשאר הקרבנות אינן עולין לשם חובה, והיינו שלכתחילה צריך לחשב לשמה בולכה כי היא נחשבת עבודה, רק "לא חשיבא למפסל" כלשון רש"י.

אולם **בטהרת הקודש** כתב שהגמרא לעיל דקדקה ללמוד מ"והקריבו" האמור לענין פסול זרות, ולא מ"המקריב את דם השלמים" האמור בקבלה לשמה, ואין הולכה בכלל קבלה אלא לענין פסול זרות, ואינה נחשבת עבודה לענין מחשבת שלא לשמה, ולפיכך אינה מעכבת כלל כשחשב לשינוי קדש בהולכה לפי רבי שמעון. וכן הוכיח **בעולת שלמה** מדברי תוס' במנחות [ב ב ד"ה שחיטה] שלרבי שמעון אין הולכה נחשבת עבודה אף לענין עיכוב במחשבת שלא לשמה, ועולה לשם חובה. וראה הערה הבאה.

3. מדברי **תוס'** [ד"ה אתה] משמע שרבנן מודים לרבי שמעון בעצם הסברא שעבודת הולכה אפשר לבטלה, אלא שדעתם שאין בכך כדי לגרום שלא יחול בה פסול מחשבה בזבח, וראה **שטמ"ק** לקמן [יד ב] שכתב "רבנן עבדי אפשר כאי אפשר". וכן נקט **הרמב"ם** בפירוש משנתנו, וראה **קרית ספר** [ספי"ג ממעה"ק] שכתב שלרבנן הוי כקבלה דפוסל בה מחשבה בקיבל כל דמו אף יותר מכדי זריקה, והיינו שאף אם אינה מעכבת ואפשר לבטלה, עדיין יש עליה שם עבודה לגבי פסולי מחשבה

אך דעת **רש"י** להלן [יד ב ד"ה והא] שרבנן נחלקו בעצם סברת רבי שמעון, וסברו שאף עבודת הולכה אי אפשר לבטלה, וכן משמע מדברי **הרמב"ם** [פ"א מפסוהמ"ק הכ"ג] שכתב הולכה שלא ברגל אינה הולכה, לפיכך כהן שקיבל ועמד במקומו וזרק נפסל הזבח. וכבר הבאנו לעיל [ד א הערה 8] שרש"י [בדף ט"ו. ד"ה ובהולכה] נקט שלרבנן אפשר לבטל את ההולכה, וביאר **החק נתן** ששיטת רש"י שהשוחט קרוב למזבח יכול לבטלה, והשוחט רחוק אינו יכול לבטלה. [וראה להלן יד א הערה 3 , יד ב הערה 2].

ובאבן האזל כתב ליישב לפי זה את סתירת דברי הרמב"ם, והיינו שאין כוונת הרמב"ם בפירוש המשנה לפרש שאפשר לבטל את ההולכה לגמרי מצד הדין, אלא מצד המציאות שיכול לשחוט קרוב. ובכך גופא סברו רבנן שאף על פי שיכול לבטלה, נחשבת עבודה המעכבת ופסולה. ולכן פסק לפסול.

4. במשנה אין הכרח שת"ק חולק על רבי אליעזר, וכן דעת **רש"י** [טו ב]. אך **הרמב"ם** [פי"ג מפסוהמ"ק ה"ט] כתב "המהלך במקום שאינו צריך להלך הרי זה הולכה והמחשבה פוסלת בה" ובהערות לגמרא נרחיב בזה.

5. **רש"י** [בד"ה אתה] כתב שאף על גב שהקרבה לשון הולכה היא, כיון שיש אופנים שאין הולכה כלל כגון בשוחט בצד

כשהוא אומר בהמשך הפסוק "**וזרקו** את הדם על המזבח סביב" **הרי זריקה אמור, הא מה אני מקיים "והקריבו"? — זו קבלת הדם** שצריכה להעשות בכלי(6).

והמשך הפסוק "**בני אהרן הכהנים**" בא ללמד שתהא קבלת הדם נעשית **בכהן כשר, ובכלי שרת**, דהיינו: בזמן שהכהן לבוש בגדי כהונה, כמו שדרשו לקמן [יח, א] "הכהנים" — כשהם בכיהונם, בשעה שהם לבושים בבגדי כהונה!

אמר רבי עקיבא: אין משמעותה של תיבת "הכהנים" לומר שהם בכיהונם עם בגדי הכהונה. אלא, **מנין לקבלה שלא תהא אלא בכהן כשר ובכלי שרת** [בבגדי כהונה]? **נאמר כאן** — בעבודת קבלה — **בני אהרן, ונאמר להלן** [במדבר ג, ג] על אלעזר ואיתמר, "**אלה שמות בני אהרן הכהנים המשוחים** אשר מלא ידם לכהן". **מה להלן בכהן כשר ובכלי שרת** כי "מלא ידם" משמעותו לבישת בגדי כהונה, **אף כאן בכהן כשר ובכלי שרת!**

אמר רבי טרפון: אקפח את בניי [לשון שבועה], **אם לא שמעתי** שיש **הפרש בין קבלה לזריקה, ואין לי לפרש** מהו אותו הבדל.

אמר רבי עקיבא: אני אפרש את ההפרש ביניהם — **קבלה לא עשה בה** הכתוב **מחשבה כמעשה**, ואילו **זריקה עשה בה** הכתוב **מחשבה כמעשה.** והיינו, שמחשבת שלא לשמה או חוץ לזמנו פוסלת רק בזריקה ולא בקבלה.

וכן יש הבדלים נוספים ביניהם: אם שחט קרבן בחוץ ולאחר מכן **קבלו** את דם הקרבן **בחוץ, אינו חייב כרת** על עבודת הקבלה בחוץ. שהחיוב האמור

המזבח, לפיכך לא נכתבה כלל, וביארו שהכתוב מדובר בקבלה. וכוונתו שלשון הקרבה משמעותו הן הקרבה **על** המזבח, והן הקרבה **אל** המזבח, ונכתבה קבלה בלשון זו שכוללת גם הקרבה אל המזבח בהולכה. וראה **רש"י ורמב"ן** בויקרא [א,ה] שנחלקו אם והקריבו מלשון קריבה למזבח או מלשון קרבן.

אמנם לכאורה רש"י סותר דברי עצמו, שהרי לעיל [ד א ד"ה והקריבו] נקט שאי אפשר להעמיד את הפסוק בהולכה משום ש"והקריבו" נבתב מיד אחר שחיטה, וקבלה היא העבודה הראשונה שאחר שחיטה, והביאוהו תוס' כאן [ד"ה אתה], והקשו עליו אם כן כיצד אמרו כאן "או אינו אלא זריקה", והרי קבלה נעשית אחר שחיטה ולא זריקה.

וביאר **בטהרת הקודש** שלולי לימד הפסוק על קבלה לא היתה מצוות קבלה כלל, אלא היה שוחט בצד המזבח וזורק [וראה בהערה הבאה], ולפיכך אילו "והקריבו" אינו מלמד על קבלה נמצא שהזריקה היא העבודה הראשונה אחר שחיטה. אך לעיל לגבי הולכה הוצרך רש"י לסברא שקבלה היא עבודה ראשונה, כי לצורך הולכה צריך להקדים קבלה, ורק מפני שאינה עבודה ראשונה לא מעמידים את הפסוק בה. אבל בסוגיין בא לפרש למה לא נלמד קבלה והולכה יחד מקרא זה, וביאר משום שאפשר לבטלה, ולפיכך היא בכלל קבלה. וראה עוד בהערה הבאה **ובשטמ"ק** בהשמטות לדף ד [אות ה], ובהערות לתוס' כאן.

נמצא שדעת רש"י, שרק אחר שלמדו שיש מצוות קבלה מ"והקריבו", למדו שגם היא נעשית בכלי אף שמתקיימת אחר אהל מועד, וכמובא בסמוך. אבל אילו לא ילפינן לקבלה היתה הזריקה נעשית מגוף הבהמה כעולת העוף [והיינו באופן שהיה שוחט בצד המזבח] אך תוס' נחלקו בכך וסברי שאף אילו לא למדו עבודת קבלה מ"והקריבו", היה צריך לקבל בכלי לצורך הזריקה, ולכן הקשו איך שייך להעמיד את הפסוק בזריקה, והרי הקבלה קודמת לה אחר השחיטה.

6. **רש"י** פירש שהנידון הוא אם קבלה צריך לעשותה בכלי, או שרק עד זמן אהל מועד היתה נעשית בכלי, כמו שנאמר ויקח משה חצי הדם וישם באגנות, ומאהל מועד ואילך אין צריך כלי. ותמה **הגרי"ז** הרי להלן [צז ב] ילפינן מ"וישם באגנות" שקבלה נעשית בכלי. ותירץ שלהלן למדו שצריך כלי שרת לקדש הדם, וכאן למדו שקבלה היא עבודה, והיינו שמ"והקריבו" דרשינן שגם אחר אהל מועד נמשך דין קבלה בכלי כמו שמצינו באגנות, וראה **בשטמ"ק** להלן [מז. אות כט] שדרש מקרא אחר שקבלה נעשית בכלי שרת.

ולכאורה תמוה שהרי את חצי הדם שקיבל משה באגנות זרק על העם, ואילו חציו האחר של הדם נתן על המזבח, ולא נתנו בכלי קודם, ואיך נלמד ממנו שצריך כלי לקבלת דם קרבן [ראה **רש"י ורמב"ן** שמות כד ו], ואמנם בתרגומים שם תרגמו נתן על העם — זרק על המזבח לכפר על העם.

ועדיין צריך להוסיף, שהרי רש"י כתב שהלימוד הוא שצריך כלי בקבלה גם אחר אוהל מועד, ולכאורה משמע שאת עצם דין עבודת קבלה ידענו, והנידון הוא רק אם צריך כלי [ודלא כטהרת הקודש לעיל], ותמוה שהרי אין הוכחה מ"והקריבו" דהיינו דוקא בכלי, ובהכרח שכל מקור דין זה נלמד מהאגנות, ובגמרא נדרש רק מ"והקריבו".

ו**במנחת אברהם** ביאר על פי דברי **הגרי"ז** שדקדק מהרמב"ם [פי"ג מפסוה"מ ה"ד] שכתב שאין בעוף קבלה והולכה, אף שמוליכו למזבח, כי מאחר שאין קבלת דמו בכלי שרת אין בו הולכה, ונמצא שעצם הכתוב "והקריבו" דהיינו הולכה, מוכיח שקבלת הדם היתה בכלי שרת [ולפי זה מיושבת קושית תוס', עי"ש בהערות. וראה עוד להלן טו א הערה 10]

ועדיין תמוה, מה נפקא מינה אם קבלה טעונה כלי או לא לגבי הנידון בסוגיין, והרי כיון שידוע לנו שקבלה נחשבת עבודה — מחשבה פוסלת בה. ובהכרח שרש"י דקדק מלשון הגמרא "וקבלה מי פסלה" שאין הגמרא דנה אם יש עבודת

בתורה הוא רק על השוחט בחוץ ולא על המקבל את הדם, ואילו אם **זרקו** את הדם **בחוץ** הרי הוא **ענוש כרת,** כי נאמר בשחוטי חוץ "דם יחשב" ללמד שגם הזורק את הדם בחוץ חייב כרת[7].

וחילוק נוסף: אם **קבלוהו פסולים** כגון זרים או כהנים שתויי יין[8] **אין חייבין עליו** מיתה, ואילו אם **זרקוהו פסולין חייבין עליו** מיתה.

אמר לו רבי טרפון לרבי עקיבא: **העבודה** [לשון שבועה] **שלא הטית ימין ושמאל** אלא כוונת לאמת בפירושך. **אני שמעתי, ואין לי לפרש** את מה ששמעתי, ואילו **אתה דורש** מאליך **ומסכים לשמועה** ששמעתי[9]. **בלשון הזה אמר לו** רבי טרפון לרבי עקיבא: **עקיבא — כל הפורש ממך כפורש מחיין!**

וכעת הבינה הגמרא מדברי הברייתא שרבי עקיבא ורבי טרפון סברו שמחשבות שלא לשמה וחוץ לזמנו אינן פוסלות אם חישבם בשעת עבודת הקבלה, ואם כן תמוה, איך שנינו במשנה בסתמא שקבלה שלא לשמה פוסלת?

אמר רבא: לא קשיא מהאמור בברייתא על משנתנו, כי **כאן,** בברייתא, מדובר **במחשבת פיגול** של חוץ לזמנו, שאינה פוסלת אלא אם חשבה בשעת זריקה ולא בשעת קבלה. ואילו **כאן,** במשנה, מדובר **במחשבת שלא לשמה,** שפוסלת בכל העבודות, ואפילו בקבלה[10].

דיקא נמי שהמשנה עוסקת במחשבת שלא לשמה ולא במחשבת פיגול, **דקתני** "**שהזבח נפסל**

קבלה, כי מצינו במשנה שרבי שמעון מכשיר כשחישב בהולכה אף שהיא עבודה [ראה הערה 2] ובהכרח ש"והקריבו" מלמד שהיא עבודה בכלי שמעכב בה מחשבה.

7. **רש"י** פירש שרק בשחיטה וזריקה נאמר חיוב כרת בקרא אך על קבלה לא נאמר כן, וכמבואר להלן [קז א] ותמהו **תוס'** [קז ב ד"ה להכי] שהרי להלן [קטו ב] דרשינן לענין כרת כמו לענין פסולין דבעינן עבודה תמה שאין אחריה עבודה ולמה צריך לומר קרא בזריקה ולא בקבלה כדי למעט קבלה.

ותירץ **הגרי"ז** שמקרא דשחוטי חוץ [בדף קז] ילפינן לחיוב על "מעשה" שחיטה שהיא ממכשירי הקרבן אף שאינה עבודה, ועל "מעשה" קבלה אין חיוב כרת כי לא נאמרה בפרשת שחוטי חוץ, [ואינה חשובה כעשיית קרבן בחוץ] ואין זה שייך למיעוט מ"עבודה תמה" שהוא פטור מחיוב כרת על "עבודה" בחוץ. ולכן נמצא שעל עבודת קבלה בחוץ יפטר ואילו על שחיטה יתחייב, כי אף שאינה עבודה תמה, החיוב בה הוא על עצם המעשה ולא על העבודה שבה.

והנה ממה שבחר רש"י להוכיח שיש חילוק בין שחיטה לקבלה דוקא מהמיעוט בדף קז, משמע לכאורה שהפטור על "עבודה שאינה תמה" אינו משום שהיא עבודה קלה, אלא גזה"כ שאין חיוב שחוטי חוץ אלא בעבודה תמה, ואין בכך טעם לחילוקי הדינים שבסמוך, ולכן הוכיח שקבלה קלה משחיטה בכך שאינה חשובה כעשיית קרבן בחוץ. אולם בסמוך פירש רש"י שהחילוק בין קבלה לזריקה בפסולים הוא משום שקבלה אינה עבודה תמה, ומשמע שגם הפטור על עבודה שאינה תמה הוא משום שהיא עבודה קלה, וצ"ע.

8. **רש"י** מנה כפסולין, את הזרים ושתויי יין ו"הדומים להם", ובפשטות כוונתו לפרועי ראש. ובמשנה להלן [קיב ב] שנינו שבעבודה שאינה תמה אין חייבין עליה זר טמא ומחוסר בגדים ושאינו רחוץ יו"ר, ולא הוזכרו שתויי יין ופרועי ראש, ותוס' [טו ב] כתבו [בד"ה אתיא] שפרועי ראש חייבין מיתה בקבלה אף שאינה עבודה תמה, ודלא כרש"י, [ועיין בהערה שם].

וראה **בכסף משנה** [פ"ט מביאת מקדש ה"י] שגם הרמב"ם לא נקט את כל המנויים במשנה משום שאין כוונת המשנה למנות את כולם, אלא הכלל הוא שאין חייבין מיתה אלא על עבודה תמה, ויתכן שזהו גם טעמו של רש"י שנקט שגם שתויי יין ופרועי ראש פטורים ממיתה.

אולם יתכן לפרש שכוונת רש"י "והדומין להם" היא לשאינו רחוץ יו"ר השנוי במשנה להלן, וכמו שפירש שם במשנה שנלמד בגזירה שוה ממחוסר בגדים שחייב מיתה כמו שלמד לגבי חילול, ולכן נקט דוקא שתויי יין, שגם דינם נלמד [להלן יח א] בגזירה שוה ממחוסר בגדים.

ובטעם הפטור ממיתה על עבודה שאינה תמה, נראה לומר שאינו מדיני הפסולין שחייביין דוקא בעבודה תמה, שאם כן אין זה קולא בקבלה יותר מזריקה, אלא בהכרח הוא מדיני העבודה, שעבודה שאינה תמה אינה עבודה חשובה ואין בה חיוב מיתה לפסולים. וכן משמע להלן במשנה [קיב ב] ששנינו היוצק והבולל ומקבל דמים אין חייבין עליהן, דהיינו שאין אלו עבודות חשובות, ואף שקבלה עבודה היא והשאר אינן עבודות, לענין חיוב פסולין כל אלו אינן עבודות המחייבות.

9. **רש"י** פירש אתה דורש "מאיליך ומסכים למה ששמעתי", אך **בתורת כהנים** [דיבורא דנדבה פ"ב ה"ה] שנינו "אמר לו רבי עקיבא הרשיני לומר לפניך מה שלימדתני".

10. בביאור דברי רבא מצינו שלשה מהלכים:

תוס' בסוגיין [ד"ה דיקא] נקטו שלפי ההוא אמינא עתה אין מחשבת פיגול חלה אפילו בעת מעשה הקבלה, ולכן דייק התנא לומר "נפסל", אך למסקנא מחשבת פיגול חלה בעת הקבלה כשחושב בה על מנת לזרוק חוץ לזמנו. ורק המחשב בשחיטה על מנת לקבל חוץ לזמנו אינו מפגל, ואין דיוק מלשון המשנה.

תוס' לעיל [י א, המשך ט ב ד"ה מחשבין] ביארו שרבא מעמיד את המשנה ואת הברייתא במחשב מתחילת עבודה

בארבעה דברים" **ולא קתני** שהזבח **מתפגל, שמע מינה** שבמשנה מדובר רק בפסול שלא לשמה, ולא במחשבת פיגול.

ומקשינן: **וכי מחשבת פיגול לא פסלה** כשחישב **בשעת קבלה? והתניא: יכול לא תהא מחשבה** של פיגול — לאכול את הזבח חוץ לזמנו — **מועלת** [מועילה לפסול] **אלא בזריקה בלבד,** וכגון שחשב בשעת זריקה שאכילת הקרבן תהיה חוץ לזמנו, **מנין לרבות שחיטה וקבלה** שאם חשב בהם לאכול את הזבח חוץ לזמנו שיפסל הקרבן, **תלמוד לומר "ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה" — בדברים המביאין** את הקרבן **לידי** היתר **אכילה הכתוב מדבר**, והיינו כל העבודות הנחוצות להכשר הקרבן ובכללן שחיטה וקבלה[9י].

יכול שאני מרבה אף את העבודה[9יא] של **שפיכת שיריים** של הדם אל יסוד המזבח[11], וכן את עבודת

לסופה ובמחשבת שלא לשמה פוסל ובפיגול כשר, וחילוק זה נשאר אף למסקנא, אלא שמסקינן ששייך פיגול בקבלה על מנת לשפוך שירים. ולמסקנא שייך חילוק גם במחשבת שלא לשמה, שבמשנה נעמוד בחשב בעצם הקבלה שלא לשמה ופסל. ואילו בברייתא מדובר כשחשב בשחיטה על קבלה שלא לשמה, ובזה אינו פוסל.

ובשטמ"ק ביאר בהוה אמינא "כאן במחשבת שלא לשמו" היינו שחשב בקבלה שלא לשמו, "כאן במחשבת פיגול" שחישב בשעת שחיטה לקבל חוץ לזמנו. [וביאר שהברייתא כריש לקיש שאין מחשבין מעבודה לעבודה, ולכן לא נקטה בשלא לשמה שחושב בשחיטה לקבל שלא לשמה].

9י. שאלו את **הגר"ח** איך יפסל הדם אחר שהתקבל בכלי שרת, והרי להלן [פז ב] מקשינן איך שייך פסול מחשבה בעולת העוף הא קלטה מזבח, ופירש"י שהרי אם עלו לא ירדו, ואם כן כיון שהתקדש הדם להקרב לא יפסל כי דינו שאם עלו לא ירדו. וענה שאין הכלי שרת עושה קדושת הקרבה וכקידוש מזבח, אלא רק מקדשו להעלותו על המזבח, והמזבח יקדשו בקדושת הקרבה, ועד שלא קידשו המזבח חל בו פיגול.

והחזו"א [יט מד] כתב שבעולת העוף לא חל פסול מחשבת פיגול, משום שלא חל פסול לינה כשהוא על גבי המזבח ויכול להקריבו למחר, אך בכלי שרת אף אם קידש להקרב ויכול להקריבו על אף פסולו מצד הדין שאם עלו לא ירדו, עדיין נחשב שפיגל במחשבתו כי חל בו פסול לינה.

9יא. האחרונים תמהו הרי כעת סוברת הגמרא שפיגול תלוי בדברים המביאין לידי היתר אכילה, ושפיכת שיריים אינה עושה היתר. ובשלמא בהקטרת אימורים מצינו שהם מתירין את הבשר לאכילה, וכמבואר בהערה הבאה, אבל שפיכת שיריים אינה מתרת כלום.

ובשפת אמת צידד שכשם שאסור לאכול בשר לפני הקטרת אימורין כך אסור לאוכלו לפני שפיכת שיריים, ולכן סלקא דעתך שגם הם נחשבים כמתירין, ולא ביאר מקור לאיסור זה. וראה **במשך חכמה** [דברים יב,כז] שכתב כי כיון שהמקור לשפיכת שיריים הוא מ"דם זבחיך ישפך" וסיום הפס' "והבשר תאכל" משמע שקודם שיריים אסור באכילה. ובשם חתנו כתב [בויקרא יט,כו] שהדרשה בסנהדרין [סג א] "לא תאכלו על הדם — בעוד הדם במזרק" נסובה על בשר קודם אכילת שיריים.

והגרי"ז תירץ שאין צריך שיהיו דברים המביאין לידי אכילה אלא בעבודות שלא התפרש בקרא שמפגל בהן, והמקור שמפגל בהם נלמד מ"ואם אכול יאכל", ודרשינן לכל המתירין באכילה כגון הקטרת אימורין, אך זריקה שמפורשת בתורה אין צריך בה תנאי זה, ולכן סלקא דעתך ששפיכת שירים מפגלין בה מפני שהיא חלק מעבודת הזריקה.

ומו"ר הגראי"ל ביאר שסלקא דעתא שכל דבר הקודם בסדר הקרבן נחשב כמתיר, כשם שמפגל בהקטרת אימורין ונחשבים מתיר אף שהקרבן כשר גם אם נאבדו, ולכן הוה אמינא שיפגל גם בשפיכת שיריים כיון שצריך לעשותה לכתחילה לפני ההקטרה. [וראה פרש"י להלן לט א שאם שיריים הפנימיים מעכבין אפשר לפגל בהם, ולדעת רש"י בדף קי ב היינו משום שחשובים כזריקה גמורה, אך בתוס' מגילה ו ב ד"ה מסתבר מבואר שאינם מכפרין ואינם זריקה, ומה שמפגלין הוא משום שמעכבין בקרבן, וכמבואר בהערות בע"ב].

11. לכאורה תמוה איך יפסל הקרבן במחשבת פיגול אחר שכבר הוכשר בזריקה, [וכדאמרינן לקמן כ"ט עי"ש]. **והגרי"ז** אמר שנפקא מינה בכבשי עצרת ששפך שיירי דם הראשון על מנת לאכול הלחם למחר, ואין הלחם ניתר עד שיזרוק גם דם השני.

ועוד יש ליישב על פי דבריו לעיל, על דברי הרמב"ם [פ"ג מפסוהמ"ק הי"ב] "אימורי קדשים קלים שהעלן קודם זריקת דמים לא ירדו", וביאר שאין זה משום הכלל ש"אם עלו לא ירדו" אלא שבדיעבד מתקיימת מצוות הקטרה קודם זריקה, ולכך צריך ללמוד מקרא שאינו מפגל בהקטרת אימורין קודם זריקה.

ובאבי עזרי [פ"ד ממעה"ק ה"י] כתב שהנידון בסוגיין הוא אם ההקטרה כשרה לגמרי, או רק משום שעלו לא ירדו, וההקטרה יכולה להפסל גם אם הקרבן כשר. [וצ"ע דהניחא אם פיגול הוא פסול בעבודה, אך אם הוא פסול בקרבן איך יפסול בהקטרה את ההקטרה].

ומו"ר הגראי"ל ביאר באופן נוסף, שחלוק דין פיגול שהתחדש בו איסור אכילה בבשר ופסול באימורין שאינו מצד הפסול שחל בכפרת הקרבן, ובאיסור ופסול זה סלקא דעתא שיחול גם אחר זריקה, כי אין האיסור בא כתוצאה מפסול הכפרה. [וגדר זה נכון גם למסקנא שאין פיגול בשפיכת שיריים].

וכן כתב דברי הגרי"ז [בפ"ד ממעה"ק] שחלוק פסול פיגול שחל בחפצא של הבשר, מפסול שלא לשמה שחל בקרבן והבשר נפסל ממילא, ונפקא מינה שפיגול אינו צריך עיבור צורה. אך ודאי שגם בפיגול הפסול חלוק לתרתי, שהקרבן

הקטרת האימורין על המזבח[12], שאם חישב בהן לאכול את הזבח חוץ לזמנו שיפסל הזבח.

תלמוד לומר״ ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי **לא ירצה, המקריב אותו — לא יחשב** לו״. ומשמעות הכתוב ״לא ירצה״ היא על המפגל בזריקה, כי בה מתרצה בעל הקרבן.

ודרשינן: **זריקה בכלל** כל העבודות המביאים לידי היתר אכילה **היתה, ולמה יצתה** מכללן להכתב, **להקיש אליה ולומר לך** — מה **זריקה מיוחדת שהיא עבודה ומעכבת כפרה,** [שבלעדיה לא מתכפר בעל הקרבן] ולפיכך פוסלת בה מחשבת פיגול, **אף כל שהיא עבודה**[13] ומעכבת כפרה פוסל בה מחשבת פיגול, יצאו **שפיכת שיריים והקטרת אימורין** שנעשים לאחר הריצוי בזריקת הדם, **שאין מעכבין את הכפרה** ולפיכך גם אם יפגל בהם לא יתפגל הקרבן.

ולפי דרשה זו נמצא שגם קבלה — שבלעדיה לא תיתכן כפרה — פוסלת בה מחשבת פיגול. וקשה על רבא שאמר כי ״קבלה לא עשה בה מחשבה כמעשה״ ביאורה הוא שאין מחשבת פיגול פוסלת בקבלה!?

יג-ב ומתרצינן: **אלא,** באמת הברייתא והמשנה עוסקות שתיהן במחשבת פיגול [או ששתיהן במחשבת שלא לשמה] ואין סתירה בין הברייתות. כי **הא** דמצינו בברייתא של רבי טרפון ורבי עקיבא שמחשבת קבלה אינה פוסלת, היינו באופן **דאמר** בשעת שחיטה **הריני שוחט על מנת לקבל דמו למחר,** שאין הקרבן נפסל במחשבה לקבל את דמו חוץ לזמנו, משום שפסול פיגול הוא רק במחשבה על אכילת המזבח או האדם, וקבלה אינה נחשבת אכילה[1].

ואילו **הא,** ששנינו בברייתא האחרת, שיש פיגול בקבלה, היינו באופן **דאמר,** בשעת קבלת הדם, **הרינו מקבל דמה על מנת לשפוך שירים למחר,** ואפילו מחשבה על שפיכת השיריים, שאינה מעכבת את הכפרה, אם יחשוב עליה בשעת עבודה שיעשנה

נפסל להקרבה, והאיסור אכילה חל בבשר ומחייב כרת., וכמבואר במנחות [יג א] שרבי יוסי אומר פיגל בירך ימין לא פיגל בירך שמאל, דהיינו שהקרבן כולו נפסל אבל איסור אכילת הבשר חל רק על מה שחשב.

והגרי״מ פיינשטיין תירץ, שלדעת רבי יוחנן שמחשבין מעבודה לעבודה, נמצא שיש נפקא מינה במחשב באחת העבודות, קודם שהוכשר הקרבן, שישפוך שיריים על מנת לאכול חוץ לזמנו, וכדבריו נמצא בפי׳ קדמון למעילה [ז א] עי״ש. ואמר עוד, שנפקא מינה למחשב בשפיכת שיריים בחטאות הפנימיות קודם שגמר כל המתנות, כי שם שיריים חל בהם אחר מתנה אחת [כמבואר בחי׳ הגר״ח פי״ט ממעה״ק] ואילו הכשר הקרבן אינו חל עד גמר המתנות, וסלקא דעתא שבאופן זה יפגל.

12. **הרמב״ם** [פי״ח מפסוהמ״ק ה״ז] כתב לגבי אכילת פיגול, שאינו חייב על אכילת אימורין, כי החיוב רק על אכילת המתפגל ולא באכילת המתיר והאמורים מתירין את הבשר לאדם. וראה **במשנה למלך** [פי״א ממעשה הקרבנות ה״ד] דהיינו דין באכילת כהנים בחטאות ובין לגבי אכילת בעלים בשלמים. וכן הסיק **המאירי** בפסחים [עז ב]. ומפורש בדברי רש״י בקידושין [נב ב] שהכהנים זוכים בחזה ושוק ובעלים בבשר רך אחר שהקרבת אימורים וזריקת דם התירה את הבשר. ומקור לכך **בתורת כהנים** צו [יא פ״ז].

ובכתבי **הגרי״ז** מנחות [יג ב] דן אם לפני הקטרת אימורין חל איסור על החפצא של הבשר כמו לפני זריקת הדם, או שהאיסור הוא רק על הגברא שלא יאכל הבשר כל זמן שהאימורין נמצאים, וכשאבדו ואין מה להקטיר, פקע איסורו. והביא את דברי הרמב״ם הנ״ל שאימורים נחשבים מתירים לבשר, ומאידך הביא דעת תוס׳ להלן [מג א] שאימורים מתפגלין כי אינם נחשבים מתירים, כיון שאם נאבדו הבשר מותר גם ללא הקטרת.

והוכיח כדעת הרמב״ם מהסוגיא בפסחים [שם] דילפינן שזריקת דם מעכבת מהקטרת אימורים. ואילו אימורין לא נחשבים מתירין היה ראוי שגם הדם הנלמד מהם לא יחשב מתיר. אמנם בהכרח שאין האיסור לפני זריקה שוה לגמרי לאיסור שקודם הקטרת אימורין, כי האיסור קודם זריקת הדם קיים גם באופן שנאבד הדם, אלא שחוץ מאיסור שזריקת הדם מתיר, ילפינן בקל וחומר שאסור לאדם לאכול קודם אכילת מזבח, וזריקת דם חשובה אכילת מזבח כאכילת אימורין.

וכן יש לומר בשפיכת שיריים שמפרש״י [בד״ה מנין] משמע שדינה כסוף זריקה, אף שזריקה מכפרת ומתרת, ושיריים אין בהם כפרה כלל, [ראה הערה קודמת], מכל מקום יש איסור לאכול בשר לפני שפיכתן שגם זו חלק מאכילת מזבח, ולגבי זה נחשבת כסוף זריקה. וראה עוד בעמוד ב׳.

13. **בשטמ״ק** [אות יא] מחק תיבת ״ומכפרת״, וטעמו, שבגמרא מבואר שאינה מפגלת כי אינה מעכבת כפרה.

ויתכן ליישב גירסת הגמרא על פי מה שאמרו להלן [לט א] שברייתא זו היא גם אליבא דרבי נחמיה שאמר שפיכת שיריים אינה מפגלת, כי אינה מכפרת, כמבואר ברש״י להלן [נב. ד״ה שיריים] שאף האומר שמעכבת מודה שאינה מכפרת.

1. **רש״י** [בע״א, ד״ה לא קשיא] פירש שהשוחט על מנת לקבל למחר אינו מפגל, והמקבל על מנת להאכיל מזבח או אדם למחר מפגל, כי צריך מחשבה בשעת עבודה על אכילת אדם או מזבח. ולכן החושב בשעת אכילה — כגון שפיכת שירים

חוץ לזמנו, הקרבן יתפגל, כי שפיכת השיירים נחשבת אכילת מזבח, ונמצא שחשב בעת עשיית העבודות המעכבות על אכילת מזבח חוץ לזמנו.

וכך אפשר לחלק גם בין המשנה לברייתא לגבי מחשבת שלא לשמה, שהברייתא מדוברת באופן שחשב בשחיטה לקבל שלא לשמו, ואינו פוסל, ואילו המשנה עוסקת באופן כשחשב בעצם מעשה הקבלה שלא לשמה, ולכן הוא פוסל במחשבתו.

אמר ליה ההוא מרבנן לרבא: איך אמרו בברייתא שאין פיגול אלא במחשב בשעת העבודות המעכבות

— על אכילה אחרת, אינו מפגל. וקצת תמוה לביאורו למה נקטה הגמרא שמחשב בקבלה על שפיכת שיריים, והרי עיקר התירוץ הוא שמחשבה בקבלה פוסלת, והוא הדין כשחשב על אכילת בשר לאדם. וכן תמה **בקרן אורה.**

ועוד הקשה שנמצא כי אין נפקא מינה בין קבלה לזריקה, אלא שאי אפשר לחשב על קבלה כי אינה אכילת מזבח, אך אין זו קולא וגריעותא כי קבלה אינה אכילת מזבח כזריקה, אך אין זו קולא וגריעותא בדיני קבלה, [וכבר הבאנו לעיל ט ב בשם **הגר"ח** שמחשבה על זריקה אינה מחשבה על אכילה אלא על עבודה, ובכך גרועה קבלה, שמחשבה על עבודתה אינה מפגלת, וראה בסוף ההערה אם הפיגול בשפיכת שיריים הוא מצד עבודה ולא מצד אכילה]. ועוד תמוה שהרי השקלא וטריא בהמשך לכאורה כבר ידועה מתחילה, שעיקר המחשבה תלויה בשעת שפיכת שיריים לא פיגל.

ובעל המאור, רמב"ן ורשב"א [בחולין לט א] כתבו שגם שוחט על מנת לקבל חוץ לזמנו, מפגל, וכבר תמה על כך **בטהרת הקודש** לעיל [ט ב] שדבריהם נסתרים מסוגיין.

אמנם **הראב"ד** [על תורת כהנים ויקרא דיבורא דנדבה פ"ד ה"ה ופרשת צו פ"ח ה"ד] ביאר בסוגיין להיפך, שהתרבתה מחשבת פיגול בקבלה באופן ששוחט על מנת לקבל, אבל לא באופן שחושב בעת הקבלה על שפיכת שיריים, כי מחשבה בקבלה או הולכה אינה מפורשת אלא נדרשת מריבוי, ולפיכך אינה פוסלת אלא כשחושב על זריקה, ולא על שפיכת שיריים שגם היא אינה מפורשת, [אלא דרשינן ששתיה בכלל אכילה] ואין פיגול חל כשיש במחשבה שתי רעותות.

ולדבריו נמצא שמסקנת סוגיין ששוחט על מנת לקבל חוץ לזמנו מפגל, והגמרא נקטה דוקא מחשבה בקבלה על שפיכת שיריים ולא על כל אכילה, שעליה חל פיגול. וגריעותא היא בקבלה, שהרי אפשר לחשב בה, ורק על שפיכת שיריים אין זה פיגול, משום ריעותא שבה. ולא ידעה הגמרא את החילוק למסקנא במחשבת שפיכת שיריים, כי הנידון היה רק להכשיר במחשב בקבלה על שפיכת שיריים, שיש באופן זה שתי רעותות. [וראה **חזו"א** בהוספות לקדשים עמ' קעו שתמה על ביאור הראב"ד, ו**בכנסת הראשונים** רפ"ז—רפ"ח שבירר דברי הראב"ד באורך].

וטעמו של הראב"ד לומר שמפגל במחשב על קבלה, אף על פי שאינה אכילת מזבח, נראה כדברי הגר"ח הנ"ל שבזריקה התחדש שחלה מחשבת פיגול על עבודה אף שאינה אכילת מזבח, וסברו הראב"ד וסיעתו שגם קבלה מפגלת מחמת תורת עבודה שבה.

[וראה בדבריו שביאר טעמו של רש"י שאינו מפגל במחשבה על קבלה כי הוא דבר שאי אפשר לקבל דם ביום אחר מהשחיטה — לפיכך אינו אלא כמשחק. ותמוה כי שייך שיחשב להוליך הדם למחר, וכן שייך שיחשב בשחיטה סמוך לשקיעה שיקבל אחר שקיעה, וראה **במקדש דוד** ט"ז ב' שדן אם דם שלא התקדש בכלי נפסל בשקיעה, ובכתבי הגרי"ז להלן לח ב יסד שדם נפסל בשקיעה רק לגבי זריקה, אך לגבי קבלה אינו פסול אלא שאי אפשר לקבלו דכתיב ביום צוותו, ולדבריו מובן שמחשבה לאחר שקיעה אינה עושה פיגול].

וגם ממה שחילק בין שחיטה וזריקה לשם שפיכת שיירים שמפגלות לבין קבלה לשמם שאינה מפגלת ממתיר לניתר חלה על אכילת אדם ומזבח, ואילו מחשבת פיגול מעבודה מעבודה חלה על זריקה שאינה אכילה אלא עבודה. ולפיכך מחשבה על מנת לשפוך שיריים מפגלת רק כשחושב בשחיטה שהיא מתיר את הדם [כמבואר בתוס' מנחות יד ב], והזריקה צריכה היתר זה, או כשחושב בזריקה שהוא מחשבה בעבודה עצמה [וכדלעיל י'. בתוס'], אך כשחושב בקבלה שאינה נצרכת להיתר הדם [כי אינה מקדשתו בשחיטה], הרי הפיגול נעשה במחשבה מעבודה לעבודה, ודין זה חל רק על עבודה מעכבת כזריקה, ולא על שפיכת שיריים שאיננה מעכבת.

ולכאורה יש נפקא מינה בין הביאורים, כי לדעת רש"י שהמחשבה על שפיכת שיריים היא מחשבה על אכילת מזבח, חיוב הפיגול יהא דוקא בחושב על שפיכת כזית, [ראה **אור שמח** פי"ג מפסוהמ"ק ה"א **ומקדש דוד** ' ה' **ומקור ברוך** ח"א יב] ואילו להראב"ד שהפיגול חל בהם משום עבודה, אין בהם שיעור כלל, [וכמבואר ברמב"ם ספי"ד מפסוהמ"ק שדי במחשבה על כדי הזאה, אלא שצריך לחשב על כל הזריקה שלא יהא מפגל בחצי עבודה, וכמבואר בכתבי הגרי"ז כאן.].

וראה **בתורת כהנים** [צו פ"ח ו] שגם פיגול בזריקה התרבה מ"האכל יאכל" אחד אכילת אדם ואחד אכילת מזבח, וכן משמע מדברי **רש"י** [ע"א ד"ה לא קשיא, ולהלן כ"ז. ד"ה האי], וכבר ביאר ב**קהילות יעקב** [כא] ששיעור אכילה במזבח הוא כדין העבודה ולכן זריקה אינה טעונה כזית אלא כדי הזאה, והנידון הוא רק בשיריים שאין שפיכתם עבודה, ובהם שיעור אכילה הוא בכזית ככל אכילה. [ועי' בכריתות ז ב **רש"י** ד"ה מביאה שבחטאת העוף אין אכילת מזבח כי אין למזבח אלא הדם, וצ"ע].

ומו"ר הגראי"ל צידד שזריקה אינה נחשבת אכילה כי אינה עולה על המזבח אלא די שיגע בו הדם [וכדלקמן טו א]. ודן אם יש מקום לומר שאף אם זריקה אינה אכילה, כי מועילה גם כשהגיעה רק לאויר המזבח, מכל מקום שפיכת שיריים תחשב אכילה כי אינה מועילה אלא כשהגיעו דמים על גג היסוד [פ"ה ממעה"ק ה"ו]. או כיון שאינם מתבערים על המזבח — נחשבים עבודה כזריקה, והסיק שתלוי במחלוקת **רש"י** [לז א ד"ה מנין] **והרמב"ם** [פ"ה ממעה"ק ה"ז] אם בכל הקרבנות יש

שיעשה את אכילת הבשר או הקטרת אימורין חוץ לזמנם? **וכי שפיכת שיריים** שאינה עבודה המעכבת **לא פסלה בהו מחשבה?**

והתניא: יכול לא תהא מחשבת פיגול **מועלת** אלא במחשב **באכילת בשר** חוץ לזמנו? **מנין לרבות שפיכת שיריים** [וסלקא דעתא שמדובר במחשב בשעת שפיכה להקטיר אימורין למחר], **תלמוד לומר "ואם אכל יאכל", בשתי אכילות הכתוב מדבר, אחת אכילת אדם ואחת אכילת מזבח?!**

ומתרצינן: **לא קשיא. הא**, הריבוי שמועילה מחשבת פיגול בשפיכת שיריים, נסוב על אופן **דאמר** בשעת עבודת הזריקה **הריני זורק** את הדם **על מנת לשפוך שירים למחר**, שמחשבת הפיגול היתה בשעת עבודה המעכבת, וחישב בה על שפיכת שיריים, שהיא אכילת מזבח, חוץ לזמנו. ואילו **הא**, הברייתא שממעטת שפיכת שיריים ממחשבת פיגול, היינו באופן **דאמר: הריני שופך שירים על מנת להקטיר אימורין למחר**, שאף על פי שחישב על אכילת מזבח, אין הזבח מתפגל, משום שלא חישב בשעת עבודה המעכבת[2].

אמר רבי יהודה בריה דרבי חייא: שמעתי מרבותי **שטבילת אצבע** של הכהן בדם חטאות הפנימיות [שנאמר בהן "וטבל הכהן את אצבעו בדם, והזה מן הדם שבע פעמים לפני ה'"] אם יטבלנה במחשבה על מנת להקטיר את האימורים למחר[3] הרי היא **מפגלת בחטאת פנימית.**

חיוב להשאיר דם לשפיכת שיריים, כי אכילה נחשבת רק בדבר שהמזבח צריך לו והיינו רק דבר שחייב להשאירו בשביל המזבח.

2. **במנחת חינוך** [קמ"ד] נקט שאם זורק על מנת לשפוך שיריים מפגל, אף שאינם מעכבין, הוא הדין כשזורק על מנת לזרוק מתנה שניה שאינה מעכבת, מפגל.

ודין זה תלוי בנידון לעיל אם הפיגול חל רק משום ששפיכת שיריים היא גמר עבודת זריקה [כמבואר בראב"ד], או שהיא כאכילת מזבח [כמשמעות דברי רש"י], ולא שייך בה עיכוב, ומפגלת משום שחשב במתיר את הדם, מה שאין כן במחשב על מתנה שניה.

וראה **במשנה למלך** [פי"ג מפסוהמ"ק ה"א] שהמחשב לשפיכת שיריים מפגל משום שהם "אכילת מזבח ובכלל זריקה" אך המחשב בשפיכת שיריים על לאכול חוץ לזמנו אינו מפגל, כי "אינה מד' עבודות, אלא כהקטרת אימורין".

ב. תוס' [להלן מב א] כתבו שיש פיגול במחשבה ליתן מתנות שבפנים חוץ לזמנו, והוכיח מכך **הגרי"ד סולוביצ'יק** כדברי הגר"ח שהפיגול במחשבה על זריקה הוא מצד העבודה שבה ולא מצד אכילת מזבח, שברי אין אכילת מזבח בהזאה כנגד הפרוכת.

ובעולת שלמה [שם] הוכיח שפיגול חל במחשבה לאכילת "גבוה", ולאו דוקא לאכילת "מזבח", שהרי מצינו ביומא [מח א] שפיגול חל במחשב בחפינת קטורת של יוה"כ על הקטרתה, אף שאינה עולה על המזבח אלא מוקטרת במחתה. אך אין לומר שפגולו משום שמחשב על עבודה [כדברי הגר"ח בזריקה], שהרי לא התחדש פיגול על עבודה אלא בזריקה הכלולה באכילת מזבח].

[וראה **בשפת אמת** [להלן קי א] שקטורת של יו"כ ראויה ליקרב במזבח הפנימי בתורת קטורת של כל יום, אולם אי אפשר לחשב בחפינת הקטורת על הקטרה זו, כי מחשבת פיגול צריך לחשבה בעבודה ששייכת לעבודה שמחשב עליה, ואין החפינה שייכת אלא להקטרה במחתה, ולא להקטרה במזבח מדין קטרת של כל יום].

וראה במס' פרה [פ"ד מ"א] שנחלקו הראשונים בדין פיגול בפרה, ולכאורה מוכח כהגר"ח, שפיגולה משום ה"עבודה" שבהזאה, ולכן שייך בה פיגול אף שאינה נעשית במזבח, אולם להנ"ל הפיגול הוא משום ששריפתה היא אכילת "גבוה", [ועי' **חזו"א** פרה ח,כ]. וכן מוכח להלן [לה א] שאין פיגול בפרים הנשרפין, ופירש"י ששריפתן אינה הקטרה לגבוה אלא שריפה בעלמא, ומשמע כי אילו היתה לגבוה היה מפגל בה אף שאינה על המזבח.

3. **רש"י** פירש שטבל אצבעו על מנת להקטיר אימורין למחר. וצריך לבאר למה לא נקט על מנת שיזה למחר, ולא מיבעיא אם זריקה משום הולכה כדלהלן אלא אף אם היא משום הזאה [וכמבואר ברמב"ם בסמוך] הרי דעת תוס' [י ב] שמפגלין במחשבה מתחילת זריקה לסופה.

ואמר **מו"ר הגראי"ל** שצריך לומר כביאור הראב"ד בדעת רש"י [הובא בהערה1], שמחשבה להזות למחר היא דבר שאי אפשר ואינה מפגלת. ומחשבה שיזה אחר השקיעה אינה מפגלת, כי אין זה זמן של יום אחר אלא פסול לילה, וכן משמע בתוס' לקמן [נו א]. **והרש"ש** שם **והגרי"ז** [בכתבי **הגר"ח** אות של"ב] נקטו שנקבע זמן לזריקת הדם, והמחשב ללילה מפגל עי"ש.

ובספר **דבר משה** יישב בפשטות, שהזאת הפנימיות אינה מפגלת כי אינה על מקום משולש, אך רש"י לקמן [כט א] לא סבר כך, וגם מסקנת תוס' אינה כן, עי"ש.

ועוד כתב ליישב שהיא מחשבה מחוץ על פנים שאינה מפגלת כדלקמן [מד א]. אך אם היא תחילת הזאה [כהרמב"ם] לא יועיל תירוץ זה, כי נחשבת כעבודת פנים וראה להלן הערה 10. וגם כל דין זה הוא רק לדעת ריה"ג לקמן.

וראה עוד בהערות 10—9, ויתכן שרש"י סבר שבמחשבתו בטבילה על מנת לזרוק, נחשבת כחצי מתיר, עי"ש.

[ובגירסת הגמרא: בשטמ"ק מחק "פנימית כי עדיין לא

שמעה אילפא לחידושו של רב יהודה בריה דרבי חייא, **אמרה קמיה דבר פדא.**

אמר ליה בר פדא: כיצד יתכן לומר שטבילת אצבע מפגלת בחטאת פנימית, והרי **כלום למדנו** לפסול מחשבת **פיגול** בחטאת **אלא משלמים,** [שבהם נאמר יסוד דין פיגול] ואם כן נאמר — **מה שלמים אין טבילת אצבע מפגלת בהן,** שהרי לא מצינו בהם עבודה של טבילת אצבע[3*] **אף חטאת**[3א] **אין טבילת אצבע מפגלת בהן**[4].

ומקשינן לבר פדא: **וכי הכל משלמים למדנו,** עד שתאמר כי מאחר שלא מצינו טבילת אצבע בשלמים לפיכך גם בטבילת אצבע בחטאת הפנימית לא תהיה מחשבת פיגול. והרי בתורת כהנים [צו פ״ח ה״ז] התרבו כל הזבחים למחשבת פיגול מריבוי מיוחד, ומסתבר שמחשבת פיגול פוסלת בכל העבודות, ואפילו באותן עבודות שאינן בשלמים כגון טבילת אצבע בחטאת הפנימית!?

והראיה שיש ללמוד מחשבת פיגול מאותו ריבוי שבתורת כהנים, ולא במה מצינו משלמים — מדין חטאת ופסח שנשחטו במחשבת פיגול ולאחר מכן נעשו בהן שאר העבודות במחשבת שלא—לשמה שאין חייבים כרת על אכילת הפיגול, שכן דרשו מקרא לקמן [כט,ב] שחיוב הכרת על אכילת פיגול הוא רק כאשר מחשבת הפיגול היתה המחשבה היחידה שפסלה את הקרבן, אך אם יחשוב בנוסף למחשבת הפיגול גם מחשבת שלא לשמה נמצא שהפסול הוא גם מצד שלא לשמה, ואז אין חיוב כרת על אכילת הפיגול.

ואילו פסול מחשבת פיגול בחטאת נלמד במה מצינו משלמים, נאמר — **אי מה שלמים** שפיגל בשחיטתם ואחר כך חישב בהן מחשבת **שלא לשמן** בשאר העבודות, **אין** המחשבה שלא לשמן **מוציא** את אותן השלמים שהתפגלו **מידי** חיוב כרת על אכילת **פיגול,** משום שמחשבת שלא לשמה אינה פוסלת בשלמים, ונמצא שהרצאת הפיגול בשלמים אלו נעשית כהרצאת הכשר, על אף המחשבה שלא—לשמה, ונלמד מכך כי **אף חטאת** שפיגל בשחיטה ואחר כך חישב בשאר העבודות **שלא לשמה — אין מוציא מידי פיגול,** אף על פי שבחטאת מחשבת שלא לשמה היא מחשבה

מסקינן שמדובר דוקא בפנימית, ורש״י רק הביא שהפס׳ של טבילת אצבע נאמר בפנימית].

3*. **רש״י** [ד״ה כלום] כתב ״שלמים אין בהם טבילת אצבע שכל הדמים בזריקה מהכלי למזבח״, ומדבריו משמע כדעת **החזו״א** [יח ג] שבכל בקרבנות חוץ מחטאת אם נתן דמם באצבע, פסול. ולכאורה תימה מכאן לדעת **מרכבת המשנה** [פ״ח ממעה״ק ה״ט] שגם בשאר הקרבנות כשרה נתינה באצבע, [וכדבריו הוכיח ב**חזון יחזקאל** ריש זבחים ובפ״ו ה״ג מתוס׳ להלן כו ב, וראה חזו״א ח סק״ד שביאר כוונתם באופ״א] ולדבריו יקשה למה לא תהא טבילת אצבע זו מפגלת בשלמים.

3א. **החזו״א** [א, יד] הקשה הרי מסקנת הגמרא להלן [טו א] שמחשבה פוסלת בהולכה זוטרתא, ובטבילת אצבע יש הושטת היד ומה החילוק בינה להולכה שלא ברגל.

וביאר, שהטבילה אינה חלק מעבודת ההולכה, אלא עבודה בפני עצמה היא, וכל הנידון אם יש עליה שם עבודה לענין פיגול, אך ודאי היא נחשבת עבודה לגבי מחשבת שלא לשמה. [וראה לשונו סי״ב סקי״ג: שהיא עבודה מיוחדת אף אי יהבינן לה דין הולכה].

וכן מבואר בכתבי **הגרי״ז** שטבילת אצבע היא בעצם הכנסת האצבע לדם [ולא בהוצאתה להזאה] ולא שייך להחשיבה כהולכה ממש, כי אין בכך הקרבת הדם למזבח, אלא באמת עבודה בפני עצמה היא, ונכללת בהולכה לענין מחשבת פיגול הנלמדת משלמים, שהיא דוקא בעבודות המתיר, אף שיש בה עוד עבודות המעכבות. [וראה רש״י ד״ה אלא בסוף דבריו שמוליך את הדם באצבעו לקרבו למזבח, ומשמע שהיא הולכה ממש].

אולם ב**משנה למלך** [המובא בסמוך הערה 8] מבואר להיפך, כי כל הנידון בסוגיין הוא רק לענין פיגול, ולא על מחשבת פסול שלא לשמה, משום שטבילת אצבע אינה ממש מעבודות הקרבן אלא רק נחשבת כמתירין משום שמעכבת בו ואי אפשר לבטלה, ולפיכך אין מחשבה פוסלת בה אלא פיגול בלבד. [וכן מבואר לעיל ב ב הערה 9, ובע״א הערות 10 — 9. וראה דברי **טהרת הקדש** על תוד״ה תהי].

ולכאורה יש להוכיח שטבילת אצבע אינה נחשבת עבודה בפני עצמה, שהרי להלן [מב ב] מצינו שמפגלין בשפיכת שיריים של חטאות הפנימיות, ולא מקשינן מה שלמים וכו׳, ובהכרח ששפיכת שיריים מפגלין בחטאת כי כשם שאפשר לפגל בזריקת שלמים כך אפשר לפגל בשיריים בחטאת כיון שנחשבים בה כחלק מעבודת הזריקה [ראה רש״י קי ב ד״ה שיירי], אך טבילת אצבע שאינה עבודה אלא משום שאי אפשר לבטלה, אם אינה בשלמים אין מפגלים בה. וכן נראה מהחילוק בין שפיכת שיריים שמכפרין [רש״י נב א] לטבילת אצבע שאינה מכפרת, ובהכרח צריך לבאר כי אדרבא כיון שהיא עבודה בפני עצמה ולא מצינו שמפגלת בשלמים, אין לנו מקור שתפגל בחטאת.

4. קושית הגמרא תמוהה לכאורה, שהרי בשלמים אין צריך

הפוסלת, שהרי, לדבריך לומדים משלמים כל דיני פיגול[5].

אלא מאי אית לך למימר — שמחשבת פיגול בשאר הקרבנות לא למדוה משלמים אלא **מריבויא דקרא קאתיא, הכי נמי** מחשבת פיגול בטבילת אצבע בחטאת הפנימית, **מריבויא דקרא קאתי!**

אמר רבי יהושע בן לוי: כאן, **בעליה זו, שמעתי מרבי** שמחשבת פיגול בזמן **טבילת אצבע** בדם החטאת הפנימית — **מפגלת!**

תהי בה רבי שמעון בן לקיש: כלום למדנו דין מחשבת **פיגול אלא משלמים,** ואם כן נאמר — **מה שלמים אין טבילת אצבע מפגלת בה,** שהרי אין בשלמים עבודה של טבילת אצבע, **אף חטאת** הפנימית **אין טבילת אצבע** במחשבת פיגול **מפגלת בה?!**

ותמהה הגמרא על תמיהתו של רשב"ל כמו שתמהה לעיל על דברי רב פפא: **וכי הכל משלמים למדנו?** והרי כל הזבחים התרבו לפיגול מהריבוי הנדרש בתורת כהנים. כי אילו כל דיני פיגול נלמדו משלמים — היה ראוי לומר — **אי מה שלמים** שפיגל בהם בשעת שחיטה ולאחר מכן חישב בשאר מלאכות **שלא לשמן, אין** מחשבת שלא לשמה **מוציא מידי פיגול,** אלא חייב כרת על אכילתו, **אף חטאת** שפיגל בה בשעת שחיטה וחישב בה לאחר מכן בשאר העבודות **שלא לשמה — אין** מחשבת שלא לשמה **מוציא מידי פיגול,** וזה אינו נכון, שהרי שנינו לקמן שמחשבת שלא לשמה בחטאת מוציאתה מדין פיגול!? [ובהכרח שדין פיגול בחטאת נלמד מריבוי, וכן יש ללמוד למחשבת פיגול בטבילת אצבע].

ומתרצינן: **אמר רבי יוסי ברבי חנינא: אין, הכל משלמים למדו,** ולפיכך הדין כרשב"ג שמחשבת פיגול בטבילת אצבע בדם החטאת הפנימית אינה פוסלת, שכן אין בשלמים עבודה שכזאת וממילא אי אפשר ללמוד ממנה לחטאת, ואף על פי כן מחשבת שלא לשמה בשאר עבודות בחטאת מוציאה מידי פיגול שנעשה בשחיטה, משום שיש ללמוד כך:

הואיל והמחשב בשעת עבודה בקרבן שלמים לאוכלו **חוץ למקומו** הרי הוא **פוסל בשלמים,** וכמו כן המחשב מחשבת **שלא לשמו** בקרבן חטאת הרי הוא **פוסל בחטאת,** ולמד במה מצינו — **מה חוץ למקומו, הפוסל בשלמים,** מוציא אותם **מידי פיגול** [משום שלא היתה הרצאת הפיגול כהרצאת הכשר], **אף שלא לשמו, הפוסל בחטאת, מוציאה מידי פיגול!** אולם כל זאת דוקא במחשב שלא לשמו בארבע עבודות, ששייך ללמוד בהן לחטאת משלמים שמחשבה הפוסלת מוציאתו מידי פיגול, אבל המפגל בטבילת אצבע, שהיא עבודה שאינה קיימת בשלמים, אי אפשר ללומדה לחטאת משלמים, ולא תחול בה מחשבת פיגול.

אמר רבי ירמיה: מצידה תברא [הפירכא על אופן הלימוד של רבי יוסי ברבי חנינא נמצאת בצידו], שהרי אינו דומה פסול מחשבת שלא לשמו לפסול מחשבת חוץ למקומו, כי **מה לחוץ למקומו, הפוסל בשלמים,** שהוא פסול חמור, וביכולתו להוציא מידי פיגול מכח חומרתו **שכן הוא נוהג בכל הזבחים, תאמר בשלא לשמו** שהוא פסול קל, **שאינו נוהג אלא בפסח ובחטאת בלבד** ומנין לך שגם פסול קל שכזה מוציא מידי פיגול?

אלא, אם באת ללמוד משלמים שכל פסול שבכל קרבן, מעכב בפיגול, **מאי אית לך למימר,** בהכרח, שכך הוא אופן הלימוד:

כלל טבילת אצבע, ואילו בחטאות הפנימיות היא עבודה מעכבת, וכיצד ניתן לדמותם לענין פיגול, ובהכרח שדין פיגול חידוש הוא ונלמד משלמים לשאר זבחים, ואין לנו אלא מה שהתחדש בשלמים, ועל כך דנה הגמרא אם הלימוד הוא על כל עבודה בפני עצמה, או שרק למדו בין פיגול לשאר קרבנות, ובכל קרבן חל בעבודות המעכבות בו. **וראה בנתיבות הקודש** להרב מחרקוב שדן בזה.

5. **הגרי"ז** הקשה הרי להלן [כ"ט ב] אמרו כי צריך שיקרב המתיר כמצוותו, וכהרצאת כשר כך הרצאת פסול, וכיון שמחשבת שלא לשמה פוסלת בחטאת נמצא שלא קרבו כל מתיריו בהיתר ולא חל פיגול. ומה בכך שאין מחשבת שלא לשמה פוסלת בשלמים, והרי מצינו לקמן [פא ב] בחטאת שנכנס דמה לפנים שפסולה ואינה מתפגלת, ומוכח כי למדו משלמים שכל דבר הפוסל בקרבן מפקיע מפיגול, אף שבשלמים עצמו לא חל פסול זה.

ובפשטות יש לומר שאינו נחשב כלא קרב המתיר כמצוותו, אלא באופן שחסרה עבודה, כגון שנעשית על ידי זר, ולא כשחל בה פסול מחשבה. וכן משמע לכאורה ממה שדרשו לקמן [שם] מנין למחשבות שמוציאות זו מזו, שנאמר לא יחשב, לא יערב בהם מחשבות אסורות, ומשמע שפסול מחשבה אינו גורם שיחשב שלא קרב המתיר כמצוותו.

מה שלמים — דבר הפוסל בהם, [מחשבת חוץ למקומו] **מוציאם מידי פיגול, ודבר המעכב בהם,** דהיינו ארבע העבודות, **מביאן לידי פיגול. הכי נמי** בחטאת — **דבר הפוסל בה,** [מחשבת שלא לשמה או חוץ למקומו] שלא לשמה, **מוציאה מידי פיגול, ודבר המעכב בה,** ואפילו טבילת אצבע, **מביאה לידי פיגול.**

אמר רב מרי: אף אנן נמי תנינא שטבילת אצבע מפגלת, **דתנן** במסכת מנחות: כיצד הוא דין פיגול במנחה: **זה הכלל — כל הקומץ** מן המנחה וחישב בשעת הקמיצה מחשבת פיגול לאכול את השיירים או להקטיר את הקומץ חוץ לזמנו, וכן אם **נותן** את הקומץ **בכלי** שרת במחשבת פיגול, וכן **המוליך** את הקומץ **והמקטיר** אותו במחשבת פיגול, הרי הוא מפגל את המנחה, וכל האוכלה מתחייב בכרת, כי הוקשה מנחה לשלמים לדין פיגול כשם שהוקשו כל הזבחים לדין פיגול של שלמים.

ודייק רב מרי: **בשלמא קומץ, היינו** עבודת המנחה שהיא כנגד עבודת **השוחט** בזבח, שהרי השוחט מוציא את הדם, שהוא חלקו של גבוה, מהקרבן, והקומץ מוציא את הקומץ שהוא חלקו של גבוה מהמנחה, ומובן ההקש בין מפגל בקמיצה למפגל בשחיטת שלמים.

וכן בשלמא **מוליך** את המנחה **היינו** כנגד **מוליך** את הזבח, וכן **מקטיר נמי היינו זורק** הדם, ושפיר הוקש המפגל בארבע עבודות במנחה למפגל בארבע העבודות בשלמים,

אלא נותן את הקומץ **בכלי, מאי ניהו** העבודה שדומה לו בעבודת הזבח ואליה הוקש?

אילימא דדמי לקבלה של דם הזבח —

מי דמי? — התם ממילא נופל הדם בכלי ולכן נחשבת החזקת הכלי כעבודת קבלה, ואילו **הכא איהו קא שקיל** לקומץ **ורמי** אותו בידו לכלי. ואין הנתינה בידו נחשבת קבלה עד שנח הקומץ בכלי[6].

אלא בהכרח **כיון דלא סגי דלא יהיב** את הקומץ לכלי, שאי אפשר להקטיר את הקומץ לפני שיקדשנו בנתינתו לכלי שרת, **על כרחיה** נתינת הקומץ לכלי **עבודה חשובה היא,** ונחשבת כקבלה ומחשבת

אולם **הגרי"ז** ביאר שהוצרכו לדרוש "לא יחשב" כי לולי הדרשה, הוה אמינא שאין מחשבת פסול חלה אחר מחשבת פיגול, כיון שאין מחשבה מועלת אלא בדבר הראוי לעבודה, ואחר פיגול הקרבן כבר אינו ראוי, והוה אמינא שלא תחול המחשבה, ויתפגל הקרבן, וגילה הכתוב שאף על פי שאינה פוסלת את הקרבן, מוציאה היא מידי מחשבת פיגול.

ועל כן דנה הגמרא בסוגיין שלא תעכב מחשבה את הפיגול בחטאת כמו שאינה מעכבת בשלמים, כי אין המחשבה מעכבת את הפיגול מדין פסול בקרבן, אלא דין חדש הוא שמחשבות מוציאות זו מזו, ואם אינו בשלמים אינו בחטאת. וכדבריו משמע בשטמ"ק להלן [לו ב אות ד] שצידד כי רק מחשבות המוזכרות בתורה מוציאות מידי פיגול, ואילו מחשבת הינוח שפוסלת מסברא אינה מוציאה מידי פיגול, והיינו משום שאין הפסול מוציא אלא דין חדש הוא.

אולם לכאורה מדברי רש"י [בד"ה אף] לא משמע כן, שכתב כי מחשבת שלא לשמה בחטאת מוציאה מידי פיגול משום דילפינן מקרא שכהרצאת כשר כן הרצאת פסול, שלא תהא עמו פסול מחשבה אחרת, וכ"כ להלן [כט ב ד"ה רבי יהודה] ובמנחות [יב ב ד"ה ובלבד]. ולכן הוסיף הגרי"ז שהדין החדש שמחשבות מוציאות זו מזו שייך רק משום שיש דין כהרצאת כשר וצריך שיקרבו כל מתיריו בהכשר, כי אילו היה הפיגול חל לגמרי בעבודה שפיגל בה, לא היתה מחשבת פסול אחרת יכולה להוציא ממנו.

6. מדברי **רש"י** [בד"ה אלא] משמע שהנידון הוא אם הנתינה בכלי במנחה נחשבת עבודה כקבלה בזבח, ומקשינן שהרי אינה דומה לקבלת דם שהיא רק לקדשו ואינו צריך אלא לאחוז הכלי, אך במנחה שצריך מעשה נתינה בידו לכלי, הרי זו עבודה שונה מקבלה, ולא מצינו במנחה עבודה הדומה לזבח אלא קומץ שהוא נחשב כשחיטה בזבח, ורק בו תפסול מחשבה. ומתרצינן שבהכרח הנתינה בידו שוה לעבודת קבלה, שהרי צריך להניח את הקומץ בכלי גם כדי לקדשו כדם.

וראה בחידושי **ר' מאיר שמחה** [ח"ב נג] שחילק בין קבלת דם דממילא, שנחשבת קבלה כבר בהגיעו לאויר כלי, לבין קומץ שיש בו דין נתינה וצריך להניחו בכלי ולא באוירו בלבד. **ובמקדש דוד** [ז סק"ב] דן אם במנחה יש עבודת קבלה או רק עבודת מתן כלי, או שאין אפילו עבודת מתן כלי, אלא קידוש קומץ בלבד, ונפקא מינה אם יהיה דין מתן כלי בדמה. **ומו"ר הגראי"ל** נתן עוד טעם לכך שהדם הנופל ממילא נחשב כקבלה יותר מנתינה בידי, משום שרק המקבל את הדם מאחר נחשב כקבלה, ולא המקבל קומץ מידו אחת לשניה, ומסקינן שכיון שצריך לקבל בכלי דוקא, אף שאחד עושה הכל, לגבי הכלי נחשב כקבלה.

אך **הגרי"ז** הבין כפשוטו, שודאי יש עבודת קבלה במנחה, וקומץ צריך קידוש בכלי שרת כמבואר בסוטה [יד ב] והנידון בסוגיין הוא אם מועילה מחשבה בשעת נתינתו לכלי, ותמה על כך, למה יגרע מעבודת קומץ שמפגל בה, אף שקומץ חלוק משחיטה יותר ממה שנתינה בכלי חלוקה מקבלה.

פיגול מפגלת בה, **הכא נמי** בטבילת אצבע בחטאת[7], **כיון דלא סגי דלא עביד לה, על כרחיה** עבודה חשובה היא, וכיון שמקרב את הדם באצבעו אל המזבח, **היינו הולכה**, ולפיכך מחשבת פיגול מפגלת בה! [8]

ודחינן: **לא** — אי אפשר להוכיח מהמשנה במנחות שטבילת אצבע מפגלת, כי **לעולם** אפשר לבאר **דדמי** נתינת הקומץ בכלי **לקבלה** של דם, ולפיכך מחשבת פיגול מפגלת בה. אבל טבילת אצבע אינה נחשבת כהולכה ולכן אין לנו מקור ללמוד ממנו

ולכן ביאר שהנידון בסוגיין מי הוא העובד את עבודת הקבלה במנחה, האוחז את הכלי או הנותן בו. [כי במנחות ז ב מסיק רבא שקידוש קומץ נלמד מדם שאינו כשר בכלי שעל גבי קרקע], והשקלא וטריא בסוגיין כך היא: מי דמי לקבלה, והרי בקבלת דם האוחז הוא המקבל ממילא, ואילו בקומץ שנינו ש"הנותן בכלי" הוא המקבל, ומסקינן שבמנחה הנותן נחשב מקבל כי עושה עבודה חשובה.

ובמנחות [ז א] מצינו שהמגביה את הכלי יכול לפגל, והקשה **הרשב"א** שם הרי אינו בכלל ד' עבודות המתיר, ותירץ שהצורך בעבודות המיר נלמד מ"האכל יאכל" ולפיכך כל דבר המביא לידי אכילה מפגל, ובמנחה מצינו נוספה עבודת האוחז את הכלי שמביאה לידי אכילה. ומבואר כנ"ל שאינו עושה "קבלה" אלא שהוא צורך העבודה. [אך לביאור הגרי"ז בהערה 8 שטבילת אצבע אינה מפגלת אלא אם היא כלולה בשם עבודה מד' עבודות, צריך לומר שגם עבודת אחיזת הכלי כלולה בקבלה, ונחשב כמו שקידש את הקומץ בהגבהתו].

וברמב"ם [פי"ב ממעה"ק הי"ג] כתב: ואין מקדשין הקומץ בכלי שע"ג קרקע. וקצת משמע שזו הלכה בקידוש הקומץ שלא יהיה על גבי קרקע, ואין זה מדיני קבלה. [וראה חידושי הגרי"ז במנחות שם]. וכיון שאין זו קבלה אלא קידוש, יש לדון אם צריך האוחז לאחוז הכלי בימינו כדין עבודה.

ומו"ר הגראי"ל דן באיזה שלב חלה מחשבת פסול בקבלה [וכנידון תוס' טו א ד"ה אלא לגבי זריקה], וצידד שכל עת שהדם באויר כלי ועדיין לא נח נחשב כמעשה קבלה אף שכבר התקדש.

7. בפשטות ביאור הגמרא הוא שמצינו בזבחים שיש בהן ארבע עבודות, וכנגדן במנחות ישנן ארבע עבודות חשובות ולא יותר, וכשם שנתינה בכלי נחשבת עבודה תחת קבלה, אף שאינה דומה לה, כך טבילת אצבע שהיא עבודה חשובה עומדת תחת הולכה, ואין הכוונה שהיא עצמה נחשבת הולכה. [וראה בשלום רב בשם תוס' קדושה].

ובגליון הובאה גירסא "על כרחין היינו קבלה עבודה חשובה", והוצרך להגיה כך משום שהמשך לשון הגמרא לענין טבילת אצבע ד"היינו הולכה", משמעותו כי אין עבודה חדשה במנחה אלא כל אחת דינה כעבודה מקבילה בזבח, ובמנחות [יג ב] גרסינן גם לגבי הנותן בכלי ד"היינו קבלה" עי"ש.

וכבר הבאנו [בהערות 3א, 8] מ**החזו"א והגרי"ז** שאי אפשר להחשיב טבילת אצבע כהולכה ממש, אלא באמת עבודה בפני עצמה היא, ונכללת בהולכה [או בהזאה] רק לענין מחשבת פיגול הנלמדת משלמים, שהיא דוקא בעבודות המתיר, אף שיש בה עוד עבודות המעכבות.

ובזבח תודה הקשה אם טבילת אצבע משום הולכה, הרי הוא מחשב בחצי מתיר, שהרי יש הטבילה היא רק חלק מההולכה. ותירץ כי כיון ש"כולה שם הולכה עלה מפגלת באיזה מקום שחושב בתחילה או בסוף". [ויתכן ליישב כרש"י להלן מב ב **שפסול** פיגול חל בחצי מתיר מה"ת ועי' חז"א בהערה 8. ו**במנחת אברהם** ריש פרק בית שמאי, ביאר כדעת **האור שמח** פט"ז מפסוהמ"ק שפסול שלא לשמה חל מה"ת בחצי מתיר, ונלמד מכך שגם **פסול** פיגול יחול בחצי מתיר מק"ו כדלהלן, ותמוה, שהרי רק פסול שלא לשמה חל בעבודה, ואילו בפיגול גם הפסול חל בקרבן].

אולם להנ"ל, יתכן שהיא עבודה בפני עצמה ונחשבת כהולכה לענין מחשבת פיגול, אך כשם שאין בה חסרון של הולכה שלא ברגל, [שהרי מסקינן להלן שלא ברגל אינה הולכה, ובכל זאת טבילת אצבע מפגלת] כך אין בה חסרון מפני שהיא חצי ממתיר ההולכה, כי היא מעשה בפני עצמו ואינה חלק ממעשה ההולכה אף אם היא בכלל עבודתה. וראה **קרן אורה** להלן טו. ובהערה הבאה.

אמנם לענין מחשבה בטבילת אצבע על הזאה אם נחשבת כחצי מתיר, עד שיחשב בכל ההזאות וטבילותיהם, דנו בזה הגר"מ והגרי"ז, [במנחות י"ד] אם נחשבת כעבודה בפני עצמה כנ"ל, ואין צריך שיחשוב בכל ההזאות [כמבואר ברמב"ם פי"ז מפסוהמ"ק ה"ב] אלא במחשב בעת הזאה, [וכן נקט בזבח תודה כאן]. או שנחשבת כמחשבה מהזאה להזאה וכדברי תוס' לעיל, שבאותה עבודה מחשבין, ולכן צריך שיחשוב בכל ההזאות [וראה קרן אורה להלן טו א].

וביאור הצדדים בזה, שחצי שיעור מהמתיר אינו נחשב "חצי מתיר", אלא באופן שיש שני חלקי מתיר ופיגל באחד מהן, כגון קומץ ולבונה או שני כבשי עצרת, והנידון בד' הזאות אם נחשבות כשיעור המתיר וכלן כאחד ודי במחשבה באחת מהן, או שהן כארבע חלקי מתיר וצריך לחשב בכל אחת.

והגרי"ז כתב [בהלכות מעילה] שהפיגול צריך להתפגל על ידי מתיריו, ולפיכך אין המתיר מתפגל כי אין לו מתירין שיפגלוהו, ולפי זה נמצא שאילו צריך את פיגול כל ההזאות, תחסר הזאת הטבילה, שהרי היא עצמה אינה מתפגלת, כי אין המחשבה בה עצמה מפגלתה. ובהכרח שהיא עבודת מתיר בפני עצמה. וראה **חזון יחזקאל** [מנחות ג' י"א].

8. **הרמב"ם** [פי"ז מפסוהמ"ק ה"ג] כתב שהחושב בטבילת אצבע, הרי זה כמחשב בשעת הזיה. ולכאורה שלא כמבואר בסוגיין שהיא משום הולכה. **ובקרן אורה** כתב שמקורו מהברייתא בסמוך שנחלקו אם מפגלת או לא מפגלת ולא מתפגלת, ונקט הרמב"ם כי מאן דאמר מפגלת סובר שגם מתפגלת, ופיגול חל רק על זריקה, ודלא כהוה אמינא שהיא משום הולכה. וראה **חזון יחזקאל** [שם]. [**ומו"ר הגראי"ל** תמה שהרי בסוף העמ' יש צד שדין טבילת אצבע תלוי במחלוקת ר"ש ורבנן בהולכה שלא ברגל, ובהכרח היא מדין

שמחשבת פיגול מפגלת בה. **ודקאמרת** שיש חילוק בין נתינת הקומץ בכלי לקבלת הדם בזבח, שהרי **הכא** בדם **ממילא** הוא זורק אל הכלי ואילו **התם** בנתינת הקומץ **איהו קא שקיל** ליה בידו **ויהיב** אל הכלי, — יש לומר כי **כיון דאידי ואידי מתן כלי הוא, מה לי ממילא, מה לי קא שקיל ויהיב!**

לימא שנידון זה אם טבילת אצבע מפגלת בחטאות הפנימיות — **כתנאי:**

דתני חדא: טבילת אצבע מפגלת בחטאת!

ותניא אידך: טבילת אצבע **לא מפגלת,** אם טבל במחשבה על מנת להקטיר אימורין למחר, **ולא מתפגלת,** אם חישב בשעת שחיטה או קבלה על מנת לטבול באצבע למחר.

מאי לאו, תנאי היא שנחלקו אם טבילת אצבע נחשבת הולכה ומפגלת, או שאינה נחשבת הולכה ולפיכך אינה מפגלת.

ודחינן: **לא** מחלוקת תנאי היא, אלא כולי עלמא סברו שטבילת אצבע הולכה היא, ומחלוקת הברייתות היא המחלוקת שנחלקו רבי שמעון ורבנן בהולכה גופא אם מחשבת פיגול מפגלת בה. ונמצא כי **הא** ברייתא ששנינו שטבילת אצבע מפגלת בחטאת **רבנן** היא, ואילו **הא** ברייתא ששנינו בה שאינה מפגלת **רבי שמעון** היא, שדעתו כי גם הולכה אינה מפגלת![9]

ומקשינן: **אי** העמדת את הברייתא שסברה כי טבילת אצבע אינה מפגלת כדעת **רבי שמעון, מאי איריא**

הולכה].

אך **במשנה למלך** כתב שגם הרמב"ם מודה דל"ג "מתפגלת" כי אין בטבילת אצבע אכילת מזבח. אכן, לדברי הגר"ח לעיל שמחשבת פיגול בזריקה חלה משום שהיא עבודה, יתכן שהוא הדין לטבילת אצבע שהיא תחילת זריקה, ומזה גופא הוכיח הרמב"ם שהיא מדין זריקה, כי בעבודה אחרת לא יחול פיגול שאינה אכילת מזבח. ולפי ביאור זה נקט הקרן אורה ששינוי בעלים פוסל בטבילת אצבע, כי לפי הרמב"ם חשובה כהזאה.

ובזבח תודה נקט שאין כוונת הרמב"ם כלל לומר שהטבילה בכלל הזיה, אלא שבהלכות הקודמות כתב שאינו מפגל בפנימיות עד שיחשוב בכל ארבע הזאות, לכן נקט גם בטבילת אצבע שצריך לחשוב בה על כל ד' הזאות, שאינה עדיפה מהזיה. וכן משמע **בקרית ספר** שכתב שהיא כהולכה ומפגל בה כבשעת הזאה, והיינו שאף שדינה כהולכה אינה מפגלת עד שיחשב בכל ד' הזאות כהזאה, ולא כהולכה שדי בחלק ההזאה לבד, וכדלעיל בהערה הקודמת.

ובאופן נוסף כתב שכוונת הרמב"ם שמחשב על שעת הזיה, דהיינו שמחשב לזרוק אחר זמנו, וראה לעיל הערה 7.

והגרי"ז ביאר באמת שטבילת אצבע בפנימיות כיון שנאמר בה "וטבל" עבודה בפני עצמה היא, אך כיון שלא מצינו פיגול בקרבנות אלא בד' עבודות המתיר צריך להכניסה תחת שם אחת מד' עבודות, וכיון שהרמב"ם פסק דהולכה שלא ברגל לאו שמה הולכה, לפיכך אינו יכול לפסוק שטבילת אצבע מפגלת משום הולכה, כי אינה ברגל, ולפיכך נקט שהיא בכלל הזאה. [ראה בכתבי הגרי"ז למנחות יג ב].

[וכדבריו העירו תוס' מנחות יג ב ד"ה משום, **ומשנה למלך** פי"א מפסוהמ"ק ה"א, שאם הולכה שלא ברגל אינה הולכה היה ראוי שטבילת אצבע לא תפגל. אך למבואר בהערה 5א יתכן לפסוק שניהם, כי אף שאינה עבודה לגבי פסולי מחשבה, חל בה פיגול משום שאי אפשר לבטלה, וכן משמע במל"מ שם. ויתכן שמשום כך גם אינה חשובה כחצי מתיר, כי רק המחשב ב"עבודה" צריך שיחשב בכולה, אך טבילת אצבע מפגלת אף שאינה עבודה משום שאי אפשר לבטלה].

ובמנחת חינוך [קמד] כתב שלדעת הרמב"ם מדובר דוקא בחושב על מנת להזות למחר, וכשטבל אצבעו בפנים מפגל מפנים על פנים, אבל אם יחשב על הקטרה אינו מפגל כי הוא מחשב מעבודת פנים על עבודת חוץ, [ורק רש"י שנקט שטבילת אצבע משום הולכה, כתב שחישב להקטיר למחר, וחישב מחוץ על חוץ].

והחזו"א [יב סקי"ג] העיר שהרמב"ם פסק [פי"ח מפסוהמ"ק ה"ז] שאין מפגלין בדבר הנעשה בפנים, ולשיטתו לא שייך לפגל בפנימיות בשחיטה וקבלה, והוסיף ש"אין לומר כיון דמשום הולכה נגעו בה והולכה איכא בחוץ גם חלק הולכה שבפנים מפגל, דטבילת אצבע היא עבודה מיוחדת אף אי יהבינן לה דין הולכה". ולכן הסיק שהכוונה לפסול דאורייתא מק"ו, ולא לפיגול ממש וצריך להגיה בדברי הרמב"ם.

אולם **בחשק שלמה** לסוגיין כתב שגם לדעת הרמב"ם מדובר במחשב על הקטרה, ומפגל במחשבה זו בין אם טבל אצבעו בחוץ ובין בפנים, כי כיון שהיא כשרה בחוץ נחשבת עבודת חוץ ומועילה בה מחשבת פיגול על הקטרה בחוץ. [וכן משמע בשטמ"ק למנחות טז ב אות כח], ולדבריו נמצא לכאורה שלא תועיל בה מחשבת פיגול על עבודת פנים ואפילו אם חשב בעת שטבל בפנים.

9. **רש"י** פירש בדחיית הגמרא, כי לכולי עלמא טבילת אצבע נחשבת הולכה, ומחלוקת הברייתות אם מפגל בטבילת אצבע או לא תלויה במחלוקת אם הולכה מפגלת או לא, ותמה **השטמ"ק** [אות י"א] הרי בהולכה אמר רבי שמעון שאינו מפגל משום שאפשר לבטלה, ואילו טבילת אצבע אי אפשר לבטלה, ואם היא הולכה יפגל בה. וכתב שמכל מקום כיון שטבילת אצבע נחשבת עבודה רק משום הולכה, לא שייך שיחול בה פסול מחשבה יותר ממה שחל בהולכה.

והמל"מ [פי"ז מפסוהמ"ק ה"ג] **והגרעק"א והרש"ש** תמהו על כך שהרי כאן מדובר גם בחטאות הפנימיות, ובהם מודה רבי שמעון שאי אפשר לבטל הולכתן ומפגלין בה. ויתכן שטבילת אצבע נכללת בכל הולכה ולאו דוקא בזו שאי אפשר

שנקטה הברייתא דוקא עבודת **טבילת אצבע** שאינה מפגלת[10], והרי כיון שאין בחטאת פנימית מתן דמים על מזבח החיצון, נמצא שאפילו אם יחשוב מחשבת פיגול בשחיטה או בזריקה לא יפגל לפי רבי שמעון, כי **האמר** רבי שמעון:

יד-א **כל** קרבן **שאין** מתן דמו **על מזבח החיצון כשלמים** [שמהם נלמד דין פיגול], **אין בו משום פיגול** כלל!?

אלא, בהכרח, שלא נחלקו הברייתות אם אפשר לפגל בהולכה או לא, ובאמת **הא והא**, שתי הברייתות הן כדעת **רבנן**, הסוברים שמפגלין בהולכה. **ולא קשיא** —

כאן בחטאות החיצונות, אין טבילת אצבע מפגלת בהן, כי אין בהן עבודה של טבילת אצבע בדם, שהרי נאמר בהן "ולקח", ולא כחטאות הפנימיות שנאמר בהן "וטבל". וכיון שבחטאות החיצוניות אין דין "טבילת אצבע" בדם אלא רק "לקיחת הדם" באצבע כדי לתתו על המזבח, לפיכך אין מחשבת פיגול בטבילת האצבע מפגלת.

כאן בחטאות הפנימיות, שטבילת האצבע בדם היא חלק מהעבודה האמורה בהן, שנאמר בהן "וטבל", לפיכך טבילת האצבע במחשבת פיגול מפגלת בהן, כדין מחשבת פיגול בהולכה.

ומקשינן: איך יתכן לומר שהברייתא הסוברת שטבילת אצבע אינה מפגלת עוסקת בחטאות החיצונות? והלא בחטאות החיצוניות **פשיטא** שאין טבילת אצבע מפגלת, **דהא לא כתיב בהו "וטבל"**, וכיון שטבילת האצבע אינה מכלל העבודה האמורה בהן, אין צורך להשמיענו שאינה מפגלת?

ומתרצינן: אף על פי שלא נאמר בחטאות החיצונות "וטבל", **איצטריך** התנא להשמיענו שאינה מפגלת, כי **סלקא דעתך אמינא, הואיל וכתיב** בחיצוניות "**ולקח** הכהן מדמה באצבעו", משמע שצריך הכהן בעצמו לקחת מהדם באצבעו, **ואי אתי קוף**[1] ויטול מן הדם **ורמי ליה אידיה** [ויתנו על אצבע הכהן], אין הכהן יכול ליתנו על גבי המזבח, אלא **בעי** הכהן **למשקל** בעצמו מן הדם **זימנא אחרינא**, כדי שתהיה הלקיחה נעשית באצבעו של הכהן. וכיון שלא תיתכן לקיחת הכהן באצבע מבלי שיטבול את אצבעו בדם, **אימא כמאן דכתיב "וטבל" דמי**, שהרי הטבילה היא חלק בלתי נפרד של הלקיחה, לכן **קא משמע לן** הברייתא שאין הטבילה נחשבת בכלל הלקיחה, ולפיכך אין בה דין פיגול, כי **להכי לא כתיב** בפירוש בחטאות החיצונות "**וטבל**" כמו שאמר הכתוב בחטאות הפנימיות, אלא נאמר בהן "ולקח", כדי ללמדנו **דמשמע הכי ומשמע הכי**, שיש כאן שני לימודים, האחד, שאין הטבילה בדם בחטאת החיצונית משום עבודה, ומאידך, שצריך הכהן לטבול באצבעו ולא על ידי קוף. והיינו, ממה שהקפידה התורה בחטאות החיצוניות לשנות את לשון ה"טבילה" האמורה בחטאות הפנימיות ללשון

לבטלה, ולפיכך אי אפשר להחשיבה יותר מכל הולכה. [וראה ישוב לזה להלן טו. הערה 3].

ובשטמ"ק להלן [טו. אות ח] כתב כי גרסינן לכולי עלמא בהולכה זוטרתי לא פסלה כי אינה כלום ואין שם הולכה עליה. [ומה שלרבנן מפגל בה היינו רק אם נאמר שהולכה שלא ברגל שמה הולכה, אך למסקנא אין שמה הולכה ולא מפגל בה]. וכן כתב **חזו"א** [זבחים קמא כ"ח ג] ולהלן טו. נברר ענין זה במקומו. [וראה **חזו"א** א י"ד].

10. **הרש"ש** העיר הלא יתכן שבא להשמיענו כי טבילת אצבע במחשבת פיגול אינה עושה אפילו פסול, משא"כ בשאר העבודות שחל פסול אף בחטאות הפנימיות.

ותירץ **מו"ר הגראי"ל** על פי המבואר [בהערה 3א] שאין פסול מחשבת שלא לשמה בטבילת אצבע, ולפיכך גם פסול מחמת מחשבת פיגול לא חל בה, כי אינו נלמד אלא בק"ו ממחשבת שלא לשמה.

1. **בזבח תודה** תמה, למה נקטה הגמרא שנתן קוף על ידו, ולא שנתן זר. **ובשלום רב** צידד ליישב, שאילו אמרו זר, היה מקום להכשיר נתינת קוף, כי כל שלא שייך בו כהונה, אין צריך בו כהונה. אך הראה מתוס' מנחות [ק ב] שאף במקום שלא צריך כהונה פסול קוף כמבואר בסוכה [נ א] עי"ש. [ועדיין צ"ב למה לא נקטו שנתן כהן אחר]

ובחזו"א [או"ח קמט ב] הביא **שבבנין שלמה** [מ"ח] למד מכאן שהאוחז בידו ארבעת המינים קודם עלות השחר, אינו מקיים בכך "ולקחתם" אלא אם יניחם אחר עלות השחר ויחזור לקחתם, כי צריך "מעשה לקיחה". ודחה דבריו, לפי שאין הפסול בנתינת קוף משום חסרון מעשה נטילה, אלא משום שצריך לקחת את ההזאה מכלי שרת, אבל אין מכאן הוכחה שבכל מקום אחיזה מתמשכת אינה נחשבת "לקיחה". [וראה מכתב **הגרא"ז מלצר** בענין ראיה זו בספר הזכרון להגר"י אברמסקי עמ' רנב]

ומו"ר הגראי"ל חילק, שבדם אינו עושה מעשה אחיזה כמו בד' מינים אלא רק דבוק לידו, ובהכרח צריך לקיים "ולקח" בפעולת לקיחה ממקום הדם בו, אך אחיזה מועילה כלקיחה. וראה מש"כ בזה הנצי"ב **במשיב דבר** [ח"א מ] ו**חלקת יואב** [או"ח יב].

"לקיחה", נשמע שאין הטבילה חשובה עבודה בחטאת חיצונה,(2) אך מאידך גם נשמע, שהכהן צריך לקחת בעצמו את הדם, ולא שיקחנו הקוף ויתנו על ידו.

שנינו במשנה: **רבי שמעון מכשיר** במחשב שלא לשמה **בהילוך.**

אמר רבי שמעון בן לקיש: מודה רבי שמעון בהולכת דם חטאות הפנימיות שמחשבה פסולה **פוסלת בהן, הואיל** והיא **עבודה שאי אפשר לבטלה.**(3) שהרי כל טעמו של רבי שמעון שאין פוסלת מחשבה פסולה בשעת הילוך בחטאות החיצוניות, הוא משום שההולכה היא עבודה

---

2. **רש"י** פירש שגם חטאות חיצוניות טעונות טבילת אצבע, וממה שלא כתבה התורה דין זה בפירוש למדנו שאינה עבודה חשובה לפגל, [ראה שטמ"ק אות טו שגרס אינה חשובה עבודה]. ולכאורה משמע שעבודה היא אלא שאין פיגול אלא בעבודה חשובה. **ובזבח תודה** ביאר שהשקלא וטריא בסוגיין היא אם טבילה אינה מצוה אלא הכשר לזריקה, ומסקינן שאמנם יש מצות לקיחה, אך אינה עבודה שהרי לא נאמר "וטבל".

ומו"ר הגראי"ל הוכיח כן ממה שנקטה הגמרא שנתינת קוף פסולה משום חסרון "ולקח" ואילו גם בחיצוניות טעון טבילת אצבע הרי פסולו משום "וטבל", ובהכרח שאין עבודה חיובית של טבילה, אלא שההיכי תמצי ללקיחה באצבע שייכת רק על ידי טבילה. וביאר שמשום כך מצינו שדוקא בפנימיות דם קרוש פסול משום שנאמר בהם "וטבל", אך לקיחה מועילה גם אם יספוג אצבעו בדם קרוש. [וראה **משמר הלוי** לד].

וכעין זה כתב **במקדש דוד** [ז, ב] לחלק בין חטאות פנימיות שצריך שיהיה בדם שיעור טבילה בשעת קבלתו, וכדלהלן [מ ב, צג ב], לבין חטאות חיצוניות שאין צורך שיהיה בו שיעור טבילה בקבלתו, כיון שהשיעור הוא דין בטבילת האצבע והרי יכול להקרישו אחר כך ולא יצטרך טבילה אלא סיפוג בלבד.

ויישב בכך את דברי הרמב"ם [פ"ה ממעה"ק ה"ט] שמשמע מדבריו שצריך שיהיה שיעור דם רק בשעת טבילה, ותמה **המשנה למלך** שהרי אמרו בגמרא שיהיה בו שיעור מעיקרא. ולהנ"ל הרי בחטאות החיצוניות אין צורך בכך.

אולם **הגר"ח** נקט שגם בחטאות החיצוניות צריך טבילת אצבע, ודם קרוש אינו ראוי לזריקה, שהרי אמרו [במנחות ה א] שממרסין בדם חטאת חיצונה שלא יקרש. ומה שאמרו במנחות [כא א] שדם קרוש כשר בחיצוניות משום שהוא בר לקיחה ונתינה, אין פירושו שאינו טעון טבילה אלא סיפוג, כי אם שדם החיצוניות שנקרש אינו נפסל ל"עבודה" כדם פנימיות, כיון שאין דין "עבודה" בטבילת אצבע אלא רק כהיכי תמצי לזריקה, אך באמת נמצא שממילא הוא פסול לזריקה [וכיון שלא חל בו דיחוי לעבודה האוכלו חייב].

ויתכן לבאר את כוונת הגמרא במנחות על פי המבואר [יג ב הערה 8] בדעת הרמב"ם, שטבילת אצבע בחטאות הפנימיות היא חלק מעבודת הזריקה, ולכן מפגלין בה, ומטעם זה צריך שיהא שיעור טבילה בקבלה, כי היא מדיני דם הזריקה. אך בחיצוניות, שאין הטבילה אלא הכשר לזריקה, לפיכך אינה עבודה חשובה שמעכבת, ואין מפגלין בה, וכן אין צריך שיהיה שיעור טבילה בקבלת הדם, כי אין הטבילה מדיני הזריקה. וראה **בד קודש** [ח"א סי' י וס"ס נו].

3. לכאורה תמוה, מה חידש ריש לקיש? הרי דין זה נשמע מדברי רבי שמעון, שגילה טעמו במשנה שמכשיר רק משום שאפשר לבטל ההולכה, וכשאי אפשר, פוסל. וכן תמוה בדברי רבא בסמוך לגבי האופנים שההולכה הכרחית בהם. ובפשוטו צריך לומר, דסלקא דעתך שהפסוק "והקריבו", שממנו לומדים הולכה, כתיב בחטאות החיצוניות, שאפשר לבטל הולכתם, וממילא אי אפשר ללמוד ממנו שבפנימיות פסולה, וקא משמע לן שלומדים לכל הקרבנות שהולכה בכלל קבלה, וכשאי אפשר לבטלה, מחשבה פוסלת בה. ורבא חידש שעל אף שחלק מההולכה אי אפשר לבטלה, לא נחשבת כולה כעבודה, ובמה שאפשר לבטלה אינה פוסלת. או שאף על פי שמצוה מן המובחר לשחטה בצד המזבח אין זה מחשיבה הולכה כ"לאו אורח ארעא לשחטה בהיכל". וכדלקמן.

אולם **הגרא"ל מאלין** [ח"ב ז] ביאר שטעמו של רבי שמעון הוא, כי ממה שאפשר לבטלה מוכח שהולכה אינה ממתירי הקרבן, אלא היא כשאר עבודות המעכבות, ואין מחשבה פוסלת אלא כשחשב במתירי הקרבן, ולכן סלקא דעתך שאף בפנימיות שאי אפשר לבטלה לא תפסול, כי ממה שאפשר לבטלה בחיצוניות מוכח שאינה ממתירי הקרבן, ועל כן הוצרך ריש לקיש לומר שאמנם ההולכה בפנימיות היא דין נפרד מהולכה בשאר זבחים, שאינה הקרבת הדם למזבח אלא הבאתו לפנים [וכדלהלן] והיא ממתירי הקרבן, ופוסלת בה מחשבה.

וזהו גם מקור דינו וחידושו של רבא, שאין מחשבתו מפגלת אלא מפתח אולם ולפנים, ואף שאי אפשר לבטלה כולה, אין נעשית כולה הוכלה אלא חלקה שהיא הבאת הדם להיכל שהוא דין הולכה שהתחדש בחטאות הפנימיות.

וכן מוכח **בשטמ"ק** [לעיל יג ב אות יא], שהקשה איך אמרו שטבילת אצבע אינה מפגלת לרבי שמעון משום שאין מחשבה מועלת בהולכה, והרי רבי שמעון יודה שמועילה מחשבה בטבילת אצבע, שהרי את הטבילה באצבע אי אפשר לבטלה. ותירץ, כיון שטבילת אצבע נחשבת עבודה רק משום הולכה, אי אפשר לפסול בה יותר מהולכה עצמה. ולכאורה תמוה, שהרי ריש לקיש אמר שרבי שמעון מודה בהולכת חטאות פנימיות, אף שגם הן משום הולכה. ובהכרח, שדין הולכה מחודש הוא, ואינו כטבילת אצבע, שהיא מדיני הולכת שאר הקרבנות שהם להקרבת הדם למזבח [כפרש"י יג ב ד"ה אלא עי"ש הערה 9, לגמרא והערה 6 על תוס']

וכבר הבאנו לעיל [יג א הערה 3] שדעת רש"י והרמב"ם שגם רבנן מודים שאין מחשבה מועילה בעבודה שאפשר לבטלה, אלא שרבנן סברו שאי אפשר לבטל את ההולכה. וביאר הגרא"ל שרבנן סוברים שעבודת ההולכה היא ממתירי

שאפשר לבטלה, כששוחט סמוך למזבח, ודבר זה לא יתכן בחטאות הפנימיות, לפי שאין דרך לשחוט בהיכל.[4]

ומקשינן: **והאמר רבי שמעון**, **כל** מתן דמים **שאינו** ניתן **על מזבח החיצון, כדם שלמים** שניתן על מזבח החיצון, **אין חייבין עליו משום פיגול.** והניחה עתה הגמרא, שהוא הדין למחשבת שלא לשמו, שאינה פוסלת אלא אם חישב בשעה שנתן את הדם על מזבח החיצון, ולא אם חישב בשעת מתן דמים בפנים ההיכל!

ומתרצינן: **אמר רבי יוסי ברבי חנינא:** מה שאמר רבי שמעון שאין חייבין על מחשבת פיגול בשעת מתן דמים בפנים, אין כוונתו אלא ביחס לאכילת בשר הקרבן [שאין חייבין על אכילתו כרת כדין פיגול, אלא אם חישב בקרבן שמתן דמו על מזבח החיצון], אבל **מודה היה** רבי שמעון **לפסול** מהקרבה גם אם חישב חוץ לזמנו בחטאות הפנימיות **מקל וחומר** ממחשבת שלא לשמו, שנוהגת בין בחוץ ובין בפנים —

ומה מחשבת **שלא לשמן, שהוכשרו בשלמים** [שאין מחשבת שלא לשמה פוסלת בשלמים], **פסול בחטאת,** ואפילו בפנים.

מחשבת **חוץ לזמנו, שפוסל** אפילו **בשלמים, אינו דין שיפסול בחטאות,** ואפילו בפנימיות?![5]

הקרבן, ולפיכך צריך לשחטו רחוק מהמזבח כדי לעשות את ההולכה, ומה שאי אפשר לבטלה, היא ההוכחה שזו עבודה מתיר, ואינה עצם הסיבה שיפסול בעבודה זו [ובכך נחלק רבי שמעון, וסבר שההולכה אינה ממתירי הקרבן, ומה שאפשר לבטלה היא ראיה לכך].

4. **רש"י** פירש שאין הדרך לשחוט בהיכל ועל כרחו הוא שוחט בעזרה ומוליכה וכו', ותמה **הקרן אורה** הרי בדיעבד שחיטתו כשרה, ולמה נחשב שאי אפשר לבטל ההולכה.

והגרא"ל מאלין [שם] ביאר, שכוונת רש"י לומר, שעל אף שבדיעבד השחיטה בהיכל כשירה, ומצד זה אפשר לבטל ההולכה, מכל מקום, כיון שאין אורח ארעא לשחוט בו, מוכח שההולכה היא ממתירי הקרבן, וממילא אי אפשר לבטלה, ופוסלת.

והיינו, העובדה ש"אפשר לבטלה" אינה רק ראיה שעבודה זו אינה חשובה כי אילו היתה חשובה לא היה אפשר לבטלה. אלא להיפך, כיון שאפשר לבטלה לכן היא נחשבת לעבודה שאינה חשובה. ולכן, במקום שאי אפשר במציאות לבטלה, אף שאין זה מצד דיני הקרבן, היא נחשבת עבודה הפוסלת [אך אילו היתה זאת רק ראיה, הרי כאן אפשר לבטלה מצד דיני הקרבן, ואינה חשובה הולכה].

ובמנחת חינוך [קפד] כתב שהנכנס להיכל ושחט ואכל חייב משום ביאה ריקנית. [ולא התירו לשחוט בפנים אלא בשעה שהקיפו גויים את העזרה], ולדבריו נמצא טעם נוסף שמוכרח לשחוט בחוץ, ולכן אי אפשר לבטל ההולכה.

והגרעק"א ציין לתוס' להלן [סג א] שדייקו מדברי רש"י שאם היה הדרך לשחוט בהיכל, היה זה מקום כשר לשחיטה, ונחשב כולו "צפון". **ובשטמ"ק** [אות ז] נחלק, וכתב שהטעם שאין שוחטים חטאת בהיכל כי אינו "צפון", שהרי לקמן אמרו ששוחטים שלמים בהיכל, ודרכו בכך. ונחלקו אם מה ששוחט שלמים בהיכל מהטעם ש"לא יהא טפל חמור מעיקר" [כדלהלן סג א] מועיל שלא יהא צריך לשחוט בו בצפון, כי לא נאמר דין צפון אלא בשוחט בפתח אהל מועד ולא בתוכו, או שבשאר קרבנות לא נאמר כלל "פתח אהל מועד", והכשר השחיטה בהיכל הוא משום שלא גרע מעזרה, ואם כן טעון צפון כמו בעזרה [ראה מחלוקת רש"י ותוס' להלן סא א וצ"ע].

ובמקדש דוד [ז ג] כתב שלדעת רש"י אף שאינו על ירך המזבח נחשב צפון כדלהלן [כ א], וקיימא לן להלן [כו א] שרק שחיטה צריך לעשותה על ירך אך קבלה דינה בכל צפון, ויכול לשחוט על ירך ולהכניסה להיכל ולקבל שם דמה, וגם בכך דעת רש"י שאין זה אורח ארעא.

ובאופן אחר יש לומר, על פי מה שנחלקו רש"י להלן [כ א] **והרמב"ם** [פ"ב מבית הבחירה הט"ז] אם כשאינו על ירך המזבח נחשב צפון, **וזבח תודה** [פרק ה] ביאר שנחלקו אם דין צפון הוא בצפון העזרה או בצפון המזבח, ולרש"י שהוא צפון העזרה הרי הוא כולל גם את צפון ההיכל, ולכן השחיטה כשרה בו, והוצרך לומר שאין דרכה בכך. [ויתכן שטעמו של רש"י שדין צפון הוא מחמת קדושתו, וכל שכן שיכול לשחוט בהיכל שקדושתו יתירה, וראה חזון יחזקאל פ"ה ה"ב].

ב. ממה שפירש רש"י שצריך להוליך הדם מחוץ לפנים כדי להזות על הפרוכת — הוכיח **הגרי"ז** כשיטת רש"י לקמן [כו א ד"ה הכניס] שבעבודת פנים יש דין שיעמוד הכהן בפנים. אלא שתמה לשיטת רש"י שבהיכל אין חסרון של צפון, ורק אין הדרך לשחוט בו, למה לא ישחוט סמוך להיכל, ויקבל הכהן את הדם כשהוא עומד בפנים, ולא יזדקק להולכה.

5. **רש"י במנחות** [טו א] הביא אופן שאינו ענוש כרת על הפיגול אף שהעבודה נפסלת, **ובקרן אורה** שם דן במקור דבריו. **והגרעק"א** בנדרים [לו א] ובשו"ת [ח"ג צה] כתב שאף אם לא חל פיגול, כיון שחשב מחשבת פיגול, עבודתו אינה עבודה, ונפסלת. ומקור שיטתם מסוגיין, כי אם פסול פיגול הוא בעצם הקרבן ולא בעבודה, הרי אי אפשר ללמדו ממחשבת שלא לשמו, שפוסלת רק בעבודה [כמבואר בדף ב א] ובהכרח שבפיגול נפסלת גם העבודה. וראה **בחידושי הגרי"ז** [פ"ד ממעה"ק] הובא לעיל [יג א הערה 10].

וראה בפירוש **הר"ש** [נדבה פ"ד ט] **ובתוס'** להלן [כג ב ד"ה הא] שמנחת נסכים ומנחת כהנים אפילו אינן נפסלות במחשבת פיגול, ולמדו מהק"ו בסוגיין, שאינו שייך במנחות אלו שאינן נפסלות במחשבה שלא לשמה, עי"ש.

ב. רש"י פירש שאת עונש הכרת אין למדים בקל וחומר

אשכחן מחשבת **חוץ לזמנו** שפוסלת בפנים. מחשבת **חוץ למקומו, מנלן** שפוסלת גם בפנים? שהרי מחשבת חוץ למקומו נאמרה בפרשת שלמים, ומנלן ללמוד שפוסלת בחטאות בפנים, כאשר בשלמים אין עבודת פנים?

ואי, ואם תרצה ללמוד מחשבת חוץ למקומו במה מצינו **ממחשבת חוץ לזמנו,** הרי יש ליפרוך, **מה לחוץ לזמנו** שפסולו חמור, **שכן** חייבים על אכילת בשר הקרבן שהתפגל **כרת,** תאמר בחוץ למקומו, שהקרבן רק נפסל, אך אין חייבים על אכילתו כרת.

ואי תרצה ללמוד מחשבת חוץ למקומו בקל וחומר **משלא לשמו,** [כשם שלמדנו מחשבת חוץ לזמנו בקל וחומר משלא לשמו], יש לפרוך, מה שלא לשמו, שהוא חמור יותר, **שכן** הוא **נוהג** אפילו כשמקריבים **בבמה** [בקרבן שקרב בבמת יחיד בשעת היתר הבמות], תאמר בחוץ למקומו, שאינו פוסל בבמה, שהרי בשעת היתר הבמות, מקומו הוא בכל מקום בעולם.(6)

ומתרצינן: המקור לפסול הולכה בחטאות הפנימיות על ידי מחשבת חוץ למקומו נלמד בקל וחומר ממחשבת שלא לשמה: ומה שלא לשמה, שכשר בשלמים, פוסל בחטאת אפילו בפנים. חוץ למקומו, שפוסל בשלמים, אינו דין שיפסול בחטאת בפנים. ואין לפרוך שמחשבת שלא לשמו חמורה שנוהגת אפילו בבמה, כי פסול **שלא לשמו, במאי נוהג? — בפסח ובחטאת** בלבד. והרי **פסח וחטאת — בבמה לא קרבי,** ונמצא שאין פסול שלא לשמו פוסל בבמה כלל!

ואיבעית אימא, אכן המקור לפסול במחשבת חוץ למקומו נלמד ממחשבת חוץ לזמנו, ולא תיפרוך מה

משלמים לחטאת, לפי שדיו לבא מן הדין להיות כנידון, והקל וחומר נלמד משלא לשמה שאין בה כרת. **ובמצפה איתן** כתב שהוצרך לומר דיו, כי סוגיין אליבא דרבי שמעון שאמר בסנהדרין [עד א] עונשין מן הדין. וכן כתב **בשדי חמד** [מערכת האלף].

ובעולת שלמה ביאר על פי המהרש"א, שכתב כי הטעם שאין עונשין מן הדין הוא כי עבירה חמורה יותר אינה מתכפרת בעונש שניתן שקלה ממנה, אך לגבי חטאות הפנימיות אפשר להוכיח מחטאות החיצוניות שגם הן חמורות משלמים בכך שנפסלות "שלא לשמן" ובכל זאת כרת מכפר בהם על פיגול, ועונשין בה מן הדין.

ג. תוס' להלן [קט ב ד"ה ומר] כתבו שלדעת רבי יוסי שאמר "אין פיגול אלא בדבר שהוא על המזבח החיצון" לא תפסל קטורת במחשבת פיגול. **ובטהרת הקדש ועולת שלמה** שם דנו למה לא ילמד בק"ו משלא לשמה כמבואר בסוגיין,. אמנם יש לדון אם בקטרת יש פסול של מחשבת שלא לשמה, שהרי לעיל [ה א] דרשינן מ"אותה" האמור בחטאת שאין מחשבת שלא לשמה פוסלת בשאר קדשים. וראה להלן [כג ב בהערה 6 לתוד"ה הא שנרחיב בזה].

אכן, כל הקושיא היא רק לדעת תוס' להלן [מד ב ד"ה בדבר] שרבי יוסי מודה לרבי שמעון שמחשבת פיגול פוסלת בדבר שאינו על המזבח החיצון, וכן הוא בתירוץ הראשון בתוס' כאן [ד"ה מודה וראה הערה 2], אך בתירוץ השני יתכן לבאר שלפי רבי יוסי מחשבת פיגול בפנים אפילו אינה פוסלת. וגם המחשב בחפינה בחוץ על הקטרה שלא במקומה אלא בחוץ נראה שלא יפסול לרבי יוסי, משום שהיא מחשבה על עבודת פנים לעשותה בחוץ, ראה **שטמ"ק** במנחות [טז ב אות כח] וע"ע בהערות לתוס'.

6. כך פירש"י. ולהלן [קיב ב] אמרו שאוכלים קדשים קלים בכל ערי ישראל, **ופירש"י** [שם ד"ה קדשים] שהרי בכל מקום שהוא, שם עושה במה, ואוכלו. ומשמע שאין מקריבין בה אלא בארץ ישראל. וראה **באבות דבי נתן** [פ"כ] ש"כל ארץ ישראל ראויה למזבח", וביאר **היעב"ץ** דהיינו בשעת היתר הבמות. וכן הביא בסוף שו"ת **דברי אמת** [דרוש טו] **שהזית רענן** ביאר את דברי **הספרי זוטא** [נשא] שארץ כנען מקודשת בכך שכולה כשרה לבית השכינה, שאין הכוונה לביהמ"ק, שמקומו רק בירושלים, אלא לבמת ציבור, שאינה כשרה בחו"ל. וכן הוכיח מדברי **הרמב"ן** בפרשת חקת שהבמות אסורות בחו"ל.

ולכאורה מדברי הגמרא כאן מוכח שאין גבולות לבמה, ואין בה פסול "שלא במקומו", ובהכרח שכוונת הגמרא להלן גם לערי ישראל שבחו"ל, וכן מבואר ברש"י סנהדרין [פג א ד"ה תרומה] שבמה נוהגת בחו"ל [והרמ"ה שם כתב שהכוונה לחוץ לירושלים]. וכן נקט ה**בית הלוי** [ח"ב דרוש ג] וכן הוכיח ב**סדרי טהרות** ממה שמקריבין בבית חוניו בזמן היתר הבמות [מגילה י א]. וראה ב**שפת אמת ועולת שלמה** שחילקו בין במה קטנה לבמה גדולה, ותמוה שלא הוזכר חילוק זה במשנה להלן [קיב ב].

ומו"ר הגראי"ל אמר, שאין כוונת רש"י בסוגיין שיכול לעשות במה בכל מקום, אלא שכל העולם הוא מקומה של במה, כי לא נקבע לה מקום, ולכן אין בה פסול "שלא במקומו", [ועיין להלן כג ב תוד"ה הא]. והעיר, למה נחשבת כקולא בבמה, והרי אין בה הכשר ליוצא אלא שכל מקום נחשב מקומה וחסר במציאות של יוצא. וביאר, שהקולא היא בכך שמקומה כשר בלי מחיצות, ואילו מקום קרבנות מזבח נפסל אף בפנים כאשר נפלו המחיצות.

וראה בפירוש **הר"ש** לתו"כ [צו ריש פרשה ו] שיוצא אינו נוהג בבמה [גדולה] כי "הכל נקרא חוץ", **והראב"ד** שם ביאר "שלא נאמרה בה מחיצה אלא במזבח בלבד". וראה דברי רש"י בזה [להלן נא א, סח א, פד א, מנחות ו א ד"ה שהרי, כה א ד"ה מכללו], **וברמב"ן** עה"ת [דברים יב ח] ובחידושי **הרשב"א** למנחות [ג ב] **ובמשך חכמה** [שמות כט לד] [וראה להלן לו א

לחוץ לזמנו שחייבים על אכילתו כרת, כי לימוד זה אינו נלמד בלימוד של "מה מצינו", אלא **היקשא הוא,** שהוקש דין חוץ למקומו לחוץ לזמנו, ועל היקש אין פירכא.[7]

וכך הוא ההיקש בין חוץ למקומו לחוץ לזמנו: כתיב "ואם אכל יאכל ביום השלישי, לא יחשב, פיגול יהיה". ודרשינן: "**שלישי", זה** המחשב **חוץ לזמנו,** שחשב לאוכלו ביום השלישי. ולפיכך לא יחשב הקרבן אלא יפסל, ויתור הכתוב "**פגול** יהיה" בא ללמדנו, **זה** המחשב **חוץ למקומו,** שגם הוא נפסל.

אמר רבא: מה שאמרו שרבי שמעון מודה שמחשבה פוסלת בהולכה שאי אפשר לבטלה, היינו דוקא באופנים מסוימים, התלויים בכמה פרטי דינים:[8]

א. **אם תימצי לומר דרבי שמעון סבר ליה כרבי אלעזר בריה, דאמר,** איזהו "צפון" העזרה שכשר לשחיטת הזבחים? — כל השטח הצפוני של העזרה אשר **בין האולם ולמזבח** נחשב "**צפון**", וראוי לשחוט בו.

הרי נמצא שאפשר לשחוט את החטאות הפנימיות בצפון העזרה אפילו בסמוך לאולם, כי גם מקום זה נקרא צפון. ולפיכך **אין מחשבה** פסולה **מועלת** [מועילה] לפסול **בהולכת** דם **חטאות הפנימיות** בשעה שמוליך את הדם בעזרה, שהרי אפשר לבטל את ההולכה הזאת, על ידי שישחוט את החטאת בסמוך לאולם.

ולפיכך, אין מחשבה פוסלת בהולכה אלא אם חושב אותה בשעת הילוכו עם הדם **מפתח אולם ולפנים,** שאין שוחטין בפנים, ואי אפשר מבלעדי הולכה זאת[9].

ב. **ואם תימצי לומר סבר לה** רבי שמעון **כרבי יהודה, דאמר "תוך עזרה מקדש",** והיינו שכל רצפת העזרה שבין האולם למזבח קדושה בקדושת המזבח, וראויה היא להקטיר עליה חלבים כמו על מזבח החיצון, נמצא שאם בא לחשוב מחשבת פסול בהולכת הבזיכין של קטורת [שהיו נתונים על השולחן בהיכל, וביום השבת היה הכהן מורידם ומקטירם על מזבח החיצון], **אין מחשבה** של פסול **מועלת בהולכת סילוק בזיכין,** לא בשעה שהולך בפנים ההיכל, שהרי אפשר להניח את השולחן[10]

תוד"ה קסבר, שמוכח מדבריהם ששייך חסרון חוץ למקומו אף כשאין דין של תוך המחיצה, ועיין בחידושי הגרי"ז עה"ת פרשת ראה].

7. **בקרן אורה** ביאר שהוצרכו ללמוד מקל וחומר, ומהקש, כדי שיוכלו לחזור וללמוד ממנו, בין למאן דאמר שהלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד ובין למאן דאמר שהלמד בקל וחומר אינו חוזר ומלמד בהיקש.

והגרא"מ הורביץ ביאר שהוצרכו שני הלימודים, כי מקל וחומר היה אפשר לפרוך שכן שלא לשמה ישנו בבמה בשאר קדשים לענין שלא יעלו לשם חובה, ואילו מהיקש לא ניחא ליה, כי נלמד מכך שדבר הלמד בקל וחומר חוזר ומלמד בהיקש. עי"ש.

8. בכל פרטי הדינים דלהלן מבואר שאין מחשבה פוסלת בחלק ההולכה שאינו נצרך, וחלוק דין ההולכה מקבלה שפוסלת בה מחשבה בכל קבלת הדם אף שרק חלקו נצרך לזריקה, כי בקבלה לא ידוע איזה חלק נצרך וישמש לזריקה, אך בהולכה ידוע מה אפשר לבטל ומה לא, ולפיכך החלק הנצרך אינו עושה את כל ההולכה כאי אפשר לבטלה. [וראה חזו"א יב, יג]. וכן מוכח מאידך, שהחלק שאינו נצרך אינו עושה את כל ההולכה כעבודה שאפשר לבטלה.

9. **הגרא"ל מאלין** [שם] העיר למה הוצרכה הגמרא להשמיענו רק אי סבירא לרבי שמעון כבריה, והרי אפילו לשיטת רבי שמעון עצמו יש נפקא מינה לגבי אורך המזבח שבמקום זה אפשר לבטל ההולכה. כי יכול לשחוט בצד הסמוך לאולם, ונמצא שלפי רבא אין המחשבה פוסלת בהולכת הדם לאורך המזבח.

והוכיח מכך כביאורו, שלדעת רבי שמעון התחדש דין הולכה בחטאות הפנימיות שהוא הבאת הדם להיכל, ואין הנידון לגבי ההולכה בעזרה, אלא מהיכן מתחילה ההכנסה לאולם, ואם אפשר לשחוט בכל העזרה בהכרח שההולכה היא רק מעת ההכנסה, אך אם אפשר לשחוט רק מול המזבח נמצא שנאמר דין הולכה גם בעזרה, ואף בהולכה לאורך המזבח תפסול מחשבה, כי היא מעבודות המתיר של הקרבן, ומה שאפשר לבטל מקצתה אינו מפקיע ממנה שם עבודה.

10. האחרונים הקשו לדעת **הראב"ד** [פ"ג מכלים ה"א] שאסור לטלטל השלחן, איך אפשר להעבירו לפתח ההיכל, [וראה בחגיגה כו ב שהגביהוהו להראותו לעולי רגלים, ומבואר לפי טעם **המקדש דוד** כב ו שהאיסור משום שצריך שתהיה המנורה נוכח השלחן, ובמקומו מותר להגביהו, וגם כאן יתכן לפרש שיכול להעביר שניהם לפתח ההיכל זה נוכח זה].

ומו"ר הגראי"ל דקדק בלשון רש"י "להושיב שלחן לסדר עליו" שהכוונה לשלחן אחר שמסדרין עליו מחדש, ואינו הסילוק מהשלחן שבפנים, ואין בכך ביטול דין השלחן הפנימי מכלי המקדש. והעיר עוד, שלא אמרו בשלחן דלאו אורח ארעא להעמידו בפתח ההיכל, כי סברא זו שייכת רק בעצם העבודה, כשחיטה בפנים, אך כשסילוק הבזיכין נעשה כדרכו

עם הבזיכין בסמוך לפתח ההיכל,[11] ונמצא שההולכה בהיכל אינה מחויבת המציאות, וכמו כן לא בשעה שמוליך בעזרה, כי ההולכה בעזרה גם היא אינה מחוייבת, שהרי אפשר להקטיר על רצפת העזרה מיד עם צאתו מהאולם שבין ההיכל לעזרה.[12]

אלא אימתי מועלת מחשבת פסול בהולכת הבזיכין — רק אם חישב בהליכתו באולם, שהוא בין ההיכל ובין העזרה, ואי אפשר להניח בו את השולחן, וכמו כן אין רצפתו קדושה בקדושת מזבח, ולפיכך הולכת הבזיכין בו היא הולכה שאי אפשר להמנע ממנה. והולכה זו היא **מפתח היכל** הנפתח לאולם, **ולחוץ**, דהיינו בשעת ההולכה בשטח האולם עצמו בלבד, ששטח האולם אינו קדוש בקדושת המזבח ואי אפשר להקטיר בו, ומאידך אי אפשר לערוך בו את לחם הפנים והבזיכין.[13]

ג. **ואם תמצא לומר סבר** רבי שמעון **קדושת היכל** וקדושת **אולם חדא היא**, ואפשר להניח את השולחן גם באולם, נמצא שגם ההולכה באולם עצמו אינה מחוייבת, כי ניתן להניח את השולחן סמוך לפתח האולם ולחוץ, ולפיכך **אין מחשבה מועלת** בהילוך הבזיכין אלא **מפתח האולם** [שבין האולם ולעזרה] **ולחוץ**.

והיינו בתוך חמשת אמות שבעובי הכותל שבו מצוי הפתח שבין האולם לעזרה. כי מקום עובי הפתח אין קדושתו כהיכל, ואין ראוי להניח בו את השולחן, וגם אינו כעזרה, שאי אפשר להקטיר על רצפתו, ולפיכך אי אפשר לבטל את ההולכה שבעובי הכותל, ולכן מחשבת פסול מועילה בה.[14]

ד. **ואם תימצי לומר** שאפילו **תוך הפתח** שבין האולם לעזרה הרי הוא **כלפנים**, וניתן להניח בו את השולחן, ונמצא שאפשר ליטול את הבזיכין היישר מן השלחן ולהניחם על רצפת העזרה, **אין מחשבה מועלת אפילו** אם פוסע **פסיעה אחת, אלא בכדי הושטת ידו** מהשלחן אל רצפת העזרה, כי רק הושטה זו נחשבת כהולכה שאי אפשר לבטלה, ולפיכך רק בה מועילה מחשבת פסול.

ה. **ואם תימצי לומר סבר** רבי שמעון **הולכה שלא ברגל**, כגון הושטת הבזיכין בידו, **לא שמה הולכה**, נמצא ש**אין מחשבה** בהולכת בזיכין **מועלת כלל**, ולעולם לא יפסלו הבזיכין על ידי מחשבת פסול בשעת הולכתם!

אמר ליה אביי לאמוריה דרב חסדא — בעי

לא איכפת לן שהשלחן אינו במקומו הרגיל [אם הנידון להעביר את השלחן הפנימי אל הפתח. וראה בהערה 14 לגבי העברת מזבח הפנימי].

11. מדברי הרמב"ם [פי"ז מפסוהמ"ק] עולה שאי אפשר לפסול במחשבה מעבודת פנים על חוץ [וראה הערה 2 לתוס'], ואם כן תמוה, איך יחשב בסילוק הבזיכין בפנים ההיכל על הקטרה שבחוץ. וצריך לומר שסילוק הבזיכין כיון שהוא כנגד קמיצה אין עליו שם עבודת פנים אף שנעשה בהכרח על השלחן שהוא בפנים, ודומה לשלמים ששחטן בחוץ, שודאי יכול לחשב מהם על עבודת חוץ כי ודאי אינה עבודת פנים אף שבפועל נעשית בפנים. וייתכן עוד, שהחסרון במחשבת פנים על חוץ הוא רק על עבודת חוץ, אבל יכול לחשב על אכילת הלחם בחוץ.

12. **רש"י** פירש שההולכה מהאולם למזבח נחשבת הולכה שלא לצורך משום שיכול להקטירו על רצפת העזרה. ותמוה למה נחשבת הולכה כלל אחר שכבר הגיע למקום הקטרה, ומה החילוק בין ההולכה מהכבש למזבח שאינה חשובה הולכה וכדלעיל [ד א] "הולכת איברים לכבש", ראה שם הערה 9, וצ"ע.

ב. במקדש דוד [ה, סק"ו] דקדק מכאן שרק רצפת העזרה כשרה להקטיר עליה, אך לא רצפת ההיכל, [ותוס' בד"ה תוך כתבו כן רק לגבי רצפת האולם].

13. אין להקשות לפי מה שנקטה הגמרא כעת כי קדושת ההיכל והאולם אינה קדושה אחת, אם כן לרבי יהודה שתוך עזרה מקדש, הוא הדין שלא תועיל מחשבה באולם — כי אין האולם כדין העזרה, ולא קידש שלמה את האולם כשקידש את העזרה, אלא את החצר בלבד, וכדלהלן [נט א], ולפיכך אינו מקדש, ואי אפשר להקטיר בו בזיכין על הריצפה, ונחשב כעזרה רק לענין שלא יניח בו את השלחן.

והגרא"ל מאלין [שם] הקשה למה נקט רבא שהנפקא מינה בהולכת בזיכין דוקא, והרי הושטת יד היא הולכה זוטרתי, ומסקינן להלן [טו ב] שלא נחלקו בה רבי שמעון ורבנן כלל, כי אין עליה שם הולכה כיון שצורך זריקה היא, ואינה פוסלת בכל הקרבנות, ולמה תפסול בהולכת בזיכין.

והוכיח גם מכך כדבריו לעיל, שהולכת חטאות הפנימיות היא דין מחודש של הבאה, וכן בבזיכין היא דין מחודש של הוצאה, ובזה אף הושטת יד שמה הולכה, ואם הולכה שלא ברגל שמה הולכה אף הוצאה בהושטת יד שמה הולכה, ורק אם הולכה שלא ברגל לאו שמה הולכה, אין בהושטה עבודה כלל.

14. **הגרי"ז** תמה, הרי אם תוך פתח כלפנים וקדושת אולם כהיכל, נמצא שאפשר לבטל גם הולכת חטאות הפנימיות, באופן שיעמיד את המזבח הפנימי בפתח האולם, ואין צריך אלא הושטת יד, ולמה מודה רבי שמעון שמפגלין בה.

מיניה מרב חסדא: הולכה בזר,[15] מהו? כשרה או פסולה?[16]

אמר ליה: כשרה, ומקרא מסייעני, שנאמר **"וישחטו את הפסח. ויזרקו הכהנים** [את הדם שלקחו] **מידם** [של השוחטים, שהוליכו את הדם אל הכהנים], **והלוים מפשיטים".** והרי השוחטין היו זרים, כי שחיטה כשרה בזר, ומוכח מהולכת השוחטים שהולכה כשרה בזר.

יד-ב **מתיב רב ששת: זר ואונן, שיכור ובעל מום,** — בין **בקבלה,** בין **בהולכה,** בין **בזריקה** הרי הוא **פסול. וכן** העובד כשהוא **יושב** פוסל עבודה, **וכן** העושה עבודתו ביד **שמאל.**

תיובתא לרב חסדא, שהכשיר הולכה בזר!

ומקשינן: **והא רב חסדא, קרא קאמר?!**

ומתרצינן: מקרא זה אינו עוסק בהולכה, אלא **דעבידי** השוחטים הזרים **"מעשה איצטבא"** גרידא, שהיו השוחטים עומדים ליד הכהן שקיבל את הדם, והכהן היה מוסר להם את הכלי עם הדם כדי שיחזיקו אותו בידם וימתינו במקומם עד שיטלנו אחד הכהנים מידם ויוליכנו לזריקה[1], ונמצא שלא עשו אותם הזרים כל מעשה הולכה.

רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו — הולכה בזר אם כשרה היא או פסולה, מחלוקת **רבי שמעון ורבנן היא:**

רבי שמעון דאמר במשנתנו שאין מחשבה פוסלת

ותירץ, שמקום מזבח הפנימי התקדש, שהרי אמרו [לקמן נט א] שאם נעקר מקטירין קטורת במקומו, ואי אפשר שיעמוד במקום אחר. וראה במכתב בסוף ספרו שאף על פי שלא נאמר "בחירה" על פי נביא אלא במזבח החיצון [כמבואר בפ"ב מהל' בית הבחירה] מכל מקום גם מזבח פנימי לכתחילה אין לשנות מקומו, ולפיכך נחשבת כהולכה שאי אפשר לבטלה, שהרי דין לכתחילה לא גרע מלאו אורח ארעא [וראה **משמר הלוי** לה].

אמנם **הרשב"א והריטב"א** ריש עירובין כתבו שאם אולם והיכל חד קדושה הם אפשר להניח בין את השלחן ובין את המזבח הפנימי באולם. וב**מקדש דוד** [ה, סק"ו] נקט שכוונת הגמרא דוקא על פר ושעיר של יוה"כ שצריך להזות דמם על הפרוכת כשהוא עומד לפנים מהמזבח.

15. **בקרן אורה** הקשה למה דן אביי רק לגבי פסול זר ולא בשאר הפסולין [וראה הערה הבאה]. ואמר **מו"ר הגראי"ל** שאביי ידע את הפסוק המובא לאלתר, אלא שדן באיזה אופן מדובר בו, אם הזרים הוליכו או שעשו מעשה איצטבא, וענה לו שמסברא הוכה כשרה בזר, וממילא יש לבאר את הפסוק באופן שהזר הוליך.

16. ביומא [מח ב] דנה הגמרא הולכה בשמאל מהו, והקשו תוס' שם הרי לעיל [ד ב] דרשו "והקריבו" זו קבלת הדם, ונאמרה בלשון הולכה ללמד שהולכה בכלל קבלה, וקבלה בשמאל פסולה [כדלקמן טו ב] ותירצו שמצינו בהולכת הכף ביוה"כ שמוליך בשמאל, ומוכח שאינה בכלל קבלה לכל דבר. ולכאורה בסוגיין תשאר קושייתם לגבי זר שלא מצינו שהוכשר בהולכה, ולמה נחלק דינה מקבלה.

ובקרן אורה צידד שלומדים משמאל לזרות [כמבואר בירושלמי שם] והדמיון הוא לפי ששמאל אינו ראוי לעבודה והוא כזר, ובכל זאת אין דינים אלו פוסלים בהולכה אלא בקבלה, ונמצא שניתן רב חסדא הוא גם בהולכה שאי אפשר לבטלה, כמו ששמאל כשר בהולכת הכף שאי אפשר לבטלה, אך אין צד שאין הולכה עבודה שהרי מחשבה פוסלת בה, והצד לפסול בהם הוא משום שנלמד הולכה בהצד השוה משחיטה קבלה וזריקה. [ובמחשבת שלא לשמה פשיטא שפוסלת בהולכה, שהרי עבודה היא, וכל הנידון רק בשמאל ובזר שיש מקור להכשירם].

ועדיין יקשה לפי רש"י ביומא, שביאר שהספק בשמאל הוא משום שלא נאמר כהונה בהדיא, ולכאורה תמוה שהרי עבודה היא, ומה לי שלא נאמרה בה כהונה, ולמה תפקא מכלל קבלה לדינים אלו ולא לענין מחשבה שפוסלת בה.

וביאר **הגרא"ל מאלין** [ח"ב סי' ח] שחלוק פסול מחשבה שחל בכל עבודה שהיא ממתירי הקרבן, אך דין כהונה נאמר רק בעבודה שעשייתן בעצמותה מעשה עבודה היא, ולכן סברו רב חסדא ורב ששת שאף על פי שהולכה נפסלת במחשבה לא תפסל בזרות ובשמאל.

ולדבריו מובן למה דנו רק בזרות ושמאל ולא באונן ובעל מום — כי רק בחסרון כהונה כזר ושמאל, ניתן להכשיר כל עבודה שאפשר לבטלה ואינה נחשבת עבודה בעצמותה, אבל כשחל פסול במחשבה או אונן, הרי הוא חל במתירי הקרבן אף אם אין צריך כהונה. ולפי ביאור זה נמצא שהנידון הוא רק בהולכה שאפשר לבטלה, ולהלן נרחיב בזה [וראה גם בהערה 4 לתוס' בע"ב].

1. פירשנו כפשוטו, וראה בסמוך הערה 14, שעדיף לפרש שהכהנים המקבלים הוליכו את הדם ונתנוהו ביד השוחטים הזרים, וכהנים אחרים נטלו מהם וזרקו למזבח, ובכך אין הפסק פסול בין עבודת קבלה להולכה שהן נחשבות כעבודה אחת, ומדברי רש"י [ד"ה יחזיר] משמע שיש צד שהפסק זה יפסול.

ופירוש אחר מצינו **לרבינו חננאל** [יומא מט א] ש"מעשה איצטבא" הוא, שעומדים בשורה ומושיטים זה לזה, והולכה שלא ברגל בכהאי גוונא אין בה פסול הולכה. ולכאורה תמוה, שהרי בסמוך [בסוף העמוד] אמרו שבאופן זה לא מתקיימת עבודת הולכה, ובמה הוכשר הקרבן. וראה הערה 12 שדין זה תלוי במחלוקת להלן אם הולכה שלא לצורך נחשבת הולכה, ויתכן שהר"ח פירש כמ"ד שאינה הולכה, ולפיכך די בהושטה

בהולכה, סובר **עבודה שאפשר לבטלה לאו עבודה היא**, נמצא שלדעתו הולכה **כשרה** אפילו **בזר**.

ואילו **לרבנן**, שאמרו כי מחשבה פוסלת בהולכה, בהכרח שגם עבודה שאפשר לבטלה נחשבת עבודה ולדעתם הולכה בזר תהיה **פסולה**[2].

אמר להו אביי לרבה ולרב יוסף: **והא שחיטה, דעבודה שאי אפשר לבטלה** היא, ובכל זאת היא **כשרה בזר** לכולי עלמא, ואם כן אין הכרח שלדעת רבנן הולכה בזר תהיה פסולה משום שנחשבת כעבודה.[3]

אמרו ליה: שחיטה לאו עבודה היא! והראיה ששחיטה אינה קרויה עבודה שהרי כל הפסולים כשרים לשחיטה. אבל הולכה, שלא הוכשרו בה הפסולים, נקראת עבודה, ולפיכך זר פסול בה לרבנן, ורק לרבי שמעון זר כשר בה משום שסבר שכל עבודה שאפשר לבטלה לא נקראת עבודה.

ומקשינן: **וכי** שחיטה **לא** נחשבת "עבודה"? **והאמר רבי זירא אמר רב: שחיטת פרה** אדומה **בזר — פסולה, ואמר רב עלה** [בביאור פסול זרות בשחיטת פרה אדומה] מפני מה שחיטת הזר פוסלת — כי **"אלעזר" ו"חוקה" כתיב בה,** וכל מקום שנאמר "חוקה" מלמד שהוא דין לעיכובא, שעבודה זו חייבת להעשות דווקא כפי האמור בפרשה, דהיינו שהשוחט יהיה כ"אלעזר" שהוא כהן, ולא זר. ואילו שחיטה לא נקראת עבודה, ולפיכך זר כשר בה, כיצד יתכן שהשחיטה של פרה אדומה תהיה פסולה בזר.

[וסלקא דעתא ששחיטת פרה אדומה היא מדין שחיטת קדשים, ואם שחיטה בקדשים אינה נחשבת עבודה גם בפרה לא תחשב עבודה, ואם כן, למה יפסל בה זר]?[4]

ומתרצינן: **שאני** שחיטת **פרה** אדומה, שאינה כשחיטת קדשים ואין הזר פסול בה משום **דקדשי בדק הבית היא,** ואין בה קדושת מזבח ולא שייך להחשיבה כ"עבודה", וגזירת הכתוב היא שתהא

כי העיקר שיקרב הדם למזבח אף בהושטה שאינה נחשבת הולכה.

2. **הקרן אורה** הבין מדברי **רש"י** [ד"ה והא, ומשני] שרבה ורב יוסף סברו שטעם רבנן שפוסל ההולכה הוא משום שאי אפשר לבטלה, וכדעת **הרמב"ם** [פ"א מפסוהמ"ק הכ"ג], שנחלקו בדין ההולכה אם אפשר לבטל את ההולכה או לא. וכן משמעות לשון **התורת כהנים** [צו פי"ב פר' ח] לרבנן אי אפשר לעבודה בלא הילוך. וכבר הבאנו לעיל **שהמשנה למלך** [פ"א מפסוהמ"ק הכ"ג] ביאר כוונתם, שלדעת רבנן צריך לשחוט רחוק מהמזבח כדי שיוכל לקיים הולכה.

אך בפירוש המשניות נקט **הרמב"ם** כפשוטו שנחלקו רבי שמעון ורבנן אם עבודה שאפשר לבטלה עבודה היא או לא. וכן משמע לעיל [ד א] "תאמר בהולכה שאפשר לבטלה" דהיינו שמודים רבנן שאם שחט סמוך למזבח אינו צריך להוליך, ורק כששחט רחוק אי אפשר לבטלה. [וראה לעיל ד. הערה 8, יג. הערה 3 בשם **חק נתן**. ויתכן לבאר שר"ש סובר כי כיון שיש אופן שאפשר לבטלה, גם בשחט רחוק נחשב כאפשר לבטלה, ובזה נחלקו רבנן, וראה עוד בהערה 10]

ובשטמ"ק [אות ב'] כתב בשם רש"י שרבנן עשו אפשר כאי אפשר, והיינו שגם לרבנן אפשר לבטלה, ובכל זאת מחשבה פוסלת בה, כי אין הפסולים פוסלים בהולכה רק משום שאי אפשר לבטלה. [וראה ביאור המשך דבריו בהערה הבאה].

ונמצא שרבה ורב יוסף סוברים שכל עבודה שהיא ממתירי הקרבן, ממילא צריכה כהונה, ולפיכך לרבי שמעון שאפשר לבטלה, ואינה נחשבת כמתירי הקרבן, לא חל בה פסול מחשבה וזרות, ולרבנן שאי אפשר לבטלה ונחשבת עבודה, טעונה כהונה וחל בה פסול זרות ושמאל, ולכן תלו רבה ורב יוסף דין זה במחלוקת רבי שמעון ורבנן.

3. **רש"י** פירש שקושיית אביי לרבה, היא, למה לפי רבנן פסול, והרי אפשר לבטל את עבודת ההולכה. והיינו לשיטתו שביאר שרבנן פסלו זה בהולכה משום שסברו שאי אפשר לבטלה. **ובתוס'** [ד"ה והא] נחלקו, ונקטו שרבה סובר שאליבא דרבנן פסול משום שהולכה היא ממצוות כהונה שנאמרו אחר קבלה, וקושית הגמרא היא על מה שמכשיר לפי רבי שמעון כי אפשר לבטלה, והרי בשחיטה רואים שאין הפסול וההכשר תלוי בכך.

ולפי ביאור השטמ"ק ברש"י, שבהולכה "עשו אפשר כאי אפשר", לכאורה צריך לפרש כתוס', שאין קושיא לרבנן, כי לא תלו את הפסול באם אפשר לבטלה, ותמוה איך יפרש את דברי רש"י שהקושיא לרבנן.

והגרא"ל מאלין ביאר כי "עשו אפשר כאי אפשר" גורם רק שתחשב כעבודה בקרבן, אך אינו מחשיב את ההולכה כעבודה בעצם, ולפיכך הקשה אביי שנלמד משחיטה שאי אפשר לבטלה וזר כשר בה, שלא כל עבודה צריכה כהונה, ולמה יפסלוה רבנן.

אך התוס' סברו שאף אם ננקוט שהולכה נחשבת עבודה בעצם ולכן פסלוה רבנן בזר, עדיין הוקשה לאביי למה הכשירה רבה לפי רבי שמעון, והרי רבי שמעון מודה שעבודה בעצם טעונה כהונה, ורק אמר שאם אין צריך לה אינה נחשבת עבודה, אבל כשנעשית הולכה נחשבת לעבודה וטעונה כהונה ותפסל, כי כל ההכשר בשחיטה הוא רק משום דלא בעי כהונה.

4. ביאור השקלא וטריא בסוגיין:

לפי **רש"י** הקושיא משחיטה היתה למה לפי רבנן זר פוסל

שחיטתה פסולה בזר על אף שאינה מכלל עבודת הקדשים, ואין ללמוד ממנה לשחיטת קרבן[5].

ומקשינן: **ולאו כל דכן הוא** ששחיטה נחשבת "עבודה" — ומה פרה אדומה שהיא **קדשי בדק הבית הויא** שחיטתה **עבודה** [שהרי פסל בה זר], **קדשי מזבח** שהם חמורים הימנה **לאו** כל שכן הוא ששחיטתן **עבודה היא?!**

ומתרצינן: **אמר רב שישא בריה דרב אידי** יש מקום לומר ששחיטת פרה צריך שתעשה על ידי כהן אף על פי שהיא קדשי בדק הבית ואינה עבודה,

---

בהולכה, והלא הוא כשר בשחיטה אף שאי אפשר לבטלה. ומתרצינן ששחיטה אינה עבודה שהרי זר כשר בה, אבל הולכה שהיא בהכרח עבודה, כי נאמרה אחר קבלה, חוזר הדין שזרות תפסול בה.

ועל כך מקשינן מפרה שמצינו שזר פסול בשחיטה, ומשמע שהיא עבודה. ומתרצינן שאין פסולה משום עבודה, שהרי פרה בדק הבית היא אלא גזירת הכתוב היא בפרה, אבל בקרבנות שהפסולים חלים רק בעבודתן, לא יפסול זר בהולכה.

אך המקשה הבין שכוונת התירוץ הוא שרק בבדק הבית שחיטה נחשבת כעבודה, אבל בקדשי מזבח לא החשיבוה כעבודה, שהרי לא מצינו שום קרבן שצריך לשחטו בכהן דוקא, ועל כך תמה, שהרי כל שכן הוא שאילו בקדשי בדק הבית נחשבת עבודה כל שכן בקרבנות. וביאר לו התרצן, שאין כוונתו ש"אינה חשובה עבודה בבדק הבית", אלא "שלא שייך בהן עבודה", ובהכרח שגזירת הכתוב היא להצריך דוקא בה כהן כמו במראות נגעים. [על פי רשב"א במנחות ו ב, והיינו בגירסת הגמרא בסוגיין קדשי בדה"ב "הויא עבודה", וראה במנחות קדשי בדה"ב "בעו כהונה" ומשמע דפשיטא דהויא עבודה].

אולם **תוס'** ביארו שהקושיא משחיטה היא שאין פסול זר אלא בעבודה שהיא מצוות כהונה, ומחשבה פוסלת בכל עבודה, וזרות רק במצוות כהונה, ומתרצינן שבשחיטה אין פסול זר כיון שאינה עבודה, ואף שמחשבה פוסלת בה כי היא מכשרת את הקרבן, מכל מקום כיון שמצינו ששוחט עומד בחוץ, משמע שאינו נחשב עובד.

ועל כך מקשינן, אם אין שחיטה נחשבת עבודה למה חל בה פסול זרות בשחיטת פרה. ומתרצינן שפרה בדק הבית היא וכל העבודות שוות בה, ואף קודם קבלה יש בה מצוות כהונה.

ושוב מקשינן, הרי אם בקדשי בדק הבית נחשבת שחיטה עבודה, כל שכן בקדשי מזבח, שאף שיש בהן חילוק בין קודם קבלה לאחריה, ראויה להחשב עבודה יותר מקדשי מזבח, ומתרצינן שבפרה אין זו עבודה אלא במראות נגעים. וראה **דבר אברהם** [ח"ג א' י"ג], ועיין עוד בסמוך ובהערות על תוס'.

5. **רש"י** פירש שאינה קדושת מזבח אלא קדושת דמים בעלמא כקדשי בדק הבית, ובתמורה [כ א] כתב דקרי לה בדק הבית כי אינה קריבה למזבח, וכן כתבו **תוס'** בב"ק [עז א] שפרה ניקחת מדמי תרומת הלשכה ואינה קנויה מקדשי בדק הבית, ונקראת קדושת בדק הבית כי יש בה רק קדושת דמים ולא קדושת הגוף כקדשי מזבח. [ורק **רבינו גרשום** במנחות ו ב בשטמ"ק, כתב שנקנית מדמי בדק הבית, וצ"ע].

אמנם תוס' בכמה מקומות [חולין י"א ב ע"ז כ"ג ב, שבועות יא א] הקשו שיש דינים שפרה נחשבת בהם כחטאת, כגון לגבי טריפות רביעה ומעלה, ומאידך יש דינים שנחשבת בהם כקדשי בדק הבית כגון בסוגיין לגבי זרות בשחיטה, ואינה עושה תמורה ונפדית בלא מום ומותרת מן התורה בגיזה. עיין בדבריהם שביארו כל דין במקומו.

ובריטב"א [בע"ז שם] כתב שרק בהיותה "מי נדה" נקראת חטאת, אך כשבא לפדותה אינה נחשבת חטאת. וראה **בדבר אברהם** [ח"א ז'] שתמה כי חילוק זה מועיל רק לפדותה, שלא תעשה אחר כך חטאת, אבל לגבי תמורה ומעילה לכאורה אינו מועיל, כי כיון שנעשית לבסוף ל"מי נדה" יתברר למפרע שהיא חט את, והאריך לבאר כל דין בפני עצמו עי"ש.

והגרי"ז [פ"ד ממעה"ק הי"א בסוף דבריו] כתב בשם **הגר"ח** שכיון שפרה היא בדק הבית, אין בעיקר הקדשתה שם חטאת, וכל דין חטאת חל בה רק בשעת שחיטה בהקרבתה בתורת פרה. ולפי זה ביאר את טעם **הרמב"ם** [פ"א מפרה ה"ט] שנשחטה לשם חולין תפדה ואינה מכפרת, ותמה על כך **הכסף משנה** שהרי כל פסולה משום שנקראת "חטאת", ואילו חטאת לשם חולין כשרה. אך להנ"ל לא חל בה שם "חטאת" עד הקרבתה, ואז התכוון לשם חולין, ולא חל בה שם פרת חטאת מעולם. [וראה תוס' חולין יא. ד"ה חטאת, ותו"י יומא מב. וצ"ע].

ומו"ר הגראי"ל ביאר כי לפי דבריו כוונת הגמרא שאף על פי שהפרה נעשית קדושת הגוף בשחיטתה, אין זה אלא קדוה"ג של בדק הבית, ורק קדוה"ג של פרה שייך בבדק הבית, אך אילו היתה בפרה קדושת מזבח, היה בכך סתירה לבדק הבית כי קדושת מזבח היא מתחילת הקדשה למזבח ולא לבדה"ב.

ב. הרמב"ם [פ"ב ממעילה ה"ה] כתב שמועלים בפרה אדומה, אף על פי שהיא כקדשי בדק הבית, הרי נאמר בה חטאת היא. ותמה **הר"י קורקוס** הרי גם בקדשי בדק הבית מועלין בהן. וביאר **הכסף משנה** שכוונת הרמב"ם שאינה אלא כקדשי בדק הבית, ואף על פי כן מועלים בה כי היא חטאת.

וכוונתו שאין קדשי מזבח כי אינה קרבן, ומאידך אינה קדשי בדק הבית כי אינה ברשות הממונית של בדק הבית, ורק משום שנאמר בה חטאת, נחשבת כבר מחיים כמו שעומדת להקרבה ולכן מועלים בה. [וראה רש"י במדבר יט ט ש"חטאת היא" מלמד שהיא כקדשים להאסר בהנאה, ומשמע כהכסף משנה שלולי הכתוב לא היתה איסור הנאה], ועיין **חזון איש** [מנחות מב יז].

וראה **בחידושי הגר"ח** שם שביאר שהוצרך לטעם זה לומר שדין בדק הבית שלה תלוי בדין חטאת שבה, ואחר שנעשית אפר אין מועלין בה, אך אילו היתה רק בדק הבית לא היתה קדושתה נפקעת כשנעשית בה מצוות שריפה, כיון שעדיין עומדת להזאה ויש בה קדושת דמים, ורק מפני שנקראת

מידי דהוה אמראות נגעים, דלאו עבודה היא ובכל זאת **בעיא כהונה** — שרק הכהן יכול לטמאות או לטהר את הנגע. והוא הדין לשחיטת פרה אדומה שהכשיר בה הכתוב כהן בלבד, אפילו שאינה מכלל עבודות הקדשים, ולפיכך אי אפשר ללמוד ממנה ששחיטת הזבחים היא עבודה[6].

ומקשינן: **והרי הולכת אברים** של הקרבן **לכבש** המזבח, **דעבודה שאפשר לבטלה היא** [שהרי אפשר להפשיט ולנתח את האיברים סמוך למזבח בלי צורך בהולכתן][7] **ופסולה בזר, דכתיב "והקריב הכהן את הכל, והקטיר המזבחה", ואמר מר — זו הולכת איברים לכבש** המזבח! ומה החילוק בין הולכת איברים להולכת הדם, שהכשיר רבי שמעון לעשותה בזר?[8]

ומתרצינן: **היכא דגלי** קרא שיעשנה כהן אפילו שהיא עבודה שאפשר לבטלה **גלי,** ולכן הולכת איברים טעונה כהן, **והיכא דלא גלי** [כגון בהולכת הדם] **לא גלי,** ומסברא מכשירים לעשותה בזר כי עבודה שאפשר לבטלה היא ואינה נחשבת עבודה!

ומקשינן: **ולאו כל דכן הוא** שהולכת הדם נחשבת עבודה — **ומה הולכת איברים לכבש דלא מעכבא כפרה,** שהרי גם אם לא יוקטרו איברי הקרבן יתכפר בעל הקרבן בזריקת הדם, ובכל זאת **בעיא** הולכת האיברים **כהונה,** משום שנחשבת עבודה. **הולכת דם** שחמורה הימנה, **דמעכבא כפרה,** כי ללא הולכת הדם לא ייעשה ריצוי הדם בזריקה ולא יתכפר בעל הקרבן, **לא כל שכן** שתחשב עבודה וצריך לעשותה על ידי כהן בדוקא!?

ומקל וחומר זה מוכח שלא כרבה ורב יוסף שסברו כי לדעת רבי שמעון שאין מחשבת שלא לשמה פוסלת

חטאת, נחשבת שריפתה כנעשית מצוותה. ומשמע שנקט כי שתרומת הלשכה היא רשות הקדש, ולכן אין קדושת פרה כקדושת קרבן אלא מ"חטאת". [וראה **גליונות חזו"א ובמכתב הגרי"ז** בסוף ספרו, ובשו"ת **שרידי אש** קעח, ואכ"מ].

6. למסקנת הגמרא נמצא שכל דין כהונה בפרה הוא מגזירת הכתוב כמו במראות נגעים [לרש"י], ועל כל פנים [אף לתוס'] אינו עבודה, וראה **חזו"א** [פרה ח, ג] שתמה משום כך על **תוס' ישנים** ביומא [שם] שכתבו ששחיטת פרה טעונה בגדי כהונה. **ומו"ר הגראי"ל** צידד לחלק בין ראית נגעים שאין הכהן עושה כל פעולה בחפץ, לשחיטה שפועל בפרה וכל פעולה שטעונה כהונה צריך שיהא הכהן לבוש בבגדי כהונה.

ובגבורת ארי [שם] כתב שאף למ"ד ששחיטת פר כה"ג פסולה בזר אינו טעון בגדי כהונה, **ובאבי עזרי** [פ"א מעבודת יו"כ ה"ב] הוכיח מהסוגיא ביבמות [לג ב] שטעם הפוסל זר לשחיטת פר כה"ג הוא משום שהתחדש אצלו חיוב לעשות כל צרכי הקרבן, ואצלו גם השחיטה נחשבת עבודה וטעון בגדי כהונה, [ראה הערה 3א לתוס']. ולענין קידוש ידים ורגלים ראה **גבורת ארי** שם, **וקהילות יעקב** מנחות [א, ד].

אמנם בגליונות חזו"א [שבסוף פרה] ציין שהרמב"ם [פ"א מפסוהמ"ק ה"ב] פסק כשמואל ששחיטת פרה כשרה בזר, ולפי זה להלכה פשוט שאין צריך בגדי כהונה, והתימה היא רק כי דברי תוס' הנ"ל לפי רב.

ובמנחת אברהם [מנחות י"ט] הביא **שהגרי"ז** אמר כי רק בכהונה בעבודה אמרינן אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, ואין צריך בגדי כהונה במראות נגעים, וכנ"ל, וביאר במנחת אברהם שדעת תוס' ישנים כי יש דין מיוחד של בגדי כהונה בעבודת הפרה, ואינו מדין עבודת קרבנות, ולכן נוהג גם בשחיטתה.

7. **רש"י** כאן ובמנחות [י א] פירש שהולכת אברים נחשבת שאפשר לבטלה כי אפשר להפשיט ולנתח ליד הכבש. [וראה שטמ"ק במנחות שגרס בדבריו אפשר "לשחוט"]. ודייק **הגרי"ז** שדעת רש"י כי דין הולכת אברים חל רק אחר הפשט, ואין הטעם משום שעד ההפשט אינם ראויים להקטרה, שהרי היה אפשר להוליכם עד מקום ההקטרה, ושם להפשיט ולנתח.

וביאר שטעמו של רש"י שדין ההולכה נאמר על "איברים" וקודם ניתוח והפשט לא חל עליהם שם אברים, ואי אפשר לקיים בהם הולכה.

ב. מו"ר הגראי"ל הוכיח מכאן כי רבה ורב יוסף מודים שגם לרבי שמעון יש מצוה לעשות הולכה אלא שאינה עבודה, שהרי הולכת איברים נאמרה מפורש בקרא, ואילו בדם לא היתה מצות הולכה לא יכלו ללמוד ק"ו מאברים.

ג. ראה לעיל ד. הערה 9 **שבמקדש דוד ובכתבי הגרי"ז** ביארו את הלשון "הולכה לכבש" שמהכבש ואילך מתחילה עבודת ההקטרה, וכבר אינה חשובה הולכה, עי"ש הטעם לכך וראיות לגדר זה.

8. **במשנה למלך** [פ"א מפסוהמ"ק הכ"ז] דקדק מדברי הרמב"ם שרק אם זרק או הוליך זר את הדם נפסל הזבח, אך אם הוליך את האברים לא פסל, ותמה מסוגיין שמבואר שאף בהולכת אברים זר פסול.

ובשפת אמת כתב שאין כוונת הגמרא שהזבח נפסל, אלא רק האברים שהולכו נפסלים מהקטרה, אבל הזבח כשר אף אם לא הוקטרו אימורים [ומפסול האברים לומדים לפסול את הדם שהוליכו זר].

וצריך לומר **שהמשנה למלך** סבר כי אין הולכת איברים דומה להולכת דם, כי הולכת הדם היא מעבודות המתירות והיא מכשרתו לזריקה, אך הולכת אברים היא רק מצוה ואינה מכשרתם להקטרה, ולפיכך הקטרתם כשרה, ואת חסרון ההולכה יכול לתקן בהולכה נוספת על ידי כשר [ומשום כך לא כתב הרמב"ם שהזבח נפסל]. ולכן תמה איך דימתה הגמרא הולכת דם ואברים.

בהולכה הוא הדין שזר כשר להולכה משום שאינה נחשבת עבודה, אלא באמת הולכה נחשבת עבודה אפילו לדעת רבי שמעון ולפיכך צריכה להעשות בכהן.

והטעם שמחשבת שלא לשמה אינה פוסלת בהולכה הוא משום שמחשבה פוסלת רק בעבודה שהיתר הקרבן לאכילה תלוי בה, אך הולכה אף על פי שהיא עבודה אינה מעכבת את היתר האכילה, כי היא עבודה שאפשר לבטלה.

איתמר נמי: אמר עולא אמר רבי אלעזר — הולכה בזר פסולה אפילו לדעת רבי שמעון שמחשבת פסול בשעת הולכה אינה פוסלת, והטעם לכך כמבואר למעלה.

איבעיא להו: הולכה שלא עשאה הכהן בהליכתו **ברגל** אלא הוליך את הדם בידו וקירבו אל המזבח [כשהוא עצמו עומד במקומו] — האם **שמה הולכה** וצריכה להעשות בכהן [בין לרבנן ובין לרבי שמעון], ופסלה בה מחשבה לדעת רבנן[8א], **או לא שמה הולכה**[9], ואין מחשבת פסול פוסלת בה [וכשרה בזר], אלא שצריך לחזור ולהוליך את הדם לדעת רבנן?[10]

תא שמע: הרי שנינו "**וכן יושב וכן שמאל** פסול בין בהולכה בין בזריקה" ולכאורה פסולו של מוליך

8א. כך פירש **רש"י**, ופירש דוקא "לרבנן", כי לרבי שמעון אין מחשבה פוסלת כלל בהולכה. ולכאורה תמוה שהרי גם לרבי שמעון יש נפקא מינה בהולכת חטאות הפנימיות. וראה כעין זה **בתוס'** מנחות [יג ב ד"ה משום] שהעירו שלגבי טבילת אצבע [שהיא חלק מההולכה בחטאות הפנימיות, וכדלעיל] לא הוזכר שדינה תלוי בנידון הולכה שלא ברגל. [וראה יג ב הערה 8].

ויתכן שבחטאות הפנימיות לכולי עלמא הוי הולכה גם שלא ברגל משני טעמים, **א.** כמבואר לעיל [ע"א הערה 3] בשם הגרא"ל מאלין שהולכת פנים אינה הקרבת הדם אלא הבאתו לפנים. **ב.** כמבואר בסמוך [הערה 12] שהנידון רק למ"ד הולכה שלא לצורך הוי הולכה, כי רק לדבריו היא "עבודה", אך הולכת פנים אינה הולכה אלא לצורך [וכדלקמן] ולכן גם שלא ברגל הויא הולכה.

9. **השפת אמת** תמה מהיכי תיתי שהולכה תעשה דוקא ברגל, והלא נאמרה בלשון "והקריבו" שכל משמעותו רק להקריב למזבח. ובפשטות צריך לפרש, שרבנן החולקים על רבי שמעון וסוברים שמחשבה פוסלת בהולכה כי אי אפשר לבטלה, משמע כי חוץ מהקרבת הדם למקום המזבח — שאינו "עבודת הקרבן" אלא עבודה בדם, ויכול לעשותו בהושטה או אף בזריקה — נוסף דין עבודה מדיני הקרבן לעשות בקרבן מעשה הולכה ברגליו. [ולשם כך צריך לשחוט רחוק מהמזבח לקיים הולכה, או שאם שחט בצד המזבח יוליכנו מעט, ראה **משנה למלך** פ"א מפסוהמ"ק הכ"ג, ובחידושי **הגרא"ל מאלין** ח"ב ז].

ורש"י להלן [טו א ד"ה הא] כתב שהולכה רבתי שלא ברגל אין דרכה בכך, **ובטהרת הקודש** [על תוד"ה איבעיא] נקט שאין דרך שירות בכך, ולדבריו נידון הגמרא שייך בכל הולכה, כי גם הקרבת הדם למזבח היא עבודה וטעונה דרך שירות, אף שאינה מדיני עבודות הקרבן. [וראה הערה הבאה שהנידון באופן שעשה רק מקצתה שלא ברגל, ולהנ"ל הספק הוא אם יכול לפסול במחשבתו את החלק השני — כי שניהם שוין בצורך להוליך ברגל].

אולם **בקרית ספר** [שם] כתב ש"והקריבו" משמעותו להוליך ברגל מהצפון למזבח, ולכן הולכה שלא ברגל פסולה, ולדבריו נידון הגמרא שייך רק בחלק ההולכה מצד עבודת הקרבן, שהוא נלמד מקרא שיעשה רק ברגל, אבל לגבי חלק ההולכה שאינה מ"עבודת הקרבן" אלא רק הקרבת הדם למזבח, לא איבעי לן כי מהיכי תיתי שיעשה דוקא ברגל. [ולביאור זה א"א לדון כשעשה מקצתה שלא ברגל].

וכבר הבאנו לעיל [הערה 2, יג. הערה 3,] שנחלקו תוס' והרמב"ם אם רבנן סוברים שאי אפשר לבטל הולכה, או אף שאפשר לבטלה מחשבה פוסלת בה, ולתוס' שאפשר לבטלה, נמצא שעבודת ההולכה היא רק לקרב הדם למזבח ואין צורך להוליך ברגל, וצריך ביאור למה לא תועיל הולכה שלא ברגל. ולהלן הערה 12 נוכיח שכל הנידון רק למ"ד הולכה שלא לצורך הוי הולכה, ולדעתו ההולכה היא מעשה עבודה ולא רק בכדי לקרב הדם למזבח.

10. רש"י כתב שהנפקא מינה בנידון זה הוא לגבי פסול מחשבה וזרות, שאם שמה הולכה פוסלת בה עשיית זר ומחשבה שלא לשמה לרבנן, ואם אין שמה הולכה, אינה נפסלת. ותמוה, מה נפקא מינה בכך, והרי אף אם לא יחולו בה פסולים, תפסל מצד עצמה שלא נעשית ברגל, וצריך לשוב ולעשותה. ולכאורה משמע שגם רבנן מודים שאפילו השוחט רחוק מהמזבח יכול לבטל ההולכה [אלא שסברו שגם עבודה שאפשר לבטלה נחשבת עבודה].

וכן משמע ממה שדקדק רש"י ובצד ש"אין שמה הולכה" לא כתב נפקא מינה שכשרה בזר, ולכאורה טעמו כנ"ל, שאין זו הולכה כלל ואין מעשה הזר מוסיף בו, והכוונה ב"מחשת פסול" היא רק למחשבת פיגול שיש בה כרת. ועדיין תמוה שהרי לא קרבו מתיריו בהכשר, כי לא נעשית הולכה כדינה. וגם בסוף העמוד [ד"ה לא] נקט רש"י נפקא מינה אם מקיים בכך הולכה.

וצריך לומר שכעת סברה הגמרא [כמבואר בתוס'] שהולכה שלא ברגל אינה פוסלת את הזבח, אלא שצריכה תיקון, ואילו כשחל פסול מחשבה או זרות הקרבן נפסל, ולא מועיל לו תיקון בעשית הולכה נוספת. ולהלן [טו א] דנה הגמרא בשני אופנים אלו, ושם נרחיב. [ובשטמ"ק משמע שרש"י אינו סובר כתוס' בזה, עי"ש].

אולם יתכן לומר שנפקא מינה באופן שעשה חלק מההולכה ברגל, והפסול נעשה בחלקה שלא ברגל, שלשיטת **הריב"א**

כשהוא יושב הוא משום פסול "יושב" ולא משום שאינו מוליך את הדם ברגליו, ומשמע, **הא** מוליך כשהוא **עומד דומיא דיושב** — והיינו שאינו מוליך את הדם כשהוא הולך ברגליו, אלא עומד במקומו ומוליך בידו — **כשר**, כי רק פסול "יושב" הוא חסרון בהולכה ולא כשהוא עומד ומוליך בידו, ומוכח שהושטת הדם בידו נחשבת הולכה!

ודחינן: לעולם כשעומד על מקומו ומוליך בידו אין זו נחשבת הולכה, ומה ששנינו כי "יושב" פסול, **דלמא** מדובר באופן שהוא מזיז את גופו תוך כדי ישיבה, **דקשייף מישף**, שמגרר ומשפשף עצמו בקרקע, ומקריב בכך את הדם אל המזבח, ולפיכך כל פסולו הוא משום "יושב", ואמנם אילו היה "**עומד" דומיא ד"יושב"** באופן כזה, שאינו הולך אלא **דנייד פורתא** על ידי שמגרר ומשפשף רגליו בקרקע, היתה הולכתו כשר, אך באופן שאינו מזיז את עצמו כלל אלא עומד במקומו ומושיט את הדם בידו אין זו הולכה[11].

תא שמע: שהרי שנינו בסדר הקרבת קרבן פסח: **שחט ישראל** את הפסח, **וקבל הכהן** את הדם, **נתנו** הכהן המקבל **לחבירו** הכהן, **וחבירו לחבירו**, וכן הלאה, שהיו עומדים שורות של כהנים ממקום השחיטה עד מקום המזבח, עד שהיה הדם מגיע לכהן הסמוך למזבח שהיה זורקו, ומוכח שהושטה ביד נחשבת הולכה[12].

[להלן טו. בשטמ"ק] כשנעשית מקצתה ברגל היא כשרה. ואילו היתה נחשבת הולכה היה חל בה פסול, אף שהיא עצמה אינה פסולה, ואם אינה הולכה אף אם חישב בה אינה פוסלת, וכיון שהנידון באופן זה לא כתב רש"י שהנפ"מ אם קיים הולכה, שכבר התקיימה בחלק הראשון, ויש נפ"מ בכל מחשבת פסול [וגם בפיגול, שנעשית גם הולכה בהכשר], וראה **קרן אורה.** ובהערה הקודמת הבאנו שביאור זה תלוי במחלוקת אחרונים, וראה עוד להלן בדין זה.

ובשטמ"ק [אות לד] הביא פירוש אחר, שזה פשוט שמחשבה פוסלת בהולכה שלא ברגל, דממה נפשך, או שהיא הולכה וחלה בה מחשבה, או שאינה הולכה והפסול מצד חסרון הולכה, וכל הנידון הוא אם עשה הולכה שלא ברגל אם צריך לחזור ולהוליך או לא.

11. **השטמ"ק** [אות ה] הקשה הלא כל החידוש ב"יושב פסול" הוא שכשעומד אף הולכה שלא ברגל שמה הולכה, אך אם מדובר באופן שנייד פורתא מאי אשמועינן [כשעומד]. [ואין לומר שהחידוש הוא ש"נייד פורתא" כשר, שהרי בסמוך אמרו "מאי קמ"ל, ברוב עם הדרת מלך"].

ונראה שנקט כגי' ברש"י [ד"ה וכן כהן] שמדובר בפסול ששייך רק בעבודת הולכה, והיינו שאינו מוליך, ואין זה כפסול "יושב" שבכל העבודות. אמנם לכאורה אף לביאור זה, הרי אחר שתירצה הגמרא שאף אם הולכה שלא ברגל פסולה צריך להשמיענו חידוש ב"יושב" עצמו, שלא מועילה גרירתו להולכה, ולפיכך לא איכפת לן שאין חידוש בעומד דומיא דיושב. [ובפנים ביארנו כפשוטו, וראה הערה לתוס'].

ב. לפי ביאור **תוס'** [ד"ה איבעיא, וכדלעיל הערה 10] יש לדון להלכה אם כשמגרר עצמו בקרקע פסול משום יושב, או משום הולכה שלא ברגל, ונפקא מינה אם אפשר לחזור ולעשות הולכה או שחל פסול יושב.

ומדברי תוס' מבואר שכאן נקטה הגמרא שביאור ברייתא זו הוא שהולכה שלא ברגל שמה הולכה ולכן עומד כשר, ורק ביושב יש פסול. והנידון להלכה הוא כיון שהולכה שלא ברגל אינה הולכה.

12. **הרמב"ם** [פ"א מפסוהמ"ק הכ"ג] כתב הולכה שלא ברגל אינה הולכה, לפיכך כהן שקיבל את הדם ועמד במקומו וזרקו למזבח נפסל הזבח. ומדויק בדבריו שאילו הושיט לחבירו נחשבת הולכה, ולכאורה בסוגיין משמע שהיא הולכה שלא ברגל, דמקשינן מדין זה לנידון דידן.

ובמשנה למלך כתב שכוונת הרמב"ם להכשיר דוקא באופן שהלך קצת וזרק מרחוק, אך אילו הלך קצת ואת שאר ההולכה עשה בהושטת יד מחבירו לחבירו פסול, כי צריך שכל ההולכה תעשה ברגל, ולכן שנינו שיחזיר לכשר ולא יחזור ויקבל ממנו בצדו השני, כי ההולכה מהקבלה לזריקה צריכה להעשות ברגל וראה הערה 13.

אך **בזבח תודה** ביאר כפשוטו שכוונת הרמב"ם להכשיר באופן שנעשית הושטה מיד ליד, כי למסקנא נקט הרמב"ם שהולכה זוטרתי כיון שדרכה בכך נחשבת הולכה אף בהושטה ורק בריחוק מקום שצריך הולכה רבתי הולכה שלא בגרל פסולה, ורק בהוה אמינא הקשתה הגמרא מדין הושטה, כי עדיין לא נודע החילוק בין הולכה רבתי לזוטרתי.

ובמנחות [י. ד"ה ומשני] פירש רש"י ש"הולכת אברים אפשר לבטלה" היינו באופן שיושיטו הכהנים זה לזה, ולכאורה תמוה ממה נפשך, אם הושטה נחשבת הולכה הרי לא בטלה, ואילו לא נחשבת הולכה מה יועיל שיושיטו זה לזה. **ובקרן אורה** [שם] **ובחזו"א** [מנחות כ"ב ד'] הקשו אם כן למה הולכת דם פסולה בשמאל, והרי אפשר לבטלה. אולם לפי המבואר [בהערה 10] אין ההולכה בהושטה נחשבת הולכה, אלא שהקטרת איברין כשרה גם בלי הולכה, אך הקטרת דם שתלויה בהכשר ההולכה, אם יבטלנה במקום שצריך הולכה, יפסל הדם להקטרה.

אכן רש"י שם [ט"ז ב ד"ה כל עבודה] נקט ביאור כך גם בטעם הדבר שאפשר לבטל הולכת הדם, ולכן נראה שכוונתו כי אף לרבנן אפשר לבטל הולכה, והושטה אינה מועילה מתורת הולכה, אך לפירושו ראית הגמרא כאן תמוהה, שהרי יתכן שההושטה לחברו לא היתה כלל מדין הולכה, שהרי אפשר לבטלה.

ודחינן: **התם נמי** מדובר באופן **דניידי פורתא** ברגליהם ומתקיימת בכך עבודת הולכה[13]. **ומאי קא משמע לן,** והלא אם כך היו עושים פשיטא שהולכה היא? — החידוש הוא שראוי להעמיד כהנים רבים לעבודת הפסח כי **ברוב עם הדרת מלך!**

תא שמע: קבל הכהן **הכשר** את הדם **ונתן** אותו על ידי הושטת ידו **לפסול — יחזיר** הפסול ויושיט **לכשר,** למקום שעמד בו הכשר בשעה שנתן את הדם לפסול, ויוליכנו הכשר שוב ממקום עמידתו הראשון אל המזבח. ואילו הושטה ביד היתה נחשבת הולכה, ואין צורך להוליך דוקא ברגל, למה אין הכשר יכול להתקדם ולקחתו מהפסול ולהוליכו ממקומו של הפסול אל המזבח, והרי כבר הושיט הכשר את הדם עד למקומו של הפסול. אלא בהכרח שאותה הושטה שהושיט הכשר את הדם בידו אל הפסול לא נחשבת כהולכה משום שלא נעשתה ברגל[14]!

ודחינן: **אימא — יחזור הכשר ויקבלה** ממקומו של הפסול, כי ההושטה שהושיט הכשר הראשון אל הפסול נחשבת הולכה. [ומדובר באופן שהפסול אינו מושיט את הדם אל הכשר אלא רק מחזיק בידו, והכשר נוטלו ממנו][15].

איתמר: אמר עולא אמר רבי יוחנן: הולכה שלא ברגל לא שמה הולכה, ולפיכך אין מחשבה פסולה פוסלת ומפגלת בה.

ולפי דברי רבי יוחנן, הסובר שהולכה שלא ברגל לא שמה הולכה, דנה הגמרא מה דין ההולכה שנעשית שלא ברגל על ידי כהן, או אפילו על ידי זר הפסול טו-א

ובהכרח שסוגיין סוברת כמ"ד [טו ב] שהולכה שלא לצורך הוי הולכה, ולדעתו אי אפשר לבטל הולכה כלל כיון שאין מטרת ההולכה דוקא לקרב הדם למזבח אלא דין עבודה שמתקיים אפילו בהולכה כלפי חוץ [וכדלהלן], וכיון שצריך לקיים מצות הולכה נמצא שאם הולכה שלא ברגל אינה צורת העבודה של הולכה לא מועילה הושטה, ועל כך הוכיחה הגמרא מ"נתנו לחבירו".

13. **הרמב"ם** [פ"א מקרבן פסח הי"ד] הביא דין זה שנותן מחבירו לחבירו. והעיר **הלחם משנה** למה לא הזכיר את האוקימתא ד"נייד פורתא" והרי פסק שהולכה שלא ברגל אינה הולכה. **ובקרן אורה** כתב שלמסקנא לרבנן פסול רק כשמבטלה, דהיינו כששוחט סמוך למזבח, אך אם שוחט מרחוק ומושיט מיד ליד כשר, כי נעשית הולכה ניכרת. וראה דבריו להלן.

ובזבח תודה כתב על פי דרכו שבהולכה זוטרתי אין צורך שיהיו ניידי, כי דרכה בהושטה, ורק בהוה אמינא שעוד לא חילקה הגמרא בין הולכה רבתי לזוטרתי, הוצרכה להעמיד בניידי, שאם לא כן לא נעשית הולכה. וראה עוד במסקנא.

ורבינו חננאל [פסחים סד ב] ביאר "נותנם לחברו" שהולכה שלא ברגל כשרה והוא דנייד פרתא", ותמוה שהרי אם שלא ברגל כשרה למה צריך שינודו. וראה שם **במאירי** שנקט שרק אחד הכהנים נייד, ויתכן שגם הר"ח פירש כן, וכוונתם שחלק מההולכה נעשה ברגל, ולכן כל הקרבת הדם למזבח כשרה, כמבואר בהערה 10.

14. **רש"י** כתב ששני חידושים נכללו בדין "יחזיר לכשר" — שהושטה ביד אינה חשובה הולכה [וזה דחינן שיחזור ויטלו מיד הפסול], ועוד, "דלא מיפסל במאי דאפסקיה פסול". ולכאורה תמוה שהרי הנידון הוא שזר לא יפסול אפילו בהולכה אם עשאה שלא ברגל, ופשיטא שאין החזקתו בלבד פוסלת, שהרי ההחזקה ודאי אינה קרויה הולכה.

והגרי"מ פיינשטיין הקשה, הרי חידוש זה נשמע ממשנה ביומא [נג ב] שהכה"ג מניח את מזרק דם הפר על כן שבהיכל בעת הזית דם השעיר ואינו נפסל בכך. ואמר שהחידוש שרק כשאחזו פסול צריך לחדש שאינו נפסל, כיון שמצינו מעשה עבודה בהחזקת כלי לקבלת קומץ, אך הנחה על כן פשיטא שלא תפסול, ועדיין קשה שחידוש זה כבר ידוע מהפס' לעיל "ויזרקו הכהנים מידם" שפירשתו הגמרא בזרים שעשו מעשה איצטבא, ולא פסלו.

אכן, מלשון רש"י משמע שהצד לפסול לא היה משום עבודת פסול, אלא משום הפסק באמצע העבודה, שעבודת המתיר צריכה להעשות בהמשך אחד מתחילתה לסופה, ולכן סלקא דעתא שיפסול אף אם אין האחיזה נחשבת כהולכה. אך הנחת הדם על הכן אחר שכבר הוליכו עד הפרוכת פשיטא שאינה פוסלת, כי היא חלק נפרד של עבודת הולכה [וכמבואר להלן טו. שאין צריך לעשות כולה ברגל].

ומסתבר שאם היה ההפסק בין עבודה אחת לעבודה אחרת, פשיטא שאינו פוסל, והנידון ב"נתן לפסול" הוא משום שהפסיק בין הולכה לקבלה שנחשבות כעבודה אחת כי הולכה בכלל קבלה, וכמבואר לעיל שמטעם זה דן הגרעק"א לפסול דם שנחסר בין קבלה להולכה, [וראה ב א הערה 14]. ולפי זה צריך לפרש בפס' הנ"ל כדלעיל [הערה 1] שהכהנים המקבלים הוליכו, והשוחטים קבלו מידם וכהנים אחרים נטלו מהם וזרקו למזבח שהכהנים המקבלים הוליכו, והשוחטים קבלו מידם וכהנים אחרים נטלו מהם וזרקו למזבח, ונמצא שלא היה הפסק בין קבלה להולכה אלא בין הולכה לזריקה ופשיטא שאינו פוסל.

15. **במשנה למלך** [שם] צידד בתחילה שכוונת הגמרא שאם שמה הולכה יחזור הכשר ויקבל את הדם מצידו השני של הפסול, ויזרקנו למזבח, ולמה צריך להחזירו לכשר, ובהכרח שאינה הולכה, ולכן שנינו שצריך להחזירו כדי שלא יטעה לקבל ממנו מצדו השני ולזרוק ללא שום הולכה, אך גם אם

להולכה, האם **אפשר לתקונה** לאותה הולכה על ידי החזרת הדם למקומו הקודם, והולכתו מחדש על ידי כהן ההולך ברגל, **או לא אפשר לתקונה**, משום שכבר נעשתה עבודת ההולכה בפסול?[1]

תא שמע: קבל הכשר את הדם, **ונתן** אותו **לפסול**, לא נפסל הדם בשעה שהושיט הכשר לפסול, אף על פי שאותה הושטה היא הולכה שלא ברגל, אלא יש לו תקנה — **יחזור** אותו הפסול **לכשר**, ויוליכנו הכשר אל המזבח.

ומדייקת הגמרא: **ונהי נמי דיחזור הכשר ויקבלנו מהפסול, אי סלקא** דעתך שהולכה שלא ברגל **לא אפשר לתקונה**, הרי **איפסלא לה** ההולכה בשעה שהושיט הכשר לפסול, משום שאותה ההושטה נחשבת הולכה שלא ברגל, ושוב אין לה תקנה. ובהכרח, שאפשר לחזור ולתקנה[2].

ודחינן: **מי סברת דקאי** אותו **זר** שהושיטו לו את הדם **גואי**, לצד המזבח, ונמצא שההושטה שהושיטו לו היתה הולכה פסולה.

לא בכך מדובר, אלא באופן **דקאי זר** שעומד הזר לצד **בראי**, לצד שכנגד המזבח וחוצה לו, ונמצא שאותה הושטה אינה הולכה כלל, שהרי הוא מרחיק את הדם מהמזבח, ועבודת הולכה היא רק כשמקריב את הדם אל המזבח בהולכתו. וכיון שלא היתה כאן הולכה כלל, אפשר לחזור ולתקנה על ידי נטילת

יקבל מצדו השני ויוליכו מעט, כשר, כי נעשתה מקצת ההולכה ברגל. [ודחינן שכוונת המשנה שיחזור לצד המזבח ויקבלנו, כי שמה הולכה, ולפיכך די בהולכת כשר שהיתה בתחילה אף שנעשתה בהושטה ולא ברגל].

אך מדברי רש"י משמע שהראיה היא ממה שצריך להחזיר לכשר, ומשמע שלא נעשית הולכה, ולא מועילה עשיית חלק מההולכה כדין, כיון שחלקה נעשית שלא ברגל, וצריך לחזור ולעשותה כולה בהכשר. וכן הסיק שם במשנה למלך.

וראה **בקרן אורה** שנקט כי אילו די בחלק מההולכה, נמצא שאם שלא ברגל שמה הולכה, הולכת הפסול פוסלת אף אם ימשיכנה הכשר, ולפיכך ביאר את ראיית הגמרא להיפך, שמהחזרת הפסול לכשר משמע ששמה הולכה ולפיכך הפסול פוסל וצריך לעשות את כל ההולכה בכשר, אך אילו אין שמה הולכה היה די בחלקה שאחר הושטת הפסול. [אך המשנה למלך סבר שמקצת הולכה ברגל נחשבת הולכה, אך כשאינה ברגל אף אם שמה הולכה לא יחול בה פסול באופן שעושה גם הולכה ברגל ולהלן יבואר].

ובאבן האזל כתב שהרמב"ם אינו מפרש את ראית הגמרא כרש"י, אלא כשיטת [בפי"ג מפסוהמ"ק ה"ט] שגם הולכה לצד חוץ פסולה בזר, ואם כן כיצד אמרו "יחזור לכשר" שמשמעותו שהזר יחזירנו. ובהכרח שהולכה שלא ברגל אינה הולכה, ולפיכך אין הושטת הזר פוסלת, ודחינן שהכשר עצמו יחזור ויקבל ממנו, ואף אם שמה הולכה אין כאן הולכת פסול.

1. **רש"י** פירש שהנידון הוא אם יכול להחזירו לאחוריו ולהוליכו שוב ברגל. וכביאורו לעיל [יד ב הערה 15] שהוכחת הגמרא ממה שצריך הפסול להחזירה כדי לעשות כל ההולכה בהכשר.

אך אם נפרש לעיל שההוכחה היא ממה שמחזיר ואינו מושיט לכשר בהמשך ההולכה [כמו שצידד המל"מ], נמצא שזה הוא גופא ספק הגמרא, אם די בכך שחלק מההולכה נעשה בהכשר, ולפיכך אפשר לתקנה, או שצריך שתעשה כולה בהכשר, ואי אפשר לתקנה. [ואם מחזירה לאחוריו יש לדון אם מועיל, כי עושה את כל ההולכה בהכשר, או שנחשב כמאריך את ההולכה ואינו מועיל, וראה להלן].

2. **בשטמ"ק** [בהשמטות א'] תמה הרי הנידון כאן הוא רק משום שנקבע כי הולכה שלא ברגל אינה הולכה. ולעיל ביארה הגמרא שאם אין שמה הולכה יחזיר הפסול לכשר ויעשה הולכה מתחילה, ואילו אם שמה הולכה יחזור הכשר ויקבל ממנו לצד המזבח, וכיון שגרסו כאן "יחזור הכשר" נמצא שההולכה הראשונה כשרה, ולמה אמרו שכבר נפסלה.

וביאר שרק אם נעשית כולה שלא ברגל אין שמה הולכה, אך אם יכול עדיין להמשיכה ברגל יש לה הכשר בחלק ההולכה שיעשה ברגל, וכיון שעתה הוכרע שלא ברגל אין שמה הולכה, וראה מש"כ בזה **במשנה למלך ובאבן האזל** [פ"א מפסוהמ"ק הכ"ג]. **ומו"ר הגראי"ל** העיר כי הטעם שדי במקצת הולכה הוא משום שההולכה היא מעשה עבודה ואין מטרתה רק בכדי לקרב את הדם למזבח, ואם כן פשיטא שיש תיקון להולכה, כי מה איכפת לן שכבר הגיע דם למזבח, והרי לא נתקיימה בכך "הולכה" ועדיין הוא יכול לעשות בו מעשה הולכה.

ובשם **הגרי"י מפוניבז'** ביארו שלדעת השטמ"ק נידון הגמרא הוא אם רק חלק ההולכה הנעשית ברגל תחשב הולכה, או שגם מה שלא נעשה ברגל יצטרף להולכה שחלקה ברגל. וזה תלוי אם נפרש ש"יחזיר לכשר" היינו לראשון ויעשה הולכה נוספת, ומוכח שיש תקנה להולכה הראשונה, או שנפרש שיחזיר לכהן שבצד השני דהיינו הזורק, ורק ההולכה בהמשך מועילה, כי ההולכה בתחילה בטלה ואי אפשר לתקנה. [ולכן לא פירש רש"י לגבי הולכה שלא ברגל שהנפ"מ לקיום דין הולכה, כי ההולכה התקיימה בחלק שנעשה ברגל, והנידון על החלק השני אם נחשב חלק ממנה].

ועל כך אמרה הגמרא שאפילו אם נפרש כהצד השני יש ראיה שאפשר לתקנה, והיינו שדי בהמשך ההולכה, ואין צריך שכל ההולכה תהיה ברגל, כי אילו אי אפשר לתקנה צריך שכל ההולכה תהיה ברגל, וכיון שכבר נפסלה, לא תועיל המשך ההולכה. ונמצא שאפשר לומר "יחזור הכשר" אף אם אינה הולכה, כי אפשר לתקנה היינו שדי שחלק מההולכה, תעשה ברגל.

וברש"ש ביאר שכוונת הגמרא כי אף על פי שההפסקה

הדם מהפסול, והולכתו מחדש אל המזבח על ידי כהן כשר.[3]

לישנא אחרינא[4]: **איתמר, אמר עולא אמר רבי יוחנן הולכה שלא ברגל, פסולה!** ולפי גירסא זו אין מקום לדון אם אפשר לתקנה, שהרי רבי יוחנן סובר שההולכה "פסולה", [במקום "אין שמה הולכה"] **אלמא, לא אפשר לתקונה!**[5]

איתיביה רב נחמן לעולא: שנינו לקמן [לב, א], **נשפך** הדם [לאחר שהתקבל בכלי] **מן הכלי על הרצפה, ואספו — כשר!** והניח רב נחמן שמדובר אפילו באופן שהדם התפשט בעת שפיכתו על הקרקע לכוון המזבח, ובכך נעשית בו הולכה שלא ברגל, ובכל זאת שנינו שהוא כשר על ידי החזרתו לכלי והולכתו מחדש ממקום שנשפך בתחילה על הארץ.[6] ויקשה ממשנה זו ללישנא אחרינא של עולא.

בהולכה גורמת שתחשב כל ההולכה שעשה כהולכה שלא ברגל, מכל מקום כיון שמועילה חזרת אותו הכהן להמשיך את ההולכה, מוכח שיש תקנה לכל ההולכה שעשה אותו כהן, ואף אם שלא ברגל אין שמה הולכה, אם נעשתה חלקה ברגל תיקן את כולה.

ובקרן אורה כתב שעצם התיקון מוכיח שההולכה שלא ברגל אינה חלות פסול, כי אילו חל פסול לא יועיל תיקון, ורק משום שהיא חסרון בהולכה יכול להשלימה בהולכה ברגל, והיינו שאין צריך לחזור ולהוליכה מתחילה, אלא על ידי המשך ההולכה נחשבת כנעשית ברגל, כיון שלא חל פסול בתחילתה, וכל הדין שדי בחלק מההולכה ברגל הוא משום שאפשר לתקנה.

3. **הרמב"ם** [פי"ג מפסוהמ"ק ה"ט] כתב "הולכה שלא ברגל אינה הולכה לפיכך אין המחשבה פוסלת בה, והמהלך במקום שאינו צריך הרי זו הולכה והמחשבה פוסלת בה. והשיגו **הראב"ד** דסוגיין כולה כרבי אליעזר דאמר לא שמה הולכה, וביאר **המשנה למלך** שכוונתו להשיג מחילוק זה, ד"קאי זר בראי", דהיינו שכלפי חוץ אינה חשובה הולכה, ואף שאינה ברגל אינה נפסלת, ואיך פסק הרמב"ם שגם כלפי חוץ נפסלת במחשבה. [**ובאור שמח** ביאר ההשגה באופן אחר].

וביאר **הגר"ח** שהרמב"ם חילק בין הולכה שנעשה בה פסול, כגון מחשבה או זרות, שבזה לא מועיל תיקון כי נעשתה עבודה וחל בה פסול, ואין בזה חילוק בין הולכה לצד המזבח או לחוץ, כי אין תקנה לפסול. מה שאין כן בהולכה שלא ברגל, שלא נעשית עבודה בפסול, אלא שבטל עבודתה, בכך שהקריב הדם למזבח ללא עבודת הולכה, ויכול לתקנה בהולכה אחרת. ולפיכך אפילו למאן דאמר שאי אפשר לתקנה היינו רק כשהקריבו למזבח וביטל העבודה. אך כשהרחיקו כלפי חוץ, ודאי יכול לתקן כי לא נעשה כל פסול וביטול בעבודה. [וכן מבואר **במשנה למלך** פ"א מפסוהמ"ק הכ"א, וכן כתב **בשפת אמת**].

אך **האור שמח** כתב שלדעת רבנן זר פוסל בהולכה לחוץ מקל וחומר, כי אם מחשבה פוסלת בהולכה לחוץ כ"ש זרות, וראיתו, שהרי אפילו לרבי שמעון שמחשבה אינה פוסלת בהולכה שאפשר לבטלה, זר פוסל. וכוונת הרמב"ם שזר פוסל דוקא כשהוליך לחוץ ברגל, אך אם הוליך זר לחוץ שלא ברגל אינה הולכה ואפשר לתקן ולעשות הולכה אחרת.

ודבריו מתאימים למה שהתבאר לעיל שתיקון ההולכה שלא ברגל ביאורו שדי במקצת הולכה ברגל, ונמצא שהחילוק בין זר שפוסל להולכה שלא ברגל הוא משום שאחר הולכה שלא ברגל יכול לעשות עדיין חלק מההולכה ברגל, ודי בכך, כי חלק ההולכה שאפשר לבטלה אינו דין ב"עבודת הקרבן" ואין חסרונו פוסל בקרבן, אך זר פוסל גם אם עשה חלק זה בלבד משום שהוא מעבודת הדם, אולם כשהזר מוליך כלפי חוץ אינו פוסל, כי כל עבודת הדם היא רק בהקרבתו למזבח ולא בהרחקתו.

ו**באבי עזרי** [פ"ד ממעה"ק ה"ח] כתב שהרמב"ם סובר שעבודת פסול אינה כשרה אך מאידך אינה פוסלת בעצם הקרבן, וכמו שמצינו בקבלה שחוזר הכשר ומקבל דם אחר, אלא שבהולכה אי אפשר לעשותה פעמיים באותו דם, ולכן אם קיבל פסול אין לה תקנה, ורק אם נעשתה שלא ברגל יכול לשוב ולהוליכו, כי נחשב כאילו לא נעשית עדיין הולכה בדם זה.

4. בגמרא לא הוזכר שזו לישנא אחרינא, **ומו"ר הגראי"ל** צידד לפרש שלא נחלקו, כי להלן [כו ב] אמרו שאין מחשבה פוסלת אלא בדבר הראוי לעבודה לאפוקי פסולין, ויתכן שהכוונה רק לעובד בקרבן פסול, אך אם רק הדם נפסל מועילה בו מחשבה, ולכן אף אחר שאמר שבהולכה שלא ברגל הדם פסול ואי אפשר לתקנו בהולכה אחרת, עדיין הוצרך לומר שגם אינה נחשבת הולכה לענין שמחשבה תפסול בה [ומכך לבד לא היינו יודעים שאי אפשר לתקן את ההולכה].

ובפנים ביארנו כפשוטו, שהוסיף לומר שההולכה פסולה להשמיענו שא"א לתקנה.

5. **בשטמ"ק** [השמטות ב'] הוכיח שאין הראיה מלשון "פסולה", אלא ממה שחזר עולא ושנה שהולכה שלא ברגל אינה הולכה, ובהכרח כוונתו לומר שפסולה לגמרי ואי אפשר לתקנה.

ובפנים מאירות כתב שהגמרא דייקה את שינוי לשונו, שלעיל נקט "לא שמה הולכה" וכאן נקט "פסולה". ואילו **בטהרת הקודש** ביאר שהגירסא והדיוק כרש"י "פסלה", דהיינו שלא רק ההולכה פסולה, אלא הדם נפסל בהולכה זו, ולפיכך אין לו תקנה.

והטעם לפסול הקרבן הוא משום שהדם הגיע לצד המזבח בלא הולכה, וכל עבודת ההולכה אינה שייכת אלא כשצריך להקריבו למזבח, וסבר עולא שאי אפשר לתקנו בהרחקתו, כי כבר הגיע למצב שאינו צריך הולכה, ופסול כי לא התקיימה בו.

6. **רש"י** פירש שצריך להחזירו לאחוריו ולהוליך ברגל, ולכאורה היינו לשיטתו לעיל שכל ההולכה צריכה להעשות

ומתרצינן: **הכא במאי עסקינן, כשיצא** הדם **לחוץ**, שבהשפכו מהכלי ארצה, התפשט הדם להלן מן המזבח, וכיון שהתרחק ממנו, אין זה נחשב כמו שנעשית הולכה בדם[7].

ומקשינן: וכי דם הנשפך ארצה **לבראי** בלבד **נפיק**, ואילו **לגואי לא עייל?** והרי לא יתכן שדם צלול הנשפך ארצה, שלא יתפשט גם כלפי חוץ וגם כלפי פנים?

ומתרצינן: מדובר באופן שנשפך **במקום מדרון**, ולפיכך הוא מתפשט רק כלפי חוץ.

ואיבעית אימא, שנשפך **בגומא**, ולא התפשט לא כלפי חוץ ולא כלפי פנים, ולכן לא נפסל משום הולכה שלא ברגל.

ואיבעית אימא, בסמיכא, בדם סמיך שעומד לקרוש, ואינו מתפשט כלפי חוץ או פנים העזרה.

ומקשינן: וכי **איכפל תנא לאשמועינן כל הני** מקרים, עד ששנה לך שרק באופנים אלו שנשפך הדם החוצה או שנשפך בגומא או דם סמיך הוא כשר ולא בנשפך כלפי פנים.

ועוד קשה, אם כוונת התנא שנשפך דוקא באופנים אלו, **אדתני באידך פירקין** [להלן כה א], **נשפך** הדם מצואר הבהמה **על הרצפה, ואספו — פסול**, משום שלא נתקבל בתחילה בכלי, **ליפלוג בדידיה**, במה ששנינו בפרק שלישי[8] [במשנה שהביא רב נחמן], ונאמר כי באופן שהתקבל הדם תחילה בכלי ולאחר מכן נשפך מהכלי לרצפה, הדם כשר, ונאמר כך: **במה דברים אמורים** שאפשר לאספו ויהיה כשר, **כשיצא** הדם והתפשט **לחוץ**, **אבל** אם התפשט **ונכנס לפנים**, הרי הוא **פסול** משום הולכה שלא ברגל.

וכיון שלא נשנית חלוקה זאת, מוכח שבין אם התפשט הדם פנימה ובין אם התפשט החוצה, אפשר לאוספו, ויש לו תקנה אף שנעשית בו הולכה שלא

ברגל. ואכן **במשנה למלך** הוכיח מכאן כמסקנתו, שלא מועילה הולכת מקצת ההולכה ברגל, שהרי יכול לאוספו ולהמשיך הולכתו, ומה הדמיון להולכה שלא ברגל.

אמנם מסתבר שגם הסוברים שדי במקצת הולכה [שטמ"ק רש"ש קר"א] אין זה אלא אם אפשר לתקנה, וכמבואר לעיל, שהתיקון הוא המשך ההולכה, אך כאן מקשה הגמרא למאן דאמר שאי אפשר לתקן, ולשיטתו לא מועילה הולכת מקצת להכשיר ההולכה. וראה **קרן אורה**.

ב. בעצם קושיית הגמרא מנשפך הדם, העיר **מו"ר הגראי"ל** שהרי לא נעשה בו מעשה הולכה שלא ברגל, אלא מאליו הלך ונשפך הדם לכוון המזבח, והרי זה כמתעסק בלבד, ולמה תלוי בספק אם מועילה תקנה להולכה שלא ברגל. ולכאורה מוכח מכאן, שרק בשחיטה מתעסק אינו פוסל לפי שאינו מועיל בה, אך בשאר עבודות, פוסל ומועיל בהם.

ועוד מוכח מכאן לכאורה לפשוט ספיקו של ה**מקדש דוד** □ אם הולכה טעונה כלי שרת, שהרי התפשטות הדם נחשבת כהולכה אף שלא היה בכלי שרת. [וכן הוכיח **הגרי"ז** מפירש"י [יג ב] לגבי טבילת אצבע "דהיינו הולכה שמוליך הדם באצבעו לקרבו למזבח"]. אולם לביאור הגר"ח בסמוך אין זו ראיה, כי ההוכחה היא שאף אם נעשה ללא הולכה כשר.

7. **הגר"ח** הוכיח מכאן שהולכה שלא ברגל אין בה פסול, אלא ביטול מעשה ההולכה, שהרי הדם שנשפך התקרב מאליו למזבח, ולא נעשית בו עבודת הולכה שלא ברגל, ובכל זאת מקשינן מדין זה למאן דאמר שאין לה תקנה, כי לדעתו גם כשבטלה העבודה מאליה אין לה תקנה.

וכן מוכח בדחיה שהתפשט כלפי חוץ, דהיינו שהביטול הוא רק כשהתקרב הדם ולא כשהתרחק מהמזבח בהולכה שלא ברגל, שהרי אין בכך ביטול עבודה, ועצם ההולכה שלא ברגל אינה פוסלת.

ובאחיעזר [ח"ג נ"ב] הקשה הרי בנשפך הדם אף אם לא נעשית הולכה כפסול, עדין חסר הולכה מכח אדם, ולמה לא יצטרך לשוב ולהוליכו אף למאן דאמר הולכה שלא ברגל שמה הולכה, והרי להלן [ס א] אמרו שזריקה לא מועילה באופן שנשפך הדם מאליו על המזבח. וראה ברש"י [ד"ה נשפך] שבנשפך רק משום שאינה הולכה צריך לחזור ולהוליכו ברגל.

וצריך לומר שרש"י סבר כהרשב"א שאם נפל מידו חשוב מעשה בידי אדם, ולפיכך למאן דאמר שלא ברגל שמה הולכה אין צריך לחזור ולהוליך, ולהלן לגבי זריקה מדובר בנשפך מאליו ואינה זריקה. אך אם כן נדחית לכאורה הוכחת הגר"ח שהרי יש כאן מעשה עבודת הולכה שלא ברגל. אולם צריך לחלק שאין זה עבודת הולכה ממש, שהרי אין עבודה אלא בכלי, ובהכרח מה שהתפשט מאליו אינו אלא כהמשך ההולכה שנעשית בכלי, ומצטרף כי נעשה מכח אדם, וצ"ע.

8. כך פירש רש"י. וביאר **מו"ר הגראי"ל** שהכרחו לכך, כי המשנה בפרק שני — "נשפך על הרצפה ואספו פסול" שבה עוסקת הגמרא — באה ללמד שיש פסול נשפך קודם קבלה, ולמה יביא בה התנא דין שאחר קבלה, ובהכרח שאין כוונת הגמרא אלא על המשנה דריש פ"ג.

אולם **החזו"א** [א, טו] ביאר שהקושיא מהמשנה בפרק שני, וביאר שאף על פי שקודם קבלה אין פסול הולכה, מכל מקום יש ללמוד מכך שדם שנשפך קודם קבלה פסול, שהרי אילו דם שהתקרב למזבח בלא הולכה פסול, הוא הדין שדם הנשפך מן הצואר קודם קבלה נפסל כי לא היתה קבלה מהצואר לכלי. .

ברגל. ונמצא, שיש ממשנה זו **תיובתא** על עולא שאמר בשם רבי יוחנן שהולכה שלא ברגל פסולה היא[9].

אתמר, הולכה שלא ברגל — מחלוקת רבי שמעון ורבנן היא. שמחלוקתם במשנה אם מחשבה פוסלת בשעת הולכה, אינה מחלוקת אם הולכה נחשבת עבודה, שהרי **בהולכה רבתי**, כשמוליך ממקום המרוחק מהמזבח, **דכולי עלמא לא פליגי** שנחשבת ההולכה לעבודה, ולפיכך כולם סוברים שאם חישב בה מחשבה פסולה **דפסולה** אותה הולכה, ככל עבודה פסולה.

כי פליגי בהולכה זוטרתי, כששוחט בסמוך למזבח, ומושיט את הדם בידו אל המזבח, מבלי שיהלך ברגליו.

רבנן סוברים הולכה שלא ברגל עבודה היא, ולפיכך מחשבה פוסלת בה. ואילו רבי שמעון סובר שהולכה שלא ברגל לאו הולכה היא, ולכן הוא מכשיר אפילו כשמחשב בה מחשבת פסול[10].

מחכו עלה במערבא [בארץ ישראל חלקו על המימרא הזאת], כי אם הולכה זוטרתי שלא ברגל, כאשר הוא עומד סמוך למזבח, אינה נחשבת הולכה לפי רבי שמעון, אף על פי שאי אפשר לבטלה, יקשה לך —

אלא, חטאת העוף, שמזים את דמה על המזבח על ידי שאוחז הכהן את גופה ומתיז את הדם מצוארה המלוק על המזבח, וקיימא לן **דפסיל בה מחשבה** באותה הזאה [אף על פי שאינו מוליך את הדם ברגלו אלא עומד סמוך למזבח ומזה מגופה], **לרבי שמעון, היכי משכחת לה?** והרי לא שייך לפסול בהזאתה אלא משום שהיא הולכה זוטרתי, ונמצא מחשב בהולכה.

כי ממה נפשך, **אי דחשיב עלה מקמי דליפוק**

---

9. **הרמב"ם** [פ"ג מפסוהמ"ק ה"ט] פסק שהולכה שלא ברגל אינה הולכה, לפיכך אין המחשבה פוסלת בה. וכתב **הכסף משנה** שאף על פי שרב נחמן נשאר בתיובתא, אין קושייתו על עיקר הדין אלא על הדין שאי אפשר לתקנה, ודקדק כן מלשון רש"י "תיובתא דעולא" דהיינו שאין תיובתא לרבי יוחנן שאמר שאינה הולכה אלא לעולא שאמר "אי אפשר לתקנה".

ובלחם משנה [שם פ"א הכ"ז] תמה שהכסף משנה סותר דבריו, שביאר שם שהרמב"ם פסל באופן שהוליך הפסול והחזיר לכשר וכדו' משום שפסק כמאן דאמר שאי אפשר לתקנה דרבי יוחנן כוותיה. וצידד לחלק בין הולכת פסול שאי אפשר לתקנה, להולכה שלא ברגל שאפשר לתקנה, וראה לעיל הערה 3. **ובטהרת הקודש** על רש"י [ד"ה אפשר]. יובא להלן הערה 17.

10. **רש"י** [ד"ה אלא] פירש שמדובר באופן ששחט בצד המזבח וזרק, ופירוש "הולכה זוטרתי" הוא הולכה בהושטת ידו ואינה נחשבת הולכה. והולכה רבתי היא הולכה ברגל, ובה מודה רבי שמעון שמחשבה פוסלת. וביאר ה**חזו"א** [קמא קט, ב] שחלוקה "הולכה שלא ברגל" האמורה כאן מזו שדן בה רבי יוחנן אם שמה הולכה, שהנידון אם שמה הולכה שייך רק כשעשה עבודת הולכה אך לא ברגל והספק אם נחשבת הולכה כשרה או לא, אך כאן מדובר דוקא בהושטת ידו להזאה והיא ודאי הולכה כשרה שנעשית כדינה, [ואין נפ"מ אם עומד רחוק או קרוב למזבח], והנדון הוא רק אם יש לה שם הולכה בנפרד ומחשבה פוסלת בה, או שהיא חלק מההזאה וכיון שלא חישב על ההזאה לא פסל, וראה עוד בהערה 15.

והשטמ"ק הקשה שמשמעות הגמרא היא שהחילוק הוא ב"הולכה" בין זוטרתי לרבתי, ואין הכוונה לחלק בין הולכה להושטה, ועוד שבמשנה מבואר טעמו של רבי שמעון ש"אפשר שלא בהילוך" ומשמע שחולק בהילוך שאפשר לבטלו, ולא בהושטה.

ולכן פירש שהמחלוקת באופן שהוליך ברגל במקום שהיה אפשר להושיט בכלי, ורבנן סברו שאי אפשר לבטל ההולכה, כי על כל פנים צריך הושטה, ואילו רבי שמעון סבר שהושטה אינה עבודה חשובה לפסול בה, ולכן ההולכה נחשבת שאפשר לבטלה.

ובמשנה למלך [פ"א מפסוהמ"ק הכ"ג] ביאר סוגיין בשלשה אופנים:

הראשון, כרש"י, והוסיף שנקטו לשון "זוטרתי" לומר שנחלקו דוקא באופן ששחט קרוב למזבח, שבזה נחלקו רבנן וסברו שנחשבת הולכה גם כשעושה שלא ברגל, כי דרכה בכך. אבל כששחט מרחוק גם רבנן מודים שלא ברגל אינה הולכה. וביאור קושית רב פפא מהמשנה, הוא בקושית השטמ"ק, שהרי במשנה משמע שחולק "בהילוך".

השני, כביאור השטמ"ק הנ"ל, ולפי זה פירש, כי אף שבהזה אמינא הובן שהמשנה עוסקת באופן ששחט בצד המזבח, והוליך ברגל אף שלא הוצרך לכך, מכל מקום הוקשה לרב פפא מפשטות לשון המשנה שמשמעותו ששחט רחוק מהמזבח, והכשיר רבי שמעון משום שיכל לבטל ההולכה בשחיטה קרוב למזבח. [וכן הוא בשטמ"ק אות ז].

השלישי, שבין "רבתי" ובין "זוטרתי" הן הולכות שלא ברגל, ואין הנידון בפסול מחשבה בעת ההולכה, אלא בעצם פסול ההולכה עצמה שלא ברגל, והולכה רבתי לכולי עלמא פסולה, כי אין דרכה להעשות שלא ברגל, ובהולכה זוטרתי נחלקו, שלרבי שמעון אפילו שחט בצד המזבח אם לא הילך ברגל, פסולה, כי אינה חשובה הולכה אלא ברגל, ולרבנן כשרה כיון שדרכה בכך אפילו שלא ברגל נחשבת הולכה.

ודחה פירוש זה מפני שאם כן אין ביאור לקושיית רב פפא,

דם,(11) כשמנענע את גופה של חטאת העוף כדי שיותז דמה, ולנענוע זה יש דין הולכה, הלא אמרת שהולכה זוטרתי **לאו כלום היא** לדעת רבי שמעון.

ואי חשב עליה **בתר דנפק דם,** בשעה שהוא ניתז מהצואר אל עבר המזבח, **הא איתעבדא ליה מצותו** [המקשה הבין שההזאה מסתיימת ברגע שהותז הדם מצואר העוף], ושוב לא פוסלת בה מחשבה?(12)

ומקשינן, מאי קושיא היא זאת!? **דילמא** מדובר באופן שחשב **מדפריש** דם החטאת מצואר העוף **ועד דמטא למזבח,** ומשעה שיצא הדם מצואר העוף הסתיימה עבודת ההולכה ומתחילה עבודת ההזאה, המתמשכת עד שיגיע הדם אל המזבח. ולפיכך המחשב באותה שעה מחשבה פסולה הרי הוא מחשב במלאכת הזאה, ולא בהולכה, ומודה רבי שמעון שהמחשב בהזאה פוסל.(13)

והראיה שהזאת הדם נחשבת כהזאה מתמשכת

כי במשנה הרי לא נחלקו בהולכה שלא ברגל, שהרי רבי שמעון הכשיר כי יכל לשחוט בצד המזבח, ומשמע ששחט מרחוק והוליך ברגל.

11. **רש"י** פירש שלפני יציאת הדם לא חלה המחשבה, כי היא הולכה שלא ברגל, אך אם בהולכה זוטרתי כולי עלמא מודו שפסול, אתי שפיר אף לרבי שמעון. ומשמע שאחיזת הצואר נחשבת הולכה, אף שלא יצא הדם, ובפרט זה נחלקו עמו **תוס'**, [בד"ה חטאת] וסברו שכל זמן שלא יצא הדם אינו עושה הולכה כלל, וראה בהערה הבאה ובהערות על תוס'.

ולעיל [יג א] הבאנו דברי **הגרי"ז** שהוכיח מהרמב"ם [פי"ג מפסוהמ"ק ה"ה] שאין בעוף עבודת הולכה, וביאר טעמו שאין הולכה אלא אחר קבלה, ובעוף אין קבלה אלא מזה מן הצואר. ולכאורה טעם זה נסתר מסוגיין, שמשמע שיש הולכה בעוף, ורק מחשבה אינה פוסלת בה כי היא "הולכה זוטרתי", ואם כן יתכן שזה הטעם שלא נקט הרמב"ם שמחשבה פוסלת בעוף בהולכה [וכמו שנקט **הלח"מ** פ"א מפסוהמ"ק הכ"ג וראה **קרבן אהרן** לתו"כ חובה יח,ט].

וביאר **הגרי"ד סולוביצ'יק** שהולכה זוטרתי יש לה דין של התחלת זריקה, ולפיכך אינה נחשבת הולכה בפני עצמה וישנה גם בעוף. וראה דבריו בהערות לתוס'. **ומו"ר הגראי"ל** ביאר שכל עבודה יש לה שם, וכיון שנאמר בעוף "והזה" ובהזה אמינא אין בו הזאה, בהכרח שהכוונה להולכה, אך למסקנא שיש בו הזאה יתכן שאין בו הולכה כנ"ל. [אולם רש"י כתב במסקנא "מדפריש דם פסק הולכה ומתחלת הזאה" וביאר כוונתו כי כיון שאמרה תורה בעוף הזאה בהכרח צריך להביאו עד המזבח — שלא ככל זבח — וכלול בזה חיוב לעשות מעשה התזה והוא ההולכה, ומעת שיצא הדם ואילך נחשב עבודת הזאה].

ב. במקדש דוד [לג א, עמ' תצג] כתב שלא שייך שתהא מחשבה ברגע יציאת הדם ממש, כי אף בתוך כדי דיבור אינו נחשב כחושב בשעת עבודת המתיר, וכמבואר בתוס' כאן, והיינו משום שצריך לחשוב בשעת העבודה ממש. ותמה על **השטמ"ק** להלן [ל ב אות ו] שנקט שחושב בתוך כדי דיבור.

וראה **בקהילות יעקב** [א, ג] שצידד להוכיח מכאן כשיטת תוס' שצריך דיבור לפסול בשלא לשמה, ולכן אינו יוכל לצמצם מחשבתו ברגע יציאת הדם, ודחה, שגם המחשבה צריכה להיות מפורטת "ששוחטו לשם שלמים" עי"ש.

אולם **החזו"א** [א טו] כתב שהטעם שלא מועילה מחשבה בחטאת העוף מיקמי דליפוק דם, הוא משום שהדם אינו נמצא בעולם, והוא טפל לבשר, ומה שכתב השטמ"ק להלן שמועילה מחשבה בתוך כדי דיבור, היינו רק על הדם המוכן במזרק לזריקה. אך בתוס' [ד"ה אלא] נקטו שאף שנחשב כמו בכלי שרת אינו פוסל.

וראה בקהילות יעקב [שם] **ובמשמר הלוי** [לה] שדנו לענין מחשבה בסילוק בזיכין למאן דאמר [לעיל יד א] שאינה חלה אלא בהושטת ידו מפתח אולם ולחוץ, עי"ש.

12. לפי **רש"י ותוס'** [בד"ה אלא] קושית הגמרא היא שמעשה ההזאה נגמר ביציאת הדם מהעוף, והמחשבה חלה רק קודם שיצא מהעוף, ואז היא הולכה זוטרתי, ואם רבי שמעון נחלק ומכשיר בה, כיצד מצינו מחשבה בחטאת העוף, [וסברו שהדם בצואר בהמה נחשב כנתון בכלי ושייך בו הולכה]. ומתרצינן שלא נגמרה עבודת הזאה עד שתגיע למזבח, ויכול לפגל אחר שתצא מהעוף. ויתכן שהנידון הוא בהזאה שהיא עיקר העבודה, אלא שיש בה חלק הולכה, והתבאר לעיל.

אך **רבינו ברוך** פירש [בד"ה חטאת] שקודם שיצא הדם מהעוף לא שייך בו הולכה, משום שהדם נחשב עדיין כחלק מהעוף כנ"ל, ומשעה שיצא הדם מהעוף עד שנח על המזבח תלוי בהולכה שלא ברגל, והיינו שהנידון הוא בהולכה ולא בהזאה, [וראה עוד בהערות לתוס']. ובקרן אורה שהגמרא לא דנה מצד הזאה כי כשמחשב קודם יציאת הדם עדיין היא הולכה ואין מחשבין מהולכה על הזריקה. ונראה שהבין שמעשה ההזאה נחשב הולכה, שהרי קודם שיצא מהצואר נחשב כחלק מגוף העוף ואין בו הולכה. וצ"ב.

13. מדברי **רש"י** [בסמוך בד"ה אלא] משמע שהמחשבה חלה בהזאה שהיא עיקר העבודה, **ובתוס'** [סוף ד"ה חטאת] יש גירסאות חלוקות בזה, אם אחשבה רחמנא ל"מחשבה" או ל"הולכה" עי"ש. והביאור תלוי אם קושית הגמרא היתה משום שההולכה היא כהשלמת ההזאה, ולכן נחשבת כהולכה זוטרתי, ומתרצינן דאחשביה להולכה זו. או שהקושיא היא, איך חלה מחשבה אחר שאין צריך יותר למעשה העובד, כי כבר נעשית ההזאה אף שעוד לא הגיעה למזבח. ועל כך מתרצינן שאחשביה למחשבה, והיינו שהמחשבה בהזאה נמשכת עד סיום העבודה, כי העובד שייך בעבודה עד סיומה

מהזאתו ועד הגעתו אל קיר המזבח, **דהא בעא מיניה רבי ירמיה מרבי זירא: היה מזה** מדם חטאת העוף על מזבח החיצון, או שהיה מזה מדם הפר בהיכל כנגד הפרוכת, **ונקטעה ידו של מזה עד שלא הגיע דם לאויר המזבח, מהו?** האם נחשבת הזאת הדם כעבודה עד שיגיע הדם למזבח, ונמצא שנעשתה העבודה בשעה שהיה הכהן בעל מום, והרי היא פסולה, או שכבר הסתיימה עבודת ההזאה בשעה שהזה הכהן, ונמצא שנעשה בעל מום רק לאחר שהסתיימה העבודה[14].

ואמר ליה רבי זירא: הרי היא **פסולה. מאי טעמא?** משום שנאמר בחטאת העוף "**והזה** מן הדם", ובסמוך לכך נאמר "**ונתן** הכהן מן הדם", ודרשינן "**והזה**" דומיא "**ונתן**" **בעינן,** שכל עוד לא ניתן הדם על המזבח, עדיין נמשכת עבודת ההזאה. ונמצא שגם לפי רבי שמעון יש אופן שמחשב בהזאה בחטאת העוף, כגון שחישב בין ההתזה להגעת הדם למזבח!

כי אתו רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע מבי רב, אמרי: היינו חוכא ד"מחכו במערבא": **וכי בהולכה רבתי,** הרחוקה מהמזבח, **לא פליגי** רבי שמעון וחכמים? **והא כי פליגי, בהולכה רבתי פליגי!** שהרי טעמו של רבי שמעון שהילוך אינו פוסל הוא משום ש"אפשר שלא בהילוך", ומוכח שכוונתו אפילו בהולכה רבתי אלא שמכשיר משום שאפשר לעשותו בהולכה זוטרתי!

אלא בהכרח, צריך לומר כי **בהולכה זוטרתי כולי עלמא דפסלה,** משום שאי אפשר לבטלה.[15] **כי פליגי בהולכה רבתי,** שרבנן פוסלים, ורבי שמעון

ואינו תלוי בשעת מעשה בלבד.

וראה **באבן האזל** [פ"א מפסוהמ"ק] שהוכיח מסוגיין שמחשבה מועלת גם אחר שכבר סיים הכהן מעשה עבודתו, והוכיח מכך לדין מחשבה בזריקת והקטרת קומץ. ולכאורה מסוגיין אין להוכיח לדין אחר, כי רק בהזאה חידשה התורה מ"והזה ונתן" דאחשבה רחמנא, שצריך שיהא העובד בכשרותו עד סיום העבודה, ולכן מועילה מחשבתו לפסול את העבודה גם לאחר שעשאה העובד. והגרא"ז נקט שחידוש התורה הוא שכל עוד לא נעשית מצוותו מועילה בו מחשבה, [ולא סבר שהעובד שייך לעבודה עד סיומה, שזהו דין בהזאה בלבד].

14. **רש"י** פירש שהספק הוא אם נחשבת כעבודה בבעל מום, **והחזו"א** [א, טו] דייק מכך שהוא הדין לכל מום שנפל בו, ומשמע שהבין שלולי דברי רש"י היה ניתן לפרש שנקט דוקא "נקטעה ידו" שהנידון הוא משום שבעת הנתינה כבר אינו ראוי לעשות נתינה. אך כבר התבאר בהערה הקודמת שחידוש התורה הוא שהעובד שייך לעבודה עד שיגיע הדם למזבח, שאילו היה חסרון בנתינה, לא היה ראיה מכך למחשבה בחטאת העוף.

ועוד כתב [כ' (ב') י'] שאם נעשה חרש או שוטה פשיטא שלא נפסל, שלא נעשה בו פסול של בעל מום, ומשום מתעסק אין חסרון אלא בעת הזריקה, והוא זרק מדעת. [ובסי' טו דן באפן שנעשה מחוסר בגדים, ודימהו לבעל מום, ולכאורה יש לחלק שלא נפסל גופו, ויכול המעשה להתייחס אליו].

ומו"ר הגראי"ל תמה איך למדו מחידוש התורה בבעל מום והרי לא נאמר בקרא אלא שיהא המזה כשר עד שעת נתינה, ומנלן שיכול לחשב אחר שיצאה הזאה מידו וכבר אינו עושה שום פעולה. והביא **שהקהילות יעקב** [ב"ק סי' כ] הקשה מכאן על דברי הנימוק"י שהזורק חץ כל היוצא ממנו נחשב כאילו נעשה בעת שיצא מתחת ידו, ואם כן מה לי שנקטעה ידו של מזה אחר שהזה.

ולכן ביאר כי כיון שהצריכה התורה לזרוק את הדם למזבח — וכל עוד לא הגיע הדם למזבח לא נגמרה מצוות הזריקה — נחשב שפעולתו נמשכת עד שנח הדם. ועיין בהערה 1 לתוס'.

ו**בחזון יחזקאל** [מילואים לחולין פ"כ ה"ד] הוכיח מכאן שפסול מחשבה חל בעצם הקרבן, שאילו הוא פוסל את העבודה ופסול הקרבן הוא רק משום שעבודתו פסולה הרי אחר שיצא הדם מידו כבר אינו בעלים על המעשה לחשב בו שלא לשמה, [ונקט שהגמרא מוכיחה מנקטעה ידו רק שהעבודה נמשכת עד דמטא למזבח ויכול לחשב בה לפסול הקרבן אף אחר שנגמרה פעולתו], אך להנ"ל אין זו ראיה.

15. **רש"י** פירש את גירסתנו "בהולכה זוטרתי כולי עלמא לא פליגי דלא פסלה", משום דלאו כלום היא, ואין שם הולכה עליה, אלא כולה צורך זריקה היא, והוא לא היה בדעתו לחשב על זריקה אלא על הולכה.

ולכאורה כוונתו לומר, שאפילו אם הולכה שלא ברגל הויא הולכה, אין ההושטה נחשבת מעשה הולכה חשוב. אבל נחשבת היא כמעשה זריקה, ואילו חשב מחשבת פסול על הזריקה, פוסל בה. וכן נקט **בקרן אורה,** ותמה **מו"ר הגראי"ל** מה נפ"מ אם אינו יודע את שם העבודה שהוא מחשב בה, והלא העיקר שהוא מחשב בעת עבודה. וביאר שאמנם הולכה זוטרתי אינה נחשבת כלל עבודה, אלא שאפשר לחשב בה על עבודת הזריקה שהיא חלק ממנה, וכוונת רש"י שלא חישב על ההזאה שאחריה אלא על ההולכה שעושה כעת ובה מחשבה אינה פוסלת. וראה הערה 10.

ובשטמ"ק [אות ח] הקשה הרי רבנן אמרו לעיל [יג ב] שטבילת אצבע מפגלת, אף שהיא הולכה זוטרתי שהרי אי אפשר לבטלה, וכאן אמרו שלכולי עלמא אינה פוסלת. והסיק מכך שאם הולכה שלא ברגל שמה הולכה מועילה מחשבה בהולכה זוטרתי, ובסוגיין מדובר למסקנא שלאו שמה הולכה, ולכן לא חלה בה מחשבה. וכן משמע בתוס' מנחות [יג ב ד"ה משום].

מכשיר משום שאפשר לבטלה[16].

הוליכו[17] זר [לדם] ברגל, **והחזירו כהן** למקום השחיטה,[18] **וחזר והוליכו** הכהן למזבח, **פליגי בה בני רבי חייא ורבי ינאי** [ומה שאמרו לעיל שהולכת זר פסולה, מדובר בלא החזירו כהן]: **חד אמר כשר, וחד אמר פסול.**

וראה **בחזו"א** [שם] שהתאים דברי השטמ"ק עם דברי רש"י, שרק בהושטת העוף אין בה הולכה חשובה כי היא צורך זריקה, אך טבילת אצבע אינה עיקר הזאה, ולכן שייך בה מחשבה בהולכה, ובדרך אחרת כתב [קדשים כ"ט סק"ג] דלעיל סברה הגמרא כמו ההוה אמינא בסוגיין שנחלקו בהולכה זוטרתי. [ועוד יש לומר שטבילת אצבע רחמנא אחשבה להולכה דכתיב "וטבל", ואילו בהזית העוף אחשבה בתורת הזאה ולא בתורת הולכה].

והרמב"ם פסק [פי"ז מפסוהמ"ק ה"ג] שטבילת אצבע מפגלת, **ובמשנה למלך** [פי"א מפסוהמ"ק ה"א] תמה, הרי דעתו שהולכה שלא ברגל אינה הולכה [ראה הערה הבאה]. וכתב לחלק בין טבילת אצבע שמצוותה בכך ונחשבת הולכה, מה שאין כן בהושטת יד שאינה מצוה אלא היא כסופה של הולכה. ולכן שייך לומר שאינה פוסלת.

ובזבח תודה נקט כדרכו, שלמסקנא הולכה זוטרתי לכולי עלמא פסלה, כי דרכה בכך, ולעיל נקטה הגמרא את סברת ההוה אמינא שהולכה שלא ברגל הויא הולכה בין בטבילת אצבע ובין בהושטת ידו.

16. **הרמב"ם** [פ"א מפסוהמ"ק הכ"ג] כתב: והולכה שלא ברגל אינה הולכה, לפיכך כהן שקבל את הדם ועמד במקומו וזרק למזבח נפסל הזבח. **ובלחם משנה ובמשנה למלך** הוכיחו שהרמב"ם גרס בהולכה זוטרתי לכולי עלמא לא פסלה, שהרי הרמב"ם לא חילק בין שחט קרוב למזבח או רחוק ממנו, ומשמע שבכל אופן נחשב כהולכה שלא ברגל שאינה הולכה. [והסיק המשנה למלך שלדעת הרמב"ם אי אפשר לבטל הולכה לגמרי, ולפיכך אם עשה רק הולכה שלא ברגל, אינה הולכה. וכבר הבאנו לעיל שדעת תוס' והרמב"ם בפיה"מ שהולכה היא עבודה שאפשר לבטלה ובכל זאת פוסלת בה מחשבה].

ועוד כתב הרמב"ם [פי"ג מפסוהמ"ק ה"ט] שהולכה שלא ברגל אינה הולכה, כיצד, קיבל את הדם והוא עומד במקומו ופשט ידו לזורקו על המזבח וחשב [מחשבת פיגול] בעת שפשט ידו, אין המחשבה פוסלת. **ובזבח תודה** נקט שכוונת הרמב"ם באופן שעמד רחוק מהמזבח, וכיון שהדרך להוליך מרחוק ברגל, נחשבת עבודה, ואם עשאה שלא ברגל היא פסולה [כמבואר בפ"א הכ"ג] ולכן לא חלה בה מחשבת פיגול. אבל בעומד קרוב, מחשבתו בהושטת ידו פוסלת, כי היא הולכה זוטרתי. ודעת הרמב"ם דלכולי עלמא **פסלה,** שדרכה בכך ואי אפשר לבטלה, ולפיכך נחשבת הולכה ולא זריקה, ודלא כביאור נושאי כליו.

וביאר, שהרמב"ם סבר שדוחק לפרש כרש"י שלא נחלקו בהולכה זוטרתי שאינה ברגל, וכל מחלוקתם בהולכה רבתי שהיא ברגל, שהרי לא מסתבר שהגמרא תחזור בה לגמרי מההנחה שמחלוקתם בהולכה שלא ברגל, ולכן נקט שהולכה רבתי, היא הולכה שלא ברגל ממקום רחוק, וכיון שהדרך להוליך ברגל, אם עשאה שלא ברגל, פסולה. [וראה בהערה 10 בפירוש שלישי מהמשנה למלך. ולעיל יד ב הערות 10 — 11].

וראה **בקרן אורה** שנקט שלמסקנא הולכה זוטרתי בהושטת ידו, נחשבת לכולי עלמא כזריקה ולא הולכה, ובמוליך מידו ליד חבירו נחשבת הולכה רבתי, אלא שאפשר לבטלה לרבי שמעון. ובהה אמינא סברה הגמרא שנחלקו בזוטרתי אם היא הולכה או זריקה, וברבתי כולי עלמא פסלו משום שאי אפשר לבטלה. **ובאבן האזל** דחה דבריו, שהרי אם כן למסקנא רבנן סברו שהמוליך מידו ליד חבירו נחשב הולכה, ונמצא דלא כרבי יוחנן שאמר הולכה שלא ברגל פסולה.

17. **רש"י** כתב שהנידון דוקא בהולכה, כי בשאר עבודות אי אפשר לחזור ולעשות שוב שחיטה או קבלה וזריקה. וכן דעת בן בתירא במנחות [ו א] וכתב **בטהרת הקודש** שלדבריו יהיה הנידון גם בקמיצת פסול שהרי יכול לחזור ולקמוץ שוב.

וביאר שזה טעמו של הרמב"ם [פ"א מפסוהמ"ק הכ"ז] שפסל בין הוליכו זר וחזר והוליכו כהן ובין בהוליכו כהן וחזר והוליכו זר, כי דעת רבנן במנחות [שם] שאם קמץ זר לא מועילה קמיצת כשר לתקנו, ולפיכך פסק שאין תקנה לעבודת פסול. [ודלא **כהכסף משנה** שביאר טעמו משום שפסק שהולכה שלא ברגל פסולה ואי אפשר לתקנה, ראה הערה 9].

ובאבן האזל [שם הכ"ג] דחה דבריו, וביאר שכוונת רש"י שרק הולכה שאינה עבודה בעצם הדם אלא קירובו למזבח אפשר לתקנה, ולא בשאר עבודות — כולל קמיצה — שנעשים בגוף הקרבן, ואין טעמו של בן בתירא להכשיר משום שאפשר במציאות לחזור ולקמוץ, אלא משום שסבר כי אין עבודת הקמיצה נשלמת עד שיתקדש הקומץ בכלי שרת, ורבנן סברו שחל שם קומץ ושיריים בקמיצה.

18. **רש"י** פירש הוליכו זר ברגל והחזירו כהן שהעבודה עליו מוטלת, וביאר **בטהרת הקודש** שכוונתו שדוקא כהן יחזירנו ולא זר, כי היא הולכה הנצרכת כדי לתקן את הראשונה, ואפשר לפסול במחשבה בהולכה זו. וכמו שהוכיח מדברי תוס' לעיל [יד ב הערה 7 לתוס']. וראה בהגהות **מלאכת יו"ט. ומו"ר הגראי"ל** צידד שכוונת רש"י להיפך, שאין צורך להחזירו דוקא ע"י כהן, ומה שהוא מחזירו הוא רק מפני שמוטל עליו לדאוג שהעבודה תעשה כהלכתה.

ובקרן אורה דקדק בלשון הרמב"ם [שם] שבהוליכו זר כתב "והחזירו" דהיינו שהזר עצמו החזיר, והעיר **מו"ר הגראי"ל** שהרמב"ם פסק שאי אפשר לתקן הולכת זר, ואיך אפשר להוכיח מדבריו שאם אפשר לתקן יכול לתקן ע"י זר. וביאר, שאם אפשר לתקן את העבודה ע"י המשך ההולכה אין צורך לחזור ולעשות את כל שיעור ההולכה שעשה הזר, [כי אין הולכת הזר פסולה אלא שלא נעשית הולכה בהכשר, ראה הערה הבאה] והעיקר שיעשה קצת ממעשה הולכה בהכשר, ואם כן גם אם החזירו הזר עצמו ההמשך יתקן הולכתו. **ובישועת דוד** [ח"ו] כתב שכך אמר לו **הגרי"ז.**

ומבארת הגמרא במה נחלקו: **מר סבר, אפשר לתקונה** להולכת פסול. ומה שאי אפשר לחזור ולתקן שחיטה או קבלה או זריקה שנעשתה על ידי פסול, הוא משום שלא ניתן לחזור ולשחוט או לחזור ולזרוק, כי אין דם. אבל אם נשאר דם הנפש, אכן ניתן לחזור ולקבל על ידי כשר, ולזרוק את הדם.

ומר סבר, לא אפשר לתקונה! כיון שנעשתה העבודה בפסול, נפסל הקרבן, ושוב אינו ראוי לתיקון.[19]

הוליכו כהן תחילה לדם, **והחזירו** למקומו בלא שיזרוק את דמו על המזבח, **וחזר והוליכו זר** אל המזבח —

אמר רב שימי בר אשי: לדברי המכשיר בהוליכו זר תחילה והחזירו הכהן וחזר הכהן והוליכו, **פוסל** כאן, כי לדבריו ההולכה השניה היא העיקר, שהרי על ידה הכשיר באופן שחזר הכהן והוליכו, ואם כן, באופן שהכהן הוליך תחילה, והחזיר, ואת ההולכה בסוף עשה זר — יפסול.

ואילו **לדברי הפוסל** בהוליכו זר תחילה, משום שההולכה הראשונה עיקר, בהכרח כאן הוא **מכשיר**, שהרי לדעתו ההולכה הראשונה היא הקובעת את דינה של ההולכה, וכאן, כיון שהיא נעשתה על ידי כהן, לא אכפת לן במה שהוחזרה למקומה הראשון ובסוף הוליכה זר.

רבא אמר, אף לדברי הפוסל במוליך זר תחילה, **פסול** כאן אף על פי שהכהן הוליך תחילה. **מאי טעמא? — דהא** לאחר שהחזיר את הדם למקומו הראשון, **צריך** שוב **לאמטוייה** למזבח, ונמצא טו-ב שההולכה השניה היא עבודת הולכה כאילו היתה הולכה ראשונה, ולפיכך פסלה בה הולכת זר.

אמר ליה רבינא לרב אשי: הכי אמר רב ירמיה מדיפתי: הא ד"**צריך לאמטוייה**" מחשיב להולכה השניה כהולכה גמורה להפסל בזר, **מחלוקת רבי אלעזר ורבנן** היא.

דתנן, רבי אלעזר אומר: המהלך במקום שצריך להלך, מחשבה פסולה **פוסלת** בו. אך אם מהלך **במקום שאין צריך להלך, אין מחשבה פוסלת!**

ואמר רבא בהסבר מחלוקתם של תנא קמא ורבי אלעזר: **הכל מודים** שאם **קבלו** לדם **בחוץ והכניסו בפנים**, שהיתה קבלת הדם מן המזבח ולהלן, ואחר כך הוליכו לכוון המזבח, **זהו הילוך שצריך להלך**, ולפיכך לדברי הכל מחשבה פוסלת בו.

ובקרן אורה העיר שגם ב"הוליכו כהן" כתב הרמב"ם ש"החזירו" ומשמע שיחזירו הכהן, ומוכח שלא איכפת לו אם יחזור כהן או זר. ותמה שהרי שיטת הרמב"ם [פי"ג מפסוהמ"ק ה"ט] שגם הולכה לצד חוץ נחשבת הולכה ומחשבה פוסלת בה, ולמה אינה טעונה כהן. ועיידד שמחשבה חמורה מזרות, שהרי חלה בהולכה כלפי חוץ. עיש"ה.

19. **במקדש דוד** [ט"ו א'] צידד לבאר שהמחלוקת היא אם עבודת פסול פוסלת את הגוף הקרבן ולכן אי אפשר לתקנה, או שהיא רק חסרון בעבודה על ידי כהן, ולפיכך אפשר לתקנה ולעשותה שוב בהכשר [והם שני צדדים בתוס' מנחות יח ב ד"ה ור"ש, ונפ"מ אם טעון עיבור צורה, וראה ריש פ"ב]. ודחה, שמשמעות לשון הגמרא הוא, שנחלקו אם אפשר להמשיך את מעשה ההולכה, וממילא לא יחול הפסול, כי לא נעשתה הולכה שלימה בפסול, או שכל ההולכה צריכה להעשות על ידי כהן כשר, ולפיכך אי אפשר לתקנה, ולא משום חלות פסול על ידי זר.

אמנם ממה שאמרו בסמוך לדברי המכשיר פסול וכו', משמע לכאורה שהנידון הוא אם ההולכה הראשונה היא עיקר העבודה או השניה, [וכלשון רש"י אי אזלינן בתר קמייתא או בתר בתרייתא], ואילו מחלוקתם אם חל פסול או רק חסר בעבודה, הרי אין חילוק בין ראשונה לשניה, וגם רבא שאמר שאף לדברי הפוסל פסול, אינו משנה את סברת הפוסל, אלא סובר שגם ההולכה השניה עיקרית כי צריך לאמטויה.

אכן אם נחלקו בכך, היו צריכים לחלוק באופן שחישב באחת ההולכות לשמה ובאחרת שלא לשמה, [וראה רש"י כז א], ובהכרח שאין הנידון שתועיל ההולכה העיקרית כאילו השניה לא נעשית, אלא שהמכשיר סובר שגם אחר שכבר התקרב הדם למזבח ע"י זר ושוב התרחק יש שם הולכה על ההמשך משום שחייב לשוב ולהקריבו, ואילו הפוסל סובר שאחר שהתקרב אין עליו עוד שם הולכה.

וכבר הבאנו לעיל את דברי הגר"ח שחלוק דין הולכת זר, שאף אם לא חל פסול בגוף הקרבן, הרי נעשית עבודת הולכה גמורה על ידי פסול, ולכן יש מי שאומר שאי אפשר לתקנה, ואינו כהולכה שלא ברגל או ממילא, שלא נעשית הולכה כלל, ולפיכך מסקינן לעיל שאפשר לעשות הולכה אחרת תחתיה. וראה **באבי עזרי** [פ"ד ממעה"ק ה"ח].

ובקהילות יעקב [יג] כתב שלמאן דמכשיר בהוליכו זר והחזירו וחזר והוליכו כהן, בהכרח שלא חל פסול על ידי זר, כי מה לי שלא השלים כל ההולכה בפסול, והרי דינו ככל מחשבת פסול שחלה בקרבן אם חשבה בעת עבודה ואינו יכול לתקנה על ידי שיחזור ויעשה אותה עבודה בהכשר. והוכיח מכמה מקומות לכאן ולכאן.

ולפיכך הסיק כי אף שלא חל פסול בקרבן, מכל מקום העבודה נפסלת, ואין זה חסרון גרידא כאילו לא נעשתה כלל, ונפקא מינה לכשר ופסול שעשאוה יחדיו שיפסלוה כי נעשית

וכן הכל מודים שאם **קבלו בפנים והוציאו לחוץ**, שקבלת הדם היתה לצד המזבח והוליכו לכוון המרוחק מהמזבח, **זהו הילוך שאין צריך להלך**, ולכן לדברי הכל אין מחשבה פוסלת בו.

לא נחלקו אלא כשהכניסו בתחילה לכוון המזבח[1], **וחזר והוציאו** והרחיקו מהמזבח, **וחזר והכניסו** לכוון המזבח, ובאותה הולכה אחרונה נחלקו אם אפשר לחשב בה מחשבה פסולה —

מר, תנא קמא, **סבר** שגם הולכה אחרונה דינה כהולכה, **כי הא צריך לאמטוייה** ממקום שהרחיקו, ולפיכך אף שכבר נעשתה ההולכה הראשונה, אפשר לחשב באחרונה.

ומר, רבי אלעזר, **סבר,** כיון שהילוך זה הוא מיותר, שהרי אם לא חזר והרחיקו לא היה צורך בו, לפיכך אי אפשר לחשב בו, כי **לאו כהילוך הצריך לעבודה דמי.**

איתיביה אביי לרבינא: הרי שנינו, **רבי אלעזר אומר: המהלך במקום שצריך להלך, מחשבה פוסלת, כיצד? קבלו בחוץ והכניסו לפנים, זהו הילוך שצריך להלך. קבלו בפנים והוציאו לחוץ, זהו הילוך שאין צריך לילך. חזר והכניסו, הילוך שצריך להלך הוא!** ואיך אמרת שרבי אלעזר חולק וסובר שההילוך האחרון נחשב כהילוך שאין צריך להלך!?

אמר ליה רבינא לרב אשי: אמנם מסברא אמרתי שלדעת רבי אלעזר אין מחשבה פוסלת בהילוך השני כי אינו נחשב הילוך לצורך עבודה, אולם **אי תניא** במפורש שרבי אלעזר מודה בהילוך אחרון לתנא קמא, **תניא,** ואין מחלוקת ביניהם. ורבי אלעזר לא בא אלא לחלוק על אביו, רבי שמעון, שאמר הולכה אינה עבודה ואין מחשבה פוסלת בה, וקא משמע לן רבי אלעזר שמחשבה פוסלת בהילוך במקום שצריך להלך, ואפילו בהוליך והרחיק וחזר והוליך![2]

הדרן עלך פרק כל הזבחים

בתערובת פסול, אך כשאפשר לעשותה כולה בהכשר אינה נפסלת אף שגם פסול עשאה, ולכן יש מי שאומר שאם החזירו כהן כשר, כי נעקר מעשה הפסול. ונעשית בהכשר.

ובשפת אמת כתב שקרבנות שאינן נפסלים במחשבת שלא לשמה, רק אינן עולים לשם חובה, אם חשב בהולכתן כלפי חוץ לא פסל [אפילו לשיטת הרמב"ם שהולכה כלפי חוץ הוי הולכה] כי כל הולכתן נעשית כדין. אך אם נפרש כהגרי"ז שמחשבת שלא לשמה פוסלת בעצם הקרבן, יתכן שאף בהולכה כלפי חוץ תפסול.

1. **במשנה למלך** [פי"ג מפסוהמ"ק ה"ט] כתב ונראה לי שטעות נפל בספרים, וצריך לגרוס לא נחלקו אלא בהוציאו וחזר והכניסו. ומשמע שאילו כבר נעשה הילוך מחוץ לפנים אין ההילוך השני מועיל. ומחלוקתן רק כשקבל בפנים והוציא.

ובשטמ"ק כתב שנחלקו גם באופן שקבלו בפנים והוציאו לחוץ וחזר והכניסו, אלא שנקט רבותא שאפילו אם כבר עשה הולכה, ההילוך האחרון נחשב כי צריך לאמטויי.

וראה **בקרן אורה** שנקט כי לגירסתנו אם ישחוט ויקבל בפנים ויוציא לחוץ, לכולי עלמא נחשב ההילוך לפנים כצורך, וכל מחלוקתן הוא רק באופן ששחט בחוץ והכניס והוציא, אם ההילוך השני נחשב כצורך.

2. לפי **רש"י והשטמ"ק** מסקינן שדעת רבי אליעזר ותנא קמא מחשבה פוסלת רק בהילוך לפנים, ורבי שמעון סובר שאין מחשבה פוסלת כלל.

אך מדברי **הרמב"ם** [פי"ג מפסוהמ"ק ה"ט] מבואר שתנא קמא פוסל גם בהילוך כלפי חוץ, ופסק כתנא קמא [רבנן] כנגד רבי אליעזר שהכשיר בהילוך כלפי חוץ, [ופסל רק בהילוך לפנים ובכך חלק על רבי שמעון שהכשיר בכל הילוך, וראה בעמוד א' הערה 18 דברי **השפת אמת**].

והראב"ד השיג על הרמב"ם שמהסוגיא משמע שפוסקים כרבי אליעזר שמכשיר בהולכה כלפי חוץ, וביאר **הכסף משנה** שראייתו מדשקלינן וטרינן אליבא דרבי אליעזר, [ויישב את ההשגה, שנחלקו בפירוש דברי ר"א כי מר"א נשמע לרבנן], ולדעת **המשנה למלך** כוונת הראב"ד למה שאמרו בעמוד א' כי אם הוליך לחוץ שלא ברגל לא פסל.

והגר"ח יישב את דעת הרמב"ם שהולכה שלא ברגל אין בה חלות פסול, אלא שאינה הולכה כלל, ואילו הרמב"ם עוסק בהולכה ברגל ולענין פסול מחשבה, ובזה אין חילוק בין מחשבה בהולכה לחוץ להולכה לפנים. וראה בהרחבה לעיל [ע"א הערה 3].

ובקרית ספר כתב שמקורו של הרמב"ם הוא מרבנן, וטעמם הוא דכיון דמקבל פוסלת בו מחשבה כל זמן קבלתו, אפילו שאין צורך בכל הדם לזריקה, הוא הדין שפוסל בהילוך אפילו בחלקו שאינו צריך, כי קבלה והולכה נלמדו מקרא אחד "והקריבו". ולכאורה תמוה שקבלה שלא לצורך זריקה, מעשה קבלה היא, אבל הולכה כלפי חוץ אינה הולכה כלל.

ונראה מדבריו שאין ההולכה תלויה בהקרבה למזבח, אלא בעצם הולכת הדם לכל צד שהוא, אלא שרבי אליעזר סובר שהולכה לחוץ אינה הולכה כי אין צורך בה, ולא משום שהוא

הילוך כלפי חוץ, כי עבודת ההולכה אינה רק בכדי לקרב הדם למזבח, אלא כל הילוך הנצרך הוא בכלל "מעשה עבודה", ולפיכך שייך לומר שרבנן למדו מקבלה שגם החלק שאינו נצרך יש עליו תורת עבודה.

אולם מתחילת דברי הרמב"ם "כבר ביארנו שהולכה שלא ברגל אינה הולכה ... והמהלך במקום שאינו צריך הרי זו הולכה וכו'" משמע שדינים אלו תלויים זה בזה, והיינו שנחלקו בכך גופא, שלדעת רבי אליעזר ההולכה היא רק לצורך הקרבת הדם למזבח, ולפיכך כשאינה לצורך ולכוון המזבח אינה הולכה, אך מאידך נמצא שאפשר לבטלה באופן ששחט קרוב למזבח ואין צריך הולכה כדי להקריבו, וגם מסתבר שאין צורך שתעשה ברגל כי העיקר שמקריבה למזבח. ואילו רבנן סברו שהקרבן טעון "מעשה עבודה" של הולכה ואף אם נשחט קרוב למזבח אי אפשר לבטלו, וגם הולכה כלפי חוץ נחשבת הולכה, ולדבריהם דנה הגמ' לעיל אם צורת העבודה היא ברגל דוקא או לא, וכמבואר בדף יד ב הערה 12.

פרק כל הזבחים שקבלו דמן

מתניתין

כל הזבחים שקבל דמן אחד מהפסולים לעבודה[1], כמו **זר**[2], או **אונן**[3] או **טבול יום**[4] שטבל ועדיין

---

1. בגמרא הובא מקור מקרא על כל אחד מן הפסולים המנויים במשנה ללמד שעבודתו פסולה, ותמה **הטהרת הקודש** לפי רבא שאמר בתמורה [ג ב] כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, הרי עבודתם פסולה ממילא, כי הוזהרו שלא לעבוד, ולמה הוצרך ללמד לפסול עבודתם.

ותירץ **הגרעק"א** שמצד "לא מהני" היה נחשב כאילו לא נעשית העבודה, ויש לזה תקנה שיחזור ויעשנה, ולכך בא הכתוב ללמד שחל פסול בקרבן על ידי עבודת פסולים. וכבר הבאנו לעיל [בעמוד א'] שכן כתב **הגר"ח** [פי"ג מפסוהמ"ק ה"ט] לענין הולכת זר, וראה שם דברי המקדש דוד וקהילות יעקב.

[ועיין רש"י בע"א ד"ה אפשר, שקבלה וזריקה אפשר לתקנן, אך שחיטה לא, והיינו משום שאין מציאות לעשותה שוב. וכן אמרו במנחות ו' לענין קמיצה, והיינו משום שהיא עבודה שנעשית בכל הקרבן, וחל שם שיריים על שאר המנחה, שלא כקבלה וזריקה שנעשות רק בדם הנפש].

ובתירוץ זה מיושבת גם קושיית **הקרן אורה** [כאן] **והשפת אמת** [להלן טז א] למה לא נלמד לפסול זר ממה ששנה עליו הכתוב כמה פעמים לעכב. ויתכן שאף על פי שכהונה מעכבת אין הקרבן נפסל על ידה, אלא משום חסרון עבודה בהכשר, ולכך צריך קרא ללמד שפוסלת ואי אפשר לחזור ולהוליך או לקבל. [וראה דברי **מהרי"ט** בהערה הבאה].

ובאבי עזרי [פ"ב מביא"מ ה"ז] תמה שהרי בקבלה שנינו להלן [לב א] שיחזור הכשר ויקבל, ומשמע שלא חל פסול בקרבן אלא חסרון הוא בעבודת הכהן, ואילו בהולכה מסקינן לעיל שאי אפשר לתקנה אף אם לא חל בה פסול כי כבר נעשתה באיסור ולא מהני ושוב אין צורך בה, ואם כן למאי נפקא מינה אם עבודת הפסולים פוסלת או שיש בה רק חסרון הכשר.

ועל עצם הקושיא תמה באבי עזרי, שהרי מצינו בפרועי ראש שהם במיתה ואין מחללין עבודה [סנהדרין כב ב] ובהכרח שאף אם אי עביד לא מהני אין העבודה נפסלת. ונראה כי מוכח מקושייתם שחלוק פסול שתויי יין ופרועי ראש, שנאסרה להם הכניסה למקדש והעבודה באיסור אחד, משום שאין חסרון בעצם עבודתם, אלא באופן עמידת כהן העובד לפני ה', ולכן אין העבודה נפסלת, וכן משמע מלשון הרמב"ם [פ"א מביא"מ ה"א וה"ח] "אסור לו להכנס בפנים ואם נכנס ועבד חייב מיתה", דהיינו שהמיתה על הכניסה בתנאי שיעבוד. והקושיא רק על זר וטמא ושאר פסולים שנאמר בהם איסור נפרד על העבודה, ופוסלים את עצם העבודה, כי פסולן הוא מצד העבודה. וראה הערה 2 לתוס'.

ובטהרת הקודש תירץ על קושייתו, שיש נפקא מינה במקור לפסול עבודת פסולים, לאופן שאין אלא כהן פסול, ואילו לא נאמר קרא לפסול עבודתו, היתה עבודתו כשרה משום שעשה דוחה לא תעשה. [וראה תוס' בחולין [עח א] שעשה דוחה גם פסול, כגון פסח שאין לו אלא טלה שנשחטה אמו. וכבר תמה **בקובץ הערות** יא ח, שהרי במנחות מט. כתבו תוס' שאילו עשה דהשלמה היה מעכב לא היה מועיל דחייה להכשר. וחילק בין פסול שתלוי באיסור שמועילה לו דחייה, לבין פסול מצד עצמו. עי"ש. ובפסולי כהונה לכאורה הפסול תלוי באיסור, ראה רמ"ה סנהדרין פ"ג. ואם כן אף שנאמר מקור לאיסור עדיין יבא עשה וידחה].

ועוד כתב שבקדשים צריך שישנה עליו הכתוב לעכב, ואם לא שנה הכתוב דינו כמצוה בעלמא ואינו בכלל אי עביד לא מהני, ולכן צריך קרא שמחלל עבודה. אך **בריטב"א** [ ] כתב שגם אם לא שנה הכתוב עובר בלאו, עי"ש.

2. במנחות [ט. יח ב] אמרו שמצוות כהונה רק מקמיצה ואילך, דהיינו שאין פסול זרות ושאר פסולים חלים על יציקה ובלילה. וראה להלן [כב ב הערה 1] בשם **מקדש דוד** [טו ג] שנכרי פסול גם לעבודות אלו שאינן ממצוות כהונה.

וכבר תמהו כל האחרונים [**שעה"מ** יו"ט פ"ג, **הגרעק"א** בגליון הרמב"ם **ומנ"ח** קט"ז קי"ח] שהרמב"ם [בפי"ב ופי"ג ממעה"ק] פסק שיציקה ובלילה כשרים בזר, ואילו בביאת מקדש [פ"ט ה"ה] כתב שזר היוצק ובולל פוסל, ושמא יש לומר שפוסל את ה"עבודה" משום שלא נעשית בכהן כשר, אך אין ה"קרבן צריך להעשות בכהונה, וזהו הטעם שנכרי פסול בהן, כי עבודות הן. ועיין.

ועוד כתב שם, שפסול זר אינו דוקא בזר ממש, אלא הוא כולל כל אופן שהוא זר לגבי אותה עבודה, כגון כהן הדיוט בעבודת יום הכפורים, [וכמבואר ביבמות לג ב עי"ש]. וכבר כתב **בשער המלך** [פ"א מעבודת יו"כ ה"ב] טעם לזה, מדאפקיה רחמנא בלשון זרות "והזר הקרב יומת" ולא כתיב "ישראל" להורות שהאיסור נאמר לכל מי שהוא זר לאותה עבודה.

ובמשנה למלך [פ"ט מביא"מ הט"ו] הוכיח מתוס' ביומא [כג ב] שיש פסול זרות בכל דבר הנעשה במזבח אף שאינו עבודה [כהרמת הדשן], ודן שם מפני מה אמרו [ביומא כד א] שהדלקת נרות כשרה בזר, אם משום שאינה במזבח, או משום שיכול להוציאם ולהדליקם בחוץ.

וראה רש"י ביומא [כד ב] שזר חייב מיתה על דישון המנורה, והמקדש דוד [שם] כתב שאף על פי שאין צריך בגדי כהונה לעבודה זו, [כמבואר במשנה למלך פ"ג מביא"מ הי"ב] מכל מקום נחשבת כעבודה המסורה לכהונה, כיון שאין זר יכול להכנס להיכל לעשותה, ונידון זה תלוי במחלוקת **הרמב"ם** [פ"ב מביא"מ ה"ב] **ורש"י** [מנחות כז ב] אם זר הוזהר

חסר הערב — שמש לטהרתו, או **מחוסר כיפורים,** כגון זב ומצורע שכבר טבלו, והעריב שמשן, אלא שעדיין לא הביאו את קרבנות כפרתם,

וכן **מחוסר בגדים,** דהיינו כהן גדול ששימש בפחות משמונה בגדים או כהן הדיוט ששימש בפחות מארבעה בגדים,

וכן כהן **שלא רחץ ידים ורגלים** מן הכיור בבואו שחרית לעבוד.

או שהיה הכהן **ערל**(5) או **טמא**(6), וכן כהן שקיבל את הדם בהיותו **יושב** ולא עומד, או בהיותו **עומד על גבי כלים** ולא על גבי רצפת המקדש,

וכן אם עבד כשהוא עומד **על גבי בהמה** או **על גבי**

על ביאה ריקנית להיכל, או שהיא אזהרה לכהנים.

ובשו"ת **חמדת שלמה** [אה"ע טז יז] דן עם בעל **נתה"מ** אם זר פוסל בהקטרת אימורים, וראה **בחזו"א** [יט לא] שאע"פ שאין עיקר עבודה באימורים נפסלין בהקטרת זר כי אין כאן הקטרה כשרה, והיינו שהנידון הוא אם יפסלו משום חסרון כהונה במעשה ההקטרה, או שאין מצוה בהקטרה אלא ש"יהיה מוקטר" ואין צורך כלל בכהן.

וכבר ביררנו לעיל [ד. הערה 5] אם יש פסול זרות באשה, ואם פסול אשה הוא מצד זרות. **ובמהרי"ט** [קידושין לו א] הקשה על מה שכתבו שם תוס' שנשים מחללי עבודה, מנין להם דין זה, והרי יתכן שרק חסר בהכשר עבודתן, ותירץ שלענין חסרון הכשרים אפשר ללמוד מהגשה, ובהכרח שהמיעוט "בני אהרן" בא ללמד שהן פוסלות, ומשמע מדבריו שאין פסולן מצד זרים, שהרי אם כן ודאי שפוסלות בעבודה. וטעמו נראה משום שנאמר מיעוט לנשים בכל עבודה בפני עצמה, ואילו פסולו מצד זרות, כיון שגילה שהן בכלל זר הרי הן פסולות לכל עבודות, ובהכרח שהוא פסול בפני עצמו [ודבריו מחודשים יותר מדברי הגרעק"א, כי נקט שאף אם יש פסול ש"מעכב" בעבודה יתכן שאינו מחלל, והגרעק"א לא כתב כן אלא לגבי "אי עביד לא מהני", שאינו עיכוב מדיני העבודה, אלא חסרון בקיום דיניה. ודו"ק].

אמנם בתירוץ השני בתוס' הנ"ל דקידושין, כתבו שאין בנשים פסול מחוסר בגדים כי לא הצטוו בהן, ויתכן שכוונתם כי פסול אשה הוא חמור מפסול זר, משום שאינה בכלל עבודה, שהרי אמרו שם שפסולה לסמיכה ותנופה שכשרות בזר, והיינו שאינה אפילו כזר שהוא "עובד פסול". [וראה עוד להלן יז ב הערה 8].

3. **רש"י** פירש כל זמן שלא נקבר המת, ותמה **הגרעק"א** שהרי להלן [צט ב] אמרו שאסור בקדשים כל היום, ואף אחר קבור,ה שהרי מן התורה הוא אונן רק ביום המיתה עד הערב, ומדרבנן גם ביום הקבורה עד הערב.

ויתכן שכוונת רש"י לדברי רבי [ק ב] ש"מתאונן עליו כל זמן שלא נקבר", אפילו עד עשרה ימים" ובאמת ביום הקבורה אסור [מדרבנן] גם אחר קבורה.

וראה **באבן האזל** [פ"ב מביא"מ ה"ט] שרבנן לא האריכו את זמן האנינות עד שעת הקבורה, אלא שקבעו שיהא ביום קבורה דין אבלות של יום ראשון.

ב. תוס' במכות [יג] נקט שאונן שעבד לוקה, אך **הכסף משנה** [פ"ב מביא"מ] הוכיח מדברי הרמב"ם שאינו לוקה, ונקט שאין בו לאו עי"ש. וראה **ביד רמה** [סנהדרין פג א] כתב שיש בו איסור, כי ממה שהוא מחלל עבודה מוכח שנאמר בו איסור. [וראה להלן טז א הערה 1, שתוס' בכתובות לב ב נקטו ששיך פסול בלא איסור כגון זר בבמה].

4. **בשטמ"ק** [אות ז] הקשה למה הוצרך לומר "טבול יום" והרי מחוסר כפורים קל ממנו ופוסל, וכל שכן טבול יום שהוא גם מחוסר כיפורים וגם טעון הערב שמש. והעמיד בטבול יום שנטמא בשרץ שאינו צריך כפרה, ודינו קל ממחוסר כפורים.

5. **רש"י** פירש שמתו אחיו מחמת מילה, **ובתוס'** להלן [כב ב] פירש רבינו תם שמדובר במומר לערלות, וצריך לומר שרש"י בא לומר שאף באופן שמתו אחיו נחשב ערל, ולא בערלה שלא בזמנה, אך ודאי מודה שגם מומר לערלות פסולו רק משום ערלות ולא משום מומר, שלא מצינו פסול מומר לעבודה אלא בעובד עבודה זרה.

אך בדעת הרמב"ם נראה שפסול ערל כטמא תלוי אם הוא מומר לערלות. וכמבואר בהערה 5 לתוס'. וראה עוד בהערות לתוס' לקמן [כב ב הערות 3 — 4].

6. **בשטמ"ק** [אות ז] תמה דתיפוק ליה שהוא מטמא את הכלי והכלי מטמא את הדם, והעמיד בטמא מחמת שרץ שהוא ראשון לטומאה ואינו מטמא כלים. ולכאורה תמוה שהרי גם לענין קמיצה שנינו [במנחות ו] שטמא פסול, ושם הוא נוגע בקמיצתו באוכלין, וראשון מטמא אוכלין.

והגרי"ד סולוביצ'יק תירץ על קושית השטמ"ק שהציץ מרצה על האוכלין שהן הקרבן, ולכן הפסול הוא רק מחמת הכהן העובד בטומאה. ברם, אם כן הוא היה אפשר להעמיד אפילו בכהן טמא מת, שגם בו יש ריצוי לקרבן והפסול מחמתו. וראה להלן [כב ב] שזקני דרום העמידו את המשנה דוקא בטמא שרץ ולא בטמא מת שמרצה ציץ לטומאתו, ומשמע שלא ניחא להו להעמיד באופן שלא ריצה הציץ, כגון שלא היה על מצחו, כיון שגם באופן זה לא היה הפסול משום טומאת הכהן, אלא משום שנטמא הדם מידו.

ולפיכך נראה שכוונת השטמ"ק לבאר רק את הדין האמור במשנה, שהרי הפסוק האמור בטמא מדבר גם באב הטומאה כצרוע וזב, והוא מטמא כלים ויטמא הדם, ויתכן להעמיד את הפסוק באופן שמועיל ריצוי, כגון שלא נטמא הדם ביציאתו על ידי קבלת טמא, והציץ מרצה בהליכתו כי קדמה קבלה לטומאה. ורק המשנה שמדוברת בטומאה בשעת קבלה שאין בה ריצוי, צריך להעמידה בראשון לטומאה. [וראה משמר הלוי מ].

ועוד תירצו על קושית השטמ"ק, שטמא פוסל אפילו באופן שנתן מזרק בתוך מזרק, שפסק הרמב"ם [פ"א מפסוהמ"ק הכ"א]

רגלי חבירו, ונמצא שהיתה חציצה בין רגלו של הכהן לרצפת המקדש — **פסל** את הזבח!

וכן אם קיבל את הדם כשהוא מחזיק בכלי **ביד שמאל — פסל** את הקרבן!

רבי שמעון מכשיר אם התקבל הדם בשמאל!

גמרא

זר — מנלן שהוא פוסל בעבודתו?

דתני לוי: נאמרה בפרשת אמור אזהרה לכהנים שלא יעבדו את עבודת הקרבנות כשהם טמאים: ״**דבר אל אהרן ואל בניו וינזרו מקדשי בני ישראל,** ולא יחללו את שם קדשי. כל איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים — ונכרתה הנפש ההיא!״

ודנה הגמרא בלשון הכתוב קדשי ״בני ישראל״, האי ״**בני ישראל״, למעוטי מאי?**

אילימא למעוטי ״בנות ישראל״, וללמד שלא הוזהרו הכהנים הטמאים מלהקריב קרבן **נשים,**

הרי לא יתכן לפרש כן. כי קשה, איך עצם הקרבן בא בטומאה? והרי אף אם לא נאסרה ההקרבה לכהן, עדיין קשה, וכי **קרבן נשים, בטומאה קרב?** והרי אין כח בקרבן נשים לדחות את הטומאה?[7]

אלא, לא בא הכתוב ״בני ישראל״ אלא למעוטי קרבן **עובדי כוכבים.** שאם שלח עובד כוכבים קרבן עולה, יכול אפילו כהן טמא להקריבה.

ומקשינן: **השתא ציץ,** שנושא הכהן הגדול על מצחו, והוא מרצה בקרבנות ישראל על הדם שנטמא ונזרק בשוגג, וכן על החלב שנטמא שאפשר לזרוק את הדם, אולם הוא **לא מרצה** על קרבן עובד כוכבים, **דאמר מר:** דם שנטמא וזרקו, אם זרקו בשוגג הורצה ואם זרקו במזיד לא הורצה, אך **בעובדי כוכבים** שנטמא דם קרבנם וזרקו הכהן על המזבח הרי **בין** זרקו **בשוגג ובין במזיד לא הורצה,** ואם כן כיצד תעלה על דעתך ש**בטומאה** של הכהן הוא **קרב?** והרי כהן טמא אינו יכול להקריב אפילו קרבן של ישראל וכל שכן שלא יוכל להקריב קרבן עובד כוכבים, שהתמעט אפילו מריצוי ציץ?

ומתרצינן: **אלא,** מהכא ילפינן — **הכי קאמר** קרא ״דבר אל אהרן ואל בניו לאמר: **וינזרו** שיתרחקו הכהנים כשהם טמאים **מקדשי,** מכל הקדשים! ואף **בני ישראל** י?נ?ז?רו? מהקדשים, שלא יעבדו בהם. **ולא יחללו** אותם בעבודתם בהם״ ומכאן למדנו שעבודת הזר מחללת את הקרבן.

דבי רבי ישמעאל תנא מקור אחר לפסול עבודת זר: **אתיא בקל וחומר מבעל מום** שפוסל את הקרבן בעבודתו[8] —

ומה בעל מום הקל, **שאוכל** קדשי קדשים, בכל זאת **אם עבד חילל. זר,** שחמור ממנו, **שאינו אוכל** טז-א בקדשי קדשים, **אינו דין שאם עבד, חילל!**

שכשר, ואין כלי מטמא כלי והדם טהור, ורק משום טומאת הכהן פסול.

7. **רש״י** פירש ״וכי יש כח בקרבן נשים לדחות טומאה״, ותמה **הגרי״ד סולוביצ׳יק** שהרי כעת דנה הגמרא למעט מקרא שלא יהא בו כלל טומאה, ואין צורך בדחיתה כלל.

והוכיח מכך שהמיעוט הוא רק מצד הקרבן, שמותר להקריבו בטומאה. אך עדין יש איסור מצד העבודות, לאסור לעבוד בטומאה אפילו בתרומת הדשן, ולכך צריך את דחית הקרבן. אך מאידך, דחיית הקרבן אינה מועילה אלא להתיר לעבוד בטומאה, אך מצד דיני הקרבן שיעשה בטהרה היה אסור לטמא לעבוד אף בקרבן נשים, אלא אם מיעט קרא לאיסורו. והטעם לכך, משום שהדחייה מועילה רק משום שחיוב ההקרבה דוחה איסור הכהן, אבל דיני החפצא של הקרבן שיעשה בטהורים אינם נדחים מפני חיוב הבאתו. וכמו שהובא [בהערה 1] מדברי תוס׳ במנחות [מט א] שאין דחייה מועילה לפסול.

ולפי זה בקרבן עכו״ם היה ניחא לגמרא, כיון שדיני קרבנם חלוקים מישראל, אם כן יתכן שגם דיני העבודה בקרבנם חלוקים ומותר להקריבם בטומאה ואינם צריכים דחייה, אולם מדברי רש״י [בד״ה בטומאת] משמע שגם בקרבן עכו״ם הטומאה נדחית.

8. **תוס׳ בתענית** [יז ב] הקשו למה לי קרא שערל מחלל עבודה, ותיפוק ליה בקל וחומר מבעל מום שאוכל ומחלל עבודה, כל שכן לערל שאינו אוכל, ותירצו שחלל יוכיח שאינו אוכל בקדשים ועבודתו כשרה, ותמהו האחרונים [**שער המלך** פ״ו מביא״מ **והגרעק״א** על משנתינו] שהרי תנא דבי רבי ישמעאל למד מקל וחומר זה לפסול עבודת זר ולא פרק מחלל. וכתב שער המלך שלגבי זר יש לדחות את הפירכא, שכן חלל בא מזרע הכהונה, [וראה דבריו בפ״י מכהמ״ק ה״ד].

ומהרי״ל דיסקין [כתבים ט] כתב שאילו לא ידענו שזר פוסל, לא היינו דורשים את הפסוק ״ברך ה׳ חילו״ להכשיר עבודת חלל, וכל דבר שלא ידענו קודם הקל וחומר אינו פורך את הקל וחומר.

ובעולת שלמה כתב ליישב על פי דברי תוס׳ להלן בסמוך

שמא תאמר, **מה לבעל מום, שכן עשה בו קרב כמקריב.** שהמום פוסל בין את הכהן המקריב ובין את הקרבן הקרב, ולפיכך פסולו של בעל—מום הוא חמור ולכן הוא פוסל בעבודתו, תאמר בזר, שאין בו חומרה כזאת, ומנין שיפסל?

תשובתך, **טמא יוכיח,** שלא יתכן בו "קרב כמקריב", שהרי אין הבהמה הקרבה נטמאת כשהיא בחיים[1], ונמצא שפסול הטומאה יתכן רק בכהן, ובכל זאת הוא פוסל בעבודתו וכדכתיב בטמא שעבד "וינזרו — ולא יחללו!", והוא הדין שזר יפסול עבודתו.

ושמא תאמר, **מה לטמא, שכן מטמא** בטומאתו דברים אחרים, ולכן גם פוסל את הקרבן בעבודתו, תאמר בזר, שלא מצינו שהזרות תגרום פסול זרות לדבר אחר?

תשובתך, **בעל מום יוכיח,** שאינו פוסל אחרים ובכל זאת פוסל את הקרבן בעבודתו !

וחזר הדין: לא ראי זה כראי זה, ולא ראי זה כראי זה, הצד השוה שבהן, בטמא ובבעל מום, **שמוזהרין** שלא לעבוד בקדשים, **ואם עבדו חיללו** את הקרבן. **אף אני אביא זר, שהוא מוזהר** שלא לעבוד, **ואם עבד, חיללו!**

והוינן בה: **היכן מוזהר** הזר שלא לעבוד?

אי מ"וינזרו", וכדדרשינן לעיל שאיסור זה כולל גם את עבודת הזרים, כי נאמר בו "בני ישראל", אם כן תמוה, למה הוצרך תנא דבי רבי ישמעאל ללמוד פסול זר מקל וחומר מבעל מום? והרי **חילול בגופיה כתיב ביה,** כי מקרא מפורש הוא "וינזרו, ולא יחללו"!?

ומתרצינן: **אלא,** תנא דבי רבי ישמעאל למד להזהיר על עבודת זר, **מ**האמור בפרשת קרח [במדבר יח ד] בענין שמירת משמרת המקדש והמזבח על ידי אהרן ובניו — "**וזר לא יקרב אליכם**"![2]

ודחינן: עדיין **איכא למיפרך** על הלימוד בקל וחומר מבעל מום ומהצד השוה מטמא — **מה להצד השוה שבהן,** בבעל מום ובטמא, **שכן לא הותרו בבמה**[3], תאמר בזר שמותר לו להקריב בבמת

[טז. ד"ה זר] שאי אפשר לפרוך ממי שאינו מוזהר שלא לעבוד, וחלל אינו מוזהר, ולכן אינו מחלל. ורק לגבי ערל הוי פירכא כי גם הוא אינו מוזהר. ושני תירוצים האחרונים נזכרים בדברי **קרן אורה** בסוגיין, עי"ש.

ובאופן נוסף תירצו שתוס' הוכיחו מחלל רק לגבי ערל שהוא כהן, שהרי אכילה יש בה משום עבודה כמבואר בפסחים [עב] וההוכחה היא משום שישנם באכילה לגבי עבודה, אך בזר לא שייכת אכילה אפילו לגבי עבודה ולכן אינו למד מחלל. וראה מה שכתבו בזה **שפת אמת** כאן, **ודבר אברהם** [ח"א כו], **וקהילות יעקב** [יד] **ובד קודש** [ח"ד סב].

1. **רש"י ותוס'** פירשו שאין בהמה מקבלת טומאה מחיים כאדם המקריב, ותמה **הגרי"ז** שהרי מקבלת טומאת גולל, אם עשאוה גולל לקבר [עירובין טו א], והוכיח מכך שאינה מקבלת טומאה ונטמאת, אלא רק מטמאה אחרים, וראיתו, שהרי כשנטלת מהקבר אינה מטמאה, ואין פסול טומאה לקרבנות אלא כשהקרבן עצמו טמא.

ובדרך נוספת ביאר, שאף אם תקבל טומאה מחיים, לא חל פסול טומאה בבהמה אלא אחר קידוש שחיטה, שהרי כתבו תוס' בב"ק [עז א] שהטעם שאינה מקבלת טומאה קודם שחיטה, כי אינה נחשבת "אוכל", ואם כן קדשים שחיבת הקודש מכשירתן להחשב כאוכל היה ראוי שיטמאו, אלא שאין חיבת הקודש קודם שחיטה, ונמצא שזה גופא הטעם שאינה מקבלת טומאה מחיים, וזו כוונת רש"י.

ועדיין תמוה למה לא נחשב קרב כמקריב מחמת פסול טומאה שחל בקרבן אחר שחיטה. [ובטהרת הקודש כתב שבטומאה זו אין חילול כי הציץ מרצה, והנידון בסוגין לענין חילול, וצ"ע]. וצריך לומר כביאור **הקרן אורה** שבבעל מום נחשב קרב כמקריב, אף שיש מומין שישנם באדם ולא בבהמה [כמבואר בבכורות מג]. כי לדעת הרמב"ם [פ"ו מביא"מ ה"ה] רק מום השוה באדם ובבהמה פוסל בקרבן, ואם כן אף ששייך טומאה בקרבן, כיון שחלוק דינה בין אדם לבהמה לגבי קבלת טומאה מחיים, לא נחשב שעשו קרב כמקריב. [וראה שם עוד שמומי אלו באדם לא שייכים בבהמה, ולא נחשבים כחילוק ביניהם].

2. **ברבר אברהם** [ח"ג א, י] ביאר את המחלוקת באופן הלימוד לפסול זר, כך: לוי למד מ"וינזרו" שכל דבר שנחשב עבודה אסור לעשותו בזרות, ואינו תלוי אם נמסרה לכהנים אי לא. ולפיכך כדי להתיר עבודה לזר, צריך לפרש בה היתר לזר, אף אם לא נאמר בפירוש שתעשה בכהנים. ורבי ישמעאל סובר שהאיסור לזר נאמר דוקא על עבודה שנמסרה לכהנים, ולא על עצם העבודה, כדדריש "לא יקרב אליכם". ואין צריך לפרש היתר בעבודה לזר, אלא כל שלא נמסרה לכהנים לא נאסרה לו, והנפקא מינה ביניהם תתבאר בהערה הבאה.

3. **רש"י** הביא את המשנה להלן [קיג א] שפסול טמא שוה במזבח ובבמה, והיינו שנקט כי להלן מדובר בפסול טומאה בכהן, וכן נקט **הרמב"ם** בפירוש המשנה [שם] שטמא פסול להקריב בבמה אף שהוא זר, כי זר כשר בבמה קטנה ולא בגדולה, אך רש"י עצמו פירש להלן שהכוונה לאוכל קדשים טמאים, ולא לפסול כהן טמא לעבודה. [וראה משנה למלך פ"ג מקרבן פסח ה"ג].

וכוונת הרמב"ם היא שזר אינו לוקה במזבח אלא משום

יחיד[4], ואם כן, מנין שזר פוסל בעבודתו במקדש?

ומתרצינן: **לא תימא טמא יוכיח, אלא אימא אונן יוכיח**, ועליו דרשו מקרא [להלן] שאם עבד חילל.

ומקשינן: **מה לאונן**, שפסולו חמור, **שכן** הוא אסור **באכילת מעשר** שני [שנאמר "לא אכלתי באוני ממנו"], תאמר בזר, שמותר לאכול במעשר שני?

ומתרצינן: **בעל מום יוכיח** שהוא מותר במעשר שני ובכל זאת פוסל בעבודתו.

וחזר הדין, לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה הצד השוה שבהן — בבעל מום ובאונן — **שמוזהרין** מלעבוד ואם עבדו חיללו, אף אני אביא זר שהוא מוזהר מלעבוד ואם עבד חילל.

ומקשינן: **הכא נמי לפרוך: מה להצד השוה שבהן, שכן לא הותרו** בעל מום ואונן **בבמה.** תאמר בזר, שהותר בבמה!?

מתקיף לה רב סמא בריא דרבא על הפירכא "מה להצד השוה שבבעל מום ואונן שאסורין בבמה": **ומאן לימא דאונן אסור** לעבוד **בבמה? דלמא שרי** לאונן לעבוד **בבמה?** שהרי לקמן למדו אזהרה לאונן שלא יעבוד מהכתוב "ומן המקדש לא יצא ולא יחלל", ושמא רק במקדש הוזהר שלא לעבוד, אך בבמה מותר לו?! ואם כן, אי אפשר לפרוך מה להצד השוה שאסור בבמה.

רב משרשיא אמר: דין זה שזר מחלל בעבודתו **אתיא מקל וחומר מ**כהן העובד כשהוא **יושב,** שמחלל בכך את עבודתו [ודין יושב נדרש לקמן בפירקין]: **ומה** כהן **יושב, שאוכל** קדשים בשעה שהוא יושב, **אם עבד** בישיבה **חילל, זר** החמור ממנו, **שאינו אוכל** קדשים, **אינו דין שאם עבד**

זרות ולא משום טומאה, [כדעתו בפ"ט מביא"מ הי"א וכביאור **הכסף משנה** שלא הוזהר על טומאה אלא מי שראוי לעבודה], אבל בבמה גם הזר לוקה על טומאה, כי הוא ראוי לעבוד בה. וכבר תמה **התוי"ט** שם מנין יצא לו דין זה, וכתב **הגרעק"א** [בתוס' למשניות שם] שמקורו מסוגיין שהצד השוה בין טמא לבעל מום הוא שלא הותרו בבמה. וראיה זו מוזכרת גם בתוס' להלן [כח ב ד"ה מסתברא].

ובדבר אברהם [שם] כתב שדין זה נכון רק לפי לוי, שלמד את זר וטמא מ"וינזרו", וכשם שטמא למד מזר להפטר בעבודה שאינה תמה כך גם נפטר בבמה, כי באיסור "וינזרו" נאמר מיעוט "וזרק הכהן", שהאיסור רק במזבח. אך לתנא דבי רבי ישמעאל שאיסור זרות נאמר דוקא בעבודה המסורה לכהנים, הרי רק לגבי עבודה שאינה תמה ניתן ללמוד ממנו שהתחדש היתר בבמה לזר, אך עצם העבודה בבמה לא נמסרה לכהנים, ולכן מותר לו לעבוד, ואי אפשר ללמוד ממנו להתיר גם לטמא לעבוד. [וראה שם עוד באורך].

ובתוס' ביבמות [לב ב ד"ה בעל מום] כתבו שזר טמא ששימש במזבח התמעט מ"אהרן ובניו" שאינו חייב על טומאה, ולכאורה מדבריהם משמע שגם בבמה לא נאמר איסור טומאה לזר, ותמוה מסוגיין ש"לא הותרו בבמה", ובהכרח צריך לפרש כדברי **טהרת הקודש** [קיט א] שזר טמא מחלל עבודה אף שאינו עובר איסור. ומוכח מדבריו ששייך פסול אף כשאין עובר איסור, [ודלא כיד רמה בסנהדרין פ"ג, הובא בסוף הערה 1].

ובספרי [קרח פרשה א] אמרו קל וחומר שאם זר הנכנס בטומאה חייב כל שכן כשעובד בטומאה, וכן נקט **המאירי** ביבמות [שם] שזר העובד במקדש בטומאה חייב שתים, ויש לעיין אם בבמה הוא פוסל את העבודה או שיש בו רק איסור, ולא נאמר פסול טומאה בזר.

4. **רש"י** הביא הוכחה מקרא שזר כשר בבמה, שהרי גדעון מנוח ושמואל הקריבו בבמה. **ובתוס'** במנחות [ו ב ד"ה וכי] תמהו מכאן על משמעות דבריו שם שלא הותר זר בבמה אלא עד שהתקדש אהרן בלבד. **ובראש המזבח** בסוגיין הביא **שו"ת רדב"ז** שקודם שהתקדש אהרן היתה במה מותרת לכל, ואחר שהתקדש לא הותרה אלא על פי נביא. **ובדבר אברהם** [שם אות ה—ז] פירש כוונת רש"י והרדב"ז באופן שונה, עי"ש.

וראה שם בהערה שתמה שמנוח היה בזמן שילה שנאסרו הבמות [כדלהלן קיב ב], ואמרו להלן [קיט ב] שלמנוח היתה הוראת שעה, וכן בגדעון אמרו בתמורה [כח ב] שהיתה הוראת שעה, וכן בשמואל אמרו בירושלמי מגילה [טז] שהיתה בו הוראת שעה, ואיך למדו מהם להתיר זר בבמה. וכבר עמד על כך **בקרן אורה** להלן [קכ.] עי"ש.

ובשם **הגרי"י מפוניבז'** תירצו ששמואל הוצרך להוראת שעה כי היה לוי, ודעת **מהר"ם מרוטנבורג** [שע"ת ב ריח] שלא הותרה העבודה בבמה אלא לישראל ולא ללוי, וראה **בכתבי הגרי"ז** [ח"ד סי' מא]. ועוד י"ל שהרי דעת רבי שמעון להלן קיט. ש"מנוחה ונחלה" היינו ירושלים, וסבר שגם בזמן שילה היה היתר בבמות, ומסקינן שם שבדין זה "רשב"י משכינהו לתלמידי רבי ישמעאל", וכיון דסוגיין היא "דבי רבי ישמעאל" מובן שלשיטתם יש הוכחה מקרבן מנוח להכשר זר בבמה.

ובאופן אחר יש לומר, שרש"י סובר כי הוראת שעה לא מועילה אלא לשנות דין מדיני עבודת המקדש, כגון פסול זר שמצינו לו היתר בחוץ, כי אם אין היתר בחוץ בהכרח שהוא דין מדיני הקרבן ובהם לא שייך שינוי בהוראת שעה. וראה להלן ע"ב בהערות של תוס' [ד"ה שכן].

ועדיין יש לתמוה למה הוצרך רש"י לראיה זו, והרי להלן [קיט ב] דרשו מקרא וזרק הכהן פתח אהל מועד, ואין זריקת כהן בבמה [לפרש"י שם].

חילל!?[5]

ומקשינן: **מה ליושב, שכן** הוא **פסול לעדות** כשהוא יושב, ולפיכך פסולו חמור ופוסל בקרבן, תאמר בזר שאינו פסול לעדות!?[6]

ומתרצינן: אפשר להוכיח בקל וחומר **מיושב תלמיד חכם,** שכשר להעיד אפילו כשהוא יושב[7].

ודחינן: עדיין יש ליפרוך: **מה לשם "יושב" שכן** מצינו שהוא **פסול לעדות** במי שאינו תלמיד חכם, וכיון ששמו של פסול "יושב" הוא חמור, אי אפשר ללמוד ממנו בקל וחומר לזר ואפילו לא מיושב תלמיד חכם שכשר לעדות.

ומתרצינן: רב משרשיא חומרא של **"ש?ם יושב" לא פריך!**

ועוד, גם **אם תמצא לומר** שרב משרשיא שם יושב **פריך**, עדיין **אתיא** זר **מיושב ומחדא מהנך** [אונן או טמא או בעל מום], בלימוד של הצד השוה, שהרי באלו אין את החומרא של "שם יושב".

והוינן בה: **ויושב דכשר בבמה, מנלן?** שהרי רב משרשיא למד שזר פסול דוקא מיושב, משום שאין ללמוד מבעל מום או אונן או טמא, כי פסולם נוהג גם בבמת יחיד, בעוד שזר כשר בבמת יחיד, ואם כן, צריך לברר מנין לרב משרשיא שיושב כשר בבמה?

ומתרצינן: **אמר קרא** בחיוב עמידה **"לעמוד לפני ה', לשרתו"**, ללמד שרק במקדש, שהוא מקום הנקרא **"לפני ה'"**, שם צריך לעמוד, **ולא "לפני במה"!**[8]

שנינו במשנה: כל הזבחים שקבל דמן **אונן** — פסל!

מנלן דאונן פוסל את הקרבן בעבודתו?

---

5. **בפנים מאירות** תמה הרי רש"י ותוס' להלן [כג ב] כתבו שיושב מחלל עבודה משום שנחשב כזר, ואם כן איך נלמד זר מיושב. וכתב **בטהרת הקודש** שרש"י ותוס' פירשו כך רק לפי רב נחמן שלמד שם פסול יושב מקרא "לעמוד לשרת" ודעתו כלוי שלמד פסול זרות מ"וינזרו".

אך רב משרשיא בסוגיין סובר כתנא דברייתא שם שלמד לפסול יושב ממה ששנה הכתוב לעכב בעמידה בעבודה, והוא פסול עצמי ולא משום זרות, ולכן למד פסול זר מפסול יושב. [וראה **בשטמ"ק** בע"ב אות ג שתמה איך נחלק רב משרשיא על רבי ישמעאל שהוא תנא, ולהנ"ל מבואר, שהרי לפי התנא בברייתא יתכן לומר כרב משרשיא].

ולכאורה יש נפקא מינה מהו מקור הפסול ליושב, כי אם הוא פסול זרות, יש מקור שהוא מחלל עבודה מ"וינזרו", אך אם הוא פסול עצמי לכאורה לא יועיל מה ששנה הכתוב אלא לעכב, אך מנין נדע שמחלל עבודה [ראה בהערה 1 למשנה].

6. מפירכת הגמרא משמע שפסול יושב אינו פסול בגוף הכהן ולא פסול מדיני העבודה, אלא מדיני צורת העמידה לפני ה', [וכמבואר בהערה 1 למשנה], ולפיכך פרכינן מעמידת העדים בעדות שגם היא נלמדת מ"לפני ה'", אך אילו פסול יושב הוא מדיני הכהן או העבודה, אי אפשר להוכיח מחומר שמצינו בעמידה לפני ה'.

ולפי זה מיושבת קושית תוס' [בד"ה מה] שנלמד לפסול גזלן, כי אין ראית הגמרא מעמידה בעדות באה להוכיח שיש חומר בפסול ישיבה, אלא רק מדיני העמידה לפני ה', אך פסול גזלן לעדות אינו שייך לחומר דיני העבודה. [וראה הערות 6—13 לתוס']. וכן נראה ממה שהביא הרמב"ם דין עמידה בעדים בהלכות סנהדרין [פכ"א ה"ג] ולא בהלכות עדות, ומשמע שאינו פסול בעדים או בעדות אלא מדיני בי"ד.

ואמנם הראשונים נחלקו בטעם חיוב עמידה בעדות, שהריטב"א בשבועות [ל א] כתב שהעמידו את ינאי המלך משום חובתו לעמוד לפני השכינה, ולא לפני הדיינים. אך **הר"ן** [בסנהדרין יט.] כתב שלבסוף יצא ממעשה זה קלקול, כי העמידה משום כבוד בי"ד, והם יכולים למחול, והיינו שאינה משום שעומד לפני ה'. וראה רמב"ן בבבא בתרא [קיג א] שאין עד נעשה דיין כי אינו יכול לשבת ולעמוד יחד, ואילו היה מפני כבוד הדיינים, ודאי לא היה חייב לעמוד בפני עצמו. וצ"ע.

7. בשבועות [ל ב] מבואר שתלמיד חכם מעיד מיושב משום שעשה דכבוד התורה עדיף. ודוחה את העשה דעמידה. והראשונים שם הוכיחו מכך שאין עצם העדות נפסלת בישיבה, כי לפסול לא מועילה דחיה, כמבואר לעיל [בהערה 1 למשנה] בשם תוס' מנחות [מט ב] ובהכרח שהעמידה היא מדיני כבוד ה' או בי"ד.

אולם תוס' בסוגיין [ד"ה מה] הסתפקו בכך, ויתכן שסברו כמבואר **בקובץ הערות** [הובא לעיל שם] שפסול הנובע מהאיסור, נדחה על ידי דחית האיסור. ומה שהוכיחו תוס' מירושלמי שבדיעבד אם לא עמדו העדים, אין העדות נפסלת, צריך לומר שההוכחה מסתם עדות, כי בת"ח אין חסרון העמידה פוסל עדותו משום שעשה דכבוד התורה דוחה, וכנ"ל. וראה עוד בהערות על תוס'.

8. יש לעיין בטעם שאין עמידה בבמה, אם הוא משום שחיוב העמידה רק לפני ה', או שעצם העבודה בבמה אינה נחשבת עבודה לפני ה, ולכן אין חיוב עמידה בעבודה זו, [ונפ"מ אם פוסל בפרה שכל דיניה כקרבנות אך היא נעשית בחוץ, ראה **קרן אורה** להלן יז ב].

וראה במשנה להלן [קיג א] שאין בבמה מנחה, כהן, בגדי כהונה, כלי שרת, ואין בה ריח ניחוח, ובגמרא [קיט ב] מבואר שאין צורך בהם כי נאמר בהם "לפני ה" ואין זה אלא במזבח, ויתכן שהכוונה בכל אלו ללמד שהעבודה בבמה אינה עבודה

דכתיב בכהן גדול אונן "**ומן המקדש לא יצא ולא יחלל**", שאם רצה הרי הוא מקריב קרבן בלא לחלל[9] — **הא** כהן **אחר**, הדיוט, **שלא יצא** מהמקדש אלא עבד עבודת הקרבנות, **חילל** אותם בעבודתו באנינות!

רבי אלעזר אמר: מהכא למדנו שאונן מחלל עבודתו, דכתיב בפרשת שמיני, במענה שענה אהרן הכהן למשה רבינו על שאלתו מדוע נשרף שעיר החטאת ביום השמיני למילואים ולא נאכל "הן היום הקריבו את חטאתם ואת עולתם לפני ה', ותקראנה אותי כאלה, ואכלתי חטאתי היום, הייטב בעיני ה'?"

ומתשובתו של אהרן למשה אנו למדים ששאלתו של משה לאהרן היתה — האם בגלל שאלעזר ואיתמר הקריבו את החטאת כשהם אוננים על מיתת נדב ואביהוא נפסל הקרבן ולכן נשרף? ועל כך השיב אהרן: וכי **הן הקריבו?** והרי **אני הקרבתי!** שרק אני כשר לעבודה הזאת בתור כהן גדול. שאמרת לי "ועשה את קרבן העם", וכיון שאני כהן גדול, הריני מקריב גם כשאני אונן והקרבן כשר[10], ואם כן, לא זוהי הסיבה לשריפת שעיר החטאת, אלא משום שהיינו כולנו אוננים, ואונן אסור לאכול קדשים משום המצוה לאכלם בשמחה, ואונן אינו שמח.

ודייקינן: **מכלל, דאי אינהו,** אלעזר ואיתמר **אקריב** כשהם אוננים, **שפיר אישתרוף** החטאת, ומשום שחיללוה בעבודתם באנינות. ומוכח שאונן מחלל בעבודתו![11]

לפני ה'. וכן משמע מדברי ה**חזו"א** [כ (ב) ז] שנקט כי אין צריך לעמוד בה דרך שירות. [ומה שמצינו לעיל יד. שמחשבת של"ש פוסלת בה, הוא כמו שפוסלת בשחיטה אף ש"אינה עבודה"] ועי' לעיל ד. הערה 5.

9. **רש"י** הוסיף [בד"ה ומן] שאינו צריך לצאת מן המקדש אפילו ביום שמתו בו אביו ואמו. ותמוה, כי **בתורת כהנים** [שמיני, סוף מלואים] שנינו שמדובר בשעת העבודה, וכן פסק הרמב"ם [פ"ב מביא"מ ה"ה] שהיוצא בשעת העבודה בין כהן גדול ובין הדיוט חייב מיתה שנאמר ומפתח אהל מועד לא תצאו פן תמותו, [ורק כהן הדיוט אינו עובד, וכדלהלן] ולמה כתב רש"י רק שאינו "צריך" לצאת, והרי אינו רשאי. ושמא כוונתו שאין צריך לצאת אחר גמר העבודה. וראה דברי **הרמב"ן** בהערה 12.

10. **רש"י** פירש שאמר לו אהרן וכי הן הקריבו והלא הדיוטות הם ופסולים לעבודה. [וראה להלן ע"ב סד"ה וקסבר, דאסורים להקריב אוננים]. ולכאורה תמוה למה סבר משה שנפסלה מפני עבודתן באנינות ותיפוק ליה שפוסלין כהדיוטות.

ומסתבר שעבודת הדיוטות ביום השמיני אינה פוסלת כעבודת זר, אלא מצד חסרון עבודה. וכיון שלא חל בה פסול טעונה עיבור צורה, ולכן למד משה ממה ששרפוה מיד שנעשית בפסול הגוף, וסבר שעבדו בפסול אנינות, ואמר לו אהרן שכל העבודה נעשית על ידו כי הם אוננים [ומחללים עבודה ללישנא זו].

ובטהרת הקודש [להלן קא א] **ובגבורת ארי** [יומא ב ב] תמהו על רש"י שהרי רק עבודת הזריקה נאמרה לאהרן ביום השמיני, ואילו שאר העבודות היו כשרות גם בהדיוטות. וראה **בחידושי מרן רי"ז הלוי** עה"ת [פרשת שמיני] שמפורש הוא בפסוק שעשו הולכה, ולעיל [יד] אמרו שאונן פוסל בהולכה.

אמנם הראשונים נחלקו מה היה גדרם של בני אהרן ביום השמיני, **הרמב"ן** עה"ת [ויקרא י, ז] נקט שהיה להם דין משוח מלחמה, וצידד שכך היה דינם כל ימיהם, ראה **חברותא** להוריות יב ב הערה 5] **והריטב"א** [במו"ק יד ב] נקט שנחשבו ככהנים גדולים. וכן משמע מדברי הראב"ד [פ"ב מביא"מ ה"ה] ואמנם בביאורו לתורת כהנים [שמיני א מ"ג] תמה למה פסלה בהן אנינות בהקרבה, והרי כהן גדול אונן כשר לעבודה.

ומסתבר שגם רש"י נקט שהיו כהנים גדולים, אלא שניתנה להם מעלה זו רק ליום השמיני, ורק לצורך אכילה או שירות שניתן להם, אך בזריקה שניתנה לאהרן נחשבו כהדיוטות, ולפיכך אמר אהרן למשה שבעבודות שניתנו להם אין האנינות פוסלת, והן כשרות בהדיוטות — כיון שנחשבו ככהנים גדולים באותו יום, ומש"כ רש"י שאמר "והלא הדיוטות הם" היינו לגבי עבודתו של אהרן, שבה הם פוסלים כהדיוטות.

11. לפי הלשון הראשון נאמר באונן חילול בהדיא, אך רבי אלעזר למד רק משריפת הקרבן שבהכרח התחלל. ולכאורה יקשה לפי סברת **הגרעק"א** [בהערה 1 למשנה] הרי יתכן ששרפוה משום דאי עביד לא מהני אף שלא נפסלה. [ואין טעון עיבור צורה כמבואר בפסחים פב ב וקושיא זו תלויה בנידון לעיל בהערה 3 למשנה אם אונן מוזהר שלא לעבוד, עי"ש ובע"ב בהערה 2 לתוס'].

אמנם כבר נודע להוכיח שפסול אונן אינו מצד העבודה כזר ובעל מום, אלא מצד צורת עמידתו לפני ה', כשתויי יין ופרועי ראש, שהרי נחלקו תנאים ביומא [יג ב] כהן העומד ומקריב על גבי המזבח ושמע שמת לו מת, אם יגמור עבודתו או יפסיק ויצא, ופירש"י שמדובר בכהן הדיוט, ומוכח שאין זה פסול בגופו שפוסל את עצם העבודה, כי בזה מתחללת העבודה ובודאי לא יגמור, אלא חסרון בצורת עשייתו את העבודה, והפסול חל מפני האיסור לעבוד, אך כשהתחיל בהכשר יגמור. וכבר התבאר לעיל שבפסול מצד הכהן אין העבודה נפסלת, ואם נשרפה החטאת בהכרח שלימדה תורה כי עבודתו מחוללת.

ולפי זה מובן הטעם שיושב ואונן כשרים בבמה ואילו טמא ובעל מום פסולים, כיון שלא הותר בבמה אלא זרות, אך פסולים מצד העבודה פוסלים גם בבמה, אבל יושב ואונן שפסולם מצד צורת העמידה לפני ה' כשרים בבמה שאינה נחשבת לפני ה'.

והוינן בה: **ורבי אלעזר, מאי טעמא לא אמר** כמו שאמרו לעיל, שהמקור שאונן מחלל עבודה נלמד **מ"ומן המקדש לא יצא** ולא יחלל", שמשמעותו כי אחר שלא יצא ועבד חילל!?

אמר לך רבי אלעזר: **מי כתיב "הא אחר שלא יצא חילל"?** שמא באמת גם כהן הדיוט שעבד באנינות אינו מחלל, אלא שהוצרך הכתוב להשמיענו שאפילו כהן גדול לא פוסל, שלא נאמר שמפני חשיבותו וקדושתו המיוחדת הוא פוסל כשעובד באנינות[12].

עוד הוינן בה: **ואידך,** הלשון הראשון, שלמד פסול אונן מ"ומן המקדש לא יצא ולא יחלל", **מאי טעמא לא אמר** כרבי אלעזר, שהמקור הוא **מ"הן הקריבו"?**

ומתרצינן: **קסבר, מפני טומאה נשרפה** אותה החטאת ולא מפני אנינות, שלא היה כלל דין ודברים בין משה ואהרן על נושא האנינות.

דבי רבי ישמעאל תנא: פסול אונן **אתיא בקל** וחומר מבעל מום — ומה **בעל מום שאוכל** טז-ב קדשים, ובכל זאת **אם עבד** בהם **חילל** אותם, **אונן** החמור ממנו, **שאין** הוא **אוכל** בקדשים, **אינו דין שאם עבד חילל.**[1]

וראה **בשטמ"ק** [אות ג] שתמה על הסלקא דעתך בגמרא לעיל שאונן יפסל בבמה שהרי מן "המקדש" לא יצא נאמר בו, ותירץ דהוה אמינא שהפסוק מחדש שכהן גדול לא יצא אפילו מהמקדש, אך להדיוט יהיה פסול גם בבמה, וצריך עיון אם ס"ד שיהיה פסול מצד העבודה.

אכן מה שנקטנו בפשטות שאונן כשר בבמה, לכאורה אינו נכון שהרי רש"י כתב [בד"ה ויושב] שלרב משרשיא "לא משכחת בו היתר בבמה". אולם להלן [בע"ב] מוכח שגם לרב משרשיא אונן כשר בבמה, שהרי למד פסול אונן מיושב, ודיו להיות כישב שכשר בבמה. וצריך לפרש שכוונת רש"י לומר מפני מה נחלק רב משרשיא על לימוד זר מאונן — והיינו שהלומד מאונן סבר שפסולו כתוב בקרא, ואם כן ראוי שיפסול גם בבמה — אך רב משרשיא עצמו סבר שכשר בבמה כישוב.

12. רש"י פירש [בד"ה מי] שלא נאמר שכהן גדול אינו צריך לצאת כי אינו מחלל — ומשמע שהדיוט צריך לצאת כי הוא מחלל. אלא הכוונה לומר שאפילו כהן גדול אינו מחלל, והוצרך להשמיענו זאת, שלא נאמר שכהן גדול מתוך חשיבותו וקדושתו הוא מחלל באנינותו, ותמוה, שהרי לולי הדקדוק של הלשון הראשון ש"אחר מחלל" אין מקור לפסול אונן, ומהיכי תיתי לחדש פסול שכהן גדול יחלל מצד קדושתו.

והרמב"ן בפירושו על התורה [ויקרא כא יב] פירש, שרבי אלעזר למד ש"לא יחלל" אינו בדרך שלילה שאם עבר לא יחלל, אלא איסור שלא יצא כהן גדול מהמקדש באמצע העבודה כי בכך הוא מחלל את המקדש, ואם כן אין מכך ראיה שכהן הדיוט אונן מחלל עבודתו. [כי אף שלא הוזהר על חילול כי אינו עובד, אין ראיה שאם יעבוד יחלל]. והיינו כדעת **הבה"ג** [הובא בסהמ"צ שורש ה] ש"לא יחלל" אזהרה היא, "ולא יצא" תלוי ב"לא יחלל", דהיינו שאיסור לא יצא אינו אלא בזמן שמותר לעבוד. וראה בהשגת **הראב"ד** בפ"ב מביא"מ ה"ו שמותר להדיוט לצאת, [וראה רמב"ן בסהמ"צ שם].

אך **הרמב"ם** [בסהמ"צ שם ול"ת קסה, ובפ"ב מביא"מ ה"ה] נקט שלא יצא היא אזהרה בין לכה"ג ובין לכהן הדיוט, ולכן נקט שגם בזמן שאינו עובד אינו יוצא עד שתגמר עבודתו שהחל בה, [כי האזהרה נאמרה רק בשעת עבודה, אף שאינו עובד כי הוא אונן]. ו"לא יחלל" אינה אזהרה אלא בלשון שלילה, שלא יצא כדי שלא תתחלל עבודתו.

וראה ברמב"ן [ויקרא שם] שצידד כי כוונת לישנא קמא לפרש הפסוק כהרמב"ם על דרך שלילה, ודחה שגם לשון ראשון סבר ש"לא יחלל" הוא אזהרה, אלא שדקדק שאילו לא היה כהן הדיוט אונן מחלל עבודתו, לא היתה התורה מתירה לו לצאת מהמקדש ולהניחה. [ועיין עוד בפירושו לויקרא י, ו].

ובדעת **הראב"ד** הוכיח הגר"ח [על אתר] שאיסור יציאה אינו תלוי בדיני כהן גדול, אלא אם נעשה בו מעשה ריבוי או משיחה, שאז אפילו אם דינו ככהן הדיוט אסור לצאת והיינו כביאור הרמב"ן בסוגיין, שאיסור היציאה תלוי אם הוא ראוי לעבודה או לא. אך **בכסף משנה** משמע שהבין בכוונת הראב"ד שאין איסור יציאה לכהן הדיוט משום שחייב לצאת ולהטמא ולהתאבל על קרוביו. [ובכך חלק הרמב"ם וסבר שיעשה חובתו אחר גמר העבודה]. ולדבריו אף אם כהן הדיוט יכל לעבוד אונן היה מותר לו לצאת. ואם כן אי אפשר לבאר את לישנא קמא כהרמב"ן.

1. מראיית הגמרא "אונן שאינו אוכל אינו דין שחילל" משמע שאיסור אכילת קדשים באנינות הוא מדיני אכילת קדשים ולא מדיני האנינות, כי אילו כל האיסור משום שגורם שמחה באנינות הרי אין מכך ראיה לחומר איסור אנינות בקדשים, ומנלן שמחלל. [ובשם הגרי"ז ידוע שהוכיח ממקור האיסור "לא אכלתי באוני ממנו" שנאמר במעשר, ואילו הוא מדיני אנינות למה מזכירו בוידויו בין דיני מעשר, ובהכרח שהוא מדיני מעשר וקדשים].

ובמקור ברוך [ב, ד] דן אם אונן אוכל בקדשים הקרבים בבמה, וכל הנידון שייך רק אם האיסור לאכול הוא מדיני קדשים, ואונן הרי מותר לעבוד בבמה, ויתכן שהוקל דינו גם באכילת קדשי במה, אך אם האיסור הוא מדיני אונן לכאורה אין לחלק ולהקל בקדשי במה.

[וראה דברי רבינו חננאל בפסחים [לו א] שלמד ממה שאמרו בוידוי מעשר שלא אכלוהו אונן, כי מדיני המעשר הוא ולא מדיני אונן, ולכן נחשב כלחם שאינו נאכל באנינות ואינו ראוי לצאת בו יד"ח מצה].

ודחינן: **מה לבעל מום,** שפסולו חמור **שכן עשה בו קריבין כמקריבין,** שהמום פוסל בין בקרבנות הקריבים ובין בכהנים המקריבין, תאמר באונן, שאין בו חומרא שכזאת?

ומתרצינן: **זר יוכיח,** שפוסל למרות שאין בו את החומרא של ״קריבין כמקריבין״!

ופרכינן: **מה לזר,** שפסולו חמור, **שכן אין לו תקנה,** שהרי הוא פסול לעבודה לעולם, תאמר בכהן אונן שיש לו תקנה למחר משתגמר אנינותו?

ומתרצינן: **בעל מום יוכיח,** שיש לו תקנה כשיעבור מומו ובכל זאת הוא פוסל.

וחזר הדין. לא ראי זה כראי זה, ולא ראי זה כראי זה. הצד השוה שבהן שהן מוזהרין מלעבוד בקדשים, **ואם עבדו חיללו** אותם. **אף אני אביא אונן, שמוזהר** מלעבוד, **ואם עבד, חילל!**

והוינן בה: **היכן מוזהר** אונן מלעבוד? **אילימא** משום שדרשו **מ״ומן המקדש לא יצא** ולא יחלל״, שמשמעותו, שכהן אחר שלא יצא אלא עבד כשהוא אונן, חילל. אם כן למה הוצרך כלל לפסול אונן מקל וחומר? והרי **חילול — בגופיה** של הפסוק **כתיב ביה!**

ומתרצינן: **אלא,** אזהרה לאונן נלמדת **מ״הן הקריבו״. וקסבר מפני אנינות נשרפה** אותה חטאת.

שלא היו לה אוכלים, משום שהיו אוננים. ובשעה שקצף משה ושאל את אהרן ובניו: מדוע לא אכלתם את החטאת? ענו לו, שלא אכלו אותה מפני היותם אוננים, ולא פירטו בדבריהם אם כוונתם שהקריבוה באנינות, או שלא אכלוה מחמת אנינות. ולפיכך חזר משה ושאל, האם כוונתכם לומר שעברתם והקרבתם את החטאת באנינות ונפסלה בכך, ולכן שרפתם אותה? וענה לו אהרן: וכי הם הקריבוה? אני הקרבתי, והיה הקרבן כשר, אלא שלא היינו יכולים לאוכלה מחמת שהיינו אוננים, ולכן שרפנוה!

ומוכח משאלתו של משה, שאסור לאונן להקריב קרבן[2].

[ומה שהוצרך ללמוד מקל וחומר שאונן פוסל בעבודתו, אף שמשאלת משה ״שמא הקרבתם אוננים״ משמע שעבודתו מתחללת, משום שאפשר לפרש ששאלתו של משה היתה שמא עברתם והקרבתם אותה באנינות, וטעיתם לחשוב שהקרבן נפסל בכך, ובאמת אינו נפסל. ולפיכך הוצרך לקל וחומר לפוסלו].

ומקשינן: כיצד יתכן ללמוד דין אונן מהצד השוה של בעל מום וזר? והרי **איכא למיפרך, מה להצד השוה שבהן, שכן לא הותרה מכללו.** שבעל מום וזר אסורים בעבודה בכל הקרבנות, ולא הותר איסורן אצל שום אדם. תאמר באונן, שהותר איסורו אצל כהן גדול, שמותר להקריב כשהוא אונן!?

ומתרצינן: **טמא יוכיח,** שעל אף שהותר מכללו לעבוד בקרבן ציבור, הרי הוא מחלל בעבודתו בשאר הקרבנות[3].

---

2. **הגרעק״א** תמה למה הוצרכה הגמרא להעמיד את הלימוד לאזהרה מ״הן הקריבו״ כמאן דאמר ״מפני אנינות נשרפה״, והרי גם למאן דאמר מפני טומאה נשרפה, מוכח משאלת משה שאסור לעבוד באנינות, כי סבר שטעו מפני האזהרה ובאו לידי שריפה. וראה תשובתו בהערה 2 לתוס׳ ד״ה והיכן].

ובפשטות הביאור כדברי תוס׳ [ד״ה קסבר] שכל עוד לא נודע המקור לפסול אונן אין לפרש את שאלת משה שמא טעו באזהרה, אלא שאל על טומאה, ואמר לו אהרן בניחותא שעדיין הוא יום ואינם יכולים לאכול באנינות, ואין ראיה לאיסור עבודה באנינות. אבל למאן דאמר ״מפני אנינות נשרפה״ אי אפשר לפרש כך, שהרי גם בלילה אסורים לאכול ולמה אמר ״הן היום״, ובהכרח שמשה שאל על טעותם, ואהרן ענה בלשון תמיהה ״וכי הם הקריבו והלא הם אוננים״, ומוכח שאונן אסור להקריב.

וראה **בנודע ביהודה** [סוף קמא בשו״ת אחרון חביב לבנו] שתמה על הרמב״ם שפסק [פ״ב מביא״מ ה״ז] כתנא דבי רבי ישמעאל שלמד פסול אונן בק״ו מבעל מום, ובהכרח שסובר שמפני אנינות נשרפה, ואם כן היה צריך לפסוק שאנינות לילה דאורייתא [וכדלהלן קא. שלכן לא אכלו בלילה, והובא בתוס׳] ואילו הרמב״ם פסק [שם ה״ט] שבלילה האנינות מדברי סופרים. עי״ש תשובתו.

3. **הגרי״ז** דקדק מרש״י [בד״ה טמא] שהוכיחו רק מטומאה בקרבן ציבור, כי בו הטומאה הותרה, ולא הוכיח מקרבן פסח שקבוע לו זמן, כי בו הטומאה נדחית, ודיחוי אינו נחשב להותר מכללו.

וראה להלן [כב ב] שנחלקו תוס׳ [ביומא נ א] והרמב״ם [פ״ד מביא״מ] אם בכל דיחוי טומאה בציבור צריך ריצוי ציץ, ואם רק על ידי ציץ מרצה הקרבן, ודאי שאין הוכחה מטומאה דחויה, כי בשאר פסולין אין ריצוי ציץ ולכן אינם נדחים, אך אין פסול טומאה קל מהם אלא משום ריצוי.

ודחינן: **מה לטמא,** שהוא חמור, **שכן** הוא **מטמא** אחרים, תאמר באונן שאינו פוסל אחרים?

ומתרצינן: **הנך,** בעל מום וזר, **יוכיחו** שהם מחללים אף על פי שאינם פוסלים אחרים!

וחזר הדין, לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה, **הצד השוה שבהן שמוזהרין** מלעבוד ומחללים בעבודתן. אף אני אביא אונן, שמוזהר לעבוד, ומחלל את הקרבן בעבודתו.

ועדיין מקשינן: **ולפרוך, מה להצד השוה שבהן,** בזר ובעל מום וטמא, **שכן לא הותרו מכללן אצל כהן גדול בקרבן יחיד,** תאמר באונן, שהותר מכללו בקרבן יחיד אצל כהן גדול?[4]

ומתרצינן: **שם טומאה מיהא אישתראי.** שהרי הותר הטמא בקרבן ציבור, ולפיכך טמא יוכיח, שהותר מכללו, ומחלל בעבודתו[5].

רב משרשיא אמר: אתיא דין זה שאונן מחלל בעבודתו **בקל וחומר מיושב —**

ומה יושב, שאוכל בהיותו יושב בקדשים, **אם עבד** כשהוא יושב **חילל. אונן,** החמור ממנו, **שאינו אוכל** בקדשים, **אינו דין שאם עבד חילל!?**

ואם תפרוך, **מה ליושב** שפסולו חמור יותר, **שכן** יושב **פסול לעדות,** עדיין אפשר להוכיח **מיושב תלמיד חכם,** שכשר לעדות אפילו בישיבה.

ופרכינן: **מה לשם "יושב", שכן פסול לעדות** במי שאינו תלמיד חכם?

ומתרצינן: רב משרשיא מהחומרא של **"שם יושב", לא פריך!**

ואם תימצי לומר פריך, אתיא אונן **מיושב ומחדא מהנך** [מבעל מום, או זר, או טמא] בצד השוה. כי באלו אין את החומרא של "שם יושב".

שנינו במשנה: **אונן — פסול.**

אמר רבא: לא שנו אלא בקרבן יחיד. אבל בקרבן

---

4. רש"י פירש [בד"ה לא הותרו] שאונן הותר מכללו אצל כהן גדול, וראה **במשנה למלך** [פ"ג מאבל ה"י] שדן אם כהן הדיוט אונן עובד ואוכל ברגל, **ובעולת שלמה** הוכיח מכאן שאינו אוכל, כי אם כן מצינו שהותר מכללו גם בהדיוט, ולכאורה תמוה שהרי במו"ק [יד:] אמרו שכהן גדול עובד כשהוא אונן כי כל השנה כרגל אצלו, ומטעם זה יעבוד גם הדיוט ברגל.

והנה דין כהן גדול אונן מפורש בהוריות [יב ב] שעובד ואינו אוכל, ונפסק ברמב"ם [פ"י ממעה"ק ה"כ, וראה **במשנה למלך** פ"ב מביא"מ ה"ו שדן אם מן התורה יכול גם להתחיל בעבודה או רק לגומרה]. **ובתוס' רי"ד** [מו"ק שם] נקט שאיסור אכילת קדשים הוא מדיני אנינות, אלא שכה"ג נחשב כרגל רק להקרבה ולא לענין אכילה. **ובזכר יצחק** [מד] ביאר טעמו, כי רק בעבודה יש חילוק בגדים בין כה"ג להדיוט, אך באכילה אין חילוק ביניהם, וגם אצל כה"ג אינו כרגל. וראה **אור שמח** [פ"ב מביא"מ ה"ח] שתמה על חילוק זה.

אולם **במנחת חינוך** [רסד כט] **ובחידושי הגר"ח** [למו"ק שם] הוכיחו ממה שפרש"י שם שכהן גדול כרגל בכל השנה שהרי מקריב קרבנותיו באנינות, ולא נקט שעובד עבודה באנינות, כי יש חילוק בין אכילת קרבנות שנאסרה באנינות מדיני אכילת קדשים, ואיסור זה קיים גם ברגל שאין בו דיני אונן, לבין פסול אנינות שלא התחדש כלל בעבודת כהן גדול, והראיה משילוח קרבנותיו כי מה שאונן אינו משלח הוא מדין אנינות. והיינו שאין דין כהן גדול דוחה אנינות, אלא שלא התחדש בו פסול זה לגבי עבודה. וראה **בזכרון שמואל** [ס"ס לד, ועי' להלן יז ב הערה 3].

אלא אם כן קשה שהרי אין זה "הותר" מכללו, אלא לא נפסל כלל באנינות לעבודה. וכמו שכתב רש"י [בד"ה שם טומאה] לגבי היתר זר בבמה, שלא נחשב הותר מכללו כי לא נאסר מעולם, ומה איכפת לן שאנינות אסורה בהדיוט.

וצריך לומר שהותר מכללו אינו דוקא באופן שהותר האיסור אחר שחל, אלא בכל אופן שהיה ראוי לחול והפקיעתו התורה נחשב כהותר, אך מצד האיסור בעלמא לא היה ראוי לחול, אלא רק כאיסור מחודש של זרות בבמה, אין היתרו נחשב כהותר מכללו. ועיין **בדבר אברהם** [ח"ג א] באורך.

5. **רש"י** הקשה למה לא אמרו ששם זרות הותר בבמה, וכתב שלא נחשב כ"הותר" שהרי מעולם לא נאסר. וראה להלן [סח ב] דמקשינן "ונילף מבמה" שהזר כשר בה, וכי תימא מבמה לא ילף ופירש שם רש"י ש"במה כחול היא לגבי מקדש", ויתכן שזו כוונתו בסוגיין, שלא נאסר בה זר מעולם כי אין דיניה כדיני המקדש. וראה בהערה לתוס' [ד"ה שכן].

אמנם **מהרי"ט אלגאזי** [על הלכות בכורות לרמב"ן פ"ה אות מ] כתב בשם רש"י ותוס' שזר נחשב הותר מכללו לגבי איסורו לעבוד במקדש, ורק אינו מותר מכללו כטמא שהותר אפילו במקום שנאסר [בתירוץ השני בתוס'], ולכן לא מתרצינן שמצינו זר שהותר מכללו.

ולכאורה נמצא שגם זר היה ראוי להאסר בבמה לולי הותרה בה זרות מקרא [בתו"כ אחרי ט ז] ולכן נחשב היתרו כ"הותר" מכללו. וכן משמע ממה שהוצרכה הוראת שעה להתיר זרות לגדעון כשהקריב בבמה [ראה בתמורה כח ב ובע"א הערה 4].

אך מקושית תוס' מוכח שלדעת רש"י זר לא היה ראוי להאסר משום שאין פסול זרות אלא מדיני המקדש. כמבואר בהערה 4 לתוס', ואינו יכול ליישב כתוס' שה"הותר מכללו"

צבור מרצה כהן הדיוט כשהוא אונן לכתחילה, **קל וחומר מטומאה —**

מה טומאה החמורה, **שלא הותרה מכללה אצל כהן גדול בקרבן יחיד, הותרה** מכללה **אצל** כהן **הדיוט בקרבן צבור. אנינות,** הקלה מטומאה, **שהותרה מכללה אצל כהן גדול בקרבן יחיד, אינו דין שהותרה אצל כהן הדיוט בקרבן צבור!** (6)

מתקיף לה רבא בר אהילאי לרבא: הרי בפשטות משמעות הכתוב היא, שאונן אסור בעבודה בין בקרבן ציבור ובין בקרבן יחיד, שהרי לא חילק בו הכתוב. ואם באת ללמוד בקל וחומר ולהוציא את הפסוק מפשוטו, הרי יש לך ללמוד בקל וחומר גם על יתר הדינים של אונן וטמא, וכך תלמד:

א. **לא תותר אנינות אצל כהן גדול בקרבן יחיד**(7) מקל וחומר — ומה טומאה הקלה, **שהותרה אצל כהן הדיוט בצבור, לא הותרה אצל כהן גדול בקרבן יחיד. אנינות** החמורה, **שלא הותרה אצל כהן הדיוט בקרבן צבור, אינו דין שלא תותר אצל כהן גדול בקרבן יחיד!**

אלא בהכרח, משמעות הכתוב היא שהיתר האנינות הוא בין בכהן הדיוט ובין בכהן גדול, ולא יוצא הכתוב ממשמעותו!

ב. **ותותר טומאה אצל כהן גדול בקרבן יחיד מקל וחומר — ומה אנינות** החמורה, **שלא הותרה אצל כהן הדיוט** אפילו **בקרבן צבור, הותרה אצל כהן גדול** אפילו **בקרבן יחיד, טומאה** הקלה, **שהותרה** אפילו **אצל כהן הדיוט בקרבן צבור** [שהרי בקרבן ציבור הותרה טומאה בסתם, ולא חילק הכתוב בין כהן הדיוט לכהן גדול] — **אינו דין שהותרה אצל כהן גדול בקרבן יחיד?**

וכן יש לדרוש להפך —

ג. **ולא תותר טומאה אצל כהן הדיוט בקרבן צבור מקל וחומר — ומה אנינות** הקלה, **שהותרה אצל כהן גדול** אפילו **בקרבן יחיד, לא הותרה אצל כהן הדיוט,** ואפילו לא **בקרבן ציבור. טומאה** החמורה ממנה, **שלא הותרה אצל כהן גדול בקרבן יחיד, אינו דין שלא תותר בכהן הדיוט בקרבן ציבור!?**

ואם כך תדרוש בקל וחומר ותוציא ממשמעות סתמא דקרא לא תדע כיצד לדרוש, שהרי יש

במנחות אינו קולא באיסור, שהרי פירש במנחות שם ש"יש בה צד קל". וראה הערה 5 לתוס'.

ב. **במקור ברוך** [ב] דקדק שלא הוקשה לרש"י אלא מזרות ולא מבעל מום, והעלה מכך שבעל מום פסול בבמה אפילו בזר, כי מאחר שזר כשר לשמש בבמה מום פוסל בו, ואינו פסול בכהן דוקא. וראה מה שהבאנו לעיל [עמוד א הערה 3] לגבי זר טמא בבמה, ולכאורה לטעם שעבודת זר אינה עבודה, לא שייך בה פסול טמא ובעל מום, ואילו לטעם תוס' ביבמות ש"בני אהרן" הוזהרו על טומאה ולא זרים, יתכן שמום יפסול גם בזר. ולטעם של הכסף משנה שאין פסולי טמא אלא במי שראוי לעבודה, טומאה בזר תפסול בבמה, אך במום יש להסתפק.

וראה **אבן עזרא** [ויקרא כא כד] על הפסוק "כל איש אשר בו מום וגו' וידבר משה אל אהרן ואל בניו ואל כל בני ישראל", ופירש "שלא יזבח להם שלמים בלי מום לולי הקבלה" וביאר **המשך חכמה** כוונתו ש"גם ישראל השוחט לא יהיה בעל מום, אך זה שלא כמו ששנינו להלן [לא:] שכל הפסולין ששחטו שחיטתן כשרה". וכתב ליישב שהכוונה לפסול זר בעל מום בבמה, כדמוכח בסוגיין שאין כהונה בבמה ויש פסול מום בבמה, עי"ש.

6. **הגרי"ז** הקשה לפי דעת הרמב"ם [פ"ד מביא"מ ה"ז] שטומאה דחויה בציבור רק על ידי ריצוי ציץ, איך שייך ללמוד קל וחומר מטומאה לאנינות שאין בה ריצוי ציץ. ולכאורה מוכח כמו שצידדו תוס' ביומא [צו ב] שרבא סובר טומאה הותרה בציבור, ולהיתר אין צריך ריצוי ציץ. [וראה תוס' יומא ו ב ד"ה אמר, **ונודע ביהודה** תנינא או"ח פו].

ובתוס' [ד"ה אבל] נקטו כי היתר הטומאה בציבור חל רק על ההקרבה ולא על הבשר לאכילה, ולפי המבואר כאן, נמצא דהיינו אף אם טומאה הותרה בציבור, והיינו משום שהתיתר חל בלי ריצוי ציץ ולכן שוה דין טומאה לאנינות, אך בטומאה הנדחית בריצוי ציץ יתכן להתיר אף את הבשר. אך מתוס' ביומא [ז א] משמע להיפך, שאם טומאה נדחית אין היתר לבשר, אך אם הותרה נחשב שקרב הקרבן בטהרה וגם הבשר מותר באכילה, וראה בהערה 9 לתוס' בהרחבה.

עוד נמצא לפי יסוד התוס' שקרבן ציבור הבא בטומאה או באנינות אינו מותר באכילה, והוא חמור מהקרבת כהן גדול אונן שאף על פי שהוא אינו אוכל, אחרים אוכלים ממנו. [וראה להלן צט. שלמדו מכה"ג אונן לטמא בקרבן ציבור, ויש לומר שלמדו קל וחומר שאם כהן גדול אונן אינו חולק כל שכן טמא בקרבן ציבור].

7. לכאורה תמוה איך סלקא דעתא לאסור אנינות בקרבן יחיד של כהן גדול, והרי אהרן הקריב ביום השמיני למילואים כמה קרבנות יחיד.

וראה **רמב"ן** [ויקרא י, יט] שבאמת כל קרבנות אותו היום הוקרבו קודם שנעשו אוננים, והנידון בחטאת הציבור שנשרפה רק משא ומתן של הלכה היה, אולם לא נעשה כלום בעת האנינות. [אך בדברי רש"י הבין שנעשו באנינות, וראה דבריו שם פסוק ו].

באפשרותך לדרוש בכמה אפשרויות הסותרות האחת את השניה, כשאינך יודע איזה מהן הנכונה.

יז-א **אלא,** בהכרח, אין לנו לדרוש מקל וחומר לשנות ממשמעות סתמא דקרא, שהרי **איכא למיפרך הכי, ואיכא למיפרך הכי,** ולפיכך **כל חדא וחדא תיקו בדוכתיה,** העמידנה במקומה כסתמא דקרא.

ולכן, כשהותרה אנינות לכהן גדול בסתם, הרי היתרה הוא בין ביחיד ובין בצבור. וכן כשנאסרה אנינות לכהן הדיוט, איסורה בסתמא, בין ביחיד בין בציבור.

וכמו כן כשהותרה טומאה בצבור בסתמא, היא הותרה אף לכהן הדיוט, וכשנאסרה בקרבן יחיד בסתמא, היא אסורה בין לכהן גדול ובין לכהן הדיוט.

שנינו במשנה: כל הזבחים שקיבל דמן **טבול יום** — פסל!

מנלן שטבול יום פוסל את העבודה?

דתניא: רבי סימאי אומר: רמז(1) לטבול יום, שאם עבד חילל את עבודתו, **מנין? תלמוד לומר** "**קדושים יהיו — ולא יחללו** שם אלהיהם, כי את אשי ה', לחם אלהיהם, הם מקריבים".

אם אינו ענין לטמא שמחלל את הקדשים בעבודתו, **דנפיק מ"וינזרו** מקדשי בני ישראל [שלא יעבדו הכהנים עבודת הקרבנות בעודם טמאים] ולא יחללו את שם קדשי", **תנהו ענין לטבול יום,** שמחלל גם הוא את העבודה.

ומקשינן: ומנין שהיתור ב"ולא יחללו" בא ללמדנו על טבול יום, שמחלל עבודה? **אימא, תנהו ענין לקורח קרחה ולמשחית פאת זקן,** הכתובים בפסוק הקודם, וכונת הכתוב לומר שהכהנים הקורחים קרחה או המשחיתים פאת זקנם, עוברים גם בעשה ובלאו של "קדושים יהיו — ולא יחללו"?

ומתרצינן: אי אפשר להעמיד את הפסוק "קדושים יהיו ולא יחללו" בקורח קרחה ומשחית זקן(2). שהרי **טבול יום, דאם עבד** עבודת הקדשים, חיובו **במיתה מנא לן, דגמר** מהפסוק "קדושים יהיו ולא יחללו" בגזירה שוה של **חילול — חילול מתרומה,** שכשם

---

1. **הרמב"ם** בתחילת הלכות ביאת מקדש כתב במנין המצוות: "שלא ישמש טמא" "שלא ישמש טבול יום", וכן בסהמ"צ [ל"ת עו] מנה את איסור עבודת טבול יום בלאו בפני עצמו, לבד מטמא [שמנאו בל"ת עה] וכן מנאו **החינוך** [רסה]. ומאידך לא מנו את איסור עבודת מחוסר כיפורים. ומקורם מסוגיין שרבי סימאי דרש רמז רק לטבול יום, ואילו מחוסר כפורים נלמד להלן [יט ב] מוטהרה מכלל שהיא טמאה, והוא כלול באיסור "טמא" [וראה תוס' ד"ה טבול יום למה לא למדו כן לטבו"י].

ובפשטות החילוק ביניהם הוא, שמחוסר כפורים נשאר עליו פסול הגוף של טמא, ולכך הוצרך לקרבן שיכשירו, ועד הקרבתו הוא בכלל "טמא" לעבודה אבל טבול יום פקע פסולו בטבילה, ורק דיני טומאה נשארו בו, ומצד זה אינו פוסל עבודה, אלא פסול חדש הוא, ולכך הוצרך רבי סימאי לרמז מ"ולא יחללו", ובהמשך הסוגיא נברר גדריהם בהערות לגמרא ותוס'.

ב. **הרמב"ם** בסהמ"צ [שורש ג] כתב שבמקום שנאמר "רמז" אין זה דין דאורייתא, אלא סמך רחוק מדברי תורה עי"ש. והשיגו **הרמב"ן** מסוגיין שהרי טבול יום מחלל עבודה מן התורה. והגדירו רבי סימאי כ"רמז".

וראה **מהר"ץ חיות** [בספרו תורת נביאים תושבע"פ "רמז"] שכתב שכוונת הרמב"ם שאין הדין מפורש בתורה, אבל ודאי יש לו טעם מהלכה למשה מסיני.

ובספר **ראש המזבח** כתב שהרמב"ם למד [בפ"ב מביא"מ ה"ב] מוטהר מכלל שהוא טמא, ונקט ש"לא יחללו" הוא רק רמז ללמוד דין טבול יום מ"וטהר". אך מדברי הרמב"ם שם מבואר שלמד דין עונשו במיתה מ"לא יחללו", ורק את גדר טומאתו למד מ"וטהר". ואולי כוונתו שאם הדין אינו מפורש בתורה רק העונש נחשב כ"רמז". וצ"ע.

וראה עוד ברמב"ם [שורש ה] שנקט כי "ולא יחלל" הוא רק טעם לאיסור של "ומן המקדש לא יצא" ואינו איסור בפני עצמו, והרמב"ן השיג עליו מסוגיין שאם הוא נצרך לתת טעם מנין לרבי סימאי לרבות ממנו טבול יום.

2. דעת **הרמב"ן** עה"ת [דברים יד] כי הקורח קרחה עבודתו מחוללת. **והמנחת חינוך** [תסז] תמה עליו שלא מצינו דין זה בגמרא וברמב"ם, ולכאורה יותר יש לתמוה מסוגיין שמפורש שאינו פוסל בתרומה ובעבודת קדשים. וראה **מקור ברוך** [ח"א ל].

ובמשך חכמה [ויקרא כא ד—ה] כתב לבאר דעת **הרמב"ם** [בפיה"מ פ"ג דסוטה] **והרא"מ** שכהן הלוקח אשה הפסולה לו הרי הוא חלל מן התורה עד שיגרשנה או ידירנה. [וראה משנה בבכורות מה ב, ודעת **החזו"א** באה"ע קט א, שהוא רק קנס מדרבנן]. ונקט שפסול זה הוא רק בזמן חטאו, שהרי אמרו בקידושין [עז א] שאינו מתחלל לא הוא ולא זרעו, ובהכרח דהיינו שאינו מתחלל לעולם כחילול זרעו, וזו גם כוונת הרמב"ן שמחלל עבודה בעת עוונו. ובסוגיין מדובר לאחר שגידל שערו שוב או ששב בתשובה.

ויתכן, שהרמב"ן גרס בסוגיין "אלא" — כגירסא שדחה

שהמחלל את התרומה חיובו במיתה[3] כן המחלל את הקדשים בעבודתו חיובו במיתה.

וכיון שלא מפורש בפסוק "לא יחללו" באיזה פסולין מדובר, לפיכך אין לנו ללמוד אלא שפסול **דפסיל בתרומה**, כמו טבול יום, **מחיל עבודה**, אבל מי **דלא פסיל בתרומה** כמו קורח קרחה ומשחית זקן, **לא** נלמד שהוא **מחיל עבודה**, ונמצא שפסוק זה מדבר רק בטבול יום שמחלל עבודה ולא בקורח קרחה ומשחית זקן, שהם אינם מחללים את התרומה, וממילא אין ללמוד מקרא זה שיחללו את הקדשים!

אמר רבה: למה לי דכתב רחמנא שלשה פסוקים נפרדים לפסול עבודה שעבדו **טמא**, **וטבול יום**, **ומחוסר כיפורים?** והרי אילו נכתב בטמא בלבד שמחלל עבודה, היינו יכולים ללמוד ממנו במה מצינו על טבול יום ומחוסר כיפורים, שכל מי שפסול לעבוד מחמת טומאה מחלל את העבודה?

ומתרצינן: **צריכי**[4] לכתוב גם את טבול יום ומחוסר כיפורים.

דאי כתב רחמנא טמא בלבד, לא היינו לומדים ממנו טבול יום ומחוסר כיפורים, משום שהוא חמור מהם, **שכן** הטמא **מטמא** אוכלין בנגיעתו, ואילו טבול יום ומחוסר כיפורים אינם מטמאין אותם [טבול יום רק פוסל את התרומה, אך אינו מטמא!].

ואילו נכתב חילול עבודה רק **בטבול יום — מחוסר כיפורים לא אתי מיניה, שכן** טבול יום חמור הימנו, בכך שהוא **פוסל בתרומה**, ואילו מחוסר כיפורים אינו פוסל את התרומה.

ואילו נכתב חילול עבודה רק **במחוסר כיפורים — טבול יום לא אתי מיניה, שכן** מחוסר כיפורים חמור הימנו בכך שעדיין הוא **מחוסר מעשה** של הבאת קרבנותיו לפני שיטהר, בעוד שטבול יום נטהר בלא מעשה, כשיעריב השמש.

ועדיין מקשינן: אמנם **מחדא לא אתי** אידך, מפני הפירכות דלעיל, אבל למה לא **תיתי חדא מתרתי**, ודי לכתוב טמא וטבול יום, או טמא ומחוסר כיפורים, ונלמד את השלישי בצד השוה מהשנים האחרים?

ומבררת הגמרא את הקושיא, **בהי לא לכתוב רחמנא** ונלמדנו משני הדינים שנאמר בהם חילול?

אם הכוונה ש**לא לכתוב במחוסר כיפורים, ותיתי מהנך**, מטמא וטבול יום, הרי יש לדחות, **מה להנך** שהם חמורים ממנו, **שכן** הם **פוסלים בתרומה**, בעוד שמחוסר כיפורים אינו פוסל בתרומה.

אלא, לא לכתוב רחמנא בטבול יום, ותיתי מהנך, מטמא ומחוסר כיפורים. **דמאי פרכת — מה להנך שכן מחוסרים מעשה** לטהרתן ולפיכך הם חמורים מטבול יום שאינו צריך מעשה לטהרתו, **סוף סוף**

רש"י — ונמצא שלמסקנת הסוגיא "ולא יחללו" בא ללמד שהקורח קרחה עבודתו מחוללת, [וטבול יום ידעינן מגזירה שוה].

3. **רש"י** נקט שטבול יום שאכל תרומה במיתה, וכן הסיקו תוס' [בד"ה דגמר], וביארו שהגזירה שוה היא מחיוב מיתה זה שמצינו באכילת תרומה. **ובקרן אורה** דקדק כן מסתימת דברי **הרמב"ם** [בפ"ז מתרומות ה"א]. אך תמה שלענין אכילת קדשים כתב הרמב"ם [פי"ח מפסוהמ"ק הי"ד] שטבול יום ומחו"כ לוקה ואינו חייב כרת, ונמצא שיש קולא בקדש מבתרומה. ועיין **זכר יצחק** [נ"ה] **ואור שמח** [פי"ח מפסוהמ"ק].

4. **הרמב"ם** [בפ"ד מביא"מ ה"ד] חילק בין טבול יום שעבד, שחייב מיתה בידי שמים לבין מחוסר כפורים שפטור, [ושיטתו תבואר להלן], ותמה **הקרן אורה** אם כן למה הוצרך רבה לעשות צריכותא ביניהם, והרי אין דינם שוה לענין עונש ולכן אי אפשר ללמוד דין אחד מחבירו.

וראה בחידושי **הגרא"ל מאלין** [ח"ב ט] שנקט כי בפסול טמא יש שני דינים, חילול העבודה מצד פסול גופו ככל הפסולים. וחילול מצד קרבן שנעשה בטומאה, שאף כשהותרה טומאה אינו נאכל, כי חל דין הקרבה בטומאה. ודין עונשים שייך רק על החילול שחל בהקרבה, ולא על פסול הגוף דכתיב ולא יחללו את קדשי, ולכן חילק הרמב"ם במחוסר כפורים שפוסל הקרבן מצד פסול גופו, ואין חילול בהקרבה כי אינו טמא ממש. וכיון שלענין חילול מצד פסול הגוף דינם שוה, שזה וזה יש לו פסול הגוף דטומאה, לפיכך הוצרך רבה לצריכותא לבאר למה הוצרכו שני מקראות לחילול, ואין חילוק העונשים מוכיח כי הוא מצד חילול הקרבן שחל בהקרבה בטומאה.

[וראה בהערות על תוס' שמדברי הרמב"ם משמע כי גם טבול יום אינו טמא כבתחילה, אלא דין טומאה אחרת חל עליו, אך יתכן לחלק בין טבול יום "שלא נגמרה טהרתו" למחוסר כפורים שרק "חסר כפרה" ואין בו חילול הקרבה. וראה הערה הבאה].

אולם לפי המבואר לעיל שטבול יום אין בו פסול הגוף, לכאורה תמוה מאידך גיסא, שהרי אינו פסול של טמא כמחוסר כפורים, ולכן צריך תלתא קראי, וצריך לומר שרבה סבר כי טבול יום דזב כזב דמי [וכדלהלן לב ב] וסובר שיש בו

קלישא לה טומאתן, שהרי מחוסר כיפורים שטבל והעריב שמשו ואינו מחוסר אלא הבאת קרבנותיו, שוב אינו מטמא, ואינו חייב כרת על אכילת קדשים.

ואף על פי שעדיין הוא מחוסר מעשה של הבאת קרבנותיו, הרי כיון שקלשה טומאתו לאחר שטבל והעריב שמשו, אפשר ללמוד ממנו לטבול יום, שכשם שמחוסר כיפורים מחלל עבודה, אף על פי שאינו מטמא ואינו חייב כרת על אכילת קדשים, הוא הדין טבול יום. ונופלת הפירכא "מה להצד השוה שבטמא ובמחוסר כיפורים שהם מחוסרים מעשה והם חמורים מטבול יום", שהרי ממחוסר כיפורים ניתן ללמוד לטבול יום, כי יש בו קולא מצד אחר, שאינו מחוסר מעשה לטהרתו, אלא רק לכפרה, וטמא מת אינו מחוסר מעשה לכפרה, ואם כן נלמד טבול יום משניהם[5].

ומתרצינן: **קסבר** רבה, **מחוסר כיפורים דזב כזב דמי** [ונקט "זב" רק כדוגמא, שהרי כל מחוסר כיפורים נשאר בדינו כל זמן שלא הביא קרבנותיו], שגם אם טבל והעריב שמשו לא קלשה טומאתו,[1] אלא הרי הוא מטמא, וחייב כרת על אכילת קדשים כל יז-ב

פסול הגוף. ומה שמנאוהו כלאו בפני עצמו היינו להלכה, שפסקו שאין דינו כזב.

5. **רש"י** פירש שאי אפשר לפרוך מה לטמא מת ומחוסר כפורים שכן מחוסרים מעשה, כי כיון שקלישא טומאתו של מחוסר כפורים אינו חמור יותר במה שהוא מחוסר מעשה. **ובשטמ"ק** הקשה, הרי לעיל בסמוך אמר רבה שטבול יום אינו נלמד ממחוסר כפורים כי הוא חמור שהוא מחוסר מעשה.

וכתב לחלק, שלעיל הכוונה שלא נלמד טבול יום ממחוסר כפורים, כי מחוסר כפורים חמור ממנו בכך שהוא מחוסר כפרה [וזו חומרא בעצם הדין שחייבו בכפרה, וכשם שמחייב כפרה יתכן שפוסל ולכן לא שייך לפרוך דקלישא טומאתו, שהרי החומרא אינה מצד הטומאה אלא מצד גורם הטומאה והקרבן]. אך כאן שלומדים מטמא מת ומחו"כ, לא שייך לפרש כן, כי טמא מת אינו צריך כפרה, ובהכרח הכוונה שמחוסרים מעשה בפועל, ועל כך פרכינן שאצל מחוסר כפורים אין חסרון מעשה לטהרת הטומאה כי כבר טבל, אלא רק חסרון כפרה, וכיון שטמא מת אינו מחוסר כפרה שייך עדיין ללמוד מהם טבול יום בהצד השווה. וראה עוד בתירוץ הגמרא בע"ב.

1. **רש"י** ביאר שלענין קדשים שלא הותר אצלן הוה ליה כאילו לא טבל, ואם אכלו חייב כרת ואם נגע בהן טימאן לכך לא קלשה טומאה אצל קדשים, ולפי ביאור **השטמ"ק** [בסוף ע"א, הערה 5] צריך להוסיף שלפיכך נחשב כמחוסר מעשה טבילה, ולא כמחוסר כפרה גרידא.

ותוס' הבינו מדברי רש"י שאם לאו כזב דמי אין עליו איסורי טומאה, ולכן הקשו שמצינו בכמה מקומות שמחוסר כפורים חייב כרת על ביאת מקדש אף למאן דאמר לאו כזב דמי. וגם **הר"י קורקוס** [פ"ג מביא"מ ה"ט] נקט שרש"י לא חילק בין קודש למקדש, ופטר מחוסר כפורים בכניסה למקדש. אך מדברי רש"י לכאורה מדוקדק להיפך שנקט נפקא מינה לאכילה ולטמא ולא הזכיר ביאת מקדש, ומשמע שעליה לבולי עלמא חייב כרת, ואמנם על כך יקשה הרי הוקש קודש למקדש, ואיך נחלק ביניהם. וכמו כן יש לתמוה על הדמיון בין דיני טומאתו לטמא ראשון ושני לדיני אכילה, שהרי מן התורה אסור באכילת קדשים.

וה**רמב"ם** [פי"ח מפסוהמ"ק הי"ד] כתב שמחוסר כפורים שאכל קודם לוקה ואינו בכרת שנאמר "וטומאתו עליו" — עד שתהיה כל טומאתו עליו, ומסתבר שזה טעמו של רש"י שרק אם נחשב כלא טבל חייב כרת על אכילה כי כל טומאתו עליו. ואף שהוקש קודש למקדש על ביאת מקדש חייב משום שרק באכילה התחדש שאם אינו כזב אין כל טומאתו עליו ופטור, ומיושבות קושיות תוס'. [ודעת הרמב"ם תבואר להלן].

ולהלן [לב ב] נחלקו רש"י ותוס' אם טבול יום דזב חמור ממחוסר כפורים דזב או לא, **תוס'** נקטו שהוא חמור ממחוסר כפורים שהרי הוא אסור בתרומה, ואם מחוסר כפורים כזב ודאי שטבול יום כזב [ראה שם שטמ"ק אות יז]. ואילו רש"י שם נקט דטבול יום דזב לאו כזב דמי אף אם מחוסר כפורים כזב. וראה שיטתם גם בנזיר [מה א] ובכריתות [י א].

ובביאור דעת רש"י נראה, שדקדק כאן שאיסורו של מחוסר כפרה הוא רק לענין קדשים שנאסר אצלן, אך להכנס למחנה לויה לא נאסר לו, ואף שלענין טבול יום דזב נקט [להלן שם] שאסור ליכנס למחנה לויה, והיינו כי שם טמא של טבול יום חמור משל מחוסר כפורים דקלישא טומאתו כי העריב שמשו, אך לגבי האיסורים של מחוסר כפורים באכילת קדשים, הוא חמור מטבול יום שאינו מחוסר מעשה כי שמשא ממילא ערבא, ולכן נקט רש"י דטבול יום דזב לאו כזב דמי.

והנה לעיל [בע"א] אמר רבה דצריך קראי לטבול יום ואינו נלמד ממחוסר כפורים שמחוסר מעשה, וכתב **קרן אורה** דהיינו לטבול יום דטמא שרץ אך לטבול יום דזב החמור ממחוסר כפורים אין צריך קרא. ובפשטות היינו לפי תוס' אך לרש"י צריך קרא לטבול יום דזב כי הוא קל ממחוסר כפורים שהרי שמשא ממילא ערבא. ומחוסר כפורים נחשב יותר "זב" ממנו, ולכן כתב רש"י שרק למאן דאמר "כזב דמי" עושה ראשון ושני וחייב כרת, כי נשאר עליו חומר "זב". אך תוס' בסוגיין חלקו וסברו שקלישא טומאתיה ואינו עושה ראשון ושני וחיוב כרת התחדש במחוסר כפורים לא מפני טומאתו כזב, ולכן אפילו הסובר ד"לאו כזב דמי" מודה שחייב כרת, וטבול יום דזב חמור ממנו.

ובהכרח צריך לחלק כן בין חומר איסור הטומאה שבמחוסר כיפורים לבין שם טומאה שבטבול יום, כי רק לגבי המחלוקת במחוסר כפורים דזב נקט רש"י שיטמא ראשון ושני, אך בטבול יום דזב ודאי שלא יטמא ראשון ושני כמו שטבול יום דשרץ אינו מטמא, כי אין חסרון מעשה המטהר ושמשא ממילא

עוד לא הביא את קרבנותיו, כמקודם.(2)

ולפיכך, אי אפשר ללמוד ממחוסר כפורים וטמא מת לטבול יום, כי הם חמורים ממנו, שהם מחוסרים מעשה כפרה לטהרתם, ולכן הוצרך הכתוב לפרש דינו של כל אחד מהם בנפרד.

ומחוסר כיפורים דזב, האם קלשה טומאתו משטבל, או שהוא **כזב דמי,** מחלוקת **תנאי היא.**

דתניא: פרה אדומה אשר **שרפה** מי שהוא **אונן**(3) ומחוסר כיפורים(4) — כשרה. יוסף הבבלי אומר: אם

ערבא, ורק מחוסר כפורים נחשב כ"זב" כיון שחסר לו מעשה טהרה, והוא קל מטבול יום רק לגבי מחנה לויה שתלוי בשם טומאה, והוא קלישא טומאתיה כי העריב שמשו [וראה רש"י ד"ה לא]. וראה גם **ברמב"ם** [שם] שלגבי אכילת קודש כתב שטבול יום ומחוסר כפורים, לוקים ואינם בכרת, ואילו לגבי ביאת מקדש כתב [פ"ג מביא"מ הי"ד] שטבול יום חייב כרת, והיינו משום שטבול יום יש לו שם טמא אך אינו נחשב ש"כל טומאתו עליו" לגבי אכילת קדשים.

2. **הרמב"ם** כתב [פ"ג מביא"מ ה"ט] שמחוסר כפורים הנכנס לעזרה אינו לוקה, אלא מכת מרדות, **והכסף משנה** הקשה מכמה סוגיות [מנחות כז ב מכות ח. נזיר מה א] שדרשו מקראי שמחוסר כפורים נקרא טמא וחייב כרת על כניסה לעזרה. וכתב שסוגיות אלו כמאן דאמר כזב דמי, והרמב"ם פסק דלאו כזב דמי, ואין בו כרת. ותמוה, שהרי החילוק בין טומאה יוצאה מגופו לטומאת מגע הוא רק לענין כניסה למחנה לויה, אבל במחנה שכינה כל הטמאים אסורים להכנס וחייבים כרת.

ועוד הקשה **בקרן אורה** שלענין אכילת קודש פסק הרמב"ם [פי"ח מפסוהמ"ק הי"ד] שמחוסר כיפורים לוקה עליה, ומה החילוק מביאת מקדש, והרי מקור שני הדינים מ"וטהרה" מכלל שהיא טמאה.

ובחידושי הגרי"ז [הלכות פרה אדומה] הביא בשם **הגר"ח** שביאר, כי איסור אכילת קדש תלוי בפסול הגוף, אך איסור ביאת מקדש תלוי בטומאה ממש, כי עיקר האיסור הוא להכניס טומאה למקדש ולא שהגברא פסול להכנס למקדש, ולפיכך מחוסר כפורים שנחשב טמא רק לענין פסול הגוף אבל טומאה ממש אין בו, לוקה על אכילת קדש מן התורה אך אינו לוקה על כניסה למקדש. ולביאורו, יתכן שזו גופא היא תורף המחלוקת אם כזב דמי ונשאר עליו טומאה עד שיביא קרבנו וחייב כרת, או שאינו כזב לענין טומאה, ורק פסול הגוף יש בו ולפיכך אין בו איסור הכנסת טומאה למקדש [וקל הוא מטבול יום שיש בו טומאה אף שפסולו פקע בטבילה] ולכן פסק הרמב"ם שאינו חייב כרת, כי אינו בכלל הטמאים. [אך עצם דבריו תמוהין, שהרי הרמב"ם כתב בפ"י מאה"ט ה"ג שבין מחו"כ וטבול יום שוה בנגיעת הקדש, והיינו שמגעו מטמא ואינו פסול גרידא, וראה גם בפסחים יח ב וצ"ע].

וראה **תוס'** לעיל [ע"א סד"ה טבול יום] שנקטו כי טבול יום חייב כרת על ביאת מקדש, [ועיין שם הערה 6] וכן נקט **הראב"ד** במחוסר כפורים, וכתב **הכסף משנה** שנחלקו אם הלכה שמחוסר כפורים דזב כזב או לא. והיינו כפירוש רש"י שרק מאן דאמר כזב דמי מחייב כרת. וכן משמע לכאורה מדברי הראב"ד [בפ"ד מביא"מ ה"ד] שמחוסר כפורים שעבד חייב מיתה משום שמחוסר כפורים דזב כזב.

ובאור שמח ובאבן האזל [פ"ג מביא"מ ה"ט] הרחיבו לבאר מקורו של הרמב"ם, ונקטו שגם מחוסר כפורים אסור מן התורה להכנס במקדש, רק שאינו לוקה, וכן נקט **בקרית ספר** [אזהרה ריד]. אך **במנחת חינוך** [שסב] **ובקרן אורה** [בנזיר מה א] נקטו שלדעת הרמב"ם אין על מחוסר כפורים אלא איסור דרבנן להכנס למקדש. וראה עוד בהערות בסוף הסוגיא.

3. **רש"י** פירש שאונן ומחוסר כפורים כשרים לפרה, כי היא קדשי בדק הבית ולא נפסלו אלא בקדשי מזבח. **ותוס'** הקשו עליו מכמה מקומות שנחשבה כקרבן חטאת כי נאמר בה "חטאת היא". וכתבו שהכשרם בפרה נלמד בקל וחומר מטבול יום. וראה דברי רש"י ביבמות [עד א] דקדשי בדק הבית היא, ומצינו טבול יום מותר בה וכל שכן אונן, ולכאורה כוונתו לשני הביאורים.

והגרי"ז [בהלכות פרה אדומה] כתב לבאר דעת רש"י, שגם הוא מודה שהמקור להכשרם הוא מטבול יום, אלא שסבר רש"י כי מתוך כך נלמד שאין פסולי עבודה נוהגים בפרה, ולגביהם אינה נקראת "חטאת" וחזר להיות דינה לענין זה כבדק הבית. והוסיף, שזו כוונת רש"י ביבמות, שהרי אין קל וחומר מטבול יום לאונן, כי אין באונן טומאה כלל, אלא באמת הכשרו משום שבדק הבית היא, והראיה לכך ממה שטבול יום כשר בה. וראה עוד בהערה 8 לתוס'.

אמנם לכאורה דבריו תמוהים מיניה וביה, שבסמוך כתב שפסול טמא בפרה הוא דין מחודש שלא מדיני פסולי הקרבנות, שהרי הוא פוסל גם בהזאתה, אף שאינה נחשבת אז כ"חטאת" [כמבואר בהערה הבאה] ואם כן כיצד יתכן שהכשר טבול יום יגלה שלא נאמר בה "חטאת" לגבי פסולי עבודה, והרי הכשר טבול יום נאמר בהזאה דדרשינן מ"והזה הטהור", והכשרו משום שנפקע שם חטאת אך בשריפה יפסל, ואיך שייך ללמוד ממנו להכשיר אונן. וראה **קונטרס יומא** [עמ' יז] וצ"ע. וגם רש"י ביבמות [עג. ד"ה הטהור] כתב שהוצרך קרא להכשיר טבול יום, ללמד שאינו נפסל אף שנאמר בו "חטאת" ולכאורה דלא כהגרי"ז. ועיין **דבר אברהם** [ח"א ז ד — ז] שהאריך בזה.

והנצי"ב כתב **במרומי שדה** [יד. ד"ה זר], על פי דרכו [הערה 3ב במשנה], שאין באונן פסול זרות, אלא רק "חסרון קדושה", ופסולי קדושה ודאי אינם פוסלים בפרה, שאין בה קדושה אלא טהרה.

ויתכן לבאר עוד, כי שיטת רש"י שרק פסולי כהונה פוסלים בפרה [כמבואר לעיל יד ב], אך אונן שאינו חסרון בכהונה, ופסולו בעבודה הוא מצד האיסור לעבוד שהוא מדיני אנינות [ראה לעיל טז ב הערה 4] אינו פוסל בפרה, כי כיון שהיא בדק הבית אף אם נקראת "חטאת" אין הכהן נחשב כ"עובד", ולכשלון רש"י [יומא מב א] ש"אין בה תורת עבודות".

4. **במקדש דוד** [סוף לח] הקשה איך יתכן שטבול יום דמת יעשה את הפרה והרי לעשיית הפרה טעון קידוש ידים ורגלים

שרפה **אונן** הרי היא **כשרה** [משום שאין אונן אסור בעבודת הפרה]. אבל אם שרפה **מחוסר כיפורים** הרי היא **פסולה.**

מאי לאו, בהאי קמיפלגי תנא קמא ויוסף הבבלי: **מר סבר מחוסר כיפורים דזב כזב דמי,** והרי הוא טמא, ואילו השורף את הפרה חייב להיות טהור. **ומר סבר לאו כזב דמי,** ואינו טמא אלא טהור, וכשר לשריפת הפרה, אלא שהוא אסור עדיין בכניסה למקדש כיון שלא הביא קרבנותיו.[5]

ודחינן: **לא. דכולי עלמא** סוברים שמחוסר כיפורים דזב **כזב דמי. והכא,** גבי פרה אדומה, **בהא קמיפלגי, דכתיב** "**והזה הטהור** על הטמא". ותיבת "הטהור" מיותרת היא, לכאורה, שהרי נאמר לעיל "ולקח אזוב, וטבל במים איש טהור", ומכאן דרשו, **מכלל שהוא טמא.** שטהרתו של הטהור הזה היא חלקית בלבד, ועדיין הוא טמא, אלא שנקרא "טהור" משום שהתחיל להטהר, **לימד** הכתוב **על טבול יום שכשר בפרה.** שהרי טבול יום כבר טבל מטומאתו ונטהר חלקית ממנה, אלא שעדיין יש לו את הדין המיוחד של "טבול יום", ובא הכתוב המיותר ללמדנו שלגבי עבודת הפרה הוא נחשב לטהור, כמו שמצינו [ביבמות עב ב] שטבול יום נחשב טהור לאכילת מעשר, דכתיב "ורחץ במים, וטהר".

מר, תנא קמא, המכשיר מחוסר כיפורים לשרוף את הפרה, **סבר** שהתורה הכשירה עשיית פרה בטבולי יום של **טומאה דכל התורה כולה,** כולל טבולי — יום שעדיין הם מחוסרי כיפורים.

ומר, יוסף הבבלי, הפוסל מחוסר כיפורים לשריפת הפרה, **סבר,** שהתורה הכשירה רק **טומאה דהך פרשה** שהיא עוסקת, בטבול יום של טומאת מת.

הלכך, טבול יום דנבלה וטמא שרץ, דקיל מטבול יום של טומאת מת, [טומאת שרץ היא רק יום אחד, בעוד שטומאת מת היא שבעה ימים], **אתי בקל וחומר מטבול יום דמת,** ולכן טבול יום שטבל למגע שרץ או לטומאת נבילה, כשר לשריפת הפרה.

אבל טבול יום שהוא **מחוסר כיפורים דזב, דחמיר** מטומאת מת, **שכן טומאה יוצאה עליו מגופו, לא** הכשרתו התורה לשריפת הפרה.[6]

[כמבואר בפרה פ"ד מ"א] ולהלן [כ ב] אמרו שקידוש ידים ורגליים הוא רק בפנים, וטבול יום אינו נכנס למחנה שכינה, ובשלמא שאר טבולי יום מדובר באופן שקידש ידים ורגליים ואחר כך נטמא וטבל, אך אם נטמא במת הוא טמא שבעת ימים, ובודאי אין הקידוש מועיל לאחר שבעה ימים. וצידד שאף על פי שחיוב הקידוש הוא מדאורייתא, מכל מקום החיוב לקדש בפנים הוא רק דרבנן.

וראה **במשנה אחרונה** [פרה פ"ד מ"א] שהקשה למה הוצרך רבי אליעזר ללמוד מקרא שאינו רחוץ ידים ורגליים אינו פוסל בה, והרי רבי אליעזר מכשיר אפילו עשאה שלא לשמה והיינו שאינו סובר שדינה כחטאת ולמה תצטרך קידוש ידים ורגליים. ועל תנא קמא הקשה למה פסל שאינו רחוץ ידים ורגליים, והרי דין פרה כקדשי במה שנעשית בחוץ, ואין קידוש ידים ורגליים בבמה.

אולם נראה שלדעת רבנן זה גופא ילפינן מחטאת היא שפרה נחשבת כעבודת פנים ומחויבת בקידוש ידים ורגליים, וגם רבי אליעזר סובר שדיני עבודתה כחטאת, ולולי התמעטה מקידוש ידים ורגליים היתה מחויבת בהן, ורק קדושתה כבדק הבית ולכן נחשבים שאר קדשים כלאו מינה ואין פוסלים בה. [וראה עוד בהערה 7 לתוס'].

5. **הגרי"ז** [שם] נקט שנחלקו רש"י ותוס' בביאור סוגיין, כי לדעת רש"י הכשר שריפת פרה במחוסר כפורים תלוי בדיני טומאה שלו אם נחשב כזב או לא. ולכן כתב [בד"ה כזב] "והוה ליה טמא" ולשיטתו לעיל שדיני טומאה תלויים בשם זב שלו. אך תוס' נקטו שאף אם אינו נחשב כזב שטומאה יוצאת מגופו, ודאי טמא הוא, אלא שלומדים להכשירו בקל וחומר מטבול יום, ורק אם נחשב כזב אי אפשר ללמוד מטבול יום, וממילא הוא פסול ככל הטמאים [וכדבריהם בד"ה שרפה].

ודקדק הגרי"ז בפירוש רש"י, שהרי בכל מקום מחוסר כפרה נחשב כטמא לענין עבודה, ולמה בפרה תלוי דינו אם כזב דמי או לא, וביאר שלצורך כך כתב רש"י [בד"ה לאו כזב] "והוה ליה כטבול יום דכשר בפרה", אך עדיין תמוה, שהרי גם בטבול יום נחלקו אם כזב דמי או לא, ובכל זאת לכולי עלמא הוא כשר בפרה, ולמה אם מחוסר כפורים כזב דמי פוסל.

והסיק מכך שפסול טמא בפרה אינו פסול עבודה כמו בקרבנות, שהרי טמא פוסל בה גם בהזאה ואז כבר אינה קרויה "חטאת". אלא דין טמא מיותר הוא שהתחדש בעשיית פרה, ולפיכך אינו דומה לדין מחוסר כפורים שפוסל בכל הקרבנות. כי התורה עשאתו טמא לענין קדשים, אבל בפרה אינו פוסל אלא טמא ממש וכיון שאינו כזב הרי הוא טהור וכשר בפרה, ודבר זה נלמד מטבול יום שכשר בפרה, כי אין בה פסול טמא של קרבנות, אלא דין טמא של פרה, ופוסל רק בטמא ממש.

6. לכאורה תמוה, למה הוצרכה הגמרא לומר שמחוסר כפורים כזב דמי והרי די בכך שטומאתו יוצאה עליו מגופו והוא חמור מטבול יום. ולפי פירוש רבינו חיים בתוס' שנידון הסוגיא הוא לגבי פסח הבא בטומאה, שרק טמא מת הוכשר בו ולא טמא בטומאת זיבה, יש ליישב בפשטות שרק מפני שכזב דמי אינו כשר בפסח, אך אם אינו כזב אף שטומאתו חמורה כשר לפסח.

ובקרן אורה דקדק למה לא די לגמרא בכך שכזב דמי, ולשם מה הוצרכה להוסיף טעם שטומאתו יוצא עליו מגופו, וצידד

שנינו במשנה: **מחוסר בגדים** פוסל עבודה[7].

מנלן דכהן שעבד כשהוא מחוסר בגדים שעבודתו פסולה?

אמר רבי אבוה אמר רבי יוחנן, ומטו בה משמיה דרבי אלעזר ברבי שמעון: דאמר קרא "וחגרת אותם אבנט, אהרן ובניו, וחבשת להם מגבעות, והיתה להם כהונה לחקת כולם". ודרשינן — **בזמן שבגדיהם עליהם, כהונתם עליהם. אין בגדיהם עליהם, אין כהונתם עליהם.** וכיון שבהיותם מחוסרי בגדים אינם נחשבים ככהנים, הרי עבודתם היא כעבודת זרים, המחללת את העבודה.[8]

להוכיח מכך שיוסף הבבלי יפסול אפילו זב בעל שתי ראיות, שאף אם אין לו דין זה לקרבנות, טומאתו חמורה שיוצאת מגופו וראה **שפת אמת.**

ומה שלא אמרו שמחוסר כפורים חמור מפני שהוא מחוסר מעשה וכדלעיל, היינו משום שלא מצינו שהוא מחוסר מעשה ודינו חמור, אלא לעבודה, ופרה היא בדק הבית, ורק לעיל שהנידון הוא לגבי חילול עבודה [בטבול יום] פרכינן שפיר שמחוסר כפורים חמור בדיני עבודה.

7. **הרמב"ם** בספר המצוות [לג] כתב שהמצוה היא "ללבוש בגדים מיוחדים לכבוד ולתפארת ואז יעבוד" וכן היא לשונו במנין המצוות בתחילת הלכות כלי המקדש ללבוש בגדי כהונה לעבודה. ומשמע שיש מצוה בעצם מעשה הלבישה לצורך העבודה. והיינו שהוא חיוב מצד דיני הכהן העובד ולא מדיני העבודה. וראה להלן יח. הערה 3 בהרחבה.

ובסוף דבריו [במצוה לג] כתב לגבי בגדי כהן גדול "שילבש בגדים אלו תמיד במקדש". ויש לדון בזה אם כוונתו שהמצוה בהיותו לבוש, או במעשה הלבישה אפילו שלא לצורך עבודה. **ובבית הלוי** [ח"א ג ב] **ובאבן האזל** [פ"ח מכה"מ הי"א] ביארו כי מצוה זו שייכת רק בכהן גדול כי התחייב שיהא הציץ על מצחו תמיד לרצות, ואין הציץ מרצה אלא כשהוא לבוש בכל בגדיו. אך יתכן לומר שחלוקה מצות הבגדים ואכן **הרס"ג** [פרשה ס"ב] מנה את מצות לבישת בגדי כהן גדול כמצוה נפרדת, ואילו את מצות בגדי הדיוט לא מנה, ומשמע שחילק כנ"ל. [וראה להלן יח ב הערה 2].

עוד כתב הרמב"ם [פ"י מכה"מ ה"ד]: מצוות עשה לעשות בגדים אלו, ולהיות הכהן עובד בהם. ומשמע מדבריו שיש מצוה בעשיית העבודה כשהוא לבוש. [חוץ ממצוות עשית הבגדים]. וכן הבין הרמב"ן שהשיג על הרמב"ם וכתב שאין ראוי למנות מצוה זו בפני עצמה מפני שני טעמים, א. כי אינה אלא הכשר לעבודה, ב. כי היא חלק ממצוות העבודה. וכשם שלא נמנית המצוה לעמוד בעבודה ומסתבר שכוונתו להשיג כי מצוות עשית הבגדים ומעשה הלבישה אינן אלא הכשר לעבודה. ואילו המצוה לעבוד כשהוא לבוש היא חלק ממצוות העבודה, ודומה לעמידה בעבודה שהיא מדיני העבודה. והרמב"ם סבר שחלוק דין עמידה שהיא מדיני העבודה ואינו מדיני הכהן וגם אינו מצווה בה אלא משום שהעבודה בישיבה פסולה. אך לבישת הבגדים היא מצוה, והיא מדיני הכהן, ולא מצד דיני העבודה ולכן נמנית כמצוה בפני עצמה.

והגרי"ז הוכיח שהמצוה היא בעצם לבישת הבגדים, ממה שנחלקו **הרמב"ם והראב"ד** [פ"י מכלאים הל"ב] אם כהן הלובש בגדי כהונה שלא בשעת עבודה לוקה, ולדעת הראב"ד שהתיר, בהכרח שיש מצוה בעצם לבישתן, כי מצוות העבודה כשהוא לבוש, אינה כנגד איסור כלאים. ואף לדעת הרמב"ם יתכן שהמצוה בלבישה, אלא שזמן המצוה הוא רק בעת העבודה.

ובכתבי הגרי"ז הנוסח כך: שיש במצוות הלבישה חוץ מאיסור זרות שמצד העבודה גם חיוב שיהא לבוש בשעת העבודה, ובזה לא נאמר חילול אלא חיוב מיתה בידי שמים, ואף שגם דין זה הוא מדיני העבודה, מכל מקום יש גם חיוב על הכהן שיהא לבוש, אך חילוק הבגדים ובגדי כהן גדול והדיוט וכו' אינם נמנים בפני עצמן, כי כל חילוקי הבגדים הם מדיני העבודה. וראה להלן [יח. הערות 3—5 לגמרא].

ובסמוך [הערה 9] נוכיח מדברי רש"י והרמב"ם שחיסור בגדים תלוי בכניסה ויציאה ובתנאי שיעבוד. ומשמע שמצות הבגדים אינה מדין העבודה גרידא, אלא שהעבודה הוא רק תנאי לחיוב מיתה על חיסורם. וראה **חזו"א** [לסוטה טו ב] הובא להלן יח ב] הערה 1] שאין מצוה בבגדים עצמם, והם רק מתנאי המצוה [של העבודה].

8. **רש"י** פירש ש"כהונתם תלויה בבגדיהם, ואי לא, הוו להו זרים, ובזר אשכחן דמחיל עבודה". ובפשטות הכוונה היא שהבגדים משלימים את דיני כהונתו, וחסרון אחד מהם הוא חסרון כהונה.

אולם **תוס'** בקידושין [לו ב] הקשו למה צריך למעט נשים מעבודה, ותיפוק ליה שאין בגדיהן עליהם ואין כהונתן עליהן. ותירצו שנצרך המיעוט באופן שלבשו בגדי כהונה, ועוד, כיון שלא הצטוו על בגדי כהונה אינן נחשבות מחוסרי בגדים. וביאר **מהרי"ט** [שם] שכוונת תוס' בשני התירוצים שאינן בכלל זר לגבי חילול העבודה, אך ודאי שאין העבודה כשירה על ידם והפסוק מלמד שמחלל בזר. [ונפקא מינה אם אפשר לחזור ולעשותה בהכשר, וראה טו ב הערה 2]. ומשמע שהזרות אינה משום חסרון מעלת הבגדים, אלא משום שאינו מקיים את חיובי הכהונה ללבשם, ומי שלא הוזהר או שלבש ולא קיים מצוה, אינו נחשב זר.

ומאידך נראה שלדעת תוס' בגדי כהונה מעכבים את העבודה אף אם אינו זר, כגון שהיו הבגדים פסולין שאינו חייב מיתה כי אינו נחשב מחוסר בגד [וכדלהלן], אך עבודתו פסולה. ומשום שאין הבגדים משלימים כהונתו [כרש"י], אלא כשעובד שלא כדין נחשב זר, ולפיכך כשאין חיוב בגדים, אין איסור זרות.

וראה **בשפת אמת** [לעיל טו: בהערות לתוד"ה אתיא] **ובאתוון דאורייתא** [יט] שדנו אם אין בגדיהן עליהן הוא זרות מצד חסרון בכהונת הכהן, או מצד העבודה שצריכה להעשות בבגדים, ומסתבר שכוונתם כמבואר, שהזרות היא רק בגישתו לעבודה, וכן הוכיח **באשר לשלמה** [תניינא נא].

ומקשינן: **וכי הא,** דין זה שמחוסרי בגדים מחללים עבודה **מהכא נפקא?** והלא **מהתם נפקא —**

דתניא: מנין לשתויי יין, שאם עבד הכהן כשהוא שתוי, **חילל** את העבודה? **תלמוד לומר "יין ושכר אל תשת" וגומר.** ובהמשך נאמר "**ולהבדיל בין הקודש ובין החול**", ללמדך שאם עבד כשהוא שתוי, הרי עבודתו עבודת חולין היא[9].

ובאופן שעבד כשהוא **מחוסר בגדים** או **כשלא רחוץ ידים ורגלים.**

מנין שהוא מחלל עבודה?

יח-א **תלמוד לומר "חוקה חוקה" לגזירה שוה.** בשתויי יין [ויקרא י ט] אמר הכתוב "חוקה", וכמו כן אמר הכתוב במחוסר בגדים [שמות כט ט] וברחיצת יד ורגל [שם ל כא] "חוקה" [הכוונה היא ל"חוקת עולם", האמורה בשלשתם] ללמד בגזירה שוה, כשם ששתויי יין מחללים עבודה, אף מחוסר בגדים או מי שלא רחץ ידיו ורגליו, מחלל עבודה.

וכיון שלמדנו למחוסר בגדים שמחלל עבודה בגזירה שוה משתויי יין, למה הוצרך הכתוב לומר "והיתה להם כהונת עולם"?

ומתרצינן: **אי** דרשינן **מהתם,** מגזירה שוה משתויי יין בלבד, **הוה אמינא, הני מילי** שמחוסר בגדים מחלל עבודתו, הוא רק באופן שעבד **עבודה דזר חייב עליה מיתה** [כגון זריקה, או הקטרה, או ניסוך היין והמים]. **אבל עבודה דאין זר חייב עליה מיתה, אימא לא** יחלל אותה מחוסר בגדים, שהרי בשתויי יין, שהוא מקור הלימוד, נאמר "ולא ימותו", והוה אמינא שרק אותן העבודות שנאמר בהן מיתה

ולכאורה הנפקא מינה בהגדרת הזרות במחוסר בגדים היא לגבי ביאה ריקנית שדעת הרמב"ם [פ"א מביא"מ הט"ז] שפרועי ראש ומחוסרי בגדים חייבין עליה, וכן כתבו תוס' [ביומא פ ב וסנהדרין פג ב] שרי"צב"א סבר שמחוסר בגדים חייב בה, והיינו רק אם נחשב כזר מצד חסרון הבגדים, אכן מדברי רש"י עה"ת משמע להיפך, שכתב בשמות [כח מג, ל ב] שחיובו דוקא בעבודה ולמבואר הרי לשיטתו היה צריך לחייב גם על ביאה ריקנית משום זרות, [וראה עוד בהערה הבאה].

ועוד נפקא מינה לאופן ההתראה אם די להתרות שעובר משום זרות, או שצריך להתרותו שלא יעבוד בלא בגדים ובכך יעשה מעשה זרות, וראה **ברכת אברהם** [סנהדרין פג ב] ובהמשך הסוגיות נרחיב.

וראה **במנחת חינוך** [צט] שנקט כי חלל שעבר מחוסר בגדים פטור ממיתה, כי דינו כזר שאינו חייב בבגדים, אך עבודתו מחוללת. ולכאורה לדעת תוס' אין עבודתה מתחללת כי לא הוזהר ורק מעכב שלא תהא כשרה. ועוד דן שם לגבי זר שהזיד בבגדים ושגג בזרות שפטור ממיתה, כי אינו מחוייב בבגדים. וראה **כסף משנה** [פ"ט מביא"מ הי"א] שזר מחוסר בגדים חייב שתים. ותמוה ממה נפשך, שאם דעתו כתוס' הרי זר אינו מצווה בבגדים, ולא יתכן לחייבו משום זרות שאינו מקיים דינו, ואם כרש"י הרי דין זרות אחד הוא לשניהם ולמה יתחייב שתים.

וראה להלן [קיב ב] שדרשו מקראי שזר כשר בבמה ושמחוסר בגדים כשר בבמה, ולכאורה אם זר כשר, למה לו קרא להכשיר כהן מחוסר בגדים שדינו כזר, ולכאורה מוכח כמבואר, שרק זר שאינו מצווה בבגדים אינו עושה מעשה זרות בעבודה. אך כהן שחייב בבגדים לולי קרא היה אסור לעבוד שלא כדינו וזו זרות.

9. **הרמב"ם** [פ"א מביא"מ ה"א] כתב כל כהן הכשר לעבודה, אם שתה יין אסור לו להכנס מן המזבח ולפנים, ואם נכנס ועבד עבודתו פסולה וחייב מיתה. [וכן כתב בה"ח, עי"ש] ויש לדקדק למה נקט ש"נכנס ועבד" והרי האיסור על העבודה אינו תלוי בכניסה, וראה **ברדב"ז** שנקט כי "נכנס" לאו דוקא, ובודאי חייב מיתה אם הפך בצינורא מבחוץ.

והנה בפשטות דעת הרמב"ם שלוקה גם על כניסה גרידא, ודעת **הרמב"ן** [בסהמ"צ ל"ג] שאין איסור אלא בעבודה ולא בכניסה [וראה בהט"ו שכתב הרמב"ם "יראה לי וכו' שאף על פי שלא עבד לוקה", וביאר **הגר"ח** שדין האיסור מן התורה מפורש בגמרא [ביומא מד ב], ורק לגבי המלקות נקט הרמב"ם סברא שלו, אך הרמב"ן שם כתב שכוונת הרמב"ם על עצם איסור הכניסה, ונחלק עליו וסבר כהראב"ד לאיסור הכניסה רק דרבנן].

אך **הר"י קורקוס ורדב"ז** ביארו שאינו לוקה אלא באופן שנכנס בשעת העבודה כשהוא ראוי לעבוד אף שלא עבד, אך בכניסה גרידא אין אלא איסור, והיינו משום שאיסורו הוא על הכניסה, וחיוב מיתה עליה נאמר רק כשעבד בפועל, ומלקות מתחייב על כניסתו לעבודה כשהוא מנוול, [**ובחזו"א** [כלים י' ב'] נקט כי כהן זר או בעל מום אינו לוקה על כניסה, כי איסורו רק בעבודה, וכן מבואר **בכסף משנה** [כאן בה"א] לענין בעל מום. אך **במשנה למלך** פ"ט הט"ו האריך בזה, עיין שם, וראה עוד בהערה 1 למשנה].

וראה **רמב"ן** עה"ת [שמות כח לח] שהוכיח שלא נאמרה מיתה במחוסר בגדים אלא במכנסיים [וכשיטת תוס' בד"ה אין], שהרי באיסור זה נאמר "בצאתו" ואין עבודה ביציאה. ולדעת רש"י שפירש שם שחייב מיתה בחסרון אחד מהבגדים צריך לומר שהחיוב תלוי בכניסה ויציאה עם עבודה, וכן מדוקדק מדברי הרמב"ם לענין שתויי יין ומחוסרי בגדים שכתב [בפ"א הט"ז] אם עבד ביציאתו חייב מיתה, והחידוש בזה הוא באופן ששתה בפנים ועבד, שחיובו תלוי ביציאתו, [ונחלק עם הראב"ד בביאור דרשת הספרא "מנין שאף ביציאה" שלדעת הראב"ד הכוונה לחייב גם כשותה בחוץ ועבד בפנים, והרמב"ם

הן הנלמדות בגזרה שוה משתויי יין. **קא משמע לן** הפסוק "והיתה להם כהונה לחוקת עולם", שבכל העבודות שהכהן עובד כשהוא מחוסר בגדים, הוא מחלל בכך את העבודה, משום שמחוסר בגדים הרי הוא כמו זר, ובזר אין חילוק בין עבודה שיש בה מיתה לבין עבודה שאין בה מיתה, אלא בכולן הוא פוסל(1).

אשכחן מחוסר בגדים שהוא מחלל בכל העבודות.

שתויי יין, שנאמר בהם דין מיתה, **מנלן** שהם מחללים עבודה אפילו באותן עבודות שאין הזר חייב עליהן מיתה?(2)

אתיא בגזירה שוה **"חוקה חוקה" ממחוסר בגדים!**

ומקשינן: **והא תנא** ברייתא **מ"ולהבדיל בין** הקודש ובין החול" שנאמר בשתויי יין, **קא נסיב ליה.** ואינו מצריך גזירה שוה לכך. ואיך נחלוק על כך, ונלמד גזירה שוה מעצמנו?

ומתרצינן: התנא ברייתא למד מ"ולהבדיל בין הקודש ובין החול", רק **מקמי דתיקום ליה גזירה שוה** של "חוקה חוקה" ממחוסר בגדים! והיינו שבתחילה לא היה זכור התנא דברייתא מגזירה שוה זו של חוקה חוקה. אבל לאחר מכן, משנזכר בה, עזב את הלימוד מ"ולהבדיל בין הקודש ובין החול", ומסקנתו היא כי הלימוד ששתויי יין מחללים עבודה הוא גזירה שוה ממחוסר בגדים.

ומקשינן: **והא תנא,** גם למסקנא, **מחוסר בגדים הוא דקא יליף משתויי יין,** ולא כפי שאמרנו עתה, שלמד שתויי יין בגזירה שוה ממחוסר בגדים!?

ומתרצינן: באמת למסקנא התנא לומד דין חילול בשתויי יין בגזרה שוה ממחוסר בגדים. ומה שמצינו שהגזירה שוה מלמדת להיפך, **הכי קאמר** התנא בברייתא:

הלימוד מ"להבדיל בין הקודש ובין החול" שנאמר בשתויי יין אינו מלמד אלא על חילול עבודות שיש בהם מיתה, שהרי בשתויי יין נאמר "ולא תמותו".

אך **מנין שלא נחלוק בין מחוסר בגדים לבין**

סבר שזה פשיטא, והחידוש לחייב גם על יציאה]. וראה **בחידושי הגר"ח ובחזו"א** [מעילה ל"ט ה'] **ובהערות הגר"י הוטנר** לספרא עם פירוש רבינו הלל, [ס"ח ע"ב] שהרחיבו בביאור דברי הספרא והרמב"ם, ובגדר איסור כניסה ועבודה לשתויי יין.

1. **רש"י** פירש שתירוץ הגמרא הוא שאילו למדנו פסול מחוסר בגדים רק מגזירה שוה, היה סלקא דעתך שאינו פוסל אלא בעבודה תמה דכתיב בשתויי יין "ולא תמותו" ולכן הוצרך הפסוק "והיתה להם" וגו'. אך **הרמב"ן** בחולין [כד א] ביאר שהסלקא דעתא היה ש"חוקה" מלמדת לעכב רק שלא יעלו לשם חובה, אך לענין חילול עבודה למדנו רק מ"והיתה להם" שנחשבים כזרים לגבי עבודה.

והרמב"ם [פ"ט מביא"מ ה"י] לא הזכיר מהו דין שתויי יין בעבודה שאינה תמה, וגם במשנה להלן [קיב ב] לא הוזכר אם דין שתויי יין כמחוסר בגדים שאינו חייב מיתה אלא על עבודה תמה.

ובמשנה למלך כתב שמסוגיין מוכח כי שתויי יין ומחוסרי בגדים דינם שוה לענין חיוב מיתה על עבודה תמה, וביאר **הגרעק"א** [על גליון הרמב"ם] שכוונתו לתירוץ הגמרא דאי ילפינן מחוסר בגדים בגזירה שוה משתויי יין לא היה מחלל אלא עבודה תמה. וכן נקט **הקרן אורה** לעיל [טו ב].

אולם **במרכבת המשנה** [שם] נקט בדעת הרמב"ם ששתויי יין חייב מיתה בעבודה שאינה תמה, וביאר, שכוונת הגמרא כי אף שחיוב מיתה בשתויי יין נאמר בסתם, אי אפשר ללמוד ממנו שמחוסר בגדים מחלל עבודה שאינה תמה.

ויש להעיר שלמסקנת הגמרא נלמד דין שתויי יין ממחוסר בגדים, ולפי זה לכאורה לא יתחייב על עבודה שאינה תמה. ושמא הלימוד הוא רק לענין חילול, אבל מיתה נאמר בשתויי יין סתם, ואף בעבודה שאינה תמה. [וע"ע בהערה 3]. וראה **בגבורת ארי** [יומא יז א נקט שאיסור שתויי יין ישנו אפילו בעבודה שכשרה בזר כגון הדלקת הנרות.

ובהערות הגר"י הוטנר [כנ"ל ע"ב הערה 9] ביאר כי טעם הרמב"ם לחייב בשתויי יין אף בעבודה שאינה תמה, הוא, משום שהחיוב אינו על העבודה אלא על הכניסה והיציאה, והנידון בסוגיין הוא רק לגבי חילול עבודה שחל רק בעבודה תמה.

וכבר הבאנו לעיל [בהערה 14 לתוס' ט"ו ב ד"ה אתיא] שהאחרונים דייקו מדברי תוס' שפרועי ראש ושתויי יין חייבין אף ע"י עבודה שאינה תמה, ותמהו על כך מסוגיין, וביארנו כנ"ל, שרק לענין חיוב מיתה דינם תלוי בכניסה ויציאה, כי פסולם מצד אופן עמידת הכהן לעבודה, [ויתכן שהוא הדין למחוסר מכנסיים]. אך לענין חילול העבודה שחל בגוף הקרבן הדין תלוי בחומר העבודה, וסלקא דעתא שאין מתחללת אלא עבודה תמה שזר חייב עליה מיתה.

[ולדעת הר"י קורקוס שמחוסר בגדים אינו חייב על עבודה שאינה תמה כי דינו כזר, וגם במחוסר מכנסים יפטר, אף אם אין חיובו משום זרות, אלא דין מיתה בפני עצמו, כיון שעבודה תמה אינה מדיני הפסולין אלא מצד חומר העבודה שמחייבת מיתה, וראה עוד בהערה 16 לתוס' לעיל יז ב].

2. **הגרעק"א** [בגליון הרמב"ם] תמה, הרי כל המקור ששתויי יין אין חייבין מיתה על עבודה שאינה תמה, נלמד בגזרה שוה חוקה חוקה ממחוסר בגדים שדינו כזר, וכיון שבקושיא זו עדיין

שתויי יין ולבין כהן שעבד **שלא רחוץ ידים ורגלים**, אלא נשוה בין מחוסר בגדים, שכל עבודותיו פסולות, אפילו אותן עבודות שאין בהן חיוב מיתה, ובין שתויי יין ושאינו רחוץ ידים ורגלים, ויהיו כל עבודותיהם פסולות — **תלמוד לומר "חוקה — חוקה" לגזירה שוה!** (3)

והוינן בה: למסקנא, שחזר בו התנא ולמד שתויי יין בגזירה שוה ממחוסר בגדים, **אלא "להבדיל" — למה לי?**

ומתרצינן: **לכדרב.**

דרב היה נמנע מלדרוש בדברי הלכה בזמן שהיה שותה יין, ולכן **לא מוקים אמורא עליה**, לא היה מעמיד את ה"אמורא", שתפקידו להשמיע בקול רם את דבריו של רב לציבור, **מיומא טבא**, החל מהשעה שאכל ושתה ועשה יום טוב לא הורה ולא דרש ברבים בדברי הלכה, עד **לחברייה**, עד ליום חברו, למחרת, **משום שכרות**. שנאמר "יין ושכר אל תשת — בבאכם אל אהל מועד... ולהבדיל בין הקדש ובין החול". והיינו, בשעה שבאים להבדיל ולהורות בין דבר קדושה לדבר חול, אל תהי שכרות!

ואכתי הוינן בה: וכי **מהכא**, מהפסוק "והיתה להם כהונה לחוקת עולם", **נפקא** לדין מחוסר בגדים?

והרי **מהתם נפקא**, שנאמר "**ונתנו בני אהרן הכהן** אש על המזבח", ודרשינן מיתור תיבת "הכהן", שבא הכתוב לומר, אימתי הוא נקרא "אהרן הכהן"? רק כאשר הוא **בכיהונו**, בהיותו לבוש בבגדי הכהן הגדול, ולא כשהוא לבוש בבגדי כהן הדיוט — **לימד** הכתוב **על כהן גדול שלבש בגדי כהן הדיוט ועבד, שעבודתו פסולה**, משום שהוא מחוסר בגדים

לא ידעה הגמרא גזירה שוה זו [ממחוסר בגדים], נמצא שהוא חייב מיתה ככל העבודות, וממילא הוא מחלל את כלן, ולמה דנה הגמרא מנין שהוא מחלל עבודה שאינה תמה.

וראה בספר "**שלום רב**" שהביא תירוץ לקושיא זו מספר "**לשם זבח**".

3. מסקנת הגמרא שחילול עבודה בשתויי יין נלמד בגזירה שוה ממחוסר בגדים, וכן מבואר מדברי **רש"י** [בד"ה והכי קאמר] ומדברי **תוס'** לעיל [טו ב ד"ה אתיא, וראה גם ד"ה זר ובהערה 2], ובפשטות לענין חיוב מיתה למדו שתויי יין ממחוסרי בגדים, [דהיינו על איזה עבודה חייבין, אף שעצם דין מיתה כתוב בשתויי יין להדיא]. ונמצא כי באופן שהיה מחוסר בגדים ושתויי יין יתחייב על כל פסול בפני עצמו, כיון שדינו כפסולי עבודה של מחוסר בגדים [וראה במנחת חינוך, קנב] ומאידך לא יתחייב אלא על עבודה תמה, והיינו משום שהחיוב הוא בתנאי שנעשית עבודה המחייבת מיתה, ולכן גם על הכניסה אינו מתחייב אלא אם נכנס בשעת עבודה.

והרמב"ם [פ"א מביא"מ ה"א] נקט שאין חיוב מיתה על שתויי יין אלא בכהן הכשר לעבודה, וכתב שחיובו "אם נכנס ועבד", ומשמע שאין זה פסול נוסף לעבודה כזרות של מחוסר בגדים ושאינו רחוץ יו"ר [שהרי חיוב זרות תלוי רק בעבודה ולא בכניסה]. **ובכסף משנה** הביא שמקורו **מתורת כהנים** [שמיני א ג] "אתה ובניך — מה אתה כשר וכו'", ומשמע שחלוק דין שתויי יין שאין חיובו כלל מצד העבודה אלא מצד הכניסה והעמידה בעבודה באופן שאינו ראוי, ולכן חיובו שייך גם בעבודה שאינה תמה, ואינו חייב אלא כשהוא ראוי לעבודה, כי אין חיובו על עצם העבודה כשאר הפסולין שחייבין על כל פסול ופסול שהיה בהם בזמן העבודה, כי חיובם משום שנשית העבודה בפסול. [ועי' **משנה למלך** בפ"ט מביא"מ הט"ו **ובהערות הגר"י הוטנר** הנ"ל].

ויש לדון אם דברי התורת כהנים עולים בקנה אחד עם הלימוד ממחוסר בגדים לענין חילול — ונפרש שאין כוונת הגמרא ללמוד לענין חיוב מיתה. וראה **בכסף משנה** שנקט כי המקור לפסול שתויי יין הוא מ"להבדיל", [וכדברי רש"י בסנהדרין כב ב ועה"ת ויקרא י,י], ולא הזכיר את הגזירה שוה שבמסקנא, ואולי נקט כן משום שהרמב"ם פסק כהתורת כהנים ולא כסוגיין, וצ"ע.

וגם מדברי הרמב"ם בסמוך [הט"ז] משמע שלא פסק כסוגיין שהרי מחייב את העובד ביציאתו רק אם דין היוצא כדין הנכנס, ובהכרח שסמך על הסוגיא בתענית [יז א] שפרעוי ראש הוקשו לשתויי יין רק לענין מיתה, ובהכרח אינו מדין זרות שהיא בעבודה, אלא רק דין חילול הוא שהתחדש מ"להבדיל", ואין בו חיוב מיתה אלא על מצד ביאה שיש עמה עבודה, וכדברי התו"כ. [וע"ע להלן כ ד א הערה 1].

ונפקא מינה במקור הפסול, לענין חיוב שתויי יין בבמה, שמצד פסול זר אינו פוסל בה, אך יתכן שמחלל משום "להבדיל", [ובפרה ודאי מחלל, שהרי בתו"כ דרשו מ"חקת עולם" לחייבו גם בשילה אף שעבודת במה נחשבת כעבודה בחוץ, וה**רמב"ן** עה"ת ויקרא י,ט כתב שאינו מחלל בבמה, ואין טעמו משום שפסולו מצד זרות וזר כשר בבמה, שהרי נקט שם שחיובו גם על יציקה ובלילה שכשרות בזר, ובהכרח שסבר כי העבודה בבמה אינה נחשבת "עבודה" ראה בהערות לעיל ד א טז א].

וראה בסנהדרין [שם] דמקשינן למה לא נלמד שפרעוי ראש מחללים עבודה משתויי יין כמו שלמדנו לענין חיוב מיתה. וציין **הגר"א** לעיין בסוגיא בתענית הנ"ל. וכוונתו ששם מוכח שהוקשו רק למיתה מ"להבדיל" ולא לחילול שתלוי בזרות, וכל קושיית הגמרא שם היא רק לפי מסקנת סוגיין שלומדים דין זרות בגז"ש. ולכן לא מנה הרמב"ם את שתויי יין בכלל החייבין מיתה רק על עבודת מתנה [בפ"ט מביא"מ ה"י עי"ש במל"מ] כי אין החיוב תלוי בעבודה אלא בביאה. [ולכן השמיט את ההלכה הנלמדת מ"להבדיל" במסקנת סוגיין ובכריתות יג. שהרי נצרך ללמדנו על שתויי יין].

של כהן גדול! ולכאורה תמוה, למה הוצרך לומר "אהרן הכהן" אחר שיש לנו כבר את הלימוד מהפסוק "והיתה להם כהונה לחוקת עולם"? [4]

ומתרצינן: **אי מהתם**, אילו נאמר רק "והיתה להם", **הוה אמינא, הני מילי** שמחוסר בגדים פוסל, רק **עבודה דמעכבא כפרה. אבל** נתינת אש על גבי המזבח, שהיא **עבודה דלא מיעכבא כפרה** אלא למצוה בעלמא, שהרי האש היתה קיימת על המזבח, שירדה מהשמים, אלא שיש מצוה להביא גם אש מההדיוט, ואילו לא נאמר בה מפורש "ונתנו בני אהרן הכהן", הוה אמינא שעבודה זו **לא** צריך לעשותה בבגדי כהונה. ולכן השמיענו הפסוק, שגם עבודה שאינה מעכבת את הכפרה, צריכה להיעשות בבגדי כהונה! [5]

ואכתי יש ליפרוך: וכי **מהכא נפקא?** והרי **מהתם נפקא**, שנאמר "**וערכו בני אהרן הכהנים את הנתחים**", ודרשינן מיתור תיבת "הכהנים" שאין עבודתם כשרה אלא אם היו **הכהנים בכיהונן — מכאן לכהן הדיוט שלבש בגדי כהן גדול, ועבד, שעבודתו פסולה**, משום שלובש בגדים שאינם ראויים לכהונתו של הדיוט. ולכאורה תמוה, למה נצרכת גם דרשא זו וגם הדרשא מ"והיתה להם כהונה לחוקת עולם" שרק בשעה שלובשים את בגדי כהונתם עבודתם כשירה?

ומתרצינן: **אי מהתם**, מ"והיתה להם כהונה לחוקת עולם", **הוה אמינא הני מילי** שפוסל עבודה **חיסור** בגדים. **אבל ייתור** בגדים, באופן שלבש כהן הדיוט את בגדי הכהן הגדול, שהם כוללים בתוכם את בגדי הכהן ההדיוט [6], אימא **לא** פסלה עבודתו. לכן **קא**

---

4. **תוס׳** [סוף יז ב] הקשו למה הוצרך הכתוב ללמד מיתה במחוסר בגדים מ"וחגרת" הרי נאמרה מיתה במפורש בפסוק "ולא ישאו עוון ומתו", **ובעלי התוס׳ עה"ת** [שמות כ"ח מ"ג] תירצו שלולי נאמר "וחגרת" הוה אמינא שרק כהן הדיוט מחוסר בגדים חייב מיתה אבל כהן גדול שלבש בגדי כהן הדיוט אינו מחוסר בגדים, קמ"ל. ולכאורה תמוה מסוגיין, שהרי לא תירצה הגמרא שלכך הוצרך "בכיהונו" לחדש שכהן גדול בבגדי כהן הדיוט נחשב מחוסר בגדים, ומשמע שזה פשיטא ליה שהוא מחוסר בגדים והחידוש הוא רק לגבי עבודה שאינה מעכבת כפרה. וכמבואר בדברי **רש"י** [ד"ה חיסור] **ובשטמ"ק** שדין זה למדנו מ"וחגרת". עיש"ה.

אמנם יתכן לבאר כוונתם לפי המבואר לעיל [יז ב הערה 7] שמצוות בגדי כהונה כוללת את חיוב הכהן שיהא לבוש, ואת קיום דיני העבודה שתעשה בבגדים, וביארו בסוגיין, שמתחילה היה סלקא דעתא שהעבודה מחייבת רק ד׳ בגדים, ואולי תוספת בגדי כהן גדול הם מדיני הכהן ואין חייב עליהם מיתה, ועל כך גילה "וחגרת" לחייבו מיתה מצד דיני הכהן ללבוש בגדים בעבודה, אך עצם הדין שעבודה הנעשית בכהן גדול טעונה ח׳ בגדים אינו חידוש כלל. ועדיין סלקא דעתא שעבודה שאינה מעכבת כפרה לא יתחייב הכהן מצד העבודה בשמונה בגדים, ולכך נדרש "בכיהונו" שגם עבודה זו צריכה להעשות על ידי כהן, וכיון שדיני כהן גדול בשמונה בגדים, אין נפקא מינה בעבודה קלה, וחייב בשמונה בגדים מצד כהונתו. וראה עוד בהערות הבאות.

5. מפירוש רש"י משמע כי לתירוץ זה חידוש הכתוב הוא שצריך ללבוש בגדים לכתחילה לעבודה זו, ואמנם גם אחר הדרשא מ"ונתנו בני אהרן הכהנים" אין פסול מחוסר בגדים בעבודה שלא מעכבת כפרה, אלא רק למדנו ד"לאו שפיר עבד", וכן ביאר דבריו **בשטמ"ק** [סוף אות ד], והכרחם, כי אילו העבודה פסולה הרי היא מעכבת כפרה.

והטעם שסלקא דעתא שאין צורך ללבוש בגדים בעבודה זו, נראה, משום שחיוב לבישת הבגדים הוא מדיני העבודה, ועבודה קלה אינה מחייבת בבגדים.

אך התירוץ הראשון סבר שחיוב הבגדים אינו מדין העבודה אלא מדין הכהן העובד, ולכן אין מקום לחלק בין עבודה המכפרת לשאינה מכפרת, אלא לגבי חילול העבודה שחל בגופה, [וכמבואר בהערה 1, אך בעבודה שאינה מכפרת הנידון על החילול תלוי בחיוב הבגדים, ואין מקום לחלק].

ויתכן שבצדדים אלו תלויים צדדי תוס׳ בקידושין [הובאו בהערה בתחילת הסוגיא] שהקשו למה צריך קרא למעט נשים מעבודה והרי הן מחוסרי בגדים, ותירצו שנשים לא התחייבו בבגדים, והיינו שהחיוב מצד הכהן העובד, כי אילו החיוב מצד העבודה, אף אם הן לא התחייבו הרי העבודה טעונה להעשות בבגדים, ואמנם זה טעם תירוצם הראשון שמדובר באופן שלבשו. [אך יש לדחות שחסרון זרות שייך רק במי שמצאה בבגדים ואינו לובש, אך כהנת שאינה מצוה אין זו זרות, וכמבואר לעיל].

ב. רש"י נקט שעבודה שאינה מעכבת כפרה היא נתינת אש של הדיוט, שאינה אלא למצוה בעלמא מאחר שירדה אש מן השמים. ולכאורה תמוה איך אפשר להקטיר על אש מן השמים והרי יש דין הקטרה על עצים. ומבואר **במנחת אברהם** כי לשם כך די שתבעיר האש את עצי המערכה, ובא הכתוב לומר שגם הבאת אש מן ההדיוט להבערה טעונה בגדים. ועדיין תמוה, איך עיכוב הכפרה תלוי בהיכי תמצי שאי אפשר בלא הבערת הדיוט, והרי אין זו עבודה המעכבת מצד הדין רק שאי אפשר בלעדיה.

6. **רש"י** פירש שהנידון בייתור בגדים הוא באופן שלבש כהן הדיוט בגדי כהן גדול. וראה גם **בשטמ"ק** שהבין כי אין הכוונה שבייתור בגד אחד יש יותר טעם להכשיר מחיסור בגד אחד, ופשיטא שדין יתר כחסר [וכן הוכיח **באור שמח** פ"ה מכה"מ הי"ז], אלא רק סלקא דעתא שכהן הדיוט יש לו תורת לבישה גם בבגדי כהן גדול, [כך מוכח מקושית השטמ"ק למה לא

משמע לן הפסוק "וערכו בני אהרן הכהנים את הנתחים" שגם בייתור בגדים עבודתו נפסלת, משום שאין הם ראויים לכהונתו ככהן הדיוט![7]

תנו רבנן: היו בגדי הכהונה שלבש הכהן בשעת עבודתו **מרושלין**, נגררין בקרקע, או **מסולקין** מן הקרקע, שהיו גבוהים מהקרקע מחמת שהיו קצרים, או שהיו **משוחקים** מיושנים, **ועבד — עבודתו כשרה!** כי המצוה שיהיו הבגדים בדיוק כמידת הכהן היא רק למצוה בלבד, ולא לעכב.

לבש הכהן **שני מכנסים** או **שני אבנטים**, או **חיסר אחת** מכל הבגדים, או שלבש בגד[8] **יתר אחת**[9], או שהיתה לו רטיה על בשרו, תחת בגדו, וחצצה אותה

אמרו לעיל שהחידוש בכהן גדול שנחשב מחוסר בגדים בבגדי כהן הדיוט, וכנ"ל הערה 3].

אמנם למסקנא דקא משמע לן שאין לכהן הדיוט תורת לבישה של כהן גדול, פשיטא שפסולו מצד ייתור בגדים, וביאר **הגר"ח** שדין זה אינו מדיני העבודה, כי לו יצוייר שהיה כהן הדיוט יכול ללבוש שמונה בגדים היה כשר לעבודה, ובהכרח שאיסור הוא מדיני הכהן ללבוש יותר בגדים מחיובו, ומצד איסור זה הוא פוסל עבודה. [וראה לעיל הערה 4 שהוא הדין לכה"ג שלבש בגדי כהן הדיוט, שחיובו רק מצד דיני הכהן, כי העבודה כשרה בד' בגדים אך בכתבי הגרי"ז, הובא לעיל יז ב הערה 7, מבואר שחילוק דיני הכהנים הוא מדיני העבודה, וצ"ע].

7. **באור שמח** [שם] הקשה הרי מצינו חילוק בין אבנטו של כהן גדול שהוא כלאים לאבנט של הדיוט העשוי בוץ, [ראה רמב"ם פ"ח מכהמ"ק ה"ב], וכן קשה ממגבעת ומצנפת שחלוקין באופן לבישתם או עשייתם [כמבואר שם ברמב"ם וראב"ד] ונמצא שכהן הדיוט הלובש בגדי כהן גדול, מחסר מבגדיו, ואין צורך לחידוש של ייתור בגדים, ואף שש?ם הבגד אחד הוא, וחלוק רק באופן עשייתו, הרי מצינו בסוכה [ה ב תוד"ה ואל] שאין כהן הדיוט יוצא בלבישת מצנפת. [וראה **שפת אמת** יומא יד, וצ"ע].

ובפשטות יש לומר שלבש אבנט ומגבעת של הדיוט, והוסיף שאר בגדי כהן גדול, אך **הגרב"ד פוברסקי** דחה אוקימתא זו, ונקט שלדעת הגרי"ז שאין יתור בגדים אלא על ידי בגדי כהונה, [כמבואר בהערה הבאה], אין דין יתור אלא אם מקיים מצוות בגדי כהונה, אך כשלובש רק חלק מבגדי כהן גדול נמצא מחוסר בגדים ואינו מקיים כלל לבישת בגדי כהן גדול, והרי זה כמוסיף בגד חול שאין בו משום יתור בגדים אלא משום חציצה. ובהכרח שחידוש התורה בפסול ייתור הוא באופן שלבש את כל בגדי הכהן הגדול, ושבה הקושיא למקומה. ובהערה הבאה נברר דין זה.

8. **רש"י** [בד"ה ייתר אחת] פירש שהוסיף עליהם שום בגד בעולם, והיינו שהברייתא מוסיפה כי ייתור בגדים אינו דוקא בבגדי כהונה כשני אבנטים, אלא גם בבגד חול, ולכאורה כדבריו משמע להלן [ע"ב] דדרשינן בד — שלא ילבש של חול עמהם. [וראה עוד בדבריו להלן יט: בד"ה ששם, ובהערות שם].

אך **הרמב"ם** [פ"י מכהמ"ק ה"ה] כתב כשם שמחוסר בגדים חייב מיתה ופוסל עבודה, כך היתר בגדים, כגון שלבש שתי כתנות או שני אבנטים, או כהן הדיוט שלבש בגדי כה"ג ועבד וכו', והאחרונים תמהו שהרי בסמוך [בה"ח] פסק שגם באופן שכרך בגד חול על אצבעו פוסל, ולמה נקט כאן דוקא שהוסיף בגדי כהונה.

וביאר **הגרי"ז** [הובא בספר הליקוטים במהדורת פרנקל, וראה בכתבים להלן יט א] שדין יתור בגדים נאמר רק על לבישת בגד כהונה נוסף, ואילו בבגד חול אין האיסור על הוספתו, אלא שנאמר בבגדי כהונה שלא תהא לבישה נוספת על בשרו, ולפיכך הוספת בגד אחר חוצצת ומבטלת את לבישת שאר הבגדים. [וכיון שאינה חציצה בפועל, היא פוסלת אפילו אם אינה במקום בגדים ומאידך אינה חוצצת עד שיהא בה ג' על ג' אצבעות כגון בגד, אך כשהיא במקום בגד וחוצצת בפועלת, אף בפחות משיעור זה. וכמבואר להלן יט. הערה 5].

ומסתבר שטעמו, כי הכהן צריך להיות לבוש כולו רק בבגדי כהונה, ונחשב שכל גופו לבוש בהם, כי לבישת כל הגוף היא חוץ ממקומות המגולים, אך כשהוא לבוש בבגד נוסף במקומות המגולים נמצא שאין כולו לבוש רק בבגדי כהונה, אלא בצירוף התוספת. ונמצא שאין בגד נוסף פוסל מדין חציצה אלא כשלובשו על בשרו, אך אם ילבש בגד חול על בגדו לא יפסול, ולכן נקט הרמב"ם שפסול ייתור הוא דוקא כשהוסיף בגדי כהונה, שהם פוסלים גם כשהוסיפם ולבשם על בגדיו אך בגד חול אינו נחשב ייתור לעולם, וכל פסולו רק על בשרו ומדין חציצה. אך **החזו"א** [ג ב] נקט שאם הוסיף בגד חול ולבשו על בגדו פוסל.

אמנם **בכסף משנה** כתב [בהלכה ח] שגם בגד חול פוסל משום ייתור בגדים, ותמה עליו **הקרן אורה** שאם כן היה לרמב"ם לפרש כן בנידון ייתור בגדים [בהלכה ה], וראה **בבית האוצר** שתמה עוד, הרי לאו מינה לא מחריב בה, ומנין שייתור בגד חול מעכב, והרי אפשר להעמיד את המיעוט מ"בד" רק על בגדי כהונה.

ויתכן להשוות את דעת רש"י והרמב"ם, והיינו שייתור בגד כהונה פוסל משום מחוסר בגדים, ורק לבישת בגד כהונה פוסלת משום שלובש "ה' בגדים" ונחשב שאינו לובש כלל את ה"ד' בגדים" כדינו, ופסול זה מחייב מיתה. אך ייתור בגד חול "אינו מחריב" בלבישת הבגדים, אלא פסול בפני עצמו הוא של ייתור בגדים, ופסול זה רק מחלל עבודה. ועליו אמרו בברייתא רק "עבודתו פסולה" ונלמד מ"בד" שלא ילבש של חול עמהם. [ולהלן בע"ב נברר את מקור הדרשות לשני פסולים אלו].

ולפי ביאור זה מובן למה נקטה הגמרא גם "שני אבנטים" וגם "ייתר אחת" כי אמנם שני דינים חלוקים נאמרו בייתור בגדים. ומסתבר שגם כהן הדיוט שלבש בגדי כהן גדול חייב מיתה אפילו אם הוסיף רק אחד מהם על בגדיו, ודינו כלובש ה' בגדים, ומיושבת הקושיא בהערה הקודמת, שהרי באופן זה אינו מחסר מבגדיו, אלא מוסיף בגדי כה"ג.

הרטיה בין בשרו לבין בגד הכהונה, או שהיו בגדי הכהונה **מטושטשין** בטיט[1] או **מקורעין**[2], ועבד — יח-ב

ולכאורה נראה שגדר פסול יתור בגדים תלוי בביאורים אלו, כי לדעת הגרי״ז אין היתור גורם שיחשב כמחוסר בגדים והוא דין מדיני הכהן, וכביאור **הגר״ח** בהערה 6, ואילו לביאור השני שנעשה מחוסר בגדים יתכן שהוא מדיני העבודה כמבואר בתחילת הסוגיא. וראה בהערה הבאה שיש בכך נפקא מינה גם לענין עונשו.

9. הרמב״ם [שם] נקט שעל יתור בגדים ״חייב מיתה בידי שמים״ וכך הביאו **הכסף משנה** [בפי״ט מסנהדרין ה״ב]. אך בסהמ״צ [לג] הבהיר הרמב״ם שרק מחוסר בגדים חייב מיתה ולא על יתור בגדים, [וראה **חינוך** צ״ט שהשמיט דברים אלו]. וכבר העירו האחרונים שבתוספתא שלפנינו לא נזכר חיוב מיתה אלא ש״עבודתו פסולה״.

ובזבח תודה ביאר שהלימוד מוערכו בני אהרן הכהנים בכיהונן השמיענו שדין יתור בגדים הוא כחיסור בגדים, ולכן חייב מיתה. וביאור דבריו כדלעיל, שחידוש התורה שכיון שאינו לבוש כדינו הרי הוא מחוסר בגדים, וחייב מיתה, והכרח הרמב״ם לפרש כך, משום שלא אמרו לעיל חד קרא בחיסור וחד ביתור, אלא שהפסוק השני מגלה שיתור בגדים נכלל בדין מחוסר בגדים.

ובמקדש דוד [לו] דן אם יתור בגדים מחייב מיתה בעשיית פרה אדומה, שהרי מחוסר בגדים נלמד מקרא בפני עצמו בפרשת פרה [ביומא מג א] ואין בה פסוק נוסף ליתור בגדים. **ובמנחת אברהם** צידד לפטור משום שחיוב מיתה במחוסר בגדים היא מפני זרות, ולא מצינו שזר חייב מיתה על עשיית הפרה. [וכן דייק **במנחת חנוך** שצ מלשון הרמב״ם פ״ט מביא״מ ה״א ״זר שעבר ״במקדש״, ולא בחוץ]. אך לביאור הזבח תודה מסתבר שכבר נכלל דין יתור בגדים בחיסור בגדים, וגם בפרה יתחייב, וכן מבואר **במנחת חינוך** [שצז].

ולפי המבואר בהערה הקודמת היינו דוקא ביתור בגד כהונה, שנכלל בחיסור בגדים, אך בהוספת בגד חול לא יפסול בעשית פרה כי הוא נלמד מקרא אחר כדלהלן ״בד״ שלא ילבש של חול עמהן״ ופסול זה לא נאמר בפרה. אולם לביאור הגרי״ז שבבגדי כהונה התחדש דין יתור בגדים מצד תוספת הבגד, מסתבר שבפרה לא יפסול יתור בגד כהונה שלא התחדש בה, ואדרבא במוסיף בגד חול יש לדון אם חציצתן פוסלת בפרה, שהרי מחמת לבישת הבגד נחשב שאינו לבוש בשאר הבגדים בלבד, והוא חסרון בכל הבגדים. וראה **חזון יחזקאל** [פ״א ממנחות ה״ו].

1. פירש רש״י שהיו מטושטשין בטיט. וראה להלן [לה.] שאם התלכלכו בגדי הכהן בדם נפסלו משום מטושטשין, ומסתבר שכוונת רש״י שנקט טיט, לפרש שדוקא לכלוך רב פוסל בהם, וכמבואר **במאירי** [י״ב:] שרק אם ״נטשטשו מכל וכל״ נפסלים. **ובזבח תודה** הגדיר מהו הרבה ומעט, שתלוי אם אדם מתבייש לעמוד בבגד זה לפני גדולים. ודייק כן ״מדברי הרמב״ם ״שנעשו צואין״.

וגם **בתפארת ישראל** [בהקדמתו ״חומר בקדש״] נקט שרק לכלוך הרבה פוסל, ולכן תמה על מה שאמרו ביומא [נט.] שבהזאה לפניו נותן מלמעלה למטה כדי שלא יתלכלכו בגדיו, ומשמע שאף מעט פוסל, וכתב לדחוק שהקפידו שלא יתלכלכו אף אם אינן נפסלים, ובאמת כן משמע ממה שלא הביאו שם שחששו כן משום מטושטשין, ורק להלן [לה.] נקטו משום מטושטשין כי מדובר בהליכת הכהנים בתוך הדם שהוא לכלוך רב.

והגרי״ד סולוביצ׳יק ביאר שכוונת רש״י לחדש שגם טיט שאפשר להסירו וישאר הבגד נקי הוא פוסל כל זמן שהוא דבוק בו. אך אם יסירנו בשחיקה ללא כיבוס ודאי יהא כשר כמבואר **בזבח תודה** [בסוף פרק תשיעי].

ולהלן [פח.] שנינו, נתגעלו, אין מכבסין לא בנתר ולא באהל, [ואמר אביי שאם די להם בכיבוס מים יכול לכבסן גם בנתר, ואם התגעלו כל כך שצריכין נתר, אף במים לא יכובסו] ויש אומרים שאין מכבסין אותם כלל, וכן נראה מדברי הרמב״ם [פ״ח מכה״מ ה״ה] שלא חילק בין ראוין לכיבוס מים לטעונים נתר. [וראה זבח תודה שם].

וראה **בתוס׳** סוטה [טו: ד״ה נתאכמו] שהוכיחו מכך כי גם קודם שהתכבסו, אף שעבודתן פסולה אינם נחשבים כדחויים, ותמה **המהרש״א** שם שהרי יתכן שפסול מטושטשין הוא דוקא בטעונים נתר, והם דחויים שהרי אותם אין מכבסין. **ובקרן אורה** דחה דבריו, שהרי אם הטעונים מים אינם פסולים למה נחלקו אם מכבסים אותם או לא. ובהכרח שמכבסין אף את הפסולין. וראה גם **בר״ש משאנץ** [צו פ״ו ח׳] שנקט שאם כבסום כשרים.

ובקרית ספר כתב ״שאם נעשו צואין אין מלבנים אותן דלכבוד ולתפארת בלי הפסק בעינן, והיינו שחל בהם דיחוי. ולדבריו נראה שאפילו הסרת טיט לא תועיל. ותמוה, שהרי להלן לא נאמר טעם זה אלא שאין עניות במקום עשירות. **והחזו״א** [לסוטה שם] כתב שלשה טעמים שלא שייך דיחוי בבגדי כהונה מטושטשין: **א.** כי אין דיחוי אלא במצוה עצמה והבגדים הם רק תנאי למצוה. **ב.** שאין זה פסול בעצם הבגדים אלא שאינם לכבוד ולתפארת, וכשכבסן שבים להיות כשרים [עי״ש לשונו]. וכן נקט **הגרי״ז** שם. וראה **רמב״ן** בסהמ״צ [ל״ת קסד] שנקט כי מטושטשין נחשב מחוסר בגדים. ונפקא מינה למטושטשין מצד הפנימי של הבגד. **ג.** שאין דיחוי אלא בדבר הבא ממילא ונדחה, אך דבר הנעשה בידי אדם כיון שתקנו נחשב עשיה חדשה ואינו תלוי בדיחוי הקודם.

2. **רש״י** פירש שמקורעין פסולים אפילו אם הם חדשים אי לאו בגד הוא הראוי לעבודה דבעינן ״לכבוד ולתפארת״. וכן כתבו **תוס׳** ביומא [יב: ד״ה ילבש] ונמצא שסברו כי דין לכבוד ולתפארת מעכב.

אך הרמב״ם כתב [פ״ח מכה״מ ה״ב]: בגדי כהונה מצוותן שיהיו חדשים וכו׳ שנאמר לכבוד ולתפארת ודייק **באבן האזל** [פ״א מביא״מ הי״ד] שסובר כי דין לכבוד ולתפארת אינו מעכב שהרי בסמוך אמרו ״יש מהן למצוה״, ופירש״י כגון חדשים, שהן לנוי בלבד. וכבר עמד על כך **בשטמ״ק** [אות א] שלפירוש רש״י כאן בהכרח שחדשים אינם נלמדים מלכבוד ולתפארת אלא הידור מצוה בעלמא הוא.

עבודתו פסולה![3] **כי בגדים המטושטשים בטיט או קרועים אינם ראויים לעבודה, לפי שנאמר בבגדי כהונה שיהיו "לכבוד ולתפארת", ואילו בגדים שכאלו אינם לכבוד ולתפארת.**

אמר רב יהודה אמר שמואל: מרושלין — כשרין, מסולקין — פסולין!

ומקשינן: **והתניא: מסולקין כשרין?!**

ומתרצינן: **אמר רמי בר חמא, לא קשיא. כאן,** ששנינו בברייתא "מסולקין כשרין", מדובר **כשסילקן** [הגביהם מהקרקע ונראים קצרים] **על ידי אבנט,** שהבגדים עצמן היו ראויים לפי מידת האורך של הכהן, אלא שבאמצעות האבנט הוא עשאם קצרים על גופו. **כאן**, דברי שמואל ש"מסולקין פסולין", מדובר באופן **דליתנהו מעיקרא כלל**, שהיו מדות הבגדים כמות שהן קצרים ממידתו של הכהן

וביאר שם שהרמב"ם נקט כי הגמרא חילקה בין בגד שהוא לבוש מבוזה שמעכב משום שהוא להיפך מכבוד ותפארת, לבין בגד שאינו חדש, שאין חסרון כבוד מעכב. וראה **אור החיים** [שמות כח מ], "לכבוד" לעכב "ולתפארת" למצוה.

אולם **בקרית ספר** נקט [בביאור השני] שדעת הרמב"ם כהרמב"ן בספר המצוות [ל"ת קסד] שפסול מקורעין הוא משום מחוסר בגדים במקום הקרע, ולביאורו מובן טעם החילוק בין שאינם חדשים למקורעין, ונפקא מינה בביאורים אלו לענין חיוב מיתה. וכמבואר בהערה הבאה.

אמנם יתכן שבין מקורעין ובין שאינן חדשים נלמדו מ"לכבוד ולתפארת" [וכביאור הראשון בקרית ספר] ובכל זאת דיניהם חלוקין, שהרי פעמיים נאמר בפרשה "לכבוד ולתפארת" [שמות כ"ח] הראשון בכהן גדול [פס' ד'] והשני בכהן הדיוט [פס' מ], וכבר ביארנו לעיל [יז: הערה 7] שבגדי כהן גדול הם מדין כהונתו, והיינו מצד חיוב הכהן, וכבוד הכהן אינו מעכב בעצם הבגדים, וממנו נלמד דין בגדים חדשים שאין מעכבים בכבוד. אך דיני בגדי כהן הדיוט הם מצד שהעבודה טעונה בגדים, והפסול הנלמד מהם הוא הקרע שהוא מצד חסרון בגוף הבגדים, ולכן הוא מעכב אף שגם הוא נאמר בלשון "לכבוד ולתפארת".

וראה **בטהרת הקדש** שדן מה החילוק בין לכבוד ולתפארת שמעכב לבין "מדו בד" שנאמר במרושלין רק למצוה [כפירוש רש"י בע"א ותוס' כאן], ולביאורנו הרי לכבוד ולתפארת מעכב רק בחסרון שבגוף הבגד, אך חסרון כבוד ללובש אינו מעכב, ובמסולקין ובמרושלין אין יתור וחסרון בבגד שהוא שלם מצד עצמו, ורק אינו מתאים למדת הלובש, ועל חסרון מצד הלובש לא למדנו לעכב. וראה עוד להלן הערה 4.

[ויש לדון לגבי מכנסיים שנאמרה בהם מידה "ממתנים עד ירכים יהיו" אם יפסלו כי אינם כשאר בגדים שהיא מדה כמדת הלובש, אלא חסרון בעצם דין לכסות ערוה, ותעכב בהם המדה בדיעבד].

3. **הרמב"ם** [שם] נקט שבמקורעין עבודתו פסולה, וכלשון התוספתא בסוגיין, אך בהלכות ביאת מקדש [פ"א הי"ב ופ"ט הט"ו] כתב שקרועי בגדים ופרועי ראש שעבדו חייבין מיתה בידי שמים ועבודתן כשרה.

וכתבו **ר"י קורקוס ורדב"ז** שקרועי בגדים היינו קרע אחד כעין שקורעים על מת, [כלשון הרמב"ם בהט"ו] ובאופן זה חייב מיתה כפרועי ראש ואינו מחלל עבודה, כי אינו מחוסר בגדים, אך בגדיו מקורעים היינו במקומות רבים כדרך בגדים ישנים או כבגדי הפחותים שאין מקפידין על עצמם, ולפיכך מחלל עבודה.

ולענין חיוב מיתה נחלקו, **שר"י קורקוס** נקט שיתחייב שהרי גרע מקרע אחד, שחייב עליו מיתה, [וכן כתב **מנחת חנוך** [צט]. וגם משום שנחשב כמחוסר בגדים [וכהרמב"ן]. ואילו **הרדב"ז** נקט שאילו היה "מחוסר בגדים במקום הקרע" [כלשון רמב"ן] אין מקום לחלק בין קרע אחד להרבה קרעים לענין חיסור, ולמה בקרע אחד הכשיר הרמב"ם עבודתו, ובהכרח שפסול עבודתו רק מצד "לכבוד ולתפארת" ועל כך לא מצינו חיוב מיתה. [וראה **קרן אורה** שביאר כך את טעם חילוק הרמב"ם, אך נקט שעל מקורעין חייב מיתה משום שאם נאמר "ובגדיהם לא תפרומו" על קרע אחד כל שכן על הרבה קרעים.

ובמנחת חנוך [ק"נ] כתב שמצינו קרועי בגדים שעבודתן כשרה באופן שלבש בגד קרוע על בגד שלם, וכיון שאינו בגד אינה נפסלת משום יתור בגדים, וחיוב מיתה יש בו משום מקורעין, והיינו אם פסולן מצד מחוסר בגדים. ואופן אחר כתב אם פסול מקורעין הוא מצד "לכבוד ולתפארת", ואין חיוב מיתה כיון שנחשבים עדין בגד, צריך להעמיד שעבודתו כשרה באופן שהיו מקורעין הרבה, והתבטל מהבגד השני דין בגד ולכן אינו יתר בגדים אלא קרועי בגדים [ולהפך ממפרשי הרמב"ם]. **והגר"ח** נקט דרך זו אך באופן שהוסיף בגד חול קרוע, ובגד חול אינו יתור בגדים להרמב"ם.

ובאבן האזל [פ"א מביא"מ הי"ד] כתב שמקורעין פוסלים את העבודה רק באופן שנקרעו מאליהם, והיא דרך בזיון. ואינם לכבוד ולתפארת. אך קרועי בגדים היינו ש"קרע בגדיו" [כלשון הרמב"ם בהט"ז] ואין בכך בזיון [אם קרע על מת שזו מצוה] ואינו פוסל את העבודה, אך חייב מיתה משום שאמרה תורה "לא יפרומו". **ובשו"ת בית יצחק** [יו"ד ק"ג] נקט סברא זו גם אם פסול מקורעין מצד חסרון בגדים, כי כיון שדרך אבל ללכת בגד קרוע, אין זה חסרון בגד. וראה עוד **במרחשת** [ח"א ב'] שחילק בין קרע במקום תפר לקרע באריג הבגד.

והסברא לחלק בין חיוב מיתה לפסול עבודה בבגד קרוע, תלויה בגד זרות שבמחוסר בגדים. וכמבואר לעיל [יז: הערה 8] שאילו הבגדים משלימים כהונתו, יתכן שמקורעין נחשבים כבגדים לענין השלמת כהונתו רק שלא יחשב זר, ולא לצורך העבודה. אך אם פסול זרות הוא מדיני העבודה בהכרח צריך לומר שמקורעין הוא פסול מצד לכבוד ולתפארת ולכן אין בו חיוב מיתה אף שמעכב בעבודה. וראה **אשר לשלמה** [תניינא נ"א] שדן בזה. ובהערה הבאה נרחיב.

הלובשן.[4]

רב אמר: אחד זה ואחד זה, מרושלין ומסולקין שלא על ידי אבנט, **פסולין.**

רב הונא איקלע לארגיזא [שם מקום]. **רמא ליה בר אושפזיכניה** [הקשה לו בנו של בעל האכסניה]: **מי אמר שמואל "מרושלין כשרין, ומסולקין פסולין", והתניא** בברייתא לעיל **"מסולקין כשרין"?!**

אמר ליה: בר מינה דההיא! מהברייתא דלעיל לא יקשה לך, **דשנייה רמי בר חמא,** שהרי כבר תירצה רמי בר חמא שהברייתא האומרת "מסולקין כשרין" עוסקת רק באופן שסילקם באבנט, אבל אם הם מסולקים בכך שהם קצרים מחמת עצמם, הרי הם פסולין. ובאופן זה פסלם שמואל.

ומקשינן: הניחא לשמואל, **אלא לרב,** שאמר "אחד מרושלין ואחד מסולקין פסולין", **קשיא** מה ששנינו בברייתא "מרושלין כשרין"!?

וכי תימא מאי מרושלין שהכשירה הברייתא, לא כשהיו מרושלין ונגררים על הקרקע, אלא שהיו **מסולקין על ידי אבנט** עד למידתו של הכהן,[5] ולפיכך לא אכפת לן שהיו ארוכים יותר ממידת הכהן, כי **אבנט** המגביהם עד למידת ארכו של הכהן חשיב כאילו הבגד **מיגז גאיז,** ולא חשיב מרושל, שהרי אינו נגרר על גבי קרקע. ורב פסל רק באופן שהם מרושלין ונגררים על גבי קרקע, ואין קושיא על דברי רב מהברייתא. **אלא,** עדיין מה שרב פוסל **במסולקין קשיא** מהברייתא, המכשירה אותן?

ואי אפשר לתרץ את שיטת רב כפי שתרצנו לשמואל, שהברייתא הכשירה במסולקין על ידי אבנט, ורב פסל במסולקין מחמת עצמן. שהרי כבר

---

4. מדברי **הרמב"ן** בספר המצוות [סוף ל"ת קס"ג] עולה שנקט כי שמואל מחלק בין מרושלין שכשרים משום ש"מדו בד" נאמר רק למצוה, ואין בו יתור בגד על גופו אלא על הקרקע, אך מסולקין פסולין משום שהכהן מחוסר בגד ולפירושו נמצא כי בסילוק אבנט כיון שהבגד ראוי לכסות את כולו ונמצא עליו, אינו נפסל, כי חסרון בגדים הוא בגוף הבגד ולא בגילוי בשר הלובש. ועל כן כתב רש"י בע"א שמדו בד אינו מעכב במסולקין. **ובקרן אורה** הוכיח מתוס' להלן [לה. ד"ה והתניא] שלדעת שמואל מותר לסלקן באבנט לכתחילה, כי עיקר מצות הלבישה היא שהבגד יהא עליו. [והיינו שכתב רש"י "דהא איתנייהו"], וזה דוחק, כי לכתחילה צריך שיהיה כמדתו ולא מרושלין או מסולקין.

אולם **רש"י** דקדק והוסיף שסלקן באבנט "כדרך שהנשים עושות" ולכאורה כוונתו לומר שרק סילוק דרך לבוש, כשר. ונמצא שסילוק שלא באבנט או באופן אחר מדרך לבוש, יפסול אף לשמואל, וכן מוכח ממה שאמרו להלן [יט.] שתפילין של יד חוצצות לבגד, ולכאורה יכול להפשיל שרוולו, ובהכרח שסילוק שאינו כדרך לבישה פוסל. [ויש לדחות שהסוגיא להלן כרב שהלכה כמותו וחלוק בין סילוק להנחת תפילין שהוא פוסל כי נעשה בעת העבודה מדין סילוק לרחיצת ידים ורגלים שאינו פוסל, כי רק לגבי עבודה אינו נחשב לבוש, וכמבואר בהערה הקודמת]. וגם לביאור זה נמצא שלמסקנא בין לרב ובין לשמואל במסולקין חיסור בגדים מעכב כי אין גופו לבוש בהן ורק באופן שלבש הבגד כדרכו כשר לשמואל, כי "מדו בד" הוא דין בלבישת הבגד ולכן כדרכו אינו מעכב.

ואמנם יתכן שכוונת רש"י להיפך, ששמואל סובר כי מאחר שהדרך לקצר בגד באבנט, אפילו אבנט אינו נחשב מיגז גייז, אבל זה פשוט שאם קצרו ואחזו בידו ללא אבנט ודאי אינו פוסל כי "מדו בד" אינו מעכב. ולפירוש זה נמצא שההכשר במסולקין על ידי אבנט אינו משום שהבגד על גופו, אלא רק משום שכך הדרך לקצר, ואינו נחשב כמיגז חלק מהבגד. ואם כן לכתחילה אין לקצר באבנט שהרי במעשה הלבישה יש חסרון ב"מדו", ורק שאינו מחוסר בגדים, כי אינו נחשב מיגז גייז.

ולכאורה ביאורים אלו נכונים רק אם שייך חסרון בגדים מצד הלובש, דהיינו שהפסול תלוי באי יכולת הבגד לכסות את גופו, ואילו לעיל [הערה 2] צידדנו שמסולקין מרושלים כשרים משום שבבגד שלם אין חיסור בגדים מעכב, וצריך לומר ששמואל סובר ש"מדו בד" מגלה שאם אין הבגד יכול לכסותו כולו נחשב כחסרון בגדים, כי אינו ראוי ללבישה, אבל אם החסרון הוא ברישול או בקיצור באבנט אין עיכוב, כי עצם הדין של "מדו בד" אינו מעכב בלבישה, אלא רק באופן שהוא נחשב כחסרון בגדים. [וכן מובא בשם הגרי"ז].

והחזו"א [א ג] נקט להיפך, ששמואל סבר ש"מדו בד" הוא דין בשיעור הבגד ומרושלין כשרין בדיעבד כי לא חסר ממדתו, והך במסולקין מעיקרא פסל מצד חסרון בבגד. אבל מסולקין על ידי אבנט, אף אם מיגז גייז אין זה אלא לאופן הלבישה אך אינו פסול כי איו מחוסר משיעור עצם הבגד.

5. **רש"י** נקט [כאן בד"ה אלא, ובע"א בד"ה מסולקין] שמסולקין פירושו גבוהין מן הקרקע למעלה מרגליו. ובמרושלין שהכשירן בסילוק על ידי אבנט נקט [בד"ה וכ"ת, רב] נקט שסלקן עד למדתו. **והרמב"ם** [פ"ח מכה"מ הי"ז] כתב שאורך הכתנת עד למעלה מן העקב, ועמד על כך **בקרית ספר** וכתב דהיינו לאחר חגורת האבנט, אך קודם סילוקן בעינן "מדו בד" כמדתו שוה לארץ.

וביאור דבריו: שלא נחלקו רש"י והרמב"ם אלא מדת הכתנת היא כמדת הכהן, וכמפורש מדברי רש"י בפסחים [ס"ה:] שהיא כמדתו עד לארץ, ויש בה מדה נוספת לאחר חגירת האבנט שהיא עד למעלה מהעקב, ובעצם ההגבהה על

הוכחנו שרב מחשיב את הגבהת הבגד על ידי אבנט כאילו הבגד מיגז גייז, ואם כן, גם אם בברייתא מדברת במסולקין על ידי אבנט, עדיין יקשה לרב, למה הכשירה ברייתא במסולקין?

ומתרצינן: **אמר רבי זירא: רב** הבין שהברייתא עוסקת באופן אחר, וביאר שמרושלין ומסולקין **חדא תני,** ואין הכוונה שהיו או "מרושלין" או "מסולקין" אלא דבר אחד הוא: **מרושלין שסילקן על ידי אבנט,** עד למידתו של הכהן, **כשרין!** אבל מרושלין שלא סילקן, או מסולקין, הרי הם פסולין.[6]

אמר רב ירמיה מדפתי: מרושלין שלא סילקן — מחלוקת **תנאי היא!**

דתניא: "גדילים תעשה לך **על ארבע כנפות כסותך"** — טלית שיש בה **ארבע** כנפות חייבת בציצית, **ולא** טלית שיש בה **שלש** כנפות בלבד.

או אינו בא הכתוב למעט **אלא ארבע ולא חמש** כנפות, אבל טלית בת שלש כנפות חייבת בציצית?

כשהוא, הכתוב מוסיף **ואומר** בהמשך הפסוק, "**אשר תכסה בה",** הרי זה ריבוי לחייב עוד בגד, ונמצא שגם בגד של טלית **בעלת חמש** כנפות **אמור.**

הא מה אני מקיים "ארבע", לומר לך **ארבע ולא שלש!**

ומה ראית לרבות בעלת חמש ולהוציא בעלת שלש, ולא להיפך[6א]?

מרבה אני בעלת חמש, שכן יש בכלל חמש ארבע. ומוציא אני בעלת שלש, שאין בכלל שלש ארבע!

ידי דחיקת חגורת האבנט אינו נחשב כמגיז גאיז ונשארת עצם הכתנת כמדתה עד הקרקע. ורק באופן שמקצר בגדים מרושלין על ידי אבנט, אינו מקצר אלא עד כדי מדתו, כי נחשב כ"חותך ונוטל" [לשון רש"י] מעצם הבגד. ולפיכך אם עצם הכתנת היתה קצרה עד למעלה מרגליו, או שהיתה מרושלת [כפרש"י בע"א — נגררין בקרקע] וקיצרה באבנט למעלה מרגליו פסולה.

[ויש לעיין אם לפי רב מועיל לקצר בגד על ידי אבנט לכתחילה ונחשב כ"מדו בד" בעצם שיעור הבגד. או שרק המדה הנעשית על ידי חגירת האבנט היא לכתחילה, ואילו קיצור מידת מרושלין למדת הכהן היא רק בדיעבד. ולכאורה דין זה תלוי בנידון שבהערות הבאות, אם אחר סילוק האבנט נחשב כמאן דליתא אף לענין שיעור הבגד, או כמאן דאיתא ומועיל רק לאופן לבישת הבגד].

ולולי דבריו נראה לבאר בפשטות שיש בדין זה מחלוקת בין רש"י להרמב"ם, שהרי **רש"י** [בד"ה מר סבר] נקט שמרושלין פוסל משום ייתור בגדים, ואילו הרמב"ם נקט דין מרושלין בפני עצמו [פ"ח מכה"מ ה"ד] ולא בכלל יתור בגדים [בפ"י ה"ה ויתכן שיש נפקא מינה לחיוב מיתה, כנ"ל] והיינו משום שלהרמב"ם אם הבגד מכסה את עקבו נחשב כרישול, אך אין זה יתור בגדים אלא כמו שכתב [פ"י ה"ח] שבגד על עקבו חוצץ ופוסל, כי העקב אינו מקום בגדים ואינו אלא חציצה משום לבישה נוספת. אבל רש"י סבר שהבגד צריך להגיע עד הרצפה, ומרושלין הוא רק בנגררין על הקרקע, והיינו יתור בגדים.

וראה **קרן אורה** שנקט כי הנידון אם מרושלין נחשב כיתור בגדים תלוי אם כמאן דאיתיה דמי או לא. **ובמקדש דוד** [לו] כתב שנחשב יתור אף שאינו במקום בגדים, משום שהיתור הוא במעשה הלבישה, וכיון שגוף הבגד לבוש נחשב גם החלק הנותר כלבוש ומיותר.

6. דינים העולים למסקנת הגמרא בשיטת רב, מסולקין בין באבנט ובין שלא באבנט פסול, וגם מרושלין פסולין, אלא שיכול להכשירן בסילוק אבנט והיינו משום שלדעת רב נאמר שיעור בבגד, ובגר גדול ממדתו אינו נחשב בגד לכהן, וסילוק באבנט נחשב כחיתוך בבגד ומשתנית מדתו. [וכן נראה מדברי **החזו"א** ג, א].

ולכאורה משמע שסילוק בידו לא יועיל לקצר מרושלין, [וכן מפורש בקרית ספר] ומסתבר שהוא הדין שיהא מותר לסלק בידו לכתחילה מבגד כמדתו.

אמנם להלן [לה.] מוכח שמסולקין פוסל גם בידו, שהרי אמרו שאסור לכהן להרים בגדיו מהרצפה שלא יתלכלך בדם, [ובתוס' שם הוכיחו דהיינו רק לפי רב].

ויתכן לחלק בין קיצור מרושלין שהוא דוקא על ידי אבנט, משום שעצם הבגד אינו כמדתו, ולרב "מדו בד" מעכב וצריך אבנט דמיגז גייז להכשירו, אולם סילוק בידו יפסול אף שהבגד עצמו כמדתו, כיון שהוא אינו לבוש בו כמדתו ויש בו משום חיסור בגדים. [וראה **חזו"א** ג', א', שדן להכשיר קיצור רוחב הבגד על ידי הידוק בטבעות].

והגרי"ד סולוביצ'יק נקט שלדעת רב "מדו בד" נאמר רק במעשה הלבישה ובמרושלין אינו לבוש כמדתו, ולפיכך מועיל האבנט להכשיר מרושלין, כי אף שאינו מחסר ממדתו הרי הוא לבוש כדרכו, ומאידך סילוק באבנט פוסל משום שאינו לבוש כדרכו. [ובדעת שמואל ביאר כהחזו"א בהערה 4, עי"ש]. וראה בהערה 7 שכן נקט גם **החיי אדם.**

6א. מלשון הברייתא משמע לכאורה שהנידון הוא אם יש על בעלת ה' כנפות חיוב בפני עצמה, ולא מחמת שכלולים בה ד' כנפות, כי אילו כל חיובה מצד הד' כנפות שבה מהיכי תיתי לרבות בעלת ג ולא בעלת ה. אולם ממה שתלו דין זה בסברא של "כמאן דליתיה דמי" משמע שכל חיובה מצד ד' כנפות שבה, וביאור הצדדים ראה להלן הערה 8.

ותניא אידך: "על ארבע כנפות כסותך". — ארבע ולא שלש. ארבע ולא חמש. שאין חייבת בציצית אלא טלית בעלת ארבע כנפות בלבד!

מאי לאו, בהא קמיפלגי התנאים שבשתי הברייתות האלה, **דמר** הפוטר טלית בת חמש כנפות מציצית **סבר — יתר כמאן דאיתא דמי**, ואין אני יכול לקרוא בה "על ארבע כנפות", שהרי יש להתחשב בכנף החמישית, ואין להתעלם ממנה. **ומר**, המחייב בטלית בת חמש, **סבר, יתר כמאן דליתא דמי**, ונחשבת הטלית כבת "ארבע כנפות" למרות שהיא בת חמש, שהרי יש בכללה ארבע כנפות.

וכמחלוקתם אם יתר כמאן דאיתא דמי או כמאן דליתא דמי בטלית של ה' כנפות, נחלקו גם בבגדים מרושלין, אם יתר כמאן דאיתא, ופסולים,[7] או יתר כמאן דליתא דמי, ולא אכפת לן ברישול שמתארך הבגד יותר מכדי מידת הכהן, כי מה שיתר על מידת האורך, כליתא דמי, וכשרים הבגדים.[8]

ודחינן: **לא** נחלקו התנאים אם יתר כמאן דאיתא דמי או כמאן דליתא דמי, אלא **דכולי עלמא** סברו שיתר **כמאן דאיתא דמי**, ולפיכך מרושלין פסולין. **ושאני הכא**, שהמחייב טלית בת ה' כנפות בציצית סובר **דרבי רחמנא "אשר תכסה בה"**, שאפילו בת חמש כנפות חייבת בציצית.

ואידך, התנא המחייב בציצית רק טלית בעלת ארבע כנפות בלבד, **האי** ריבוי שנאמר ב"**אשר תכסה בה**", **מאי עביד ליה?**

מיבעי ליה לכדתניא:

"**וראיתם אותו" — פרט לכסות לילה**, שפטורה מן הציצית כי לא מתקיים בה "וראיתם אותו".

או אינו אלא — פרט לכסות סומא, שאין אצלו לעולם "וראיתם אותו", אבל פיקח, שרואה ביום, תהא כסות לילה שלו חייבת בציצית?

כשהוא אומר "אשר תכסה בה", הרי כסות סומא אמור, שייתר הכתוב ריבוי זה לחייבו בציצית. **הא מה אני מקיים "וראיתם אותו"? — פרט לכסות לילה!**

ומה ראית לרבות כסות סומא ולהוציא כסות לילה? ולמה לא נלמד להיפך, לחייב כסות לילה, ולפטור כסות סומא?

מרבה אני לחייב **כסות סומא**, כיון **שישנה בראיה** אצל אחרים, ומתקיים בה "וראיתם אותו", **ומוציא אני כסות לילה, שאינה בראיה אצל אחרים!**

---

7. **במגן אברהם** [יא סקי"ד] כתב שאם הטיל ציצית כדין בנקב כחוק כשיעור אגודל משפת הבגד, ועל ידי קשירתה התקפל הבגד, כשר, **ובנשמת אדם** [כלל יא] הוכיח כדבריו מדין המקפל קרנות טליתו וקשרם שחייב בציצית [כמבואר בסי' י ס"ג] והקשה שהרי בסוגיין דימו דין ציצית לבגדי כהונה, וכיון שהלכה כרב שאבנט מיגז גייז למה לא ישתנה דין הבגד אחר שנקשר.

וכתב לחלק בין בגדי כהונה שאין להם מדה מצד הבגד אלא כמדת הכהן, וכיון שעל ידי האבנט אינם מרושלים בפועל, הם כשרים אף דמסקינן שיתר כמאן דאיתא דמי ולא נחשב כנחתך, [והיינו שנקט כי לרב אין "מדו בד" שיעור בבגד אלא במעשה הלבישה]. אבל בציצית שיש בה שיעור אגודל או מקום קרן להטלתה, לא מועיל הקשר לשנותה כיון שעתיד לחזור.

ובתהילה לדוד תמה על דבריו, שהרי כאן הנידון על מרושלין שלא סלקן, ולא הכשיר רב אלא אם סילקן באבנט ומשום שנחשב כאילו חתכן, דאבנט מיגז גייז, [ובאמת לרב נאמר ב"מדו בד" שיעור בבגד], ולכן חילק דין אבנט שהוא קשור מכל צדדיו לקשר בכנף אחת שאינו גייז.

ונפקא מינה בביאור אלו באופן שסילק באבנט חלק קרוע או מלוכלך מהבגד, שאם נחשב כחתוך, וכמאן דליתא, כשר שאינו פוגם בכבוד ותפארת הבגד. אך אם כמאן דאיתא דמי ורק נחשב שלבוש כדרכו, נמצא שנשאר בו חסרון שאינו לכבוד ולתפארת.

8. הקשה **החזו"א** [ג' א'] איך צידדה הגמרא שהטעם להכשיר מרושלין הוא משום דיתר כמאן דליתא דמי, והרי גם שמואל מודה שלא מתקיים בהם "מדו בד" והכשירם רק בדיעבד כי רק חיסור הבגד פוסל, ואם כן לענין ציצית תחשב כציצית של חמש כנפות.

וביאר לפי דרכו [לעיל הערה 4] ששמואל סובר שמדו בד הוא דין בשיעור הבגד, אך רק מסולקין פסולין כי חסר בגוף הבגד ואינו נחשב בגדו, אבל מרושל נחשב כעודף על הבגד ולדינא הוא כמאן דליתא. ובכך דינו דומה לציצית שנאמר בה "אשר תכסה" ללמד שבעלת חמש נכללת בארבע, ולא איכפת לן בעודף, והיינו שגם אם כמאן דליתיה לדינא הרי ישנו במציאות, והפסוק מלמד שנחשבת כבעלת ד' וחייבת, ונמצא שכמאן דליתא דמי לדינא.

ולפי ביאורו שאין הריבוי לבגד של חמשה אלא משום שנידון כארבע, צריך לומר שדברי רבי ישמעאל [במנחות לז:]

ואידך, התנא הסובר שהריבוי "אשר תכסה בה" נאמר ללמד שגם טלית של חמש כנפות חייבת בציצית, מנין ילמד לחייב כסות סומא? **נפקא ליה מ"אשר"**, וסבר שתיבה זו הוא יתור בפני עצמו.

ואידך, "אשר" לא דריש!

תנו רבנן: "**בד**" הנאמר בבגדי כהונה בא ללמדנו **שיהיו** בגדי כהונה **של בוץ** [פשתן] וכמפורש לקמן, וכן נלמד מ"**בד" שיהו** הבגדים **חדשים.**[9] וכן "בד" — **שיהו** חוטי הבגד **שזורין וחוטן כפול ששה,** שכל חוט מחוטי הבגד יהיה שזור ששה חוטים דקים, ועוד בא "בד" ללמד **שלא ילבש** בגד **של חול עמהן!**

אמר ליה אביי לרב יוסף: בשלמא מה שלמדו רבנן ממשמעות "בד" **שיהו** הבגדים **של בוץ, הא קא משמע לן,** שיהיו הבגדים עשויים **בוץ, אין. מידי אחרינא, לא!**

אלא מה שדרש מ"בד" **שיהו חדשים,** לכאורה צריך ביאור, וכי רק בגדים **חדשים, אין, שחקין לא?**

והתניא: משוחקין כשרים! ומוכח ש"בד" משמעותו בין ישנים ובין חדשים![10]

אמר ליה רב יוסף לאביי: **וליטעמיך,** שאתה מניח שלמדו חכמים ממשמעות המילה "בד", עדיין יקשה, איך למדו מ"**בד" שיהו חוטן** של בגדי כהונה כפול ושזור **ששה** חוטים דקים? והרי "בד" משמעותו היא שכל חוט וחוט, **חד חד, לחודיה משמע,** ולא שיהא חוט שזור מכמה חוטים!?

אלא, בהכרח, שלא למדו ממשמעות תיבת "בד", אלא **הכי קאמר** התנא בברייתא: **בגדים שנאמר בהן "בד", צריכין שיהו של בוץ, חדשים, שזורין — שיהא חוטן כפול ששה. יש מהן למצוה** [חדשים, מדין נוי מצוה, ולא משום משמעות הכתוב]. **ויש מהן לעכב** [בוץ, ושזורין, שיהא חוטן כפול ששה][11].

ש"מטילין בה חמש ציציות", הם רק למסקנת סוגיין שכמאן דאיתיה דמי והתרבה מ"אשר תכסה" וכן נקט **בקרן אורה.** אך **בצאן קדשים ושפת אמת** נקטו שאף אם כמאן דליתא צריך להטיל בחמש כנפות, ונקטו שבכך נחלקו הברייתות, שהראשונה סברה שהתרבתה טלית של חמש כנפות להטיל בכלן, אף שהחמישית נחשבת כמאן דליתא, כי ללמד שחייב להטיל בד' כנפות אין צריך קרא, שהרי אין החמישית פוטרתה כי כמאן דליתא דמי, והברייתא השניה סברא שצריך את הריבוי ללמד שאין החמישית פוטרתה אף שכמאן דאיתיה דמי, ובאמת אין מטילין בה אלא ד' כנפות. [וראה **ט"ז ופמ"ג** או"ח סימן י].

9. כבר ביארנו לעיל [בע"א הערה 8] בדעת **רש"י והרמב"ם** שייתור בגד חול אינו מחייב מיתה אלא רק מחלל עבודה, וחלוק מייתור בגד כהונה שנחשב כחיסור בגדים משום שאינו לובש ארבעה בגדים כדינו אלא חמשה, אך הלובש בגד חול אין בו אלא פסול מחודש של ייתור בגדים, [**והגרי"ז** נקט בדעת הרמב"ם להיפך, שבגד כהונה פוסל משום יתור בגדים, ובגד חול רק משום חציצה, ורש"י חולק, עי"ש]. ולפי שני הביאורים מובן למה הוצרכה הגמרא ללמוד יתור בגדים מ"בד" אחר שלמדנו מהכהנים בכיהונם, כי נצרך לבגד חול שאין בו משום ייתור בגדים כשל קודש.

אך **הגר"א** הגיה בסוגיין שלא ילבש של חול "ושל קודש", וגם **בתורת כהנים** [צו ב' א'] נדרשו שתי דרשות מ"בד" שלא ילבש עמהן של קדש ושלא ילבש עמהן של חול, ולכאורה תמוה למה צריך קרא לבגדי קודש ותיפוק ליה משום יתור בגדים.

10. **תוס'** ביומא [י"ב] כתבו שנחשבים כחדשים עד שנה, **ובתוס' ישנים** שם כתבו שלא נודע מה השיעור. **והר"ש** [על תוס' צו ב' א'] כתב שנחשבים חדשים כל זמן שלא נשחק השער, אבל אחר שנשחק ונראים חוטי שתי וערב בחוץ, נקרא ישן. **ורבינו הלל** [על תוס' שם] פירש שחדשים ביאורו שתהא אריגתן לשם קודש, וראה **משנה למלך** [פ"ב מתמידין ומוספין ה"י] שהביא **ירושלמי** [יומא פ"ג ה"ח] שתירץ את קושית הגמרא וגרסינן "מאי חדשים? שלא לבשן הדיוט תחילה" וביאר שהכוונה היא שנחלקו התנאים בברייתות אלו אם חדשים לעכב או למצוה. אך רבינו הלל הבין מסוף דברי הירושלמי שם שהמחלוקת היא אם צריך שיעשם לשמה ולכן לא ילבשם הדיוט תחילה, וראה **יפה עינים.**

והגרי"ד ביאר שגם לדעת רש"י והשטמ"ק שחדשים נאמרו רק לנוי ולמצוה, אין כוונת הברייתא לדרוש שצריך להדר במצוה, כי ודאי שיש מצוה להדר בה כמו בכל המצוות, אלא שבא הכתוב ללמד שההידור בבגדי כהונה הוא שיהיו חדשים, וכמו שאמר הגרי"ז שהידור אינו כפי שיעלה על לב האדם, אלא כפי דיני ההידור שנקבעו לכל מצוה, כגון "ציצית נאה" שענינה הוא שיהיו כל החוליות בשלוש החוטין וכו'.

11. **רש"י** נקט שדברים המעכבין הם, שיהיו בוץ, שזורים, וחוטן כפול ששה. אולם **הרמב"ם** [פ"ח מכהמ"ק הי"ד] כתב כל מקום שנאמר שש או שש משזר צריך שיהא החוט כפול ששה, ומקום שנאמר בד אם היה חוט אחד לבדו כשר, ומצוה מן המובחר שיהא כפול ששה. וכתב **הכסף משנה** שהרמב"ם ביאר שאם נאמר רק "בד" חוט אחד מעכב ולמצוה צריך שיהיה כפול ששה.

ורש"י סבר שאפילו במקום שנאמר רק בד משמעותו כפול ששה, ומעכב. וכתבו **במנחת חנוך** [צ"ט] **ובמשך חכמה** [ויקרא ט"ז ? ד"ה כי] שלדבריו בגדי לבן ביום כפור ובגדי הוצאת

[והמקור לכך שיהיו "בוץ", נלמד בסמוך מ"בד". וכיון שהוא בוץ, צריך שיהיו "שזורין", כי בוץ נקרא בתורה "שש משזר", ואילו המקור שיהיו "כפול ששה" נדרש ביומא עא ב מתיבת "שש". וראה הערה].

ומבארת הגמרא מנין שבגדי כהונה צריכים להיות עשויים מ"בוץ" [פשתן]:

ממאי דהאי "בד", כתנא [פשתן] **הוא?**

אמר רבי יוסי ברבי חנינא: בד הוא **דבר העולה מן הקרקע בד בבד,** שמכל גרעין של פשתן, עולה קנה אחד בלבד.

ומקשינן: אם משמעות "בד" הוא דבר העולה בד בבד, **אימא** "בד" הוא **עמרא** [צמר], שהרי גם בצמר כל נימא ונימא יוצאת לבדה מעור הבהמה?

ומתרצינן: **עמרא** אמנם כל נימא יוצאת בפני עצמה, אבל לאחר שהיא צומחת, **מיפצל** הנימא, מתפצלת ומתחלקת לשתים ושוב אינה נקראת "בד בבד". מה שאין כן פשתן, שהוא נשאר בתור קנה אחד כל זמן גידולו.

ומקשינן: **כיתנא נמי מיפצל!** שהרי לאחר שקוצרים את גבעול הפשתן ובאים לטוות ממנו חוטים, כותשים את הגבעול, והוא נחלק לנימים רבים?

ומתרצינן: כיתנא מצד עצמו נשאר שלם, ורק **על ידי לקותא,** שכותשין אותו, הוא **מיפציל,** ולכן הפשתן נחשב בד בבד, מה שאין כן צמר, שנימת העמרא מתפצלת ומתחלקת בעצמה.

רבינא אמר: המקור שבגדי כהונה צריכים להיות עשויים מפשתן נלמד **מהכא,** "**פארי פשתים יהיו על ראשם, ומכנסי פשתים יהיו על מתניהם, לא יחגרו ביזע**". ומוכח שמכנסי בד נקראו "מכנסי פשתים".

אמר ליה רב אשי לרבינא: והא, עד דאתא יחזקאל, מנלן ש"בד" הוא פשתים?

אמר לו רבינא: **ולטעמיך,** שצריך למצוא מקור מהתורה עצמה, יקשה **הא דאמר רב חסדא: דבר זה,** שערל מחלל את העבודה, **מתורת משה רבינו לא למדנו** אלא **מדברי יחזקאל בן בוזי למדנו,** שאמר "**כל בן נכר, ערל לב וערל בשר, לא יבא אל מקדשי**"! ולדבריך יקשה, **עד שבא יחזקאל, מנלן?** אלא, בהכרח, **גמרא גמירי לה,** שהיה הדבר נלמד בקבלה מסיני שנמסרה מדור לדור, **ואתא יחזקאל ואסמכיה** לאותה קבלה **אקרא. הכא נמי לגבי** השאלה מנין ש"בד" זה פשתן, **גמרא גמירי לה,** אלא שבא יחזקאל והוכיחה מקרא.

מאי "לא יחגרו ביזע"?

אמר אביי: לא יחגרו במקום שמזיעין[12], שהוא המקום בו נכפל הבשר על הבשר. **כדתניא: אין**

הדשן יהיו כשרים בחוט אחד לפי הרמב"ם כי לא נאמר בהם אלא "בד". ולא שש משזר.

ולפי דבריהם מובן חילוק הפסוקים שנאמרו במכנסיים, שבפרשת תצוה [כ"ח מ"ב] כתוב רק "מכנסי בד" ואילו בפרשת פקודי נאמר [לט כ"ח] מכנסי הבד שש משזר, והיינו משום שבפרשת תצוה מדובר לגבי מצוותן "לכבוד בשר ערוה" ולכך אין צריך אלא חוט אחד, אבל במכנסיים לצורך עבודה צריך שיהיו שש משזר, ולכן הותר ביו"כ ליכנס בבגדים של חוט אחד, אף שעל הכניסה יש חיוב נפרד של מכנסיים שאינו קשור לעבודת יום כפור, ובהכרח שדין המכנסיים לכניסה הוא בחוט אחד ואינו דומה לדין מכנסיים לעבודה.

אך כבר תמה **במשנה למלך** [שם ה"ג] על דבריו שהרי חוט אחד ודאי מעכב, כי במה יארוג את הבגד אם לא בחוט, ולכן פירש שהרמב"ם נקט שרק בוץ מעכב, ואין הכוונה ב"דברים המעכבים" לגבי שזירת החוטין או כפילתן, ואף בשש חוטין בודדים כשר.

ועוד כתב רש"י ש"שזורין" נלמד ממשמעות בד, כיון שבד היינו בוץ שהוא נקרא תמיד שש משזר, **ובמשנה למלך** [שם] האריך בביאור דבריו, וכתב שהרמב"ם לא הזכיר כלל דין שזורין, ודעתו שגם שזורין אינו מעכב, אלא למצוה מן המובחר ונכלל בדין כפול ששה, כי "כפול" היינו "שזור", ומה שדרשו חד לכפול וחד לשזורין, הכוונה היא חד ל"ששה" והשזורין היינו כפולין.

ואמנם **רש"י** ביומא [ע"א ד"ה שיהיו] נקט שצריך לשזור כל הששה יחד, ומשמע ש"כפול ששה" הוא דין אחד, ואין כאן דין של שזירת ששה חוטין ודין נוסף של שזירה שזירת כל החוטין יחד. אולם **בתוס' ישנים** [שם עב. ד"ה שיהיו] כתבו ש"כפול ששה" ביאורו שזירת ששה חוטין יחד, ו"שזורין" ביאורו שזירת כל הכ"ד חוטין של ארבעת המינים יחד. ונמצא שכפול ששה, היינו שזירת ששה יחד.

12. **הרמב"ם** [פ"י מכה"מ ה"ב] כתב ועל האבנט מפורש בקבלה ולא יחגרו ביזע — במקום שמזיעין, וכך קיבל יונתן בן עוזיאל מפי הנביאים, ותרגם "על לבביהון ייסרון", ותמהו האחרונים למה הוצרך להביא ראיה מן התרגום, והרי ברייתא מפורשת היא בסוגיין. ויתכן שכוונתו על הקשירה שבסוף החגורה שתעשה על לבו, וצ"ע].

ובספר הליקוטים [במהדורת פרנקל] הובא בשם **הגרי"ז**

חוגרין הכהנים את האבנט **לא למטה ממתניהן ולא למעלה מאציליהן** [למעלה מכנגד מרפק היד, משום שחיכוך הזרוע בגוף גורם להזעה] **אלא כנגד אצילי ידיהן**, על הצלעות כנגד המרפק. יט-א

אמר רב אשי: אמר לי הונא בר נתן: זימנא חדא הוה קאימנא קמיה דאיזגדר מלכא, מלך פרס, והיה אבנטי חגור מלמעלה, כנגד הזרוע. **והוה מדלי לי המיינאי, ותיתייה ניהליה** [והיה המלך הפרסי מוריד את אבנטי למקום יותר נמוך כדי שאראה נאה, ומסדר את בגדי בצורה נאה]. **ואמר לי**, הן **"ממלכת כהנים וגוי קדוש" כתיב בכו**, והינכם חייבים לנהוג בלבישת בגדיכם כמו הכהנים, שנאמר בהם "לא יחגרו ביזע".

כי אתאי הונא בר נתן **קמיה דאמימר, אמר ליה** אמימר להונא בר נתן: **אקיים בך** מלך פרס את נבואתו של ישעיה הנביא **"והיו מלכים אומניך"!**

תנן התם: כהן שלקה באצבעו בשבת, וצריך[1] להסתיר את מכתו, וגם רוצה לרפאות אותה — **כורך עליה גמי**, אם הוא נמצא **במקדש. אבל לא** יכרוך עליה גמי אם הוא **במדינה**, שהגמי מרפא, ואסור להתרפאות בשבת גזירה שמא ישחוק סממנים. אבל במקדש לא גזרו על דברים שאסורים רק משום שבות, מדרבנן.

ואם כוונתו לכרוך את הגמי כדי **להוציא ממנה דם, כאן וכאן** הן במקדש והן חוצה לו **אסור**, שהרי הוא עושה חבורה, שאסור לעשותה מהתורה!

אמר רבי יהודה בריה דרבי חייא: לא שנו שמותר לכהן לכרוך גמי על מכתו ולעבוד, **אלא גמי**, שאינו נחשב לבגד כלל. אבל אם יכרוך על המכה **צילצול**, חגור **קטן**, **הוי "יתור בגדים"**, ויפסול עבודתו.

ורבי יוחנן אמר: לא אמרו "יתור בגדים" פוסל **אלא במקום** בגוף שלובשים עליו **בגדים. אבל שלא במקום בגדים**, כגון שהלביש בגד על אצבעו, **לא הוי יתור בגדים.**

ופרכינן: כיצד התיר רבי יוחנן[2] להיות לבוש אל

שחקר אם נקבע בכך מקום לאבנט או שהוא דין במעשה החגירה שאין חוגרים במקום היזע, ונפקא מינה לחרשן ואפוד שיש בהם חגירה, ואם הוא דין בחגירה גם חשן ואפוד לא יחגרם במקום היזע, [והוכיח כן מרש"י בשמות כח ז] אך אילו הוא דין באבנט היה יכול לחגור חשן ואפוד במקום היזע.

אולם מדברי הרמב"ם שלמד את מקום האבנט מהתרגום, הוכיח כי הוא דין במקום האבנט שיהיה על לבבו, ודין זה לא נשמע מהברייתא. [וראה ברמב"ם שם בהלכה א' שהיה חוגר מכנסיו למעלה מטיבורו, אך אין זו ראיה שאינו דין בחגירה. כי לא נאמר במכנסים חגירה].

ולכאורה בנידון זה תלוי ספקו של **הזבח תודה** כאן, באופן שחגר במקום היזע אם נחשב כמחוסר בגדים כי הוא שלא במקומו, והיינו משום שנקבע מקום מסוים לאבנט, או שאינו אלא לנוי, דהיינו שמעשה החגירה צריך שיעשה במקום הראוי אך אין זה חסרון בעצם לבישת הבגד.

אמנם עצם הביאור תמוה שהרי הרמב"ם [פ"ט הי"א] כתב שחשב האפוד קשור על לבו, והשיגו הראב"ד שאינו אלא למטה מטיבורו, וכתב הכסף משנה שהרמב"ם נתן טעם לדבריו בהלכה זו של אבנט, ולהגרי"ז הרי אי אפשר ללמוד לאפוד מ"לא יחגרו ביזע" שאמור דוקא באבנט ולא בכל חגירה.

ויתכן שנאמרו במקום זה שני דינים, האחד, שאינו מקום הראוי לחגירה, והשני, שמקום האבנט נקבע במקום הראוי לחגירה. ולכן באבנט הוא מעכב, ואם יחגרנו במקום יזע יחשב כמחוסר אבנט. אך בחושן ואפוד יעבור רק על דברי סופרים שאמרו "לא יחגרו ביזע", אך לא תפסל הלבישה ויחשב כלבוש בהם. [ולכן כתב באבנט "ועל האבנט מפורש בקבלה" משא"כ באפוד. וראה **כתבי הגרי"ז** ח"ד סי' מב]

ויש לעיין אם האיסור "לא יחגרו ביזע" נאמר רק על לבישה שחייב בה, או גם כשלובש שלא במקום עבודה [כדעת הראב"ד פ"ר מכלאים ה"ב הובא לעיל יז: הערה 7] נאסר לחגור במקום היזע, ולגבי קביעת מקומו של האבנט מסתבר שהוא רק בשעת עבודה, ונמצא שנפקא מינה בנידון זה לגבי לבישת האבנט במקום יזע שלא בשעת עבודה.

1. רש"י כתב "כורך עליה גמי בשעת עבודה שגנאי הוא וכו'", ומשמע שחייב לכרוך מפני הגנאי לעבודה, ובעירובין [קג ב] נקט שצורך עבודה היא, כי לאו אורח ארעא שתראה מכתו עם העבודה, ולכן מותר לכרוך עליה גמי אף שהוא מרפא, ובפשטות כוונתו שמפני חיובו לצורך העבודה אין עליו איסור שבות, וכמו שפירש בסיפא, שאם מהדקה להוציא דם אסור, כיון שאין זה צורך עבודה. [וכאן הזכיר רק פירושו השני שם, שבהוצאת דם יש איסור מה"ת שאסור גם במקדש, ונפקא מינה לכרוך בחול, כשאין בכך צורך עבודה].

אך **הרמב"ם** [פ"י מכלי המקדש ה"ט] כתב "מותר לכרוך עליה גמי בשבת", ומשמע שאינו חייב לכרוך, וההיתר אינו מפני צורך עבודה, וכן משמע בביצה [יא ב] שאין איסור שבות במקדש אפילו לכהן שאינו בר עבודה.

2. **רש"י** בסוגיין ביאר שקושיית הגמרא היא לרבי יוחנן איך התיר לכרוך צלצול שלא במקום בגדים והרי זו חציצה לעבודה. וביאר **הב"ח** שכוונתו כאן לפרש כי רבי יהודה בר"ח סובר שגמי על גבי מכה אינו חוצץ, והקושיא רק לרבי יוחנן שאמר שבכל מקום שאינו מקום בגדים, אין יתור בגדים, ולמה לא פסל בצלצול משום חציצה, אבל על גמי לא הוקשה לו כי

אצבעו בגד כל שהוא בשעת עבודה? והרי על אף שאין כאן יתור בגדים משום שהוא שלא במקום בגדים, אך **ותיפוק** ליה לאיסור **משום חציצה,** שחוצץ אותו הבגד שעל אצבעו בין ידו של הכהן לבין כלי השרת שבידו, וכתיב "ולקח הכהן" וילפינן מכאן שתהא הלקיחה בעצמו של כהן, ולא תהא חציצה ביניהם!? [3]

ומתרצינן: ההיתר של רבי יוחנן הוא בלבישה על אצבע ביד **שמאל,** שלא נעשית בה עבודה.

אי נמי, ההיתר של רבי יוחנן הוא בלבישה על גב האצבע או על גב היד, שהוא **שלא במקום עבודה,** ואין בה משום חציצה.

ופליגא הדין **דאמר רבא** בסמוך בשם רב חסדא, **אדרבי יוחנן:**

דאמר רבא אמר רב חסדא: במקום בגדים — אפילו נימא אחת הנמצאת בין בשרו ובין הבגד **חוצצת!** [4]

שלא במקום בגדים — אין חסרון של חציצה אלא חסרון של ייתור בגדים. אך לא כל בגד במידה כל

אינו חוצץ מאחר נכרך לרפא המכה. [או שאינו חשוב ולא חוצץ — קר"א].

אך בעירובין [שם] פירשו רש"י והריטב"א שהקושיא על המשנה, והיא קושיא בין על גמי ובין על צלצול, וכן משמעות דברי הרמב"ם [שם] שכתב שלא יחוץ הגמי או הבגד בין בשרו לכלי, וכן דקדק **הר"י קורקוס** וראה עוד בסמוך הערה 5.

ובשפת אמת כתב שבמשנה אפשר לבאר שהתירו לכרוך גמי אפילו שלא בשעת עבודה כדי שיוכל להתרפאות ולעבוד, אך ממה שחילק רבי יהודה בר"ח בין גמי לצלצול, והתיר רק משום שאין יתור בגדים, משמע שהנידון בשעת עבודה ועל כך מקשינן שאם כן תיפוק ליה משום חציצה.

3. רש"י פירש שהחציצה היא בקבלה, דבעינן קבלה בעצמו של כהן, ובפירוש המשניות בעירובין כתב הרמב"ם שלא תהא מבדלת בין בשר ידו והמזרק או הסכין בעת עשית עבודה. ותמוה, שהרי שחיטה כשרה אפילו בזר, ומה איכפת לן שיש חציצה מיד הכהן והרי אינה צריכה להעשות על ידי כהן.

ויש לפרש שכיון שמדובר בשחיטה בשבת, והרי שחיטת זר אינה דוחה שבת, משום שאינו מצווה על שחיטה, [וכמבואר מדברי רש"י יבמות לג], וכיון שצריך שישחוט כהן דוקא, יש בו כל דיני כהונה.

ועיין **בכנסת הראשונים** הערה צ"ד, שדן אם פסול חציצה פוסל את העבודה, ואין זר חייב עליה, או שהוא פסול בדיני כהן, וזר חייב אף כשעבד עם חציצה, שנחשב כעובד ביד שמאל. וראה להלן הערה 6 לענין חציצה בבגדי כהונה.

4. **האחרונים** ביארו בכמה דרכים למה בבגדי כהונה חוצצת אפילו נימא אחת שלא כמו שמצינו בטבילה שרק רובו או מיעוטו המקפיד חוצץ.

בקרן אורה כתב שאדם מקפיד על נימא, ומדרבנן גם מיעוט המקפיד חוצץ. **ובשפת אמת** כתב שהלכה למשה מסיני היא בבגדי כהונה שאפילו נימא תחוץ בהן. **והברכי יוסף** [או"ח כ"ז] הוכיח ממה שרוח חוצצת בהם, אף שבכל מקום אפילו דבר לח אינו חוצץ כי בהכרח שאינו מדין חציצה, אלא גזירת הכתוב היא בבגדי כהונה, שצריך שיהיו "על בשרו", וגם מים יחצצו בהן, והספק ברוח שאין בה ממש, וראה הערה 8 שהוא חסרון במעשה הלבישה. **והנצי"ב** במרומי שדה כתב על פי תוס' בסוכה [ו'] שרק חציצה בשער תלויה ברוב ומקפיד, אך בבשר אפילו כל שהוא חוצץ, ונקט שמקורם מחציצת נימא בין בשר לבגד.

ומדברי **הראב"ד** [פ"י מכה"מ ה"ט] משמע שבין בשרו לבגד אפילו נימא חוצצת, אך בין ידו לכלי כך בגד של גע"ג חוצץ, וראה בהערה הבאה **שהריטב"א** תמה מה הטעם לחלק, וכתב **רדב"ז** [ביאור לשונות הרמב"ם א' תעב] שבבגדו נאמר "על בשרו ולבשם", אך בכלי צריך חציצה בדבר חשוב.

ובכפות תמרים [סוכה ל"ז] כתב שבמקום בגדים אדם מקפיד אפילו על פחות מגע"ג, אבל שלא במקום בגדים אין קפידא אלא בגע"ג, ובשו"ת **פני אריה** [ו' י"ג] תמה שהרי איפכא מסתברא, שאדם מקפיד יותר על חציצה שלא במקום בגדים, ואם אינו מקפיד, למה חוצץ בטבילה.

ולכן כתב שבכל מקום שנאמר שיהיה על בשרו, כגון תפילין "על ידך" ובגדי כהונה "על בשרו", צריך שיהיה כל חלק מהחפץ על בשרו, ואפילו נימא חוצצת, [וגם בטבילה היה מיעוט חוצץ מסברא, אלא שגילתה התורה שרק רוב או מקפיד חוצץ], אך פסול החציצה בין ידו לכלי היא משום שאין זו "לקיחה בעצמו של כהן", ורק חציצה בדבר חשוב גורמת שלא תחשב לקיחה בעצמו של כהן.

ובאור שמח [פ"ב מאיסו"ב ה"ח] הביא שרבינו חננאל פירש כי בטבילה ידעינן מסברא שרק רובו חוצץ, ואם כן גם בבגדי כהונה מסברא לא היתה נימא חוצצת, אלא שיש לחלק בין טבילה שצריך שיהיה כל גופו במים, ורובו נחשב ככולו, לבין בגדי כהונה שמקומם על בשרו, ולזה לא מועיל שיהיה על רוב הגוף, כיון שהפסוק נאמר במכנסיים, והם אינם לבושים על רוב הגוף, ובכל זאת חציצה פוסלת בהם, ואין לומר שכוונת הפסוק על רוב מקום המכנסיים, כי אין בהם מצוות לבישה נפרדת אלא כחלק ממצוות בגדי כהונה, ונמצא שחציצה בהם אינה חוצצת אלא במיעוט הלבישה, ומוכח שבבגדי כהונה אין צריך חציצה ברוב ומקפיד כדי לפסול.

ובאבי עזרי [פ"י מכלי מקדש ה"ו] תמה על דבריו, כי אף שמצוה אחת על כל בגדי כהונה, מכל מקום על כל בגד יש דין נפרד ללבישתו, וחציצת רובו נחשבת כמו שלא לבשו, ועדיין יתכן שצריך חציצת רוב. ולכן ביאר שרק טבילה שדינה על כל גופו, או קידוש ידים ורגלים שדינם על כל היד ורגל בזה שייך לחלק בין רוב למיעוט בחציצה, אך בבגדי כהונה ותפילין

שהיא נחשב כייתור בגדים, אלא רק אם יש בו לפחות מידה של **שלש** אצבעות **על שלש** אצבעות, שאז לבישתו **חוצצת** [נחשבת לפסול מדין ייתור בגדים](5) ונקט התנא לשון חציצה משום שבתחילה נקט לשון זו ביחס לנימא אחת במקום בגדים שחוצצת]. אבל לבישת בגד במידה שהיא **פחות מכאן, אין** הלבישה **חוצצת** [וכמבואר, שאין זה נחשב לייתור בגדים].(6)

ובזה נחלק רב חסדא על רבי יוחנן, וסבר שגם שלא במקום בגדים יש את החסרון של ייתור בגדים.

שאינו בין באדם אלא בלבישת הבגד, הרי בכל מקום שחוצץ נחשב שאין הבגד לבוש ואין התפילין מונח על כל מקום זה, ואינו תלוי ברוב בשרו המכוסה של אדם. [וראה שם בתחילת דבריו שכתב כפני אריה, וכתב שלביאורו צריך לומר דילפינן מטבילה לקידוש יו"ר].

5. רש"י פירש שאין הכוונה לפסול משום "חציצה", אלא משום יתור בגדים, ונקט לשון "חציצה" בשלש על שלש הפוסל שלא במקום בגדים, אטו נימא שפוסלת במקום בגדים משום חציצה, אך **הרמב"ם** [פ"י מכה"מ ה"ח] כתב שבגד שלש על שלש שכרכו שלא במקום בגדים חוצץ ופוסל. ומשמע לכאורה שהפסול משום חציצה.

[ובכסף משנה כתב שהרמב"ם פסק כי הלכה כרבא שרק גע"ג חוצץ, וכמסקנא שמודה בצלצול קטן שחוצץ מפני חשיבותו. וכבר העיר **השפת אמת**, שאין המסקנא שרבא מודה בצלצול קטן שחוצץ, אלא שאין הכרח שהוא חולק בזה, משום שצלצול חשוב. וצ"ע].

וכבר הבאנו לעיל [יח. הערה 8] את ביאור **הגרי"ז** שגדר חציצה זו אינו משום שחוצץ בין בשרו לבגד, אלא משום שדרש כמו הספרא, "שלא תהיה רטיה על בשרו" והיינו שלא תהיה לבישה אחרת חוץ מבגדי כהונה, ולכן בגד שיש בו שלש על שלש פוסל אפילו שלא במקום בגדים, וצריך להוסיף שנחשבת לבישה זו כחציצה, כי לבישת הבגד מתייחסת לכל גופו, אך במקום שיש בו בגד אחר אין עליו שם לבוש הבגד הכללי. ולכן רק בגד ג' על ג' חוצץ שהוא לבוש בפני עצמו, אך נימא אין חוצצת.

ובספר הליקוטים [ברמב"ם מהדורת פרנקל] הובאו דברי **הגר"מ בשם אביו הגרי"ז** שהוסיף לפי ביאור זה, כי מה שפסק הרמב"ם [בה"ח] שצלצול קטן פוסל משום שהוא בגד חשוב, אין כוונתו ללישנא בתרא שפוסל משום שדבר חשוב חוצץ, אלא אף ללישנא קמא פוסל בחציצה משום שהוא בגד, כי רק לבישת בגד אחר נחשבת חציצה מדין לבישה אחרת שמבטלת את ה"לבישה על כל הגוף". [ולכאורה משמע שנקט כי חציצה זו נחשבת כסילוק בגדים כמו חציצה בין בגד לבשר, וכהן העובד עמה חייב מיתה, וראה הערה הבאה].

אמנם **הראב"ד** הבין שכוונת הרמב"ם לחציצה בין ידו לכלי, ולכן תמה שהרמב"ם סותר דבריו, שכאן נקט שבפחות מגע"ג אינו פוסל, ובסמוך [ה"ט] כתב שמותר לכרוך אצבעו בשבת בבגד שאין בו גע"ג, והוא שלא יחוץ בין בשרו לכלי בשעת העבודה.

וביאר **הכסף משנה** שהרמב"ם פירש כרש"י, ומה שכתב [בה"ח] שבגד גע"ג חוצץ, היינו משום ייתור בגדים, ואפילו שלא במקום כלי, ולכן כתב הרמב"ם בצלצול שהוא "פוסל" ולא כתב "חוצץ" אך במקום כלי אפילו נימא אחת פוסלת משום חציצה, [וכמבואר בה"ט] וראה **קרן אורה ואבן האזל** שדנו בזה.

והרדב"ז [בביאור לשונות הרמב"ם א' תע"ב] כתב שבגע"ג פוסל את העבודה, אך לכתחילה לא יחוץ בין בשרו לכלי אפילו בפחות מגע"ג. ובפשטות יתכן לחלק, שרק מדין בגד אין חציצה עד שיהא בו גע"ג, אך כשנותנו על המכה לרפא או לצורך עבודה הוא חשוב, ופוסל בפחות מגע"ג, ונמצא שפסק כרבי יוחנן ודלא כרב יהודה בר"ח.

והראב"ד נקט שבין בלישנא קמא ובין בלישנא בתרא מדובר בחציצה בין ידו לכלי או לבגד **והכסף משנה** הביא **שהריטב"א** בעירובין הקשה עליו שאם כן מהו החילוק בין ידו לבגד שנימא חוצצת, ואילו לכלי רק גע"ג חוצץ, והרי עיקר הפסול הוא כי יש חציצה מגופו של כהן, [וראה בהערה הקודמת]. ועוד קשה שלדבריו מה מקשינן בלישנא קמא דתיפוק ליה משום חציצה, והרי אין בצלצול גע"ג לחצוץ בין יד לכלי, ועל קושיא זו תירץ הגרעק"א שאין קושית הגמרא מצלצול, אלא ממה שאמר ר"י שלא במקום בגדים אין יתור בגדים, ומשמע שכל בגד אינו חוצץ אפילו גע"ג. [ולכן הקשו דוקא על רבי יוחנן, ולא על המשנה, ראה הערה 2], **ובאבן האזל** כתב שקושית הגמרא משום שצלצול חשיב וחוצץ, [עי"ש לגבי גמי, ואכ"מ].

והגרעק"א תמה על הראב"ד ממה שאמרו בלישנא קמא שרבא חולק על רבי יוחנן, ואילו רבא עסק בחציצה בין ידו לכלי, ורבי יוחנן התיר שלא במקום כלי משום שאינו יתור בגדים, איזו מחלוקת יש ביניהם, אמנם יתכן לפרש שהראב"ד נקט רק בלישנא בתרא משום חציצה [שהרי שם לא שייך לומר איידי נימא] ואילו בלישנא קמא יפרש כרש"י שהכוונה ליתור בגדים, ולכן דנה הגמרא שנחלקו בזה רבא ורבי יוחנן.

6. **בקרן אורה** דן אם חציצה עושה שיחשב כמחוסר בגדים ואם עבד חייב מיתה, או שהוא רק פסול בעבודה ואינו חייב מיתה, והוכיח מדברי הרמב"ם [פ"ט מביאת מקדש הט"ו] שלא מנה בין פסולי עבודה את מי שיש בין בשרו לבגד דבר חוצץ, ומוכח שהוא בכלל מחוסרי בגדים וחייב מיתה. [וכן הסיק **במנחת חנוך** צ"ט], ותמה על כך שהרי דין חציצה נלמד מ"לבש על בשרו", ומנלן שדינו כמחוסר בגדים.

ובאבן האזל [פ"י מכה"מ ה"ח] כתב שהדבר פשוט, שמאחר שנאמר ולבש על בשרו, והוא לבש על חציצה, הרי הוא מחוסר בגדים במקום זה כמו שלבש על בגד אחר, וראה בהערה הקודמת שלדברי הגרי"ז נחשב שאין לבישת הבגד מתייחסת למקום שלבוש בבגד אחר, אך כוונת הקרן אורה הוא כמו שצידד הגרי"ז בתחילה, שהחסרון הנלמד מ"ילבש"

והוינן בה: זה פשוט שרב חסדא, שאמר אפילו שלא במקום בגדים יש את החסרון של ייתור בגדים, **אדרבי יוחנן,** שאמר אין כזה חסרון שלא במקום בגדים — **ודאי פליגא.**

אלא עדיין יש לדון: **אדרבי יהודה בריה דרבי חייא,** שאמר צלצול קטן נחשב ייתור בגדים ואפילו אין בו שלש על שלש — **מי לימא דפליגא?**

ופושטת הגמרא: **שאני צלצול קטן, דחשוב.** ולפיכך, הוא נחשב כייתור בגדים למרות שאין בו שלש על שלש.

לישנא אחרינא אמרי לה:

אמר רב יהודה בריה דרבי חייא: לא שנו שמותר לכהן העובד במקדש לכרוך על אצבעו **אלא גמי. אבל צלצול קטן חוצץ** [והיינו ייתור בגדים!].

ורבי יוחנן אמר: לא אמרו חציצה בפחות משלש על שלש אלא במקום בגדים, שהחסרון הוא משום חציצה, וחסרון זה הוא בכל שהוא. שהרי אפילו נימא אחת חוצצת. **אבל שלא במקום בגדים,** שאין שם חסרון חציצה אלא חסרון ייתור בגדים הרי רק לבישה של **בגדים** שיש בהם מידה של **שלש על שלש** אצבעות **חוצצות** [והיינו, נחשבות ללבישות של בגדים מיותרים], אבל לבישת בגד שהוא **פחות** משלש על שלש, **אינה חוצצת,** ואפילו הוא חשוב כצלצול קטן.

והיינו [הא דאמר רבי יוחנן] **דרבא אמר רב חסדא!**

והוינן בה: זה פשוט שדברי רבי יוחנן נסובו על דברי רבי יהודה בריה דרב חייא, וחולק עליו בדין צלצול קטן, שדעת רבי יוחנן כי כל שאין בו שלש על שלש לא נחשב לייתור בגדים.

אלא שעדיין יש לדון, **לימא** גם מה שאמר רבא בעלמא בשם רב חסדא כי שלא במקום בגדים רק שלש על שלש חוצץ, **פליגא אדרבי יהודה בריה דרבי חייא,** ודעת רב חסדא שכל שאין בו שלש על שלש ואפילו צלצול קטן אינו נחשב לייתור בגדים?

ומסקינן:[7] בצלצול קטן סובר רב חסדא כרבי יהודה בריה דרבי חייא, כי **שאני צלצול קטן, דחשוב!**

ומקשינן: ולרבי יוחנן, שסבר כי כל שאין בו שלש על שלש ואפילו הוא צלצול קטן אינו נחשב ייתור בגדים, **מאי איריא,** למה הוצרכה משנתנו להשמיענו שכורך עליו **גמי?** והרי אפשר **לשמועינן** חידוש גדול מזה, שאפילו **צלצול קטן** לא מיקרי ייתור בגדים?

ומשנינן: **מילתא אגב אורחיה קא משמע לן, דגמי מסי** [שיש בגומי תכונה של ריפוי].

בעי רבא: נכנסה לו רוח בבגדו והבדילה הרוח את הבגד מבשר הגוף בשעת העבודה, **מהו?** —

וצדדי הספק הם: **"על בשרו"** ממש **בעינן, והא ליכא,** שהרי הרוח הבדילה אותו מהבשר, **או דילמא דרך לבישה** בעינן, והא דרך לבישה **בכך?!**[8]

תו בעי רבא: **כינה** הנמצאת על בשרו **מהו שתחוץ** בין הבשר לבגד?

הוא במעשה וסדר הלבישה, וזה אינו כחסרון של מחוסר בגדים, ונמצא שהנידון רק בבגדי כהונה, ולא בחציצה בין ידו של כהן לכלי. [ראה לעיל הערה 3 ולהלן הערה 8].

7. **רבינו חננאל** בעירובין [שם] גרס בדחית הגמרא ללישנא בתרא: כגון שלקה בשמאל, והיינו שרב חסדא אמר שפחות מגע"ג אינו חוצץ רק בשמאל, שאין חציצה בין ידו לכלי שבת, ומשום ייתור בגדים רק בגד של גע"ג פוסל. וכבר העיר המגיה שם, שנמצא לפי זה שרב יהודה בר"ח סובר שצלצול קטן פוסל דוקא ביד ימין, ואם כן גם גמי צריך לפסול בה.

ומוכח מדברי הר"ח שרק דבר חשוב חוצץ בין ידו לכלי, ולא משום שנעשה לצורך העבודה, כי רבא מכשיר בכל בגד שאין בו גע"ג, ולאו דוקא גמי, ומאידך פוסל בצלצול מפני חשיבותו. ובכך גופא נחלקו, רב יהודה בר"ח סבר שצלצול עדיף מגמי אף שהוא מרפא, ואילו רבי יוחנן סבר שגמי ובגד חשוב כצלצול אם הונחו על מכה לרפא או לצורך עבודה. וכמבואר בהערה 5 בדעת הרמב"ם.

8. **בבית הלוי** [ח"א ג, ג] כתב שאף על פי שרוח אינה חפץ החוצץ, דנה הגמרא לפסול משום שהבגד אינו "על בשרו", ונקט שדין זה נאמר דוקא בכתנת ומכנסיים שדינם ללבשם "על בשרו", ולא בשאר בגדים שלובשם על גבי בגד אחר, ולפיכך אם יחצוץ דבר בין הכתנת לאבנט, לא יפסול, כי לא נאמר דין חציצה בבגדים, אלא חסרון בלבישת הבגדים שדינם להיות "על בשרו", ולא מובדלים ממנו. וכן משמע מדברי הרמב"ם [פ"י מכה"מ ה"ז] שנקט שהרוח הרחיקה את הבגד מעליו, ומשמע שעצם הרוח אינה חוצצת.

ובאבן האזל [פ"י מכה"מ ה"ז] תמה על ביאורו מדברי הירושלמי [עירובין ס"ד א] "שלא יחצוץ בינו לבין בגד, ולא בין בגד לבגד" והסיק מכך שנחלקו הבבלי והירושלמי אם הבגדים העליונים נחשבים כלבושים "על בשרו" כי מין במינו אינו חוצץ, אך דבר אחר יחצוץ ביניהם, או שאין בבגדים פסול

ואמרינן: אם היתה הכינה **מתה — לא תיבעי לך, דודאי חייצא!**

אלא, אם היתה הכינה **חיה**, תיבעי לך, **מאי?**

מי אמרינן, כיון דאתא ואזלא, רביתא היא, שכבשרו היא נחשבת, **ולא חייצא,**

או דילמא, כיון דקפיד עליה שלא תהיה על בשרו, אין היא נחשבת כבשרו, ולכן **חייצא?!** [9]

ועוד דן רבא: **עפר** הנמצא על בשרו, **מהו שיחוץ** בין הבשר לבגד?

ותמהה הגמרא איך הסתפק בכך, והלא **עפר ודאי חייץ?!**

ומתרצינן: **אלא,** בהכרח שספיקו היה ב**אבק עפר,** שהוא עפר דק מאד ואין הכהן מרגיש בו — **מהו?**

ועוד דן רבא: אויר **בית השחי, מהו שיחוץ?** שבית היד של הכתונת הוא רחב, ונמצא שבשר בית השחי אינו נוגע בכתונת אלא תמיד יש אויר בין בשר בית השחי ובין הבגד, האם **על בשרו** ממש **בעינן, והא ליכא,** ויצטרכו לצמצם ולדחוק את בתי הזרוע עד שיגעו בבית השחי,

או דילמא, דרך לבישה בכך, ולא אכפת לן שבאותו מקום יש תמיד אויר החוצץ בין הגוף לבגד? [10]

ותו בעי רבא: **הכניס ידו לתוך חיקו,** וחצצה ידו בין חיקו לבגד, **מהו?**

וצדדי הספק הם:

גופו — מי חייץ? כשאין אותו חלק מהגוף נמצא במקומו, אלא הוא נמצא בין הבשר שבמקום הבגד לבגד,

---

חציצה, אלא חסרון "על בשרו" שנאמר בכתנת ומכנסים בלבד, שהרי דין האפוד למעיל יש רוח ואינו פוסל.

ובספר **הליקוטים** [שבסוף רמב"ם מהדורת פרנקל] הובא לתרץ בשם **הגר"מ בשם הגרי"ז,** ששני דיני חציצה נאמרו בבגדי כהונה, ובין בגדו לבשר הוא חסרון ב"על בשרו" ואפילו רוח חוצץ, ואילו בין בגד לבגד הוא חסרון בסדר לבישת האבנט על הכתנת, ובזה פוסלת רק חציצת בגד, כי בחציצת רוח או נימא נחשב לבוש כדרכו וכדומה לזה יש לומר על פי דברי הגרי"ז לעיל, שבגד אחר פוסל משום שנוספה "לבישה אחרת" על בשרו. [וראה **בכתבי הגרי"ז** ח"ד סי' מג—ד].

אמנם כבר העיר **בעמודי אור** [לז] שביאורים אלו תמוהים מביאור תוס' להלן [כב. ד"ה הואיל] שהשוו חציצה של בגדי כהונה לחציצה בין רגל כהן לרצפה, ולהלן [לה. ובתוס' ק"י. מובא בהערה 11] מבואר שדין חציצת בין כהן לרצפה הוא שוה לכל דיני חציצה בעלמא, ומשמע שאין זה דין מיוחד שנאמר בלבישת בגדי כהונה. אך יש ליישב, שהרי בסוגיין מספקא לן אם רוח חוצצת בין בשרו לבגדו, ואילו נתלה באויר ועבד כשר [כדלהלן כו א] אף שיש רוח בין רגלו לרצפה, ובהכרח שחוץ מדיני חציצה שיש בבגדי כהונה, יש עוד דינים הפוסלים במעשה הלבישה.

[וראה בביאורי הגרש"ז ברוידא למאירי עירובין [י' ז' בקטע האחרון] שרצה לחדש כי לדעת הר"ח והרמב"ם הנידון הוא לגבי חציצה בין גוף הכהן לאויר העזרה, ולכן צריך בגד שהוא חשוב כמקום בפני עצמו. עי"ש].

והנה רש"י [בד"ה נכנסה] **והרמב"ם** [שם] כתבו שהנידון לפסול דוקא באופן שנכנסה הרוח "בשעת עבודה", ומשמע שהוא חסרון בעבודתו בעת שאינו לבוש "על בשרו", ולא בעצם מעשה לבישת הבגדים, אך לגבי האיבעיות בסמוך באבק וכינה נקט הרמב"ם שלא יהיו "בשעה שלובש", ומשמע לכאורה שבהם הנידון שתהיה חציצה פוסלת במעשה הלבישה, ונחשב שלא לבש בגדי כהונה כסדרן, ואף שאחר כך אין אבק וכינה פוסל. וצ"ע [ראה הערות 6,4].

9. **בהגהות רש"כ** למחצית השקל [יו"ד קצ"ח] הוכיח מסוגיין שבמקדש גזרו אפילו על מיעוט המקפיד, שהרי כינה חוצצת רק במיעוט גופו, ודלא **כשבות יעקב** שנקט שבמקדש רק רובו המקפיד חוצץ, כי אין שבות במקדש, [ובכל מקום מיעוט המקפיד חוצץ רק מדרבנן].

ובמקור ברוך [ט'] הקשה למה אין כינה חוצצת אלא אם הוא מקפיד עליה, והלא נימא חוצצת אף כשאינו מקפיד, [וכבר הבאנו בהערה 4 שהקרן אורה נקט שנימא חוצצת כי מקפיד בה] אכן בפשטות כוונת הגמרא שמשום שמקפיד אינו ריביתא, שהרי לא נראה שמקפיד יחצוץ בדבר שהוא כבשרו, אלא בכך גופא מחשיבו כאינו בשרו, ומשום עצם החציצה הוא פוסל, ואם כן אין להוכיח שבמקדש צריך מיעוטו המקפיד, כי רק בריביתא תלוי בקפידתו, וכן מוכח ממה שכינה מתה חוצצת כנימא, משום שאינה ריביתא, [ומיעוט פוסל במקדש, או מפני שאר הטעמים שבהערה 4].

וכן נקט בפשטות **בקהילות יעקב** [טהרות נ"ח ב'] שמשום שהוא מקפיד בלבד לא היתה חציצת הכינה פוסלת את העבודה, שהרי אינה חציצה אלא מדרבנן, ובהכרח שהפסול הוא משום שאינה דבוקה ומחוברת לגוף ואינה טפילה לו, ולכן היא פוסלת במיעוט, וכל הסברא של מקפיד באה רק כדי לומר שאינה ריביתא. [וראה **בשלמי יוסף** סוכה ל"ז ב, את המשא ומתן עם ה"חכם אחד" שהובא בקה"י שם].

10. בפשטות כוונת הגמרא לדון, שאף אם התרחק על ידי שנכנסה בו רוח פסול, היינו משום שהרוח שינתה מדרך הנחת הבגד, אך מרחק הבגד מבית השחי הוא כדרך לבישתו ואינו פוסל, או להיפך, שדרך לבישה מועיל שלא תפסיק רוח, כי

או לא חייץ, שהרי בכל ענין הבגד נמצא על גופו[11].

ותו בעי רבא: **נימא מהו שתחוץ?**

ופרכינן: מאי קא מיבעי ליה והא **נימא ודאי חייצא?**

ומשנינן: הא קא מיבעיא ליה: **נימא מדולדלת** מן הבגד, שניתקה מעיקרה אך עדיין מחוברת במקצת לבגד, האם היא חוצצת או שאכתי היא חלק מהבגד ואינה חוצצת?

בעי מר בר רב אשי: כהן שגדלו שערות ראשו, **ויצא שערו** כלפי מטה לכוון גופו, ונכנס השער **בבגדו** בין בשרו לכתונת[12], **מהו?** [והבעיה היא

אינה חציצה והבגד נחשב "על בשרו" כי דרכו לנוח כשתבא הרוח, ואין דרך הלבישה מועילה על מקום שמדרך הלבישה אינו לבוש על הבשר, ולכן מרחק בית השחי שאין דרכו לנוח על הבשר לא יחשב כ"על בשרו" עד שיעשה בתי זרועותיו דחוקים. [אך אם נבאר לעיל שהנידון הוא אם עצם הרוח נחשבת חציצה, לכאורה אין חילוק בין האיבעיות אלא בצד ההכשר משום שדרך בית השחי קבוע בכך].

והרמב"ם לא הביא איבעיא זו, וכתב **הכסף משנה** [שם סוף ה"ז] שלא גרסה בגמרא, אך **הרש"ש** כתב שהרמב"ם כללה באיבעיא של נכנס רוח, ורבא הסתפק באם תמצא לומר, וצ"ב.

ובמקור ברוך [שם] כתב שהרמב"ם סמך על מה שפסק [בפ"ח מכה"מ הי"ח] שמכנסי הכהנים היו רחבים ולא נגעו בבשרם, ותמה למה לא הוכיחה כן הגמרא. ונמצא לביאורו שלהלכה רוח חוצצת יותר מבית השחי, שהרי בית השחי כשר כמכנסים. וברוח כתב הרמב"ם שיזהרו שלא תכנס, וצריך לבאר לפי זה, שהספק היה אם רוח פסול שמא בית השחי כשר, כי המרחב דרך לבוש קבוע הוא.

אמנם נראה פשוט שבכל צד להכשיר דרך לבישה, הטעם הוא משום שנחשב כמונח על הבשר, והוא מקום בגדים אף שדרך ללבשם בריחוק, ואם יניח שם חציצה יפסול.

11. האחרונים הקשו הרי בכל מקום מין במינו אינו חוצץ, ומהו נידון הגמרא שבבגדי כהונה תחצוץ ידו מבשרו. **ובברכי יוסף** [בשיורי ברכה או"ח ע"ד א'] כתב שאינו משום חציצה, אלא משום שאין הבגד "על בשרו" ואינו תלוי בגדרי חציצה]. ולכאורה תמוה לפי זה הצד שאינה חוצצת, ויתכן לומר שהספק באם תמצא לומר שבית השחי נחשב דרך לבישה, ובזה הנידון כשהניח שם ידו אם נחשב "על בשרו" כיון שאינה חציצה, או שאינו על בשרו.

ובמקור ברוך [שם] כתב שהנידון הוא ב"דרך שרות" כמו שכתבו תוס' להלן [ק"י] לגבי כהן העומד על גבי רגלי חבירו, שאינו חוצץ כי הוא מין במינו, אך אין דרך שירות בכך. [אך אין להעמיד שהספק אם ידו חוצצת בין בגד לבגד, כי להבבלי אין בהם דין "על בשרו", ורק בגד אחר פוסל בסדר לבישתן, כמבואר בהערה 8. וגם אינו נכנס במשמעות הלשון "לתוך חיקו"].

וכדברי המקור ברוך מוכח לכאורה ביומא [נח א], דמקשינן למה שנינו שעל רגל חבירו פסול, והרי מין במינו אינו חוצץ, ומתרצינן שאינו מבטלה, שכוונתו לקחתה, וחוצצת, וכתב **הריטב"א** [שם] שרגל של עצמו אינה חוצצת. [רק שאינה דרך שירות]. וטעמו מסתבר כי יכול להניחה במקומה כפי שירצה, ולכאורה תמוה שאם כן גם ידו לא תחצוץ בחיקו, ובהכרח שאין דרך שירות בכך.

אולם נידון זה תלוי במחלוקת **תוס'** בבכורות [ט א] **ורמב"ן** [בכורות פ"ג] אם מין במינו אינו חוצץ כי הוא בטל למינו, או שדין הוא שאינו נחשב חציצה, וכאילו איננו מפסיק. כי אם מין במינו בטל למינו, הרי הצד לפסול בחציצת ידו הוא משום שעל היד אין דין לבישת בגדי כהונה, [וכסברת תוס' שם בפט"ח], ואינו דומה לרגל של עצמו שגם עליה יש דין עמידה על הריצפה, ולכן אינה חוצצת. אך אם מין במינו אינו נחשב מפסיק, צריך לומר שהצד לפסול בחציצת ידו הוא משום דכתיב "על בשרו" ובמציאות אינו נוגע, וכביאור הביכורי יוסף.

וראה **באבן האזל** [בהערה 8] שכתב שהבגדים העליונים נחשבים "על בשרו" כי מין במינו אינו חוצץ, ולפי הביכורי יוסף אי אפשר לומר כן, ואילו נפרש שבטל למינו, צריך לומר ששוה דין בגדים העליונים לתחתונים בחיוב ללבשם על בשרו, ולכן אין התחתונים חוצצים.

[ועיין **במגן אברהם** קל"א ב', שיש להפסיק בנפילת אפיים בבגד בין פניו לדבר שמטה עליו, כי היד אינה כיסוי במין במינו אינו חוצץ, **והמשנה ברורה** סק"ג הביאו, שהיד והפנים גוף אחד הם, ואין הגוף יכול לכסות עצמו, ולכאורה נפקא מינה ליד של חבירו, ובהכרח כסברת תוס' שיד חבירו אינה בחיוב הכיסוי וחוצצת, ורק משום שגוף אחד הוא אין חוצץ, וראה בשו"ע או"ח ע"ד ב' וצ"א ד' שיד עצמו אינה נחשבת כיסוי לראשו או ללבו שלא יראה את הערוה. אבל יד אחרים נחשבים כיסוי. וצריך לחלק בין כיסוי לחציצה].

12. רש"י פירש ששער ראש יורד ונכנס בין הכותנת לבשרו, והקשו **החק נתן ומקדש דוד** [ל"ו א'], הלא כהן הדיוט חייב לספר כל שערו אחת לשלושים יום, ואם כן הוא פרוע ראש, וכתבו שהנידון הוא לענין לחלל עבודה, שפרוע ראש אינו מחלל עבודה. **ובשטמ"ק** פירש שמדובר בשער בית השחי ובזה אין קושיא כל כך.

והרמב"ם [פ"י ה"ז] גרס שהשער יוצא "מן הבגד", וביארו **השפת אמת וזבח תודה** שכוונתו שגם השער צריך להיות מכוסה, וכשיוצא בנקבי הבגד נמצא שהוא מחוסר בגדים, וגם לפי ביאור זה אין מדובר בשער הראש.

ובמג"א [או"ח כ"ז ב'] כתב בשם הרוקח לגלח השער שעל הצואר כדי שלא יחצוץ בתפילין, והסיק שלא נהגו כן, וביארו **פמ"ג והגרעק"א** בשם **נזירות שמשון** שרק שער שלא במקומו חוצץ, ולא שער במקומו, והיינו כרש"י.

באם תמצא לומר שהמכניס ידו בין בגדו לבשרו אינו חוצץ],

האם גם **שערו כגופו דמי** וכמו שידו אינה חוצצת כך גם שערו, **או** דילמא שערו **לאו כגופו דמי,** והרי הוא כדבר נפרד, וחוצץ?[13]

בעי רבי זירא: תפילין שמניח הכהן על זרועו בשעת עבודתו, **מה שיחוצו** [לפי רש"י השאלה היא אם התפילין פוסלות מדין ייתור בגדים, ומצינו לעיל שלשון "חציצה" משמעותו ייתור בגדים, ולפי התוס' הבעיה היא אם תפילין חוצצות בין בשר ידו לכתונת]?

והספק הוא, האם נחשבות התפילין משום חביבות המצוה כחלק מגופו [ולכן לא הווי ייתור בגדים — לרש"י, ולא חייצי — לפי תוס'], או שלמרות חביבות המצוה, הן נחשבות כדבר הנפרד מגופו?[14]

אליבא דמאן דאמר לילה לאו זמן תפילין הוא, לא תיבעי לך, דודאי חייצי, כיון **ד**בשעת ה**לילה,** שאינו מקיים אז בהן מצות תפילין, **חייצי,** הרי הן נחשבות כדבר הנפרד מגופו, ולכן אפילו בעבודות **יום נמי חייצי**[15].

כי תיבעי לך — למאן דאמר שגם **לילה זמן**

---

13. **הרמב"ם** [שם] פסק בכל ספיקות אלו שצריך להזהר בהן, אך אם היה אחד מכל אלו עבודתו כשרה. וביאר **הכסף משנה** טעמו, כי מספק אין לו להביא קרבן אחר שמא נמצא מביא חולין בעזרה, [ואף שיש קרבנות הבאות בנדבה, כיון שיש גם חטאות וקרבנות ציבור, לא חילקו בדינם וכלם כשרים בדיעבד. וראה **מקדש דוד** שם שבירר דבריו].

ובאור שמח [פ"א מפסוהמ"ק הי"ח ופי"ח מאיסו"ב ה"י] כתב שהרמב"ם הולך לשיטתו שספק דאורייתא מדאורייתא לקולא, ורק רבנן החמירו בו, ובקדשים לא החמירו.

ובערוך השלחן [קדשים ל"א י"א] כתב שהרמב"ם פסק בספיקות אלו להקל כי לא נתנה תורה למלאכי השרת, ואי אפשר להזהר שלא תחצוץ נימא או כינה.

ובמקדש דוד שם כתב שחובת הקרבן תלויה בזכות התביעה של הקדש כלפיו, וכיון שבספק ממון הולכים שקולא אין עליו חיוב להביא קרבן מספק, ואפילו קרבן הבא בנדבה, ומה שחידש הכתוב קרבן אשם תלוי בחטאת הוא בספק חטא, ולא בספק הקרבה שהוא ספק אם נפטר מחיובו.

ובחזו"א מנחות [ל"א ו'] תמה למה לא כתב הרמב"ם שמספק אין הבשר נאכל כמו שכתב [בפ"א מפסוהמ"ק הכ"ג], עי"ש, **ובקהילות יעקב** [מ"ה ד'], ובהערות לחברותא הוריות [ד. הערה 3].

14. רש"י פירש שספק הגמרא אם תפילין נחשבים כייתור בגדים, וטעמו משום שבחציצה אין לחלק בין לילה ליום, ובהכרח שבטלין מתורת בגד מפני המצוה ביום, וכמבואר בהערה הבאה, ובתוס' כתבו שהוקשה לרש"י למה הוצרך לומר שבראש אינו חוצץ והרי מניחן שלא במקום מצנפת, ולכן נקט שהנידון ביתור בגדים, וקא משמע לן כרבי יוחנן לעיל, שביד חוצץ דהוי יתור בגדים במקום בגדים, ובראש אינו חוצץ, כי מניחן על מקום שער שאינו מקום בגדים.

וכן משמע ברמב"ם [פ"י מכה"מ ה"ו] שפסק שתפילין של יד חוצצת ושל ראש אינה חוצצת ואם רצה להניחם בשעת עבודה מניח. וביארו **הר"י קורקוס וכסף משנה** שהוסיף שמותר להניחם, לומר שאין בכך משום ייתור בגדים.

אך תוס' פירשו שספק הגמרא אם תפילין חוצצות, והתנא השמיענו ששערו היה נראה בין ציץ למצנפת, ולכן לא היה חוצץ, ובפשטות נחלקו כדלעיל [יח א] אם בגד חול נחשב יתור בגדים או דוקא בגדי כהונה.

ובמקדש דוד [שם] ביאר שנחלקו אם כל דבר שמעלה דרך מלבוש נחשב יתור בגדים, או דוקא "בגד" ותפילין עשויין עור ואינו חשוב בגד כמבואר במנחות [מ ב] וגם רש"י כתב במסקנא שהתנא נקט חידוש שאינן חוצצות, לומר שאין בהם יתור בגדים כי "לאו בגד הוא".

וראה **בשו"ת הרשב"א** [ח"ה י"ב] שתפילין אינם יתור בגדים כי שיעורן אצבעים על אצבעים, ואין בהם חשיבות כצלצול קטן, כי צלצול מניחו במקומו ומבטלו, אך תפילין חייב לסלקן בלילה ובבית הכסא ואינו מבטלן, ואין בהם יתור בגדים.

ובחזו"א [ג' ב'] הוסיף שכיון שתפילין אינם חשובים בגד, אינם חוצצין אפילו כצלצול קטן, שהרי מפני חשיבותו הוא פוסל אף שלא במקום בגדים.

15. רש"י פירש שלמאן דאמר לילה לאו זמן תפילין פשיטא שחוצצות, כי בלילה אינם בטלות לגופו משום חביבות המצוה, ואם כן כל שכן שביום יחצצו, שהרי עבודות לילה דינם קל מעבודות היום. והאחרונים הקשו הרי אין זו חומרא בדין עבודות לילה, אלא היכי תמצי שקיימת רק בלילה מפני דיני תפילין, ומפני מה לא יבטלו התפילין לגופו ביום מחמת חביבות המצוה.

ובפשטות כוונתו שכיון שנתנה התורה גם מצוות תפילין עם בגדי כהונה, בהכרח שאין בהם איסור ייתור בגדים אף שהם בגד, אבל היתר זה נאמר רק בעבודות היום ולא בלילה, ונמצא שביום יש קולא בבגדי כהונה כי הותר ללבוש תפילין עמם יחד. וקצת דוחק בלשון רש"י שנחשבים כגופו.

אולם לביאור תוס' שהנידון הוא בדיני חציצה, צריך לפרש שתלית הגמרא בדין זמן תפילין בלילה, היא מכיון שבלילה הן חוצצות משום שאינו זמן תפילין, נמצא שאין מקומן קבוע, ואף ביום שהוא זמנן אינם בטלין וחוצצין, וכן פירש **השפת אמת** [גם בדברי רש"י, ואולי כוונתו כהרשב"א לעיל], ותמה שאפילו אם לילה זמן תפילין, הרי שבת ויו"ט אינו זמנם ונמצא שאינן קבועין וחוצצו.

ובאור שמח [פ"ב מאיסו"ב ה"ח] תירץ קושיא זו, שרק למאן דאמר לילה לאו זמן תפילין יש איסור בהנחתן, ומקפיד עליהן

תפילין הוא, ונמצא שבכל עת שמניחן הן חביבות עליו כגופו. **מאי? מצוה דגופיה חייץ, או לא חייץ?**

איגלגל מילתא דהאי בעיה אי תפילין חייצי **ומטא לקמיה דרבי אמי.**

אמר להו רבי אמי: **תלמוד ערוך הוא בידינו — תפילין חוצצות!**

מיתיבי: כהנים שהיו עסוקים **בעבודתן, ולויים בדוכנן, וישראל במעמדן** [על קרבנות הציבור], **פטורין** באותה שעה **מן התפילה ומן התפילין** כדין עוסק במצוה שפטור לעשות מצוות אחרות[16].

ודייקינן: **מאי לאו,** מדקתני שהכהנים פטורין מן התפילין מדין עוסק במצוה ולא קתני שאין להם להניח תפילין כדי שלא יחצצו, מוכח, כי **אם הניחן** הכהן, **אינן חוצצות,** שעל אף שהוא פטור מלהניחן, מצות תפילין בידו, וחביבות המצוה מחשיבה אותן כגופו!?

ומשנינן: **לא.** לעולם אימא **אם הניחן** בשעת עבודה הרי הן **חוצצות.**

וכי תיקשי לך, **אי הכי,** אמאי תני שהכהנים **פטורים** מהנחת תפילין? והרי **אסורים** להניחם **מיבעי ליה** למיתני, שהרי חייצי!?

תריץ הכי, **כיון דאיכא** בהאי מתניתא גם דין פטור ממצות תפילין של **לוים** בדוכנן **וישראל** במעמדן, **דלא מתנו ליה** שאי אפשר לשנות **"אסור"** להניחן, שהרי בלוים וישראלים אין איסור חציצה, **משום הכי תנא,** גם ביחס לכהנים, לשון **"פטורין".**

ומקשינן: **והתניא: אם הניחן אינן חוצצות.** ותיובתא דרבי אמי דאמר תלמוד ערוך בידינו תפילין חוצצות?!

ומתרצינן: **לא קשיא. הא** דאמר רב אמי חוצצות, הוא בתפילין **דיד. הא** דקתני בברייתא אינן חוצצות, הוא בתפילין **דראש** [וכדמפרש ואזיל]:

מאי שנא תפילין **דיד** דחייצי, משום **דכתיב** בכתונת **"ילבש על בשרו" — שלא יהא דבר חוצץ בינו לבשרו,** תפילין **דראש נמי כתיב "ושמת המצנפת על ראשו"** — שלא יהא דבר חוצץ בין מצנפת לראשו?

אלא, שאני תפילין של ראש שאינן חוצצות כלל, שהרי **תנא — שערו** של הכהן הגדול **היה נראה**[17]

וחוצצין. אבל בשבת ויו"ט אין איסור אלא פטור, ואינו מקפיד, ואין ראיה שהן חוצצין. [ובפשטות יש לומר שמצוות תפילין מצד עצמה שייכת גם בשבת, אלא שהיא זלזול ב"אות" של שבת, ולכן נחשבים כגופו מצד מצוותן, אך בלילה אינו זמנם מצד מצוות תפילין, ולכן אינם כגופו].

והקרן אורה נקט חילוק זה בסמוך, על מה שצידדה הגמרא בכהנים בעבודתן ולויים בדוכנן שפטורין מתפילין ואינן חוצצין, והיינו משום שבעת פטור אין חציצה כי מקיימים מצוה בהנחתן. וראה הערה הבאה.

16. בערכין [ג:] אמרו הכל חייבין בתפילין, והחידוש הוא בכהנים שאע"פ שפטורים משל יד מפני שחוצץ לבגד, חייבין בשל ראש. **ובשטמ"ק** [שם אות ו] תמה שהרי בסוגיין מבואר שפטורין מתפילין, ותירץ דהיינו רק כשמבטלין מלעשות עבודה, אך אם יש להם שהות קודם העבודה יניחום ויהיו עליהם בשעת העבודה. **ובשאגת אריה** [לז] העמיד את הגמ' בערכין בעולת העוף הבאה על הספק שיש בה איסור חציצה, אך משום הספק אינה נחשבת כמצוה לענין לפטור ממצוה. וראה **עונג יו"ט** [מא] שהוכיח מסוגיין שהעוסק במצוה מקיים מצוה אחרת אף שאינו חייב בה.

ובטהרת הקדש גרס ברש"י [ד"ה פטורין מתפילה] "שאין יכולין לכוון", וביאר כי אם יכולים לכווין אין פטור מצד עוסק במצוה שהרי אפשר לקיים שניהם. אולם **בבית הלוי** [ח"א ג] נקט שהפטור מתפילין בשעת עבודה הוא רק משום היסח הדעת.

17. **הרא"ש** [בשו"ת ג', ד', והלכות קטנות תפילין ס"ס י"ח] הוכיח מסוגין שחציצה פוסלת בהנחת תפילין שהרי משמע כי אילו לא היה שערו נראה, לא היה יכול להניחו על המצנפת.

אבל הרשב"א [בשו"ת ח"ה י"ב] נקט כי מותר להניח תפילין על גבי חציצה, וביאר **הר"ן** [מגילה ט"ו ברי"ף] שרק במצנפת אסור לתת עליה כלי אחר של מצוה וכוונתו לדברי הרשב"א [בשו"ת ח"ג רפ"ב] שמצנפת היא מצוה ומצוה מפסקת בפני עצמה, דמינה מחריב בה. [אך לא משום חציצה, ולא משום יתור בגדים כמבואר לעיל הערה 14]. **ובבית יוסף** [או"ח כ"ז] הביא בשמו שלא יכל להניח על המצנפת משום שהיא גדולה ואי אפשר לכוון בה את מקום הנחת התפילין.

ובבית יוסף שם הוכיח שרק בתפילין של ראש מותר להניחם על בגד, אך בשל יד אסור משום שנאמר לך לאות ולא לאחרים לאות, וכן הוא ברשב"א [בשו"ת ח"א תתכ"ז והב"ח נחלק בביאור דבריו וראה מחצית השקל], וכתב במגן אברהם [שם סק"ו] שצריך לומר שהכהנים לא הניחו תפילין על הכתנת, משום שלא היו רשאין ללבוש בגד אחר על גביו, כי אילו יכלו לכסותן בבגד אין חסרון של לך לאות, [ולענין חציצה אין חילוק בין של ראש לשל יד]. ותמה הגרעק"א שהרי יכולים לכסותו בבגד של פחות מגע"ג, שאין בו משום יתור בגדים.

ובקרן אורה ביאר שקושית הגמרא מלשון הברייתא "אינן חוצצות", שמשמעותו שיכול להניחם על ראשו, ובאמת גם אם יניחם על המצנפת כשר.

יט-ב בין ציץ למצנפת[18], ששם הוא **מניח תפילין!**

[והא דאיצטריך תנא דברייתא למימר שאינן חוצצות, על אף שמניחן על שערות ראשו ולא על המצנפת? לרש"י — החידוש הוא שאין התפילין נחשבים כייתור בגדים. ולתוס' — שיש להניחם על אותו מקום שער, כדי שלא יחוצו, שאם יניחם על המצנפת יחצצו].

שנינו במשנה: **מחוסר כיפורים** פוסל את העבודה.

מנלן דמחוסר כפורים פסיל עבודה?

אמר רב הונא: אמר קרא ביולדת שהביאה את קרבנותיה **"וכפר עליה הכהן — וטהרה".** וכיון שנאמר בה **"טהרה"** בהבאת הקרבנות, **מכלל** זה אתה למד, שעד שלא הביאה אותם **שהיא טמאה,** על אף שטבלה. ומכאן למדנו לכל מחוסרי כיפורים שיש להם דין "טמא". ולגבי עבודתו של טמא נאמר "וינזרו — ולא יחללו", שאם עבד חילל עבודתו.

שנינו במשנה: **ושלא רחוץ ידים ורגלים** פוסל את העבודה.

מנלן? **אתיא** בגזירה שוה **"חוקה — חוקה" ממחוסר בגדים** שפוסל עבודתו.

תנו רבנן: כהן גדול שלא טבל ושלא קידש ידיו ורגליו **בין בגד לבגד ובין עבודה לעבודה** ביום הכיפורים, כאשר הוא מחליף בין בגדי זהב לבגדי לבן ומשנה את עבודתו מעבודת פנים לעבודת חוץ, **עבודתו כשרה!**

ואחד כהן גדול ואחד כהן הדיוט שלא קידש ידיו ורגליו שחרית בבואו לעבוד **ועבד — עבודתו פסולה!** כי למדו בגזרה שוה חוקה — חוקה ממחוסר בגדים שאם לא טבל לפני תחילת עבודתו בשחרית הרי הוא פוסל את עבודתו.

אמר ליה רב אסי לרבי יוחנן: מכדי, הרי **חמש טבילות ועשרה קידושין** של ידים ורגלים [שלפני כל טבילה ולאחריה היה הכהן הגדול מקדש ידיו ורגליו] ביום הכיפורים **דאורייתא** הן[1], **ו"חוקה" כתיב בהו,** ואם כן, נלמד בגזירה שוה ממחוסר בגדים שגם הם **ליעכבי,** כשם שקידוש ידים ורגלים של שחרית מעכב?

אמר ליה רבי יוחנן: **אמר קרא** "בגדי קדש הם ורחץ במים את בשרו — **ולבשם",** שנה הכתוב וחזר לכתוב פעמיים את דין לבישת הבגדים [שהרי נאמר בתחילת אותו הפסוק "כתנת בד קדש ילבש"], ללמדך שרק **לבישה** של הבגדים האמורה בפסוק זה **מעכבת** את העבודה, **ואין דבר אחר** האמור בפסוק זה, דהיינו חמש טבילות וקידוש ידים ורגלים, **מעכב.** [ונמצא, שאף על גב שבסוף הפרשה נאמר "חוקה", שממנו יש ללמוד שכל האמור בפרשה הוא

---

18. **האחרונים** הקשו איך היה שערו נראה, והרי אמרו בחולין [קלח א] שכיפה של צמר היתה על ראש כהן גדול ועליה ציץ נתון לקיים מה שנאמר ושמת אותו על פתיל תכלת. [וראה **רי"ף** שם שהכיפה היתה רק ברוחב הציץ, ולדבריו אין קושיא, אך מרש"י שם משמע שהיתה על כל ראשו].

ולדעת הרשב"א יתכן שהיה מניח תפילין על הכפה, ואינה חוצצת, ואין הכוונה ששערו "נראה" בפועל, אלא שאינו מכוסה במצנפת, ולרא"ש צריך לומר שהניח הכפה על התפילין, שהרי הכפה היא הפתיל, וכתבו תוס' שבו אין חיוב שיהיה "על בשרו" [ויל"ע אם הכפה נחשבת מבגדי כהונה ראה בערוך השלחן ל"א ח'].

ב. רש"י פירש ששערו היה נראה בין ציץ שעל מצחו למצנפת שבגובה ראשו. ומשמע שהציץ היה למטה מהמצנפת. אך **הרמב"ם** [פ"י מכה"מ ה"ג] כתב "וקושר הציץ למעלה מן המצנפת ושערו היה נראה בין ציץ למצנפת" [וכן כתבו תוס' בסוכה ה א] וכתב **במקדש דוד** [לו], שההכרח לכך הוא משום שצריך למשמש בתפילין, ואילו השער היה למעלה מן הציץ, הרי אסור לכהן גדול להגביה ידיו למעלה מהציץ.

ובהגהות מנחת מרדכי העיר על דבריו, א. שמדברי רש"י [שמות כ"ח ל"ז] נראה שרק הפתיל היה מעל המצנפת אך עצם הציץ באמת היה למטה ממנה על מצחו. ב. שחיוב משמוש הוא רק מדרבנן כמבואר ביומא [ח. בתוד"ה ומה] ובודאי גידם חייב בתפילין אף שאין יכול למשמש, וראה **ברכת פרץ** פרשת תצוה, ובמשמר הלוי [סימן מ"ח].

1. מדברי רב אסי מבואר שגם הטבילה הראשונה מדאורייתא, וכן משמע ביומא [לב. ראה שם בתוס' אם המקור לכך מקרא או מהלכה], אבל **הרמב"ם** [פ"ב מעבודת יוה"כ ה"ג] כתב שאינה אלא להוסיף כוונתו, שאם יזכר בטומאה ישנה שבידו יפרוש ממנה, וכתב **הר"י קורקוס** שהרמב"ם יבאר כוונת רב אסי ל"תשלום חמש טבילות עם הראשונה". וכן משמע ברש"י [יומא לב א] שטבילה ראשונה אינה דאורייתא, וביאר **הגרעק"א** [במשניות שם] שלא למדו מן התורה את עצם הטבילות אלא את שינוי העבודות, וממילא הטבילה שלפני הראשונה אינה מן התורה.

אך **הלחם משנה** [פ"ד ממחו"כ ה"א] כתב שגם טבילה ראשונה מדאורייתא, שכל אדם הנכנס לעבודה חייב לטבול מן התורה. וכן הבין בדברי הרמב"ם [פ"ה מביאת מקדש ה"ב].

לעיכובא, בכל זאת יש לימוד מיוחד שאין חמשת הטבילות ועשרת הקידושים מעכבים].

צהבו פניו של רב אסי משמחה כאשר שמע מרבי יוחנן טעמו של דבר שאין חמש הטבילות ועשרת הקידושים מעכבים.

אמר ליה רבי יוחנן: אין לך מקום לשמוח, כי הטעם שאמרתי אינו נכון, אלא **וי"ו אאופתא כתבי לך** [ביטוי על דבר שאינו, שכאילו כתבתי לך אות ו' על בקעת עץ בעלת חיתוכים, שחיתוכי הבקעת מפסיקים את כתיבת האות והיא אינה ניכרת בה כלל], כי יש לדחות טעם זה — שהרי אם אכן כדברי, ששנה הכתוב בפסוק זה לשון לבישה לגלות שרק הלבישה האמורה באותו פסוק מעכבת ולא הרחיצה, **אי הכי,** אפילו קידוש ידים ורגלים **דצפרא** דיום הכיפורים **נמי** לא לעכב[2], שהרי אם גילה הכתוב שרק הלבישה האמורה בפסוק זה מעכבת ולא שאר דברים האמורים בו, ראוי שגם קידוש של שחרית יתמעט, ואיך שנינו שקידוש ידים ורגלים שחרית מעכב בין ביום הכיפורים ובין בשאר ימות השנה!?

אלא, **אמר חזקיה:** אמר קרא בפרשת הכיור "ורחצו ידיהם ורגליהם ולא ימותו. **והיתה להם חק עולם — לו ולזרעו לדורותם",** הקיש הכתוב את אהרן לזרעו, לומר לך: **דבר המעכב בזרעו** של אהרן, דהיינו קידוש ידים ורגלים בכניסה לעבודה, שנוהג בכל הכהנים, הרי הוא **מעכב** גם **בו,** בכהן הגדול, שהרי נאמר בו "לחק עולם", [ו"חק" הוא כמו "חוקה", שנכתב לעכב]. אבל **דבר שאינו מעכב בזרעו,** כגון קידוש ידים ורגלים שבין עבודה לעבודה ביום הכיפורים, שנוהג רק בכהן הגדול, **אין מעכב בו!**

רבי יונתן אמר: מהכא למדנו שקידוש ידים ורגלים בכניסה לעבודה מעכב בכהן גדול ביום הכיפורים[3], שנאמר **"ורחצו ממנו משה ואהרן ובניו".** הקיש הכתוב את אהרן לבניו, לומר לך: **דבר המעכב**

וראה בחידושי **הגר"ח** [סימן תל"ב] שהרמב"ם כתב את דין הטבילה בנכנס למקדש בהלכות קידוש ידים ורגלים, שהם מדיני העבודה, ולא מדיני כניסת מקדש, עי"ש שיישב את קושית הלח"מ.

והגרי"ז [פ"ב מעבודת יוה"כ ה"ג] כתב שקידושי ידים ורגלים ביוה"כ הם מסדרי היום, ואינם מדין קידוש יו"ר של כל השנ,ה ולכן צריך קרא ללמד שנעשים בפנים, ונעשין בקיתון של זהב, חוץ מהקידוש הראשון [שיש אומרים] שמקדש דוקא מהכיור, כי הוא גם מדיני קידוש יו"ר של כל השנה, שנעשית לקידוש יו"ר לעבודה, אבל שאר הקידושין אחר שכבר נתקדש בראשון, אינם אלא מסדרי היום [וראה להלן שכל הקידושים הם להכשר כהן, וביו"כ הם מסדר העבודה וחלוק קידוש כהן, שהוא חלות קידוש בגברא, מקידוש לעבודה ביו"כ שהוא רק דין רחיצה לפני העבודה, ואינו חל על הכהן].

ולדבריו מבואר למה הוקשה לרב אסי דכתיב בהו "חוקה" בעבודת יו"כ בפרשת אמור [כפרש"י ותוס' בד"ה וחוקה], ולא הוקשה לו מגזירה שוה דחוקה חוקה שפוסלת מי שאינו רחוץ יו"ר, כי אין הקידושים ביו"כ מדין קידוש יו"ר, אך **בקרן אורה** כתב ליישב קושית תוס' [שם] שרב אסי הקשה מחוקה האמור ברחיצת יו"ר, ולכן הקשה על כל קידושי יו"כ.

2. רש"י פירש שהקושיא היא שגם קידוש ראשון ביום כפור יתמעט מ"ולבשם" ולא יעכב, ונמצא לדבריו שאילו נלמד מ"ולבשם" יהא יו"כ קל מכל השנה, אך **השטמ"ק** כתב שזה היה פשוט שקידוש ראשון מעכב גם ביו"כ מגזירה שוה, והקושיא היא להיפך, שנלמד מקידוש ראשון שאי אפשר ללמוד מ"ולבשם" שלא יעכב.

ובבית הלוי [ח"א ה, ו] הקשה הרי "ולבשם" הוא רק מיעוט אחד, ואיך ניתן ללמוד ממנו גם לקידוש ראשון שהוא מדין כל השנה וגם לשאר קידושים שהם מדיני יו"כ, והרי יתכן שבא למעט רק מ"חוקה" הכתובה ביו"כ, ולא מגזירה שוה האמורה בכל השה. וכתב שכיון שאמרו להלן שצריך שיהא לבוש בשעת קידוש יו"ר, והוכיח שאפילו אם פשטן אחר קידוש נפסל בכך לעבודה, כי נעשה מחוסר לבישה בין קידוש לעבודה, ואם כן אילו קידוש ראשון ביו"כ היה מעכב, גם שאר קידושין היו מעכבין, כי בין זה לזה פושט בגדיו. [ומסקינן, שמעבודת יו"כ מוכח שאם עבד אחר קידוש שוב אינו נפסל במחוסר בגדים לעבודה שאחריה, ולכן רק קידוש ראשון מעכב].

והגרי"ז ביאר על פי דרכו, שקידוש לעבודות יו"כ אינו ככל השנה, אלא מסדרי העבודה, ולכן מקשינן שאם כן גם קידוש ראשון לא יעכב, משום דכתיב ולבשם בכל עבודות יו"כ. ועל כך מתרצינן שעל קידוש ראשון נאמרה חוקה לעכב "אף שהוא מסדרי יו"כ, ואף שחיוב קידוש ראשון חל גם מדיני קידוש של כל השנה, נפקא מינה לענין עשית הגרלה לפני קידוש, שהגרלה אינה עבודה, ואין הקידוש נצרך לפניה אלא מסדרי יו"כ, ולכך צריך ללמוד מ"חוקה" לעכב.

והגרא"ל מאלין [ח"ב יב] ביאר שקושיית הגמרא היא באופן שכבר קידש קודם, [למ"ד שבכל הלכה לינה לא פוסלת, או שקדש לתרומת הדשן, וכדלהלן] ועל כך נמעט מולבשם שהקידוש הראשון לא יעכב. ונמצא לפי זה למסקנא שגם קידוש ראשון של יו"כ מעכב, אף שהוא רק מדיני יו"כ, וקצת תימה, שהרי אינו מעכב בזרעו באופן זה, וחידוש הוא ביו"כ. וראה **טהרת הקודש**.

3. יש לעיין אם גם רבי יונתן וחזקיה למדי מ"ולבשם" שקידושי יו"כ אין מעכבין, אלא שלמדו מלו ולזרעו או מאהרן ובניו, שדבר המעכב בקנין מעכב בו [וכן נקט השפת אמת, כמבואר בהערה הבאה] או שלא למדו מ"ולבשם" למעט אלא

בבניו, דהיינו קידוש ידים ורגלים בכניסה לעבודה שנאמר בו חוקה לעיכובא, **מעכב** אף **בו**. אבל **דבר שאינו מעכב בבניו**, כגון קידוש ידים ורגלים של הכהן הגדול שבין עבודה לעבודה ביום הכיפורים, **אין מעכב בו!** (4)

והוינן בה: **רבי יונתן** שלמד מ"ורחצו ממנו משה ואהרן ובניו", **מאי טעמא לא אמר** שהמקור לעכב בקידוש ידים ורגלים בכניסה לעבודה הוא מ**ההקש דחזקיה** — "לו ולזרעו לדורותם"?

ומבארינן: **אמר לך** רבי יונתן, **ההוא** קרא לא נכתב להקיש את אהרן לזרעו וללמד שאין שאר הקידושים מעכבין בו, אלא ללמד שקידוש ידים ורגלים **לדורות הוא דכתיב**, שתנהג חוקה זו גם אצל זרעו של אהרן!

ועוד הוינן בה: **ואידך**, חזקיה, **מאי טעמא לא אמר** שהמקור הוא **מהאי** דרשא של רבי יונתן?

ומתרצינן: משום **דמיבעי ליה** לדרוש מקרא זה **לכדרבי יוסי ברבי חנינא:**

דאמר רבי יוסי ברבי חנינא, כל כיור שאין בו, שאינו יכול להכיל(5) מים בשיעור המספיק **כדי לקדש** ידיהם ורגליהם של **ארבעה כהנים ממנו — אין מקדשין בו! שנאמר "ורחצו ממנו משה אהרן ובניו",** שהם ארבעה(6).

מדרשותיהם למדו שדבר שלא נוהג בזרעו לא מעכב בו וכך היא משמעות הרמב"ם [פ"ה מביאת מקדש ה"ז]. ורש"י כתב [בסד"ה בזרעו] שקידוש ראשון ביו"כ מעכב דכתיב חוקה, ומשמע שלא למדו מולבשם שאינו מעכב, אלא מדרשותיהם, ונשאר חוקה ביו"כ לעכב.

ובחק נתן כתב שלמסקנא לא הוצרך "ולבשם" ללמד שאין מעכב, אלא להיפך, לומר שלבישה מעכבת ולא נלמד מקידוש יו"ר שאין מעכב כדדרשינן מזרעו ובניו. וראה **קרן אורה.**

4. **בשפת אמת** כתב שאי אפשר ללמוד מ"לזרעו" ו"בניו" ששאר קידושים אינם מעכבים, שהרי הן מצוות כהן גדול בלבד, ושאר הכהנים לא חייבים בהן אפילו לכתחילה, אלא בהכרח שרבי יונתן וחזקיה באו רק ללמד שקידוש ראשון מעכב, ואילו לגבי שאר קידושים ילפינן מ"ולבשם" שאינם מעכבים.

אך **הגרא"ל מאלין** [סוף י"א, י"ב] כתב שחלוק גדר הקידוש בכניסה לעבודה שהוא להכשר הכהן כמבואר בשטמ"ק להלן [כג ב אות ה'] מה שאין כן בשאר הקידושים ביום הכפורים שהם לצורך העבודה, וכוונת הגמרא ללמוד מ"זרעו" ו"בניו" לשאר הקידושים ביו"כ, כי כל קידוש הבא לצורך עבודה כשם שאינו מעכב בבניו כך אין מעכב בכהן גדול, שלא מצינו בבניו קידוש לצורך עבודה אלא להכשר כהן, ולכן רק קידוש ראשון ביו"כ מעכב.

אמנם כיון שביאר בקושית הגמרא, [בהערה 2], שמדובר באופן שכבר קידש קודם לכן, צריך להוסיף בביאור התירוץ הגמרא שהתחדש דין בעבודת יו"כ שתעשה בכה"ג, וקידוש יו"ר שלה דוקא ביום, כי קודם לא חלה עליו דין עבודת כה"ג, ונחשב כקידוש להכשר כהן. עי"ש.

ויתכן לפרש מאידך לדעת הראשונים שביו"כ גם תרומת הדשן והקרבת התמיד נעשים על ידי כהן גדול, ולכן מקשינן שגם בהם נאמר "ולבשם" שכל עבודה שלבישה מעכבת בה אין דבר אחר מעכב בה, כי ביו"כ אין דינם בעבודות של כל השנה, אלא אף הם נכללות בעבודות יו"כ, ואינן טעונות קידוש יו"ר. וראה בהגהות רא"מ הורביץ.

5. רש"י פירש שאין מחזיק מים כשיעור ארבעה קידושין, והיינו שיעור גודל הכלי, אף שכעת נחסר שיעור המים שבתוכו, והאחרונים דנו אם צריך שיהיו בו מים מתחילה בשיעור זה, או שהוא הלכה. בגודל הכלי ולא איכפת לן כמה מים היו בו, וראה **מלאכת יו"ט** [להלן כב א] **ושפת אמת** בסוגיין.

והרמב"ם כתב [פ"ה מביא"מ הי"ג] כמה מים צריכין להיות בכיור וכו', ובשפ"א כתב [כאן ולהלן כב.] שמשמע שצריך שיהיו בעת הקידוש, אך **בזבח תודה** נקט שדי שהיו בתחילה.

ובמנחת חינוך כתב שדין השיעור מעכב, שהרי נלמד מקרא וכ"כ **בבית הלוי** [שם] מסברא, אך **בזבח תודה** כתב שאינו מעכב. אמנם הנידון אם מעכב שייך לכאורה רק אם הנידון הוא לגבי הקידוש יו"ר, אך אילו הוא שיעור בעצם הכלי נמצא שבפחות משיעור אינו כיור, אלא כלי שרת בעלמא.

ולהלן כא ב נברר שיטות הראשונים אם כיור מעכב], וראה **בחזון יחזקאל** [מנחות א' ז'] שצידד לומר שאין לו דין כלי שרת, כי אינו ראוי לכלום. [וראה להלן כב א].

6. **רש"י** גרס שהלימוד מהפסוק ורחצו ממנו משה אהרן ובניו, הכתוב בפרשת פקודי [שמות מ' ל"א], והכוונה למשה ואהרן ושני בני אהרן, וגם משה נחשב כהן בימי המלואים, ואף שאז עדין לא היו בני אהרן כהניחם, ומעולם לא כהנו יחדיו, כך הוא דרשת הפסוק.

ובשטמ"ק הקשה שהרי לאהרן היו ארבעה בנים, ובתחילה תירץ שמדובר אחר שמתו נדב ואביהוא, ודחה שהרי הדרשה גם ממשה שלא שימש עמם יחדיו, ומה לי שלא שמשו כל הבנים עמו יחד, ולכן הסיק שהדרשה ממשמעות לשון "ובניו" "מיעוט בנים שנים", [וכן כתב **הכסף משנה** פ"ה מכה"מ הי"ג].

ובמשמר הלוי [מ"ט ז'] הקשה אם אכן דורשים כמיעוט משום תפסת מרובה לא תפסת, היה ראוי לדרוש מקרא הכתוב בפרשת כי תשא [שמות ל' י"ט] ורחצו ממנו אהרן ובניו, ולהעמידו בשלשה כהנים ולא בארבעה. ותלה קושייתו בנידון האחרונים [בר"ה י' ב] **שהטורי אבן** נקט ש"תפסת מרובה" הוא כלל במספר מרובה ומועט, והערוך לנר כתב

תנו רבנן: כיצד מצות קידוש ידים ורגלים? **מדיח ידו הימנית על גבי רגלו הימנית, וידו השמאלית על גבי רגלו השמאלית,**[7] שצריך לרחוץ ידיו ורגליו ברחיצה אחת, שנאמר "ורחצו ידיהם ורגליהם", ומשמעותו ברחיצה אחת.

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: צריך שירחץ את שתי ידיו ואת שתי רגליו כאחת, ולכן מניח שתי ידיו זו על גב זו ומניחם יחד **על גבי שתי רגליו,** כאשר רגל **זו** מונחת על גבי רגל **זו, ומקדש** אותן ממי הכיור[8].

אמרו לו חכמים לרבי יוסי ברבי יהודה — **הפלגתה** בדברך, שהרי **אי אפשר לעשות כן** מבלי ליפול!

והוינן בה: **שפיר קאמרי ליה** רבנן לרבי יוסי ברבי יהודה שהפליג בדבריו, שהרי אי אפשר לעשות כן מבלי ליפול!

ומתרצינן: **אמר רב יוסף: חבירו מסייעו,** שמחזיק בו שלא יפול!

ומבארינן: **מאי בינייהו,** דהיינו במה נחלקו רבנן ורבי יוסי ברבי יהודה?

אמר אביי: עמידה מן הצד, בנידון אם עמידה הצריכה סיוע נחשבת "עמידה", **איכא בינייהו,** וכמבואר בסמוך, שקידוש ידים ורגלים צריך להעשות בעמידה.

שהקולא נחשבת מרובה ואינו תלוי במספר, ונמצא שאף ששלשה כהנים הם מספר מועט, יש בכך קולא, שהרי צריך להוכיח שדי בכיור קטן, ועדיף לתפוס שצריך שיעור ארבעהה, כי השלשה בכללן.

ועוד תירץ השטמ"ק בשם הר"מ, שבאמת נקט רק אלו ששמשו יחד, ומשה שמש בשמיני למלואים, כי רק עבודות היום השמיני נעשו על ידי אהרן, אך עבודות של כל יום נעשו גם על ידי משה, ואז כבר מתו נדב ואביהוא, **ובאבי עזרי** [פ"ה מכה"מ הי"ג] תמה על דבריו, שמפרש בפרשת שמיני שנדב ואביהוא שמשו באותו יום, ורק בסופו מתו.

עוד תמהו האחרונים על רש"י בפקודי [שמות מ' ל"א] שכתב כי משה שימש ביום השמיני, שנאמר בו ורחצו ממנו משה ואהרן ובניו, ובהכרח שקידש יו"ר לעבודה, וכדברי השטמ"ק כאן, ולכאורה מדברי רש"י מסוגין משמע שמשה לא שימש עם אהרן יחד. [וראה להלן קב. ובע"ז לד. שבשבעת הימים היה למזבח דין במה ולא הוצרך קידוש יו"ר ובגדי כהונה]. **ובהעמק דבר** כתב שרש"י חזר מפירושו בחומש, ואמנם לפי מש"כ במנחת חינוך [ק"ו] שאף אם ביאה ריקנית אינה טעונה קידוש יו"ר מכל מקום הנכנס להשתחוות טעון קידוש, ואם כן אין ראיה שמשה עבד בשמיני, כי שמא נכנס להשתחוות, [ראה הערה 13].

והגר"ל מאלין [י"ב] כתב ליישב ע"פ מהר"ל [בגור אריה שמות ל'] שמשה שמש עד שהקריב אהרן קרבן ר"ח, ואף ששמשו שניהם ביום ח', לא היו שניהם כהנים בשעה אחת. עי"ש. ובהגהות ר"י לנדא.

והמעיין ברש"י בפקודי יראה שדקדק שהיו כהנים, מהתרגום "ומקדשין מיניה", ויתכן שכוונתו כי בכל מקום התרגום "ויסחון מיניה" שהוא לשון רחיצה, וכאן [ובפרשת כי תשא, בקידוש ראשון] נקט לשון "קידוש" שהוא בהכשר הכהן, וטעמו, כי כל שבעת ימי המלואים רחצו יו"ר כטבילת יום כפור, וכלשון **התורת כהנים** [צו מלואים א'] באותה שעה זכו לקידוש יו"ר וטבילת יו"כ, וראה שם בראב"ד שרחצו כל גופם ובכללו יו"ר בכל שבעת ימי מלואים, ורק בשמיני קדשו.

והרמב"ם [שם] גרס שהלימוד מהפסוק הכתוב בפרשת כי תשא שנאמר אהרן ובניו, והיו אלעזר ואיתמר ופנחס עמהן הרי ארבעהה. והקשה **הכסף משנה** הרי נדב ואביהוא היו חיים באותה שע"ה ואין ליישב שמיעוט רבים שנים, שהרי דרש גם על פנחס.

וראה **בחתם סופר** [או"ח קע"ג] שכתב שבימי המילואים לא היה קידוש יו"ר כי היו טובלים, ונמצא שהחלו לקדש יו"ר רק אחר מיתת נדב ואביהוא. והעלה מכך שעל קידושי יו"כ אינו חייב מיתה כי מצווה לטבול, וכמבואר לעיל שאינם להכשר כהן אלא מסדרי יו"כ. וכבר העירו האחרונים שיסוד זה שייך רק בשאר הקידושים ביו"כ, שאין חייב עליהן מיתה כי אינם להכשרו של כהן, אך בקידוש ראשון נראה שמעכב וחייב עליו מיתה, וכן צריך להיות בכל קידוש שבכניסה למקדש, ואפילו בימי המלואים, וראה זבח תודה, וצ"ע.

ובאבי עזרי כתב שבפרשת כי תשא נאמר והיתה לו ולזרעו לדורותם, וכבר נגזרה מיתה על נדב ואביהוא כמבואר במכילתא [שמיני כ"א], ובהכרח שאין הכוונה אלא לאלעזר ואיתמר ופנחס שהוא זרעם. וכן כתב **בתורה תמימה.**

7. לכאורה תמוה איך מועיל הקידוש כשמניח ידו על רגלו, והלא הוא חוצץ, וראה **בשפת אמת** שהקשה הרי הוא נוגע במקומות המכוסים, [ותירץ שהכהנים היו מהלכים יחפים, ורגליהם מקום מגולה], **ובשלום רב** כתב שלא נגע ממש ברגל אלא הניח ידו מעליה, ולפי דבריו גם אין חציצה, אך מדברי **הרמב"ם** לא משמע כן שכתב בפירוש המשנה "וחוכך רגלו בידו".

וצריך לומר שכיון שאינו מניח ידו במקום אחד אלא חוכך, נמצא שהמים מקדמין ואינו חוצץ, וגם אינו צריך קידוש יו"ר כשהמקום רחוץ, שאין נגיעה במקומות המכוסים מחייבת נטילה אלא משום זיעה. [וראה ביומא ל. ותוס' ד"ה מצוה, שמשמע שאין חיוב קידוש יו"ר על נגיעה במקומות המכוסים].

8. **רש"י** בחומש [שמות ל, יט] כתב בבת אחת היה מקדש ידיו ורגליו, וכך שנינו בזבחים מניח ידו הימנית על גבי רגלו הימנית וכו', ובסוגיין ד"ה מניח] אינו ברור אם כוונתו לתנא קמא או לרבי יוסי בר"י. ומשמע שלתנא קמא בבת אחת הוא ידו על רגלו, ולרבי יוסי בר"י ידיו זו על זו ורגליו זו על זו. [או

אמר ליה רב סמא בריה דרב אשי לרבינא: וליתיב מיתב, מדוע שלא יישב מתחת לכיור, **ולקדש** ידיו ורגליו כאחת ללא צורך בסיוע?[9]

אמר ליה רבינא: **אמר קרא** "בבואם אל אהל מועד או בגשתם אל המזבח **לשרת",** וסמיך ליה "ורחצו ידיהם ורגליהם", להקיש קידוש ידים ורגלים לשרות[10], **ושירות — מעומד הוא!**

תנו רבנן: כהן אשר **קידש ידיו ורגליו ביום אין צריך לקדש בלילה,** והוא שלא יצא חוץ למקדש ולא הסיח דעתו. אבל אם קידש **בלילה, צריך** לחזור **ולקדש ביום, דברי רבי.**

שהיה רבי אומר: לינה מועלת [מועילה לפסול] **בקידוש ידים ורגלים,** כי משעלה עמוד השחר נחשב שעברה עליו "לינה", ולינה פוסלת את קידוש ידיו ורגליו של אתמול.

כגירסא "שתי ידיו על שתי רגליו"], ובשם מרן **הגרי"ז** ביארו שנחלקו אם העיקר הוא שיתקדשו יו"ר כאחד או שיהיה מעשה רחיצה אחד לכולן. והדברים טעונים ביאור.

ובשו"ת שער אפרים [מח] **וחתם סופר** [או"ח קצ"ד] הקשו שהרי נאמר בפסוק "את ידיהם ואת רגליהם" וקיימא לן במגילה ב ב ש"את" מפסיק קרא, ואיך פירש רש"י שצריך לקדש בבת אחת. ותירצו שבסמוך [פסוק כ"א] נאמר ורחצו ידיהם ורגליהם בלי הפסק "את", ובכך חזר קרא ועירבן.

אמנם **במנחת חנוך** [קו, אות ד י יא טז] דן שהחיוב לקדש בבת אחת הוא רק באופן שצריך לקדש שתי ידיו ושתי רגליו, אבל אם התחייב לקדש רק ידיו או רק רגליו, או יד אחת או רגל אחת בלבד, [כגון שנתלכלכה או שהסיח דעתו כך מאחת מהן] אין צריך לרחוץ את כלן עמה, ויתכן שלכך נכתב בפסוק אחד "את", ובשני נאמרו יחד. [וכבר תמה בשער אפרים למה פירש"י כנ"ל על הפסוק הראשון וצ"ע].

ובמשך חכמה [שמות ל יט] כתב שנכתב "את" להפסיק, כדי להורות כדברי הספרי [פר' קרח] שאכילת קדשים טעונה רק קידוש ידיו ולא רגליו. אך **במנחת חנוך** [סוף קו] כתב שאין כוונת הספרי לקידוש יו"ר מדאורייתא אלא אסמכתא בעלמא, וכבר תמהו **בדבר אברהם** [ח"א כו טו] **ובשבט הלוי** [ח"ה בקנטרס לט, ב] על דברי המשך חכמה, שהרי הספרי עוסק בנטילת ידים מדרבנן לצורך אכילת תרומה, כמו שהוכיח המלבי"ם שם, ואיך יתכן להעמיד בכך את דרשת הפסוק. [וראה **אור החיים** שם שנקט כי "את" מתפרש "עם", שירחצו בבת אחת, וצ"ע].

ובהגהות הב"ח נקט שרש"י פירש את הדרשא מפסוק שלישי, והוא הכתוב [שם פסוק כ'] "ירחצו מים", [ודלא כהשטמ"ק שאין כוונת רש"י לצטט הפסוק עי"ש], ולדבריו נמצא שרש"י בחומש בא לפרש שלא נאמר ש"את רגליהם" בפני עצמו, אלא בבת אחת כדכתיב ב"ירחצו מים". וראה מנחת יצחק [חי' קנ"ב].

9. **הרמב"ם** בפירוש המשנה כתב לא ישב על הקרקע שאין ישיבה במקדש, ומשמע שאין דין עמידה, אלא שלא יישב, אבל מדבריו [בפ"ה מביא"מ הט"ז] משמע שצריך לעמוד, כי אין עבודה אלא מעומד. [וראה בהערה הבאה אם יש בקידוש יו"ר דין עמידה משום עבודה].

וראה **במגן אברהם** [קמא ב, תכב יא] שכתב כי כיון שאין חיוב עמידה בעזרה אלא איסור שלא יישב, לפיכך מותר לסמוך, ובכך ביאר את דברי תוס' שכוונת הגמרא בסמוך להקשות שיסמוך, ולדבריו לכאורה אחר שדרשו "לעמוד לשרת" ששירות מעומד הוא, נמצא שצריך עמידה בעבודה, ולא מועילה סמיכה, ותמוה מה טעמו של רבי יוסי בר"י. וראה **קרן אורה** ובהערות על תוס'.

ובפמ"ג [קמ"א ב] דקדק שהרמב"ם כתב "ואינו מקדש שהוא יושב", וכוונתו שלכתחילה אסרו רבנן לסמוך אטו ישיבה, כי ישיבה פוסלת, אך סמיכה אינה מחללת עבודה, אבל **בנודע ביהודה** [קמא או"ח ה] נקט שלדעת הרמב"ם סמיכה מעכבת בקידוש.

ובשטמ"ק הביא מחלוקת הראשונים אם סמיכה שאין שמה עמידה היא דוקא באופן שלא יכל לעמוד בלא סמיכה, או אפילו כשיכל לעמוד בלעדיה, אלא שנשען בחוזק עד כדי שאם תנטל יפול, אינה נחשבת עמידה. ויתכן שנחלקו אם הוא איסור ישיבה, וכשאינו יכול לעמוד בלא סמיכה הרי הוא כיושב, או שיש לו חיוב לעמוד ולפיכך אף כשעומד מצד עצמו, כיון שנשען ויכול ליפול, חסר בקיום העמידה. [ויש שביארו שאינם חולקים. אלא סימן לדבר הוא, שאם נופל, ראיה שאינו יכול לעמוד].

10. **רש"י** פירש שהוקש קידוש לשירות בפסוק [שמות ל, כ] או בגשתם אל המזרח לשרת [להקטיר אשה לה']. והיינו שהקידוש עצמו אינו שירות, אלא הוקש לו ללמד שדינו כשירות, ויש לעיין אם הוקש לדיני שירות בעלמא, או דינו רק כשירות שהוא קודם לו.

ובמנחת חינוך [קו] כתב שדינו כעבודה, ולפיכך חציצה בין רגלו לרצפה בעת הקידוש, פוסלת. ומסתבר שכוונתו שהקידוש הוא חלק מהעבודה שהוא קודם לה, ודינו כדינו העבודה. אכן **בשפת אמת** [כג ב] הוכיח שאין קידוש יו"ר כעבודה, שהרי לא הוצרך להיות לבוש בגדי כהונה בעת הקידוש, [אלא רק בכדי שלא יהיה מחוסר גישה ולבישה], ובפשטות הכוונה שחוץ מ"עבודה" יש דיני "שירות", שמצינו בשירת הלויים שירות בשם [ערכין יא א] ובברכת כהנים [סוטה לח א] מה משרת בעמידה אך מברך, ובשירות אין דין בגדי כהונה אלא בעבודה.

וראה להלן [קיט ב] שדרשו מיעוט שאין קידוש יו"ר בבמה, **ובשפת אמת** תמה למה הוצרך לכך מיעוט והרי אין כיהון בבמה. ובהכרח שהקידוש מדין העבודה, ולכך הוצרך למעטו כמו שהוצרך למעט בגדי כהונה בבמה, כי חיוב בגד"כ הוא גם מצד העבודה, וכמבואר לעיל יח א]

ובאבי עזרי [פ"ח מכה"מ ה"א] דייק מדברי הרמב"ם [פ"ה מביא"מ הט"ז] שהקידוש עצמו נחשב כעבודה, שכתב "ואינו

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: אין לינה מועלת בקידוש ידים ורגלים וכל עוד לא יצא ולא הסיח דעתו, הוא יכול להמשיך ולעבוד מכח קידוש ידיו ורגליו של אתמול.

תניא אידך: היה עומד ומקריב על גבי מזבח כל הלילה, משהגיע **לאורה** של עמוד השחר הרי הוא **טעון קידוש ידים ורגלים** כדי להכנס מחדש לעבודה, **דברי רבי**[11].

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: כיון שקידש ידיו ורגליו **מתחילת עבודה** הרי **אפילו מיכן ועד עשרה ימים** אם המשיך בעבודתו ולא הפסיק, ולא הסיח דעתו ממנה, **אינו צריך לקדש!**

וצריכא לש?נות את שתי הברייתות הללו:

דאי אשמעינן רק ברייתא **קמייתא** הוה אמינא שרק **בההיא** ברייתא **קאמר רבי** שלינה מועלת **משום דפסק ליה מעבודה** של היום **לעבודה של** מחר [שכך היא משמעות הברייתא, שהרי לא שנו בה "היה עומד ומקריב כל הלילה עד שהגיע אור עמוד השחר" כמו בברייתא השניה], **אבל בהא** באופן שעוסקת בו הברייתא השניה — כגון **דלא פסק ליה** לעבודתו עד שהגיע יום המחרת **אימא מודי ליה רבי לרבי אלעזר ברבי שמעון** שאינו צריך לחזור ולקדש, ולכן השמיענו בברייתא השניה שלינה מועלת לרבי אפילו כשלא פסק מלעבוד[12].

ואי אשמעינן רק **בהא** ברייתא השניה הוה אמינא **בהא** באופן זה בלבד **קאמר רבי אלעזר ברבי שמעון** שאינו צריך לחזור ולקדש כיון שלא הפסיק מעבודתו, **אבל בהא** ברייתא הראשונה שהפסיק לעבוד אלא רק לא הסיח דעתו **אימא מודי ליה לרבי** שלינה מועלת וצריך לחזור ולקדש, ולכן השמיענו שכל שלא יצא מהמקדש ולא הסיח דעתו, ואפילו הפסיק עבודתו אין לינה מועלת בו, ולפיכך **צריכא** לש?נות את שתי הברייתות!

ומבארינן: **מאי טעמא דרבי** שמצריך לחזור ולקדש בבוקר הבא? משום **דכתיב "בגשתם"**, וכל גישת שחרית גישה חדשה היא שהרי בכל בוקר היו עורכים מערכה חדשה של עצים על גבי המזבח.

מאי טעמא דרבי אלעזר ברבי שמעון שאינו צריך לחזור ולקדש בבוקר הבא? **דכתיב "בבואם"** וכל זמן שלא יצא מהמקדש אינו מחויב לחזור ולקדש שהרי אין כאן ביאה חדשה.

ומקשינן: **ואידך**, רבי, למה לא אמר **נמי** כרבי אלעזר ברבי שמעון, **והא כתיב "בבאם"** ואין זו ביאה חדשה?

ומתרצינן: רבי סבר ש"בבואם" לא נכתב ללמד שאינו מחויב בקידוש עד שיצא מהמקדש, אלא נצרך להכתב משום **דאי כתיב "בגשתם"** בלבד **ולא** שעומד ועובד. ובפשטות לדבריו חל פסול לינה על הקידוש הראשון על ידי הסחת דעתו, ורק הוא מחייבו בקידוש חדש. ובהמשך הסוגיא נברר את גדרי פסול לינה, ועל מה חל הפסול.

מקדש כשהוא יושב מפני שהוא כעבודה, ואין עבודה אלא מעומד שנאמר לעמוד לשרת". והיינו שהלימוד הוא על עצם דין עמידה בעבודה, ולא לדמות קידוש לעבודה, כי קידוש עצמו הוא עבודה, ואינו תלוי בדיני העבודה שהוא קודם לה. [וראה להלן הערה 13]. אולם כבר הבאנו שבפיה"מ כתב ש"אין ישיבה במקדש" שנאמר לעמוד לשרת. ומשמע שאינו מדיני עמידה בעבודה. [וראה בהערות על תוס']

ונפקא מינה בנידון זה לגבי קידוש לעשיית פרה שאינה עבודה, או לביאה ריקנית, שמצד העבודה אינו חייב בעמידה, אלא רק אם הקידוש עצמו נחשב כעבודה. וראה להלן [כ ב הערה 8].

11. לדעת רבי לינה מועלת בקידוש יו"ר, ו"לינה" היא שעבר עליו זמן עלית השחר וכעת נקטה הגמרא שטעמו משום דכתיב "בגשתם", וכשיש מערכה חדשה נחשבת "גישה" אחרת ובפשטות היינו שחיוב הקידוש הוא מדין עבודת הקרבנות, ולכן הוא תלוי במערכה, ואינו חלות פסול לינה, אלא שמתחייב בקידוש נוסף למערכה חדשה.

ואילו רבי אלעזר בר"ש סבר שהחיוב הוא על הכהן להכשרו לעבודה, וכיון שהוכשר בביאתו אינו חייב בקידוש נוסף כל זמן

12. **הרמב"ם** [פ"ה מביא"מ ה"ח] כתב קידש ידיו היום צריך לחזור ולקדש למחר, אף על פי שלא ישן בלילה שהידים נפסלות בלינה, קידש בלילה והקטיר החלבים בלילה צריך לחזור ולקדש ביום לעבודת היום. והקשה **באבן האזל** למה הוצרך לכתוב את האופן הראשון והרי מבואר בסוגיין שלדעת רבי שלינה פוסלת די לנו באופן השני שהיה עומד ומקריב כל הלילה, שהרי אם כשלא פסק מעבודה צריך לקדש כל שכן כשלא עבד.

וביאר, שרבי ורבי אלעזר בר"ש נחלקו בתרתי, והברייתא הראשונה עוסקת באופן שקידש בלילה לעבודת לילה [ו"פסק" מעבודת יום], ובזה רבי מחייב לקדש בבקר אפילו אם עבד כל הלילה, ורבי אלעזר בר"ש סובר שאינו צריך לקדש, והברייתא השניה עוסקת באופן שקידש ביום וגם עבד כל הלילה, ואף בזה סבר רבי שצריך לקדש למחר, משום גישה חדשה.

והרמב"ם פסק באופן שקידש לעבודת יום ולא פסק בלילה כרבי אלעזר בר"ש שאין צריך לקדש, ורק באופן שפסק

כתיב "בבואם" הוה אמינא על כל גישה וגישה חייב לקדש ואפילו היו כל הגישות באותו היום אלא שפסק מעבודתו בין גישה לגישה, לפיכך **כתב רחמנא "בבואם"** לומר שאינו חייב לחזור ולקדש באותו יום אלא אם יצא ובא מחדש ולא על כל גישה וגישה.

ועוד מקשינן: **ואידך,** רבי אלעזר ברבי שמעון, **נמי** יקשה עליו **הא כתיב "בגשתם"** ולמה לא יתחייב בקידוש על הגישה החדשה ביום השני?

ומתרצינן: רבי אלעזר ברבי שמעון סובר שאין כוונת הפסוק לחייב על כל גישה חדשה, אלא הוצרך להכתב משום **דאי כתיב "בבואם"** בלבד **ולא כתיב** גם **"בגשתם" הוה אמינא כי אפילו אביאה ריקנית** שאין בה עבודה מיחייב בקידוש, קא משמע לן שרק ביאה שיש בה גישה למזבח חייבת בקידוש.

ומקשינן: וכי אפשר לומר שהיתה הוה אמינא שיתחייב בקידוש אפילו **אביאה ריקנית? והא כתיב** בפירוש **"לשרת"**, שמשמעותו פטור מקידוש לצורך ביאה ריקנית?![13]

אלא, אכן לא נכתב **"בגשתם"** כדי לפטור ביאה ריקנית מקידוש, כי אם **מיבעי ליה לכדרב אחא בר יעקב.**

דאמר רב אחא בר יעקב: הכל מודים, רבי מאיר וחכמים שנחלקו בקידוש ידים של הכהן הגדול ביום הכיפורים [חמש טבילות היה הכהן הגדול טובל ביום הכיפורים בהחליפו את בגדיו מבגדי לבן לזהב ולהיפך, וכמו כן היה טעון שני קידושי ידים ורגלים, האחד לפני הטבילה והשני לאחריה. ונחלקו רבי מאיר וחכמים בקידוש הראשון שלפני הטבילה, האם

מעבודתו בלילה, אף שלא ישן הלכה כרבי, שצריך לקדש משום לינה. [דפסול לינה מדאורייתא, וכן נקט בקרן אורה וליקוטי הלכות]. ובסוף דבריו מדובר באופן שקידש לעבודת לילה, ובזה, אפילו אם לא פסק, צריך לקדש למחר. כי אף לרבי אליעזר שלמד מ"בבואם" אינה גישה אחת אלא עם גישה של יום, [ולכן חילק בלשונו, ולא כתב באופן הראשון "שהקטיר כל הלילה" וראה **טהרת הקודש**].

אמנם לפי המבואר לעיל שמחלוקתם אם חיוב הקידוש על הגברא או מצד העבודה, נמצא שלרבי אלעזר בר"ש אי אפשר לחלק בין קידוש שנעשה ביום או בלילה, כי הגברא מקודש, ואין הקידוש תלוי בעבודה, ותמוה למה קידש בלילה ולא פסק מעבודה צריך לקדש למחר. וראה **בקרית ספר** שנקט שפסול לינה מדרבנן, ומדאורייתא אין חיוב קידוש אלא בשחרית למערכה חדשה, ולכן רק קידוש של שחרית מועיל למחר, ולא קידוש של לילה. ועיין בהערה 14 על הגמרא להלן [כ א] **שהקרן אורה** ביאר דברי הרמב"ם כרבא שם, ודבריו דחוקים כמבואר שם.

13. **תוס'** ביומא [ה ב] כתבו שרק בביאה ריקנית למזבח אין צריך קידוש יו"ר, אבל בביאה ריקנית להיכל צריך לקדש יו"ר, ואם לא רחץ חייב מיתה, וביארו ש"לשרת" נאמר בבואו למזבח דוקא. וכן משמע מלשון **החינוך** [ק"ו] "בכל עת הכנס להיכל, והבא לעבוד עבודה. וביאר **המנחת חינוך** שדעתו לחייב מיתה אף בביאה ריקנית להיכל, אמנם כך היא גם לשון **הרמב"ם** בסהמ"צ [עשה כד], וראה בר"י קורקוס [פ"ז מבית הבחירה הכ"א] שאין כוונתו לחייב מיתה אלא רק לאיסור, שהרי דעתו שחיוב קידוש הוא רק בנכנס לעבוד וכדלהלן.

והקרן אורה הקשה איך היה אפשר לומר "בגשתם" לחייב על כל גישה וגישה. והרי לא נדע לחייב על ביאה ריקנית להיכל. **ובחזו"א** [ג ג] תירץ שכוונת הגמרא אילו נאמר "בגשתם אל אהל מועד" במקום "בגשתם אל המזבח" והוכיח מכך שלינה פוסלת גם בביאה ריקנית, ואף שבביאה ריקנית לא שייך חילוק ימים, מכל מקום הקידוש לכניסה למקדש תלוי בקידוש לעבודה, ואילו לא נפסל בלינה בביאה ריקנית אם כן צריך לכתוב "בבואם" לחייב קידוש על ביאה לאוהל מועד. עי"ש.

ודעת **רש"י בחומש** [שמות ל, כ] ותוס' בסנהדרין [פ"ג א] נקטו שגם בהיכל אינו חייב על כניסה כשאינו רחוץ ידים ורגלים אלא אם עבד עבודה. וכן משמע מדברי הרמב"ם [פ"ה מביאת מקדש ה"א] לקדש יו"ר ואחר כך יעבוד, וכהן שעבד ולא קידש וכו', ומה ששנינו בכלי [פ"א מ"ט] שיש מעלה בהיכל על האולם שאין נכנס לשם שלא רחוץ יו"ר, היינו מדרבנן, ועיין **בתוס' יו"ט** שם.

ובתוס' בסנהדרין הביאו ראיה שאין חייבין על ביאה ריקנית בהיכל, שהרי אמרו שם שאין חיוב על סידור השלחן והטבת הנרות כשאינו רחוץ יו"ר, ומשמע שאינו מתחייב על עצם כניסתו. **ובהעמק דבר** [שמות ל, כ] דחה, שהאיסור הוא על הכניסה ולא על השהיה בהיכל, ונפקא מינה לאופן שקידש יו"ר ונכנס והסיח דעתו או נטמא שאינו חייב משום ביאה ולא משום סידור שולחן, אלא רק עם עבד עבודה. וראה **בשבט הלוי** [שם] שהחיוב הוא על הכניסה ולא על העבודה, אלא שאינו חייב אלא בכניסה לצורך עבודה.

ויש לעיין בקידוש לביאה ריקנית, אם דינו כעבודה שהוא קודם לה, האם צריך לעשותו בעמידה או שאף בישיבה כשר שאין לו דין עבודה מצד עצמו [ראה לעיל הערה 10]. ונפקא מינה למי שקידש מיושב לכניסה ריקנית, שאינו עובד אך מסדר את השלחן, ואם החיוב רק על הכניסה יתכן שגם יכול לעבוד אחר שנכנס בדין וצ"ע.

וראה **ראב"ד** [פ"ק דתמיד] שבביאה ריקנית אין צריך לקדש יו"ר מהכיור, ולכאורה היינו משום שאינו מקדש לעבודה. אין לו דיני עבודה, אמנם גם אם בעלמא הקידוש הוא להכשר הכהן, כשאינו בא לעבודה אינו מקדש מכיור, כמו שמצינו

צריך לקדש ידיו ורגליו לפני פשיטת הבגדים או לאחרי הפשיטה. אבל לאחר שטבל, ובא ללבוש את בגדיו ולקדש ידיו ורגליו, לא נחלקו אם יקדש לפני הלבישה או לאחריה] אלא הכל מודים **בקידוש שני** שלאחר הטבילה, שרק לאחר **כשהוא לבוש** את בגדיו, הוא **מקדש**, ולא בהיותו ערום לפני הלבישה.

ודין זה למדנו ממה **דאמר קרא "או בגשתם** אל המזבח לשרת — ורחצו ידיהם ורגליהם", ודרשינן, מי הוא זה שרוחץ ידיו ורגליו בגשתו אל המזבח? **מי שאינו מחוסר** אחר קידוש **אלא גישה בלבד, יצא זה,** שטבל בעודו ערום, **שמחוסר לבישה וגישה.**[14] וסבר רבי, היות והוצרך "בגשתם" ללמדנו דין זה, נמצא שאינו פנוי ללמד על כך שלינה מועלת לקידוש ידים ורגלים.

ועוד הוינן בה: המשך הפסוק "או בגשתם אל המזבח לשרת **להקטיר אשה** לה'", **למה לי?** והרי פשיטא שצריך קידוש, כי בכלל גישה אל המזבח הוא?!

כ-א ומתרצינן: **מהו דתימא, הני מילי** שצריך לקדש ידיו ורגליו, דוקא כשהוא ניגש לעבוד **עבודה** חשובה **דמעכבא כפרה,** כגון עבודת הדם וקמיצת המנחה,[1] אבל כאשר הכהן ניגש לעבוד **עבודה דלא מיעכבא כפרה,** כמו הקטרת אימורין, אולי **לא** יתחייב בקידוש ידים ורגלים, לכן **קא משמע לן** שכל גישה אל המזבח, ואפילו להקטיר אשה, שאינה עבודה שמעכבת את הכפרה, הרי היא טעונה קידוש ידים ורגלים לפניה.

כי אתא רב דימי מארץ ישראל לבבל, **אמר** בשם **רבי יוחנן: בעי אילפא — לדברי** רבי אלעזר ברבי שמעון **האומר אין לינה מועלת בקידוש ידים ורגלים,** שאינו צריך לחזור ולקדש ידיו ורגליו למחרת [אם לא יצא ולא הסיח דעתו], **מי כיור** ששהו בכיור כל הלילה, **מהו שיפסלו** בעלות עמוד השחר של היום הבא, **בלינה**?[2]

מי אמרינן, הרי **הני** מים שבכיור, **למאי** הם ראוים? — **לקידוש ידים ורגלים.** והרי **קידוש ידים**

שמקדש ביו"כ בקיתון של זהב, וכן שבעת ימי המלואים לא הוצרכו לכיור [אלא בשמיני], שרק קידוש להכשר כהן לעבודה צריך כיור, אבל כשכבר קידש לעבודה, וחיובו רק מדין קידוש כהן, אינו צריך לקדש מכיור.

ולענין זר שנכנס לצורך שחיטה וסמיכה מצינו **בריטב"א** ביומא [ל א] שאין לו איסור כניסה שלא רחוץ יו"ר, שלא הצטווה בכך, וטעמו נראה כביאור השטמ"ק להלן [כג ב] שקידוש יו"ר הוא להכשר כהן, ואיסור שאינו רחוץ הוא משום זרות, ואם כן לא תועיל לזר רחיצת יו"ר, שנשאר בו איסור זרות. ולפי דבריו, הראיה שמשה רבינו היה כהן הוא מעצם הרחיצה שאינה אלא בכהנים, ואף אם בא לביאה ריקנית, לא היה חייב אלא אם הוא כהן, רק אין ראיה ששמש בכהונה.

14. כבר הבאנו לעיל [בהערה 2] **שהבית הלוי** [ח"א ה] שאין הלכה זו כפשוטה, שיש דין שיהיה לבוש בעת הקידוש, אלא פסול הוא שחל בעת שפושט בגדיו, ואפילו אם קידש לבוש ואחר כך פשט, צריך לקדש שוב, שבטל הקידוש לגבי עבודה שחסר לבישה לפניה.

אך באופן שכבר עבד אחר הקידוש ואחר כך פשט בגדיו, אינו צריך לקדש שוב לעבודה שאחריה, כמו שמצינו בעבודת יו"כ שרק קידוש ראשון מן הכיור ומעכב, ולא קידושין שאחר עבודה ראשונה.

1. **בשטמ"ק** תמה הרי שאינו רחוץ ידים ורגלים נלמד ב"חוקה חוקה" ממחוסר בגדים, ובמחוסר בגדים נאמר קרא שפוסל אף כשאינו מעכב כפרה ותירץ שהגזירה שוה מלמדת שאם צריך קידוש ולא קידש, שהוא מחלל, אבל כשקידש וצריך לקדש שוב אחר לינה, הוה אמינא שאינו חייב לקדש אלא בהקטרה המעכבת כפרה, ולבאורה כוונתו לבאר כרבי אלעזר בר"ש, שרק חסרון קידוש נלמד מחסרון בגדים בכל עבודה, אבל פסול לינה אינו חל אלא בכהן ואי אפשר ללמדו מחסרון בגדים, כי יתכן שאינו נפסל לכל עבודה.

אמנם רש"י כתב "מהו דתימא דבעינן קידוש שחרית וכו'" ודקדק **השפת אמת** שמבאר תירוץ הגמרא לפי רבי שקידוש ידים ורגלים נפסל בלינה, ותמה למה לא מבאר כרבי אלעזר בר"ש, והרי קושית הגמרא גם לשיטתו, שהרי הקטרה גישה חדשה היא.

ובהכרח שדעת רש"י כי רק לרבי אפשר לחלק בין עבודה המעכבת לשאינה מעכבת, כי הקידוש מדיני העבודה, ולפיכך אינו נלמד ממחוסר בגדים שהם מדיני כהונה, מה שאין כן לרבי אלעזר בר"ש שגם הקידוש מדיני כהונה, ואין חילוק בין העבודות.

וראה בחידושי **הגרא"ל מאלין** [י"א עמ' כ"ז] שנדחק להעמיד ביצא מן המקדש, וביאר שבטל ממנו רק הקידוש לעבודה ולא הקידוש לכהונתו, והוה אמינא שאינו צריך קידוש לעבודה אלא כשבא לעבוד עבודה המעכבת כפרה, ונקט שהקידוש בשחרית הוא קידוש רק לעבודה עי"ש.

2. פירש רש"י, שהספק הוא האם חלה לינה על מי הכיור, כיון שאינם דומים מי הכיור למי קידוש ידים, לפי שהמים של קידוש ידים כבר ניגרו, ואין ללינה על מה לחול. וראה **בצאן קדשים** [בע"ב] שנקט כי לדעת רבי חל פסול לינה על מי הקידוש שעל ידיו, אף על פי שכבר ניגרו. ולדבריו נראה, שכל ספיקו של אילפא הוא רק לרבי אלעזר ברבי שמעון, כי לפי רבי פשיטא שיפסלו, ורק לרבי אלעזר ברבי שמעון שמכשיר במים של קידוש ידים שכבר ניגבו מידיו, מספקא לן אם מי

ורגלים גופייהו, לא פסיל בהו לינה, ואם כן, מדוע שיפסלו המים המקדשים בלינה?

או דילמא, כיון **דקדיש להו** למים **בכלי שרת,** בכיור, **מיפסלי** בלינה ככל הקדשים שהתקדשו בכלי שרת, שאם לנו לאחר שהתקדשו בו, הם נפסלים בלינה(3).

כי אתא רבין, אמר רבי ירמיה אמר רבי אמי אמר רבי יוחנן: הדר, אחר שהסתפק ודן בדבר, **פשיט אילפא** לבעייתו, ואמר: **כמחלוקת בזו,** אם לינה מועלת בקידוש ידים ורגלים או לא, **כך מחלוקת בזו,** במי כיור שלנו, אם נפסלו בלינה!

אמר לפניו [לפני רבי ירמיה] **רבי יצחק בר ביסנא** תלמידו: **רבי,** וכי **אתה אומר כן** בשמו של רבי אמי שפשט אילפא את בעייתו ואמר ש"כמחלוקת בלינה בקידוש כך מחלוקת בלינה במי הכיור"?

והרי **הכי אמר רבי אמי אמר רבי יוחנן משמיה דאילפא: כיור שלא שיקעו** אותו בתוך הבור של מים שהיה בחצר המקדש, **מבערב, מקדש ממנו** הכהן **את** ידיו ורגליו **לעבודת לילה** [שהיא הקטר חלבים], **ולמחר אינו מקדש!**

והוינן בה לפני רבי אמי, מה היא הכוונה במה שאמר בשם אילפא **שלמחר "אינו מקדש".**

האם הכוונה היא **דלא צריך לקידוש** למחר, כיון שהכהן יכול לקדש את ידיו ורגליו מהכיור בלילה, ואינו צריך למחר בבוקר לחזור ולקדשם, וכדעת רבי אלעזר ברבי שמעון שאין לינה מועלת בקידוש ידים ורגלים. אבל ביחס להכשר המים שבכיור, אם נפסלו בבוקר בלינה אם לאו, לא התייחס אילפא בדבריו.

או דילמא כוונת אילפא באמרו "למחר אינו מקדש", היא לומר כי **איפסלו** מי הכיור **בלינה.** ולכן אינו יכול לקדש מהם למחר. ואפילו רבי אלעזר ברבי שמעון מודה, כי היות שנפסלו המים בלינה, אין יכול לקדש בהם.

הכיור, שהם בעין, נפסלין בלינה או לא. אולם אם נבאר שלדעת רבי לא חל פסול בלינה, אלא שחסר קידוש ידים לגישה חדשה, הרי חסרון זה אינו שייך במי כיור, ואדרבא, פשיטא שלא יפסלו מצד לינה, שהיא מדיני עבודה.

אולם **בשטמ"ק** כתב [באות ה'] שלרבי פשיטא שהמים נפסלים, כי אם קידוש ידים נפסל בלינה, כל שכן מי כיור. וצריך ביאור מהו הקל וחומר, אם כל הפסול הוא משום חסרון קידוש לגישה חדשה, וכנ"ל [וכדברי הצאן קדשים יתכן לומר שהם רק לשיטת הסוגיא דלקמן, ושם יבואר].

ובחזו"א [ג' ד'] כתב שאילפא דן רק לפי רבי אלעזר ברבי שמעון משום שלשיטתו שייך שלא יצטרכו למי הכיור היום, כי אפשר לעבוד על ידי קידוש של אתמול, ולפיכך יתכן שאין בהם פסול לינה. אבל לרבי, פשיטא שיפסלו משום שצריך לקדש בכל יום, ונעשין מי הכיור ליומן, וצריך לחדשם בכל יום.

והנה הצד לפסול מי כיור לפי רבי אלעזר בר"ש, אף על פי שמכשיר מי קידוש ידים, בפשוטו הוא, משום שלא שייך פסול על מים שנגבו, והנידון הוא רק על הידים, ובידים עצמן אין קדושה להפסל. אבל מי כיור שהן בעין, חל עליהם פסול.

אך **הגרי"ז** ביאר, שהחילוק הוא בין מי כיור שיש זמן מסוים לקדושתן, כי כאשר הוקדשו בכלי שרת, בעת הקדשתן נקבע בהם זמן לינה, לבין הידים, שאין זמן מסוים לקדושתן, כי לרבי אלעזר כל זמן שלא פסק אינו צריך לקדש. [והצד להכשירן, לכאורה תמוה, שהרי רק בקידוש נאמר "בבואם" ללמד שהפסול תלוי ביציאה, אך במים יהיה פסול לינה תלוי רק בעמוד השחר, וצריך לומר, שלרבי אליעזר אין פסול לינה בקידוש [ושלא כמבואר לעיל יט ב הערה 11] והספק הוא שמא דין המים תלוי בדיני הקידוש שהן עומדים לו, ובו אין פסול לינה].

ותמה **הגרי"ז,** איך שייך לומר שמי כיור נפסלין בלינה, והרי הם עומדים גם לניסוך המים [אם נשפכו השאורין] ולמי סוטה, וכיון שלינה פוסלת רק לקידוש אך קדושתן לא פקעה, למה יפסלו לסוטה [כמבואר ברמב"ם פ"ד מסוטה הי"ב], והרי אין צורך אלא ב"מים קדושים", וראה בחידושי הגרי"ז לסוטה [טו ב] שבירושלמי מבואר שיש פסול לינה לסוטה חוץ מפסול מי כיור לקידוש ידים ורגלים.

ובנתיבות הקודש הביא בשם **הגרי"ז** שאין מעילה במי כיור כי לא התקדשו מעולם בקדושת הגוף למזבח, אלא רק בקדושה לרחוץ ידים ורגלים, [ועל פי דבריו ביאר את מסקנת אילפא שבכך נחלקו רבי ורבי אלעזר בר"ש, אם יש בהם קדושת הגוף ולינה פוסלתן או לא]. וכן נקט **באבי עזרי** פ"ח מכה"מ ה"א, שלרבי נפסלין מי כיור בלינה, משום שהתקדשו קדושת הגוף בכלי שרת]. וראה **במשך חכמה** [שמות ט"ו י"א] שגם נקט שאין בהם מעילה, ומשום שנתנו לרחיצת הכהנים והנאתן. וראה **בזרע אברהם** [י] **ובצפנת פענח** [פ"ד מסוטה ה"ו] **ובתורת הקדש** [א' כ"ד] שדנו בזה.

3. **הרמב"ם** [פ"ג מבית הבחירה הי"ח] כתב "שהכיור מכלי הקודש, ומקדש, וכל דבר שיתקדש בכלי קודש אם לן נפסל", וכן כתב [בפ"ה מביאת מקדש הי"ד] מי כיור נפסלין בלינה. **ובקריית ספר** כתב שפסול מי כיור הוא רק מדרבנן.

אך **באבן האזל** [בביא"מ שם] דייק שנפסלין בודאי מן התורה, ולפיכך תמה הרי להלן [קד ב] מספקא לן אם לינה פוסלת בדבר שאינו נאכל, ופסק הרמב"ם [פי"ט מפסוהמ"ק ה"ג] שדינם ספק, ולמה במי כיור הכריע מספק לחומרא. [ודן אם הם ראוים לשתית סוטה, או שבעל כרחה אין חשובה

ולא פשיט לן רבי אמי אם לרבי אלעזר ברבי שמעון נפסלו מי הכיור בלינה אם לאו, ואילו **מר** [רבי ירמיה] **קא פשיט ליה מיפשיט** שכמחלוקת בזו כך מחלוקת בזו, וסובר רבי אלעזר ברבי שמעון כי כשם שאין לינה מועלת בקידוש ידים ורגלים, כך אין מי הכיור נפסלים בלינה!? (4)

תא שמע מהא דתנן במסכת יומא: **בן קטין עשה שנים עשר דד לכיור** כדי שיהיו המים יוצאים משנים עשר מקומות, ויוכלו שנים עשר כהנים לקדש כאחת. **אף הוא עשה מוכני,** גלגלים **לכיור,** (5) שהיו משקעים את הכיור בלילה בבור מים בחצר המקדש, בכדי שיהיו מי הכיור מחוברים בלילה למי מקוה, **שלא יהיו מימיו** של הכיור **נפסלים בלינה** (6), ולבוקר היו מעלים את הכיור באמצעות אותם גלגלים שעשה בן קטין ומעמידים אותו במקומו!

מאי לאו, הצורך לשקעו בבור כדי שלא יפסל בלינה, אפילו לדעת **רבי אלעזר ברבי שמעון היא?!**

ודחינן: **לא.** רק כדעת **רבי היא,** שסובר כי קידוש ידים ורגלים נפסל בלינה, ולכן הוא פוסל גם מי הכיור שלנו (7).

שתיה].

וכתב שקושיא זו לכאורה תלויה אם חל על הידים פסול לינה, שאם כן גם במי כיור חל פסול אף שלא הוקדשו בכלי כיון שעומדים לצורך הקידוש, אבל אם לא חל פסול, אלא חסר בקידוש לגישה חדשה, אם כן הפסול במי כיור הוא מפני קידוש כלי, ויש בהם ספק, וקשה כנ"ל.

4. **בשטמ"ק** הקשה הרי עדיין אפשר לפשוט שלינה פוסלת במי כיור ממה שאמר מקדש ממנו "לעבודת לילה" ומשמע שלא לעבודת יום שלמחרת.

ולכן פירש, שודאי אילפא סובר שלינה פוסלת במי כיור, והספק היה אם אמר כן לפי רבי או אפילו לרבי אלעזר, והיינו שאם אמר "אינו צריך לקדש" כוונתו שפסולין אך אין צורך בהם וכרבי אלעזר, והוצרך לומר שראוים לקדש לעבודת לילה ואינם נפסלים כמתירין, וראה חזו"א [ג' ד'] שדן בכוונתו.

5. ביומא [לז א] אמרו "מאי מוכני גילגלא דהוה משקעא ליה" וכן משמע להלן [כא ב] וכן פירש רש"י כאן, אך **הרמב"ם** [פ"ג מבית הבחירה הי"ח] כתב "ומוכני עשה לו שיהיו בה המים תמיד, והיא חול כדי שלא יהיו המים שבה נפסלין בלינה, שהכיור מכלי הקודש וכו'", והשיגו **הראב"ד** מהגמרא ביומא ולהלן. וכתב **הכסף משנה** שהרמב"ם פירש בפירוש המשנה [ביומא] שהמוכני הוא כלי עגול סביב הכיור, והכיור שקוע בתוכו, וכשרוצים פותחים פי הכלי והמים זורמים ממנו לכיור.

אמנם **הרמב"ם** עצמו כתב [בפ"ה מביאת מקדש הי"ד] שהיו משקעים את הכיור במי מקוה או מי מעין כדי שלא יפסלו מימיו בלינה ולמחר מעלין אותו וכתב הכסף משנה שפירש כשני הפירושים, ובכל מקום נקט אחד מהם, אך **התוי"ט** [פ"א דתמיד מ"ד] תמה שהרי שני פירושים אלו אין עולים כאחד, ונמצא שהרמב"ם מסתפק כיצד לפרש, ולכן הראה לדברי הרמב"ם בפיה"מ בתמיד [פ"ג מ"ח] שהמוכני הוא כלי סביב הכיור, שהיו משקעין גם אותו במים בלילה, והקול נשמע בשיקועו. וראה ציור בפיהמ"ש באהלות [פ"ד]. אך **במאירי** [יומא לז א] כתב שהקול נשמע בשעת ההדרקה מהמוכני לכיור, ולא הזכיר שהשקיעו המוכני, ובאמת תמוה למה הוצרכו גם למוכני וגם להשקיע, והרי די בתקנה אחת שלא יפסלו המים בלינה.

ובפשטות, כוונת הרמב"ם בהלכות בית הבחירה, שעשו תקנה שלא יהיו הרבה מים בכיור, כדי שלא יצטרכו לשקעו. ובהלכות ביאת מקדש כתב שהיו משקעין אותו, דהיינו רק את הכיור [כמו שדקדק הערוך לנר בסוכה נ'] והיינו באופן שנשארו בו מים, ולא כבוד הוא ליפסל מים קדושים [רש"י ביומא]. וראה עוד ביאור **באבן האזל** [בית הבחירה שם].

6. **רש"י** פירש ששקעוהו במעיין, כדי שיהיו מימיו מחוברין למי מעיין ובטלה לינתן. וכן משמע מדברי **הראב"ד** [פ"ג מבית הבחירה הי"ח] שקדושים הם אך לא נפסלים כי הם מחוברים.

ובשטמ"ק גרס ובטלה קדושתן, וכוונתו שנעשו חולין ולא שייך בהן פסול לינה, וביאר **הגרי"ז** שכוונת השטמ"ק שהשיקוע מועיל אפילו אחר שנפסלו בלינה, כי אל שייך פסול אלא בדבר קדוש, אך אילו מבטל רק לינתן, הרי אחר שנפסלו לא יועיל שיקוע, וראה להלן [כא ב תוד"ה כיור, ובהערות שם].

ורש"י לא כתב כן, כי להלן [כא ב] נקט שצריך לשקעו מדין משמרת קדשים, ויתכן שגם אסור לבטל קדושתן, ולכן מחברן ומבטל רק לינתן, וראה **אבן האזל** [שם], ולהלן [כא א] נרחיב בזה.

ובברכת פרץ [פרשת קרח] הוכיח מדברי השטמ"ק שלא כדברי **האבני מילואים** [בשו"ת י"ח] שנקט כי ביטול תרומה ברוב אסור מה"ת משום משמרת תרומותי וב"ביטול קדושתן" משמע שעדיף לבטל קדושתן מאשר להניחן שיפסלו, וביאר שהטעם להעדיף ביטול, הוא משום שהמטמא או פוסל, גם אחר שקלקל נשאר הקדש פסול או טמא, ואילו במבטל רק גורם לשנות דינו שיהא חולין.

ובמשמר הלוי [נ'] חילק בין תרומה שיכול לאכלה ולא תבא לידי פסול, שבזה הביטול אסור משום "משמרת", מה שאין כן בשיקוע הכיור ומירוק בליעות קדשום שאם לא יעשם יפסל הקודש ממילא, ועדיף לבטלן כדי שלא יפסלו.

ב. **הגרי"ז** תמה הרי כשמשקעין אותו מבטלין עשה שיהיה כיור במקדש. וראה להלן [כד א] שנחלקו אם דוד קידש את מקום המקדש עד קרקע התהום, [ולפי זה נחשב הכיור במקדש, או שרק רצפה עליונה קדוש, [ולפי זה צריך לומר בדוחק שתחתית המקוה נחשבת רצפה עליונה].

7. **השפת אמת** הקשה, אם אכן דברי הברייתא "שלא יהיו

ותמהינן: **והא מדרישא** של משנה זו **רבי אלעזר ברבי שמעון** היא, **סיפא נמי רבי אלעזר ברבי שמעון** היא, **דקתני רישא: בא לו** הכהן הגדול ביום הכיפורים **אצל פרו** כדי להתוודות עליו ומיד לאחר מכן לשוחטו. **ופרו היה עומד בין האולם ולמזבח**, כאשר **ראשו לדרום**, אחוריו לצפון, **ופניו** היו מופנים **למערב** על ידי עקימת ראשו. **והכהן** היה **עומד** כאשר אחוריו מופנים למזבח, **למזרח**, **ופניו למערב** כלפי ההיכל.

ודייקינן: הרי פרו של כהן הגדול הוא חטאת, וחטאת צריכה להשחט בצפון העזרה. וכיון שהכהן הגדול היה עומד כשאחוריו למזבח, לצד מזרח, ופניו למערב כלפי ההיכל, ומיד אחרי הוידוי שחט את פר החטאת, נמצא שאותו מקום שבין המזבח להיכל, בצידה הצפוני של העזרה, יש לו דין "צפון". **מאן שמעת ליה דאמר "בין האולם למזבח — צפון** הוא **רבי אלעזר ברבי שמעון** הוא.

דתניא: איזהו "צפון" הראוי לשחיטת החטאת? **מקיר המזבח הצפוני ועד כותל העזרה הצפוני, וכנגד כל המזבח כולו,** הרי הוא **צפון, דברי רבי יוסי ברבי יהודה!** שהרי נאמר "ושחט אותו על ירך המזבח צפונה", ורק הקטע הצפוני לירך המזבח הצפוני נקרא "ירך המזבח צפונה".

רבי אלעזר ברבי שמעון מוסיף אף את כל הצד הצפוני — מערבי של העזרה ש**בין האולם למזבח, שיש** לו דין צפון[8]. [אבל לצדו השני של המזבח, לכוון שער ניקנור שבו היו נכנסים, שהוא צדה הצפוני מזרחי של העזרה לא היה דין צפון משום שקדושתו של צד זה היא קלושה, שהרי באחת עשרה אמות הראשונות שמן שער ניקנור היה מקום דריסת ישראל, ומשם ועד המזבח היו אחת עשרה אמות של דריסת הכהנים].

רבי מוסיף אף את צידה הצפוני מזרחי של העזרה, שבו **מקום דריסת רגלי הכהנים ומקום דריסת רגלי ישראל**[9].

אבל בפינה הצפונית מערבית של העזרה, הנמצאת **מן ה"חליפות" ולפנים, הכל מודים שפסול**

מימיו נפסלין בלינה" הם רק כרבי, ואילו רבי אלעזר מכשיר מי כיור שלנו, אם כן למה באמת עשו מוכני לפי רבי אלעזר. וכן תמה על לשון אילפא "כיור שלא שקעו" שהרי צידדה הגמרא שמה שאמר "אין צריך לקדש" כוונתו שאין המים נפסלין, ואם כן לשם מה משקעין אותו.

וכתב שלפי רבי אלעזר הוצרכו לשקע את הכיור רק לצורך מי סוטה, אבל לקידוש הן כשרים אף כשלא שקעו, והוכחת הגמרא מלשון "נפסלין", שאילו נפסלו רק לסוטה ולא לקידוש לא היה נחשבים פסולין, כי עיקרן עומדים לקידוש ידים ורגלים.

ונראה שהבין כי כשנוטל מים לסוטה מתברר למפרע שלכך הוקדשו, אך בפשטות כיון שבנתינתם לכיור הרי לא ידוע למה עומדים המים, לא יחול בהם פסול לינה כל זמן שעוד לא הוקדשו לסוטה, כי עיקר המים עומדים לקידוש. וצריך לומר שלב בי"ד מתנה עליהן למה הן קדושים, ובהכרח צריך לפרש כן, שהרי אין כלי שרת מקדש חולין. וראה **אבי עזרי** [פ"ה מביא"מ הי"ד] וצ"ע.

וראה **חק נתן, צאן קדשים וקרן אורה** שכתבו שיש מצוה לשקע הכיור במעין אף שאין צורך בכך, וצ"ע המקור למצוה זו. **ובשטמ"ק** להלן [כ"א, י"ז] כתב שעשו מוכני ושקעו את הכיור כדי להשמיע קולו בעת שמגיע זמן קידוש ידים ורגלים. ולהרמב"ם [בהלכות בית הבחירה] שהמוכני הוא להחזיק מים, יתכן שחוץ מהתועלת שלא יפסלו, נעשה המוכני להחזיק מים, וכן משמעות לשונו "שיהיו בה המים תמיד" והוסיף "שהיא חול כדי שלא יפסלו. ולדבריו בהלכות ביאת מקדש צריך לומר ששקעוהו כדי למלאתו וכמבואר שם [בהט"ו] ובתוס' ביומא [לח א] וראה עוד בדף כא ב הערה 3.

8. רש"י כתב דקילא קדושתיה משום שהיא מקום דריסת רגלי ישראל, וצריך לומר שכנגד המזבח נחשב חמור מי"א אמה אלו, כי לא נכנסו שם ישראל אלא לצורך לסמיכה ותנופה וכדו', **והרא"ש** [כלים פ"א מ"ט] נקט שאף כנגד המזבח נחשב כעזרת כהנים ונכנסים שם ישראל לצורך, וצריך ביאור במה קל מקום דריסת רגלי כהנים מכנגד המזבח.

ודעת **הרמב"ם** [פ"א מביאת מקדש הט"ו] שהמעלית שנשנו בתחילת מסכת כלים, הן מדאורייתא, ולפיכך שתויי יין ופרועי ראש שנכנסו לפנים מן המזבח, לוקין, **והמשנה למלך** נקט שהוא הדין כנגד המזבח. ואם כן בזה קילא קדושתיה של עזרת ישראל וכהנים, אבל הראב"ד והרמב"ן נקטו שמעלות אלו מדרבנן, ולא אסרו רבנן להכנס אלא בין האולם למזבח, אבל כנגד המזבח לא אסרו, ולשיטתם צריך לומר שחילוק קדושת המקומות הוא דאורייתא, אלא שאיסור הכניסה הוא רק מדרבנן.

9. **הרמב"ם** [פ"ה מבית הבחירה הט"ו] פסק כרבי שכל המקום באופק העזרה מכותל צפוני של עזרה עד כותל המזבח שהם שישים אמה ומחצה, וברוחב העזרה מכותל האולם עד כותל מזרחי של עזרה, שהוא כולל את עזרות ישראל והכהנים, וביחד שבעים ושש אמות, כולו צפון ושוחטים בו קדשי קדשים.

ובתוס' יו"ט יומא [פ"ג מ"ט] הקשה הרי אורך העזרה הוא הוא קל"ה אמה, ואם כן חציה הצפוני הוא ששים ושבע אמות ולמה כתב הרמב"ם שרק אורך שישים ומחצה נחשב צפון. והעלה מכך שרבי לא הכשיר את "צפון העזרה" אלא את "צפון המזבח" וכך חלק העזרה שמכנגד כתלו הצפוני של

לשחוט בה! ה"חליפות" הן שני מבנים שהיו צמודים לאולם משני צדיו ובו היו הכהנים מצניעין את סכיני השחיטה [הנקראים "חילוף"]. מבנים אלו, שהיה אורך כל אחד מהם חמש עשרה אמה, היו מסתירים את הפינות המערביות של העזרה מעין הרואה העומד סמוך למזבח.

ולכן נפסלה הפינה הצפונית מערבית שמאחורי בית החליפות הצפוני משום שאי אפשר להחשיבה כ"על ירך המזבח צפונה" עקב הסתרתה על ידי בית החליפות הצפוני!

וכיון שמוכח מהאמור ברישא "בא לו אצל פרו, ופרו היה עומד בין האולם ולמזבח" שמשנה זו סוברת כדעת רבי אלעזר ברבי שמעון, אם כן מסתבר כי גם האמור בסיפא "אף הוא עשה מוכני לכיור שלא יהיו מימיו נפסלין בלינה" הוא לדעת רבי אלעזר ברבי שמעון. ומוכח מכאן שאפילו רבי אלעזר ברבי שמעון, שאינו פוסל קידוש ידים ורגלים בלינה, פוסל את מי הכיור בלינה!

ודחינן: **ותסברא**, וכי משנה זו שפרו של כהן גדול נשחט בין האולם למזבח, רק כשיטת **דרבי אלעזר ברבי שמעון היא** ולא כדעת **רבי?** והרי לא יתכן שלדעת רבי רק החלק הצפוני מזרחי של העזרה כשר לשחיטה ולא החלק הצפוני מערבי שבין האולם למזבח, כי **השתא, רבי אדרבי יוסי ברבי יהודה מוסיף**, שהרי רבי יוסי ברבי יהודה הכשיר רק את הקטע שבין המזבח לקיר הצפוני של העזרה, ורבי הוסיף והכשיר את כל חלקה הצפוני מזרחי, על אף שקדושתו קלושה, כי יש בה מדרס י"א אמה לישראל וי"א אמה לכהנים, ואם כן, וכי ניתן לומר ש**אדרבי שמעון בן אלעזר לא מוסיף**, והכשיר רבי רק את הצד הצפוני מזרחי שקדושתו קלושה, ולא את הצד הצפוני מערבי שבין האולם למזבח שקדושתו חמורה?

וכיון שמוכח ממשנה זו שגם לדעת רבי אפשר לשחוט בין האולם למזבח [מכל שכן], שוב אין הוכחה שרבי אלעזר ברבי שמעון סובר שלינה פוסלת במי כיור על אף שאינה פוסלת בקידוש ידים ורגלים, כי יתכן שהמשנה כדעת רבי היא, שלינה פוסלת בקידוש ידים ורגלים, וכל שכן שפוסלת במי הכיור.

ומבארינן: **אנן הכי קאמרינן** להוכיח שהמשנה כדעת רבי אלעזר ברבי שמעון היא, שהרי **אי סלקא דעתך רבי היא**, למה מעמידים את פרו של הכהן גדול בין האולם למזבח? **לוקמה** את הפר **במקום דריסת רגלי כהנים ובמקום דריסת רגלי ישראל** שהוא בחלק הצפוני מזרחי הסמוך לשער הכניסה [וביאר רש"י שאין זה דרך כבוד לשחוט את הפר סמוך להיכל כשאפשר לשוחטו בסמוך לכניסה לעזרה]. וממה ששנינו מעמידים את הפר בין האולם למזבח, מוכח שמשנה זו סוברת כרבי אלעזר ברבי שמעון, ולדעתו אי אפשר לשחוט סמוך לכניסה משום שאותו מקום פסול לשחיטה.

ומקשינן: **אלא מאי** אמרת — משנה זו **רבי אלעזר ברבי שמעון היא**, וכי לשיטתו אין קושיא —

והרי **לוקמה** לפר במקום שהוא ממש צפונית למזבח, **מקיר** ה**מזבח הצפוני עד כותל עזרה צפוני**, וזה עדיף מלהעמידו בין האולם למזבח?

אלא, מאי איתי לך למימר שעדיף לשחוט בין האולם למזבח **משום חולשא דכהן גדול**, שכל עבודות היום עליו ונחלש מכך, ולכן שוחט את פרו סמוך להיכל כדי שלא יכבד עליו משא המזרק והדם שבתוכו. אם כן, **הכא נמי** לפי רבי, אפשר לבאר במשנה זו, כי אף על גב שאפשר לכתחילה לשחוט את הפר בסמוך לכניסה, בכל זאת שוחטים אותו בסמוך לאולם משום **חולשא דכהן גדול**. ואם כן, שוב אין ראיה שלדעת רבי שמעון בן אלעזר נפסלים מי כיור בלינה, כי יתכן שמשנה זו כדעת רבי היא!

אמר רבי יוחנן: קידש ידיו ורגליו בלילה **לתרומת הדשן**, שהיא תחילת העבודה במקדש בכל יום, שהיה הכהן נוטל במחתה גחלים מאוכלות מעל גבי המזבח ונותנן למטה בצדו הדרומי של המזבח, וכיון

המזבח נחשב צפון. **ובמקדש דוד** [ז' א'] הוכיח כדבריו, שהרי הוצרך הכתוב למעט דין צפון בבמה [להלן קיט] ואם הדין הוא בצפון העזרה הרי אינו שייך כלל בבמה ובהכרח שדין צפון נאמר מכותל המזבח והלאה.

אולם **במאירי** יומא [לו א] מבואר שמדין צפון היה כשר חצי מאורך העזרה, אלא שיש דין נוסף של "ירך המזבח" והוא מתחיל רק מכותל המזבח הצפוני. וראה עוד בליקוטי הלכות ריש פרק איזהו מקומן שנקט כי רש"י [להלן כו א] חולק על הרמב"ם וסובר שעיקר דין צפון הוא על צפון העזרה. ועיין בחזו"א נגעים [י"ב], ובמקומו נרחיב.

שקידש ידיו ורגליו לתחילת עבודת היום הרי **למחר**[10], בעלות השחר, **אינו צריך** שוב **לקדש, שכבר קידש מתחילת עבודה** של אותו היום, שהיא תרומת הדשן.

והוינן בה: **למאן** [כלומר: לדעת מי] אמר רבי יוחנן?

אי לרבי, האמר פסלה לינה לקידוש ידים ורגלים, ו"לינה" משמעותה עד עלות השחר, כי משעלה השחר חל שם "לינה" על קידוש ידיו ורגליו?!

אי לרבי אלעזר ברבי שמעון, האמר אפילו מכאן ועד עשרה ימים אין צריך לחזור ולקדש, ואילו רבי יוחנן אמר שאין צורך לקדש מפני שקידש לתרומת הדשן שהיא תחילת עבודת היום, ומשמע שאם קידש בלילה לצורך עבודת הלילה, שהיא עבודת הקטר חלבים, תפסול בו לינה משיעלה עמוד השחר?!

ומתרצינן: **אמר אביי: לעולם, לרבי** אמרה רבי יוחנן.[11] **ומה שלינה** פוסלת בקידוש ידים ורגלים **דרבנן היא,** כי מדאורייתא לינה פוסלת רק את מי הכיור אך לא את הידים והרגלים שנרחצו במי הכיור והתנגבו. וכיון שפסול לינה בקידוש ידים ורגלים הוא רק מחמת גזירה, שגזרו חכמים לפסול את הקידוש בלינה כדי שלא יזלזלו בפסול לינה של מי הכיור, לפיכך לא גזרו לפסול את קידושו של הכהן שקידש לתרומת הדשן, שזמנה של תרומת הדשן הוא בסוף הלילה, כשקורא התרנגול, וכיון שפרק הזמן בין קרות הגבר לעלות השחר הוא זמן קצר **מודי רבי דמקרות הגבר ועד צפרא לא פסלה לינה,** שהרי לא יבואו אנשים מתוך כך לזלזל בלינת

---

10. **הרמב"ם** [פ"ב מתמידין ומוספין הי"א] כתב שזמן תרומת הדשן הוא משיעלה עמוד השחר. ותמוה מסוגיין שמשמע שהיה שייך אחריו פסול לינה, והרי פסול לינה תלוי בעמוד השחר, כמבואר ברש"י.

ובקרן אורה כתב שאף אם נעמיד שתרומת הדשן היתה אחר עלות השחר אך הקידוש ידים ורגלים קדם לו, עדין תמוהה קושיית הגמרא מראהו אחיו הכהנים, שהרי הם קדשו אחר תרומת הדשן ואז כבר עלה השחר. וכן תמה מדתנן ביומא [כ א] שתרומת הדשן בזמן קריאת הגבר, ומבואר בתענית [יב א] שקריאת הגבר היא קודם עמוד השחר [וראה לח"מ שם].

ובתוס' בסוכה [נא ב] הביאו ראיה מסוגין שמקרות הגבר עד צפרא פסלה לינה במי כיור, וכתב **מהרש"ל** מקרות הגבר היינו עלות השחר, ועד צפרא הוא עלות השמש. ותמה **המהרש"א** שהרי פסול לינה חל בעלות השחר ולא בעלות השמש. וקרות הגבר קודם לעלות השחר.

ואמנם הרמב"ם כתב [בפ"ה מביאת מקדש ה"ט] קידש ידים ורגלים לתרומת הדשן אף על פי שהוא מקדש קודם שתעלה השמש אין צריך לחזור ולקדש אחר שהאיר היום, ומשמע שחילק בין זמן "עמוד השחר" לזמן "עלות השמש" וסבר שרק בעלות השמש נהיה פסול לינה. וצריך ביאור מהו זמן עלות השמש. ולמה לא נחשב יום גמור. [וראה **מנחת חנוך** ק"ו שנקט שכוונת הרמב"ם לעמוד השחר, ותמה כנ"ל].

ובדברי האחרונים מצאנו שנחלקו בכוונת הרמב"ם, שהמהרש"ל הנ"ל נקט פסול נץ החמה אף לגבי מי כיור, ואילו **הגרעק"א** [בגליון הרמב"ם] נקט שרק בקידוש ידים ורגלים הפסול תלוי בלינת נץ החמה, אך בשאר דברים תלוי בעמוד השחר. **ובמקדש דוד** [ל"ב א'] כתב שהרמב"ם נקט שיש חידוש בכך שקידוש ידים ורגלים כשר קודם שתעלה השמש, שהרי קיימא לן במגילה [כ א] שלא טובלין ולא מזין עד שתנץ החמה, ורק קרבן תמיד אפשר להקדימו לפני העץ כי הוא מסור לביי"ד ואין חשש שיטעו ויקדימו לעלות השחר. אבל קידוש ידים ורגלים שאינו מסור לביי"ד לכאורה צריך לכתחילה לעשותו אחר הנץ, וקא משמע לן שרק טבילה שאם נעשית קודם עלות השחר אינה כלום, לפיכך קודם הנץ כשרה רק בדיעבד, אבל קידוש שמועיל לתרומת הדשן אפשר לעשותו לכתחילה ומועיל גם לעבודות הנעשות ביום. ונמצא שכל לינה בקרבנות תלויה בעלות השחר ורק קידוש ידים ורגלים תלוי בעלות השמש שהיא נץ החמה.

11. בפשטות נראה שאביי חולק על הסוגיא לעיל [יט ב] וסובר שאין רבי פוסל לינה מן התורה משום הכתוב "בגשתם", אלא רק מדרבנן, וכפירוש רש"י שלא יזלזלו בלינת מי כיור שהיא מן התורה, וכן נקטו **במנחת חנוך** [ק"ו] **ובקרן אורה, ובשפת אמת** כתב שלעיל היא ההה אמינא וכאן מתבררת המסקנא.

ובאבן האזל [פ"ה מביאת מקדש ה"ח] כתב שהסוגיא לעיל סברה שעלות השחר עושה גישה חדשה, ובזה נחלק אביי וסבר שאם לא פסק מעבודה אין זו גישה חדשה ואינו חייב בקידוש ידים ורגלים מדאורייתא, אלא שרבנן חדשו פסול לינה, ולזמן מועט לא גזרו. ובאופן נוסף כתב, שאביי מודה בכך, שגם אם לא פסק מעבודתו, בעלות השחר נחשבת גישה חדשה, אבל סבר שאם קידש לפני קריאת הגבר בשביל עבודת שחרית, אין חסרון "בגשתם" כי קידש לצורך גישה זו, ורק משום פסול לינה צריך לקדש, אבל אם קידש אחר קריאת הגבר לא גזרו. [ולהלן נביא ביאורו בדעת הרמב"ם].

והגרא"ל מאלין כתב שלדעת רבי שהלינה פוסלת את הקידוש משום חסרון קידוש ידים ורגלים לגישה חדשה, אין קידוש זה מעכב את העבודה אלא מדרבנן, כי אין עבודה נפסלת מדאורייתא אלא כשהחסרון בהכשר הכהן, ורק רבנן גזרו לפוסלה משום שהעבודה טעונה קידוש חדש, ובשביל זמן מועט זה לא גזרו. וראה עוד בהערה 14.

מי הכיור, כי קידוש בשעת קרות הגבר נחשב בעיניהם כמי שקידש ביום![12]

רבא אמר[13] לעולם מה שאמר רבי יוחנן שאם קידש ידיו ורגליו לתרומת הדשן למחר אינו צריך לקדש — **רבי אלעזר ברבי שמעון היא! וראה רבי יוחנן דבריו** של רבי אלעזר ברבי שמעון שלינה לא פסלה בקידוש ידים ורגלים רק במקדש **בתחילת עבודה** של היום, **ולא** סבר כמותו במי שקידש ידיו ורגליו בלילה להקטר חלבים, שהיא **סוף עבודה** של יום אתמול, ולכן חייב לחזור ולקדש לעבודת היום הבא[14].

---

12. פירש רש"י "לינה זו, שתועיל בקידוש, שאין המים לפנינו, מדרבנן הוא דגזור שלא יזלזלו בלינה, ומודה רבי דמשום האי פורתא לא פסלה לינה בקידוש, דלא מסקי אינשי אדעתייהו, ודמי כמי שקידש היום. ודקדק **הקרן אורה** שדוקא פסול מי הקידוש דרבנן, כי אינם לפנינו, אבל מי הכיור פסולין מן התורה, ורק אילפא הסתפק לעיל אם לפי רבי אלעזר מי כיור נפסלין בלינה, אך אביי סובר שרבי יוחנן עצמו פשיטא ליה שכמו שרבי מחמיר במי כיור ופוסלו מדאורייתא, גם רבי אלעזר שלא פסל בקידוש, יפסול במים שהם בעין.

ובשפת אמת כתב ליישב שרק רבי שפוסל קידוש מדרבנן, פשיטא לן שפוסל מי כיור מדאורייתא, כי גזרו רבנן פסול בידים אטו פסול המים שהוא מן התורה. אך מלשון רש"י משמע שלא כדבריו, שהרי נקט שרבנן גזרו שלא יזלזלו בלינה ולא אט ולינת מי כיור מה"ת.

ובדעת **הרמב"ם** כבר הבאנו לעיל הערה 3 שנחלקו האחרונים אם סבר שפסול לינה במי כיור הוא מדאורייתא או מדרבנן, וראה עוד בתוס' להלן. [כ"א ד"ה מאי] שנקטו כי לאביי גם פסול מי כיור רק מדרבנן, ולפי זה אין דין מי כיור חמור ממי קידושין, ומובן ספיקו של אילפא.

13. בפשטות נראה שרבא מודה לאביי שלדעת רבי פסול לינה הוא רק מדרבנן, רק שדעתו כי פסול לינה מדרבנן הוא אפילו מקרות הגבר עד צפרא, ולכן העמיד את דברי רבי יוחנן כרבי אלעזר שאינו מצריך קידוש אפילו מדרבנן.

אולם **בקרן אורה** כתב שבהכרח לדעת רבא סובר רבי שפסול לינה מן התורה, כי אם לא כן נמצא שהלימוד מ"בגשתם" תחילת הסוגיא אינו לא כאביי ולא כרבא. ובהכרח שסבר כי רק קידוש לתרומת הדשן כלול "בגשתם" כיון שהוא תחילת עבודת היום, אך קידוש להקטר חלבים בלילה אינו מועיל למחר, משום שגישה חדשה מחייבת קידוש חדש. וראה **אבי עזרי** [פ"ה מביאת מקדש ה"ט]. וכן משמע **במנחת חנוך** [ק"ו].

ולפי ביאורו הסיק שאין כוונת רבא שרבי יוחנן סובר ממש כרבי אלעזר, שהרי סובר כרבי בסוף עבודה, [ובשפת אמת כתב שיכול לומר שרבי עצמו לא פסל אלא בסוף עבודה], אלא כוונתו שהלשון "אין צריך לקדש" היא כרבי אלעזר, אבל לא מטעמו, אלא משום שכלול "בגשתם".

אכן, לכאורה נמצא לפי זה שיש נפקא מינה להלכה בין ביאורי רבא ואביי בשיטת רבי יוחנן, כי לרבא דוקא אם קידש לתרומת הדשן אינו צריך לקדש שוב למחר, אבל אם קידש להקטר חלבים ואברים אחר קרות הגבר, הוי קידוש בסוף עבודה וצריך לקדש שוב, אבל לאביי אף אם קידש להקטר חלבים אינו צריך לקדש שוב כי לא גזרו בזמן מועט, [ולאביי קצת תמוה הלשון "לתרומת הדשן", וגם תרומת הדשן עצמה מצינו שהוקדמה ברגלים לפני קריאת הגבר].

ולפיכך נראה שגם לאביי עיקר הטעם להכשיר הוא משום שקידוש לתרומת הדשן הוא לצורך תחילת עבודת היום, וסבר שטעם זה מועיל רק לפי רבי שפסול לינה מדרבנן, ורבא נחלק עמו בכך, וסבר שגם לרבי אלעזר מועיל קידוש לתחילת עבודה שלא יחשב למחר כמי שקידש ידיו בסוף עבודת יום אתמול.

וביומא [כז א] הקשו תוס' ישנים איך אמרינן שתרומת הדשן היא "תחילת עבודה", והרי לעיל שם [כב א] מסקינן שהיא עבודת לילה, ומוקמינן לדברי רבי יוחנן שאמר "שכבר קידש מתחילה לעבודה" והסיקו שזו מחלוקת הסוגיות. **ובגבורת ארי** שם ביאר שנחלקו במחלוקת אביי ורבא, שמה שאמרו שהיא תחילת עבודה היינו כרבא, ומה שאמרו שקידש מתחילה לעבודה היינו כאביי, והביאור כנ"ל שלאביי אפילו אם תרומת הדשן נחשבת כעבודת לילה, כיון שנעשית לצורך היום, אף שכל קידוש לצורך עבודה בסוף היום אינו מועיל למחר, קידוש לתרומת הדשן מועיל כמו קידוש לצורך עבודת היום ממש.

ונמצא שדוקא קידוש לתרומת הדשן מועיל לעבודות של מחר, ואף שנעשית ברגל קודם קרות הגבר ונחשבת עבודת לילה, הקידוש נחשב כצורך היום, אבל קידוש להקטר חלבים אחר קרות הגבר לא יועיל לעבודות היום, כי לא נעשה לצורך היום. [וראה עוד בחידושי **הגרא"ל** מאלין. ולהלן כ"א. תוד"ה מאי הערה 15].

14. כתב **הרמב"ם** [פ"ה מביא"מ ה"ח] קידש ידים ורגלים היום צריך לחזור ולקדש למחר אף על פי שלא ישן כל הלילה שהידים נפסלות בלינה, קידש בלילה והקטיר החלבים כל הלילה, צריך לחזור ולקדש ביום לעבודת היום, קידש לתרומת הדשן אינו צריך לחזור ולקדש ביום שהרי בתחילת עבודה קידש. וראה מה שכתבנו בדבריו לעיל [יט ב הערה 12].

והסמ"ג [עשה קעה] **וקרית ספר** נקטו שהרמב"ם פסק כאביי אליבא דרבי, שלינה פוסלת רק מדרבנן, וטעמם [מבואר באבן האזל] שאילו לינה פוסלת מה"ת בקידוש ידים ורגלים כמו בקדשים, אין לחלק בין קידש בתחילת עבודה לסוף עבודה, כי כיון שקידש קודם עמוד השחר, נמצא שעמוד השחר פוסל את הקידוש, ורק אם הפסול הוא גזירה דרבנן משום גישה חדשה, יתכן לומר שתחילת עבודה נחשבת כגישת שחרית, [והיינו כמבואר בהערה 11 "באופן נוסף", שגישת שחרית מחייבת מה"ת, אך כשקדם וקידש פסולה רק משום לינה, ואם קידש אחר קרות הגבר לא גזרו בה].

אולם **המנחת חנוך וקרן אורה** נקטו שכוונת הרמב"ם לפסוק שלינה פוסלת מדאורייתא, שהרי לא כתב כאן שאם עבד עבודתו כשרה [כמו שכתב לעיל שם בה"ה] ואין עבודה

מיתיבי מהמשנה ששנינו במסכת תמיד: **ראוהו אחיו הכהנים,** את הכהן שזכה לתרום את הדשן, **שירד** מהמזבח עם המחתה של הגחלים המאוכלות, ועתה היה תפקידם להוריד את שאר הדשן שעל המזבח או לצוברו מעליו ל"תפוח" שבאמצע המזבח, מיד **הן רצו ובאו, מיהרו וקידשו ידיהם ורגליהם מן הכיור!** (15)

וכעת הניחה הגמרא שמדובר בכהנים שעבדו כל הלילה וכבר קידשו ידיהם ורגליהם, ועתה הם צריכים לקדשם שוב כדי שיוכלו להמשיך ולעבוד
כ-ב את עבודת דישון המזבח אפילו לאחר שיעלה עמוד השחר, ואם כן, **בשלמא לאביי, דמוקים לה** לדברי רבי יוחנן **כרבי,** ופסול לינה הוא רק גזירה דרבנן, **ומודי רבי דמקרות הגבר עד צפרא לא פסלה לינה, הא מני — רבי היא,** ולפיכך מועיל הקידוש שמקדשים עם קרות הגבר אפילו לעבודה שמתמשכת לאחר עלות עמוד השחר.

אלא לרבא, דמוקים לה לרבי יוחנן **כרבי אלעזר ברבי שמעון. אבל לרבי,** דסבר פסול לינה בקידוש ידים ורגלים דאורייתא הוא, אפילו **מקרות הגבר עד צפרא פסלה לינה,** שהרי בזמן קרות הגבר עדיין הוא לילה, אם כן תיקשי, **הא,** המשנה במסכת תמיד, **מני?**

אי רבי, הא אמר פסלה לינה ולא יועיל קידוש הידים והרגלים בקרות הגבר לעבודתם לאחר עלות השחר. **אי רבי אלעזר ברבי שמעון,** למה הוצרכו בכלל לקדש, והרי קידשו כבר ידיהם להקטר החלבים בלילה, ואם כן, **הא אמר** רבי אלעזר ברבי שמעון כי **אפילו מכאן ועד עשרה ימים אינו צריך לקדש?!**

ומתרצינן: **לעולם** המשנה במסכת תמיד היא **כרבי אלעזר ברבי שמעון, והכא,** שהיו צריכים לקדש ידיהם ורגליהם לעבודת הדשן, לא מדובר בכהנים שכבר עבדו בלילה, אלא **בכהני חדתי,** בכהנים חדשים שלא עבדו בלילה, ובאים עתה להתחיל עבודתם, ולפיכך היו צריכים לקדש ידיהם ורגליהם.

איבעיא להו: יציאה שיוצא הכהן מחוץ לעזרה(1)

מתחללת אלא בפסול דאורייתא.

ובקרן אורה נקט שהרמב"ם פוסק כרבא אליבא דרבי יוחנן, שאף על פי שלינה פוסלת מדאורייתא כרבי, אם קידש לתרומת הדשן שוב אינו מקדש, כי קידש לתחילת עבודה. ולדבריו צריך לומר שאין עמוד השחר פוסל בקידוש כשאר קדשים, כי אינו חלות פסול כמו בקדשים, אלא חסרון קידוש לגישה חדשה, ועל חסרון זה לא גזרו בזמן מועט של מקרות הגבר עד צפרא.

15. **במקדש דוד** [ל"ב א'] תמה למה הוצרכו קידוש ידים ורגלים להוצאת הדשן, והרי אינה עבודה כמבואר ברמב"ם [פ"ב מתמידין ומוספין הט"ו], וגם לא מצינו שצריך לקדש לצורך נגיעה בכלי שרת.

וראה **בקרית ספר** [שם] שהחיוב הוא מדיני קריבה אל המזבח, וכמו שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה לתמיד [ ] שאין קרבים למזבח אלא אחר קידוש ידים ורגלים, וטעמו כמו שאין זר קרב אל המזבח, כך כהן שאינו רחוץ ידים ורגלים נחשב זר לקריבה כמו שהוא זר לעבודה.

אך במקדש דוד הוכיח שרש"י אינו סובר כן, שהרי כתב שכהנים אלו שהיו מקודשי ידים מאתמול [להוה אמינא] צריכים לקדש שמא ימשך היום ויחול פסול לינה, ואילו על הקידוש לצורך קריבה למזבח אין פסול לינה, שהרי אפילו זר שקרב למזבח [ואפילו אם קרב באיסור] מותר לו להמשיך לשהות בו [כמבואר ביומא כז ב] כי רק הכניסה נאסרה, אך כיון שקידש אין הלינה פוסלתו. ולכן הסיק שרש"י סובר שהוצאת הדשן והעלאתו לתפוח עבודה היא.

והגרי"ז ביאר שלדעת הרמב"ם [שם הי"ג] מורידין דשן מהתפוח למטה, וזו נחשבת עבודה, ורק ההוצאה מלמטה לחוץ לעיר אינה עבודה, [וכן כתב הר"י קורקוס], אך מרש"י משמע שהוציאוהו מהמזבח לחוץ. ויתכן שדעתו **כהראב"ד** [שם ה"ז] שתפוח הוא טבלא בנויה במזבח, וההרמה מהמזבח עליו היא עבודה. אך להרמב"ם הוא צבור של דשן, ולא שייך עבודה בהעברת הדשן ממקום למקום במזבח.

ומלשון הרמב"ם [שם הי"ג] משמע בפשטות שהעבודה היא במה שהיו מסדרים בצדי המזבח את האברים והאימורים שלא התעכלו בערב, כדי שלא יפסלו בלינה.

1. בפשטות נראה שספק הגמרא הוא לרבי אלעזר שלינה אינה פוסלת, האם יציאה פוסלת מפני שיש בה יותר הסחת דעת, או שאין בה יותר הסח דעת כי יכול לחזור. אבל לרבי שלינה פוסלת, ודאי גם יציאה תפסול, וכן משמע מדברי **השטמ"ק** שלפי רבי לינה פוסלת משום גישה חדשה, ואפילו בלא היסח הדעת [וראה באות כו שהיתה גירסא אחרת באיבעיא זו]. אולם מדברי **הרמב"ם** מוכח שלא ביאר כן, שהרי פסק [בפ"ה מביא"מ ה"ח] כרבי, שלינה פוסלת, ומאידך לענין יציאה כתב [שם בה"ד] שעבודתו כשרה, וכן הקשה **בטהרת הקדש.**

ובקרן אורה ביאר, שכוונת הגמרא, שלא מיבעיא שיש להסתפק לדעת רבי שלינה פוסלת, האם גם יציאה פוסלת, אלא אפילו אם תמצי לומר שלינה אינה פוסלת יש להסתפק אם יציאה תפסול, או לא תפסול כי בידו לחזור. ותמה על כך **בשפת אמת** שאם כן היה ראוי לפרש "אם תמצי לומר כרבי אלעזר" ועוד שאין ראיה לספק זה מהברייתא, שהרי יתכן להעמידה כרבי שאמר לינה פוסלת, ונאמר שרק לשיטתו יציאה פוסלת, ולא לרבי אלעזר.

מהו שתועיל לפסול **בקידוש ידים ורגלים** מדין "יוצא" אף שלא הסיח דעתו?[2]

שהרי גם **אם תימצי לומר שלינה לא פסלה** בקידוש ידים ורגלים, יתכן שהטעם לכך הוא משום **דלא פירש** מעבודה[3] ולכן אין עלות השחר פוסל את קידושו מאתמול. **אבל יציאה** אל מחוץ לעזרה, **דפריש** ביציאתו מעבודתו, נחשב הדבר כמי **שאסוחי דעתיה** מעבודה וצריך לחזור ולקדש. **או דילמא, כיון דבידו לחזור** ולעבוד, **לא מסח** דעתו מהעבודה, ואינו צריך לקדש?

תא שמע: קידש ידיו ורגליו, ונטמאו הידים בטומאה מדרבנן המטמאה את הידים בלבד, וכגון

ולכן ביאר שהספק לדעת רבי, ואליבא דאביי שאמר שלינה פוסלת רק מדרבנן והספק הוא, כיון שלא מצינו שגזרו רבנן על יציאה — לא תפסול, או דילמא שיציאה פוסלת מן התורה משום הסח הדעת, ולפי זה מובן מה שכתב הכסף משנה שהרמב"ם פסק שלינה פוסלת ויציאה אינה גורמת שיחלל עבודה, כי יציאה היא בעיא דלא איפשטא, ולא נקט שגזירה דרבנן לא פוסלת, כיון שלגבי יציאה הספק הוא לפסלה מדאורייתא, [וראה **טהרת הקודש ואבי עזרי** [פ"ה מביא"מ ה"ד].

והנציב **במרומי שדה** ביאר שספק הגמרא בתחילה לרבי שלינה פוסלת משום "בגשתם" ואי אפש רללמוד ממנה מה דין יציאה ששייך בה פסול רק משום היסח הדעת, אך פסול "יציאה" מצד עצמו לא נדע מלינה. ואחר כך מוסיפה הגמרא שגם אם תמצא לומר כרבי אלעזר שלינה אינה פוסלת, עדין יש לומר שיציאה תפסול משום היסח הדעת. ולפי זה מובן למה חילק הרמב"ם בין לינה שפוסלת כרבי, משום דכתיב "בגשתם", אך יציאה מספק אינה פוסלת. וראה עוד בהערה הבאה.

2. **רש"י** פירש שהספק הוא אם יש בקידוש ידים ורגלים פסול יוצא הפוסל בכל קדשים שקדשו בכלי שרת. והקשו תוס' שהרי בגמרא מבואר שצדדי הספק הם אם יש הסח דעת או לא. וגם חילוק הגמרא בין יצאו ידיו או כל גופו לכאורה שייך רק להסח דעתו ולא ליציאה בפועל. [וראה להלן הערה 5].

וביאר **הבית הלוי** [ה' י"ב] בשם הפנים מאירות שרש"י נקט שבתחילה דנה הגמרא לדעת רבי שלינה פוסלת, ולשיטתו הנידון הוא אם פסול יוצא הוא כפסול לינה או לא, [ובצאן קדשים נקט שלדעת רבי פשיטא ליה שיציאה פוסלת בלינה, וכמו שחל פסול לינה על מי כיור שנגבו כך חל פסול יציאה]. ואחר כך דנה הגמרא אם תמצי לומר כרבי אלעזר שאין פסול לינה, וכן אין פסול יוצא, האם יש ביציאה פסול מצד הסח דעתו, וכך מסקינן שהאיבעיא לרבי אלעזר היא רק ביצא גופו מצד הסח דעתו, ולא ביצאו ידיו, שרבי אלעזר אינו פוסל ביוצא וכן כתב השפת אמת.

אולם מדברי הרמב"ם מוכח שלא למד כן, כי פסק [בפ"ה מביא"מ ה"ג, וכנ"ל] כרבי שלינה פוסלת, ומאידך כתב [שם בה"ה] שיצאו ידיו אין צריך לחזור ולקדש, ויצא כל גופו צריך לקדש לכתחילה, וביאר בכסף משנה שביצא גופו לא נפשט הספק, אך ביצאו ידיו מסקינן שהם בקדושתן, ולביאור הבית הלוי הלא כל הכשר ידיו הוא רק משום שהיסח דעת תלוי בכל גופו, אבל לרבי שהנידון לפסול משום "יוצא" הרי גם על ידיו היא בעיא דלא איפשטא. ובהכרח שלמד כתוס' שהנידון הוא רק לרבי אלעזר, אם יציאה יש בה היסח הדעת יותר מלינה או פחות, אך לרבי שפוסל בלינה מדין פסול לינה אין ראיה מה יסבור בהיסח הדעת, ולכן נקט שביצא לא נפשט הספק. וראה בקרן אורה ולהלן בהערה 11, ובהערה 13 לתוס'.

ובאבי עזרי [שם] כתב שרש"י מפרש שהיסח הדעת אינו סיבת הפסול, אלא טעם להחשיבו כבא בביאה חדשה, אך אחר שהוא ביאה חדשה הפסול הוא משום יוצא, ונחשב שהמים נפסלים ביוצא כיון שהתקדש בכלי שרת. והספק הוא לכו"ע, אם ביציאה יש הסח הדעת עד כדי שתחשב ביאה חדשה או לא, וזו כנראה גם כוונת הגרי"ז בכתביו. ובספרו [הלכות פרה אדומה דף סד ב]. [אולם מלשון רש"י בסמוך ד"ה את"ל משמע שהפסול חל על ידי הסח הדעת, וראה קרן אורה].

ולפי זה מובנת לשון הרמב"ם [פ"ה מכהמ"ק ה"ג] לגבי קידוש ידים ורגלים, "ולא יצא מן המקדש ולא יישן ולא יטול מים ולא יסיח דעתו", שמבואר כי אין פסול יציאה משום הסח דעת, אלא שגזרו על יציאה משום שיתכן בה הסחת דעת כדי ביאה חדשה. [וראה הערה 1 לתוס' בעמוד א']. וגם דברי הרמב"ם להכשיר ביציאת ידיו לכתחילה מובנים בין לפי רבי ובין לפי רבי אלעזר.

וראה דברי **רש"י** לעיל [יט ב] ד"ה אינו] שרבי אלעזר הכשיר לינה בקידוש ידים ורגלים כך אם לא יצא ולא הסיח דעתו. **והב"ח** ציין לסוגיין באיבעיא היא דלא איפשטא אם יציאה פוסלת או לא. **והגרא"ל מאליוי** הביא מספר **ושב הכהן** שכתב כי דעת רש"י שגם רבי אליעזר מצריך קידוש חדש לצורך העבודה אחר לינה, אלא שאין העבודה נפסלת בחסרון קידוש זה, אבל בסוגיין הנידון הוא על פסול הגברא ביוצא, והספק הוא אם העבודה נפסלת בפסול יוצא. [וראה עוד בהערות על תוס'].

3. **רש"י** פירש שבלינה לא פריש מעבודה, ומשמע שהצד לפסול ביציאה הוא משום שפורש מעבודה, ולא משום שיצא מהעזרה. ותמה **הב"ח** שהרי לעיל [יט ב] מבואר שרבי אלעזר בב"ש חולק ומכשיר גם כשפסק מעבודה, כי לא הסיח דעתו, ואם כן הצד לפסול ביציאה אינו משום שפרש מהעבודה, אלא משום שיצא מהעזרה.

ובפשטות כוונת רש"י לומר שהנידון בחלק זה אינו משום פסול יוצא, אלא אף לרבי אלעזר שאינו סובר שהפסולים חלים על קידוש, מכל מקום הוא מודה שבהסח דעת מהעבודה, נפסל, והיציאה מהמקדש נחשבת להסח דעת בעבודה.

אך לשון הגמרא קצת דחוק כי "דפריש" משמע מהעזרה, ו"אסוחי אסח דעתיה" מהעבודה, ורש"י פירש "דפריש"

הנוגע בפיגול או בנותר שגזרו חכמים שיטמאו את הידים[4], **מטבילן** לידים בלבד, **ואין צריך לקדש** את ידיו ורגליו. ואם **יצאו ידיו,** שהושיטן כלפי חוץ, כשגופו נשאר בפנים, **הרי הן בקדושתן!**[5] ומוכח שיציאה אינה פוסלת.

ודחינן: **יצאו ידיו** בלבד **לא קמיבעיא לן** כלל, ובודאי אינו צריך לשוב ולקדש. **כי קא מיבעיא, יצא כל גופו, מאי?**[6]

תא שמע: כהן **שלא** היה **רחוץ ידים ורגלים** הרי הוא **מקדש** אותם ממי הכיור או ממים הנתונים **בכלי שרת** אחר, לפי שכל כלי שרת ראויים לקדש מהם את ידיו ורגליו[7].

מהעבודה. ואולי דעת רש"י שהסחת הדעת היא מהקידוש, [דלא כמבואר בתוד"ה קידש] ומפרש דכיון דפריש מעבודה ביציאה מהמקדש, נמצא מסיח דעתו מהקידוש, וכן משמע בדבריו בסוף העמוד, וראה הערה 10, וצ"ע.

4. רש"י פירש שנטמאו רק הידים, והיינו באופן שנגעו בפיגול או נותר. והקשה **המנחת חנוך** [קו] איך נטמאו הרי קיימא לן בפסחים [יט א] שאין טומאת ידים במקדש. וכתב שאין לומר שנטמאו חוץ לעזרה, שהרי אם כן מה הוסיף בסיפא כשאמר יצאו ידיו הרי הן בקדושתן, והרי כבר אמר שאפילו נטמאו בחוץ אין צריך לחזור ולקדש. **ובמצפה איתן** הוסיף שהרי הרמב"ם נקט [פ"ח מאה"ט] שאף אם נטמאו בחוץ כשהכניסן למקדש אין בהם טומאה. ובודאי שאין צריכין טבילה.

וראה במצפה איתן שההלכה שאין טומאת ידים במקדש נאמרה רק לענין שאין נגיעתן אוסרת את הקדשים באכילה, אבל אסור לעבוד בהן עד שיטבלם. וכן כתב **בקהילות יעקב** [ט"ז].

ובכתבי **הגרי"ז** [בסמוך] הוכיח שחל פסול טומאה על הידים ואין הפסול מדין הסח הדעת גרידא, שהרי הירושלמי [פ"ב דיומא] דן אם הציץ מרצה על טומאת ידים, ובהסח הדעת לא שייך ריצוי, אך דחה את הביאור שאסור בעבודה, כי מה שייכות יש בין טומאת ידים לעבודה, עי"ש. וכן מבואר ברמב"ן בחולין [לג א] שאין טומאת ידים במקדש לענין עבודה כי עבודה כשרה רק בכהנים.

ובדברי רש"י בפסחים [יט א] מצינו ששייך טומאת ידים במקדש, שכתב שאין קבלת טומאה על הידים במקדש, ואם כן כשנטמאו בחוץ הן טמאות גם במקדש, ולפירושו נמצא שהספק בציץ הוא אם מרצה על הקרבן שנטמא, וממה שנקט רש"י דוקא שנגע בפיגול ונותר משמע שיש בהם דין טומאה מיוחד. וראה **מקדש דוד** [כו ו] ובהגה"ה.

5. **בפנים מאירות** הקשה הרי להלן אמרינן "אם תמצא לומר יציאה לא פסלה, טומאה מהו" והיא חמורה משום דגברא לא חזי, ואם כן מאחר ששנינו שנטמאו ידיו אין צריך לקדש כל שכן כשיצאו, [ובפשטות השמיענו שאף אין צריך להטבילן, וכנראה הוקשה לו שינה פשיטא].

ובשפת אמת להלן כתב שיש גם סברא להחמיר ביציאה מטומאה, כי יצא מרצונו והסיח דעתו, מה שאין כן בטומאה ששייכת גם באקראי, [ונקטה בגמרא לשון "את"ל" רק כדי לומר שההלכה היא ביציאה אינה פוסלת].

6. בהערה 2 הערנו שהחילוק בין יצאו ידיו ליצא כל גופו שייך רק אם הפסול משום הסח דעת, כי פסול יוצא שייך על כל חלק היוצא בפני עצמו, והבאנו מדברי **הבית הלוי** שזו גופא כוונת הגמרא לומר שהספק רק לרבי אלעזר שאינו פוסל בלינה ויוצא, וכל הנידון רק אם הסיח דעתו, אך **בקרן אורה** כתב שגם מדין יוצא לא חל פסול כשהוציא רק ידיו, ולא ביאר מה הטעם לכך. ולפי ביאור האבי עזרי שמשום הסח הדעת גזרו פסול יוצא, יתכן שלא גזרו באופן שגופו בפנים, כי ודאי אינו מסיח דעתו, וצ"ע.

ובאבי עזרי [פ"ה מביא"מ ה"ט] ביאר, שהקידוש נעשה רק על ידי הכהן, אך הוא חל על כל גופו, ובודאי דין פסול יוצא תלוי בכל גופו, ואם הוציא רק ידיו אינן נפסלות, שאין זה כיציאת בשר קדשים.

אולם **בכסף משנה** הקשה למה לא פשטה הגמרא שהקידוש נפסל ביציאת כל גופו ממה שלא אמרו חידו שטפי, ש"יצא כל גופו כשר", ותירץ שאילו שנינו "יצא כל גופו" הוה אמינא דהיינו חוץ מידיו, ויש סברא שהפסול תלוי ביציאת ידיו שהן הנפסלות ביציאה, ומשמע דלא כסברת האבי עזרי.

ובקרן אורה תמה על הכסף משנה, שהרי להלן אמרו גם "נטמאו ידיו לא מיבעיא לן" ושם לא שייך תירוץ הכסף משנה, שודאי אם נטמא גופו נטמאו ידיו, ולכן כתב שזה גופא ספק הגמרא, אך דוקא יצאו או נטמאו ידיו אין צריך לקדש אבל יצא כל גופו צריך לקדש, או שאפילו יצא ונטמא כל גופו אין צריך לקדש עד שיצא כולו כולל ידיו.

וראה בכתבי **הגרי"ז** [בסמוך] שביאר כי גזרו פסול דוקא ביציאת או בטומאת כל הגוף שיש בה היסח הדעת, אבל ביציאת וטומאת ידיו אין הסח הדעת ולא גזרו, וגם דבריו תמוהים לכאורה שהרי אמרו כן גם לגבי טומאת ידיו, והרי כיון שנטמאו אינו יכול לעבוד בהן ולמה לא יהא הסח הדעת, ועוד שהרי לדעתו גזרו פסול אף במקום שברור שלא הסיח דעתו, כיון שיש היסח דעת ביציאה ובטומאה, ואם כן מאי שנא דין הידים שאין נפסלות.

וצריך לומר שלא שייך לגזור פסול על יציאת וטומאת ידים אלא כדין טומאת ידים ולא בטומאת כל הגוף, ופסול זה קל ולא גזרוהו, והסח הדעת אין כאן אלא מהקידוש ולא מהעבודה כיון שהכהן ראוי ורק ידיו טעונות נקיות. וצ"ע.

7. פירש רש"י או כיור או כלי שרת, ומשמע שבפנים מקדש לכתחילה בכלי שרת אחר, וכן נקט הרמב"ן [שמות ל]. אבל רש"י ביומא [לא ב] כתב שקידוש ראשון ביו"כ אינו מקדש מקיתון של זהב אלא מכיור.

ולכאורה תמוה, אם יכול לקדש מכלי שרת, כיצד נלמד ממקום הכיור שצריך לקדש בפנים, והרי אינו חייב לקדש

וקידוש זה שמקדש הכהן מהכיור או מכלי שרת צריך להעשות **בפנים** העזרה, שהרי קבע הכתוב מקום לכיור בעזרה, ולפיכך צריך לקדשם במקום זה[8].

קידש בכלי שרת בחוץ לעזרה, **או** שקידש **בכלי חול בפנים** העזרה, **או** שלא קידש ידיו ורגליו אלא **טבל במי מערה** הכשרים לטבילה, **ועבד — עבודתו פסולה!** כי אף על פי שטבילה חשובה מקידוש ידים ורגלים שהרי טובל כל גופו, מכל מקום אינה מועילה במקום קידוש מכלי שרת!

ודייקינן: **טעמא דקידש בכלי שרת בחוץ,** לכן לא מועיל קידושו, **הא קידש בפנים, ויצא** וחזר ועבד, עבודתו **כשירה.** שאילו הקידוש נפסל משום שיצא, למה הוצרך לומר שהקידוש בחוץ נפסל משום שלא קידש בפנים במקומו הראוי, והרי הוא נפסל משום יציאה, שהרי כשמקדש בחוץ אין לך יציאה גדולה מזו. אלא מוכח שאינו נפסל משום יציאה![9]

ודחינן: **דילמא** הפסול של **"קידש בכלי שרת בחוץ"** מדובר באופן שלא יצא גופו אלא רק ידיו וקידשם בחוץ. **היכי דמי — כגון דאפיק ידיו לבר,** לחוץ, **וקידש** אותם בחוץ במים מכלי שרת, ולכן נפסלו רק משום שלא היה הקידוש בפנים ולא מדין יוצא. **אבל יצא כל גופו** עדיין **תיבעי לך,** האם חייב לחזור ולקדש?!

אמר ליה רב זביד לרב פפא, תא שמע: יצא הכהן **חוץ לחומת העזרה, אם** כדי **לשהות** בחוץ **יצא,** הרי הוא **טעון טבילה.**[10] אם לפי שעה[11] **יצא,**

בכיור. וכתב **במשך חכמה** [שמות ל] שלשם כך נאמר "ונתת שמה מים" ולא "ונתת בו מים" לומר שגם קידוש בכלי שרת יעשה במקום כיור, בין האולם למזבח.

ובדברי **הרמב"ם** מצינו לכאורה סתירה בזה, שכתב [פ"ה מביא"מ ה"י] שלכתחילה צריך לקדש מהכיור, ואילו בעבודת יו"כ [בפ"ב] לא חילק בין קידוש ראשון לשאר קידושים, ומשמע שכולן נעשין בקיתון של זהב. וראה **בראב"ד** [סוף פ"ק דתמיד] שמחלק בין קידוש לעבודה שצריך לעשותו בכיור, לקידוש לכניסה שדי בכלי שרת, וראה בהערה הבאה. [ולהלן כב. נרחיב בדין זה].

8. פירש **רש"י** שהרי הוקבע לו מקום בעזרה לו מקום בעזרה דכתיב "ונתת את הכיור" והתם כתיב ורחצו ממנו. ולביאורו אפשר לישב את קושית **הגרי"ז** [בפ"ב מעיו"כ] למה הוצרכו קרא ללמד שעשרה קידושים ביו"כ נעשים בפנים, ומה החילוק ביניהם לשאר קידוש ידים ורגלים. [והוכיח מכך כמבואר לעיל יט ב] הערה 1], אולם לרש"י אין מקום הקידוש בפנים מדיני הקידוש, אלא משום שהכיור בפנים, ועשרה קידושי יו"כ אין נעשים מן הכיור אלא מקיתון של זהב, [ורק מדין זה אפשר להוכיח כדבריו].

ובשפת אמת הוסיף טעם אחר לפסול קידוש ידים ורגלים בחוץ, משום דכתיב "לשרת" ושירות הוא רק בפנים, כי אין עבודה בחוץ. ונפקא מינה לעומד בחוץ ומקדש ידיו בפנים, שפסול, משום שהעובד צריך לעמוד בפנים, אך לרש"י יתכן שכשר כי רחץ במקום הכיור, וכן נקט בכסף משנה [בהערה 6] שבאופן זה כשר.

ומה שנקט השפת אמת בפשטות שקידוש ידים ורגלים דינו כשירות ועבודה, כבר הבאנו לעיל [יט ב] הערה 10] שדנו בזה האחרונים, ולדעת הסוברים שהקידוש עצמו אינו עבודה ודינו רק כעבודה שנעשה קודם לה, נמצא שלולי הוקבע לו מקום בעזרה יכל לקדש בחוץ לצורך ביאה ריקנית או עשיית פרה שדין העבודה בחוץ. והוא הטעם גם שעשרה קידושים של יו"כ נעשין מקיתון של זהב, כי אינם לעבודה אלא מדיני כהן גדול ביו"כ, ודין קידוש מכיור לא נאמר אלא לצורך עבודה.

והנה **בירושלמי** [יומא כג ב] הביאו הביאו ראיה מברייתא דלא כרבי יוסה שאמר שגם קידוש ראשון ביו"כ נעשה כקיתון של זהב, דתנן "הכיור והכן מעכבין", ודחו, שהכוונה ש"מקומן מעכב".

ובקרבן העדה ביאר את הדחיה בשני אופנים, או שהכוונה שהכיור והכן מעכבין זה את זה, או שאם אין הכיור במקומו אי אפשר לקדש גם בשאר כלים, אך כשהוא במקומו יכול לקדש גם בשאר כלים, ותמוה כיצד מעכב, והרי אין בית המקדש נפסל. אולם מפירוש רש"י כאן נראה שהכוונה היא שלמדו מכיור שמקום הקידוש מעכב, שצריך לקדש דוקא בפנים משום שהכיור בפנים. וראה **משך חכמה** [שם].

אולם יתכן שחסרון הכיור מעכב משום "הכל בכתב" שהוא דין בין בחסרון בבנין הבית ובין בכליו [כמבואר בבכורות יז ב], וחסרון זה אינו מעכב אלא בקידוש לצורך עבודה שהוא מדיני עבודה, אך יתכן שאינו חסרון לגבי קידוש לצורך ביאה ריקנית או עשיית פרה, כי בהם אין כלל מצות כיור, ויכול לקדש בחוץ.

9. **רש"י** פירש שהראיה היא, כי אילו קידש בפנים, ויצא פסולה, קידש בחוץ פשיטא שפסולה משום שהוא בחוץ, ואין צורך לפסול משום שהקידוש בחוץ פסול. וראה **ברבר אברהם** [ח"ג א לב] שהוכיח מכאן שדבר שלא היה מעולם במחיצתו נחשב "יוצא", אך אם הנידון לפסול משום הסח דעת אין מכאן ראיה לפסול יוצא.

ובקרן אורה הקשה שהרי יתכן שנקטו שקידש בחוץ כדי לפסול בודאי, כי ביצא נפסל רק מספק שמא הסיח דעתו, אכן לפי ביאור **האבי עזרי** [בהערה 2] לדעת רש"י אין פסול היציאה תלוי בהסיח דעתו בפועל, כי אין הסח הדעת פוסל, אלא גזרו פסול יציאה, והוא חל בודאי, ולדעת תוס' צריך לומר כמו שכתב הקרן אורה שנחשב הסח הדעת בבירור.

10. **תוס'** [בד"ה כל] פירשו שאין יציאה באמצע עבודה פוסלת בשהות מועטת, וכל הנידון בסוגיין הוא רק ביצא באמצע עבודתו ושהה שאז דינו כיצא להטיל מים, או שיצא שלא בשעת עבודה ואפילו לא שהה, וכל חילוקים אלו שייכים רק

הרי הוא **טעון קידוש ידים ורגלים!**

אמר ליה רב פפא לרב זביד: אין פסולו משום היסח הדעת, אלא **הכא במאי עסקינן, כגון שיצא להסך רגליו,** והיינו שיצא "לשהות" ולכן צריך לטבול, **וכן** שיצא **להטיל מימיו,** שיצא "לפי שעה", ולכן צריך לקדש ידיו ורגליו.

ומקשינן: וכי אפשר להעמיד דין זה באופן שיצא להסך רגליו ולהטיל מימיו? **הא בהדיא** כבר **קתני לה** בסיפא: **כל המיסך רגליו טעון טבילה. וכל המטיל מים טעון קידוש ידים ורגלים!?**

ומשנינן: **תני** תחילה אם לשהות טעון טבילה, ואם לפי שעה טעון קידוש ידים ורגלים! **והדר מפרש** ש"לשהות" היינו מיסך רגליו שטעון טבילה, ו"לפי שעה" היינו מטיל מימיו שטעון קידוש ידים ורגלים.

תא שמע: כהן העוסק במעשה **פרה** אדומה בהר המשחה, מחוץ לירושלים כיצד הוא מקדש ידיו ורגליו לפני עבודתו בפרה — **רבי חייא בר יוסף אמר: מקדש** ידיו ורגליו **בכלי שרת בפנים** העזרה, **ויוצא** אל הר המשחה, שאין היציאה פוסלת את קידוש ידיו ורגליו. **ורבי יוחנן אמר:** אינו צריך לקדש בפנים ולא בכלי שרת, אלא מקדשם **אפילו בחוץ, ואפילו בכלי חול, ואפילו במקידה של חרס!** (12)

ודחינן: **אמר רב פפא: שאני פרה** אדומה, הואיל **וכל מעשיה,** שחיטתה ושריפתה, נעשים **בחוץ,**

לפי שיטת תוס' שהנידון לפסול הוא משום היסח דעת. אך לרש"י שהנידון בפסול יוצא לכאורה לא שייך לחלק כן, וראה הערה 14 לתוס'.

וראה בפירש"י [ד"ה אם לשהות] שביאר כי בקושיא סברה הגמרא שהיוצא לשהות טעון טבילה משום היסח הדעת, ומשמע מדבריו שהיוצא לפי שעה טעון קידוש ידים ורגלים אף בלי היסח הדעת, ולכאורה היינו משום פסול יוצא, ומשמע שבהוה אמינא נקטה הגמרא שפסול יוצא אינו תלוי בהיסח הדעת בפועל. [אך לפי זה תקשי קושית תוס', שהרי למסקנא דחינן שיצא להטיל מים, וכדתנן כל המטיל וכו', ומשמע שרק מטיל מים נפסל ולא יוצא בעלמא].

וראה **בבית הלוי** [ח"א ה' סס"ק י"ג] שתמה למה לא הוכיחה הגמרא מהברייתא המובאת בירושלמי [כלאים פ"ט] שגם אם יצא רק לדבר עם חבירו לשעה טעון קידוש ידים ורגלים.

11. **רש"י** פירש ש"לפי שעה" היינו להטיל מים, וטעון קידוש כי מצוה לשפשף בידו ניצוצות שעל רגליו.

ובשפת אמת תמה שלכך די ברחיצה ולמה צריך קידוש, וכבר הערנו [בהערה 3] שרש"י נקט שהסחת דעת היא מהקידוש ידים ורגלים ולא מהעבודה, וכמו שכתב [בד"ה או דילמא] "ונזהר מליגע ידיו בדבר טינוף", ונמצא שדחיית הגמרא היא, שהיוצא לפי שעה חייב בקידוש משום הסחת דעת מנקיות, ולא משום פסול יוצא, וראה **מנחת חינוך** [קו] שאם לא שפשף אינו צריך לקדש אפילו לכתחילה. אך **בתוס' ישנים** ביומא הובאה דעת רבינו אלחנן שאף אם לא שפשף חייב בקידוש, ויתכן שדין זה תלוי אם משום היסח דעת גזרו פסול יוצא, ואף אם לא הסיח דעתו בפועל, וזו גופא דחיית הגמרא שאמנם חל פסול יוצא אך רק משום היסח דעתו. או שדחית הגמרא שאין פסול יוצא, אלא חייב בקידוש רק משום ששפשף, ואם לא שפשף אינו חייב.

והרמב"ם [פ"ה מביא"מ ה"ה] כתב יצא חוץ לחומת העזרה אם לשהות בחוץ טעון טבילה, ואם לחזור מיד טעון קידוש ידים ורגלים בלבד, ואם לא טבל ולא קידש הואיל ולא הסיח דעתו ולא הסיך רגליו ולא הטיל מים עבודתו כשרה. ודקדק **הקרן אורה** שאילו הטיל מים עבודתו פסולה, אף שביציאה לבד אינה נפסלת, ומנין יצא להרמב"ם חילוק זה. **והמנחת חינוך** [ק"ו] תמה למה לא הזכיר הרמב"ם שהמטיל מים מחלל עבודתו רק אם שפשף.

וכתב **הבית הלוי** [א' ה' י"ד] שהרמב"ם נקט כי המטיל מים מסיח דעתו, כי יודע שישפשף, ואף שמשפשף ביד אחת צריך קידוש על שתי ידיו, [ודלא כמבואר במנחת חנוך שדי בקידוש ידו אחת בלבד].

וראה **בכתבי הגר"ח** [בענין נט"י סימן קמ"ג] שהטלת מים אינה מחייבת בקידוש ידים ורגלים שהרי אין הקידוש נחשב כמעשה טהרה, אלא שיש חיוב שיהיו ידיו מקודשות לעבודה, וכשהטיל מים מבטל בכך את הקידוש הקודם וצריך לחזור ולקדש.

12. **האחרונים** תמהו לפירוש תוס' שהנידון לפסול ביציאה משום היסח הדעת, מה הראיה מפרה, תהרי יוצא לעבוד עבודתה ופשיטא שאין בכך היסח הדעת. [ואין לומר שזו כוונת תירוץ הגמרא שמעשיה בחוץ, כי אם כן אין ביאור להמשך השקו"ט, שהרי נמצא שבאמת דין קידוש ידים ורגלים שלה שוה לכל קידושי ידים ורגלים, וכדלהלן]. **ובשפת אמת** כתב שכוונת הגמרא להקשות לפי רבי שפוסל בלינה וגם ביציאה פשיטא לן לשיטתו שחל פסול יוצא, וזה שייך גם בפרה. וראה **קרן אורה.**

והגרי"ז הוכיח מכאן שאף לפי תוס' גזרו פסול ביציאה, אלא שטעם הפסול הוא משום שברוב יציאות יש היסח הדעת, ומפרה מוכח שלא תקנו פסול יוצא, ונקט שגזרו פסול יוצא אפילו באופן שברור שלא הסיח דעתו, ואילו היה חל פסול יוצא, היה פוסל גם בפרה.

ולפי ביאור זה, נמצא שתירוץ הגמרא הוא, שבפרה לא פוסלת יציאה וממילא גם בקידוש שלה אין פסול זה, כי פסולי הקידוש הם מפסולי הקרבנות, ואינם נוהגים בפרה, וכיון שכך בהכרח שבפרה עושים קידוש מיוחד לעבודות חוץ, ואין קידוש ידים ורגלים שלה כדין שאר קידוש ידים ורגלים שהוא דוקא

לפיכך **לא פסלה בה יציאה** לקידוש ידים ורגלים שנעשה בפנים ובכלי שרת [לדעת רב חייא בר יוסף][13].

ומקשינן: **אי הכי**, שחלוק דין פרה אדומה לפי שכל מעשיה בחוץ, **למה לי** כלל **דמקדש** בפנים ובכלי שרת? ולמה לא נכשיר מטעם זה לקדש ידיו ורגליו לכתחילה בכלי חול בחוץ?

ומתרצינן: סבר רבי חייא בר יוסף שצריך לקדש בפנים ובכלי שרת משום שדיני עבודת הפרה צריכים להעשות **כעין עבודה** שנעשית **בפנים**, אלא שגזירת הכתוב היא ששחיטתה ושריפתה יהיו בחוץ, אך את הקידוש שיכול להעשות בפנים, חייבים לעשותו כעין קידוש לפני עבודה הנעשית בפנים[14].

איבעיא להו: טומאה שחלה על הכהן אחר קידוש ידיו ורגליו [וכעת הבינה הגמרא שהנידון בטומאת ידים בלבד ולא בטומאת הגוף], **מהו שתועיל** לפסול **לקידוש ידים ורגלים?** [והיינו, האם דיינו בטבילת ידיו להסרת הטומאה או שצריך לחזור ולקדש ידיו ורגליו]?

שהרי אפילו **אם תימצי לומר יציאה לא פסלה**, יתכן דהיינו משום **דגברא** הא **חזי** לחזור ולעבוד בכל עת שירצה ולכן אינו מסיח דעתו, ואין הקידוש נפסל בהיסח הדעת. **אבל הכא** שנטמא, **דגברא לא חזי**, שמא **אסוחי מסח דעתיה** מהקידוש,

או דילמא, כיון דהדר חזי, שיחזור להיות ראוי

בפנים, [ראה חידושי הגרי"ז פרה אדומה דף סג א] ועל כך מקשינן למה נצרך קידוש זה, ומתרצינן שצריך קידוש כעין עבודה, וכן משמע **ברמב"ם** [פ"ד מפרה אדומה ט"ו] שכתב "שרפה שלא בקידוש ידים ורגלים פסולה מפני שמעשיה כעין עבודה, ומשמע שכל חיוב הקידוש הוא מטעם זה וראה **בחזו"א** [פרה ח' י'] שנקט כי בסוגין מבואר דהיינו קידוש מדרבנן, וכן הסיק **במקדש דוד** [ס"ס ל"ח].

אך **בשטמ"ק** [אות י"ד] פירש שקושית הגמרא לקדש בכלי חול, ולמה צריך לקדש בכלי שרת, והיינו כפשוטו, שקושית הגמרא אם כל מעשיה בחוץ למה צריך לקדש בפנים ובכלי שרת, והרי סופו לצאת אך קידוש ודאי צריך, ומתרצינן שנעשה בכלי שרת בפנים כעין עבודה.

וכן משמע מדברי **הרמב"ם** בפיה"מ [פרה פ"ד] שפרה טעונה קידוש ידים ורגלים כי חטאת קריא רחמנא, וכבר תמה **במשנה אחרונה** [שם] שהרי פרה אינה קריבה על המזבח, וחטאת גופה כשאינה קריבה על המזבח אלא בבמה אינה טעונה קידוש ידים ורגלים, ותלמד פרה ממנה להפטר מקידוש. וצריך לומר שדין פרה בחוץ הוא כחטאת במקומה בפנים.

וראה **דבר אברהם** [ח"א ז, ו] שביאר כי קושית הגמרא היא מאחר שהקדוש נפסל ביציאה בהכרח שאין בפרה דיני קידוש כמו בפנים, ואין דין הקידוש כלול ב"חטאת היא", ומתרצינן שלמדו מ"חטאת היא" שצריך לעשותה "כעין עבודה" ולעשות בה קידוש.

13. **הרמב"ם** [פ"ד מפרה אדומה ט"ו] כתב והינן מקדש ידים ורגלים, בכלי שרת בפנים, ואם קדש בחוץ ומכלי חול ואפילו במקידה של חרש, כשר, הואיל וכל מעשיה בחוץ. וכתב **הכסף משנה** שפסק כרבי יוחנן, ותמהו **הקרן אורה ושפת אמת** שהרי לרבי יוחנן אפילו לכתחילה אינו צריך לקדש בפנים ובכלי שרת.

ועוד הקשו, שהטעם "הואיל וכל מעשיה בחוץ" נצרך בסוגיין רק לרבי חייא בר יוסף, לבאר למה לא נפסל ביציאה אחר שקידש בפנים, אבל לרבי יוחנן שמקדש בחוץ, אין צורך בו, ואיך נקטו הרמב"ם על קידש בחוץ, ולא על קדשו בפנים ויצא.

ואמנם **הגרעק"א** בגהש"ס ציין למשנה בפרה [פ"ד ה"א] דתנן שם "שלא רחוץ ידים ורגלים פסולה", ויתכן לפרש כוונתו, שלא הקשתה הגמרא ממשנה זו כיון שלרבי יוחנן פשיטא שאין יציאה פוסלת בקידוש ידים ורגלים, שהרי כל מעשיה בחוץ, ורק לרבי חייא בר"י מקשינן שתפסול כי הצריך לקדש בפנים, ומוכח שלא פסלה יציאה, ועל כך דחינן שגם רבי חייא סובר שכשרה כי כל מעשיה בחוץ, ולרבי יוחנן פשיטא, וכיון שהרמב"ם פסק כרבי יוחנן, נקט טעם זה להכשיר קידוש בחוץ, וכל שכן כשקידש בפנים ויצא לחוץ. וראה חזו"א ודבר אברהם שם.

14. להלכה פסק **הרמב"ם** [פ"ה מביא"מ ה"ג] שאם יצא מן המקדש צריך לחזור ולקדש, והוסיף [בה"ב] שאם חזר ועבד ולא קידש, אם לא הסיח דעתו עבודתו כשרה, וכבר הבאנו [בהערה 2] **שהכסף משנה** ביאר שמספק לא פוסלים את העבודה, והיינו כמבואר לעיל [יט. הערה 13] שאי אפשר לחייב בקרבן אחר שמא יהא דינו כחולין בעזרה, ולכן גם בספק דאורייתא נפסק לקולא.

אולם **בטהרת הקודש** נקט שהרמב"ם פסק כרבי אליבא דאביי שלינה פוסלת רק מדרבנן [כדעת הסמ"ג וקרי"ס בע"א הערה 14], ורבנן לא גזרו לפסול עבודה. ותמה עליו **בשפת אמת**, שהרי ספק הגמרא ביציאה הוא אפילו לרבי, שמא יציאה פוסלת מדאורייתא משום היסח הדעת, אף שלינה פוסלת רק מדרבנן.

ובקרן אורה ובאור שמח ובאבן האזל דייקו מלשון הרמב"ם ש"עבודתו כשרה" בתורת ודאי, שהרי לא כתב ש"לא חילל", ומקורם מדאמרינן בסמוך "אם תמצי לומר יציאה לא פסלה" ורק לכתחילה צריך לחזור ולקדש, [ובקר"א הביא מקור לזה מהירושלמי], ומשמע שאף אם יודע בבירור שלא הסיח דעתו צריך לקדש לכתחילה, וכבר הבאנו [בסוף הערה 2] שהגרא"ל מאלין ביאר שצריך לכתחילה קידוש לעבודה אף

לאחר שיטבול ידיו, **דק ליה,** מדקדק הוא לשמור על קידוש ידיו ורגליו, **ולא מסח דעתיה** ממנו!? [15]

תא שמע: קידש ידיו ורגליו, ונטמאו ידיו — **מטבילן, ואין צריך לקדש!**

ודחינן: **נטמאו ידיו** בלבד **לא מיבעיא לן,** ופשיטא שאינו צריך לקדש. **כי קא מיבעיא לן** כאשר **נטמא כל גופו,** [16] וטבל, האם גם באופן כזה חייב לחזור ולקדש [17].

ותמהה הגמרא: אם **נטמא כל גופו, תיפוק לי** שחייב לקדש **כיון דבעי למיעבד הערב שמש,** שהרי אפילו אחר טבילתו אין הוא נטהר עד שקיעת החמה, ואם כן ודאי **אסוחי מסח דעתיה** בזמן רב שכזה?!

ומתרצינן: אופן האיבעיא הוא **כגון דאיטמי סמוך לשקיעת החמה,** וטבל, ונותר לו רק פרק זמן קצר עד השקיעה, והנידון הוא אם הסיח דעתו בזמן הקצר הזה משום שאינו ראוי בו לעבודה, או לאו [18].

תא שמע: פרה אדומה — **רבי חייא ברבי יוסף אמר, מקדש** הכהן העובד בה את ידיו ורגליו לפני העבודה **בכלי שרת, בפנים, ויוצא** ועובד בהר המשחה. **ורבי יוחנן אמר, מקדש אפילו בחוץ ואפילו בכלי חול ואפילו במקידה של חרס!**

כא-א ומדייקת הגמרא: **והא פרה** אדומה, **דטמויי מטמינן ליה** לכהן העובד בה לאחר שקידש ידיו ורגליו, **דתנן: מטמאין היו** את הכהן **השורף את הפרה** [בטומאת שרץ, שיש לה טהרה בטבילה בו ביום], **ומטבילין אותו** לאחר מכן, והיה אותו כהן השורף את הפרה טמא טומאת טבול יום. ועשו כן **כדי להוציא מלבן של צדוקים, שהיו אומרים** שאין הפרה נעשית בטבול יום אלא אך ורק **במעורבי**

שאינו פוסל כשלא קידש.

אולם **בזבח תודה** נקט שאם יודע בבירור שלא הסיח דעתו אינו צריך לקדש עי"ש.

15. לכאורה תמוה למה הוצרכה הגמרא לומר "את"ל יציאה לא פסלה", והרי אף אם יציאה פוסלת משום שהסיח דעתו כיון דפריש, עדיין יש לומר שבטומאה אין היסח הדעת כיון דהדר חזי באותו מקום. **ובבית הלוי** [ח"א ה יב] כתב שאילו יציאה פוסלת אין ספק בטומאה, כי צריך לצאת כדי לטבול וממילא חייב בקידוש.

ותמה [שם אות ט] הרי לצורך טבילה צריך לפשוט בגדיו, והרי בכך נפסל הקידוש הראשון [כמו שהוכיח לעיל יט ב] הערה 2], ותיפוק ליה שצריך לקדש משום כך, אף אם טומאה אינה נחשבת כהסח דעת ותירץ, שהנדון בסוגיין הוא רק לגבי חילול עבודה, ומה שנפסל הקידוש משום שהוא מחוסר לבישה אינו מחלל עבודה, אלא רק אם נחשב שהסיח דעתו מפני הטומאה.

והנצי"ב במרומי שדה כתב שהקידוש אינו נפסל ביציאתו לטבול, כיון שיוצא לצורך עבודה, וכוונתו, שהרי הנידון באיבעיא זו הוא על היסח הדעת, וכבר התבאר לעיל [בהערה 11] שאין היסח הדעת ביוצא לעבודה אלא רק משום פסול יוצא שגזרו בה.

16. **בחק נתן** הקשה הרי מדתנן "נטמאו ידים ורגלים אין צריך לקדש" משמע שאילו נטמא כל גופו צריך לקדש.

ובספר **לשם זבח** תירץ שהוצרך לומר נטמאו ידים ורגלים להשמיענו שמועילה להן טבילתן לטהר אף שלא טבל כל גופו.

ובכך תירץ גם את קושית **הפנים מאירות** למה הוצרך לומר "יצאו הרי הן בקדושתן" והרי דין זה נלמד בקל וחומר מנטמאו שיש בהן יותר היסח הדעת ואינן טעונות קידוש. ובהכרח שמשמיענו חידוש בטבילה שמועילה במקום קידוש, והוה אמינא שמועילה דוקא בנטמאו ולא ביצאו, ולכך נשנו שתיהן.

17. **בשפת אמת** כתב שאף על פי שגם ידיו שנטמאו אינן ראויות לעבודה, מכל מקום בנטמא גופו יש הסח הדעת יותר, כי צריך הערב שמש, ואפילו סמוך לשקיעת החמה צריך להמתין קצת, ולכן מספקא לן אם טעון קידוש, מה שאין כן בידיו שאינו צריך לשהות כלל ואינן צריכות קידוש.

18. **הרמב"ם** [פ"ה מביאת מקדש ה"ו] כתב נטמא גופו באכילת אוכלין או משקין טמאין וטבל, אף על פי שאינו צריך הערב שמש חוזר ומקדש אחר טבילה, שכל טובל מקדש ידים ורגלים ואחר כך עובד, ואם לא קידש לא חילל.

והעיר **הכסף משנה** שהרמב"ם נקט אופן זה, ולא את האופן שהעמידה הגמרא בנטמא סמוך לשקיעה, כי סמוך לשקיעה לא שכיח, וכתב עוד שהרמב"ם פסק שלא חילל, כי האיבעיא לא נפשטה ומספק לא מחללינן עבודה.

ולכאורה תמוה, שהרי צריך לקדש מספק, ולמה נקט הרמב"ם טעם שכל הטובל מקדש, וצריך לומר שאילולי טעם זה אין הסח דעת בטומאת כל גופו יותר מידיו, שהרי בטומאה על ידי אוכלין אינו צריך הערב שמש, ולכן נקט שבכל גופו צריך קידוש מפני שטובל. אך עדין תמוה כי בגמרא לא הוזכר אלא טעם של הסח דעת, וראה **זבח תודה.**

והגרי"ז הוכיח מכך שגם באיבעיא זו אין הנידון לפסול משום היסח הדעת, אלא שמשום היסח הדעת גזרו חכמים על קידוש ידים ורגלים כל פסולי קדשים של לינה יוצא וטומאה, ולפיכך אפילו באופן שודאי לא הסיח דעתו צריך לקדש ידיו, והיינו באוכל אוכלים טמאים שאין בהם היסח דעת כי אינו צריך הערב שמש.

והביא ראיה מהירושלמי ביומא [פ"ב ה"א] שדן אם יש ריצוי ציץ על טומאת ידים, ומשמע שחל פסול טומאה על הידים ושייך בו ריצוי ציץ, ואף שהטומאה מבטלת את הקידוש

שמש, שכבר שקעה שמשם ונטהרו לגמרי, **היתה נעשית!**

ושמע מינה שקידוש ידים ורגלים **לא פסלה בה טומאה**, שהרי טמאוהו אחר שקידש ידיו ורגליו, ובכל זאת הוא טובל מיד, וחוזר לעבודתו מבלי שיצטרך לקדש ידיו ורגליו פעם נוספת[1].

ודחינן: **שאני פרה** מיתר הקדשים, **הואיל וטבול יום כשר בה** לעבודה, **לא פסיל בה טומאה בקידוש שלה**, מה שאין כן שאר הקדשים, שטבול יום פסול בהם, לכן גם טומאה פוסלת בהם את הקידוש ידים ורגלים שלהם[2].

ותמהה הגמרא: **אי הכי**, שחלוק דין קידוש ידים ורגלים בפרה משום שטבול יום כשר בה, **למה לי** כלל **דמקדש** לידיו ורגליו? והרי אין קידוש ידים ורגלים שלה כשאר קידוש לעבודה של קדשים!?

ומתרצינן: **כעין עבודה** בשאר הקרבנות **בעינן** לעשות את עבודת הפרה, ולפיכך צריך גם לקדש ידיו ורגליו לפני עבודתה.

איבעיא להו: מהו לקדש ידיו ורגליו על ידי הטבלתם **בתוך הכיור?**[3] האם משמעות הכתוב "ורחצו אהרן ובניו ממנו" היא שרק ברחיצה של מים היוצאים **ממנו אמר רחמנא, ולא** על ידי טבילה **בתוכו**[4], או דילמא יכול לקדש ידיו ורגליו **אפילו**

ולכאורה אינו רחוץ ידים [במבואר בסוף הערה 10] ומה יועיל לו הציץ, צריך לומר שהריצוי מועיל שלא יחול פסול טומאה על הידים.

1. גם בראיה זו הקשו האחרונים איך שייך היסח הדעת בטומאה שמטמאין אותו כחלק מסדר עבודת הפרה, והלא טומאה זו היא לצורך העבודה? **ובקרן אורה** כתב שכיון שאינו ראוי לעבודה בשעה שהוא טמא, נחשב כהסח דעת ואף שגם בטומאת ידים אין ראוי לעבוד באותה שעה, צריך לומר כמבואר לעיל [כ ב הערה 8] שהכהן ראוי ורק ידיו טעונות נקיות. וצ"ע.

והגרי"ז ביאר כדרכו, שאין הפסול משום היסח דעת, אלא שמפני היסח דעת גזרו שיחול גם פסול טומאה בקידוש יו"ר.

וראה **בצאן קדשים** שהעיר כיצד מדמין פסול טומאה בפרה שהוא רק טומאה דרבנן [כדלעיל יז ב בתוד"ה שריפה] והרי יש לומר שלפיך אינו מסיח דעתו, אך טומאה דאורייתא תפסול משום היסח הדתע. וכך הסיק באמת **במצפה איתן** שהראיה היא מפרה רק על טומאה דרבנן, אך להגרי"ז אין חילוק בין חומר הטומאות, כי אין ההסח דעת משום טומאה פוסל, אלא שגזרו רבנן שטומאה תפסול, ואף טומאה דרבנן פוסלת.

2. **בשפת אמת** ביאר שכיון שפרה נעשית בטבול יום אין בה היסח הדעת, כי אין לו צורך להמתין עד שיוכל להטהר, ודינו כנטמאו ידיו. **והגרי"ז** ביאר כדרכו, שבפרה לא התחדש הפסול שגזרו רבנן לפסול בטומאה משום היסח הדעת, כי היא כשרה בטבול יום ואין בה דיני טומאה של קדשים. ועל קידוש יו"ר לא חלים אלא פסולי הקרבנות, ולא פסולי פרה אדומה. [וראה בספרו הלכות פרה אדומה שהוכיח כי אין פסול טומאה כשאר קרבנות, אלא פסול אחר התחדש בה, שתעשה בטהרה, וטבול יום הוא בכלל "איש טהור" ואינו פוסלה].

וראה **קרן אורה** שנקט כי גם לינה לא תפסול קידוש יו"ר בפרה, כי כל שאין פוסל במעשה הפרה אינו פוסל בקידוש, כמו שמצינו ביציאה ובטומאה, והיינו שכל דין שהקלו בו בפרה, הקלו בו בקידוש יו"ר שלה.

3. האחרונים הקשו הרי מקדש יו"ר כאחת, ואם מקדשן בתוך הכיור נמצא שהוא חוצץ בינו לבין הרצפה, והרי אמרו לעיל [יט ב] שבשעת קידוש צריך לעמוד מדין שירות, ולכאורה כשם שחציצה פוסלת בעמידה לעבודה כך תפסול בקידוש.

ובמנחת חינוך [ק"ו] העמיד באופן שמקדש ידו אחת או שתי ידיו בלבד, ואינו צריך לקדש רגליו עמם, כגון בהתלכלכה או הסיח דעתו מאחת מהן, [ראה לעיל שם הערות 9 10].

והנצי"ב כתב שכלי שרת אין חוצצין, שהרי מקשינן לעיל [שם] שיקדש מיושב, ומשמע שאין חשש להפסק בגדיו. וראייתו תמוהה שהרי בקושיית הגמרא שם עדין לא נודעה הדרשא שבתירוץ שקידוש נחשב כעבודה, ולפיכך לא היה שייך פסול חציצה בישיבתו. [וראה שם שהסיק כי הגירסא הנכונה בגמרא היא ללא תוספת "ורגליו" אלא הנידון על ידיו בלבד, וכדברי המנ"ח].

ובקהילות יעקב [י"ז] כתב שהכיור אינו מפסיק משום שעושה בו את המצוה, וכמבואר להלן [כ"ד. תוד"ה הואיל] שאם מטלטל כלי על ידי כלי אחר אינו נחשב חציצה.

ויש שכתבו שהנפקא מינה לפרה אדומה הנעשית בחוץ ואין בה דין עמידה על הרצפה מהטעם שהרצפה מקדשתו, [כסברת תוס' להלן כד], אלא רק מדין הנאמר בעבודה ושבת ככל אחיו הכהנים שתהא עמידתו כשאר אחיו [כמבואר בספרי שופטים וברש"י שבת צג ב], וכיון שבפרה אין דיני עבודה נמצא שהקידוש הוא רק חיוב הגברא ומדיני כהונתו, נמצא שלא שייך בו חציצה, כי בפרה אין ריצפה שתקדשו.

ויתכן שאף אם הגברא טעון קידוש לכהונתו, כגון בביאה ריקנית, אינו צריך לעמוד על הרצפה שתקדשו, כי חיוב העמידה נאמר רק בבא "לשרת", וכדעת הראב"ד סופ"ק דתמיד, ראה לעיל יט ב הערה 13.

4. **תוס'** בחולין [קז א] הביאו **שבה"ג** [בסוף הלכות ברכות] הוכיח מסוגיין שבנטילת ידים יכול להטביל ידיו בכלי, ורק בקידוש יו"ר מיבעיא לן כי כתוב "ממנו" ולא בתוכו. והקשו על דבריו למה לא יהיה בכך חסרון בכח גברא הנצרך בנטילת ידים [ומשמע שבקידוש אין חסרון זה. ראה לעיל יט ב הערה 5 לתוס'].

בטבילה **בתוכו**? (5)

אמר רב נחמן בר יצחק, תא שמע: כהן שקידש מחוץ לעזרה, **או שטבל** כל גופו **במי מערה** הכשרים לטבילה אך לא קידש ידיו ורגליו מהכיור או מכלי שרת אחר, **ועבד — עבודתו פסולה!**

ודייק רב נחמן בר יצחק שפסולו הוא דוקא משום שטבל במי המערה ולא קידש ידיו ורגליו במי הכיור, **הא** טבל ידיו ורגליו בתוך **מי כיור**, שהוא **דומיא דטבל** כל גופו בתוך **מי מערה, ועבד — עבודתו כשירה!** כי אם נאמר שעבודתו פסולה, למה נקט "טבל כל גופו במי מערה", והרי אפילו טבל ידיו ורגליו במי הכיור עבודתו פסולה. אלא שמע מינה, שהחסרון בטבל במי מערה הוא רק משום שהם לא מי כיור, אך אם יטבול במי הכיור, הרי זה נחשב לקידוש ידים ורגלים!

ודחינן: **לא.** לעולם אפילו אם טבל ידיו ורגליו בכיור כמו שטבל במי המערה אין זה נחשב לקידוש. ומה שנקט "טבל במי מערה", כי **מי מערה איצטריכא ליה** לתנא להשמיענו שאינם מקדשים. **שלא תאמר** קל וחומר — אם **כל גופו טובל בהן** ונטהר בהן מטומאת גופו משום מעלתם שהם מים שאינם שאובים, **ידיו ורגליו לא כל שכן** שיתקדשו אם יטבלם במי המערה [ואינו כמטביל במי הכיור שאינו מקדש, כי הם מים שאובים], לפיכך נקט תנא "או שטבל במי מערה", להשמיענו שאינם מועילים לקדוש ידים ורגלים על אף שמועילים לטהרת כל הגוף (6).

אמר רבי חייא בר יוסף: מי כיור נפסלין בלינה בשני זמנים נפרדים, האחד בשקיעת החמה, והשני כאשר עולה עמוד השחר.

בשקיעת החמה, נפסלים כל "מתירי" הקרבנות שלא נעשתה בהם עבודתם במשך היום. והיינו, אם לא נעשו כל עבודות הדם או הקומץ, שהם מתירי הקרבן לאכילה ולהקטרה, ושקעה החמה, נפסלו המתירים שנותרו, ואין הם ראויים עוד לעבודה. אך

והרשב"א בתורת הבית [בית ו' שער ג'] ביאר דבריו שאילו בכל מקום אינה נחשבת נטילה, הרי אין צורך לכתוב "ממנו" כי אפשר ללמוד שאינה מועילה מעצם הכתוב "ורחצו" ואין זו רחיצה. **ובמרדכי** פסחים [סימן ר'] כתב שטעמו של הבה"ג הוא משום שהכנסת ידיו לתוך הכלי נחשבת ככח גברא וראיה ממה שנקראת רחיצה ולא טבילה, כי טבילה בשאובין פסולה.

וראה **בריטב"א** [חולין שם] שנקט כי שכשוך היד בכלי מועיל משום שמנענע את המים בתוך הכלי ונחשב ככח הכלי, וראיתו מכיור שמקדש ממנו יחידי ומועיל משום כח הכלי. **ובאור זרוע** [נט"י ס"א] הביא שיש דוחים את ראית הבה"ג מכיור, [והוא הרשב"א במשמרת הבית שם] כי קידוש אינו צריך כח גברא, שהרי מצינו מקדש יחידי בתרוה"ד וכתב ליישב שבכיור היו נשפכים רביעות מים על ידי פתיחת הדד. ובזה נעשה כח גברא.

ומסתבר שנחלקו הראשונים אם המיעוט "ממנו" נאמר בדיני הכיור, ואינו שייך כלל לדיני נטילת ידים, כי הוא דין בצורת העבודה בכיור, ואם כן אין ראיה משכשוך בכיור לאופן מעשה הנטילה, אלא רק אם נחשב ככלי או כח גברא. אך אם המיעוט נאמר במעשה הקידוש שיהיה דוקא דרך שפיכה ולא בשכשוך, הרי משמע שבחולין מתקיימת הנטילה גם בשכשוך, ומוכח שאין צורך במעשה שפיכה. וראה עוד בהערה הבאה.

ועוד כתב שם הרשב"א בשם הרמב"ן שרק אם המים מונחים בכלי שאינו מחובר לקרקע מועילה בהן טבילה כנטילה, אך כשהכלי מחובר בקרקע נחשב כטבילה בשאובין שאינה מועילה.

ובבית יוסף [או"ח ד'] כתב שאפילו אם לא מועיל השכשוך לנט"י לאכילה, מועיל לנטילת שחרית לתפילה, אך מאידך להעביר רוח רעה ודאי אינה מועילה כי צריך ליטול ג"פ ושכשוך ג"פ נחשב כפעם אחת, כי בפעם ראשונה נטמאו כל המים שבכלי.

5. **הרמב"ם** [פ"ה מביא"מ ה"י] כתב ואין מקדשין בתוך הכיור או בתוך כלי השרת, אלא מהן, שנאמר ממנו ולא בתוכו, ואם קידש בתוכו ועבד לא חילל, וכתב **הכסף משנה** שפסק "שלא חילל" כי הוא בעיא דלא איפשטא, ומספק לא מחללינן עבודה. **ובקרית ספר** כתב ש"ממנו" נאמר למעט מכלי חול, ורק משום ששינה קרא וכתב "ממנו" במקום "בו" דרשינן למעט ולא בתוכו, ולכן מיעוט זה אינו גמור לפסול אלא רק לכתחילה.

ובקרן אורה הקשה אם לא נפשט הספק כיצד הביא הרמב"ם את הדרשא "ממנו" ולא בתוכו שממנה למדו לפסול קידוש בתוכו. וראה **לב אריה** בחולין [קז א] ודבריו תמוהים.

ומדברי הרמב"ם מוכח לכאורה שהנידון לפסול קידוש בתוכו אינו מדיני הכיור, אלא משום צורת מעשה הנטילה, שהרי פסל גם בתוך כלי שרת, אך **בקרית ספר** כתב שהוא הדין בשאר כלי שרת שהתרבו דומיא דכיור, ומשמע שאינו מדיני מעשה הנטילה.

6. רש"י נקט [כאן ולעיל כ ב ד"ה עבודתו] שהוה אמינא שטבילת כל גופו דבר חשוב היא ועדיפה מקידוש יו"ר. אך הרמב"ם [פ"ה מביא"מ הי"א] כתב הטביל יו"ר במי מקוה אפילו במעין אין זה קידוש עד שירחץ בכלי, והיינו שהוה אמינא שטבילת יו"ר בלבד עדיפה מקידושם. [וטבילת כל גופו כבר ביאר שם בה"ה שאינה מועלה].

איברי הקרבנות שנותרו, שאינם "מתירי הקרבן", הרי הם מוקטרים גם במשך הלילה, עד עמוד השחר[7].

שני הזמנים הללו, שקיעת החמה ועלות השחר, הם גם הזמנים שבהם נפסלים מי הכיור, אך הפסול אינו פסול מוחלט אלא הוא תלוי ביחס לעבודה שמקדשים לפניה את הידים והרגלים.

ביחס **לעבודת ה"מתירים"**, נפסלים מי הכיור מיד עם שקיעת החמה, **כמתירין** עצמן, שנפסלים בשקיעת החמה.

ולכן, גם אם ישקיעו את הכיור לפני עלות השחר בבור המים, ולכן לא יפסלו המים שבכיור מצד לינה אפילו כשעלה עמוד השחר, אלא הם ימשיכו להיות ראויים לקדש בהם גם למחר לצורך עבודת הכהנים בהקטר אימורין למחר, בכל זאת, יחול פסול במים לגבי זה שלא יהיו אותם המים ראויים לקדש בהם את הידים ורגלים לצורך עבודה במתירים למחרת בבוקר. ופסול זה של המים לגבי קידוש ידים ורגלים לעבודה במתירין, חל מיד בשקיעת החמה, כיון שאז נפסלים המתירים עצמם, בשקיעת החמה.

אך ביחס **לעבודת אברים** המוקטרים במשך כל הלילה, לא נפסלים מי הכיור עד שיעלה עמוד השחר, אלא הרי הם **כאברים** עצמם, שנפסלים רק בזמן עלות השחר.[8] ולפיכך, אם ישקעו את הכיור בבור המים לפני עמוד השחר, ויחזרו ויעלו אותו מהבור לאחר עמוד השחר, לא יפסלו מי הכיור בלינה מלקדש בהם לעבודה בהקטרת האיברים, אלא הם יהיו ראויים לקדש בהם ידים ורגלים לצורך עבודות הקטר חלבים גם ביום המחרת [אבל, כאמור, הם יהיו פסולים לקדש בהם ידים ורגלים לצורך עבודה ב"מתירים"]!

רב חסדא אמר: אף **לעבודה** ב**מתירין אין נפסלין** מי הכיור בלינה **אלא בעמוד השחר, כאברין**, שאינם נפסלין בלינה עד שיעלה עמוד השחר.

וטעמו של רב חסדא הוא, משום שפסול הלינה של מי הכיור הוא מחמת שהתקדשו בכלי שרת, וכל המתקדשים בכלי שרת נפסלים בלינה, וזמנה של לינה זאת הוא כשיעלה עמוד השחר.

ורבי יוחנן אמר: כיור, כיון ששקעו בבור לפני שקיעת החמה, **שוב אין מעלהו** מהבור עד שיעלה עמוד השחר למחרת, כדי שלא יפסלו מימיו בלינה.

והניחה עתה הגמרא שאין מעלין את הכיור בלילה אפילו לא לשעה קלה כדי לקדש ידים ורגלים

---

7. רש"י פירש שמי הכיור נפסלים לפי זמן העבודה שעומדים לקדש לצורכה, ולפיכך אם עומדים לקומץ ודם נפסלין בשקיעת החמה, בין אם לא שקעם קודם לכן, ובין אם שקעם וחזר והעלם שעה אחת בלילה. אבל פסול לינה של מים העומדים לקדש לאיברים חל בעמוד השחר, ותלוי רק אם שקעו קודם לכן, ואילו אם העלאו אחר כך אינם נפסלין, כי אין זו לינה כשעלו ביום.

וטעם החילוק בפשטות הוא משום שכל הלילה נחשב לינה למתירין, שהרי אינו ראוי להקרבתם, ואילו היום שלמחר כשר לאיברים, ורק זמן עלות השחר פוסלם, וכיון שהמים היו משוקעין לא נפסלו, וכמו שמים העומדים למתירין אינם נפסלים אם שוקעו קודם שקיעת החמה עד למחר. וכן משמע **בחזו"א** [ג' ה'] שאין למי כיור הקטרה אלא שפיכתן למצוותן, וכיון שמתירין עבודתן פסולה אחר שקיעה, גם המים שהוכנו להם זו שעת הקטרתן.

אולם מדברי רש"י משמע לכאורה שאין פסול לינה תלוי בזמן שאינו ראוי לעבודה, שהרי הוצרך להביא מקרא שדם נפסל בשקיעת החמה דכתיב ביום זבחו יאכל, אך אם כן יקשה מה הטעם שמים העומדין לקדש לעבודת קובץ נפסלים, והרי קומץ אינו נפסל בלינה בשקיעת החמה אלא בעלות השחר, והלילה רק אינו ראוי לעבודתו. וראה ועיין **מנחת אברהם** מנחות [כ ב] ובהערה 1 לתוס'.

ובאבן האזל [פ"ה מביא"מ הי"ד] נקט שאין פסול המים משום פסול המתירין אלא משום פסול הידים, וקידוש הידים נפסל בשקיעת החמה משום שאינם ראויות יותר לעבודה. ולדבריו אפשר לבאר כיצד תלוי דין הקידוש בסוגי העבודות אף אם ננקוט שהקידוש נעשה להכשר כהן, והיינו משום שהכהן אינו לעבודת מתירין בלילה. אך לשאר הביאורים בהכרח שהקידוש מדיני העבודה, כי אילו הוא להכשר כהן מה איכפת לן באיזה עבודה יעבוד וראה **אשר לשלמה** [מועד נז].

והגרי"ד סולוביצ'יק ביאר שרבי חייא סבר שאין פסול במי כיור מצד עצמן אלא משום שעומדין לקדש לעבודות שנפסלות בלינה, ודינם תלוי בדין העבודה, ורב חסדא סובר שחל בהם פסול לינה בעמוד השחר מצד עצמן, כי התקדשו בכלי שרת, ולכן אף כשעומדין למתירין דינם כאברים, ורבי יוחנן סבר כרבי חייא, שנפסלין משום שעומדים לעבודות, וסבר שאין לחלק בין עומדים למתירין לאברים ונפסלין בשקיעת החמה, וראה עוד הערה הבאה והערה 4 לתוס'.

8. **בשטמ"ק** [יח] העיר למה לא יפסל הקידוש ידים בשקיעת החמה כמו פסול המים, וכי פסול הקידוש אינו תלוי אם עומד למתירין או לאברים. ואיך מועיל הקידוש לעבודת לילה. וביאר שפסול מי כיור אינו מדיני המים, שהרי אינם עקיפים מהאברים שהם מקדשין לצרכן, והאברין עצמן לא נפסלים בלילה, אלא גזירה היא שאם תתיר לקדש ממים אלו לעבודת לילה יבאו לקדש מהם למחר גם לצורך מתירין אלא

לעבודת הקטר חלבים הנעשית בלילה, משום שבהעלאה הזאת יפסלו המים בלינה מיד, ולא יהיו ראויים אפילו לקידוש לצורך הקטר חלבים.

ובכך נחלק רבי יוחנן בין על רבי חייא בר יוסף ובין על רב חסדא, שהרי לרבי חייא בר יוסף המים הנשארים אחר השקיעה ראויים לקדש בהם להקטר חלבים ואברים, וכל שכן לרב חסדא.

והוינן בה: **למימרא**, שלדעת רבי יוחנן אם יעלו את הכיור מהבור לשעה קלה בלילה יפסלו המים בלינה, **ולעבודת לילה**, שהיא הקטר חלבים ואיברים, **נמי לא חזי** לקדש בהם, **והאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן משמיה דאילפא — כיור שלא שקעו מבערב, מקדש ממנו לעבודת לילה, ולמחר אינו מקדש!** ואם כן, נמצא שלדעת רבי יוחנן אין המים נפסלין לקדש לצורך הקטר חלבים ואברים אלא בעמוד השחר?![9]

[וכעת הבינה הגמרא כי מה שאמר רבי יוחנן בשם אילפא ש"למחר אינו מקדש", ביאורו שאפילו אם ישקעהו בבור לפני עלות עמוד השחר יפסלו המים לעבודת המתירים למחר, משום הלינה בשקיעת החמה ביחס למתירים!]

ומתרצינן: **מאי** דאמר רבי יוחנן "כיור ששיקעו בבור לפני שקיעת החמה שוב **אינו מעלהו**", אין כונתו לומר שאם יעלהו בלילה יפסלו המים מיד ואפילו להקטר חלבים ואיברים. אלא בזה **נמי** סבר רבי יוחנן כרבי חייא בר יוסף שאינם נפסלים לעבודת הקטר איברים בלילה. ומה **דקאמר** "אינו מעלהו" הוא משום שאם יעלהו בלילה יפסלו המים **לעבודת היום** של המתירים, למחרת. **אבל לעבודת הלילה** של הקטר איברים, המוקטרים גם בלילה, **חזי**, ראויים אותם המים לקדש בהם, לפי שאינם נפסלים לעבודות הנעשות גם בלילה אלא אם היו מחוץ לבור בעלות עמוד השחר.

ופרכינן:[1] **אי הכי, היינו דרבי חייא בר יוסף!** ואם כן תימה, מה הוסיף רבי יוחנן באומרו "כיור כיון ששקעו, שוב אין מעלהו"?!

שישקעוהו לפני עמוד השחר, אך בקידוש אין לחוש, כי קודם עלות השחר אין קרבין מתירין, ואחר עלות השחר נפסל הקידוש גם לאברים ואין חשש שיטעה למתירין. וראה הערה 9 לתוס'.

ובשפת אמת כתב שפסול המים העומדים לאברים חל כמתירין, כיון שגם קידושם בכיור חל גם למתירין ולפיכך דינם תלוי גם במתירין, אבל קידוש ידים חל לכל היום ולילה שאחריו, ולכן אינן נפסלים בשקיעה כמתירין.

9. **בחק נתן** כתב שמקושית הגמרא מוכח שהבינה מדברי רבי יוחנן שלמחר אסור לקדש ממי כיור ששקעו, כי אילו ידענו שכוונתו ש"לא צריך לקדש" לא קשיא מידי שהרי יתכן שאמר לפי רבי שאינו מעלהו, ואילו לפי רבי אלעזר בר"ש אינו צריך לקדש.

אך הגמרא העדיפה ליישב שכוונת רבי יוחנן שפסול רק לעבודת יום ונחלקו בגזירת שקוע, ולא נקטה שכוונתו "שאין צריך לקדש" כרבי אלעזר כיון שסברת ההוה אמינא דחוקה, שלא מסתבר לפסול את המים העומדים לאברין אף שהאברין עצמן כשרים בלילה.

1. ביאור מהלך הסוגיא לפי רש"י ולפי תוס':

לרש"י, תירוץ הגמרא לעיל "**אינו מעלהו לעבודת יום אבל לעבודת לילה חזי**" פירושו שרבי יוחנן אמר אינו מעלהו לעבודת היום, כוונתו שלא נפסל אלא לעבודת יום מחר, ולכך לא יעלהו, אבל לעבודת לילה לא נפסל. וגם גזירה ליכא, וכרב חייא. וכך נראה גם מדברי תוס' [בתחילת ד"ה מאי, ובד"ה הגה"ה]. **ופירוש רבינו** בתוס' נקט שאינו מעלהו משום חשש שיטעו להכשירו לעבודת יום מחר, וכבר בשלב זה נקטה הגמרא שאיסור העלאה הוא משום גזירה.

"**איכא בינייהו גזירת שיקוע" לרש"י** כך היא מסקנת הגמרא, רבי יוחנן סובר כרב חסדא שאין נפסל כלל בשקיעת החמה ואפילו למתירין, אלא בעלות השחר. ורק גזרו לשקעו כדי שלא ישכחנו בעלות השחר בחוץ ויפסל.

אך האחרונים ביארו בדברי **תוס'** [בתחילת ד"ה מאי] שכעת נקטה הגמרא שדעת רבי יוחנן כרב חייא בר"י, שנפסל בשקיעה למתירין, ונחלקו אם מותר להעלותו בלילה או שחוששין שמא ישכחנו בעלות השחר בחוץ ויפסל.

ולפירוש רבינו בתוס', כוונת הגמרא לבאר את התירוץ הקודם, שרבי יוחנן סובר כרבי חייא רק דעתו שגזרו שלא יעלהו בלילה, ומטעם אחר, והוא, שמא יטעו להכשירו למחר, [ובשטמ"ק כתב שיטעו להכשירו כי יסברו שהיה שקוע כל הלילה].

ופירוש שלישי כתבו תוס' [בסוף ד"ה הגה"ה] שרבי יוחנן סובר שפסול למתירין רק מדרבנן ומפני גזירה, ולרבי חייא פסול מן התורה.

"**אי הכי למחר אינו מקדש", לרש"י** כיון שרבי יוחנן סובר כרב חסדא, שאין פסול בשקיעה ולכן מקשינן למה אינו מקדש, ומתרצינן "שאינו צריך לקדש" כרבי אלעזר שאין לינה פוסלת. ועוד מקשינן על התירוץ שרבי יוחנן סובר כרב חסדא, שאם כן "היינו דרב חסדא".

אך תוס' גרסו "אי הכי למחר אינו צריך לקדש", והקושיא לרבי יוחנן שסובר כרבי חייא, שנפסלין בלילה למתירין, ואם כן למה לא נפסלו המים כשהעלאן לתרומת הדשן. ורק משום כך מסקינן "למתירין מיחזא חזי" והיינו שרבי יוחנן סובר כרב חסדא ולכן רק כאן מקשינן "היינו כרב חסדא".

ומשנינן: לא אמר רבי יוחנן שאינו מעלה את הכיור אחרי ששקעו משום שיפסל לעבודות היום של המתירים מדאורייתא, וכדברי רבי חייא בר יוסף. אלא לרבי יוחנן, גזירה היא מדרבנן שלא יעלה את הכיור מהבור משום שחששו חכמים שמא לא יחזור וישקיע אותו בבור באותו הלילה, ויפסלו המים בלינה בזמן עלות עמוד השחר.

ולפי זה שפיר נקט רבי יוחנן בלשונו לשון איסור [״שוב אינו מעלהו״], ולא נקט לשון פסול. כי לדבריו בהעלאה אינו נפסל, אלא שאסור להעלות שמא ישהה את הכיור עד לעלות עמוד השחר, ואז יפסלו המים בלינה.

ואילו רבי חייא בר יוסף נקט בדבריו לשון פסול [מי כיור נפסלין למתירין כמתירין], ולא נקט לשון איסור, כי הוא סובר שאין האיסור להעלות מצד גזירה בלבד שמא ישכח ולא יחזירנו, אלא עצם ההעלאה תפסול את המים מיד.

כא-ב ולפי זה **איכא בינייהו** דרבי חייא בר יוסף ורבי יוחנן **גזירת שיקוע.** לרבי יוחנן גזרו חכמים שלא יעלנו, ולרבי חייא בר יוסף אין מקום לגזירה, אלא עצם העלאת הכיור מהבור תפסול את המים לעבודה במתירין מיד[2].

אלא דאכתי תיקשי: **והאמר רבי יוחנן, קידש ידיו לתרומת הדשן, למחר אין צריך** שוב **לקדש, שכבר קידש מתחילת עבודה** של אותו היום [שהיא עבודת תרומת הדשן]! ותיקשי, הרי אמרת שגזר רבי יוחנן שלא יעלוהו לכיור שמא ישכחו להחזירו, ואם כן, מדוע לא אמר רבי יוחנן שמיד אחרי שמקדשים מהכיור לצורך תרומת הדשן יש לחזור מיד ולשקעו במים שמא ישכחו לאחר מכן לשקעו?

[ומה שמעלהו לצורך הקידוש לתרומת הדשן, הוא משום שאין הכהן הזוכה בפיס בתרומת הדשן יכול להתחיל לעבוד בלא קידוש זה].

בשלמא לרבא, דמוקים לעיל **להההיא** דאמר רבי יוחנן ״קידש ידיו לתרומת הדשן למחר אין צריך לקדש משום שכבר קידש מתחילת עבודת היום״ שאמר זאת **כרבי אלעזר ברבי שמעון,** הסובר שאין לינה פוסלת בקידוש ידים ורגלים, שפיר לא מחייבים לחזור ולשקעו, משום שסבר רבי אלעזר ברבי שמעון שאין לינה פוסלת במי הכיור, כשם שאינה פוסלת בקידוש ידים ורגלים,[3] אפשר לתרץ, **הא** דאמר רבי יוחנן ״כיור כיון ששיקעו שוב אינו מעלהו״, שאמר זאת אליבא **דרבי,** הסובר שלינה פוסלת בקידוש ידים ורגלים, וכל שכן שפוסלת במי כיור שקדושים בקדושת כלי שרת!

אלא לאביי, דמוקים לה לעיל את דברי רבי יוחנן ״קידש ידיו ורגליו לתרומת הדשן למחר אין אין צריך לקדש״ — **כרבי** [וסבר רבי שלינה פוסלת

---

2. בפשטות נראה שלרבי חייא יש מצות שיקוע, רק כיון שאינה פוסלת לאיברין לא גזרו בה, ובתוס׳ כתבו דהיינו משום שלא רצו להמתין עד סמוך לעלות השחר שמא יפשע ולא ישקענו. אך תמוה מנין שיש כלל מצות שיקוע לפי רבי חייא. ומאידך לפי רב חסדא אין אפילו מצות שיקוע, [ולא אמרינן שרב חסדא ורבי יוחנן בגזירת שקוע פליגי].

ובשטמ״ק כתב ש״גזירה״ היא חיוב שנעשה להציל את העבודה מפסול. ו״מצוה״ היא חיוב שניתן כדי להציל את המים מפסול, והיינו דבתחילה אמרו שגזירת שיקוע איכא ביניהו, דרבי יוחנן סבר כרבי חייא שנפסלין למתירין [כתוס׳] ולכן גזר שלא יעלו כל הלילה, שמא למחר יחשבו שהיה שקוע כל הלילה ויקדשו ממנו, ולא ידעו שנפסלו בעלותם בלילה.

אך למסקנא שרבי יוחנן סובר כרב חסדא שאין נפסלין למתירין בלילה, ורק מצוה להשקיעו שלא ישכחוהו, לא שייך בזה גזירה, כי ודאי ידעו שהם פסולים בכך שלא שקעום בעמוד השחר. ולכן לא מצינו מצוה לרב חסדא, אך לרבי חייא מסתבר שיש מצוה להציל מטעות אף שלא גזרו על כך גזירה.

ואמנם זה פשוט שהחשש הוא רק שמא לא ישקענו או שמא יטעו ויכשירוהו למחר, ולכן יש גזירה או מצוה לשקעו. ואילו עצם הפסול למתירין לא נאסר משום משמרת הקדש, כי רק פסול גמור אף לאיברין נחשב פסול הקדש, ולא כשיש לו עדין שימוש לאיברים, ולכן אין מצוה לשקעו כדי להציל מפסול למתירין.

3. **רש״י** פירש שלפי רבא, רבי יוחנן אמר שאינו צריך לקדש שוב אחר תרומת הדשן רק לדעת רבי אלעזר שסובר שאין לינה פוסלת במי כיור. ולכאורה תמוה למה לא פירש שכבר התחיל בעבודה בתרומת הדשן, ולא עושה אחריה גישה חדשה.

וראה בקרן אורה שסברא זו נאמרה בקידוש יו״ר, שפסולו תלוי בגישה חדשה, אך פסול המים תלוי רק בפסול הקידוש מצד הזמן, וכיון שלרבי אלעזר עלות השחר אינו פוסל קידוש גם המים אין נפסלין, ואפילו אם תרומת הדשן לא היתה נחשבת כתחילת עבודה לא היו נפסלין. וראה **אבן האזל** [פ״ה מביא״מ ה״י] **ובאשר לשלמה** [מועד צז].

אולם **החזו״א** נקט שגם הפסול במים תלוי בגישה חדשה, ומשום כך אינם נפסלין כשהעלו לתרומת הדשן שהיא תחילת עבודה, [וכן צידד **בשפת אמת** לעיל כ א] אלא שסברא זו

בקידוש ידים רק מדרבנן ולא גזרו על הזמן המועט שבין עבודת תרומת הדשן עד לעלות עמוד השחר] אם כן **קשיא דרבי אדרבי! — דמאי שנא התם,** בהא דאמר רבי יוחנן אליבא דרבי "כיור כיון ששיקעו שוב אינו מעלהו", שגזר רבי **דמשקע ליה** לכיור ושלא יעלהו כל הלילה שמא יפסלו המים בלינה, **ומאי שנא הכא,** בהא דאמר רבי יוחנן אליבא דרבי שהמקדש ידיו לתרומת הדשן למחר אין צריך לחזור ולקדש, **דלא משקע ליה** לכיור.

והיינו, שלא מצינו שאמר רבי יוחנן [אליבא דרבי] שאחרי העלאת הכיור לצורך קידוש ידים לעבודת תרומת הדשן חייבים להחזיר אותו מידית אל הבור כדי שלא יפסלו המים בלינה כשיעלה עמוד השחר?[4]

ומשנינן: קסבר אביי שגם כאן גזר רבי **דמסלק ליה** לכיור, שמעלהו לצורך קידוש ידים לעבודת תרומת הדשן, **והדר משקע ליה** מיד בבור כדי שלא יפסלו המים בלינה בעלות עמוד השחר. אלא, שלא הוסיף זאת רבי יוחנן במפורש משום שלא בא לומר את דבריו בהלכות מי כיור כי אם בהלכות קידוש ידים ורגלים, ולהשמיענו שעל פרק הזמן הקצר שבין תרומת הדשן לעלות עמוד השחר לא גזרו חכמים פסול לינה על קידוש הידים!

ושבה הגמרא לבאר מה שאמרו לעיל שלרבי יוחנן אין מי הכיור נפסלים בשקיעת החמה ובמשך הלילה אלא רק כשיעלה עמוד השחר:

אי הכי, שסובר רבי יוחנן שבלילה לא נפסלים מי הכיור בלינה אלא רק משיעלה עמוד השחר, תיקשי מה שאמר רבי יוחנן משמיה דאילפא, שכיור אשר לא שיקעו בזמן שקיעת החמה, מקדש ממנו ידיו לעבודת לילה, **ולמחר אינו מקדש.**

והניחה הגמרא עתה, כי מה שאמר "למחר אינו מקדש", היינו שנפסל קידוש הידים לעבודת מחר, משום שלא שיקע את הכיור מבעוד יום, ונעשו המים בשעת השקיעה פסולים מלקדש לעבודת מחר. והרי העמדנו את דברי רבי יוחנן שסובר אין המים נפסלין בלילה אלא משיעלה עמוד השחר!?

ומשנינן: כך אמר רבי יוחנן משמיה דאילפא — **למחר אין צריך לקדש!**

והיינו, שלא נאמר דנהי שלא נפסלו המים בשקיעת החמה בלינה, עדיין יפסל קידוש הידים בלינה בעלות עמוד השחר, קא משמע לן רבי יוחנן דקסבר כרבי אלעזר ברבי שמעון שאין לינה מועלת לפסול בקידוש ידים כלל!

והוינן בה: **למימרא, ד**קסבר רבי יוחנן שהמקדש ידיו בלילה, הרי אפילו **ל**עבודת **מתירין** שלמחרת, **מיחזא חזי** קידושו, על אף שנעשה בלילה שעבר? אם כן תיקשי, שדבריו של רבי יוחנן **היינו** דבריו **דרב חסדא,** שאמר ראוי קידוש ידיו בלילה אפילו לעבודת מתירין למחר, ומה ההבדל ביניהם?

ומשנינן: **איכא בינייהו מצות שיקוע** מבעוד יום. לפי רבי יוחנן מצוה לשקעו לכיור מבעוד יום כדי שימצאו אותו משוקע בשעה שבאים לקדש ממנו לתרומת הדשן, ושיקוע זה יזכירם לחזור ולשקעו מיד אחרי הקידוש לתרומת הדשן כדי שלא יפסלו המים בלינה בעלות עמוד השחר, וזהו שאמר רבי יוחנן "כיור כיון ששקעו [מבעוד יום] שוב אינו מעלהו", שמשמע מצוה לכתחילה לשקעו מבעוד יום. ואילו רב חסדא סבר, לא חיישינן לשקעו מבעוד יום אלא משקעים אותו סמוך לעלות עמוד השחר, ודיינו בכך שלא יפסל בלינה.

מועילה רק להכשירן למתירין שזמנן מתחיל בבקר, ותחילת עבודת הבקר בתרומת הדשן, אך לאבריו יפסלו, כיון שזמנם כל הלילה, ואינו מתחיל גישה חדשה לאברים בתרומת הדשן.

והאחרונים הקשו אם רבי יוחנן דיבר לפי רבי אלעזר, למה אמר "כיור שלא שקעו" והרי לשיטתו אין צורך לשקע הכיור כי אין בו פסול לינה. וכבר הבאנו דבריהם [בדף כ. הערה 7].

4. כתב רש"י שאי אפשר לתרץ שלדעת רבי לינה לא פסלה מקרות הגבר עד צפרא, כי רק בקידוש שלינתו דרבנן לא גזרו על זמן מועט, אך הפסול במי כיור הוא מדאורייתא והם לפנינו וקדושת הכלי עליה, עמוד השחר גורם לינתם.

ותוס' [בד"ה מאי] נקטו שפסול לינה הוא מדרבנן אפילו במים [וראה שם הערה 14, ובד"ה הגה"ה שכתבו כרש"י], וכן נקט השטמ"ק [אות ג'] ובכל זאת כתבו [בד"ה כיור, והשטמ"ק שם] שמוכח מסוגיין שבמים חל פסול אפילו מקרות הגבר עד צפרא. ומסתבר שכוונתם לטעם השני ברש"י שכבר נתקדשו בכלי והם ככל הקדשים הנפסלים בלינה בעמוד השחר.

וראה לעיל [כ א הערה 12] ביאור השפת אמת שדעת רש"י שרבי סובר שהקידוש נפסל מדרבנן אטו פסול המים שהוא מן התורה, אך מלשון רש"י שם לא משמע כן.

וראה **באבן האזל** [פ"ה מביא"מ הי"ד] שגם דעת הרמב"ם [פ"ג מבית הבחירה הי"ג] שהמים נפסלים בלינה מן התורה אף שהקידוש נפסל רק מדרבנן.

מיתיבי לרב חסדא ממה ששנינו במסכת תמיד, במי שזכה בפיס לתרום את הדשן — כשהיה נכנס לעזרה כדי לקדש ידיו ורגליו לא היה מכניס בידו לא נר ולא אבוקה אלא מהלך לאור אש המערכה, **ולא היו רואין אותו** אחיו הכהנים שהיו בבית המוקד **ולא שומעין את קולו עד ששומעים קול עץ שעשה** ממנו **בן קטין מוכני** גלגלים **לכיור**, ואז **הן אומרים** זה לזה, כדי לזרז עצמן לעבודה: **הגיע עת קידוש ידים ורגלים מן הכיור!** שעתה עלינו לקדש ידינו כדי לעבוד את עבודת צבירת האפר שעל המזבח לתפוח שבמרכזו.

ודייקינן: כיצד היה נשמע קולם של גלגלי העץ? **מאי לאו, דמסלק ליה** לכיור מן הבור למעלה, ולפיכך נשמע קולו בשעה שהיה מעלהו מן הבור, **אלמא משקע ליה** לכיור מבעוד יום ומעלהו לקידוש לתרומת הדשן ולא היו ממתינים מלשקעו עד סמוך לעלות השחר, ותיקשי לרב חסדא?!

ומתרצינן: **לא** היה זה קולם של גלגלי העץ בשעה שמעלהו, אלא הקול שהשמיעו הגלגלים בשעה **דמשקע ליה** לכיור, שעתה הוי סמוך לעלות עמוד השחר והיה משקעו אז כדי שלא יפסל בלינה בעלות עמוד השחר.

ופרכינן: בשלמא אי אמרת שהיו גלגלי העץ משמיעים קולם בשעת העלאת הכיור שפיר קא אמרת, שבשעה שמעלהו הוא צריך להסתייע באותם גלגלים, אבל **אי** אמרת שלא היה מעלהו אלא רק **דמשקע ליה, מי משתמע קליה!?** שהרי מטילו למים בלי להשתמש בגלגלים, ולא נשמע אז קול העץ?

ומשנינן: גם כשהיה בא להשקיע, מדובר **דמשקע ליה** לכיור **בגילגלא**, באמצעות הגלגלים מהעץ כדי שישמיע העץ של המוכני קולו [והיה קול חזק עד שנשמע ביריחו] ויתעוררו הכהנים הישנים בעזרה, ויבואו לפייס על עבודתם.

לישנא אחרינא [לאותו התירוץ, אלא שיש לו המשך]: **דמשקע ליה בחומרתיה** [היינו גלגלא] **כי היכי דלישתמע קליה ולשמעי** כהנים ויתעוררו **וליתי** לפייס.

ופרכינן: ואמאי בעינן להשמעת קולו של העץ? **והא הוי גביני**, שהיה **כרוז**, והיה מכריז: עמדו הכהנים לעבודתכם!?

ומשנינן: **בי תרי היכרי** [היכר כפול] **הוו עבדי — דשמע מהאי אתי, ושמע מהאי אתי!**

גופא: אמר רבי יוסי ברבי חנינא: כל כיור שאין בו, שאינו יכול להכיל מים[5] בכמות המספקת **כדי לקדש ארבעה כהנים ממנו, אין מקדשין בו. שנאמר "ורחצו ממנו משה אהרן ובניו" וגומר.**

מיתיבי: כל הכלים [כלי שרת][6] **מקדשין** את המים שבתוכם להיות ראויים לקדש מהם ידים ורגלים, **בין** שיש בהן שיכולים אותם כלים להכיל **רביעית** מים, כב-א **בין שאין בהן רביעית** [כי לקידוש ידים ורגלים אין צורך ברביעית מים, לפי שלא נאמר שיעור זה אלא בנטילת ידים],[1] **ובלבד שיהו** אותם כלים **כלי שרת!**

---

5. **במנחת חנוך** [ק"ו] דן אם שיעור ד' כהנים הוא ברביעית לכל אחד או אף פחות מכך. **ובקרן אורה** כתב שלדעת רש"י בסמוך שאין צורך בכלי שמחזיק רביעית, משמע שכל כהן יכול לקדש בפחות מרביעית, וכבר דחה **בזבח תודה** שאין הכוונה שמקדש בפעם אחת אלא שיכול לקדש בכלי קטן זה בכמה שפיכות.

ומדברי תוס' בסמוך שהצריכו קידוש מכלי המחזיק רביעית כנטילת ידים, למה הקרן אורה שלד' כהנים צריך ב' רביעיות כדתנן בידים שנוטלין מחצי לוג לארבעה אנשים, אך **בשלום רב** הביא שבקידוש צריך לוג שלם, דהיינו רביעית לכל אחד כי מקדשים גם הרגלים.

6. **רש"י** פירש כל הכלים מקדשים מים שנתקדשו בהם לקדש את הידים ורגלים, והיינו שכוונת הברייתא לדון בדיני הכלים שמקדשים את המים, ולא בדיני המים המקדשין את הידים, וכמו שפירש רש"י לעיל [יט ב] שהשיעור של ד' כהנים נאמר בכלי המחזקי את המים [ראה שם הערה 5] ולפי זה כשאמרו שאין צריך שיהיה בהן רביעית היינו אפילו מתחילה, שהרי מדובר על הכלי שאינו מחזיק יותר, ומדובר בכל כלי שרת, כי הכיור עצמו היה גדול מרביעית. ומקשינן לרבי יוסי ב"ח שהצריך כלי שמחזיק כשיעור ד' כהנים, אך ודאי השיעור הוא בכלי ולא במים.

אך **בשפת אמת** כתב שגם לדעת רש"י רבי יוסי בר חנינא הצריך שיהיה הכלי מחזיק כשיעור ארבע כהנים ורק אחר שהיה בו שיעור זה ונחסר כשר לקדש בו, כי השיעור הוא במים ועל כך מקשינן מהברייתא דמשמע שאפשר לקדש בכלי אף שלא היה בו שיעור ד' כהנים מעולם.

1. **רש"י** פירש שבקידוש ידים ורגליים לא בעינן שיעור, ואינו כנטילת ידים שנאמר בה שיעור רביעית, וסבר שלא נאמר

ואילו רבי יוסי בר חנינא הצריך שיהא בכיור מים בשיעור כדי שיקדשו ממנו ארבעה אנשים, ובפחות מרביעית לא יתכן לקדש ידיהם ורגליהם של ארבע כהנים?

ומתרצינן: **אמר רב אדא בר אהבה:** בברייתא זו לא מדובר בשיעור של הכיור עצמו, ובאמת בכיור עצמו צריך להיות בו שיעור הראוי לארבעה כהנים. אלא הנידון **בקודח** דופנו של כיור, ותוחב **בתוכו** של הדופן כלי קטן, ויוצאים המים מהכיור אל הכלי הקטן שבדופן הכיור, וממנו מקדשים את ידיהם ורגליהם של הכהנים. וכלי זה אין צורך שיכיל אפילו לא שיעור רביעית[2].

ומקשינן על מה ששנינו בברייתא שכל כלי שרת ראויין לקדש מהם, **והא "ממנו"** [מן הכיור] **אמר רחמנא?!**[3]

ומתרצינן: כיון שנאמר פסוק נוסף "ובקרבתם אל המזבח **ירחצו**", לאחר שכבר נאמר "ורחצו ממנו", דרשינן שבא **לרבות** כל **כלי שרת!**

שיעור אלא בנטילת ידים שתקנוה רבנן ונתנו בה שיעור. אך בקידוש ידים ורגליים שהוא מן התורה לא תקנו רבנן שיעור. או שלא שייך ללמוד מדין נטילת ידים לנקיות לדין קידוש ידים ורגליים שהוא מדין קדושה.

אולם **תוס'** כתבו שאין דין קידוש ידים ורגליים קל משיעור נטילת ידים, אלא מדובר באופן שהיה בו קודם רביעית מים ועתה נחסר. [ולמדו שגם קידוש ידים ורגליים הוא מדין נקיות, וכפשטות דברי **הרמב"ן** [שמות ל'] שהוא להסיר הלכלוך [וראה משך חכמה שכוונתו לסלק חציצה ומדיני העבודה], ואם נטילת ידים לנקיות בחולין יש בה שיעור כל שכן נטילה לנקיות בקדשים. וראה עוד בביאור התוס'].

אכן רש"י לשיטתו אינו מפרש כן שסבר שהוא שיעור בגודל הכלי, ואפילו נחסרו המים [או שלא היו בו כשיעור מעולם] כשר לקידוש, ובהכרח שהגמרא הבינה שלא היה בכלי רביעית מים מעולם או שגודל הכלי הוא פחות מרביעית ולכן הקשתה מכאן על שיעור ד' כהנים, ועיין **בשפת אמת.**

2. **רש"י** פירש שקודח בדופן הכיור ותוחב בו כלי קטן ומקצתו בולט לחוץ והמים נשפכים דרכו מהכיור על ידים ורגליים. ואילו **תוס'** פירשו שנוטל על ידי כלי מהכיור ואופן זה כשר לקידוש כיון שהמים באים מכלי גדול, [וראה **צאן קדשים** שנחלקו אם גרסינן "מתוכו" או "בתוכו"].

ובפשטות הולכים בזה לשיטתם, שרש"י הצריך שיקדח בעצם הכיור כדי שיטול מכלי שגודלו בשיעור ד' כהנים, ובו התקדשו המים. ולתוס' אין צורך אלא שיגיע מי הקידוש מקיבוץ מים שהתקדשו יחד כשהיו בשיעור ד' כהנים.

וראה **בשטמ"ק** שתמה על פירוש רש"י שהרי פשיטא שאם קדח כשר, כי הוא כמו הכיור עצמו, אולם מדברי רש"י [בסמוך ד"ה אם] מבואר שחידוש הוא שכשר אף שאין המים מעורבים עם מי המקוה. וכן מדויק ממה ששנינו בברייתא "שאין בהן רביעית", כי נחשב רק כנטילה הבאה מהכיור, ודי בנטילה "ממנו", אך ודאי הכלי המעביר אינו בטל לכיור, ולגבי נטילת ידים נחשב שאין בו רביעית, וכן משמע בתוספתא [פ"ק דידים, הובאה **בליקוטי הלכות** בזבח תודה כאן. וראה הערה 1 לתוס'].

ובזבח תודה כתב ליישב שהחידוש לפי רש"י הוא שמועילה תחיבת הכלי להחשיב שיש בכלי שיעור אף שאין המים שבשני הכלים מחוברים, **והגרי"ז** ביאר שהחידוש הוא שהמים מחוברים להחשב כשיעור ד' כהנים בכלי, אף שהכלים אינם מחוברים, ודבריהם לכאורה תלויים במבואר לעיל אם השיעור נאמר בגודל הכלי או במים שמתקדשים בו.

והרמב"ם [פ"ה מביא"מ הי"א] כתב ובכל כלי הקדש מקדשין בין שיש בהן רביעית ובין שאין בהן רביעית, והשיגו **הראב"ד** שהשמיט מה שאמרו בגמרא שכשאין בו רביעית כשר רק באופן שקודח מכיור שיש בו שיעור קידוש לד' כהנים, **ובכסף משנה** נקט שגם הרמב"ם לא הכשיר אלא בקודח מתוכו, וביאר כתוספות שנוטל מים מהכיור וסמך על דבריו בסמוך שכתב ששיעור מי הכיור הם לד' כהנים. וגם הראב"ד לא התבוון לחלוק על הרמב"ם אלא שהוסיף ביאור בדבריו.

אולם **בזבח תודה** כתב שדעת הרמב"ם שרק לכתחילה צריך שיעור ד' כהנים, וכיון שכאן כתב את דין הקידוש מכלי שרת שהוא עצמו דיעבד, כי לכתחילה נוטל מן הכיור, לכן לא הצריך שיטול לכתחילה ממי הכיור.

והגרי"ז ביאר שלדעת הרמב"ם למסקנא חזרה הגמרא מהתירוץ של "קודח בתוכו" ונקטה שכל כלי שרת כשר לקדש, והמעלה בכיור הוא רק שיש בו שיעור ד' כהנים. והוא הדין לכל כלי שרת שיש בו שיעור זה כשר לקדש ממנו לכתחילה. וראה הערה 6 על תוס'.

3. **רש"י** פירש שקושית הגמרא נסובה על מה ששנינו "כל הכלים" מקדשין, ואילו "ממנו" משמע שמקדשים דוקא מהכיור. **ותוס'** פירשו שהקושיא היא על מה שהעמידה הגמרא "בקודח מתוכו" וכפירושם שנוטל בכלי קטן מן הגדול, ומקשינן שממנו בא למעט קודח וללמד שצריך שיעור בכלי שעושה בו את מעשה הקידוש.

אבל רש"י לשיטתו לא יכל לפרש כן, וכמו שהקשה השטמ"ק שפשיטא שמועיל ליטול דרכו באופן שקדח בתוכו. ותחב כלי קטן, שהרי בכך נחשב שגם מעשה הקידוש נעשה מהכיור גופו, ואינו מתמעט "ממנו" [וראה הערה הקודמת].

וגם בתירוץ הגמרא יהיה חילוק בין ביאוריהם, שלרש"י בעינן קרא לרבות שאר כלי שרת אפילו אם מחזיקין כשיעור, אך לתוס' שהקושיא היא רק מנין שקודח מועיל, נמצא שבתירוץ הגמרא דרשינן לרבות כלי שרת קטן, אך כלי שיש בו שיעור כשר מסברא, כי אילו נצרך הריבוי גם לכלי גדול, תשאר בקושיא מנין שקודח כשר, וכדברי הגרי"ז לעיל, וראה קרן אורה.

ומקשינן: **אי הכי,** שפסוק זה מלמד ש"ממנו" לאו דוקא, **כלי חול נמי** יוכשרו לקדש מהם?[4]

ומשנינן: **אמר אביי: כלי חול לא מצית אמרת** שיהיו כשרים לקידוש. כי יש מקור לפוסלן **מקל וחומר מכנו** של הכיור —

ומה כנו של הכיור, **שנמשח עמו** ונתקדש במשיחתו כמו הכיור, **אינו מקדש** ידים ורגלים. **כלי חול, שאינו נמשח עמו, אינו דין שאינו מקדש?!**

ומבארת הגמרא: **וכנו** גופיה **מנלן** שאינו מקדש?

דתניא: רבי יהודה אומר, יכול יהא כנו מקדש כדרך שהכיור מקדש? תלמוד לומר "ועשית כיור נחושת וכנו נחשת". רק לעשיית הכן **מנחשת הקשתיו** את הכן לכיור, **ולא לדבר אחר!** שהרי אם היה הפסוק מקיש את הכיור לכנו לכל דיניו, לא היה צריך לומר "נחשת" בכנו, שהרי דין זה היה נלמד מהיקש. ובהכרח מכך שחזר הכתוב וכתב גם בכנו של הכיור "נחשת", הוא בא להשמיענו שרק לדין נחשת הושוו הכיור וכנו, ולא הוקשו ביניהם בדיני "היקש"!

[ומה שאמרו "לנחשת הקשתיו", משמעותו "לנחשת דימיתיו"].

אמר ליה מר זוטרא בריה דרב מרי לרבינא: אי אפשר ללמוד קל וחומר מכנו של הכיור לכלי חול, כי יש לפרוך: **מה לכנו** שפסול לקדש ממנו, משום **שאין** הוא **עשוי** כדי להכיל מים **לתוכו,** אלא רק לשמש כבסיס לכיור.[5] **תאמר בכלי חול, שעשוי** להכיל מים **לתוכו,** ואם כן, יתכן שאפשר לקדש בהם?!

ומשנינן: **אלא** המקור לפסול קידוש בכלי חול נלמד מהכתוב "ורחצו **ממנו" — למעוטי כלי חול!**

ומקשינן: **אי הכי,** ש"ממנו" מיעוט הוא, נמעט **כלי שרת נמי,** ולא יהיה קידוש ידים ורגלים כשר אלא מהכיור?

ומשנינן: **הא רבי רחמנא** שאר כלים, במה שנכתב **"ירחצו",** ודרשו שהוא מקרא מיותר המלמד ש"ממנו" לאו דוקא.

ועדין מקשינן: **ומה ראית** לרבות כלי שרת מהפסוק המיותר "ירחצו", **ולמעט כלי חול מ"ממנו"?**[6]

---

4. **האחרונים** תמהו איך סלקא דעתך שיועיל קידוש בכלי חול, והרי אם כן לשם מה נאמר בתורה לעשות כיור, **ובטהרת הקודש** כתב שכלי שרת מקדש רק מה שהתחייב לו, וכיון שבברייתא אמרו כל הכלים מקדשין, משמע שאפילו כלי שאינו פועל קדושה על המים מועיל לקידוש ידים ורגליים אף שדינו ככלי חול.

ויש שכתבו שחיוב הכיור לא היה מלמדנו אלא שאם קידש מכלי חול צריך לחזור ולקדש מהכיור, אך לא נדע שעבודתו פסולה, כי לא שנה על כך הכתוב לעכב, ורק משום "ממנו" נלמד לפסול קידוש בכלי חול.

וביאור השקלא וטריא בגמרא כך הוא: שהרי מהריבוי של "ירחצו" ניתן ללמוד או שאין קידוש בכלי חול פוסל עבודה, או שקידוש בכלי שרת מועיל לכתחילה. ואם כן יש לדון מה עדיף ללמוד, האם להכשיר כלי שרת לכתחילה ולפסול כלי חול אף בדיעב,ד או להכשיר עבודה אחר קידוש כלי חול בדיעבד, ולהשוותם לכלי שרת שצריך לשוב ולקדש מהכיור. וראה עוד בהערה 6.

5. כתב **בזבח תודה** שלפי תוס' שקודח מתוכו הוא הנוטל בכלי קטן מהכיור, והגמ' דנה איזה כלי נכלל ב"ממנו" אם כן נמצא שכנו אינו ראוי לקידוש ידים ורגליים אף אם נטל על ידו מים מהכיור. כיון שאינו כלי.

אולם **הגרי"ז** תמה שהרי לפי תוס' אי אפשר להוכיח לכלי חול מכנו, כי הנידון בקודח מתוכו הוא על מעשה קידוש ידים ורגליים, ואילו מה שכנו אינו מקדש הוא מדיני קידוש המים, ויתכן שאם יהיה קודח בתוכו על ידי כנו, יוכל לקדש בו, כי מה שאינו כלי לענין קידוש המים אינו ראיה למעשה קידוש ידים ורגליים.

ואמנם **הגרי"ז** ביאר שאין הנידון בכנו כמו בכיור, שהרי זה ברור שכנו אינו כלי, כי אינו עשוי לתוכו, ואף שנמשח לא שייך שיהיה עליו דין כלי שרת מצד שהוא כלי, וכל הנידון הוא אם מקדש משום שיש עליו דין כיור, ועל כך מוכיח ממה שהוצרך הכתוב לומר שיעשהו נחושת ובהכרח שאינו נחשב כיור, כי כבר נאמר שהכיור יעשה נחושת.

והביא בשם **הגר"ח** שהוכיח מסוגיין שהקידוש צריך להעשות דוקא על ידי כלי, שהרי הגמרא דוחה שאין כנו מקדש מצד כלי חול כי אינו כלי, ומשמע שגם אם קידוש בכלי חול היה מועיל, היינו דוקא אם היה נחשב כלי, ואין דין כלי דוקא בכלי שרת, אלא מדיני הקידוש הוא.

6. גם נידון זה תמוה, וכי יתכן שנרבה כלי חול ונמעט כלי שרת, והרי ודאי מסתבר לרבות יותר כלי שרת. **ובטהרת הקודש** ביאר כדרכו [בהערה 4] שאין מעלה בכלי שרת על כלי חול לענין קידוש ידים ורגליים, כי אינם מקדשים אלא דבר המיוחד להם, וכיון שהנידון הוא שאפילו כלי העומד למדת יבש שאינו מקדש לח, יהיה ראוי לקידוש ידים ורגליים, אם כך גם כלי חול יועיל, ואין צורך בכלי המקדש את המים, נמצא שאין כלי שרת עדיף בזה.

ולכאורה דבריו עולים רק לפי ביאור תוס' שהנידון על קידוש ידים ורגליים ולא על קידוש המים, כי באמת אין המים

ומשנינן: **זה,** כלי שרת, **טעון משיחה כמוהו** של הכיור. **וזה,** כלי חול, **אין טעון משיחה כמוהו!** [7]

אמר ריש לקיש: כל דבר **המשלים** בהצטרפותו **למי מקוה** להשלימם לשיעור של ארבעים סאה, שהוא השיעור של מקוה הראוי לטבול בו, הרי הוא **משלים למי כיור** שיהיה בהם השיעור הנדרש בהם, כדי קידוש ידים ורגלים לארבעה כהנים.[8] אבל **לרביעית** מים הדרושים לנטילת ידים, **אינו משלים** כל דבר הראוי להשלים למי מקוה.

והוינן בה: כלל זה שקבע ריש לקיש, שיש דבר המשלים למי כיור ואינו משלים לנטילת ידים — **למעוטי מאי?**

אילימא שכוונתו היא **למעוטי טיט הנדוק,** שהוא טיט רך מאד עד שניתן להריקו מכלי לכלי, והוא משלים לארבעים סאה של מקוה ואינו משלים לרביעית מים לנטילת ידים. הרי יקשה, ממה נפשך: **היכי דמי?**

אי מדובר בטיט שאינו עבה, אלא הוא דק כל כך עד **דפרה** יכולה להיות **שוחה ושותה ממנו,** הרי **אפילו לרביעית נמי** מצטרף, כי כל מים שלא נפסלו לשתיית בהמה, הרי הם כשרים לנטילת ידים.

ואי אין פרה שוחה ושותה ממנו משום שהוא טיט עבה,[9] אם כן, הרי **אפילו למקוה נמי אין משלים,** שהרי אין זה "טיט הנדוק"?!

מתקדשין בכלי שרת, משום שאינן עומדים להקרבה, ולכן צידדה הגמרא שמעשה הקידוש מועיל בכלי שאינו מקדש את המים משום דכתיב "ירחצו" ללמד שכל הכלים כשרים לקידוש, רק צריך שיקחו בהם מים קדושים, ועל כך דחינן שילפינן "ממנו" למעט כלי חול.

7. **הרמב"ם** [פ"ה מביא"מ ה"י] כתב מצוה לקדש ממי הכיור, ואם קידש מאחד מכלי שרת הרי זה כשר, ודייקו מדבריו שמעשה הקידוש כשר, ואף לכתחילה אינו צריך לשוב ולקדש, שהרי לא כתב "עבודתו כשרה", דהיינו בדיעבד אם לא שב וקידש. [אך לדבריו הוכחת הגמ' שאין כנו מקדש כלל, לכאורה תמוהה, שהרי יתכן שהמיעוט מלמד שאינו מקדש "כדרך שהכיור מקדש" כי מצוה לקדש בכיור דוקא, אך מנין שאינו מקדש ככלי שרת].

והרמב"ן [בשמות ל] נחלק עליו וכתב שאפשר לקדש לכתחילה בכל כלי שרת שהרי כהן גדול היה מקדש ביו"כ מקיתון של זהב. ובהערה 5 על תוס' נוכיח שכוונת הרמב"ם שיטול בכלי שרת "ממי" הכיור, ואין צורך שמעשה הקידוש יעשה מהכיור. וראה **קרן אורה שפת אמת אבן האזל וחידושי הגרי"ז** [בהל' עבודת יוה"כ] שדנו במחלוקת האמוראים בירושלמי אם נידון המחלוקת בדין זה של קידוש מכיור, או בדין קידוש ראשון ביוה"כ.

8. רש"י פירש שכל אלו משלימין לשיעור ד' כהנים במי כיור, ולפירושו לעיל ניתן לומר שמשלימין לשיעור אף שאינם ראויים בפני עצמן לכל כהן, כי אין צורך שיקדשו ד' כהנים במים, אלא לשער גודל הכלי.

אולם לפי ביאור תוס' שהוא שיעור במים יש לעיין אם הטעם שמשלים הוא משום שאין שיעור לרחיצת כל כהן, אלא שיעור המים הוא בהשערה, ויכול לקדש אף במעט, או במעט הנשאר משיעור ד' כהנים שנחסר, וראה פנים מאירות וקרן אורה ובאבן האזל [פ"ה מביא"מ הי"ב] ובהערות 11—12 על תוס'.

ומה שאמרו שהוא משלים לרביעית לנט"י, אף שהראשון צריך ליטול מרביעית שלימה, אינו צריך ליטול בכולה, והוא משלים לשיעור רביעית, וממנה נוטל ראשון וגם שני אחר שבאו מים מרביעית. והעיר **הגרי"ז** דהא ניחא לשיטת תוס' שאין צורך ברביעית אלא לשיעור, ואילו מעשה הרחיצה של הראשון אינו צריך רביעית בפני עצמו, אך להרמב"ם [פי"א ממקואות ה"ח] שמעשה הרחיצה של הראשון טעון רביעית, ורק השני יכול לרחוץ בשייריו, אם כן תמוה איך יועיל טיט הנדוך להשלים לרביעית בנטילת ידים.

9. **הרי"ף** [בברכות פ"ח] ביאר שמים שנפסלו משתיית בהמה, יש אומרים שהן מים מלוחים שאין הכלב יכול ללקק מהם ויש אומרים מים עכורים שקרובים להיות כטיט הנדוך. **והרא"ש** [בחולין קו א] הקשה מסוגיין שהרי טיט הנדוך שאין פרה שותה ממנו אינו מועיל אפילו למקוה, ואם כיצד אמרו בחולין שמים אלו פסולין בכלים וכשרים בקרקע.

ובשו"ע [או"ח ק"ס ט'] פסק לגבי נטילת ידים במים עכורים, שאם כלב שותה מהן כשרים לנטילת ידים, וכפירוש השני ברי"ף שמדובר במים עכורים וכשבהמה שותה מהן כשרים אפילו בכלים. אך עדיין תמה הגר"א [סקט"ז] מסוגיין, שהרי אמרו שמצטרפין לרביעית, ולא אמרו שהם כשרים בעינייהו [כמו בסמוך ביבחושין אדומין] וכיצד פסק השו"ע שכשרים ליטול ידים בהן עצמן. וכתב ליישב שבנטילת ידים מדובר בטיט מעורב עם מים ולא בעומדין בצידו, וראה תוס' בד"ה אפילו.

אולם **בקרן אורה** הקשה שברמב"ם [פ"ח ממקואות ה"ט] מבואר שגם באופן שהמים צפין על הטיט — ואינם בצידו — אם אין הפרה שותה מהם אינם כשרים אפילו להשלים, ואם כן כל שכן שלא יועילו לנטילת ידים בהם עצמן. וחילק בין טיט הנדוך שאין עליו שם מים, ולפיכך אפילו כשפרה שותה ממנו אינו כשר אלא להשלים, מה שאין כן במים עכורים, שיש עליהם שם מים, ולכך בקרקע כשרים אפילו נפסלו משתיית פרה. וראה **חזו"א** ידים [ה' ח'].

ובאבן האזל [פ"ה מביא"מ י"ט] דקדק בחילוק זה מדברי **הרי"ף והרמב"ם,** שהרי"ף כתב שאין הכלב יכול ללקק, אף שבסוגין אמרו שאין הפרה יכולה לשתות, וגם הרמב"ם לענין נט"י כתב [בפ"ו מברכות] מים שנפסלו משתיית כלב, ואילו

אלא, למעוטי יבחושין אדומין, שהם כמין יתושין הנבראים והגדלים במים, שהם משלימים את מי המקוה לארבעים סאה, אך אינם משלימים לרביעית מים לנטילת ידים.

ומקשינן: אם הכוונה ליבחושין אדומין, למה אמר ריש לקיש "כל המשלים למי מקוה"? והרי **אפילו** היו כל הארבעים סאה עשויים מאותם יבחושין כשהן **בעינייהו** [ולא בתערובת עם מי המקוה], **נמי** כשרה אותה המקוה לטבול בה![10]

דהא תניא: רבי שמעון בן גמליאל אומר, כל דבר **שתחילת ברייתו מן המים** [בהיותו במים], **מטבילין בו.** ויבחושין אדומין תחילת ברייתן היא בהיותן במים.[11]

ואמר רב יצחק בר אבדימי מטבילין בעינו של דג! והיינו בשומן עינו של דג[12] גדול, משום שתחילת ברייתו של דג היא במים. ואם כן יקשה, אם כוונת ריש לקיש לדין יבחושין, למה הכשירם רק בהשלמתם למי מקוה, ולא בטבילה בהן עצמן?

לגבי מקוה כתב [בפ"ח ממקוואות ה"ט] שהפרה שותה, והיינו משום שטיט ראוי רק לפרה ולא לכלב, ולענין השלמה לשיעור תולים בשתיית פרה, אבל לענין הכשר המים גופם תולין בשתיית כלב שרק במים עכורין יתכן שישתם, ואף אם יפסלו משתייתו, אם הם בקרקע יוכשרו.

אמנם **בפמ"ג** [ססקי"ב] נקט שהכלב שותה אף מים שנפסלו לשתיית פרה, ותמה למה נקט השו"ע שאם הכלב שותה מהן הן כשרים אף שאין הפרה שותה מהם, וכתב שזו כוונת קושית תוס' [בסוף ד"ה אפילו], אך ראה בדברי תוס' שמשמעותם לקושיא אחרת כמבואר בפנים.

10. **השפת אמת והגרי"ז** דייקו שהגמרא הקשתה ביבחושין אדומין שיועילו "אפילו בעינייהו נמי", דלא כמו שמקשינן לעיל לגבי טיט שישלים אפילו "לרביעית", כמו שפסק הבית יוסף שיבחושין אדומין כשרים לנטילת ידים בפני עצמן בלא צירוף מים, כיון שגדלים מן המים וכדמסקינן בסמוך.

ודנו אם מחשבים כמים להכשיר פירות לטומאה, או שרק מצטרפין להם לטבול בהן, והגרי"ז נטה לומר שאין הכשר פרי תלוי בשם מים שיש להם אלא בשם משקה, ואלו אף שנחשבים כמים כי גדלו מהמים, אין להם שם משקה ואינם מכשירין פירות לטומאה.

והקרן אורה העיר על כך **שהרמב"ם** לא הביא דין דבר שבריייתו מן המים אלא לענין מקוה [פ"ח ממקואות הי"א] ולא לענין נטילת ידים וקידוש ידים ורגליים. ולכאורה צריך לומר שביאר את קושית הגמרא שאפשר לטבול ביבחושין אדומין גופייהו, ולא רק בתורת משלימין למקוה, אבל אינם ראויין לכיור ולנטילת ידים, ויתכן שהטעם לכך משום שאף שהן מים לגבי שיעור מים, אינם נחשבים טופח על מנת להטפיח, ובשפיכה על יד צריך שיהיו המים מטפחין, וראה בהערה הבאה.

ועיין **בנודע ביהודה** [תנינא או"ח נ"ז א] ובהגהות **יד אפרים** לשו"ע [או"ח תס"ב על הט"ז סק"ב] שדנו אם דבר שבריייתו מן המים נחשב כמים גם לענין להחמיץ עיסה בפסח, או שגזה"כ הוא שנחשב מים לגבי טבילה שאינה צריכה מים ממש, אלא כל דבר שבריייתו מהמים. וראה במשנה בחולין [כ"ה ב] שתמד פוסל מקוה רק עד שהוא מחמיץ, ואם אין שם מים במקוה לכאורה אין לחלק אם החמיץ או לא, ורק משום שיש במקוה שם מים, אין פוסל בה אלא כל זמן שהוא נקרא מים, ולא אחר שהחמיץ.

[ומה שדן שם בדעת הרמב"ם אם מלח שאינו מחמיץ מעלה את המקוה, יש להעיר שמלח אינו נחשב "אוכל" משום שאינו נאכל בפנ"ע [ב"ב כ ב], ולכן גם אינו "משקה" להכשר קבלת טומאה, אך לגבי מקוה אין צורך ב"משקה" שתלוי בשתיה, אלא ב"מים" ומעלה את המקוה].

וראה שם בחתימת הספר [בד"ה ומה] שכתבו שלפי דעת הרז"ה ששלג נפסל בשאיבה, גם יבחושין ועינו של דג אינם כשרים אלא כל זמן שלא נעקרו מהמים או מהקרקע. [וראה במקואות פ"ז מ"א וצ"ע].

11. **הרמב"ם** [שם] כתב שמטבילין בכל דבר שתחילת ברייתו מן המים, **ובתוי"ט** [מקואות פ"ו מ"ז] תמה שהרי לעיל [בה"ו] כתב הרמב"ם שכל דבר שעומד בזה שבין שתי מקוואות, ממעטו, ואפילו דברים שברייתן מן המים. וכתב **במשנה אחרונה** שיש לחלק בין הכשר לטבילה לבין חיבור מקוואות שאינו אלא בנוזלים ולא בגוש שעומד במקומו.

והגרי"ז ביאר שלחיבור מקואות לא מועיל דבר שברייתו מן המים, אלא מים ממש שהם דבר הטופח להטפיח, וכמבואר בחידושי הגר"ח [פ"ז מטומאת אוכלין ה"ה] שבמשנה בטהרות [פ"ג] מוכח ששם משקה תלוי בטופח להטפיח, ואין חיבור מקואות נעשה אלא על ידי מים ממש, ולא די בכך שברייתו מן המים.

12. **רש"י** פירש דג גדול שנימוק שומן עינו בחורו, ומשמע מדבריו שעין זו היא כל המקוה, ואינו צריך להצטרף למים אחרים, וכן דקדק **בכסף משנה** [שם. וראה דברי **הראב"ד** בבעלי הנפש [שער המים כ"ג] שיש בעינו מ' סאה, והובא שם ממהדורות קודמות, שנקט שכך "משלים למקוה".

ועוד משמע מדבריו שצריך שיהיה השומן נוזל, ולא גוש, וכמו שכתב הרמ"א [או"ח ק"ס] שצריך לרסק את היבחושין ודלא כהבית יוסף [יו"ד ר"א] שלא הצריך לרסקן, ושמא דוקא שומן דג צריך שיהא נימוח כי בלאו הכי הוא אוכל ואינו משקה, שהרי לפיכך נקטה המשנה דוקא יבחושין ולא דגים.

וראה **במשנה אחרונה** שם שצידד שיבחושין הן גופין חלוקים ואינם ממלאים כל הנקב בשלימות. ולכן אינם מחברים. אך אם צריך לרסקן אין לחלק כן. וראה **במגן אברהם** [קס"ב יז] שתירץ כן, שאם לא ריסקן ממעטין, אך נקט כך רק משום שסבר שאין מטבילין בהן אלא אם ריסקן. ועיין **חזו"א** מקואות [תנינא ו ט, קדשים לקוטים א סק"ה].

אלא, אמר רב פפא: למעוטי **נתן סאה** של מי פירות, שאינם ראויים לטבילה בהם, לתוך מקוה שיש בה ארבעים סאה מים ראויים לטבילה, **ונטל סאה** מתוך אותם ארבעים ואחת סאין, שביחס לדין טבילה במקוה כשירה אותה המקוה לטבול בה, על אף שעתה מעורבים במים חלק קטן של מי פירות. כי משנפלה הסאה של מי הפירות למקוה שיש בה ארבעים סאה מים הכשרים לטבילה, בטלה אותה סאה של מי פירות בהם. ולכן היא יכולה להשלים לארבעים סאה כשניטלה הסאה הארבעים ואחת מהמקוה.

דתנן במסכת מקוואות: **מקוה שיש בו ארבעים סאה מכוונות, נתן סאה** ממי פירות לתוך מי המקוה, **ונטל סאה** מהמים המעורבים במי הפירות, **הרי זה כשר** לטבול בארבעים הסאה הנותרים. על אף שמי הפירות שהתערבו בהם מקודם, משלימים עתה את מי המקוה לארבעים סאה.

ואמר רב יהודה בר שילא אמר רב אסי אמר רבי יוחנן: יכולים לערב מי פירות במקוה על ידי נתינת סאה ונטילת סאה **עד רובו** [והיינו במקוה שיש בה ארבעים סאה — עד עשרים סאה מי פירות!].

ובאופן זה בא ריש לקיש למעט ולומר, שברביעית מים של נטילת ידים הדין שונה. שאם היתה רביעית מים, והוסיפו לה רובע — רביעית של מי פירות, ולאחר מכן הוציאו מהתערובת רובע — רביעית ונשארה רביעית מים, נמצא שמי הפירות משלימים את המים לרביעית, וכאן הדין הוא שאין נוטלים ידים ברביעית מים זאת.[13]

אמר רב פפא: אם קדח בו, בדופנו של מקוה שיש בה מ׳ סאה, מקום שנמשכו אליו מי המקוה, אפילו בשיעור קטן של **רביעית** מים בלבד, וניתקו רביעית המים שבאותו מקום ממי המקוה ואינם מחוברים אליהם עוד — **מטבילין בו מחטין וצינוריות** לטהרם מטומאת כלים, על אף שעתה יש באותו מקום רק רביעית מים, **הואיל ומהכשירא דמקוה אתיא!**[14]

אמר רבי ירמיה אמר ריש לקיש: מי מקוה,[15] אפילו אותם שאינם מים חיים הנובעין ממעיין, **כשירים למי כיור!**

ומקשינן: **למימרא, דלא מים חיים נינהו** ואף על פי כן הם כשרים להיות מי — כיור?

---

13. רש״י פירש שבא למעט מינים ששנינו בהם שאם נתן סאה מהם לארבעים סאה ונטל מהם סאה המקוה כשרה, ונמצא שהשלימוהו מינים אלו לארבעים.

אולם בנטילת ידים אינם משלימים לרביעית, באופן שהיתה רביעית והוסיף לתוכה ממינים אלו ושב ונטל ממנה כשיעור שהוסיף והטעם שאינם משלימין משום ״דלא חשיבא שיעור זוטרא דרביעית לבטלינהו״. ולכאורה תמוה שלא מצינו שביטול תלוי בשיעור חשוב ושיעור זוטרא. וראה **שפת אמת. [ובצאן קדשים** ביאר על פי דרכו בהערה 8 לתוס׳, שאינם מבטלים את שינוי מראה המים, עי״ש].

וכדברי רש״י מדויק מלשון ריש לקיש ״ולרביעית אינו משלים״ ולא אמר ולנטילת ידים כי אין זה מדין נט״י, אלא משום ששיעורה מועט, ואמנם בכלי גדול יתכן ביטול למי פירות וכן דקדק **המג״א** [או״ח קס סק״ז].

14. **הראב״ד** בבעלי הנפש [שער המים כא] פירש שמדובר ברביעית המחוברת למקוה, ואף לאחר שבטלו דין טבילה ברביעית ך[כמבואר בנזיר לח א] ובא רב פפא לומר שאין השקה ממקוה לפחות מרביעית, והיינו שיש שיעור למקוה קטן שלא יפחות מרביעית, אבל כל זה רק בהשקה, אך חורי המקוה מטבילין בהן אף שאין בהם רביעית. וכן פסק **הש״ך** [יו״ד רא ס״ק קכז] בשם ש״ס ופוסקים, ותמה עליו **הגרעק״א** שאין לכך מקור אלא מדברי הראב״ד.

וראה שם עוד ביאור בפשטות, שכוונת רב פפא כי אף שאמר לעיל שברביעית לא מועיל נתן ונטל, מכל מקום אם היא משיירי מקוה מועילה להטביל בה, אף אם באה ממקוה שנתן ונטל ממנו סאה אחר סאה, וביאור זה שייך רק אם מדובר קודם שביטלו דין טבילה ברביעית, והנידון לרביעית שאינה מחוברת למקוה. ופרש״י וכביאור זה משמע בדברי רבינו חננאל פסחים [יז ב] עי״ש.

והרש״ש והחזו״א [שם ס״ק יב] פירשו שרב פפא בא להוסיף על דברי ריש לקיש, כי אם השלים את המקוה בכל דבר המשלים והתבטלו בו, שוב מועילים מי המקוה למשוך מהן רביעית בפני עצמה ולהטביל בה מחטין וצינוריות אף שלכתחילה אינם ראויים להשלים לרביעית. ואף שלכתחילה אינם משלימין למי רביעית. [וקצת תמוה, שהרי לא מצינו מי שפירש בדברי ריש לקיש ״לרביעית״ היינו לטבילת מחטין, וצריך לומר שתוס׳ נקטו נפקא מינה לנט״י ששייכת בזמן הזה אף שדין רביעית בטלה].

ורש״י פירש שהחידוש הוא שאפשר לטבול ברביעית זו אף על פי שהתמעטו המים, ואין מעורבין מי המקוה עם הרביעית. ולכאורה תמוה שהרי אין השקה מועילה למקוה חסר אלא בזמן שיש ביניהם חיבור כשפופרת הנוד, וכשנסתם פסול [כמבואר בש״ך שם ס״ק קי״א] ואם מדובר בזמן הזה הרי כיון שהתמעטו המים אין ההשקה מועילה לרביעית שעומדת בפני עצמה, וראה חזו״א שם.

15. אין הכוונה למי מקוה דוקא, אלא דומים למקוה, שדינם כמים הכשרים לטבילה, שצריך שלא תשתנה מראיתם, ראה **זבח תודה.** ובמסקנא הביאה הגמרא שרבנן הכשירו ״שאר

והתניא, "והקרב והכרעים ירחץ במים", ודרשינן: **במים — ולא ביין. במים — ולא במזוג!**[16] שמזיגת חלק אחד יין בשני חלקי מים נותנת למזיגה המעורבת כולה שם יין, ונמצא שאינו רוחץ את הקרב והכרעיים במים אלא ביין.

ומאידך דרשינן: **במים — לרבות שאר מים, וקל וחומר למי כיור!** והיינו, מים הראויים למי כיור, כשרים לרחוץ בהם את הקרב והכרעים.

ודייקינן: **מאי "קל וחומר למי כיור"? לאו, דמים חיים נינהו,** ולכן עשו בהם קל וחומר משאר מים שהם כשרים, ומשמע שמי כיור צריכים להיות מים חיים מהמעיין!?

ודחינן: **לא.** אין הקל וחומר משום שרק מי מעיין ראויין למי כיור. אלא משום **דקדשי,** כי מי כיור ממש התקדשו בקדושת כלי שרת של הכיור, ובודאי הם ראויים לרחוץ בהם את הקרב והכרעיים, מקל וחומר ממים שאינם מקודשים.

ומקשינן: **וכי** מים **קדישי, מעליותא היא** לגבי רחיצת הקרב והכרעיים!? **והא תנא דבי שמואל** בהאי ברייתא, לאחר שהתרבו כל מים: יכול שאני מרבה אף מי—תותים? תלמוד לומר "מים", ודרשינן: **מים שאין להם שם לווי,** הם המים שהוכשרו לרחוץ בהם, יצאו מי תותים, לפי שיש להם שם לווי![17] ולפי זה נמי **יצאו מי כיור** כב-ב שהתקדשו בקדושת מי כיור **שיש להם שם לווי?!** [גירסא זאת היא לפי דברי תוס' "והא תנא דבי שמואל"].

אלא לאו, בהכרח, שהקל וחומר למי כיור אינו משום שמדובר במי כיור מקודשין, אלא במי מעיין **הראויין למי כיור. אלמא** מי כיור, **מים חיים נינהו?!**

ומתרצינן: **תנאי היא** שנחלקו בדין מי כיור —

דאמר רבי יוחנן: מי כיור — רבי ישמעאל אומר, מי מעין הן. וחכמים אומרים שאר מימות הן.

שנינו במשנה: **ערל** שקיבל את הדם פסל את הקרבן.

ודנה הגמרא: **מנלן** שערל פסול לעבודה?

אמר רב חסדא: דבר זה, מתורת משה רבינו לא למדנו, שלא נכתב פסול ערל בתורה, אלא **מדברי יחזקאל בן בוזי למדנו,** דכתיב בספר יחזקאל "**כל בן נכר, ערל לב וערל בשר, לא יבא אל מקדשי**".

ומנלן דמחלי עבודה?

מימות", וצריך לומר שריש לקיש בא להוסיף על דבריהם כנ"ל, שיש בהם הלכה שיהיו דומין למי מקוה לפסול בשינוי מראה.

16. **הר"י קורקוס** הסתפק [בפ"ו ממעה"ק ה"ו] אם גזירת הכתוב היא שאין מדיחין ביין ובמזוג, או יש לכך טעם משום ביזוי אוכלין.

ויש לתמוה אם נחשב בזיון למשקה שמדיח על ידו, איך מותר להדיח במים קדושים, והרי לא נאמר בקרא שאפשר להדיח בהן, וגם הקל וחומר אינו מלמד היתר, אלא מעלה באופן ההדחה, אך לא לגבי השימוש במים.

17. **הרמב"ם** [שם] לא הזכיר שאין מדיחין במי כיור משום שיש להם שם לווי, ותמהו **המשנה למלך והגרעק"א** למה השמיט דין זה. וראה שפת אמת.

ובאור שמח ובאבי עזרי כתבו שאין כוונת הגמרא שלא ידיח במי כיור, שהרי ודאי אין נחשב להם שם לווי מה שהיו מונחין בכיור, ואין שם לווי אלא מה שחל בהם מתחילתן, כגון מי תותים, ולא מה שנקרא עליהם משום מעשה שנעשה בהם.

אלא שסלקא דעתא שידיח דוקא במי כיור כמו שמצינו ברחיצת ידים ורגליים, לכן אמרו שמצוות ההדחה נאמרה במים שאין להם שם לווי, ושמואל רק בא להפקיע שאין צורך במי כיור דוקא.

ולכן מקשינן רק שאין "מעליותא" במי כיור, ולא מקשינן שהם פסולים, כי לא היה צד לפוסלן. וראה בע"ב הערה 1 על תוס' שמשמע מדבריהם שהנידון הוא רק אם "מי כיור" נחשב שם לווי, אך שם "מים קדושים" אינו אלא זכרון לפעולה שנעשית בהם ואינו שם לווי. [ולא מצינו נידון לפסלם מצד עצם קדושתם].

וראה **באור שמח** שם **ובחידושי הגרי"ז** עה"ת [פר' ויקרא] שהוכיחו שאין הכוונה לפסול מי כיור להדחת קרבים, שהרי מפורש כתוב בדברי הימים ב [ד, ו] "ויעש כיורים לרחצה בהם את מעשה העולה ידיחו בם", ופרש"י במלכים א [ז, לח] דהיינו להדחת קרביים.

אכן רש"י בדברי הימים שם פירש שאותם עשרה כיורים נעשו לקידוש ולהדחה כאחד. ולכאורה נראה ששם "מי כיור" שייך דווקא בכיור שנעשה רק לקידוש ידים ורגליים, אך אם נעשה גם להדחה, דין מימיו ככל מים שבכלי שרת, שלא חל עליהם שם בפני עצמם, ואם כן יתכן לקרותם "מי הדחת קרבים", וזה הטעם שלא נפסלו לקידוש.

ולכאורה נראה מדבריהם שאין הנידון בסוגיין על "מי כיור" מצד שם לוואי גרידא, אלא שהשם מגלה שמים אלו קדושים ולכן אינם ראויים [או פסולין] להדיח בהם. ומשום כך אין

דכתיב "בהביאכם בני נכר, ערלי-לב וערלי-בשר, להיות במקדשי לחלל את ביתי".

תנו רבנן: "בן נכר", האמור בפסוק דלעיל ביחזקאל, **יכול בבן נכר ממש** הכתוב מדבר?[1] **תלמוד לומר "ערל לב"**, שכל חסרונו הוא מחמת ערלות לבו.

וכיון שבכהן דיבר הכתוב, **אם כן, מה תלמוד לומר "בן נכר"? — שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים.**

ואין לי אלא ערל לב, ערל בשר ואפילו הוא צדיק, וכגון שאינו מל עצמו משום שמתו אחיו מחמת מילה, **מנין? תלמוד לומר "וערל בשר".**

וצריכי למכתב הן ערל לב והן ערל בשר.

דאי כתב רחמנא רק **ערל בשר**, הוה אמינא, הוא בלבד נפסל **משום דמאיס. אבל ערל לב דלא מאיס** גופו, **אימא לא** נפסל, קא משמע לן שגם הוא פסול.

ואי אשמעינן פסול **ערל לב**, הוה אמינא, הוא לבדו פסול **משום דאין לבו לשמים. אבל ערל בשר, דלבו לשמים, אימא לא** נפסל, קא משמע לן שגם הוא פסול. ולפיכך **צריכי** הני תרי קראי.

שנינו במשנה: כהן **טמא** שעבד בקרבן — **פסול** הקרבן. ומדובר בקרבן יחיד, שהרי קרבן ציבור קרב אפילו בטומאה.

אמרו זקני דרום: לא שנו שטמא העובד בקרבן יחיד פוסל את הקרבן, **אלא** כשהיה הכהן **טמא — שרץ**, לפי שלא מצינו בשום מקום שיתכן ריצוי לעבודה הנעשית בטומאת — שרץ.

אבל אם היה הכהן העובד **טמא מת**, הרי **מתוך שמרצה** כהן טמא — מת בעבודתו **בקרבן ציבור**, לכתחילה, **מרצה נמי** כהן שהוא טמא מת בעבודתו אפילו **בקרבן יחיד**, בדיעבד.

והיינו, נאמר בקרבן פסח [הנחשב כקרבן ציבור כיון שעושים אותו "כל קהל עדת ישראל"], שהוא יקרב "במועדו" הקבוע לו.

ודרשינן מכאן, שכל קרבן ציבור, כיון שזמנו קבוע, הרי הוא קרב אפילו בטומאה, בין שהיו רוב הציבור טמאין, ובין שהיו הכהנים המקריבים טמאין.

וכיון שההיתר להביא קרבן כשהציבור טמאים נאמר רק בטומאת מת ולא בטומאה אחרת, לפי שנאמר בפרשת קרבן פסח "איש כי יהיה טמא לנפש", דהיינו טומאת מת, לפיכך גם ההיתר להקריב קרבן יחיד על ידי כהן טמא הוא דוקא בטומאת מת, ולא בטומאה אחרת. אלא שריצוי זה הוא רק בדיעבד![2]

ומקשינן: אם כהן טמא מת יכול לעבוד ולרצות, הרי לכאורה ראוי שגם כהן העובד כשהוא **טמא שרץ, נמי** יהיה מרצה, בין בקרבן ציבור ובין בקרבן יחיד.

כי **ליתי**, יבוא ויילמד דין כהן טמא שרץ שגם הוא מרצה, **בקל וחומר מטמא מת —**

ומה כהן **טמא מת**, שטומאתו חמורה, **שטעון הזאה** של מי-פרה **בשלישי ושביעי**, ובכל זאת הרי הוא **מרצה** בעבודתו.

חילוק בין מי כיור שהתקדשו רק לקידוש או לקידוש ודבר נוסף.

1. **בשטמ"ק** תמה תיפוק ליה שהוא זר, ותירץ דשמא פסול זרות לא שייך אלא מבני ישראל, **ובאבי עזרי** [פ"ב מביא"מ ה"ז] הקשה הרי לעיל [טו ב] דרשו זר מנלן שפוסל עבודה, אך זה פשוט שאינו כשר לעבוד דבעינן כהן, ואם כן איך שייך לומר שאין זרות בעכו"ם. ובהכרח שהנידון בסוגיין הוא לפסול עבודתו ולולי הכתוב לא היה פוסל אף שאינו כהן כשר. ולולי קרא היתה עבודתו כשרה, כיון שרק בזר אין עבודתו כשרה, משום שהתפרש בקרא שאינו כשר, אך עכו"ם אף שאינו כהן, כיון שאינו "זר" צריך פסוק לגלות שאינו כשר ועבודתו פוסלת. [ולשיטתו לעיל בהערה 1 למשנה שאין חילוק בין חסרון הכשר לפסול עי"ש].

ועדיין צריך עיון מנין באמת שנכרי פוסל עבודה, והרי הכתוב אינו מדובר בו, ולכאורה צריך לומר שנפסל משום שהוא ערל, וכשם שנפסל לאכול בקדשים מדין ערל [כמבואר בתוס' מנחות סא ב] אך מחלוקת ראשונים הוא לגבי מה נחשב ערל, אם רק לנדרים משום לשון בני אדם, או אף לקדשים. וצ"ע. וגם תמוה למה לא הקשה השטמ"ק דתיפוק ליה שנכרי פסול משום ערל. וראה **תוי"ט** שכתב שפשיטא הוא שבן נכר פסול משום ערל ואין צריך קרא. וצ"ע. וראה **ברמב"ם** שלא הזכיר דין פסול בן נכר, אלא כתב [בפ"ו מביא"מ ה"ח הערל הרי הוא כבן נכר ולוקה כזר שעבד.

ובמקדש דוד [טו, ג] תירץ על קושית השטמ"ק, שזר פסול רק מקמיצה ואילך, ואילו בן נכר פסול ופוסל אף בעבודות שקודם לה כיציקה ובלילה, ועל כך צריך ללמוד מקרא שגם עבודות הכשרות בזר פסולות בעכו"ם.

2. **השטמ"ק** [בהשמטות, ג] תמה איך למדו זקני דרום מציבור ליחיד, והרי יתכן שהתורה גילתה שמרצה דוקא בציבור ולא ביחיד, ומדברי **תוס'** [ד"ה אבל] משמע שלמדו מההתר

טמא שרץ, שטומאתו קלה, **שאינו טעון הזאה שלישי ושביעי, אינו דין שמרצה?!**

ומתרצינן: **קסברי זקני דרום** שהלימוד מ"במועדו", המלמדנו שטומאה הותרה בציבור, מלמדנו גם כי הכהנים שהם **מכפרין** דינם הוא **כמתכפרין**. שהרי גם דין הכהנים המכפרים בהיותם טמאים, וגם דין הציבור המתכפר כשרובם טמאים, נלמד מאותו הכתוב, מ"במועדו". וכיון שאמר הכתוב שהציבור מתכפרין בטומאת מת בלבד, נלמד מכך:

מה מתכפרין "טמא מת", אין, טמא שרץ, לא. כמו שהציבור הטמא, מצינו שאמרה תורה שהם מתכפרים רק כשטומאתם היא טומאת מת, ולא כשהם טמאים טומאת שרץ, **אף** הכהנים שהם **המכפרין — טמא מת, אין, טמא שרץ, לא!** (3)

והוינן בה: **מאי קסברי** זקני דרום שאמרו טומאת שרץ לא הותרה בציבור, ולא למדו להתירה בקל וחומר מטומאת מת?

אי קסברי בדין קרבן פסח, **אין שוחטין** את קרבן הפסח ואין **זורקין** את דמו **על** היחיד שהוא **טמא שרץ**, שאף על פי שבידו לטבול, ולערב הוא יכול לאכול את פסחו, בכל זאת הוא נדחה לפסח שני, אם כן, יקשה:

אמאי לא עבדי ציבור שנטמאו בטומאת שרץ את קרבן הפסח שלהם **בטומאה**, והרי **הא** נאמר בקרבן פסח "איש כי יהיה טמא לנפש", ודרשינן במסכת פסחים [סו ב] "איש" ולא ציבור, מלמד הכתוב **שכל** טומאה **שביחיד** הוא **נדחה** מחמתה לפסח שני, **ציבור** שנטמא בטומאה שכזאת, **עבדי** פסח ראשון **בטומאה!**

לכתחילה בציבור, כי פסול טומאת מת הוא קל, וכשם שבציבור הוא נדחה אפילו בלי ריצוי ציץ, כך ביחיד מועיל הציץ לרצות עליו שלא תתחלל העבודה.

ובהערות שם נוכיח מדברי **הרמב"ם** שטומאת הגוף היא חמורה ואין הציץ מועיל לרצות עליה אלא בצירוף דחיה בקרבן ציבור, ולמדו זקני דרום כי הוא מרצה בדיעבד גם על עוון מקדישים. ולדבריו ביאור ה"מתוך" הוא כך ב שהרי ממה שטומאת הגוף נדחית בציבור מוכח, שהציץ מרצה גם על עוון המקדישים [ונחלקו על הברייתא להלן, ושלא כתוס' שחילקו בין טומאת מת לשרץ], ואם כן ירצה גם ביחיד, ובאמת דין הציבור והיחיד שוה, רק שההוכחה שיש ריצוי גם על טומאת הגוף ולא רק על טומאת הבשר היא מקרבן ציבור.

וראה עוד **בטהרת הקודש** [לתוד"ה אי הכי].

3. **רש"י** [בד"ה מכפרין] נקט שלדעת זקני דרום כהן טמא שרץ לא הותר אפילו בקרבן ציבור, **ומתוס'** [ד"ה אי] משמע שרבינו תם ביאר כי בקרבן ציבור טמא שרץ מרצה, [וראה שם בהערה 13 אם דין זה נשאר למסקנא]. וכן מבואר בתוס' להלן [כג ב ד"ה אי].

ובשטמ"ק [כאן בהשמטות ולהלן כג ב א] **ובקרן אורה** הוכיחו כי לדעת הברייתא הממעטת עוון המקדישים מריצוי, כהן טמא שרץ אינו מרצה בציבור, ולכן מקשינן שם היכן מצינו שהותרה טומאת שרץ בציבור. וראה שם הערה 2. אולם **בזבח תודה** דקדק מלשון הגמרא "קסברי זקני דרום", כי לדידן שאין הלכה כזקני דרום, ואין ריצוי ציץ על עוון מקדישים, הוא הדין שאין דין המכפרין כמתכפרין וכהן טמא שרץ מרצה בציבור, ותוס' לשיטתם שזקני דרום מודים שאין ריצוי לעוון מקדישים, והיינו בטמא שרץ שאינו מרצה אפילו בציבור. וראה **מנחת ברוך** [קז ענף א]. **וחזו"א** [ד, ו] שהוכיח ממה שאמרו בפסחים [פ א] שאם מחצית הציבור טמאין, מטמאין אחד מהם בשרץ, ומוכח שטומאה הותרה גם ברוב ציבור טמאי שרץ.

והרמב"ם [פ"ד מביא"מ הי"ב] כתב שלא יתעסקו טמאי שרץ ונבילה בקרבן ציבור, והוכיח **הקרן אורה** מדבריו שכהן טמא שרץ פסול אפילו בציבור, וכבר תמה על כך הלחם משנה [בפ"ז מקרבן פסח ה"ח] שכתב שם שאם היו הציבור זבין ומצורעין אין אוכלין בפסח, אבל אם היו טמאי שרץ או נבילה אוכלין, וכן כתב [בה"ט] שאם נטמאו הכלים בשרץ עושין קרבן פסח בטומאה, ולכאורה סתר משנתו וראה **טהרת הקודש וקרבן אורה** כאן, **ובצל"ח** [פסחים סז א עט א צ ב], שדנו בזה.

ובמנחת ברוך [כא ג] כתב שלענין אכילת פסח לומדים להתיר לכל טמאי טומאת מגע בקל וחומר מטומאת מת החמורה, אבל לגבי עשיית הפסח, דין המכפרין כמתכפרין, וכהן טמא שרץ פסול כמו הבעלים שנטמאו בשרץ, שיכולין לשלחו ולעשותו בטהרה. ותמה **החזו"א** [שם] על כך, שהרי לא הותר לאכול פסח בטומאה אלא כשהוא קרב בטומאה, ואם לא הותר לרוב ציבור טמאי שרץ להקריבו כיצד מותר להם לאוכלו, ואף אם שוחטין וזורקין על טמא שרץ, הרי אינם ראויים לאכילה כמו שכהן טמא שרץ אינו יכול לעשותו, ודינו כפסח הבא בטהרה ונטמאו בעליו, שאינם אוכלים בו.

אולם יש ליישב שטומאת שרץ היא קלה מטומאת מת, וכיון שנעשה הפסח על טמאי מתים יכול טמא שרץ לאכול ממנו, ומה שלא הותר לאכול פסח אלא כשהוא קרב בטומאה אינו מפני חומרת טומאת שרץ, אלא משום שיכול לעשותו בטהרה, ואם כן כשנעשה בטומאה מותר לטמאי שרץ לאוכלו, ואין ההתר לאכול בטומאה תלוי בהיתר ההקרבה באותה טומאה דוקא.

ובמקדש דוד [קו"א ה' ה'] כתב לחלק בין שאר קרבנות שאם אפשר לטבול אין הציבור דוחה טומאה, ועל כך כתב הרמב"ם בהלכות ביאת מקדש שלא יתעסקו בו טמאי שרץ, אך בפסח כיון שאין זורקין על יחיד טמא שרץ ונדחה לפסח שני, הציבור עושה בטומאה אף שיכולין ליטהר, ואינו ככל קרבן ציבור שלא שייך בו דחיה, ולכך צריכים לעשותו בטהרה. [אך

ואם תאמר שיחיד הטמא בטומאת שרץ הרי הוא נדחה לפסח שני, הרי לפי הכלל הזה, יביאו ציבור שנטמאו בטומאת שרץ את קרבנם בטומאה זאת!

אלא, בהכרח, **קסברי** זקני דרום, **שוחטין וזורקין** את דמו של קרבן פסח **על** יחיד שהוא **טמא שרץ**, וטובל ואוכל את פסחו לערב.

ולכן, גם באופן שרוב הציבור טמאי שרץ, אין צורך להתיר להם לבוא לעזרה בטומאה, אלא הם משלחים קרבנותיהם לעזרה, וכהנים טהורים מקריבים אותם, וטובלים הטמאים, ואוכלים את קרבנם לערב[4].

ומעתה, כיון שלא הותרה טומאת שרץ כשהציבור טמא בה, וכיון שדין הכהנים המכפרים נלמד מדין הציבור המתכפרים, נמצא, שאין היתר להקריב קרבן ציבור על ידי כהן הטמא בטומאת שרץ.

ולכן, גם בקרבן יחיד אין היתר להקריבו בכהן הטמא בטומאת שרץ, ואפילו אם עבר והקריב, אין לא ריצוי בדיעבד, כי דין קרבן יחיד נלמד מקרבן ציבור.

אמר עולא: תקע להו צעק עליהם **ריש לקיש לדרומאי** לזקני דרום: איך יתכן לומר שכהן טמא מת יכול לרצות בעבודתו בקרבן יחיד, בדיעבד? **וכי איזה כח מרובה** מחבירו לדחות את הטומאה — כח הכהנים ה**מכפרין**, או כח הציבור **המתכפרין**?

הוי אומר — כח המתכפרין!

והראיה שכח המתכפרין עדיף מכח המכפרין: **ומה במקום שנטמאו בעלים בשרץ**, הרי הם **משלחין קרבנותיהן** לעזרה, **ואילו כהן שנטמא בשרץ, אינו מרצה** [שהרי כך אמרו זקני דרום שכהן הטמא בטומאת שרץ ועובד בקרבן יחיד אין הוא מרצה], ונמצא שכח הבעלים המתכפרין, עדיף מכח הכהנים המכפרים!

ואם כן, יש לתמוה על זקני דרום, כיצד מרצה כהן העובד בקרבן יחיד כשהוא טמא מת? והרי **מקום שנטמאו בעלים במת**, אין תקנה למתכפר היחיד, לפי שהלכה היא **שאין** טמאי מת **משלחין קרבנותיהן** לעזרה. ואם כן, אם למתכפרים, שעדיף

מלשון הרמב"ם פ"ז מקר"פ ה"א משמע שמשוה דין קרבן פסח לשאר קרבנות לענין דחיה עי"ש].

והגרי"ז [בקונטרס פ"ד מקידוה"ח ה"י] כתב שטמא מת מחיל פסול בגוף הקרבן ולכן יש בו ריצוי, אך טמא שרץ אינו מקריב רק משום שאינו ראוי לאכילה [ראה להלן כג א הערה ו] ולכן רק בטמא מת יש חילוק בין ציבור ליחיד, כי הפסול מדיני טומאה, ואילו בטמא שרץ שאינו ראוי לאכילה גם ציבור נדחה.

4. האחרונים תמהו על הרמב"ם שכתב [פ"ד מביא"מ הי"ב] שאם הציבור טמאים בשרץ או נבילה אינם עושים קרבנם בטומאה. ומאידך פסק [בפ"ו מקרבן פסח ה"ב] שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ לפני שטבל. והרי בסוגיין נקבע כלל: שאם אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, ונדחה היחיד לפסח שני — הציבור עושים את הפסח בטומאה.

וכתבו **השער המלך** [קר"פ, שם] **והצל"ח** [פסחים צ ב] שהכלל האמור בסוגיין הוא רק אם אין שוחטין כלל על טומאת שרץ אפילו אחר טבילה, אבל הרמב"ם [שם] פסק כרב [בפסחים שם] ששוחטין עליהן אחר שטבלו, ולשיטתו אין היחיד נדחה לגמרי, ולפיכך טומאת שרץ בציבור נדחית.

ובמנחת ברוך [כא א] תמה על דבריהם מהסוגיא בפסחים [פ א] שבמחצה ציבור טמאין מטמאין אחד מהן בשרץ ומועיל גם לדעת רב, ומוכח כי אף ששוחטין על טבול יום של שרץ טומאתו נדחית בציבור. וכן הקשה מקושית הגמרא בסמוך למה אין הציץ מרצה על טומאת הגוף, והרי שוחטין על טמאי שרץ, ולדבריהם יתכן להעמיד בטמא שרץ שלא טבל שהרי נקטו כי אין שוחטין אלא אם טבל, ובהכרח שגם לדעת רב שאחר טבילה שוחטין, טומאת שרץ בציבור נדחית. וכל דברי הרמב"ם שאין שוחטין היינו רק מדרבנן, ובאמת הלכה כזקני דרום ששוחטין וזורקין מה"ת וכן נקט בחק נתן ודייק שכן משמע בכסף משנה [ריש פ"ז מקר"פ]. **והחזו"א** [שם] תמה על כך מכמה ראיות עי"ש.

ובאבן האזל כתב שהרמב"ם נקט כי זקני דרום סברו שטומאה הותרה בציבור, ולכן למדו שהיא קלה ולכן כהן טמא מרצה בדיעבד כיחיד, אך להלכה שהיא רק דחויה וצריך צירוף ציץ לדחותה, אין ללמוד "מתוך" מטומאת ציבור שנדחית, כי ריצוי הציץ מועיל רק להכשיר את הפסול, ולא להתיר את האיסור, ואף אם יש ריצוי ליחיד עדין נשאר איסור [ראה הערה 4 לתוס'] ולפיכך אף אם אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ יחיד מפני האיסור, אין זו ראיה שטומאה נדחית בציבור.

אכן לדעת רש"י ותוס' אי אפשר לפרש כן שהרי למדו שהריצוי ביחיד הוא על ידי ציץ ומשמע שכוונת המשנה שהקרבן כשר על אף שנעשה באיסור, ואף לדעת הגרעק"א [הובא בהערה למשנה] שהאיסור מעכב כי אי עביד לא מהני [וכך אינו פוסל] יש לומר שהציץ מרצה על עצם העבודה שתועיל להכשר הקרבן, כי אין הכהן מכשירו אלא העבודה, ועליה מועיל הציץ כאילו נעשית בהכשר.

ובאשר לשלמה [מועד מו] חידש, כי מה שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ אינו נלמד מקרא ד"איש איש", אלא משום שאינו ראוי לאכילה, וכיון שאינו נדחה לפסח שני מדיני טומאה — אלא כערל שאינו יכול לאכול — לפיכך גם ציבור טמאי שרץ נדחים לפסח שני, ואי אפשר ללמוד טמא שרץ מטמא מת.

כוחם, אין אפשרות להביא קרבנותיהן, **אינו דין שכהן,** המכפר, **שנטמא במת,** שכוחו פחות מהמתכפר, **שאינו מרצה** בעבודתו בקרבן יחיד?![5]

ומתרצינן: **קסברי זקני דרום, טמא מת נמי משלח קרבנותיו!** שיכול טמא — מת לשלוח פסחו לעזרה, וישחטו הכהנים את פסחו, ויזרקו את דמו, ויוצא בכך ידי חובת הקרבת קרבן פסח, על אף שאינו אוכלו. וכיון ששלח את פסחו, והקריבוהו עליו, הרי אף על פי שלא אכלו, הרי הוא פטור מהקרבת פסח שני. כי לדעת זקני דרום, אכילת קרבן הפסח אינה מעכבת את קיום מצות ההקרבה.[6]

ובזאת מיושבת קושית עולא, שנלמד קל וחומר מהמתכפר למכפר לפוסלו כשהוא טמת מת — שהרי זקני דרום סוברים שגם מתכפר טמא מת יכול לשלוח קרבנותיו!

ומקשינן: איך יתכן לומר שטמאי מת משלחין קרבנותיהן ויוצאין ידי מצות הקרבת קרבן הפסח? **והכתיב "איש איש כי יהיה טמא — ועשה פסח בחדש השני",** ואילו לפי זקני דרום הרי יכול הוא לשלוח קרבנותיו בפסח ראשון, ולהפטר בכך מחיוב פסח שני?[7]

ומתרצינן: פסוק זה נאמר רק **למצוה,** ללמד

---

5. לכאורה תמוה, הרי הקל וחומר מטמא מת שאינו משלח קרבנותיו לטמא שרץ, הוא משום שטמא מת חמור מטמא שרץ, לפי שטמא מת טמא גם בערב, ואינו יכול לאכול בטהרה, ולכן אין מקריבין עליו. ולכאורה תמוה, איך שב והקשה מקל וחומר זה, והרי כבר אמרו זקני דרום שסברת מכפרין כמתכפרין עדיפה מקל וחומר זה, ומלמדת שאין טומאת שרץ נדחית בציבור.

עוד יש לדקדק מקושיית ריש לקיש שקל וחומר עדיף מסברת "מתוך", שהרי רצה ללמוד שטמא מת פסול ביחיד אף שמרצה בציבור. ומאידך מצינו לעיל שסברת "מכפרין כמתכפרין" עדיפה מקל וחומר, כי מטעם זה למדו זקני דרום שטמא שרץ אינו מרצה ביחיד אף שטמא מת החמור מרצה.

ויש לדון אם זקני דרום סברו שסברת "מכפרין כמתכפרין" אינה השוואת הדין גרידא כמו "מתוך", אלא היקש, ולכן היא עדיפה מקל וחומר, או ש"מתוך" אינו ראיה על השוואת הדין [— שמועיל ריצוי בטומאת הגוף וכנ"ל בהערה 2], אלא שהוא לימוד מסברא שדין טומאת הגוף קל [— ומועיל בו ריצוי ביחיד כמו שמועיל דיחוי בלא ציץ בציבור], ולכן סברת מכפרין כמתכפרין עדיפה שהיא השוואת הדין. אך כנגד קל וחומר היא מועילה רק כשהנידון מצד חומר בדיני טומאה, כי הסברא לדחות רק טומאת הגוף שהיא קלה, אף שהיא מטמאה שבעה ימים, אך כשיש חומר בדיני קרבנות, שטמא מת אינו משלח, אין סברא זו מכריעה וצ"ע.

6. **הרמב"ם** [פ"ב מביא"מ הי"ב] כתב שטמא מת אין מקריבין עליו קרבן כלל עד שיטהר. וכתב **הכסף משנה** שמקורו מסוגיין, שזקני דרום התירו רק בדיעבד, והלכה כריש לקיש שנחלק עליהם, ונמצא שאפילו בדיעבד אין מקריבין עליהם. ואין זה דין מדיני הפסח אלא דין בכל הקרבנות שאינם קרבים על טמא מת.

וכבר תמהו **המנחת חנוך** [קסח ג] **והקרן אורה** [נזיר סב ב] שהרי מכל קושיות הגמרא מוכח כי רק בפסח נאמר שטמא מת אינו משלח קרבנותיו ונדחה לפסח שני משום שמתחילתו בא לאכילה, אבל לגבי שאר קרבנות שנינו בפסחים [סב א] שערל וטמא משלחין קרבנותיהם.

ולכן נקטו שבטמא מת התחדש דין מיוחד כמו שמצינו במועד קטן [טו ב] דדרשינן "ביום בואו" בזמן שראוי לביאה מביאין עליו, ולפיכך טמא מת אינו משלח קרבנותיו כשאר טמאים, ופסולו לעיו אפילו אחר שטבל, כי נקרא עדיין "טמא מת" ואינו ראוי להקריב קרבן, ואינו כטמא שרץ שפסולו משום שאינו ראוי לאכילה. וכשטבל נחשב ראוי כי רק בטמא מת התחדש שדינו תלוי בשם טומאתו שנשאר עליו גם אחר טבילה. וראה תוס' [שם] ובהקדמת **נחלת דוד ובמנחת ברוך** [כג ב] **ובחידושי הגר"ח** [פ"ו מקר"פ ה"א].

וראה **באור שמח** [פ"ד מביא"מ הי"ב] שכתב כי הרמב"ם לשיטתו כתב [שם] שאם רוב הקהל טמאים עושה את הקרבן בטומאה ולכאורה הקרבן כשר, שלא מצינו שבעלים טמא מת פוסל אלא בפסח ונזיר, ולמה אינו צריך לעשותו בכהנים טהורים [וכן הקשה בגבורת ארי יומא ו ב] ומוכח שבעלי הקרבן אינם יכולים אפילו לשלח קרבנותיהם, ומביאין רק מדין קרבן הבא בטומאה, והוא קרב בטומאה, והיינו שבעלות טמא מת מחילה פסול על הקרבן, ואינו דין על הגברא שאינו משלח כמו שאבל ומצורע אינם משלחים.

ומשום כך דנה הגמרא בפסחים [פ ב] שגם כהן העובד בקרבן נזיר ופסח תועיל לו ההלכה שציץ מרצה על טומאת התהום, כי לא נאמרה על הבעלים אלא על הזבח, ולכאורה תמוה שהרי בנזיר הטומאה מעכבת בעצם הנזירות של הבעלים ובודאי אינה מדיני הזבח. ובהכרח שהכוונה לפסול הטומאה שחל בקרבן וראה להלן [בג. הערה 3]. וראה בזבח תודה פסחים [יד ב בספר] שמשום כך השוה הרמב"ם דין טומאת התהום בפסח ובכל הקרבנות. וכן מדוקדק בלשון הרמב"ם שלגבי אבל ומצורע כתב [שם הי"א] שאין משלחין קרבנותיהם, ואילו לגבי טמא מת [הי"ב] כתב שאין מקריבים עליו קרבן כלל. וראה עוד **באשר לשלמה** [מועד מו], ובחידושי **הגרא"ל מאלין** [ט] ובהערה לתוד"ה אבל.

7. **הגר"ח** [פ"ד מביא"מ ה"ו] תמה, הרי זקני דרום לא דימו דין כהן טמא שרץ לבעלים אלא לגבי זה שציץ מרצה על טומאת ציבור, והיינו שעצם הקרבן כשר, אך בפסח יש דין נוסף שהטמאים נדחים לפסח שני, ועל כך לא מועיל ריצוי ציץ להכשירם.

והוכיח מכך שדחיית הבעלים תלויה בהכשר הקרבן, וכיון

שלכתחילה עדיף שיביא פסח שני בטהרה מאשר לשלח קרבנותיו בהיותו טמא, ולא לאכלו. אבל אם שלח ויצא בכך ידי חובתו בפסח ראשון, שוב אינו צריך להביא קרבן בפסח שני.

כג-א ועדיין תמוה: **והכתיב** בקרבן פסח **"איש לפי אכלו"**, ואם כן, כיצד יכול טמא לשלח קרבנו, והרי אינו אוכלו?

ומתרצינן: גם פסוק זה נאמר **למצוה** בלבד.[1]

ומקשינן: **וכי לעכובי** שאינו יוצא ידי חובתו בפסח ראשון **לא** נאמר בפסוק זה?

והתניא: "במכסת נפשות" — מלמד שאין הפסח נשחט אלא למנוייו, שחייבים לשוחטו לשם אלו שנמנו עליו לאכלו. ואם **שחטו שלא למנוייו, יכול יהא** רק **כעובר על המצוה** בלבד ויוכשר הקרבן, **תלמוד לומר "תכוסו" — שנה עליו הכתוב לעכב! ואיתקיש אוכלין למנויין,** כי בהמשך הפסוק הזה המלמד ששחיטה שלא למנוייו מעכבת את הקרבן, נאמר "איש לפי אכלו תכוסו על השה", ללמד שגם אם שחטו שלא לאוכליו הרי הוא פסול. ואם כן, כיצד סברו זקני דרום שטמא משלח את פסחו ויוצא בו ידי חובת קרבן פסח בדיעבד, והרי כיון ששחטו לשם האדם הטמא, שאינו ראוי לאכילה, נפסל הקרבן מדין "שחטו שלא לאוכליו"?

ומתרצינן: **זקני דרום לא מקשי,** אינם סוברים את לימוד היקש של אוכלין למנויין, ולפיכך אפשר לשחוט פסח ששלחו טמא מת, וכמו כן אין הכרח שכהן טמא מת יפסול בעבודת קרבן יחיד.

אמר רב אשי: וכי לא מקשי נמי, גם אם זקני דרום אינם סוברים את ההיקש של אוכלין למנויין, עדיין **אית להו פירכא — ומה במקום שנטמאו בעלים בשרץ,** הדין הוא **שמשלחין קרבנותיהם לכתחילה,** ובכל זאת **כהן שנטמא בשרץ אינו מרצה.** אם כן, **מקום שנטמאו בעלים במת, שאין משלחין קרבנותיהן לכתחילה,** שהרי יחיד שנטמא במת עדיף שימתין לפסח שני כדי שיקיים גם מצות אכילה, ורק בדיעבד אם שלח קרבנו בפסח ראשון יצא, **אינו דין** שאם עבד **כהן שנטמא במת, שאינו מרצה?!** וחוזרת הקושיא כיצד אמרו זקני דרום כי מה ששנינו כהן טמא פסול, מדובר רק בטמא שרץ, אבל בטמא מת הציץ מרצה על עבודתו?!

ומביאה הגמרא קושיא נוספת על בני דרום:

מיתיבי ממה ששנינו במסכת פסחים [פ ב]: הפסח שנזרק דמו, ואח"כ נודע שהיה הדם טמא — הציץ מרצה עליו, ופטור מלעשות פסח שני. נטמאו בעליו טומאת הגוף במת, אין הציץ מרצה עליו וחייב לעשות פסח שני, **מפני שאמרו: הנזיר ועושה פסח, הציץ מרצה על טומאת הדם,** שאם נטמא הדם ונזרק — בקרבן נזיר הועילה זריקת הדם

שהציץ מועיל להכשירו, ממילא גם בעליו אינו נדחה לפסח שני.

ולכאורה דבריו תמוהים מהמשך השקלא וטריא בגמרא, כי לכאורה זו גופא הקושיא מהכתוב איש איש וגו' שבפסח יש גם דין דחיה. וגם תירוץ הגמרא שהפסוק נאמר למצוה בלבד, תמוה, כי אפילו אם נאמר לעיכובא הכי אחר שהוכשר הקרבן בציץ אין הבעלים נדחה. ובהכרח שכוונתו כמבואר בהערה הקודמת, שטומאת הבעלים פוסלת הקרבן, ולזה מועיל ריצוי הציץ, אך דין הדיחוי שחל על הגברא שיביא פסח שני ודאי אינו תלוי בריצוי הקרבן.

אולם דברי רש"י בזה תמוהים לכאורה שכתב שאם הקריב פסחו פטור מפסח שני, ולמה לא פירש שלכתחילה צריך להביא גם פסח שני [כמסקנא שנאמר דיחוי לבעלים], אלא שאינו נפסל לפי זקני דרום, ואם יביא פסח שני בטומאה יצטרך לו, כי בו לא התחדש דין דיחוי בבעלים.

1. **הגרי"ז** הקשה הרי בהמשך הסוגיא מבואר שצריך ריצוי ציץ בפסח הבא בטומאה, ואם אכילת פסח רק למצוה מה יועיל לה ריצוי ציץ, וגם אינו נצרך לטומאה שאינה מעכבת בהבאתו.

ואכן **החזו"א** [ד, ה] דייק מקושית הגמרא שלדעת זקני דרום פסח של יחיד הבא בטומאה אינו נאכל, שהרי שנינו שביחיד נדחה, ואם אכילה מעכבת לכאורה היה צריך להפסל, ובהכרח שזקנו דרום סברו שאין צריך בפסח שיהיו הבעלים ראויים לאכול.

והגרי"ז ביאר [כדברי הגר"ח הנ"ל] שטמא מת אי אפשר לשחוט עליו פסח מצד שני דינים, א. שאינו ראוי לאכול, ולדעת זקני דרום דין זה הוא רק למצוה, ואין צריך ריצוי. ב. התחדש דין בטמא מת שאין מביאין עליו קרבן כי הבעלים ראוי לביאה, [ופסול זה חל אפילו בטבול יום], ועל כך צריך ומועיל ריצוי ציץ.

ובשם **הגר"ח** הביא [וראה בחידושי הגר"ח פ"ד מביא"מ ה"ו] שהריצוי מועיל בפסח משום שאין הטומאה גורמת דיחוי מהקרבה בלבד, אלא חל פסול בקרבן שעשאו טמא, ולכן מועיל בו ריצוי ציץ, אך כיון שאין הריצוי מפקיע את הטומאה, אלא מתיר את ההקרבה בטומאה ומרצה עליה נמצא שיש חילוק בין פסח לשאר הקרבנות, שפסח נחשב בא בטומאה כי חל בו גם פסול מחמת הטומאה ולכן טעון ריצוי ציץ, ואילו

להתירו בשתיית יין ולטמא למתים, ובקרבן פסח לפוטרו מפסח שני, **ואין הציץ מרצה על טומאת הגוף** של בעל הקרבן. ולפיכך, בנזיר הוא חייב לנהוג בנזירות חדשה, ובפסח הוא חייב להביא פסח שני. [ודין זה של טומאת הגוף נוגע רק לפסח ולנזיר, כי בשאר הקרבנות אין טומאת הבעלים פוסלת בהם].

והוינן בה: **במאי,** באיזו "טומאת הגוף" עוסקת משנה זו?

אילימא בטומאת שרץ[2], האמרת שוחטין וזורקין את דם הפסח **על טומאת שרץ.**

אלא, בהכרח מדובר באופן שהיו הבעלים טמאים **טומאת מת. וקתני, אין הציץ מרצה** אפילו בדיעבד, וחייבים לעשות פסח שני. **אלמא, נטמאו בעלים במת אין משלחין קרבנותיהם.** ויקשה לזקני דרום, שאמרו טמא מת משלח קרבנותיו.

ומתרצינן: **לא,** אין הוכחה ממשנה זו שטמא מת לא משלח קרבנותיו. אלא, **אי דאיטמו בעלים במת, הכי נמי** דמשלחין קרבנותיהם. ואילו **הכא במאי עסקינן, כגון שנטמא כהן בשרץ,** שכהן כזה פוסל את הקרבן בעבודתו, ולכן אין הציץ מרצה.

[ולפי זה, לא רק בפסח ובנזיר נפסל הקרבן מחמת טומאת הגוף של הכהן, אלא גם בכל קרבנות היחיד. אלא שהתנא נקט דוקא "פסח ונזיר", משום שבסיפא של משנה זו התחדש דין מיוחד בפסח ובנזיר, שהם מרצים אף אם נעשו בטומאת התהום, שהיא טומאה שלא ידע בה אדם בשעה שנטמא וכפי שיתבאר להלן].

ומקשינן: **אי הכי,** אם כדבריך, שהמשנה במסכת פסחים עוסקת באופן שנטמא הכהן בטומאת שרץ, **אימא סיפא:**

ניטמא בטומאת התהום, שנגע בטומאה שאין אדם מכיר בה, ובשעת מגעו לא ידע כלל מהטומאה, ורק לאחר הקרבת קרבנות הנזיר או הפסח נודע מהטומאה ומהמגע בה, **הציץ מרצה** על טומאה שכזו, והקרבן נרצה לבעליו![3]

בשאר הקרבנות הטומאה גורמת רק דיחוי מהקרבה. ולכן לא שייך בהם ריצוי. ואף שגם בפסח חל דיחוי ככל הקרבנות, סברו זקני דרום שאכילה אינה מעכבת, ואין צריך ריצוי אלא על הבאת הקרבן על ידי טמא, וכנ"ל. וראה לעיל [כב ב הערה 3].

2. **בטהרת הקודש** דקדק שאם כל המשנה מדוברת בטומאת שרץ, נמצא שהציץ מרצה על טומאת הדם, וזה תמוה שהרי בסמוך אמרו הציץ מרצה רק עוון שהותר מכללו, וטומאת שרץ לא הותרה אפילו בציבור, ואיך ירצה ציץ עליה. [וראה לעיל כב ב הערה 3, ולהלן ע"ב הערה 2].

3. בפסחים [פא ב] אמר מר בר רב אשי שאפילו אם נודע לו קודם זריקה שנטמא בטומאת התהום, הציץ מרצה, ופירש"י שם דהיינו אפילו אם נודע לבעלים שנטמא בטומאה ודאית, כיון שבשעת שחיטה לא נודע לו. [וכן כתבו תוס' בנזיר סג א].

והרמב"ם [פ"ו מקר"פ הי"א] נקט שרק אם נודע לבעלים שנטמאו בטומאת ספק, יכולין לשחוט את הפסח, אך אם נודע לו על טומאת ודאית, שוב אין לו ריצוי ,אלא אם כן נודעה לו אחר זריקה, שאין ידיעה זו מעכבת את העבודה למפרע.

ובשערי יושר [ש"ב כ] ביאר טעמו, כי ההלכה של טומאת התהום מלמדת שאין טומאת מת מעכבת אלא אם היא ודאית, ולפיכך גם אם נודע לו שהוא ספק טמא, יכול להמשיך בהקרבת קרבנו, ומאידך ידיעה ודאית שאחר ההקרבה אינה פוסלת למפרע, כי התורה התירה להקריב בזמן שאינו יודע, ולכן אינו חייב בפסח שני.

והנה לגבי כהן שנטמא כתב הרמב"ם [פ"ד מביא"מ ה"ו] שאפילו אם נודע לו שהוא טמא ודאי קודם שזרק, הציץ מרצה את עבודתו [בדיעבד, כמבואר בהערות לתוס'] וביאר **הגר"ח** [בהל' ביא"מ שם] שהרמב"ם מחלק בין טומאת כהן לבעלים, כי בכהן הפסול הוא רק משום שעובד בטומאה, ועל כך מועיל הציץ להתיר לעבוד בטומאת התהום, אך בבעלים נוסף על הפסול, מחמת טומאתו גם אינו יכול לאכול בפסח, ואכילת בעלים מעכבת, ולזה לא מועיל ריצוי ציץ, אלא שנאמרה הלכה שטומאת התהום אינה מעכבת, ואינה טעונה ריצוי ציץ, אך ההלכה נאמרה רק כל עוד לא נודע שנטמא בודאי, ולכן אם נודעה טומאה ודאית הפסח פסול.

וכן כתב בשערי יושר [שם] ודקדק כן מלשון הרמב"ם שלא הזכיר ריצוי ציץ בכל ההלכות שעסק בטומאת בעלים, כי טומאת התהום הותרה לגמרי מספק, ואם כבר נודע ודאי ונפטר הבעלים מפסח ולא יועיל לו הריצוי, ובהכרח שרק עבודת כהן שנעשתה אחר ידיעת הטומאה טעונה ריצוי ציץ.

וכבר תמה על דבריהם **באבן האזל** [פ"ב מביא"מ], שהרי הרמב"ם כתב [פ"ב מקר"פ ה"ב] שגם בטומאת בעלים יש ריצוי ציץ על טומאת התהום ואפילו נודע לו שודאי נטמא. וגם לכאורה תמוה להעמיד את המשנה של "נטמא טומאת התהום" דוקא בכהן העובד, שהרי בפסחים [פא א] על משנה זו, דנה הגמרא אם הותרה טומאת התהום לכהן המרצה, ובהכרח שרק לפי זקני דרום המשנה עוסקת בכהן, אך לדידן כל המשנה מדוברת בטומאת הבעלים ומועיל להם ריצוי ציץ.

ובחזו"א [נזיר ח ג] כתב על פי רש"י בפסחים [שם] שפירש שספק הגמרא אם יש ריצוי בטומאת התהום בכהן המרצה, הוא, האם צריך לחזר אחר כהן טהור, והיינו שהנידון אם ההלכה גילתה שאין טומאת בעל הקרבן מעכבת, והיינו רק

ואם נאמר שהמשנה עוסקת באופן שנטמא הכהן בטומאת שרץ, הרי יקשה, **הא תני רבי חייא: לא אמרו שטומאת התהום** הותרה בנזיר ובעושה פסח **אלא** לטומאת — **מת בלבד!**

ומדייקת הגמרא בדברי רבי חייא, ש"לא הותרה טומאת התהום אלא לטומאת **מת** בלבד", **למעוטי מאי? לאו, למעוטי טומאת התהום דשרץ** שהיא לא הותרה. ואם לפי זקני דרום בהכרח שמשנה זו עוסקת באופן שהיה הכהן טמא בטומאת שרץ, אם כן, כיצד שנינו בסיפא של המשנה שבטומאת התהום עבודתו כשרה, והרי לפי רבי חייא לא הותרה טומאת התהום של שרץ.

ומתרצינן: **לא** מיעט רבי חייא טומאת שרץ, אלא כוונתו **למעוטי טומאת התהום — דזיבה.** וכגון זב [שטומאתו החמורה, שחייב לספור שבעה נקיים, היא רק כאשר ראה שתי ראיות של זוב בשני ימים נפרדים] שראה בבין השמשות זוב, ואין אפשרות לדעת אם ראיה זו היא כולה מן היום הקודם או כולה מהלילה הבא, ונמצא שאין כאן אלא ראיה אחת, או שהיה זמן הראיה מחולק, שחציה הראשון של הראיה היה ביום וחציה השני היה בלילה, ונמצא שיש בידו שתי ראיות חלוקות בשני ימים נפרדים, וחייב למנות ז' נקיים.

וספק כזה של ראיה בבין השמשות נחשב "טומאת התהום", משום שאין אדם שיכול לדעת את פתרון הספק של הטומאה, והחמירו בטומאת תהום דזיבה משום שהיא טומאה חמורה היוצאת מגופו של האדם.

אך עדיין מקשה הגמרא: כיון שלדבריך מתבאר בסיפא של המשנה שאם נטמא הכהן בטומאת התהום של שרץ עבודתו כשרה, יקשה:

ואלא הא דבעי רמי בר חמא, כהן המרצה בקרבנותיהן של נזיר ועושה פסח שנטמא בטומאת התהום, האם **הותרה לו טומאת התהום**, ואינו מחלל בעבודתו, **או לא** הותרה טומאת התהום אלא לבעלים ולא לכהן, ואם עבד הכהן הקרבן נפסל?

תפשוט דהותרה לו, דהא הכא, ברישא של המשנה, מוכח לפי זקני דרום, כי **בכהן קיימינן,** ונמצא שבסיפא מפורש דין זה, שאם היה הכהן טמא בטומאת התהום עבודתו כשרה?!

ומתרצינן: **דרמי בר חמא ודאי פליג** על זקני דרום, ומעמיד את המשנה בפסחים באופן שנטמאו הבעלים במת, ולא בטומאת כהן, ודעתו כי טמא מת אינו משלח קרבן פסח משום שצריך להיות ראוי גם לאכילת קרבן הפסח. ולכן אמרו בסיפא שבטומאת התהום של טומאת מת אין ריצוי.

ומקשינן לרמי בר חמא: **תא שמע:** נאמר בציץ **"ונשא אהרן את עון הקדשים"**, וביאורו שהציץ מרצה על פסול קרבנות.

וכי איזו עון נושא הציץ? כג-ב

אם עון פיגול, שלמרות שהתפגל הקרבן על ידי מחשבת פיגול לאכלו או לזרוק דמו חוץ למקומו, הרי הוא מרצה, **הרי כבר** נאמר במפורש [ויקרא ז יח] "פיגול הוא — **לא ירצה!**", וכיצד ירצה עליו הציץ?

אם עון נותר, שהתפגל הקרבן משום שחישב בזמן עבודתו לאכלו בזמן שהוא יהיה נותר, דהיינו, לאחר זמנו, **הרי כבר נאמר** [שם] **"לא יחשב"**, ולהלן [כח א] מבואר שהפסוק הזה נאמר במחשב חוץ לזמנו, ואם כן, לא יתכן שריצוי הציץ יכשיר אותו?!

הא אינו נושא הציץ **אלא עון טומאה שהותרה מכללה בציבור**[1] לכתחילה, שהיות ומצאנו לה

בבעלים שקשור לקרבן, אך כהן שאינו שייך לקרבן לא הותרה טומאתו ויקח כהן אחר, או שההיתר הוא להכשיר העבודה הנעשית בטומאה, ולכן מרצה גם על כהן טמא, ולפיכך כשהותר לכהן אפילו טומאה ודאית הותרה, שהרי אילו הופקעה הטומאה לא היה הכשר לכהן אפילו בטומאת ספק, כיון שאינו קשור לקרבן, ונמצא שעושה איסור מספק, ובהכרח שבהלכה נאמר להכשיר העבודה, ולפיכך גם בנודע לו ודאי היא כשרה. וראה הערה 4 לתוס'.

1. **רש"י** [בד"ה הא] **ותוס'** [בד"ה הא] פירשו שהציץ מרצה על טומאה, כי רק בעוון זה מצינו היתר לכתחילה בציבור, והיינו גם בלי ריצוי ציץ, והציץ מרצה בדיעבד במקום שאין היתר לכתחילה. ולכאורה מכאן תימה על הרמב"ם [פ"ד מביא"מ ה"ז והט"ו] שנקט שההיתר לטומאה בציבור חל רק בצירוף ריצוי ציץ. ומשמע **כתוס'** [במנחות טו א ויומא ז א] שנדחית בלי ריצוי ציץ. וראה **נודע ביהודה** [תנינא או"ח סוף תשובה פ"ו].

ואפשר ליישב בדוחק כביאור הגר"ח שהובא לעיל [ע"א הערה 1], שהרי בטומאת שרץ הריצוי נצרך על עבודת הטמא, אף שאין פסול בגוף הקרבן כטמא מת, ואילו בטומאת מת

היתר אחר, ניתן להכשירה בדיעבד על ידי ריצוי הציץ גם בקרבן יחיד.

והוינן בה: **מאי,** איזו היא **הטומאה** שהותרה בציבור שעליה מרצה הציץ ביחיד, בדיעבד?

אילימא שנטמא[2] הבעלים ב**טומאת שרץ,** תיקשי, **היכא אישתראי** טומאה זאת מכללה בציבור? והרי כיון שאין היחיד הטמא נדחה לפסח שני, אלא יכול לשלוח קרבנו ולאכלו בערב, ולצאת ידי חובתו בפסח ראשון — אין הציבור מותרים להכנס לעזרה בטומאה כדי לעשותו.

אלא לאו, **טומאת מת,** שהותרה בציבור, ועליה נאמר שהציץ מרצה בקרבן יחיד, ומאי **לאו, כגון שנטמאו בעלים במת —**

אלמא נטמאו בעלים במת משלחין קרבנותיהן, ונרצה להם הקרבן על ידי ריצוי הציץ.

ובמאי? באיזה קרבן משלחין הבעלים הטמאים את קרבנותיהם ונרצה הקרבן על ידי ריצוי הציץ?

אי בנזיר, הרי לא יתכן שישלח הנזיר את קרבנותיו בעודו טמא! שהרי **"וכי ימות מת עליו" אמר רחמנא,** וביאורו שנזיר שנטמא סותר את נזירותו וחייב למנותה מחדש, ואינו יכול להביא את קרבנות טהרתו בהיותו טמא.

אלא לא בא ריצוי הציץ **אלא לעושה פסח,** שטומאתו הותרה בציבור, שאם היו רוב הציבור טמאים בטומאת מת, מותר להם לכתחילה לעשות את הפסח ולאכלו בטומאה. ולפיכך גם היחיד שנטמא בטומאת מת יכול לשלוח את קרבן הפסח שלו, והציץ ירצה לו.

ומכאן קשה לרמי בר חמא, שחולק על זקני דרום, וביאר את המשנה בפסחים בטומאת הגוף של בעלים, וסבר שאין הבעלים משלחין קרבנותיהם משום שאכילת הפסח מעכבת, ואילו מכאן מוכח שהבעלים הטמאים משלחין את פסחיהם, ומתרצים על ידי ריצוי הציץ?!

ומתרצינן: **לעולם** ריצוי הציץ מועיל רק לבעל הקרבן שנטמא **בשרץ.** ומה שאמרו שוחטין וזורקין על טמא שרץ, היינו רק מפני שהציץ מרצה על קרבנו [ודין זה שייך רק בפסח שקרב כדי להאכל בערב בטהרה, ולא בשאר הקרבנות, שאין טומאת בעלים פוסלת בהם — רש"י בע"א].

ומה שהקשו לעיל, היכן הותרה טומאה זו מכללה, והרי טומאת שרץ לא הותרה בציבור? — צריך לומר כי **שם טומאה** הותר בציבור **בעולם!** שהיות והותרה טומאת מת בציבור, יתכן ריצוי הציץ אפילו בטומאת שרץ של יחיד.

ואיכא דדייק את לשון הפסוק "ונשא אהרן את עון הקדשים" בצורה הפוכה, להקשות ממנה לזקני דרום, **ומייתי הכי** לסייע לרמי בר חמא:

"ונשא אהרן את עון הקדשים" — **עון הקדשים, אין. עון מקדישין, לא!** דהיינו, אין הציץ מכפר על

הריצוי נצרך על פסול שחל בגוף הקרבן, ונמצא שההיתר בציבור חל גם בלי ריצוי על העבודה, וכיון שהותר שם טומאה בעבודת קרבן ציבור, הציץ מרצה על העבודה של קרבן יחיד בטומאה. [והיינו אם הרמב"ם פירש כרש"י בלישנא קמא, ועדיף לומר כן לפירוש תוס', שהריצוי על עבודת כהן טמא, ונלמד מהיתר העבודה בקרבן ציבור, וכן ללישנא בתרא אף לפירוש רש"י שמדובר לגבי טומאת הקרבן].

אמנם יותר מסתבר ליישב כביאור הגרי"ז [הובא לעיל כב ב בהלכות לתוד"ה אבל] שלדעת הרמב"ם אין צריך ריצוי להכשיר את הטומאה, אלא לרצותך על הקרבן שבא בטומאה, ומלמד שטומאה היא פסול קל, וגדר זה אפשר ללמוד מטומאת ציבור ליחיד, אף שאין קולא יותר בטומאת ציבור. ויתכן, שבציבור דוחין טומאה לכתחילה על סמך הריצוי, וביחיד רק אם הביא בטומאה מרצה בדיעבד. אך רש"י הולך בשיטתו, שריצוי הציץ צריך להפקיע את הטומאה, כדי שלא יהא פסול כלל, ולכן הוצרך להוכיח מטומאה שנדחית בציבור לגמרי בלי ריצוי ציץ.

2. רש"י פירש שמדובר בכהן או בעלים שנטמאו בשרץ, וכוונת הברייתא ללמד שהשוחט והזורק על טמא שרץ טעון ריצוי ציץ, והיינו שלכתחילה אין ראוי לשחוט על בעלים שאינם יכולים להכנס לעזרה ולעשות קרבנם, ואף שיכולים לטבול ולאכול בערב, צריך ריצוי ציץ להכשיר קרבנם. וראה להלן.

והשטמ"ק תמה למה נקט רש"י כהן טמא, והרי לפי זקני דרום כהן טמא שרץ אינו מרצה ביחיד, וגם קושית הגמרא היכי אישתראי אינה שייכת בכהן, כי כהן טמא מרצה בציבור [לפי ר"ת לעיל כב ב אף לזקני דרום, ולרש"י לדעת החולקים עליהם].

ולכן פירש שמשמעות הברייתא היא שבאותו אופן שהותרה הטומאה בציבור, היחיד מתרצה בציץ, ואם מדובר בבעלים טמא שרץ, הרי מכיון ששוחטין וזורקין על הטמא אין היתר בציבור, ונמצא שיש ריצוי ליחיד אף בטומאה שלא הותרה בציבור. [אך אילו מדובר בכהן טמא ביחיד, ומרצה גם ברבים, לא היה קשה, וכנ"ל וראה **בעולת שלמה** שהגמרא

טומאת הגוף, בין של הכהן העובד ובין של בעל הקרבן.

והוינן בה: **מאי טומאה?** [על איזה טומאת הגוף של המקדישין אין הציץ יכול לכפר?]

אילימא טומאת שרץ, שפסלו זקני דרום את עבודת כהן שהוא טמא בטומאת שרץ[3], ועל כך נאמר בפסוק זה שאין הציץ יכול לרצות פסול זה, אם כן, יקשה המשך הברייתא "הא אינו נושא אלא עון טומאה שהותרה בציבור", ואילו מדובר בטומאת שרץ **מי אישתריא** טומאת שרץ **בציבור!?** והרי כיון שאם הבעלים טמא בטומאת שרץ הוא יכול לשלוח פסחו ולטבול ולאכול את הפסח בערב, אין הציבור שנטמא מותר לעשות את הפסח בטומאה, שאין היתר טומאה בציבור קרבן פסח אלא בטומאה שהיחיד נדחה מכוחה לפסח שני.

אלא לאו, הברייתא עוסקת באופן שנטמא הבעלים או הכהן העובד **בטומאת מת,** שאז אין הבעלים יכולים לשלח קרבנם, משום שאינם יכולים לאכול את הפסח בערב, ואין כהן טמא מת יכול לכפר בקרבן יחיד, וטומאת מת הותרה בצבור. ועל טומאה זו נאמר בפסוק זה שהציץ מרצה על **עון קדשים, אין, עון מקדישים, לא!** ומוכח כי יחיד שנטמא בטומאת מת אינו משלח קרבנו ואין הכהן שנטמא בטומאת מת עובד. ומכאן יקשה על מה שאמרו זקני דרום שכהן הטמא בטומאת מת אינו פוסל את הקרבן בעבודתו אלא רק כהן הטמא בטומאת שרץ, וגם על שיטתם שטמא מת משלח קרבנו.

ומתרצינן: **לא,** אין הברייתא עוסקת בכהן ובעלים הטמאים בטומאת הגוף, אלא רק בכהן הטמא **בטומאת שרץ.** ועל מה שהקשינו לעיל, היכן מצינו שהותרה טומאת שרץ בציבור? צריך לומר, כי **שם טומאה בעולם.** מתוך שהותרה טומאת מת בציבור, יתכן ריצוי הציץ אפילו בטומאת שרץ שלא הותרה בציבור[4].

שנינו במשנה: העובד כשהוא **יושב** עבודתו פסולה.

והוינן בה: **מנלן** שיושב פוסל?

אמר רבא אמר רב נחמן: אמר קרא "כי בו בחר ה'

סברה שמדובר גם בטומאת בעלים ולכן הקשתה שבאופן זה לא הותרה בציבור, **ובקרן אורה** דייק מכאן שכהן טמא אינו מרצה בציבור]. וראה לעיל כב ב הערה 3.

ולפי ביאור זה שהיה הוה אמינא להכשיר גם כהן טמא שרץ, צריך לומר שהמשנה עוסקת בכהן זב ומצורע בלבד שטומאה יוצאת מגופו, וראה בהערה לתוס' [ד"ה אין].

3. **רש"י** כאן פירש [בד"ה אילימא] שעל טומאת הבעלים אין צורך בריצוי ציץ, כי אינו נוגע בקרבן בטומאה, ובערב כבר אוכלו בטהרה אחר שטבל. **ובשטמ"ק** [ב] העיר שהרי בלישנא קמא פירש רש"י שצריך ריצוי ציץ על עצם הקרבת קרבן לבעלים טמאים, שהיא הקרבה בדיעבד, וכמבואר בהערה הקודמת שלכתחילה צריך הבעלים להביא בעצמו את הקרבן לעזרה.

וביאר, שבלישנא זו, אם הברייתא עוסקת בטמא שרץ, כיון שאין ציץ מרצה על עוון מקדישים, בהכרח שזקני דרום — הסוברים ששוחטין וזורקין על טמא שרץ — יסברו שטמא שרץ אינו טעון ריצוי ציץ, והברייתא עוסקת בכהן טמא, אך בלישנא קמא שהקושיא על רמי בר חמא ומדובר בטומאת בעלים, בהכרח שצריך ריצוי לבעלים על עצם הבאת הקרבן כשבעליו טמא.

4. למסקנא נמצא, שאין הציץ מרצה על טומאת שרץ בכהן העובד, אלא רק על טומאת שרץ שחלה בקרבן, ונחשבת כהותרה מכללה מפני שהותר שם טומאה אחרת בעולם.

ובמנחת ברוך [קו] הוכיח מכך נגד חבל אחרונים שנקטו שלא הותרה כל טומאה בקרבן אלא רק טומאת מת, וכתב שרק בטומאת גברי חילקו זקני דרום בין טומאת שרץ שאין לה ריצוי, לטומאת מת שהותרה, אך בטומאת הקדשים, יש ריצוי גם לטומאת שרץ.

וביאר שהטעם לכך, שהרי בטומאת גברי למדו זקני דרום את דין המכפרין מהמתכפרין, אבל את טומאת הקדשים לא שייך לדמות למכפרין ומתכפרין, ולפיכך נלמד קל וחומר מבשר שנטמא במת לבשר שנטמא בשרץ, שיועיל לו ריצוי ציץ.

ולפיכך לא חילק הרמב"ם בכל מקום שהביא ריצוי ציץ על טומאת קדשים בין נטמאו במת או בשרץ [ראה בפ"א מפסוהמ"ק הל"ה, ובפ"ד מביא"מ ה"ז] וכן ממה שכתב [פ"ז מקר"פ ה"ט] שאם נטמאו הכלים בשרץ יעשו הטהורין בטהרה, משמע שמצד טומאת הקרבן יש ריצוי ציץ.

וממה שחילקו זקני דרום בין טמא מת לטמא שרץ, וסברו שמועיל ריצוי ציץ בטמא מת אף במקדישין, הוכיח **הגרי"ז** כי לא התמעט הריצוי שלא נאמר כלל במקדישים, אלא שאינו מועיל לרצות בפני עצמו, אלא רק בטומאת הציבור שנדחית משום שזמנה קבוע, ולכן נקט הרמב"ם שטומאת ציבור נדחית בצירוף ריצוי ציץ, ונחלק על התוס' שנקטו שנדחית בלי ריצוי, לפי שסברו שריצוי ציץ לא נאמר כלל בטומאת הגוף.

ולפי שיטת הרמב"ם יישב את קושית **המנחת ברוך** [קח] למה אין ריצוי לאכילות אפילו בציבור, ואילו לטומאת הגוף מועיל ריצוי בציבור, והחילוק הוא, שעל נאכלין לא נאמר ריצוי כלל, ואילו בטומאת הגוף אין הריצוי מועיל בפני עצמו, אך במקום שנדחית הטומאה מועיל ריצוי ציץ גם בטומאת הגוף.

אלהיך מכל שבטיך **לעמוד לשרת!״ — לעמידה בחרתיו** לשרת, **ולא לישיבה!** [5]

תנו רבנן: ״לעמוד לשרת״, מלמד הכתוב שיש **מצוה** לשרת בעמידה.

וכשהוא אומר ״ושרת ככל אחיו הלוים **העומדים״, שנה עליו הכתוב לעכב,** שאם עבד בישיבה עבודתו פסולה.

אמר ליה רבא לרב נחמן: מכדי, יושב כזר דמי. שהרי דרשינן ״לעמידה בחרתיו״, וכשהוא יושב הוא אינו ״נבחר״, **ומחיל עבודה** כזר[6], ואם כן, נלמד במה מצינו מזר, **ואימא — מה זר** שעבד עונשו **במיתה,** אף מי שעבד כשהוא **יושב** עונשו **במיתה.**

ואם כן, **אלמה תניא: אבל ערל, אונן, יושב, אינן במיתה, אלא באזהרה?!**

ומתרצינן: אי אפשר ללמוד במה מצינו מ״זר״ ל״יושב״, משום **דהוי** העובד כשהוא **מחוסר בגדים, והעובד שלא רחוץ ידים ורגלים,** שחיוב שניהם במיתה, **שני כתובין הבאין כאחד** לחייב מיתה על עבודה בפסול. **וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין** על דבר שלישי שיהיה דינו כמותם, אלא להיפך, זה שנכתבו שניהם, ולא היה די באחד מהם כדי ללמוד ממנו בבנין אב, מגלה שרק בשניהם נאמר חיוב מיתה, ולא בפסול אחר. כד-א

ומקשינן: **ולמאן דאמר** שני כתובים הבאין כאחד כן **מלמדין, מאי איכא למימר?**

ומתרצינן: **הא איכא** פסוק נוסף, לגבי **שתויי יין** שגם הם חייבים מיתה,[1] **והוי ליה** כתוב **שלישי. ושלשה כתובין הבאין כאחד, לדברי הכל אין מלמדין!**

שנינו במשנה: היה **עומד על גבי כלים, על גבי בהמה, על גבי רגלי חבירו — פסול!**

והוינן בה: **מנלן** שהעומד על גבי חציצה פוסל עבודה? [2]

ומתרצינן: **דתנא דבי רבי ישמעאל: הואיל ורצפה**

---

5. **רש״י** פירש [בד״ה לא], שדעת רב נחמן כי כיון שלא נבחרו לישיבה הוו להו זרים וזר מחלל עבודה. וכן מצינו בספרי [שופטים כד] שעבודתו פסולה, ״שאין שירות כשר בו אלא מעומד ואם ישב ושירת עבודתו פסולה״. ולפי זה נמצא לכאורה שרב נחמן חולק על הברייתא בסמוך כי לדבריו אין צריך שישנה הכתוב לעכב, כי אינו דין עמידה לעכב, אלא כזרות ממש. וראה **זבח תודה** ובהערה הבאה.

אמנם לעיל [טז א הערה 5 לגמרא] הוכחנו שלולי נאמר ביושב פסול זרות, לא היה מחלל עבודה, כי כשנה עליו הכתוב לא למדנו אלא לעכב אך לא לחלל וכמבואר במהרי״ט בקידושין [לו ב] לענין עבודת אשה, וכן משמע בשטמ״ק לעיל [כב ב אות ב] לגבי עבודת בן נכר, שאינו מחלל כזרות. ונפקא מינה לענין לחזור ולעבוד עבודה שעשאה מיושב.

ומאידך, אף שנאמר ביושב שהוא כזר, היה צריך הכתוב לשנות בו לעכב, כי אף אם התחדש בו פסול כזר, אין לו איסור זרות, וכמו שכתב **הרמב״ם** [פ״ה מביא״מ הי״ז] שאזהרה שלו מכלל עשה היא, ולולי ששנה עליו הכתוב לעכב, היה בו רק חילול עבודה מצד זרות, אך בדבר שאינו עצם העבודה — בקידוש יו״ר — אלא הכשרה, לא שייך בו חילול, ואינו נפסל אלא משום ששנה עליו הכתוב לעכב. וראה **שפת אמת.**

וראה בהערות על המשנה שביררנו אם זרות גורם חלות פסול בקרבן כשאר פסולין, או שהיא חסרון כהונה גרידא, ואם במקום ששנה הכתוב לעכב נחשב כפסול ומחלל [דלא כהמהרי״ט] נמצא שיש נפקא מינה בכך לגבי עיבור צורה, שאינו נצרך כשנעשה בפסול, אלא כשיש חסרון בדיני הקרבן. ומאידך נפקא מינה, שאילו הוא זר ממש, אינו לוקה על שאר פסולין, כטמא ומחוסר בגדים, וכמבואר ברמב״ם [פ״ט מביא״מ הי״א] אך אילו התחדש בו פסול יושב, [ורק נלמד מזר, כמבואר בסמוך] הרי הוא מתחייב מלקות על כל פסול בפני עצמו.

6. **הרמ״ה** [בסנהדרין פג ב] הקשה על פירוש רש״י ותוס׳, שאם נחשב זר איך יתמעט ממיתה משום שני כתובים הבאים כאחד, והרי חיובו משום שנאמרה מיתה בזר, [וכקושית רש״י בסמוך בד״ה שני], ומאידך, אם משני כתובים אין למדים יושב, גם מחוסר בגדים לא נלמד, כי אף שנאמרה בו זרות, הוא משני כתובים הבאים כאחד.

[וראה **בשפת אמת** שדייק מדברי רש״י בד״ה אימא שגם הוא חזר מפירושו, ופירש כהרמ״ה, **ובשטמ״ק** גרס ברש״י לעיל באופן שונה, ונמצא שפסול יושב הוא פסול עצמי שלא משום זרות עי״ש, **ובזבח תודה** כתב שכך היא הגירסא הנכונה. והוכיח כן מדברי הרמב״ם הנ״ל שאיסורו מצד העשה לעמוד, ויש לדחות כנ״ל, שאיסורו חלוק מפסולו לגבי הכשר עבודה.

1. מכאן הוכיח **בבד קודש** [ח״ג נו] ששתויי יין אינם חייבים מיתה אלא על עבודה תמה, שאם כדברי תוס׳ לעיל [טו ב ד״ה אתיא] שחלוק דינו ממחוסר בגדים ושאינו רחוץ יו״ר, הרי אינו יכול ללמוד מהם, ולמה נחשבו כשלשה כתובים הבאים כאחד. וראה בהערות שם.

עוד יש להוכיח מכאן כדעת רש״י לעיל [יח א הערה 3], ששתוי יין נחשב כזר מג״ש חוקה חוקה, כי אילו נאמר שרק התחדש מ״להבדיל״ שהוא מחוייב מיתה על ביאה שיש עמה עבודה, הרי אינו נחשב כג׳ פסוקים הבאים כאחד.

2. **תוס׳ להלן** [קי א ד״ה מין] כתבו שעל גבי רגל חבירו פסול

של המקדש **מקודשת**(3) לעמוד ולשרת עליה בקדושה שקידשה דוד, **וכלי שרת מקודשין** כדכתיב [במדבר ז א] "וימשחם, ויקדש אותם",(3א) — **מה כלי שרת** נאמר בהם הדין ש**לא יהיה דבר חוצץ בינו**

משום שאין דרך שירות בכך. וכן כתב **רש"י בשבת** [צג ב ד"ה כהן] דדרשינן מ"לעמוד לשרת ככל אחיו הכהנים" שתהא עמידתו כשאר אחיו, וכן כתב **בפסחים** [סה ב ד"ה והא] שאין זו עמידה. וכבר העיר **הגרעק"א** [בגליון הש"ס לתוס' הנ"ל] שביומא [נח א] מקשינן ממשנתנו לגבי חציצה של מין במינו, ומשמע כמבואר בסוגיין שהפסול מצד חציצה.

וראה **תוס' בסוכה** [לז א ד"ה כי] שהוכיח מסוגיות אלו שמידי דלאו אורחיה נחשב חציצה אף במין במינו, וכבר תמה **בערוך לנר** הרי ביומא [שם] אמרו שהרגל חוצצת רק משום שאינו מבטלה, וכן הקשה בטהרת הקדש [להלן קי א], והביא **שתוס' בשבת** [צג ב] הקשו למה אמרו בסוגיין שעומד על גבי אבן חוצץ, והרי היא ממין הריצפה, ותירצו שאינו מבטלה כי נתקלין בה, ועל רגל חבירו לא הוקשה להם כי כבר אמרו ביומא שאינו מבטלה.

אמנם **במקדש דוד** [טו ב] נקט שתוס' ורש"י הלכו בשיטת התוספתא [מנחות פ"א ה"ח] שהמקור לפסול עומד על גבי דבר אחר הוא משום שאינו עומד ככל אחיו הלויים, וכן ביאר **הנצי"ב** בפירושו לספרי [שופטים כו] עי"ש, ועדין תמוה מתוס' בשבת שאבן חוצץ.

ובחזו"א [ה, ב] ביאר שאין דרך שירות לעמוד על גבי חציצה, [ואם אינה חשובה חציצה שוב דרך שירות בכך], ונפקא מינה לגבי משכן, שלא היה בו קדושת המקום על הרצפה, ולא שייך בו פסול חציצה, אך אין עמידתו דרך שירות. והוסיף [קמא ל, ב] שדין חציצה נאמר דוקא כשעומד על הרצפה, אך כשעומד באויר לא שייך בו פסול חציצה אלא רק שאין דרך שירות בכך, וכדלהלן לגבי נתלה וקיבל. וכוונתו, שחסרון בדרך שירות תלוי בחיוב לעמוד על הרצפה, ואילו לא היה דין לעמוד על הריצפה לא היה פסול חציצה גורם שחסרון בדרך שירות. אך אחר שלמד תנא דבי רבי ישמעאל דין זה, אפילו חציצה של מין במינו פוסלת כי אינו דרך שירות ומיושבת קושית רע"א.

אך בכתבי **הגרי"ז** [להלן כו א, קי א] נקט להיפך, שחסרון בדרך שירות אינו תלוי בדיני חציצה, שהרי נתלה וקיבל פסול, ומשמע שאילו דרך שירות בכך נחשב כעומד על הרצפה, משום שאויר עזרה כעזרה ורק כיון שאין דרך שירות בכך אינו כעומד על הרצפה, ונמצא כי העומד על רגל חבירו כיון שאין דרך שירות בכך אינו יכול לבטלה ולכן היא חוצצת, אך אילו היה דרכו בכך היתה רגלו השניה מצטרפת להכשר עבודה, כמו בשני כלים ושירות אחת. ומיושבת קושית הגרעק"א. [וראה הערה 4].

[וראה **בטור ושו"ע** [או"ח צח] שהתפילה דומה לקרבן, ולכן צריך שלא יפסיק דבר בינו לבין הקיר דומיא דקרבן שהחציצה פוסלת בינו לכלי, וציין הגר"א לסוגיין, ולכאורה תמוה, אם כן, למה בתפילה, אדם (ובהמה) שלפניו אינם חוצצים, כמבואר בסי' צ ס"א, ומוכח לכאורה שהחציצה תלויה בדיני התפילה משום כוונה או בכבוד השכינה. וראה בשו"ע שבמ"ב שגרס שחציצה פוסלת בינו "לקיר" ולא "לכלי"].

ולדעת ריצב"א בתוס' יומא [נח א] שבכלי שרת צריך שיאחז בעצמו של כהן, יש לומר שהנידון בסוגיא שם אינו רק לגבי החציצה, אלא אף שאינו חוצץ עדיין צריך להוסיף שבטל לחפץ שצריך ליגע בו ואינו מפריע לנגיעה, ולגבי כך אמרו שאין רגל חבירו מתבטלת, ואף שאינה חוצצת, כי היא מין במינו, עדיין הוא אינו עומד על הקרקע בעצמו של כהן, אך דין זה נלמד רק מדיני עמידה דרך שירות ולא מדיני חציצה.

ובספר **גבעת פנחס** [מבעל ההפלאה] הוכיח מהסוגיא ביומא שמין במינו מתבטל לחברו. ו**באבני נזר** [יו"ד רסו] תמה עליו מדברי תוס' להלן שנקטו שהפסול אינו משום חציצה אלא משום שאינו עומד דרך שירות, וכנ"ל. **והגר"ש וואזנר** [בספר זכרון להגר"י אברמסקי עמ' שמו] כתב שנידון זה תלוי בגירסת המשנה, שאם עומד בשני רגליו על "רגלי" חברו דינו כתלוי באויר ואינו דרך שירות, אך כשרגלו אחת על הרצפה ושניה על "רגל" חברו נחשב דרך שירות, ואם אינו יכול לעמוד נפסל רק משום חציצה, והגמרא ביומא מדמה חציצה בכלי לדין זה מצד פסול חציצה שבו.

3. **בשטמ"ק** [אות ו, יח] הביא שתי גירסאות ובהן תלויים פירושי **רש"י ותוס'** בסוגיין, שאם גורסים "מקדשת" משמע כביאור תוס' [בד"ה הואיל ב'] שהאדם מתקדש לעבודה, ולכן חציצה פוסלת בעמידתו, אך אם גורסים "מקודשת" כמשמעות פירש"י [ד"ה הואיל] ותוס' [בד"ה הואיל א], צריך ביאור מנין שצריך לעמוד על הרצפה, וראה בהגהות **הגר"א** לספרי [שופטים כו] שדרשו מ"העומדים שם" שצריך לעמוד דוקא על הרצפה. ועיין **בטהרת הקדש ושפת אמת.**

והרש"ש כתב שרש"י גורס גם בכלי שרת מקודשין, [וכן הוא ברש"י בשבת, שם] ולכן הביא את הפסוק וימשחם ויקדש אותם, והדמיון הוא לאחיזת הכהן בכלי, אך לפי תוס' אילו הכוונה לכלי שרת הרי הדמיון היה ראוי להיות למה שמקדש הכלי את הדם, ולכן ביארו שהכוונה לבגדי כהונה המקדשים את הכהן, וחציצה פוסלת בהם.

ובפירוש המשניות להרמב"ם כתב: העזרה תקדש הנכנס בתוכה, כמו שמקדשין כלי שרת הדבר הנכנס בהן, והיינו כפירוש תוס' בטעם העמידה על הרצפה, אך בכלי שרת פירש כרש"י ולכן נקט שמדובר לגבי המתקדש בהם. **ובמאירי** [שבת יט א] כתב שהרצפה כלי שרת ואין ראוי להיות חוצץ בינה לבין הרגלים כדין כלי שרת בינו ובין היד.

3א. כך פירש **רש"י,** דהיינו ש"כלי שרת" המקודשים הם כלי העבודה, וכן נקט בסמוך "שלא יהא דבר חוצץ בין כהן לכלי שרת בקבלת הדם". ואילו **תוס'** [ד"ה הואיל ב] נקטו שהכוונה לבגדי כהונה המקדשים, וכנ"ל.

וראה דברי רש"י לעיל [יג א ד"ה ובכלי] שפירש את הברייתא שקבלה נעשית "בכהן כשר ובכלי שרת" דהיינו בגדי כהונה, וכן פירשו **הראב"ד והר"ש משאנץ** במקור הברייתא **בתורת כהנים** [ויקרא פרשה ד,ד] אך **רבינו הלל** שם ביאר

של הכהן המקבל בידו את הדם **לבין כלי שרת, אף רצפה** של המקדש, **לא יהא דבר חוצץ בינו** של הכהן העובד **לבין הרצפה!**

וצריכא. הוצרך התנא במשנה להשמיענו שלא יהא דבר חוצץ בכל אופן, בין שהחציצה היא כלי, ובין שהיא בהמה, ובין שהיא אדם.

דאי אשמעינן חציצת **כלי,** הוה אמינא שהוא חוצץ **משום דלאו מינה דבשר הוא.** ומין בשאינו מינו חוצץ. **אבל בהמה, דמינא דבשר הוא, אימא** לא **תחצוץ.**[4]

ואי אשמעינן חציצת **בהמה,** הוה אמינא שהיא חוצצת **משום דלא מינא דאדם הוא. אבל** רגל **חבירו, דאדם הוא, אימא לא** תחצוץ, לכך **צריכא** לפרש את כל שלשת אופני החציצות.[5]

תניא: רבי אליעזר אומר: אם עבד הכהן כאשר **רגלו אחת** עומדת **על הכלי ורגלו אחת** עומדת **על הרצפה,** או שהיתה **רגלו אחת על האבן** המונחת על הרצפה, אך אינה חלק ממנה,[6] **ורגלו אחת על הרצפה — רואין: כל שאילו נטל הכלי ותנטל האבן** עדיין **יכול לעמוד על רגלו אחת ויעבוד**[7], עבודתו כשרה. ואם לאו, עבודתו פסולה!

"מזרק שמקבל בו הדם" וראה הערות **הגר"י הוטנר** שם [לדף ה א].

4. מהצריכותא משמע שאין הנידון בדיני חציצה, כי אמנם מין במינו אינו חוצץ, אלא רק משום שאין דרך שירות בכך אף מין במינו חוצץ, והיינו כדברי תוס' בסוכה הנ"ל, או כדברי החזו"א שמשום חציצה אין דרך שירות בכך. אך להגרי"ז צ"ע למה באמת יחצוץ מין במינו. [וראה רש"י ביומא שם שחברו אינו מבטל רגלו עד שיגמור העובד את עבודתו. ודייק **הריטב"א** שם שרגלו שלו אינה חציצה אלא משום שאין דרך שירות בכך, ועיין בהערות לגמרא לעיל יט א]. אולם לדברי ריצב"א ביומא שם נמצא שמסקנת הגמרא שמין במינו חוצץ בעבודה. וראה הערה 9 לתוס'.

עוד הקשו האחרונים, לכתוב רק רגלי חבירו, ונלמד מכך על בהמה וכלים שאינם מינו. **ובפנים מאירות** תירץ דהוה אמינא שרק רגל חבירו לא מבטל אך בהמה וכלים מבטל ואינם חוצצין, ואילו היה אומר רגל חבירו וכלים הוה אמינא שרגל בהמה היא בשר ויכול לבטל וכן להפך הוה אמינא שבעלי חיים אין בטלים וכלים יבטלו. וראה מצפה איתן.

5. **הרמב"ם** [פ"ה מביא"מ הי"ז] כתב דין יושב שחילל ועבודתו פסולה, וסיים "וכן כל העוסק בעבודה וכו' ואם היה דבר חוצץ פסל, ומשמע שמפני חציצה דינו כיושב, ויושב כזר, ולכאורה תמוה אם כן למה הוצרכה הגמרא להלן [לב א] לדרוש מקרא להכשיר שחיטה בזר והרי אמרו שם [בע"ב] שאין השוחט צריך לעמוד בעזרה, שנאמר את בן הבקר לפני ה', ולא השוחט לפני ה', ולכאורה נמצא שדינו כזר, ובהכרח ששחיטה אינה טעונה כהונה.

ושמא לולי הכשיר זר בשחיטה, הוה אמינא שרק אינו צריך "לעמוד" ויכול לתלות ולשחוט, אך אינו נחשב כזר אלא בחציצה, ואמנם הרמב"ם לא דימה אלא יושב לזר בהלכות ביא"מ, אך דין נתלה הוזכר רק בהלכות פסולי המוקדשין ומשום חסרון בעבודה ולא בעובד. ועוד יש לומר מאידך, שלא למדנו מלפני ה', אלא שאינו נחשב זר לעבודה משום חסרון עמידה. אך אין זה הכשר לזר ממש, אלא שהתמעט חיוב עמידה ולא נחשב זר.

וראה **תוס' להלן** [נה ב ד"ה גובהה] שכתבו כי שחיטת קדשים נעשית מיושב. **ובכלי גולה** כתב שהטעם לכך, כדי להבדיל בין עבודת שירות שטעונה כהן לעבודה הכשרה בזר. והמקור לכך מסוגיין שיושב פסולו כזר, ושחיטה כשרה בזר. וכיון שהיא צורך עבודה מותר לישב לצרכה בעזרה, כדעת תוס' ביומא [כה א] וראה באגרות משה [יו"ד ח"א י"ב, ח"ב א']].

6. **בעולת שלמה** תמה למה אבן חוצצת והרי היא מין במינו עם רצפת האבנים, ותירץ שחולין וקדשים נחשב מין בשאינו מינו כמו שאמרו לעיל דלאו מינה לא מחריב בה. וכבר הבאנו [בהערה 2] **שתוס' בשבת** [צג ב] כתבו שאבן אינה בטלה למינה כי נתקלים בה, ובין כך ובין כך צריך לפרש בסמוך שאבן שנתדלדלה נחשבת חציצה אף שהיא קדשים ולא נתקלים בה, כי היא חוצצת לגבי הקרקע המקודשת והיא ממין אחר של עפר וצרורות.

והנה בתמיד [פ"ג מ"ט] שנינו אבן היתה לפני המנורה ובה שלש מעלות שעליהן כהן עומד ומטיב את הנרות, **ובמקדש דוד** [כ"א ד] תמה שהרי העומד על אבן עבודתו פסולה, וכתב ליישב על פי **המשנה למלך** [פ"ג מתו"מ הי"ב] שלמד מדברי **תוס' ביומא** [נט ב] שדישון הנרות אינו טעון בגדי כהונה, וכיון שדין חציצה בעמידה נלמד מחציצה בבגדי כהונה [לתוס'] נמצא שאין צורך בעמידה על הרצפה בדישון מנורה.

אמנם **הרמב"ם והראב"ד** בפירושיהם למשנה בתמיד כתבו שעומד עליה גם בעת ההדלקה, וראה בראב"ד [פ"ט מביא"מ ה"ז] שאין מדליקין אתה מנורה לכתחילה בזר, והביא **הר"י קורקוס** [שם] **שהריטב"א** ביומא [כד ב] כתב שההדלקה טעונה בגדי כהונה, ומוכח שחציצה כשרה אף שצריך בגדי כהונה.

עוד הוכיח **המקדש דוד** [טו ב] מסתימת לשון הגמרא שאילו יכול לעמוד על רגלו אחת עבודתו כשרה, כי אף בעומד על רגל שמאל כשר, ומה שאמרו בבכורות [מה ב] שאיטר פסול, ופרש"י דכתיב לעמוד לשרת, כדרך שאר עמידה דעיקרו בימין, היינו דוקא באיטר שאין עמידתו כדרך עמידת שאר בני אדם. [וראה מש"כ **הב"ח** באו"ח צט].

7. **הרמב"ם** [פ"ה מביא"מ הי"ח] לא נקט תיבת "ויעבור", וכן הוא בשבת [צג ב], ומשמע שדי בכך שיכול לעמוד כך בשעה שאינו עובד, ואף אם בשעה שעובד אינו יכול לעמוד על רגל אחת.

בעי רבי אמי: נדלדלה האבן שהיתה קבועה ברצפת המקדש מקביעותה, והרי היא מתנענעת לכאן ולכאן, **ועמד** הכהן העובד **עליה — מהו?**

ומבארת הגמרא: **היכא דאין דעתו לחברה** לאבן למקומה, **לא תיבעי לך, דודאי** אין היא נחשבת כחלק מהריצפה, ולכן **חייצא.**

כי תיבעי לך, היכא **דדעתו לחברה, מאי?** האם נאמר, **כיון דדעתו לחברה כמאן דמחברא דמיא. או דילמא, השתא מיהא הא תלישא.**[8]

רבה זוטי בעי לה הכי — בעי רמי אמי: נעקרה האבן מהרצפה, והוסטה ממקומה, ונוצרה במקומה גומא, **ועמד במקומה** בתוך הגומא **— מהו?**[9]

כי קדיש דוד [והיינו, שהיו מקדשין את העזרה בשתי תודות ובנגינת "שיר של פגעים", ודוד קידש

והגרי"ז הקשה, הרי לעיל [יט ב] נחלקו אם עמידה מן הצד שמה עמידה לענין עבודה, ומבואר שם בשטמ"ק דהיינו באופן שאם ינטל מה שסומך עליו יפול, ואם כן מאן דמכשיר שם יכשיר גם כאן אף שאם תנטל האבן או הכלי יפול, שהרי העומד על רגל אחת כשר. וחילק בין עומד ברגליו על הארץ וסומך בגופו שנחשבת לו עמידה, לבין עומד ברגלו אחת שלא כדין שהעמידה מתייחסת לאותה רגל.

8. **הרמב"ם** [פ"ה מביא"מ הי"ט] כתב, נתנדנדה אבן מאבני העזרה, לא יעמוד עליה בשעת העבודה עד שתחובר בארץ, ואם עבד עבודתו כשרה הואיל ובמקומה עומדת, ולא חילק את דעתו לחברה או לא. וכתב **הכסף משנה** שרב אמי סבר שאם אין דעתו לחברה לכתחילה לא יעמוד עליה, ודן אם מותר לעמוד עליה לכתחילה כשדעתו לחברה, ומספק נפסק שאף אם דעתו לחברה לא יעמוד עליה לכתחילה, ובדיעבד עבודתו כשרה. **ובמשנה למלך** תמה שלשון "חייצא" משמע שאם אין דעתו לחברה עבודתו פסולה אף בדיעבד.

ובקרן אורה כתב שגם הרמב"ם פירש את הספק לענין דיעבד, אלא ששיטתו שמספק לא יעבוד ואם עבד עבודתו כשרה. **ובליקוטי הלכות** ביאר שאם אין דעתו לחברה דינה כאבן סתם שחוצצת, והנידון בסתמא, אם כשרה בדיעבד כיון שהיא שלימה ומסתבר שיחברנה. אולם **החזו"א** [ה, ב] כתב שגם אם אין דעתו לחברה אינה נחשבת כסתם אבן שחוצצת, אלא שדעת רב אמי שצריך לעמוד על רצפה דוקא ולא על קרקע, ואם אין דעתו לחברה "שם חציצה עליה ולא שם רצפה ואם דעתו לחברה בטילה ואין עליה שם חציצה", והנידון אם נחשבת תלושה, ופסק הרמב"ם כרב אמי שכשרה בדיעבד מספק, אך רק כ"שהיא במקומה", כי רצפה מעכבת, והזכיר דין זה גם בדיני הבנין בהל' בית הבחירה [פ"א ה"י, וכדלהלן] והוסיף בין הכשר העבודה בדיעבד בהל' ביאת מקדש.

ובבד קודש [ח"א נג] כתב שדעת הרמב"ם שאבן מאבני הרצפה אינה חוצצת כסתם אבן, משום שהיא מתבטלת. ואפילו אם אין דעתו לחברה הרי אינו רוצה לסלקה, וכבר כתב הרמב"ם [פ"ה מפסוהמ"ק הכ"א] שמין במינו אינו חוצץ אפילו בדבר שטעון אחיזה בעצמו של כהן, ומוכח שאין זה רק מדיני חציצה אלא בטל כמאן דליתא, ורב אמי סבר שאם אין דעתו לחברה תחצוץ כשיטתו ביומא [נח א] שמין במינו חוצץ בקדשים. וראה לעיל בהערה 2 ובהערה 9 לתוס' [ד"ה הואיל ב'].

9. **רש"י** פירש שנעקרה האבן לגמרי, ועמד הכהן בגומא שבמקומה ועבד. **והרמב"ם** [פ"א מבית הבחירה ה"י] כתב אם נעקרה האבן אף על פי שהיא עומדת במקומה הואיל ונתקלקלה פסולה ואסור לכהן העובד לעמוד עליה בשעת העבודה עד שתקבע בארץ. והשיגו **הראב"ד** עוד אמרו שם שאם נעקרה האבן ועמד הכהן במקומה ועבד אין דרך שירות בכך. וביאר **הגר"ח** שכוונתו להקשות למה השמיט הרמב"ם את האיבעיא של רבה זוטי, שהרי אם מדובר באופן שהאבן במקומה אין צדדי הספק אם קידש את הרצפה או עד התהום, אלא אם האבן חשובה כרצפה או שנפסלה וחוצצת, ובהכרח כוונתו רק לספק של רב אמי בלישנא קמא שנתדלדלה האבן, וזה כבר הוזכר בהלכות בית הבחירה [כמובא בהערה הקודמת, ויקשה למה כפל הרמב"ם דין זה? ואם כוונתו לאיבעיא של נעקרה האבן, כיצד יבאר את צדדי הספק.

ובקרן אורה כתב בדעת הרמב"ם שכוונתו לספק בנעקרה, וביאר שהאבן עמדה במקומה. והוסיף הגר"ח שהספק הוא משום שקדושת המקדש חלה רק במחובר, כי תלוי בקדושת המקום, ונמצא שאילו קידש רצפה עליונה, הרי היא בקדושתה רק כשהיא מחוברת, שבכך נחשבת חלק מהמקום. אך אם קידש עד התהום, והנידון רק לגבי חציצה, אף אם נעקרה האבן, כיון שעומדת במקומה, נחשבת רצפת העזרה, ואינה חוצצת.

והחזו"א [בגליונות] העיר שלדברי הגר"ח נמצא שנתדלדלה גרועה יותר מנעקרה, כי אף שעומדת במקומה דנה הגמרא אם נפסלת משום שהיא תלושה, ואילו בנעקרה נחשבת כרצפה, והנידון רק משום דרך שירות. ולכן כתב [ה, ב] כנ"ל, שנחלקו הלשונות אם רצפה מעכבת או כיון שבטלה לבנין אינה צריכה חיבור ואינה חוצצת, ופסק הרמב"ם כלישנא קמא שרצפה מעכבת וצריכה להיות מחוברת דוקא, וכפל לכתוב דין זה בפסול בנין ובפסול עבודה, אך נעקרה ועמד על הקרקע פסולה, משום חסרון רצפה.

ועל כך נחלק הראב"ד וסבר שאף אם אין רצפה מעכבת אפשר לפסול אבן שנתדלדלה משום שאין זה דרך שירות. כי כיון שדעתו לחברה נמצא שכל זמן שלא חברה לא בטלה, כי אין רצונו שתהיה במצב זה.

ובאבי עזרי ביאר את ספק הגמרא להיפך מהבנת הגר"ח, ונקט שאם קידש רצפה עליונה, כשרה אף שאינה מחוברת, כי יש עליה שם רצפה, אך אם קידש עד התהום, נמצא שאם אינה מחוברת הרי היא חוצצת ואינו עומד על הקרקע [וראה תוס' בפסחים סז ב שדנו איך אמרו דוד קידש על התהום והרי

בהם את מקום העזרה, כמבואר בתוס׳], את **רצפה עליונה** בלבד **קדיש**, ומקום הגומא שתחת האבן אינה קדושה, או **דילמא** עד **לארעית דתהומא** לקרקע התהום **קדיש**, ונמצא שגם קרקעית הגומא מקודשת?!

והוינן בה: **ותיבעי ליה** אם נטלה רצפת **כל העזרה כולה**, אם אפשר לעבוד, ולמה הסתפק רב אמי רק בניטלה אבן אחת, ועומד במקום גומא?[10]

ומבארת הגמרא: **לעולם פשיטא ליה** לרב אמי **דעד ארעית דתהומא קדיש. והכי קמיבעיא ליה**, בעומד במקום גומא, האם **דרך שירות בכך, או אין דרך שרות בכך?!** אבל, באופן שניטלה רצפת כל העזרה, שאינו עומד במקום גומא, פשיטא שאפשר לעבוד, כי דרך שרות בכך, והרי הוא עומד על קרקע מקודשת.

ומסקינן — **תיקו!**

שנינו במשנה: **קיבל בשמאל פסול. ורבי שמעון מכשיר!**[11]

תנו רבנן: נאמר ״ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו, ונתן על קרנות מזבח העולה״. וילפינן לקמן [בע״ב] שכל מקום שנאמרה ״אצבע״, אינו אלא בימין. ולפי שהטיל הכתוב את האצבע, שהיא בימין, בין קבלת הדם [״ולקח״] ובין נתינתו על קרנות המזבח, נדרש הפסוק כך: **״באצבע״** נסוב על **״ולקח״** שנכתב לפניו — **מלמד שלא תהא קבלה** של הדם **אלא בימין!** וכמו כן **״באצבע״** נסוב גם על **״ונתן״** שלאחריו — **מלמד שלא תהא נתינה אלא בימין!**

אמר רבי שמעון: וכי נאמרה ״יד״ בקבלה?

תחת העזרה היו מחילות שהן חול וגגותיהן קדש. כפירש״י שם. **ובבאר שבע** תמיד כז ב תמה שהרי בפסחים פו א מבואר שהכוונה לתחת הר הבית ולא תחת העזרה.

10. **רש״י** פירש שקושית הגמרא היא למה לא הסתפק באופן שנטלה כל רצפת העזרה, ומשמע שדעתו היא שחסרון אבן אינו מעכב עמידה על שאר אבנים, והנידון הוא רק כשעומד בגומא או שאין מקום ראוי לעמוד בעזרה.

אולם מדברי **הרמב״ם** הנ״ל דייק **הגר״ח** שאם נעקרה אפילו אבן אחת, העבודה פסולה, ואינו מחלק בין נעקרה אבן אחת לנעקרה כל הרצפה. וביאר שדעת הרמב״ם היא שחסרון אבן פוסל את כל המקדש, משום שנאמר ״הכל בכתב״, ללמד שצריך להיות המקדש כולו במדה שהתקדש, ומפרש שקושית הגמרא היא, למה כשנעקרה נפסל רק מקום האבן, ולא נפסל מקום כל העזרה, ומסקינן מכך, שקידש עד התהום. ובהכרח הנידון רק לגבי עמידה דרך שירות שחסרונו שייך רק במקום שחסרה אבן, ואינו גורם פסול בבנין הבית.

ודעת רש״י היא, שחסרון אבנים מרצפת העזרה אינו פוסל את הנותרות אלא לענין הכשר עבודה, אך קדושת המקום לא פקעה, ולכן אין צורך לקדשה שוב כשמחזירה למקומה, כי מדיני קדושת המקום שרצפתו העליונה תשלים את הקדושה לעבודה, ולכן אין חסרון ב״הכל בכתב״, כי לא נפקעה הקדושה לגמרי.

ונמצא שבניטלה כל הריצפה, לרש״י פשיטא שעבודתו כשרה, כי עומד דרך שירות, ואילו לפי הרמב״ם פשיטא שפסולה, מצד חסרון בבית.

11. **רש״י בבכורות** [מה ב] כתב שאטר יד פסול לעבודה דכתיב באצבעו וכמבואר בסוגין, וגם אטר רגל פסול דכתיב לעמוד לשרת, כדרך שאר עמידה דעיקרו בימין. **והרמב״ן** בחולין [צב ב] הביא משמו שאטר אין לו ימין, כי אילו נחשב רק כמום היה ראוי למנותו בין מומים הפוסלים, ותמה **האור שמח** שאם אין לו ימין הרי נמצא שעובד בשמאל ומחלל עבודה ולכן כתב [פ״ד מיבום וחליצה הי״ז] שפסולו משום שאינו שוה בזרעו של אהרן, ואינו מחלל עבודה כמבואר ברמב״ם [פ״ה מביא״מ הי״ח] שאינו לוקה. אמנם בסמוך יתבאר שחסרון ימין אינו מחלל עבודה, כי פסול שמאל הוא רק בשמאל ״חיובי״ ולכן איטר אינו מחלל בחסרון ימין.

ובמקדש דוד [טו ב] כתב שאף על פי שיש עבודות שאינן טעונות ימין, אמרו בגמרא שאיטר פסול לכל העבודות, כי כל שאינו ראוי לעבודה אחת פסול לכל עבודות כמבואר בירושלמי [יומא פ״ב ה״א] וראה **נודע ביהודה** [תנינא קנו] **וחתם סופר** [אה״ע ח״ב עא] **ובשרידי אש** [ח״ג מט].

ויש לדון אם פסול שמאל הוא משום חסרון עבודה בימין, או שהוא פסול חיובי של עבודת שמאל כעבודת זר וטמא, ונפקא מינה אם פוסל כשעובד בימין ושמאל יחד, וכן כשנפסל בעבודת שמאל אם טעון עיבור צורה משום חסרון, או שנשרף מיד כי חל פסול בקרבן. ויש להוכיח מדין קבלה בימין ושמאל מסייעתו שהוכשרה רק משום שמסייע אין בו ממש, [תוספתא פ״א ה״ה שבת צג ב וברמב״ם פ״ה מביא״מ הי״ח] ומשמע שאילו הסיוע נחשב כחלק מן המעשה, פסול, משום שהוא פסול חיובי.

ובחזו״א מנחות [כב סק״ז] תמה איך חופן קטורת ביו״כ בשתי ידיו, ויתכן שאין שמאל פוסל אלא כשעובד בה תחת ימין, אך כשצריך לעבוד בשתיהן נמצא שעובד בימין וגם בשמאל וכשר, אך באמת אם יקבל דם בשתי ידיו יפסול, כי מצוותו לעבוד רק בימין ונמצא שעובד בשמאל במקום ימין. וכמבואר בתוספתא שם.

וכן מוכח בתוס׳ בחולין [כ א ד״ה לא] ששמאל הוא פסול כשאר פסולים, ואינו חסרון ימין גרידא, שהקשו איך מותר למלוק בשן והרי חסר ימין ומולך בשמאל פסול, וכתבו ששמאל גרע משן, והיינו ששמאל הוא פסול חיובי מצד עצמו.

שאילו היתה נאמרת "יד" בקבלה, הייתי מודה שהיא בימין [וכדמפרש לקמן]. אולם מאחר שלא נאמר בקבלה יד, לא דרשינן מ"באצבעו" על קבלה שלפניו **אלא** דרשינן רק לאחריו — **"באצבעו ונתן", שלא תהא נתינה** על קרנות המזבח **אלא בימין!**

הואיל ולא נאמרה יד בקבלה — קיבל בשמאל כשר! (12)

והוינן בה: **ורבי שמעון, ממה נפשך: אי אית ליה גזירה שוה** שדרשו לקמן [בע"ב] שקמיצה צריכה להעשות בימין בגזרה שוה של יד—יד ממצורע, שנאמר בו בהן ידו הימנית, אם כן, **כי לא נאמרה יד בקבלה, מאי הוי?** והרי אפשר ללמוד בגזירה שוה של אצבע—אצבע ממצורע לקבלה?

ואי לית ליה גזירה שוה ממצורע, אם כן, **כי נאמרה "יד" בקבלה, מאי הוי?** והרי אין מקור שעבודת "יד" היא דוקא בימין.

אמר רב יהודה: לעולם לית ליה לרבי שמעון **גזרה שוה** ממצורע, **והכי קאמר: וכי נאמר יד ימין בקבלה? הואיל ולא נאמר יד ימין בקבלה, קיבל בשמאל כשר!**

אמר ליה רבה לרב יהודה: **אי הכי,** שלא דרש רבי שמעון גזרה שוה ממצורע, **אפילו נתינה** של דם החטאת על קרנות המזבח **נמי** תוכשר בשמאל, שהרי לא נאמר "אצבע ימין" בנתינה!?

ועוד הקשה רבה: **וכי לית ליה לרבי שמעון גזירה שוה** ממצורע? **והתניא: רבי שמעון אומר, כל מקום שנאמר יד אינה אלא ימין, וכל מקום שנאמר אצבע אינה אלא ימין**

ודין זה אין לו מקור אלא בלימוד מגזרה שוה ממצורע, שנאמר בו "בהן ידו הימנית" ו"בהן רגלו הימנית"?!

אלא, אמר רבא: לעולם אית ליה לרבי שמעון **גזרה שוה** ממצורע. **והכי קאמר: וכי נאמרה יד בקבלה? הואיל ולא נאמרה יד בקבלה** של דם החטאת **אלא אצבע** ["ולקח מדם החטאת באצבעו"], **ואי אפשר לקבל באצבע,** שאין האצבע לבדה יכולה להחזיק את הכלי שמתקבל בו הדם, אם כן, מתייחס הכתוב "ולקח מדם החטאת באצבעו" לנתינה על קרנות המזבח, שלאחר שיתקבל הדם בכלי, יטבול אצבעו בדם ויתן על גבי הקרנות. ונמצא, שגם אצבע לא נאמרה בקבלת הדם, ולפיכך אי אפשר ללמוד לקבלת הדם בגזירה שוה ממצורע, ולכן — **קיבל בשמאל, כשרה!**

אמר ליה רב סמא בריה דרב אשי לרבינא: וכי אין אפשרות להחזיק את הכלי שמתקבל בו הדם באצבע? והרי **איפשר דעביד ליה אזן לשפת המזרק,** ותוחב הכהן אצבעו לאותה אוזן, **ומקבל ביה** את דם החטאת?! (13)

כד-ב **אלא, אמר אביי: במקרא נדרש לפניו ואחוריו קמיפלגי** חכמים ורבי שמעון.

[וראה במנחות ז ב שבן בתירא אומר שהקומץ בשמאל יחזור ויקמוץ בימין, כי מצינו הכשר לשמאל בהולכת המחתה ביום הכפורים, וביאר **החזו"א,** מנחות כ"א סק"ד, ששמאל אינו פוסל אלא הוא חסרון בעבודת ימין, ולכן אף שאם עלה ירד הוה אמינא שיוכל לחזור ולקמוץ, ומשמע שאינו פסול חיובי, וצריך לפרש שמסקנת הגמרא שטעמו של בן בתירא משום שקמיצה פסולה אינה נחשבת עבודה כי ישנה בחזרה, ויכול לחזור אף ששמאל הוא פסול חיובי. ויש לדקדק ממה שהביאה שם הגמרא ראיה רק מהולכת המחתה ולא מחפינת קטורת, שבחפינה אין פסול שמאל כלל, וכדלעיל]. וראה עוד להלן.

12. **הגרי"ז** [בספרו דף מו ד"ה לר"ש] כתב שלרבי שמעון אפילו חטאת וקמיצה — ששמאל פוסל בהן — אין צורך בימין מדיני העבוד,ה אלא רק משום שנאמר בחטאת "אצבע" ובקמיצה "יד" ולמדו בגזירה שוה ממצורע שהכוונה לאצבע ויד של ימין, ולפיכך תמה על מה שאמרו לעיל [יא א] שאם בא להוליך או להקטיר מנחה ביד, גם לרבי שמעון צריך לעובדה בימין. ובהולכה שייך "ימין" רק מדיני עבודה. וביאר שאין הכוונה שם לומר שאינו צריך לעובדה בכלי שרת, וגם לא בא ללמד דין ימין בהולכת קמיצה, אלא לומר שדין מנחה להעשות ביד כהזאת חטאת [ויש לה הכשר גם בכלי שרת], ועל כל דין "יד" יש דין ימין ואינו מדיני העבודה.

ונמצא לביאורו שלדעת רבי שמעון אין בשמאל פסול חיובי, אלא חסרון "אצבע" או "יד" של ימין, והיינו משום שלמד גזירה שוה ממצורע, ובו ודאי לא שייך פסול חיובי, שאין בו עבודה, אלא חסרון תנוך ואצבע של ימין, [ובע"ב נבאר כיצד למדו רבנן ששמאל הוא פסול חיובי].

וראה **חזו"א** נגעים [יב כב] שנקט שחלוק שמאל במצורע משמאל בחטאת וקמיצה לענין דיעבד, כי בחטאת וקמיצה למדו לפסול שמאל ולא משום חסרון ימין. ועיין בשו"ת **חתם סופר** [אה"ע ח"ב עא] והובאה תשובה זו גם **בשו"ת רע"א** [ח"א קכב].

13. לכאורה תמוה, איך אפשר להוסיף אזן למזרק, והרי נאמר בתבנית הבית והכלים [דברי הימים א כח] ויתן דוד לשלמה בנו את תבנית האולם והמזלגות והמזרקות הכל בכתב מיד ה'

רבי שמעון סבר מקרא נדרש רק לאחריו ולא לפניו, ולפיכך ה"אצבע" שבפסוק "ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו ונתן על קרנות מזבח העולה", נסובה על הנתינה, האמורה אחריה, ולא על הקבלה האמורה לפניה. ואילו חכמים סברו שמקרא נדרש בין לפניו ובין לאחריו, ולפיכך אצבע הכתובה בפסוק נסובה גם על קבלה.

אמר אביי: הא מימרא **דרבי אלעזר ברבי שמעון**, המובאת בסמוך, **מפקא מדאבוה, ומפקא מדרבנן** דבריו של רבי אלעזר ברבי שמעון חולקים על דברי רבי שמעון אביו, ועל דברי רבנן.

דתניא: רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: כל מקום שנאמר אצבע בקבלה ולא נאמר אצבע בנתינה, אם **שינה בקבלה, כשר**, וסבר רבי אלעזר ברבי שמעון ש"אצבע" האמורה בדם החטאת נסובה אך ורק על "ולקח הכהן מדם החטאת" שלפניה, ולא על "ונתן על קרנות מזבח העולה" שלאחריה. ולפיכך למד בגזירה שוה ממצורע שאצבע היא בימין רק לגבי קבלה ולא לגבי נתינה.

וכל מקום שנאמר אצבע בנתינה — שינה בנתינה, פסול. שינה **בקבלה, כשר!**

והיכן נאמר אצבע בנתינה? בפר המילואים, **דכתיב** ביה "**ולקחת מדם הפר, ונתת על קרנות המזבח, באצבעך". וקסבר** רבי אלעזר ברבי שמעון **כי מקרא נדרש לפניו** בלבד **ולא לפני פניו**, ולפיכך "אצבע" נסובה על הנתינה שלפניו, ולא על הלקיחה שלפני פניו. וכמו כן סבר **דלא** נדרש מקרא **לאחריו**, וכמבואר לעיל לגבי אצבע האמורה בדם החטאת, שאינו דורש לאצבע על נתינה שלאחריה.

ונמצא, שהוא חולק הן על רבי שמעון אביו, הסובר מקרא נדרש לאחריו, והן על רבנן, שאמרו מקרא נדרש בין לפניו ובין לאחריו.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כל מקום שנאמר "אצבע" ו"כהונה" — אינה אלא ימין!

ואומרת הגמרא: **קא סלקא דעתין, תרי** [אצבע, וכהונה] **בעינן**, שהרי בזריקת דם החטאת נאמר **"ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו", ויליף** דוקא **ממצורע** שהזריקה בימין[1] משום שגם במצורע נאמרו "אצבע וכהונה", **דכתיב "וטבל הכהן את אצבעו הימנית"**, אבל אי אפשר ללמוד למקום שנאמר רק אחת מתיבות אלו, שהרי במצורע נאמרו שתיהן, ואפשר לומר שרק כשנאמרו שתיהן הכוונה לימין.

ומקשינן: **והרי קמיצה, דלא כתיב בה אלא כהונה** בלבד, **ותנן, קמץ בשמאל פסול?!**

ומתרצינן: **אלא, אמר רבא**, הכלל הוא כך: כל מקום שנאמר **או אצבע או כהונה**, אינו אלא ימין![2]

אמר ליה אביי לרבא: **הרי הולכת אברים לכבש**,

עלי השכיל, ולמדו מכך [לקמן לג א] שאסור להוסיף ולשנות צורתם, וראה תוס' להלן [סב א] שמעכב אפילו במזבח.

ולדעת תוס' [ד"ה הואיל] יתכן שהכוונה לאוחז את המזרק על ידי כלי אחר שיש בו אוזן [אולם לא מצינו כלי קדש כזה, וכלי חול חוצץ כי אינו מינו], אך לדעת **הריצב"א** [ביומא נח א] שכלי שרת צריך לאוחזו בעצמו של כהן — וכמו שביארו הריטב"א והר"ן [בסוכה לז א] שבכלי שרת לא מועילה לקיחה על ידי דבר אחר — שבה הקושיא איך שייך להוסיף אוזן לכלי.

ואמנם **בביאור הגר"א** [ליו"ד קמא ס"ק לה] נקט ש"הכל בכתב" אינו מעכב במידות הכלים, ורק מזבח מעכב משום שמידותיו הם ממידות הבנין. עיש"ה.

1. עצם המקור לפסול שמאל ממצורע, מלמד לכאורה שפסולו משום חסרון ימין, שהרי במצורע לא שייך חסרון שמאל, אולם כבר תמה **השטמ"ק** מה איכפת לרבא אם דוקא ב"אצבע וכהונה" טעון ימין, והלא פסול שמאל נלמד בגזירה שוה יד יד ממצורע, [וראה **בצאן קדשים ופנים מאירות וחק נתן** ביאורים שונים בזה], ובהכרח שמגזירה שוה לא היה למד פסול אלא משום חסרון ימין, ולכך הוצרך שיפרש הכתוב ששמאל פוסל כשאר פסולים, ואילו צריך "אצבע וכהונה" לא נדע ששמאל פוסל בקמיצה.

אולם בכתבי **הגרי"ז** [מנחות י א] ביאר שאילו נלמד ימין מגזירה שוה, היה זה דין במעשה הקמיצה גרידא, ורק משום שנאמר בה כהונה דרשינן שמצד דיני העבודה היא טעונה ימין. והוכיח כן ממה שאמרו [שם ז ב הובא לעיל ע"א הערה 11] שיש הכשר לשמאל בהולכת מחתה ביוה"כ, וראיה זו שייכת רק אם ימין הוא מדיני העבודה, כי אילו הוא דין במעשה הקמיצה אין זה נחשב שמצינו בה הכשר ולכן מקשינן הרי לא נאמר בה תרתי ולמה נחשבת מדיני העבודה.

2. **במקדש דוד** [כח ב] הקשה הרי "אצבע" נאמרה רק בחטאת, ובחטאת נאמר גם "כהונה", ולמה הוצרך לומר בה "אצבע" והלא לרבא אין צריך תרתי לחייב ימין.

והעלה מכך ש"כהונה" מלמדת רק על יד ימין, ואילו "אצבע" מלמדת שתהיה "מיומנת שבימין" [כדלהלן נג א]

דכתיב בהו כהונה, דכתיב "והקריב הכהן את הכל והקטיר המזבחה", ואמר מר — זו הולכת אברים לכבש! ותנן במסכת תמיד [פ"ד מ"ג] כיצד היא הולכת האיברים: תחילה מוליכים את הראש של הקרבן ואת רגל ימין הסמוכה לראש, והיות והראש חשוב יותר מהרגל נושא הכהן את הראש בימינו[3], ואילו את **הרגל של ימין** הוא נושא **בשמאלו, ובית עורה** של הרגל, דהיינו המקום שממנו הופשט העור, מופנה כלפי העם **לחוץ**, ואילו מקום החתך מופנה כלפי המוליך, כדי שלא יראה לחוץ.

ולכאורה מוכח שלא כרבא, שאמר "כל מקום שנאמר בו כהונה או אצבע אינו אלא ימין", שהרי בהולכה נאמר "כהונה", ובכל זאת מוליך בשמאל?!

ומתרץ רבא: **כי אמרינן** "כל מקום שנאמר **או אצבע או כהונה** אינו אלא ימין", היינו רק **בדבר המעכב כפרה, דומיא** דהזאה **דמצורע**, שהיא מעכבת את הכפרה, ולא בהולכת איברים, שהיא אינה מעכבת את הכפרה, שהרי אפילו אם לא קרבו האימורין כלל, הקרבן כשר[4].

ומקשינן: **והרי קבלה, דכתיב בה כהונה**, שנאמר בה "והקריבו בני אהרן הכהנים",[5] **ודבר המעכב בכפרה הוא, ותנן: קבל בשמאל, פסול, ורבי שמעון מכשיר!** ואיך מכשיר בה רבי שמעון?

ומתרצינן: **רבי שמעון תרתי בעי**, שיהיה כתוב גם "אצבע" וגם "כהונה"!

ומקשינן: **ומי בעי רבי שמעון תרתי? והתניא: רבי שמעון אומר: כל מקום שנאמר יד אינו אלא ימין**, וכן כל מקום שנאמר **אצבע אינו אלא ימין!** ומוכח, שגם רבי שמעון סובר שדי לכתוב אחת מהן כדי ללמד שצריך "ימין".

ומתרצינן: מקום שנאמר **"אצבע" לא בעיא "כהונה"** כדי לחייב לעשותה בימין. אבל מקום שנאמרה רק **"כהונה", בעיא** לכתוב שם **"אצבע"**

ושאר האצבעות ביד ימין נחשבות שמאל, ולכן מליקה נעשית באגודל, כי אף שהיא אצבע שמאלית שביד ימין, כשרה למליקה שנאמר בה רק כהונה ולא "אצבע".

3. **רש"י** [בד"ה הרגל] פירש שמוליך את הרגל בשמאל משום שביד ימינו הוא מוליך את הראש החשוב יותר מרגל. ולכאורה תמוה שהרי במסקנת הגמרא היא ששמאל אינו פוסל כי הולכת איברים אינה מעכבת, ולמה הוצרך לטעם מחודש. ותירץ **הגרי"ד סולוביצ'יק** כי גם אם אין עבודת הולכה טעונה ימין, עדין היה צריך להוליך בימין משום שמעשה מצוה נעשה בימין, ולכן הוצרך רש"י לטעם שמוליך בשמאל.

ועדין צריך לברר את מקור הדין שמוליך את הראש ורגל ביחד, וממילא מוכרח לאחוז את הרגל בשמאל, ולמה לא יתחייב להוליכן בזה אחר זה ושניהם בימין, [ובקרבן ציבור יש הלכה שיקריבו י"א כהנים ולא יותר, אך קרבן יחיד יכול כהן אחד להקריב כולו — יומא כו ב].

וביאר **הגרי"ז** שהחיוב לעשות מצוה בימין, אינו מדין המצוה כמו בעבודה, אלא דין על עושה המצוה, ובאופן שכבר עושה בימינו את המצוה, אינו מחויב להמתין עד שתתפנה לעשות מצוה אחרת, שאינו צריך לתת לכהן אחר שיעשנה במקומו בימין.

4. **רש"י** [בד"ה המעכב] פירש שהולכת אברים אינה מעכבת כפרה, שהרי אפילו אם לא יקרבו האימורין הקרבן כשר. ונמצא לכאורה שהולכת הדם בשמאל תפסול, כי היא לפני זריקה המעכבת. אולם במנחות [י א] פירש שאפשר לבטל הולכה אם יפשיט וינתח בצד המזבח, וטעם זה מועיל גם בהולכת דם.

וראה **קרן אורה** כרש"י בסוגיין ממה שאמרו ביומא [מז ב] שהולכת הדם בשמאל פסול אף שהולכת אברים כשר. וגם **בזבח תודה** הוכיח מדברי הרמב"ם [פ"ה מביא"מ הי"ח] שסתם וכתב שאם עבד בשמאל פסול, ומשמע בכל עבודות הדם אפילו בהולכה. [ויתכן דהיינו לרבנן דרבי שמעון שאי אפשר לבטל הולכת הדם. או שאם לא בטלה אלא עשאה שלא כדין פוסל, וכמבואר לעיל יג א]

ונפקא מינה בין הביאורים לענין הקטרה בשמאל, שאם ההכשר משום שאף בלעדיה הקרבן כשר, היא כשרה, ואם משום שאפשר לבטל הולכה, הרי הקטרה אסור לבטל לכתחילה. ובשטמ"ק [במנחות שם] הגיה בדברי רש"י שאפשר לשחוט בצד המזבח.

ובכתבי **הגרי"ז** ביאר שרש"י נקט "להפשיט ולנתח" משום שאין הבהמה נחשבת איברים עד אחר הפשט וניתוח, ונמצא שאם שחטה ברחוק והקריבה והפשיט לא ביטל מצות הולכה. אך אין הטעם משום שאינם ראוים להקטרה קודם ההפשט, שהרי אם עבר והפשיט קודם זריקה שייך בה הולכת איברים אף לאסור להקטירה עד שיזרוק.

ובמקדש דוד [טו, ב] דן בעבודות שלא שייכות לכפרה כלל, כדישון המנורה והמזבח, אם כשרות בשמאל בהולכת איברים, או שרק הולכת איברים הוכשרה כי היא סוף עבודת הקרבן, אך דבר שהוא עבודה בפני עצמו יהא טעון ימין. עי"ש.

5. כך פירש"י, **ובחק נתן** תמה למה לא הביא רש"י את הפסוק "ולקח הכהן" שהובא לעיל. ובפשטות טעמו כי למדו עבודת קבלה מ"והקריבו". **ובקרן אורה** כתב ש"ולקח הכהן" נאמר בחטאת, ובה רבי שמעון מודה שזריקה בשמאל פסולה, ולכן הביא רש"י את הכתוב בשאר הקרבנות, להוכיח כי אף שנאמר בהם כהונה מכשיר בהם רבי שמעון קבלה בשמאל.

כדי לחייב לעשות בימין. ולכן בקבלה שנאמר בה כהונה בלבד מכשיר רבי שמעון בשמאל.

ומקשינן: **ואלא "כהן"** שנאמר בקבלה,(6) **למה לי?** והרי כבר נאמר בה "בני אהרן", וידוע לנו שטעונה כהונה, ואילו ללמד שצריך לעשותה בימין אי אפשר ללמוד מ"כהן", ולשם מה נכתב בה גם "כהן"?

ומתרצינן: "כהן" האמור בקבלה בא ללמדנו שעבודת הכהנים כשרה רק כאשר הם **בכיהונן**, כשהם לבושים בבגדי כהונה.

ומקשינן עוד: **והרי זריקה, דלא כתב בהו אלא "כהונה", ותנן: זרק בשמאל פסול! ולא פליג רבי שמעון.** והרי אמרת שלדעת רבי שמעון עבודה שנאמר בה "כהונה" צריך לכתוב בה גם "אצבע" כדי לפוסלה אם נעשית בשמאל, ולפיכך מכשיר רבי שמעון קבלה בשמאל, ולמה פסל זריקה בשמאל?

ומתרצינן: **אמר אביי:** אמנם במשנה לא הוזכר שרבי שמעון חולק ומכשיר זריקה בשמאל, אבל **פליג בברייתא. דתניא: קיבל בשמאל פסול. ורבי שמעון מכשיר. זרק בשמאל פסול. ורבי שמעון מכשיר!**

ועוד מקשינן לפי דברי רבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן [אליבא דרבא], שכל מקום שנאמר כהונה צריך לעשותה בימין: **אלא הא דאמר רבא** שהמקור לדין ימין נלמד בגזרה שוה של **יד יד** ממצורע **לקמיצה**, וכן לומדים **רגל רגל** ממצורע **לחליצה** שצריכה להעשות ברגל ימין, וכן **אזן אזן לרציעה!** ולמה הוצרך רבא ללמוד קמיצה בגזירה שוה של יד יד, והרי **מדרבה בר בר חנה נפקא** שהרי נאמרה "כהונה" בקמיצה?

ומתרצינן: הוצרכו שני לימודים לקמיצה בימין. **חד לקומץ**, שצריכה הקמיצה להעשות בימין, **וחד לקידוש קומץ**, שצריך לתת את הקומץ, לאחר שקמצו אותו, לתוך כלי שרת אחר, ובכך הוא מתקדש בתוך קומץ. ואחיזת הכלי ונתינת הקומץ לתוך הכל צריכות להעשות בימין(7), ולפיכך צריכים ללימוד נוסף.

כה-א ומקשינן: **ולרבי שמעון, דלא בעי קידוש קומץ** בכלי שרת, **וכן למאן דאמר** [במנחות כו א] **לרבי שמעון נמי בעי קידוש קומץ**, אך יחד עם זאת סבר שאפילו אם מקדש **בשמאל אכשורי מכשר** רבי שמעון, אם כן, **יד—יד דרבא, למה לי?** שהרי קידוש הקומץ בכלי, או שלא צריכים אותו, או שהוא כשר אפילו בשמאל?

ואי תאמר שהגזירה שוה באה ללמד **לקמיצה עצמה** שהיא רק בימין [שהרי לרבי שמעון "כהן" האמור בקמיצה אינו מלמד שהיא בימין], עדיין יקשה, הרי קמיצה עצמה, **מדרב יהודה בריה דרבי חייא נפקא.**

דאמר רב יהודה בריה דרבי חייא: מאי טעמא דרבי שמעון שהכשיר הקטרת הקומץ שלא בכלי שרת, ואמר שיכול ליטלו בידו לאחר שקמץ אותו

---

6. **רש"י** [בד"ה ואלא] פירש שקושית הגמרא נסובה על "כהונה" האמורה בקבלה, שאינה נצרכת לרבי שמעון שמכשיר בה שמאל. ולולי דבריו לכאורה היה ניתן לפרש שהקושיא על "כהונה" האמורה במצורע, שאינה נצרכת לרבי שמעון משום ש"אצבע לא בעיא כהונה".

אולם **בצאן קדשים** כתב שרש"י לא פירש כן, משום שקושיא זו היה אפשר להקשות לרבה שאמר כי אליבא דרבנן "או אצבע או כהונה", וגם משום שתשובת הגמרא "בכיהונו" אינה שייכת אלא בעבודה ולא בהזאה על מצורע, ובהכרח שהקושיא על האמור בקבלה.

7. **רש"י** [בד"ה לקידוש] פירש שצריך לאחוז את הכלי שרת שמקדש בו ביד ימין, ובמנחות [י ב] פירש שצריך לתת את הקומץ בתוך הכלי לקדשו ביד ימין, וכתב **הרש"ש** שצריך לעשות את שתי הפעולות בימינו, וכן משמע במנחות [ז א], וראה לעיל [יג ב בהערה] שלגבי עבודת קבלת הדם נחשב האוחז את הכלי כעובד, אך לגבי קידוש הקומץ הנותנו בכלי הוא העובד.

ובשטמ"ק [במנחות שם אות ג] הקשה למה צריך לדרוש מקרא ליתן בימינו בכלי, והרי אם העבירו ליד שמאל דינו כנשפך לרצפה ופסול, כי אף אם אפשר לקדש בשמאל, כיון שיצא מהיד שהתקדש בה נחשב כ"נשפך". [ולכן פירש כרש"י בסוגיין], **ובחזו"א** מנחות [כ"א ז] הקשה שגם לאחיזת הכלי אין צריך קרא כי ניתן ללמוד מקבלת הדם, ולכן העמיד שהפסוק מדובר באופן שמחה כהן אחר את הקומץ מידו לתוך הכלי, שגם זה צריך להעשות בימין.

עוד יש ליישב על פי דברי **הגר"ח** [פ"ג מתמידין ומוספין ה"ד] שחציצה פוסלת רק בעבודה שטעונה ימין, כי עבודה שכשרה בשמאל אינה צריכה להעשות בעצמו של כהן, אלא רק דין הוא שכהן יעשה את העבודה, ונמצא כי לולי שלמדנו מקרא שנתינה בכלי טעונה ימין, לא היתה חציצה פוסלת, ואף פסול נשפך לא היה בה כי לא יצאה מימינו.

ועוד יש ליישב כדברי **הגר"ח** [פי"ג ממעה"ק הי"ב] שביאר כי קומץ שחלקו בשני כלים חוזר ומקדש משום שאין נשפך

ולהעלותו כמות שהוא להקטרה על גבי המזבח?[1] **דאמר קרא** במנחה **"קודש קדשים היא, כחטאת וכאשם"**. ובא ההיקש של מנחה לחטאת ולאשם ללמדך, שאם **בא לעובדה** למנחה **ביד**, הרי הוא **עובדה בימין, כחטאת**, כעבודת יד בחטאת, דהיינו מתן דם באצבע, שחייבת להעשות בימין דוקא משום שנאמר בה כהונה ואצבע, וכן הדין בקמיצת מנחה, שהיא עבודת יד וטעונה ימין.[2] אך אם **בא לעובדה** למנחה **בכלי, עובדה בשמאל, כאשם**, שזריקת דמו נעשית בכלי, והיא כשרה אפילו בשמאל לרבי שמעון.

ומוכח מדבריו כי קמיצה שהיא ביד, חייבת להעשות לרבי שמעון דוקא בימין, כמתן דם חטאת שנעשה ביד שהיא "ימין", וזאת מכח היקש מנחה לחטאת. ואם כן, לרבי שמעון יקשה, למה הוצרכנו ללמוד גזירה שוה יד—יד לימין?

ומתרצינן: **לא נצרכה** לא הוצרך רבא לדרוש מ"יד—יד" **אלא לקומץ מנחת חוטא** שתהיה קמיצתו בימין. כי **סלקא דעתך אמינא, הואיל ואמר רבי שמעון** בדין הוא שתהא מנחת חוטא טעונה שמן ולבונה כדי שלא יהא חוטא נשכר, ומפני מה לא הטעינה שמן ולבונה, כדי **שלא יהא קרבנו** של החוטא **מהודר**, לפיכך סלקא דעתך אמינא, **כי קמץ לה בשמאל, נמי תיתכשר**[3], קא משמע לן שקמיצת קרבן חוטא חייבת להעשות בימין, כמו שלמד רבא מגזרה שוה יד—יד.

מתניתין

נשפך הדם לאחר השחיטה, מצואר הבהמה **על הרצפה**, ולא קיבלו בכלי שרת, **ואספו** מהרצפה לכלי שרת — **פסול!**

גמרא

תנו רבנן: נאמר בהזאות הדם של חטאת הכהן המשיח [ויקרא ד] **"ולקח הכהן המשיח מדם הפר"**. ודרשינן, ולקח הכהן **מדם הנפש**, שהוא הדם המקלח תחילה מגוף הפר, שבו יוצאת נפשו,[1] **ולא מדם העור**, שאין הנפש תלויה בו, **ולא מדם התמצית**, המתמצה מהפר לאחר יציאת הנפש.[2]

וכמו כן, מה שכתוב **"מדם הפר"**, אנו קוראים בו כאילו נכתב "דם מהפר", ודורשים: **דם מהפר יקבלנו**, והיינו, שיש לקבל את הדם ישירות מצואר הבהמה אל הכלי, אך אם נשפך דם השחיטה מצואר הבהמה על הרצפה, ואספו משם אל הכלי, פסול![3]

בכלי שרת, ואף על פי שלא קדשו בכלי זה, והוצרך הכתוב ללמד שגם העירוי מכלי שרת לחברו צריך להעשות בימין.

1. **רש"י** [בד"ה מגע] פירש שהנידון הוא למה הכשיר רבי שמעון הקטרת קומץ שלא בכלי, וכן פירש לעיל [יא א ד"ה בא] ומשמע שמדובר למאן דאמר דבעי קידוש קומץ ואפשר לעשותו בשמאל. וכן נקטו תוס' במנחות [י ב ד"ה בשמאל].

אולם במנחות [כו א] העמיד רש"י את הנידון לגבי קידוש קומץ בכלי, ונמצא שמאן דאמר שצריך קידוש קומץ בכלי, אינו יכול ללמוד שאת ההולכה יעשה ביד. וכן משמע מדברי **תוס'** במנחות [ב: ד"ה שחיטה]. וראה **בכתבי הגרי"ז** למנחות [י.] שהאריך בזה.

2. **רש"י** [בד"ה בא] פירש שקמיצה בימין משום ש"עבודת יד היא ולא עבודת כלי" ומכאן דקדק **הגרי"ז** [בספרו עמ' מ"ז] כדבריו לעיל [כד. הערה 12] שלא נאמר חיוב ימין בקמיצה, אלא מאחר שהיא "עבודת יד" ממילא טעונה ימין אפילו לרבי שמעון, כי "יד" היינו ימין.

3. **במצפה איתן** תמה הרי גם מנחת חוטא אפשר ללמוד בהקש מחטאת, שהרי "באצבעו" נאמר בחטאת הבאה על חטא, ושמאל פוסל בה אף שגם בו שייך לומר שלא יהא קרבנו מהודר.

ותירץ שבמנחת חוטא מצאנו טעם נוסף להקל בו, כי "חס רחמנא עליה לאתויי בדלות" ולהלן [סח א] יש הוה אמינא להכשיר בה אפילו עבודת זר ואונן, ולכן סלקא דעתא כאן להכשיר בה עבודת שמאל.

1. **הטהרת הקודש** מבאר, שתיבת "הפר" מיותרת, ובאה להורות שיקח דווקא מדם הנפש שהוא עיקר קיומו של הפר.

2. הקשה **המקדש דוד** [סימן ז' סעיף ב'], מאחר ודם התמצית אינו ראוי לזריקה, וכפי המבואר בגמרא לקמן [לה א] שרק דם הנפש ראוי לזריקה, מדוע הוצרכה התורה למעטו מדין קבלה? והוכיח מכאן, כי מצד דין קבלה, יש לקבל אף דם שאינו ראוי לזריקה, משום שמצוות קבלה היא לקבל את כל דמו של פר, כפי המבואר בהמשך הגמרא.

3. **בכתבי הגרי"ז** חקר בשם הגר"ח, האם דין זה הינו דין בסדר הקבלה שצריכה להיעשות מהפר, ואם נשפך הדם נמצא שלא נעשתה קבלה כתיקונה, או שהוא דין בדם, שאם אינו נמצא במקום הראוי לקידוש, דהיינו הכלי שמתקבל בו, אינו ראוי עוד לקידוש. **ובתורת כהנים** [פרשת עולה פ"ד הי"א] נלמד פסול נשפך הדם ממה שנאמר בפסוק "את הדם" פעם נוספת.

וההכרח לדרוש באופן זה, **דאי סלקא דעתך** לפרש הפסוק **"מדם הפר"** כפשוטו, ולדרוש את האות מ"ם שבתיבת "מדם" כמות שהיא, **כדכתיב "מדם"**, **וישתמע** מזה שרשאי לקבל **אפילו מקצת דם**, דין זה לא יתכן, כי **והאמר רב**, **השוחט צריך שיקבל לכלי את כל דמו של פר**, **שנאמר "ואת כל דם הפר ישפוך"**.

אלא בהכרח, יש לדרוש **"מדם הפר" — דם מהפר יקבלנו!**

וביאור צורת הדרשה: **וקסבר** התנא של הברייתא, **גורעין** אות מתיבה אחת, **ומוסיפין** אותה לתיבה אחרת הסמוכה לה, **ודורשין** מהתיבה הזאת את המשתמע ממנה. ואף בפסוק זה, גורע התנא את האות מ"ם מתיבת "מדם", ומוסיפה לתיבת "הפר", ודורש את הכתוב כאילו נכתב בו "דם מהפר".

גופא: אמר רב יהודה אמר רב: השוחט צריך שיקבל את כל דמו של פר.[4] שנאמר "ואת כל דם הפר ישפוך".

ומקשינן: **והא** פסוק זה — **בשפיכת שיריים כתיב**, ולא בדין קבלת הדם!

ומתרצינן: **אם אינו ענין** לפרשו **לשפיכת שיריים**, מאחר ולא יתכן שאמרה תורה לשפוך את כל הדם, **דהא ליתיה לכוליה דם** שנתקבל בכלי, שהרי נחסר ממנו מה שנתן על קרנות המזבח, **תניהו ענין** לדורשו **בקבלה**, ללמד שצריך שיקבל את כל הדם.[5]

אמר רב יהודה אמר שמואל: השוחט צריך מיד בסיום השחיטה **שיגביה סכין** השחיטה **למעלה**, בכדי שלא יפול מהדם שבסכין למזרק שנתקבל בו דם הפר. והטעם לזה, **שנאמר "ולקח מדם הפר"**, ודרשינן, **מדם הפר** בלבד יקח, **ולא מדם הפר ודם של דבר אחר.**[6] ודם הסכין נחשב דם של "דבר אחר", ופסול.[7] ולכך יש להמנע מלערבו עם דם

ואמר הגרי"ז, שמן הפסוק "דם מהפר יקבלנו" המובא בסוגייתנו נלמד שהוא דין בסדר העבודה שיתקבל הדם מהפר לכלי, ואילו מן הדרשה שבתורת כהנים נלמד פסול על הדם, שאם אינו במקום הראוי לקידוש חל בו פסול. ולפי זה ביאר הגרי"ז את דברי התורת כהנים שהביאה דרשה מיוחדת להכשיר את הדם הנשפך מהכלי לאחר שכבר התקבל, והיינו משום שהיה מקום לומר כי מאחר ולמדנו שכשאין הדם נמצא במקום הראוי לקידוש הרי הוא נפסל, הרי שיש לו להימצא בכלי כל הזמן, ואם נשפך ממנו יפסל, ולזאת גילה הפסוק שאינו נפסל באופן זה.

4. .**הרדב"ז** ועוד אחרונים, העלו מלשון הרמב"ם [הלכות מעשה הקרבנות פרק ד' הלכה ח'] שדין זה הינו לכתחילה, אבל בדיעבד מועילה קבלת מקצת הדם אם יש בו שיעור הזאה. ובפחות משיעור הזאה לא נתקדש הדם כלל.

5. נסתפק **החזון איש**: האם רשאי לקבל את כל הדם בכמה כוסות, או שצריך לקבל את כולו בכלי אחד. וצדדי הספק הם: האם קבלת כל הדם הינה דין במצוות קבלה, שענינה לקבל את כל הדם, וכל שקיבל את כולו, אפילו קיבלו בכמה כוסות קיים מצוות קבלה, או שענינו של דין זה הוא, שבשעת הזאות הדם על המזבח מהכלי צריך שיהיה בו כל הדם, ולכך צריך שיהיה כל הדם בכלי אחד.

ובחידושי **ר' אריה לייב** [סימן יח], העלה שני ענינים במצוות קבלת כל הדם: **א.** דין הדם שיתקבל כולו, ומצד זה רשאי לקבלו בכמה כוסות, כיון שמכל מקום נתקבל כל הדם. **ב.** דין בעבודת הקבלה, שצריכה להיעשות בכל הדם. וכאשר מקבל בכמה כוסות, הרי שכל קבלת דם בכוס הינה עבודת קבלה לעצמה. ונמצא שבאף אחת מהן לא נתקיימה עבודת קבלה בכל הדם, ולכך יש לקבל את כל הדם בכלי אחד.

6. הקשו **התוס'** [בד"ה גורעין], מאחר ודרשה הגמרא שדם שעל הסכין פסול, כל שכן שדם הנשפך יפסל, ומדוע הוצרכנו לדרשה מיוחדת של "דם מהפר יקבלנו" לפסול דם הנשפך? ותירצו בתירוצם הראשון, שהיה מקום לומר שדם סכין גרוע מדם הנשפך כיון "שהתקבל בפסול". ותמה ה**אבי עזרי** [תליתאה,הלכות מעשה הקרבנות, פרק ד' הלכה ח'], וכי יש לנו פסוק שדם שעל הסכין פסול? והרי כל פסולו הוא משום שאין זו קבלה, ובמה גרוע דם זה מדם הנשפך? וכתב לבאר, כי כשם שמבואר בגמרא לעיל שהולכה שנעשתה על ידי זר הפסול לעבודה אי אפשר לתקנה ולהוליך שוב את הדם על ידי כהן כשר, על אף שאין הולכת הזר פוסלת את הקרבן אלא שהיא עבודה פסולה, והטעם בזה הוא, משום שלאחר שכבר נעשתה הולכה בדם, שוב אין הולכה אחר הולכה. והוא הדין לענין קבלה, דם שכבר התקבל, לא שייך לעשות בו שוב קבלה. ולכן, היה מקום לומר שדווקא דם שעל הסכין נפסל, משום שנחשב שכבר "נתקבל" הדם בסכין, אלא שאין קבלה זו מועילה [שהרי אף אם הסכין היה כלי שרת, מכל מקום הדם שעליו אין בו שיעור הזיה]. מה שאין כן דם הנשפך, שלא התקבל כלל, היה מקום לומר שיכולים לקבלו מהרצפה, ולכך צריך פסוק מיוחד הפוסל אף את הדם הנשפך.

7. יש לחקור, אם פסול זה של דם שעל הסכין, הוא מחמת שלא נתקבל הדם בכלי ישירות מהפר אלא מהסכין, וכאותו פסול של נשפך הדם, או שהוא דין חדש לעצמו, ולא שייך לדין נשפך הדם.

ובכתבי **הגרי"ז**, הוכיח מדברי התוס' [בד"ה גורעין] שהקשו, מאחר ודרשה הגמרא שדם שעל הסכין פסול, כל שכן שיש לפסול דם שנשפך לרצפה, ומדוע הוזקקנו לדרשה מיוחדת של "דם מהפר יקבלנו" לפסול דם הנשפך? ותירצו בתירוצם השני,

השחיטה.

ודנה הגמרא: **ודם סכין — במאי מקנח ליה?** והרי אין לקבלו לכלי.[8]

אמר אביי: מקנח את דם הסכין **בשפת מזרק**, ולא בתוכו, **כדכתיב** בספר עזרא [פרק א] שקרויין המזרקין **"כיפורי זהב"**, על שם שמקנחים בהם הדם, ובכמה מקומות מצינו ש"קינוח" קרוי כיפור.

אמר רב חסדא אמר רב ירמיה בר אבא: השוחט
כה-ב **צריך שיתן ורידין** שבצואר הבהמה וכן את שני סימניה הנשחטים **לתוך הכלי** שמקבל בו הדם, ובכך מקיים היטב דין קבלה מהפר ללא הפסק בין הכלי לפר.[9] ואין הכוונה שיתן הורידין לתוך דפנות הכלי, שאי אפשר לעשות כן, אלא יתנם מעל הכלי כנגד אוירו ולא מצידו, כי האויר שמצדו מפסיק בין הפר לכלי, ואין כאן קבלה מהפר אלא מהאויר.

איתמר נמי: אמר רב אסי אמר רבי יוחנן: ורידין צריך שיראו את **אויר** הכלי, והיינו מה שאמרנו שיתנם מעל הכלי[10].

בעא מיניה רב אסי מרבי יוחנן: אם **היה** הכהן **מקבל** את הדם במזרק, **ונפחתו שולי מזרק**, שנשברה תחתית המזרק **עד שלא** הספיק **להגיע הדם לאויר** דפנות המזרק, והוא עדיין כנגד אוירו מלמעלה, וכיון שנשברה תחתית המזרק, נשפך הדם לרצפה, **מהו** דינו?

האם מצב הדם כשהוא ב**אויר** הכלי מלמעלה, אף על פי **שאין סופו לנוח** בכלי, שהרי קרקעיתו עתידה ליפול קודם שינוח הדם בתוכו, **כמונח** בכלי **דמי**, ונחשב שהתקבל הדם בכלי, ולאחר מכן נשפך הדם מהכלי לרצפה, וכשר.

שלולי דרשת "דם מהפר יקבלנו", היינו לומדים בדרשת "מדם הפר ולא דבר אחר" לפסול רק דם הנשפך, ולא היינו יודעים לפסול דם שעל הסכין. ומכאן ראיה, שפסול דם הסכין שונה מפסול דם הנשפך, שהרי אין ללמוד אותם זה מזה. והקשה הגרי"ז: מאחר ופסול דם הנשפך הינו מחמת שלא נתקבל הדם בכלי מהפר, הוא הדין בדם שעל הסכין, יש לנו לפוסלו מאותו הטעם שפסלנו את הדם הנשפך?

ותירץ, כיון שהסכין נמצאת בצואר הבהמה, לא נחשב הדם שעליה כמי שפרש מהבהמה אלא נחשב עדיין בתוך הצואר, וכשמקבלו בכלי, נחשב שקיבלו מהפר ולא מהסכין, ולכן, אין לפוסלו מטעם נשפך הדם. ורק בדרשת "מדם הפר ולא מדם הפר ודבר אחר" התחדש דין נוסף, שגם דם שהוא על הסכין פסול לקבלה.

אולם, דעת **הקרן אורה**, שדרשת "מדם הפר ולא דבר אחר" אינה דרשה חדשה הבאה לחדש פסול נוסף של דם שעל הסכין, אלא בין דם שעל הסכין ובין דם הנשפך, שניהם נלמדים מדרשה אחת, שענינה "דם מהפר יקבל ולא מדבר אחר", ופסול שניהם הוא מחמת שלא נתקבל הדם לכלי מהפר. ולא נתחדש בדין דם שעל הסכין אלא ענין זה, שצריך להגביה את הסכין בכדי שלא יפול מהדם שעל הסכין לתוך הכלי.

8.הקשה ה**מקדש דוד** [פרת חטאת, נא א], מדוע אינו יכול לקנח הסכין במפה או במה שירצה? ותירץ, היות והדין הוא שהסכין מקדש את הדם, הרי שגנאי הוא להורידו ולקנחו בכלי חול, ולכן יש לקנחו בכלי שרת דווקא. ומוסיף עוד: דווקא בשפת מזרק היה מקנח, כיון שהמזרקות היו מיוחדים לדבר זה, וכמו שהביאה הגמרא שקרויים כפורי זהב על שם שהיו מקנחים בהם את הדם.

ו**הרדב"ז** כתב, שאמנם דם שעל הסכין אינו ראוי לזריקה מאחר ולא נתקבל בכוס כדינו, אבל מכל מקום, דינו להישפך ליסוד, כיון שנתקדש על ידי הסכין. ולכך יש לקנחו בשפת מזרק, ולשופכו ליסוד עם שיירי הדם שבמזרק.

9. כך פירש רש"י דין זה. וכתב ה**שפת אמת**, שפירש כן על פי מה שכתב לקמן [לגבי מה שאמרה הגמרא "חבית" בעי מיניה, ופשט ליה "מזרק" ופירש שם רש"י], שכאשר הדם מזנק לכלי מן האויר, לא נחשב קבלה מהפר אלא מהאויר [אם לא שנאמר אויר שסופו לנוח כמונח דמי], ולכן צריך שיהיו הורידין סמוכים לכלי.

אולם, מלשון ה**רמב"ם** [הלכות מעשה הקרבנות, פרק ד' הלכה ח'] נראה, שטעם דין זה הוא בכדי שיתקבל כל הדם. וכתב ה**שפת אמת**, שזהו לפי הלשון הראשון בגמרא לקמן, הסוברת שכל זמן שהדם באויר ולא נח, נחשב דם מהפר, ורק במקום שנח על הרצפה יש בו פסול נשפך. וכתב עוד, שלפי רש"י דין זה מעכב אפילו בדיעבד, שהרי אם לא נתקבל מהפר, פסול, אולם לשיטת הרמב"ם יש להכשיר בדיעבד אם לא נתן הורידין לכלי שהרי אף קבלת מקצת דם מועילה בדיעבד. ועיין ב**אבן האזל** [הלכות מעשה הקרבנות, פרק ד' הלכה ט'] שהעלה שאף לרש"י אין דין זה של קבלה מהפר ללא הפסק אויר מעכב, והוא רק לכתחילה, וכלשון רש"י: "דניהוי קבלה מהפר שפיר".

10. כן פירש רש"י. ו**באבן האזל** [שם] הביא את לשון הרמב"ם שחולק וסובר שיש ליתן הורידין לתוך דפנות הכלי ממש. וכתב עוד, שבדבר זה חולקים רב ירמיה בר אבא ורב אסי, שלרב ירמיה בר אבא יש ליתנם לתוך הכלי ממש, ולמעלה מהכלי לא יועיל, כיון שנחשב קבלה מהאויר ולא מהפר, ולרב אסי מועיל אף למעלה מהכלי, משום שאויר כלי ככלי.

או שנאמר, **לא כמונח דמי**, ולא נחשב שהתקבל הדם בכלי, ונמצא שנשפך מצואר הבהמה הישר לרצפה, ופסול.[11]

ובאופן שהגיע הדם לתוך אויר המזרק, ולא הספיק לנוח בקרקעיתו עד שנשברה, לא הסתפק רב אסי כיון שמשנכנס הדם בין דפנות המזרק, נחשב קבלה, ואין צריך שינוח בקרקעיתו.[12]

אמר ליה רבי יוחנן לרב אסי: **תניתוה**, שנינו את פתרון הבעיה הזאת בברייתא השנויה לגבי קידוש מי חטאת:

דתניא, אמרה תורה, שכדי לקדש "מי חטאת" [שמערבים בהם את אפר השריפה של פרה אדומה, ומזים אותם על טמאי מת לטהרם], יש לקבל "מים חיים אל כלי". והיינו, לקבל את מי המעיין, הנקראים "מים חיים", היישר ממקור נביעתם של המים אל כלי המיועד לקבל את המים לשם קידוש מי חטאת, ואם ישאב את המים או יקבלם בכלי שלא לשם קידוש מי חטאת, יפסלו המים.

ולכן, **חבית שמונחת תחת הזינוק**, צינור של מי מעיין, המקלח מים מגובה הר זקוף למרחוק, והחבית לא הונחה שם לשם קידוש מי חטאת, הרי **מים שבאו בתוכה** בין דפנותיה של החבית, אף שלא נחו בקרקעיתה, **וכן** מים **שבחוצה לה**, שהגיעו כנגד אוירה מלמעלה, **פסולין** לקידוש מי חטאת, ולא יועיל לתת כלי אחר לתוכה או מעליה כדי לקבל את המים לשם קידוש מי חטאת.

כי מים אלו, כבר בעודם באויר נחשבים הם כמונחים בחבית, וכיון שהחבית לא הונחה שם לשם קידוש מי חטאת, הרי המים אינם נחשבים עוד כ"מים חיים", אלא הרי הם כמי שהונחו בחבית שלא לשם קידוש למי חטאת. ולכן, גם אם יתן עתה שם כלי אחר, או יאחזנו בידו לשם קבלת מי החטאת, פסולים המים, עקב היותם נחשבים כמי שהונחו בחבית שלא לשם קידוש.

ומכאן הוכיח רבי יוחנן שדבר הנמצא כנגד אויר הכלי מלמעלה, נחשב כמונח בכלי.

וממשיכה הברייתא: אבל, אם **צירף פיה**, הצמיד את פי החבית אל מתחת **לזינוק**, באופן שאין מרחק של אויר [בגובה הזינוק] המפסיק בין פיה שלמטה לזינוק שמעליה, הרי רק ה**מים שבאו בתוכה**, בתוך אויר דפנותיה, **פסולין**, כיון שכבר נתקבלו המים בתוכה שלא לשם קידוש מי חטאת. **ואולם**, המים **שבחוצה לה**, שעדיין מצויים בתוך הזינוק עצמו, אף שהם כנגד אוירה מלמעלה, **כשרין**, כיון שעדיין לא יצאו המים ונפרדו מהזינוק, ואין הם מצויים תלושים באויר עד שנחשיבם כמונחים בחבית שתחתם.

ומקשינן: **האי מאי!?** איזו ראיה יש מברייתא זו לבעייתו של רב אסי? והרי הוא **בעי מיניה** מרבי יוחנן מה הדין **באויר שאין סופו לנוח**, כגון כשנפחתו שולי המזרק, שאז הדם שבאויר לא היה עתיד ואף לא ראוי לנוח במזרק, שהרי נתקלקל ולא היה ראוי לקבלה, **ואילו** רבי יוחנן **קא פשט ליה** ממקרה של **אויר שסופו לנוח**, והיינו המקרה של חבית, שאמנם גם בזה סופם של המים שלא נחו

---

11. כתב ה**אבן האזל** [שם], שספק הגמרא הוא על הזמן שנמצא הדם באויר מעל המזרק, קודם שנפחת, אבל לאחר שנכנס הדם לאויר דפנות המזרק, לא יתכן לדון אם אויר שאין סופו לנוח כמונח דמי, כיון שכבר נפחת המזרק ואינו ראוי לקדש הדם בתוכו. אולם כתב, שהרמב"ם, הסובר שקבלת הדם נעשית באופן שנותן הורידין לתוך הכלי, הרי שבהביאו [בהלכות מעשה הקרבנות, ד ט] דין זה של נפחתו שולי הכלי ופסק בזה שפסול, צריך לומר בדבריו, שמדבר באופן שנפחתו שולי מזרק קודם שיצא הדם מהורידין לאויר הכלי, שאם לא כן, נמצא שכבר נתקבל הדם בכלי קודם שנפחתו שוליו, ומדוע יפסל. וכן פשטות לשון הרמב"ם שהקדים לדין זה של נפחתו שולי הכלי וכתב: "אויר כלי הרי הוא ככלי". ומשמע שמדבר על אויר של תוך הכלי. ומה שאמרנו שבאופן זה לא יועיל כיון שאין הכלי ראוי לקדש, צריך לומר, שהרמב"ם מדבר באופן שלא נפחתו שוליו לגמרי עד שאין הוא ראוי לקבלה כלל, אלא שצד אחד מהשולים נפחת, באופן שאם יטה הכלי, יתקבל בו הדם. ובזה פסק, שהדם בעודו באויר הכלי בין דופנותיו, כיון שאין סופו לנוח בו, לא נחשב כמונח.

12. כתב ה**פנים מאירות**, שמצוות קבלה מתקיימת רק על ידי שהדם מונח בשולי הכלי. ומה שנחשבת קבלה אף בשנכנס הדם לבין דפנות הכלי, הוא מפני שבעודו באויר נחשב כמונח בשוליו. ומבאר, שהכרח הגמרא לכך הוא, שאם לא נאמר כן, נמצא שבכל קבלה לא הגיע הדם מהפר אלא מהאויר, ורש"י כתב לקמן שקבלה מהאויר פסולה, ובהכרח שבין דפנות הכלי נחשב כמונח בשוליו, ולכן נחשב קבלה מהפר.

אולם, ה**חק נתן** וה**שפת אמת** כתבו, כי הטעם שבין דפנות הכלי נחשב קבלה, אינו מחמת שנחשב מונח בשוליו, אלא שמצוות קבלה מתקיימת בזה שהגיע הדם לבין דפנות הכלי, ואין צריך שינוח בשוליו.

בחבית, אבל יתכן להחשיבם כמונחים בחבית מחמת שראויין היו להיות מונחים בה, שהרי החבית היתה שלמה וראויה מצד עצמה לקבל את המים, אלמלא שזה קיבלם ומנע מהם ליכנס לתוכה.[13]

ומתרצינן: רב אסי **תרתי קא בעי מיניה**: א. אויר שאין סופו לנוח כמונח דמי או לא. ב. **אם תימצי לומר אויר שאין סופו לנוח לאו כמונח דמי, אויר שסופו לנוח, מאי?** האם נחשב כמונח או לא, ורבי יוחנן הוכיח מהברייתא רק לגבי הבעיה השניה, שבחבית למדנו כי במקום שסופו לנוח, נחשב כמונח.

רב יוסף מתני את הנידון בין רב אסי ורבי יוחנן **הכי**, כפי שאמרנו.

רב כהנא מתני את דבריהם באופן שרב אסי לא שמע ברייתא זו של חבית, ומשום כך **חבית** שמונחת תחת הזינוק, מים שחוצה לה כנגד אוירה, **בעא מיניה**, מהו לקבלם לשם מי חטאת, **ופשט ליה** רבי יוחנן מברייתא זו של **חבית**, האומרת שפסולין.

ואילו **רבה מתני** את דבריהם בצורה שונה: רב אסי, **חבית בעא מיניה** כדברי רב כהנא, **ופשט ליה** רבי יוחנן, שיש לך ללמוד דבר זה מקבלת הדם **במזרק.**

שהרי וכי **אי אתה מודה במזרק, שאי אפשר לו** לקבל הדם **בלא זינוק** של הדם באויר שכנגד המזרק!? שאף אם שוחט כנגד אויר הכלי, באופן שמצמיד שפת הכלי למקום השחיטה, אין הדם יורד ממקום השחיטה לכלי אלא מקלח באויר מלמעלה לרוחב הכלי ואחר כך יורד לכלי, ונמצא שיורד מהאויר ולא ישירות מהפר,[14] והרי אמרה תורה דם מהפר יקבלנו ולא מהאויר, אלא בהכרח אתה אומר, שמצב הדם באויר נחשב כמונח בכלי, ומכאן תלמד לגבי חבית, שאויר שסופו לנוח כמונח דמי, ופסולים המים למי חטאת.

תנן התם במסכת פרה [ו ד]: היה קילוח מים יורד מהר מעוקם, באופן שאין הוא יורד לחבית המונחת, **ונתן** סמוך למים את **ידו או רגלו, או עלי ירקות** הראויין לאכילה ומקבלים טומאה, ועשאן כעין מרזב, **כדי שיעברו** דרכם **המים לחבית** לשם קידוש מי חטאת, הרי מים אלו שבחבית **פסולין.** משום שהוויית מים אלו אל הכלי היתה באמצעות דבר המקבל טומאה. אבל, אם נתן שם **עלי קנים ועלי אגוזים,** שאין הם ראויין לאכילה ואינם מקבלים טומאה, הרי שהמים **כשירין!**

זה הכלל, דבר המקבל טומאה, אם באו על ידו

13.כתב ה**חזון איש**, שלדברי רש"י שהעמיד הסוגיא באופן שנשפך הדם לרצפה ולא נתקבל כלל בכלי, נמצא שבמקום שלא נפחתו שולי הכלי, אלא המקבל עצמו סילק הכלי קודם שהגיע הדם לתוכו, יהיה כשר, כיון שהדם בעודו באויר, היה סופו לנוח אלמלא בא זה וסילק הכלי, וכשם שבחבית נחשב סופו לנוח, כי מה שלא נח בסוף הוא רק מחמת שבא זה וקלקל, הוא הדין בזה.

ובעיקר שיטת רש"י בסוגיא, תמה ה**חזון איש**, מדוע בחבית נחשב אויר סופו לנוח ואילו נפחתו שולי הכלי נחשב האויר אין סופו לנוח? הרי אם דנים על האויר כלפי מצבו בתחילה, בשניהם סופו לנוח, כי עדיין לא נשבר הכלי, ועדיין לא נתן כלי להפסיק בין הזינוק לחבית, ואם הנדון הוא כלפי מה שיקרה בסוף, בשניהם אין סופו לנוח. בכלי, מחמת שנפחתו שוליו. ובחבית, מחמת שנתן כלי אחר לקבל המים. ועוד תמה, שאין זה מסתבר שיתקדש הדם באויר מחוץ לדפנות הכלי, ורק באופן שבסופו נתקבל לכלי שייך לדון שנתקדש למפרע בעודו באויר.

ולכך מבאר את ספק הגמרא באופן שכאשר נפחתו שולי הכלי, הניח תחתיו כלי אחר וקיבל בו את הדם, ונסתפקה הגמרא, שהיות ומלכתחילה לא היה סופו של הדם לנוח בכלי השני, מהווה האויר הפסק לגביו, ונמצא שקיבל הדם מן האויר שהפסיק בין הפר לכלי, ואין כאן קבלה מהפר. או שנאמר, שכל אויר שנצרך לקבלה אינו הפסק ונחשב כמונח במקום שבו עתיד לנוח, ויש כאן קבלה מהפר. והוכיחה הגמרא מחבית, שפוסלת המים הגם שאין סופם לנוח בה, וראיה שאויר שאין סופו לנוח, כמונח דמי.

ודוחה הגמרא, כי מה שבחבית נחשב האויר כמונח, הוא מפני שסופו לנוח, שהרי בתחילת זינוק המים קודם נתינת הכלי, היה סופם לנוח בחבית, ולכך נחשב כמונחים בה. ואמנם, עדיין נחשבים מים חיים, כל זמן שלא הופסקו מן המעיין, אבל, כיון שענין מילוי מי חטאת הוא למלאותם בכלי לשם קידוש, וכאן נעשה כבר תחילת המילוי בחבית שלא לשם קידוש, נמצא שבנתינת הכלי הינו ממלא מן החבית לכלי, ואילו בנפחתו שולי הכלי, הספק הוא על אויר שאין סופו לנוח, שכל זמן שלא נתן כלי שני, לא היה סופו של הדם לנוח בו אלא בכלי ראשון, ובזה נסתפקנו אם אויר כזה מהוה הפסק לכלי. ומה שנדון הדם כמונח בכלי ראשון, לא יפסול על ידי שנאמר שנחשב כממלא מכלי ראשון לכלי שני, כיון שכלי ראשון הינו גם כן כלי כשר, ולא נפסל הדם מחמת שהונח בו, הגם שהנחה זו לא נחשבת קבלה.

14. כתב ה**אבן האזל** [בהמשך לדבריו שהובאו לעיל], שלדברי הרמב"ם הסובר שיש ליתן הורידין לבין דפנות הכלי ממש, ושכן סובר רב ירמיה בר אבא, הרי שאין להכריח כלל ממזרק שמועיל אויר שמלמעלה להיחשב כמונח, ולכך פירש, שהספק האמור במזרק על אויר שמעליו הינו רק לרב אסי הסובר

המים אל הכלי, **פסולין** המים. אבל אם באו על ידי **דבר שאינו מקבל טומאה,** הרי המים **כשירין.**

ודנה הגמרא: **מנא הני מילי** שדבר המקבל טומאה המהווה את המים, פוסל?

ומבארת: **דאמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בר אבא: אמר קרא** [ויקרא יא] **"אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור"**, ומתיבת "יהיה" דורשים, **שהוייתן** של מים המטהרים אחרים, כגון מקוה, או מי חטאת, **על ידי טהרה תהא!** והיינו, כשאתה מהווה אותם להיות מקוה או מים קדושים, עליך להוות אותם על ידי דבר שאינו מקבל טומאה.[15]

אמר רבי חייא אמר רבי יוחנן: זאת אומרת, הלכה זאת, הפוסלת את המים שבאויר כאשר עברו המים לכלי על ידי נתינת ידו, מלמדת כי דבר הנמצא **באויר כלי, כמונח בכלי דמי.** שהרי לא ירדו ושתתו המים מידו היישר לתוך החבית, מיד ללא הפסק, אלא על ידי נתינת ידו קילחו ובאו המים אל האויר שמעל החבית, ומשם עברו בקילוח על פני רוחבה, לתוכה. ואם תאמר שהנמצא מעל אויר הכלי אינו כמונח בכלי, נמצא שבאו המים לכלי מן האויר ולא מידו, ואין להם להיפסל בכך [כי אם יתן האדם את ידו לתוך זרם מים, והם ימשיכו לזרום הלאה, ואחר כך יבואו לכלי, לא יפסלו בכך המים]. אלא בהכרח, אויר כלי ככלי, ולכן העברת המים מיד האדם אל האויר שמעל החבית, נחשבת כהכנסתם לתוכה, והיא נעשית באמצעות ידו.

אמר ליה רבי זירא לרבי חייא בר אבא: אין זו ראיה, **ודלמא** הלכה זו של נתן ידו, עוסקת **באופן** שקילוח המים **שותת** ישירות מידו אל תוך דופנות החבית, ולא היתה ידו מוגבהת מעליה.

אמר ליה רבי חייא בר אבא: **תרדא,** שוטה! והרי לשון המשנה הוא "נתן ידו **כדי שיעברו מים לחבית"**, **תנן.** ומתיבת "שיעברו" משמע שלא נפלו המים ושתתו מידו לתוך החבית מיד, אלא על ידי נתינת ידו עברו לחבית בקילוח על פני רוחבה מלמעלה.

ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: מה ששנינו במשנה שעלי אגוזים אינם מקבלים טומאה, **מעדותו של רבי צדוק נשנית משנה זו.**

דתנן [עדויות ז ד]: **העיד רבי צדוק על הזוחלין** מי מעיין **שקילחן** והמשיכן אל המקוה **ב**אמצעות **עלי אגוזין,** שעשאן כמרזב והמשיך דרכם את המים לכלי, **שהן כשירין** לטבילה. כיון שעלי אגוזים אינם מקבלים טומאה, ולא נעשתה הויית המקוה על ידי דבר המקבל טומאה. וכך העיד: **זה היה מעשה ב**מקום הקרוי **אוהלייא, ובא מעשה לפני חכמים** סנהדרין ש**בלשכת הגזית, והכשירו.**

אמר רבי זירא אמר רבי יוחנן: הצורם אזן הפר לאחר שחיטה, ונעשה בעל מום, **ואחר כך קיבל דמו, פסול** הקרבן, משום שגם בשעת קבלה צריך שיהיה הקרבן שלם, **שנאמר** [ויקרא ד] **"ולקח מדם הפר"**, ומהאות ה"א של תיבת "הפר" דורשים — **פר שהיה כבר!** דהיינו שצריך שיהא הפר שלם בשעת קבלה, כפי שהיה בשעת שחיטה.[16]

ודנה הגמרא: **אשכחן קדשי קדשים,** שבהם נאמר הכתוב. אבל **קדשים קלים, מנלן** דין זה?

אמר רבא: תניא, נאמר בקרבן פסח, שהוא קדשים קלים [שמות יב] **"שה תמים זכר בן שנה"**, מלמד הכתוב שצריך **שיהא תמים ובן שנה.**

שנותן הורידין מעל אויר המזרק, אולם רבה ורב כהנא, אינם סוברים כן, אלא כרב ירמיה בר אבא, הסובר שלא מועילה נתינת הורידין מעל הכלי אלא יש ליתנם בתוך אויר דופנותיו, ולכך, הספק בחבית היה רק על מים שכבר נכנסו לתוך אוירה, ועדיין לא נחו בה, אם נחשב כמונחים או לא. ועל כך פשט ממזרק, שודאי דם שנכנס לתוך אוירו כבר נתקדש, ובהכרח שהוא משום שנחשב כמונח.

15. הקשה **הקהילות יעקב** [סימן י"ט] בשם **הגר"ח** מבריסק, שלפי דברי הגמרא נמצא שרוב המקוואות שבעולם פסולות, מאחר והכותל של הבנין מעמידם, והכותל הינו דבר המקבל טומאה, שהרי הכותל הוא דבר הנטמא בנגעי בתים? וכתב לתרץ, שרק דבר הראוי לקבל טומאה במצבו הנוכחי פסול להעמדת מקווה, אבל כותל של בנין אינו מקבל טומאה עד שיתהווה שינוי בגוף הבית על ידי שיעלה בו נגע, ונמצא שבמצבו הנוכחי אין הוא מקבל טומאה, ולכן נחשב הויה על ידי טהרה. אולם הביא בשם בנו הגר"ח שהוכיח מסוכה, שאם סיככה בדבר טווי פסולה משום שהוא דבר המקבל טומאה כיון שנטמא בנגעים, הרי שאף דבר זה נחשב דבר המקבל טומאה.

ובאופן אחר כתב לישב, על פי דברי הרא"ש כי רק בהולכת המים למקווה יש פסול שלא יעשנו על ידי דבר המקבל טומאה, אבל העמדת המקווה עצמה שאין הכותל עשוי אלא למנוע קלקול המים אין בזה פסול של דבר המקבל טומאה.

16. רש"י כתב שצורם אזן הינו מום. ובכתבי **הגרי"ז** חקר בפסול צורם אוזן, האם ענינו, פסול מום, שנתחדש שגם לאחר

אלא שפסוק זה מלמד רק **בשעת שחיטה,** שהרי בסוף הפסוק שלפניו נאמר "תכוסו על השה", והיינו שחיטה, וסמך לזה הכתוב "שה תמים", ואם כן מצינו רק שצריך שיהיה תמים בלא מום ושיהיה בן שנה בשעת שחיטה. אבל **בקבלה, בהולכה,** וכן **בזריקה, מנין** שצריך שיהיה תמים ובן שנה?

תלמוד לומר "יהיה", ודרשינן, **כל הוייתו,** עבודותיו של קרבן פסח, **לא יהיו אלא תם, ובן שנה.**

איתיביה אביי לרבא מהא דתניא: **רבי יהושע אומר: כל הזבחים שבתורה** שנאבד הבשר והחלב או נטמא קודם זריקה, **שנשתייר מהם כזית בשר או כזית חלב** בלבד — **זורק את הדם!** אבל אם לא נשתייר מהם כלום, אינו זורק, משום שנאמר "ועשית עולותיך הבשר והדם", מלמד הכתוב שאם אין בשר אין דם!

ומכאן מקשה אביי לרבא, הסובר שבכל עבודות הקרבן יש לו להיות שלם, שהרי אין לך בעל מום גדול מזה שלא נשתייר ממנו אלא כזית בשר, ובכל זאת זורק את הדם [אבל לרבי זירא לא קשה, כי הוא לא אמר אלא בקבלה, ורק לרבא שדרש מהפסוק את כל העבודות, קשה].

אמר ליה רבא לאביי: **תרגומא,** יש לך לפרש את הברייתא שהבאת הדורשת מהכתוב שכל הוויותיו יהיו בתמים ובן שנה כשעת שחיטה, רק **אבן שנה,** על דין בן שנה, לפי שסמוך לו נכתבה תיבת "יהיה", ולומר, שאם נכנס לשנתו השניה לאחר השחיטה קודם שהסתיימו עבודותיו, פסול. אבל תמים, אין צריך שיהיה אלא בשעת קבלה.[17] והגם שלא נאמר הפסוק לגבי תמים, יש לנו ללמוד דין זה מקדשי קדשים, שהואיל וגילתה שם תורה בדרשת "פר שהיה כבר" דין זה של תמים בשעת קבלה, הוא הדין בקדשים קלים.

ותמהה הגמרא: וכי למה צריכים אנו לרבות שיהיה בן שנה בשעת שאר העבודות כבשעת שחיטה? והלא כיון שבשחיטה היה בן שנה, הרי לא יתכן שבשאר עבודות לא יהיה בן שנה, **ומי איכא מידי דבשעת שחיטה** הוא **בן שנה, ובשעת הולכה וזריקה** יהיה **בן שתים!?**

ומתרצינן: **אמר רבא: זאת אומרת, שעות פוסלות בקדשים!** והיינו, שלענין בן שנה האמור בקדשים, מונים אף את שעותיו של הקרבן, ואם נולד היום בשעה תשיעית ולשנה הבאה נשחט באותה שעה, אסור לזרוק דמו בשעה עשירית, כיון שכבר עברה

שחיטה יש פסול מום בקרבן, [ולא יפסול בזה אלא חסרון הפוסל בהלכות מומין], או שהוא פסול חדש, שצריך שיהיה לאחר השחיטה אותו פר שהיה מקודם, וכשנחסר ממנו אפילו משהו אין הוא הפר שהיה מקודם, ופסול. וכן נסתפק **הקרן אורה** אם צריך מום הפוסל בהלכות מומין או די בחסרון כל שהוא. והעלו מלשון **הרמב"ם** [הלכות פסולי המוקדשין, פרק א', הלכה כ"ט], שהוא פסול חדש שצריך שתהא הבהמה לאחר שחיטה כמו שהיתה מקודם. אולם, מכל מקום כתבו, שאף בדין זה של פר שהיה מקודם, לא יפסול אלא חסרון הפוסל בהלכות מומין, כי אם בהלכות מומין הוא כשר, לא נחשב חסרון. **והגרי"ז** הוסיף, שמאידך גיסא, אם יהיה בו מום הפוסל בהלכות מומין, אולם אין בו חסרון, לא יפסל, כיון שלא נחסר ממנו, והינו עדיין פר שהיה מקודם.

וה**מנחת חינוך** [מצוה רפ"ז אות ח'] כתב שהמטיל מום לאחר שחיטה חייב משום מטיל מום בקדשים, כי מאחר ולמדנו שקודם קבלה הרי הוא כקודם שחיטה לענין מום הרי שהושוו לכל הדינים, ואם יקריבהו אחר כך גם כן יהיה חייב. אולם במצוה רפ"ח, אות ב'] כתב שהזורק דם של בהמה זו שנעשתה בעלת מום לאחר השחיטה אינו עובר משום זריקת דם בעל מום, כי לאחר השחיטה לא שייך בעל מום אלא שגזירת הכתוב היא רק לפוסלו משום פר שהיה כבר, ולכאורה דבריו סותרים אלא את אלו.

17. מגירסת רש"י שלפנינו עולה כי פסול זה של צורם אזן הינו רק על שעת קבלת הדם ולאחר מכן לא נפסל עי"ז. ויעויין **בשיטה מקובצת** שעולה מדבריו שאף בהולכה יש פסול זה, ומשום שכל הפסול בקבלה פסול אף בהולכה כפי המבואר בגמרא לעיל [דף ד א].

ובכתבי **הגרי"ז** תמה על דבריו, שהרי פסול צורם אזן אינו פסול במעשה העבודה על ידי שנאמר שעבודת הקבלה צריכה להיעשות בפר שלם, אלא הוא דין בקרבן, שיהא שלם עד לאחר קבלת הדם, וכיון שאין זה פסול בעבודת הקבלה לא יועיל כאן הכלל שכל הפוסל בקבלה פוסל גם בהולכה. ומלבד זאת, לא שייך כלל שיחול פסול זה על שעת הולכה, שהרי הולכה הינה עבודה שאפשר לבטלה, והיינו שאם יעמוד לצד המזבח ויקבל את הדם, יזרקנו ללא הולכה. ומאחר ואמרנו שצורם אזן אינו פסול בעבודה עצמה אלא הוא רק דין בקרבן שצריך להיות שלם עד לאחר זמן זה, הרי שלא שייך שיחול דין בקרבן להיות שלם עד לאחר ההולכה כיון שכלל אינה מוכרחת להיות, ושיפסל מחמת זה. והעלה מלשון **הרמב"ם** [הלכות פסולי המוקדשין, פרק א' הלכה ל'] שלא נקט הולכה לענין פסול זה.

שנתו.[18] והטעם, משום שנאמר בו "בן שנתו", ודורשים: שנתו שלו, ולא שנה של מנין העולם. ולכן אף שמנין העולם הוא מתשרי, לגבי קרבן יש למנות את שנתו מיום שנולד, מעת לעת לשעה שנולד בה.

אמר רבי אמי אמר רבי אלעזר: היתה בהמת הקרבן עומדת כאשר **היא בפנים** העזרה, **ורגליה בחוץ** לעזרה, **וחתך** את רגליה, **ואחר כך שחט, כשירה.** כי דם הרגלים העומדות בחוץ למרות שנפסל משום "יוצא", לא נתערב בדם שבמזרק [ולקמן מקשינן, מדוע אינה נפסלת משום בעלת מום].

כו-א אבל, אם **שחט** את הבהמה **ואחר כך חתך** את רגליה, הרי היא **פסולה!** שהרי דם הרגלים נפסל משום יוצא, וכיון שעולה ויוצא דם הרגליים דרך מקום השחיטה, הרי הוא מתערב בדם המזרק, ופוסלו.

ומקשינן: אם **חתך ואחר כך שחט,** מדוע **כשרה,** והרי כיון שחתך, נמצא ש**בעל מום קא מקריב!?**

ומתרצינן, **אלא אימא** כך אמר רבי אלעזר: **חתך** רגליה לאחר השחיטה, **ואחר כך קיבל** את הדם, **כשרה.** כיון שעל ידי שחתך, שוב אין דם הרגלים עולה למקום השחיטה.

אבל, **קיבל** את הדם **ואחר כך** חתך את רגליה, **פסולה.** כיון שבשעת קבלה נתערב דם הרגלים עם יתר הדם שבכלי.

אך תמהה הגמרא: וכי אם **חתך** רגליה אחר שחיטה **ואחר כך קיבל, כשרה!?** והרי בשעת קבלה היה הקרבן בעל מום, **והאמר רבי זירא, הצורם אזן הפר בבכור** לאחר שחיטה **ואחר כך קיבל דמו, פסול, שנאמר "ולקח מדם הפר", פר שהיה כבר!?**

ומתרצינן: **אמר רב חסדא אמר אבימי:** מה שהכשיר רבי אלעזר בחתך קודם קבלה, הינו באופן ש**חותך באבר עד שמגיע לעצם** שלא נעשה בעל מום בכך.[1] ומכל מקום, חיתוך זה מונע את הדם מלעלות לצואר הבהמה.

ומוכיחה עתה הגמרא מעצם דברי רבי אלעזר שאמר **קיבל ואחר כך חתך פסולה!**

שמעת מינה מדין זה שדם הרגלים שהיו מחוץ לעזרה נפסל משום יוצא, **שדם המובלע באברים** קודם שפירש **דם הוא!** ולכן נפסל משום "יוצא" גם כאשר הוא מובלע באיברי הבהמה. כי אם אין הוא נחשב דם, מדוע יפסל, הרי אין פסול יוצא חל אלא

---

18. מדברי הגמרא משמע שבאה לחדש שאם נולד בי"ד ניסן ותשע שעות ונשחט בשנה שאחרי כן בי"ד ניסן ותשע שעות אסור לזרוק את דמו בשעה העשירית כיון שעברה שנתו, והקשה בכתבי **הגרי"ז**, הרי לולא דין זה ששעות פוסלות בקדשים היה הדין שכבר בתחילת היום נפסל הקרבן כיון שכבר עברה שנתו, ומאחר ומונים שעות בקדשים הרי שכשר הוא עד לשעה התשיעית וא"כ אין החידוש בזה שפסול בשעה העשירית אלא החידוש הוא שכשר עד השעה התשיעית!?

1. הקשה **השיטה מקובצת** [אות ג'], מאחר והעמידה הגמרא את דברי רבי אלעזר באופן שאינו נעשה בעל מום, הרי שניתן להעמיד דבריו אף בחתך רגליה ואחר כך שחטה, שהרי אין כאן שחיטת בעל מום? ותירץ, כיון שחתך זה הינו מום עובר אין לשחטו עד שיעבור המום, אבל לענין קבלה אין בזה פסול כיון שבמום עובר נחשב עדיין "פר שהיה כבר".

והקרן אורה תירץ, שהיות ואמרנו כעת שהפסול של דם היוצא הוא במה שמתקבל עם יתר הדם, נמצא שאף בחתך רגליה לאחר השחיטה כל זמן שלא התחיל לקבל את הדם יהיה כשר, ואם כן לא שייך לומר שחילק רבי אלעזר בין חתך קודם השחיטה לבין חתך לאחריה, ובהכרח יש להעמיד את דבריו בלפני ואחרי קבלה.

אולם הקשה ה**שפת אמת**, מדוע באמת כשר בחתך ואחר כך קיבל, הרי בשעת השחיטה קודם קבלה נתערב דם הרגלים ביתר הדם ופוסלו? ולכך פירש, שבחתך ואחר כך קיבל מדובר באופן שבשעת שחיטה היתה כל הבהמה בפנים ולאחר שחיטה יצאו רגליה וחתכם, ובאופן זה לא הספיק הדם להתערב ביתר הדם קודם קבלה וכשר. וכתב עוד, שבאמת למסקנא זו שחותך עד שמגיע לעצם ניתן להעמיד הסוגיא אף בחתך ואחר כך שחט שכשרה משום שאין היא בעלת מום.

ובעיקר קושיית השפת אמת, הקשה כן **הגרש"ש**, ו**באבן האזל** [הלכות פסולי המוקדשין, פרק א' הלכה ט"ו], כתב ליישבו על פי מה שהעלה מדברי הריטב"א בחולין [דף ג], שאין דם הקרבן מתקדש לגמרי עד שעת קבלה ולכך לא נפסל ביוצא קודם קבלה, ותמוה, שהרי בסוגייתנו מבואר שקבל ואחר כך חתך פסול משום שנפסל דם הרגלים קודם שקיבלו, וביאר אבן האזל, שהריטב"א הוציא את חידושו ממה שבחתך ואחר כך קיבל כשר, ובהכרח הטעם בזה הוא משום שקודם קבלה לא נפסל הדם ביוצא, שאם לא כן נמצא שקיבל דם שנפסל כבר [וכקושיית השפת אמת], ומה שבקיבל ואחר כך חתך פסול הוא משום שכשהתחיל לקבל נתקדש כל הדם ואף זה שברגליה בחוץ ונמצא שבאמצע הקבלה נתערב דם הרגלים עם יתר הדם ופוסלו.

על דם או על בשר.[2] ונמצא שיש להתחייב כרת על אכילת דם המובלע באיברים. וקשה, הרי הדין הוא שאין חייבים כרת על אכילת דם שלא פירש![3]

ומתרצינן: **דלמא** מה שנפסל הדם שבמזרק אינו משום דם הרגל, שבאמת אינו נחשב דם, אלא **משום שמנונית** המעורבת בו, שהיא ראויה לאכילה, ודינה כבשר להיפסל משום יוצא. וכשיוצאת השמנונית עם דם הרגל המתערב בדם שבמזרק, פוסלתו[4].

שמעת מינה מדין זה שאמרנו, שהשמנונית שברגל שיצאה חוץ לעזרה קודם זריקת הדם נפסלה משום יוצא, כי **בשר קדשים קלים שיצא** חוץ לעזרה **לפני זריקת דם, פסול!** והגם שסופו לצאת מהעזרה לאחר הזריקה כדי לאוכלו שם, שהרי בשר קדשים קלים נאכל בכל העיר, בכל זאת, אם יצא קודם זריקה, נפסל הבשר, כיון שעדיין לא הגיע זמנו לצאת.[5] ונמצא, שרבי אלעזר חולק על רבי יוחנן הסובר [לקמן פט ב] שבשר קדשים קלים שיצא קודם זריקת דמו הרי הוא כשר!?

ומתרצינן: **דלמא** מה שאמר רבי אלעזר כי שמנונית שיצאה בחוץ נפסלת משום "יוצא" ופוסלת את דם הקרבן, **בקדשי קדשים** דיבר, שבהם לדברי הכל נפסל היוצא קודם זריקה כיון שאין סופו לצאת מהעזרה אף לאחר מכן.

תנו רבנן: קדשי קדשים — שחיטתן צריכה להיעשות **בצפון** העזרה, **וקיבול דמן בכלי שרת** אף הוא דינו **בצפון.** ואם **עמד** השוחט **בדרום** העזרה סמוך לאמצעה, **והושיט ידו לצפון, ושחט** את הבהמה העומדת שם, **שחיטתו כשרה** כי אין צריך שהשוחט יעמוד בצפון אלא הבהמה.

אבל אם **קיבל** העומד בדרום את הדם, **קבלתו פסולה** כי בעבודת קבלה צריך שיעמוד המקבל בצפון [ולקמן דף מח נלמד כל זה מפסוקים].

הכניס המקבל **ראשו ורובו** בצפון, וקיבל את הדם, כשר **כאילו נכנס כולו** בצפון, כיון שבכל התורה הדין הוא שרובו ככולו.

---

2. בכתבי **הגרי"ז** הקשה בשם **הגר"ח**, מדוע אם דם האברים אינו דם אין לו להיפסל משום יוצא, הרי אינו גרע מבשר היוצא שנפסל בכך? וכן הקשה **הקהילות יעקב**, והביא את גירסת השיטה מקובצת שכתב שאף בשר אינו נחשב, והוכיח כדבריו שדם אינו בכלל בשר. אולם מאידך מביא הקהילות יעקב מתשובת הריב"ש שהביא דברי הרא"ה בשם הר"י הלוי שסובר שדם בכלל בשר, ולדבריו קשה סוגייתנו!? ותירץ הקהילות יעקב, אפשר שאין פסול יוצא אלא על דבר הכשר לאכילה או להקרבה, והטעם, כיון שפסול בשר היוצא הלא נלמד מן הפסוק "ובשר בשדה טרפה לא תאכלו" — כיון שיצא חוץ למחיצתו נאסר. ואם כן זה שייך רק בדבר שיש בו דין אכילה או הקרבה אשר העזרה היא מחיצתו לענין היתר אכילתו או הקרבתו, אבל כשאין בו אכילה או הקרבה אין העזרה מחיצתו כלל, שאין היא מתירה אותו לכלום ולכך אין לו להיפסל משום יוצא . וכיון שכן, הרי דם האברים אפילו שהוא בכלל בשר אבל כיון שאסור באכילה, ומצוות זריקה גם כן אין בו כיון שהוא דם האברים ואינו אלא כמים, נמצא שאין העזרה מחיצתו לכלום וממילא אין בו פסול "יוצא".

והגר"ח תירץ בזה, שפסול יוצא האמור בדם ופסול יוצא האמור בבשר נלמדים ממקורות שונים והנם שני ענינים: ענין פסול הדם הוא לזריקה, וענין פסול הבשר הוא לאכילה, ולכן לא שייך שיפסל הדם בפסול יוצא של בשר כיון שפסול זה אינו פוסל לזריקה אלא לאכילה. והגרי"ז תמה עליו, שאם כן מה תירצה הגמרא "דלמא משום שמנונית", הלא אין השמנונית נפסלת לזריקה אלא לאכילה? והקהילות יעקב יישב דברי הגר"ח, שהרי הדין הוא שכל דבר האסור להדיוט באכילה נאסר בהקרבה לגבוה, וכיון שהשמנונית אסורה באכילה להדיוט ממילא נאסרת אף בהקרבה, אבל כלפי הדם אי אפשר לומר כן, שהרי כל דם אסור באכילה ואף על פי כן דינו להיזרק על המזבח, והיינו שדין זה לא נאמר כלפי הדם ומשום שזו היא מצוותו של הדם להיזרק על גבי המזבח. ואמנם בדם האברים לא מתקיימת מצוות זריקה שהרי לאו דם הוא, מכל מקום לא יתכן שאסרה תורה לזורקו, שהרי בכל דם הנזרק מעורב דם האברים ובכל זאת התירתו תורה לזריקה, ובהכרח שאף בו אין איסור לגבוה.

3. כן פירש רש"י, אולם **התוס'** הקשו, שהרי הדין הוא שדם האברים בלאו ולא בכרת, וכיצד רוצה הגמרא לפשוט שהוא בכרת? ולכך פירשו שהנדון כאן הוא לדין זה שיפסל דם האברים משום יוצא. וכתב **הפנים מאירות,** שרש"י פירש הסוגיא בלשון שאלה כיצד יתכן לחייב כרת על דם האברים, מאחר ואין הדין כן, אולם תוס' למדו שבאה הגמרא לפשוט ההלכה שדם אברים דם הוא ולכך לא פירשו זאת לגבי חיוב כרת אלא לגבי פסול יוצא.

4. **המקדש דוד** [תחילת סימן ט"ז] הוכיח מדברי הגמרא כי מה שאין להקריב דבר הפסול להקרבה אינו רק מחמת שאין מצווה בהקרבתו, אלא שיש בזה איסור מצד עצמו של הקרבת דבר פסול, שהרי השמנונית שהיא בשר אין עליה מצוות זריקה ואף על פי כן אם נפסלה משום יוצא אסור לזורקה על המזבח, ועוד הוכיח, כי אף דבר שאינו בר הקרבה כלל כגון בשר זה שאינו ראוי לזריקה מכל מקום חל עליו פסול יוצא לענין איסור הקרבת פסולים.

5. הקשה **השפת אמת**, הרי הטעם שבשר שיצא כשר הוא משום שסופו לצאת, וזה לא שייך לגבי השמנונית שעומדת

פרכסה הבהמה לאחר שחיטה **ויצתה לדרום וחזרה** לצפון, **כשרה**. כיון שאין פסול "יוצא" בתוך העזרה אלא מחוץ למחיצותיה. והוא הדין גם אם לא חזרה לצפון כשירה, אלא נקט "חזרה" משום הסיפא העוסקת בשיצאה חוץ לעזרה, וחזרה[6] .

קדשים קלים — שחיטתן בפנים העזרה, **וקיבול דמן בכלי שרת בפנים** ואין צריכים צפון.

עמד בחוץ לעזרה **והכניס ידו לפנים** העזרה **ושחט, שחיטתו כשרה**. כיון שאין צריך שיעמוד השוחט בעזרה אלא הבהמה.

אבל אם קיבל העומד בחוץ את הדם, **קבלתו פסולה,** שהמקבל צריך לעמוד בפנים.

הכניס המקבל **ראשו ורובו** לעזרה, וקיבל, קבלתו פסולה **כאילו לא נכנס**. ולקמן יתבאר מן הכתוב שיש לו להיות כולו בפנים.

פרכסה הבהמה לאחר השחיטה, **ויצתה לחוץ** העזרה, **וחזרה, פסולה** משום "יוצא".

ומדייקת הגמרא: **שמע מינה** מדין זה שפרכסה ויצאה פסולה, **שבשר קדשים קלים שיצא** מהעזרה **לפני זריקת דמים, פסול! ?**

ומתרצינן: **דילמא** מה שנאמר כאן שפסולה מדובר **באליה ויותרת הכבד ושתי כליות**, שהן האימורין הקרבין על גבי המזבח, והם קדשי קדשים, ולכך נפסלו ביוצא.[7]

בעא מיניה אבוה דשמואל משמואל: בהמה העומדת באופן **שהיא בפנים** העזרה, **ורגליה בחוץ, מהו** לשוחטה לכתחילה?

אמר ליה שמואל **כתיב** [ויקרא יז] "**והביאום לה'**" ודורשים בזה, **עד שתהא כולה לפנים.** ולכך אין לשוחטה לכתחילה כשרגליה בחוץ.[8]

עוד שאלו: **תלה** הבהמה באויר העזרה **ושחט, מהו?**

אמר ליה שמואל: **כשרה.**

אמר ליה אביו: **אישתבשת! בעינן** שתהא ה**שחיטה על ירך** המזבח, **וליכא,** כיון ש"על ירך" משמע אצל הירך, בקרקע.

עוד שאלו: **נתלה** השוחט באויר העזרה **ושחט, מהו?**

אמר ליה שמואל: **פסולה.** כי סבר כמו שאם תלה את הבהמה ושחטה היא פסולה, הוא הדין בנתלה השוחט.

אמר ליה אביו: **אישתבשת!** כי רק **שחיטה** צריכה להיות "**על ירך**" ולא ה**שוחט** צריך להיות "**על ירך**".

לזריקה כיון שמצווה לקחת את כל דם הפר, ואם כן יש לה להיות כדין הדם שנפסל משום יוצא!?

6. כן פירש רש"י. והקשה ה**חק נתן,** מנין לרש"י לפרש כן, אולי מדובר בשיצאה קודם קבלה, ולכך אם לא חזרה פסול משום שיש לקבל הדם בצפון? ותירץ, שבהכרח מדובר שיצאה לאחר קבלה, שאם לא כן נמצא שבסיפא גבי קדשים קלים שיצאה חוץ לעזרה וחזרה שפסולה, מדובר גם כן באופן זה שיצאה קודם קבלה, ואם כן, יש לה להיפסל מחמת הדם שבה שנפסל ביוצא, וכיצד הוכיחה שם הגמרא פסול בשר או אימורי קדשים קלים שיצאו קודם זריקה, אלא בהכרח מדובר בשיצאה לאחר קבלה ולכן כתב רש"י ברישא שאף אם לא חזרה כשרה.

7. ממסקנת הגמרא עולה, כי אימורי קדשים קלים שיצאו קודם זריקת הדם וחזרו, פסולים משום יוצא, ופוסלים הקרבן בכך. אולם שיטת **הרמב"ם** [הלכות פסולי המוקדשין, פרק א' הלכה י"ג], שבפרכסה ויצאה חוץ לעזרה אחר קבלת הדם כשירה, כיון שבקדשים קלים אפילו יצאו האמורים והבשר קודם זריקה, הזבח כשר ואף אם בשעת זריקה היו בחוץ. וכתב **הקרן אורה** שזהו דווקא ביצאה לאחר קבלה, אבל אם יצאה קודם קבלה, פסולה, משום שאף שאין הזבח נפסל בזה, מכל מקום, הבשר עצמו נפסל לאכילה ויש לשורפו, וכמו שכתב הרמב"ם [שם הלכה ל"ב] ולכן כשיצאה קודם קבלה, נפסל הדם משום שמנונית המעורבת בו.

8. רש"י כתב שדין זה הוא רק לכתחילה שאינו רשאי לשחוט באופן זה אבל בדיעבד אם עשה כן שחיטתו כשרה. וכן הכריח התוס' מהגמרא לעיל אשר מבואר שברגליה בחוץ וחתך ואחר כך קיבל כשרה הגם שבשעת שחיטה היו רגליה בחוץ. אולם **הרמב"ם** [בהלכות פסולי המוקדשין, פרק א' הלכה י"ד] כתב ששחיטה באופן זה פסולה. וכתב ה**לחם משנה** שהוכרח לומר כן כי הוקשה לו מדוע לא העמידה הגמרא לעיל את דברי רבי אלעזר בחתך ואחר כך שחט שכשרה, [וכקושיית הקרן אורה שהובאה לעיל הערה 14], אלא בהכרח שבאופן זה פסולה כיון שבשעת שחיטה היו רגליה בחוץ. ומה שאמר רבי אלעזר שבחתך ואחר כך קיבל כשרה, היינו באופן שבשעת שחיטה היו רגליה בפנים ויצאו לאחר השחיטה.

וכתב עוד, שיתכן שאף התוס' מודים כן להלכה, ומה שפירשו שהוא לכתחילה, הוא רק לבאר מדוע כשהקשתה הגמרא על דין זה שבחתך ואחר כך שחט כשרה, לא הקשתה שצריך שתהא כולה בפנים, ולכך פירשו שסבר המקשה שדין

עוד שאלו: **נתלה** הכהן באויר **וקיבל** כך את הדם, **מהו?**

אמר ליה שמואל: **כשרה,** כמו בנתלה ושחט.

אמר ליה אביו: **אישתבשת! אין דרך שירות בכך.**[9] וקבלת הדם הינה "שירות", מה שאין כן שחיטה.

עוד שאלו: **תלה** הבהמה באויר **וקיבל** דמה, **מהו?**

אמר ליה שמואל : **פסולה** כמו בתלה ושחט.

אמר ליה אביו: **אישתבשת! שחיטה** צריכה להיעשות **על ירך, ולא קבלה על ירך.**

אמר אביי: אלו האופנים שלעיל, אם נעשו **בקדשי קדשים, כולן פסולות!** תלה ושחט פסול משום חסרון "על ירך", נתלה וקיבל פסול משום שאין דרך שרות בכך. ואף תלה הבהמה וקיבל פסול, כי אמנם לא נאמר בקבלה דין ירך, אבל דין צפון נאמר בה, ואויר צפון אינו נחשב צפון.[10] ובזה חולק אביי על אביו של שמואל שהכשיר בתלה וקיבל.

בר חוץ **מנתלה** השוחט **ושחט,** שכשר בזה, כדברי אביו של שמואל.

ואילו **בקדשים קלים** שנעשו בהם אלו האופנים, **כולן כשרות,** ואף בתלה ושחט, כיון שבקדשים קלים לא נאמר דין שחיטה על ירך המזבח, ואף לא דין צפון, ולכך אף בתלה וקיבל, כשר.

בר מן נתלה הכהן **וקיבל** שפסול אף בקדשים קלים כיון שאין דרך שירות בכך.

אמר רבא על דברי אביי: **מאי שנא תלה וקיבל בקדשים קלים, דכשרה** אף על פי שצריכה קבלתם להיעשות בפנים, בהכרח, משום **דאויר פנים כפנים דמי,** שאם לא כן לא נתקיימה קבלה בפנים, וכיון שמודה אביי שאויר פנים כפנים, אם כן, **בקדשי קדשים נמי** יש לו להכשיר כשתלה הבהמה וקיבל, משום ש**אויר צפון כצפון דמי.** ומדוע חולק אביי על אביו של שמואל שהכשיר בזה.

אלא אמר רבא: בין בקדשי קדשים בין בקדשים קלים, כל האופנים **כשרות,** ואף בתלה הבהמה וקיבל משום שאויר צפון כצפון, ואין חסרון של דרך שרות בדבר זה, ולא נאמר דין "על ירך" בקבלה, וכן בנתלה השוחט ושחט, כשרה, משום ששחיטה אינה שירות, ולא נאמר דין "ירך" על השוחט אלא על הבהמה,

בר חוץ **מן תלה** הבהמה **ושחט בקדשי קדשים,** שפסול משום שצריך שחיטה על ירך המזבח. מה שאין כן בקדשים קלים, שלא נאמר בהם דין זה. וכן ב**נתלה** הכהן **וקיבל** הדם, שפסול **בין בקדשי קדשים** ו**בין בקדשים קלים,** כיון שקבלה הנה שירות ואין דרך שירות בכך.

נמצא, שסובר רבא כאביו של שמואל בכל הדינים, אלא שאביו של שמואל לא דיבר בקדשים קלים, ולכך לא הכשיר בתלה הבהמה וקיבל.

בעא מיניה רבי ירמיה מרבי זירא: היה עומד הכהן המקבל את הדם, כאשר **הוא בפנים** העזרה, **וציציתו** שערות ראשו, **בחוץ, מהו?**[11]

אמר ליה רבי זירא: **לאו אמרת** לגבי בהמה שהיא

זה הוא רק לכתחילה, אבל למסקנא שרבי אלעזר לא דיבר באופן זה אלא בחתך ואחר כך קיבל אף התוס' יפרשהו כהרמב"ם.

9. הקשה **השפת אמת,** מאחר ונאמר בפסוק "לעמוד לשרת", והנתלה אינו עומד, יש לפסול עבודתו משום כך אף אם היה דרך שירות בכך, כי עיקר הפסול הוא במה שהנתלה אינו דרך עמידה כפי הנאמר בפסוק.

ובכתבי **הגרי"ז** כתב שבאמת אין פסול במה שאין דרך שירות בכך שענינו שלא נעשית העבודה כדרך עבודה, אלא ענין הפסול הוא בזה שצריך עמידה על הרצפה, וכשאינו עומד כדרך עמידה חסר בדין עמידה על הרצפה.

10. מה שפירש רש"י שבתלה ושחט פסול משום חסרון "על ירך", העיר **הקרן אורה,** כי מאחר וסובר אביי שאויר צפון לאו כצפון הרי שאף לולא חסרון "על ירך" יש לפסול משום העדר שחיטה בצפון.

11. הגמרא בסמוך פשטה ספק זה מדברי אביו של שמואל שאמר שרגלה בחוץ פסולה, והקשה **האור שמח** [הלכות פסולי המוקדשין, פרק א' הלכה י"ד], שהרי אף רבי ירמיה לא הסתפק ברגלו של כהן בחוץ אלא בשערות ראשו בחוץ, ואם כן כיצד הוכיח ממה שפסולה כשרגלה בחוץ לכך שפסול כששערות ראשו בחוץ? ותירץ, כי מה שלא הסתפקה הגמרא לגבי רגלו בחוץ [וכפי שמפורש בברייתא כאן שהכניס ראשו ורובו כאילו לא נכנס], אין זה משום שסבר שיש דין שיהיה כולו באהל מועד, אלא סבר שהיות וכהן המחוסר רגל פסול משום בעל מום, לכן כשרגלו בחוץ הרי זה כמי שעבד בלא רגל שפסול משום בעל מום שמחלל עבודתו בזה, ומה שאין כן בשערות ראשו שאף מי שאין לו שערות אינו בעל מום בכך

בפנים ורגליה בחוץ שאין לשוחטה כך שהרי נאמר בפסוק "**והביאום לה'**" ודורשים בזה **עד שתבא כולה לפנים** [וכן אמר שמואל לעיל] , **הכא נמי** לגבי הכהן המשרת, נאמר [שמות כח] "**בבואם אל אהל מועד**", ודורשים בזה, **עד שיבא כולו לאהל מועד.** וכל ששערות ראשו בחוץ הרי שלא בא כולו אל אהל מועד.[12] [ומכאן למדנו דין הברייתא לעיל, שבהכניס ראשו ורובו לעזרה, כאילו לא נכנס].

מתניתין

מתן־דמים שנעשה שלא במקומו, כגון: **נתנו** לדם **על גבי הכבש**, שאינו מקום מתן — דם.

או נתנו במזבח עצמו **שלא כנגד היסוד**, והיינו בקרן המזרחית — דרומית שלא היה לה יסוד [ודם העולה צריך להנתן על קיר המזבח כנגד היסוד שתחתיו].

או אם **נתן את הדמים** שדינם להיות **ניתנין — למטה** מחוט הסיקרא **למעלה** מחוט הסיקרא. וכן אם **את הדמים** שדינם להיות **ניתנין־למעלה** נתן **למטה**.

או אם את דמם של **הניתנין — בפנים** ההיכל נתן **בחוץ**, על מזבח החיצון.

או אם את דמם של **הניתנין — בחוץ** נתן **בפנים** ההיכל.

הרי הקרבן **פסול, ואין בו כרת** באכילתו [ובגמרא מתבאר מה בא תנא דמתניתין להשמיענו שאין בו כרת באכילתו].

גמרא

כו-ב **אמר שמואל:** מה ששנינו במשנתנו שכשנתן הדם שלא במקומו **פסול,** נאמר על **בשר** הקרבן **אבל בעלים נתכפרו** בקרבן זה![13]

מאי טעמא נתכפרו הבעלים למרות שהבשר נפסל? **דאמר קרא** [ויקרא יז] "**ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר" — כיון שהגיע דם למזבח**, בכל מקום שהוא, **נתכפרו בעלים.**[14] והיינו, שלענין כפרה, כל

הרי שאין הן מעכבות בהיותם בחוץ, ואף להסובר [בבכורות דף מג ב] שהקרחנין פסולים לעבודה היינו משום שאין הוא שווה בזרעו של אהרן ולא משום בעל מום, ובפסול זה אין עבודתו מתחללת כפי המבואר שם. ולזה פשטה הגמרא מרגליה בחוץ שמבואר שפסולה משום שבאופן זה נחשב כאילו לא נשחטה בפנים, והוא הדין לשערותיו בחוץ שהיות ואין הוא כולו בפנים חסר בדין עד שיבוא כולו לאהל מועד וכפי המבואר בהמשך הגמרא.

12. בכתבי **הגרי"ז** שאל, מדוע באמת אין מועיל דין רובו ככולו לזה עצמו שיחשב שבא כולו אל אהל מועד שהרי בכל התורה כולה מועיל, וכן מדוע שונה זה מדין קבלה בצפון שמועילה בזה הכנסת ראשו ורובו!? וכתב על פי דברי **הגר"ח** שדין רובו ככולו שייך רק היכן שנדרשת עשייה באיזה מקום, שבזה אף בנכנס רובו נחשב שעשאה במקום זה,. אבל לגבי להחשיב את הנכנס ראשו ורובו כמי שנמצא ושוהה במקום זה, לא מועיל דין רובו ככולו וצריך שיכנס כולו. ומעתה, דין קבלה בצפון שאין ענינה שיהיה הכהן בצפון בשעת קבלה, אלא הוא דין בעבודת הקבלה שתיעשה בצפון ורק שאם עומד בדרום לא נחשב שנעשתה העבודה בצפון, בזה מועיל בה רובו ככולו להיחשב שעשאה בצפון, אבל בדין עבודת פנים נתחדש בפסוק של "בבואם אל אהל מועד" שצריך שימצא הכהן שם בשעת עבודה ולא די במה שנעשית עבודתו באהל מועד, וכיון שיש לו להימצא באהל מועד אין מועילה בזה הכנסת ראשו ורובו.

13. כתב **האור שמח** [הלכות פסולי המוקדשין, פרק ב' הלכה י'], כי בקרבן פסח שעיקרו לאכילה ודינו שאם נטמא הבשר קודם זריקת הדם אין הזריקה מרצה כמבואר בפסחים [עח ב], הוא הדין לזריקה שלא במקומו שאינה מרצה כיון שנפסל הבשר, וכן כתב האבי עזרי [שם] והוסיף, שאין לומר שמאחר ולמדנו מהפסוק של "ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר" שכיון שהגיע דם למזבח נתכפרו בעלים וכל הקדשים בכלל דין זה, ממילא יהיה הדין שקרבן פסח שדינו להיות ראוי לאכילה אף הבשר יהיה כשר שאם לא כן נמצא שלא כיפר אין זו סברא, כי אמנם הפסוק של "ואני נתתיו לכם על המזבח" כולל את כל הקרבנות, אולם כל ענינו הוא לומר שמצד הזריקה אין חסרון במה שנתן שלא במקומו והוא הדין לקרבן פסח שאין בו חסרון מצד הזריקה מצד מה שנעשתה שלא במקומה, אבל מאחר ויש בו בקרבן פסח פסול אחר שעל ידי שנפסל הבשר נמצא שאין לו אוכלין, הרי שיש לו להיפסל לגמרי מחמת כן כיון שדין הפסח שאין לו אוכלין אין זריקתו מרצה.

אולם דעת **החזון איש** [סימן ז' ס"ק א'] כי אף בקרבן פסח הדין הוא ששלא במקומו כמקומו דמי וכשר [והוכיח כן מתוס' לקמן ס א, יעויין בדבריו], ולכך אף הבשר יותר באכילה מכח סברא זו שאם לא יותר נמצא שלא כיפרה הזריקה, ומאחר ולמדנו שבכל הקרבנות זריקה שלא במקומה מכפרת, בהכרח שבקרבן פסח כשר אף הבשר באכילה.

14. כתב בחידושי **רבינו חיים הלוי** [הלכות פסולי המוקדשין פרק ב'], כי דין זה הוא רק אם ניתן הדם על המזבח שבזה נתחדש שזריקת מזבח אף שלא במקומו מכפרת על הבעלים, אבל דם שדינו להיזרק על המזבח ונתנו על הפרוכת או בין הבדים אינו מכפר, וכפי שנאמר בפסוק "ואני נתתיו לכם על

מקומות המזבח שוים,(15) על אף שמצוות הנתינה היא במקום ובמזבח מסויימים.(16)

ומקשינן: **אי הכי** שכל המזבח שוה לכפרה **בשר נמי** יוכשר כיון שהועילה זריקת הדם לכפרת הבעלים?

ומתרצינן: **אמר קרא** על המזבח **"לכפר", לכפרה נתתיו** לכל מקום במזבח, **ולא** שתהא חשובה זריקה **לגבי** להתיר **דבר אחר.**(17) וכיון שהיתר הבשר לאכילה הוא על ידי הזריקה [כפי הנאמר "ודם זבחיך ישפך" ואחר כך "והבשר תאכל"(18)], כל שלא התקיימה מצות נתינת הדם במקום שנקבע לה אין היא מתרת את הבשר משום שלא נעשתה מצות הזריקה כהלכתה(19).

המזבח". וכתב המנחת אברהם, שלפי זה מה ששנינו במשנה "הניתנים בחוץ שנתנם בפנים" הכוונה שנתנם על מזבח הפנימי, כי אם נתנם על הפרוכת או בין הבדים מדוע פסול הבשר הרי יכול לאסוף הדם ולזורקו שנית במקומו, והגם שדם שניתן על המזבח שלא במקומו אי אפשר לאספו משום שכבר קלטו מזבח, לגבי בין הבדים ופרוכת אין הדין כן וכמו שכתבו התוספות לקמן [לו א ד"ה וקי"ל]. ובפרוש המשניות **לרמב"ם** פירש משנתינו שהניתנים בפנים הינם אלו שדינם להיזרק על מזבח הפנימי או אל מבית קדשי הקדשים. ולדברי הגר"ח, בהכרח יש לומר שהרמב"ם פירש כן רק לגבי הניתנים בפנים שנתנם בחוץ שכיון שנתנם על מזבח החיצון כיפרו. אבל לגבי הניתנים בחוץ שנתנם בפנים לא פירש כן וכמו שנתבאר.

15. **בתוס'** דנו אם כבש המזבח נכלל ג"כ בדין זה. ולענין הניתנים בחוץ שנתנם בפנים כתבו, כי אף לשמואל פסול לגמרי כיון שבהיכנס הדם להיכל כבר נפסל. וכתב **בליקוטי הלכות**, שהיות ולהלכה אין פסול בדם הנכנס להיכל אלא בחטאת אשר בה נאמר מפורש, הרי שניתן להעמיד המשנה בשאר קרבנות. וברמב"ם [הלכות פסולי המוקדשין, פרק ב' הלכה י'] כלל דין זה שנתכפרו בעלים את כל האופנים שבמשנה ובתוכם נתינה על הכבש והניתנים בחוץ שנתנם בפנים.

אולם **החזו"א** [סימן ז' ס"ק ב'] כתב, שהדמים הצריכים להינתן בפנים לא יועיל כלל שיתנם בחוץ, ובודאי שאלו הניתנים בין הבדים שזהו מקומם שלא יועיל ליתנם בחוץ, וכן אלו שכל מנין ההזאות שנאמרו בהם הם לעיכובא הוא הדין שלא יועיל ליתנם בחוץ כי מנין הזאתם נאמר דווקא על מקומם.

16. כן פירש רש"י, ונראה בדבריו, שדין זה הוא רק על דמים שדינם להינתן על המזבח שבהם נתחדש שכל מקומות המזבח שוים לענין כפרה, שכיון שמכל מקום נתקיימה בהם נתינת מזבח כיפרו. אבל בדמים שדינם להינתן על הפרוכת או בין הבדים ונתנם על המזבח החיצון לא תועיל נתינה זו אפילו לכפרה משום שאין מקומם במזבח כלל ולא נתקיימה בהם דין הנתינה הנדרשת בהם [ולא כהרמב"ם שהובא לעיל]. ובל**יקוטי הלכות** [זבח תודה, דף י"ז. ד"ה ואת הניתנין בפנים בחוץ] הוסיף בזה, שהרי אם יתן דמים אלו על מזבח הפנימי לא יועיל כיון שחיסר את מתן דם הפרוכת, ואם כן ודאי שמזבח החיצון לא עדיף ממזבח פנימי לענין זה. וכן דייק ה**אור שמח** מלשון הרמב"ם [הלכות פסולי המוקדשין פרק ב' הלכה י'] שכתב בדין זה "הניתנים בפנים בהיכל שנתנם על מזבח החיצון" ומדוייק בדבריו שדווקא באלו הניתנים בהיכל דהיינו במזבח הפנימי שבהיכל מועילה נתינה שלא במקומם אבל בדמים הניתנים בין הבדים והפרוכת לא, וכפי שכתב רש"י.

17. בכתבי **הגרי"ז** כתב, כי כשם שהבשר אסור באכילה אף האימורים פסולים להקרבה. והוכיח כן מדברי רש"י לקמן [מג א] על דברי הגמרא שדם העולה מתיר את בשרה למזבח, וביאר רש"י שנלמד ממה שנאמר "וזרקו" ואחר כך "וערכו", ומבואר בזה שהאימורים צריכים זריקה בכדי להתירם למזבח. ואם כן, זריקה שלא במקומה כמו שאינה מתרת את הבשר באכילה כך אינה מתירה את האימורים להקרבה, וכן דעת הליקוטי הלכות [בזבח תודה]. ו**אור שמח** [הלכות פסולי המוקדשין, פרק ב' הלכה י'] הוכיח כן מדברי הגמרא לקמן [קט א] לגבי הקרבת קדשים בחוץ שאף כל הפסולים כגון הניתנים למעלה שנתנן למטה וכו' נתרבו בכלל דין זה, ומבואר בזה שזריקה שלא במקומה פוסלת את האימורין להקרבה.

18. בכתבי **הגרי"ז** ביאר כוונת רש"י בהביאו פסוק זה, שבא לומר כי היתר אכילת הבשר בכל קרבן אינו מחמת שהיות והקרבן כשר ונתכפרו בעלים בזריקה ממילא מותר הבשר באכילה, כי אם כך היה הרי שגם כשנזרק הדם שלא במקומו כיון שסוף סוף כשר הקרבן יש להתיר את אכילת הבשר, אלא שהזריקה כשם שהיא מועילה לענין הכפרה כך היא מועילה לענין היתר הבשר באכילה , והיינו שהזריקה היא המתרת, ולכן זריקה שלא במקומה היות ולגבי היתר אכילת הבשר אין שמה זריקה ולא נחשבת כבמקומה לענין זה נמצא שחסר הבשר זריקה שתתירנו באכילה, וזהו מה שהביא רש"י את הפסוק אשר בו נתבאר ש"הבשר תאכל" הוא על ידי "ודם זבחיך ישפך".

19. בכתבי **הגרי"ז** כתב בשם **הגר"ח**, כי על אף שלא הותר הבשר באכילה מכל מקום יצא הקרבן מידי מעילה, כיון שאיסור מעילה בקרבן אינו תלוי במה שאסור הקרבן באכילה אלא במה שהוא קדשי ה', וכיון שהועילה הזריקה לגבי כפרה ונעשה זריקה כדין הרי שכבר אין הקרבן עומד לה' וממילא יצא הבשר מידי מעילה. והקשה הגרי"ז, אם כן מדוע רבי אליעזר הסובר [במעילה דף ז א] שאין זריקה מועלת לבשר שנפסל משום יוצא, לא יצא הבשר מידי מעילה, הרי איסור מעילה אינו תלוי בהיתר הבשר אלא בזריקה המכפרת שעל ידי זריקה זו יצא הקרבן מהיות קדשי ה'!? ותירץ, שחלוקה זריקה שלא במקומה מזריקה על יוצא, שבבשר שיצא מאחר ואין הזריקה מועילה כלפיו כלל וכבר חל בו דין מעילה קודם

אלמא קסבר שמואל, שביחס לכפרת הבעלים, זריקת הדם **שלא במקומו — כבמקומו דמי.**[20]

ומקשינן: הרי **תנן באידך פירקין: נתנו** למתן הדם **על הכבש**, או שנתנו על המזבח אך **שלא כנגד היסוד**, או **שנתן את הניתנין— למטה למעלה, ואת הניתנין— למעלה** נתן **למטה**, או **שאת הניתנין— בפנים** נתן **בחוץ ואת הניתנין— בחוץ** נתן **בפנים —**

אם יש דם הנפש הזורם עדיין מצואר הקרבן שנשחט, **יחזור** הכהן **הכשר, ויקבל** מדם הנפש כשיעור הנצרך למתן דמים, ויזרקנו כדינו על גבי המזבח!

ואי סלקא דעתך כי זריקת הדם **שלא במקומו** מכפרת על הבעלים **כמקומו**, יקשה, **למה לי יחזור הכשר ויקבל**, והרי כבר נתכפרו הבעלים![21]

וכי תימא, מה שצריך לחזור הכשר ויקבל הוא כדי **להתיר בשר באכילה**, יקשה, כיצד תכשיר הזריקה השניה את הבשר לאכילה? וכי **מי איכא זריקה דלא מכפרת**, כגון זריקה זו השניה, שאינה מכפרת, שהרי כבר נתכפרו הבעלים בזריקה ראשונה, **ושריא בשר לאכילה** על ידי זריקה זו?

ומתרצינן: **אי דיהביה** למתן הדם הראשונה כהן **כשר** לעבודה, **הכי נמי** שאין טעם לחזור ולקבל מדם הנפש, כי נתכפרו הבעלים בראשונה, והשניה אינה יכולה להתיר את הבשר משום שאינה מכפרת. אלא **הכא**, במשנה ששנינו שיחזור ויקבל מדם הנפש, **במאי עסקינן — דיהביה** לנתינה הראשונה כהן **פסול**, שלא הועילה נתינתו כלום, ואינה נחשבת נתינה כלל,[22] ולכך יש לחזור ולקבל את הדם, כדי לקיים מצות נתינה המכפרת על הבעלים והמתירה את הבשר.

זריקה שאז היה עומד לפני ה׳, שוב אין להפקיע ממנו דין מעילה, אבל זריקה שלא במקומה אמנם אין היא מתרת את הבשר באכילה, אבל מכל מקום נחשבת היא לזריקה גם כלפי הבשר, אלא שלהיתר אכילה צריך זריקה מיוחדת המתרת את הבשר באכילה אשר לזה אין מועילה זריקה שלא במקומה, ומכיון שכלפי הבשר נחשבת זריקה שלא במקומה לזריקה נמצא שעל ידי הזריקה יצא הבשר מהיות קדשי ה׳ ולכך אין מועלים בו.

והוכיח כן מדברי התוס׳ במנחות [יב אד״ה ה״מ] שכתבו כי אם אין זריקה מועילה ליוצא הרי שאם יצא כל הבשר אין הזריקה מרצה משום שנחשב שאין בשר [והדין הוא שאם אין בשר אין דם כמבואר לקמן קד א], ואם כן קשה מדוע זריקה שלא במקומה מכפרת הרי מאחר ואין הבשר מותר באכילה נמצא שאין בשר, ואם אין בשר אין דם? אלא בהכרח שמועילה הזריקה אף כלפי הבשר ונחשב שיש בשר, ורק לענין היתר אכילה אין מועילה הזריקה.

אולם דעת **החזון איש** [סימן ז׳ ס״ק א׳] כי אף לשמואל שנתכפרו בעלים בזריקה שלא במקומה מכל מקום לא יצא הבשר מידי מעילה.

20.כתב **הליקוטי הלכות** [שם יח א ד״ה אבל בעלים נתכפרו], כי מה שמועיל שלא במקומו בדמים הניתנים בפנים שנתנם בחוץ, הוא רק באופן שנתנם במזבח החיצון במקום הקרנות. אבל אם נתנם למטה, אין מכפרים כלל. וביאר בזה המנחת אברהם, שכשם שאמרנו לעיל, שאין מועיל שלא במקומו אלא לגבי דמים הניתנים על המזבח ולא לגבי הניתנים על הפרוכת, ומשום שרק לגבי מה שדינו להינתן על המזבח התחדש שכל מקומות המזבח שווים, ומה שאין כן אלו שמקומם בפרוכת דווקא, הוא הדין לגבי דמים שצריכים להינתן על הקרנות, שמקומם הוא בקרנות דווקא, וכלפי זה לא יועיל דין שלא במקומו כמקומו, ורק כלפי שינוי הקרנות ממזבח אחד לאחר מועיל דין שלא במקומו כמקומו. ולפי זה נמצא, שגם בזריקה שלא במקומה יש ליתן ד׳ מתנות על ד׳ קרנות, וכפי שנתבאר שלא התחדש בדין זה אלא שמועילה הנתינה שלא במקומה, אבל חילוק המתנות דינו להיות כפי הנדרש בו במקומו.

אולם **הגר״ח** אמר שלא נאמר דין חילוק מתנות אלא בזריקה במקומה, אבל בזריקה שלא במקומה לא נאמר דין חילוק מתנות, ויתכפר אף בנתן מתנה אחת על מזבח החיצון. וביאר דבריו, שזריקה שלא במקומה אינה קיום דין של הזריקה במקומה שמועילה אף שלא במקומה, אלא שנתחדש דין זריקה מחודשת, שענינה, שכאשר ״הגיע דם למזבח״ נתכפרו בעלים, וכיון שהוא דין זריקה מחודש, הרי שבו לא נאמר דין חילוק מתנות. ומטעם זה יש לומר שאף לדמים הניתנים על הפרוכת תועיל נתינת מזבח החיצון, כיון שנתחדש דין זריקה חדשה, שכל שניתן דם על המזבח נתכפרו בעלים.

21. הקשה ה**שפת אמת**, אמנם נתינה שלא במקומה מכפרת, אבל מכל מקום מדוע לא יחזור ויקבל בכדי לזרוק במקומו ולקיים המצווה כתיקונה, וכשם שבקרבן הצריך לד׳ מתנות שדינו שאם נתן מתנה אחת כיפר ואף על פי כן יש לו לתת את כל המתנות בכדי לקיים המצווה כתיקונה הוא הדין בזריקה שלא במקומה, ומה הוקשה לגמרא למה לי יחזור הכשר ויקבל? וכתב, כי אם נשאר דם בכלי הרי ודאי שיש לו לחזור וליתנו במקומו, אלא שהגמרא עוסקת באופן שאין דם נוסף בכלי שמאחר וכבר התכפר בדם הראשון לא שייך לקבל פעם שניה, שהרי גם בקרבן הצריך לד׳ מתנות הדין הוא שאם נתן מתנה אחת ולא נותר דם בכלי, אינו מקבל דם פעם שניה.

22.הקשו ה**תוספות**: מאחר ומדובר בשנתנו פסול שנתינתו אינה מועילה אף במקומה , מדוע נכתב דין המשנה שיחזור הכשר ויקבל רק על נתינה שלא במקומה? ותירצו: כי מדובר בפסול מחמת היותו טמא אשר על אף שכל הפסולים אין

ומקשינן: אם מדובר באופן שנתנו פסול, מדוע אינה נחשבת זריקה כלל? הרי יש כאן זריקה פסולה, שכשם שזריקה במקומה על ידי כהן פסול הינה זריקה פסולה, הוא הדין לזריקה שלא במקומה, היות וכבמקומה דמי [שהרי אם היתה נעשית על ידי כשר, היתה מכפרת], ואם כן, **ליהוי** הדם כולו **דחוי**, כדין זריקה פסולה הנותנת בדם הנותר דין "שיריים", ודוחה אותו מלחזור ולקבלו!?

והראיה שזריקת פסול דוחה את הדם, מהא **דתנן** לקמן [לב א] גבי פיגול: **וכולן**, כל הפסולים, **שקיבלו** את הדם במחשבת פסול לאכול את הבשר **חוץ לזמנו וחוץ למקומו — אם יש** עדיין **דם הנפש, יחזור** הכהן **הכשר ויקבל**, ויזרוק ללא מחשבה פסולה ויוכשר הקרבן, משום שמחשבת הפסול של הכהן הראשון שקיבל אינה מחשבה לענין לפסול את העבודה, מאחר ואין הוא ראוי לעבודה!

ומשמע שדוקא **בקיבלו** הפסולין במחשבת פסול ולא זרקו — **אין**, בכך אפשר לחזור ולהכשירו על ידי מתן דם נוסף כהן כשר, אבל אם **זרקו** הפסולין לדם, **לא** ניתן עוד להכשיר את הקרבן במתן דם נוסף. **מאי טעמא? לאו, משום דהוי** שנעשה הקרבן בזריקת הדם על ידי הפסול לקרבן **דחוי**, כיון שבזריקה מסתיימת עבודת הכפרה, והיא נעשתה בפסול, לכן נדחה הקרבן ולא ניתן להכשירו עוד[23].

ומתרצינן: **לא** משום שנעשתה הזריקה על ידי כהן פסול נדחה הקרבן ולכן אין לו תקנה, אלא **משום דפסיל** הכהן הפסול לקרבן **במחשבה** פסולה, שחשב לאכלו חוץ לזמנו וחוץ למקומו.

ומקשינן: **אי הכי**, שמחשבתו של כהן פסול פוסלת את הקרבן, מדוע פסול רק באופן שזרק את הדם במחשבת פסול? והרי מחשבת הכהן הפסול בשעת **קבלה, נמי** צריכה לפסלו!?

ועוד יקשה, **מי פסלה** מחשבתו של כהן פסול? **והאמר רבא: אין מחשבה** פסולה **מועלת** [מועילה] לפסול את הקרבן **אלא במי שראוי לעבודה**, היינו כהן כשר, **ובדבר הראוי לעבודה**, להוציא מנחת העומר, הבאה מן השעורין, שאינה ראויה לעבודה אחרת אלא לזאת בלבד, ובאה להתיר את אכילת התבואה החדשה, ולא משום קרבן היא באה,[24] **ובמקום הראוי לעבודה**, להוציא נפגם המזבח שאם חישבו בעבודת הקרבן מחשבת פיגול בשעה שהמזבח היה פגום, אין הקרבן נפסל, ואם תוקנה פגימתו באותו היום, אפשר להקריבו!

ומתרצינן: **לא תימא** לדייק מהמשנה שאם **זרקו** הכהן הפסול במחשבת פסול **לא** ניתן לחזור ולקבל את הדם ולזרוק, כי באמת מחשבתו הפסולה של הפסול אינה מפגלת את הקרבן ואפשר שיחזור הכשר ויזרוק, **אלא אימא, שחטו** פסול במחשבת פסול, **לא** ניתן שוב להכשירו, מכיון שהכל כשרין

זריקתם מועילה לכלום, זריקת טמא במקומה מועילה לעשות דין "שיריים" על הדם הנותר ואי אפשר לזורקו. ותמהו הפנים מאירות וטהרת הקדש, שאם כן אף כשנתנו שלא במקומו, מאחר וכמקומו דמי ונחשב נתינה מדוע יכול הכשר לחזור ולקבל? ויעויין בשיטה מקובצת שהוסיף כי יש לחלק בין נתינה במקומה לנתינה שלא במקומה אשר בה יש דיחוי נוסף לדם מלבד מה שנדחה מחמת שנתנו פסול, והכלל הוא שככל שהזריקה נעשית יותר בהכשר כך היא פוסלת את שאר הדם ועושה שיריים וכיון שזריקה זו נעשית שלא במקומה חסר בהכשרה ולכך לא נדחה הדם.

והקרן אורה הקשה, כי אם אכן יש לחלק בזריקת הטמא לעניין עשיית שיריים בין במקומה לשלא במקומה, מה הוקשה לגמרא בהמשך שיעשה הדם דחוי והוכיחה דבר זה מהמשנה אשר נראה בה כי זריקת פסולים דוחה את הדם, הרי יש לחלק ולומר, כי מה שכל הפסולים עושים שיריים הוא רק בזריקה במקומה אבל שלא במקומה אין עושים שיריים וכמו זריקת הטמא!?

ותירץ **הטהרת הקדש**, שהיות והטעם שזריקת טמא עושה שיריים הוא מפני שבקרבן ציבור זריקתו מרצה ולכך נחשבת זריקה חשובה אף בקרבן יחיד, יש לומר שכאשר יש בזריקה זו חסרון נוסף שהיא שלא במקומה אינה זריקה חשובה ואף בטמא לא תיחשב כלל. אולם, כל זה שייך בזריקת טמא בלבד אבל שאר פסולים אם אכן זריקתם עושה שיריים על אף שאין בהם מעלה זו שיש לטמא, הרי שאין לחלק בזה בין זריקה במקומה לשלא במקומה ובכל מקרה יש להם לעשות שיריים וזה מה ששאלה הגמרא משאר פסולים.

23. הקשה **הקרן אורה**, מה ראיה יש ממשנה זו לגבי נתינת כל הפסולים, שמא באמת נתינת כל הפסולים אינה דוחה את הדם ולא נעשה "שיריים" על ידי זריקתם, והטעם שלא כתבה המשנה לגבי זריקה "יחזור הכשר ויקבל" הוא משום שבין כל אלו הפסולים כלול ג"כ הטמא שזריקתו במקומה ודאי עושה "שיריים" ונדחה הדם ולא יועיל בו מה שיחזור הכשר ויקבלנו.

24. כן פירש רש"י במנחות [ה ב], וכן כתב הרמב"ם [הלכות פסולי המוקדשין, פרק י"ד הלכה ג'] שאין השעורים דבר הראוי לשאר קרבנות, אולם **השיטה מקובצת** [אות יג] פירש שהטעם שאין מנחת העומר ראויה אלא לעבודה זו בלבד הוא משום

לשחיטה, ואפילו אלו שפסולים לעבודות אחרות, נחשבת מחשבתו לפסול.

ומקשינן: **מאי קא משמע לן** בזה, **דפסלה מחשבה** בשחיטה של פסול, והרי **תנינא** דין זה ברישא של אותה משנה עצמה, דתנן: כל הפסולין ששחטו שחיטתן כשרה — **לפיכך הן פוסלין במחשבה**!?

ומתרצינן: **הא** מה שנכתב בסיפא "וכולן [הפסולין] שקיבלו חוץ לזמנו וחוץ למקומו אם יש דם הנפש יחזור ויקבל", **קא משמע לן דמקבלה ואילך לא פסלה מחשבה** של כהן פסול, אף על פי שבשחיטה פוסלת.

מאי טעמא? — כדרבא, דאמר אין מחשבה מועלת אלא בראוי לעבודה. וכיון שאינו ראוי לעבודה מחשבתו אינה פוסלת. והוא הדין בזריקה אין מחשבתו פוסלת. ומה שנקטה המשנה "קיבלו", הוא משום שהיא העבודה הראשונה לאחר השחיטה, שבה אין מחשבת הפסול פוסלת.

מיתיבי על דברי שמואל שנתינת הדם שלא במקומו נחשבת כבמקומו, מהא דתניא: כהן כשר ש**חישב** בשעת השחיטה או הקבלה או ההולכה **ליתן את** דמם של **הניתנין — למעלה למטה**, ואת דמם של **הניתנין — למטה למעלה**, והיינו שחישב לתת את דם הקרבן על המזבח שלא במקומו, אם היתה מחשבתו על מנת לזורקו **לאלתר** בו ביום ונתן לבסוף את הדם במקומו הראוי הקרבן **כשר**, שאין הקרבן נפסל אלא במחשבת חוץ לזמנו או חוץ למקומו והיינו מחוץ לעזרה. מה שאין כן בזה שמחשב לתת את הדם על המזבח ורק שלא במקומו שעל המזבח, שאפילו אם זריקה שלא במקומו היתה פסולה, אין מחשבה על זריקה כזו פוסלת!

כז-א ואם **חזר וחישב** בעבודה נוספת שיאכלנו **חוץ למקומו**, והיינו חוץ לעזרה, **פסול** הקרבן מדין מחשבת חוץ למקומו, **ואין בו כרת** באכילתו.

אך אם חישב באותה עבודה מחשבת פיגול של **חוץ לזמנו**, שיזרוק את הדם או שיאכל את הקרבן שלא בזמנו הרי הוא **פיגול וחייבין עליו כרת** על אכילתו.

ואם חישב בשעה שעבד את העבודה הראשונה לתת את הניתנין — למעלה למטה, ואת הניתנין — למטה למעלה, ושיהיה אותו המתן **למחר**, והיינו חוץ לזמנו, הרי הקרבן **פסול**, אך אינו פיגול לחייב על אכילתו כרת, וכפי שיתבאר.

חזר וחישב בעבודה השניה מחשבת פסול, לאחר שבעבודה הראשונה חישב לתת את הדם למחר על המזבח שלא במקומו, הרי **בין** חישב **חוץ לזמנו, בין חוץ למקומו — פסול, ואין בו כרת**. כי היות ונפסל הקרבן בעבודה הראשונה בפסול שאינו פיגול, לא יכול לחול בו דין פיגול, שהרי אין חייבים כרת על הפיגול אלא אם כן קרבו כל מתיריו בהכשר, ללא מחשבת פסול נוספת מעבר למחשבה המפגלת.

ואי אמרת שנתינת דם על המזבח **שלא במקומו כמקומו דמי**, ונתכפרו הבעלים, ורק הבשר לא הותר, נמצא שכשמחשב על הניתנים — למעלה ליתנם למחר למטה, יש כאן מחשבת זריקה חוץ לזמנה, ומדוע נקטה הברייתא לשון "פסול"? וכי **האי "פסול"** הוא בלבד, ואין חייבין כרת על אכילתו? הרי **פיגול הוא**, וחייבין על אכילתו כרת, לדבריך, שנתינה שלא במקומו כבמקומו דמי!?

אולם, אם נתינה שלא במקומו אינה כבמקומו, הרי שלא חישב כלל מחשבת זריקה, ולכך אין בזה פיגול.[1]

ומתרצינן: **אמר מר זוטרא**: אמנם נתינת הדם שלא במקומו כמקומו דמי, והטעם שכשחישב למחר ליתן הדם שלא במקומו אין הקרבן פיגול הוא, מפני ש**זריקה דשריא בשר באכילה**, והיינו זריקה

שהיא אסורה משום "חדש" ואף בהקרבה לגבוה אסורה מדין "ממשקה ישראל למנחה" שכל דבר האסור לישראל באכילה אסור בהקרבה לגבוה, וכן פירשו התוס' במנחות [שם], והקשו על פירוש רש"י שלדבריו נמצא שמנחת קנאות הבאה מן השעורים לא תיפסל במחשבת שלא לשמה, ורש"י עצמו יישב קושיא זו וכתב שמנחת קנאות נפסלת במחשבה משום שקרויה בתורה חטאת. **והראב"ד** שם פירש הטעם משום שאף לאחר שהובאה מנחת העומר והותר החדש באכילה עדיין אין להביא מנחות וביכורים קודם לשתי הלחם, ולכך אינה ראויה לעבודה, וכתב הכסף משנה, שנמצא לדבריו, שפירש את הגמרא שעוסקת במנחה שהוקרבה לאחר שהביאו את מנחת העומר וקודם הבאת שתי הלחם, ופירוש זה דחוק.

1. כתבו ה**תוספות**, שאפשר היה לגמרא לומר שאף אם שלא במקומו לאו כמקומו דמי יקשה מדוע בחישב לתת שלא במקומו לאלתר כשר. וביאר הצאן קדשים: שדבריהם הם לשיטת רבי יהודה הסובר שאם חישב להניח הדם למחר פסול כיון שאילו היה מניחו כך היה נפסל ומחשבה כמעשה, ואם כן

במקומה ובזמנה, **מייתא** רק היא מביאה את הבשר **לידי פיגול**. אבל **זריקה דלא שריא בשר באכילה** אם היה עושה אותה בזמנה, **לא מייתא לידי פיגול**, בין אם חישב עליה מחשבת פיגול בין אם חישב בעת עשייתה מחשבת פיגול אחרת! וכיון שזריקה זו שחישב עליה לעשותה שלא במקומה אינה מתרת את הבשר באכילה, לפיכך לא נעשה על ידה הקרבן פיגול, על אף שחישב בה מחשבה של חוץ לזמנו[2].

אמר ליה רב אשי למר זוטרא: מנא לך הא שאין הקרבן נעשה פיגול בזריקה שאינה מתרת הבשר למרות שבעלים מתכפרים בה?

אמר ליה מר זוטרא: לפי שנאמר [ויקרא ז] "**ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו** ביום השלישי — **פגול יהיה**, והנפש האכלת ממנו עונה תשא". ודורשים בזה: **מי שפיגולו גרם לו** לאסור את הבשר באכילה, תתחייב הנפש האוכלת ממנו בכרת. **יצא זה**, זריקה על המזבח שלא במקומה, **שאין פיגולו גרם לו** להיאסר באכילה, **אלא איסור דבר אחר**, שנזרק שלא במקומו, הוא זה ש**גרם לו**, שאין הקרבן מתפגל באותה זריקה גם אם יחשבו בו מחשבת חוץ לזמנו.

ומדין זה, שזריקה חוץ למקומה אינה זריקה המפגלת, למדנו שאף אם חישב בשעת קבלה או הולכה מחשבת חוץ לזמנו על זריקה שלא במקומה לא יעשה הקרבן פיגול על ידי זה[3].

ומקשינן: **אי הכי, איפסולי נמי לא ליפסל!** שהרי זריקה זו אינה נחשבת זריקה לענין מחשבה.[4]

הוא הדין בחישב לזורקו שלא במקומו שיש לו להיפסל מחמת שאילו היה עושה כן בפועל היה נפסל.

2. **בתוספתא** תחילת פרק שני נאמר, שהשוחט את הזבח על מנת שיזרקו ערלים וטמאים את גמו למחר הרי זה פיגול וחייבין עליו כרת, והקשה **הקרן אורה** [לקמן לו ב ד"ה חישב], הרי לעיל [כו ב] אמר רבא שאין מחשבה מועלת אלא במי שראוי לעבודה ובמקום הראוי לעבודה, ואם כן כשם שלענין מקום הראוי לעבודה הדין הוא שבין אם חשב מחשבת פסול בעת זריקה שלא במקומה ובין אם חישב מחשבת פסול בעת עבודה אחרת על זריקה שלא במקומה אין הקרבן נעשה פיגול בכך, הוא הדין צריך להיות לענין האדם הראוי לעבודה שבין אם חישב הוא עצמו מחשבת פסול בעת עבודתו ובין אם כהן אחר חישב מחשבת פסול על עבודת זה שאינו ראוי לעבודה שלא יעשה הקרבן פיגול בכך, ומדוע בזה חלוקה מחשבת הפסול בעת עבודתו שאינה מפגלת ממחשבת אחר על עבודתו של זה שמפגלת? וכן הקשה בחידושי **מרן רי"ז הלוי** [הלכות פסולי המוקדשין, פרק ה' הלכה ח' ד"ה ונראה] שמאחר וזריקה שאינה מתרת את הבשר באכילה אינה מפגלת, מדוע מחשבה פיגול על זריקת פסולים מפגלת, הרי זריקתם אינה מתירה את הבשר באכילה? ותירץ **הקרן אורה**, שמחשבה על זריקה שלא במקומה אינה נחשבת מחשבה על אכילת מזבח כיון שמחשב על נתינה שלא במקום אכילה, ולכך אין מחשבה זו מפגלת, ומה שאין כן מחשבה על עבודת פסול הגם שאין עבודתו מתירה את הבשר באכילה אבל מכל מקום מחשב על נתינה במקומה ונמצא שחישב על אכילת מזבח חוץ לזמנו ולכך נעשה פיגול במחשבה זו.

ובחידושי **מרן רי"ז הלוי** תירץ, שזריקה שלא במקומה כל תורת הזריקה שבה היא לכפרה בלבד, שהרי התורה חילקה אותה בעיקר דינה משאר זריקות כפי שדרשה הגמרא "לכפרה נתתיו ולא לדבר אחר", ומן הפסוק של "ואם האכל יאכל" [המובא בהמשך הגמרא] למדנו שלענין פיגול רק זריקה כזו שיש לה תורת זריקה אף לגבי התר הבשר מפגלת ולא זריקה שהיא לכפרה בלבד, ולכן אין מחשבה מועילה על זריקה שלא במקומה, ומה שאין כן זריקת פסולים מצד עצמה היא ככל הזריקות ומה שאינה מתירה את הבשר באכילה הוא משום פסולה הבא מחמת שנעשתה על ידי פסולי עבודה, וזה לא התמעט מן הפסוק של "ואם האכל יאכל".

3. בכתבי **הגרי"ז** תמה, שהרי מה שזריקה שלא במקומה אינה מפגלת הוא משום שכשמחשב בעת עשיית זריקה כזו שאין היא מתירה את הבשר באכילה אין זריקה זו נחשבת עבודה גמורה בכדי שיחשב מחשבת פיגול בשעת עבודה, ואם כן מה ענין זה למחשב בשעת עבודה אחרת על זריקה שלא במקומה שמאחר וחישב בזמן עשיית עבודה כתיקונה על כך שיזרוק חוץ לזמנו נמצא שחישב על אכילת מזבח חוץ לזמנו שהרי שלא במקומו כמקומו ואם כן דין הקרבן להיות פיגול!? וביאר על פי מה שאמר הגר"ח, כי הטעם במה שמחשבה על זריקה מפגלת אינו משום שיש כאן מחשבה על אכילת מזבח חוץ לזמן, אלא הוא משום שיש כאן פיגול על העבודה בזה שמחשב על העבודה שתיעשה חוץ לזמנה, ומעתה יש לומר כי מאחר ומה שזריקה שלא במקומה אינה מתירה את הבשר הוא משום שלענין התר הבשר חסר בעצם הזריקה שכשנעשית שלא במקומה אין היא זריקה לענין התר הבשר, הרי שהתחדש בפסוק זה של "ואם האכל יאכל וכו' פיגול הוא" שכל זריקה שלא חשובה זריקה לענין הבשר, אף על פי שהיא מכפרת לא נחשבת זריקה לענין גוף הקרבן ולכך אינה מפגלת, ומאחר ולמדנו שזו אינה נחשבת זריקה לגבי גוף הקרבן הרי שאף אם יחשוב על זריקה כזו לא יפגל כיון שלא חישב על עבודה המתירה את גוף הקרבן.

4. כתב **הקרן אורה**, שמפשטות הגמרא נראה שלמאן דאמר שלא במקומו לאו כמקומו דמי הרי שאין חולק בזה שמחשבה לתת שלא במקומו למחר פוסלת ואין זה דווקא לרבי יהודה ומשום מחשבת הינוח, שהרי לא שאלה הגמרא מדוע פסול אלא למאן דאמר כמקומו דמי ורק לדבריו תרצה שהטעם הוא

ומתרצינן: **אמר רב נחמן בר יצחק: מידי דהוה אמחשבת הינוח,** שהרי על כל פנים חשב להניח את הדם למחר, **ואליבא דרבי יהודה,** הסובר שגם אם לא חישב לזרוק את הדם למחר אלא רק להניחו בלא זריקה, פוסלת מחשבתו את הקרבן[5].

ריש לקיש אמר: משנתנו שכתבה על זריקה שלא במקומה שפסול הקרבן, **לעולם פסול ממש**, ואף הבעלים לא נתכפרו, ולא כשמואל שפירש במשנה את הפסול על הבשר, שהרי לא כתבה המשנה את הפסול על בשר דווקא, אבל בעיקר הדין מודה לשמואל, **ושלא במקומו כמקומו דמי** לענין כפרה כפי שנדרש מן הפסוק לעיל. **ולא קשיא** על המשנה ששנינו שפסול לגמרי, **כי כאן**, מה שדרשנו מהפסוק שנתכפרו בעלים, מדובר **שנתן** את הדם שלא במקומו **בשתיקה**. ואילו **כאן**, משנתנו, עוסקת **בשנתן** את הדם שלא במקומו **באמירה**, שחישב בשעת זריקה לאכול הבשר חוץ לזמנו, ומשום כך

משום מחשבת הינוח וכרבי יהודה, ומשמע שלמאן דאמר לאו כמקומו דמי אין צריך לטעם זה ובלאו הכי פסול אף לרבנן, ומבאר בזה, שאמנם זריקה שלא במקומו לאו כמקומו דמי ולכך אין פיגול בשחישב ליתן מחר שלא במקומו, אבל מכל מקום כיון שיש כאן מחשבה על הזריקה לעשותה חוץ לזמנה פסול, ולפי זה מיישב את דברי התוס' שהובאו לעיל, שמה שבחישב ליתן שלא במקומו לאלתר כשר הוא לרבנן שלא פוסלים במחשבת הינוח [ולא כדברי הצאן קדשים שהובאו שם].

ובאמת ה**שיטה מקובצת** הקשה על קושיית הגמרא כאן, כי מאחר ועדיין לא פירשנו הסוגיא לפי רבי יהודה הפוסל מחשבת הינוח, הרי שאף למאן דאמר שלא במקומו לאו כמקומו דמי קשה, מדוע בחישב ליתן שלא במקומו למחר פסול? ותירץ בשם השר מקוצי, שלמאן דאמר שלא במקומו לאו כמקומו דמי, פשוט היה לגמרא שבחישב ליתנו למחר שלא במקומו יש לפוסלו משום מחשבת הינוח כרבי יהודה. שהרי במחשבתו מנע לגמרי אכילת מזבח. אבל למאן דאמר שלא במקומו כמקומו דמי, מאחר וסובר גם כן שהתחדש בפסוק דין שאין הקרבן נעשה פיגול במחשבה על עבודה שאינה מתירה את הבשר, הוא הדין לענין מחשבת הינוח גם כן יש לומר, שכשחישב ליתנו באופן שאין הנתינה מתרת הבשר לא תיחשב על ידי זה מחשבת הינוח ולא יפסל. ועל זה תירצה הגמרא שלענין זה לא מועיל הפסוק לומר שאין זו מחשבת הינוח.

5. **הרמב"ם** [הלכות פסולי המוקדשין, פרק ט"ז הלכה ו'] פסק להלכה דין זה שאם חישב מחשבת חוץ לזמנו על זריקה שלא במקומה הרי זה פסול, וכתב הראב"ד, "כמדומה שיש כאן שיבוש", וביאר הכסף משנה שכוונתו להקשות שהרי בגמרא מבואר שהטעם שפסול הוא משום מחשבת הינוח הפוסלת לשיטת רבי יהודה, ולעיל [פרק י"ג הלכה ח'] פסק הרמב"ם הלכה כרבנן הסוברים שאין מחשבת הינוח פוסלת, ונמצאו דברי הרמב"ם סותרים. וכתב ה**כסף משנה** ליישב, שהרמב"ם אינו סובר כרש"י שפירש את הגמרא שהטעם הוא משום מחשבת הנוח, אלא כוונת הגמרא היא שכשם שמצינו לדברי רבי יהודה במחשבת הנוח שאף על גב שאין הקרבן פיגול מכל מקום הוא נפסל, הוא הדין לרבנן לגבי מחשבת חוץ לזמנו על זריקה שלא במקומה, שייך שיהיה הדין שאף על גב שאינו פיגול מכל מקום נפסל, אבל אין זה מטעם מחשבת הנוח. והליקוטי הלכות בזבח תודה הוכיח כדבריו, מהמשך דברי הגמרא על ריש לקיש הסובר אף הוא שזריקה שלא במקומו כמקומו והעמיד את המשנה באופן שבעת שנתן הדם שלא במקומו חישב לאכול את בשר הקרבן חוץ לזמנו ולכן פסול הקרבן לגמרי ולא רק הבשר, ומבארת הגמרא טעם הפסול "מידי דהוה אמחשבת הנוח ואליבא דרבי יהודה", ושם הרי לא שייך לפסול מטעם מחשבת הנוח שהרי לא חישב על הדם שיזרק חוץ לזמנו, ובהכרח שהפסול הוא מטעם אחר [כפי שיתבאר לקמן], ואף על פי כן הביאה הגמרא את דברי רבי יהודה, והיינו כדברי הכסף משנה שכוונת הגמרא להוכיח מדבריו ששייך שיפסל אף על פי שאינו נעשה פיגול.

ובעיקר טעמו של הרמב"ם הפוסל במחשבת פיגול על זריקה שלא במקומו אף לולא הטעם של מחשבת הנוח, ביאר בכתבי **הגרי"ז**, שהרמב"ם לא פירש את הפסוק הממעט זריקה שלא מתירה את הבשר באכילה מדין פיגול באופן שחישב מחשבת פיגול בעת זריקה שלא במקומה [וכפירוש רש"י], אלא פירש הפסוק באופן שחישב בעת השחיטה לזרוק את הדם שלא במקומו חוץ לזמנו, שמיעטה התורה מחשבה על זריקה שאינה מתירה את הבשר באכילה מדין פיגול, וסובר הרמב"ם שמחשבה על זריקה חוץ למקומה הרי היא מחשבה על גוף הקרבן ורק שמיעטה התורה מחשבה זו מדין פיגול וגזירת הכתוב היא שאין חייבים עליה משום זה, אבל מכל מקום לענין לפסול את הקרבן לא התמעטה וכיון שחישב מחשבת פסול על גוף הקרבן יש לו להיפסל בכך. אולם רש"י שפירש את הפסוק באופן שחישב מחשבת פיגול בעת זריקה שלא במקומה, ולמד מזה שהוא הדין למחשב מחשבת פיגול בעת השחיטה על זריקה שלא במקומה, בהכרח סובר שזריקה שלא במקומה מאחר ואין היא מתירה את הבשר באכילה הרי שאין היא נחשבת זריקה על גוף הקרבן, ומשום כך הוא הדין למחשבה על זריקה כזו שאינה נחשבת מחשבה על גוף הקרבן, ואם כן, כשם שאין מחשבה זו מפגלת הוא הדין שאינה פוסלת, ולכן הוכרח לפרש שטעם הפסול הוא משום מחשבת הנוח.

וכעין זה ביאר ה**קרן אורה** שכוונת הגמרא לומר שלרבנן לא התמעטה מחשבה זו אלא מדין פיגול אבל מכל מקום נפסל הזבח, ומה שהביאה את דברי רבי יהודה היינו כמו שפירש הכסף משנה שהוא דרך דמיון בעלמא שכשם שמחשבת הנוח פוסלת לרבי יהודה הוא הדין בזה לרבנן, אלא שתמה על פירוש זה, שהרי מה שמחשבת הנוח פוסלת לרבי יהודה סברא

נפסל הקרבן כיון שזריקה שלא במקומה כבמקומה, ויש כאן מחשבת פסול על זריקה.(6) אבל אין בו כרת משום שאין זו זריקה המתרת בשר באכילה, וכמו שנתבאר לעיל.

ומקשינן לריש לקיש מהא **דתנן:**(7) חישב ליתן את הניתנין למטה למעלה, למעלה למטה, כפי שהקשינו לשמואל, שהרי ריש לקיש סובר כמותו. וכן הקושיא השניה וכל המשא ומתן שלעיל **עד** דברי הגמרא

היא, משום שסובר שמחשבה כמעשה וכשם שאם היה מניח את הדם למחר היה נפסל הוא הדין כאשר מחשב להניחו [וכמבואר בגמרא לקמן לו א], ואילו הטעם של רבנן לפסול במחשבת פיגול על זריקה שלא במקומה אינו משום כן, אלא משום שיש כאן מחשבת זריקה למחר שלא נתמעטה אלא מדין פיגול, ואם כן מה שייך להביא את דברי רבי יהודה כדמיון למחשבה הפוסלת אף על פי שאינה מפגלת? וכן תמהו החזון איש [סימן ז' ס"ק ד'], והקהלות יעקב [סימן כ"ב].

וכתב ה**קהלות יעקב** לבאר, שיסוד דין פיגול אף לרבנן הוא מטעם מחשבה כמעשה וכפי שנדרש דין זה ממה שנאמר בתורה "ואם האכל יאכל ביום השלישי" שמחשבת אכילה חוץ לזמנו מפגלת, הרי שמחשיבה התורה את מחשבת חוץ לזמנו כאכילה חוץ לזמנו, ואמנם אם יאכלנו בפועל חוץ לזמנו לא יפסל בכך משום שכבר הוכשר בשעת זריקה ואינו חוזר ונפסל, אבל מכל מקום מחשבת אכילה נידונית כאילו כאילו בשעת העבודה כבר נעשה בו מעשה אכילה חוץ לזמנו ולכן מתפגל כל הזבח. ונחלקו רבי יהודה ורבנן בדין מחשבה כמעשה שרבי יהודה סובר שמאחר ומצינו בפיגול שמחשבה כמעשה יש לנו ללמוד סברא זו אף על מה שלא נאמר בדין פיגול וכגון מחשבת הנוח, ורבנן סוברים שלא חידשה התורה דבר זה אלא אלא בדבר שיש בו דין פיגול שלגביו אמרה תורה מחשבה כמעשה. ולפי זה יש לבאר את דברי הגמרא שהוקשה לה שמאחר ואין דין פיגול במחשבה על זריקה שלא במקומה אם כן לא יפסל הזבח כלל, ותירצה, כי כשם שלרבי יהודה מצינו במחשבת הנוח שאף על פי שאינה מפגלת מכל מקום פוסלת ומשום מחשבה כמעשה, הוא הדין לרבנן שאף הם סוברים שמחשבה כמעשה, וסוברים רבנן שלא רק במקום שחל דין פיגול נאמר דין מחשבה כמעשה אלא חידשה תורה דין זה על כל מחשבת אכילה וזריקה חוץ לזמנו, ולכך מחשבת אכילה חוץ לזמנו אף באופן שאינה מפגלת הרי היא פוסלת משום מחשבה כמעשה, כמו שפוסלת מחשבת הנוח לרבי יהודה מטעם זה.

6.הקשה ה**גרע"א** [תשובה קצ"ה, בשולי המכתב], מאחר וסובר ריש לקיש כשמואל שזריקה שלא במקומו כמקומו דמי בהכרח יש לו לסבור גם שזריקה שאינה מתירה את הבשר אינה מביאה לידי פיגול ואם כן מדוע נפסל הקרבן על ידי מחשבת פיגול שחישב בעת זריקה זו, וכאן לא שייך לפסול משום מחשבת הנוח שהרי אין הוא מחשב על זריקה שלא במקומה אלא בעת זריקה זו חישב לאכול הבשר חוץ לזמנו, והניח הדבר בצריך עיון גדול.

וכעין זה הקשה **בשיטה מקובצת** [אות ג']: כיצד יפסל הקרבן על ידי מחשבת אכילה חוץ לזמנו בעת זריקה שלא במקומה, הרי לא שייך בזה מחשבת הנוח כיון שאף אם בפועל יניחנו למחר לא יפסל בכך, משום מחשבת הנוח? ותירץ בשם רבינו פרץ, שמדובר כאן באופן שחישב על מנת לשפוך את שיירי הדם למחר שאמנם מדאורייתא אין שאר הדם נפסל אם הניחו למחר אבל נפסל מכל מקום יש לגזור בזה אטו להניח את הדם עצמו למחר.

ו**האור שמח** [הלכות פסולי המוקדשין, פרק ב' הלכה י"ב] חידש, שדין זה ששלא במקומו כמקומו דמי הינו רק במקום שאם היה נותנו במקומו היה כשר, שבזה אף כשנתן שלא במקומו מועיל לכפרה. אבל באופן שאם היה נותנו במקומו לא היה כשר אז אף שלא במקומו פסול. ולכן, כשנותנו שלא במקומו במחשבת פיגול, כיון שאם היה נותנו במקומו באופן זה היה נפסל משום פיגול, אין להכשירו על ידי שנותנו שלא במקומו. ואמנם זה דחוק, כיון שמה שאם היה נותנו במקומו היה פסול אין זה מחמת איזה חסרון בעצם הנתינה, אלא משום פסול חיצוני של מחשבת פיגול הפוסלת.

ו**בחזו"א** [קדשים קמא, סימן ל' ס"ק ד'] שכתב לחלק, שבזריקה שלא במקומה במחשבת פיגול אשר אמנם אינה מפגלת אבל מכל מקום פוסלת את הקרבן כי מאחר ומכפרת על הבעלים קרויה עבודה ושייך לפסול בה במחשבה ולא התמעט בה אלא דין כרת של פיגול אשר לזה נדרש שתהא הקרבת הדם [שהוא המתיר] כהלכתה ובשלא במקומו חסר בהקרבתו כהלכתו, ומה שאין כן בחישב בשאר עבודות על זריקה שלא במקומה שבזה אין הקרבן נפסל כלל כיון שזריקה כזו אינה קרויה אכילת מזבח מאחר ואינה מתירה את הבשר. ולכך כתב שמבואר מה שאמר ריש לקיש לפסול בחישב בעת זריקה שלא במקומה.

ובכתבי **הגרי"ז** כתב, שמחשבת פיגול בזריקה שלא במקומה יש לה לפסול משום שאמנם אין כאן זריקה ביחס לקרבן אבל ביחס לכפרת בעלים נחשבת זריקה ואם כן בזה עצמו חל פיגול והיינו שדין הפיגול לחול ולפסול את גוף העבודה אף שאין הוא חל ביחס לכל הקרבן, והוכיח דבריו מדברי הרמב"ם [הלכות פסולי המוקדשין, פרק י"ד הלכה ב'] שהעלה בדבריו שם [וכן העלו הקרן אורה והגר"ח הלוי] שסובר שטמא שזרק עושה שיריים את הדם הנותר אבל אם חישב מחשבת פיגול אין עושה שיריים. והיינו שאמנם טמא אינו ראוי לעבודה ואין מחשבתו מפגלת אבל מכל מקום כיון שלענין עשיית שיריים נחשבת זריקתו זריקה הרי שביחס לזה עצמו נתפסת מחשבתו ופוסלת את זריקתו עצמה ונחשב כאילו לא זרק ולכך אין עושה שיריים.

7.העיר ה**קרן אורה,** שאפשר היה לגמרא להקשות ממשנתינו עצמה מדוע פסול ולא פיגול כשם שמקשה מן הברייתא המובאת לעיל. ובשפת אמת כתב, שמהמשנה אין להקשות, כי פשוט שמאחר ומחשבתו היתה בעת זריקה שלא במקומו ואין כאן מחשבת פיגול בדם הקרב כהלכתו, אין דינו להתפגל. וכל קושיית הגמרא היא מן הברייתא, שחישב על זריקה שלא

״מידי דהוה אמחשבת הינוח, ואליבא דרבי יהודה״.

רבי יוחנן אמר: אידי, משנתנו האומרת שבנתינה שלא במקומו ״פסול״, **ואידי,** המשנה שהובאה לעיל שבנתנו על הכבש אם יש דם הנפש יחזור הכשר ויקבל, שתיהן עוסקות באופן **שנתן** [כהן כשר!] **בשתיקה** ללא מחשבת פסול, ובשניהם ראוי הקרבן להיפסל מחמת עצם הזריקה שלא היתה במקומה, כיון שזריקה **שלא במקומו לאו כמקומו דמי,** ופסולה לגמרי. **והא,** המשנה האומרת ״אם יש דם הנפש יחזור הכשר ויקבל״ עוסקת באופן **דאיכא דם הנפש,** ולכך לא כתבה ״פסול״ כי עדיין ניתן להכשירו על ידי קבלה וזריקת דם אחר, **הא,** משנתנו, עוסקת באופן **דליכא דם הנפש** ולכך כתבה ״פסול״ כי אין לו עוד תקנה.

ומקשינן: **תנן** במשנתנו, **פסול ואין בו כרת.**

בשלמא לריש לקיש, שהעמיד דברי משנתנו שעוסקת באופן שנתן במחשבת פיגול, **היינו דקתני** במשנה **פסול ואין בו כרת,** להשמיענו חידוש בזריקה שלא במקומו, שעל אף שכבמקומו דמי, בכל זאת, כיון שאינה מתרת את הבשר, אינה מפגלת.

אלא לרבי יוחנן, הסובר שמשנתנו עוסקת באופן שנתן בשתיקה, ומה שכתוב ״פסול״ הוא משום שזריקה שלא במקומו לאו כמקומו, **מאי ״אין בו כרת״**? והרי פשוט שאין בו כרת!?

ומסקינן: **קשיא.**

ומקשינן: **ולשמואל,** שהעמיד אף הוא את המשנה בשנתן בשתיקה, **מאי ״אין בו כרת״?**

ומתרצינן: **הכי קאמר** התנא של המשנה: **אם נתן** את הדם שלא במקומו **במחשבה** שיאכל בשר או יקטיר חוץ לזמנו, **פסול, ואין בו כרת.** והחידוש הוא כמו לריש לקיש. אבל לרבי יוחנן אי אפשר לתרץ כן, שהרי לדבריו הטעם שפסל התנא זריקה זו הוא משום זריקה שלא במקומו לאו כמקומו דמי, ופשוט שאי אפשר לפגל בזריקה זו, לפי שהיא כמו שנתן את הדם על הריצפה, ואין שום חידוש בכך שאין בו כרת.

ומקשינן: **ורבי יוחנן, אי** זריקה **שלא במקומו לאו כמקומו דמי,** ואין היא זריקה כלל, למה כתבה משנתנו ״פסול״ ואין לו תקנה? אמנם העמדנו המשנה באופן שלא נותר דם הנפש, אבל מכל מקום, **ליהוי כי נשפך** הדם **מן הכלי,** לאחר שנתקבל בתוכו, **על הרצפה,** שדינו שיאספוהו מהרצפה לתוך הכלי, **ואף** בזריקה שלא במקומו, **יאספנו** מעל המזבח ויחזור ויזרוק במקומו, שהרי זריקה ראשונה אינה כלום.

[ולשמואל וריש לקיש הסוברים שזריקה שלא במקומו זריקה היא לענין כפרת בעלים, לא קשה, כי מאחר ולענין כפרה הועילה הזריקה, כבר נדחה הדם ולא יועיל לאספו בכדי להתיר בשר באכילה].

ומתרצינן: התנא של משנתנו **סבר לה כמאן דאמר** נזרק הדם **לא יאספנו,** שאף זריקה פסולה כיון שהגיע דם למזבח קלטו המזבח והוציאו מלכפר בו עוד.

דאמר רב יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן: הכל מודים, כל התנאים שנחלקו לקמן, **ב**דמים ה**ניתנים למעלה** מחוט הסיקרא **שנתנן למעלה,** וכן בניתנים **למטה** מחוט הסיקרא **שנתנן למטה,** אם נתנן **שלא כמצותן,** כגון במחשבת פסול או ביד שמאל, **שלא יאספנו** כדי לחזור ולזרוק, כי הואיל ונזרק במקומו נסתלקה ממנו תורת זריקה. **לא נחלקו** תנאים **אלא בניתנין למעלה שנתנן למטה** וכן בניתנין **למטה שנתנן למעלה, שרבי יוסי אומר** אף בזה **לא יאספנו** מהמזבח לכלי, **ורבי שמעון אומר יאספנו!**

ואין לומר שטעמו של רבי יוסי הוא משום שסובר שזריקה שלא במקומו כמקומו דמי, שאם כן היה לו לומר שנתכפרו בעלים בנתינה זו, ולא היה לו לחלוק עם רבי שמעון בענין זה של יאספנו או לא, אלא אם נתכפרו בעלים או לא. ומכיון שלא נחלק עם רבי שמעון בדבר זה, בהכרח שסובר כי זריקה שלא במקומו לאו כמקומו דמי, ובכל זאת כן לא יאספנו.

ומשנתינו דקתני פסול, היא **כדברי האומר לא יאספנו.** כז-ב

ורב חסדא אמר אבימי: הכל מודים, רבי יוסי ורבי שמעון, **בניתנין למטה שנתנן למעלה שלא**

במקומה, מדוע לא יהיה בזה פיגול.

וציין **הקרן אורה** עוד, שכפי הגירסא שלפנינו הרי שקושיות הגמרא על ריש לקיש הן ככל הקושיות שהוקשו לשמואל מהמשנה של נתנו על גבי הכבש וכו׳.

יאספנו, כיון שהגיעו למזבח הראוי להם לא נחשב כנשפך על הרצפה, אלא קלטם המזבח והוציאם מכלל זריקה. **וכל שכן בניתנין למעלה שנתנן למטה,** שזריקה זו קרובה לזריקה גמורה, **הואיל ודמים העליונים למטה הן באין,** ששותתין ויורדין, נמצא שדם העליונים סופם להגיעם למטה, והמקום ראוי להם ולכך קולטם.

לא נחלקו רבי יוסי ורבי שמעון **אלא בניתנים לפנים** במזבח הפנימי שבהיכל **שנתנן בחוץ** במזבח החיצון, וכן בניתנין **בחוץ שנתנן לפנים, שרבי יוסי אומר יאספנו,** כיון שלמזבח זה אינם ראויים, אין הוא קולטם כלל ונחשב כנשפך על הרצפה. **ורבי שמעון אומר לא יאספנו,** שהיות וראוי הדם להינתן במה שיש לו שם "מזבח" והגיע לשום מזבח, קלטו המזבח.

אמר רב נחמן בר יצחק: אף אנן נמי תנינא כרבי יוחנן, שזריקה שלא במקומו, אף שפסולה ואינה מכפרת, מכל מקום קלטו המזבח ולא יאספנו.

דתניא: **רבי יהודה אומר:** מה שנאמר "זאת תורת העולה, היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה", שענינו להורות שכל הפסולים שעלו על המזבח לא ירדו, ושכך נקרא פסוק זה: משעלה על מוקדה, ואפילו בפסול, תהא שם כל הלילה, מיעט הכתוב מכלל זה שלשה פסולין, משום ששלשה מיעוטים נאמרו בפרשה:

"**זאת**" — ולא אחרת! "**היא**" — בא למעט! "**העולה**" בה"א הידיעה, משמע העולה המיוחדת ולא אחרת. **הרי אלו** שלשה **מיעוטין** הממעטים את שלשת הפסולים דלהלן, שגם אם עלו על המזבח יירדו ממנו:

א. **פרט לנשחטה בלילה,** שאינו זמן שחיטה.

ב. **ושנשפך דמה** לפני שנזרק על המזבח.

ג. **ושיצא דמה** לפני זריקה **חוץ לקלעים,** ונפסל ביוצא.

בשלשה פסולים אלו **אם** בכל זאת **עלתה** העולה הפסולה על המזבח — **תרד!**

רבי שמעון אומר: מה שנאמר "היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה", נדרש כך: "**עולה**" — **אין לי אלא עולה כשרה** שעלתה על המזבח, **מנין לרבות** עולה פסולה מחמת **שנשחטה בלילה, ושנשפך דמה, ושיצא דמה חוץ לקלעים** לפני שנזרק, ובשר עולה **הלן** כל הלילה חוץ למזבח ונפסל בלינה, **והיוצא** שיצא בשרה חוץ לעזרה, **והטמא** שנטמא הבשר, **ושנשחט** במחשבה להקטיר **חוץ לזמנו וחוץ למקומו, ושקיבלו פסולין** את הדם בכלי או שהפסולין **זרקו את דמה, והניתנין למעלה שנתן למטה, והניתנין למטה שנתנן למעלה, והניתנין בפנים שנתנן בחוץ, והניתנים בחוץ שנתנן בפנים, והפסח והחטאת ששחטן שלא לשמן** שפסולין הם, **מנין** לכל הפסולין האלו שאם עלה בשרם או אימוריהם על המזבח שלא ירדו?

תלמוד לומר "**תורת העולה**" — **ריבה** הכתוב **תורה אחרת לכל העולין, שאם עלו, לא ירדו!**

יכול שאני מרבה שלא ירדו **אף הרובע והנרבע, והמוקצה** שהקצה הבהמה לתקרובת עבודה זרה, **והנעבד** בהמה שהשתחוו לה כעבודה זרה, **והאתנן והמחיר** כלב, **והכלאים והטריפה ויוצא דופן?**

תלמוד לומר "**זאת**", למעט פסולין אלו, שאף אם עלו ירדו.

ומה ראית לרבות את אלו ולהוציא את אלו? והרי הכתוב ריבה הכתוב ומיעט, ולא פירש מה ריבה ומה מיעט?

מרבה אני את אלו לפי **שהיה פסולן בקודש,** שנפסלו משבאו לעזרה. **ומוציא אני את אלו, שלא היה פסולו בקודש,** שנפסלו קודם שבאו לעזרה.[8]

ומסיק רב נחמן בר יצחק את ראייתו לרבי יוחנן:

קתני מיהא, בין אלו שדינם שאם עלו לא ירדו,

---

8. כן פירש רש"י, והקשה ה**שיטה מקובצת**, שמאחר ולא חילק רבי שמעון בין נרבע קודם שבא לעזרה לבין נרבע אחר שבא לעזרה בהכרח שאף בנרבע לאחר שבא לעזרה אם עלה ירד!? ולכך פירש שפסולו בקדש ענינו כל דבר שיש מקום בקדש שכשר אף באופן זה, והיינו, שלא לשמו יש לו הכשר בשלמים, הניתנים שלא במקומם יש להם הכשר באותם קרבנות שזהו מקומם הראוי להם, שקבלו פסולים היינו טמא שיש לו הכשר בציבור, הלן היינו דם ויש לו הכשר באברים, יצא דמה חוץ לקלעים יש לה הכשר בבמה, והנשחט בלילה יש לו הכשר משום אברים ופדרים הקרבים בלילה. אלא שהקשה מנשפך דמה שאין לה הכשר בשום מקום, ולכך פירש, שכל שהשחיטה נעשתה בהכשר נחשב שיש לה התר במקום אחר,

הניתנין למטה שנתנן למעלה, ולמעלה שנתנן למטה. ולא פליג רבי יהודה לומר שאם עלו ירדו כמו בנשפך הדם על הרצפה שאמר בזה שדינם לירד.

מאי טעמא? לאו, משום דקלטיה מזבח ונתקדש. **ושמע מינה**, דם שנזרק שלא במקומו, **לא יאספנו.**

[ואין לומר שרבי יהודה סובר בזריקה שלא במקומו דכמקומו דמי והועילה זריקתן לכפרה ולכך לא ירדו, ואם כן מה ראיה לרבי יוחנן הסובר דכשלא במקומו דמי, שהרי נכתבו כאן אלו ביחד עם שאר זריקות פסולות,[9] והיינו משום שדינם דומה, וכשם ששאר זריקות שהזכיר הינן פסולות לגמרי, הוא הדין באלו, ורק משום שקלטם המזבח דינם שלא ירדו.[10] ומרבי שמעון אין הוכחה, כי יתכן שסובר אפילו נשפך הדם נתרבה מ"תורת העולה" שאם עלו לא ירדו].

אמר רבי אליעזר: מזבח הפנימי מקדש פסולין,[11] שאם עלו הפסולים עליו לא ירדו, ואף על גב שהפסוק של "זאת תורת העולה" המובא לעיל עוסק במזבח החיצון.

ומקשינן: **מאי קא משמע לן** רבי אליעזר? הרי **תנינא הניתנים בפנים כו'**, ובסיפא נאמר כי במקום שנתן את הניתנים בחוץ, בפנים, לא ירדו אברי הקרבן. והגם שדם זה, שדינו להינתן בחוץ, נפסל עם היכנסו לפנים, לא חולק רבי יהודה בזה לומר שיחשב כנשפך הדם, אלא סובר שקלטו מזבח. ומבואר, שמזבח פנימי מקדש את הפסולים שניתנו עליו!?

ומתרצינן: **אי מהתם, הוה אמינא הני מילי** שמזבח פנימי מקדש פסולים היינו דווקא **דם** פסול, **דחזי ליה,** שיש דמים הניתנים על מזבח הפנימי, וראוי הוא לקבלת דם. **אבל קומץ** פסול שעלה עליו, **דלא חזי ליה**, שהרי אין שום קומץ שדינו לעלות על מזבח הפנימי, שהרי נאמר לגבי מזבח הזהב הפנימי "לא תעלו עליו קטרת זרה ועולה ומנחה", **אימא לא,** אלא אם עלה עליו, ירד. **קא משמע לן,** שאף את הקומץ שאינו ראוי כלל, מקדש המזבח הפנימי, ואם עלה לא ירד!

מיתיבי: קטרת זרה שהתנדב יחיד להביא קטרת

אמנם, נשחטה בלילה הכשרה במקום אחר הוא משום אברים ופדרים הקרבים בלילה.

והתוס' לקמן [סח ב] ביארו שפסולו בקדש היינו שאירע פסול משנשחט ונתקדש בכלי , וכתב שם בכתבי **הגרי"ז**, שאף לרש"י וודאי שאין לפרש כפשוטו שפסולו בקדש תלוי בהבאתו לעזרה, שהרי שום דין לא חל במה שבא לעזרה, אלא כוונתו שכל דבר שהוא פסול עזרה נחשב פסולו בקדש וכל דבר שאינו פסול עזרה אינו נחשב פסולו בקדש, והחילוק בין רש"י לתוס' הוא במליקת זר הפסולה, שלרש"י נחשב פסולו בקדש שהרי דבר זה הוא מפסולי עזרה ולתוס' לא יחשב פסולו בקדש כיון שלא נתקדש בקדוש מליקה. ומסתפק הגרי"ז באופן שנרבעה הבהמה לאחר השחיטה בעודה מפרכסת שאמנם לשיטת רש"י אין זה פסולו בקדש כי רובע ונרבע אינם מפסולי עזרה, אולם לתוס' יש לדון שיחשב פסולו בקדש מאחר ונפסל לאחר קדוש שחיטה.

9. הקשה **הקרן אורה**, הרי מה שנכתבו כאן כל הפסולים יחד היינו בדברי רבי שמעון אשר יתכן שסובר שלא במקומו לאו כמקומו, והראיה מרבי יהודה היא רק מזה שלא חלק על דבריו ואם כן עדיין יתכן שהטעם שאינו חולק הוא משום שסובר שכמקומו דמי.

10. הקשו **התוספות**, הרי לקמן [לו א] מסקנת הגמרא היא שסובר רבי יהודה ששלא במקומו כמקומו, ואם כן יתכן שהטעם שסובר כאן שלא ירדו הוא מחמת זה שנחשב שנתקבלו במקומם. ועיקר תירוצם בזה הוא בשם רבי חיים בה"ר מרדכי שפירש שעיקר ראיית הגמרא היא מהניתנים בחוץ שנתנם בפנים שהרי עוד קודם שזורקם נפסלו בהכנסם להיכל ובודאי שאין זריקתו כלום, ואם כן היה צריך להיות דינו ככל זבח שלא נזרק דמו כלל שירדו אימוריו מהמזבח, ואם גם בזה סובר רבי יהודה שקלטו המזבח ולא ירדו אימוריו, הוא הדין שבניתנים למעלה שנתנם למטה לרבי יוחנן שלאו כמקומו דמי תועיל הזריקה לענין שלא יאסוף הדם לזריקה אחרת.

והעיר **הקרן אורה**, שהרי דין זה שדם חוץ הנכנס להיכל נפסל הוא רק בחטאת אבל בשאר קדשים לא ואם כן יתכן שאמנם בניתנים בחוץ שנתנם בפנים סובר רבי יהודה שירדו האמורים ורק שלא חלק על זה משום שרבי שמעון דיבר בכל הקדשים שבהם יש שאינם נפסלים בהכנסם להיכל ובזה מודה רבי יהודה שלא ירדו משום שכמקומו דמי.

11. ה**מקדש דוד** [סימן ד' אות ג'] הוכיח מדין זה שבמזבח הפנימי אין צריך לעשות מערכה כדינה, שהרי לקמן סב ב מבואר שגיזרי העצים שעשה משה במערכה היו אמה על אמה ופסק הרמב"ם [הלכות איסורי מזבח, פרק ז' הלכה ג'] שכך יש לעשות לדורות, ואילו מזבח הפנימי היה בגודל אמה על אמה של חמשה טפחים [כדין אמת כלי המקדש], ומכיון שהדין הוא שלא יהיו עצי המערכה יוצאים מחוץ למזבח הרי שלא ניתן היה לעשות מערכה על מזבח הפנימי, ואף על גב שהקומץ טעון מערכה וכן צריך עצים להקטרה כדין כל הקרבנות, יש לומר שהיות ומזבח הפנימי אינו מקום מערכה הרי שאין צריך עצים ויכול לשרוף שם בקש וגבבה.

שעלתה לגבי מזבח תרד! משום שלא התירה תורה להעלות אלא קטרת של ציבור שחרית וערבית וקטרת יחיד פסולה, **שאין לך מקדש פסולין אלא מזבח החיצון, בראוי לו!** להוציא קמצים שלא נתקדשו בכלי. וסברה הגמרא שמדובר בקטרת זרה שעלתה על מזבח הפנימי, ולכך פסולה כי אין מזבח זה מקדש פסולים.

ומדייקת הגמרא: **חיצון, אין,** דווקא הוא מקדש פסולים שאם עלו לא ירדו, אבל **פנימי, לא** מקדש. אלא אם עלו, ירדו. וזה שלא כרבי אליעזר שאמר "מזבח פנימי מקדש פסולים"!?

ומתרצינן: **תריץ הכי: קטרת זרה שעלתה למזבח החיצון, תרד,** לפי **שאין מזבח החיצון מקדש פסולין אלא הראוי לו.** וקטרת שאינה קריבה כלל במזבח החיצון אינה מתקדשת בו. **והפנימי** מקדש **בין ראוי לו בין שאין ראוי לו!**

מאי טעמא? האי מזבח החיצון **רצפה,** בנין של אבנים הוא שלא נמשח בשמן המשחה, ולפיכך אין קדושתו חמורה לקדש כל שעלה עליו, **והאי** מזבח פנימי **כלי שרת**[12] הוא, ונמשח עם כלי המשכן, ולכך מקדש אף את הפסולים[13] מדין כלי שרת.

12.הקשה ה**שיטה מקובצת,** הרי כלי שרת אין מקדש אלא את הראוי לו ומה יועיל מה שהמזבח הוא כלי שרת לענין שיקדש את שאין ראוי לו? ותירץ, שהיות ומלבד היותו כלי שרת הינו גם מזבח הרי שיש לו שתי מעלות ולכך מקדש אף את שאין ראוי לו.

ו**בתוס'** [ד"ה האי רצפה] כתבו שמזבח הפנימי עדיף מכלי שרת, שכלי שרת אינו מקדש פסולין ליקרב ומזבח פנימי מקדשם. וכתב המנחת אברהם שהוקשה לתוס' שהרי לקמן [פז א] הסתפקה הגמרא אם כלי שרת מקדש פסולים לענין שיוכשר להקרבה, ובמנחות [ז א] אמר רבי יוחנן שכלי שרת אינם מקדשים קמצים שנעשו על ידי פסול להכשירם להיקרב אלא רק לענין זה שנתקדשו ואין לערבם עם כשרים שלא נתקדשו עדיין, ואם כן כיצד מזבח הפנימי מקדש פסולים להיקרב? ולכך כתבו התוס', שהיות ומלבד היותו כלי שרת הוא גם מזבח עדיף הוא על כל כלי שרת. וביאר ה**גרי"ז** את דברי התוס', כי מה שאין כלי שרת מקדש פסולים לענין הקרבה הוא משום שכל קדושת כלי שרת היא בזה שמחילה קדושת הגוף על הניתן לתוכו שעל ידי זה שוב לא ניתן לפדותו, אבל לגבי הקטרה אין הכלי מקדש כיון שאין הוא מקום הקטרה, אבל כלי שרת שהוא גם מזבח הרי שהוא כלי שרת שיש בו דין הקטרה ולכך מקדש הפסולים אף לענין זה.

13. הקשה ה**שיטה מקובצת**, מאחר ומזבח הפנימי אינו מקדש כשרים שאינם ראויים לו שהרי נאמר "ומנחה ונסך לא תסכו עליו", אם כן כיצד זה יקדש פסולים? ותירץ, שהאיסור לעלות כשרים על מזבח הפנימי הוא לכתחילה אבל בדיעבד אם העלה נתקדשו. והקשה **הגרי"ז**, מאחר והאיסור אינו על העלאת הקטרת למזבח אלא על עצם ההקטרה מה שייך לומר בזה שאם עלו לא ירדו, ואין לומר שכל מקום שמתקיימת הקטרה מדין אם עלו לא ירדו אין איסור, שאם כן לא יתכן כלל לאסור כי מאחר והעלה ומצווה להקטיר שוב אין ההקטרה אסורה כיון שאם עלו לא ירדו!?

ו**במקדש דוד** [סימן ה' אות ב'] הקשה כעין זה על שיטת רבי עקיבא הסובר שבבעל מום אם עלו לא ירדו, שלדבריו איך יתכן איסור הקטרה בבעל מום הרי מאחר והגיע לכבש המזבח שוב לא ירד ומצווה להקטירו, ואם כן כיצד שייך לחייבו על ההקטרה שמצווה בה, וזה וודאי שאין לחייבו על גוף העלאתו למזבח כיון שאין העלאה בכלל הקטרה ואינה אלא גורמת לכך שתהיה מצוות הקטרה ועל זה לא נאמר האיסור של "לא תקטירו"!? והוכיח מזה שהעלאה למזבח הינה חלק מן ההקטרה שעבודת ההקטרה מתחילה כבר בהעלאה למזבח ולכן יש לחייבו על גוף ההעלאה. ולפי זה הוא הדין לגבי הקטרה במזבח הפנימי יש לומר שנאמר איסור על ההקטרה ומתקיים בגוף ההעלאה, ולאחר שכבר העלה שוב לא ירד.

ו**באבי עזרי** [הלכות פסולי המוקדשין, [פרק ג' הלכה ה'] כתב ליישב, שדין זה שאם עלו לא ירדו אינו משום שיש כאן הקטרה של קרבן אלא הוא דין מסויים שמה שעלה לא ירד ועל דין זה לא נאמר איסור הקטרה, וכל האיסור הוא בהקטרה לשם קרבן, ולפי זה כתב שאין כוונת השיטה מקובצת לחלק בין לכתחילה לדיעבד, אלא כוונתו "לכתחילה" היינו שהאיסור הוא בהבאת מנחה לקרבן על מזבח הפנימי שעל זה נאמר הלאו של לא תקטירו, אבל אם העלה את קומץ המנחה ודינה שלא תרד אין זה בגדר הלאו, כיון שמה שדינה להיות מוקטרת אינו מדין קרבן אלא משום אותו דין מסויים שאם עלה לא ירד ואין זו הקטרה לשם קרבן.

עוד תירץ ה**שיטה מקובצת**, כי מה שמזבח פנימי מקדש פסולים אין זה לענין שאם ניתנו עליו שלא ירדו ובודאי דינם לירד, אלא שאם נתן עליו קומץ שלא נתקדש עדיין בכלי נחשב המזבח כלי שרת לקדש קומץ זה לענין שאם נתנם אח"כ על המזבח החיצון שלא ירדו, שהמזבח חיצון מקדש פסולים בראוי לו.

וכתב ה**מנחת אברהם**, שלפי"ז עיקר חידושו של רבי אליעזר הוא שמזבח פנימי מחשיב את הקומץ לנתקדש בכלי שרת. וחידש רבי אליעזר בזה שאף קומץ פסול מתקדש על ידי מזבח הפנימי אבל וודאי שלכתחילה אין להקטירו על מזבח החיצון שהרי פסול הוא. ולפי זה היה לכאורה משמע שאם יהיה זה קומץ כשר שנתקדש במזבח פנימי כיון שעל ידי התקדשו שם נחשב קומץ שנתקדש בכלי שרת הרי שאף לכתחילה יהיה מותר להקטירו על מזבח החיצון. אולם יש לדחות, שהרי בגמרא במנחות פ"ז] מבואר שקומץ שהניחו ע"ג השולחן אין מתקדש לענין הקרבה אלא רק לענין להיפסל, והטעמים בזה הם, או משום שאין לשולחן תוך, או משום שאין השולחן ראוי

מתניתין

השוחט[14] את הזבח שדינו להיות נאכל, וחישב בשעת שחיטה **לזרוק דמו בחוץ, או מקצת דמו בחוץ,** וכן השוחט במחשבה **להקטיר אימוריו בחוץ או מקצת אימוריו בחוץ**, או שחישב **לאכול בשרו בחוץ או כזית מבשרו בחוץ, או** שחישב **לאכול כזית מעור האליה** [שנחשב כבשר] **בחוץ — פסול** הקרבן, **ואין בו כרת** באכילתו, אף אם אכלו בחוץ. והטעם, משום שאין הזבח נעשה פיגול אלא במחשבת אכילה או מחשבת זריקת הדם חוץ לזמנו, ואילו במחשבת חוץ למקומו הוא רק פסול אך אינו פיגול.

אבל אם חישב בשעת שחיטה **לזרוק דמו למחר**, או לזרוק **מקצת דמו**[15] למחר.[16] וכן אם חישב **להקטיר אימוריו למחר או מקצת אימוריו למחר.** או אם חישב בזבח שדינו להיאכל ליום אחד [כגון תודה, חטאת ואשם] **לאכול בשרו למחר או כזית**[17] מבשרו למחר, **או לאכול כזית מעור האליה למחר,** הרי הקרבן **פיגול**, **וחייבין עליו כרת** באכילתו, אף אם אכלו לבסוף בזמנו.[18]

גמרא

סברוה כי עור האליה כאליה דמי. וכשם שלענין כח-א

לקומץ, ולפי זה יתכן שהוא הדין במזבח כיון ששייך בו ב' טעמים אלו [אמנם מקדש הוא את הקומץ להיקרב, אבל] לכתחילה אף קומץ כשר לא יקטירנו כיון שנעשה במזבח שאין לו תוך ושאינו ראוי לקומץ.

14. **באחיעזר** [יורה דעה סימן כ"ו אות י"ב] הסתפק באופן שמחשבת הפיגול היתה בעת שחיטת מיעוט האחרון לאחר שכבר שחט את רובו, האם נעשה הקרבן פיגול בכך. עוד הביא בשם רעק"א שהסתפק אם מועילה מחשבת פסול בעת שחיטת מיעוט ראשון של הקנה שאין עליו שם עבודה, וכתב, כי אם במיעוט ראשון לא נעשה פיגול כל שכן שבמיעוט אחרון כיון שכבר הותר הקרבן בשחיטת רובו.

15. היינו לכל הפחות כשיעור הזאה, וכתב **הגרי"ז** כי אמנם לא מצינו שנתנה התורה שיעור על מחשבת הזאה חוץ לזמנה, אלא שמאחר ובפחות משיעור הזאה אינה נחשבת הזאה נמצא שלא חישב כלל על הזאה חוץ לזמנה, והעיר על דברי הרמב"ם [הלכות פסולי המוקדשין, סוף פרק י"ד] שכתב "כיון שחשב על כדי הזאה מן הדם פסל", ולכאורה מה חידש בזה הרי פשוט שפחות משיעור זה לא נחשבת הזאה ואין זו מחשבת פסול כלל.

16. **המקדש דוד** [סימן ז' אות ה'] חוקר בחישב על שפיכת מקצת שיירי הדם חוץ לזמנו האם נעשה פיגול בכך או לא, וצדדי הספק הם, האם שפיכת השיריים כולה נידונית כמתנה אחת ושפיכת מקצת השיריים אינה מתנה כלל, וכמו בנסכים שדינם שאם ניסך פחות מג' לוגין אין זה כלום, ואם כן הוא הדין שאין מועילה עליה מחשבה, או שגם בשפיכת מקצת שיריים נחשב אכילת מזבח והרי זה כמחשב להקטיר כזית מן האימורים חוץ לזמנו שנעשה פיגול בכך. וחקר עוד בדין נסכים עצמם לשיטת רבי מאיר הסובר שהמחשב בשעת השחיטה להקריב הנסכים למחר הרי זה פיגול, האם דווקא אם חישב על כל השלשה לוגין כיון שניסוך של פחות מכך אינו נחשב ניסוך, או שנאמר שמחשבת פיגול אינה צריכה להיות דווקא על דבר שיש בו דין ניסוך אלא כל שחישב על אכילת מזבח חוץ לזמנו פיגל ומכיון שאכילת מזבח הינה בכזית יש כאן מחשבת פיגול.

והוכיח מדברי התוס' לקמן [קט ב ד"ה ומר] שכתבו כי הטעם שהמקטיר אפילו כזית מן הקומץ בחוץ חייב [ואין צריך שיקטיר את כולה בכדי להתחייב] הוא משום שהקומץ הינו חשוב להתפגל במחשב על מנת להקטיר כזית ממנו בחוץ ולכך חשובה אף הקטרתו לחייב על מקטיר כזית ממנה בחוץ. ומבואר בדבריהם כי הטעם שמחשבה על כזית מן הקומץ הינה מחשבה אינו משום שיש כאן מחשבה בשיעור הקטרה, כי אדרבה, ממה שידענו שמחשבת כזית מועילה לפיגול למדנו שכזית הינו שיעור לענין הקטרה בחוץ, אלא הטעם שמחשבה מועילה על כזית הוא משום שאכילת מזבח הינה בכזית וכפי שלמדנו מן הפסוק של "ואם האכל יאכל" שאכילת מזבח דומה לאכילת אדם ששיעורו בכזית. ולפי זה כל שחישב שיעור אכילת מזבח הרי זה פיגול. ויעויין בדבריו שנשאר מסופק אולי שפיכת מקצת שיריים אינה נחשבת כלל ולא תועיל בה מחשבה.

17. בכתבי **הגרי"ז** כתב, כי הטעם שפיגול חל רק על ידי מחשבה על כזית מן הבשר אין זה משום שפחות מכזית אינו שיעור אכילה, אלא משום שכזית הוא שיעור הפוסל את הקרבן, והוכיח כן מדברי הגמרא לקמן שאף אם חישב שתאכלהו אש חוץ לזמנו הרי זה פיגול, ובאכילת אש ודאי לא שייך שיעור כזית, כי רק באכילת אדם שייך לומר שפחות מכזית אינו שיעור אכילה אבל באכילת אש לא מצינו דבר זה.ולמדנו דין זה ממה שנאמר "ואם האכל יאכל" שמחשבת פיגול הינה רק בשיעור כזית שהוא שיעור אכילת אדם.

18. כתב **המנחת חינוך** [מצווה קמ"ד אות ד'], שכל קרבן שחישב באחת מד' עבודותיו מחשבת פיגול שדינו שעל ידי הזריקה יחול בו פיגול, אסור לזרוק הדם על המזבח אלא ישפכנו כיון שאסור לזרוק פסול על המזבח. ובאות ז' כתב, שאם מחשבת הפיגול היתה בעת השחיטה לא יקבל את הדם כלל, אבל אם היתה המחשבה בעת קבלה או הולכה הרי שלשיטת הרמב"ם [הלכות פסולי המוקדשין, פרק ג' הלכה י"ט] הסובר שכלי שרת מקדשים את הדם הפסול להיקרב, אסור לשפוך את הדם וצריך לזורקו על המזבח כיון שהם כמו פסולי

אכילה נחשב עור[1] האליה בשר,[2] הוא הדין לענין הקטרה דינו כבשר.[3] ולכן, שלמי כבש, שדין אלייתו להיקרב על המזבח, אף עור האליה קריבה עמו. ואם כן יקשה, מה שאומרת המשנה כי השוחט שלמי כבש במחשבה לאכול את עור האליה חוץ למקומו או לזמנו, שמחשבתו פוסלת או מפגלת, ומדוע פוסלת מחשבתו? **והא קא מחשב מאכילת מזבח,** שדין העור להיות נאכל על ידי המזבח, **לאכילת אדם,** שהרי חישב על האדם שיאכל את עור האליה. וכי מחשבין מאכילת מזבח לאכילת אדם לפסול הקרבן על ידי זה?

ומתרצינן: **אמר שמואל: הא מני, רבי אליעזר היא, דאמר מחשבין מאכילת מזבח לאכילת אדם, ומאכילת אדם לאכילת מזבח!**

דתנן: השוחט את הזבח במחשבה **לאכול דבר שאין דרכן לאכול** כגון אימורים שדינם להקטרה, חוץ לזמן אכילתם או חוץ למקום אכילתם, וכן אם חישב **להקטיר** חוץ לזמנו או חוץ למקומו **דבר שאין דרכו להקטיר** כגון בשר שדינו להיאכל, הרי הזבח **כשר** משום שאין מחשבה מאכילת מזבח לאכילת אדם או מאכילת אדם לאכילת מזבח פוסלת. **ורבי אליעזר פוסל,** כי הוא סובר שאף מחשבה מאכילת מזבח לאכילת אדם ומאכילת אדם לאכילת מזבח מועילה לפסול[4].

ומקשינן: **במאי אוקימתא** למשנתנו? — **כרבי אליעזר.** אם כך, **אימא סיפא** של המשנה: **זה הכלל — כל השוחט והמקבל והמוליך והזורק** וחישב בשעת אחת מאלו העבודות **לאכול דבר שדרכו לאכול** [והיינו בשר שלמים או שאר בשר זבח הנאכל] או שחישב בשעת אחת מאלו העבודות **ולהקטיר דבר שדרכו להקטיר** והיינו אימורים, אם חישב בכל זה שתהיה האכילה או ההקטרה חוץ לזמנו, הרי הקרבן פיגול וחייב כרת באכילתו, ואם חישב בזה שתהיה האכילה או ההקטרה חוץ למקומו, הרי הוא פסול ואין חייב כרת.

ומוכח מסיפא זו שדווקא אם חישב לאכול **דבר**

הקרבה שעלו למזבח שלא ירדו. והביא את דברי טהרת הקודש שכתב כי דין זה הוא דווקא לגבי דמים שדינם להינתן על המזבח שמאחר ונתקדשו בכלי וכשיזרקם יתקדשו באויר המזבח אף קודם שינוחו בו לכן יזרוק, אבל בדמים שדינם להינתן בקדש הקדשים בין הבדים או בהיכל על הפרוכת שזורקם שם על הארץ ואין האויר מקדשם, נמצא שכשהגיעו לאויר שחוץ לכלי אין הם מונחים בכלי ואף לא במקום המקדשם בזריקה, והרי הם כפסולין שעלו למזבח וירדו ששוב לא יעלו.

1. מבאר ה**צאן קדשים**, שמהמשנה האומרת שמחשבת אכילת העור מפגלת, מוכרח שהעור הינו דבר שדרכו לאכול, שהרי אין מחשבת אכילה מפגלת אלא אם חישב על דבר שדרכו לאכול, ומכיון שלענין אכילה נדון העור כבשר, לכך יש לו להיות כשר להקטרה.

2. מפירוש רש"י שכתב שעור האליה הוא כבשר לענין אכילה, משמע שדין אכילת קדשים נאמר בבשר דווקא, ולא בכל מה שיש לו שם אוכל. ואמר ה**גר"ח**, שהרמב"ם חולק על כך, שכתב בהלכות קרבן פסח [פרק י' הלכה י'], שגידין רכים אשר סופם להיות קשים, הרי אף על פי שהם ראויים לאכילה, אין נמנים עליהם בקרבן פסח. ומשמע שמותר לאוכלם, ורק אי אפשר להימנות עליהם, כי דבר שסופו להקשות אינו בכלל "בשר", ואילו לקיום מצוות אכילת פסח יש צורך באכילת "בשר" דוקא, אבל וודאי שראוי הוא לאכילה, ולכך ניתן לאוכלו מדין אכילת שאר קדשים. הרי שלפי הרמב"ם כל דבר הראוי לאכילה יש עליו מצוות אכילת קדשים.

3. כתב בחידושי **מרן רי"ז הלוי** [תחילת הלכות פסולי המוקדשין], שמשיטת רש"י כאן משמע שדין הקטרה בכל הקרבנות הוא דווקא בבשר, ולכן הוצרך לפרש שיעור האליה, שנחשב בשר ויש להקטירו. אולם דייק בשיטת הרמב"ם שחולק על רש"י, כי בהלכות מעשה הקרבנות [פרק א' הלכה י"ח] כתב לגבי הקטרת עצמות קרבן עולה, שדווקא אם הם מחוברים לבשר יש להקטירם, אבל אם פירשו מן הבשר, אין להקטירם. ואילו לגבי דין הקטרת אימורין בשאר קרבנות כתב הרמב"ם, שהעצמות בכלל אימורים הן. ומבואר בדבריו שדווקא בעולה, שנאמר בה "ועשית עולותיך הבשר והדם", מצוות ההקטרה היא בבשר דווקא, ולכך חילק הרמב"ם בין עצמות מחוברות שנחשבות בשר, לעצמות שפירשו שאינן חלק מן הבשר. אבל לענין דין הקטרת אימורים, עיקר הקובע אינו הבשר אלא כל מה שהוא בכלל אימורים יש להקטירו. ובזה כתב הרמב"ם שעצמות בכלל אימורים הן, ואף בהן חלה חובת הקטרה. הרי ששיטת הרמב"ם היא שדין הקטרת אימורים אינו בבשר דווקא, דלא כרש"י.

4. ה**מקדש דוד** [סימן ל"ג צב א] חוקר בדין זה שמחשבים מאכילת מזבח לאכילת אדם, באופן שייחשב לשתות את דם הזבח לאחר שקיעת החמה, שביחס לדין הזריקה הוא לאחר הזמן, ואילו ביחס לדין אכילת האדם שאותה חישב עדיין הוא בתוך הזמן, האם דנים על פי האכילה שאותה חישב ולא יתפגל כיון שלא חישב לאכול חוץ לזמן, או שדנים על פי מה שהדבר שעליו חישב מיועד וכיון שהדם מיועד לזריקה הרי שיש כאן מחשבת אכילה חוץ לזמנו ויתפגל. והוסיף, שאם דנים על פי מה שהדבר שעליו חישב מיועד, הרי שבקדשים קלים כאשר מחשב להקטיר למחר את הבשר שעומד לאכילה

שדרכו לאכול, אין. אבל אם חישב לאכול דבר **שאין דרכו לאכול, לא** נפסל הקרבן. ונמצא, שסיפא זו **אתאן לרבנן**, הסוברים שאין מחשבין מאכילה זו לאכילה אחרת. ואם כן יקשה, וכי יתכן להעמיד את **הרישא** לפי **רבי אליעזר, וסיפא** לפי **רבנן?**

אמר ליה שמואל: **אין, רישא רבי אליעזר, וסיפא רבנן.**

רב הונא אמר: עור אליה לאו כאליה דמי לענין מצוות הקטרה.[5] משום שמיעטו הכתוב, כפי שיתבאר —

אמר רבה: מאי טעמא דרב הונא שסובר עור האליה לאו כאליה דמי לענין הקטרה? — משום שלגבי הקטרת האליה מיעטה התורה את עור האליה בפירוש, באומרה "והקריב מזבח השלמים לה' **חלבו האליה**", ודרשינן, **ולא עור האליה.**[6] ולרב הונא, משנתנו היא אף לרבנן שאין מחשבין מאכילה זו לאכילה אחרת.

רב חסדא אמר: לעולם עור האליה כאליה דמי. ועור כבש, כיון שאלייתו קריבה, אף עור האליה קרב עמה. ומשנתנו יכולה לסבור כרבנן שאין מחשבין מאכילת מזבח לאכילת אדם, **והכא**, משנתנו הפוסלת במחשב על אכילת עור האליה, **במאי עסקינן, באליה של גדי,** שאין דינה להקטיר אלא לאכול, וכשמחשב על אכילתה הרי הוא מחשב מאכילת אדם לאכילת אדם, ולכך פוסל.

ומבארת הגמרא שזה פשוט מדוע **כולהו,** רב הונא ורב חסדא, **כשמואל** שהעמיד המשנה לפי רבי אליעזר, **לא אמרי,** כי להעמיד את המשנה באופן ש**רישא רבי אליעזר וסיפא רבנן — לא מוקמי!**

וכן פשוט לנו הטעם מדוע שמואל ורב חסדא **כרב הונא הסובר** שעור האליה לאו כאליה **לא אמרי,** כי **עור אליה כאליה דמי קא משמע להו.** ולא משמע להם לדרוש כרב הונא, ולמעט את עור האליה מ"חלבו — האליה".

אלא מה שקשה הוא, שמואל ורב הונא, **כרב חסדא** שהעמיד המשנה בעור הגדי, **מאי טעמא לא אמרי?** שהרי אף הם מודים שאליית הגדי אינה קריבה אלא נאכלת!?

ומתרצינן: טעמם של שמואל ורב הונא שלא העמידו המשנה באופן זה הוא, כי אם עוסקת המשנה בעור של גדי שדינו להיאכל, **מאי קא משמע לן** בזה, וכי את דין זה עצמו **שעור אליה** לענין אכילת אדם **כאליה דמי** באה המשנה לחדש, ולומר שהיות והוא רך כבשר דינו כבשר לענין לפוסלו במחשבת אכילה שאינה ראויה? והרי כבר **תנינא,** שנינו זאת במשנה: **ואלו שעורותיהן כבשרן** לטמא טומאת נבילות — **עור שתחת האליה.**[7] אלא בהכרח, לא זה באה

לא יהיה פיגול, כי אמנם חישב על חוץ לזמן הקטרה אבל היות ומחשבתו היתה בבשר שמיועד לאכילה, וזמן אכילתו היא לשני ימים, נמצא שלא חישב מחוץ לזמן אכילת הבשר.

5. כתב **הרש"ש**, שדווקא לענין הקטרה סובר רב הונא שאין עור האליה כאליה וכפי שמבואר בדברי רש"י, אבל לענין אכילה, חשוב עור האליה כבשר, כיון שראוי לאכילת אדם. ולכן אמרה המשנה שאם חשב לאכול ממנו חוץ לזמנו הרי זה פיגול.

וב**רמב"ם** [הלכות מעשה הקרבנות, פרק י"ד הלכה ז'] כתב לענין מחשבת פסול בדברים שאינן ראויים לאכילה, שאינה פוסלת. וזה לשונו: ואלו דברים שאינן ראויים לא לאכילה ולא להקטרה וכו', חוץ מעור האליה, שהיא ראויה לאכילה". וכתב בחידושי **מרן רי"ז הלוי**, שמבואר מדברי הרמב"ם כי רק מחשבת אכילה פוסלת בעור האליה, כיון שהוא ראוי לאכילה, אבל מחשבת הקטרה אינה פוסלת בו, והיינו משום שפוסק הרמב"ם כרב הונא, שעור האליה לאו כאליה דמי לענין הקטרה, והוא אינו בר הקטרה.

וב**קרן אורה** כתב, שאמנם בפרוש המשניות פירש הרמב"ם כרב הונא שעור האליה לאו כאליה, אולם לא מצא בחיבורו מה דין עור האליה לענין הקטרה, שהרי לא כתב אלא שהוא ראוי לאכילה, ובזה אף רב הונא מודה. וכתב האבן האזל, שודאי יש להוכיח מדברי הרמב"ם שעור האליה לאו כאליה דמי לענין הקטרה, כי מאחר שכתב הרמב"ם שהוא ראוי לאכילה, ודאי כוונתו לומר שמועילה בו מחשבת אכילה לפסול, ואם היה ראוי להקטרה, נמצא שמחשב מאכילת מזבח לאכילת אדם.

6. כתב ה**שפת אמת**, משמע שבקרבן עולה, שלא נאמר בו "חלבו האליה" למעט עור האליה, אף רב הונא מודה שעור האליה כאליה דמי. והוכיח כן עוד, ממה שהביאה הגמרא בהמשך שהשוחט עולה במחשבה המפגלת על העור שהוא פיגול, ודייקה הגמרא שמשמע דווקא עולה אבל שאר זבחים, לא, ומכאן קושיא על הסוברים עור האליה כאליה. הרי מבואר, שאף החולקים על דין זה, בעולה מודים הם שעור האליה כאליה.

7. הקשה ה**טהרת הקדש**, הרי במשנה זו, המונה את אלו שעורותיהן כבשרן נמנה גם עור השליל, ובכל זאת מבואר בגמרא לקמן [לה א] שאם שחט את הזבח על מנת לאכול

המשנה לחדש, אלא דבר אחר, והיינו, שעוסקת המשנה בעור של כבש, ולשמואל החידוש הוא שמחשבין מאכילת מזבח לאכילת אדם כרבי אליעזר, ולרב הונא החידוש הוא שעור האליה לאו כאליה דמי לענין הקטרה .

ורב חסדא סבר, כי אף על פי שכבר שנינו כי עור האליה הוא בכלל אלו שעורותיהן כבשרן, בכל זאת **איצטריך** להשמיענו גם כאן שעור האליה כאליה דמי.

כי **סלקא דעתך אמינא, הני מילי** שנחשב העור כאליה, **לענין טומאה,** להצטרף לכזית בטומאת נבילה או לכביצה בטומאת אוכלים, כי היות **דרכיך,** שהוא עור רך, **מצטרף** להיחשב כבשר. **אבל הכא,** לענין שיאכל כדין הקדשים, **אימא** כיון שאמר הכתוב [במדבר יח] לגבי מתנות כהונה "לכל קדשי בני ישראל לך נתתיו, **למשחה**", והיינו **לגדולה,** ללמד שיהיו אוכלים אותם **כדרך שהמלכים אוכלין,** והואיל **ולא עבדי מלכים דאכלי הכי, אימא לא** תהיה מחשבת השוחט על מנת לאכול עור האליה שלא כדינו[8] מחשבת אכילה, ולא יפסל בכך,[9] **קא משמע לן** שאף בזה דין העור כבשר, ואכילתו נחשבת אכילת בשר.

מיתיבי מהא דתניא בתוספתא: **השוחט את העולה** במחשבה **להקטיר כזית מעור שתחת האליה חוץ למקומו — פסול, ואין בו כרת. חוץ לזמנו — פיגול, וחייבין עליו כרת!** [10]

אלעזר בן יהודה איש אבלים אומר משום רבי יעקב, וכן היה רבי שמעון בן יהודה איש כפר עיכוס אומר משום רבי שמעון: אחד עור הרך של **בית הפרסות בבהמה דקה, ואחד עור הראש של**

השליל חוץ לזמנו, אין מחשבה זו מועילה לפגל את הזבח. וביאר שם רש"י, כי על אף שהשליל הינו חלק מגוף הזבח, מכל מקום, היות ואינו ראוי כל כך לאכילה, אין הפיגול חל עליו. ואם כן, כיצד ניתן לדייק ממשנה זו שעור האליה כאליה לענין פיגול, ושנחשב ראוי לאכילה? ואולי דווקא לענין טומאה דינו כאליה, ולא לענין פיגול!?

8. **התוס'** לקמן [עה ב ד"ה בכור] כתבו, שדין "למשחה" אינו שייך אלא בדבר שהוא מתנות כהונה, וכן העלה **המשנה למלך** בדברי **הרמב"ם** [הלכות מעשה הקרבנות, פרק י הלכה י] שכתב, מותר לאכול את הקדשים בכל מאכל, ואילו בהלכות ביכורים כתב שאין הכהנים אוכלים את המתנות אלא צלי בחרדל. ובהכרח, היינו משום שרק דבר שהוא מתנות כהונה יש בו דין למשחה.והקשה ה**אבי עזרי** [הלכות ביכורים, פרק ט' הלכה כ"ב], שנמצא לפי זה, שבאכילת עור האליה של השלמים, שהוא חלק הבעלים ולא של הכהנים, אין דין למשחה, ומה השמיעתנו המשנה בזה שמועילה מחשבה אף בעור האליה!? והביא שמחבר ספר משמר הלוי העירו, שהחידוש של הגמרא הוא באליה של גדי של חטאת, הנאכלת לכהנים ולא לבעלים, שבה יש דין "למשחה".

9. כתב ה**מנחת אברהם** לבאר בזה, כי זה ודאי שאין צריך לחשב דווקא על אכילה כדרך שאוכלים המלכים, שהרי אף חישב שיאכלוהו כלבים חוץ לזמנו הוא פיגול, אלא סברה הגמרא שמחשבה מפגלת היא רק אם חישב על אכילת דבר שדינו להיאכל בדין אכילת קדשים, ואילו העור, כיון שאין ראוי לאוכלו כדרך שאוכלים המלכים, אין מצווה לאוכלו, ונמצא שלא חישב בדבר שיש בו מצוות אכילה. ועל כך חידשה הגמרא שאף בזה מפגלים, או משום שדין פיגול שייך גם בדבר שלא מתקיים באכילתו מצוות אכילת קדשים, או משום שאף בדבר שאינו נאכל כדרך אכילת המלכים יש בו מצוות אכילת קדשים.

10. מבואר בברייתא זו שלענין הקטרת קרבן עולה, עור האליה כאליה, ופוסלת בו מחשבת הקטרה חוץ לזמנו, ואף רב הונא מודה בדין זה כפי המבואר בהמשך הגמרא.

ובחידושי **מרן רי"ז הלוי** העלה מלשון ה**רמב"ם** [הלכות פסולי המוקדשין, פרק י"ד הלכה ז'] שרק לענין אכילה עור האליה כאליה, ופוסלת בו מחשבת אכילה חוץ לזמנה. אבל לענין מחשבת הקטרה, לא. ותמה, כיון שורק לענין דין הקטרת אימורים נאמר בגמרא שעור האליה אינו כאליה משום שנאמר "חלבו האליה" ולא "עור האליה", הרי שבקרבן עולה, שדין הקטרתו תלוי בשם בשר, וכל שהוא בכלל בשר קרב בעולה, אף עור האליה קרב, ולכן מחשבת הקטרה חוץ לזמנו מפגלת בזה כפי המבואר בברייתא, ומדוע לא חילק הרמב"ם בדין מחשבת הקטרה בעור האליה בין עולה לשאר קרבנות? וכן הקשה ה**אבן האזל**, והקשה עוד, מדוע לא מנה הרמב"ם את עור האליה בין אלו [שמנאן בהלכה ו'] שראויין לאכילה ואינם ראויין להקטרה?

וכתב **הגרי"ז** שסובר הרמב"ם כי רק הברייתא סוברת שדין מחשבת הקטרה תלוי בדבר שיש לו שם בשר, אבל המשנה שכתבה את דין עור האליה לגבי מחשבת אכילה, סוברת שאף על פי שיש לעור האליה דין בשר לענין טומאה, מכל מקום, אין הוא בר הקטרה. והטעם הוא, כיון שחידשה התורה בעולה דין הפשט העור, הרי כל שיש לו שם עור טעון הפשט, אף אם יש לו תורת בשר לענין טומאה וכדומה. ולכן, עור האליה, שיש לו שם עור, שהרי כשר הוא לכתיבת תפילין, חל בו דין הפשט, וממילא אין הוא בר הקטרה. והוכיח דבר זה מדברי הגמרא בשבת [קח א] שמבואר שם כי מה שיש לו שם עור, בהכרח נכלל בדין הפשט העור, וכמבואר שם ברש"י ותוס', וזהו מה שהכריח את הרמב"ם לומר שדין הברייתא התולה את דין הקטרה במה שהוא ראוי לאכילה, אינו מוסכם על הכל.

אולם ה**אבן האזל** כתב, כיון שבגמרא בחולין [קכב] מובאת

עגל הרך כל שנתו הראשונה, **ואחד עור שתחת האליה**, וכן **כל שמנו חכמים גבי טומאה** של נבילה או אוכלים "**ואלו שעורותיהן כבשרן**", **להביא**, בנוסף לכל האמורים לעיל, **עור של בית הבושת**, בכל אלו, אם שחט את העולה על מנת להקטיר כזית מהם **חוץ למקומו, פסול, ואין בו כרת. חוץ לזמנו — פיגול וחייבין עליו כרת!**

ומשמע שבשוחט **עולה** דווקא, **אין**, פוסלת מחשבה על הקטרת עורות אלו שלא כדינם, שהרי לא נקט התנא אלא עולה, **אבל** השוחט **זבח** אחר, **לא** פסלה מחשבתו בזה,

ואם כן מקשינן: **בשלמא לרב הונא**, הסובר שבפירוש מיעטה תורה בשלמים את עור האליה מהקטרה, **היינו דקתני** "השוחט **עולה** במחשבה להקטיר כזית מעור שתחת האליה", שדווקא בזה פסול כיון שהעולה לא התמעטה מהקטרת עור האליה אלא שלמים בלבד.

אלא לרב חסדא, שלא סובר כלל את המיעוט, ואף בשלמים עור האליה כאליה, **מאי איריא דתני "עולה"? ליתני זבח** סתם! שהרי כל זבח, בין שלמים בין עולה, אלייתו מוקטרת!?

ומתרצינן: **אמר לך רב חסדא** שני תירוצים:

איבעית אימא, התנא של הברייתא עוסק **באליה של גדי**, שאינה עומדת להקטרה כלל אלא לאכילה, ולכך לא שנה זבח סתם במחשבת הקטרה, כי בשלמים אין עור האליה ראוי להקטרה. ונקט עולה דווקא, שבה אף עור הגדי מוקטר, שהרי כולה כליל לה', ובזה תפסול מחשבת הקטרה שלא כדינו.

ואיבעית אימא, תני באותה ברייתא: השוחט את **הזבח** במחשבה להקטיר עור האליה שלא כדינו. ופסול אף בכבש, כיון שעור האליה כאליה לרב חסדא. ונמצא מחשב מאכילת מזבח לאכילת מזבח.

שנינו במשנה: השוחט את הזבח לזרוק דמו בחוץ או להקטיר אימוריו בחוץ **פסול ואין בו כרת**. ואם חישב לזרוק דמו למחר או להקטיר אימוריו מחר, הרי הוא פיגול, וחייבין עליו כרת.

ודנה הגמרא: **מנא הני מילי** לחלק בין מחשבת חוץ למקומו, שעל אף שפוסלת אין באכילתו כרת, לבין פסול מחמת מחשבת חוץ לזמנו, שיש באכילתו כרת?

ומתרצינן: **אמר שמואל: תרי קראי כתיבי**. האחד על חוץ לזמנו ובו נאמר כרת, והאחר על חוץ למקומו ולא נאמר בו כרת.

ודנה הגמרא: **מאי היא?**

אמר רבה: כתיב בפרשת צו "ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי, לא ירצה! המקריב אותו לא יחשב לו — פיגול יהיה! והנפש האוכלת ממנו, עונה תשא".

ודורשים את הפסוק כך:

"ה**שלישי**" — **זהו** החושב בשעת עבודת הקרבן על אכילת אדם או אכילת מזבח שתהיה **חוץ לזמנו**. שהרי היום השלישי הוא חוץ לזמן אכילת השלמים, שדינם להיאכל לשני ימים.

"**פיגול** יהיה" שנכתב בסוף הפסוק, מיותר הוא. שהרי כבר נאמר על "חוץ לזמנו" "לא ירצה", אלא **זהו** שאם חישב בשעת העבודה לאוכלו אכילת אדם או אכילת מזבח **חוץ למקומו**, פסול. ומסתבר לרבות דווקא מחשבת "חוץ למקומו" ולא מחשבה אחרת, כגון מחשב לשפוך דמו על הרצפה,[11] או לערב דמו בדם הפסולים, משום שמחשבת "חוץ למקומו" דומה יותר למחשבת "חוץ לזמנו" ממחשבות אחרות.

ברייתא זו בהקשר לדברי המשנה שם, שעור האליה הינו כבשר לענין טומאה, מוכח שדין ההקטרה הוא דין אחד עם דין טומאה, וכל שיש לו שם בשר לענין טומאה, יש לו שם בשר לענין פיגול. והיות שכבר כתב הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות [פרק ד' הלכה כ"א] שעור האליה דינו כבשר בין לענין טומאה ובין לענין איסור אכילה, פשוט הדבר שאין הוא בכלל עור לענין דין הפשט. ולכך לא הוצרך הרמב"ם למנות את עור האליה בין אלו הראויין לאכילה ואינם ראויים להקטרה, לפי שכבר כתב בהלכות מאכלות אסורות שהוא כבשר לכל דבר. ומטעם זה אף לא הוצרך לכתוב שדינו שונה לענין מחשבת פיגול בקרבן עולה, כי פשוט הדבר, שהיות והוא כבשר, הרי הוא נקטר עם העולה.

11. כתב ה**שפת אמת**, שלולי דברי רש"י, פשוט שאין להעמיד הפסוק בחישב לשפוך דמו על הרצפה, כי מאחר ונאמר "ואם האכל יאכל" הרי שיש לחשב על אכילת מזבח, ובלשפוך דמו על הרצפה לא חישב כן.

וממה שנאמר בהמשך הפסוק לענין חיוב כרת "**והנפש האוכלת ממנו** עונה תשא", ולא כתוב "והנפש האוכלת עונה תשא" ללא תיבת "ממנו", הרי זה בא למעט, שרק ב**אחד** מבין שני אלו אם אכל ענוש כרת, **ולא בשנים** אלו. **ואיזה זה? — זהו "חוץ לזמנו". ולמעוטי חוץ למקומו,** שאינו ענוש כרת.

ומקשינן: **ואימא** להיפך — "**והנפש האוכלת ממנו עונה תשא" זהו חוץ למקומו, ולמעוטי** מתיבת "ממנו" את **חוץ לזמנו** שאין חייבין על אכילתו כרת!?

ומתרצינן: **מסתברא** ש"**חוץ לזמנו" עדיף** להעמיד בו את הכרת, משום **דפתח** הפסוק **ביה** בתחילה "ואם האכל יאכל ביום השלישי"!

ומקשינן: **אדרבה**, ב"**חוץ למקומו" עדיף** להעמיד בו את הכרת, כיון **דסמיך ליה** תיבת "ממנו", הממעטת אחד משניהם מענוש כרת, לתיבת "פיגול", שממנה נלמד פסול של "חוץ למקומו"!?

ומתרצינן: **אלא, אמר אביי: כי אתא רב יצחק בר אבדימי, אמר רבה: סמיך אדרתני תנא: כשהוא אומר** "ואם האכל יאכל ביום ה**שלישי** פגול הוא לא ירצה, ואכליו עונו ישא, כי את קדש ה' חלל, ונכרתה הנפש ההיא מעמיה!" **בפרשת קדושים תהיו** [שהוא "קרא זוטא", שקצר הוא ביחס לפסוק שבפרשת צו], הרי פסוק זה מיותר. **שאין תלמוד לומר** אותו, **שהרי כבר נאמר** בפרשת צו **"ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי** לא ירצה".

כח-ב אלא יש לנו לומר, **אם** פסוק זה שבפרשת קדושים **אינו ענין ל**מחשבת **"חוץ לזמנו"**, שכבר אמור דינה בפרשת צו, **תנהו לענין** מחשבת **"חוץ למקומו"**. ואין לומר שבא הפסוק לפסול את הנותר ממש כפי שהוא פשוטו של מקרא, שהרי אין סברא שאחר שהוכשר הקרבן יחזור ויפסל, ובהכרח בא הפסוק לפסול את המחשב בשעת עבודה.

ונמצא, שהפסוק בפרשת צו בא כולו להורות על מחשבת "חוץ לזמנו", אשר האוכל מן הקרבן שנפסל מחמתה חייב כרת. ואילו הפסוק שבפרשת קדושים בא להורות על פסול מחמת מחשבת "חוץ למקומו", ובזה אין חיוב כרת.

ואמנם אף בפרשת שמיני נאמר "ואכליו עונו ישא, ונכרתה הנפש ההיא מעמיה", אלא שזה נכתב על האוכל נותר ממש ולא על האוכל בשר שנפסל במחשבת "חוץ למקומו". ובכדי שלא תאמר שמשמעות הפסוק היא בין על נותר ממש ובין על בשר הנפסל מחמת מחשבה, לכך, **ומיעט רחמנא** מעונש כרת **גבי נותר** את האוכל בשר הנפסל במחשבה, באומרו **"ואוכליו עונו ישא"**, ולא כתב "האוכל עונו ישא", להשמיעך בזה שרק על אחד משני אלו הכתובים בפרשה חייב כרת, **למעוטי "חוץ למקומו".**[12]

ומקשינן: **ואימא** להיפך, **"ואוכליו עונו ישא", זהו** האוכל קרבן הנפסל במחשבת **"חוץ למקומו"** שענוש כרת. **ומה** שנאמר "ואוכליו" ולא נאמר "ואוכלו" המלמד שרק אחד ענוש כרת ולא שניהם, בא **למעוטי** את האוכל בשר **נותר מכרת!?**

ומתרצינן: **מסתברא, נותר הוה ליה לאוקמי בכרת,** כדי **למגמר** ממנו בגזירה שוה **עון—עון ל"חוץ לזמנו"** האמור בפרשת צו, שבו לא נאמר כרת אלא "עונו ישא", וללמדנו, כשם שנשיאות עון האמורה בפרשת קדושים ענינה הוא עונש כרת, שהרי במפורש נאמר כאן "ונכרתה הנפש ההיא", כך נשיאות עון האמורה בפרשת צו, ענינה הוא עונש כרת.

וגזירה שוה זו שייכת רק אם נאמר שהעונש כרת האמור בפרשת קדושים נאמר על אכילת נותר, כיון **דדמי** קרבן שנפסל במחשבת חוץ לזמנו **ליה** לנותר **בז"ב.**

[ז' היינו **ז**מן, ששניהם נפסלו על ידי "זמן" — הנותר נפסל על ידי זמן ממש, שעבר זמנו, ו"חוץ לזמנו" נפסל על ידי מחשבת הזמן.

ב' היינו **ב**מה, ששני פסולים אלו, של נותר ושל חוץ

---

12. הקשה ה**פנים מאירות**, מאחר ומיעטנו את "חוץ למקומו" מחיוב כרת מ"ואוכליו עונו ישא", נמצא כי תיבת "ממנו" האמורה בפרשת צו לגבי "חוץ לזמנו" מיותרת, שאין היא נצרכת למעט את "חוץ למקומו" מכרת כפי שסברנו עד עכשיו!?

וכתב ה**טהרת הקדש** לתרץ בזה, כי באמת יתכן לומר שתיבת "ממנו" אינה מיותרת, כי כך דרך התורה לכתוב, וכל מה שסברה הגמרא למעט כרת בחוץ למקומו מתיבת "ממנו" הוא רק כאשר סברנו שמפסוק זה נלמדים גם "חוץ לזמנו" וגם "חוץ למקומו" שאז אכן אין זה דרך לכתוב "ממנו" בלשון יחיד כיון שמדבר על שני פסולים, ובהכרח זה בא למעט שרק על אחד מהם יש חיוב כרת ולא על שניהם. אבל לאחר שאמרנו

לזמנו, נהגו אף בקרבנות שהוקרבו בבמת יחיד], ומה שאין כן קרבן הנפסל במחשבת "חוץ למקומו", שאינו דומה לנותר בז"ב, שהרי אין הוא נוהג בבמת יחיד, ואין ענינו תלוי בזמן].

ולכן, אילו היינו מעמידים את הפסוק של "ונכרתה" האמור בפרשת קדושים על "חוץ למקומו", לא היה לנו ללמוד משם כרת על "חוץ לזמנו", כי היה לנו ללמוד את "חוץ לזמנו" בגזירה שוה אחרת של "עון — עון" מ"טומאת בשר", שאף היא נאמרה בלשון "עון", שנאמר בפרשת הציץ "ונשא אהרן את עון הקדשים", ללמד שהציץ מכפר על טהור שאכל בשר קודש טמא. ועון זה אין בו עונש כרת אלא עבירת לאו בלבד. ואם היינו לומדים משם, הרי אף ב"חוץ לזמנו" היה הדין שאין ענוש כרת אלא לאו בלבד.[13] ובכדי שנעדיף ללמוד את "חוץ לזמנו" מפרשת קדושים דווקא ללמד שיש בו כרת, יש לנו להעמיד הפסוק שם ב"נותר" הדומה ל"חוץ לזמנו" בז"ב, ואז יהיה עדיף ללמוד "חוץ לזמנו" מ"נותר" הדומה לו, ולא מ"טומאת בשר", שאינה דומה לו כלל.[14]

ומקשינן: אם הטעם להעמיד את הכרת שבפרשת קדושים בנותר הוא בכדי ללמוד את חוץ לזמנו מפרשה זו ולא מטומאת בשר, כי אז **אדרבה, חוץ למקומו הוה ליה לאוקמי בכרת, ולמגמר** ממנו בגזירה שוה של **"עון — עון" לחוץ לזמנו דדמי ליה** לחוץ למקומו **במקד"ש.**

[**מ'** מחשבה, והיינו ששניהם פוסלים על ידי מחשבה,

ק' קצת, והיינו שבשניהם אם פסל את מקצתו במחשבה נפסל כולו,

ד' דם, והיינו ששניהם פוסלים על ידי מחשבות הנעשות בעת עבודת הדם,

ש' שלישי, והיינו שבשניהם נאמר "שלישי" מיותר].

ומה שאין כן בטומאת בשר, שאיננה פסול מחשבה, וטומאת מקצת אינו פוסל את כולו, ופסול זה הינו אף לאחר שתמו עבודות הדם, ולא נאמר בה "שלישי" מיותר. וכיון שחוץ לזמנו דומה לחוץ למקומו בדברים אלו, הרי שיש להעדיף ללומדו משם, ולא מטומאת בשר שאינו דומה לה.

אלא, אמר רבי יוחנן: מה שהעמדנו את הכרת שבפרשת קדושים על נותר ולא על חוץ למקומו הוא משום ש**תני זבדי בר לוי: אתיא** גזירה שוה **"קודש — קודש"** ללמדנו כי מה שנאמר שם "ואוכליו עונו ישא" על נותר הוא נאמר, וכך דורשים: **כתיב הכא** בפרשת קדושים "ואוכליו עונו ישא, **כי את קדש ה' חילל, ונכרתה** הנפש ההיא מעמיה", **וכתיב התם "ושרפת את הנותר באש** לא יאכל כי קדש הוא", **מה להלן** מדובר בקדש שהוא **נותר**, **אף כאן** מדובר בקדש שהוא **נותר**, הרי שלמדנו שקדש האמור בפרשת קדושים לגבי כרת מדבר בנותר.

ואל תאמר שהפסוק בפרשת קדושים עוסק בין בחוץ למקומו ובין בנותר, שהרי **ומיעט רחמנא** באותו פסוק **גבי נותר** בכותבו **"ואוכליו עונו ישא"** ולא כתב "ואוכלו" **למעוטי חוץ למקומו מכרת.**

ומקשינן: **ומאי חזית דקרא אריכא** שבפרשת צו להעמידו **בחוץ לזמנו**, לומר שבחוץ לזמנו יש כרת משום הגזירה שוה של "עון — עון", **ואילו** את הפסוק "ואם האכל יאכל ביום **השלישי** פיגול הוא ואוכליו עונו ישא", שהוא הקרא זוטא **דפרשת קדושים תהיו**, העמדת **בחוץ למקומו**, לומר שאין בחוץ למקומו כרת משום המיעוט של "ואוכליו"?

איפוך אנא, ונעמיד את הפסוק שבפרשת צו על חוץ למקומו, ואת הפסוק שבפרשת קדושים על חוץ

שאין פסוק זה מדבר אלא על "חוץ לזמנו" בלבד, הרי כך היא לשון התורה לכתוב, ואין לנו למעט מזה כלום.

13. והקשה **הטהרת הקדש**, לשם מה זקוקים אנו לגזירה שוה של "עון — עון" מ"טומאת בשר" ללמד על "חוץ לזמנו" שאין בו כרת, הרי אף ללא גזירה שוה זו כך היה הדין, שהרי לא נכתב כרת ב"חוץ לזמנו" ואין לנו לחדשו מלבנו?

14. כן פירש רש"י. **והתוס'** [בד"ה מסתברא] תמהו על פירושו, מנין לנו דבר זה להעמיד את החיוב כרת שבפסוק זה ב"נותר" וללמוד ממנו חיוב כרת ב"חוץ לזמנו" הדומה לו, אולי באמת נאמר חיוב הכרת ב"חוץ למקומו", ואת "חוץ לזמנו" יש לנו ללמוד מ"טומאת בשר" שאין בו חיוב כרת?

ופירשו התוס', כי גזירה שוה זו של "עון — עון" ב"חוץ לזמנו" מפסוק זה שבפרשת קדושים ניתנה בסיני, וכיון שידענו שיש לדורשה הרי שמסתבר להעמיד הכרת ב"נותר" הדומה ל"חוץ לזמנו" בז"ב, כי יש להעמיד הפסוקים הנלמדים זה מזה באופן שיהיו דומים זה לזה, אבל לא שהעמדנו כן בשביל למנוע את הלימוד מ"טומאת בשר", שהרי זאת מנין לנו!

לזמנו[15], ויהיה הדין שבחוץ למקומו חייב כרת על אכילתו משום גזירה שוה של "עון — עון", ובחוץ לזמנו לא יהא חייב כרת על אכילתו משום המיעוט של "ואוכליו"!?

ומתרצינן: **מסתברא** להעמיד את הקרא **אריבא** שבפרשת צו **בחוץ לזמנו**, כיון שבפסוק זה לא נאמר כרת אלא מבקשים אנו ללמוד בו כרת על ידי **דגמר** גזירה שוה של **"עון — עון" מנותר**, וכיון **דדמי ליה** חוץ לזמנו לנותר **בז"ב** עדיף להעמיד זה בחוץ לזמנו ולא בחוץ למקומו שאינו דומה לנותר בדבר זה.

ומקשינן: מאחר שחוץ לזמנו דומה לנותר יותר מאשר חוץ למקומו, הרי ש**אדרבה**, יש להעמיד את הקרא **אריבא** שבפרשת צו **בחוץ למקומו**, ואת הקרא זוטא של **"שלישי" דקדושים תהיו**, שבו נאמר גם דין נותר, **בחוץ לזמנו**, כי **משום דדמי ליה** חוץ לזמנו לנותר בז"ב, והיה מקום לטעות וללמוד אותם זה מזה ולומר שכשם שהנותר בכרת כך גם דינו של חוץ לזמנו שיהיה בכרת, לכך **סמכיה** התורה את שניהם זה ליד זה, **וקא ממעט ליה** מ"ואוכליו ולא "ואוכלו", לומר, שאף על פי שדומים הם אין ללומדם זה מזה אלא דווקא הנותר בכרת ולא חוץ לזמנו!?

אלא, אמר רבא: בין פסולו של חוץ למקומו ופטורו מכרת, ובין פסולו של חוץ לזמנו וחיובו בכרת, **כולהו — מקרא אריבא** שבפרשת **צו, אתיין.**

וכך יש לדרוש פסוק זה: **דכתיב**, "ואם **האכל יאכל" — בשתי אכילות הכתוב מדבר**. והיינו שתי מחשבות הפוסלות ולא אכילות ממש, **אחד** שחישב על **אכילת אדם** שתהיה למחר, **ואחד** שחישב על **אכילת מזבח**, היינו הקטרת האימורים שתהיה למחר, ובשניהם נעשה הקרבן פיגול.

"מבשר זבח שלמיו" — הקיש הכתוב זבחים לשלמים לומר לך, **מה שלמים** יש בהם **מפגלין**, והיינו עבודות הדם המתירות את הבשר, אשר המחשבה בעת עשייתן היא המפגלת, **ויש** בהם **מתפגלין**, שהם הבשר והאימורים שנתפגלו כתוצאה ממחשבת הפסול שנעשתה בעבודה המתירתם, **אף כל** שיש בהם **מפגלין ומתפגלין** נוהג בהם דין פיגול, להוציא מנחות כאלו המוקטרות כליל ואינן נקמצות, שאין בהן שיריים שיהיו מתפגלין מחמת מחשבת הפסול שנעשתה בעת הקמיצה המתירתם.[16]

"שלישי" — זה חוץ לזמנו.

"לא ירצה" — משמעו שהזריקה שהיא המרצה בכל קרבן, לא תהא מרצה בקרבן שחשב בו מחשבת פיגול , וללמדך שעד לזריקת הדם לא נקבע פיגול בקרבן אלא הוא תלוי ועומד, אם יזרק הדם על המזבח יחול הפיגול, ואם לא יזרק אלא ישפך בטל הפיגול.[17] ודרשנו כן ממה שנאמר "לא ירצה" ש**כהרצאת** קרבן **כשר כן הרצאת פסול — ומה הרצאת** קרבן **כשר** אינו אלא **עד שיקריבו כל מתיריו** ולא מרצה לבעליו עד לאחר ארבע עבודות

---

15. תמהו ה**תוס'** [בד"ה ואיפוך]: הרי לעיל אמרה הגמרא כי בפסוק שבפרשת שמיני נאמר "שלישי" אשר לכאורה ענינו ב"חוץ לזמנו", ורק משום אם אינו ענין ל"חוץ לזמנו" נתנוהו ענין ל"חוץ למקומו", וכיון שכן הרי מסתבר כי הפסוק שבפרשת צו שהוא הראשון עוסק ב"חוץ לזמנו" כפי שנכתב בו, והפסוק שבפרשת קדושים נדרש על "חוץ למקומו" באם אינו ענין וכו', כי לא מסתבר שהפסוק שנכתב ראשון ידרש באם אינו ענין, והשני ידרש כפי שנכתב!?

16. בחידושי **מרן ריי"ז הלוי** [הלכות מעילה, עמוד 102] כתב, כי דין דה שפיגול הוא רק בדבר שיש לו מתירים, אינו תנאי בהלכות פיגול שיהיה דומה לשלמים שכשם שבהם לא חל הפיגול בדבר מתיר אלא בדבר הניתר כך הדין בכל פיגול שאינו חל בדבר המתיר, אלא עיקר דינו של פיגול שצריך שיהיו לו מתירים שעל ידם יתפגל הדבר הניתר כי אין הפיגול חל אלא על ידי המתיר, ודייק דבריו מלשון הרמב"ם [הלכות פסולי המוקדשין, פרק י"ג הלכה ב] שכתב שאין מתפגל אלא דבר שיש לו מתירין בין לאדם בין למזבח, והיינו שזהו דין הפיגול לפגל את הדבר הניתר על ידי המחשבה בעבודת המתירו.

וכתב ה**מנחת אברהם**, שזהו מה שכתב כאן רש"י שדבר שאין לו שיריים אין בו פיגול שהרי אין לו מתיר להתפגל מחמתו, והיינו שלא יכול לחול בו פיגול כי אין לו מתיר שיתפגל על ידו. אולם, כתב בשם הגרי"ז, שדעת התוס' אינה כן, לפי שכתבו לקמן לגבי לבונה שאינה מתפגלת, שהגם שהיא ניתרת על ידי הקומץ, מכל מקום, כיון שהיא עצמה דבר המתיר הרי שאינה דומה לשלמים, שבהם אין הפיגול חל בדבר המתיר. ודברי התוס' יתכנו רק אם נאמר כי מה שצריך דבר הניתר הוא משום שלא חל פיגול על המתיר עצמו, אבל אם הטעם הוא משום שלא חל פיגול אלא על ידי דבר המתיר, אז בלבונה שייך פיגול על ידי הקומץ המתירה.

17. ה**משנה למלך** [הלכות פסולי המוקדשין, פרק י"ח הלכה ז'] הסתפק באוכל קודם זריקה מבשר קרבן שחישב בו מחשבת

הדם המתירות שהזריקה היא האחרונה בהם, **אף הרצאת פסול** קביעת הפיגול בו אינה אלא **עד שיקריבו כל מתיריו**, ואין הקרבן נקבע בפיגול אלא לאחר כל ארבע עבודות הדם. [ולשון "מתיריו" ולשון "הרצאת פסול" בקרבן שנפסל אינו אלא לשון מושאלת, שהרי אין "הרצאה לפסול", וכן אין "מתיר" לקרבן שנפסל, אלא הכוונה לזריקת הדם, שהיא המרצה והמתירה בקרבן כשר, ובקרבן פסול מכונה הזריקה "מרצה לפיגולו"].

"המקריב" — בהקרבה הוא נפסל, דהיינו: מה שמחשב בו בשעת הקרבה מחשבת אכילה חוץ לזמנו הוא הפוסל בו, **ואינו נפסל** אם לא חישב דבר זה ורק **ב**פועל אכלו ביום **השלישי**, וכך נדרש הפסוק: "לא ירצה המקריב", לא תהא זריקת הדם מרצה אם הקריבו במחשבה על מנת לאוכלו חוץ לזמנו.

שמא תאמר, כי מה שנאמר "המקריב אותו" מתייחס להמשכו ויש לקוראו "המקריב אותו — לא יחשב" וללמד שהכהן המקריב אותו לא יחשב עוד בכהונה ויפסל מלכהן, אין לומר כן, שהרי נאמר "המקריב **אותו** לא יחשב" ולמדנו **בזבח הכתוב מדבר** שהוא נדון ב"לא יחשב", **ואינו מדבר בזובח**, שאין הכהן הזובח נפסל מלכהן כי אין הוא נדון ב"לא יחשב"!

כט-א **"לא יחשב" — לא יערב בו מחשבות אחרות,** שאין הקרבן מתפגל אלא אם חישב בו מחשבת "חוץ לזמנו" בלבד, שרק בזו יש חיוב כרת על אכילתו, אבל אם חישב מעבר למחשבת "חוץ לזמנו" עוד מחשבת פסול אחרת כגון מחשבת "חוץ למקומו" שאינה מפגלת אלא פוסלת בלבד, יצא הקרבן מידי פיגול ואין חייב על אכילתו כרת[1].

"פיגול" — זה מחשבת **חוץ למקומו,** שאף בזו נפסל הקרבן.

חוץ למקומו אם לוקה, האם דין זה שצריך שיקרבו כל מתיריו נאמר לגבי עצם פסול הקרבן שאינו נפסל כלל במחשבה עד שיקרבו כל מתיריו, ובין במחשבת "חוץ לזמנו" בין במחשבת "חוץ למקומו" נאמר דין זה ואינו לוקה, או שפסול הקרבן עצמו חל מייד כשחישב, ורק שלענין פיגול היינו ב"חוץ לזמנו" שיש בו כרת נאמר דין זה שאין הפיגול חל לחייבו כרת עד שיקרבו כל מתיריו. והביא את דברי הגמרא בתחילת מעילה, שמבואר שם שבין חוץ לזמנו ובין חוץ למקומו הזריקה היא המרצה לפיגולם, והיינו שאין הפסול חל כלל עד שיקרבו כל מתיריו.

אולם ה**חזו"א** [מכשירין, סימן י' ס"ק ד'] כתב, כי ודאי האוכל לאחר המחשבה קודם הזריקה לוקה, שכשם שבכל הקרבנות הפסולים מחיים עובר עליהם משום "בל תקדישו" ואינם צריכים הרצאה לעבור עליהם בלאו, הוא הדין לגבי פסול של מחשבת פסול שעובר על אכילתו מיד, ואין לומר שפסולים אלו של מחשבה אינם חלים כלל קודם הרצאה שהרי דינם להישרף מיד אף בלא שנזרק הדם, ובהכרח שכבר חל פסולם מיד. ורק לענין חיוב כרת אמרה תורה שלא חל פיגול במחשבת חוץ לזמנו עד לאחר הזריקה.

ויעוייין בגמרא לקמן [פד ב] שענין מרצה לפיגולו נאמר רק ב"חוץ לזמנו" ולא ב"חוץ למקומו". ואמר בזה **הגרי"ז**, שאף אם חל פסול בקרבן מיד כשחישב, מכל מקום שייך לומר אף ב"חוץ למקומו" שהזריקה מרצה לפיגולו, כיון שמלבד האיסור שיש באכילת קרבן שנפסל ככל איסור אכילת פסולי המוקדשים, יש איסור נוסף של אכילת בשר שנפסל משום פיגול, וביאר ה**מנחת אברהם**, שהרי הרמב"ם [הלכות פסולי המוקדשין, פרק י"ח הלכה ג'] כתב כי באכילת פסולי המוקדשים יש לאו של "לא תאכל כל תועבה" ואילו בפיגול כתב [שם, הלכה י'] שיש לאו מיוחד של "לא יאכל כי קדש הם", וכן בספר המצוות לרמב"ן [הוספות על ל"ת, ל"ת ה'] כתב לאו על אוכל בשר שנפסל במחשבת חוץ למקומו, וכיון שכן, הרי שאף אם נפסל הקרבן מיד על ידי מחשבתו, עדיין לא חל בו פסול זה של פיגול לעבור עליו בלאו הנוסף, ולזה צריך שיחול שם פיגול בקרבן על ידי שקרבו כל מתיריו. ועוד הוסיף לבאר, על פי מה שכתב בכתבי הגרי"ז, כי בפיגול, מלבד הפסול שחל בקרבן ככל פסולי המוקדשין, חל פסול נוסף בבשר, ואם כן אף במחשבת חוץ למקומו חל פסול זה ולכך יש בו לאו נוסף מעבר ללאו של פסולי המוקדשין, ופסול זה חל רק בזריקה שקרבו כל מתיריו והורצה לפיגולו.

1. הקשה **הגרי"ז**, מאחר וחישב מחשבת פסול נוספת מלבד מחשבת הפיגול, נמצא, שלא נעשו כל עבודות הדם בהכשר, ולעיל אמרה הגמרא ש"כהרצאת כשר כך הרצאת פסול", שאין הקרבן נעשה פיגול אלא אם קרבו כל מתיריו בהכשר, ואם כן מדוע צריך לימוד מיוחד לזה שמחשבות מוציאות זו מזו?

ותירץ, כיון שאין מחשבה פוסלת אלא בדבר הראוי לעבודה, ולאחר שחישב מחשבת פיגול כבר אין הקרבן ראוי לעבודה, לכן אין מחשבת הפסול שמחשב לאחר מכן נתפסת לפסול את הקרבן, ואין כאן חסרון של "קרבו כל מתיריו", ולכך צריך פסוק מיוחד ללמד שיש פסול חדש, משום "מחשבות מוציאות זו מזו". ולפי זה נמצא, שבאופן שהקדים את מחשבת הפסול ורק לאחריה חשב מחשבת פיגול, שבזה כבר נפסל הקרבן על ידי מחשבת פסול הראשונה, הרי שאין צריך בזה לדין של "מחשבות מוציאות זו מזו", ובלאו הכי לא יהיה פיגול משום שלא קרבו כל מתיריו בהכשר.

עוד תירץ, שמחשבת "חוץ למקומו", היות ולמדנו שמצטרפת עם מחשבת "חוץ לזמנו" לשיעור אחד, הרי שאף היא נחשבת מחשבת פיגול, ואין היא מהוה חסרון של "קרבו כל מתיריו", ורק אם היה פסול אחר יש חסרון זה.

"יהיה" — עשה הכתוב למחשבת "חוץ לזמנו" ומחשבת "חוץ למקומו" הויה אחת[2], **מלמד**, שעל אף שאין מחשבת פסול פוסלת אם חישב על אכילת שיעור של פחות מכזית, מכל מקום אם חישב לאכול שיעור של כחצי זית "חוץ למקומו" וחצי זית "חוץ לזמנו" **שמצטרפין** שתי המחשבות **זה עם זה** לפסול את הקרבן.

"והנפש האוכלת ממנו עונה תשא" — הרי זה בא למעט, שרק **אחד** מבין שני אלו הפסולין של "חוץ למקומו" ו"חוץ לזמנו" יש חיוב כרת על אכילתו, **ולא שנים** אלו. **ואיזה** שחייב עליו כרת? — **זה "חוץ לזמנו"**, כיון **דגמר** גזירה שוה של **"עון—עון" מ"נותר"**, **דדמי ליה** ל"חוץ לזמנו" **בז"ב**. כשם שבנותר חייב כרת על אכילתו, הוא הדין ב"חוץ לזמנו". ומאחר ש"חוץ לזמנו" דומה ל"נותר", ואילו "חוץ למקומו" אינו דומה לו, או דורשים את הגזירה שוה לגבי "חוץ לזמנו" ולא לגבי "חוץ למקומו".

[לעיל, בתחילת הסוגיא שלמד רבא את "חוץ לזמנו" ו"חוץ למקומו" מפסוק זה, ושאלה הגמרא מדוע העדיף לדרוש את החיוב כרת לגבי "חוץ לזמנו" הרי עדיף לדורשו לגבי "חוץ למקומו" [כיון שתיבת "ממנו" הממעטת את אחד מהם מכרת סמוכה לתיבת "פיגול" אשר ממנה למדנו "חוץ למקומו"], לא תירצה הגמרא תירוץ זה שעדיף לדרוש כרת לגבי "חוץ לזמנו" מפני שדומה לנותר בז"ב, כי עדיין לא ידעה הגמרא שהמקור לחיוב כרת הוא מ"נותר"].

אמר ליה רב פפא לרבא: לדידך שבין "חוץ לזמנו" ובין "חוץ למקומו" נלמדים מהפסוק שבפרשת צו, הפסוק של "ואם האכל יאכל ביום **השלישי" דפרשת קדושים תהיו — מאי דרשת ביה**, הרי אין הוא נצרך ל"חוץ למקומו"!?

אמר ליה רבא: הפסוק ההוא **מיבעי ליה ל**למדך שמחשבת "חוץ למקומו" פוסלת רק אם חישב לאכול במקום **שיהא "משולש", ב**זריקת **דם, וב**אכילת **בשר, וב**הקטרת **אימורין.**[3] והיינו מקום הראוי לשלושת הדברים האלו בזמן היתר הבמות, שהוא חוץ לעזרה בקדשי קדשים הנאכלים בעזרה, או חוץ לעיר בקדשים קלים הנאכלים בכל העיר, כיון שבזמן היתר הבמות היה זה מקום הראוי לכל שלשת אלו הדברים. אבל אם חישב לאכול בתוך ההיכל, שאין הוא מקום הראוי לאכילת בשר

ובעיקר קושיית הגרי"ז, עיין בספר **שלום רב** שהביא בשם ה"תוספת קדושה", שדין זה של "כהרצאת כשר הרצאת פסול" אין ענינו שלא יהיה בקרבן פסול נוסף מעבר לפיגול, אלא ענינו הוא רק שצריך שיגמרו כל הד' עבודות ושיזרק הדם בשביל שיחול הפיגול, וגם אם נעשו הד' עבודות בפסול יחול הפיגול. ולכן, לולי הלימוד של "מחשבות מוציאות זו מזו", היה חל הפיגול אף באופן שחישב מחשבת פסול נוספת. ועל זה בא הפסוק "לא יחשב" שמחשבות מוציאות זו מזו. ולפי זה כתב המנחת אברהם, יש לומר שדין זה של "מחשבות מוציאות זו מזו" אינו דין חדש, אלא שלמדנו בזה שלדין "כהרצאת כשר הרצאת פסול" לא די במה שנעשו כל עבודות הדם כבקרבן כשר, אלא צריך שיקרב המתיר "כמצוותו", והיינו ללא שום פסול אחר מעבר למחשבת הפיגול.

2. **הרמב"ן** בספר המצוות [שכחת הלאוין, ל"ת ה'] האריך לבאר שמחשבת חוץ למקומו ומחשבת חוץ לזמנו ענין אחד הן, ורק שמיעטה תורה את מחשבת חוץ למקומו מעונש כרת באכילתו. והוכיח כן מדרשה זו של "יהיה", "שמצטרפין זה עם זה, בין לפסול מחשבה בין למלקות באכילתן. שלא מיעט הכתוב ממנו אחד ולא שנים אלא מן הכרת בלבד".

3. בביאור ענין "מקום המשולש", מלבד מה שפירש בזה רש"י, כתבו **ה**תוספות כמה פירושים:

א. אין מחשבת פוסלת אלא בדם הניתן על המזבח החיצון, שהוא מקום הראוי לכל שלשת הדברים, לנתינת דם, להקרבת אימורים, ולהקטרת בשר. אבל אם חישב בדמים הניתנים על מזבח הפנימי שאינו ראוי אלא למתן דם, אין המחשבה פוסלת בזה.

ב. אין המחשבה פוסלת אלא אם עמד הכהן בעת שחשבה במקום המשולש, היינו בתוך העזרה, שהיא המקום הראוי לשלושת אלו, אבל אם עמד חוץ לעזרה ושחט את הקרבן בסכין ארוכה הנכנסת לתוך העזרה, וחישב מחשבת פסול בעת השחיטה, אין מחשבה זו פוסלת.

וכתב **ה**מקדש דוד [סימן ל"ג אות א'], שלכאורה לפי השיטה הסוברת שביד הבעלים לפגל בשחיטתם, הרי רק באופן שיעמוד בתוך העזרה וישחט במחשבת פיגול יפגל את הזבח, אבל אם יעמוד חוץ לעזרה וישחט בסכין ארוכה במחשבת פיגול לא יתפגל הזבח, כיון שיש לו לעמוד במקום המשולש. ולפי זה כתב לתרץ את קושיית העולם בסוטה, שלכאורה תמיד יש בידה למנוע את בדיקתה במים על ידי שתפגל את מנחתה!? אלא, מאחר ומעמידים את הסוטה בשער נקנור, שלא נתקדש בקדושת העזרה, אין בידה לפגל במחשבתה, כיון שאינה עומדת במקום המשולש.

ג. אין מחשבת זריקת דם חוץ למקומה פוסלת אלא אם כן חישב לזרוק את הדם במקום שדם ובשר ואימורים נפסלים בו, וכגון מחשב לזרוק דם קדשים קלים חוץ לירושלים, או דם קדשי קדשים חוץ לעזרה.

ד. אין מחשבת זריקת הדם חוץ לזמנו פוסלת אלא אם

והקטרת אימורים כלל, לא נפסל הקרבן במחשבה זו[4].

ומקשינן: **תיפוק לי** דין זה של מקום המשולש **מקרא קמא** שבפרשת צו, שנאמר בו "אם האכל יאכל" וממנו למדנו גם פסול של "חוץ למקומו", **ומדאפקיה רחמנא** שם את "חוץ לזמנו" **בלשון "שלישי"** יש לנו ללמוד מזה על "חוץ למקומו" שיהא במקום המשולש!?

ומתרצינן: **אמר רב אשי: אמריתה לשמעתה** זו **קמיה דרב מתנה** ושאלתיו שאלה זו, **ואמר לי: אי** נבוא לדרוש **מהתם** מפרשת שמיני, **הוה אמינא** לדרוש כך: **"שלישי"** שענינו מקום המשולש, הרי הוא **פרט**, שדווקא מקום המשולש ולא מקום אחר. ואילו **"פיגול"** הרי הוא **כלל**, שמועילה מחשבה על כל מקום, **ונמצא שנעשה כלל מוסף על הפרט, ואיתרבו** בזה **שאר מקומות**, שאף בהם מועלת מחשבת המקום. לכן **קא משמע לן** תיבת "שלישי" שבפרשת צו, שלא מועילה מחשבה אלא על מקום המשולש.

תנו רבנן: נאמר בתורה **"ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו** פיגול יהיה":

אמר רבי אליעזר כוף אזנך לשמוע —

במחשב באחת מארבעת עבודות הקרבן על מנת **לאכול מזבחו ביום השלישי הכתוב מדבר,** שנעשה הקרבן פיגול על ידי כך.

או אינו פירוש הפסוק **אלא** כפשוטו, **באוכל מזבחו ליום שלישי**, שנעשה פיגול מחמת כן[5]!?

אמרת, אי אפשר לומר כן, כי האם יתכן לומר: **אחר שהוא כשר**, שנעשו כל עבודותיו כתיקונן, **יחזור ויפסל** על ידי אכילה ביום השלישי!?[6]

אמר לו רבי עקיבא לרבי אליעזר: **הן, מצינו בזב וזבה,** שדינם לספור שבעה ימים נקיים מזיבה ולטבול ביום השביעי, ולהיטהר. **וכן** מצינו באשה שראתה דם ביום אחד מתוך אחד עשר יום הראויים לימי זיבתה, שדינה להיות **שומרת יום** אחד נקי מדם **כנגד יום** שראתה בו דם, ויכולה לטבול כבר בבוקר של היום ש"שומרת" בו, כיון שמקצת היום ככולו, ונחשב לה תחילת היום ככולו לענין טהרתה, והרי היא טהורה מיד לאחר טבילתה [אלא שאסור לשמש עמה במשך כל היום, שמא תראה דם בהמשך היום, ואז היא תסתור את טהרתה למפרע], **ששני** אלו **הן בחזקת טהרה** [זב וזבה — אף קודם שמלאו שבעת ימים.[7] שומרת יום — מיד כשטבלה], **ואף** על פי כן, **כיון שראו, סתרו** טהרתם למפרע,

---

חישב לזרוק הדם בזמן ששלשתם פסולים בו, והיינו יום השלישי בקדשים קלים, שהוא זמן שאף הבשר נפסל בו מאכילה. אבל אם חישב לזרוק דם קדשים קלים למחר, אין זה פוסל כיון שזמן זה עדיין ראוי לאכילת הבשר.

4. כן פירש רש"י, שעיקר הלימוד הוא שתוך ההיכל לא נחשב "חוץ למקומו". והקשה **הגרי"ז,** שלכאורה הפסול של "חוץ למקומו" הוא במה שמחשב לאוכלו במקום שאם היה יוצא לשם הבשר היה נפסל משום "יוצא", והיינו חוץ לעזרה בקדשי קדשים וחוץ לירושלים בקדשים קלים, ואם כן, אף אם נאמר שההיכל אינו מקום לאכילת קדשים, אבל מכל מקום, אם נכנס לשם הבשר, הוא אינו נפסל משום "יוצא", ואם כן מדוע צריך פסוק למעט את ההיכל לענין מחשבת חוץ למקומו, והרי בלאו הכי אין לו להיפסל בזה משום שאין ההיכל מקום הפוסל ב"יוצא"!?

ועיקר דבר זה, שמחשבת חוץ למקומו תלויה במקום הפוסל משום "יוצא", מוכרח ממה שמבואר בגמרא לקמן [נו ב], לגבי מחשבת חוץ לזמנו, שאם חישב לאכול אור ליום השלישי פטור, כי הגם שאין זה זמן אכילת קדשים קלים, מכל מקום, כיון שאין הבשר נפסל משום "נותר" עד לבוקר יום שלישי, אין מחשבת פיגול אלא במחשב לאכול בזמן שבו נפסל הבשר משום נותר. ואם כן, הוא הדין לגבי מחשבת חוץ למקומו, שיש לה להיות תלויה במקום הפוסל משום "יוצא".

והרא"ד בתורת כוהנים [פרשת צו, פרק י"ג הלכה ה'], כתב לפרש את דברי תורת כוהנים שם, שהמקור לפסול מחשבת חוץ למקומו הוא מחמת שזמן פוסל את הבשר באכילה לענין "נותר", ומחיצה פוסלת את הבשר לענין "יוצא", הרי כשם שהזמן, מחשבה פוסלת בו, אף מחיצה, מחשבה פוסלת בה. ומבואר בדבריו, שהפסול בחוץ לזמנו תלוי בזמן הפוסל משום "נותר", והפסול של חוץ למקומו תלוי במקום הפוסל משום "יוצא".

5. עיין **בקרן אורה** [בד"ה וכי], שמבואר בדבריו שכוונת הגמרא שיפסל מחמת החטא שאכל נותר ולא מחמת שנעשה הבשר נותר.

6. הקשה ה**שפת אמת,** אמנם אין הסברא נותנת שיחזור ויפסל לאחר שהוכשר, אבל מכל מקום, יש לנו להעמיד הפסוק כפשוטו, ולומר שפסול מחשבת אכילת חוץ לזמנו יחול רק אם לבסוף קיים מחשבתו ואכל ממנו ביום השלישי, וכשם שלענין דין שיקרב המתיר כמצוותו אמרנו שהוא תנאי בפיגול, שאינו חל אלא אם כן נעשו לבסוף כל עבודותיו בהכשר, וכאשר נעשו בהכשר חל הפיגול למפרע, הוא הדין לגבי אכילת יום שלישי, יחול הפיגול למפרע אם אכל ביום השלישי!?

7. כן משמע מפירוש רש"י, שהעמיד את זב וזבה באופן

ויש לזב וזבה להתחיל למנות ז׳ ימים מתחילה, וכמו כן בטלה טהרתה של השומרת יום למפרע, ואדם או כלים שנגעו בה באותו יום לאחר שטבלה אף קודם שראתה, הרי אלו טמאים מחמתה למפרע.

אף אתה אל תתמה על קרבן **זה**, **שאף על פי שהוכשר**, שכל עבודותיו נעשו בהכשר, **שיחזור ויפסל** מחמת אכילה חוץ לזמנה.[8] ואם כן, אפשר לפרש הפסוק כפשוטו, שאם אכל מבשר הזבח ביום השלישי, הרי זה נעשה פיגול!?

אמר ליה רבי אליעזר לרבי עקיבא: יש לך ללמוד שהכתוב מדבר במחשב לאכול ביום השלישי, **שהרי הוא אומר** בהמשך ״לא ירצה **המקריב**״, ודורשים בזה **שבשעת הקרבה הוא נפסל**, והיינו שאין הקרבתו מרצה, **ואינו נפסל ב**אכילתו ביום ה**שלישי**.

או אינו כוונת הכתוב ה**אומר** ״**המקריב**״ **אלא זה כהן המקריב** במחשבת פיגול, שאינו כשר עוד לכהונה, והיינו, שמלבד מה שלמדנו פסול מחשבה, נלמד גם דבר זה[9] —

כשהוא אומר ״המקריב **אותו** לא יחשב״, ולא כתב ״המקריב לא יחשב״, למדנו מתיבת ״אותו״ למעט, ולומר, **בזבח הוא מדבר** שנפסל, **ואינו מדבר בכהן**.

בן עזאי אומר: תיבת ״אותו״ כך נדרשת: **״אותו״, מה תלמוד לומר? לפי שנאמר** ״כי תדור נדר, **לא תאחר לשלמו״, יכול אף מאחר** להביא את **נדרו** יהיה קרבנו **ב״לא ירצה״? תלמוד לומר ״אותו״.** ודורשים בזה **״אותו״**, היינו פיגול, **בלא ירצה**, **ואין המאחר נדרו בלא ירצה**[10].

אחרים אומרים: מכאן אנו למדים שמדבר הכתוב במחשב לאכול ביום השלישי, שנאמר **״לא יחשב״** והוא מיותר, שהרי כבר נאמר ״לא ירצה, אלא ללמדך: **במחשבה הוא נפסל** שהיא מלשון ״לא יחשב״ **ואינו נפסל בשלישי.** ואמר הכתוב, המקריב אותו לא יחשב במחשבה זאת.

ומקשינן: **ובן עזאי**, שדרש מתיבת ״אותו״ למעט מאחר נדרו, דין זה **דבזבח הכתוב מדבר ואינו מדבר בכהן, מנא ליה?**

ומתרצינן: **אי בעית אימא, נפקא ליה מדאחרים**, ממה שהוצרכנו למעט שאין הזבח נפסל מחמת אכילת ביום השלישי, יש להכריח שהפסוק מדבר על פסול הזבח, ולא על פסולו של הכהן, כי מדוע יפסל הכהן שלא חטא מחמת חטאו של האוכל ביום השלישי.

ואי בעית אימא, מדכתיב ״לא ירצה״ ולשון ״**לא**

שהתחילו למנות ד׳ או ה׳ ימים ואחר כך ראו, שסותרים את הימים שמנו עד עתה. וה**תוס׳** [בד״ה וכיון] הקשו, הרי כל זמן שלא מלאו ז׳ ימים של ספירה אין הם בחזקת טהרה עדיין!? ולכך פירשו התוס׳ שבזב וזבה מדובר באופן שהגיע יום שביעי שלהם, וטבלו בתחילת היום, ואם ראו קודם שקיעת החמה סתרו טהרתם למפרע, וכמו בשומרת יום לאחר טבילתה.

8. בעיקר הוכחת הגמרא מטומאה הקשה **הגרי״ז**, שהרי דין הזבה לספור ז׳ ימים נקיים, ואמנם יכולה לטבול בתחילת היום משום שמקצת היום ככולו, אבל אם ראתה קודם שקיעת החמה הרי התברר שלא היה יום זה נקי, ולא היתה טהורה מתחילה, ואם כן, מה הדמיון בין זה לענייננו, שנאמר שיפסל הקרבן למפרע!?

וביאר, כי הטעם שסותרת על ידי ראיה שלאחר הטבילה אינו משום שהתברר שלא היה כאן טהרה, אלא שיש דין סתירה, שענינו הוא, שאף על פי שהיתה טהורה כשטבלה, כיון שראתה דם לאחריה, סותרת את טהרתה למפרע. וזהו שדימתה הגמרא טומאה לקרבן, שאף בקרבן יש לנו לומר שיפסל למפרע.

אולם, ה**שפת אמת** העיר על הוכחת הגמרא מטומאה, שיש לחלק בין טומאה לאכילת יום שלישי, כי בטומאה מדובר שכבר היו טמאים וטהרתם כעת תלויה ועומדת, ולכך אם נטמאו סותרים טהרתם, ומה שאין כן לגבי אכילת יום שלישי, שהקרבן הוכשר לגמרי, ואין הכשרו תלוי עוד בכלום, וכיצד יפסל על ידי אכילת יום שלישי!?

וכתב, שאפשר לומר, שכוונת רבי עקיבא היא לשאול שנעמיד הפסוק באופן שאין המחשבה פוסלת אלא אם כן אכל לבסוף ביום השלישי, ולזה הוכיח מטומאה, כשם שבה שייך שתיסתר טהרתם למפרע כיון שהיא תלויה ועומדת, אף כאן יפסל הקרבן למפרע, כיון שהכשרו תלוי ועומד באי אכילה ביום השלישי.

9. מבאר ה**שיטה מקובצת**, מאחר ולמדנו כאן פסול כהן, בהכרח שחל הפסול משעת הקרבה, ואי אפשר לומר שכוונת הגמרא לשאול שיפסל הכהן על ידי אכילת הבעלים חוץ לזמנו, כי אין סברא שיפסל הכהן מחמת כן, אלא בהכרח פסול הכהן בא מחמת מחשבת פסול שחישב, וכיון שנאמר בהמשך הפסוק ״ואוכליו עונו ישא״, הרי שמלבד מה שנפסל הכהן למדנו שאף הזבח נפסל.

10. תמהו ה**תוס׳** [בד״ה ואין], למה לנו פסוק לדבר זה, וכי מדוע נסבור שהמאחר נדרו יהיה ב״לא ירצה״? וה**שיטה**

ירצה", זיבחא הוא. ואין נופל לשון זה על פסולו של כהן.

ומקשינן: **ובן עזאי**, וכי דרשה זו של "**אותו בלא ירצה, ואין מאחר נדרו בלא ירצה" מהכא** מהייתור של תיבת "אותו" **נפקא?** הרי **מדאחרים נפקא** דין זה!

דתניא, אחרים אומרים: יכול יהא בכור בהמה טהורה שמצותו ליקרב בתוך שנתו, **שעיברה שנתו** ונחשב איחור משום שנאמר בו "לפני ה' תאכלנו
כט-ב שנה בשנה", מעתה יהיה דינו **כפסולי המוקדשין ויפסל** מחמת איחורו כאילו נפל בו מום?

תלמוד לומר [דברים יד] "**ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך, ובכורות בקרך". מקיש** הכתוב **בכור למעשר** דגן: **מה מעשר** דגן **אינו נפסל** הנותר **משנה** אחת **לחבירתה,** שהרי זמן הביעור לכל המעשרות הוא אחרי שנה שלישית, **אף בכור אינו נפסל משנה לחבירתה,** הגם שהוא מאחר את הבאתו. ולמדנו בזה שהאיחור בהבאת הקרבן אינו פוסלו. ואם כן, מדוע צריכים אנו את דרשתו של בן עזאי ללמוד דין זה מ"אותו"!?

ומתרצינן: **איצטריך** את הלימוד של "אותו", כי אם נבוא ללמוד מבכור, **סלקא דעתך אמינא, הני מילי** שלא נפסל באיחור דווקא **בכור, דלאו בר הרצאה הוא,** שאינו בא לכפר. **אבל קדשים, דבני הרצאה נינהו,** שהעולה באה לכפר, והשלמים באים לדורון, **אימא לא לירצו** אם איחר הבאתם, **קא משמע לן** בן עזאי מדרשת "אותו", שאף בהם אינו נפסל.

ומקשינן: **ואכתי** דין זה שבשאר קדשים אינו נפסל באיחור, **מהתם** מסוף הפסוק של "לא תאחר לשלמו" **נפקא,** שנאמר שם [דברים כג] "**והיה בך חטא**", ודרשינן, **ולא בקרבנך חטא**! שאין הקרבן נפסל על אף שאיחרו!?

ומתרצינן: בן עזאי אינו דורש דבר זה מ"והיה בך חטא", כי **הא אוקימנא לבן עזאי ההוא** פסוק **שמיבעי ליה** לדרוש בו: "**והיה בך חטא", ולא באשתך חטא.**

סלקא דעתך אמינא, הואיל ואמר רבי אלעזר, ואיתימא רבי יוחנן: אין אשתו של אדם מתה אלא אם כן מבקשין ממנו ממון שגזל **ואין לו** להשיבו, **שנאמר** [בספר משלי כב] "**אם אין לך לשלם, למה יקח משכבך,** אשתך, **מתחתיך",** ואם כן, הייתי סבור לומר ש**בהאי עון דבל תאחר נמי מתה** אשתו, **קא משמע לן** שבעון זה אינה מתה.[11]

ועתה דנה הגמרא במה שאמרה הברייתא **אחרים אומרים** שמ"לא יחשב" אנו לומדים ש**במחשבה הוא נפסל ואינו נפסל ב**אכילת **יום שלישי.**

ומקשינן: **ורבי אליעזר** הלומד דין זה מתיבת "המקריב", **האי "לא יחשב", מאי עביד ליה?**

ומתרצינן: **מיבעי ליה לכדרבי ינאי. דאמר רבי ינאי: מנין למחשבות** פסולות **שמוציאות זו מזו,** שאם חישב מחשבת פסול נוספת על מחשבת הפיגול, מוציאה מחשבה זו את הקרבן מידי פיגול ואין חייב כרת על אכילתו? **שנאמר** בפסוק של פיגול "**לא יחשב",** ודורשים בזה, **לא יערב בו מחשבות אחרות!**

ורב מרי מתני: כך **אמר רבי ינאי: מנין למחשב** מחשבת פסול **בקדשים שהוא לוקה? תלמוד לומר**

מקובצת [אות כ"ו] כתב ליישב, שהיה מקום לסבור, כשם שכבש, שדינו להקריבו "בן שנתו", פסול אם הביאו לאחר שנתו, הוא הדין קרבן שדינו להביאו בזמן מסויים, שיפסל בהבאתו לאחר זמנו.

ו**במנחת אברהם** העיר, הרי מה שכבש נפסל לאחר שנתו הוא משום שכבר אינו כבש אלא הוא איל, ולא משום שיש כאן איזה איחור בהבאתו!?

11. רש"י פירש שמדובר במי שמבקשין ממנו ממון שגזל ממון ואומר שאין לו, ו**בשיטה מקובצת** אות ג' ביאר, שמדובר שאומר אין לי מפני שכל ממונו משועבד לכתובת אשתו, ואף היא אומרת כן שאין לו.

אולם **התוס'** [בד"ה אלא] כתבו, שמדובר בנדר שאיחר לשלמו, והיות ובעון נדרים אשתו של אדם מתה הייתי סבור שאף בעון זה, אלא כיון ששילם לבסוף, לכך נאמר "ולא באשתך חטא".

והקשה ה**שפת אמת**, מאחר שאמרנו כי המאחר נדרו אין אשתו מתה, הרי ממילא מבואר בזה שאין הקרבן ב"לא ירצה", כי אם היה ב"לא ירצה" נמצא שלא קיים נדרו, ויש באשתו חטא, ואם כן, מדוע צריך פסוק למעט את המאחר נדרו שאינו ב"לא ירצה"? ותירץ, כי לולי שנדע למעט את המאחר נדרו שאינו ב"לא ירצה", היינו מעמידים את הפסוק של "והיה בך חטא" ללמוד ממנו ש"ולא בקרבנך חטא" ולא היינו יודעים לדרוש "ולא באשתך חטא", ולכך צריכים את שתי הפסוקים. עוד תירץ, כי מה שסברה הגמרא שהמאחר נדרו הוא ב"לא ירצה", מדובר באופן שהפריש את הקרבן ולא הביאו, אבל

[ויקרא ז] **"לא יחשב"**, ומשמעו[12] אזהרה לכהן שלא יחשוב מחשבת פסול.

אמר ליה רב אשי לרב מרי, וכי איך אפשר לומר שהמחשב מחשבת פסול ילקה? והרי מחשבת פסול **לאו שאין בו מעשה הוא, וכל לאו שאין בו מעשה, אין לוקין עליו!**[13]

ומתרצינן: **אמר ליה** רב מרי לרב אשי: מה שאמר רבי ינאי שהמחשב לוקה, לשיטת **רבי יהודה היא, דאמר, לאו שאין בו מעשה לוקין עליו.**[14]

מתניתין

זה הכלל, כל השוחט, והמקבל את הדם, **והמהלך** עם הדם למזבח, **והזורק** את הדם על המזבח במחשבה **לאכול** מהזבח **דבר שדרכו לאכול** דהיינו בשר, **ולהקטיר** ממנו **דבר שדרכו להקטיר** על המזבח, והיינו אימורים בשיעור **כזית** מהם, **חוץ למקומו** הראוי להקטרה או לאכילה, הרי הקרבן **פסול ואין בו** חיוב **כרת** על אכילתו.

ואם חישב לאכול או להקטיר **חוץ לזמנו** הראוי לאכילה או להקטרה, הרי זה **פיגול, וחייבין עליו כרת** באכילתו אפילו אם אכלו תוך זמנו. **ובלבד שיקריב** את הדם שהוא **המתיר** את הקרבן להקטרה ולאכילה **כמצוותו** כאילו היה קרבן כשר. אבל אם חישב בעבודות הדם עוד מחשבת פסול אחרת מלבד מחשבת חוץ לזמנו יצא הקרבן מידי פיגול והוא פסול בלבד, שמחשבת פסול מוציאה מידי פיגול.

ומבארת המשנה: **כיצד קרב המתיר כמצוותו? שחט בשתיקה** ללא שום מחשבת פסול, ואחר כך **קבל, והלך, וזרק** במחשבת **חוץ לזמנו,**

במקום שעדיין לא הפריש כלל, לא שייך כלל שיהיה ב"לא ירצה", ואם כן יש לומר שדרשת "ולא באשתך חטא" היינו במקום שלא הפריש כלל את הקרבן לאחר שנדר, ואין ראיה מזה על מקום שהפריש ולא הביא.

12. כתב ה**שיטה מקובצת** [אות י"ד], ש"לא יחשב" יש לקרוא בו בפת"ח תחת היו"ד, ובשו"א תחת החי"ת, ובחול"ם תחת השי"ן.

13. הקשה **הקרן אורה**, מדוע לא נאמר שמעשה השחיטה או שאר העבודות שעשאן במחשבת פסול יחשב לאו שיש בו מעשה, שהרי הזהירה תורה שלא לעבוד במחשבה פסולה!? ותירץ, שאין אזהרה על העבודה שלא תיעשה במחשבת פסול, אלא הזהירה תורה על המחשבה שלא יחשוב מחשבת פסול [בשעת עבודה], וכיון שהאזהרה היא על המחשבה הרי זה לאו שאין בו מעשה.

ו**שיטה מקובצת** בבא מציעא [מג ב ד"ה וז"ל תוס' שאנץ], הקשה, אם נאמר שפיגול צריך להיעשות על ידי דיבור ולא די לו במחשבה בלבד, הרי שהוא נחשב לאו שיש בו מעשה, כיון שעל ידי דיבורו נעשה מעשה. והוכיח כן מדברי הגמרא בתמורה [ג ב], שהממיר בהמת חולין בבהמת הקדש אין זה לאו שאין בו מעשה כיון שעל ידי דיבורו עשה את בהמת החולין להקדש. ובמנחת חינוך העמיד קושיא זו על דברי הרמב"ם [הלכות איסורי מזבח פרק א' הלכה ב'] שכתב המקדיש בעל מום למזבח לוקה, וביארו החינוך [סוף מצוה רפ"ח] והמשנה למלך, שלא נחשב לאו שאין בו מעשה, כיון שעל ידי דיבורו נעשה מעשה בזה שעבר מחולין להקדש, וכמו בממיר, שנעשה מעשה על ידי דיבורו. ואם כן, מדוע פיגול לא נחשב לאו שיש בו מעשה, והרי נפסל הקרבן על ידי דיבורו? ומכח זה הוכיח השיטה מקובצת, שאין הפיגול צריך להיקבע בדיבור אלא די במחשבה בלבד, וכן תירץ המנחת חינוך.

ומדברי השיטה מקובצת משמע, שתמורה צריכה להיקבע בדיבור דווקא ולכן נחשבת לאו שיש בו מעשה, אולם אמר **הגר"ח** בשם אחד שאמר שלושה חילוקים בין תמורה לפיגול:

א. בתמורה יש חלות קדושה בבהמה ולכך נחשב מעשה, ומה שאין כן בפיגול, שאינו אלא חלות פסול וזה אינו נחשב מעשה.

ב. בתמורה, דיבורו של הממיר הוא הקובע את החלות תמורה, ולכן נחשב מעשה. מה שאין כן בפיגול, שלא המחשבה קובעת את הפסול, אלא שאם חישב מחשבת פסול אמרה תורה שהקרבן פסול.

ג. בתמורה, האיסור הוא על עצם מה שמחיל תמורה בבהמה, ולכן הלאו עצמו נחשב שיש בו מעשה. מה שאין כן בפיגול, שאין האיסור על מה שנפסל הקרבן אלא על המחשבה, ולכן לא נחשב לאו שיש בו מעשה, כי לא הפסול הוא עבירת הלאו אלא המחשבה היא העבירה.

ו**אור שמח** [הלכות פסולי המוקדשין פרק י"ח הלכה ג'] תירץ, כיון שמחשבת פיגול מועילה רק קודם שהוכשר הקרבן על ידי זריקת הדם, ואם יחשב אחר כך לא יפסל, נמצא שבמחשבתו אינו פועל מעשה בקרבן על ידי שנפסל, אלא רק מונע את הכשרו על ידי הזריקה.

14. הקשה **הקרן אורה**, הרי לקמן מבואר כי רבי יהודה סובר שאיסור זביחה במחשבה נלמד מן הפסוק "לא תזבח לה' אלהיך שור ושה, כל דבר רע", ואם כן מדוע נחשב לאו שאין בו מעשה? והרי זביחה זו יש בה מעשה!? ותירץ, כיון שמעשה הזביחה מצד עצמו מצוה הוא, ורק המחשבה היא האיסור, נחשב לאו שאין בו מעשה.

אולם, ה**רמב"ן** בספר המצוות [הוספות על ל"ת, ל"ת ד'] כתב, שהשוחט במחשבת חוץ למקומו וחוץ לזמנו עובר בלא תעשה של "לא תזבח כל דבר רע", והביא תוספתא במכות שלוקים על לאו זה. ואמר **הגרי"ז**, שהחילוק בין זה ללאו של

או ששחט במחשבת **חוץ לזמנו** ואחר כך **וקבל והלך וזרק בשתיקה** ללא מחשבת פסול אחרת,

או ששחט וקבל והלך וזרק, וכולם היו במחשבת **חוץ לזמנו** —

זהו שמקריב המתיר כמצוותו, שלא היתה בו שום מחשבת פסול מלבד מחשבת חוץ לזמנו.

כיצד לא קרב המתיר כמצוותו?

שחט במחשבת **חוץ למקומו** שהיא מחשבת פסול ולא מחשבת פיגול, ואחר כך **קבל** או **והלך** או **וזרק** במחשבת פיגול של **חוץ לזמנו,**

או ששחט במחשבת **חוץ לזמנו** ואחר כך **קבל** או **והלך** או **וזרק** במחשבת **חוץ למקומו,**

או ששחט וקבל והלך וזרק ובאחד מהם חשב **חוץ למקומו** וביתר העבודות חישב חוץ לזמנו[15].

וכן **הפסח והחטאת ששחטן** במחשבה **שלא לשמן** שזו מחשבת פסול כיון שנפסלים הם בכך, ואחר כך **וקבל** או **והלך** או **וזרק** במחשבת **חוץ לזמנו, או ששחט** במחשבת **חוץ לזמנו** ואחר כך **קבל** או **והלך** או **וזרק שלא לשמן, או ששחט וקבל והלך וזרק דמן** ובאחד מהם חשב **שלא לשמן** וביתר חשב חוץ לזמנו — **זהו שלא קרב המתיר כמצוותו**. שהרי נתערבה בו מחשבה אחרת מעבר למחשבת הפיגול. ושאר קרבנות שחישב בהן שלא לשמן, אינם מוציאים מידי פיגול, כי אין זו מחשבת פסול, משום שהם כשרים אף שלא לשמן, שאין מחשבת שלא לשמן פוסלת אלא בפסח ובחטאת בלבד.

וכן המחשב באחת מארבע עבודות אלו **לאכול כזית** מבשר הזבח **בחוץ,** ובאותה עבודה חישב גם לאכול **כזית** אחר ממנו **למחר,** או שחישב קודם לאכול **כזית למחר** ואחר כך חישב באותה עבודה לאכול **כזית בחוץ,** או שחשב לאכול **כחצי זית בחוץ** ו**כחצי זית למחר,** או **כחצי זית למחר** ו**כחצי זית בחוץ** — הרי הקרבן **פסול, ואין בו** חיוב **כרת** באכילתו.

[בבא זו באה להשמיענו שגם באופן שבאותה עבודה עירב את שתי המחשבות חולק רבי יהודה לקמן וסובר שרק בהקדמת מחשבת המקום למחשבת הזמן יצא מידי פיגול.

ולדעת אילפא בגמרא, אף בבא זו עוסקת בשתי עבודות ועיקר מה שנכפלה הוא בשביל להשמיענו את הסיפא שמחשבות בשני חצאי זיתים מצטרפות].

אמר רבי יהודה [בא לחלוק על תנא קמא, ולומר שלא בכל אופן מוציאה מחשבת פסול מידי פיגול, אלא] **זה הכלל: כל שמחשבת הזמן**, חוץ לזמנו, **קדמה למחשבת המקום,** חוץ למקומו, אין מחשבת חוץ למקומו המאוחרת מוציאה מידי מחשבת חוץ לזמנו שקדמה לה, אלא הרי זה **פגול, וחייבין עליו כרת.**

אבל, **ואם מחשבת המקום קדמה למחשבת הזמן,** הרי הקרבן **פסול ואין בו כרת,** כיון שכבר נפסל קודם שחישב את מחשבת הזמן, ואין עבודות הדם מכאן והלאה נעשות כהרצאת קרבן כשר.

וחכמים אומרים כתנא קמא, זה וזה, בין קדמה מחשבת המקום ובין קדמה מחשבת הזמן, **פסול ואין בו כרת.**[16]

מה שאמרנו לעיל ששתי מחשבות בשני חצאי זיתים מצטרפות זו עם זו לפסול את הקרבן, היינו רק אם בשתיהן חישב מחשבת אכילה או בשתיהן מחשבת הקטרה, אבל אם חשב **לאכול כחצי זית** ו**להקטיר**

"לא יחשב" שאין לוקין עליו הוא, שלאו של "לא יחשב" האיסור בו הוא המחשבה, ולכן נחשב לאו שאין בו מעשה, אבל לאו זה של "לא תזבח כל דבר רע", האיסור בו הוא על מעשה הזביחה במחשבת פיגול ולכן נחשב לאו שיש בו מעשה.

15. כתב **הקרן אורה**, במשנה במנחות [יב א] לגבי פיגול בקומץ המנחה נאמר שאחד מן האופנים שלא קרב המתיר כמצוותו הוא "קמץ ונתן בכלי, והוליך, והקטיר במחשבת חוץ למקומו". ומבאר שם רש"י, שהכוונה היא שבאחת מכל אלו העבודות חשב לאכול חוץ למקומו וביתר העבודות חשב לאכול חוץ לזמנו, ולכאורה זהו הביאור אף במשנתנו האומרת "או ששחט וקבל והלך וזרק במחשבת חוץ למקומו".

16. **התוס'** במנחות [יב א] הקשו, הרי חכמים היינו תנא קמא, ומה באו להוסיף? ותירצו, שבאו לסתום הדברים כתנא קמא. ו**בקרן אורה** כתב, שחכמים באו לומר לרבי יהודה שאמר זה הכלל בין בעבודה אחת ובין בשתי עבודות אם קדמה מחשבת הזמן הרי זה פיגול, ואמרו לו חכמים, לא רק בעבודה אחת אנו סוברים שיש כאן עירוב מחשבות, אלא אפילו בשתי עבודות גם כן אין תופסים את הלשון הראשון אלא יש כאן עירוב מחשבות ואין הקרבן פיגול.

כחצי זית, ושניהם במחשבת חוץ לזמנו או חוץ למקומו, הרי הקרבן **כשר. שאין** מחשבת **אכילה ומחשבת הקטרה מצטרפין** לפסול את הקרבן, שהרי אין כאן שיעור של כזית לא בהקטרה ולא באכילה[17].

גמרא

אמר אילפא: מחלוקת תנא קמא ורבי יהודה במשנה אינה אלא באם היו שתי המחשבות **בשתי עבודות,** כגון שחישב בשעת שחיטה חוץ לזמנו ובשעת הולכה חוץ למקומו[18] שבזה סובר רבי יהודה שאחר שהוקבע בפיגול על ידי מחשבת חוץ לזמנו בעבודה אחת שוב אין מחשבת פסול בעבודה שאחריה מוציאה מידי פיגול[19]. [ומה שנאמר במשנה כזית בחוץ כזית למחר שעל זה חולק רבי יהודה, מדובר בשתי עבודות כמו ברישא שמדובר בשתי עבודות[20]].

אבל אם שתי המחשבות היו **בעבודה אחת,** אפילו קדמה מחשבת הזמן, **דברי הכל עירוב מחשבות הוי.** ואין כאן פיגול, כיון שלא היתה העבודה במחשבת פיגול בלבד.[21]

ורבי יוחנן אמר, אף בעבודה אחת מחלוקת. ואם קדמה מחשבת הזמן למחשבת המקום סובר רבי יהודה "תפוס לשון ראשון" והוקבע בפיגול,[22] ואין מחשבה אחרת אפילו באותה עבודה מוציאה מידי פיגול.

ומקשינן: **בשלמא לאילפא,** היות **ומדרישא** של המשנה עוסקת **בשתי עבודות** שהרי כתבה המשנה מפורש "כיצד לא קרב המתיר כמצוותו שחט חוץ למקומו קבל וכו' חוץ לזמנו", **סיפא נמי** שנאמר בה "לאכול כזית בחוץ כזית למחר" ועל זה חולק רבי יהודה, מסתבר שעוסקת **בשתי עבודות,** ואם כן, לא מצינו שחולק רבי יהודה אלא בשתי עבודות.

---

17. הקשה ה**טהרת הקדש**, הרי בכל התורה כולה הדין הוא שחצי שיעור אסור מן התורה, ואם כן מדוע לגבי פיגול לא נאמר כן שיאסר על ידי מחשבת חצי כזית? ותירץ שדין זה הוא דווקא לגבי דבר שאיסורו קיים בו בגופו שבזה אף אם הוא בחצי שיעור קיים בו האיסור, אבל כאן שאין האיסור קיים אלא שבא לחול הרי שאין לו לחול על ידי חצי שיעור.

18. כן פירש רש"י, ולעיל הובאו דברי רש"י שכתב כי הטעם שחזרה המשנה פעם נוספת על דין זה הוא בכדי להשמיענו את הדין של צירוף מחשבות בחצי זית שהובא בהמשך בבא זו. וכתבו ה**תוס'** שדבר זה הוא דחוק, ולכך פירשו ששתי עבודות הכוונה שני חלקים המתירים באותה עבודה וכגון בשחיטה שחשב בעת שחיטת סימן ראשון על מנת לאכול חוץ לזמנו ובעת שחיטת סימן שני חישב האכול חוץ למקומו, וסובר אילפא, "ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף" והיינו שלחיתוך כל סימן בבהמה יש שם שחיטה ולכך חלה מחשבתו אף בסימן אחד, כי אם נאמר "אינה לשחיטה אלא לבסוף" ורק בסיומה חל שם שחיטה, הרי שבין אם חשב את שתי המחשבות בסימן אחד ובין אם חשבן בשתי סימנים אין הן חלות אלא לבסוף ואז נמצא שחלו בבת אחת ואין משמעות לזה שהקדים את מחשבת הזמן למחשבת המקום. עוד סובר אילפא, "מפגלים בחצי מתיר" והיינו שגם בסימן אחד שהוא מצד עצמו אינו "מתיר" של הקרבן — שהרי אין הקרבן ניתר אלא בשחיטת שני הסימנים — ניתן לפגל. אבל, אם יחשוב את שתי המחשבות באותו סימן, אף רבי יהודה יודה שחלו שתיהן, כי אין הן חלות אלא בסוף שחיטת הסימן ואז חלו בבת אחת.

19. כתב ה**טהרת הקדש**, שהטעם של רבנן החולקים הוא, כי מכיון שאין נקבע חיוב פיגול עד אחרי זריקה, הרי שאין בו אפילו רושם של פסול עד לשעה זו, ולא נחשב נקבע בפיגול בשעת מחשבה. ויעויין לעיל כח ב הערה 12 בשם המשנה למלך שהסתפק בדבר זה אם חל פסול קודם זריקה.

20. הקשה ה**שפת אמת**, מאחר ועוסקת הסיפא בשתי עבודות נמצא כי מה שכתוב שמחשבות בשתי חצאי זיתים מצטרפות עוסק גם כן כשכל אחת מהן היתה בעבודה אחרת, והסברא אינה נותנת כן שיצטרפו שתי עבודות לפסול אחד שהרי בכל עבודה לא היה מחשבה על כזית ומה יפסלנה? ודוחק לומר שדין זה עוסק באופן ששתי המחשבות היו בעבודה אחת, ורק הרישא של הסיפא עוסקת בשתי עבודות, שהרי לקמן מקשה הגמרא על רבי יוחנן הסובר שאף בעבודה אחת חולקים רבי יהודה ורבנן כיצד הרישא עוסקת בשתי עבודות והסיפא בעבודה אחת, ואם נאמר שהסיפא של הסיפא עוסקת בעבודה אחת הרי שאף לאילפא יקשה כיצד הרישא של הסיפא בשתי עבודות והסיפא בעבודה אחת.

21. כתב ה**קרן אורה** שאמנם גם בשתי עבודות לא חלה מחשבת הפיגול אלא לאחר הזריקה שאז הוא מרצה לפיגולו, ואם כן נמצא שחלו שתיהן כאחד בשעת זריקה, אבל מכל מקום בשעת זריקה נתברר למפרע שמחשבת הזמן קדמה למחשבת המקום, ומה שאין כן כאשר שתי המחשבות היו באותה עבודה ששתיהן חלות כאחד ואין משמעות להקדמת מחשבה אחת לחבירתה..

22. כתב ה**חזון איש**, יתכן שגם רבנן סוברים "תפוס לשון ראשון", אולם סוברים כי מחשבת המקום מוציאה ממחשבת הזמן ולכן אין זה פיגול, ויתכן שסוברים חכמים שאין אומרים "תפוס לשון ראשון" וחלות שתי המחשבות יחד, ולביאור זה כתב, שאם יאמר מפורש שתחול מחשבת הזמן ולאחריה תחול מחשבת המקום הרי שאף רבנן יודו שלא חלה מחשבה שניה כיון שכבר חלה מחשבה ראשונה ואי אפשר לשניה לחול עוד.

אלא לרבי יוחנן, הסובר שרבי יהודה חולק אף בעבודה אחת, ובהכרח שבאופן זה עוסקת הסיפא, יקשה: **רישא בשתי עבודות, וסיפא בעבודה אחת!?**

ל-א ומתרצינן: **אין! רישא בשתי עבודות. סיפא בין בעבודה אחת בין בשתי עבודות.** ובשניהם חולק רבי יהודה.

תנן: אמר רבי יהודה: זה הכלל — אם מחשבת הזמן קדמה למחשבת המקום, הרי הוא **פיגול וחייבין עליו כרת**, כי מחשבת הזמן חלה לבדה.

בשלמא לרבי יוחנן, הסובר שבכל אופן חולק רבי יהודה ואף בעבודה אחת, **היינו דקתני "זה הכלל"** ובא רבי יהודה לרבות שאף בעבודה אחת קיים כלל זה.

אלא לאילפא, הסובר שרק בשתי עבודות חולק רבי יהודה, **מאי "זה הכלל"?** הרי לא בכל אופן קיים כלל זה, ומה הוא בא לרבות.

ומסיקה הגמרא: אכן, **קשיא!**

תנן התם במסכת תמורה [כה ב]: מי שהעמיד בהמת חולין ליד שתי בהמות אחת עולה ואחת שלמים, ואמר **הרי** בהמה **זו** תהיה **תמורת עולה תמורת שלמים! הרי זו תמורת עולה, דברי רבי מאיר.** מכיון שהלשון הראשון שהוציא היה "תמורת עולה", נתפסת הבהמה בקדושה זו, ואין קדושת השלמים חלה על קדושת העולה.

אמר רבי יוסי: אם לכך נתכוון תחילה, שכוונתו מתחילה היתה להחיל שתי קדושות, הרי **הואיל ואי אפשר להוציא שתי שמות כאחת**, שהרי אינו יכול להוציא מפיו את שתי המילים עולה ושלמים בבת אחת והוכרח להקדים קדושה אחת לחבירתה, **דבריו קיימים.** ושתי הקדושות חלות כפי דיבורו.[1] וכיון שאי אפשר להקריב בהמה הקדושה בקדושת עולה ושלמים יחד, תרעה הבהמה עד שיפול בה מום, ותימכר, ויביא בחצי דמיה עולה ובחצי דמיה שלמים. **ואם משאמר "הרי זו תמורת עולה" נמלך,**[2] וחזר בו מרצונו להקדישה לעולה, **ואמר "הרי זו תמורת שלמים" — הרי זו עולה.** כיון שדיבורו הראשון חל, ואינו יכול לחזור בו ממנו, וכן אין קדושת שלמים חלה על קדושת העולה.

איבעיא להו: האומר **הרי זו תמורת עולה ושלמים — מהו?** והיינו לפי רבי מאיר, הסובר שכאשר אמר "תמורת עולה תמורת שלמים" הרי זו עולה, האם נאמר שדווקא באופן זה סובר כך, כי היות והזכיר פעמיים תיבת "תמורת" הרי כוונתו בהקדשה השניה לחזור בו מההקדשה הראשונה, וכיון שחזרה אין מועילה, חלה קדושה ראשונה. אבל באופן שלא אמר פעמיים "תמורת", אלא אמר בדיבור אחד "תמורת עולה ושלמים", שתי הקדושות חלות. או שנאמר, שאף בזה סובר רבי מאיר "תפוס לשון ראשון",[3] וכיון שהזכיר קודם עולה, פשטה קדושה זו בכל הבהמה, ואין הקדושה שהזכיר אחריה חלה.

וממשיכה הגמרא להסתפק: אפילו אם תרצה לומר שאף כשאמר "תמורת עולה ושלמים" פשטה קדושת

---

1. במחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי ביאר **הגרי"ז**, שחולקים בשתי עשיות שנעשות בבת אחת האם נדונות כשתי עשיות ולכן תחול העשיה הראשונה , וזו שיטת רבי מאיר שכשאומר "תמורת עולה תמורת שלמים" שעושה בזה שתי עשיות תמורה בבת אחת נחשבות שתי עשיות וחל הראשון לפני השני ש"תפוס לשון ראשון", ורבי יוסי סובר שבאופן שהם חלים בבת אחת הרי הם נידונים כעשיה אחת של תמורת עולה ושלמים ולכך חלים שניהם בבת אחת. וכן מחלוקת רבי יהודה ורבנן בשתי מחשבות שדינן לחול כאחת שלרבי יהודה נידונים כשתי מחשבות וחלה האחת לפני חבירתה משום "תפוס לשון ראשון", ולרבנן, נידון כמחשבה אחת וחלות שתיהן כאחת ויש כאן עירוב מחשבות.

2. כתבו **התוספות** [בד"ה אמר], שדעת רבי יוסי היא לחלק בין מקום שאמר "תמורת שלמים" לאחר כדי דיבור קטן [היינו שיעור שאילת שלום של רב לתלמידו] מאמירת "תמורת עולה", שזה דומה כמו שנתכוין לכך בתחילה ולכך שניהם חלים, לבין מקום שאמר "תמורת שלמים" לאחר כדי דיבור גדול [היינו שיעור שאילת שלום של תלמיד לרבו] מאמירת "תמורת עולה" שדומה ומי שנמלך שבזה אפילו אם נתכוין בתחילה לשניהם אין זה מועיל כיון שכבר חלה קדושת עולה ואמירה שניה נחשבת חזרה מאמירה ראשונה. אולם לשון **הרמב"ם** בדין זה הוא: "אמר הרי זו תמורת עולה ותמורת שלמים אם נתכוון לכך מתחילה דבריו קיימים ואם לא נתכוון בתחילה אלא לתמורת עולה וחזר ואמר תמורת שלמים אע"פ שחזר בתוך כדי דבור אין תופשין אלא לשון ראשון והרי היא תמורת עולה בלבד", ומשמע שסובר שהדבר תלוי בכוונת המקדיש.

3. כן פירש רש"י, ו**בשיטה מקובצת** [בהשמטות] הקשה ממה שמבואר בהמשך הגמרא [ל ב] כי מי שסובר שטעמו של רבי מאיר בתמורת עולה תמורת שלמים הוא משום תפוס לשון ראשון, הרי שאף בתמורת עולה ושלמים סובר רבי מאיר כן, והיינו שאין לחלק ביניהם בדין תפוס לשון ראשון!? ולכך

עולה בכל הבהמה, מה הדין כשאמר "הרי בהמה זו **לחצות** ולשלמים"[4] — **מהו?** האם נאמר שבזה ודאי נחשב דיבור אחד לשתי הקדושות, ולא תחול קדושה זו ללא זו, ולכן חלות שתיהן. או שמא נאמר, מאחר והתחילה קדושת עולה שהזכיר ראשונה לחול על חציה הראשון, הרי היא מתפשטת בכל הבהמה, ואין קדושת השלמים יכולה לחול עוד.

אמר אביי: בהא, שאמר "לחצות", **ודאי מודה רבי מאיר** שחלות שתי הקדושות.

ואילו **רבא אמר: עדיין היא מחלוקת!** ואף בזה סובר רבי מאיר שקדושת העולה בלבד חלה.

אמר רבא לאביי: לדידך, דאמרת בהא ודאי מודה רבי מאיר ששתי הקדושות חלות, **הרי שחיטה** המוזכרת במשנתנו, שחישב בה לאכול כזית למחר וכזית בחוץ, **דלכי "לחצות" דמי**, שהרי אין במחשבתו השניה משום חזרה מהמחשבה הראשונה, כי כמה זיתים יש בכל קרבן, אלא כוונתו היא שמלבד הכזית של חוץ לזמנו, לאכול עוד כזית אחר חוץ למקומו, **ופליגי** רבי יהודה ורבנן אף בזה,[5] וסובר רבי יהודה שלא חלה מחשבתו השניה אלא הולכים אחר לשון ראשון. וכיון שמבואר בהמשך הגמרא שדברי רבי מאיר אלו הם כפי שיטת רבי יהודה במשנה, הרי מוכרח שאף באופן הדומה למחשבת "לחצות" סובר רבי מאיר "תפוס לשון ראשון", ולא כדברי אביי.

אמר ליה אביי לרבא: **מי סברת "אינה לשחיטה אלא לבסוף"?** ששם השחיטה חל רק בסופה, ונמצא ששתי המחשבות שחשב בזמן השחיטה חלות כאחת רק בסופה, והרי זה כדיבור אחד, ותוכיח מכאן שאף בזה סובר רבי יהודה "תפוס לשון ראשון"!?

אין הדבר כן, אלא **"ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף".** וכל שלב בשחיטה שם שחיטה עליו, ואם יחשוב בה שתי מחשבות יחולו בזו אחר זו כפי שחישבן. **ומשנתינו** עוסקת באופן **דאמר** בעת שחיטת **סימן ראשון** מהשחיטה "הריני שוחט על מנת לאוכלו **חוץ לזמנו"**, ובעת שחיטת **סימן שני** אמר "הריני שוחט על מנת לאוכלו **חוץ למקומו".**

והגם שסימן אחד בשחיטה אינו "מתיר" שלם של הקרבן אלא רק חצי מתיר, שהרי היתר הבהמה הוא

ביאר כוונת רש"י שספק הגמרא הוא האם דווקא בתמורת עולה תמורת שלמים סובר רבי מאיר שחלה קדושת עולה שהוא דיבורו הראשון, ומשום שבאמירת תמורת שלמים הוא חוזר בו והרי זה כמי שאמר תחול זו ואח"כ תחול זו, ולכך באומר תמורת עולה ושלמים שאין בכוונתו לחזור בו הרי שחלים שניהם, או שנאמר כי טעמו של רבי מאיר בתמורת עולה תמורת שלמים הוא משום תפוס לשון ראשון ולכן הוא הדין בתמורת עולה ושלמים אין חלה אלא קדושת עולה משום תפוס לשון ראשון.

4. רש"י פירש הקושיא באופן שאמר "בהמה זו לחצות לעולה ושלמים". ואילו **התוס'** בד"ה [לחצות] פירשו כגון שאמר "לחצי היום תהיה לעולה ושלמים", או "עולה ושלמים תהיה לחצי היום". וביאר **השיטה מקובצת** את הספק לשיטת תוס', האם רק באופן שאמר תמורת עולה ושלמים, שלא קבע זמן מסויים לחלות הקדושות, ואם כן דעתו היא שתחול הקדושה מיד כשהוציא את דיבורו, ומאחר שכבר חלה עולה בתחילת דיבורו, פשטה קדושה בכולה, ואין קדושת שלמים נתפסת. אבל כשאמר לחצי היום יחולו שניהם, אפילו אם אמר תמורת עולה תמורת שלמים, מכל מקום, אין דעתו שתחול הקדושה עד לאותה שעה של חצי היום. ואם כן, אין כאן הקדמת עולה לשלמים, כי באותו זמן שתחול קדושת עולה היה זה כבר לאחר שהוציא מפיו אף את הקדשת השלמים, ולכן יחולו שניהם ברגע אחד ולא שייך בזה תפוס לשון ראשון, או שאף בזה יש לומר, שדעתו שיחולו לפי סדר דיבורו, וכיון שהוציא מפיו קדושת עולה לפני שלמים, חלה קדושת עולה כי תפוס לשון ראשון.

5. **הטהרת הקדש** מבאר את קושיית הגמרא, שכשם ש"בלחצות" ברור שאין כוונתו לחזור בו מהקדשת העולה אלא מלכתחילה רוצה שיחולו עולה ושלמים, הוא הדין במחשב בשחיטה היות ומסתמא אין לדון את האדם שכוונתו לחזור בו מדבריו, אם כן כשלא חישב על כל הקרבן אלא רק על כזית ממנו מסתבר שמחשבתו השניה היתה על כזית אחר [שהרי יש בקרבן כמה זיתים] ולא על אותו כזית שחישב בו כבר שנאמר שכבר חל בו פיגול ואי אפשר להחיל עליו מחשבה אחרת.

והקשה, אולי דווקא בתמורה ששייך שיחול גם עולה וגם שלמים לחצאין בזה יש לומר שיחולו שניהם ולא נאמר "תפוס לשון ראשון", אבל בפיגול שאי אפשר שיחול גם פיגול וגם פסול של חוץ למקומו [שהרי אם יפסל בחוץ למקומו כבר לא יחול בו פיגול] אולי בזה סובר רבי מאיר שעדיף לשון ראשון ויחול הפיגול בלבד? ותירץ, שהרי מחשבת הכהן המפגל אינה לפסול הקרבן ולחייב כרת על אכילתו שנאמר שאי אפשר ששתי מחשבותיו יתקיימו, אלא מחשבתו היא מה שרוצה לאוכלו חוץ לזמנו וחוץ למקומו, ורק שע"י שחישב מחשבה זו דין הקרבן להיות פסול או פיגול, וכיוון שמחשבתו מצד עצמה יכולה להתקיים שהרי יכול לאוכלו בין חוץ למקומו ובין חוץ לזמנו לכן חלות שתי המחשבות ואין עדיפות לראשונה על חבירתה.

רק על ידי שחיטת שני הסימנים, סובר רבי מאיר שאפשר לפגל הקרבן אף במחשבה על חצי "מתיר"[6] [היינו שאין צריך לחשוב שמטרתו בכל השחיטה היא לשם אכילה שלא כדינו, אלא די במה שמחשב זאת על חלק ממנה], ונמצא ששתי המחשבות לא חלו כאחת, אלא קודם חלה מחשבת חוץ לזמנו שחשבה בסימן הראשון, ואין זה דומה לספק הגמרא ב"לחצות" מהו!

[אולם אם היה סובר אילפא שאין מפגלין בחצי מתיר, הרי שלא היה מועיל מה שיחשב בשעת סימן ראשון על כל השחיטה לשם אכילת חוץ לזמנו ובעת סימן שני לשם אכילת חוץ למקומו, כי כיון שאין מפגלים בחצי מתיר אין הפיגול חל אלא בסוף המתיר ונמצא שיש כאן עירוב מחשבות].

ומקשינן: **הרי קמיצה** שחישב בה שתי מחשבות, **דכי "לחצות" דמי**, שהרי היא נעשית כולה במעשה אחד ואין בה שני זמנים לחשוב [כמו בשחיטה שיש בה שני סימנים] אלא שתי המחשבות חלות כאחת כמו ב"לחצות", **ואף בזה פליגי** רבי יהודה ורבנן, וסובר רבי יהודה שאם חשב בקמיצה על מנת לאכול חוץ לזמנו וחוץ למקומו אין המחשבה השניה חלה.

ומתרצינן: **התם נמי** אין מדובר באופן שחישב שתי מחשבות בעת קמיצת הקומץ, אלא באופן **שהקטיר קומץ מנחה חוץ לזמנו, קומץ לבונה חוץ למקומו.** והיינו, שהמנחה יש בה שתי הקטרות ושתיהן נחשבות "מתירים" של המנחה, וחשב מחשבת חוץ לזמנו בהקטרת המנחה, ומחשבת חוץ למקומו בהקטרת הלבונה[7].

וסובר רבי יהודה שמפגלין בחצי מתיר, ולכן חלה מחשבתו בהקטרה אחת על אף שאין היא אלא חצי

---

6. כתבו **התוספות** [בד"ה וסימן], כי אע"פ שמפגלים בחצי מתיר מכל מקום צריך שיהיו שתי המחשבות דווקא בשני סימנים, אבל אם בסימן אחד חישב בתחילתו חוץ לזמנו ובסופו חוץ למקומו לא חל הפיגול, ואין חלק מסימן נחשב חצי מתיר משום שאין הוא "דבר המסויים". ולעיל [כט ב ד"ה מחלוקת], העמידו התוס' את שיטת רבי יהודה לפי אילפא באופן ששתי המחשבות היו בשתי סימנים בשחיטה, וכתבו שאילפא סובר כאביי שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, [ואינו יכול לסבור כרבא שאינה אלא לבסוף שאם כן אין משמעות להקדמת מחשבה ראשונה לשניה], ולכך העמיד אביי את דבריו באופן שחישב בסימן אחד חוץ למקומו ובשני חוץ לזמנו, אולם לרבי יוחנן הסובר שרבי יהודה חולק בין בסימן אחד בין בשני סימנים וכל שהקדים מחשבת פיגול אפילו באותו סימן הרי זה פיגול, יכל אביי להעמיד את דברי רבי יהודה באופן שבתחילת הסימן חישב חוץ לזמנו ובסופו חישב חוץ למקומו.

והקשה **הקרן אורה**, שנמצא לדברי התוספות לעיל שדין פיגול בחצי מתיר שייך גם כשאין הוא נעשה בסימן שלם אלא בחלק ממנו [שהרי אין הפיגול חל אלא בסוף המתיר שעליו חישב ואם היה צריך סימן שלם הרי גם אם חישב על כל הסימן מכל מקום לא היו חלות המחשבות אלא בסופו ונמצא שיש כאן עירוב מחשבות], וזה לא יתכן שהרי לאילפא לא העמידה הגמרא את המשנה בחישב בשני חצאי סימן אלא בשני סימנים, וזה בהכרח משום שדין מפגלים בחצי מתיר הוא רק בסימן שלם ולא בחלק ממנו, ואם כן הוא הדין לרבי יוחנן כיצד תועיל הקדמת מחשבת חוץ לזמנו בתחילת סימן [אף לרבי יהודה], הרי שתי המחשבות חלות בסוף שחיטת הסימן, וכשם שלסוברים אינה לשחיטה אלא לבסוף אין חלות המחשבות אלא בסוף השחיטה כך לסוברים ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף אין המחשבה חלה אלא בסוף הסימן שהוא חצי מתיר!?

וכתב, שיש לחלק, שלסוברים אינה לשחיטה אלא לבסוף אין שום משמעות לקדימת מחשבת הזמן על מחשבת המקום כי שניהם חלים רק לסוף השחיטה שאז יש שם שחיטה, אבל לאביי, הסובר ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, הרי אמנם חצי סימן אינו חצי מתיר לענין שיחול בו הפיגול, אבל מכל מקום, הפיגול מתחיל לחול בתחילת הסימן [כי כבר יש שם שחיטה]. ואף על פי שלא נגמר הפיגול אלא בסוף הסימן, מכל מקום, היות והתחילה חלותו קודם למחשבת המקום יש לומר בזה "תפוס לשון ראשון" ונמצא שמחשבת הזמן קדמה למחשבת המקום. ולפי זה נמצא, שרבי יוחנן שלא מחלק בין שני סימנים לסימן אחד, יכול לסבור שאין מפגלין בחצי מתיר, ובכל זאת יש משמעות למה שהתחיל הפיגול לחול קודם. אבל לאילפא, המחלק בין מחשבות בשני סימנים לבין שהיו בסימן אחד, הרי שסובר שבשביל לדון הקדמת פיגול צריך שיחול כל הפיגול קודם למחשבת המקום, וזה יתכן רק אם נאמר שסובר אילפא שמפגלין בחצי מתיר שעל ידי כן נמצא שקודם ששחט סימן שני כבר חל הפיגול לגמרי בסיום שחיטת סימן ראשון

7. כן דעת רש"י הסובר שמאחר ואין קומץ בלבונה אלא בסולת המנחה בלבד הרי שקמיצת המנחה היא כל המתיר ואין ליקוט הלבונה מתיר כלל, ולכך לא העמידה הגמרא באופן שחישב מחשבה ראשונה בעת הקמיצה ומחשבה שניה בעת ליקוט הלבונה, אלא חילקה בהקטרות המנחה והלבונה. **ובשיטה מקובצת** [אות ט'] לא גרס בגמרא "שהקטיר" אלא גרס "קומץ מנחה חוץ לזמנו קומץ לבונה חוץ למקומו", והיינו שסובר שקומץ המנחה הוא חצי מתיר כי יש קמיצה בלבונה ולא הושלם המתיר של עבודת הקמיצה במנחה עד לליקוט הלבונה, וזהו שתירצה הגמרא שמחלוקת רבי יהודה ורבנן שם היא באופן זה שהיו שתי המחשבות בשני חלקי קמיצת המנחה והלבונה. וכן היא שיטת **הרמב"ם** שכתב [בהלכות פסולי המוקדשין, פרק ט"ז הלכה ז'] "חשב מחשבת זמן בשעת

מתיר, אבל בחשב את שתי המחשבות בעת הקמיצה, שהיא מתיר אחד, לא חולק רבי יהודה אלא שתיהן חלות.

ומקשינן עוד: **הרי קומץ דמנחת חוטא** מי שטימא מקדש בשוגג או שנשבע לשקר על כך שאינו יודע עדות לחבירו, **דליכא לבונה בהדיה** אלא כל המתיר בה הוא הקומץ בלבד **ופליגי** רבי יהודה ורבנן, ושם לא ניתן להעמיד שחשב בשתי הקטרות ואם כן מבואר שאפילו כשחשב במתיר אחד חולק רבי יהודה!?

ומתרצינן: במנחת חוטא **לא פליגי!** שהרי לא מצינו מפורש שחולקים בזה.

אמר רב אשי: אם תימצי לומר שאף במנחת חוטא **פליגי — פליגי בפסיעות!** והיינו שלא נחלקו באופן שחישב את שתי המחשבות בעת הקמיצה, אלא באופן שבהולכת הקומץ למזבח שהיא עבודה חישב בפסיעה ראשונה מחשבת חוץ לזמנו ובפסיעה שניה מחשבת חוץ למקומו, שבזה חלה מחשבה ראשונה קודם שחשב מחשבה שניה[8], והוקבע בפיגול.

רב שימי בר אשי מתני כדאביי שב"לחצות" מודה רבי מאיר ששתי הקדושות חלות. **רב הונא בר נתן מתני כדרבא,** שאף ב"לחצות" חולק רבי מאיר וסובר שחלה קדושה ראשונה בלבד.

כי אתא רב דימי מארץ ישראל לבבל, **אמר: רבי מאיר**, שאמר "תמורת עולה תמורת שלמים הרי זו תמורת עולה", **בשיטת רבי יהודה אמרה, דאמר** רבי יהודה, **תפוס לשון ראשון!**

דתנן במשנתינו, **אמר רבי יהודה, זה הכלל: אם מחשבת הזמן** לאכול חוץ לזמנו **קדמה את מחשבת המקום** לאכול חוץ למקומו, הרי הוא **פיגול, וחייבין עליו כרת.** הרי שסובר רבי יהודה "תפוס לשון ראשון", ואף רבי מאיר סובר כן, ולכך אמר שחלה קדושה הראשונה שהזכיר.

אמר ליה אביי לרב דימי: **והא** אמר **רבה בר בר** ל-ב
חנה אמר רבי יוחנן: כי מגעת להו, אם תרצה לקרב ולהשוות לדברי **רבי מאיר ורבי יוסי** בתמורה **בהדי הדדי,** הרי שקרובים דבריהם להיות שוים, **ולא פליגי,** אלא שניהם סוברים שאין אומרים "תפוס לשון ראשון", ואם כן נמצא שגם רבי מאיר אינו סובר כרבי יהודה של משנתנו.

אמר ליה רב דימי לאביי: **וכי** אפשר לומר שרבי מאיר ורבי יוסי **לא פליגי!? והא מיפלג פליגי** בפירוש במשנה במסכת תמורה, לגבי האומר הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים, שלרבי מאיר הרי זו עולה, ולרבי יוסי חציה עולה וחציה שלמים!?

אמר ליה אביי: אכן, נחלקו רבי מאיר ורבי יוסי אבל לא בכל ענין נחלקו, אלא — **פליגי במאי דפליגי,** והיינו מה היתה כוונת הממיר באומרו לשון זו, ששניהם סוברים שהקדושה חלה לפי כוונת המקדיש, וחולקים בפירוש כוונתו, אך **ולא פליגי במאי דלא פליגי,** והיינו אם אומרים תפוס לשון ראשון או לא, ושניהם אינם סוברים תפוס לשון ראשון[9].

ומבארת הגמרא: **דאמר רבי יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן: הכל מודים,** רבי מאיר ורבי יוסי, **היכא**

קמיצה אבל לא בשעת ליקוט לבונה או שחשב מחשבת הזמן בשעת ליקוט לבונה אבל לא בשעת קמיצה הרי זו פסולה ואינה פיגול עד שיחשב מחשבת הזמן בכל המתיר שהוא הקומץ עם הלבונה, וכו'", ומבואר בדבריו שאין הקומץ אלא חצי מתיר בלבד. ו**בחזון איש** [סימן ז' סעיף קטן י'] כתב שלרש"י הסובר שקמיצה עבודה שלמה היא, הרי שיש לומר שקמיצה וליקוט לבונה שתי עבודות הן, מאחר ובגמרא במנחות מבואר שליקוט לבונה פסולה בזר משום שיש בה משום הולכה כיון שזה שליקטה ומסרה לכהן מיעט את הילוך הכהן.

8. **בתוספות** [ד"ה סימן] כתבו שדווקא שני סימנים בשחיטה הינם חצי מתיר אבל שני חצאי סימן לא, כיון שאין הם דבר המסוים ואינם דומים לפסיעות שכל פסיעה נחשבת דבר המסויים, ומבואר בדבריהם שכל פסיעה היא חצי מתיר ורק משום שהיא דבר המסויים מועילה בה המחשבה בפני עצמה. והקשה הגרי"ד, שלכאורה הדעת נותנת שכל פסיעה נחשב שמתקיימת בה מצוות הולכה, ונחשבת לעבודה גמורה שהרי אף אם פסע פסיעה אחת אם יכול לזרוק ממקום שעומד — זורק, מאחר ונתקיימה מצוות הולכה בדם על ידי פסיעתו. ובאמת ה**מנחת חינוך** [מצווה קמ"ד אות ג'] כתב שהמחשב בפסיעה אחת פוסל, ואין זה נחשב פיגול בחצי מתיר כיון שאין שיעור להולכה.

9. תמהו ה**תוספות** [בד"ה אמר ליה], מאחר ושיטת אביי היא שרבי מאיר אינו סובר תפוס לשון ראשון, מה הקשה רבא לעיל על אביי שאמר מודה רבי מאיר בלחצות שחלים שניהם מדברי רבי יהודה הסובר בזה תפוס לשון ראשון, הרי רבי מאיר לא אמר את דבריו בשיטת רבי יהודה אלא סברתו היא משום שחזר בו מדיבורו הראשון, אבל בשחיטה אינו סובר

דאמר הממיר ״**תחול זו** תמורת עולה, **ואחר כך תחול זו** תמורת שלמים״, שבזה **לדברי הכל לא חיילא** קדושת שלמים. כי מאחר וחלה כבר קדושת עולה, אין קדושה חלה על קדושה! ואם אמר ״**לא תחול זו** עולה **אלא אם כן חלה זו** שלמים״, בזה **דברי הכל חיילא** קדושת שניהם, מאחר והתנה את קדושת העולה בשלמים, ולכך נתכוין. וכיון שחלה קדושת שניהם, דינה שתרעה עד שתסתאב ותמכר ויביא בחצי דמיה עולה ובחציים שלמים.

כי פליגי רבי מאיר ורבי יוסי באופן **דאמר** ״בהמה זו תהיה **תמורת עולה, תמורת שלמים**״.

רבי מאיר סבר, מדהוה ליה למימר — אם היה רוצה שיחולו שניהם — **תמורת עולה ושלמים, ואמר תמורת עולה תמורת שלמים, שמע מינה** שמלכתחילה היתה כוונתו שתחול קדושת עולה, אלא שלאחר כך אחר **מיהדר קא הדר ביה,** ורצה שתחול קדושת שלמים, וכיון שכבר חלה קדושת עולה, אין חזרתו מועילה, ואין קדושת שלמים חלה.

ורבי יוסי סבר, שאין באמירת ״תמורת שלמים״ משום חזרה מאמירה ראשונה אלא רוצה שיחולו שניהם, וסבר אדם זה, כי **אי אמר תמורת עולה ושלמים, הוה אמינא** ישתמע מדבריו שכוונתו להחיל **פלגא תמורת עולה ופלגא תמורת שלמים**, שאז אינה קריבה, כיון שאין מקריבין קרבן לחצאין, **ולהכי אמר ״תמורת עולה תמורת שלמים״, למימרא** שישתמע מדבריו **דכולה** קדשה בקדושת **עולה, וכולה** קדשה בקדושת **שלמים הויא.** אלא שטעה אדם זה בחושבו שעל ידי כן יקריב בהמתו. אבל כיון שכוונתו היתה שיחולו שתי הקדושות, דבריו קיימים, ותרעה הבהמה עד שתסתאב, ותמכר, ויביא בחצי דמיה עולה ובחצים שלמים. ומכל מקום שמענו, שבאופן שאמר ״תמורת עולה ושלמים״ חלות שתי הקדושות אף לפי רבי מאיר, ואין אומרים תפוס לשון ראשון. וזה שלא כדעת רבי יהודה במשנתנו, הסובר שאם חשב כזית חוץ לזמנו וכזית חוץ למקומו אומרים תפוס לשון ראשון, אעפ״י שכוונתו היא לשניהם ואין מחשבתו השניה חזרה מן הראשונה [כמו בתמורת עולה ושלמים].

אמר ליה רב דימי לאביי: וכי מדברי רבה בר בר חנה באת להקשות עלי? **הוא,** רבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן, **אמר** שרבי מאיר ורבי יוסי **לא פליגי** בדין תפוס לשון ראשון, **ואילו אנא אמינא — פליגי!** ואפילו באמר תמורת עולה ושלמים סובר רבי מאיר תפוס לשון ראשון[10].

אמר עולא ואיתימא רבי אושעיא: אפשר ידעין חברין בבלאה האם יודעים חברינו מבבל את הגירסא במשנתינו, האם ״**כזית כזית״ תנן או ״כזית וכזית״ תנן?**

ומבארת הגמרא את הספק: האם לאכול **כזית** בחוץ **כזית** למחר [ללא ו״ו החיבור] **תנן,** ודווקא באופן זה סובר רבי יהודה שהיות ואלו שתי מחשבות הרי שתפוס לשון ראשון וחל הפיגול, **אבל** באופן שחישב **כזית וכזית** הרי זה דיבור אחד ו**דברי הכל עירוב מחשבות הוי,** וחלות שתי המחשבות יחד אף לרבי יהודה[11] ואין כאן פיגול.

כרבי יהודה אלא עירוב מחשבות יש כאן!?

וכתב בזה **הקרן אורה,** כי מה שאמר אביי לעיל שמודה רבי מאיר בלחצות לא אמר זאת לשיטת רבה בר בר חנה שהרי אם אמרנו שבאומר לא תחול זו אלא אם כן תחול זו מודה רבי מאיר, כל שכן בלחצות מודה הוא, ומה חידש בזה אביי, אלא מחלוקתם של אביי ורבא לעיל לגבי לחצות היא לשיטת רב דימי הלומד בדברי רבי מאיר שטעמו הוא משום תפוס לשון ראשון שבזה חידש אביי שבלחצות מודה רבי מאיר שחלים שניהם.

10. תמה **השיטה מקובצת** [בהשמטות], שנמצא שספק הגמרא לעיל לגבי תמורת עולה ושלמים תלוי במחלוקת זו של רבה בר בר חנה ורב דימי האם טעמו של רבי מאיר הוא משום תפוס לשון ראשון והוא הדין לתמורת עולה ושלמים שחלה קדושת עולה בלבד, או שאין טעמו משום תפוס לשון ראשון ורק בתמורת עולה תמורת שלמים חולק רבי מאיר כפי שהתבאר בדברי רבה בר בר חנה!? ולכך כתב, שספק הגמרא לעיל הוא כפי מי ההלכה אם כרבה בר בר חנה או כרב דימי, עוד כתב, שעיקר הספק בגמרא לעיל הוא משום הספק של ״לחצות״.

11. הקשו **התוס׳**, הרי לעיל אמר רבא שאינה לשחיטה אלא לבסוף וחלות שתי המחשבות רק בסוף השחיטה ואם כן אין הבדל בין כזית וכזית לכזית למחר כזית בחוץ שסובר בזה רבי יהודה תפוס לשון ראשון, ומדוע בכזית וכזית מסתפקת הגמרא שמא מודה רבי יהודה, ועוד, מה שונה כזית וכזית מתמורת עולה ושלמים שלדעת רבא סובר בזה רבי יהודה תפוס לשון ראשון? ובשיטה מקובצת [השמטות, אות ו] כתב ליישב את הקושיא השניה, שיש לחלק בין חצאי זיתים שמאחר ויש כמה זיתים בקרבן אין אמירות כזית וכזית סותרות זו את זו ולכך מודה רבא שבזה אף אבי יהודה סובר שיחולו שתיהן, ומה שאין כן בתמורת עולה ושלמים שלא שייך שיחולו שתיהן

או דלמא כזית וכזית תנן, דלרבי יהודה אפילו לשון זו **פרטא הוי,** וכל זית הינו מחשבה בפני עצמה, ולכן אף בזה סובר תפוס לשון ראשון וחל הפיגול, **וכל שכן** שיסבור כך רבי יהודה באופן שאמר **כזית** חוץ לזמנו, **כזית** חוץ למקומו, שאלו שני פרטים נפרדים.

ופושטת הגמרא, **תא שמע** מהא **דבעא מינה לוי מרבי: חישב לאכול כזית למחר בחוץ, מהו** דינו? האם נאמר מאחר ובאותו זית חישב את שתי האכילות והרי זה כאכילה אחת הרי שאף רבי יהודה מודה שנחשב עירוב מחשבות. או שמא נאמר שתמיד הדין הוא תפוס לשון ראשון, וכיון שחשב קודם על אכילת חוץ לזמנו ואחרי כן על אכילת חוץ למקומו, חל הפיגול שקדם[12].

אמר ליה רבי ללוי — **זו שאלה!** כלומר, שאלה גדולה שאלת, והתשובה לשאלתך: באופן זה שחישב את שתי האכילות באותו זית, אפילו רבי יהודה מודה, כי **עירוב מחשבות הוי!**[13]

אמר לפניו רבי שמעון ברבי: וכי **לא משנתינו היא,** מדוע שיבחת את שאלתו, הרי תשובה זו שאמרת ניתן לדייקה מדברי המשנה, שאמרה **"לאכול כזית בחוץ כזית למחר", "כזית למחר כזית בחוץ", "כחצי זית בחוץ כחצי זית למחר", "כחצי זית למחר כחצי זית בחוץ", פסול ואין בו כרת.** ומשמע שדווקא באופן זה שחישב על שתי אכילות חולק רבי יהודה וסובר תפוס לשון ראשון, **הא אידך,** שחשב כזית למחר בחוץ, שזו אכילה אחת, מודה רבי יהודה ש**עירוב מחשבות הוי.**

אמר ליה רבי לרבי שמעון בריה: **הוא,** לוי, על פי מה שלמדתי אותו, **שאל בי דבר חכמה. ואת אמרת משנתינו!?**

לדידך, דאתניתך במשנה **תרתי,** שבין בכזית כזית ובין בכזית וכזית נחלקו רבי יהודה ורבנן, **לא קשיא לך** שאלתו של לוי. והיטב דייקת מן המשנה ששנתה רק את אלו האופנים ולא שנתה את האופן של חישב לאכול כזית למחר בחוץ, שבזה מודה רבי יהודה.

אבל **לדידיה,** ללוי, **דלא אתניתיה** במשנה **אלא חדא** משני אלו האופנים, והיינו כזית כזית, **ושמעינהו** לוי **לרבנן,** שאר תלמידי רבי שבבית המדרש, **דקא גרסי תרתי** אופנים, כזית כזית, וגם כזית וכזית, **מספקי ליה,** מסתפק, **ואמר:**

האם הגירסא ששנה רבי **לדידי,** שהיא כזית כזית, היא **דווקא,** ואילו הגירסא **דידהו,** שהוסיפו "כזית וכזית" אינה נכונה, אלא אף רבי יהודה מודה בזה, כי **עירוב מחשבות הוי,** והם טעו והוסיפוה מדעתם ולא קיבלוה מרבי, ואם כן, כל שכן שאם חישב לאכול כזית למחר בחוץ הרי זה עירוב מחשבות.

או דלמא שגירסתם **דידהו דווקא** ומפי רבי שמעוה, **ולדידי** בלבד לא שנה רבי את שני האופנים אלא **שיורי שייר לי** את האופן השני אשר גם בו חולק רבי יהודה, ואם כן, אין לי לדייק ממה שהשמיט רבי בגירסתו לתלמידים במשנה את האופן השלישי, חישב לאכול כזית למחר בחוץ, כי, **ומדשייר לי**

בבהמה אחת משום כך נראה יותר כנמלך ולכך סובר רבי יהודה בזה תפוס לשון ראשון.

12. מבואר בסוגייתנו, שעל אף שמחשבת אכילת כזית למחר בחוץ היא מחשבה על בשר שבלאו הכי פסול, שהרי מחשב לאכול חוץ לזמנו בשר שנפסל ביוצא ומחשב לאכול חוץ למקומו בשר שנפסל בנותר, אעפ"י כן אין בזה משום למנוע את הפיגול מלחול. ולקמן דף [ל"ן] דנה הגמרא על מי שחישב שיאכלוהו טמאים חוץ לזמנו, ומבואר שם בתוס' [בד"ה שיאכלוהו טמאים], שהנדון הוא האם מחשבת פיגול על בשר שבלאו הכי נפסל משום טמא מפגלת, שהרי במחשבת אכילת טמאים נמצא שנטמא הבשר בנגיעה קודם שיאכלוהו והרי זו מחשבה על בשר טמא. והקשה **החזו"א** [בליקוטים, סימן א' ס"ק י'], מדוע אין להוכיח מסוגייתנו שאין חסרון בזה שמחשב על בשר פסול? ותירץ, שמאחר ולענין מחשבת חוץ למקומו אין חסרון במה שמחשב לאכול בשר הנפסל ביוצא וכן לענין מחשבת חוץ לזמנו אין חסרון במה שמחשב על בשר הנפסל בנותר אלא החשיבה אותם תורה אכילה לענין זה שיפסלו במחשבה זו, הוא הדין באחת כלפי חבירתה שאינן מפסידות זו את זו ואין הנותר מהוה חסרון לחוץ למקומו ולא היוצא לחוץ לזמנו.

13. הקשה **השיטה מקובצת** [אות ה], מה שונה זה מהאומר תמורת עולה ותמורת שלמים שהגם שמחשב בדבר אחד הדין בזה תפוס לשון ראשון ומדוע כאן לא נאמר כן שאף שמחשב באותו כזית מכל מקום תפוס לשון ראשון? ותירץ, שבתמורת עולה ושלמים מאחר ואי אפשר שתחול קדושת עולה על שלמים הרי שאי אפשר לקיים דבריו ולכך תפוס לשון ראשון, אבל בכזית למחר חוץ למקומו שבידו לקיים דבריו ולאכול למחר בחוץ נתפסות שתי המחשבות.

לדידי הא, כזית וכזית, **שייר להו לדידהו נמי בהך**, כזית למחר בחוץ, ולא שנה להם, הגם שסובר שאף בזה חולק רבי יהודה[14].

ומבארת הגמרא: **והי**, באיזה אופן **אתנייה**, שנה רבי ללוי, שלא היה יכול ללמוד ממנו לגבי לאכול כזית למחר בחוץ?

אילימא כזית וכזית אתנייה, שנה לו, שבזה חולק רבי יהודה, הרי **האי, לאו שיורא הוא!** כי אם בזה חולק רבי יהודה, כל שכן שחולק בכזית כזית, ולא היה לרבי להשמיע כלל דין זה. וכיון שאין שיור בדבריו, היה לו ללוי להסיק ממה שלא שנה לו רבי את האופן של חישב לאכול כזית למחר בחוץ לומר שגם בזה חולק רבי, שבזה באמת מודה רבי שנחשב עירוב מחשבות.

אלא כזית כזית אתנייה רבי ללוי, ולא היה לו ללמוד מזה מה הדין בכזית וכזית, וכששמע את התלמידים גורסים בדבריו גם את האופן של כזית וכזית, הסתפק אם גירסתו דווקא, או גירסתם דווקא.

ומקשינן: אם כן, **ותיבעי ליה** ללוי מה הדין ב**כזית וכזית**, שהרי מסופק הוא אם שנה רבי דבר זה או לא והיה לו לשואלו זאת!?

ומתרצינן: **סבר** לוי, **איבעי מיניה**, אשאל מרבי שאלה **חדא**, **דשמענא** בתשובתו עליה **תרתי**, גם את הדין בכזית וכזית, וגם את הדין בכזית למחר בחוץ.

דאי בעינא ממנו רק **כזית וכזית**, **הא ניחא אי אמר לי** בזה **כללא**, הרי זה עירוב מחשבות, אדע כי **כל שכן כזית למחר בחוץ**, עירוב מחשבות הוא.

אלא אי אמר לי בזה **פרטא**, ואף בזה סובר רבי יהודה תפוס לשון ראשון, **אכתי כזית למחר בחוץ קא מיבעיא לי**, ולא תהיה לי פשיטות אם גם בזה סובר רבי תפוס לשון ראשון, או שבזה מודה שנחשב עירוב מחשבות.

ומקשינן: **אי הכי**, **השתא נמי**, ששאל על כזית למחר בחוץ, לא ברור שתהיה לו פשיטות על כזית וכזית. כי **התינח אי אמר ליה** רבי **כזית למחר בחוץ פרטא**, ואף בזה חולק רבי יהודה, יש לו לפשוט מכך כי **כל שכן בכזית וכזית**, שהן שתי אכילות, חולק רבי יהודה. **אלא אי אמר ליה** שכזית למחר בחוץ **כללא**, שהוא עירוב מחשבות, **אכתי כזית וכזית**, שהן שתי אכילות, **מיבעי ליה!** אולי בזה סובר רבי תפוס לשון ראשון.

ומתרצינן: סבר לוי שיוכל להבין מדברי רבי את שני האופנים. שהרי אם יאמר לי שכזית למחר בחוץ הוא פרטא כל שכן כזית וכזית כך הוא. ואם יאמר לי בניחותא ללא רתיחה שהוא כללא אבין ממנו שרק באופן זה כך הוא אבל בכזית וכזית הוא פרטא וכרבנן, כי **אם כן**, שאף זה כללא, **מרתח רתח**,[15] רבי יענה ברתיחא — מה לך להסתפק?

לא-א **השתא, כזית וכזית כללא**, והיה לך ללמוד דבר זה מכך שלא שניתי לך אופן זה של כזית וכזית, **כזית למחר בחוץ, מיבעיא?!** הרי כל שכן שהוא כללא. ומכל מקום, שמענו מכך שלבסוף ענהו רבי ללא ריתחא שכזית למחר בחוץ כללא הוא, שכזית וכזית

---

14. הקשה ה**שפת אמת**, הרי למסקנת הגמרא מבואר שאף בכזית וכזית נחלקו רבי יהודה ורבנן, ונמצא שהגם ששייר רבי ללוי דבר זה, מכל מקום לא שייר לו עוד דבר, שהרי בכזית למחר בחוץ אמר רבי שהוא עירוב מחשבות, ואם כן, היה לה לגמרא לומר שאמנם ידע לוי כי מה ששנה רבי לתלמידים הוא דווקא, ובכל זאת הסתפק האם ממה ששייר לו רבי כזית וכזית יש לו להסיק ששייר לו גם כזית למחר בחוץ, או שלא שייר לו כי אם כזית וכזית, אבל כזית למחר בחוץ סובר שעירוב מחשבות הוא.

15. הקשה ה**שיטה מקובצת**, משמע מדברי הגמרא כאן שעל אף שדעת השואל להחמיר שלא כדין, כגון זו שבא לוי להחמיר בדין כזית למחר בחוץ שיחשב פרטא ויהיה פיגול, מכל מקום אם סובר רבי שהוא כללא שייך שתהיה לו ריתחא בבואו להורות לו שאין כאן פיגול, ואילו בחולין [נב א] כתב רש"י שכאשר בא השואל להחמיר שלא כדין אין העונה משיב בריתחה משום שלא איכפת לו בזה שיחמיר, ואם כן כיצד סמך לוי על כך שאם ישיב לו רבי בניחותא שכזית למחר בחוץ כללא יבין מכך שכזית וכזית פרטא, שמא אף כזית וכזית כללא הוא, והסיבה שלא רתח רבי בתשובתו היא משום שאין בטעותו של לוי קולא אלא חומרא [וכן העירו התוס' שם] !? עוד הקשה, שהיה לו ללוי לשאול מה הדין בכזית וכזית, והיה [אם ישיב לו רבי שהוא כללא כל שכן שכזית למחר בחוץ כן הוא ו]אם ישיב לו שהוא פרטא בניחותא, יש לו ללמוד מכך שדווקא בזה הוא פרטא, אבל כזית למחר בחוץ כללא, ואם ישיבהו דבר זה בריתחא, ילמד מכך שאף בכזית למחר בחוץ הוא פרטא, ולכך רתח, שהרי אם כזית למחר בחוץ פרטא, כל שכן בכזית וכזית!?

ותירץ, שהנדון כאן אינו נדון של איסור והתר שיש לו למשיב לרתוח בשביל להוציא את השואל מטעותו שבא להקל

תנן במשנה, ואף בזה סובר רבי יהודה תפוס לשון ראשון.

איתמר: חישב לאכול **חצי זית חוץ לזמנו,** ואחר כך חישב לאכול **חצי זית** אחר **חוץ למקומו,** ואחר כך **חצי זית חוץ לזמנו.**

אמר רבא, ויקץ כישן הפיגול. ניעור הפיגול מביטולו [כמי שניעור משנתו]. והיינו, חצי זית ראשון שחשב עליו חוץ לזמנו ואשר הצטרף לפסול הקרבן עם חצי זית של חוץ למקומו, אין אומרים, מאחר וכבר הצטרף לפסול שוב לא יחזור ויפרד ממנו, אלא הוא ניעור מצירופו זה, ומצטרף עם חצי זית אחרון של חוץ לזמנו, וחל שם פיגול בקרבן, וחצי זית של חוץ למקומו בטל ואינו מוציא את הקרבן מידי פיגול, כיון שאין חצי זית מועיל במקום כזית.

ורב המנונא אמר, עירוב מחשבות הוי, מאחר וחצי ראשון של חוץ לזמנו הצטרף עם חצי של חוץ למקומו לפסול את הקרבן, אין החצי האחרון של חוץ לזמנו מצטרף עם חצי ראשון של חוץ לזמנו, אלא יש כאן "עירוב מחשבות" של חוץ למקומו עם חוץ לזמנו,(1) והרי הקרבן פסול.

אמר רבא, מנא אמינא לה שנעור הפיגול? **דתנן** במסכת טהרות, **כביצה אוכל** שהוא **ראשון** לטומאה [שנטמא מאב הטומאה] **וכביצה אוכל** שהוא **שני** לטומאה [שנטמא מראשון לטומאה] **שבללן זה בזה,** הרי תערובת זו **ראשון** לטומאה היא, ואוכל או משקה הנוגע בה נעשה שני לטומאה. שהרי יש כאן ראשון לטומאה בשיעור כביצה הראוי לטמא את האוכל או המשקה הנוגע בו לעשותו שני לטומאה. אך אם **חלקן,** את תערובת שני הביצים, לשני חלקים, הרי חלק **זה שני** לטומאה, וגם חלק **זה שני** לטומאה, כיון שכל חלק של כביצה מורכב ובלול מראשון לטומאה ושני לטומאה, ונמצא שאין באף אחד מהם שיעור כביצה ראשון לטומאה, שהוא השיעור הראוי לטמא אחרים, ולכך דינם כשני, כיון שחצי שיעור של ראשון לטומאה וחצי שיעור של שני לטומאה מצטרפים לענין לטמא בדרגת הקל שבהם, שהוא השני.

ומדייקת הגמרא: **הא חזר ועירבן, ראשון הוי.** כי מאחר ועתה מצא חצי הביצה של הראשון לטומאה שבחלק זה את חצי הביצה של הראשון לטומאה שבחלק האחר, הרי הוא מתחבר אליו ונעור מצירופו

בה, אלא טעם הרתיחה כאן הוא משום שהיה לו ללוי להבין דבר זה מעצמו, כי מזה שרבי שנה במשנתו כזית וכזית שהוא פרטא הרי שכזית וכזית כללא הוא ולכך לא שנה דבר זה [ואם כן כל שכן כזית למחר בחוץ שהוא כללא], אבל אם היה שואל לוי על כזית וכזית והיה רבי משיבו [בניחותא] שהוא פרטא אין לו להבין— ממה שלא השיבו דבר זה בריתחא — שכזית למחר בחוץ הוא כללא, כי אף אם הוא פרטא אין לו לרבי לרתוח, כי שמא סבר לוי שהוא כללא משום שלא שנה רבי דבר זה במשנתו [שהרי משום כך שאלו על כזית וכזית].

עוד תירץ בשם הר"ר יהודה מקורביל, שטעם הרתיחה הוא משום שמבין מתוך שאלת השואל שאין דעתו לשאול את השאילה הנוספת, ולכן אם ישאלו על כזית וכזית לא היה מרתח כיון שכך הדרך להקדים את שאלת כזית וכזית שאם בזה כללא כל שכן בכזית למחר בחוץ] ואח"כ לשאול על כזית למחר בחוץ, אבל אם ישאלנו על כזית למחר בחוץ יסבור רבי שאין בדעתו לשאול על כזית וכזית [ומשום שפשוט לו בזה שהוא פרטא] ולכך ירתח בכדי להוציאו מטעותו.

1. הקשה בכתבי **הגרי"ז**, מאחר וענינו של הפוסל בעירוב מחשבות הוא מה שלא קרב המתיר כמצוותו, והיינו שמלבד מחשבת הפיגול חישב עוד מחשבת פסול אחרת, אם כן, כיצד שייך לומר כאן שלא קרב המתיר כמצוותו משום מחשבת הפסול? הרי אם לא היה מחשב חצי זית חוץ לזמנו לא היתה חלה מחשבת חוץ למקומו בחצי זית לפסול, וכיון שמחשבת חוץ לזמנו היא מחשבת פיגול ולא מחשבת פסול הרי אין בה לעכב משום לא קרב המתיר כמצוותו, וכיצד יחשב עירוב מחשבות על ידי מחשבת חצי זית של חוץ למקומו, כאשר מצד עצמה אינה חלה כלל!? וכתב ליישב, היות וחידשה תורה שמחשבת חוץ למקומו ומחשבת חוץ לזמנו מצטרפות זו עם זו לפסול, נחשב הדבר שיש כאן מחשבת פסול מלבד מחשבת הפיגול, והמחשבת חוץ לזמנו בחצי זית היא עצמה גורמת לעכב שיחול חלות פיגול מחמת מחשבת הפסול שבה, שחלה בהצטרפותה עם מחשבת חוץ למקומו לפסול.

ולפי זה מבאר מחלוקתם של רב המנונא ורבא. רב המנונא סובר, הואיל וכבר נצטרפה מחשבת חוץ לזמנו עם מחשבת חוץ למקומו לפסול, וחל בה דין מחשבת פסול, שוב אינה יכולה להצטרף למחשבת חוץ לזמנו השניה לפגל, כיון שיש כאן עירוב מחשבות. ואילו רבא סובר, אומרים "ויקץ כישן הפיגול" ואין כאן עירוב מחשבות, אלא אדרבה, אותה מחשבת חוץ לזמנו הגורמת לפסול, מצטרפת למחשבת חוץ לזמנו השניה, לפגל, ונמצאת שמחשבת חוץ למקומו אינה מועילה כלום.

ובאופן אחר כתב, שמחלוקתם היא במחשבת חוץ למקומו מאחר ונצטרפה עם חוץ לזמנו לפסול האם שייך שיתבטל צירוף זה או שהיות וכבר חל הפסול של מחשבת חוץ למקומו בהצטרפותה שוב לא יתבטל הצירוף וממילא מוציאה מידי פיגול כדין מחשבת פסול, והוכיח כן מלשון רש"י שכתב "כיון שמצא חצי זית ראשון חצי זית אחרון שהוא מינו ניעור משנתו ומביטולו ואינו מצטרף עם של חוץ למקומו לפסול ולא לפגל וחוזר ומצטרף עם זה לפגל ובטל לו חצי זית דחוץ למקומו

עם החצי ביצה של השני לטומאה. והוא הדין לגבי פיגול, על אף שהצטרף חצי זית של חוץ לזמנו עם חצי זית של חוץ למקומו, נעור הוא ומצטרף עם חצי זית אחרון של חוץ לזמנו, שהוא מינו[2].

ומוכיחה הגמרא את דיוקה: **ממאי, מדקתני סיפא, נפל** חלק **זה** של התערובת שנחלקה **בעצמו, וחלק זה בעצמו, על כיכר של תרומה**, שלא היתה נפילתם כאחת, אלא בזה אחר זה, ולא שהו שניהם יחד עליה, לא טימאוה אלא רק **פסלוה**, שעשאוה שלישי לטומאה, ולא שני [שלישי לטומאה קרוי "פסול" כיון שהוא אינו מטמא יותר תרומה], כיון שאין כאן שיעור כביצה של ראשון שיעשה שני.

אבל אם **נפלו שניהן כאחת** על הכיכר של תרומה, ואפילו נפלו עליה בזה אחר זה באופן שנפל החלק השני בעוד החלק הראשון מונח עליה, **עשאוה שניה**. כי התבטל הצירוף הקודם, והצטרפו עתה הראשון לטומאה שבחלק זה והראשון לטומאה שבחלק האחר זה עם זה, ויש כאן שיעור כביצה של ראשון לטומאה הראוי לטמא את התרומה ולעשותה שני. ומוכח מכאן שאומרים "ויקץ כישן הפיגול".

ורב המנונא אמר, אין להוכיח זאת מהברייתא, כי **התם**, בטומאה, מלכתחילה קודם שנתערבו שני החלקים, **איכא שיעורא** של כביצה ראשון לטומאה

מלהוציא מידי פיגול דאין חצי זית מועיל במקום כזית", ומשמע שהנדון הוא על החצי זית של חוץ למקומו אם שייך שיתבטל אחר שהצטרף לפסול.

2. תמהו **התוס'** [בד"ה הא חזר], מה הדמיון בין פיגול לטומאה, הרי בפיגול כשאמר חצי זית חוץ לזמנו וחצי זית חוץ למקומו כבר נפסל הקרבן בצירוף זה קודם שאמר חצי זית חוץ לזמנו אחרון, ולכך צריך להיות ששוב אינו נעשה פיגול, אבל בטומאה מה שחצי ביצה ראשון וחצי ביצה שני דינם שמטמאים כשני אינו מחמת שחצי ביצה ראשון התבטל בחצי ביצה שני והפך להיות שני שנאמר שמחמת כן אינו יכול להיות נעור מביטולו זה, אלא שהיות וחצי ביצה אין בו שיעור כדי לטמאות לכן אין בכח החצי ביצה ראשון לטמא בדרגת ראשון אלא בדרגת שני בלבד שלזה הוא מצטרף עם החצי ביצה שני לשיעור ביצה, ואם כן ודאי שאם יחזור ויתחבר עם חצי ביצה ראשון יהיה דינו של צירוף זה לטמא בדרגת ראשון!? ובקרן אורה כתב, שקושיא זו יש להקשות גם כן על רב המנונא הסובר להלכה שאם נתערבו שני חצאי ביצים של ראשון ושני שוב לא יועיל מה שיוסיף על תערובת זו עוד חצי ביצה ראשון לצרף את שני חצאי הביצה של ראשון לשיעור ביצה ראשון, אלא דינה של התערובת הוא כשל שני, ומדוע, הרי לא התבטל החצי ביצה ראשון בשני ורק שלא יכל לטמא בפני עצמו , וכעת שנוסף לו שיעור מדוע לא יטמא כראשון?

וכתב **הקרן אורה**, כי מה שאמרו תוס' שבפיגול כבר נפסל הקרבן ואינו חוזר ונעשה פיגול, יש לומר, שגם אם כבר חל שם פסול שייך שיחול פיגול, כי כל מה שחל שם פסול הוא משום שאמרה תורה שיצטרפו חוץ למקומו וחוץ לזמנו ומאחר ודין זה בא להחמיר ולפסול את הקרבן, לכן זהו רק במקום שצריכים אנו לצירוף זה בכדי לפוסלו, אבל במקום שחזר וחישב עוד חצי זית חוץ לזמנו, בטל הצירוף של חוץ למקומו כיון שאין בו שיעור לפסול ונעור הפיגול. ואם כן הוא הדין בטומאה, שכאשר לא היה שיעור כביצה ראשון והוצרכנו לצירופו עם שני, חל עליו שם שני. אבל כאשר חזר ועירבו עם חצי ראשון, חוזר להיות עליו שם ראשון. ומה שכתבו תוס' שבטומאה אין החצי ביצה ראשון מתבטל בחצי ביצה שני, כתב הקרן אורה, שיתכן, היות ובשעת צירוף הראשון עם השני אינו מטמא אלא כשני, הרי בטלה ממנו טומאת ראשון, ואין עליו אלא שם שני. ואף על פי כן חוזר ונעור בצירופו עם החצי ראשון האחר. וזהו שהוכיחה הגמרא שהוא הדין בפיגול שייך שאחר שחל שם פסול מחמת העדר שיעור של פיגול יחול שם פיגול על ידי צירוף עם חצי זית חוץ לזמנו.

ו**בקהילות יעקב** [סימן כ"ג] כתב שבאמת אין כאן נדון כלל לומר שלאחר שחל פסול בקרבן לא יחול בו פיגול, ואדרבה, אם יחשוב חצי זית חוץ למקומו וחצי זית חוץ לזמנו, שמצטרפים לפסול, ואחר כך יחשב כזית שלם חוץ לזמנו, ודאי שיחול פיגול כיון שיש כאן מחשבת פיגול מושלמת, שדינה לפגל, ואין במחשבת החצי זית חוץ למקומו שפסלה בצירוף החצי זית חוץ לזמנו לעכב את הפיגול, כיון שרק מחשבת פסול אחרת מלבד חוץ לזמנו מעכבת את הפיגול, ומצד החצי זית חוץ למקומו גם כן אין עיכוב לפיגול, כיון שרק בצירוף החצי זית חוץ לזמנו שאינו מעכב את הפיגול נפסל הקרבן. אלא, מחלוקת רבא ורב המנונא היא במחשבת חוץ לזמנו אחר שכבר נצטרפה לחוץ למקומו, אם שייך שתצטרף למחשבת חוץ לזמנו שאחריה. וסובר רב המנונא, שכל שנתחברה לחוץ למקומו, נחשב שיש הפסק בינה לבין מחשבת חוץ לזמנו שאחריה ואין בה יותר תורת צירוף אליה [וכעין מה שביאר הגרי"ז המובא לעיל].

ולפי זה, מה שהוכיח רבא מטומאה הוא, שכשם שלאחר שנצטרף החצי ביצה של ראשון עם החצי ביצה של שני שוב חוזר ומצטרף עם חצי ראשון שהיה עמו קודם, ואין אומרים שכבר הופסק ממנו על ידי חיבורו לחצי של שני, הוא הדין לגבי מחשבות אין אומרים שמחשבת חוץ לזמנו הופסקה על ידי צירופה עם חוץ למקומו אלא שבה ומצטרפת למחשבת חוץ לזמנו האחרונה [ואמנם נשאר בצ"ע במה שיש לחלק בין מחשבות שהן מחולקות במציאות, שבזה שייך לומר שלא יצטרפו לאחר שהופסקו, אבל בטומאה שיש כאן חיבור מציאותי בין שני החצאי ביצה של ראשון יותר מסתבר לדון בהם תורת צירוף].

ו**במקדש דוד** כתב ליישב ע"פ מה שהוכיח מדברי השיטה מקובצת [לקמן דף ל"ו] שסובר רבא שהטעם שמחשבת חוץ

בחלק האחד, ולכן, למרות שאחר שנתערבו נחלק הראשון, מכל מקום, כשחזר ועירבו חזר שמו הקודם עליו, והרי הוא ראשון לטומאה כשהיה. אבל **הכא**, בפיגול, **ליכא שיעורא**, כי מתחילה לא היה על החצי זית של חוץ לזמנו הראשון והחצי זית של חוץ למקומו שם פיגול אלא שם פסול. ולכן, אפילו כאשר הצטרף אחר כך עוד חצי זית של חוץ לזמנו, לא פוקע שם הפסול, ולא חל עליו שם פיגול[3].

אמר רב המנונא: מנא אמינא לה שחישב חצי זית חוץ לזמנו וחצי זית חוץ למקומו יש כאן עירוב מחשבות ולא תועיל מחשבת חצי זית של חוץ לזמנו להפקיע את השם פסול?

מהא **דתנן** במסכת טהרות [א ה], **האוכל שנטמא באב הטומאה**, והרי הוא ראשון לטומאה, **ושנטמא בולד הטומאה**, והרי הוא שני לטומאה, ויש בכל אחד מהם שיעור חצי ביצה, **מצטרפין זה עם זה לטמא בקל שבשניהם**. שאם נגעו בתרומה, פסלוה ולא טימאוה, כיון שאין בהם שיעור כביצה של ראשון לטומאה.

ומוכיח רב המנונא: **מאי לאו, אף על גב דהדר מלייה**, אפילו לאחר מכן השלים מאוכל אחר[4] הטמא בראשון לטומאה והוסיפו על זה עד שיש בתערובת שיעור כביצה של ראשון לטומאה, מכל מקום, לא חל על התערובת שם ראשון לטומאה כיון שמעולם לא היה כאן שיעור כביצה של אוכל ראשון קודם שנתערב הראשון עם השני. ומוכח, שאם מלכתחילה לא היה שיעור, וכבר הצטרף עם דבר אחר, שוב אינו חוזר וניעור להצטרף עם מינו.

ואין להקשות, מאחר ומדובר באופן שמתחילה לא היה בכל אחד מהם שיעור כביצה,[5] איך נטמאו? כי גם אוכל בשיעור כל שהוא מקבל טומאה,[6] ורק כדי שיהיה בכוחו לטמא אחרים צריך שיעור כביצה.

למקומו מוציאה מידי פיגול אינו משום שכבר נפסל הקרבן ואין שום מניעה במה שכבר נפסל מלחול עליו פיגול אחר כך [בשעת זריקה], אלא גזירת הכתוב היא שמחשבות מוציאות זו מזו, ואם כן, כאשר תצטרף מכאן והלאה מחשבת חצי זית חוץ לזמנו עם חצי זית חוץ לזמנו הקיים ונשאר מחשבת חוץ למקומו רק בחצי זית שאין זו מחשבה, נמצא שבשעת חלות הפיגול אין עירוב מחשבות, והרי זה כחצי ביצה שמצטרף כעת לשיעור ביצה ראשון על אף שקודם לכן הצטרף עם החצי ביצה שני.

3. כן פירש רש"י, והתוס' [בד"ה התם] הקשו, אם כן, היה לגמרא לכתוב "התם הוה ביה שיעורא, הכא לא הוה ביה שיעורא". שהרי הנדון הוא מה היה בתחילה ולא מה יש כעת!? ולכן פירשו, שחילוק הגמרא הוא, שבטומאה היות וכשחזר ועירבן מורכבת התערובת משני ביצים, האחד ראשון לטומאה והאחר שני לטומאה, ויש כאן שיעור בכל אחד ואחד, לכן מניח החצי שני לחצי ראשון להיפרד מעליו ולהתחבר עם החצי ראשון שנוסף כאן. אבל לגבי פיגול, היות ואין שיעור של חוץ למקומו לפסול בפני עצמו ורק על ידי צירופו עם החוץ לזמנו חל הפסול, לכן אין החוץ למקומו מניח לחוץ לזמנו להיפרד מעליו.

4. כן פירש רש"י, אולם התוס' [בד"ה אמר רב המנונא, לשיטתם שהובאה לעיל] פירשו ראיית רב המנונא שמדובר באופן שהיו ב' שיעורי ביצים אשר האחד נטמא באב הטומאה ונעשה ראשון והשני נטמא בולד הטומאה ונעשה שני, ואחר כך נחלקו ונתערבו ב' חצאי ראשון ושני זה בזה. והוכיח מכאן שאעפ"י שחזר והוסיף חצי ביצה ראשון, אין השני שאין בו שיעור מניח לו לחצי ראשון להיפרד מעליו ולהצטרף עם הראשון שנוסף. והקשה הקרן אורה, הרי באותה מידה שיש לדייק מסתימת דברי המשנה שאף על פי שיחזור וימלא חצי של ראשון לא יועיל, ניתן לדייק שאותו דין יהיה גם אם יוסיף עוד חצי שיעור של שני שאף בזה לא יועיל, וזה הרי לא יתכן, כי גם רב המנונא מודה שאם יש בשני שיעור הרי הוא מניח לראשון להיפרד מעליו!?

ובעיקר סברת התוס' שאין השני מניח לראשון להיפרד תמה **הקרן אורה**, שהרי השני לטומאה אינו מטמא אלא תרומה אבל כלפי חולין הרי הוא כטהור ואינו מטמאו, ואם כן ודאי שכלפי חולין יועיל המילוי של חצי ראשון שהרי זה כמו חצי ראשון שהתערב בטהור שאם יוסיף לשיעור של ראשון מניח לו הטהור להיפרד ממנו, ונמצא לפי זה שכלפי חולין מניח השני לראשון להיפרד ממנו וכלפי תרומה אין הוא מניחו להיפרד וזה תמוה!?

5. כתב **הקרן אורה**, אין לומר שמדובר באופן שבעת שנטמאו היה בכל אחד מהם שיעור כביצה ואחר כך נחלקו והתערבו ב' חצאי כביצה של ראשון ושני זה בזה, שהרי רש"י לעיל פירש את דחיית רב המנונא על ראייתו של רבא בזה שמאחר ומלכתחילה היה בכל אחד מהם שיעור כביצה בתחילה לכן חוזרים ומצטרפין, ואם כן יקשה, מדוע באופן זה לא יצטרפו שוב, אלא בהכרח מדובר באופן שמלכתחילה לא היה בכל אחד מהם שיעור כביצה.

6. כן כתב רש"י, אולם התוס' כתבו כי לשיטתם שפירשו שמדובר באופן שבשה שקיבלו טומאה היה בכל אחד מהם שיעור כביצה, הרי שאין צריך להגיע לכך שאוכל מקבל טומאה בכל שהוא.והתוס' בשבת [דף צא א ד"ה אי לענין] הוכיחו מהגמרא שם שאין אוכל בשיעור פחות מכביצה מקבל טומאה, וברש"י בחולין [פב א ד"ה ואמר ריש לקיש] נראה שחזר בו ואף הוא סובר שרק בשיעור כביצה האוכל מקבל טומאה.

ודוחה הגמרא: **דלמא דלא הדר מלייה,** שמדובר באופן שלא השלים ממקום אחר לשיעור כביצה של אוכל ראשון, אבל אם השלים יתכן שהיה הדין שחוזר הראשון ונעור.

כי אתא רב דימי מארץ ישראל לבבל, **אמר:** חשב על **חצי זית חוץ למקומו וחצי זית חוץ לזמנו וחצי זית חוץ לזמנו, תני בר קפרא** שאפילו אם נסבור כדעת רב המנונא שאין אומרים ויקץ כישן הפיגול, באופן זה הרי זה **פיגול, אין חצי זית** של חוץ למקומו **מועיל במקום כזית** של חוץ לזמנו, ומאחר ושתי המחשבות של חוץ לזמנו היו סמוכות זו לזו מצטרפות, ואין אומרים שהצטרף חצי זית של חוץ לזמנו הראשון עם חצי זית של חוץ למקומו שקדם לו ויותר אינו יכול להיות נעור, אלא מצטרף הוא עם חצי זית של חוץ לזמנו האחרון, כיון שמה שלמדנו מ"יהיה" שמצטרפים חוץ למקומו וחוץ לזמנו זה עם זה, היינו רק באופן שאין לחצי זית של חוץ לזמנו חצי אחר להצטרף אליו, אבל כאן שיש לו חצי אחר הסמוך לו הרי הוא מצטרף אליו.

כי אתא רבין מארץ ישראל לבבל, **אמר**: חישב על **חצי זית חוץ לזמנו וחצי זית חוץ לזמנו וחצי זית חוץ למקומו,** רק באופן זה **תני בר קפרא** שהוא **פיגול,** משום **שאין חצי זית** של חוץ למקומו שחשבו אחרון **מועיל במקום כזית** פיגול של שני חצאי חוץ לזמנו שחישב קודם. אבל במקרה של רב דימי סובר רבין שמצטרף חצי ראשון של חוץ לזמנו עם חוץ למקומו שקדם לו, ושוב אין נעור להצטרף עם חצי אחרון של חוץ לזמנו, הגם שהוא סמוך לו.

רב אשי סובר כרבא שאומרים ויקץ כישן הפיגול, **ומתני הכי:** אפילו חשב **חצי זית חוץ לזמנו, וכזית "חציו חוץ למקומו, וחציו חוץ לזמנו",** והיינו שחישב את החצי חוץ למקומו והחצי חוץ לזמנו בדיבור אחד, וצירפם בדיבורו לכזית אחד, אפילו בזה **תני בר קפרא** שהוא **פיגול** ומצטרף החצי זית חוץ לזמנו הראשון עם החצי חוץ לזמנו האחרון כיון שהוא מינו, **שאין חצי זית** של חוץ למקומו **מועיל במקום כזית** של חוץ לזמנו[7].

אמר רבי ינאי חישב שיאכלוהו כלבים למחר והיינו מחשבת חוץ לזמנו, אלא שלא חישב שיאכלהו אדם אלא כלבים הרי זה **פיגול**[8], דכתיב

---

7. ברש"י מבואר שרב אשי סובר כרבא ובא להוסיף על דבריו, והקשה בכתבי **הגרי"ז**, הלא מחלוקתם של רבא ורב המנונא היא במחשבת פסול שחלה על ידי צירוף שתי המחשבות של חוץ למקומו וחוץ לזמנו, ובנדון של רב אשי מדובר שחישב חצי זית חוץ לזמנו בעבודה אחת ובעבודה שניה חישב חצי זית חוץ לזמנו וחצי זית חוץ למקומו ולא קדמה מחשבת פסול למחשבת פיגול [ובהכרח היו אלא בשתי עבודות, שהרי בעבודה אחת חלות כל המחשבות בבת אחת ואין משמעות להקדמת מחשבה אחת על חבירתה], ואם כן, יכול רב אשי לסבור גם כרב המנונא, ועיקר חידושו הוא שאף במקום שצירף בדיבורו את מחשבת המקום עם הזמן אין חצי זית מועיל במקום כזית. ועוד הקשה, מדוע נקט רב אשי שחישב כזית חציו חוץ למקומו ואחר כך חציו חוץ לזמנו, הרי גם אם יחשב קודם חציו חוץ לזמנו יהיה אותו דין כיון ששניהם בעבודה אחת וחלים כאחד!? וכתב, כי מה שנקט רב אשי חוץ למקומו קודם הוא, שלא נאמר שלרבי יהודה הסובר "תפוס לשון ראשון" אף כאן יהיה כן, ומחשבת חוץ למקומו שהיתה ראשונה תיתפס ותצטרף למחשבת חוץ לזמנו שחישב בעבודה שלפניה ויחול פסול ולא פיגול, ולכך נקט שאף באופן זה הוא פיגול ואין אומרים בזה "תפוס לשון ראשון". אכן, הרמב"ם [הלכות פסולי המוקדשין, פרק ט"ז הלכה ד'] נקט אף את דין זה של רב אשי באופן שחישב כזית חוץ לזמנו וכזית חציו חוץ לזמנו וחציו חוץ למקומו.

8. הקשה ה**שיטה מקובצת** [אות ו'], מה שונה אכילת כלבים מאכילת טמאים שדנה בה הגמרא לקמן אם מועילה בה מחשבה? ותירץ, שמחשבה על אכילת טמאים היא מחשבה על אכילת בשר טמא כיון שנטמא בנגיעת הטמא קודם שיאכלנו, ואף על פי שאפשר לאוכלו על ידי שיתחוב לו חבירו לבית הבליעה ולא יטמא קודם אכילה, מכל מקום אין דרך אכילה בכך. וכתב ה**מנחת אברהם,** שאין כוונת השיטה מקובצת לומר שתחיבה לבית הבליעה אינה דרך אכילה ואין נחשב מחשבת אכילה על אופן זה, שהרי בגמרא בכתובות [דף ל ב] מבואר שהאוכל חלב באופן זה חייב, ובהכרח שאף זו דרך אכילה היא, אלא כוונתו שהמחשב לא חישב שיאכלנו הטמא באופן זה אלא שיאכלנו בעצמו ובזה נטמא הבשר קודם אכילה.

עוד תירץ השיטה מקובצת, שבמחשבת אכילת טמאים אין ביד המחשב לעשות שיאכלוהו טמאים בפועל ולכך אינה מועילה מה שאין כן אכילת כלבים שביד המחשב להאכילם. ותמה המנחת אברהם, הרי כל מחשבת פיגול באכילת טהורים גם כן אינה ביד המחשב להאכילם, ועוד, שהרי המחשב עצמו בידו לטמאות את עצמו ולאכול!? ואמנם, עיקר סברת השיטה מקובצת מבוארת בגמרא לקמן [לו א] לגבי מחשב להניח את הדם למחר ולא לזורקו שסובר רבי יהודה שפוסלת מחשבה זו משום שאם היה עושה כן בפועל היה נפסל ולכן אף מחשבה על דבר זה פוסלת, ושואלת שם הגמרא מדוע מחשב שיאכלו טמאים או שיקריבו טמאים אינו פסול הרי אם היה נעשה כן בפועל היה נפסל, ומתרצת הגמרא, שאין זה בידו שיאכלו הטמאים, אולם כתב המנחת אברהם, שזה רק לגבי הסברא

[מלכים ב ט] **"ואת איזבל יאכלו הכלבים בחלק יזרעאל"**. ומכאן שאכילת כלבים שמה אכילה,[9] ונמצא שחישב מחשבת אכילה חוץ לזמנו.

מתקיף לה רב אמי, אלא מעתה לדבריך, שהוכחת ממה שנכתב לשון אכילה בכלבים שאכילתם נחשבת אכילה לענין מחשבת פיגול, **חישב שתאכלהו אש** של הדיוט **למחר, דכתיב** [איוב כ] **"תאכלהו אש לא נופח"**, ומשמע שזו קרויה אכילה, **הכי נמי דתהיה** זו מחשבת **פיגול?**

וכי תימא הכי נמי שיהיה זה פיגול, **והתנן** במשנתנו: חשב **לאכול כחצי זית** חוץ לזמנו **ולהקטיר** לגבוה חוץ לזמנו **חצי זית** דבר הראוי להקטרה, הרי זה **כשר, שאין אכילה והקטרה מצטרפין.** ואם אכן אכילת אש ואפילו של הדיוט שמה אכילה, הרי הקטרה, שהיא אש גבוה האוכלת את הראוי לה, כל שכן ששמה אכילה, ומדוע לא מצטרפין מחשבת אכילה עם מחשבת הקטרה, והרי שתיהן מחשבת אכילה הן? אלא בהכרח, אין אכילת אש קרויה אכילה כאכילת אדם.

ומתרצינן: **אי דאפקה** להקטרה **בלשון אכילה**, והיה מחשב "להאכיל" את האש בבשר הקרבן למחר, **הכי נמי** שהיה זה[10] פיגול[11] על ידי שיצטרף עם מחשבת אכילת אדם.[12] אבל **הכא**, שאינו מצטרף, **במאי עסקינן — דאפקה בלשון הקטרה**, שחישב "להקטיר" הבשר חוץ לזמנו, **דלשון אכילה לחוד ולשון הקטרה לחוד**, ואין שתי לשונות אלו מצטרפות.

בעי רב אשי, חישב לאכול כזית באופן שיאכלוהו **שני בני אדם, מהו**, האם הוא פיגול?

וצדדי הספק הם:

של מחשבה כמעשה כמו שביארה שם הגמרא את הדין של מחשבת הינוח שבזה לא נפסל אלא אם כן בידו לעשות כן, אבל מחשבת פיגול שאין ענינה מחמת שאם היה נעשה כן בפועל היה נפסל אלא היא פוסלת מחמת עצם זה שחישב מחשבה שאינה ראויה בזה אין צריך שיהיה בידו לעשות כן בפועל.

9. **המנחת חינוך** [מצווה קמ"ד אות ד'] הביא את דברי הרמב"ם [פרק י"ד הלכה י'] שלא רק מחשבת אכילת כלבים מפגלת אלא הוא הדין לכל בהמה וחיה.וכתבו התוס' [בד"ה ואת איזבל], כי זה פשוט ששייך אצל בהמה אכילה בדבר הראוי לה שהרי נאמר "תהיה כל תבואתה לאכול", אלא הוכחת הגמרא היא לגבי אכילת בשר, שאף זה שייך בה. והקשה המנחת חינוך, הרי אף אכילת בשר אצל בהמה מפורשת בתורה, שנאמר "והיתה נבלתך למאכל לכל עוף השמים ולבהמת הארץ"? ובמגיה שם הביא בשם **השיירי מנחה** שתירץ בזה, שפסוק זה אינו עוסק באכילת כלבים, אלא בחיות, שדרכן לאכול בשר, ומה שכתבה תורה "ולבהמת הארץ" היינו משום שחיה בכלל בהמה כפי המבואר בחולין [דף עא א].

10. כתב רש"י לקמן [דף ל"ה. ד"ה ושוין] שהמחשב על פרים הנשרפין לשורפן בבית הדשן חוץ לזמנו אין זה פיגול, כיון שהקפידה תורה בדין פיגול על מחשבת אכילת מזבח ושריפה אינה לשון אכילה, והגם שבסוגייתנו מבואר שחישב שתאכלהו אש למחר הרי זה פיגול, היינו משום שחישב בלשון אכילה אבל כשמחשב בלשון שרפה אין זו מחשבת פיגול. **והתוס'** שם כתבו, שלחינם דחק רש"י לפרש כן כיון שאין מחשבת אכילת אש מועילה אלא בדבר הראוי לאכילת אדם שאף אם חישב בזה על אכילת אש הרי זה פיגול, אבל פרים הנשרפין שלא שייך בהם לא אכילת אדם ואף לא אכילת מזבח אין מועילה בהם מחשבת אכילה כלל.

11. הקשה **המקדש דוד** [סימן ל"ג אות א'], הגמרא לקמן [פז ב] מבקשת להוכיח שאויר המזבח אינו כמזבח [ואיברים פסולים התלויים באוירו ירדו] שאם לא כן כיצד ניתן לפסול עולת העוף במחשבת הקטרה חוץ לזמנה, כי מאחר ומליקתה נעשית בראש המזבח כבר קלטה אויר המזבח ודינה שאף אם תיפסל בלינה לא תרד אלא תוקטר, ונמצא שאין מחשבתו להקטירה למחר מחשבת חוץ לזמנו. ומבואר בדברי הגמרא שמחשבת חוץ לזמנו אינה פוסלת בדבר שדינו לעשות בו כפי שחישב, ואם כן כיצד מחשבת אכילת אש למחר פוסלת, הרי אם היה מקיים מחשבתו ושורפה למחר היה עושה כדין כיון שהנותר דינו להישרף ונמצא שלא חישב מחשבה שאינה כדין? ותירץ, כי כשמחשב שתאכלהו אש למחר היות ואסור לו להניח הבשר למחר הרי שמחשב מחשבה שלא כדינה והרי זה כמו המחשב להקטיר אימורים למחר על המזבח שאמנם אם יעלו על המזבח לאחר שיפסלו משום נותר יהיה דינם להקטרה כיון שאם עלו לא ירדו, מכל מקום נחשבת מחשבת פיגול כיון שאסור להעלותם והוא חישב להעלות ולהקטיר, ומה שאין כן בעולת העוף אמנם אסור להשהותה על המזבח עד הבוקר וצריך להקטירה מיד, אבל דין הקטרתה למחר לא בא מחמת ששהתה באיסור שהרי אף אם לא ישהנה עד למחר יהיה דינה להקטרה כיון שכבר עלתה על המזבח, ורק שהדין הוא שאף על פי ששהתה עד למחר יש להקטירה, אם כן נמצא שמחשב מחשבת הקטרה שדינה להיעשות, ואילו במחשב שתאכלהו אש למחר שעד שלא חישב אין דינו לשריפה ורק על ידי האיסור שיעשה במה שיניחהו למחר יהיה דינו כן נחשבת מחשבת פיגול.

12. בגמרא במנחות [יז ב] מבואר כי הוציאה תורה את הדין של מחשבת הקטרה בלשון אכילה ללמד שבין אם חישב

האם נאמר **בתר מחשבה אזלינן, דאיכא שיעורא.** שבמחשבתו היתה אכילת כזית שלם חוץ לזמנו והרי זה פיגול.

או נאמר **בתר** בני אדם ה**אוכלין אזלינן, וליכא שיעורא,** כיון שהם שני בני אדם וכל אחד אוכל פחות מכזית, ונמצא שאין מחשבת אכילה על כזית.[13]

אמר אביי: תא שמע ממה ששנינו במשנה: חישב **לאכול כחצי זית ולהקטיר כחצי זית, כשר,** כיון **שאין אכילה והקטרה מצטרפין** להשלים לפיגול.

לא-ב ומשמע, **הא** אם חישב **לאכול** כחצי זית **ולאכול** כחצי זית באופן שהוא **דומיא דלאכול ולהקטיר, והיכי דמי,** כגון שחישב שיאכל **בשני בני אדם, מצטרף** שתי האכילות, הגם שבכל אחת מהן יש פחות מכזית, והרי זה פיגול. ומוכח, שהולכים אחר המחשבה שיש בה כזית, ולא אחר האוכלים.

ומסיקה הגמרא: אכן, **שמע מינה.**

בעי רבא: חישב לאכול כזית באופן שישהה באכילתו מתחילתה ועד סופה **יתר מכדי אכילת פרס,** שזה יותר משיעור אכילה, כי בכל התורה כולה שיעור אכילה הוא בכדי אכילת פרס, **מהו?**

וצדדי הספק הם:

האם **לאכילת גבוה** דהיינו הקטרה **מדמינן ליה** למחשבת אכילת אדם, כיון שהוקשו שתי אכילות אלו לענין מחשבת פיגול. וכשם שאכילת גבוה היא יותר מכדי אכילת פרס, שלפעמים אין האש ממהרת לשרוף האימורים, הוא הדין מחשבת אכילת אדם, אינה צריכה להיות בשיעור אכילת פרס, ואף בפחות מכך הרי זה פיגול.

או לאכילת הדיוט שהיא בכדי אכילת פרס **מדמינן ליה,** ואין זה פיגול.[14]

אמר אביי: תא שמע ממה ששנינו במשנתנו: חישב **לאכול כחצי זית ולהקטיר כחצי זית, כשר. שאין אכילה והקטרה מצטרפין** לפיגול.

בלשון הקטרה למזבח ובין אם חישב בלשון אכילה למזבח הרי זה פיגול, והקשו שם **התוס'** [ד"ה דלא שנא], הלא בסוגייתינו מבואר שאכילת אש [אפי' של הדיוט] שמה אכילה ולכך אם חישב בלשון אכילה הרי זה פיגול ולשם מה נצרך ריבוי מיוחד לזה!? ותירצו, **א.** במקום שלא הזכיר אכילת "אש" אלא אמר שיאכלנו "מזבח" למחר אין זה מועיל מדין אכילת אש אלא רק משום הריבוי שלשון אכילה מועיל בהקטרה, **ב.** זה שמועילה אכילת אש של הדיוט היינו רק במחשבה על הבשר שהוא דבר שדרכו לאכול ומועיל מדין מחשבת אכילה, אבל אימורים שאין דרכם לאכול אין מועילה בהם מחשבת אכילה אלא מחשבת הקטרה ובזה התחדש שאף אם חישב בלשון אכילה למזבח מועיל לפגל.

ובכתבי **הגרי"ז** במנחות [שם] כתב עוד כמה חילוקים בזה, **א.** שיטת רש"י במנחות [יא ב], שלדין אכילת מזבח די בקורט לבונה, ונמצא, שבמחשבת אכילת מזבח די בקורט שיש בזה קיום אכילת מזבח, ומה שאין כן אם יחשב על אכילת אש צריך מחשבה על כזית כי דין אכילה הוא בכזית. **ב.** מחשבה על שפיכת דם ונסכים שאין בהם אכילת אש אין ללמוד ממה שאכילת אש שמה אכילה ומועילה רק משום מחשבת אכילת מזבח. **ג.** בדין אכילת אש צריך שיחשב שישרף עד שיעשה דשן שבכך תמה אכילתו, ומה שאין כן באכילת מזבח די במה שהוקטר כולו שבזה כבר התקיים דין הקטרה [מנחת אברהם כאן בשמו].

13. בביאור הספק כתב בכתבי **הגרי"ז**, שהשאלה היא האם דין השיעור כזית במחשבת פיגול הוא שתהיה מחשבה בקרבן שיהא נאכל ממנו כזית חוץ לזמנו, ולכן אף במחשבה על אכילת שני בני אדם חל פיגול, כיון שחישב על כזית ממנו שיאכל חוץ לזמנו, או צריך שתהיה המחשבה על האדם האוכל, שיאכל כזית חוץ לזמנו, וכיון שאין אכילה בפחות מכזית, אין מחשבה זו מועילה על אכילת כזית בשני בני אדם, שאין כאן מעשה אכילה בכל אחד מהם.

והקשה, הרי מחשבה על אכילת כלבים ואכילת אש, שאינה נחשבת מעשה אכילה אלא רק שנאכל הקרבן, ומבואר בגמרא שמועילה, ומדוע לא תועיל מחשבת אכילת שני בני אדם, הגם שאין זה מעשה אכילה, שהרי מכל מקום יש כאן מחשבה על אכילת הקרבן. וביותר קשה, הרי מחשבת אכילת אש ודאי נחשבת שתי אכילות, כי אין אכילתה מעשה אחד אלא כל מקצת ומקצת הוא מעשה אכילה בפני עצמו, ובכל זאת מועילה מחשבה זו, והוא הדין במחשבת אכילת שני בני אדם!?

14. הקשו האחרונים [שפת אמת, כתבי הגרי"ז, קהלות יעקב], לכאורה ספק זה של אכילה ביותר מכדי אכילת פרס תלוי בספק הקודם של אכילה בשני בני אדם, שאם צריך מחשבה שיאכל כזית מהקרבן אין צריך שיהיה דווקא בכדי אכילת פרס ואם צריך מחשבת אכילה של האדם האוכל הרי שדווקא בכדי אכילת פרס שהוא מעשה אכילה מועילה המחשבה, וכיון שפשטה הגמרא שבשני בני אדם הרי זה פיגול הוא הדין בזה, ומדוע הסתפקה הגמרא בזה ולא עוד אלא שלא פשטה ספק זה!? ובאמת **הרמב"ם** [הלכות פסולי המוקדשין, פרק י"ד הלכה י'] שפסק שגם מחשבת אכילה ביותר מכדי אכילת פרס מפגלת, אולם בתוס' כאן [ד"ה הא לאכול] נראה שאלו שתי ספקות אשר אינן שייכות זו לזו. ובכתבי **הגרי"ז** העיר עוד, שבלשון הגמרא צדדי הספק של יותר מכדי אכילת פרס שונים מצדדי הספק של אכילה בשני בני אדם, שבאכילת שני בני

ומשמע כי **טעמא** שלא מצטרפים הוא משום שחישב **לאכול ולהקטיר. הא** אם יחשב **לאכול** כחצי זית **ולאכול** כחצי זית באופן שהוא **דומיא דלהקטיר, מצטרף** לפיגול.

והא הקטרה — ביותר מכדי אכילת פרס הוא. ואם כן, הוא הדין אכילה הדומה להקטרה, מדובר בה באופן שחישב לאכול כחצי זית ולשהות יותר מכדי אכילת פרס ולאכול עוד חצי זית. וכיצד זה פיגול? אלא בהכרח, שאף מחשבת אכילה ביותר מכדי אכילת פרס מפגלת.

ודוחה הגמרא: **דלמא** מה שנאמר במשנה "להקטיר". הכוונה היא להקטרה **בהיסק גדול,** השורף בפחות מכדי אכילת פרס.[15] ובאופן זה, כשחישב לאכול ולאכול מצטרף, אבל אם יחשב את שתי האכילות ביותר מכדי אכילת פרס, אין זה פיגול.[16]

אדם הנידון הוא אם בתר מחשבה אזלינן או בתר אוכלין, ואילו באכילה ביותר מכדי אכילת פרס הנדון הוא אם לאכילת גבוה מדמינן ליה או לאכילת הדיוט, ומבואר בזה שהוא נדון אחר, והדבר צריך ביאור.

ותירץ בכתבי הגרי"ז בדוחק, על פי מה שיש לחקור בדין כדי אכילת פרס, האם עיקר דין אכילה הוא בבת אחת אלא התחדשה הלכה שכל אכילה בכדי אכילת פרס מצטרפת, והיינו, שגם זה נחשב כבבת אחת, או שעיקר דין אכילה הוא אף ביותר מכדי אכילת פרס, אלא שהתחדש בדין שיעור אכילת פרס שאם יש הפסק יותר משיעור זה נחלקת האכילה ונמצא שיש כאן שתי אכילות של חצאי זיתים ולא אכילה אחת של כזית. והוכיח מהגמרא לקמן [ע א] שהביאה פסוק לחדש ששיעור אכילת כזית בנבלת עוף טהור הוא בכדי אכילת פרס, לפי שהיה מקום לומר, הואיל וטומאת נבלת עוף טהור בבית הבליעה חידוש הוא, אף ביותר משיעור זה היה מטמא. ומבואר שלולא שהתחדש שם דין של כדי אכילת פרס, היה השיעור אף ביותר מזה. והיינו שבדין כדי אכילת פרס התחדש שהוא מחלק את האכילה, וביותר מזה אין כאן אכילת כזית.

ולפי זה יש ליישב הסוגיא, שאמנם פשטה הגמרא בספק של אכילה בשני בני אדם שאין צריך מחשבת מעשה אכילה אלא די במה שיאכל כזית מהקרבן, אבל עדיין מסתפקת הגמרא, היות וביותר מכדי אכילת פרס אין כאן אכילת כזית אלא אכילת שני חצאי זיתים כיון ששיעור זה מחלק את האכילות, נמצא שלא חישב על כזית אלא על חצי זית. ומה שאין כן בחישב על שני בני אדם, היות ואין דין לחשב על האדם האוכל אלא רק שיהיה נאכל כזית מן הקרבן, ממילא לא חלה מחשבה זו של שני בני אדם, כיון שאין לאדם האוכל שום שייכות לענין פיגול.

וה**קהילות יעקב** תירץ, שאמנם אכילה ביותר מכדי אכילת פרס באופן שאוכל חצי זית בשיעור זמן של אכילת חצי זית ושוהה שיעור כדי אכילת פרס ואוכל עוד חצי זית אין בה חסרון והרי היא כאכילת זית בשני בני אדם שהיא דרך אכילה ורק חסר בה צירוף של כזית, אבל סוגייתנו עוסקת באופן שמושך אכילת הכזית בשיעור של יותר מכדי אכילת פרס באופן שאוכל כל משהו ומשהו בפני עצמו, ובזה יש חסרון שאין דרך אכילה בכך וגרע מאכילת כזית בשני בני אדם שהיא דרך אכילה, ולכך הסתפקה הגמרא בזה האם אכילה ממושכת כזו מועילה כי לאכילת גבוה מדמינן ליה או שצריך להיות כדרך אכילת הדיוט.

אולם השפת אמת כתב, שבאמת אין חילוק בין יותר מכדי אכילת פרס לאכילת שני בני אדם, ורבא שהסתפק ביותר מכדי אכילת פרס, לא ידע שכבר הסתפק רב אשי באכילת שני בני אדם, ולכך הסתפק ביותר מכדי אכילת פרס והוא הדין לאכילת שני בני אדם.

15. בכתבי **הגרי"ז** הוכיח מדברי הגמרא שאמרה "דילמא בהיסק גדול" שמחשבת פיגול בהקטרה צריכה להיות על הקטרה גמורה חוץ לזמנו עד שישרף ולא די במה שיחשב שימשול האור במקצתו או שיצת האור ברובו, והגם שדין הקטרה עצמו מתקיים בזה מכל מקום לענין מחשבת פיגול יש לו לחשב שישרף לגמרי, כי אם היה די במחשבה על שימשול האור במקצתו או שיצת ברובו הרי מצינו הקטרה בתוך כדי אכילת פרס אף בהיסק קטן שהרי ודאי שאין צריך יותר משיעור זה למשילת האור ברובו ולמה לגמרא להעמיד דווקא בהיסק גדול, אלא בהכרח שצריך מחשבה על שריפת כולו, והביאור בזה, כי מה שמועיל משילת האור במקצתו אין זה משום שיש כאן הקטרה בפועל אלא שלדין הקטרה די בזה, ואם כן זה שייך רק בהקטרה כשירה שנאמר בה דין זה אבל הקטרה פסולה שלא נאמר בה דין זה הרי אין היא הקטרה אלא אם כן בפועל יהיה בה הקטרה והקטרה בפועל אינה אלא בשריפת כולו, ולכן מחשבת פיגול שהיא מחשבה על הקטרה פסולה צריכה להיות על שריפת כולו, והגם שהדין בהקטרה חוץ לזמנה הוא שאם עלו לא רדו ואם כן נחשבת הקטרה כשירה, מכל מקום דין מחשבה הפוסלת אינו שיחשוב שתהיה הקטרה כשירה חוץ לזמנו אלא מה שמחשב על הקטרה חוץ לזמנה בפסול שלא יהיה לה דין הקטרה זו היא מחשבה הפוסלת, ולכן אמנם בפועל תהיה זו הקטרה כשירה אבל במחשבתו חישב על הקטרה פסולה.

עוד ביאר, שכל מה שמועיל הוצת האור ברובו היינו רק כלפי הכשר הקרבן, אבל כלפי עצם הדבר המוקטר אין נחשבת הקטרה עד שישרף, ולכן פיגול שהוא על הדבר המוקטר צריך להיות על שריפת כולו כדין הקטרה.

16. בגמרא לא נפשט ספק זה של מחשבת אכילה ביותר מכדי אכילת פרס, אולם **הרמב"ם** [הלכות פסולי המוקדשין יד י] פסק שאף אכילה זו מצטרפת ופסול הקרבן. וכתב שם **הכסף משנה** שהוציא הרמב"ם דבר זה ממה שהוכיח אביי בדיוק המשנה ומה שדחתה הגמרא "דלמא בהיסק גדול" דחיה בעלמא היא ופשטות המשנה היא כפי שהוכיח אביי [ובחזו"א

שנינו במשנה: חשב **לאכול כחצי זית ולהקטיר כחצי זית**, הרי זה **כשר**.

ומדייקת הגמרא: **טעמא** שחישב **לאכול ולהקטיר**, רק באופן זה הוא כשר, משום שאין אכילה והקטרה מצטרפים. **הא** אם חישב **לאכול ולאכול** אפילו **דבר שאין דרכו לאכול**, כגון אימורים, שהרי עליהם דיברה המשנה בדין של להקטיר, **מצטרף**.

ואם כן, קשה, **הא קתני רישא** שאם חישב **לאכול דבר שדרכו לאכול** הרי זה פיגול. ומשמע כי רק **את שדרכו לאכול**, **אין**, דווקא באופן זה הוא פיגול, אבל אם חישב לאכול דבר **שאין דרכו** לאכול, **לא**. והיינו משום שאין מחשבים מאכילת מזבח לאכילת אדם!?

ומתרצינן: **אמר רבי ירמיה: הא**, סיפא זו, **מני? — רבי אליעזר היא, דאמר מחשבין** מדבר הראוי **לאכילת אדם** לעשותו **לאכילת מזבח**. דהיינו להקטירו חוץ לזמנו או חוץ למקומו, והרי זה נפסל בכך, **וכן מחשבין** מדבר הראוי **לאכילת מזבח**, שהוא דבר הראוי להקטרה, **לאכילת אדם**, שיאכלנו חוץ לזמנו או חוץ למקומו, והרי זה פסול.

דתנן, השוחט את הזבח במחשבה **לאכול** חוץ לזמנו או חוץ למקומו **דבר שאין דרכו לאכול**, או שחישב **ולהקטיר** חוץ לזמנו או חוץ למקומו **דבר שאין דרכו להקטיר — כשר!** כיון שחשב לאכול או להקטיר דבר שאינו עומד לאכילה או להקטרה אין זו מחשבה הפוסלת. **ורבי אליעזר פוסל**, ואף באופן זה נחשב מחשבה הפוסלת.

אביי אמר: אין הכרח להעמיד את הסיפא כרבי אליעזר, אלא **אפילו תימא רבנן** היא, **ולא תימא** לדייק מהסיפא **הא לאכול ולאכול דבר שאין דרכו לאכול** שמצטרף כרבי אליעזר, **אלא אימא** לדייק כך: דווקא אכילה והקטרה אינן מצטרפות, **הא לאכול ולאכול דבר שדרכו לאכול**, מצטרף, אף על גב שחישב לחצאים.

ושמא תאמר, אם הסיפא סוברת כרבנן **מאי קא משמע לן** דבר שלא שמענו קודם? והרי **אי דבר שדרכו לאכול קא משמע לן** שמחשבות לחצאין מצטרפות, כבר **מרישא שמעת מינה** דבר זה, שהרי נאמר בה **כחצי זית בחוץ כחצי זית למחר פסול**. **ואי** באה הסיפא להשמיענו שחישב **לאכול ולהקטיר** אין מחשבת אכילה והקטרה מצטרפות, הרי **מדיוקא דרישא שמעת מינה** דבר זה, שהרי יש לדייק מהרישא שדווקא **לאכול דבר שדרכו לאכול, אין**, הרי זו מחשבה, אבל אם חשב על דבר **שאין דרכו לאכול, לא**, אין זו מחשבה. ונמצא, שאם חישב לאכול חצי זית בשר וחצי זית אימורים אין מצטרפות שתי המחשבות. ואם כן, **השתא, ומה לאכול ולאכול דבר שאין דרכו לאכול** שנינו ברישא ש**לא מצטרף, לאכול ולהקטיר מיבעי** שלא מצטרף, וממילא אי אפשר לומר שאת זה באה הסיפא ללמדנו, ובהכרח באה להשמיענו דיוק זה שאם חישב לאכול ולאכול דבר שאין דרכו לאכול מצטרף, וכרבי אליעזר.

תשובתך, **לאכול ולהקטיר איצטריך** הסיפא להשמיענו, ולא היינו מדייקים זאת מהרישא, כי **סלקא דעתך אמינא, התם**, ברישא, שחשב לאכול דבר שאין דרכו לאכול, **הוא דלאו כי אורחיה קא מחשב**, לכן אין זו מחשבה. **אבל הכא** בסיפא, שחשב לאכול ולהקטיר, **דבהאי** במחשבת אכילה **כי אורחיה** שחישב בה על דבר שדרכו לאכול **ובהאי** במחשבת הקטרה **כי אורחיה**, שחישב בה על דבר שדרכו להקטיר, **אימא ליצטרף** ויהיה זה פיגול, **קא משמע לן** הסיפא שאף בזה אין מצטרף.

הדרן עלך כל הזבחים שקבלו דמן

כתב כי נראה שלא היה בגירסת הרמב"ם דיחוי הגמרא "דלמא בהסק גדול"].

ותמה **השפת אמת**, שהרי ודאי דחיה גמורה היא כיון שסתם אש המערכה בודאי אוכלת כזית בפחות מכדי אכילת פרס וזהו שמדוייק מהמשנה שכזית וכזית כעין הקטרה מצטרף משום שסתם הקטרה היא בפחות מכדי אכילת פרס!? ולכך כתב, שהרמב"ם לא גרס כלל בדברי הגמרא "והא הקטרה יותר מכדי אכילת פרס", ולמד בדברי אביי שהוכיח ממה שמבואר במשנה ששתי אכילות מצטרפות והינו בשני בני אדם [וכפי שפשטה הגמרא לעיל על חישב לאכול כזית בשני בני אדם], ואם כן כל שכן שאכילת אדם אחד ביותר מכדי אכילת פרס מצטרפת, ורבא שהסתפק בדבר זה היינו משום שלא ידע מספיקו של רב אשי בשני בני אדם, ולכך הסתפק ביותר מכדי אכילת פרס, והוא הדין בשני בני אדם.

פרק כל הפסולין

מתניתין

לא-ב במשנה הראשונה של הפרק מתבאר שבכל ארבעת עבודות הדם [שחיטה, קבלה, הולכה, וזריקה] שנעשו בפסלות או שנעשו על ידי אנשים הפסולים לעבודה, יש לפעמים צד של כשרות, ולפעמים יש אפשרות של תיקון.
החלק הראשון של המשנה עוסק בעבודת **השחיטה**, שיש בה צד של כשרות באנשים הפסולים לעבודה:

כל האנשים **הפסולין** לעבודות הקרבן, **ששחטו** את הזבח, **שחיטתן כשירה**, לפי **שהשחיטה כשירה** אפילו **בזרים**,[1] **ובנשים**,[2] **ובעבדים**, **ובטמאים**.[3]

ולא רק בקדשים קלים כשירה שחיטתם של הפסולים לעבודה, אלא **אפילו בקדשי קדשים. ובלבד שלא יהיו טמאים נוגעים בבשר** הזבח בעת השחיטה, כדי שלא

---

1. כתב רש״י לקמן [קג א], שלפי השיטה הסוברת שעולה הבאה ממותר אשם דינה כנדבת יחיד, הרי הבעלים עצמו מביאה, והוא סומך עליה, ושוחטה. וכתב שם **השפת אמת**, שמשמע מלשון רש״י, שבעל הקרבן זוכה לשחוט קרבנו. וכן מסתבר, כי מאחר ושחיטה כשירה בזר, הרי שמצווה בו יותר מבשלוחו.

ו**בשער המלך** [הלכות ביאת מקדש, ו י] דייק מדברי רש״י ביבמות [לג ב], על דברי הגמרא האומרת, זר ששימש בעבודה במקדש בשבת חייב הן משום זרות, והן משום שבת. ושואלת הגמרא, אם מדובר בזר ששחט בשבת, מדוע חייב, הרי שחיטה כשירה בזר? וביאר רש״י, כיון ששחיטה כשירה בזר אין כאן משום זרות. ומשמע מדבריו, שכל הקושיה היא רק על חיובו מדין זרות, אבל משום שבת יש לחייבו, אף על פי שזר כשר לשחוט קרבן. וביאר **בית הלוי** [חלק ב סימן ט], כיון שאין הזר מצווה על העבודה במקדש, הרי לגביו לא ניתנה שבת להידחות אפילו בשחיטה של קרבן שהוא כשר בה, אלא רק הכהן המצווה בעבודת המקדש דוחה שחיטתו את השבת.

2. כתבו התוס׳ בחולין [ב ב], שהחידוש בכך שנשים כשרות לשחיטה, הוא משום שבשאר עבודות הן פסולות, אפילו אם הן כהנות. וכתב **המנחת אברהם**, שמבואר בדברי התוס׳, שפסול נשים כהנות לעבודה אינו מטעם פסול זר, כי אם כל פסולן הוא מצד זרות, הרי אין חידוש בנשים שכשרות לשחיטה יותר מזרים, אלא בהכרח, הוא פסול מיוחד בנשים, והוא נלמד ממיעוט, שאמרה תורה ״בני אהרן״ ולא בנות אהרן, וכמבואר בקידושין [לו]. ולזה חידשה המשנה, שבכל זאת, לעבודת השחיטה הן כשרות. אולם הרמב״ם [הלכות ביאת מקדש, ט ה] כתב: זר שעבד במקדש חייב מיתה. ואי זהו זר? כל שאינו מזרע אהרן הזכרים, שנאמר ״בני אהרן״, ולא בנות אהרן. ומבואר בדבריו, שכל מי שאינו מזרע אהרן הזכרים, הרי הוא כזר, ולפיו פסול נשים לעבודה [חוץ משחיטה] הוא מדין זר.

3. לגבי השחיטה ששוחט אדם טמא, מדובר בה באופן שאינו מטמא את הקרבן ופוסלו בכך. והיינו, שהמשנה מדברת בשוחט שנטמא בשרץ,

יטמאוהו ויפסלוהו. ומשום כך צריך הטמא לשחוט בסכין ארוכה, כדי למנוע את נגיעתו בקרבן.[4]

וכיון שכל הפסולין כשרים לשחיטה, **לפיכך,** הרי **הן פוסלין** את הקרבן **במחשבה** של פיגול [אם חישבו בה לאכול את הקרבן חוץ לזמנו או חוץ למקומו], וחל על הקרבן דין פיגול.[5] כי מאחר וראויים הם לעבודה, הרי מחשבתם היא "מחשבת עבודה". אך בשאר העבודות, שאין הפסולים כשרים לעבוד בהן, אם עבדו בהן וחישבו מחשבת פסול

שאדם זה אינו מטמא כלים, ולכן אין הסכין ששוחט בה נטמאת בנגיעתו בה. או שמדובר באופן שהיה השוחט טמא מת [המטמא כלים], אך הוא שחט בסכין שהיא כלי אבן, העשויה מ"קרומית של קנה", שאין הסכין הזאת מקבלת טומאה.

4. הקשו התוס' [בד"ה ובטמאים], הרי טמא מת אינו רשאי, מדרבנן, להיכנס אפילו למקום ה"חיל", שהוא לפנים מחומת הר הבית, ואורכו עשר אמות, והוא קודם לעזרת הנשים שאורכה עוד מאה ושלושים וחמש אמה. וכמו כן, טמא שרץ אינו רשאי להיכנס לעזרת נשים. וכיצד יתכן שתהיה סכין ארוכה כל כך שישחטו בה? ותירצו, באופן שנטמא בעזרת הנשים, לא החמירו רבנן עליו, ואינו צריך לצאת, ומשנתנו עוסקת באופן זה. אמנם, בקדשי קדשים הנשחטים בצפון, צריך שתהיה סכין ארוכה עשרים ושתים אמה, כיון שאין פתח בצפון העזרה. ומה שאמרה הגמרא שאין לטמא לשחוט לכתחילה שמא יגע בבשר, היינו בקדשים קלים, אבל בקדשי קדשים אין לחוש לזה, כיון שצריך לשחוט בסכין מאד ארוכה, ובודאי לא יגע בבשר. עוד תירצו, שיכול לשחוט דרך גגין ועליות שלא נתקדשו.

5. בגירסת רש"י שלפנינו לא פירש באיזו מחשבה מדובר. אולם **הב"ח** גרס "שחטוהו במחשבה חוץ לזמנו וחוץ למקומו". ולכאורה נראה [ממה שלא חילק בין מחשבת אכילה חוץ לזמנו או מקומו לבין מחשבת זריקת הדם חוץ לזמנו או מקומו], שאף באופן שחישב הזר על זריקה חוץ לזמנה, הרי זה פיגול. כי אף על פי שאין הזר שייך בעבודת הזריקה, מכל מקום, מועילה מחשבתו בשעת שחיטה על הזריקה לפגל בה. וכן כתב **המקדש דוד** [סימן לג א ד"ה ובאופן], שזר המחשב בעת השחיטה שיזרק הדם חוץ לזמנו, פיגל.

והשיטה מקובצת במנחות [ה ב], הביא את דברי **הרגמ"ה**, המבאר את דברי הגמרא שם, שאין מחשבה מועילה אלא במי שראוי לעבודה, שאם שחט ישראל או אחד מן הפסולין וחשב עליו לפגל, לא פסלוה במחשבה. ו**באחיעזר** [סימן כט ה] תמה על כך, שהרי מפורש במשנתנו שכל הכשרים לשחיטה פוסלים במחשבה!? ולכך כתב, שנראה וודאי, שאם חישב הזר לאוכלו חוץ לזמנו, נפסל הקרבן בכך. אבל אם חישב בעת השחיטה, על מנת שהוא עצמו יזרוק את הדם חוץ לזמנו, לא פסלו, כי מאחר וזריקת הזר אינה מתירה את הבשר באכילה, שהרי זריקתו פסולה, הרי שאין מחשבתו על זריקה כזו פוסלת, כי זריקה שאינה מתרת את הבשר באכילה, אינה מביאה את הקרבן לידי פיגול.

ובאופן שחישב הזר בשעת שחיטה שהכהן יזרוק את הדם חוץ לזמנו, כתב **טהרת הקדש** [לעיל כו ב], שלפי המבואר בגמרא לקמן [לו א], לגבי חישב שיאכלוהו ערלים, שאין מחשבתו מועילה לפסול, כי אין מחשבה מועילה בדבר התלוי באחרים, הוא הדין בזה,

בעת העבודה, לא נתפגל הקרבן בכך, כי רק עבודה בהכשר מפגלת.

לב-א **בחלק השני,** מבארת המשנה כמה אופנים שבהם ניתן להכשיר את הפסול שנעשה בעבודת **הקבלה**:

א. וכולן, כל הפסולים לעבודה, **שקיבלו את הדם,** אפילו קיבלוהו במחשבת פסול, שקיבלוהו במחשבה על מנת לאכול את בשר הקרבן או להקטיר את אימוריו **חוץ לזמנו, וחוץ למקומו** — לא נתפגל הקרבן מחמת מחשבתם, שהרי הם אינם כשרים לעבודה של קבלת הדם, ואין הקרבן יכול להקבע בפיגול אלא אם הוא נעשה במחשבת פיגול של אנשים הכשרים לעבודתו. ומשום כך, **אם יש דם הנפש,** שנשאר דם הממשיך ויוצא מגוף הבהמה, **יחזור** כהן **הכשר** לעבודה, **ויקבל** את הדם הנותר היוצא מצואר הבהמה, וימשיך הכהן הכשר הלאה בשאר עבודות הקרבן.[1] אך אם כהן כשר יחשב מחשבת פיגול בעת קבלת הדם, נתפגל הקרבן במחשבתו, ולא יועיל לחזור ולקבל את שאר הדם במחשבה כשרה, כי הקרבן כבר נפסל.

ב. קיבל הכהן **הכשר** לעבודה את הדם, **ונתן** את הדם **למי שפסול** לעבודה [ונתינה זאת נחשבת כהולכת הדם], לא נפסל הדם והקרבן בהולכת הפסול, אלא יש אפשרות לתקן את ההולכה: **יחזיר** הפסול את הדם **לכהן הכשר,** וימשיך הכהן הכשר בעבודותיו.[2]

בחלק השלישי מבארת המשנה את האפשרויות להכשיר פסול שנעשה בעבודת **ההולכה**:

א. קיבל הכהן הכשר את הדם **בימינו,** ביד ימינו [כפי ששנינו לעיל טו ב, שקבלה בשמאל פסולה], **ונתן** את הדם **לשמאלו,** לידו השמאלית — **יחזיר לימינו,** וימשיך בעבודותיו.

ב. קיבל את הדם **בכלי קדש, ונתן** את הדם **לכלי חול** — **יחזיר לכלי קדש**. והדם כשר, וימשיך בעבודותיו.

ג. נשפך הדם לאחר שנתקבל בכלי קדש **מן הכלי על הרצפה, ואספו, כשר**[3] הדם להולכה

שלא תועיל מחשבת הזר על זריקת הכהן, כיון שהכהן הזורק לא ישמע לו לזרוק חוץ לזמנו. ומכל מקום כתב, שיתכן להעמיד המשנה דווקא במחשבת שלא לשמו, שבזה אף הזר פוסל במחשבה.

1. **באבי עזרי** [תליתאה, הלכות ביאת מקדש, א׳ הלכה ז׳] הוכיח מדין זה שיחזור הכשר ויקבל, שאין עבודת הפסולין הללו פוסלת, אלא החסרון הוא בכך שלא נעשתה העבודה בהכשר, כי אינה כשרה אלא בכשרים לעבודה. כי אם נאמר שעבודתם פוסלת, לא יועיל מה שיחזור הכשר ויקבל, כיון שכבר חל הפסול.

2. לעיל יד ב מבואר בגמרא שאם הולכה שלא נעשתה ברגל אלא בהושטה בלבד נחשבת הולכה, אין צריך הפסול להחזיר לכשר, כיון שבהושטת הכשר לפסול נתקיימה כבר עבודת ההולכה בכשרות. אלא כוונת המשנה לומר, שיחזור הכשר לצד המזבח, ויטול את הדם מיד הפסול.

3. מדייק **השפת אמת,** ממה שכתבה המשנה ״כשר״ ולא כתבה ״יאספנו״ [כפי שכתבה בדין

ולזריקה על גבי המזבח, משום שכבר נתקדש הדם,[4] ואין הרצפה פוסלתו אלא אם נשפך הדם ישר מצואר הבהמה על הריצפה, קודם קבלה.[5]

ומסיימת המשנה **בחלק הרביעי,** באופן שאפשר להכשיר עבודת פסול שנעשתה **בעבודת הזריקה.**

נתנו [הפסול לעבודה] את דם הקרבן **על גבי הכבש,** שאינו מקום מתן דמים, או שנתנו הפסול לעבודה את הדם **שלא כנגד היסוד,** או **נתן את** הדמים **הניתנין למטה** מחוט הסיקרא **למעלן,** [או] **ואת הניתנין למעלן** מחוט הסיקרא נתן **למטה.** [או] **ואת הניתנין בפנים** ההיכל נתן **בחוץ,** על גבי מזבח החיצון, [או] **ואת הניתנין בחוץ** נתן **בפנים.**

בכל אלו לא עלתה לו זריקה. אך לא נפסל הקרבן בכך.[6] ולכן, **אם יש דם הנפש** עוד בבהמה, **יחזור הכשר ויקבל** את הדם הנותר, וימשיך בעבודותיו.[7]

נתן לשמאלו שיחזירנו לימינו], משמע שלכתחילה לא יאספנו, ורק בדיעבד, אם אספו, כשר. וכתב, שהיה מקום לומר שהטעם הוא משום שאין זה דרך כבוד לאוספו מהרצפה, אלא ישחוט בהמה אחרת. אולם הביא את דברי התוס׳ לקמן [לד ב] הסוברים שיש מצוה לאסוף את הדם. וכתב לחלק, שכוונת התוס׳ היא רק באופן שנשפך כל הדם. אבל אם נשאר עוד דם בכלי, לא יאסוף לכתחילה. ולפי זה נמצא, שמשנתנו האומרת לשון שיאספנו בדיעבד, עוסקת באופן שלא נשפך כולו. אלא שהקשה, כיצד יועיל שיאספנו, הרי בשעה שנשפך הדם לרצפה הוא נדחה מזריקה, וחל בו דין דיחוי, שאינו חוזר ונראה. ואמנם בגמרא לקמן מבואר כי במקום שבידו לתקן הדבר אינו נעשה דחוי. אבל כתבו שם התוס׳, שזהו רק במקום שיש מצווה לבטל הדיחוי, ואם כן, במקום שנשפך מקצת הדם, שאין מצווה לאוספו, הרי הוא נעשה דחוי. ותירץ, יתכן שלא נעשה הדם דחוי אלא אם נשפך כולו. אבל כשנשפך מקצתו לא נעשה מקצת זה דחוי.

4. בביאור דין זה, כתב **האבי עזרי** [תניינא סוטה ד יב], שעיקר דין הדם בכלי, הוא שיתקבל בו, שבכך מתקדש הדם, ושיעשו בו ארבע עבודותיו. ואם רק נתקבל בכלי ונעשו בו כל עבודותיו כדין, לא איכפת לנו במה שנשפך בינתיים ולא היה בכלי. אבל אין דין שיהיה זה כל הזמן דם הפר. ואף אם הוא מן הרצפה, כיון שכבר נתקדש בקבלתו מן הפר, הרי הוא כשר.

5. **המקדש דוד** [סימן ז ד] מסתפק, אם נשפך הדם [ואבד] לאחר שכבר נתן מתנה אחת על המזבח, האם יכול לקבל שוב דם הנפש ולתת את שאר המתנות, או שמא מאחר וכבר כיפר במתנה אחת, שוב לא יכול לקבל את יתר הדם, כיון שאין קבלה לאחר זריקה. **והשפת אמת** [לעיל כו ב] כתב, שאין מועיל לקבל אחר שכבר נתכפר במתנה אחת.

6. אם נאמר ש״זריקה שלא במקומה״ דינה כזריקה במקומה [כמבואר לעיל כו ב], הרי כאן, שנעשית זריקת הדם על ידי מי שפסול לעבודה, היא אינה נותנת דין ״שיריים״ לדם הנותר, אלא עדיין ראוי הוא הדם הנותר לזריקה. ואם זריקה שלא במקומה אינה נחשבת כזריקה במקומה, הרי אין לדם הנותר דין ״שיריים״, וראוי הוא לעבודה. עיין רש״י, ויבואר בגמרא.

7. דין זה כאמור, הוא דווקא בזריקת פסול, אבל

גמרא

שנינו במשנה, בחלק הראשון: כל הפסולין ששחטו, שחיטתן כשירה.

ומדייקת הגמרא: ממה שנאמר "**שחטו**" ולא נאמר "כל הפסולים שוחטין", משמע כי רק **דיעבד, אין. אבל לכתחילה, לא** ישחטו הפסולים.

ורמינהו סתירה לכך ממה ששנינו במסכת יומא [כז א], ובתורת כהנים:

דתניא, כיון שאמרה תורה בעבודת השחיטה "**ושחט** את בן הבקר", ולא אמרה "ושחט הכהן", משמע שעבודת **שחיטה בזר, כשרה.** ומכאן גם למדנו **שהשחיטה כשרה בזרים, ובנשים, ובעבדים, ובטמאים.** ולא רק בקדשים קלים, אלא **אפילו בקדשי קדשים.**

שמא תאמר, **או אינו** כשר לשחוט **אלא בכהנים?**

תשובתך, **אמרת: וכי מאין באתה** לומר שצריכה השחיטה להיות דוקא בכהן? והרי לא הוזכר בשחיטה "כהן", ולכן אפילו זר כשר בה!

שמא תאמר עוד, שיש לדון: **מכלל שנאמר** "**ואתה ובניך אתך תשמרו את כהונתכם לכל דבר המזבח**", והיינו ש"כל דבר המזבח" מחייב כהונה, היה מקום לומר, **יכול, אף בשחיטה** צריך דווקא כהן?

תשובתך, **תלמוד לומר** "**ושחט את בן הבקר לפני ה', והקריבו** בני אהרן הכהנים את הדם אליו". ממה שנאמר "כהן" בקבלה ולא בשחיטה, למדנו כי רק **מקבלה ואילך** היא **מצות כהונה,** ולא קודם לכן. ובכך **לימד** הכתוב **על השחיטה שכשרה בכל אדם.** עד כאן לשון הברייתא.

ומשמע מהברייתא הזאת שלימד הכתוב שהשחיטה כשרה לכתחילה[8] בכל אדם, ואפילו בזר. ואילו מלשון משנתנו דייקנו שהפסולים, ובכללם הזר, כשרים רק בדיעבד!?

ומתרצינן: גם התנא של המשנה סובר, כי **הוא הדין דאפילו לכתחילה נמי** רשאי הזר לשחוט. אלא, **ומשום דקא בעי התנא למיתנא,** לשנות במשנה גם כן את דין **הטמאים,** ששחיטתם כשרה, **דלכתחילה** דינם הוא **שלא** ישחטו משום **גזירה שמא יגעו בבשר** הקרבן ויטמאוהו. לכן **תנא** לשון "**ששחטו**", בלשון דיעבד.

זריקת כשר באופנים אלו נתבארה לעיל במשנה [כו א], ובגמרא שם.

8. הקשה **השפת אמת,** הרי גם במשנה נאמר לשון "ששחיטה כשרה", על אף שזהו רק בדיעבד, כפי שדייקה הגמרא מלשון "שחטו". ואם כן, מנין לה לגמרא שלשון "ששחיטה כשרה" האמור בברייתא הוא לכתחילה? ותירץ, רק במשנה, שנאמר בה לשון "שחטו", הרי בסתם יש לפרש את לשון "כשרה" שהוא לכתחילה. עוד תירץ, שעיקר קושיית הגמרא היא, מאחר ולמדנו מן הפסוק ששחיטה כשרה בטמאים, מנין לרבנן לפוסלה לכתחילה.

ומקשינן: **וכי טמא** ששחט **בדיעבד, שפיר דמי?** וכי שחיטתו כשרה!?

ורמינהו סתירה לכך מהא דתניא: נאמר בפרשת עולה [ויקרא א] "**וסמך** ידו על ראש העולה", ונאמר בסמוך לו "**ושחט** את בן הבקר לפני ה'" הקיש בכך הכתוב סמיכה לשחיטה, ללמדך, **מה סמיכה** אינה נעשית אלא **בטהורים** [כפי שיתבאר בהמשך], **אף שחיטה** אינה כשרה אלא **בטהורים**!?

ומתרצינן: אין זה היקש, שהרי דין זה שאין סמיכה נעשית בטמאים, אינו משום שהתמעטו הטמאים מסמיכה, אלא משום שאין באפשרותם להכנס לעזרה ולסמוך. ולכן, היקש זה, הבא לאסור טמאים מלשחוט, בהכרח שהוא רק אסמכתא **מדרבנן**, לגזירה שגזרו חכמים שהטמא לא ישחוט שמא יגע בבשר הקרבן ויפסלהו.

ומקשינן: **מאי שנא סמיכה**, שאמרת כי אף ללא גזרת חכמים שמא יגעו בבשר אין סומכים אלא הטהורים ולא הטמאים, משום שלמדת זאת ממה **דכתיב** בשחיטה "**לפני ה'**", והיינו בפנים העזרה, ומאחר והדין הוא לשחוט תיכף לאחר הסמיכה, לכן אין לעשות את הסמיכה בחוץ והשחיטה בפנים, אלא אף הסמיכה דינה להיעשות בפנים, "לפני ה'".[9] וכיון שהטמאים אסורים להיכנס לפנים, אין הם יכולים לסמוך.

שחיטה נמי, הרי **הכתיב** בה עצמה "**לפני ה'**"! וכיון שאין הטמאים רשאים להכנס לשחוט ולקיים את מצות התורה לשחוט את הקרבן לפני ה', הרי הם התמעטו משחיטה מן התורה, ומדוע הוצרכו חכמים לאסור שחיטתם משום גזרה?

ומתרצינן: לא התמעטו הטמאים משחיטה מן התורה לגמרי, כי **אפשר** לו לטמא לעמוד מחוץ למקדש, ולשחוט את הקרבן העומד בפנים, על ידי **דעביד סכין ארוכה, ושחיט** בה הטמא מבחוץ. ונחשבת שחיטה זו שהיא "לפני ה'" על אף שהשוחט עומד בחוץ, כיון שהקרבן הנשחט עומד בפנים, ולכך הוצרכו חכמים לגזור שלא יעשה כן.

ומקשינן: **סמיכה נמי**, מדוע אין הטמאים סומכים, והרי **אפשר** להם לסמוך מבחוץ על ידי **דמעייל** הטמא **ידיה**, שמכניס את ידיו בלבד לתוך העזרה, **וסמיך** על הקרבן העומד בפנים!?

ומתרצינן: **קסבר** תנא זה כי **ביאה** למקדש **במקצת** הגוף, **שמה ביאה**. ולכן אסור לאדם טמא להכניס אפילו רק את ידיו בלבד,

---

9. רש"י ביאר, שדין סמיכה "לפני ה'", הוא משום שצריך להיות תיכף לסמיכה שחיטה. אך בתוס' [ד"ה מאי שנא] כתבו, שיש ללמוד דין הסמיכה לפני ה' ממה שנאמר בעולה "יקריב אותו לפני ה' וסמך ידו". ועיין בדבריהם שרש"י עצמו מסתמך לקמן על דברי הכתוב בפר כהן משיח "לפני ה' וסמך". וכתב **הליקוטי הלכות**, שלדברי התוס', דין הסמיכה לפני ה' מעכב אף בדיעבד, כיון שהוא דין בסמיכה שצריכה להיות לפני ה'. אבל לרש"י, הסובר שלא נאמר דין לפני ה' בסמיכה, וכל ענינו הוא שעל ידי כן יתאפשר לשחוט תיכף ומיד לאחר הסמיכה, הרי שאין זה מעכב, ובדיעבד אם שחטו לאחר שסמך עליו בחוץ כשר. אבל אם סמך בחוץ, הרי לכתחילה, קודם שחיטה יש לחזור ולסמוך לפני ה' בפנים. כיון שדין תיכף לסמיכה שחיטה הינו

משום איסור ביאת מקדש בטומאה.

רב חסדא מתני איפכא, היה שונה היקש זה של סמיכה לשחיטה באופן הפוך, שכך יש ללמוד ממנו: נאמר "**וסמך** לפני ה'",[10] ונאמר "**ושחט** לפני ה'". ומלמד הכתוב: **מה שחיטה בטהורין,** שהרי טמא אינו יכול להיכנס למקדש לשחוט, **אף סמיכה בטהורין** בלבד, ואין מוציאים את הקרבן חוץ לעזרה בכדי שיסמכו הטמאים מבחוץ.

ומקשינן: **מאי שנא שחיטה** שאינה אלא בטהורים משום **דכתיב** בה "**לפני ה'**", **סמיכה נמי כתיב** בה "**לפני ה'**", ומדוע הוצרכנו לאוסרה מכח ההיקש לשחיטה? לב-ב

ומתרצינן: אלמלא אסרנו את הסמיכה בטמאים מכח ההיקש, היה **אפשר** לו לטמא לסמוך על ידי **דמעייל ידיה** בלבד לפנים העזרה, **וסמיך.** ובא היקש זה למעט את הטמא מסמיכה אפילו באופן זה.

ומקשינן: **שחיטה נמי,** מנין שאינה נעשית על ידי טמאים, הרי **אפשר** לה להיעשות על ידי **דעביד סכין ארוכה, ושחיט** בה הטמא כאשר הוא עומד בחוץ והקרבן בפנים!?[11]

ומתרצינן: **הא מני שמעון התימני היא,** הסובר שאין הטמא יכול לעמוד בחוץ ולשחוט באמצעות סכין ארוכה, **דתניא:** נאמר "**ושחט את בן הבקר לפני ה'**" דווקא בן הבקר צריך להיות לפני ה' בעת השחיטה **ולא** צריך **השוחט** להיות **לפני ה',** אלא רשאי השוחט לעמוד חוץ לעזרה, ולשחוט את הקרבן באמצעות סכין ארוכה, דברי חכמים. **שמעון התימני אומר: מנין** שצריך **שיהיו ידיו של שוחט** נמצאות **לפנים מן** הקרבן **הנשחט,** ולא שיהיה הקרבן בפנים וידי השוחט בחוץ? **תלמוד לומר** "**ושחט את בן הבקר לפני ה'**", ודורשים כך: **שוחט את בן הבקר** צריך **שיהא** עומד **לפני ה'.**[12]

אמר עולא אמר ריש לקיש: טמא שהכניס ידו לפנים העזרה **לוקה** משום ביאת מקדש

מדאורייתא, אלא שאינו מעכב.

10. עיין בהערה לעיל היכן אמר הכתוב בסמיכה שצריך לעשותה "לפני ה'".

11. הקשה **הקרן אורה:** מאחר וכעת סוברת הגמרא שביאה במקצת לא שמה ביאה, שהרי אמרה הגמרא שאלמלא הפסוק היה אפשר להכניס ידיו ולסמוך, אם כן קשה, מדוע לה לגמרא להקשות על שחיטה שתיעשה באמצעות סכין ארוכה, והרי היה לה להקשות שיכול לשחוט על ידי הכנסת ידו!? וכתב, שבגמרא [תחילת מסכת חולין] משמע שדין סכין ארוכה הוא משום שהשוחט בסכין סתם, קרוב לודאי שיגע בבשר.

12. כן גרס רש"י. **והשיטה מקובצת** גרס "שיהא שוחט ובן הבקר לפני ה'". וכתב **הגרי"ז** [לעיל יד ב], שסובר רש"י, שדין זה שיהיה השוחט בעזרה, אינו משום קדושת העזרה, אלא ענינו בזה שצריך להיות שוחט לפני ה'. ובזה יישב את קושיית התוס' שם, שנמצא לדברי שמעון התימני, ששחיטה הינה עבודה, ולא כדברי רש"י שם! ולדבריו יש ליישב, שהרי אין דין השוחט לעמוד בעזרה משום קדושתה, כפי הנדרש בעת העבודה, אלא הוא דין עמידה לפני ה'. אולם השיטה מקובצת סובר, שאף דין עמידת השוחט בעזרה, בהוא משום קדושתה, שהרי השווה את דין עמידתו בעזרה לדין עמידת בן הבקר, ובן הבקר דינו להישחט בעזרה משום

בטומאה, **שנאמר** בטומאת יולדת [ויקרא יב] "**בכל קדש לא תגע**, ואל המקדש לא תבוא". **מקיש** הכתוב **ביאה** למקדש בטומאה **לנגיעה** בבשר קודש בטומאה. לומר לך, **מה נגיעה** של טמא **במקצת** בשר קודש **שמה נגיעה**, שהרי סתם נגיעה היא במקצת בשר הקדש ולא בכולו, **אף ביאה** למקדש **במקצת** גופו, **שמה ביאה**![13]

איתיביה רב הושעיא לעולא ממה ששנינו בברייתא: **מצורע שחל** יום **שמיני שלו**, שהוא יום הבאת קרבנות טהרתו, **להיות**

דין קדושת עזרה.

ובאבן האזל [הלכות פסולי המוקדשין, א ח], דקדק מלשון "שיהו ידיו", שאין דין השוחט לעמוד לפני ה', אלא רק ידיו צריכות להיות לפני ה', ומשום שפעולת השחיטה צריכה להיעשות לפני ה'. ובזה יישב את קושיית התוס', שבאמת אין להוכיח כלל מדברי שמעון התימני ששחיטה הינה עבודה, שהרי אף לדבריו אין השוחט צריך לעמוד לפני ה'.

13. בהמשך הגמרא מבואר בברייתא, שמצורע, שדינו להיטהר על ידי מתן דם על בהונותיו, התירה לו תורה להכניס ידיו למקדש, כי אי אפשר לו להיטהר באופן אחר. והקשו התוס' ביבמות ז ב [ד"ה ואמר עולא], מאחר וסובר עולא שביאה במקצת שמה ביאה, אם כן, מדוע לא יהיה מותר למצורע להיכנס כולו לפנים, הרי ממילא בהכנסת ידיו כבר נחשב כאילו נכנס כולו? ותירצו, שחלוקה ביאת כולו המפורשת בתורה לאיסור, שנאמר "ואל המקדש לא תבוא", מביאת מקצתו, שלא נלמדת אלא מן ההיקש של ביאה לנגיעה, ולכך אין לו להכנס כולו אלא מקצתו בלבד.

וביאר בזה **הגרי"ז**, שההיקש המלמד על ביאה במקצת אינו בא לומר שאף ביאה במקצת כלולה באיסור ביאת מקדש האמורה לגבי כניסת כולו, ובאה לגלות שאין צריך שיכנס דווקא כולו, שאם כן, מה לי אם למדנו דבר זה ממקרא מפורש או מן ההיקש, הרי סוף סוף שניהם איסור אחד הוא. אלא כוונת התוס' לומר, ששני דינים יש במקדש: האחד, איסור ביאת כולו, הכתוב מפורש בתורה. והשני, ביאת מקצתו, שהוא דין לעצמו הנלמד מן ההיקש. ועל כך כתבו התוס', שאין לנו לחדש היתר במצורע אלא בדין איסור ביאת מקצת הנלמד מן ההיקש, ולא בדין ביאת כולו שאיסורו נכתב במפורש.

עוד תירצו התוס', כיון שאפשר למצורע להיטהר על ידי ביאת מקצת, הרי שאם יכנס כולו יהיה חייב, כמי שהיתה לו דרך קצרה ובא בדרך הארוכה. וכתב **הקובץ הערות** [סימן י"ט], שבתירוץ הראשון סברו התוס' שהחיוב על ביאת מקצת אינו מצד המקצת עצמו, אלא שנחשב כאילו נכנס כולו, ואין הבדל בין מכניס אצבע אחת למכניס חמש אצבעות, או שנכנס כולו. ואילו בתירוץ השני סברו, שהחיוב בביאת מקצת הינו על כל מקצת ומקצת בפני עצמו.

אולם, **הקהלות יעקב** [סימן כד אות א] כתב, שלא יתכן לבאר את התירוץ השני בכך שסובר שעל כל מקצת ומקצת יש איסור, שהרי מבואר בתוס' שכניסת כולו היא כמי שהיתה לו דרך קצרה ובא בארוכה. ולדברי הקובץ הערות אין זה דומה, שהרי אין הוספת ביאה במה שבא בדרך הארוכה, אלא שמוסיף פסיעות, ומה שאין כן ביאת כולו, שיש בכל מקצת ומקצת איסור כניסה. ולכך פירש, שאף תירוץ זה סובר שביאת מקצתו ענינה הוא משום שנדונית כביאת כולו. ומה שדימו זאת התוס' לריבוי פסיעות, כוונתם לומר, שאף ביאת כולו נחשבת ריבוי פסיעות, כיון שבכל מקצת ומקצת שמכניס הרי הוא תופס יותר מקום בעזרה. ועל אף שבכניסת מקצתו

בערב הפסח, וכדי להקריב קרבן פסח עליו להיטהר מצרעתו, ויש לו להיכנס להר הבית ולעמוד בחלל של שער ניקנור, ולהכניס משם ידיו לעזרה בכדי שיוכל הכהן ליתן מדם האשם ומלוג השמן על בהונות ידיו ורגליו, **וראה קרי בו ביום, וטבל**, שדינו הוא להמתין עד הערב כדי להיטהר מטומאת הקרי שבו, וכל זמן שהוא "טבול יום" הרי מצד היותו בעל קרי אסור לו להיכנס להר הבית, שהוא מחנה לויה, שהרי אמרה תורה "וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב", לרבות בעל קרי, **אמרו חכמים: אף על פי שאין טבול יום אחר נכנס** להר הבית, בכל זאת, **זה**, שעליו להיכנס בשביל להיטהר מצרעתו, **נכנס** להר הבית לקיים בו מתן בהונות מדם האשם, כדי שיטהר מצרעתו ויוכל לאכול קרבן פסח לערב.

וטעמו של דבר: **מוטב יבוא עשה** של קרבן פסח שהוא חמור, **שיש בו כרת**, **וידחה עשה** של שילוח טמאים מהר הבית, **שאין בו כרת**. שהרי אין חייב כרת אלא טמא הנכנס מחומת העזרה ולפנים, שהוא מחנה שכינה, וזה אינו נכנס כי אם להר הבית, שהוא מחנה לויה, ורק אצבעותיו נכנסות לפנים העזרה, שהוא מחנה שכינה.

ורבי יוחנן אמר טעם אחר מדוע מותר לו להיכנס להר הבית, משום **שדבר תורה אפילו** איסור **עשה אין בו** בטבול יום הנכנס להר הבית, כי אין דינו של טבול יום של זב [או בעל קרי] כזב עצמו, אלא הוא קל ממנו, **שנאמר**: "**ויעמד יהושפט בקהל יהודה וירושלם בבית ה' לפני החצר החדשה**", היינו בהר הבית.

מאי, מהי המשמעות לכך שקרויה **חצר החדשה**? **אמר רבי יוחנן, שחידשו בה** בהלכותיה **דברים הרבה, ואמרו: טבול יום אל יכנס למחנה לויה.** והר הבית דינו כמחנה לויה. ומוכח מכאן שאיסור כניסתו של טבול יום להר הבית הוא רק מתקנת חכמים ולא מדאורייתא, ולא העמידו חכמים את דבריהם במקום שיש לו להיטהר בשביל קיום מצוות פסח.

ומקשינן מברייתא זו על דברי עולא: **ואי אמרת ביאה** למקדש **במקצת שמה ביאה**, אם כן **היכי מעייל** המצורע **ידיה** אל תוך העזרה כדי לקיים מתן **בהונות**!? והרי **אידי ואידי**, בין מצוות קרבן פסח ובין איסור ביאת מקדש בטומאה, **עשה שיש בו כרת הוא**, שהרי טמא הנכנס לתוך העזרה חייב כרת, והוא הדין הכנסת ידיו, שהיא ביאה במקצת, חייב עליה כרת לעולא.

אך אם ביאה במקצת לא שמה ביאה, הרי כל האיסור הוא רק בכניסה להר הבית, ועליו אין חיוב כרת אלא רק עבירה על איסור עשה בלבד של שילוח מהמחנה, ולכן יש לו להידחות משום עשה של פסח משום שיש בו כרת.

אמר ליה עולא לרב הושעיא: **מטונך**, ממשאך, ממה שבאת להכביד עלי, אתרץ לך, שאין להוכיח מברייתא זו לדין ביאה במקצת, כי אף אם נאמר ששמה ביאה, בכל זאת התירו למצורע שראה קרי להכניס ידיו

כבר נדון ככולו בפנים, מכל מקום בכל מקצת שמוסיף להכניס, הרי הוא מזיז את כולו לתוך

בערב פסח לעזרה כדי שיוכל להיטהר, משום **ששאני מצורע** שראה קרי ביום השמיני, **הואיל והותר** לו מן התורה ביאה במקצת **לצרעתו,** כדי לטהרו ממנה, על אף שמצורע שלא בעת טהרתו אסור להיכנס למקדש, **הותר** לו ביאה זו אף **לקיריו,**[14] היינו לטבול יום של בעל קרי שלו.[15]

אמר רב יוסף: מדברי עולא, שאמר הואיל והותר לטומאת מצורע הותר לטומאת קרי, מוכח ש**קסבר עולא** שאם יהיו **רובן** של ציבור **זבים** בפסח [שאין טומאת זב נדחית בציבור], **ונעשו** הזבים **טמאי מתים** שדינם להקריב פסח בטומאה זו, הנדחית בציבור, יוכלו מעתה להקריב קרבן פסח על אף שהם טמאים משום זב, כי **הואיל והותרו לטומאתן,** שנטמאו טומאת מת, שהיא נדחית בציבור, **הותרו** גם כן **לזיבתן.**[16]

אמר ליה אביי לרב יוסף: **מי דמי** מה שאמר עולא במצורע שראה קרי למקרה זה של ציבור זבין שנעשו טמאי מתים? הרי זבים שנעשו טמאי מתים, רק **טומאה** של מת, שבאה אחרונה, **אישתראי** משום שהותרה בציבור, אבל **זיבה,** שקדמה לטומאת מת, הרי מאחר וכבר היו אסורים מחמתה, **לא אישתראי.** מה שאין כן במצורע, שטומאת צרעתו קדמה לטומאת הקרי, שבזה יש לומר, מתוך שהטומאה הראשונה הותרה, שמותר לו להיכנס בטומאה, אף השניה לא תהיה חמורה ממנה, ולא תיאסר.

דלמא, הכי קאמר מר לדמות את דין זבים שנעשו טמאי מתים לדברי עולא, באופן הפוך, שהיו בתחילה **רובן טמאי מתים, ונעשו** אחר כך **זבים,** שבזה שייך לומר

העזרה, והרי הוא כמוסיף בפסיעות.

14. הקשו **התוס׳** [בד״ה א״ל מטונך], מאחר וסובר עולא שהותרה הכניסה לעזרה משום הואיל ואישתרי אישתרי, מדוע הוצרכה הברייתא לנמק את הטעם שהותר לו להיכנס משום מוטב ויבוא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין בו כרת, הרי אף ללא דין דחיה מותר בזה? ותירצו, כי מה שאמרה הברייתא דין דחיה היינו לגבי הכניסה למחנה לויה, כיון שההיתר הנאמר במצורע לא נאמר אלא לגבי העזרה, שהרי במחנה לויה מותרת הכניסה למחוסר כיפורים לכתחילה ולא נאסרה כלל, הרי שלא שייך בזה הואיל ואישתרי אישתרי, אולם לגבי הכנסת ידיו לעזרה אין צריך לדין דחיה והותר מטעם הואיל ואישתרי אישתרי.

15. בתוס׳ [ד״ה א״ל מטונך], פירשו את דברי עולא במה שאמר ״מטונך״, שמהברייתא עצמה שהקשה ממנה יש סיוע לדבריו, כי מאחר ונקטה הברייתא דווקא אופן זה שראה המצורע קרי ״בו ביום״, משמע שאם ראה ביום שלפניו לא יותר לו להכניס ידיו לבהונות. והיינו, משום שרק באופן שכבר חל היתר הכנסת ידיו בטומאה מחמת צרעתו שייך לומר שאם נוספה לו טומאה אחרת תותר אף היא מכח היתר טומאתו הראשונה. אבל אם כבר חלה טומאת הקרי, שמצד עצמה אין לה היתר להכניס ידיו, ורק אח״כ חל ההיתר של טומאת הצרעת, בזה אין לומר מתוך שהותרה לצרעתו הותרה לקיריו, וכפי המבואר בגמרא ביבמות שבאופן שראה קרי בלילה קודם, מודה עולא שאין אומרים הואיל ואישתרי אישתרי.

16. הקשה הקרן אורה, כיצד ניתן ללמוד מדברי עולא לדין זה? הרי עולא לא אמר אלא שהואיל

הואיל והותרו לטומאתן הראשונה שהיא טומאת מת שנדחית בציבור, **הותרו** גם כן **לזיבתן** שבאה לאחר מכן, ואין הם נאסרים מחמתה כיון שכבר הותרו בטומאה ראשונה!?

אמר ליה רב יוסף לאביי: **אין,** אכן רק באופן זה שקדמה טומאה לזיבה מוכח מדברי עולא שמותרים להקריב משום "הואיל ואישתרי אישתרי".

ומקשינן: **ואכתי לא דמי,** עדיין לא דומים דברי עולא במצורע הנעשה בעל קרי לטמאים שנעשו זבים: שהרי **מצורע, היתירא הוא** להכניס ידיו כדי שיתנו על הבהונות את דם האשם ואת השמן, כיון שגזרה עליו תורה להכניס ידיו, ולכן יש לומר, **הואיל ואישתרי** לצרעתו **אישתרי** גם כן לקירויו. אולם **טומאה** של מת שהותרה בציבור, הרי היא אינה היתר גמור, אלא רק **דחויה היא,** בקושי, על ידי שהציץ מרצה עליה, ולכן יש לחלק ולומר, כי רק **להא,** לטומאת מת **אידחאי.** אבל **להא,** לטומאת זיבה, **לא אידחאי!?** [17]

אמר ליה רבא: אדרבה, איפכא מסתברא לחלק בין מצורע שראה קרי לבין טמאי מתים שנעשו זבים, משום **שמצורע,** היות **והיתירא הוא** להכניס ידיו למקדש, הרי יש לומר רק **להא אישתראי,** רק לגבי צרעתו נאמר ההיתר, **ולהא,** לטומאת קרי, **לא אישתראי.** ולכן, מצורע שראה קרי לא יוכל להכניס ידיו לבהונות. אבל טמאי מתים שנעשו זבים, שדינם להקריב קרבן פסח הוא משום **שטומאה דחויה הוא** בציבור, אם כן, **מה לי חד דחויא,** טומאה, **מה לי שתי דחיות,** טומאת מת וטומאת זיבה. ומצינו לומר שקרבן פסח, כיון שהוא דוחה טומאת מת של ציבור, ידחה גם את טומאת זיבתם.

לג-א ומדייקת הגמרא: **מכלל** דבריהם של אביי ורבא אתה למד, **דתרוייהו סבירא להו טומאה "דחויה" היא בצבור,** ולא "הותרה" בצבור.

ועתה דנה הגמרא בדברי עולא:

לימא מסייע ליה, האם ניתן לומר שיש סיוע לדברי עולא, הסובר שביאה במקצת שמה ביאה, ממה ששנינו בברייתא בתוספתא: **כל הסמיכות שהיו שם,** בעבודות המקדש, **קורא אני בהן "תכף לסמיכה שחיטה",** שלא הפסיקו בין הסמיכה לשחיטה, **חוץ מזו** של אשם מצורע, **שהיתה** סמיכת קרבן האשם שלו נעשית **בשער נקנור,** שהוא שער העזרה המזרחי, וחלל השער הזה לא נתקדש

והתירה התורה למחוסר כיפורים להכניס ידיו לעזרה כדי להיטהר [ולא מצינו שאסרה תורה את הטבול יום בדין זה, אלא שהטבול יום אינו צריך להכניס ידיו לטהרתו, בזה שייך לומר כי] הותר גם כן איסור טבול יום. אבל לגבי פסח הרי מצינו במפורש שהתירה תורה טומאת מת לקיום מצוות פסח, ולא התירה לכך טומאת זיבה? ותירץ, שכוונת עולא בדין הואיל ואישתרי אישתרי היא, שהיות ועדיין יש עליו שם טומאה מצרעתו, ואין כח בקרי שבו להיות מוסיף עליו טומאה, ולכך כיון שהותרה טומאת מצורע הרי הוא מותר להכניס ידיו, והוא הדין ברובן טמאי מתים ונעשו זבים, שאין הזיבה מוסיפה טומאה עליהם, ולכך הואיל והותר הותר.

17. **הקרן אורה** מבאר את דברי אביי שכוונתו

בקדושת העזרה, כדי שיוכל המצורע לעמוד שם ולהכניס ידיו לעזרה לשם מתן דם על הבהונות. ולא נכנס המצורע לפנים העזרה לסמוך את קרבן אשמו ליד מקום השחיטה, משום **שאין מצורע יכול ליכנס לשם,** לעזרה עצמה, **עד שמזין עליו,** והיינו, שתחילה זורקים עבורו על גבי המזבח[1] **מדם חטאתו ומדם אשמו**[2] [וכמו כן צריך ליתן שם מדם האשם והשמן על בהונותיו של המצורע]. ולכך לא היתה הסמיכה נעשית תיכף לשחיטה, כיון שבעת הסמיכה היה קרבן האשם עומד בשער נקנור, ורק אחר כך הכניסוהו לעזרה לשוחטו.

ומדייקת הגמרא מהברייתא: **ואי אמרת ביאה במקצת לא שמה ביאה,** למה לנו להוציא את האשם לשער ניקנור? **ליעייל** המצורע **ידיה** לעזרה, **ולסמוך** על הבהמה העומדת בפנים, ויתקיים גם במצורע דין "תיכף לסמיכה שחיטה"![3]

אמר רב יוסף: אין להוכיח מדין זה את דברי עולא, משום שיש לומר כי **הא,** ברייתא זאת, **מני,** בשיטת מי היא אמורה? בשיטת **רבי יוסי ברבי יהודה היא, דאמר "מרחק צפון".** דהיינו, שלדבריו צפון העזרה הראוי לשחיטה של הקרבנות הטעונים "שחיטה בצפון" הוא רק שטח העזרה כנגד צפונו של קיר המזבח ממש, והוא נצא ב"מרחק" מפתח העזרה יותר מכ"ב אמה. ולפיו, גם אם נאמר שביאה במקצת לא שמה ביאה, אין המצורע יכול לסמוך על קרבן האשם בסמוך למקום השחיטה, לפי שהוא רחוק ממנו הרבה,[4] ולא יועיל מה שיכניס ידיו

היא, שאמנם אין הזיבה מוסיפה טומאה על טומאת המת, אבל מכל מקום נתווספה טומאה קצת, ומאחר וטומאה זו אין בה דין דחיה, הרי לא שייך בזה הואיל ואישתרי אישתרי. ואילו רבא, הסובר לקמן שבדחיה דווקא יש דין הואיל ואישתרי אישתרי, היינו, משום שסובר שבמקום שהותרה טומאה ראשונה הרי היא כמי שאינה, וחלה טומאה שניה, אשר היא לא הותרה, ומה שאין כן במקום שטומאה ראשונה לא הותרה אלא דחויה, הרי שטומאה ראשונה קיימת, ולכך הואיל והיא נדחית, נדחית גם כן טומאה שניה.

1. **רש"י,** והוכיח שאין הכונה לנתינת הדם על בהונות אצבעותיו, לפי שאין נותנים על אצבעות המצורע אלא מדם האשם ולא מדם החטאת.

2. **המקדש דוד** [יב ד] הביא את דברי הרמב"ם [הלכות נזירות י ח, בדין ספק מצורע] , שהבאת אשם מצורע אינה מעכבת את טהרתו. והקשה מדברי הגמרא כאן, שמבואר כי דם אשמו מעכבו מלהיכנס למקדש!? ותירץ, שקרבן החטאת הוא המטהר את המצורע, ומה שמצינו כאן שהאשם מעכב את הטהרה, הוא רק משום שכך הוא סדר העבודה שקבעה התורה, לעשות את העבודות באשם קודם החטאת, ואם שינה את הסדר והקדים את החטאת לאשם הרי זה פסול, ולכך אין המצורע יכול להיכנס עד שיזו עליו מן האשם, שהוא קודם לחטאת.

3. מדברי הגמרא עולה שענין הסמיכה בתוך העזרה ולא מחוצה לה הוא כדי לקיים דין תיכף לסמיכה שחיטה, אך התוס' לעיל [לב א] הביאו בשם התורת כהנים שהכתוב "יקריב אותו לפני ה', וסמך", מלמד שהסמיכה צריכה להיות "לפני ה'", והיינו בעזרה.

4. התוס' בסוטה [לט א ד"ה כל כהן] הוכיחו מדברי הגמרא ששיעור "תכיפה" הוא עד כ"ב אמה, שהרי מבואר בגמרא שבסמיכת מצורע לא היה יכול להתקיים דין תכף לסמיכה שחיטה,

לפנים העזרה.[5]

ומקשינן: הרי אף לדברי רבי יוסי ברבי יהודה יש להוכיח שביאה במקצת שמה ביאה, כי אם אין שמה ביאה, אם כן, **וליעביד פשפש,** פתח קטן בכותל הצפוני של העזרה כנגד המזבח, ויעמוד המצורע בחללו, ויכניס ידיו, ויסמוך על הבהמה העומדת במקום הראוי לשחיטה.

ומתרצינן: **אביי ורבא דאמרי תרוייהו,** אי אפשר לעשות פשפש נוסף לעזרה, משום שאמר דוד לשלמה בנו, כאשר נתן לו את התכנית לבנין בית המקדש [דברי הימים א, כח] "**הכל** [כל מידות התכנית ניתנו לי **בכתב מיד ה', עלי השכיל. כל מלאכת התבנית**". ומאחר וכל המדות והפתחים ובנין כל הבית נמסרו לדוד מאת ה' בכתב, הרי אין להוסיף ואין לגרוע או לשנות את תבנית המקדש.[6] וסוברים אביי ורבא שאמנם ביאה במקצת לא שמה ביאה, אך אין אפשרות לפתוח בצפון העזרה, ולכן לא יכול המצורע לסמוך בקירבת מקום השחיטה.

איכא דאמרי, אמר רב יוסף, הברייתא מתפרשת אף לרבי, הסובר שאפשר לשחוט

משום שהמצורע עומד בשער ניקנור המרוחק כ"ב אמה מצפון המזבח, ומבואר בזה ששהייה בפחות משיעור הליכה משער ניקנור עד למקום השחיטה, שהוא כ"ב אמה, אינה נחשבת חסרון לגבי "תכיפה".

והקשה **המגן אברהם** [או"ח קסו ג], הרי נמצא לפי זה, כי לפי רבי, הסובר שכל צפון העזרה הוא צפון, הרי אם ישחוט בעזרה עצמה סמוך לשער ניקנור [ולא בשער ניקנור עצמו], יוכל המצורע לסמוך אפילו ללא הכנסת ידיו לעזרה כלל. שהרי אין חסרון של תיכף לסמיכה שחיטה אלא במרחק כ"ב אמה ממקום הסמיכה, וכאן יש פחות משיעור זה. ואם כן, מה הוקשה לגמרא שלסוברים ביאה במקצת אין שמה ביאה יש לו לקיים דין תכף לסמיכה שחיטה על ידי שיכניס ידיו לעזרה, הרי אף לעולא, הסובר שביאה במקצת שמה ביאה, יקשה, מדוע לא יסמוך מבחוץ, ולאחר מכן יכניס הקרבן לפנים, וישחטנו!?

ותירץ **בביאור הגר"א,** שלכתחילה ודאי שצריך לשחוט מיד לאחר הסמיכה, ולא לשהות אפילו שיעור פסיעה אחת, ומה שכתבו התוס' הוא לענין בדיעבד, שעד כ"ב אמה עדיין נחשב שהתקיים דין תכף לסמיכה שחיטה, ויותר משיעור זה אף בדיעבד אין מועיל.

5. הקשה **הגרעק"א,** אמנם אין באפשרות המצורע להיכנס לעזרה ולסמוך סמוך למקום השחיטה. אבל אם ביאה במקצת אין שמה ביאה, מדוע לא יכניס ידיו לעזרה בכדי לקיים סמיכה לפני ה' [כפי שנתבאר לעיל מדברי התוס' והרמב"ם].

6. **בחידושי רבנו חיים הלוי** [הלכות בית הבחירה] מבואר, שבדין זה נאמר שהמקדש כולו, כמו שהוא, נתקדש, וכן צריך להיות קיים כולו בקדושתו כדי שיוכלו להקריב בו קרבנות, ואם יעשה שינוי במשהו ממידות הבית, הרי זה חיסרון בבית המקדש כולו, כי אינו קיים עוד לפי המידות שנקבעו לו. והוכיח זאת ממה שאמר הרמב"ם, שאם קדושת העזרה היתה על הרצפה העליונה בלבד ולא היתה הקדושה גם על קרקעית העזרה, הרי אם נעקרה אבן אחת מרצפת העזרה, נפסלה בכך כל העזרה, כי באותו מקום שנעקרה ממנו האבן חסרה קדושת המקדש, ונמצא שחסרה "מידת המקדש". וכן

בכל צפון העזרה, ובכל זאת אין להוכיח ממנה שביאה במקצת שמה ביאה. והטעם שאין מתקיים באשם מצורע דין תיכף לסמיכה שחיטה הוא, כי **כל הסומך, ראשו**[7] **ורובו מכנים** לעזרה. **מאי טעמה? כל כחו בעינן** בעבודת הסמיכה. **הלכך לא אפשר** לסמוך בביאה במקצת, ולכן סומך בחוץ.

ומקשינן: **מאי קסבר** התנא של הברייתא שאמר שבאשם מצורע לא מתקיים דין תיכף לסמיכה שחיטה? **אי קסבר סמיכת אשם מצורע** הוא חיוב **דאורייתא,** וכן סובר שדין **תכף לסמיכה שחיטה** אף הוא חיוב **דאורייתא,** אם כן, **ליעול** המצורע לעזרה, **ולסמוך** ידיו על אשמו **להדיא,** כיון **דרחמנא אמר** לו להיכנס ולסמוך! שהרי אי אפשר לו לקיים דין גם דין סמיכה וגם דין תיכף לסמיכה שחיטה אם לא שיכנס לפנים ויסמוך במקום השחיטה, ובהכרח שהתירה לו תורה להיכנס לצורך זה.

ומתרצינן: **אמר רב אדא בר מתנה:** אמנם מדאורייתא מותר למצורע להיכנס ולסמוך, אולם סובר התנא של הברייתא, שמדרבנן אין לו להיכנס לצורך סמיכה, משום **גזירה שמא ירבה בפסיעות** מעבר למה שהותר לו לצורך הסמיכה, ואם לאחר הסמיכה[8] יפסע פסיעה אחת[9] לפנים, יותר מן הנדרש, יהיה עונש כרת.

איכא דאמרי, כך **אמר רב אדא בר מתנה** לפרש דברי הברייתא: מדאורייתא לא הותר

מבואר מדבריו שדין זה מעכב, אם כי רבים מרבותינו האחרונים הוכיחו מכמה סוגיות בש"ס שהשינוי במידות המקדש אינו מעכב.

7. **המקדש דוד** [לח א] דקדק מלשון "ראשו ורובו", שכל שהכניס רובו ולא הכניס ראשו, הרי זו ביאה במקצת, והוכיח שכל ביאות צריכות להיות ראשו ורובו. ולענין מקום שמצווה לצאת, כגון מצוות עשה של שילוח טמאים מן המחנה, או יציאת כהן אל המזבח אשר לפני ה', הסתפק אם ביציאת רובו נחשב יציאה, או שאף בזה צריך יציאת ראשו.

8. ברש"י מבואר, שהעונש כרת על ריבוי הפסיעות, הוא על מה שפוסע לאחר הסמיכה. וכתב **המרחשת** [חלק א, סימן ב, ד ו] לבאר, שלכאורה יש להקשות מדברי הגמרא בפסחים [צה ב], שאמר שם רבא, קרבן פסח הבא בטומאה, שהותרו טמאי מתים להיכנס לעזרה, הרי שאף אם יכנסו להיכל לא יהיו חייבים משום ביאת מקדש, ודרש דבר זה מפסוק, שרק במקום שאסור הטמא בכניסה לעזרה, חייב הוא כרת על ביאה להיכל. אבל אם אינו אסור בעזרה, הרי שאף על ביאת היכל אינו חייב כרת. ואם כן, מדוע אומרת כאן הגמרא שאם ירבה בפסיעות יהיה עונש כרת, הרי הותרה לו הכניסה לצורך הסמיכה, וכיון שהותרה, שוב אין עונש כרת אף אם יכנס יותר מן הנדרש לצורך סמיכתו!? אולם, לפי מה שכתב רש"י, שעונש הכרת הוא רק על מה שפוסע לאחר הסמיכה, הרי מבואר שכל זמן שיש לו התר להיכנס לעזרה לצורך סמיכתו, אינו חייב כרת אף אם ירבה בפסיעות, ורק לאחר הסמיכה, שכבר אין לו צורך להיות בעזרה, וחל עליו חיוב יציאה, כדין שילוח טמאים, הרי שאם יפסע מעבר לנדרש יהיה ענוש כרת, שהרי אסור עליו להימצא עוד בעזרה.

9. בדין שילוח טמאים מן המחנה מבואר, שהנכנס טהור למקדש ונטמא שם, ושהה

למצורע להיכנס ולסמוך, כי אמנם **סמיכת אשם מצורע** חיובה **דאורייתא**, ואולם הדין של **תכף לסמיכה שחיטה** בכל הקרבנות, **לאו דאורייתא** הוא.[10] ולכך לא הותר למצורע להיכנס ולסמוך, כיון שיכול לקיים הסמיכה בחוץ.

מיתיבי על מה שאמר רב אדא בר מתנה שדין תכף לסמיכה שחיטה אינו מדאורייתא: הרי שנינו בברייתא "**וסמך ושחט**", ולמדנו בהיקש זה: **מה סמיכה** נעשית רק **בטהורין**, שהרי תכף לסמיכה שחיטה, והשחיטה נעשית בפנים, **אף שחיטה** נעשית **בטהורין**.

ואי אמרת שדין תכף לסמיכה שחיטה **לאו דאורייתא** הוא, אם כן, **בטמאין נמי משכחת לה** סמיכה, על ידי שיסמוך הטמא בחוץ, ומנין לנו שהסמיכה נעשית רק בטהורים?

אלא איפוך את תירוצו של רב אדא בר מתנה, ויש לפרש שסובר התנא של הברייתא **שסמיכת אשם מצורע לאו דאורייתא**,[11] ואינה כשאר אשמות, משום שקרבן האשם בא להכשיר את המצורע, ולא לכפר עליו. ורק מדרבנן מחוייב המצורע לסמוך על אשמו. **ותכף לסמיכה שחיטה דאורייתא**, וכיון שאין המצורע חייב לסמוך הרי שאין לו להיכנס לפנים לצורך זה.

לג-ב **רבינא אמר:** דברי עולא משמו של ריש לקיש, שביאה במקצת שמה ביאה **לענין מלקות** בלבד **איתמר**, וכלשונו של עולא "טמא שהכניס ידו לפנים לוקה". אבל אינו חייב כרת עליה כביאת כל גופו, ומה שהוקשה ביאה לנגיעה, היינו לענין האזהרה שלא לבוא למקדש, שעונשה מלקות. אבל לא הוקשה לענין עונש כרת של ביאת מקדש, ומשום כך, אין להקשות על דברי עולא, מהברייתא שאמרה שמצורע שראה

כשיעור השתחויה, או יצא בדרך ארוכה במקום בדרך הקצרה חייב כרת. והקשה **המקדש דוד** [[לח א], מדוע כתב כאן רש"י, שאם יפסע פסיעה אחת יותר מן הנדרש, נמצא ענוש כרת, הרי מאחר ונכנס למקדש בהיתר, ואינו חייב על הביאה עצמה, הרי שלחיוב כרת צריך לכל הפחות שהייה כדין הנטמא בפנים? וכתב, שפסיעה אחת מעבר למה שצריך, הרי היא שמי שיצא בדרך הארוכה, שסיבת החיוב בזה אינה משום שהייה אלא משום ריבוי פסיעות, ואף אם יצעד את הדרך הארוכה בשיעור דרך קצרה, חייב משום ריבוי פסיעות.

10. הקשה **השפת אמת**, מאחר ואין לדין זה עיקר בתורה, מדוע תקנו חכמים להסמיך סמיכה לשחיטה? וכתב, שחששו שמא יארע בקרבן איזה פסול, ולא ישחטוהו, ונמצא שבסמיכה הנעשית בכל כוחו עבד עבודה בקדשים, ולכך תקנו שישחטוהו מיד.

11. הקשה **הטהרת הקדש**, מאחר וסמיכת אשם מצורע אינה דאורייתא, הרי שאין לו לסמוך בכל כוחו כפי שכתבו התוס' [ד"ה סמיכת אשם] שסומך בהקפת יד, בכדי שלא יעשה עבודה בקדשים, ואם כן, נדחה תירוצו השני של רב יוסף שאמר שאין המצורע יכול לסמוך בהכנסת ידיו בלבד לפנים, משום שצריכה הסמיכה להיעשות בכל כוחו!? והביא בשם **הפני יהושע** שכתב כי בסמיכה דרבנן אין דין תכף לסמיכה שחיטה [ואין צריך להכניס ידיו אלא סומך מבחוץ].

קרי בערב הפסח מכניס אצבעותיו לטהרתו, כי מאחר ועל ביאה במקצת אינו חייב אלא מלקות, הרי שנדחה איסור זה[12] מפני חיוב הקרבת הפסח שעל ביטולו נענש בכרת.

כי אתא רבין, כאשר בא רבין מארץ ישראל לבבל, **אמר** בשם **רבי אבהו:** מה שלמד ריש לקיש חיוב מלקות מהפסוק "בכל קודש לא תגע", **לענין טמא שנגע בבשר קודש איתמר,** ולא[13] לענין חיוב מלקות על ביאה

---

12. הקשו **התוס'** [ד"ה לענין מלקות], אמנם אין חיוב כרת על ביאה במקצת. אבל מכל מקום כיצד תדחה מפני עשה של קרבן פסח, הרי מלבד הלאו של ביאה במקצת, יש גם איסור עשה הנלמד מדרשת "טמא יהיה" לרבות טבול יום, ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה? ועוד הקשו, הרי בשעה שמכניס ידיו למקדש ועוקר את הלאו של ביאת מקדש, אינו מקיים את מצוות הקרבת הפסח [שהקרבת הפסח נעשית לאחר שכבר נטהר], וכיצד ידחה הלאו מפני העשה?

וכתב **הקרן אורה,** שאין לומר שרבינא בא רק לומר את גוף הדין של ביאה במקצת שהיא במלקות, ואילו הקושיא מהברייתא של מצורע מתורצת כבר בדברי הגמרא לעיל, בדברי עולא שאמר הואיל והותר הותר, שהרי לדברי רבינא לא יתכן תרוץ זה, כי מאחר וסובר רבינא שלא הוקשה ביאה אלא ללאו של נגיעה בלבד, הרי שרק מי שיש לאו בנגיעתו הוקש לענין ביאה במקצת, נמצא שמחוסר כיפורים שאינו אסור בנגיעה, רשאי לכתחילה להכניס ידיו לבהונות שהיא ביאה במקצת ולא נאסר בה, ואם כן, לא יתכן לומר הואיל והותרה לו ביאה במקצת לצרעתו הותרה לקירויו, כי לא התייחד לו התר בשביל טהרתו מעבר למה שהוא מותר בלעדיה.

ותירצו התוס', שעשה שיש בו כרת חמור הוא, ודוחה עשה ולא תעשה, ואף שאין מקיים העשה בשעה שעוקר את הלאו.

ו**ברעק"א** ציין את דברי התוס' בחולין [עח א]שהקשה, מדוע הוצרכה שם הגמרא לדרוש דרשה מיוחדת על איסור "אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד" שנוהג אף במוקדשין, ומנין לחלק בזה בין חולין למוקדשין, ואי אפשר לומר שבאה לענין קרבן פסח שהוא בכרת, ואלמלא הדרשה היה דוחה לאו זה, כי מאחר ויש באיסור זה לא תעשה ועשה, אין עשה דוחה לא תעשה ועשה. ומבואר בדברי התוס', שאף עשה שיש בו כרת אינו דוחה לא תעשה ועשה, ומכל מקום התוס' בסוגייתנו אין סוברים כן.

ו**בקרן אורה** כתב ליישב קושיית התוס' כאן, שהעשה של "טמא יהיה" אינו עוסק בביאה במקצת, כי מאחר וביאה במקצת אינה חמורה כל כך בטמא עצמו, שאינה אלא בלאו, מנין לנו שהריבוי של "טמא יהיה" לטבול יום, מדבר אף על ביאה במקצת. ומאחר ואין כאן אלא לאו בלבד, הרי וודאי שיש לו להידחות מפני העשה של קרבן פסח, על אף שאין קיום העשה בזמן עקירת הלאו, שלענין זה וודאי חמור העשה שיש בו כרת.

עוד כתב **הרעק"א,** שצריך לומר שעל אף שאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש, הרי שעשה שיש בו כרת שהוא חמור, עדיף אף לענין זה.

13. העיר **השפת אמת,** שלכאורה אין סתירה בין שני דינים אלו של ביאה במקצת וטמא שנגע בקודש, ויתכן שדרש ריש לקיש איסור נגיעה מגוף הפסוק "בכל קדש לא תגע", ומכל מקום דרש גם איסור ביאה במקצת מההקש של ביאה לנגיעה. וכתב, שאפשר לומר שלמסקנת הגמרא שסובר ריש לקיש שעיקר הפסוק עוסק באזהרה לטמא שאכל בשר קודש, ולא בטמא שנגע

במקצת[14] כפי שאמר עולא משמו. **דאיתמר, טמא שנגע בקודש ריש לקיש אמר לוקה,**[15] **רבי יוחנן אמר אינו לוקה.**

ומבארת הגמרא: **ריש לקיש אמר לוקה,** למד דבר זה ממה שנאמר בפסוק [ויקרא יב] **"בכל קודש לא תגע". ורבי יוחנן אמר אינו**

בקודש, ומשום שהקישה תורה קודש למקדש, מה ביאת מקדש דבר שיש בו נטילת נשמה אף קודש האמור בפסוק דבר שיש בו נטילת נשמה, בזה מוכרח שריש לקיש אינו מחייב מלקות על ביאה במקצת, שאם כך הוא, הרי שביאת מקדש האמור שם אינו בהכרח דבר שיש בו נטילת נשמה, כי במקום שבא במקצת אינו חייב כי אם מלקות. אמנם כתב לדחות, שאף על גב שמצינו ביאה במקצת שאין בה כרת, מכל מקום יש בשם ביאה כרת, באופן שנכנס כולו, מה שאין כן בנגיעה, שאין בה כרת בשום אופן.

14. **הרמב"ם** [הלכות ביאת המקדש, ג יח] פסק, טמא שהכניס ידיו למקדש, מכין אותו מכת מרדות. וכתב הכסף משנה, שהמקור לזה הוא בדברי רבי אבהו הסובר שריש לקיש לא דיבר על ביאת מקדש כלל [כמו שפירש רש"י], אין לנו לחייבו מלקות משום ביאת מקדש כיון שדבר זה שנוי במחלוקת, ומכל מקום אסורה ביאת מקצת מדרבנן.

והקשה **הקהלות יעקב**, אמנם ביאה במקצת אין שמה ביאה. אבל מכל מקום הכנסת ידיו הטמאות אינה גרועה ממכניס טומאה למקדש שחייב כרת, כפי שפסק הרמב"ם [בהלכה טז] לגבי המכניס שרץ למקדש, וכן המכניס כלי טמא למקדש פסק הרמב"ם [שם] שחייב מלקות? ואמנם בכתבי הגרי"ז כתב בשם **הגר"ח**, שאף שביאה במקצת אין שמה ביאה, מכל מקום לוקה משום מכניס טומאה למקדש.

ותירץ [וכעין זה תירץ **המרחשת** חלק א, סימן ב, ב ד], על פי המבואר בגמרא לקמן [צה א], שמעיל שנטמא וטעון כיבוס במקום קדוש [שאסור לקורעו], ואי אפשר להכניסו לפנים משום איסור הכנסת טומאה למקדש, מכניסו בפחות משיעור שלושה על שלושה טפחים ומכבסו. ומבואר בזה, שמדאורייתא אין איסור בהכנסת דבר טמא בפחות משיעור קבלת טומאה. ולכאורה קשה, אמנם פחות משלושה טפחים אינו מקבל טומאה. אבל לאחר שכבר נטמא הרי כל משהו שבו טמא, ואף כשמכניס פחות משלושה טפחים, הרי הוא מכניס טומאה למקדש, אלא מוכרח בזה, שאיסור מכניס טומאה למקדש אינו אלא במכניס דבר שלם הראוי לקבל טומאה כמו שהוא. אבל פחות משיעור, הרי זה כמכניס חצי טומאה שאין היא תפוסה בו אלא מחמת השיעור שיש בכולו.

ולפי זה יש לומר, שאף המכניס ידיו, נחשב כמכניס טומאה פחות מכשיעור, כיון שהידים עצמן אינן מקבלות טומאה מדאורייתא, ואין דין קבלת טומאה על איברי האדם, אלא על אדם, שאחר שנטמא האדם אף ידיו טמאות כחלק ממנו, ונמצא שהכנסת הידים אינה אלא הכנסת חצי טומאה, שאינה אסורה מדאורייתא. ומה שחייב ריש לקיש על ביאה במקצת, אין זה משום שסובר שהכנסת חצי טומאה אסורה מדאורייתא, אלא סובר שהביאה במקצת מתייחסת לכולו, ונחשב שהאדם נכנס.

15. הקשה **בחידושי הגר"ח הלוי**, מאחר ומצוות עשה לשרוף את כל הקדשים שנטמאו, כמו שפסק הרמב"ם [פסולי המוקדשין, יט א], מדוע לא יחשב איסור נגיעת טמא בקדשים, לאו הניתק לעשה שאין לוקין עליו, וכמו שפסק הרמב"ם [פסולי המוקדשין, יח ט] שהמותיר מבשר הקדשים אינו לוקה, משום שהוא לאו הניתק לעשה, שצוותה תורה לשרוף את הנותר,

לוקה, כי מה שנאמר בפסוק **ההוא** אזהרה לנוגע בקודש, **בתרומה כתיב.** לחייב מלקות את האדם הטמא הנוגע בתרומה,[16] ואין לפרש הפסוק על טמא שנגע בבשר קודש, כי פסוק זה עוסק בטומאת יולדת, שלאחר שטבלה ביום השביעי דינה כ״טבולת יום ארוך״ עד לאחר ארבעים יום, ומבואר בהמשך הפסוק, שאיסור זה של נגיעה קיים עליה ״עד מלאת ימי טהרה״, ולאחר מכן מותרת ליגע בתרומה על אף שעדיין לא הביאה קרבן טהרה הבא ביום הארבעים ואחד. ואילו לענין קודש, אסורה היא בנגיעה בו עד לאחר הבאת קרבנה. ובהכרח שפסוק זה ענינו לגבי תרומה ולא לגבי קודש.

ומאחר ופסוק זה אמור לגבי נגיעה בתרומה, אין ללמוד ממנו בקל וחומר לחיוב מלקות לגבי טמא שנגע בקודש, כי אין מזהירין מן הדין.

ומקשינן: **וריש לקיש** כיצד לומד מפסוק זה לחייב מלקות את הטמא שנגע בקודש, האם **האי קרא לחכי הוא דאתא,** הרי **האי מיבעי ליה** ללמוד ממנו **אזהרה** לטמא **האוכל בשר קודש?**

דאיתמר: אזהרה לטמא **האוכל בשר קודש, מנין?**

ריש לקיש אמר, נלמד דבר זה ממה שנאמר ״**בכל קודש לא תגע**״. **רבי יוחנן אמר, תני ברדלא: אתיא ״טומאתו טומאתו״ מביאת מקדש** בטומאה. כי נאמר בטמא שאכל קודש ״וטומאתו עליו״, ונאמר גם בטמא שבא למקדש ״עוד טומאתו בו״. **מה להלן,** בביאת מקדש, **ענש** הכתוב עונש כרת **והזהיר,** שנאמר בו ״ולא יטמאו את מחניהם״. **אף כאן,** בטמא שאכל קודש, **ענש** הכתוב, **והזהיר.**

ומתרצינן: ריש לקיש דרש את עיקר הפסוק לאזהרה על טמא שאכל בשר קודש. ומכל מקום, למד ממנו גם חיוב מלקות לטמא

הוא הדין בזה, שמצוות העשה לשרוף את הבשר הטמא, תנתק את הלאו של טמא שנגע בקודש!? ותירץ, שדווקא שרפת נותר מנתקת את הלאו שבו, משום שדין שרפתו הוא מחמת שם נותר שבו, והוא דין שרפה מיוחד הבא משום דין נותר, ומה שאין כן דין שרפת בשר טמא, שענינו משום דין שרפת כל פסולי המוקדשין, ולא נתייחד על דין טמא דווקא, והוכיח כן ממה שפסק הרמב״ם [הלכות פסולי המוקדשין יט ה] שנותר אינו נשרף אלא ביום, ואילו לגבי שאר פסולי המוקדשין ובתוכם טמא, פסק [מעשה הקרבנות, ז ה] שדין שרפתם הוא גם בלילה.

עוד תירץ, שהאיסור לנגוע בקודש ענינו במה שאסור לטמא את הקודש, ואילו מצוות שרפה, ענינה לשרוף קדשים שנפסלו בפסול טומאה, ואין המצווה מתקנת את הלאו, ולכן אינה מנתקתו, ומה שאין כן בדין נותר שהאיסור הוא על מה שחל שם נותר בבשר, שאסור שיפסל הבשר בנותר, ועל כך באה המצווה לשרוף בשר שנפסל בנותר, ולכך מנתקת היא את הלאו.

16. כתב **המאירי** בשבת [צא, ד״ה קצת מפרשים], שבדין זה של נוגע בתרומה, הנלמד מ״בכל קודש לא תגע״, אין הפרש בין טמא שטימא את התרומה בנגיעתו בה, ובין טהור שטימאה ע״י שזרקה לבית טמא. ומבואר בדבריו, שהלאו של ״לא תגע״ ענינו משום מטמא, ולא משום נוגע.

שנגע בקודש.

טמא שנגע בקודש שחייב מלקות, נלמד **מדאפקה רחמנא** אזהרה זו **בלשון נגיעה.** ואילו **אזהרה לאוכל** בשר קודש כשהוא טמא, נלמדת **מדאיתקש קודש למקדש** בפסוק זה, "בכל קדש לא תגע, ואל המקדש לא תבוא". מה ביאת מקדש היא דבר שיש בו כרת, שהבא למקדש בטומאה ענוש כרת, אף אזהרה זו של "בכל קודש לא תגע" עוסקת בדבר שענוש עליו כרת, והיינו טמא שאכל בשר קודש, שענוש כרת.

תניא כוותיה דריש לקיש, שאזהרה לאוכל קודש נלמדת מהיקש של קודש למקדש:[17]

נאמר **"בכל קודש לא תגע" אזהרה לאוכל.**

אתה אומר אזהרה לאוכל, או אינו אלא אזהרה לנוגע?

תלמוד לומר "בכל קודש לא תגע, ואל המקדש לא תבוא", מקיש הכתוב **קודש למקדש. מה מקדש, דבר שיש בו נטילת נשמה** שהבא למקדש בטומאה ענוש כרת, **אף** אזהרת **קודש** עוסקת **בדבר שיש בו נטילת נשמה. ואי** עוסק הפסוק **בנוגע,** וכי **נטילת נשמה** בנוגע **מי איכא?** הרי אין חיוב כרת על נגיעה. **אלא** בהכרח, האזהרה שלמדנו בהיקש זה עוסקת **באכילה.**

ומקשינן: **ואכתי מיבעי ליה** לפסוק "בכל קודש לא תגע" **לדין טמא שאכל בשר קודש לפני זריקה,** לומר שחייב מלקות, ואם כן, כיצד למד ריש לקיש מפסוק זה שני לימודים, גם אזהרה לאוכל בשר קודש, וגם ריבוי לחייב מלקות על אכילתו אפילו קודם זריקת הדם!?

דאתמר: טמא שאכל בשר קודש לפני זריקה, שעדיין לא נזרק דם הקרבן, ולא הותר הבשר לאכילת טהורים: **ריש לקיש אמר לוקה. ורבי יוחנן אמר אינו לוקה.**

ומבארת הגמרא: **ריש לקיש אמר לוקה,** כי הוא סובר שאזהרה לטמא שלא יאכל בשר קודש נלמדת ממה שנאמר **"בכל קודש לא תגע",** ובפסוק זה **לא שנא לפני זריקה ולא שנא לאחר זריקה.**

ואילו **רבי יוחנן אמר אינו לוקה, לטעמיה,** שהוא סבור **כדתני ברדלא, אתיא** אזהרה

אולם **הטהרת הקדש** כתב, כי יתכן שסובר רבי יוחנן, שבדין "בכל קודש לא תגע" לא נאמר שנפסלת התרומה על ידי כך, אלא איסורו הוא בעצם הנגיעה אף על פי שאינו מטמאה בכך. ולפי זה יישב את קושיית התוס' ביבמות [עה א ד"ה נגיעה], על דברי הגמרא שלמדה איסור נגיעה בתרומה מ"בכל קודש לא תגע", והקשו התוס', שאם כן, נמצא שהפסוק "במים יובא וטמא עד הערב וטהר" המובא שם בגמרא לגבי דין זה, מיותר!? אולם אם אכן לא למדנו מן הפסוק "בכל קודש לא תגע" אלא איסור נגיעה בלבד, הרי שנצרך הפסוק של "במים יובא" ללמד שנגיעת הטמא בתרומה פוסלתה.

17. כתב **השפת אמת,** שאפשר שיש בברייתא זו ראיה אף למה שדרש ריש לקיש מפסוק זה אזהרה לנגיעה, כי מאחר וטעמו של רבי יוחנן שאינו דורש אזהרה זו, הוא משום שפסוק זה עוסק בענין נגיעה בתרומה, הרי שבברייתא מבואר שעוסק בענין קודש. והביא את דברי הגמרא ביבמות [עה א], שהביאה ברייתא זו, וסיימה בה "והאי דאפקיה בלשון נגיעה, הכי

לאוכל קודש בטומאה מדרשת "**טומאתו טומאתו**", האמורה בביאת מקדש ובאוכל בשר קודש בטומאת הגוף, ולמדנו אזהרת אכילת קודש בטומאה מאזהרת ביאת מקדש בטומאה. **וכי כתב** רחמנא **החוא** קרא ד"טומאתו", הוא דוקא בטמא האוכל בשר קודש **לאחר זריקה**. שהרי פסוק זה עוסק בענין עונש כרת, שהוא נאמר רק לגבי טמא האוכל בשר קודש לאחר זריקה. ומשום כך, אין לנו ללמוד אזהרת אכילה אלא לגבי האמור בפסוק ההוא.

ומתרצינן: אפשר ללמוד מהפסוק "בכל קודש לא תגע" אזהרה בין לקודם זריקה ובין לאחר זריקה, כי **אם כן**, אם נאמר שהפסוק עוסק רק בטמא שאוכל בשר קודש אחר זריקה, **לימא קרא "בקודש** לא תגע", בלי המילה "בכל", ונדע מזה שעוסק הפסוק באוכל בשר קודש דוקא אחר זריקת הדם, בדומה לעונש כרת, האמור רק במי שאוכל אחר זריקה. **מאי "בכל קודש"? שמע מינה**, מהריבוי של "בכל קודש", לרבות **תרתי**, בין האוכל קודם זריקה ובין לאחריה, לוקה.

גופא, טמא שאכל בשר קודש לפני זריקה —

ריש לקיש אמר לוקה, רבי יוחנן אמר אינו לוקה.

אמר אביי: מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש היא רק **בטומאת הגוף**, שאם אדם טמא אכל בשר קדשים, בזה אמר רבי יוחנן שאינו לוקה, וכפי שהתבאר לעיל שלמד את דין המלקות על האזהרה מדין עונש כרת שהוא רק אחר זריקה. אבל **בטומאת בשר**, אם אכל אדם טהור בשר קדשים טמא, **דברי הכל לוקה** אף אם אכלו קודם זריקה.

ואף על פי שאין חייבין כרת על אכילת קדשים בטומאת הגוף לפני זריקת הדם, כי עונש הכרת נאמר רק בטמא שאכל בשר קודש לאחר זריקת הדם [לפי שרק אז הותר הבשר לאכילה], היינו דווקא לגבי אדם טמא האוכל בשר קדשים. אבל לגבי אכילת בשר טמא הרי אף אם אכלו קודם זריקה, לוקה. משום **דאמר מר:** נאמר בתורה "והבשר אשר יגע בכל טמא, באש ישרף. והבשר, כל טהור יאכל בשר" [ויקרא ז]. ותיבת "**והבשר**" הכתובה בסוף הפסוק מיותרת היא, ובאה **לרבות** שאפילו **עצים** של המערכה **ולבונה** שמקטירים על המזבח, מקבלים טומאת אוכלים ופסולים להקרבה על המזבח, אף על גב **דעצים** ולבונה **לאו בני אכילה נינהו** [ולכן לא נוהגת טומאת אוכלים בעצים ולבונה של חולין, כיון שאינם דבר מאכל], **ואפילו הכי רבינהו קרא**, ריבה הכתוב את עצי המערכה ואת הלבונה המוקטרת, שיקבלו טומאת אוכלים כאילו היו אוכל. כי מעלה מיוחדת נאמרה בקדשים, ש"חיבת הקודש" מכשרתן[1] לקבל

קאמר, נגיעה כאכילה". הרי, שאף הברייתא דרשה דבר זה. אולם הקשה, ששם מבואר לימוד זה לגבי נגיעה בתרומה, ולא לגבי נגיעה בבשר קודש, וכן הקשו שם התוס'.

1. הקשו התוס' [סוף ד"ה והבשר], מנין שבא פסוק זה לרבות עצים ולבונה? שמא עוסק הפסוק בבשר דווקא, ובא לרבות רק שאין הבשר צריך "הכשר משקין" לקבל טומאה כשאר אוכלים [שאינם נטמאים מבלי שינתן עליהם תחילה משקה משבעת המשקים], משום שחיבת

טומאת אוכלים[2] אפילו בדבר שאינו אוכל.[3]

הקודש מכשרת את בשר הקודש לקבל טומאה בלי צורך ב"הכשר משקין" תחילה?

והגר"ח אמר ליישב, שאמנם בפשוטו היה אפשר לומר שנתחדש בפסוק זה שני דברים, **א.** שעצים ולבונה מקבלים טומאה. **ב.** שאין הקדשים צריכין הכשר, משום שחיבת הקודש מכשרתם, ואם כך היה, הרי שקושיית התוס׳ במקומה עומדת, מנין שבא הפסוק לחדש אף על עצים ולבונה, שמא לא נתחדש אלא דין זה שמשום חיבת הקודש אין הבשר צריך הכשר לקבל טומאה. אולם יש לומר, שלא נתחדש כאן אלא דין אחד, והוא, שבקדשים אף עצים ולבונה מקבלים טומאה בתורת אוכל, וממילא לא שייך בזה דין "הכשר משקים", כיון שההכשר נאמר באוכלין דווקא, שאוכלים אינם מקבלים טומאה אם לא הוכשרו לקבלת טומאה על ידי נתינת משקה עליהם. אבל כיון שנתרבה בקדשים דין חדש, שלקבלת טומאה בקדשים אין צריך אוכל דווקא אלא אף העצים ולבונה מקבלים טומאה, נמצא ממילא שאין הקדשים צריכים הכשר לקבלת טומאה, כי כאמור, ההכשר הוא דין מיוחד באוכלין, ואילו עצים ולבונה מקבלים טומאה מצד עצם היותם קדשים. ומתיישבת בזה קושיית התוס׳, שהרי דין זה שאין הקדשים צריכים הכשר לקבל טומאה, הינו דין אחד עם דין עצים ולבונה המקבלים טומאה בקדשים, והיינו מחמת שאין צריך אוכל דווקא לדין קבלת טומאה.

ומכל מקום זו דעת התוס׳, הסוברים שחיבת הקודש מכשירה לקבל טומאה, ואין הקדשים צריכים הכשר.

2. הקשו התוס׳ [ד"ה והבשר], כיון שחיבת הקודש מכשרת לקבל טומאה, אף בדבר שבחולין אינו ראוי לקבל טומאה, מדוע סוברת הגמרא בפסחים [טז א] שמשקין של בית המטבחיים שבעזרה טהורים, ואינם מקבלים טומאה [משום שטומאת משקין דרבנן ובמקדש לא גזרו], הרי יש להם להתכשר משום חיבת הקודש?

ותמה **הקהלות יעקב**, הרי דין חיבת הקודש, אינו חידוש רק בדין קבלת טומאה, האומר שבקודש גם דבר שאינו ראוי לאכילה מקבל טומאה, כי אין די בדבר זה, שהרי אף אם דבר שאינו ראוי לאכילה מקבל טומאה, עדיין אין לחייב מלקות על אכילתו, כיון שאין שמה אכילה, ומדוע לוקה על אכילת עצים ולבונה, אלא בהכרח שמה שנתחדש בגזירת הכתוב זו הוא, שדבר שהוא קודש יש בו תורת אוכל על אף שאינו ראוי למאכל אדם, וממילא דינו לקבל טומאת אוכלים כיון שנחשב אוכל, ואם כן, דין זה שייך רק בעצים ולבונה וכיוצא בהם, שסיבת אי היותם מקבלים טומאה כשהם חולין, היא משום שאינם ראויים לאכילת אדם, שבזה גילתה תורה, שמשום חיבת הקודש, אף דבר שאינו ראוי לאכילה, נחשב בר אכילה, אבל משקים שראויים לאדם, וסיבת היותם טהורים היא משום שאין טומאה למשקין כלל, על אף שראויים לאדם, מה יועיל להם דין חיבת הקודש לעשותם בגדר "ראויים לאדם", הרי בלאו הכי ראויים הם, ואף על פי כן אין בהם דין טומאה, ומה יוסיף להם דין חיבת הקודש?

ותירץ, מה שאין משקין [אלו] מקבלים טומאה, היינו רק לענין זה שלא נתייחד להם דין טומאת משקין. אבל הטעם שאין הם מקבלים "טומאת אוכלין" הוא משום שאינם ראויים לאכילת שביעה כאוכלין, שהרי מבואר בגמרא בכריתות [יג], שחלב האשה שהתינוק יונק, מקבל טומאת אוכלין, והיינו משום שהתינוק אוכלו לשבעה, ונחשב אוכל, הרי שאף דבר לח ונשפך יש בו טומאת אוכלין, אם הוא קיים לאכילה, ומה ששאר משקין אינם מקבלים טומאת אוכלין, היינו משום שאינם עומדים

ולמדנו בזה, שלוקה על אכילת עצים ולבונה שנטמאו, על אף שאינם ראויים לאכילה. והוא הדין לבשר קדשים טמא שאכלו קודם זריקה, שאף על פי שעדיין אין לו היתר אכילה, לוקה על אכילתו, כי הוא לא גרע מעצים ולבונה של קדשים, שאינם ראויים לאכילה, ובכל זאת אדם האוכלם כשהם טמאים, לוקה.[4]

ורבא אמר: מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש אם לוקה על אכילת בשר קודם זריקה, היא רק **בטומאת הגוף,** שבה אמר ריש לקיש שלוקה. אבל **בטומאת בשר, דברי הכל אינו לוקה.**[5]

ומבאר רבא: **מאי טעמא** אינו לוקה לדברי הכל? כיון שהוקש הפסוק המזהיר על אכילת בשר קודש טמא לפסוק שנאמר בו עונש כרת על ביאת מקדש בטומאת הגוף, שיש בה עונש כרת, יש לנו ללמוד שהאזהרה האמורה באכילת בשר טמא אינה אמורה אלא בבשר טמא שיש חיוב כרת על אכילתו, כמו על ביאת מקדש בטומאת הגוף. ולכן, בשר קודם זריקה, **כיון דלא קרינן ביה,** באדם טמא האוכל את הבשר, **"וטומאתו עליו, ונכרתה",** שהרי לפני זריקת הדם הוא נתמעט מעונש כרת, כך גם **לא קרינא ביה,** בבשר הטמא לפני זריקת הדם, **"והבשר אשר יגע בכל טמא, לא יאכל".**

לאכילה, וזהו שהקשו התוס', מאחר ובחיבת הקודש למדנו, שאף דבר שאינו ראוי לאכילה, נחשב אוכל, א"כ הוא הדין למשקין של קודש, שיחשבו אוכל מדין זה, וממילא יהיה בהם דין טומאת אוכלין, על אף שטומאת משקין לא נאמרה בהם!?

3. **המנחת חינוך** [קמו ח] מסתפק, כיון שחיבת הקודש משווה שם אוכל אף לדבר שאינו אוכל, הרי שיתכן שאף אם יאכל פחות מכזית יהיה חייב, ואינו כשאר מאכלות שדין איסורם הוא רק בשיעור כזית, ו**באבי עזרי** [טומאת אוכלין, ד ה] תמה על כך, שהרי הרמב"ם פסק בדין אכילת לבונה שאם אכל כזית חייב, והטעם הוא משום שכל דין חיבת הקודש ענינו רק להחשיב את הדבר לאוכל, אשר משום כך יוכשר לקבל טומאה, וזהו רק לענין הדינים הנוגעים לחפץ, היינו להיטמא ולטמא. אבל לענין איסור אכילה, שהוא דין על האדם האוכל, ודאי שאינו חייב אלא אם אכל כזית, כי על מעשה האכילה עצמו לא נאמר דין חיבת הקודש.

4. הקשה ב**חידושי רבנו חיים הלוי** [פסולי המוקדשין, יח יב], הרי עיקר הנדון כאן הוא משום המבואר בגמרא במנחות [כה] לגבי אכילת קדשים בטומאת הגוף, שאינו חייב אלא על דבר הניתר לטהורים, והיינו לאחר זריקה, שקודם לכן אסור הבשר באכילה אף לטהורים, ובזה אמר אביי שהוא הדין לגבי אכילת בשר טמא, וא"כ מה היא הוכחת הגמרא מעצים ולבונה שאינם ראויים לאכילה, הרי מכל מקום אין הם מחוסרים התר, והרי הם שוים לבשר לאחר זריקת הדם, ומה שאין כן הבשר קודם זריקה שהוא מחוסר התר אכילה לטהורים? וכתב, שהגמרא מדמה עצים ולבונה שאינם ראויים לאכילה, לבשר קודם זריקה שלא הותר באכילה [שאינו ראוי לאכילה משום כך].

5. הרמב"ם [פסולי המוקדשין, יח יב], פסק כרבא שאין לוקין על בשר שנטמא אלא האוכלו לאחר זריקת דמים. והקשה בכתבי **הגרי"ז,** אמנם אין לו ללקות משום אכילת קודש טמא. אבל מכל מקום למה לא ילקה משום אוכל פסולי המוקדשים, כשאר פסולים שלוקה על אכילתם?

ונמצא שלא נאמרה אזהרה זו על אכילת בשר קודם זריקה, אלא רק לאחריה.

ומקשינן לשיטת רבא, הסובר שבשר טמא קודם זריקה, אין לוקין על אכילתו לכולי עלמא.

והאמר מר: "והבשר" — לרבות עצים ולבונה!? ומה גרע בשר קודם זריקה, שעדיין אין לו היתר אכילה, מעצים ולבונה, שאינם נאכלים לעולם, ובכל זאת נתרבו למלקות?

ומתרצינן: **הכא,** עצים ולבונה שנתרבו למלקות, **במאי עסקינן, בכגון שקדשו** העצים והלבונה **בכלי** שרת, והיינו, קדושת עצים בכלי שרת היא כאשר חותה הכהן את הגחלים מעל המזבח במחתת כלי שרת. וקדושת לבונה היא כשקידשה בבזיכין, ולכך לוקה על אכילתן, משום **דנעשה כמי שקרבו כל מתיריו,** דהיינו, כמו המצב של בשר לאחר זריקת הדם, שהאוכלו בטומאת הגוף חייב כרת, וכאן, שהם אינם בשר אלא עצים ולבונה, לוקה האוכלם.

דתנן: כל דבר **שיש לו מתירים** לאכילה, כגון בשר קדשים, שיש לו מתירים בזריקת הדם, שהיא מתירתו באכילה, יש חיוב כרת על אכילתו בטומאת הגוף, רק **משקרבו מתיריו,** ולא קודם לכן. ואילו **כל** דבר **שאין לו מתירין,** יש חיוב כרת על אכילתו רק **משקדש בכלי.** ומשום כך, בשר קודם זריקת הדם גרע מעצים ולבונה שנתקדשו בכלי. [6]

ותירץ, כיון שסובר הרמב"ם שחיוב מלקות על אכילת פסולי המוקדשין, הוא משום הלאו של "לא תאכל כל תועבה", הרי שלאו זה נאמר רק במקום שכל הקרבן פסול, שאז נקרא "תועבה". אבל כאשר חל פסול רק על בשר קודש, באופן שלא נפסל הקרבן כולו, אינו חייב משום "לא תאכל כל תועבה", וכפי המתבאר בלשון הרמב"ם [פסולי המוקדשין, יח ג] "כל קרבן שנאמר שהוא פסול, בין שנפסל במחשבה, בין במעשה, בין שאירע לו דבר שפסלו, כל האוכל ממנו כזית במזיד לוקה, שנאמר לא תאכל כל תועבה", הרי שהזכיר הרמב"ם הלאו זה, רק קרבן פסול. אבל סתם פסול בשר קודש, אינו בכלל לאו זה, ולכן, סובר הרמב"ם שמדאורייתא אינו לוקה על אכילת בשר קודש טמא, משום שאינו נכלל באיסור אכילת פסולי המוקדשים.

6. הקשה **בחדושי רבנו חיים הלוי** [פסולי המוקדשין, יח יב], מה הועילה הגמרא בתירוצה, הרי הוכחת אביי מדין עצים ולבונה היתה כי כשם שלוקה על אכילת עצים ולבונה על אף שאינם ראויים לאכילה, הוא הדין שיש לו ללקות על אכילת בשר קודם זריקה, על אף שאין לו התר אכילה, והוכחה זו קיימת אף אם נעמיד את הפסוק של עצים ולבונה באופן שקדשו בכלי, כי אמנם נעשו כמי שקרבו מתיריו. אבל מכל מקום אין הם ראויים לאכילה, ואף על פי כן לוקה על אכילתם, והוא הדין לבשר קודם זריקה!?

ותירץ, נאמרו שני דינים באיסור אכילת קודש בטומאה: **א.** דין הנאמר בפסוק "והטהור, כל טהור יאכל בשר" שאין חייב בזה אלא בדבר הניתר לטהורים, שעל ידי כן נחשב ראוי לאכילה, וכפי שדרשה הגמרא במנחות [כה ב], מהפסוק "כל טהור יאכל בשר והנפש אשר תאכל בשר וכו' וטומאתו עליו", ובדין זה כל דבר שאינו ראוי לאכילה אין חייבים עליו משום טומאה. **ב.** דין הנלמד מן הפסוק "אשר יקרב", שענינו לחייב על כל דבר הנקרב שאכלו בטומאה, ובזה [על אף שאין חייב אלא משעה

איתמר: המעלה אברי בהמה טמאה כגון סוסים וגמלים **על גבי המזבח**

ריש לקיש אמר לוקה, רבי יוחנן אמר אינו לוקה.

ריש לקיש אמר לוקה משום שנאמר "מן הבקר ומן הצאן תקריבו", ולמדנו בפסוק זה שבהמה **טהורה, אין. אבל** בהמה **טמאה, לא** מקריבים אותה על גבי המזבח. וסובר ריש לקיש כי **לאו הבא מכלל** עשה [כגון זה, שלא נאמרה בו אזהרה בפירוש, אלא מכלל מצוות עשה להקריב בהמה טהורה למדנו שטמאה אין מקריבים], **לוקין עליו.**

ורבי יוחנן אמר אין לוקין עליו, על איסור העלאת אברי בהמה טמאה, כי הוא סובר **לאו הבא מכלל עשה אין לוקין עליו.**

מותיב רבי ירמיה על דברי ריש לקיש הסובר שלאו הבא מכלל עשה לוקין עליו, ממה ששנינו בברייתא: נאמר בפסוק "כל מפרסת פרסה ושסעת שסע פרסות, מעלת גרה בבהמה אותה תאכלו" [ויקרא יא], ומייתור תיבת "אותה" דרשנו: זו שיש לה סימני טהרה האמורים בפסוק **אותה תאכלו** — **ולא בהמה טמאה,** שאין לה סימני טהרה. **ולאו הבא מכלל עשה, עשה.** ולכך לא למדנו כאן חיוב מלקות, אלא איסור עשה בלבד, והוצרכנו לפסוק נוסף המזהיר על אכילת בהמה טמאה, שממנו למדנו דין מלקות. ומכאן ראיה לא כדברי ריש לקיש, הסובר לאו הבא מכלל עשה לוקין עליו.

ומתרצינן: **אמר ליה רבי יעקב לרבי ירמיה בר תחליפא: אסברא לך** במה נחלקו ריש לקיש ורבי יוחנן,[7] **באברי בהמה טמאה** שהעלן על גבי המזבח — **דכולי עלמא לא**

שקדש בכלי. אבל מכל מקום] חייב אף על דבר שאינו ראוי לאכילה. ומעתה, הוכיח אביי מעצים ולבונה שלא קדשו בכלי שרת, שאין לחייבו משום "דבר הנקרב", וחייב עליהם משום טומאה, על אף שאין הם ראויים לאכילה, וא"כ הוא הדין לבשר קודם זריקה. ודחיית רבא היא, כיון שמדובר בעצים ולבונה שקדשו בכלי, הרי שיש להתחייב עליהם משום "דבר הנקרב", אשר חיובו הוא אף בדבר שאינו ראוי לאכילה, ומה שאין כן בבשר קודם זריקה, שלא הותר באכילה.

אולם הקשה, שמדברי הגמרא משמע שאביי אינו סובר כן, והעמיד את הפסוק בעצים ולבונה שלא קדשו בכלי כלל, וכיצד יתכן לומר כן, הרי מפורש במשנה במעילה [י], שרק לאחר שקדשה הלבונה בכלי, חייב עליה משום טומאה, והטעם, משום שעד שלא קדשה בכלי לא חל בה קדושת הגוף, ואינה קדושה אלא בקדושת דמים, ומשום כך לא חל בה דין פסול טומאת קדשים!?

ותירץ, על פי דברי הגמרא בסוטה [יד] שקומץ ולבונה גם לאחר שקדשו בכלי שרת עם יתר המנחה, צריכים כלי שרת שני לקדשם, ולקמן [פג ב] מבואר בגמרא, שקומץ שלא קדש בכלי אינו ראוי למזבח, והינו בכלי שני כפי המבואר שם בתוס', ולפי זה יש לפרש הסוגיא , כי גם אביי סובר שהפסוק עוסק בעצים ולבונה שקדשו בכלי שרת יחד עם המנחה שעל ידי כן חל בה קדושת הגוף, ורק שעדיין אינה ראויה להיקרב כיון שלא קדשה בכלי שרת שני, ואינה בכלל "אשר יקרב" כי אינה ראויה להקרבה, ומה שתירץ רבא "כגון דקדשו בכלי" כוונתו לכלי שני, שעל ידי כן נעשה ראוי להקרבה וחייבין על אכילתו בטומאה משום דין "אשר יקרב" הקיים אף בדבר שאינו ראוי לאכילה, ואינו שייך לדין "ניתר לטהורים", כפי שהתבאר.

7. יש להקשות, כיון שרבי יעקב מעמיד בתירוצו

פליגי שאינו לאו, אלא איסור עשה[8] ואין לוקין עליו. **כי פליגי** ריש לקיש ורבי יוחנן **בחיה** טהורה שהעלה אבריה על גבי המזבח, אם עובר באיסור עשה. **והכי איתמר: רבי יוחנן אמר: עובר** המעלה אברי חיה טהורה על גבי המזבח **בעשה, ריש לקיש אמר: אינו עובר בולא כלום.**

רבי יוחנן אמר עובר בעשה משום שדרש את הפסוק "מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן" שדווקא **בהמה, אין. אבל חיה, לא.**

ריש לקיש אמר אינו עובר עליו בולא כלום, כי **ההוא** פסוק זה **למצוה** נכתב, שרק בהמה יש מצווה בהקרבתה, ואילו הקרבת חיה רשות היא,[9] אבל אין איסור בהקרבתה.[10]

את מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש באופן שונה, והיינו שחלקו על העלאת אברי חיה, א"כ מה שייך בזה לשון "אסברא לך" הרי אין הוא מבאר את מחלוקתם אלא מעמיד מחלוקת אחרת?

וביאר בזה **הגרי"ז**, שיסוד מחלוקתם של רבי יוחנן וריש לקיש הוא, מהו גדר המיעוט שנתמעט מ"מן הבקר ומן הצאן", ריש לקיש סובר, שהוא מיעוט מיוחד על בהמה טמאה שאינה נקרבת, ואילו רבי יוחנן סובר, שאין זה אלא מיעוט כללי המורה שכל מה שאינו ממין בקר וצאן, אינו ראוי להקרבה, וסברה הגמרא, שלריש לקיש לוקים על איסור זה, על אף שהוא לאו הבא מכלל עשה, כיון שהוא מיעוט מיוחד על בהמה טמאה, ולא ככל לאו הבא מכלל עשה, הנלמד מכללות הדבר, ועל כך שאלה, מהברייתא של "אותה תאכלו" שמבואר בה שאף שהפסוק בא למעט בהמה טמאה בדווקא אף על פי כן אינו אלא עשה, ואין לוקין עליו [אלמלא הלאו הנאמר שם במפורש], ומוכח שאף על לאו הבא מכלל עשה כזה שהוא מיעוט מיוחד אין לוקין עליו, ואם כן, הוקשה לגמרא מהי הנפקא מינה בין ריש לקיש הדורש מיעוט זה לבהמה טמאה דווקא לבין רבי יוחנן הדורשו כמיעוט לכל דבר שאינו בקר וצאן? ותירצה הגמרא, "אסברה לך" שאמנם לגבי בהמה טמאה אין חילוק בגדר הדרשה, ואף ריש לקיש מודה שאינו לוקהעל הקרבתה. אבל החילוק בדבריהם הוא, לגבי חיה טהורה, לרבי יוחנן הסובר שכל דבר שאינו בקר וצאן התמעט מפסוק זה, הרי שהוא הדין לחיה טהורה שאינה ראויה להקרבה. אבל ריש לקיש הסובר שיש כאן מיעוט מיוחד לענין בהמה טמאה, הרי שאין להוציא ממיעוט זה דין נוסף לחיה טהורה.

8. בכתבי **הגרי"ז** מסתפק, באיסור בהמה טמאה, אם ענין פסולו הוא רק משום שאינה בקר וצאן, וכמו בחיה טהורה, שודאי אין בה שום פסול, ורק משום שאינה בקר וצאן סובר רבי יוחנן בסמוך שאסורה, או שיש בה פסול משום היותה בהמה טמאה, ולא רק משום שאינה בקר וצאן. והביא ראיה ממה שמצינו שהקרבת בהמה טמאה, אסורה גם לבני נח [שלא נצטוו בדין הקרבת בקר וצאן], הרי שיש שם פסול וחלות דין שבהמה טמאה אינה ראויה להקרבה.

9. כן פירש רש"י, **ובקרן אורה** כתב, שמדברי הברייתא המובאת בהמשך הגמרא להקשות על ריש לקיש, משמע שאף אם נסבור שחיה כשרה להקרבה, מכל מקום לכתחילה לא יביא חיה, וכלשון הברייתא "יכול לא יביא ואם הביא כשר", ולכך פירש, שכונת רבי יוחנן "למצווה", היינו שלכתחילה לא יביא אלא בהמה, ואם הביא חיה כשר, וכדוגמת הברייתא לקמן מתלמיד שאמר לו רבו הבא לי חיטין, והביא לו שעורים, שעל אף שעשה שלא כהוגן בהביאו שעורים, שהרי נצטווה על חיטין, מכל מקום יקבלם רבו מידיו כי חיטים ושעורים קרובים במינם הם, ולא נתכוון לעבור על דברי רבו אלא

אמנם חיה טמאה ודאי אסורה שהרי הגמרא במנחות [ו א] דרשה מהפסוק "ממשקה ישראל למנחה" שרק דבר המותר לישראל באכילה, מותר בהקרבה.

מותיב רבא על ריש לקיש ממה ששנינו בברייתא: **אילו** היה **נאמר "קרבן לה' בהמה"** ולא היה הכתוב מפרש צאן ובקר, **הייתי אומר** שיש מצווה גם בהקרבת חיה, כי **חיה בכלל בהמה, כענין שנאמר "זאת הבהמה אשר תאכלו: שור, שה כשבים, ושה עזים. איל וצבי" וגו'.** שמכאן למדנו שחיה בכלל בהמה היא. ולכך **תלמוד לומר "בקר וצאן".** ממה שפירט הכתוב בקר וצאן למדנו שדווקא **בקר וצאן אמרתי לך** להקריב, **ולא חיה.**

יכול לא יביא חיה, שאין בהבאתה מצווה, ובכל זאת, **אם הביא כשר,** ונאמר כך: **הא למה זה דומה? לתלמיד שאמר לו רבו: הבא לי חטים! והביא לו חטים ושעורים. שאינו כמעביר על דבריו, אלא כמוסיף על דבריו, וכשר?**

תלמוד לומר "בקר וצאן" פעם נוספת, שנאמר "אם עולה קרבנו מן הבקר", ובהמשך "ואם מן הצאן קרבנו מן הכשבים", ודרשו חכמים ממה שפירטה התורה דבר זה פעם נוספת: רק **בקר וצאן אמרתי לך** להקריב, **ולא חיה!** שהמקריב חיה עובר על איסור, כי **הא למה זה דומה? לתלמיד שאמר לו רבו: אל תביא לי אלא חיטין! והביא לו חיטין ושעורים. שאינו כמוסיף על דבריו, אלא כמעביר על דבריו, ופסול.**

לד-ב

ומסיקה הגמרא: **תיובתא דריש לקיש, תיובתא.**

שנינו במשנה: וכולן, כל הפסולין **שקיבלו** את הדם במחשבת פסול של **חוץ לזמנו וחוץ למקומו, לא** נפסל הזבח מחמת כן, כיון

להוסיף, וכמו כן כשאמרה תורה להביא מן הבהמה, דהיינו בקר וצאן, לכתחילה לא יביא מן החיה ואם הביא כשר, כי חיה בכלל בהמה היא.

ולפי זה כתב, שיש לומר שפסול חיה טמאה [שרש"י למדו מדין "ממשקה ישראל למנחה"], נלמד אף הוא מדבר זה, כי לא אמר ריש לקיש שכשר, אלא בחיה טהורה שהיא בכלל בהמה טהורה. אבל בהבאת חיה טמאה, וודאי נחשב כמעביר על דברי רבו, שהרי זה כמי שאמר לו רבו הבא לי חיטין, והביא לו חיטין וקטניות, שאין זה מוסיף על דבריו, אלא כמעביר עליהם, כיון שלא הביא לגמרי ממין שאמר לו רבו.

10. הקשה **השיטה מקובצת** [אות ד], מדוע חיה טהורה גרעה מנקבה לעולה, שדינה שאם הפרישה הרי היא כבעלת מום, שיש בו שני לאוין, איסור בל תקריבו ואיסור בל תשחטו? ותירץ, שדווקא נקבה לעולה, שהיא מין דבר הקרב, פסולה כבעל מום. אבל חיה שאינה בת הקרבה כלל הרי היא כמו חולין ולא שייך בה לאו כמו בבעל מום. ואמנם אין בה איסור חולין בעזרה, משום שאינה ראויה להקרבה אף לא בקירוב מקום, שהרי איסור חולין לעזרה נלמד מהפסוק "וכי ירחק ממך המקום".

ובחזון **איש** הקשה על דבר זה, מדברי הגמרא בקידושין [נז ב], המרבה במפורש חיה טהורה לענין איסור חולין בעזרה.

ובאור **שמח** [איסורי מזבח ה ה] כתב כשיטה מקובצת שאין קדושה חלה על חיה טהורה, אולם כתב, שבאמת אסורה היא משום

שאין זו עבודה כלל. ולכך **אם יש דם הנפש, יחזור** כהן **הכשר** לעבודה **ויקבל** דם אחר מהבהמה, וזורקו.

בעא מיניה ריש לקיש מרבי יוחנן: מי שהוא **פסול** לעבודה, וקיבל[11] וזרק את הדם, **מהו שיעשה** את הדם הנותר בצואר הבהמה[12] **שיירים?** האם נאמר, כיון שזרק הפסול לעבודה את הדם, חל בדם הנותר דין שיירי דם שנעשתה בו זריקה, ושוב אינו ראוי לזריקה, כי נחשב שכבר נעשתה עבודה בדם זה, וממילא לא יועיל שיחזור הכשר ויקבל ויזרוק, או שנאמר, שזריקת פסול לעבודה, אינה נחשבת זריקה כלל, וממילא אינה עושה דין שיריים לדם הנותר, ויחזור הכשר ויקבל.

אמר ליה רבי יוחנן: **אין** לך זריקה פסולה

חולין בעזרה, ואף ריש לקיש מודה בזה, ומחלוקתם היא, באופן שהעלה אברים אלו לשם עצים, כיון שמבואר בתוס׳ לקמן [עז] שהעלאת חולין בעזרה לשם עצים מותרת, הרי שבחיה טהורה סובר רבי יוחנן שאפ״י שאינו עובר משום חולין בעזרה, מכל מקום אסור משום לאו הבא מכלל עשה של ״מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם״ ועצים קרויים קרבן, כמבואר בתוס׳ במנחות [כ ב], וריש לקיש סובר שלא נאמר איסור בפסוק זה.

ו**באבי עזרי** [איסורי מזבח ה ה] תמה, שהרי הגמרא בהמשך, מקשה על ריש לקיש מהברייתא שמבואר בה שאם הביא חיה טהורה אינה כשרה לקרבן, וכן מבואר בדברי רש״י שכתב ״בהמה מצווה להקריב וחיה רשות״, הרי מבואר שעוסק בקרבן ולא בהעלאה לשם עצים, וודאי שאף חיה היא קרבן, ורק שאין מצווה בהקרבתה אלא רשות בלבד.

11. כתבו התוס׳ [ד״ה פסול] שבקבלה בלבד לא הסתפקה הגמרא, כי וודאי אין קבלת פסול עושה שיריים, וכפי המבואר במשנה שאם קיבלו הפסולין במחשת פסול, יחזור הכשר ויקבל. וברש״י העמיד את ספק הגמרא באופן שקיבל הפסול את הדם וזרקו. והקשה בכתבי **הגרי״ז**, הלה עיקר דין שירים נעשה על ידי הזריקה, וא״כ הוא הדין בנעשתה קבלה על ידי כשר, והזריקה על ידי פסול, יש להסתפק אם זריקתו עושה שיריים, ומדוע נקט רש״י את הספק באופן שגם הקבלה נעשתה על ידי פסול!?

12. כן פירש רש״י. ו**התוס׳** [ד״ה פסול] הביא בשם הר״ר אפרים שהעמיד הספק על שיירי הדם בכלי שזרק ממנו הפסול, האם מאחר וכל הפסולין שעלו על גבי המזבח לא ירדו, הרי שיש לדם זה דין שיירי נתינה שדינם להישפך אל יסוד המזבח, או אין נחשבים שיריים ואסור לשופכם ליסוד, אלא ישפכו לאמה שבעזרה.וכתב בכתבי **הגרי״ז**, שמשמע מדברי התוס׳, שוודאי חל על דם זה דין שיירי נתינה, וכל הספק הוא אם יש עליו פסול וישפך לאמה או לא.

והקשה **הגרי״ז**, כיון שדין שפיכת שיריים ליסוד, הנו מדיני הקרבן, ואינו תלוי רק בדין הנתינה אם ריצתה או לא, הרי שהיות ונפסל הקרבן מחמת זריקת הפסול, כיצד יותר לשפוך את דמו ליסוד!?

ולכך העמיד דברי התוס׳ באופן שהיתה זריקת כשר מכוס אחד, ואחרי כן זרק הפסול מכוס אחר שבזה לא נפסל הזבח אחר שהיתה בו כבר זריקת כשר, וכיון שדם הכוס השני אינו נחשב שיירי נתינת דם הכוס הראשון [כפי שנפסק להלכה], הרי שהסתפקה הגמרא האם נתינת הפסול נותנת דין שיריים לדם הנותר בכוס, כיון ששמה זריקה, וישפך ליסוד, או שנדחה הדם מחמת זריקת הפסול ואסור לשופכו

שעושה דין **שירים** לדם הנותר, **אלא** זריקה הנעשית במחשבת פיגול[13] או פסול, שחישב לאכול את בשר הזבח **חוץ לזמנו** או **וחוץ למקומו** שלמרות שהיא זריקה פסולה, נחשבת למעשה זריקה, והטעם **הואיל** **ומרצה** זריקה זו **לפיגולו** דהיינו, שלגבי קביעת פיגול ופסול בקרבן, מצינו ששמה זריקה, שאף המחשב מחשבת פיגול בעבודות הקודמות לזריקה, אין הפיגול חל בקרבן אלא בשעת זריקת הדם, והיא

ליסוד.

אולם הקשה, מדברי הגמרא בהמשך האומרת שזריקה במחשבת פיגול עושה דין שיריים, וכיון שנפסל הדם משום פיגול, היאך ישפך ליסוד?

13. משמע בדברי הגמרא, שזריקת פיגול נותנת דין שיריים לדם הנותר בצואר הבהמה, והקשה בכתבי **הגרי״ז**, כיון שכבר נפסל כל הקרבן משום פיגול, הרי שאף ללא דין שיריים אין לקבל שוב את הדם, ואף קבלה שאינה עושה דין שיריים, אם נעשתה במחשבת פיגול פסלה את כל הקרבן, ומה נתחדש בדין זה שזריקת פיגול עושה שיריים? **ובאבי עזרי** הוכיח מכח קושיא זו, כפירושו [שהובא לעיל] בדברי הרמב״ם הסובר, שאין הנדון כאן על דין שיריים, אלא על עבודת הפסול, אם שמה עבודה ופוסלת את הזבח, וזהו שענה רבי יוחנן, שאין לך עבודה פסולה ששמה עבודה, אלא בזריקה המרצה לפיגול, שעל אף שנעשתה בקרבן שכבר נפסל במחשבה שחישב בעת העבודות שקדמו לזריקה, מכל מקום שמה עבודה.

ותירץ **הגרי״ז**, שאלמלא דין שיריים, היה הדין שאם קיבל פעם נוספת את הדם וזרקו, שוב לא ירד, כדין כל הפסולין שאם עלו לא ירדו. אבל כיון שזריקת פיגול עושה דין שיריים לדם הנותר, דהיינו שנעשה כבר זריקה בקרבן זה, הרי שהזריקה הנוספת אין שמה זריקה, ודין הדם לירד. עוד כתב, שאלמלא דין שיריים , יהיה הדין שאם זרק במחשבת פיגול על חצי זית, ואחר כך קיבל פעם נוספת וזרק אף אותו במחשבת פיגול על חצי זית, תצטרפנה שתי הזריקות, לפסול את הקרבן משום פיגול, כדין שתי עבודות הנעשות במחשבת חצי זית, שמצטרפות זו עם זו. אבל כיון שכבר נעשה דין שיריים על ידי זריקה ראשונה, שוב אין זריקה שניה נחשבת זריקה, ואינה פוסלת במחשבה כלל.

והחזון **איש** כתב, שאף לדעת רש״י שביאר הספק על שיריים שבצואר הבהמה, מודה הוא לדברי התוס׳ בשם הר״ר אפרים, שהספק הוא גם על השיריים שבכלי, ושני ספקות אלו תלויים זה בזה, והינו, שאם זריקת פסול אינה נחשבת זריקה, הרי שלא נחשב שנעשה זריקה בקרבן זה, ויחזור הכשר ויקבל ויזרוק, ומטעם זה אין לדם הנותר בכלי דין שיירי נתינה, כי על אף שקלט המזבח את הדם הנזרק, אין זה עושה שיריים, ולכן אף על פי שדין הדם שעלה לא ירד, וכשזרק הדם מעל אויר המזבח, נחשב כל הדם כנקלט על גבי המזבח, אף על פי כן לא ישפך הדם הנותר לאמה, כי מאחר ואין לו דין שיריים, הרי הוא כדבר שאינו ראוי למזבח שדינו לירד, אולם אם זריקת פסול נחשבת זריקה, נמצא שכבר נעשית זריקה בקרבן זה, ולא יועיל שיחזור הכשר ויקבל, ומטעם זה גם כן ישפך הדם הנותר ליסוד כדין שיירי הדם, כי מאחר ושיריים אלו כבר נקלטו על המזבח בעת הזריקה, דינם כעלה ששוב לא ירד. ולפי זה, מה שאמרה הגמרא שזריקת פיגול עושה שיריים, היינו לגבי שיירי הדם הנותר בכלי שדינו להישפך ליסוד, מחמת שקלטו מזבח, ואף על פי שהוא פסול, ישפך ליסוד מדין אם עלה לא ירד.

הקובעת שם פיגול בקרבן, וכיון שיש לה שם זריקה[14] לענין פיגול, נחשב הדם הנותר שיירי זריקה, ושוב אין לקבלו ולזורקו.

אבל זריקה שפסולה הוא מחמת שנעשתה על ידי מי שפסול לעבודה, אינה נחשבת זריקה כלל, ויכול לחזור כהן כשר ולקבל ולזרוק את הדם, ולהכשיר את הזבח.

רב זביד מתני את ספיקו של ריש לקיש **הכי: בעא מינה ריש לקיש מרבי יוחנן: כוס** דם **פסול,** כגון שיצא חוץ לעזרה, ונפסל משום יוצא, וזרקו כהן כשר, **מהו שיעשה** את הדם הנותר בצואר הבהמה **שירים** של זריקה זו ושוב לא תהיה תקנה לקרבן על ידי שיחזור ויקבל, או שנאמר, שזריקת דם פסול, לא נחשבת זריקה, ואין לדם הנותר דין שיריים, ויכול לתקן הזבח על ידי שיחזור כהן כשר ויקבל ויזרוק?

אמר ליה רבי יוחנן: **פסול גופיה** שזרק את הדם **מאי סבירא לך** בזה לענין דין שיריים? **אי** סובר הינך שזריקת **פסול** לעבודה **משוי** דין **שירים** לדם הנותר, הוא הדין **כוס פסול נמי משוי שירים, ואי** סובר אתה שזריקת **פסול לא משוי שירים,** הוא הדין **כוס פסול נמי לא משוי שירים,** ודין אחד לשניהם.

רב ירמיה מדיפתי מתני, שנה את הספק **הכי: בעי מינה אביי מרבה:** קיבל את הדם בשני כוסות, ונתן את כל מתנות הדם רק מאחד מהם, **כוס** זה **מהו שיעשה את חבירו,** את הכוס השני **דחוי או שירים?** האם נאמר כיון שלא נתן ממנו על קרנות המזבח נחשב הדבר כמי שדחהו בידים, ואין לשפוך אותו אל יסוד המזבח כדין שיירי דם הניתן על המזבח, אלא דינו כדם שלא ניתן ממנו מתנות המזבח, שאינו נשפך ליסוד אלא שופכו לאמה שבעזרה, ומשם הולך לנחל קדרון, או שמא נאמר, שהכוס הראשון שנתן ממנו עושה דין שירים אף לדם הנמצא בכוס השני, ונמצא שדם הכוס השני דינו הוא כדין שיירי נתינה, הנשפכים ליסוד.[15]

אמר ליה רבה: דבר זה, הוא **פלוגתא דרבי אלעזר ברבי שמעון ורבנן. דתניא:** הפסוק

---

14. כתב **השפת אמת,** על אף שספק הגמרא היה על זריקה אם עושה שיריים, מכל מקום למסקנא, שבמחשבת פיגול עושה שיריים, הרי שהוא הדין אם קיבל הפסול במחשבת פיגול, עושה קבלתו שיריים. כי עיקר הטעם שמחשבת פיגול עושה שיריים, הוא משום שעל ידי מחשבתו נעשה פיגול ולא שייך לדון את המעשה כלא עשאו, שהרי מביא הוא לחיוב כרת, ומה שאין כן בסתם עבודת פסול שהיא כלא עשה כלום, וכיון שכן, הרי שטעם זה שייך גם בקבלה.

אולם **בטהרת הקודש** מבואר, כיון שאין הפיגול חל בעת המחשבה שחישב בקבלה, אלא בעת הזריקה, הרי שקבלת פסול במחשבת פיגול אינה עושה שיריים, והרי היא כקבלת פסול שקיבל בלא מחשבה. וכן דייק מדברי רש"י [ד"ה אין לך] שהוסיף על דברי הגמרא וכתב "אין לך זריקה פסולה וכו'".

15. בכתבי **הגרי"ז** חקר, האם ספק הגמרא הוא בדין שיריים, והיינו, שהסתפקה הגמרא האם חלות דין שיריים בא מחמת הזריקה שנעשית באותה כוס, ואילו הדם שבכוס השני שלא נעשה בו מעשה זריקה, לא חל בו דין שיריים על ידי נתינה זו, או שזריקה מכוס אחד נחשבת מעשה זריקה על כל הדם, ואף זה שבכוס השני. או

למעלה, בתחילת פרשת חטאות, העוסק בשעיר נשיא, **הוא אומר** לגבי שיירי הדם מהנתינות, "**את דמו ישפך** אל יסוד מזבח העולה" [ויקרא ד], ולא אמר לשפוך את "כל" דמו. ואילו הפסוק **למטה,** בהמשך פרשת חטאות, העוסק בחטאת יחיד, **הוא אומר "ואת כל דמה ישפך** אל יסוד המזבח". והרי זו לכאורה סתירה בדברי הפסוקים אם יש לשפוך את כל הדם או רק חלק ממנו. ובהכרח ששני פסוקים אלו עוסקים בשני אופנים שונים, כשהאחד בא ללמד **מנין לחטאת שקיבל דמה בארבעה כוסות, ונתן מתנה אחת** מכוס **זה ומתנה אחת מזה** וכן מכולם, שדינן **שכולן נשפכין ליסוד? תלמוד לומר "ואת כל דמה ישפך".** מלמד הכתוב שבאופן זה, שנתן מתנה מכל ארבעת הכוסות, הדם הנותר בכולן יש לו דין שיריים, ולכך הוא נשפך ליסוד.

יכול נאמר שאף אם **נתן** את כל **ארבע מתנות** רק **מכוס אחד, יהו כולן נשפכין ליסוד? תלמוד לומר "ואת דמו** ישפוך", ששופך רק חלק מהדם. **הא כיצד? הוא,** דם הכוס שממנו נתן, **נשפך ליסוד.** לפי שהוא שיירי הדם של המתנות. **והן,** הדמים שביתר הכוסות,[16] **נשפכין לאמה.** לפי שהם נדחו מלהינתן על המזבח.[17] הרי שכוס עושה את חבירו דחוי, ובכך נתיישבה הסתירה בין

שהספק הוא, בדין דיחוי, והיינו, שאמנם מצד מעשה הזריקה, נחשב כל הדם שיריים. אבל מכל מקום כיון שזרק רק מכוס אחד, נעשה חבירו דחוי, ומחמת כן לא חל בו דין שיריים הנשפכים ליסוד.

ובחדושי **רבנו חיים הלוי** [מעשה הקרבנות יט א ד"ה והנה], נקט בפשיטות שדם הנתקבל בכוס אחד, ונתן ממנו לכוס אחר, חל דין שיריים מכוס אחד על חבירו.

אלא שהעיר **המנחת אברהם,** מדברי רש"י בסוגייתנו, שביאר את ספק הגמרא במה שעל ידי שלא נתן מהכוס השני על הקרנות, נחשב שדחהו בידים, ולכך דחוי הוא, הרי שסובר שבעיקר דין שיריים נחשב זריקה על כל הדם, ורק משום דחיה סברה הגמרא לומר שהוא דחוי.

16. **המקדש דוד** [לג ב, ד"ה ובחטאת] דן באופן שקיבל את דם החטאת בחמשה כוסות ונתן מארבעה, האם אף בזה נדחה כוס החמישי, והיינו, שיתכן לומר כי רק באופן שקיבל בארבעה כוסות, שהיה לו ליתן מכולם ונתן רק מחלקן, נדחו אותן כוסות שלא נתן מהם, ומה שאין כן בזה שאי אפשר לו לתת מכולם, שהרי נותנים רק ארבע מתנות, לא נדחה הכוס החמישי. והביא ראיה מהגמרא בתמורה [כג א] האומרת לגבי מפריש חטאת ואבדה, והפריש אחרת תחתיה, ואחר כך נמצאה הראשונה, ונטל אחת מהן והקריבה, השניה מתה, כיון שדחאה בידים, ומבואר בזה, שאף במקום שאי אפשר לו להקריב אלא אחת, נחשב דיחוי, והוא הדין בנדון דנן, והטעם, כי מאחר ונטל את זו ולא את האחרת, נחשב דחייה בידים.

17. **הרמב"ם** [מעשה הקרבנות, יט יג] כתב לגבי חיוב על זריקת דם בחוץ, שאם קיבל את הדם בכוס אחד, והקדים ונתן ממנו בפנים, ואחר כך נתן ממנו בחוץ פטור, מפני שהדם שנתן בחוץ שיריים הוא. אבל אם קיבל בשני כוסות, בין שנתן שניהם בחוץ, או אחד בחוץ ואחד בפנים, או אחד בפנים ואחד בחוץ, חייב. והשיג עליו **הראב"ד,** וכתב, שבנתן אחד בפנים ואחד בחוץ, אין לו להתחייב, משום שבין לסובר כוס עושה חבירי שיריים ובין לסובר שעושהו דחוי, אין דם הכוס השני ראוי לפנים, ואין להתחייב

הפסוקים. כי הפסוק המורה על שפיכת כל הדם, עוסק באופן שנתן מכל הכוסות, ואילו הפסוק המורה על שפיכת חלק מהדם, עוסק באופן שהנתינה על המזבח נעשתה מכוס אחד בלבד.

רבי אלעזר ברבי שמעון חולק **ואומר: מנין לחטאת שקיבל דמה בארבעה כוסות, ונתן ארבע מתנות מכוס אחד,** שדינן **שכולן נשפכין ליסוד** ואינם דחויים? **תלמוד לומר** "**ואת כל דמה ישפך**". הרי שסובר רבי אלעזר כי כוס עושה את חבירו שיריים. ונמצא דבר זה שנוי במחלוקת רבי אלעזר ברבי שמעון ורבנן.

ומקשינן על רבי אלעזר ברבי שמעון: **והכתיב** "**ואת דמו ישפך**", ומשמע שיש אופנים שרק חלק מהדם נשפך ליסוד, וזה מורה לכאורה כדברי רבנן, שיש לחלק בין נתן מכולן לנתן מאחד מהן!?

ומתרצינן: **אמר רב אשי: ההוא** פסוק של "ואת דמה ישפוך", בא ללמד **למעוטי שירים שבצואר בהמה,**[18] שנעשו שירים של הדם שנתקבל בכלי, ואינם נשפכים ליסוד אלא שופכן לאמה.

עליו משום זריקת חוץ.

ובחדושי רבנו חיים הלוי הוסיף להקשות, מדברי הגמרא לקמן [קיא ב] האומרת, שלשיטת תנא קמא הסובר כוס עושה חבירו דחוי, וודאי שאין להתחייב על זריקת כוס השני בחוץ.

וכתב לייסד, שיש לחלק בין דין דחוי לדין שיריים, והיינו, שדין שיריים ענינו הוא בשם שיירים שחל עליהם מחמת היותם שיירי דם הנזרק על המזבח, ואשר משום כך דינם הוא להישפך ליסוד המזבח, שלא היו ראויים לו קודם זריקה, והיא זו שהכשירתם לכך. מה שאין כן בדין דחויים, שלא חל עליהם שום דין, ורק כיון שנעשו בקרבן כל דיני הדם בלעדי דמים אלו, ממילא נעשו דחויים מלהינתן על המזבח. ולפי זה יש לומר, כי באופן שעדיין לא ניתנו כל מתנות הדם, הרי שהדם הנותר בכוס, מלבד מה שיש בו דין זריקה, חל בו גם דין שיריים, כי היות שכבר נעשתה בו הזריקה המעכבת, הרי הוא שיירי אותה זריקה, וחל בו גם דין שפיכה ליסוד מחמת כן. וכיון שחל בו דין שיריים, יש לומר שעל אף שעדיין יש לו דין זריקה, מכל מקום שם שיריים שבו מפקיעו מלהתחייב עליו משום זריקת חוץ. ומעתה יש לבאר שיטת הרמב"ם, כיון שהוא עוסק באופן שעדיין לא נתן את כל מתנות הדם [כפי שמתבאר בתחילת דבריו, שכתב "הזורק מקצת מתנות בחוץ חייב", ומשמע שנתינת חוץ היתה מאותן מתנות האמורות להינתן בפנים], הרי שעל הדם הנותר באותו כוס, שחל בו דין שיריים, פטור משום זריקת חוץ. ומה שאין כן הדם שבכוס השני, שאינו נחשב שיריים, ואף דחוי לא, שהרי לא הסתיימו עבודות הדם בקרבן זה, והוא ראוי לזריקת פנים, הרי שיש לחייבו משום זריקת חוץ. ואמנם הגמרא לקמן עוסקת באופן שכבר נתקיימו כל מתנות הדם, ואף הדם שבכוס השני נדחה, ולכך פטור עליו משום זריקת חוץ.

18. **המקדש דוד** [לג ב, ד"ה אמרינן בזבחים] העלה כמה צדדים בביאור דין זה ששיריים שבצואר בהמה אינם שיריים ונשפכים לאמה, **א.** משום דין דיחוי, ועל אף שרבי אלעזר הסובר שכוס עושה את חברו שיריים, היינו רק כשנתקבל דם זה בכלי. אבל דם שלא נתקבל כלל נחשב דחוי לגמרי. **ב.** דין שיריים הוא רק בדם שהיה ראוי לזריקה בשעת זריקת הדם. אבל דם שבצואר שעדיין לא נתקבל בכלי באותה

שנינו במשנה: **קיבל הכשר ונתן לפסול, יחזיר לכשר,** ועוד שנינו שם, קיבל בימינו ונתן לשמאלו, יחזיר לימינו. קיבל בכלי קדש ונתן לכלי חול, יחזיר לכלי קודש. נשפך מן הכלי על הרצפה, ואספו, כשר.

וצריכא למשנה לפרט בכל אלו הדינים, שיש להם תקנה בחזרה למצב הקודם, הגם שהכלל בהם הוא אחד: דם שנתקבל בכשרות, אפילו אם שהה אחר כך במצב שאינו ראוי להיות כך, אינו נפסל.

דאי אשמעינן רק את דין קיבל הכשר ונתן **לפסול** שהוא כשר על ידי חזרה, **הוה אמינא מאי פסול** שעליו דיברה המשנה כהן **טמא,** ולכך אין הנתינה לידיו פוסלת, מאחר **דחזי** כהן טמא **לעבודת ציבור** לכתחילה, ומשום כך דינו שבקרבן יחיד יש לו תקנה בחזרה. אבל נתינה ליד **שמאל** שאינה כשרה לעבודה אף בקרבן יחיד, היה מקום לומר **שלא** תועיל לה חזרה, ולכך הוצרכה המשנה לשנות דין נתן לשמאלו שכשר.

ואי אשמעינן המשנה את דין נתינה ליד **שמאל,** ולא היתה שונה את דין נתינה לכלי חול, היה מקום לומר שמה שאין נתינה לשמאל פוסלת, הוא משום **דאית ליה** ליד שמאל **הכשירא ביום הכיפורים** שבו נוטל הכהן את המחתה בימינו ואת הכף בשמאלו. אבל **כלי חול,** שאין לו הכשר בשום אופן, **לא** יהיה לו הכשר בחזרה, ולכך שנתה המשנה שאף בזה כשר.

ואי אשמעינן המשנה את דין נתינה **לכלי חול,** הייתי סבור שהטעם שאינם פוסלים, הוא **משום דחזו** כלי חול **לקדושינהו** על ידי שיקדישם ויהיו ראויים מחמת כן לקידוש הדם. אבל **הנך,** שנשפך הדם על הרצפה שאין היא ראויה לקדוש הדם, **אימא לא** יהיה לו תקנה, לכך **צריכא,** הוצרך התנא לומר כל אלו הדינים במשנתנו.

ומקשינן על עיקר דין זה שלא נפסל הדם מחמת היותו מונח במקום שאינו ראוי: **וליחוי ליה** דם זה **דחוי,** כדין כל דבר שעמד ליקרב, ונדחה מחמת פסול או עיכוב אחר,[19] שאף לאחר שנסתלק הפסול, אינו חוזר לעמוד ליקרב, והוא הדין לדם זה שהיה ראוי לעבודה, ונדחה ממנה בהיותו מונח במקום הפוסלו לעבודה, ששוב לא יחזור להיות ראוי אחר שנדחה, ומדוע אמרה המשנה שיש לדם זה תקנה בחזרה.

ומתרצינן: **אמר ליה רבינא לרב אשי, הכי אמר רב ירמיה מדיפתי משמיה דרבא: הא מני,** התנא של המשנה, **חנן המצרי הוא,**

שעה, ולא היה ראוי לזריקה, אין לו דין שיריים. **ג.** אין קבלה לאחר זריקה, וכיון שבשעת זריקה היה הדם בצואר הבהמה, הרי שלא יועיל מה שיקבלו לאחר מכן, והרי הוא מחוסר קבלה, ואינו ראוי למזבח.

והביא את דברי התוס׳ בפסחים [סה א ד״ה שמא] שכתבו כיון שאסור ולזרוק דם פסול על המזבח, הרי שאין לזרוק עליו דם שלא נתקבל בכלי, ומבואר בזה שדם שלא נתקבל הרי הוא פסול, והיינו כהצד הראשון שמשום דיחוי הוא נפסל.

19. משמע שקושיית הגמרא מוסבת על כל האופנים שהוזכרו לעיל, והקשו התוס׳ [ד״ה ולהוי דחוי], בנתן הכשר לפסול, מדוע יחשב דחוי, הרי אין הפסול משמש אלא כאיצטבא ולא

דלית ליה דין זה של **דחויין.**

דתניא לענין שני שעירי יום הכיפורים המעכבים זה את זה, שאם מת השעיר המשתלח, אין להקריב את שעיר החטאת אלא אם יביאו שעיר אחר תחת זה שמת. ונחלקו התנאים בדבר זה, יש שסובר שאף אם קודם שחיטת שעיר החטאת מת השעיר המשתלח, נדחה שעיר החטאת מלהיקרב, ויש להביא שני שעירים אחרים, ויש שסובר, שבאופן זה לא נדחה שעיר החטאת, כי בעלי חיים אינם נדחין, ורק אם לאחר השחיטה מת השעיר המשתלח, כאשר דם השעיר הנשחט התקבל בכוס, נדחה דם זה מעבודותיו, ויש להביא שני שעירים אחרים. אולם **חנן המצרי אומר: אפילו דם** השעיר שנשחט נמצא כבר **בכוס,** כי כבר נתקבל דמו, **מביא** את **חבירו** של השעיר הנשחט **ומזווג לו,** ועושה את שניהם לזוג אחד, וכשרים. הרי שסובר חנן המצרי שאין דין דיחוי כלל, ואף אם לאחר שהיה ראוי להקרבה, בא לידי מצב הפוסלו, יש לו תקנה בחזרה למצב הראוי בו.

רב אשי אמר לתרץ מדוע אין במשנתנו דין דיחוי: **כל שבידו** לתקן ולהחזיר הדבר לכשרותו **לא חוי דחוי** מחמת אותה שעה שלא היה ראוי בה, ולכך, לא נדחה הדם כיון שבידו לתקן ולהחזירו לקדמותו, ומה שאין כן בשעיר המשתלח שמת, אין זה בידו להביא אחר, כי מי אמר שינתן לו שעיר אחר.[20]

גרע זה גרע מנתן את הכלי על האבן שמבואר במשנה ביומא [נג ב] שכך היה עושה הכהן בעבודת יום הכפורים, ולא הקשתה שם הגמרא שיחשב בדחוי מחמת כן!?

ולכך כתבו, כי אין קושיית הגמרא מוסבת אלא על נתנו לכלי חול, ועל נשפך מן הכלי על הרצפה. והקשה הקרן אורה, אם כן, מדוע לא אמרה הגמרא לעיל בצריכותא של כל פרטי הדינים במשנה, שהחידוש בכלי חול הוא בזה שאין אומרים שנחשב דחוי, שדבר זה אין ללמדו ממדין נתן לפסול או לשמאל!?

ולכך כתב, שקושיית הגמרא מוסבת רק על דין נשפך הדם על הרצפה, שבזה היה מקום לומר שנחשב דחוי מחמת שפסק מלהיות ביד כח אדם. אבל יתר הדינים שבמשנה שבהם נמצא הדם ביד האדם, פשוט שלא נדחה, ואין זה אלא מעשה איצטבא בעלמא.

20. כן פירש רש״י, והקשה **הקרן אורה,** וכי באופן שמוכנים לפניו שני שעירים נוספים, לא ידחה השעיר הנשחט, ויחשב דבר זה כבידו לתקן, אין הדבר כן!?

ולכך כתב הקרן אורה לבאר, שדווקא דם הנשפך שלא חל עליו שום פסול מחמת כן, ואין הרצפה משמשת אלא כאיצטבא שאינה פוסלת, נחשב בידו לתקן, משום שבידו לקבלו לכלי שרת, והרי זה עומד לחזור למה שהיה בתחילה. אבל דיחוי דם שעיר, לא יועיל לו מה שבידו לזווג לו שעיר אחר, כי מכל מקום בשעה זו יש שם פסול על הדם, ולא כדם הנשפך שלא חל עליו שם פסול כלל.

ולפי זה יישב את דברי **התוס׳** [ד״ה כל שבידו] שטרחו לבאר מדוע הדס שענביו מרובים מעליו, ביום טוב של סוכות נחשב דחוי, כי על אף שבידו למעטן, אין זה נחשב בידו, כיון שאסור לעשות זה ביום טוב. ולדברי הקרן אורה מבואר, שהיות ויש עליו שם פסול הרי לא מועיל מה שבידו לתקנו. וכן מה שביארו התוס׳ לגבי מי שהפריש קרבן, והמיר דתו, נדחה הקרבן משום כך, ואין זה נחשב בידו לתקנו,

אמר רב שייא: כוותיה דרב אשי מסתברא שדבר שבידו לתקנו, אינו נדחה. שהרי **מאן שמעת ליה דאית ליה** דין זה של **דחויין** שאינם חוזרים ונראים? **רבי יהודה** הוא. **דתנן: ועוד אמר רבי יהודה: נשפך הדם** של השעיר הנשחט, **ימות** השעיר **המשתלח**, ויביא במקומם שני שעירים אחרים, כי מאחר ונשפך הדם של השעיר הנשחט, נדחה השעיר המשתלח, כי אין בן זוגו יכול להקרב עתה. וכן אם **מת המשתלח, ישפך הדם** של השעיר הנשחט, כיון שנדחה מהקרבה, הרי שסובר רבי יהודה דין "דחויין".

ומאידך, שמעינן ליה לרבי יהודה דאמר, כל שבידו — לא הוי דחוי.

דתניא, לענין דם של קרבנות פסח שהיה על הריצפה [לאחר קבלתו בכוס], לפי שהיו שוחטים הרבה מאד קרבנות פסח, והיו ממהרים לעשותו, והיה נשפך הדם של כמה מהקרבנות על ריצפת העזרה, והיו הדמים מתערבים יחד: **רבי יהודה אומר, כום אחד היה ממלא** אחד הכהנים **מדם התערובת** של כל הקרבנות אחר שנתערבו כל הדמים שברצפת העזרה זה בזה, **וזורקו זריקה אחת כנגד היסוד.**

כי, כאמור, מאחר והיו קרבנות רבים, ונבהלים לעשותם, הרי שאם נשפך דם אחד הקרבנות על הרצפה קודם זריקה, נמצא כוס זה שמעורב בו מכל הדמים שהיו שם, מכשיר את הקרבן בזריקתו, והגם שסובר רבי יהודה דין דחויין, אף על פי כן לא נדחה דם זה שנשפך, והיינו משום שבידו לאוספו, ואם כן **שמע מינה** שסובר רבי יהודה **כל שבידו לא הוי דחוי.**

ומסיקה הגמרא: **שמע מינה!**

גופא, תניא: רבי יהודה אומר: כום אחד היה ממלא מדם התערובת, שאם ישפך אחד מהם נמצא שהוא מכשירו. אמרו לו לרבי יהודה: כיצד יהיה כשר על ידי שיאספו ויזרקהו, **והלא** דם זה שנשפך **לא נתקבל בכלי,** ושנינו במשנה לעיל [כה א] שאם נשפך הדם מצואר הבהמה לרצפה, ולא התקבל לכלי, פסול!?

ומקשינן על חכמים: **מנא ידעי** חכמים שלא נתקבל הדם בכלי, והלא לא דיבר רבי יהודה על מעשה שהיה, אלא אמר סברא לחשוש שמא נשפך דמו של אחד מהן!?

כיון שבעת שהמיר דת לא היה בדעתו לתקנו, ואין בזה מעלת בידו לתקנו, ולדברי הקרן אורה מתבאר, שהיות ונפסל הקרבן בעת שהמיר דתו, אין זה בידו לתקנו.

אמנם **במקדש דוד** [לג ב ד"ה הקשו התוס'] כתב, שבדין בידו לתקן, צריך שיהיה זה ביד הכהן המקריב את הקרבן, ולכך אף אם יש שעירים אחרים במקדש, מכל מקום אין זה ביד הכהן, אלא תלוי בגזבר של הקדש שהרי שעירי קרבן ציבור הם.

עוד כתב בגדר דין זה, שלא די במה שהדבר בידו, אלא צריך שיהיה עומד לכך, והוכיח כן מדברי התוס', שכתבו שבנשפך הדם, נחשב בידו לתקנו משום שמצווה לאוספו, והיינו שמשום כן נחשב עומד להיתקן, וכן בהמיר דת, שאינו עומד לחזור, לא נחשב בידו לתקנו.

ומתרצינן: **אלא** קושיית חכמים היא, **שמא** דם זה **לא נתקבל בכלי** ונמצא זורק דם פסול!?[21]

אמר להן רבי יהודה:

לה-א **אף אני לא אמרתי** שיאסף הכהן את הדם מהרצפה, **אלא כשנתקבל** הדם **בכלי** תחילה, קודם שנשפך על הארץ.

ומקשינן: **והוא,** רבי יהודה **גופיה, מנא ידע** שהדם הנאסף אכן נתקבל בכלי?

ומתרצינן: **כהנים זריזין** הם בעבודתם, ולכן ודאי לנו שהם קיבלו את הדם מכולם, אלא **ועבדין חייא,** עושים הם עבודתם במהירות, ולכן, לפעמים **משתפכין** הדמים מהכלי על הארץ. ואם כן, ברור הדבר שהדם שעל הרצפה נתקבל בכלי.

אך עדיין קשה: מכל מקום, כיצד זורק דם זה? **וחלא** "**דם התמצית**", שהוא הדם המתמצה ויוצא מגוף הבהמה לאחר יציאת דם הנפש של הקרבן, **מעורב בו,** בדם הנפש השפוך על הארץ. ודם התמצית אינו כשר לזריקה אלא רק דם הנפש, המקלח תחילה. וכיון שרוב הדם שעל הרצפה הוא דם התמצית ורק מיעוטו הוא דם הנפש, הרי אם יאסוף מהדם שבריצפה אל כלי, תהיה בכלי תערובת של מיעוט דם הנפש עם רוב דם התמצית, ויבטל מיעוט דם הנפש ברוב דם התמצית!?

ומתרצינן: **רבי יהודה לטעמיה, דאמר** לענין איסור אכילת דם, כי **דם התמצית** גם הוא **קרי** [נקרא] "**דם**", וחייב כרת על אכילתו.

דתניא, אכילת **דם התמצית** אינה בעונש כרת, אלא רק **באזהרה,** שנתרבה לאו מיוחד לגבי אכילת דם התמצית, דברי חכמים. **רבי יהודה אומר,** גם אכילת דם התמצית היא **בעונש כרת.**

וכשם שלענין איסור אכילת דם סובר רבי יהודה שדם התמצית קרוי דם כמו דם הנפש, הרי גם לענין זריקה על המזבח הוא חשוב כדם הנפש.

ודוחה הגמרא את התירוץ: **והאמר רבי אלעזר מודה רבי יהודה** [הסובר שדם התמצית קרוי דם לענין איסור אכילה כמו דם הנפש], **שלענין כפרה,** היינו זריקת דם התמצית על המזבח לכפרה, **שאינו מכפר. שנאמר** "**כי הדם, הוא בנפש יכפר**" [דברים יב]. מלמד הכתוב כי רק **דם שהנפש יוצאה בו,** שהוא הדם המקלח תחילה, **קרוי דם** לענין כפרה. אך דם התמצית **שאין הנפש יוצאה בו, אין קרוי דם.** ונמצא שאף לרבי יהודה אין דם התמצית ראוי לזריקה!?

---

21. כן פירש רש"י כאן, ובפסחים [סה א] ביאר רש"י את הקושיא, כיון שיש לחוש שמא לא נתקבל בכלי, שוב אין מועילה לו זריקה. והקשו עליו התוס' שם, מה בכך, מכל מקום יזרוק, ותועיל זריקתו לאותם קרבנות שנתקבל דמם בכלי ונשפך? ולכך פירשו, שקושיית הגמרא היא כיון שלא נתקבל בכלי, הרי הוא פסול, ואסור לזורקו, וכפי שמשמע בדברי רש"י בסוגייתנו.

ובעיקר איסור זה של הקרבת וזריקת פסולים, הוכיח **המקדש דוד** [טז א], שאין זה איסור הנובע רק מחמת העדר המצווה, אלא שיש איסור מיוחד על הקרבת פסולין ואפילו באלו שאינם ברי הקרבה כלל כגון בשר לזריקה.

ולכן מתרצת הגמרא תירוץ אחר: **אלא, רבי יהודה** הולך **לטעמיה, דאמר, אין דם מבטל דם.** כי הוא סובר ש"מין במינו אינו בטל", ולכך, על אף שרוב הדם בכלי הוא דם התמצית, בכל זאת לא בטל דם הנפש המעורב בו, ומתקיימת הזריקה בדם הנפש שבתוך התערובת.[1]

וממשיכה הגמרא לבאר את מחלוקת רבי יהודה וחכמים, בענין זריקה מדם התערובת שעל רצפת העזרה.

שנינו בברייתא: **אמר להם רבי יהודה** לחכמים: **לדבריכם,** שאין זורקים את דם התערובת, **למה,** לשם מה היו **פוקקין** סותמים את פתחי **העזרה** בערבי פסחים, ומונעים מהדם לצאת דרך אמת המים לנחל קדרון?

הרי בהכרח, עשו זאת כדי שיוכלו לאסוף הדם מהרצפה, ולזורקו על המזבח!

אמרו לו: טעם אחר היה בדבר זה, כי **שבח הוא לבני אהרן**[2] **שיהלכו עד ארכובותיהן**[3] **בדם** הקרבנות.

ומקשינן: כיצד הותרו הכהנים לעבוד באופן שהדם שפוך על הארץ? **והא דם,** הרי הדם שעל **רצפת העזרה הוי חציצה** בין רגליהם של הכהנים העובדים לבין רצפת העזרה! והרי צריך הכהן העובד לעמוד על רצפת העזרה ללא חציצה, כפי המבואר במשנה לעיל [טו ב]: היה עומד על גבי כלים, פסול!?

ומתרצינן: דם — **לח הוא, ולא הוי חציצה.**

וכמו **דתניא** בתוספתא במסכת מקואות [פרק ז], לגבי דיני חציצה בטבילה: **הדם והדיו והדבש והחלב** שהיו על גופו של האדם הטובל, אם היו **יבישין חוצצין,** אבל אם היו **לחין אין חוצצין.**[4]

---

1. כתבו **התוס'** [ד"ה אין דם] כיון שזורק תערובת של דם הכשר לזריקה ודם הפסול לזריקה, יש לו לכוון לזרוק את דם התמצית שבתוך התערובת "לשם מים", והיינו כרבי אליעזר, הסובר שבמקום שנתערבו איברי חטאת בעולה, יקטיר את הכל על המזבח, כי אף על פי שאסור להקטיר איברים של קרבן חטאת, אין איסור להעלותם על המזבח אלא אם מעלה אותם לשם הקטרה של איברי חטאת, אבל רשאי הוא להחשיבם כאילו הם עצים ולהקטירם בתורת עצים. והוא הדין בדם התמצית המעורב עם דם הנפש, רואין את דם התמצית כאילו הוא מים, וכך מזים אותו על המזבח.

2. **בשפת אמת** הקשה, למה נקטה הגמרא דווקא את בני אהרן, היה לה לומר שבח הוא לבני ישראל, שהרי כל העזרה נתמלאה בדם ובני ישראל עמדו שם, ובאופן זה לא היה צורך לגמרא בהמשך לדחוק שמדובר על הולכת עצים, אלא להעמיד שבני אהרן הלכו על איצטבאות, ובני ישראל בעזרה, ולכך שבח הוא לבני ישראל!?

3. הארכובה היא החלק התחתון של הרגל, מתחת לברך, עד כף הרגל.

4. בביאור הדין שאין הדם חוצץ כתב **החזון איש,** כיון שאין הלח מפסיק בין הרצפה לכהן הפסקה גמורה, אין זה נחשב הפסק. אולם הביא את דברי הבית יוסף [יורה דעה קצח טו] בשם המרדכי בשם הרא"ם שהטעם שאין הלח חוצץ בטבילה הוא משום שאין הטובל מקפיד עליו.

ומקשינן: מכל מקום, כיצד עבדו הכהנים באופן כזה? **והא מיתווסי** היו מתלכלכים **מאנייהו**, בגדיהם של הכהנים מהדם הרב שעל הרצפה. **ותנן**, **היו בגדיו** של הכהן העובד **מטושטשין**, מלוכלכים, **ועבד**, **עבודתו פסולה!?**

וכי תימא דמדלו לחו, שמא תרצה לומר שמדובר באופן שהגביהו הכהנים את בגדיהם כדי שלא יתלכלכו, הרי אי אפשר לתרץ כך, לפי שאין העבודה כשרה באופן זה!

כי **והתניא**, נאמר בבגדי כהונה "ולבש הכהן **מדו** בד" [ויקרא ו]. ולמדנו מכאן שיהיו בגדי הכהנים **כמדתו** של כל כהן וכהן, **שלא יחסר ולא יותיר!** והרי כשמגביה הכהן את בגדיו כדי שלא יתלכלו בדם השפוך על הריצפה, נמצאת מחסרו ממדתו!?[5]

ומתרצינן: מה שאמרנו כי שבח הוא לבני אהרן שיהלכו בדם עד ארכובותיהם על אף שבגדיהם מתלכלכים מהדם, הוא רק **בעת הולכת אברים** של הקרבן **לכבש** המזבח, **דלאו עבודה היא**, ואינה נפסלת במה שנעשית בבגדים מלוכלכים.

ותמהה הגמרא: **ולא!?** וכי הולכת אברים למזבח לא עבודה היא?

והתניא, נאמר "**והקריב הכהן את הכל** והקטיר המזבחה" [ויקרא א]. ההקרבה האמורה כאן **זו הולכת אברים לכבש** המזבח.

הרי שאף זו עבודה!?

ומתרצינן: **אלא**, מה שאמרנו כי שבח הוא לבני אהרן שיהלכו בדם, היינו רק **בעת הולכת עצים למערכה**, **דלאו עבודה היא**, ואינה נפסלת כשנעשית בבגדים מלולכים.

ומקשינן: ומכל מקום, מאחר והיתה העזרה מלאה בדם, **לעבודה היכי אזלי**, איך היו הכהנים מהלכים בעזרה לצורך עבודתם בלי שיתלכלכו בגדיהם?

ומתרצינן: **אזלי אאיצטבי**, הילכו על איצטבאות שהיו שם, והיו אלו איצטבאות גבוהות, הבנויות אבן. ומה שאינן מהוות חציצה בין הכהנים לרצפת העזרה, הוא משום שהיו בנויות מהרצפה, והן חלק ממנה.

והקשה, שדבר זה שייך רק בחציצה לטבילה, כאשר הדבר הלח נמצא על גוף האדם אינו נחשב כחציצה לטבילה אם הטובל אינו מקפיד עליו. אבל דם הנתון על הרצפה, וחוצץ בין כף רגל הכהן ובין רצפת העזרה, כיצד שייך בו הטעם שאינו מקפיד, והרי צריך שיעמוד הכהן על הרצפה, ואם חוצץ הדם, הרי הוא אינו עומד עליה. ועוד, הרי כאן החציצה היא ב"כולו", שכל כף הרגל אינה דורכת על רצפת העזרה כתוצאה מחציצת הדם. ו"חציצה בכולו" נחשבת לחציצה אף באינו מקפיד עליה!?

5. כתבו **התוס'** [ד"ה והתניא], שקושיית הגמרא היא רק לפי השיטה הסוברת לעיל [יח ב] שעל ידי הפשלת הבגד נחשב הדבר כאילו חתכו, ולכך שאלה הגמרא שאין הבגד כמידתו. וכתב **השפת אמת**, שבנדון דנן, אף מי שאינו סובר כן, יתכן לו לסבור שפסול בהפשלה זו, מאחר ואי אפשר לו לעבוד ללא שיגביה בגדיו, ומוכרח לעשות זאת בכדי למנוע מהבגד להתלכלך. מה

מתניתין

מחשבת פיגול המפגלת את הזבח, היא רק כאשר חשב העובד לאכול את בשר הזבח או להקריבו חוץ לזמנו או חוץ למקומו בדברים הראויים לאכילה ולהקרבה, ובשיעור הראוי להקרבה.

במשנה הזאת יבוארו פרטי דינים השייכים לכלל הזה.

א. **השוחט את הזבח** וחישב בעת השחיטה **לאכול** ממנו חוץ לזמנו או חוץ למקומו **דבר שאין דרכו לאכול** מחמת שאינו ראוי,[6] או מחמת שאינו מיועד לאכילה [וכגון דבר המיועד להקטרה], וכן אם חישב **להקטיר** ממנו חוץ למקומו או חוץ לזמנו **דבר שאין דרכו להקטיר, כשר** הזבח. **ורבי אליעזר פוסל.**[7]

ב. וכן אם חישב **לאכול** חוץ לזמנו או חוץ למקומו **דבר שדרכו לאכול,** וכן אם חישב **להקטיר** חוץ לזמנו או מקומו **דבר שדרכו להקטיר,** אלא שחישב על אכילה והקטרה של **פחות מכזית, כשר** הזבח, ואינו נפסל אלא במחשבת אכילה או הקטרה של שיעור כזית.

ג. ואפילו אם חישב **לאכול כחצי זית** חוץ לזמנו או מקומו, **ולהקטיר כחצי זית** באופן כזה, **כשר** הזבח, לפי **שאין** מחשבות **אכילה והקטרה מצטרפין** לשיעור כזית כדי לפסול את הזבח.[8]

ד. השוחט את הזבח במחשבה **לאכול כזית מן העור, ומן הרוטב, ומן הקיפה** היינו תבלין ודק שבבשר השוכן בשולי הקדרה, **ומן האלל**, גיד הצואר, שהוא קשה ואינו ראוי לאכילה, **ומן העצמות ומן הנידין ומן**

שאין כן במקום שהבגד ראוי להשתלשל עד למטה, ומגביהו, אין פסול בהגבהה זו.

6. **המנחת חינוך** [קמד ב] מסתפק, אם חישב על אכילת דבר הראוי לאכילה, שיאכלנו שלא כדרך אכילתו, אם פיגל, כי יתכן לומר כיון שבדין מחשבת פיגול נאמר בתורה "ואם יאכל יאכל" הרי שכשם שבמאכלות אסורות אינו עובר על אכילה שלא כדרכה, הוא הדין בזה צריך שיחשב על אכילה כדרכה.

7. **המקדש דוד** [סימן ל"ג, צב א] חוקר, לשיטת רבי אליעזר הסובר שמחשבת אכילת אדם בדבר המיועד למזבח מפגלת, מה הדין אם יחשב לשתות את דם הזבח לאחר שקיעת החמה, שביחס לדין הזריקה הוא לאחר הזמן, ואילו ביחס לדין אכילת האדם שאותה חישב עדיין הוא בתוך הזמן, האם דנים על פי האכילה שאותה חישב ולא יתפגל כיון שלא חישב לאכול חוץ לזמן, או שדנים על פי מה שהדבר שעליו חישב מיועד, וכיון שהדם מיועד לזריקה הרי שיש כאן מחשבת אכילה חוץ לזמנו ויתפגל. והוסיף, שאם דנים על פי מה שהדבר שעליו חישב מיועד, הרי שבקדשים קלים כאשר מחשב להקטיר למחר את הבשר שעומד לאכילה לא יהיה פיגול, כי אמנם חישב על חוץ לזמן הקטרה אבל היות ומחשבתו היתה על הבשר, שמיועד לאכילה, וזמן אכילתו היא לשני ימים, נמצא שלא חישב מחוץ לזמן אכילת הבשר.

8. כתב **הקרן אורה**, אף על פי שכבר השמיענו התנא [לעיל כט ב] דין זה, חידש כאן, שאפילו

הקרנים ומן הטלפים, שכל אלו אינם ראויים לאכילה,[9] וחישב לאוכלם **חוץ לזמנו** או **וחוץ למקומו, כשר** הזבח. וכל אלו[10] **אין חייבין עליהן משום פיגול.** שאם באו מקרבן שהתפגל מחמת מחשבת אכילה או הקטרה חוץ לזמנו, ואכל מהם, אינו חייב כרת כדין האוכל פיגול, **ולא משום נותר**, שאם באו מבשר קרבן שעבר זמן אכילתו ואכל מהם, אינו חייב כרת[11] כדין האוכל נותר, **ולא משום טמא**, שאם באו מקרבן כשר ואכלם טמא, אינו חייב כרת כדין טמא שאכל את הקודש.

ה. **השוחט את המוקדשין** וכגון קרבן שהוא בהמה נקבה מעוברת, וחישב **לאכול** ממנה את **השליל** [העובר שבמעיה], **או** את **השיליא** [שק עור העוטף את העובר במעי אמו] **בחוץ, לא פיגל,** כיון שהעובר והשיליא אינם גוף הזבח. וכן **המולק את התורין** במחשבה **לאכול ביציהן** שבתוך מעיהם **בחוץ, לא פיגל,** משום שאינם גוף הקרבן.

ו. **חלב** הנמצא בדדי[12] בהמת **המוקדשין** בעת זביחתה, **וביצי תורין** הנמצאים בגוף התורים בעת מליקתם, **אין חייבין עליהן**, על אכילתן **משום פיגול ונותר,** ולא חייב אדם **טמא** האוכלם, משום שאינם זבח.[13]

רבי אליעזר הפוסל במחשב להקטיר דבר המיועד לאכילה, או לאכול דבר המיועד להקטרה, מכל מקום מודה, שאין מחשבת אכילה והקטרה מצטרפות.

9. בטעם דין זה כתב **הרמב״ם** בפירוש המשניות: שכל אלו הדברים, אף על פי שנאכלים, אין חוששין להם ואין סומכים להם לאוכלם. וכן עולה מדבריו ביד החזקה [פסולי המוקדשין יד ז] שכתב: הואיל ואינם חשובים, נקראים דבר שאינו ראוי לאכילה לענין הקרבנות.

10. הקשה **האור גדול** [בפירוש על המשניות], לשיטה הסוברת טעם כעיקר, מדוע אין חייבים על אכילת הרוטב הרי זה כמי שאכל את גוף הבשר!?

11. **המשנה למלך** [פסולי המוקדשין יח ז] מצדד לגבי נותר ופיגול, שהאוכל בהם מדברים שאינם ראויים לאכילה כגון העור או הרוטב, הרי זה לוקה משום אכילת פסולי המוקדשין, הנלמד מ״לא תאכל כל תועבה״. **ובאבן האזל** [שם יח כב] תמה על דבריו, שהרי בכל מאכלות אסורות כגון נבלה וטרפה, אין חייבים אלא על אכילת הבשר, כפי שכתב הרמב״ם [מאכלות אסורות ד יח] שאם אכל בהם מן העור והעצמות וכו׳ אף על פי שהוא אסור, פטור. ולגבי רוטב, כתב הרמב״ם [שם טו א ב] שאין חייב אלא אם היה בו טעמו וממשו, וכיצד העלה המשנה למלך שיתחייב בזה משום פסולי המוקדשין?

ו**במקדש דוד** [טז ו] כתב, שהטעם בכל אלו אינו משום שאינם ראויים לאכילה, אלא מפני שאין הם מגוף הזבח, ולכך אף מלקות אינו חייב על אכילתם.

12. כן פירש רש״י. **והרמב״ם** [פסולי המוקדשין יח כב] בהביאו את כל אלו הדברים שאין חייב עליהם משום פיגול, נותר וטמא, לא כלל בהם חלב שבמוקדשין. ועיין **באור שמח**.

13. כן פירש רש״י. ולעיל לגבי שליל ושליא שאינם מפגלים כתב, שאין הם גוף הזבח. וכתב **הקרן אורה**, ששליל יש לו דין זבח, ונאכל ליום ולילה כדין הזבח עצמו, ולכך אם אכלו בזבח שנתפגל חייב, כפי המבואר בגמרא. אלא שמכל

גמרא

אמר רבי אלעזר:

א. פיגל בזבח על ידי ששחטו במחשבת אכילה או הקטרה חוץ לזמנו, **נתפגל** בכך אף **השליל,** העובר שמעי הזבח, והאוכל ממנו חייב כרת משום אכילת פיגול. כי סובר רבי אלעזר כיון שעובר הוא "ירך אמו", הרי גם השליל נחשב גוף הזבח וחייבים עליו משום פיגול. אבל לעומת זאת, אם פיגל **בשליל,** ששחט את הזבח במחשבה לאכול מהשליל חוץ לזמנו, **לא נתפגל הזבח,** ואף לא השליל עצמו. כי מאחר והוא דבר שאין דרכו לאכול,[14] שרוב האנשים אינם אוכלים אותו, אין מחשבת אכילתו מועילה לפגל.

וכמו כן, אם בשעת מליקת העוף **פיגל באלל** [גיד הצואר], על ידי שחישב לאוכלו חוץ לזמנו, נתפגל העוף, כיון שאלל העוף אינו קשה כאלל בהמה, וראוי הוא לאכילה מחמת רכותו. ומכיון שנתפגל העוף במחשבת האלל, **נתפגלה** גם **מוראה** [הזפק של העוף]. ועל אף שאינו ראוי לאכילה, בכל זאת חייבין על אכילתו כיון שיש אנשים שאוכלים אותו. אולם, אם פיגל **במוראה, לא נתפגל אלל,** ואף לא יתר העוף. כי מאחר ואין המוראה ראויה לאכילה, אין מפגלת מחשבת פיגול על אכילתה חוץ לזמנה.[15]

ב. פיגל באימורין של פרים הנשרפין, על ידי ששחטם במחשבה להקטיר אימוריהם חוץ לזמנם, **נתפגלו פרים,** והאוכל מבשרם חייב כרת.[16] אבל, אם פיגל **בפרים** הנשרפים

מקום אינו גוף הזבח, ולכך אינו מפגל את הזבח. ומה שאין כן חלב המוקדשין וביצי תורין, שאין להם דין זבח כלל [ורק איסור מעילה בלבד יש בהם], ולא שייך בהם דין פיגול, אף לא לענין אכילה. אכן בחדושי רעק"א מבואר שאין חילוק בדבר זה.

14. כן כתב רש"י. וכתב **השיטה מקובצת** , כיון שלגבי פיגל במוראה, המובא בהמשך הגמרא, יש לפרש שהוא דבר שאינו ראוי לאכילה, הרי אף בשליל ושליא יש לפרש כך. ולא כפי שפירש רש"י במשנה שליל ושליא אינם מפגלים משום שאינם גוף הזבח. וכן כתב **בחדושי רעק"א,** שאם היה הטעם בשליל ושליא שאינם מפגלים משום שאינם גוף הזבח, הרי לא היה מתחייב על אכילתם בזבח שנתפגל, וכמו חלב שבדדי הבהמה וביצי תורים, שאין חייב עליהם משום שאינם זבח, שהרי כך הוכיחה הגמרא לקמן [עמוד ב] את דברי רבי אלעזר, ממה שלא נכללו השליל והשליא בדין חלב שבדדיה וביצי תורים שאין חייב עליהם.

15. כן פירש רש"י. **והתוס'** כתבו, כי אפילו אם היה המוראה ראויה לאכילה, לא היה מפגל, משום שדינה להיות מושלכת לבית הדשן, ואין בה לא אכילת אדם ולא אכילת מזבח, והרי היא כבשר פרים הנשרפים שאינם מפגלים, כפי שמבואר בסמוך. וכתב **הרש"ש,** שהתוס' פירשו כן לשיטתם [בד"ה פיגל באלל] שמדובר כאן בעולת העוף אשר בה אין המוראה נאכלת. אבל רש"י סובר שמדובר בחטאת העוף, אשר בה נאכלת המוראה ואינה מושלכת אל בית הדשן, ולכך פירש שהוא משום שאינה ראויה לאכילה.

16. כן כתב רש"י. אולם **הרמב"ם** [פסולי המוקדשין יח ח] כתב, שבשר חטאות הנשרפות

על ידי ששחטם במחשבה לאכול מבשרם חוץ לזמנו, **לא נתפגלו אימורים,** והאוכל מכליותיהם או מיותרת הכבד שלהם [שאינן נשרפות] אינו חייב כרת, וכל שכן שהאוכל מבשרם פטור. כי בשר פרים הנשרפין הוא דבר שאין דרכו לאכול, שהרי דין הבשר הזה הוא להישרף, ולכן אין מחשבת אכילה מועילה בו לפגל. ומה שנקט "לא נתפגלו אימורין", אין הכוונה שרק האימורים לא נתפגלו, אלא משום שנקט "פיגל באימורים נתפגלו פרים" נקט גם בצד הנגדי, "פיגל בפרים, לא נתפגלו אימורים".

ודנה הגמרא: **לימא מסייע ליה,** האם נאמר שיש סיוע מברייתא לשיטת רבי אלעזר הסובר שמחשבת פיגול המועילה, מפגלת אף דברים שאין המחשבה בהם מועילה לפגל, כגון שליל ומוראה ובשר הפרים..

דתניא: נחלקו רבנן ורבי שמעון בדין פרים הנשרפים, רבנן סוברים שנוהג בהם פיגול, ורבי שמעון סובר שאין נוהג בהם פיגול משום שכל קרבן שאינו קרב על המזבח החיצון אין חייבים עליו משום פיגול. **ושוים** רבנן ורבי שמעון **שאם חישב** בעת אחת מעבודות הדם של פרים **באכילת פרים** למחר, וכן חישב **בשריפתן** למחר בבית הדשן [שהוא מקום שריפתם], **שלא עשה ולא כלום,** ולא נתפגלו הפרים בכך. והטעם, כי מחשבת אכילה אין כאן, משום שחישב לאכול דבר שאין דרכו לאכול, שהרי דין בשר הפרים להישרף. ומחשבת שריפה, גם היא אינה מועילה לפגל, משום שבדין פיגול הקפידה תורה על מחשבת אכילת מזבח, ושריפה אינה לשון אכילה. [ומה שנאמר לעיל [לא א] שאם חישב שתאכלהו אש של הדיוט למחר, הרי הוא פיגול, הטעם בזה הוא משום שהוציא מחשבתו בלשון אכילה[17]].

אין חייבין עליו משום פיגול. ותמה **באבי עזרי,** שהרי מה שמבואר בסוגייתנו [בהמשך הגמרא] שאם חישב באכילת פרים ובשריפתם לא עשה ולא כלום, היינו רק כשחישב על אכילת הבשר חוץ לזמנו כיון שדין הבשר להישרף, נמצא שחישב על דבר שאין דרכו לאכול, אבל וודאי אם פיגל את הזבח על ידי מחשבת הקטרת אימורים חוץ לזמנה, הרי שאף על אכילת הבשר יש לחייבו משום פיגול, וכפי שכתב כאן רש"י!?

וכתב, שמקורו של הרמב"ם בזה הוא מדברי המשנה האומרת "פרים הנשרפין דמן מתיר את אימוריהן ליקרב", וממה שלא אמרה המשנה שהדם מתיר אף את הבשר להישרף, מבואר, שאין לבשר "מתיר" אלא שזמן שריפתו הוא לאחר זריקת הדם, ולכך, אין חייבים על אכילתם משום פיגול, כדין כל דבר שאין לו מתירים, וכפי שכתב בזה הרמב"ם שהוא דבר שאין לו מתיר. ובמה שאמר רבי אלעזר בסוגייתנו "פיגל באימורים נתפגלו פרים" פירש הרמב"ם, שאין זה לענין שאם אכל מהבשר יהיה חייב כרת, אלא הכוונה שחל על הבשר שם פיגול, שנפסל מחמת מחשבת האימורים, וצריך שריפה כדין פסולי המוקדשין הנשרפין במקום אחר, ולא במקום שריפת החטאות.

17. כן פירש רש"י. והתוס' [ד"ה באכילת פרים] כתבו, שבחינם דחק לפרש כן, כיון שדברי הגמרא לעיל עוסקים בדבר הראוי לאכילת אדם שחישב עליו שתאכלהו אש, ומה שאין כן בזה שלא שייך לא אכילת אדם ולא אכילת מזבח.

ומדייקת הגמרא: **מאי לאו,** דווקא אם חישב מחשבת פיגול על אכילת פרים הנשרפים, מודים רבנן שאינו מפגל. **הא חישב באימורים** של הפרים הנשרפים להקטירם חוץ לזמן, בזה חולקים רבנן וסוברים **שנתפגלו** אף **הפרים**. כי מאחר ומחשבת הקטרת האימורים הועילה לפגל מחמת היותה מחשבת אכילת מזבח, הרי שנתפגל כל הזבח, ואף הבשר בכלל, וחייבים כרת על אכילתו. ואף על פי שאין מחשבה על אכילת הבשר ראויה לפגל, מכל מקום הבשר עצמו מתפגל הוא. והיינו כשיטת רבי אלעזר הסובר כי על אף שאין המחשבה מועילה בהם לפגל, מכל מקום ראויים הם להתפגל.

ודוחה הגמרא: **לא** תדייק מכאן שאם חישב על האימורים נתפגלו הפרים. אלא כך יש לך לה-ב לדייק: **הא חישב באימורין, נתפגלו אימורין עצמן.** דהיינו יותרת הכבד והכליות. אבל הבשר אינו מתפגל, שאין מתפגל בגופו של זבח אלא דבר המפגל, ומאחר ואכילת הבשר של פרים הנשרפים אינה נחשבת מחשבת אכילה לענין לפגל,[18] הרי אף לענין להתפגל אין היא נחשבת אכילה.

תא שמע ממה ששנינו במסכת מעילה: **פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים, מועלין בהן משעה שהוקדשו,** ולאחר ש**נשחטו הוכשרו,** נהיו ראויים **ליפסל בטבול יום ובמחוסר כיפורים,** שאם נגעו בהם פסלום, וכן

---

18. הקשה **טהרת הקודש,** הרי מה שמחשבת אכילה על הפרים לא מפגלת, אין זה משום שלא שייך במציאות שתחשב אכילה לענין פיגול, שהרי אם היה מחשב בלשון אכילת אש היה מפגל, כפי שכתב רש״י לעיל [עמוד א ד״ה ושוין], ורק כאשר מחשב על אכילת אדם או על שריפת אש אינו מועיל, ואם כן, כיצד זה כתב רש״י כיון שאין זו אכילה לענין לפגל כך אינה אכילה לענין להתפגל, והלא בעיקר הדין נחשבת אכילה לענין לפגל!? וכן הקשה **הגרי״ז**.

עוד הקשה הטהרת הקודש, הרי אף אימורים עצמם, שאינם ראויים לאכילה, האוכל מהם בזבח שנתפגל, חייב. ואם כן הוא הדין צריך להיות לגבי בשר הפרים, שעל אף שאינם ראויים לאכילה, מכל מקום, אחר שנתפגל הזבח, יהיה חייב על אכילתו!? וכתב לחלק, שאימורים, מאחר וחל עליהן איסור פיגול לענין הקרבתם, לכן חייב אף על אכילתם. מה שאין כן בשר הנשרף חוץ למחנה, לא חל עליו כלל איסור פיגול, ולכן אין חייב על אכילתו.

ומעתה יש לומר, כי מה שכתב רש״י לעיל שניתן לפגל אף בפרים על ידי מחשבת אכילת אש, היינו רק לפי מה שסברא הגמרא בהתחלה, להוכיח שחל פיגול בפרים [כיון ששייך שיחול בהם דין פיגול, הוא הדין שאפשר לפגל בהם], אבל לדחיית הגמרא, הסוברת שלא נתפגלו הפרים, בהכרח שלא חל בהם כלל איסור פיגול לענין שריפתם, ואף לא על ידי האימורים, ואם כן, ממילא אף אם יחשב על הבשר בלשון אכילת אש לא היה חל איסור פיגול כלל.

ובעיקר ביאור דברי רש״י נתקשה **במנחת אברהם,** איזה טעם יש במה שאי אפשר לחשב על אכילת פרים מחמת שאינו עומד לאכילה, ואשר הוא כדבר שאין דרכו לאכול, שמשום כך לא יתחייב על אכילתם כרת, כאשר נתפגל הזבח עצמו!?

והביא דברי **הגרי״ז** שאמר לבאר, שאמנם אם הטעם בדין פיגל בפרים לא נתפגלו האימורים הוא משום שבשר הפר הוא דבר שאין דרכו לאכול, ופיגול אינו אלא במחשב על דבר שדרכו לאכול, הרי שכל זה שייך רק לענין מחשבה בפרים, אבל אין זה סיבה שמחמת כן

הוכשרו ליפסל **בלינה**, שאם שהו כל הלילה מבלי להיקרב, נפסלו בלינה.

וסברה הגמרא: זה שהוכשרו ליפסל בלינה, **מאי לאו**, היינו **לינת בשר**, שאם לא שרפו עד הבוקר הרי הוא פסול משום לינה, ואף על פי שאינו עומד לאכילה חל בו פסול זה. ואם כן, **שמע מינה מגו דפסלה בלינה, פסלה בה** אף **מחשבה** של פיגול שחישב באימורים. והיינו, כשם שפסול לינה חל בבשר אף על פי שאין דרכו לאכול, הוא הדין לפסול פיגול שיחול בו. ומכאן ראיה שאם חישב באימורים נפסלו פרים, כי שייך שיחול פסול פיגול בבשר אף על פי שאין דרכו לאכול.

ואמנם, אין להוכיח מכאן שמחשבת פיגול בבשר עצמו פוסלת, שהרי צריך שיחשב על דבר שדרכו לאכול, ואף בברייתא לעיל מפורש שמחשבה על הבשר אינה מפגלת את האימורים, אבל מכל מקום יש להוכיח מכאן לגבי מחשבה על האימורים שפוסלת את הבשר.

ודוחה הגמרא: **לא** תפרש את כוונת הברייתא שהוכשר בשר הפרים להיפסל בלינה, אלא כוונתה על **לינת אימורים**, שאם לא העלם על המזבח כל הלילה נפסלו בלינה., ורק בזה יש לך לדייק כי כשם שחל באימורים פסול לינה, כך חל בהם פסול פיגול.

ומקשינן: **הא מדקתני סיפא** של משנה זו: **כולן מועלין בהן** אף לאחר שנעשו בהם כל העבודות וכבר הובאו לשריפה ונמצאים **על בית הדשן, עד** השעה **שיתיך את הבשר**, שישרף כליל ויעשה אפר שבכך נעשית מצוותו.

הרי **מכלל** זה אתה למד **דרישא** שדיברה על פסול לינה, עוסקת גם כן **בלינת בשר**, בדומה לסיפא המדברת על דין המעילה בבשר!?

ודוחה הגמרא: **מידי איריא!?** האם הכרח הוא להעמיד את הרישא כמו הסיפא? אלא **הא כדאיתא** בענינו **והא כדאיתא** בענינו, והיינו **רישא** עוסקת **באימורים**, ואילו **סיפא בבשר!**

מותיב רבה על דברי רבי אלעזר, ממה ששנינו: **ואלו שאין מפגלין ואין מתפגלין: צמר שבראשי כבשים, ושער שבזקן תיישים, והעור, והרוטב והקיפה, והאלל והמוראה, והעצמות והגידים, והקרנים והטלפים, והשליל וחשיליא, וחלב המוקדשין**

לא יהיה חייב כרת על אכילתם אם נתפגל הזבח. אולם יתכן לפרש טעם אחר מדוע לא ניתן לפגל בפרים, והוא, משום שבשר הפרים הוא דבר שאינו ראוי לא לאכילת אדם ולא לאכילת מזבח, ואשר משום כך אינו נחשב כגוף הזבח, ומטעם זה, הוא הדין שאין הבשר מתפגל, וזהו שאמר רש"י כיון שלא נחשבת אכילה לענין לפגל, דהיינו שהטעם שאי אפשר לפגל בזה הוא משום שאכילתו אינה נחשבת אכילה בקרבן, שאין גוף הזבח, ומשום כך אינה נחשבת אכילה אף לענין חיוב כרת משום פיגול.

ולפי זה, יישב מה שהקשה על דברי רש"י שכתב לעיל שאם חישב מחשבת אכילת אש בפרים, פיגל, והקשינו, שאם כן מצינו פיגול במחשבה על אכילת פרים? אלא שיש לומר שרש"י כתב את דבריו לשיטת רבי אלעזר,

וביצי תורין, כולן לא מפגלין ולא מתפגלין.

בצמר שבראשי כבשים ושער שבזקן תיישים החידוש הוא, שאף על פי שהם חלק מעור הראש, שאינו בכלל הפשט עור העולה אלא קרב עם הראש,[19] מכל מקום אין מועילה בהם מחשבת הקטרה חוץ לזמנו, מאחר ואין הדרך להקטירם.

ואין חייבין עליהן משום פיגול, נותר וטמא.

והמעלה מהן בחוץ לעזרה **פטור**, כיון שאינם ראויים לפתח אהל מועד.

ומדייקת הגמרא: **מאי לאו**, מה שאמרו **לא מפגלין**, היינו שמחשבת פיגול בהם שחישב בעת הזריקה לאכול או להקטיר מאלו חוץ לזמנו, אינה מפגלת **את הזבח**, ומה שאמרו **לא מתפגלין** היינו **מחמת הזבח** שאם חישב לאכול מבשר הזבח, או להקטיר מאימוריו חוץ לזמנו, אין אלו מתפגלים מחמת כן ואין חייב כרת על אכילתן. הרי שאף השליל והמוראה הכלולים בדין זה, אין הזבח מפגלם, והיינו לא כרבי אלעזר שאמר פיגל בזבח נתפגלו השליל והשליא!?

ודוחה הגמרא: **לא** תפרש את כוונת הברייתא שאין מחשבת הזבח מפגלת בהן, אלא כך יש לך לפרש: **ולא מתפגלין מחמת עצמן**. שאם חישב בעת הזריקה לאכול מאלו חוץ לזמנו, אין מתפגלין בכך, שאין המחשבה על אלו מפגלת.

ומקשינן: **אי הכי**, שבאה הרישא לומר רק שאינם מתפגלים מחמת עצמם, **הא דקתני סיפא "כולן לא מפגלין ולא מתפגלין"**, דהיינו גם כן לא מתפגלין מחמת עצמם, כברישא, שהרי מחמת הזבח מתפגלים הם, **הא תו, למה לי?** למה חזר התנא ושנה דבר זה שאינם מתפגלים מחמת עצמם? הרי כבר שנינו זאת ברישא. אלא בהכרח, הוא בא לחדש שאף מחמת הזבח אינם מתפגלים!?

שבהכרח סובר שהטעם שאי אפשר לחשב על אכילת פרים הוא משום שהוא דבר שאין דרכו לאכול, שהרי לשיטתו אם פיגל באימורים נתפגלו הפרים, ומשום כך אפשר לפגל על ידי מחשבת אכילת אש, אשר בזה הוא דבר שדרכו לאכול, אבל הגמרא בדחייתה את דברי רבי אלעזר סוברת שאין פיגול חל כלל בפרים, ומשום שאין הם גוף הזבח, ואם כן, הוא הדין שאף מחשבת אכילת אש לא תועיל בזה.

19. כן כתב רש"י. ומבואר בדבריו שעור הראש שאינו בכלל הפשט, מועילה בו מחשבת פיגול אם חישב להקטירו חוץ לזמנו. והקשה **בחידושי מרן רי"ז הלוי** [פסולי המוקדשין, יד ז], אמנם עור הראש אינו נכלל בדין הפשט העור, אבל מכל מקום, אין הוא בשר. ואם כן, על אף שלא נאמר בעור הראש דין הפשט, בכל זאת, הוא אינו בר הקטרה, שהרי דין הקטרה חל בבשר בלבד, ומה שמקטירין גם את עור הראש איתו, הוא רק משום שנתמעט עור הראש מדין הפשט, וחזר דינו להיות כעצמות וגידין וכיוצא בהם, שהם אינם בכלל בשר, ובכל זאת מקטירים אותם כשהם מחוברים לבשר משום שנאמר "והקטיר הכהן את הכל", אבל בעיקר דין הקטרה, אין חילוק בין העור לצמר, ושניהם אינם ברי הקטרה. ומדוע חילק רש"י ביניהם לענין מחשבת הקטרה?

וכתב, על פי מה שהעלה, שעור הראש הרך דינו כבשר לכל דבר. אלא, שאם היה נאמר דין הפשט גם בעור הראש, הרי על אף שדינו כבשר,

ומתרצינן: **וליטעמיך,** שכוונת הרישא לומר שאין מתפגלין מחמת הזבח, יש להקשות גם כן על מה ששנינו שם פעם שלישית "**אין חייבין עליו משום פיגול**" — **הא תו, למה לי**? הלא כבר נאמר שם ברישא שאינם מתפגלים. ובהכרח יש לך לומר, שלא נאמר דבר זה כדין חדש, **אלא איידי דבעי למיתנא** שאין חייבין עליהם משום **נותר וטמא, תנא** גם **פיגול.**

אם כן, **הכא נמי,** אין להקשות על רבי אלעזר למה נשנה שם פעם נוספת שאין מתפגלין, כי **איידי דבעי למיתני** בהם דין **המעלה מהן בחוץ** פטור, **תנא נמי** "**וכולן לא מפגלין, ולא מתפגלין**".

רבא אמר להוכיח את שיטת רבי אלעזר: **אף אנן נמי תנינא** במשנתנו: **השוחט את המוקדשין לאכול שליל או שיליא בחוץ לא פיגל** [ומשמע בין את הזבח בין את עצמם], **והמולק את התורים לאכול ביציהם בחוץ לא פיגל!**

והדר תני: חלב המוקדשין וביצי תורים אין חייב עליהן משום פיגול, נותר וטמא! ומשמע, דווקא חלב המוקדשין וביצי תורין דינם שאין חייב עליהם משום פיגול, **הא שליל ושיליא חייבים** עליהם משום פיגול.

וזו סתירה, שהרי שנינו קודם שמחשבה על שליל ושיליא אינה מפגלת, ואם כן מדוע חייב עליהם?

אלא לאו, שמע מינה: כאן, בסיפא, מדובר על פיגול **מחמת הזבח,** ולכך הדין הוא שאף השליל והשיליא נתפגלו מחמת מחשבתו בזבח.[20] ואילו **כאן,** ברישא, מדובר על פיגול **מחמת עצמן,** שהמחשבה בהן עצמם אינה מפגלת.

הרי שהשליל והשיליא יצאו מכלל דין מפגל, ולא יצאו מכלל מתפגל, וכרבי אלעזר.

כיון שהוא נכלל בדין הפשט העור, הוא לא היה נחשב בר הקטרה. כי אמנם דינו כבשר, אבל דין הפשט הפקיעו מכלל הקטרה. ומעתה יש לומר שדברי רש"י מתייחסים לעור הרך, אשר בזה כתב שהיות ועור הראש הרך אינו נכלל בדין הפשט, הרי הוא בר הקטרה, מאחר ודינו כבשר לכל דבר.

20. הקשו **התוס'** [הא שליל], המשנה בסיפא כללה בחלב המוקדשין וביצי תורין אף את דין נותר וטמא, שאין חייבים עליהם, ומאחר ודייקנו שדין זה אמור רק לגבי חלב המוקדשין וכו' ולא לגבי שליל ושיליא, נמצא ששליל ושיליא חייבין עליהם משום נותר וטמא, וזה נסתר מדברי הברייתא לעיל שכללה את השליל והשיליא בין אלו שאין חייבין עליהם משום נותר וטמא!?

ותירצו, שבאמת הדין הוא שאין חייבין עליהם משום נותר וטמא, וכפי שנכתב בברייתא, ומה שלא נכללו במשנה עם חלב המוקדשין וביצי תורים, הינו משום שהמשנה כללה שם אף את פיגול שאין חייבים, וזה אינו נכון בשליל ושיליא, כפי המבואר בגמרא.

ובעיקר החילוק בין פיגול שחייבים עליו בשליל ושיליא, לבין נותר וטמא שפטורים, כתב **האבן האזל** [פסולי המוקדשין, יח כג], שלגבי נותר וטמא, מאחר ואין השליל והשיליא גוף הזבח, אין חייבין עליהם, משום נותר של הזבח, ומה שאין כן לגבי פיגול, יש לומר כיון שהוקדשו השליל והשיליא עם הזבח, אין להם התר אלא על ידי הכשר הזבח, וכיון שהוא עצמו

ומסיקה הגמרא: אכן **שמע מינה:**

תנן התם: לגבי קרבנות פסולים שעלו למזבח, אמר רבי שמעון: אם היה פסולם בקודש, דהיינו שאירע הפסול אחר שבאו לעזרה, הרי אלו לא ירדו **ובכלל** אלו שאין פסולם בקדש מנה רבי שמעון את **בעלי מומין** שאם עלו ירדו. **רבי עקיבא מכשיר בבעלי מומים**, שאם עלו, לא ירדו.

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: לא הכשיר רבי עקיבא בכל המומים, **אלא בדוקין שבעין,** שהוא מום שאינו ניכר כל כך, [21] **הואיל** ודוקין שבעין **כשירים** לכתחילה **בעופות,** שלא נאמרה בהם פרשת מומים, ורק מחוסר אבר פסול בהם משום שנאמר "הקריבהו נא לפחתך",[22] משום כך אף בבהמה הפסולה מחמת דוקין שבעין, הדין הוא שאם עלתה לא תרד.

נתפגל, אי אפשר שהם יותרו בזריקת דמו של הזבח, והיות ובהכרח חל עליהם דין פיגול לגבי הכשרם ממילא חל בהם גם השם פיגול. אבל לגבי נותר, אפילו אם כל הקרבן נעשה נותר, אין שייכות בין הנותר שבזבח לנותר שבהם, שהרי היה אפשר שלא יותיר מהם, ולכן, היות ואין הם גוף הזבח אין חייב עליהם.

אולם דעת הרמב"ם [פסולי המוקדשין יח כג] שהשליל והשיליא חייבים אף משום נותר וטמא. וכתב הקרן אורה, שהיינו משום שלא מצינו דבר שיהיה חייב עליו משום פיגול, ולא יהיה חייב משום נותר וטמא, והוסיף, שצריך לומר לשיטתו, שמה שאמרה הברייתא אין חייבים עליהם משום נותר וטמא, אינו מכוון על השליל והשיליא, אלא על יתר הדברים שהוזכרו שם, שבהם פטור אף משום פיגול.

21. כן מבואר ברש"י בבכורות [טז ב], שמשום שאינו ניכר כל כך, דינו שאם עלה לא ירד. אבל **התוס'** [ד"ה אלא בדוקין] כתבו, שדין לא תרד אינו דווקא במום זה של דוקין שבעין, אלא הוא הדין לכל מום שאינו מחוסר אבר, כפי המבואר בקידושין [כד ב] שרק מחוסר אבר התמעט בעוף.

ובאופן אחר כתבו, כי נקט דוקין שבעין, משום שיתר המומים פסולים מדרבנן אפילו באינו מחוסר אבר. והקשה **השפת אמת**, מה בכך שפסולים מדרבנן, מכל מקום כיון שמדאורייתא כשרים בעופות, הרי שבבהמה צריך להיות הדין אם עלתה לא תרד!?

22. כן כתב רש"י. והקשו **התוס'**, לשם מה נקט כן, הרי הגמרא בקידושין [כד ב] דרשה במפורש "מן העוף ולא כל העוף" ומיעטה בזה מחוסר אבר.

ובכתבי **הגרי"ז** חקר בדין מחוסר אבר בעוף, אם פסולו הוא דין אחד עם פסול מחוסר אבר שבבהמה, והיינו שבבהמה ישנם שני דינים, דין בעל מום, ודין מחוסר אבר באופן שאינו נעשה בעל מום בכך, כגון מחוסר אבר פנימי שאין זה מום כי אינו בגלוי, ופסול משום מחוסר אבר, ופסול זה נאמר אף בעופות, או שמחוסר אבר בעוף אינו שייך לפסול זה בבהמה, אלא הוא פסול מיוחד הנאמר בעוף. וכתב, שרש"י סובר שהוא פסול חדש, ולכך הביא את הפסוק "הקריבהו נא לפחתך" כי אמנם עיקר פסול מחוסר אבר בעוף נלמד מהדרשה המובאת בקדושין, וכמו שכתבו התוס', אלא שפסוק זה מגלה על איזה מום אמרה תורה שיפסול בעוף, ואילו התוס' סברו שמחוסר אבר בעוף הוא דין אחד עם מחוסר אבר בבהמה, ולכן אין צריך גילוי שלכך נתכוונה תורה.

והוא, דין בעלי מומים שאם עלו לא ירדו, נוהג רק באופן **שקדם הקדישה את מומה,** שכבר חל בבהמה קדושת מזבח קודם שאירע בה מום. אבל אם קדם מומה להקדישה, לא חלה בה קדושת הגוף כלל אלא רק קדושת דמים, ומאחר ואין המזבח מקדש את כל הפסולים, אלא את אלו שנראו למזבח קודם שנפסלו, הרי שאין הוא מקדש את זו שמלכתחילה לא חל עליה קדושת הגוף ולא נראתה למזבח מעולם.

ומודה רבי עקיבא בעולת נקבה, הפסולה מחמת היותה נקבה, שאם עלתה תרד, משום **דכמאן דקדם מומה לקדישה דמי,**[23] שהרי אין לך מום גדול מנקבה בעולה, והוא קיים בה מראשית בריאתה. ולכן, אף על פי שבעולת העוף כשרה אף הנקבה, בבהמה היא פסולה.

מתיב רבי זירא מדברי הברייתא שהובאה לעיל: **המעלה מהן** מהשליל והשיליא **בחוץ פטור.** ומשמע שמדובר בהעלה מבשרם, ומדייק רבי זירא, שמשמע כי רק עליהם פטור משום מעלה בחוץ, כיון שאינם מגוף הזבח ולא ראויים להקרבה, ונתמעטה הקרבתם מחלב וכליות האמורים באשם, מה אשם מוצא מכלל שליל, אף כל מוצא מכלל שליל. **הא** אם העלה **מבשר אימן** בחוץ, **חייב.**

והיכי משכחת לה שיהיה חייב על העלאת בשר בחוץ? רק **בעולת נקבה,** שהרי בשר שלמים שהעלהו בחוץ, פטור, משום שאין הוא דבר המתקבל בפנים, שהרי נאכל לבעלים.

ומעתה, **אי אמרת בשלמא קסבר רבי עקיבא עולת נקבה אם עלתה לא תרד,** נמצא שבשר עולת נקבה הוא דבר הראוי להיקרב בפנים, ולכך חייב על העלאתו בחוץ, ונעמיד ברייתא זו **הא מני רבי עקיבא,** הסובר שבעלי מומים שעלו לא ירדו, והוא הדין

---

23. הקשה **הקרן אורה** [לקמן פה ב], הרי עיקר טעמו של רבי עקיבא בדבר שקדם מומו להקדישו, הוא משום שאין קדושת הגוף חלה על בעל מום, ואם כן מה זה שייך לעולת נקבה שדינה מבואר במשנה בתמורה [יח ב], שאם הפריש נקבה לעולה תרעה עד שתסתאב, והיינו משום שחל בה קדושת הגוף?

וכתב, שמכל מקום כיון שעולת נקבה מתחילתה אינה ראויה למזבח, אין היא קדשי מזבח, ולכך תרד. וכן כתב בזה **בחידושי מרן רי״ז הלוי** [מכתבים, עמוד עח], שעולת נקבה מלכתחילה אינה קדושה לענין להיקרב, אלא עומדת מעיקר קדושתה רק לדמיה, אבל היא עצמה אין בה תורת הקרבה.

אולם **באבי עזרי** [קמא, פסולי המוקדשין ד טז], הקשה מדברי הגמרא בתמורה [יט ב], שהביאה מחלוקת תנא קמא ורבי שמעון לגבי מביא אשם בן שנה במקום שצריך להיות בן שתי שנים, או להיפך, שלרבי שמעון לא חלה קדושה כל עיקר, וזהו לשיטתו שסובר המפריש נקבה לעולה תימכר בלא מום כי לא חל עליה קדושת הגוף, ולתנא קמא הקרבתו כשרה אלא שלא עלה לבעלים לשם חובה, וזהו לשיטתו שסובר המפריש נקבה לעולה תרעה עד שתסתאב, כי מתוך שחל עליה קדושת דמים חלה אף קדושת הגוף, והוא הדין באשם זה חלה קדושת הגוף. הרי שלתנא קמא הסובר שחלה קדושת הגוף, מבואר שאף לענין הקרבה הוא קדוש, ולכך אם הקריבו כשר, ואמנם כתבו שם התוס׳ שמדובר באופן שהקריבו שלא לשמו,

לנקבה.

אלא אי אמרת שאף רבי עקיבא מודה בעולת נקבה **שאם עלתה תרד,** יקשה: **הא,** ברייתא זו **מני?** הרי אף לרבי עקיבא אין לחייב על העלאת בשר עולת נקבה בחוץ מאחר ואינו ראוי להיקרב בפנים!?

ודוחה הגמרא: אל תדייק מדברי הברייתא על המעלה מבשר אימן בחוץ, אלא **אימא,** אמור כך: **המעלה מהן בחוץ פטור.** ודייק מזה, **הא** אם העלה **מאימורי אימן — חייב.** ועוסקת הברייתא באימורי חטאת או שלמים הבאים אף מן הנקבה, ולכך אם העלם בחוץ חייב.

ומקשינן: **והא** "המעלה **מהן**", שמשמעו מבשרן, **קתני. ויש** לך לדייק שדין אימן הוא **דומיא דידהו.** כשם שבהם דיברה הברייתא על העלאת בשרם, הוא הדין לגבי אימם יש לך לדייק שאם העלה מבשרה, חייב. ואם כן חזרה קושיא למקומה, שאין לך לחייב לרבי עקיבא על העלאת בשר אלא בעולה, כיון שהוא מכשיר בעלי מומין מלירד!?

ודוחה הגמרא: אל תפרש דברי הברייתא בשליל ושיליא עצמם על העלאת בשרם, **אלא אימא** כך: **המעלה מאימוריהן בחוץ פטור.** ותדייק, **הא מאימורי אימן חייב.** והיינו בחטאת או שלמים. אבל בעולה, אף לרבי עקיבא פטור משום שאין היא ראויה לפנים, מאחר ואם עלתה תרד.

מתניתין

א. שחטו לקרבן במחשבה **על מנת להניח את דמו או אימוריו למחר,** להשהות את זריקת הדם או הקטרת האימורים עד לאחר זמנם. **או** חישב **להוציאן** את הדם או האימורים **לחוץ** שאם היה עושה כן בפועל היו נפסלים בכך, **רבי יהודה פוסל, וחכמים מכשירין.** ומחלוקתם היא, האם כל מחשבה לעשות מעשה הפוסל את הזבח, פוסלתו, או רק מחשבת עבודה חוץ לזמנו או מקומו.

ב. שחט את הזבח במחשבה **על מנת ליתן** למתנות הדם **על גבי הכבש** שאינו מקום מתן דם, או על גבי המזבח **שלא כנגד היסוד** והיינו בקרן המזרחית דרומית שלא היה לה יסוד [ודם העולה צריך להנתן על קיר המזבח כנגד היסוד שתחתיו], **וליתן את** מתנות הדם **הניתנים למעלן,** למעלה מחוט הסיקרא, חישב ליתנם **למטה. ואת הניתנים למטה** חישב ליתן **למעלן. ואת הניתנים בפנים** ההיכל חישב לתת **בחוץ,** על המזבח החיצון, **ואת הניתנין בחוץ** חישב לתת **בפנים.** וכן אם חישב **שיאכלוהו טמאים,** וכן אם חישב **שיקריבוהו טמאים,** או חישב **שיאכלוהו ערלים, ושיקריבוהו ערלים,** וכן לו-א

כיון שלא הקריבו לשם חובה, אין לו להיות דווקא בן שנה או שתים, [ומה שאין כן בהקריבו לשם חובה, דינו שתעובר צורתו כפי המבואר במנחות מח ב, ומשום שאין זו הקרבה ראויה שאי אפשר שיקרב בתורת אשם], אבל מכל מקום הרי גם הקרבה שלא לשם חובה אי אפשר שתהיה בדבר שלא קדוש להקרבה, ומוכרח מזה שחלה קדושת הקרבה אף בנקבה לעולה, וחזרה הקושיא מה ענין נקבה לעולה, לבעלי מום שקדם מומם את הקדישן, שהרי בהם לא חלה קדושת הגוף כלל!?

אם חישב **לשבר עצמות הפסח**, או **לאכול חימנו** מן הפסח **נא**, מבושל חלקית ולא צלי, וכן אם חישב **לערב דמו** של הזבח **בדם** קרבנות **הפסולים**.

בכל אלו המחשבות, **כשר** הזבח. לפי **שאין מחשבה פוסלת** בכל הקרבנות **אלא ב**מחשב **חוץ לזמנו וחוץ למקומו, והפסח והחטאת** ששחטן במחשבת **שלא לשמן**.

גמרא

ודנה הגמרא: **מאי טעמיה דרבי יהודה** במשנתנו, הפוסל בחישב להניח דמו למחר, או להוציאו לחוץ, והרי הפסוק של פסול פיגול עוסק רק במחשבת אכילה או הקטרה חוץ לזמנו, ולא בהנחת הדם!?

אמר רבי אלעזר: תרי קראי כתיבי בפסול **נותר: כתוב אחד** האמור לגבי קרבן פסח **אומר "לא תותירו ממנו עד בקר"** [שמות יב]. **וכתוב אחד** האמור לגבי קרבן תודה **אומר "לא יניח ממנו עד בקר"** [ויקרא ז]. ונמצא פסוק אחד מיותר. ולכך יש לדורשו לפי הכלל שאם אין ענין בפסוק ללמד במקום זה, תנהו ענין ללמד במקום אחר:

אם הפסוק המיותר לגבי איסור נותר **אינו ענין** לומר שיש איסור **להניח** [להותיר] את בשר הקרבן, **תנהו לענין מחשבת הינוח**, אם חישב בעבודתו להניח את הדם או את האימורים למחר, חוץ לזמנם, ובא הכתוב המיותר ללמד שאף מחשבה כזאת של הינוח פוסלת.

ומקשינן: **וכי** סובר **רבי יהודה כי האי קרא**, הפסוק המיותר, **לחכי**, למחשבת הינוח חוץ לזמנו, **הוא דאתא**? והרי **האי** פסוק מיותר זה **מיבעי ליה לכדתניא:** נאמר בפסוק שם "**ובשר זבח תודת שלמיו** ביום קרבנו יאכל. לא יניח ממנו עד בוקר" [שם]. **למדנו** בזה **לתודה שנאכלת ליום ולילה** בלבד!

ועדיין לא למדנו מכאן אלא לתודה עצמה, אבל **חליפין**, אם אבדה תודתו, והפריש אחרת תחתיה, ולפני שהקריב את השניה נמצאה הראשונה, שדין השניה להיקרב כדין "חליפי תודה",

וכן **ולדות** תודה, ו**תמורות** תודה, שהמיר תודתו בבהמה אחרת, ודין שתיהן להיקרב, **מנין** שאף אלו נאכלים ליום ולילה?

תלמוד לומר "ובשר". והיינו שיש בפסוק זה תיבות מיותרות, כי היה לו לכתוב "ותודתו ביומו יאכל", ומתיבת "בשר" נתרבו אלו.

חטאת ואשם, מנין שאף בשרם נאכל ליום ולילה בלבד? **תלמוד לומר "זבח"**, ובא לרבות זבחים נוספים.

ומנין לרבות שלמי נזיר, איל הנזיר, הטעון הבאת לחם כתודה, **ושלמי פסח**, חגיגת ארבעה עשר הבאה עם הפסח, שאף אלו נאכלים ליום ולילה בלבד? [ביתר החגיגות נאמר מפורש שנאכלות לשני ימים ולילה]? **תלמוד לומר "שלמיו"**.

לחמי תודה, וחלות ורקיקים שבנזיר מנין? תלמוד לומר "קרבנו".

כולן, שנתרבו כאן, **קורא אני בהן "לא יניח** ממנו עד בוקר".

נמצא שפסוק זה אינו מיותר, כי הוא בא

ללמד על זמן אכילת הזבח, ואם כן, כיצד אמרנו שדורש ממנו רבי יהודה את פסול מחשבת הינוח!?

ומתרצינן: **אם כן**, אם נאמר שלא בא הפסוק הזה ללמד אלא על זמן אכילת הזבח בלבד, **לימא קרא "לא תותירו** ממנו עד בוקר", כמו בכל שאר הנותרים שנאמר בהם לשון נותר. **מאי "לא יניח"?** מפני מה הוציאתו תורה בלשון זו? אלא בא הכתוב ללמד, **אם אינו ענין לאיסור** ופסול **הינוח, תנהו ענין למחשבת הינוח**, שפוסלת את הזבח.

ומקשינן: **התינח** דרשה זו ללמד על מחשבה **להניח** דמו למחר שפוסלת. אולם מחשבה **להוציא** את דמו לחוץ שפוסלת אף היא, **מאי איכא למימר,** מנין לרבי יהודה דבר זה?

ועוד קשה, הרי **טעמא דרבי יהודה סברא הוא,** ולא מן המקרא למדו!

דתניא: אמר להם רבי יהודה לחכמים, וכי **אי אתם מודים שאם הניחו** את הדם **למחר שהוא פסול,** לפי שנפסל הדם בשקיעת החמה? הלא בודאי שאתם מסכימים בדבר הזה, ולכן **אף** אם **חישב להניחו למחר — פסול!** הרי שלא למד רבי יהודה את דינו מן הכתוב אלא מסברא.

ומסיקה הגמרא: **אלא,** אכן **טעמא דרבי יהודה סברא הוא,** [1] שמסתבר לומר כי כל מעשה שאם יעשהו בפועל יפסל הזבח על ידו, הרי אף המחשבה [בעת עבודות הקרבן] בדבר עשיית מעשה זה פוסלת.[2] וסברא זו קיימת אף לגבי מחשבת הוצאת הדם לחוץ,

---

1. כתב **הטהרת הקודש**, אין להקשות כיון שסברא היא, מדוע הוצרכה התורה לרבות פסול מחשבת זריקה שלא במקומה, הרי כרת אין על אכילת זבח שנפסל משום כך, ואת הפסול על עצם הוצאת הדם לחוץ למדנו מסברא!? כי לא פסל רבי יהודה אלא בחישב להוציא את כל הדם חוץ למקומו, שעל ידי כך היה נפסל הזבח אם היה עושה כן בפועל, ומה שאין כן אם חישב על הוצאת מקצת הדם, לא היה נפסל הזבח בהוצאה זו, ולזה כתבה תורה, שמחשבת זריקה חוץ למקומו פוסלת אף אם חישב על מקצת הדם.

ו**בשפת אמת** הקשה על דבריו, מפשטות הגמרא לקמן שכתבה כי הטעם שלא פוסל רבי יהודה במחשב ליתן את הניתנין בפנים בחוץ [ולא כפירוש רש"י שהעמיד דברי הגמרא על דמים החיצוניים שחישב ליתנם בפנים], הוא משום שבדין חוץ למקומו גילתה תורה שצריך לחשב על מקום המשולש שהוא חוץ לעזרה. ולדברי טהרת הקודש קשה, שהרי מיעוט זה הינו רק לענין פסול מחשבת זריקה חוץ למקומו, הפוסלת אף במחשב על זריקת מקצת הדם, אבל עדיין יש לנו לפסול מחשב ליתן את כל הדמים הפנימיים בחוץ מדין מחשבה כמעשה!? ולכך תירץ, כיון שבדין מחשבת חוץ למקומו נתמעט מקום שאינו משולש, הרי גילתה תורה בזה שבמחשבת המקום אין דין מחשבה כמעשה, ולזה הוצרכה תורה לרבות מחשבת זריקה חוץ למקומו שפוסלת.

2. יש לחקור בעיקר סברא זו, האם ענינה מדין מחשבת פסול, והיינו, שמחשבה בדבר שאם היה עושהו בפועל היה נפסל הזבח, הרי היא מחשבה פסולה, או שסברתו בזה היא משום שמחשבתו נידונית כמעשה, וכיון שאם היה עושה כן בפועל היה פוסל, הוא הדין כשחישב לעשות כן, הרי

כיון שאם יוציאו בפועל יפסל, הרי אף אם חישב מחשבת הוצאה, הוא פסול.[3]

ומקשינן: מאחר ולמד רבי יהודה את דינו מסברא, מדוע פוסל הוא רק במחשבת הנחת הדם או הוצאתו, **וניפלוג נמי רבי יהודה** על חכמים **בכולהו** מחשבות האמורות במשנה שאם חישבן הזבח כשר, ויפסול את הזבח אף באלו, מטעם זה שמחשבה כמעשה!?

ומתרצינן: **בהי ניפלוג?** וכי ניפלוג **בשובר עצמות הפסח**, שחישב בעת השחיטה לשבור עצמותיו של קרבן הפסח, שהוא דבר אסור, וכן אם **חישב לאכול ממנו נא?**

הרי אם יעשה כן בפועל, **זיבחא גופיה מי מיפסיל?** ואם כן, אף המחשבה על מעשה זה אינה פוסלת.

וכן אם תרצה לומר, ניפלוג בחישב **על מנת שיאכלוהו טמאים** את בשר הזבח, **ושיקריבוהו טמאים** את האימורים, הרי גם זה לא יתכן, כי אם בפועל יקרבו האימורים או יאכל הבשר על ידי אלו, **זיבחא גופיה מי**

מחשבה זו כמעשה, ופסל הזבח. ובמקדש דוד [לג א, סוף ד"ה ונראה] מבואר, שאם ענינו משום מחשבת פסול, הרי שאין הקרבן טעון עיבור צורה, וכמו פסול פיגול ושאר פסולי מחשבה, אבל אם ענינו מחמת שמחשבתו נידונית כמעשה, הרי שכשם שאם היה מניח את דמו בפועל או מוציאו לחוץ היה הזבח טעון עיבור צורה, הוא הדין כאשר חישב לעשות כן שמחשבתו היא כמעשה.

ובאחיעזר [יורה דעה כט ב] כתב בדעת התוס' לעיל [כז א ד"ה יצא זה], שכתבו שאף לרבי יהודה הסובר מחשבה כמעשה, אין המחשבה פוסלת אלא במחשב על מעשה שדינו לפסול לגמרי את הזבח אבל מחשבה על מעשה שאינו פוסל את הזבח אלא פוסל את הבשר מאכילה בלבד, אינה נידונית כמעשה, ואף הבשר לא יפסל מחמת מחשבה זו. הרי שדעתם של התוס' ברורה שסוברים שאין ענין הפסול מחמת שנחשב כאילו בפועל עשה כמחשבתו, שאם כן אף מחשבה על מעשה הפוסל את הבשר מאכילה יש לה לפוסלו מאחר והוא כאילו עשה כן בפועל, אלא בהכרח סוברים התוס' שסברתו של רבי יהודה היא שמחשבה בדבר שאילו היה עושהו היה נפסל הזבח, הרי היא מחשבה פסולה, ולכך אין נדונית מחשבה פסולה, אלא זו שמחשב על מעשה הפוסל את הזבח לגמרי.

3. בביאור מחלוקת רבי יהודה ורבנן כתב **הקהלות יעקב** [סימן כב], שאף רבנן סוברים מחשבה כמעשה לענין דין פיגול שביסודו הוא מטעם מחשבה כמעשה וכפי שנדרש דין זה ממה שנאמר בתורה "ואם האכל יאכל ביום השלישי" שמחשבת אכילה חוץ לזמנו מפגלת, הרי שמחשיבה התורה את מחשבת חוץ לזמנו כאכילה חוץ לזמנו, ואמנם אם יאכלנו בפועל חוץ לזמנו לא יפסל בכך משום שכבר הוכשר בשעת זריקה ואינו חוזר ונפסל, אבל מכל מקום מחשבת אכילה נידונית כאילו כאילו בשעת העבודה כבר נעשה בו מעשה אכילה חוץ לזמנו ולכן מתפגל כל הזבח. אלא שנחלקו רבי יהודה ורבנן בדין מחשבה כמעשה, שרבי יהודה סובר כיון שמצינו דבר זה בפיגול, יש לנו ללמוד סברא זו אף על מה שלא נאמר בדין פיגול וכגון מחשבת הנוח, ורבנן סוברים שלא חידשה התורה דבר זה אלא אלא בדבר שיש בו דין פיגול, שלגביו אמרה תורה מחשבה כמעשה.

מיפסיל למפרע, אחרי שכבר הוכשר[4] ונרצה הקרבן על ידי זריקת הדם!?

וכן אם תרצה לומר שניפלוג רבי יהודה בחישב **שיאכלוהו ערלים ושיקריבוהו ערלים** גם זה לא יתכן כי **זיבחא גופיה מי מיפסיל** אם יעשו זאת בפועל?

וכיון שאין הזבח נפסל בעשיות אלו, אף המחשבה אינה פוסלת בהן.

לישנא אחרינא בביאור טעמו של רבי יהודה שאינו פוסל במחשבה שיקרבוהו טמאים ושיקריבוהו ערלים:

כל כמיניה!? דהיינו, וכי יש בכוחו לגרום

---

4. הקשו התוס׳ [ד״ה שיאכלוהו טמאים], לתירוץ זה, חישב להניח את האימורים למחר או להוציאם לחוץ, מדוע פוסל רבי יהודה בזה, הרי אם יעשה כן בפועל לא יפסל הזבח אחר שנזרק הדם כהלכתו!? ותירצו, שאין זה דומה, כי אם יניח את האימורים למחר או יוציאם, ויפסלו בכך, הרי שכל הקרבן נפסל על ידי זה, כי כל שהאימורים קיימים ואינם מוקטרים, אין הבשר ניתר באכילה, וממילא נפסל למחרת משום נותר, ומה שאין כן כאשר הקריבו טמאים את האימורים לא נפסל הבשר בכך, מאחר ודין אימורים אלו לא לירד מהמזבח, ומלבד זאת, כשאבדו האימורים או נטמאו, מותר הבשר באכילה משום שנזרק הדם כהלכתו.

והקשה **הגרע״א**, מה בכך שאם הניח את האימורים למחר נפסל הבשר באכילה, הרי מכל מקום זריקת הדם מרצה ונתכפרו הבעלים,ואם כן הוא הדין כאשר חישב להניח האימורים למחר, אין לו להיפסל משום מחשבה, מאחר ונתרצו בעלים, וכשם שבחישב ליתן את הדמים העליונים למטה לא פסל רבי יהודה, משום שאם עשה כן בפועל נתכפרו הבעלים, אף על פי שלא הותר הבשר באכילה, הוא הדין בזה, ואם תאמר שמה שאמר רבי יהודה במשנתנו על הניתנין למעלה שנתנן למטה כשר, היינו רק נתכפרו בעלים, ואילו הבשר עצמו אסור באכילה כפי שהיה הדין אם עשה כן בפועל, אם כן מדוע לגבי מחשבת הנחת האימורים או הוצאתם נאמר במשנה שפסול, הרי אף בזה אין צריך להיות אלא פסול בשר ובעלים נתכפרו, ומה החילוק בין מחשבת הנחת אימורים למחר, למחשבת זריקה שלא במקומה!?

ועוד הקשה, מדברי התוס׳ לעיל [כז א ד״ה יצא זה] שכתבו, שהטעם שלא פסל רבי יהודה במחשבת זריקה שלא במקומו הוא, משום שלא אמר רבי יהודה מחשבה כמעשה אלא בדבר שאם היה עושהו היה נפסל הזבח לגמרי ולא נתכפרו בעלים, אבל בדבר שבמעשה אינו פוסל הזבח אלא רק את הבשר לא אמר רבי יהודה את דינו, ואיך יתרצו התוס׳ את דברי המשנה שפוסל רבי יהודה במחשבת הנחת האימורים למחר, שאין בזה אלא פסול בשר!?

ו**בטהרת הקדש** כתב, שאין כוונת התוס׳ בסוגייתנו לומר, שרק האימורים והבשר נפסלו על ידי מחשבת הנחת האימורים, שהרי לעיל כתבו שאין מחשבה כמעשה אלא באופן שאם היה עושה כן לא היו הבעלים מתכפרים, אלא כוונתם שמחמת פסול הבשר והאימורים אין זריקת הדם מרצה, וכדעת רבי יהושע הסובר אם אין בשר אין דם, שכאשר אבדו האימורים והבשר קודם זריקה לא נתכפרו הבעלים, ואם כן, הוא הדין למחשבת הוצאתם שהיא כמעשה, והרי זה כמו שאבדו קודם זריקה.

וכתב עוד, שמה שלא פסל רבי יהודה במחשב ליתן את הדם שלא במקומו, אף על פי שאם עשה כן בפועל נפסל הבשר, הוא משום שבזריקה שלא במקומה, פסול הבשר חל כאחד עם הזריקה, שעל ידי שזרק שלא במקומו נפסל

שאכן יקריבוהו טמאים וערלים? הרי הכהנים הטמאים לא ישמעו לו להקריבו בפסול, [5] וכן הערלים לא ישמעו לו להקריב, כי עברה היא להם, ולכך אין מחשבה

הבשר, וכאשר מחשב לעשות כן, אין זה נחשב שאבד הבשר קודם זריקה, ומה שאין כן מחשבת הוצאה שבה נפסל הבשר מיד, וכבר קודם זריקה נחשב שאין בשר, ואין הזריקה מרצה

ובאחיעזר [יורה דעה, כט ג], תמה על דבריו, שהרי הנדון של מחשבה כמעשה, יש לו להיות נמדד על פי המעשה, שכל שאם היה עושה כן היה נפסל הזבח, הוא הדין למחשבה שפוסלת, ואם כן, כאשר חישב להניח את האימורים אחר זריקת הדם, אין לו לפסול בכך, מאחר ואם היה עושה כן בפועל לא היה נפסל, והיאך נאמר שהרי זה כאילו נפסל הבשר קודם זריקה, ומלבד זאת, לדבריו, מאחר ובנתינה שלא במקומה נפסל הזבח, הרי שמצד מחשבה כמעשה היה צריך להיות גם בזה כאילו נפסל הבשר קודם זריקה, שהרי חישב זאת קודם זריקה!?

וביישוב דברי התוס׳ כתב [שם ב], שענין מחשבה כמעשה, אינו משום שנחשב כאילו עשה כן בפועל, אלא ענינו שכל מחשבה בדבר מעשה הפוסל את הזבח, נחשבת מחשבה פסולה, ולכן, במחשב לזרוק את הדם שלא במקומו, שאין הזבח נפסל במעשה זה, אין זו מחשבת פסול, ואין נחשב מחשבת פסול אלא מחשבה בדבר המעכב בריצוי הקרבן, אולם בחישב להניח את האימורים למחר, אין הדבר כן, משום שבתוס׳ בפסחים כתבו [נט ב ד״ה יכול], שכל זמן שראוי הבשר לאכילת כהנים, אין הבעלים מתכפרים עד שיאכלו כהנים, אבל אם נטמא או יצא או נעשה נותר, אין מתעכבת כפרת הבעלים, וכיון שכן, הרי כשמחשב להניח את האימורים למחר, שעל ידי זה תתעכב כפרת הבעלים עד לאחר שיעשה נותר, הרי שיש כאן מחשבה פסולה, כי חישב בדבר הנוגע לכפרה, ואמנם, לא יפסל הזבח על ידי זה, שהרי לא יתכן שהמחשבה תפסול יותר ממה שהיה המעשה פוסל, אבל מכל מקום, לענין היתר הבשר, יש כאן מחשבה פסולה הנידונית בדין מחשבה כמעשה, ויש לה לפסול הבשר כשם שהיה נפסל במעשה.

אמנם, אם חישב להניח את הבשר, שאין הכפרה מתעכבת בזה, הרי שאף על פי שאם היה עושה כן בפועל היה נפסל, אין זו מחשבה פסולה כלל, שאין היא נוגעת לכפרת הקרבן, והרי היא כמחשבת זריקה שלא במקומה שאינה פוסלת, מאחר ואינה מעכבת כלום בריצוי.

ובשפת אמת כתב ליישב סתירת דברי התוס׳ לעיל, כיון שעיקר הזריקה בא לכפר, ואף שלא במקומה היא מכפרת, הרי שהגם שאינה מתירה את הבשר, אין אומרים בזה מחשבה כמעשה לפסול, ומה שאין כן הקטרה שעיקרה בא להתיר את הבשר באכילה, הרי כיון שאם עשה מעשה והניחו, לא הותר הבשר ונפסל מעשה ההקטרה, הוא הדין למחשבה שתפסול בזה.

ובקהלות יעקב [כא ב] כתב ליישב, שכוונת התוס׳ שם היא, שמעשה זריקה שלא במקומה אינו מעשה הפוסל את הכפרה, וגם את הבשר אינו ״פוסל״, ורק שאינו מתירו באכילה, ועל זה לא שייך מחשבה כמעשה, כי רק על מעשה הפוסל נאמר מחשבה כמעשה, ולכן, במחשבת הנחת אימורים, מאחר ועל ידי מעשה הינוח האימורים חל שם פסול נותר על האימורים והבשר, סובר רבי יהודה שגם במחשבתו יחול פסול זה, ומה שאין כן מחשבת זריקה שלא במקומו, שאינו מעשה הפוסל, וגם יתכן שאפשר אח״כ להתיר הבשר על ידי זריקה כשרה, בזה לא אמר רבי יהודה מחשבה כמעשה.

5. כתב **בזבח תודה**, שלולא פירוש רש״י היה מפרש תירוץ הגמרא על ערלים בלבד, שזה אין בידו להיות ערל ולהקריב את הזבח, אבל לגבי

זו[6] פוסלת, לפי שאין זה בידו לעשות כן בפועל.

שמא תאמר: מחשב **לערב דמו בדם הפסולין,** יפסול את הזבח, מאחר ואף אם יעשה כן בפועל יפסל הזבח מחמת שלא נזרק דמו!?

אין הדבר כן, כי **רבי יהודה לטעמיה, דאמר: אין דם מבטל דם.** ואף דם זה שנתערב ראוי הוא לזריקה, ואין הזבח נפסל מחמת עירוב דמו בדם הפסולין.

ומקשינן: בחישב **ליתן את** הדמים **הניתנין למעלה למטה,** ואת הניתנים **למטה למעלה,** שאם עשה כן בפועל נפסל הזבח,[7] מדוע לא חולק רבי יהודה לאמור שאף המחשבה פוסלת בזה?

ומתרצינן: **רבי יהודה לטעמיה, דאמר:** נתינת הדם **שלא למקומו, נמי מקומו קרינא ביה,** וכשר הזבח. ולכך אף המחשבה על כך אינה פוסלת.

ומקשינן: **וליפלוג** רבי יהודה **בדברי** המשנה על **ניתנין בפנים שנתנן בחוץ, והניתנין בחוץ שנתנן בפנים.** והיינו, מדוע באופן זה שחישב ליתן בפנים את הדמים הניתנים

טמאים אין לתרץ כן, שהרי בידו להיטמא ולהקריב.

ובמקדש דוד [לג א, סוף ד״ה מקשינן בזבחים] הקשה על דברי הגמרא, שהרי בפועל יתכן מחשבת הקרבת טמאים ופסולים התלויה בידו, והיינו במקום שהוא עצמו ערל [הכשר לשחיטה] או טמא וחישב להקריבו בפסול!?

6. בגמרא לקמן [לו ב] מבואר, שאם חישב מחשבת אכילה חוץ לזמנו על ידי שיאכלוהו טמאים למחר, הרי זה פיגול. והקשה **בזבח תודה,** ללשון זו, שאין המחשבה פוסלת אלא בדבר שבידו לעשותו, מדוע חל פיגול, הרי אין זה בידו לבצע אכילה זו!?

ולכך כתב, שסברא זו הינה רק לשיטת רבי יהודה ובדבר שפסולו מצד מחשבה כמעשה, כיון שמחשבתו להניח למחר נחשבת כמו שהניח למחר, הרי שבמקום שמחשבתו לא תוכל להגיע לידי מעשה, אין היא נחשבת כמעשה, אבל במחשבת פיגול שפסולה אינו מטעם מחשבה כמעשה, שהרי אם היה אוכל את הזבח חוץ לזמנו לא היה נפסל בכך, אלא גזירת הכתוב היא, שלא לחשוב מחשבת אכילה חוץ לזמנו בכל ארבעת עבודות הקרבן, ואם חישב נעשה פיגול, הרי שאף מחשב על אכילת טמאים מפגלת. והוכיח כן מדין פיגול עצמו, שהרי אכילה חוץ לזמנו אסורה משום נותר, ואם כן, מי ישמע לו לאכול בעברה, וכיצד מועילה מחשבתו בזה, ובהכרח, שבדין פיגול אין צריך שתהיה מחשבתו ראויה לבוא לידי מעשה. וכן כתב באחיעזר [יורה דעה כט ה], והוכיח זאת גם ממה שמבואר בגמרא לעיל [לא ב], שמחשבת אכילת כזית על ידי שני בני אדם חוץ לזמנו, מפגלת [על אף שאין אכילת האדם השני תלויה בידו של המחשב]. וכן כתב **בחזון איש**

אולם **בטהרת הקודש** [לעיל כו ב], כתב, שאף בדין פיגול, אין מועילה מחשבה על זריקה אסורה שתיעשה בידי אדם אחר.

7. **במקדש דוד** [לג א, ד״ה ונראה] הוכיח מכאן, שלשיטת רבי יהודה אם חישב לשפוך את כל הדם נפסל הזבח מאחר ואם היה עושה כן בפועל היה פסול. שאם לא כן, מהי שאלה הגמרא מדוע לא פוסל רבי יהודה במחשב ליתן את הדם שלא במקומו, הרי אין הזבח נפסל בכך אם היה עושה כן בפועל, שאין זו זריקה כלל,

בחוץ, אינו פוסל את הזבח? הרי חטאת חיצונה שנתן את דמה בפנים ההיכל פסולה,[8] שנאמר "וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד, באש תשרף", וכיון שאם עשה כן בפועל פסל, אף המחשבה דינה לפסול בזה, לפי רבי יהודה!? [ואין קושיית הגמרא מתייחסת לניתנים בפנים שנתנן בחוץ].[9]

ומתרצינן: אין מחשבת נתינת דמים החיצוניים בפנים פוסלת לפיו, כי **קסבר רבי יהודה, בעינן מקום שיהא "משולש", בדם, בבשר, ובאימורין.**

דהיינו, לדעת רבי יהודה אין מחשבת חוץ למקומו פוסלת אלא אם חישב ליתן את הדם בחוץ, במקום שיש בו את שלשת התנאים הללו: שהוא ראוי בשעת היתר הבמות לזרוק עליו את הדם, ומותר לאכול בו בשר קדשים, ואפשר להקטיר בו את האימורים. ורק מחשבת חוץ למקומו שכזו פוסלת, ולא מחשבה ליתן את הדם בפנים, שמקום זה לעולם אינו ראוי ליתן בו את הדמים החיצוניים.

ודבר זה גזירת הכתוב הוא, והוא נלמד ממה שאמר הכתוב לגבי מחשבת חוץ למקומו "שלישי", שבא להורות על "מקום משולש".

וכיון שגזירת הכתוב היא במחשבת חוץ למקומו שאינה פוסלת אלא אם חישב ליתנו חוץ לעזרה ולא בתוך המקדש, הרי שמחשבת נתינם דמים החיצוניים בפנים ההיכל אינה מחשבה הפוסלת את הזבח.

ומקשינן: **ומי אית ליה לרבי יהודה האי סברא**, שמחשבת חוץ למקומו צריכה להיות על מקום המשולש?

ותניא: רבי יהודה אומר: במה שנאמר "לא תזבח לה' אלהיך שור ושה אשר יהיה בו מום, כל **דבר רע**" [דברים יז] **ריבה כאן**

ואם יש דם הנפש, יחזור ויזרוק, אלא בהכרח מדובר כאן באופן שחישב ליתן את כל הדם שלא במקומו, שאם היה עושה כן בפועל, היה הזבח נפסל משום נשפך הדם.

אולם כתב, שאף לרבי יהודה, אם חישב בעת השחיטה שלא לקבל את הדם, או לקבל את דם קדש הקדשים בדרום, שאין זו קבלה, לא יפסל הזבח בכך, כי לא פסל רבי יהודה משום מחשבה כמעשה, אלא אם חישב לעשות פסול בפעולתו, אבל בחישב להימנע מעשייה בשב ואל תעשה, וממילא היה הזבח נפסל, לא שייך פסול זה. ולכך, מחשב להניח את הדם למחר נחשב מחשבת עשייה ופסול, אבל מחשב שלא לקבלו או לקבלו במקום שאינו ראוי לקבלה, שאין הזבח נפסל אלא מחמת שהוא מחוסר קבלה, אין זו מחשבת עשייה. ואמנם, מחשב לשפוך דמו, נחשב כמעשה, כיון שפסול הזבח מחמת שפיכת הדם, אינו רק משום מחוסר זריקה אלא הוא פסול בפני עצמו.

8. הקשה **הגרי"ז**, בגמרא לקמן [פב ב] מבואר, שאם הכניס את הדם להיכל דרך משופש, דהיינו גגין ועליות של בית המקדש, לא נפסל בכך, שאינו נפסל אלא דרך הבאה, וא"כ מה הוקשה לגמרא שיפסול רבי יהודה במחשבת הכנסה לפנים, הלא יכול להכניסו באופן זה שאינו נפסל בכך!?

9. כן כתב רש"י. ודבריו נתבארו **בתוס'** לעיל [כו ב ד"ה אמר שמואל], כיון שכבר אמרה

הכתוב שני ענינים: האחד — **חטאת ששחטה בדרום**, דהיינו אזהרה שלא לעשות כן, והשני אזהרה על **חטאת שנכנס דמה לפנים, שהיא פסולה.** ולא על הכנסה בפועל דיבר הכתוב, שהרי בזביחה הוא עוסק, אלא אזהרה שלא ישחט על מנת להכניס דמה לפנים.[10] ומאחר וקראו הכתוב "דבר רע", בהכרח שנפסלת על ידי כך. הרי שאף לרבי יהודה אין מחשבת חוץ למקומו צריכה מקום המשולש!?

ומקשינן על קושיא זו: **וכי** אפשר לומר כי **לית ליה לרבי יהודה** דרשת הכתוב מ"**שלישי**",[11] המלמדת שצריך שיחשב על הוצאה למקום המשולש?

והתנן: אמר רבי יהודה: אם **הכניס** את דם חטאת החיצונה לפנים **בשוגג כשר.** ודייקנו מכאן, **הא** אם הכניס **במזיד פסול. וקיימא לן** שבמזיד פסול רק **באופן שכיפר** בו, דהיינו שנתן ממנו על גבי מזבח הפנימי, אבל אם הכניס ולא נתן, אפילו במזיד אינו פסול.

ואם כן, השתא, ומה התם, דעיילי עיילא את הדם לפנים, מכל מקום, רק **אי כיפר, אין,** אז נפסל, אבל **אי לא כיפר, לא** נפסל.

אם כן, **הכא,** שלא עשה מעשה, אלא **דחשיב חשובי** בלבד להכניסו לפנים, **לא כל שכן** שאין הוא נפסל בכך!?[12] הרי שסובר רבי יהודה, שאין מחשבת הכנסה לפנים פוסלת.

ומתרצינן: **תרי תנאי** שנו את המשנה והברייתא הללו, **ואליבא דרבי יהודה**

הגמרא שסובר רבי יהודה שלא במקומו כמקומו דמי, הרי שאין פסול בזריקה חוץ למקומו, ורק מדין הכנסת דם החטאת לפנים הפוסלת הוקשה לגמרא.

אולם, כתבו שם התוס' דעה אחרת, והיא, שלגבי דמים הפנימיים שנתנם בחוץ או להיפך, לא נאמר דין זה ששלא במקומו כמקומו, ובזה מודים כולם שאינו כמקומו, ולכך שאלה הגמרא גם מהניתנים בפנים שנתנם בחוץ, שיש לזבח להיפסל משום מחשבה כמעשה, כיון שאם היה עושה כן בפועל לא היה נחשב כמקומו.

10. כתב **הקרן אורה**, שהוצרך רבי יהודה פסוק לדבר זה, ולא פסלו משום מחשבה כמעשה, כי בא הפסוק להוציא מדין מקום המשולש, הנלמד מדרשת "שלישי", ולומר שמחשב להכניס דמו לפנים גם פסול, אף על פי שאינו מקום המשולש.

11. כך הגירסה לפנינו! והקשה **הקרן אורה**, משמע שבאה הגמרא להוכיח שדורש רבי יהודה דרשת "שלישי", ובאמת אין זה כן שהרי הוכחת הגמרא הינה ממה שסובר רבי יהודה שאם הכניס את דמי חטאת החיצונה לפנים פסול, ומבואר בגמרא כיון שלא פסל בהכנסה בעלמא, אלא באופן שנתן ממנו על המזבח הפנימי, כל שכן שלא יפסול במחשבת הכנסה, הרי שאין זה משום שדורש דרשת "שלישי" לענין מחשבת חוץ למקומו, אלא שאין הדם נפסל כלל בהכנסתו לפנים!?

ובשיטה מקובצת גרס בגמרא "ולית ליה לרבי יהודה האי סברא", וכתב הקרן אורה, שלגירסה זו לא קשה, שלא הוכיחה הגמרא אלא דבר זה שלא פסל רבי יהודה מחשבת הכנסה לפנים, שהרי אין הדם נפסל בהכנסתו לפנים.

12. הקשו התוס' [ד"ה הכא דחשוב], הרי משנתנו עוסקת באופן שחישב "ליתן" את הדם בפנים, והיינו להכניס ולכפר, וכיון שמחשבה כמעשה, יש לו להיפסל, כדין הכניס במזיד

שנאום, ונחלקו תנאים אלו בשיטת רבי יהודה.

ומקשינן על דברי הברייתא, האומרת שסובר רבי יהודה, נאמרה אזהרה לשוחט חטאת בדרום: **וכי סבר רבי יהודה, חטאת ששחטה בדרום יהא חייב** על שחיטתה מלקות? לו-ב

והתניא: רבי יהודה אומר: יכול, חטאת ששחטה בדרום יהא חייב על שחיטתה מלקות? **תלמוד לומר "לא תזבח לה' אלהיך שור ושה** אשר יהיה בו מום **כל דבר רע"** [דברים טז]. ולמדנו בזה כי רק **על** שחיטת **דבר רע**, דהיינו בעל מום גלוי, שהוא מגונה, **אתה מחייבו** מלקות. **ואי אתה מחייבו על חטאת ששחטה בדרום.** הרי מפורש שלרבי

וכיפר, שבזה אף רבי יהודה פוסל!?

ותירצו, שהקל וחומר בא לומר שכיון שאין הכנסה ללא כפרה פוסלת, הרי שבחישב, כל שכן שלא תפסול מחשבתו אפילו אם חישב להכניס ולכפר, כיון שבמחשבה לא שייך כפרה כלל, ומה שאין כן נתינה בפועל שראויה לכפר בשום מקום פוסלת.

וביאר הגרי"ז את דבריהם, מחשבה כמעשה שייך רק אם חישב על עשיית פעולה שהפוסל בה הוא עצם המעשה, ואילו זריקה בפנים, אין מעשה הזריקה פוסל, אלא מה שיש בה כפרה הוא הפוסל, ועל עצם הכפרה לא יתכן לדון מחשבה כמעשה, שאין המחשבה אלא על פעולת הזריקה. והוסיפו התוס', שהטעם שנתן בפנים כיפר, היינו כיון שבשום מקום ראויה נתינת פנים לכפר, לכן גם נתינה זו יש לה שם כיפר.

ובקרן אורה כתב לבאר קושיית הגמרא, מאחר וסובר רבי יהודה, שהכנסה בשוגג אינה פוסלת, ואף הכנסה במזיד אינה פוסלת אלא בשכיפר, והיינו שאין פסול בהכנסה מצד עצמה, כל שכן שמחשבה בלבד לא תפסול, שלא שייך לומר בזה מחשבה כמעשה, שהרי המעשה אין לו פסול בעצם, אלא רק במזיד וכיפר.

ובחדושי רבנו חיים הלוי [פסולי המוקדשין, יג ט] כתב לבאר קושיית הגמרא באופן אחר: הדין בחטאת שהובא את דמה לכפר בקודש הוא, שאינה נפסלת אלא באופן שהבאתה היתה על מנת לכפר, ולכך שאלה הגמרא, מדוע מכשיר רבי יהודה באופן שהכניס את דמה לפנים ולא כיפר, הרי מאחר ובעת הולכת הדם לפנים חישב לכפר בו, [שאם לא כן, לא יפסל אפילו בכיפר], והדין הוא שאף המהלך במקום שאינו צריך, יש להליכתו דין הולכה והמחשבה בשעה זו פוסלת, אם כן יש לו לדם להיפסל מחמת מחשבה זו שחישב להכניס ולכפר, אלא בהכרח סובר רבי יהודה שלפסול מחשבת המקום צריך שיחשב על מקום המשולש. ואין זו רק ראיה להוכיח שלרבי יהודה לא תיתכן בפועל מחשבת נתינה לפנים, אלא זו הוכחה על עצם זה שסובר רבי יהודה שצריך מקום המשולש, וכפי המדוייק בלשון הגמרא "ולית ליה לרבי יהודה שלישי".

וביאר את הכל שכן בגמרא: מאחר ובפסול חטאת זו, צריך כפרה, וצריך הבאה לכפר, הרי שבכדי לפסול במחשבה, יש לו לחשב מחשבת כפרה ומחשבת הבאה לכפר, ומוכיחה הגמרא שכאשר חישב לכפר, הרי שחלה במחשבתו אף מחשבת הבאה, מחמת שחישב לכפר באופן הפוסל, שהרי אם במקום שהכניס לפנים אין צריך לחשב מחשבת הבאה לכפר, אלא די במה שבעת הבאתו חושב לכפר בכדי שיפסול, אם כן כל שכן שתועיל מחשבתו לכפר זו, בכדי לפסול מדין מחשבה.

אולם **באבי עזרי** [פסולי המוקדשין ב טז] דחה את דבריו, וכתב: **א.** אין הולכה זו חשובה

יהודה אינו חייב מלקות על שחיטת חטאת בדרום!?

ומתרצינן: **תרי תנאי** שנו את ברייתא הזו ואת המשנה שלעיל, ונחלקו בזה **אליבא דרבי יהודה.**

אמר רבי אבא: ואף על פי שסובר רבי יהודה שמחשבת הינוח פוסלת, מכל מקום **מודה רבי יהודה שאם** חישב מחשבת הינוח בעבודה אחת, ובעבודה שלאחריה חישב מחשבת פיגול של אכילת הבשר חוץ לזמנו, אין אומרים, מאחר וכבר נפסל במחשבת הינוח, שוב לא יחול בו פיגול, וכדין כל המחשבות שהן מוציאות מידי פיגול, אלא **חוזר וקובעו** לזבח **בפיגול.**

אמר רבא: תדע שמחשבת הינוח אינה כמחשבת חוץ למקומו או מחשבת שלא לשמה המוציאות מידי פיגול, **דהרי פיגול לפני זריקה,** כגון שחישב בעת השחיטה לזרוק דמו למחר, **לא כלום הוא,** שאין מחשבתו מועילה לפגל עד שיזרק הדם באותו יום, כי פיגול חל רק לאחר שקרבו כל מתיריו של הזבח, דהיינו זריקת דמו, והגם שבמחשבתו שחישב בעת השחיטה לזרוק את הדם למחר, כלולה מחשבת הינוח, שמחשב להניחו למחר ולזורקו,[13] אף על פי כן, אין אומרים כיון שמלכתחילה לא חל הפיגול הרי הוא נפסל משום מחשבת הינוח, ושוב לא יחול בו פיגול כשיזרוק את דמו, אלא **אתיא זריקה, וקבעה ליה** לזבח **בפיגול.** הרי שמחשבת הינוח שונה מיתר מחשבות הפוסלות, שאינה מוציאה מידי פיגול. ואם כן, הוא הדין אם מחשב בתחילה מחשבת הינוח בלבד, ולאחריה יחשב מחשבת פיגול, אין הפסול מחמת מחשבת הינוח מעכב את הפיגול מלחול.

הולכה ואין המחשבה פוסלת בה, כי כל דין הולכה שלא לצורך שהיא הולכה, נאמר רק באופן שיש כאן הולכה למזבח אלא שהיא שלא לצורך, וכגון, קיבל את הדם בפנים והוציאו על מנת להכניסו, שזו הוצאה שאינה נצרכת אבל מכל מקום יש כאן מעשה הולכה למזבח באופן זה, אולם, באופן שהוציא את הדם על מנת שלא להחזירו לפנים, אין זו הולכה כלל, ולכך, כאשר מוליך את הדמים החיצוניים לפנים על מנת לכפר בהם, אין זו הולכה, שהרי אינו מוליכו למזבח, אלא לפנים על מנת שלא להוציאו ולכפר בו שם.

ב. אין מחשבה פוסלת אלא כאשר חישב בעת אחת מהעבודות על עשיית כל הפעולה הפוסלת, ואילו כאן שהבאת הדם לפנים הינה חלק מהמעשה הפוסל, הרי שעל מעשה זה לא היתה מחשבה, שהרי הוא מוליך את הדם בפועל, ומחשב רק על מנת לכפר, ונמצא שלא היה בעת העבודה מחשבה על מעשה הפוסל.

13. כן פירש רש"י. וכן מבואר **בחזון איש,** שטעמו של רבי אבא בזה שאין מחשבת הינוח מוציאה מידי פיגול הוא, משום שלכל מחשבת זריקה חוץ לזמנו קדמה מחשבת הינוח, שהרי לא יזרוק חוץ לזמנו אלא אם כן יניחנו למחר, ואף על פי כן אין זה מוציא מידי פיגול. וכתב, לפי זה, שדין זה הוא רק באופן שחישב להניח הדם למחר, ואחר כן חישב לזרוק הדם למחר, אבל אם לאחר שחישב להניח הדם, חישב להקטיר כזית מבשרו למחר, או אם מחשבתו הראשונה היתה להוציא את הדם חוץ למקומו, ואחר כן חישב לזורקו חוץ לזמנו, הרי מחשבתו

ודוחה הגמרא את הוכחת רבא: **ולא היא!** אין זה דומה לזה, כי **התם,** כשחישב בעת השחיטה לזרוק דמו למחר, **הוא** שאין הזבח יוצא מידי פיגול, כי **הדא מחשבה היא,** שחישבה לשם פיגול, ולא שינה את מחשבתו זו על ידי מחשבת פסול אחרת שתוציא למחשבתו הראשונה מידי פיגול. אך **הכא,** כשחישב בתחילה מחשבת הינוח, ולאחר מכן חישב מחשבת פיגול, הרי **תרי מחשבות** הן, אשר האחת יש לה שם פסול ולא שם פיגול, והיא מוציאה מידי פיגול.

איתיביה רב הונא לרבא ממה **ששנינו** בברייתא: חישב **ליתן את** הדמים **הניתנין למעלה למטה,** או את הניתנין **למטה למעלה,** אם חישב לעשות זאת **לאלתר** הרי הזבח **כשר,** ואם לאחר מכן **חזר וחישב** ליתן את הדם **חוץ למקומו** הרי הזבח **פסול, ואין בו כרת** על אכילתו וכדין זבח הנפסל במחשבת חוץ למקומו. אבל אם חישב מחשבת **חוץ לזמנו** הרי הוא **פיגול וחייבין עליו כרת** באכילתו.

אולם, אם חישב על הדמים העליונים ליתנם **למחר** למטה, או שחישב ליתן מחר את הדמים הניתנים למטה למעלה, **פסול** הזבח בכך, ולא מטעם שנחשבת זו זריקה חוץ לזמנה, שאם כן היה נעשה פיגול, אלא משום שבמחשבתו לזרוק מחר שלא במקומו, כלולה מחשבת הינוח. ובברייתא זו סוברת כרבי יהודה הפוסל בזה [והטעם שלא נעשה פיגול בכך, היינו משום שחישב לזרוק זריקה שלא במקומה, שהיא זריקה שאינה מתירה את הבשר באכילה, ומשום כך אינה מביאה לידי פיגול].

ואם **חזר** אחר כך **וחישב בין** מחשבת **חוץ לזמנו בין** מחשבת **חוץ למקומו** הרי הוא **פסול, ואין בו כרת** על אכילתו. כי מאחר וכבר נפסל על ידי מחשבת זריקה למחר, שהיא מחשבת הינוח, שוב לא חל פיגול בזבח זה, ולכך אין חייב כרת אף לא באופן שחישב מחשבת חוץ לזמנו.

הרי מפורש, שזבח הנפסל על ידי מחמת מחשבת הינוח, שוב לא חל בו פיגול. **תיובתא דרבא,** שאמר שחוזר וקובעו בפיגול!

ומסיקה הגמרא: אכן, **תיובתא.**

אמר רב חסדא אמר רבינא בר סילא: חישב בעת עבודת הקרבן **שיאכלוהו טמאים** את בשר הזבח **למחר,** דהיינו חוץ לזמנו, אין אומרים, מאחר ואכילת טמאים אינה אכילה ראויה, אין זו מחשבה, אלא הרי זה פיגול **וחייב** עליו.

אמר רבא: תדע שאין מחשבת אכילה בפסול מוציאה מידי פיגול, **דהרי בשר לפני זריקה** של הדם **לא חזי** לאכילה, ואכילתו כעת אכילה פסולה היא, **ואף על פי כן, כי מחשב**

הראשונה מוציאה מידי פיגול, ולא שייך בזה טעמו של רבי אבא, שהרי במחשבת הפיגול שבאלו לא כלולה מחשבת הינוח. וכן דייק הקרן אורה בדברי רש"י, שלא אמר רבי אבא דין זה אלא על מחשבת הינוח הדם למחר, שהיא כמחשבה אחת עם מחשבת זריקה למחר שחישב לאחריה, אבל על מחשבת הוצאת הדם חוץ למקומו, לא אמר רבי אבא דין זה.

ביה בעת השחיטה מחשבת פיגול לאוכלו למחר, אין אומרים הרי זה כמחשב מחשבת אכילה בפסול, אלא **מיפסיל** הזבח. והוא הדין למחשב שיאכלוהו טמאים.[14]

ודוחה הגמרא: **ולא היא**! השוואה זו אינה נכונה. כי **התם**, במחשב מחשבת אכילה בעת השחיטה **זריק** לדם **ומיחזי** הבשר לאכילה אלמלא חל בו פסול פיגול. אבל **הכא**, כשחישב שיאכלוהו טמאים, **לא מיחזי** באכילה **כלל**, אף אם לא היה נפסל משום פיגול.

אמר רב חסדא: מרגלא בפומיה דרב דימי בר חיננא: בשר פסח שלא הוצלה ועדיין אינו מותר באכילה, **ולחמי** קרבן **תודה שלא הורמו** מהם עדיין ארבע חלות הנתרמות לכהן מארבעת המינים שבהם, ואסורים עדיין באכילה, **חייבין עליהן** כרת **משום טומאה**, אם אכלם בהיותו טמא. ואף על פי שהכלל הוא שכל זמן שלא ניתר הדבר באכילה לטהורים, אין חייבין עליו משום טומאה, אלו הותרו לטהורים, מאחר וכבר נזרק דם הזבח, אף על פי שעדיין אינם מותרים באכילה.[15]

אמר רבא: תדע שכן הוא, **דתניא:** נאמר בפסוק "והנפש אשר תאכל בשר מזבח

---

14. הקשה **הקהלות יעקב** [סימן כב], היאך עלה בדעתו של רבא לדמות דבר זה לדינו של רב חסדא, הרי רב חסדא מדבר על מחשבת אכילה פסולה, ואילו כל פיגול הרי הוא מחשב על אכילה כשרה, שיכלאהו לאחר הזריקה, ומה שהוסיף רש"י, שכשחישב בעת השחיטה לאכול מחר, הרי הוא מחשב על בשר שאכילתו כעת פסולה, מה בכך, מכל מקום מחשבתו היא על אכילה כשרה!?

ואמנם **החזון איש** כתב בביאור דברי רבא, כיון שהמחשבה בשעת שחיטה לאכול את הבשר למחר, פוסלת את הזבח והרי הוא טעון שריפה, נמצא שאין הדם עומד לזריקה כלל, ואם כן הרי הוא כמחשב לאכול קודם זריקה [שזו אכילה פסולה], ואף על פי כן מועילה מחשבתו לפגל, והוא הדין למחשב שיאכלוהו טמאים, שאף על פי שזו אכילה פסולה, הרי זה פיגול.

ודוחה הגמרא, שבכל פיגול, קודם שנתפסה המחשבה לפסול את הזבח, הרי הדם עומד לזריקה, והרי הוא כמחשב לאכול לאחר זריקה, ומה שאין כן באכילת טמאים שמחשבתו היא על אכילה פסולה.

ובקהלות יעקב תירץ על פי מה שיסד בדין פיגול, שענינו משום מחשבה כמעשה, והיינו כאילו הוא עושה כעת את האכילה שלא בזמנה שמחשב עליה, ולפי זה, היטב סבר רבא, היאך כל מחשבת פיגול בשעת שחיטה מפגלת מחמת שהיא נידונית כאילו נעשית אכילתו כעת, הרי קודם זריקה עדיין הבשר פסול לאכילה, אלא בהכרח, שאין חסרון במה שיש באכילה זו פסול נוסף מעבר לפסול של חוץ לזמנו, ואם כן, הוא הדין למחשב שיכלוהו טמאים. ולזה דוחה הגמרא, שאין נחשב כאילו עושה עכשיו, אלא מה שחושב לעשות, והיינו שהרי הוא כאילו אוכל עכשיו בשר לאחר זריקה חוץ לזמנו, ואין הוא נדון כאילו אוכל עכשיו בשר של קודם זריקה, ומה שאין כן בדינו של רב חסדא, שאף לאחר הזריקה אכילה פסולה היא.

15. הקשה **באבי עזרי** [פסולי המוקדשין, יח יט], איזה חידוש יש בדין זה, ומה הוצרכה הגמרא להביא לזה ראיה, הלא גמרא ערוכה היא במנחות [כה ב], בשר שנטמא קודם זריקת הדם, ואכלו לאחר זריקה, חייב משום טומאה, משום

השלמים אשר לה׳ וטמאתו עליו, ונכרתה הנפש ההיא מעמיה״ [ויקרא ז]. ומן הייתור של תיבות ״**אשר לה׳**״ דרשנו **לרבות** דבר העולה לגבוה, דהיינו **אימורי קדשים קלים, לטומאה**. שהאוכלם בטומאת הגוף חייב כרת.

ומוכיח רבא: **אלמא, אף על גב** דאימורים אלו **לאו בני אכילה נינהו,**[16] שהרי דינם להיקרב על המזבח, בכל זאת **חייבין עליהן משום טומאה**. אם כן, **הכא נמי**, בשר פסח שלא נצלה ולחמי תודה שלא הורמו, **אף על גב דלאו בני אכילה נינהו, חייבין עליהן משום טומאה!**

ודוחה הגמרא: **ולא היא!** דמיון זה אינו נכון, כי **התם, אימורי קדשים קלים** אף על פי שאינם ראויים לאכילת אדם, מכל מקום **חזו לגבוה** להיקרב על המזבח. מה שאין כן **הכא, בשר פסח שלא הוצלה, ולחמי תודה שלא הורמו, דלא חזו לא לגבוה ולא להדיוט.**

הדרן עלך כל הפסולין

שהציץ מרצה על הטומאה לענין שתהיה זו זריקה מעולה, ואף על פי שלא הועילה הזריקה להתיר את הבשר באכילה, והוא אסור משום טומאה, מכל מקום, מאחר שהועילה לעצם הזבח, נחשב זה ״ניתר לטהורים״, ואם כן הוא הדין לפסח שלא נצלה, מאחר והועילה הזריקה, ורק שצריך לאכול הפסח צלי, וודאי שיש כאן ״ניתר לטהורים״!?

וביותר יש לתמוה, הרי בשר שלא נצלה ולחמי תודה שלא הורמו, הרי הם כבשר שנפסל בלינה או ביוצא אחר הזריקה, אשר נחשב ניתר לטהורים משום שהועילה להם הזריקה, וכפי המפורש שם בגמרא!?

ובקהלות יעקב [סימן כח] כתב ליישב, שאין סוגיא זו דומה לנדון דנן, כי היה מקום לומר, שלא יהיה ניתר לטהורים אלא לאחר שנעשה בקרבן כל מה שמוטל לעשות בהכשרו בקום ועשה, וכגון עבודות המתיר, ולכך, הוא הדין לצליית הפסח ולהרמת לחמי התודה, שהן מצוות בקרבן שהטילה תורה בקום ועשה, וכל זמן שלא נגמרה מצוותן אין זה ניתר לטהורים, ולזה אין להוכיח מבשר שנטמא, שהרי בזה כבר נעשה כל מה שהוטל על הקרבן, ופסול טומאה הינו פסול צדדי, ופשוט שיחשב ניתר לטהורים.

16. הקשה **האבי עזרי** [שם], מה ראיה היא זו מאימורי קדשים קלים, הרי וודאי שלא הותרו האימורים לטהורים, וסיבת החיוב על אכילתם בטומאה, אינה משום כך אלא משום שריבתה תורה לחיוב טומאה ״אשר יקרב״ בהוכשר ליקרב, ומה שאין כן נדון דנן שהוא מצד ״ניתר לטהורים״!?

ובקהלות יעקב הקשה [על פי דרכו שהובאה לעיל בביאור חידושו של רב חסדא], הרי אימורי קדשים קלים כבר נגמרה עבודת הכשרתן, ואין עליהם אלא איסור צדדי של ״כליל תהיה״, ומה שאין כן בנדון דנן שעדיין לא נעשו כל המצוות שהוטלו על הקרבן!?

ותירץ, שאף אימורים, כל כמה שלא הוקטרו אסורים מחמת שלא נגמרה מצוות הקטרתם, ורק אזהרת הלא תעשה שלהם היא משום כליל תהיה, אבל בלאו הכי גם היה אסור לאוכלם, שהרי הוא מבטלם ממצוות הקטרה, וזהו שהוכיחה הגמרא, שאם תאמר שהפסח שלא נצלה ולחמי תודה שלא הורמו נחשבים שלא הותרו לטהורים, אם כן מטעם זה אף האימורים יחשבו לא הותר לטהורים, מחמת מצוות הקטרה המוטלת עליהם, ובהכרח שרק חסרון מתיר של זריקה, נחשב לא הותר לטהורים.

פרק בית שמאי

מתניתין

לו-ב **א. בית שמאי אומרים: כל** הדמים **הניתנין על מזבח החיצון,** שרובם טעונים שתי מתנות שהן ארבע, אף על פי כן, משעה **שנתן מתנה אחת** בלבד, **כיפר:**

ובחטאת לא כיפר עד שיתן **שתי מתנות** אצבע.

ובית הלל אומרים: אף חטאת שנתנה מתנה אחת בלבד, **כיפר:**[1]

לפיכך, אם נתן את המתנה **הראשונה** [של שאר זבחים לבית שמאי, ולבית הלל אף את של החטאת], **כתיקנה,** בשתיקה ללא מחשבת פסול, **ואת** המתנה **השניה** נתן במחשבת אכילת בשר **חוץ לזמנה,** הרי זה **כיפר** וכשר הזבח. ולא נפסל על ידי המחשבה שבמתנה השניה,[2] כי מאחר וכבר ניתר הזבח ליקרב על ידי מתנה ראשונה, ואין המתנה השניה מתירה את הבשר באכילה, לפיכך אין המחשבה בה מפגלת.

ואם נתן את הראשונה במחשבת אכילה **חוץ לזמנה, ואת השניה** נתן במחשבת אכילה **חוץ למקומה,** אין מחשבת חוץ למקומו שחישב במתנה השניה מוציאה מידי פיגול כדין מחשבת פסול. אלא הוא **פיגול וחייבין עליו כרת** באכילתו, כיון שהוקבע בפיגול במתנה ראשונה, מאחר וכבר קרבו כל מתיריו.[3]

ב. **כל** הדמים **הניתנין על המזבח הפנימי,** אם אירע **שחיסר אחת מכל המתנות,** הרי זה **כאילו לא כיפר,** שכפרת קרבנות אלו תלויה במתן כל המתנות.

---

1. **המקדש דוד** [ז ד] חוקר, באופן שקיבל את הדם בכוס אחד, ולאחר זריקה ראשונה נשפך הדם, האם יועיל לחזור ולקבל את הדם הנותר בבהמה, ולתת את יתר המתנות, או מאחר וכבר נתכפר בזריקה ראשונה, אין יכול לקבל עוד, כי אין קבלה לאחר זריקה.

2. **בשפת אמת** מסתפק, אם צריך לחזור וליתן את המתנה השניה כתיקנה במחשבה כשרה או לא, ודעתו נוטה שצריך לחזור וליתן. עוד הסתפק, אם נאמר שאין צריך לחזור וליתן מתנה שניה, האם יש לו להמשיך בנתינת יתר מתנות הדם.

3. כן פירש רש"י טעם הדבר משום שכבר קרבו כל מתיריו במתנה ראשונה. והקשה **הגרי"ז** [הובא במנחת אברהם], מדוע הוצרך לטעם זה, הרי מאחר ואי אפשר לפסול במחשבה בעת המתנה השניה, ממילא אין היא יכולה להוציא מידי מחשבתו שחישב בעבודה ראשונה!?

ותירץ, שאם היה הדין שרק בארבע מתנות נחשב קרבו כל מתיריו, ולא הוקבע הפיגול עד לאחר כל המתנות, הרי שהיה אפשר שיחול פסול מחשבה להוציא מידי פיגול, ולא יחשב שקרב המתיר כמצוותו, כי עד כמה שכל המתנות נחשבות עבודה לענין לקבוע בפיגול, אף מחשבת פסול מועילה בהן. והביא דוגמא לזה, משיטת הרמב"ם [פסולי המוקדשין, יד] הסובר שזריקת טמא עושה דין שיריים לדם הנותר, אולם אם זרק במחשבת פסול אין זריקתו

לפיכך, נתן את **כולן כתיקנן ואחת** מהן **שלא כתיקנה**, כגון שחישב בה מחשבת חוץ לזמנו, הרי זו **פסולה**, ולא ניתר הזבח על ידי המתנות הראשונות שנעשו בשתיקה, **ואין בו כרת** באכילתו, כי מאחר והמתנות כולן הן המתירות את הזבח, ואין זו מתירתו בלא זו, הרי שכל אחת מהן הינה חצי מתיר, ואין נעשה פיגול אלא אם חישב בכל המתיר.

גמרא

תנו רבנן: מנין לניתנין על מזבח החיצון, שנתנן במתנה אחת, שכיפר?

תלמוד לומר "ודם זבחיך ישפך על מזבח ה' אלהיך, והבשר תאכל". כיון שלא נכתב "ישפך סביב מזבח", משמע ששפיכה אחת בלבד, מכפרת.[4]

ומקשינן: וכי **האי** פסוק זה **להכי הוא דאתא**, ללמדנו שבנתינה אחת כיפר? הרי **האי מיבעי ליה לכדתניא:**

לז-א **מנין לכל הדמים** שאם[1] נשתיירו בכלי לאחר זריקת שתי[2] מתנות הדם, **שטעונים מתן דם ליסוד** המזבח, וכדין האמור בחטאת, שנאמר בה "ואת כל דמה [הנותר ממתן הדם על

עושה שיריים, ואף על פי שמחשבת פיגול של טמא אינה נתפסת לפסול את הזבח, כיון שאין הוא ראוי לעבודה, מכל מקום, מאחר ויש בה שם עבודה לענין לעשות שיריים, נתפס הפסול מחשבה, והוא הדין בנדון דנן, אם כל המתנות היה להן שם עבודה לענין שרק שהושלמו נחשב קרב המתיר כמצוותו, הרי שהיתה נתפסת מחשבת הפסול למנוע את הפיגול, מחמת שלא נחשב קרב המתיר כמצוותו, ולכך כתב רש"י, שבמתנה ראשונה כבר קרב כל המתיר.

4. כתב **בחדושי רבי אריה לייב** [חלק ב, כג א ד"ה והנראה], לימוד זה שהניתנין בארבע מתנות שנתנן במתנה אחת כיפר, אינו גילוי מילתא בעלמא שרק אחת המתנות מעכבת, והיתר הן למצווה בעלמא, אלא יסוד דין זה הוא, שנתרבה דין כפרה מחודשת, שהוא בהגעת הדם למזבח ובמתנה אחת בלבד, והיינו מה שלמדנו משפיכה, שכל קיומה של מתנה זו היא בשפיכת הדם על המזבח, ואין בזה דין חילוק מתנות כלל, והוכיח כן, מדין מתנות הניתנות בשתים שהן ארבע, שכל מתנה מהן היא אחת שהיא שתים, ומכל מקום הדין בזה הוא שאף אם נתן מתנה אחת בלבד שאינה כשתים כיפר, ואף על פי שאין זו אפילו מתנה אחת, אלא בהכרח שהמתנה שנאמרה אן אינה מאותן מתנות האמורות במצוות הקרבן, אלא מתנה מחודשת היא, שקיומה הוא בנתינת דם על המזבח.

1. כתבו **הרש"ש** והזבח **תודה** לקמן [נג ב], שבדברי רש"י כאן משמע, שאין צריך לשייר דם בכדי לקיים דין שפיכת שיריים, ורק אם נותר דם מהמתנות, יש לשופכו ליסוד, וכן דעת ה"ר משה בתוס' לקמן [שם, ד"ה העולה].

וכתב **השפת אמת**, שפשטות לשון הגמרא, ולשון הרמב"ם [מעשה הקרבנות, פרק ה] אינו כן, אלא מצווה להשאיר שיריים ליתן על היסוד.

2. מלשון רש"י משמע, שאין דין שפיכת שיריים אלא בקרבנות הטעונים שתי מתנות, להוציא את הבכור, המעשר והפסח, שאין בהם אלא מתנה אחת. וכן כתב **הראב"ד** בפירושו למסכת תמיד [פרק ד] בשם הרב ר' אפרים, שאין טעונים מתן דמים ליסוד, אלא דם החטאות ופרים הנשרפים, הניתנים במתן שתים שהן ארבע.

ו**בשפת אמת** תמה, מדוע הבכור הפסח והמעשר אינם טעונים שפיכת יסוד, וכתב, שלברייתא זו הלומדת דין שפיכת שיריים, מהפסוק "ודם זבחיך ישפך", יתכן שקרבנות אלו

קרנות המזבח] ישפוך אל יסוד המזבח"? **תלמוד לומר "ודם זבחיך ישפך".**[3] ואם כן, כיצד למדת מפסוק זה שאם נתן מתנה אחת כיפר?

ומתרצינן: תנא זה, הדורש מ"ודם זבחיך ישפך" ללמד שמתן אחד מכפר, אינו לומד דין שפיכת שיריים מפסוק זה, אלא **נפקא ליה מדרבי.**

דתניא: רבי אומר: נאמר בדם חטאת העוף הנשאר לאחר מתן דמה על קיר המזבח "**והנשאר בדם, ימצה** אל יסוד המזבח". [ויקרא ה] ותיבת "בדם" מיותרת היא, **שאין תלמוד לומר "בדם",** אלא היה לו לכתוב "והנשאר ימצה", **ומה תלמוד לומר** "והנשאר **בדם** ימצה"? —

לפי שלא למדנו עד כה **אלא** לדמים **הניתנין מתן ד'** מתנות על ארבע קרנות המזבח, דהיינו חטאת בהמה, **שטעונין** דמים אלו **מתן דמים ליסוד,** וכפי האמור בה במפורש. **שאר דמים,** אשר אינם טעונים ארבע מתנות, **מנין** שגם בהם טעון יתר הדם להינתן ליסוד?

תלמוד לומר "והנשאר בדם ימצה". שאין תלמוד לומר "בדם", ומילה זו מיותרת היא, **ומה תלמוד לומר "בדם"? לימד** הכתוב **על כל הדמים** שנשאר מהם דם לאחר עיקר זריקתם **שטעונין** הם **מתן דמים** הנותרים **ליסוד.** ומאחר ולמדנו דין שפיכת שיריים מפסוק זה, אפשר לנו ללמוד את הדין שמתנה אחת מכפרת מהפסוק "ודם זבחיך ישפך".

ומקשינן: **ואכתי,** ועדיין יש להקשות: וכי הפסוק "ודם זבחיך ישפך" **להכי הוא דאתא,** ללמד שמתנה אחת מכפרת? והרי **מיבעי ליה** ללמוד ממנו דין אחר, **לכדתניא: מנין לדמים** אשר דינם להיות **ניתנין בזריקה** מרחוק, וכגון בעולה ושלמים ואשם שנאמר בהם "וזרקו", **שאם נתנן בשפיכה,** שעמד סמוך ליסוד, ושפכם עליו,[4] **שיצא**[5] ידי חובת נתינת הדם? **תלמוד לומר "ודם זבחיך**

אינם בכלל "זבחיך".

אולם **בתוס'** לקמן [נא ב] מבואר, שאף הבכור המעשר והפסח, טעונים שפיכת שיריים.

3. כתב **השפת אמת,** אף על פי שכבר למדנו לעיל [כו ב, לגבי זריקת דם שלא במקומו] מהפסוק "ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר" שכיון שהגיע דם למזבח נתכפרו בעלים, ואם כן הוא הדין לגבי מתנה אחת שיש לה לכפר מחמת כן, מכל מקום, מאחר ופסוק זה אינו אמור אלא לגבי כפרת בעלים, ולא לגבי הכשר הבשר כפי שמבואר שם בגמרא, לכך יש ללמוד מ"ודם זבחיך ישפך" שנאמר בו במפורש "והבשר תאכל", והיינו שמתנה אחת מתירה אף את הבשר באכילה.

4. בדין שפיכה,כתב רש"י בפסחים [פט א ד"ה פסח בשפיכה], ששופך מן המזרק לקיר המזבח כנגד היסוד, והחילוק בין שפיכה לזריקה, מבואר ברש"י בפסחים [קכא ב, ד"ה שירי דם], שזריקה נעשית מרחוק, שלא איכפת לו לזורק אם נופלים שיריים על היסוד או לא, ואילו שפיכה נעשית בנחת בכדי שיפול הדם על היסוד.

אולם לשון הרשב"ם שם, "שפיכה מקרוב, עומד על היסוד ושופך שם", וביאר החזון איש, שאף הרשב"ם אינו מתכוון ששופך על היסוד ממש, אלא כוונתו, עומד אצל היסוד ושופך על קיר המזבח.

5. משמע שלכתחילה לא יתנם אלא בזריקה, ובדיעבד יצא אף אם נתנם בשפיכה. והקשה

ישפך״. שמשמעו דם כל הזבחים ישפך, ובא הכתוב ללמדנו שאף באלו שנאמר בהם דין זריקה, יצא ידי חובה בשפיכה. ומאחר ונצרך הכתוב לדבר זה, היאך למדת ממנו דין מתנה אחת מכפרת?

ומתרצינן: התנא שלמד מהכתוב ״ודם זבחיך ישפך״ שמתנה אחת מכפרת, **סבר לה כרבי עקיבא, דאמר לא זריקה בכלל שפיכה, ולא שפיכה בכלל זריקה,** אלא כל קרבן יש ליתן את דמו כדינו האמור בו, ואם שינה אופן הנתינה לא יצא ידי חובת מתן דם.

ומצינו שכך סובר רבי עקיבא, **דתנן** במסכת פסחים [קכא א]: חבורת מנויין על קרבן הפסח, אם מרובים הם, מביאים עמם גם קרבן חגיגה הקרב בארבעה עשר בניסן. וקודם אכילתם, יש להם לברך על הפסח: ברוך אשר קדשנו במתותיו וצונו לאכול את הפסח. ועל החגיגה יש לברך: ברוך וגו׳ לאכול את הזבח.

ברך ברכת הפסח, פטר את של זבח, ואינו צריך לברך עליו. אבל אם ברך ברכה **של זבח, לא פטר את** ברכת **הפסח, דברי רבי ישמעאל.**

וסברה הגמרא עתה, שטעמו של רבי ישמעאל הוא משום שסובר שזריקה בכלל שפיכה, ומאחר ודם הפסח ניתן בשפיכה ודם החגיגה [שהוא שלמים] ניתן בזריקה, נמצא שמתן דם קרבן החגיגה הינו בכלל מתן דם הפסח, שהרי אם יתן את דם השלמים בשפיכה, יצא. ולכך ברכת הפסח פוטרתו. ומה שאין כן מתן דם הפסח, שאינו בכלל מתן דם השלמים, כי אם יתן את דם הפסח בזריקה לא יצא, מאחר ולא מצינו בשום מקום שהניתנין בשפיכה שנתנן בזריקה יצא, ולכך אין ברכת הזבח פוטרת את ברכת הפסח, שאין הפסח כלול בזבח.

רבי עקיבא אומר: לא ברכה **זו פוטרת את** ברכה **זו, ולא זו פוטרת את זו.** וטעמו, משום שסובר, אף הניתנים בזריקה שנתנם בשפיכה לא יצא. ואין ללמוד מהפסוק ״ודם זבחיך ישפך״ שמועילה שפיכה, מאחר ופסוק זה בא להורות על עיקר דין דם הפסח, שהוא ניתן בשפיכה, ואי אפשר

בכתבי **הגרי״ז**, מאחר וזריקה בכלל שפיכה, מדוע לכתחילה לא יוכל ליתן בשפיכה?

וכתב בשם **הגר״ח**, שכל דין חילוק מתנות, שמצינו שצריך ליתן שתי מתנות שהן ארבע, שייך רק בזריקה, אבל בשפיכה לא נאמר כלל דין זה, וכאשר אמרנו שזריקה בכלל שפיכה, הרי שאם עשה שפיכה אחת בזבח הטעון ארבע מתנות, יצא, ואין צריך לחזור וליתן עוד, ולכן לכתחילה לא יתן בשפיכה, כי מאחר וצוותה תורה ליתן ארבע מתנות, והוא עושה שפיכה אחת, הרי שאף שקיים מצוות זריקה, מכל מקום ביטל דין חילוק מתנות, אלא יש לו לכתחילה ליתן בזריקה ולקיים דין חילוק מתנות.

ולפי זה כתב, שקרבנות שלא נאמר בהם דין חילוק מתנות, הרי שאף אלו שנאמרה בהם זריקה, יכול לכתחילה ליתן בשפיכה, ויישב בזה את דברי הרמב״ם [מעשה הקרבנות ה יז] שכתב ״הבכור והמעשר והפסח דם כל אחד מהן טעון מתנה אחת בשפיכה כנגד היסוד״, ואף על פי שדין דם הבכור וודאי בזריקה הוא, כפי המבואר לקמן שאין מי שחולק על כך שדין נתינת דמו נלמד מהפסוק ״ואת דמם תזרוק״, מכל מקום, מאחר ואינו טעון חילוק מתנות, הרי שלכתחילה יכול ליתנו בשפיכה.

ללמוד ממנו שני דינים. וכיון שדין דם הפסח להינתן בשפיכה, נמצא שאף החגיגה אינה בכלל הפסח, שהרי אם יתן את דמיה בשפיכה לא יצא, ולכך אין ברכת הפסח פוטרתה.

ומעתה, תנא זה של הברייתא, הדורש מהפסוק "ודם זבחיך ישפך" ללמד על דין מתנה אחת מכפרת, סובר כרבי עקיבא בדין הניתנים בזריקה שאין מועילה בהם שפיכה, ולא נצרך הפסוק ללמד על דבר זה, והוא מיותר ללמוד ממנו שמתן דם אחד מכפר. אולם מצד שני הוא חולק על רבי עקיבא בדין זה שדם הפסח ניתן בשפיכה. כי רבי עקיבא למד זאת מ"ודם זבחיך ישפך", ואילו לשיטת התנא של הברייתא, פסוק זה בא ללמד שמתנה אחת מכפרת, ואינו מיותר ללמד על דם הפסח שניתן בשפיכה.

ומקשינן: **אכתי,** עדיין יש להקשות: וכי הפסוק "ודם זבחיך ישפך" **להכי הוא דאתא** ולא לדרשה אחרת? והרי **מיבעי ליה לכדתניא: רבי ישמעאל אומר: מתוך שנאמר** [במדבר יח] "**אך בכור שור או בכור כשב או בכור עז** — את דמם תזרוק על המזבח, ואת חלבם תקטיר", **למדנו** בזה **לבכור שטעון מתן דמים ואימורים לגבי מזבח.**[6]

מעשר ופסח, מנין שאף הם טעונים מתן

---

6. בכתבי **הגרי"ז** העלה מדברי הגמרא כאן שדם הבכור ניתן בזריקה, ושאין חולק בדבר זה, וכן כתב, שלדעת רבי יוסי הגלילי לקמן, דין הבכור והמעשר והפסח בזריקה, שהרי בבכור נאמר "ואת דמם תזרוק", ואף המעשר והפסח נכללו בפסוק זה.ומשום כך, הקשה על דברי הרמב"ם שפסק, שדין הבכור בשפיכה, מנין לו דבר זה, מאחר ולא נמצא בסוגייתנו מי שחולק על כך שהוא בזריקה!?

ולעיל הובא שתירץ בשם הגר"ח, שכל הדמים שאינם טעונים חילוק מתנות, אף אלו האמור בהם זריקה, לכתחילה יכול ליתנם בשפיכה, שהרי דין "ודם זבחיך ישפך" הינו לכתחילה, ורק אלו הטעונים חילוק מתנות, יש ליתנם לכתחילה בזריקה, בכדי שלא לבטל דין חילוק מתנות שאינו אלא בזריקה ולא בשפיכה.

אמנם, **בקרן אורה** מבואר, שלא נתבאר כלל בפסוק "ואת דמם תזרוק" אם הוא בזריקה או בשפיכה, ואף אם לדעת רבי ישמעאל חלוק דין המעשר והפסח שהוא בשפיכה, מבכור שהוא בזריקה, מכל מקום, לדעת רבי יוסי הגלילי וודאי שדין שלושתם הוא או בזריקה או בשפיכה. והוכיח כן מדברי המשנה בפרק איזהו מקומן, שאמרה "הבכור המעשר והפסח, דמם טעון מתנה אחת", ולא חילקה המשנה בדינם, ולפי זה, וודאי המקור לכך שהפסח והמעשר ניתן בשפיכה, אינו מהפסוק "ודם זבחיך ישפך", שהרי אף הבכור נכלל בדין זה, והוא הרי אינו נלמד מפסוק זה. אלא כך הוא הכלל בכל הניתנין מתנה אחת שהם בשפיכה. וצריך לידע מה המקור לדין זה, שהרי בבכור נאמר "ואת דמם תזרוק", ומנין לנו שהוא בשפיכה?

וכתב, מאחר ודין נתן במתנה אחת כיפר ודין נתן בשפיכה יצא, שניהם נלמדים מהפסוק "ודם זבחיך ישפך", שענינו הוא במה שעיקר הכפרה היא שפיכה על המזבח, וכמו שכתב בזה הרמב"ם, הרי שלמדנו בזה, שאין טעון זריקה אלא דמים הניתנים על הקרנות, שלכתחילה מצוותם בזריקה. אבל אלו, שמצוותם ליתן מתנה אחת בלבד, לכתחילה מצוותם בשפיכה על המזבח.

דמים ואימורים לגבי מזבח?

תלמוד לומר "ודם זבחיך ישפך".[7]

הרי שנצרך פסוק זה לדבר אחר!?

ומתרצינן: **סבר לה** התנא של הברייתא **כרבי יוסי הגלילי**, הסובר שדם הפסח ניתן בזריקה, ולומד זאת מהאמור בבכור עצמו.

דתניא: רבי יוסי הגלילי אומר: "את **דמו** תזרוק" **לא נאמר** בבכור, **אלא** "את **דמם**" נאמר בו, בלשון רבים. וכן "**חלבו**" **לא נאמר**, אלא "**חלבם**". הרי שאין הוא בא ללמד רק על עצמו, אלא **לימד על בכור, מעשר ופסח, שטעון מתן דמים ואימורים לגבי מזבח.** ונמצא הפסוק "ודם זבחיך ישפך" מיותר ללמוד ממנו דין מתנה אחת מכפרת.

ושבה הגמרא לדון בדעת רבי ישמעאל, שלמד בברייתא את דין שפיכת דם הפסח מ"ודם זבחיך ישפך", **כי** בהכרח רבי ישמעאל הוא זה ששנה גם את הברייתא לעיל, לדרוש מפסוק זה את דין הניתנים בזריקה שנתנם בשפיכה יצא. שהרי רבי עקיבא וודאי אינו סובר כן,[8] כי מאחר ואמר שאין ברכת הפסח פוטרת את של זבח, על כרחך טעמו משום שהפסח בשפיכה והזבח בזריקה. ואין לומר שסובר רבי עקיבא שהפסח בזריקה, כרבי יוסי הגלילי, שאם כן, היו שניהם פוטרים זה את זה בברכתם, מאחר ושניהם בזריקה.

ואם כן, מקשינן: **ורבי ישמעאל,** הרי **האי קרא** "ודם זבחיך ישפך" **מפיק ליה לחכי,** הוא לומד ממנו שהניתנין בזריקה שנתנם בשפיכה יצא, **ומפיק ליה** גם **לחכי,** ללמוד ממנו שדם הפסח ניתן בשפיכה? וכי יתכן לדרוש את אותו פסוק לשני ענינים שונים?

ומתרצינן: **תרי תנאי** שנו את אלו **אליבא**

---

7. והיינו, שהמעשר והפסח ניתנים בשפיכה. והרמב"ם [בכורות ו ד] פסק שדם המעשר ניתן בזריקה, ובהלכות מעשה הקרבנות [ה יז] פסק, שהבכור המעשר והפסח ניתנים בשפיכה. וכתב **הלחם משנה**, שסובר הרמב"ם שהניתנין בזריקה שנתנם בשפיכה יצא, ולכן, הגם שלכתחילה המעשר והבכור טעונים זריקה, מכל מקום בדיעבד יצא אף בשפיכה, וזהו שכתב כאן שבכור ומעשר טעון שפיכה, דהיינו, לכל הפחות לעיכובא טעונים שפיכה, וסמך על דבריו שכתב בהלכות קרבן פסח, שהשלמים דינם בזריקה, והוא הדין לבכור ומעשר שהם בכלל שלמים. ומה שפסק הרמב"ם [חמץ ומצה ח ז] כרבי עקיבא, הסובר אין ברכת הפסח פוטרת את של זבח, היינו משום שלמד בדעת רבי עקיבא, שאף על פי שזריקה בכלל שפיכה, מכל מקום, מאחר ולכתחילה אין עבודות שניהם שוות, אין ברכת הפסח פוטרת את של זבח.

ומבואר בדבריו, שחלוק דין המעשר והבכור שלכתחילה ניתנים בזריקה, מפסח הניתן לכתחילה בשפיכה, ולא כמו שכתב הקרן אורה שהובא לעיל.

8. ולכך לא ניתן להעמיד הברייתא כשיטת רבי עקיבא. כך פירש רש"י. והקשה השיטה מקובצת, וכי משום שלא נוכל להעמיד את הברייתא כרבי עקיבא, יש לנו להעמידה כרבי ישמעאל? והרי שמא תנא שלישי שנה ברייתא זו!?

ולכך פירש את הכרח הגמרא, כיון שדרש רבי

דרבי ישמעאל. והיינו, התנא שלמד בדעת רבי ישמעאל לדרוש מפסוק זה שדם הפסח ניתן בשפיכה, סובר שברכת הפסח אינה פוטרת את הזבח, ולא חלק רבי ישמעאל על רבי עקיבא בדין זה, כיון שהניתנין בשפיכה שנתנם בזריקה לא יצא. כי מאחר ודרש ב"ודם זבחיך ישפך" על נתינת דם הפסח בשפיכה, הרי שלא ניתן ללמוד ממנו להכשיר זריקה בדם הטעון שפיכה. ואילו התנא שלמד בדעת רבי ישמעאל שברכת הפסח פוטרת את של זבח, אינו סובר שדם הפסח ניתן בשפיכה, אלא דינו בזריקה, והטעם בזה שברכת הפסח פוטרת הוא משום שקרבן פסח הוא עיקר, והזבח טפל לו.

ומקשינן: **בשלמא לרבי ישמעאל, דמוקים לה** את פסוק "ואת דמם תזרוק" **כוליה בבכור,** ומה שנאמר "דמם" בלשון רבים היינו משום שהוא מוסב גם על "שור כשב ועז" האמורים בו, **היינו דכתיב** בהמשך הענין שם "**ובשרם יהיה לך**" [לאהרן הכהן], כי בשר הבכור נאכל לכהנים, ולכך נאמר בלשון רבים, שאף זה מוסב על אלו. **אלא לרבי יוסי, דמוקים ליה** פסוק זה **נמי במעשר ופסח,** הרי **מעשר ופסח** אינו נאכל לכהנים אלא **בעלים אכלי ליה,** ואם כן, **מאי "ובשרם יהיה לך"** בלשון רבים?

ומתרצינן: לשון רבים האמור לגבי "בשרם", אינו מוסב על כמה מיני בכורות, שמשום כך תאמר שאף "דמם וחלבם" מתפרש כן, כי את כמה מיני בכורות ניתן להוציא בלשון "בכור". ומה שנאמר לשון רבים בבכור מוסב על בכור ממין אחד, אשר אף בו שייך לומר "ובשרם", להורות לך **אחד תם, ואחד בעל מום.**

לז-ב **לימד** בכך הכתוב **על בכור בעל מום** שהוא **ניתן לכהן** כדין בכור תם, **שלא מצינו לו בכל התורה כולה** פסוק אחר ללמוד ממנו דבר זה.[9] אולם את "דמם וחלבם" האמורים בפסוק לא ניתן לדרוש כן, שהרי בעל מום אינו קרב למזבח.

ומקשינן: **ורבי ישמעאל,** שלמד את הפסוק "ובשרם יהיה לך" לכלול בשר שור כבש ועז, מנין לו דין זה שבכור בעל מום ניתן לכהן?

ומתרצינן: **נפקא ליה** דין זה **מ**"וכשוק הימין **לך יהיה", דסיפא** של הענין האמור שם.

ומקשינן: **בשלמא לרבי יוסי הגלילי, דמוקי**

ישמעאל בברייתא שדם הפסח בשפיכה, ושמענו עוד שאמר רבי ישמעאל שברכת הפסח פוטרת את של זבח, בהכרח סובר הוא שהניתנים בזריקה שנתנם בשפיכה יצא, שאם לא כן, היאך ברכת הפסח שהוא בשפיכה פוטרת את הזבח שהוא בזריקה, ומאחר וכן הוא נמצא שדרש את הפסוק "ודם זבחיך ישפך" אף לענין זה.

9. כן פירש רש"י. וכתב הקרן **אורה,** משמע שצריך פסוק לדין זה ובלעדיו היינו אומרים שבכור בעל מום אינו ניתן לכהן. וביאר שהחידוש בזה הוא בבכור שנולד בעל מום, כיון שהוא בעל מום עוד קודם שנתנו לכהן, היה מקום לומר שאינו מחוייב ליתנו לכהן, מאחר ואין הכהן זוכה בבכור אלא כשהוא עומד להקרבה. אולם בכור שנולד תם, שכבר זכו בו

ליה לפסוק של "דמם וחלבם" **נמי במעשר ופסח**, היינו **דכתיב** בתחילת פסוק זה "אך בכור שור וכו' **לא תפדה כי קדש הם**", שבא הכתוב למעט ולומר, דווקא **הם קריבין, ואין תמורתן קריבה.** ומאחר ואף הפסח והמעשר כלולים במיעוט זה, יש לנו ללמוד מכאן את טעמן של משניות אלו:

דתנן: תמורת בכור ומעשר, חן, וולדן, וולד ולדן עד סוף כל העולם, הרי הן כבכור ומעשר, שאף בהיותם בעלי מום הם אינם נפדים על מנת לחלל קדושתם על מעות. אך כל זמן שלא הוטל בהם מום, הם אינם קרבים כדין הבכור והמעשר עצמם, אלא ירעו עד שיפול בהם מום, **ויאכלו במומן לבעלים.**

ותנן: אמר רבי יהושע, שמעתי מרבותי **שתמורת פסח קריבה** אחר הפסח לשם שלמים. **ושמעתי עוד, שיש תמורת פסח שאינה קריבה** אלא תרעה עד שתסתאב ותמכר, ויביא בדמיה שלמים. **ואין לי לפרש,** שכחתי על איזה תמורת הפסח שמעתי שתקרב, ועל איזה שמעתי שתרעה. ופירש זאת רבי עקיבא: אם המירו קודם הפסח, אינו קרב, כיון שהוא פסח דחוי. ואם המירו לאחר הפסח, הרי הוא קרב, כי דין תמורת שלמים לו.

ומעתה, לרבי יוסי הגלילי מבואר היטב טעם משניות אלו שתמורת הפסח והמעשר אינם קריבים, מאחר ונתמעטו מהפסוק לעיל.

אלא לרבי ישמעאל, דמוקי ליה לפסוק של "חלבם ודמם" **כוליה בבכור,** אם כן, **מעשר ופסח, דלא קריבה תמורתן, מנא ליה?**

ומתרצינן: תמורת **מעשר** שאינה קריבה **גמר** בגזירה שוה "**עברה עברה**" **מבכור.** נאמר בבכור "והעברת כל פטר רחם לה'", ונאמר במעשר "כל אשר יעבור תחת השמש". וכשם שתמורת בכור אינה קריבה,

---

כהנים משעה שנולד, פשוט הוא שאף אם יוולד בו מום לאחר מכן הוא לא יחזור לבעלים, ואין צריך פסוק לזה.

ומטעם זה, דחה את פירוש התוס' [ד"ה שלא מצינו], שביאר את דברי הגמרא, שלא מצינו בכל התורה כעין זה, שהרי כל פסולי המוקדשים אינם מתנה לכהן, אלא פודהו, ומקריב אחר תחתיו, ואילו זה הוא מתנה לכהן האוכלו במומו. והקשה הקרן אורה, מה ענין בכור לשאר פסולי המוקדשין? הלא כל המוקדשין אין לכהן זכיה בהם מחיים, אפילו לא באלו שלאחר הקרבתם זוכה הכהן בבשרם, מה שאין כן בכור, שזוכה בו הכהן מחיים!?

ומעיקר דברי התוס' כתב **המקדש דוד** [יד א] להוכיח, שדין זכיית הכהנים בבכור אינו זכות בבהמה שהיא פטר רחם, אלא זכות היא בקרבן בכור, שכשם שזכו הכהנים בקרבנות חטאת ואשם, כך זוכים הם בקרבן בכור. כי אם נאמר שזכיית הכהן בבכור אינה זכייה בדין קדשים אלא שהוא זוכה בבהמה שהיא פטר רחם, כשם שהוא זוכה בפטר רחם של בהמה טמאה, אם כן, מה שייך לומר שיש חידוש בבכור יותר משאר קדשים בזה שהוא ניתן לכהן במומו, הרי מאחר וזכיית הכהן בו היא מדין פטר רחם, מה לי תם מה לי בעל מום? אלא בהכרח, שאף בזה זכיית הכהן היא מדין קרבן, ונתחדש בזה, שאף על פי כן שונה הוא מיתר הקרבנות אשר אין לכהן זכייה בהם אלא בתם, ובבכור זוכה אף בבעל מום. וכעין זה כתב **האבי עזרי** [תמורה ג ב].

שהתמעטה מ"קדש הם", הוא הדין לתמורת מעשר.

ואילו בתמורת **פסח, בהדיא כתב ביה** לרבות שאין תמורתו קריבה. שהרי נאמר בפרשת שלמים "אם כשב הוא מקריב" [ויקרא ג], ומאחר ונאמר "**כשב**", **מה תלמוד לומר "אם כשב"**, הרי זה בא **לרבות תמורת הפסח לאחר הפסח שתקרב שלמים.**

יכול אף תמורת הפסח **לפני הפסח** דינה **כן? תלמוד לומר** "זבח פסח **הוא**", לימד הכתוב כי רק קרבן הפסח עצמו קרב, ואין תמורתו קריבה.

ומקשינן: **וכל הנך תנאי** לעיל **דמפקי ליה להאי** קרא "**ודם זבחיך ישפך" לדרשא אחרינא, האי** דין המשנה, **כל הניתנין על מזבח החיצון שנתנן מתנה אחת, שכיפר, מנא להו?**

ומתרצינן: **סברי להו** אלו התנאים **כבית הלל** במשנה, **דאמרי, אף חטאת שנתנה מתנה אחת, כיפר. וילפינן כולהו** קרבנות **מחטאת.**

שנינו במשנה בדעת בית שמאי: **וחחטאת, שתי מתנות:**

אמר רב הונא: מאי טעמא דבית שמאי הסוברים שבחטאת שתי מתנות מעכבות?

שלוש פרשיות נאמרו בחטאות החיצונות [ויקרא ד], ובכולן נאמר דין נתינה על "קרנות" בלשון רבים, בחטאת נשיא נאמר "ונתן על **קרנות** המזבח", בשעירת חטאת יחיד נאמר "ונתן על **קרנות** מזבח העולה", ובכשבת יחיד נאמר "ונתן על **קרנות** מזבח העולה".

ומאחר ומיעוט רבים, שנים, **הרי כאן שש** קרנות. וכיון שאין במזבח אלא ארבע קרנות, הרי ש**ארבע** נאמרו **למצוה. ושתים**[10] שנה הכתוב כדי **לעכב**. ואף על פי שבשתים מהן נכתב "קרנת" חסר וי"ו, סוברים בית שמאי "יש אם למקרא", דהיינו שדורשים את הפסוק כקריאתו, ולא ככתיבתו.

ובית הלל סוברים "יש אם למסורת", ויש לדרוש הפסוק ככתיבתו, וכיון ששתים מהן נכתבו חסר אות וי"ו, נמצא שנאמרו **קרנת קרנת** פעמיים בלשון יחיד, ופעם אחת נאמר **קרנות** בלשון רבים, **הרי כאן ארבע** קרנות. **שלש למצוה. ואחת לעכב.**

ומקשינן: **ואימא** מצוות נתינת דם על **כולהו** ארבע קרנות **למצוה** נאמרה, שלכתחילה יש ליתן על הקרנות, ובדיעבד כיפר[11] אף אם לא נתן כלום, שהרי לא שנה הכתוב פעם

---

10. הקשה **הקרן אורה**, מאחר והדין הוא, שאפילו נתן את הדם שלא במקומו, נתכפרו בעלים, כיון שהגיע דם למזבח כמבואר לעיל [כו ב], הרי שאף לבית שמאי מדוע לא יהיה די במתנה אחת לעכב, שהרי הגיע דם למזבח, ואמנם, בנתינה שלא במקומו נפסל הזבח, אבל מכל מקום, הבעלים נתכפרו!? ודוחק לומר שאף שלא במקומו אין מועיל אלא אם כן נתן שתי מתנות, כי מאחר ונתינה על הקרן אינה מעכבת, הוא הדין לשתי מתנות שאינן מעכבות.

11. הקשה **הטהרת הקודש**, מאחר ולמדנו לעיל [לו ב] מהפסוק "ודם זבחיך ישפך" שכל הזבחים שנתנן במתנה אחת כיפר, ודרשה זו הינה אף לבית הלל כפי המבואר שם בתוס', הרי ששמענו בזה, שמתנה אחת לכל הפחות מעכבת,

נוספת לומר שמצוה זו מעכבת!?

ומתרצינן: **כפרה בכדי,** בחינם, ללא מתן דם כלל,[12] **לא אשכחן,** ובהכרח שאחת מהן מעכבת.

ואיבעית אימא טעם אחר, **היינו טעמא דבית הלל,** שהם סוברים **אהני מקרא** לדרוש כפי הקריאה, **ואהני מסורת** לדרוש כפי הכתיבה.

דהיינו, **אהני מקרא** שמשמעו שש קרנות, **לטפויי חדא. ואהני מסורת** שמשמעותה ארבע קרנות **לבצורי חדא.** והיינו, מאחר ויש גם מקרא וגם מסורת, הרי שיש לנו להוסיף אחד על המסורת, ולגרע אחד מהמקרא, ונמצאו חמש קרנות, ארבע למצוה, ואחת לעכב.

ומקשינן לטעם זה שהועיל גם המקרא והועילה גם המסורת: **אלא מעתה,** מה שנאמר בבתי התפילין "**לטטפת**" [דברים ו], "**לטטפת**" [שם יא], פעמיים חסר, ונאמר גם "**לטוטפות**" [שמות יג] מלא,[13] ודרשנו בזה

ואם כן, היאך עלה בדעת הגמרא, שחטאת החמורה יהיה דינה קל יותר משאר זבחים בדבר זה, ותוכשר ללא שום נתינה?

ותירץ, שאין כוונת הגמרא כאן לומר שיהיה הזבח כשר לגמרי, שהרי בנתינה שלא במקומה לא הוכשר הבשר, והיא מועילה רק לענין כפרת הבעלים, וכל שכן בזה שלא נתן כלל. אלא בהכרח, כוונת הגמרא היא לומר שכאשר לא נתן כלל, נתכפרו בעלים והזבח פסול. ואם כן, אין סתירה מהנלמד לעיל בפסוק "ודם זבחיך ישפך" כיון ששם לא נאמר שמתנה אחת מעכבת את כפרת הבעלים, אלא שנתינה אחת מתירה אף את הבשר, וכפי האמור שם בפסוק "והבשר תאכל", ומה שאין כן כשלא נתן כלל, שבזה ביקשה הגמרא שאף על פי שלא הותר הבשר, מכל מקום נתכפרו בעלים.

ו**בשפת אמת** כתב, שאין להוכיח משאר הקרבנות על חטאת, מאחר ובכל הקרבנות נאמר דין מתנות שתים שהן ארבע, ממה שנאמר בהן נתינה "סביב" כמה פעמים, ושנה הכתוב להקל, ומה שאין כן בחטאת שלא נאמר בה "סביב", ואם לא שנה הכתוב תיבת "קרנות" כמה פעמים, לא נדע שמצוות נתינה בה מעכבת, ומשום כך, אין להוכיח מדין נתינה שלא במקומה שנפסל הבשר, לחטאת שלא נתן ממנה כלל, כי דין נתינה שלא במקומה זה אמור בשאר זבחים אשר בהם הנתינה מעכבת, ולכך כשנתן שלא במקומו נפסל הבשר, ומה שאין כן לגבי חטאת, שסברה הגמרא שאין הנתינה מעכבת בה כלל, הרי שהוא הדין לענין הכשר הבשר.

אולם בעיקר קושיית הגמרא, תמה השפת אמת, וכי תתכן כפרה ללא דם? ולכך כתב, שכוונת הגמרא להקשות, שמא דין נתינה על הקרן נאמר רק למצווה, ובדיעבד אף אם לא נתן על הקרן אלא במקום אחר במזבח, כיפר, ומכל מקום וודאי שצריך נתינת דם.

12. בביאור התירוץ כתב ה**שפת אמת** [לשיטתו שקושיית הגמרא היתה רק לענין נתינה על הקרן שאינה מעכבת, אבל מכל מקום וודאי שצריך נתינת דם], כי מאחר ואמרה תורה לתת על ארבע קרנות, הרי שנתינה שאינה על הקרן כלל, אינה מכפרת, והרי היא כפרה בכדי.

13. כן פירש רש"י בסנהדרין [ד ב]. ו**בתוס'** כאן הביא ספרים שגרסו "ולטוטפת", ללא וי"ו בסוף התיבה, ודרשת הגמרא היא מהאות ו"ו שבראש התיבה.

הרי כאן ארבע, מדוע לא נאמר גם כאן, **אהני קרא ואהני מסורת,** ואם כן, **חמשה**[14] **בתי** תפילין **בעי למעבד,** ולא ארבעה!?

ומתרצינן: **סבר לה** בית הלל **כרבי עקיבא,** הלומד דין ארבע פרשיות בארבע בתים מלשון אחד בלבד של הכתוב "לטטפת", **דאמר,** כך יש ללמוד מהכתוב: "**טט**" **ב**שפת **כתפי** משמעותה היא **שתים.** וכו "**פת**" **ב**שפת **אפריקי** משמעותה היא **שתים.** הרי שאמר הכתוב ארבע.

ומקשינן עוד: **אלא מעתה,** מה שנאמר לענין סוכה [ויקרא כג] "**בסכת**" "**בסכת**" פעמיים חסר, ופעם נוספת "**בסוכות**" מלא, ודרשנו בזה ללמד על מספר דפנות הסוכה,[15] מדוע לא נאמר **אהני מקרא ואהני מסורת,** ואם כן, **חמשא דפנתא בעי למעבד** לסוכה!?

ומתרצינן: **התם,** לגבי סוכה, **דל חד קרא** לח-א **כוליה לגופיה,** הורד מחמשת המקראות אחד מהם, לפי שהוצרך הכתוב לכתוב אותו לגופו ואין לדרוש ממנו, ונותרו ארבעה. **ויש** לך להוריד ממנין הארבעה עוד מקרא **חד, לסככה,** כי לפי שפירש הכתוב את תבנית הסוכה הוצרך גם לפרש את הסכך עם הדפנות, ונותרו שלושה, ונותרו שלשה מקראות ללמד על שלש דפנות.[1]

אתאי הלכתא, ועתה באה ההלכה שנאמרה

---

14. כתב **החק נתן,** שלדעת בית שמאי הסוברים יש אם למקרא, היה לה לגמרא להקשות, שיצטרכו לעשות ששה בתים בתפילין, אלא שהקשה לדעת בית הלל שהלכה כמותם.

ובפנים **מאירות** תירץ בזה, שפשוט היה לגמרא שתנא זה הלומד דין ארבעה בתים ממה ששנתה תורה "לטטפת" שלוש פעמים, וודאי אינו סובר יש אם למקרא, ובית שמאי וודאי לומדים דין זה ממקור אחר, וכל קושיית הגמרא הינה על סברא זו שאמרנו שהסובר יש אם למסורת, סובר גם יש אם למקרא, ובדרשה זו מפורש, שאם יש אם למסורת, הרי שיש לדרוש רק כפי המסורת.

15. מבואר בזה, שהאמור בתורה "סוכת" כולל עמו את הדפנות, וכן כתבו התוס' להוכיח מדין איסור הנאה שהוא קיים אף בדפנות, ואין נוטלים עצים מן הדפנות. והקשו התוס', מאחר וכך הוא, שדפנות הסוכה נדרשות אף הן בפסוק, וכלולות בדין הסוכה, מדוע דין דבר שאינו מקבל טומאה, וכן דין תעשה ולא מן העשוי, האמורים בסכך, אינם אמורים אף לגבי הדפנות?

ובכתבי **הגרי"ז** כתב בשם הגר"ח, כי שם סוכה בוודאי הינו רק על הסכך, ולכן כל פסולי סוכה, בסכך הם, ולא על הדפנות שאין עליהם דין סוכה כלל, אולם זה וודאי, שקיום מצוות סוכה, הינו גם ע"י הדפנות אשר בלעדיהם אין כאן מצוה, ולפיכך איסור הנאה קיים אף בדפנות, משום שאיסור זה אינו תלוי בשם סוכה, אלא בקיום המצוה, ומאחר וקיום המצוה הוא גם בדפנות, הרי שאף הם אסורים.

1. הקשה **החק נתן,** לבית שמאי הסוברים יש אם למקרא אין לתרץ כן, כי מאחר ובמקרא נאמר שש דפנות, הרי שנותרו ארבע, ואם כן יהיה הדין שצריך ארבע דפנות לסוכה!?

וכתב, שאכן לבית שמאי צריך ארבע דפנות, ודופן רביעית די לה בטפח, מהלכה למשה בסיני, וכפי שמצינו בשיטת רבי שמעון בסנהדרין [ד א] הסובר כן.

עוד תירץ, שיש לומר אף לבית שמאי ש"בסוכות" אחד, נאמר כולו לגופו, ונותרו ארבע, אחד לסככה, נותרו שלוש, אשר דינה בטפח מהלכה למשה מסיני.

למשה בסיני, **וגרעתה** לדופן **השלישית, ואוקימתא אטפח.** והעמידה אותה על טפח. וזהו ששנינו: שתי דפנות כהלכתן, ושלישית טפח.

ומקשינן: **אלא מעתה,** מה שנאמר לענין טומאת יולדת "**וטמאה שבועים**" [ויקרא יב], אך הכתיב הוא "**שבעים**", חסר האות ו"ו, הרי שלדברי בית הלל יש לנו לומר, כיון שכאשר הקרא והמסורת סותרים, מועיל כל אחד לחציו, וההפרש בין שבועיים לשבעים יום הוא חמישים ושש ימים, אשר חציים הם עשרים ושמונה ימים, **אהני קרא** לחסר עשרים ושמונה ימים מהמסורת, שהיא שבעים יום, **ואהני מסורת** להוסיף עשרים ושמונה ימים על הקרא, שהוא שבועיים, ואם כן **ארבעין ותרין** ימים **בעיא** היולדת **למיתב?**

ומתרצינן: **שאני התם,** שהשווה הכתוב את היולדת לנדה, **דכתיב** "וטמאה שבועים **כנדתה**". ומשמע שלא התכוון הכתוב לומר את מניין הימים, אלא את מנין השבועות, ואמר, שהנדה טמאה שבוע אחד, והיולדת שבועיים. וכשאמרת כן, נמצאת מקרב דין טומאתן זו לזו. אך אם תאמר שיולדת טמאה שבעים יום נמצאת מפליג את טומאת היולדת הרבה על טומאת נדה.

ומוסיפה הגמרא: **ותנא** של הברייתא לקמן, אינו מבאר טעמם של בית הלל כרב הונא, אלא **מייתי לה מהכא:**

"**וכיפר**" "**וכיפר**" "**וכיפר**" [ויקרא ד], שלוש פעמים נאמרו, האחד בשעיר חטאת נשיא, והשני בשעירת חטאת יחיד, והשלישי בכשבת חטאת יחיד, שכל החטאות האלו קרבות על מזבח החיצון, ובאו שלשת המקראות הללו כדי להכשיר גם באופן שחיסר ממתנותיה, כי היה צורך בכך, **מפני הדין** החוזר חלילה [וכפי שיבואר מיד], שהוא מלמד, לכאורה, על חטאת החיצונה שיהיו כל מתנותיה מעכבות. ולכן נכתבו הפסוקים הללו כדי להכשיר אפילו במתן דם אחד.

וכך דרש התנא: **והלא דין הוא** להכשיר במתנה אחת, שהרי **נאמרו דמים** שיש ליתנם **למטה** מחוט הסיקרא, והיינו כל הזבחים מלבד חטאת, **ונאמרו דמים** ליתנם **למעלה** מחוט הסיקרא, והיינו חטאת. **מה מתן דמים האמורים למטה** דינם הוא **שאם נתנן במתנה אחת, כיפר,** שלמדנו זאת מ"ודם זבחיך ישפך", **אף דמים האמורים למעלה** דינם כך הוא, **שאם נתנן במתנה אחת, כיפר.** והוצרכנו לבנין אב זה, כי אין ללמוד את החטאת מ"ודם זבחיך ישפך" כי מאחר ונתינת דם החטאת נעשית במתן אצבע, הרי לא יתכן בה לשון שפיכה, אלא לשון זריקה.

או כלך לדרך זו, ללמוד ממקום אחר להיפך: **נאמרו דמים** בחטאות הפנימיות ליתנם **בפנים** ההיכל, **ונאמרו דמים** בחטאות החיצוניות ליתנם **בחוץ. מה דמים האמורים בפנים** דינם הוא שאם **חיסר אחת מן המתנות לא עשה ולא כלום,** והרי זה כאילו לא זרק, **אף דמים האמורים בחוץ** דינם יהא כך, שאם **חיסר אחת מן המתנות, לא עשה ולא כלום.**

נראה למי החטאת **דומה?**

דנין ללמוד קרבן שדמו ניתן **בחוץ, מקרבן** שדמו ניתן **בחוץ,** ואף על פי שזה קרבן

חטאת וזה קרבן עולה, **ואין דנין** קרבן שדמו ניתן **בחוץ** מקרבן שדמו ניתן **בפנים**, אף על פי ששני הקרבנות הללו הן חטאות. ואם כן, יש לנו ללמוד מכל הקרבנות שאף אם נתן מתנה אחת, כיפר.

או כלך לדרך זו שהיא להיפך: **דנין** קרבן שהוא **חטאת** ויש בו דין מתן דמים על **ארבע קרנות**, והיינו חטאות החיצוניות, מקרבן שהוא **חטאת**, היינו חטאות הפנימיות ויש בו דין מתן דמים על **ארבע קרנות**, שדין זה אמור אף בהן, **ואל יוכיח חוץ**, דהיינו שאר קרבנות שדמם ניתן בחוץ, **שאין** הם **חטאת**, ולא נאמר בהם דין **ארבע קרנות**. ונמצא שיש לנו ללמוד מחטאות הפנימיות שאפילו מתנה אחת מעכבת בחטאות החיצוניות.

לכן, **תלמוד לומר "וכפר"**, ללמדך, **שאף על פי שלא נתן אלא שלש** מתנות כיפר. ונאמר שוב **"וכפר"**, ללמדך **שאף על פי שלא נתן אלא שתים**, כיפר. ונאמר שוב **"וכפר"**, ללמדך **אף על פי שלא נתן אלא** מתנה **אחת** כיפר.[2]

ומקשינן: **והרי האי** "וכפר" האמורים באלו, **מיבעי ליה לגופיה**, ללמדך בכל אחד ואחד שכיפר על החטא!?

ומתרצינן: **אמר רבא בר אדא מרי**[3] **אסברה לי: אמר קרא "וכפר", ואמר קרא "ונסלח". ומשמעות שניהם שווה, כי זו היא כפרה זו היא סליחה.** ונמצאו ג' תיבות "וכפר" מיותרות.

ומקשינן: **אימא** לא בא "וכפר" לעקור לגמרי את דין נתינת כל ארבע מתנות, ולהורות שבדיעבד אף אם לא נתן את כל ארבעת המתנות אלא רק אחת מהן, כיפר. אלא רק בא הכתוב להורות שדין מקום

---

2. כתבו **התוס'** [סוף ד"ה וכפר], אין להקשות, כיון שלא למדנו דבר זה אלא מתיבת "וכפר" הרי שיש לנו לומר שבהעדר נתינה לא ניתר הבשר באכילה, ורק נתכפרו הבעלים, וכשם שדרשה הגמרא לענין זריקה שלא במקומה המועילה לכפרת הבעלים ולא מועילה להתיר את הבשר באכילה , משום שנאמר "ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר" לכפרה נתתיו ולא לדבר אחר, הוא הדין לדרשת "וכפר" שאינה מכוונת אלא על הכפרה בלבד!? כי יש לחלק בין תיבת "לכפר" [האמורה בענין זריקה שלא במקומו], לבין תיבת "וכפר" [האמורה בענין העדר מתנות החטאת].

ובשפת אמת כתב ליישב, שבהכרח הותר הבשר על ידי זריקה ראשונה, שאם לא כן, היאך יותר על ידי יתר הזריקות, הרי הן אינן מכפרות, וזריקה שאינה מכפרת אינה מתירה את הבשר באכילה.

אולם כתב, שיש לחלק ולומר, שדין זה אמור רק לענין זריקה שלא במקומו, כיון שהיה צריך ליתנה במקומה והיתה מכפרת ומתירה את הבשר באכילה, הרי שנתנה שלא במקומה, וכבר כיפרה, שוב אין מצוות נתינת דם כלל, כי לא אמרה תורה ליתן מתנה שאינה מכפרת, ולכך אין הנתינות האחרות מתירות את הבשר באכילה. אבל בנדון דנן שנתן את הראשונה במקומה, הרי שכשדרשנו שזריקה אחת מכפרת, נמצא שזהו ציווי התורה ליתן את יתר המתנות, אף על פי שאינן מכפרות, ולזה הקשו התוס' מדוע יותר הבשר באכילה על ידי אלו.

3. יש שלש אפשרויות כיצד לקרוא מלים אלו.

הנתינה שהוא למעלה מחוט הסיקרא, אינו מעכב. וכך יש לך לדרוש:

"וכפר" אף על פי שלא נתן אלא שלש מתנות **למעלה** מחוט הסיקרא, **ואחת למטה** ממנו,[4] **"וכפר" אף על פי שלא נתן אלא שתים למטה ושתים למעלה. "וכפר" אף על פי שלא נתן למעלה** כלל,[5] **אלא למטה** בלבד!?[6]

ומתרצינן: **אמר רב אדא בר יצחק: אם כן,** אם תרצה לומר שאין נתינת הדם במקום שלמעלה מחוט הסיקרא מעכבת, נמצא **שביטלת תורת ארבע קרנות** האמורה בחטאת, ולחינם נכתב בה "קרנות", דהיינו

א. **אמר רבא: בר אדא מרי** אסברה לי. כי מצינו אמורא בשם "אדא מרי" [שבת סו ב, מועד קטן טז א], ולכן יתכן שהכונה כאן היא לבנו של אדא מרי, הנקרא "בר אדא מרי".

ב. **אמר רבא בר אדא: מרי** אסברה לי. דהיינו, שאמר רבא בר אדא [תענית כד ב, מכות יח ב] שהאמורא מרי בן מר, הנקרא גם בשם "מרי" גרידא [מגילה ז ב] הסביר לו.

או שהכונה במילה "מרי" היא למורו של רבא בר אדא, ולא נקט בשמו במפורש.

ג. **אמר רבא: בר אדא, מרי,** אסברה לי. והיינו, שכינה רבא את אחד מבניו של רב אדא בתואר "מורי".

4. כתב **המנחת אברהם**, לכאורה לפי זה מבואר, שדין ארבע מתנות על ארבע קרנות, אינו דין נתינה על ארבע קרנות, שאם כך היה, כיצד תועיל נתינה למטה, אלא הוא דין ארבע מתנות שאינו תלוי בארבע קרנות. ואמנם יתכן שלמסקנת הגמרא אינו כן

והחזון איש [יב א] העלה שאם דין שלא במקומו כמקומו נאמר גם לענין דמים הניתנים על מזבח הפנימי, שדינו שאם חיסר אחת ממתנותיו לא כיפר, הרי שמוכרח מזה ששורש המצוה בארבע מתנות היא שיזה מנין ארבע הזאות, ונבחרו לזה ארבע קרנת, ובחירת הקרנות אינה מעכבת, ולכך, הזבח מתכפר בנתינת ארבע מתנות על קרן אחת. אבל אם דין הארבע מתנות היה בנתינה על ארבע קרנות דווקא, לא יתכן שנתינה שלא במקומה תועיל בזה.

5. הקשו **התוס'** [ד"ה וכפר], מדוע שינתה כאן הגמרא את הסדר, היה לה להמשיך הסדר באותו אופן, והיינו, אף על פי שלא נתן למעלה אלא אחת ולמטה שלש!?

ותירצו, שקושיית הגמרא שתועיל נתינה למטה, היינו רק באותו הכשר דמים הניתנים למטה, שהוא בנתינת שתי מתנות שהן ארבע, ושתים למעלה ושתים למטה, הכוונה שיתן למטה אחת שהיא שתים, וכן כשנותן כולן למטה, יתנם באותו אופן שדינם כאן, ואם כן, אם יתן למעלה אחת ולמטה שלש, נמצא שנותן למטה מתנה אחת שהיא שתים, ומתנה אחת שהיא אחת, וזהו שלא כדין נתינתה. ואמנם, גם כאשר נותן שלש למעלה ואחת למטה, אינו נותן את האחת כמשפט דם התחתון, אין להקפיד בזה, כיון שנתן את רוב מתנות הדם למעלה.

6. הקשה ה**שפת אמת**, מנין לנו לומר שבא הפסוק להכשיר נתינה למטה? הלא כשם שהדין הוא שאם נתן למעלה את הניתנים למטה פסול, כך צריך להיות הדין כשנתן למטה את הניתנים למעלה! ואדרבה, יש לנו ללמוד את הפסוק שהוא בא להכשיר באופן שחיסר שלוש מהמתנות, כיון שמצד אחד יתכן ללמוד מדמים הניתנים בחוץ שכשר בזה, ומצד שני יתכן ללמוד מהניתנים בפנים שפסול, והדבר שקול, יש לנו לדרוש את הפסוק לומר שכשר בזה!?

אולם הביא מדברי הגמרא לקמן [נב ב], שיש סברא לחלק בין הניתנים למעלה שנתנם למטה,

למעלה מחוט הסיקרא!

ומקשה הגמרא: מה איכפת לנו מביטול "תורת ארבע קרנות"? **והרי אי רחמנא אמר** בדרשת "וכפר" שבדיעבד מועיל אף אם נתן את כל הארבע מתנות למטה, אכן **ליבטלון!** ונאמר שלא כתבתן תורה אלא רק למצוה לכתחילה, ולא לעיכובא?!

ומתרצינן: **אמר רבא: איזהו דבר** שבכדי למעט אותו **צריך** הכתוב לחזור ולומר **שלש** פעמים "וכפר"? **הוי אומר אלו "קרנות".** וכפי האמור, שבא הכתוב למעט עיכוב במתן שלש קרנות, שהרי מתן הרביעית מעכב. אך אם היה הפסוק בא למעט את העיכוב של מקום הנתינה, ולומר שאם נתן כולן למטה כיפר, הרי היה לו לכתוב ארבע[7] פעמים "וכפר", כדי למעט את כל ארבעת הקרנות מדין עכוב.

אך עדיין מקשה הגמרא: **אימא** הכי: **"וכיפר", אף על פי שלא נתן אלא אחת למעלה ושלש למטה.** והיינו, שבג' פעמים "וכפר" יש לנו למעט שאין הנתינה למעלה מעכבת בג' מתנות, ואם נתנן למטה כשר, ומשום כך לא נאמר "וכפר" אלא ג' פעמים. כיון שלפחות במתנה אחת, הנתינה למעלה כן מעכבת. אבל מכל מקום, לא בא המיעוט "וכפר" לעקור את דין נתינת כל ארבעת המתנות לעיכובא לגמרי!?

ומתרצינן: אין ללמוד באופן הזה כלל, כי **לא מצינו דמים שחציין** ניתן **למעלה, וחציין למטה!**[8]

ומקשינן: **וכי לא** מצינו דמים שחלקם ניתן למעלה וחלקם למטה? **והתנן** בענין סדר עבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים: **הזה ממנו** מדם הפר **אחת למעלה ושבע למטה** כפי שנאמר "והזה מן הדם על פני הכפרת קדמה, ולפני הכפרת יזה שבע פעמים". וסברה הגמרא, שמזה הזאה אחת מהגובה של חצי עוביה של הכפורת כלפי מעלה, ושבע הזאות הוא מזה מגובה של חצי עוביה, כלפי מטה. הרי דמים שחציין ניתנים למעלה וחציין למטה!?

ומתרצינן: אין הכוונה שהיה מזה אחת למעלה מחודה של הכפורת, והיתר, למטה מאמצעה, שהרי לא היו הזאותיו נוגעות בכפורת כלל, אלא היה **כמצליף** בשורה זו תחת זו את כל שמונה ההזאות, שאת הראשונה נתן תחילה כלפי מעלה והשבע תחתיה, זו למטה מזו.

לבין הניתנים למטה שנתנם למעלה, שגרעו.

7. כן פירש רש"י. אולם התוס' [ד"ה וכפר] פירשו לשיטתם, שלא היה צריך אלא שני מיעוטים ולא שלשה, כי כשם שלענין אחת למעלה ושלש למטה אין צריך פסוק, שהרי אין זו כדרך נתינתה, הוא הדין לענין שלש למעלה ואחת למטה, שאין האחת כדרך נתינתה, ואף על פי שרובן למעלה, אין צריך פסוק, כיון שאין זו ניתנת כמשפט דמים הניתנים למטה. ובהמשך שאלה הגמרא, שמא בא הפסוק להכשיר נתינה אחת למעלה ושלש למטה, ואין לחוש בסברא זו שאינה כדרך נתינתה, כי טוב להכשיר אחת למעלה ושלש למטה, מלהכשיר נתינת כולן למטה.

8. הקשו התוס', מדוע לא נדרוש "וכפר", אף על פי שלא נתן בחודה של קרן. "וכפר", אף על פי שלא נתן באצבע. "וכפר", אף על פי שלא נתן ארבע מתנות, אלא שתים שהן ארבע!?

ומבארת הגמרא: **מאי כמצליף? מחוי רב יהודה** והראה בידו, **כמנגדנא.** אדם המכה ארבעים מלקות ברצועה, שמתחיל להלקות על כתפי האדם, בגובהו, וממשיך ומלקהו ברצועה כלפי מטה, זו למטה מזו.

ומקשינן: ועדיין מצינו דמים שחציין למעלה וחציין למטה, שהרי שנינו במשנה שם: **הזה על טהרו של מזבח** הפנימי **שבע פעמים.**

לח-ב **מאי לאו,** שהזה על קיר מזבח הזהב **אפלגיה דמזבח,** כנגד חצי גובהו. שהרי כך מתפרשת תיבת "טהרו", **כדאמרי אינשי "טהר טיהרא, והוי פלגא דיומא".** דהיינו צהריים, שהוא חצי היום. ואף טהרו של מזבח היינו חצי המזבח. והרי כאשר הוא נותן את הדם בחציו של מזבח, אי אפשר לצמצם שלא יהיו מקצת הדמים למעלה ומקצתם למטה,[9] הרי מצינו דמים שחציין למעלה וחציין למטה!?

ומתרצינן: **אמר רבא בר שילא: לא** על חצי המזבח היזה, אלא **אנילוייה** של מזבח, דהיינו גגו. וכונת הכתוב לומר, כי אחר שהיה מטהרו מהדשן שעליו ומגלה את גגו, היה מזה מן הדם שם. ולכך הוא קרוי "טהרו", על שם שמטהרו ומייפהו, וכמו **דכתיב** בפסוק "**וכעצם השמים לטוהר**" [שמות כד].

וממשיכה הגמרא ומקשה: **והא איכא שירים** של הדם, שעיקר מתנותיו ניתנים למעלה, ושייריו נשפכים ליסוד המזבח, ונמצא חצי דמים למעלה, וחציין למטה!?

ומתרצינן: נתינת **שירים לא מעכבי** את הכפרה. ומה שאמרנו שלא מצינו דמים הניתנים חציין למעלה וחציין למטה הוא

---

9. כן פירש רש"י. אולם **התוס'** [עמוד א ד"ה מאי לאו] פירשו, כיון שבתחילה נתן את הדם על קרנות המזבח, ולאחר מכן מזה את שבע ההזאות על חציו של מזבח, נמצא הדם, חציו למעלה וחציו למטה.וכן פירש **השיטה מקובצת,** והקשה על פירוש רש"י, מה בכך שאי אפשר לצמצם, מכל מקום, כיון שאינו מכוין ליתן חציו למעלה וחציו למטה, היינו כמנגדנא שאינו מכוין ליתן את זו למעלה ואת זו למטה, וכפי שתירצה הגמרא לגבי הזאות שעל הכפרת!?

וביסוד מחלוקת רש"י ותוס', ביאר בכתבי **הגרי"ז,** שהיא תלויה במחלוקתם לקמן [מב ב], דעת רש"י [בשיטת רבי מאיר שם], שאם נשפך דם הפר, לאחר שנתן ממנו על הקרנות, יכול להביא פר אחר בשביל להזות מדמו על טהרו של מזבח, משום שנתינה על הקרנות והזאה על טהרו של מזבח הינן שתי כפרות, ואינם צריכות להיעשות מדמו של אותו פר, ומשום כך, לא יכל רש"י לפרש כאן את קושית הגמרא בזה שמחמת הדם של הקרנות יחשב חצי דם למעלה וחציו למטה, שהרי שתי כפרות הן, ולכך פירש שבהזאת טהרו של מזבח עצמה, נמצא חצי דם למעלה וחציו למטה.

אולם דעת התוס' [מב א ד"ה כגון], שאין ליתן את מתנות הקרנות ואת מתנות טהרו של מזבח משני פרים, ואם נשפך הדם באמצע, ושחט פר אחר, יש לו להתחיל שוב ממתן הקרנות, והיינו ששתי נתינות אלו הינן כפרה אחת, וכיון שכן, היטב פירשו את קושיית הגמרא, כיון שנותן מקצת דם זה על הקרנות ומקצתו על טהרו, הרי שחצי הדם למעלה וחציו למטה.

אלא שהתקשה לשיטת התוס', במה שתירצה

בנתינת דמים המעכבת את הכפרה.[10]

ומקשינן: **והאיכא שירים** של דמים **הפנימים,** שעיקר מתנותיהם ניתנות בקרנות מזבח הפנימי למעלה, ושייריהם נשפכים ליסוד מזבח החיצון למטה, **דאיכא למאן דאמר** לקמן בפרק איזהו מקומן [נב א] דשפיכתם ליסוד **מעכבי!?**

ומתרצינן: **בחד מקום** בלבד, דהיינו במזבח אחד, **קאמרינן** שלא מצינו דמים חציין למעלה וחציין למטה, ואילו שיירי דמים הפנימיים אינם ניתנים על מזבח הפנימי אלא נשפכים ליסוד מזבח החיצון.

תניא: רבי אליעזר בן יעקב אומר לגבי פלוגתת בית שמאי ובית הלל: **בית שמאי אומרים, שתי מתנות** שניתנות על קרנות המזבח **בקרבן חטאת,** ומתנה **אחת** שניתנת **בכל הזבחים,** הרי אלו **מתירות** את אימורי הזבח להקטרה, ואת הבשר באכילה. אך כל זמן שלא נתן שתי מתנות בחטאת, לא הותרו האימורים והבשר. **וכמו כן מפגלות** שתי המתנות שבחטאת את הזבח. דהיינו, רק אם חישב מחשבת פיגול בעת נתינת שתיהן מתפגל הקרבן, אבל אם חישב את מחשבת הפיגול רק באחת מהן, ובשניה שתק ולא חישב, לא התפגל הקרבן, כיון ש"אין מפגלין בחצי מתיר", ונתינת שתי המתנות יחד הן ה"מתיר", ואילו נתינה אחת היא רק "חצי מתיר".[11]

ואילו **בית הלל אומרים:** מתנה **אחת שבחטאת** ומתנה **אחת שבכל הזבחים,** הרי זו **מתירה** את אימורי הזבח ובשרו, **ומפגלת** אם חישב מחשבת פיגול בעת נתינתה.

מתקיף לה רב אושעיא לדברי רבי אליעזר בן יעקב: **אם כן,** כדבריך, שלדעת בית שמאי לא נעשה הזבח פיגול אלא אם כן חישב בעת נתינת שתי המתנות, ולדעת בית הלל פיגל אף אם חישב באחת **ליתנייה** למחלוקת

הגמרא שהזאת טהרו של מזבח היתה על גגו של מזבח, ומה בכך, מכל מקום יש כאן נתינת דם כפרה אחת בשני מקומות, והרי זה כנתינת חציו למעלה וחציו למטה!?

10. הקשה בכתבי הגרי"ז, הגמרא ביומא [טו א], הקשתה קושיא זו לגבי שלוש מתנות שבעולת התמיד, ותירצה, לא מצינו דמים חציין למעלה וחציין למטה, הרי שדין זה אמור אף לגבי מתנות שאינן מעכבות!?

ותירץ, שעיקר הטעם בזה ששיריים אינם מעכבים, אינו במה שאינם מעכבים את הכפרה, אלא שמשום שאינם מעכבים, הרי שאין שם זריקה על שפיכתם, ומה שאין כן שלוש מתנות, שאף על פי שאינן מעכבות. אבל מכל מקום יש שם זריקה על נתינתן.

11. כן פירש רש"י את טעמם של בית שמאי. והקשו התוס', מנין לרש"י דבר זה, שמא סוברים בית שמאי מפגלים בחצי מתיר, ושתי מתנות מפגלות היינו שאחת משתיהן מפגלת, ומה שאין כן לדעת בית הלל שרק הראשונה מפגלת, ואם נאמר כן, הרי תתיישב קושיית הגמרא לקמן, מדוע לא נכללה מחלוקת זו בין אלו המחלוקות אשר דעת בית שמאי בהן היא לקולא, כיון שאף בזאת פעמים שבית שמאי לחומרא, באופן שנתן מתנה ראשונה כתיקנה, ושניה במחשבת פיגול, שלבית הלל לא פיגל, ולבית שמאי פיגל!? ותירצו, שמדברי בית הלל שאמרו שמתנה ראשונה מפגלת, משמע שלבית שמאי אין היא מפגלת. עוד תירצו, שמשמע

זו **גבי קולי בית שמאי וחומרי בית הלל**, שנסדרו במסכת עדיות. שהרי בית שמאי מקילים כאן, באומרם שמחשבת פיגול בעת הנתינה של מתנה אחת בלבד אינה מפגלת, ולבית הלל היא כן מפגלת!?

ומתרצינן: **אמר ליה רבא** לרב אושעיא: **כי איתשיל**, כאשר נשאלה משנה זו בבית המדרש [במסכת עדויות], רק **לענין התירא** של האימורים והבשר **איתשיל**, ולא לענין מחשבת פיגול במתנה אחת. לפי שעמד השואל ושאל: נתן מתנה אחת, ונשפך הדם, האם הותרו האימורים והבשר, או לא הותרו? ועמדו בית שמאי ופסלו, ובית הלל הכשירו, **דהוו להו בית שמאי לחומרא** בדין זה. אלא שמכאן למדנו שלשיטת בית שמאי אין מתנה אחת מפגלת, ולגבי זאת אכן בית שמאי הם המקילים.

אמר רבי יוחנן: שלש מתנות הדם **שבחטאות,**[12] אף על פי שהן אינן מעכבות את הכפרה, ואין נתינתם חשובה כמו הנתינה הראשונה המכפרת, מכל מקום, אם לא נתנו את שלשת המתנות עד שקיעת החמה, נפסל הדם בשקיעת החמה, על אף שכבר נתן ממנו מתנה אחת, ואינו יכול להמשיך ולתת את שאר המתנות. ומשום כך[13] **אינן באות**

שדין שתי המתנות לענין פיגול, הנו כדינן לענין התר הבשר, שאינו ניתר אלא על ידי שתיהן.

אולם, הביאו את דברי ה״ר יצחק שמצא בברייתא, שכתוב בה, דבר זה הנו מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל וכו׳ כיצד, נתן אחת במחשבת חוץ לזמנו, ונשפך הדם, לדעת בית שמאי פסול ואין בו כרת, ולדעת בית הלל פיגול ויש בו כרת, ומשמע, דווקא משום שנשפך הדם ולא קרב המתיר כמצוותו, משום כך סוברים בית שמאי שלא נעשה פפיגול. אבל אם לא נשפך הדם, ונתן מתנה שניה כתיקנה, הרי זה פיגול אף לדעת בית שמאי, כי מפגלין אף במתנה ראשונה לבדה, ולא כפירוש רש״י. אולם יתכן, כי מה שאמרה הברייתא ״נשפך הדם״, היינו להשמיע דעת בית הלל, שנעשה פיגול אף באופן זה. אבל לדעת בית שמאי, הוא הדין גם אם לא נשפך הדם, לא נעשה הזבח פיגול על ידי מחשבה בנתינה ראשונה לבדה, ומכל מקום, באופן זה שכתבה הברייתא, הרי שדעת בית שמאי היא הדעה המקילה, ומשום כך הוקשה לגמרא מדוע לא נכללה בין יתר מחלוקות אלו.

12. כתב הקרן **אורה** וכן הוא **בזבח תודה**, הוא הדין למתנות הדם שבעולה, ולא נקטה הגמרא חטאת, אלא משום שרצה להשמיענו דין זה שבאות לאחר מיתה, שהוא חידוש רק בחטאת, שדינה שאם מתו בעליה, אין זורקים את דמה, וחידש, ששלוש מתנות אחרונות ניתנות אף לאחר מיתת הבעלים.

13. כן פירש רש״י, שכיון שנפסל הדם בשקיעת החמה, לא ניתן לזורקו לכתחילה בלילה [ומקור פסול זה נלמד מהפסוק ״ביום הקריבו את זבחו״ ביום שאתה זובח אתה מקריב].

ובחידושי **הגרי״ז** הביא שאפשר לפרש טעם אחר, כיון ששלוש מתנות יש ״שם זריקה״ בנתינתן, לכן צריך שיעשו ביום דווקא, כדין כל עבודות הזבח שנעשות ביום, וכפי שלמדנו מהפסוק ״ביום צוותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם״.

והקשה לטעם שכתב רש״י, שהרי נמצא שיש פסול בגוף הדם, ואם כן, מדוע נאמר דין זה שאין ליתן בלילה רק לגבי שלש מתנות, הלא אף לשפוך את שיירי הדם אינו יכול, כיון שנפסל הדם בשקיעת החמה!?

וכתב, שדין זה שכתב רש״י שנפסל הדם

על המזבח **בלילה**,[14] **ובאות לאחר מיתה** של בעלי הקרבן. שאם נתן מתנה ראשונה, ולאחריה מת הבעלים, נתכפר כבר בראשונה, ואין עוד על הדם שם ״חטאת

בשקיעת החמה, ואשר נלמד מהפסוק ״ביום הקריבו את זבחו״, ביום שאתה זובח אתה מקריב, אינו רק פסול ב״מעשה הזריקה״, שצריך לזרוק הדם ביום הזביחה ולא לאחריו, אלא חל פסול בגוף הדם. אמנם, אין פסול זה בא מחמת הלילה הפוסל בו ככל פסולי לינה, אלא ענינו הוא במה שצריך הדם להיקרב ביום שחיטת הזבח, ומששקעה החמה כבר אין הוא ״יום הזבח״, ומחמת כן חל בדם פסול לענין הקרבה [ואף אם היתה אפשרות שיעבור יום הזבח ללא שיבוא לילה, גם היה חל בו פסול הקרבה, כיון שאינו ביום זבחו]. ולפי זה יש לומר, שדווקא לענין שלש מתנות, שהן בכלל זריקה, חל פסול זה, כי מאחר וצריך הקרבה ביום הזבח, והעדר דבר זה גורמת פסול בגוף הדם לענין הקרבה, שוב אי אפשר ליתן שלש מתנות אלו, היות שהן בכלל הקרבה. אך לענין שפיכת השיריים, שאינה מעשה הקרבה, כלפיה לא חל שום פסול בגוף הדם, שהרי כל חלות הפסול הינה רק כלפי ״הקרבת הדם״ משום שאינו ב״יום זבחו״.

אולם הקשה, מדוע לא פירש רש״י שהטעם במה שאין ליתן בלילה הוא משום דין הקרבת יום, הנלמד מהפסוק ״ביום צוותו״?

ו**בשאגת אריה** [סימן יז] מבואר, שדין הקרבת יום לא נאמר אלא לגבי מתנה ראשונה המעכבת את הכפרה שאינה נקרבת בלילה. אבל שאר מתנות שאינן מעכבות את הכפרה, דינן כהקטרת פדרים ואימורים הכשרה כל הלילה, ולכך נאמר דין ״ביום הקריבו״, ללמד שמשקיעת החמה חל פסול בגוף הדם, ואין לזורקו כלל בלילה.

אולם הקשה **הקהלות יעקב** [סימן כט] מדברי הגמרא בתמורה [יד ב], האומרת שמנחת נסכים הבאה עם הזבח פסולה להקרב בלילה, משום שנאמר ״ולנסכיכם ולשלמיכם״ — מה שלמים ביום אף נסכים ביום. והיינו, שנסכים הקרבים עם הזבח דינם הוא כזבח עצמו. ולדברי השאגת אריה, הסובר שבזבח עצמו אין פסול לילה אלא על עבודה המעכבת את הכפרה, ושאר עבודות כשרות, אם כן מדוע יפסלו הנסכים בלילה, לא יהיה דינם אלא כזבח עצמו, וכיון שאין הקרבת הנסכים מעכבת את הכפרה אלא שיש עליהם מצוות הקרבה כמו שלש מתנות הדם שיש עליהן מצוות זריקה, הרי שאין להם להיפסל בלילה, כשם שהשלש מתנות לא נפסלו בו!?

וכתב **לבאר**, שסובר רש״י, שפסול עבודת לילה הנלמד מ״ביום צוותו״ לא נאמר אלא על תחילת עבודה. אבל עבודה שהתחילה ביום, כשרה לגומרה אף בלילה, ואם כן שלוש מתנות שבחטאת, כיון שנתינתן הינה גמר מעשה הזריקה של כל הארבע מתנות, שנתינת כולן עבודה אחת היא, הרי שאין לפסול נתינתן בלילה אחר שכבר נתן מתנה ראשונה ביום, ולכך פירש רש״י שהפסול הוא משום שנפסל הדם בשקיעת החמה, שמשום כך יש לפסול זריקתו בלילה, מחמת פסול הגוף שחל בדם, אשר לכתחילה אין להעלות קרבנות פסולים על המזבח.

14. כתב **הקרן אורה**, כיון שבשקיעת החמה נפסל הדם, הרי שלא רק שלש המתנות נפסלו מזריקה, אלא אף השיריים אינם נשפכים ליסוד, אלא ישפכו לאמה, וכן כתב החזון איש שכל דם נפסל בשקיעת החמה והוא הדין לשיריים.

אולם **הזבח תודה** כתב, שדין זה אמור רק לענין שלוש מתנות, כיון שיש ״שם זריקה״ על נתינתן, אין ליתנם בלילה. אבל שפיכת שיריים,

גמורה", ואין היא נפסלת משום חטאת שמתו בעליה. [15] **והמעלה מהן**[16] **בחוץ לעזרה חייב.**

אמר רב פפא: שלש מתנות אחרונות הללו, **יש מהן** דברים שבהלכות דמים דינן **כתחלתן,** כתחילת מתן הדמים, בנתינה הראשונה. **ויש מהן** דברים שהן **כסופן,** שבדברים הללו יש להן תורת "שיירי הדם":

ובתחילה אומר רב פפא מהם הדברים שדינם כתחילת מתן הדמים:

א. הזורק אותן **בחוץ** חייב, כיון שראויים להינתן בפנים בתורת זריקה גמורה.

ב. **ואסור** ליתנן **בלילה,** כיון שנפסלו מזריקה בשקיעת החמה.

ג. וחייבים עליהן משום **זרות,** שאם זרקן[17] זר בפנים חייב מיתה.

ד. **וטעונות כלי שרת.**

ה. ונתינתן היא על הקרן.

ו. **וצריך** ליתנם על קרנות המזבח **באצבע.**

ז. ואם ניתז מהדם על הבגד לאחר נתינת מתנה ראשונה, הרי הוא טעון **כיבוס,** כאילו ניתז קודם לכן. אך אם ניתז מן הדם על הבגד לאחר שכבר ניתנו כל מתנות הדם, אין הבגד טעון כיבוס, כי למדנו דבר זה מהפסוק "אשר יזה עליה", פרט לזה שכבר

שאין עליה שם זריקה, נעשית אף בלילה. וכן נקט לגבי דין המעלה מהן בחוץ חייב. וכן כתב בכתבי **הגרי"ז** שאף על פי שחל פסול בגוף הדם, מכל מקום אין הוא חל אלא לענין הקרבה, ולא לענין שפיכת שיריים, שאינה הקרבה, יעויין בדבריו שהובאו לעיל. וכעין זה כתב **האבן האזל** [מעשה הקרבנות ד א].

15. כן ביאר רש"י, שמחמת שאין על הדם שם חטאת גמורה, אין היא נפסלת משום חטאת שמתו בעליה. וכתב בכתבי **הגרי"ז,** לכאורה משמע מדברי רש"י, שפסול חטאת שמתו בעליה אין ענינו מחמת העדר ריצוי הדם שנפסל הדם מלרצות על הבעלים שמתו, שאם כך היה, לא היה לו להיפסל אחר שכבר נרצה ונתכפר במתנה ראשונה. אלא כל שיש שם חטאת, היה הדם נפסל, אף על פי שכבר ריצה. וכן מבואר בזה, שפסול חטאת שמתו בעליה חל על הדם בפני עצמו, אף על פי שהקרבן כשר.

ובטעם הדבר שלא חל כאן פסול חטאת שמתו בעליה, ביאר, שאין על הקרבן שם חטאת גמורה, כיון שכבר נתרצה במתנה ראשונה, ואין כאן עוד מתן דם בעלים.

16. **בחדושי רבנו חיים הלוי** [מעשה הקרבנות יט יג] כתב, דין זה אמור רק באופן שקיבל את הדם בשתי כוסות, ונתן מתנה ראשונה מאחת מהן, כיון שאין כאן מעשה זריקה כלפי הדם שבכוס השניה, הרי שלא חל עליו דין שיריים, וכיון שהוא ראוי לזריקה בפנים, חייב על זריקתו בחוץ. אבל אם קיבל את הדם בכוס אחת, ונתן ממנה מתנה ראשונה, הרי שחל על יתר הדם דין שיריים, וחלות זו מפקיעה ממנו חיוב משום זריקת חוץ.

17. כתב **החזון איש,** הוא הדין שפיכת שיריים שאינה נעשית על ידי זר, וכן דין כלי שרת אמור אף כלפי שפיכת שיריים, ובזה מיישב, שמה שנקטה הגמרא שלש מתנות לגבי פסול לילה, לאו דווקא, והוא הדין לגבי שפיכת שיריים שפסולים בזה.

הוזה.

ח. **וכן יש בהן דין "שירים".** שאם קיבל דם החטאת בארבע כוסות במקום כוס אחת, ונתן מתנה אחת מכל כוס, הרי אף הדמים משלוש הכוסות[18] שניתנו לאחר מתנה ראשונה, חל עליהם דין שיירי הדם, ושופכן אל יסוד המזבח.

בכל אלו הפרטים דין הדמים של שלשת המתנות האחרונות, הוא **כתחלתן** של המתנות. דהיינו כדין המתנה הראשונה.

אך מאידך, יש דברים שדינם כסופן —

א. הן באות גם לאחר **מיתה** של בעל הקרבן, ואין להם את הדין של דם חטאת שמתו בעליה.

ב. **ולא שריא,** לא מתירה זריקתן את הבשר והאימורים, לפי שכבר הותרו במתנה ראשונה.[19]

ג. **ולא מפגלא** את הזבח. שאם נתן את נתינה הראשונה כתיקונה, ולאחר מכן חישב מחשבת פיגול בעת נתינת שלש האחרות, לא מתפגל הזבח.

ד. **ולא עיילא לגווא.** אין להם תורת פסול בכניסה לפנים ההיכל, שאם נתן מתנה אחת במקומה ואחר כך הכניס את יתר הדם לפנים, אין הדם נפסל משום חטאת שנכנס דמה לפנים, כי בדין זה נאמר "וכל חטאת אשר יובא את דמה לכפר בקודש",[20] ולמדנו מכאן שלא דיבר הכתוב אלא בדם הראוי לכפרה, יצא דם זה שאינו ראוי לכפרה, כי כבר התכפרו הבעלים בנתינה הראשונה.

ובכל אלו הדינים, הרי דין הדמים הללו הוא **כסופן,** כשיריים של הדם.

אמר רב פפא: מנא אמינא לה, מנין למדתי לומר זאת, שאפילו לאחר מתנה ראשונה, אם ניתז מדם החטאת על הבגד, הרי הוא

---

18. כתב **המקדש דוד** [כג ד"ה תו], דין זה אמור רק בחטאת חיצונה שמתכפרת במתנה הראשונה ואחר כך יש מצווה ליתן עוד שלוש מתנות, אשר בזה יש לומר, שכל מתנה ומתנה הרי היא מצווה בפני עצמה, ומשום כך, כל מתנה שנותן מכל כוס וכוס, חשובה ליתן דין שיריים על הנותר בה. אבל בחטאות הפנימיות, שכל ההזאות בהן מעכבות, הרי כל המתנות יחד חשובות כמו מתנה ראשונה של חטאת חיצונה, שאין מקצת הזאות עושה דין שיריים, ולכך גם אם קיבל בשלש כוסות, לא נעשה שיריים אלא בגמר מתנה אחרונה, ובזה יתכן שבאנו למחלוקת רבי ורבי אלעזר ברבי שמעון אם נתינה מכוס אחד עושה שיריים על יתר הכוסות.

19. כן פירש רש"י. ובכתבי **הגרי"ז** חקר, מה הדין באופן שזריקה ראשונה לא התירה את הבשר באכילה, וכגון שזרקה שלא במקומה, שאף על פי שמכפרת, אינה מתירה את הבשר באכילה, האם באופן זה יותר הבשר על ידי זריקה שניה במקומה, וכתב בשם **הגר"ח,** שבזריקה שלא במקומה, אין דין חילוק מתנות כלל, כיון שהיא זריקה מחודשת, ואם כן, לא יותר הבשר על ידי זריקה שניה.

20. הקשה בכתבי **הגרי"ז,** כיון שפסול חטאת שנכנס דמה לפנים, אינו פסול בדם הנכנס, אלא שמחמת כן נפסל כל הקרבן, ואף מה שלא נכנס פסול, אם כן, מדוע הוצרך רש"י לפרש כאן הטעם משום דרשה זו, בלאו הכי אין לקרבן להיפסל אחר שכבר נתכפר במתנה ראשונה!?

וכתב, שאולי נקט רש"י כן לשיטת רבי יוסי

טעון כיבוס!?[21]

דתנן [לקמן צג א]: **ניתז** דם **מן הצואר** של בהמת החטאת **על הבגד, אינו טעון כיבוס,** כי למדנו מהפסוק "אשר יזה" [ויקרא ז] שרק דם הראוי להזאה טעון כיבוס, יצא דם הניתז מן הצואר, שאינו ראוי להזאה, כיון שלא נתקבל בכלי שרת.

וכן אם ניתז על הבגד דם **מן הקרן,** לאחר שכבר ניתן הדם בקרן המזבח, **ומן היסוד,** שלאחר שנשפכו השיריים ליסוד ניתז מן הדם הזה על הבגד, **אינו טעון כיבוס.** ואף זה נלמד מ"אשר יזה",[22] פרט לזה שכבר הוזה.

ומדייק רב פפא: דווקא אם כבר ניתז מהדם שאינו ראוי להינתן על הקרן, אז הוא אינו הוא טעון כיבוס. **הא** אם ניתז **מן** הדם **הראוי לקרן, טעון כיבוס!** והרי אף הדם העומד לשלש מתנות אלו ראוי הוא להינתן על הקרן, ולכך אם ניתז ממנו, טעון כיבוס.

ומקשה הגמרא לרב פפא: **וליטעמיך,** שדייקת "הא מן הראוי לקרן, טעון כיבוס", הרי נאמר במשנה גם שאם ניתז **מן היסוד, אינו טעון כיבוס,** ואם כך, האם גם תדייק, לשיטתך, **הא** אם ניתז **מן** הדם **הראוי ליסוד,** דהיינו שיירי הדם לאחר נתינת כל מתנותיו, **טעון כיבוס!?** והרי "**אשר יזה**" **כתיב** בפסוק, ודרשנו ממנו: **פרט לזה שכבר הוזה!?**

ומסיימת הגמרא את הקושיה, ואומרת: אין רב פפא יכול ללמוד טעמו ממשנה זו, כי בהכרח, יש לומר, **הא מני?** משנה זו מי הוא התנא ששנה אותה? **רבי נחמיה,** שהוא התנא היחיד הסובר שאפילו הדמים הנותרים כשיריים נוהגים בהם דיני הדם של קרבן חטאת.

דתנן: רבי נחמיה אומר: שירי הדם, אפילו של חטאות החיצוניות, **שהקריבן בחוץ חייב.** והיינו משום שלדעת רבי נחמיה, דין דם חטאת עליהם. ולשיטתו, הוא הדין אם ניתז מהשיירים על הבגד, הרי הוא טעון כיבוס.

ואם כן, נדחתה ראייתו של רב פפא,[23] שהרי אנו איננו סוברים כרבי נחמיה.

אך דוחה הגמרא, וטוענת: **אימר דשמעת ליה לרבי נחמיה** שמחשיב את השירים לדם חטאת, דווקא **לענין העלאה** בחוץ, ורק משום כך חייב, **מידי דהוי דאיברים ופדרים,** שחייב עליהם אם העלם בחוץ כיון שראויים להיקרב בפנים, והוא הדין לגבי שיירי הדם,

---

הגלילי, הסובר שפסול חטאת שנכנס דמה חל רק על הדם הנכנס. והיינו, שענינו הוא משום פסול החל בדם., ואלמלא דרשה זו של "לכפר בקודש", הרי אפילו אחר שנתכפר הזבח יתכן לחול פסול על דם שלש המתנות.

21. כתב **הקרן אורה,** לא הוצרך רב פפא להביא ראיה על כל דינים אלו, אלא על כיבוס בלבד, כי היה מקום לומר כיון שכבר נגמרה הכפרה, נחשב דם שכבר הוזה, ואין טעון כיבוס.

22. כן פירש רש"י, וכן מפורש בגמרא לקמן [צג א] שדין זה נלמד מדרשת "אשר יזה". והקשה בכתבי **הגרי"ז,** כיון שכבר נזרק הדם ונעשית מצוותו, הרי הוא חולין גמור, ופשוט שאין הוא טעון כיבוס, ומדוע הוצרכנו למעטו מדרשה זו?

23. כן פירש רש"י, שהעמדת המשנה כרבי

יש לחייב על זריקתו בחוץ כיון שהוא ראוי להינתן בפנים, ליסוד המזבח. אבל **לענין** דין **כיבום, מי שמעת ליה** לרבי נחמיה שיאמר ששיירי הדם חשובים דם חטאת?

ומתרצינן: **אין,** אכן מצאנו שסובר רבי
לט-א נחמיה כן, אף לענין דין כיבוס, ומפורש הוא בברייתא זו: **והתניא: דמים** של חטאת **הטעונין** שפיכה **ליסוד**, דהיינו דמים שהם שיריים של דם חטאת — אם ניתז מהם על הבגד, הרי הם **טעונין כיבום.**

ומחשבה מועלת בהן, שאם חישב בעת שפיכת הדם על היסוד לאכול את בשר הזבח חוץ לזמנו, מועילה מחשבה זו לפגל את הקרבן.

והמעלה מהן בחוץ, חייב.

ולעומת זאת, דמים שנפסלו, **הנשפכין לאמה** שבעזרה, ומשם יוצאים כל הדמים אל נחל קדרון, אם ניתזו הדמים הללו על הבגד **אין** הם **טעונין כיבום, ואין מחשבה** של פיגול **מועלת בהן** לפגל, **והמעלה מהן בחוץ, פטור.**

מוכיחה הגמרא: **מאן שמעת ליה דאמר** דין זה ש**המעלה מהן,** מהדמים הטעונים שפיכה ליסוד, **בחוץ, חייב?** — **רבי נחמיה היא.** ואם כן, בהכרח שהוא גם **קאמר** שדם זה **טעון כיבום.**

ומקשינן: הרי בברייתא זו נאמר שמחשבה מועלת בהן לפגל, וכיצד זה יתכן?

והתניא: יצאו שירים והקטרת אימורין מכלל עבודות הקרבן, כיון **שהן אין מעכבין את הכפרה, שאין מחשבה מועלת בהן?**

אלא בהכרח, יש לך לומר: **כי תניא החיא** ברייתא שמחשבה כן מועלת, לא בשיירי הדם נאמרה אלא **בשלש מתנות שבחטאת** נאמרה, ולא לגבי שיריים, ואם כן, לא שמענו כלל בברייתא זו, שדם השירים טעון כיבוס, ואפילו לרבי נחמיה לא מצינו דין זה!?

ומקשינן: **אי הכי,** אם תרצה להעמיד כדבריך, שעוסקת הברייתא בדם שלש מתנות, מדוע הן נקראו "דמים **הטעונין יסוד**"? הרי דמים אלו **לקרן** המזבח **אזלי,** ולא ליסוד!?

ומתרצינן: אימא **"ניטענין יסוד"**, והיינו מצוות "טעינת יסוד" קיימת בדמים הללו, לגבי זה שלאחר נתינת הדם על קרנות המזבח, יהיו השיריים שלו טעונים שפיכה ליסוד.

אך דוחה הגמרא: אף אם נעמיד את הברייתא בדם שלש המתנות, עדיין קשה: **וכי מחשבה מועלת בהן? האמרת,** אתה רב פפא לעיל, שאותן שלש מתנות שבחטאת **לא שריא** את הבשר והאימורים, **ולא מפגלא**

נחמיה, היא דחיה לראייתו של רב פפא. והקשו **התוס'** [ד"ה הגה"ה הא מני], אם כן, היה לה לגמרא לומר "אלא הא מני, רבי נחמיה"!? ולכך פירש, שבהעמדת המשנה כשיטת רבי נחמיה מתיישב מה שהוקשה על ראייתו של רב פפא, כי כשם שמצינו בדעת רבי נחמיה שיש חיוב הקרבת חוץ על שיירי הדם, ואמרנו שהוא הדין לענין כיבוס, הוא הדין לשיטת רב פפא, כיון שיש חיוב חוץ על שלש מתנות ראשונות, הרי שהן טעונות כיבוס.

המחשבה בעת נתינתן, **ולא עיילא לגואי,** שאינם נפסלים בהכנסתם לפנים, כי בשלשת דברים אלו הרי הם **כפופן,** כשיירי הדם!?

ולכן חוזרת בה הגמרא ואומרת: לא דיברה הברייתא לגבי שלש מתנות שבחטאת, שאינן מפגלות, **אלא כי תניא החיא, בשיריים של דמים הפנימים.** כיון שסוברת הברייתא כדעה האומרת ששפיכת שיירי הדמים הפנימיים מעכבת,[1] הרי חשובים שיריים אלו לפגל, ולחייב משום הקרבת חוץ, ולהצריך כיבוס.

ומקשינן: כיצד יתכן לומר שהברייתא מדברת בשיירי הדמים הפנימיים, ולומר שדווקא בדמים הפנימיים חייב על הקרבת שיריהם חוץ לעזרה, **אבל ב**הקרבת שיריים של **דמים החיצונים** בחוץ לעזרה **מאי? פטור.**

והרי אם כן תיקשי, **אדתני** בברייתא לחלק בשלש הלכות [כיבוס, פיגול, והעלאת חוץ] בין דמים הנשפכים ליסוד **לדמים הנשפכין לאמה,** שהם אינם טעונים כיבוס, ואין בהם מחשבת פיגול, ופטור על הקרבתם בחוץ, **ליפלוג וליתני בדידה,**[2] בשיירי הדם הטעון יסוד, עצמם, ולומר, **במה דברים אמורים** שחייב על הקרבת שיירי הדם חוץ לעזרה, **בדמים הפנימים. אבל בדמים החיצונים פטור** על הקרבת שיריהם בחוץ!?

ומתרצינן: **הא,** ברייתא זו **מני?** — **רבי נחמיה היא, דאמר,** אף **שירי הדם** הניתן על מזבח החיצון **שהקריבן בחוץ חייב.**[3] **וכיון**

---

1. כן פירש רש״י, שלדעה הסוברת שפיכת שיריים הפנימיים מעכבת, ניתן לפגל בהם. אולם, הירושלמי ביומא [ה ו] מסתפק בזה האם מחשבה פיגול מועילה בשפיכת שיריים הפנימיים, לדעה הסוברת שהם מעכבים. וביאר **המנחת אברהם,** שיסוד הספק הוא, האם הטעם במה שהם מעכבים הוא משום שיש בשפיכתם עוד עבודת זריקה, שנתחדש דין מתנה נוספת בקרבן זה, או שאין הם עבודת זריקה, ורק עוד הלכה בדין השיריים שהינם מעכבי את הכפרה, ומעתה, אם שפיכתם אינה נחשבת עוד עבודת זריקה, הרי שאי אפשר לפגל בהם, כיון שאין מחשבה מועילה לפגל אלא בארבע עבודות המתיר שמצינו בקרבן שלמים שמפגלים בהן, אבל בשאר דברים אי אפשר לפגל, וכן הביא מדברי הגרי״ז שאין מחשבה מועילה אלא באחת מארבע עבודות המתיר.

2. כתב **הצאן קדשים,** לעיל, כאשר העמידה הגמרא את הברייתא על שלוש מתנות, לא שאלה הגמרא שנחלק בזה עצמו, בין שלוש מתנות לבין שיריים, כי כיון שלא הוכיחה שם הגמרא לגבי שיריים אלא לענין שאין המחשבה פוסלת בהם, ואילו לגבי דין כיבוס ודין חוץ יתכן שדינם כדין שלוש מתנות, הרי שלא היה לה לברייתא לכתוב חלוקתם משלוש מתנות בדין מחשבה, כי דבר זה ידענו כבר מן הברייתא המובאת ״יצאו שיריים וכו׳ שאין המחשבה מועלת בהן״, ומה שאין כן דין דמים החיצונים שאינו מוזכר בשום מקום, בזה שואלת הגמרא מדוע לא נכתב ברייתא.

3. כתבו **התוס׳** [ד״ה הא מני], שאף לרבי נחמיה, אין שיריים החיצונים מעכבים, שהרי מבואר בברייתא שאין המחשבה מועלת בהם, ואין הם טעונים כיבוס, ועוד, שאם היו מעכבים, הרי שמצינו דמים חציין למעלה וחציין למטה, ועוד, אין השיריים עדיפים משלוש מתנות בחטאת שאינן מעכבות.

שלדבריו אין לחלק בין דמים החיצונים לפנימיים לגבי דין הקרבת חוץ, **לא מתני ליה תלתא פטורי,** אין הוא יכול לשנות שלשה פטורים בדמים החיצונים לחלק בינם **לבהדי תלתא חיובי,** יחד עם שלשת החיובים האמורים לגבי דמים הפנימיים. שאמנם יש לחלק בין הדמים החיצוניים והפנימיים לענין דין כיבוס ופיגול, אבל לענין העלאת חוץ אין הם חלוקים.

רבינא אמר, ליישב מה שהוקשה לעיל על דיוקו של **רב** פפא במשנה: מה שנאמר במשנה "ניתז מן הקרן אינו טעון כיבוס" היינו שניתז **מן הקרן ממש,** ובזה דייק **רב** פפא שאם ניתז מן הראוי לקרן, כגון דם שלש מתנות, טעון כיבוס, אולם מה שנאמר שם "ניתז **מן היסוד** אינו טעון כיבוס", היינו שניתז **מן הראוי ליסוד,** ובאה המשנה להשמיענו כי משעה שכלתה הזריקה אין השיריים טעונים כיבוס, ולא הוצרכה המשנה לחדש שאם ניתז מהיסוד עצמו אינו טעון כיבוס, שהרי כבר אמרה שאם ניתז מהקרן אינו טעון כיבוס, וכל שכן מהיסוד.

אמר ליה רב תחליפא בר גזא לרבינא: לדבריך, שהאמור במשנה "מן היסוד" היינו מן הראוי ליסוד, **אימא אידי ואידי ראוי הוא,** ואף האמור "מן הקרן" היינו מן הראוי לקרן, שהוא דם שלש מתנות, ומשמיעה המשנה שאף דם זה אינו טעון כיבוס!?

ומתרצינן: **האי מאי,** כיצד תעמיד את המשנה בראוי לקרן, ולומר שאינו טעון כיבוס? והרי אז יקשה לך, מדוע הוצרכה המשנה לשנות דין זה גם על דם הראוי ליסוד, הרי **השתא,** לדבריך, אפילו דם **ראוי לקרן אמרת לא** טעון כיבוס, דם שהוא רק **ראוי ליסוד, מיבעיא** לתנא לומר שאינו טעון כיבוס!?

אלא בהכרח יש לומר כדברינו ש"**מן הקרן**" הוא דם **מן הקרן ממש.** ובזה דייק **רב** פפא שמן הראוי לקרן, שעדיין לא נגמרו מתנות הדם, הרי הוא טעון כיבוס, ואולם "**מן היסוד**" הוא **מן הראוי ליסוד,** שאין השיריים טעונים כיבוס, ומן היסוד עצמו אין צריך לומר שאינו טעון כיבוס.

שנינו במשנה: **כל הניתנין על מזבח הפנימי** אם חיסר אחת מכל המתנות כאילו לא כיפר.

תנו רבנן: בפרשת פר העלם דבר של ציבור [ויקרא ד], נאמרו תחילה כל מתנות הדם שבו. ולאחר מכן, אמר הכתוב "**ועשה** לפר [החטאת, הבא על העלם דבר של ציבור] **כאשר עשה** לפר החטאת [כמו שעושה הכהן הגדול המשיח לפר החטאת שלו, כשהוא מביא אותו על חטא שחטא בהוראת עצמו]". וכיון שכבר נתפרשו כל הזאותיו של פר העלם דבר, יש לדון מה בא לומר מקרא זה של "ועשה לפר כאשר עשה לפר החטאת?

[אמנם לא פירשה תורה מה יעשה ביותרת הכבד ושתי הכליות שבפר העלם דבר, וצריך ללמוד זאת מפר כהן משיח האמור למעלה. אבל אי אפשר לומר שמקרא זה נאמר לגבי הקטרת האימורים, לפי שאמר בו "וכפר עלהם הכהן", והאימורים אינם מעכבים את הכפרה אלא רק זריקת הדם].

אלא, בא הכתוב **לכפול** את דבריו **בהזאתו,**

ולמד[4] **שאם** בנתינת הדם של פר העלם דבר **חיסר אחת מכל המתנות, לא עשה ולא כלום.** שהרי אין לפרש המקרא שיעשה לפר זה כאשר עשה לפר אחר, שהרי לא חסר הכתוב איזה דבר שיהיה לנו ללומדו מפר כהן משיח. [5] אלא בהכרח יש לפרש "כאשר עשה" כאשר כתבתי לך כל עשיותיו. ושנה עליהן הכתוב לעכב.

אין לי ללמוד שאחת מכל המתנות מעכבת **אלא** לענין **מתן שבע** הזאות שכנגד הפרוכת. **שהרי** אלו **מעכבות בכל מקום** שנדרש מתן שבע. אבל **מתן ארבע** קרנות, **מניין**[6] שכל אחת מהן מעכבת בו, אחר שבחטאת החיצונה למדנו שאין כולן מעכבות!?

תלמוד לומר בהמשך הפסוק "**כן יעשה** לו" חזר וכפל דין עשייתו, ואם אינו ענין למתן שבע, תנהו ענין למתן ארבע.

ועתה דורשת הגמרא את כל הפסוק:

"לפר" זה פר יום הכפורים. ובאה תורה להשוותו[7] לפר העלם דבר.

---

4. הרמב"ם [פסולי המוקדשין ב ג] למד דין זה, ממה שהקפיד הכתוב על מניינן שנאמר "שבע פעמים". והקשה **החק נתן**, הרי בגמרא כאן מבואר שאלמלא דרשה זו של "כאשר עשה" לא היינו שומעים ששבע ההזאות מעכבות. ועוד הקשה, לדברי הרמב"ם מנין שארבע מתנות הפנימיות מעכבות, הלא בהן לא מצינו שהקפיד הכתוב במניינן?

ובעיקר דברי הרמב"ם ביאר בכתבי **הגרי"ז** [לעיל ל א], שכוונתו להוכיח שבדמים הפנימיים לא מועילה שפיכה אחת כדין כל הדמים הנלמדים מ"ודם זבחיך ישפך", שהרי הכתוב הקפיד בהזאתן, והינו שמנין שבע פעמים הוא מעכב בעצם ההזאות כי כולן שייכות זו לזו ואין האחת מועילה ללא חבירתה.

5. כן פירש רש"י. וכתב **הצאן קדשים**, שהיה יכול לפרש, שבהכרח אין כוונת הפסוק, "כאשר עשה לפר האחר", שאם כן, נמצא שמנין ההזאות המפורטות בפר העלם דבר, מיותר, שאף זה ניתן למוד מפר כהן משיח.

6. הקשה **בחדושי מרן רי"ז הלוי** [פסולי המוקדשין, יד ז ד"ה ונראה], איזו עדיפות יש למתן שבע ממתן ארבע, וכי שם המספר הוא הגורם לדין העיכוב בו? וכן, מהו שאומרת הגמרא שמתן שבע מעכב משום שמעכב בכל מקום, וכי עיכובם בכל מקום תלוי בזה שמספרם שבע?

וכתב על פי מה שייסד, ששונה דין מתן שבע מדין מתן ארבע ביסוד דינן, שמתן ארבע, אין דין בגוף המתנות שתהיינה דווקא ארבע, ואין במספר זה איזה דין שכל אחת מהן תהיה צריכה לחבירתה, אלא כל מתנה קיימת לחודה, ומה שאין כן בדין מתן שבע, שבהן המספר שבע הוא דין בגוף המתנות עצמן, ומעכבות הן זו את זו, וכן הוא בכל מתנות שבע האמורות בתורה, שהמספר שבע הוא דין בעצם המתנות, וכל זמן שלא נתן את כולן הרי זה כחצי מתיר, וזהו כוונת הגמרא לחלק ולומר, שבמתן שבע כיון שהמספר בהן הנו תנאי ודין בעצם ההזאות, לא ניתן ללמוד ממנו לענין מתן ארבע שאינו כן.

7. לקמן [מ א] מבואר, שלא נצרך פר יום הכיפורים ללמוד מפר העלם דבר, שהזאותיו מעכבות, שהרי נאמר בו "חוקה", אלא הושווה לפר העלם דבר, לענין דינים אחרים. והקשו **התוס'** [ד"ה לפר], אם כן, מדוע לא נלמד דין עיכוב הזאות בפר העלם דבר, מפר יום הכיפורים, ולמה הוצרכה תורה לכפול הזאותיו

לט-ב **"כאשר עשה לפר" — זה פר כהן משיח,** האמור בפרשה שלעיל, וכיון שלא כפל בו דין מתנותיו, לימד בזה שחיסור אחת מהן מעכבת. [כאן דרשה הגמרא את תיבת "לפר", שהרי "כאשר עשה" כבר נדרש לעיל].

"החטאת" אלו שעירי עבודת כוכבים, שדינם כפר העלם דבר, ונתרבו בזה לענין הזאה על הפרוכת ועל מזבח הזהב, ולענין שריפתם חוץ לשלש מחנות, שדינים אלו לא נתפרשו בהם במקומם.

יכול שאני מרבה אף את **שעירי הרגלים, ושעירי ראשי חדשים,** ואף אלו ינתן דמם בפנים,[8] וישרפו?[9] תלמוד לומר "כן יעשה **לו**" לזה יעשה כן, ולא לאחר!

ומה ראית לרבות את אלו, שעירי עבודת כוכבים, **ולהוציא את אלו,** שעירי הרגלים וראשי חדשים?

אחר שמצינו **שריבה הכתוב** מצד אחד, **ומיעט** מצד אחד, **מרבה אני את אלו** שעירי עבודת כוכבים להיות כתורת פר העלם דבר, משום **שהם מכפרין על עבירת מצוה ידועה,** שנודעה לחוטא שחטא בה, וכמו פר העלם דבר הבא אף הוא על עבירת מצוה ידועה, **ומוציא אני** את **אלו,** שעירי הרגלים וראשי חדשים, שלא יהיו שוים לפר העלם דבר כיון **שאין** הם **מכפרין על עבירת מצוה ידועה.** שהרי הם באים לכפר על טומאת מקדש וקדשיו על מי שנכנס למקדש בטומאה, ולא ידע קודם כניסתו שנטמא, ואף לאחר יציאתו לא נודע לו שנכנס בטומאה, ואינם דומים לפר העלם דבר בכפרתו.

של פר העלם דבר?

ובכתבי **הגרי"ז** כתב, כי מה שהזאות פר יום הכיפורים מעכבות, אין זה דין בעצם הקרבן שצריך להתירו בארבעים ושלוש הזאות, אלא הוא דין בחובת היום, ומה שאין כן הזאות פרים הפנימיים, שהן מעכבות בדין הקרבן עצמו, וראיה לזה, שהרי ביום הכיפורים יכול להביא ארבע קרבנות של פר וארבע שעירים, ואם היתר הקרבן היה צריך את כל ההזאות, כיצד יתכן שיותר פר זה בהזאות חבירו, ולפי זה, הרי שיש חילוק גדול בין פר יום הכיפורים לשאר קרבנות הפנימיים שבהם יהיה הדין, שאם נשפך הדם לאחר שנתן ממנו על הפרוכת, הרי שיהיה עליו להתחיל בפר אחר את כל העבודות, ולא יוכל להמשיך ממקום שהפסיק.

8. הקשה **השיטה מקובצת,** כיון שנאמר לגבי מזבח הפנימי "וכפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה", והיינו שכפרה זו לא תהיה אלא אחת בשנה, כיצד סברה הגמרא, שיהיו שעירי הרגלים ניתנים בפנים? והרי אם נאמר כך, נמצא מזבח פנימי מכפר כמה פעמים בשנה!? ואמנם, מצינו שפר כהן משיח, ופר העלם דבר, וכן שעירי עבודת כוכבים, ניתן דמם בפנים, מכל מקום, אלו באים על חטא, ואינם קבועים, ומה שאין כן שעירי הרגלים, שקבועים הם!?

ותירץ, מה שנאמר לגבי מזבח הפנימי "אחת בשנה", אינו בא למעט קרבנות אחרים, אלא בא להשמיענו ששעיר יום הכיפורים, מכפר כפרה אחת, ואינו מכפר שתי כפרות.

9. הקשו **התוס'** [ד"ה ושעירי], הרי שעירי ראשי חדשים נאכלים, ואינם נשרפים וכפי שנאמר "ואת שעיר החטאת דרש דרש משה" על כך שלא אכלוהו, ואם כן כיצד היה מקום לרבות את אלו שיהיו נשרפים? ותירצו, שעל זה באה

"**וכפר** עליהם הכהן" **אף על פי שלא סמכו** הזקנים את ידיהם על ראש הפר, כפי שנצטוו שם בפרשה.

"**ונסלח**[10] להם" **אף על פי שלא נתן** את **השירים** של הדם ליסוד מזבח החיצון, והוצרכנו לדרשה זו, שהיה מקום לומר, כיון ששנה הכתוב לעכב בכל מתנותיו, שמא אף כלפי שיריים נאמר כן, ולכך מיעטו הכתוב.

ומה ראית לפסול אם חיסר **בהזאות, ולהכשיר** בהעדר **סמיכה ושפיכת שיריים?**[11]

אמרת, פוסל אני כשחיסר **בהזאות** משום **שמעכבות** הן **בכל מקום**, כפי שמבואר לקמן לגבי פרה אדומה וקרבן נגעים,[12] **ומכשיר אני** כשחיסר **בסמיכה** ושפיכת **שיריים, שאין** חיסורם **מעכבות בכל מקום**, שהרי סמיכה אינה מעכבת כלל, ושפיכת שיריים בחטאת החיצונה לדברי הכל אינה מעכבת.

אמר מר, בברייתא לעיל: **אין לי** לדעת מ-א מדרשת "ועשה כאשר עשה" **אלא מתן שבע** הזאות, משום **שהן מעכבות בכל מקום.**

ודנה הגמרא: **היכא**, היכן מצינו שמעכב מתן שבע הזאות "בכל מקום"?

הגמרא לשאול, מדוע לא דרש משה מפסוק זה שיהיו שעירי ראשי חדשים נשרפים.

ובשיטה מקובצת כתב, שלא שאלה הגמרא אלא על דמם שיהיה ניתן בפנים.

10. הקשה **השפת אמת**, לעיל [לח א] מבואר, ש"וכפר" נצרך לגופו, ורק משום שנאמר גם "ונסלח" הרי הוא מיותר, ואם כן, כיצד זה דורשת כאן הגמרא גם "וכפר" וגם "ונסלח"?

ותירץ, על פי המבואר בגמרא לקמן [מא א], שמבואר שם, שפר העלם דבר מוזכר בפרשת קרבנות עבודת כוכבים, שנאמר שם "על שגגתם" זה פר העלם דבר, וכיון שנאמר שם "ונסלח להם כי שגגה היא" הרי זה מוסב אף על פר העלם דבר, וממילא כפרה וסליחה הכתובים בפרשת פר העלם דבר, מיותרים לדרשה.

11. משמע שהיה מקום לומר להיפך, שהזאות אינן מעכבות, ושפיכת שיריים מעכבת, וכתב **הקרן אורה**, שזהו כשיטת רבנו תם, הסובר, שיש תנא האומר, ששפיכת שיריים חיצונים מעכבת, אע"פ שהזאת דם החיצון אינו מעכב, ואם כן, סברה הגמרא שהוא הדין בדמים הפנימיים.

ובאופן אחר כתב, כיון שיש כאן מיעוט וריבוי, הרי שהדבר הקל אותו יש למעט, וזהו ששאלה הגמרא, איזו קולא מצאת בשפיכת שיריים שמיעטת אותו מדין עיכוב, אשר לא מצאת בהזאות.

12. כן כתב רש"י, והיינו שבפרה ונגעים מצינו שכל שבע ההזאות מעכבות. והקשה **הטהרת הקודש**, הרי מה שהביאה הגמרא לקמן, שמצינו מתן שבע שמעכב, היינו ביחס למתן ארבע, שמשום כן לא ניתן ללמוד דין עיכוב בהן ממתן שבע, אבל ביחס לדין שפיכת שיריים, דיינו אם נאמר, שחומרת דין ההזאות הינה בזה, שבדין הזאות יש עיכוב לכל הפחות במתנה אחת, ומה שאין כן שפיכת שיריים שאינה מעכבת כלל!? ועוד, הרי אף לאחר שמצינו בפרה ובנגעים חומרת מתן שבע משפיכת שיריים, עדיין צריכים אנו לזה שמתנה אחת מעכבת, שאם לא כן, יקשה, מדוע לא נמעט מתן ארבע מדין עיכוב, ונרבה שפיכת שיריים לעיכוב!?

ואמנם, התוס' בד"ה [ומכשיר אני] ביאר קושיית הגמרא, שבהזאות לא מצינו בשום מקום

אמר רב פפא: בפרה אדומה, שנאמר בה ״והזה אל נכח פני אהל מועד מדמה שבע פעמים״, ונאמר בה ״חוקה״, ללמד שהזאותיה מעכבות.

ובנגעים, שנאמר בהזאת לוג שמן של מצורע ״והזה מן השמן באצבעו שבע פעמים. ונאמר בו ״זאת תהיה תורת המצורע״, ו״תהיה״ לשון הויה הוא, ומשמע שמעכב.

וממשיכה הגמרא לדון בדברי הברייתא, האומרת: **מתן ארבע, מנין** שמעכב? — **תלמוד לומר ״כן יעשה לו״.**

ודנה הגמרא: **מאי שנא מתן שבע,** שפשוט לנו שמעכב, משום **דכתיבן** פעם אחת בתורה שבע ההזאות, **וכפילן,** ונכפלו להכתב פעם נוספת, וכיון ששנה הכתוב לכתבם הרי זה לעכב.

הרי **מתן ארבע נמי** יש לנו לידע שמעכב, שהרי **כתיבן** ארבעת המתנות, **וכפילן,** שהרי דברי הכתוב ״ועשה כאשר עשה״ הם מוסבים על כל המתנות האמורות בפרשה זו, כולל מתן ארבע, ומנין לך למעטן מדין עיכוב עד שהוצרכת להביא פסוק אחר לעכב [״כן יעשה לו״]?

ומתרצינן: **אמר רבי ירמיה: לא נצרכה** דרשת ״כן יעשה״ **אלא לרבי שמעון,** הסובר שלא נאמרו במפורש בפר העלם דבר נתינת ארבע מתנות, אלא שתים בלבד, ושתים האחרות נלמדות בהיקש מפר כהן משיח.

דתניא, למעלה, בפר כהן משיח, **הוא אומר** ״קרן״, ״**קרנות**״, הרי כאן **שתים.** וכן **למטה,** בפר העלם דבר, **הוא אומר** גם כן ״**קרן**״, ״**קרנות**״. ואף על פי שכתוב ״קרנת״ חסר וי״ו, סובר רבי שמעון שיש אם למקרא, וכיון שהיה יכול לכתוב ״קרן״ וכתב ״קרנות״, הרי כאן עוד שתים. ושמענו בזה **ארבע,** שתים האמורות בפירוש,[1] ושתים הנלמדות בהיקש, **דברי רבי שמעון.**

רבי יהודה אומר: אינו צריך ללמוד שתי קרנות מפר כהן משיח, **שהרי הוא אומר** בשניהם ״על קרנות מזבח קטורת הסמים, אשר לפני ה׳ אשר **באהל מועד**״. וכיון שכבר כתב ״אשר לפני ה׳״, הרי ״אשר באהל מועד״ מיותר, אלא בא ללמד שצריך ליתן **על כל** הקרנות **האמור באהל מועד.**

ומקשינן: **ורבי יהודה** הסובר שכל ארבע מתנות נאמרו מפורש, **״כן יעשה״ מאי עביד ליה,** מאחר ואינו נצרך לארבע מתנות!?

ומתרצינן: **מיבעי ליה לכדתניא: לפי שלא**

שלא יעכבו, והיינו שלכל הפחות מתנה אחת מעכבת.

1. הקשו התוס׳ [ד״ה מתן ארבע], מאחר ושתי מתנות נכתבו בפירוש וכפלן הכתוב, מדוע לא נלמד מהן לשתים האחרות שאינן מפורשות, ונדע שכולן מעכבות? ותירצו, שאחת מאלו המפורשות כתובה בעלמא ואין ללמוד ממנה, ומהאחרת המפורשת אין ללמוד לדין השתים הנוספות, כי אין לומדים שתים מאחת. ופירש **הצאן קדשים,** כיון שלא נאמר ״קרנות״ אלא ״קרנת״, הרי משמע רק קרן אחת, ורק משום שיש אם למקרא, למד בזה רבי שמעון שתי קרנות, נמצא שלא כתוב מפורש אלא אחת, ואין ללמוד דין שתי קרנות מקרן אחת.

למדנו לפר יום הכיפורים לסמיכה[2] שיש לסמוך עליו קודם שחיטתו, וכן לא למדנו בו לענין **שירי הדם**[3] שיש לשופכם ליסוד המזבח, ואם כן **מנין** למדים דינים אלו? **תלמוד לומר "כן יעשה"** לרבות פר יום הכיפורים הכתוב בפסוק זה, כמו שאמרנו לעיל "לפר" זהו פר יום הכיפורים, ונתרבה בזה לדין סמיכה ושפיכת שיריים.

ומקשינן: **ולפר יום הכיפורים לא למדנו** אלמלא ריבוי זה? **הא אמרת** לעיל שתיבת "לפר" האמורה בפסוק, **זה** פר **יום הכיפורים.** וממילא נתרבו סמיכה ושפיכת שיריים בהיקש, ולמה לי היתור של "כן יעשה"?

ומתרצינן: **איצטריך** גם הקש וגם יתור, כי **סלקא דעתך אמינא** כי מה שלמדנו מההיקש, **הני מילי** דוקא **עבודה** כזו **דמעכבא** את **הכפרה** וכפי שנאמר בפסוק "וכפר". אבל **עבודה דלא מעכבא כפרה**, כגון סמיכה ושירים **אימא לא** כלולה היא בהקש, **קא משמע לן** מהיתור של "כן יעשה" לרבות אף את אלו בפר יום הכיפורים.

ומקשינן: **ורבי שמעון** הלומד דין ארבע

---

2. הקשה בכתבי **הגרי"ז**, מאחר ומצינו בפר יום הכיפורים שצריך לסמוך שתי פעמים בשני וידויים, בהכרח למדנו מפסוק אחר שצריך להיות הוידוי בשעת סמיכה, שאם לא כן מנין לנו שצריך שתי סמיכות, ואם כן, למה לנו לרבות כאן דין סמיכה, בלאו הכי צריך סמיכה משום הוידוי?

ותירץ, ששתי הסמיכות אינן דין בקרבן, אלא הוא דין בוידוי שצריך להיות בשעת סמיכה, ואילו עתה באה הגמרא ללמוד שעצם הקרבן צריך סמיכה. והחילוק בזה הוא, שסמיכה הנדרשת מצד הוידוי אין בה דין תיכף לסמיכה שחיטה, ומה שאין כן הסמיכה מצד עצם הקרבן, יש בה דין זה, ועוד, שאם נשפך הדם, לאחר שנתן ממנו בין הבדים, שדינו להביא פר אחר, ולהתחיל מהזאות ההיכל, הרי שאין הוא צריך עוד וידוי, כי מאחר ודין וידוי אינו חובת הקרבן, אלא צורך היום, הרי שכבר יצא חובת היום בוידויו על הפר הראשון, וכיון שכן, אף סמיכה מחמת הוידוי אין צריך, ומה שאין כן דין סמיכה הנלמד כאן, צריך לקיימה גם בפר השני, מאחר והוא דין בעצם הקרבן. וכעין זה מבואר **במקדש דוד** [כד ב]

ועוד חילוק יש בזה, אם מת הכהן הגדול לאחר שנתוודה, שהכהן המתמנה תחתיו אינו צריך להתוודות שוב, כיון שכבר נתקיים וידוי על ידי הכהן המת. ומה שאין כן דין סמיכה משום הקרבן, שהוא דין בבעלים הצריכים לסמוך על קרבנם, יש לו לכהן שנתמנה לקיימו, מאחר וכעת הוא בעל הקרבן.

3. הקשה **החזון איש**, הרי לעיל [לז א] למדנו מהפסוק "והנשאר בדם ימצה" שכל הדמים טעונים מתן דם ליסוד, ואם כן, פר יום הכפורים בכלל, ולמה לנו לחפש ריבוי אחר?

ותירץ, צריך לומר, שהדמים הפנימיים שאינם ניתנים על המזבח החיצון, לא התרבו לדין שפיכת שיריים על מזבח החיצון.

ובמנחת **אברהם** כתב, על פי מה שיסד בספר מאורות הגר"א, שבקרבנות אשר נאמר בהם דין שפיכת שיריים בפירוש, הוא דין בקרבן שטעון שפיכת שיריים, וצריך לשייר דם לשפיכת שיריים. אולם בשאר קרבנות לא למדנו אלא שאם נשאר מהדם צריך לשופכו ליסוד. ומשום כך, בקשה הגמרא ריבוי מיוחד בפר יום הכיפורים, שהוא דין בקרבן שטעון שפיכת

קרנות מההקש לפר כהן משיח, **האי** יתור של "באהל מועד" מאי **עביד ליה?**

ומתרצינן: **"באהל מועד" מבעי ליה** ללמדנו **שאם נפחתה תקרה** של עלייתו וגגו **של החיכל**, לא היה **מזה**,[4] כי אינו עוד אהל מועד.

ומקשינן: **ואידך**, רבי יהודה הלומד דין ארבע קרנות מ"אהל מועד", מנין לו דין זה שאם נפחתה תקרה אינו מזה?

ומתרצינן: דין ארבע קרנות, דורש רבי יהודה מתיבת **"אשר"**, שלא היה לו לכתוב אלא "אשר לפני ה', באהל מועד", ובאה תיבת "אשר" השניה ללמד שיתן על כל הקרנות. ומתיבות "באהל מועד" למד שאם נפחתה תקרת ההיכל, לא היה מזה.

ואידך רבי שמעון, תיבת **"אשר" לא דריש.**[5]

אביי אמר: דרשת "כן יעשה" המלמדת על ארבע מתנות שמעכבות, נצרכת לא רק לרבי שמעון כפי שאמר רבי ירמיה, אלא **לרבי יהודה,** הסובר שמתן ארבע קרנות נאמרו בפר העלם דבר עצמו, **נמי איצטריך** דרשה זו שהן מעכבות, ואין לנו ללמוד דבר זה ממה שכתבן הכתוב וכפלן. משום שאלמלא ריבוי זה **סלקא דעתך אמינא** שאינן מעכבות, **מידי דהוה אסמיכה ושירי הדם** שבפר העלם דבר, **דאף על גב דכתיבן וכפילן, לא מעכבא,** כפי שאמרנו לעיל, כיון שאינן מעכבות בכל מקום, נתמעטו מתיבות "וכפר" ונסלח". ואם כן, הוא הדין **מתן ארבע נמי**[6] **לא תעכב,** כיון שאף הן אינן

שיריים, וצריך לשייר דם לזה.

4. כתב בכתבי **הגרי"ז**, משמע שרק לגבי הזאות דם קרבנות הפנימיים נאמר דין זה האמור בחטאות הפנימיות. אבל לגבי שאר דינים, כגון הקטרת קטורת או מתנות דם החיצון, הרי שיש שם אהל מועד, אף אם נפחת גגו. והקשה מדברי התורת כהנים [פרשת ויקרא] שדרשו שם מהפסוק "וזרקו את הדם על המזבח אשר פתח אהל מועד" ולא כשהוא מסולק, ולא כשגילתה הרוח את היריעה. הרי שאף לענין שאר דברים אין שם אהל מועד!?

וכתב, שהדרשה בתורת כהנים עוסקת לגבי המשכן, שלא היה לו קדושת מקום כלל, אלא קדושת מחיצה בלבד. ובו חידש הכתוב שאף על פי שקדושת עזרה אינה צריכה אלא מחיצות ולא גג, שהרי לחצר לא היה גג, מכל מקום בהיכל עצמו, אם נתגלתה היריעה אין לו דין אהל מועד, ולא די לו במחיצה בלבד. אולם, כל זה רק לענין המשכן שלא היתה לו קדושת מקום. אבל אהל מועד שבמקדש, יש לו קדושת מקום אפילו אם נפחתו מחיצותיו, שהרי מקריבים קרבנות גם אם אין בית המקדש, וכיון שכן הרי שלא בטלה כלל קדושת ההיכל, ורק לגבי דין הזאות הפנימיות חידשה תורה, שצריך שיהיה הגג שלם, כי לא די בקדושת המקום, אלא צריך שם "אהל מועד", ולכן אינו מזה אם נפחת גגו של היכל, וכיון שכן, שאר דברים שלגבם לא נאמר שום פסוק, די להם בקדושת ההיכל הקיימת אף ללא גגו של אהל מועד.

5. כתבו התוס' [לעיל יח ב ד"ה ואידך], אע"פ שמצינו במקום אחר שדורש רבי שמעון תיבת "אשר", מכל מקום דרשת "אשר" כעין זו המובאית כאן אינו דורש.

6. כתב **בחדושי רבי אריה לייב** [יד א], לכאורה סברת אביי להשוות מתן ארבע לסמיכה ושפיכת שיריים, סברא חזקה היא, שהרי דין כולם שאים מעכבים, ובמה חלק רבי ירמיה לעיל שלא פירש כן!?

אכן כתב, כי באמת סברא זו צריכה עיון, מה

מעכבות[7] בחטאת החיצונה, יש לנו למעטם מ"וכפר" "ונסלח", **קא משמע לן**, כיון שחלוק דין מתן ארבע מסמיכה ושירים, שסמיכה ושירים אינם מעכבים אפילו באופן שעקר מצוותם לגמרי, ואילו מתן ארבע, אם לא נתן כלל, הרי זה מעכב, לכך למדנו דין כולן לעיכוב מ"וכן יעשה".

למדנו בברייתא **"לפר" זה פר יום הכפורים.**

ומקשינן: **למאי הילכתא** נצרכה דרשה זו? **אי** ללמדנו דין **לעכב** באם לא נתן בו את כל מתנותיו, דבר זה **פשיטא** הוא, שהרי **"חוקה"** **כתיבא ביה** בפר יום הכפורים "והיתה זאת לכם לחוקת עולם"!?

ומתרצינן: **אמר רב נחמן בר יצחק: לא נצרכא** דרשה זו **אלא לרבי יהודה** [ביומא ס ב], **דאמר: כי כתיבה** "חוקה" [ויקרא טז] בעבודת יום הכפורים היינו רק **אדברים הנעשים** על ידי הכהן **בבגדי לבן בפנים,** כגון קטורת, והזאות שעל בין הבדים, שדינם הוא **שאם הקדים מעשה לחבירו, לא עשה ולא כלום** משום שנאמר בהם "חוקה". אבל **דברים הנעשים בבגדי לבן בחוץ,** כגון מתנות דם פר ושעיר על הפרוכת,[8] **אם** שינה

הדמיון בין מתן ארבע לסמיכה ושפיכת שירים, הרי שיריים, דינם שווה בחיצונים ובפנימיים, שאותם שירים שיש בחיצוניים יש בפנימיים, ולכן סברא היא כיון שאינם מעכבים בכל מקום, אף בפנימיים לא יעכבו, ויהיה דינם כפי שהם בכל מקום. אבל מתן ארבע שבפנימיים הנם מתן ארבע אחר מבחיצונים, שאלו ניתנים על מזבח החיצון, ואלו על מזבח הפנימי, ואם כן, מנין לומר שלא יעכבו!?

ולכך כתב, כי יתכן להעמיד מחלוקת אביי ורבי ירמיה, ביסוד דין מתן ארבע של דמים החיצוניים, אביי סבר, שאין זה דין הזאה חדש כדין מתן שבע, אלא הוא אותו דין מתן ארבע שיש בדמים החיצוניים אשר אמרה תורה ליתנו על המזבח, ורק שבחיצוניים נותנו על מזבח החיצון ובפנימיים נותנו על מזבח הפנימי במקום מתן ארבע של מזבח החיצון, ומשום כך דימתה הגמרא דין מתן ארבע שאינו מעכב בכל מקום לדין שפיכת שיריים. אולם רבי ירמיה סבר, שדין מתן ארבע בפנים, אינו דין נתינה במקום מתן ארבע של החיצוניים, אלא הוא דין נתינה חדש, שכשם שנתחדש דין מתן שבע בין הבדים, נתחדש גם דין מתן ארבע על מזבח הפנימי, ולכן לא דימה רבי ירמיה דין מתן ארבע לדין שפיכת שיריים.

7. לשון הברייתא הוא "אין לי אלא מתן שבע שמעכבות בכל מקום, מתן ארבע מנין" והקשו התוס' [ד"ה מתן ארבע], לדעת רבי ירמיה, שדברי הברייתא אמורים לפי רבי שמעון הסובר שלא כפל הכתוב את דין מתן ארבע, מדוע תלתה הברייתא את החילוק ביניהם במה שמתן שבע מעכב בכל מקום, הרי עיקר הטעם שלא ללמוד מתן ארבע הוא משום שלא כפלן הכתוב, כפי שכפל במתן שבע!? ותירצו, שאלמלא חילוק זה היינו למדים מתן ארבע ממתן שבע.

אכן, כתב **בחדושי רבי אריה ליב** [יד א], לדעת אביי, מתפרשת היטב לשון הברייתא כפשוטו, שהרי לרבי יהודה, עיקר החילוק ביניהם הנו משום שמתן שבע מעכב, ומתן ארבע אינו מעכב, ואע"פ שכפלן הכתוב, לא היינו לומדים בהן דין עיכוב.

8. כן פירש רש"י, וכתב **הלחם משנה** [עבודת יום הכפורים, ה א], שרש"י פירש כוונת רבי יהודה "בפנים" לפני ולפנים, ו"בחוץ" בהיכל.

את סדרן **והקדים מעשה לחבירו, מה שעשה עשוי** ויצא ידי חובתו, כי לא על אלו נאמר "חוקה". ומעתה, **אימא מדכסידרן לא מעכבי** בדברים הנעשים בבגדי לבן בחוץ, מנין **הזאות נמי לא מעכבי** אם חיסר מהן, כיון שלא נאמר בזה חוקה, ולזה **קא משמע לן** ההיקש של "לפר" ללמדנו שמנין הזאותיו מעכב.

מתקיף לה רב פפא: ומי מצית אמרת הכי שלרבי יהודה דין עיכוב נלמד מדרשת "לפר", **והתניא:** נאמר בפסוק "**וכלה מכפר את הקודש** ואת אהל מועד ואת המזבח, והקריב את השעיר החי" [שם] והוא מיותר, שלא היה לו לכתוב אלא "והקריב את השעיר החי", ובא ללמדנו ש**אם כיפר** על ידי נתינת הדם את הכפרה המעכבת בשאר מקומות כגון שבע הזאות ומתן ארבע, הרי **כילה** בזה, אפילו אם לא שפך את שיירי הדם ליסוד המזבח, **ואם לא כיפר** שלא נתן כל המתנות **לא כילה , דברי רבי עקיבא.**

אמר לו רבי יהודה, מפני מה לא נדרוש המקרא כסדר שנכתב דהינו תיבת "וכילה" קודם לתיבת "וכפר", **ונאמר** כך: **אם כילה** הכל אפילו שפיכת שיריים הרי זה **כיפר, ואם לא כילה** הכל ולא שפך את השיריים, **לא כיפר,** ששיריים מעכבים.

וכיון שמדרשה זו סובר רבי יהודה ששיריים מעכבים בפר יום הכפורים, הרי מבואר שאת דין עיכוב המתנות בפר יום הכיפורים, למד הוא מכאן,[9] ולא מדרשת "לפר" האמורה בפר העלם דבר!?

אולם דעת הרמב"ם [שם] אינה כן, שהוא כתב, "כל עבודות שעובד בבגדי לבן בפנים בהיכל, צריך לעשותן על הסדר שביאנו, ואם הקדים בהן מעשה לחבירו לא עשה כלום", וכן בהמשך [הלכה ד] כתב שאם הקדים דם השעיר לדם הפר במתנות שבהיכל, יחזור ויזה מדם השעיר לאחר דם הפר. וכתב הלחם משנה שהרמב"ם פירש דברי רבי יהודה "בפנים" בהיכל, "בחוץ" בעזרה.

והקשה, הרי בגמרא כאן מבואר, שלדעת רבי יהודה, אלמלא דרשת "לפר" לא היו ההזאות מעכבות, ואם כן, מפורש כדעת רש"י, שסדר ההזאות בהיכל אינו מעכב!? ולכך גרס בדברי הרמב"ם "כל עבודות שעובד בבגדי לבן לפנים מן ההיכל" דהיינו לפני ולפנים, ורק באלו הסדר מעכב, וכדעת רש"י, ומה שכתב הרמב"ם שאם הקדים דם שעיר לדם פר בהזאות שבהיכל, יחזור ויזה מדם שעיר, היינו משום, שאע"פ שבדיעבד יצא, מכל מקום מאחר ואפשר לחזור ולהזות, אין זה נחשב בדיעבד, ויש לו לחזור ולהזות.

אולם, **בחדושי רבנו חיים הלוי** כתב בדעת הרמב"ם שההיכל עצמו חלוק בדין זה, שמתנות שעל הפרוכת שהיא מן המזבח ולפנים דינן כפנים וסדרן מעכב, ואילו הזאות המזבח עצמו דינן כחוץ, ואין סדרן מעכב שלא נאמר בהן חוקה, ומה שכתב הרמב"ם "בפנים בהיכל" רצונו לומר — בהיכל במקום שהוא פנים, דהיינו על הפרוכת, ולפי זה יש ליישב קושיית הלחם משנה מדברי הגמרא כאן, שיש להעמיד דברי הגמרא על מתנות המזבח הפנימי, כיון שדינן כחוץ, הרי שלרבי יהודה אין הן מעכבות אלמלא דרשת "לפר".

9. כן פירש רש"י, שמחלוקתם של רבי עקיבא ורבי יהודה הוא אם שיריים מעכבים או לא, ובהכרח שלרבי יהודה למדנו מכאן דין עיכוב. ואמנם, לקמן [נב ב] מובאית בגמרא דעה

אלא אמר רב פפא: לא נצרכא היקש פר יום הכפורים לפר העלם דבר, אלא ללמוד על פר יום הכיפורים שלושה ענינים ולימודים אלו: **"את" "דם" ו"בטבילה"** הנדרשים בפסוק "וטבל הכהן את אצבעו בדם", האמור בפר כהן משיח, אשר הוקש לפרשה זו של פר העלם דבר, כפי שאמרנו לעיל "כאשר עשה לפר" זה פר כהן משיח.

מתיבת "וטבל הכהן **את** אצבעו בדם" למדנו, כפי ש**אמר רב אחא בר יעקב: לא נצרכא** תיבה זו אלא **להכשיר** את אצבע הכהן לטובלה בדם אף באופן שעלתה **אמין** מ-ב אבעבועות **שבאצבע**, ואין זו מהווה חציצה, כי דרשנו "את אצבעו" את הטפל לאצבעו.

ומתיבת "**בדם**" האמורה שם למדנו, שצריך **שיהא בדם** שטובל בו את אצבעו **שיעור טבילה**[10] **מעיקרא** משעת קבלה[11] ראשונה, ולמעט באופן שמלכתחילה קיבל דם בפחות

הסוברת [רבי יהושע בן לוי], שאף לרבי יהודה לא למדנו בפסוק זה דין עיכוב בשפיכת שיריים, וכל מחלוקתם היא, במשמעות הדרשה, שלדעת רבי עקיבא, צורת הדרשה היא כפי המבואר בסוגייתנו, ולדעת רבי יהודה, צורת הדרשה היא באופן ש"אם כלה כל מתנותיו כמו שכתב — כיפר, ואם לא כלה כל מה שכתב לא כיפר", ולדעת שניהם למדנו בזה רק, שאם חיסר אחת מכל המתנות, לא עשה ולא כלום. אולם עיכוב שפיכת שיריים אינו נלמד כאן, שהרי דין השיריים אינו אמור בענין זה.

והתוס' [ד"ה אביי אמר] הכריחו, שסוגיא זו סוברת כרבי יהושע בן לוי, שהעמיד מחלוקתם במשמעות דורשין, ואף רבי יהודה אינו סובר ששיריים מעכבים.

10. דעת רש"י והתוס' במנחות [ז ב], שצריך לקבל בכלי שיעור כל הדם הצריך בקרבן למתן קבע ומתן ארבע. אולם **הרמב"ם** [מעשה הקרבנות, ד ח] כתב "וכל הזבחים שקיבל מדמם פחות מכדי הזייה, לא נתקדש הדם". וכתב **המשנה למלך**, שמסתימת לשונו שלא חילק בשיעור הדם הנצרך להזאותיו של כל זבח וזבח, משמע, שאין צריך אלא שיעור הזאה בלבד, ומקורו, שהרי בתיבת "וטבל" שמשמעותו שלא יספג, למדנו גם שצריך שיהיה בכלי שיעור הזייה שאם לא כן הרי הוא מספג, ואם כן, כאשר כתבה תורה "בדם" למדנו בזה, שדם זה הנדרש להיות עכשיו, צריך שיהיה בכלי משעת קבלה, ואם כן, אין לנו ללמוד אלא שצריך שיהיה בכלי שיעור הזייה בדומה למה שנדרש בשעת ההזאה, וההכרח לזה, שהרי לא שמענו בדרשת "בדם" אלא שדם זה של שעת הזייה יהיה בכלי משעת קבלה, ובשעת הזייה לא שמענו שצריך אלא שיעור שלא יספג, ואין צריך שיעור כל הזאותיו.

11. והינו שבקבלת פחות מכדי הזאה לא נתקדש הדם. ובהמשך הגמרא למדנו מתיבת "וטבל" דין נוסף, והוא, שלא יספג אצבעו בדם. והנה הרמב"ם [מעשה הקרבנות, ה ט] כתב, "וצריך שיהיה שם דם כדי טבילה, לא שיספג אצבעו בדם". והקשה **הכסף משנה**, משמע בדברי הרמב"ם שדין שיהיה שיעור טבילה, ודין שלא יספג אצבעו בדם, אחד הוא, ואילו בגמרא מבואר שאלו שני דינים נפרדים, הנלמדים בדרשות שונות? ולכך כתב, שכוונת הרמב"ם לומר, שצריך שיהיה שם כדי טבילה, וצריך גם שלא יספג אצבעו בדם.

והמשנה **למלך** הקשה, משמע מדברי הרמב"ם שאין צריך שיהיה שיעור הזאה אלא בשעת טבילת אצבעו בדם, ואילו בגמרא מבואר שמשעת קבלה צריך שיקבל לכלי דם בשיעור הזאה!? וכתב, שלא בא הרמב"ם כאן אלא

משיעור טבילת אצבע בכלי אחד, ודם נוסף בשיעור זה, קיבל בכלי שני, ועירבן,[12] ולמדנו זאת ממה שנאמר "בַּדָּם" בניקוד פת"ח תחת הבי"ת, ומשמע, בדם שהיה כבר.

ועוד למדנו "**וטבל**" בדם עצמו **ולא מספג**[13] שזהו רק קינוח האצבע בדופן הכלי.

לענין דין שיהיה בשעת הזאה שיעור טבילה, כי מאחר ונתמעט שלא יהיה מספג, הרי שצריך שיעור הזאה, ואילו דין קבלה בשיעור הזאה, כבר הביאו הרמב"ם במקום אחר [[פרק ד ח].

ובחדושי מרן ריי"ז הלוי כתב בדעת הרמב"ם, שעיקר הדין הנלמד מ"בדם" אינו נאמר כלל על שעת קבלת וקידוש הדם, אלא כל עיקרו הוא על שעת טבילה שצריך שיהיה בדם שיעור טבילה בשעת ההזאה, אמנם, אין זה דין במעשה הטבילה, אלא הוא דין שיעור החל בגוף הדם, שהדם עצמו יהיה בו שיעור טבילה, ורק מאחר וצריך שיהיה בדם עצמו שיעור טבילה, ממילא פחות משיעור זה, הרי הוא כפחות משיעור הזאה שלא נתקדש הדם בעת קבלתו, ולפי זה, דין "בדם" ודין "וטבל" אינם שני דינים שונים, אלא שניהם נאמרו על שעת טבילה, ורק שבדין "וטבל" לא ידענו אלא שצריך שיהיה מעשה טבילה, ובדין "בדם" נאמר שהוא חלות דין בדם.

וזהו שאמר הרמב"ם שצריך שיהיה בדם שיעור טבילה, לא שיהא מספג אצבעו דהיינו שדין זה שלא יהיה מספג אצבעו, הנו חלות דין שיעור בדם לענין קיום מעשה הטבילה, וממילא נלמד מזה שלא נתקדש הדם בפחות מכך, כיון ששיעור טבילה הנו חלות שיעור הדם, הרי הוא כפחות מכדי הזאה שלא נתקדש.

אולם, **המקדש דוד** כתב בדעת הרמב"ם, שדווקא בחטאות הפנימיות שנאמר בהן "וטבל" צריך שיקבל שיעור הזאה, וכפי המבואר בגמרא במנחות [כא ב] שאם קרש דמן הרי הוא פסול. אבל בחטאות החיצוניות שאם קרש דמן כשר, כיון שנאמר בהן "ולקח" והרי הוא בר לקיחה, הרי שבהן לא נאמר כלל דין זה שיהיה שיעור הזאה בשעת קבלה, כי מאחר ויכול הדם לקרוש לאחר קבלתו, ולא יהיה ראוי לטבילה, אין טעם שיהיה צריך להיות ראוי לטבילה מלכתחילה, ואין חסרון בקבלה, אפילו בפחות משיעור הזאה. ומעתה, מאחר ודברי הרמב"ם מוסבים על דם חטאת החיצונה, הרי מבואר מה שלא הצריך דין שיעור הזאה בשעת קבלה, אמנם דין טבילה צריך להיות אף בחטאת החיצונה, כי הגם שלא נאמר בה טבילה, מכל מקום צריך שתהיה לקיחה מעולה, והיינו טבילה, ולכך כתב הרמב"ם שרק בשעת טבילה צריך שיהיה שיעור הזאה, בכדי שלא יספג.

12. כן פירש רש"י, שאף באופן שחזר ועירבן אינו מועיל. ולגבי קומץ מנחה שקמצה ונתנה בשני כלים, כתב **הרמב"ם** [מעשה הקרבנות יג יב] שאינו קדוש, וכתב **המשנה למלך**, כיון שהמקור לזה הוא מדין דם שקידשו פחות משיעור הזאה שאינו קדוש, וכפי המבואר במנחות [ז ב], הרי כשם שבדם אין מועיל מה שחזר ועירבן, הוא הדין בזה, והטעם, משום שכל פסול שאירע בשעת קבלה, אין לו עוד תיקון, שהרי הוא כנשפך הדם מצואר הבהמה שנפסל הזבח. אולם כתב, שבדברי הרמב"ם שכתב שם לגבי לבונה "וחוזר ומקדש" [ברמב"ם היו"ל במהדורת שבתאי פרנקל, הושמטו תיבות אלו, והביאם בשינויי נוסחאות שם], נראה שסובר שיש לקומץ תיקון על ידי שיחזור ויערבו בכלי אחד, ולא ידע טעם דבר זה.

13. בגמרא במנחות [כא א] מבואר, דם חטאות הפנימיות שקרש, פסול, משום שנאמר בהן

ומטעימה הגמרא: ואיצטריך למכתב גם "וטבל" **ואיצטריך**[14] **למכתב "בדם". דאי כתב רחמנא "וטבל" בלבד, הוה אמינא** שמועילה טבילתו **אף על גב דליכא שיעור טבילה מעיקרא**, ולכך **כתב רחמנא בדם** ללמדך שצריך לטבול בדם שמלכתחילה היה בו שיעור טבילה, **ואי כתב רחמנא** תיבת **"בדם" בלבד, הוה אמינא** שיועיל לזה **אפילו** אם לא טבל אלא רק **מספג**, ולכך **כתב רחמנא "וטבל"** וכמו שהתבאר.

"וטבל" והוא אינו בר טבילה. אבל בחטאות החיצוניות כשר, משום שבהן נאמר "ולקח" והרי הוא בר לקיחה. וברמב"ם [מעשה הקרבנות ה ט] הביא דין זה שצריך שיהיה שיעור הזאה, ולא יספג אצבעו בדם, אף לגבי חטאת החיצונה, והקשה בכתבי **הגרי"ז**, שלפי זה נמצא שדם חטאות החיצוניות שקרש צריך להיות פסול, מאחר ואין טבילה בדם קרוש, ואין הוא עדיף מסיפוג הפסול, ואילו בגמרא מבואר לא כך, ואם כן קשה, מה שונה דין דם שקרש הכשר בחטאות החיצוניות מדין מספג הפסול בהן!?

וכתב בשם **הגר"ח**, שבאמת דם שקרש פסול גם בחטאות החיצוניות. אולם אין זה פסול בגופו של הדם, שהרי נאמר בו "ולקח" ולקיחה אפשרית אף בזה, אלא הפסול הוא משום שאין יכול להתקיים בדם זה דין "וטבל והזה" וחסר מעשה הטבילה, ומה שאין כן בחטאות הפנימיות שנאמר בהן "וטבל" והיינו שצריך שיהיה ראוי להתקיים בו מעשה הטבילה, משום כך כאשר קרש, יש כאן פסול בגופו של הדם, ולפי זה מתבארת הסוגיא במנחות, שהרי הנדון שם הנו לגבי אכילת דם קרוש אם חייב עליו, או כיון שאינו ראוי לזריקה, פטור, וכיון שכן, הרי לא שייך פטור זה, אלא בדם חטאות הפנימיות, כיון שנפסל, אין הוא דם הראוי לזריקה. אבל דם חטאות החיצוניות, אמנם אין הוא ראוי לזריקה מחמת שמעשה הזריקה אינו ראוי להתקיים בו. אבל מכל מקום אין בו פסול בגופו, ולכן חייב כרת על אכילתו, כי חיוב כרת תלוי באם הדם בעצמותו ראוי לזריקה אם לא, וזה אינו נחשב לא ראוי לזריקה.

אולם **החזון איש** [במנחות שם] כתב בבירור שדם חטאות החיצוניות שקרש כשר, ותמה על הרמב"ם שלא הביא כלל דין זה של דם שקרש, וכן הוא **בקרן אורה** שם.

ובשאר זבחים הטעונים זריקה, חקר **המקדש דוד** [ז ד, ד"ה עוד יש], אם דם שקרש כשר בהם, כי אמנם אפשר לזורקו. אבל מאחר ומבואר בגמרא בעבודה זרה [נ ב] שצריכה להיות זריקה המשתברת [פירש"י — שאינה מחוברת, אלא משתבר ונופל טיפים טיפים], יתכן שזריקת דם שקרש אינה זריקה המשתברת.

14. הקשה **בחדושי מרן רי"ז הלוי**, מאחר ודין "בדם" ודין "וטבל" הינם שני דינים נפרדים הם, ואין ביניהם שום שייכות, מה ענין לעשות צריכותא בהם? אמנם, לפי מה שפירש בדברי הרמב"ם אין הם דינים נפרדים, ושניהם נאמרו על שעת טבילה, הרי שהוקשה לגמרא, מאחר ולמדנו בדין "וטבל" שלא יספג, אם כן ממילא שמענו שצריך שיהיה שיעור טבילה, שאם לא כן הרי הוא מספג, ומה לנו אם דין זה הוא דין בטבילה, או שהוא דין שיעור בדם, מכל מקום צריך שיהיה שיעור טבילה, ולזה ביארה הגמרא, שאלמלא דין "בדם" הרי אין צריך שיעור טבילה, ואם כן נמצא שרק בשעת טבילה לבדה צריך שיהיה שיעור זה, ולכך באה דרשת "בדם" ללמדנו שהדם עצמו צריך שיעור טבילה, וממילא ידענו מזה, שאף בשעת קבלה צריך שיהיה בו שיעור, שאם לא כן, הרי זה פחות

ועתה, שבה הגמרא לדברי רבי יהודה, הלומד דין עיכוב ארבע מתנות, מדרשת "אשר באהל מועד" על כל האמור באהל מועד. ומקשינן: **מזבח קטרת הסמים** האמור שם **למה לי,** הרי כבר נאמר "לפני ה'" ובזה ידענו שמדובר במזבח הפנימי!?

ומתרצינן: ללמדנו, **שאם** אירע שהיה פר העלם דבר בעוד המזבח חדש, ועדיין **לא נתחנך המזבח בקטורת הסמים, לא היה מזה**[15] דם על קרנותיו.

תניא כוותיה דרב פפא שהריבוי "לפר" בא להקישו לענין "את" בדם" ו"טבילה": נאמר בפר העלם דבר "**ועשה** לפר **כאשר עשה** לפר החטאת", **מה תלמוד לומר "לפר"? לרבות פר יום הכפורים לכל מה שאמור בענין** פר העלם דבר, ובכלל זה "את" "בדם" ו"טבילה", **דברי רבי. אמר רבי ישמעאל,** אין צריך להביא כאן את פר יום הכפורים, שהרי מקל **וחומר** למדנו, שכל דרכי פר העלם דבר, נעשים אף בפר יום הכפורים: **ומה במקום שלא הושוה קרבן לקרבן** שאין כל הבהמות ממין אחד, **השוה מעשים** של עבודת זה **למעשים** של עבודת זה [ולקמן יבואר מהו אותו מקום], **מקום שהשוה קרבן לקרבן** כגון פר יום הכפורים, ופר העלם דבר, ששניהם באים ממין אחד, **אינו דין שישוה מעשה** עבודתו של זה **למעשה** עבודתו של זה, ויהיו הזאותיהם של אלו שוות זו לזו בדין "את" "דם" ו"טבילה". **אלא, מה תלמוד לומר** "ועשה **לפר"? זה פר העלם דבר של צבור.** ו"כאשר עשה **לפר", זה פר כהן משיח,** להקישו לפר העלם דבר, וללמד שאף בפר כהן משיח, שלא נכפלו מתנותיו, אם חיסר אחת מהן — פסול.

אמר מר: ומה במקום שלא הושוה קרבן לקרבן.

ודנה הגמרא: מאי לא "הושוה קרבן לקרבן"?

אילימא, אם תאמר שלא הושוו קרבן **פר יום**

משיעור הזאה שאינו מתקדש.

15. **הרמב"ם** הביא דין זה בהלכות עבודת יום הכפורים [ה כד], ואילו בשאר חטאות לא הזכירו [וכן הוא לגבי דין שאם נפחתה תקרה של אהל מועד, לא היה מזה, המבואר בגמרא לעיל]. והקשה בכתבי **הגרי"ז** [לעיל מ.], הרי עיקר הדרשה לדין זה נאמרה בחטאות? וכן הקשה **באבי עזרי** [תמידין ומוספין, א יב].

וכתב, שכל דין זה אינו אלא לענין פסול הזאה. אבל לענין שאר דברים הרי הוא מזבח מעולה, ואם כן, אמנם לענין הזאה צריך מזבח שנתחנך. אבל מאחר ומכל מקום יש לו דין מזבח, הרי שאם זרק, לא גרעה זריקה זו, מזריקה שלא במקומה הכשרה, ולכן לא הביא הרמב"ם דין זה לגבי חטאות. אולם לגבי קרבנות של יום הכפורים, אין מועילה זריקה שלא במקומה, שהרי על כל עבודת יום הכפורים נאמר "חוקה" והיינו לעיכוב, ולכן הביא הרמב"ם דין זה לגבי קרבנות יום הכפורים.

אולם כתב בשם **הגר"ח**, שאין זה כך, אלא גם לענין עבודת יום הכפורים נאמר דין שלא במקומו שכשר, וביותר, מאחר וכבר נתבאר לעיל בדברי הגר"ח, שזריקה שלא במקומה הנה זריקה מחודשת, אשר לא נאמר בה כלל דין חילוק מתנות, נמצא שאם יתן מדם קרבן יום הכפורים שלא במקומו, הרי זה יצא ידי חובת היום במתנה אחת בלבד, ושוב לא יצטרך עוד

הכפורים וקרבן **שעיר יום הכפורים**, שזה פר וזה שעיר, והושוו מעשיו של זה למעשיו של זה שכל עבודותיהם שוות, ומכאן למדנו קל וחומר לפר יום הכפורים ופר העלם דבר, שאף מעשיהם יהיו שוים.

הרי **איכא למיפרך: מה להנך**, פר ושעיר של יום הכפורים, **שכן נכנס דמם** של שניהם **לפניי ולפנים**, ואין ביניהם חילוק בדבר זה, ולכן דין הוא שיושוו אף במעשה עבודותיהם, ומה שאין כן פר יום הכפורים ופר העלם דבר, שלא הושוו בענין זה, שהרי דם פר יום הכפורים נכנס לפניי ולפנים, ואילו דם פר העלם דבר אינו נכנס.

אלא, שמא תאמר שלא הושוו **פר העלם דבר של צבור ושעירי עבודת כוכבים**, כיון שדרשנו לעיל מתיבת "החטאת" לרבות שעירי עבודת כוכבים, והקשנום לפר העלם דבר, נמצא שהושוו מעשיהם אף על פי שלא הושוה קרבנם, שזה פר וזה שעיר.

הרי **איכא למיפרך:**[16] **מה להנך**, פר העלם דבר ושעירי עבודת כוכבים, **שכן** שניהם **מכפרים על עבירות מצוה ידועה**. וכיון ששניהם שוים בדבר זה, לפיכך הושוו עבודותיהם. מה שאין כן פר יום הכפורים ופר העלם דבר, שאינם שוים בזה, שהרי פר העלם מכפר על עבירת מצוה ידועה, ואילו פר יום הכפורים מכפר על עבירת מצוה שאינה ידועה, על מי שנכנס למקדש בטומאה ולא ידע בעת כניסתו שהוא טמא, ולאחר מכן לא נודעה לו כניסתו.

אלא, פר העלם דבר של צבור ושעיר של יום הכפורים שהושוו מעשיהם.

והכי קאמר: ומה במקום שלא הושוו קרבן לקרבן, דהאי פר והאי שעיר, הושוו מעשים למעשים למאי דכתב בהו התורה במפורש, שבהזאות הכתובות בכל אחד מהם לא שינה הכתוב את זו מזו, אלא אלו ואלו ניתן דמם על הפרוכת, אלו ואלו ניתן דמם על הקרנות, אלו ואלו יש בהם מתן אצבע. ואף על גב שיש מהדינים הקיימים בשעיר ואינם בפר העלם דבר, שהרי דם השעיר נכנס לפני ולפנים ומתן דמו בשמונה הזאות, ומה שאין כן בפר העלם דבר, מכל מקום, במעשה העבודות שכן הצריך בשניהם, לא שינה הכתוב את אלו מאלו. אם כן, **מקום שהושוה קרבן לקרבן, דהאי פר והאי פר, אינו דין** מא-א **שבאותן** עבודות השוות בשניהן, כגון הזאות הפרוכת ומזבח הזהב, **הושוו מעשים** של זה **למעשים** של זה, ויהיה בהזאותיו דיני "את" "בדם" ו"טבילה".[1]

לארבעים ושלש הזאות.

16. הקשה **הרש"ש**, מדוע לא פרכה הגמרא אף בזה, מה לפר העלם דבר ושעירי עבודת כוכבים, שכן דם שניהם אינו נכנס לפניי ולפנים, ומה שאין כן פר העלם דבר, ופר יום הכפורים שלא הושוו בדבר זה, שהרי דמו של פר יום הכפורים נכנס, ואילו דמו של פר העלם דבר, אינו נכנס!? וכתב, שמא לא רצה המקשן לפרוך מדבר שהושווה בהם לשלילה, אלא מדבר שהושווה בהם לחיוב.

1. כן מבואר **בשיטה מקובצת**, שפירש את הקל וחומר בשיטת רש"י, כיון שראינו שהושוו פר העלם דבר ושעיר יום הכפורים בכל ההזאות שהוצרכו לשניהם, יש לנו לומר שילמד הסתום מן המפורש, וכשגילתה לנו תורה דיני "את" "בדם" ו"טבילה" בפר העלם דבר, הוא הדין

ואתא ליה פר יום הכפורים להצריך בהזאותיו את דיני **"את" "בדם" ו"טבילה", מפר כהן משיח**[2] בקל וחומר זה, כפי שאמרנו.

וכן **אתי ליה שעיר יום הכפורים** להצריך אף בו דיני "את" "בדם" ו"טבילה", **משעירי עבודת כוכבים, מקל וחומר**: מה במקום שלא הושווה קרבן לקרבן, דהיינו פר העלם דבר ושעיר של יום הכפורים, אף על פי כן הושוו מעשים המפורשים בשניהם זה לזה בדיני הזאות שבהיכל. מקום שהושווה קרבן לקרבן, כגון שעיר של יום הכפורים ושעירי עבודת כוכבים, אינו דין שיושוו בהם מעשים למעשים, ונלמד שעיר יום הכפורים שסתם בו הכתוב, משעירי עבודת כוכבים המפורש.

ומקשינן: והרי שעירי עבודת כוכבים עצמם, לא נאמרו בהם דיני "את" "בדם" ו"טבילה" במפורש, אלא ממה שהוקשו לפר העלם דבר ידענו בהם דינים אלו, ואם כן, **וכי דבר הלמד בהיקש** כגון זה, **חוזר ומלמד בקל וחומר?**

ומתרצינן: **אמר רב פפא: קסבר תנא דבי רבי ישמעאל** הדורש קל וחומר זה, כי **דבר הלמד בהיקש, חוזר ומלמד בקל וחומר.**

שנינו בדברי רבי ישמעאל לעיל, "ועשה **לפר", זה פר העלם דבר של צבור!**

ומקשינן: מדוע צריכים אנו לדרוש כן? הרי תיבת "לפר" זו, **בפר** העלם דבר של **צבור גופיה כתיב!**

ומתרצינן: **אמר רב פפא:** הוצרכנו לדרשה זו, **משום דבעי אגמורי** בהיקש, **פר העלם דבר של צבור** אשר **בדין** הקטרתו כלול הקטרת **יותרת הכבד ושתי הכליות, לשעירי עבודת כוכבים**, להכלילם בדין זה.

ופר העלם דבר של צבור עצמו, **בגופיה לא כתיב** דין זה של הקטרת היותרת ושתי הכליות, אלא **בהיקשא** מפר כהן משיח **אתי.**

ויש לנו כלל בקדשים, ש"דבר הלמד בהיקש, אינו חוזר ומלמד בהיקש". ולכן, בלי דרשה זו של "לפר", לא ניתן היה ללמוד בהיקש מפר העלם דבר לשעירי עבודת כוכבים על הקטרת היותרת ושתי הכליות. לכן **איצטריך** דרשת "ועשה **לפר",** המקישה את פר העלם דבר לפר כהן משיח.

והיינו, כיון שכבר הקישם הפסוק פעם אחת באומרו "כאשר עשה לפר", זה פר כהן

לשעיר יום הכפורים, וממנו למדנו בקל וחומר לפר יום הכפורים. והוכיח כן בדברי רש"י שכתב על מה שהושוו פר העלם דבר ושעיר יום הכפורים: "אף על גב שלא הושוו לענין "את" "בדם" ו"טבילה", יש לומר שלא פירש הכתוב את הכל", ומשמע מדבריו, כיון שפירש הכתוב דינים השוים בשניהם, הרי שהושוו אף בדיני "את" "בדם" ו"טבילה", ורק שלא פירש הכתוב את הכל.

2. ביאר **השיטה מקובצת**, וודאי עיקר הלימוד הוא מפר כהן משיח אשר בו נדרשו דינים אלו, וממנו למדנו על פר יום הכפורים, כי אם תאמר ללמוד פר יום הכפורים מפר העלם דבר, אשר לא ידענו בו דינים אלו אלא משום שהוקש לפר כהן משיח, נמצא שדבר הלמד מהיקש חוזר

משיח, הקישו כעת הכתוב פעם נוספת, כדי **למיחוי כמאן דכתיב ביה**, בפר העלם דבר, את הדין של הקטרת היותרת ושתי הכליות **בגופיה**, כאילו נאמר דין הקטרת היותרת ושתי הכליות בפרשת פר העלם דבר עצמה. **ועל ידי כך לא ליחוי** ההיקש מפר העלם דבר לשעירי עבודת כוכבים **דבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש** [שאין למדין כן בקדשים].

תניא כוותיה דרב פפא שההיקש הנוסף הרי הוא עושה כמו שנכתב במפורש: נאמר "ועשה לפר כאשר עשה". ולא היה לו לכתוב אלא "**ועשה כאשר עשה". מה תלמוד לומר "לפר"?**

אלא, **לפי שנאמר** בפרשת קרבנות עבודת כוכבים "כי שגגה היא. **והם הביאו את קרבנם אשה לה'**, וחטאתם לפני ה' על שגגתם" [במדבר טו], ולא היה לו לכתוב אלא "כי שגגה היא", בא הכתוב להקיש שעירי עבודת כוכבים אלו לפר העלם דבר, ולדרוש:

"חטאתם" אלו שעירי עבודת כוכבים, שעליהם דיבר הכתוב.

"שגגתם" זה פר העלם דבר של צבור, שנאמר בו "ואם כל עדת ישראל ישגו".

ובמה שאמר הכתוב **"חטאתם על שגגתם"** והסמיכם זה לזה, **אמרה תורה: "חטאתם"**, שעירי עבודת כוכבים, **הרי היא לך כ"שגגתם"**, כמו קרבן פר העלם דבר. כשם שפר העלם דבר יש בו הקטרת יותרת ושתי הכליות, הוא הדין לשעירי עבודת כוכבים. כי מאחר ונאמר בהם "אשה לה'", למדנו בזה שאף אלו חשובים "אשה לה'".

ומדייקת מכאן הגמרא: הרי בקרבן **"שגגתם"** עצמו [דהיינו, בפר העלם דבר], **מהיכן למדת** בו דין הקטרת יותרת ושני הכליות? האם **לא בהיקשא** מפר כהן משיח למדת? ואם כן, **וכי דבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש?**

אלא, בהכרח, אין זה חשוב לימוד מהיקש, שהרי **תלמוד לומר** "ועשה **לפר", זה פר העלם דבר של צבור,** "כאשר עשה **לפר", זה פר כהן משיח.** וכיון שכפל הכתוב את ההיקש בין פר העלם דבר לפר כהן משיח, הרי זה כאילו נכתב במפורש בפר העלם דבר דין הקטרת היותרת ושתי הכליות [האמור בפר כהן משיח].

אמר מר: "חטאתם", אלו שעירי עבודת כוכבים.

ומקשינן: מדוע הוצרכנו ללמוד בהם דין הקטרת יותרת ושתי הכליות, מלימוד זה? **תיפוק ליה,** תלמד דין זה **מקרא קמא** לעיל, **דאמר מר** "ועשה לפר כאשר עשה לפר החטאת", **"החטאת" אלו שעירי עבודת כוכבים,** והוקשו בזה לפר העלם דבר, ומהיקש זה יש לנו ללמוד אף לענין דין הקטרת היותרת ושתי הכליות, ולמה לנו ההיקש הנוסף של "חטאת על שגגתם"?

ומתרצינן: **אמר רב פפא: איצטריך** לשניהם.

ומלמד בקל וחומר, ומדוע לא הוכיחה זאת הגמרא כבר בלימוד זה, והמתינה עד לקל וחומר השני שבסמוך?!

כי **סלקא דעתך אמינא** מה שהתרבו שעירי עבודת כוכבים לדין פר העלם דבר, **הני מילי** לענין **הזאות, דכתיבן בנופיה** של פר העלם
מא-ב דבר במפורש. **אבל** דין הקטרת **יותרת ושתי כליות, דלא כתיבן בנופיה** מפורש, **אימא** לענין זה **לא**[3] התרבו שעירי עבודת כוכבים, לכן **קא משמע לן** דרשת "חטאתם על שגגתם" להקישם אף לענין זה, ולומר שאף הם חשובים "אשה לה".

לעיל [מ א], אמר רב פפא שהריבוי "לפר", הבא להקיש פר יום הכפורים לפר העלם דבר ופר כהן משיח, נצרך בשביל ללמדנו בו דיני "את" "בדם" ו"טבילה".

אמר ליה רב הונא בריה דרב נתן לרב פפא: והא תנא של הברייתא לעיל [מ ב], בהקישו את **פר יום הכפורים** לפר העלם דבר, **לכל מה שאמר בענין** פר העלם דבר **קאמר**, לרבות את פר יום הכפורים. ואם כן, אף לענין זה שהזאותיו מעכבות התרבה,[4] ולא רק לענין "את" "בדם" ו"טבילה"!?

ומתרצינן: **תנאי היא** שחולקים בדבר זה. **תנא דבי רב**, דהיינו תורת כהנים, **מרבי הכי** לענין "את" "בדם" ו"טבילה", ואילו דין עיכוב לומד הוא ממה שנאמר בו "חוקה". ולרבי יהודה, מהלימוד של "וכילה מכפר את הקודש" אם כילה כיפר.

ואילו **תנא דבי רבי ישמעאל לא מרבי הכי**, אלא לכל מה שאמור בענין.

תנא דבי רבי ישמעאל: מפני נאמרו יותרת ושתי כליות בפר כהן משיח, ולא נאמרו בפר העלם דבר של צבור? והוצרכנו ללומדם זה מזה.

משל למלך בשר ודם שזעם על אוהבו, ומיעט בסרחונו מפני חיבתו, כך הקב"ה קיצר בדברים אצל אוהבו, דהיינו צבור.

---

3. כתב בכתבי **הגרי"ז**, מכאן יש להוכיח, שבדרשת "החטאת" אלו שעירי עבודת כוכבים, לא התרבה שעיר עבודת כוכבים לומר שהוא קרבן פנימי כשאר הקרבנות הפנימיים. שאם כן, לא שייך לחלק בדינו משאר קרבנות פנימיים, שהרי הריבוי הוא בזה שיש לו שם קרבן אחד עם יתר קרבנות הפנימיים, וממילא וודאי שכל הדינים הנוהגים בפר העלם דבר, נוהגים גם בו, והרי זה כחטאת חלב וחטאת דם, כיון ששם קרבן אחד הם אינם חלוקים בדיניהם. אלא בהכרח, הריבוי הוא רק לענין דיני קרבן שעירי עבודת כוכבים, שהוא שווה בדינו ליתר קרבנות הפנימיים, אבל מכל מקום שני שמות הם, ולכן צריך ריבוי מיוחד לכל הדינים הנוהגים בפר העלם דבר, שנוהגים גם בשעירי עבודת כוכבים.

4. ברש"י פירש את קושיית הגמרא לענין דין עיכוב ההזאות. ובהמשך תירצה הגמרא, שדבר זה שנוי במחלוקת תנאים, אשר תנא דבי רבי ישמעאל אכן לומד בזה לכל מה שאמור בענין ואף לדין עיכוב. וכתב **השיטה מקובצת** [אות ב], שצריך לומר שתנא דבי רבי ישמעאל סובר כרבי יהודה, שלא נאמרה חוקה אלא לענין הנעשים בבגדי לבן בפנים, ומאידך, סובר כרבי עקיבא שאין ללמוד דין עיכוב מ"וכלה וכפר" כי בא ללמד רק שאם כיפר את מה שקרוי כפרה במקום אחר דהיינו מתנה אחת במתנות החיצוניות כילה, ולכן הוצרך ללמוד דין עיכוב מהריבוי של "לפר".

והקשו התוס' על פירוש רש"י, מה קושיא היא זו על רב פפא, הרי דין עיכוב נלמד וודאי,

ותנא דבי רבי ישמעאל כעין זה בענין אחר: **מפני מה נאמרה "פרוכת הקדש"** [ויקרא ד] בפר כהן **משיח, ולא נאמר** כן **בפר העלם דבר של צבור** אלא נאמר שם "את פני הפרכת" בלבד?

משל למלך בשר ודם שפרחה עליו מדינה, אם מיעוטה של אותה מדינה **פרחה**, הרי **פמליא שלו** — חבורת עצתו המסכימים לדעתו אשר דברי סתרו אליהם — **מתקיימת, אם רובה פרחה, אין פמליא שלו מתקיימת** והרי הוא מסולק מחיבתם ומכניסתם במקצת, ואין לבו גס בהם כבראשונה, כך כאשר רוב הצבור[5] חטא, ומביא פר העלם דבר, כביכול אין כאן קדושה.

שנינו במשנתנו, לגבי דמים הניתנים על המזבח הפנימי: **לפיכך אם נתן** את **כולן כתיקנן**, ואחת שלא כתיקנה, פסול ואין בו כרת.

בהקטרת המנחה יש שני מתירים: הקטרת הקומץ, והקטרת הלבונה.

תנן התם: פיגל בקומץ שחישב בעת

או מ"חוקה" או מ"וכילה וכיפר"!? ועוד, כיצד זה הביאה הגמרא לעיל ברייתא זו כראיה לדברי רב פפא, ועתה פורכת את דבריו מאותה ברייתא עצמה? **ובשיטה מקובצת** הקשה עוד, הרי לעיל נדחק רב פפא להעמיד את הלימוד של "לפר" לענין "את" "בדם" ו"טבילה" ולא לענין לעכב, מחמת הברייתא של רבי יהודה הדורש דין עיכוב מ"וכילה וכפר", ומדוע הוצרך לזה, הרי יכול היה להעמיד את הברייתא של "לפר" כאותו תנא שאינו דורש דין עיכוב לא מ"חוקה" ולא מ"וכילה וכפר"? ועוד, מדוע המתינה הגמרא מלהקשות קושיא זו עד עתה, ולא שאלה זאת לעיל?

ולכך פירשו, שקושיית הגמרא מתייחסת למה שאמרנו קודם, ללמוד דין הקטרת יותרת ושתי הכליות בשעירי עבודת כוכבים, מדרשת "חטאתם על שגגתם", ולא ידענו ללומדם מדרשת "לפר" כיון שלא נכתב דין זה בגופו בפירוש, ולזה שאלה הגמרא, מאחר ולשיטה הסוברת שדרשת "לפר" מלמדת לרבות פר יום הכפורים לכל מה שאמור בענין, ואף לענין דין הקטרת היותרת ושתי הכליות, ואין אנו צריכים לזה אלא להיקש אחד, משום שדין הקטרת יותרת ושתי הכליות חשוב כאילו נאמר בו בפר העלם דבר בפירוש, הוא הדין לתנא דבי רבי ישמעאל, הדורש מ"לפר" לרבות פר העלם דבר לענין הקטרת יותרת ושתי הכליות, והוא חשוב כאילו נכתב בפירוש, שיש לנו ללמוד מזה לשעירי עבודת כוכבים, ומדוע הוצרכנו לדרשת "חטאתם על שגגתם"!?

5. כתב **המהרש"א**, מדברי רש"י עולה, שבמשל הראשון, נאמרה מעלת הצבור, ביחס לכהן משיח, אשר משום חיבתו של ציבור קיצר בדבריו, ואילו במשל השני נאמרה גריעותו של הציבור, אשר כביכול אין כאן קדושה, וזה דוחק.

ולכך פירש, שאף המשל הראשון ענינו במעלת הכהן המשיח, אשר הוא אוהבו של מלך שהוא משרת ה', ונאמר בו "ואת הקדוש והקריב אליו", ומשום כך, מיעט בסרחונו, שמפני שחביב קבלת קרבנו לה', הזכיר הכתוב שקרבנו מהודר ביותרת ושתי הכליות, והיינו למעט בסרחונו, ובמשל השני גם כן, נאמר בפר כהן משיח "פרוכת הקודש", כי מתוך חיבתו נשאר

הקטרתו[6] על מנת לאכול שיריה חוץ לזמנו, **ולא בלבונה** שהקטירה בשתיקה, או פיגל **בלבונה ולא** פיגל **בקומץ**

רבי מאיר אומר: הרי זה **פיגול, וחייבין עליו כרת** על אכילתו.

וחכמים אומרים: אין בו חיוב **כרת, עד שיפגל בכל המתיר,** ויחשב בשניהם.

אמר רבי שמעון בן לקיש: לא תימא טעמא דרבי מאיר הוא משום **דקסבר מפגלין בחצי מתיר,** ואפילו אם לא חישב בכל העבודה המתירה הרי זה פיגול. **אלא** אף רבי מאיר מודה שאין מפגלין בחצי מתיר.[7] **והכא, במאי עסקינן, כגון שנתן את הקומץ במחשבה** של חוץ לזמנו, **ואת הלבונה** נתן **בשתיקה** ללא מחשבת פסול. או שנתן תחילה את הלבונה במחשבה, ולאחר מכן נתן את הקומץ בשתיקה, ומשום כך הרי זה פיגול.

קסבר רבי מאיר, **כל העושה** עבודתו **על דעת ראשונה** שחישב בתחילה **הוא עושה**[8] ונמצא

הוא בקדושתו, ומה שאין כן ציבור שהם אינם אלא פמליא וחילו של מלך, שכשחטאו נגדו, חללו קדושתם אליו.

6. רש״י העמיד המשנה באופן שחישב בעת הקטרת הקומץ שהוא חצי מתיר, ולא העמיד במחשב בעת הקמיצה עצמה, כיון שסובר שהקומץ נחשב מתיר שלם, וכמו שכתב כן לקמן [מב ב ד״ה במה דברים אמורים] שהלבונה אין בה קמיצה.

אולם, דעת **הרמב״ם** [פסולי המוקדשין, טז ז] שאם חישב מחשבת פיגול בעת הקמיצה, ולא חישב בעת ליקוט הלבונה או להיפך, אין המנחה פיגול, אלא פסולה בלבד.

7. כתבו **התוס׳** [ד״ה ממאי], משמע בכל הסוגיא כאן, שאף על פי שאין מפגלים בחצי מתיר, מכל מקום נפסל הזבח בכך. וכתב **החק נתן**, שמשמע כן מדברי רבנן שאמרו ״אין בו כרת עד שיפגל בכל המתיר״ ומשמע, דווקא כרת אין בו, אבל מכל מקום נפסל.

והקשו התוס׳, הרי בגמרא בפסחים [סג א] משמע שלדעת רבנן אם שחט סימן אחד במחשבת פסול וסימן שני ללא מחשבה הרי זה כשר אף מדרבנן!? ולכך כתבו, שמה שהמנחה נפסלת גם במחשבת חצי מתיר הוא גזירה דרבנן, וכמו שמבואר במנחות [יד ב] שגזרו קומץ משום קומץ מנחת חוטא שבה הקומץ הינו עבודה שלמה ונעשה פיגול אם חישב בו, וכן גזרו לבונה משום לבונה הבאה בבזיכין שאין בה קומץ, והיא עבודה שלמה ומפגלין בה, ומה שאין כן בשחיטת שני סימנים אין לגזור כן, כי לעולם צריכה הבהמה שני סימנים לשחיטה, ואין מקום שמועיל פיגול באחד.

והקשה **הקרן אורה**, הרי יש לגזור סימן אחד משום מחשב בסימן אחד בחטאת העוף שהוא מתיר שלם? ותירץ, אין גוזרים בהמה בשחיטה משום עוף. עוד תירץ, שאף בעוף אין הסימן האחד מתיר שלם, כיון שיש בו גם מפרקת.

8. כתבו התוס׳ במנחות [טז א ד״ה בין בראשונה], אם חישב מחשבת פיגול בחצי הזאות הפנימיות, אף רבי מאיר מודה שאינו פיגול, כשם שמחשבה בחצי קומץ אינה מפגלת. והקשה **הקרן אורה** [לקמן מב א], מאחר וסברת רבי מאיר הנה משום כל העושה, על דעת ראשונה הוא עושה, אם כן הוא הדין כשחישב בתחילת ההזאות, שהוא פיגול, שהרי יתר ההזאות נעשו על דעת ראשונה!?

וכתב **המנחת אברהם**, שיסוד הדין אין

שפיגל בכל המתיר.

ורבנן אינם סוברים כן, אלא צריך לחשב אף בעבודה השניה.[9] אבל, אם שתק בעבודה ראשונה, ובשניה חישב, אף רבי מאיר מודה, שאין זה פיגול, אלא פסול בלבד, כיון

שצריך לפגל בכל המתיר.

ומבררת הגמרא:[10] **ממאי** מנין לך שזהו טעמו של רבי מאיר?

מדקתני במשנתנו: **לפיכך אם נתן** את **כולן**

מפגלין בחצי מתיר, אינו משום שלא נתפס מחשבת פיגול בחצי מתיר, אלא ענינו הוא בזה שמחשבת פיגול בחצי מתיר, אין בכוחה לפגל את הזבח, אולם, בדין חצי קומץ וחצי הזאות אין זה כך, אלא מה שא"א לפגל בחצי קומץ, היינו משום שבזה לא נתפסת המחשבה כלל. ומעתה, יש לומר, שסברת רבי מאיר כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה, מועילה רק לענין פיגול בחצי מתיר, כיון שיש כאן מחשבה אשר אינה יכולה לפגל, לזה יש לומר שעל ידי שהמשך עבודתו נעשית על דעת ראשונה, נמצא שיש כאן מחשבה על כולו, אולם במחשבה על חצי קומץ וחצי הזאות, אין זה כך, כיון שדין על דעת ראשונה הוא עושה, אינו סתם אומדן דעת שכך הוא, אלא הוא הלכה שענינה "כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה", ובמחשבה שאינה נתפסת כלל, לא שייכת הלכה זו שעל דעת ראשונה הוא עושה.

9. כאן הוסיף רש"י "וכל מחשבה בקדשים, מוציא בפה הוא", וביאר **טהרת הקודש** שהוצרך לכותבו כאן, כיון שאם מחשבת קדשים היתה מועלת במחשבה בלבד ללא הוצאה בפה, הרי שלא תיתכן מחלוקתם של רבי מאיר ורבנן בשום אופן, שהרי כשמפגל במחשבה בלבד, אין אנו יודעים שפיגל אלא מפיו שאמר אחר כך שחישב מחשבת פיגול, ואם כן, אם אמר שלא עשה את הלבונה על דעת ראשונה, הרי שאף רבי מאיר מודה שאין זה פיגול, כיון שאנו איננו יודעים אלא על פי דיבורו, והוא נאמן לומר שלא עשה כן, ואם אומר שעשאה על דעת ראשונה, הרי שאף לרבנן הרי זה פיגול, כיון שעשה על דעת ראשונה. לכך כתב רש"י שמחשבת פיגול אינה מועילה ללא דיבור, וכאן מדובר באופן ששמענו אותו מפגל בעבודה ראשונה, ולא שמענוהו בעבודה שניה, שבזה לרבי מאיר, אף אם יאמר שלא עשה על דעת ראשונה, אינו נאמן.

אולם בכתבי **הגרי"ז** [לעיל ב א] מבואר שרש"י כתב דבר זה כנתינת טעם לדברי רבנן החולקים על סברת כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה. וביאר בזה [שם, ובזבחים טז א], שיסוד דין פיגול הוא בזה שמחשבתו פועלת דין פסול, והיינו שהדין בקדשים אינו רק שיהיה המעשה נעשה על דעת כך וכך, אלא הוא דין "מחשבה" הפוסלת, ולזה צריך שיחשב בפועל, ונחלקו רבנן ורבי מאיר, אם על דעת ראשונה נקרא שחשב בפועל או לא, וזה שכתב רש"י כי מה שמחשבת פיגול צריכה דיבור, הרי זו ראיה לכך שמחשבתו פועלת דין פסול, ומשום כך צריך דבור, וכיון שכן, אין אומרים בזה כל העושה, על דעת ראשונה הוא עושה.

10. כתב ה**שפת אמת**, שריש לקיש עצמו הביא ראיה זו לדבריו, שאם לא כן, מנין לגמרא שדברי ריש לקיש אמורים רק באופן שחישב בתחילה ושתק לבסוף, שמא אף אם שתק בתחילה וחישב לבסוף הרי זה פיגול משום שהוכיח סופו על תחילתו, ורק שריש לקיש נקט סברת כל העושה, על דעת ראשונה הוא עושה, והוא הדין גם כן שסובר הוכיח סופו על תחילתו, וכפי המבואר שתי סברות אלו לעיל [ב

כתיקנן, דהיינו בשתיקה, **ואחת שלא כתיקנה** דהיינו במחשבת חוץ לזמנו **פסול ואין בו כרת.** ומשמע, דווקא באופן זה שנתן תחילה בשתיקה ולאחר מכן נתן במחשבה, מאחר ולא חישב בכולן, אין כאן מחשבה אלא על חצי מתיר, כי היות וכולן מעכבות זו את זו, הרי שכל אחת מהן הנה חצי מתיר, ומשום כך לא פיגל.

הא אם נתן תחילה **אחת שלא כתיקנה, ולאחר מכן נתן את כולן כתיקנן פיגול.** ומעתה, **מני**? לפי מי הולכת משנה הזו?

אילימא רבנן, הא אמרי רבנן אין מפגלין בחצי מתיר. שהרי לגבי קומץ אמרו "אין בו כרת עד שיפגל בכל המתיר", ומשמע אפילו אם נתן מתנה ראשונה במחשבה ושניה בשתיקה. ואם כן, הוא הדין לגבי מתנות הדם, אין לחלק בין מקום שנתן תחילה במחשבה, למקום שנתן תחילה בשתיקה.

אלא בהכרח, **רבי מאיר** שנה דבר זה.

ואי תאמר **שטעמא דרבי מאיר** לגבי מנחה הוא **משום דמפגלין בחצי מתיר הוא,** אם כן, "**אפילו**" **כדקתני** במשנה, שנתן תחילה את כולן כתיקנן ולבסוף נתן אחת שלא כתיקנה, **נמי** הרי זה פיגול, שהרי פיגל בחצי מתיר.

אלא **לאו**, טעמו של רבי מאיר אינו משום כן, אלא **משום דקסבר, כל העושה, על דעת ראשונה הוא עושה**, ולכן רק באופן שמחשבת פיגול נעשתה בתחילה הרי זה פיגול.

אך דוחה הגמרא: **אמר רבי שמואל בר יצחק: לעולם** המשנה **רבנן היא. ומאי "כתיקנן"** האמור במשנה? לא שנתן בשתיקה, אלא **כתיקנן לפיגול.** והיינו שנתן הראשונות במחשבת חוץ לזמנו, ואחת שלא כתיקנה, לא לשם פיגול, ובאה המשנה להשמענו, שאף באופן זה אינו פיגול, ואין אומרים כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה.

ומקשינן: **והא מדקתני** במשנה "**לפיכך אם נתן כולן כתיקנן, ואחת שלא כתיקנן פסול ואין בו כרת**", ולא אמרה "נתן כולן כתיקנן חוץ מאחת מהן", או "כולן כתיקנן ואחת בשתיקה", **מכלל** זה אתה למד ד"נתן כולן כתיקנה", **להכשירה הוא דאתא!** כי אם הכוונה כתיקנה במחשבת פיגול, כיצד קוראת המשנה לשתיקה "שלא כתיקנה"? והרי לא חישב בה כלום ולא קלקל על ידה את מחשבתו הראשונה, שמשום כך תיחשב, שלא כתיקנה?!

ומתרצינן: **אמר רבא:** לעולם כוונת המשנה "נתן הראשונות כתיקנן", במחשבת פיגול, וכפי שאמר רבי שמואל בר יצחק. **ומאי "שלא כתיקנה"** האמור במשנה לגבי המתנה

בן], ולא בא ריש לקיש לומר אלא שכל שלא אמר מפורש על חצי מתיר שיעשנו על מנת לאוכלו בזמנו, הרי זה פיגול, ואם אמרנו כן, הרי שאין להוכיח את דברי ריש לקיש מהמשנה, אשר בה חלוק דין שתיקה בתחילה ומחשבה בסוף, מדין מחשבה בתחילה ושתיקה בסוף?! אלא בהכרח, שריש לקיש עצמו הביא ראיה זו, והיינו משום שלא אמר ריש לקיש, אלא סברת כל העושה, על דעת ראשונה הוא עושה.

האחת, שמשמע לא כתיקנה לפיגול? כגון שנתנה במחשבת **חוץ למקומו**, שמחשבה זו מוציאה מידי פיגול.

רב אשי אמר: מחשבה אחרונה שלא כתיקנה, היינו מחשבת **שלא לשמו**,[11] המוציאה מידי מחשבת פיגול, שהרי המשנה עוסקת בקרבן חטאת, שמחשבת שלא לשמו, פוסלת בו.

ומקשינן לשני התירוצים: **מכלל** זה שלא קראו התנא קרבן "פסול", אלא באופן שחישב מחשבה אחרונה שלא כתיקנה דהיינו חוץ למקומו או שלא לשמו, אתה למד **דכי לא עביד לה** למחשבה אחרונה במחשבת **חוץ למקומו** או **שלא לשמו, מחייב** משום פיגול על אכילת קרבן זה, אף על פי שלא חישב בכל המתנות. ובהכרח, היינו משום שמתנה אחרונה נעשית על דעת מתנות ראשונות. ואם כן, שוב אינך יכול להעמיד המשנה כרבנן, שהרי הם אינם סוברים שכל העושה על דעת ראשונה הוא עושה!?

ומתרצינן: לעולם כפי שאמרנו, ש"שלא כתיקנה" היינו חוץ למקומו או שלא לשמו, ומה שנקט התנא "פסול ואין בו כרת" בזה, לאו דווקא, שאף לולא זאת אין הזבח פיגול, שהרי לא חישב בעת כל עשיותיו, אלא **איידי דתנא רישא** לענין חטאות החיצוניות שאין מתנותיהן מעכבות זו את זו, "נתן את הראשונה חוץ לזמנה, ואת השניה חוץ למקומו, **פיגול וחייבין עליו כרת**", שבדווקא נקט "חוץ למקומו" במתנה שניה, כדי לחדש שמחשבת חוץ למקומו במתנה שניה אינה מוציאה מידי פיגול החל במתנה ראשונה, כיון שמתנה ראשונה מתרת בפני עצמה, משום כך **תנא נמי סיפא**, לגבי נתן מתנה אחרונה במחשבה, "**פסול ואין בו כרת**", שמחשבה שניה מוציאה מידי פיגול, אף על פי שגם לולא זאת אין הזבח פיגול.

---

11. יש לבאר, מה בא רב אשי להוסיף? וכי הוא בא רק לחדש אופן נוסף של מחשבה הפוסלת שמוציאה מידי פיגול!? עוד הקשה המנחת אברהם, במה שאמרה הגמרא שלא כתיקנה היינו שלא כתיקנה לפיגול. ולכאורה, מאחר ואין מפגלין בחצי מתיר, אם כן המחשבה השניה במתנה אחרונה אינה כלום, ומדוע נחשבת שלא כתיקנה לפיגול?

וכתב **המנחת אברהם** בשם הגרי"ד זצ"ל, על פי דברי הגמרא לעיל [כט א], שאם חישב על חצי זית לאוכלו חוץ לזמנו, ועל חצי זית לאוכלו חוץ למקומו, מצטרפין זה עם זה לפסול את הזבח, ומעתה יש לומר, שהוא הדין גם באופן שחישב מחשבת פיגול בחצי מתיר, ומחשבת פסול בחצי אחר, שיצטרפו שתי המחשבות לפסול. ואם כן נמצא, שאף המחשבה השניה של חוץ למקומו חלה, ומבואר מה שקרויה שלא כתיקנה לפיגול.

ולפי זה יש לומר, שרב אשי בא לחדש, שלא רק מחשבת שלא במקומו המצטרפת לפסול, נחשבת שלא כתיקנה לפיגול, אלא הוא הדין למחשבת שלא לשמו, שאף על פי שאינה מצטרפת לפסול, מכל מקום חשובה שלא כתיקנה לפיגול, והטעם, משום שיש לומר שמחשבת שלא לשמה נתפסת גם בחצי מתיר, וכמו שכתב האור שמח [פסולי המוקדשין, טז], ולכך נקראת שלא כתיקנה לפיגול, ואף אם נאמר שלא חלה מחשבת שלא לשמו בחצי מתיר, מכל מקום בא רב אשי לחדש שאף היא קרויה שלא כתיקנה.

מיתיבי לרבי שמעון בן לקיש הסובר, שטעמו של רבי מאיר אינו משום שמפגלין בחצי מתיר, אלא משום כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה, ממה ששנינו בתוספתא: **במה דברים אמורים** שאם חישב במתנה אחת, פיגל, **בדמים הניתנין על מזבח החיצון,** שמתנה אחת מהם מתירה את הזבח ומפגלת בהם.

מב-א **אבל דמים הניתנין על המזבח הפנימי, כגון ארבעים ושלש** הזאות **של יום הכפורים** שמזה על בין הבדים מדם הפר אחת למעלה ושבע למטה, וכנגדן מדם השעיר, הרי כאן ט״ז, וכנגדן מזה ט״ז הזאות על הפרוכת הרי ל״ב, ועוד ארבע מתנות על ארבע קרנות מזבח הפנימי, נותן מדם שניהם מעורב, הרי ל״ו, ושבע הזאות נוספות על גגו של מזבח, הרי מ״ג הזאות על ארבע מקומות: בין הבדים, על הפרוכת, על קרנות מזבח הפנימי ועל גגו של מזבח. **וכן אחד עשר** מתנות **של פר כהן משיח, וכן אחד עשר** מתנות **של פר העלם דבר של צבור,** בכל אלו אם **פיגל בין בראשונה** דהיינו מתנות שלפני ולפנים בין הבדים,[1] **ובין בשניה** שעל הפרוכת, **ובין בשלישית** על מזבח הזהב, **רבי מאיר אומר פיגול** הוא **וחייבין עליו כרת** באכילתו, **וחכמים אומרים אין בו** חיוב **כרת עד שיפגל בכל המתיר** ואם חישב על מקצת מתנות אינו פיגול.

---

1. כן פירש רש״י. ומשמע, שאף לרבי מאיר אינו פיגול אלא אם כן פיגל בכל ההזאות שבמתנה ראשונה, אבל אם פיגל רק בחציה, לא, וכן כתבו התוס׳ במנחות [טז א ד״ה בין], שחצי הזאות הפנימיות, הרי הוא כחצי קומץ, שאף לרבי מאיר אין חל בו פיגול. והקשה **הקרן אורה,** במה שונה דין חצי הזאות הפנימיות, מדין מתנה אחת בחטאת, לדעת בית שמאי הסוברים ששתי מתנות מעכבות בה, ושבזה כתבו התוס׳ [לח ב], שאם פיגל באחת מהן, באנו למחלוקת רבי מאיר ורבנן, אשר לדעת רבי מאיר הרי זה פיגול, ואם כן מדוע בחצי הזאות אין זה כך!?

ולכך פירש הסוגיא, ״בין בראשונה, בין בשניה בין בשלישית״ היינו באיזו הזאה מכולן שפיגל בה, סובר רבי מאיר שהוא פיגול.

ובחדושי מרן ריי״ז הלוי [פסולי המוקדשין יד ז, ד״ה התוס׳ במנחות] כתב ליישב, שלגבי שתי מתנות החטאת, אף על פי שסוברים בית שמאי שהן מעכבות, אבל מכל מקום כל דינן הוא בקרבן, אשר הוא זקוק לשתיהן ושתיהן מעכבות בו, אבל בהן עצמן אין שום דין שתהא אחת מהן זקוקה לחבירתה, וכל אחת קיימת לעצמה, אולם, בהזאות הפנימיות אין זה כך, שמאחר ונאמר בהן גם דין מנין שיש לו למנותן בעת הזאתן, הרי שעצם מעשה המנין הינו דין דאורייתא, ואף אם אינו מעכב, מכל מקום יש לנו ללמוד בזה, שנאמר כאן דין בגוף ההזאות שצריך שמנינן יהיה שבע, ובזה נראה, שהן אינן רק דין בקרבן הצריך לשבע הזאות, כי הרי לא מספיק מה שיצטרפו ויהיו שבע הזאות בקרבן, אלא הן עצמן צריכות כל אחת לחברתה, ואין האחת קיימת לחודה, אלא כולן מעכבות זו את זו בעצם הוויתן, וצריך שיצטרפו יחד ויהיו שבע הזאות, ובלא צירופן אין כאן שבע הזאות.

ובזה מתבאר מה שכתבו התוס׳ שחצי הזאות הינן כמו חצי קומץ ושמודה רבי מאיר שלא חל פיגול בזה, כיון שכל פחות משבע, אינו דבר שלם, ואין הן כלום, ומה שאין כן במתנות החטאת, שבהן לא נאמר דין של מספר בעצם המתנות, ורק למדנו בפסוק ששתים מהן מעכבות בקרבן, ומכל מקום, כל אחת בפני עצמה דבר שלם הוא.

קתני מיהא פיגל בין בראשונה, בין בשניה ולא בראשונה, **בין בשלישית, ופליג** רבי מאיר בזה, וסובר שהוא פיגול, אף על פי שלא היתה כאן דעת ראשונה אלא חישב בשניה לבדה, והיינו בהכרח משום שסובר מפגלין בחצי מתיר, ולא כדברי ריש לקיש!?

ומתרצינן: **אמר רב יצחק בר אבין:** מה שאמר רבי מאיר שאם פיגל בשניה לבדה הרי זה פיגול **הכא במאי עסקינן כגון שפיגל בשחיטה** באופן שנשפך הדם לאחר שגמר ליתן את מתנותיו, ושחטו שעיר אחר על מנת להתחיל להזות ממנו בהיכל[2] דהיינו מתנה שניה, ובעת שחיטתו[3] חישב מחשבת פיגול, ועל זה אמר רבי מאיר שהוא פיגול, כיון **דחד מתיר הוא** ופיגל בעבודה שלמה.

ומקשינן: **אי הכי** פשוט שהוא פיגול, **ומאי טעמא דרבנן** הסוברים שאינו פיגול?

ומתרצינן: **אמר רבא: מאן** הוא **חכמים** אלו **רבי אליעזר היא** הסובר שאפילו לגבי איסור העלאה חוץ למקדש, אינו חייב על העלאת חצי מתיר, ואף על גב שהקטרת כזית הרי היא הקטרה, מכל מקום כל שאינו גמר עבודה, אינו חשוב לענין חיוב משום העלאת חוץ, **דתנן: הקומץ** שקמץ מן המנחה, **והלבונה** שלה, **והקטורת** שבכל יום, שחציה בבוקר וחציה בין הערבים, **ומנחת כהנים** שכולה כליל, **ומנחת כהן משיח** היינו מנחת חביתין של כהן גדול המקריבה כל יום משלו וכולה כליל, **ומנחת נסכים** הבאה עם קרבן הטעון נסכים, ואין בה לבונה, ואף היא כליל, **שהקריב מאחת מהן כזית** שהוא שיעור הקטרה **בחוץ חייב, ורבי אליעזר פוטר עד שיקריב את כולן** בחוץ, כי כל עוד שלא הקריב את כולן, אין זו הקטרה המוציאה את הבעלים ידי חובתם. ואם כן, הוא הדין בנדון דנן, שאף על פי ששחיטה הינה עבודה שלמה, מכל מקום מאחר ולא נגמרה העבודה בשעיר זה לבדו, שהרי אינו

---

2. כן פירש רש"י. וכתב **השיטה מקובצת** [אות ו], שהוצרך לפרש כן, כיון שאם היה מתחיל להזות מן השני מן ההזאות הראשונות, נמצא שהראשון כמי שאינו, ולשם מה הזכירה הברייתא "בין בראשונה בין בשניה בין בשלישית", ולכן פירש רש"י "שניה" היינו שחיטה שניה. והקשה, הרי לשון המשנה פיגל בראשונה וכו', לא משמע שפיגל בשחיטה, אלא בהזאות?

ופירש בשם הרשב"ם [מובא בתוס' ד"ה כגון], שכוונת הגמרא כגון שבעת שחיטה ראשונה פיגל באחת משלש הזאות אלו, על ידי שחישב להזותן חוץ לזמנו. וכתב **הקרן אורה**, שלדעת רש"י מוכרחים לפרש את דברי הברייתא "ראשונה שניה ושלישית" דהיינו מתנות בין הבדים ועל הפרוכת ועל מזבח הזהב, אולם לפירוש רשב"ם ניתן לפרש כוונת הברייתא שפיגל באחת מן ההזאות שבשלושתן.

3. משמע, דווקא אם חישב בשחיטתו של הפר השני, פיגל, אבל אם חישב בעת הזאות דמו, לא, משום שהן חשובות חצי מתיר. וביאר בזה **השפת אמת**, ששחיטת הפר השני חשובה מתיר שלם, מאחר והיא מתרת את דמו להזאה, ומה שאין כן הזאות דמו נחשבות חצי מתיר, כי הן חלק מכל ההזאות כולן, המתירות את האימורים להקטרה ואת הבשר לשריפה, והתר זה צריך גם את הזאות דם הפר הראשון

בא אלא להשלים, והרי זו עבודה אחת הנעשית בשני שחיטות, אין שחיטתו חשובה עבודה לענין פיגול.[4]

ומקשינן: **והאמר רבא, ומודה רבי אליעזר בדמים** שהזורק מקצת דמים מחטאות הפנימיות בחוץ, חייב, ואף על פי שכל מתנות החטאת, עבודה אחת היא לענין עיכוב הכפרה, והיה מקום לומר שבמתנה אחת אין כאן אלא חצי עבודה, בדומה לקומץ ולבונה, מכל מקום חייב עליה משום חוץ, והטעם, הואיל וסובר רבי אליעזר שאם נתן מתנה אחת כנגדה לפני ולפנים, היא מתקבלת, שהרי אם היה נותן מתנה אחת בפנים ונשפך הדם, נתקבלה מתנה זו, ואין צריך לחזור וליתנה, אלא שוחט אחר ומתחיל ליתן ממקום שפסק, וכדתנן: **רבי אליעזר ורבי שמעון אומרים: ממקום שפסק** כשנשפך הדם **משם הוא מתחיל** לתת מדמו של השעיר האחר, וחולקים בזה על תנא קמא הסובר, שאם נתן מקצת מתנות שבפנים, ונשפך הדם, יביא דם אחר ויתחיל בתחילה, הואיל ולא גמר אותה כפרה. ואם באת לדמות דין פיגול לדין חיוב העלאת חוץ, הרי שלא רק אם פיגל בשחיטה אחת הרי זה פיגול, אלא אפילו חישב במתנה אחת כך הוא, לדעת רבי אליעזר!?

אלא אמר רבא: לעולם הברייתא של רבי מאיר עוסקת במחשב בעת הזאות, ולא בעת השחיטה, ומה שהוקשה לך מן האמור "פיגל בין בשניה בין בשלישית" שחשבת להעמידו באופן ששתק בראשונה, אינו כן, אלא **כגון שפיגל בראשונה ושתק בשניה, וחזר ופיגל בשלישית** וטעמו של רבי מאיר שהוא פיגול, משום שמתנה שניה נעשית על דעת הראשונה, כי כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה, וכפי שאמר ריש לקיש. ומה שנקט חזר וחישב בשלישית, לחידוש נקט כן, שאף על פי שחזר וחישב בשלישית, מכל מקום נתינה שניה ששתק בה נעשית על דעת ראשונה, כי **מהו דתימא**[5] **אי סלקא דעתך** נתינה שניה **על דעת ראשונה הוא** עשה, אם כן **מיחדר פיגולי בשלישית למה לי?** הרי אף אותה היה לו ליתן בשתיקה, ומזה שחישב בשלישית משמע שלא עשה את השניה על דעת הראשונה, אף על פי כן **קא משמע לן** שאין אומרים כן.

מתקיף לה רב אשי לרבא: איך העמדת

---

4. כן פירש רש"י, וזהו לשיטתו שהעמיד את תרוצו של רב יצחק בר אבין, במפגל בעת שחיטת פר שני. ו**בשיטה מקובצת** הקשה, מה הדמיון בין זה לקומץ, הרי בקומץ הדין הוא שמיעטו מעכב את כולו, ומה שאין כן שתי שחיטות אשר כל אחת מהן הינה דבר בפני עצמו!?

ולדברי רשב"ם שביאר התירוץ באופן שחישב בעת שחיטה ראשונה על אחת משלוש הזאות, ביאר השיטה מקובצת, שכשם שהקטרת מיעוט קומץ בחוץ, אינו חייב עליה משום שמיעוטו מעכב את כולו, הוא הדין אם בעת כל הקמיצה פיגל רק על כזית מן הקומץ אין זה פיגול, וצריך שיחשב על כולו, ואם כן אף במחשב בעת השחיטה על אחת הזריקות, אין זה פיגול, כיון שכל הזריקות מעכבות זו את זו, ויש לו לחשב על כולן.

5. כן גרס רש"י. וכתב שאי אפשר לגרוס "אי סלקא דעתך וכו'" ללא הקדמת "מהו דתימא",

המשנה בששתק בשניה, **מידי שתק קתני** בברייתא?

אלא אמר רב אשי: הכא במאי עסקינן, כגון שפיגל והוציא הפיגול בשפתיו **בראשונה ובשניה ובשלישית.** דהיינו, הן במתנות שעל הבדים, הן במתנות שעל הפרוכת, והן במתנות שעל קרנות המזבח הפנימי. אבל ברביעית שעל גג המזבח לא פיגל,[6] ולעולם טעמו של רבי מאיר הוא משום כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה, ומשום כך אף הרביעית פיגלה, ושמענו בזה חידוש, שאף על פי שלא שתק אלא ברביעית, מכל מקום אומרים אנו בזו שעשאה על דעת ראשונה, כי **מהו דתימא אי סלקא דעתך כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה** ומשום כך חל פיגול ברביעית שנעשתה בשתיקה, אם כן **מהדר פיגולי בכל חדא וחדא למה לי,** ומדוע לא שתק אף בשניה ובשלישית, ונוכיח מכאן שלא עשה על דעת הראשונה, **קא משמע לן** שאין אומרים כן.

ומקשינן: **והא בין בין קתני** בברייתא, מב-ב
ומשמע שפיגל או בזו או בזו, ולדבריך מדובר בשפיגל בשלושתן!?

שאם כן יתפרשו הדברים כנתינבת טעם לדברי רבנן, שאין אומרים על דעת ראשונה הוא עושה, משום שחזר ופיגל בשלישית, וזה אינו, שהרי לרבנן, אף אם לא חזר ופיגל בשלישית אין זה פיגול, ואין אומרים על דעת ראשונה הוא עושה.

6. כן פירש רש״י. וזהו לשיטתו לקמן שהזאת טהרו של מזבח, והזאת קרנותיו שתי כפרות הן, ולדעת רבי מאיר יכול להביא פר אחד להזאת קרנות, ופר אחד להזאת טהרו של מזבח. ובתוס׳ הביאו את דברי רש״י במנחות שפירש, כגון שפיגל בראשונה ובשניה ושתק בשלישית. וכתבו, שלפירוש זה, חשובות ההזאה השלישית שהיא מתן קרנות מזבח הזהב, ומתן שבע על גגו כמתנה אחת.

ובכתבי **הגרי״ז**, ביאר בזה את דברי רש״י והתוס׳ [לעיל לח א] שנחלקו בקושיית הגמרא שם לגבי הזאת שבע לטהרו של מזבח, והרי ״לא מצינו דמים שחציין למעלה וחציין למטה״, דעת רש״י שקושיית הגמרא באה משום שסברה שמזה כנגד אמצעו של מזבח, ולכן שאלה ביחס להזאות טהרו של מזבח עצמו כיצד יתכן ליתן חצין למעלה וחצין למטה, אולם התוס׳ פירשו שמאחר ובתחילה נתן את הדם על קרנות המזבח, ולאחר מכן מזה את שבע ההזאות על חציו של מזבח, נמצא הדם, חציו למעלה וחציו למטה. ויסוד מחלוקתם תלוי במחלוקת זו, רש״י סובר שאם נשפך דם הפר, לאחר שנתן ממנו על הקרנות, יכול להביא פר אחר בשביל להזות מדמו על טהרו של מזבח, משום שנתינה על הקרנות והזאה על טהרו של מזבח הינן שתי כפרות, ואינם צריכות להיעשות מדמו של אותו פר, ומשום כך, לא יכל רש״י לפרש את קושית הגמרא בזה שמחמת הדם של הקרנות יחשב חצי דם למעלה וחציו למטה, שהרי שתי כפרות הן, ולכך פירש שבהזאת טהרו של מזבח עצמה, נמצא חצי דם למעלה וחציו למטה.

אולם דעת התוס׳, שאין ליתן את מתנות הקרנות ואת מתנות טהרו של מזבח משני פרים, ואם נשפך הדם באמצע, ושחט פר אחר, יש לו להתחיל שוב ממתן הקרנות, והיינו ששתי נתינות אלו הינן כפרה אחת, וכיון שכן, היטב פירשו את קושיית הגמרא, שמאחר ונותן מקצת דם זה על הקרנות ומקצתו על טהרו, הרי שחצי הדם למעלה וחציו למטה.

אלא שהתקשה לשיטת התוס׳, במה שתירצה

ומסיקה הגמרא: **קשיא!**
ועתה, באה הגמרא להקשות על השיטה שחיפשה להעמיד את טעמו של רבי מאיר הוא משום שמפגלין בחצי מתיר. **אמר מר: רבי מאיר אומר** לגבי מחשב במקצת הזאות, או בקומץ לבדו, **פיגול וחייבין עליו כרת.** ומקשינן: אמנם לגבי קומץ ולבונה יתכן לומר מפגלין בחצי מתיר, אבל לגבי חצי זריקה כיצד ניתן לומר דבר זה, **מכדי כרת** על אכילת בשר פיגול **לא מיחייב עד שיקרבו כל מתיריו** שתיכלנה עבודות הדם של הזבח, וכ**דאמר מר, כהרצאת** זבח כשר **כך הרצאת פסול, מה הרצאת כשר** אינה הרצאה **עד שיקרבו כל מתיריו** לאחר סיום ארבע עבודות הדם, **אף הרצאת פסול** כשבא לפגל אין חל הפיגול **עד שיקרבו כל מתיריו.** ומעתה, **והא** בחטאות הפנימיות **כיון דחשיב ביה** מחשבת פיגול **בפנים** בהזאות של בין הבדים **פסליה**[7] **וכמאן דלא אדי** הזה את דמו **דמי**,[8] ואם כן, **כי הדר מדי**

הגמרא שהזאת טהרו של מזבח היתה על גגו של מזבח, ומה בכך, מכל מקום יש כאן נתינת דם כפרה אחת בשני מקומות, והרי זה כנתינת חציו למעלה וחציו למטה!?

7. כתב **האחיעזר** [יורה דעה, כז ב], מכאן יש לפשוט שמה שצריך בפיגול שיקרבו כל מתיריו, היינו רק לענין חיוב כרת, אבל פסולו של הזבח חל מיד כשחישב מחשבת פיגול [והסתפק בדבר זה המשנה למלך בהלכות פסולי המוקדשין, יח ז], ולכך שאלה הגמרא, שמאחר ונפסל הזבח מיד כשחישב בחצי מתיר, שוב אין בהזאתו אלא הזאת מים בעלמא.

8. בכתבי **הגרי"ז** הביא בשם הגר"ח שהקשה, למה לגמרא לומר דבר זה שהזאות הראשונות הינן כמו שלא הוזו, הרי עיקר הקושיא היא מההזאות האחרונות שהן המרצות לפיגול, שמאחר ונפסלו על ידי מחשבתו בעת הזאות הראשונות, ממילא נחשבות הן כהזאת מים בעלמא, ואינן מרצות לפיגול, אבל מהזאות הראשונות וודאי לא קשה כלום, כי הן וודאי היו מרצות לפיגול, שהרי חישב בעת עשייתן!? ובאמת **השיטה מקובצת** [אות א] מחק תיבות אלו, וגרס בגמרא "והא כיון דחשיב בפנים פסליה, כי הדר מדי בהיכל מיא בעלמא הוא דקא אדי".

ותירץ **הגר"ח** לבאר קושיית הגמרא באופן אחר מפירוש רש"י, שאמנם, מכל זריקה אין להקשות שתחשב זריקת מים בעלמא, כי מאחר והיא מרצה לפיגולו הרי זו זריקה מעולה, ורק לגבי הזאות יום הכפורים הוקשה לגמרא, שמכיון שהזאות בין הבדים נפסלו, נמצא שבהזאות שנותן אח"כ בהיכל, מלבד פסול פיגול שיש עליהם, נתווסף עוד פסול אחר של "הקדים מעשה לחבירו", והיינו, שבדין הזאות יום הכפורים צריך שתהיינה כל העבודות לפי הסדר, ואם הקדים מעשה לחבירו לא עשה ולא כלום, משום שנאמר בהם "חוקה" לעכב, ואם כן, מאחר ונפסלו הזאות הראשונות של בין הבדים, הרי שבכדי לעשות העבודה בהכשר יש לו להתחיל שוב מהזאות הראשונות, ואם המשיך להזות בהיכל, הרי הזאות אלו פסולות משום שנעשו קודם הזריקות הכשרות של בין הבדים, ועל זה לא מועיל דין "מרצה לפיגולו", שאין דין זה מועיל אלא לגבי פסול פיגול שלהן אבל לא לגבי פסול כסדרן.

וזהו ששאלה הגמרא, מאחר וחישב בהזאות של בין הבדים ופסלם, הרי הן כאילו לא עשאן, ואם כן, כשמזה דם בהיכל, מים בעלמא הוא מזה משום שבזה הוא מקדים מעשה לחבירו, ועל פסול זה לא שייך דין "מרצה לפיגולו". וכן פירש **השפת אמת**.

דמו **בהיכל**,[9] **מיא בעלמא הוא דקא אדי** ונמצא שלא זרק דמו והרי מתנה אחת מעכבת בחטאות הפנמיות? ואמנם, כאשר מפגל בעת השחיטה, אף על פי שנפסל הזבח בכך, ולאחר מכן זורק את דמו במחשבה או בשתיקה, וזריקה זו נעשית בדם פסול, יש לומר שמאחר וריבתה התורה דין מחשבת פיגול בעת השחיטה שהיא מפגלת, הרי בהכרח באופן זה דיברה תורה שיהיה פיגול, וזריקה זו כמו שהיא מרצה לפיגולו, והוא הדין לרבנן הסוברים אין מפגלין בחצי מתיר, או לרבי מאיר בשיטה הסוברת שטעמו משום על דעת ראשונה הוא עושה, שמאחר וצריך לחשב על כל עבודת הזריקה, ולא מצינו שיחול פיגול אלא באופן זה, בהכרח שעל זה דיברה תורה באומרה דין פיגול בזריקה, שזריקה זו שפיגל בה היא המרצה לפיגולו,[10] אבל לשיטה הסוברת

---

9. הקשו **התוס׳** [ד״ה כי מדי], מדוע לא שאלה הגמרא שכשהזה מקצת הזאות של בין הבדים במחשבה, הרי יתר ההזאות שם הינן מים בעלמא, ולמה הוזקקה הגמרא להקשות זאת רק על הזאות ההיכל!? ואמנם, דעת התוס׳ במנחות [טז ב שאף לרבי מאיר אין נעשה פיגול במחשבה על חלק מהזאות של בין הבדים, אלא על ידי כולן, אכן, דעת התוס׳ כאן אינה כן.

ותירצו, שאין הזאות של בין הבדים נחשבות להזאת מים, כי לא נגמר הפיגול עד שיסיים כל ההזאות של בין הבדים, ומה שאין כן הזאות ההיכל אין גמר הפיגול תלוי בהן שהרי אם נשפך הדם לאחר הזאות בין הבדים, מביא פר אחר ומתחיל מההיכל ולא מבין הבדים, וכן הוא לגבי הזאות מזבח הזהב שאין גמר הפיגול של הזאות ההיכל תלוי בהן.

והקשה בכתבי **הגרי״ז**, מאחר וסוברים התוס׳ שמועילה מחשבת פיגול אפילו בהזאה אחת מבין כל הזאות של בין הבדים, אם כן בהכרח טעמם במה שכתבו שלא נגמר הפיגול עד גמר הזאות אלו הוא משום שצריך שיקרבו כל מתיריו, ואם כן, הרי לדין קרבו כל מתיריו צריך גם את יתר ההזאות שמההיכל והלאה!?

ותירץ,על פי מה שיסד שלדין הרצאת פיגול די בהזאות של בין הבדים לבד, מאחר ויתר ההזאות אינן דין בקרבן אלא בסדר היום, וכל עיכובן הוא במה שצריך שיקרבו כל המתירים, ואין הן נצרכים לדין הרצאת הפיגול ומשום כך לא נאמר בהן שיהיו מרצים לפיגולו, וכיון שכן, הרי הן מים בעלמא. ובהמשך יובאו דבריו בהרחבה.

10. כן פירש רש״י. ובמנחות [טז ב] תירץ באופן אחר, שכאשר חישב בעת השחיטה, הרי שאותה עבודה שפיגל בה נעשית כולה בקדושתה, ומה שאין כן כאשר מפגל בהזאות של בין הבדים לא נעשית העבודה כולה בקדושתה, שהרי כל ארבעים ושלוש ההזאות הינן עבודה אחת, אמנם, לרבנן שאין מפגלין בחצי מתיר, הרי שמאחר וצריך לפגל בכל ההזאות נמצא שלא נגמר הפיגול עד שיפגל בכולן, ונעשית כל העבודה בקדושתה.

והקשו **התוס׳** [ד״ה כי מדי], אם כן בפיגל בקומץ ולא בלבונה שלדעת רבי מאיר הרי זה פיגול, מדוע לא שאלה הגמרא שהיות ולא נעשית כל העבודה בקדושתה, נמצא כשמקטיר הלבונה, עפר בעלמא הוא מקטיר!?

ו**בשיטה מקובצת** הקשה עוד, מדברי אילפא לעיל [כט ב], שאם חישב שתי מחשבות בשני סימנים אין בזה משום עירוב מחשבות לדעת רבי יהודה, ומבואר, שאפשר לפגל בסימן אחד, ומדוע, הרי לא נעשית כל העבודה בקדושתה?

ובשם רבנו תם פירשו, שרק במקום שהיו שתי חצאי העבודות בשני מקומות, שייך לומר

"מפגלין בחצי מתיר", אין כאן זריקה כלל, כי מאחר ולא גמר הזריקה במחשבת פיגול אלא במחשבה כשרה,[11] נמצא שיש כאן חצי זריקה של פיגול וחצי זריקה כשרה, ואין כאן זריקה המרצה לפיגולו.

ומתרצינן: **אמר רבה:** מה שאמר רבי מאיר פיגול בהזאות **משכחת לה בארבעה פרים ובארבעה שעירים** כשפיגל בהזאות על בין הבדים בכל מתנותיו של פר ראשון, ונשפך דמו, ושחט פר אחר, והזה מדמו על הפרוכת, [12] וכן פר אחד לקרנות ואחד

שחצי שני הרי אינו חשוב עבודה, וכגון שהיזה לפני ולפנים, ואח"כ הזה בהיכל, שמאחר ונסתלק מבפנים נגמרה מחשבתו, ומכאן והילך הרי הוא מזה מים בעלמא, אבל באופן ששני חצאי העבודות נעשו במקום אחד, הרי שניהם חשובים עבודה, ולכך הקטת הלבונה, וסימן שני בשחיטה חשובים עבודה.

11. כל זה מדברי רש"י הוא. וכתב בכתבי **הגרי"ז**, משמע מדבריו שכל קושיית הגמרא הינה רק משום שבעת ההזאות האחרונות שתק ולא חישב מחשבת פסול, וכן בתירוץ השני של הגמרא שמועילה זריקה לענין דין "קרבו מתיריו" מבואר ברש"י דהיינו במקום שלא חישב מחשבה אחרת בעת הזאות האחרונות. והקשה, מה בכך אם חישב אף בהן, הלא אין מחשבתו זו מוסיפה או מגרעת כלום, מאחר וכבר נעשה פיגול בחצי מתיר ראשון!?

וכתב לבאר, שדין "מרצה לפיגולו" לא נאמר אלא באותן הזאות הצריכות להרצאת הפיגול, דהיינו הזאות המתירות את הקרבן, וארבעים ושלש הזאות של יום הכפורים, אף על פי שמעכבות זו את זו, מכל מקום אינן אלא משום חובת היום, אבל להתיר את הקרבן די בהזאות של בין הבדים לבדן, אלא שאם לא יגמור את כל הזריקות יפסל הקרבן מחמת שכל ההזאות מעכבות זו את זו, נמצא לפי זה, שההזאות ההיכל והלאה אינן נצרכות להרצאת הפיגול, שלזה די בהזאות של בין הבדים, ורק שבהעדרן יהיה חסרון שלא קרבו כל מתיריו של הזבח, וכיון שכן, הרי שלא נאמר בהן דין הרצאת פיגול. וזהו ששאלה הגמרא, מאחר ואין למתנות ההיכל דין ריצוי לפיגול, כמים בעלמא הן, ואין כאן "קרבו מתיריו" של הזבח, שהרי לא קרבו מתיריו בהכשר, ולא קרבו מתיריו בדין ריצוי לפיגולו. אולם, כל זה רק אם לא פיגל בהזאות אלו, אבל אם פיגל גם בהן, הרי שיש להן דין הרצאת פיגול מחמת זה עצמו שפיגל בהן, וחל עליהן דין "מרצה לפיגולו", וכיון שחל עליהן דין זה נמצא שקרבו מתיריו, ולכן קושיית הגמרא היא רק במקום ששתק בהזאות אחרונות, שהיות ומחמת הזריקה אין בהן דין ריצוי לפיגול, אלא רק מחמת דין קרבו מתיריו, ובזה לא נאמר דין ריצוי לפגולו מאחר ואינן נצרכות להרצאת הפיגול, ממילא הרי הן כמים בעלמא, וחסר כאן "קרבו מתיריו".

12. הקשה בכתבי **הגרי"ז**, מאחר וסדר העבודה היא, שחיטת הפר, חפינת הקטרת ואח"כ הזאות, והדין הוא שקטורת שחפנה קודם שחיטת הפר לא עשה ולא כלום, הרי שאם נשפך הדם וצריך פר אחר להכשירו נמצא שהיתה חפינת הקטורת קודם לשחיטת הפר, והוא הדין אם נפסל הדם במחשבת פיגול, ואם כן, כאשר נפסל הדם מחמת הפיגול בהזאות נפסלה אף הקטורת, ומעתה יפסלו ההזאות שאחריהן מטעם הקדמתן לקטרת, וכלפי פסול זה לא שייך כלל שיהו מרצות לפיגולו!?

והביא דברי התוס' ביומא [ס] שכתבו שרק שחיטת הפר הראשון הוא מסדר עבודות היום, אהל כששוחט עוד פרים אין הם משום עבודת היום אלא רק משום צורך הקרבן, ומשום כך,

לטהרו של מזבח,[13] והטעם שחל כאן הפיגול, כי מאחר וכל אחד הינו כפרה בפני עצמה, ואם היה עושה אותן כהלכתן ללא מחשבת פיגול היתה עבודתו כשרה, הוא הדין לענין פיגול, שהרי קרבו כל מתיריו של כל אחד ונגמרה העבודה בחבירו. ואפילו לדעת רבנן הסוברים שאם נשפך הדם באמצע העבודה, יש לו להתחיל את מתן הדם השני מתחילה, היינו רק אם נשפך באמצע המתנות, אבל באופן שגמר מתנה אחת אין צריך לחזור ולהזות את אלו שכבר סיים את הזאתן. אבל בפר אחד, מודה רבי מאיר שלא חל פיגול, כיון שלא סיים זריקתו מעולם.

רבא אמר: אפילו תימא בפר אחד ושעיר אחד דיבר רבי מאיר ולא בארבעה, ומה ששאלת שחצי עבודה אינה כלום לפיגול, אומר לך, **לפיגולו מרצה** זריקת דם זה, כי כשם שאם חישב מחשבת פיגול בעת השחיטה, קרויה זריקת דמו הפסול "קרבו כל מתיריו" לענין שמרצה לפיגולו, הוא הדין כאשר מחשב בעת חצי זריקה ושתק בחציה, שתחשב זריקתו "קרבו מתיריו", כל זמן שלא עירב בה מחשבה אחרת.

ומקשינן: מדוע שנתה הברייתא לגבי מתנות יום הכפורים "**ארבעים ושלש**", **והא תניא** בברייתא אחרת **ארבעים ושבע**?

ומתרצינן: **הא** ברייתא זו ששנתה ארבעים ושלש, היינו **כמאן דאמר מערבין** את דם הפר ודם השעיר **ליתן** מהם על **קרנות** מזבח הפנימי, ונמצא מתן קרנות המזבח ארבע מתנות בלבד. ובמסכת יומא חלקו ר' יאשיה ור' נתן במה שנאמר "ולקח מדם הפר ומדם השעיר ונתן על קרנות המזבח", אחד אמר, שיהיו מעורבים, ואחד אמר, מזה בפני עצמו ומזה בפני עצמו.

והא ברייתא זו ששנתה ארבעים ושבע הינה **כמאן דאמר אין מערבין** את דמיהם **למתן קרנות**, נמצא שנותן מכל אחד מהם ארבע מתנות, והרי כאן ארבע[14] נוספות על ארבעים ושלש.

ומקשינן: **והא תניא** בברייתא אחרת, **ארבעים ושמונה**?

ומתרצינן: **הא** ברייתא זו ששנתה ארבעים ושמונה הינה **כמאן דאמר שיריים מעכבין** ואם לא שפך שיירי הדם ליסוד מזבח החיצון לא כיפר ולכך צריך עוד מתנה אחת. **והא** הברייתות ששנו ארבעים ושבע וארבעים ושלש **כמאן דאמר אין שיריים מעכבין** ואף אם לא שפכם, כיפר.

לא נאמר כלפי שאר הפרים פסול הקדמת חפינה לשחיטה, כי דין זה אמור רק בשחיטה של סדר היום.

13. כתבו **התוס'** [ד"ה כי מדי], נקטה הגמרא ארבעה פרים בכדי להעמיד כיצד לרבי מאיר ניתן לפגל בכל המקומות שהזכיר, אולם וודאי שאף אם יפגל רק במתנות של בין הבדים מפר ראשון, ומפר שני יתן את יתר המתנות בשתיקה, יהיה זה פיגול לדעת רבי מאיר.

14. כתב **השפת אמת**, מכאן מוכח שאף לשיטה זו הסוברת שאין מערבין לקרנות, מכל מקום להזאות על טהרו של מזבח, מערבין, שאם לא כן, נמצא שיש יותר מארבעים ושבע הזאות, וכן ממה שמבואר בהמשך הגמרא, שלשיטה

ועתה, מקשה הגמרא על ריש לקיש הסובר שטעמו של רבי מאיר אינו משום שמפגלין בחצי מתיר: **מיתבי:** נאמר בברייתא במנחות, **במה דברים אמורים** שהמנחה נעשית פיגול אף אם חישב בעת עבודה אחת, דווקא אם חישב **בעת הקמיצה**, או **במתן כלי** או **בהילוך**, שמאחר ואלו עבודות הנעשות במתיר אחד בלבד, שהרי אינן נעשות בלבונה אלא בקומץ, יש כאן עבודה שלמה שנתפגלה, **אבל** כאשר **בא לו** הכהן **להקטרה** שהיא עבודה הנעשית בשני מתירים — הקטרת קומץ והקטרת לבונה, אם **נתן את הקומץ במחשבה** של פיגול **ואת הלבונה בשתיקה, או שנתן את הקומץ בשתיקה ואת הלבונה במחשבה, רבי מאיר אומר**, הרי זה **פיגול וחייבין עליו כרת** אם אכל ממנו, **וחכמים אומרים, אין בו** חיוב **כרת עד שיפגל בכל המתיר.**

קתני מיהא, נתן **את הקומץ** תחילה **בשתיקה** ולאחר מכן **את הלבונה במחשבה** של פסול, **ופליג** בזה רבי מאיר, ומבואר בזה שהוא סובר "מפגלין בחצי מתיר", ולא כפי שאמר ריש לקיש!?

ומתרצינן: **אימא** לשנות בברייתא: "או את הקומץ בשתיקה **וכבר נתן** תחילה **את הלבונה במחשבה**", ומשום כך נתינה שניה שהיתה בשתיקה, על דעת ראשונה הוא עושה.

ומקשינן על תירוץ זה שתי קושיות: **חדא**, **דהיינו קמייתא** שהרי כבר שנינו אופן זה של נתינה ראשונה במחשבה במה שאמרה הברייתא "נתן את הקומץ במחשבה ואת הלבונה בשתיקה" ולמה לי לשנות שוב "או את הקומץ בשתיקה וכבר נתנה ללבונה במחשבה", מה לי הקדים קומץ, מה לי הקדים לבונה?

ועוד, הא תניא בברייתא אחרת "או שנתן את הקומץ בשתיקה **ואחר כך** נתן את הלבונה במחשבה" ובזו אי אפשר לפרש "וכבר נתן"!?

ומסיקה הגמרא: **קשיא!**

מתניתין

בפרשת קרבן שלמים מבואר דין פיגול, שהחושב בעת עבודות הדם [שחיטה, קבלה, הולכה וזריקה] על אכילת אדם, או על אכילת מזבח [זריקת הדם או הקטרה של אימורים] שתהיה חוץ לזמנו, הרי הוא מפגל במחשבתו הפסולה את הקרבן, וחייבים כרת על אכילת בשרו של הפיגול.

דין זה של פיגול נלמד מקרבן שלמים לשאר הקרבנות, ובלבד שיהיו דומים לשלמים מה שלמים יש להם "מתיר" בין לאדם ובין למזבח, שזריקת הדם מתירה את בשר השלמים לאכילת אדם ומתירה את הקטרת אימוריו למזבח, אף בשאר קרבנות אין

הסוברת שפיכת שיריים מעכבת, ושיש ליתן ארבעים ושמונה מתנות, מוכח ששופך מדם שניהם כשהוא מעורב, והיינו שמערבו קודם מתן דם לטהרו של מזבח. והטעם, משום שנאמר "והזה על המזבח שבע פעמים" ואם כן, אין להוסיף על שבע, ולכך היה מערבן. והביא שכתבו כן התוס' ביומא [נח א].

מתפגל אלא דבר שיש לו "מתיר". אך אין מתפגל דבר שהוא מתיר אחרים, ודבר שהוא עצמו אין לו מתיר אחר.[15]

ועל יסוד זה אומרת המשנה:

א. **ואלו דברים שאין חייבין עליהם** כרת[16] באכילתם **משום פיגול:**

הקומץ. קמץ את המנחה על דעת לאכול שייריה למחר, נתפגלה המנחה בכך. אך האוכל את הקומץ אינו חייב כרת, משום שאין הפיגול חל אלא על דבר שיש לו מתירין אחרים, והקומץ מתיר את שיירי המנחה, ואינו ניתר על ידי דבר אחר.[17]

---

15. בהמשך המשנה מבואר שעל הלבונה אין חייבין משום פיגול. והקשו התוס', מאחר וקמיצת הקומץ מתירה את הלבונה להקטרה, אם כן חשובה היא כדבר שיש לו מתירין, ומדוע לא יהיה חייב עליה משום פיגול?

ותירצו, מאחר ועיקר דין פיגול למדנו משלמים, הרי הלבונה אינה דומה לשלמים, מאחר והיא עצמה "מתיר", שמתירה את השיריים באכילה. ומבואר בזה, שאף על פי שהיא דבר הניתר, מכל מקום כיון שהיא גם דבר המתיר אין היא מתפגלת.

עוד תירצו, שאינה דומה לשלמים, כי אמנם יש לה מתיר אחר, אבל אין מתיר זה נעשה על גבי המזבח, ובשלמים למדנו שרק דבר שיש לו מתיר על גבי המזבח יש בו פיגול. ולתירוץ זה מבואר שאף דבר המתיר אחרים, כל שהוא ניתר על ידי דבר אחר יש בו פיגול, ורק שצריך שמתירו יהיה על גבי המזבח.

ובחדושי **מרן ריי"ז הלוי** [מעילה ב י] ביאר בדברי הרמב"ם [פסולי המוקדשין יג ב] שכתב: מפי השמועה למדו, שזה שנאמר בתורה "ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי" אינו מדבר אלא במחשב בשעת הקרבה שיאכל ממנו ביום השלישי. לפיכך, אין מתפגל אלא דבר שיש לו מתירין בין לאדם בין למזבח. הרי, שענין זה שיהיה דבר שיש לו מתירין, אינו תנאי בעלמא לענין פיגול שיהיה דומה לשלמים שיש להם מתירין, אלא עיקר הדין בזה הוא, שזו היא כל עצמותו של פיגול, שיתפגל על ידי מתיריו. ולכאורה מבואר בזה כתירוץ השני של תוס', שכל שהוא דבר הניתר, חל בו פיגול על ידי מתיריו.

16. כן כתב רש"י. ומשמע, דווקא חיוב כרת אין בהם, אבל מכל מקום נפסלו. וכן כתבו **התוס'** לקמן [קד ב ד"ה לא מחשבה]. ואף **המשנה למלך** [פסולי המוקדשין, יח ז] העלה כן בדעת הרמב"ם שיש איסור באכילתם מאחר והם פסולים, ומשום כך, אף מחשבת חוץ למקומו פוסלת בהם. **ובקרן אורה** כתב בפשיטות שיש לחלק בזה, שהדברים המתירים כגון הקומץ והלבונה, פסולים מחמת שנפסל הזבח או המנחה על ידי הפיגול, ויש לאו על אכילתן משום אכילת פסול המוקדשין, וכמו שכתב הרמב"ם [שם יח ג], ואילו אותם שהעדר פיגולם הוא מחמת היותם דבר שאין לו מתירין, וכגון קטורת ומנחת כהנים, כשירים לגמרי אפילו אם חישב בהם, כי מאחר ואין בהם לא לאו ולא כרת, מפני מה יפסלו.

אולם, התוס' לעיל [כג ב ד"ה הא] כתבו שאפילו פסול אין בהם.

17. **התוס'** [ד"ה הקומץ] הביאו את קושיית רש"י במנחות [יד א], מדוע הוצרכנו בקומץ לטעם זה שאין לו מתירים בכדי לפטור על אכילתו, בלאו הכי לא יהיה חייב עליה משום פיגול, כי מאחר ואין הפיגול חל אלא אם כן קרב המתיר כמצוותו, הרי שצריך הקומץ להיות

והקטרת[18] שאינה ניתרת על ידי דבר אחר.[19] **והלבונה**[20] הנקטרת עם הקומץ שהיא מתירה את השיריים, כמו הקומץ, אך לה עצמה אין

מוקטר בכדי שיחול בו פיגול, שהקטרתו היא הקרבת המתיר, ואם כן, כל שאכל ממנו ולא הקטירו, פקע פיגולו!?

ותירצו, שהמשנה עוסקת באופן שנתנו על המזבח והוצת האור ברובו שבזה חשוב שקרב המתיר כמצוותו, וכפי שמבואר בגמרא במנחות [כו ב] שמשעה שהוצת האור ברובו מתיר הקומץ את השיריים באכילה, והקשו, הרי אם הוצת האור ברובו, כבר פקע פיגולו ממנו ואין חייב על אכילתו, וכפי המבואר לקמן [מג א] ובכריתות [יד א] שאף לגבי איסור אכילה פקע פיגולו!?

וכתבו התוס׳, שהמשנה עוסקת באופן שהעלה על המזבח חציו של הקומץ, וחציו לא העלה, שלא פקע הפיגול על ידי שהוצת האור ברובו, אלא מחציו שהעלה, אבל מחציו שעל הארץ לא פקע פיגול, והיה לו להתחייב על אכילתו אלמלא דין זה שדבר שהוא מתיר אין חייבין עליו משום פיגול.

18. הקשה בכתבי **הגרי״ז**, דעת רש״י בשבועות [יא א], שקטורת הסמים אינה נפסלת בלינה מדאורייתא, ואם כן, כיצד יתכן בה פיגול? הרי מחשבת הקטרתה למחר אינה נחשבת חוץ לזמנו!?

וכתב, שאולי כוונת המשנה למחשבת חוץ למקומו הפוסלת, שאף היא אינה חלה בכל הדברים המתירים, והיינו כדעת התוס׳ שכל אלו המנויים כאן במשנה אינם נפסלים כלל.

19. הקשה **הקרן אורה**, כיצד יתכן פיגול בקטרת, הרי אין הפיגול חל אלא על ידי מחשבה באחת מארבע עבודות אלו: קמיצה, מתן כלי, הילוך, הקטרה, ואילו הקטרת שכולה כליל אין בה אף אחת מעבודות אלו, שהרי מחשבת פיגול בעת הקטרה הינה בזה שמחשב לאכול שיריה חוץ לזמנו, ולקטרת אין שיריים, וקמיצה אין בה, ומתן כלי שלה אינו בכלל עבודה, ולא מצינו בה אלא הולכה שעשאה על מנת להקטירה למחר, ולדעת רבי שמעון הסובר שהולכה אינה עבודה, הרי שלא שייך בה פיגול כלל, וכן קשה לגבי מנחת נסכים ומנחת כהן המובאות בהמשך המשנה.

וכן הקשה בכתבי **הגרי״ז**, והוסיף, שאף אם נאמר שמודה רבי שמעון בהולכת פנים שחשובה הולכה, ומשום שטעמו של רבי שמעון היא בזה שהולכה הינה עבודה שאפשר לבטלה, ואילו הולכת פנים אי אפשר לבטלה, מכל מקום קשה במנחת כהנים הנעשית על המזבח שאין בה הולכה כלל!?

וכתב, שבהכרח אין המשנה סוברת כרבי שמעון, שהרי הוא סובר שכל שלא נעשה על גבי המזבח החיצון אין בו פיגול, ואם כן מדוע הוצרכה המשנה למעט את הקטורת מחמת שהיא דבר שאין לו מתירין? ועוד, שהרי לדעת רבי שמעון כל דבר שאינו נאכל אין חייבים עליו משום טומאה, וכתבו התוס׳ שהוא הדין שאין חייבין עליו משום פיגול, ואם כן, בלאו הכי פטור על אכילת הקטרת מחמת שאין היא דבר הנאכל, ואין צריך לדין זה של דבר שאין לו מתירין.

20. עיין לעיל מה שהובא מדברי התוס׳ לגבי קומץ שהקשו, מדוע הוצרכנו לטעם זה שאין לו מתירין, בלאו הכי אין בו פיגול משום שאם אכל ממנו נמצא שלא קרבו מתיריו. וכן הקשו לגבי לבונה, ובכתבי **הגרי״ז** הביא בשם הגר״ח שאמר, שהלבונה די לה בהקטרת שני קרטין, ואם כן, בזה לבד כבר קרב המתיר כמצוותו, אלא שלדעת רבנו תם הסובר שבהקטרת מקצתו

מתיר אחר.[21]

מג-א **ומנחת נדבת כהנים**, כולה עולה כליל ואינה ניתרת על ידי דבר אחר, שהרי אינה נקמצת.

ומנחת כהן משיח. חביתי כהן גדול שמקריב בכל יום, מחציתה בבוקר ומחציתה בערב, ואף היא עולה כליל.

והדם[1] שהוא המתיר את הקרבן, ואינו

פקע פיגולו מכולו יקשה, שהרי אף אם הקטיר שני קרטין פקע הפיגול מכל הלבונה וממילא אין חייב עליה משום פיגול?

ותירץ, שהיות ועיקר הטעם בקומץ שפקע הפיגול מכולו הוא משום שמיעוטו מעכב את כולו ולכן נמשך חציו שעל הארץ אחר חלקו שעל המזבח, הרי שבלבונה לא שייך טעם זה, כי היא אינה נפסלת אף אם חסרה, ולכן לא נאמר בה דין זה שתימשך אחר הקטרתה.

אולם הקשה, לשיטת רבי מאיר הסובר שאף מן הלבונה יש לקמוץ תחילה וסוף ואם חסר ממנה כל שהוא פסולה, נמצא לכאורה שאם העלה מקצתה פקע פיגולה מכולה!?

וכתב, שהיות וסובר רבי מאיר "מפגלין בחצי מתיר" ומבואר בגמרא לקמן [קי א] שלשיטתו הקטרת הקומץ לבדו מתיר חצי שיריים והקטרת הלבונה לבדה מתירה חציים, אם כן יתכן להעמיד המשנה באופן שהקטיר הקומץ שעל ידי כן הותרו חציים של השיריים ונחשב "קרבו מתיריו" ובהקטרת הלבונה יחול הפיגול על חצי זה.

אולם הקשה, הרי אין הקטרת הקומץ מתיר את הלבונה עצמה אלא רק את השיריים, ועדיין יקשה, כיצד מצינו פיגול באכילת לבונה עצמה, הרי לא קרבו מתיריה אף לא על חציה!?

21. הקשו התוס׳, מאחר וקמיצת הקומץ מתיר את הלבונה להקטרה, אם כן חשובה היא כדבר שיש לו מתירין, ומדוע לא יהיה חייב עליה משום פיגול? והובא תירוצם לעיל.

ובכתבי **הגרי״ז** תמה, הרי מה שאין יכול להקטיר הלבונה קודם הקמיצה, אינו משום שהקמיצה הינה ה"מתיר" של הלבונה, אלא משום שקודם הקמיצה עדיין לא נקבעה הלבונה מן המנחה, ורק הקמיצה קובעת את הלבונה לקרבן מנחה!?

אמנם, **הרעק״א** הוכיח שהקומץ הוא מתיר של הלבונה, שהרי בגמרא במנחות [יז א] מבואר שאם הקטיר את הקומץ על מנת להקטיר את הלבונה חוץ לזמנה אין זה פיגול, ואילו במשנה במנחות [פ״ב א] נאמר מפורש "הקומץ את המנחה על מנת להקטיר לבונתה למחר, חכמים אומרים פיגול וחייבין עליו כרת" ובהכרח החילוק בזה הוא משום שהקמיצה היא מתירה את הקטרת הלבונה, ומה שאין כן לענין הקטרת הקומץ שאין הוא המתיר את הקטרת הלבונה.

1. הקשו **התוס׳** [ד״ה הקומץ], כיצד יתכן היה להתחייב על הדם משום פיגול אלמלא דין זה שאין פיגול במתיר, הרי אם אכל ממנו קדם זריקה, עדיין לא חל פיגול שהרי לא קרב המתיר כמצוותו, ואם אכל מהדם הנשאר במזרק לאחר זריקה, מדוע באמת לא יתחייב עליו הרי דם זה אינו מתיר, כיון שלא נזרק על המזבח, ואם אכל מהדם הנזרק על המזבח, בלאו הכי אין להתחייב עליו מאחר ומשהגיע למזבח פקע פיגולו ממנו!?

ובכתבי **הגרי״ז** תמה, מה בכך שהדם שלא נזרק אינו מתיר, מכל מקום אין הוא ניתר על ידי אחרים ומשום כך יש להתחייב עליו משום פיגול!?

ותירצו התוס׳, שמא דין "פקע פיגולו" נאמר רק על הקטרה אשר מחמתה נעשו העולים לחמו של מזבח, ומה שאין כן לגבי דם שלא שייך בזה "לחמו של מזבח", ואם כן ניתן להעמיד המשנה באופן שאכל מן הדם הניתן על המזבח.

ניתר[2] על ידי דבר אחר.

והנסכים הבאין בפני עצמן, בין שהתנדב להביא נסכים בלבד, בין נסכים הבאים בגלל הזבח אלא שהביא זבחו היום ונסכיו למחר, ואין בהם פיגול משום שאינם מתפגלים על ידי הזבח. אבל אם הביאם עם זבחו, הרי שאם פיגל בזבח נתפגלו אף הנסכים, **דברי רבי מאיר.**

וחכמים אומרים, אף נסכים **הבאין עם הבהמה**[3] באותו היום, אין חייב עליהם

ובביאור דבריהם כתב **בברכת הזבח**, שמאחר והדם אין דינו להיות ניתן על המזבח ממש אלא על קרנותיו, לכך לא נעשה לחמו של מזבח, ומה שאין כן הקטרה הנעשית על גבי מזבח ממש.

בכתבי **הגרי"ז** ביאר דברי התוס׳ בשני אופנים: **א.** עיקר דין לחמו של מזבח אינו שייך בזריקה אלא בהקטרה בלבד. **ב.** דם לאחר זריקה, אין בו דין שיהיה על המזבח, ומשהגיע למזבח נגמרה זריקתו, ומה שאין כן הקטרה שדינה להיות מוקטרת עד שתיעשה דשן, ולכן רק בה שייך לומר שעל ידי משילת האור נעשית היא לחמו של מזבח.

אולם תמה, כיצד יתכן היה להתחייב על הדם הנזרק משום פיגול, הרי כיון שכבר נזרק יצא הוא לחולין, ודינו להיות נמכר לגנים ולזבלים, ואילו איסור פיגול אינו אלא בדבר שהוא קודש, כמו כל פסולי המוקדשין שאם יצאו לחולין אין בהם לאו של דבר שפסולו בקודש!?

וכתב ליישב קושיית התוס׳ באופן אחר, שהמשנה עוסקת בדם חטאת שנתן ממנו מתנה אחת, ובמתנה זו כבר קרב המתיר כמצוותו, ואם יאכל עתה מהדם הנותר לשלוש המתנות הנוספות לא יהיה חייב עליו משום פיגול, כיון שאף הן קרויות "מתיר" מאחר ולו יצוייר שלא יותר הזבח על ידי מתנה ראשונה כגון שנתנה שלא במקומה, יותר הזבח על ידי אלו. ואף אם נאמר שמאחר והדם הנותר ראוי לשפיכת שיריים משום כך אין לו דין "מתיר", מכל מקום אפשר להעמיד באופן שהיו לו כמה כוסות, ונתן מתנה אחת מאחת מהן, שהיות ואין דין שיריים על הדם שבכוסות האחרות, הרי דם זה חשוב "מתיר", ולכך אינו חייב עליו משום פיגול.

2. כתבו **התוס׳**, תימה לומר שלא יהיה חייב על אכילת שיירי הדם משום פיגול, שהרי יש להם מתירין על ידי המתנות שמתירות את שיירי הדם להישפך ליסוד המזבח!? וביאר **החק נתן**, שהוקשה לתוס׳ מסתימת דברי המשנה השוללת חיוב פיגול על הדם, ולא חילקה בזה בין שיירי הדם למתנותיו, ומשמע שאף על השיריים פטור!

ו**ברעק"א** תמה על דברי התוס׳ מגמרא ערוכה במנחות [יד א] שהעלתה ממשנתנו שאין דין פיגול בדם, ולדברי התוס׳ הרי יש בו פיגול לענין שיריים!?

ובכתבי **הגרי"ז** תמה על דברי התוס׳, הרי אין מתנות הדם "מתירות" את השיריים, אלא שבכדי שיחול שם "שיריים" על הדם צריך שתהיה זריקה אשר הנותר ממנה שם שיריים לו!?

וכתבו התוס׳, שמא מאחר ומתחילה כל טיפה וטיפה ראויה לזריקה, משום כך נחשב כל הדם ל"מתיר". וביאר בכתבי הגרי"ז, שכוונת התוס׳ לומר, שאף על פי שהשיריים "ניתרים" הם, מכל מקום עיקר המיעוט הוא שהמתירים אין בהם משום פיגול, ולכך אף על השיריים אין דין פיגול.

3. בכתבי **הגרי"ז** חקר בדעת חכמים, האם טעמם הוא משום שהנסכים אינם מגוף הזבח כלל, ודינם כדין אלו הבאים בפני עצמם, או שמא אף לדעת חכמים הרי הם מגוף הזבח

משום פיגול, כי מאחר ויכול להקריבם למחר, נמצא שאין הזבח מתירם להיקרב, אלא הם מתירים את עצמם.

לוג שמן של מצורע הבא בעת טהרתו ושיריו נאכלים:

רבי שמעון אומר: אם פיגל בקרבן האשם של המצורע לא התפגל הלוג שמן בכך, ואף על פי שנתינת השמן על המצורע תלויה באשם, כפי שנאמר "ונתן הכהן מן השמן וכו' על מקום דם האשם" [ויקרא יד כח]. ואם לא נתן תחילה מדם האשם, אין נתינת השמן כלום, מכל מקום, כיון שיכול אדם להביא את אשמו היום, ואת לוג השמן עד עשרה ימים נמצא שאין האשם מתירו,[4] וכיון שאין לו מתירין **אין חייבין עליו משום פיגול.**

ורבי מאיר אומר, לוג שמן שבא עם האשם בו ביום, **חייבין עליו משום פיגול** אם פיגל באשם, כיון **שדם האשם מתירו,** ולכן מתפגל הוא על ידו.

ב. וכל דבר שיש לו מתירין המתירים אותו **בין** לאכילת **אדם בין** להקטרה על **המזבח חייבין עליו** על הדבר הניתר **משום פיגול:**

העולה שכולה כליל למזבח, חוץ מעורה הניתן לכהנים, זריקת **דמה מתיר את בשרה** להקטרה על **המזבח,** שנאמר "וזרקו את הדם" ואח"כ נאמר "וערכו וכו' את הנתחים וכו'" [ויקרא א], וכן הוא מתיר את **עורה** להיות **לכהנים** שאין להם חלק בו אלא לאחר זריקת דם העולה.

עולת העוף הבאה מן התורים או מן בני היונה שכולה כליל, מיצוי **דמה** אל קיר המזבח **מתיר את בשרה** להקטרה על **המזבח.**

חטאת העוף הנאכלת כולה לכהנים, הזאת **דמה מתיר את בשרה לכהנים.**

פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים אשר דמם נזרק בהיכל, ובשרם ועורם נשרפים

והוקבעו עמו, אלא שסוברים חכמים, שאין זריקת דם הזבח מתירה את הקרבת הנסכים, ומשום כך הרי הם בכלל הדברים שאין להם מתירים. וכתב, אם נאמר כהצד הראשון נמצא שלא רק שאינו חייב עליהם משום פיגול, אלא לא נפסלו כלל כיון שאין להם עם הזבח ולא כלום, אולם, להצד השני שהנסכים מגוף הזבח הם, הרי שאף אם אין בהם דין פיגול מחמת שאינם ניתרים על ידי דם הזבח, מכל מקום נפסלו בפסול הזבח.

והעלה כהצד השני, שהנסכים מגוף הזבח הם, ובזה ישב את שיטת הרמב"ם [פסולי המוקדשין יב ו] הסובר שהנסכים מגוף הזבח הם, ואין יכול לשנותם לזבח אחר לאחר שחיטה, ומאידך כתב [שם יח ח], שאין בהם פיגול משום שאין להם מתירין, והיינו, שאף על פי שהוקבעו עם הזבח, מכל מקום אין דם הזבח חשוב "מתירם" שהרי יכולים הם לבוא אף בפני עצמם.

4. כתבו **התוס'** [ד"ה ולוג], נראה שרבי שמעון הסובר שאף לוג הבא עם האשם אין בו פיגול, היינו חכמים הסוברים כן לגבי נסכים. אולם **בתפארת ישראל** כתב, שלדעת רבי שמעון, אם יפגל בעת מתן שבע של לוג השמן, יחול פיגול בשיריו, ומה שאין כן לדעת רבנן.

בבית הדשן, זריקת **דמן מתיר את אימוריהן**[5] **ליקרב** על המזבח ולפיכך אם פיגל באימורים בעת זריקת הדם, וחישב להקריבם חוץ לזמנו נתפגלו האימורים.

רבי שמעון אומר: כל מתן דם **שאינו** נעשה **על המזבח החיצון כשלמים** אשר בהם נאמר דין פיגול, וזריקת דמם על המזבח החיצון הוא, **אין חייבין עליו משום פיגול.** ולכן פרים ושעירים הנשרפים, שמתן דמם אינו על המזבח החיצון אלא בהיכל, אין מחשבת פיגול מפגלתם.

גמרא

אמר עולא: קומץ פיגול שהעלו על גבי המזבח, אף על פי שהוא פסול מכל מקום על ידי העלאתו למזבח **פקע פיגולו ממנו;** וטעם הדבר **אם אחרים** דהיינו שיירי המנחה הוא **מביא לידי פיגול, הוא עצמו לא כל שכן** שיפקע ממנו פיגולו.

ומקשינן: **מאי קאמר** עולא!? הלא הוא נקט כאן טעם לסתור את דבריו, שהרי בא לבאר מדוע פקע פיגולו, והביא טעם לכך שהקומץ בא לידי פיגול, כי אם את אחרים הביא לידי פיגול, את עצמו לא כל שכן!?

ומתרצינן: **הכי קאמר** עולא: **אם** תאמר שמחמת פסולו ופיגולו **אינו מתקבל** ואין הקטרתו חשובה ההקטרה, אם כן, המקטיר קומץ על מנת לאכול את שיירי המנחה למחר, כיצד יתפגלו השיריים, הרי אין הפיגול חל עד שקרבו מתיריו דהיינו שיוקטר הקומץ כהלכתו, וכיון שאין הקטרתו מתקבלת, נמצא שלא קרב כהלכתו ואם כן **היאך מביא אחרים לידי פיגול?** אלא בהכרח צריך לומר שבעת הקטרתו פקע ממנו פיגולו, וזהו שאמר עולא: אם מתקבל הוא לרצות אחרים לפיגולו, הוא עצמו לא כל שכן שיתקבל.

ומקשינן: **מאי קא משמע לן** עולא בדין זה שפקע הפיגול מהקומץ, ולאיזה דין צריכים אנו לדבר זה?

אי בא לומר **דאין חייבין עליו** באכילתו **משום פיגול,** אין בזה חידוש, כיון שאף אם לא עלה הקומץ על המזבח, אין חייבין על אכילתו משום פיגול שהרי **תנינא** במשנתנו: **אלו דברים שאין חייבין עליהם משום פיגול,**[6] **הקומץ והקטרת והלבונה ומנחת**

---

5. לכאורה משמע, שדם הפרים אינו מתיר את בשרם לשרפה, אלא רק את אימוריהם להיקרב. וכן פסק **הרמב"ם** [פסולי המוקדשין, יח ח] שבשר חטאות הנשרפות אין לו מתיר ואין חייב עליו משום פיגול. **וברעק"א** [לעיל לה א] הקשה על דבריו מדברי הגמרא לעיל [לה א] בדעת רבי אלעזר, שם שאם פיגל באימורי פרים הנשרפים נתפגל בשרם. וכן הקשה **בקרן אורה,** שמשמע בסוגיא שם שאף לדעת רבנן הסוברים שלא נתפגל בשר הפרים, היינו משום שהוא דבר שאין דרכו לאכול אשר אין חייבין עליו משום פיגול, ואילו הרמב"ם נימק זאת במה שהבשר אין לו מתירין!?

6. הקשה **הקרן אורה,** הרי במשנתנו לא נאמר אלא שאינו חייב על אכילת הקומץ משום פיגול, אבל מכל מקום אסור לאוכלו מחמת שנפסל [וכמו שפסק הרמב"ם], ואם כן היטב חידש עולא שכאשר עלה הקומץ פיגול על גבי המזבח, הותר באכילה לגמרי, ואף פסולו פקע ממנו!?

כהנים ומנחת כהן משיח ומנחת נסכים וחדם. ומשום שכל אלו הדברים אינם מתירים אלא ניתרים.

אלא נאמר, שדין זה של הפקעת פיגולו מועיל לענין שאם עלה קומץ הפיגול על המזבח שוב לא ירד, וכדין פסולי המזבח **דאם עלו לא ירדו,** אף דבר זה כבר **תנינא:** בשר **חלן** כל הלילה חוץ למזבח, **והיוצא,** בשר או אימורים שיצאו חוץ לעזרה, **והטמא** בשר או אימורים שנטמאו, **וזבח שנשחט** במחשבת פיגול של **חוץ לזמנו,** או במחשבת פסול של **חוץ למקומו,** הרי אלו **אם עלו** על המזבח **לא ירדו.**

הרי מבואר שפיגול שעלה לא ירד, ומה בא עולא להשמיענו?

ואלא נאמר שבא עולא לחדש בדין הפקעת פיגולו **דאם ירדו** הפסולים מהמזבח יחזרו **ויעלו** כי פקע פסולו ממנו, **הא נמי תנינא** במשנה שאינו כן, שהרי נאמר במשנה: כל אלו הפסולים האמורים, **כשם שאם עלו לא ירדו, כך אם ירדו** מעל המזבח שוב **לא יעלו!?**

ומתרצינן: **לא צריכא** לדינו של עולא אלא באופן **שמשלה בהן האור**[7] באימורים והבשר הפסולים. והשמיענו עולא דבר זה בדין קומץ, שעל ידי שמשלה בו האור נעשה לחמו של מזבח,[8] ולכן אף על פי שירד

וכן הקשה בכתבי **הגרי"ז**.

7. דעת רש"י [לקמן ע"ב, ד"ה אבר דמחבר], שמשלה האור במקצתו ועל ידי כך נקלט כולו בקדושה. והנה דעת הרמב"ם לגבי [פסולי המוקדשין, יח כא] דין הפקעת פיגול על ידי הקטרה, שהוא שדווקא כשמשלה האור ברובו פקע איסורו, ולענין דין אם ירדו יעלו לא כתב השיעור בזה. וכתב **המשנה למלך** [שם ג ט], שדברי הרמב"ם המתייחסים לדין הפקעת האיסור זה אינו אלא כשמשלה האור ברובו, שהרי טעמו של עולא בזה הוא משום שאחרים מביא לידי פיגול וכ', וכיון שלא חל פיגול באחרים אלא משמשלה האור ברובו, הרי שאף הפקעת איסורו של הקומץ עצמו לא יהיה אלא לאחר שמשלה האור ברובו. אולם לענין דין זה שאם ירדו יעלו, אין צריך שתמשול האור ברובו שהרי הטעם בזה הוא משום שנעשה לחמו של מזבח, ולזה די במשילת האור במקצתו. וכעין זה מבואר בחדושי רבנו חיים הלוי, ועיין בדבריו המובאים לקמן.

8. מבואר בזה, שדינו של עולא לא נאמר דווקא לגבי פיגול, אלא הוא הדין לשאר פסולים ש כאשר משלה בהם האור נעשו לחמו של מזבח. והקשה **הקרן אורה,** מדוע אם כן הוצרך עולא לנמק את דין פקע פיגולו של קומץ בזה שהוא מרצה אחרים להביאם לידי פיגול, הרי עיקר הטעם הוא מחמת שנעשה לחמו של מזבח!?

ו**בחדושי רבנו חיים הלוי** [פסולי המוקדשין ג ח] הוכיח מדברי הגמרא בכריתות שביקשה לחייב משום נותר על קומץ פיגול שהעלהו לגבי מזבח, כיון שפקע פיגולו ממנו ואינו חייב עליו משום פיגול, [שאם היה בו איסור פיגול, לא היה חל בו דין נותר כיון שאינו ראוי לאכילת אדם או מזבח] ותלתה זאת בדברי עולא בסוגייתנו. הרי שאף למסקנא דינו של עולא נאמר בין לענין הפקעת איסורו ובין לענין שאם ירדו יעלו. וכתב לבאר, אמנם עיקר הטעם שאם ירדו יעלו היינו משום שנעשו לחמו של מזבח, ואף אם לא יפקע ממנו פסולו מכל מקום יעלו שהרי נעשו לחמו של מזבח, אלא, שתלתה הגמרא דין אם ירדו יעלו בדין הפקעת פיגול,

יעלה,[9] ומה שאין כן דין המשנה שאם ירדו לא יעלו, היינו באופן שלא משלה בהם האור.

ומקשינן: **הא נמי**, דין זה כבר **אמרה עולא חדא זימנא.**

דאמר עולא על דברי משנה זו: **לא שנו** שאם ירדו לא יעלו, **אלא** באופן **שלא משלה בהן האור, אבל משלה בהן האור, יעלו.** ומדוע הוצרך עולא לשנות דין זה פעם נוספת?

ומתרצינן: חידושו של עולא כאן הוא שאף בקומץ נאמר דין זה, כי **מהו דתימא** שדין זה שאם משלה בהן האור יחזרו ויעלו, **הני מילי באבר, דמחבר.** שכאשר מושלת האור מג-ב במקצתו נקלט כולו בקדושה. **אבל קומץ דמפרת,** ואינו חתיכה אחת, **אימא לא** יהיה לו דין זה, אלא רק החלק שמשלה בו האור נקדש, והיתר נשאר כמות שהיה. **קא משמע לן** שכל הקומץ כאבר אחד הוא, וכשמשלה האור במקצתו נקלט כולו בקדושה.

אמר רב אחאי: הלכך, כיון שהחשבת את כל הקומץ כמחובר, **האי קומץ פיגול דפלגיה מחית אארעא**, שחציו לא עלה מעולם על גבי המזבח, **ופלגיה אסקיה אמערכה**, וחציו השני עלה על גבי המזבח, **ומשלה בו האור** הרי שאף חציו שעל הקרקע נקלט, ולכן **מסיקנא ליה לכוליה לכתחלה.** והטעם, שהרי אף באופן שהעלה את כולו ומשלה האור בחלקו וירד, שאמרנו בזה שיכול לעלות את כולו, אין זה אלא מחמת אותו מקצת

משום שעיקר דין נעשה לחמו של מזבח תלוי בהרצאה, שכל משילת האור אשר יש בה דין הקטרה והרצאה, עושה לחמו של מזבח, ובלא זה אין נעשה לחמו של מזבח כלל, וכיון שכך הוא, נמצא שדין הפקעת פיגול לענין אם ירדו יעלו ולענין איסור אכילה, דין אחד הוא ותלויים המה זה בזה, שהרי אם הקטרה זו יש בה דין הרצאה, ממילא פקע מנו פיגולו לענין איסור אכילה, וכן נעשה גם לחמו של מזבח, ואם אין בהקטרה זו הרצאה לעניין דין הפקעת פיגול, ממילא אף לחמו של מזבח לא יעשה.

ובאופן אחר כתב, אמנם דין נעשה לחמו של מזבח אינו תלוי בדין הפקעת פיגול, ודי בעצם משילת האור בשביל שיהיה לחמו של מזבח אף אם אין כאן הקטרה המרצה והמפקעת פיגולו, אלא, שתלתה הגמרא את שני דינים אלו זה בזה, משום שעיקר דברי עולא נאמרו לגבי קומץ פיגול אשר נתבאר בדבריו שאף על פי שאין הוא מחובר מכל מקום אם משלה האור במקצתו יעלה כולו מחמת שנעשה לחמו של מזבח, וכיון שכן, הרי שלקומץ אין די במשילת האור להיעשות לחמו של מזבח, אלא צריך שתתקיים בו הקטרה המרצה לפיגולו, כי מאחר ואין הקומץ מחובר, ורק שחל בו דין הקטרה כאילו מחובר הוא, משום כך צריך דווקא הקטרה כזו המרצה ומפקיעה מידי פיגול, שעל ידי שנעשתה הקטרה המרצית בקומץ זה נעשה כולו לחמו של מזבח. ודבריו נתבארו בכתבי הגרי"ז שמאחר ושם פיגול מבטל לדין הקטרה, הרי שצריך שתהיה כאן הקטרה כזו המפקעת את כולו מידי פיגול בכדי שיעשה לחמו של מזבח.

9. בתוס׳ לקמן [פו א ד"ה וכולן] דנו אם "צריך" להעלותם, או שאם ירצה רשאי להעלותם. ולהצד שחייב להעלותם, יש להעמיד דברי הגמרא באופן שמשלה בהן האור קצת ולא נעשתה מצוותם עדיין ולכך צריך להחזיר.

שמשלה בו האור, אשר מועיל לכולו אף על פי שאינו מחובר, ואם כן, הוא הדין כאשר מלכתחילה לא עלה אלא מקצתו.[10] **אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: הפיגול והנותר והטמא שהעלן לגבי מזבח, פקע איסור מהן.**[11] דהיינו, איסור פיגול פקע לענין זה שאם ירד יעלה,[12] ואיסורי טומאה ונותר פקעו לענין שלא יתחייב[13] האוכלם

---

10. זו דעת רש"י שאף אם לא עלה מקצתו כלל יעלה על ידי משילת האור במקצתו שעלה. וכבר הובא לעיל דעת התוס' הסובר שדין זה אינו אלא באופן שכבר היה חציו השני על המזבח וירד לקרקע,

ובביאור דעת רש"י כתב בכתבי **הגרי"ז**, שכיון שמקור דין זה הוא בחידושו של עולא, שהקומץ אף על פי שאינו מחובר חציו האחד לחציו האחר, מכל מקום מועילה הצתת האור במקצתו להפקיע הפיגול מכולו, והיינו משום שהיות ומיעוט הקומץ מעכב את רובו ואין דין הקטרה לכל מקצת ומקצת אלא כל הקומץ יש לו דין הקטרה אחד, וכיון שדין העלאתו למזבח הוא מחמת שנעשה לחמו של מזבח, , לכן סובר רש"י שאין כל מקצת שבו יכול להיעשות לחמו של מזבח אלא יחול דין לחמו של מזבח בכולו על ידי שיש כאן דין הקטרה אחת לכולו, ולכן, אף אם לא עלה מעולם מועילה לו משילת האור במקצתו, שהרי אף כשהיה כבר על המזבח אין הטעם שיכול להעלותו משום שהוא מחובר אלא משום שיש לו דין הקטרה אחד, ואם כן הוא הדין כשלא עלה מעולם.

11. הקשה **השיטה מקובצת**, כיון שטעמו של עולא בזה לעיל הוא משום קל וחומר שאחרים מביא לידי פיגול וכו', אם כן מנין לרבי יוחנן לחדש דין זה גם בנותר וטמא אשר בהם לא שייך קל וחומר זה? ותירץ, הטעם בזה הוא משום שנעשו לחמו של מזבח. אולם הקשה, אם כן, מדוע נקט עולא לעיל הטעם משום קל וחומר? ולכך כתב, אמנם עיקר הטעם בקומץ הוא משום קל וחומר, אלא שמאחר וגילתה תורה דבר זה בקומץ שפקע איסורו הוא הדין לשאר איסורים.

אמנם, הקרן **אורה** כתב, שעולא ורבי יוחנן חולקים זה על זה, שעולא לא דיבר אלא לענין פיגול, ורבי יוחנן סובר כן אף לענין שאר איסורים.

12. הקשה **המקדש דוד** [סימן ו ד"ה ובעיקר], אמנם פקע פסולו, אבל מכל מקום נעשה "דחוי", ככל הפסולים שדינם שאף כשפקע פסולם נדחו מלעלות על גבי המזבח, ואף כאן נדחה, שהרי אין בידו לתקן הפסול על ידי שיעלהו ויפקע פסולו, שהרי אסור להעלות פסולים על גבי המזבח?

ותירץ, שעל ידי משילת האור פקעה ממנו גם דחייתו. אמנם, כיון שבדיחוי מלבד הפסול שבו יש בו גם ענין זה שאינו חוזר למצותו מאחר ונדחה, הרי שלזה אין מעילה משילת האור שזו אינה אלא לענין הפקעת פסולו בלבד. וכתב, שמשום כך כתבו התוס' לקמן [פו א ד"ה וכולן] בתירוצו השני [הובא לעיל] שדין זה שאם ירדו יעלו אינו אלא לענין שאם רצה רשאי להעלותם, אבל אין בזה מצווה.

13. לכאורה קשה מדברי הגמרא בנמחות [עד ב] שמבואר שם שכהן שאכל מהאימורים - לוקה, כיון שכל שהוא "בכליל תהיה" בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו, ואם כן, מדוע אינו חייב על אכילת האימורים או הקומץ מאחר הם "בכליל תהיה"?

ואמר **הגרי"ז** לדון שבפסולים לא נאמר איסור זה של "כליל תהיה", והוכיח כן מדברי הרמב"ם [מאכלות אסורות יד יח] שכתב: "יש אוכל כזית ולוקה עליו חמש מלקות, כיצד, כגון

משום איסור נותר וטמא. [14]

אמר רב חסדא, מרי דיכי — בעל השמועה הזו מה דעתך, וכי **מזבח מקוה טהרה** הוא שמטהר את הטמא מחמת שעלה על גביו!?

אמר רבי זירא: מה שאמרנו שפקע איסורם מהם, היינו באופן **שמשלה בהן האור!**[15]

בפרשת צו נאמרו שלושה פסוקים סמוכים העוסקים בדין אדם טמא שאכל בשר קדשים טהור, ובדין אדם טהור שאכל בשר קדשים

טמא שאכל כזית חלב שנותר מן המוקדשין ביום הכפורים, לוקה משום אוכל חלב ומשום אוכל נותר ומשום אוכל ביום הכפורים ומשום טמא שאכל קדש ומשום שנהנה מן הקודש ומעל". ומעתה, מדוע לא הוסיף הרמב"ם גם איסור "כליל תהיה" שהרי אכל חלב שדינו להיות כליל? ומשמע בדברי הרמב"ם, שמאחר וחלב זה הוא נותר, אין עליו לאו של "כליל תהיה".

14. כך היא גירסת **הב"ח** ברש"י, לחלק בין פיגול לטמא ונותר. והוכיח כן, שאם תאמר פקע פיגולו לגמרי ואינו חייב על אכילתו, יקשה מדוע נאמר במשנתנו שהדם והקומץ אין בהם משום פיגול מחמת היותם "מתיר", בלאו הכי אינו חייב עליהם כיון שפקע פיגולם מהם בעת שהעלם על גבי המזבח.

אמנם דבריו נסתרים מהגמרא בכריתות [יד א] אשר מבואר שם דינו של עולא אף לגבי הפקעת איסור פיגול. **ובברכת הזבח כתב,** שרש"י נקט כן לפי האמת אשר בפיגול אין צריך לטעם זה של משילת האור, ובלאו הכי אין חייב על אכילתו מהטעם המבואר במשנתנו שאין הוא דבר הניתר.

אמנם, **הטהרת הקודש** גרס ברש"י בין לענין פיגול ובין לענין נותר שאם ירדו יעלו ושפקע איסורם מהן.

ובכתבי **הגרי"ז** ביאר להעמיד דברי רש"י כגרסת הב"ח מטעם אחר, אמנם גם בפיגול פקע איסורו ממנו על ידי שהעלהו ע"ג מזבח, ומה שלא נקט רש"י לענין טמא ונותר שאם ירדו, יעלו כפי שנקט בפיגול, היינו משום שלענין טמא אין צריך לדין זה שפקע איסורו בכדי שאם ירדו יעלו, שהרי כבר יסד הגר"ח [הובא לעיל] שלדין אם ירדו, יעלו, אין צריך שיפקע האיסור, אלא שתחשב הקטרה על המקצת אשר על ידי כן יעשה כולו לחמו של מזבח, וכיון שכן הרי מאחר ולטמא יש שם הקטרה גם אם לא תפקע טומאתו ממנו משום שהציץ מרצה, אם כן ממילא יהיה דינו שאם ירדו יעלו, ורק לענין התר אכילה צריכים אנו לדין זה שפקע ממנו איסורו על ידי העלאתו לגבי מזבח, שעל ידי כן פקעה ממנו טומאתו.

ומה שכתב רש"י כן גם לענין נותר, הוא משום דקדוק הלשון, שמאחר וקראתו הגמרא כאן "נותר" ולא "פסולי לינה", ושם "נותר" אינו אלא לענין איסור אכילה בלבד, שהרי לענין פסול הקטרה אין כלל שם "נותר" אלא שם פסול לינה בעלמא, משום כך דקדק רש"י שכוונת הגמרא היא לענין איסור אכילה.

15. הקשה בכרתבי **הגרי"ז**, הרי העלאה למזבח ומשילת האור אינו אלא לענין שיפקע פסול קודש, אבל כיצד יועיל לענין לטהר דבר מטומאתו, וכיון שטומאה קיימת עדיין נשאר עליו פסולו!?

וכתב להעמיד הסוגיא באופן שלא נטמא הדבר ממש, אלא בקודש שנטמא משום חיבת הקודש, כגון עצים ולבונה או בשר שלא הוכשר במים, שבזה דין טומאתו הוא רק פסול טומאה לענין קדשים ואינה טומאה ממש, ומשום כך מועילה בזה משילת האור להפקיע פסול זה. והוכיח כן מדברי הרמב"ם הסובר שלוקים על

טמא. ובסוגיא להלן יתבאר אלו מן הלשונות בפסוקים מתייחסות לאדם הטמא בטומאת הגוף שאוכל בשר קדשים טהור, ואלו מהן מתייחסות לאכילת בשר קדשים טמא על ידי אדם טהור.

פסוק ראשון [ויקרא ז יט]: "והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל, באש ישרף, והבשר כל טהור יאכל בשר".

פסוק שני [ז כ]: "והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה', וטמאתו עליו ונכרתה הנפש ההיא מעמיה".

פסוק שלישי [ז כא]: "ונפש כי תגע בכל טמא, בטמאת אדם או בבהמה טמאה, או בכל שקץ טמא, ואכל מבשר זבח השלמים אשר לה', ונכרתה הנפש ההיא מעמיה".

מתיב רב יצחק בר ביסנא: אחרים אומרים: פסוק זה "והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו, ונכרתה הנפש ההיא מעמיה" [ויקרא ז] אינו עוסק באדם טהור האוכל בשר קדשים טמא, אלא ענינו באדם טמא האוכל בשר קדשים טהור, שכך משמעו של הפסוק "**וטומאתו עליו", מי שטומאה פורחת ממנו** וכעת היא עליו, והיינו טומאת הגוף באדם אשר פורחת היא ממנו על ידי טבילה במקוה. **יצא בשר, שאין טומאה** שבו יכולה להיות **פורחת ממנו,** שהרי אין לו טהרה במקוה.

ואם איתא לדברי רב יצחק, הסובר שבשר טמא יכול ליטהר על ידי שעלה על גבי המזבח ומשלה בו האור, אם כן, ניתן להעמיד את הפסוק בבשר טמא, **שהרי טומאה פורחת ממנו על ידי האור,** ומנין לאחרים להעמידו דווקא באדם טמא שאכל בשר טהור!?

ומתרצינן, **אמר רבא:** מה שאמרנו "טומאה פורחת ממנו" **על ידי מקוה קאמרינן.** וזה יתכן רק בטומאת הגוף ולא בטומאת בשר.

ומקשינן: **מידי מקוה כתיב** בפסוק זה עד שנאמר שכוונת הפסוק היא רק לטהרת מקוה ולא לטהרת מזבח?

אלא, אמר רב פפא: פסוק זה **בבשר שלמים עסקינן,** שהרי נאמר בו "מזבח השלמים אשר לה'", **דלא חזי** בשר השלמים **להקרבה,** אלא לאכילה בלבד, ואינו יכול ליטהר מטומאתו כיון שאינו עולה על המזבח. ואם כן, בהכרח עוסק הפסוק בטומאת הגוף.

רבינא אמר: אמנם הפסוק עוסק גם באימורים הקרבים לגבי מזבח וכפי שנאמר "אשר לה'" לרבות האימורים, אולם מכל מקום, בהכרח עוסק הוא בטומאת הגוף דווקא, ולא בטומאת הבשר, כי כך מדויק בפסוק "**וטומאתו עליו", מי שטומאה** ראויה להיות **פורחת ממנו כשהוא שלם,** היינו באותו מצב כפי שהוא היה בעת שבאה עליו הטומאה [וכפי שמשמע מתיבת "עליו", שנשאר בעינו כמו שהיה], וזו טומאת האדם, שאינו משתנה על ידי טהרתו, **יצא בשר,** שהוא **דבר שאין טומאה פורחת ממנו כשהוא שלם, אלא כשהוא חסר,** כשנחסר

אכילת דבר שנטמא משום חיבת הקודש, ואף על פי כן אין הוא מטמא אחרים מדאורייתא, והיינו משום שענינו פסול טומאה ולא טומאה ממש.

ממנו על ידי משילת האור.

גופא: נאמר בפסוק "והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' **וטומאתו עליו", בטומאת הגוף** כשהאדם האוכל טמא, **הכתוב מדבר,** שהרי בזה עוסקת הפרשה, וכפי האמור בפסוק הקודם "כל טהור יאכל בשר", דהיינו שהאדם האוכל יהיה טהור.

אתה אומר בטומאת הגוף הכתוב מדבר, **או אינו אלא בטומאת בשר,** כשנטמא הבשר, שמאחר ולשון הפסוק כאשר הוא מוסב על האדם הוזכר בלשון נקבה "והנפש אשר תאכל", לכך יש לנו לומר שכאשר הזכיר הכתוב "וטומאתו עליו" בלשון זכר הרי הוא מוסב על הבשר!?

ומתרצינן: למדנו בגזירה שווה שעוסק הפסוק בטומאת הגוף, **נאמר כאן** לגבי שלמים **"טומאתו", ונאמר להלן** לגבי ביאת מקדש בטומאה "טמא יהיה עוד **טומאתו בו". מה להלן,** לגבי ביאת מקדש, **בטומאת הגוף הכתוב מדבר, אף כאן,** לגבי שלמים, **בטומאת הגוף הכתוב מדבר.**

רבי יוסי אומר: הואיל ובפסוק של שלמים **נאמרו קדשים בלשון רבים** שהרי "שלמים" לשון רבים היא, **ונאמרה טומאה בלשון יחיד,** "וטומאתו", הרי בהכרח **בטומאת הגוף הכתוב מדבר,** שאם היה מדבר בטומאת בשר השלמים, היה לו להזכירה בלשון רבים ולכתוב "וטומאתם עליהם".[16]

רבי אומר: הפסוק האמור בסמוך "ונפש כי תגע בכל טמא בטומאת אדם או בבהמה טמאה או בכל שקץ טמא **ואכל** מבשר זבח השלמים" העוסק בטומאת אדם, יוכיח על הפסוק שלנו שאף הוא **בטומאת הגוף הכתוב מדבר** [ולקמן יתבאר בגמרא כיצד זה מוכיח על זה].

אחרים אומרים: "וטומאתו עליו" משמע שעדיין לא נטהר מטומאתו. **מי שטומאה פורחת ממנו** שיכול ליטהר, **יצא בשר, שאין טומאה פורחת** ממנו, ולעולם היא עליו.

אמר מר: רבי אומר, "ואכל", בטומאת הגוף הכתוב מדבר.

ומקשינן: **מאי משמע** מהפסוק הזה שהביא רבי? שמא דווקא פסוק זה עוסק בטומאת הגוף, כפי שנאמר בו "והנפש אשר תגע וכו'", ואילו הפסוק הראשון עוסק בטומאת בשר. וראיה לכך, כי אילו היה עוסק בטומאת הגוף, היה לו לכתוב "וטומאתה עליה" בלשון נקיבה, שהרי הוא מוסב על האמור קודם "והנפש אשר תאכל בשר", וכיון שכתבה תורה "וטומאתו עליו", משמע לכאורה שבטומאת בשר עוסק הוא!?

אמר רבא: כל קרא, כל פסוק **דלא מפרש ליה רב יצחק בר אבודימי, וכל מתניתא דלא מפרשא לה,** שאינה מוסברת על ידי **רב זעירי, לא מיפרשא!**

הכי אמר רב יצחק בר אבודימי: הואיל

---

16. כך ביאר רש"י. והקשה **השיטה מקובצת,** אם כן, היה לגמרא לומר "נאמרו שלמים בלשון רבים"? ועוד, הרי גם בלשון יחיד לא היה יכול לומר אלא בלשון "שלמים"? ועוד, מהו שאמרה הגמרא שהיה צריך לכתוב "וטומאתו עליהם", הרי הפסוק דיבר על הבשר שהואר בלשון יחיד?

ולכך גרס בדברי רבי יוסי, שלמד את מן האמור בפסוק שלאחר מכן "כל איש וכו' אשר

ופתח הכתוב השני **בלשון נקבה**, "נפש כי תגע בכל טמא", **וסיים בלשון נקבה**, "ונכרתה הנפש", **ולשון זכר באמצע**, "ואכל מבשר זבח השלמים" ולא נאמר "ואכלה מבשר זבח השלמים", ומוכרח מזה שלא חש הכתוב לשנות את לשונו בין זכר לנקבה, משום כך אף על הפסוק הראשון אין לתמוה בדבר זה, ולכן הגם שפתח בלשון נקבה, "והנפש אשר תאכל בשר", וסיים בלשון נקבה, "ונכרתה הנפש ההיא מעמיה", ולשון זכר באמצע, "וטומאתו עליו", מכל מקום, **בטומאת הגוף הכתוב מדבר**. וכן מסתבר להעמיד הפסוק בטומאת הגוף, שהרי בתחילה עסקה הפרשה בטומאת בשר שנאמר "והבשר אשר יגע בכל טמא" ולאחר מכן פסק הכתוב מלעסוק בטומאת בשר ועבר לטומאת הגוף שנאמר "והבשר כל טהור יאכל בשר", ואם כן מסתבר שאף ההמשך עוסק בטומאת הגוף.

ועתה, מבארת הגמרא מה היא אותה **מתניתא** שפירשה זעירי.

נאמר בפרשת אכילת תרומה ומעשר בטומאה [ויקרא כב ד]:

"איש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר, והנוגע בכל טמא נפש או שיש אשר תצא ממנו שכבת זרע, או איש אשר יגע בכל שרץ אשר יטמא לו, או באדם אשר יטמא לו לכל טומאתו.

נפש אשר תגע בו וטמאה עד הערב.

ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים! ובא השמש וטהר, ואחר יאכל מן הקדשים, כי לחמו הוא.

ושמרו את משמרתי, ולא ישאו עליו חטא ומתו בו כי יחללהו, אני ה' מקדשם".

ודרשה הברייתא, שבפרשה זו נאמרו "קלות" ו"חמורות", וכפי שיתפרש בהמשך מה הן:

דתניא: אם נאמרו בפרשה זו **קלות, למה נאמרו** בה גם **חמורות, ואם נאמר** בה **חמורות, למה נאמר** גם **קלות?**

אלא, **אם** היה **נאמר קלות ולא חמורות, הייתי אומר על הקלות** עובר האוכל בטומאת הגוף **בלאו**, ואילו **על החמורות** יהיה ענוש **במיתה. לכך נאמר** בפסוק **חמורות.**

ואם היה **נאמר חמורות** בלבד **ולא נאמרו קלות, הייתי אומר על החמורות יהא** האוכלן **חייב, ועל הקלות יהא פטור, לכך נאמר קלות.**

ודנה הגמרא בדברי הברייתא: **מאי קלות ומאי חמורות** שהוזכרו בברייתא?

אילימא קלות, מעשר, אשר עליו דיבר

יקרב אל הקדשים וכו' וטומאתו עליו" ושם וודאי מדובר על טמאת הגוף, כי מאחר ונאמרו "קדשים" בלשון רבים הרי שאם בטומאת בשר דיבר היה לו לומר "וטומאתו עליהם", וכיון שפסוק זה עוסק בטומאת הגוף הוא הדין לפסוק של שלמים.

הכתוב באומרו "ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים", והיינו מעשר שני, שמי שהיה טמא רשאי לאוכלו לאחר טבילה אף קודם שהעריב שמשו, ואם אכל ממנו קודם טבילה הרי הוא עובר בלאו.

וחמורות שהוזכרו בברייתא היינו **תרומה**, אשר עליה נאמר בהמשך הפסוק "ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים", שאסור לאוכלה עד לאחר שהעריב שמשו, ואם אכל ממנה חייב מיתה כפי שנאמר אח"כ "ומתו בו כי יחללהו"

ולפי זה יתפרשו דברי התנא כך: אם היה נכתב "קלות" בלבד, דהיינו מעשר, הייתי אומר שדווקא הוא דינו בלאו, אבל החמורות, דהיינו תרומה, הייתי אומר שדין האוכלה בטומאה שחייב מיתה. ואם כן קשה, וכי רק **הייתי אומר** שהחמורות [דהיינו תרומה] **במיתה**, כפי שמשמע בברייתא שלאחר שנכתבה גם התרומה אין דינה במיתה? והרי אין זה נכון! שהרי **השתא נמי הא במיתה**, כפי שנאמר בפסוק!?

ותו, ועוד קשה, מה שאמרה הברייתא: **ואי לא נאמר** חמורות, דהיינו תרומה, **הייתי אומר** שדין האוכלה **במיתה**. ומדוע? הרי אם לא היתה התרומה כתובה בפסוק, הייתי לומד איסור אכילתה בטומאה בקל וחומר מאיסור אכילת מעשר, ואם כן, כיצד יתכן יהיה לחדש בה חיוב מיתה? הרי בדבר הלמד מקל וחומר הכלל הוא **שדיו לבא מן הדין**, היינו הדבר הלמד, **להיות כנדון**, ולא יותר ממנו, וכיון שעל המעשר אינו חייב מיתה, מנין היה לך לחדש זאת בתרומה!?

אלא, קלות וחמורות שהוזכרו בברייתא, היינו לגבי הטומאה.

קלות, טומאת שרץ. שנאמר בפסוק "או איש אשר יגע בכל שרץ אשר יטמא לו" שטומאתו עד הערב היא.

חמורות, טומאת מת. שנאמר בפסוק "והנוגע בכל טמא נפש". וטומאתו שבעת ימים. ושתי טומאות אלו הוזכרו לענין איסור אכילת מעשר ותרומה.

ועדיין מקשינן: **ובמאי**, על איזו אכילה אמרה הברייתא אם נאמרו קלות דהיינו טומאת שרץ ולא נאמרו חמורות דהיינו טומאת אדם?

אי בתרומה, אשר עליה אמר התנא שיאמר הכתוב איסור אכילתה בטומאת שרץ ולא יאמר איסורה בטומאת הגוף, הרי **אידי ואידי**, גם טמא שרץ הקל שאכל תרומה, וגם טמא מת שאכלה, דינם **הוא במיתה**. ומהן הקלות שעליהן אמר התנא שהן בלאו!?

ותו קשה, מדוע אמר התנא "**לכך נאמרו חמורות**", דהיינו טמא מת, **דבלאו, הא** אכילת תרומה בטומאת הגוף של טמא מת **במיתה היא!?**

ואי נאמר שדברי התנא **באכילת מעשר** נאמרו, וזהו שאמר: **אם לא נאמרו חמורות**, מד-א דהיינו טומאת מת, **הייתי אומר**, על הקלות, דהיינו טומאת שרץ עובר בלאו, **ועל החמורות**, טומאת מת, **במיתה**. דבר זה לא יתכן, כי אם לא היה נכתב טומאת מת, **הא**

מטומאת שרץ קאתיא, ואם כן **דיו לבא מן הדין להיות כנדון**. וכשם שטומאת שרץ בלאו אף טומאת מת אינה אלא בלאו!?[1]

ומתרצינן, **אמר זעירי: קלות** השנויות בברייתא היינו **טומאת שרץ**. **חמורות טומאת מת!**

והכי קאמר התנא של הברייתא: **אילו** היה **נאמר טומאת שרץ** בלבד, **ונאמר מעשר**, שהאוכלו בטומאת שרץ עובר בלאו, **ותרומה** שהאוכלה חייב מיתה, **ולא נאמרה טומאת מת, הייתי אומר: קלות**, טמא בטומאת שרץ — **על הקלות**, אכילת מעשר, הוא עובר **בלאו. ועל החמורות**, אכילת תרומה, **במיתה.**

והייתי ממשיך ואומר: **ומדקלות על החמורות** דהיינו טמא שרץ שאכל תרומה, **במיתה. חמורות נמי על הקלות** דהיינו טמא מת שאכל מעשר **במיתה**, כי כשם שעל אכילה חמורה בטומאה קלה חייב מיתה, הוא הדין לאכילה קלה בטומאה חמורה.[2] **לכך נאמרו חמורות**, טומאת מת, לומר לך, שטמא מת האוכל מעשר אינו חייב מיתה אלא עובר בלאו.

שנינו במשנה: **כל שיש לו מתירין בין לאדם בין למזבח חייבין עליו משום פיגול.**

תנו רבנן: שנינו בתורת כהנים: מנין לנו לרבות לדין פיגול כל זבח שיש לו מתירים בין לאדם בין למזבח? שמא, **או אינו מביא** לידי פיגול **אלא** זבח אשר הוא **כיוצא בשלמים**, שמאחר ונאמר כאן כלל ופרט וכלל [כמו שיתפרש לקמן] יש לנו לומר **מה שלמים מיוחדים שנאכלים לשני ימים ולילה אחד**, ובהם נכתב דין פיגול, **אף כל נאכל לשני ימים ולילה אחד** התרבה לדין זה. ואם כן, קרבן ה**נאכל ליום ולילה, מנין** שאף הוא התרבה לדין פיגול? **תלמוד לומר** בפסוק של פיגול "ואם האכל יאכל **מבשר** זבח שלמיו" [ויקרא ז], ועל זה נאמר לאחר מכן "והנפש האוכלת ממנו עונה תשא". ותיבת "בשר" ריבוי הוא, לומר, **כל** דבר **ששיריו נאכלין**, יש בו דין פיגול.

ועדיין לא ידענו אלא את אלו, אבל **עולה, שאין שיריה נאכלין, מנין** שאף היא נתרבתה לדין פיגול? **תלמוד לומר** "מבשר **זבח** שלמיו". ותיבת "זבח" באה לרבות אף את העולה.

ומנין לרבות אף את **העופות**[3] **והמנחות?**

---

1. משמע שלענין לאו ומלקות לא הוקשה לגמרא כלום. ויש לתמוה, כיצד ניתן ללמוד עונש מלקות על טומאת מת בקל וחומר מטומאת שרץ, מאחר ואין מזהירים מן הדין? ועמד בזה **הטורי אבן** [ראש השנה טז א].

2. הקשה **העולת שלמה**, הרי אין עונשין מן הדין, ואף עונש כרת לא, וכיצד ניתן ללמוד עונש כרת על אכילת מעשר בטומאת מת מאכילת תרומה בטומאת שרץ? ותירץ, על פי דברי המגיד משנה [מאכלות אסורות, ב א] שבמקום שנאמר עשה מפורש, עונשין מן הדין. ואף כאן, מאחר ונאמר לאו מפורש על איסור אכילת מעשר בטומאת הגוף, שנאמר "לא תוכל לאכול בשעריך" ומבואר בתוס' ביבמות [עג ב ד"ה טומאת עצמן] שנכלל בזה אזהרה על אכילת מעשר בטומאת הגוף, לכך אפשר ללמוד עונש מיתה מאכילת תרומה בטומאת שרץ.

3. בתוס' לקמן [סה א ד"ה בן עוף] מבואר

ואחר שנרבה אותם נמשיך ברבוי, **עד שאני מרבה** אף **לוג שמן של מצורע**, שיתפגל על ידי מחשבת פיגול בעת עבודות דם האשם של המצורע? **תלמוד לומר** לענין טומאה "וינזרו מקדשי בני ישראל, ולא יחללו את שם קדשי **אשר הם מקדישים לי**" [ויקרא כב]. ונכללו בזה כל הקדשים.

ומעתה למדנו בגזירה שווה כפולה:

א. ואתי פסול **נותר** בכל הקדשים בגזירה שווה של **חילול חילול מטומאה.** נאמר בנותר "כי את קדש ה' חילל" ונאמר בטומאה בפסוק המובא לעיל "וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו את שם קדשי", מה טומאה נכללו בה כל הקדשים אף פסול נותר נאמר לגבי כולם.

ב. ואחר שלמדנו שדין נותר נוהג בכל הקדשים, **אתי** דין **פיגול** בכל הקדשים בגזירה שווה של **עון עון מנותר**,[4] בנותר נאמר "עונו ישא" ובפיגול נאמר "עונה תשא".

ומאחר שפופו לרבות כל דבר לענין דין פיגול כפי שנתבאר, אם כן **למה נאמר שלמים מעתה** [לדון בו כלל ופרט וכלל שאינו מרבה אלא כעין הפרט], הרי אף דבר שאינו כעין שלמים נתרבה לזה!?

לומר לך מה שלמים מיוחדים שיש להן מתירין בין לאדם בין למזבח וחייבים עליהם משום פיגול, **אף כל** דבר **שיש לו מתירין בין לאדם בין למזבח חייבין עליהם משום פיגול.** [5] ולכן, עולה ואימורי שאר קדשים למדנו בהם פיגול מאימורי שלמים לפי שאין להם מתירין אלא למזבח, ובשר כל הקדשים הנאכלים למדנו מבשר שלמים שאין לו מתירין אלא לאדם וחייב עליו משום פיגול, אבל שאר דברים שאין להם מתירין אין בהם פיגול!

שנינו במשנה: **העולה דמה מתיר את בשרה למזבח ועורה לכהנים, עולת העוף דמה מתיר את בשרה למזבח, חטאת העוף דמה מתיר את בשרה לכהנים, פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים דמם מתיר את אימוריהם ליקרב.**

וכן שנינו בתורת כהנים, ושם המשיכה הברייתא:

ומוציא אני מדין פיגול **את הקומץ ואת הלבונה והקטרת ומנחת כהנים ומנחת כהן משיח ומנחת נסכים והדם**, שכל אלו אינם ניתרים על ידי אחרים. **רבי שמעון אומר:**

שהעוף אינו מן זבח. ומשום כך נראה שאין ללמוד בו דין פיגול מריבוי של "זבח".

4. הקשה **בפנים מאירות**, למסקנת הגמרא, מדוע הוצרכנו לדרשת "בשר" ו"זבח" לרבות עולה ודבר הנאכל ליום אחד, הרי נוכל עתה ללמוד את כל הקדשים מנותר?

ותירץ, אלמלא דרשות אלו הייתי ממעט משלמים את כל הקדשים שאינם נאכלים לשני ימים ולילה אחד, ואז הייתי אומר שלא באה הגזירה שוה ללמד אלא על חיוב כרת בפיגול, אבל לאחר שלמדנו מ"בשר" ו"זבח" שלאו דווקא שלמים יש בהם פיגול, הרי שיש לנו ללמוד בגזירה שוה מנותר אף את כל הקדשים, כיון שאין גזירה שווה למחצה.

5. ולמדנו זאת בכלל ופרט וכלל, כפי המבואר בתוס' לקמן [מה ב ד"ה תלמוד לומר]. ולקמן

מה שלמים מיוחדין שישנו בהם דין זריקת דם **על** גבי **מזבח החיצון וחייבין עליו** משום פיגול, **אף כל** הזבחים **שישנן** לזריקת דמם **על מזבח החיצון חייבין עליו משום פיגול, יצאו פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים הואיל שאין** דמם ניתן **על מזבח החיצון כשלמים** אלא על מזבח הפנימי, משום כך **אין חייבין עליו משום פיגול!**

אמר מר לעיל: או אינו מביא לידי פיגול אלא דבר שהוא **כיוצא בשלמים.**

ומבארת הגמרא: **מאי ניהו** הקרבן הדומה לשלמים **בכור**, שדינו **דנאכל לשני ימים ולילה אחד** כשלמים.

ומקשינן: **במאי אתי** לרבות את הבכור לדין פיגול? הרי **אי** אתי **במה מצינו** משלמים, **איכא למיפרך** אין הבכור דומה לשלמים, כי **מה לשלמים שהן טעונין סמיכה** על הקרבן, **ונסכים** הבאים עמו, **ותנופת חזה ושוק** על ידי הבעלים והכהן, ומשום כך נאמר בו גם דין פיגול, ומה שאין כן בבכור שאינו טעון כל אלו הדינים!?

אלא היה לנו ללמוד בכור **ממה** שנאמר לגבי שלמים "**ואם האכל יאכל** מבשר זבח שלמיו" ודרשנו פסוק זה בכלל ופרט וכלל, האכל כלל, מבשר שלמיו פרט, יאכל חזר וכלל, מה הפרט דבר הנאכל לשני ימים ולילה אחד אף כל הנאכל לזמן זה[6] נתרבה לדין פיגול.

ומקשינן: הרי **הני תרי כללי דסמיכי אהדדי נינהו** ולא נכתב הפרט באמצע אלא לבסוף, וכיצד דרשת כלל ופרט וכלל כעין זה!?

ומתרצינן: **אמר רבא** הביאור בזה הוא **כדאמרי במערבא** בארץ ישראל: **כל מקום שאתה מוצא שני כללות הסמוכים זה לזה,** והפרט נכתב בסוף כעין הכתוב אצלינו, **הטל פרט ביניהם, ודונם בכלל ופרט** וכלל. ואף בנדון דנן היה לנו להכניס את תיבות "בשר זבח שלמיו" שהן הפרט, בין "האכל" ל"יאכל" ולדרוש כלל ופרט וכלל, והיינו לומדים בזה דין פיגול בבכור בלבד, ולכך הוצרכנו לרבות את שאר הקדשים בלימודים אחרים כפי שנתבאר.

שנינו בברייתא: **עד שאני מרבה לוג שמן של מצורע.**

ומבארת הגמרא: **הא** ברייתא זו המרבה לוג שמן של מצורע לדין פיגול, **מני רבי מאיר היא!**

דתניא: לוג שמן של מצורע — באופן שבא עם האשם, וחישב מחשבת פיגול בעת

מבואר בגמרא היכן מצינו כלל ופרט וכלל בשלמים.

6. דהיינו בכור. ובתוס' [ד"ה כיוצא בשלמים] העירו, משמע כאן שהבכור דומה לשלמים יותר משאר קדשים, ואילו בגמרא במנחות [צא ב] מבואר לגבי איל שלמים "מה איל מיוחד שבא בנדר או נדבה אף כל בא בנדר ונדבה" להוציא בכור שאינו בא בנדר או נדבה אלא הוא חובה.

ותירץ **בשיטה מקובצת** בשם מהר"פ ז"ל, מאחר ועוסק כאן בענין אכילה לכך מרבה דבר הדומה לשלמים בדין אכילה. **ובמצפה איתן** כתב, מאחר ובא כאן לדמות את הבכור לענין פיגול שהוא דבר התלוי בזמן, לכך ריבה את הבכור שהוא דומה בזמן אכילתו לשלמים.

עבודות האשם — **חייבין עליו משום פיגול,** ואף על פי שאם המצורע רוצה יכול הוא להביא את הלוג מכאן ועד עשרה ימים, מכל מקום מאחר והביאו עם האשם הרי דם האשם הוא המתירו להינתן על בהונות המצורע ולאכול את שייריו, ולכן מתפגל הוא על ידו, **דברי רבי מאיר.**

ומקשינן: **אימא סיפא** של ברייתא זו: **ומוציא אני** מחיוב פיגול את **מנחת נסכים וחדם.** וזו בהכרח **אתאן לרבנן** שהם אלו הסוברים שמנחת נסכים אין חייבים עליה משום פיגול, ורבי מאיר חולק עליהם בדבר זה. **דתניא: נסכי בהמה חייבין עליהן משום פיגול** אם פיגל בעת עבודות הבהמה, **מפני שדם הזבח מתירן** לנסכים **ליקרב, דברי רבי מאיר.**

אמרו לו: והלא אדם מביא את זבחיו היום ונסכין יכול להביא **מכן עד עשרה ימים** ובהכרח שאין הזבח מתיר את הנסכים, ואם כן, מדוע יתפגלו הם על ידו?

אמר להן רבי מאיר: **אף אני לא אמרתי** שיתפגלו הנסכים **אלא בנסכים הבאין עם הזבח** באותו היום, אבל אם הביאן לאחר מכן, אין הזבח מפגלם! ונמצא מעתה שהרישא שמבואר בה שלוג שמן מתפגל על ידי האשם, היינו כשיטת רבי מאיר, ואילו הסיפא שאמרה שאין הנסכים מתפגלים מחמת הזבח, אפילו כשבאו עמו, בשיטת רבנן היא!?

ומתרצינן: **אמר רב יוסף,** באמת ברייתא זו סוברת כרבנן שמאחר ואפשר להביא נסכים לאחר זמן הרי שאף אם הביאם עם הזבח, אין הוא מפגלם. ואף לגבי לוג שמן כך הוא שאין הזבח מפגלו. ומה שנאמר בברייתא שיש דין פיגול בלוג השמן של מצורע, אין הכוונה שיכול הוא להתפגל על ידי הזבח, אלא **הא מני רבי היא דאמר, לוג שמן של מצורע, מתנותיו** שמזה ממנו שבע הזאות בפנים ההיכל, הן **שרו ליה** לשייריו באכילה. **ומאחר** ושמענו שסובר רבי **דמתנותיו שרו ליה,** יש לנו לומר משום כך **שמתנותיו מפגלי ליה** אם הזה אותן במחשבה על מנת לאכול את שיירי השמן חוץ לזמנו, שזמן אכילתו ניתן ליום ולילה בלבד. ואף הברייתא עוסקת באופן זה שחישב מחשבת פיגול בעת הזאות השמן.

והיכן שמענו לרבי שאמר מתנות הלוג מתירות אותו באכילה? **דתניא: לוג שמן של מצורע מועלין בו,** כי עדיין לא הותר לכהנים, **עד שיזרוק** את **הדם** של האשם, שאז הותר הלוג לכהנים,[7] וכל שיש לו שעת היתר לכהנים אין בו דין מעילה. **נזרק הדם, לא נהנין** מלוג השמן, מדרבנן, עד שיתן את מתנותיו, **ולא מועלין** כי כבר הותר לכהנים.

רבי אומר: אף אם נזרק הדם **מועלין** בו בלוג השמן **עד שיתן מתנותיו,** דהיינו שבע

---

7. כתב הקרן **אורה,** לכאורה היה נראה שזו דעת רבי מאיר הסובר שדם האשם מתיר את הלוג, אבל לרבנן הסוברים שאין הלוג ניתר על ידי האשם, הרי שמועלים בו עד לאחר שיתן מתנותיו. אמנם, הרמב"ם שפסק [פסולי המוקדשין, יח ח] כרבנן שאין הלוג מתפגל על ידי האשם, כתב [מעילה, ב י] שלוג השמן מועלים בו עד שיזרק הדם, ולאחר מכן אין בו מעילה. ועיין במה שיכתב בזה בסמוך.

הזאותיו. ולאחר שנתן מתנות אלו אין מועלים בו, אף אם עדיין לא נתן ממנו מתן בהונות על המצורע, כיון שנתינה זו אינה צורך גבוה.[8]

ושוין רבי ורבנן, **שאף** על פי שכבר נתן ממנו מתנות שבע שהן מתנות גבוה, מכל מקום **אסור** לוג השמן **באכילה** מדרבנן[9] **עד שיתן** ממנו **מתן שבע** הזאות **ומתן בהונות** המצורע.

אמרוה רבנן לתירוצו של רבי יוסף **קמיה דרבי ירמיה.**

אמר רבי ירמיה, בתמיה: **גברא רבא כרב יוסף, לימא כי הא מילתא** מדמתנותיו שרו ליה, מתנותיו מפגלי ליה!? והלא מצינו שאין הדבר תלוי זה בזה. **שהרי לוג שמן** מד-ב
הבא בפני עצמו, באופן שהביא אשמו היום ואת לוגו לאחר עשרה ימים, **דלכולי עלמא** מאחר ולא נתקדש הלוג שמן בכלי בעת שנזרק דם האשם, אין דם האשם מתירו, אלא **מתנותיו שרו ליה,**[10] **ואף** על פי כן מתנותיו **לא מפגלין ליה,** ואין בו תורת

---

8. כן כתב רש"י. וכתב **הקרן אורה,** שלדעת הרמב"ם [המובא לקמן] הסובר בשיטת רבנן שאיסור אכילה קיים עד לאחר מתן בהונות, הוא הדין שלדעת רבי מועלים בו גם לאחר מתן שבע שלו עד לאחר מתן בהונות. כי כשם שלרבנן מתן בהונות מעכבים האכילה כמו מתן שבע, הוא הדין לרבי לענין מעילה אין לחלק בזה בין מתן שבע למתן בהונות.

9. זו דעת רש"י. אבל הרמב"ם [מחוסרי כפרה, ד ג] כתב, "ואסור לאכול מלוג השמן עד שיתן ממנו מתן שבע ומתן בהונות, ואם אכל לוקה כאוכל קדשים קודם זריקה". הרי שאיסור זה הוא מדאורייתא כדין קדשים קודם זריקה.

ובקרן **אורה** עמד על לשונו של הרמב"ם "כאוכל קדשים קודם זריקה" כי מאחר וכבר יצא הלוג שמן מידי מעילה על ידי זריקת דם האשם כפי שמבואר בדעת הרמב"ם שפסק שאין מעילה בלוג השמן לאחר זריקה, מנין שלענין אכילה יחשב כקודם זריקה?

ובחדושי **מרן ריז"ז הלוי** [מעילה ב י] תמה, מה שונה דין מעילה מדין היתר אכילה, הרי בכל מקום דין מעילה תלוי בהיתר אכילה שכל שיש בו התר לכהנים אין בו מעילה, ומדוע בלוג השמן דין מעילתו תלוי בזריקת דם האשם, ואילו היתר אכילתו בא על ידי מתנותיו!?

וכתב בדעת הרמב"ם, שסוברים רבנן שכל דין מעילה בלוג השמן של מצורע היינו רק בלוג הבא עם האשם אשר זה כל דין "קדשי ה'" שלו על ידי שזריקת דם האשם נחשבת זריקה גם על לוג השמן, אבל הלוג בעצמו אינו בר מעילה כלל, ומשום הזאותיו שלו אינו נחשב "קדשי ה'". וכן מדוייק בלשון הרמב"ם שהזכיר דין מעילה רק בלוג הבא עם האשם ולא הזכיר זאת בלוג הבא בפני עצמו.וכיון שכן, כאשר נזרק דם האשם יצא הלוג מידי מעילה שכבר אינו "קדשי ה'", ומה שאין כן לענין דין היתר אכילה שאינו תלוי ב"קדשי ה'" אלא במתנותיו של הלוג, ובזה מודים כולם שמתנותיו הן המתירות אותו באכילה.

10. **בחדושי מרן ריז"ז הלוי** הקשה לסתור את דבריו שהובאו לעיל, לפי מה שכתבנו לעיל שלא נחלקו רבי ורבנן לענין התר אכילה אלא לענין דין מעילה בלבד, נמצא שדברי הגמרא כאן לגבי לוג שמן הבא בפני עצמו שהכל מודים שמתנותיו מתירות אותו, היינו לענין מעילה, שהרי לענין התר אכילה אמרנו שלא נחלקו מעולם, ואם כן מבואר שאף בלוג שמן הבא בפני עצמו יש דין מעילה, ולא כפי שכתבנו

פיגול.[11]

דתניא: לוג שמן של מצורע חייבין עליו משום פיגול, אם פיגל באשם, **מפני שהדם** של האשם **מתירו** בזריקתו למתן **בהונות**, **דברי רבי מאיר**.

אמרו לו חכמים לרבי מאיר: **והלא אדם מביא אשמו עכשיו, ולוג** אפשר[12] לו להביא **מיכן ועד עשרה ימים**. ואם כן, מדוע יתפגל הלוג על ידי האשם?

אמר להן, אף אני לא אמרתי שיתפגל לוג השמן על ידי האשם **אלא בלוג הבא עם האשם** בו ביום.

שאין דין מעילה אלא בלוג הבא עם האשם!?

וכתב ליישב, מאחר וכתבנו בדעת הרמב"ם שאף רבנן מודים שהתר אכילת הלוג אינו אלא לאחר שנתן ממנו מתנותיו, מדוע אם כן לא נאמר שאף לדעתם יחשב הלוג דבר שיש לו מתירין מחמת מתנותיו המתירות אותו באכילה ויהיה בו דין פיגול, וכי דין פיגול תלוי בדין מעילה [שמשום כך סברה הגמרא שדווקא לדעת רבי יהיה דין פיגול בלוג, ואילו לרבנן הסוברים שאף קודם מתנותיו אין מפגלים בו, לא נחשב הלוג "ניתר" על ידי מתנותיו]!?

ומשום כך נראה, כי מה שתלתה הגמרא את דין פיגול במחלוקתם של רבי ורבנן אין זה משום שדין פיגול תלוי בדין מעילה, אלא משום שלדעת רבנן היתר הלוג אינו תלוי לגמרי במתנותיו שהרי הן לבדן אינן מתירות אותו אלא עם זריקת דם האשם ביחד, שכשם שזריקת דם האשם מועילה להוציא את הלוג מדין פיגול, כך גם מועיל הוא לענין היתר אכילתו, וכיון שמתנותיו אינם ה"מתירים" המיוחדים שלו משום כך לא ניתן שיתפגל על ידם, שהרי עיקר דין פיגול הוא בזה שמתפגל הדבר הניתר על ידי מתיריו, ואין זה תנאי בעלמא שיהיה דבר שיש לו מתירין, אלא זהו עצם דין פיגול שמתפגל על ידי מתיריו [אמנם דעת רבי שאין האשם מתיר של הלוג כלל, וכל ענינו תלוי במתנותיו בלבד, ומשום כך יש לו להתפגל על ידם].

ומעתה, זהו שסברה הגמרא שלדעת רבנן מאחר ואין הלוג ניתר על ידי מתנותיו בלבד אלא יחד עם זריקת דם האשם, הרי שאף לענין פיגול אין לו להתפגל אלא על ידי האשם שבזה נחלקו רבנן ורבי מאיר אם האשם מפגל את הלוג אם לאו. ועל כך הקשה רבי ירמיה, הרי לוג הבא בפני עצמושכולם מודים בזה שמתנותיו לבדן מתירות אותו באכילה שהרי אין לו עוד מתיר אחר, ואף על פי כן לא מפגלים בו, ובהכרח שאין הלוג מתפגל כלל על ידי מתנותיו, ואם כן הוא הדין לרבי, אף לוג הבא עם האשם, אי אפשר לו שיתפגל על ידי מתנותיו.

11. הקשה **השפת אמת**, מנין לגמרא שהמפגל המתנות השמן אינו פיגול, שמא לא נחלקו אלא באופן שפיגל בדם האשם, אבל כשפיגל במנות השמן אף חכמים מודים לרבי מאיר שהוא פיגול!?

וכתב, לולא פירוש רש"י שהעמיד את דברי רבי גם בדעת חכמים, יש לפרש הסוגיא כי זה וודאי שאם היה יכול לפגל במתנות השמן מחמת היותן מתירות את שיריו, הרי שאף הדם היה מפגלו לדעת הכל, ואם כן, לדעת חכמים שאין הדם מפגל את השמן הרי שאף מתנותיו אינן מפגלות. אלא שדעת רבי היא ששייך פיגול במתנות השמן שהרי הן המתירות אותו, ועל כך שאלה הגמרא, מאחר ובלוג הבא בפני עצמו דעת הכל היא שמתנותיו מתירות אותו אם כן יש לו להיות מפוגל על ידי דם האשם.

12. בדעת רש"י בתמורה [יד א ד"ה מנחתם]

וכיון שראינו שלוג שמן הבא בפני עצמו אין בו תורת פיגול לדעת הכל, אף על פי שמתנותיו מתירות אותו, אם כן הוא הדין לרבי, אף על פי שסובר הוא שמתנותיו של לוג השמן מתירות אותו, מכל מקום אין הן מפגלות, כי אין מפגל אלא דם או קומץ את שייריו ומשום שהוקשה מנחה לזבחים.[13]

ומתרצינן: **אלא, אמר רבי ירמיה, לעולם** ברייתא שלעיל, רבי מאיר היא, הסובר שעל לוג שמן חייבין משום פיגול, **וממי מכן,** ומחוק מהסיפא **נסכים,** ואל תגרסם כאן בברייתא, ולא יוקשה לך הסיפא שהיא כרבנן.

אביי אמר: לעולם לא תסמי נסכים מהברייתא, והסבר הברייתא כך הוא: **ותנא,** שנה התנא בברייתא ברישא **לוג הבא עם האשם** שאף על פי שיכול להביאו לאחר עשרה ימים — דם האשם מפגלו לדעת רבי מאיר, **וממנו** אתה למד **שהוא הדין לנסכים הבאין עם הזבח** שדם הזבח מפגלם אף על פי שיכול להביאם לאחר זמן. **וחדר תנא** בסיפא **נסכים הבאין בפני עצמן** בדומה לקטורת ולבונה ומנחת כהנים המפורטים בברייתא שאין להם מתירין ולכך אם הקריב מקצת מהם במחשבת פיגול אינם מתפגלים בזה, **ומהם** אתה למד **שהוא הדין ללוג הבא בפני עצמו** שאין הוא מתפגל על ידי מתנותיו.

שנינו שמשנה: **חטאת העוף דמה מתיר את בשרה לכהנים.**

ומקשינן: **מנא הני מילי** שחטאת העוף נאכלת [מאחר והיא נבילה שהרי לא נשחטה אלא נמלקה]?

ומתרצינן: **דתני לוי:** בענין מתנות כהונה שניתנו לאהרן ובניו נאמר "זה יהיה לך מקדש הקדשים מן האש, כל קרבנם לכל מנחתם ולכל חטאתם ולכל אשמם אשר

נראה, שלכתחילה אין לו להביאם בפני עצמם, שהרי העמיד דין זה באופן שלא נזדמנו לו הנסכים בעת הבאת הקרבן. אולם התוס' הראש השנה [ל ב] תלו דבר זה בדין שירה שמאחר ונסכים הבאים בפני עצמם ספק הוא בגמרא אם טעונים שירה ולא נפשט ספק זה, משום כך לכתחילה יש לו להביאם עם הזבח. ולכאורה מבואר לפי זה, שבקרבן יחיד שאינו טעון שירה, רשאי לכתחילה להביא הנסכים בפני עצמן.

אמנם, דעת הרמב"ם [מעשה הקרבנות ב יב] "מביא אדם את קרבנו היום ונסכיו אחר עשרה ימיאחד יחיד ואחד צבור", ומשמע שבכולם רשאי לעשות זאת לכתחילה.

13. כן כתב רש"י. ובכתבי **הגרי"ז** ביאר בזה כוונתו, שדין פיגול לא נאמר אלא במקום שיש מתיר וניתר כגון דם המתיר את הבשר או קומץ המתיר את השיריים שהקומץ המתיר הינו דבר בפני עצמו מהשיריים, ומה שאין כן בלוג שמן שאין כאן דין מיוחד על המתנות המתירות, ולא נתייחד שום חלק מהלוג להיות מתיר אלא הלוג כולו ראוי להיות מתיר, ואף ביציקת השמן על ידו לא נתייחד השמן לזה ויכול להחזירו ללוג וליצוק שוב, ובזה לא נאמר דין פיגול שכל ענינו במקום שנתייחד מתיר וניתר.

ובמקדש דוד [ז א ד"ה ונראה דרש"י] למד בדברי רש"י, שסובר שאין פיגול אלא בדם ובמנחה ומשום שהוקשה לזבחים, ולא בלוג שמן שלא הוקש אליהם.

וברא"ם על הסיפרא כתב טעם אחר בזה,

ישיבו לי, קדש קדשים לך הוא ולבניך" [במדבר יח]. וכך דרשנו פסוק זה:

"**כל קרבנם לרבות לוג שמן של מצורע** שאף הוא נאכל שהרי קרוי קרבן שנאמר בו "והקריב אותו לאשם ואת לוג השמן" הרי שהלוג בכלל "והקריב" דהיינו קרבן.

והוצרכנו לרבות את לוג השמן ולא די במה שקרוי קרבן, כי **סלקא דעתך אמינא** "**מן האש" כתב רחמנא** בענין הנאכלים ומשמע בזה דווקא הנותר מן האישים, **והאי** לוג שמן **לאו מותר מן האש הוא** שלא עלה כלל לאישים, **קא משמע לן** שאף על פי כן ניתן לאכילה לכהנים.

"**לכל מנחתם לרבות מנחת העומר ומנחת הקנאות** של סוטה; והוצרכנו בהן לריבוי זה, כי **סלקא דעתך אמינא** מאחר ונאמר בפרשת המילואים "**ואכלו אותם אשר כפר בהם**" ואם כן לא יאכל אלא דבר שיש בו כפרה ואילו **מנחת העומר להתיר** את החדש במדינה **אתיא ומנחת קנאות לברר עון קאתיא** ואינן באות לכפרה, **קא משמע לן** שאף הן נאכלות.

"**ולכל חטאתם לרבות חטאת העוף, סלקא דעתך אמינא** שלא תאכל, כי מאחר ולא נשחטה אלא נמלקה **נבילה**[14] **היא** ואסורה באכילה, לפיכך למדנו בזה שנאכלת לכהנים, ומכאן אמרנו ללמוד את דין המשנה שחטאת העוף נאכלת.

"**לכל אשמם" לרבות אשם נזיר** — שאם נטמא הנזיר במת בתוך ימי נזירותו יש לו להביא אשם זה כשטהר מטומאתו, והוא מכשירו להתחיל למנות נזירות טהרה — **ואשם מצורע** שנאכלים, והוצרכנו לריבוי זה כי **סלקא דעתך אמינא** לא באו אלו לכפרה אלא **להכשיר קאתו** שאשם הנזיר מכשירו להתחיל נזירות טהרה, ואשם מצורע בא להכשירו לאכול בקדשים **קא משמע לן** שאף הם נאכלים.

ומקשינן: **אשם מצורע בהדיא כתיב ביה** שנאכל, שהרי אמרה בו תורה "כי כחטאת האשם הוא לכהן" ומדוע אם כן הוצרכנו לרבות אותו מדרשת "לכל אשמם"? ואמנם, עיקר דין האשם הוצרך כאן בפרשה לענין כל עשרים וארבע מתנות כהונה שסידר כאן הכתוב [משום מחלוקתו של קרח, כפי שמבואר ברש"י לקמן], אבל מכל מקום תיבת "ולכל" הבאה לרבות מיותרת!?

ומתרצינן: אכן, אין צריך ריבוי למצורע, **אלא** דרשת "לכל אשמם" באה **לרבות אשם נזיר** שנאכל **כאשם מצורע.**

וממשיכה הגמרא להביא את המשך הברייתא:

"**אשר ישיבו" זה גזל הגר**, הגוזל את חבירו ונשבע לו לשקר ואחר כך הודה, משלם קרן וחומש לבעלים, ואם היה הנגזל גר שאין לו יורשים נותנם לכהן. וזהו שנאמר בו בפרשת נשא "ואם אין לאיש גואל להשיב האשם

משום שדין פיגול לא נאמר אלא בעבודות המזבח, ולמדנו זאת משלמים, ומתנות הלוג אינן עבודת מזבח.

14. בספר **ראש המזבח** הקשה, לשיטה הסוברת אין שחיטה לעוף מן התורה מדוע הוצרכנו לריבוי זה, מאחר ואין בעוף איסור נבילה!?

אליו, האשם המושב לה׳ לכהן, מלבד איל הכפורים אשר יכפר בו עליו״ ודרשנו בזה ״האשם זה הקרן, ״המושב״ זה חומש, שאם היה גר שאין לו גואל נותנם לכהן. ואין להקשות כאן, מאחר וכבר נאמר דין זה בפרשת נשא מדוע הוצרך הכתוב לכופלו כאן? שהרי אף חטאות ואשמות ויתר האמורים בפרשה זו נכתבו כל אחד במקומו, וכאן בא הכתוב וסידר אותן לאהרן מפני מחלוקתו של קרח שערער עליו על הכהונה.[15]

״**לך הוא** ולבניך״ **שלך יהיה** גזל הגר כנכסים של חולין **אפילו לקדש בו את האשה** שאין בו שום קדושה וממון בעלים הוא. ומה שאמר הכתוב לאחר מכן ״בקדש הקדשים תאכלנו״ היינו לגבי שאר קדשים האמורים בפרשה, אבל גזל הגר חולין הוא.[16]

במשנתנו נחלקו חכמים ורבי שמעון אם יש דין פיגול באימורים של פרים ושעירים הנשרפים.

תניא: רבי אלעזר אומר משום רבי יוסי הגלילי, פיגל בדבר הנעשה בחוץ שהעבודה שחישב בעת עשייתה והאכילה שחישב עליה מעשה חוץ הם הרי זה **פיגל**, אבל אם **פיגל בדבר הנעשה בפנים** שהעבודה והאכילה היו מעשה היכל הרי זה **לא פיגל**.

כיצד?

א. **היה עומד בחוץ ואמר, הריני שוחט** על מנת **להזות מדמו** על מזבח הפנימי או על הפרוכת[17] **למחר** הרי זה **לא פיגל** כיון **שמחשבה בחוץ בדבר הנעשה בפנים** היא ואינה מפגלת.

ב. **היה עומד בפנים** ההיכל **ואמר, הריני מזה** על הפרוכת או על מזבח הפנימי **על מנת**

ואמנם, מבואר בקרן **אורה** לקמן [סט ב] ובמקנה [קדושין נז ב] שבכל מליקה נעשה העוף טריפה על ידי שבירת מפרקתו, ואם כן יתכן שצריך דרשה זו בחטאת העוף משום איסור טרפה.

15. וכבר התבאר ברש״י לעיל, שכל אלו הקדשים שנתרבו כאן, לא מעצם היותם שנויים כאן נתרבו, אלא מייתור תיבת ״כל״ האמורה בכל אחד מהם.

16. כן כתב רש״י. אולם במנחות [עג א] פירש, שדין ״שלך הם״ נאמר לגבי כל אלו המתנות שנתרבו בפרשה זו, שיכול לקדש בהם, וכפי המבואר בקדושין [נב ב] המקדש בחלקו בקדשי קדשים מקודשת. ולכאורה דבריו סותרים אלו את אלו!?

וכתב הצאן **קדשים**, רש״י כאן פירש לפי האמת שאין דין זה מדבר אלא על גזל הגר בלבד, וכפי המסקנא בקדושין שנמנו וגמרו המקדש בחלקו לא קידש. אלא שבסוגיא במנחות מוכח שרבינא שהביא שם את דרשת לוי סובר כרבי יהודה שמקודשת, ולכך פירש שם רש״י כפי סברת רבינא.

17. לכאורה תמוה, מאחר ואין מחשבת פיגול מועילה אלא במחשב על אכילת מזבח, והזאת פרוכת אינה אכילת מזבח!?

וביאר בזה **הגרי״ז** [מובא במנחת אברהם כו א] על פי דברי הגר״ח שאמר, דין זה שאפשר לפגל במחשבה על זריקה, אין זה מטעם אכילת מזבח, אלא משום שיש כאן מחשבה על עבודת זריקה, וכיון שהזאת פרוכת עבודת זריקה היא,

[להקטיר אימורים ו] **לשפוך שירים** של הדם **למחר** על מזבח החיצון **לא פיגל**, כיון **שמחשבה בפנים ברבר הנעשה בחוץ** היא ואינה מפגלת.

ג. אבל **היה עומד בחוץ**[18] **ואמר, הריני שוחט** על מנת **לשפוך שירים למחר או להקטיר אימורים למחר** שאלו אכילות מזבח החיצון **פיגל**, כיון **שמחשבה בחוץ בדבר הנעשה בחוץ**[19] היא.

אמר רבי יהושע בן לוי: מאי קרא המלמדנו דבר זה? בפר כהן משיח נאמר בפסוק "**כאשר יורם משור זבח השלמים** והקטירם הכהן על מזבח העולה" [ויקרא ד] **וכי מה למדנו** לפר כהן משיח בדין הקטרת אימוריו שלא אמור בו והוצרכנו ללומדו **משור זבח השלמים מעתה**, הרי אף בפר כהן משיח מפורטים אימוריו שהם חלב וכליות ויותרת הכבד? **אלא, מקיש** הכתוב **פר כהן משיח לשור זבח השלמים** לענין דין פיגול האמור בשלמים ואשר בכל הקדשים נלמד דין זה ממנו, ללמדך, **מה שור זבח השלמים** אינו נעשה פיגול **עד שיהו מעשיו** העבודה שחישב בה **ומחשבותיו** מחשבת אכילתו **על מזבח החיצון** והיינו שוחט או מוליך את הדם או זורקו על מנת לאכול את הבשר או לשפוך את שיירי הדם או להקטיר אימוריו חוץ לזמנו, **אף פר כהן משיח** אינו נעשה פיגול **עד שיהו מחשבותיו ומעשיו על המזבח החיצון.**

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה אמר רב: הלכה כרבי אלעזר שאמר משום רבי יוסי שצריך שיהיו העבודות והמחשבות דברים הנעשים בחוץ.

מה-א **אמר** על כך **רבא** בתמיה: **הלכתא למשיחא!?** וכי בא לקבוע כאן הלכה הצריכה לנו לימות המשיח, שעכשיו לא הוצרכנו לה ואינה נוגעת לנו למעשה!?

אמר ליה אביי: לדבריך שאין לקבוע הלכה לימות המשיח, **אלא מעתה כל** דיני **שחיטת קדשים לא לתני** כלל, שהרי **הלכתא למשיחא הוא?**[1] **אלא** מדוע שונים אנו אותם, כי **דרוש וקבל שכר** על עצם הלימוד, אף על פי שאינו נוגע למעשה, ואם כן, **הכא נמי**

משום כך מועילה בה מחשבת פיגול.

18. הסתפק **השפת אמת** באופן שהיה שוחט [קרבן פנים] בפנים ההיכל וחישב להקטיר אימורים בחוץ האם יהיה פיגול, כי מאחר ושחיטה היא דבר הנעשה בחוץ, אם כן מה בכך שעשאה בפנים, הרי עיקר דין זה נלמד משלמים אשר שחיטתם בפנים כשרה היא, ובודאי אם יעשה כן בשלמים עצמם הרי זה פיגול, ואם כן הוא הדין לקרבן פנים!? ובכתבי **הגרי"ז** כתב בפשיטות ששחיטת פנים נחשבת עבודת חוץ.

19. דעת התוס' [ד"ה בדבר הנעשה] שלשיטת רבי יוסי אי אפשר לחשב כלל בעת עבודות דם הפנימי, ואפילו אם חישב על דבר הנעשה בפנים, שהרי הקשו מדברי הגמרא בגיטין שלכאורה מבואר שם שכהן גדול יכול לחשב בעת עבודות הפנימיות, ותירצו שזהו רק לענין לפסול את הזבח, ולא לענין פיגול. ומבואר בזה, שאף אם חישב בעת עבודת פנים על דבר הנעשה בפנים לא פיגל.

1. הקשה **המצפה איתן**, לדעה הסוברת מקריבים קרבנות אף על פי שאין בית המקדש,

אמר רב נחמן את דבריו משום **דרוש וקבל שכר**!?[2]

וביאר רבא את תמיהתו: **הכי קאמינא לך "הלכתא" למה לי**!? וודאי שצריך לגרוס את כל דיני שחיטת קדשים לפי שתורה היא ודרוש וקבל שכר, אלא תמיהתי היא, מדוע קבע הלכה שענינה הוראה למעשה, וזו אינה נוגעת לנו עכשיו?

לישנא אחרינא: אמר ליה רבא, **הלכה קאמינא** וכפי שהתבאר, והשינוי הוא בצורת הגירסא בלבד.

מתניתין

קדשי עובדי כוכבים, שהקדישום הגויים לגבוה, אין **חייבין עליהן** האוכלן **משום פיגול, נותר וטמא.**

והשוחטן בחוץ פטור, דברי רבי שמעון.[1]

רבי יוסי מחייב בכולן.[2] [3]

אין זו הלכתא למשיחא!? ואמנם, דעת התוס׳ לקמן [דף נט] שרק קטרת מקריבים ולא שאר קרבנות, אולם דעת הרמב״ם שאת כל הקרבנות מקריבים בזמן הזה.

ובכתבי **הגרי״ז** כתב, [ליישב קושיא זו על תמיהתו של רבא], הרי סוגייתנו עוסקת בפר כהן משיח, והוא אינו נוהג בזמן הזה ואפילו לא בזמן בית שני, כיון שנגנז שמן המשחה, ואף פר העלם דבר אינו נוהג בזמן הזה כיון שהוא קרבן ציבור שלא קבוע לו זמן ואינו דוחה את הטומאה, ופר כהן גדול גם כן אינו נוהג בזמן הזה מאחר ומינוי כהן גדול נעשה בבית דין של שבעים ואחד שאינו קיים בזמן הזה, וטעם זה שייך גם בפר העלם דבר שהוא בא על הוראת בית דין של שבעים ואחד.

2. הגמרא בהוריות לגבי כיצד סדר לבישת הבגדים של אהרן ובניו, שואלת, לשם מה יש לנו לידע זאת, מה שהיה בשעתו היה!? ומתרצת, הנדון הוא כיצד מלבישין לעתיד לבוא. והקשה **המצפה איתן**, מדוע לא תירצה שם הגמרא ״דרוש וקבל שכר״ כדברי אביי כאן!?

ותירץ, ענין דרוש וקבל שכר נאמר דווקא לגבי קרבנות שכל העוסק בתורת עולה וחטאת כאילו הקריבן, ומה שאין כן סדר לבישת הבגדים שאינה עבודה ואינה כהקרבת קרבן.

1. עיין **שיטה מקובצת** שלומדים דין זה מהפסוק ״בני ישראל״ הנאמר בשחוטי חוץ, ובספרי [פרשת ראה פיסקא ע׳] לומד רבי שמעון מהפסוק ״השמר פן תעלה עולותיך״ ולא של עובדי כוכבים. ומלשון התוס׳ בקושיתם [לקמן קטז ב ד״ה אסור] משמע שעל כל פנים יש בזה איסור. יעו״ש.

2. ויש לעיין האם הקרבן גם כן נפסל בזה ששחטו בחוץ, ונחלקו בזה האחרונים, **שהחזו״א** [קמא סי׳ מ״א סקי״ד] פשוט לו שהקרבן פסול לגמרי, ומאידך **האבי עזרי** [מעשה הקרבנות יט טז] רוצה לומר שהקרבן כשר, ורק שחייב כרת על זה. וכתבו **הקרן אורה** [לקמן קטז ב] **והחזו״א** [שם] שרבי יוסי מחייב דוקא באופן שהנכרי הקדיש את הקרבן כדי להקריבו במקדש. אבל אם הקדישו כדי להקריבו בחוץ פטור אבל אסור, [והחזו״א מסתפק האם איסור זה הוא מן התורה או מדרבנן], ובזה יישבו את קושית התוס׳ לקמן ק״ז הנ״ל. ובאמת מבואר כך בפירוש בספרי שם שרבי יוסי פוטר קדשי עכו״ם שהקדישן בחוצה לארץ.

3. **הכסף משנה** [מעשה הקרבנות יח כד] כתב בתירוץ אחד שרבי יוסי נחלק על רבי שמעון רק

גמרא

תנו רבנן: קדשי עובדי כוכבים

לא נהנין מהן, ולא מועלין בהן.

ואין חייבין עליהן משום פיגול, נותר וטמא.

ואין עושין תמורה.

ואין מביאין נסכים בפני עצמם בלא זבח, **אבל קרבנן טעון נסכים.** הלכך, אם שלח העובד כוכבים את דמי הנסכים עם הקרבן שלו מקבלים הימנו, ואם לאו, מביאים נסכים משל צבור, **דברי רבי שמעון.**

אמר רבי יוסי: רואה אני בכולן, בכל הענינים הללו, **להחמיר,** שיש לנהוג בקדשי עכו"ם באותה החומרה של קדשי ישראל, לפי **שנאמר בהן,** בקדשי עכו"ם, בפרשת אמור [ויקרא כב] "איש איש מבית ישראל ומן הגר בישראל, אשר יקריב קרבנו לכל נדריהם ולכל נדבותם אשר יקריבו **לה'** לעולה". מדכתיב "איש איש", מרבים אנו שגם עכו"ם נודרים נדרים ונדבות כישראל.

ומדכתיב בהאי קרא "לה'", משמע שקדשי עכו"ם הם בכלל "קדשי ה'" לכל דיניהם.

ועתה חוזרת הברייתא לבאר את דברי רבי שמעון:

במה דברים אמורים שאין מועלין בקדשי עכו"ם אליבא דרבי שמעון, **בקדשי מזבח** שהקדיש העכו"ם לקרבן. **אבל בקדשי בדק הבית** שהקדיש העכו"ם, מודה רבי שמעון **שמועלין בהן.**

שנינו במשנה: קדשי עכו"ם **לא נהנין ולא מועלין** בהן.

ומבארת הגמרא: **לא נהנין — מדרבנן.**[4]

ולא מועלין — מדאורייתא. דגמרינן דין **מעילה** בקדשי עובדי כוכבים בגזירה שוה "**חטא חטא**" **מתרומה.** במעילה כתיב "נפש כי תחטא ומעלה מעל", וגבי תרומה כתיב "ושמרו את משמרתי ולא ישאו עליו חטא". **ובתרומה כתיב** בהמשך הפרשה "ולא יחללו את קדשי **בני ישראל**", וממעט הכתוב ואומר, שהמדובר לגבי תרומה הוא רק בקדשים שמקדישים ישראל[5] **ולא**

בדין שחוטי חוץ וסובר שחייב, אבל לא בדין נותר פיגול וטמא, ומבאר בברכת הזבח שהגם שרבי יוסי בברייתא בגמרא ודאי חולק גם בנותר ופיגול וטמא, מכל מקום במשנה לא נזכרה מחלוקתו רק בשחוטי חוץ, ואם כן הרישא נשנית בסתם, ולכן פסק הרמב"ם כמו הרישא.

4. **החזו"א** בליקוטים כאן **והאחיעזר** [ב מג אות ב] נוקטים שמלבד זה שאין איסור הנאה של מעילה מן התורה בקדשי עכו"ם, גם לא נאמרו בהם האיסורים של אכילת בשר עולה המבוארים במכות [יז־יח]. וכן מביא החזו"א לדקדק מדברי התוס' ד"ה והשוחטן וכו' בתירוצם השני, שכתבו שאיסור נותר ופיגול יכול לחול על קרבן עכו"ם הואיל ואין עליו איסור קודם. ועיין שם שיש לדחות ראיה זו. והאחיעזר מבאר שלמרות שכל הלימוד הוא רק לענין איסור מעילה. מכל מקום מאחר שלמדנו גם שאין בהם נותר ופיגול, אם כן רואים שקדושתם קלושה, ומשם כך אנו אומרים שגם איסור זה של אכילת בשר עולה אין נוהג בהם.

5. בגמרא בקידושין [מא ב] מבואר שרבי שמעון סובר שאין תרומת הנכרי תרומה וגם כן אינה

בקדשים שמקדישים **עובדי כוכבים.** וכמו שנתמעטו עכו"ם בענין תרומה, כמו כן נתמעט קרבנם ממעילה.

שנינו במשנה: **ואין חייבין עליהן משום פיגול, נותר וטמא.**

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא? דאתי פיגול** בגזירה שוה של **"עון עון" מנותר.** בפיגול כתיב "עונה תשא", ובנותר כתיב "עונו ישא", הרי שהשוותה תורה את דין הפיגול לדין הנותר.

והדר, אתי נותר, ולאחר מכן, יש לנו לחזור וללמוד את דינו של נותר בגזירה שוה של **"חילול חילול" מטומאה,** כי בנותר כתיב "קדש ה' חלל". ובטומאה כתיב "ולא יחללו".

ובטומאה כתיב "וינזרו מקדשי **בני ישראל**", מלמד הכתוב שפרשת אכילת קדשים בטומאה נאמרה רק לגבי קדשי בני ישראל, **ולא** לגבי קדשי **עובדי כוכבים.** והיינו, שלמדנו מטומאה לנותר, ומנותר לפיגול, שהרי דבר הלמד בגזירה שוה חוזר ומלמד בגזירה שוה, כמו שיבואר לקמן בפרק איזהו מקומן.

שנינו במשנה: **ואין עושין** קדשי עובדי כוכבים **תמורה.**[6]

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא? דאיתקש תמורה למעשר בהמה,** דכתיב גבי מעשר בהמה "לא יבקר בין טוב לרע ולא ימירנו. ואם המר ימירנו, והיה הוא ותמורתו יהיה קדש". **ומעשר בהמה איתקש למעשר דגן,** דכתיב "עשר תעשר את כל תבואת זרעך", בשני מעשרות הכתוב מדבר, אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן. **ובמעשר דגן כתיב** "כי את מעשר **בני ישראל** אשר ירימו", וממעטינן **ולא עובדי כוכבים.** ומכאן למדנו שגם לגבי דין תמורה נתמעטו קדשי עובדי כוכבים.

ומקשינן: **וכי דבר הלמד בהיקש, חוזר ומלמד בהיקש?** והרי אין הדבר כן, ואם כן כיצד ניתן ללמוד דין תמורה על ידי היקש למעשר בהמה, כאשר מעשר בהמה עצמו כל דינו הוא משום שהוקש למעשר דגן?

ומתרצינן: רק בקדשים נאמר הכלל שדבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בהיקש. אבל כאן הדבר [הראשון] המלמד בהיקש הוא מעשר דגן, **ומעשר דגן חולין הוא.** הילכך, על אף שהדבר הלמד ממנו בהיקש הוא מעשר בהמה, שהוא קדשים, בכל זאת

מדמעת, ונחלק על סתם משנה [תרומות ג ט] שעכו"ם שתרם תרומתו תרומה, וכאן רבי שמעון הולך לשיטתו.

6. יש לחקור האם המיעוט הוא שעכו"ם אינו עושה תמורה בעצמו, או שהמיעוט הוא שקרבן של עכו"ם אין בכוחו לעשות תמורה, ובאמת שזה תלוי במחלוקת **הרמב"ם והראב"ד,** שהם נחלקו בביאור דברי הגמרא בתמורה [ב ב] וכפי שנבאר, שהרמב"ם [תמורה א ו] מפרש שזה ודאי שקרבן של עכו"ם לא נאמר בו כלל דין תמורה, וכמו שלמדנו מההיקש למעשר בהמה, ורק שנסתפקה הגמרא שם אם העכו"ם עצמו יכול להמיר בקרבן של ישראל [על ידי שליחות]. ונשארנו שם בספק, וכן ביאר באחיעזר [שם] את שיטת הרמב"ם. ואילו הראב"ד מבאר להיפך,

ניתן לחזור וללמוד ממנו בהיקש אפילו לתמורה, שהיא גם כן קדשים.

ומקשינן: **הניחא** להחשיב אותו כחולין **למאן דאמר בתר "מלמד" אזלינן,** שאם הדבר המלמד הוא חולין, הרי אף על גב שהדבר הלמד הוא קדשים, בכל זאת למדים ממנו, אם כן, כאן שהדבר המלמד הוא מעשר דגן, שחולין הוא, שפיר אנו למדים מהדבר הלמד ממנו.

אלא למאן דאמר בתר "למד" אזלינן, והיינו, במקום שהדבר הלמד הוא קדשים, אי אפשר לחזור וללמוד ממנו בהיקש, **מאי איכא למימר?** והלא כאן במעשר בהמה הדבר הלמד הוא קדשים, ובקדשים נאמר הכלל כי דבר הלמד בהיקש, אינו חוזר ומלמד בהיקש!?

ומכח הקושיה הזאת חוזרת בה הגמרא, ואומרת שלא לומדים את דין התמורה בקדשי עכו"ם מהיקש למעשר בהמה משום שמעשר בהמה הוקש למעשר דגן, **אלא** ממעשר בהמה עצמו למדים זאת, שהוא אינו קרב משל עכו"ם, משום שאין עכו"ם מביאים אלא נדרים ונדבות, ולא קרבנות חובה — **מעשר בהמה** הוא קרבן **חובה שאין לו זמן קבוע** להבאתו. וכל קרבן **חובה שאין לו זמן קבוע,** רק **ישראל מייתו,** אבל **עובדי כוכבים לא מייתו,** לפי שאין להם כל שייכות בקרבנות חובה שאין להם זמן קבוע, כגון מעשר בהמה וחטאת ואשם [והוא הדין שאין הם מביאים קרבן חובה שיש לה זמן קבוע, כמו עולת ראיה, אלא שבסוג זה של קרבן יש להם צד שייכות, בעולה רגילה, ואילו במעשר ובחטאת ובאשם שאין זמנם קבוע, אין להם שייכות בכל ענין].

הילכך, יכולים אנו ללמוד תמורה ממעשר בהמה למעט עובדי כוכבים.

שנינו במשנה: **ואין מביאין נסכים.**

תנו רבנן: כתיב בפרשת נסכים [במדבר טו] "כל **האזרח** יעשה ככה" [ולקמן אנו למדים מכאן שאפשר להתנדב נסכים בפני עצמם לנדבה, גם בלי להביא זבח]. מלמד הכתוב כי רק "**אזרח**",[7] שהוא אדם מישראל, **מביא נסכים, ואין העובד כוכבים מביא נסכים.**

ומאחר שמיעטנו עובד כוכבים מהבאת נסכים, **יכול לא תהא עולתו** שהתנדב **טעונה**

שזה ודאי שעכו"ם אינו יכול כלל לעשות תמורה בעצמו, והספק בגמרא הוא האם קרבן שהקדישו עכו"ם שיתכפר בו ישראל חל בו אפשרות לעשית תמורה והישראל יכול להמיר בו, או שנאמר שעכו"ם אינו יכול לעשות קרבן עם אפשרות של תמורה, כן ביאר באבי עזרי את דברי הראב"ד.

7. כן הוא הגירסא שלנו, והשיטה מקובצת במנחות [עג ב] מביא שגירסת רבינו גרשום מאור הגולה היא: "**ואין העכו"ם מביאין עליהם נסכים**", וכך היתה גם כן גירסת הרמב"ם וכמו שכתב **הלחם משנה** [פ"ג ממעשה הקרבנות ה"ה], וביאר שם הלחם משנה שלפי זה אף שאין העכו"ם חייב להביא נסכים הבאים עם הזבח, אבל אם רצה יכול הוא להביא, ואם לא הביא אזי הציבור מביאים את נסכי הבהמה מתרומת הלשכה, וביאר הגרי"ז

נסכים?

תלמוד לומר בפרשת נסכים "**ככה** יעשה לשור". תלתה התורה את חיוב הנסכים בקרבן, ואין הבדל בין קרבן ישראל לקרבן עובד כוכבים לחיוב נסכים. הילכך, אם שלח העכו"ם דמי הנסכים, יקרבו משלו. ואם לאו, הם קרבים משל צבור, כי "תנאי בית דין" הוא שיקרבו משל צבור. והמיעוט של עכו"ם מנסכים נאמר לגבי נסכים הבאים בפני עצמם, שלא עם זבח, שאין העכו"ם יכול להביאם.

שנינו בברייתא: **אמר רבי יוסי: רואה אני בכולן להחמיר.**

ומוסיפה הברייתא לפי רבי שמעון: **במה דברים אמורים בקדשי מזבח.**

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא** דרבי שמעון לחלק בין קדשי מזבח של עכו"ם שלא מועלים בהם, לבין קדשי בדק הבית של גויים, שכן מועלים בהם?

קסבר רבי שמעון, **כי גמרה,** מה שנלמדה **מעילה** בגזירה שוה "**חטא חטא**" **מתרומה,** לומר שאין מועלין בקדשי עובד כוכבים, זה רק בקדשי מזבח, שהם **דומיא דתרומה,** דתרומה עצמה **קדישא קדושת הגוף. אבל קדושת בדק הבית, דקדושת דמים** היא, **לא** למדים אותה בגזירה שוה מתרומה, ולכן קדשי עובדי כוכבים שהקדישו העכו"ם לבדק הבית, מועלים בהם כבקדשי ישראל.

תנו רבנן: דם שנטמא, וזרקו על גבי המזבח,

אם **בשוגג,**[8] **הורצה,** עלה הזבח לרצון עבור בעליו בזריקת הדם הטמא על המזבח, והבעלים נתכפרו, והבשר נאכל, משום שהציץ מרצה על טומאת הדם.

אבל אם היה זה **במזיד, לא הורצה** הקרבן. ודבר זה הוא רק קנס מדרבנן שלא יאכל מה-ב

בספרו שם שגדר הדין של נסכים הבאים עם הזבח הוא, שמלבד דין הבאת נסכים שהוא דין על מביא הקרבן להביא גם נסכים עמו, יש גם דין נוסף על הקרבן עצמו שיבואו נסכים עמו, ולכן אפילו שעכו"ם נתמעט מדין הבאה של נסכים, ואינו יכול להיות קרוי המביא שלהם, מכל מקום יכול הוא להביאם כדי לקיים את דין הקרבן שדינו לבוא עם נסכים, וכמו שבאים הנסכים משל ציבור, שגם כן אין לציבור דין מביא עליהם, ולפי זה כתב הגרי"ז שדוקא נסכים הבאים עם הזבח יכול העכו"ם להתנדב, אבל נסכים הבאים בפני עצמן אינו מביא [אף לפי גירסא זו], שמכיון שהם באים בפני עצמן צריך שיהיה להם מביא, ועכו"ם הרי נתמעט מדין הבאת נסכים כלל.

8. במנחות [כה ב] נחלקו אמוראים בפירוש של שוגג ומזיד כאן. לפי רבינא הכונה שהיה שוגג בזריקת הדם או שהיה מזיד בזריקה, אבל אין שום חילוק בין אם אירעה הטומאה בדם בשוגג או במזיד. ולפי רב שילא זה להיפך, שהחילוק בין שוגג למזיד הוא דוקא באופן שהדם נטמא, אם זה היה בשוגג או במזיד, אבל אין חילוק אם נזרק הדם הטמא בשוגג או במזיד.

וביארו **התוס' ביבמות** [צ א ד"ה והא] שרבינא סובר שיותר ראוי לקנסו אם זרק את הדם הטמא במזיד, מאחר והוא מקריב על גבי המזבח דבר שהוא טמא ומאוס, מה שאין כן אם רק טימא את הדם במזיד, אין כל כך סיבה לקנוס אותו. ורב שילא סובר שיותר ראוי לקנוס על מה שטימא את הדם במזיד, מאחר שתחילת

הבשר. אבל הבעלים נתכפרו, ואינם צריכים להביא קרבן אחר, כי אין כח ביד בית דין לעקור דבר מן התורה ולפסול את הקרבן ולחייבו להביא קרבן אחר, כי הוא יהיה חולין בעזרה.

במה דברים אמורים שיש חילוק בין שוגג למזיד, **בקרבן יחיד.** אבל **בקרבן ציבור, בין בשוגג בין במזיד הורצה.** שלא קנסו בו רבנן.

ובקרבן עובדי כוכבים, בין בשוגג ובין במזיד, לא הורצה.[9] [10]

אמרוה רבנן להלכה זו, שבקרבן עכו״ם לא הורצה דם שנטמא אפילו היתה הזריקה של הדם הטמא בשוגג, **קמיה דרב פפא,** והוסיפו: **הא** ברייתא **כמאן? דלא כרבי יוסי** .דאי סבירא לה **כרבי יוסי, האמר: בכולן,** בכל הדינים הללו **אני רואה להחמיר,** שאין חילוק בין קדשי ישראל לקדשי עכו״ם. ואילו הברייתא מחלקת ביניהם ואומרת שבעכו״ם דם שנטמא אינו מרצה בין בשוגג ובין במזיד.

אמר להו רב פפא: אפילו תימא, אפשר לומר שברייתא זאת בשיטת **רבי יוסי** היא.

כי **שאני התם,** לגבי ריצוי דם טמא, שיש לנו גילוי של התורה על זה, **דאמר קרא** בפרשת הציץ ״והיה על מצחו תמיד לרצון להם לפני ה׳׳. ודרשינן: רק **להם,** לבני ישראל, יהיה הציץ לרצון, לכפר להם על טומאת הדם, ולא לעובדי כוכבים, שאין הציץ מרצה על עובדי כוכבים.

ולפי זה, מה שאמרה הברייתא שבעובדי כוכבים בין בשוגג ומזיד לא הורצה, היינו מדאורייתא.

אמר ליה רב הונא בריה דרב נתן לרב פפא: לדבריך שאתה דורש את המיעוט הזה לפי רבי יוסי, **אלא מעתה,** הא דכתיב בפרשת טומאה ״וינזרו מקדשי בני ישראל, ולא

כל הפסול של הדם הוא מחמת מה שהוא טימא אותו, וגם משום שבשעה שהוא טימא אותו לא קיים שום מצוה, מה שאין כן כשזרק במזיד, שהדם כבר היה טמא לפני זה, וגם שהוא מקיים בשעה זו מצוה, משום כך לא קונסים אותו.

9. ומאחר שלא הורצה, אין מקטירים את האימורים של הקרבן, והמשנה **למלך** [פרק י הלכה ז ד״ה ודע שמה] מביא מחלוקת בין התוספות האם נכרי שנדר חייב לקיים נדרו או לא. ועיין **באבני מילואים** [א ב] שלמרות שנכרי אינו מצווה על איסור בל יחל, מכל מקום הוא מחוייב מצד דיני הממונות לקיים מה שנדר להביא קרבן, שהרי אמירה לגבוה כמסירה להדיוט.

10. בחידושי **הגרי״ז** כאן ובאבן האזל [פסולי המוקדשין א לד] חידשו שכל מה שאמרנו שהציץ אינו מרצה בקרבן של נכרי, זה רק כשנטמא הדם, אבל אם נטמאו האימורים אזי הציץ מרצה להקריבם למזבח.

וטעם החילוק הוא, שהרי כל מה שלמדנו שהציץ אינו מרצה בעובדי כוכבים הוא משום שהם לא בני הרצאה, וכמו שאמרו בגמרא, וטעם זה שייך רק לענין הדם, שהכפרה תלויה בו והוא בא לריצוי על בעל הקרבן, ומאחר שאינם בני הרצאה וריצוי לא שייך בהם ריצוי הציץ. אבל האימורים, שאינם באים להיות לריצוי על בעל הקרבן, שהרי אין כפרת בעל

יחללו את שם קדשי **אשר הם מקדישים לי״**, האם **הכי נמי** נדרוש ״**הם**״, בני ישראל, **ולא עובדי כוכבים**, כמו שמיעטת גבי רצוי ציץ, ותאמר שאין חייבין לרבי יוסי על אכילת קדשי עכו״ם בטומאה? והלא רבי יוסי אמר ש״בכולן [גם בטומאה] אני רואה להחמיר בקדשי עכו״ם כבישראל״.[11]

אלא, אמר רב אשי: אמר קרא לגבי ריצוי ציץ על דם טמא שנזרק ״**לרצון להם** לפני ה״, **ועובדי כוכבים לאו בני הרצאה נינהו.**[12] שאין הקדוש ברוך הוא מתרצה להם. וזה הוא מיעוט מיוחד שנאמר רק לגבי רצוי ציץ, אבל בשאר הדינים סבירא ליה לרבי יוסי שעובדי כוכבים נתרבו כישראל.

מתניתין

אפילו **דברים שאין חייבים עליהם** משום **פיגול**, כגון קומץ וקטורת [שהוזכרו במשנה לעיל], מכל מקום, **חייבין עליהן משום נותר, ומשום טמא.** אם אכל בשוגג חייב קרבן חטאת, ואם אכל במזיד חייב כרת.

חוץ מן הדם, שאין חייבין עליו לא משום פיגול, ולא משום נותר, ולא משום טומאה, כדמפרש בגמרא.

רבי שמעון מחייב משום טומאה רק **בדבר שדרכן לאכול**, כגון קומץ ומנחת כהנים, שאף על פי שהם עומדים להקטרה על גבי המזבח ולא עומדים לאכילת אדם, כיון שהם ראויים לאכילה, חייבים על אכילתם בטומאה.

אבל העצים והלבונה והקטורת, שאינן ראויין לאכילה, **אין חייבין** על אכילתן **משום טומאה.** ורבנן חולקים עליו ומחייבים בכולם.[13]

הקרבן תלויה בהם, אין בהם כל חילוק בין אם הם של עכו״ם או של ישראל, אלא בכל ענין שייך בהם ריצוי ציץ להיות קרבים על המזבח.

11. **רש״י** מפרש שהקושיא היא ממה שלמדנו במשנה שרבי יוסי מחייב משום טמא בקדשי עכו״ם. ובהגהות **הב״ח** כתב לפרש לפי מה שמבואר בגמרא לעיל [טו ב] שמאחר ולמדנו שהציץ אינו מרצה על טומאת הדם בקדשי עכו״ם, למרות שבקדשי ישראל הוא מרצה, ודאי שיש חיוב על כהן המקריב את קרבן העכו״ם בטומאת הגוף ואפילו לרבי שמעון.

אולם כנראה שרש״י מפרש שמאחר וכאן בסוגיין מדברים לענין אכילת הקרבן בטומאת הגוף, לענין זה לא שייך ללמוד כלום מענין ריצוי הציץ, אבל לעיל דיברנו לענין הקרבה בטומאה, ולכן לומדים מהציץ.

12. **האבן האזל** [שם] מבאר שאין כונת הגמרא לומר שאין ריצוי כלל על העכו״ם בקרבנו, שהרי בגמרא תמורה [ב ב] מבואר בפירוש שנכרי יכול להביא קרבן כדי שהוא עצמו יתכפר בו, אלא הכונה שאין להם כפרה מקיבעא [כלומר גמורה וקבועה] אלא מקופיא, וכמו שהגמרא אמרה [לעיל ו א] לענין יורש.

13. **הכסף משנה** [פסולי המוקדשין יח כד] כתב שלפי רבי שמעון גם אין חייבין משום נותר על עצים ולבונה. והטעם הוא משום שלומדים נותר בגזירה שוה ״חילול חילול״ מטמא, ואם אין חיוב של טומאת הגוף עליהם, הוא הדין שאין בהם חיוב נותר, וכמו שביאר **החזו״א** [זבחים ט ח].

גמרא

שנינו במשנה לעיל את הכלל שאין חייבים על פיגול אלא אם הוא דבר שיש לו היתר בין לאדם ובין למזבח. ועתה מביאה הגמרא ברייתא הדנה בענין:

תנו רבנן: יכול לא יהו חייבין, לא יהיה חיוב חטאת על אכילת קדשים טמאים, **משום טומאה, אלא על דבר ש"יש לו מתירין" בין לאדם בין למזבח.**[14]

ודין הוא שנלמד דבר זה מקל וחומר [ובצורה הפוכה, מהחמור אל הקל]: **ומה פיגול,** שהוא חמור, לפי **שהוא בקביעה,** קרבן קבוע, שלא הקילה בו תורה, אלא בין עני ובין עשיר מביא כשבה או שעירה לחטאת, **וביד יעה אחת,** שכדי לחייבו קרבן חטאת אין צורך שתהיה לו ידיעה על הפיגול לפני שאכל אותו, אלא די בכך ששגג באכילת הפיגול ואחר כך נודע לו שאכלו לחייבו חטאת, **ולא הותר מכללו** בצבור [ואילו גבי טומאה מצינו שטומאה הותרה בציבור], מכל מקום, **אין חייבין עליו אלא על דבר שיש לו מתירין בין לאדם בין למזבח.**

קל וחומר **לטומאה,** הקלה מפיגול, בכך:

א. שהיא אינה מחייבת קרבן קבוע, אלא חיובה הוא **בעולה ויורד** [עשיר מביא בהמה, העני מביא שתי תורים או בני יונה, והדל ביותר מביא מנחה].

ב. ובשתי ידיעות, שכדי להתחייב על אכילת קדשים בטומאת הגוף צריך שידע תחילה שנטמא, ולאחר מכן תתעלם ממנו ידיעת הטומאה, ויאכל את הקדש בשוגג, ואחרי שאכל תוודע לו טומאתו. אבל בידיעה אחת בסוף שאכל קדשים בטומאת הגוף, בלי שתהא לו ידיעה מוקדמת שנטמא, אינו חייב קרבן על אכילת הקדשים בעודו טמא.

ג. והותרה הטומאה מכללה, שהרי טומאת הגוף הותרה בצבור, כמו שמצינו שקרבן פסח, שבא בטומאת צבור, גם נאכל בטומאה זאת.

ואם כן, וכי **אינו דין שאינו חייב** על הטומאה **אלא על דבר שיש לו מתירין בין לאדם בין למזבח!?**

תלמוד לומר בפרשת טומאה "וינזרו מקדשי בני ישראל, ולא יחללו את שם קדשי **אשר הם מקדישים** לי". משמע שכל המוקדשים התרבו, בין יש להם מתירים ובין לאו.

יכול מיד, משעה שהקדישו את הקרבן יתחייב עליו האוכל משום טומאה?

---

14. הקשה **הגרעק"א** איך יתכן שאין חיוב משום נותר וטמא בדברים שאין להם מתירין, שהרי מבואר במשנה לעיל [מג] שדם אין בו חיוב משום פיגול, הואיל ואין לו מתיר אלא הוא עצמו המתיר, ולקמן בגמרא לומדים מפסוקים שאין חיוב נותר וטמא בדם, ואם לא היה חיוב נותר וטמא בדבר שאין לו מתירין, לא היו צריכים פסוק בדם למעטן מהם, ונשאר בצע"ג.

ויעויין **בתוס'** לעיל [מב ב ד"ה הקומץ, בסוף דבריהם] שנסתפקו התוס' האם בשיירי הדם יש חיוב פיגול, ואם נאמר שיש בהם פיגול, מיושבת הקושיא.

תלמוד לומר בפרשת טומאה, "כל איש אשר **יקרב** מכל זרעכם אל הקדשים", וכדמפרש ואזיל, שאין חייבים על אכילת בשר קודש בטומאת הגוף אלא אם הוכשר הקודש להיקרב למזבח, לאחר זריקת הדם.

ומסבירה הגמרא את הלימוד: הרי לא יתכן שהמקרא האומר "כל איש אשר יקרב" הוא כפשוטו, שעל הקריבה, דהיינו הנגיעה בבשר הקודש כאשר האדם הוא טמא תחייב אותו קרבן חטאת, וכך **אמר רבי אלעזר**[בתמיהה]: **וכי יש נוגע** בקדשים **שהוא חייב** קרבן על נגיעתו בהם בעודנו טמא!? והלא נאמר "איש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב, בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר". ומשמע שרק באכילה הוא חייב.

אלא, אם כן, **מה תלמוד לומר "אשר יקרב"?**

בהוכשר בשר ליקרב, הכתוב מדבר.

ובקדשים הכתוב מדבר, וכך פירוש הכתוב: כל איש אשר יקריב קדשים, ואחר כך יאכלם, וטומאתו על יו, ונכרתה הנפש.

הא כיצד הוא מתחייב על אכילה בטומאה?

אם **יש לו מתירין**, כגון אימורין ובשר, שהדם מתירן, הרי הוא מתחייב רק **משיקרבו מתירין**, דהיינו לאחר זריקת הדם.

ואם **אין לו מתירין**, כגון מנחת כהן ונסכים, הרי הוא מתחייב **משיקדש** אותן **בכלי**, לפי שקידוש בכלי הוא המכשירן להקרבה.

והוינן בה: **אשכחן טומאה** שחייב אף על דבר שאין לו מתירין.

נותר — **מנלן** שחייב בכי האי גוונא.

ומתרצינן: **אתי** נותר בגזירה שווה של "**חילול חילול**" **מטומאה.** בטומאה כתיב "ולא יחללו", ובנותר כתיב "קדש ה' חלל".

ופרכינן: **ולילף** נותר בגזירה שוה "**עוון עוון**" **מפיגול** שלא יתחייב רק על דבר שיש לו מתירין לאדם ולמזבח, דכתיב בפיגול "עונה תשא", ובנותר כתיב "עונו ישא".

ומתרצינן: **מסתברא, מטומאה הוי ליה למילף** בגזירה שוה ולא מפיגול, **שכן גז"ל סימן.**

נותר דומה לטומאה בשלשה דברים, שסימנן גז"ל.

ג' — פסול הגוף: נותר וטומאה הם פסול בגופו של האדם הטמא האוכל, או בגוף הבשר שנותר. מה שאין כן פיגול, שהוא פסול מחשבה.

ז' — זריקה: נותר וטומאה אין זריקת הדם מביאתן לידי הפסול. מה שאין כן פיגול, שזריקת הדם קובעתו בפסול.

ל' — חילול: נותר וטמא נאמר בהן חילול. מה שאין כן פיגול, שלא נאמר בו חילול.

ופרכינן: **אדרבה, נותר מפיגול הוה ליה למילף**, שכן הם דומים זה לזה ביותר אופנים, ואלו הם:

א. הותר, נותר ופיגול דומים זה לזה בכך ששניהם לא הותרו מכללן בשום מקום, מה שאין כן טומאה, שהותרה מכללה בצבור.

ב. ציץ, נותר ופיגול אין הציץ מרצה עליהן, מה שאין כן טומאה, שהציץ מרצה עליה בטומאה, שאם זרק דם שנטמא, הקרבן הורצה על ידי ריצוי הציץ.

ג. טהורין, נותר ופיגול שניהן טהורים, מה שאין כן טומאה.

ד. בזמן, נותר ופיגול נפסלין בזמן [נותר נפסל אחר הזמן, ופיגול נפסל במחשבה חוץ לזמן], מה שאין כן טומאה, שאינה תלויה בזמן.

ה. קרב, נותר ופיגול, בשניהן הפסול הוא בדבר הקרב. מה שאין כן טומאת הגוף שפסולו במקריב.

ואם כן תיקשי, שהרי **הני,** חמשת הדברים השווים בנותר ובפיגול, **נפישן,** רבים הם יותר משלשת הדברים השווים בטומאה ובנותר, ואם כן מסתבר ללמוד נותר מפיגול, ולא מטומאה.

ומתרצינן: **אלא,** מה שאמרנו שנותר חייב אפילו על דבר שאין לו מתירין, אנו למדים זאת **מדתני לוי.**

דתני לוי: מנין לנו לומר לגבי הפסוק בפרשת האיסור לאכול קדשים בטומאת הגוף, "וינזרו מקדשי בני ישראל", **שאף בפסול זמן** [דהיינו נותר] **הכתוב מדבר?**

תלמוד לומר "ולא יחללו את שם קדשי, אשר הם מקדישים".

מדכתיב "ולא יחללו" ולא כתיב "ולא יחלו", משמע **שבשני חילולין הכתוב מדבר.** מו-א

אחד — פסול נותר, שמצאנו בו לשון חילול, דכתיב בפרשת נותר "כי את קדש ה' חלל".

ואחד — פסול טומאה.

ועל שניהם נאמר הריבוי "אשר הם מקדישים", שממנו מרבים את כל המוקדשים, אפילו אלו שאין להן מתירין.

שנינו במשנה: **חוץ מן הדם.**

ודנה הגמרא: **מנא הני מילי** שעל דם אין חייבין משום נותר וטומאה?

ותחילה מבארת הגמרא את המקור למעט דם ממעילה, ובהמשך היא מבארת את המקור למעט דם מנותר ומטומאה.

אמר עולא[1] על מה ששנינו לגבי מעילה, שאין מועלין בדמים: **אמר קרא** לגבי הדם [ויקרא יז יא] "כי נפש הבשר בדם היא. **ואני נתתיו לכם** על המזבח לכפר על נפשותיכם". ודרשינן "**לכם**", **שלכם יהא.** ולכן אין מועלין בדם.

דבי רבי ישמעאל תנא, למד מכאן שאין מעילה בדם: **אמר קרא** "**לכפר**" **לכפרה נתתיו**[2] לדם, שלגבי זה בלבד יהיה דין הדם

---

1. **המקדש דוד** [י ז] כותב שיש נפקא מינה מהיכן נלמד הדין שאין מעילה בדם.

שלפי עולא שהלימוד הוא מ"לכם", וכן לפי תנא דבי רבי ישמעאל שהלימוד הוא מ"לכפר", אם כן אין לנו מקור רק שאין בו חיוב מעילה, אבל עדיין יתכן שיש בו איסור הנאה מן התורה, אבל לפי רבי יוחנן שלומדים שלפני כפרה הרי הוא כמו לאחר כפרה, אם כן כמו שלאחר כפרה אין בו איסור הנאה כלל מן התורה, הוא הדין גם קודם כפרה.

2. **האחיעזר** [ב, ט ו] מצדד לומר שמאחר והלימוד הוא "לכפרה נתתיו", אם כן דוקא דם הנפש הראוי לזריקה נתמעט, אבל דם האברים

כדין קדשים, **ולא למעילה.** שלגבי דיני מעילה אין הדם כקדשים.

רבי יוחנן אמר: אמר קרא [בסוף הפסוק הנזכר] "כי הדם **הוא** בנפש יכפר", ודרשינן, "**הוא**", הדם **לפני כפרה** דינו **כלאחר כפרה. מה אחר כפרה אין בו מעילה** לפי שכבר נעשית מצותו ואין בו עוד צורך גבוה, ולא קרינן בו "קדשי ה'", **אף לפני כפרה אין בו מעילה**

והוינן בה: **אימא** יהיה דינו של הדם **לאחר כפרה כלפני כפרה, מה לפני כפרה יש בו מעילה,** שהרי לא נעשית מצותו, **אף לאחר כפרה יש בו מעילה.**

ומשנינן: **אין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו,** וכיון שדם אחר כפרה בודאי אין בו מעילה, הוא הדין לדם לפני כפרה שאין בו מעילה.[3]

ופרכינן: **ולא?** וכי לא מצאנו דבר שנעשית מצותו ומועלין בו?

וחרי תרומת הדשן, שבכל יום היה הכהן חותה מעל גבי המזבח מלא המחתה דשן, ונותנו במזרחו של הכבש, וכתיב בה "ושמו שם". ומוכח שאסור דשן הקרבנות בהנאה אפילו לאחר שנעשית מצותם להקריבם על המזבח.

ומשנינן: **משום דהוי תרומת הדשן ובגדי כהונה** של כהן גדול [אחר שהשתמש בהם ביום הכפורים, שנאסרו בהנאה, כדכתיב "והניחם שם" ודרשינן שהם טעונין גניזה], **שני כתובין הבאין כאחד.** שלא היתה התורה צריכה לכתוב את שניהם, כי יכלנו ללמוד דין אחד מהשני שאף על פי שנעשית מצותם מכל מקום אסורים הם בהנאה, ומזה שכתבה התורה גם בתרומת הדשן וגם בבגדי כהונה, יש לנו את הכלל ש**כל שני כתובים הבאין כאחד אין מלמדין.** והיינו, שחידשה

שאינו ראוי לזריקה לא נתמעט.

ובחידושי **הגרי"ז** כאן הביא בשם **הגר"ח** שדם שבישלו כמו שאין עוברין עליו משום דם, ועל כרחך הטעם משום שאין שם דם עליו, הוא הדין שיש בו משום איסור טמא, שהרי יצא כבר מתורת דם [ויישבו בזה את קושית **הגרעק"א** בגליון הש"ס לעיל מה עב].

3. **רש"י** מפרש שזה אנו יודעים מסברא, כיון שאין לגבוה עוד צורך בו לא שייך שיהיה בו דין מעילה. **והתוס' ישנים** יומא [נט ב] כתבו שלומדים דין זה ממה שבחטאות המתות נלמד מפסוק שאין בהן מעילה, ובהכרח הטעם משום שאין בהם עוד צורך לגבוה, ואם כן הוא הדין בקדשים שנעשית מצותן.

וביאר **בקובץ שיעורים** [ב כא] שלפי שיטת רש"י ותוס' ישנים כל האיסור והחיוב של מעילה הוא, שמאחר והוא עומד לעשות בו צורך גבוה הרי יש בו דיני מעילה, אבל בשעה שכבר לא יהיה בו עוד כל צורך גבוה, יהיה נפקע ממילא האיסור והחיוב של מעילה, ומשום כך לפי שיטתם גם בקדשים שמתו יהיה הדין שמן התורה אין בהם אפילו איסור מעילה.

והביא שם בשם **הגר"ח** ששיטת התוס' [לקמן סט ב] שבקדשים שמתו, למרות שאין בהם חיוב מעילה, מכל מקום יש בהם איסור הנאה מן התורה. וביאר שם שלפי שיטת התוס' כשחל מלכתחילה איסור הנאה הרי הוא חל לעולם, ואינו מוגבל לזמן שיש בקדשים צורך גבוה, ורק חיוב מעילה מותנה בזה שיהיה בו

לנו התורה שרק בבגדי כהונה ובתרומת הדשן אף על פי שנעשית מצותן אסורין בהנאה, אבל בכל התורה, כל דבר אחר שנעשית מצותו הותר בהנאה.

ופרכינן: **הניחא לרבנן, דאמרי** גבי בגדי כהונה דכתיב "**והניחם שם", מלמד דטעונין גניזה,** ואם כן הוו שני כתובין הבאין כאחד.

אלא לרבי דוסא, דאמר "מותרות הן אותם בגדי כהונה של הכהן גדול לעבוד בהן **כהן חדיוט** כל השנה, **ובלבד שלא ישתמש בהן** הכהן גדול **ליום כפור אחר", מאי איכא למימר?** שהרי אין לנו שני כתובים הבאים כאחד.

ומתרצינן: מכל מקום, יש לנו שני כתובים, **משום דהוי תרומת הדשן ועגלה ערופה** [דכתיב בה "וערפו שם", ודרשינן "שם תהא קבורתה", שאסורה היא בהנאה אפילו לאחר שנעשתה בה מצות עריפה] **שני כתובין הבאין כאחד, וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין.**

ופרכינן: **הניחא למאן דאמר** שני כתובים הבאים כאחד **אין מלמדין.**

אלא למאן דאמר שני כתובין הבאין כאחד **מלמדין, מאי איכא למימר?** מנין לו לרבי יוחנן ללמוד שדם אין מועלין בו, הא אפשר לומר שדם אפילו אחר כפרה מועלין בו.

ומתרצינן: **תרי מעוטי כתיבי** גבי עגלה ערופה ותרומת הדשן, לומר שאין למדין מהם.

הכא כתיב "הערופה", לומר הערופה ולא אחרת. **והתם** גבי תרומת הדשן **כתיב "ושמו",** שהיה אפשר לומר "ושם" וכתב "ושמו", לומר דוקא לזה ולא לדבר אחר, כי דבר אחר שנעשית מצותו מותר בהנאה. וממילא יש לנו שני מעוטים ללמוד מהם שדבר אשר נעשה מצותו מותר בהנאה. ואם כן, דם אחר כפרה, בודאי שמותר בהנאה. ואנו למדים, כשם שדם לאחר כפרה מותר בהנאה, כך דם לפני כפרה מותר בהנאה, ואין בו מעילה.

ודנה הגמרא: והני **תלתא קראי** שלמדנו לעיל ["לכם", "לכפר", "הוא"], שבדם אין מעילה, **למה לי?** הרי די בחד קרא ללמוד ממנו שאין מעילה בדם?

ומתרצינן: הוצרך הכתוב לומר את שלשת המקראות בדם כדי ללמדנו:

חד ["לכם" כשאר חולין], **למעוטי** דם **מאיסור נותר.**

חד ["לכפר", לכפרה נתתיו לכם כקדשים ולא לדבר אחר כקדשים, אלא הדם הרי הוא כחולין] **למעוטי** דם **מטומאה.**

וחד ["הוא"], **למעוטי** דם **ממעילה.**

אבל למעוטי דם שאין בו דין **פיגול, לא צריך קרא** למעוטי, משום **דתנן** לעיל שדוקא **כל שיש לו מתירין בין לאדם בין למזבח חייבין עליו משום פיגול, ודם, הוא** גופיה **מתיר,** ואינו ניתר על ידי מתיר אחר,

---

עוד צורך גבוה, ולפי שיטת התוס׳ צריך לומר שהדין של נעשית מצותן שאין בזה אפילו איסור הנאה, הוא שחל היתר מיוחד על ההקדש בזה שנעשית מצותו, ולומדים זאת ממה שנאמרו שני

ובזה הוא נתמעט מפיגול.

אמר רבי יוחנן: שלשה כריתות שכתבה התורה **ב**אכילת **שלמים** בטומאת הגוף [כרת אחד נאמר באופן כללי על כל הקרבנות, והשנים הנוספים נכתבו בשלמים בלבד].

א. "אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים, וטומאתו עליו, ונכרתה" [ויקרא כב].

ב. "והנפש אשר תאכל מבשר זבח השלמים אשר לה' וטמאתו עליו, ונכרתה הנפש" [ויקרא ז].

ג. "ונפש כי תגע בכל טמא ואכל מבשר זבח השלמים, ונכרתה הנפש ההיא" [ויקרא ז].

למה נכתבו?

מו-ב כרת **אחת לכלל,** וכרת **אחת לפרט,** לדרוש את הפסוקים באחת מי"ג מידות שהתורה נדרשת: דבר שהיה בכלל [שלמים] ויצא מן הכלל [מכל הקדשים] ללמד, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו יצא. ללמדנו מכך שפירטה התורה כרת לטמא שאכל שלמים, לומר לך, מה שלמים מיוחדים שהם קדשי מזבח וחייבים עליהם כרת, אף כל קדשי מזבח בכלל. יצאו קדשי בדק הבית, שנתמעטו, ואין חייבים עליהם כרת.

וכרת **אחת** נוספת נכתבה לרבויי **דברים שאינן נאכלין.** כגון עצים ולבונה, שאם אכלן בטומאת הגוף חייב כרת.

ולרבי שמעון דאמר במשנה, **דברים שאין נאכלין אין חייבין עליכם משום טומאה,** הכרת השלישי **לאיתויי מאי?**

לאיתויי חטאות הפנימיות, שמזים את דמן בהיכל, שחייבים כרת על אכילתם בטומאת הגוף.[4]

דסלקא דעתך אמינא, הואיל ואמר רבי שמעון לעיל במשנה, **כל** קרבן **שאין** מזים את דמו על **מזבח החיצון כשלמים אין חייבין עליו משום פיגול,** הוה אמינא **משום טומאה נמי** נימא **דלא ליחייב.** כי כמו שלגבי פיגול פטור בחטאות הפנימיות, לגבי טומאה נמי יהיה פטור, לכן **קמשמע לן** היתור של הפסוק השלישי שעל אכילה בטומאת הגוף חייב כרת אפילו בחטאות הפנימיות.

שנינו במשנה: **נומי**[אמר] **רבי שמעון**: את שדרכו לאכול חייב עליו, אבל על העצים והלבונה והקטורת, אין חייבין עליהן משום טומאה.

כתובים הבאים כאחד, ללמד שבשאר המקומות אין מעילה אחר שנעשית מצותו, וכשיטת התוס' בקידושין [לה א ד"ה אלא] בענין שני כתובים.

4. שנתרבו לחייב בהן משום טמא אף שאין בהן משום פיגול לרבי שמעון, ומלשון **התוס'** [לעיל מה ב ד"ה אבל] מבואר בהדיא דיש בהם גם משום נותר לרבי שמעון, ולכאורה קשה שהרי הגמרא [לעיל מ"ה ע"ב] אמרה שיותר ראוי ללמוד נותר מפיגול מאשר מטמא.

וצריך לומר, שבאמת היה אפשר לרבות חטאות הפנימיות מהפסוק "אשר הם מקדישים" שהבאנו לעיל שם, שנאמר לענין טמא ונותר, וכמו שהקשה כאן **הקרן אורה,** ורק שלענין טמא הואיל ואנו צריכים שיהיו הפרטים דומים לשלמים שפרטה בו התורה, משום כך צריך

שני אמוראים נחלקו בביאור מחלוקתם של רבי שמעון ורבנן. ולא ידוע בבירור מי הם האמוראים החולקים, אלא רק ידוע שכל אמורא הוא אחד מזוג אמוראים, הילכך נוקטת הגמרא את כל ארבעת השמות של שני זוגות האמוראים [כאשר כל אמורא הוא אחד משני הזוגות].

איתמר: רבי יוחנן וריש לקיש [זוג אחד] **רבי אלעזר ורבי יוסי ברבי חנינא** [זוג שני].

חד אמורא **מהאי זווא** [זוגא], **וחד** אמורא **מהאי זווא** נחלקו בביאור מחלוקתם של רבי שמעון וחכמים.

חד אמר:[5] **מחלוקת בטומאת בשר**, כלומר שנגעה טומאה בעצים ובלבונה, **אבל בטומאת הגוף**, כשהאדם האוכל היה טמא, **דברי הכל אינו לוקה** על אכילת עצים ולבונה.[6]

וחד אמר: **כמחלוקת בזו**, בטומאת העצים והלבונה,[7] **כך מחלוקת בזו**, בטומאת האדם האוכל, אם חייב כרת או לא.

ריבוי מיוחד בחטאות הפנימיות, [וכמו שפירש כאן השיטה מקובצת אות א], אבל לענין נותר שלא פרטה בו התורה שלמים, אפשר ודאי ללמוד מהפסוק הנ"ל "אשר הם מקדישים".

5. מבואר שלרבנן שייך קבלת טומאה בעצים ולבונה הגם שאינן ראויין לאכילה, ומשום שחיבת הקודש מחשיבה אותם לאוכל, **והגרי"ז** [לעיל מג ב] מבאר ששיטת הרמב"ם היא שכל דין חיבת הקדש הוא רק לענין שיחול בו פסול טומאה בדיני קדשים, אבל לענין דיני טומאה אין בו באמת טומאה מן התורה רק מדרבנן,

והמנחת חינוך [מצוה קמה אות ח] הביא מהשער המלך שנסתפק האם מועיל חיבת הקדש שיהיו מקבלים טומאה אפילו בפחות מכביצה, וכן דן המנחת חינוך האם יש את הלאו של טומאת בשר בפחות מכזית משום חיבת הקדש, עיין שם.

עוד כתב [בס"ק ו] לבאר בשיטת הרמב"ם שחיבת הקדש מועיל רק לענין שיהיו נחשבים אוכל הגם שאינם ראויים לאכילה, אבל עדיין צריכים הכשר מים כדי לקבל טומאה.

6. הקשה **הגר"ח** [פסולי המוקדשין יח כד] הרי משנתנו ודאי דיברה בדין טומאת הגוף, [שהרי ברישא בדין דברים שאין חייבין עליהן משום פיגול, כלומר בדבר שאין לו מתירין, ודאי מדובר בטומאת הגוף, שהרי בברייתא שם נלמד דין זה מהפסוק "אשר הם מקדישים" המדבר בטומאת הגוף, ואם כן הוא הדין בסיפא].

וביאר שם **הגר"ח** שאמנם לרבנן גם כן אין חייבין כרת ומלקות משום טומאת הגוף לפי מאן דאמר זה, אבל אין זה משום שנתמעט כאן באופן מסויים, אלא משום שאין זה דרך אכילה וכמו בכל התורה כולה, ועל כן לא שייך כאן [לפי לשון זה של רב טביומי] פירכת רבא לקמן לפי רב כהנא "כיון דלא קרינא ביה וטומאתו לא קרינא ביה והבשר", [כלומר, לפי הגירסא בספרים שלנו, ולא כגירסת השיטה מקובצת], שהרי אין זה דין מיוחד שנמעט מטומאת הגוף, אבל לפי רבי שמעון שלומד מפסוק שאין טומאת הגוף בעצים ולבונה, וכמו שמבואר בספרי פרשת צו, אם כן יש בזה מיעוט מיוחד, ומשום כך גם כן פטור מטומאת בשר וכדברי רבא לקמן, וזה הוא מה שנחלקו במשנה לענין טומאת הגוף בעצים ולבונה, אם נתמעט מפסוק או שהוא דין כללי בכל התורה שאינו דרך אכילה.

7. **הכסף משנה** [פסולי המוקדשין יח כד] כתב

אמר רבא [כך היא גירסת השיטה מקובצת, ועיין בהערות בהמשך הסוגיא] **מסתברא כמאן דאמר כמחלוקת בזו כך מחלוקת בזו. מאי טעמא? — כיון דקרינא ביה,** בעצים ובלבונה, **"והבשר אשר יגע בכל טמא", קרינן ביה** נמי ביחס לאדם הטמא האוכל אותם **"וטומאתו עליו".** שהרי טומאת הדבר וטומאת האדם האוכל נכתבו בסמוך זה לזה, וכמו שנתרבה שיש איסור אכילה כשהדבר [כלומר העצים והלבונה] נטמא, כך נתרבה איסור לאכלם כשהאדם טמא

רב טביומי מתני הכי, כדאיתמר לעיל.

רב כהנא מתני הכי:

חד מהאי זווא [זוגא] **וחד מהאי זווא** נחלקו בביאור מחלוקתם של רבי שמעון וחכמים, **אסיפא** דמילתא דרבי שמעון, ביחס לאוכל עצים ולבונה:

חד אמר: מחלוקת בטומאת הגוף של האדם האוכל, **אבל בטומאת בשר** [דהיינו, העצים והלבונה] **דברי הכל לוקה.**

וחד אמר: כמחלוקת בזו כך מחלוקת בזו.

אמר רבא: מסתברא כמאן דאמר כמחלוקת בזו כך מחלוקת בזו.

מאי טעמא? — כיון דלא קרינן ביה ביחס לטומאת הגוף **"וטומאתו עליו, ונכרתה", לא קרינן ביה** נמי ביחס לטומאת העצים והלבונה **"והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל".**

ותמהינן: **והאמר מר "והבשר" — לרבות עצים ולבונה!?**

ומתרצינן: ההוא קרא אסמכתא בעלמא הוא, ואין זה אלא מדרבנן, ואסמכינהו על הפסוק **לפסולא בעלמא,** מדרבנן, שאינה אלא מעלה מדרבנן.

מתניתין

לשם ששה דברים הזבח נזבח:[8]

א. **לשם זבח.** שצריך הזובח לשחוט את הקרבן לשמו של זבח זה, ולא לשם קרבן אחר.

ב. **לשם זובח.** שצריך הזובח לשחוט את הקרבן לשמו של בעליו, ולא לשם מישהו אחר.

ג. **לשם השם.** שצריך השוחט לזובחו לשם מי שאמר והיה העולם.

ד. **לשם אשים.** שיזבחנו בכונה להקטירו על המזבח לאשים, ולא בכונה לעשותו בשר

שכל מחלוקת רבי שמעון ורבנן זה דוקא לענין מלקות אבל לענין כרת [בטומאת הגוף ובנותר] גם רבנן מודים שפטור, והקשה עליו הברכת הזבח שהרי רבי יוחנן אמר לעיל "שלש כריתות וכו' ואחת לדברים שאינם נאכלים", הרי שיש בו כרת לרבנן, וכן ממה שאמר רבא "כיון דקרינא ביה והבשר קרינא ביה וטומאתו עליו", והרי שם בפסוק שהוקש לטומאת הבשר מדובר רק לענין הכרת.

8. שיטת **התוס'** [לעיל ב א ד"ה כל] שדין זה נאמר בין בשחיטה ושאר עבודות הדם ובין בהקטרה, והגם שהפסוק שבו נאמרו הששה דברים נאמר בהקטרה, מכל מקום לומדים ממנו

צלוי בגחלים.

ה. **לשם ריח.** שיזבחנו כדי להקטירו הקטרה שייצא ממנה ריח, ולא שיצלנו תחילה, ואחר כך יקטירנו.

ו. **לשם ניחוח.** שיזבחנו כדי להקטירו לנחת רוח לפני הקב״ה, שאמר, ונעשה רצונו.

והחטאת והאשם יש בהם דין נוסף, שצריך לזבוח אותם **לשם** אותו **חטא** שהם הופרשו עבורו.

אמר רבי יוסי: שמעתי שאף מי שלא היה בלבו לשחוט לשם אחד מכל אלו, אלא שחטו סתם, הרי הוא **כשר,** משום **שהוא תנאי בית דין**[9] שיהיו הכהנים שוחטין בסתם, בלא לומר שהם שוחטין אותו ״לשמו״ כדי שלא יבואו לכלל טעות, לומר שהם שוחטין אותו שלא לשמו. ועל אף שהבעלים חושבים שהשחיטה תהיה לשם כל אלו, אין מחשבתם מועילה, לפי[10] **שאין המחשבה הולכת אלא אחר העובד,** ואם הוא יטעה ויאמר ששוחט שלא לשמו, לא תועיל מחשבת הבעלים לתקן את טעותו.

גמרא

אמר רב יהודה אמר רב: הא דאמרינן במתניתין שלשם ששה דברים הזבח נזבח, יש לנו לדרוש ארבעה מהם [חוץ משינוי קודש ושינוי בעלים שהם נלמדים לעיל פרק ראשון מפסוקים אחרים] מדברי הכתוב בקרבן עולה, שנאמר: ״עולה אשה ריח ניחוח לה׳״ —

עולה — שיזבחנה **לשם עולה. לאפוקי** שלא יזבחנה **לשם שלמים, דלא** הווי כמצותה.

אשים — **שיזבחנה לשם אשים. לאפוקי** שלא יזבחנה לשם **כבבא** [בשר צלוי על גחלים], **דלא** הווי כמצותה.

לשאר עבודות, אלא שאפילו חשב בשחיטה שלא לשם הששה דברים, כשר הקרבן ומרצה, מלבד שינוי קדש ושינוי בעלים.

ומבאר **הגרי״ז** בספרו [מעשה הקרבנות ד יא] שמאחר ולמדנו [לעיל ב ב] שסתמא לשמה, והכוונה שבקרבן עצמו חל דין שכל עשיותיו נעשין ממילא לשמה, ומשום כך אפילו יחשוב בפירוש שלא לשמה לא יוכל לעקור בזה את הלשמה שחל בהקרבן, ורק בשינוי קדש ושינוי בעלים נתחדש הדין שמחשבת שלא לשמה פוסלת בהם, הגם שדין הלשמה לא נעקר בכך, ולא בשאר הששה דברים.

אולם המשנה למלך [שם] נוקט בדעת הרמב״ם שדוקא בשחיטה נאמרו הששה דברים ולא בשאר עבודות.

9. **התוס׳** [לעיל ב ב ד״ה קיימי] כתבו שהכוונה שרבנן תיקנו רק שלא יאמר הכהן בפיו לשמה, כדי שלא יבוא בטעות לומר שלא לשמה, אבל עדיין צריך הכהן לחשוב בלבו לשמה, וכן ביאר הרדב״ז את דברי הרמב״ם [פ״ד ממעשה הקרבנות הי״א].

10. **הקובץ שיעורים** [ב כג] מדייק מכאן שלדעת רבי אלעזר ברבי יוסי שהבעלים מפגלין, אם היה הכהן מחשב שלא לשמה והבעלים מחשב לשמה היה כשר הקרבן.

ורצה להוכיח מכאן שלא כדברי הגר״ח שהביא שם שמחשבת שלא לשמה היא רק מחשבה הפוסלת ואינה עוקרת את הדין לשמה

ריח — שיזבחנה בכונה להקטירה בצורה כזאת שייצא ממנה ריח בשעת הקטרתה, **לאפוקי אברים שצלאן** תחילה שלא על גבי המערכה, **והעלן** לאחר מכן על המערכה, כי כיון שנצלו, שוב אין יוצא מהם ריח בשעת ההקטרה על המזבח, **דלא** הווי כמצותה. וכמו **דאמר רב יהודה אמר רב** [במסכת מנחות כא א]: **אברים שצלאן** שלא על גבי המערכה, וחזר **והעלן** על גבי המערכה, **אין בהן משום ריח.**[11]

ניחוח — שיזבח לשם **הנחת רוח** לפני הקב״ה, שאמר להקריב קרבנות ונעשה רצונו.

לה׳ — שיזבח **לשם מי שאמר והיה העולם.**

אמר רב יהודה אמר רב: חטאת ששחטה לשם עולה, פסולה. אבל אם **שחטה לשם חולין,** הרי היא **כשרה.**[12]

אמר רבי אלעאי: מאי טעמא דרב שאמר חטאת לשם עולה פסולה, ואילו חטאת לשם חולין כשרה? דכתיב [ויקרא כב] ״**ולא יחללו את קדשי בני ישראל**״. ודרשינן להאי קרא הכי: אין דבר אחר שיכול לחלל את הקדשים חוץ מהקדשים עצמן, והיינו, כשמשנה קודש אחד לקודש אחר. ולפיכך אמרו שרק **קדשים מחללין קדשים,** כששוחט קרבן אחד לשם קרבן אחר, וכמו שאנו למדים לעיל בפרק ראשון מ״ושחט אותה לחטאת״, **ואין חולין מחללין קדשים,** שאם שוחט קרבן לשם חולין, אין מחשבתו מחשבה, והקרבן כשר.

מתיב רבה ממה שנינו במשנתנו: **אמר רבי יוסי, שמעתי שאף מי שלא היה בלבו לשם אחד מכל אלו, כשר, מפני שהוא תנאי בית דין.**

ומדייק רבה: **טעמא** דכשר, משום **שלא היה בלבו כלל** אלא שחט סתמא, וממילא קרב הקרבן לשמו,[13] **הא היה בלבו לשם חולין, פסול!**

אמר ליה אביי: דלמא יש לדייק כך: אם **לא**

שחל בקרבן, שאם כן מדוע שמחשבת הכהן לא תפסול, והרי מחשבתו מחשבה היא לפסול, ובהכרח שגדר הדין שלא לשמה שהוא עוקר את היחוד שחל כבר בקרבן בשעת ההקדש, ובזה סובר ראב״י שאין הכהן יכול לקבוע ולעקור מהקרבן את הדין לשמה כשהבעלים מחשבים בפירוש להיפך.

ועיין עוד בתוס׳ מנחות [מז א ד״ה עוד], שמבואר לכאורה כדברי הקובץ שיעורים.

11. וכתב **התשב״ץ** בתשובותיו [חלק ג לז] שהכונה שאברים אלו נפסלו להקטרה.

12. מכאן מוכיח **הגרי״ז** [שם] שהדין לשמה מונח וחל כבר בקרבן ואין צורך שהכהן יהיה דעתו לשמה, וכנ״ל, שהרי כאן למדנו שאפילו כשחושב לשם חולין אין הקרבן נפסל בזה, וכל שכן כשלא היה במחשבתו על דבר אחר.

13. מפרש **השפת אמת** שאילו היה רבי יוסי סובר ששחטה לשם חולין כשירה, היה משמיע חידוש זה, וממילא היינו יודעים גם כן שבסתם כשר, שהרי מבואר בגמ׳ [לעיל ג׳ ע״א] שמה שמכשירים בנשחט לשם חולין זה משום שבסתם כשר,

אולם לפי זה צריך לומר שאביי שחילק בין דין סתמא לדין שחטה לשם חולין חולק על הסוגיא לעיל הנ״ל, וכן כתב באמת באחיעזר [ג

היה בלבו כלל, הרי הקרבן **כשר** ואף **מרצה** לבעליו כאילו חשב לשמו. **הא היה בלבו לשם חולין, כשר,** אלא ש**אינו מרצה.** ולא יקשה לרב האומר חטאת ששחטה לשם חולין כשרה.

אמר רבי אלעאי: חטאת ששחטה לשם חולין כשרה משום שהוא יודע שהיא חטאת אלא ששוחטה לשם חולין. אבל אם שחט את החטאת **"משום חולין",**[14] שהיה סבור שהיא חולין, הרי היא **פסולה,** משום שלפי מחשבתו הוא אינו עוסק כלל בקדשים אלא סבור הוא [מחוסר ידיעה] שהוא מתעסק בדברי חולין.

ופסול זה של "מתעסק" בקדשים, הוא **כדבעא מיניה שמואל מרב הונא:**

מנין למתעסק בקדשים,[1] ששוחט אותם שלא מז-א בכוונה לשחיטת קדשים אלא כמתעסק בדברים אחרים [לשון רש"י. ובמסכת חולין ביאר רש"י שחוסר הכוונה הוא ביחס לשחיטה, שהחזיק בידו סכין ולא התכוון לשחוט, ובכל זאת עלתה שחיטה בידו. וכאן משמע שחוסר הכוונה הוא חוסר כוונה להתעסק בקדשים], **שהוא פסול?**[2]

אמר ליה רב הונא, מכאן: **שנאמר "ושחט את בן הבקר לפני ה'" — עד שתהא שחיטה לשם בן בקר.**

אמר ליה שמואל לרב הונא: **זו בידינו היא,** כבר ידענו שלכתחילה מצוה שתהא שחיטה לשם בן בקר, והא דאיבעיא לן — [3] **לעכב,**

נב] שזה מחלוקת הסוגיות, ולפי הסוגיא דלעיל [ג] יהיה הדין גם בשחט לשם חולין שעלו לשם חובה, ומשם באמת מוכיח **הרמב"ן** במלחמות [ראש השנה כ"ח] שבקדשים אין את הדין של מצוות צריכות כונה שבכל התורה כולה, שהרי השוחט כיוון בשחיטה לשם חולין ומכל מקום יצא ידי חובתו.

14. כתבו **התוס'** [לעיל ג ב ד"ה הכא] שדוקא כשהיה סבור שהיא חולין, אבל אם היה סבור שהיא עולה אינו פוסל משום מתעסק, שהרי על כל פנים היה בדעתו על שחיטת קדשים.

1. **האחיעזר** [שם] הקשה שהרי בכל המצוות גם כן מתעסק לא יצא, ואפילו לדברי האומר מצוות אינן צריכות כונה, ולמה צריך כאן לימוד מיוחד לזה.

ותירץ שודאי ידענו כאן שלא עלה לשם חובתו וכמו בכל המצוות, וכל הלימוד כאן הוא רק לענין שהקרבן יהיה נפסל בכך, ועיין עוד לקמן בהערות לדף זה.

2. הקשה בשו"ת **הגרעק"א** [תנינא סימן ס"ד] שבבכורות [מה ב] מבואר ששוטה פסול לעבודה אבל אינו מחללה, ולמה לא נפסול את עבודתו מצד מתעסק.

והמנחת ברוך [או"ח סימן ג] והאחיעזר [שם] חידשו שכל פסול מתעסק נאמר רק בשחיטה ששם נאמר הפסוק, אבל בשאר עבודות כשר, והחזון איש [באחיעזר שם, תחת השם "מפי השמועה"] כתב ליישב שבאופן שאנו רואים בודאות גמורה שנתכוון השוטה לעבוד עבודה, וכגון שלבש בגדי כהונה ורחץ ידים ורגלים, בזה אין לפסול מצד מתעסק, וכמו שאמרו בחולין [יג א] לענין קטן שמעשה יש להן, ועוד כתב שם בכמה אופנים ליישב, עיי"ש ובחזו"א בליקוטים כאן.

3. הקשה **השפת אמת,** הרי במתעסק יש גם לדון מצד שהוא שלא לשמה, שלא שייך לומר

מנין?

אמר ליה רב הונא: מכאן אנו למדים לה, מדכתיב "**לרצונכם תזכחהו**" — **לדעתכם זבחו,** [4] ולא כאשר אתם מתעסקים בדבר אחר. ושנה עליו הכתוב לעכב.

שנינו במשנה: **שאין המחשבה הולכת אלא אחר העובד.**

ומבארת הגמרא: **מתניתין,** משנתנו היא **דלא כי האי תנא**

דתניא: אמר רבי אלעזר ברבי יוסי: שמעתי [5] **שהבעלים** [6] **מפגלין** את עבודת הכהן, כשהכהן עובד בשתיקה, והם מחשבים

בזה סתמא לשמה, שהרי לא ידע שהוא קרבן כלל, ואם כן מהפסוק הראשון נלמד שהוא מעכב ומתעסק פסול, שהרי שנה עליו הכתוב.

ובאמת שמכאן הוכיחו **המנחת ברוך** [שם] ועוד אחרונים את היסוד הנ"ל, שבדין לשמה לא נאמר כלל שהכהן צריך לחשוב לשמה, אלא נאמר על דרך השלילה, כלומר שלא יחשוב שלא לשמה, ומשום כך במתעסק אין בו שום חסרון מצד שלא לשמה.

אולם **הטהרת הקדש** [כאן] נוקט בפשיטות שיש מן התורה דין לכתחילה לחשוב לשמה, ודין סתמא לשמה הוא רק בדיעבד, ומשום כך הוקשה לו הקושיא הנ"ל, ותירץ שכל הדין שלכתחילה צריך לחשוב לשמה, זה רק כשהוא יודע שזה קרבן, ומשום כך אם אינו מחשב לשמה הרי יש בזה איזה משמעות של עקירה על הלשמה, אבל כשהוא היה סבור שזה חולין, אם כן אין בזה שום משמעות של עקירה ממה שלא חישב לשמה והרי הוא כשר לכתחילה.

ואולם עדיין יקשה כקושית השפת אמת ובאופן אחר, שהרי הובא בהערות לעיל מהאחיעזר, שגם בלא הלימוד שמתעסק פסול היינו יודעים שהקרבן לא עלה לחובתו, וכמו בכל המצוות שמתעסק לא יצא, ואם כן מהפסוק הראשון כבר נלמד שמתעסק פסול שהרי שנה עליו לעכב.

ועל כרחך נצטרך לומר כמו שכתב **האחיעזר** [שם] בתירוצו הראשון שבקדשים לא נאמר כלל הדין של מצוות צריכות כוונה, ואפילו במתעסק שבמצוות לדברי כולם לא יצא, מכל מקום בקדשים אין בזה חסרון כלל.

4. יש לעיין לדעת הר"י **דאורליינ"ש** שהביאו התוס' [לעיל יד ב ד"ה הג"ה] דשחיטה לאו עבודה היא, מצד שאינה נעשית אלא כדי להתיר הבשר באכילה וכמו שצריך שחיטה בחולין, עיי"ש, ולכאורה הרי כאן מבואר שישנם דינים שונים בעצם פעולת השחיטה בקדשים.

5. **הקרן אורה** מסתפק האם כשהבעלים יחשבו שלא לשמה יעבור הכהן באיסור של מפגל בקדשים או שהבעלים יעברו על זה.

ולכאורה יסוד הספק הוא האם דין שלא לשמה הוא רק פסול מחשבה אבל עבודות הקרבן נעשין לשמן, ואם כן ודאי שהבעלים עוברים באיסור זה, או שעצם עשית עבודות הקרבן נעשין לשם דבר אחר על ידי מחשבת שלא לשמה, ואם כן יתכן שהכהן עובר בזה.

6. בספר **גבורות שמונים** למהר"י ענגל הביא את הקושיא המפורסמת שלדברי ר"א ברבי יוסי כל סוטה תוכל לפגל במנחתה ואז המים לא יבדקוה, [ועל קושיא זו תירץ פ' תירוצים].

ובתירוץ י"ח כתב שהבעלים מפגלין רק כשהכהן עבד בסתם, אבל אם הכהן חשב בפירוש כדין, אין הבעלים יכולים לפסול, ועוד כתב [בתירוץ ד] שדוקא בקדשים קלים שהבעלים יש להם אכילה בקרבן שייך שהם

מחשבת פיגול.

אמר רבא: מאי טעמא דרבי אלעזר ברבי יוסי? דאמר קרא "והקריב המקריב קרבנו לה'". מדקרי ליה "קרבנו", משמע שמדובר בבעלים וקרי ליה "המקריב". ומוכח כי גם הבעלים נקראים "המקריב", וקרינן בהו "המקריב — לא יחשב", שמחשבתם הפסולה פוסלת את הקרבן, כמו מחשבת הכהן המקריב.

אמר אביי: רבי אלעזר ברבי יוסי, ורבי אליעזר, ורבי שמעון בן אלעזר, כולהו סבירא לחו: זה, הבעלים של הקרבן, **מחשב** מחשבת פיגול, **וזה** הכהן **עובד, הויא** מחשבתו הפסולה של **מחשבה:**

רבי אלעזר ברבי יוסי — הא דאמרן.

רבי אליעזר — דתנן: ישראל **השוחט לעובד כוכבים** את בהמתו, **שחיטתו כשירה,** מותרת הבהמה באכילה, שהרי השוחט ישראל הוא ולא איכפת לן ממחשבת הבעלים שמכוין שתהא שחיטתו של הישראל לעבודה זרה.

ורבי אליעזר פוסל את השחיטה ואוסרה באכילה, כדין שוחט לעבודת כוכבים, שמועילה מחשבת הבעלים לפסול את שחיטת הישראל.

רבי שמעון בן אלעזר — דתנן: כלל אמר רבי שמעון בן אלעזר בשבת לגבי שיעור החיוב משום מלאכת הוצאה: **כל** דבר שאין לו חשיבות, **שאין כשר להצניע,** שאינו ראוי להצניעו ולשומרו, כגון דם נדה או דבר האסור בהנאה, וכן דבר שראוי להצניעו אם היה בו שיעור, אבל זה, מחמת קוטנו, **אין מצניעין** דבר קטן **כמוהו,** אין חייבין עליו משום הוצאה בשבת.

אבל **אם הוכשר לזה,** שהיה אדם שהחשיבו והצניעו, על אף שאין בו שיעור של חשיבות כי לגביו הוא חשוב אפילו בשיעור פחות, **ובא אחר והוציאו** לאותו חפץ שהוכשר, **נתחייב זה** האחר המוציאו **במחשבה של זה** שהצניעו.

ועתה באה הגמרא לבאר שאמנם רבי אלעזר ברבי יוסי ורבי אליעזר ורבי שמעון בן אלעזר אמרו דבר אחד, אך לא כולם סוברים אחד את דינו של השני. אלא רבי אליעזר ורבי שמעון בן אלעזר, **תרוייהו, אית לחו דרבי אלעזר ברבי יוסי** שאמר הבעלים במחשבתם מפגלים את עבודת הכהן.

כי **השתא, בחוץ,** שלא במקום המקדש, כגון השוחט בהמת עובד כוכבים והמוציא בשבת, **אמרינן** מחשבתו של זה קובעת ביחס לעובד.

אם כן, **בפנים,** והיינו בקרבנות, [7] **מיבעיא** לומר שמחשבתו של זה פוסלת עבודתו של זה, שהרי כל דין מחשבה נאמר בקרבנות.

יחשבו על אכילת חוץ לזמנו ומקומו, אבל בקדשי קדשים שאין לבעלים שום אכילה והקטרה בקרבן אינם יכולים לפגל.

7. פשטות הסוגיא היא שלומדים חוץ מפנים, וכמו שבקדשים מועילה מחשבת הבעלים לפגל, כך לענין שבת מועילה מחשבת אחר לחייב על

אבל רבי אלעזר ברבי יוסי לית ליה דתרוייהו. כי **דלמא בפנים,** שנאמר בו דין מחשבה, **הוא דאמר** מחשבתו של זה פוסלת עבודתו של זה. אבל **בחוץ, לא אמרינן.**

רבי שמעון בן אלעזר, המחשיב את מחשבת אדם אחד כדי לחייב את השני במלאכת הוצאה, **אית ליה דרבי אליעזר** בשוחט ישראל ומחשב הבעלים הנכרי לעבודה זרה.

כי **השתא בשבת, אמרינן** זה חושב וזה מתחייב. **בעבודת כוכבים, מיבעיא!?** שהרי החיוב על עבודת כוכבים הוא באותן עבודות שהן דומות לעבודת הקרבנות במקדש, ולכן לענין מחשבה גם כן דומים הן לעבודות שבמקדש.

אבל **רבי אליעזר,** שאמר מחשבת הבעלים העכו״ם פוסלת את שחיטת הישראל, **לית ליה דרבי שמעון בן אלעזר,** שאמר המצניע בשבת דבר שאינו ראוי מתחייב על כך חבירו, כי **דלמא בעבודת כוכבים,** דדמיא לעבודות שבמקדש **הוא דאמרת** שפסולה **כעין פנים. אבל שבת,** אין לחייבו לזה על מחשבתו של אחר, **כי מלאכת מחשבת אסרה תורה,** שתהיה המלאכה חשובה לעושה אותה. ואיך תועיל מחשבת האדם האחר שהצניע דבר שהוא פחות משיעור הצנעה לחייב את זה שלא החשיבו, והרי לגביו אין שיעור הוצאה שכזה נחשב כמלאכת מחשבת, ואין הוא מתכוין לעשות מלאכה בכך.

הדרן עלך בית שמאי

ההוצאה לר״ש בן אלעזר.

ולכאורה כל זה שייך רק אם היינו מפרשים בדין שלא לשמה, שבזה שחישב שלא לשמה עקר את הדין לשמה שחל בקרבן ונמצא שהעבודה נעשית שלא לשמה, ואם כן למדנו מכאן שהבעלים יכולים לקבוע ולפרש על פעולת הכהן שהיא נעשית לשם דבר אחר, אבל לפי מה שביאר **הגרי״ז** שבדין שלא לשמה נאמר רק שזה מחשבה הפוסלת, אם כן מהיכן נלמד שמחשבת הבעלים יכולה לקבוע על פעולת אחר ולשנותה ממה שחשב העושה עצמו.

פרק איזהו מקומן

מתניתין:

איזהו מקומן, היכן הוא מקום שחיטתם, קבלת דמם, זריקת דמם, ואכילתם **של זבחים?**

א. כל הקרבנות שהם **קדשי קדשים** [חטאת, אשם, עולה, ושלמי ציבור] [8] **שחיטתן** [9] **בצפון** העזרה.

ב. פר ושעיר של יום הכיפורים שהם חטאות **— שחיטתן בצפון, וקיבול דמן בכלי שרת בצפון.**

ודמן של פר ושעיר של יום הכיפורים **טעון הזיה** לפני ולפנים [10] **על בין הבדים** של הארון, וכן הוא טעון הזאות בהיכל, **ועל הפרוכת, ועל מזבח הזהב**

חיסר **מתנה אחת מהן** הרי היא **מעכבת** את הכפרה, וצריך להביא קרבן אחר.

שירי הדם של הפר והשעיר **היה שופך על יסוד מערבי של מזבח החיצון. ואם לא נתן** את שירי הדם על היסוד **לא עיכב** בכך את הכפרה.

ג. **פרים הנשרפים** [פר העלם דבר של ציבור, ופר כהן משיח] **ושעירים הנשרפים** [שעירי עבודת כוכבים של ציבור], שהם קרבן חטאת, ואינם נאכלים אלא נשרפים — **שחיטתן בצפון, וקיבול דמן בכלי שרת**

---

8. **התוס׳** כאן דנו האם צריך הסכין להיות כלי שרת מאחר שהסכין מקדש הדם בשעת שחיטה, או שאין צריך כלי שרת, אבל כלי ודאי צריך, עיי״ש.

והמקדש דוד [סימן ג ס״ק א] מבאר שאם אין צורך בכלי שרת אם כן גדר הקידוש של הדם הוא אינו כמו בכל מקום שהכלי שרת עצמו מקדש את הנכנס לתוכו, אלא כאן מה שהסכין מתקן את הדם להיות ראוי לעבודה זה מה שגורם שהדם יתקדש מעצמו, ולכן אפילו הוא חולין יכול לקדש הדם, וכמו בקרדום שמשפה בו עצים שאפילו הוא חולין מתקדשים העצים, וכמו שכתבו התוס׳ [לעיל לד א ד״ה שקדש].

9. יש לחקור האם גדר הדין בשחיטת צפון הוא משום קדושת המקום שם, או שהוא דין מסויים הנאמר בשחיטת קדשי קדשים, ואינו מחמת שהצפון נתקדש יותר לענין זה.

ובאמת שהוא תלוי בחילופי גירסאות בדברי רש״י [לקמן נה ב ד״ה וחד להכשיר צפון], **וברש״ש** שם כתב שלכאורה הוא מפורש בפסוק, שהרי כתוב [ויקרא יד יג] ״ושחט את הכבש במקום אשר ישחט את החטאת וגו׳ במקום הקדש״, הרי שהתורה תלתה את הדין צפון בקדושת המקום, יעויי״ש.

10. בחידושי **רבי אריה לייב** [ב יז] מבאר שיסוד הדין בהזאה על הכפורת והפרוכת אינו כמו כל מתנות דמים שעל המזבח, שבמתנות המזבח גדר העבודה הוא שהדם צריך להיות ניתן על המזבח ושם הוא מקום נתינתו, אבל בהזאה הגדר הוא לעשות מעשה הזאה בדם, ורק שהתורה קבעה היכן יעשה את מעשה ההזאה, אבל לא נאמר דין שהדם צריך להיות ניתן על איזה מקום, ועיין שם שיש נפקא מינה בזה לענין מקום עמידת הכהן.

בצפון.

ודמן של הפרים והשעירים הנשרפים **טעון הזיה** בהיכל, **על הפרוכת ועל מזבח הזהב**

מז-ב חיסר **מתנה אחת מהן** הרי היא **מעכבת** את הכפרה.

שירי הדם היה שופך על יסוד מערבי של מזבח החיצון. ואם לא נתן — לא עיכב.

בשרם של **אלו ואלו,** של פר ושעיר של יום הכיפורים ושל שאר פרים ושעירים הנשרפים, **נשרפין אבית הדשן** מחוץ לירושלים, במקום שמוציאים לשם את הדשן של מזבח החיצון.

גמרא

שנינו במשנה: קדשי קדשים שחיטתן בצפון.

והוינן בה: כמו שהמשנה אמרה לענין פר ושעיר של יום הכפורים שקבול דמן בכלי שרת בצפון, כמו כן **וניתני נמי** שכל קדשי הקדשים **קיבול דמן בכלי שרת בצפון?**

ומשנינן: **כיון דאיכא אשם מצורע** שהוא קדשי קדשים והוא יוצא מהכלל הזה, [11]

דקיבול דמו ביד הוא, לפיכך **שיירה,** שייר התנא דמתניתין להאי כללא בקדשי קדשים.

ותמהינן: **וכי לא** הווי קבלת דמו של אשם מצורע בכלי אלא ביד? **והא קתני** לקמן בפרקין: **אשם נזיר ואשם מצורע שחיטתן בצפון, וקיבול דמן בכלי שרת בצפון.**

ומתרצינן: **מעיקרא סבר** תנא דמתניתין כי **קיבול דמו** של אשם מצורע **ביד הוא,** וכמו שאנו למדים את מדברי הכתוב, והלכך **שייריה** ולא כתב את הכלל שכל קדשי הקדשים קיבול דמן בכלי שרת בצפון. **וכיון דחזא** לאחר מכן **דלא סגי ליה,** שלא די לקבל ביד לבד, **אלא** כהן אחד מקבל ביד וכהן שני מקבל **בכלי,** וכדמפרש ואזיל, **הדר תנייה** במשנה לקמן לקיבול דמו של אשם מצורע בכלי.

דתניא: כתיב באשם מצורע "**ולקח** הכהן מדם האשם ונתן על תנוך אוזן המטהר". **יכול** יקח הכהן מצואר הבהמה את הדם הניתן על תנוך אוזן המצורע המטהר ועל בהונות ידו ורגלו, **בכלי?** — **תלמוד לומר** "**ונתן**". ודרשינן: **מה נתינה** של הדם על תנוך אוזן המצורע צריכה להעשות **בעצמו של כהן,** שנותן הכהן מן הדם באצבעו על

---

11. המקדש דוד [יב ו] נספק האם בקבלת יד של אשם מצורע נאמר דין צפון.

ובחידושי **רבי אריה ליב** [ב יח] כתב להוכיח מתירוץ הגמרא כאן שאין בו דין צפון, שאם היה טעון צפון למה לא נאמר במשנה "וקבול דמן בצפון", [בלא להזכיר "כלי שרת"], ובהכרח שאינה טעונה צפון, ואם היה אומר כך, היה משמעות שגם קבלת יד טעונה צפון.

ובעיקר תירוץ הגמרא ביאר שם שבכל עבודת קבלה יש שני דינים: א. עבודה בדם. ב. עבודה בקרבן. ובכל קדשי קדשים שנאמר בהם דין צפון בקבלה, דין זה קיים בשני החלקים הנ"ל שיש בעבודת קבלה, כלומר שגם מצד עבודת הדם צריך צפון וגם מצד עבודת הקרבן. אבל באשם מצורע, מאחר שיש בקרבן זה גם עבודת קבלה ביד שאינה טעונה צפון, וכנ"ל, בהכרח

תנוך אוזן המצורע [ואנו למדים שיתן עליהם את הדם באצבעו מנתינת השמן על תנוך האוזן, שנאמר בה במפורש שתעשה באצבעו של הכהן], **אף לקיחה** של הדם האמורה בתורה "ולקח הכהן מדם האשם ונתן על תנוך אוזן" צריכה להעשות **בעצמו של כהן,** שיקח את הדם בידו, והיינו, שיקבלו בכף ידו מהדם היוצא מהקרבן, ויטבול אצבעו בדם אשר בכף ידו, ויתן מן הדם על תנוך אוזן המטהר ועל בהונות ידו ורגלו.

יכול אף[12] דמו של האשם הניתן **למזבח** ייעשה **כן,** שיקבלנו הכהן בידו ויזה מידו על המזבח — **תלמוד לומר** בפרשת אשם המצורע "**כי כחטאת האשם הוא",** ללמדנו בהיקש של אשם לחטאת: **מה חטאת טעונה כלי** לקיבול דמה הניתן על המזבח, **אף** דם **אשם** מצורע הניתן על המזבח **טעון כלי**

נמצאת אתה אומר: אשם מצורע, שני כהנים מקבלים את דמו, אחד ביד ואחד בכלי. זה שקיבלו בכלי, בא לו אצל מזבח וזורקו עליו, **וזה שקיבלו** לדם האשם **ביד בא לו אצל מצורע** ונותן מהדם באצבעו על תנוך אוזנו הימנית ועל בהונות ידו ורגלו הימנית.

מח-א שנינו במשנה: **פר ושעיר של יום הכיפורים** שחיטתן בצפון.

והוינן בה: **מכדי,** הרי דין שחיטה שהיא **בצפון, בעולה כתיב** בריש פרשת ויקרא "ושחט אותו על ירך המזבח צפונה", ואם כן, **ניתני עולה ברישא,** ואמאי תני לה לחטאת ברישא דמתניתין?

ומשנינן: **חטאת, איידי דאתיא** שחיטתה בצפון **מדרשא,** מהיקשא של חטאת לעולה, כדכתיב "במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת", **חביבא ליה** לתנא, ולהכי שנאה לשחיטת חטאת בצפון ברישא.

ותו הוינן בה: מדוע שנה התנא את דין פר ושעיר של יום הכיפורים, ואת דין פרים ושעירים הנשרפים שהן חטאות פנימיות, ברישא, **וניתני** דין **חטאות החיצונות ברישא!?**

ומשנינן: **איידי דתני "נכנס דמן** של החטאות הפנימיות **לפני ולפנים** להיות מוזה בהיכל כנגד הפרוכת ועל מזבח הזהב", **חביבא ליה,** ושנאה תחילה.

ועתה מבארת הגמרא מנין למדנו שכל הקרבנות שהן קדשי קדשים שחיטתן בצפון:

ו"צפונה" בעולה — היכא כתיבא?

שכל דין צפון הנאמר בקרבן זה אינו אלא מצד עבודת הדם, שהדם שמתקבל בכלי צריך שיהיה בצפון, ולא מצד עבודת הקרבן, ועל כן לא כללה המשנה כל קדשי קדשים יחד עם אשם מצורע שהרי אינם דומים.

12. **המקדש דוד** [שם] מסתפק האם בקבלת יד של אשם מצורע נאמר הפסול של נשפך הדם ואספו המבואר לעיל [כ"ה], וביאר **רבי אריה לייב** [שם] שיסוד הספק הוא האם מתן דמים של בהונות המצורע הוא מדיני הקרבן הזה, ואם כן קבלת הדם לזה הוא עבודת קבלה, או שהוא רק מדיני טהרת המצורע ולא נאמרו בו דיני עבודה.

"ואם מן הצאן קרבנו, **ושחט אותו על ירך המזבח צפונה**". ורישא דקרא בעולה הוא דכתיב.

אשכחן בן צאן, שבו אירי קרא, **בן בקר מנא לן** שגם הוא שחיטתו בצפון?

אמר קרא "**ואם מן הצאן** קרבנו". האות **וי"ו** המוסיף בפסוק "ואם מן הצאן", הרי הוא **מוסיף על ענין ראשון,** שהוא בן בקר, דכתיב לעיל מיניה. **וילמד** בן הבקר, שהוא **עליון,** הכתוב למעלה, **מבן** הצאן **התחתון,** שכתוב למטה.

והוינן בה: **הניחא למאן דאמר מלמדין** על ידי אות וי"ו המוסיף על ענין ראשון, ולמדים **עליון מתחתון,** שפיר אנו למדים לבן הבקר ששחיטתו בצפון מבן צאן שנכתב אחריו. **אלא למאן דאמר אין למדין** עליון מתחתון, **מאי איכא למימר?**

ומבארת הגמרא היכן נחלקו תנאים אם למדים עליון מתחתון או לא: נאמרה בתורה פרשת המועל בהקדש שחייב להביא אשם מעילה על חטאו. ולאחריה כתבה התורה את פרשת אשם תלוי, שכל מי שמסתפק שמא חטא בשגגה בדבר שחייבים עליו כרת במזיד וקרבן חטאת בשוגג, הרי הוא חייב להביא אשם תלוי. ונחלקו תנאים במי שספק לו אם מעל אם לאו, האם הוא חייב להביא קרבן אשם תלוי [על אף שאם היה ודאי לו שחטא אין הוא חייב בחטאת אלא בקרבן אשם מעילה]. ומחלוקתם היא, האם אפשר ללמוד לדין מועל בהקדש, שהוא עליון, מדין אשם תלוי, שהוא תחתון.

דתניא: נאמר באשם תלוי "**ואם נפש** תחטא". ללמד **לחייב על ספק מעילות אשם תלוי, דברי רבי עקיבא. וחכמים פוטרין** את המסופק אם מעל, מאשם תלוי.

מאי לאו, בהא קא מיפלגי רבי עקיבא וחכמים: **דמר,** רבי עקיבא **סבר למדין** עליון מתחתון על ידי אות וי"ו המוסיף, והילכך אנו למדים עליון, שהוא ספק מעילה, מתחתון, שחייב עליה אשם תלוי.

ומר חכמים **סברי: אין למידין** עליון מתחתון.

ולחכמים תיקשי, מנלן שגם שחיטת בן בקר צריכה להעשות בצפון, והרי לפי דבריהם לא למדים עליון מתחתון!?

ומשנינן: **אמר רב פפא:** לא נחלקו רבי עקיבא וחכמים אם אנו למדים עליון מתחתון. אלא **דכולי עלמא** סבירא להו **למדין** עליון מתחתון, **והיינו טעמא דרבנן** דפטרי ספק מעילה מאשם תלוי, דילפי לה בגזירה שוה מחטאת: **נאמר כאן,** באשם תלוי "ועשתה אחת מכל **מצות** ה' אשר לא תעשנה", **ונאמר בחטאת חלב** [כך מכונה חטאת רגילה, כי שגגת אכילת חלב שכיחה יותר מהשגגות האחרות] "בעשתה אחת **ממצות** ה' אשר לא תעשנה". הילכך אנו למדים בגזרה שוה — **מה לחלן,** בחטאת,

---

ומביאים בשם **הגרי"ז** להוכיח ממה שהגמרא רצתה לומר שגם למזבח יקבל ביד, ואם כן בהכרח שזה דין של עבודת קבלה גמורה.

הוי **דבר שחייבין על זדונו כרת, ועל שגגתו** חייבין **חטאת. אף כאן,** באשם תלוי, אין הוא בא אלא על דבר **שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת,** ולאפוקי מעילה, שאין חייבין כרת על זדונה, ואין חייבין חטאת על שגגתה.

ורבי עקיבא שמחייב אשם תלוי על ספק מעילה סבר דלהכי אתא האי גזירה שוה, לומר — **מה להלן,** בחטאת, דיבר הכתוב **ב**חטאת **קבועה,** שעני ועשיר שוין בה, **אף כאן,** באשם תלוי אינו חייב כשהוא מסתפק אם חטא אלא בדבר שחייבין עליו אם עשאו בודאי קרבן **קבועה. לאפוקי** מי שמתחייב על חטאו בודאי **חטאת דטומאת מקדש וקדשיו,** שקרבן החטאת שמביא החוטא שנכנס כשהוא טמא למקדש או שאכל בשר קודש, קרבן **"עולה ויורד" הוא** [שהעשיר מביא כשבה או שעירה והעני מביא שני תורים או שני בני יונה והדל ביותר מביא קרבן מנחה].

וכיון שיש צורך בגזירה שוה הזאת לפטור ספק טומאת מקדש וקדשיו מאשם תלוי, שוב אפשר ללמוד לחיובי אשם תלוי בספק מעילה על ידי לימוד של עליון מתחתון, ולא תפריע הגזירה שוה, כיון שהיא נדרשת, כאמור, לגבי ענין אחר.

ורבנן סבירא להו **אין גזירה שוה למחצה,** ולכן יש לנו ללמוד מהגזירה שוה של אשם תלוי לחטאת, שאין מביאין אשם תלוי אלא בדבר שחייבים על זדונו כרת, ולא על מעילה, שאין זדונה בחיוב כרת.

והוינן בה: **ורבי עקיבא נמי,** מאי קסבר? והרי **אין גזירה שוה למחצה!?**

ומשנינן: **אין הכי נמי** שאין גזירה שוה למחצה, **והכא, בהא קמיפלגי:** רבי עקיבא סבר "ואם נפש" כתיב בתחילתה של פרשת אשם תלוי, ואתי היקש של "וי"ו **מוסיף על ענין ראשון**" ומגלה לנו שביחס לספק מעילה אין ללמוד את הגזירה שוה מחטאת לאשם תלוי כדי לפטור ספק מעילה מאשם תלוי, אלא יש להקיש מעילה לאשם תלוי, ולחייבו. ואת הגזירה שוה של אשם תלוי וחטאת יש ללמוד ביחס לטומאת מקדש וקדשיו, שאין חייבין אשם תלוי אלא בדבר ששגגתו קרבן קבועה.

ותו הוינן בה: **ורבנן נמי, הכתיב** היקשא ד"**ואם נפש**"?

לימא בהא קמיפלגי דמר, רבי עקיבא, **סבר היקש עדיף** על הלימוד של גזירה שוה. **ומר** רבנן **סבר גזירה שוה עדיף!**?

ודחינן: **לא. דכולי עלמא** סברי **דהיקש עדיף,** ולכן יש לנו לומר שהלימוד מהגזירה שוה הוא רק למחצה, כדי שלא יתבטל לימוד ההיקש.

אלא, **ואמרי לך רבנן,** האי היקשא דוי"ו מוסיף על ענין ראשון לא בא כדי לחייב ספק מעילה באשם תלוי, אלא בא ללמד לצד השני **תחתון** [אשם תלוי] **הוא דגמר מעליון**[מאשם מעילות], לומר לך, שיש לקנותו **לאשם** תלוי שיהיה ערך מחירו **בכסף**[שני] **שקלים,** כמו שחייבים לקנות את אשם המעילות במחיר שלא יפחות משני שקלים, דכתיב בו בהדיא "בערכך כסף שקלים".

ואיצטריך למילף מהאי היקשא ולא מצי למילף לאשם תלוי מאשם מעילות במה מצינו, כי מסברא הוה אמינא שיכול להביא אשם תלוי בשווי כל שהוא.

שלא תאמר: לא יהא ספיקו של חטא **חמור מודאו, מה ודאו** של חטא מחייב להביא עליו [1] **חטאת בת דנקא** [בשיווי "דנקא", שהיא ערך נמוך, של מעה כסף, שהיא ששית הדינר. ולאו דוקא בשיווי דנקא, אלא בכל שיווי שהוא אלא נקט "דנקא" לדוגמא לשיווי נמוך]. **אף ספיקו** לא יהיה חייב אלא **אשם בר דנקא,** הילכך אתי היקשא ללמד תחתון מעליון שאשם תלוי חמור מחטאת ודאי, וחייב לקנותו בשיווי שני שקלים כסף.

ורבי עקיבא, הלומד עליון מתחתון, **האי סברא** שיש לקנות אשם תלוי בכסף שקלים **מנא ליה?**

נפקא ליה מ"זאת תורת האשם" — **תורה אחת לכל האשמות.** כשם שאשם מעילות דינו בכסף שקלים, כך כל האשמות.

[ולפי רבי עקיבא היקשא דוי"ו מוסיף על ענין ראשון בא בהכרח ללמד עליון מתחתון, הילכך יליף שחייב אשם תלוי בספק מעילה, וגזירה שוה של אשם תלוי לחטאת תהיה בהכרח, למחצה, ללמד רק על ספק טומאת מקדש וקדשיו שאין חייבים עליה אשם תלוי משום שהיא בעולה ויורד.

והוינן בה: **תינח מאן דאית ליה** דרשא **ד"תורת".** אבל **מאן דלית ליה** דרשא **ד"תורת", מהיכא גמר?**

ומשנינן: **גמר** גזירה שוה **"בערכך" "בערכך".** באשם גזילות ואשם תלוי כתיב "בערכך", וכן באשם מעילות.

ומקשינן: **תינח היכא דכתיב "בערכך".** אבל **אשם שפחה חרופה, דלא כתיב ביה** "בערכך", **מאי איכא למימר?** מהיכן נדע בו דין "בכסף שקלים"?

ומתרצינן: **גמר** שפחה חרופה ממעילה בגזירה שוה **"באיל" "באיל"** שבשניהם נאמר "באיל האשם": [לענין כסף שקלים באשם נזיר ואשם מצורע ע' רש"י ותו'].

שנינו בפרקין, שחטאת שחיטתה בצפון.

והוינן בה: **חטאת** — **מנא לן דבעיא צפון?**

ומשנינן: **דכתיב "ושחט את החטאת במקום העולה".** ועולה, בהדיא כתיב ביה צפון.

ותו הוינן בה: **אשכחן שחיטה** שהיא בצפון,

---

1. **התוס'** במנחות [קז ב ד"ה כבש] כתבו שיתכן שהדין הוא שעין יפה מביא בסלע ועין רעה בדנקא, אבל מעיקר הדין די בפרוטה, אולם האחרונים מדייקים מלשון רש"י מנחות [שם ד"ה יביא הוא] שנאמר הלכה למשה מסיני שכבש יהיה בא בסלע, ואם כן יהיה לכאורה קשה מהנאמר כאן.

והטהרת הקדש [כאן] כתב שההלכה למשה נאמרה רק לענין כבש ולא לענין שעיר, והגמרא כאן מדברת בשעירה, אולם הטורי אבן [חגיגה ו א ד"ה הראיה] תירץ שההלכה נאמרה רק אם יש לקנות בסלע, אבל אם הוזלו הכבשים יכול לקנות בפחות מזה, וגם שאין זה מעכב בדיעבד.

קבלה שצריכה להעשות בצפון **מנא לן?**

ומשנינן: **דכתיב** בתר קרא ד"ושחט" "**ולקח הכהן מדם החטאת**". ומשמע שגם הלקיחה תהיה במקום העולה, ולקיחה זו משמעה קבלה.

ותו הוינן בה: [2] **מקבל עצמו מנא לן** שצריך לעמוד בצפון, ואם עמד בדרום העזרה סמוך לאמצעה והושיט ידו לצפון וקיבל שם, מנין שהוא פסול?

ומשנינן: **אמר קרא** "ולקח" סרסהו ודרוש אותיות וי"ו ולמ"ד כאילו כתיב "**לו יקח**", דהיינו שיקח עצמו למקום קבלת הדם.

ואכתי הוינן בה: **אשכחן למצוה, לעכב מנין?** שאם לא עשה בצפון, יפסל?

ומשנינן: **קרא אחרינא כתיב** לעכב. נאמר בחטאת שעיר נשיא "**ושחט אותו במקום אשר ישחט את העולה**".

ותניא: היכן עולה נשחטת? בצפון. מה עולה בצפון, **אף זה בצפון.**

מח-ב **וכי מכאן אתה למד?** והלא כבר נאמר בפרשת צו כתוב אחר הכולל את כל החטאות "**במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת**", ולמה צריך ללמד לשעיר חטאת הנשיא בפני עצמו?

הא למה יצא המקרא של שעיר נשיא? — **לקבוע לו מקום,** ששנה עליו הכתוב לעכב, **שאם לא שחטה** לחטאת הנשיא **בצפון** — **פסול** [ע' תוס' דיבור המתחיל קבלה. מהיכן ידענו שקבלה בצפון לעיכובא].

אתה אומר לכך יצא, או אינו בא לעכב, **אלא** לכך נכתב, כדי למעט מ"אותו" הכתוב בו, ולומר לך, **ש**שעיר **זה** של נשיא הוא בלבד **טעון צפון, ואין** שעיר **אחר טעון צפון.** שכל החטאות הבאות שעיר, כגון שעירי יום הכפורים ושל מועדות ושל ציבור שחטאו בעבודת כוכבים, אין שחיטתן בצפון, ורק חטאות שהן כשבה או שעירה שחיטתן בצפון!?

תלמוד לומר בחטאת יחיד "**ושחט את החטאת במקום העולה**". ומדלא כתיב "ושחט אותה" דרשינן מיתורא ד"החטאת": **זה בנה אב לכל חטאות, שיהיו טעונות צפון.** ואם כן, דלית לן למעט שעיר, על כרחך קרא דשעיר נשיא לעיכובא אתא.

אשכחן שעיר נשיא דבעיא צפון, **בין למצוה בין לעכב.**

שאר חטאות נמי אשכחן למצוה מ"במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת" שנאמר

---

2. יש לחקור, האם גדר הדין הוא שהעושה את עבודת הקבלה יהיה בצפון, או שכל הדין שיהיה בצפון נאמר רק על הקבלה ולא על המקבל, ורק שאם המקבל בדרום אזי נחשב שהקבלה עצמה גם כן נעשית בדרום.

האבי עזרי [טומאת צרעת טז ה] מוכיח שהרי למדנו [לעיל כו א] שבקדשים קלים גם כן המקבל צריך להיות בפנים, אולם חלוקים הם קדשי קדשים מקדשים קלים בזה, ששם בברייתא מבואר שאם הכניס הכהן ראשו ורובו לפנים העזרה וקיבל — שאין זה קבלה, אבל הכניס ראשו ורובו לצפון וקיבל — הרי זה קבלה. ובהכרח צריך לומר שחלוקים הם ביסוד דינם, שבקדשים קלים גדר הדין בפנים העזרה

לכלל החטאות.

אלא **לעכב** בשאר החטאות — **מנא לן?**

דכתיב בכשבה וכתיב בשעירה, בשניהם נכתב מקרא מפורש בפני עצמו ששחיטתן במקום שחיטת העולה, וההיא דכשבה למצוה לא צריך לפי שאפשר ללמדו משעירה, אלא בא ללמד לכל החטאות לעיכובא.

והוינן בה: כיון דאסקינן שכל החטאות טעונות צפון, **אלא "אותו"** דשעיר נשיא, **למה לי?** מה הוא בא למעט!?

ומשנינן: **מיבעי ליה לכדתניא:** [3] **"אותו" בצפון, ואין שעיר נחשון בצפון.** ששעירי הנשיאים שהקריבו בחנוכת המזבח לחטאת ולא באו על חטא, לא נשחטו בצפון.

ומבארינן מהיכא תיתי שיהא שעיר נחשון טעון צפון עד דאיצטריך קרא ד"אותו" למעטינהו:

דתניא: נאמר בשעיר נשיא **"וסמך ידו על ראש השעיר"**, והיה לו לכתוב "על ראשו". ודרשינן מ"השעיר" **לרבות שעיר נחשון לסמיכה** אף על פי שלא בא לכפר, **דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר:** לרבות שעירי עבודת כוכבים לסמיכה.

הילכך, **סלקא דעתיך אמינא הואיל ואיתרבו** שעיר נחשון **לסמיכה, איתרבו נמי לצפון. קא משמע לן** מיעוטא ד"אותו".

מתקיף לה רבינא: הניחא לרבי יהודה, אלא **לרבי שמעון,** שאינו מרבה שעיר נחשון לסמיכה, **מאי איכא למימר?** למה צריכים למעטו מצפון?

ותו הוינן בה: **אמר ליה מר זוטרא בריה דרב טבי לרבינא: ולרבי יהודה מי ניחא** הא דהוה אמינא הואיל ואיתרבו לסמיכה איתרבו נמי לשחיטה? ואמאי לא נימא, **למאי דאיתרבי איתרבי, ומאי דלא איתרבי לא איתרבי?**

וכי תימא אי לא מעטיה קרא ד"אותו" לשעיר נחשון, **הוה אמינא תיתי מבנין אב** מכל החטאות שטעונות צפון. אי אפשר לומר כן. כי **אם כן, סמיכה גופה תיתי** בשעיר נחשון **מבנין אב,** ולמה הוצרך רבי יהודה לרבותו מפסוק מיוחד לסמיכה?

אלא, על כרחך, טעמא דרבי יהודה משום דשעיר נחשון קדשי שעה הוא, וקדשי **שעה** מקדשי **דורות לא גמרינן** בבנין אב לדין סמיכה, אי לאו ריבויא. ואם כן, **הכי נמי**

הוא שהכהן המקבל יהיה לפני ה', ומשום כך לא נאמר בזה דין רובו ככולו, וכמו שביאר בחידושי **הגר"ח** [ביאת מקדש ג א] שרק כשנאמר דין שתלוי בפעולת הכניסה, כמו בבית המנוגע וכדומה, בזה שייך דין רובו ככולו, אבל כשהדבר אינו תלוי בפעולת הכניסה אלא בעצם ההמצאות שלו בפנים, בזה לא שייך רובו ככולו. מה שאין כן בקדשי קדשים, גדר הדין בצפון הוא רק שעבודת הקבלה נגררת אחר העובד, ומשום כך צריך הוא להיות בצפון, אבל אין הדין בעצמו של כהן שיהיה בצפון, ולכן די במה שראשו ורובו נמצאים שם, שבזה כבר נחשבת הקבלה שהיא בצפון.

3. הקשה **השפת אמת** הרי לפי מר זוטרא בריה דרב מרי אין צורך למעט שעיר נחשון מדין צפון

לענין צפון, נימא קדשי **שעה** מקדשי **דורות לא גמרינן.**

אלא "אותו", למה לי? מאי סלקא דעתין דשעיר נחשון יהא טעון צפון עד דאיצטריך "אותו" למעטו?

וחוזרת בה הגמרא, ומתרצת תירוץ אחר:

לכדתניא: "אותו", את השעיר אתה שוחט **בצפון ואין שוחט** עומד **בצפון.** שיכול השוחט לעמוד בדרום ולהושיט ידו לצפון ולשחוט שם.

ומקשינן: וכי **שוחט,** דאינו טעון צפון מ"אותו" דשעיר נשיא נפקא? הרי **מדרבי אחיא נפקא.**

דתניא רבי אחיא אומר: נאמר בשחיטת בן צאן **"ושחט אותו על ירך המזבח צפונה".** "אותו" **מה תלמוד לומר? לפי שמצינו** בקבלת הדם שהמקבל **עומד בצפון** כמו שאנו למדים לעיל מ"ולקח", לו קח, שהמקבל עצמו צריך לעמוד בצפון, **ומקבל** את הדם **בצפון. ואם עמד בדרום** והושיט ידו **וקיבל בצפון פסול.** אם כן, **יכול אף זה** השוחט שעמד בדרום והושיט ידו ושחט בצפון **כן** [יהיה פסול]? **תלמוד לומר "אותו"**, לומר לך, "**אותו**", דהיינו הקרבן, הוא זה שצריך לעמוד בשעת השחיטה, **ואין השוחט** צריך לעמוד **בצפון.**

ואם כן, שאנו למדים מ"ושחט אותו על ירך המזבח צפונה" האמור בשחיטת בן צאן שאין השוחט צריך לעמוד בצפון, תקשי "אותו" דשעיר נשיא למה לי?

ומתרצינן: **אלא** להכי הוא דאתא: "**אותו" בצפון,** [4] **ואין** מליקת **בן עוף בצפון.**

ומבארת הגמרא מהיכא תיתי למליקה שתהא טעונה צפון עד שצריכים פסוק מיוחד למעטה מדין זה.

דתניא: יכול יהא בן עוף טעון צפון. ודין הוא, שהיה מקום ללמוד כן בקל וחומר: **ומה בן צאן, שלא קבע לו כהן** לשחיטתו, שהרי זר כשר לשחיטה, **קבע לו צפון** לשחיטה. **בן עוף שקבע לו כהן,** שהמליקה אינה כשרה אלא בכהנים, **אינו דין שיקבע לו צפון** למליקה!? לכן **תלמוד לומר "אותו"** בשעיר נשיא, למעט מליקה מצפון.

אך דוחה הגמרא: **מה לבן צאן,** שטעון צפון **שכן קבע לו כלי,** שהשחיטה היא בסכין וכן הקבלה היא במזרק. מה שאין כן עוף, שמליקתו נעשית בצפורן, ואין בו קבלה בכלי, ולפיכך דין הוא שלא יטעון צפון,

---

אפילו לרבי יהודה, ואם כן איך נבאר את הברייתא לדבריו.

ותירץ שלפי מר זוטרא דוקא לרבי יהודה צריך פסוק לרבות שעיר נחשון לסמיכה, ומשום שקדשי שעה מקדשי דורות לא לומדים, [ואם כן אין צורך למעטו מדין צפון], אבל לרבי שמעון לומדים קדשי שעה מדורות, ומשום כך לא הוצרך רבי שמעון לרבות מפסוק מיוחד שעיר נחשון לסמיכה, ולכן צריך לימוד למעטו מדין צפון.

4. הקשה **המקדש דוד** [סימן כח סוף סק"ד] לשיטת הרמב"ם [מעשה הקרבנות ז ט] שמליקת חטאת העוף טעונה מזבח, וכל שכן עולת העוף, [שלכולי עלמא היא בראש המזבח], אם כן איך יתכן מיעוט זה, שהרי לדברי האומר [לקמן נ"ח

ולמה לי מיעוטא ד"אותו"?

והדרינן ומתרצינן תירוצא אחרינא: **אלא** "אותו" בא ללמד, "**אותו**" שוחטים **בצפון, ואין** שחיטת קרבן **פסח בצפון.**

ומבארינן השתא מאי סלקא דעתין דפסח בצפון:

דתניא: רבי אליעזר בן יעקב אומר: יכול יהא פסח טעון צפון בשחיטתו מקל וחומר: **ודין הוא, ומה** קרבן **עולה, שכן לא קבע לו זמן לשחיטתו,** בכל זאת **קבע לו צפון. פסח, שקבע לו זמן לשחיטתו,** שזמנו בארבעה עשר בניסן בין הערבים, **אינו דין שיקבע לו צפון?! לכן תלמוד לומר "אותו",** למעט פסח מצפון.

ופרכינן לקל וחומר: **מה לעולה,** שטעונה צפון **שכן** עולה היא **כליל** למזבח. מה שאין כן פסח, שאוכלים את בשרו.

ומתרצינן: הוה אמינא ללמוד דין צפון בפסח בקל וחומר **מחטאת,** שאינה כליל ואין לה זמן קבוע וטעונה צפון.

ואכתי פרכינן: **מה לחטאת שכן מכפרת על חייבי כריתות,** מה שאין כן פסח.

ומתרצינן: דהוה אמינא ללמוד **מאשם** שאינו מכפר על חייבי כריתות.

ודחינן: **מה לאשם שכן קדשי קדשים** הוא. מה שאין כן פסח.

ואם נבוא ללמוד פסח **מכולן,** מכל הקרבנות הטעונות צפון בילפותא של "במה הצד" נפרוך **נמי:** מה לכולן, **שכן קדשי קדשים** הם וליכא למילף פסח מהם, ואם כן תיקשי מה היתה ההוה אמינא דפסח טעון צפון עד שהיה צורך למעט אותו, והדרא קושיא "אותו" דשעיר נשיא למה לי?

ומתרצינן: **לעולם כדאמרן מעיקרא, "אותו" בצפון ואין שוחט בצפון. ודקשיא לך** אמאי צריך למעט שוחט בצפון, הרי **מדרבי אחיא נפקא לן?** תריץ: "אותו" דשעיר נשיא **לאו למעוטי שוחט בצפון** אתא, שודאי מדרבי אחיא נפקא. אלא לרבות מקבל הדם שצריך לעמוד בצפון. וכך הוא נדרש: "אותו" בצפון ואין שוחט בצפון, ולאו לגופיה איצטריך אלא לדיוקא מיניה, דדוקא **אין שוחט** צריך לעמוד **בצפון, אבל מקבל** צריך לעמוד **בצפון.**

ותמהינן: הא **מקבל** בצפון **מ"לקח ולקח" נפקא** לן לעיל, דדרשינן "לו קח", שיקח עצמו לצפון!?

ומתרצינן: הך דרשא של **"לקח ולקח", לא משמע ליה.**

ועתה חוזרת הגמרא לבאר דיני צפון בעולה.

א] מזבח כולו בצפון, בלאו הכי מליקתו בצפון, ולדברי האומר מזבח כולו בדרום גם כן אין צורך ללמוד שאינו טעון צפון במליקתו, וגם למאן דאמר חציו בצפון וחציו בדרום, הרי הדין הוא שהמזבח עצמו דינו כצפון גם בחלקו הדרומי כמבואר ברמב"ם.

וכתב שבהכרח לומר שדרשה זו היתה נצרכת רק לרבי יוסי ברבי יהודה [שם] שסובר שהחלק הדרומי שבמזבח אין דינו כצפון.

והוינן בה: **אשכחן שחיטה** שטעונה צפון **בעולה, למצוה.** [5] **קבלה נמי** בצפון [6] **למצוה אשכחן,** כדדרשינן "אין שוחט בצפון אבל מקבל בצפון" [ע' תו' דבור המתחיל קבלה ושיטה מקובצת אות יב]. אלא **שחיטה וקבלה** בצפון **לעכב, מנלן?**

ומשנינן: **אמר רב אדא בר אהבה, ואיתימא רבה בר שילא:** מקל **וחומר** אנו למדין: **ומה** שחיטת צפון של **חטאת, הבאה מכח עולה,** [שהרי לא נאמר בחטאת בפירוש שטעונה צפון אלא כתב בה שתשחט "במקום העולה"] שחיטה בצפון **מעכבת** בה. **עולה, שבאה** שחיטת צפון של **חטאת מכחה, אינו דין שמעכבת** בה שחיטת צפון!?

אך קשה על הקל וחומר: **מה לחטאת** שמעכבת בה שחיטת צפון, **שכן מכפרת על חייבי כריתות.** מה שאין כן עולה, ולכן דין הוא שלא תעכב.

אמר רבינא: הא קשיא ליה לרב אדא בר אהבה, כלומר, כך הוא דורש את הקל וחומר: [7] **כלום מצינו טפל חמור מן העיקר?!** שהחטאת טפלה היא לעולה, שהרי למדה היא ממנה, ולא יתכן שדין צפון יעכב רק בחטאת שהיא הלמד, ולא בעולה שהיא המלמד.

ותמהה הגמרא: וכי **לא** מצינו שיהיה הטפל חמור מן העיקר!?

והרי מעשר שני שנטמא, **דהוא** עצמו **נפדה** מט-א אפילו בירושלים, כיון שאינו ראוי לאכילה

---

5. כונת הגמרא לשאול על עולה, אבל בחטאת ידענו שהקבלה בצפון מעכבת, ולא נתפרש מהיכן.

וכנראה משום שהדרשה שדרשנו לעיל [מח א] "ולקח הכהן מדם החטאת" להצריך צפון בקבלה, נאמרה ונשנית, כלומר בחטאת נשיא ובכשבה ובשעירה, ואם כן נלמד שזה מעכב, כמו שדרשנו לעיל ממה ששנה הכתוב דין צפון בשחיטה בכשבה ובשעירה.

6. **התוס'** [ד"ה קבלה] הקשו מהיכן למדנו כלל בעולה דין קבלה בצפון, והרי "אותו" שמלמד שצריך שהמקבל יהיה בצפון, נאמר בחטאת, ו"אותו" שנאמר בעולה לומדים משם שהשוחט אינו טעון צפון, והניחו בקושיא.

ומתרץ **בחק נתן** שמאחר ו"אותו" שנאמר בחטאת מלמד שהמקבל יהיה בצפון, אם כן זה גילוי גם על "אותו" האמור בעולה שהמקבל יהיה בצפון.

אך עדיין יקשה הקושיא השניה של התוס', מהיכן יודעים בעולה שצריכה הקבלה עצמה להיות בצפון, והרי מ"אותו" הנאמר בעולה יכולים ללמוד רק לענין המקבל.

ותירץ בחק נתן שמאחר שלמדנו שצריך המקבל להיות בצפון, יכולים ללמוד מזה שגם הקבלה צריכה צפון, וכנראה כונתו לפי מה שהבאנו לעיל [בעמוד א' בהערה] מהאבי עזרי, שהדין צפון שנאמר במקבל יסודו הוא שהקבלה צריכה צפון, ומאחר שהקבלה נמשכת אחר המקבל ונחשבת שנעשית במקום עמידתו, משום כך צריך הוא גם כן להיות בצפון, ואם כן מאחר שלמדנו בעולה שהמקבל בצפון, גם הקבלה צריכה צפון.

7. בחידושי **רבי אריה לייב** [ב עח] חוקר ביסוד דין צפון: האם הוא דין פרטי ומסוים בכל קרבן בפני עצמו, או שהוא דין כללי בקדשי קדשים.

ורוצה להוכיח ממה שעולה נקראת עיקר וחטאת טפל, ובהכרח שהוא דין פרטי הנאמר במסויים בעולה, ומשם למדנו לחטאת, שאם

לאחר שנטמא. **ואילו** דבר **הלקוח בכסף מעשר** שני שנטמא, שהוא כטפל למעשר, **אינו נפדה.**[1]

דתנן: הלקוח בכסף מעשר שנטמא — יפדה. רבי יהודה אומר: יקבר [ומרבי יהודה מקשה].

ומתרצינן: **התם,** מה שאינו נפדה אינו חומרא, אלא אדרבה, מפני **דלא אלימא קדושתיה,** שאין בכח הקדושה של הלקוח בכסף מעשר **למיתפס פדיוניה,** להתפיס קדושה בפדיונו, משום כך אינו נפדה.

תו מקשינן: **והרי** קדושת **תמורה,** שהיא טפלה לקדושת קרבן, ובכל זאת מצינו שהיא חמורה ממנה. **דאילו קדשים לא חיילי** קדושת הגוף **על** בהמה שהיא **בעל מום קבוע,** אלא חלה קדושת דמים בלבד, ויוצאת לחולין על ידי פדיון, ומותרת בגיזה ועבודה לאחר הפדיון.

ואילו איהי, קדושת תמורה, שהיא טפילה לקרבן, **חיילא.** שאם המיר קרבן בבהמת בעל מום קבוע חלה קדושת הגוף על הבהמה בעלת המום ואסורה אפילו אחר פדייה בגיזה ועבודה כשאר פסולי המוקדשין!?

ומתרצינן: האי דחמירא **תמורה,** משום[2] **דמכח קדשים קא אתיא.** שחלה עליה הקדושה שקדמה לה, וחומרתה משום

היה זה דין כללי בכל הקדשי קדשים לא היה כאן עיקר וטפל שהרי הוא נאמר בכולם בשוה, וכן רוצה להוכיח ממה שרצינו לומר לעיל שפסח טעון צפון, ובהכרח שאינו דין שנאמר בקדשי קדשים, אך כתב שיתכן שזה עצמו פירכת הגמרא "מה לכולן שכן קדשי קדשים", שאין זה רק בגדר חומר שמצאנו בהם, אלא הוא פירכא על עצם הלימוד שלא יתכן, מכיון שהדין צפון נאמר בקדשי קדשים.

אולם מצד שני כתב, שיש ללמוד ממה שהמשנה כללה "קדשי קדשים שחיטתן בצפון", שהדין נאמר בקדשי קדשים באופן כללי, ולכן חידש שישנם שני דינים בזה, עיין שם.

1. לפי גירסת **רש"י** קושית הגמרא היא מרבי יהודה. וכתבו **התוס'** שמרבנן לא קשה, ואפילו שגם לדבריהם יש חומר בלקוח מכסף מעשר שאינו נפדה טהור אפילו חוץ לירושלים, ואילו מעשר נפדה שם. וביארו התוס' כי מה שלקוח אינו נפדה כשהוא טהור זה משום שהתורה נתנה אפשרות ליקח בכסף מעשר כדי לאכלו בירושלים, ומשום כך גם כשהוא חוץ לירושלים, נחשב כאילו הוא נמצא בה, והרי מעשר טהור עצמו אינו נפדה בירושלים, ולכן כשהוא טמא אפשר לפדותו, שהרי מעשר טמא נפדה בכל מקום.

אולם **החזו"א** [דמאי ג ו] נוקט בדעת **הראב"ד** שכל דין זה שלקוח טהור אינו נפדה מן התורה, זה דוקא כשלקחו בירושלים, שאז נחשב שנעשית מצותו, אבל כשלקחו חוץ לירושלים, מאחר שעדיין מחוסר הבאה, יכול לפדותו שם מן התורה לרבנן, שהרי עדיין לא נתקיימה כל מצותו.

2. **בקובץ שיעורים** [ב סימן מד] כתב שמכאן מוכח שקדושת התמורה הרי היא נמשכת מכח הקרבן הראשון, ואין זה רק כמו התפסה של נדר בקרבן, שהוא רק הגדרה של הקדושה שתחול בדבר הנדור, ולפי זה ביאר גם כן מדוע בתמורה צריך את הסכמתם של הבעלים לעשית התמורה, מה שאין כן בהתפסה של נדר.

העיקר הוא, מה שאין כן **קדשים, דמכה חולין קאתי,** שתחילה הם היו חולין, ורק כשהקדישום חלה הקדושה, בעוד שתמורה חלה מכח הקדושה של הקרבן הראשון.

אך עדיין יש לשאול: **הרי פסח, דהוא** עצמו **אינו טעון סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק, ואילו מותר דידיה,** שלא קרב בזמנו, שטפל הוא לגבי הפסח, חמור ממנו, והרי הוא **טעון סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק.**

ומתרצינן: [3] **פסח בשאר ימות השנה** אין שם פסח עליו שיחשב כטפל לו, אלא **שלמים הוא.**

ואיבעית אימא עיכוב צפון בעולה מכאן הוא נלמד: **דאמר קרא** "במקום אשר תשחט **העולה",** וחזר ושנה הכתוב את "מקום העולה" בפרשת חטאת כדי ללמד. **במקומה תהא,** לעכב.

שנינו לעיל: אשם שחיטתו בצפון.

ודנה הגמרא: **אשם — מנלן דבעי צפון?**

ומבארת: **דכתיב** בפרשת תורת האשם **"במקום אשר ישחטו את העולה, ישחטו את האשם".**

והוינן בה: **אשכחן שחיטה** של אשם שטעון צפון, אלא **קבלה, מנא לן** שטעונה צפון?

ומשנינן: נאמר בהמשך הפסוק **"ואת דמו יזרוק".** משמע כי **קבול דמו נמי,** שקבלת דמו גם היא תהיה במקום שחיטתו, **בצפון.**

ותו הוינן בה: **מקבל עצמו** שיעמוד בצפון, **מנא לן?**

ומשנינן: ממה שלא כתוב "**דמו** יזרוק", אלא כתיב "**ואת דמו",** והתיבה "את" מיותרת היא, ובאה לרבות את המקבל.

תו הוינן בה: **אשכחן למצוה,** אלא **לעכב מנא לן?**

ומשנינן: **קרא אחרינא כתיב** באשם מצורע "**ושחט את הכבש** במקום אשר ישחט את החטאת". הרי שנה עליו הכתוב לעכב [ולענין קבלה לעיכובא ע' תוס' ד"ה לעכב].

ומקשינן: **והאי** קרא ד"ושחט את הכבש" **להכי הוא דאתא,** ללמדנו עיכוב בצפון? והרי **האי** קרא **מיבעי ליה לכדתניא: דבר שהיה בכלל, ויצא לידון בדבר החדש, אי אתה רשאי להחזירו לכללו** ולהשוותו עם הכלל **עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפירוש.**

כיצד? נאמר באשם מצורע "**ושחט את הכבש במקום אשר ישחט את החטאת ואת העולה במקום הקדש, כי כחטאת האשם הוא". שאין תלמוד לומר "כחטאת האשם",**

---

3. **הקהלות יעקב** [מגילה סימן ז] הביא מבנו, **הגר"ח שליט"א,** שהביאור בתירוץ הגמרא הוא, שכאשר מקדיש אדם קרבן פסח, מונחות בכך שתי הקדשות. א. קרבן פסח. ב. שאם לא יהיה לפסח הוא יהיה שלמים. ומשום כך אין השלמים באים מכח הפסח, ואינם נטפלים אליו. וביאר שם **הקהלות יעקב** שדין זה הוא נכון לדברי האומר פסח בשאר ימות השנה אינו צריך עקירה כדי לעשותו שלמים, ובהכרח שהוא מונח בעצם ההקדש שיהיה שלמים אחר כך, ואפילו למאן דאמר שהוא צריך עקירה, יש לומר שהעקירה היא רק כדי לעקור ממנו שם פסח, אבל שם שלמים יש בו גם קודם עקירה, וכנ"ל.

שהרי כבר נאמר שישחוט את הכבש במקום החטאת. **מה תלמוד לומר "כחטאת האשם"?**

לפי שיצא אשם מצורע מכלל האשמות **לידון בדבר החדש,** שדמו ינתן **בבוהן יד ובוהן רגל ואזן ימנית. יכול לא יהא טעון** אשם מצורע **מתן דמים ואימורין לגבי מזבח** כשאר אשמות? — **תלמוד לומר "כחטאת האשם הוא",** החזירו הכתוב לכללו על ידי שהקישו לחטאת **מה חטאת טעונה מתן דמים ואימורין לגבי מזבח, אף אשם מצורע טעון מתן דמים ואימורין לגבי מזבח.** ורואים מכאן שצריך הכתוב להחזירו למתן דמים ואימורין, ואם כן קשה, איך למדנו למעלה שהפסוק "ושחט את הכבש" בא לומר עיכוב כשלא נשחט בצפון, והרי צריך אותו כדי להחזירו לכללו גם ביחס לדין שאשם מצורע שחיטתו בצפון כשאר אשמות, ועדיין לעכב מנין לנו?

ומתרצינן: **אם כן,** כמו שרצית לומר, שאינו מעכב, **נכתוב** שחיטת צפון **בהאי** באשם מצורע, **ולא נכתוב בהאי** בשאר אשמות ונלמד כולם מאשם מצורע לשחיטת צפון [לפי הדין שדבר אשר יצא מן הכלל, לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא].

אלא ודאי שהפסוק "במקום אשר ישחטו" שנאמר בשאר אשמות נשנה כדי לעכב.

אך עדיין מקשה הגמרא: **הניחא אי סבירא לן** שדבר **שיצא לידון בדבר החדש, איהו הוא דלא גמר מכללו, אבל כללו גמר מיניה,** מט-ב **שפיר,** נכון אמרת שאפשר היה ללמוד כללו [כלומר, שאר אשמות] לצפון מאשם מצורע. **אלא, אי סבירא לן דלא הוא גמר מכללו ולא כללו גמר מיניה,** יקשה, שהרי **האי** הפסוק של שאר אשמות **לגופיה איצטריך,** לשחיטת צפון למצוה, ואכתי לעכב מנא לן?

ומתרצינן: לעולם כמו שאמרנו בתחילה, שמאשם מצורע ילפינן לעיכובא, ולא יקשה לך שהרי צריך אותו כדי להחזירו לכללו, **דכיון דאהדריה** לכללו בסוף הפסוק שכתוב "כי כחטאת האשם", לכל דבר **אהדריה** בין למתן דמים ואימורים בין לשחיטת צפון. והכתוב "ושחט את הכבש" באשם מצורע על כרחך בא לומר עיכוב. **אמר ליה מר זוטרא בריה דרב מרי לרבינא: אימא כי אהדריה קרא** לכללו, דוקא **לגבי מתן דמים ואימורין, דבעי כהונה** שהרי כתוב "כי כחטאת האשם הוא לכהן", ומשמע שדוקא לענין עבודות שבכהן הוקש אשם לחטאת להחזירו לכללו. **אבל שחיטה, דלא בעיא כהונה,** לא החזירו לענין זה ולא מיבעי צפון, ועדיין צריך את הפסוק "ושחט את הכבש" להחזירו לכללו?

ומתרצינן: **אם כן,** שלא החזירו לשחיטת צפון, **נימא קרא "כי כחטאת הוא". מאי "כחטאת האשם** הוא"? אלא לומר לך,[4] **כשאר אשמות יהיה** לכל דבר, ואף לשחיטת צפון.

ובזה נשאר שהכתוב "ושחט את הכבש" בא ללמדנו עיכוב של צפון אפילו באשם מצורע, וממנו נלמד לשאר אשמות.

ועתה באה הגמרא לבאר הפסוק של אשם

---

4. **התוס'** [מט א ד"ה לעכב] הקשו מהיכן ידענו שהעיכוב נאמר גם על הדין מקבל בצפון.

מצורע שנאמר בו "ושחט את הכבש במקום אשר ישחט את החטאת ואת העולה".

והוינן בה: **למה לי לאקשויי לחטאת, למה לי לאקשויי לעולה?** כלומר: למה הוצרכנו להקישו לשניהם, גם לעולה וגם לחטאת?

ומתרצינן: **אמר רבינא: איצטריך.** כי **אי אקשיה לחטאת,** שאם הוקש לחטאת בלבד **ולא אקשיה לעולה, הוה אמינא: חטאת, מחיכן למדה** לשחיטת צפון? הרי בהיקש **מעולה,** שנאמר בחטאת שתשחט במקום העולה, ואשם נלמד בהיקש מחטאת, ואם כן, נמצא **דבר הלמד בהיקש** [חטאת שהוקשה לעולה] **חוזר ומלמד בהיקש** [שאשם נלמד מהיקש לחטאת], ואין לומדים כך בקדשים.

לכן הוקש אשם מצורע גם ישירות לעולה, שנאמר בה צפון בפירוש, ללמדנו שאין ללמוד אשם מחטאת, כי דבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בהיקש.

אמר ליה מר זוטרא בריה דרב מרי לרבינא: אכתי קשה, **וניקשיה לעולה** בלבד, **ולא ניקשיה לחטאת?**

ענהו רבינא: אם לא היה הכתוב מקישו גם לעולה וגם לחטאת לא היה לנו את הדיוק שדבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בהיקש אלא **הוה אמינא** שתמיד **דבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש.**

וכי תימא, אם כן שדבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש **ניקשי אקושי,** נקיש אשם **לחטאת** בלבד, אומר לך, מה שלא הוקש לחטאת בלבד, כי **ניחא ליה דמקיש ליה לעיקר,** לעולה, **ולא נקיש ליה לטפל,** לחטאת שלמדה מהעולה.

ומסיק רבינא: **לחכי אקשיה לחטאת** ושוב **אקשיה לעולה** — **למימר** שתמיד **דבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בהיקש.**

רבא אמר: מהכא נלמד הכלל שדבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בהיקש: **דכתיב** באימורי פר כהן משיח: "**כאשר יורם משור זבח השלמים,** והקטירם הכהן על מזבח העולה".

ומדייק רבא: **למאי הלכתא** הקיש הכתוב אימורי פר כהן משיח לשלמים? **אי** להקטרת **יותרת הכבד ושתי הכליות,** הא **בגופיה** של פר כהן משיח **כתיב?**

אלא **משום דבעי אגמורי יותרת הכבד ושתי הכליות מפר העלם דבר של צבור** [5] **לשעירי עבודת כוכבים** של ציבור. שבשעירי עבודת

וביאר בחק **נתן** שעצם הקבלה שהיא מעכבת באשם ידענו ממה שנאמר באשם מצורע אחר שנזכר דין צפון בשחיטתו "ולקח הכהן מדם האשם", ואם כן דורשים מזה שהצפון נאמר גם על הקבלה, כמו שדרשה הגמרא לעיל בחטאת, ולכן הוקשה לתוס' רק על המקבל, אבל הקשה שם שהרי התוס' [לעיל מח ב ד"ה קבלה] כבר יישבו קושיא כזו, שמאחר שלמדנו עיכוב בקבלה הוא הדין שהעיכוב נאמר במקבל.

5. הקשה **השפת אמת** מנין לנו ש"כאשר יורם" הוא מיותר אצל פר משיח, ודורשים אותו "אם אינו ענין" ללמד על שעירי עבודת כוכבים? הרי יש לפרש ש"כאשר יורם" נאמר באמת לענין פר משיח, והוא נצרך כדי ללמד את הכלל שדבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בהיקש, כלומר

כוכבים לא נכתב דין הקטרת אימורין אלא הוא נלמד בהיקש מפר העלם דבר של ציבור, שהוקש פר העלם דבר של ציבור לשעיר עבודת כוכבים של ציבור, ופר העלם דבר של ציבור **בגופיה** גם כן **לא כתיב** ביה הקטרת יותרת הכבד ושתי הכליות, אלא, **ומפר כהן משיח הוא דגמר** בהיקש. **להכי איצטריך** לכתוב בפר כהן משיח היקש לשלמים "**כאשר יורם** משור זבח השלמים", ללמדנו באם אינו ענין לכהן משיח עצמו, תנהו ענין לפר העלם דבר, **דניחוי כמאן דכתב** הקטרת יותרת הכבד ושתי הכליות **בגופיה** של פר העלם דבר. ומעתה כשנלמד מפר העלם דבר לשעירי עבודת כוכבים **לא ניחוי** הקטרת אימורין של פר העלם דבר **דבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש,** שהרי מחשיבים אותו כאילו נכתב במפורש דין הקטרת יותרת הכבד ושתי הכליות בפר העלם דבר.

ומקשינן: **אמר ליה רב פפא לרבא: וליכתביה** להקטרת יותרת הכבד ושתי הכליות **בגופיה** של פר העלם דבר בפירוש, **ולא נקיש** פר העלם דבר לפר כהן משיח.

אמר ליה רבא: **אי כתב בגופיה** של פר העלם דבר **ולא אקיש, הוה אמינא** שתמיד **דבר הלמד בהיקש** חוזר **ומלמד בהיקש.** אלא, לכן נכתב בפר כהן משיח ולומדים ממנו בהיקש נוסף מיוחד, שמלמד ב"אם אינו ענין תנהו ענין", וכמבואר לעיל בדף מא שאותו היקש נוסף אינו נחשב כהיקש לגבי הכלל ש"דבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בהיקש". ולמדנו, שרק בצורה כזאת אפשר ללמוד פר העלם דבר מפר כהן משיח ומשם לשעירי עבודת כוכבים, כיון שכאילו נכתב בגופו של פר העלם דבר. ולולי זאת, היינו אומרים שדבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בהיקש.

וכי תימא שדבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש, יקשה לך למה צריך לכתוב הקטרת אימורין בפירוש בפר העלם דבר של ציבור ולמה לא **נקשי אקושי** לפר כהן משיח

ושוב נוכל ללמוד מפר העלם דבר לשעירי עבודת כוכבים שהרי אמרת שדבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש, הייתי אומר לך **ניחא ליה דכתביה בגופיה מדאקיש ליה אקושי.**

אלא, **להכי כתביה** ל"כאשר יורם", **ואקשיה** פר כהן משיח לפר העלם דבר, ללמדנו ב"אם אינו ענין" לפר כהן משיח תנהו ענין לפר העלם דבר, ומכאן נלמד שפר העלם דבר אינו יכול ללמד לשעירי עבודת כוכבים אלא על ידי "כאשר יורם" שזה כאילו כתוב בגופו. **למימרא** שתמיד **דבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בהיקש.**

[היק"ש וגזיר"ה שו"ה ק"ל וחומ"ר סימן]

ומסקנא דשמעתין: **דבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בהיקש** כמו שלמדנו למעלה, **אי מדרבא, אי מדרבינא.**

שכדי ללמד בהיקש על דין אימורין בפר העלם דבר, לא היה די במה שפר משיח הוקש לשלמים לענין אימורין, ולכן הוצרכה התורה לכתוב את האימורין בפירוש בפר משיח, והניח בקושיא.

מעתה יש לדון בשאר מדות שהתורה נדרשת בהן אם נאמר בהם אותו הכלל שדבר הלמד אינו חוזר ומלמד. וארבע מדות הן: היקש, גזירה שוה, קל וחומר, ובנין אב. ובכל אחת מהן יש לשאול ארבע שאלות. כגון: היקש מהו שילמד בהיקש ובגזירה שוה ובקל וחומר ובבנין אב. וכן גזירה שוה מהו שתלמד בהיקש ובקל וחומר ובבנין אב, וכן בכולן.

ותחילה דנה הגמרא: **דבר הלמד בהיקש, מהו שילמד בגזירה שוה?**

תא שמע: רבי נתן בן אבטולמוס אומר: מנין לפריחה בבגדים, אם פרחה הצרעת בכל הבגד, **שהיא טהורה?** שכן לא מצינו דין זה אלא בנגעי אדם. **שנאמר** "**קרחת וגבחת**" בנגעי **בגדים, ונאמר** "**קרחת וגבחת**" בנגעי **אדם.** ולומדים גזירה שוה: **מה להלן,** בנגעי אדם אם **פרח** הנגע **בכולו, טהור. אף כאן,** בנגעי בגדים, אם **פרח** הנגע **בכולו, טהור.**

ומוכיחה מכאן הגמרא: **והרי התם,** בנגעי שער של אדם, שבהם כתיב "קרחת וגבחת" וממנו אנו לומדים לבגדים, **מנא לן** שפריחה בכולו טהור? והרי דין "פרח בכולו טהור" נאמר רק בנגעי עור הבשר של אדם ולא בנגעי שער, ודיניהם שונים זה מזה? **דכתיב** "**מראשו ועד רגליו", ואיתקיש ראשו לרגל,** ללמדך, **מה להלן,** ברגל, דהיינו בנגעי עור בשר, **פרח בכולו טהור. אף כאן,** בנגעי שער ראשו, **פרח בכולו, טהור.**

ומוכח מכאן שדבר הלמד בהיקש, דהיינו נגעי הראש, שנלמדו בהיקש מנגעי עור בשר, חוזר ומלמד בגזירה שוה לנגעי בגדים. **אמר רבי יוחנן:** אין מכאן ראיה לדיני קדשים, שהרי דיני נגעים לאו דיני קדשים הם, **ובכל התורה כולה למדין למד מלמד,** שאף דבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש, **חוץ מן הקדשים, שאין דנין** בהם **למד מלמד,** ולכן יש לומר, שבקדשים דבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד אף בגזירה שוה.

ומוכיח רבי יוחנן: תדע לך שכן הוא, **דאם** תימצי לומר **כן,** שגם בקדשים דבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בגזירה שוה, **לא יאמר צפונה באשם, ותיתי** לדין צפון באשם **בגזירה שוה ד"קדשי קדשים" מחטאות,** שבשניהם נאמר בהם "קדש קדשים"?

וכיון שהוצרך הכתוב לומר צפון באשם, **לאו,** האם לא התכוון הכתוב **למימרא, דדבר הלמד בהיקש אין חוזר ומלמד בגזירה שוה.** ולפיכך אי אפשר ללמוד צפון באשם מחטאת, שהרי צפון בחטאת עצמה נלמד בהיקש מעולה.

והוינן בה: **ודלמא** אין זה הטעם, אלא לכך לא לומדים אשם מחטאת בגזירה שוה **משום דאיכא למיפרך: מה לחטאת, שכן מכפרת על חייבי כריתות** מה שאין כן אשם.

ומתרצינן: "**קדשי קדשים" יתירי כתיבי** בשניהם, והוי ליה גזירה שוה שהיא מופנה משני צדדין ואין משיבין עליה. ובעל כרחך הטעם שהוצרך לכתוב צפונה באשם, הוא משום שדבר הלמד בהקש אינו חוזר ומלמד בגזירה שוה.

ומבארת עתה הגמרא עוד כלל מהכללים של "דבר הלמד, אי חוזר ומלמד בקדשים: **דבר הלמד מהיקש, חוזר ומלמד בקל וחומר,**

נ-א למדנו זאת **מדתנא דבי רבי ישמעאל** [לעיל מא א], ושם העמדנו כן בדעתו.

מיהו יש להסתפקן: **דבר הלמד בהיקש מהו שילמד בבנין אב,** דהיינו במה מצינו?

אמר רבי ירמיה ניחזי אנן: אם תאמר שחוזר ומלמד, **לא לכתוב צפונה באשם, ותיתי מבנין אב מחטאת.** אלא, **למאי הלכתא כתביה** צפון באשם, **לאו, למימרא, דדבר הלמד בהיקש אין חוזר ומלמד בבנין אב.** וחטאת למידה בהיקש מעולה לצפון, ולכך אינה חוזרת ומלמדת לאשם בבנין אב.

ופרכינן לרבי ירמיה: **וליטעמיך** שהיה אפשר ללמוד אשם מחטאת לולא הטעם ש"אינו חוזר ומלמד", עדיין **תיתי** צפון באשם **מבנין אב מעולה,** דכתיב צפון בגופה?

אלא בהכרח, **מאי טעמא לא אתי** מעולה? **משום דאיכא למיפרך, מה לעולה** שטעונה צפון **שכן** היא עולה **כליל** למזבח, מה שאין כן אשם. ואם כן, **מחטאת נמי** אי אפשר ללמוד צפון באשם בבנין אב משום **דאיכא למיפרך, מה לחטאת, שכן מכפרת על חייבי כריתות,** ולא משום שאינו חוזר ומלמד. ואין לך לפשוט שאלתנו מכאן.

ונשארה הבעיה מבלי שנפשטה, אם דבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בבנין אב. ובזה נשלמו כל צדדי מדת ההיקש.

עוד דנה הגמרא בענין צפון מדוע נכתב דין צפון גם בעולה, וגם בחטאת, וגם באשם?

בשלמא **חדא מחדא לא אתיא,** כמו שהתבאר, אבל למה לא **תיתי חדא מתרתי,** ולמה הוצרכנו לכתוב שלשה פסוקים?

ומשנינן: משום דאיכא למיפרך — **מהי תיתי** חדא מתרתי? אי תימא **לא נכתוב רחמנא** דין צפון **בעולה** אלא רק בחטאת ובאשם, **ותיתי** עולה **מחטאת ואשם,** איכא למיפרך, **מה להנך, שכן מכפרין,** תאמר בעולה שאינה מכפרת [ועל אף שעולה מכפרת על עשה, אין כפרתה חשובה כלפי כפרת חטאת ואשם].

וכי תימא, **לא ניכתוב רחמנא** דין צפון **בחטאת ותיתי מהנך,** מעולה ומאשם, איכא למיפרך, **מה להנך שכן זכרים,** תאמר בחטאת שאינה באה אלא נקיבה, כשבה או שעירה.

וכי תימא, **לא נכתוב באשם ותיתי מהנך** מעולה ומחטאת, איכא למיפרך, **מה להנך, שכן ישנן בציבור כביחיד,** תאמר באשם שאין הציבור מביאין קרבן אשם.

הילכך הוצרך להיכתב דין צפון בכל שלשת הקרבנות.

ועתה חוזרים אנו לבאר אותם כללים של "חוזר ומלמד".

דבר הלמד בגזירה שוה — מהו שילמד בהיקש?

אמר רב פפא, תניא: נאמר "**וזאת תורת זבח השלמים, אם על תודה יקריבנו**" **למדנו** מכאן, מההיקש של תודה לשלמים, **לקרבן תודה** [1] **שבא מן** מעות **המעשר** שני. והיינו,

---

1. **התוס'** [ד"ה אם] ביארו שכאן למדנו על תודה ושלמים שהם אינם חובה שבאים ממעשר, ובמנחות [פ"ב] למדנו מפסח או מחטאת שדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, והקשו התוס'

שאם פירש בשעת נדרו שיביא את קרבן התודה ממעות מעשר שני, הרי הוא רשאי לעשות כן. וזאת, **מדאשכחן שלמים דאתו ממעות מעשר** שני, ותודה הוקשה לשלמים. ומדייק רב פפא: הרי **שלמים גופייהו, מנא לן** שבאים ממעות מעשר שני? משום שלמדנו לשלמים בגזירה שוה ממעשר שני, **דכתיב** בשלמים "וזבחת שלמים ואכלת **שם**", וכתיב נמי במעשר שני "ואכלת לפני ה' אלהיך במקום אשר יבחר לשכן שמו **שם** מעשר דגנך תירושך ויצהרך". ומוכח שדבר הלמד בגזירה שוה חוזר ומלמד בהיקש.

אמר ליה מר זוטרא בריה דרב מרי לרבינא: הרי אנן בקדשים הוא דמיבעיא לן, ואילו **מעשר דגן — חולין בעלמא הוא.** וכיון שהקודש הלמד נלמד מחולין, דינו הוא כדין חולין, והרי הוא חוזר ומלמד בהיקש לקודש אחר, משום שתחילת הלימוד הוא מחולין, ואי אפשר לפשוט את הבעיה אם דבר הלמד בגזירה שוה של קודש מקודש, חוזר ומלמד בהיקש לקודש אחר!?

אמר ליה רבינא למר זוטרא בריה דרב מרי: וכי **אמר אמרה** [דהיינו: וכי אמר האומר] שצריך שגם הדבר **הלמד**[2] יהיה **קודש** וגם הדבר **המלמד** יהיה **קודש** כדי להסתפק מה דינו אם הוא חוזר ומלמד בהיקש? והרי בעייתו היתה — דבר קודש הלמד בגזירה שוה מהו שיחזור וילמד בהיקש, בין אם המלמד הראשון היה קודש ובין אם הוא היה חולין. ואם כן שפיר הוכיח רב פפא מהא דילפינן לתודה משלמים בהיקש, לאחר שלמדנו שלמים ממעשר בגזירה שוה, שאפילו בקדשים אמרינן דבר הלמד בגזירה שוה חוזר ומלמד בהיקש.

ותו הוינן בהנך כללי: **דבר** קודש **הלמד בגזירה שוה, מהו שילמד בגזירה שוה?**

אמר רמי בר חמא: תניא: לחמי תודה עשויים מארבעה מינים. שלשה מיני מצה ואחד חמץ. שלשה מיני המצה הם: חלות, רקיקין, ורבוכה [שהיא חלה המבושל תחילה במים ואחר כך נאפת] ונאמר ברבוכה שתעשה "**סלת מורככת**", ומכאן **למדנו**

שמאחר ויש שני כתובים הבאים כאחד, בתודה ובשלמים, נוכל ללמוד מכאן ששאר הקרבנות אין באים אלא מהחולין, [ואפילו לא יהיו דבר שבחובה].

ובחידושי **הגרי"ז** [מנחות ב א] יישב, שהפסוקים שנאמרו בתודה ושלמים מלמדים שמדיני מעשר שני הוא שאפשר להביא בדמיו קרבנות אלו, ומזה למדנו שאין מביאים מהמעשר כל שאר הקרבנות, אבל עדיין לא ידענו שיש גם כן עיכוב מצד הקרבן עצמו שלא להביאו ממעשר, ומשום שאינו מקיים בזה את חיוב הבאת הקרבן שנתחייב בו, ולכן צריך את הפסוקים של פסח או חטאת, ומשם גם כן לומדים לענין שלמים ותודה שאם נדר בסתם ולא פירש שיביאם ממעשר, שאינו יכול להביא ממעשר, למרות שמצד הלכות מעשר אין מניעה, שהרי המעשר דינו שיביאו בדמיו שלמים, מכל מקום מצד הקרבן צריך שיביא מהחולין, **והמקדש דוד** [סימן י' סק"ג] גם כן תירץ כנ"ל, והוסיף שזה יהיה פסול בהקרבן בדיעבד.

ולפי גירסת העולת שלמה, התוס' מקשים איך ידענו שמנחת נדבה באה מהמעשר, והרי ישנם שני כתובים הבאים כאחד, וקושיא זו לא תתיישב עדיין.

2. **החק נתן** מבאר שלפי רב פפא ורבינא [שבאו

לרבוכה שבאה סולת ולא מקמח חטים רגיל. **חלות שבתודה מנין** שגם הן צריכות לבוא מן הסולת המשובחת ולא מהקמח? **תלמוד לומר** גזירה שוה ״**חלות**—**חלות**״, שנאמר הן ברבוכה והן בחלות ״חלות״. **רקיקין שבתודה מניין** שגם הן באין מן הסולת? **תלמוד לומר** גזירה שוה ״**מצות**—**מצות**״, שגם ברקיקין וגם בחלות נאמר ״מצות״. ואם כן מוכח שחלות, שהן דבר הלמד בגזירה שוה מרבוכה [שבאות מהסולת], חוזרות ומלמדות בגזירה שוה לרקיקין, שגם הן חייבין לבוא מהסולת.

אמר ליה רבינא: ממאי הא דרקיקין באין מן הסולת הוא משום **ד״מצות—מצות״** בגזירה שוה **מחלות גמר? דילמא**[3] מ״מצות״ דכתיב גבי רקיקין דמנחת **מאפה תנור גמר**, דכתיב בהו סולת בהדיא, ואין הן למידין בגזירה שוה ממקום אחר?! ואם כן אין לך הוכחה שדבר הלמד בגזירה שוה חוזר ומלמד בגזירה שוה.

אלא, אמר רבא: תניא: נאמר בפר כהן משיח ״ואת עור הפר ואת כל בשרו, על ראשו ועל כרעיו **וקרבו ופרשו. והוציא** את כל הפר אל מחוץ למחנה״. **מלמד שמוציאו** לפר כשהוא **שלם**, ולא כשהוא מנותח לנתחים, כי ״והוציא״ הוצאה אחת משמע ואם הוא מנותח לנתחים אי אפשר להוציאו כאחת.

יכול ישרפנו מחוץ למחנה כשהוא **שלם? נאמר כאן**, בפרו של הכהן המשיח ״ראשו וכרעיו״, **ונאמר להלן** [לעיל] בעולה ״**ראשו וכרעיו**״, וילפינן בגזירה שוה: **מה להלן** נעשית הקטרת העולה **על ידי ניתוח**, וכפי שנאמר בעולה ״ונתח אותה לנתחים״ **אף כאן** תיעשה שריפת פר כהן משיח **על ידי ניתוח**, שלאחר שמוציאו כשהוא שלם הוא מנתחו ושורפו כשהוא מנותח. **אי מה להלן** בעולה **בהפשט** שמפשיט את עור העולה ומקטירה בלעדיו **אף כאן בהפשט**, שיפשיט את עור הפר וישרפנו כשהוא מופשט — **תלמוד לומר** ״**וקרבו ופרשו**״.

ותמהינן: **מאי תלמודא?** כיצד ״וקרבו ופרשו״ מלמד שאין מפשיטים את העור?

ומבארינן: **אמר רב פפא, כשם שפרשו** של הפר בשעת שריפה **בקרבו**, שאין מוציאין את הפרש החוצה לשורפו בפני עצמו משום שגנאי הוא להוציאו ולשורפו בעין, **כך בשרו** יהיה **בעורו** בשעת השריפה, שהוקש שריפת עורו ובשרו לשריפת קרבו ופרשו, כדכתיב בהאי קרא ״ואת עור הפר ואת כל בשרו, על ראשו ועל כרעיו וקרבו ופרשו״.

ותניא: רבי אומר: נאמר כאן בפר ושעיר

להוכיח שדבר הלמד בגזירה שוה חוזר ומלמד בהיקש], הכל תלוי בלמד האם הוא קדש או חול, ולא במלמד, ולפי מר זוטרא שהקשה על רב פפא, הכל תלוי במלמד ולא בלמד.

3. **השפת אמת** מקשה אם כן נוכל ללמוד גם חלות תודה מחלות של מאפה תנור מהלימוד של ״מצות״, שהרי בשניהם נאמר ״מצות״, ותירץ שבחלות מאפה תנור נאמר ״מצת״ חסר וי״ו, ובחלות תודה נאמר ״מצות״ מלא, אבל ברקיקין נאמר בשניהם מלא. ועדיין צ״ע קצת שהרי ״חלת״ של רבוכה נאמר חסר ואילו של החלות הוא מלא, ואיך לומדים ״חלות חלות״.

של יום הכיפורים, **עור ובשר ופרש** [״ואת פר החטאת ואת שעיר החטאת אשר הובא את דמם לכפר בקודש יוציא אל מחוץ למחנה, ושרפו באש את עורותם ואת בשרם ואת פרשם״] **ונאמר להלן** בפר כהן משיח **עור ובשר ופרש**, ללמדנו בגזירה שוה של ״עור ובשר ופרש״, **מה להלן** בפר כהן משיח שורפים אותו **על ידי ניתוח** לנתחים, שלמדנו לניתוח בגזירה שוה מקרבן עולה, אבל **שלא בהפשט, אף כאן** בפר ושעיר של יום הכיפורים שורפים אותם **על ידי ניתוח** אבל **שלא בהפשט.**

נ-ב

ואם כן, מוכח שניתוח של פר כהן המשיח, הלמד בגזירה שוה מעולה, חוזר ומלמד בגזירה שוה לניתוח פר ושעיר של יום הכיפורים. ומכאן למדנו שדבר הלמד בגזירה שוה חוזר ומלמד בגזירה שוה.

תו איבעיא לן: **דבר הלמד בגזירה שוה, מהו שילמד בקל וחומר?**

ופשטינן: ענין זה יש ללמוד **בקל וחומר.**

ומה היקש, שאינו מלמד מן ההיקש כדאמרינן לעיל, **אי מדרבא אי מדרבינא,** הריהו **מלמד בקל וחומר,** וכדילפינן לעיל **מדתנא דבי רבי ישמעאל. גזירה שוה, המלמדת בהיקש מדרב פפא** [שלומד מזאת תורת זבח השלמים שגזירה שוה חוזרת ומלמדת בהיקש] **אינו דין שתלמד בקל וחומר:?**

והוינן בה: **הניחא למאן דאית ליה דרב פפא** [דבתר למד אזלינן, ושפיר ילפינן משלמים, שהם קודש, הנלמדים בגזירה שוה ממעשר שהם חול, שגם בקדשים אמרינן דבר הלמד בגזירה שוה חוזר ומלמד בהיקש]. **אלא למאן דלית ליה דרב פפא** [שסובר שאחר מלמד אזלינן, וכיון שהמלמד על שלמים הוא מעשר, שהוא חולין, אי אפשר ללמוד ממנו לקדשים וליכא ללימודו דרב פפא], **מאי איכא למימר?**

ומשנינן: **אלא,** הכי ילפינן: **קל וחומר** מהיקש שגזירה שוה תחזור ותלמד בקל וחומר:

ומה היקש, שאין מלמד בהיקש, וכדילפינן לעיל, **אי מדרבא אי מדרבינא,** בכל זאת הרי הוא **מלמד בקל וחומר** וכדילפינן **מדתנא דבי רבי ישמעאל.**

גזירה שוה, המלמדת בגזירה שוה חבירתה שהיא כדוגמתה, וכדילפינן **מדרמי בר חמא,** [מסלת — חלות] ובזה היא עדיפה על היקש, שאינו חוזר ומלמד בהיקש כדוגמתו, **אינו דין שתלמד בקל וחומר:?**

ותו איבעיא לן: **דבר הלמד בגזירה שוה — מהו שילמד בבנין אב?**

ולא פשטנו בעיה זו, אלא — **תיקו.**

ובזה מסיימת הגמרא את הדיון בכל צדדי מידת גזירה שוה. ומעתה היא דנה במידת קל וחומר:

איבעיא לן: **דבר הלמד בקל וחומר, מהו שילמד בהיקש?**

ופשטינן: ענין זה **קל וחומר** הוא: **ומה גזירה שוה, שאינה למידה מן ההיקש,** וכדילפינן **מדרבי יוחנן,** בכל זאת הרי היא **מלמדת בהיקש** וכדילפינן **מדרב פפא,** אם כן **קל וחומר, הלמד מהיקש** [דהיינו: דבר הלמד

בהיקש, שחוזר ומלמד בקל וחומר] וכדילפינן **מדתנא דבי רבי ישמעאל, אינו דין שיחזור וילמד בהיקש!?**

הניחא למאן דאית ליה דרב פפא. אלא למאן דלית ליה לרב פפא מאי, איכא למימר?

ומסקינן: **תיקו.**

ותו איבעיא לן: **דבר הלמד בקל וחומר, מהו שילמד בגזירה שוה?**

ופשטינן: **קל וחומר** הוא: **ומה גזירה שוה, שאינה למידה** מדבר הלמד **בהיקשא,** וכדילפינן **מדרבי יוחנן,** מכל מקום הרי היא **מלמדת בגזירה שוה,** וכדילפינן **מדרמי בר חמא. קל וחומר, הלמד** מדבר הלמד **בהיקש,** וכדילפינן **מדתנא דבי רבי ישמעאל, אינו דין שיחזור וילמד בגזירה שוה!?**

ותו איבעיא לן: **דבר הלמד בקל וחומר, מהו שילמד בקל וחומר?**

ופשטינן: **קל וחומר** הוא: **ומה גזירה שוה, שאינה למידה** מדבר הלמד **בהיקש,** וכדילפינן **מדרבי יוחנן,** מכל מקום הרי היא חוזרת **ומלמדת בקל וחומר, כדאמרן** לעיל, אם כן **קל וחומר, הלמד** מדבר הלמד **מהיקש,** וכדילפינן **מדתנא דבי רבי ישמעאל, אינו דין שיחזור וילמד בקל וחומר!?**

ואמרינן: **וזהו קל וחומר בן קל וחומר!**

והיינו: זה שלמדנו עתה בקל וחומר מגזירה שוה שדבר הלמד בקל וחומר יכול לחזור וללמד בקל וחומר, לימוד זה נחשב כקל וחומר כפול, שהרי זה שגזירה שוה עצמה חוזרת ומלמדת בקל וחומר ידענו על ידי לימוד קל וחומר מהיקש לגזירה שוה.

והוינן בה: אם כן, שעצם הלימוד שקל וחומר חוזר ומלמד בקל וחומר, דילפינן ליה בקל וחומר מגזירה שוה שחוזרת ומלמדת בקל וחומר מהיקש, הוא נחשב ללימוד קל וחומר כפול, הנקרא "קל וחומר בן קל וחומר", הרי כשנלמד מעתה דבר בקל וחומר מדבר הלמד בקל וחומר, לא יהיה זה קל וחומר "בנו" של קל וחומר בלבד, אלא קל וחומר "**בן בנו" של קל וחומר הוא.**[4] ואם כן תיקשי, מנין לנו שאפשר להרחיק וללמוד בכזה לימוד של קל וחומר הנחשב "בן בנו" של קל וחומר? שמא כולי האי אין לדרוש בקל וחומר?

ומתרצינן: **אלא,** לא תימא דילפינן מקל וחומר מגזירה שוה שהיא עצמה צריכה ללימוד בקל וחומר מהיקש, אלא ילפינן **קל וחומר** מהיקש, דגמרא גמיר לה שהוא עצמו חוזר ומלמד בקל וחומר.

והכי ילפינן דקל וחומר חוזר ומלמד בקל וחומר: **ומה היקש, שאינו למד** מדבר הלמד **בהיקש,** וכדילפינן לעיל **אי מדרבא אי מדרבינא,** הרי הוא חוזר **ומלמד בקל וחומר,**

---

4. **והתוס'** מפרשים שבאמת בכל התורה אפשר ללמוד קל וחומר מקל וחומר, ורק כאן שהנידון היה האם דבר הבא בקל וחומר חוזר ומלמד בקל וחומר, אם כן לא שייך ללמוד זאת בקל וחומר מגזירה שוה, מאחר שבגזירה שוה עצמה למדנו לעיל בקל וחומר מהיקש, ואם כן כשנלמד ממנה על קל וחומר [שהוא גם כן חוזר ומלמד בקל וחומר], נמצא שלמדנו קל וחומר מקל וחומר, והרי זה עצמו היה הנידון האם אפשר בקדשים ללמוד כן.

ודין זה **מדתנא דבי רבי ישמעאל** ידעינן דגמרא גמר לה, ואם כן **קל וחומר, הלמד** מדבר הלמד **מהיקש,** כמו שלמדנו מדתני **דבי רבי ישמעאל** ילפינן, **אינו דין** שיחזור **וילמד בקל וחומר!**? וזהו קל וחומר בן קל וחומר בלבד, שהרי מעתה כשנבוא ללמוד לאיזה ענין בקל וחומר מדבר הלמד בקל וחומר יהיה לימוד זה בנוי על קל וחומר מהיקש, וההיקש עצמו אינו נלמד בקל וחומר.

תו איבעיא לן: **דבר הלמד בקל וחומר, מהו** שיחזור **וילמד בבנין אב.**

ופשטינן: **אמר רבי ירמיה: תא שמע** מהא דתנן לקמן [סט א]:

מלק עוף קדשים **ונמצאת טריפה** — **רבי מאיר אומר:** על אף שלא הועילה מליקתה להתירה לאכילה שהרי נמצאת טריפה, חשובה מליקתה כשחיטה לטהרה שלא תחשב כנבילה. ולפיכך **אינה מטמאה** את האדם האוכלה **בבית הבליעה** [שהאוכל נבילה של עוף טהור נטמא בבליעת הנבילה, והאי לא נבילה היא].

רבי יהודה אומר: אין שחיטת טריפה או מליקתה מטהרת אותה, ולכן נבלתה **מטמאה** את האוכלה **בבית הבליעה.**

אמר רבי מאיר: הרי הדברים **קל וחומר** שאינה מטמאה כנבילה: **ומה נבלת בהמה** שטומאתה חמורה, **שמטמאה במגע ובמשא,** בכל זאת **שחיטתה מטהרת** אפילו את **טריפתה מטומאתה, נבלת עוף** טהור, שטומאתה קלה, **שאין מטמא במגע ובמשא** אלא באכילה, כשיגיע לבית הבליעה, **אינו דין שתהא שחיטתה** של העוף **מטהרת** אפילו את **טריפתה מטומאתה.** והשתא, לאחר שלמדנו בקל וחומר מבהמה לעוף חולין ששחיטת טריפה מטהרתה, ילפינן בבנין אב למליקת קדשים:

מה מצינו בשחיטה, שמכשרתה באכילה בחולין, **מטהרת טריפתה מטומאתה, אף** נא-א
מליקה בקדשים, **שמכשרתה באכילה, תטהר טריפתה מטומאתה.**

רבי יוסי אומר: דיה לנבלת עוף טהור שתהא **כנבלת בהמה טהורה, ששחיטתה מטהרתה, ולא מליקתה.**

[ושלש מחלוקות בדבר: לרבי מאיר, שחיטה ומליקה של עוף טהור שהוא טריפה מטהרת אותו מטומאת נבילת עוף טהור. לרבי יהודה, בין שחיטה ובין מליקה של עוף טהור טריפה אינן מטהרות אותו מידי נבילה. ולרבי יוסי, שחיטה מטהרת, ומליקה אינה מטהרת].

ומדברי רבי מאיר למדנו שדבר הלמד בקל וחומר [שחיטת עוף טהור שהוא טריפה הנלמדת בקל וחומר משחיטת בהמה טריפה לטהר אותו] חוזר ומלמד בבנין אב למליקת עוף קדשים טריפה.

ודחינן: **ולא היא!** לא תוכל ללמוד משם,

משום דלא מבנין אב איצטריך לרבי מאיר למילף, אלא **התם** עיקר טעמו הוא, דאיתקש עוף לבהמה ב"וזאת תורת הבהמה והעוף". הילכך, לא מצית למילף מהכא שדבר הלמד בקל וחומר חוזר ומלמד בבנין אב.

ואפילו ללישנא ד"דמה מצינו" דנקיט רבי מאיר במתניתין, דמשמע דיליף לה בבנין

אב, הרי גם אם **תיהוי** דגמר לה רבי מאיר בבנין אב, עדיין אי אפשר לפשוט את הבעיה כאן משם, שהרי מליקה דקדשים [1] **משחיטה דחולין קאתיא**, ואנו, כשהמלמד הוא קודש מיבעיא לן אם הוא חוזר ומלמד במה מצינו ולא כשהמלמד הראשון הוא חולין.

והשתא אסקינן לכל צדדי קל וחומר. ובאנו לדון בכללי מידת בנין אב:

דבר הלמד בבנין אב, מהו שילמד — בהיקש, ובגזירה שוה, ובקל וחומר, ובבנין אב?

פשוט מהא ברייתא **חדא** מהנך בעיין:

דתניא: קדשים פסולין שעלו על גבי המזבח, שוב לא ירדו, משום שקלטם המזבח, חוץ משלשה פסולין שגם אם עלו על המזבח ירדו ממנו, והם: נשחטה בלילה, ושנשפך דמה, ושיצא חוץ לקלעים. ומבארת הברייתא מה החילוק בין שאר הפסולין שאם עלו לא יירדו, לשלשת פסולין אלו, שאפילו אם עלו, יירדו.

א. **מפני מה אמרו** כי "**לן**" **בדם כשר**? והיינו מדוע דם שנפסל בלינה שעלה על גבי מזבח לא יירד ממנו? — [2] **שהרי "לן" באימורין כשר** [והיינו דילפינן דם מאימורין שנפסלו בלינה, שאם עלו על המזבח לא יירדו].

ב. **מפני מה אמרו לן באימורין כשר? שהרי לן בבשר כשר.** ולמדנו ממנו בבנין אב לאימורין [והא דמצינו שלן בבשר כשר, הכונה היא לבשר שלמים הנאכלים לשני ימים ולילה, ונמצא שלינת הלילה כשירה בו].

ג. "**יוצא**" באימורין אמאי אם עלה לא יירד?

הואיל ומצינו ל"**יוצא**" שהוא **כשר בבמה,** שהרי כשמקריבים בבמה, כל מקום, מקומו הוא.

איברי קרבן עולה **טמא,** אמאי אם עלו לא יירדו?

הואיל והותר דין טומאה **בעבודת ציבור.**

ד. אימורי קרבן שהתפגל במחשבת **חוץ לזמנו,** אם עלו אמאי לא יירדו?

הואיל ומרצה זריקת הדם **לפיגולו,** שעל אף מחשבת הפיגול שפסלה את הקרבן, חשיבה הרצאת דמו לקבוע אותו בתור פיגול כאילו היתה זריקה כשירה [שהרי אין הפיגול נקבע כפיגול עד שיקרבו מתיריו בהכשר, דילפינן

---

1. **רש"י** מפרש שדחיה זו היא רק לפי מר זוטרא [לעיל נ א] שסובר שהכל תלוי במלמד אם הוא קדש או חולין, ולא בלמד.

אבל **השיטה מקובצת** [כאן אות א] הביא שכאשר שני המלמדים הראשונים הם חולין כמו כאן, גם **רב** פפא מודה שאין הולכים אחר הלמד השני שהוא קדש, ורק כשהמלמד הראשון הוא חול ושני הלמדים הם קדש כמו לעיל שם, בזה סובר רב פפא שהולכים אחר הלמד.

2. **התוס' בנדה** [מ ב] הקשו למה לא נלמד לן בדם כלומר בשקיעת החמה [שאז הוא נפסל, כדלקמן נ"ו] כשר, מלן באימורין שודאי אינם נפסלים אז אלא בעלות השחר, ומאחר שנלמד שלן בדם כשר בשקיעת החמה, ממילא גם כשיעלה עמוד השחר לא ישתנה דינו, [הגם

הרצאת פיגול מהרצאת כשר] לכן חשובים אימורי הפיגול כאימורין כשרין שאם עלו לא יירדו.

ה. וכמו כן חשיבי אימורי קרבן שנפסל במחשבת **חוץ למקומו** שאם עלו לא יירדו, **הואיל והוקש** חוץ למקומו **לחוץ לזמנו.**

ו. והא דאמרינן דם ואימורין של קרבנות **שקיבלו פסולין** את הדם ופסלו בכך את הקרבן, וכן אם נפסלו הקרבנות משום **שזרקו** הפסולין **את דמן**, אם עלו לא יירדו, מדובר **בהנך פסולין דחזו לעבודת ציבור** אפילו בפסול וכגון כהן טמא, אך שאר פסולין שפסלו את הקרבן בעבודתם, אם עלה הדם או האימורין על המזבח הם יירדו ממנו.

ופשטינן מברייתא זו שדבר הלמד בבנין אב חוזר ומלמד בבנין אב.

שהרי הדין שאם עלה על המזבח דם שנפסל בלינה לא יירד ממנו, למדנו מאימורין שנפסלו בלינה שאם עלו לא ירדו. ואילו את דין האימורין למדנו בבנין אב מבשר השלמים, שכשר לשני ימים ולילה, ואינו נפסל באותו לילה בלינה.

ופרכינן: כיצד למדת לאימורין שעלו מעל גבי המזבח משלמים שאינן נפסלין בלילה שהם ראויים בו לאכילה? **וכי דנין** אימורין שלנו, שהם **דבר שלא בהכשרו**, שהרי נפסלו בלינה, **משלמים**, שהם **דבר שבהכשרו**!? והרי שאני בשר שלמים בלילה שהוא ראוי בו לאכילה שזו היא מצותו?!

ומשנינן: הדין של אימורין שלנו, שאם עלו על גבי מזבח לא יירדו, לא בבנין אב למדנו זאת, אלא **תנא**, [3] **מ"זאת תורת העולה"**, למד זאת, כי **ריבה** הכתוב "תורה אחת לכל העולין", בין כשרין בין פסולין, שאם עלו לא ירדו, מדכתיב "על מוקדה כל הלילה", ומשמעות הכתוב שקלטם המזבח ששוב לא יירדו ממנו.

וכל הני לימודים בברייתא אינם עיקר אלא באו להסביר במה שונים כל הפסולים מאותם שלשה פסולין שאין המזבח קולטם, **וסמיך ליה** תנא דברייתא על הריבוי, אלא דסמיך נמי עלייהו בתור אסמכתא בעלמא.

ומסקנא דשמעתין בסוגית דבר הלמד אי חוזר ומלמד:

א. דבר הלמד בהיקש

בהיקש — אינו חוזר ומלמד
בגזירה שוה — אינו חוזר ומלמד
בקל וחומר — חוזר ומלמד
בבנין אב — ספק אם חוזר ומלמד

שבעה"ש אימורין נפסלין], מאחר והדם כבר נפסל בשקיעה, לא יוסיף עוד פסול במה שלנו עוד בעה"ש.

ותירץ **המקדש דוד** [סימן טז סוף סק"ב] שהפסול של שקיעת החמה בדם פסול אחר לגמרי הוא מפסול לינה, ומשום כך הגם שפסול של שקיעה נלמד מאימורין לומר בו אם עלו לא ירדו, מכל מקום בעה"ש צריך לימוד נוסף על זה, ואין זה כמו לן שני לילות שכתבו התוס'.

3. מדברי **התוס'** [לעיל נ ב ד"ה מה מצינו] מבואר שגם לפי המסקנא נשארנו בפשיטות שדבר הלמד בבנין אב חוזר ומלמד בבנין אב, והברכת הזבח ועוד אחרונים תמהו בזה, שהרי

ב. דבר הלמד בגזירה שוה
בהיקש — פלוגתא אי ודאי חוזר ומלמד או שהוא ספק
בגזירה שוה — חוזר ומלמד
בקל וחומר — חוזר ומלמד
בבנין אב — ספק אי חוזר ומלמד

ג. דבר הלמד בקל וחומר
בהיקש — פלוגתא אם ודאי חוזר ומלמד או שהוא ספק
בגזירה שוה — חוזר ומלמד
בקל וחומר — חוזר ומלמד
בבנין אב — ספק אי חוזר ומלמד

ד. דבר הלמד בבנין אב
בהיקש — ספק אי חוזר ומלמד
בגזירה שוה — ספק אי חוזר ומלמד
בקל וחומר — ספק אי חוזר ומלמד
בבנין אב — חוזר ומלמד [כן מבואר בתוס׳].

שנינו במשנה: **שיירי הדם** של חטאות הפנימיות היה שופך על יסוד מערבי של מזבח החיצון.

והוינן בה: **מאי טעמא** צריך לשפוך על היסוד המערבי, והרי לא נתפרש בקרא באיזה יסוד ישפוך?

ומשנינן: **אמר קרא** ״ואת כל דם הפר ישפך **אל יסוד מזבח העולה אשר פתח אהל מועד**״ ומשמע, אל [4] **יסוד שכנגד הפתח** של ההיכל, שהוא במערבו של מזבח.

תנו רבנן: נאמר בפר כהן משיח ״**אל יסוד מזבח העולה**״ ללמד שישפוך שיריים ליסוד מזבח החיצון הקרוי ״מזבח העולה״, **ולא** אל **יסוד מזבח הפנימי**, שלא תאמר שבמקום מתן דמו, שהוא מזבח הפנימי, שם ישפוך

אם יש לימוד ״זאת תורת״ לרבות פסולין שאם עלו לא ירדו, ומבנין אב רק ידענו לקבוע איזה פסולין ירדו ואיזה לא ירדו, אם כן מנין שגם בנין אב גמור חוזר ומלמד בבנין אב אחר.

4. גירסת **רש״י** היא ״יסוד שכנגד הפתח״, והקשו התוס׳ והרי בלא זה ידענו שיתן השיריים על יסוד מערבי, מדין אין מעבירין על המצוות, שהרי בו הוא פוגש ראשון כשיוצא מההיכל, ותירצו שדין אין מעבירין נאמר רק כשיש לפניו שתי מצוות והנידון הוא איזה מהן לעשות קודם, ובזה נאמר שיעשה תחילה את המצוה שבאה לפניו קודם, אבל כשהוא צריך לעשות מצוה באחד מתוך שני דברים, כגון כאן שהוא צריך ליתן השיריים ליסוד באחת מרוחות המזבח, בזה לא נאמר כלל דין אין מעבירין.

ובמנחות [סד ב] מבואר בגמרא שכאשר היו יוצאים לקצור את העומר היו מביאים מן הקרוב לירושלים משום אין מעבירין, והקשה בחידושי **הגרי״ז** כאן שהרי הנידון שם הוא ממש כמו בשפיכת שיריים, שהרי היו צריכים לקיים המצוה באחת מן השדות להביא ממנה את העומר, ואם כן הרי לא שייך דין אין מעבירין.

וביאר בכונת התוס׳ באופן אחר, שבשפיכת שיריים כאשר נותן השיריים ביסוד לרוח אחת, הרי בעצם המצוה אינה מתייחדת בדוקא ליסוד של רוח זו, אלא המצוה מתקיימת בכללות ביסוד המזבח, שהרי כל הרוחות כשירות לזה, וכל הרוחות הם בעצם יסוד אחד, ומשום כך לא שייך אין מעבירין, אבל בעומר הרי כשמביא משדה אחת, אין מתקיים שום מצוה בשדה האחרת, ולכן נאמר שם אין מעבירין.

והתוס׳ מגילה [ו ב ד״ה מסתבר] הקשו על עיקר תירוץ זה ממה שנאמר שם בגמרא

שייריו.

ונאמר עוד בפר העלם דבר של צבור "**אל יסוד מזבח העולה**" ומיותר הוא, שהרי הוקש פר העלם דבר לפר כהן משיח, הילכך דרשינן מיניה: **אין לו יסוד** כלל למזבח **פנימי עצמו.** דהכי משמע: יסוד יהיה למזבח העולה, ולא לפנימי.

עוד נאמר בשעיר נשיא [שנעשה בחוץ ולא בפנים] "ואת דמו ישפוך **אל יסוד מזבח העולה**", ולגופיה לא איצטריך שיתן ליסוד החיצון ולא לפנימי, שהרי כבר למדנו שאין יסוד לפנימי, ופשיטא שיתנו לחיצון, אלא לדרוש:

תן[5] תורת **יסוד,** דהיינו שפיכת שיריים, **למזבח של עולה.** שכל הקרבנות שדמם ניתן על מזבח העולה יהיו טעונים שפיכת שיריים ליסוד, שהרי לא נתפרש בקרא דין שיריים בשאר הקרבנות מלבד חטאת.

או אינו בא ללמד לשפיכת שיריים, **אלא** לתחילת מתן דמים **למזבחה של עולה שיהא ליסוד,** שהקרבנות שדמם ניתן על קרנות מזבח החיצון יזרוק באותן הקרנות שהן כנגד היסוד, ולמעט קרן מזרחית דרומית שלא היה שם יסוד!?

אמר רבי ישמעאל: אין צריך קרא לזה, **דקל וחומר** הוא: **מה שיריים** של חטאת, **שאין מכפרין, טעונין יסוד. תחילת** מתן דמים של **עולה, שמכפרת, אינו דין שטעונה יסוד,** והיינו כנגד היסוד.

אמר רבי עקיבא: כך דרשהו לקל וחומר:

שהסובר שתיקנו לעשות פורים באדר הראשון, טעמו משום שאין מעבירין על המצוות, והרי גם שם הנידון הוא על שני זמנים באיזה מהם יש לעשות המצוה, ועל כן דחו תירוץ זה.

והטורי אבן שם כתב שהיה אפשר לכאורה לתרץ שהפסוק נצרך למקרה שכבר עבר והלך מיסוד מערבי, שמצד אין מעבירין היה צריך ליתנו ליסוד ששם עומד עתה, שאם יחזור ליסוד מערבי, נמצא ששוב מעביר על המצוה שישנה לפניו עתה, ולכן נצרך הפסוק כדי לומר שדינו לינתן בדוקא ביסוד מערבי ויהיה צריך לחזור לשם, אולם הוכיח שם שגם מצד הדין אין מעבירין היה צריך לחזור ליסוד מערבי, ומשום שזה נקבע לפי מה שפגש בו לראשונה, ואין זה תלוי היכן הוא עומד עתה, [ויש אחרונים שנחלקו על הנחה זו, עיין משנה ברורה סימן כה ה], ועיין שם מה שתירץ קושית התוס׳ באופן אחר.

ועל עיקר קושית התוס׳ הקשה הקרבן נתנאל [מגילה פרק ד סימן י אות ג] שהרי יסוד דרומי הוא תדיר, מאחר שהיו ניתנין עליו כל שיירי הקרבנות של מזבח החיצון, ואם כן בלא הפסוק היינו נותנים השיריים על הדרומי משום דין תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם הגם שנעביר על היסוד מערבי, וכתב שמדברי התוס׳ מוכח שדין אין מעבירין דוחה לדין תדיר קודם, ושלא כדברי הפוסקים באו״ח [סימן תרפ״ד], ועיין מה שדחה דבריו החזו״א בליקוטים כאן.

5. שיטת **הראב״ד** [תמיד ריש פ״ד] שבכור מעשר ופסח הניתנין מתנה אחת, אין בהם דין שפיכת שיריים, וכן דייקו האחרונים מדברי הרמב״ם [מעשה הקרבנות ה יז] שלא הזכיר שפיכת שיריים בבכור מעשר ופסח.

וביאר בספר **מנחת אברהם** שדין שפיכת שיריים הוא ליתן מתנה נוספת משיירי הדם, ומאחר שבהם נאמר דין מתנה אחת, משום כך אין בהם דין שפיכה, וכביאור זה משמע בלשון

מה שיריים, שאין מכפרין, ואין באין לכפרה, טעונים יסוד. תחילת מתן דם **עולה, שמכפרת, ובאה לכפרה, אינו דין שטעונה יסוד** [ולקמן מפרשינן מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא]!?

אם כן, מה תלמוד לומר בשעיר הנשיא, שאת שארית דמו "ישפוך **אל יסוד מזבח העולה"? — תן יסוד למזבחה של עולה!** וכדאמרינן, שמכאן לומדים שכל הדמים ה משתיירים מהנתינות על המזבח החיצון טעונים שפיכה אל יסודו.

אמר מר: שיירי הדם של החטאות הפנימיות, וכגון שיירי הדם של פר העלם דבר ושל פר כהן משיח שניתן דמם בפנים, נשפכים אל יסוד מזבח החיצון, וכדילפינן מדכתיב בפר כהן משיח "ואת כל דם הפר ישפוך **אל יסוד מזבח העולה** אשר פתח אהל מועד", ודרשינן: **ולא** אל **יסוד המזבח הפנימי.**

והוינן בה: כיצד יכול אתה לדרוש כך **והא מיבעי ליה** למדרש **לגופיה,** לומר שאפשר לשפוך את שיירי הדם של החטאות הפנימיות אפילו על יסוד מזבח החיצון, אך אולי כל שכן שאפשר לשופכם על המזבח הפנימי, שהוא מקום מתן דמם, ואם כן, מנין לנו שבא הכתוב למעט שיש ליתן את שיירי הדם של החטאות הפנימיות בדוקא על יסוד המזבח החיצון?

ומשנינן: אם בא הכתוב רק להכשיר את שפיכת הדם אפילו אל יסוד מזבח החיצון לא איצטריך ליה למיכתב ביה "מזבח העולה", שהרי **מ**"המזבח **אשר פתח אהל מועד" נפקא** שהוא כשר לשפיכה. מאי האי שהוסיף הכתוב לקרותו "מזבח העולה"? אלא, בהכרח, "על יסוד מזבח העולה" בא ללמדך שרק על החיצון ישפך דמו ולא על הפנימי.

עוד שנינו בברייתא דילפינן מהא דכתיב בשעיר הנשיא [שנעשה בחוץ בלבד], "**אל יסוד מזבח העולה" — תן יסוד למזבח של** נא-ב **עולה.** שכל הדמים הניתנין על מזבח החיצון שייריהם יישפכו ליסודו.

ומבארינן: **דאי סלקא דעתך כדכתיב,** שבא הכתוב ללמד ששפיכת שיירי הדם של חטאת הנשיא תהיה אל יסוד מזבח החיצון, תיקשי, הרי **הני** שיריים, **למה לי קרא לשיריים** אלו לומר שינתנו בחוץ ולא בפנים? **הא** תחילת נתינות הדם של חטאת הנשיא, **בראי** [בחוץ] **עביד לחו,** ומכיון שהנתינה של הדם היתה בחוץ, אמאי איצטריך לאשמועינן ששפיכת השיריים תעשה בחוץ ולא בפנים. ואם כן דיינו שיאמר הכתוב שאת שיירי הדם ישפוך "אל יסוד המזבח". זה שכתב "העולה", למה לי? אלא, ללמדך על כל הדמים הניתנים בחוץ ששייריהם יישפכו אל יסוד המזבח החיצון.

וכי תימא לא מיותר הכתוב לכך, כי אם לא

הראב"ד שם, אולם מדברי התוס' בסוגייתנו [נא ב] מבואר שגם בהם היה מצות שפיכת שיריים,

ועוד הביא **הראב"ד** שם בשם רבינו אפרים שדין שפיכת שיריים נאמר רק בחטאת ולא בשאר קרבנות, מלבד קרבן תמיד שהוקש לחטאת, ולדבריו יתפרש "תן יסוד למזבחה של עולה" הנאמר כאן, על תחילת המתנה שיהיה כנגד היסוד, כן פירש הראב"ד.

כתיב "העולה" הוה אמינא **דאפיך מיפך, דבראי לגואי,** שיתן את שיירי הדם נב-א החיצוניים בפנים, וכשם שמצינו שדמים **דגואי** הפנימיים שיריהם ניתנים **לבראי**?!

אי אפשר לומר כן, כי לא תיתכן הוה אמינא שכשם שהניתנים בפנים שיריהם נשפכים אל היסוד בחוץ, כן הניתנים בחוץ שיריהם נשפכים בפנים. **דהא אין לו יסוד למזבח הפנימי עצמו,** ולא יתכן לשפוך עליו את שיירי הדם של הקרבנות שדמיהם ניתנים על המזבח החיצון. ובעל כרחך אייתר קרא ד"העולה" ללמדנו את עצם דין שפיכת השיריים בכל הקרבנות ליסוד המזבח החיצון והיינו "תן יסוד למזבח של עולה".

ועתה חוזרת הגמרא לפרש דברי הברייתא: **או אינו אלא מזבח של עולה יהא ליסוד.**

ומקשינן: איך היה אפשר לדרוש לתחילת דמים בכל הקרבנות שיהיו כנגד היסוד? **מי כתיב "אל יסוד העולה"?** והא "**אל יסוד מזבח העולה" כתיב!** בשלמא אי קאי אשפיכת שיריים ניחא הא דכתיב "מזבח העולה", שדין השיריים בכל הקרבנות שתחילת דמן במזבח החיצון הוא שיהיו ניתנים על יסוד מזבח העולה, אלא אי לתחילת דמים, הרי אי אפשר לומר כן, שהרי חטאת דמה ניתן על כל ארבע הקרנות, ואף על הקרן שאין תחתיה יסוד. ועל כרחך על עולה לחוד נאמר, והיה לו לכתוב "אל יסוד העולה" ולא "מזבח העולה"?!

ומתרצינן: **אי הוה כתיב "אל יסוד העולה", הוה אמינא** שיזרוק תחילת הדמים **בזקיפה דיסוד,** בקיר של האמה התחתונה, שעולה מן הארץ עד הכניסה [שהיסוד עולה אמה ונכנס אמה]. **השתא דכתיב "אל יסוד מזבח העולה",** משמע [1] **אגגו דיסוד,** על גגו של היסוד, שהוא דומה למזבח [בתוס' ביארו שלאו דוקא על גג דיסוד, אלא על כל גובה הקיר של המזבח, עד חוט הסיקרא כשר].

והשתא, לאחר שנתבאר כי מה דקתני בברייתא "או אינו אלא למזבחה של עולה יהא ליסוד" הכונה לתחילת מתן דמים שלא תהא אלא בקרן שיש בה יסוד, מפרשינן פלוגתייהו דרבי ישמעאל ורבי עקיבא:

אמר רבי ישמעאל: גג יסוד, למה לי קרא עבורו, והרי **קל וחומר הוא: ומה שירים, שאינו מכפרים, טעונים** שפיכה אל **גג יסוד. תחלת עולה, שמכפרת,** [2] **אינו דין שטעונה גג יסוד,** שתחילת דמה יהיה כנגד היסוד!?

---

1. מדברי **התוס'** נראה שמעיקר הדין אפשר ליתן את מתנות העולה על גג היסוד, ורק שכתבו שבעולה עדיף ליתן על זקיפת המזבח [שכנגד היסוד], מאחר וצריך שיהיה שתי מתנות שהן ארבע, וזה יותר שייך בחודו של המזבח מאשר בגג היסוד, ולפי זה בבכור מעשר ופסח שניתנין מתנה אחת, יהיה אפשר לכתחילה ליתן על גג היסוד, וכן משמע מדברי התוס' [פסחים קכא א ד"ה כשתמצא, בתחילת דבריהם].

אולם לפי שיטת **הרמב"ם** [מעשה הקרבנות ה יז] שגם בבכור מעשר ופסח צריך ליתן על זוית המזבח, אם כן יהיה בהם הדין כמו בעולה, שהרי צריך לינתן על שתי רוחות המזבח, ועיין **חזו"א** [זבחים סימן טז סק"ז].

2. בחידושי **רי"ז הלוי** [לו ב] ביאר שהדין

אמר רבי עקיבא: ומה שירי חטאת שאין מכפרין ואין באין לכפרה, טעונים גג יסוד, תחילת עולה שמכפרת, ובאה לכפר אינו דין שטעונה גג יסוד.

אם כן מה תלמוד לומר "אל יסוד מזבח העולה" — תן יסוד למזבח של עולה!

והוינן בה: **מאי בינייהו**, במה נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא?

אמר רב אדא בר אהבה: שיריים אי [3] **מעכבים, איכא בינייהו. מר**, רבי ישמעאל **סבר מעכבי**, דהוא לא קאמר אלא ש"אין מכפרין", שאין השיריים באין לכפר אבל מעכבין הן בכפרת הקרבן. **ומר** רבי עקיבא **סבר דלא מעכבי**, שהרי הוסיף רבי עקיבא על דברי רבי ישמעאל ואמר, "אין מכפרין ואין באין לכפרה" להשמיענו שאין הכפרה תלויה בהן.

רב פפא אמר: דכולי עלמא **שיריים אין מעכבי. והכא**, הנך שיריים שנחלקו בהן רבי ישמעאל ורבי עקיבא, לא בשפיכת שיריים של כל הקרבנות נחלקו, אלא [4] **במיצוי** דם [5] **חטאת העוף** שהשתייר מהזאתו, אל יסוד

נתינה על המזבח כנגד היסוד אין זה רק בגדר קביעות מקום במזבח, אלא שבעצם הנתינה על המזבח נאמר גם כן דין שיהיה ניתן ביסוד, וזה מתקיים על ידי מה שנותנו כנגד היסוד אף שאינו נותן ממש על היסוד עצמו, ודקדק כן מלשון הגמרא כאן "שטעונה גג יסוד".

ויישב בזה את קושית התוס' [נא ב], שהקשו לשיטת רש"י שלומדים בקל וחומר להצריך יסוד בתחילת הנתינה, למה לא נלמד גם כן שעולת העוף טעונה יסוד? ותירץ, מאחר ונתבאר שדין כנגד היסוד הוא קיום דין יסוד בזריקה, ואם כן יש לומר שכל זה שייך רק כשהזריקה נעשית למטה מחוט הסיקרא, כלומר בחלקו התחתון של המזבח, אבל עולת העוף שהיתה נעשית בחלקו העליון, למעלה מחוט הסיקרא, ומשום כך לא שייך להצריך שם כנגד היסוד, ששם אין שום שייכות ליסוד.

3. **המקדש דוד** [ז ה] מסתפק האם העיכוב הוא שישפוך את כל השיריים בדוקא, שזהו הדין של שפיכת שיריים ליתן כל מה שנשאר, או שאפילו אם נתן קצת מהם כיפר, וכמו כן נסתפק האם כשנתן מקצת שיריים בחוץ יהיה חייב [לרבי נחמיה, לקמן בב], או דוקא כשנתן כולם, וכן כששחט במחשבה לשפוך שיריים חוץ לזמנו שהוא פיגול לדברי כולם, איך יהיה דין כשחשב רק על מקצת ממנו, [ועיין לקמן פא ב].

4. החפץ חיים **בזבח תודה** [מעילה ט] מבאר שלמרות שבשפיכת שיריים ובמיצוי בחטאת העוף יש דיעה הסוברת שהם מעכבים, מכל מקום חלוקים הם בגדרם.

שהרי בגמרא מעילה [ט א] מבואר שלדברי האומר מיצוי בחטאת העוף מעכב, אם חישב במיצוי לאכול ממנה חוץ לזמנו הרי זה פיגול, ורש"י מפרש שם שאפילו אם חישב רק במיצוי לבד, ולא בהזאה, הרי זה פיגול, ואילו לענין שפיכת שיריים הלא מבואר בזבחים [מב ב] שאין מפגלין כשחישב בהם לבד, משום שאין מפגלין בחצי מתיר, ובהכרח שעבודת המיצוי הוא בא לריצוי בפני עצמו אלא שהוא מעכב הכפרה, אבל שיריים הם חלק מהריצוי של הקרבן, ועיין שם שהביא שיש חולקים בזה.

5. בחידושי **הגר"ח** על הש"ס מבאר בדעת הרמב"ם שפסק כדברי האומר מיצוי מעכב, שאין המיצוי חלק מעבודת הדם, אלא עבודת הדם נסתיימה בהזאה, שהרי אין המיצוי מכפר

המזבח, אם המיצוי **מעכב** אי לא מעכב **קא מיפלגי: מר** רבי ישמעאל **סבר מעכב, ומר** רבי עקיבא **סבר לא מעכב.**

תניא כוותיה דרב פפא דלרבי ישמעאל נמי לא מעכבי שפיכת שיריים: נאמר בפר כהן משיח "**ואת כל דם הפר ישפך** אל יסוד המזבח". **מה תלמוד לומר "הפר"?** שהיה יכול לכתוב "ואת כל הדם ישפך". אלא כאן **לימד על פר יום הכפורים שטעון מתן** שיירי **דמים ליסוד,** שלא נתפרש בו דין שיירים, **דברי רבי.**

אמר רבי ישמעאל [לא לחלוק בא אלא ללמד שאין שיריים מעכבים בפר יום הכפורים]:

שמא תאמר ששפיכת השיריים בפר יום הכיפורים מעכבת מחמת ייתורא דקרא, שהרי לא היה צריך קרא לרבות שפיכת שיריים לפר יום הכפורים, כי **קל וחומר** הוא: **ומה אם** פר כהן משיח, **מי שאין נכנס דמו לפנים** בתור **חובה,** שהרי אין חובה עליו לחטוא ולהביא חטאת, ובכל זאת הרי הוא **טעון** שפיכת שיריים אל **היסוד. מי שנכנס דמו לפנים חובה,** דהיינו פר יום הכפורים שחובה הוא בכל שנה ושנה, **אינו דין שטעון** שפיכת שיריים אל **יסוד** המזבח?!

אמר רבי עקיבא: יש להוסיף על דבריך, שאמרת שכוחו של פר יום הכפורים גדול מפר כהן משיח שזה חובה וזה מצוה, ועדיפא מיניה יש לדון:

ומה פר כהן משיח, **מי שאין נכנס דמו לפני ולפנים, בין לחובה בין למצוה, טעון יסוד. מי שנכנס דמו חובה לפני ולפנים, אינו דין שטעון יסוד?**

ומאחר שלא הוצרך לכתוב דין שפיכת שיירי דמו של פר יום הכפורים וכתבו, **יכול יעכבנו** כאילו שנה עליו לעכב? **תלמוד לומר** בפרשת עבודת יום הכפורים, אחר גמר עבודות הדם, "**וכלה מכפר את הקדש**". ודרשינן: **שלמו כל הכפרות כולן.** וכתוב זה מדבר בודאי קודם שפיכת שיריים, שהרי לא נאמר כלל דין שיריים שם, **דברי רבי ישמעאל.**

הרי להדיא כוותיה דרב פפא שלרבי ישמעאל לא מעכבי שיריים בחטאת בהמה.

וממשיכה הברייתא: מאחר שבאנו לקל וחומר זה, יש לדון כמו כן: **קל וחומר לפר כהן משיח מעתה,** לשפיכת שיריים, שלא היתה צריכה להכתב בו משום שהיה אפשר ללמוד דין שפיכה בקל וחומר:

ומה שעיר נשיא, **מי שאין נכנס לפנים, לא חובה ולא מצוה,** שחטאת חיצונה היא, בכל זאת הרי הוא **טעון יסוד. מי שנכנס דמו לפנים, בין לחובה בין למצוה,** דהיינו פר כהן משיח [ע' ברש"י הביאור בשינוי מהנאמר לעיל דפר כהן משיח אינו חובה] **אינו דין שטעון יסוד?**

כמו שמבואר בסוגייתנו, ורק שהכפרה שנעשית בעבודות הדם מעוכבת כל זמן שלא נעשית שפיכת השיריים, ומשום כך אחר ההזאה כבר יצא מידי מעילה, שכבר אינו בכלל קדשי ה', מאחר שנעשית כבר מצות עבודתו.

ומאחר ששנה עליו וכתבו, **יכול יעכבנו, תלמוד לומר** בשיריים דפר כהן משיח "**ואת כל דם הפר ישפך", נתקו הכתוב** משאר עבודות **ועשאו "שירי מצוה"**, בכך ששינה הכתוב בלשונו ולא כתב "ושפך" דוגמת מה שכתב ביתר העבודות, כמו "ולקח" "והזה", **לומר לך** שאין השפיכה שוה לשאר עבודות, אלא **שיריים אין מעכבין.**

והוינן בה: **וסבר רבי ישמעאל מיצוי חטאת העוף מעכב?**

והתנא דבי רבי ישמעאל: נאמר בחטאת העוף "**והנשאר בדם ימצה**", ודרשינן: רק הדם **הנשאר ימצה,** שאם נשאר דם בגוף העוף, יש מצוה למצותו, **ושאינו נשאר,** כלומר, אם יצא כל הדם בהזאה, **לא ימצה,** אין צורך במיצוי. הרי שאינו מעכב!? נב-ב

ומתרצינן: **תרי תנאי** הם שנחלקו **אליבא דרבי ישמעאל.**

אמר רמי בר חמא: האי תנא סבר שיריים מעכבי בחטאות הפנימיות.

דתניא: נאמר בחטאת בהמה "**הכהן המחטא אותה** יאכלנה", ודרשינן, רק "**אותה**" חטאת **שניתן דמה למעלה** כהלכתה על ארבע קרנות המזבח, אותה יאכל הכהן, **ולא אותה** חטאת **שניתן דמה למטה** במזבח.

אמרת, וכי מאין באת להכשיר הניתן שלא כהלכתו עד שצריך אתה להביא מקרא לפוסלו?

מכלל שנאמר "ודם זבחיך ישפך על מזבח", למדנו לניתנין במתן ארבע שאם נתנן במתנה אחת כיפר, בדיעבד. כי "ישפך" משמע שפיכה אחת, ונאמר בההיא קרא "והבשר תאכל".

יכול אף הניתנין למעלה שנתנן למטה, כיפר בדיעבד? לכך צריכים אנו למעטו.

ודין הוא שיפסל בנתנו למטה ולא צריך לקרא. שהרי **נאמרו דמים למעלה** בחטאת בהמה, **ונאמרו דמים למטה** בחטאת העוף, שהזאת דמה בקיר המזבח למטה מחוט הסיקרא.

מה דמים האמורים למטה שנתנן למעלה לא כיפר, שנתמעט מקרא ד"חטאת היא", שאם שינה בה פסול, **אף דמים האמורים למעלה, אם נתנן למטה לא כיפר?!**

לא דמו להדדי: **אם אמרת בתחתונים שנתנן בנתינה למעלה, שאין סופן** להגיע **למעלה** אילו עשאן כהלכתן. הלכך **לא כיפר.**

תאמר בעליונים שנתנן למטה, שיש מהן קרב למטה, שהשיריים מדם החטאת עתידים להינתן למטה על היסוד, לכן הייתי סבור שאם נתנן מתחילה למטה יכפרו, ולכן צריכין למעטו מקרא.[6]

דמים הפנימיים יוכיחו, שיש מהן קרב בחוץ, ששיירי דם חטאות הפנימיות נשפכין ליסוד המזבח החיצון, **ואם נתנן בתחילה בחוץ לא כיפר,** שהפנימיים כתוב בהן קרא לעיכובא.

---

6. הקשו **התוס'** הרי למדנו לקמן [סו א] שעולת העוף [הנעשית גם כן למעלה] שעשאה למטה פסולה, ולמה לא נלמד משם לחטאת בהמה. ותירץ בחידושי **רי"ז הלוי** [מה א] שתירץ

והכי נמי בעליונים שנתנן למטה דין הוא שלא יכפרו, ומיעוטא למה לי?

לא דמי. **אם אמרת בדמים הפנימיים** שפסולין אם נתנן בחוץ, שהרי **אין מזבח הפנימי ממרקן,** שלא נגמרו בו כל מתנות הדם המעכבות אלא צריכין עוד לינתן במקום אחר [ולקמן מפרש איזה מקום הוא] הלכך חמירי.

תאמר בעליונים, שהרי קרנות המזבח **ממרקות אותן** שנגמרו בו כל מתנות המעכבות [דשיריים חיצוניים לכולי עלמא לא מעכבי], הלכך לא חמורים הם, והוה אמינא שאם **נתנן למטה כשרים, תלמוד לומר** "אותה", לדרוש: **אותה שניתן דמים למעלה ולא שניתן דמה למטה** [עד כאן לשון הברייתא].

ומדייק רמי בר חמא: **מאי "שאין מזבח הפנימי ממרקן"** האמור בברייתא, איזה מתן דמים המעכב יש בו עוד? **לאו, אלו שיריים.** הרי דתנא דברייתא זו סבירא ליה דשיריים מעכבים בחטאות הפנימיות.

ודחינן: **אמר ליה רבא** לרמי בר חמא: **אי הכי,** דסבירא ליה לתנא דברייתא דשיריים מעכבים בחטאות הפנימיות מה זה שהשיב שאין ללמוד מדמים הפנימים שכן אין גמר מתנות דמו בפנים, הלא אדרבה, כל שכן שיש ללמוד משם, **דתיתי בקל וחומר:**

מה שיריים הפנימיים, שפוטן חובה בחוץ לעכב, בכל זאת אם **עשאן בתחילה בחוץ** [אם תחילת דמן נתן בחוץ] **לא כיפר.** קל וחומר **לניתנין למעלה, שאין סופן חובה למטה,** דשיריים לא מעכבי בחיצוניים, **ועשאן בתחילה למטה, אינו דין שלא כיפר,** ואכתי תיקשי קרא למעוטי למה לי?

אלא, מסיק רבא, הכי פירושא דברייתא: **אין מזבח הפנימי ממרקן בלבד אלא פרוכת,** שדמים הפנימיים טעונים תחילה הזאה על הפרוכת, והואיל וטעונים שתי עבודות לעכב הלכך חמירי לפסול כששינה ונתן בחוץ. מה שאין כן בניתנים למעלה, שאין טעונים אלא עבודת אחת לעכב, לתת דם בקרנות, הוה אמינא שאם נתנן למטה כשרים.

ולעולם שפיכת שיריים הפנימיים לא מעכבא לתנא דברייתא, ונדחית ראייתו של רמי בר חמא.

תנו רבנן: נאמר בפר יום הכפורים "**וכלה מכפר**". ודרשינן: **אם כיפר,** שנתן כל מתנות הדם, **כלה, ואם לא כיפר לא כלה,** שכולן מעכבות, **דברי רבי עקיבא.**

אמר לו רבי יהודה: מפני מה לא נדרוש כסדר המקרא, **ונאמר: אם כלה כיפר, אם לא כלה לא כיפר,** ללמד **שאם חסר אחת מכל המתנות לא עשה ולא כלום!**

והוינן בה: **מאי בינייהו** במה נחלקו רבי עקיבא ורבי יהודה?

שבעולת בהמה מלבד הדין שהדמים צריכים לינתן למעלה, יש גם דין נוסף שעבודת המיצוי עצמה צריכה להעשות למעלה, וכמו שלומדים לקמן "ומלק והקטיר ונמצה", מה הקטרה בראש המזבח אף מליקה ומיצוי, ומשום כך אפילו אם מצד הדין של נתינת הדם אין עיכוב במה ששינה מלמעלה למטה, מכל מקום יש עיכוב מצד שהעבודה לא נעשתה בראשו של מזבח.

ומשנינן: נחלקו בזה **רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי: חד אמר משמעות דורשין איכא בינייהו,** כיצד יש לדרוש מן הכתוב. שרבי יהודה לא משמע לו ללמוד מ"כפר" לכל המתנות שמעכבות, דדלמא מתנה אחת קאמר, אלא מ"כלה", דמשמע שכילה כל מה שכתוב בענין. אבל שיריים, דלא כתיב בפרשת יום הכפורים אלא נלמד מפר כהן משיח, לכולי עלמא לא מעכבי.

וחד אמר, שיריים מעכבין איכא בינייהו.[7]

רבי עקיבא סבר לא מעכבי, דדריש מ"כפר" לעבודות האמורות בענין דוקא, ורבי יהודה דריש מ"כלה" שגמר כל עבודותיו, שאפילו שיריים הנלמדין ממקום אחר מעכבי.

ואומרת הגמרא: **תסתיים,** יש להוכיח **דרבי יהושע בן לוי הוא דאמר שיריים דמעכבי.**

דאמר רבי יהושע בן לוי: לדברי האומר שיריים מעכבין אם נשפך הדם, אחר מתנות שבפנים וקודם שפיכת השיריים בחוץ,[8] **מביא פר אחר,** ושוחטו כדי לשפוך ממנו שיריים שהרי מעכבין הם, ואינו מתחיל מבחוץ, שאם כן לאו שיריים הם, אלא, **ומתחיל בתחילה** במתנות שעל המזבח **בפנים,** ואת השיריים שופך בחוץ.

הרי שלרבי יהושע בן לוי יש תנא האומר דשיריים מעכבי, ומוכח שהוא זה שאומר דפליגי בזה רבי עקיבא ורבי יהודה.

ודחינן: **אטו רבי יוחנן לית ליה הא סברא** שיש תנא האומר שיריים מעכבי? **והאמר רבי יוחנן: תנא רבי נחמיה** למשנתו דשיריים שהקריבן בחוץ חייב כרת משום זריקת חוץ, **כדברי האומר שיריים מעכבין,** הילכך עבודה היא להתחייב עליה בחוץ!?

אלא על כרחנו נצטרך לומר שרבי יוחנן דקאמר התם שרבי נחמיה הוא "**כדברי האומר** שיריים מעכבי", כוונתו היא לתנא ששנה כן במקום אחר, **ולאו לחני תנאי** דלעיל [רבי עקיבא ורבי יהודה].

ואם כן, **הכא נמי** איכא למימר איפכא, דרבי יוחנן הוא דאמר "שיריים מעכבין איכא בינייהו". ורבי יהושע בן לוי סובר שלפי כולם אין שיריים מעכבין, ומה שאמר רבי יהושע בן לוי "**לדברי האומר** שיריים מעכבין", הוא תנא בעלמא, **ולאו לחני תנאי.** ולדבריו, רבי עקיבא ורבי יהודה "משמעות דורשין איכא בינייהו" ולפי שניהם שיריים אינם מעכבים, ותנא אחר הוא זה שסבר ששיריים מעכבים.

---

7. **רש"י** מפרש שלרבי עקיבא דורשים אם כיפר מה שאמור בענין כילה.

והשפת אמת מבאר שהרי למדנו לעיל שאפילו לדברי האומר שיריים מעכבין, מכל מקום אינן מכפרים בעצמם, ואם כן דורש רבי עקיבא, אם כיפר כלומר שעשה את כל הנתינות שהם מכפרות בעצמם כילה.

8. **המקדש דוד** [כח א] מעיר שהרי כשגמר ליתן על מזבח הפנימי הרי כבר נגמרה כפרת המזבח, ומה שייך אחר כך להזות עליו שוב.

וביאר שמאחר ושיריים מעכבין, אם כן לא נגמרה כפרתו עדיין, ומשום כך כשמביא עוד פר ומזה על המזבח שנית, הרי כשיתן לבסוף שיריים יהיה נחשב הכפרה בהזאה האחרונה שעל המזבח ממש כמו ההזאה הראשונה, ועל כן יש שם של שיריים עליהם.

מתניתין:

חטאות הצבור החיצוניות, שלא התבאר דינן במשנה הקודמת [שעסקה בחטאות הפנימיות בלבד], **וחטאת היחיד** דינם הוא כמבואר להלן.

ובמאמר מוסגר מבארת המשנה: **אלו הן חטאות הציבור** החיצוניות: **שעירי** מוסף של **ראשי חדשים**, ושעירי מוסף **של המועדות**.

חטאות הציבור האלה וחטאות היחיד — **שחיטתן בצפון, וקיבול דמן בכלי שרת בצפון, ודמן טעון ארבע מתנות** נפרדות שנותנן הכהן באצבעו **על ארבע קרנות** המזבח.

כיצד הוא סדר מתנות הדם שלהן?

נג-א **עלה** הכהן **בכבש** עם מזרק הדם בידו, **ופנה** [באמצעות הכבש הקטן המוביל] **ל"סובב"**, וכשהגיע למקום הסובב, הוא פנה ימינה, וכדמפרש ואזיל.

ה"סובב" היה המקום שבו הצטמצם רוחבו של המזבח בשיעור של רוחב אמה אחת מכל צד וכך נוצר מקום הילוך שעליו היו סובבים הכהנים בבואם ליתן את הדם של החטאות על קרנות המזבח. גובה הסובב היה חמש אמות מעל היסוד, שהם שש אמות מעל הקרקע. וראשו של המזבח היה גבוה מהסובב שלש אמות. בארבע הזויות שבראש המזבח למעלה הזדקרו הקרנות, כאשר השטח של כל קרן היה אמה על אמה. **ובא לו** תחילה **לקרן דרומית מזרחית**, שבה הוא פוגע תחילה בפנותו ימינה. שהרי הכבש היה עומד בדרום המזבח, ונמצא שהעולה על הכבש, פניו לצפון, וימינו לצד מזרח. וכיון שקיימא לן ש"כל פניות שאתה פונה יהיו דרך ימין", יש לו לפנות ימינה לכוון מזרח, והקרן הראשונה שהוא פוגש היא הקרן הדרומית מזרחית, ונותן עליה באצבעו את מתנת הדם הראשונה.

ולאחר שנתן את הדם על הקרן הדרומית מזרחית הרי הוא ממשיך לסובב את המזבח כאשר פניו מופנים אל המזבח. ולפיכך פנייתו הבאה ימינה היא פניה לצדו הצפוני של המזבח, עד שמגיע לקרן **מזרחית צפונית**, ונותן עליה את מתנת הדם השניה. ומשם הוא ממשיך, כאשר פניו מופנים אל המזבח, ופונה לצד ימינו לצדו המערבי של המזבח והולך עד שמגיע לקרן **צפונית מערבית**, ונותן עליה מהדם, ומשם הוא פונה ימינה ומגיע לקרן הרביעית, **מערבית דרומית**, ונותן עליה מהדם.

שיירי הדם — **היה שופך** [1] **על יסוד דרומי** של המזבח.

ונאכלין בשר החטאות **לפנים מן הקלעים** של חצר המשכן, ובמקדש לפנים מחומת העזרה.

ונאכלין **לזכרי כהונה** בלבד.

---

1. במשנה [לקמן סג א] מבואר ששיירי חטאות חיצוניות היו נשפכין על יסוד דרומי מערבי, ומפרש **רש"י** הטעם מאחר ולרוח דרומית לא היה יסוד אלא אמה בקרן זו.

ובליקוטי הלכות הבין שהכונה לאמה יסוד שהיא ממש בקרן זוית, שהיא משותפת לרוח

ואכילתם היא **בכל** צורת **מאכל**, בין צלי ובין מבושל.

וזמן אכילתן הוא **ליום ולילה** [2] **עד** [3] **חצות**. ומדאורייתא זמן אכילתם הוא עד הבוקר אלא שגזרו חכמים לאכלם עד חצות בלבד כדי שלא יבואו לידי מכשול אם יאכלם למחר ויתחייב בכרת משום איסור אכילת נותר.

גמרא:

והוינן בהאי דינא דנתינת דם חטאת — **היכי עביד** מתנת אצבע בקרן?

ומשנינן: פליגי בה **רבי יוחנן ורבי אלעזר**.

חד אמר: מקום נתינת הדם בקרן אינו דוקא בחודה של קרן אלא הרי הוא [4] **נותן** על קיר

מערב ולרוח דרום, ותמה שהרי מלבד מה שהיה אמה יסוד לקרן זוית זו שהיא משותפת למערב ולדרום, היה גם כן יסוד עוד אמה נוספת לדרום, ואם כן כשהיה יורד מן הכבש שהוא בדרום היה פוגע תחילה באמה זו שהיא של רוח דרום בלבד, והרי למדנו בגמרא שצריך לשפוך ליסוד שפוגע בו תחילה, והניח בצ״ע.

והרש״ש דן האם כשיורד מהכבש ופניו כלפי המזבח וצריך הוא ליתן השיריים בקרן דרומית מערבית אם יפנה דרך ימין כלומר יקיף למזרח צפון מערב עד שיבוא לקרן זו, או שילך לשמאלו ויבוא מיד לשם, והביא מדברי רש״י [סב ב] שכתב כאופן השני.

2. **רש״י** מפרש שהחמירו עד חצות כדי שלא יבוא לאכול אחר עלות השחר ויתחייב כרת.

והגרעק״א בברכות [ב א] מבאר הטעם שרש״י פירש כן, ולא כתב שהגזירה היא כדי שלא יבוא לידי איסור של בל תותירו, וביאר שהרי נחלקו שם רבן גמליאל ורבנן האם גם בקריאת שמע של ערבית תיקנו חכמים לקרוא עד חצות, ולפי רבן גמליאל שלא היתה שם תקנה זו, בהכרח צריך לחלק שדוקא באכילת קדשים תיקנו כדי שלא יבוא לעבור על אכילת נותר שהוא חמור מצד שהוא עבירה בקום ועשה וגם שהוא בכרת, מה שאין כן בקריאת שמע שהוא נעקר בשב ואל תעשה ואין בו כרת, ועל כל פנים לדברי רבן גמליאל לא היו מתקנים בקדשים עד חצות כדי שלא יבוא לעבור על בל תותירו, שהרי הוא בשב ואל תעשה ואין בו כרת, ורש״י רצה לפרש הטעם שהוא נכון לדעת הכל.

3. **התוס׳** בפסחים [קכ ב ד״ה] כתבו שבדיעבד אם לא אכל עד חצות יכול לאכול עד הבוקר, ורק שעבר על איסור מדרבנן.

אולם השאגת אריה [סימן ד] דקדק מלשון רש״י בברכות [שם] שכתב ״ואסרום באכילה קודם זמנן״, שמשמע מזה שאחר חצות אסור לו לאכול.

4. **בליקוטי הלכות** דן שלכאורה יוכל ליתן באותו הרוח באמה הסמוכה לקרן מכאן ובאמה הסמוכה לקרן בצד השני, על דרך משל ברוח מזרחית יתן באמה הסמוכה לקרן מזרחית צפונית וכן באמה הסמוכה לקרן מזרחית דרומית, וכמו כן יתן על דרך זה ברוח מערבית סמוך לשתי הקרנות, אבל תמה על זה שהרי גם בחטאת כתוב ״סביב״, ובאופן הזה לא יתקיים דין ״סביב״, שהרי נתן רק לרוח מזרח וצפון, ולא לשאר הרוחות, והניח בצ״ע.

אולם באמת כדבריו מפורש בדברי התוס׳ לקמן [נז א ד״ה למה] שאינו יכול ליתן לשתי הקרנות שבאותו הרוח.

המזבח בשטח הסמוך לחודה של קרן, [5] **אמה אילך** מצדה האחד, **ואמה אילך** מצדה השני [והיינו, על אחד משני הצדדים של הקרן].

וחד אמר: מחטא [נתינת דם חטאת נקראת כך, וכלשון הכתוב "הכהן המחטא אותה"] **ויורד כנגד חודו של קרן.**

ומבאר הגמרא מחלוקתם: **אליבא דרבי אלעזר ברבי שמעון דאמר** מצות הנתינה היא על הקרן הבולטת למעלה מראש המזבח ולא על דופנות המזבח, וכלשונו של רבי אלעזר ברבי שמעון "**היא עצמה** [דהיינו, עיקר מצותה של נתינת דם חטאת] **אינה נעשית אלא בגופה של קרן", דכולי עלמא לא פליגי** שנותן על כל הקרן הבולטת, ולאו דוקא בחוד הזוית שלה שהרי כל שטח הקרן הבולטת נקראת "קרן".

כי פליגי רבי יוחנן ורבי אלעזר אם חייב לתת על חודה של קרן או שיכול ליתן על האמה הסמוכה לחוד הקרן, **אליבא דרבי**, שהכשיר ליתן מן הדם גם על הקיר של המזבח שמתחת לקרן הבולטת, שגם הוא איקרי קרן. [ובלבד שיהיה למעלה מחוט הסיקרא] ופליגי מהי משמעותה של אותה "קרן" שבדפנות המזבח —

מר סבר שיכול ליתן על **אמה אילך ואמה אילך** מחוד הזוית, משום שכל אותה אמה בדופן המזבח הנמצאת מתחת לקרן הבולטת שהיא מכוונת **כנגד** "**קרן**" שמעליה, **נמי** "**קרן**" **הוא.**

ומר סבר — **כנגד חודה, אין. טפי לא,** משום שרק חוד הזוית של דופנות המזבח איקרי קרן [חוץ מהקרן הבולטת למעלה בראש המזבח, ותו לא.

מיתיבי מהא דתניא: **חטאת הציבור והיחיד, כיצד** סדר מתן דמן? **היה עולה לכבש ופנה לסובב, ובא לו** תחילה **לקרן דרומית מזרחית, וטובל באצבעו הימנית,** באצבע **המיומנת** [שהיא האצבע הסמוכה לאגודל, שניתן לעשות בה מלאכה כשלעצמה מבלי להזדקק לסיוע של שאר האצבעות, כגון, להושיט ולטבל] **שביד ימין,** ונוטל באצבעו המוטבלת **מן הדם שבמזרק, וחומר** [מושך] את הדם **בגודלו** [באגודלו] **למעלה, ובאצבעו הקטנה למטה,** כדי שיפול הדם כולו על המזבח. **ומחטא ויורד כנגד חודה של קרן, עד שמכלה כל הדם שבאצבע. וכן** הוא עושה **בכל קרן וקרן.** ואם כן מוכח מהאי ברייתא שנותן את הדם על חודה של קרן, ותיקשי למאן דאמר אמה מכאן ואמה מכאן!?

ומתרצינן: **הכי קאמר** תנא דברייתא: [6] **מצוה** לכתחילה ליתן את דם החטאת **בחודה** של

---

5. **החק נתן** [לקמן נד ב] כתב שיש לומר שגם לרבי יש דין לכתחילה ליתן בקרן עצמה, אולם הליקוטי הלכות דייק מדברי **הרמב"ם** [מעשה הקרבנות ה ז] שאפשר אפילו לכתחילה ליתן עד למעלה מחוט הסיקרא.

6. **הקרן אורה** דן שיתכן שגם כשנותן בקרן עצמה, וכן לפי רבי אלעזר ברבי שמעון שלעולם נותן על הקרן, מצוה ליתן בחודה של קרן, וכן דייק מדברי הרמב"ם שלא חילק בדין לכתחילה בין הקרן עצמה ובין מחוט הסיקרא ולמעלה.
אולם מדברי **התוס'** [לקמן נד ב ד"ה ומלאו]

קרן, אך **אי עבד אמה אילך ואמה אילך, לית לן בה** לפוסלה, והרי היא כשירה בדיעבד.

והשתא מבארינן: **מאי רבי ומאי רבי אלעזר ברבי שמעון,** היכן מצינו שנחלקו בכך?

דתניא: דמים העליונים, של הקרבנות שדמן ניתן למעלה, הרי הם **ניתנין** על דופן המזבח החל **מחוט הסיקרא ולמעלה,** ובכלל זה גם דמי חטאת, שניתנים למעלה מחוט הסיקרא. **דמים התחתונים** של קרבנות שדמן ניתן למטה הרי הם **ניתנין מחוט הסיקרא ולמטן — דברי רבי.**

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: במה דברים אמורין, שדמים עליונים כשרים ליתנם על דופן המזבח למעלה מחוט הסיקרא, **בעולת העוף,** שלא נאמר בה "קרן". **אבל בחטאת בהמה,** דכתיב בה "קרן", הרי **היא עצמה** [עיקר מצותה] של מתן דמה **אין נעשית אלא על גופה של קרן** [הבולטת מראש המזבח].

אמר רבי אבהו: מאי טעמא דרבי? דכתיב ביחזקאל [מג], בתיאור המזבח "**והחראל** [כך שמו של המזבח בספר יחזקאל] **ארבע אמות. ומהאראל ולמעלה, ארבע".**

והוינן בהאי קרא: וכי מידת גובהו או רוחבו של המזבח **ארבע אמות הוא דהויא!?**

אמר רב אדא בר אהבה: מקום קרנות הוא **ארבע** אמות, לפי שכל קרן היא אמה על אמה.

ותמהינן: וכי **מקום קרנות** הוא "**ארבע** אמות", שלשון זו מתפרשת כאילו תופסים הקרנות שטח מקום של ארבע על ארבע אמות, בעוד שהם תופסים בו רק שתים על שתים? ומתוך כך מוכיחינן: **אלא אימא — רשות קרנות** הוא **ארבע.** והיינו שכל השטח אשר מראש הקרן ולמטה ממנו על דופן המזבח, עד חוט הסיקרא, ראוי הוא למתן דם חטאת בהמה, ושטח זה מראש המזבח עד חוט הסיקרא גובהו הוא ארבע אמות, וכדברי רבי.

תנן התם: חוט של סיקרא צבוע אדום **חוגרו** למזבח סביב **באמצע** גובהו, **להבדיל בין דמים העליונים לדמים התחתונים.**

והוינן בה: **מנא הני מילי** שהמזבח נחלק לשנים לענין מקום הדמים?

ומשנינן: **אמר רב אחא בר רב קטינא: שנאמר "וחיתה הרשת עד חצי המזבח",** ודרשינן מתוך שראינו שהקפידה תורה על חצי המזבח — **התורה נתנה מחיצה להבדיל בין דמים העליונים לדמים התחתונים.**

שנינו במשנה: **שיירי הדם** היה שופך על יסוד דרומי.

תנו רבנן: "אל יסוד המזבח" האמור בשפיכת שיירי דם חטאת חיצונה — **זה יסוד דרומי.**

אתה אומר זה יסוד דרומי, או אינו אלא יסוד מערבי, וילמוד סתום מן המפורש, מחטאות פנימיות שמפורש בהן "אשר פתח אהל מועד", שהוא היסוד המערבי!?

במה שהקשו על רש"י מבואר שדוקא כשנותן למטה מהקרנות מצוה ליתן בחודה, וכמו שהעיר

אמרת, ילמד ירידתו מן הכבש ושיירי הדם בידו **מיציאתו מן החיכל** ושיירי הדם בידו. **מה יציאתו מן החיכל** שופך את הדם על יסוד מערבי שהוא **בסמוך לו** למקום יציאתו, **אף ירידתו מן הכבש** ישפוך ליסוד דרומי שהוא **בסמוך לו** למקום ירידתו, שהרי הכבש בדרומו של המזבח הוא.

תניא: רבי ישמעאל אומר: זה וזה, שיירי דמן של החטאות הפנימיות והחטאות החיצוניות ישפך אל **יסוד מערבי.**

רבי שמעון בן יוחאי אומר: זה וזה אל **יסוד דרומי.**

והוינן בה: **בשלמא למאן דאמר זה וזה יסוד מערבי** ניחא, דהוא **קסבר ילמוד** דם חטאות החיצוניות שהוא **סתום,** שלא נאמר בו היכן מקום שפיכת שיריו, **מן המפורש,** מדם הפנימיות שנאמר בו "אל יסוד העולה אשר פתח אוהל מועד" שהוא היסוד המערבי.

אלא למאן דאמר זה וזה יסוד דרומי, תיקשי, **מאי טעמא?** והא כתיב בשפיכת שיירי הדמים הפנימיים "אל יסוד אשר פתח אהל מועד" שהוא היסוד המערבי!?

ומשנינן: **אמר רב אסי: קסבר האי תנא, כוליה מזבח, בצפון** העזרה **קאי,** ונמצא שבצאת הכהן הגדול מן פתח ההיכל עם שיירי דם החטאת הפנימית, הוא נפגש תחילה ביסוד הדרומי של המזבח, ולא ביסוד המערבי. וממילא הפסוק האומר ליתן את הדם אל היסוד "אשר פתח אהל מועד" איירי ביסוד הדרומי, ומכאן לומדים גם כן לחטאות החיצוניות שישפכו ליסוד הדרומי. **לישנא אחרינא:** כוליה **פתח** ההיכל **בדרום** המזבח **קאי,** שהיה המזבח כולו צפונית לפתח ההיכל, ונמצא שהיוצא ממנו פוגש את דרומו של המזבח. [ולישנא זו היא כלישנא קמא אלא דנקטה לשון אחרת].

נג-ב **תנא דבי רבי ישמעאל ברבי שמעון בן יוחאי:** תלמידי רבי ישמעאל היו שונים שרבי שמעון בר יוחאי אומר: **זה וזה יסוד מערבי,** כרבי ישמעאל.

וסימניך, שלא תחליף הגירסא: **משכו גברי,** תלמידי רבי ישמעאל, שהן מרובין, **לגברא,** לרבי שמעון בר יוחאי, לומר דבריו כדברי רבם.

מתניתין:

העולה קדשי קדשים היא, ונפקא מינה — שבשרה נפסל ביוצא חוץ לעזרה, ומועלין בה אפילו בחייה של הבהמה, והיא נפסלת במגעם של טבול יום ומחוסר כיפורים.[7]

הגריעב"ץ שם.

7. **התוס'** הקשו למה לא אמר התנא דין שפיכת שיריים בעולה ובשאר הקרבנות כמו בחטאות, ותירצו בשם רבינו משה מפונטייז"א שבשפיכת שיריים אין מצוה לשייר כדי לשפוך, ורק אם נשאר יש דין לשפכן ליסוד, ולכן בחטאות שהיה נותן המתנות באצבע היה רגילות שנשאר בכלי, ולכן אמר בהם דין השפיכה, אבל בעולה שהיה זורק מהכלי היה רגיל שנזרק כל הדם ולא נשתייר כלום, והתוס' נחלקו עליו וכתבו שיש מצוה לשייר כדי לשפוך, והאחרונים דייקו מדברי רש"י [נא א ד"ה אל יסוד מזבח העולה] שסובר כדברי רבינו משה.

שחיטתה בצפון, וקבול דמה בכלי שרת בצפון, [8] **ודמה טעון שתי מתנות** בשתי זויות מנוגדות של המזבח **שהן ארבע,** שעל ידיהן יגיע הדם לארבע רוחות המזבח, ובגמרא יתבאר כיצד הוא עושה.

וטעונה העולה **הפשט** עורה, **וניתוח** לאברים, והיא עולה על המזבח **כליל לאישים,** שכולה נשרפת על גבי האש במזבח.

גמרא:

והוינן בה: **עולה, מאי טעמא תני לה** במשנה שהיא **קדשי קדשים,** מה שלא שנה כן בשאר קדשי קדשים?

ומתרצינן: **משום דלא כתיב בה** בהדיא "**קדשי קדשים היא**", ובכל זאת קדשי קדשים היא שהרי כולה לגבוה [ואין לך קדשי קדשים כזה. כי חטאת ואשם שהם קדשי קדשים נכתב בהם במפורש שהם קדשי קדשים, והרי הם נאכלין].

שנינו במשנה: **ודמה טעון שתי מתנות** שהן ארבע.

והוינן בה: **היכי עביד** לשתי המתנות שיגיעו לארבע רוחות המזבח?

ובחידושי רבי **אריה לייב** [סימן כ] ביאר שיסוד השאלה היא האם הדין שפיכה נאמרה בקרבן, ומשום כך יש מצוה לשייר כדי לקיים את מצות הקרבן, או שהוא דין שנאמר בדם שנשתייר ואין בזה שום קיום דין בקרבן עצמו.

8. **רש"י** הביא מהמשנה בתמיד שהיו נותנים על קרן מזרחית צפונית ואחר כך במערבית דרומית, והטעם לזה מבואר בדברי רש"י ביומא [טו ב] שמאחר ובחטאת היו עולים בכבש שהוא בדרום כדי ליתן המתנות בקרנות, והרי הדין שצריך לפנות לימין, והיה מתחיל מקרן דרומית מזרחית שבזה פוגע תחילה, ומשום כך אנו אומרים שהכניסה והפתח שבאים בו למזבח הוא מן הדרום, ומשם צריך לפנות לימין, ומאחר שבעולה ושאר הקרבנות אין נתינה על קרן דרומית מזרחית על כן הוא פונה משם עוד לימין, ולכן הוא נותן תחילה על קרן מזרחית צפונית שהיא הקרן הראשונה שהוא פוגע בה על דרך זה.

והמקדש **דוד** [סימן ב סק"ה ד"ה והשתא] דן איך הדין כששחט חטאת בראש המזבח סמוך לאחד מהקרנות, האם גם בזה נאמר שיתן על קרן דרומית מזרחית תחילה, או שבזה יתן על הקרן שהוא פוגע תחילה כשפונה לימין ממקום שעומד שם, וכתב להוכיח מדברי רש"י הנ"ל, שבכל אופן צריך הוא להתחיל מדרומית מזרחית.

אולם באמת יש לדון בזה הרבה, שהרי כתב **הט"ז** [או"ח סימן תרע"ו סק"ו בסופו] שדין אין מעבירין דוחה לדין כל פניות לא יהיו אלא לימין, ובעיקר הדין הסכימו עמו הפוסקים בפרט זה, יעויין שם, וכאן הרי יהיה צריך להעביר על הקרנות האחרים עד שהוא יבוא לקרן דרומית מזרחית, וכל דברי רש"י אמורים רק באופן שאינו צריך להעביר על קרן אחת, שהרי בעולה שטעונה צפון והוא שוחט בצפון המזבח, כשהוא נותן בקרן צפונית מזרחית תחילה אינו מעביר על קרן אחרת הראויה לינתן עליה.

ובאמת מטעם זה יש לדון בקדשים קלים שיכול לשחוט בכל העזרה, ושחט בדרומו של מזבח, האם נאמר שיתן על קרן מזרחית צפונית תחילה כמו שלמדנו בעולה, או שנאמר שיתן על קרן דרומית מערבית תחילה כדי שלא יעביר

אמר רב: ארבע נתינות מופסקות היה נותן. תחילה היה **נותן** את הדם על ידי זריקתו מצד אחד של הזוית, ואחר כך היה **חוזר ונותן** על ידי זריקה נוספת בצידה השני של הזוית, ומשם היה עובר אל הזוית הנגדית [באלכסון] ונותן על צידה האחד, וחוזר ונותן על צדה השני. ונמצא שהיה נותן ארבע מתנות מפוסקות על ארבע צידי המזבח, כששתי הנתינות הראשונות ניתנות בזוית אחת והשתים האחרונות בזוית שכנגדה [באלכסון].

ושמואל אמר: [9] **מתנה אחת כמין גמא** [והיינו כמין כ״ף סופית שלנו] היה **נותן** בזוית אחת, ומתנה אחת כמין גמא היה נותן בזוית הנגדית, ונמצא שהיה זורק שתי זריקות בלבד אלא ששתי הזריקות אלו בשתי הזויות המנוגדות היו מתפצלות מכח הזריקה לארבע מתנות נפרדות בארבע צידי המזבח.

ואמרינן דפלוגתא זו של רב ושמואל אי נותן את הדם בארבע מתנות מפוסקות או בשתי נתינות המתפצלות מכח הזריקה לארבע היא **כתנאי.**

דתניא, **יכול יזרקנו** לדם **זריקה אחת** בלבד, **תלמוד לומר** ״וזרקו את הדם על המזבח **סביב״.** ובזריקה אחת אי אפשר לזרוק מסביב למזבח.

אי ״סביב״, יכול יקיפנו למזבח עם הדם **כחוט** הסובב מסביב לכל המזבח, **תלמוד לומר ״וזרקו״.** ובזריקה אי אפשר להקיף כחוט אלא על ידי טבילת האצבע בדם והקפת המזבח עם הדם אשר באצבע מסביב.

הא כיצד יתקיימו שני המקראות גם ״סביב״ וגם ״וזרקו״ **כמין גמא?** יתן **שתי מתנות,** כל אחת בזריקה, בשתי פינות נגדיות, **שהן ארבע.** ונמצא שיש כאן גם זריקה וגם ״סביב״ לארבע רוחות המזבח.

רבי ישמעאל אומר: נאמר כאן ״סביב״ ונאמר להלן בחטאת **״סביב״. מה להלן פיסוק וארבע מתנות,** שהרי על ארבע קרנות למעלה נותן ארבע מתנות מופסקות זו מזו, **אף כאן** שהוא בשתי קרנות, מכל מקום, **פיסוק וארבע מתנות** בעינן. והיינו כרב, שנותן על צד אחד וחוזר ונותן על הצד השני.

שמא תאמר, **אי מה להלן** בחטאת, **ארבע מתנות** על **ארבע קרנות** למעלה, [10] **אף כאן,** בעולה, באשם ובשלמים נימא **ארבע**

עליה.

9. **הליקוטי הלכות** מחדש ששמואל מודה שיכול גם כן לעשות כרב, ואין זה דומה לניתנין במתנה אחת שנתן ארבע מתנות שעובר בבל תוסיף, שבהם מאחר וכבר יצא ידי חובתו במתנה אחת הרי הוא רק מוסיף אחר כך שלא לצורך, אבל כאן מאחר ונאמר דין ״סביב״, שיתן הדם לכל הארבע רוחות, משום כך אנו אומרים שאמנם הוא יכול ליתן לשתי רוחות בזריקה אחת, מכל מקום הוא יכול גם כן ליתן אותם בשתי זריקות.

אולם בטהרת הקדש [לקמן נ״ה א על תוס׳ ד״ה אלא] כתב בפשיטות דלשמואל נותן דוקא כמין גמא.

10. בפשטות היה אפשר לפרש שהכונה שגם בעולה יתן למעלה מחוט הסיקרא וכמו בחטאת

מתנות על ארבע קרנות.

תשובתך, **אמרת, עולה טעונה** שיתן דמה במזבח כנגד **היסוד,** שתחת מקום מתן דמה על קיר המזבח יהיה יסוד, **וקרן מזרחית דרומית לא היה לה יסוד** מתחתיה. ולכן לא יתכן שנאמר בה נתינה על ארבע קרנות ממש. הילכך, נותן בשתי קרנות באופן שיגיעו לכל ארבעת הרוחות.

והוינן בה: **מאי טעמא** לא היה לה לקרן המזרחית דרומית יסוד תחתיה?

אמר רבי אלעזר: [11] **לפי שלא היתה בחלקו של טורף,** והיינו בנימין, שנאמר בו "זאב יטרף", שנתנבא יעקב עליו "בבקר יאכל עד", ומפרש התרגום שבחלקו יבנה המזבח. ואותה קרן לא היתה בחלקו, לפיכך לא היה שם יסוד.

דאמר רב שמואל בר רב יצחק: מזבח "**אוכל**" תופס מקום **בחלקו של יהודה** ברוחב **אמה.** שרוחב אמה לאורך המזבח במזרחו ובדרומו, שהיה ראוי להיות בו יסוד, היה בחלקו של יהודה [מלבד אמה אחת בקרן מזרחית צפונית, ואמה אחת בקרן מערבית דרומית, שלא היתה בחלקו של יהודה].

אמר רבי לוי בר חמא אמר רבי חמא ברבי חנינא: רצועה היתה יוצאת מחלקו של יהודה, שהיה במזרח המזבח, **ונכנסה בחלקו של בנימין,** שהיה בחלקו של בנימין כל שאר סביבות המזבח, כולל המזבח עצמו, חוץ משטח של רצועה ברוחב אמה שהיה יוצא מהמזרח לצד דרום המזבח עד לפני האמה האחרונה בקרן מערבית דרומית. **והיה בנימין הצדיק** צופה ברוח הקדש שכן עתיד להיות, **ומצטער עליה בכל יום לנוטלה. שנאמר "חופף עליו כל היום"** [מלשון נד-א שפשוף, וכמו "נזיר חופף ומפספס" שאדם המצטער והדואג נוהג להתחכך בבגדיו].

לפיכך זכה בנימין הצדיק ונעשה אושפיזכן אכסניא **לשכ"ה,** שהארון היה בחלקו

ממש, אולם מדברי **התוס'** לקמן [נה א ד"ה מה חטאת בצפון] לענין זבחי שלמי ציבור מוכח שזה היה פשוט שאין נותנים למעלה אלא חטאת בהמה ולא שום קרבן אחר, וכן נקטו כל המפרשים [לקמן נד א בתוס' ד"ה ואי] יעויין שם.

אולם באמת אין זה פשוט כל כך, שהנה **בחידושי רי"ז** הלוי [לו ב] הביא מהרמב"ם בפירוש המשניות [לקמן פרק קדשי קדשים] ומ**הראב"ד** בפירושו לתורת כהנים שהדין שעולה נעשית למטה הוא משום שעולה טעונה יסוד והיסוד מתייחס רק מחצי המזבח ולמטה, עיין שם, ואם כן לפי דבריהם כשרצינו כאן ללמוד עולה מחטאת שיהיה בארבע קרנות, ועדיין לא ידענו הדין שעולה טעונה יסוד, היה אפשר גם לומר שיהיה דמה למעלה.

11. **התוס'** [לעיל נא ב] כתבו בסוף דבריהם שלדברי האומר ירושלים לא נתחלקה לשבטים הרי טעם זה לא שייך ואם כן לכאורה היה יסוד גם שם, והקשו התוס' אם כן למה צריך פסוק לומר שעולה טעונה מתן דם כנגד היסוד, והכריחו מכח זה שכך נתקבלה הלכה שבקרן זו אין דין יסוד.

אולם **בחידושי רי"ז** הלוי [שם] ביאר שלפי דברי הרמב"ם הנזכרים בהערה הקודמת, אם כן אפילו נאמר שהיה יסוד בכל המזבח, עדיין צריך פסוק לומר שעולה טעונה יסוד ומשום כך

שנאמר בסיפא דקרא "**ובין כתפיו שכן**".

מיתיבי: [1] **עולת העוף כיצד היתה נעשית? היה מולק** חותך בצפורן **את ראשה ממול ערפה**, אחורי הצואר, **ומבדיל** את הראש מהגוף על ידי שהיה חותך שני הסימנים, **וממצה דמה על קיר המזבח**, שהיה דוחק את מקום המליקה אל קיר המזבח, והיה הדם מתמצה על הקיר.

ומוכיחה הגמרא, ומקשה: הרי עולת העוף היתה נעשית בקרן המזרחית דרומית [כמבואר במשנה לקמן סד ב]. **ואי אמרת** קרן מזרחית דרומית **לא היה לה יסוד**, יש לתמוה, וכי **באוירא בעלמא הוא דקא עביד** לה למליקה, והדם היוצא בשעת המליקה יפול לארץ לאיבוד?!

ומשנינן: **אמר רב נחמן בר יצחק אימר — כך התנו: אוירא** של אותה הקרן יהיה בבעלותו **דבנימין**, וקרקע לבד **דיהודה**;

והיינו, עשו במזבח בליטה קטנה [למעלה מהקרקע שלשה טפחים] כנגד אותה קרן, כדי שלא יפול הדם היוצא במליקה על הארץ אלא על הבליטה של המזבח [ומכל מקום לא נקראת בליטה זו "יסוד" לפי שאין "יסוד" אלא המיוסד בארץ].

ומבארת הגמרא: **מאי "לא הוה לה יסוד"** לקרן מזרחית דרומית?

רב אמר: בבנין, שלא היה בנוי שם יסוד אלא רק בליטה, כמבואר לעיל. **לוי אמר: בדמים**. שהיה שם יסוד, אלא שלא היו נותנין עליו וכנגדו דמים, לפי שהיה בחלקו של יהודה. ולא היה בו "דין יסוד".

ומבארינן לפלוגתייהו: **רב מתרגם** לפסוק "בבקר יאכל עד" שנאמר על בנימין: **"באחסנתיה יתבני מדבחא"**, שהבנין של המזבח יהיה רק בחלקו של בנימין. ואילו **לוי מתרגם "באחסנתיה יתבני מקדשא"**,

---

נעשית למטה.

והחזו"א בליקוטים כאן ביאר שאפילו לדברי האומר לא נתחלקה, מכל מקום גוף הקרקע בירושלים היתה שייכת ליהודה ובנימין, ורק שהיה זכות השתמשות לכל השבטים, ולכן אין משכירין בה בתים לדבריו, ומאחר שהקרקע עצמה שלהם, שייך גם לדבריו לומר שלא היה לה יסוד מפני שלא היה בחלקו של טורף, רק שנדחק מאד בפירוש הסוגיא ביומא [י"ב א].

ועיין כסף משנה [בית הבחירה א י] שכתב על דברי הרמב"ם שלא היה יסוד בקרן זו, וביאר משום שלא היה בחלקו של טורף, ומשמע שסובר גם כן כהחזו"א, שהרי הרמב"ם [שם פ"ז הי"ד] פסק שלא נתחלקה לשבטים.

1. שיטת רבינו חיים **בתוס'** כאן שבעולת העוף היה דין שפיכת שיריים, וכך גורס בברייתא שמביא כאן להקשות, אולם רבינו תם נחלק עליו וסובר שלא היה בה דין שיריים.

ובשיטה מקובצת [אות לא] כתב שהטעם לזה משום שבעולת העוף נאמר בתחילת הנתינה "ונמצה", שהמשמעות הוא מיצוי לכל דמו, וכן ביאר הקרן אורה.

ובמנחת אברהם מביא מהגרי"ז זצ"ל שיסוד המחלוקת היא במה שנאמר בגמרא לקמן [ס"ה א] "ונמצה דמו כולו", האם הכונה כפשוטו, וכמו שנראה שם מדברי התוס', או שהביאור כמו שכתב **הראב"ד** בתורת כהנים שבא לומר שימצה משניהם, כלומר מהראש ומהגוף, ורבינו חיים יסבור כהראב"ד, ולכן שייך לדבריו שפיכת שיריים.

שבחלקו יהיה **מקום מקודש לדמים.** אבל היסוד היה לכל סביבות המזבח. למרות שהיה בחלקו של יהודה.

ומקשינן: **תא שמע: היסוד היה מהלך על פני כל הצפון ועל כל פני המערב. אוכל** [תופס] [2] **בדרום** [3] **אמה אחת** בלבד, **ובמזרח אמה אחת.**

ומשמע שלא היה כלל יסוד במזרח ודרום, מלבד אמה אחת בקרן דרומית מערבית, ואמה אחת בקרן מזרחית צפונית, וקשיא ללוי!?

ומשנינן: לוי מפרש **מאי "אוכל" נמי, בדמים!** שהיסוד המקודש לדמים לא היה אוכל אלא אמה אחת, מכל רוח.

תו מקשינן: **תא שמע: המזבח היה שלשים ושתים אמה** אורך **על שלשים ושתים** רוחב! ומשמע שהיה מרובע, ובכל צדדיו היה יסוד וקשיא לרב!?

ומשנינן: **הכא במאי עסקינן, מן הצד.** שלא בכל צד היה שלשים ושתים אמה, אלא בצד צפון ומערב בלבד, אבל בצד מזרח ודרום חסרה אמה בכל צד.

תו אקשינן: **תא שמע: נמצא** הכבש **פורח** [עולה] **אמה על היסוד ואמה על סובב** [כך מיישבת הגמרא לקמן, סב ב, את השאלה איך תנן שאורך הכבש והמזבח ביחד היה ששים ושתים אמות, והרי ששים וארבע הם. שהרי אורך כל אחד מהם, הן של הכבש והן של המזבח היה שלשים ושתים אמות, וביחד הם ששים וארבע אמות. אלא, שהיו שתי אמות עליונות של הכבש "נבלעות" באמות המזבח, על ידי שהיו חופפות על שתי האמות של כניסת המזבח, אמה אחת ביסוד, ואמה אחת בסובב]. הרי להדיא שבדרום המזבח היה יסוד, שהרי הכבש עמד בדרום, וקתני שהיה הכבש "פורח על

---

2. **התוס'** לקמן [סא ב ד"ה ארבע] כתבו ששזה נאמר רק במקדש שני, אבל בבית ראשון היה יסוד מן הדרום, שהרי מבואר שם בגמרא שהוסיפו בבית שני ארבע אמות מן הדרום, אבל במזרח לא היה גם בבית ראשון, אולם הביאו התוס' בשם רבינו תם שגורס שם בגמרא שהוסיפו "מן הצפון", ולדבריו גם בבית ראשון לא היה יסוד מן הדרום.

והחזו"א בליקוטים שם מעיר שלפי ר"ת צריך לומר שרק בבית ראשון נאמר "אוכל בדרום אמה אחת", שהרי בבית שני מכיון שהוסיפו עוד ארבע אמות לצד מערב, אם כן נמצא שיש עוד ארבע אמות של יסוד לדרום כנגד תוספת זו, וכן למזרח נוסף עוד ארבע אמות מאחר שהוסיפו לצפון.

3. **האחרונים** נחלקו האם הכונה שהיה רק אמה אחת יסוד בקרן זוית והיא משותפת לשתי הרוחות, מערבית ודרומית, וכן אמה אחת יסוד לקרן צפונית מזרחית, או שמלבד אמה זו היה עוד אמה אחת יתירה לדרום ואמה אחת יתירה למזרח.

והליקוטי הלכות והחזו"א כאן הוכיחו כמו האופן השני, שהרי נתבאר בגמרא שלפי רבי ישמעאל נותן וחוזר ונותן, והרי עולה טעונה יסוד, ואם אין מן היסוד כלום סמוך לקיר המזבח הדרומי והמזרחי, אלא בקרן זוית, נמצא שאין המתנות שברוחות אלו כנגד היסוד כלל, ואפילו לרבנן שנותן שתים שהן ארבע כמין גמא, ואם כן היה אפשר לומר שכדי לקיים את הדין כנגד היסוד, די לנו במה שבחלק מהזריקה

היסוד"!?

ומתרצינן: **אימא** היה הכבש פורח **כנגד** מקום שהיה ראוי להיות **אמה יסוד,** ולא שהיה שם יסוד, **ועל אמה סובב.** ומכל מקום, אותה אמה נכללת בחשבון שלשים ושתים של המזבח.

תו אקשינן: **תא שמע** מהא **דתני לוי: כיצד בונין את המזבח? מביאין מלבן** [מסגרת מרובעת עשויה מארבע קרשים] **שהוא שלשים ושתים** אמה **על שלשים ושתים. וגובהו אמה. ומביא** [4] **חלוקי אבנים מפולמות** לחות, **בין גדולות בין קטנות. ומביא סיד, וקוניא** עופרת מותכת, **וזפת. וממחה,** מתיך, ושופך על האבנים כדי להדביקן, וממלא את כל המלבן. **וזה הוא מקום יסוד:**

וחוזר ומביא מלבן שני, **שהוא שלשים אמה על שלשים אמה,** ומושיבו על הבנין של המשטח הראשון, ואמה מכאן ואמה מכאן העודפת מכל צד זהו היסוד. **וגובהו** של המלבן השני הוא **חמש אמות. ומביא חלוקי אבנים,** ועושה הכל כמקודם.

וחוזר ומביא מלבן שלישי, **שהוא עשרים ושמונה על עשרים ושמונה אמות,** ובונה אותו על המשטח השני, והאמה העודפת מכל צד הוא הסובב, המשמש להילוך הכהנים סביב המזבח לצורך הקטרה ומתן דמים. **וגובהו** של המשטח השלישי הוא **שלש אמות, ומביא חלוקי** אבנים כמקודם, וממלאו. [5] **וזהו מקום המערכה,** בראש המזבח!

וחוזר ומביא מלבן רביעי, **שהוא אמה על אמה** בגובה אמה, ומושיבו בזוית המזבח מלמעלה, **ומביא חלוקי אבנים מפולמות בין גדולות בין קטנות. ומביא זפת וקוניא, וממחה ושופך. וזהו קרן. וכן** הוא עושה **לכל קרן וקרן.**

ואם כן קשיא לרב, דהא קתני שהמלבן

הזו יש נגד היסוד, [כלומר לרוח מערב וצפון], מכל מקום הרי מבואר מדברי התוס׳ לקמן [ס״א ב ד״ה ארבע] בתירוץ אחד שאין שם של יסוד אם אינו משני צדדי הקרן, ואם כן גם ברוח מערב וצפון לא מתקיים כלל דין כנגד היסוד, ובהכרח לומר שהיסוד נמשך עוד אמה אחת לדרום ואמה אחת למזרח.

4. מדברי **התוס׳** בחולין [יח א ד״ה וכמה] נראה שלמדו שהכונה לאבנים חלקות מן הנחל שאין בהן פגימה, [ומשום כך הם לחות], וכן מפורש בדברי **הר״ן** קידושין [יב ב מדפי הרי״ף], והם באים מן הנחל כדי שנדע שלא הונף עליהם ברזל, כמו שביאר המשנה למלך [בית הבחירה א יד].

5. בחידושי **רי״ז הלוי** [בית הבחירה ב ח] כתב, שמכאן מקור דברי **הרמב״ם** [בית הבחירה ב ח] שמן הסובב ולמעלה שהוא שלש אמות קרוי מקום המערכה, ולא כמו שהשיג עליו הראב״ד שם.

וביאר שם **הגרי״ז** שהנפקא מינה מהדין שכל השלש אמות יש להם דין של מקום המערכה [ולא רק האמה על אמה שלמעלה], הוא לענין מה שנתבאר לקמן [סב א] שאורך ורוחב וגובה של המזבח אינו מעכב, ורק אמה על אמה שהוא מקום המערכה [במזבח שעשה משה] מעכב, שלפי הרמב״ם יהיה מעכב גם כן שיהיה גבוה שלש אמות, שכל זה הוא מקום המערכה, וכמו

התחתון, שהוא היסוד, היה שלשים ושתים על שלשים ושתים מכל צד?

נד-ב **וכי תימא דגייז ליה,** שהיה סותר את בנין היסוד [אחר שיבש] באותן האמות שבחלק יהודה, ולא תיקשי לרב.

אי אפשר לומר כן, דהא **"אבנים שלמות"**[6] **כתיב!** שיהיו חלקות בלא פגימות, ואי אפשר לסתירה להיות חלקה!?

ומתרצינן: **דמחית מידי מתותיה.** היה מניח עץ גדול בתוך המלבן לכל גובהו על חלקו של יהודה, **ושקיל ליה.** אחר שיבש קצת, נטלו משם, ונשאר מקומו חלק.

ומביאה הגמרא ראיה לאופן העשיה הזה: **דאי לא תימא הכי, הא דאמר רב כהנא:** אבנים **של קרנות חלולות היו,** נקבים עמוקים היו בארבע קרנות המזבח כדי שיפול בהן דם החטאת ויבלע בתוכן, **דכתיב "ומלאו כמזרק כזויות מזבח",** ומשמע שהיה לזויות, דהיינו הקרנות, בית קיבול כמזרק.

ותיקשי, **הכא נמי** יש לתמוה, כיצד נעשו הנקבים הללו, והרי **"אבנים שלמות" אמר רחמנא,** ועל ידי עשית הנקבים הלא נפגמו האבנים?

אלא, על כרחנו לומר, **דמחית מידי מתותיה ושקיל ליה,** נתן מקלות וקסמין דקין בשעת הבנין, וכשיבש הוציאן משם, ונשאר מקומן חלול.

הכא נמי ביסוד המזבח מדובר באופן **דמחית מידי מתותיה, ושקיל ליה.**

דרש רבא: מאי דכתיב [שמואל א יט] **"וילך דוד ושמואל וישבו בנויות ברמה". וכי מה ענין נויות אצל רמה?** והלא שני מקומות הם. **אלא,** מלמד הכתוב **שהיו יושבין ברמה,** עירו של שמואל, **ועוסקין בנויו של עולם,** למצוא סימוכין מן התורה היכן המקום של בית הבחירה.

אמרי: כתיב "וקמת ועלית אל המקום", מלמד[7] **שבית המקדש גבוה מכל ארץ ישראל, וארץ ישראל גבוהה מכל ארצות.** [לא נלמד מפסוק זה, ולא שייך לענייננו, והובא כאן דרך אגב]. **לא הוו ידעי דוכתיה היכא,** היכן ובגבול איזה שבט הוא המקום

שפסק באמת [שם הי"ז].

6. **התוס'** הקשו מדוע לא יכלו לנסר את האבנים על ידי השמיר, וכתבו שאין לומר שהיה נשאר עדיין פגימה כחגירת צפורן שהוא פסול למזבח, שהרי גם באבני בית המקדש נאמר "אבן שלמה", ומכל מקום אמר רבי יהודה שהיו מנסרים בשמיר, והניחו בקושיא.

והר"י קורקוס [בית הבחירה א יד] כתב שבאמת היה נשאר אחרי השמיר פגימות כחגירת צפורן, ורק שבאבני בית המקדש שלא נאמר בפירוש בתורה שיהיו שלימות, והוא רק מדברי קבלה, ולכן לא נפסל בו בפגימה כזאת, אבל באבני מזבח הדין אבנים שלימות הוא מן התורה שהרי נלמד כן מהפסוק שבתורה, ולכן פוסל בו גם כחגירת צפורן, ועיין עוד בחידושי חתם סופר חולין יח א.

7. **החתם סופר** [יו"ד סימן רלד] מקשה, הרי במציאות הנראית לעינים אינו כן.

ומבאר שמאחר והעולם עשוי ככדור, ובעצם הרי כל נקודה שבכדור יכולה להיות הכי גבוהה

הגבוה בארץ ישראל.

אייתו ספר יהושע לבדוק בגבולי השבטים, ולא נתפרש שם באחד מהשבטים כל הגבולות מארבע רוחות אלא בשבט יהודה ובנימין בלבד. ונחלת יהודה גובלת בצפונה בנחלת בנימין, ובנחלת שאר השבטים. **ובכולהו,** בכל תחומי יהודה הגובלין בשאר שבטים, **כתיב** "וירד [ועלה] **הגבול**", "**ותאר הגבול**". ואלו בגבול **שבט בנימין** "**ועלה**" **כתיב** אבל "**וירד**" **לא כתיב. אמרי: שמע מינה, הכא הוא מקומו** של בית המקדש, בנחלת בנימין, שהיא הגבוהה ביותר ולכן לא נאמר בה לשון ירידה.

סבור למבנייה בעין עיטם, דמדלי, שהוא הגבוה בנחלת בנימין כדמוכח שם מקראי [ראה רש"י ומהרש"א ביאור המקומות והגבולין בהרחבה].

אמרי: נתתי ביה קליל, נעשה אותו נמוך מעט ונבנהו בירושלים, **כדכתיב** "**ובין כתפיו שכן**", ולא כתיב "בראשו".

ואיבעית אימא, לכך לא בנאוה בעין עיטם, כי **גמירי, דסנהדרין בחלקו דיהודה** הוא, דכתיב "ומחוקק מבין רגליו" **ושכינה בחלקו דבנימין,** כדלעיל שגבוה הוא מכולן. **ואי מדלינן ליה מתפלוג טובא,** שעין עיטם רחוקה מנחלת יהודה והסנהדרין צריכה להיות בעזרה [שהיתה בחלק יהודה] דכתיב "וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה'". **מוטב דניתתי ביה פורתא,** ונבנהו בירושלים כדי להסמיך בית המקדש לנחלת יהודה שהיתה סמוכה לשם, **כדכתיב** "**ובין כתפיו שכן**".

ועל דבר זה נתקנא דואג האדומי בדוד, שהיה דורש מקום המקדש מהכתובים. **שנאמר** "**כי קנאת ביתך אכלתני**".[8]

וכתיב "**זכור ה' לדוד את כל ענותו** שעינה את עצמו לעסוק ולדעת, **אשר נשבע לה': אם אבא באהל ביתי,** [9] **אם אתן שנת לעיני לעפעפי תנומה, עד אמצא מקום לה'... הנה שמענוה באפרתה מצאנוה בשדה יער".**

"**באפרתה**" **זה יהושע, דקאתי מאפרים** שמספר יהושע ידע מקום המקדש. "**מצאנוה בשדה יער**", **זה בנימין, דכתיב** "**בנימין זאב יטרף**".

מתניתין:

זבחי שלמי צבור, שהם כבשי עצרת הבאים עם שתי הלחם, **ואשמות.**

מהכל, אולם מאחר והקדוש ב"ה ברא את העולם ממקום בית המקדש תחילה, אם כן נמצא שמקום בית המקדש, שהוא הנברא הראשון, הוא הנקודה הראשונה בכדור, ואם כן הוא גם כן הכי גבוה מן הכל, שממנו נתפשטה כל הארץ.

8. בספר **בן יהוידע** מבאר קנאתו של דואג האדומי, שמאחר ונצטוו ישראל ג' מצוות, ושתים מהן זה להעמיד להם מלך ובנין בית המקדש, ואם כן שתי מצוות אלו קשורות ושייכות אחד למשנהו, והבין דואג כי מי שימצא את מקום המקדש יזכה גם כן במלכות על ישראל.

9. הקשה **השיטה מקובצת** הרי הנשבע שלא יישן ג' ימים מכין אותו ויישן לאלתר, ואיך נשבע

אלו הן אשמות:

אשם גזילות שמביא מי שתבעוהו ממון וכפר ונשבע לשקר והודה אחר כך.

אשם מעילות שמביא הנהנה מן ההקדש בשוגג.

אשם שפחה חרופה שמביא הבא על שפחה שחציה שפחה וחציה בת חורין המיועדת לעבד עברי.

אשם נזיר שנטמא במת תוך ימי נזירותו מביא אשם לאחר שנטהר.

אשם מצורע שמביא לאחר טהרתו.

אשם תלוי שמביא מי שמסופק אם עבר בשוגג על חטא שזדונו כרת ושגגתו חטאת.

כל אלו **שחיטתן בצפון, וקבול דמן בכלי שרת בצפון, ודמן טעון שתי מתנות שהן ארבע, ונאכלין לפנים מן הקלעים, לזכרי כהונה, לכל מאכל** בין צלי בין מבושל, **ליום** השחיטה **ולילה** שאחריו **עד חצות** הלילה.

גמרא:

נה-א והוינן בה: **מנא לן** דזבחי שלמי צבור **בעי צפון?** [באשם כתיב בהדיא "במקום אשר ישחטו את העולה ישחטו את האשם"].

ומשנינן: **דתני רבה בר רב חנן קמיה דרבא:** כתיב גבי כבשי עצרת "**ועשיתם שעיר עזים אחד לחטאת**", וסיפא דקרא "ושני כבשים לזבח שלמים". ודרשינן בהיקש: **מה חטאת בצפון, אף שלמי צבור בצפון.**

אמר ליה רבא: וכי חטאת מהיכן למדה לצפון? בהיקש **מעולה**, ותקשי, וכי **דבר הלמד בהיקש, חוזר ומלמד בהיקש.**

ומתרצינן: **אלא** ילפינן צפון **מדתני רב מרי בריה דרב כהנא:** כתיב "ותקעתם בחצוצרות **על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם**", ועל שלמי צבור קאי, שהרי אין קרבן יחיד טעון כלי שיר, והוקש לעולה: **מה עולה קדשי קדשים, אף זבחי שלמי צבור קדשי קדשים** הם ליפסל ביוצא. **מה עולה בצפון, אף זבחי שלמי צבור בצפון.** וניחא השתא, שהרי בעולה כתוב בפירוש צפון.

והוינן בה: **אלא היקשא קמא,** שהוקש לחטאת, **למאי אתא?**

ומתרצינן: לומר לך כי חטאת, [1] **מה חטאת אינה נאכלת אלא לזכרי כהונה, אף זבחי**

דוד המלך ע"ה שלא יישן עד שימצא מקום בית המקדש, ותירץ שזה מוסב על הרישא של הפסוק, "אם אבוא באהל ביתי", כלומר אם אתן שנת לעיני בביתי ועל ערש יצועי, אבל לא נשבע שלא יישן כלל, [ועיין כעין זה בבא בתרא ג ב ברב אשי].

ובספר **אבני שוהם** [להגרמ"ל שחור] תירץ ששבועתו היתה רק שהוא לא יעשה פעולה כלל כדי לישן, וכמו שאמר "אם אתן שנת לעיני", אבל יכול הוא להיות ישן מאליו באופן שתפול עליו תרדמה, מה שאין כן הנשבע שלא יישן שהכונה היא שלא יהיה ישן כלל ואפילו מאליו, ובספר **משבצות זהב** [לשמואל ב' פרק ז] הביא שבחידושי **חתם סופר** לנדרים [פ"ט] פירש שהיה כאן נדר ותנאי, כלומר שהנדר היה "אם אבוא באהל ביתי", ותלה זאת בתנאי "אם אעלה על ערש יצועי, אם אתן שנת לעיני", דהיינו שאם יישן יאסר ליכנס לביתו.

1. **בעולת שלמה** הקשה שלכאורה היינו צריכים

שלמי צבור אינן נאכלין אלא **לזכרי כהונה.**

אמר ליה אביי לרבא: **אי הכי, גבי איל נזיר דכתיב** "והקריב **את קרבנו לה' כבש בן שנתו תמים אחד לעולה, וכבשה אחת בת שנתה תמימה לחטאת, ואיל אחד תמים לשלמים**" האם **הכי נמי נימא דהקיש הכתוב** איל השלמים **לחטאת: מה חטאת אינה נאכלת אלא לזכרי כהונה אף איל נזיר גם כן אינו נאכל אלא לזכרי כהונה?** והרי מבואר לקמן במשנה שאיל הנזיר נאכל לכל אדם?

ומתרצינן: **הכי השתא?** מהו הדמיון!? הרי **התם** באיל נזיר **כיון דכתיב** "**ולקח הכהן את הזרוע בשלה מן האיל,** קדש הוא לכהן", **מכלל** זה אתה למד **דכוליה** איל, מלבד הזרוע, **בעלים אכלי ליה.**

ומקשינן: אכתי **זרוע בשלה,** שהכהן נוטלה, **מיהא לא ליתאכיל אלא לזכרי כהונה** מהיקש דחטאת, ומדוע שנינו במשנה לקמן שהמורם מהם נאכל לנשיהם ולעבדיהם?

ומסקינן: **קשיא!**

ואיבעית אימא, רק "**קדשי**" **איקרי** הזרוע בשלה, שנאמר בו "קדש הוא לכהן", אבל "**קדשי קדשים**" **לא איקרי!** ומיעטו הכתוב בזה שלא נקישנו לחטאת ליתן עליו חומר של קדשי קדשים.

והוינן בה: **ואלא למאי הלכתא איתקש** איל נזיר לחטאת?

ומתרצינן: **אמר רבא:** שאם גלח הנזיר **על אחד משלשתן יצא.** שמשעה שהביא אחד משלשת הקרבנות, עולה או חטאת או שלמים, והתגלח, הותר לשתות יין. וחטאת הוא שלמדה מאיל נזיר: מה איל נזיר אם הביאו יחידי, בלא חטאת ועולה, יצא, שעיקר תגלחת הנזיר תלויה בשלמיו שמשלח שערו תחת דוד השלמים, אף

גם כן ללמוד מן ההיקש לחטאת את הדין שנאכלין ליום ולילה, ולא כשאר שלמים שנאכלין לשני ימים.

ותירץ שמאחר ולמדנו מההיקש לעולה ששלמי ציבור הם קדשי קדשים, אם כן ידענו מזה גם כן שאינם נאכלין אלא ליום ולילה, וכתב שלזה כיוון רש"י במה שכתב "קדשי קדשים נפסלים בטבול יום וביוצא ובלינה", שכמו שעולה שהיא קדשי קדשים נפסלת בלינה, [כלומר בעלות השחר], כך הבשר של שלמי ציבור נפסל בלינה.

ולפי דבריו הוא הדין גם כן לענין שנאכלין לפנים מן הקלעים למדנו ממה שעולה נפסלת ביוצא, ורק בדין זכרי כהונה, הגם שקדשי קדשים דינם שנאכלים לזכרי כהונה, מכל מקום מאחר ולא שייך דין זה בעולה שאינה נאכלת, משום כך הוצרכנו ללמוד מחטאת.

ובחידושי **רבי אריה לייב** [ח"ב סימן עח] מבאר שהגמרא כאן סוברת ששלמי ציבור גם אחר הלימוד מעולה אינם בעצם קדשי קדשים, ורק שיש להם דינים של קדשי קדשים, ולכן דין זה של זכרי כהונה מאחר ואינו קיים בעולה, ממילא אי אפשר ללמוד אותו לשלמי ציבור.

והנה לקמן [צז ב] לומדים ששלמי ציבור נאכלין לזכרי כהונה מהפסוק "בקדש הקדשים תאכלנו כל זכר יאכל אותו", ופירשו שם התוס' בתירוץ אחד שמאחר ולמדנו כאן מההיקש לעולה שהם קדשי קדשים, ממילא זה נכלל בפסוק הנ"ל, שהרי הם גם כן קדשי קדשים, ומבאר רבי אריה לייב שהסוגיא שם חולקת וסוברת שהלימוד הוא שהם בעצמם קדשי קדשים.

חטאת שהביאה לבדה יצא, והוא הדין לעולה, שגם כן הוקשה לאיל נזיר

מתניתין:

התודה ואיל נזיר שמביא ביום מלאת נזרו **קדשים קלים** הם, ואין מועלין בהם. **שחיטתן בכל מקום בעזרה** ואין טעונין צפון. **ודמן טעון שתי מתנות שהן ארבע, ונאכלין בכל העיר** תוך חומת ירושלים, **לכל אדם** אפילו לישראל, **בכל מאכל, ליום ולילה עד חצות.**

המורם מהם, החזה ושוק, משניהם, כשאר שלמים, ומתודה ארבע חלות מארבע מיני חלות שבה ומאיל נזיר הזרוע בשילה וחלה אחת ורקיק אחד, דינו **כיוצא בהן,** שנאכלין בכל העיר ליום ולילה, **אלא שהמורם נאכל לכהנים,** [2] **לנשיהם**[3] [4] **ולבניהם ולעבדיהם.** אבל לא לזר.

גמרא:

תנו רבנן: ברייתא זו מלמדת מהיכן ידענו לשלמים שנאכלין בכל העיר ותודה נלמדת משלמים ואיל נזיר בכלל שלמים היא.

בפרשת שמיני למילואים, נאמר בשלמי הצבור "**ואת חזה התנופה ואת שוק התרומה תאכלו במקום טהור**".

אמר רבי נחמיה: וכי ראשונים, קרבנות שנאמרו שם תחילה, כגון שעירי חטאות ומנחה, **בטומאה אכלום!?**

---

2. **המנחת חינוך** [מצוה ק"ב] מדקדק מדברי החינוך שהגם שאשה כהנת מותרת לאכול, מכל מקום איננה מחוייבת במצוה של אכילת הכהנים, אלא המצוה מוטלת רק על אותם שזוכים בחלוקה של הבשר, כלומר הכהנים שהיו ראויים לעבודה בשעת הקרבת הקרבן.

3. **האור שמח** [תרומות ג ו] הביא שכתוב בירושלמי [פרק הערל] בשם רב יעקב בר אחא, שבת ישראל הנשואה לכהן אוכלת בתרומה ואינה אוכלת בחזה ושוק.

וביאר האור שמח שכונתו לארוסה, שאפילו שהיא אוכלת בתרומה, ומשום שהיא כמו שפחה הקרויה קנין כספו, מכל מקום אינה אוכלת בחזה ושוק, מאחר שבהם נאמר "כל טהור בביתך יאכל", וארוסה אינה חשובה בביתו.

4. הקשה **השפת אמת** מה החידוש בזה, הרי האב והבן שניהם כהנים במדה שוה, ותירץ שהחידוש הוא שלא נאמר שאכילת חלק הכהנים היא כמו עבודה שקטן פסול בה, ועדיין צריך עיון קצת, שהרי כבר נאמר קודם "לנשיהם", שהם גם פסולים לעבודה,

והיה אפשר לתרץ שבא להוסיף קטנים מצד שהם אינם בני קיום מצוה, [עיין חידושי רבינו חיים הלוי ק"פ ח ז], מה שאין כן נשים שהגם שאינם מחוייבות במצוות האכילה, וכמו שכתב המנחת חינוך כנ"ל, מכל מקום הם מקיימות את המצוה כאינו מצווה ועושה.

אולם יתכן שבאמת כאן מתקיימת המצוה גם ע"י קטן, שבאכילת קדשים הלא עיקר המצוה היא שיהיה נאכל הקרבן מכל מקום, וכמו שכתב בבית הלוי [ח"ג סימן נא אות ג] שמשום כך לא נאמר במצוה זו הדין דמצוות צריכות כונה, וגם כן אין צריך שכל אחד יאכל כזית כשאר המצוות.

ויש מתרצים שבא לרבות אנדרוגינוס, לדברי האומר שאינו לא זכר ולא נקבה אלא בריה בפני

אלא הכי קאמר, **"טהור", מכלל שהוא טמא.** מדלא כתיב "במקום קדוש", שמע מינה שהוא מקום טהור במקצת ולא לגמרי, הא כיצד?

טהור מטומאת מצורע שאינו נכנס שם, **וטמא מטומאת זב** שהזב נכנס שם, **ואיזה** מקום **זה?** [5] **זה מחנה ישראל** במדבר, וכנגדו בבית המקדש תוך ירושלים, שאסור למצורע ומותר לזב ליכנס שם. וזה הוא מקום המותר באכילת שלמים.

והוינן בה: **ואימא טהור מטומאת זב, וטמא מטומאת מת, ואיזה זה? זה מחנה לויה** במדבר, וכנגדו בבית המקדש הר הבית, שאסור לזב, אבל מותר לטמא מת ליכנס שם, וזה מקום אכילת השלמים?

ומשנינן: **אמר אביי: אמר קרא** במנחת שמיני **"ואכלתם אותה במקום קדוש"**, ודרשינן, דוקא **"אותה"** תאכלו **במקום קדוש, ולא** מנחה **אחרת,** וכגון לחמי תודה **"במקום קדוש", ובכך אפקה,** הוציאה הכתוב מחיוב האכילה במחנה שכינה, שהיא העזרה, שתודה ולחמה קרבין בה, **למחנה לויה. והדר כתיב "במקום טהור"** להקל עוד ולומר שדי במקום טהור כל שהו, **אפקה למחנה ישראל!**

רבא אמר: כך הוא נדרש: **"אותה" במקום קדוש ולא אחרת במקום קדוש. אפקה לגמרי,** ואפילו חוץ לירושלים. **הדר כתב רחמנא "תאכלו במקום טהור",** ועל כרחך להחמיר ולומר, **עיילא למחנה ישראל!**

והוינן בה: **ואימא עיילא למחנה לויה?!**

ומשנינן: **לחדא** מחנה **מעיילינן, לתרתי,** דהיינו למחנה ישראל ולויה, **לא מעיילינן!**

ומקשינן לרבא: **אי הכי, אפוקי נמי,** כיצד אמרת "אפקה לגמרי"? והרי אמרת כי רק **מחדא מפקינן,** ממחנה שכינה למחנה לויה, **מתרתי לא מפקינן,** וכל שכן שלא נוציא לגמרי?

ועוד קשה: איך סלקא דעתין לאפוקי לגמרי מחוץ לירושלים? והא **"לא תוכל לאכול בשעריך" כתיב!**

אלא מחוורתא כדאביי!

מתניתין:

שלמים קדשים קלים הם, **שחיטתן בכל מקום בעזרה, ודמן טעון שתי מתנות שהן ארבע.**

עצמה, שאוכל בחזה ושוק.

5. **הקרית ספר** [פ"ז מבית הבחירה] מחדש שקדשים קלים מדאורייתא נאכלים בכל עיירות המוקפות חומה שהם הדין מחנה ישראל ולאו דוקא בירושלים, ורבנן החמירו שנאכל רק בירושלים, מה שאין כן במעשר שני שהוא נאכל רק בירושלים שהרי נאמר בו "לפני ה'".

וביאר הגר"מ זמבא **בזרע אברהם** [סימן ח אות יט] שמאחר ונלמד כאן שקדשים קלים נאכלים במקום שהוא טהור ממצורעים, אם כן הוא הדין בכל המוקפות חומה, ונפקא מינה מזה אם יוסיפו על ירושלים עד שתהיה סמוכה לעיר המוקפת חומה, ואם כן לא יהיה הבשר נפסל ביוצא.

אולם הקשה שם שהרי גם בקדשים קלים נאמר "לפני ה'" [דברים יב], וכמו שמפורש בסוגיין שהלאו "לא תוכל לאכול בשעריך"

ונאכלין בכל העיר, לכל אדם, בכל מאכל. [6] **לשני** [7] **ימים ולילה אחד** שביניהן.

המורם מהם, החזה ושוק, **כיוצא בהם, אלא שהמורם נאכל לכהנים לנשיהם ולבניהם ולעבדיהם.**

גמרא:

תנו רבנן: שלשה פסוקים נאמרו בשחיטת שלמים. בבן בקר כתיב "**ושחטו פתח אהל מועד**". בכבש כתיב "**ושחט אותו לפני אהל מועד**" וכן בעז כתיב "**ושחט אותו לפני אהל מועד**".

למדנו מכאן **להכשיר את כל הרוחות בקדשים קלים.** כי "לפני" משמע כל שלפני ההיכל ושבצדדין, **וקל וחומר לצפון** המזבח, שיהיה כשר לשחוט בו קדשים קלים: כי **מה קדשי קדשים, שלא הוכשרו** לשחוט **בכל הרוחות, הוכשרו בצפון. קדשים קלים, שהוכשרו בכל הרוחות, אינו דין שהוכשרו בצפון!**

רבי אליעזר אומר: לא נאמר כתוב אחד מאלו **אלא להכשיר צפון. שיכול** שלא יהא צפון כשר בקדשים קלים, כי **והלא דין הוא:**

נאמר גם בקדשים קלים.

אולם בעיקר הדבר כתב שיש לומר שאמנם מקום האכילה הוא רק בירושלים שהוא "לפני ה'", אבל אינו נפסל ביוצא כשיצא לעיר המוקפת חומה.

והדברים מתאימים מאד עם מה שכתב בחידושי רי"ז הלוי [פרשת ראה] שבאמת נאמרו שני פסוקים בקדשים קלים: א. לא תוכל לאכול בשעריך וגו' כי אם לפני ה'. ב. תאכלו במקום טהור כמבואר בסוגיין, שהפסוק דלא תוכל מדבר במקום האכילה שיהיה לפני ה', וכמו מעשר שני שנאמר בו רק דין במקום האכילה, והפסוק דמקום טהור מוסיף שיש גם דין מחיצה בקדשים קלים שלא יצאו חוצה לו, ולפי זה יהיה חילוק לענין עיירות המוקפות חומה, שהם אינם מקום אכילה שהרי אין הם "לפני ה'", אבל לא יפסלו ביוצא שהרי "מקום טהור" הם.

6. **האור שמח** [מעשה הקרבנות י ו] הביא מפירוש **הרמב"ן לויקרא** [ז טז] שעיקר המצוה של אכילת שלמים הוא לאכלן ביום הראשון, ויעויין שם באור שמח שביאר שנחלקו בזה הראשונים, ויעויין בשיטה מקובצת [נו ב אות ח] שכתב גם כן כהרמב"ן.

7. הנה **התוס'** לקמן [נז ב ד"ה להרחיק] כתבו הטעם שלא גזרו גם בשלמים לאכלם רק עד חצות היום השני, משום שניכר הוא לאדם מתי יהיה שקיעת החמה יותר מעלות השחר.

והשאגת אריה [סימן ד] הבין שכונתם היא שכששקעה החמה אדם מבחין ששקעה, ואינו טועה כמו בעלות השחר, שיכול שלא להבחין שעלה השחר, והקשה שאמנם אנשים מבחינים בין קודם שקיעת החמה ואחריה, ולא יבואו לאכול נותר, אבל עדיין יש מקום לגזור עד חצות, כדי שאדם לא יבוא להשאיר בשר ויעבור בבל תותירו, שהרי אין לו הבחנה בזמן שקודם שקיעת החמה, ומכח זה רצה לומר שמשנתנו היא רק לפי רבן גמליאל בברכות [ב א], שאינו גוזר בקריאת שמע לקרוא עד חצות, ומשום שלא החמירו חכמים אלא כשיבוא לידי איסור בקום ועשה, ולא כשיעבור בשב ואל תעשה, ולכן גם בנותר החשש היה רק מצד שיבוא לאכול נותר, אבל לא מצד שיעבור בבל תותירו שאינו בקום ועשה, אבל לפי רבנן שגזרו בקריאת שמע, למרות שהוא בשב ואל תעשה,

ומה קדשים קלים, שהוכשרו בכל הרוחות, לא הוכשר מקומן אצל שחיטת **קדשי קדשים,** אלא צריך לשחוט את קדשי קדשים בצפון בלבד. **קדשי קדשים שלא הוכשרו אלא בצפון, אינו דין שלא הוכשר מקומן** של קדשי הקדשים לשחיטה **אצל קדשים קלים?!**

תלמוד לומר כל אותם פסוקים ד"**אהל מועד**" [וקל וחומר דרבנן לא דריש, כי יש לומר שלזה נקבע מקום בצפון ולזה בשאר רוחות דוקא, ואין הטעם בצפון משום שהוא קדוש יותר, כי מה הוא ההבדל ביניהם].

נה-ב והוינן בה: **במאי קא מיפלגי,** איזה דין למד התנא קמא מאחד מהכתובים שלרבי אליעזר אין ללמוד ממנו כיון שצריכין אותו להכשיר צפון?

ומשנינן: **תנא קמא סבר: תלתא קראי כתיבי: חד** קרא, דכתיב ביה "פתח", איצטריך **לגופיה, דניבעי פתח אהל מועד.** ולאפוקי אם שחט קודם פתיחת דלתות ההיכל, שעדיין אינו קרוי "פתח". **וחד** קרא **להכשיר צדדין.** ממה שחזר וכתב "לפני אהל מועד", ולא כתיב "פתח" משמע כל רוחב העזרה ולא דוקא כנגד הפתח. **וחד** קרא **לפסול צידי צדדין,** את מקום הלשכות שבעזרה, שהן אינן פתוחות נגד פתח אהל מועד, ואפילו תוכן קדש פסולות לשחיטה לפי שאינן בכלל "לפני", כי הוה אמינא מד"פתח" לאו דוקא, "לפני" נמי לאו דוקא, לכך חזר וכתב "לפני", לומר דדוקא הוא, **וצפון לא איצטריך קרא** להכשיר, דנלמד מקל וחומר.

ורבי אליעזר סבר: חד לגופיה, דניבעי פתח אהל מועד. וחד להכשיר צפון, דהוה אמינא למעטו מקל וחומר, **וחד להכשיר צדדין. וצידי צדדין לא איצטריך קרא** לפסול, כי "לפני" קמא משמע צדדין ולא צידי צדדין.

והוינן בה: **מאי שנא הכא** בבן בקר **דכתיב "פתח אהל מועד", ומאי שנא התם** בכבש ועז **דכתיב "לפני אהל מועד"?**

ומשנינן: **קא משמע לן כדרב יהודה אמר שמואל. דאמר רב יהודה אמר שמואל: שלמים**[8] **ששחטן** [9] **קודם שיפתחו דלתות**

הוא הדין שגוזרים בשלמים לאכלם עד חצות היום כדי שלא יבוא להותיר וכנ"ל.

אולם הקרן אורה [לעיל נג א] כתב שכונת התוס' שאדם יש לו הבחנה גם בזמן שקודם שקיעת החמה שעומדת לשקוע, מה שאין כן בעלות השחר.

והאור שמח כתב שלפי דברי הרמב"ן הנ"ל בהערה הקודמת שעיקר המצוה באכילת שלמים היא ביום הראשון, מיושב שלא הוצרכו לתקן בהם עד חצות, מאחר שגם בלא זה אנשים מדקדקים לאכול בדוקא ביום הראשון.

8. שיטת **רש"י** [לקמן ס"א א] שדין זה נאמר דוקא בשלמים שכתוב בהם "פתח אהל מועד" ולא בשאר קרבנות, וכן כתבו התוס' במנחות [מט ב, צה א].

אולם התוס' ביומא [כ"ט א] כתבו שלומדים משלמים לכל הקרבנות, אבל רק לענין שחיטה ולא למליקה וקמיצה, ועיין עוד מזה בהערות לקמן.

9. **התוס' במנחות** [מט א] כתבו שלכאורה המשמעות היא שעדיין לא נפתחו הדלתות באותו היום, והקשו שאם כן הרי גם לא נשחט התמיד עדיין, וכמו שמבואר במשנה במסכת תמיד שלא היו שוחטים התמיד קודם פתיחת

ההיכל[10] **פסולין,**[11] **שנאמר "ושחטו פתח אהל מועד", ודרשינן: בזמן שהוא פתוח, ולא בזמן שהוא נעול!** כי "פתח" משמעו החלל הפתוח [ואין לפרש כפשוטו, דוקא כנגד הפתח, דהא כתיב "לפני". והן הן הדברים דתנא קמא ורבי אליעזר לעיל].

איתמר נמי: אמר מר עוקבא בר חמא אמר רבי יוסי ברבי חנינא: שלמים ששחטן קודם שיפתחו דלתות ההיכל, פסולין. שנאמר "ושחטו פתח אהל מועד", בזמן שפתח ההיכל פתוח, ולא בזמן שהוא נעול.

במערבא, בארץ ישראל, **מתני הכי: אמר רב יעקב בר אחא אמר רב אשי: שלמים ששחטן קודם שיפתחו דלתות ההיכל, פסולין.**

ובמשכן, אם שחטן **קודם שיעמידו לוים את המשכן, ולאחר שיפרקו לוים את המשכן, פסולים,** לפי שאין כאן "פתח אהל מועד".

ועתה מבארת הגמרא אופנים שונים, האם הם נכללים בכלל "פתח אהל מועד" או לא.

ואומרת הגמרא: זה **פשיטא,** דבר פשוט הוא, שאם היה הפתח **מוגף,** סגור על ידי שהיתה הדלת סגורה, אף על פי שאינו נעול, **כנעול דמי.** ולכן אם היתה דלת ההיכל סגורה, הרי שלמים שנשחטו שם פסולין.

אך יש להסתפק כאשר היתה הדלת פתוחה אלא שהיה **וילון** פרוש כנגד הפתח, **מאי?** האם זה נחשב כנעול או לא?

אמר רבי זירא: הוא עצמו הוילון[12] **אין נעשה אלא כפתח פתוח.** שהרי הוילון אינו עשוי אלא לצניעות בעלמא [ועיקר מטרתו שלא יסתכלו בהיכל **בשעת שחיטה.** תוס'].

דלתות ההיכל, ואם כן נפסול את השלמים מצד הדין שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר.

ותירצו התוס' ששחיטה מאחר שהיא אינה עבודה, משום כך אפשר לעשותה קודם התמיד, ועוד תירצו שדין זה שלא להקדים לתמיד של שחר אינו מעכב, וביומא [כט] תירצו התוס' שרק בהקטרה נאמר הדין שלא להקדים לתמיד ולא בשאר עבודות.

10. **המנחת חינוך** [מצוה קמח] הקשה שהרי לאולם לא היו דלתות כלל, ואם כן למה לא נחשיב "פתח אהל מועד" מצד זה שהאולם פתוח.

וכתב שבהכרח שדין זה הוא רק לדברי האומר קדושת אולם וקדושת היכל לאו חדא מילתא היא, ואין האולם בכלל אהל מועד.

11. הקשה **השפת אמת** הרי לא שנה הכתוב בהם לעכב, ותירץ שמאחר ונאמר בפרשת שחוטי חוץ "ואל פתח אהל מועד לא הביאו וגו", הרי שנאמר בזה גם כן ששחיטת הקרבן צריכה להיות בפתח אהל מועד.

וכתב עוד שלפי זה מובן מה שכתבו התוס' ביומא הנ"ל שלומדים משלמים לכל הקרבנות, וכונתם שמאחר ובשחוטי חוץ למדנו לכל הקרבנות שטעונים "פתח אהל מועד", אם כן אפשר ללמוד את דין העיכוב משלמים לכל הקרבנות, במדה של "דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד וכו".

12. בחידושי **רי"ז הלוי** [קונטרס יומא כ"א] מיסד שהוילון שהיה שם בפתח ההיכל היה במקום המסך שהיה בפתח המשכן, ומבאר לפי זה את הסוגיא, שספק הגמרא היה האם מאחר

תו מספקינן: [13] **גובהה**, [14] היה מוטל תל או עץ כנגד הפתח הפתוח ומפסיק בין הפתח לשחיטה, **מאי**? האם זה נחשב שהפתח סגור או פתוח?

תא שמע מהא **דתניא: רבי יוסי ברבי יהודה אומר: שני פשפשין** פתחים קטנים **היו בבית החליפות** [לפני ההיכל היה האולם. ורוחבו של האולם היה יותר מרוחב ההיכל חמש עשרה אמה לכל צד, ואותו עודף שמכל צד נקרא "בית החליפות", שבו היו מניחים הכהנים את ה"חלפים", סכיני השחיטה. ובכל אחד מבתי החליפות היה פתח בכותלו המערבי, לכיוון הכותל המערבי של העזרה. **וגובהן שמונה** אמות, **כדי להכשיר את העזרה כולה**, אף את השטח האחורי, המערבי, ואת השטחים שמשני צידי ההיכל והאולם, לפי שמקומות אלו לא היו נכללים בכלל "לפני אהל מועד" על ידי הפתח הגדול במזרח [ומה דאמרן לעיל "להכשיר צדדין" היינו דוקא צדדין שלפני ההיכל, אף שאינו כנגד הפתח, אבל לא צידי ההיכל עצמו ואחוריו], ועל ידי הפתחים הללו בצידו המערבי של האולם נעשתה כל העזרה "לפני אוהל מועד", לפי שגם האולם קרוי "אהל מועד", **לאכילת קדשי קדשים** [לקמן מסקינן דלא גרסינן לה דאכילה אינה צריכה "לפני"] **ולשחיטת קדשים קלים.**

ומסקינן לראיה: **מאי לאו,** "גובהן" דקתני בברייתא, היינו **דאיכא קמייהו,** שעמד נגד בית החליפות תל גבוה **שמונה.** ושמע מינה ש"גובהה" לא פוסל!

ודחינן: **לא,** אלא הכי פירושו: הפשפשין, **גבהו נינהו שמונה** אמות, ולא איפשטא בעיא ד"גובהה".

מיתיבי: כל השערים שהיו שם במקדש

ויש דלתות להיכל, משום כך גם כשהוילון אינו פתוח מאחר והדלת פתוחה אנו מחשיבים זאת לפתח פתוח, ועל זה אמר רבי זירא שמאחר והוילון היה במקום המסך והיה לו דין המסך, והרי במשכן כשהמסך היה מוגף היה נחשב כפתוח פתוח, שהרי לא למדנו לפסול במשכן אלא כשנשחט השלמים קודם שהעמידו ואחר שפירקו המשכן, אבל כשהעמידוהו היה כשר לשחיטה, ואפילו שהמסך היה מוגף, ואם כן הוא הדין בוילון שבהיכל.

13. **התוס'** הקשו אם תל מפסיק בין הפתח למקום השחיטה, אם כן לא יהיה אפשר לשחוט אחורי המזבח שהרי הוא גם כן מפסיק.

ותירץ בפנים מאירות שכל מקום הספק בתל הוא רק כשהוא עומד בחלל הפתח או בסמוך לו ממש, באופן שהוא מעכב את הכניסה ויציאה, ואז נחשב הפתח כסתום, אבל במזבח שהוא עומד קצת מרחוק מהפתח, ודאי שאינו חשוב כסתימה.

14. **התוס'** הקשו ממה שמבואר ביומא [טז] שהכהן השורף את הפרה אדומה עמד בהר המשחה, וראה דרך פתחי העזרה וההיכל את החצי אמה עליונה שבפתח ההיכל, ומתקיים בזה הדין "והזה אל נוכח פני אהל מועד", ואם כן גם כאן שיועיל מה שהוא רואה מעל התל את הפתח, ונשארו בקושיא.

ובחידושי **רי"ז הלוי** [פרה אדומה ד ה בסוף] תירץ שבהזאת הפרה כל הדין הוא רק שצריך הכהן לראות את פתח ההיכל בשעת ההזאה, שהרי אם יעמוד כנגד ההיכל ויחזיר את פניו

גובהן עשרים אמה ורוחבן עשר אמה, ואיך יתכן לפרש דגובה הפשפשין שמונה?

ומתרצינן: **פשפשין שאני!** שהן פתחין קטנים ואין משמשין לכניסה ויציאה אלא להכשיר שחיטת שלמים.

והדרינן השתא לדון בהכשר העזרה כולה לשחיטה על ידי הפשפשין.

והוינן בה: **והאיכא צדדין** דאולם לצפון ולדרום בינו ולכותל העזרה, שאינם נגד הפתח המזרחי ולא המערב,י ולא הוי בכלל "לפני" ואיך יוכשר לשחיטה?

ומשנינן: **דפתח לחו** לפשפשין **בקרן זוית** של האולם, מקצת הפתח פונה לצפון ומקצתו למערב והוא מכשיר שני הצדדין וכן בדרום.

תו הוינן בה: **אחורי בית הכפורת** בינו לחומת העזרה במערב **מאי?** כיצד יוכשר לשחיטה?

ומשנינן: **תא שמע: דאמר רמי בר יהודה אמר רב: לול** חלון **קטן היה אחורי בית הכפורת גבוה שמונה אמות כדי להכשיר את העזרה לאכילת קדשי קדשים** [לא גרסינן לה כדלעיל] **ולשחיטת קדשים קלים.**

והיינו דכתיב בספר דברי הימים במנין השומרים שהעמידו במקדש לכל הפתחים "**שנים לפר בר**" שני שומרים ל"בר" היינו לאותו לול.

והוינן בה: **מאי "לפר בר"?**

ומשנינן: **אמר רבה בר רב שילא: כמאן דאמר** כאילו אמר **כלפי לבר**, כלפי לחוץ, דהיינו אחורי כל כותלי ההיכל וקדש הקדשים.

אמר רב יהודה אמר שמואל: אין חייבין משום טומאה, הנכנס לעזרה כשהוא טמא אינו חייב כרת, **אלא על אורך מאה ושמונים** נו-א **ושבע** אמה **על רוחב מאה ושלשים וחמש** אמה, שזה שטח העזרה [ולקמן מפרש מה בא למעט].

תני תנא קמיה דרב נחמן: כל העזרה היתה קפ"ז על רוחב קל"ה אמה.

אמר ליה רב נחמן: **הכי אמר לי אבא:** כגון זה בכל השטח הזה **כהנים נכנסים לשם, ואוכלין שם קדשי קדשים, ושוחטין שם קדשים קלים, וחייבין משום טומאה.** שכל אלו דינם בעזרה.

והוינן בה: **למעוטי מאי** דאין חייבין עליו משום טומאה? **אילימא למעוטי** עובי חלל **החלונות** והדלתות שבחומת העזרה **ועובי** החומה בראשה למעלה, אי אפשר לומר כן, דהא **תנינא: החלונות ועובי החומה** דינם **כלפנים!**

ואלא למעוטי לשכות שבעזרה שהנכנס להם בטומאה אינו חייב, לפי שלא נתקדשו בקדושת העזרה [וכמבואר במסכת שבועות יד א].

ותמהינן: **ואי** באותן לשכות ה**בנויות בחול ופתוחות לקדש**, הכיצד אפשר למעטן,

---

לצד אחר לא יהיה קרוי "נוכח פני אהל מועד", ולכן מועיל במה שהוא יכול לראות את החלק העליון של הפתח, אבל בשחיטת קדשים קלים הלא הדין הוא שתהיה השחיטה נעשית במקום

והתנן: תוכן קדש, וחייבין עליהן משום טומאה.

ומתרצינן: **מדרבנן** הוא שאסור ליכנס שם בטומאה, אבל מכרת וקרבן נתמעטו!

ומקשינן: **ודאורייתא לא** קדושים הלשכות בקדושת עזרה?

והתניא: לשכות הבנויות בחול ופתוחות לקדש — מנין שהכהנים נכנסים לשם ואוכלין שם קדשי קדשים ושירי מנחה? תלמוד לומר "בחצר אהל מועד יאכלוה", וקודם לכן כתיב "במקום קדוש" ודרשינן מכפל הלשון: **התורה ריבתה חצירות הרבה אצל אכילה אחת!**

ושמע מינה שקדושת הלשכות מן התורה הן, דאי אינן אלא מדרבנן האיך הקילו חכמים להכשיר מקום חול לאכילת קדשים?!

ומתרצינן: **אמר רבא:** [1] **לאכילה שאני,** שנתרבו הלשכות "מחצירות הרבה" **אבל לענין טומאה לא** קדושים מן התורה!

והוינן בה: **והתניא: לשכות הבנויות לחול ופתוחות לקודש — כהנים נכנסין לשם ואוכלין שם קדשי קדשים, ואין שוחטין שם קדשים קלים, וחייבין משום טומאה.** ותקשי, דהרי לשון "חייבין" משמע שהוא מן התורה?

ומתרצינן: **לאו אמרת** בברייתא **"אין שוחטין"** הרי דלא קדשי, **תני נמי "אין חייבין"!**

ומקשינן: [2] **בשלמא "אין שוחטין",** לאו משום קדושה הוא אלא משום **דבעינא** שחיטה **כנגד הפתח, וליכא** בהני לשכות שחיטה כנגד הפתח. **אלא "אין חייבין", אמאי?** מהו ההכרח לשבש הברייתא, דהא מ"אין שוחטין" אין ראיה!?

שהוא קרוי "פתח אהל מועד", ולא נאמר כלל שצריך הוא לראות את הפתח, ואפילו אם יחזיר פניו יהיה כשר, ולכן בזה נסתפקה הגמרא האם כשיש דבר החוצץ אם המקום קרוי "פתח אהל מועד".

1. **המקדש דוד** [כז ז] כתב שדוקא לענין אכילה נתרבו, אבל לענין שחוטי חוץ השוחט בלשכות אלו חייב, ואינו דומה למה שמבואר לקמן [קז ב], שלרבא השוחט בגגו של היכל פטור אפילו שאינו ראוי לשחיטת כל זבח, ששם מכל מקום הרי הוא בתוך חלל העזרה, מה שאין כן כאן שהוא בנוי בחול.

ועוד כתב שם שיתכן שדם ואימורין היוצאים ללשכות אלו יפסלו ביוצא, מאחר שאינן קדושות אלא לענין אכילה.

אולם **המנחת חינוך** [מצוה קמח] כתב שאין חייבין שם משום שחוטי חוץ, אבל לדברי כולם השוחט בלשכות הבנויות בקדש ופתוחות לקדש אפילו אם אינם מכוונים כנגד פתח ההיכל, שאינם כשירות לשחיטת קדשים קלים, מכל מקום לא יהיה שם חיוב חוץ לרבא, שהרי זה ודאי דומה לגגו של היכל, שהרי הם בחלל העזרה, ועיין בהערה הבאה עוד מזה.

ויעויין **באתוון דאורייתא** [סימן א] שדן אם יש בלשכות אלו איסור של שחיטת חולין בעזרה, וכתב שאם הגדר באיסור חולין בעזרה הוא שמקום הראוי לשחיטת קדשים אין ראוי שישחטו שם גם חולין, אם כן פשוט שאין בלשכות אלו משום איסור זה.

2. לכאורה קשה אם הברייתא מדברת באופן

ומתרצינן: **וליטעמך**, דהטעם משום "כנגד הפתח", תקשי למה קתני "אין שוחטין" **מי לא עסקינן דקא שחיט כנגד הפתח**? כשהיה פתח הלשכות מכוון כנגד פתחי בית החליפות, ועל כרחך הכי הוא, **דאי ליכא** אופן שיהיה כנגד הפתח פשיטא דאין שוחטין **ולמאי איצטריך** לאשמעינן?

אלא, אף על גב דקא שחיט כנגד הפתח, תני בברייתא ד"**אין שוחטין**" **משום דלא קדיש**, אם כן **תני נמי "אין חייבין** משום טומאה", לפי שלא נתקדשו בקדושת עזרה רק לענין אכילה

וניחא השתא מה דאמרן לעיל דלמעוטי לשכות אתאן.

והוינן בה: **ולאכילה לא בעינן כנגד הפתח**? דהא לעיל סלקא דעתין דהטעם דאין שוחטין משום שאינו "כנגד הפתח", ומשמע דלאכילה לא בעינן "כנגד הפתח" [פירוש אחר: דהא סתמא קתני בברייתא "אוכלין" אפילו במקום שאינו כנגד הפתח] **והתניא: רבי יוסי ברבי יהודה אומר**: שני פשפשין [פתחים קטנים] **היו בבית החליפות, גובהן שמונה כדי להכשיר את העזרה לאכילת קדשי קדשים ולשחיטת קדשים קלים** הרי דלאכילה נמי בעינן "כנגד הפתח" שלכן עשו את הפשפשין!?

ומתרצינן: **אמר רבינא**: **סמי** טול **מכאן אכילה**! דלא גרסינן לה.

ומקשינן: **והכתיב** בשבעת ימי המילואים "**בשלו את הבשר פתח אהל מועד ושם תאכלו אותו**" הרי שלאכילה בעינן נמי "פתח אהל מועד"!?

ומתרצינן: **קדשי שעה שאני**! דגזירת הכתוב היתה במילואים. אבל לדורות לא בעינן "פתח אהל מועד" לאכילה משום דהתורה ריבתה חצירות הרבה. [בתוס' פירשו דמילואים שאני שהרי אף הכהנים הוזהרו "ומפתח אהל מועד לא תצאו שבעת ימים"].

אמר רב יצחק בר אבדימי: [3] **מנין לדם**

שאינם כנגד הפתח, ואין שוחטין שם משום שהם צידי צדדין, אם כן הרי דין זה נכון וקיים גם בלשכות הבנויות בקדש, וכמו שלמדנו למעלה, ולמה הברייתא נקטה דין זה בבנויות בחול.

ויש ליישב לפי דברי המקדש דוד הנ"ל, שבבנויות בחול יש בהם חיוב חוץ משום שאינם בחלל העזרה, ואם כן יש חילוק ביניהם, שבבנויות בקדש מאחר שהם בתוך חלל העזרה לא יהיה חיוב משום שחוטי חוץ, והגם שאין שוחטין שם משום שצריך להיות פתח אהל מועד, מכל מקום אינו מופקע לגמרי מדין שחיטה, שאינו נחשב שחוטי חוץ, אבל בבנויות בחול, אפילו אם אנו סוברים עכשיו שנתרבו גם לענין אפשר לשחוט שם קדשים קלים כשהם כנגד הפתח, מכל מקום כשלא יהיו כנגד הפתח יהיה בהם חיוב, שהרי אינם כשרים לשחיטה ואינם עומדים בתוך חלל העזרה.

3. **הראשונים** הקשו למה הוצרכנו ללימוד מיוחד לזה, הרי בלילה אי אפשר לזרוק הדם משום שלומדים מ"ביום צוותו", ולמחרת נפסל בלינה כמו אימורין שנפסלין בעלות השחר.

ורש"י יישב שהנפקא מינה היא כשלנו בראשו של מזבח, שבזה אין לפסול מצד דין לינה, ומכאן למדנו שיהיה פסול.

ופירש **השיטה מקובצת** [אות ח] שכונת רש"י להעמיד הפסוק באופן שבשקיעה היה

הקרבן [4] **שנפסל**[5] לזריקה **בשקיעת החמה**? [יש לשאול, למאי נפקא מינה בפסול זה?

הדם למטה מהמזבח, כי אם היה על ראש המזבח בשקיעה, לפי האמת גם כן לא היה נפסל, והיינו משום שסובר שגדר הפסול בשקיעה הוא כמו לינה.

אולם **המקדש דוד** [טז סק"ב] כתב שבשקיעה יהיה נפסל גם אם היה בראש המזבח, ומשום שפסול זה אינו בגדר לינה אלא פסול אחר. ובספר מנחת אברהם הביא לבאר בשם **הגרי"ז** שגדר הפסול בשקיעה הוא, שהדם כאשר הוא אינו ביום שנשחט הרי הוא נפסל, ודייק כן מלשון הרמב"ם, ועל כן לא שייך בזה דין ראשו של מזבח הנאמר בפסול לינה.

והתוס' הקשו על רש"י שהרי נחלקו בזה תנאים לקמן אם לינה מועלת בראשו של מזבח.

ועל כן תירצו שכאן נתחדש שבתחילת השקיעה שהוא עדיין קודם צאת הכוכבים ועדיין יום הוא לכל דיני התורה, כבר הדם אינו ראוי לזריקה, אבל מכח הפסוק "ביום צוותו" לא היינו יודעים אלא שבלילה אין זורקין הדם, [ועדיין יש לעיין לפי דבריהם איך הדין לענין שחיטה, האם לענין זה עדיין יום הוא וכל הלימוד היה רק לענין זריקה, ואם שחט אז והעלה הדם על המזבח יוכל לזרקו למחר, לרבן גמליאל הסובר לקמן [פג] שגם בדם אם עלה לא ירד, או שהוא גם לימוד על שחיטה, ואם כן דינו כנשחטה בלילה שדינו אם עלה ירד לרבי יהודה [לקמן פד], ומדברי השאגת אריה [יז] נראה שהוא דין מיוחד בזריקה, עיי"ש במה שהקשה מהקטרת הקומץ שהוא נלמד מזריקה לכל דיניו].

וכתב **השאגת אריה** שלפי דבריהם ודאי שזמן תפילת מנחה הוא רק עד השקיעה, אפילו הוא עגיין יום, שהרי כבר נגמר זמן הקרבת התמיד של בין הערביים, כלומר זריקת דמו, וכדבריו כן מפורש בדברי **תלמיד רבינו יונה** ריש פ"ד דברכות.

והשאגת אריה [סימן יז] תירץ על עיקר הקושיא, שהנה אמר רבי יוחנן [לעיל ל"ח ב] ששלש מתנות שבדם אינן באות בלילה, ומפרש שם רש"י שאפילו שאינן מעכבות ואינן זריקה גמורה, מכל מקום דם נפסל בשקיעת החמה, ומפרש השאגת אריה שמ"ביום צוותו" לא למדנו אלא לעבודה שמעכבת הכפרה, אבל אחר שנתן מתנה אחת שהדין הוא שכיפר, אם כן הרי זה כמו הקטרה שכשירה בלילה מאחר שאין הכפרה תלויה בה, ולזה הוצרך הלימוד כאן שהדם נהיה פסול לזריקה בשקיעה.

והרש"ש מתרץ שמ"ביום צוותו" עדיין לא היינו יודעים את הדין שאם חישב על הדם לזרקו אחר השקיעה שהוא פיגול כמבואר לקמן [בב], ומבאר במנחת אברהם שבדין פיגול במחשבת חוץ לזמנו לא די במה שהזמן אינו ראוי לדבר זה [שחישב עליו], אלא צריך שיחול בו אז פסול לזה, ומשום כך צריך ללימוד מיוחד שבשקיעה חל בדם פסלות של לינה, אבל בלא הלימוד הזה, היה זה רק עיכוב מצד שהזמן אינו ראוי לזריקה אבל לא היה חל פסלות בגוף הדם, ולא היה נעשה פיגול.

והמקדש דוד [טז סק"ב] תירץ שיש נפקא מינה בפסול שקיעה לענין במה, שלקמן [ק"כ א] נחלקו רב ושמואל אם עבודת לילה כשירה בבמה, ואם כן כששחט ביום ושקעה החמה קודם זריקה, בלא הלימוד שהוא נפסל בשקיעה היה זורקו בלילה.

4. **האבי עזרי** [מעשה הקרבנות ד א] הביא מהגרי"ז שחכם א' הקשה להגר"ח לשיטת ר"ת בהערה הקודמת שדם נפסל בשקיעה אפילו שעדיין יום גמור הוא, אם כן יהיה מותר לאכול חמץ בערב פסח אחר השקיעה בזמן שהוא ודאי יום, שהרי האיסור לאכול חמץ בערב פסח נלמד מהפסוק "לא תאכל עליו חמץ", כלומר בזמן

הלא בלילה בלאו הכי אין יכול לזרוק, שכל העבודות ביום הן נעשות, ולמחר נפסל בעמוד השחר כאימורים? תשובה לדבר: באופן שאחר שקיעת החמה עלה הדם לראש המזבח ולן שם כל הלילה דלולי שנפסל מיד בשקיעת החמה לא היה נפסל בעמוד השחר למאן דאמר אין לינה מועלת בראש המזבח והיה זורקו למחר] **שנאמר "ביום הקריבו את זבחו יאכל"**, ודרשינן: **ביום שאתה זובח אתה מקריב** [זורק את הדם], **ביום שאי אתה זובח** היינו ככלות יום הזביחה **אי אתה מקריב!**

נו-ב והוינן בה: **האי** קרא **מיבעי ליה לגופיה** ללמד על זמן אכילת שלמים שהוא ביום זביחה ולמחרת!?

ומשנינן: **אם כן,** שלזה לבד בא הכתוב, **נימא קרא "ביום זבחו יאכל", "הקריבו" למה לי** למיכתב? אלא שמע מינה: **ביום שאתה זובח אתה מקריב. ביום שאי אתה זובח, אי אתה מקריב!**

ואכתי הוינן בה: **ודלמא** לכך נכתב "הקריבו" **דהכי קאמר רחמנא:** אין זמן אכילתו תלוי ביום זביחתו אלא ביום זריקתו, [6] **דאי קריב דם האידנא, ניתאכל בשר האידנא ולמחר. אי קריב דם למחר** [ואפשר להקריבו למחר!] **ניתאכל בשר למחר וליומא אחרא?**

ומתרצינן: **אם כן, נימא קרא "ביום הקריבו יאכל, "זבחו" למה לי?** אלא **שמע מינה:** ביום שאתה זובח אתה מקריבו, ביום שאי

שחיטת הפסח, והרי אחר השקיעה כבר אינו ראוי להקריב הפסח.

ותירץ **הגר"ח** שבעצם מצד הזמן היה ראוי אז להקרבת הפסח, והוא רק פסול צדדי שקיים אז.

ויש לדון לפי מה שנתבאר לעיל שהוא רק פסול בהדם ולא בשחיטה, ואם כן הוא זמן שחיטת הפסח.

ויש מתרצים שעיקר מהות איסור זה של אכילת חמץ בער"פ, אינו מצד שהוא זמן שחיטת הפסח, אלא הגדר הוא שמזמן שחיטת הפסח כבר התחיל במקצת המועד של פסח לענין איסור אכילת חמץ, ואם כן ודאי לא שייך שאחר כך סמוך לערב יהיה נפקע דבר זה.

5. נחלקו **האחרונים** בדין זה לענין שפיכת שיריים, שהליקוטי הלכות [לעיל ל"ח] נוקט שאינו נפסל בשקיעה לשפיכת שיריים, והביא במנחת אברהם בשם **הגרי"ז** לבאר זאת, שמאחר וכבר נתבאר לעיל בהערה הקודמת שאין זה בגדר פסול לינה, אלא הגדר הוא שהדם כשהוא אחר יום השחיטה הוא פסול לזריקה, ועל כן שייך בזה לומר שהוא פסול לזריקה ולא לשפיכה, אבל אם היה זה פסול לינה בדם בשקיעת החמה לא היה מקום לחילוק זה, שהרי פסול לינה הוא לכל עבודה שהיא.

אולם **החזו"א** [ליקוטים א יג] נוקט שגם לשפיכה הוא נפסל בשקיעה, והוכיח כן מהגמרא לקמן [ב] שנאמר בברייתא חילוקי דינים במחשבת הזמן בדם באימורין ובבשר, ולא נאמר חילוק בדם עצמו בין המתנות ובין השיריים, שבהם אין מתפגל אלא אם כן יחשוב לשפכם למחר.

6. הקשה **השאגת אריה** [שם] איך יתכן לומר כן, הרי אפילו אם בשקיעה אינו נפסל, מכל מקום יפסל בעלות השחר כאימורין, ואיך יזרקוהו למחר.

ותירץ שהכונה היא באופן שעלה למזבח, ולפי רבן גמליאל שאם עלה לא ירד נאמר גם

אתה זובח אי אתה מקריבו!

איתמר: המחשב בשחיטת שלמים על מנת לאכול מן הבשר **לאור שלישי,** שזמן אכילתן שני ימים ולילה שבינתיים, וחישב לאכול בלילה שלאחר היום השני [שלמחרתו שלישי] —

חזקיה אמר: כשר דלא הוי פיגול כחשב "חוץ לזמנו". **רבי יוחנן אמר:** פסול משום פיגול.[7]

ומבארינן טעמייהו: **חזקיה אמר כשר: דהא** [8] **לא אינתיק** מזמנו לגמרי **לשריפה,** שעדיין לא הגיע זמן שריפה עד הבקר, ולפיכך לא הוי "חוץ לזמנו" לענין פיגול.

רבי יוחנן אמר פסול: דהא אידחי ליה מאכילה, שכבר עבר זמן אכילה.

תו נחלקו: **האוכל** משלמים שלא פיגל בהם **לאור שלישי** — **חזקיה אמר:** פטור מכרת של נותר, **דלא אינתיק לשריפה** שחייבים לשורפו רק בבוקר של היום השלישי ועדיין אינו "נותר" אף שאסור כבר באכילה.

רבי יוחנן אמר: חייב, דהא אידחי ליה מאכילה, ומשעה שנדחה מאכילה הוי נותר.

בדם.

והחזו"א בליקוטים תירץ לפי פירוש התוס' שהנידון הוא על קודם צאת הכוכבים, ואם כן כונת הגמרא להקשות שנעמיד הפסוק באופן ששחטו קודם שקיעה וזרקו אחר שקיעה בעודו יום, והפסוק מלמדנו שלענין זמן האכילה אנו מחשיבים אחר שקיעה כיום המחרת ויהיה נאכל למחרת ועוד יום אחד שאחריו, וזה המכוון בלשון הגמרא "קריב דם למחר", שהוא כיום חדש, אבל לענין זריקה נחשב עדיין כיום.

7. **במנחת אברהם** ביאר שלדין פיגול במחשבת חוץ לזמנו צריך שיחול אז שם נותר, ולא די במה שאינו זמן אכילה, ומשום כך שני המחלוקות של חזקיה ורבי יוחנן אחד הם, שלחזקיה מאחר ואיננו עדיין בשם נותר, אינו נעשה פיגול אפילו שאינו כבר זמן אכילה, ולרבי יוחנן שכבר חל בו דין נותר למרות שאינו בשריפה, משום כך הוא גם כן פיגול.

8. **האבי עזרי** [איסורי מזבח ג ח] כתב לבאר על פי מה שמבואר ביבמות [ב] שרבי יוחנן סובר שנותר בזמנו [כלומר בליל שלישי] אינו נשרף אלא ביום, ושלא בזמנו נשרף אפילו בלילה, ונחלקו עליו שם בגמרא שלעולם אינו נשרף אלא ביום, וכן הלכה, ואם כן בדברי חזקיה כאן מבואר שבאמת בליל שלישי יש שתי הלכות שאין שורפין, האחת כמו בשאר לילות, והשניה, לפי שעדיין לא הגיע זמנו לישרף, ועדיין אינו מן הנשרפין, ורבי יוחנן סובר שזה כל הדין יום הנאמר בשריפה.

אולם באמת מוכח שגדר הדין שאין שורפין בליל שלישי לרבי יוחנן אינו אותו הגדר כמו לחזקיה, וכמו שיבואר אי"ה.

והקשה **האבי עזרי** [מעשה הקרבנות ד א] מהמבואר בתוספתא [פסחים ה י] שבשר הפסח נעשה נותר בעלות השחר, והרי ביום טוב אינו נשרף, ואם כן לחזקיה היינו צריכים לומר שלא יהיה נעשה עדיין נותר, דלא אינתיק לשריפה.

ובהכרח לומר שמאחר ומצד זמן הקרבן היה טעון שריפה בבוקר, ורק מסיבה אחרת שאסור אז במלאכה איננו נשרף, משום כך הרי הוא בודאי כבר מן הנשרפין והוא בשם נותר גמור שדינו בשריפה.

אבל לרבי יוחנן, הרי מוכח ממה שאינו נשרף בליל ט"ז, שעדיין הוא נקרא נותר בזמנו שאינו

תניא כוותיה דרבי יוחנן: קדשים הנאכלין ליום אחד [9] **מחשבין בדמן משתשקע החמה;** שאם שחט ביום על מנת לזרוק דמן אחר שקיעת החמה הוי פיגול. **ובבשרן ובאימוריהן** לא הוי פיגול אלא אם חישב לאכול הבשר או להקטיר האימורין **משיעלה עמוד השחר;**

קדשים הנאכלין לשני ימים ולילה אחת מחשבין בדמן משתשקע החמה, ובאימוריהן משיעלה עמוד השחר; דלענין דם ואימורים שוין קדשי קדשים וקדשים קלים, דדם ואימורין לעולם קדשי קדשים הם, **ובבשרן** מחשבין **משתשקע החמה של שני ימים;** היינו לאור יום שלישי, וכרבי יוחנן.

תנו רבנן: יכול יהיו שלמים **נאכלין לאור שלישי. ודין הוא** שיאכלו: שהרי מצינו **זבחים הנאכלין ליום אחד וזבחים הנאכלין לשני ימים. מה זבחים הנאכלין ליום אחד** נאכלין גם **בלילה שאחריהן** דכתיב בתודה "לא יניח ממנו עד בקר" ומשמע דכל הלילה נאכל, **אף זבחים הנאכלין לשני ימים** יאכלו **בלילה שאחריהן.**

תלמוד לומר "ביום זבחכם יאכל וממחרת **והנותר עד יום** השלישי באש ישרף" ודרשינן מ"עד יום": **בעוד יום הוא נאכל, ואינו נאכל לאור שלישי;**

יכול ישרף מיד לאור שלישי? **ודין הוא** שישרף, שהרי יש **זבחים נאכלין ליום אחד** ויש **זבחים נאכלין לשני ימים. מה זבחים הנאכלין ליום אחד תיכף לאכילה,** מיד אחר זמנו שהוא בבקר, דינו **בשריפה, אף זבחים הנאכלין לשני ימים תיכף לאכילה** [מיד אחר יום השני, לאור שלישי] **שריפה** —

תלמוד לומר "ביום השלישי באש ישרף" ודרשינן: [10] **ביום אתה שורפו ואי אתה שורפו בלילה!**

מתניתין:

הבכור, והמעשר בהמה, **והפסח** — **קדשים קלים** הם. **שחיטתן בכל מקום בעזרה, ודמן**

נשרף אלא ביום, וכמו שכתבו התוס׳ ביבמות שם מאחר ומחמת היום טוב הוא מנוע מלשרוף, ואם כן רואים שהגדר לרבי יוחנן שבזמנו אינו נשרף אלא ביום הוא שתחילת זמן השריפה בפועל אינו בלילה, ואף על גב שהוא כבר מהנשרפין.

9. **התוס׳** לעיל [בעמוד א] כתבו שלפי דבריהם שם חלוק זמן "משתשקע החמה" האמור ברישא לענין דם, ובין "משתשקע החמה" האמור בבשר הנאכל לשני ימים, שלענין דם הכונה מתחילת השקיעה שאז הוא נפסל אף שהוא יום גמור עדיין, ולענין בשר הכונה לצאת הכוכבים.

ובליקוטי **הלכות** כתב, מה שמבואר בברייתא שהוא נעשה פיגול [והוא הדין נותר] משתשקע החמה, הכונה היא מספק שמא לילה הוא, אבל פיגול ונותר ודאי, הוא רק בצאת הכוכבים.

10. הקשו התוס׳ בפסחים [ג א] אם כן למה הוצרכנו לעיל לדרוש מ"והנותר עד יום" שאינו נאכל באור לשלישי, הרי אם צריך לימוד שאינו נשרף אז, ודאי הוא שאינו נאכל בזמן זה.

ותירצו שהיינו מפרשים הלימוד של "ביום

טעון מתנה אחת בקיר המזבח, [11] **ובלבד שיתן כנגד היסוד,** באותן צדדים שיש תחתם יסוד, ולמעט מזרח ודרום.

שינה הכתוב **באכילתן** של קרבנות אלו אף על פי שהשוה אותם למתן דמים:

הבכור נאכל לכהנים. והמעשר לכל אדם. ונאכלין בכל העיר, בכל מאכל. לשני ימים ולילה אחד.

הפסח אינו נאכל אלא בלילה הראשון של פסח. **ואינו נאכל אלא עד חצות.** [12] **ואינו נאכל אלא למנויו,** לאלה שנמנו בדמי לקיחתו. **ואינו נאכל אלא צלי** [ראה רש"ש למה נשמט שהפסח נאכל בכל העיר].

גמרא:

והוינן בה: **מאי** מי הוא **תנא** דמתניתין דסבירא ליה מעשר ופסח בזריקה ולא בשפיכה, שהרי השוה אותם לבכור במתן דמים, ובבכור נאמר "ואת דמם תזרוק"!?

יש תנאים הסוברים שדם מעשר ודם פסח דינם בשפיכה ולא בזריקה, וההבדל בין שפיכה לזריקה הוא בכך שזריקה נעשית מרחוק, שזורק הכהן מרחוק, מהכלי למזבח. ושפיכה היא מקרוב ובנחת, שעומד הכהן על היסוד, ומקרב את הכלי לכותל המזבח, ושופך.

אמר רב חסדא: רבי יוסי הגלילי היא. דתניא: רבי יוסי הגלילי אומר: נאמר בבכור "את דמם תזרק... ואת חלבם תקטיר" ודייקינן: "**חלבו**" **לא נאמר אלא** "**חלבם**". "**דמו**" **לא נאמר אלא** "**דמם**". ולמה כתב בלשון רבים? אלא **לימד על בכור ומעשר ופסח שטעונין מתן דמים ואימורים לגבי מזבח:** שלא נתפרש במעשר ופסח דין מתן הדם והקטרת אימורים. ומדיליף להו מבכור, דינם בזריקה כבכור [והתנאים דסבירא להו דמעשר ופסח בשפיכה למדים מקרא אחרינא את דין מתן הדמים בהם].

תו הוינן בה: מתן דמים **כנגד היסוד** האמור במשנתנו בבכור ומעשר ופסח, **מנא לן?**

ומשנינן: **אמר רבי אלעזר: אתיא** בגזירה

אתה שורפו" על לילה שאחר שלישי,

וכתב הר"י קורקוס [פסולי המוקדשין יט ה] שמכאן המקור לדין זה שנותר אינו נשרף אלא ביום גם לאחר זמנו, שהרי ליל שלישי הוא כבר אחר שחל בו דין שריפה ביום השלישי, ומכל מקום היינו אומרים שאינו נשרף אז.

אולם כבר תמהו האחרונים [שער המלך ועוד] שבאמת הוא סוגיא מפורשת ביבמות [ב], שדורשים מ"והנותר" שאפילו שלא בזמנו אינו נשרף אלא ביום.

11. שיטת **הרמב"ם** [מעשה הקרבנות ה ז] שנותן מתנה אחת בקרן זוית דוקא.

וביאר בזבחי אפרים [לעיל נג] שמקור דברי הרמב"ם הוא ממה שנתבאר לקמן בגמרא שלומדים בכור מעולה שטעון יסוד בזריקה, ואם כן לומדים גם כן שטעון מתנה בקרן זוית.

אולם לכאורה מלשון **רש"י** שכתב כאן "כנגד היסוד, במקום שיש יסוד תחתיו, למעוטי מזרח ודרום", משמע שאפשר ליתן בכל מקום ולא רק בזוית, ממה שלא כתב "למעוטי מזרחית דרומית".

12. **רש"י** כתב "שנמנו בדמי לקיחתו", ודקדק

שוה "**זריקה זריקה" מעולה.**

נז-א **ועולה גופה מנלן** שמתן דמה הוא כנגד היסוד? **דכתיב "אל יסוד מזבח העולה"** ומיותר הוא [עיין לעיל נא א] **לימד על עולה שטעונה יסוד!**

והוינן בה: הואיל וילפת מעולה, **אי מה לחלן** בעולה, **שתי מתנות שהן ארבע, אף כאן** בבכור ומעשר ופסח **שתי מתנות שהן ארבע,** ולמה אמרו במשנה שטעונין מתנה אחת?

ומשנינן: **אמר אביי: למה לי למכתב "סביב" בעולה,** וגם "**סביב" בחטאת?** [עיין תוס' איזה מהם מיותר], **הוו שני כתובין הבאין כאחד וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין!** [ואפילו בגזירה שוה].

ואכתי הוינן בה: **הניחא למאן דאמר אין מלמדין. אלא למאן דאמר מלמדי, מאי איכא למימר?**

ומתרצינן: **הוי** שני הכתובין של עולה וחטאת יחד עם **אשם,** שגם בו כתיב "סביב" **שלשה** כתובין. **ושלשה** כתובין הבאין כאחד **ודאי אין מלמדין!**

שנינו במשנה: **הבכור נאכל לכהנים,** והמעשר לכל אדם, ונאכלין לשני ימים ולילה אחד.

תנו רבנן: מנין לבכור שנאכל לשני ימים ולילה? שנאמר בבכור: "**ובשרם יהיה לך כחזה התנופה וכשוק הימין". הקישו הכתוב לחזה ושוק של שלמים: מה שלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד אף בכור נאכל לשני ימים ולילה אחד!**

וזו שאלה נשאלה לפני חכמים בכרם ביבנה [על שם שהיו תלמידי חכמים יושבין שורות ככרם]: **בכור, לכמה** ימים **נאכל?**

נענה רבי טרפון ואמר: לשני ימים ולילה אחד!

היה שם תלמיד אחד שבא לבית המדרש לפני החכמים ביבנה **תחלה** [שאז היתה תחילת ביאתו לשם], **ורבי יוסי הגלילי שמו. אמר לו** לרבי טרפון: **רבי!** מנין לך זאת?

אמר לו רבי טרפון: **בני!** שלמים קדשים קלים הם **ובכור** אף הוא **קדשים קלים. מה שלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד אף** בכור **נאכל לשני ימים ולילה אחד.** [לא מהיקש אלא במה מצינו].

אמר לו רבי יוסי הגלילי: **רבי!** אין זו ראיה, שהרי אפשר לדון כן: **בכור מתנה לכהן** הוא, **וחטאת ואשם** אף הם **מתנה לכהן** [אבל שלמים לבעלים הם]. **מה חטאת ואשם** נאכלין **ליום ולילה, אף בכור ליום ולילה!**

אמר לו רבי טרפון: **נדון דבר מדבר, ונלמד דבר מדבר.** היינו, מהדומה לו. בכור הרי דומה לשלמים, שכן **מה שלמים אין באין על**

בחידושי **רי"ז הלוי** [נב א] מזה שהדין מנוי בקרבן פסח אינו רק דין שיהיה הוא מתכפר בקרבן וכמו בשאר קרבנות, אלא צריך שהוא יהיה גם כן בעלים עם זכות אכילה ממונית בבשר, ועיין חזו"א [או"ח קכ"ד לפ' האשה סק"ה השני].

חטא, אף בכור אינו בא על חטא, ועל כן יש ללמוד ממנו: **מה שלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד, אף בכור נאכל לשני ימים ולילה אחד!**

אמר לו רבי יוסי הגלילי: אף אני אומר:[1] **נדון דבר מדבר, ונלמד דבר מדבר.** שהבכור דומה לחטאת ואשם, שכן **חטאת ואשם** ניתן בשרם **מתנה לכהן, ובכור** גם הוא ניתן **מתנה לכהן.** ועוד דומה להם, שכן **מה חטאת ואשם אין באין בנדר ונדבה, אף בכור אינו** בא **בנדר ונדבה,** מה שאין כן שלמים שבאין בנדר ונדבה. ואם כן דין הוא שנלמד בכור מהם: **מה חטאת ואשם נאכלין ליום אח,ד אף בכור נאכל ליום אחד!**

קפץ רבי עקיבא להשיבו, **ונסתלק,** נשתתק **רבי טרפון. אמר לו** רבי עקיבא לרבי יוסי הגלילי: **הרי הוא אומר** בבכור "**ובשרם יהיה לך** כחזה התנופה", **הקישן הכתוב,** בכור **לחזה ושוק של שלמים: מה שלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד אף בכור נאכל לשני ימים ולילה אחד.** ואין משיבין על ההיקש!

אמר לו רבי יוסי הגלילי לרבי עקיבא: עדיין יש להשיב: **אתה היקשתו לחזה ושוק של שלמים, ואני מקישו לחזה ושוק של תודה,** שהרי לא נאמר בקרא באיזה חזה ושוק מדובר, ויש לומר "תפסת מועט, תפסת". **מה תודה נאכלת ליום ולילה, אף בכור נאכל ליום ולילה** בלבד!

אמר לו רבי עקיבא לרבי יוסי הגלילי: מודה אני לדבריך שיש להקישו לחזה ושוק של תודה, ומכל מקום דין הוא שיאכל לשני ימים **שהרי הוא אומר "ובשרם יהיה לך** כחזה התנופה וכשוק הימין לך יהיה". **שאין תלמוד לומר "לך יהיה",** שהרי כבר נאמר ברישא דקרא "יהיה לך", **ומה תלמוד לומר** פעם נוספת "**לך יהיה**"? **הוסיף הכתוב הויה אחרת בבכור,** כמו זו הבאה בהיקש מתודה, דהיינו יום נוסף לאכילה, והרי הוא נאכל לשני ימים [ראה רש"ש שהקשה, שהיה לנו להוסיף יום ולילה ויהא נאכל לשני ימים ושני לילות].

וכשנאמרו הדברים לפני רבי ישמעאל אמר להן: צאו ואמרו לו לרבי עקיבא: טעית במה שחזרת בך מהיקש בכור לשלמים והיקשתו לתודה. דעל כרחך אין להקישו לתודה. דהא **תודה, מהיכן למדה** שחזה ושוק שלה ניתן לכהנים? **משלמים** בהיקש, שכן בגופיה לא כתיב, וכיצד אפשר לומר שבכור ילמד בהיקש מחזה ושוק דתודה לענין זמן אכילה? **וכי דבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש?**

הא אין לך לידון בלשון אחרון שדנת להקישו לחזה ושוק של תודה, **אלא בלשון ראשון:** שבכור לשלמים הוא דהוקש, בהאי קרא ד"כחזה התנופה".

והוינן בה: **ורבי ישמעאל, האי "לך יהיה" מאי עביד ליה?** שהרי ללמד על שני ימים בבכור אינו צריך שכבר הוקש לשלמים!?

ומשנינן: **לימד על בכור בעל מום שהוא מתנה לכהן, שלא מצינו בכל התורה** מהיכן ללמדו אלא מיתור הפסוק "לך יהיה".

---

1. יש להוכיח לכאורה מסוגיא זו כשיטת הרמב"ם [פ"ט ממעשה הקרבנות ה"ה] שתודה

והוינן בה: **ורבי עקיבא**, דלא אייתר ליה "לך יהיה", מהיכן הוא למד לבכור בעל מום שניתן לכהן?

ומשנינן: **יליף ליה מ"בשרם"** יהיה לך" שנאמר בלשון רבים: **חד תם וחד בעל מום.**

והוינן בה: **ורבי ישמעאל** מאי לשון רבים דכתיב?

ומשנינן: "**בשרם" דהנך בכורות** דכתיבי בפרשה, "בכור שור, בכור כשב, בכור עז", **קאמר.**

וחוזרת הגמרא לדברי רבי ישמעאל, שאין להקיש לתודה משום שתודה עצמה נלמדה בהיקש משלמים.

והוינן בה: **במאי קמיפלגי** רבי עקיבא ורבי ישמעאל, ומאי טעמא דרבי עקיבא שמקיש לתודה, והלא אין דבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש?

ומשנינן: **מר,** רבי ישמעאל **סבר: הימנו ודבר אחר.** והיינו, דבר שמקצת ממה שמלמד לאחרים כתוב בו ומקצת הוא למד ממקום אחר, כגון אכילת חזה ושוק של תודה ליום ולילה, שהאכילה ליום ולילה כתובה בתודה עצמה, ואילו דין החזה ושוק שלה נלמד בהיקש משלמים. רבי ישמעאל סבר "הימנו ודבר אחר" חשיב כאילו **הוי** דבר הלמד **בהיקש**, שאינו חוזר ומלמד בהיקש, הלכך אכילת חזה ושוק של תודה שנאכלין ליום אחד חשיב דבר הלמד בהיקש שאינו חוזר ומלמד בהיקש.

ומר, רבי עקיבא **סבר,** הואיל ויום ולילה כתיב בתודה עצמה, הרי אף על גב דחזה ושוק שבה נלמדים בהיקש משלמים **לא הוי** דבר הלמד **בהיקש,** הילכך הרי הוא חוזר ומלמד לבכור בהיקש.

ומהדרינן להוכיח מעלמא בפלוגתא ד"הימנו ודבר אחר" אי חשיב כדבר הלמד בהיקש, שאינו חוזר ומלמד בהיקש.

והוינן בה: **בשלמא למאן דאמר "לא הוי היקש", היינו דכתיב** בהזאות פר ושעיר של יום הכפורים "**וכן יעשה לאחל מועד**", ודרשינן: **כשם שמזה לפני ולפנים** בין הבדים **אחת למעלה ושבע למטה מדם הפר, כך מזה בהיכל** על הפרוכת מדם הפר!

וכשם שלפני ולפנים אחת למעלה ושבע למטה מדם השעיר, כך מזה בהיכל מדם השעיר!

אלא למאן דאמר "הוי היקש", מאי איכא למימר?

שהרי לא נאמר בשניהם כל מספר ההזאות, אלא בפר נאמר שבע למטה, ובשעיר נאמר אחת למעלה. ולמדין הם בהיקש זה מזה. נמצא שכל אחד הוי "הימנו ודבר אחר", שמקצת כתוב בו ומקצת למד ממקום אחר, ואיך הוא חוזר ומלמד להזאת היכל בהיקש?

ומתרצינן: הכא לא הוי דבר הלמד בהיקש שחוזר ומלמד בהיקש אלא הוו שני היקשים מקבילים. ההיקש הראשון הוא למספר ההזאות, שהוקשו הפר והשעיר ללמדנו שמזים אחת למעלה ושבע למטה בשניהם.

בא בנדבה, שאם לא כן למה לא נלמד בכור מתודה שנאכל ליום ולילה שהרי הוא דומה

ובהיקש השני **מקומות הוא דגמרי מהדדי,** שהוקש ההיכל ללפני ולפנים שיש להזות בהיכל כמו שמזים לפני ולפנים. נמצא שבהיקש ראשון הוקשו בהמות להדדי ובהיקש שני הוקשו מקומות להדדי, מה שאין כן בחזה ושוק של תודה, שדין חזה ושוק עצמו נלמד משלמים בהיקש, והוא עצמו חוזר ומלמד בהיקש על זמן אכילתו

נז-ב **ואיבעית אימא,** שאני התם בהזאות דחוץ **מפנים בחד זימנא גמיר,** שבבת אחת אנו למדין היכל מפנים לכל דיניו, וכיון שניתן ההיקש לדרוש להזאות המפורשות בכל אחד, כגון למטה בפר ולמעלה בשעיר, נדרש גם כן יחד עמו להזאות שאינן מפורשות בו. וכן בתודה, אילו הוקש בכור לתודה עצמה, הן לענין תנופת חזה ושוק והן לענין זמן אכילה, היינו אומרים מתוך שתודה מלמדת זמן אכילה שכתוב בה, הרי היא מלמדת גם לתנופת חזה ושוק שנלמד בה בהיקש משלמים. אבל עכשיו שהוקש בכור לחזה ושוק של תודה [כדי ללמוד ממנו זמן אכילה], וחזה ושוק עצמו אינו כתוב בה אלא הוא נלמד בהיקש, אין הוא חוזר ומלמד בהיקש לבכור.

תו הוינן בה: **בשלמא למאן דאמר "לא הוי היקש", היינו דכתיב** בשתי הלחם של עצרת **"ממושבותיכם תביאו לחם תנופה". שאין תלמוד לומר "תביאו"**, שהרי לפני זה כתיב "והקרבתם מנחה חדשה" והיה יכול לכתוב "ממושבותיכם לחם תנופה", **מה תלמוד לומר "תביאו"?**

ודרשינן: **כל שאתה מביא ממקום אחר** והוא דומה לו, כגון לחמי תודה שהן חמץ ובאין עם הזבח כמו שתי הלחם, **הרי הוא כזה: מה להלן,** בשתי הלחם, **עשרון לחלה** דהא כתיב "שתים, שני עשרונים", **אף כאן,** בלחמי תודה **עשרון לחלה.** ולחמי תודה באין עשר חלות מהחמץ הרי עשרה עשרונים לכל חלות החמץ.

אי מה להלן בשתי הלחם **שני עשרונים** ותו לא, **אף כאן שני עשרונים** לכל עשר החלות? **תלמוד לומר** בשתי הלחם **"תהיינה"** בשני "יודין", ומיותרת אחת האותיות ללמד עשרה עשרונים לתודה. שלשתי הלחם אי אפשר, דהא כתיב ביה "שני עשרונים".

למדנו כאן **עשרה** עשרונים לחלות **החמץ** שבתודה. **עשרה** עשרונים **למצה,** לכל שלשת המינים יחד הבאים עם התודה והן מצה, **מנין** שהן ביחד עשרה עשרונים? **תלמוד לומר** אחר שמנה הכתוב מינים שבמצה **"על חלת לחם חמץ",** ודרשינן בהיקש, **כנגד חמץ הבא מצה,** שכמות הסלת במצות תהיה כמו בחמץ, עשרה עשרונות!

והרי עשרה עשרונות בלחמי החמץ הוי "הימנו ודבר אחר", שמנין החלות שהוא עשרה כתוב בגופיה [כלומר בגזירה שוה שהיא כמו שנכתב בפירוש] והמדה לכל חלה שהיא עשרון נלמדת בהיקש ד"תביאו" משתי הלחם, ועל ידי שניהם אנו למדים

לתודה בשלשה צדדים, שאינו בא בנדבה ואינו בא על חטא והוא קדשים קלים, ועל כרחך שהיא באה בנדבה, ומשום כך היא כמו חטאת שהיא דומה רק בשני צדדים, ועיין פירש"י

לעשרה עשרונות בחמץ. ולמאן דאמר "לא הוי היקש" ניחא.

אלא למאן דאמר "הוי היקש", מאי איכא למימר? כיצד חוזר החמץ ומלמד בהיקש למצה?

ומתרצינן: "**תביאו" יתירא**, ריבויא הוא לחמץ שבתודה שיהא עשרון לכל חלה. שהרי בשתי הלחם מיותר הוא, וכאילו נכתב בתודה עצמה. ולא מהיקש הוא נלמד וחוזר ומלמד למצה.

שנינו במשנה: **הפסח אינו נאכל** אלא עד חצות.

והוינן בה: **מאן** הוא **תנא** דמתניתין דסבירא ליה שאינו נאכל אלא עד חצות?

אמר רב יוסף: רבי אלעזר בן עזריה היא. דתניא: רבי אלעזר בן עזריה אומר: נאמר כאן לגבי אכילת קרבן פסח, **"ואכלו את הבשר בלילה הזה" ונאמר להלן** לגבי מכת בכורות [שמות יב] **"ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה". מה להלן עד חצות,** שהרי בחצות היתה מכת בכורות, **אף כאן** אכילת פסח היא [2] **עד חצות!**

אמר לו רבי עקיבא: והלא כבר נאמר: **"ואכלתם אותו בחפזון"**, ומשמע **עד שעת חפזון,** השעה שנחפזו ללכת ולצאת ממצרים, והיינו לאור הבוקר, שהרי כתיב "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר".

אם כן, מה תלמוד לומר "בלילה הזה"?

שיכול יהא פסח **ככל הקדשים הנאכלים ביום,** ויהא נאכל הפסח קודם הלילה אם ירצה.

תלמוד לומר: "בלילה", לומר לך: רק **בלילה הוא נאכל, ואינו נאכל ביום!**

לויקרא [ז יב טז] וברש"ש מנחות [פ].

2. כתוב **בתוספתא** [פסחים פ"ה ה"י] שפסח אינו נאכל אלא עד חצות, אבל אין נעשה נותר עד עלות השחר, וכן אם חשב בזריקה לאכול מהבשר אחר חצות אינו נעשה פיגול בזה.

ויש מהאחרונים שמפרשים שזה לפי רבי עקיבא שרק מדרבנן נאכל עד חצות, [ויעויין בתוס' מנחות כ ב בתוך דבריהם שכתבו שיתכן שיהיה באופן זה פיגול מדרבנן].

אולם **הליקוטי הלכות** מקשה שהרי הגמרא לקמן מדקדקת מהלשון "אינו נאכל אלא עד חצות" שהוא מן התורה.

ולכן תירץ שאמנם נלמד מפסוק שאינו נאכל אחר חצות, מכל מקום מאחר ונכתב בתורה "ולא תותירו ממנו עד בוקר", אם כן מוכרח שאינו נעשה נותר ואינו נפסל משום פיגול עד הבוקר, וכל איסורו אחר חצות אינו אלא בעשה, וכן הביא בשם הרמ"ע מפאנו והפרי מגדים.

והאור שמח [חמץ ומצה ו א] חידש שיש שני דינים באכילת קרבן פסח: א. המצוה המיוחדת של אכילת פסח. ב. המצוה הכללית של אכילת קדשים, והדין שנאכל רק עד חצות, נאמר רק במצוה המיוחדת של קרבן פסח, אבל גם אחר חצות הוא נאכל כמו שאר קדשים, ורק שאינו מקיים בזה אלא את המצוה הכללית של אכילת קדשים, והפסיד את מצות הפסח.

ובחידושי **הגרי"ז** [לעיל ט] הביא בשם **הגר"ח** כעין דברי האור שמח, אלא שהוסיף שבאמת אחר חצות אסור לאכול מבשר הפסח, אולם באמת אין זה מהלכות הקרבן עצמו שנעשה אז נותר, אלא הוא דין במצוה המיוחדת

והוינן בה: **אמר ליה אביי** לרב יוסף: **וממאי** דמתניתין **רבי אליעזר בן עזריה** היא, **ודאורייתא** היא, שאינו נאכל אחר חצות? **דלמא** איסור אכילתו אחר חצות **דרבנן** היא, **ולהרחיק** את האדם **מן העבירה,** שלא יבא לאכלו אחר עמוד השחר, ויתחייב משום נותר, וככל הקדשים דתנן בפרקין שנאכלין עד חצות?

ומשנינן: **אם כן,** אם נאמר דמדרבנן היא, **מאי** האי דקתני במתניתין "**אלא עד חצות",** ולא קתני "ונאכל עד חצות" כדתני בכל הקדשים? **אלא** בהכרח, לומר לך: **כי התם,** שנה התנא בלשון "אלא" כמו ששנה לגבי דין "לילה", ו"מנויו", ו"צלי". **מה התם** דין **דאורייתא** הוא, **אף כאן,** דין **דאורייתא** הוא!

הדרן עלך איזהו מקומן

של אכילת הפסח, ורק שנאמר דין בדיני הקרבן פסח שלא יהיה נאכל אלא בזמן קיום המצוה המיוחדת של אכילת הפסח.

וכמו כן מתבאר מתוך דבריו שם דהוא הדין לענין אכילת הקרבן פסח ביום י"ד קודם הלילה, שמדיני הקרבן עצמו היה שייך להתירו אז באכילה, ונפקא מינה שלא יהיה פיגול כשחישב לאכלו קודם הלילה.