

דבר משה

פרק כל הזבחים*

דף ב' ע"א

(א) אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה.

בענין אם מיקרי עוד בגדר בעל הקרבן.

יש לעיין האם אע"פ שלא עלו לשם חובה אכתי מיקרי בגדר בעל הקרבן, או האם כבר אינו נחשב בגדר בעל הקרבן, ומאי דתנן שלא עלו "לבעלים" הרי זה על שם העבר שהי' אז בעל הקרבן.

ונפ"מ יצויר היכא שלאחר שנשחט שלא לשמו נעשה אונן או מומר, האם ממשיכים להקריב את הקרבן או לא, דאם מיקרי עדיין בעליו אין מקריבים אותו, דהא אין מקריבים קרבנו של אונן או מומר.

ושמעתי שהגרי"ז הוכיח מנזיר דף מ"ו ע"ב דאכתי מיקרי בעל הקרבן, דעיי"ש שסובר רבי שמעון שאם גילח הנזיר על שלמים ששחטן שלא לשמן יצא ידי תגלחת, ואמר רב אדא בר אהבה זאת אומרת קסבר רבי שמעון נזיר שגילח על שלמי נדבה יצא,

מאי טעמא דאמר קרא ונתן על האש אשר תחת זבח השלמים ולא כתיב שלמיו, ומזה שהוא יוצא ע"י שלמים ששחטן שלא לשמן הוכיח הגרי"ז דשפיר חשיב עוד בגדר בעל הקרבן, כי זה ודאי שהנזיר צריך לגלח על קרבן שמיקרי הקרבן שלו, ושיש לו דין של בעל הקרבן על הקרבן ההוא, וא"כ חזינן שאע"פ שלא עלה לשם חובה, אבל הרי הוא אכתי נקרא בעל הקרבן (ומה שמבואר מהדרשה שם דלא מיקרי בגדר "שלמיו" אלא "שלמים", אין הכוונה שלא חשיב בגדר בעל הקרבן, אלא הכוונה היא רק דלא מיקרי שלמיו לענין הכל כיון שלא עלה לחובתו וצריך להביא אחר וכמו שפירש"י שם בד"ה רב אדא בר אהב שהתגלחת כשירה אבל הקרבן לא עלה לשם חובה, כלומר שהוא צריך להביא קרבן אחר).

ובספר נזר הקודש בסי' א' אות י"ח וי"ט ראיתי שהעיר שאם לא מיקרי בעל הקרבן למה צריכים פסוק כדי לפסול חטאת ששחטה שלא לשמה, הלא גם בלא קרא, מכיון שלא עלתה לחובתו ואינו נחשב בעלים הרי היא נשאת חטאת בלי בעלים

והעיר הרבה הערות עמוקות וישרות אשר הרבה מהן מובלעות בתוך הדברים כאן. יהי רצון שימשיך לעלות מחיל אל חיל בתורה וי"ש ויגיע לתכליתו הרמה.

(* הנני קובע כאן ברכה ליקרי הבחור המצוין המופלא שמעון שלזינגר נ"י, אשר למדנו בצוותא כמה וכמה ענינים בהדפים הראשונים של מס' זבחים,

(ב) בענין יסוד הדין של לא עלו לשם חובה.

בענין אם לא עלו משום שחלה מדריגה מסוימת של פסלות, או האם לא עלו משום שמיקרי שלא קיים את נדרו או חיובו.

הנה עי' ברש"י בד"ה חוץ מן הפסח והחטאת, וכן בד"ה לשם נמוך כו', שכתב שבפסח וחטאת, וכן בלשם נמוך לפי שמעון אחי עזרי', הקרבן פסול לגמרי, ומשמע שהיכא שהוא מחשב שלא לשמו הטעם למה לא עלו לשם חובה אינו מפני שהנדר של הבעלים כולל גם הקרבה לשמו (וכן בקרבן חובה החיוב כולל חיוב להביא קרבן שיוקרר לשמו), אלא לעולם הנדר (והחובה) הי' רק להביא קרבן כשר, רק הטעם למה לא עלו הוא משום שנאמר דין בקדשים שמה ששחט שלא לשמו הרי זה מחיל מדריגה מסוימת של פסלות, רק שאינו פסול לגמרי אלא רק לענין לעלות לחובתו.

וכן יוצא מהברייתא שהביאו תוס' בד"ה לשם וכו' שקראה לשלמים ששחטן לשם תודה בשם "פסול" אע"פ שרק לא עלו, וכן מצאתי שהוכיח בספר ראש המזבח בדבריו על רש"י בע"ב מדברי הברייתא הנ"ל.

וכן דייק הראש המזבח שם מרש"י בתחילת הגמ' בד"ה הא קמ"ל (על הא דאמרינן שגם אחרי שחישב שלא לשמו וגרם שלא עלו לשם חובה, אכתי בקדושתיהו קיים ואסור לשנויי בהם) שכתב וז"ל, שאין להם ירידה אלא אותה לבדה עכ"ל, פי' הירידה של לא עלו, ומבואר מלשונו שמחשבת שלא לשמן עושה ירידה, דהיינו פסלות מסוימת.

ולהלן באות ל"ד ביארנו שלכן גם כשאין

דלמיתה אזלא כמו חטאת שמתו בעלי'. וכן הוכיח גם מהא דאמרינן לקמן בדף ג' ע"א שחטאת ששחטה לשם חולין כשירה, ובדף מ"ו ע"ב אמר אב"י שלא עלתה לחובתו (עי' בזה באריכות באות ע"ז), ואם נאמר שהיכא שלא עלתה לשם חובה אינו נחשב בעלים למה לא חשיב כמו חטאת שמתו בעלי' דלמיתה אזלא, וא"כ בע"כ צ"ל דשפיר חשיב עוד בגדר בעל הקרבן.

ועכ"פ אם נאמר דלא מיקרי בעלים לכאורה לא שייך להקפיד אם אחרי ששחט שלא לשמו המשיך לעבוד שלא לשם הבעלים אלא לשם אדם אחר, אלא אע"פ שאסור לשנויי בו פעם שני' שינוי קודש וכמו שמבואר בגמ', אבל שינוי בעלים יהי' מותר, דהא בלא"ה כבר אינו הבעלים, והרי זה כמו לאחר מיתה בדף ד' ע"א דאמרינן שלא שייך אז שינוי בעלים.

ולהלן באות כ' סק"ב נביא שהמרכבת המשנה סובר שכבר לא מיקרי בעלים ולא שייך להקפיד על שינוי בעלים, ושהאבן האזל השיג עליו דשפיר מיקרי בעלים. ובסק"ד שם הבאתי מהזבח תודה והחזו"א דשפיר מיקרי בעלים שהרי כתבו ששפיר שייך שינוי בעלים אחרי שכבר שינה. ועוד הבאתי שם מהרמב"ן במלחמות בסוכה דף כ"ט ע"ב בד"ה אמר הכותב אני רואה וכו' שאחרי ששינה לא מיקרי בעלים.

ובאות י"ח הבאתי מקורות בענין אם אע"פ שלא עלה לשם חובה אכתי הקרבן מרצה עליו, ולכאורה בשביל ריצוי צריכים שיהי' בגדר בעלים על הקרבן.

הקרבת פסול לגמרי אלא רק לא עלה, אכתי אפשר לומר כמו שמבואר ברמב"ם דהיכא שחשב שלא לשמו הרי זה כמטיל מום בקדשים. וגם בזה מצאתי שכיוונתי לדברי הראש המזבח שם.

ועוד כתב הראש המזבח שלפ"ז אם יהיו לפניו דם עולה שנשחטה לשמה ודם עולה שנשחטה שלא לשמה, זאת שנשחטה לשמה קודמת כי היא יותר קדושה.

מיהו באות ל"ח הבאנו מהשפ"א והמשנת רבי אהרן שהבינו שהדין של לא עלו הוא שמיקרי שלא קיים נדרו וחובתו. וכן הבאנו שם מהקרן אורה, ושהאבן האזל השיג עליו.

ובאות תרפ"א דייקנו מדברי השפ"א בסוף פירקין כהצד שהוא משום שהנדר כולל גם הקרבה לשמו.

וע"ע בדברי המרומי שדה שנביא להלן באות נ"ב*.

ומדברי הגרי"ז שנביא באות מ"ד ששלא לשמו היא הגדר מחשבה הפוסלת מבואר שנאמר בזה מדריגה מסוימת של פסול.

ובאות י"ח נאריך בענין אם אע"פ שלא עלו לשם חובה בכל זאת הקרבן מרצה עליו, או האם גם אין כאן ריצוי. ואם נאמר שסוף הדין הוא רק שלא יצא ידי נדרו וחובתו אין סיבה לומר שאין כאן ריצוי.

והנה להלן בדף ה' ע"א מקשה ריש לקיש על המשנה שאם אין מרצין למה הן באין, כלומר שאם אינם מרצין ריצוי גמור (תוס' שם בד"ה הג"ה), כלומר שאינם עולים לשם חובה למה הם כשרים, הלא הדין נותן שיהיו פסולים. ואם נאמר שאין כאן שום פגם בגוף הקרבן, רק שלא יצא ידי נדרו, ויתכן שאכתי מרצה עליו, אין סיבה

לומר שיהי' פסול, ומה קשה לו לריש לקיש. והנה הרמב"ם בפ"ג מהל' פסוה"מ ה"א קבע את הדין של שינוי קודש על עולה, וצ"ע דהי' לו להזכירו על חטאת שהיא פסולה ולא על עולה שרק לא עלתה לשם חובה, דהא בתחילת דבריו שם הזכיר ששינוי קודש פסול וז"ל, שלש מחשבות הן שפוסלין את הקרבנות ואלו הן, מחשבת שינוי השם, ומחשבת המקום, ומחשבת הזמן, מחשבת שינוי השם כיצד וכו', כגון שהי' עולה ויחשב שהוא שלמים וכו' עכ"ל. ובחידושי רבי ארי' לייב חלק ב' סי' א' בד"ה ואשר וכו' כתב בזה"ל, וכבר העיר בזה הכ"מ שם, וכתב דכיון דלא עלו לשם חובה שפיר שייך למימר בהו שם פסול, ויסוד דבריו הוא משום דגם זה שלא עלו לבעלים הוא חלות דין של פסול בהקרבת לענין דלא עלו ודו"ק עכ"ל. ומדבריו משמע שתחילת הדין אינה שמחשבתו מחילה מדריגה מסוימת של פסול, אלא מחשבתו גורמת שלא עלה לחובה כי לא קיים את נדרו כראוי, רק שזה גופא שלא עלה לשם חובה מחיל מדריגה מסוימת של פסול, וצ"ע.

ועי' בקהלות יעקב כאן בסי' ה' שכתב וז"ל, דגם זה שבמחשבת שלא לשמה לא עלו לבעלים מיקרי מפסיד קדשים, שמגרע כח הקרבן ומפקיע ממנו תורת כפרה או תורת קרבן חובה, ובכלל מפסיד קדשים הוא עכ"ל.

ולעיל באות א' דננו על היכא שכשר רק שלא עלה לשם חובה, האם הוא נחשב בעל הקרבן או לא, ונראה שלפי הצד שלא עלו משום שחשיב שלא קיים את נדרו, אבל אין כאן תורת פסול, אין סיבה לא להחשיבו עוד בעל הקרבן.

ג) והחטאת בכל זמן.

לכאורה צ"ע למה תני "בכל זמן", דהא פשיטא שבחטאת המחשבה פוסלת בכל זמן, דהא בחטאת לא מצינו חילוקי זמנים כמו שמצינו בפסח. ואולי יש לומר שאה"נ, רק שאגב שנקט התנא הך לשון בנוגע לפסח ואמר "בזמנו", אמר שבחטאת הרי זה כך בכל זמן.

מיהו אכתי צ"ע על דברי רבי אליעזר, דתנן רבי אליעזר אומר אף האשם, הפסח בזמנו והחטאת והאשם בכל זמן, דלמה הוצרך לחזור על דבר זה דהא רבי אליעזר בא רק להוסיף אשם, וא"כ הי' מספיק לומר רק אף האשם. ועי' במלאכת שלמה במשניות שנתעורר על הלשון בדברי ר"א.

ועי' בהגהות חשק שלמה בסוף המסכתא שצייר שגם בחטאות ציבור ויחיד, וכן באשם, יתכן מציאות של "בזמנו". וע"ע שם בענין הלשון בדברי רבי אליעזר.

ד) יוסי בן חוני אומר הנשחטין לשם פסח ולשם חטאת פסולים, הפסח בזמנו וכו'.

צ"ע למה אמר שרק בזמנו הוא כן, הלא גם שלא בזמנו אם שחט עולה לשם פסח למה אינו פסול, דהא נהי שאם היו מקריבים עכשיו את הפסח הי' מתהפך להיות שלמים, אבל בכל זאת הרי עכשיו הוא חפצא של פסח שהרי פסח לפני זמנו בעי עקירה, ויש מ"ד שגם אחר הפסח בעי עקירה, וא"כ הרי זה ציור של נשחטין לשם פסח.

ולהלן באות תמ"א ותנ"א נדון בענין למה אינו יכול בשאר ימות השנה להתכוין

שהוא שוחט את השלמים או העולה לשם פסח בזמנו.

ה) הבכור והמעשר ששחטן לשם שלמים כשרין.

א. הנה יש לעיין מה יהי' בבכור לשם מעשר או מעשר לשם בכור, דהא אמרינן לקמן בפרק כל התדיר שבכור קודם למעשר כיון שקדושתו מרחם. (עי' בזה בתוס' רעק"א על משניות באות ח', ובקרבן אורה בד"ה קדשי וכו', ובשפ"א, וברש"ש, ולקמן בהאות הבאה.)

ב. עי' בחזו"א בסי' א' סקי"ג שכתב וז"ל, ונראה דדוקא לשם נמוך מהן פסולין אבל בשוים כשרים וכו', ומיהו אפשר דלא משכחת לן שוים וכדתנן לקמן פ"ט א' כל המקודש וכו' עכ"ל. והקר"א בד"ה ומספקא ליי' וכו' כתב שלשם שוים כשר. ועיין עוד בזה בהאות הבאה.

ו) הבכור והמעשר ששחטן לשם שלמים כשרין.

עי' בהגהות חשק שלמה בסוף המסכתא שכתב וז"ל, קצת קשה, דבקדשי קדשים גופייהו משכחת לה גבוה ונמוך, דהא לקמן בריש פרק כל התדיר תנן כל המקודש מחבירו קודם את חבירו, ומפרש דם חטאת קודם לדם עולה וכו', איברי עולה קודם לאימורי חטאת וכו', ואיבעיא לן התם בגמ' בדף פ"ט בדם עולה אי קדים לדם אשם משום דקא אתי מכח כליל ע"ש, וא"כ דם עולה שזרק לשם אשם יהי' פסול משום דהוה נמוך. ואולי דקרא דלא יחללו את קדשי בני ישראל דנפקא לן מיני' דבנמוך

מהן מתחללין לא איירי רק בעבודה ראשונה, דהיינו בשחיטה, ובחיים כל קדשי קדשים קדושתן שוה, ובזה ניחא נמי הא דצריך קרא בחטאת דפסולה שלא לשמה לשמעון אחי עזרי' ולא נפקא מקרא דלא יחלל דהא חטאת מקודש יותר מעולה, ואכן לפי מה שכתבנו ניחא שפיר, ובחידושי הארכתי בזה בעז"ה, ובלא"ה ניחא הא דצריך קרא בחטאת, דנפקא מינה לענין שינוי בעלים דפסול, דלא נפקא מלא יחללו וק"ל עכ"ל. מיהו מרש"י בדף י"א ע"ב בד"ה שלמים מבואר דלא כדברי החשק שלמה אלא שגם מחיים שייך קדימה ולא אמרינן שמחיים כל הקדושות שוות וז"ל, שלמים קודמים את הבכור אם שניהם עומדים לישחט בעזרה ולהקריב עכ"ל. אבל מדבריו בדף פ"ט ע"א בד"ה דם חטאת וכו' נראה שלענין שחיטה לא אמרינן שחטאת קודמת לעולה וז"ל, דם חטאת קודם לדם עולה, אם שניהן שחוטין ועומדין ליזרק עכ"ל..

וע"ע בשפת אמת שצידד לומר שלא מיקרי לשם נמוך אלא הפרש גדול כזה כגון קדשי קדשים לשם קק"ל א"נ שלמים לשם בכור ומעשר, וכ"כ הקר"א בד"ה קדשי וכו', וכתבו שמש"ה לא חילק שמעון אחי עזרי' בין בכור למעשר אע"פ שאמרינן לקמן בפרק כל התדיר שבכור קודם למעשר כיון שקדושתו מרחם. מיהו שניהם דחו דרך זה מהסוגיא לקמן בדף י"א ע"ב דמבואר שאם לענין קדימה יש הפרש ביניהם הה"נ לענין להחשב גבוה ונמוך.

ועכ"פ יש לעיין מה הדין לפי שמעון אחי עזרי' בשוים, דהא מצד אחד אמר

שלשם גבוה מהן כשרין ומשמע שלשם שוים פסולין, אבל מצד שני אמר שלשם נמוך פסולין ומשמע שלשם שוים כשרין. ועי' בקר"א בד"ה ומספקא לי' וכו' שכתב שלשם שוים כשר, וכן כתב החזו"א בסי' א' סקי"ג, אלא שצידד לומר שליכא בכלל מציאות של לשם שוים.

וע"ע בקר"א שם שחקר שאולי מודה שמעון אחי עזרי' שפסח וחטאת פסולין אפילו לשם גבוה מהן* (וכן כתב החזו"א בסי' א' סקי"ג). והסיק שלפי הצד בגמ' שכוונת שמעון אחי עזרי' היא שלשם גבוה מהן כשרין ועלו א"כ כמו שהוא חולק בכל הקרבנות על הדין של לא עלו היכא ששחט לשם גבוה מהן, ה"ה שהוא חולק על הפסול בפסח וחטאת היכא ששחט לשם גבוה מהן. אלא שהקשה שא"כ איך משכחת אליבא דשמעון אחי עזרי' שפסח פסול, הלא לא שייך בו לשם נמוך, דהא בכור ומעשר שוים לפסח, ושוים כשר עכ"ד. ונראה להוסיף על דבריו שא"א לצייר באופן ששחט את הפסח לשם חטאת העוף, כי חטאת העוף היא קדשי קדשים וא"כ אע"פ שהיא עוף הרי היא נחשבת יותר גבוה מפסח (ועוד דיתכן שבמעשי' מוכיחין כגון בהמה ועוף כו"ע סבירא להו דלא חשיב מחשבה, דהנה עי' בריש מנחות דמבואר שלפי רבה שם מכשיר רבי שמעון מחבת לשם מרחשת משום שמעשי' מוכיחין, ורבנן פוסלים, וא"כ י"ל שאפילו רבנן מודים שמעשי' מוכיחין כגון בהמה ועוף לא מיפסל. והנה רבא קאמר שם שמנחה לשם זבח שפיר פסול אפילו לפי רבי שמעון אלא שרבא שם לא אזיל

* לשם גבוה. ואולי משכחת לה כששוחט לשם פנימיות.

(* מיהו לא הבנתי איך שייך בחטאת מציאות של

כדרכו של רבה של מעשי' מוכיחין. ועי' בתוס' להלן בדף ס"ז ע"א בד"ה לדבר וכו' על פי גירסת השט"מ שם בדבריהם דמבואר שהם פוסלים חטאת העוף לשם חטאת (בהמה).

ז) רש"י ד"ה כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן.

א. וז"ל, שנשחט עולה לשם שלמים עכ"ל. מלשונו משמע שאם יחשוב בלשון של "שלא לשמן", אינו מקלקל, אלא צריכים דוקא שיפרש שם פרטי של קרבן אחר.

ולקמן באות כ"א בקטע "ועי' גם בקר"א" נביא שהקר"א בד"ה אבל וכו' נקט שדוקא מה שחישב לדבר אחר גורם שלא יעלו, אבל לא סגי בחישב "שלא לשמו".

מיהו עי' בחזו"א קמא בסי' מ"ב סק"ג שכתב וז"ל, ונראה שאם חשב שלא לשם חטאת הוי כמו לשם חולין. ומיהו נראה דלמאי דאמר לקמן מ"ו ב' דלשם חולין כשר ואינו מרצה (כלומר שלא עלתה לשם חובה) נר' דה"ה שאם מחשבתו בשלילה לחודה, דהיינו שלא לשם הקרבן, שהוא אינו מרצה עכ"ל. ועי' להלן באות כ"ו בענין אם רק חטאת לשם חולין אינה מרצה אבל עולה ושלמים לשם חולין גם מרצים ועלו, או האם גם הם אינם מרצין ולא עלו. ולפי הצד שגם הם לא עלו א"כ לפי דברי החזו"א הנ"ל יוצא שאם חשב בעולה בשלילה הרי זה גורם שלא יעלה כמו בלשם חולין.

והחידושי הרי"ם על גיטין דף כ"ד ע"א בד"ה מתני' וכו' נסתפק אם חישב בלשון של "שלא לשמו" בלי לפרט שם של קרבן אחר, האם זה נקרא שעבד שלא לשמו. ובקובץ שיעורים בחלק ב' סי' כ"ב אות

ד' כתב וז"ל, ואפילו אם ישחוט חטאת בפירוש שלא לשמה נראה דכשירה, דדוקא שוחט חטאת לשם עולה או לשם שלמים דהוא מתפיס על החטאת שם אחר, אז נעקר שם חטאת ממנה, אבל אם לא התפיס עלי' שם אחר, אינה נעקרת מיחודה הראשון שנתייחדה לחטאת, והדר אמרינן סתמא לשמה קיימא עכ"ל, הרי דס"ל דעדיף מלשם חולין, ולא חשיב מחשבה כלל, ולכן הוי כסתמא.

ב. גם צ"ע למה נקט רש"י דוקא עולה לשם שלמים ולא איפכא, ובפרט שבהדיבור השני כתב "כשרים לזרוק דמן ולהקטיר אימוריהם ולאכול את הנאכלין" דאיירי על כגון שלמים שהוא נאכל, ומקטירין רק את האימורין, ולא איירי בעולה. ועוד דעיקר קרא דלשמה דמיייתנן בגמ' בדף ד' בשלמים איירי, וא"כ הי' לו לנקוט שלמים לשם עולה.

ואולי נקט עולה לשם שלמים בגלל שכן היא לשון הגמ' להלן בדף מ"ו ע"ב, והתם דוקא נקטו ששחט עולה שלא לשמו משום דמייירי בקרא דעולה. וגם המשנה להלן בדף י"ג ע"א נקט לשם פסח ולשם שלמים עיי"ש ולכן נקט גם רש"י לשם שלמים.

גם י"ל שנקט עולה לשם שלמים כדי להשמיענו שת"ק מכשיר אפילו לשם נמוך ודלא כשמעון אחי עזרי'. שו"ר שכן איתא בספר תוספת קדושה. ולפ"ז שוב אין לדייק מה יהי' ב"שלא לשמן" או ב"לשם קרבן אחר" (ועיי"ש בספר תוספת קדושה שהוסיף לדון למה נקט רש"י עולה לשם שלמים כדי לאפוקי משמעון אחי עזרי' ולא נקט רש"י עולה לשם חטאת כדי לאפוקי מיוסי

בן חוני, והרמב"ם בפיה"מ כתב באמת עולה לשם חטאת).

ובספר ראש המזבח כתב כהטעם הנ"ל של התוספת קדושה והוסיף עוד טעם, והיינו שרש"י הזכיר עולה כדי לאפוקי מבן עזאי בדף י"א ע"ב שסובר שמחשבת שלא לשמו פוסל בעולה כמו בחטאת כיון שאינה מן הנאכלין.

ועי' בר"ב שכתב "כגון" עולה לשם שלמים.

ועכ"פ משמע מדברי רש"י דס"ל שהמשנה איירי רק בשינוי קודש ולא בשינוי בעלים, עי' בתוס' שצדדו בזה.

ח) רש"י ד"ה כשרין.

וז"ל, לזרוק דמן ולהקטיר אימוריהם ולאכול את הנאכלין וכו' עכ"ל. משמע שאם הי' פסול הי' אסור לעשות דברים אלו, אבל לא הי' אסור לעשות קבלה והולכה, וצ"ע למה (ועי' בר"ב שכתב "כשרים, ויזרוק דמן ויקטיר אימוריהן לשמן דבקדושתיהו קיימו ואסור לשנויי בהו", ולא דיבר אודות עצם הדבר שמותר להמשיך את העבודה, ומש"ה השמיט אכילה. מיהו בריש מנחות כתב כרש"י שם שכתב כעיינ דבריו כאן).

ותי' הגרי"ז על פי שיטת הרמב"ן בספר המצות (בהמצות שלא מנה הרמב"ם במצוה ד') שמנה למצות לא תעשה את הלאו של לא תזבח לה' אלוקיך כל דבר רע, וכתב הרמב"ן שהוא לאו לא לשחוט על מנת לזרוק או להקטיר או לאכול חוץ לזמנו וחוץ למקומו, וכן לשחוט עולה בדרום, ובעל מום ופסולים אחרים, וכן לאחר שכבר שחט ופסל ע"י מחשבת חוץ לזמנו וחוץ

למקומו אסור משום הלאו הנ"ל להמשיך ולזרוק ולהקטיר (כן נוקט הגרי"ז), וא"כ י"ל שכתב רש"י כדבריו הנ"ל משום שאם שלא לשמן הי' פסול הי' עובר על הזריקה וההקטרה משום הלאו הנ"ל, וכן היו עוברים על אכילה משום לאו דאכילה (עי' להלן בסמוך), ולפיכך כתב רש"י שכשרין לזרוק ולהקטיר ולאכול, אבל על קבלה והולכה לא הי' עובר אפילו אם הי' פסול (מיהו צ"ע דלכאורה אפילו אם לא הי' לוקה משום הלאו הנ"ל אבל איסורא מיהא איכא וא"כ אכתי הי' לו להזכיר שמותר לעשותן).

אמנם הגרי"ז דחה את הדרך הנ"ל משום שבמצוה ה' שם מנה הרמב"ן לאו על אכילת בשר כשנשחט הקרבן במחשבת חוץ למקומו כמו שיש לאו על חוץ לזמנו, וביאר הרמב"ן שחוץ למקומו שוה בזה לחוץ לזמנו כמו שחזינן שהשוה אותם הכתוב לענין שיש לאו על השחיטה והזריקה וההקטרה, וכן משום ששניהם נקראים פיגול, ומדברי הרמב"ן חזינן שאין לאו על האכילה של זבח שנזבח שלא לשמו שהרי אינו נקרא בשם פיגול, וא"כ רק על אכילת זבח שנזבח במחשבת חוץ לזמנו וחוץ למקומו יש לאו על האכילה, והוכיח הרמב"ן שחוץ למקומו וחוץ לזמנו שוים לענין אכילה ממה שהשוה אותם הכתוב לענין הלא של לא תזבח, ומעתה אם הלאו של לא תזבח נוהג גם על קרבן שנזבח שלא לשמו, א"כ אין זה דין בפיוגול, אלא דין בכל הפסולים מחמת מחשבה, וא"כ אין ראי' מדבר זה שיש השואה מיוחדת בין שלא במקומו ושלא בזמנו לענין לאו על האכילה משום ששניהם נקראים פיגול, וא"כ חזינן

שהלאו של לא תזבח אינו נוהג על זבח שנזבח שלא לשמו (והא דנוהג בכל הפסולים כגון רובע ונרבע הרי זה כי יש את הריבוי של כל דבר רע, אבל לשלא לשמו ליכא ריבוי).

והנה ברשב"ם על פסחים דף קכ"א ע"א בד"ה משום חשדי כהונה משמע שהיכא שפסלינן שלא לשמו שפיר אפשר לקרותו בשם פיגול כיון דפסול לגמרי עיי"ש (ויש לדחות). ועי' בב"ק דף ה' ע"א דאיתא בגמ' שם מפגל, ופירש"י בד"ה ומפגל שהכוונה היא "לחטאת לשום שלמים דאין קרבנו עולה לחובה", ועיי"ש בפ"י ובהגהות מהר"ב רנשבורג.

ועכ"פ בחידושי הגרי"ז על מנחות דף ב' בהמהדורא השני' ראיתי שהקשה באמת למה לא כלל הרמב"ן גם את מחשבת שלא לשמה בחטאת בכלל הלאו של לא תזבח. אבל עכ"פ בעולה ושלמים אכתי נשאר שלא שייכים הלאוין הנ"ל כיון שאינם נקראים פיגול.

ועכ"פ נראה שאי אפשר לפרש דברי רש"י כאן כמו שרצה הגרי"ז, דהנה בריש מנחות תנן שמנחות שנקמצו שלא לשמן כשרין אלא שלא עלו לשם חובה, ופירש"י שהן כשרין להקטיר את הקומץ ולאכול את השירים, ואילו התם אי אפשר לפרש שכוונתו לומר שאם היו פסולות היו בכלל הלאו הנ"ל, שהרי לא תזבח לא שייך אלא בזבחים אבל לא במנחות, ויש עוד לעיין בה.

ח* בא"ד.

וז"ל, אע"פ שמצותן לשחטן לשמן עכ"ל.

הרי שכתב שהס"ד לפסול הוא משום שביטל את מצוותן.

ולקמן בדף ה' ע"א נבאר בביאור קושיית ריש לקיש שם שיש גם ס"ד לפסול משום עצם העובדא שנשאר מצב של לא עלו לשם חובה.

ובאות שכ"ז* יישבתי את קושיית רעק"א שהבאתי שם על פי הצד הנ"ל שהפסול בחטאת הוא מחמת שביטל את המצוה של לשמה עיי"ש.

ובאות ת"א יישבתי על פי הנ"ל את דברי השט"מ בדף י' עיי"ש.

ט) רש"י ד"ה אלא שלא עלו.

וז"ל, וצריך להביא אחר לחובתו וישחטנו לשמו עכ"ל. צ"ע דפשיטא שצריך לעשות את השני לשמו, ולמה הוצרך רש"י לאומרו.

וכתב השפ"א וז"ל, והי' אפשר לפרש כוונתו דנהי דסתמא כשר מ"מ כיון שכבר שחט שלא לשמה אי אייתי קרבן אחר צריך לפרש לשמו (ובהגהה שם איתא משום שעל דעת ראשונה הוא עושה), ומיהו קצת דוחק דהא המחשבה הולכת אחר העובד וסברא הנ"ל לא שייך רק אי שוחט ראשון שוחט גם השני, ויותר הי' ראוי לומר סברא זו בהא דאמרינן בגמ' דאסור לשנויי בי' אח"כ בשאר עבודות, התם אפשר דצריך לפרש לשמן (פי' משום שמן הסתם התם איירי שאותו כהן ממשיך לעבוד את הקרבן) וצ"ע עכ"ל.

וע"ע בענין הנ"ל באות ל"ב ומ"ט.

י) אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה.

דברי הרמב"ם בפיה"מ שהמשנה איירי רק בקרבן יחיד.

הרמב"ם בפיה"מ דייק מהא דנקטו "בעלים" דאיירי בקרבן יחיד, אבל בקרבן ציבור אין חסרון של שינוי קודש כי לב"ד מתנה עליהן וסכין מושכתן למה שהן, והרע"ב במשניות הביא את דבריו. וכ"כ המהרש"א בכיצה דף כ' ע"ב, והשיג על רש"י שכתב שם על כבשי עצרת ששחטן שלא לשמן שלא עלו לבעלים, וכתב המהרש"א שצ"ל ש"שיגרא לישנא דמתני' דריש זבחים נקט, דקתני בה שלא עלו לבעלים לשם חובה". מיהו באמת מוכח מהגמ' שם שלא עלו כמו שנביא להלן כאן מהשער המלך.

ורעק"א במשניות תמה על הרמב"ם ועל הר"ב מהא דפרכינן בדף ד' ששינוי קודש ישנו בציבור כביחיד משא"כ שינוי בעלים. וכן השיג הקרני ראם שם על המהרש"א. וראיתי מתרצים דלא קשה מידי, כי גם לפי הרמב"ם הרי מעיקר הדין שינוי קודש נוהג גם בקרבן ציבור, רק שלמעשה ב"ד מתנים עליהם, אבל לו יצויר שלא היו מתנים, אז שפיר הי' פסול, ומש"ה שפיר שייך לפרוך מה לשינוי קודש שישנו בציבור כביחיד.

והשער המלך בפט"ו מהל' פסולי המוקדשין תי' שאה"נ רב פפא שהביא בדף ו' שלב ב"ד מתנה עליהם וסכין מושכתן למה שהן לית ליה הך פירכא בדף ד' של מה לשינוי קודש שישנו בציבור כביחיד, והגמ' דפריך לה הרי זה משום שאכתי לא שמיע לן הא דרב פפא. מיהו בספר חיבת הקודש תמה עליו שהרי בפסחים דף ס'

ע"ב ודף ס"א ע"א הזכיר רב פפא עצמו פירכא זו בשם רבא עיי"ש.

ועיין בספר מראה כהן שתי' שהרי טעמו של הרמב"ם של סכין מושכתן למה שהן שייך רק בשחיטה, אבל אכתי שייך שינוי קודש בקרבן ציבור בשאר העבודות דלא שייך בהן סכין מושכתן למה שהן. וגם החק נתן הזכיר דרך זה.

ועוד כתב החק נתן לתרץ שאפילו לפי מש"כ הרמב"ם שקרבן ציבור עולה לשם חובה, אבל עכ"פ זה ברור שאיסורא מיהא איכא לחשוב שלא לשמן, וא"כ יש לפרש שכוונת הגמ' בדף ד' היא שמה לשינוי קודש שיש בו לכה"פ איסור גם בקרבן ציבור משא"כ שינוי בעלים.

ובזרע אברהם סי' ד' אות כ"ב הק' ר"מ זמבא הי"ד על הרמב"ם מהתו"כ שהביאו תוס' בדף ח' ע"ב בסד"ה הנך וכו' ששינוי קודש פסול בפר העלם דבר של ציבור. אלא שהראה רמ"ז שבתוספתא בפ"ה דפסחים איתא כהרמב"ם דתניא שם חטאת ציבור ששחטה שלא לשמה יקטיר אימורינן לערב, וזהו כהרמב"ם וכמו שהעיר החסדי דוד שם (והאו"ש בפ"ב מהל' שגגות הי"ד בסופו כתב לפרש שכוונת התוספתא היא לשוחט לשם חולין דכשר ואינו מרצה).

וחילק ר"מ זמבא שרק היכא שהקרבן ציבור בא מתרומת הלשכה אמרינן שלב ב"ד מתנה עליהן, אבל היכא שאדם פרטי נדב את הבהמה לקרבן ציבור לא אמרינן שלב ב"ד מתנה עליהן, ולפ"ז אתי שפיר כי הרמב"ם איירי כאן מן הסתם כשבא מתרומת הלשכה, אבל התו"כ איירי בפר העלם דבר של ציבור, וסתם ספרא רבי יהודה היא דאית ליה במס' הוריות שפר

העלם דבר אינו בא מתרומת הלשכה אלא בתחילה גובין עליהן, וא"כ מש"ה הרי היא שפיר פסולה שלא לשמה.

ועיין בשפ"א כאן שכתב שי"ל שהרמב"ם קאמר רק בעולה כיון ששלא לשמו פועל בו רק שלא עלו לשם חובה, אבל בחטאת דפסולה, מודה הרמב"ם שבחטאת ציבור לא אמרינן לב ב"ד מתנה. וישיב בזה הא דאמרינן ששינוי קודש ישנו בציבור די"ל שהכוונה היא לחטאת. ולפ"ז מיושב גם התו"כ הנ"ל, דהא איירי בפר העלם דבר שהיא חטאת ציבור.

וכדברי השפת אמת כתב החשק שלמה וז"ל, נראה שהם (הרמב"ם והרע"ב) לא מיירי רק בעולות ציבור כיון דאף בקרבן יחיד הקרבן כשר רק דלא עלו לשם חובה, ובזה אמרינן דבציבור עלו לשם חובה, וכן משמע מלשונם ז"ל, ובזה נסתלק מה שתמה עליהם רעק"א ז"ל בגליון המשניות כאן מהש"ס לקמן דף ד', די"ל דהגמ' מיירי שם בחטאות ודו"ק עכ"ל.

מיהו עיין בהמגיה להשפ"א שם שר"ל שלא קשה על הרמב"ם מההיא דלקמן בדף ד', כי הרמב"ם נתכוין לומר רק שחטאת ציבור ששחטה שלא לשמה אינה פסולה כמו חטאת יחיד, אבל מודה הרמב"ם שלא עלתה לשם חובה, כי באמת אע"פ שגם בחטאת ציבור אמרינן שלב ב"ד מתנה עליהן וסכין מושכתן למה שהן אבל לא עדיף מסתמא, וחטאת ששחטה סתם לא עלתה לחובה וכדעת החזון נחום בדעת הרמב"ם. וכתב ליישב לפ"ז מה שמקשים על הרמב"ם מכבשי עצרת ששחטן שלא לשמן דלא עלו אע"פ שהם קרבן ציבור (דכן הקשה השער המלך דאיתא בביצה דף כ' ע"ב דהא איתא

שם שאם הי' בשבת לא יזרוק את הדם של כבשי עצרת ששחטן שלא לשמן כי אין אפשרות לאכול את הבשר כי כיון שלא עלו אסור לבשלו או לצלותו בשבת, וכן ראיתי מקשים ממנחות דף מ"ט ע"א דתני רבה בר בר חנה קמי' דרב כבשי עצרת ששחטן לשום אילים כשרים ולא עלו לחובה), ולהנ"ל ניחא כי כבשי עצרת הוקשו לחטאת כמש"כ תוס' לקמן בדף נ"ה ע"א ובחטאת סובר הרמב"ם שהדין הוא שלא עלו לשם חובה.

ברם אכתי קשה על הדרכים הנ"ל מהא דמבואר במנחות דף פ"ט ע"ב שגם כבש הבא עם העומר, וכן תמיד, לא עלו כששחטן שלא לשמן, שהרי אמרינן שהיכא ששחטן שלא לשמן הרי הם עדיין טעונים שני עשרונים וכן שני גזירין בכהן אחד, פי' שאע"פ שאינן עולים לחובה אבל אם לא יעשו כן יהיו פסולים לגמרי. עוד רצה השפ"א לומר שהרמב"ם בפיה"מ איירי רק היכא שהיתה עקירה בטעות, כדמשמע מדברי הרמב"ם לעיל בסמוך שם דאיירי היכא ששחט עולה לשם שלמים כי חשב שהוא שלמים, ואזיל הרמב"ם שעקירה בטעות שמה עקירה, ובזה חילק הרמב"ם שהיכא שהוא קרבן ציבור לא אמרינן שעקירה בטעות שמה עקירה, אלא אמרינן שלב ב"ד מתנה עליהם וסכין מושכתן למה שהן (מיהו דרך זה עדיין אינו מיישב את הרע"ב כי הרע"ב לא איירי שם בעקירה בטעות, וע"ע בחק נתן שהעיר למה מפרש הרמב"ם את המשנה בציור של עקירה בטעות).

והנה יש להקשות עוד מה שייך לומר כאן שלב ב"ד מתנה עליהם, הלא הדין של

גם על שחיטת קרבן ציבור, ע"י שהוסיף לדבריו שהבאנו כבר (לחלק בין שחיטה לשאר עבודות) דגם בשוחט על מנת לזרוק שלא לשמו, דחשיב ג"כ שינוי קודש לפי רבי יוחנן לקמן בדף ט' ע"ב והכי קי"ל, דגם בכה"ג לא שייך לומר שלב ב"ד מתנה עליהם וסכין מושכתן למה שהן כיון דחשיב ששינה בהזריקה כמש"כ הרמב"ם בפט"ו מהל' פסוה"מ, וא"כ י"ל שהגמרות הנ"ל שכתוב שם ששחט שלא לשמן איירי בכה"ג, ולכן לא שייך לב ב"ד מתנה עליהם.

ועוד כתב שי"ל שהגמרות הנ"ל איירי בשינה וחשב לשם קרבן יחיד, דהא רק כששינה וחשב לשם קרבן ציבור אחר התנו ב"ד שהסכין מושכתן לשם אותו קרבן וכערוך, אבל לא כששוחט לשם קרבן יחיד אחר.

(יא) תד"ה כל.

וז"ל, עבודה קמייתא נקט והוא הדין קבלה והולכה וזריקה עכ"ל. צ"ע דא"כ למה לא אמרו באמת כל הזבחים שהוקרבו. וי"ל כדי לאשמועינן חידוש נוסף, והיינו שלא רק שאינו פסול אם המשיך להקריבו אחרי שעשה שחיטה שלא לשמו, אלא שגם לכתחילה מותר להמשיך ולהקריבו, אבל אם הי' תני שהוקרבו היינו אומרים שרק אם גמר להקריבו הרי הוא כשר, אבל אם רק נזבח אסור להמשיך להקריבו, וממילא לא יהי' כשר, ועוד דאם הי' תני שהוקרבו היינו חושבים שהוא אסור באכילה, וממילא אם רק נשחט היינו אומרים שאסור להמשיך להקריבו כי אין מביאים קדשים לבית הפסול, אבל עכשיו שתני שנזבחו, ואמר התנא שהזבח כשר בלי לומר שאסור

לב ב"ד מתנה עליהם אמור לענין לעקור את קדושת הקרבן, אבל הכא כשהעובד חשב שלא לשמו מה מהני תנאי ב"ד להכשיר קרבן שנשחט שלא לשמו.

ועיין במרומי שדה בדף ו' ע"ב שנתעורר על זה, וכתב שהרמב"ם סובר כפירושו של הערוך בסכין מושכתן למה שהן שהביאו תוס' בדף ו' ע"ב, והיינו שרק בשעת שחיטה נקבע בקרבן ציבור שהבהמה קדושה לאותו קרבן שמזכירין בשעת שחיטה, ואפילו אם הקדישו אותו לתמיד אפשר לשנותו למוספין, כי ההקדש נקבע בשעת שחיטה, דזה הי' התנאי ב"ד, ומעתה י"ל שכוונת הרמב"ם היא לכגון היכא שהכהן שחט עולת מוסף של עצרת לשם עולת שתי הלחם, אשר בכה"ג ס"ל להרמב"ם שהדין נותן שלא יעלה לשם חובה כמו בחטאת חלב לשם חטאת דם, ועל זה כתב הרמב"ם שבכל זאת אמרינן שלב ב"ד מתנה עליהן, והקרבן משתנה להיות עולת שתי הלחם, ועולה לחובת עולת שתי הלחם כמחשבת הכהן, משא"כ ביחיד היכא שהיו עליו שני חיובים של עולה, וכגון היכא שנדר עולה וגם הי' עליו חיוב של עולת מצורע, והוא הפריש לשם נדרו והשוחט נתכוין לשם עולת מצורע דידי', אינו עולה לשם חובת נדרו וכמו דאמרינן בחטאת חלב וחטאת דם, וכן אינו עולה לשם עולת מצורע כי לא אמרינן בקרבנות יחיד שלב ב"ד מתנה עליהן.

ולפי הדרך הזה שהרמב"ם אזיל כדרכו של הערוך, שוב אי אפשר לומר כדברי החק נתן שהבאנו לעיל שהרמב"ם מודה שאיסורא מיהא איכא.

עוד ראיתי בספר מראה כהן שכתב ליישב את הגמרות הנ"ל שהזכירו פסול שלא לשמן

להמשיך להקריבו, הרי מבואר שמותר להמשיך להקריבו, וממילא ידעין שה"ה שמותר לאכול אותו. וזוהי כוונת רש"י במש"כ שכשר לזרוק דמן ולהקטיר אימוריהן ולאכול את הנאכלין. (מרומי שדה.)

יב) בא"ד.

וז"ל, והוא הדין קבלה והולכה וזריקה כדקתני סיפא עכ"ל. ע"י בשפ"א בקטע המתחיל והנה התוס' וכו' שכתב וז"ל, והי' אפשר לומר שבהולכה כיון שרבי שמעון מכשיר בחטאת (כיון שאפשר לבטל הולכה), אפילו לפי רבנן י"ל שעכ"פ בכל הזבחים עלו לשם חובה, דלא אימעוט מכאשר נדרת, דלא נעשה שינוי בגוף הקרבן כיון דאפשר בלי הולכה, וצ"ע עכ"ל.

ועכ"פ מתוס' חזינן שהם סוברים שגם אם הולך שלא לשמן הדין הוא שלא עלו ודלא כהשפ"א.

ולקמן באות תקנ"ג נדון בענין אם רבי שמעון קאמר רק בחטאת לענין שאינה פסולה, אבל מודה הוא בחטאת ובשאר קרבנות דלא עלו, או האם ס"ל שגם עלו לשם חובה (וכמו שרצה השפ"א לומר אפילו בדעת רבנן בשאר זבחים).

יג) בא"ד.

וז"ל, אבל שינוי בעלים לא שייך אלא בזריקה כגון שוחט או מקבל או מוליך קרבן ראובן ע"מ לזרוק דמו לשם שמעון כדמוכח לקמן בפירקין עכ"ל. והנה המגיה בתוס' ציין לדף י' ע"א, והיינו לדברי רב אשי שם. מיהו כן איתא גם בדף ד' ע"א דשינוי קודש איתי' בד' עבודות משא"כ שינוי בעלים.

והנה גם בסוף דבריהם כתבו תוס' כן, ושם צוין לדף ח', ונראה שטעות הוא.

יד) בא"ד.

וז"ל, וכולה מתניתין לא נקיט אלא שינוי קודש דקתני נמי בסיפא כיצד לשמן ושלא לשמן לשם פסח לשם שלמים וכו' עכ"ל. נראה דצ"ל "וקתני נמי בסיפא וכו'", ותרי מילי קאמרי, חדא דחזינן שיוסי בן חוני, וכן שמעון אחי עזרי', איירי בשינוי קודש, וא"כ מסתמא כן היא הכוונה גם בהרישא (מיהו לכאורה אין מזה ראי', כי י"ל שלעולם הרישא איירי שפיר גם בשינוי בעלים, רק שהם דיניהם נקטו דוגמאות של שינוי קודש כי דיניהם שייכים רק על שינוי קודש), וזוהי כוונת תוס' ב"כולה מתניתין", ושוב הוסיפו להוכיח מדף י"ג. (ע"י בהגהות חק נתן בסוף המסכתא.)

טו) בא"ד.

וז"ל, וא"ת והא בפרק בית שמאי דריש להו מדכתיב עולה אשה ריח ניחוח לה' עולה לשם עולה וכו' עכ"ל. והנה ע"י ברמב"ם בפיה"מ שם שכתב שהמשנה ההיא איירי בהבעלים, וקמ"ל שגם הם צריכים לחשוב לשמה, ורבי יוסי שם פליג רק בנוגע להבעלים. ולפ"ז ניחא למה בעינן ב' קראי. (מרומי שדה.)

מיהו לפ"ז יוצא שהכהן צריך להתכוין רק לשם זבח ולשם זובח ולא לאינך ד' דברים דהא לא מייתינן להו קרא בדף ד'. ולפ"ז צריכים לדחוק קצת בלשון הרמב"ם בפיה"מ שם שכתב "מוסף על השוחט" עיי"ש.

וגם בלא"ה צ"ע איך משמע מהפסוק

בקרא דמחשבה פוסלת. ועי' עוד בזה להלן באות כ"א, ובאות מ"ד סק"א.

(יז) בא"ד.

וז"ל, ומיהו הא לא מצינן למילף מהקישא דנימא ולא עלו לשם חובה ואינה מרצה מכל הנך ו' דברים דההוא קרא כתיב בהקטרת אימורים והוא עצמו שלא הוקטרו אימורים כשר עכ"ל. צ"ע מה בכך הלא גם גבי הקטרה היינו אומרים שלא עלו, רק שלא אמרינן כן כי כל ההקטרה כולה אינה מעכבת, וא"כ גבי זביחה ששפיר שייך לומר שלא עלו למה לא נקיש את כל המחשבות לשינוי קודש ונאמר שלא עלו כמו שבשינוי קודש לא עלו.

ובאמת לכאורה הרי זה תלוי באם אמרינן דון מינה ומינה (דאז הדין נותן שנדמה לשינוי קודש גבי זביחה דהא ילפינן שכולם נוהגים בזביחה מהא דשינוי נוהג בזביחה), או אם אמרינן שדון מינה ואוקי באתרא (דאז הדין נותן שנדמה להקטרה).

(יח) בא"ד.

בענין אם אע"פ שהקרבת לא עלה לשם חובה בכל זאת הוא מרצה עליו.

וז"ל, ומיהו הא לא מצינן למילף מהקישא דנימא ולא עלו לשם חובה ואינה מרצה עכ"ל. הנה מלשונם משמע שהיכא שלא עלו גם אינו מרצה. וכך היא לשון הגמ' שהביאו תוס' בד"ה לשם וכו' דקרי ללא עלו בשם אינן מרצים. וכן איתא גם בסוגיית הגמ' בדף ה' ע"א. מיהו תוס' שם בדף ה' בד"ה הג"ה כתבו שהכוונה היא שאין להם ריצוי גמור, ולכאורה כוונתם לומר דשפיר

שבדף מ"ו בעלים ומהפסוק שבדף ד' כהן. וביד החזקה בפ"ד מהל' מעה"ק ה"י כתב הרמב"ם שצריך העובד לחשוב לשם זבח ולשם זובח בד' עבודות הדם, ובה"א כתב שצריכים שתהי' מחשבתו בשעת שחיטה לשם ששה דברים, וכתב בספר מעשה רוקח שכוונתו בה"א היא להבעלים, וכדבריו הנ"ל בפיה"מ. וע"ע באות כ"א שנבאר עוד את דעת הרמב"ם בכל זה.

ובאות נ"ב* נעיין עוד בדברי הרמב"ם הנ"ל בפיה"מ.

(יט) בא"ד.

וז"ל, וא"ת והא בפרק בית שמאי דריש להו מדכתיב עולה אשה ריח ניחוח לה' עולה לשם עולה וכו' וי"ל דקרא דהתם בהקטרת אימורים והכא בעבודת הדם עכ"ל. והנה עי' ברמב"ם בפ"ד מהל' מעשה הקרבנות ה"י שלא הזכיר שינוי אלא בד' עבודות הדם ולא בהקטרה ולדידי' נשאר קשה קושיית תוס'.

ועי' בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם שביאר שהרמב"ם מתרץ שהפסוק בדף מ"ו קמ"ל שצריכים לשמן, ובזה קיימינן שסתמן לשמן, ואפילו אם חשב שלא לשמן אכתי לא נעקר מה שסתמן לשמן, אבל הפסוק בדף ד' משמיע לנו דין שני, והיינו ששלא לשמן היא בגדר מחשבה הפוסלת, ודבר זה גורם להא דלא עלו לשם חובה, וזה נאמר רק לענין שינוי קודש ושינוי בעלים. ומיושב בזה גם מה שהקשו תוס' דכיון שהוקשו כל הששה בקרא דדף מ"ו ע"ב א"כ נימא שבכולן לא עלו, דלפי הרמב"ם לק"מ כי הוקשו רק בקרא דמצוותן לשמן, אבל לא

מרצה רק שלא עלו לשם חובה עיי"ש.
 ועי' בשט"מ כאן באות א' שכתב וז"ל,
 ודוקא נדר שהוא חייב באחריותו אבל נדבה
 אם שחט שלא לשמה אין צריך להביא אחר
 דהא אפילו אם נאבד אינו חייב באחריותו
 עכ"ל. וצ"ע למה צריכים טעם זה הלא סוף
 הדין הוא שלא עלו לבעלים לשם חובה,
 ובנדבה הרי ליכא חובה, וא"כ אפילו אם
 הי' חייב באחריותו לא הי' חייב להביא
 נדבה אחרת כי כאן הרי נתקיים כל דינו.
 והוכיח מזה הגרי"ז שהיכא שלא עלו אז
 גם אינו מרצה עליו, והרי נדבה רגילה שפיר
 מרצה עליו, וא"כ היכא ששינה הרי לא
 נתקיים הך דין של ריצוי, וא"כ שפיר נוקט
 השט"מ שהי' צריך להביא נדבה אחרת אילו
 הי' חייב באחריותו.

ובאמת מלשון המשנה משמע קצת
 שהקרבן שפיר מרצה, כי אם אינו מרצה
 למה תנן שלא עלו לבעלים לשם חובה,
 דביותר הי' לו להתנא לשנות דבריו בלי
 המלים לשם חובה, דהי' לו לומר רק שלא
 עלו לבעלים, דאז הי' משמע שגם אין ריצוי.
 והנה יש לחקור אם היכא שחישב שלא
 לשמו של הקרבן בקרבן נדבה הרי זה נחשב
 פגם מסוים בגוף הקרבן רק שאין הפגם
 הזה פוסל, או האם אין כאן שום פגם בגוף
 הקרבן רק שהמקריב עבר בהלאו של לא
 יחשב (ועי' לעיל באות ב' שחקרנו כעין זה
 בנוגע לקרבן נדר וקרבן חובה, דהיינו האם
 לא עלו משום שחלה מדריגה מסוימת של
 פסלות, או האם לא עלו משום שמיקרי שלא
 קיים את נדרו או חיובו).

ולכאורה נוקט הגרי"ז בדבריו הנ"ל שאין
 שום פגם בגוף הקרבן, כי אם יש פגם בגוף
 הקרבן אין ראי' מדברי השט"מ שאין ריצוי,

כי לעולם י"ל שהקרבן שפיר מרצה עליו, רק
 שבכל זאת אם הי' חייב באחריותו הי' חייב
 להביא קרבן אחר כדי לתקן את מה
 שבהראשון הי' פגם, וא"כ מוכח שאין פגם.
 מיהו אם אין שום פגם בגוף הקרבן, אלא
 סוף הדין הוא רק שלא קיים את נדרו ושעבר
 בלא יחשב, למה אין הקרבן לכה"פ מרצה
 עליו.

מיהו הרמב"ם בריש פי"ח מפסולי
 המוקדשין כתב שמחשבת שלא לשמה היא
 כמטיל מום בקדשים.

ועוד דהגרי"ז עצמו האריך לבאר ששלא
 לשמן היא מחשבה הפוסלת, וא"כ צ"ע
 כהנ"ל מה היא הראי' מדברי השט"מ שאין
 ריצוי, הלא לעולם י"ל שהקרבן שפיר מרצה
 עליו, רק שבכל זאת אם הי' חייב באחריותו
 הי' חייב להביא קרבן אחר כדי לתקן את מה
 שבהראשון הי' פגם.

וצ"ל לפי הגרי"ז שלעולם שפיר יש כאן
 פגם משום שהמחשבה היא מחשבה
 הפוסלת, אבל אין הכוונה שיש כאן פגם
 מופשט ששייך גם בנדבה, ושבנדר הרי זה
 גורם שלא עלו, אלא כל הפגם והפסול הוא
 רק לענין זה שלא עלו, ומש"ה בנדבה לא
 שייך פגם זה, ומעתה אם המחשבה גם אינה
 פוגמת את הריצוי א"כ אפילו אם הי' חייב
 באחריות אין סיבה לחייבו להביא קרבן
 נוסף, וא"כ מוכח שאינו מרצה משום
 שהמחשבה הפוסלת שפיר החילה פגם גם
 לענין שאינו מרצה.

אולם בספר משנת רכי אהרן בסי' א'
 איתא בזה"ל, ואף בנדבה שאינו צריך להביא
 זבח אחר, ג"כ שייך האיסור במחשבה אף
 דליכא פסלות כלל, הנה פשוט דגם בנדבה

דינו של הקרבן שיהיו כל עבודותיו לשמה ואם עשה שלא לשמה, אף דכשר, מ"מ לא נתקיים עיקר דינו ומצוותו, היינו דאין זה רק מצוה לכתחילה, אלא כיון שאם הי' הקרבן לחובתו לא הי' נפטר אלא הי' חייב להביא קרבן אחר, דדין הקרבן שיהא לשמו, ובלא"ה הוי כנדבה, וא"כ ה"ה בנדבה חשוב כנדבה אחרת וכו' עכ"ל.

ובאבן האזל על פרק י"ח קרוב לסוף דבריו כתב וז"ל, ואפילו בעולת נדבה דאין שם חסרון דלא עלו לשם חובה, אפשר לומר לפי מש"כ דבעולת נדבה ג"כ בשלא לשמה לא כיפרו על מה שבאו ועי' מש"כ בפ"ד ממעה"ק ה"י עכ"ל.

ומדברי המל"מ בריש פ"ז מהל' חובל ומזיק מבואר שנקט דשפיר מרצה, דעיי"ש שהקשה למה בהציוור של היזק שאינו ניכר נקטו "מפגל" ולא נקטו שוחט שלא לשמו, ותי' משום הציוור של נדבה, כי היכא שהכהן שחט נדבה שלא לשמה, אינו עושה בזה שום היזק להבעלים, שהרי הזבח כשר, ואע"פ שלא עלה לשם חובה אבל בנדבה הרי אין עליו חובה, ונהי שלא נעשה מצוה מן המובחר אבל אין הבעלים יכולים לטעון שרצו לעשות דוקא מצוה מן המובחר וכמו שהוכיח שם, אבל אם הכהן פיגל בנדבה, הרי הוא שפיר עושה היזק להבעלים, כי הקרבן פסול, ונהי שאין הבעלים חייבים באחריותו, אבל הבעלים יכולים לומר שקשה בעיניהם שקרבנם נפסל כמו שהביא מרש"י, אבל בשלא לשמו הרי אינו פסול וכהנ"ל עכ"ד. ומעתה אם נאמר שאינו מרצה א"כ למה אין הבעלים יכולים לטעון בנדבה שחסר להם הריצוי, ומוכח דס"ל להמל"מ דשפיר מרצה.

ועכ"פ אם נאמר שמרצה עליו א"כ מוכח שגם אחרי ששינה וגרם שאינו עולה לבעלים לשם חובה הרי הבעלים אכתי נקראים בעל הקרבן, דהא אל"כ לא שייך שירצה עליו, ועיין בזה באות א' שצדדנו אם מיקרי עוד בעל הקרבן.

ועי' בשפת אמת בדף ה' ע"ב בד"ה א"ר אסי וכו' שכתב שהיכא ששחט עולה שלא לשמו, נהי שאינה עולה לשם נדרו או חיובו, אבל בכל זאת הרי היא מכפרת על עשין דידי', וכוונת הלשון של אין מרצין בע"א שם היא רק שלא עלו לשם חובה. וע"ע להלן באות מ' שנדייק מדברי רש"י בע"ב שאינו מרצה עליו.

יט) בא"ד.

וז"ל, א"נ הא דקאמר זביחה לשם ששה דברים לא שחישב בשעת שחיטה לשם ו' דברים אלא כלומר הזבח נעשה לשם ו' דברים וכל אחת בשעתה עכ"ל, כלומר ובשעת זביחה שייכים רק ב', דהיינו לשם זבח ולשם זובח, ובשעת הקטרה ה', דהיינו כולם חוץ מלשם זובח.

יט*) בא"ד.

א. וז"ל, ובפרק המפקיד פירשתי הא דמחשבה פוסלת בקדשים אי בדיבור הזבח נפסל שלא לשמה או אפילו במחשבה עכ"ל. ועיין במה שציין רעק"א כאן בגליון הש"ס. ומלשון הרמב"ם מבואר דסגי במחשבה לחוד כמו שהעיר המל"מ בריש פ"ג מהל' פסוה"מ.

ובמשנת רבי אהרן על קדשים בסי' א' סק"ד מבואר שאם נאמר שצריכים דיבור א"כ אז מוכרח שאין צריכים מחשבת לשמן

בפועל מצד העובר, ומאי דאמרינן שסתמא לשמן, אין הכוונה דנחשב שיש מחשבת לשמן בפועל, דהא אילו כן א"כ גם מחשבה בלי דיבור היתה צריכה לפסול, כי חסר מחשבה לשמן, וא"כ מוכח שגם בלי מחשבה בפועל יש כאן כשרות, או משום שהעבודות נעשות מאליהן לשמן ע"י שסתמן לשמן, או משום שסוף הדין הוא רק שלא תהי' מחשבת שלא לשמן, ולפי שני הביאורים מה שמחשבת שלא לשמן פוסלת הרי זה משום שע"י מחשבת שלא לשמן יש כאן תורת מחשבה הפוסלת (וכדברי הגר"ז שהבאנו לעיל באות ט"ז ולהלן באות מ"ד סק"א), וא"כ בזה שפיר י"ל שכדי להוות מחשבה הפוסלת צריכים דיבור עכ"ד.

ועוד י"ל שמה שמחשבת שלא לשמה פוסלת אין זה מדין מחשבה הפוסלת, אלא משום שע"י זה נעקר הסתמן לשמן, רק דבעינן דיבור כי רק ע"י דיבור הרי זה נקרא מחשבה שיש בה גמירת דעת גמורה ושיכולה לעקור את מה שהעבודות נעשות מאליהן לשמן.

מיהו עי' בתוס' בריש דף ד' ע"ב דמבואר בדבריהם שאם צריכים דיבור הרי זה בגדר תנאי עצמי ולא כדי לגמור את המחשבה, ודלא כדרכנו השני' הנ"ל, ובאות קל"א הערנו באמת דמהיכא תיתי לומר כהנחת תוס'.

ב. עיין במשנת רבי אהרן בסי' ג' שהקשה דאם צריכים דיבור למה אמרינן בדף כ"ט ע"ב שאין לוקין על לא יחשב משום שהוי לאו שאין בו מעשה, דלמה לא נימא שבדיבורי' קעביד מעשה, כי העובדא שהוא

פוסל את הקרבן חשיב מעשה, שהרי עקימת שפתיו חשיב מעשה היכא שבדיבורי' קעביד מעשה. וכן הקשו השפ"א והגהות חשק שלמה בדף כ"ט שם ולא כתבו תירוץ על זה. ובאמת כבר קדם לכולם התוס' שאנץ, הובא בשט"מ בב"מ דף מ"ג ע"ב בד"ה וז"ל התוס' שאנץ, שהקשה את הקושיא הנ"ל.

ועוד צידד המשנת רבי אהרן לומר שגם לפי השיטות שאין צריכים דיבור הדין נותן שהיכא שדיבר בפה שהוא שוחט שלא לשמו הרי זה נחשב מעשה, כי היכא שבדיבורו קעביד מעשה עקימת שפתיו הוי מעשה אפילו אם הי' סגי במחשבה כמו שבייר שם שאומרים לענין תרומה. אלא שצידד לחלק דשאני תרומה דהיכא שהוא תורם בפה הרי התרומה חלה באמת ע"י דיבורו ולא ע"י מחשבתו, משא"כ הכא לפי השיטה שסגי במחשבה א"כ אפילו כשאמר בפיו שהוא שוחט שלא לשמו כל הפסול הוא רק מצד מחשבתו, ואילו דיבורו הוא רק הודעה בעלמא. אבל עכ"פ לפי השיטות שצריכים דוקא דיבור בודאי הדין נותן שילקה משום שבדיבורי' קעביד מעשה.

ותי' שמה שעקימת שפתיו חשיב מעשה היכא שבדיבורי' קעביד מעשה הרי זה רק היכא שנתכוין באמת ע"י הדיבור לעשות מעשה, וכגון בהציור של חסמה בקול, דזו היתה כוונת דיבורו, אבל הכא הכהן לא רצה לפוסלו אלא לשנותו לקרבן אחר, רק שהדין הוא שע"י הרי הוא פוסל את הקרבן, ובכה"ג לא חשיב שבדיבורי' קעביד מעשה כיון שהוא לא נתכוין לזה.

וגם החק נתן בדף כ"ט ע"ב הקשה את הקושיא הנ"ל, ותי' שאע"פ שהסוגיא בדף

כ"ט נוקטת דחשיב לאו שאין בו מעשה, אבל לפי האמת י"ל דחשיב לאו שיש בו מעשה, רק שהתרצן בהסוגיא שם המשיך עם הנחת המקשן דהוי לאו שאין בו מעשה. והאור שמח בפ"ח מהל' פסוה"מ בסוף דבריו על ה"ג כתב שהכא לא מיקרי שבדיבורי' קעביד מעשה כי הדיבור אינו עושה פסול, אלא הרי הוא רק גורם שהזריקה לא תתיר ותכשיר, ומש"ה אין זה נקרא שעביד מעשה, ועיי"ש מה שהוסיף לפלפל בזה. ועוד הביא מהש"ט"מ בב"מ דף מ"ג ע"ב בד"ה וז"ל תוס' שאנן בשם הרב רבי חיים (הובא לעיל כאן) שתירץ כתירוצו הנ"ל.

וגם המנ"ח במצוה קמ"ד סק"ז דן על זה וז"ל, קשה הא הר"מ בפ"א מהל' איסורי מזבח פסק דהמקדיש בעל מום למזבח לוקה, וכתב הרב המחבר לקמן בסי' רפ"ה דטעם הר"מ הוא כי אע"פ שאין בו מעשה, מ"מ בדיבורו עביד מעשה, דנעשה הקדש, על כן לוקה, וכ"כ הלח"מ, א"כ כאן (בפיגול) דנפסל הקרבן הו"ל ג"כ מעשה. הן אמת שהרמב"ם פ"א דתמורה כתב דלוקין על התמורה דכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ ממימר וכו', ולא כתב הטעם דמבואר שם לא תתני מימר דבדיבורא עביד מעשה ותמה שם הכ"מ, אך באמת כתבו האחרונים דהרמב"ם צריך טעם זה מחמת דציבור ושותפין עוברין בלאו זה ובהם לא שייך טעם זה כי הציבור ושותפין אין התמורה קודש וכו'. והנה דעת הרב המחבר יש ליישב דהוא סובר בכל דוכתי דאם יכול לעבור בלי מעשה אף אם עשה מעשה אין לוקין וכו', א"כ כיון שיוכל לפגל במחשבה לדעת הרב המחבר ועל המחשבה אף

דאתעביד מעשה אין לוקין וכו' א"כ אפילו בדיבור אין לוקין, אך לשיטת הר"מ הל' שכירות הוא להיפך דאם יכול להיות במעשה אף בלא מעשה לוקין א"כ כאן נהי דעל המחשבה אין לוקין וכו' אבל עכ"פ בדיבור דאתעביד מעשה הו"ל ללקות לדעת הרמב"ם וכו', ומצאתי בפ"י לסוגיא דכהנים שפיגלו שעמד בזה עכ"ל.

ובשם הדבר אברהם ראיתי מובא שלא שייך לומר בפיגול שבדיבורי' קעביד מעשה כי אין המעשה נעשה מכחו, אלא גזירת הכתוב היא שאם חישב התורה פוסלתו. והנה כל הקושיא הנ"ל על שלא לשמה בנוי' על ההנחה שהשיטה שסוברת שצריכים דיבור סוברת שהפסול מתהווה מחמת הדיבור. מיהו לכאורה הי' אפשר לומר כמו שכתבנו בסק"א שכל הטעם למה צריכים דיבור הרי זה רק כדי לפעול שהמחשבה תהי' עם גמירת דעת אבל לעולם המחשבה היא הדבר שפוסלת.

ודע שהמחברים הנ"ל שהבאתי נוקטים שמאי דחשיב מעשה משום שבדיבורו קעביד מעשה הרי זה שייך באמת רק על דיבור ולא על מחשבה. ברם עיין בש"ט"מ בתמורה דף ד' ע"ב באות א' שכתב שגם על מחשבה שייך לומר דחשיב מעשה היכא שבמחשבתו קעביד מעשה.

שו"ר בחידושי הגרי"ז על הש"ס במנחות דף ב' ע"ב בד"ה והנה הרמב"ם וכו' שכתב בשם הגר"ח ששמע ג' תירוצים על הקושיא שהבאנו למה לא אמרינן בפיגול שבדיבורי' קא עביד מעשה, א', התירוץ שהבאנו מהדבר אברהם שבתמורה הוא עצמו מחיל את הקדושה אבל בפיגול התורה היא שפוסלת, ב', שחלות קדושה נקראת בגדר

מעשה אבל פסלות אינה בגדר מעשה, ג', שבתמורה הלאו הוא על חלות ההקדש אבל בפיוגול הלאו הוא על המחשבה ולא על הפסלות.

(כ) בענין שיטות תוס' והרמב"ם במה הוא שינוי בעלים.

א. שיטת תוס'.

עי' בתוס' כאן שכתבו וז"ל, דשינוי בעלים לית' אלא בשוחט על מנת לזרוק או מקבל ומוליך ע"מ לזרוק כדמוכח בפרקין, ובשעת הקטרה כבר נזרק הדם, וא"כ מהיכא תיתי הקטרה לשם זוכה, דבההוא קרא לעולה אשה ריח ניחוח לא כתיב, ומעבודת הדם לא אתי דעבודת דם גופי' לית' אלא בעל מנת לזרוק כדפרישית עכ"ל. פי' שבתחילה ביארו שבהקטרה לא שייך על מנת לזרוק כי כבר עומדים אחרי הזריקה, ובמה שכתבו "דבההוא קרא וכו'" התכוונו לבאר שאין להקשות שבכל זאת נימא דבעינן הקטרה לשם בעלים וששינוי בעלים יפסול אע"פ שאינו חושב על מנת לזרוק, וכתבו שזה אינו, כי חזינן שבעבודת הדם אין שינוי בעלים פוסל בשחיטה וקבלה והולכה וזריקה אלא רק כשחישב מעבודה

לעבודה, דהיינו כששחט או קיבל או הוליך על מנת לזרוק, וא"כ מהיכא תיתי שאם הקטיר לשם אדם אחר יהי' דין של שינוי בעלים הלא אין כאן "מעבודה לעבודה".

ועי' בהגהות חק נתן בסוף המס' שהביא מהמל"מ בריש פט"ו מפסולי המוקדשין שכתב שמתוס' נראה שהזורק שלא לשם בעלים עלו לשם חובה. ותמה עליו מנ"ל דבר זה, וגם כל שכן הוא, דאם מחשבה של על מנת לזרוק מקלקלת, כל שכן מחשבת זריקה עצמה וכמש"כ תוס' עצמם סברא זו בדף ד' ע"ב בד"ה רב אשי. מיהו נראה שהמל"מ הבין כוונת תוס' כהנ"ל שליכא שינוי בעלים בהקטרה כי שינוי בעלים הוא דוקא מעבודה לעבודה וא"כ הה"נ שזורק שלא לשם בעלים לא הוי שינוי בעלים.

וע"ע בקר"א שהקשה על דברי המל"מ וז"ל, והוא תמוה דהא מרבינן לקמן בהדיא שינוי בעלים מזריקה ולא עלו לבעלים עכ"ל. ועי' בתוס' בריש דף ד' שכתבו להדיא שהזורק שלא לשם בעלים לא עלו.

ועי' גם ברש"י בפסחים דף ס"א ע"א בד"ה אבל בשינוי בעלים שכתב ששינוי בעלים הוא כששוחט או מקבל או מוליך על מנת לזרוק שלא לשם בעלים אי נמי בזורק שלא לשם בעלים*).

או הוליך או זרק לשם אדם אחר חל הדין של לא עלו א"כ הדין נותן שגם בהקטרה יהי' דין של לשם זוכה כמו בשאר העבודות לפי הצד הנ"ל, והרי תוס' כתבו שלא שייך לשם זוכה בהקטרה, וא"כ בע"כ מוכח שליכא דין של לשם זוכה ועלו לבעלים לשם חובה.

והאור שמח על הרמב"ם שם ציין שכהצד שכתב המל"מ שעלו לשם חובה איתא להדיא בתוס' בדף ז' ע"א בד"ה תודה. והקרן אורה בדף ד' ע"ב בד"ה שקולים הם וכו'

* וע"ע במל"מ שם שחקר אם מה שתוס' מצריכים דוקא שחיטה על מנת לזרוק את הדם לשם אדם אחר אבל אם שחט לשם אדם אחר אין כאן שינוי בעלים, האם זה איירי רק לענין להיות פסול בפסח וחטאת, אבל לענין לפעול שלא עלו לבעלים לשם חובה סגי בזה ששחט או קיבל או הוליך או זרק שלא לשם בעלים, או האם גם אין בכה"ג דין של לא עלו. וכתב בהמשך דבריו שהמעין בתוס' כאן היטיב יראה שלענין כולה מילתא קאמרי. ונראה דהיינו משום שאם נאמר שגם היכא ששחט או קיבל

מיהו יש להבין כוונת תוס' בדרך אחרת, ודלא כהבנת המל"מ, והיינו שלעולם אם זרק שלא לשם בעלים הרי זה שפיר מיקרי שינוי בעלים ודלא כהמל"מ, ומ"מ אתי שפיר דברי תוס' שבהקטרה ליכא שינוי בעלים, והיינו משום שמהות המחשבה של שינוי בעלים אינה שהקרבתן שייך לאדם אחר, אלא מהות המחשבה היא שהקרבתן יכפר וירצה על אדם אחר, וממילא לא שייך שינוי בעלים אלא בזריקה, בין אם שחט על מנת לזרוק לשם אדם אחר ובין אם זרק לשם אדם אחר, כי זריקה היא העבודה שמרצה על הבעלים, אבל בהקטרה אין דין של שינוי בעלים כי כבר אי אפשר לחשוב על הזריקה, וגם בהקטרה עצמה לא מיפסל שינוי בעלים כי ההקטרה אינה מרצה על הבעלים (ולפי הביאור הזה צריכים לבאר שמה שכתבו תוס' שבהיא קרא ד"עולה" וגו' דאירי בהקטרה לא כתיב לשם זובח, כוונתם היא דאם ה' כתוב אז היינו מחדשים סוג חדש של מחשבה לשם זובח, דהיינו לא שהקרבתן יכפר וירצה עליו, אלא שהקרבתן שייך לו, ואולי אז ה' היינו מפרשים כן כל לשם זובח).

עוד יש לפרש שלעולם מהות המחשבה היא שהקרבתן יהי' שייך לאדם אחר, וכוונתם היא דלא שייך לשם זובח בשעת ההקטרה משום שכבר אינו בעל הקרבן, ואם אחרי הזריקה נעשה אונן או מומר מותר להקטיר את האימורין (ולפ"ז צריכים לבאר בכוונתם

שאם ה' כתיב לשם זובח בקרא דעולה אז כל עיקר ההנחה הזאת היתה משתנה והיינו אומרים דמיקרי שפיר בעלים). מיהו מלשון תוס' לא משמע שזוהי כוונתם. ועוד דלפי ההגדרה הנ"ל במחשבת שינוי בעלים שהקרבתן יהי' שייך לאדם אחר א"כ שינוי בעלים ה' צריך לפסול בכל הד' עבודות ולא רק בעל מנת וכמו שנבאר להלן בסק"ג.

ועתה נעיין יותר בענין אם מיקרי עוד בעלים בשעת ההקטרה. ועי' בתוס' ביומא דף נ' בד"ה איתיבי' וכו', ובשט"מ כאן בדף ד' בההשמטות, דמבואר שאחרי זריקה כבר אינו בגדר בעל הקרבן, אבל ברמב"ם בפ"א מהל' קרבן פסח ה"ה גבי מקטיר על החמץ של אחד מבני החבורה מבואר שגם בשעת ההקטרה יש על בני החבורה דין של בעל הקרבן שהרי פסק שהמקטיר עובר על החמץ של בני החבורה. ומקורו הוא מפסחים דף ס"ג ע"ב דאיתא שם כן להדיא עיי"ש [ודוחק לחלק ולומר שרק בפסח הוא כן כיון שיש דין בעלות בנוגע לאכילה].

ובספרי פרשת קרח איתא שיש מצוה להקטיר לשם הבעלים וא"כ מבואר דשפיר מיקרי עוד בגדר בעלים.

וגם הקרן אורה בד"ה ועוד נראה וכו' כתב בדעת הרמב"ם דבעינן הקטרה לשם הבעלים.

והנה יש לעיין מה יהי' הדין היכא ששחט על מנת להקטיר לשם פלוני, האם מיקרי

ולהלן באות נ"א* נביא עוד מקורות בענין מהות המחשבה של לשם זובח.

ולהלן בהמשך הס"ק כאן נביא מהספרי שיש מצוה לכתחילה להקטיר לשם בעלים, ושכ"כ הקרן אורה.

כתב שגם לשיטת תוס' ששינוי בעלים הוא רק כשחישב על מנת לזרוק דמו לשם פלוני אבל בכל זאת המצוה לכתחילה של לשם זובח קאי על כל עבודה ועבודה בנפרד, דהיינו שישחוט לשם הבעלים (ואין מצוה שישחוט על מנת לזרוק לשם בעלים).

שינוי בעלים. ולפי הדרך הראשון שכתבנו בביאור דברי תוס' יוצא שכתוב בתוס' רק שצריכים מחשבה מעבודה לעבודה, וא"כ י"ל שאם שחט על מנת להקטיר לשם פלוני יחשב שינוי בעלים (אבל אכתי י"ל ששוחט על מנת לקבל לשם פלוני לא נחשב שינוי בעלים כי צריכים מעבודה לעבודה תמה שאין אחרי' עבודה), אבל לפי הביאור השני שכתבנו שמהות המחשבה היא שהקרבת יכפר וירצה על אדם אחר א"כ יוצא שצריכים לחשוב דוקא על הזריקה ולא על ההקטרה. ובספר הישר לר"ת בסי' שנ"ח, ובפי' הר"י מלוניל בחולין דף ל"ט, איתא ששוחט על מנת להקטיר שלא לשם בעלים פסול, והיינו משום דלא בעינן שיחשוב על כפרה אלא סגי בזה שמשנהו מבעליו, וגם בשעת הקטרה בעליו הוא. וכן איתא בשט"מ לקמן בדף ד' ע"ב באות ז' ואות כ"ט דחשיב שינוי בעלים. מיהו המל"מ בפט"ו מהל' פסוה"מ בסוף ה"א כתב ששוחט על מנת להקטיר שלא לשם הזבח או שלא לשם בעלים אינו נקרא שינוי ולא מיפסל אלא עלו לשם חובה כמו אם חישב בשעת ההקטרה גופה (ואפילו שינוי קודש בשעת ההקטרה אינה פוסלת את הקרבן כי הוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו כשר).

ב. שיטת הרמב"ם.

והנה בענין מש"כ תוס' שליכא שינוי בעלים אלא במחשב על מנת לזרוק, ע"י ברמב"ם בפ"ד מהל' מעה"ק ה"י שכתב וז"ל, כל הזבחים צריך שתהי' מחשבתו לשם הזבח ולשם בעליו בשעת זביחה ובשעת קבלת הדם ובשעת הולכת הדם ובשעת זריקתו על המזבח עכ"ל, ומשמע ששייך מחשבה לשם זוכה בכל עבודה ועבודה בפני עצמה. וכן מבואר מלשונו בריש פי"ג מהל' פסוה"מ ובריש פט"ו שם לענין מחשבת שינוי בעלים, וכ"כ המאירי בפסחים דף ס"א שסובר הרמב"ם.

והנה ע"י במל"מ בפט"ו מהל' פסוה"מ ה"א שהקשה על הרמב"ם מהא דאיתא בדף ד' ע"א ששינוי קודש ישנו בד' עבודות משא"כ שינוי בעלים אינו אלא בזריקה. ועוד הקשה עליו מלקמן בדף י' ע"א דאמר רב אשי שטעמו של רבי יוחנן למה מחשבין מעבודה לעבודה הוא משום ק"ו דמה שוחט לשם פלוני כשר, לזרוק דמה לשם פלוני פסול וכו', הרי דכשר*).

והאבן האזל בפ"ג מהל' פסוה"מ ה"א בד"ה נחזור וכו' כתב דפשטות המשנה בדף מ"ו ע"ב דתנן שבעינן זביחה לשם זוכה

בעלים לא מיפסל כיון שאינו מחויב בפסח כמותו (וכמו שמבואר בדף ג' ע"ב שלשינוי בעלים בעינן מחויב כפרה כמותו), וא"כ בכה"ג שפיר צריכים את הפסול של שלא למניו. (שפ"א בסוף דף ג'). ועי' בקר"א בדף ז' ע"ב שכתב יישוב אחר על הרמב"ם וז"ל, דשלא למינוי דפסח היינו ג"כ להאכיל לשלא למינוי, ואין זה שינוי בעלים, דשחטו לבעליו אלא על מנת להאכיל לשלא לבעליו, ופסול זה לא איתמר אלא בפסחים, וכ"כ התוס' בפסחים דף ס"א בשם הריב"א ז"ל עכ"ל.

* והנה תוס' בפסחים דף ס"א ע"א כתבו שהפסול של שלא למנוי בפסח קאי על השחיטה עצמה דהיינו כששחט לשם מי שאינו מנוי, ואינו כמו הפסול הרגיל של שינוי בעלים שהוא כששוחט על מנת לזרוק שלא לשם בעליו. מיהו לפי הרמב"ם שגם לשינוי בעלים סגי במחשבת שחיטה לחוד ואינו צריך לחשוב על הזריקה צ"ע לענין מה נתחדש בפסח פסול חדש של שלא למניו. וי"ל דנפ"מ בשחט את הפסח לשם מי שפטור מפסח או לשם מי שכבר הביא פסחו, דמצד שינוי

משמע כהרמב"ם (מיהו כבר הבאתי בהערה על סק"א את דברי הקר"א בדף ד' ע"ב בד"ה שקולין וכו' שמצוה לכתחילה של לשם זובח איכא לכו"ע בכל העבודות וכמו משמעות המשנה הנ"ל). ועוד כתב שכן משמע מלשון הגמ' בדף ד' ע"א לענין שינוי בעלים דאמרינן שם אשכחן זביחה שאר עבודות מנין. ועוד כתב שכן משמע מהא דאמר רב חטאת ששחטה על מי שמחויב חטאת וכו'.

הקרן אורה.

והקרן אורה כתב ליישב את הרמב"ם מההיא דרב אשי דס"ל להרמב"ם כהירושלמי בפסחים פרק תמיד נשחט דפליגי שם אמוראי בטעמי' דרבי יוחנן למה מחשבין מעבודה לעבודה ולא הזכירו את הק"ו של רב אשי. מיהו האבן האזל שם בד"ה או ששחט וכו' העיר על הקר"א שבודאי לא סגי בזה כדי לדחות את הבבלי.

המרכבת המשנה.

והמרכבת המשנה תי' שכוונת הגמ' בדף ד' במה שאמרה ששינוי קודש שייך בד' עבודות משא"כ שינוי בעלים היא כך, ששינוי קודש שייך גם אחרי שכבר שינה, כי גם אם כבר שינה אכתי שייך שינוי קודש באותו קרבן בשאר העבודות, אבל שינוי בעלים כבר אינו שייך כי כבר אינו נחשב בעל הקרבן (וכבר הארכנו לעיל באות א' בענין אם הוא נחשב עוד בעל הקרבן).

ועוד כתב שכן יש לבאר כדי ליישב את הרמב"ם מדברי רב אשי בדף י', דהרמב"ם גורס ומה במקום שאם אמר הריני שוחט לשם פלוני הרי הוא כשר לזרוק לשם פלוני

(כי שוב אין איסור לעשות שינוי בעלים וכהנ"ל), שחטו לזרוק דמו לשם פלוני פסול, מקום שאם אמר הריני שוחט שלא לשמו שהוא פסול לזרוק דמו שלא לשמו, שחטו על מנת לזרוק דמו שלא לשמו אינו דין שיהי' פסול.

והנה המרכבת המשנה שם כתב ציור של שינוי בעלים אחרי שינוי בעלים. ובאמת כוונת הגמ' בדף י' לפי פירושו היא שלא שייך שינוי בעלים אחרי שינוי בעלים. מיהו צ"ע דהא לפי סברתו הוא הדין שלא שייך שינוי בעלים אחרי שינוי קודש, כי גם ככה"ג כבר אינו בעליו, וא"כ ההדגשה היתה צריכה להיות שלא שייך שינוי בעלים אחרי שכבר שינה בהקרבתו, ולא שלא שייך שינוי בעלים אחרי שכבר שינה בשינוי בעלים.

ועיין באבן האזל שם בד"ה וראיתי וכו' שכתב על דברי המרכבת המשנה בזה"ל, ומלבד שגירסתו (בדברי רב אשי בדף י') אינה מיושבת כלל כמו שיראה המעיין, גם עיקר יסודו אינו ברור, דאף שלא עלו לבעלים לשם חובה עכ"פ הקרבן נשאר של בעלים, ורק שדינו כנדבה, אבל בודאי שאינו של פלוני שחישב עליו, וא"כ איך יהי' מותר לחשוב על זריקה לשם פלוני עכ"ל. והנה נראה מלשונו של האבן האזל שנתכוין לכלול בתוך קושייתו שאפילו אם נגיד כהמרכבת המשנה שכבר אינו בעלים (אשר גם זה לא ס"ל להאבן האזל) אבל עכ"פ אכתי אינו קרבנו של ההוא גברא שחישב עליו, וא"כ איך יהי' מותר לחשוב על הזריקה שתהא לשם פלוני. מיהו נראה שאי אפשר לומר כן בכוונתו, דהא בדף ד' אמרינן שאין שינוי בעלים לאחר מיתה כי כבר מתו בעליו, ואילו לפי הנ"ל אכתי צריך להיות

אסור מיהא לייחסו לאדם אחר. ויש עוד לפלפל בזה.

ועי' באות א' שהבאנו מקורות בענין אם מיקרי עדיין בעלים לאחר ששינה. וכן עיין להלן בסק"ד כאן שנכתוב עוד בענין שינוי בעלים אחרי שכבר שינה.

והנה ראיתי אומרים כדינו של המרכבת המשנה אבל מטעם אחר, ורק בציור ששחט על מנת לזרוק לשם פלוני, ושוב קיבל על מנת לזרוק לשם פלוני, או היכא ששוב זרק במחשבת שינוי קודש או שינוי בעלים (אבל לא היכא שבתחילה עשה שינוי קדוש דהיינו ששחט לשם קרבן אחר), והיינו על פי המבואר ברמב"ם בפט"ו מהל' פסוה"מ ה"י שבהציור של מחשבין מעבודה לעבודה, דהיינו היכא ששחט על מנת לזרוק שלא לשמו, הרי זה נחשב מחשבה פסולה בהעבודה השני' שחישב עלי', ולא במה שהוא עושה עכשיו, דלפ"ז יוצא שהיכא ששחט על מנת לזרוק לשם פלוני הרי זה נחשב שעבודת הזריקה נפסלה, ולא השחיטה, וא"כ שוב אין איסור לקבל על מנת לזרוק דמו לשם פלוני, או לעשות את הזריקה עצמה לשם פלוני, או במחשבת שינוי קודש, כי כבר דייק הרשב"א במנחות דף ב' מלשון רש"י שם שמה שרבא אומר שאסור לשנות שינוי אחרינא הרי זה רק בעבודה אחרת אבל לשנות עוד הפעם באותה עבודה מותר, ובאמת כן יש לדייק גם מרש"י אצלינו בד"ה אבל בקדושתיהו קיימי ואסור לשנויי בהו עיי"ש וכן מצאתי שדייק בספר ראש המזבח בדבריו על הרש"י הנ"ל (וכדיוקו של הרשב"א מלשון רש"י דייק בספר המצליח על פי"ג מהל' פסוה"מ מלשון הרמב"ם בפט"ו שם ה"ג שכתב שאם

שינה הרי הוא חייב להשלים את שאר העבודות לשמן, דמשמע שאותה עבודה לא).

וע"ע להלן באות ל' שנודון עוד על ציורים אלו של שוחט על מנת לזרוק שלא לשם בעלים ושוב קיבל על מנת לזרוק שלא לשם בעלים, או שוב זרק שלא לשם בעלים.

הזבח תודה.

ועי' בזבח תודה בדף ז' ע"א שביאר שהרמב"ם סובר שרבה ורב חסדא שחולקים שם בשוחט תודה לשם תודת חברו חולקים באמת בשינוי בעלים בשחיטה (ודלא כרש"י ותוס' שם דס"ל שזה בגדר שינוי קודש), ופסק הרמב"ם כרב חסדא. וסיים הזבח תודה דאכתי צ"ע למה אינו פוסק כרבה מאחר שרב אשי בדף י' ס"ל כוותי'.

שו"ר שגם הקרן אורה בדף ז' ע"א בסוף דבריו על תד"ה אמר רבא כתב כהדרך הנ"ל של הזבח תודה, וכ"כ השפ"א שם, ולהלן בדף ז' נעיר על דרך זה מתוך הסוגיא שם. ובדבריו על דף י' כתב הזבח תודה דרך אחרת כדי ליישב את הרמב"ם, והיינו שהרמב"ם מחלק בין היכא ששחט לשם פלוני, דזה אינו מגרע בשאר העבודות חוץ מזריקה (וכן היא כוונת הגמ' בדף ד' ודף י'), לבין היכא ששחט בכוונה שהקרבת יהי' שייך לפלוני, דזה שפיר מגרע. וכתב הזבח תודה שלפ"ז אין צריכים את דבריו בדף ז' שטעמו של הרמב"ם הוא משום שהוא פוסק כרב חסדא.

מיהו האבן האזל העיר על זה דאכתי קשה מנ"ל להרמב"ם לחדש חילוק כזה דמחשבה שהקרבת יהי' שייך לפלוני מגרעת בכל העבודות, ובעל כרחך שעדיין צריכים

לומר שהיינו על סמך דברי רב חסדא לפי פירושו של הזבח תודה.

והזבח תודה הקשה על פירושו דא"כ למה השמיט הרמב"ם את הדין שאם שחט לשם פלוני הרי זה כשר ועלה לשם חובה.

והאבן האזל שם העיר מלשון הרמב"ם בפט"ו מהל' פסוה"מ ה"א שאם "שחט עולת ראובן לשם שמעון" לא עלה, הרי שגם בהציור של שוחט לשם פלוני סובר הרמב"ם שלא עלה וכו'. וכן העיר מלשוננו בפ"ג ה"א ששחט הזבח "שלא לשם בעליו". ורצה לדחוק שכוונת הרמב"ם בפט"ו היא ששחט לשם עולת שמעון, כלומר שיהי' שיין לשמעון, וכן שכוונתו בפ"ג היא ששחט שיהי' הקרבן לבעלים אחרים.

ועוד העיר האבן האזל שם על דרכו של הזבח תודה וז"ל, א"כ מאי מייתי ראי' לרבי יוחנן דשוחט על מנת לזרוק שלא לשמה שהוא פסול מק"ו ומה במקום שאם אמר הריני שוחט לשם פלוני שהוא כשר אם אמר על מנת לזרוק דמו לשם פלוני שהוא פסול, דמנ"ל דמהני מחשבה מעבודה לעבודה גם בזה, ואף שלמדנו מקראי דשינוי בעלים פוסל בד' עבודות דלמא זהו בשוחט על מנת שהקרבן יהי' של פלוני עכ"ל, פי' דבשלמא לפי תוס' הלא כל הדין של שינוי בעלים הוא רק בציור של מעבודה לעבודה, אבל לפי הרמב"ם שיש דין של שינוי בעלים בכל עבודה ועבודה בפני עצמה א"כ מנ"ל באמת שיש דין שני של שינוי בעלים מעבודה לעבודה, ולמה פשיטא לן טפי בשינוי בעלים מבשינוי קודש. ובאות שע"ד נביא שגם המרומי שדה העיר נקודה זו, ובאות שע"ה נביא כן מהקרן אורה.

האבן האזל.

עוד כתב האבן האזל בד"ה ונראה וכו' בביאור דרכו השני של הזבח תודה שכתב לחלק בין שחיטה לשם פלוני לבין שחיטה על מנת שהקרבן יהי' קרבנו של פלוני, שאם שחט על מנת שהקרבן יהי' שיין לפלוני הרי הוא מקלקל בזה את הזריקה, כי הרי זה נקרא כמו שחישב על מנת לזרוק לשם פלוני, וז"ל האבן האזל, ונראה דמה שכתבנו דאם אמר הריני שוחט שהקרבן יהי' לשם פלוני גם לרב אשי פסול זהו משום דבזה הוי כמו שחישב על מנת לזרוק דמו לשם פלוני, ואף שלא חשב בפירושו על מנת לזרוק זהו שחידשה התורה בדין שינוי בעלים וכו' עכ"ל.

וכן ביאר לעיל שם בד"ה נחזור וז"ל, ומשום דבזה שחשב בשחיטה שהקרבן יהי' קרבן חבירו, ממילא הכפרה בשעת זריקה ג"כ יהי' לחבירו, לכן אף שלא חשב בפירושו על מנת לזרוק פסול, אבל היכא שאמר שעושה את השחיטה לשם פלוני, על כגון זה קיימין שאין שינוי בעלים אלא בזריקה עכ"ל.

וכתב את הנ"ל בתור ביאור לדרכו השני של הזבח תודה שכתב לחלק בין שחיטה לשם פלוני לבין שיהי' קרבנו של פלוני. ועי' בדרכו של האבן האזל עצמו שם בד"ה והנראה וכו' ובד"ה עכשיו וכו' במה שנדחק לפרש כדי ליישב את הרמב"ם.

המרומי שדה.

המרומי שדה על דף ו' ע"ב ודף ז' ע"א ודף ט' ע"ב כתב שהרמב"ם סובר שאם שחט קרבנו לשם פלוני הרי זה נקרא שינוי השם, כי כיון שקי"ל שחטאת חלב לשם

חטאת דם חשיב שינוי השם, א"כ הה"נ חטאתו או תודתו של ראובן לשם שמעון (כלומר שיהא כמו חטאתו או תודתו של שמעון), ונסתמך על מה שכתב הרמב"ם ברפ"ג מפסוקה"מ שג' מחשבות הן, שינוי השם, וחוקן למקומו, וחוקן לזמנו, ולא הזכיר שינוי בעלים, והיינו משום דס"ל שכל שינוי בעלים הרי הוא שינוי השם.

ועוד כתב שם שלכן לא הביא הרמב"ם את הציוור של תודה לשם תודת חברו כי ס"ל שלפי מאי דקי"ל שחטאת חלב לשם חטאת דם פסולה ה"ה שאפילו תודה דידי' לשם נס אחר דידי', וא"כ ה"ה לשם תודת חברו.

ושם צידד שם (בדף ז' ע"א) שלשם נס אחר דידי' שפיר כשירה כמו חטאת של חלב של אמש לשם חלב של היום (וע"ע בספר מראה כהן בדף ז' ע"א מה שכתב בזה).

ועיין גם בספר המצליח על הרמב"ם בפ"ג מהל' פסוקה"מ שדייק כהנ"ל דס"ל להרמב"ם ששינוי בעלים אחד הוא עם שינוי השם, וכתב על פי זה שלפי מה שמדויק מלשון הרמב"ם בפט"ו שם ה"ג שאם שינה בעבודה מסוימת אין איסור לשנות שוב באותה עבודה, ורק בעבודה אחרת אסור לשנויי (וכן דייק הרשב"א בריש מנחות מלשון רש"י שם, וכן יש לדייק גם מרש"י אצלינו בדף ב' ע"א בד"ה אבל וכו', וכן מצאתי שדייק בספר ראש המזבח בדבריו

על הרש"י הנ"ל אצלינו), א"כ ה"ה שאם שחט סימן אחד בשינוי השם ליכא איסור לשחוט את הסימן השני בשינוי בעלים ולחשוב שהוא שוחט לשם פלוני.

האבי עזרי.

וע"ע באבי עזרי בדבריו על פט"ו מהל' פסוקה"מ שכתב גם הוא כדברי האבן האזל שהבאנו לעיל שע"י שחישב בהשחיטה הרי הוא מקלקל את הזריקה אבל בביאור אחר, והיינו שמכיון שבלא שחיטה לא שייך זריקה א"כ משום הכי הזריקה נגדרת אחרי השחיטה והרי זה נחשב שעשה גם הזריקה שלא לשם בעלים כי א"א שהזריקה תפעול באופן אחר מהשחיטה ונפסל תיכף משעת השחיטה עיי"ש באריכות. וביאורו מתאים גם להיכא ששחט לשם פלוני ודלא כהאבן האזל דשייך רק היכא ששחט על מנת שהקרוב יהי' שייך לפלוני.

משנת רבי אהרן.

ובספר משנת רבי אהרן בסי' ה' אות א' וב' כתב דרך אחרת קצת, והיינו שגם הוא אזיל שטעמו של הרמב"ם למה אסור לשחוט שלא לשם בעלים הרי זה כי עי"ז הרי הוא מקלקל בנוגע להזריקה, אבל ביאר את הדבר בדרך אחרת, והיינו בהקדם ב' הנחות: א', דס"ל להרמב"ם שיסוד הדין של לשמה הוא דבעינן מצדו מחשבה חיובית של לשמה, וכן כשהוא שוחט סתם הרי זה נחשב עשי' חיובית לשמה*).

שהדין הוא רק שלא יעשה מחשבה פוסלת של שלא לשמה, וממילא י"ל שהקפידא הוא רק כשיש דיבור ולא סגי במחשבה. ועי' באות י"ט* מה שכתבנו על זה.

(* ובסי' א' סק"ד שם ביאר שלכן שלא לשמה הוא גם ע"י מחשבה לחוד כי גם עי"ז הרי גרם שא"א לומר שיש כאן מצדו עשי' חיובית לשמה, משא"כ לפי רש"י ותוס' דס"ל דבעינן דיבור צ"ל

ב', מהות המחשבה של לשם זבחה היא שהשחיטה תיעשה על מנת לזרוק לשם הבעלים (דוגמת שינוי בעלים שהוא בזמן השחיטה על הזריקה), וכשהוא שוחט סתם דגם על זה אמרינן שסתמא הוא לשמה, הכוונה היא שיש כאן מצדו עשי' חיובית של על מנת לזרוק דמה לשם הבעלים (ועי' להלן באות נ"א* שנביא מקורות בענין מהות המחשבה של לשם זבחה).

ומעתה אם ישוחט במחשבה שהשחיטה היא שלא לשם בעלים, אע"פ שבזה לחוד ליכא שום חסרון לשם עצמו כי לשם זבחה וכן שינוי בעלים תופס רק בהזריקה, אבל הרי זה גורם שכבר אי אפשר לומר שהשחיטה נעשית מצדו בדרך חיובית כדי לזרוק את הדם לשם הבעלים (אבל דרכם של האבן האזל והאבי עזרי שהבאנו היא דהוי באמת כמו שחשב בפירושו לזרוק דמו שלא לשם הבעלים).

ברם דרך זה שייך רק לפי הצד שצריכים מחשבה חיובית של לשמה, ושע"י שסתמא לשמה הרי זה נחשב כאילו יש לנו מצדו מחשבה זו, אבל אם סוף הדין הוא רק שלא יחשוב מחשבה הפכית, א"כ נהי ששחט שלא לשם בעלים אבל אכתי אין כאן מחשבה חיובית לזרוק שלא לשם בעלים.

עוד בדעת הרמב"ם.

והנה ראיתי חוקרים לפי הרמב"ם שיש פסול של שינוי בעלים בכלל הדי' עבודות, האם זה רק כשהשני מחויב כפרה כמותו כמו שצריכים כשהוא חושב על הזריקה, או האם אפילו היכא שאינו מחויב כפרה כמותו. ולפי האבן האזל והאבי עזרי שכשהוא שוחט

שלא לשם בעלים אתינן עלה משום מחשבה בהזריקה, בודאי בעינן מחויב כפרה כמותו. מיהו באמת לא הבנתי את עיקר השאלה, כי אם נאמר שבשאר עבודות חשיב שינוי בעלים גם באינו מחויב כפרה כמותו, א"כ גם כששינה בהזריקה הדין נותן שיחשב שינוי בעלים מצד שחשב על עבודת הזריקה, דלמה נאמר שגרע זריקה משחיטה קבלה והולכה.

ג. ביאור מחלוקתם של תוס' והרמב"ם.

והנה נראה לבאר את המחלוקת שבין תוס' והרמב"ם, דהרמב"ם סובר שיסוד המחשבה של שינוי בעלים הוא שהוא מחשב לשנות מי הוא בעל הקרבן ומש"ה ס"ל שגם בהג' עבודות הראשונות שייכת מחשבה זו (וכבר הבאנו שהזבח תודה סובר שהרמב"ם פוסל בהג' עבודות רק אם אמר בפירושו שהקרבן יהי' של פלוני), אבל תוס' סוברים שיסוד המחשבה הוא שהוא מחשב שהקרבן יפעל בשביל אדם אחר, ומש"ה הרי הוא צריך לחשב דוקא על הזריקה משום שזהו החלק של הקרבן שפועל על הבעלים, אבל השחיטה והקבלה וההולכה אינן פועלות כלום, ומש"ה סוברים תוס' שהוא צריך לחשוב על הזריקה.

ברם לפי האבן האזל והאבי עזרי והמשנת רבי אהרן שכשהוא שוחט שלא לשם בעלים, אתינן עלה משום מחשבה בהזריקה, א"כ י"ל שגם לפי הרמב"ם שינוי בעלים הוא שהקרבן יפעל בשביל אדם אחר.

ד. האם אסור לעשות שינוי בעלים אחרי שכבר שינה פעם אחת.

והנה בגמ' אמרינן שאע"פ שלא עלו

לבעלים אבל בכל זאת אסור לשנויי שינוי אחריו. ויש לעיין אם זהו רק לענין שינוי קודש אבל שינוי בעלים מותר, כי כיון שבלא"ה כבר אינו עולה לבעלים לשם חובה, מותר לו לחשב בשאר העבודות שלא לשם בעלים, או האם גם זה אסור.

ויש לתלות דבר זה בהנ"ל, דאם המחשבה היא שהוא מחשב שאדם אחר יהי' הבעלים של הקרבן ולא הוא א"כ הדין נותן שיהי' תלוי באם הוא עדיין נחשב בעל הקרבן, אבל אם יסוד המחשבה הוא שהקרבן יפעל לשם אדם אחר ולא בשביל הבעלים, א"כ הכא הרי באמת הקרבן כבר אינה פועלת בשביל הבעלים, ואפילו ריצוי ליכא וכמו שהוכחנו באות י"ח מדברי השיטה מקובצת באות א' (ואנו נוקטים בזה שבכל זאת אכתי שייך שיחשב בעל הקרבן).

ובזבח תודה כאן איתא שיש שינוי בעלים אחרי שכבר שינה, וכתב להוכיח כן מהמשנה דתנן שלא עלו לבעלים לשם חובה דמיני' דייקנן שאסור לשנויי שינוי אחריו, והרי לפי דרך אחד בתוס' המשנה איירי גם בשינוי בעלים, וא"כ יוצא שאסור לשנות שינוי אחריו גם של שינוי בעלים.

וכן איתא בחזו"א על קדשים בסי' א' סק"ה שכתב וז"ל, יש לעיין בקרבן ששחטו שלא לשמו בשינוי קודש דקיי"ל דלא עלה לבעלים לשם חובה ומסקינן ו' א' דלא כפרו על מה שבאו, אי שייך בו עדיין שינוי בעלים או לא, ונפ"מ דליכא איסורא בשינוי בעלים אח"כ, וכן לענין חטאת ששחטו לשם חולין דאמר לקמן מ"ו ב' דלא עלה לבעלים לשם חובה, אי שינה אח"כ שינוי בעלים אי מפסל, ומהא דתנן אלא שלא עלה דדייקנן מיני' דאסור לשנויי בו, משמע דאף

שינוי בעלים אסור לשנויי בו, דהא לחד תירוצא בתוס' ב' א' מתניתין בין בשינוי קודש בין בשינוי בעלים איירי עכ"ל.

ומהמרכבת המשנה הבאנו לעיל שאין שינוי בעלים אחרי שינוי בעלים כי כבר אינו בעליו, והערנו שם שכן צריך להיות לפי דבריו גם בשינוי בעלים אחרי שינוי קודש. ומהאבן האזל הבאנו שהוא שפיר מיקרי עוד בגדר בעלים.

ועי' ברמב"ן במלחמות בסוכה דף כ"ט ע"ב בד"ה אני רואה וכו' שכתב וז"ל, ונהי נמי דמקדיש לא קניי' (היכא שגנב הקדישו לאחר שנתיאשו הבעלים דאע"פ שההקדש חל מדין יאוש ושינוי רשות או שינוי השם אבל הגנב עצמו לא קנה, ואעפ"כ מקריבים את הקרבן אע"פ שאין לו בעלים), ניהוי כשוחט שלא לשמן שכשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה עכ"ל (כלומר דאע"פ שגם שם אינו בעליו בכל זאת חזינן דכשר), ומבואר מדבריו שהיכא שעשה שינוי נעקר השם בעלים מהקרבן.

כא) שיטות תוס' והרמב"ם בענין באיזו עבודות צריכים את הו' מחשבות.

הנה בדרכם הראשון סוברים תוס' שצריכים שחיטה, ולכאורה גם בשאר עבודות הדם, לשם כל הששה דברים שנזכרו בהמשנה בדף מ"ו ע"ב, אבל רק אם עשה שינוי קודש או שינוי בעלים אמרינן שלא עלו לבעלים לשם חובה, אבל אם שינה בשאר הד' מחשבות (וכן אם עשה שינוי קודש בשעת ההקטרה) הקרבן עולה שפיר לשם חובה כי ילפינן אותן מחשבות מפסוק

שאיירי בהקטרה והוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו כשר[*]. ועוד סוברים תוס' שבשעת הקטרה צריכים רק חמשה דברים כי אין צריכים אז לשם זבחה. ובדרכם השני סוברים תוס' שבשעת שחיטה ושאר עבודות הדם צריכים רק לשם זבח ולשם זבחה, אבל שאר הדברים (חוץ מלשם זבחה) צריכים רק בהקטרה.

ועי' ברמב"ם בפ"ד מהל' מעה"ק ה"י שהזכיר לשם זבח ולשם זבחה רק בד' עבודות הדם ולא בהקטרה. ויש לעיין דנהי שבנוגע ללשם זבחה יש סברות לומר כדברי תוס' שאינו נוהג בהקטרה כמו שהבאנו לעיל באות כ' סק"א, אבל למה לא שייך בהקטרה המחשבה של לשם זבח (ובספרי פרשת קרח איתא שמצוה להקטיר לשם הבעלים).

ועיין בזבח תודה כאן שנתעורר כהנ"ל על הא דלא הזכיר הרמב"ם לשם זבח על הקטרה, וכתב שיש לדחות קצת ולומר שלעולם מודה הרמב"ם שגם בשעת הקטרה צריכים לשמן, רק שלא הזכיר אותו אלא בנוגע להד' עבודות כי רק שם המחשבה פועלת שלא עלו לשם חובה, אבל בהקטרה גם אם שינה הדין הוא שעלו, אבל לעולם י"ל שמודה הוא לתוס' שמצוה לכתחילה מיהא איכא. מיהו הלחם משנה כתב דמשמע מדברי הרמב"ם שאין צריכים כלל לשם זבח בשעת הקטרה.

וע"ע בהלכה י"א שם שכתב הרמב"ם

שצריכים את כל הו' מחשבות בשעת שחיטה ולא הזכיר את העבודות האחרות, וביאר המל"מ שכן היא באמת דעתו שלשם השם ואשים וריח ניחוח בעינין רק בשעת שחיטה, וכן הבין רעק"א את דברי הרמב"ם בתוס' רעק"א על משניות בסוף פרק ד' עיי"ש. ועי' גם בלח"מ שם שכתב שמשמע מדברי הרמב"ם שרק בשעת שחיטה בעינין לשם כל הששה דברים אבל לא בשעת הקטרה. והנה הא דאין צריכים מחשבות אלו בשעת קבלה ושאר עבודות הדם י"ל דהיינו משום שאין למחשבות אלו שייכות עם הדם אלא עם האימורין, וגם "לה" (לשם השם) כתיב גבי הקטרה, אבל בשחיטה הרי הם שפיר שייכים כיון שהשחיטה היא הכנה גם להקטרה, אבל קשה למה אין צריכים אותן בשעת ההקטרה גופה.

ובספר ערוך השלחן העתיד (לבעל ערוך השלחן על שו"ע) בסי' ע' סעיף י"ט כתב וז"ל, והטעם פשוט דעל שלא לשמו דרשינן על כל עבודה מקראי ריש זבחים, אבל על אלו הששה, כלומר הד' הנותרים, ליכא רק חד קרא אשה ריח ניחוח לה', א"כ א"א לאוקמה על כל העבודות דמנא לן, אלא על עבודה אחת, והיינו שחיטה שהיא עבודה ראשונה עכ"ל.

ועיין בזבח תודה על דף מ"ו שכתב וז"ל, ועוד קשה לי על דבריו (המל"מ) מה שהחליט דלדעת הרמב"ם אין צריך לחשוב כלל בהקטרה לריח ניחוח לה', שהרי מקרא

עלו, וי"ל דמכל מקום דגבי ארבעה דברים הואיל ולא שייכי רק בהקטרה כדפירשתי זבח דקתני היינו שישחוט הזבח על מנת לעשות הקטרה לשם אותן ארבעה דברים, וכיון שהמחשבה הוא על ההקטרה גם אם שינה עלה לבעלים עכ"ל.

* ועיין בשיטה מקובצת בדף ד' ע"א בההשמטות באות ז' שכתב וז"ל, וא"ת והא קתני הזבח נזבח וכו' אלמא משעת זביחה מיירי כולהו ארבעה דברים ואם כן הדרה קושיא לדוכתי' דהוה לי' למימר גם מאותם ארבעה דברים דלא

מלא הוא בפרשת אחרי והקטיר החלב לריח ניחוח לה', ולולי דבריו הי' נ"ל דגם הרמב"ם מודה דאף בשעת הקטרה צריך לחשוב לה', ומה שכתב וצריך לחשוב בשעת שחיטה היינו משום שאח"כ כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה, אבל לעולם אימא לך אם לא חשב בשעת זביחה צריך לחשוב בשעת הקטרה כדעת תוס', ומש"כ הרמב"ם בהלכה י' דצריך וכו' בשעת זביחה ובשעת קבלת הדם וכו' אין הכוונה דצריך לכתחילה לחשוב בכלל הד' דברים אלא השמיענו דדין שינוי קודש שייך בכלל הד' עבודות, ונפ"מ לענין דאם עבר ועשה אחת מהן שלא לשמה, ובהי"א השמיענו אופן ההנהגה לכתחילה עכ"ל.

הרי דס"ל להזבח תודה שלפי הרמב"ם צריכים כל השש מחשבות, בכל העבודות, וגם הקטרה בכלל, ודלא כהלח"מ והמל"מ. והקר"א בד"ה ועוד וכו' צידד לומר שלפי הרמב"ם גם בהקטרה צריכים לשם כל הני דברים אלא שלרבותא כתב הרמב"ם שגם בשחיטה צריכים ע"מ להקטיר (כלומר דס"ל להקר"א שהכוונה בלשם ששה דברים הזבח נזבח היא שצריכים לחשוב בשעת השחיטה שההקטרה תהי' לשם כל הני, אבל אין הכוונה שצריכים לחשוב שהשחיטה עצמה תהי' לשם כל הני, וכבר הבאנו כעין זה בהערה לעיל בסמוך מהשט"מ בדף ד'). ויש לעיין אם הוא צריך לחשוב בשעת השחיטה שזריקת הדם תהי' לשם השם, דנהי שלשם אשה ריח ניחוח לא שייך בדם אבל לשם השם שפיר שייך, או האם נאמר שמכיון שלשם השם כתיב אצל הקטרה אינו צריך לחשוב כן על הדם. ולהלן באות נ"א* נביא מקורות בענין אם מחשבת לשם זובח

בשחיטה היא שישחוט על מנת לזרוק לשם בעליו או האם הכוונה היא שיעשה השחיטה עצמה לשם בעליו.

וע"ע במל"מ בפט"ו מהל' פסולי המוקדשין ה"א בסוף דבריו שכתב וז"ל, ודע דאליבא דכו"ע בין שינוי קודש בין שינוי בעלים לא הוי שינוי אלא בד' עבודות, אבל אם חשב בשעת שחיטה או קבלה או הולכה או זריקה להקטיר שלא לשמו בין שינוי קודש בין שינוי בעלים לא הוי שינוי, דכי היכי דמחשב בשעת הקטרה לא הוי מחשבה הכי נמי מחשב בארבע עבודות לשעת הקטרה לא הוי מחשבה לענין שלא לשמה, דדוקא למחשבת זמן או מקום איתרבו הקטרה ושפיכת שיריים למחשבה בד' עבודות להקטיר וכו', אבל מחשבת שינוי השם לא הוי אלא בד' עבודות דוקא עכ"ל. ועי' באור שמח שצ"י שכדבריו איתא בירושלמי בפסחים בפרק תמיד נשחט ה"ב. והקר"א להלן בדף ט' ע"ב בד"ה שחיטה הביא את דברי הירושלמי וכתב לבאר דמחשבה כזו אינה פוסלת כי מותר באמת להקטיר שלא לשמו.

מיהו לפי תוס', וכן הרמב"ם לפי הזבח תודה, צריכים את המחשבות גם בשעת ההקטרה, וגם בספרי פר' קרח דאיתא שמצוה להקטיר לשם הבעלים), והקר"א (והשט"מ) שהבאנו סובר שצריכים בשחיטה שיחשוב על ההקטרה.

ובאמת יש אומרים עוד יותר דעיין בספר הישר לר"ת בסי' שנ"ח, ובפי' הר"י מלוניל בחולין דף ל"ט, שכתבו שזורק על מנת להקטיר שלא לשם בעלים פסול, וכן איתא בשט"מ לקמן בדף ד' ע"ב באות ז' ואות כ"ט.

וע"ף בספרי על מנחות באות מ"ז מה שכתבתי בנוגע לצירור זה ששחט על מנת להקטיר שלא לשמוץ וע"ע באות ט"ו שהבאנו את דרכו של הרמב"ם בפיה"מ בנוגע להשש מחשבות וכן את דברי המעשה רוקח שהבין כן כוונתו בדבריו ביד החזקה.

באיזה ציורים אומרים שלא עלו לשם חובה.

הנה כבר הבאנו בתחילת האות שבדרכם הראשון סוברים תוס' שצריכים שחיטה, ולכאורה גם בשאר עבודות הדם, לשם כל הששה דברים שנזכרו בהמשנה בדף מ"ו ע"ב, אבל רק אם עשה שינוי קודש או שינוי בעלים אמרינן שלא עלו לבעלים לשם חובה, אבל אם שינה בשאר הד' מחשבות (וכן אם עשה שינוי קודש בשעת ההקטרה) הקרבן עולה שפיר לשם חובה כי ילפינן אותן מחשבות מפסוק שאירי בהקטרה והוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו כשר. ועוד סוברים תוס' שבשעת הקטרה צריכים רק חמשה דברים כי אין צריכים אז לשם זובה. ובדרכם השני סוברים תוס' שבשעת שחיטה ושאר עבודות הדם צריכים רק לשם זבח ולשם זובה, אבל שאר הדברים (חוץ מלשם זובה) צריכים רק בהקטרה.

ועי' בדברי הרמב"ם בפ"ד מהל' מעשה הקרבנות ה"י וי"א ובדברינו לעיל באות זו בנוגע לאיזו עבודות צריכות את השש כוונות לפי הרמב"ם.

והלח"מ שם כתב שמשמע מדברי הרמב"ם שכולן אם חישב לשם דבר אחר לא עלו לבעלים לשם חובה שהרי על כולם כתב הרמב"ם שם שאם עשה סתם הרי זה

כשר ומשמע שאם עשה במחשבה הפכית לא עלו לשם חובה.

מיהו המל"מ שם כתב שרק בלשם זבח ולשם זובה אמרינן שאם שינה לא עלו לשם חובה, אבל באינך גם אם שינה עלו לשם חובה, וכתב שלא הוזכר פסול אלא בלשם זבח ולשם זובה, אבל לא כתב המל"מ טעם לדבר. ברם תוס' כאן כתבו טעם וז"ל, ומיהו הא לא מצינן למילף מהיקישא דנימא ולא עלו לשם חובה ואינה מרצה בכל הנך ו' דברים, דההוא קרא כתיב בהקטרת אימורים והוא עצמו שלא הוקטרו אימורים כשר עכ"ל.

ובחי' הגרי"ז על הרמב"ם ועל הש"ס מבואר שלפי הרמב"ם רק בשינוי קודש ושינוי בעלים נקטינן שלא עלו לבעלים לשם חובה, אבל בהד' האחרים שפיר עלו לשם חובה, אלא שקשה על זה מהא דכתב הרמב"ם גם לגבי הד' שאם שחט סתם הרי זה כשר, דהא משמע מזה שאם שחט שלא לשם הד' לא עלו לשם חובה וכדברי הלח"מ. ואמר הגרי"ז שלעולם שפיר עלו, והיינו על פי יסודו שאי אפשר באמת לעקור את הסתמן לשמן, וכוונת הרמב"ם היא שאם שחט סתם הרי זה כשר ושכאמת אפילו היכא שנתכוין להיפך אכתי נשאר הסתמן לשמן ויהי' כשר, רק שבשינוי קודש ושינוי בעלים נתחדש שאם שחט שלא לשמן הרי זה בגדר מחשבה הפוסלת ולכן לא עלו, ולכן צריכים בשינוי קודש שני פסוקים, דהיינו גם הפסוק שהביאו בדף ד', וגם הפסוק שהביאו בדף מ"ו (וכבר העירו תוס' למה צריכים שני פסוקים), דהפסוק בדף ד' משמיע לן ששינוי קודש הרי היא בגדר מחשבה הפוסלת ומש"ה לא עלו, אבל בהד'

האחרים מאחר שיש רק פסוק אחד לא נתחדש בהם הענין של מחשבה הפוסלת (מיהו צ"ע דא"כ מנ"ל שגם בשינוי בעלים הדין הוא שלא עלו לשם חובה הלא לשינוי בעלים יש רק פסוק אחד).

ועי' גם בקר"א בד"ה אבל וכו' שנקט שלפי הרמב"ם רק בשינוי קודש ושינוי בעלים הדין הוא שלא עלו, וכתב שהיינו משום שרק בהם שייך מחשבה לשם דבר אחר כגון לשם זבח אחר או לשם אדם אחר, אבל ביתר הדי' דברים שייך רק חסרון מחשבת לשמן אבל לא שייך מחשבה לשם דבר אחר דהא ליכא שום דבר אחר (ובלשם השם אם חישב לשם עבודה זרה הרי זה זבחי מתים), ולכן עלו. ומדבריו מבואר ששינוי קודש הוא דוקא על ידי שחשב לשם קרבן אחר אבל לא כשחשב "שלא לשמה" דהא מחשבה כזו שפיר שייכת בכל הדי' דברים. ולעיל באות ד' סק"א דננו על זה.

ובזבח תודה על דף מ"ו כתב על דברי המל"מ וז"ל, ולענ"ד צ"ע בדבר אם חשב שלא לשם השם, דלכאורה הי' נ"ל בזה דלא די דאינו מרצה אלא אף פסול הדי', דאחרי דחשב בהדיא שלא לשם השם, הדי' כמעלה לשעירים, דבשלמא כששוחט בסתמא אין לנו לפסול אחרי דהקדישו מתחילה לקרבן לה', ממילא עומד בחזקתו, אבל לא כשחשב בהדיא להיפוך. אמנם מדברי התוס' (דף ב') ד"ה כל משמע כדבריו, ואפשר דשגרא דלישנא הוא מה שכלל כל הדי' דברים ולא דוקא וצ"ע עכ"ל. ולבעל ערוך השלחן העתיד (לבעל ערוך השלחן על שו"ע) יש שיטה אחרת בכל זה, והיינו שבהדי' דברים אם שינה הדי' הקרבן פסול לגמרי "דשלא לשם השם פשיטא

דפסול, וכן שלא לשם אשים אלא לעשותו חתיכות צליות, וא"כ כיון בשחיטה שלא תהי' הקטרה כלל, והוה כאבדו האימורין והבשר דקי"ל כר"י בפסחים דאם אין בשר אין דם, וכן אם כיון שלא לשם ריח או שלא להיות נחת רוח אין זה בגדר קרבן כלל, וזה לא הוצרכו הש"ס והרמב"ם להזכיר, דכיון ששינה בעיקרו של קרבן הרי אין כאן קרבן כלל [ועיין בלח"מ ומל"מ והנלע"ד כתבתי, וכן משמע להדיא מדברי הרמב"ם ז"ל].

(כב) תד"ה הפסח בזמנו.

וז"ל, אבל שלא בזמנו לא, ואפילו שוחטו לשם עולה, ואפילו למ"ד בעי עקירה, מ"מ שלמים הדי', כדדרשינן וכו' כל דשחיט לי' שלמים ליהוי עכ"ל. הנה לכאורה כוונתם במה שכתבו "ואפילו לשם עולה" היא שלא מיבעיא כששוחטו לשם שלמים דכשר, דאז הדי' זה ציור של שלמים לשם שלמים, אלא אפילו אם שוחטו לשם עולה כשר אע"פ שזה שלמים לשם עולה, ועל זה קאמרי שאולי תאמר שאין זה חידוש כי צריכים עקירה, וא"כ כשעוקרו לשם עולה הדי' הוא נעשה עולה, והדי' זה ציור של עולה לשם עולה, ועל זה תירצו שאינו נעשה עולה אלא שלמים, וא"כ הדי' זה שפיר חידוש כי זה באמת ציור של שלמים לשם עולה.

מיהו יש לפרש גם בדרך אחרת, והיינו שכוונתם לומר שאולי תאמר שלמ"ד בעי עקירה אם חישב לשם עולה אינו נעקר בכלל, כי צריכים עקירה לשלמים, וא"כ אכתי הדי' פסח לשם עולה, ועל זה כתבו ששפיר נעקר, והדי' שלמים לשם עולה ולא

שבאין על חטא יש בנין אב. ואולי באמת אין צריכים להא שרובם באים על חטא אלא שכן הוא האמת.

ואולי י"ל שגם בתירוצם הרי הם סוברים שזה בגדר סיבה, רק שאין צריכים שבכל חטאת וחטאת תהי' קיימת הסיבה, אלא הכוונה היא שהעובדא שרוב חטאות באות על החטא הרי זה סיבה למה כל חטאות פסולות שלא לשמה וכן באשם, ודוחק. וע"ע בזה באות שכ"ז*.

ועיין בספר תוספת קדושה שהבין בתחילה את קושייתם כאשר כתבנו אלא שנתקשה לפ"ז בהבנת תירוצם, והסיק שגם בקושייתם סברו תוס' שזה בגדר בסיס לעשות בנין אב, רק שבקושייתם סברו תוס' שצריכים שהבסיס לעשות את הבנין אב יהי' קיים בכל חטאות ובכל אשמות, ועל זה תירצו שמספיק גם ברוב.

כד* (בא"ד)

וז"ל, כגון חטאת יולדות ואשם מצורע עכ"ל. צ"ע למה גם בחטאת לא נקטו של מצורע כמו באשם. (עי' בספר תוספת קדושה.)

כה (תד"ה לשם)

וז"ל, מ"מ שייך בהן חילול משום פסח וחטאת דמיפסלו עכ"ל. אבל בנוגע להדרשה של בנמוך מהן מתחללין לא שייך לומר שנקט לשון חילול משום פסח וחטאת, כי אם אית לי' לשמעון אחי עזרי' את הדרשות שמלמדות שפסח וחטאת פסולי' א"כ גם בלשם גבוה הרי זה כך, ואם לית לי' הדרשות ההן א"כ לא שאני בין פסח וחטאת לשאר קרבנות ואם פסח וחטאת פסולי' לשם נמוך ה"ה להשאר. (עי' בצ"ק, ובשפ"א.)

פסח לשם עולה. שו"ר שכדרך זה פי' בספר תוספת קדושה כאן.

כג (בא"ד)

וז"ל, כדדרשינן ואם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים כל דשחיט לי' שלמים ליהוי עכ"ל. הנה לפי המ"ד שסובר שאין צריכים עקירה צ"ע למה בעינן קרא, הלא פשיטא שכל דשחיט לי' שלמים ליהוי, שהרי גם לפני ששחטו הוא שלמים. וי"ל דבעינן קרא ללפני זמנו, דאז גם הוא מודה שצריכים עקירה. א"נ יליף מהאי קרא דלא בעינן עקירה, כי אילו היו צריכים עקירה הדין נותן שלשם עולה לא יחשב עקירה. (תוספת קדושה. מיהו צ"ע דהא לפני זמנו בעינן עקירה ובכל זאת אם שחט לשם עולה הרי זה נעקר לשלמים.)

כד (תד"ה והחטאת)

וז"ל, איכא חטאת ואשם נמי דאין באין על חטא וכו' אלא משום דרובא אתו על חטא משווי' להו אהדדי עכ"ל. הנה לכאורה בקושייתם סברו תוס' שמה שחטאת בא על חטא הרי זה הסיבה למה מיפסל שלא לשמה, ולכן סובר ר"א שהדין נותן שגם אשם מיפסל כי גם באשם קיימת סיבה זו. ועל זה מקשים תוס' דהא איך אפשר לומר שזה בגדר סיבה, הלא יש חטאות שאינן באות על חטא ופסולות, וכן באשם, ואילו לפי הנ"ל למה מיפסלי, ועל זה תירצו שאין הכוונה לסיבה, אלא הכוונה היא לעשות בנין אב, ולדמות אשם לחטאת ולא לעולות. מיהו לפ"ז לכאורה לא היו צריכים לתלות את הדבר בהעובדא שרובם באים על חטא, דהא גם אם יש רק חטאת אחת ואשם אחד

(כו) בא"ד.**בענין אם חטאת ועולה ושלמים לשם חולין כשרים וגם עלו.**

וז"ל, מ"מ שייך בהן חילול משום פסח וחטאת דמיפסלו עכ"ל. הנה מתוס' משמע שמה שדורשים שיש חילוק בין לשם קדשים ולשם חולין איירי גם בעולה ולא רק בחטאת, רק שנקטו לשון של "אין מחללין" בגלל חטאת. ולפ"ז יוצא מדבריהם שאם שחט עולה ושלמים לשם חולין עלו לשם חובה. ועי' בתוס' רעק"א על משניות באות ט' שהביא שבדף מ"ו מבואר שחטאת לשם חולין לא עלתה, ונקט רעק"א שכן יהי' גם בעולה ושלמים לשם חולין, דהא אין סיבה לחלק בין חטאת לעולה ושלמים לענין זה, ולכן הקשה על תוס' איך נקטו שהך דרשה קאי גם על שאר קרבנות ולא רק על חטאת, הלא בע"כ צ"ל דקאי רק על חטאת, שהרי בשאר קרבנות אין חילוק בין לשם קרבן אחר לבין לשם חולין כי בשניהם הדין הוא שכשרים ולא עלו.

ובחידושי הגרי"ז כאן יישב קושייתו שלעולם בעולה לשם חולין הדין הוא שגם עלו כהנ"ל, והיינו משום שלענין עולה ושלמים צ"ל שהדרשה הנ"ל קאי לענין שגם עלו לשם חובה, אלא שאע"פ שלענין עולה ושלמים נקטינן שכוונת התורה היא שגם עלו לשם חובה, אבל בכל זאת לא אמרינן שזה מגלה שגם חטאת ששחטה לשם חולין עלתה לשם חובה, אלא נקטינן שבכל אחת מהן התורה נתכוונה להעלות מדריגה אחת בלבד.

ובחזו"א בסוף סי' מ"ב תי' שתוס' אזלי שגם בחטאת גופה לשם חולין הדין הוא שעלו לשם חובה, ודלא כאביי בדף מ"ו,

אלא כמו שהוכיח שסובר רבא בדף ג' ע"א. וע"ע בזבח תודה בדף ב' ע"א של הספר שכתב שמדף מ"ו ע"ב משמע שבכל הקרבנות לשם חולין כשר ואינו מרצה דהא הדיוק של הגמ' שם של "הא לשם חולין כשר ואינו מרצה" הרי זה קאי גם על עולה ושלמים. מיהו הלבוש מדרכי על זבחים בס"א ד"ה וזוה תמוה וכו' דחה את הראי' כי כמו שלא קאי על לשם ריח, ה"ה שי"ל שלא קאי על לשם חולין בנוגע לעולה ושלמים עיי"ש.

ועי' ברשב"א בחולין דף י"ג שכתב וז"ל, שידוע שהיא עולה ושחטה לשם חולין וכדתנן כל הזבחים שנובחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה עכ"ל, הרי שבכולם הדין הוא שלשם חולין לא עלו. וכן משמע מרש"י שם שכתב שלא עלו ומשמע מסתימת לשונו דאיירי גם בעולה ושלמים.

ועי' ברמב"ן במלחמות בפ"ג דר"ה שכתב וז"ל, דשחט קדשים לשם חולין כשרין ועולין לבעלים לשם חובה, ואפילו חטאת כדאיתא בפ"ק דזבחים, ואפילו זורק וכו' עכ"ל. מיהו רעק"א בדו"ח בסוף חלק א' בהתשובות, בשולי התשובה שבדף צ"ג ע"ב של הספר, גרס בדבריו שלא עלו לשם חובה. ולפי גירסתו בדברי הרמב"ן יוצא שגם עולה ושלמים ששחטן לשם חולין לא עלו. ברם האחיעזר בח"ג סי' נ"ב אות ד' ביאר שבהכרח צריכים לגרוס בדברי הרמב"ן "עלו" (כי אם "לא עלו" קאמר הי' לו להרמב"ן להביא את הדיוק מהמשנה בדף מ"ו ולא מהגמ', וא"כ בע"כ צ"ל ש"עלו" קאמר, ומוכיח כן הרמב"ן מהגמ' משום דבגמ' איתא דהו"ל סתמא). וכן הביא שביאר

בכוונת הרמב"ן בספר שו"ת נודע בשערים. והטהרת הקודש כתב שהא דקבע הרמב"ם בפ"ד מהל' מעה"ק ה"י את הדין שסתמא כשר על עולה ושלמים אינו משום דס"ל שבפסח וחטאת סתמא פסול, אלא קבע כן כדי להורות שבעולה ושלמים רק בסתמא הדין הוא שעלו לשם חובה משא"כ בלשם חולין הדין הוא שלא עלו.

ובמשנת רבי אהרן בסי' ו' סק"ג כתב להוכיח שלפי הרמב"ם צ"ל שעולה ושלמים לשם חולין עלו לשם חובה אע"פ שחטאת לא עלתה לשם חובה מהא דפסק הרמב"ם לענין חטאת ששינוי בעלים לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו אע"פ שכשירה אבל בכל זאת לא עלתה לשם חובה, ואילו מדבריו גבי עולה (בפט"ו הי"ד) מוכח שאם הי' שייך ציור של מי שאינו מחויב עולה כמותו היתה גם עולה לשם חובה, הרי דס"ל שהדין של לא עלתה בנוגע למי שאינו מחויב כפרה כמותו הרי הוא אמור רק בחטאת, וא"כ ה"ה להדין של לא עלו בלשם חולין.

מיהו עי' באבן האזל על פי"ג מהל' פסוה"מ ה"א בקטע המתחיל ובעיקר וכו' שהביא שהקר"א בפתיחתו בד"ה ופסח וכו' הסיק שלשם חולין גם בעולה ושלמים לא עלו לשם חובה, והקשה האבן האזל דלכאורה מאי שנא משוחט לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו דפוסק הרמב"ם שאע"פ שבחטאת לא עלתה לשם חובה אבל בעולה שפיר עולה לשם חובה, וכתב לחלק בזה"ל, ובהל' מעה"ק פ"ד ה"י ביארתי דבדין אינו מחויב כפרה כמותו איכא תרי קראי חד בחטאת וחד בעולה, ובחטאת הא ילפינן מולא יחללו דרק לענין שלא נתחלל אבל

לא להיות עולה לבעלים, אבל קרא דאיכא בעולה הא על כרחך לענין זה דגם עלו לבעלים עיי"ש שהארכתי בזה עכ"ל.

וע"ע בקר"א שם שכתב שאע"פ שלענין מה ששמעון אחי עזרי' דורש מהך קרא שלשם גבוה מהן אין מחללין מצדדת הגמ' לומר שגם עלו, אבל מ"מ "הכא לשם חולין פשיטא דלא עלו דמ"מ מחשבה היא ולשם חולין גרע מלשם זבח אחר וכו'".

והנה אכתי יש לעיין גם לאידך גיסא, והיינו שלפי הסוברים שלשם חולין בעולה ושלמים עלו משום שהכוונה בלשון של אין חולין מחללין קדשים לענין עולה ושלמים היא שגם עלו, מאי שנא מלשם גבוה דשמעון אחי עזרי' דיש צד לומר שהכוונה בלשם גבוה מהם אין מחללים היא רק שאינם פסולים, אבל גם לא עלו. מיהו יש ליישב בפשיטות משום דהתם דלשם נמוך פסול פירושו הוא פסול לגמרי בכל הקרבנות וא"כ י"ל שלשם גבוה לא עלו, אבל המשמעות של פסול לגמרי לענין קדשים מחללין קדשים הרי זה קאי רק על פסח וחטאת, אבל עולה ושלמים כשרים ולא עלו, וא"כ שפיר יש להעמיד את הדרשה גם על עולה ושלמים ולהעלותן חד דרגה ולומר שלשם חולין עלו.

וע"ע במשנת רבי אהרן בסי' א' סק"ז שהקשה כהנ"ל למה בלשם חולין הדין הוא שעלתה בעולה ושלמים ואילו בלשם גבוה אליבא דשמעון אחי עזרי' מספקינן בזה. וכתב שאם טעמא דלשם חולין הוא משום שלא מינה לא מחריב אתי שפיר למה עלתה כי לא חשיב מחשבה כלל (ורק בחטאת לא עלתה משום דין מחודש בחטאת עיי"ש), ואם טעמא דלשם חולין הוא משום הדרשה

של אין חולין מחללין קדשים א"כ אה"נ גם בלשם חולין יש להסתפק.

כז) בא"ד.

הנה תוס' כתבו שבמעשר לא שייך לא עלו לבעלים לשם חובה. מיהו לפי מה שפסק הרמב"ם שיוצאים ידי שלמי חגיגה עם מעשר בהמה א"כ שפיר שייך במעשר בהמה לא עלו לשם חובה כשהוא רוצה לצאת בו ידי שלמי חגיגה ושחטו שלא לשמו דאינו יוצא בכה"ג. (חידושי הגרי"ז).

כח) בא"ד.

וז"ל, ועוד יש לדקדק מגופה דמתניתין וכו' עכ"ל. הנה בההגה שבגליון הגמ' איתא בזה"ל, צ"ע דלקמן בגמ' רוצה לדייק כן ממלת כשרים, ודחי דלמא הא כדאיתא והא כדאיתא וכו', וא"כ מפסולים יוכל לדחות ג"כ עכ"ל. והנה אין דברי ההגה מובנים כי בשלמא הש"ס שם קאמר שנהי שגבי בכור ומעשר הכוונה היא שכשרין ולא עלו כי לא שייך שם ריצוי אבל אכתי יכול להיות שגבי שאר קרבנות הדין הוא שגם עלו, אבל אם נאמר שגבי בכור ומעשר כוונת התנא היא שפסול, והדין הוא שפסול, א"כ למה בשאר קרבנות יהי כשר. (שו"ר בספר מעיל שמואל [נדפס באסיפת זקנים החדש על זבחים כרך א'] שתירץ כן, ועי' בספר שלום רב.)

כט) חוץ מן הפסח והחטאת הפסח בזמנו והחטאת בכל זמן.

דברי השט"מ בענין פסח שלא בזמנו. עי' בשט"מ באות ב' שהקשה מאי איריא

פסח בזמנו הלא אפילו קודם זמנו נמי פסול אם שחטו לשם פסח או סתמא. ותי' שטעם הפסול אינו משום שינוי קודש אלא משום פסח ששחטו שלא בזמנו. ובסוף דבריו כתב שתדע שפסח לפני זמנו אינו פסול משום שינוי קודש משום שאם פסולו הוא משום שינוי קודש למה סתמא פסול. מיהו יש לתמוה דגם בלא"ה איך אפשר לומר שפסולו הוא משום שינוי קודש הלא אפילו שחטו לשמו פסול כמו שהביא בעצמו וכהנ"ל.

ובאמת גם בלא"ה קשה להבין מה היתה ההו"א שלו בתחילת דבריו, ומה הי' קשה לו בתחילת דבריו מפסח קודם זמנו ששחטו לשם פסח, הלא פשיטא שהתם אין הפסול משום שלא לשמו שהרי שחטו לשם פסח. וגם מה שהקשה בתחילת דבריו מסתמא אינו מובן כי כיון שסתמן לשמן הרי יוצא ששפיר שחטו לשם פסח, וא"כ בע"כ צ"ל כתירוצו שהפסול הוא משום פסח ששחטו קודם זמנו, וא"כ מה סבר השט"מ בקושייתו. וי"ל דס"ד להשט"מ שיסוד הדין של שינוי קודש אינו שהוא מחשב לשם קרבן אחר כגון עולה לשם שלמים, אלא יסוד הדין הוא שהוא מחשב לשם הקרבה אחרת שאינה ההקרבה שהדין מחייב להבהמה הזאת. ולפ"ז פסח לפני זמנו ששחטו לשם פסח חשיב שפיר שלא לשמו כי דינו הוא להעקר ולהקרב שלמים, ואילו הוא שחטו במחשבה להקריבו הקרבה של פסח. וכן אם שחט סתם נהי שסתמן נשאר לשם פסח אבל הרי גם בכה"ג יוצא ששחט לשם הקרבה שאינה ראוי' לו שהרי דינו הוא להעקר ולהקרב שלמים.

ועל זה תי' שבאמת הטעם למה הוא פסול היכא ששחטו לפני זמנו לשם פסח

אינו משום המחשבה של לשם פסח כי באמת אין דבר כזה נחשב בגדר שינוי קודש אלא טעם הפסול הוא משום ששחט אותו לפני זמנו.

ועל זה כתב בהמשך דבריו שאת"ל שהטעם למה הוא פסול הרי זה משום המחשבה שלו, ומשום שחישב לעשות הקרבה לא נכונה, ודבר זה פוסל אע"פ שחישב לשם הקרבן הנכון, א"כ למה סתמא פסול הלא סתמן לשמן, וס"ל עכשיו שסתמן לשמן יפעל בכה"ג דמיקרי ששחטן לשם שלמים כיון שזוהי ההקרבה הנכונה, ומש"ה קשה לו דנהי שזה פסח, אבל בכל זאת הרי שחטו לשם ההקרבה הנכונה, ותיחשב ג"כ עקירה, וא"כ צ"ל שבאמת הטעם למה הוא פסול היכא ששחטו לפני זמנו לשם פסח אינו משום המחשבה של לשם פסח, כי באמת אין דבר כזה נחשב בגדר שינוי קודש, כי מה שתופס הוא העובדא שחשב להשם הנכון של הקרבן, אלא טעם הפסול הוא משום שלמעשה שחט אותו לפני זמנו, ולכן גם סתמא פסול, כי מאחר שהעיקר הוא מחשבה לשם הקרבן ולא להקרבה הנכונה א"כ מעתה סתמא הוא לשם פסח דהיינו שם הקרבן ולא אמרינן שסתמא הוא לשם ההקרבה הנכונה שהיא שלמים ושיש כאן העקירה.

ל) אבל בקדושתיהו קיימי ואסור לשנויי בהו.

פירש"י וז"ל, לעבוד אחת משאר עבודות לכתחילה שלא לשמה עכ"ל. וכה"ג כתב במנחות דף ב' ע"א וז"ל, כגון אם עבר וקמצה שלא לשמה אסור לתת קומץ בכלי

שלא לשמה עכ"ל. ומשמע שבאותה עבודה אין קפידא אם הוא גומר אותה שלא לשמה וכן דייק הרשב"א בריש מנחות מלשון רש"י שם. וכן יש לדייק גם מלשון רש"י אצלינו וכהנ"ל, וכן מצאתי שדייק בספר ראש המזבח בדבריו על הרש"י הנ"ל אצלינו. ובספר המצליח על הרמב"ם בפיי"ג ה"ג מהל' פסוה"מ דייק כן מדברי הרמב"ם שם שכתב וז"ל, לפיכך זבח ששחטו שלא לשמו או מנחה שקמצה שלא לשמה, בין בזדון בין בשוגג חייב להשלים את שאר העבודות לשמן עכ"ל, ומשמע שאותה עבודה לא.

והנה לכאורה יש לפקפק בהדיוקים הנ"ל, כי רש"י במנחות נקט שקמץ שלא לשמה, ורש"י כאן קאי על דברי רבא שאמר עולה ששחטה שלא לשמה, והרמב"ם נקט ששחט או קמץ שלא לשמן, והרי בשחיטה וקמיצה שהן נעשות ברגע כמימרי' לא היו יכולים לומר שאסור להמשיך את אותה עבודה שלא לשמן, אבל בעבודה כגון הולכה או זריקה אולי מודים שאסור להמשיך שלא לשמן גם באותה עבודה עצמה. וצ"ל דס"ל להמחברים הנ"ל שאם כן סוברים רש"י והרמב"ם היו צריכים להדגיש כן.

(ובספר אמרי צבי (הובא בספר שלום רב כאן) הביא שבפיגול אם פיגל בסימן אחד אסור לו לפגל גם בהסימן השני כי על ידי זה הרי זה נעשה פיגול, כי ע"י הסימן הראשון אכתי אינו נעשה פיגול כי אין מפגלין בחצי מתיר.)

ובספר משנת רבי אהרן בסוף סי' ה' חקר לפי מאי דקי"ל שמחשבין מעבודה לעבודה, ואם שחט עולה על מנת לזרוק דמה לשם שלמים לא עלתה, וכתב הרמב"ם דחשיב

שזרק שלא לשמה, האם בכה"ג יש קפידא שלא יעשה את הזריקה שלא לשמה. ולא מיבעיא אם נאמר שאסור לגמור אותה עבודה שלא לשמה, דלפ"ז בודאי אסור, אלא אפילו אם מותר לגמור אותה עבודה שלא לשמה, אכתי י"ל דשאני הכא שבשעת מעשה הזריקה עצמה עוד לא חשב שלא לשמה.

והוכיח שאסור מהא דקאי המשנה כאן גם על שינוי בעלים (לפי דרך אחד בתוס'), דלפ"ז הרי יוצא שגם על שינוי בעלים קאי מאי דדייקינן שאסור לשינוי בה עוד שינוי (והוא נוקט שמן הסתם זה כולל גם את הזריקה), והרי בשינוי בעלים הציור הוא כשהוא שוחט על מנת לזרוק דמה שלא לשם בעלים, וא"כ יוצא שאחרי שעשה כן אסור לו לעשות את הזריקה עצמה שלא לשם בעלים אע"פ שכבר קלקל את הזריקה (וכבר ביאר לעיל שם שגם לפי הרמב"ם עיקר שינוי בעלים הוא שלא ישחוט על מנת לזרוק שלא לשם בעלים, הובא אצלנו באות כ' סק"ב).

ומכל הנ"ל יוצא שאחרי ששחט על מנת לזרוק שלא לשם בעלים או על מנת לזרוק לשם קרבן אחר, אכתי יהי' מותר להמשיך ולקבל עם מחשבה זו של על מנת לזרוק, כי בכה"ג אינו מוסיף שום ריעותא, שהרי הזריקה כבר נתקלקלה, והקבלה בין כך ובין כך אינה מתקלקלת, ואפילו אם נאמר שהיכא ששינה אסור לגמור אותה עבודה שלא לשמה (ודלא כמו שמדויק מרש"י והרמב"ם) אבל בכל זאת בציור זה יהי' מותר, כי התם הרי על סוף העבודה עוד לא חשב אבל הכא הרי כבר חשב בשעת השחיטה על כל

הזריקה. ולפ"ז יוצא שבשינוי בעלים ה"אסור לשינוי בה שינוי אחרונא" הוא רק שלא ישנה בשעת הזריקה כיון שעוד לא חשב בה עצמה שלא לשמן, אבל לקבל על מנת לזרוק שלא לשם בעלים יהי' מותר.

ולפ"ז אתי שפיר למה קאמר רבא שאם שחט שלא לשמה אסור לזרוק דמה שלא לשמה ולא נקט שאסור לקבל דמה שלא לשמה, כי י"ל שדבריו כוללים גם שינוי בעלים, וכדברי תוס' על המשנה בחד פירושא, והרי בנוגע לשינוי בעלים אין קפידא בכה"ג על קבלה וכהנ"ל.

וע"ע לעיל באות כ' סק"ב שהבאתי מהמרכבת המשנה עוד טעם למה לא שייך שינוי בעלים אחרי שינוי בעלים, וטעמו שייך גם בשינוי בעלים אחרי שינוי קודש.

וע"ע באות ל"ז מש"כ בשם הזבח תודה בכיור למה הזכיר רבא רק זריקה. וכן עיי"ש במה שהבאנו בזה מהאבני נזר.

לא) אבל בקדושתיהו קיימי ואסור לשינוי בהו.

משמע שההו"א לומר ששפיר מותר הרי הוא משום שלאו בקדושתיהו קיימי משום שהיכא ששחט עולה לשם שלמים הקרבן מתהפך מלהיות עולה והרי הוא עכשיו שלמים ומש"ה יהי' מותר לחשב לשם שלמים, אבל לשם עולה יהי' אסור, וקמ"ל שבקדושתיהו קיימי, כלומר שהוא נשאר עולה וממילא הרי הוא צריך להמשיך להקריבו לשם עולה ולא לשם שלמים, ומוכיחים כן מרבא, כי מדברי רבא משמע שעולה ששחטה שלא לשמה, כלומר

ששחטה לשם שלמים אסור לזרוק דמה שלא לשמה, כלומר לשם שלמים, דהא הכוונה בשלא לשמה בהסיפא של דבריו היא כמו בהרישא של דבריו דהיינו לשם שלמים. ועוד דשלמים הוא לשון זכר, וא"כ הי' צ"ל שאסור לזרוק דמו שלא לשמו, דהיינו בלשון זכר.

מיהו לפ"ז אין מובן מה היא הסברא שאמרה הגמרא דמשום "דשני בה כל הני לישני בה וליזיל", דהא אכתי י"ל שהעולה נעשית שלמים וממילא הרי הוא צריך לזרוק דמו לשם שלמים.

וכן אין מובן האיבעית אימא קרא דאמרינן שנעשית נדבה ונדבה מי שרי לשנויי בה דהא אכתי י"ל שהעולה נעשית שלמים ושלכן הרי הוא צריך לזרוק דמו לשם שלמים.

וגם מרש"י בד"ה הא קמ"ל נראה דלא כהדרך הנ"ל דעיין בדבריו שכתב וז"ל, הא קמ"ל שאין בהם שום ירידה אלא אותה לבדו עכ"ל, דמבואר מדבריו שאם הי' מותר לו לזרוק שלא לשמה הי' נקרא שיש כאן עוד ירידה, ואילו לפי הנ"ל הרי אז היינו מפרשים ששלמים לשם שלמים קא שחיט (ויש לדחות, עיין בספר שלום רב מש"כ בכוונת רש"י).

וביותר נראה לפרש שהכוונה בקדושתיהו קיימי היא שהו"א שכיון ששחט שלא לשמו כבר נפגם הקרבן בנוגע לענין זה של לשמו, ושוב אין נפ"מ אם ימשיך לעבוד שלא לשמו או לא, וקמ"ל שאכתי הוא מספיק קדוש להצריך לשמו. מיהו עיין בשט"מ כאן באות ג' שכנראה פ"י כהדרך הראשון וז"ל, אבל בקדושתיהו קיימי, פ"י בשם קדושה ראשונה, דעדיין שם

הראשון עליהם, ואסור לשנויי בהו גם מכאן ואילך עכ"ל. ומרש"י בריש מנחות בד"ה מדקתני נראה כהדרך השני דעיי"ש שכתב וז"ל, מדקתני אלא משמע דכל דינה כמנחה כשרה, אלא זה בלבד עכ"ל, דמשמע שהצד השני הוא שכבר אין דינה כמנחה כשרה ולא שנתהפכה להיות הסוג השני של מנחה.

ועי' בחידושי רבי ארי' ליב בחלק ב' סי' ד' בד"ה והנראה שכתב וז"ל, שהרי באמת יש לחקור בעיקר מחשבת שינוי קודש, אם המחשבה היא ששוחט עולה לשם עבודת שלמים גרידא, וחלות המחשבה היא במעשה העבודה גרידא שמקריבה לשם שלמים, או די"ל דהמחשבה היא שינוי קודש בעצם הקרבן, דהיינו שרוצה לעקור הקרבן עצמו מעולה לשלמים, ואף שאין משנין מזבח לזבח ואינו יכול לעשות כן, מ"מ זוהי מחשבתו שהיא שינוי קודש בחפצא, ומחשבה זו היא הפוסלת, ולכאורה יש להביא סמך לזה מדברי הרמב"ם בפט"ו מהל' פסוה"מ ה"א שכתב וז"ל, כגון ששחט עולה לשם שלמים לא עלתה לבעלים לא משום עולה שהם חייבין בה ולא משום שלמים עכ"ל, ואם אין מחשבתו לעקור הקרבן כלל, אלא ששוחט עולה לשם עבודת שלמים, מה ס"ד שיעלה לבעלים לשם חובה משום שלמים, וע"כ מוכח דעיקר מחשבתו היא עקירת עצם הקרבן, וזהו שכתב הר"מ שאינו מועיל לו ואינו עולה לבעלים אף משום שלמים ודו"ק עכ"ל. הרי דנחית לומר בכוונת הרמב"ם שאתי הרמב"ם לשלול הו"א כזה שנתהפך להיות שלמים, וכדרך שרצינו לומר בדרכנו הראשון בכוונת הש"ס כאן. ועיין ביתר דבריו שם, הובא להלן באות ס"ח*.

והקרבן אורה להלן בדף ז' בד"ה חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם (הובא להלן באות ער"ב) נקט שהא ודאי שאין כוונת המחשב שהעולה תתהפך להיות שלמים דהא בודאי הוא רוצה שתשאר עולה, וגם אין כוונתו שבהיותה עולה תפעל את מה שלמים פועלים, אלא הוא רוצה שהעולה תפעל מה שעולה אמורה לפעול רק שהוא מתכוין לשם קדושת שלמים.

לב) אבל בקדושתיהו קיימי ואסור לשנויי בהו.

הנה מהלשון של רבא ש"אסור לזרוק דמה שלא לשמה", וכן מהלשון של הגמ' "ואסור לשנויי בהו", משמע שגם בהעבודה השני' אמרינן שסתמן לשמן, ואין צריכים שיתכוין במפורש לשמן, אלא אכתי קיימא בדוכתי' מה שסתמן לשמן (אם לא שנדחוק ונאמר שלעולם סתמא בכה"ג לא מהני, ולא אמרינן בכה"ג שסתמן לשמן, וכוונת לשון רבא היא שאסור לזרוק דמה בצורה כזאת שיהי' נחשב שלא לשמה שזה כולל בכה"ג גם סתמא, וכן אולי יש לדחות בלשון הגמ'). מיהו עי' ברמב"ם בפט"ו מהל' פסולי המוקדשין ה"ג שכתב שאחרי ששחט שלא לשמן הרי הוא חייב לזרוק "לשמן" ו"במחשבה נכונה", ומשמע שסתמא לא מהני. והנה לכאורה יש לדחות ולומר שכתב כן כי ס"ל שתמיד יש דין לכתחילה לחשוב בפירוש לשמן וכמו שיש להבין מדבריו בפ"ד מהל' מעה"ק ה"י (עי' בזה באות ל"ד) אע"פ שגם סתמן הוא לשמן. מיהו נראה ששפיר יש לדייק מדבריו כהנ"ל שמאחר ששינה בה לא יועיל סתמא, חדא שהרי שינה הרמב"ם מלשון רבא ולא כתב

שאסור לזרוק דמן שלא לשמן אלא דקדק לכתוב שחייב לזרוק לשמן, וזה מורה שהכא צריכים כן בדוקא ולעיכובא כי אם כוונת הרמב"ם היא רק ליתן לו את הדין של כל הקרבנות למה הוצרך לשנות מלשון רבא. ועוד דבהל' מעה"ק שם כתב שצריך להתכוין לשמה, אבל הכא כתב שחייב לעשות כן, וא"כ משמע כהנ"ל שבהעבודה השני' סתמא לא מהני.

מיהו הגרי"ז בהל' מעה"ק פ"ד הי"א כתב שגם היכא שהוא שוחט שלא לשמן אכתי נשאר מה שסתמן לשמן רק שיש כאן מחשבה הפוסלת, וא"כ מכיון שנשאר במקומו מה שסתמן לשמן הדין נותן שה"ה שיוכל לזרוק דמה סתמא.

ועי' בחידושי רבי ארי' ליב בחלק ב' סי' א' בד"ה ומכבר וכו' שכתב ליישב את דברי הרמב"ם דגם אם נאמר כעיקר דרכו של הגרי"ז שמחשבת שלא לשמה אינה עוקרת את הסתמן לשמן, אבל י"ל שזהו רק אלמלא נתחדש הדין של מחשבה הפוסלת, אבל לאחר שנתחדש שמחשבת שלא לשמן היא מחשבה הפוסלת, א"כ מעתה י"ל שהיא שפיר עוקרת את הסתמן לשמן ולכן שפיר כתב הרמב"ם שהעבודה השני' צריכה לשמן. וראיתי בזבח תודה כאן שדייק כמו שדייקנו מזה שהרמב"ם שינה מלשון רבא, וכתב שטעמו של הרמב"ם הוא משום שאמרינן שעל דעת ראשונה הוא עושה. מיהו צ"ע דהא גבי פיגול סובר הרמב"ם שלא אמרינן שעל דעת ראשונה הוא עושה. וי"ל שהתם צריכים מחשבה בפועל, ועל דעת ראשונה הוא עושה אינה מהווה מחשבה בפועל, אבל במחשבת שלא לשמן י"ל שאין צריכים מחשבה בפועל, אלא

לד) בענין מהו האיסור לחשוב שלא לשמן.

א. דברי רש"י והרמב"ם שאסור לחשוב שלא לשמן משום דכתיב לא יחשב, ודברי הרמב"ם שהמחשב מחשבה שאינה נכונה בקדשים הרי הוא כמטיל מום בקדשים.

הנה רש"י בע"ב כתב שכשהוא חושב שלא לשמן הרי הוא עובר על הלאו של לא יחשב. וכן יוצא מדברי הרמב"ם בריש פי"ח מפסוה"מ, שהרי כתב שהמחשב מחשבה שאינה נכונה בקדשים עובר בלא יחשב כי הלאו כולל כל המפסיד קדשים ע"י מחשבה והרי הוא כמטיל מום בקדשים, וא"כ הרי זה כולל גם שלא לשמן. ולעיל בפט"ו ה"ג מבואר כן להדיא. ועוד מבואר בדבריו בפט"ו שם שכוונתו בזה היא לא רק להיכא שפסול, וכגון בחטאת, אלא כוונתו היא גם להיכא שרק לא עלו לשם חובה, וכגון עולה, וז"ל שם, אסור לחשב בקדשים מחשבה שאינה נכונה כמו שיתבאר (בדבריו מפרק י"ח שהבאנו), לפיכך זבח ששחטו שלא לשמו או מנחה שקמצה שלא לשמה וכו' עכ"ל, הרי שכתב זבח סתם ומנחה סתם שזה כולל את כולם. מיהו צ"ע דכיון שהעולה אינה פסולה אין זה דומה למטיל מום בקדשים, והרי ציין לדבריו בפ"ח שכתב שם שהוא כמטיל מום בקדשים.

וצ"ל כהצד שכתבנו לעיל באות ב' שהטעם למה לא עלו לשם חובה אינו משום שמיקרי שלא קיים את נדרו או חיובו, אלא הרי זה נחשב פגם מסוים בגוף הקרבן. ושור"ר שכן כתב בספר ראש המזבח כאן

מספיק בזה שמסתלק הסתמן לשמן, וא"כ לגבי זה שפיר פוסק הרמב"ם שאמרינן שעל דעת ראשונה הוא עושה (כן מבואר בספר כנסת הראשונים באות ל"ז עיי"ש). מיהו גם זהו דלא כדברי הגרי"ז שסוף דינה של מחשבת שלא לשמן אינה שהיא מסלקת את הסתמן לשמן, אלא הרי היא בגדר מחשבה הפוסלת, דהא לפי הגרי"ז יוצא שגם כאן ה"על דעת ראשונה הוא עושה" צריכה לפעול מחשבה בפועל של שלא לשמן.

מיהו י"ל שאע"פ ששלא לשמה פוסל בתורת מחשבה הפסולת, וכן אע"פ שלא מהני על דעת ראשונה לפעול מחשבה חיובית, וכן אע"פ שהסתמן לשמן אינו נעקר וכהגרי"ז, אבל בכל זאת אסור לו לעשות את העבודה השני' סתמא כי הרי זה נקרא שחיסר את עיקר המצוה לחשוב לשמן (ועיין לעיל באות י"ד בענין אם יש מצוה כזו), ותמיד ישנה להמצוה ע"י שלא הראה התנגדות להסתמן לשמן, אבל הכא מכיון ששחט שלא לשמן אין זה נקרא בשאר העבודות שלא הראה התנגדות להסתמן לשמן, ומש"ה הרי הוא צריך לחשוב בפירוש לשמן, ואע"פ שהבאנו שיש להבין מדברי הרמב"ם בפ"ד מהל' מעה"ק ששתמיד בכל הקרבנות צריכים שיחשוב בפירוש לשמה, אבל בכל זאת שפיר שינה הרמב"ם את הלשון כאן, כי התם הרי זה רק דין לכתחילה מדרבנן או הידור, אבל הכא בלי לחשוב בפירוש הרי חיסר את המצוה מדאורייתא.

לג) אבל בקדושתיהו קיימי ואסור לשנויי בהו.

צע"ק למה לא הביא רש"י כבר כאן את האיסור של לא יחשב שהביא בע"ב.

בדעת הרמב"ם בדבריו על דברי רש"י הנ"ל. ועי' לעיל באות י"ח שביארנו איך מתוקמי דברי הרמב"ם בנדבה אשר שם לא שייך לומר שלא עלו לשם חובה.

והנה מדברי הרמב"ם בפט"ו שם מבואר שגם מה שאסור לשנויי בה שינוי אחרינא הרי זה משום לא יחשב (וכמש"כ רש"י כאן), ולכאורה צ"ע דהא בכה"ג בודאי א"א לדמות למטיל מום בקדשים, כי הרי כבר שינה, והשינוי השני אינו מוסיף שום ריעותא. ובספר קהלות יעקב בסי' ה' בד"ה אלא שעדיין וכו' כתב שאע"פ שבכה"ג לא הוסיף שום פסול, אבל בכל זאת שייך לאסור משום לא יחשב, כי המחשבה היא עכ"פ מחשבה שראוי לפסול*. ואע"פ שמטיל מום בבעל מום פטור אע"פ שגם המום השני ראוי לפסול, אבל שאני התם שהקרובין כבר נפסל ע"י המום הראשון, אבל הכא הרי גם אחרי שחישב שלא לשמו בפעם הראשונה הקרבן כשר להקרבה ולכן עוברים גם על המחשבה השני' כיון שגם היא ראוי' לקלקל אע"פ שבציור זה אינה מוסיפה שום קלקול. ועיי' גם בשפ"א שכתב כדבריו אלו. ועוד כתב השפ"א שלפ"ז בבעל מום עובר

אסור לעשות מום כיון שמום עובר אינו פוסל, ואפילו אם נאמר שמותר אבל אכתי י"ל שהיינו משום שבשעה שישנו להמום עובר א"א להקריב את הבהמה, אבל הכא הרי אחרי המחשבה הראשונה אכתי מותר להקריבו (ועיי"ש בהגהה על השפ"א שהביא מקורות בקשר למטיל מום בבעל מום עובר).

והנה לקמן בדרך ד' ע"ב מקשה הגמ' שנימא ששלא לשמן פסול לגמרי, והקשו תוס' דמהו הס"ד לומר שפסול הלא צריכים שינה עליו הכתוב לעכב. ובשו"ת החת"ס בחלק חו"מ בההשמטות בסי' ר"ד הובא בשם הגאון ר' דוד דייטש זצ"ל ליישב על פי דברי הריטב"א ביומא דף נ"ג ע"א בד"ה חד למצוה שכתב שהיכא שיש לאו אין צריכים שינה עליו הכתוב לעכב, דלפ"ז שפיר ס"ד שיהי' פסול שהרי יש את הלאו של לא יחשב (ועי' בקהלות יעקב בסוף סי' ה' שם שציידד שגם כשיש איסור עשה לא צריכים שינה עליו הכתוב לעכב), אלא שנסתפק הגר"ד לומר שאולי לא שייך לא יחשב אלא בחוץ לזמנו או למקומו דהזבח נפסל, אבל לא בשלא לשמו היכא שרק לא

משום הפסד קדשים כיון דקרא דלא יחשב כתיב בשלמים עכ"ל.

ובמשנת רבי אהרן בסי' א' בד"ה וכן ברמב"ם וכו' כתב לתרץ זו"ל, (כיון) שדינו להיות לשם עולה אם עשה עבודותיו לשם שלמים לא נתקיים עיקר דינו ומצותו והוי שפיר עקירה אף שבדיני הקרבן מחשבתו לא מעלה ולא מוריד.

(ועוד כתב שם שלפי שמעון אחי עזרי' אם נאמר דס"ל שבגבוה מהן כשרים וגם מרצין א"כ צריכים לומר שליכא לאו, כי לא שייך לומר בכה"ג שהוא כמטיל מום בקדשים, אלא שאעפ"כ אסור לעשות כן משום ביטול דין לשמה של הקרבן עכ"ד.)

* והאבן האזל על פרק י"ח מפסוה"מ ה"א בסוף דבריו כתב זו"ל, ונראה דלפי מה דקי"ל דלא דרשינן טעמא דקרא, ואין הטעם משנה ההלכה, ואמרינן דלא חילקה תורה, לכן גם בזה אף דנימא דטעם האיסור הוא משום הפסד קדשים, מ"מ כיון דעכ"פ כתיב בסתמא לא יחשב, ומצוה איכא לעשות העבודות לשמן, לכן אמרינן דגם היכא שכבר חשב בשחיטה שלא לשמן אסור לזרוק דמן שלא לשמן, וגם בזה איכא לאו דלא יחשב, אלא דמ"מ אנו צריכים לזה שכתבתי דגם בשאר קרבנות חוץ מחטאת שאינם נפסלים לגמרי שייך הפסד, דאל"כ לא שייך למיתלי טעמא דלא יחשב

עלו לשם חובה. והחת"ס עצמו כתב שליכא בכה"ג הלאו של לא יחשב כי לא דמי למטיל מום בקדשים כי אינו פסול אלא רק לא עלו. וגם המרומי שדה כאן על רש"י ד"ה ונדבה וכו' כתב שלפי הרמב"ם לא יחשב קאי רק על היכא שהקרבן נפסל כי רק בכה"ג הוי כמטיל מום בקדשים (ודבריהם תמוהין מדברי הרמב"ם עצמו שהבאנו בפט"ו שם ה"ג דמבואר דשפיר עוברים על הלאו של לא יחשב גם כשאינו פסול לגמרי וכהנ"ל, וכן מדברי רש"י כאן דמבואר כהנ"ל, וכן העיר הקה"י בתחילת סי' ה' על החת"ס).

ועיין גם בבית הלוי בחלק א' סוף סי' ל' שר"ל כדרכו של הגרד"ד שלפי הריטב"א ביומא שפיר הקשה הש"ס שיהי' פסול לגמרי כיון שיש הלאו של לא יחשב, ורצה להוכיח מקושיית תוס' על הגמ' דלא ס"ל כהריטב"א, ושוב דחה שבקושיית הגמ' הרי עוד לא ידענו את הדרשה של מוצא שפתיך, וא"כ אז בודאי הדין הוא שגם עלו לשם חובה, וא"כ לא שייך לאו של לא יחשב כי אינו כמטיל מום בקדשים (אבל אם הדין הוא שלא עלו אז שפיר הי' נחשב כמטיל מום בקדשים). אלא שכתב שזהו כדברי רש"י במנחות שכתב שאסור לשנות שינוי שני משום דכתיב ואם זבח שלמים קרבנו ודלא כדבריו כאן שהביא את הלאו של לא יחשב על השינוי השני אע"פ שהשינוי השני אינו גורם דין של לא עלו. מיהו כבר הבאנו מהקהלות יעקב ששייך לא יחשב כי עכ"פ המחשבה היא מחשבה שראוי' לפסול בעלמא בהעבודה הראשונה, וא"כ גם לפי רש"י אצלינו אכתי י"ל שאם הדין הי' תמיד שעלו לשם חובה, לא הי' שייך הלאו של

לא יחשב. ועיין בההערה לעיל בסמוך מה שהבאתי מהאבן האזל והמשנת רבי אהרן.

ב. דברי רש"י בריש מנחות שהאיסור לחשוב שלא לשמו הוא מואם זבח שלמים קרבנו.

והנה כבר הבאתי שרש"י בע"ב כתב שאסור לשנויי בה שינוי אחרונא משום הלאו של לא יחשב. מיהו בריש מנחות כתב משום דכתיב ואם זבח שלמים קרבנו (ובשט"מ שם כתב משום לא יחשב). והבית הלוי בח"א סוף סי' ל' שכתב שרש"י שם לא רצה לפרש משום לא יחשב משום דס"ל שלא שייך בכה"ג לדמותו למטיל מום בקדשים, ודלא כדבריו בזבחים כאן (ועיין בהגהות מצפה איתן על דברי רש"י הנ"ל כאן).

וע"ע לקמן בדף ד' ריש ע"א דילפינן לשמן מהפסוק הנ"ל של ואם זבח שלמים קרבנו, ופירש"י שהכוונה היא ללמוד שצריכים לשמן לכתחילה. והנה באות מ"ד נביא את דברי הגר"ז שבאמת "לשמן" מעכב בכל הקרבנות ולא רק בפסח וחטאת, רק שאפילו אם חישב שלא לשמן אכתי יש כאן קיום של לשמן ע"י שסתמן לשמן, כי אין מחשבתו עוקרת את הסתמן לשמן. ולפ"ז לכאורה לא שייך לומר כלשון רש"י שבעינן זביחה לשמה "לכתחילה", כי לאחר שקמ"ל שצריכים לשמן, א"כ עצם הלשמן הרי הוא לעיכובא, אבל אם נאמר דלא כהגר"ז, אלא שע"י מחשבת שלא לשמן הרי הוא עוקר באמת את הסתמן לשמן, ובכל זאת בכל הזבחים חוץ מפסח וחטאת אין זה פוסל, אלא גורם רק שלא עלו לשם חובה, א"כ יש לומר שכתב רש"י שזה רק

לכתחילה כי בדיעבד גם בלי להיות לשמו
אין הזבח פסול.

גם י"ל שכוונת רש"י היא לומר שאע"פ
סתמן לשמן אבל מ"מ נכלל בהפסוק גם
מצוה דאורייתא לכתחילה לחשוב לשמן.
ולקמן בסק"ג, וכן באות מ"ד, נביא את
דברי האחרונים בענין אם יש מצוה כזו.

ועכ"פ מדבריו הנ"ל בדף ד' משמע שאין
לומדים מפסוק זה שום איסור, ולכאורה זהו
דלא כדבריו במנחות שם שלומדים מואם
זבח שלמים קרבנו גם דין איסור ושמשום
הך קרא אסור לשנויי שינוי אחרינא.

ויש לומר שעצם העובדא שביטל את
המצוה לכתחילה שייך לקרותו בשם
"איסור" אע"פ שאינו בגדר מעשה איסור,
וזוהי הכוונה באסור לשנויי בה שינוי
אחרינא.

מיהו שמעתי גם ביאור אחר בענין זה,
דהנה יש להבין בג' דרכים את המשמעות
של ואם זבח שלמים קרבנו: א', שזה רק
בגדר מצוה, ואם חישב שלא לשמן הרי
הוא בגדר מבטל מצוה אבל המחשבת שלא
לשמן לא מיקרי מעשה איסור (אלמלא
הפסוק של לא יחשב), וכדרך זה נקטנו
לעיל בסמוך. ב', שזה מעשה איסור, כי כמו
שלומדים מהך קרא מצוה לחשוב לשמן,
הה"נ שלומדים ממנו מעשה איסור על
מחשבת שלא לשמן, והמחשבת שלא לשמן
הוא מעשה איסור לשם עצמו. ג', כהנ"ל
שזה מעשה איסור, אבל יסוד הסיבה למה
הוא מעשה איסור הרי זה כי עי"ז אינו
מקיים את הדין לכתחילה של לשמן.
ושמעתי שלפי הדרך השלישי הזה אין שום
סתירה בין דברי רש"י בדף ד' כאן שלומדים

מואם זבח שלמים קרבנו רק דין לכתחילה
ובין דבריו במנחות שלומרים ממנו שיש
בזה איסור, כי בשלמא אם הוא מעשה איסור
לשם עצמו, אז יש טענה למה הזכיר רש"י
בדף ד' כאן רק שהוא לכתחילה ולא הזכיר
את המעשה איסור, אבל מכיון שהמעשה
איסור הוא מחמת שלא קיים את המצוה,
א"כ לא קשה למה הזכיר רש"י בדף ד' כאן
רק הא לחוד דבעינן לשמן לכתחילה, כי
זהו יסוד הדין, ואין טענה עליו למה לא
הזכיר כאן שמזה מסתעף גם מעשה איסור,
כיון שזה רק תוצאה מהך דין לכתחילה.

גם יש לומר שכוונת רש"י בדף ד' כאן
במש"כ "לכתחילה" אינה לומר שאין
לומדים משם איסור, אלא כוונתו היא רק
שאינן לומדים משם פסול.

ועיין בתוס' להלן בדף ד' ע"א בד"ה
וישנן וכו' שכתבו שהאיסור הוא משום מוצא
שפתיך תשמור.

וע"ע באות מ"ד סק"ב שהבאתי את דברי
הקו"ש בביאור דברי רש"י כאן ובמס'
מנחות, וכן את דברי הגר"ז שכתב דלא
כדבריו.

**ג. דברי המנחת ברוך שאין שום
מצוה לחשוב לשמן, וכן דבריו
בביאור סתמן לשמן.**

ועי' בשו"ת מנחת ברוך בסי' ג' ענף ב'
שכתב שמכיון שסתמן לשמן שוב אין שום
מצוה לחשוב לשמן, אלא סוף הדין הוא
רק שיש איסור לחשוב שלא לשמן (ומש"כ
תוס' בע"ב בד"ה קיימי וכו' שצריך לכה"פ
לחשוב לשמן יתכן שזהו רק אם סוברים
שסתמא לאו לשמן כדאזלי תוס' שם, אבל
לפי מאי דקי"ל שסתמן לשמן י"ל שא"צ

לחשוב לשמן, ועוד נדון בזה באות ל"ח, מ"ד, וס"ט).

ועוד כתב המנחת ברוך שא"א לומר שלעולם שפיר צריכים לשמן ושסתמן לשמן פירושו הוא שזה כאילו חשב מחשבה חיובית לשמן ומיקרי שיש לנו מחשבה חיובית לשמן, דהא אילו כן איך שייך לומר שעקירה בטעות לא שמה עקירה הלא סו"ס מכיון דעקר אי אפשר לומר שיש לנו מחשבה חיובית לשמן. ולהלן באות ל"ח נביא שמבואר במשנת רבי אהרן תירוץ על ההערה הזאת למה עקירה בטעות לא הוי עקירה.

ולפי דברי האמרי ברוך צ"ע מה היא כוונת רש"י בזה שכתב "לכתחילה" הלא ליכא מצוה לכתחילה שיהי' לשמן. וי"ל כמו שכתבנו לעיל בסק"ב שצריכים לומר שכוונת רש"י היא שזה מצוה רק לפי דברי הגר"יז שבכל הקרבנות לשמן מעכב, ושע"י סתמן לשמן יש תמיד לשמן, אבל אם נאמר דלא כהגר"יז, אלא שע"י מחשבת שלא לשמן הרי הוא עוקר באמת את הסתמן לשמן, ובכל זאת בכל הזבחים חוץ מפסח וחטאת אין זה פוסל, אלא גורם רק שלא עלו לשם חובה, א"כ יש לומר שכתב רש"י שזה רק לכתחילה כי בדיעבד גם בלי להיות לשמו אין הזבח פסול.

ולפי המנחת ברוך צ"ל שכוונת הרמב"ם בפ"ד מהל' מעה"ק ה"י והי"א במש"כ שצריכים לחשוב לשמן היא רק לכתחילה מדרבנן.

ד. דברי הרמב"ן בספר המצות.

ע"י ברמב"ן בספר המצות במנין המצות שלא מנאן הרמב"ם בל"ת ד' שמנה למצות

לא תעשה את הלאו של לא תזבח לה' אלוקיך כל דבר רע, וכתב שזה לאו לא לשחוט על מנת לזרוק או להקטיר או לאכול חוץ לזמנו וחוץ למקומו, וכן לשוחט עולה בדרום, וכן לשוחט בעל מום ופסולים אחרים, והביא שכן איתא בספרי, ותמה על הרמב"ם שלא מנה לאו זה, וכתב שטעמו הוא משום שהוא נכלל עם הל"ת של הקרבת בעל מום. והחינוך במצוה קמ"ד, שהיא הלאו על אכילת פיגול, כתב שלא יחשב, לא לחשוב מחשבת פסול, הרי הוא סניף להלאו של כל מום לא יהי' בו שנלמד מזה לאו למטיל מום בקדשים. והמגילת אסתר הקשה על הרמב"ן שלפי דבריו הי' לו להרמב"ם להביא בהל"ת של הקרבת בעל מום גם דין מחשב בקדשים כמו שעשה בשאר לאוין שבכללות. וכקושייתו קשה גם על דרכו של החינוך. ועכ"פ צ"ע על הרמב"ן דהא הרמב"ם עצמו כלל מחשב בקדשים בכלל ולא בכלל הקרבת בעל מום, והרמב"ן בעצמו בתוך דבריו שם הביא את דברי ר' ינאי שאמר להלן בדף כ"ט ע"ב שמחשב בקדשים עובר בלא יחשב. (אבן האזל בפ"ח מהל' פסוה"מ ה"א).

לה) איבעית אימא סברא איבעית אימא קרא.

ע"י בשבועות בסוף דף כ"ב שכתבו תוס' על כהאי גוונא שגם האיבעית אימא קרא מודה להסברא רק דס"ל שאתי קרא וקמ"ל הסברא כי אין הסברא פשוטה כ"כ. מיהו הכא י"ל שה"איבעית אימא" קרא פליג באמת על ה"איבעית אימא סברא", והיינו

דבריו צ"ע למה היינו חושבים שלאחר ששינה בג' העבודות הראשונות שמוטר לו גם לזרוק שלא לשמו.

ולפי דברינו בהאות הקודמת י"ל דהא דכתב רש"י שגם אם עבד את העבודה השני' שלא לשמו הקרבן כשר הרי זה כי אם הדין האמור בזה הוא דין נפרד בכל עבודה ועבודה דבעינן בה לשמו, בודאי אין סיבה לחשוב שאם המשיך לקבל שלא לשמו שזה יפסול, כי מאי שנא שחיטה וקמיצה מקבלה, ולמה גרע קבלה שאם קיבל שלא לשמו הקרבן פסול, אבל מכיון שמה שנאמר הוא דין אחד כללי שצריכים שעבודת הדם תהי' לשמו, אשר לפ"ז הדין שצריך להמשיך לשמו הרי זה כי גם עי"ז מתקיים דין זה במקצת, והרי זה נקרא עוד במקצת שעבודת הדם נעשית לשמו, א"כ בזה ס"ד שאם גם קיבל שלא לשמו, אשר מעתה יש כבר שתי עבודות שנעשו שלא לשמו, א"כ אפילו אם יוליך ויזרוק לשמו אי אפשר כבר להחשיב שעבודת הדם נעשית במקצת לשמו, אלא הרי זה נקרא שקלקל לגמרי והקרבן פסול.

ועל פי הנ"ל יש לבאר את מה שכתב הרמב"ם שאע"פ שעשה ג' עבודות הדם לשמו צריך הוא לזרוק לשמו, דהוצרך הרמב"ם לומר כן כי הוה אמינא שהיכא שעשה את הג' הראשונות שלא לשמו כבר אין טעם לזרוק דוקא לשמו, כי זה נקרא שכבר קלקל לגמרי ואי אפשר שע"י שיזרוק לשמו יהי' נחשב שעבודת הדם נעשית לשמו וקמ"ל ששפיר יש תועלת בזה שיזרוק לשמו.

ועי' בלשון הרמב"ם בפיה"מ דנראה

משום דס"ל שי"ל שיסוד הדין של לשמן אינו דין בכל עבודה ועבודה, אלא יסוד הדין הוא שצריכים שתהי' עבודת הדם לשמן, וא"כ מכיון ששחט שלא לשמן הרי כבר א"א שיהי' נקרא שעבודת הדם היתה לשמן אפילו אם יגמור לשמן, וא"כ הסברא נותנת שיוכל להמשיך ולשנות, ובזה קמ"ל הפסוק שאעפ"כ מוטב לקיים לשמן כל כמה שאפשר, אבל האיבעית אימא סברא ס"ל שהדין של לשמן הרי הוא דין בכל עבודה ועבודה, ולכן פשיטא שאע"פ שקלקל עבודה אחת אסור לו לקלקל את השני'. וזהו הפשט במאי דאמרינן שבקדושתיהו קיימי, כלומר שיש עוד אפשרות של הקיום של לשמן.

ואם נרצה לפרש כדרכם של תוס' בשבועות יש לפרש דאתי קרא וקמ"ל הסברא הנ"ל שזה דין בכל עבודה ועבודה.

לו) רש"י ד"ה אבל בקדושתיהו קיימי וכו'.

וז"ל, מיהו אם עבר ושינה כשר עכ"ל. צ"ע מאי קמ"ל בזה. ואולי הו"א שרק בשחיטה אין שינוי פוסל משום דלאו עבודה היא. ולפ"ז ניחא למה לא כתב רש"י את דבריו גם בריש מנחות, והיינו משום שהתם איירי שקמץ שלא לשמה, והרי קמיצה היא עבודה, וא"כ פשיטא שכמו שקמיצה שלא לשמה אינה פוסלת ה"ה להיכא שהמשיך לעבוד שלא לשמה.

ועי' עוד ברמב"ם בפט"ו מהל' פסולי המוקדשין ה"ג שכתב וז"ל, אסור לחשב בקדשים מחשבה שאינה נכונה וכו', אפילו שחט וקיבל והולין במחשבת שינוי השם, חייב לזרוק במחשבה נכונה עכ"ל, וגם

דף ב' ע"ב

**(לח) אם כמה שנדרת עשית
יהא נדר ואם לא יהא
נדבה.**

ע"י בספר משנת רבי אהרן על קדשים
בסי' א' אות ג' שכתב וז"ל, הרי משמע
דאם לא נתקיים הדין של הלשמה בהקרבן
לא קיים מוצא שפתיך תשמור, דכיון דנדר
לשוחטו לשם עולה ושחטו לשם שלמים,
לא הוי נדר אלא נדבה. וצ"ע דהא גם אם
שחט בטעות לשם שלמים, או ששחט לשם
חולין, או אליבא דשמעון אחי עזרי' בשחט
לשם גבוה מהן, לא נתקיים הדין לשמה
של הקרבן, לפי דברינו, וא"כ גם באלו ה'י'
צריך להיות הדין שלא יהא נדר אלא נדבה
ולא יעלה לבעלים לשם חובה. וצ"ל דעל
זה יש מיעוט מיוחד שאע"פ שמצד הדין
של שלא לשמה לא ה'י' צריך לעלות לחובתו
וכו' בא הכתוב ומיעוטו מקרא דלא יחללו
דדוקא קדשים מחללין קדשים ואין חולין
מחללין קדשים, וכן לשמעון אחי עזרי' יש
מיעוט מיוחד דלשם גבוה מהן אין מחללין,
וקאי בין על הדין של פסח וחטאת שה'י'
צריך להפסל לגמרי, ובין על הדין של שאר
קרבנות דאין עולין לשם חובה וכו', וכן
נצטרך לומר בדין עקירה בטעות שיש מקור
לזה שנתמעט מדין עקירה לגבי פסח וחטאת
וגבי לעלות לשם חובה בשאר קרבנות וכו'
(ומדברי המנחת ברוך שהבאנו לעיל באות
ל"ד סק"ג מבואר דלא ס"ל תירוץ זה) עכ"ל.
והנה הגרא"ק בדבריו הנ"ל נקט שהכוונה
כאן היא שהנדר שלו כולל גם נדר על הענין
הפרטי של שחיטה לשמו, ומש"ה כששחטו
שלא לשמו לא מיקרי שקיים נדרו (וכן

דס"ל שם שאם המשיך לשנות פסול באמת,
וצ"ע. שו"ר בספר חק נתן שהעיר על דבר
הרמב"ם הנ"ל ונשאר בצ"ע.

**(לז) משום דשני בה, כל הני
לישני בה וליזיל.**

א. פירש"י וז"ל, משום דשני בה חדא
זימנא, לישני בה כל הני וניזיל עכ"ל. וכתב
הזבח תודה וז"ל, אסור לזרוק דמה שלא
לשמה, וה"ה דאסור לקבל ולהוליך שלא
לשמה, והאי דנקט זריקה, עיקרא דקרבן
נקט. א"נ לאשמועינן דאפילו אם עשה כל
הג' עבודות שקודם לזה שלא לשמה אפ"ה
אסור לזרוק שלא לשמה, וכן מוכח מדברי
הרמב"ם הנ"ל שהעתקנו (שכתב בפט"ו
מהל' פסוה"מ ה"ג וז"ל, אפילו שחט קיבל
והוליך במחשבת שינוי השם חייב לזרוק
במחשבה נכונה עכ"ל), ואפשר שהרמב"ם
יפרש מה שאמר הגמרא, משום דשני בה
כל הני ר"ל כל הני עבודות ולא כפירש"י
עכ"ל, כלומר ד"כל הני" קאי על לעיל מיני,
והכוונה היא דהאם מכיון ששינה בכל הני
ג' עבודות מותר לו לשנות גם בהזריקה.

ועי' עוד לעיל באות ל' מה שכתבנו
בענין למה הזכיר רבא רק זריקה.

ב. עי' באבני נזר בחלק חו"מ סי' קס"ב
שכתב שלפי הרשב"א בריש מנחות שדייק
מלשון רש"י שבאותה עבודה אין איסור
לשנות פעם שני א"כ י"ל שאם קיבל שלא
לשמו מותר לו להוליך שלא לשמו, כי
הולכה חשיבא כחד מילתא עם קבלה שהרי
אפקה רחמנא לקבלה בלשון הולכה בקרא
דוהקריבו (להלן בדף ד' ע"א).

בעולת חובה כגון יולדת החיוב כולל גם שישחוט לשמו ואם הוא שוחט שלא לשמו הרי זה נקרא שלא קיים את חיובו, ומש"ה נתקשה לו שגם בהני גווי שהזכיר הרי לא נשחט לשמו ולא קיים נדרו, והוצרך לדחוק שצ"ל שבכל זאת בהני גווי חידשה התורה שפטור אע"פ שבאמת לא עשה הכל כמו שנדר.

מיהו יש לפרש גם בדרך אחרת, והיינו שאין הנדר כולל שישחוט לשמו, אלא הנדר כולל רק שיביא קרבן כשר, רק שהתורה אומרת שאם לא שחט לשם הקרבן שנדר הרי הקרבן פסול לענין לעלות לחובתו, וא"כ שוב אי אפשר להקשות מכל הדינים הנ"ל שהזכיר כי בהציורים ההם התורה לא אמרה שפסול.

וכהדרך הנ"ל יוצא ממה שדייקנו לעיל באות ב' מדברי רש"י דהא דלא עלו לשם חובה הרי זה בגדר מדריגה מסוימת של פסול בגוף הקרבן, וכן דייקנו שם מלשון הגמ', וכן מהרמב"ם (ובאות ל"ד כתבנו שלכן אתי שפיר מה שמבואר ברמב"ם שהוא כמטיל מום בקדשים), דהא אם הוי רק משום אי קיום נדרו לא שייך לומר שיש כאן מדריגה מסוימת של פסול בגוף הקרבן. ועי' באבן האזל על פרק ד' מהל' מעה"ק ה"י שהביא שהקרבן אורה כתב שמאחר שסתמן לשמן אין שום חיוב מעיקר הדין לחשוב לשמן כי אילו הי' חיוב כזה א"כ גם אם עשה סתמן הדין נותן שלא יעלו לשם חובה שהרי לא קיים נדרו, כמו שלא מיקרי שקיים נדרו היכא שעשה שלא לשמן. הרי שהקרבן אורה אזיל דלא עלו משום שלא קיים נדרו כי נדרו כולל שיעשה כדיני הקרבן. והאבן האזל השיג עליו דאינו כן

אלא מה שלא עלו הרי זה משום שחסר בהכשר הקרבן (אבל באמת נדרו לא קאי על פרטי הדינים, אלא רק על הבאת קרבן כשר), ולכן אפילו אם יש מצוה לחשוב לשמן וחסר את המצוה הזאת הרי זה עלו כי אין כאן חסרון בהכשר הקרבן (שהרי סתמן לשמן) אלא יש כאן רק חסרון מצוה.

ובאות תרפ"א נדייק מדברי השפ"א בסוף פירקין כהבנת הקר"א והמשנת רבי אהרן. וע"ע בדברי המרומי שדה שנביא להלן באות נ"ב*.

ל(ט) רש"י ד"ה אם כמה שנדרת.

וז"ל, שעבד עבודותי לשמה עכ"ל. עי' בר"ב בד"ה אלא שלא עלו וכו' שכתב באמצע דבריו וז"ל, אלא הכי קאמר אם כמו שנדרת עשית שנשחט לשם נדר ולשם בעלים יהא נדר עכ"ל, ומשמע שאם נתכוין לשם נדבה לא עלה לשם נדרו, ועיין ברש"ש שדן בזה.

מ(מ) רש"י ד"ה ונדבה מי שרי לשנויי בה.

וז"ל, וכיון דרחמנא קריא נדבה וכו' עכ"ל. מבואר מלשונו שבאמת אינו מתהפך להיות נדבה אלא שרחמנא "קריא" נדבה, אבל לעולם עיקר דינו הוא דין גזירת הכתוב של הקרבה. ולפ"ז י"ל שאינו מרצה עליו אע"פ שנדבה מרצה. ובאמת אם הכוונה היא שהוא מתהפך להיות נדבה ממש שמרצה עליו לא שייך דבר זה באשם.

מיהו צ"ע מנ"ל שעולה ושלמים יכולים

לבוא בנדבה כשאינם מרצים.

ועי' בלשון הזבח תודה בד"ה ונדבה מי שרי לשנויי בה שכתב וז"ל, נראה דאפילו אשם דלא שייך בו נדבה ג"כ דינא הכי דהמשנה כללה כל הזבחים בחדא מחתא, ועל כולם קאמר אלא שלא עלו וכו', והטעם, דהוקשו כל הקרבנות כולן זה לזה מזאת התורה וכלקמן, וכל שכן למאי דאמרינן אב"א סברא בודאי גם באשם הכי, ופשוט עכ"ל.

ועיין עוד לעיל באות י"ח בענין אם הוא מרצה או לא.

מא (בא"ד).

פירש"י משום לא יחשב. ובמנחות דף ב' בריש ע"ב פי' משום הא דכתיב ואם זבח שלמים קרבנו, ומשמע שהך ילפותא שמביאין לקמן בדף ד' הוי איסור עשה ולא רק גילוי מילתא דהוי בכלל הלאו של לא יחשב. ועי' בהגהות מצפה איתן בסוף המס'. ותוס' להלן כאן בדף ד' כתבו משום מוצא שפתיך תשמור.

ועי' בזה באריכות לעיל באות ל"ד.

מא* (אלמא סתמא כלשמן ורמינהו וכו').

עי' בספר מראה כהן שהקשה איך ס"ד שסתמן בקדשים הוא כמו שלא לשמן לפי השיטה שמחשבת פיגול ומחשבת שלא לשמן צריכות דיבור, דהא לפי השיטה ההיא איך שייך לומר שסתמא פסול, הלא אפילו אם חישב להדיא שלא לשמו אינו פסול בלי דיבור. ועיי"ש בתירוץיו.

ובספר תוספת קדושה תי' בזה"ל,

ודברי תוס' (שסוברים שצריכים דיבור) אינו ענין לכאן כלל וכו', ואי נימא בלשמו דסתמא פסול א"כ אין המחשבה פוסלת אלא אדרבה בעינן מחשבה לאכשורי, ואי הי' הדין כן (דסתמא שבזבחים פסול), אה"נ דמחשבה דלאכשורי נמי בדיבור בעינן, דמחשבה בלא דיבור לאו כלום הוי בין לאפסולי בין לאכשורי עכ"ל.

מב (ורמינהו כל הגט שנכתב שלא לשם אשה פסול וסתמא נמי פסול וכו', אשה בסתמא לאו לגירושינ עומדת).

עי' ברש"י שפי' שכתב גט בלי שיכיר בכלל את האשה. וצ"ע איך ס"ד שסתמן לשמה, ואיך נדמה ציור זה לקרבן שכבר חל עליו שם עולה. ועי' בקר"א בדבריו על תד"ה סתם וכו' שכתב שזהו באמת החילוק שחילק רבא בין זבחים לגיטין אבל לא מתיחס שם הקר"א למה הי' ההו"א.

ולכאורה אפשר לומר שהס"ד של רבא היתה שסתמא כשר גבי קדשים משום שבאמת אין צריכים שהדבר יהי' נעשה לשמן, אלא צריכים רק שלא יעשה שלא לשמן, ולכן הקשה שא"כ גם בגט הדין נותן שסתמא יהי' כשר, ואילו בגט חזינן שזה פסול, אשר מזה מוכח שבגט צריכים מחשבה חיובית לשמה, וא"כ קשה למה גבי גט צריכים מחשבה חיובית לשמה ואילו גבי קדשים סוף הדין הוא שלא יעשה שלא לשמן. וכן ראיתי שפי' בספר שו"ת מנחת ברוך סי' ג' ענף ב'. וביאר שהתי' הוא

מג) זבחים בסתם לשמן עומדין.

האם גם בפסח וחטאת ואשם אמרינן כן.

ע"י זבחה תודה כאן שכתב שגם פסח וחטאת ששחטן סתמן עלו לשם חובה. והוכיח כן מהא דדייקינן שלשם פסח וסתמא כשר ומשמע שכשר לגמרי ועלה, וביאר הלבוש מרדכי על זבחים בסי' א' בתחילתו דאל"כ מה היא הראי' מהדיוק הנ"ל שסתמן כשר ועלו הלא אולי בכל הקרבנות סתמן כשר ולא עלו כמו בפסח.

וע"י גם בחידושי הראי"ף שעמד על זה וכתב וז"ל, ויש לדקדק (על הדיוק של הגמ') דלמא לשם פסח ושלמים פסול לגמרי הא לשם פסח וסתמא כשרים ולא עלו (כלומר ונדייק שה"ה בכל הקרבנות סתמא לא עלו), ונראה דמ"מ בשאר זבחים כשר לגמרי ועלו לגמרי, דהא המתני' נתן זה הכלל כל הזבחים ששחט שלא לשמן לא עלו ובפסח פסול לגמרי, דמה דבשאר זבחים לא עלו בפסח וחטאת פסול לגמרי וק"ל, ועוד בלא"ה א"א לומר בפסח דלא עלו ונדבה תהא, זה אינו, דמ"מ מיפסל מטעם דנקרב אחר תמיד בין הערבים כדאיתא במס' פסחים דף ע"ג ע"ב ודו"ק עכ"ל, הרי שבדרכו הראשון נקט שמצד הסברא שפיר י"ל שפסח ששחטו סתמא לא עלה, ובדרכו השני נקט שהרי זה אי אפשר.

וע"ע באות מ"ח* ובאות פ' עוד טעמים למה אי אפשר לומר בפסח שסתמא כשר ולא עלה.

ועוד הוכיח כן הזבח תודה מהסוגיא בדף מ"ו ע"ב דמבואר שם שרבי יוסי סובר שתיקנו שיעשו סתמא, והרי קאי שם גם על

שמכיון שבזבחים הזבח עומד מן הסתם להקרב, לכן בזבחים אין חיוב לחשוב לשמן אלא כל הקפידא הוא רק שלא לחשוב שלא לשמן.

מיהו ע"י בחזו"א בריש סי' מ"ב שכתב וז"ל, אלא דהא איכא למימר (וכן סבר רבא בהס"ד עיי"ש) כיון דלשם קדשים קעביד אע"ג שאינו חושב ביחוד לשם הקרבן שהוא, מ"מ הרי בכלל מחשבתו גם אותו הקרבן, וכמו כן בגט אשה אם כותב לכל מי שירצה לגרש, שפיר מיקרי לשמה כיון דהוא לשם גירושין, אבל אם חשב לשם קרבן יחידי ואיננו אותו קרבן שחשב עליו הרי זה שפיר מיקרי שלא לשמה, וכן בגט אשה אם חשב לגירושין מיוחדת של פלוני אין אחר יכול לגרש בו, אלא שקשה לו דין הגירושין לדין הקדשים, ומשני דלעולם לא הוי לשמה אלא אם מייחד את המעשה לשם מה שהוא כמו לשם פלוני בגט ולשם אותו הקרבן. מיהו בקדשים סתמא דידי' הוי כלשמה שהרי ע"כ כל עבודותיו באותו הקרבן שהוא, שלא אינתיקו משמייהו עד דעקר להו לשמייהו בהדיא וכו' עכ"ל. הרי שהחזו"א לומד שגם בהס"ד ידענו שבזבחים צריכים מחשבה חיובית לשם הזבח, רק שס"ד שסתמא כשר כי גם ע"י מחשבה כוללת של לשם קדשים מתקיים דבר זה, אפילו אם סתמא אינו נחשב כמו לשם אותו זבח, ואילו גבי גט חזינן שע"י מחשבה כוללת לא מתקיים הדין של לשמה.

ועכ"פ השפת אמת בשני הדיבורים הראשונים על דף ג' ע"א כתב שגם בהס"ד ידענו שבזבחים הטעם שהזבח כשר הרי זה משום שסתמן לשמן.

חטאת, וא"כ חזינן דשפיר עלתה. והלבוש מרדכי שם כתב על ראי' זו וז"ל, ואין לתרץ על פי דברי תוס' בדף ב' בד"ה קיימי וכו' שפי' דהפירוש שלא הי' בלבו כלל היינו דעכ"פ הי' בדעתו וחישוב בלבו למה שדינו להיות, ובכה"ג אף בחטאת כשר ועלה לבעלים לשם חובה, כי דברי תוס' הם רק לפי הס"ד אבל למסקנא דמוכח דסתמא כשר ומרצה אין צריך לחשוב עכ"ל בתיקון קצת (ועי' באות ס"ט בנוגע לתוס' שם).

ובספר חיבת הקודש ראיתי שהוכיח מלקמן בדף ג' ע"א דכשרים דאמרינן אמר רב יהודה אמר רב חטאת ששחטה לשם עולה פסולה לשם חולין כשירה דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה, ורמינהו כל הגט וכו', ומשני רבא גופי' דגט דל כותית מינה הו"ל סתמא וסתמא פסול קדשים דל חולין מינייהו הו"ל סתמא וסתמא כשר, הרי שגם בחטאת סתמא כשר עכ"ד.

מיהו אכתי לא מוכח משם דגם עלתה ואכמ"ל בזה.

ובספר מראה כהן בדף ג' ע"א בסד"ה גמרא תו רמי רבא וכו' הוכיח מב"ק דף ע"ו דכשרים ועלו עיי"ש.

ועוד הביאו האחרונים מרש"י בדף קט"ו ע"א בד"ה ור"א היא שגם לפי רבי אליעזר שפוסל אשם שלא לשמו אם שחט אותו סתמא הרי זה כשר ועלה לשם חובה.

מיהו עי' ברמב"ם בפ"ד מהל' מעה"ק ה"י שכתב וז"ל, ואם שחט ועבד שאר עבודות סתם ולא חשב כלל בעולה ושלמים הרי הן כשרים ועלו לבעלים עכ"ל. ודייק הכ"מ מדברי הרמב"ם שפסח וחטאת ששחטן סתמא לא עלו לשם חובה (*). והלח"מ ביאר שלעולם גם בפסח וחטאת הדין הוא שעלו, רק שלרבותא כתב הרמב"ם שאפילו בעולה ושלמים דכתיב בהו לשם זבח להדיא הדין הוא כן (**). והאבן האזל

(* כן נראית כוונת הכ"מ שם. מיהו הברכת הזבח הבין שהכ"מ שם סובר שלפי הרמב"ם פסול, והוכיח הברכת הזבח מדיוק הגמ' של הא לשם פסח וסתמא, וכן מלהלן בדף מ"ו ע"ב, דשפיר כשר.

ובחידושי הראי"ף הבין שכוונת הכ"מ היא כמו שכתבתי, ועיי"ש במש"כ ליישב את דברי הרמב"ם. ועי' בהמגיה על השפ"א בע"ב כאן שכתב וז"ל, בלשון הרמב"ם בפ"ד מהל' מעה"ק ה"י משמע דאה"נ דבחטאת סתמא פסול, וכן פי' דבריו בספר חזון נחום דעכ"פ לא עלו עכ"ל.

ואיתא בחזון נחום שם שטעמא דמילתא הוא משום שתמיד מעלינן חד דרגא, דבעולה ושלמים שהדין של שלא לשמן הוא שלא עלו, א"כ בסתמא הדין הוא שעלו, ובפסח וחטאת ששלא לשמן פסול, א"כ בסתמא הדין הוא שכשרים ולא עלו עיי"ש באריכות.

ועוד איתא בחזון נחום שי"ל שכוונת הרמב"ם היא לאפוקי חטאת ואשם, דאינהו פסולים כששחטן

סתמן וחסיר שחיטה לשם אותה חטא, אבל פסח הרי הוא כעולה ושלמים. ועי' להלן בפנים מה שנביא מהלבוש מרדכי והקר"א והמנחת ברוך בנוגע לאם צריכים בשעת שחיטה לשם החטא.

ועי' בביאורו של הזבח תודה כאן בלשון הרמב"ם.

(**) ובברכת הזבח איתא וז"ל, צ"ל דלרבותא כתב עולה ושלמים, דסד"א שבהא אפילו רבי יוסי מודה דלכתחילה בעי שיפרש להדיא לשם עולה ושלמים, ובאם שחטו סתמא יעלו ולא ירצו כמו במפרש שלא לשמה, דהא ליכא למיגזר משום שמא יאמר בפירוש שלא לשמה דהא אף במפרש כשרים ולא יעלו, ורבי יוסי לא קאי כי אם אחטאת דאיכא שפיר למיגזר, קמ"ל הרמב"ם דאף בעולה ושלמים קאמר רבי יוסי דבסתמא כשרים ואין צריך לכתחילה לשחוט בפירוש לשמה עכ"ל. ודבריו קשים להולמם.

ובענין אם פסקינן כרבי יוסי או כת"ק עיין בדברינו באות נ"ג*.

הקשה על הלח"מ בזה"ל, ודבריו אינם מספיקים ליישב, דהא ודאי דגם בחטאת ופסח כתיב קרא דהא שנה עליו הכתוב לעכב וחמירי דשלא לשמן פסולין עכ"ל. ושוב הוכיח האבן האזל מלשון הרמב"ם בריש פט"ו מפסוה"מ דס"ל שעלו ודלא כהכ"מ, דהא גבי עקירה בטעות בחטאת, דחשיב כמו סתמא, כתב הרמב"ם לשון של כשרים, ואילו להלן שם גבי לשם חולין (וכן בה"ח) כתב כשר ולא עלו, וא"כ משמע שבעקירה בטעות (וכן סתמא) שפיר עלו, אלא שהקשה האבן האזל דסו"ס מלשון הרמב"ם הנ"ל בהל' מעה"ק משמע שלא עלו.

והטהרת הקודש כתב שהרמב"ם הזכיר עולה ושלמים כדי שנדייק שאם שחט עולה ושלמים לשם חולין לא עלו לחובה, עי' בזה באות כ"ו.

והלבוש מרדכי שם בסוף הסימן כתב בישוב דעת הרמב"ם וז"ל, נמצא לפי זה הא דכתב הרמב"ם דאם שחט ועשה כל העבודות בסתמא כשר דוקא בעולה ושלמים משום דבחטאת ואשם אם זרק הכהן בסתמא לא עלה לבעלים שהרי חסר מה שהכהן בעצמו צריך לכפר ועל זה אין מועיל סתמא, והוי כמו לשם חולין, אכן בגמ' הא קאי בשעת שחיטה, ובשעת שחיטה ודאי כשר אף אם לא הי' בלבו כלל, דזה גם הרמב"ם מודה דבחטאת ששחט בסתמא כשר וכו' עכ"ל עיי"ש כל הענין באריכות.

וכעין סברת הלבוש מרדכי כתב הקרן אורה בדף ז' כדי להסביר למה לומר שהשוחט חטאת סתם לא עלתה, וכן כדי להסביר למה סובר אביי בדף מ"ו ע"ב

שחטאת ששחטה לשם חולין לא עלתה, וכן כדי להסביר למה סובר הרמב"ם שהיכא ששחט חטאת על מי שאינו מחויב כפרה כמותו אע"פ שכשירה בכל זאת לא עלתה לשם חובה, דכיון דחטאת באה על חטא א"כ כשלא זרק את הדם לשם כפרה דהאי גברא אינה מכפרת עליו. וכתב על זה בשו"ת מנחת ברוך בסי' כ"ו בזה"ל, אך טעם זה אינו ברור כל כך, וכל שכן שקשה היכא שנשחט על מנת לזרוק על מי שמחויב עולה ואח"כ זרקו לשם בעלים מ"ט אינה מכפרת עכ"ל.

מיהו עיין בהערה לעיל בסמוך שהבאתי מהחזון נחום שדבר זה הרי הוא חסרון גם בהשחיטה עצמה כי צריכים שחיטה לשם חטא. והלבוש מרדכי שהבאתי לעיל כאן סובר שאינו חסרון בהשחיטה.

ועיין עוד באות ע"ח שנביא את דרכיהם של האבן האזל והמשנת רבי אהרן בלשם חולין וסתמא.

מד) זבחים בסתם לשמן עומדין.

הנה יש שלשה ביאורים שאפשר לומר במה היא הכוונה בסתמן לשמן. א', שזה נחשב כאילו יש לנו מחשבה חיובית של לשמן מצד העובד, והרי זה כאילו חשב כי בודאי דעתו מסכמת לדעת התורה. ב', דאינו כאילו חשב, רק שכיון שנתקדשה הבהמה לקרבן מסוים נתייחדו כל עשיותיו לשמן משעת ההקדש. ג', שבאמת אין שום קפידא כלל שהקרבן יהי' נקרב לשמו, אלא מכיון שמן הסתם הוא עומד להיות נקרב לשמו,

וזהו הכוונה בסתמן לשמן, מש"ה נאמר רק קפידא שלא יחשוב שלא לשמו, ושהכוונה בסתמן לשמן היא שסתמא הוא על אותה מדריגה כמו היכא שהוא חושב לשמן.

וכן יש שלשה דרכים איך להבין את פעולת מחשבת שלא לשמן: א', דע"י מחשבת שלא לשמן נמצא שחסר ה"לשמן", וזה מתאים לשני הביאורים הראשונים שכתבנו בהקטע הקודם, כי לפי הביאור הראשון בהקטע הקודם יוצא שבכה"ג אין מחשבה חיובית של לשמן, ולפי הביאור השני ע"י שהוא מחשב שלא לשמן הרי הוא עוקר את מה שהעשיות נעשות מאליהן לשמן. ב', כהנ"ל שע"י מחשבת שלא לשמן חסר לנו מחשבה חיובית של לשמן, רק שאי משום הא אכתי לא היינו פוסלים, כי הדין של לשמן אינו לעיכובא (ולפי הביאור השלישי שכתבנו בהקטע הקודם אין שום קפידא כלל שהקרבת יהי' נקרב לשמו), רק שנתחדש שמחשבת שלא לשמן היא מחשבה הפוסלת. ג', שלעולם ע"י מחשבת שלא לשמן לא נעקר מה שהעבודות נעשין מאליהן לשמן, רק שבכל זאת המחשבה של שלא לשמן היא מחשבה הפוסלת.

ונביא את דברי המחברים בענין זה.

א. הגרי"ז.

הנה בפשטות הי' נראה לומר כהצד שהזכרתי לעיל בסמוך שכשחישב שלא לשמן חסרה באמת ה"לשמן", רק שבכל זאת עולה ושלמים כשרים ורק פסח וחטאת פסולים.

מיהו בחידושי הגרי"ז על פ"ד מהל' מעה"ק הי"א, וכן בחידושי הגרי"ז בריש מכילתין, ביאר לא כן, אלא באמת מכיון שהוקדש לשם עולה או שלמים, נתייחדו כל עשיותיו לשמן בשעת ההקדש, והסתמן לשמן הזה אינו יורד אפילו אם הוא מתכוין לשם קרבן אחר, אלא שמחשבתו לשם קרבן אחר היא בגדר מחשבה הפוסלת.

והביא הגרי"ז את דברי הרמב"ם בפ"ד מהל' פרה אדומה ה"ג שאם שחט פרת חטאת על מנת לאוכלה אינה פסולה כי לא נאמר בפרת חטאת שצריכים לשם ריח ניחוח, והקשה המל"מ דהא אפילו אם הי' שפיר כתוב ריח ניחוח, אבל הלא לשם ריח ניחוח אינו מעכב. ותי' הגרי"ז בהקדמת דברי הגר"ח שהביא את דברי הרמב"ם שפרת חטאת ששחטה לשם חולין תפדה ואינה כשרה, וקשה דהא לשם חולין כשרה וא"כ אמאי תפדה, ותי' הגר"ח דהני מילי בקדשים רגילים שכבר חל עליהם שמם בשעת ההקדש, אבל פרת חטאת מחיים הרי היא בגדר קדשי בדק הבית, ורק השחיטה מקדשת אותה להיות פרת חטאת, וא"כ י"ל שע"י שחיטה לשם חולין לא חל תורת פרת חטאת. וכתב הגרי"ז שלפ"ז ניהא דברי הרמב"ם בלשם ריח ניחוח, כי נהי שלשם ריח ניחוח אינו מעכב, אבל הרי זה רק בגלל שסתמן לשמן, והסתמן לשמן אינו יורד אפילו אם הוא מתכוין לשם אכילה (ומחשבה לשם אכילה אינה בגדר מחשבה הפוסלת), אבל בפרת חטאת, אפילו אם הי' כתוב ריח ניחוח, אם אינו שוחט לשם ריח ניחוח י"ל שבאמת חסר הלשמה כיון שעוד

לא נתקדשה להיות פרת חטאת*).

ועי' בספר קהלות יעקב בסי' ג' שהעיר על דברי הגר"ח שיש ראיות שגם מחיים הפרה היא בגדר חטאת, רק שגזירת הכתוב היא שאפשר עוד לפדותה כמו קדשי בדק הבית.

וביאר הקה"י שאע"פ שהיא בגדר חטאת, אבל בכל זאת מכיון שאפשר לפדותה הרי זה גורם שע"י שחיטה לשם חולין הרי הוא שפיר עוקר לגמרי את הסתמן לשמן ומש"ה פסול, משא"כ בשאר קדשים שא"א לפדותן נשאר הסתמן לשמן, ולשם חולין לא מיקרי מחשבה הפוסלת, ועיי"ש שפלפל בדרך זה.

ועיינ עוד להלן באות פ"א מה שנביא עוד מהאחרונים בנוגע לדברי הרמב"ם שפרה לשם חולין תפדה.

ועוד מבואר בדברי הגר"י שיש כמה נפ"מ בין אם נאמר שכשחישיב שלא לשמן

הרי זה נקרא שעקר את הסתמן לשמן ובין אם נאמר שגם אז אמרינן שסתמן לשמן רק שהמחשבה היא מחשבה הפוסלת, דאם היא בגדר מחשבה הפוסלת אז הזבח נפסל אם קיבל או זרק שלא לשמן אפילו אם יש עוד דם כדי לקבל ולזרוק, משא"כ אם הוא רק עוקר את הסתמן לשמן, והרי זה נקרא שהעבודה לא נעשית לשמן, אז הרי הוא שפיר יכול לחזור ולקבל. וכן אם היא בגדר מחשבה הפוסלת הרי זה נחשב פסולו בגופו וישרף מיד, אבל אם זה נחשב רק שחסר הלשמן אין זה נקרא שפסולו בגופו אלא בעיני עיבור צורה. והביא הגר"י ממנחות דף מ"ח ע"ב דס"ל לרש"י שהיכא ששחט שלא לשמן לא אמרינן שתצא מיד לבית השריפה אלא צריכים עיבור צורה, ואילו מתוס' שם יוצא שתצא מיד לבית השריפה. מיהו שמעתי להקשות דלפי הגר"י מה היא הראי' מלשון המשנה שסתמן לשמן,

לעקור את הסתמא לשמן, רק שמחשבת שלא לשמן היא מחשבה הפוסלת, ובפסח וחטאת הרי היא פוסלת לגמרי. והא דבפרת חטאת אם ה"י כתוב בה לשם ריח ניחוח היתה נפסלת משום שלא שייך בשחיטתן סתמן לשמן, הרי זה משום שאע"פ שבלשם ריח לא נתחדשה תורת מחשבה הפוסלת אבל בכל זאת בחטאת הרי גוף ה"לשמן" מעכב ושונה בזה חטאת מכל הקרבנות וכהנ"ל ולא רק לענין שמחשבה הפוסלת של שלא לשמן פוסלת בה לחלוטין.

מיהו צ"ע דמנ"ל לומר שבחטאת נתחדשו שני דינים, חדא שחסרון של לשמה פוסל בה אשר משום כך אם ה"י כתוב בפרה לשם ריח ניחוח ה"י דבר זה מעכב, ואם ה"י שחט שלא לשם ריח ניחוח היתה פסולה, ודין שני שמחשבה של שלא לשמה פוסלת בה. ועוד דאפילו אם ה"י כתוב בפרה לשם ריח ניחוח מנלן שזה מעכב, הלא ליכא בזה שינה עליו הכתוב לעכב, דהא רק בנוגע לשינוי קודש ושינוי בעלים יש פסוקים בחטאת לעכב וכמו שמבואר להלן בדף ג' ע"ב ודף ח' ע"א.

* ולפ"י יוצא לכאורה שגם כששחט פרה אדומה סתמא לא תתקדש בקדושת פרה אדומה ולא רק כששחטה לשם חולין.

והנה משמעות כל דברי הגר"י היא שהדין של לשמן מעכב, ואם ה"י שייך לעוקרו ה"י הקרבן פסול לחלוטין, רק שא"א לבטלו משום סתמן לשמן. מיהו רשום אצלי שרצה הגר"י לומר דרך אחרת, והיינו שאפילו אם ה"י שייך לעקור את הלשמן לא ה"י הקרבן נפסל אלא הדין ה"י רק שלא עלו לשם חובה, דכן מוכח מהצד סתמן לאו לשמן, שהרי גם לפי הצד הזה יוצא שאם לא חשב לשמן הדין הוא שהקרבן כשר ולא עלה, וא"כ חזינן שלשמן אינו מעכב, רק שפסח וחטאת פסולים משום שבהם לשמן שפיר מעכב, אבל בעולה ושלמים אינו מעכב, כן יוצא לפי הצד סתמן לאו לשמן, וא"כ ה"ה שלפי הצד סתמן לשמן י"ל שאפילו אם ה"י שייך לעוקרו לא ה"י פסול לחלוטין משום שבאמת לשמן אינו מעכב, אבל פסח וחטאת שפיר היו נפסלין כי בהם לשמה שפיר מעכב, אלא שלמעשה אי אפשר

הלא י"ל שלעולם גם בסתמא הדין הוא שלא עלו לשם חובה, רק שאכתי לא נחלט שלא עלו לשם חובה, שהרי אפשר לחזור ולקבל, וכן לחזור ולזרוק, ולכן תני ציור שחישב להדיא שלא לשמן, דכיון שחישב מחשבה הפוסלת, נחלט שלא עלו לשם חובה, ואע"פ שנזבחו תנן, ובשחיטה גם בסתם הדבר נחלט, שהרי א"א לחזור ולשחוט, אבל הרי מאי דתנן נזבחו הרי זה כולל גם את שאר העבודות כמש"כ תוס'.

וכן קשה על הדיוק של לשם פסח ולשם שלמים פסול הא לשם פסח וסתמא כשר, דאולי גם סתמא פסול רק שלא נקט התנא הכי כי אכתי מועיל אם יחזור ויקבל משא"כ כשחישב לשם שלמים הרי זה נפסל לחלוטין. ויש ליישב.

ובחידושי רבי ארי' ליב חלק ב' סי' ב' ראיתי שהקשה את הקושיא השני' הנ"ל, ותי' שאם נימא שסתמא פסול א"כ שוב אין מקום לפסול מדין מחשבה הפוסלת כי אין מחשבה מועלת אלא בדבר הראוי לעבודה ולא בדבר שאינו ראוי לעבודה, אלא שכתב וז"ל, והנה בחידושי הגרי"ז כתב להיפך, אבל צ"ע באמת עכ"ל.

ועי' בתוס' במנחות דף מ"ב ע"ב בד"ה מה טעם שכתבו שלשמה ושלא לשמה גבי צביעת ציצית פסול כמו במנחה שקמצה לשמה ושלא לשמה, והקשה הגר"ח מהו הדמיון, דהא במנחה ה"שלא לשמה" הרי

זה בגדר מחשבה הפוסלת, אבל בציצית הרי זה רק בגדר חסרון של לשמה והרי יש כאן גם מחשבה לשמה. וכתב הקובץ שיעורים בחלק ב' סי' כ"ב שצ"ל שתוס' סוברים שגם במנחה כשהוא מחשב שלא לשמה הרי זה נחשב רק שחסרה המעלה של לשמה ואין זה בגדר מחשבה הפוסלת, ולשמה ושלא לשמה פסול כי גם תערובת של שלא לשמה מקלקלת את המחשבה של לשמה.

והנה שיטת הרמב"ם בפ"א מפסוה"מ ה"א היא ששנים ששחטו בהמת קדשים הרי זה כשר (וע"ע בזה להלן בסק"ב בשם הקובץ שיעורים). וראיתי בשם ספר צפנת פענח שדן מה יהי' אם אחד שחט לשמו ואחד שלא לשמו (וע"ע בזה בסק"ב בשם הקובץ שיעורים). וראיתי תולין דבר זה בהנ"ל, דהיינו שאם שלא לשמן פוסל משום שהוא עוקר את הסתמן לשמן, ולשמן ושלא לשמן פסול בעובר אחד משום שהתערובות של שלא לשמן מקלקלת את המחשבה של לשמן, א"כ היכא ששנים שחטו ואחד מהם נתכוין לשמן הרי שפיר יש כאן מחשבה שלימה של לשמן, דהא המחשבה של השני אינה מקלקלת את מחשבתו של זה, אבל אם נאמר כהגרי"ז שהסתמן לשמן תמיד נשאר, רק ששלא לשמן פוסל מדין מחשבה הפוסלת, א"כ גם היכא ששנים שוחטין ואחד נתכוין שלא לשמו הרי יש כאן מחשבה הפוסלת*).

ובתוספתא בפ"א דחולין ברייתא ג' תניא שנכרי וישראל אוזוין בסכין השחיטה כשירה, ודנו הפוסקים על זה ביו"ד סי' ב', וגם את זה יש לתלות באם הפסול של נכרי הוא פסול חיובי, או האם הוא רק משום העדר ישראל.

ובתוספתא בפ"א דקרבות תניא שאם קיבל בימין

* ועי' במנחת חינוך במצוה קמ"ד שכתב ששנים ששחטו ואחד מהם פיגל, אם הי' בגדר זה יכול לשחוט לבדו וזה יכול לשחוט לבדו, או אם הי' בגדר זה אינו יכול וזה אינו יכול, י"ל שזה פיגול, אבל אם הי' בגדר זה יכול וזה אינו יכול, הולכים אחרי היכול.

מה ששחטו שלא לשמן לא נעקר העובדא שסתמו לשמו. וע"ע בנוגע לדברי הגרי"ז להלן באות קמ"ד.

ב. הקובץ שיעורים.

ע"י בקובץ שיעורים בחלק ב' סי' כ"ב שהביא בשם הגר"ח כעיקר יסודו של הגרי"ז, והיינו שהפסול של שלא לשמן בקדשים אינו משום חסרון של לשמן "דאין צורך לחשוב לשמה בקדשים", רק שמחשבת שלא לשמה היא בגדר מחשבה הפוסלת, והוכיח מתוס' במנחות דלא כיסודו, וכבר הבאנו דבריו בהס"ק הקודם.

ועכשיו נביא את יתר דבריו שם, והיינו שהוסיף לבאר דסתמן לשמן אין פירושו דמיקרי כאילו הוא עצמו חשב לשמן ושיש לנו מחשבה לשמן ולעולם מחשבה זו מעכבת, דזה אינו, משום שלפ"ז איך שייך לומר שעקירה בטעות לא שמה עקירה וכמו שפסק הרמב"ם, הרי חסרה לשמן, כי בכה"ג א"א לומר דחשיב כאילו הוא עצמו חשב לשמן, אלא צריכים לומר שהכוונה בסתמן לשמן היא שמאליהן העבודות נעשות לשמן (ולעיל באות ל"ח הבאנו שמבואר במשנת רבי אהרן תירוץ על ההערה הזאת למה עקירה בטעות לא שמה עקירה).

אלא שביאר שלפ"ז צ"ל שפעולת מחשבה שלא לשמן היא באמת לעקור את מה שהעבודה נעשית מאלי' לשמה, דהא

ובנוגע לגוף השאלה הנ"ל אם שנים שחטו ואחד שחט לשמו ואחד שחט שלא לשמו מה דינו, עיין להלן בדף מ"ו ע"ב דמבואר ברש"י שכיון שאין מחשבה הולכת אלא אחר העובד ולא אחר הבעלים, אם הכהן חשב שלא לשמו, לא עוזר מה שהבעלים חושבים לשמו, ומשמע שאם מחשבה הולכת אחר הבעלים, אז הי' מועיל אע"פ שהכהן חשב שלא לשמו, ואולי אפילו אם המחשבה הולכת גם אחר הבעלים, כלומר גם אחר העובד וגם אחר הבעלים, דגם לפ"ז עוזר מה שהבעלים מתכוונים לשמו. ובדף מ"ז ע"א בד"ה שמעתה שהבעלים מפגלים כתב רש"י שהצד לומר שבעלים מפגלים איירי באופן שעבד הכהן בשתיקה, ומשמע שאם עבד הכהן במחשבה כשירה לא מהני מחשבת פיגול של הבעלים נגד הכהן.

והנה הגרי"ז הוכיח עוד כדבריו מהסוגיא בפסחים דף ס' ע"ב דאמרינן שם שאם שחט את הפסח שלא בזמנו לשמו ושלא לשמו הרי זה כשר, ומדמינן דבר זה להא שאם שחטו שלא בזמנו שלא לשמו הרי זה כשר, ולכאורה יש לתמוה מה הוא הדמיון הלא כששחטו שלא לשמו אין כאן מציאות של פסח שלא בזמנו לשמו (שזה פוסל), משא"כ כששחטו לשמו ושלא לשמו הרי שחטו גם לשמו. וצ"ל ששפיר מדמינן כי גם כששחטו שלא לשמו גרידא הרי זה נקרא ששחטו לשמו ושלא לשמו כי ע"י

חיובי, או האם הוא רק משום העדר כהונה. וע"י בשט"מ בדף כ"ב ע"ב באות ב' דלפי סברתו יוצא שהוא פסול חיובי ולא משום העדר כהונה. וע"י עוד בזה להלן כאן באות תרל"ג.

ובשמאל ביחד הקבלה פסולה, ורבי שמעון מכשיר (כי ס"ל שגם אם קיבל בשמאל לבד הקבלה כשירה). ויש שדנו אם זר וכהן עשו יחד את העבודה האם היא כשרה או פסולה, ותלו באם זר הוא פסול

אין כאן תורת מחשבה הפוסלת וכמו שהוכיח כבר מתוס'.

ושוב תלה בזה את שני הפירושים של רש"י כאן וברישי מנחות בענין אם בשלא לשמן עוברים על לא יחשב או לא, דאם אין זה בגדר מחשבה הפוסלת י"ל שלא שייך לומר שהוא עובר בלא יחשב, כי י"ל שלא יחשב איירי רק בכגון מחשבת פיגול שהיא מחשבה הפוסלת, וזהו דעת רש"י במנחות שם שלא הזכיר לא יחשב. מיהו הגר"ז בפ"ד מהל' מעה"ק הי"א בקטע המתחיל והנה בתוס' וכו' כתב לפרש דברי רש"י במנחות דוקא לפי הצד של מחשבה הפוסלת עיי"ש.

ושוב הביא את דברי רש"י להלן בדף מ"ו ע"ב דמבואר דס"ל שאם שנים שחטו ואחד שחט לשמו ואחד שלא לשמו הרי זה כשר, ותלה את הדבר בהצדדים הנ"ל וכמו שכבר כתבנו לעיל בסק"א.

ושוב כתב וז"ל, אמנם נראה ראיה גם לפירושו של מו"ר ז"ל מריש זבחים דרבא רמי גט אקדשים ומשני סתם אשה לאו לגירושין קיימא, אבל אי הו"א סתם אשה לגירושין קיימא היה כשר סתמא בגט, וקשה דהא בגט בעינן שני דברים לשם גירושין ולשם האשה הזאת, וא"כ הא דסתם אשה לגירושין קיימא לא מהני אלא לענין מחשבת לשם גירושין, אבל איך יועיל סתמא לענין מחשבת לשם האשה הזאת, דהא אי נימא סתם אשה לגירושין קיימא א"כ כל הנשים שבעולם סתמו לגירושין קיימי. אבל לפי מו"ר ז"ל דבקדשים כיון דסתמן לשמה קיימי אין צורך כלל למחשבת לשמה, וקרא דכתיב ושחט לחטאת אין הכוונה שתהא לשם חטאת, אלא לאפוקי שלא יחשוב שלא

לשמה, וה"נ בגט דכתיב וכתב לה הוה מפרשין לקרא לאפוקי שלא יחשוב שלא לשמה, דמחשבת שלא לשמה פוסלת בגט כמו בקדשים, אבל כיון דסתם אשה לא לגירושין קיימא אנו מפרשין קרא כפשטי', שצריך לחשוב לשמה, אבל לפירוש תוס', דגם בקדשים בעינן לשמן, והא דסתמא כשר משום דהוי ממילא לשמן, א"כ בגט מאי מהני סתמא לענין מחשבת לשם האשה הזאת, וצ"ע עכ"ל.

ג. האבן האזל.

עיין באבן האזל על פ"ד מהל' מעה"ק שכתב כמה הנחות:

א', דסתמן לשמן אין פירושו דחשיב ממש כאילו הוא עצמו חשב לשמן ושיש לנו מחשבה לשמן, ולעולם מחשבה זו מעכבת, משום שא"כ איך שייך לומר שעקירה בטעות לא שמה עקירה וכמו שפסק הרמב"ם, הלא חסרה לשמן, כי בכה"ג א"א לומר דחשיב כאילו הוא עצמו חשב לשמן, אלא הכוונה בסתמן לשמן היא שמאליהן העבודות נעשות לשמן. וכבר הבאנו שכן הוכיח הקו"ש בחלק ב' סי' כ"ב.

ולעיל באות ל"ח הבאנו שמבואר במשנת רבי אהרן תירוצ' על ההערה הזאת למה עקירה בטעות לא שמה עקירה.

ב', אלא שאע"פ שסתמן לשמן, אכתי י"ל שיש מיהא מצוה דאורייתא לחשוב לשמן, וכוונת לשון הרמב"ם בפ"ד ממעה"ק ה"י במה שכתב שצריך לחשוב לשם זבח אינה רק לדין דרבנן, אלא יש מצוה ממש מדאורייתא לעשות כן (אבל ממה שכתבו תוס' בע"ב בד"ה קיימי וכו' שצריך לכה"פ

לחשוב אין ראי', כי י"ל שהרי זה רק אם סוברים שסתמן לאו לשמן כדאזלי תוס' שם, אבל לפי מאי דקי"ל שסתמן לשמן אכתי י"ל שא"צ לחשוב לשמן, ועי' באות ס"ט בנוגע לדברי תוס' שם).

והביא שם האבן האזל שהקרבן אורה סובר שליכא חיוב כזה כי אם יש חיוב כזה הדין נותן שאם לא חשב לא יעלו. ודחה האבן האזל את דבריו כי רק היכא שחשב מחשבה חיובית שלא לשמן לא עלו כי אז הרי הוא עוקר במחשבתו את השם של הקרבן ועושהו קרבן אחר, "ולכן אמרינן דלא עשה כמו שנדר כיון שחשב בשעת הקרבה שמקריב קרבן אחר", אבל היכא שהקריב סתמא א"כ אם אמרינן שסתמן לשמן הרי יוצא שיש כאן רק חסרון מצוה ולא חסרון בהכשר הקרבן, ואין זה נקרא שלא עשה כעין שנדר.

ג', ושוב העיר האבן האזל דאם יש מצוה לחשוב לשמן א"כ סתמא בחטאת הי' צריך להיות פסול כיון ששנה עליו הכתוב לעכב. ותי' שלק"מ כי כיון שילפינן מקרא שאין חולין מחללין קדשים א"כ לא גרע סתמא מלשם חולין ומש"ה אינה פסולה.

ד. המנחת ברוך.

ועי' גם בשו"ת מנחת ברוך בסי' ג' ענף ב' שכתב שהכוונה במאי דאמרינן שסתמן לשמן אינה שחשיב כאילו יש כאן מחשבה חיובית מצדו של לשמן, כי לפ"ז איך שייך לומר שעקירה בטעות לא שמה עקירה, וכבר הבאנו שכן העירו גם הקו"ש והאבן האזל, אלא שהם הוכיחו מזה שהכוונה בסתמן לשמן היא שהעבודות נעשות מאליהן לשמן, ואילו המנחת ברוך הוכיח מדבר זה שליכא

שום דין כלל שהקרבן יהי' עשוי לשמו, אלא מכיון שמן הסתם הוא עומד להיות נקרב לשמו, מש"ה סוף הדין הוא רק קפידא שלא יחשוב שלא לשמו.

וע"ע באות ל"ד סק"ג וכן באות נ"ב בנוגע לדברי המנחת ברוך.

ה. משנת רבי אהרן.

ועי' במשנת רבי אהרן על קדשים בסי' א' שחקר מה היא הכוונה בסתמן לשמן, דהיינו האם הכוונה היא שבאמת אין צריכים כלל לשמן, אלא סוף הדין הוא רק שלא יחשוב מחשבה הפוסלת של שלא לשמן, ולכן סתמן הרי זה על אותה מדריגה כמו לשמן, כיון שעכ"פ לא עשה שלא לשמן, או האם בעינן באמת לשמן חיובי, רק דסגי בסתמא כי גם ע"י סתמא יש לנו דבר זה. ומבואר בדבריו ב' צדדים בזה, דהיינו ב' הצדדים שהזכרנו לעיל, א', שיש לנו לשמן חיובי כי הזבח נעשה מאליו לשמו, ב', דחשיב שיש לנו מהעובד מחשבת לשמו בפועל (והעיר מעקירה בטעות, הובא לעיל באות ל"ח). והסיק שאפילו אם נאמר שלענין כשרות הקרבן נאמר רק שלא יעשה מחשבה הפוסלת של שלא לשמן, אבל אכתי מצוה מיהא איכא של לשמן, ופלפל באם ע"י סתמא יש לנו את קיום המצוה או לא.

ובסק"ט שם איתא שמהא שבשלא לשמן מחשבין מעבודה לעבודה כמו בפגיגול (ואם שחט על מנת לזרוק שלא לשמו פסול) לכאורה יש להוכיח שנאמר בזה תורת מחשבה הפוסלת כמו בפגיגול, דאל"כ איך אפשר ללמוד מפגיגול, הלא התם מדובר במחשבה הפוסלת, וא"כ מה היא הראי' שאמרינן מחשבין מעבודה לעבודה גם לענין

שעל ידי זה מתבטלת הסתמן לשמן. מיהו שוב הוכיח שגם במחשבת מצוה דנין מעבודה לעבודה, שהרי מחשבת שינוי בעלים היא על הזריקה, וא"כ המצוה לחשוב לשם זבחה היא לשחוט על מנת לזרוק דמה לשם בעלים [ע"י בזה באות נ"א*], וכן לענין לשם אשים וריח גיחוח המצוה היא לשחוט על מנת להקטיר לשם דברים אלו, וא"כ חזינן שגם לענין מחשבת מצוה דנין מעבודה לעבודה ולא רק לענין מחשבת הפוסלת, וא"כ יתכן שה"ה לענין לבטל את הסתמן לשמן.

מה) זבחים בסתמא כשרים מנ"ל.

ע"י בקרן אורה שהקשה דהנה לפי שמעון אחי עזרי' יוצא שכדי לפסול צריכים דוקא מחשבת חיובית של לשם נמוך וא"כ פשיטא שסתמא כשר ואינו פסול, וכן לפי יוסי בן חוני פסח וחטאת פסולים רק כשיש מחשבת חיובית לשם זבח אחר ואי אפשר לומר שגם סתמא פסול כי אם גם סתמא פסול א"כ יוצא שמה שפוסל בהם אינה המחשבת לשם זבח אחר וא"כ אי אפשר ללמוד שכמו שהם לשם אחרים פסולים הה"נ שאחרים לשמן פסולים דהא מה שפוסל בהם אינו המחשבת לשם שלמים, והקשה שא"כ נימא שמתניתין דלקמן שמכשיר סתמא אתי כשמעון אחי עזרי' וכיוסי בן חוני.

מיהו לא הבנתי את דברי הקר"א כי אע"פ שמוכח שאינם פוסלים סתמא אבל אכתי י"ל שהם מודים שלא עלו לשם חובה, ובנוגע לשמעון אחי עזרי' לא מיבעיא לפי הצד בהגמ' שלשם גבוה מהן כשרים ולא עלו דבודאי י"ל שגם סתמא לא עלו, אלא

אפילו לפי הצד שלשם גבוה מהן כשרים ועלו י"ל שסתמא גרע מלשם גבוה מהן כי י"ל שלשם גבוה מהן כולל בתוכו גם קדושת הנמוך משא"כ בסתמא הדין הוא שלא עלו (אבל אינו פסול לגמרי כיון שאין כאן מחשבת חיובית לשם נמוך). ובאמת השתא דאתינן להכי י"ל שסתמא פסול ממש כמו לשם נמוך כי אין כאן כוונה לקדושת הקרבן וזהו הדבר שפוסל בלשם נמוך (ולא המחשבת החיובית לשם נמוך) משא"כ לשם גבוה כוללת גם קדושה זו שלפנינו.

מו) אילימא מהא דתנן כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן ולא קתני שלא נזבחו לשמן.

צ"ע אולי תני הכי לרבותא כדי לאשמועינן שאם חישב שלא לשמה הרי זה כשר אבל אולי גם בסתמא אמרינן שלא עלו לבעלים לשם חובה. (ע"י בשפ"א.)

מז) לשם פסח ולשם שלמים פסול.

לפ"ז עולה ששחטה לשם עולה ולשם שלמים חשיב שלא לשמה ולא עלתה לשם חובה. (קר"א בדף י"ג ע"א בד"ה פסח.)

מח) הא לשם פסח וסתמא כשר.

ע"י ברש"י כאן שפי' שחישב את ב' המחשבות של לשם פסח ולשם שלמים בשעת השחיטה, ועל זה מדייקינן הא לשם פסח וסתמא, או איפכא, כשר. מיהו ע"י בתוס' שהביאו שהגמ' בפסחים צידדה אם איירי בב' עבודות או בעבודה אחת. והנה

פסח וסתמא, והרי לרבא ליכא ציור כזה בסוף שחיטה.

שו"ר בקר"א בד"ה טעמא וכו' קרוב לסופו שהקשה את הקושיא הנ"ל וז"ל, ועדיין צ"ע דלרבא דס"ל אינה לשחיטה אלא לבסוף, בלא"ה אין לדייק מהכא שסתמא כשר, דתחילת שחיטה לא בעי כוונה כלל עכ"ל.

ותי' הקר"א וז"ל, וי"ל דמיירי בשאר עבודות עכ"ל, כלומר דהמשנה של לשמו ושלא לשמו איירי גם בשאר עבודות, כגון קבלה שישנה מתחילה ועד סוף, וא"כ י"ל שהדיוק קאי על שאר עבודות, והדיוק הוא על היכא שעשה חלק שלא לשמו וחלק סתמא.

ועכ"פ דברי תוס' בפסחים שם מיוסדים על ההנחה שאין לשחיטה אלא לבסוף פירושו הוא שרק הסוף מיקרי בשם שחיטה, אשר לפ"ז שפיר יוצא ששתי המחשבות הן על הסוף, ותלוי באם תפוס לשון ראשון או תפוס לשון אחרון. מיהו יש אומרים שאין לשחיטה אלא לבסוף בא לאפוקי רק שכל מקצת ומקצת בפני עצמו לא חשיב שחיטה, אלא כל המעשה יחד חשיב מעשה אחד של שחיטה וזה מתחדש רק בסוף, אבל לעולם כשהוא בא להסוף אז הכל חשיב שחיטה, אשר לפ"ז גם אם נאמר שאין לשחיטה אלא לבסוף י"ל שלשם פסח קאי על החלק הראשון ולשם שלמים על החלק השני. ועי' בקו"ש על פרק מרובה באות י"א שכתב שרק הסוף מיקרי שחיטה, אבל בהקדמה להספר מובא שאמר פעם דרך לימודו שבודאי לאחר שגמר מיקרי כל המעשה בשם שחיטה. ועיין במעילה דף ה'

בהערה על אות שפ"ד.

בפסחים שם מבואר שאם איירי בעבודה אחת, אז לשם פסח ולשם שלמים תלוי באם תפוס לשון ראשון או תפוס לשון אחרון. וביארו תוס' שם שהיינו משום שאזיל שאין לשחיטה אלא לבסוף, דלפ"ז הרי הוא צריך לחשוב על הסוף, ושתי המחשבות שחשב הרי הן על הסוף וא"כ יש סתירה בין המחשבות, ולכן הרי זה תלוי באם תפוס לשון ראשון או תפוס לשון אחרון, אבל אם ישנה לשחיטה מתחילה ועל סוף הרי שתי המחשבות קיימי בשני חלקים נפרדים של השחיטה, ואין זה תלוי באם תפוס לשון ראשון או תפוס לשון אחרון*. והקשה הגרי"ז איך אפשר להעמיד כאן בסוף שחיטה, הלא נהי ששייך שיחשוב על סוף שחיטה את שתי המחשבות של לשם פסח ולשם שלמים, אבל לא שייך שיחשוב על סוף השחיטה לשם פסח וסתמא, דהא ממילא נשאר אז לשם פסח.

ובמשנת רבי אהרן בסי' ב' סק"ג דן לומר שהיכא שאמר בתחילת השחיטה שהוא עושה את כל השחיטה גם במחשבת לשמו וגם במחשבת סתמא, שפיר יש מקום לומר שחל בסוף השחיטה מחשבת לשמו וכן מחשבת סתמא עיי"ש בקטע "ואף".

מיהו לכאורה י"ל שהכא איירי בעבודה אחת, רק שהגמ' אזלה כהמ"ד שסובר שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. ברם זה אינו, דהא רבא סובר שאין לשחיטה אלא לבסוף כמו שהביאו תוס' בפסחים שם, והכא הרי אליבא דרבא קיימינן להראות מאיפוא למד רבא שבקדשים סתמן לשמן, ורוצים לומר שלמד כן מהך דיוקא של הא לשם

(* ועיין בדברי המאירי בבבא קמא שהבאתי להלן

מט) על דעת ראשונה הוא עושה.

הנה רש"י פי' דאירי המשנה שם בעבודה אחת. ברם הא ודאי דאמרינן על דעת ראשונה הוא עושה גם בב' עבודות מעבודה אחת לחבירתה. מיהו צ"ע דאם אמרינן שעל דעת ראשונה הוא עושה גם בב' עבודות א"כ למה לא אמרינן כן גם מההקדש לתחילת העבודה, ואפילו אם היו בב' ימים, אבל הלא בפוסקים נפסק שעל דעת ראשונה הוא עושה מהני אפילו מיום אחד להשני. מיהו י"ל שלא אמרינן על דעת ראשונה הוא עושה אלא באדם אחד, ולכן לא אמרינן כן מההקדש של הבעלים להשחיטה של השוחט שהוא מן הסתם אדם אחר ואינו הבעלים.

והנה אם נאמר שהכוונה בעל דעת ראשונה הוא עושה היא שיש לנו במציאות מחשבה בפועל גם על העבודה השני', אז י"ל שרק באדם אחד אמרינן כן אבל לא בב' בני אדם. ולפי הצד הזה בשלא לשמו ואח"כ סתמא הרי הוא עובר בלא יחשב גם על העבודה השני' כי הרי זה נקרא שיש בה מחשבה בפועל (ויש לדחות), אבל אם נאמר שהכוונה בעל דעת ראשונה הוא עושה היא שע"י שכבר חישב בו לשמו נפעל שנתייחדו מעתה כל עשיותיו להיות לשמן א"כ לכאורה גם מאדם אחד לחבירו יש לומר כן, אבל לא מההקדש להעבודה, כי י"ל שע"י ההקדש לחוד עדיין לא נקבע שהעבודות נעשות לשמן. ולפי הצד הזה יוצא שבשלא לשמו ואח"כ סתמא אין לאו של לא יחשב על העבודה השני' כי המחשבה שחישב אינה מתיחסת להעבודה השני'.

ע"א שכתבו תוס' שהדם שקיבל אחרי שחט סימן אחד ולפני שגמר לשחוט את הסימן השני כשר לזריקה, וכן צדדו תוס' להלן בדף ק"י ע"א בד"ה ואי וכו' לומר אפילו כשזרק קודם גמר השחיטה, וכתב המקדש דוד בסי' ז' אות א' דתלוי באם ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף או אינה לשחיטה אלא לבסוף. ולכאורה מוכח כתליית המקדש דוד בחולין דף ל"ו ע"א דעיי"ש דאירי לענין אם דם שחיטה מכשיר את הזרעים, ואמר רב פפא שתלוי באם ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף או אם אינה לשחיטה אלא לבסוף.

מח*) הא לשם פסח וסתמא כשר.

הנה הרמב"ם בפט"ו מהל' פסוה"מ הי"א פסק שאם שחט פסח לשם חולין פסול (דלא כשאר קרבנות דכשר). וכתב הלבוש מרדכי על זבחים בסי' א' שטעמו של הרמב"ם הוא משום שגם אם שחט פסח סתמא הרי הוא פסול, והיינו משום שלא נשחט לשם אוכליו דסתמא לאו לאוכליו קאי כיון שמושכין ידיהם עד שישחוט וכמו שהביא מהגמ' בפסחים דף ס' סתמא לאו לאוכליו קאי, רק שבכל זאת לשם פסח וסתמא כשר כמו לאוכליו ושלא לאוכליו דכשר. ועיין להלן באות פ' שנביא את דעת יתר המפרשים בביאור דברי הרמב"ם שפסח לשם חולין פסול.

מח***) הא לשם פסח וסתמא כשר.

עיינ לעיל בתחילת אות מ"ג מה שכתבנו בביאור הך דיוק של הגמ' כאן.

בב' דעות, כי התם הרי איירי לענין מחשבת פיגול, וא"כ י"ל שבב' דעות אין זה נקרא שגם השני עשה מחשבה בפועל, אבל הכא אכתי י"ל שאפילו אם סתמן לאו לשמן, ולא אמרינן שנתייחדו עבודותיו להיות לשמן, אבל היכא שחישבו בו לשמו, שפיר נתייחדו עבודותיו להיות נעשות מאליהן לשמן.

והנה עיין לעיל באות ל"ב שהבאנו שהרמב"ם כתב שאם שחט שלא לשמו הרי הוא חייב לזרוק במחשבה נכונה, ומשמע מדבריו שסתמא לא מהני, והבאנו שכתב הזבח תודה דהיינו משום שעל דעת ראשונה הוא עושה. וצ"ע דהא הרמב"ם פוסק לענין פיגול שלא אמרינן על דעת ראשונה הוא עושה. מיהו לפי הנ"ל י"ל שרק בפיגול לא אמרינן שעל דעת ראשונה הוא עושה, כי בפיגול בעינן מחשבה בפועל, אבל הכא הרי איירי רק לענין לעקור את הסתמא לשמן ולקבוע שאינו נעשה לשמו. מיהו אם נאמר כהגרי"ז שלפי האמת שסתמן לשמן נקטינן שהסתמא לשמן נשאר תמיד בעינו, רק שיש כאן מחשבה הפוסלת, א"כ לכאורה שפיר יש לדמות לפיגול לענין לא לומר על דעת ראשונה הוא עושה ודברי הרמב"ם עדיין צ"ב. ועיי"ש שהסקנו שכוונת הרמב"ם היא שאם לא יעשה את יתר העבודות לשמו, א"כ על דעת ראשונה הוא עושה יגרום שאין כאן המצוה לכתחילה לחשוב לשמו. ועיין בקרן אורה כאן בד"ה טעמא וכו' שכתב שי"ל שבדף מ"א פליגי בענין על דעת ראשונה הוא עושה כי איירי לענין "מחשבת איסורא" (ועוד הביא מקורות בענין אם אמרינן הוכיח סופו על תחילתו גם במחשבת איסורא).

ובמנחות דף ט"ז ע"א אמרינן שלא אמרינן על דעת ראשונה הוא עושה היכא דהוי בגדר ב' דעות.

והנה עיין בחידושי הגרי"ז שהקשה דלהלן בדף מ"א ע"ב פליגי בנוגע לפיגול אם אמרינן על דעת ראשונה הוא עושה או לא, ואילו הכא משמע שדבר מוסכם הוא שאמרינן על דעת ראשונה הוא עושה. ותי' שבפיגול המחשבה פועלת בתורת מחשבה הפוסלת, ובעינן מחשבה בפועל, ולא סגי לומר שהעבודה נעשית מאלי' על דעת כן, אלא בעינן מחשבה בפועל, ומהאי טעמא בעינן דיבור כי היכא שצריכים מחשבה בפועל בעינן דיבור וכמש"כ רש"י שם שצריכים דיבור, וא"כ בזה יש מ"ד שסובר שעל דעת ראשונה הוא עושה אינו גורם שיהי' נקרא שיש כאן מחשבה בפועל, אבל הכא אזלינן שסתמא אינו כלשמו ושלכן בעינן מחשבה לשמו, וא"כ בזה י"ל שלא בעינן מחשבה בפועל אלא סגי אם קובעים שהזבח נעשה מאליו לשמו, ולכן סוברים תוס' כאן בד"ה קיימי וכו' שלפי הדרך הזה בהגמ' סגי אם הוא חושב לשמו ולא בעינן שידבר (ועי' באות ס"ט עוד ביאור בדברי תוס'), וא"כ בזה שפיר נקטינן שכו"ע מודים שאם דעתו בהתחלה היתה לשמו אמרינן על דעת ראשונה הוא עושה ושזה קובע שכל השאר נעשה לשמו, אבל לעולם אין זה נקרא שיש כאן מחשבה בפועל על השאר. ועוד ביאר שלכן הוצרך רש"י להזכיר בתוך הסוגיא שם שמחשבת פיגול צריכה דיבור, וכנה"ל שזהו הטעם לא לומר על דעת ראשונה הוא עושה.

ולפ"ז שוב אין ראי' ממנחות דף ט"ז שלא נאמר כאן על דעת ראשונה הוא עושה

נ) הוכיח סופו על תחילתו.

דבר זה צריך ביאור. וי"ל שהכוונה אינה שזה נחשב שהיתה כאן מחשבה בתחילה, כי זהו דבר מופרך, אלא הכוונה היא שעיי"ז נקבע שסמתן לשמן. מיהו באמת גם זה צריך ביאור איך נקבע כן למפרע.

וי"ל דהנה יש לחקור מה היא הכוונה בהצד של סתמן שלא לשמן, דמצד אחד י"ל שהכוונה היא שעצם המצב של סתמא מפריע, ולפ"ז קשה באמת כהנ"ל איך נמחק למפרע מה שהי' כאן מצב של סתמא, אבל אם נאמר שהכוונה בהצד של סתמן לאו כלשמן היא שצריכים לחשוש שאולי הפירוש של הסתמא שלו היא שהוא רוצה "שלא לשמן", אבל עצם המצב של סתמא כשהוא לעצמו אינו מפריע, א"כ בזה שפיר י"ל שאיגלאי בסוף שלא הי' לו רצון של שלא לשמן.

מיהו ביאור זה יתכן רק אם סוברים שכדי להחשב לשמו אין צריכים דיבור אלא סגי במחשבה, ושהכוונה בסתמא היא בלי שום מחשבה כלל, דלפ"ז שפיר י"ל שכל החסרון של סתמא הוא שצריכים לחשוש שמא הוא רוצה שלא לשמו, אבל אם כדי להחשב לשמו בעיני דיבור, א"כ מזה יוצא שכל עוד שלא דיבר, אפילו אם חשב לשמו, הרי זה בגדר סתמא, וא"כ אכתי צ"ע איך שייך לומר הוכיח סופו על תחילתו ושחשיב למפרע שיש כאן דיבור. מיהו תוס' בד"ה קיימי וכו' ס"ל שסגי במחשבה, ולא בעיני דיבור וא"כ אתי שפיר דרכנו הנ"ל.

ועי' בשפת אמת שכתב איפכא מהנ"ל, והיינו שאם סגי במחשבה, והכוונה ב"סתמא" היא בלי מחשבה, אז קשה להבין

את הענין של הוכיח סופו על תחילתו, אבל אם לשמן צריך דיבור, א"כ י"ל שהכוונה בסתמא היא להיכא שהיתה לו מחשבה לשם פסח, רק שלא דיבר, וא"כ בהציוור של סתמא ולשם פסח, שדיבר לבסוף, שפיר י"ל שהוכיח סופו על תחילתו ושחשיב כאילו דיבר גם בתחילה. וצריכים להוסיף לדבריו דמה שצריכים דיבור הרי זה רק כדי לגלות שיש אצלו גמירת דעת אמיתית, דלפ"ז מכיון שדיבר בסוף הרי זה מראה שגם בתחילה היתה לו גמירת דעת, אבל אם פעולת הדיבור אינה להוכיח על גמירת דעת, אלא הדיבור עצמו פועל את הגמירת דעת, לא שייך לומר בזה הוכיח סופו על תחילתו לענין שגם בתחילה יש את המעלה של דיבור (ועי' בהמגי' שם על השפ"א שהביא שהתבואות שור ביו"ד סי' ד' סק"ב סובר שהיכא שתלוי בדיבור אמרינן הוכיח סופו על תחילתו, ושהכרתי ופליתי שם בסק"א חולק).

והנה לפי השפ"א יוצא שכוונת הגמ' היא לדחות ולהעמיד בהיכא תמצא מסוים, דהיינו שהכוונה ב"סתמא ולשם פסח" היא להיכא שחשב בתחילה לשם פסח ולבסוף אמר בפיו לשם פסח. מיהו עיין בקרן אורה בתחילת ד"ה טעמא וכו' דמבואר שלא ניחא לי' לומר שכוונת הגמ' היא להעמיד בהיכא תמצא מסוים, דעיי"ש שהקשה על מאי דאמרינן על דעת ראשונה הוא עושה שאם נאמר ששלא לשמו הוא רק ע"י דיבור א"כ סתמא מיקרי אפילו כשחשב בסוף לשם שלמים והרי בכה"ג מה שייך לומר על דעת ראשונה הוא עושה, וחזינן שהקרן אורה אינו מוכן ללמוד שכוונת הגמ' היא להעמיד רק בציוור שעשה את הסוף סתמא ממש. ועיין במשנת רבי אהרן בסי' ב' סק"ה

שהעיר כהנ"ל מה שייך לומר כאן הוכיח סופו על תחילתו בזה"ל, וצ"ע בהא דאמרינן יוכיח סופו על תחילתו, דכל מקום דאמרינן הכי [כגון בגיטין דף ס"ו דאמרינן דבריא שאמר כתבו גט לאשתי אין דבריו כלום ואם הוכיח סופו על תחילתו כגון שעלה לגג ונפל מעצמו הרי זה גט] הרי מוכח בסוף מה היתה דעתו בתחילה, אבל הכא דחשב סתמא מה יוכיח סופו, והרי מ"מ בתחילה חסרה המחשבה עכ"ל. ובהמשך דבריו ר"ל שכיון שאזלינן דאיירי בחד עבודה ושב' המחשבות חלות בסוף כי אין לשחיטה אלא לבסוף, א"כ אין הכוונה שהוכיח סופו שהתחלה היתה במחשבת לשמה אלא הכוונה היא שכיון שיש דין של הוכיח סופו על תחילתו הרי זה גורם שהמחשבה שחשב בסוף נחשבת המחשבה העיקרית וממילא כשצריכות לחול בסוף המחשבת סתמא והמחשבת שלא לשמה חלה המחשבה שחשב בסוף עכ"ד (וצ"ע).

והנה הרמב"ם בפ"ד מהל' מעה"ק ה"י כתב שאם "שחט ועבד שאר העבודות סתם, ולא חשב כלל בעולה ובשלמים, הרי הם כשרים ועלו לחובה", כלומר כי סתמן לשמן, וכתב בספר זבחי אפרים על זבחים בדף ג' ע"א בד"ה אחר וכו' דמשמע מדבריו הנ"ל שאם שחט סתם ועבד את שאר העבודות לשמן אז אפילו אם הדין הי' שסתמן לאו לשמן קאי הרי זה כשר כי הוכיח סופו על תחילתו. מיהו דבר זה יתכן רק לפי הביאור הראשון שכתבנו בהוכיח סופו על תחילתו, אבל לפי השפ"א הרי אמרינן הוכיח סופו על תחילתו רק כשבתחילה חשב רק שלא דיבר (ויש לפלפל בזה), ולפי המשנת רבי אהרן אמרינן הוכיח

סופו על תחילתו רק בעבודה אחת בציוור ששתי המחשבות צריכות לחול בבת אחת. ועי' ברש"י בד"ה א"נ אידי וכו' שכתב בסוף דבריו וז"ל, פריש נמי תנא דמתניתין בשלא לשמו ולשמו לשם שלמים ולשם פסח ולא דוקא דה"ה לסתמא ולשם פסח דמיפסל בתחילת שחיטה עכ"ל. וצ"ע למה הדגיש שמיפסל בתחילת שחיטה דמזה משמע שאם הי' חל הפסול רק בסוף שחיטה הי' יותר קל לומר הוכיח סופו על תחילתו. ולפי סברתו של המשנת רבי אהרן יש ליישב.

(נא) לשם ששה דברים הזבח נזבח.

צ"ע על הרמב"ם בפ"ד מהל' מעה"ק הי"א שכתב כן רק על עולה וז"ל, וצריך שתהי' מחשבתו בשעת שחיטת העולה לשם ששה דברים וכו' עכ"ל. ורש"י בדף מ"ו ע"ב הביא דילפינן כן מקרא דשלמים.

ובערוך השלחן העתיד (לבעל ערוך השלחן על שו"ע) בסי' ע' סעיף ט"ז כתב שהרמב"ם נקט עולה רק לדוגמא, וכעין שכתב הלח"מ על מש"כ הרמב"ם בה"י שם שבעולה ושלמים סתמא כשר (אע"פ שגם בפסח וחטאת סתמא כשר).

(נא*) לשם זובח.

עיין בקר"א על דף ד' ע"ב בד"ה שקולין הם וכו' שכתב שגם לפי שיטת תוס' ששינוי בעלים הוא רק כשהוא חושב על מנת לזרוק דמן לשם פלוני, אבל בכל זאת המצוה לכתחילה של לשם זובח קאי על כל עבודה ועבודה בפני עצמה, דהיינו שיעשה את השחיטה לשם בעליו וכן הקבלה וכו', דהא

הכי משמע ממאי דתנן לשם ששה דברים הזבח נזבח וכו' לשם זובח.

ובספרי פר' קרח איתא שיש מצוה להקטיר לשם הבעלים.

מיהו מרש"י בדף ד' ע"א בד"ה שינוי בעלים וכו' מבואר שהוא מפרש שכוונת המשנה היא שיזבח על מנת לזרוק לשם הזובח וז"ל, שצריך לשוחטו על מנת שיתכפרו בו בעליו ולא שיתכפר בו אחר דקתני לקמן לשם ששה דברים הזבח נזבח לשם זובח וכו' עכ"ל.

וגם מהמל"מ שהבאנו לעיל בהערה הראשונה על אות כ' מבואר דס"ל שליכא דין של לשם זובח על כל עבודה ועבודה בפני עצמה עיי"ש.

וגם בספר משנת רבי אהרן בסי' ה' אות א' ראיתי שכתב שמהות המחשבה של לשם זובח היא שישחוט על מנת לזרוק לשם הבעלים.

וראיתי מוכיחים כן כי התנאי ב"ד הרי קאי גם על לשם זובח, ואם נאמר שהמחשבה של לשם זובח היא שיחשוב שהוא שוחט לשם הבעלים למה התנו ב"ד שלא יאמר כן הלא אין כאן ממה לחשוש שהרי גם אם יאמר ששוחט לשם פלוני אין זה נקרא שינוי בעלים (לפי תוס'), וא"כ בע"כ צ"ל שמחשבת לשם זובח היא שהוא שוחט על מנת לזרוק לשם בעליו, דלפי זה שפיר יש לחשוש שמא ישחוט במחשבה לזרוק לשם אדם אחר.

ולעיל בגמ' מדייקינן שסתמן לשמן מדלא קתני כל הזבחים שלא נזבחו לשמן, וכתב השפ"א וז"ל, ובספר טהרת הקודש מקשה דמה הו"ס"ד להוכיח מדלא תני שלא נזבחו לשמן לפי מה שכתבו תוס' דשינוי בעלים

ג"כ בכלל שלא לשמן והיינו דוקא אי חי שבשחיטה לזרוק שלא לשם בעלים אבל שיהי' מצוה לומר ששוחט על דעת שיזרוק לשם בעלים לא עיי"ש, ואין דבריו מוכרחין אצלי, דאה"נ אי סתמא פסול בזבחים, ואנן ילפינן מקרא באם אינו ענין לשינוי קודש תנהו ענין לשינוי בעלים, הוי צריך באמת לומר ששוחט על מנת שיתכפרו בעלים בזריקה, ומה חידוש הוא זה, הלא כל לשמה דגט הכי הוי, שיכתוב על דעת שתתגרש בו אשה פלונית אח"כ כשינתן לה הגט, וה"ה הכא אי הוה סתמא פסול עכ"ל.

(נב) אר"י אף מי שלא הי' בלבו לשם אחת מכל אלו כשר.

צ"ע למה קאמר כשר, דמשמע בדיעבד, הלא הוי תנאי ב"ד וא"כ הוי לכתחילה.

וי"ל שהלשון "כשר" קאי על לפני התקנה, דהיינו שמכיון שגם לפני התקנה בדיעבד מיהא כשר כיון שסתמן לשמן, מש"ה היו יכולים לתקן שגם לכתחילה לא יאמר, אבל בודאי שלאחר שתיקנו הדין הוא שגם לכתחילה לא יאמר.

מיהו עי' לעיל באות מ"ד סק"ד שהבאנו מהמנחת ברוך שאם סתמן לשמן אין צריך לחשוב לשמו (ודברי תוס') כאן שכתבו שצריך מיהא לחשוב קאי רק לפי הצד שסתמן לאו לשמן), וא"כ יוצא שגם לפני התקנה סגי לכתחילה גם אם לא יחשוב. ברם לעיל שם הבאנו לא כן מהאבן האזל שנסתמך על לשון הרמב"ם, אלא שנסתפק אם זה מצוה דאורייתא או רק דין לכתחילה מדרבנן עיי"ש.

ועי' ברש"ש ובשפת אמת.

נב* (אר"י אף מי שלא הי' בלבו לשם אחת מכל אלו כשר.

ע"י ברמב"ם בפיה"מ בסוף פרק בית שמאי שפי' שרבי יוסי קאי על הבעלים, ולפי דבריו פירוש דברי רבי יוסי הוא שתיקנו שהבעלים לא יחשבו לשמו, ולא גרעו כלום בזה כי המחשבה הולכת אחרי העובד. מיהו צ"ע דאם המחשבה הולכת אחר העובד א"כ מאי איכפת לן אם הבעלים יטעו, ועוד למה לא תיקנו גם על הכהן כמו שעשו לפי רש"י. גם צ"ע דלפי הרמב"ם איך מוכרח ממה שתיקנו שהבעלים לא יחשבו שסתמן של העובד כשר הלא בכלל אין צריכים את מחשבת הבעלים.

וביאר המרומי שדה כאן שעל הבעלים אין מצוה חיובית לחשוב לשמן, רק שאם הם חושבים שלא לשמן נהי שאין פסול מחמת העבודה שהרי קי"ל שהבעלים אינם מפגלים ופוסלים, אבל אין כאן כאשר נדרת, וכן אם סתמן לאו לשמן גם בסתמא אין קיום של כאשר נדרת, אבל אם סתמן לשמן אז גם בסתמא יש כאן כאשר נדרת, אבל על הכהן יש מצוה חיובית לחשוב לשמן כמו שיש עליו איסור חיובי לא לחשוב שלא לשמן, ולכן על הכהן לא היו יכולים לתקן כי לא רצו לבטל את המצוה לחשוב לשמן, אבל על הבעלים שפיר תיקנו, רק שאם סתמן לאו לשמן אז גם על הבעלים לא היו יכולים לתקן וכהנ"ל שאין כאן כאשר נדרת. והקר"א בהפתיחה בד"ה ואכתי וכו' כתב שלפי הרמב"ם לא תיקנו בכהן משום שכהנים זריזין הן.

והלבוש מרדכי על זבחים בסי' א' בד"ה גם וכו' פירש בדרך אחרת, והיינו שתיקנו

שהבעלים לא יאמרו לשמן שמא יאמרו שלא לשמן וזה יגרום שגם הכהן יאמר שלא לשמן, ולכן תיקנו שהבעלים ישתקו, ואע"פ שיתכן שזה יגרום שגם הכהן ישתוק, אבל אין בכך כלום כי סתמא כשר, וזהו הראי' שסתמן כשר.

והקר"א שם כתב לפרש שבאמת גם מחשבת הבעלים קובעת, רק שחששו שמא יאמרו שלא לשמן, ומש"ה תיקנו שהקרובן אינו ברשותו, ד"יש כח בידם להוציא הקרבן מרשותו לענין זה שלא יועיל מחשבתו". ויש לפקפק בזה.

(וראיתי מובא בשם ספר תפארת צבי להגר"צ הכהן מלובלין בתשובה ד' שלפי רש"י שהתנו שהכהן לא יאמר לשמו, רק על הכהן תיקנו, אבל על הבעלים לא תיקנו) (אפילו לפי המ"ד שסובר שבעלים מפגלים), כי הכהן טרוד בהרבה קרבנות וחיישינן שמא יטעה, וכ"כ בשו"ת זיו הלכה סי' מ'. והמעייין בלשון הרמב"ם שם בפיה"מ יראה שמשמעות דבריו היא באמת לפרש שתיקנו שהבעלים אינם צריכים לחשוב כי תיקנו הא גופא שאין המחשבה הולכת אלא אחר העובד, וכן מבואר בתפארת ישראל שם שמה שאין המחשבה הולכת אלא אחר העובד הרי זה בגדר תקנה. ולכאורה אין זה מובן כי אם מדין התורה המחשבה הולכת אחר הבעלים איך שייך שישנו דבר זה על ידי תנאי ב"ד, ובגמ' שם מבואר שהמחלוקת באם בעלים מפגלים או לא תלוי' באיך מפרשים את הפסוק של המקריב לו לא יחשב, דהיינו האם הכוונה במקריב היא להכהן העובד או להבעלים המביא את הקרבן, וא"כ אם הכוונה היא להבעלים איך שייך לשנות

דבר זה על ידי תנאי בית דין.

נג) ואס"ד סתמא פסול קיימי ב"ד ומתני מילתא דמיפסל בי.

צ"ע אולי כל הטעם למה סתמן לאו לשמן הרי זה כי יש לו אפשרות לעשות לשמן, אבל אם אסרו עליו לעשות לשמן הרי זה גופא גורם שסתמא יהי' נקרא לשמן, וא"כ נהי שמרבי יוסי יוצא שסתמן לשמן אבל אכתי אין ראי' שכן הוא גם לפי ת"ק. ועי' בתוס' שכתבו וז"ל, יש תימה למה לו להאריך כל זה, הא בהדיא אמר סתמא כשר עכ"ל. מיהו לפי הנ"ל י"ל שהאריך משום שמעצם העובדא שלפי רבי יוסי לאחר התקנה סתמן כשר לא מוכח מידי וכמו שהערנו, רק שכוונת הגמ' היא לומר שאם לפני התקנה הי' סתמן פסול א"כ לא היו להם לחכמים לתקן דבר כזה (כך שמעתי, מיהו צע"ק למה לא יתקנו כך מאחר שלאחר התקנה אין חסרון מצד הדין).

נג*) ואס"ד סתמא פסול קיימי ב"ד ומתני מילתא דמיפסל בי.

ומבואר דלא ניחא לי' להש"ס לומר שבאמת טעמא דת"ק הוא משום דפליג על רבי יוסי וס"ל שסתמא פסול. ועיין באות ס"ח שהבאנו כמה דעות במה היא סברת ת"ק, וגם הבאנו סוברים שבאמת אין כאן מחלוקת בכלל אלא גם ת"ק מודה לרבי יוסי. והנה הרמב"ם פסק בפ"ד מהל' מעה"ק ה"י והי"א שצריכים "שתהא מחשבתו" לשמו. ובספר זבחי אפרים על זבחים בדף ג' ע"א בד"ה קדשים כתב שמדלא מייתי

הרמב"ם דברי רבי יוסי חזינן שהוא פוסק כמו ת"ק. מיהו הרדב"ז כתב שפוסקים כמו רבי יוסי וצ"ע. והשפ"א כאן כתב שהרמב"ם פוסק כת"ק, וכן כתב הזבח תודה כאן. והרמב"ם בפיה"מ בדף מ"א פוסק כרבי יוסי ובספר יד דוד כאן הביא מספר יתר הבז שגם בספר היד הרי הוא פוסק כרבי יוסי רק שגם רבי יוסי מודה שהוא צריך לחשוב (גם אם סוברים שסתמן לשמן, עיין בזה להלן באות ס"ט). והיד דוד כתב שרבי יוסי סובר שתיקנו שאינו צריך לחשוב וכן הביא מהתיו"ט והברכת הזבח והחק נתן.

נד) רש"י ד"ה שלא לשם אשה.

וז"ל, האשה הזאת, שנכתב לשם אחרת ששמה כשם זו פסול דכתיב וכתב לה לשמה עכ"ל. צ"ע למה דקדק לומר ששמה כזו. (שמעתי).

נה) רש"י ד"ה לשם זבח.

וז"ל, לשם מה שהוקדש עכ"ל. ושוב כתב וז"ל, לשם זובח, שיתכפר בו בעליו ולא שיתכפר בו אחר עכ"ל. וצ"ע למה הוצרך לסיים ולא שיתכפר בו אחר, ואם יש איזו רבותא בזה א"כ למה לא כתב רבותא זו גם בלשם זבח דהיינו שיאמר לשם מה שהוקדש ולא לשם זבח אחר.

ונראה כי לשון זה של "ולא שיתכפר בו אחר" מורה שאם שחט בכוונה לשני אנשים הרי זה פסול, אבל בנוגע ללשם זבח אם ישחט עולה לשם עולה ולשם שלמים יש צד לומר שזה תלוי בתפוס לשון ראשון או לשון אחרון, כי הרי זה ברור שהוא עצמו

יודע שא"א לקיים את ב' המחשבות, ולכן לא כתב רש"י סגנון זה בנוגע ללשם זבח, כי אינו מוחלט שלשמו ושלא לשמו פסול, אבל בנוגע ללשם זבוח ס"ל לרש"י שאם נתכוין שיתכפר בין הוא ובין חבריו הרי הוא מתכוין כן באמת, כי בזה שפיר יש טועים שחושבים שהקרבתו יכול לכפר על שני אנשים, וס"ל לרש"י שזו מחשבה פסולה, ולכן כתב סגנון זה שיתכוין לשם בעליו ולא לשם אדם אחר כלומר שלא יתכוין גם לשם אדם אחר, כי הרי זה פסול (אבל כדי לאפוקי לשם אדם אחר לבד, סגי למימר רק "לשם בעליו").

ועי' ברש"י בדף מ"ו ע"ב שהתם לא הדגיש שיש הבדל בין שינוי קודש לשינוי בעלים.

ועי' בקר"א להלן בדף ד' ע"ב על תד"ה מחשבה וכו' שדן מה הדין בלשם בעליו ולשם אחר. וגם השפ"א בפסחים דף ס"א ע"א על רש"י ד"ה אבל וכו' דן בזה, וכן להלן שם בדף ס"ב ע"א בד"ה בהאי. ובדבריו על דף ס"א צידד להוכיח דפסול מהא דלא אמרו בגמ' לקמן בדף ד' ע"א גם פירכא זו דמה לשינוי קודש שלשמו ושלא לשמו פסול משא"כ שינוי בעלים. ובדבריו על דף ס"ב כתב שמלשון הרמב"ם בפ"ג מפסוה"מ ה"א משמע דכשר שהרי הזכיר שלשמו ושלא לשמו פסול לענין שינוי קודש אבל לא לענין שינוי בעלים עיי"ש. ומתוס' בפסחים בדף ס"ב ע"ב ד"ה פסולו וכו' נראה דפסול.

(נו) רש"י ד"ה לשם אשים.
וז"ל, להקטירם ולא לעשותם צלי על המזבח עכ"ל. ולכאורה הכוונה היא שיתכוין

לכלותם בהאש לגמרי ולא רק לצלותן שהוא שריפה קצת עד שיהא ראוי לאכילה. וכ"כ הרמב"ן בויקרא א' ט' וז"ל, שצריך לכוון שתאכלנו האש לגמרי ולא שיצלה שם מעט עכ"ל.

והנה ענין זה שהזכיר רש"י שייך גם בשעת שחיטה וגם בשעת הקטרה, דהיינו שישחט על מנת להקטירם ולא על מנת לעשותם צלי, וכן שיקטיר על מנת להשאירם על האש עד שיתאכלו.

ועיין בלשון רש"י להלן בדף מ"ו ע"ב שכתב שלא יעשה על מנת לעשותן חתיכות צלויות בגחלים. וזה נראה יותר כהפירוש השני שהביא הרמב"ן בחומש וז"ל, והיינו שישחטנו על מנת להעלותו על גבי אש בוערת במערכה ולא על גבי גחלים עוממות שמתכבות והולכות עכ"ל. מיהו הפירוש הזה גורס "גבבא" עיי"ש, ודלא כמו דאיתא בגמרא ורש"י לפנינו "כבבא". ועכ"פ לפי הפירוש הזה שייכא הך מחשבה רק בשעת השחיטה שהרי בשעת ההקטרה רואים בחוש מה הוא עושה.

והרמב"ם בספ"ד מהל' מעה"ק כתב וז"ל, ושיקטירו לאשים עכ"ל. וצ"ע מה היא כוונתו בזה. וביותר הי' צ"ל שיקטירו ולא יצלה אותו. ונראה שכוונתו היא כהרמב"ן דהיינו שיקטירם לאשים ולא לגחלים.

וראיתי בספר מנחת אברהם להגאון ר' אברהם נח גרבוז שליט"א בחלק א' עמוד קי"ז שדן בענין אם הא דבעינן אש (וכהנ"ל בשם הרמב"ן) הרי זה מעכב במצות הקטרה או האם זה מצוה נוספת.

ובעמוד קי"ח חקר כעין זה גם לענין לשם ריח דאתי למימר שלא יצלנו לפני ההקטרה משום שאז אינו מעלה ריח, האם

(וכבר כתבנו שהמצוה הזאת הוי בגדר מצות הקטרה ולא מצוה נוספת וממילא אכתי י"ל כמו שהבאנו לעיל שלא מסתבר לחלק בזה בין מקדש לבמה.)

ועיין במנחות דף ע"ד ע"א שכתבו רש"י והשט"מ שהשיריים של מנחת חוטא שנקטרין בפני עצמן הרי הן נקטרין על התפוח, והשיטה ביאר שעל התפוח יש דשן חם שנקרא רמץ וגם זה חשיב הקטרה, והקשה הגרי"ז דהא לא הוי אש אלא תולדות האש, וכן הקשה על הרמב"ם למה כתב ששיריפת פרים הנשרפים לא מהני ברמץ משום דכתיב עצים, תיפוק לי' משום שאינו אש כמו שכתב הרמב"ם עצמו גבי פסח. וע"ע בספר מנחת אברהם שם מה שכתב על כל זה.

נז) רש"י ד"ה לשם ריח.

וז"ל, לאפוקי איברים שצלאן והעלן דשוב אין בהן ריח עכ"ל. וכן איתא להלן בדף מ"ו ע"ב עיי"ש. והנה דבר זה שייך גם בשעת שחיטה, דהיינו שישחט על מנת להקטרין כשאינן צלי. וצ"ע למה פי' רש"י בסגנון השולל עשיית המעשה ולא בסגנון ששולל גם מחשבה בשעת שחיטה כמו שעשה בלשם אשים.

ועי' ברמב"ם בסוף פ"ד מהל' מעה"ק שכתב שיתכוין בשחיטה "שהקטרתו לריח בלבד", ומשמע שכוונתו לומר שלא יחשוב שהקטרה תהי' לשם ריח ודבר אחר ג"כ, דהיינו צלי. וצ"ע מה שייך לומר שהקטרתו לא תהי' לשם צלי ולשם ריח, דהא אם יצלה אותו קודם כמו בהציור של הגמ' הרי ההקטרה אינה עושה אותו צלי אלא כבר עשאו צלי מקודם, ועוד מה שייך לומר

הכוונה היא שבלי ריח לא מתקיימת מצות הקטרה, או האם זה מצוה נוספת. ונפ"מ לענין אם צלה את האימורין האם שייך עוד מצות הקטרה או האם מיקרי שנאבדו האימורין.

והוכיח מהמשנה בדף קי"ג שלשם אשים שפיר מעכב בעיקר מצות הקטרה אבל לשם ריח ניחוח אינו מעכב, דהנה תנן שם שאין ריח ניחוח נוהג בבמה משום דכתיב ריח ניחוח לה', ואילו על לשם אשים לא תנן הכי אע"פ שיש פסוק שכתוב "לה" גם על "אשה", וצ"ל דשאני לשם אשים דמעכב במצות הקטרה ולכן לא מסתברא לומר שאינו נוהג בבמה משא"כ ריח ניחוח הרי הוא רק בגדר מצוה נוספת.

והנה יש להקשות על פירושו של רש"י כאן בסוגיין בלשם אשים, דהא במנחות דף כ"ו ע"ב פליגי ר"י ור"ח בענין קומץ מאימתי מתיר שיריים באכילה, דר"י אמר משהצית האור ברובו ור"ח אמר משמשלה בו האור, וכתבו תוס' שם שפליגי גם לענין הקטרת אימורין (ודלא כהספרי על פי פירושו של הנצי"ב בפרשת קרח פיסקא ג' [גבי בכור] שבאימורין לכו"ע משהצית האור ברובו), וצ"ע דא"כ למה לא יוכל לחשוב לעשות צלי על גבי המזבח הלא צלי הוא בגדר הקטרה מעלייתא דהא אם עשאו צלי הרי כבר משלה בו האור.

וי"ל דאע"פ שע"י שמשלה בו האור ניתרין השיריים באכילה אבל בכל זאת אכתי לא מיקרי שנעשית מצוותן אלא יש מצוה שיכלו לגמרי וכדתנן שמועלין בהן עד שיצאו לבית הדשן, ולכן הרי הוא צריך להתכוין על מנת לקיים מצות הקטרה במילואה.

ס) וגבי גט דסתמא פסול מנלן.

עיינ בקרן אורה בד"ה וגט וכו' שהקשה למה לא הוכיחו שבגט סתמא פסול מהא דעכו"ם פסול משום דאדעתא דנפשי' קעביד דהיינו סתמא וכמו שפירשו תוס' בד"ה סתם וכו'. וכתב שהו"א שעכו"ם פסול משום דחשיב שלא לשם כריתות כיון שאדעתא' דנפשי' קעביד, עיינ בדבריו.

סא) תד"ה זבחים בסתם לשמן הן עומדין.

וז"ל, וא"ת בפ"ק דחולין בעי אי קטן יש לו מחשבה וכו' ופי' בקונטרס כגון בשחיטת קדשים דיליף בריש זבחים דבעי לשמה, מי הוה כוונה או לא, הא משמע הכא דמסתמא נמי כשר ואינו פסול עד שיכוין שלא לשמן עכ"ל. ועי' בספר משנת רבי אהרן בסי' א' סק"ד שר"ל ביישוב דעת רש"י שרש"י סובר שמאי דאמרינן שסתמן לשמן הכוונה היא דהוי כאילו התכוין ממש (א"נ מן הסתם נקטינן שנתכוין לשמן, עיי"ש בלשונותיו), וממילא בקטן שאין לו מחשבה לא שייך לומר כן ומיקרי שחסר הסתמן לשמן, אבל תוס' סוברים שסתמן לשמן פירושו הוא שסוף הדין הוא שלא יעשה מחשבה הפוסלת של שלא לשמן ומש"ה הקשו למה קטן גרע מסתמא.

ושוב הקשה שהרי שיטת רש"י היא שמחשבת שלא לשמה בעיא דיבור אשר לפ"ז מוכח דס"ל לרש"י שיסוד הדין הוא שלא יעשה מחשבה הפוסלת, שהרי חזינן שאם חישב לבד אין זה מגרע ואילו לפי הביאור הראשון הרי גם מחשבה לחוד צריכה לבטל את הסתמן לשמן דהא כבר

שהוא מתכוין לשם ריח ולשם צלי הלא בכה"ג אין כאן ריח. ועי' בערוך השולחן העתידי (לבעל ערוך השולחן על שו"ע) בסי' ע' סעיף ט"ו שביאר שכוונת הרמב"ם היא שלא יאמר שהקב"ה "צריך לאכילת קרבנות בדרך שאמר דוד האוכל בשר אבירים ודם עתודים אשתה, אלא לריח בלבד, וזהו נחת רוח לפניו כדכתיב אשה ריח ניחוח לה".

נח) רש"י ד"ה לשם ניחוח.

פירש"י וז"ל, לשם הנחת רוח להקב"ה שאמר ונעשה רצונו עכ"ל. לכאורה י"ל שכוונתו היא שכל ההקרבה תהי' לנחת רוח. מיהו עי' ברמב"ם בספ"ד ממעה"ק שכתב וז"ל, ושריח זה נחת רוח לפני השם עכ"ל.

נט) רש"י ד"ה דלא איכתוב לשם כריתות כלל.

פירש"י וז"ל, אבל היכא דאיכתב לשם כריתות שיהא מזומן לו לכשיזדמן לגרש וכו' עכ"ל. מזה יוצא שבנוגע להענין של לשם כריתות סתמא פסול, וצריכים דוקא לשם כריתות, אפילו אם נקטינן שבנוגע להענין של לשם האיש והאשה סתמא כשר. וצ"ע למה. ובקר"א בד"ה דלמא וכו' מבואר משום שבנוגע להענין של לשם כריתות לא שייך סתמא, כי כל היכא שכתב סתמא הרי זה בעצם שלא לשם כריתות, אבל בנוגע להענין של שלא לשמה שפיר שייך "סתמא", והיינו היכא שכתב לאה בכוונה שאם תזדמן לו לאה יגרש בו, אבל בלשם כריתות כשהוא כותב על דעת שיגרש בו לכשיזדמן לו הרי זה נקרא לשם כריתות ממש ולא סתמא, כן נראית כוונת הקר"א שם.

אי אפשר לומר שיש כאן מחשבה בפועל של לשמן*), וא"כ מוכח שיסוד הדין הוא שלא יעשה מחשבה הפוסלת, וא"כ קשה קושיית תוס' למה גרע קטן מסתמא הלא מחשבתו אינה מחשבה. וע"ע לעיל באות מ"ד סק"ב שהבאנו שהקו"ש ביאר בדעת רש"י בסוגיין שהזכיר לא יחשב דס"ל כהדרך ששלא לשמן הוא בגדר מחשבה הפוסלת (ואילו רש"י במנחות דף ב' ע"ב שכתב שאסור לשנות משום דכתיב ואם זבח שלמים קרבנו ס"ל משום שע"י מחשבת שלא לשמן נעקר הסתמן לשמן, והגרי"ז כפי"ד מהל' מעה"ק הי"א ביאר גם בדעת רש"י במנחות דס"ל שזה בגדר מחשבה הפוסלת).

ור"ל לומר שאע"פ שסתמן לשמן אבל מצוה מיהא איכא לחשוב בפירוש לשמן, ומיבעיא לן במס' חולין אם מחשבתו של קטן היא בגדר מחשבה ומתקיימת עי"ז המצוה של בעל הקרבן להקריב לשמן או לא. ושו"ר שכן ביאר המרומי שדה כאן את דברי הגמרא.

וע"ע לעיל באות מ"ד שסדרנו את דברי המחברים בביאור סתמן לשמן ופעולת מחשבת שלא לשמן.

סב) בא"ד.

א. וז"ל, וי"ל דסתמא דקטן גרע דאין לו דעה להבין שהן קדשים וסבור שהן חולין

והוה ל"י מתעסק ופסול כדאמר בפרק בית שמאי לשם חולין כשרין משום חולין פסולה והאי קטן אפילו אמר יודע אני שהן קדשים ולשמן אני מתכוין מיבעיא לן אי כוונתו כוונה או דלמא לא מהני אם אין מעשיו מוכיחין עכ"ל. ועי' בקר"א שהקשה למה לא תירצו תוס' דאיירי לענין מחשבה לשם שחיטה, דהא לכו"ע בעינן בקדשים מחשבה לשם שחיטה ולא סגי במחשבה לשם חתיכת סימנים, ומיבעיא לן שם אם מחשבת קטן חשיבא מחשבה או לא. ותי' הקר"א משום דאיירי בגדול עומד על גביו ומלמדהו, וזה בודאי סגי בשביל מחשבה לשם שחיטה, אבל לא סגי בזה בשביל להבין שהן קדשים אם סוברים שמחשבתו אינה מחשבה בזכות עצמה ולכן מיבעיא לן אם קטן יש לו מחשבה או לא. וביאר דכיון שבשחיטת קדשים נאמר בהתורה בפירוש שצריכים מחשבה לשם הקרבן לכן לא מהני גדול עומד על גביו. מיהו לא הבנתי למה העובדא שכתבא בה מחשבה לשם הקרבן גורם שלא יועיל גדול עומד על גביו לענין לידע ולהבין שהוא חפצא של קדשים.

וע"ע בשפ"א שמוכח מדבריו שהבין שצריכים שחיטה לשם שחיטת קדשים ושזה הוא דין אחר מהדין שצריכים שחיטה לשם הקרבן המיוחד כגון עולה או שלמים, וביאר שתוס' הקשו רק על רש"י, ולא על גוף הגמרא, כי הבינו שבלי רש"י י"ל שכוונת

הפעולה של מחשבת שלא לשמן היא לעקור את הסתמן לשמן א"כ הדין נותן שגם דברים שבלב יוכלו לעקור כי הרי כל הענין של לשמן הוא בלב, ולכן כתב את הדרך שהזכרתי בפנים דמכיון שמחשבת שלא לשמן הרי היא בגדר מחשבה הפוסלת שפיר י"ל שמהלכותי היא שצריכים דיבור.

* ובספר שלום רב הביא בשם ספר עולת שלמה שהטעם למה צריכים דיבור ולא סגי במחשבה הרי זה כי דברים שבלב אינם דברים וע"י דברים שבלב לחוד אינו יכול לעקור את הלשמה. מיהו במשנת רבי אהרן בסי' א' סק"ד הזכיר סברא זו, אלא שכתב שאם נאמר שכל

כי אע"פ שגוי קעביד אדעתא דנפשי' אבל אדעתא דנפשי' הוא מדריגה של סתמא ובמילה סתמא היא לשמה.

ועי' בריטב"א בפסחים דף מ' ע"א בד"ה והא דאמר וכו' שכתב וז"ל, שאני מילה דסתמא היא לשמה דאין שום טעם אחר לקציצת הערלה עכ"ל. וע"ע במרדכי שכתב שבמילה סתמא לשמה משום שסתם תינוק למילה קאי.

והנה בחידושי הגר"ח על הרמב"ם בפ"א מהל' תפילין הט"ו בד"ה והנה בעיקר כתב וז"ל, דנראה דהא דמעשה נכרי לא הוי בכלל לשמה אין זה רק משום חסרון מחשבתו, כי אם דהנכרי מופקע מעיקר דין עשיית לשמה, וכן הוא דינו דאין במעשיו כל עיקר החלות של לשמה, ומשום דכל שאינו בקדושת ישראל אינו בכלל עשיית קדושה ולשמה של סת"מ עכ"ל. ולכאורה ממה שכתב שאינו בכלל עשיית "קדושה ולשמה" יוצא שאינו בכלל לשמה גם כשאינו ענין של קדושה, וא"כ צ"ע איך כשר הוא למילה. ובשלמא לפי המרדכי נחא כי לדידי' י"ל שהפשט הוא שהתינוק נימול בדרך ממילא לשמו (וכהצד שהזכרנו בריש אות מ"ד בביאור סתם זבחים לשמן הן עומדים), אבל לפי הריטב"א הכוונה היא שהמוהל מחיל את הלשמה ונקטינן ססתמא מתפרש כלשמו כי אין סיבה אחרת למה ימול, וא"כ בגוי איך שייך לומר כן לפי הגר"ח.

(סה) תד"ה הא לשם פסח.

עי' בדבריהם שר"ל דאיירי כאן בב' עבודות וכמו שצידדה הגמ' בפסחים לומר דאיירי בב' עבודות. והקשה הקר"א דהנה

הגמ' היא לענין שחיטה לשם קדשים, כי לענין זה י"ל שסתמא פוסל. מיהו לא הבנתי את דבריו כי גם לענין שחיטה לשם קדשים למה לא נאמר שסתמן לשמן כמו לענין שחיטה לשם עולה. ועוד דלפי דבריו למה לא פירשו תוס' עצמן דאיירי הגמ' בחולין שם לענין מחשבת שחיטת קדשים.

ב. וז"ל, וי"ל דסתמא דקטן גרע דאין לו דעה להבין שהן קדשים וסבור שהן חולין והוה ל' מתעסק ופסול כדאמר בפרק בית שמאי לשם חולין כשרין משום חולין פסולה והאי קטן אפילו אמר יודע אני שהן קדשים ולשמן אני מתכוין מיבעיא לן אי כוונתו כוונה או דלמא לא מהני אם אין מעשיו מוכיחין עכ"ל. מיהו הרמב"ם בפ"א מהל' פסוה"מ כתב שמתעסק בקדשים הוא כשאינו מתכוין בכלל לשחיטה אלא לחתיכת סימנים, ומשמע שאם נתכוין לשחיטה ואפילו לשחיטת חולין אין זה מתעסק. והזבח תודה (בדף ה' ע"א של הספר), וכן השפ"א בדף מ"ו ע"ב, העירו למה לא הזכיר הרמב"ם הציור של מתעסק שסבר שהוא חולין. ועי' בתוס' להלן בדף מ"ז ע"א.

(סג) בא"ד.

עי' בחידושי הגר"ז כאן בענין אם מתעסק פסול רק בשחיטה או האם גם בשאר עבודות הקרבן. וע"ע בזה באחיעזר בחלק ב' סי' ד' ובחלק ג' סי' נ"ב. וכן עיין בזה בחזו"א על קדשים בסי' כ' (ב) סק"י.

(סד) תד"ה סתם.

עי' בדבריהם שכתבו שגוי כשר למילה

שם מקום להקשות, דעיי"ש שכתב שלא מסתבר כדברי תוס' אלא גם בצירור שחשב בתחילת השחיטה לשם פסח בלי לפרש במחשבתו שתהי' כל השחיטה לשם פסח אלא חישוב סתם בתחילת השחיטה לשם פסח ושוב לא חשב, פשיטא שצריכים לפרש שכוונתו היתה שכל השחיטה תהי' לשם פסח, וא"כ קשה איך מדייקינן שסתמא כשר אולי רק כשחשב בתחילה לשם פסח אמרינן שאם שוב חשב סתמא הרי זה כשר כי הרי זה מתפרש שכבר חשב על הסוף.

(סז) תד"ה אתנו.

וז"ל, בשמעתא קמייתא דגיטין דמפרש דלכך לא תיקנו בפני נכתב לשמה למ"ד לפי שאין בקיאין לשמה משום דאי מפשת ל' לדיבורא אתי למיגזי', לא הוי מצי למימר דלמא אתי למימר שלא לשמה דמי הוא שוטה כל כך שנותן גט לאשה זו שנכתב לשמה והוא אומר שלשם אחרת נכתב וכו' עכ"ל.

והנה שמעתי בשם הגרי"ז טעם אחר, דהנה בגמ' שם מבואר שבאמת כדי לומר שנכתב לשמה היינו צריכים שנים כי אין דבר שבערוה פחות משנים, רק שרוב בקיאין הן, אלא שאעפ"כ רבנן החמירו והצריכו לומר שנכתב לשמה, ומשום עיגונא הקילו להאמין את השליח, וא"כ לפ"ז יוצא שמספיק בהחשש שמא לא יאמר לשמה, כי אם יאמר שלא לשמה אינו עושה יותר גרוע כי גם אז לא יהי' נקרא שיש בירור ודאי שהגט פסול כי לענין זה הרי נשאר שאין דבר שבערוה פחות משנים. מיהו באמת הרי זה תלוי באם דבר שבערוה צריך

בפסחים מפרשינן שהכוונה היא שחיטת בשחיטה שהוא שוחט לשם פסח ויזרוק לשם שלמים, ולפ"ז הדיוק הוא שאם חישוב שהוא שוחט לשם פסח ואת הזריקה יעשה סתמא הרי זה כשר, ועל זה מתרצינן שעל דעת ראשונה הוא עושה, וצ"ע מה יועיל אם יעשה אח"כ על דעת הראשונה הא מ"מ חישוב מעבודה לעבודה מחשבה פסולה של סתמא.

ואולי י"ל שהכוונה היא שחיטת שהוא שוחט לשם פסח "ויזרוק", בלי לחשוב את המלה "סתמא", ושוב זרק לשם פסח, ועל זה אמרינן שמה שאמר "ויזרוק" מתפרש כלשמו כי על דעת ראשונה הוא חושב.

(סו) בא"ד.

עי' בדבריהם שפירשו שאם סתמא פסול הרי הוא צריך לומר בתחילת השחיטה שהוא עושה את כל השחיטה לשם פסח, ומחשבה כזו בשעת ההתחלה על הכל מועלת להכשיר את הקרבן. והקשה השפת אמת שא"כ איך מדייקינן שסתמא כשר, הלא לעולם י"ל שסתמא פסול רק שכוונת המשנה היא כך, שלשם פסח ולשם שלמים פסול, כלומר היכא שאמר בתחילה שהוא עושה את כל השחיטה לשם פסח ושוב בסוף שחיטה חישוב לשם שלמים הרי זה פסול, והדיוק הוא שהיכא שחשב בתחילה על כל השחיטה לשם פסח ושוב בסוף השחיטה חישוב סתמא הרי זה כשר.

ועי' בקר"א בד"ה טעמא וכו' שכנראה הבין שקושיא זו של השפ"א לא קשה כי לא רצתה הגמ' להעמיד באופן שהוא חושב בתחילה על הכל אלא שאעפ"כ מצא הקר"א

שנים רק כשהוא אומר כנגד איתחזק, דאם רק אז צריכים שנים א"כ יוצא ששפיר יהי נאמן לומר שלא לשמה כי ע"ז אינו סותר שום חזקה אלא אדרבה הרי הוא מקיים את החזקת אשת איש. מיהו הרי הוא אומר נגד הרוב של בקיאיין הן.

גם י"ל שאפילו אם גם שם הי' יותר גרוע אם הי' אומר שלא לשמה, אבל בכל זאת י"ל שלא הוצרכו לומר כן כי סגי במיגזי"י כי שינה ממטבע שטבעו חכמים, אבל הכא החשש הוא דוקא שמא יאמר שלא לשמה כי לא שייך משנה ממטבע שטבעו חכמים כי לא תיקנו חכמים שום מטבע.

סח) בא"ד.

וז"ל, אבל אדם השוחט קרבן פעמים שטועה וסבור שהוא קרבן אחר וכו' עכ"ל. פי' ויאמר שהוא שוחט לשם ההוא קרבן, ולכן תיקנו שישתוק, ואע"פ שהוא סבור שהוא קרבן אחר אין זה פוסל משום מתעסק, כי דוקא קא סבור שהוא חולין פסול אבל לא קא סבור שהוא עולה בזמן שהוא שלמים.

ועי' ברש"ש ובמצפה איתן וביפה עינים שהקשו דמה בכך שהוא טועה וחושב שהוא קרבן אחר ויאמר ששוחט לשם ההוא קרבן הלא הוי עקירה בטעות ופלוגתא דאמוראי היא במנחות דף מ"ט ע"א.

והמצפה איתן ר"ל שאולי זהו טעמו של ת"ק דרבי יוסי, כלומר שהוא סובר שלא הוי עקירה. ודחה דרך זה משום שא"א לומר שאמוראי דהתם פליגי בהמחלוקת של הני

תנאי, דא"כ כשהגמ' הקשתה שם על האמורא שסובר שעקירה בטעות לא שמה עקירה מהמשנה בגיטין, היתה הגמ' צריכה לומר שאיהו סובר כת"ק וההיא דגיטין אתי כרבי יוסי. ועוד כתב המצפה איתן שא"א לומר שטעמא דההוא מ"ד הוא משום דס"ל כת"ק כי מי יימר שזהו באמת הפשט בת"ק הלא י"ל שטעמא דת"ק הוא משום דס"ל שסתמא פסול (ברם צ"ע דאם יתכן שטעמם של ת"ק הוא משום דס"ל שסתמא פסול א"כ מאי מייתנין מרבי יוסי שסתמא כשר הלא יתכן שת"ק סוברים שפסול).

מיהו עי' בשפת אמת בדבריו על תד"ה אתנו וכו' שהסיק שפליגי ת"ק ורבי יוסי בעקירה בטעות וכו"ע מכשרי סתמא, ושהרמב"ם פוסק שעקירה בטעות לא הוי עקירה משום שהוא פוסק כת"ק.

(ועיין באור זרוע בהל' פסחים סי' רכ"ז שהוכיח מכמה ראיות שלהלכה עקירה בטעות שמה עקירה.)

והנה לכאורה י"ל שטעמא דת"ק הוא שאין חוששין שמא יטעה וישחוט שלא לשמו (וכן ביאר השפת אמת בד"ה בגמ' ואי סתמא), אלא שת"ק מודים שבגיטין שם שפיר חוששין כי שם החשש הוא רק שמא ישמט את המלה "לשמה".

והשפת אמת בד"ה בגמ' ר"י אומר וכו' ר"ל שדברי רבי יוסי הם מילתא באפי נפשה ואין חולק על זה. וכן צידד הזבח תודה כאן.

והיד דוד ציין ללקמן בדף ע"א ע"ב בתד"ה לשם וכו' דמבואר שרש"י שם פירש שהוא צריך לומר לשם הבעלים ותוס' הקשו

עליו מהא דרבי יוסי, וכתב שתוס' ס"ל שרבי יוסי אינו חולק על ת"ק אלא שת"ק איירי לפני התקנת ב"ד אבל רש"י סובר ששפיר חולקים ושלפי ת"ק לא עשו תנאי ב"ד.

ועיין בספר עולת שלמה שהקשה את הקושיא הנ"ל שהבאתי בתחילת האות על רבי יוסי דהוי עקירה בטעות וכתב וז"ל, דנהי דעקירה בטעות לא חשוב עקירה שלא לעלות לשם חובה, מ"מ איכא איסור לשחוט שלא לשמו כדילפינן לקמן בדף ד' מואם זבח שלמים קרבנו, ובטועה נמי עבד איסור בשוגג עכ"ל, פי' דלכן תיקנו שלא יחשוב כלום (לפי רש"י) כי אז לא יבוא לעבור על האיסור הנ"ל, אי נמי תיקנו שלא יאמר בפה אלא יחשוב כי אפילו אם יחשוב שלא לשמו אינו עובר על האיסור ההוא כי גם האיסור ההוא הוא רק ע"י דיבור (ועוד כתב לתרץ בזה"ל, דלא משום פסול קרבן אתינן עלה אלא דחיישינן שמא יאמר השוחט לשם אותו קרבן שטעה ויסמכו הכהנים על דבריו ויסברו שכן הוא האמת ונפיק מיני' קלקול בזריקה ואכילה עכ"ל).

ובספר משנת רבי אהרן בסי' א' סק"ד וסק"ה ביאר בדרך אחרת קצת, והיינו שחוי' ממה שמצד דיני הקרבן צריכים לשמן יש גם מצוה לחשוב לשמן (בניגוד לדברי העולת שלמה שכתב רק שיש איסור), אלא שגם ע"י שסתמן לשמן מתקיימת מצוה זו, אבל היכא שעשה עקירה בטעות נהי שאין זה פוגם בהזבח אבל אכתי לא מתקיימת המצוה ההיא, ולכן תיקנו שלא יחשוב כלום כי בכה"ג שפיר יש כאן המצוה ע"י שסתמן לשמן, אלא שביאר שלפי תוס' אי אפשר

לומר כפירושו שהרי תוס' פירשו שתיקנו שיחשוב בלבו לשמן, והרי אכתי קיימא החשש שמא יחשב שלא לשמן והרי גם ע"י מחשבה שלא לשמן (אפילו בלא דיבור) לא מתקיימת המצוה הנ"ל.

סח* בענין עקירה בטעות.

דברי חידושי רבי ארי' ליב.

עיין בחידושי רבי ארי' ליב חלק ב' סימן ד' באמצע הסימן בד"ה והנראה וכו' ובד"ה ולפי"ז וכו' שכתב וז"ל, והנראה לומר בזה דהנה בעיקר הדין דקי"ל דעקירה דבטעות ל"ש עקירה, הרי לכאורה ביאורו דהוא כדין כל טעות בעלמא, וכמו דמהני טעות לבטל מקח והקדש וכדומה, הרי ה"ה מחשבת פסול בטעות, אף שהי' כאן מחשבה, מ"מ דין טעות מבטל שלא תועיל מחשבתו. אולם נראה לומר באופן אחר, שהרי באמת יש לחקור בעיקר מחשבת שינוי קודש, אם המחשבה היא ששוחט עולה לשם עבודת שלמים גרידא, וחלות המחשבה היא במעשה העבודה גרידא שמקריבה לשם שלמים, או די"ל דהמחשבה היא שינוי קודש בעצם הקרבן, דהיינו שרוצה לעקור הקרבן עצמו מעולה לשלמים, ואף שאין משנין מזבח לזבח ואינו יכול לעשות כן, מ"מ זוהי מחשבתו שהיא שינוי קודש בחפצא, ומחשבה זו היא הפוסלת, ולכאורה יש להביא סמך לזה מדברי הרמב"ם בפט"ו מהל' פסוה"מ ה"א שכתב וז"ל, כגון ששחט עולה לשם שלמים לא עלתה לבעלים לא משום עולה שהם חייבין בה ולא משום שלמים עכ"ל, ואם אין מחשבתו לעקור הקרבן כלל, אלא ששוחט עולה לשם עבודת

שלמים, מה ס"ד שיעלה לבעלים לשם חובה משום שלמים, וע"כ מוכח דעיקר מחשבתו היא עקירת עצם הקרבן, וזהו שכתב הר"מ שאינו מועיל לו ואינו עולה לבעלים אף משום שלמים ודו"ק.

ולפי"ז נראה דבזה תלוי השאלה אם עקירה בטעות שמה עקירה או לא, דאם המחשבה היא הקרבה לשם שלמים גרידא, הרי שפיר יש כאן מחשבה אף בטעות, וממילא די"ל דליכא כלל דין טעות במחשבת פסול, וזהו טעמא דמ"ד שמה עקירה, אולם מ"ד ל"ש עקירה הוא משום דיסוד דין מחשבת שינוי קודש הוא עקירת הקרבן מעולה לשלמים, וא"כ כיון דכסבור שהוא דשלמים הרי שוב אין כאן מחשבת עקירה כלל, ולפי"ז אין הדין מתורת טעות אלא דכל שטעה הרי שוב אין כאן בחפצא מחשבת עקירה ושנוי שמו כלל, ודו"ק היטב.

והנה כבר העירוני בזה שהרי בסוגיא שם מדמה לה בגמ' דין עקירה בטעות גבי מחשבת פיגול ג"כ וכדמייתי לה מהא דהכהנים שפיגלו במקדש וכו' ועי' רש"י שם שפי' דקסבור שהן שלמים וחשב לאוכלן שני ימים ולילה אחד, והתם הרי אין זה כלל מחשבת עקירה, אלא מחשבת אכילה חוץ לזמנו, וע"כ דמדין טעות במחשבה אתינן עלה. אולם בסוגיית הגמ' עצמה אין פירוש זה מוכרח, ועי' רש"י ב"ק ה' א' שפירש דמפגל היינו ששחט לשם שלמים (ועי' בפנ"י שם), ולפי"ז הרי לשון פיגול הוא לאו דוקא, ומיירי הסוגיא במחשבת שינוי קודש בלבד, וכן נראה קצת בדעת הרמב"ם שלא הביא הר"מ דין עקירה בטעות ל"ש עקירה אלא גבי מחשבת שינוי קודש ולא גבי פיגול, וכן לא הביא זאת לענין

מחשבת שינוי בעלים, יעוי' בפט"ו מהל' פסוהמ"ק הט"ז, ולפמש"כ נראה בדעת הר"מ דגבי מחשבת פיגול וכן שינוי בעלים פוסלת מחשבה אף בטעות, משום דהתם אין המחשבה בתורת מעשה עקירה, וגם בשינוי בעלים אין מחשבתו לעקור עצם הקרבן מראובן לשמעון, אלא שאף שהקרבן הוא של ראובן מחשבתו היא שיתכפר בה שמעון, וזהו החפצא דמחשבת שינוי בעלים, ובזה ליכא כלל דין טעות, ויש כאן מחשבת פסול מ"מ, ורק בשינוי קודש שעיקר המחשבה היא עקירת הקרבן הרי בטעה אין כאן מחשבת עקירה כלל וכמש"נ עכ"ל.

ועי' לעיל באות ל"א שהבאנו את דברי השט"מ לעיל בע"א באות ג' דמפרש שבקדושתיהו קיימי פירושו הוא שהזבח נשאר הקרבן הראשון כמו שהוקדש ואינו מתהפך להיות הקרבן שחישב עליו. ומדבריו נראה שמחשבתו היא שעצם הקרבן יתהפך מעולה לשלמים. וזהו כעין ראיית החידושי רבי ארי' ליב ממה שכתב הרמב"ם שבשחט עולה לשם שלמים לא עלתה לא לשם עולה ולא לשם שלמים.

וע"ע באות ער"ב שנביא שגם הקר"א בדבריו על דף ז' דן על הצדדים הנ"ל במהות המחשבה של שינוי קודש.

(ט) תד"ה קיימי.

א. וז"ל, יש תימה למה לו להאריך כל זה, הא בהדיא אמר סתמא כשר, ונראה לפרש דמי שלא הי' בלבד היינו שלא אמר בהדיא לשם אחד מכל אלו, אבל חישב בלבד למה שדינו להיות הא סתמא פסול, להכי דייק מתנאי ב"ד וכי מתנו ב"ד דלא לימא בהדיא ובמחשבה סגי ושמא אתי לידי

פסול שלא יחשב כלל לשחוט סתמא ויפסל עכ"ל. פי' וא"כ בע"כ צ"ל שסתמן לשמן אשר מעתה אין חשש כי אפילו אם ישכח לחשוב לשמן הרי גם סתמא כשר.

מיהו צ"ע דנהי דסתמן לשמן אבל אכתי נחשוש שמא יחשוב לשם קרבן אחר. וי"ל דאזלי שמחשבת שלא לשמה בעיא דיבור וכמו שכתבו בב"מ דף מ"ג ע"ב בד"ה החושב, וכן סובר רש"י להלן בדף מ"א ע"ב בד"ה כגון, וכן תירץ בספר מראה כהן כאן. מיהו לעיל בע"א בסד"ה כל וכו' לא ראו תוס' לנחוץ להחליט כאן דבר זה.

עוד יש לפרש שמש"כ תוס' שצריך לחשוב לשמן הרי זה רק לפי הצד שסתמן לאו לשמן, אבל לפי האמת שסתמן לשמן הרי זה כשר גם בלי לחשוב לשמן, וגם אין שום דין לכתחילה לחשוב לשמן אלא רשאי הוא לסמוך על הסתמא, וכבר הבאנו את דעות האחרונים בזה לעיל באות מ"ד סק"ג וסק"ד. והרמב"ם כתב בפ"ד מהל' מעה"ק בה"י והי"א דצריך "שתהי" מחשבתו" לשמן הרי דס"ל ששפיר יש לכה"פ דין דרבנן לחשוב להדיא לשמן אע"פ שסתמן לשמן, וכבר הבאתי את דברי הרמב"ם באות מ"ד. ובאות נ"ג* הבאתי את דעות האחרונים באם דברי הרמב"ם קיימי רק לפי ת"ק או האם ס"ל שאפילו לפי רבי יוסי תיקנו רק שלא לדבר אבל אכתי צריך לחשוב.

ב. מיהו אכתי צ"ע למה על הצד שסתמן לאו לשמן הקשתה הגמ' רק שמא ישכח לחשוב לשמן ולמה לא הקשתה שנחשוש שמא יחשוב שלא לשמן (לפי הצד דסגי במחשבה ולא צריכים דיבור). וכי תימא דלא ניתוסף שום גריעותא בזה, הא ליתא,

חדא דיתכן שמעתי יש כאן תורת מחשבה הפוסלת הגורמת שתשרף מיד וכן שלא נוכל לחזור ולקבל וכמו שביארנו באות מ"ד סק"א בשם הגרי"ז, ועוד דגם אם אינו עושה יותר גרוע אבל למה לן לחדש חששות חדשות בזמן שלא נסתלק החשש המקורי שהזכירה הגמ' דהיינו החשש שמא לא יעשה את ההיפך.

ג. ועכ"פ מוכח מדבריהם שאפילו אם נאמר ששלא לשמן בעי דיבור אבל בכל זאת למחשבת לשמן סגי במחשבה ואפילו אם סתמן לאו לשמן.

ועי' גם בקר"א בד"ה ונראה מדברי תוס' וכו' שביאר שאפילו אם סתמא פסול אבל בכל זאת בשביל לשמן סגי במחשבה כיון שהוא עושה בזה כדין והקרבת עומד לזה, משא"כ כדי לפסול בעיני דיבור דוקא. וכן איתא במשנת רבי אהרן כאן בסי' ג' בזה"ל, ובהכרח לחלק דמה דסגי הכא במחשבה הוא משום דהקרבת עומד להיעשות לשמה והמחשבה היא לפי צורך העשי' וכו' עכ"ל.

עוד איתא במשנת רבי אהרן שם שאפילו אם בכתיבת ס"ת לא סגי במחשבה לשמן אלא צריכים דיבור וכהצד שהביא הרא"ש בהל' ס"ת אות ג' מרבינו ברוך, אבל אכתי אתי שפיר דברי תוס' כאן וז"ל, דצ"ל דכתיבת ס"ת לא דמיא לקדשים דבקדשים בהכרח דינו של הקרבן הוא כפי שהוקדש וכן מוכרחת עבודתו להיות, אך בכתיבת ס"ת מאן יימר דכותב ס"ת שלם דהלא יתכן דכותב רק פרשה זו או תיבה או פרק לתינוק להתלמד עכ"ל ועוד פלפל בזה עיי"ש.

מיהו במרומי שדה כאן על תוס' נקט

שאם בס"ת בעינין דיבור לשמן ה"ה בקדשים (אם סתמן לאו לשמן).

ולהלך שם ביאר המשנת רבי אהרן שלא שייך לומר כאן שדברים שבלב אינם דברים כי הרי הוי בלבו ובלב כל אדם, ועוד "דכל מחשבה דהויא כוונת המעשה יש לה דין המעשה עצמו" וחשיב כמו חלק מהמעשה ולא חשיב בגדר מחשבה, ועוד דשיטת הרשב"א בקידושין דף ג' ע"א היא שדברים שבלב אינם דברים רק היכא שהם באים לבטל מעשה שהוא עושה עכ"ד.

עוד איתא במרומי שדה על דברי תוס' בזה"ל, הא דת"ק ס"ל שיאמר, הוא רק למצוה בעלמא משום שמא לא יחשוב כלל, או כמו שכתבתי בהעמק שאלה סי' ע"ג אות ג' דאפילו לענין קריאת שם תרומה וחלה דאע"ג דסגי במחשבה מ"מ יותר טוב שתחול הקדושה כדבעי באמירת פה, והבאנו לזה דיוק ממשנה בפסחים דף מ"ו עיי"ש עכ"ל.

וע"ע לעיל באות מ"ט שהבאנו עוד ביאור בשם הגרי"ז בענין למה מחשבת פסול בעיא דיבור ואילו לענין לשמה סגי במחשבה.

דף ג' ע"א

(ע) אלא מהא וכו' כתב לגרש את הגדולה לא יגרש את הקטנה.

ומתצינן דלמא שאני התם דאינתיק לי' לשם גירושין דהויא. והנה לעיל בסמוך כבר תירצה כן הגמ' על הראי' ממצאו בן עירו, וא"כ צ"ע מאי ס"ד שוב לענין גדולה וקטנה.

והנה עיין בתוס' שם שכתבו וז"ל, דס"ד כיון דנמלך א"כ מסתמא כתבו מתחילה שאם יחזור בו יגרש מי שירצה עכ"ל, ולכאורה כוונת הת"י של הגמ' שם היא שלא אמרינן כן אלא נקטינן שלא נתכוין כן הסופר, וא"כ י"ל שבב' נשים של אדם אחד אכתי ס"ד דשפיר אמרינן כן.

מיהו השט"מ באות י"א על מצאו בו עירו כתב וז"ל, ודחי לי' מ"מ אינתיק עכ"ל, ומשמע שהבין שאין הכוונה שם בהדיחוי שלא נתכוין, אלא שלא מהני, וא"כ צ"ע מה ס"ד שוב לענין גדולה וקטנה.

ועי' בשפ"א שתי' שהסופר לא ידע שיש לו ב' נשים, ומש"ה באמת לא נתכוין למסוימת, אלא מתכוין לאשת פלוני, וא"כ לא אינתיק, ושפיר חשיב סתמא, וא"כ חזינן שסתמא פסול, ומתצינן שלעולם י"ל שסתמא כשר, רק שהטעם הוא משום שסתמא הוה כמו לשמה, וא"כ יוצא שהגט נעשה לזאת שהבעל רוצה ואינתיק.

(עא) שאני התם שאין ברירה.

עי' בשפ"א שביאר שזה אתי שפיר רק אם סתמא כשר בגט פירושו הוא דחשיב כמו לשמה דאז שפיר אמרינן שלא מתברר לשם מי, אבל אם סתמא כשר כי רק שלא לשמה פוסל א"כ מאי איכפת לן אם אין ברירה הלא בכל זאת הרי זה בגדר סתמא.

(עב) שאני התם שאין ברירה.

עיין ברש"י שפי' שמא נתכוין למסוימת. ובספר משנת רבי אהרן בסי' ד' הקשה שאין דברי רש"י מובנים כי אם חשב לשם האחרת הרי זה ציור רגיל של שלא לשמה ולמה צריכים לומר שאין ברירה. ורצה לפרש שאין

עז (עה) הכותב תופסי גיטין צריך לשייר וכו'.

צ"ע אולי אינו משום לשמה אלא משום שצריכים שליחות הבעל. ועי' בשפ"א שהביא מקשים כן, ושהרשב"א בגיטין הוכיח מכאן שאין צריכים שליחות הבעל. וגם תוס' בגיטין דף כ"ב הוכיחו מכאן שאין צריכים שליחות הבעל. ועיין בתירוצו של השפ"א מנ"ל שהקפידא הוא משום לשמה ולא משום שליחות. וכן עיין בתירוצו של הראש המזבח.

ועוד יש להקשות איך מוכח מהכא שצריך להניח ושבלא זה הרי זה פסול, אולי הוי רק דין לכתחילה. ועי' בשפ"א מש"כ לתרץ.

עו (עו) לשם חולין כשרה. דברי הגרי"ז שמלשם חולין כשרה אי אפשר להוכיח שסתמא כשר.

הנה זה ברור שאם סתמא ה' פסול אז גם לשם חולין ה' פסול, דהא לשם חולין אינו עדיף מסתמא. ועיין בחידושי הגרי"ז על פ"ד מהל' מעה"ק הי"א בד"ה ועפ"י וכו', וכן בחידושי הגרי"ז על זבחים בסוף עמוד ד' של הספר, שהקשה דהנה לקמן בסוגיין דרשינן מקרא שלשם חולין כשר, דהיינו הדרשה של קדשים מחללין קדשים ואין חולין מחללין קדשים, וא"כ למה לעיל לא הוכיחו מהך דרשה שסתמא הוא כלשמן וכשר דהא אם סתמא הוא כלא לשמן והחטאת פסולה א"כ איך יתכן שלשם חולין כשר הלא לשם חולין לא עדיף מסתמא.

ותי' הגרי"ז שלעולם שפיר ה' שייך לומר שסתמן פסול, אשר לפ"ז בודאי יוצא שלשם חולין פסול משום שלא עדיף מסתמא, רק שבכל זאת צריכים את הדרשה

כוונת רש"י שחיישינן שמא חשב ממש לשם האחרת, אלא דכיון שאין ברירה א"כ מצד בירור מחשבתו יכול להיות שחשב לשם האחרת והרי זה גרע מסתמא שלא חשב כלל.

עג (עג) שאני התם שאין ברירה.

הנה לכאורה יש להקשות דלעיל ב"ב ע"ב בד"ה וסתמא פירש"י שהציוור של סתמא גבי גט הוא כגון שכתב הסופר סתם לשם לאה, ואילו הכא אמרינן שאפילו אם סתמא כשר אבל בכל זאת ציוור כזה פסול משום שאין ברירה.

וי"ל שאה"נ עכשיו יצטרך רש"י לשנות את הציוור של סתמא.

מיהו גם י"ל שרק הכא הרי זה תלוי בברירה כי הוא מכיר את ב' נשיו, וממילא הרי זה נקרא שנכתב במיוחד לאחת מהן רק שלא הוברר איזו, אבל התם שאינו מכיר ומתכוין לשום לאה, אין זה נקרא שכתב לאחת מכל הנשים ששמן לאה, אלא הרי זה נקרא שאין לו מחשבה כלל.

ועיין בספר ראש המזבח על רש"י ד"ה דאין ברירה מש"כ על קושייתנו הנ"ל.

עד (עד) הכותב תופסי גיטין צריך לשייר וכו'.

עי' בשפ"א שהקשה מה היא הראי' מכאן הלא הכא גרע כי הבעל אינו בכלל לפנינו וא"כ אולי משום כך לא שייך לומר שסתמן לשמן אבל כשהוא מצוה אולי שפיר שייך לומר שסתמן לשמן גם אם לא נתכוין הסופר בפירוש.

כי בנוסף לפסול חסרון לשמן הרי קיים גם פסול נוסף של מחשבה הפוסלת (הובא לעיל באות מ"ד), והרי זה מוסיף שכל הקרבן נפסל וש"א להשתמש בהדם שנשאר בצואר, ובוזה אשמועינן הדרשה של אין חולין מחללין קדשים שלשם חולין אינו בגדר מחשבה הפוסלת וממילא אין זה פוסל את כל הקרבן והדם שבצואר עדיין כשר.

ועל דרך זה תי' גם שלא קשה דנילף שסתמא כשר מהא דדרשינן שבמורם מהם אין מתחללין, וכן מהא ששינוי בעלים הוא רק במחויב כפרה כמותו, דאת"ל שסתמא פסול הדין נותן שהצוירים הנ"ל לא יהיו עדיפי מסתמא, ותי' כהנ"ל, שלעולם י"ל שסתמא פסול, רק שנוסף לזה הרי יש גם תורת מחשבה הפוסלת, ואשמועינן הני קראי שבמורם מהם, וכן היכא שאינו מחויב כפרה כמותו, לא חשיב בגדר מחשבה הפוסלת.

עז) לשם חולין כשרה.

א. הכרחו של הגרי"ז מכאן ליסודו ששלא לשמן הוי מחשבה הפוסלת.

עי' בחידושי הגרי"ז על הש"ס (בעמוד ד' של הספר) ועל הרמב"ם שר"ל שמוכח מכאן כהיסוד שחידש שהיכא שחישב שלא לשמן אין הכוונה שע"ז נעקר מה שסתמן לשמן, אלא לעולם הסתמן לשמן נשאר קיים, רק שהמחשבה שחישב שלא לשמן פועלת בתור מחשבה הפוסלת, דלפ"ז שפיר שייך לחלק בין לשם קרבן אחר לבין לשם חולין, דשפיר י"ל שרק מחשבה לשם קרבן

אחר היא מחשבה הפוסלת אבל לא מחשבה לשם חולין, אבל אם ע"י שחישב שלא לשמן נעקר הסתמן לשמן א"כ הדין נותן שכל מחשבה לשם דבר אחר תעקור את הסתמן לשמן. ושוב צידד בחידושי הגרי"ז על הש"ס לומר שאפילו אם נאמר שפעולת המחשבה של שלא לשמן היא לעקור את הסתמן לשמן אבל בכל זאת י"ל שמחשבה לשם חולין אינה נחשבת בכלל בגדר מחשבה לענין לפעול עקירה זו, וכ"כ הקובץ שיעורים בחלק ב' סי' כ"ב אות ד'.

מיהו נראה שאכתי קיים הכרח מסוגיין ליסודו של הגרי"ז ששלא לשמן היא בגדר מחשבה הפוסלת, דהנה לקמן בדף מ"ו ע"ב מסיק אביי שאע"פ שחטאת ששחטה לשם חולין כשרה אבל בכל זאת אינה עולה לשם חובה. ונראה שמדבריו מוכח ששלא לשמה פוסל תמיד את החטאת לגמרי מדין מחשבה הפוסלת ולא מדין שנעקר הסתמן לשמן, והיינו משום שבשלמא אם שלא לשמן פועל משום מחשבה הפוסלת א"כ שפיר י"ל שהמחשבה הזאת של לשם חולין מהני לפסול רק לענין שלא עלו לשם חובה*, אבל אם נאמר ששלא לשמה פסול בחטאת לגמרי משום שנעקר הסתמן לשמן, א"כ ממ"נ, אם ע"י מחשבה לשם חולין נעקר הסתמן לשמן הדין נותן שהחטאת תהי' פסולה, ואם ע"י מחשבה לשם חולין לא נעקר הסתמן לשמן, הדין נותן שגם תעלה לשם חובה.

ועיין בחזו"א בסי' מ"ד סק"ב.

עלתה כי נעקר הסתמן לשמן ובחטאת יש דין שבלי סתמן לשמן לא עלתה לשם חובה, וכדרך זה נביא באות ע"ח סק"ב בשם המשנת רבי אהרן.

* א"נ שלא לשמה פסול בחטאת משום מחשבה הפוסלת וכהנ"ל, רק שלשם חולין לא מיפסל משום דלא חשיבא מחשבה הפוסלת, אלא שבכל זאת לא

ב. בענין מה שמשמע מרש"י כאן דלא כיסודו של הגרי"ז, וכן בענין אם רבא סובר שחטאת לשם חולין גם עלתה לחובתו.

מיהו לכאורה דברי אביי בדף מ"ו ע"ב שלא עלתה לשם חובה קיימי רק לפי המסקנא שלשם חולין כשר בגלל הדרשה של קדשים מחללין קדשים ואין חולין מחללין קדשים, אבל לפי רבא דהוי משום לא מינה לא מחריב בה א"כ לכאורה צ"ל שגם עלתה כי גם לענין זה קיימת הסברא שלא מינה לא מחריב בה.

והנה עי' ברש"י כאן שמשמע מלשונו שמחשבת שלא לשמו פוסלת משום שהיא עוקרת את הסתמן לשמן ודלא כהגרי"ז וז"ל, דמינה מחריב בה, דבר שהוא מינו מועיל לעקור את שמו, דלאו מינה כגון חולין שאינו מין קדשים לאו מחריב בה ואין שמו נתפס על הזבח לעקור שמו ממנו עכ"ל. מיהו לפי הנ"ל אין מדבריו ראי' נגד יסודו של הגרי"ז, כי לפי ההו"א שהטעם הוא משום שלא מינה לא מחריב בה, אשר לפ"ז הרי היא גם עולה לשם חובה, א"כ שפיר יש לפרש כן, ודברי הגרי"ז קיימי לפי המסקנא שהטעם הוא משום דרשה דקרא, והרי היא אינה עולה לשם חובה, אשר לפ"ז מוכח שקיים ענין כזה שמחשבה שלא לשמה היא בגדר מחשבה הפוסלת וכמו שביארנו בסק"א.

גם יש לבאר דברי רש"י על פי מה שראיתי בחידושי רבי ארי' ליב חלק ב' סימן א', דעיי"ש שכתב וז"ל, ומכבר אמרתי ליישב בזה דאף דבעיקר דין שלא לשמה בקרבנות כבר יסד מרן הגרי"ז זצ"ל דאינו משום דחסר לשמה, משום דדין סתמא לשמן

קאי הנאמר בזבחים הוא בעצם ההקדש, והרי הוא בחפצא בתורת לשמה, ואף שחשב שלא לשמה לא נעקר מיני' דין סתמא לשמה, וע"כ דיסוד דין מחשבת שלא לשמה הוא מדיני מחשבות הפוסלות ואכמ"ל, מ"מ נראה לומר דכל זה הוא אילולי שנאמר דין דמחשבת שלא לשמה פוסל, אבל לאחר שנתחדש דין מחשבת שינוי השם הפוסלת, הרי מעתה י"ל דמלבד מה דמהני מחשבה זו לפסול, ה"ה מועלת ג"כ לעקור דין הסתמא, ומדיני המחשבה הוא שמועיל ג"כ לעקור דין לשמה שבקרבן (כלומר רק שבעולה ושלמים אין הלשמן מעכב, עיין בזה באות מ"ד), וכן נראה לדייק מדברי רש"י בזבחים ב' ב' בד"ה בסתמן שכתב וז"ל, הלכך כל כמה דלא עקר שמיהו בהדיא הווי לשמן עכ"ל, והנראה מדבריו דבמחשבת שלא לשמה נעקר ג"כ דין הסתמא לשמה, וי"ל שזהו לאחר שנתחדש תורת מחשבת שינוי השם וכמש"כ עכ"ל חידושי רבי ארי' ליב. והנה נראה שיש לדחות את דיוקו הנ"ל מרש"י בדף ב' ע"ב כי י"ל שכוונת רש"י היא רק שבמחשבתו הרי הוא עוקר את הלשמה אבל לא שבאמת נעשה כאן עקירה, אבל בדברי רש"י בסוגיין שפיר יש לקיים את דיוקו ולומר כדרכו.

ג. הדעות שסוברים שלפי רבא חטאת לשם חולין עלתה לשם חובה.

עי' ברמב"ן במלחמות במס' ר"ה על הסוגיא של מצות צריכות כוונה שכתב וז"ל, דשוחט קדשים לשם חולין כשרין ועולין לבעלים לשם חובה ואפילו חטאת כדאיתא בפ"ק דזבחים ואפילו זורק עכ"ל. ונראה דהיינו כרבא וכהנ"ל. מיהו רעק"א בדו"ח

בסוף חלק א' בהתשובות בשולי התשובה בדף צ"ג ע"ב של הספר גרס בדבריו שלא עלו לשם חובה.

ברם האחיזור בח"ג סי' נ"ב אות ד' ביאר שבהכרח צריכים לגרוס בדברי הרמב"ן "עלו" (כי אם "לא עלו" קאמר הי' לו להרמב"ן להביא מהמשנה בדף מ"ו וכמו שמבואר בגמ' שם ולא מהגמ' כאן, וא"כ בע"כ צ"ל ש"עלו" קאמר, ומוכיח כן הרמב"ן מהגמ' משום דבגמ' איתא דהו"ל סתמא). וכן הביא שביאר בכוונת הרמב"ן בספר שו"ת נודע בשערים.

ועי' בחזו"א על קדשים בקמא בסי' מ"ב סק"ד שהקשה מאי פריך רבא על לשם חולין מלשם נכרית הלא גם בלשם חולין לא עלתה רק דלא מיפסלא, ותי' שרבא סובר שגם עלתה.

ועי' גם בשפת אמת כאן שכתב כהדברים הנ"ל, דעיין בדבריו שהקשה מה קשה לו לרבא מגט על הדין של לשם חולין, הלא לעיל הקשה רבא מגט על קדשים דבקדשים סתמן כשר ובגט פסול, ומשמע שמהיכא ששחט להדיא שלא לשמן לק"מ מגט, והרי לכאורה גם שם קשה, שהרי בקדשים כשרה רק שלא עלתה ואילו בגט הגט פסול, ובע"כ צ"ל דזה לק"מ, אלא כיון שלא עלתה הרי זה משהו קדשים לגט, וא"כ מה קשה לו מלשם חולין, הלא גם בלשם חולין הדין הוא שלא עלתה לשם חובה. ותי' השפ"א דהכא אזיל שבלשם חולין הדין הוא שגם עלתה, וזהו כדברי החזו"א. וסיים השפ"א שלכאורה כן צריך לצאת לפי רבנן כיון שהם אינם צריכים את הפסוק של ולא יחללו, דרק ר"א בע"כ כאן צריך דרשה זו, אבל לפי רבנן הטעם הוא משום שלא מינה

לא מחריב בה, ולפי טעם זה הדין נותן שגם עלתה, אלא שנשאר בצ"ע, דלפ"ו למה פסק הרמב"ם שלא עלתה הלא אנן קי"ל כרבנן (מיהו עיין בשט"מ בע"כ באות ד' שמפרש שגם לפי רבנן הטעם לפי המסקנא הוא משום הדרשה ולא משום שלא מינה לא מחריב בה).

מיהו יש להעיר על דברי השפ"א דבאמת יש להקשות מגט גם אם הדין הוא שכשרה רק שלא עלתה, דגם לפי זה קשה למה כשרה הרי בגט פסול, והא דלא הקשה רבא לעיל מגט על עולה לשם שלמים, י"ל דהיינו משום שהתם יש גזירת הכתוב דכשר, שהרי כבר זכינו לקרא דמוצא שפתיך וגו' דמבואר שם שאם לאו נדבה תהא, ועוד דבקדשים צריכים שנה עליו הכתוב לעכב, אבל על חטאת לשם חולין שפיר קשה, משום שבחטאת שינוי קודש פסול, ובכל זאת חזינן שלשם חולין כשרה, וא"כ חזינן שלא מינה לא מחריב בה, ולכן קשה על גט.

ועכ"פ עי' גם בקר"א בד"ה והא וכו' שכתב שלפי מאי דס"ד שלשם חולין כשרה משום שלא מינה לא מחריב בה הה"נ שעלתה לשם חובה, ומאי דקי"ל שלא עלתה הרי זה לפי המסקנא שלא מינה ג"כ מחריב בה רק שממעטינן לשם חולין מהדרשה של קדשים מחללין קדשים ואין חולין מחללין קדשים.

ועי' עוד בזבח תודה בדף ה' ע"א של הספר שכתב שלפי רבא לשם חולין עלתה לשם חובה, ואילו לפי הילפותא של אין חולין מחללין קדשים הדין הוא שלא עלתה, "וא"כ לכאורה הלכתא כרבא לגבי אביי" (דאמר בדף מ"ו שלא עלתה), וא"כ צ"ע למה פסק הרמב"ם כאביי, "אכן י"ל

בפשיטות, דאף דרבא סבר הכי, כיון דרבה (בדף מ"ו) אותבי' ממתניתין, ועל כרחך צריכים לתירוץ דאביי, לפיכך פסק כמותו, וגם מדרבי אלעאי אסברי' לטעמא דרב מקרא אלמא דהוא (רבי אלעאי) נמי לא ס"ל כרבא דהטעם הוא משום דלאו מינה לא מחריב בה, לפיכך פסק כאביי". ועי' לעיל שהבאנו שגם השפ"א העיר למה פסק הרמב"ם שלא עלו, אבל השפת אמת העיר מצד שההלכה היא כרבנן לגבי רבי אליעזר.

ובספר שלום רב בשם ספר לשם זבח הראה שגם תוס' בד"ה ואפילו לשם עובדת כוכבים וכו' אזלי שלפי רבא עלתה לשם חובה, שהרי כתבו תוס' וז"ל, ואפילו לשם עובדת כוכבים נמי פסול מדקתני שנכתבו שלא לשם אשה דמשמע כל הנשים בכלל, ולא דמי לשלא לשמן דכל הזבחים דלא אמרינן אפילו חולין בכלל, דהתם איכא לפרושי שנזבחו שלא לשם זבח זה אלא לשם זבח אחר עכ"ל, וצ"ע למה כתבו שלשם חולין אינו בכלל המשנה הלא שפיר יכול להיות בכלל שהרי גם בלשם חולין הדין הוא שכשר ולא עלוי*) (וההמשך של "חוץ מן הפסח והחטאת" יתפרש שפסח וחטאת לפעמים הם פסולים, דהיינו כשנשחטו לשם זבח אחר ולא כשנשחטו לשם חולין), ובע"כ צ"ל שלפי רבא שאמר משום שלא מינה לא מחריב בה הדין הוא שגם עלו, אלא שהקשה שאם רבא סובר שעלו למה הקשו עליו מהמשנה בגט הלא אפשר להקשות עליו מהמשנה בדף מ"ו דאיירי בזבחים וכמו שהבאנו שהעיר הזבח תודה שמהמשנה ההוא מבואר שלשם חולין

(* והרי הוא נוקט שלפי אביי בדף מ"ו גם עולה

לא עלתה לשם חובה וכדברי אביי שם.

**(עח) עוד בענין חטאת
ששחטה לשם חולין,
וכן בענין חטאת
ששחטה סתמא.**

**הדעות שגם לפי רבא לא עלתה
החטאת לשם חובה.**

הנה לעיל באות מ"ג הבאנו את לשונות הרמב"ם שסותרות אהדדי בנוגע לאם גם בחטאת אמרינן שסתמא עלתה לשם חובה, או האם נהי שהחטאת כשרה אבל אכתי לא עלתה לשם חובה. והבאנו שם את דברי המחברים בענין זה. ועתה נביא את מה שכתבו בזה בנוגע לסוגיא דידן.

**א. דרכו של האבן האזל בלשם חולין
וסתמא.**

עיין באבן האזל על פ"ד מהל' מעה"ק ה"י שכתב שלפום ריהטא לפי רבא שאמר שלשם חולין כשרה משום שלא מינה לא מחריב בה א"כ י"ל שסתמא בחטאת עלתה לשם חובה, וכן שגם לשם חולין עלתה משום דלאו מחשבה היא כלל כיון שלא מינה לא מחריב בה אלא הוי כמו סתמא. וזהו דלא כאביי בדף מ"ו ע"ב דאמר (בביאור דברי רבי יוסי שם) שחטאת לשם חולין לא עלתה לשם חובה, ושסתמא שפיר עלתה לשם חובה. ואביי סובר לכאורה שלשם חולין כשרה משום הדרשה של אין חולין מחללין קדשים, אבל לעולם לאו מינה חשיבא שפיר מחשבה, ומש"ה לא עלתה,

ושלמים לשם חולין לא יעלו, עי' בזה באות כ"ו.

רק שאע"פ שהוא סובר שלשם חולין לא עלתה, אבל סתמא עדיף ושפיר עלתה, כי בהציוור של סתמא ליכא שום מחשבה כלל. ולפ"ז עדיין אין שום בסיס לומר שסתמא בחטאת לא יעלה לשם חובה. מיהו גם י"ל שרובא שאמר משום שלא מינה לא מחריב בה הרי הוא סובר ג"כ את הדרשה של ולא יחללו וגו' שאין חולין מחללין קדשים, רק שהוא סובר שילפינן מזה שלא מינה לא מחריב בה, דזהו הטעמא דקרא*.) ומעתה לפ"ז יוצא שמכיון שמשמעות הדרשה היא רק שלא מחלל, אבל לא עלתה, א"כ חזינן שאע"פ שאמרינן שלא מינה לא מחריב בה, אבל בכל זאת לא עלתה, אלא שצ"ע למה, הלא מכיון שלא מינה לא מחריב בה, הדין נותן שגם תעלה, ובע"כ צ"ל שהטעם למה לא עלתה הרי זה כי הרי זה כמו סתמא וגם בסתמא הדין הוא שלא עלתה, וא"כ יוצא שהדרשה של אין חולין מחללין קדשים הרי זה כמו דרשה שבחטאת סתמא לא עלתה. ואע"פ שאביי אמר בדף מ"ו ע"ב שסתמא שפיר עלתה וכהנ"ל אבל יתכן שזהו רק בדעת רבי יוסי שם אבל רבנן שם י"ל דפליגי על זה וסוברים שלא עלתה. ומעתה נראה לומר שהרמב"ם נסתפק כהנ"ל איך צריך לצאת לפי הדרשה ולכן לא הכריע בלשונותיו מה יהי' בחטאת ששחטה סתמא אם עלתה או לא, עכ"ד האבן האזל.

ב. דרכו של המשנת רבי אהרן בסתמא וכן בלשם חולין.

וגם בספר משנת רבי אהרן בסי' א' ר"ל

שגם לפי רבא חטאת לשם חולין לא עלתה לחובתו, דעיי"ש בסק"ב שכתב שאע"פ שלא מינה לא מחריב בה ולא מיקרי מחשבה כלל, ואין בכחו לפעול לא פסול ולא שלא עלתה, אבל בכל זאת אין זה נקרא שקיים מצות לשמה, רק שאע"פ שלא נעשית לשמה עלתה לשם חובה, רק שבחטאת נאמר דין מיוחד שהיכא שלא קיים את המצוה של לשמה לא עלתה לשם חובה, והעיר שדין זה צריך מקור.

והוסיף בסק"ו שזהו גם טעמו של הרמב"ם למה פסק שבחטאת ששחטה על מי שאינו מחויב כפרה כמותו, אע"פ שכשרה, אבל בכל זאת לא עלתה, והיינו משום שעכ"פ לא קיים מצות לשמה (ועי' באות רצ"א שהבאנו טעם אחר לזה).

אלא שהקשה שלפי זה למה אמרינן שעקירה בטעות עלתה לשם חובה אפילו בחטאת לפי המ"ד שסובר שלא שמה עקירה, הרי הדין נותן שלא תעלה בחטאת לחובתו כי אין כאן מצות לשמה. וצ"ע למנחות דף מ"ט דהתם מבואר ששפיר עלתה שהרי מבואר שאין הבעלים מפסידים ע"י עקירה בטעות, וכן הביא שמבואר בפסחים דף ע"ב ע"א לענין פסח.

ובסק"ז כתב עוד שלפ"ז צ"ל שע"י סתמא שפיר מתקיימת המצוה של לשמה דהא בסתמא הדין הוא ששפיר עלתה.

מיהו מתוס' לעיל בד"ה קיימי וכו' הוכיח ששפיר צריכים לכתחילה מחשבה של לשמה וא"כ לפ"ז יוצא שע"י סתמא לא קיים מצות

* וכהנ"ל דלאו מינה לא מחריב בה ילפינן מלא

יחללו אי' גם בקר"א בהפתיחה בד"ה ופסח וחטאת.

לשמה רק שבכל זאת אינה פסולה וגם עלתה לשם חובה כי אין כאן מחשבה הפוסלת*).

והוסיף שלפ"ז צ"ל שהטעם למה בלשם חולין ולשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו הדין הוא שלא עלתה אינו משום שחיסר מצות לשמה, דהא גם בסתמא חיסר מצות לשמה, אלא הרי זה משום דין מחודש שלא עלתה, ורק בחטאת נאמר דין זה.

ובסק"ג הביא שלפי רש"י להלן בע"ב בד"ה ופרכינן יוצא שרק לפי רבי אליעזר שם צריכים את הדרשה אבל לפי רבנן הטעם נשאר משום שלא מינה לא מחריב בה, ואילו לפי השט"מ באות ד', וכן בההשמטות, גם לרבנן הוי מהדרשה.

ג. דרכו של חידושי רבי ארי' ליב.

והנה עיין גם בחידושי רבי ארי' ליב חלק ב' סי' ה' שהמציא שגם לפי הסברא של לאו מינה לא מחריב בה י"ל שלא עלתה לשם חובה, והיינו בהקדם ב' הנחות: א', שבמה שחטאת שלא לשמה פסולה כתוב שע"י מחשבת שלא לשמה נעקרת ממנה כל עיקר השם חטאת וזהו הטעם למה היא פסולה. ב', הדין של לאו מינה לא מחריב בה פירושו הוא שעקירת שם הקרבן שייכת רק כשהמחשבה היא על מינו. ומעתה לפי ב' ההנחות הנ"ל יוצא שאפילו היכא דאמרינן שלא מינה לא מחריב בה פירושו הוא רק שלא נעקרה השם חטאת ומש"ה לא חל הדין שחטאת שלא לשמה פסולה, אבל אכתי י"ל שהיא במהותה מחשבת שלא לשמה ומש"ה לא עלתה לשם חובה.

וע"ע באות ק"ב שהבאנו את דרכו בנוגע לזה בדעת רב חביבא שם.

ד. דברי האור שמח.

עיין באור שמח בפט"ו מהל' פסוה"מ הי"א דמבואר בדבריו שי"ל שלא מינה לא מחריב בה הרי היא סברא רק להכשיר אבל אכתי י"ל שלא עלתה לשם חובה וז"ל, וא"כ בקרבנות דעיקרן לצורך עבודות גבוהה הרי שפיר אמר דכיון דרחוק היחס בין הקרבנות לחולין (כלומר דהוי לאו מינה), דבחולין השחיטה הוא לאכילה בלבד להתיר מידי נבילה ואבר מן החי, לכן לא אתי מחריב בה, דרק קדשים מחללין קדשים הואיל וקרוב היחס אצלם, לכן מפסיד צורת הקרבן, אבל לא חולין דרחוק יחס השחיטה, דכאן בא להתיר לאכילה וכאן עיקרו לצורך גבוה, ולכן אם כי לא עלה לבעלים לחובה בכל זאת להפסיד צורת הקרבן לא מהני עכ"ל. וגם להלן שם מפורש דאזיל לפי הסברא שלא מינה לא מחריב בה.

עט) לשם חולין כשרה.

עי' באור שמח על פרק ט"ו מהל' פסולי המוקדשים הי"א שכתב שלשם חולין שייך רק בשחיטה כי רק שחיטה ישנה בבהמת חולין, ולכן רק בשוחט חטאת לשם חולין סובר אביי בדף מ"ו ע"ב שלא עלתה לחובה אבל בזורק הדין הוא שעלתה. מיהו מלשון הרמב"ן בר"ה שהבאנו לעיל באות ע"ז ריש סק"ג מבואר שאדרבה בזריקה הוי חידוש

לשמך אבל לפי המסקנא שסתמן לשמן י"ל שאינו צריך לחשוב.

* מיהו כבר כתבנו באות ס"ט שי"ל שדברי תוס' שצריכים מחשבה קיימי רק לפי הצד שסתמן לאו

יותר גדול להכשיר (ולפי הגורסים בדבריו "לא עלו" הרי איתא דלא עלו). ועי' בערוך השלחן העתיד (לבעל הערוה"ש על שו"ע) בסי' ק"נ סעיף ב' שהזכיר סברא זו שכתב האור שמח וכתב "ודברי רוח בעלמא הן".

פ) דברי הרמב"ם שפסח לשם חולין פסול.

א. הדרך שטעמו הוא משום דרשה. עיין ברמב"ם בפט"ו מהל' פסוה"מ הי"א שפסק שפסח ששחטה לשם חולין פסול. וכתב הכ"מ משום דכתיב לה' ושזוהי כוונת הרמב"ם בהביאו פסוק זה שם. ועי' במאירי בפסחים דף נ"ט שהביא שבירושלמי איתא כדברי הרמב"ם מהפסוק של לה', והאבן האזל על הרמב"ם שם העיר שליטא כן בהירושלמי שלפנינו, וכתב שבודאי הי' להמאירי גירסא אחרת בהירושלמי. והלבוש מרדכי על זבחים בסי' א' תמה דהא גם בשלמים כתוב לה' דהא כתיב יעשה זבח שלמים לה'.

ועיין בספר ליקוטי הלכות בהסכמתו של הרב מברעזאן בהערותו שכתב וז"ל, והאמת שהרמב"ם מצא דבר זה בירושלמי כמו שכתב בפירוש המשניות פ"ה דפסחים משנה ב' וז"ל, ואמרו בירושלמי מנין שאין שוחטין את הפסח אלא לשמו שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא לה' עכ"ל, וכן היא בירושלמי שם הלכה ב', ושם בסוף הלכה הנ"ל או נאמר בשתיקה פסול עיי"ש בפני משה, וכבר נודע שדרך הרמב"ם לפסוק כהירושלמי דלא כהבבלי כמש"כ בתשובות המהרי"ק עכ"ל. וכתב הליקוטי הלכות על דברי הרב מברעזאן בזה"ל, והנה הגם דמציאה גדולה

מצא הרב הגאון מ"מ עדיין אינו מרווח, דאם הרמב"ם סבר כר' אבא מארי הי' לו להעתיק הדין דבפסח סתמא פסולה, ומזה הפסוק שהובא בירושלמי בריש הלכה ואמרתם זבח פסח הוא ג"כ אין ראי' לדברי הרמב"ם דזה הפסוק הובא ג"כ בבבלי ז' ע"ב ואפ"ה ס"ל להגמרא בדף ב' דפסח בשתיקה כשר דסתמא לשמו קאי, וע"כ דהפסוק אינו ממעט כי אם לשם זבח אחר ולא בסתמא וא"כ מנין לנו למעט לשם חולין כיון דגילתא התורה דאין חולין מחללים קדשים, ואף חטאת כלולה בזה כדאיתא בגמרא וכן פסק הרמב"ם אף דבי' הלשמה הוא ג"כ לעיכובא כמו פסח, ומנין לנו לחדש דבר מדעתנו לומר דבפסח ישתנה הדין, וכל שכן לפי מה דאמר בגמרא מקודם משום דלאו מינה לא מחריב בה והו"ל סתמא עיי"ש א"כ גם בפסח נמי כשר דלא גרע מסתמא, אם לא שנחדש דבר מדעתנו ולומר דהרמב"ם ס"ל דבפסח וחטאת סתמא פסול ולא הסכימו המפרשים לזה דמש"כ בפ"ד ממעשה הקרבנות הלכה י' ולא חשב כלל בעולה ושלמים אין כוונתו למעט חטאת ופסח כמו שכתב בספר ברכת הזבח ובספר טהרת הקודש דכוונתו למעט אם חשב בעולה ושלמים לשם חולין דאז כשר ואינו מרצה וגם אנו יישבנו את לשונו בזה לקמן עיי"ש עכ"ל.

ב. עוד בענין השוחט פסח סתמא.

ועיין בר"ח בפסחים דף ע"א ע"ב שכתב וז"ל, פסח ששחטו שלא לשם פסח או לשם שלמים עכ"ל. ולכאורה הכוונה ב"שלא לשם פסח" היא לסתמא, אם לא שנגיד שהכוונה היא שאמר מלים אלו של "שלא לשם פסח"

ושגם זה מיקרי שלא לשמו כמו שצדדנו לעיל באות ז'.

וראיתי מובא שהמאירי בפסחים כתב שפסח ששחטו סתמא פסול, וחפשתי ולא מצאתי כעת.

ובשו"ת הרמ"ע מפאנו בסי' ק"ה איתא שאע"פ שעקירה בטעות לא שמה עקירה אבל בפסח עקירה בטעות היא שפיר עקירה, וצ"ע למה.

וי"ל שהיינו משום שעקירה בטעות אע"פ שאינה עקירה אבל בכל זאת לא עדיף מסתמא, ונוסיף לזה שבפסח לא אמרינן סתמא לשמן אלא הרי הוא פסול, וא"כ מעתה יוצא שגם עקירה בטעות פסולה.

גם אתי שפיר הדין הנ"ל של הרמ"ע אפילו אם הדין נותן שפסח בסתמא כשר רק שלא עלה, והיינו משום שכיון שלא עלה א"כ מעתה הרי זה גורם שהפסח פסול משום שהקריבו אותו אחרי התמיד של בין הערביים או משום שאין לו אוכלין או משום דחשיב שלא למנויו (עי' בזה בסק"ג וסק"ד).

ג. הביאור שלשם חולין הוי כמו שלא לאוכליו ושלא למנויו.

והקר"א בהפתיחה בד"ה ומפשטא כתב וז"ל, ופסח וחטאת כיון שלשם חולין לא עלו ממילא הוי פסח שלא למנויו עכ"ל.

והאור שמח ביאר דכיון שלא עלה א"כ יצטרך להמנות על אחר וא"כ הרי זה כפסח ששחטו בלא אוכלין דפסול משום דהוי בגדר שחיטה שלא לשם אוכלין.

ועיין גם באבן האזל שהזכיר את הביאור הנ"ל של האור שמח, אלא שהקשה על זה וז"ל, אלא דקשה לפ"ז למה צריך הגמרא

שם בזבחים ברף ז' למצוא דרשות דלשמו פוסל לעכב בפסח, הא כיון דבכל הקרבנות לא עלו לבעלים לשם חובה, א"כ יהי צריך להביא פסח אחר, ולא יוכל לאכול מפסח זה, והוי כמו ששחטו שלא לאוכליו, ואף די"ל דצריך קרא לעכב על זרקו שלא לשמן, אבל מהגמ' שם מוכח דצריך קרא גם על הזביחה עכ"ל.

גם יש להקשות על הנ"ל דהא הרמב"ם בפ"ב מהל' קרבן פסח ה"ו פוסק שאם שחט פסח על מנת לזרוק דמו שלא לשם אוכליו הרי זה כשר משום שאין מחשבת שלא לשם אוכלין בזריקה, אבל בכל זאת פסק שם שלא עלה לחובתו, הרי ששפיר שייך בפסח מדריגה של כשר ולא עלה.

והקר"א בסוף הפתיחה, וכן הזבח תודה, תירצו דפסח ששחטו לשם חולין הוי בגדר שחטו שלא לשם אוכליו שהרי חולין נאכל לכל אדם. וז"ל הזבח תודה על דף ז' ע"א, ודע דהרמב"ם פסק דפסח לשם חולין פסול, ועיין שם בכ"מ מה שנדחק בזה, ואולי טעמו דהוא בכלל שחטו שלא לאוכליו, ומה שסיים שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא אלעיל קאי וצ"ע עכ"ל.

מיהו האבן האזל הקשה על זה דהא חולין נאכל גם להבעלים וא"כ הוי כמו ששחט לשם אוכליו ושלא לשם אוכליו דכשר.

ועיין לעיל באות מ"ח* שהבאנו מהלבוש מרדכי שגם סתמא בפסח נקרא שלא לשם אוכלין, דכיון שמושכין ידיהם עד שישחוט וסתמא לאו לשם אוכלין קאי כדאמרינן בפסחים דף ס' ע"ב.

ד. הביאור שפסח לשם חולין חשיב "מינה".

ולפני דבריו הנ"ל כתב האור שמח עוד ביאור בדברי הרמב"ם, והיינו שפסח לשם חולין הוא בגדר "מינה" כי שחיטת פסח עיקרה לאכילת אדם כמו שחיטת חולין משא"כ בשאר קרבנות ענין האכילה הוא טפל.

ובספר חיבת הקודש בריש זבחים בד"ה ודע וכו', וכן בדבריו כאן בד"ה ורמי וכו', כתב דחולין מיקרי מינה דפסח כי שרי לקנות עצים לצלותו וכן לקנות מצה ומרור מדמי פסח (פסחים דף צ' ע"א).

מיהו עיין בקר"א בד"ה והא וכו' שכתב שמה שפסק הרמב"ם שפסח לשם חולין פסול הרי זה רק לפי המסקנא אבל לפי ההו"א דהוי משום שלא מינה לא מחריב בה ה"ה שפסח לשם חולין מיקרי לאו מינה.

ה. עוד ביאורים בדעת הרמב"ם.

ועיין עוד בדברי האור שמח שם שכתב עוד ביאור בדברי הרמב"ם והיינו על פי מה שהביא שבמכילתא על פר' בא בפרשה י"א יש ילפותא שפסח היכא שלא עלתה לחובה הרי הוא פסול, ואזיל האור שמח שלשם חולין לא עלתה (דכן מבואר בדברי אב"י דף מ"ו, והאור שמח עצמו סובר כן גם בדעת רבא בסוגיין כמו שהראנו כבר בסוף אות ע"ח, וכן פוסק הרמב"ם שלא עלתה).

ובשו"ת בית יצחק בחלק יו"ד סי' ו' סעיף י"ג כתב לפרש טעמו של הרמב"ם דכיון שמושכין ידיהם עד שישחוט מש"ה בפסח לא הוי סתמא לשמו (לעיל הבאנו שבפסחים דף ס' מבואר שמש"ה סתמא לא

חשיב לשם אוכלין), והרי בגמ' מבואר שאם סתמא פסול אז גם לשם חולין פסול כי דל לשם חולין הוי לי' סתמא, כמו בגט דדל שם נכרית הו"ל סתמא ופסול.

ובחידושי הראי"ף בדף ב' ע"ב בד"ה הא לשם פסח וכו' כתב שהיכא שהפסח לא עלה לחובה הרי הוא פסול משום שנקרב אחרי התמיד עיי"ש. ובספר מראה כהן על דף ז' ע"ב הביא דרך זה בשם ספר אמרי צרופה, והקשה עליו דמלשון הרמב"ם בפ"א מהל' תמידין ומוספין משמע שזה רק דין לכתחילה אבל אין הקרבן נפסל, וציין לעיין בתוס' במנחות דף מ"ט ע"א ד"ה תדיר.

ועיין עוד בדרכו של האבן האזל שם בביאור דברי הרמב"ם.

וכן עיין בספר חיבת הקודש שם שהביא מקור להרמב"ם מב"ק דף ע"ו והביא שכן מבואר מתוך דברי השער המלך בפ"ז מהל' חובל ומזיק. ובספר מראה כהן על דף ג' ע"א בסוף ד"ה תו רמי רבא ובד"ה איברא וכו' הזכיר ראי' זו ופלפל בה עיי"ש.

פא) פרה אדומה ששחטה לשם חולין.

עיין ברמב"ם בפ"א מהל' פרה אדומה ה"ט שכתב וז"ל, נשחטה לשם חולין תפדה ואינה מכפרת, נשחטה על גבי מערכתה אין לה פדיון עולמית עכ"ל. וכתב הכ"מ וז"ל, ויש לתמוה על מה שכתב רבינו ואינה מכפרת דהא לא כתיב בה כפרה, ואין לומר שטעמו משום דחטאת קריא רחמנא דהא חטאת ששחטה לשם חולין כשרה כמש"כ בפט"ו מהל' פסוה"מ, וי"ל דמאחר שלא עלתה לבעלים שייך לומר בה אינה מכפרת עכ"ל. ומדבריו מבואר לכאורה שגם בפרה

הדין הוא שלשם חולין פועל מדריגה של לא עלתה, רק שבפרה המדריגה של לא עלתה גורמת שאי אפשר להשתמש בה והרי היא פסולה ותפדה. והדברים אינם מבוארים כל צרכם מה שייך לומר בפרה אדומה שלא עלתה לשם חובה.

והגרי"ז בפ"ד מהל' מעה"ק הי"א, וכן בחידושי הגרי"ז על הש"ס בריש זבחים, הביא שהגר"ח הקשה על הרמב"ם דהא לשם חולין כשרה וא"כ אמאי תפדה. ותי' הגר"ח דהני מילי בקדשים רגילים שכבר חל עליהם שמם בשעת ההקדש, אבל פרת חטאת הרי היא מחיים בגדר קדשי בדק הבית, ורק השחיטה מקדשת אותה להיות פרת חטאת, וא"כ ע"י שחיטה לשם חולין לא חל תורת פרת חטאת.

ועי' בספר קהלות יעקב בסי' ג' שהעיר על דברי הגר"ח שיש ראיות שגם מחיים הפרה היא בגדר פרת חטאת, רק שגזירת הכתוב היא שאפשר עוד לפדותה כמו קדשי בדק הבית.

וביאר הקה"י שאע"פ שהיא בגדר חטאת, אבל בכל זאת מכיון שאפשר לפדותה, הרי זה גורם שע"י שחיטה לשם חולין שפיר אפשר לעקור את הסתמן לשמן, ומש"ה היא פסולה, משא"כ שאר קדשים הרי הם כשרים כי נשאר תמיד הסתמן לשמן (וכיסודו של הגרי"ז שהבאנו באות מ"ד), ולשם חולין לא מיקרי מחשבה הפוסלת, ועיי"ש שפלפל בדרך זה.

ובספר זרע אברהם בסי' י"ד אות י"ב הביא ר' מנחם זמבא זצוק"ל את דברי הרמב"ם הנ"ל בפרת חטאת לשם חולין, והביא גם מרגמ"ה בחולין דף פ"א ע"ב שפרה ששחטה לשם חולין חשיבא שחיטה

שאינה ראוי' ומבואר מדבריו שהפרה פסולה וכדעת הרמב"ם, וביאר רמ"ז דהיינו משום שפרה היא בגדר קדשי בדק הבית, וחולין חשיבי בגדר "מינה" לעומת קדשי בדק הבית (דרך קדשי מזבח חשיבי בגדר "לאו מינה" לעומת חולין), כי כיון שיש להפרה פדיון הרי היא קרובה לחולין, ומש"ה הפרה פסולה כי מינה מחריב בה. והביא שבירושלמי במס' חלה בפרק ד' ה"ב מבואר כהנ"ל שחולין מיקרי מינה לעומת קדשי בדק בית.

ובחזו"א על מס' פרה בסי' ג' אות ט"ו איתא שטעמו של הרמב"ם בפרת חטאת לשם חולין אינו משום שלשם חולין פוסל בפרת חטאת, אלא טעמו הוא משום שאירי שם באופן שנשחטה שלא על גבי מערכתה כדמוכח מסוף דברי הרמב"ם (רק שאם היתה נשחטת לשמה לא היינו מקילין לפדותה אע"פ שנשחטה שלא על גבי מערכתה כיון שאין בה מום ולא מצא אחרת נאה הימנה). ובהאות הבאה קרוב לסופה נביא מהקהלות יעקב עוד ישוב על הרמב"ם.

פא*) לשם חולין כשרה. בענין איך יש בשחיטה לשם חולין "סכין מקדש לדם".

הנה עיין באור שמח בפ"א מהל' מקואות באות ו' שהקשה למה אמרינן שמחשבה לשם חולין אינה פוסלת, הלא בסוטה דף י"ד ע"ב מבואר שנוסף על מה שמקדשים את הדם בכלי שרת ע"י קבלה, גם הסכין פועל קדושה ומקדש את הדם, ומזה הוכיחו תוס' בריש איזהו מקומן שבשחיטת קדשים צריכים שהסכין יהי' כלי שרת כי צריכים שיקדש את הדם, ומעתה קשה דהא כלי

שרת (הסכין) אינו מקדש אלא מדעת*), וא"כ היכא ששחט לשם חולין למה לא יהי פסול משום שהסכין לא קידש את הדם. ותי' האור שמח וז"ל, וצריך לדחוק כיון שיודע שהוא קודש וידע שמתעסק בקודש, תו הרי זה מקריא כוונה לקודש ומיקרי דעת, ומה ששוחט לשם חולין כיון דאי אפשר להיות שחיטת בהמת קדשים לחולין, וכמו דקרו לה לאו מינה ולא מחריב בה, הוי כמפליג בדברים ואין זה דברים כלל והוי קידוש מדעת עכ"ל.

ועיין בקר"א בסוטה שם שהקשה גם מהא דסתמא כשר, דלמה כשר הלא אין כאן קידוש הדם מדעת, וכן למה צריכים קרא כדי לפסול מתעסק (להלן כאן בדף מ"ז) תיפוק לי' משום שחסר הסכין מקדש לדם. וכתב הקר"א בזה"ל, ועי"ל דהכא (בסוטה שם) בתחילת קידוש המנחה בעינן דעת כיון דמתחלה לא הי' עלי' אלא קדושת דמים, כי נתנה בכלי שלא מדעת י"ל דלא נחית עלי' קדושת הגוף, אבל בקידוש קומץ בכלי, דכבר קדשה קדושת הגוף, וכן בקדושת סכין את הדם, וקדושת כלי בשעת קבלה, מסתברא דאפילו שלא מדעת שפיר קדשי עכ"ל.

ובספר שו"ת זכר יצחק סי' מ"ו כתב שמה שלשם חולין כשרה הרי זה רק אם השוחט מחשב לשם חולין ולא הבעלים, אבל אם הבעלים מכוונים לשם חולין לא נתקדש כלל עכ"ד, כלומר דאם הבעלים מכוונים לשם הקרבן הרי זה פועל את הסכין מקדש לדם אפילו אם השוחט מכוון לשם

חולין, אבל אם הבעלים מכוונים לשם חולין אין כאן הסכין מקדש לדם. ולא ברירא לי אם כוונתו היא שאפילו היכא שהשוחט מכוון לשמה בעינן את הבעלים בשביל הסכין מקדש לדם, או האם כוונתו היא רק שהיכא שהשוחט נתכוין לשם חולין מחשבת הבעלים לשם הקרבן מצלת.

ובספר אביעזרי כתב על דבריו שלא שמענו דבר כזה שאם הבעלים יחשבו לשם חולין שיהי' פסול, ובודאי הדבר תלוי רק במחשבת השוחט עכ"ד. וכנראה הבין שכוונת הזכר יצחק היא כמו ההבנה הראשונה שכתבנו בדבריו שאפילו היכא שהשוחט מכוון לשמה בעינן את הבעלים בשביל לפעול את הדין שהסכין מקדש לדם. והסיק האביעזרי דכיון שסתמן לשמן וגם בלשם חולין יש כאן הסתמן לשמן א"כ מה שהשחיטה נעשית לשמן זהו דעת דידה ומתקיים בזה הדין שכלי שרת מקדשים רק מדעת.

והקהלות יעקב תי' על פי דברי הרמב"ן בחולין דף ג' ע"א (וכן היא שיטת הרמב"ם בפ"ד מהל' מעה"ק ה"ז) שהך קידוש של סכין מקדש לדם אינו מעכב. וכתי' זה כתב גם בשו"ת בית יצחק בחיו"ד סי' ו' סעיף י"ג.

וע"ע בקהלות יעקב שם שביאר על פי זה את דברי הרמב"ם שפרת חטאת לשם חולין פסולה, כי י"ל שבפרת חטאת מכיון שליכא קבלה בכלי שרת הרי הקידוש של הסכין שפיר מעכב ומש"ה לשם חולין פסולה.

הוא מקדש גם שלא מדעת ועיין שם בדברי השיטה מקובצת בהשמטות.

* מיהו עיין במנחות דף ע"ח ע"ב דאיכא מאן דאמר שסוכן עדיף מכלי שרת והרי

והנה לכאורה הקושיא הנ"ל שחסר קידוש סכין לדם יש להקשות לא רק על לשם חולין וסתמא, אלא ה"ה שיש להקשות כן גם על כל שלא לשמו, וכגון עולה לשם שלמים, דהיינו למה כשר הלא אין כאן קידוש סכין לשם קדושת עולה.

פב) פרת חטאת ששחטה לשם קדשים, וקדשים ששחטן לשם בדק הבית.

עיין באות פ"א שהבאנו את דברי ר"מ זמבא זצוק"ל בספר זרע אברהם שכיון שפרה אדומה היא בדק הבית הרי היא נקראת מינה דחולין, דכיון שבדק הבית יש לו פדיון הרי זה קרוב לחולין.

וע"ע בזרע אברהם שם שהביא רמ"ז הא דפסק הרמב"ם שפרת חטאת ששחטה לשם קדשים אחרים פסולה, וכתב שאע"פ שפרה אדומה היא קדשי בדק הבית, וכהנ"ל דמש"ה חשיב חולין בגדר מינה דפרה אדומה, אבל בכל זאת גם קדשים חשיב מינה.

וז"ל רמ"ז, רק אמרינן תרוייהו, לגבי חולין לא נחשב אינו מינה כיון דבעצמותו חולין דהא יש לה פדיון, אבל מ"מ כל זמן שלא נפדה, דמועלין בו וקדש גמור הוא, הוי גם מינו דקדשי מזבח, ומחריב בה גם מחשבת שלא לשמה דקדשי מזבח, ובפרט דחטאת קרי רחמנא עכ"ל.

עוד כתב שם שבדק הבית מיקרי מינה דקדשי מזבח ואם שחט קרבן לשם בדק הבית יש כאן הפסול של שלא לשמה.

פג) ואפילו לשם עובדת כוכבים.

יש לעיין למה נקטינן שרק עכו"ם נקראת לאו מינה ולא פנוי ישראלית.

פד) ואפילו לשם עובדת כוכבים.

צ"ע דתיפוק ל"י משום שאין כאן לשם כריתות (ע"י בחזו"א קמא בסי' מ"ב סק"ב).

פה) דל נכרית הו"ל סתמא.

לפ"ז י"ל שלשם אשתו ולשם נכרית כשר כי דל נכרית הו"ל לשם אשתו וסתמא. מיהו אפשר שלפי המסקנא דלאו מינה שפיר מחריב בה, רק שלשם חולין כשר מכח הפסוק של לא יחללו, א"כ י"ל שלשם אשתו ולשם נכרית פסול מדינא. (שפ"א.)

פו) דלאו מינה לא מחריב בה, והא תניא תוכו ולא תוך תוכו ואפילו כלי שטף מציל.

צ"ע איך אפשר לדמות את הענינים הלא נהי שמחשבת חולין אינה נתפסת בקדשים משום שחולין מרוחקין מקדשים וכמו שפירש"י אבל אכתי י"ל שבכלי חרס גם לאו מינה קובע שזה נקרא תוך תוכו. (ע"י בקר"א.)

פז) דלאו מינה לא מחריב בה, והא תניא תוכו ולא תוך תוכו ואפילו כלי שטף מציל.

ע"י בברכת הזבח שהקשה דלפי הרמב"ם שפסח ששחטו לשם חולין פסול למה הקשו

על רב רק מתוכו הלא ה"ה שיש להקשות מפסח, ואי משום דשאני פסח שיש קרא דזבח פסח הוא לה', הלא גם להא שכלי שטף מציל יש קרא דתוכו. ועי' בחידושי הראי"ף, ובמראה כהן, מה שכתבו לתרץ. והחיבת הקודש תי' דפסח מיקרי שפיר מינה דחולין, הובא לעיל באות פ' סק"ד.

פז) עשו חולין אצל קדשים כמחיצה אצל תנור.

עי' ברש"י שפי' משום שכלי שטף מינה הוא כיון שהוא כלי כמותו, אבל מחיצה לאו מינה דכלי היא. ויש לעיין מה יהי' אם יחצוץ את התנור במחיצה של חרס ולא של נסרים או יריעות, האם זה שפיר מיקרי מינה כי נהי שהיא מחיצה אבל מצד שני היא מחרס.

פה) רש"י ד"ה תוכו.

וז"ל, ופיו למעלה מן התנור עכ"ל. הנה מדבריו משמע שצריכים שפיו תהי' דוקא למעלה ולא סגי בשוין, וכ"כ בחולין דף כ"ה ע"א בד"ה תוכו ולא תוך תוכו, וכ"כ הרמב"ם בפ"ד מהל' כלים ה"ט.

ועי' ברא"ש על המשנה של תנור שחצצו (כלים פרק ח' משנה א') שכתב שלתוך תוכו בעינן פיו למעלה אבל לדין תנור שחצצו במחיצה סגי בשוה.

ובתוספתא דכלים בבבא קמא פרק ו' ברייתות ג' ד' וז', וכן בהתו"כ שהביאו תוס' בסוגיין, איתא לענין תוך תוכו "ופיה למעלה מן התנור".

ועי' בראב"ד בתו"כ שכתב וז"ל, שלא אמרו תוך תוכו אלא כשהחבית שבתנור פי' למעלה מן פי התנור שאין אויר התנור שולט

באויר החבית אבל בשפי' למטה מן התנור אין זה תוך תוכו שאויר התנור שולט בו עכ"ל, ולכאורה בשוה לו אין אויר התנור שולט בו, וא"כ צ"ע דתיסגי בפ"י שוה להחבית.

פט) תד"ה ורמינהו.

וז"ל, ועוד דאיכא חידוש יותר בכלי חרס כגון אם שרץ באויר כלי חרס פנימי ואוכלין בכלי חרס חיצון טהורין אע"פ שהפנימי טמא עכ"ל. פי' דכיון דנטמא הפנימי הו"א שמשום כך אינו חוצץ בפני הטומאה והאוכלין שבהחיצון טמאין קמ"ל שאינן טמאין, והטעם הוא משום שהכא לא שייך הענין של דבר המקבל טומאה אינו חוצץ בפני הטומאה, דזה שייך בטומאת אהל, דהתם הדין הוא שהטומאה מתפשטת עד שיש דבר המפסיקו, ובזה נקטינן שדבר המקבל טומאה אינו חוצץ, אבל הכא נאמר שהשרץ גורם טומאה רק להכלי שהוא בתוכו ולא להכלי שהוא בהתוך תוכו שלו, ומש"ה לא יעזור כאן מה שאינו דבר שמסוגל לחצוץ בפני הטומאה כי סו"ס חסר השם של תוכו.

וזהו דלא כהשיטה כאן באות י"ז, דעיין בדבריו שהקשה על הגמ' למה כלי שטף מציל הלא כלי שטף מקבל טומאה מגבו מהאויר של הכלי חרס ודבר המקבל טומאה אינו חוצץ בפני הטומאה (ותי' השיטה שבאמת אין כלי מקבל טומאה מאויר כלי חרס), ואילו לפי הנ"ל צ"ע מה היתה קושייתו הלא הכא לא יעזור מה שאינו בדין לחצוץ בפני הטומאה כי סו"ס אין הכלי חרס מטמא אלא אוכלין שיש עליהן שם

של תוכו ולא אוכלין שיש עליהם שם של תוך תוכו.

והנה גם רש"י הקשה שהלא הכלי שטף מקבל טומאה, אבל מתחילת לשונו גבי כלי חרס מבואר שכוונת רש"י היא להקשות שממילא נימא שהכלי שטף מטמא את האוכלין שבתוכו ע"י שנגע בו, ולא בגלל שאינו חוצץ בפני השרץ וכקושיית השט"מ. מיהו עיין ברש"י בחולין דף כ"ה ע"א שכתב שאילו הי' כלי שטף מקבל טומאה לא הי' חוצץ בפני הטומאה והיו הטהרות מקבלים טומאה מאויר הכלי חרס, וזהו כהשט"מ.

וע"י בחידושי הגר"ח על הרמב"ם על פי"ד מהל' כלים בסוף דבריו שכתב וז"ל, אכן לענין דין תוך תוכו דאינו כלל מדין הצלה בפני הטומאה, אלא דעיקר דינו הוא דמה שבתוך הכלי הפנימי לא הוי בכלל תוכו של החיצון, והוא דין חילוק תוכות, בזה ליכא נפקותא אם הוא כלי טהור או טמא ובכל גווני מציל, וכן הוא מוכרח מהא דחזינן דשרץ בתוך כלי חרס והכניס הכלי חרס לאויר התנור הטהור, דהתנור טהור וכמבואר בתוספתא ובספרא שם, והרי כיון דהטומאה בתוך הכלי חרס א"כ הא נטמא הכלי חרס מאוירו ומ"מ מציל שלא יתטמא התנור וזה להדיא דגם כלי טמא מציל בתוך תוכו, וכן הם הדברים מבוארים בתוס' זבחים דף ג' ע"ש עכ"ל.

הצלת מחיצה היא דחשיב כאהל אחר, וכ"כ השיטה באות א'. ולפ"ז מובן היטב למה שייך לומר כן גם בתנור לפי ר"א כי גם בתנור מאחר שעשה בו מחיצה או הכניס בו כוורת הרי זה נקרא כמו שני מקומות וא"כ אם השרץ הוא בצד זה של המחיצה רק אותו צד של התנור טמא (אם נאמר שר"א חולק גם במחיצה) והאוכלין שהן בהצד השני או בתוך הכוורת חשיבי כמו שהם בכלי אחר שהוא טהור, אבל אם נאמר שבאהל המת המחיצה אינה קובעת שיש כאן שני אהלים אלא הרי המחיצה חוצצת בפני הבאת הטומאה וממילא הטהרות אינן יכולין לקבל טומאה מהמת, א"כ צ"ע כי זה שייך רק באהל המת משום שהתם הדרך איך הטהרות צריכים לקבל טומאה הרי הוא מהמת בדרך ישיר ע"י שהאהל מביא את הטומאה, אבל הכא בתנור אם חשיב הכל כלי אחד מה לי בזה שעשה בו מחיצה או הכניס בו כוורת הלא בכל זאת השרץ מטמא את כל התנור כי כל התנור חשיב כלי אחד ושוב התנור מטמא את כל מה שבתוכו כולל האוכלין שמעבר למחיצה או בתוך הכוורת כיון שהכל נקרא כלי אחד.

ועיין בזה להלן באות צ"ה.

דף ג' ע"ב

(צא) אם הציל במת החמור שכן חולקין אהלים.

פירש"י שהדרך הוא לחלוק אהלים במחיצות ומש"ה מחיצה מצלת משא"כ

(צ) אם הציל במת החמור לא תציל בכלי חרס הקל.

הנה רש"י בד"ה אם הציל פי' שענין

בתנור אין הדרך לעשות מחיצה בתנור. ויש להקשות על פירושו למה לא דחו דמה לאהל המת דהוי מינו ולכן הרי הוא מחריב תאמר בתנור שאינו מינו ולכן אינו מחריב בו. מיהו י"ל שזוהי באמת כוונת הגמ' דכיון שהדרך הוא לחלוק אהלים מש"ה מחיצה באהל חשיבא מינו, אבל בכלי חרס מכיון שאין זה הדרך לא חשיב מינו. וע"ע באות צ"ז שביארנו שלפי תוס' לא קשה קושיא זו.

והנה בספר ברכת הזבח הקשה על הגמ' כאן למה הקשו רק על רבי אליעזר שנילף את הק"ו של מה קדשים מחללין קדשים חולין לא כל שכן, הלא גם על רבנן קשה כי גם הם מודים לעיקרו של הק"ו רק שבמת וכלי חרס יש להם פירכא על הק"ו.

ותירץ שלפי המסקנא שרבנן לומדים מקרא דתוכו שבכלי חרס לאו מינו לא מחריב בה י"ל שילפינן מזה לכל מקום וכגון בקדשים לשם חולין.

מיהו לפי הנ"ל בלא"ה לק"מ, שהרי נתכוונו לפרוך באמת שמה למחיצה באהל המת דהוי מינו משא"כ מחיצה בכלי חרס הוי לאו מינו ולכן אינה מפסקת, וא"כ מטעם זה ה"ה שנפרך הק"ו לענין לשם חולין כי מה לקדשים דהוי מינה משא"כ חולין הוי לאו מינה.

ולפ"ז לא קשה קושיית תוס' בד"ה הכא נמי וכו' שהקשו איך עושים ק"ו שקדשים מחללין קדשים חולין לא כל שכן הלא עד השתא אזלינן עם סברא הפכית דהיינו שאדרבה קדשים מכיון דהוו מינה הדין נותן שיחללו אבל חולין הוי לאו מינה ולכן הדין

נותן שלא יחללו, ולהנ"ל לק"מ כי אה"נ זהו הטעם למה רבנן לית להו הך ק"ו וכפירכתם לענין כלי חרס, רק שרבי אליעזר ששפיר יליף הך ק"ו הרי לית ל"י סברת רבא ומש"ה פרכינן שילמד ק"ו גם לענין לשם חולין. (מראה כהן).

צב) אם הציל במת החמור שכן חולקים אהלים.

יש להקשות למה להו לרבנן הך פירכא הלא להלן מבואר דס"ל שמתוכו יתירא ילפינן שכל התוך טמא ושאינ מחיצה וכוורת מפסיקין דאתי תוכו ומפקיע מהק"ו. ובטהרת הקודש איתא שאה"נ רק שהכא קאמרי רבנן לדברי רבי אליעזר שהק"ו דידי' לאו ק"ו הוא (ועיי"ש שכתב עוד תירוץ וז"ל, עי"ל משום דעל אהל המת נמי ליכא קרא שיהי מפורש דמחיצה מצלת, רק דאנן מסברא קא אמרינן הכי דהא אשר באהל אמר רחמנא, ומאחר שיש מחיצה מפסקת לאו אשר באהל מתקריא, וא"כ לאחר דגלי לן קרא דתוכו גבי כלי חרס דילפינן מינה דאין מחיצה מצלת ה"י קשה נילף ק"ו בהיפך אם אינה מצלת בכלי חרס הקל כל שכן שלא תציל במת החמור ולכן הוצרכו רבנן להך פירכא דקאמרו שכן חולקין אוהלים עכ"ל).

מיהו אכתי קשה איפכא למה להו למילף מתוכו הרי בלא"ה מיפרך הק"ו. וקושיא זו הקשה השט"מ באות ח', ות"י שבאמת טעמייהו דרבנן הוא משום דמיפרך ק"ו, רק שלדברי ר"א קאמרי שאפילו לדבריך שיש ק"ו אבל תוכו מפקיע מהק"ו כיון שלגבלן בטיט לא צריכים קרא.

צג) אם הציל במת החמור שכן חולקין אהלים.

ע"י בגמ' דאמרינן שא"א ללמוד מחיצה מאהל המת כי מה לאהל המת שכן חולקין אהלים, ופירש"י שהדרך היא לחלוק אהלים במחיצות ומש"ה מחיצה מצלת משא"כ בתנור אין הדרך לעשות מחיצה בתנור. והקשה השיטה באות א' שעדיין נעשה ק"ו לענין כוורת דהיינו שכוורת תציל בתנור בק"ו מהדין של צמיד פתיל שנאמר באהל המת. ותי' שהדין של מחיצה משמש כפירכא, דמה לאהל המת שכן מחיצה מצלת בו משא"כ בתנור אין מחיצה מצלת בו. הרי שלפי רבנן משמש הדין של מחיצה כפירכא אע"פ שהתם יש סברא דהיינו שבאהל הרי זה הדרך משא"כ בתנור.

שוב הביא השט"מ את הדרך שגם ר"א מודה במחיצה ופליג רק בכוורת, וכוונת הגמ' היא לומר שרבנן לית להו הק"ו של ר"א לענין כוורת כי יש פירכא ממחיצה, דהא חזינן שמחיצה מועלת באהל המת אבל לא בכלי חרס, דהא אפילו לפי ר"א אין מחיצה מועלת בכלי חרס. ומעתה יוצא שר"א לית ליה הך פירכא אלא ס"ל שאע"פ שבמחיצה מצינו חילוק בין אהל המת לכלי חרס אבל בכל זאת אין זה משמש כפירכא, ולכאורה היינו משום שבמחיצה יש סברא להחילוק דהיינו העובדא שבאהל הרי זה דרכו אבל בתנור

אין זה דרכו וזה גורם שלא יחשב פירכא.

צד) כוורת שהיא פחותה ופקוקה בקש וכו' ורבי אליעזר מטהר.

בענין צמיד פתיל.

הנה ברש"י ד"ה כוורת שהיא פחותה מבואר שלפי רבי אליעזר כוורת מצלת בתורת מחיצה (ור"א חולק לפי רש"י גם במחיצה, עיין בדבריו בד"ה תציל בכלי חרס). מיהו מדברי השט"מ באות א' מבואר דס"ל שטעמו של ר"א הוא משום צמיד פתיל ויליף כוורת בשרץ מצמיד פתיל במת וביאר שם שבאמת ר"א מודה במחיצה*).

ולפי השט"מ יוצא שצמיד פתיל אינו צריך להיות בגדר כלי שהרי ילפינן כוורת שנפתחה ופקקה שאינו כלי מצמיד פתיל.

ועיין בחידושי הגר"ח על פי"ד מהל' כלים ה"ח בד"ה ואשר וכו' שכתב שצמיד פתיל צריך להיות כלי "כדררשינן בזבחים דף ג' דאוכלין שגבלן בטיט אינן מצילין, ובעינן דוקא כלי", וצ"ע דליכא דרשה כזו בסוגיין, ומהשט"מ יוצא איפכא וכמו שביארנו והיינו שצמיד פתיל לא בעי כלי ומש"ה רצינו ללמוד כוורת מצמיד פתיל, וגבלן בטיט גרע מצמיד פתיל משום שהטיט בטל לגבי האוכל.

והנה בשבת דף צ"ו ע"א מבואר בתוס'

דגלי קרא הצלה בתוך תוכו דשרץ לא הוי דיינינן שום הצלה דשרץ מק"ו דמת כיון דמת ושרץ חלוקים בדיניהם בכמה דברים אבל השתא דגלי קרא בהדיא הצלה דתוך תוכו בשרץ לכן דרשינן נמי הצלה במחיצה וכוורת מק"ו וכו' עכ"ל.

* ועיי' בשט"מ בהשמטות באמצע דבריו שכתב וז"ל, וא"ת ולר"א דיינינן ק"ו ממת למה לי תוכו ולא תוך תוכו תיפוק ליה מק"ו ממת דלא גרע כלי שלם מכוורת פחותה ופקוקה בקש דמהניא במת מטעם מוקף פתיל, וי"מ דאי לאו

שצמיד פתיל צריך שפיר להיות כלי ודלא כמש"כ בדעת השט"מ, דעיי"ש שהביאו שנאמרו שני שיעורים לענין ביטול צמיד פתיל, א', היכא שנפחת רובו, וב', היכא שנפחת כמוצא זיתים, וכתבו תוס' בדרכם הראשון שהשיעור של נפחת רובו נאמר להיכא שנשאר עוד שיעור כלי למטה מהפחת דבכה"ג בענין שיעור גדול של נפחת רובו כדי לבטלו מתורת צמיד פתיל, ואילו השיעור של כמוצא זיתים נאמר על היכא שלא נשאר שיעור כלי למטה מהפחת. ועוד הביאו בשם ר"ת לחלק דהיכא שנפחת רובו לא מועיל סתימה אבל היכא שנפחת כמוצא זיתים מועיל סתימה. והביאור בדרכו של ר"ת הוא שהיכא שנפחת כמוצא זיתים הרי זה נקרא עוד בגדר כלי רק דחשיב פתח ומש"ה מועיל סתימה, אבל היכא שנפחת רובו הרי זה מבטל את השם של כלי, ולכן לא מהני סתימה כי ע"י סתימה לא מתחדש עליו שם של כלי וצמיד פתיל צריך להיות כלי. ונראה שגם השיטה הראשונה בנוי' על ההנחה שצמיד פתיל צריך להיות כלי כי אל"כ מה זה משנה אם נשאר למטה שיעור כלי שלם או לא.

ועכ"פ שמעתי להקשות על השט"מ איך רצה שכוורת שנפחתה ופקקה בקש תציל מדין צמיד פתיל, הלא לצמיד פתיל בענין דבוק בטיט.

שוב העירוני דתנן במס' ידים פרק א' משנה ב' ואין מצילין בצמיד פתיל אלא כלים, וכן תנן במס' פרה פרק ה' משנה ה'.

צה) לית תוכו לפקי' מק"ו.

עי' ברש"י שפירש שמהדרשה של תוכו

ולא תוך תוכו משמע שכל התוך מיהא טמא ושמחיצה אינה מצלת, משום שאם מחיצה מצלת למה צריכים למעט תוך תוכו הלא יש ללמוד כן מק"ו משום שאם תוכו טהור ע"י הפסק מחיצה ק"ו לתוך תוכו. וקשה דמה הוא ההכרח לומר כן הלא נהי שמחיצה מצלת אבל הרי זה רק משום שמעבר למחיצה מיקרי בגדר כלי אחר, ואין זה תוכו של כלי זה, וא"כ איך נלמד מזה לטהר תוך תוכו הלא התם מיקרי מיהא תוך תוכו של החיצון.

והנה רש"י בדבריו כאן נזהר מזה שהרי כתב וז"ל, והאי דבעבר המחיצה תוכו הוא לרב דהא אמרת דלאו מינה לא מחריב ב"י עכ"ל, הרי שרש"י נחית לומר דלא חשיב בגדר כלי אחר אלא חשיב תוכו משום דלאו מינה לא מחריב. מיהו דבריו אינם מובנים דהא יש ק"ו ממת שדבר זה אינו מפריע אלא שהמחיצה שפיר מחריב ושלא חשיב בגדר אותו כלי ואותו תוך וכמו שביארנו לעיל באות צ' שכן היא צורת הדין באהל המת.

ומדברי רש"י האלו הי' נראה שהק"ו של ר"א אינו בא להשמיע לנו שבכלי חרס לאו מינו מחריב בו וקובע מקום לעצמו, אלא לעולם לאו מינו לא מחריב בו וחשיב אותו תוך, רק שבכל זאת ילפינן ממת שמחיצה חוצצת בפני הטומאה אע"ג דחשיב באמת אותו תוך, ולכן שפיר כתב רש"י שיש ק"ו לתוך תוכו.

מיהו לעיל באות צ' דייקנו שרש"י שם לא ניחא לי' בסברא זו.

ועי' בספר ראש המזבח מש"כ על דברי

רש"י.

צו) לית תוכו לפקי' מק"ו.

ע"ן ברש"י שפירש שמהדרשה של תוכו ולא תוך תוכו משמע שכל התוך מיהא טמא ושמחיצה אינה מצלת, משום שאם מחיצה מצלת למה צריכים למעט תוך תוכו הלא יש ללמוד כן מק"ו משום שאם תוכו טהור ע"י הפסק מחיצה ק"ו לתוך תוכו. וראיתי מקשים דלעולם נימא שמחיצה שפיר מצלת ובכל זאת צריכים קרא לתוך תוכו, כי אי משום הק"ו ממחיצה הו"א שתוך תוכו מציל רק מדין הפסק בפני הטומאה, וממילא אם הכלי הפנימי הוא דבר המקבל טומאה אין הוא מציל על האוכלין שבתוך החיצון (היכא שהשרץ הוא בהפנימי) כמו שמחיצה אינה מצלת היכא שהיא מקבלת טומאה, ומש"ה בעינן קרא לתוך תוכו כדי לחדש דין חדש של תוך תוכו שאינו מדין הפסק אלא משום דלא הוי תוכו של החיצון אלא תוך תוכו והרי זה מועיל אפילו אם הכלי הפנימי מקבל טומאה וכמו שהבאנו לעיל באות פ"ט.

צו) תד"ה שכן חולקין.

וז"ל, ובתו"כ משמע שבכוורת פחותה ופקוקה ומשולשלת לאויר תנור דוקא פליגי ולא כשחצצו בנסרים, וטעמא משום דכוורת שיש לה ד' מחיצות חייצא דדמיה לכלי ולכך מטהר אבל מחיצה אחת בתנור מודה ר"א דלא חייצא עכ"ל. הנה לפי זה לא קשה הקושיא שהקשינו באות צ"א למה לא הקשו חכמים על הק"ו של ר"א דמה למחיצה באהל דהוי מינו תאמר בכלי חרס דלאו מינו היא, דהא לפי תוס' הלא ר"א חולק רק בכוורת משום דס"ל דדמי לכלי וחשיב מינו, כן איתא בספר מראה כהן.

מיהו בשט"מ כאן באות א' מבואר סברא אחרת בדעת ר"א, והיינו שלעולם גם כוורת שנפחתה חשיב לאו מינו כי חשיב בגדר מחיצה, ובכל זאת מטהר ר"א, רק שרבי אליעזר מודה במחיצה בתנור כי אין הדרך לחוצצו במחיצות. ולפ"ז אכתי קשה הקושיא הנ"ל דהיו חכמים יכולים לפרוך מה לכוורת באהל המת שכן מינו משא"כ בכלי חרס הוי לאו מינו.

צה) בא"ד.

הנה יש להקשות דלפי פירושה של תוס' שרבי אליעזר מודה במחיצה בתנור א"כ מאי פרכינן כאן התינח לרבנן לרבי אליעזר מאי איכא למימר, הלא גם לפי ר"א ניחא כי ר"א מודה במחיצה בתנור דלאו מינו לא מחריב בו והרי הוא חולק רק בכוורת כי ס"ל דדמי לכלי וחשיב מינו וכמש"כ תוס' (וכן באהל המת הרי הוא נחשב מינו כי דמי גם למחיצה כיון שסו"ס נפחתה ובטל ממנו תורת כליו). ובספר צאן קדשים כתב ליישב וז"ל, יש ליישב דהכי פריך כיון דר"א פליג בכוורת שהיא פחותה דלאו מינו ואפ"ה מחריב בה ה"ה חולין אצל קדשים עכ"ל. ולא הבנתי דחולין אצל קדשים חשיב לאו מינה אבל כוורת שהיא פחותה חשיב קצת מינו דכלי וכמו שביארו תוס' שזהו הטעם למה ר"א חולק בכוורת ומודה במחיצה.

ובספר חק נתן וכן בספר פנים מאירות כתבו ליישב די"ל דסמך הגמ' כאן בקושיית התינח וכו' אברייתא דתו"כ דאר"י אמרתי לרבי יוחנן בן נורי תמה אני אם קיבל ממך רבי אליעזר תשובה מפני שהוא הנידון, פי' שגם במחיצה פליג רבי אליעזר, אלמא דלפי

המסקנא פליג רבי אליעזר גם במחיצה ולכן פריך שפיר.

והנה בשט"מ כאן באות א' מבואר סברא אחרת בדעת רבי אליעזר והיינו שגם כוורת מיקרי לאו מינו, אלא שרבי אליעזר סובר שגם לאו מינו מחריב בו, רק שבמחיצה הרי הוא מודה כי אין הדרך לחלוק כלי חרס במחיצה. ולפי השט"מ ניחא קושיית הגמ' כי יוצא שרבי אליעזר סובר באמת שלאו מינו שפיר מחריב בו וא"כ ה"ה ללשם חולין. וע"ע בקר"א.

צט) בא"ד.

וז"ל, ועל זה צ"ע וכו' עכ"ל. רצה לומר דקשה בין לפירוש רש"י ובין לפירושם, דלפירושם שכן חולקים אהלים היינו מחיצות א"כ רבי יוחנן בן נורי היינו ת"ק ואי כפירוש רש"י דחולקים אהלים היינו שדרך בני אדם לחלוק אינו מתיישב שהוא הנדון ודו"ק עכ"ל ספר פנים מאירות.

ק) בא"ד.

וז"ל, ונ"ל ברוך גם מהכא משמע וכו' עכ"ל. פי' גם מהאי דריב"נ ור' יוסי דמסיים בתו"כ, אף שמהתם מוכח דר"א פליג גם על מחיצה, אפילו הכי פשט מילתייהו דאמרו לו אינו מתפרש כפירש"י רק כמו שפרשוהו התוס' לעיל, ותנא דאמרו לו הי' סובר דרבי אליעזר מודה במחיצה עכ"ל ספר טהרת הקודש.

קא) תד"ה ה"נ.

וז"ל, מה קדשים שאין מחללין, כגון בשוחט חטאת סתם וסבור שהיא עולה

דכשירה, ואפ"ה מחללין קדשים בשוחט לשם עולה, חולין שמחללין, כגון בכסבור שהוא חולין, דאמר בסוף בית שמאי משום חולין פסולה, לא כל שכן שמחללין קדשים בשוחט לשם חולין עכ"ל.

צ"ע דהא מה שהקרבן כשר היכא שסבור שהוא עולה אינו בגדר קולא כי לא שייך בזה בכלל מתעסק כי סגי אם הוא יודע שהוא קדשים ואינו צריך לדעת כלל שהוא חטאת (מצד מתעסק אלא רק מצד לשמה).

(עי' בקר"א בד"ה תוס' בד"ה הכא נמי.)

גם צ"ע דלשיטתם נעשה ק"ו איפכא, דמה חולין שאם חישב בחטאת לשם חולין כשרה, ומ"מ קסבר שהן חולין פסול, קדשים שאם חישב בחטאת לשם עולה פסולה, אינו דין שאם קסבר שהיא עולה דפסולה. (קר"א שם.)

גם צ"ע על הק"ו של תוס', דהנה תוס' הזכירו בתוך הק"ו שאם סבר שהיא עולה כשירה אבל חישב לשם עולה פסולה, ולכאורה צ"ע למה אם סבר שהיא עולה כשירה הלא אם סבר שהיא עולה הרי בודאי חישב לשם עולה וא"כ למה אינה פסולה לפי המ"ד שסובר שעקירה בטעות שמה עקירה. מיהו י"ל דאזלי תוס' שמחשבת שלא לשמה צריכה דיבור. (קר"א שם.)

ובספר מראה כהן איתא שבאמת הגמ' כאן אזלא כמו המ"ד שסובר שעקירה בטעות לא שמה עקירה, ושלכן פסק כן הרמב"ם כיון דסתמא דהש"ס כאן עביד ק"ו אליבא דהך מ"ד. ועל מה שכתבו תוס' "כגון בשוחט חטאת סתם וסבור שהיא עולה" כתב וז"ל, אין הפירוש בתוס' ששחט דוקא בסתם, אלא אפילו בהדיא לשם עולה כשר מטעם שעקירה בטעות לא שמה עקירה וכו'

עכ"ל, כלומר דכוונתם היא גם להיכא ששחט לשם עולה רק דקרו לזה סתם כי כיון דהוי בטעות הרי זה כמו סתם.

של לאו מינה לא מחריב בה הדין הוא שלא עלתה לשם חובה.

קג) בענין הנ"ל.

ובאות רצ"א נדון עוד בשיטת הרמב"ם הנ"ל שבאינו מחויב כפרה כמותו הדין הוא שלא עלתה, וכן עיין לעיל באות ע"ח סק"ב מה שהבאנו בענין זה מהמשנת רבי אהרן.

קב) חבירו דומיא דידי' דמחויב כפרה כמותו.

הנה הרמב"ם בפט"ו מהל' פסוה"מ ה"ח פוסק שאם שחט חטאת לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו הרי היא כשרה אבל בכל זאת לא עלתה לשם חובה. וכתב הקר"א בד"ה ומשני וכו' שמרב חביבא משמע דשפיר עלתה כי משמע שרב חביבא לית לי' דרשה דעליו אלא ס"ל שהטעם למה לא מיפסל אם שחט לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו הרי הוא משום הסברא של לאו מינה לא מחריב בה, ושאני כלי חרס דכתיב בו תוכו, ולכן לא משני רב חביבא דשאני שינוי בעלים דכתיב עליו, ומעתה לפ"ז נראה שלפי רב חביבא הדין הוא שגם עלתה כי לפי הטעם של לאו מינה לא מחריב בה הדין צריך להיות שעלתה.

דף ד' ע"א

קד) מנ"ל דבעינן זביחה לשמה.

פירש"י וז"ל, לכתחילה עכ"ל. עי' באות ל"ד סק"ב מה שכתבנו בביאור דברי רש"י.

קה) משום דאיכא למיפרך מה לקבלה שכן פסולה בזר.

צ"ע למה צריכים ללמוד מוהקריבו וגו' שמקבלה ואילך מצות כהונה ולא קודם אלא שחיטה בזר כשירה, תיפוק לי' משום שאם שחיטה פסולה בזר הרי יש ללמוד שחיטה מקבלה לענין לשמה ואין צריכים את הפסוק של זבח שלמים. (נזר הקודש דף ט' טור ג', ועיי"ש בתירוץ).

קו) שכן פסולה בזר ואשה.

הנה השיטה כאן מוחק "אשה", וטעמו הוא משום שאין פסול מיוחד של אשה, אלא זר ואשה פסולים שניהם משום שאינם כהנים, דאפילו אשה כהנת חשיבא זר לענין עבודה כמו שמבואר ברמב"ם בפ"ט מביאת המקדש ה"א שזר הוא מי שאינו מזרע אהרן

והנה בחידושי רבי ארי' ליב חלק ב' סי' ה' נקט שגם לפי רב חביבא הדין נותן שחטאת ששחטה על מי שמחויב עולה לא עלתה לשם חובה. והקשה שאדרבה מדבר זה הרי חזינן שלאוי מינה שפיר מחריב בה. ויישב שבאמת כל הסברא של לאו מינה לא מחריב בה מסוגל לפעול רק שהחטאת אינה פסולה אבל לעולם נשאר שלא עלתה לשם חובה, וכן בלשם חולין הדין הוא שלא עלתה לשם חובה גם לפי הסברא של לאו מינה לא מחריב בה, והבאנו את הסברו לדבר זה לעיל באות ע"ח סק"ג. וגם הבאנו שם עוד דעות שסוברים שגם לפי הסברא

הכהן הזכרים, והחינוך במצוה ש"צ השמיט את המלה זכרים, והמנ"ח שם העיר על זה, והמל"מ בפרשת דרכים בדרך מצותיך חלק ג' ד"ה עוד אני וכו' חקר אם כהנות חייבות מיתה "כזר" (כן היא לשונו של הפרשת דרכים שם, ועוד כתב שם לשון של "דומיא דזר"), או האם הן רק באיסור עשה (וגם המנ"ח שם הביא את ספקו).

וי"ל שיסוד השאלה היא בהא דממעטינן נשים מעבודה בקידושין דף ל"ו ע"א מבני אהרן ולא בנות אהרן (והכוונה שם היא שהן פסולות וכמו שביארו תוס' שם), האם הכוונה היא לפסול חדש, או האם כוונת התורה היא רק לגלות שכהנת היא בכלל זר.

ובספר מקור ברוך בסי' ב' ד"ה ועוד נראה לי וכו' העיר דהנה לפי גירסא דידן הרי גרסינן מה לקבלה שכן פסולה בזר ואשה, ואילו להלן בסוגיין אמרינן מה לזריקה שכן זר חייב עלי' מיתה ולא הזכירו אשה, ומזה מוכח שאשה כהנת אינה נחשבת זר ואינה חייבת מיתה, והא דהכא הזכירו גם אשה ולא מספיק בפירכא מזר הרי זה כי אי משום זר אכתי יש ללמוד שחיטה מקבלה שהיא בבמה, דהא בבמה גם קבלה כשירה בזר, ועל זה פרכינן דמה לקבלה בבמה שפסולה באשה כהנת.

ברם לעולם י"ל שכהנת חשיבא שפיר בגדר זר, ולהלן כשאמרינן מה לזריקה שזר חייב עלי' מיתה גם כהנת היא בכלל, רק שמ"מ אכתי שייך לגרוס כאן אשה, כי י"ל שהכוונה היא שחוץ ממה שאשה פסולה משום זר נאמר בה גם פסול מיוחד מחמת היותה אשה (אבל אין על זה חיוב מיתה בזריקה), ויצויר נפ"מ בזה בבמה דאע"פ

שזר כשר בבמה אבל אשה תהי' פסולה, וא"כ י"ל שפירכת הגמ' כאן היא שמה לקבלה שנאמר בה גם פסול של אשה. מיהו צ"ב מאיפוא ילפינן את שני הדינים הנפרדים הנ"ל.

וכבר האריך המקור ברוך בסי' א' בענין אם אשה כשירה בבמה, והביא שהמל"מ בפ"א מהל' קרבן פסח חקר אם אשה כשירה בבמה, והביא המל"מ שהמהרי"ט בקידושין דף ל"ו הוכיח מדברי תוס' שם שהיא כשירה, והמקור ברוך ביאר שנסתפק בזה השט"מ בכריתות דף ג' ע"א בההשמטות עיי"ש.

והנני מעתיק את דברי המקור ברוך להלן שם באותו סימן בד"ה והנה וכו' וז"ל, והנה בירושלמי פ"א דמגילה הי"א אחד האיש ואחד האשה אר"י לית כאן אשה איש כתוב בפרשה, הרי דר"י ס"ל דאשה פסולה בבמה קטנה וכמ"ש הפ"מ, והק"ע במחכ"ת כתב בזה דברים זרים, וכן לכאורה מוכח מהתוספתא סוף זבחים הכל כשרים בבמה אף הגרים (כצ"ל) ועבדים משוחררים, הרי דוקא עבדים משוחררים כשרים בבמה, ומשום דהתוספתא סברה דאשה פסולה בבמה קטנה, והא דאיתא שם בתוספתא עושה אדם במה כו' מקריב עלי' הוא ובנו ובתו עבדו ושפחתו, הרי דאשה כשרה להקריב בבמה קטנה וזה גרם להמגי' למחוק חיבת משוחררים, אבל כבוד הגאון מרן ר' יצחק יעקב שליט"א (זצ"ל) גאב"ד דפאנעויעז ביאר יפה במכתבו אלי וז"ל, הנה לדעתי לא כווננו כלל שבנו ובתו מקריבים, כי אם דין אחר בזה, דכמו דבמת ציבור בעי של ציבור, כן במת יחיד אינו כשר כי אם להיחיד שבנה אותה ולא לאחר, מלבד היחיד שבונה בתחלה בעדו ובעד בניו

ובנותיו הסמוכים על שולחנו, וכמו שאדם מביא קרבן על בניו ובנותיו כן נמי כשבונה במה הוי כבונה בשבילם, אבל אחר שלא נבנה בשבילו אין יכול להקריב, והוא מוכרח דכאן לא מיירי מדין העבודה כי אם מדין עשיית הבמה, דלמעלה אמרו הכל כשרים ליקרב בבמה אף הגרים ועבדים משוחררים ומשמע דוקא עבדים משוחררים כשרים אבל לא עבדים דס"ל להתוספתא דאשה פסולה בבמה כשיטת המכילתא בפ' בא דיליף מועבדת את העבודה הזאת לחק לך ולבניך ולבניך ולא לבנותיך דנראה בזה דכיונו דגם בפסח מצרים היתה העבודה בבנים ולא בבנות ומזה למדו אף לדורות בבמה אע"פ דאין כאן זרות מ"מ אשה פסולה, וא"כ ע"כ לא כווננו על מי שהוא כשר לעבוד רק מעשיית הבמות*) עכ"ל הגאון מפאנעוועז. יצא לנו מזה דהתוספתא סברה דאשה פסולה בבמה קטנה, ומ"מ יש לדחות זאת וי"ל דגם התוספתא סברה דאשה כשרה בבמה קטנה והא דקאמר דוקא עבדים משוחררין אין ראי' מזה לאשה לפמ"ש"כ הטור יו"ד סי' א' דרק עבדים משוחררים כשרים לשחוט והש"ך סק"ב באר הטעם דסתם עבדים בני מדות רעות הם ואינן בחזקת כשרות וע"כ פ"י המשנה דעבדים שוחטים לכתחלה היינו משוחררים, ומכ"ש בעבודת הקדשים דגם בבמה קטנה בעינן לשמה כדאיתא בזבחים י"ד ע"א מה לשלא לשמה שכן נוהג בבמה ומש"ה בעינן דוקא עבדים משוחררים אע"פ שאשה כשרה, ותדע דהא לפי הירושלמי

מגילה פסולא דאשה משום דאיש כתיב וממילת איש אי אפשר למעט עבד דגם עבד איש הוא וכמו שכתבו התוס' בב"ק פ"ח ע"א לענין עדות דאין לפסול עבד לעדות מקרא דועמדו שני האנשים דגם עבד בכלל איש הוא וכמו שבאר הנוב"ת חו"מ סי' י"א וכו' עכ"ל המקור ברוך.

והנה עי' עוד בריש פרק ב' שמנה המשנה את הפסולים לעבודה וכתבו תוס' שם וז"ל, הא דלא תני בעל מום ושתויי יין ופרועי ראש משום דכתיב בהן חילול בהדיא עכ"ל. ובמנחות דף ו' ע"א תירצו תוס' דתנא ושייר. ובספר חיבת הקודש להלן בריש פרק ב' שם כתב שזה מיישב גם למה לא תני אשה כהנת, וכבר הקשה השער המלך כן בפ"א מהל' עבודת יוה"כ ה"ב ונשאר קשה (ועיי"ש בתירוץ של הגהות מעשה חושב). ובספר ראש המזבח שם כתב שאפשר שכהנת היא בכלל זר, וציין לדברי הרמב"ם הנ"ל שהבאנו מריש פ"ט מהל' ביאת המקדש. מיהו אם נאמר שחוף ממה שכהנת נחשבת זר נאמר בה גם פסול מיוחד מחמת היותה אשה ונפ"מ בבמה א"כ אכתי צ"ע למה לא חשיב התנא אשה, ויש ליישב משום שזה נוגע רק בבמה (ועי' כעין זה ברי' קורקוס על' פ"ד מהל' ביאת המקדש ה"ד).

וע"ע בשער המלך שם שכתב וז"ל, ותו קשה דהתם (בהסוגיא בריש פרק ב') בעי זר מנלן וקאמר דבי ר"י תנא אתיא בק"ו מבעל מום מה בעל מום שאוכל

(* צ"ע דלכאורה בפסח מצרים העבודה היתה רק בבכורות, ומעתה צ"ע למה צריכים את המיעוט של ולא לבנותיך, הלא בודאי גם בלא

המיעוט היו פסולות דהא צריכים בכור ולא בכורה דכי ס"ד שהעבודה היתה כשירה גם בבכורות.

ושלמים אם לא נתן ב' שהן ארבע אלא רק מתנה אחת כשר.

קח) מה להני וכו' וישנן בחטאות הפנימיות.

פירש"י וז"ל, אבל זריקת מזבח החיצון לית בהו עכ"ל. וצ"ע מאי איכפת לן בזה, הלא יש להן זריקת מזבח הפנימי, וא"כ גם בחטאות הפנימיות נוהגת זריקה, וא"כ איזה קולא יש בעבודת זריקה.

(אבל אין להקשות דיש לחטאות הפנימיות שפיכת שירים על יסוד המזבח החיצון וא"כ שפיר אית בהו זריקת מזבח החיצון, דזה אינו, כי שפיכת שירים אינה עיקר הזריקה.)

מיהו יש לפרש כוונת הפירכא כך, דא"א ללמוד זריקת שלמים משחיטת שלמים כי יש לזריקת שלמים קולא שהרי אין זריקה פרטית זו נוהגת בחטאות הפנימיות, ונהי שהשם הכולל של זריקה נוהג גם בפנימיות אבל הזריקה הפרטית של שלמים אינה נוהגת שם.

מיהו אכתי צ"ע איזה קולא הוא זה הלא התם קבעה התורה זריקה אחרת. וי"ל דמ"מ חשיב קולא כי הרי זה מראה שזריקה זו אינה חשובה כל כך ולכן אינה מספקת בשביל אותן חטאות (ולפ"ז זריקת פנימיות היתה שפיר שייך ללמוד משחיטה).

מיהו עדיין צ"ע דא"כ למה מיקרי שחיטה חמורה משום שהיא נוהגת בחטאות הפנימיות, הלא שחיטה נוהגת שם כי אם לא שחיטה מה ינהג שם.

וי"ל שהקולא בזריקה אינה משום שאינה מספקת ודי חשובה בשביל פנימיות משא"כ שחיטה, אלא הפירכא היא כך דאולי רק

אם עבד חילל וכו' ומייתי לה במה הצד, ורב משרשיא מייתי לה מק"ו מיושב, והשתא קשה דאמאי לא מייתי לה מק"ו דבנות אהרן דאוכלות בתרומה וחזה ושוק ומחללי עבודה ק"ו לזר, ואולי דאיכא למיפרך מה לבנות אהרן שכן ישנן בסמיכה, אלא דאכתי קשה אדמייתי לה במה הצד מבעל מום וטמא מת אמאי לא מייתי לה במה הצד מבעל מום ובנות אהרן דהשתא ליכא למיפרך מה להצד השוה שבהם שכן לא הותרו בכמה דמשמע ודאי דנשים נמי הותרו בכמה כדרך שהותר זר בכמה עכ"ל.

מיהו לפי מה שצדדנו שלא נאמר שום פסול מיוחד של אשה אלא כל הפסול שלה הוא רק משום זר א"כ לק"מ, כי יוצא שלפי האמת הילפותא של בני אהרן ולא בנות אהרן רק מגלה שגם בנות אהרן חשיבי זרים, וא"כ לא שייך למילף זר מהתם, ונהי שאם זר הי' כשר היינו נוקטים דשפיר נאמר פסול מיוחד של נשים ואז שפיר הי' אפשר ללמוד זר מהתם, אבל מכיון שלאמתו של דבר הוי בגדר פסול של זרות א"כ אי אפשר לומר שילפינן זר משם דהא מה שאשה הרי היא פסולה הרי זה רק אחרי ילפותא קודמת שישראל זר פסול.

ועכ"פ השער המלך נוקט בדבריו הנ"ל דהוי בגדר פסול מיוחד של אשה, רק שבכל זאת ס"ל שהותר בכמה כמו שזר הותר.

קז) מה להני שכן טעונות צפון.

פי' אבל זריקה אינה טעונה צד מסוים כי בחטאת גם אם נתן מתנה אחת ולא כל הד' כיפר, יהי' באיזה צד שיהי', וכן בעולה

בשחיטה נוהג הדין של לשמן כי שחיטה הרי היא דבר כולל שנוהג בכל הקרבנות ועובדא זו עצמה נחשבת דבר של חשיבות, יהי מאיזה טעם שיהי, אבל זריקה על המזבח החיצון כמו בשלמים אינה עבודה הכוללת שהרי אינה נוהגת בכל הקרבנות כגון חטאות הפנימיות (ולפי"ז ה"ה שאי אפשר ללמוד זריקת פנימיות משחיטה כי גם זריקת פנימיות אינה כוללת).

ועכ"פ עי' בדף י' ע"א דאיכא מ"ד בגמ' דשפיר יליף זריקה משחיטה וקבלה ולא פריך פירכא זו משום דהשתא מיהא בשלמים קיימינן.

קט) ולכתוב רחמנא בזריקה ולילף מינה משום דאיכא למיפרך מה לזריקה שכן חייב עלי' זר מיתה.

ה"ה שיש לפרוך שכן ישנה בשינוי בעלים תאמר באחריני שאינן בשינוי בעלים. מיהו כיון דאכתי לא אמרנו שינוי בעלים מהיכא נפקא לן לא פריך לה. (הגהות מלאכת יו"ט בסוף המסכת).

קי) זו הולכת אברים לכבש. (שמעתי)

צ"ע למה לא אמרו הולכת אברים למזבח דהא גם על הכבש הרי הוא מוליך את האברים עד המזבח.

וי"ל דהי' מוליך רק עד סוף הכבש למעלה, ומשם הי' זורק את האברים להמזבח, וא"כ י"ל שהכוונה כאן היא לומר הולכת אברים עד סוף הכבש.

גם י"ל דהנה הגר"ח אמר דהא דאין

לינה מועלת בראשו של מזבח הרי זה משום שהוא נקרא מקום העלאה. והנה ביומא דף מ"ה ע"ב איתא שאברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב סודרן על גבי המזבח, ואם אין מקום על המזבח סודרן על גבי הכבש או על גבי הסוכב, והעירו תוס' למה לא על גבי היסוד, ובתירוץ הראשון כתבו שעל הכבש או הסוכב אין לינה מועלת משא"כ על היסוד לינה שפיר מועלת, ובתירוץ השני כתבו שאין איסור להוריד מהמזבח להכבש או להסוכב, אבל אסור להוריד להיסוד, והוכיח הגרי"ז מדבריהם על פי דברי הגר"ח הנ"ל שגם הכבש מיקרי מקום העלאה, וא"כ י"ל שהכוונה כאן היא שרק עד הכבש הרי זה נקרא הולכה כי על הכבש גופי' הרי זה כבר בגדר העלאה.

וע"ע בעירובין דף ק"ד ע"א דמבואר שמפזרין מלח על הכבש תחת רגלי הכהנים בשעת הולכת עצים להמערכה כדי שלא יחליקו כי אינה עבודה, אבל לא בשעת הולכת אברים כי היא עבודה ובעינן שלא תהא חציצה בין רגלי הכהנים להרצפה, ומוכח מזה שגם הולכה שעל הכבש היא חלק מעבודת הולכה (וכן הוכיח המקדש דוד בסי' ה' אות ב', אלא שהוכיח איפכא ממה שכתב רש"י במנחות דף י' ע"א ד"ה ומשני וכו' שאפשר לבטל הולכת אברים ע"י שיפשיט וינתח אצל המזבח, הרי שמה שמוליך על הכבש אינו בגדר הולכה).

וע"ע ברמב"ם בפ"ב מהל' תו"מ הי"ג שהביא את הגמ' ביומא שם בלשון של שהוא מסדרן על ב"כבש במקום הסוכב, וא"כ מבואר דס"ל שרק החצי העליון של הכבש, שהוא כנגד הסוכב ומעלה, הרי הוא בגדר מקום העלאה.

שו"ר בחידושי הגרי"ז על מנחות דף י' שכתב בזה"ל, אבל ברמב"ם בהל' מהעה"ק (פ"ו ה"ד) ומוליכו לכבש ואח"כ מעלין האברים למזבח וכו' וחשיב ההולכה שעל הכבש להעלאה, ונפ"מ לענין אם יעשה שלא ברגל דמדין הולכה היא הולכה שלא ברגל אבל מדין העלאה לא שייך בה שלא ברגל עכ"ל. וע"ע באות תל"ז קרוב לסופו.

קיא) רש"י ד"ה מה לזביחה שכן נפסלת שלא לשם אוכלין בפסח.

למה שלא לאוכליו לא מיפסל משום שינוי בעלים.

ע"י ברש"י שכתב וז"ל, כגון זקן וחולה וכו' ואפילו הן בעליו עכ"ל. הנה רש"י כתב כן כדי שלא יקשה שתיפוק לי' משום שינוי בעלים.

מיהו השט"מ בההשמטות כתב שגם בלא"ה לא קשה שהרי שינוי בעלים הוא רק כשחישב על הזריקה. ובאמת כן כתב רש"י עצמו להלן בסמוך בד"ה שינוי בעלים וכו' ששינוי בעלים הוא רק כשחישב על הזריקה.

ועיין גם בתוס' בפסחים דף ס"א ע"א בד"ה ואיתקש שביארו את החילוק הנ"ל כדי לחלק בין שלא למנויו לבין שינוי בעלים וז"ל, וי"ל דשלא למנויו אין זה שינוי בעלים, דשינוי בעלים לא פסול אלא בזריקה כגון שוחט או מקבל ומוליך על מנת לזרוק לשם אחרים או זורק לשם אחרים, אבל שוחט ומקבל ומוליך לשם אחרים כשר דמוכפר עליו נפקא, ושלא למנויו היינו שוחט שלא למנויו, ולא פסול אלא בשחיטה דוקא

כדכתיב תכוסו, ודוקא בפסח ולא בשאר קרבנות עכ"ל.

והגרי"ז בספרו על הרמב"ם בהל' קרבן פסח ביאר את טעם הדבר למה בפסח יש מחשבת שלא למנויו (דהיינו שלא לבעליו) על שחיטה בלי לחשוב על הזריקה, דעיי"ש בד"ה זבחים וכו' שביאר שבפסח נתחדש שהוא צריך להיות בעלים גם על עצם הבשר "בקנין ממון, שיהא הוא הבעלים שלו לענין אכילה, וזהו הדין של תכוסו", ואינו כמו שאר קדשים שמספיק בבעלות רק על הכפרה, ושוב ביאר בד"ה ועיין בתוס' וכו' בזה"ל, ונראה דזהו יסוד החילוק שבין מחשבת שינוי בעלים בכל הקרבנות דקי"ל דאינה פוסלת רק בזריקה, בשוחט על מנת לזרוק וכדומה, ובין מחשבת שלא למנויו האמורה רק בפסח בלבד, דפסולה היא בשחיטה דוקא וכמבואר בתוס' שם בד"ה ואיתקש, משום דדין שינוי בעלים האמור בכל הקרבנות עיקר דינו תלוי בדין בעלים של כפרה וזה אינו רק בזריקה לכו, משא"כ דין מחשבת שלא למנויו שיסודו הוא שם בעלים של אכילה וזהו דהוי בשחיטה ולא בזריקה, דדין תכוסו על שחיטה נאמר, ובשחיטה הוא דנאמר פסולא דשלא למנויו דהיינו בעלים של אכילה עכ"ל.

וע"ע בקר"א בדף ז' ע"ב בד"ה פסח וכו' שכתב עוד סברא למה שלא לאוכליו ושלא למינויו לא חשיב שינוי בעלים וז"ל, דשלא למינויו דפסח היינו ג"כ להאכיל לשלא למינויו ואין זה שינוי בעלים, דשחטו לבעליו אלא על מנת להאכיל שלא לבעליו, ופסול זה לא איתמר אלא בפסחים, וכ"כ תוס' בפסחים דף ס"א בשם ריב"א ז"ל עכ"ל.

ק"ב) בענין הנ"ל.

דברי רש"י שזקן וחולה חשיבי בעליו.

ועכ"פ מרש"י יוצא שגם אם מי שאינו ראוי לאכול מגוי על הפסח הרי הוא מיקרי בעליו. וכן יוצא לכאורה מתוס' להלן בריש ע"ב כמו שנעיר באות קל"א*.

מיהו הגר"ח בפ"ב מהל' קרבן פסח ה"ו בד"ה והנה בהך וכו' הוכיח מפסחים דף ע"ח דלא מיקרי בעלים וז"ל, דהרי בדף ע"ח שם תניא נמנו עליו חבורה אחת וחזרו ונמנו עליו חבורה אחרת, ראשונה שיש להם כזית אוכלין ופטורין מלעשות פסח שני, אחרונים שאין להם כזית אין אוכלין וחייבים לעשות פסח שני, והרי הא דאין אוכלין הוא משום דאין הפסח נאכל אלא למנוייו, הרי דכל שאינו ראוי לאכילה אין מגויו מגוי כלל (כלומר דהאחרונים אינם קרויין אוכליו כי אין כזית לכל אחד, וכיון דלא חשיבי אוכליו ה"ה דלא חשיבי מגויו ואסורים באמת לאכול משום שאין פסח נאכל אלא למנויו. הרי שמי שאינו ראוי לאכול אינו בגדר מגוי), והיינו משום דכל עיקר דין מגוי ילפינן לה בפסחים דף ס"א ודף ע"ח מקרא דאיש לפי אכלו תכוסו, הכתוב שנה עליו לעכב, ומיני' ילפינן ג"כ הך דין דלאוכליו, וממילא הוי גזירת הכתוב דהמגוי הוא רק על אוכליו, ושאינו ראוי לאכילה לא חל עלי' כלל מגוי של פסח, ועל כן האחרונים שאין להם כזית צריכין לעשות פסח שני ואסורין לאכול מהראשון משום דאינו נאכל אלא למנוייו, ולפ"ז הרי נראה דה"ה בכל שאינו ראוי לאכילה לא חייל עלי' מגוי של פסח עכ"ל.

ושוב יישב בזה את דברי הרמב"ם שם,

דהנה הרמב"ם שם פוסק שאם שחט על מנת לזרוק דמו שלא לשם אוכליו כשר משום שאין מחשבת שלא לאוכליו בזריקה, אבל בכל זאת פסק הרמב"ם שלא עלה לחובתו, וכתב הגר"ח שם דהיינו משום שהזקן והחולה לא מיקרי בעליו, ואפילו אם ימנו עליו אבל כיון שאינם יכולים לאכול בטל המינוי וכהנ"ל, וא"כ יש כאן שינוי בעלים, רק שאע"פ ששינוי בעלים פסול בפסח וחטאת, הכא לא מיפסל כי אינו מחויב בפסח כמותו, והרי הרמב"ם פוסק בפט"ו מהל' מפסוה"מ ה"ח שאם שחט חטאת למי שאינו מחויב כפרה כמותו אע"פ שכשר אבל בכל זאת לא עלתה לשם חובה, ומש"ה פסק הרמב"ם שהפסח לא עלה.

ועכ"פ לפי הגר"ח יש עוד תירוץ על הקושיא הנ"ל שהקשינו באות ק"א שלשם זקן וחולה יהי' פסול משום שינוי בעלים, שהרי אי משום שינוי בעלים אינו פסול לגמרי (אלא רק לא עלה לשם חובה) שהרי אינו מחויב בפסח כמותו.

מיהו צ"ע דלפי הגר"ח למה צריכים את הדין של שלא לאוכליו, הלא ממילא הוי שלא למינויו. וי"ל שאה"נ יסוד הדין של שלא לאוכליו הוא משום שע"ז הוי שלא למינויו כי אינו מגוי על הפסח, וקמ"ל קרא דשלא לאוכליו שבטל המגוי שלו.

ק"ג) ותניא והקריבו זו קבלת הדם ואפקה רחמנא בלשון הולכה.

צ"ע למה צריכים להביא פסוק זה הלא הפסוק של המקריב את דם השלמים שהביאו לעיל איירי בקבלה ואפקה בלשון הולכה. (עי' בשפת אמת בד"ה המקריב.)

קיד) תד"ה מה לזביחה.

וז"ל, וא"ת זריקה נמי תפסול מק"ו דשחיטה וכו' עכ"ל. עי' בספר מראה כהן שהביא שמקשים העולם דהנה בפסחים דף ס' ע"ב פרכינן למה לאוכליו ושלא לאוכליו כשר, ושלא לאוכליו לחוד פסול, דכיון דסתמא לאוכליו הרי זה כמו ששחט לאוכליו ושלא לאוכליו, ומתצינן דסתמא לאוכליו קאי דתנן נימנין ומושכין ידיהם עד שישחוט, ולפ"ז יוצא שזריקה מן הסתם קאי שפיר לאוכליו, ומעתה מה מקשים תוס' שזריקה שלא לשם אוכליו תיפסל הלא זריקה שלא לשם אוכליו הרי היא כמו לאוכליו ושלא לאוכליו. ותירץ שם דאזלי תוס' לפי רבי שמעון בפסחים דף פ"ט שסובר שמושכין ידיהם עד שיזרוק.

והנה יש לעיין בקושיא זו וכמו שנבאר, דהנה לכאורה כוונת הגמ' בפסחים שם היא שלא הוי סתמא לשם אוכליו כי קיימת האפשרות שימשכו ידיהם לפני שחיטה, וחוששין שאולי זה יקרה, וזהו דאמרינן שם "דילמא מימשכי הני ואתי אחריני ומימני עילוי", מיהו צ"ב מה לי בזה שמושכין ידיהן עד שישחט, הלא בשעה שהוא שוחט כבר אינם יכולים למשוך ידיהם וא"כ אמאי לא אמרינן שסתמא הוא לשם אוכליו. ולכאורה צריכים לפרש בדרך אחרת והיינו שהכוונה היא שא"א לומר שהוי כאילו השוחט שחט לשם האוכליו כי אין השוחט יכול להיות בטוח שלא משכו ידיהם, וכן יש להבין מלשון רש"י שם בד"ה דתנן וכו' שכתב וז"ל, ואיכא למימר אימשכו להו קמאי עכ"ל. ומעתה לק"מ הקושיא הנ"ל כי ה"ה שא"א לומר על הזריקה שסתמא

לשם אוכליו כי גם בשעת הזריקה אינו יודע שלא משכו ידיהן קודם שחיטה.

מיהו לפי הפשט הנ"ל שמשום אי ידיעת השוחט אתינן עלה, נצטרך לומר שסתמן לשמן פירושו דהוי כאילו השוחט שחט לשמן דלפ"ז שפיר י"ל שבפסח לא הוי סתם מחשבת השוחט לשם אוכליו כיון שאינו יודע אם משכו ידיהם או לא. ברם כבר הבאנו באות מ"ד שהגרי"ז ביאר שלעולם הקרבן מצד עצמו נעשה לשמו, וזוהי הכוונה בסתמן לשמן, ואפילו אם הוא שוחט שלא לשמן לא נעקר הסתמן לשמן, רק שהמחשבת שלא לשמן היא מחשבה הפוסלת, והוכיח כן הגרי"ז מהסוגיא בפסחים שם כי אם נאמר שע"י מחשבת שלא לשמן נעקר הסתמן לשמן איך אפשר לומר ששלא לשמן הוא כמו לשמן ושלא לשמן, הלא ע"י השלא לשמן הרי הוא עוקר את הסתמן לשמן.

ולפי הגרי"ז יש לפרש כוונת הגמ' דכיון שהם יכולים למשוך ידיהם א"כ הרי זה גורם שלא אמרינן שהעבודות נעשות מאליהן לשם אוכליו, וכן משמע מלשון רש"י שכתב שמכיון שמושכין ידיהן לא אלים סתמא דידי, דיש לפרש כוונתו שלא אלים הסתמא לענין שנאמר שהעבודות נעשות מאליהן לשם אוכליו, אלא שייך רק לומר שזה נחשב שיש כאן מחשבת לשם אוכליו של השוחט, וא"כ היכא ששחט שלא לשם אוכליו לא שייך לומר כן. מיהו לפ"ז הדרה קושיא לדוכתה דבהרגע של השחיטה מכיון שכבר אינם יכולים למשוך ידיהם למה לא יחול שהשחיטה מתיחדת להאוכלין, ועוד דמלשון הגמ', וכן מיתר לשון רש"י

שם, מבואר שמכיון שמושכין ידיהן הרי אנו חוששין באמת לזה, ואין הכוונה שהיכולת לבד מפקיעה את הסתמא לשם אוכליו.

קטו) בא"ד.

א. וז"ל, וא"ת זריקה נמי תפסול מק"ו דשחיטה שאינו פוסל בשינוי בעלים (כלומר אם שחט על מנת שהקרבן יהי' לפלוני) אלא על מנת לזרוק, ופוסלת על מנת שלא לשם אוכליו (דהיינו אם שחט על מנת להאכילו שלא לאוכליו), ק"ו זריקה שפוסלת בזורק שלא לשם בעלים שתפסול שלא לשם אוכלין עכ"ל. צ"ע למה צריכים ק"ו (אשר משום כך הקשו תוס' רק על זריקה ולא על קבלה והולכה) תיסגי במה מצינו, וכמו בסוגיית הגמ' שרצו ללמוד שלא לשמה בשאר עבודות משחיטה. (עי' בקר"א.)

ב. וז"ל, מיהו אכתי לא קמא לי' הך פירכא עד בסמוך עכ"ל. עי' בספר עולת שלמה שכתב וז"ל, לא ידעתי מנ"ל שלא קים לי' הך פירכא, ואי משום דלא פריך מה לשחיטה שכן טעון צפון, הא ניחא לי' למיפרך הפירכא דשלא לשם אוכלין אף לקבלה דלא נילף מינה. ונראה דכיון דלא קים לי' להמקשן שאין מחשבת אוכלין בזריקה אלא מכח הפירכא דטעון צפון, הו"ל למיפרך אזריקה הפירכא דצפון דסו"ס לא קאי הפירכא דאוכלין אלא מכח זה, ואקבלה הפירכא דאוכלין וכו' עכ"ל.

ג. וז"ל, לכך י"ל דהכא לא יליף מזביחה אלא קבלה והולכה עכ"ל. צ"ע למה באמת לא העלו על דעתם גם ללמוד זריקה. (עי' זבחים ד' ע"א)

בזה בספר חמדת דניאל, נדפס באסיפת זקנים חדרש על זבחים כרך ב'.)

ד. וז"ל, לכך י"ל דהכא לא יליף מזביחה אלא קבלה והולכה עכ"ל. צ"ע דאכתי יש ק"ו גם בנוגע לקבלה והולכה דמה לשחיטה שכשירה בזר פסולה שלא לשם אוכלין קבלה והולכה וזריקה לא כ"ש, דמהך ק"ו הרי שייך ללמוד גם קבלה והולכה. והשיטה בההשמטות כתב באמת את הק"ו הזה.

ובספר מראה כהן תי' שעל הק"ו הזה יש לפרוך מה לשחיטה שחייבים עלי' בחוץ משא"כ קבלה והולכה. ועי' להלן בסמוך כאן בענין למה לא הקשתה הגמ' כאן פירכא זו.

ה. וז"ל, לכך י"ל דהכא לא יליף מזביחה אלא קבלה והולכה עכ"ל. קשה דאם הכוונה היא לקבלה והולכה א"כ נפרוך מה לשחיטה שכן חייבים עלי' בחוץ משא"כ קבלה והולכה, כן הקשה הקר"א. ובאמת פירכא זו הרי היא פירכא מהשחיטה של שלמים דבה קיימינן משא"כ הפירכא של שלא לשם אוכלין הרי היא פירכא מהשחיטה של פסח, ובדרך י' ע"א פליגי אמוראי באם הפירכא צריכה להיות דוקא מהשחיטה של שלמים (מיהו עיין בשט"מ שם באות ח').

ובספר מראה כהן כתב שלא פרכו כן כי אכתי יש ללמוד ממליקה דהוי כנגד שחיטה ואין חייבים עלי' בחוץ אבל צריכה להיות לשמה. ואין לפרוך מה לשם שחיטה שבעלמא בזבחים ששפיר חייבים עלי' בחוץ, דאין זה פירכא כיון שבמליקה גופא אין חייבין, ולכן פרכינן מה לשם שחיטה שפסול שלא לשם אוכלין בפסח, דעל זה

אי אפשר להשיב שנילף ממליקה שאין בה פסול של שלא לשם אוכליו, כי עדיין יש לפרוך מה לשם שחיטה שיש בו פסול של שלא לשם אוכליו, ובזה לא איכפת לן שליתא דבר זה במליקה כי אינו שייך בכלל במליקה כי ליכא מליקה בפסח. כן נראית כוונתו שם.

ועיין עוד בספר חידושי הרא"ף (נדפס באסיפת זקנים חדש על זבחים כרך ג') בענין למה לפי תוס' לא אמרה הגמ' מה לשחיטה שחייבים עלי' בחוץ.

קטז) בא"ד.

וז"ל, ועוד נראה דבפרק תמיד נשחט ממעט שאר עבודות שלא פסול לשם אוכלין עכ"ל. התם לא נמצא דבר כזה.

קיו) אנן מזבח קאמרינן.

צ"ע מה היתה הס"ד דהא פשיטא שרב פנחס בר אמי התכוין לדרוש מהמלה זבח דבעינן זביחה לשם תודה. ואפשר לומר דס"ד שלאו מזבח תודה לחוד דריש דא"כ לא הוה ידעינן שאר קרבנות דהא בההיקש של זאת תורת לא הוזכר תודה, ומש"ה חשבנו שמשלמיו יתירא קדריש, ושהמלה "זבח" אשלמיו נמי קאי ובעינן זביחה לשם שלמים, ועל זה מקשה דוהאי להכי הוא דאתא, ומשני לי' אנן מזבח קאמרינן, כלומר דודאי מתודת שלמיו ילפינן שתודה קרוי שלמים וכפשטי' דקרא, וילפינן השתא מזבח לחוד דדרשינן שתהא זביחה לשם תודה, וכיון דתודה קרוי' שלמים לא איצטריך לשינוי קודש דהוי בכלל שלמים סתם, ועל כרחך לשינוי בעלים אתי, ושאר קדשים

נמי אתיא שפיר בהקישא דזאת התורה דתודה נמי בכלל שלמים הוי, דשלמים דהתם בשלמי נדבה נמי מיירי וכמש"כ תוס' לקמן דף צ"ז ע"ב בד"ה אף זבחי שלמי ציבור עיי"ש והוי תודה נמי בכלל עכ"ד. (ספר תוספת קדושה).

ולפי הפירוש הזה מובנת כוונת השט"מ באות ח' דגריס מזבח תודה קאמרינן.

קיח) מה לשינוי קודש שכן פסולו בגופו וכו'.

הנה אם נאמר שאחרי שכבר שינה בו מותר לשינוי בה שינוי אחרנא של שינוי בעלים, א"כ יש עוד פירכא, והיינו שמה לשינוי קודש ששייך גם אחרי שכבר שינה בו משא"כ שינוי בעלים אינו שייך לאחר שכבר שינה בו, וא"כ מהא דלא פריך הכי מוכח דשפיר שייך עוד שינוי בעלים. ולעיל באות כ' סק"ד הבאתי מקורות בענין שינוי בעלים היכא שכבר שינה.

מיהו יש לדחות, דהנה הטעם לומר שאין שינוי בעלים לאחר שכבר שינה בו, הרי זה כי כבר אינו נקרא בעליו, וא"כ אולי לא פריך כן כי כבר פריך פירכא כזו, דהיינו הפירכא של מה לשינוי קודש שישנו לאחר מיתה משא"כ שינוי בעלים אינו נוהג לאחר מיתה, דהתם ג"כ הטעם הוא משום שכבר אינו בעליו, וא"כ שני הדברים הם בעצם פירכא אחת, והיינו שמה לשינוי קודש שאין לו הגבלה משא"כ שינוי בעלים שיש לו הגבלה דהיינו שהוא נוהג רק כשיש להקרבן בעלים.

ברם נראה שאכתי שפיר יש להוכיח כהנ"ל, כי לקמן דחי שהפירכא של לאחר

קכ) תד"ה בא ללמד תודה ששחטה לשם שלמים כשרה.

וז"ל, תימה דבסוף כל הפסולין דרשינן מיני' מנין לרבות שלמי נזיר ושלמי פסח ת"ל שלמיו פי' דנאכלין ליום ולילה, וי"ל דהתם דריש מדכתבי' גבי אכילה עכ"ל, והך דהכא מפשטא דלישנא דקרא איכא למידרש בלא שום יתורא והוא פשוט. (ספר תוספת קדושה).

קכא) תוס' ד"ה וישנן לאחר מיתה.

הנה בתוס' מבואר שאם סוברים ששיעבודא דאורייתא יש שינוי קודש לאחר מיתה, אבל אם שיעבודא לאו דאורייתא אז אין שינוי קודש לאחר מיתה כי אז אין תובעים מהיורשים להביא עוד קרבן מנכסי המת. מיהו צ"ע דמכיון שכשר רק שלא עלו לבעלים לשם חובה לכאורה לא שייך לתבוע מהיורשים מחמת הדין של שיעבודא דאורייתא, והיינו משום שלכאורה את החיוב להקדש הרי הוא יוצא בזה שהקרבת כשר, ונהי שעוד לא יצא ידי נדרו או חובתו אבל זהו בינו כלפי שמיא, ואינו משועבד להקדש עבור זה אלא אמרינן שהקדש כבר קיבל את קרבנו.

ולכאורה מוכח מדברי תוס' שהוא משועבד באמת בחובת ממון להקדש להמציא קרבן שהוא גם יוצא בו ידי חובתו כלפי שמיא.

ברם דברינו הנ"ל נכונים רק לפי הדרך שכתבנו לעיל באות ב' שהטעם למה לא עלו לבעלים לשם חובה הוא משום שנדרו כלל גם קבלה שיעשו ככל דיני הקרבן,

מיתה אינה פירכא לפי ר"פ ברי' דר"א שסובר שיש בעלים לאחר מיתה, וא"כ אכתי הי' יכול לפרוך פירכא זו של שינוי בעלים לאחר שכבר שינה בו, וא"כ אכתי מוכח כהנ"ל ששפיר שייך עוד שינוי בעלים.

ולעיל באות כ' סק"ב הבאנו מהמרכבת המשנה שכתב לפרש בדעת הרמב"ם שכוונת הפירכא של מה לשינוי קודש שישנו בד' עבודות משא"כ שינוי בעלים הרי היא ששינוי קודש נוהג גם אחרי שכבר שינה פעם אחת בשינוי קודש משא"כ שינוי בעלים אינו נוהג אחרי שכבר עשה שינוי בעלים כי כבר אינו בעליו.

והנה אכתי יש להקשות מה לשינוי קודש שנוהג גם בגזל בהמה והקדישה לשלמים משא"כ שינוי בעלים אינו נוהג בכה"ג לפי הרמב"ן במלחמות בריש פ"ג דסוכה שהבאתי לעיל באות כ' סק"ד, וכן בפרק הגזול ומאכיל בד"ה עוד כתב ה"ג, שסובר שגזלן יכול להקדיש אע"פ שבאמת הבהמה אינה נעשית שלו.

קיט) וישנו בד' עבודות וישנו לאחר מיתה.

הנה מה ששינוי בעלים אינו נוהג בד' עבודות הרי זה בגלל שבכלל לא שייך בהו שינוי בעלים כי מחשבת שינוי בעלים היא על מנת שיתכפר בו פלוני וא"כ צריכים לחשוב על הזריקה שהיא המכפרת, וגם הטעם למה שינוי בעלים אינו נוהג לאחר מיתה הרי זה משום שבכלל לא שייך לאחר מיתה כי אין כבר בעלים. מיהו בכל זאת אתי שפיר כי פרכינן גם פירכות דלא שייך וכמו שהראו תוס' בב"ק דף ה' ע"ב.

דהיינו הקרבה לשמו, וכן שכשהתורה חייבה אותו בקרבן התורה חייבה אותו שיעשו ככל דיני הקרבן, אבל באמת לא חל שום פסלות או פגם בגוף הקרבן, אבל לפי הצד שהזכרנו שחל באמת פגם ופסלות מסוימת בהקרבן לענין שלא עלה לשם חובה א"כ יוצא שבאמת הקדש לא קיבל את שלו, ושפיר שייך לומר על זה ששיעבודא דאורייתא.

קכב) בא"ד.

וז"ל, תרתי מיהא דוקא עכ"ל. גירסת הצ"ק בהגליון שחדא מיהא דוקא אינה מובנת. (ספר תוספת קדושה).

קכג) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דנפ"מ אם הפריש שתי שלמים או שתי עולות לאחריות ופירש שאם אחת מתה או אבודה, השני' תהי' קריבה עולה כדין הראשונה, ואם קרבה הראשונה כתקונה, השני' תהי' חולין, וכי מתו בעלים ועשה יורש אחת שלא לשמה, הרי היא כאילו נאבדה וקרבה שני' תחתיו, ואם עשה הראשונה כתיקנה אז השני' חולין, אבל אם לא פירש כלום אלא סתם הפריש שתיים לאחריות, אז אפילו נעשית הראשונה כתיקנה הוי שני' רועה ודמי' קרבי עולה כמו גבי מפריש שתי חטאות לאחריות כדאיתא לקמן מותר חטאת קרב עולה, והכי נמי הוי במפריש שתי שלמים או שתי עולות לאחריות עכ"ל. והנה יש להעיר כמה דברים בקשר לדברי תוס' וכדלהלן:

א', יש להקשות דבשלמא בב' חטאות

צריכים רעי' כי אין חטאת באה נדבה, אבל בשלמים או עולות למה צריכים רעי', ולמה לא יקריב את השני' עצמה לנדבה.

ועי' בקר"א בסד"ה וישנן וכו' שכתב וז"ל, ולי נראה פשוט דבשלמים ועולה אם הפריש ב' לאחריות תרוייהו קרבי זו לחובה וזו לנדבה, וכן איתא בפרק התודה במפריש ב' תודות לאחריות תרוייהו קרבי וכו' עכ"ל.

ובחידושי הגרי"ז על תמורה בעמוד מ"ה איתא בזה"ל, וניחא בזה קצת דברי התוס' בזבחים דף ד' גבי הפריש ב' עולות או שלמים לאחריות השני רועה, וקשה מאין שם ההלכה שרועה, ובכלל מה שייך שם מותר בעולה או שלמים, אלא צ"ל דע"י שהוא חליפין דהנקרב, שם מותר עליו עכ"ל (כלומר אע"פ שלא שייך כיפרו בעלי עיי"ש).

ב', גם צ"ע למה הוצרכו תוס' לצייר את הנפ"מ בציור שהתנה שאם יהי' כתיקנה השני' תהי' חולין, ולא בציור של סתם דהשני' רועה, דגם בכה"ג יש נפ"מ דהא אם הקריבו היורשים את הראשונה בשניוי קודש אז השני' קרבה ואם הקריבו היורשים את הראשונה כתיקנה אז השני' רועה. (קר"א, ועי' בספר עולת שלמה, ובספר חמדת דניאל, מה שתירצו על זה.)

ג', לכאורה כוונת תוס' היא שעכשיו הרי הוא מקדיש שתיהן לאחריות וחל הקדש לאחריות כי יש סוג הקדש כזה שנקרא הקדש לאחריות, וכמו שנבאר להלן בהערה ד', רק שהוא מתנה שאם תעלה הראשונה כתיקנה אז השני' תהי' חולין.

מיהו הקרן אורה הבין שלעת עתה הרי

היא חולין, רק שאם לא תעלה הראשונה תיקדש השני. והקשה איך חל אח"כ ההקדש בשעה שהיא כבר שייכת להיורש, ותי' באומר מעכשיו.

ד', הנה על הדין שאם הפריש ב' חטאות לאחריות דקי"ל שהראשונה קריבה והשני' רועה, הקשו תוס' בפסחים דף צ"ז ע"ב בד"ה הפריש וכו' בשם הריב"א איך הקדישן, דאם בזה אחר זה הא אין שתי חטאות באות על חטא אחד, ואם איירי שאמר שאחת מהן תהא חטאת והשני' לאחריות א"כ קשה למה בלא נאבדה השני' רועה, הלא לא הוקדשה אלא לאחריות, ותי' הר"י דמ"מ גמירי דרועה. ואמר הגרי"ז שהכוונה היא שנתחדש הקדש מיוחד לאחריות, דהא א"א לומר שהוא חולין רק שהוא רועה דהא א"כ איך דמי' קריבין עולה.

ה', הנה נראה פשוט דמה שכתבו תוס' "ודמי' עולה" הרי זה קאי רק על היכא שהפריש שתי עולות לאחריות, אבל היכא שהפריש שתי שלמים לאחריות דמי' לשלמים.

קכד) בא"ד.

וז"ל, ועוד י"ל דלאחר מיתה הוי איסור בשינוי קודש כשמשנהו אבל ליכא איסורא בשינוי בעלים כיון דליכא בעלים. מיהו אכתי לא ידע דרשא דמוצא שפתיך דמינה נפקא איסור לשינוי קודש מדמייתי לה בסמוך הגה"ה עכ"ל. עי' בקר"א שהביא תמיהת הברכת הזבח דגם בלא מוצא שפתיך יש איסור מקרא דואם זבח שלמים קרבנו

שתהא זביחה לשם שלמים, ונשאר בצ"ע. ועי' בחידושי הראי"ף מה שכתב על זה.

גם יש לעיין למה אין איסור מקרא דלא יחשב. והי' נראה לומר דס"ל לתוס' שלא יחשב לא קאי על שלא לשמן כיון שלא מיפסל אלא רק לא עלו (ועיין בזה לעיל באות ל"ד). מיהו בדף ה' ע"א מבואר שבלא קרא דמוצא שפתיך הו"א שגם בעולה ושלמים שלא לשמן פסול, וא"כ למה ליכא משום לא יחשב כיון שכתבו תוס' שאכתי לא ידע את הדרשה של מוצא שפתיך.

שו"ר בראש המזבח שהקשה כן ותי' בזה"ל, ואפשר לומר שהתוס' כיוונו למה דקאמר בגמ' לקמן ה' ע"א א"ל אביי וכו' אותה לחטאת וכו' יכול ירצו ת"ל מוצא שפתיך וכו' ולפ"ז אי לאו קרא דמוצא שפתיך תשמור הו"א דיעלה לשם חובה וממילא לא עביד איסורא ומכ"ש דליתא בהאזרה דלא יחשב עכ"ל.

קכה) תד"ה וישנן בציבור.

וז"ל, דאם שחט לשם יחיד הרי הוא בעליו עכ"ל, כלומר דמה שסילק במחשבתו את שאר הציבור מלהיות בעלים אינו נחשב שינוי בעלים. והנה בשלמא לפי הגרי"ז שסובר שלעולם אין מתבטל מה שסתמן לשמן רק שאם הוא חושב שלא לשמן הרי הוא יוצר מחשבה הפוסלת, א"כ שפיר יש להבין דבר זה, כי י"ל שמחשבה זו לשם חלק מהבעלים אינה מחשבה הפוסלת, אבל אם נאמר דלא כהגרי"ז אלא שע"י מחשבת שלא לשמה הרי הוא מבטל באמת את מה שסתמן לשמן, א"כ גם היכא שחשב לשם יחיד לחוד הרי סילק את שאר הבעלים ואין

הקרבן נעשה לשמן, וא"כ לכאורה דבר זה הי' צריך לפסול וצ"ע.

קכו) בא"ד.

וז"ל, ואפילו לשם עכו"ם לא מיפסיל וכו' עכ"ל. יש לעיין למה הקשו תוס' רק מעכו"ם ולא מנשים. ולכאורה יש להוכיח מזה שנשים חייבות בקרבנות ציבור כגון תמידים ומוספים, כמו שאנשים חייבים, וממילא גם נשים הן בעליו של הקרבן. והנה לפי תירוצם של תוס' י"ל שאינן חייבות רק שבכל זאת לא שייך שינוי בעלים משום שאינן מחויבות, אלא שאכתי מוכח שהן חייבות מקושיית תוס' וכהנ"ל כי אם אינן חייבות היו תוס' יכולים להקשות מנשים.

שו"ר בספר אוצר חיים (נדפס באסיפת זקנים חדש על זבחים כרך א') שכתב שאה"נ תוס' היו יכולים להקשות ולתרוץ גם מנשים. ולפ"ז יוצא שנשים אינן חייבות בקרבן ציבור, וביאר דהיינו משום שהן מצות עשה שהזמן גרמא. מיהו י"ל שהכלל ההוא נאמר רק לענין לחייב אותן בתורת יחידים, אבל אינו אמור היכא שרוצים לחייבן בתורת חלק מהציבור, אלא בכגון זה הרי הן שפיר חייבות.

ובטעם הדבר י"ל דהיינו משום שהמצות שלומדים מהן בקידושין שם שנשים פטורות מזמן גרמא הרי הן חובות יחיד. וכבר הארכתי בענין זה בספרי על חומש על הפסוק ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכו (שמות כ"ה, ח') [ב].

מיהו עי' בספר עמודי אור בסי' ז' שנקט שגם אם נאמר שאינן חייבות בהבאת קרבן ואינן נקראות בעלי הקרבן אבל אכתי צריכות

הן את ריצוי התמיד כי אין לך אדם מישראל שלא עבר על עשה, ומש"ה ביאר שגם מתירוצם מוכח שהן חייבות בהבאת הקרבן משום שאם הן פטורות הרי שפיר שייך שינוי בעלים בקרבן ציבור דהיינו אם ישחט את התמיד לשם נשים דאינן הבעלים אבל הרי הן צריכות את הכפרה וא"כ מוכח מתוס' שהן שפיר חייבות ושחשיבי בעל הקרבן.

ועי' בשו"ת רעק"א בסי' ט' בד"ה גם וכו' שכתב דנשים אין להן חלק בקרבנות ציבור משום שלא היו שוקלות, ולכן הרי הן פטורות מתפילת מוסף, וכן הביא משו"ת בשמים ראש בסי' פ"ט.

והחזו"א על קדשים בסי' א' סק"ב כתב וז"ל, וקרבן ציבור ששחטו לשם אשה שאינה שוקלת לא חשיב שינוי בעלים דגם נשים מתכפרין בקרבן ציבור שהרי שעירים מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו כדתנן ריש שבועות ובודאי גם נשים מתכפרין עכ"ל. הרי שכתב שהן מתכפרות בהקרבן ציבור ושלכן לא חשיב שינוי בעלים, אבל לא כתב כהעמודי אור, וכן כהדרך שאנחנו כתבנו, שהן גם חייבות בהקרבן, וא"כ דבריו הם דרך שלישי, והיינו שבאמת אינן חייבות, וכרעק"א והאוצר חיים, אבל רעק"א והאוצר חיים סוברים שגם אינן שייכות בהדי הכפרה, שהרי האוצר חיים כתב ששייך גם על נשים תירוצם של תוס', ורעק"א כתב לשון של "אין להן חלק בקרבנות ציבור", אבל החזו"א סובר שאע"פ שאינן חייבות אבל בכל זאת הרי הן שפיר מתכפרות בהקרבן ציבור, אלא שהעמודי אור נוקט שאע"פ שהן מתכפרות אבל אכתי בדין הוא

שיחשב שינוי בעלים כיון שאינן חייבות בהקרבתן, ומזה הוכיח שהן שפיר חייבות, ואילו החזו"א סובר שהעובדא שהן מתכפרות שפיר גורמת שלא יחשב שינוי בעלים.
וע"ע בב"י באור"ח ס"ס מ"ז בשם האגור.

קכז* בא"ד.

וז"ל, דבעינן חבירו דומיא דידי' מחויב כפרה כמותו עכ"ל. צ"ע דאכתי משכחת שינוי בעלים בציבור בשעיר פנימי של יוה"כ דמכפר על ישראל על עון טומאת מקדש וקדשיו ולא על הכהנים כי הם מתכפרים בהפר של הכהן גדול, וא"כ אם שוחט את השעיר על מנת שיתכפרו בו כהנים הרי יש כאן שינוי בעלים למי שמחויב כפרה כמותו, ועוד דלפי רבי יהודה במס' הוריות שסובר שכל שבט ושבט מביא פר בהוראה, א"כ משכחת לה בשוחט פרו של שבט זה לשם בני שבט אחר. וי"ל דמ"מ שינוי קודש משכחת לה בכל קרבנות ציבור משא"כ שינוי בעלים. (עולת שלמה בדרך ז' ע"א ד"ה והנה לעיל. מיהו לכאורה יש להעיר על קושייתו הראשונה דנהי שגם הכהנים מחויבים כפרה כמו ישראל, אבל אינם מחויבים כפרה ע"י שעיר, אלא ע"י פר כהן גדול).

קכז בא"ד.

א. וז"ל, דבעינן חבירו דומיא דידי' מחויב כפרה כמותו עכ"ל. ואפילו לפי שיטת הרמב"ם בפט"ו מהל' פסוה"מ ה"ח שחטאת ששחטה לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו אינה עולה לשם חובה, אבל בכל זאת אינה פסולה ואילו שינוי קודש

פסול בציבור כביחיד. (עי' בדברי המראה כהן שנביא בסק"ג.)
ועוד דהרמב"ם מודה בעולה ושלמים דשפיר עלו והכא בשלמים איירי. (ראש המזבח.)

ב. עי' בחי' הגרי"ז על מנחות בעמ' ע"ג דאיתא בזה"ל, וצ"ע (על דברי תוס' כאן שכתבו שעכו"ם לא מיקרי דומיא דידי') דהרי עכו"ם מביאים עולות וא"כ הא הוי דומיא דידי' עכ"ל. ושוב בירר שאע"פ שהם מביאים עולות אבל אין להם כפרה וריצוי.

ג. עי' בספר מראה כהן שהביא את קושיית הפנים מאירות על תוס' דהא אכתי לא ידעינן קרא דונרצה לו לכפר עליו דדרשינן מיני' חבירו דומיא דידי', דהא רק בע"ב מיייתנן ל'.

ותי' המראה כהן בזה"ל, ולענ"ד דבאמת לשם נכרית בלא"ה כשר דאינו מינו אינו מחריב וכמו חטאת ששחטו לשם חולין, ואף דכשר ואינו מרצה וא"כ לשם גוי בהו"א זו אינו מרצה, מ"מ פירכא גמורה היא דאינו בציבור כביחיד לענין דיפסול לגמרי, והתוספות קושטא נקיט דכשר לגמרי מקרא עכ"ל.

דף ד' ע"ב

קכח) ואלא כיון דאחשבה פסלה ה"נ כיון דאחשבה פסלה.

צ"ע מה היתה הס"ד שיש כאן פירכא וחילוק בין שינוי קודש לשינוי בעלים. ולכאורה הי' אפשר לומר דס"ד שבשינוי

קודש הרי הוא חושב על גוף הזבח אבל בשינוי בעלים אין זה נקרא שהוא חושב לעשות שינוי בגוף מהות הזבח, ועל זה דחי שגם שינוי בעלים מיקרי שינוי בגוף הזבח, כי כיון שהוא חושב על הכפרה, ומשנהו מאדם אחד לחבירו, הרי יוצא שהתפיס בגוף הקרבן אדם אחר וכמו שנבאר בדברי תוס'. מיהו לפ"ז הגמ' היתה צריכה להתעכב על נקודה זו ולומר מ"ש שינוי קודש שהוא מכניס שינוי בגוף הזבח ה"נ שינוי בעלים, ואילו הגמ' הדגישה דבר אחר, וכאילו רצינו לומר שבשינוי קודש הרי הוא נוגע ופוגע בגוף הבהמה משא"כ בשינוי בעלים, ועל זה מקשה שגם בשינוי קודש הרי הוא עושה רק מחשבה ואינו נוגע בגוף הבהמה.

ועי' לעיל באות כ' שהבאנו בשם המרומי שדה, וכן בשם ספר מצליח, ששינוי בעלים הוא סוג מסוים של שינוי קודש וא"כ גם שינוי בעלים הוא שינוי בגוף הזבח.

קכט) את שעליו חייב באחריותו. (שמעתי.)

צ"ע למה לי קרא, פשיטא דחייב דהא חייב לצאת ידי נדרו. ונראה שהפסוק בא לחדש חיוב אחריות של דיני ממונות, דהיינו שהוא חייב להקדש חיוב ממוני של אחריות, ואינו רק בגדר חיוב כלפי שמיא לקיים את נדרו. והנפ"מ בזה הוא דמכיון דחשיב חיוב ממון מש"ה חשיב גוף הבהמה בגדר דבר הגורם לממון (וכן איתא גם באחיעזר).

וכהיסוד הנ"ל מבואר מהמשנה במגילה דתנן אין בין נדרים לנדבות אלא חיוב אחריות, ואם נאמר שהחיוב אחריות הוא רק משום שהוא חייב לקיים את נדרו א"כ

פשיטא שאינו נוהג בנדבה, אבל לפי הנ"ל שחל חיוב ממון של אחריות חוץ ממה שהוא חייב לקיים את נדרו, א"כ חיוב זה שייך לנהוג גם בנדבה אחרי שהקדישו, ומש"ה שפיר בעי התנא להשמיענו שאינו נוהג.

קל) את שעליו חייב באחריותו.

פירש"י וז"ל, אותו שעליו יקריב אותו ונרצה לו, ועד שיקריבנו לא נרצה ולא נפטר עכ"ל. והשיטה פי' שהדרשה היא שאחרי "לכפר עליו" הרי הוא נפטר ונרצה לו.

ועכ"פ מדברי שניהם יוצא שהוא חייב באחריות עד שנקרב. וכ"כ רש"י גם במגילה דף ח' וז"ל, ונרצה לו נדרו לכשיתכפר עכ"ל. מיהו בחולין דף קל"ט ע"א כתב שהוא חייב באחריות עד שהוא מביאנו להעזרה כי זוהי כוונת נדרו. וכעין זה כתבו תוס' בחולין דף כ"ב ע"ב דעיי"ש שתלו את הדבר בעד שיתננו ליד כהן.

והרמב"ם בפ"ד מהל' מעה"ק כתב עד שיקריב אותו, ודייק המל"מ שצריכים הקרבה, והמל"מ הוכיח כן מהמשנה דקתני שאם נשחט שלא לשמן כשר ובכל זאת לא עלו לשם חובה והרי המשנה איירי גם בנדר וכדדרשינן לי' ממוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת, הרי שעוד לא יצא ידי נדרו אע"פ שכבר הביאו ליד כהן ולעזרה.

וע"ע במעילה דף י"ט ע"א דפליגי רבי יהודה ורבי שמעון על היכא שהביא את חטאתו ממעות הקדש ולא ממעות חולין, דר"י אומר משזרוק הדם כי אז הרי הוא נפטר מאחריותו כיון שנתכפר, וממילא הרי זה נחשב שמעל אז בהמעות הקדש

שהשתמש בהם כדי להביא את חטאתו, ואילו רבי שמעון אומר שהוא מועל משהוציא ופירש"י משהביאה לעזרה משום שכבר אז הרי הוא נפטר מאחריותה.

ולכאורה צ"ע דהא דברי ר"ש שם סותרים את דבריו בסוגיין שרק אחרי זריקת הדם נתכפר ונפטר. וראיתי שכן הקשה הגר"י וינוגרד בחידושו על זבחים דף ו' ע"א, ובהערה שם ציין שכן הקשה הטורי אבן במגילה דף ח' ד"ה ר"ש.

ותי' הגר"י וינוגרד וז"ל, כל זה פליגי (רבי יהודה ור"ש) רק בנדר הראשון אם כבר יצא או לא, אבל זה ודאי דכו"ע ס"ל שחייב עוד להביא קרבן אחר, ומ"מ מהיכן בא עליו חיוב זה, הוא נמי בני בקתא דראשון, שע"י נדרו שנדר כבר ולא נעשה כראוי מוטל עליו עדיין חוב התורה להביא קרבן אחר, וא"כ שפיר אמר ר"ש ונרצה לו לכפר עליו ר"ש וכו', דכל זמן שלא נזרק הדם ידי נדרו בשלימות לא יצא, דהן אמת שכבר נתכפר מנדרו בקרבן הראשון, מ"מ חיוב זה של שני נמי ע"י נדרו ודאי בא, ואימת יוצא ידי נדרו לגמרי, לאחר ריצוי הדם, דאז שום פסול מחשבה לא יארע ולא מיפסל עוד מעתה עכ"ל.

ובספר טהרת הקודש על המשנה בד"ה וטרם נבוא וכו' דן ג"כ על ענין זה, והוא הקשה סתירה מרבי יהודה על רבי יהודה, דבמעילה שם סובר רבי יהודה שהוא חייב באחריות עד שיזרוק הדם, ואילו בספרי קאמר רבי יהודה עד שיביאנו עד באר הגולה (שה"י בהעזרה), ות"ק שם קאמר עד בית הבחירה. ועוד הקשה על דברי ר"ש איך יתכן שיפטר לפני שנזרק הדם. ותי' שר"ש קאמר רק בנוגע להמצוה של

הבאת חטאת, דאת החיוב הזה יצא ע"י שהביאו להעזרה, אבל אה"נ כפרה לית ל"י א"כ יביא אחר ויזרוק את הדם, ואילו רבי יהודה סובר שגם את המצוה הרי הוא מקיים רק ע"י שהוא מתכפר, כי המצוה היא שיתכפר ע"י קרבן חטאת, ומש"ה ס"ל שגם את המצוה אינו יוצא א"כ נזרק הדם, אבל היינו רק בחטאת ואשם, אבל בנדר מודה רבי יהודה שקיים את המצוה ע"י הבאתו לעזרה וכדתניא בספרי עכ"ד. ברם לא הקשה הטהרת הקודש מרבי שמעון במעילה על דברי רבי שמעון בסוגיין.

ובדבריו בסוגיין על רש"י ד"ה את שעליו וכו' כתב לתרץ את הסתירה בדברי רבי שמעון, וכתב שדברי רבי שמעון במעילה אמורים רק לענין קיום מצות הבאת חטאת וכהנ"ל וכן גם בנדר מיד כשהביאו לעזרה יצא ידי נדרו, אבל היינו רק אם הבהמה עודנה חי' רק שברחה, כי בכה"ג אמרינן שכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא, אבל אם נשחטה ונאבד הדם לא יצא ידי נדרו כיון שעוד לא נזרק הדם ולא שייך לומר כל היכא דאיתא וכו', וצ"ע (אלא שבדבריו בדף ד' כתב שלפי רבי יהודה גם לקיום מצות נדרו בעינן זריקה ודלא כמש"כ לעיל על דברי רבי יהודה בספרי).

עוד הקשה שם הגר"י וינוגרד דאם ס"ל לר"ש דיצא ידי נדרו משעת הבאתו לעזרה א"כ איך מוכיחים בנזיר דף מ"ו ע"ב מהא דאמר ר"ש שנזיר שגילח על קרבן נזיר ששחטו שלא לשמו יצא שה"ה לנזיר שגילח על שלמי נדבה, הלא כששחט שלמי נזירות שלא לשמו אכתי יוצא ידי עיקר חובת נזירות כיון שהביאו להעזרה רק שיש עליו חיוב

להביא עוד אחד. והביא שבירושלמי באמת מיבעיא לן מה יהי' בגילח על שלמי נדבה.

עם הבעלים ממש. (שלום רב בשם טהרת הקודש.)

קלא) תד"ה מחשבה בעלמא.

וז"ל, ואפילו אם בעינן דיבור מכל מקום קרי לי' מחשבה בעלמא כיון שאינו מעשה עכ"ל. וצ"ע למה הוצרכו לזה הלא אפשר ללמוד כפשוטו דמחשבה פירושה היא מחשבה ממש, דהא ודאי שעצם הדיבור אינו הדבר שפוסל את הקרבן דהא לא יחשב כתיב, רק שלא חשיב גמירות דעת בלא דיבור, וא"כ נמצא שלעולם מחשבה בעלמא שפיר פוסלת.

ועיין בזה לעיל באות י"ט*.

קלא*) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דכיון שלא מיפסל אלא מפני שאין יכול לאכול כזית כגון לשם חולה וזקן חשיב טפי פסולו בקודש מחמת דבר אחר עכ"ל. לכאורה סברתם מתוקמה רק אם נאמר שאע"פ שהוא זקן וחולה אכתי הרי הוא נשאר נמנה עליו, עיין בזה לעיל באות קי"ב.

קלב) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דשינוי בעלים חשבינן פסולו בגופו משום דתלוי בזריקה ועיקר כפרה בזריקה ושם בעלים על הזריקה עכ"ל. פי' דשם בעלים שורה על הכפרה שהיא הזריקה וממילא כשהוא משנה לאדם אחר הרי הוא מתפיס בגוף הקרבן בעלים אחרים, אבל שלא לאוכליו, נהי דשחיטה לשם הבעלים הוא, היינו שיהי' לצרכן שהם יאכלו מפסח זה, אבל בעצמות של השחיטה אין שיתוף

קלג) בא"ד.

וז"ל, א"נ שלא לאוכליו יכול לקיים מחשבתו בהיתר באותן שהיו מנויין עליו אם אינם חולים וזקנים, אבל שלא לשמה אינו יכול לקיימו לכך קרוי פסולו בגופו עכ"ל. עי' בספר שלום רב שביאר בשם ספר לשם זבח שכוונת תוס' היא דמכיון שחישב גם לאוכליו ולמנויו והם רשאים לאכול ולקיים מחשבתו, לכן אע"פ שחישב גם לשאינן מנויין או לחולים וזקנים לא מיקרי פסולו בגופו, אבל שינוי בעלים שחישב רק לשם אחר לבד ואינו יכול לקיים מחשבתו מיקרי פסולו בגופו.

מיהו צ"ע דגם בשינוי בעלים שייך מחשבה של לשם בעליו ושלא לשם בעליו, וא"כ בכה"ג גם שינוי בעלים מיקרי אין פסולו בגופו. ברם באמת גם בשינוי בעלים בכה"ג הרי זה נקרא פסולו בגופו כי אי אפשר לקיים את מחשבתו בהיתר כלומר שאי אפשר לסדר שחלק מהקרבן יהי' של בעליו, דהא שינוי בעלים לא איירי לענין אכילה. וכן ראיתי שביאר הקר"א כאן עי"ש, ונקט בדבריו הנ"ל שלבעלים ושלא לשם בעלים פסול. ברם להלן שם כתב שלא ברירא לי' אם פסול או לא, והארכנו קצת בזה להלן באות נ"ה.

והנה עיין שם בגמ' דאמרין שני חילוקים בין לשמן ושלא לשמן לבין לשם אוכליו ושלא לשם אוכליו, חדא, מה שהבאנו כבר ששלא לשמן פסולו בגופו ושלא לשם אוכליו אין פסולו בגופו, ועוד, דלשמן ושלא לשמן אי אפשר לברר איסורו משא"כ לשם

ונהי שי"ל שאינו טעם עצמי, רק דהשתא דכתיב קרא מפרשינן שזהו הטעמא דקרא, דהא ר"ש קאמר לה ור"ש דריש טעמא דקרא, אבל מ"מ למה צריכים להביא את הטעם כאן, אבל הגירסא של "מאי משמע" אתי שפיר כי הכוונה היא להראות מאיפוא דורש כן ר"ש, ומפרש דדריש מהמלה עליו וכדאמרי כמאן דטעון לי' אכתפי'. (ספר תוספת קדושה.)

קלה) תד"ה רב אשי.

וז"ל, תימה למה לי קרא לשינוי בעלים בזריקה הא אפילו שאר עבודות לא מיפסלי אלא בשוחט על מנת לזרוק כל שכן זורק עצמו דבעינן לשם בעלים עכ"ל. והקשה הפנים מאירות ממה שכתבו תוס' בפסחים דף ס"א בד"ה שחטו למולין שאם זרק שלא לשם אוכלין הרי זה כשר משום שאין מחשבת אוכלין בזריקה ואילו כששחט על מנת לזרוק שלא לשם אוכלין הרי זה פסול, ועיי"ש בדבריו. ובספר מראה כהן תי' וז"ל, דאין ראוי משלא לאוכליו משום שהתם כיון דבשחיטה גופא פסול אם שחט שלא לאוכליו מש"ה פסול ג"כ אם שחט על מנת לזרוק, ובזריקה גופי' כשר והפסול בא מחמת שחיטה, אבל בשינוי בעלים דהכא דבשחיטה גופא כשר אם שחט בשינוי בעלים ואעפ"כ פסול בשחיטה על מנת לזרוק א"כ ודאי זריקה העיקר, מכ"ש דתפסול שינוי בעלים כשזורק וכו' עכ"ל.

והנה מדבריו מבואר דשוחט חטאתו של ראובן על מנת לזרוק לשם שמעון דפסולה הרי זה נחשב שהזריקה פסולה, אבל היכא ששחט חטאת על מנת לזרוק דמה לשם שלמים הרי זה יכול להחשב שהשחיטה

אוכליו ושלא לשם אוכליו אפשר לברר איסורו. ובגמ' שם קאמר רב אשי שהכל הוא אחד, דפסולו בגופו ואין פסולו בגופו פירושו הוא שאפשר לברר איסורו ואי אפשר לברר איסורו. ולפי רב אשי לא קשה קושיית תוס' הראשונה כאן שהקשו משלא לאוכליו על שינוי בעלים, משום שלפ"ז שינוי בעלים דומה באמת לשינוי קודש שהרי אי אפשר לברר איסורו משא"כ במחשב לאוכליו ושלא לאוכליו אפשר לברר איסורו, וכל קושייתם היא לפי רבי יוחנן שסובר שפסולו בגופו הוא דבר נפרד, דלפ"ז שפיר הקשו מאי שנא שינוי בעלים משלא לאוכליו, וכן ראיתי שביארו החק נתן והראש המזבח והקר"א כאן.

והנה שוב הקשו תוס' כאן מאי שנא שינוי בעלים משלא למנויו, וכתבו ב' תירוצים. וכבר הבאנו שביאר הקר"א שכוונתם בתירוצם השני היא להסברא של אפשר לברר, דלאוכליו ולמנויו אפשר לברר חלק מסוים להאוכלין והמנוין משא"כ בלבעליו ושלא לבעליו אי אפשר לחלק הכפרה, והקשה הקר"א על דברי תוס' שהרי עכשיו קיימין בהחילוק של פסולו בגופו לפי רבי יוחנן וכהנ"ל.

מיהו י"ל שתוס' מפרשים כהפירוש השני שכתב רש"י שם באפשר לברר באופן שהסברא שכתבו תוס' כאן היא סברא חדשה ואינה סברת הגמ' של אפשר לברר.

קלד) תד"ה הגה"ה.

וז"ל, ה"ג במגילה מאי משמע וכו' עכ"ל. כוונתם היא דמהגירסא כאן של "מאי טעמא" משמע דהוי סברא עצמית, וא"כ קשה תיסגי בהסברא ולמה צריכים פסוק.

פסולה כיון ששינוי קודש פסול גם בהשחיטה. מיהו פשטות דברי הרמב"ם מורים שגם לענין שינוי קודש אם שחט חטאת על מנת לזרוק דמה לשם שלמים הרי זה נחשב פסול בהזריקה. ולהלן באות שע"ה נאריך בדבריו.

קלה* בא"ד.

וז"ל, תימה למה לי קרא לשינוי בעלים בזריקה הא אפילו שאר עבודות לא מיפסלי אלא בשוחט על מנת לזרוק כל שכן זורק עצמו דבעינן לשם בעלים עכ"ל. עי' בשיטה באות ז' ובאות כ"ט שתי' על קושיית תוס' דהו"א דגזירת הכתוב היא ששינוי בעלים הוא רק מעבודה לעבודה ובעינן זורק על מנת להקטיר או על מנת לשפוך שיריים שלא לשם בעלים, כי הו"א שלעולם בעינן ב' עבודות כמו בשחיטה וקבלה דלא מהני בהם כי אם בעל מנת לזרוק. וצ"ע איך שייך לומר שצריכים על מנת לשפוך שיריים או להקטיר שלא לשם בעלים הלא בעינן על מנת להתכפר והרי שפיכת שיריים והקטרת אימורין אינן מכפרות. ודוחק לומר שכוונת השט"ם היא לפנימיות וכהירושלמי ביומא פ"ה הלכה ו' דס"ל שלפי המ"ד ששפיכת שיריים מעכבת בפנימיות הרי היא גם מכפרת, ודלא כרש"י בדף נ"ב ע"א שסובר שלכו"ע אינה מכפרת, וכן דלא כתוס' להלן שסוברים שלחטאות הפנימיות יש פסוק נפרד. ועוד דאכתי איך שייך שינוי בעלים בעל מנת להקטיר אימורין.

ועי' במל"מ בפט"ו מהל' פסולי המוקדשין בסוף ה"א שכתב שלא מגרע כשחישב על מנת להקטיר לשם קרבן אחר או לשם אדם אחר כיון שהוא עצמו שלא

הקטיר אימוריו כשר וז"ל, ודע דאליבא דכו"ע, בין שינוי קודש בין שינוי בעלים לא הוי שינוי אלא בד' עבודות, אבל אם חישב בשעת שחיטה או קבלה או הולכה או זריקה להקטיר שלא לשמו בין שינוי קודש בין שינוי בעלים לא הוי שינוי, דכי היכי דמחשב בשעת הקטרה לא הוי מחשבה ה"נ בארבע עבודות לשם הקטרה לא הוי מחשבה לענין שלא לשמן, דדוקא מחשבת הזמן או מקום איתרבו הקטרה ושפיכת שיריים למחשבה בד' עבודות להקטיר או לשפוך חוץ לזמנם או חוץ למקומם משום דמקרא דאם האכל יאכל מרבינן אכילת אדם ואכילת מזבח ואכילת מזבח הוי זריקה והקטרה ושפיכת שיריים, אבל מחשבת שינוי השם לא הוי אלא בד' עבודות עכ"ל.

וע"ע בזה לעיל באות כ' סוף סק"א, ובאות כ"א בקטע "וע"ע במל"מ" ולהלן שם, ובאות שע"ג.

קלו) בא"ד (שמעתי).

הנה מקושיית תוס' מוכח דס"ל שלא סגי בשינוי בעלים שיחשוב רק על מנת שיתכפר בו פלוני אלא הרי הוא צריך לחשוב על גוף מעשה הזריקה שיהא לפלוני דהיינו על מנת לזרוק דמו לשם פלוני (וזה מתפרש כמחשבה גם על הכפרה), ודלא כמו שאפשר להבין מרש"י בע"א שסגי בעל מנת שיתכפר, אלא כלשונם של תוס' בריש מכילתין עיי"ש, דלפ"ז שפיר יש ק"ו כי כיון שאם הוא חושב בשעת שחיטה על המעשה זריקה הרי זה פסול א"כ כל שכן כשהוא חושב על הזריקה בשעת המעשה זריקה עצמו, אבל אם סגי בעל מנת שיתכפר א"כ למה עדיף הזריקה מהשחיטה הלא גם בשעת הזריקה

אינו מחשב על המעשה שהוא עושה אלא על הכפרה, וא"כ אין הם בגדר קל וחמור אלא הרי הם בגדר דומים. ויש לדחות.

קלז) בא"ד (שמעתי).

וז"ל, תימה למה לי קרא לשינוי בעלים בזריקה הא אפילו שאר עבודות לא מיפסלי אלא בשוחט על מנת לזרוק כל שכן זורק עצמו דבעינן לשם בעלים עכ"ל. הנה הדין הוא שטבילת אצבע מפגלת בחטאות הפנימיות, וכתב הרמב"ם משום דחשיבא חלק מהזריקה. אמנם הא ודאי שאם ישחוט על מנת לטבול אצבעו שלא לשם בעלים אינו פסול כי צריכים שיחשוב על מעשה שמכפר וטבילת אצבע אינה מכפרת [עי' בדברי השט"מ שהבאנו באות קל"ה*]. ומעתה לפ"ז מיושבת קושיית תוס' כי בעינן קרא דזריקה להיכא שחישב בשעת טבילת אצבע על מנת ליתן את המתנות שלא לשם בעליו דזה אי אפשר למילף בק"ו משחיטה וכהנ"ל כי שוחט על מנת לעשות טבילת אצבע לשם פלוני לא חשיב שינוי בעלים. ברם י"ל שתוס' לא תירצו כן כי הם חולקים על הרמב"ם וסוברים שטבילת אצבע אינה חלק מהזריקה אלא חלק מהולכה.

עוד יש ליישב קושיית תוס' על פי שיטת רש"י בדף נ"ב ע"א שאפילו לפי המ"ד שסובר ששפיכת שיריים של פנימיות מעכבת אבל בכל זאת אינה מכפרת ודלא כהירושלמי (יומא פ"ה ה"ו) דס"ל שלפי המ"ד ההוא הרי היא גם מכפרת, ומעתה לפי רש"י אם ישחוט חטאת פנימית על מנת לשפוך את השיריים שלא לשם בעליו אינו פסול כי לא חישב על כפרה, ויש לצרף לזה את שיטת הירושלמי שאפשר לחשוב מחטאת

פנימית אחת על חבירתה, ומעתה לפ"ז י"ל שצריכים קרא דזריקה להיכא ששפך שיריים של פנימית אחת על מנת לזרוק דמה של השני' שלא לשם בעליו דהא בכה"ג ליכא ק"ו, וקמ"ל הפסוק דחשיב שינוי בעלים ושהקרבת פסול כיון ששפיכת שיריים בפנימיות מעכבת.

מיהו באמת שיטת תוס' להלן היא שיש פסוק מיוחד כדי לומר ששינוי בעלים פוסל בפנימיות וא"כ אכתי קשה קושייתם למה צריכים קרא דחיצוניות. ולפ"ז נדחה גם מה שתירצנו מטבילת אצבע.

ויש לעיין אם גם בלוג שמן של מצורע טבילת אצבע מפגלת, ואם נאמר שמפגלת א"כ יש ליישב דשפיר צריכים קרא דחיצוניות והיינו בשביל היכא שעשה טבילת אצבע של לוג שמן של מצורע על מנת ליתן את המתנות שלא לשם בעלים דפסול אע"פ שאם חישב על הטבילת אצבע עצמה לא מיפסל וליכא ק"ו.

גם יש לדחות ולומר שבאמת גם בכל הצירורים הנ"ל יש לעשות ק"ו, דהיינו שאם מהני היכא שהוא חושב מהשחיטה על הזריקה כ"ש שיועיל היכא שהוא חושב מחלק אחד של הזריקה על החלק השני, דהא היכא שהוא מחשב מחלק אחד של עבודה מסוימת על החלק השני הרי זה יותר פשוט מהיכא שהוא מחשב מעבודה לעבודה.

קלח) מה לזביחה וזריקה שכן עבודה שחייבין עלי' בחוץ.

ולהלן אמרינן מה הפרט מפורש עבודה וחייבין עלי' בחוץ שחיטה וזריקה אין קבלה

והולכה לא, ותוס' מפרשים גם שם שהכוונה היא "שחייבין". מיהו לפ"ז צ"ע על מאי דאמרינן להלן שם מה הפרט מפורש דבר הטעון צפון וכו' שחיטה וקבלה אין זריקה לא, דלמה לא אמרו גם שם לשון של "עבודה שטעונה צפון".

ורצה השפ"א לומר שגרסינן "עבודה וחייבין", ועבודה היא דבר בפני עצמו, והכוונה היא שהיא עבודה חשובה, דשחיטה הוי מעשה רבה, וכן זריקה היא מעשה רבה לזרוק על המזבח, אבל קבלה והולכה אינם מעשה רבה. ומש"ה גם לא קשה קושיית תוס' דהכא תרתי והכא חדא כי הכא ג"כ הוי תרתי, דהיינו עבודה וכן חייבין עלי' בחוץ.

קלט) אין בכלל אלא מה שבפרט זביחה אין מידי אחרינא לא.

צ"ע הלא לזביחה יש כבר פסוק וא"כ נימא אם אינו ענין לזביחה תנהו ענין לאינך. (עי' בשפ"א.)

קמ) ותו כללא בתרא כל לה' ואפילו שפיכת שיריים והקטרת אימורין.

פי' ונוקי קרא על שינוי קודש כי שינוי בעלים לא שייך בשפיכת שיריים והקטרת אימורין כי כבר נתכפר.

קמא) שחיטה וקבלה אין זריקה לא.

פי' וגם הולכה אין, כי הולכה לא נפקא מכלל קבלה. (עי' בצ"ק, ובברכת הזבח.)

קמב) רש"י ד"ה שקולין הן. וז"ל, והולכה על כרחך לא תפקה מכלל קבלה עכ"ל. פי' דאע"פ שהולכה אינה כעין הפרט אבל מ"מ מאחר שידעינן כבר קבלה א"כ בזה יש לנו ילפותא אחרינא שלהולכה יש כל דיני קבלה.

קמג) תד"ה שקולים הם ויבואו שניהם.

וז"ל, אע"ג דהכא תרתי והכא חדא חשיב להו שקולין עכ"ל. י"ל דהיינו משום שהך קרא בשלמים איירי, ו"טעון צפון וישנן החטאות הפנימיות" לא איירי בשלמים אלא בחטאת, משא"כ החיוב של חוץ נוהג גם בשלמים. (ספר תוספת קדושה.)

קמד) אימא היכא דשחיט להו שלא לשמה ליפסלו.

פירש"י וז"ל, שהרי לא נעשו כהלכתן ואין זריקתן מתרת בשרן לאכילה עכ"ל. ועי' בתוס' שהקשו דהא בעינן שנה עליו הכתוב לעכב. מיהו נראה שכוונת רש"י היא דכיון שהוא עושה את העבודה שלא לשמה א"כ הרי הוא עוקר באמת את הסתמן לשמן, וכשהוא שוחט עולה לשם שלמים הרי זה כאילו הוא עושה שחיטת שלמים ולא שחיטת עולה, וכן בקבלה והולכה, וא"כ חסרה העבודה, וזה פשיטא שכל העבודות מעכבות ושהיכא שחיסר את אחת מהעבודות הזבח פסול, אבל אה"נ אם נשאר דם לקבל הרי הוא יוכל לקבל עוד הפעם כי לא פסל את גוף הקרבן אלא רק שחיסר את העבודה, כן נראה לומר בביאור דברי רש"י, ובביאור זה נקטנו שמחשבת שלא לשמו עוקרת את

הסתמן לשמן, ודלא כדברי הגרי"ז שאינה עוקרת רק שהוסיף להקרבת מחשבה הפוסלת.

מיהו יש לדחות את הראי' הנ"ל מרש"י והשט"מ על פי דברי החידושי רבי ארי' ליב שהבאתי לעיל באות ל"ב שכתב שגם אם נאמר כעיקר דרכו של הגרי"ז שמחשבת שלא לשמה אינה עוקרת את הסתמן לשמן, אבל י"ל שזהו רק אלמלא נתחדש הדין של מחשבה הפוסלת, אבל לאחר שנתחדש שמחשבת שלא לשמן מיקרי מחשבה הפוסלת, א"כ מעתה י"ל שהיא שפיר עוקרת את הסתמן לשמן עכ"ד, דלפ"ז י"ל שהכוונה כאן היא שמכיון שידעינן ששלא לשמן היא מחשבת הפוסלת לענין שלא עלו לבעלים לשם חובה, שוב אמרינן שנעקר באמת הסתמן לשמן, אשר זה צריך לגרום שהקרבת פסול לגמרי (כשלא נשאר עוד דם לקבל). והנה עי' בשט"מ באות י' שכתב דרך זה, ושוב הקשה שא"כ למה צריכים פסוק בחטאת לעכב הלא גם בלא פסוק הרי זה צריך לעכב, ועיי"ש בתיורו. מיהו לכאורה יש ליישב שצריכים את הפסוק בחטאת כדי לומר דלא הוי כחיסר העבודה אלא דחשיב עבודה פסולה שפוסלת את כל עיקר הקרבן ואפילו אם הוא יכול לחזור ולקבל. וכן בשחיטה אע"פ שלא שייך לעשותה עוד פעם אבל קמ"ל דחשיב פסולו בגופו וישרף מיד, משא"כ אם הי' רק בגדר שחיסר העבודה י"ל שהי' טעון עיבור צורה (כעין דברי הגרי"ז שהבאנו באות מ"ד סק"א שכתב הני ב' נפ"מ בין אם מיקרי שחסר הלשמן לבין אם מיקרי שהוסיף להקרבת מחשבה הפוסלת).

והנה לעיל בדף ב' ע"א הקשו תוס' ל"ל

תרי קראי לומר שצריכים לשמה, חדא בדף מ"ו וחדא בסוגיין לעיל בע"א כאן, ותיורו דההיא דדף מ"ו איירי בהקטרה וההיא דסוגיין איירי בזביחה. והגרי"ז בדבריו על פ"ד מהל' מעה"ק כתב שההיא דדף מ"ו אתי למימר את גוף הדין שצריכים לשמן, ואילו בסוגיין בעי למילף ששלא לשמן חשיב מחשבה הפוסלת.

ושוב כתב לבאר על פי זה את קושיית הגמ' כאן, דכיון דהוי בגדר מחשבה הפוסלת לא שייך לומר שצריכים שנה עליו הכתוב לעכב, כי רק היכא שמשמיענו הפסוק דין מסוים מדיני הקרבן אמרינן שבלי שינה לעכב הרי זה רק בגדר לכתחילה, אבל הכא עיקר הפסוק בא לארזי שיש תורת מחשבה הפוסלת, וא"כ בפשטות הכוונה היא שהמחשבה פוסלת לגמרי, ועל זה מתרצינן דילפינן ממוצא שפתיך דהוי מחשבה הפוסלת רק לענין שלא עלו (והא דבפסח וחטאת בעינן שינה לעכב כדי לפסול הרי זה אחרי שאשמועינן קרא דמוצא שפתיך שבשאר זבחים אינו פסול לגמרי וכמו שביאר השט"מ כאן). ותוס' שהקשו דניבעי שינה לעכב אזלי לשיטתם שכוונת הפסוק היא להשמיענו את כל עיקר המחשבה של לשמה גבי זביחה ולא שיש כאן תורת מחשבה הפוסלת, דלפ"ז שפיר בעינן שנה עליו הכתוב לעכב.

קמה) תד"ה אימא.

וז"ל, הא בכל דוכתא בעינן בקדשים שינה לעכב עכ"ל. צ"ע מנ"ל דבר זה. (עי' בסוף דבריהם, ובקרא"א בסוף דבריו על דף ד').

קמו) בא"ד.

וז"ל, הא בכל דוכתא בעינן בקדשים שינה לעכב עכ"ל. הנה בשו"ת חת"ס חלק חו"מ בההשמטות בתשובה ר"ד הביא את דברי הגאון ר' דוד דייטש זצ"ל ליישב את קושיית תוס' על פי דברי הריטב"א ביומא דף נ"ג דהיכא שיש לאו לא צריכים שנה עליו הכתוב לעכב, והכא הרי יש הלאו של לא יחשב. והחת"ס עצמו ר"ל שאם שלא לשמן אינו פוסל אלא רק לא עלו לשם חובה א"כ אז ליכא לאו של לא יחשב כי אי אפשר לומר על כגון זה שהוא כמטיל מום בקדשים וכלשונו של הרמב"ם. מיהו לעיל באות ל"ד סק"א הבאנו סוברים שגם אם רק לא עלו לשם חובה הדין נותן שיש לאו של לא יחשב ואפילו בנדבכה כיון שאם הי' נדר הדין הי' שלא עלו, והבאנו שגם בדברי הרמב"ם עצמו מבואר ששייך הלאו גם על היכא שרק לא עלו.

ובשם הבית הלוי הבאנו עוד יותר והיינו שבקושיית הגמ' כאן שעוד לא ידענו את הדרשה של מוצא שפתיך הדין נותן שגם עלו לשם חובה ולכן בודאי לא שייך לא יחשב. ולעיל באות ל"ד שם הבאנו את מה שדן הבית הלוי בזה בשיטת רש"י, ועיי"ש מה שהערנו עליו.

קמוז) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דפריך משינוי קודש דאיכא תרי קראי ואמרינן לעיל אם אינו ענין לשינוי קודש תנהו ענין לשינוי בעלים ופריך דהשתא אימר תרוייהו בשינוי קודש ולעכב עכ"ל. הנה יש לומר גם בדרך אחרת, דהנה תוס' בריש מכילתין ביארו שיש שני פסוקים לשינוי קודש, חדא היא דלעיל בע"א וחדא

ההיא דדף מ"ו, וההיא דדף מ"ו אתי להקטרת אימורין, ומעתה י"ל דפריך דאימא דתרוייהו אתו לשינוי קודש בעבודת הדם ולעכב. (ספר מראה כהן.)

מיהו יש לדחות שלא מסתבר לומר כן בכוננת קושיית הגמ' כאן מאחר שלא הוזכר כאן כלל הפסוק שהביאו בדף מ"ו.

קמח) בא"ד.

וז"ל, א"כ ליכתוב חדא או חטאת גרידא או פסח גרידא עכ"ל. כי גם פסח כתיב בקרא דזאת התורה כדדרשינן בדף ז' ע"ב להקריב את קרבניהם זה בכור מעשר ופסח.

קמט) בא"ד.

וז"ל, וקשה דמאי משני מוצא שפתיך, דילמא אתי לשינוי בעלים דלא מצינו ששינה בהן הכתוב, ולק"מ דמוצא שפתיך לא משמע שינוי בעלים עכ"ל. וז"ל השפ"א, ולענ"ד נראה כפשטא דזה עצמו כוונת תוס' בקושייתם דלמא מוצא שפתיך מיירי בשינוי בעלים ואתי קרא להשמיענו דלכתחילה אסור לשנות בשינוי בעלים ולא עלו לשם חובה, דמונרצה לו לא ידעינן רק זריקה, ועל זה כתבו תוס' דלק"מ דכל דלא ידעינן ממקום אחר לשם בעלים אין ללמוד ממוצא שפתיך, דהיכן נזכר כאן פסול שינוי בעלים, כעין לשון הגמרא בסמוך דאי ממוצא שפתיך לא ידעינן במאי, אבל מודים התוס' למסקנא דידעינן דבעי לשם בעלים, שפיר קאי מוצא שפתיך גם על שינוי בעלים, דמאי שנא שינוי בעלים משינוי קודש, כל שלא עשה כדין לא מיקרי כאשר נדרת עכ"ל.

קנ) בא"ד.

וז"ל, ואם נאמר שבכל דוכתא דמצרכינן שנה לעכב היינו מהכא מדאיצטריך מוצא שפתיך וגו' א"כ אתי שפיר הא דפריך וליפסלו וכו' עכ"ל. צ"ע איך מוכח מכאן שבכל דוכתא בעינן שינה לעכב אולי כוונת הדרשה של מוצא שפתיך היא לומר שרק כאן כשר אבל בעלמא פסול גם כשלא שינה לעכב. (עי' בקר"א שכתב וז"ל, פי' דאי לא בעינן בקדשים שינה לעכב א"כ סתרי קראי אהדדי דמזאת התורה משמע ליפסל וקרא דמוצא שפתיך מכשיר אלא קמ"ל בקרא דמוצא שפתיך דבכל מקום בקדשים בחד קרא אינו אלא למצוה כדאשכחן הכא דאינו אלא למצוה וכו' עכ"ל).

דף ה' ע"א

קנא) רמי ר"ל וכו' אם כשרים הם ירצו ואם אין מרציין למה הן באין.

הנה בהמשך הגמרא מיייתנין שאמר לו רבי אלעזר שמצינו דוגמא לזה ביולדת שעולתה באה לאחר מיתתה ואינו מרצה (וצ"ע מאי אולמי' דהיא, הלא גם על ההיא יש להקשות למה היא באה). והקשה לו ר"ל אנה אשם קאמינא, ושוב הביא ר"ל את הדרשה של מוצא שפתיך וגו', ושוב הקשה רבי זירא דאימא שהדרשה של מוצא שפתיך איירי רק בעולה אבל אשם פסול. ועי' בתד"ה אשם לא לייתי כלל שכתבו וז"ל, תימה הא לא איצטריך מוצא שפתיך כלל אלא לאשם, דלשאר קדשים אתו מסברא

כדאמרינן דלא צריכי קרא דהא אתו לאחר מיתה, וי"ל דהשתא הדר ב"י מההוא טעמא, דאע"ג דאמר ל"י מודינא לך בעולה, לא ה"י אומר כן אלא מתוך דוחק עכ"ל. מיהו לכאורה יש לתמוה מנ"ל לרבי זירא שר"ל חזר בו, ועי' בהגהות מלאכת יו"ט בסוף המס' מש"כ כדי לבאר דבר זה.

מיהו באמת יש ב' קושיות על הדין של כשרים ולא עלו: א', שכמו ששלא לשמו גורם שאינו מרצה הה"נ שיגרום שהקרבת פסול, וזוהי קושיית הגמ' לעיל של "ליפסלו", וכן אם אינו גורם פסול מנ"ל שהוא גורם שאינו מרצה הלא י"ל שכל הדין של לשמו הרי הוא רק לכתחילה משום מצוה וכמו שהעיר השט"מ כאן באות א'. ב', שעצם הדבר שאינו מרצה, דבר זה עצמו יגרום פסול כי לא יתכן הקרבה בלי ריצוי. והשט"מ באות א' כתב את הקושיא הראשונה שכתבנו, דהיינו שאם שלא לשמו פוסל את הריצוי למה אינו פוסל את כל הקרבן. מיהו לפ"ז צ"ע מה הביא רבי אלעזר מיולדת דמצינו שקרב לאחר מיתה, הלא נהי שהתם מצינו שקרב בלי שירצה אבל הכא הקושיא במקומה עומדת דמנ"ל ששלא לשמו אינו פוסל לגמרי. ברם עי' בתד"ה הג"ה שביארו בסוף דבריהם דשפיר אפשר ללמוד שלא לשמו משם.

ברם י"ל שר"א סבר שר"ל נתכוין להקושיא השני, דהיינו שעצם הדבר שאינו מרצה, דבר זה יגרום פסול כי לא יתכן הקרבה בלי ריצוי, ולכן תי' שבעולה שפיר מצינו דבר כזה בהציור של לאחר מיתה, ור"ל ענה לו כפי סברתו שאכתי קשה מאשם, אבל באמת ר"ל נתכוין גם להקושיא הראשונה כי גם הקושיא הראשונה קשה,

קושיית ר"ל הלא היתה דוה גופא דאין מרצה פוסל הקרבן דלמה הוא בא, ועל זה משני שפיר דמצינו קרבן כשר ומביאין אותו אף דאינו מרצה, הרי דאין הריצוי הכרח להכשר הקרבן. וכן מיושבת הקושיא השני' שהקשו התוס' וא"ת ומה ראי' מייתי מבאין לאחר מיתה, אטו מי ילפינן מינה בכל מקום וכו' עיי"ש, דנראה דר' אלעזר לא יליף מבאין לאחר מיתה דהקרבן קרב ואינו מרצה, דהגמ' לא פריך הכא מנ"ל דאינו עולה לשם חובתו, אלא רק מיישב קושיית ריש לקיש דאין קרבן בלא ריצוי דמצינו בבאין לאחר מיתה, וא"כ אין הריצוי הכרח להכשר הקרבן וכהנ"ל עכ"ל.

קנג) האשה שהביאה חטאתה ומתה יביאו יורשין עולתה.

עי' ברמב"ן בקידושין דף י"ג ע"ב שהביא את דברי הראב"ד שאפילו אם עוד לא הקריבה את חטאתה, אלא רק הפרישה את חטאתה יביאו יורשין את עולתה (והרמב"ן שם חולק עליו וסובר שצריכים דוקא הקריבה). וסברת הראב"ד צ"ע כי מה מהני הפרישה אם לא הקריבה.

ועכ"פ עי' בפ"י הראב"ד על מס' קנים על הא דתנן שלא יביאו יורשים חטאתה שכתב שגם לא יפרישו את חטאתה כיון שלמיתה אזלה ואין מפרישין חטאת לאיבוד. ולכאורה צ"ע למה הוי ס"ד שיפרישו את חטאתה כיון שלא יוכלו להקריב אותה. מיהו מדבריו בקידושין חזינן דס"ל ששפיר נעשה קיום מסוים על ידי הפרשת החטאת, וא"כ משום כך הוי ס"ד שלכה"פ יפרישו את חטאתה, ועל זה קאמר שאין מפרישין

ועל זה אי אפשר למילף מעולה לאחר מיתה, כי התם נהי שאין ריצוי אבל הכא אולי כמו שהשלא לשמה מסלק ריצוי הרי הוא גורם גם פסול, ואם אינו פסול א"כ מנ"ל שאינו מרצה הלא י"ל שהדין של לשמו הרי הוא רק דין לכתחילה למצוה וכמו שהזכיר השט"מ באות א' כאן, אבל אינו מעכב אפילו בהריצוי, ונהי שחזינן בעולת יולדת לאחר מיתה ששייך הקרבה בלי ריצוי אבל מנ"ל שגם בשלא לשמו הרי זה כך, ומייתי ריש לקיש דדרשינן ממוצא שפתיך, ולפ"ז יוצא שצריכים מוצא שפתיך גם לעולה ושלמים, ולכן מקשה ר' זירא דאימא דאתי באמת רק לעולה ושלמים ומנ"ל אשם.

וע"ע בספר אוצר חיים (נדפס באסיפת זקנים חדש על מס' זבחים כרך א') איך שיישב את קושיית תוס' וכן את מה שהערנו דהא יש להקשות גם על ההיא דעולת יולדת.

קנב) בענין הנ"ל.

שו"ר במשנת רבי אהרן בסי' ו' אות א' שהזכיר פירוש זה שהקושיא של ריש לקיש היתה שמה שאינו מרצה, זה גופא יחשב פסול, ושכוונת רבי אלעזר היתה להוכיח מלאחר מיתה שדבר זה אינו נחשב פסול, אבל אכתי צריכים את הדרשה של מוצא שפתיך לעולה ושלמים כדי לומר אודות המחשבה של שלא לשמו שהיא גורמת מדריגה של כשר ואינו מרצה, וא"כ אכתי תיקשי שבאשם אימא שלא לייתי כלל.

ועוד כתב וז"ל, ומיושבת שפיר קושיית תוס' (בר"ה הג"ה) דלא דמי לאחר מיתה לשינוי קודש, דהקשו שהרי בלאחר מיתה הרי הקרבן כשר לגמרי משא"כ בשלא לשמה הקרבן פסול לענין לעלות לשם חובה, אך

חטאת לאיבוד. וע"ע בשיטת הרשב"א שהבאנו באות קס"ד* סק"ד, ובשיטת הריצב"א שהבאנו באות קע"ה.

קנד) בענין האשה שהביאה חטאתה ומתה יביאו יורשין עולתה.

ע"י ברמב"ן בקידושין דף י"ג ע"ב שכתב וז"ל, ואע"פ שהפרישה (את העולה), דוקא בשקרב חטאתה כבר, אבל לא קרב חטאתה לא יביאו יורשים עולתה, שאין עולות קודמות לחטאות לעולם, וחטאת לאחר מיתה אי אפשר, ואע"פ שפקע מינה חובת חטאת, כיון שעולה זו לא הוקבעה ליקרב בחי"י אין מקריבין אותה וכו', עד שתקרב חטאתה לא חלה עלי' חובת עולה כלל, שהחטאת היא קובעת כדתנן מצורע שהביא קרבנו עני והעשיר, או עשיר והעני, הכל הולך אחרי חטאתו עכ"ל. ונראה לבאר כוונתו, דבתחילה כתב שלא יביאו יורשים עולתה (היכא שלא הביאה את חטאתה) מפני שצריכים חטאת קודם לעולה, ושוב נתקשה לו על זה דהני מילי היכא שמביאין את שניהם, דאז נאמר סדר זה שחטאת תחילה ושוב נכנס עולה דורון, אבל היכא שאין מביאין חטאת אכתי י"ל שמביאין את העולה, וזהו שכתב "ואע"פ שפקע מינה חיוב חטאת", ועל זה תירץ שקודם שהביאה את החטאת אין חיוב חיוב עולה.

והנה יש לעיין בזה, דלפי דבריו איך יתכן לומר שחטאת קודם לעולה הרי זה רק דין לכתחילה (וכמש"כ הרמב"ן עצמו להלן שם), הלא נקטינן שלפני שהביאה את חטאתה אין עלי' חיוב עולה. וי"ל דנהי שאינה חייבת עוד להביא את העולה, אבל

בכל זאת שפיר יתכן לומר שהעולה מרצה עלי' גם אז את הריצוי שהיא צריכה, אבל היכא שלא הביאה בחי"י את חטאתה, אשר בכה"ג אין עלי' חיוב להביא את עולתה, וגם העולה לא ירצה עלי' כיון שכבר מתה, הדין הוא שלא יביאו יורשים עולתה.

וע"י במשנת רבי אהרן בסי' ו' אות א' וי"א שביאר שמדברי הרמב"ן הנ"ל (וכ"כ הריטב"א בקידושין שם) מבואר שבדין חטאת קודם לעולה נאמר לא רק קפידא על קדימת החטאת, אלא נאמר דין מסוים של איחור העולה, דהא כתב שלפני שקרב החטאת אינה חייבת עוד בהעולה, ואפילו אם הפרישה שניהם ומתה, דאי אפשר להקריב את החטאת, בכל זאת אין העולה קרב, וא"כ חזינן שיש דין של איחור העולה. וע"י לקמן באות קס"ה שהבאנו את יתר דבריו בזה בדעת ה"ר חיים וה"ר ברוך בתוס' כאן.

קנד*) לא יביאו יורשים חטאתה.

עיין ברא"ש בקנים שהקשה ממאי דאיתא בספרא דיביאו יורשים חטאתה, ות"י בשם הר"י מאורלינש שההיא דקנים איירי בחטאת בהמה, וההיא דספרא איירי בחטאת העוף, וחטאת העוף שמתו בעליו אינה מתה. ולהלן בדברינו בע"ב על תד"ה מיעט וכו' באות קפ"ט נביא שיש אומרים שכגון חטאת העוף שפיר מתה.

וע"י ברא"ש שם שהביא גם תירוץ אחר.

קנה) אמר להו אביי ר"ל מהכא פתח וכו'.

ע"י בגמ' דקאמר אביי ר"ל מהכא פתח

קנח) אשם אירצויי נמי לירצו.

הנה לעיל על הקושיא שאשם לא לייתי כלל כתב השט"מ באות ד' דהיינו במה מצינו מחטאת, פי' דהעובדא שאינו בנדר ונדבה אינו סברא עצמית אלא הרי זה טעם למה לא לדמות אשם לבאין בנדר ונדבה אלא ללמדו מחטאת. מיהו על הקושיא שאירצויי נמי לירצו פי' השט"מ דהיינו משום שכיון שאינו בא בנדר ונדבה א"כ לא מסתבר לומר בו ש"אם לאו נדבה היא" אלא מסתבר לומר שאינו כשר לחצאין אלא הרי הוא כשר לגמרי עכ"ד, הרי שהכא פי' דהוי סברא עצמית כי אין דרך אחרת איך ללמוד.

ועכ"פ צ"ע בהמשך הגמ' דהא כיון דידעינן הך סברא שאשם שאני משום שאינו בא בנדר ונדבה א"כ איך ס"ד למילף בק"ו מעולה הלא שאני אשם שאינו בא בנדר ונדבה. ובאמת הכי פריך על מאי דמסיק שיש ללמוד אשם במה הצד מעולה ושלמים ותודה וא"כ צ"ע מאי ס"ד השתא כדבעי למילף מעולה לחוד. וצ"ל דנהי שידענו חילוק זה ושי"ל משום כך שאשם אינו בכלל הפסוק אבל אכתי לא ידענו דהוי בגדר פירכא על הק"ו.

קנט) אשם אירצויי נמי לירצו.

י"ל שלענין שיש חיוב לשחוט לשמו ושסור לשחוט שלא לשמו שפיר ידע שילפינן אשם משלמים בהקישא דזאת התורה (וכן עולה), רק דס"ד שלענין שלא ירצה לא ילפינן כיון שאינו בא בנדבה. (עי' בקר"א).

ושחט אותה לחטאת אותה לשמה כשרה שלא לשמה פסולה הא שאר קדשים שלא לשמן כשרין. וצ"ע הלא אנו צריכים את המיעוט של אותה רק בשביל אשם, אבל קרבנות נדבה ילפינן ממוצא שפתיך וא"כ למה קאמר בלשון של שאר קדשים שלא לשמן כשרין. ועי' בשט"מ בההשמטות באות ב' שהקשה כן, ותירוצו לא ברירא לי.

עוד צ"ע דהנה לעיל בסוף דף ד' הקשו שנימא שמחשבת שלא לשמו פוסלת את הקרבן לגמרי, ותירצה הגמ' שילפינן מהדרשה של מוצא שפתיך וגו' שאינה פוסלת, ואילו לפי המבואר בסוגיין יוצא שאין מספיק בהדרשה של מוצא שפתיך, כי אכתי קשה מאשם, אלא צריכים גם את הדרשה של אותה לחטאת, וא"כ מאחר שיש את הדרשה של אותה לחטאת הרי זה יכול לשמש לדרשה גם לענין זה שעולה ושלמים אינם נפסלים ולמה צריכים לזה את הדרשה של מוצא שפתיך כדי לומר שהזבח כשר. שו"ר בשט"מ בההשמטות כאן באות ג' שהקשה קושיא אחרת, ובתירוצו השני כתב שלעיל אזלינן כרבי אליעזר שפוסל באשם.

קנו) אשם לא לייתי כלל.

לכאורה יש לומר כאן כמו להלן דק"ו מעולה, דמה עולה שכליל כשר, אשם לא כל שכן. מיהו לא אמרו כן משום שידעו שיש לפרוך מה לעולה שאינה מכפרת ושאיין לומר שלמים יוכיחו כמו להלן כי גם שלמים אינם מכפרים. (שלום רב בשם מ"ג).

קנז) אשם לא לייתי כלל.

ה"ה בכור ומעשר כיון שאינם באים בנדר ונדבה. (זבח תודה).

קס) מה לשלמים שטעונין נסכים ותנופת חזה ושוק.

כלומר משא"כ אשם, ואמרינן שעולה תוכיח שאינה טעונה תנופת חזה ושוק. וצ"ע דהא מה שאשם אינו טעון תנופת חזה ושוק הרי זה משום שכל הבשר הוא להכהנים, ולא רק החזה ושוק, וכן בעולה הרי זה משום שכולו כליל, וא"כ מה שאינם טעונים תנופת חזה ושוק אין זה בגדר קולא.

וצ"ל כתוס' בב"ק דף ה' ע"ב שפרכינן פירכא דלא שייך. א"נ דבבשר אשם ועולה נמי ה' שייך להצריך תנופה כיון שהוא לכהן או לגבוה ולא להבעלים.

קסא) עולה תוכיח.

ע"י ברעק"א בגליון הש"ס שכתב וז"ל, תמוה לי הא גם עולה צריכה נסכים ואי דעולת עוף יוכיח א"כ איך פרכינן עלה מה לעולה שיש בציבור הא עולת העוף אינה בציבור*, ואי דשם עולה איתא בציבור, הכי נמי נימא דשם עולה טעונה נסכים (כלומר משא"כ אשם) וצריך עיון עכ"ל.

מיהו ע"י בשט"מ שלומד שכוונת הגמ' היא מה לשלמים שיש בכולן סמיכה ונסכים משא"כ באשם שאין בכולם סמיכה ונסכים שהרי באשם מצורע אין סמיכה ובשאר אשמות אין נסכים, ועל זה קאמר שעולה יוכיח שאין בכולם סמיכה ונסכים כי בעולת העוף אין סמיכה ונסכים, ומש"ה אין לפרוך שמה לעולה דבשם עולה מצינו סמיכה

ונסכים כי גם בשם אשם מצינו סמיכה ונסכים, והדר פריך על הצד השוה דמה לעולה ושלמים שחלק מהם באים מיהא בציבור אע"פ שאין כולם באים בציבור (דהיינו עולת העוף) תאמר באשם שלעולם אינו בציבור. ועיין ברש"ש שפי" גם הוא כהשט"מ.

קסב) מה להצד השוה שבהן שכן ישנו בציבור, תודה תוכיח (בענין אם ציבור יכולים לנדב קרבן עולה או תודה).

א. דברי רש"י והרמב"ן בויקרא.

ע"י ברש"י שפי' שלמים ישנו בחובת ציבור בכבשי עצרת. ותוס' בד"ה תודה וכו' הזכירו שעולה משכחת לה גם בנדבת ציבור בקיץ המזבח. והנה יש שני ציורים של קיץ המזבח, א', היכא שנשאר מהשקלים שגבו בשביל קרבנות ציבור, וב', במותר אשם דהדין הוא שרועה ולאחר שנופל בו מום מוכרים אותו ודמיו נופלים לקיץ המזבח.

וע"י ברש"י בויקרא א' ב' שכתב וז"ל, קרבנכם מלמד שהיא באה נדבת ציבור, היא עולת קיץ המזבח הבאה מן המותרות עכ"ל. וכתב הרמב"ן שם וז"ל, פי' הרב כן לומר שאם יתנדבו רבים להביא עולה, עולת השותפין היא, מה בין שנים המשתתפין בקרבן ובין עשרה ואלף שנשתתפו בו, אבל קיץ המזבח הבאים מן המותרות לב ב"ד מתנה עליהן ולפיכך היא עולת ציבור עכ"ל.

לקיץ המזבח אבל אי איתרמי איתרמי. שו"ר בספר עולת שלמה שהעיר שלפי שיטת תוס' הנ"ל לק"מ קושיית רעק"א.

(* מיהו בפשטות זהו דלא כתוס' בשבועות דף י"ב ע"ב ויומא דף מ"א ע"ב שכתבו שמה שאין מקציץ בעוף הכוונה היא שאין קונים בתחילה עוף

וצ"ע למה כדי להחשב קרבן ציבור צריכים דוקא לב ב"ד, ושרק ב"ד יכולים לקבוע שיהי' קרבן ציבור ולא קרבן שותפין, ואילו הציבור עצמם אינם יכולים לעשות כן.

ועוד כתב הרמב"ן וז"ל, והנה לדעתו כל, עולה שיביאו רבים, חוץ מן המותרות, דינה כדין השותפין, וטעונה סמיכה בכולם, ונסכים קרבים משלהם עכ"ל. ומבואר מדבריו אלו שלפי מה שכתב הרמב"ן עצמו להלן שם שהיכא שרוב הציבור נדבו עולה הרי זה קרבן ציבור, הנסכים באים לא רק משלהם אלא משל כל הציבור, דהיינו גם מהמיעוט שלא נדבו (דלא מסתבר לומר שלפי השיטה שלו יביאו מהקופות), והיינו משום שאע"פ שרק הרוב נדרו, אבל הקרבן מרצה על כל הציבור.

והנה מהרמב"ן משמע שגובין גם מהמיעוט רק את דמי הנסכים אבל אין הרוב יכולים להכריח את המיעוט להשתתף גם בכספי הבהמה גופה אע"פ שהיא מרצה גם עליהם, שהרי לא כתב שלפי רש"י רק רוב הציבור שנדבו חייבים לשלם בשביל הבהמה, דאז הי' משמע שלפי השיטה שלו גם המיעוט צריכים להשתתף, אלא כתב כן רק בנוגע לנסכים. וצ"ב מאי שנא הבהמה עצמה מהנסכים.

ונראה שהביאור לזה הוא כך, דעל עצם העובדא שזיכו את המיעוט בקרבן אינם יכולים לגבות, מפני שאינם יכולים לחייב את המיעוט להביא קרבן ושיהי' להם קרבן, אבל לאחר שהקרבן עומד והרי הוא נקרא גם הקרבן של המיעוט, א"כ מעתה גם הם חייבים בנסכים כמו הרוב ומש"ה גובים את הנסכים גם מהם (לפני שקונים את הנסכים,

אבל אחרי שכבר קנו הרי זה דומה להא שהקדישו את הבהמה, ויש לדחות). שוב כתב הרמב"ן וז"ל, ואולי לדעתו (של רש"י) עולת העוף שהיא באה נדבת שנים ואינה באה נדבת ציבור, וכן השלמים שאמרו בהם שהשותפין מביאין אותם נדבה ואין הציבור מביא אותם נדבה, ככולן יכולין הרבים להתנדב להם בתחלה דעולת השותפין היא נקראת ושלמי שותפין הם נקראין, לא מיעוטו אלא שלא יביאו אותן מן הקופות עכ"ל. והנה יש לעיין למה כתב כן בלשון "אולי", הלא בודאי כן הוא שיכולים לנדב בתורת קרבן שותפין. מיהו נראה פשוט שכתב כן הרמב"ן בלשון "אולי" כי הוא מסתפק לומר שאולי סובר רש"י שמה שנאמר בההלכה הזאת שאין עוף ושלמים (בנדבה) באין מהציבור אינו רק שאין על זה תורת קרבן ציבור, אלא נאמר בזה שרוב ישראל אינם יכולים להביא קרבנות אלו אפילו אם ירצו להביאם בתורת שותפין, ואין זה דומה לדברי הרמב"ן שהבאנו לעיל שלפי רש"י אם ינדבו הציבור עולה הרי זה נשאר קרבן שותפין, כי שאני עולה דשייך שלציבור יהי' קרבן עולת נדבה בהציוור של קיץ המזבח, וא"כ חזינן שאין הלכה כזו שלרוב הציבור לא יתכן שתהי' עולת נדבה כמו שאנו אומרים עכשיו שנאמר בעוף או שלמי נדבה.

ועכ"פ הרמב"ן כתב כן רק לפי רש"י (שהרי כתב "לדעתו"), והיינו משום שלפי השיטה שלו עצמו שכשציבור נודבים הרי זה קרבן ציבור ולא קרבן שותפין א"כ בעוף ושלמים לא תחול ההפרשה כלל. ברם צ"ע דאולי גם לפי שיטתו הדין נותן שאם אינו יכול להיות קרבן ציבור ישאר קרבן שותפין.

שוב כתב הרמב"ן את שיטת עצמו וז"ל, ואפשר שנאמר שאם רצו ציבור להפריש בתחילה לנדבה, ויגבו אותה כאשר יגבו השקלים לתמידין ומוספין, שתהי' נדבת ציבור כעולת בהמה וכו', וכל זמן שיתנדבו בו רוב ישראל, היא נדבת ציבור וכו', ומיעוטן נידונין כיחידים עכ"ל. הרי שהרמב"ן מצדד לומר שאפשר לציבור לנדב עולה בתחילה, וחשיב קרבן ציבור (לא רק בציור של קיץ המזבח). ויש לעיין למה צריכים דוקא שגבו מכולם, דלמה לא סגי אם כולם ירצו, ואחד יקנה בכספו בשביל כולם. וכן מה יהי' היכא שקנה את הבהמה לעצמו ושוב הקדיש אותה לקרבן בשביל כולם.

מיהו עיין לקמן בדרך ו' ע"א דאמרינן שהמקדיש מוסיף חומש והמתכפר עושה תמורה, ופרש"י וז"ל, אדם שנדר קרבן והפרישו חבירו משלו להתכפר בו הנודר וכו' עכ"ל, ומשמע שבלי שהראשון נדר אין אדם יכול להפריש קרבן בדעה שתהי' של חבירו. והרמב"ם צייר באופן שהי' נזיר והפריש חבירו קרבנות בשבילו, וגם מדבריו חזינן כהנ"ל. ומעתה יוצא שכדי להחשב נדבת ציבור לא סגי בזה שאחד יפרישנו בשביל כולם, כי אינם חייבים באותו קרבן, ולכן הוצרך הרמב"ן לומר שיגבו מכולם, דזה שפיר עושה אותו קרבן ציבור (וה"ה אם הציבור ידור להביא קרבן נדבה, אדם אחד יוכל להפריש בשביל כולם). (שמעתי) שו"ר בחי' הגר"ז על התורה שהקשה את קושייתנו הנ"ל על הרמב"ן, ונקט שאדם יכול שפיר להפריש קרבן בשביל חבירו אפילו אם חבירו אינו חייב קרבן, וכתב לתרץ שבכל זאת נאמר דין מיוחד

שכדי להחשב נדבת ציבור צריכים שהציבור הפרישו, וז"ל הגר"ז, דברי הרמב"ן לכאורה צריכים ביאור, דהרי זה פשיטא דאם היא עולת ציבור, יש לכל ישראל חלק בה ואי לאו הכי לאו ציבור מיתקריא, וזה נעשה ע"י ההפרשה, דכיון דההפרשה היתה שתהא עולת ציבור, הרי היא ממילא שייכת לכל ישראל, כמו מפריש קרבן להתכפר בו חבירו, וא"כ מה לי אם היו המפרישים רוב ציבור או מיעוטן, כיון דסו"ס היא שייכת לכל הציבור בשביל שהפרישום לשם כך, וגם מאי ענין רוב ציבור הכא וצ"ע. אם לא שנימא דהרמב"ן מחדש בזה דלענין שיחול בה שם נדבת ציבור בעינן לזה שעצם מעשה הנדבה תהי' נעשית ע"י הציבור ודעתם, וכמש"כ בתחילה שאם רצו הציבור להפריש בתחילה לנדבה וכו' הרי דבעינן דעת ציבור לעצם השם של נדבה, ועל זה הוא שכתב שאם הנדבה נעשית ע"י רוב ציבור אז היא שחל בה תורת נדבת ציבור, דלענין עצם הנדבה שפיר שייך דין רוב ומיעוט, וצ"ע בזה עכ"ל.

ב. הרי"ף ושאר הראשונים במס' ברכות.

ע"י ברי"ף על מס' ברכות בדרך י"ב ע"ב בדפי הרי"ף שכתב וז"ל, ומפרישי רבנן דהני מילי (שאפשר להתפלל תפילת נדבה) ביחיד, ואדעתא דרשות, אבל אדעתא דחובה אסור, וציבור בין אדעתא דחובה בין אדעתא דרשות אסור, דקי"ל דתפילות כנגד תמידין תקנום, וכשם שאין הציבור מביא עולת נדבה, כך אין הציבור מתפללין תפילת נדבה עכ"ל. והקשה הבעל המאור דהא ציבור שפיר מביאין נדבה כדאמרינן שמתורות הן

לנדבת ציבור. וכתב התלמידי רבינו יונה בזה"ל, וליכא לדחויי למימר דמן המותר דוקא היו מביאין נדבה, דמסתמא אף אם לא הי' שם מותר, היו עושין נדבה כדי שלא יהא המזבח בטל עכ"ל. ודברי תלמידי רבינו יונה צריכים ביאור, למה הי' מיושב אילו הי' הדין שמביאין דוקא מן המותרות, הלא גם לפ"ז אכתי נשאר אמת שמוצאים נדבת ציבור וכדברי הבעל המאור. מיהו עיי"ש בדברי הרמב"ן שהדבר מבואר יותר, והיינו שלא מספיק בזה שמביאין עולת ציבור ממותרות, אלא כדי להקשות על הרי"ף צריכים דוקא שכל הציבור יוכלו לנדב עולת ציבור, כי תפילת נדבה דומה לציור שהציבור נודב קרבן, ואינו דומה להציור של מותרות, והיינו משום שאפשר לומר שהבעלים של מותרות אינם הציבור אלא הקדש, ואפילו אם הקרבן מרצה על ישראל, אבל הבעלים של הקרבן הוא הקדש, וא"כ אין זה דומה לתפילת נדבה שהציבור הם הבעלים של התפילה. והביא הרמב"ן שם את לשון הגמ' בפרק טבול יום שמותרות מיקרי "עולת הקדש".

גם יש להבין את כוונת הרמב"ן בדרך אחרת, והיינו שלעולם הציבור שפיר נקראים הבעלים של הקרבן מותרות, רק שאין זה נקרא שהם הקדישו קרבן זה, אלא הרי זה נקרא שהקדש עצמו עושה את הקרבן מן השקלים, אבל לעולם הציבור נקראים הבעלים של הקרבן, ולא רק שהקרבן מרצה עליהם, ושפיר יוצא גם לפ"ז שא"א לציבור להתפלל תפילת נדבה על סמך קיץ המזבח, כי עדיין לא רואים מזה שציבור יכולים להקדיש ולנדב.

גם יש עוד דרך איך להבין את כוונתו,

והיינו שתפילת נדבה אינה דומה לקיץ המזבח כי בקיץ המזבח אין הקרבן בא מן החולין אלא מן ההקדש, ואינו כתפילת נדבה שלפני התפילה לא הי' כאן כלום.

ומלשון הרמב"ן משמע כהדרך הראשון, והיינו שהתורה נתנה את המותרות להקדש, והרי זה הקרבן של הקדש, רק שהוא מרצה על הציבור.

וז"ל הרמב"ן, והתשובה מה שכתב (הבעל המאור) וכן מפרישים תחילה במותרות, אינן אלא שהמזבח קונה שקלים שלו חובה, וריווח שלה (כצ"ל) נדבה, במסכת זבחים פרק טבול יום קרי ל"י עולת הקדש, הא אילו רצו והתנדבו בתחילה ציבור אחד כל ישראל, עולת השותפין (כצ"ל) היא נקראת וטעונה סמיכה בכולן (כצ"ל) ואין נסכי' מתרומת הלשכה, ותפילות כנגד תמידין תקנום ואין נדבה לציבור כיוצא בהם עכ"ל.

ג. השט"מ בערכין ששייך תודת ציבור.

ע"י בערכין דף י"א ע"ב דבעי רבי אבין עולת נדבת ציבור טעונה שירה או אינה טעונה שירה, ופירש"י שהכוונה היא לקיץ המזבח (ורבינו גרשום פי' אם נדבו עולה על נס שנעשה להם, וכהרמב"ן בחומש שיכולים לעשות כן). ובשט"מ באות ו' כתב וז"ל, תימה אי אינה טעונה שירה איך מצינו שיר בתודה דאין תודה באה חובה, וי"ל דמשכחת לה בתודה הבאה כשמוסיפין על העיר והעזרה הר"י ז"ל בתוס' עכ"ל. פי' דס"ל להשט"מ שהתודה שמביאין כשמוסיפין על העיר ועל העזרות באה משל ציבור, ומש"ה שפיר אשכחן שירה בתודה

אפילו אם אין שירה בנדבת ציבור. מיהו צ"ע על זה מסוגיא דידן דאמרינן שתודה יוכיח שאינה בציבור. ובלא דברי השט"מ הי' אפשר לומר שהתודה של מוסיפין על העיר הרי היא תודת יחיד שבאה מן היחיד שרוצה לנדב אותה לצורך ההוספה של העיר והעזרות, או תודת יחיד שכבר הפריש אותה על הנס שלו, ובאמת אינה טעונה שירה (וענין "מזמור לתודה" יבואר להלן בסק"ד).

עוד צ"ע דמקושייתו מבואר שאם עולת נדבת ציבור שפיר צריך שירה אז שפיר יש ציור שתודה צריכה שירה, וכוונתו היא לתודת נדבת ציבור, וגם על זה יש לתמוה דהא בסוגיין מבואר שאין תודה בציבור.

מיהו יש ליישב שכוונת הגמ' כאן היא רק שלא מצינו שתודה באה בתורת חובת ציבור, והיינו שהפירכא היתה מה להצד השוה שבהן, דהיינו עולה ושלמים, שבאים בחובת ציבור (דהיינו עולה בתמידין ומוספין, ושלמים בכבשי עצרת), משא"כ אשם אינה בחובת ציבור (וכן לא בנדבת ציבור), ועל זה אמרינן תודה תוכיח שאינה באה בחובת ציבור, אבל לעולם בנדבת ציבור הרי היא שפיר באה, ומה שמביאין ב' תודות כשמוסיפין על העיר ועל העזרות י"ל שאין זה נקרא בגדר חובת ציבור כי ליכא שום חובה להוסיף שהרי הם רשאים לא להוסיף.

ברם מדברי השט"מ שם רואים דס"ל שמה שיש שירה במוסיפין הרי זה ניחא גם אם אין שירה בקרבנות נדבה וא"כ לכאורה נוקט השיטה שהתודות של מוסיפין הרי הן שפיר בגדר חובה ודלא כדברינו הנ"ל, וא"כ אכתי צ"ע דהא בסוגיין איתא שאין ציבור מביאים קרבן תודה.

מיהו לק"מ, כי נהי שהתודות של מוסיפין הן חובה, אבל אינן חובה ממש, כי סוף סוף אינם חייבים להוסיף, רק שאחרי שמוסיפין הרי הן חובה, וא"כ י"ל שזה מספיק כדי לחייב שירה, אבל אכתי אינם חובה ממש כמו תמידין ומוספין, ומש"ה אכתי אפשר לפרוך מה לעולה ושלמים שישנן בציבור בתורת חובה ממש משא"כ אשם, ושוב לומר תודה תוכיח שגם היא אינה בציבור בחובה ממש, ובכל זאת אינה מרצה.

איברא, אכתי קשה למה לא פרכו מה לעולה ושלמים שיש בהן צד ציבור, משא"כ אשם, ועל זה ליכא למימר תודה יוכיח, כי גם לתודה יש צד ציבור, דהיינו במוסיפין, או בתודת נדבת ציבור. ועוד קשה למה להלן בריש ע"ב לא הקשו על הצד השוה מעולה שלמים ותודה דמה לשלשתן שיש בהם צד ציבור.

ובתו"כ שהביאו תוס' כאן בסוף העמוד על קרא דואם זבח שלמים קרבנו אם מן הבקר הוא מקריב וגו' דרשינן שאין ציבור מביא שלמי נדבה, ולכאורה ה"ה נמי לתודה. והנה יש להעיר עוד על השט"מ, דעיי"ש במסקנת הסוגיא בערכין דאיתא ת"ש דתני רב מרי ברי' דרב כהנא על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם (שכתוב בפרשת שירה על הקרבן), מה עולה קדש קדשים, אף שלמים (דהיינו כבשי עצרת) קדש קדשים, ומה שלמים (של כבשי עצרת) שקבוע להם זמן, אף עולה שקבוע להם זמן ע"כ, כלומר ולאפוקי נדבת ציבור שאינה טעונה שירה משום שאין קבוע להם זמן, וא"כ לפ"ז ה"ה שאין שירה על התודות של מוסיפין אפילו אם אינן נחשבת בגדר נדבה, כי אע"פ שהן

תודות ציבור אבל הרי אינם קדשי קדשים וגם אין קבוע להם זמן וא"כ אכתי קשה איך מצינו שיר בתודה.

ד. מה שמבואר בשט"מ שם שאומרים שירה על תודה, ודברי האחרונים בזה, ובענין מזמור לתודה.

והנה יש לעיין עוד מנין לו להשט"מ בפשיטות שאומרים שירה על קרבן תודה. וצ"ל שנקט כן משום דכתיב מזמור לתודה וס"ל שהמזמור ההוא הרי הוא השירה שהיו הלויים אומרים על קרבן תודה.

ועיין עוד בשו"ת חת"ס בחלק או"ח בסי' נ"א שכתב להוכיח ממזמור לתודה שאמרינן שירה על נדבת יחיד וז"ל, (בד"ה אמנם) אגב אעורר כי לכאורה ממזמור לתודה מוכח דאמרינן שירה על נדבת יחיד, דתודה נדבה היא אלא דגילה לן ברוח הקודש שעל אלו ראוי לנדב נדבת תודה, אבל נדבה היא, וא"כ מוכח דאומרים על נדבת קרבן יחיד כהרמב"ם בפ"ב מהל' מעה"ק הלכה ב' דלא כתוס' ר"ה ל' ע"ב סוף הדיבור, ואם יאמרו תוס' דקאי (מזמור לתודה) אתודת ציבור כמו הביאו לי פר הודאה במס' תענית כ"ג ע"א, א"כ קשה תפשוט איבעיא דערכין י"א ע"ב אי נדבת ציבור טעון שירה או לא עכ"ל. ולא הבנתי דבריו דהא גם אם קאי על נדבת יחיד הרי כ"ש שאומרים שירה על נדבת ציבור ותפשוט את האיבעיא הנ"ל. ועכ"פ לפי השט"מ לק"מ קושייתו כי מזמור לתודה קאי על מוסיפין שזהו בגדר חובה.

וע"ע בשו"ת אבני נזר בחלק או"ח סי' ל"ט שהקשה על מש"כ החת"ס שהרמב"ם

סובר שאומרים שירה על נדבת יחיד, דהא להדיא כתב הרמב"ם בפ"ג מהל' כלי המקדש ה"ב שאומרים שירה רק על קרבן ציבור שהוא חובה, אבל לא על עולת נדבת ציבור, וא"כ כ"ש שאין אומרים שירה על נדבת יחיד, ודברי הרמב"ם בפ"ב מהל' מעה"ק שציין החת"ס לדבריו איירי בנסכים ולא בשירה. ומש"ה הסיק האבני נזר שמזמור לתודה הוא דברי שבח שהבעלים אומרים בשעת סמיכה, ואינו שירת הלויים של שעת נסכים (ודלא כדברינו שהשט"מ ס"ל דקאי על התודה שמביאים כשמוסיפין ושהוא שירת הלויים בשעת הנסכים).

והלבוש באו"ח סי' תר"ד כתב שמזמור לתודה הוא שירת הלויים על קרבן תודה (ומשמע בפשטות על תודת יחיד) ושלא כן אין אומרים מזמור לתודה בערב יום כיפור כי אין מקריבים תודה בערב יום כיפור כי לא יוכלו לאוכלו יום ולילה אחד.

והאור שמח בפ"ג מהל' מעה"ק הט"ו כתב כהאבני נזר שהוא דברי שבח שאומרים הבעלים כי אין הלויים אומרים שירה על קרבן יחיד.

וכן כתב החיי אדם בסוף הלכות מגילה (בד"ה מזמור לתודה) שהוא שירת הבעלים.

קסג) תד"ה הג"ה מצינו.

א. וז"ל, וא"ת מי דמי הני לא עלו, אבל באין לאחר מיתה עלו לגמרי לשם חובה, דלמ"ד שיעבודא דאורייתא אם הי' הקרבן נפסל היו היורשין זקוקין להביא אחר, ואפילו למ"ד לאו דאורייתא אם הפריש שנים לאחריות אם נפסל הראשון חייבין להקריב את השני, נמצא דבאין לאחר מיתה

מרצין לענין שעולין לשם חובה, משא"כ בשינוי קודש, י"ל דמ"מ דמיא קצת להדדי לענין דאין מרצין ריצוי גמור דאין כפרה למת, ולא בר חיוב הבאה הוא, אלא שנתחייב הקרבן מחיים, ובשינוי קודש ובעלים נמי אין ריצוי גמור עכ"ל.

פי' דגם בשינוי קודש וגם בשינוי בעלים וגם בעולה לאחר מיתה יש ריצוי, רק לא ריצוי גמור, דבעולה לאחר מיתה כיון שהוא עולה לחובה הרי זה מיקרי שיש ריצוי קצת אבל לא ריצוי גמור כיון שאין כפרה למתים, והכא הרי זה מיקרי שיש ריצוי קצת כי הרי זה שפיר מרצה עליו רק שאינו נקרא ריצוי גמור כי אינו עולה לשם חובה, וזהו דלא כפשטות לשון הגמ' שאינו מרצה, וכן דלא כמו שהוכחנו לעיל בדף ב' ע"א מדברי השט"מ שם. ועי' בשפת אמת להלן בע"ב בד"ה א"ר אסי וכו' שרצה לומר שבשלא לשמו הרי זה עדיין מרצה ומה שאמר ר"א שאינו מרצה כוונתו היא שלא עלו לשם חובה.

ועיין בחידושי הגרי"ז על קדשים בחלק ב' עמוד פ"א שכתוב בזה"ל, ונראה דבאמת זו סברת ר"ל בזבחים דף ה' דאם אינם מרצין למה הם באים ויליף לה התם ר"א מצינו מבאין לאחר מיתה עיי"ש, והתם ג"כ אין זה ראי' דבא אף שאינו מרצה דהא לאחר מיתה יצא ידי חובתו למ"ד שיעבודא דאורייתא ונפטר מזה מחובתו ובשלא לשמו אינו מרצה כלל, וכבר עמדו בזה התוס' שם, אלא על כרחך הביאור בגמ' דאין זה בגדר ראי' כי אם ילפותא דילפינן דכמו דאתו לאחר מיתה אתי נמי שלא לשמו בנדבה עכ"ל.

ב. שוב הקשו תוס' וז"ל, ומה ראי' מייתי מבאין לאחר מיתה אטו מי ילפינן מינה בכל מקום שלא שינה הכתוב דאינה אלא למצוה דנימא כשרין ולא עלו, וי"ל דדוקא שינוי קודש ושינוי בעלים מדמי דהוי כבאין לאחר מיתה שאין לו בעלים וכמו שלשם כשר ואינו מרצה כמו כן כאן ששנה אותו מבעליו והוי כאין לו בעלים עכ"ל. והוסיף השט"מ וז"ל, ושינוי קודש נמי יליף משינוי בעלים עכ"ל.

והנה מש"כ תוס' שאם שינהו מבעליו הרי זה כמו שאין לו בעלים הרי זה מובן היטב אם מחשבת שלא לשמן עוקרת את הסתמן לשמן כי אז יוצא שאין ההקרבה נעשית לשם בעלים, וממילא י"ל שהרי זה דומה להיכא שאין לו בעלים, אבל אם מחשבת שלא לשמן אינה עוקרת רק שהוא בגדר מחשבה הפוסלת א"כ אכתי אינו דומה להיכא שאין לו בעלים.

ג. עי' לעיל באות קנ"ב שהבאנו איך שיישב המשנת רבי אהרן את קושיית תוס' כאן.

קסד) תד"ה עולתה.

וז"ל, משמע אבל אם היתה חי' יכולה להביא חטאתה אחר עולתה עלתה לה עולה לשם עולה עכ"ל. צע"ק מנ"ל לדייק כן, הלא יש לומר שהכוונה היא שאם הביאה עולתה ומתה לא יביאו יורשים חטאתה ואחרי' עולה, אבל היא עצמה שפיר היתה יכולה להביא חטאתה ואחרי' עולה, אבל באמת העולה הראשונה אינה עולה לשם חובתה גם בדיעבד.

קסד* בא"ד.

א. וז"ל, ות"י ה"ר חיים דה"ה דבעלמא כשר דיעבד והא דבעי קרא במצורע משום דכתיב ב"י הוי"י, זאת תהי' בהווייתו יהא, דמשמע עיכובא כדאמר פ"ק דמנחות עכ"ל. צ"ע דהא בפסחים דף נ"ט ע"א - ע"ב מבואר להדיא שהכוונה היא ששאני מצורע משאר חטאת ועולה שהרי איתא שם שאני מצורע דרחמנא אמר והעלה שהעלה כבר, וא"כ מזה מבואר שבשאר מקומות בעינן חטאת קודם לעולה ועיכובא.

ובספר תוספת קדושה כתב שה"ר חיים מפרש דמה שאמרו שאני עולת מצורע אין הכוונה דשאני משאר חטאת ועולה, אלא הכוונה היא דשאני מאשם וחטאת מצורע ושאר מעשי המצורע, דהתם הסדר שפיר מעכב משום תהי'.

ובספר משנת רבי אהרן בסי' ז' אות י"א ראיתי ג"כ שהעיר את ההערה הנ"ל, אבל רק לפי פירושו של רבי ברוך, אבל על פירושו של ה"ר חיים משמע דלא קשה לו, וצ"ע למה.

ואולי יש לדחוק דהיינו משום שלפי ה"ר חיים נהי שהדין במצורע שוה לכל חטאת ועולה של מחוסרי כפרה, אבל טעם הדבר שונה, והיינו שבשאר חטאת ועולה אין בכלל שום טעם לפסול בדיעבד, ואילו במצורע שפיר יש טעם, דהיינו הדרשה של תהי', רק שיש את הגזירת הכתוב של והעלה להכשיר בדיעבד, וא"כ שפיר שייך בזה לשון של שאני עולת מצורע משאר חטאות ועולות, דהכוונה היא דשאני עולת מצורע דאע"פ שיש טעם לפסול, דהיינו משום תהי', בכל זאת כשר בדיעבד, אבל לפי ר' ברוך הלא בלא והעלה היינו פוסלים גם בכל

חטאת ועולה, וא"כ אינם שונים ממצורע לא בדינם ולא בטעמם, וא"כ קשה למה איתא שאני מצורע. מיהו זה נראה דוחק גדול.

ב. וע"ע במהרש"א בפסחים שהעיר שלפי ה"ר"ח ה"י יותר ראוי שהגמ' בפסחים תביא את הדרשה של תהי' ולא את הבנין אב, ועיין שם מה שנדחק בזה.

ג. ועכ"פ לפי דברי ה"ר"ח צ"ל דהא דבעינן במצורע שיקדים את החטאת אין זה רק משום הדין הכללי של חטאת קודם לעולה השנוי בעלמא, אלא הרי זה גם משום דין מסוים בדיני מצורע שצריכים שיהיו המעשים של מצורע על הסדר שנאמר בתוך הפרשה, דאי משום הדין הכללי של חטאת קודם לעולה לכאורה לא ה"י שייך לומר שהסדר מעכב בגלל הפסוק של "תהי'", דהא לכאורה העיכוב של "תהי'" קאי רק על הדינים המיוחדים של מצורע, וא"כ צ"ל שבמצורע מה שצריכים שיקדים את החטאת הרי זה גם דין מסוים במצורע, ומש"ה הוה אמינא שזה מעכב מקרא דתהי', וקמ"ל שאינו מעכב משום דכתיב והעלה. (שמעתי, מיהו יש לדחות שזה גופא קמ"ל והעלה שאינו מהדינים המיוחדים של מצורע.)

ד. וע"ע בריטב"א בקידושין דף י"ג, ובר"ח שם, דס"ל שבעלמא, שלא במצורע, חטאת קודם לעולה הוא לעיכובא, ורק במצורע אין זה מעכב. וכתב הריטב"א שי"ל שמאי דתנן שהביאה עולתה ומתה לא יביאו יורשים חטאתה, דמשמע שהיא עצמה שפיר יכולה להביא את חטאתה אחרי עולתה, אין הכוונה שהקריבה היולדת את עולתה, אלא

גם דין של איחור העולה. (משנת ר"א סי' ז' סק"י).

קסה) בא"ד.

א. קושיות הקר"א והגר"ח על דרכו של רבינו ברוך בתוס' כאן.

וז"ל, ונראה לי וכו' עכ"ל. עי' בקר"א שהקשה דלא שייך לומר שיש מחוסר זמן לבו ביום אלא היכא שסדר הקרבנות מעכב, כמו באשם וחטאת מצורע דזריקת אשם קודמת לעיכובא מקרא דתהי', ומש"ה אם שחט את החטאת קודם, אע"פ ששחיטה לאו עבודה היא, ולא קאי הפסוק של תהי' על השחיטה, בכל זאת השחיטה פסולה משום מחוסר זמן, כי עוד לא הגיע זמן עבודת החטאת, וכן בחטאת ועולת מצורע הטעם למה שייך לפסול אם הקדים את העולה הרי זה רק משום דכתיב תהי', אבל בחטאת ועולת יולדת, אע"פ שלכתחילה החטאת קודמת, אבל מ"מ מכיון דליכא פסוק בשביל עיכובא כמו במצורע שכתוב בו תהי', ליכא פסול של מחוסר זמן. ועי' גם בחידושי הגרי"ז על הש"ס שהקשה כן. והגר"ח הקשה דלכאורה אין להביא ראיה מחטאת ואשם לחטאת ועולה, כי דלמא רק חטאת פסולה בדיעבד משום מחוסר זמן משום שאין לה הקרבה בתורת נדבה, אבל עולה שיכולה להקרב גם לנדבה, אכתי נימא שלא מיקרי מחוסר זמן, וכמו שמצינו שאם שחט מחוסר זמן בחוץ הרי הוא פטור משום שאינו ראוי לפתח אהל מועד, ומ"מ אם שחט עולת חובה בחוץ קודם זמנו הרי הוא חייב כיון שהיא ראוי לפנים בתורת נדבה. ועי' גם בחידושי הגרי"ז על הש"ס שמובאה שם קושיא זו.

הכוונה היא שרק הפרישה את עולתה, ודלא כהרישא שהכוונה היא שהקריבה את חטאתה (רק דנקט גם הסיפא משמעות של הקריבה ממש משום מצורע, דבמצורע הקדים עולתו כשירה).

והנה מדברי הריטב"א הנ"ל שם מבואר להדיא דס"ל שאם הדין הוא שבעינין לעיכובא חטאת קודם לעולה אז אם הביאה האשה עולתה שוב אינה יכולה להביא את חטאתה. ולכאורה הרי זה תמוה טובא דלמה לא, הלא היא יכולה להביא את חטאתה ואחרי החטאת תביא עוד עולה, ואילו מהריטב"א שם מבואר שאין לה תקנה.

וצ"ל שמה שהריטב"א סובר שחטאת קודם לעולה מעכב אין כוונתו שאם הקדים את העולה אין העולה עולה לחובה, דהא אילו כן בודאי היתה יכולה להביא חטאתה ושוב להביא עוד עולה, אלא ס"ל להריטב"א שבאמת העולה עלתה לחובתה, רק שיש פסול של איחור החטאת, ולכן אינה יכולה להביא את חטאתה ושוב להביא עוד עולה כי אכתי יוצא שהחטאת באה אחרי העולה שעלתה לחובתו.

וע"ע ברשב"א בקידושין שם שדייק שמהא דתנן שאם הביאה חטאתה ומתה יביאו יורשים עולתה משמע שאם מתה בלי להביא חטאתה לא יביאו יורשים עולתה (וע"ע בשיטות הרמב"ן והרשב"א שהבאנו לעיל באות קנ"ג, ובשיטת הריצב"א שהבאנו באות קע"ה), וס"ל להרשב"א ביתר דבריו שם כדרכו של רבינו ברוך דעולה קודם לחטאת כשר בדיעבד, וא"כ צ"ע למה לא יביאו עולתה. וצ"ל שאע"פ שאם הביאה עולתה הרי היא עולה לחובתה אבל יש איסור להקדים את העולה, דהיינו שנאמר

ב. דברי המשנת רבי אהרן והחיבת הקודש.

ובמשנת רבי אהרן בסי' ז' ר"ל שרק בהקדים חטאתו לאשמו שייך לומר דחשיב מחוסר זמן, כי נכלל בדין תהי' לא רק שהאשם תהי' קודם להחטאת, אלא גם שהחטאת תהי' לאחר האשם, דתהי' קאי על הכל, דהיינו בין על קדימת האשם וגם על איחור החטאת, ולכן מיקרי החטאת מחוסר זמן, אבל בהא שצריכים להקריב ביולדת חטאת קודם לעולה י"ל שנאמר בזה רק דין של קדימת החטאת, אבל לא נאמר דין בהעולה שהיא צריכה לבוא אחרי החטאת, דהא במנחות דף ד' ע"ב אמרינן שחטאת יולדת באה להכשיר והעולה באה לכפר, ומסתמא כן הוא בשאר מחוסרי כפרה, וא"כ י"ל שסוף הדין שנאמר בזה הוא דין בחטאת שתהי' קודם העולה, אבל לא נאמר קפידא על איחור העולה, וממילא לא חשיב העולה בגדר מחוסר זמן, כי ההלכה של זמן נאמר על החטאת ולא על העולה וכהנ"ל. ועוד דגבי יולדת ילפינן להלן בדף צ' ע"א מוהקריב את אשר לחטאת ראשונה שחטאתה קודמת לעולתה, הרי שהוא דין קדימה בחטאת.

ובדעת רבינו ברוך ביאר דס"ל שגם בהחטאת והעולה של יולדת ושאר דוכתי נאמר שהעולה תבוא אחרי החטאת, ומש"ה שפיר הוי ס"ד שאם הקריבו את העולה לפני החטאת הרי היא פסולה משום מחוסר זמן. מיהו בסק"א ר"ל שלעולם מודה רבינו ברוך שלפי האמת בחטאת ועולה דמחוסר כיפורים נאמר רק דין של קדימת החטאת ולא דין של איחור העולה, ומש"ה הוא דליכא משום מחוסר זמן, וילפינן כן

מהגזירת הכתוב של והעלה גבי מצורע, דכוונת הגזירת הכתוב של והעלה היא לחדש שלא נאמר דין של איחור העולה, ושמש"ה בדיעבד כשר גם אם הקדים את העולה, וילפינן משם לכל דדמי לי, דהיינו כל חטאת ועולה דמחוסר כיפורים, דהחטאת באה להכשיר והעולה לכפר כמו במצורע כדאמרינן במנחות דף ד' ע"ב וכמו שהבאנו כבר, אבל גם רבינו ברוך מודה שבחטאת ועולה הבא על החטאת נאמר דין איחור על העולה, וכמשמעות טעם הגמ' להלן כאן בדף ד' ע"ב שאחרי שריצה פרקליט נכנס דורון אחריו, דצריכים בדוקא שהדורון יבוא אחרי הפרקליט, ומש"ה בהני חטאות ועולות נשאר שהחטאת שפיר קודמת להעולה לעיכובא.

וכתב שמש"ה מובן למה איתא בפסחים שם ששאני עולת מצורע, דלכאורה צ"ע דהלא לפי רבי ברוך הרי גם בכל מקום חטאת קודם לעולה אינו לעיכובא כי ילפינן ממצורע, וכתב שלפי הנ"ל ניחא, כי רק בחטאת ועולה של מחוסרי כפרה הוא כך, וכוונת הגמ' היא שאני עולת מצורע וכל דדמי לי' מחטאת ועולה שבאין על החטאת ועיין גם בספר חיבת הקודש שכתב לחלק בין החטאת והעולה של מחוסרי כפרה ובין החטאת והעולה שבאות על החטאת, וז"ל, נראה לומר ע"פ הא דאיתא לקמן ד' ז' ע"ב דהך טעמא דחטאת קודמת לעולה בכ"מ הוא משום דריצה פרקליט נכנס דורון אחריו, וכתבו התוס' שם דאע"ג דביולדת ומצורע ליכא הך טעמא אפ"ה התם ג"כ חטאת קודמת לעולה דלא חלקה התורה עי"ש, מש"ה בהני תרתי יולדת ומצורע דליכא בהו הני טעמי דריצה פרקליט, אלא משום דלא

ביום הכיפורים לפסול אם שינה הסדר תיפוק ל"י דפסול משום מחוסר זמן, ותירצו דדוקא במצורע חשיב מחוסר זמן שעדיין לא הגיע זמן טהרתו, אבל סדר עבודת יוה"כ דלכפרה הוא, לא חשיב מחוסר זמן עיי"ש. ומעתה ה"נ י"ל דדוקא גבי יולדת הוי מחו"ז, דקרבתות שלה באין לטהרה, ומכשירה לאכול בקדשים וכשהקריבה העולה קודם החטאת הרי היא פסולה, דעדיין לא הגיע זמן טהרתה עכ"ל.

ועי' במשנת רבי אהרן בסקי"א שם שכתב וז"ל, וצ"ע דלפ"ז (לפי דברי תוס' שמחלקים בין מצורע לעבודת יוה"כ) מה הוקשה להם כאן בעולת יולדת שהקדים לחטאתה שתהא פסולה הא החטאת של יולדת באה להכשיר והעולה לכפר, וכמבואר במנחות דף ד' ע"ב בהא דמצינו שחלק הכתוב בין מכשירין למכפריין, וא"כ בעולתה שהיא לכפר לא אמרינן דהוי מחוסר זמן, ומ"מ במצורע הוצרכו לקרא דוהעלה להכשיר הקדים עולתו משום דכתיב תהי' לעיכובא. וכהנ"ל קשה גם על השט"מ שם במנחות [אות כ"ח] שהקשו מעולת יולדת כקושית תוס' כאן, אחר שהם עצמם חילקו כתירוץ התוס' שם בין מכשיר לקרבתות הבאין לכפרה. ואולי כוונת תוס' לא דוקא לגבי הקרבן המכשיר עצמו, היינו שיהא הפסול דמחוסרי כפרה נוהג גם בקרבן כזה הבא להכשיר, אלא כוונתם דבכל קרבתות של מחוסרי כפרה כגון יולדת דמחוסרי כפרה שייך כן, ולכן בין עולתה בין חטאתה נפסלין משום מחוסרי כפרה, אי לאו דגלי במצורע, ורק בסדר יוה"כ דאין העבודות בכלל מצד מחוסרי כפרה לא שייך זה, ובזה מיושב גם מה שהקשיתי על השט"מ עכ"ל.

חלקה התורה, מש"ה דוקא בהני תרווייהו רק לכתחלה הצריך הכתוב בהו דחטאת קודמת לעולה, אבל בדיעבד כשר בהו בהני תרתי יולדת ומצורע, דילפינן הני מהדדי כיון דבתרווייהו ליכא הך טעמא, אבל באידך קרבתות דאיכא בהו הך טעמא דריצה פרקליט ונכנס דורון אחריו, ולא דמי למצורע, מש"ה התם הוי הדין דאף בדיעבד פסול, ועי' לקמן דף צ' מאי דאמרי' שם דבכ"מ חטאת קודמת וכאן ביולדת עולה קודמת כו', ועיי"ש בתוס' ד"ה למקראה כו' ולפמ"ש מיושב היטב דיולדת שאני משאר קרבתות כיון דליכא בהו ה"ט דריצה פרקליט נכנס דורון אחריו ודו"ק עכ"ל.

ועוד הביא המשנת רבי אהרן שם את דברי הרשב"א בקידושין דף י"ג דהיכא שמתה לפני שהביאה חטאתה לא יביאו יורשים את עולתה, דמבואר מדבריו ששפיר נאמר דין של איחור העולה, והרשב"א שם ס"ל כדרכו של רבי ברוך, וא"כ מבואר דס"ל שהגם שנאמר דין של איחור העולה ילפינן ממצורע דכשר בדיעבד אם הקדים את העולה.

ג. דברי הקו"ש, והעולת שלמה, והמשנת רבי אהרן.

והקו"ש על קידושין באות צ"ד הקשה שאם חשיב בכה"ג מחוסר זמן, א"כ גם המקריב קודם התמיד של שחר יהי' נחשב מחוסר זמן, ואילו בתוס' במנחות דף מ"ט ע"ב איתא דמיפסל רק מדרבנן.

ועי' גם בספר עולת שלמה כאן שהקשה כן ות"י וז"ל, דהתוס' שם (במנחות דף ה') ד"ה ואי וכו' הקשו למאי איצטריך חוקה

קסו) תד"ה אשם דלא אתא וכו'.

וז"ל, תימה כיון דעולה ושלמים ניהא לי' נילף אשם מינייהו בהקישא דזאת התורה ולמה לי מוצא שפתיך, וי"ל דאדרבה הוה אמינא איפכא דנילף שאר קדשים מאשם דלא אתו כלל עכ"ל. עי' בקר"א שהקשה על קושייתם דהא אע"פ שיש היקש אבל בכל זאת היינו אומרים שכל אחד הוא כדינו ואין אשם בא בלא חטא והיינו לומדים מההיקש רק דלא מרצה אבל לא שייך מציאות של אשם בלא חטא.

ועי' בשפ"א שהקשה על תירוצם דמאי מקשינן בגמ' נימא שאשם מכיון שאינו בא בנדבה לא לייתי כלל, הלא מכיון שממוצא שפתיך יש ללמוד שלכה"פ שאר זבחים כשרים ולא עלו, א"כ תו יש ללמוד אשם מהקישא דזאת התורה. ותי' השפ"א שבזה בודאי י"ל דכיון דכתיב נדבה א"כ לא שייך למימר כן באשם שאינו בא בנדבה (והעיר שבאמת גם על קושייתם יש לגמגם מהאי טעמא וכדברי הקר"א, אבל על המסקנא דידעינן מוצא שפתיך דכתיב ב' נדבה בודאי י"ל כן).

ועל תירוצם קשה למה היינו לומדים שאר קדשים מאשם הלא הדין נותן שנקישם לשלמים ששם הוא מקור הדין של לשם זבח.

קסז) תד"ה אשם לא לייתי כלל.

וז"ל, תימה הא לא איצטריך מוצא שפתיך כלל אלא לאשם וכו' עכ"ל. צ"ע דהא לפי דבריהם בהדיבור הקודם יוצא שאיצטריך

גם לשאר קדשים למימר שלא נילף מאשם וא"כ אולי אתי באמת רק לשאר קדשים, כן הקשה בספר טהרת הקודש ועיי"ש בתירוצו.

קסח) תד"ה הא שאר כל הקדשים.

וז"ל, וא"ת ל"ל אותה, הא מדצריכי קראי לעכב בפסח וחטאת מכלל דשאר קדשים כשרין עכ"ל.

והנה הגרי"ז יישב את קושייתם שאי משום פסח וחטאת הו"א דהא דיצאו פסח וחטאת הרי זה משום שרק בפסח וחטאת נאמר דין של מחשבה הפוסלת, אבל לעולם הוה אמינא שגם שאר קדשים פסולים לגמרי, רק לא משום מחשבה הפוסלת, אלא משום הא גופא ששינה בהם ולא נעשו כהלכתן. ונפ"מ דאם הפסול הוא משום מחשבה הפוסלת, הרי זה נחשב בגדר פסולו בגופו וישרף מיד, אבל אם הפסול הוא משום שלא נעשית העבודה כהלכתה אז אין זה נקרא פסולו בגופו וצריכים עיבור צורה. וכן אם הפסול הוא משום מחשבה הפוסלת הרי זה פוסל את כל עיקר הקרבן, ואפילו אם יש דם כדי לחזור ולקבל, אבל אם הפסול הוא משום שלא נעשית העבודה כהלכתה, אז שפיר יכולים לחזור ולקבל, ועיין לעיל באות מ"ד סק"א בקטע המתחיל ועוד מבואר וכו'.

והנה הגרי"ז בהל' פסולי המוקדשין בדף מ"ח של הספר בטור א' ביאר שמלבד ממה שנאמר בפסח וחטאת דין של מחשבה הפוסלת על שינוי קודש, הרי הם פסולים גם משום הא גופא שלא נעשו כהלכתן,

ואינם נשרפין מיד משום ששריפה מיד הוא רק כשהפסול הוא על הבשר כמו בפיגול, ולא כשחל פסול בכשרות הקרבן, והמשך שם לדון בדרך זה.

קסט) בא"ד.

וז"ל, וא"ת ל"ל אותה, הא מדצריכי קראי לעכב בפסח וחטאת מכלל דשאר קדשים כשרין וכו' עכ"ל. בהגהות מצפה איתן בסוף המס' כאן כתב ליישב דאיצטריך אותה למעט שכבשי עצרת כשרים שלא לשמן אע"פ שהוקשו לחטאת וכמו שמבואר בתוס' בדף נ"ה ע"א בד"ה מה חטאת וכו' שמכשירים בהם שלא לשמן משום דרשה דאותה (וז"ל תוס' שם, וא"ת כיון דאיתקש [כבשי עצרת] לחטאת א"כ יפסלו שלא לשמן כחטאת, ולרבנן דדרשי בפ"ק אותה ניחא, אבל לרבי אליעזר קשה, וצריך לדקדק בפרק התכלת [מ"ח ע"ב] דאיגמר שלמי חובה משלמי נדבה ולא מקשינן לחטאת), וכן איצטריך למעוטי אשם אע"פ שהוקש לחטאת וכמו שמבואר בתוס' בדף י"ב ע"ב בד"ה בן עזאי.

קע) בא"ד.

וז"ל, וא"ת ל"ל אותה, הא מדצריכי קראי לעכב בפסח וחטאת מכלל דשאר קדשים כשרין עכ"ל. הנה נראה שכוונתם היא להקשות לפי הס"ד שר"ל פתח מאותה לחטאת, ולית לן הילפותא של מוצא שפתיך, דעל זה מקשים למה לי אותה הלא חזינן כן מדמיעט גם בפסח וגם בחטאת, אבל לפי האמת שילפינן ממוצא שפתיך א"כ שוב שפיר צריכים אותה בשביל אשם, כי ליכא

כמו כל ציור של לא נעשו כמצוותן, כי לא נאמר בפסח וחטאת שמצד זה שלא נעשו כמצוותן הרי הם יכולים להשאר נדבה. והביא הא דתניא במנחות דף מ"ח ע"ב שכבשי עצרת שעשאן שלא כמצוותן תעובר צורתן ויצאו לבית השריפה, דילפינן שם מחטאת שהם פסולים (ודלא כתני לוי שם שמכשיר משום שלא מקשינן להו לחטאת אלא ילפינן להו משלמי נדבה), ופירש"י שם בלשון אחד דאיירי כשנשחטו שלא לשמן, וצ"ע דכיון ששלא לשמו היא מחשבה הפוסלת א"כ הי' בדין שישרפו מיד כמו כל היכא שפסולין בגופן, ותוס' שם פירשו דאתי כמו המ"ד שסובר שאפילו פסולו בגופו כמו פיגול צריך עיבור צורה, אבל רש"י שם פי' דלא חשיב פסולו בגופו אבל אם הי' נחשב פסולו בגופו היו נשרפין מיד, וא"כ צ"ע כהנ"ל למה לא חשיב פסולו בגופו (ועי' שם בשט"מ שהקשה מלעיל כאן בדף ד' ע"א דאמרינן ששינוי קודש הוא פסולו בגופו, ותי' השט"מ שהכוונה בדף ד' היא רק לעומת שינוי בעלים, אבל לא שיהא דינו כפסולו בגופו לכל דבר, ולעולם לענין עיבור צורה אינו כפסולו בגופו).

וביאר הגרי"ז שלפי הנ"ל הדבר מבואר, כי מאי דילפינן מחטאת אינו הדין של מחשבה הפוסלת, אלא ילפינן מחטאת שהם פסולים משום הא שלא נעשו כהלכתן, כי גם בהם לא נאמר שהם יכולים להשאר נדבה, וזה אינו בגדר פסולו בגופו, ומש"ה בעו עיבור צורה.

ועוד כתב שם הגרי"ז בדף מ"ז בטור ג' הסבר אחר, והיינו שטעונים עיבור צורה

למילף מזה שמיעטה התורה גם בפסח וגם בחטאת כי אם הי' ממעט רק באחד מהם הוי ילפינן אידך ממוצא שפתיך. (ברכת הזבח.)

מיהו י"ל שגם לאחר שידעינן דרשה דמוצא שפתיך, אילו הי' כתיב פסול רק בפסח לא היינו לומדים חטאת מעולה ושלמים אלא היינו לומדים חטאת מפסח, כי לחומרא מקשינן. (פנים מאירות.) ועוד דהוה ילפינן דבר שאינו בא בנדר ונדבה מדבר שאינו בא בנדר ונדבה.

קעא) בא"ד.

וז"ל, ובהיקשא דזאת התורה נמי לא אתו, דא"כ לא ליכתוב אלא באחד, בפסח או בחטאת, ואידך לייתו בהיקשא עכ"ל. צ"ע דלפי מאי דמשמע בשמעתין שאם אינו בא לאחר מיתה הדין נותן שיהי' פסול א"כ קשה עוד יותר והיינו שלא ליכתוב לא בפסח ולא בחטאת, והוה ידעינן מצד הסברא דפסולים, ואם כתוב בע"כ צ"ל שהיינו כדי לגלות ששאר קדשים כשרים. (קר"א.)

קעב) בא"ד.

וז"ל, ובהיקשא דזאת התורה נמי לא אתו, דא"כ לא ליכתוב עיכובא אלא באחד, בפסח או בחטאת, ואידך לייתי מהיקשא עכ"ל. וליכא למימר דמילתא דאתיא בהיקשא טרח וכתב לה קרא, דאדרבה היכא דאיכא למידרש דרשינן, ונקטינן שכוונת הכפילות היא לאפוקי קרבנות אחרים. ועי' במצפה איתן על תד"ה אשם לא ליתי כלל.

קעג) בא"ד.

וז"ל, ובהיקשא דזאת התורה נמי לא

אתו, דא"כ לא ליכתוב אלא באחד, בפסח או בחטאת, ואידך לייתו בהיקשא עכ"ל. צ"ע דפסח לא כתיב בקרא דזאת התורה. וי"ל דלקמן בדף ז' ע"ב מבואר שמאי דכתיב שם קרבניהם, הכוונה היא לבכור מעשר ופסח. (עי' בשפת אמת.)

קעג*) תד"ה מה לשלמים שכן טעונין נסכים.

וז"ל, והר' חיים פי' דמשום אשם מצורע מצי למינקט סמיכה למ"ד בריש כל הפסולים סמיכה לאו דאורייתא עכ"ל. צ"ע דגם בשלמים יש שאין טעונין סמיכה, דהיינו כבשי עצרת דתנן במנחות דף ס"א ע"א שאין טעונין סמיכה, וא"כ אכתי איך אפשר לפרוך מה לשלמים שטעונין סמיכה משא"כ אשם מצורע, דהא גם כבשי עצרת אינן טעונין סמיכה.

קעד) תד"ה תודה יוכיח.

א. ביאור דברי תוס'.

וז"ל, אע"ג דאשכחן עולה שבאה בנדבת ציבור שמקיצין בהן את המזבח ושלמים לא אתו בנדבת ציבור דהא ממעטינן להו בתורת כהנים בפרשת ואם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים עכ"ל. צ"ב מה היא קושיית תוס'.

והנה בדפוס ווארשא הדיבור המתחיל הוא "שכן ישנן בציבור". ולפ"ז כוונת תוס' היא פשוטה, דהיינו לומר דנהי שתרוייהו איתנהו בציבור אבל יש חילוק ביניהם דעולה ישנה בנדבת ציבור משא"כ שלמים, אבל לפי הגירסא שלפנינו, שהיא גם גירסת

דף ה' ע"ב

קעה) אשם נמי אתי לאחר מיתה. (שמעתי).

פירש"י וז"ל, אשם שמתו בעליו רועה ודמיו נופלין לקיץ המזבח עכ"ל. צ"ע מהו הסברא לומר שזה נקרא שמצינו אשם שבא לאחר מיתה, הלא בכה"ג הרי זה בגדר הקרבת עולה ולא הקרבת אשם לאחר מיתה. ועי' בתוס' שפירשו שזוהי באמת כוונת הדיחוי של "חטאת נמי", כלומר שחטאת נמי משכחת לה לאחר מיתה, וא"כ חזינן שדבר זה לא מהני, ובע"כ צ"ל שהטעם הוא משום דהוי הקרבת עולה. מיהו צ"ע על תוס', דאם כוונת הדיחוי של חטאת נמי וכו' היא להסברא הנ"ל, א"כ תיסגי בהסברא הנ"ל בלי להביא מחטאת, דהא באשם גופי' יש לפרוך שמה שאשם בא לאחר מיתה אין זה בגדר הקרבת אשם, אלא הרי זה בגדר הקרבת עולה, ולמה צריכים את ההוכחה מחטאת. ובלא"ה צ"ע כהנ"ל מה היתה בכלל הסברא של הגמ' לומר שזה מיקרי שאשם קרב לאחר מיתה, הלא זה הקרבת עולה ולא הקרבת אשם.

ויש ליישב בהקדם מה דאיתא לעיל בע"א שאם אשה הביאה עולתה ומתה לא יביאו יורשים חטאתה, והרא"ש על המשנה הזו בסוף פרק ב' דקנים הקשה מהא דתניא בתו"כ שיביאו יורשים חטאתה, והביא הרא"ש את תירוצו של הריצב"א דהא דאמרין שחטאת שמתו בעלי' למיתה אזלה הרי זה רק היכא שכבר הפריש את החטאת מחיים, אבל התו"כ איירי באופן שלא הפרישה, ואזיל התו"כ ששיעבודא דאורייתא, ומש"ה חייבים היורשים להביא קרבן עם הדמים, אלא שהם

השט"מ באות כ"ג, שתוס' קיימי על "תודה תוכיח" אין מובן מה הקושיא.

והצ"ק פי' שכוונתם היא להסביר למה לא אמרינן שכן ישנן בנדבת ציבור, ועל זה תירצו שרק עולה ישנה בנדבת ציבור (ולפ"ז צריכים לגרוס בדבריהם "שלמים לא אתו" ולא "ושלמים לא אתו"). מיהו גם פירוש זה אין לו קשר עם מה שאמרין "תודה תוכיח".

ועיין במלאכת יו"ט בסוף המס' מה שפי'.

ב. בענין קדושת קרבן תודה.

הנה לעיל בדף ד' ע"א אמרינן שתודה איקרי שלמים, ומבואר ברמב"ם בריש הלכות מעה"ק ה"ו שהכוונה היא שתודה קדושה בקדושת שלמים ממש, דעיי"ש שכתב ששלמים שבאין עם הלחם הוא קרבן תודה. וכן בפיה"מ בההקדמה לסדר קדשים בד"ה והחלק החמשי כתב וז"ל, והתודה שהוא אומר הרי עלי תודה הוא קרבן שלמים עכ"ל.

ולפ"ז יש לעיין בדברי הגמ' כאן דמה פרכינן מה לעולה ושלמים שישנן בציבור הלא שלמי נדבה ליתנהו בציבור, ואם נאמר שלא איכפת לן בזה משום ששם שלמים מיהא ישנו בציבור, א"כ מאי איכפת לן בזה שתודה ליכא בציבור הלא גם תודה הרי היא רק סוג אחד של שלמים, והרי יש שלמים שישנן בציבור.

וי"ל דנהי שתודה היא קדושה מסוימת של שלמים אבל בכל זאת הרי היא נחשבת סוג אחר של שלמים ולא אותו סוג של שלמים רגילים משא"כ שלמי נדבה הרי הן אותו סוג כמו שלמי ציבור.

מביאים עולה ולא חטאת, וכוונת התו"כ היא שיביאו עולה מהדמים שהיתה צריכה להשתמש בהם לחטאת. והנה כוונת הריצב"א היא להיכא שלא הפרישה מחיים אפילו את הדמים, דהא אילו הפרישה את הדמים לחטאת א"כ אין צריכים להגיע להדין של שיעבודא דאורייתא אלא גם בלא זה שייך לחייב את היורשים לקנות עם המעות קרבן, וא"כ בע"כ צ"ל שאירי הריצב"א היכא שלא הפרישה אפילו את המעות (וע"ע בשיטות הרמב"ן והראב"ד שהבאנו באות קנ"ג, ובשיטת הרשב"א שהבאנו באות רס"ד* סק"ד).

ומעתה מדברי הריצב"א למדים אנו חידוש גדול, והיינו שכל היכא דאמרינן שהבהמה צריכה רעי' ודמי' יפלו לנדבה אין זה בגדר דין שנאמר בדיני בהמת או מעות חטאת ובהמת או מעות אשם, דהיינו שאם אינה קריבה דמי' נופלין לנדבה, דהא אילו כן לא הי' שייך דין זה בהציוור של הריצב"א, דהא ליכא בכה"ג שום בהמת או מעות חטאת ואשם אשר שייך לומר שיפלו לנדבה, וא"כ בע"כ צ"ל שהדין שדמי' נופלין לנדבה הרי זה דין שנאמר בנוגע להחיוב חטאת ואשם מעיקרא, דהיינו שבתוך כל חיוב של חטאת ואשם נאמר שאם אינם קרבים יש חיוב עולה, וכשאדם מתחייב חטאת או אשם הרי הוא מתחייב גם עולה לקיץ המזבח במקרה שאין החטאת והאשם קרבים, ומש"ה שייך לומר כן אפילו היכא שלמעשה לא הפרישה בהמה או מעות לחטאתה.

ולפ"ז שפיר מבואר למה סברו בסוגייתנו שזה נחשב שיש חטאת ואשם לאחר מיתה מחמת הדין של רעי' ודמי' לעולה, והיינו משום שלפי הנ"ל יוצא שההקרבה של

העולה אינה בגדר הקרבה אשר אין לה שייכות עם החיוב של חטאת ואשם, אלא הרי היא גופה חלק מהחיוב של חטאת ואשם וכמו שביארנו שבאשם הרי זה מעיקר החיוב של אשם שאם ימותו הבעלים דמיו יהיו קרבים עולה, וכן בחטאת הרי זה מעיקר החיוב של חטאת שאם הפריש בהמה לאחריות דמי' נופלים לעולה, ומש"ה ס"ד שהרי זה נקרא באמת שהחיובים של חטאת ואשם פועלים לאחר מיתה ושהחיובים של חטאת ואשם יכולים לחייבו להקריב קרבן בלא ריצוי, ולכן הוי ס"ד שגם כששחט שלא לשמו החיוב של אשם מחייב אותו להמשיך את ההקרבה בלי הריצוי, ועל זה דחינן שלאחר מיתה הוי מיהא הקרבת עולה בלי ריצוי משא"כ בשלא לשמו יצטרך להיות הקרבת אשם בלא ריצוי.

והנה בחידושי הגרי"ז על מנחות בעמוד פ' איתא עוד ביאור בדברי הגמ' כאן, והיינו על פי מה שכתב שם (הובא להלן כאן באות קפ"א) שבמותר חטאת ואשם נאמרו ב' דינים, א', הלכה למשה מסיני שהוא נדבה, אבל אי משום הא, אכתי לא ידעינן איזה סוג נדבה, האם קדשי בדק הבית או עולה או אשם שבא בנדבה, ועל זה אתי המדרש של יהודיע הכהן לומר שהוא לעולה. ולפ"ז חזינן שנאמרה הלכה כזו שחטאת ואשם יהיו נדבה, רק שלא ידעינן איזה סוג של נדבה. ומעתה לפ"ז י"ל שכוונת הגמ' כאן היא שנלמד מההלכה למשה מסיני בלי המדרש של יהודיע הכהן, דהא מההלכה למשה מסיני חזינן ששייך גבי אשם הקרבה בתורת נדבה, ומצד ההלכה למשה מסיני הי' יכול להיות אפילו הקרבת אשם נדבה, וא"כ מזה נלמוד שגם בהציוור של שלא לשמו ממשיכים להקריבו בתורת אשם

קעז) א"ל רב ששת אשם למאי קרב למותרה חטאת נמי מיקרב קרבה מותרה.

פירש"י שאשם שמתו בעלי רועה ודמיו נופלין לקיץ המזבח. הנה לפי המבואר משיטת רש"י להלן בסוגיין הדין הוא שמהתורה הוא גופו קרב עולה. ואין להקשות שא"כ אולי רק אשם מיקרי בא לאחר מיתה אבל לא חטאת, כי זה אינו, כי גם בחטאת יש ציור שהוא עצמו קרב עולה כמש"כ ה"ר יצחק בתוס' סד"ה מיעט.

קעח) חטאת אע"ג דקרבה מותרה מיעט רחמנא הוא.

יש לעיין מה היא הכוונה במיעוט זה, האם הכוונה היא שהמחשבה של שלא לשמה פוסלת, או האם המחשבה של שלא לשמה גורמת רק שאינה מרצה, רק שעצם העובדא שאינה מרצה הרי זה פוסל כי זה נחשב שנעשית שלא כמצוותן*).

ועי' במשנת רבי אהרן בסי' ו' אות ב' שתלה בזה את שני הדרכים בתד"ה חטאת בביאור הגמ' כאן, דהנה הדרך הראשון של תוס' (דהיינו גירסא דידן) היא שא"א ללמוד אשם מחטאת מאחר דכתיב בחטאת הוא, והכוונה היא שבחטאת המחשבה פוסלת, ומש"ה אי אפשר ללמוד מזה אשם, כי מהיכא תיתי לומר שגם באשם המחשבה פוסלת, וא"כ באשם נשאר קשה דכיון שהוא בא לאחר מיתה למה יפסול שלא לשמו,

הרי זה פוסל כי זה נחשב שהיא נעשית שלא כמצוותה.

בנדבה, כי חזינן מלאחר מיתה שיכול להיות לאשם הקרבה של אשם בנדבה, ושקרבת חובה יכול להתהפך לנדבה (וצ"ל שעל זה דחינן שגם מצד ההלכה למשה מסיני הי' נשאר בדיק הבית או עולה או שלמים אבל לא אשם).

מיהו לכאורה אכתי יש להקשות על הס"ד של הגמ' דהא הפשטות היא שהדרשה של יהודע הכהן באה לפרש שכוונת ההלכה היא שיקרב עולה, וא"כ למעשה נשאר שגם מצד ההלכה ליכא שום קיום נפרד של נדבה בלי להיות עולה.

ברם עיין בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם בפ"ה מהל' פסוה"מ שכתב את דרכו הנ"ל בנוגע לההלכה למשה מסיני והמדרש של יהודע הכהן וכתב וז"ל, וס"ל להרמב"ם דמדרש יהודע לא רק לגלויי אתא על ההלכה דנדבה דר"ל עולה, רק הוא זה באמת דין שני נוסף על ההלכה וכו' עכ"ל.

קעו) חטאת נמי מקרב קרבה מותרה.

פירש"י וז"ל, כגון שהפריש ב' חטאות לאחריות מתכפר באחת מהן והשני' תרעה עכ"ל. הנה מזה מוכח שהיכא שהקדיש לאחריות שניהם מתקדשים בקדושת חטאת משום שנתחדש סוג הקדש וקדושת חטאת של "לאחריות", ודלא כדברי הקרן אורה שהבאנו לעיל באות קכ"ג שכתב שבכל הקדש לאחריות השני' מתקדשת רק אח"כ למפרע לאחר שנאבדה הראשונה, דהא הכא חזינן שמתקדש אע"פ שהראשונה לא נאבדה.

* ולעיל באות קס"ח הבאנו את דברי הגרי"ז שבחטאת גם העובדא שלא עלתה לשם חובה

הלא הטעם למה רצה ריש לקיש לומר שיהי' פסול לא הי' בגלל שהמחשבה פוסלת אלא מפני העובדא שאינו מרצה, דעל זה שפיר תי' לו רבי אלעזר שחזינן בלאחר מיתה שהעובדא שאינו מרצה אינו סיבה לפסול, וא"כ אכתי קשה מה הקשה ר"ל מאשם, הלא גם באשם חזינן שמה שאינו מרצה אינו משמש כסיבה לפסול, שהרי אשם בא למותרו לאחר מיתה, ואע"פ שחטאת פסולה, אבל הלא בחטאת הרי זה משום שהמחשבה פוסלת, אבל הדרך השני של תוס' היא ששפיר אפשר ללמוד אשם מחטאת לענין ששלא לשמו פוסל, וא"כ לפ"ז מסתבר לומר שיסוד הדין של הפסול בחטאת הוא שהעובדא שאינה מרצה הרי זה פוסל כי נעשית שלא כמצוותה, ולא מהני בחטאת מה שמותרת בא עולה, ומעתה בנוגע לדבר זה שפיר מסתבר לומר שזה מגלה גם על אשם, כי גם באשם שייך אותו טעם שיש בחטאת, דהיינו שהעובדא שאינו מרצה ונעשית שלא כמצוותה גורם פסול, ולא מהני מה שמותרו קרב כיון שקרב עולה ולא אשם.

ועוד כתב שדברי תוס' כאן בד"ה מיעט רחמנא וכו' בנויים הם על ההנחה שהפסול בחטאת הוא מחמת שאינה מרצה, דעיין בסוף דבריהם שכתבו שחוץ מהפסוק שיש לפסול חטאת יחיד צריכים עוד פסוק כדי לפסול חטאת נשיא, כי אי אפשר ללמוד חטאת נשיא מחטאת יחיד, כי חטאת נשיא הוא זכר (שעיר) והוא עצמו קרב מותרו עולה, ולכן הו"א ששלא לשמו אינו פוסל בו, ומעתה בשלמא אם הפסול הוא משום שאינה מרצה, א"כ שפיר ס"ד שבחטאת נשיא הרי זה נקרא ששפיר מצינו בה הקרבה

שאינה מרצה כיון שהשעיר עצמו קרב מותרו עולה, אבל אם הפסול הוא משום שמחשבת שלא לשמה פוסלת, א"כ למה היינו חושבים שבחטאת נשיא אינה פוסלת משום העובדא שהשעיר עצמו קרב מותרו עולה, וא"כ בע"כ צ"ל שהפסול בחטאת הוא משום שאינה מרצה, ואע"פ שאשם ששחטו שלא לשמו כשר, וא"כ חזינן שגם קרבן שמכפר יכולה להיות לו הקרבה בלי לכפר, אבל אכתי י"ל שבחטאת אינו כן, ושזה גופא קמ"ל הדרשה של הו"א, ולכן אכתי היינו מכשירים חטאת נשיא משום הסברא שכתבו תוס'.

אלא שהסיק שלאחר שמצינו שגם חטאת נשיא פסולה שלא לשמה, מעתה נקטינן שאותה בא לפסול משום שמחשבת שלא לשמו פוסלת, אבל עצם העובדא שאינו מרצה אינו פוסל, ולכן אתי שפיר מאי דקי"ל שחטאת ששחטו לשם חולין כשר אבל לא עלו לשם חובה, הרי שגם בחטאת יתכן הקרבה בלי ריצוי (ולפי ההו"א אה"נ היינו מוכרחים לומר שחטאת לשם חולין פסולה לגמרי, או שגם עלתה לשם חובה).

קעט) אשם נמי כתיב בי' הוא, ההוא לאחר הקטרת אימוריין הוא דכתיב, והוא עצמו אם לא הוקטרו אימוריו כשר.

צ"ע דבכל זאת הלא לכאורה ההקטרה עצמה שפיר פסולה שהרי כתיב בה הוא, וא"כ נילף מזה שגם בעבודת הדם שינוי קודש פוסל את אותה העבודה, ונהי שלא נפסל הקרבן, ואם יש דם לחזור ולקבל יחזור ויקבל, אבל בכל זאת נילף שאותה עבודה פסולה ושם אין עוד דם הקרבן

פסול, ואילו אנן קי"ל שהאשם כשר בלי לחזור ולקבל.

קפ) והוא עצמו אם לא הוקטרו אימוריו כשר.

עי' ברש"י במנחות דף ד' ע"א שכתב וז"ל, כדאמרינן בפרק תמיד נשחט במס' פסחים דנטמאו אימוריו או שאבדו לא מעכב כפרה ונאכל הבשר עכ"ל. והנה בגמ' שם הזכירו רק אכילת הבשר, מיהו רש"י כלל בתוך דבריו גם את הכפרה, ומדבריו שם יוצא דהא דאין האימורין מעכבים את הכפרה הרי זה דוקא היכא שנאבדו אבל אם לא נאבדו, הרי הם שפיר מעכבים את הכפרה (רק שבכל זאת מחשבה אינה פוסלת מכיון שאם לא היו כאן אינם מעכבין). והקשה הגרי"ז שאין הדבר כן, אלא גם כשלא נאבדו, ההקטרת אימורין מעכבת רק את אכילת הבשר, אבל אינה מעכבת את הכפרה.

והנה לקמן בדף ר' ע"א אמרינן שאין כפרה אלא בדם, וכתבו תוס' שאע"פ שאמרינן בפסחים שם שכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים אבל מ"מ עיקר כפרה אינה אלא בדם. ולכאורה נראה שתוס' סוברים שאפילו כשהבשר נמצא הרי זה נקרא שכבר היתה לו עיקר הכפרה ע"י הדם, אבל עוד לא היתה לו הך כפרה נוספת שבאה ע"י אכילת כהנים, וכן מבואר ברש"י ביבמות דף מ' ע"א בד"ה ה"ק וכו' שע"י אכילה יש כאן כפרה שלימה, אבל עיקר הכפרה שפיר היתה כאן. ולכאורה נראה שגם כשהלך הבשר לאיבוד הרי זה נקרא שלא היתה לו הך כפרה נוספת של אכילת הכהנים.

אמנם עיין בפסחים שם דמשמע שאכילת הכהנים מעכבת ממש את עיקר הכפרה, דהא אמרינן שם שכל היכא שהבשר לפנינו ולא אכלו הכהנים לא משתריא למיכל בקדשים וכמו שביארו רש"י ותוס' שם. ולפ"ז יוצא שהיכא שהאימורין ישנם הרי הם מעכבים באמת את הכפרה, אבל לא מצד עצמם אלא מצד שאין עוד אכילת כהנים.

ומעתה יש ליישב את קושיית הגרי"ז ולומר שבאמת אין ההקטרה מעכבת את הכפרה מחמת עצמה, כי באמת ההקטרה אינה מכפרת, וכמו שנוקט הגרי"ז שהיא מעכבת רק את אכילת הבשר, רק שכוונת רש"י במנחות היא לומר כך, דהיכא שהאימורין נאבדו לא מעכבי כפרה כי מותר לכהנים לאכול את הבשר אע"פ שלא הוקטרו האימורין, וממילא עי"ז תהי' לו כפרה, אבל אם האימורין נמצאים אסור לכהנים עכשיו לאכול את הבשר, וממילא אין לו כפרה.

מיהו מלשון רש"י לא משמע כהנ"ל, שהרי כתב שאם נאבדו "לא מעכב כפרה ונאכל הבשר", ומשמע שאם לא נאבדו הרי הם מעכבים את הכפרה מחמת עצמם, ולא משום שע"י אין הבשר נאכל, דהא אילו הי' משום שאין הבשר נאכל הי' צריך להזכיר תחילה אכילת הבשר ולומר נאכל הבשר וממילא אין כאן עיכוב כפרה.

קפא) אשם שניתק לרעי'.

פירש"י וז"ל, שמתו בעליו או שנתכפרו עכ"ל. הנה בתמורה דף ט"ז מבואר שמה שמותר חטאת רועה הרי זה משום הלכה למשה מסיני, ובדף י"ח ע"א אמרינן שגמירי שכל שבחטאת מתה באשם רועה. וצ"ע

דלקמן בדף ק"ג ע"א מיייתנן הך מילתא מהדרשה של יהודע הכהן דתניא זה מדרש דרש יהודע הכהן, אשם הוא, אשם אשם לה, כל שבא משום חטאת ומשום אשם ילקח בו עולות (ועיי"ש ברש"י שביאר את הדרשה, ולהלן נאריך בזה), הבשר לה, עורה לכהנים, וא"כ צ"ע למה צריכים גם את ההלכה וגם את הדרשה.

ועי' בחידושי הגרי"ז על הש"ס כאן שהביא שכן הקשה הראב"ד בספרא, ושתי' שהמדרש של יהודע הכהן בא לחדש שעורה לכהנים, ושאינה כשאר עולות ציבור שאין עורן לכהנים. והביא הגרי"ז שכן ביאר גם הגר"א בפירושו על שקלים פרק ו' (הובא בתקלין חדתין שם על הלכה ד'). והקשה הגרי"ז דבספרא מיייתנן דרשה להשמיענו שהכוונה ב"לשם" אינה לקדשי בדק הבית, וא"כ חזינן שצריכים דרשת יהודע הכהן גם בשביל עיקר הדין שהוא לקרבן עולה, וכן הביא מרש"י בריש דף י"א ע"ב, וא"כ הדרה קושיא לדוכתה למה צריכים גם את ההלכה וגם את הדרשה.

ותי' הגרי"ז שההלכה למשה מסיני היתה רק שהוא לנדבה, אבל לא פירשה ההלכה איזה סוג של נדבה, אם לבדק הבית או האם כולן לכהנים, ועל זה באה דרשת יהודע הכהן וקמ"ל שהיא לקיץ המזבח. וכן הביא מרש"י בפסחים דף ע"ג ע"א בד"ה אשם שניתק לרעי' שבההלכה נאמר רק שדמי' לנדבה אבל לא נאמר איזה סוג של נדבה.

והנה במנחות דף ד' ע"א איתא שמותר מנחת קנאות אזל לנדבה, וילפינן לה עון עון מחטאת, ופירש"י שהכוונה היא לעולה לקיץ המזבח, ולהלן בדף ק"ח ע"א שם

איתא שגם מותר מנחת חוטא היא לנדבה, והיינו משום שחטאת קרי' רחמנא, וגם שם בד"ה ומותר דמנחת חוטא פירש"י שהכוונה היא לעולה לקיץ המזבח. והנה הרמב"ם לא הביא בכלל שמנחת קנאות מותרת לנדבה, אבל בפ"ה מהל' פסולי המוקדשין ה"ח הביא שמנחת חוטא מותרת למנחת נדבה, ודלא כרש"י שכתב לעולת בהמה לקיץ המזבח. וביאר הגרי"ז שלפי דרכו הנ"ל דברי הרמב"ם אתי שפיר, והיינו משום שהרי מותר מנחת חוטא בא בנדבה משום שחטאת קריא רחמנא, ומכיון שחטאת קריא רחמנא הרי גם עלי' קאי ההלכה שמותר חטאת לנדבה אתיא, אבל הדרשה של יהודע הכהן לא קאי על מנחה, וא"כ אין לנו ילפותא במותר מנחת חוטא לומר שתפול לעולת בהמה לקיץ המזבח, ומש"ה סובר הרמב"ם שהיא עצמה קריבה נדבה.

(והנה דברי הגרי"ז הנ"ל שהדרשה של יהודע הכהן לא קאי על מנחת חוטא אינם ברורים לי, דהנה הלשון להלן בדף ק"ג היא אשם הוא, אשם אשם לה, כל שבא משום חטאת ומשום אשם ילקח בהן עולות, הבשר לה, והעורות לכהנים, הרי שאע"פ שהפסוק איירי באשם אבל בכל זאת כלל יהודע הכהן גם מותר חטאת בתוך הדרשה, ומרש"י שם בד"ה אשם לה' נראה דהיינו משום שחטאת הוקשה לאשם בהפסוק שכתוב גבי מנחה קדש קדשים היא כחטאת וכאשם, וז"ל רש"י, אשם לה, אי אפשר לומר אשם לה' שכבר נאמר אם לכהן, כחטאת וכאשם תורה אחת להם וגו', הא כיצד דבר הבא ממותר, כגון מפריש מעות לחטאתו ונותר מהן, וממותר אשמות וכו' עכ"ל. ולפ"ז ניחא כי מנחת חוטא אינה בכלל המלה כחטאת

שכתובה בהפסוק הנ"ל של כחטאת וכאשם, אלא אדרבה אמרינן שמה שכתוב בהפסוק הנ"ל שמנחה היא כחטאת וכאשם הכוונה היא שמנחת חוטא הוקשה לחטאת ומנחת נדבה הוקשה לאשם. מיהו הלשון של הדרשה של יהוידע הכהן שהובאה בהמשנה בפ"ו דשקלים משנה ו' היא דבר "שהוא בא משום חטא ומשום אשמה ילקח בו עולות וכו'", והרי לשון זו כוללת גם מנחת חוטא כיון שהיא באה על חטא.)

ועיין עוד בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם בפ"ה מהל' פסוה"מ שם שכתב כעיקרון של הדברים הנ"ל בביאור דברי הרמב"ם והוסיף וז"ל, וס"ל להרמב"ם דמדרש יהוידע לא רק לגלויי אתא על ההלכה דנדבה דר"ל עולה, רק הוא זה באמת דין שני נוסף על ההלכה וכו' עכ"ל, פי' וממילא שייך לומר שבמנחת חוטא נאמרה רק ההלכה*.)

והנה הך עובדא שחטאת קריא רחמנא איתא במנחות שם בנוגע להענין של שלא לשמן, דאמרינן ששינוי קודש פסול במנחת חוטא משום שחטאת קריא רחמנא, וביאר שם הגרי"ז שאין הכוונה להיקש לחטאת, אלא הכוונה היא שמנחת חוטא נחשבת חטאת ממש.

ונראה שדברי הגרי"ז שהבאנו במותר מנחת חוטא הרי הם לשיטתו, והיינו משום שאילו הי' הענין של חטאת קריא רחמנא בגדר היקש, א"כ אז הי' מוכח שגם מותר

מנחת חוטא נופלת לבהמת קיץ המזבח, ודלא כהרמב"ם, שהרי הוקשה היא לחטאת בהמה, אבל מכיון שאין הכוונה להיקש, אלא הכוונה היא שהיא נחשבת חטאת ממש, אבל לעולם אין כאן היקש לחטאת בהמה, א"כ לפ"ז שפיר י"ל שדינה היא ליפול למנחת נדבה כי בחטאת זו יש לנו רק את ההלכה ולא את הדרשה.

ולפי הנ"ל נראה שהרמב"ם יודה שמותר מנחת קנאות הרי היא לעולת בהמה לקיץ המזבח, שהרי בין מנחת קנאות לבין חטאת בהמה יש ג"ש, שהרי ילפינן שם מנחת קנאות בעון עון מחטאת בהמה, וא"כ הדין נותן שזה יגרום שתהי' ממש כחטאת בהמה.

מיהו דברי הגרי"ז שהכוונה בחטאת קריא רחמנא אינה להיקש אלא שהיא נחשבת ממש חטאת צ"ע, דהנה במנחות שם רצו בתחילה ללמוד ששינוי קודש פוסל במנחת חוטא משום שחטאת קריא רחמנא, ומנחת קנאות ילפינן עון עון מחטאת, ושוב מקשינן על זה דהא גבי חטאת כתיב ושחט אותה לחטאת דמשמע ששאר קדשים כשרים, ומש"ה מיייתנן ילפותא אחרת כדי לומר שמנחת חוטא ומנחת קנאות פסולות, והיינו משום דכתיב במנחת חוטא המיעוט של "היא", אבל לא סגי למנחת חוטא בזה שחטאת קריא רחמנא, ומעתה לפי הגרי"ז נהי ש"אותה" ממעט מנחת קנאות, אבל למה נקטינן שזה ממעט גם מנחת חוטא,

למנחת נדבה, ואם כי נדבה בשל ציבור ליכא, אזלא לנדבת יחיד, ויליף מקרא דמקריא חטאת דכמו חטאת אינו טעון נסכים ואזיל לעולת נדבה דטעון נסכים כן מנחת חוטא ומנחת קנאות דאינן טעונין שמן ולבונה אזלי למנחת נדבה דטעונין שמן ולבונה עכ"ל.

* ועי' גם באור שמח שם שדן על דברי הרמב"ם במנחת חוטא וכתב וז"ל, ורבינו פירש דלא נפקא מכללא דמותר מנחה למנחה וכמו דמדקדק בתוספתא דשקלים מותר יין ליינ ומותר דמי שמן לשמן אלמא דקפדינן דמותר יהא לדבר המופרש למתחילה לכן גם מותר מנחת חטא אזלא

הדין של ניתוק א"כ שוב לית לן גילוי זה, כי המלה הוא גבי פסח וחטאת קאי על שלא לשמו ולא על ניתוק.

קפד) תד"ה חטאת.

וז"ל, נ"ל דגרס "וחטאת" בוא"ו, וכל זה מדברי ר"ש וה"פ, וחטאת אע"ג דקרב מותרה, מיעט רחמנא הוא שלא תכשירנה מדאתיא לאחר מיתה כמו מחיים, ומש"ה איצטריך לר"ל לעיל אותה וכו' עכ"ל. פי' וס"ל לר"ל שאפשר ללמוד אשם מחטאת לענין שגם באשם לא יעזור מה שהוא בא לאחר מיתה ושפיר מקשה ר"ל, ולא הי' רבי אלעזר יכול לומר לו שאשם נמי אתי לאחר מיתה, אבל עכ"פ רק אשם נלמד מחטאת ולא עולה ושלמים כיון שהם באים לאחר מיתה בשמם כמו מחיים, ורק אשם נלמד מחטאת לענין שלא יעזור בו מה שהוא בא לאחר מיתה.

ועכ"פ לפי הפשט הזה קשה הלשון לעיל דאיתא "אשם דלא אתי לאחר מיתה מנ"ל", דהא לפי הפשט הזה יוצא שמצד הסברא לחוד אשם שפיר מיקרי בא לאחר מיתה, רק שילפינן אשם מחטאת לפסול כיון שאינו בא לאחר מיתה בשמו, וא"כ היו צריכים להדגיש שילפינן מחטאת. ואולי רב ששת טעמא דנפשי' קאמר ואינו בא לפרש את דברי ר"ל ור"א. מיהו מהמשך תוס' לא משמע כן, שהרי משמע שלפי הפשט הזה ר"ל ור"א אינם עומדים מוקשים. וצ"ל שריש לקיש התכוין לומר אשם דלא אתי לאחר מיתה בשמו.

קפה) בא"ד.

עי' לעיל באות קע"ח מה שהבאנו מספר

הלא מנחת חוטא היא ממש חטאת, ו"אותה" ממעט רק קרבנות שאינם חטאת, ובע"כ צ"ל שמנחת חוטא אינה נחשבת סוג אחד עם חטאת בהמה, אלא חטאת קרי' רחמנא הרי זה בגדר ילפותא מחטאת בהמה, ומש"ה שפיר ממעטינן מנחת חוטא מ"אותה", כמו שממעטינן מנחת קנאות אע"פ שיש שם גזירה שוה לחטאת. וצ"ל לפי הגרי"ז שמאחר ש"אותה" כתיב גבי זבחים הרי זה ממעט מנחת חוטא אפילו אם היא נחשבת קדושת חטאת ממש.

קפב) שניתק לרעי'.

רש"י בד"ה שניתק כתב שניתק לרעי' הוא ע"י שאומרים ב"ד הוציא והו וירעה, ומשמע אפילו אם עוד לא נמסר. מיהו בד"ה ניתק אין כתב משנמסר לרועה. ואולי איירי היכא שלא אמרו קודם, וכוונתו היא לומר שאחד משניהם מהני. ובמנחות דף ד' ע"א כתב שמסרוהו לרועה, וכ"כ בתמורה דף י"ח ע"א. (עי' בגליון מהרש"א.)

קפג) לא ניתק לא.

פי' שאם שחטו אותו לשם עולה לפני שניתק לרעי' הרי זה פסול. ועי' בשפת אמת שהקשה שגם לענין זה נאמר שכיון שכתיב "הוא" רק גבי הקטרת אימורין אי אפשר לפסול אלא הרי זה רק דין לכתחילה. מיהו לפי גירסת הצ"ק בתוס' ד"ה מיעט וכו' כתוב שמאי דאמרינן שהעובדא שכתוב "הוא" בהקטרה הרי זה מראה שאינו מעכב הרי זה דוקא משום שגבי פסח וחטאת כתיב "הוא" בשחיטה למעט שלא לשמו, דאז אמרינן שכיון שגבי אשם כתוב הוא גבי הקטרת אימורין הרי זה מראה ששלא לשמו אינו מעכב, אבל השתא דדרשינן "הוא" על

משנת רבי אהרן בענין דברי תוס' כאן.

קפו) תד"ה מיעט.

וז"ל, וקצת קשה וכו' עכ"ל. יש לעיין למה קשה רק "קצת", ובמנחות לא כתבו "קצת". ובאמת תוס' הקשו רק מהקושיא של הגמ' שם, אבל באמת הרי זה קשה גם על התירוץ דמתרצינן "לר"ש (דדריש זאת תורת) הכי נמי", דקשה למה הוא כשר הלא כתיב במיוחד "היא".

קפו) בא"ד.

וז"ל, ונראה דאיצטריך היא וכו' עכ"ל. הנה גירסת הצ"ק היא כך, ונראה דאיצטריך היא גבי חטאת לגלויי אמנחת חוטא ואמנחת קנאות דכתיב בה נמי היא, ועי"ל דהיא דחטאת אתיא לגלויי אהוא דאשם דלא מעכב כהוא דפסח, והיינו דאמר לקמן גבי פסח אלא הוא דפסח למה לי לכדתניא כל מקום שנאמר הוא אינו אלא לעכב אבל אשם לא נאמר בו הוא אלא לאחר הקטרת אימורין עכ"ל.

וצ"ע על ה"ועי"ל" למה צריכים ב' פעמים "הוא", חדא בחטאת וחדא בפסח, כדי לגלות על הוא דאשם.

ועוד דלפי הגירסא שגרסי תוס' בהברייתא לקמן, דהיינו הגירסא של "כל מקום שנאמר הוא אינו אלא לעכב אבל אשם וכו'", נראה ש"הוא" דפסח בא לגופי' למימר דמעכב, אבל לפי הגירסא השני' שגרסי "נאמר בפסח הוא בשחיטה אבל אשם לא נאמר וכו'" משמע יותר דאתי הוא דפסח רק לגלויי על אשם, ואילו מתוס' יוצא שפירוש זה אתי לפי הגירסא של כל מקום ושלפי רש"י שמחקו אי אפשר להעמיד פירוש זה.

קפת) בא"ד.

והנה גירסת השט"מ היא שיש רק תירוץ אחד בתוס', והגירסא בתוס' היא "דאיצטריך היא גבי חטאת לגלויי אמנחת חוטא ואמנחת קנאות דכתב בהו הוא כמו בחטאת וכמו בפסח דאמר לקמן גבי פסח אלא הוא למה לי לכדתניא כל מקום שנאמר הוא". וגם על פירוש זה קשה למה צריכים ב' פעמים הוא לגלות אמנחת חוטא ואמנחת קנאות. אבל עכ"פ לפי הפירוש הזה מובן למה לא אתי שפיר לפי גירסת רש"י בהברייתא, והיינו משום שמגירסת רש"י בהברייתא משמע ש"הוא" בא לגלות על אשם, אבל מהגירסא של "אלא הוא (דפסח) למה לי לכדתניא כל מקום שנאמר בו הוא לעכב" יוצא ש"הוא" דפסח בא לדרשה זו שכל מקום שנאמר בו הוא הרי זה לעכב, דהיינו לגלויי אמנחת חוטא וקנאות דכתיב בהו הוא דהוי לעכב אע"פ שאין בהן דרשה אחרת לעכב כמו שיש בפסח וחטאת. ועיין בספר לשם זבח דמבואר בדבריו כהנ"ל.

קפט) בא"ד.

בענין חטאות המתות.

וז"ל, וחד בשעיר נשיא דהוי זכר ומותרו גופי' הוי עולה כי הפריש שתים לאחריות עכ"ל. מזה שלא כתבו תוס' כשמת הנשיא או נתכפר באחר, חזינן דס"ל שאז החטאת מתה, ואע"פ שלא שייך בשעיר נשיא ולד חטאת כיון שהוא זכר אבל בכל זאת אכתי נוהג הדין של חטאות המתות בשאר הארבעה ציורים.

והנה בהוריות דף ו' ע"א אמרינן שרבי אלעזר ורבי שמעון סוברים שהדין של

חטאות המתות נוהג רק היכא ששייך כל החמשה ציורים של חטאות המתות, אבל לא בחטאת ציבור, כי בחטאת ציבור לא שייך הציור של מתו בעלי' כי אין מיתה בציבור, וכן לא שייך ולד חטאת כי חטאות ציבור הם זכרים, ולכן ה"ה שהיכא שנתכפרו באחרת אין המותר מתה, אלא הרי היא רועה ויפלו דמיו לנדבת עולה, וא"כ לפ"ז הדין נותן שגם במנחה וגם בשעיר נשיא לא ינהג הדין של ימות או תרקב כיון שלא שייך הציור של ולד חטאת. מיהו יש לחלק ששאני חטאת ציבור דחשיב לגמרי סוג אחר של חטאת, אבל בחטאות יחיד, אולי מהני לשעיר נשיא העובדא ששייך ולד חטאת בהציור של כשבה או שעירה של חטאת יחיד של הדיוט. מיהו לכאורה בנוגע למנחה יותר קשה לומר כן, דהיינו שגם במנחה, כיון שהיא של יחיד, סובר הרמב"ם שאם מת בעלי' תרקב אע"פ שלא שייך בה הציור של ולד כיון שבחטאת יחיד של כשבה או שעירה שפיר שייך.

עוד י"ל שתוס' ציירו את הדין שמותר שעיר נשיא לנדבה היכא שהופרש לאחריות ולא ציירו היכא שמת הנשיא או נתכפר באחר, כי רצו לפרש גם לפי רבי יהודה שסובר בהוריות שם שאין צריכים שיהי' שייך כל החמשה ציורים של חטאות המתות, דלפי רבי יהודה בודאי היכא שמת הנשיא או נתכפר באחר, השעיר שנותר מת, אבל לעולם לפי ר"א ור"ש היכא שמת הנשיא אין השעיר שלו מת כיון שלא שייך בו הציור של ולד חטאת, דבעינן שכל החמשה ציורים יהיו שייכים בכל ציור וציור, ולא מהני כשבה ושעירה לשעיר נשיא או מנחה.

ולהלן בדף קי"ב ע"א בד"ה בשעיר נשיא כתבו תוס' באמת שלפי ר"ש שסובר שצריכים שיהיו שייכים כל החמשה ציורים, היכא שמת הנשיא אין השעיר שלו מת כי לא שייך בו הציור של ולד חטאת.

והנה בסוף פרק ב' של מס' קנים תנן שיולדת שהביאה עולתה ומתה לא יביאו יורשים את חטאתה משום שזה חטאת שמת בעלי' שלמיתה אזלה, ותוס' במנחות בדף ד' ע"ב בד"ה ה"ג וכו' הביאו שבספרא תניא שיביאו יורשים את חטאתה, וכתב הרא"ש בסוף פ"ב דקנים בשם הר"י מאורלינש, וכ"כ השט"מ להלן בע"ב כאן באות כ"ח בשם הר"ר יחיאל בר' יוסף, שאין צריכים לשבש את הגירסא בספרא, אלא י"ל שהמשנה איירי בחטאת בהמה והספרא איירי בחטאת העוף דאין בה הדין של חטאות המתות כיון שלא שייך בה כל החמשה ציורים של חטאות המתות דהא לא שייך בה הציור של ולד חטאת, ומשום כך יקחו בדמיו עולה, וזהו כוונת הספרא, וגם מדברי הרא"ש והשט"מ חזינן שלא מהני לחטאת העוף העובדא ששייך הציור של ולד חטאת בחטאת בהמה.

וע"ע בדברי המפרש בנזיר דף כ"א ע"ב בד"ה והיינו טעמא וכו' שכתב שבעוף לא גמירי הלכתא של חטאות המתות. מיהו לעיל שם בדף י"ב ע"א בד"ה קן סתומה וכו' כתב המפרש שגם בעוף נאמרה ההלכה, וכבר עמד ר"ב ונשבורג בהגהותיו שם על הסתרה, וגם ציין לעיין בזה בשער המלך בפ"ד מהל' פסולי המוקדשין ה"א, הרי שבדף כ"א שם לא כתב המפרש שהטעם הוא משום שלא שייך בעוף הציור של ולד חטאת, אלא משמע שכוונת לומר שלא הי'

איכפת לן בזה כיון ששייך בחטאת בהמה, רק שבעוף בכלל לא נאמר ההלכה של חטאות המתות. מיהו אולי אזיל המפרש שם לפי רבי יהודה שסובר שאפילו בחטאת בהמה אין צריכים שיהיו שייכים כל הציורים.

ובתוספתא דמס' תמורה פרק א' ברייתא י"ט תניא שבעוף אין הדין של חטאות המתות, אבל לא תניא שם מה הוא הטעם לדבר זה.

והנה בכמה משניות במס' קנים משמע ששפיר נאמר דין חטאות המתות בעוף, ואילו במקומות אחרים מבואר שאין דין חטאות המתות בעוף. ולפי הנ"ל י"ל דהני משניות דמשמע שנאמר דין חטאות המתות בעוף אתו כרבי יהודה שסובר שאין צריכים שיהיו שייכים כל החמשה ציורים, ואילו המקומות שמשמע שלא נאמר דין חטאות המתות בעוף הרי זה אליבא דרבי אלעזר ורבי שמעון שסוברים ששפיר צריכים שיהיו שייכים כל החמשה ציורים. גם י"ל דפליגי אם מהני לחטאת יחיד של עוף ההעובדא ששייכים כל הציורים בחטאת יחיד של בהמה. גם י"ל דפליגי אם בכלל נאמרה ההלכה למשה מסיני בעוף או לא וכמשמעות דברי המפרש.

קצ) תד"ה הג"ה.

וז"ל, משמע הכא דניתק לרעי' דאורייתא ותימה דבפסחים בסוף אלו דברים משמע דהוי דרבנן וכו' עכ"ל. עיין בשפ"א בד"ה בגמ' ואלא הוא ל"ל וכו' שהעיר שמרש"י כאן משמע שצריכים ניתק לרעי' רק בציור של שחט סתמא. וכתב שלפ"ז לא קשה קושיית תוס' מפסחים.

מיהו לא הבנתי דבריו כי בפסחים שם משמע שגם כששחט סתם הוי ניתק לרעי' רק מדרבנן מדלא קאמר גזירה אחר ניתוק אטו קודם ניתוק וכמש"כ תוס'.

קצא) בא"ד.

וז"ל, משמע הכא דניתק לרעי' דאורייתא, ותימה דבפסחים בסוף אלו דברים משמע דהוי דרבנן דמפרש התם דוקא שחטו סתם דיעבד אבל לכתחילה לא גזירה לאחר כפרה אטו לפני כפרה ולא קאמר גזירה לאחר ניתוק אטו לפני ניתוק וכו' עכ"ל. הנה בפסחים שם הוכיחו בגמ' מהא דשחטו סתם כשר לעולה שאין צריכים עקירה, ושוב הקשו לפי הגירסא שלפנינו דא"כ למה צריכים ניתוק, ותירצו גזירה אטו לפני כפרה (ועיי"ש ברש"י), ולפ"ז מבואר שם להדיא שניתוק הוא רק מדרבנן, דהא מקשינן שלא נצטרך ניתוק, ומתרצינן רק משום גזירה, וא"כ קשה מזה על המימרא של רב כאן. מיהו מתוס' כאן משמע שהם גורסים כגירסת הרשב"ם שהביאו תוס' במנחות דף ד' ע"ב בד"ה אדם וכו' שהוא משנה שם את הגירסא וגריס שלא פרכינן למה לי ניתוק, אלא פרכינן שאם אין צריכים עקירה א"כ למה אמרו רק שאם "שחטו" הרי זה כשר, דמשמע בדיעבד, דלמה לא יהי' מותר גם לכתחילה לשוחטו סתם, ועל זה מתרצינן גזירה אטו לפני כפרה, ולכן לכתחילה בעינן שחיטה לשם עולה, ולפ"ז יוצא שלא אמרו שם להדיא שסגי בלא ניתוק, רק שקשה שאם ניתוק הוא מהתורה למה לא אמרו גזירה אטו לפני ניתוק, וכמו שהקשו תוס' כאן, וכן הקשו תוס' גם במנחות להלן בדבריהם שם.

והנה יש לעיין דלפי גירסת הרשב"ם בפסחים שם שהקושיא היא "אי הכי לכתחילה נמי" מה היא הקושיא, הלא צריך לשוחטו לכתחילה לשם עולה בגלל המצוה לשוחטו לשמו. ובע"כ צ"ל לפי גירסא זו שמכיון שקי"ל שסתמן לשמן שוב אין שום חיוב להתכוין בפירוש לשמו אלא יש רק איסור לחשוב שלא לשמו, ועיין בזה לעיל באות מ"ד סק"ג וסק"ד.

קצב) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דה"פ בהווייתו יהא קודם כפרה עכ"ל. עי' בשפ"א שהקשה למה צריכים קרא לזה.

מיהו במנחות דף ד' ע"ב ביארו תוס' דבר זה וז"ל, ועוד יש לפרש דגרסינן הכא שפיר ניתק אין לא ניתק לא דאמר קרא הוא בהווייתו יהא קודם כפרה, והיכא דאבד והפריש אחר ונמצא הראשון והרי שנים עומדים, דפליגי בפרק שני שעירי דרב אמר מצוה בראשון ורבי יוחנן אמר מצוה בשני, לא אמרינן דיהא חבירו קרב מיד עולה, דבהווייתו אשם יהא קודם כפרה עכ"ל. ומבואר דס"ד שיוכל כבר ליהפך לעולה כיון שמצוה להשתמש בחבירו בשביל האשם.

קצג) בא"ד.

וז"ל, ור"ת לא גריס וכו' עכ"ל. הנה לשונם של תוס' אינה ברורה, דהא מתחילת לשונם משמע שכוונת ר"ת היא לומר שנאמרה הלכה של רועה ושעכשיו אינו עוד עולה, ואם יתפיס אדם בהמה אחרת בבהמה

זו דינה להיות אשם ולא עולה כי עכשיו הרי היא אשם, רק שאם שוחטה הרי היא נעשית בזה עולה, ואילו מסוף דבריהם משמע שההלכה היתה שהיא עולה, והפסוק של "הוא" מגלה לנו שכך היתה ההלכה, ולעולם גם עכשיו הרי היא עולה.

ובתוס' במנחות שם איתא בשם ר"ת שההלכה היתה שהיא עולה, וידעינן כן גם בלא הפסוק של "הוא", רק דקמ"ל הפסוק של "הוא" שלא בעינן עקירה.

ועי' בלשון תוס' בפסחים דף ע"ג ע"א בשם ר"ת.

קצד) אמר רב הונא אמר רב אשם שניתק לרעי' ושחטו סתם כשר לעולה.

הנה בגמ' מדייקין ניתק אין לא ניתק לא מ"ט הוא בהווייתו יהא, וקשה על זה דהא יש הלכה למשה סיני שאשם רועה וא"כ למה סגי בניתוק הלא צריכים שתסתאב במום וימכר ויקנה בדמיו עולה, וכן הקשו תוס' במנחות דף ד' סוף ע"א, ודנו על זה גם בפסחים דף ע"ג ע"א.

ועי' בתוס' בפסחים דף ע"ג שהביאו את דרכם של תוס' בסוגיין, וכן את דרכו של ר"ת שהביאו תוס' כאן, אשר לפי שני הדרכים יוצא שצריכים רעי' רק מדרבנן, ולפי ר"ת לא קשה על הגמ' כאן מההלכה למשה מסיני כמו שמבואר בתוס'.

ושוב כתבו בפסחים שם עוד דרך וז"ל, א"נ כי גמרינן דבאשם רועה למצוה עכ"ל, כלומר ששפיר נשארה הלכה למשה מסיני

של רועה, רק שזה רק דין לכתחילה, כלומר שגם עכשיו הבהמה היא במהותה בגדר עולה, רק שיש דין לכתחילה לא להקריב היא עצמה אלא למוכרה ולקנות אחרת.

ושוב כתבו בפסחים שם עוד דרך וז"ל, דבאשם אוזיל לנדבת ציבור ולא ידעינן אי הוא עצמו או דמיו וגלי קרא שהוא עצמו, ואי לאו הלכה הו"א הוא בהוייתו דמעיקרא יהא ולא יקריב עולה עכ"ל, כלומר דההלכה היתה שתהי' בגדר נדבת ציבור, והפסוק בא לחדש שהוא עצמו הוא עולה, אבל ההלכה לא פירשה כן להדיא. וגם לפי דרך זה יוצא שרעי' היא רק מדרבנן.

נמצא שיש כמה דרכים בישוב ענין זה:

א', שכבר עכשיו לפני שחיטה הבהמה היא כבר בגדר עולה, ואין צריכים רעי' מהתורה אלא רק מדרבנן. ויש ג' דרכים איך יודעים דבר זה: תוס' במנחות בשם ר"ת סוברים שכך נאמר בפירוש בההלכה למשה מסיני שהיא עולה גם לפני שחיטה, רק שהפסוק של "הוא" בא לגלות שאין צריכים עקירה, והבאנו את דבריהם בהאות הקודמת. ותוס' אצלינו בסוף לשונם בשם ר"ת, וכן בדרכם הראשון בפסחים, סוברים שהפסוק בא לגלות שכך נאמרה ההלכה למשה מסיני שהיא עולה גם לפני שחיטה. ובדרכם האחרון בפסחים הרי הם סוברים שההלכה היתה שיהי' בגדר נדבת ציבור, אבל לא ידעינן אם הוא עצמו או דמיו, והפסוק בא לחדש שהוא עצמו קרב עולה, אבל ההלכה לא פירשה כן להדיא.

ב', דרכם האמצעי בפסחים שם שעכשיו הרי הוא בגדר עולה, רק שיש מצוה

לכתחילה מההלכה לא להקריב הוא עצמו אלא ירעה וימכר. וכדרך זה כתבו במנחות שם בדרך "וכי תימא", ודחו דרך זה מהסוגיא בפסחים דאמרינן להלן שם שבדמיו אין, הוא גופו לא, מאי טעמא גזירה אחרי כפרה אטו לפני כפרה, ואילו לפי הדרך הנ"ל קשה למה לא אמרו בגלל שגמירי שלכתחילה ירעה וימכר.

ג', משמעות תחילת לשונם כאן בשם ר"ת שדין התורה הוא שבאמת עכשיו אינו בגדר עולה, והדין הוא שירעה וימכר, רק שאם ישחטנו זה גופא מהפכו לעולה.

ד', הדרך שהבינו תוס' במנחות בדעת רש"י שדין התורה הוא שנאמרה הלכה של ניתוק לרעי', ואין צריכים מום, אלא לאחר ניתוק לרעי' הרי הוא כשר לעולה (ורק מדרבנן בעינן מום), ולעולם ניתוק לרעי' מעכבת, רק שתוס' כתבו שתימה גדול לומר שיש דין של ניתוק לרעי' בלי שצריכים שיפול בו מום. וגם הקשו שאם כן בפסחים שם למה לא אמרינן גזירה אחרי רעי' אטו לפני רעי'.

ה', דרכו של השפת אמת ברש"י שלעולם גם רש"י מודה שרעי' היא מדרבנן, רק שאם שחטו סתם לפני רעי' הרי הוא פסול מהתורה, וזהו האמור בקרא ד"הוא".

קצה) הנהו נמי ליתנו ולירצו.

ע"י בקרן אורה שהקשה דמשמע דס"ל לרב נחמן ורב ששת שכדי שיבוא לאחר מיתה צריכים שירצה על היורשים, והרי קשה על זה מהמשנה בשקלים שגר שמת

מקריבין את קרבנותיו אע"פ שהתם אין על מי לרצות. ותי' וז"ל, וי"ל דפריך על ר"א שהביא ממתניתין דיביאו יורשין עולתה, ולימא ל' ר"ל דמהא לא מוכח דיש באין ואין מרצין, דמרצין על היורשין, ועיקר מילתייהו הוא לישקל ולמיטרי אי יורשין מתכפרין בקרבן אביהם, אבל בהא כו"ע מודו דיש באין ואין מרצין עכ"ל.

ועי' גם באור שמח בפ"ד ממעה"ק ה"ג שהקשה כעין קושייתו של הקר"א, דהיינו מאי מקשו רב נחמן ורב ששת הלא גם כשאין יורשים חזינן שמקריבים כמו בההיא דשקלים, ונשאר קשה. והאבן האזל בסוף הל' מעה"ק בההשמטה לפרק י"ד הביא את קושייתו, ותי' כהקר"א.

ובשו"ת עונג יו"ט בסי' פ"ז בההערה הראשונה שם קבע את הקושיא על רבי אלעזר, דהיינו למה לא הביא רבי אלעזר מהמשנה הנ"ל בשקלים דמצינו שם שבאין בלי ריצוי, שהרי המשנה ההיא שנוי' לפני המשנה של האשה שהביאה וכו', וגם אי אפשר לדחות דמרצה על היורשים, ונשאר בצ"ע.

קצו) הנהו נמי לייתו ולירצו.

עי' בגמ' דהקשו רב נחמן ורב ששת לימא ל' ר"ל הנהו נמי לייתו ולירצו, אמר להן ר"א בר מתנה יולדת אם היא ילדה בני' מי ילדו, מתקיף לה רב אשי ומאן לימא לן דאי איכא כמה עשה גבה לא מיתכפרא וכו' יורשי' נמי מיכפר. הרי שר"נ ור"ש ורב אשי סוברים שהי' לו לר"ל להשיב שהתם העולה מרצה באמת על העשין של היורשים, ואילו ר"א בר מתנה סובר שלא סגי בכך

אלא אם היינו צריכים שירצה, היינו צריכים שירצה על לידה.

קצז) אם היא ילדה בני' מי ילדו.

עי' בקר"א שהקשה דמשמע שאם היורשים ילדו, וכגון כשהשאר בנות, אז היו שפיר יכולים להקריבו על לידה דידהו, והרי אי אפשר לצאת ע"י קרבן חבירו, דרק נזיר יכול לגלח על קרבנותיו של אביו משום הלכה למשה מסיני מיוחדת.

מיהו יש לפרש שכוונת הגמ' היא לומר אם היא ילדה בני' מי ילדה לידה זו שהיא ילדה, דאילו כן בודאי היו יכולים להביאה, אבל הם אפילו אם ילדו הרי ילדו לידות אחרות.

ועוד הקשה הקר"א דהא מזה שיש דרשה כדי לומר שאין אדם מתכפר בחטאתו של אביו כמו שהביא שם חזינן שבלא הפסוק הי' שפיר יכול להתכפר, ואילו מההלכה למשה מסיני בנזיר שהביא שם שכן מגלח על נזירות אביו חזינן שמצד הסברא היינו אומרים שאינו יכול, וא"כ למה צריכים פסוק לענין חטאת.

ובחי' הגרי"ז בעמוד י"א הקשה דלפי המסקנא כאן למה צריכים פסוק שאינו מתכפר בחטאתו של אביו הלא יש להיורש רק כפרה מקופיא. ותי' דהוה אמינא שהיינו רק בקרבן שאביו יוצא בו ידי חובתו גם לאחר מיתתו, אבל בחטאת הוה אמינא שמכיון שאין אביו מתכפר על ידה הרי היא נעשית לגמרי של היורש והרי הוא יכול להתכפר בה מקיבעא. ומיושבת בזה גם קושייתו השני' של הקר"א.

קצח) מתקיף לה רב אשי ומאן לימא לן דאי איכא כמה עשה גבה לא מיתכפרא וכיון דכי איכא כמה עשה גבה מיכפרא יורשי נמי מיכפר.

יש לעיין דהי' לו להקשות בפשיטות דשאני התם דמרצה על העשין של היורשים, וזה נקרא שיש ריצוי, ואין צריכים שירצה על לידה, ומה מוסיף העובדא שהקרוב הי' יכול לרצות גם על עשין דידה. (שפ"א בד"ה א"ר אסי.)

קצט) הניח מנחה לב' בניו וכו'.

עי' בקר"א בד"ה למימרא שמסתפק אם ה"ה כשלא הניח אלא הם הפרישו לחובתו מהמעוץ שהשאיר, או האם בכה"ג שפיר חשיבי שותפין.

ר) ואי ס"ד קניא להו נפש אמר רחמנא.

צ"ע למה לא הוכיחו מדברי רבי יוחנן עצמו שהרי אמר בפירוש שאין בו שותפות. וי"ל שנאמרו בענין זה שני דינים, א', שאם המנחה שייכת לשני שותפים הרי היא פסולה, וב', שאי אפשר לנדב בתחילה בשותפות שהרי הכי תנן במנחות דף ק"ד ע"ב אין שנים מתנדבין עשרון אחד אבל ב' מתנדבין עולה ושלמים. ולפ"ז הי' אפשר לפרש דברי רבי יוחנן שלעולם שפיר קניא להו רק שמה שאמר רבי יוחנן שאין בה שותפות כוונתו היא לומר שלא נתנדב ע"י

שותפין, והקפידא היא רק שלא תהי' נידבת על ידי שנים, ולכן צריכים להוכיח שלא קניא להו על הדרך שהוכיחה הגמ' כי כתיב נפש כי תקריב קרבן מנחה וגו', ויש קפידא שלא תהי' שייכת לשני שותפין.

והנה עי' בתוס' שהקשו למה הגמרא לא הקשה בפשיטות מרבי יוחנן על רבי יוחנן. ויש לעיין בקושייתם כי לפי הנ"ל לכאורה לק"מ כי מגוף דברי רבי יוחנן גבי מנחה אכתי לא מוכח דלא קניא לה וכמו שביארנו. מיהו אולי אפשר לומר שמ"מ שפיר הי' אפשר להקשות מרבי יוחנן על רבי יוחנן כי סו"ס אפילו אם לא נכלל בדברי רבי יוחנן להדיא דלא קניא להו אבל בכל זאת הכי מוכח משום שאל"כ קשה מנפש. (עד כאן שמעת.)

שו"ר בצ"ק שתי' כהנ"ל על קושיית תוס' וז"ל, ויש ליישב דרבי יוחנן ארבי יוחנן לא הוה לי' לאקשוויי, דבאמת רבי יוחנן ס"ל דקניא להו, משום הכי אין ממירין משום שותפין, אבל גבי מנחה אין שניהם מתנדבין מנחה תנן, וכאן דנדבו אחד והפרישו מחיים, היורשים מחויבים להקריב לכו"ע אפילו למ"ד ששיעבודא לאו דאורייתא, ואע"ג דקניא להו היינו לענין זה שמתכפר גם עליהו, אבל על כל פנים מחייבים להקריב, והא דקאמר אין בו שותפין, אין בו דין שותפין שלא להקריבו קאמר, אבל השתא פריך שפיר דמוכח דקניא להו ס"ל (צ"ל דלא קניא לי') עכ"ל.

ועיין עוד בדברי הצ"ק שם שר"ל בדעת הרמב"ם שגם לפי האמת הדין היחידי במנחה הוא רק הא לחוד שלא תופרש ע"י שנים אבל לא איכפת לן בזה שהיא שייכת

לן אם שוב יתהפך לקרבן ציבור, וא"כ צ"ע דגם כאן לעולם נימא שקניא להמנחה רק שאין חסרון של שותפין כיון שבתחילה הי' של האב שהוא יחיד.

(רב) ואי ס"ד קניא להו נפש אמר רחמנא.

צ"ע אולי כאן לא קניא להו כיון שעיי"ז תהי' פסולה "דהא אין להם אלא זכות מורישן, דאילו איכא כמה עשין גבי' מכפרא, זכו היורשים להתכפר ג"כ, אבל לזכותם ליפסל לגמרי מסתברא דאין להם זכות וכו', וצ"ל דאם יש להיורש קנין בעולת אביו, הקנין חל ממילא, ואפילו אם יפסל הקרבן בשביל זה". (קר"א).

(רג) ואי ס"ד קניא להו נפש אמר רחמנא.

ע"י באור שמח בפ"ד מהל' מעה"ק ה"ג שהביא שגר שמת מקריבים את עולתו אע"פ שאין לו יורשים, וכתב האו"ש שהה"נ למנחתו, אלא שהעיר בזה"ל, רק דאם תאמר דקניא להו לא ליקרבה דהויא של שותפין עכ"ל. וצריך ביאור למה חשיבא של שותפין.

והנה לעיל בסמוך שם הביא גם שאם הניח עולה נסכי' משל ציבור. ואולי הבין שמזה רואים שהוא מתהפך להיות קרבן ציבור, וכאילו הציבור יורש אותו, ולכן כתב שא"כ במנחה אם נאמר שקניא להו הדין נותן שיהי' נחשב של שותפין.

שו"ר באבן האזל בסוף הל' מעה"ק בההשמטה לפרק י"ד שהביא את דברי האור שמח והקשה כהנ"ל למה חשיב של שותפין הלא אין לכלל ישראל שום חלק בזה.

לשנים, ומש"ה אע"פ שליוורשים יש כפרת קופיא וחשיבי שותפין לענין שאין ממירין וכמו שכתב הרמב"ם בהל' תמורה ששני יורשים אין ממירים משום שהם נחשבים שותפין ולא כתב משום גזירת הכתוב שאחד ממיר ולא שנים, אבל בכל זאת מנחתם קריבה כיון שלא הופרשה משנים אלא רק מהאב, ולכן פסק הרמב"ם כרבי יוחנן שמנחתם קריבה אע"פ שפסק שלענין תמורה הרי הם שותפין.

מיהו זהו דלא כסוגיית הגמ' כאן דמבואר שאם קניא להו וחשיבי שותפין אין מקריבים את המנחה, והצ"ק עצמו העיר כן וכתב וז"ל, אע"ג דמסקינן הכא דלא קניא להו ס"ל להרמב"ם דשקלא וטריא הכי, דמצי לדחות דלא קניא להו ס"ל, אבל אליבא דאמת קניא להו כדמוכח מסוגיא דלעיל עכ"ל.

(רא) ואי ס"ד קניא להו נפש אמר רחמנא. (שמעתי)

צ"ע על הגמ' כאן דע"י ביומא דף מ"א ע"ב דאמרינן שהיכא שהפריש קן והעשיר, העוף שהוא עולה אזלא לנדבה. וכתבו תוס' וז"ל, לאו לנדבת ציבור קאמר לקיץ המזבח שהרי בשבועות דף י"ב אמרינן דאין מקיצים בעוף, אלא לנדבת יחיד קאמר, מיהו הלשון קשה דבכל דוכתא אמרינן לנדבה היינו לשופרות לנדבת ציבור, וי"ל דהא דאין מקיזין בעוף היינו דאין לוקחין לכתחילה מן המעות של נדבה עופות להקיץ אבל אי מתרמי ממילא כי הכא מקיזין עכ"ל. וצ"ע דהא עוף ממועט מקרבן ציבור מנפש, וא"כ איך עושים ממנו קרבן ציבור, ובע"כ צ"ל דכיון שבתחילה הי' קרבן יחיד לא איכפת

רד) הניח בהמה לשני בניו ומת קריבה ואין ממירין.

צ"ע מה החידוש בזה שהיא קריבה, ואין לומר שהחידוש הוא שקניא להו כעין החידוש במאי דאמר ש"אין ממירין", דזה אינו, כי אפילו אם לא קניא להו הדין נותן שתהי' קריבה אע"פ שאינה מרצה, דוגמת קרבנו של גר שמת, ועי' בהאות הקודמת.

רה) אי אמרת בשלמא קניא להו היינו דאין ממירין בה דהויא להו כשותפין.

ובשט"מ גרסינן "דשותפין". מיהו באמת אין זה שותפות ממש אלא תפוסת הבית, רק שבכל זאת גם זה ממועט ממה שכל הפרשה נאמרה בלשון יחיד וכן במנחה ממה שכתוב נפש.

ועי' בתוספת קדושה שכתב וז"ל, יש להקשות מאי קשיא לי' הכא משותפין איורשין דמשום שאינה באה שותפות ה"נ לא לייתי יורשין אי קניא להו בגווה, הא מעשר בהמה נמי אינה באה בשותפות ואפ"ה יורשין כל זמן שלא חלקו חייבים במעשר בהמה וכו'. וי"ל דשאני מעשר בהמה דגלי בה רחמנא בהדיא לרבות קנו בתפיסת הבית וכדאיתא בבכורות שם דדרשינן לך ולא של שותפות, יכול אפילו קנו בתפיסת הבית ת"ל יהי', ואדרבה אית לן למימר מדאיצטריך קרא התם לרבות יורשין שקנו בתפיסת הבית, ש"מ דבעלמא כשותפין דמו, אבל מפירש"י בבכורות שם בהמשנה משמע דלא הוי קרא במעשר בהמה אלא גילוי מילתא בעלמא דיוורשין שקנו בתפיסת הבית לאו כשותפין דמי אלא כאילו

אבוהון קיים דמי וילפינן מיני' בעלמא כן, דמהאי טעמא פטורין מקלבון כל זמן שלא חלקו משום דילפינן ממעשר בהמה דכל זמן שלא חלקו לא הוו כשותפין עיי"ש, וא"כ ה"נ במנחה נימא דילפינן ממעשר בהמה דגלי רחמנא דיוורשין שלא חלקו לאו שותפין הוי אלא כאדם אחר הם. אחר זה ראיתי בירושלמי דמס' שקלים שהקשו שם כן אקלבון, והכי איתא שם ר' אבין אמר ר' שימי בעי מפני שעשאן כאדם אחד למעשר בהמה את פוטרו מן הקלבון, ולפי הנראה שקושייתו היא היכי ילפינן ממעשר בהמה, דלמא שאני התם דגלי קרא, ומסקנת תירוצו של הירושלמי אינו מוכן לי כעת, מ"מ משמע שם דלית לן למילף בעלמא ממעשר בהמה, וסוגיין דכאן נמי ס"ל כן ודו"ק היטב עכ"ל.

שו"ר באחיעזר בח"ב סי' מ"ג סק"ה שהעיר כהנ"ל מאי שנא תמורה ממעשר דהא במעשר אמרינן שבתפוסת הבית רשות האב עליו ואינו נחשב שותפות. וכתב וז"ל, אולם נראה דבזבחים שם אמר שאני התם דאמר קרא אם המר ימיר לרבות היורש אחד ממיר ואין שנים ממירים, וכפירש"י שם דאע"ג דלא קני להו גזירת הכתוב הוא דשני יורשים אין ממירים זבח שהפריש אביהם, ומשמעות הש"ס שם דגם לפי המסקנא דמסיק דמקופיא מכפר והוי שותפין בכפרה מכל מקום לא הדר בי' מהא דאמר מתחילה בפשיטות הדרשה דחד ממיר ואין שנים ממירים, משום דאף על פי דלגבי מעשר בהמה חשובים יורשים מתפוסת הבית כאיש אחד, מ"מ לענין תמורה גלי קרא דאין שנים ממירים, דכיון דמכפרי מקופיא הרי הם כשותפים עכ"ל.

(רו) אי אמרת בשלמא קניא להו היינו דאין ממירין בה דהויא להו כשותפין.

צ"ע דאם קניא להו למה צריכים את הפסוק של המיר כדי לרבות יורש הלא פשיטא שהוא ממיר דהא עכשיו הרי הוא נעשה בעליו. וי"ל דקמ"ל הא גופא דקניא להו. א"נ י"ל דהוה אמרינן שאין ממירין משום שנאמר הלכה שצריכים תמורה בבית הבעלים, דעי' בתמורה דף ז' ע"ב דתנן שאין הכהנים ממירים בככור משום שצריכים תמורתן דומיא דהקדשן, והיכן קדושה חלה עליהן בבית הבעלים, אף תמורה בבית הבעלים, וקמ"ל קרא שבכל זאת יורש ממיר, א"נ קמ"ל שזה מיקרי ג"כ בגדר בית הבעלים, ורק כהנים לא מיקרי בית הבעלים כי הוי סוג אחר של בעלים, דהיינו מקבלי מתנות כהונה.

(רי) רש"י ד"ה מאן לימא.

וז"ל, ונרצה לו מלמד שהמקום מרוצה לו, ועל מה המקום מרוצה לו, אם תאמר דברים שחייבין עליהם מיתת ב"ד מיתה בידי שמים כרת מלקות ארבעים חטאות ואשמות, הרי עונשן אמור, הא אין עולה באה אלא על עשה ועל ל"ת שניתק לעשה עכ"ל.

והנה לכאורה כמו שעולה מכפרת על לאו הניתק לעשה, הה"נ לשאר סוגים של לאוין שאין לוקין עליהם, דהיינו לאו שאין בו מעשה ולא שניתן לאזהרת מיתת ב"ד. מיהו יתכן שאלו נחשבים יותר חמורים, וממילא אין עולה מכפרת עליהם.

ועוד י"ל דשאני לאו הניתק לעשה משום שבאמת אם הוא מקיים את העשה שוב אינו

צריך לכפרת עולה, כי העשה מנתק, וא"כ בע"כ צ"ל דאיירי שלא קיים את העשה, ומעתה י"ל שבכה"ג מספיק באמת בזה שהעולה מכפרת על זה שלא קיים את העשה, דאז הרי זה כאילו קיים את העשה וניתק את הלאו, וא"כ הרי זה ג"כ ציור שעולה מכפרת על עשה, ולא שמכפרת על ל"ת, וא"כ אכתי י"ל שעולה אינה יכולה לכפר על ל"ת שאין לוקין עליו כי הוא נחשב יותר חמור מעשה.

מיהו יש לדחות דרך זה ולומר שאפילו אם עולה יכולה לכפר על העובדא שלא קיים את העשה שהי' חייב לקיים, אבל אכתי אינה מנתקת את הלא תעשה, כי לניתוק הלא תעשה בעינן שיקיים באמת את העשה, ונהי שעולה מכפרת על זה שלא קיים את העשה, אבל אינה פועלת שיש כאן הקיום של העשה, וא"כ בע"כ חזינן שעולה מכפרת באמת גם על גוף הלא תעשה כיון שהיא לא תעשה שניתק לעשה.

מיהו אכתי י"ל את הדחי' הראשונה שכתבנו, דהיינו שאפילו אם עולה יכולה לכפר על לאו הניתק לעשה אבל אכתי י"ל ששאר הציורים של לאוין שאין לוקין עליהם הרי הם נחשבים יותר חמורים מלאו הניתק לעשה.

והנה תוס' בב"ב דף מ"ח ע"א בד"ה יקריב וכו' הקשו למה ממשכנין על עולה, הלא הדין נותן שלא ימשכנו כמו שאין ממשכנין על חטאת, דהא גם בנוגע לעולה יש לסמוך שבודאי יביא אותה כי היא מכפרת על עשין, ועיי"ש בתירוצם. ובר"ה דף ו' ע"א בד"ה יקריב וכו' תירצו משום שסגי בתשובה לחוד לכפר על עשין (ועי' להלן באות רצ"ז שנבאר שלפ"ז מה היא

לאו שיש בו מלקות נפסל לעדות.

ב. דברי התומים והנתיבות בנוגע ללאו הניתן לאזהרת מיתת ב"ד, ולאו הניתק לעשה או לתשלומין.

ע"י בתומים בחו"מ ריש סי' ל"ד שכתב שגם הרמב"ם בהל' עדות שם מודה שלאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין הרי הוא חמור כלאו שיש בו מלקות, אע"פ שאין לוקין עליו, דהא הטעם למה אין לוקין עליו אינו משום שהוא קל, אלא אדרבה משום שהוא חמור בזה שניתן לאזהרת מיתת ב"ד.

ועיין עוד בתומים שם שכתב כעין זה גם בנוגע ללאו הניתק לעשה, דהיינו דמה שאין לוקין עליו אינו משום שהוא איסור קל, אלא משום שהוא חייב לתקן ולבטל את האיסור, ובאמת הרי שפיר לוקין עליו בציור שביטל את העשה או לא קיימו. ולפי התומים לכאורה הוא הדין ללאו הניתן לתשלומין אע"פ שהתם אין לוקין לעולם, דהא גם שם הטעם שאין לוקין אינו משום שהוא קל, אלא משום שחייבים לשלם ולתקן את האיסור.

מיהו הנתיבות המשפט שם בסק"א הביין כנראה אחרת בכוונת התומים, והיינו שהטעם למה לאו הניתק לעשה לא חשיב קל הרי זה דוקא משום שיש שם באמת ציור של מלקות, אבל בלאו הניתן לתשלומין הדין נותן שלא יהי' פסול כיון שלא יתכן שם ציור של מלקות, ולכן כתב שעל לאו דגזילה דלא משכחת בו לעולם מלקות משום הטעם של ניתן לתיקון ע"י תשלומין הרי הוא פסול רק משום השם של רשע דחמס. וכן כתב הכסף משנה על דברי הרמב"ם שם בתחילת ה"ד שגבי גניבה הביא הרמב"ם את הפסוק

הכוונה במאי דאמרינן שעולה מכפרת על עשה). ולכאורה צ"ע דאכתי קשה מלאו שאין בו מעשה ולא שניתן לאזהרת מיתת ב"ד ולא הניתק לעשה, דלא סגי בתשובה אלא צריכים גם יוה"כ, ע"י בזה בחגיגה דף ה' ע"א בתד"ה הא וכו' ובטו"א שם, וא"כ בודאי יביא את העולה כדי להתכפר על לאוין אלו. מיהו י"ל שממשכנין כי אמרינן שאולי לא יביא את העולה אלא ימתין ליוה"כ. ועוד י"ל שתוס' סוברים שעולה מכפרת רק על עשה לחוד.

ועכשיו נביא כמה ידיעות בענין החומרא של סוגים שונים של לאוין.

א. המחלוקת בין הרמב"ם והמאירי בחומרת לאוין שאין לוקין עליהם.

הרמב"ם בפירוש המשניות בפרק ב' דאבות משנה א' כתב שלאוין שאין לוקין עליהם הרי הם קלים בעונשם מלאוין שלוקין עליהם, ואזיל בזה לשיטתו בפ"י מהל' עדות ה"ב דלא מיפסל מדאורייתא לעדות משום רשע אלא א"כ עבר על עבירה שיש בה מלקות, דמבואר מזה דס"ל שלאוין שאין בהם מלקות קילי טפי.

ברם עיין במאירי על המשנה שם שכתב וז"ל, ואחרי' (אחרי מיתה בידי שמים) מלקות ארבעים, ואע"פ שיש לאוין שאין בהם מלקות, מכל מקום יש לדמות עונשן שבידי שמים כעונש שאר הלאוין או קרוב לכך עכ"ל, ולפי מה שציידד שבידי שמים עונשם שוים ללאוין שיש בהם מלקות א"כ יוצא שבאמת שוים הם בחומרתם. מיהו ע"י במאירי בב"מ דף ע"ב ע"א בד"ה שטר וכו' שכתב כהרמב"ם שרק מי שעבר על

של חמס כי לא מספיק שם בהשם של רשע כיון שאין שם מלקות, והיינו כהנתייה"מ. מיהו עיין שם שכוונת הכסף משנה היא רק להיכא שכבר החזירו הגזלנים את הממון (אלא שלא עשו תשובה), וא"כ אולי רק אז אינם בגדר רשעים, ולכן בשביל היכא שכבר החזירו שפיר הוצרך הרמב"ם להביא קרא דרשע דחמס וכמו שסיים הרמב"ם שם שגם אם החזירו הרי הם עדיין פסולים (ויש לדחות דרך זה).

ג. דברי הרדב"ז, והכנה"ג, והקצה"ח, והחידושי הרי"ם.

ועיין עוד ברדב"ז על הרמב"ם בה"ב שם שהוא סובר שהרמב"ם פוסל באמת גם בעבור לאו שאין בו מעשה בגלל השם של רשע, ונסתייע ממה שהרמב"ם פוסל בגלל לאו של חימוד ממון אע"פ שאין בו מלקות (כיון שניתן לתשלומין), וכן הביא הקצה"ח בריש סי' נ"ב מהכנה"ג, ותמה עליו דהא הרמב"ם כתב להדיא שהתם הרי זה דין אחר של רשע דחמס, וכן הקשה המל"מ בפ"ד מהל' מלוה על הכנה"ג.

ועוד נסתייע הכנה"ג שאין צריכים מלקות ממה שנפסל עבור לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד, וכתב הכנה"ג שאין לומר שלעולם כדי לפוסלו צריכים דוקא חיוב מלקות, והא דמיפסל בלאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד הרי זה איירי באמת רק כשהתרו בו למלקות אשר בכה"ג הרי הוא לוקה, אבל כשהתרו בו למיתה אינו נפסל כי צריכים דוקא מלקות, דזה אינו, כי אם אינו פסול כשהתרו בו למיתה א"כ גם אם התרו בו למלקות הדין נותן שלא יהי' פסול, כי

איך יתכן שמחויב מלקות יהי' יותר גרוע ממחויב מיתה, וא"כ מכיון שהוא שפיר פסול כשהתרו בו למיתה חזינן שאין צריכים דוקא מלקות, וא"כ ה"ה ללאו שאין בו מעשה והאחרים.

והקצה"ח דחה דבריו, דבודאי צריכים מלקות, אבל אין הכוונה שצריכים מלקות ממש בפועל, אלא הכוונה היא שצריכים החומר של מלקות, ומש"ה כל שכן שפסול כשחייב מיתת ב"ד, כי מה שאין מלקין אותו בכה"ג הרי זה משום שאדרכה עושים לו יותר גרוע ממלקות, וכן כתב הרמב"ם בפירושו שפסול אם עבר על מיתת ב"ד, וא"כ על לאו שאין בו מעשה לעולם י"ל שאינו נפסל.

ועי' בחידושי הרי"ם על חו"מ בסי' ל"ד אות ג' שהביא את דברי התומים, והביא שהמהרי"ט סובר שגם עבור לאו הניתן לאזהרת מיתת ב"ד אינו פסול מן התורה, והחידושי הרי"ם שם השיג על התומים כי בשלמא בציור כגון עריות, שפיר שייך סברת התומים, כי מה שאין מלקות הרי זה כי בהציור הזה גופא יתכן חיוב מיתה, אבל בציור כגון מחמר בשבת אינו לוקה כי הלאו ניתן רק להמלאכות שיש עליהן חיוב מיתה, וא"כ בכה"ג אינו נפסל כי הלאו לא נאמר כלל על מחמר, אלא רק על האבות מלאכה שיש עליהם מיתת ב"ד.

ד. גזילת עני ויתום ואלמנה.

ובשערי תשובה שער ג' אות כ"ד כתב רבינו יונה שגזילת ואונאת יתום ואלמנה, אע"פ שאין לוקין עליהן, אבל מכל מקום

חמורות הן משאר לאוין שיש בהן מלקות בזה שהוא חייב מיתה בידי שמים, וכן הביא שגזל עני הוא במיתה בידי שמים.

ה. דברי החרדים שעשה הוא יותר חמור מלא תעשה.

בספר חרדים בהקדמה (באמצע ד"ה האחד וכו' ולהלן שם) ביאר ש"עון ביטול מצות עשה חמור מדין עונש לא תעשה", והוכיח כן מהא דעשה דוחה לא תעשה. מיהו יש להקשות על החרדים דהא ביבמות דף ז' ע"א אמרינן דלא תעשה הוא יותר חמור מעשה, ופירש"י וז"ל, שהרי לוקין עליו עכ"ל, כלומר ועל עשה אין לוקין, וא"כ יוצא שעונשו של לא תעשה חמור טפי ודלא כהחרדים, רק שבכל זאת עשה דוחה לא תעשה כדילפינן מכלאים בציצית (וביאר הרמב"ן בשמות כ' ח' שדוחה משום שמדריגת עשה שהיא מדריגת "אהבה" הרי היא יותר גדולה ממדריגת לא תעשה שהיא מדריגת "יראה", ועוד ביאר הרמב"ן שהיות ל"ת ענין של יראה הרי זה גורם שעונשו של העובר עליו הוא יותר גדול מהעובר על עשה, רק שבכל זאת עשה דוחה אותו מחמת היותו מדריגה של אהבה (וזהו דלא כהיד מלאכי באות תקט"ו שהבין שכוונת הרמב"ן היא שעשה נקרא באמת יותר חמור מל"ת, ולכן תמה עליו מהגמ' ביבמות ומעור מקומות, אבל לכאורה לק"מ, אלא לעולם יתכן של"ת מיקרי יותר חמור, או משום שעונשו מלקות, או משום שהוא בקו"ע כמש"כ היד מלאכי שם בהמשך דבריו מהכנה"ג דמש"ה מיקרי של"ת הוא יותר חמור, רק שבכל זאת עשה דוחה משום שהוא מדריגה של אהבה).

ברם יש ליישב את דברי החרדים ולומר שעשה הוא יותר חמור מע"פ שאין לוקין עליו, והיינו לפי דברי המאירי שהבאנו לעיל, דהא כתב המאירי שאע"פ שיש לאוין שאין לוקין עליהם אבל בכל זאת יש לומר שהעונש בידי שמים על לאוין שאין עליהם מלקות הרי הוא חמור כמו מלקות, וא"כ מכיון שאין ראי' מהעונש בידי אדם, יתכן שעונשו של עשה הוא יותר חמור. וכעין זה העיר הערוך לנר ביבמות שם מהמהרש"א בסנהדרין דף ס"ד ע"ב שהביא שם, דמהרש"א בסנהדרין כתב שהטעם למה אין עונשין מן הדין הוא כי אולי לא מספיק להדבר החמור בעונש כל כך קל, ולכן אי אפשר להענישו מק"ו, כי אי אפשר להענישו בעונש חמור, כי דיו לבוא מן הדין להיות כנדון, וכן אי אפשר להענישו בהעונש הקל כי אולי הוא זקוק לעונש יותר חמור והמחויב עונש חמור אי אפשר להענישו בעונש אחר שהוא יותר קל, והקשה הערל"נ מזה על רש"י, דהא לפי המהרש"א יוצא שמזה שאין לוקין על עשה כמו שלוקין על ל"ת אין ראי' של"ת חמור בעונשו, כי אולי עשה הוא יותר חמור, רק שאינו לוקה כי לא סגי לו במלקות. ובנוגע לדברי הגמ' ביבמות שם יש לומר שהחרדים יפרש כהדרך שהזכיר הערוך לנר שם, והיינו שאין כוונת הגמ' לומר שלא תעשה הוא יותר חמור מצד עונשו, אלא כוונת הגמ' היא לומר שהוא חמור בזה שהעובר על לא תעשה הרי הוא עובר בדרך קום ועשה, מה שאין כן העובר על עשה הרי הוא עובר בדרך שב ואל תעשה, די"ל שכן מפרש גם החרדים את דברי הגמ' (ורש"י שם סובר כדברי הרמב"ם שהבאנו

שעונשו של לאו שאין בו מלקות הרי הוא קל יותר מלאו שיש בו מלקות אשר לפי זה יוצא ששפיר יש ראי' מהעונש בידי אדם).

מיהו נראה שדוחק לומר שהחרדים הולך דלא כפירש"י, ועוד דאכתי יקשה על החרדים ממה שהביא הערוך לנר שם להוכיח שעונשו של לאו תעשה חמור טפי מהא דאינו מתכפר על ידי תשובה לחוד כמו על עשה, אלא בענין גם כפרת יום כיפור, דחזינן מזה שלא תעשה מיקרי עבירה יותר גדולה, וא"כ בודאי שעונשו חמור טפי.

ברם באמת אחר העיון בדברי החרדים נראה שגם בלאו הכי לא קשה עליו מהגמ' ביבמות, דעיין שם שביאר את חומרת העובר על מצות עשה בזה"ל, וכן יש בידינו שכל תרי"ג מצות יש דוגמתן בעשר ספירות, וכל מצות עשה שיעשה האדם בעולם הזה, הוא מחזיק לענין הרומז אליו, ונעשה עליו מליץ טוב, ואוי לנפש הנוסע לאותו העולם ולא יהי' בידו מצות מעשיות, כי לא יהי' לו מקום להאחז במרכבה העליונה, ומגין עליו בעולם הזה מן הפרעניות ובעולם הבא מעונש הלאוין. הנה המבטל מצות עשה עונשו עצום עכ"ל (ולהלן שם המשך לבאר שחסרון זה הוא יותר חמור מעונש הלאוין). הרי שמה שעונשו הוא יותר חמור אין זה משום שנותנים לו בפועל עונש יותר חמור, אלא הרי זה משום שבטבע הדברים יוצא מזה הפסד יותר גדול מהעונש של לאוין, והכוונה היא שהפסד שיוצא מביטול עשה הרי הוא יותר גגול מההפסד שיוצא מעבירה על לאוין, וא"כ לפי זה אתי הכל שפיר, והיינו משום שמצד אחד הרי זה רבותא לומר שעשה דוחה לא תעשה כי באמת לא

תעשה מיקרי עבירה יותר גדולה, ומשום הכי נותנים לו בפועל עונש יותר חמור ממה שנותנים לו כשהוא מבטל מצות עשה, רק שבכל זאת עשה דוחה לא תעשה כי מצד טבע הדברים יוצא לו עונש (כלומר הפסד) יותר גדול על ידי שהוא מבטל מצות עשה.

מיהו עדיין יש לעיין בדבריו, כי להלן שם כתב עוד וז"ל, ובכלל דע כי לא יכול הפה להוציא עונש מבטל מצות עשה, לכן לא נכתב עונשו, והוא דומיא דעוה"ב דעין לא ראתה וכו', ודע זה עכ"ל, ומשמע שכוונתו היא לעונש בפועל, כי הענין שהזכיר קודם שפיר אפשר להפה להוציא שהרי הוא עצמו תיאר.

ו. עוד דעות בענין עשה ול"ת איזה הוא יותר חמור.

וע"ע ביד מלאכי שם שציין שהלב שמח על סה"מ להרמב"ם בשורש א' והמגילת אסתר בשורש ד' כתבו שעשה חמור מל"ת, ובשם ספר שמות בארץ הביא שהוכיח מכמה דוכתי של"ת חמור אלא שלא החליט בעל שמות בארץ את הדבר בגלל דברי הרמב"ן הנ"ל. ועוד ציין לספר הליכות עולם בשער ד' פרק ד' שכתב "טעם" אחר למה עשה דוחה ל"ת והיינו משום שבתחילה לא נאמרה הל"ת על הציור של העשה (וכן משמע מרבי נסים גאון בשבת דף קל"ג ע"א). מיהו לכאורה אין זה בגדר "טעם", אלא בגדר הגדרת הילפותא מכלאים בציצית. וע"ע ביבין שמועה להר"ש אלגזי שהרבה להשיג עליו.

וע"ע בפ"י על קידושין דף ל"ח ע"א ובקובץ הערות בסי' ז' אות א' שכתבו שהטעם למה עשה דוחה לא תעשה הרי

הראשונים נראים תמוהים בגלל הגמ' הנ"ל ביבמות, אם לא שנאמר שכוונתם היא ליסודו של החרדים וכמו שביארנו לעיל שאין דבריו סותרים את הגמ' ביבמות.

(רח) רש"י ד"ה דאין ממירין בה.

דברי הרמב"ם שאע"פ שאין שותפין ממירין הרי הם לוקין.

וז"ל, אם המיר אינו תמורה עכ"ל. והקשה בספר ראש המזבח למה כתב כן רש"י על קושיית הגמ' של "אא"ב קניא לה היינו דאין ממירין בה", ולא כתב כן כפירוש לעיקר דברי רבי יוחנן שאמר קריבה ואין ממירין בה. וכתב לתרץ שכוונת רש"י היא לומר שמכיון שקניא להו א"כ נהי שאין ממירין בה, אבל הרי הם עוברים על הלאו ולוקין, וכפסקו של הרמב"ם בריש הלכות תמורה, אבל בעיקר המימרא של רבי יוחנן ה' אפשר לומר שגם אינם עוברים על הלאו ואינם לוקין כי לא קניא להו.

ושוב דחה דרך זה כי לפי רבי יוחנן צ"ל שאין לוקין אפילו אם סוברים שקניא להו, כי י"ל שטעמו של הרמב"ם למה הוא פוסק שאין לוקין הרי זה כי הוא פוסק כרבא שסובר במס' תמורה שכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני רק דלוקה משום שעבר אממרא דרחמנא, אבל רבי יוחנן הרי סובר במס' תמורה שאי עביד מהני, וזהו העם למה תמיד לוקין, וא"כ יוצא שבשותפין מכיון דלא מהני הדין נותן שלא ילקה.

וכתב לדחוק שכוונת רש"י היא להיפך,

זה כי כיון שכתוב העשה בלשון סתם שכולל הכל א"כ נקטינן שהוא נאמר גם על הציור של הל"ת כיון שכבר נאמר הל"ת (משא"כ עשה שלפני הדיבור אינו דוחה ל"ת שלאחר הדיבור כי התם לא שייך סברא זו). ועוד כתב הפ"י כתב שכן היא משמעות הפסוקים (צ"ע דנימא איפכא דהיינו שהמשמעות היא שהלאו נאמר גם במקום העשה), אבל הקובץ הערות כתב שזהו הגדרת הדין שלומדים מכלאים בציצית.

ז. בענין מכין אותו עד שתצא נפשו להפרישו מלא תעשה.

והנה בכתובות דף פ"ו ע"א תנינא שמי שאינו רוצה לקיים מצות עשה מכין אותו עד שתצא נפשו, וכתב המשובב נתיבות בדבריו על סי' ג' בהקטע האחרון שם שרק על מצות עשה עושים כן, אבל לא למי שבא לעבור על לא תעשה. ובאמת כן מבואר מפשטות הברייתא שם דתנינא במה דברים אמורים (שלוקה ארבעים, רש"י) במצות לא תעשה, אבל במצות עשה וכו' מכין אותו עד שתצא נפשו, ומשמע שרק על מצות עשה עושים כן. וכתב המשובב ש"בעלי מוסר הראשונים" הוכיחו מדין זה שעשה חמור מל"ת. מיהו רעק"א בדרוש וחידוש שם כתב שבודאי גם למי שבא לעבור על לא תעשה עושים כן, והקשה באמת על המשמעות הנ"ל בהברייתא דמשמע לא כן. וגם המנ"ח במצוה ח' באמצע אות ה' כתב שגם בנוגע ללא תעשה הדין כן שהרי לא תעשה חמור מעשה כדאמרינן בגמ' הנ"ל ביבמות דף ז'. ולכאורה דברי המשובב בשם בעלי מוסר

דף ו' ע"א

**(רי) אלא אי אמרת לא קניא
להו אמורי נמי לימרו,
שאני התם דאמר קרא
אם המר ימיר לרבות את
היורש אחד ממיר ואין
שנים ממירין.**

פירש"י וז"ל, אע"ג דלא קניא להו גזירת הכתוב היא דשני יורשין אין ממירין זבח שהפריש אביהן עכ"ל. ומבואר בדבריו שלפי הצד של לא קניא להו הטעם למה אינם ממירים אינו משום שותפות, שהרי אינם שותפין בהקרבתן, דהא לא קניא להו, אלא הרי זה גזירת הכתוב שאינם ממירים.

מיהו לכאורה יש לפרש בדרך אחרת, והיינו שמה שיכול אדם להמיר הרי זה גדר מסוים של בעלות בתוך הקרבן, וקמ"ל קרא דהמר ימיר שאת הבעלות הזאת היורש שפיר קונה (אפילו אם בעלות גמורה לא קניא), ומש"ה אם יש שני יורשים, כדי לומר שהם ממירים נצטרך לומר שהם שותפים בבעלות זו, וקמ"ל הפסוק של אחד ולא שנים ששותפות פוסלת בבעלות זו.

מיהו לפ"ז קשה מה פריך ממעשר שגם שם יהי' כך, הלא שם אין חסרון של שותפות. וי"ל שזוהי כוונת הגמ' בהתירוץ שתירצה שגבי אבוהון נמי איתי' בשותפות.

ועי' בחידושי הגרי"ז על הש"ס דאיתא כהנ"ל שאם אומרים שלא קניא הטעם למה ממירים הוא משום שלענין להמיר הרי הוא נחשב בעלים, אלא שהגרי"ז שם סובר ששותפות פוסלת רק אם הם שותפות בגוף הקרבן, וכוונת התירוץ היא ששנים אין

דהיינו שגם אינו לוקה, כי אין זה בגדר תמורה ואינו קדוש ולכן גם לאו ליכא.

מיהו יש להקשות על מה שכתב שטעמו של הרמב"ם הוא משום שעבר על מימרא דרחמנא, כי זה שייך רק כשבכלל הציורים של הלאו אמרינן לא מהני, דאז מוכרחים לומר שמה שלוקה הרי זה כי עבר אמירא דרחמנא, אבל הכא הרי בציור רגיל של תמורה התמורה שפיר מהני, ומעתה מסתבר לומר שכמו שהציור של יורש ממועט מהחלות ה"ה שהוא ממועט גם מהלאו.

והלח"מ בהל' תמורה שם כתב שטעמו של הרמב"ם הוא משום שעצם הקרבן מחמת עצמו ראוי לתמורה רק שיש כאן חסרון מצד הבעלים ולכן מסתבר למעט רק מהחלות ולא מהלאו, אבל בקדשי נכרים ובדק הבית דאיכא חסרון מצד הקרבן (דקדשי עכו"ם מיקרי סוג אחר של קרבן, כ"נ כוונתו) ממעטינן גם מהלאו. מיהו גם זה קשה כי כיון שהפשטות של הלאו קאי על היכא שתמורה שפיר חלה א"כ מהיכא תיתי להמשיכו גם על היכא שאינו חל ולא לכלול בהמיעוט שגם לאו ליכא.

ועי' באחיעזר בח"ב סי' מ"ג אות ד' ואות ה' בענין דברי הרמב"ם הנ"ל דלוקה.

(רט) תד"ה נפש.

וז"ל, דבתו"כ דריש נפש ולא ציבור קרבנו ולא שותפין עכ"ל. הנה בעוף כתיב רק קרבנו וממעטינן רק ציבור אבל לא שותפין, אבל הכא מכיון דכתיב תחילה "נפש" מש"ה ממעטינן מקרבנו שותפין, אבל אילו הי' כתוב רק קרבנו היינו ממעטים ממנו רק ציבור.

ממירין משום גזירת הכתוב וכדרך שפירש"י, ולא משום ששותפות פוסלת בבעלות זו. ועכ"פ לפי המסקנא שמקופיא מכפר, אכתי י"ל שהטעם למה שני יורשים אינם ממירים הרי זה משום הך שותפות שיש להם בהכפרה, וכ"כ הרמב"ם משום שותפות. ולהלן באות רי"ז נאריך בזה.

רי"א) אם המר ימיר לרבות את היורש.

כן סובר רבי מאיר, אבל רבי יהודה סובר שיש יורש אינו ממיר וכמו שהביאו תוס' כאן. ועי' ברש"י שפי' דאירי באופן שהפריש האב את הבהמה. ולפ"ז י"ל שכשהפריש היורש ממצות האב כו"ע מודים שהוא ממיר. ועי' בראב"ד בספרא דמבואר דס"ל שהטעם לומר שאין יורש ממיר הרי זה משום שצריכים תמורה בבית הבעלים שהקדישו כדאמרין לענין כהנים (עי' בזה לעיל באות ר"ו), וא"כ יוצא שאם היורש עצמו הפרישו הרי הוא שפיר יוכל להמיר. מיהו עי' בשט"מ בריש ערכין שכתב בשם ר"י מא"י שפליגי רבי מאיר ורבי יהודה גם היכא שהיורש הפרישו.

רי"ב) אם המר ימיר לרבות את היורש.

כן סובר רבי מאיר, אבל רבי יהודה סובר שיש יורש אינו ממיר וכמו שהביאו תוס' כאן. והנה יש ד' דרכים איך להבין למה יורש מימר, א', משום גזירת הכתוב אע"פ שאינו חשיב בעלים, ב', שנתחדש בהגזירת הכתוב שיש בעלות לענין שהוא יכול להמיר, ג', לפי המסקנא שהוא מתכפר מקופיא י"ל שטעם הגזירת הכתוב הוא משום שכפרה

מקופיא נחשב מספיק בעלות בגוף הקרבן כדי להמיר, ד', שטעם הגזירת הכתוב היא משום דקניא לה ושהוא מתכפר מקיבעא. וכבר כתבנו מענין זה לעיל באות ר"י.

ובדעת רבי יהודה שסובר שיורש אינו מימר י"ל דלית ליה הך גזירת הכתוב, וכן ס"ל שלא נתחדש בעלות לענין תמורה, וכן ס"ל שלא סגי לתמורה בכפרה מקופיא, וכן ס"ל שלא קניא להו, א"נ דס"ל שאינו ממיר משום שצריכים תמורה בבית הבעלים שהקדישו את הקרבן וכמו שהבאנו בהאות הקודמת מהראב"ד.

והנה עי' לקמן בדף ז' ע"ב שנחלקו האמוראים באם יש שינוי בעלים לאחר מיתה, דרבא סובר שאין בעלים לאחר מיתה ורב פנחס ברי' דרב אמי סובר שיש בעלים לאחר מיתה. ופירש"י שם שכוונת רב פנחס ביש בעלים לאחר מיתה היא שהיורש מקרי בעליו ושייך שינוי בעלים אם הוא שוחט לשם אדם אחר ולא לשם היורש. והנה בדעת רב פנחס ברי' דר"א צ"ל שיש להיורש כפרה אשר לפ"ז י"ל שזהו גם הטעם למה הוא מימר, אבל אם נאמר שאין להיורש כפרה, והא דמימר הרי זה רק משום גזירת הכתוב או משום שנתחדש בעלות לענין תמורה א"כ למה יש בו שינוי בעלים הלא בשינוי בעלים הרי הוא צריך לחשוב על הכפרה, וא"כ בע"כ צ"ל שרב פנחס ברי' דר"א סובר שהיורש מתכפר.

ומעתה לכאורה יש לומר שפליגי רבא ור"פ ברי' דר"א בהמחלוקת שבין רבי מאיר ורבי יהודה, והיינו שרבי מאיר שסובר שיורש מימר הרי הוא סובר שהיורש מתכפר וא"כ שייך שינוי בעלים, אבל רבי יהודה שסובר

שירוש אינו מימר הרי הוא סובר שאינו מתכפר ומש"ה לא שייך בזה שינוי בעלים. מיהו יש לדחות דס"ל לרבא ולר"פ ברי' דר"א שלפי רבי מאיר הטעם למה יורש ממיר הרי זה משום שיש לו כפרה מקופיא וכסוגיית הגמ' כאן, וס"ל שכפרה מקופיא מספיקה בשביל תמורה, ופליגי האמוראים להלן שם אליבא דר"מ בענין אם זה מספיק גם כדי להחשב שינוי בעלים, אבל לפי רבי יהודה דס"ל שכפרה מקופיא אינה מספקת בשביל תמורה, כו"ע מודו דליכא שינוי בעלים. ועוד י"ל שרבא סובר שכפרה מקופיא לא סגי אפילו לתמורה, רק שטעמו של רבי מאיר אינו משום שהוא מתכפר מקופיא, אלא משום גזיה"כ, או משום בעלות לענין תמורה. וכן י"ל דפליגי לפי רבי יהודה, והיינו שרבי יהודה סובר שאין היורש מימר משום דס"ל שלא סגי לתמורה בכפרה מקופיא, ופליגי אמוראי שם בענין אם סגי בזה כדי להחשב שינוי בעלים, אבל לפי רבי מאיר דס"ל שכפרה מקופיא סגי לתמורה, כו"ע מודו דשייך שינוי בעלים. ועוד י"ל שהטעם של רבא שסובר שאין שינוי בעלים לאחר מיתה הוא משום דס"ל שלפי רבי יהודה לית לי' להיורש שום כפרה כלל.

ועיין בחזו"א בסי' א' סק"ה שר"ל שהמ"ד שסובר שיש שינוי בעלים לאחר מיתה סובר שירוש מתכפר מקיבעא, ולית לי' הא דאמר רבי יוחנן שאם הניח מנחה לשני בניו קריבה.

ריג) אחד ממיר ואין שנים ממירים, אחד גואל ואין שנים גואלים.

עי' בגמ' דאמרינן מתקיף לה רב יעקב מנהר פקוד אלא גבי מעשר דכתיב ואם גאל

יגאל לרבות את היורש הכי נמי אחד גואל ואין שנים גואלים, שאני מעשר דגבי אבוהון נמי איתי' בשותפות.

צ"ע איך אפשר למעט מהלשון יחיד של גאל יגאל, הלא רש"י פי' שגבי תמורה ממעטים בגלל שכל הפרשה כולה נאמרה בלשון יחיד, ויש ליישב.

גם צ"ע איך דחו את קושיית רב יעקב מנהר פקוד במאי דאמרינן שאני מעשר דגבי אבוהון נמי איתי' בשותפות, הלא אם נמעט שני יורשים הה"נ לשני שותפין רגילים.

ריד) אם גאל יגאל לרבות את היורש.

הנה עיין בתוס' בב"ק דף ס"ט ע"א דמשמע מדבריהם ששייך לזכות ברבעי מן ההפקר. ובפשטות אתו דבריהם גם לפי רבי מאיר שסובר שממון גבוה הוא (והלכתא כוותי'). ואע"פ שבקידושין דף נ"ד ע"ב אמרינן שלפי רבי מאיר א"א לתתו במתנה, אבל מ"מ אכתי י"ל שאפשר לזכות בו מן ההפקר, דהנה בסוגיין מבואר שהיורש מוסיף חומש בחילול מעשר שני ורבעי, הרי ששייך גם ליורשו.

והביאור בזה הוא כמו שביאר הגרי"ז כאן בשם הגר"ח שאע"פ שרבעי הוא ממון גבוה אבל מ"מ שפיר מיקרי בעלים עליו משום זה שהוא הזכאי לאוכלו בירושלים, דדבר זה נותן לו דין בעלים גמורים, רק דהא דאינו יכול למוכרו או לתתו במתנה כדאיתא בקידושין שם הרי זה משום דין בעצם קדושת הפירות, דנאמר בהם דין מסוים שאינם ניתנים למכירה ומתנה (לכאורה משום בזיון). ואמר הגר"ח שלכן שפיר יכולים הבעלים להקדישו כמו שהביא

בכל זאת שייך ירושה משום שגוף הדבר הוא שלו, רק שאינו במכירה משום שהדין ממון הוא של גבוה.

ובחי' הר"ן על סנהדרין דף ל' ע"א בד"ה בבית לא אמר כלום צידד באם ע"א נאמן לומר רבעי הוא כי יש בו צד איסור או האם אינו נאמן כי יש בו צד ממון "שהמעשר שני ממון גבוה הוא והוא בא להוציא הממון מחזקתו וכו'".

(רטו) אלא אי אמרת לא קניא להו היכי מימר והאמר ר"א אר"י המקדיש מוסיף חומש והמתכפר עושה תמורה וכו'.
(שמעתי)

צ"ע דגם אם לא קניא להו להיות נחשב בעל הקרבן ומתכפר, אבל בכל זאת בעלות על הבשר הרי הם בודאי קונים, והרי גם זה מספיק לתמורה, דעיין בתמורה דף ז' ע"ב דתנן שיש סברא לומר שכהנים אינם ממירין בחטאת ואשם משום שאין זכין בהם בחייהם, וכתבו תוס' וז"ל, וא"ת ואי זכין בהו בחייהן היכי מימר למ"ד בגמ' בתר מתכפר אזלינן, וי"ל דר"ל אף בתר מתכפר ולא לאפוקי בעלים אתי עכ"ל, והרי התם לכל היותר היו נחשבים רק בעלים על הבשר, ובכל זאת חזינן דאזלי תוס' דהוי סגי בהכי לתמורה.

(רטז) אלא אי אמרת לא קניא להו היכי מימר והאמר ר"א אר"י המקדיש מוסיף חומש והמתכפר עושה תמורה וכו'.

עי' בשפ"א שביאר שאין הכוונה להביא

שם, וכן להורישו עכת"ד. וא"כ לפ"ז ה"ה שאתי שפיר מה שכתבו תוס' שהוא יכול לזכות בו מן ההפקר.

וע"ע שם דאיתא בשם הגר"ח שבגלל כן כתב הרמב"ם בפ"ה מהל' אישות ה"ד שהמקדש במעשר שני אינה מקודשת משום "שאין לעשות בו שאר חפציו קודם שיתחלל", ולא כתב משום שאינו בעליו, והיינו כהנ"ל דלעולם שפיר חשיב בעליו אפילו לפי מאי דקי"ל שממון גבוה הוא, רק שבכל זאת נאמר דין בעצם הפירות שאינם בני מתנה ומכר וה"ה קידושין.

מיהו עיין בהגר"ח על פ"ד מהל' זכי' ומתנה בד"ה ולפי המבואר וכו' שכתב בדעת הרמב"ם שא"א לזכות ברבעי מן ההפקר (מאחר שהוא ממון גבוה), וכן הביא הגרי"ז כאן מהראב"ד על ספרא שכתב שא"א ליורשו, והא דאמרינן כאן שהיורש מוסיף חומש הרי זה משום שגזירת הכתוב היא שהיורש עומד במקום אביו לענין פדיון אע"פ שבאמת אינו שלו, א"נ דאתי הסוגיא כאן כמו המ"ד שמעשר ממון הדיוט הוא, ע"כ דברי הראב"ד.

ועל הדרך שאזלינן שמעשר ממון הדיוט הוא הקשה הגרי"ז שא"כ למה דרשינן אחד ולא שנים "כיון שהוא ממונו, דהא החידוש הוא דמעשר ממון הדיוט הוא וכל אחד גואל חלקו ומה שייכות כל אחד לחבירו והוי כאילו נתן להם במתנה, דהא הגמ' לא מקשה מהל' שותפין דעלמא דלא יוסיפו חומש, רק מיורשים, ואם הא דיכולים לפדות הוא משום זכות ירושה הלא ממונם הוא כמו מקבלי מתנה".

וע"ע בדרכו של הקו"ש בב"ב אות שע"ג שכתב שאפילו אם מעשר ממון גבוה הוא

א. דרכם של תוס' והדרך שכתב הקר"א.

הנה מתד"ה מקופיא וכו' מבואר שהם מפרשים את המסקנא כך, דכיון שהיורשים מתכפרים רק מקופיא, אם ירשו מנחה המנחה קריבה, ולא מיקרי מנחה של שותפין, כי כדי שהמנחה תהי' פסולה משום שותפין צריכים שיהיו להם כפרה מקיבעא, אבל כדי לעשות תמורה מספיק בזה שיש להיורש כפרה מקופיא, דזהו מספיק בעלות כדי להחשב בעליו לענין לעשות תמורה, ולכן שני יורשים אינם ממירים כי הם בגדר שותפין בבעלות זו שצריכים כדי להמיר, ולכן הקשו תוס' למה אם יש לאחיו הכהנים רק כפרה מקופיא יכול הכהן גדול להמיר כיון שיש לו כפרה מקיבעא, הלא סוף סוף אחיו הכהנים הם שותפין לגבי תמורה כיון שמספיק בהבעלות של כפרת קופיא כדי להמיר. ותירצו שזה נחשב שאין להכהן גדול שותפין כיון שהם מתכפרים רק מקופיא, וכן ביאר הקרן אורה את דברי תוס' בסוף דבריו על דף ה' בד"ה ופריך וכו'. ועוד כתב שלפ"ז לפי המסקנא לא צריכים את הפסוק של המר ימיר אחד ממיר ולא שנים, כי סגי בהטעם של שותפות.

והקרן אורה עצמו בדבריו על תוס' ד"ה מקופיא וכו' כתב לפרש את המסקנא בדרך אחרת, והיינו שמה שיורש מימר מקרא דהמר ימיר הרי זה אע"פ שבאמת אינו נחשב בעלים, וכן מה שממעטינן ששני יורשים אינם ממירים אין זה משום דחשיבי שותפין, שהרי באמת אין להם דין בעלים ושותפין כי הם מתכפרים רק מקופיא. וכתב שלפ"ז לא קשה קושיית תוס' הנ"ל מפרו של כהן גדול, כי כיון ששאר הכהנים

ראי' מרבי יוחנן שהמתכפר עושה תמורה ולא המקדיש, דהא אפילו אם המקדיש עושה תמורה הרי הכא היורש אינו זה שהקדיש, וא"כ צ"ל שהכוונה היא להביא ראי' מרבי יוחנן שאדם אחר מעלמא אינו יכול להמיר. והקרן אורה בד"ה ופריך וכו' לא ניחא לי' בזה כי הא פשיטא שאדם אחר אינו יכול להמיר ולא צריכים להביא רבי יוחנן על זה. ושוב כתב וז"ל, י"ל דיוורש עדיף, אפילו לא קניא לי' לא הוי כדבר שאינו שלו עכ"ל, וא"כ הכוונה היא שהמתכפר עושה תמורה ולא היורש.

מיהו עי' בחידושי הגרי"ז על הש"ס שביאר שאם הי' הדין שהמקדיש עושה תמורה א"כ שפיר הי' היורש יכול להמיר משום שהכח להמיר הרי זה בחינה מסוימת של בעלות, ומה שהמקדיש ממיר הרי זה משום שהתורה נתנה לו בעלות זו, וא"כ י"ל שגם להיורש נתנה התורה בעלות זו, אבל אם רק המתכפר מימר א"כ סוף סוף היורשים אינם מתכפרים.

ועוד ביאר הגרי"ז שלפ"ז ניחא הדין שיורש סומך אפילו אם לא הי' מתכפר כפרת קופיא, והיינו משום שאיהו נחשב בעלים לענין הדין של סמיכה.

ברם החזו"א בסי' א' אות ה' כתב שגם הטעם למה יורש סומך הרי זה משום שהוא מתכפר מקופיא.

ריז) מקבעא לא מכפרא מקופיא מכפרא.

עי' ברש"י שביאר שמקופיא מספיק כדי שיוכל להמיר, אבל אינו מספיק כדי להחשב מנחת שותפין. וצ"ע מנ"ל דבר זה.

מתכפרים רק מקופיא הרי אינם בגדר בעלים, ולכן יכול הכהן גדול להמיר כי אין לו שום שותף.

וגם הפנים מאירות יישב כן את קושיית תוס' וכמו שהביא השפ"א בדבריו על תד"ה מקופיא וכו'. וגם השפת אמת עצמו כתב ליישב כן, ועיין עוד בנוגע לדברי השפ"א להלן באות רכ"ג.

ורעק"א תמה דלפי תוס' דחשיבי שותפין אע"פ שיש להם רק כפרת קופיא א"כ למה יכולים הם להביא את המנחה, ולכן כתב גם הוא כדרכם של הקרן אורה והשפת אמת והפנים מאירות.

ב. דרכו של הרמב"ם על פי הלח"מ.

עכ"פ מקושיית תוס' חזינן דס"ל שמה ששני יורשים אינם ממירים הרי זה משום דחשיבי שותפין וכמו שכתבנו בסק"א. ועי' גם ברמב"ם בפ"א מהל' תמורה ה"ה שכתב שהטעם למה שני יורשים אינם ממירים הרי זה משום הדין ששותפין אינם ממירים, כלומר דסגי גם בהכפרה של מקופיא לקבוע שהם בגדר שותפין ולפעול שאינם יכולים להמיר, וכן ביאר הקר"א בד"ה ופריך וכו' את כוונתו. וכבר הבאנו בסק"א שביאר שלפ"ז לפי המסקנא לא צריכים את הפסוק של המר ימיר אחר ממיר ולא שנים, כי סגי בהטעם של שותפות. וגם הלח"מ בפ"ד מהל' מעשה הקרבנות ה"ג הסיק שכוונת הרמב"ם היא דסגי גם בהכפרה של קופיא לקבוע שהם בגדר שותפין ולגרום שאינם ממירים אלא שהלח"מ כתב שזה גופא משמיענו הפסוק.

ונחית הלח"מ שם לבאר למה נקטינן שהפסוק של נפש גבי מנחה ממעט רק היכא

שיש להם כפרה מקיבעא ואילו אחד ולא שנים גבי תמורה בא למעט אפילו היכא שיש להם רק כפרה מקופיא (וכבר הבאנו שבאמת כן הקשה רעק"א), וביאר שהיכא שיש להם כפרה מקופיא הרי זה נקרא שיש להם בעלות ושותפות קצת אבל לא בעלות ושותפות גמורה, וממילא גבי מנחה כשממעטים מנפש, אין לנו למעט אלא הקרוב יותר, דהיינו שותפין ממש בכפרה מקיבעא, אבל לא היכא שהם שותפין רק בכפרה מקופיא, אבל בתמורה הרי מרבינן יורש מהמר ימיר, והתורה מגבילה את המיעוט רק לאחד ולא לשנים, וא"כ יוצא שאין לרבות אלא את הקרוב יותר דהיינו כשאין שום שותפות כלל ואפילו לא מקופיא.

שו"ר באבן האזל בסוף קדשים בדבריו על פ"א מהל' תמורה שביאר כהנ"ל את דברי הלח"מ.

ג. דרכו של השפ"א בדעת הרמב"ם.

הנה השפ"א בסוף דבריו על דף ה' ע"ב ביאר אחרת מהלח"מ, והיינו שלעולם גם אם הזבח או המנחה מכפרא מקופיא לא סגי להחשב בעלים ומש"ה מקריבים את המנחה שירשו, אבל מכיון שהכח של תמורה תלוי בהמתכפר, שהרי מתכפר עושה תמורה, וגם כפרה מקופיא מספיק, מש"ה בתמורה קפדינן שאם הם שותפין על כך כפרה מקופיא הרי זה כמו שותפות גמורה ואינם ממירים. שו"ר שכ"כ גם האבן האזל בסוף הל' מעה"ק בההשמטה לפרק י"ד.

ד. דברי הצ"ק.

עיין לעיל באות ר' שהבאנו את דרכו של הצ"ק בזה.

ה. קושיית הגר"י וינוגרד.

עי' בחדושי הגר"י וינוגרד על קדשים כאן שהקשה למה הקשה רב אסי שאם לא קניא לא יוכל היורש להמיר, הלא מצינו בתמורה דף ט' ע"א שאדם יכול לומר כל הרוצה להמיר יבוא וימיר, וא"כ כמו שהכח להמיר ניתן במתנה למה אינו ניתן בירושה.

ו. דברי השט"מ כאן.

וע"ע בשט"מ אות י' שביאר שכיון שמרצה על היורש רק מקופיא א"כ לא קשה קושיית הגמ' על ר"ל למה לא השיב לרבי אלעזר שהני נמי לייתו ולירצו, כי לרצות מקיבעא אי אפשר ביורשים, אלא רק מקופיא, ומש"ה הרי זה נקרא שאינן מרצין.

מיהו צ"ע דבכל זאת קשה על רבי אלעזר דאולי התם העולה באה לאחר מיתה כי היא מכפרת מיהא מקופיא על היורשים משא"כ היכא ששחט שלא לשמו אין הקרבן מרצה אפילו מקופיא. ועי' בחזו"א בסי' א' שכתב מדעתו כהשט"מ בתוספת ביאור וז"ל, ושפיר קאמר מצינו בבאין לאחר מיתה דכשרין ואין מרצין (ואי אפשר להקשות לפי מסקנא זו דהני נמי לייתו ולירצו) דאע"ג דמרצין מקופיא מ"מ אין ראוי להקריב מתחילה קרבן בשביל ריצוי קופיא אלא דעולה קריבה בלא בעלים כלל (פי' וא"כ שפיר חזינן משם ששייך הקרבה בלי שום ריצוי) עכ"ל.

ריח) מקיבעא לא מכפרא מקופיא מכפרא.

גבי מנחה אין כאן הענין של כפרה אלא הענין של ריצוי.

ריט) מקיבעא לא מכפרא מקופיא מכפרא.

בפסחים דף צ"ח ע"א איתא שהמפריש פסח ומת, אם אין בנו מנוי עמו, יביאנו הבן שלמים לששה עשר. וכתב התוס' רי"ד שם שבי"ד לא יביאנו לשם שלמים כי הרי הוא אונן, והי' נראה מזה שהיורש קונה, דלכן חשיב קרבן דידי' ואונן אינו מביא קרבן. מיהו עוד כתב שם התוס' רי"ד דהא דאינו יכול להשתמש בו לפסחו הרי זה כי פסח אינו בירושה ואינו מיקרי בעלים של הפסח. ולכאורה הרי זה סותר את מה שכתב שאינו מביאו מפני שהוא אונן.

מיהו באמת ממה שלא יביאנו משום אנינות לא מוכח שהוא נעשה בעלים כי מצינו שא"א לאונן לשלח קרבן אפילו אם לא יהי' עליו בעלים, אלא סגי בזה שהוא המביא וכלשון הגמ' לקמן בדף צ"ט ע"ב. והרי חזינן שהרמב"ם פוסק שגם אינו משלח עצים אע"פ שהם להמערכה ולא מיקרי ההקרבה הפרטית שלו.

ועכ"פ המאירי בפסחים שם חולק על התוס' רי"ד וס"ל דליכא בזה משום אנינות, והא דאינו מביאו בי"ד לשם שלמים, הרי זה משום דאיירי שמת אביו אחרי חצות כמו שביאר שם, וא"כ יש בזה משום העשה של השלמה. (כנסת הראשונים אות קכ"ט סוף אות א').

רכ) רש"י ד"ה מקדיש מוסיף חומש.

וז"ל, אדם שנדר קרבן והפרישו חבירו משלו להתכפר בו הנודר וכו' עכ"ל. והרמב"ם בפ"א מהל' תמורה ה"ד צייר כגון שהי' חייב קרבנות נזיר והפרישם חבירו.

ומבואר מדבריהם שבלי זה שהוא עצמו חייב קרבן לא שייך שחבירו יפריש קרבן שיהי' שייך לו.

רכא) בא"ד.

וז"ל, ובמסכת תמורה יליף טעמא בפ"ק עכ"ל. צ"ע למה כאן לא הביא את גוף הילפותא כמו לענין מקדיש מוסיף חומש והתורם משלו וכו'.

רכב) תד"ה מקופיא.

וז"ל, תימה דבפרק קמא דתמורה ילפינן דמתכפר עושה תמורה מנזיר והיהא כפרה קבועה היא עכ"ל. צ"ע דהתם הדרי בהו מהילפותא מנזיר. (עי' בשפ"א).

ועי' בקר"א שכתב שיש ליישב קושיית תוס' בזה"ל, ולי נראה דודאי מסברא לא הוי אמרינן דמימר מי שאינו מתכפר אלא מקופיא, ורחמנא הוא דרבי' ליורש דמצי מימר אע"ג דאינו מתכפר אלא מקופיא עכ"ל, פי' שמה שיוורש מימר אין בגדר "מתכפר עושה תמורה", ושסגי בכפרה מקופיא כדי לצאת ידי הדין של מתכפר עושה תמורה, אלא הרי זה דין מיוחד שיוורש עושה תמורה אע"פ שאין זה בגדר "מתכפר עושה תמורה", וכדברי הקר"א כתב גם השפ"א.

והמרומי שדה העיר דהנה תוס' תירצו וז"ל, וי"ל דלא יליף מנזיר אלא דמפריש אינו מימר אבל מתכפר עושה תמורה אפילו מקופיא עכ"ל (פי' שהכי ילפינן מיורש).

רכג) בא"ד.

וז"ל, וי"ל שבשמעתא שניהם היורשין הוו מקופיא, לכך מיקרו שותפין ולא ממירין,

אבל התם כיון דאיכא השתא בהאי קרבן כפרת כהן גדול דקביעא, לא חשיבא לגבי' אחיו כמו שותפין על ידי כפרת קופיא עכ"ל. הנה מדבריהם יוצא ששאר הכהנים מיקרי שפיר שותפין ולא מצו להמיר.

ועי' לעיל באות רי"ז שביארנו באריכות את דרכם של הקרן אורה והשפת אמת והפנים מאירות שכתבו לתרץ את קושיית תוס' בדרך אחרת, והיינו שהיכא שהוא מתכפר מקופיא, נהי שיש לו כפרה אבל אינו נקרא בעל הקרבן, ומש"ה יוצא שאין להכהן גדול שותפים בהדי', ולכן הרי הוא יכול להמיר, רק שבכל זאת מכיון שיוורש מתכפר מקופיא הרי הוא מצי להמיר אע"פ שלא מיקרי בעלים.

והשפ"א כתב שלפי דרך זה יוצא שגבי פר כהן גדול שפיר יוכלו שאר הכהנים להמיר כיון שאינם בגדר שותפים. מיהו לא הבנתי דבריו כי למה לא נמעט אותם מהמר ימיר אחד ולא שנים כמו שממעטינן יורשים, דהא מההוא קרא מרבינן שגם מי שמכפר מקופיא יכול להמיר אבל רק אחד ולא שנים.

רכד) בא"ד.

יש לעיין לפי תירוץ מה יהי' היכא שמת אחד משני השותפין והניח חלקו בהמנחה לבנו, האם השותף החי יוכל להמיר כמו הכהן גדול, או האם יש לחלק. (שמעתי).

רכה) כיפרו על מה שבאו או לא כיפרו.

פירש"י שהנפ"מ הוא לענין אם הוא צריך לדאוג מיסורין עד שיביא את השני. וצ"ע שהרי ריש לקיש כבר דן בזה לעיל והוכיח

והזבח תודה כתב באמת שאפשר לומר גם את הנפ"מ הנ"ל, דהיינו שלפי הצד שהראשון כיפר, אינו צריך להתכוין בהקרבת השני לשם חטא.

רכה* (דאס"ד כיפרו שני למה הוא בא.

ע"י בספר עולת שלמה שהעיר דמשמע שלפי הצד שלא כיפרו ניחא למה השני בא, והקשה שאפילו אם בעולה ניחא למה השני באה, דהיינו כדי לכפר, אבל אכתי קשה על שלמים למה השני בא, כי שלמים אינו צריך לכפר, שהרי שלמים אינו מכפר על עשין, וא"כ הרי זה כמו לפי הצד שבעולה כיפר (ובענין מה שקשה על קושיית הגמ' דנימא שהשני בא כדי שיצא ידי חובת נדרו, ע"י בזה באות רכ"ו).

ובנוגע לאם שלמים מכפר על עשה הביא העולת שלמה שהרי"ט אלגזי בהל' בכורות בפ"ק אות ז' בד"ה והנה גרסין וכו' כתב כהנ"ל שאינו מכפר, ושמהאי טעמא כתב הרמב"ם בספ"ג מהל' מעה"ק שבעולה הרי הוא מתודה אבל לא בשלמים, אלא שכתב העולת שלמה שמרש"י בתענית דף כ"ג בד"ה פר הודאה שכתב "להתודות עליו ועשה לו סמיכה והביאו שלמים" נראה דס"ל שאף שלמים מכפר, ודלא כהרמב"ם.

מיהו יש לדחות שכוונת רש"י אינה לוידי על החטא אלא לדברי שבה כעין וידוי ביכורים ומעשר דמיקרי נמי וידוי, וכדברי הרמב"ם שם שכתב שאומר על שלמים דברי שבה, וכן כתב בהגהות מצפה איתן שם. ועיין בגבורת ארי שם על דברי רש"י.

ועי' בר"ש משאנץ על תו"כ בפרשת ויקרא דיבורא דנדבה פרשתא ד' פרק ה'

ממוצא שפתיך שיש להראשון דין של נדבה, וא"כ חזינן שלא כיפרו, וכעין זה הקשו תוס' כאן ולא תירצו, ולהלן באות רכ"ז נביא דרכים איך לתרץ קושיא זו, אבל עכ"פ הצאן קדשים כתב שלכן כתב רש"י שהנפ"מ הוא לענין לדאוג מן היסורין, כלומר דהא ודאי שהשני מכפר ולא הראשון, רק דמיבעיא לן אם מועיל הראשון לכל הפחות לענין שלא ידאג מן היסורין עד שיספיק להביא את השני, וזהו הכוונה ב"כיפרו".

והקשה הקר"א על זה דא"כ מאי קאמר רב ששת שאם כיפרו שני למה הוא בא, הלא לפי שני הצדדים צריכים את השני בשביל עיקר הכפרה.

ובאמת מרש"י ד"ה אי אמרת וכו' מבואר להדיא שלפי הצד של כיפרו, הראשון עושה את עיקר הכפרה.

והקר"א פ"י שבודאי לפי הצד של כיפרו הרי זה הראשון שמכפר את הכפרה, ולפי הצד שהשני כיפר הרי זה השני שמכפר ולא הראשון, רק שהי' קשה לרש"י למאי נפ"מ איזה מהם עושה את הכפרה, ועל זה תירץ שאם הראשון הוא זה שעושה את הכפרה א"כ משעה שהקריב את הראשון אינו צריך לדאוג מן היסורין. מיהו לכאורה גם בלא זה יש נפ"מ פשוטה, והיינו שאם לא כיפרו על מה שבאו, והוא רוצה כפרה, הרי הוא צריך להביא את השני. וצ"ל שכוונת הקר"א היא שזה גופא נכלל בדברי רש"י, והיינו שאם הראשון לא כיפר והוא רוצה כפרה כדי שלא יבואו עליו יסורים הרי הוא צריך להביא את השני.

ועכ"פ יש גם עוד נפ"מ, והיינו שאם הראשון כיפר אינו צריך להתודות על השני, ולהתכוין לשם חטא.

שנקט שעל השלמים הי' מתודה כמו על עולה.

והרדב"ז בפירושו על הרמב"ם שם כתב וז"ל, ואל תטעה בדברי רבינו לומר שאסור להתודות על השלמים, דהלואי שיתודה אדם על הספק ועל הרהור הלב וראיית העין כל היום כולו, אלא כוונתו לומר שאינו צריך להתודות כמו על שאר קרבנות, ואפילו על אשם תלוי מתודה ואומר וכו' עכ"ל. ומדבריו נראה שבשלמים אם הוא מתודה יועיל הקרבן לכפר על עשין (דאל"כ וידוי זה מה טיבו אצל הקרבן) אבל אינו חייב, וצ"ע.

ובפרשת שמיני כתיב ועשה את קרבן העם וכפר בעדם, ופירש"י וז"ל, קרבן העם, שעיר עזים ועגל וכבש עכ"ל. וכתב המשך חכמה וז"ל, לא פרט שור ואיל, משום דבשלמים לא מצאנו כפרה, רק חטאת ועולה דכתיב בויקרא ונרצה לו לכפר עליו וכו', אבל בשלמים כתב ר"מ פ"ג שאינו מתודה, וזה וכפר בעדם ודו"ק עכ"ל.

ועי' במנחות דף צ"ב ע"ב ברש"י כתב יד בד"ה קרבנו שכתב וז"ל, שלשה קרבנות (כלומר שלש פעמים המלה קרבנו) כתיבי בסמיכה בשלמים בויקרא, קרבנו שבא לשום ריצוי ודורון, ולא בכור מעשר ופסח שאינן באים לריצוי, אלא חובה הם עליו, ולא לכפרה עכ"ל.

ובערכין דף כ"א ע"א כתב רש"י בד"ה ממשכנים וז"ל, אע"ג דשלמים מכפרת אעשה, הואיל ולא חובה היא עלי' לא חשיב לה כפרה, ואתי לשהויי, הלכך ממשכנין אותן עכ"ל. מיהו בגליון שם הובא נוסח אחר שגורס עולה במקום שלמים.

תד"ה דאי ס"ד כיפרו (רכו) שני למה הוא בא.

וז"ל, תימה כמה קרבנות אדם מתנה ומביא זה אחר זה אע"פ שכיפר הראשון שנעשה לשמו וי"ל דפריך שני למה חייב להביא עכ"ל. עי' בספר עולת שלמה שהקשה מאי פריך למה הוא חייב להביא, הלא חייב הוא להביא את השני כדי לצאת ידי חובתו כי הראשון אינו עולה לחובה אע"פ שכיפר.

ותי' דס"ל לתוס' שהטעם למה לא יצא ידי חובתו אינו משום מדריגה מסוימת של פסול בהקרבן, וכן אינו מפני שנכלל בנדרו נדר להביאו לשמו (עי' לעיל באות ל"ח בנוגע לצדדים אלו), אלא הטעם הוא משום שמן הסתם נדר להביא קרבן שיפעל כל מה שצריך, ומעתה אם הראשון מכפר למה לא יצא ידי נדרו (וזהו דלא כהמבואר להלן באות רכ"ז שאע"פ שמכפר אבל אכתי י"ל שאינו מרצה עיי"ש).

והנה תוס' מקשים עוד וז"ל, וא"ת וכו' דלמא קאתי לכפר אמחשבה דשלא לשמן דחשיב עשה לאחר שחיטה כמו סמיכה דבסמוך עכ"ל. וצ"ע הלא אינו חייב להביא עולה על עשה אלא שאם הביא כיפר וא"כ אכתי יש להקשות למה הוא חייב להביא את השני. ותי' העולת שלמה דלפי הנ"ל י"ל שכיון שעבר על עשה א"כ הרי זה נחשב כעין חסרון בהקרבן הראשון כי עבר בו עבירה, וא"כ תו יוצא שלא יצא ידי נדרו עכ"ד.

ברם זה אינו משמעות לשון תוס' כי לפ"ז היו צריכים להקשות דכיון שעבר על

עשה א"כ יצטרך להביא את השני לקיום נדרו.

ועכ"פ אם נלמד קושיית תוס' כפשוטו דאולי השני בא לכפר על העשה של שלא לשמו [ולא משום אי קיום נדרון] א"כ קשה דאכתי אין זה מיישב שלמים כי בשלמים השני אינו מכפר על עשה. ועי' לעיל בהאות הקודמת.

רכז) בא"ד.

החילוק בין הדיון בסוגיא דלעיל ש"אם כשרים הן ירצו, ואם אין מרצין למה באין" לבין הדיון כאן שאם כיפרו שני למה הוא בא, ואם לא כיפרו למה הוא קרב.

וז"ל, ונראה דמאשם קדייק שאינו בא נדבה עכ"ל. עי' בצאן קדשים שכתב שזה קאי על קושייתם הראשונה.

ובספר לשם זבח כתב שעיי"ז מיושבת גם קושייתם השני' כי אשם אינו בא לכפר על עשה.

ובזבח תודה כתב שעיי"ז מתורצת קושיית תוס' להלן שהקשו שהיינו קושיא דריש לקיש לעיל וכמו שנבאר, ובאמת עוד קשה שהרי כבר הסיקו שם שילפינן מקרא שאם לאו נדבה יהא וא"כ מבואר שהשני בא לחובתו רק שגם הראשון כשר מדין נדבה וא"כ מאי קא מיבעיא לן כאן, ומעתה עיי' מה שכתבו תוס' שהכא איירי באשם הכל מתורץ, כי קושיית ר"ל לעיל היתה שאם הראשון מרצה, א"כ יעלה לשם חובה ולמה חייב להביא את השני, ואם הראשון אינו מרצה, למה הוא בא ולמה הוא כשר, ועל זה תי' שגזירת הכתוב היא גבי נדר (דהיינו עולה או שלמים) שכשר בתורת נדבה, אבל

אינו יוצא בו ידי נדרו, ולכן הרי הוא מביא את השני, אבל הכא איירי באשם שאינו בא בנדבה, ומש"ה מקשה רב שישא שאם הראשון מכפר איך השני בא בלי לכפר, וכן מקשה הסתמא דגמרא שאם השני מכפר איך הראשון בא בלי לכפר. וכדברי הזבח תודה מבואר גם בשט"מ כאן באות ב' ובספר חק נתן. ועכ"פ מהסוגיא לעיל מבואר שהדרשה של מוצא שפתיך שכתוב בנדר מיישבת גם את אשם כי מקשינן אשם לעולה ולשלמים בהיקישא דזאת התורה.

ועיי' בקר"א שכתב שאע"פ שכבר מסקינן לעיל שהראשון נשאר נדבה אבל בכל זאת אתי שפיר סוגיא דידן כי י"ל דקרי ראשון נדבה מפני שלא יצא ידי חובתו וצריך להביא שני אבל מ"מ י"ל שנתכפר בהראשון.

והמשיך הקר"א להקשות מהברייתא ומתניתין במס' מנחות דמוכח שהראשון לא כיפר, דהא תניא שם שבאשם מצורע צריך אחר להכשיר את המצורע, וכן תניא בנוגע לשלמי נזיר שהראשון אינו צריך לחם וזרוע בשלה, וכן תנן שבאיל מילואים וכבשי עצרת הראשון לא קידש את הלחם. וצידד לומר שאין ראוי מכל הני כי י"ל שמביעיא לן כאן רק בעולה ושלמים, אבל בדבר הבא על ענין מיוחד כמו בהמקומות הנ"ל פשיטא שהראשון לא כיפר, ודלא כתוס' שכתבו כאן דאיירי באשם.

והנה על דרכו של הקר"א נשאר קשה דכיון דמסקינן לעיל שהראשון הוא נדבה ואינו עולה לחובה א"כ איך הקשה רב שישא שני למה הוא בא (ועי' באות רכ"ו מה שהבאנו מהעולת שלמה). ועוד קשה דלעיל איתא שהראשון אינו מרצה וא"כ מבואר בפשטות שגם אינו מכפר.

רכח) בענין עשה שלאחר הפרשה.

א. הטעם למה בחטאת צריכים שהעשה יהי' קודם ההפרשה והאם שייך לומר טעם זה גם בעולה.

ע"י בגמ' דאמרינן מה חטאת דקודם הפרשה אין לאחר הפרשה לא, אף הכא נמי דקודם הפרשה אין לאחר הפרשה לא, או דלמא לא דמיא לחטאת, דחטאת על כל חטא וחטא בעי לאיתויי חדא חטאת, והכא כיון דאי איכא כמה עשין גבי' מכפרא, אעשה דלאחר הפרשה נמי מכפרא, ופירש"י בד"ה אחטאת שכתב וז"ל, דלא מכפרא אלא על שגגת כרת דקודם הפרשה דכתיב או הודע אליו וגו' עכ"ל. צ"ע דא"כ איך אפשר ללמוד כן לעולה, הלא בעולה לא כתוב דין כזה של או הודע אליו שצריכים ידיעה ושהידיעה היא שמחייבת אותו, וא"כ אפילו אם עולה מכפרת רק על עשה אחד, למה לא תוכל לכפר עליו גם אם עבר על העשה לאחר הפרשה, ואם הכוונה היא שנילף מחטאת שגם בעולה צריכים הודע אליו, א"כ מה לי בזה שעולה אחת מכפרת על כמה עשין, דאיך זה משמש כסברא לא ללמוד מחטאת שאין צריכים הודע אליו, והרי משמע בגמ' דהוי סברא ולא רק פירכא.

מיהו י"ל שהטעם למה צריכים או הודע אליו, דהיינו ידיעה, הרי זה רק משום שצריכים הפרשה על החטא. ולפ"ז אתי שפיר, כי כוונת הגמ' היא כך, האם נאמר שגם בעולה צריכים הפרשה על החטא (וממילא אינו מכפר על עשה דלאחר הפרשה), או האם רק בחטאת צריכים הפרשה על החטא, אבל לא בעולה, כי מכיון

שחטאת באה על חטא אחד לחוד, יש סברא לומר שצריכים באמת ליחדה ולהפרישה על אותו חטא, משא"כ עולה מכיון שהיא באה אפילו על כמה חטאים יחד אין צריכים להפרישה וליחדה על החטא, והחילוק הזה שעולה באה על כמה עשין משמש שפיר כסברא לומר שאין צריכים בה הפרשה על החטא.

ועכ"פ לפי הנ"ל יוצא שבעולה לא תיסגי בזה שחטא קודם ההפרשה אלא צריכים גם שיוודע לו לפני ההפרשה ויפריש את העולה על החטא.

והנה הרמב"ם בפ"ג מהל' שגגות ה"ג פסק שאם הפריש חטאת על חלב שאכל אמש ושחטו על חלב שאכל היום הרי הוא יוצא ידי חובתו, והקשה הקרן אורה הלא הוי איסור שלאחר הפרשה. וצ"ע מה קשיתי' הלא י"ל שאכל את שני החלבים קודם שהפריש. מיהו באמת גם על זה יש להקשות שהרי אין כאן הפרשה על החטא ששחט עליו.

ועכ"פ י"ל שהרמב"ם סובר שאין צריכים הפרשה על החטא אלא סגי בזה שבשעת ההפרשה הרי הוא יודע מהחטא, ומש"ה אם שחטו על של היום הרי זה כשר כי איירי שהפריש אותה לאחר שנודע לו גם על עון חלב של היום.

ולפ"ז שאין צריכים הפרשה על החטא, אלא סגי בידיעת החטא, שוב צ"ע על הגמ' כאן מהו הצד לא ללמוד מחטאת להצריך ידיעת החטא דהא החילוק שעולה אחד מכפר על כמה עשין אינו משמש כסברא לומר שאין צריכים ידיעת החטא.

איברא באמת נראה שהקר"א הבין מהרמב"ם בחלב של אמש שלא בעינן אפילו ידיעת החטא אלא סגי גם בעובר אחרי הפרשה כי איירי אפילו כשאכל את החלב של היום לאחר הפרשה, ולכן הקשה דהא בגמ' כאן מבואר שחטאת אינה מכפרת על חטא שלאחר הפרשה, ולכן כתב הקר"א שם לפרש את בעיית הגמ' כאן לפי הרמב"ם דהא ודאי שעולה מכפר על עשה דלאחר הפרשה כמו חטאת, רק דמיבעיא לן היכא שהוא רוצה שהעולה תכפר גם על עשה שלפני הפרשה וגם על עשה שלאחר הפרשה, ובזה נקטינן שבחטאת אם הפרישה על חטא שלפני הפרשה אינה יכולה לכפר גם על חטא שלאחר הפרשה, ועל זה צידדה הגמ' האם נדמה עולה לחטאת, או האם נאמר שרק בחטאת הרי זה כך אבל לא בעולה כי החטאת אינה יכולה לבוא על שני חטאים.

מיהו צ"ע על דרכו מה הוא הצד הראשון של הגמ' הלא פשיטא שאפשר לחלק כהנ"ל בין חטאת לעולה.

ועכ"פ מדברי הרמב"ם הנ"ל של חלב של אמש וחלב של היום יוצא שאין צריכים הפרשה על החטא. וביאר הגר"ח בחי' הגר"ח על הש"ס בריש שבועות שבכל זאת אם הביא חטאת חלב על הדם הרי זה פסול כי התם הרי זה נקרא שני סוגים שונים של חטאת.

ב. דברי הגר"ח ששעירי רגלים אין צריכים הפרשה על החטא.

והנה בריש שבועות סובר רבי שמעון ששעירי רגלים כשרים ליום הכיפורים,

והקשו עליו דהא של רגלים באים על אין ידיעה לא בתחילה ולא בסוף ואילו של יוה"כ בא על אין ידיעה בתחילה ויש ידיעה בסוף, ותירץ להם ר"ש שבכל זאת כולם באים על טומאת מקדש וקדשיו. והקשה הגר"ח דצריך להיות פסול כמו חלב של אמש וחלב של היום (אם נאמר שפסול), ותי' שהטעם באמש והיום הוא משום שאין הפרשה על החטא, ואילו בהשעירים של רגלים ויוה"כ אין צריכים הפרשה על החטא כי עיקר ההפרשה היא לחובת היום רק שנאמר שהם גם מכפרים, אלא שבכל זאת אם לא היו כולם באים על עבירה אחת, דהיינו טומאת מקדש וקדשיו, אז הי' פסול, כי אז הי' חסר לא רק בהפרשה על החטא, אלא הי' נקרא שהוא משנהו לסוג אחר של חטאת.

ברם להלן בע"ב כאן הוכיחו שעולה מכפר על עשה שלאחר הפרשה ממה ששעיר עצרת מכפר על עשה שלאחר הפרשה, ואילו לפי הדרך שהחסרון בעשה שלאחר הפרשה הוא משום שאין הפרשה על חטא צ"ע מה היא הראי' משעיר עצרת, הלא שעיר עצרת אין עיקרו בא על חטא, וא"כ צריכים בו הפרשה על החטא.

ג. למה יורשים מתכפרים על העשין שלהם הלא הם עשין שלאחר הפרשה.

והנה צ"ע לפי הצד שלא מהני עולה לעשה שלאחר פרשה, איך עולה מהני להעשין של היורש הלא העשין של היורש הרי הם עשין שלאחר הפרשה. וי"ל שהכוונה היא דמהני להעשין שעברו היורשים לפני

הפרשת האב. ברם לפי הדרך שכתבנו שהחסרון בעשה שלאחר הפרשה הוא משום שאין כאן הפרשה על החטא א"כ גם בהציוור הנ"ל קיים חסרון זה שהרי הפרשת האב היתה על החטאים שלו ולא על של יורשיו.

מיהו לכאורה י"ל שבשביל הכפרה מקופיא שיש להיורשים אין צריכים הפרשה על החטא. ולפי ההו"א לעיל שהקרבן מכפר על היורשים גם מקיבעא*) נצטרך לומר שאה"נ עולה מכפר גם על עשין שלאחר הפרשה, וכל השאלה של הגמ' כאן היא רק לפי המסקנא לעיל שיוורשים מתכפרים רק מקופיא.

ועי' בחזו"א בסי' א' סק"ו בנוגע להקושיא הנ"ל מיורש שכתב דרך אחרת וז"ל, והלכך אם הפרישה היורש למ"ד מלוה הכתובה בתורה ככתובה בשטר, מתכפר גם אעשה דידי' וכן בהפריש האב מעות ולקח בהן היורש בהמה מתכפר בהמה זו, ואם הפריש האב מחיים אינו מתכפר אם עבר על עשה משום שלא הופרשה אעשה דידי', מ"מ חשיב מתכפר לענין ריצוי הקרבן, שיש לו כל הריצוי שיש לבעלים בקרבן דידי', אלא שאין כאן חטא לכפר עליו, והלכך ביורש חשיב ריצוי לעולם, למר בקופיא ולמר בקיבעא, היינו שיש לו כל ריצוי בעלים, אבל לענין אם מהני האי ריצוי לכפרת עשה מיבעיא לן בעשה דלאחר הפרשה. ומיהו בעיקר דמילתא יש מקום לומר דיוורש עדיף מעשה דלאחר הפרשה

וכעין סברת תוס' ו' א' ד"ה או, דכיון דלא נשחט לשם אב, רק לשם בן, הויא כהופרש ליורש עכ"ל.

רכט) רש"י ד"ה כיון.

א. הנה בתחילת דבריו כתב רש"י שעולה מכפרת על כמה עשין משום שלא מצינו שחייבה התורה להביא, ואילו בסוף דבריו כתב משום שהכי משמע מ"ונרצה".

ב. וז"ל, אלא דורון בעלמא הוא עכ"ל. פי' דאין עליו חיוב להביאו, אבל אכתי יתכן שהיכא שמביא הרי זה בגדר מכפר ממש. מיהו גם רבא לקמן בדף ז' ע"ב קאמר לשון זה ש"דורון" הוא ואילו כוונת רבא שם היא לומר שבכלל אינו בגדר מכפר אלא בגדר מרצה, ועיין בדברינו שם באות רצ"ז בענין איך זה משתוה עם מאי דאמרינן שעולה מכפר על עשה. נמצא שדברי רבא שם שעולה דורון הוא ודברי רש"י כאן שעולה דורון הוא הרי הם תרי מילי (ולכן לא הוכיח רבא שם שדורון היא מהא דאינו חייב על כל חטא וחטא, כי מזה מוכח רק שאינו חייב להביא, אבל אכתי אין מוכח שהיכא שמביא אינו בגדר מכפר). (עי' במלאכת יו"ט בסוף המס'.)

רל) והלא אין כפרה אלא בדם.

צ"ע דמ"מ נימא שאין הדם מכפר אלא היכא שעשה סמיכה. (עי' בשפת אמת.)

בדף ז' ע"ב (ולכן סבירא לי' שיש שינוי בעלים לאחר מיתה, עיין בזה באות רי"ב). (חזון איש סי' א' סק"ו.)

*) וכן משמע דסבירא לי' לרב אסי בדף ה' ע"ב (ומשום הכי סבירא לי' דמיקרי שמרצין לאחר מיתה), וכן סבירא לי' לרב פנחס ברי' דרב אמי

רלא) לא כיפר אעשה דסמיכה.

צ"ע דא"כ למה קאמר מעלה עליו כאילו לא כיפר, הלא האמת היא שלא כיפר על עשה דסמיכה.

גם יש לעיין איך צריכים לפרש עכשיו את המלים "וסמך ונרצה", דלכאורה צריכים לפרש שהכוונה היא שאם סמך נרצה על עניינא דסמיכה אבל אם לא סמך לא נרצה לו על ענין זה, והרי זה קשה כי אם סמך אין כאן שום ריצוי על עניינא דסמיכה אלא יש כאן רק מצוה לחוד.

ועכ"פ עי' בחזו"א בליקוטים בעמוד 300 סקי"ז שיישב את הלשון של "מעלה עליו כאילו" דכתב שם שהכוונה כאן היא להיכא שביטל סמיכה במזיד, וכמשמעות הלשון שעשאן, שיירי מצוה, ובכה"ג על עשה דסמיכה לא כיפר, ומכיון שלא כיפר על עשה דסמיכה הרי זה גורם שמעלה עליו כאילו לא כיפר כל כפרת הקרבן, אבל אם הי' מכפר גם על עשה דסמיכה, אז לא הי' מעלה עליו הכתוב כאילו לא כיפר כל הקרבן, וא"כ מזה שמעלה עליו הכתוב כאילו לא כיפר כל הקרבן מוכח שלא כיפר על עשה דסמיכה כיון דהוי לאחר הפרשה או לאחר שחיטה.

ולפי זה יש לפרש שהכוונה בוסמך ונרצה היא שאם סמך יש לו ריצוי גמור על כל העשין שלו אבל אם לא סמך מעלה עליו הכתוב כאילו לא נרצה.

ברם לא הבנתי דרכו של החזו"א כי לפ"ז הפירוש של המלים של "מעלה עליו כאילו לא כיפר" אינו שלא כיפר עשה דסמיכה אלא הכוונה היא כאילו לא כיפר כפרת כל הקרבן, ונהי שי"ל שהגורם לזה הוא העובדא שלא כיפר עשה דסמיכה אבל המלים של "מעלה עליו כאילו לא כיפר" קאי על כפרת כל הקרבן, ואילו בגמ' אמרינן שהכוונה ב"לא כיפר" היא לעשה דסמיכה.

ומהמשך דברי החזו"א נראה שהוא מפרש שקושיית רב הונא בר יהודה היא על הא שמעלה עליו כאילו לא כיפר על כל העשין רק אם ביטל סמיכה במזיד, דעל זה מקשה דנימא שלא כיפר קמי שמיא אפילו כשביטל סמיכה בשוגג דוגמת המשמעות במתנות הראש דאיירי באופן שנשפך וביטל בשוגג. מיהו לכאורה אין זו משמעות הקושיא.

רלב) שאני התם דכל כמה דלא שחיט בעמוד וסמוך קאי, אימת הוי עשה לאחר שחיטה, לאחר שחיטה לא קא מיבעיא לן.

א. הנה צריכים לבאר למה מיקרי שהעשה בא לאחר שחיטה.

ולפי הצד שאין לשחיטה אלא לבסוף, לכאורה נראה שכשמגיע הסוף נחשב כל המעשה כולו בגדר שחיטה*, אשר לפ"ז

הראשון לפני ששחט את השני הרי הוא יכול לזרוק, וכן צידדו תוס' לומר לקמן בדף ק"י ע"א בד"ה ואי אליבא, וע"ע בזה ברמב"ם בפ"ד

* כן הובא בההקדמה לספר קובץ שיעורים בשם הגר"א וסרמן זצ"ל. ועיין בתוס' במעילה דף ה' ע"א שכתבו שאם קיבל דם מהסימן

לכאורה לא יוכל לסמוך באמצע השחיטה, וא"כ הרי הוא עובר על עשה דסמיכה כבר בתחילת השחיטה. מיהו צ"ל שבכל זאת הרי זה שווה להיכא שהחטא בא לאחר שחיטה.

ואם נאמר שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף א"כ יתכן שהוא שפיר יכול לסמוך באמצע השחיטה כי עוד קרינן ב"י וסמך ושחט כיון שהוא צריך עוד לשחוט שחיטה שלימה (שהרי כל מקצת נקרא שחיטה שלימה). ולפ"ז יוצא שהוא עובר רק כשהוא עושה את הסוף שחיטה, ואע"פ שהעבירה והסוף שחיטה באין כאחת, אבל כבר כתבנו שי"ל שהרי זה שווה להיכא שהחטא בא לאחר השחיטה (אבל דוחק לומר דחשיב עשה שלאחר שחיטה מחמת העובדא שגם המקצת הראשון נקרא שחיטה, דזה דוחק כיון שאז הי' יכול עוד לסמוך).

ואם נאמר שאינו יכול לסמוך באמצע אז יוצא שהוא עובר כבר בתחילת השחיטה. וצ"ע דא"כ יחשב כמו עשה שלפני שחיטה כיון שיש לשחיטה מתחילה ועד בסוף.

והנה יש לעיין למה גרע היכא שהעשה בא לאחר שחיטה. ויש לבאר על פי מאי דאמרינן בסוטה דף י"ד ע"ב שמלבד ממה שהדם מתקדש ע"י קבלה בכלי הרי גם הסכין מקדש אותו, ויש כאן באמת שני קידושים, וא"כ י"ל שהדם מכפר רק על

עבירות של קודם שחיטה כי צריכים שהדם יתקדש כדי לכפר על העבירות שהזבח בא עליהם, והרי הסכין יכול לקדש את הדם רק לכפר על עבירות שעבר עליהם כבר לפני השחיטה*).

והנה כבר כתבנו שאם ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף יתכן שהוא יכול לסמוך אפילו באמצע השחיטה, ושממילא הרי הוא עובר על עשה דסמיכה רק כשהוא עושה את הסוף שחיטה, והעבירה והסוף שחיטה באין כאחת וסגי בכך כדי להחשב עשה שלאחר שחיטה. מיהו לפי הדרך הנ"ל שכתבנו על פי הגמ' בסוטה יש להבין יותר בריווח למה מיקרי עשה שלאחר שחיטה והיינו משום שמכיון שסוברים שיש לשחיטה מתחילה ועד סוף הרי יוצא שבשעת תחילת שחיטה הסכין קידש את הדם של תחילת שחיטה, ואותו דם לא נתקדש כדי לכפר על העבירה של סמיכה שבאה בבת אחת עם סוף השחיטה, והרי יתכן שקיבל רק את הדמים של תחילת השחיטה ולא את המקצת של סוף השחיטה, ואפילו אם קיבל גם את המקצת של סוף השחיטה אבל יתכן שהוא בטל ברוב (ולעיל בסמוך כתבתי שדוחק לומר דחשיב עשה שלאחר שחיטה מחמת העובדא שגם המקצת הראשון נקרא שחיטה, אבל עכשיו כתבתי ביאור ששפיר י"ל כן בגלל הענין של סכין מקדש לדם).

(* מיהו ע"י ברמב"ן בריש חולין שכתב שמה שהסכין מקדש להדם הרי זה רק דין לכתחילה ואינו מעכב, וכן היא שיטת הרמב"ם בפ"ד מהל' מעה"ק ה"ז, וא"כ לדידהו לא שייך לומר את הביאור הנ"ל.

מהל' מעה"ק ה"ח ובאור שמח שם, והמקדש דוד בס"י ז' אות א' כתב שזה יתכן רק אם סוברים שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, מיהו לפי האמור בהקדמה שם יש לצדד בזה. ועכ"פ בפרק מרובה אות י"א כתב הקו"ש שרק הסוף מיקרי שחיטה.

אוכלין בשר ובעלים מתכפרים אבל מ"מ עיקר כפרה אינה אלא בדם עכ"ל. ע"י במה שכתבנו על זה לעיל באות ק"פ.

דף ו' ע"ב

(רלה) א"ל רב הונא בר יהודה לרבא אימא כיפר גברא לא כיפר קמי שמיא.

פירש"י וז"ל, כיפר גברא על כל עשה שבידו וניצל מן היסורין, לא כיפר קמי שמיא לנחת רוח לקונו דלא עביד מצוה מן המובחר עכ"ל. הנה יש לפרש שרב הונא בר יהודה סובר שכיפר גם על עשה דסמיכה אע"פ שהוא עשה שלאחר שחיטה (והרי הביאו תוס' מלקמן שרבי ירמי' נסתפק בזה), רק שהכוונה בלא כיפר היא שאין מזה נחת רוח להקב"ה ואינה מצוה מן המובחר. וכדרך זה פי' הקר"א בתחילת ד"ה אימא. גם יש לפרש שמודה רב הונא בר יהודה שאינו מכפר על עשה דסמיכה.

(רלו) אילימא דמיבעי לאתויי קרבן אחרינא האמרת בין ניתן בין לא ניתן כיפר.

הנה יש לפרש שהכוונה ב"קרבן אחרינא" היא דס"ד שהוא צריך להביא עוד פעם את האשם מצורע ולא רק את הלוג, כי א"א להביא את הלוג לבדו, כי צריכים שהאשם יבוא עם הלוג הפרטי הזה שמשתמש בו המצורע, והרי נשפך, ולכן בהכרח צריכים להביא אשם אחר עם לוג חדש.

ב. הנה יש להקשות על הגמ' כאן למה הוצרכו לדחות שביטול סמיכה נקרא עשה דלאחר שחיטה, הלא לעולם אימא שעולה מכפר גם על עשה שלאחר הפרשה, וכן שסמיכה מיקרי עשה שלאחר הפרשה ולא עשה דלאחר שחיטה, רק שבכל זאת לא כיפר כי לא חזר בתשובה לפני שחיטה שהרי חזינן שלא סמך.

וצ"ל שאם עולה מכפר על עשה דלאחר הפרשה אין צריכים שישוב קודם שחיטה, אלא מספיק אם ישוב קודם זריקה (זבח תודה בדף ד' ע"א של הספר).

רלג) תד"ה או דלמא.

וז"ל, ויש לומר כיון שאבד וקרב אחר תחתיו איגלאי מילתא שלא היתה הפרשתן הפרשה עד רגל אחר דשחטי לי' עכ"ל. ועיין במרומי שדה שהקשה על תוס' וז"ל, ותו א"כ מאי מוכיח הגמ' (להלן בע"ב כאן) משעירי עצרת, נימא דאיגלאי מילתא שלא הי' הפרשה עד שיקרב עכ"ל.

ובספר קהלות יעקב על שבועות בסי' ח' כתב שכוונת תוס' היא שההקדש הראשון בטל משום דחשיב הקדש בטעות משום שאדעתא דלא יצטרך להתכפר לא אקדשי' הגזבר, אבל בכבשי עצרת, וכן תמידין שלא הוצרכו לציבור, הרי ידוע מראש שכל שנה משתיירים ד' כבשים וכן שהשעירי עצרת יקרבו יחד ולא שייך לומר שיש כאן טעות.

רלד) תד"ה והלא אין כפרה אלא בדם.

וז"ל, בפרק תמיד נשחט אמרינן כל כמה דלא אכלי כהנים בשר לא מצי מכפר דכתיב ואכלו אותם אשר כופר בהם מלמד שכהנים

גם יש לפרש דס"ד שיביא רק לוג, ויעשה עוד הפעם את ההזאות שלפני ה' ואת המתן בהונות, כי לשון קרבן שייך גם על הלוג לחודי', וכמו דדרשינן לכל קרבנם לרבות לוג שמן של מצורע. ועיין בקר"א בד"ה אימא.

רלז) לא כיפר מתנות הראש.

פירש"י וז"ל, ויביא לוג אחר ויתן מתנות הראש עכ"ל. יש לעיין איך יחול על הלוג ההוא שם של שיריים, והרי אנחנו צריכים במתנת הראש שם של שיריים וכדכתיב והנותר. והשפ"א כתב שלכו"ע הרי הוא צריך להזות מהלוג החדש את ה' הזאות שלפני ה' ושלפיכך הרי זה שפיר נקרא בגדר והנותר. ובקר"א בד"ה אימא וכו' מבואר שלכו"ע אינו צריך לחזור ולהזות.

רלח) תד"ה לא כיפר.

וז"ל, דבענין אחר אי אפשר לפרש עכ"ל. עי' בהגהות מלאכת יו"ט בסוף המס' שביאר איזה פירוש שוללים תוס'.

רלט) בא"ד.

וז"ל, וצ"ל דלריב"נ נמי אין מעכבות כלל ואין צריך לעשותן וכו' עכ"ל. לפ"ז י"ל שלפי ר"ע צריכים לעשות רק מתנות הראש ולא מתנות בהונות. (קר"א בסוף ד"ה אימא.)

רמ) בא"ד.

וז"ל, ומעיקרא ס"ד וכו' עכ"ל. פי' דלפי רש"י לפי ההו"א של רב הונא בר יהודה על הכל לא כיפר קמי שמיא ולפי תשובת

רבא לא כיפר כלל מתנות הראש וצריך להביא לוג אחר.

ולפי תוס' בין לפי רב הונא בר יהודה ובין לפי תשובת רבא הכוונה היא שלא כיפר קמי שמיא רק שלפי ר"ה בר יהודה על הכל ולפי תשובת רבא רק על מתנות הראש. (ספר ראש המזבח.)

רמא) בא"ד.

וז"ל, והדר מסיק דמתן בהונות שכבר עשה כיפר לגמרי שיש בהן ריצוי גמור, אבל מתנת הראש לא כיפר קמי שמיא, ואין צריך לעשותן דכתיב והנותר וגו', וכן הקרבן כשר וכיפר על כל עשה שקודם לכן, אבל סמיכה לא כיפר דהויא לאחר הפרשה עד שיביא קרבן אחר עכ"ל. הנה לכאורה כוונתם אינה רק שחיסר המצות עשה של מתנת הראש, אלא כוונתם היא שחסר באמת בריצוי הלוג מחמת זה שלא עשה מתנת הראש, כלומר שהס"ד היתה שחסר בכיפר קמי שמיא בכל עניני הלוג, ומסיק שענין הבהונות של הלוג כיפר גם קמי שמיא, אבל הענין של מתנת הראש של הלוג לא כיפר קמי שמיא, וממילא חסר בהריצוי של הלוג, אבל אי אפשר לפרש שכוונתם היא לומר שלעולם יש כאן ריצוי גמור רק שחיסר את המצות עשה של מתנת הראש וזהו מה שקמ"ל הפסוק של "לכפר", דזה אינו, כי דבר פשוט הוא שלא קיים את המצות עשה, ואין צריכים פסוק לדבר זה, ועוד דאי אפשר לקרוא את העובדא שחיסר מצוה בשם "לא כיפר", וגם אין לומר שכוונת הפסוק היא שלא כיפר על זה שחיסר את העשה כי בשלמא גבי סמיכה שפיר צריכים פסוק כדי לומר שלא כיפר על העובדא שעבר על

העשה של סמיכה כיון שהעשה של סמיכה הוא עשה שלאחר הפרשה, אבל גבי מתנת הראש מאי קמ"ל, דהא פשיטא שהלוג לא כיפר על זה, דהא הלוג אינו בא כדי לכפר על עשין וכמו שביארנו, וא"כ בע"כ צ"ל שהכוונה היא שחסר בהריצוי של הלוג, רק שבכל זאת אינו צריך להביא לוג אחר.

וכהפירוש הנ"ל פירשו גם ביומא בסוף דבריהם וז"ל, ויש מפרשים דמעיקרא סלקא דעתך לא כיפר קמי שמיא מתן בהונות עצמן אע"פ שנתן אין בהן ריצוי גמור אע"ג דמתנת הראש לא מעכבי, והדר קאמר לא כיפר מתנת הראש ריצוי גמור אבל מתן בהונות כיפר ריצוי גמור עכ"ל.

והנה ביומא בפירושם הראשון פירשו בדרך אחרת, והיינו שבתחילה ס"ד שאע"פ שהמצורע הוכשר אבל אכתי לא נפטר מהעונש שבידו, כלומר מעונש העבירה אשר בגללה נצטרע, וזוהי הכוונה בלא כיפר קמי שמיא, ושוב מסיק שלא כיפר על מתנת הראש כלומר "שחיסר מצוה ולא עשה כמאמרה", וזהו כהדרך שדחינו לעיל בסמוך. וע"ע בשט"מ שכתב וז"ל, אלא נראה דמעיקרא פירש כיפר גברא להגין מן היסורין, לא כיפר קמי שמיא שלא עשה מצוה מן המובחר, ודחי דזה לא מיקרי לא כיפר בשביל כך, אלא כיפר מתן בהונות לא כיפר מתנת הראש קמי שמיא ולא עשה בהם נחת רוח ליוצרו אבל להביא לוג אחר לכו"ע לא צריך עכ"ל.

רמב (בא"ד).

וז"ל, אבל קשה על זה דלא הוי לי לתרץ רק התם כתיב והנותר וגבי סמיכה לא כתיב והנותר עכ"ל. פי' דנתקשה להם

לתוס' דלפי פירושם אולי גם בסמיכה זה כך, והיינו שאפילו אם הכוונה היא שלא כיפר עשה דסמיכה אבל אולי הכוונה היא רק קמי שמיא, ואם נאמר שרק במתנת הראש אמרינן שכיפר רק שלא כיפר קמי שמיא משום דכתיב ב"י והנותר אבל בסמיכה שלא כתיב והנותר אמרינן שלא כיפר כלל על עשה דסמיכה א"כ הי' רבא צריך לתרץ רק זה דהיינו שרק גבי מתנת הראש אמרינן שלא כיפר קמי שמיא כי התם כתיב והנותר אבל גבי סמיכה נקטינן שלא כיפר עשה דסמיכה כלל (ספר שלום רב בשם ספר לשם זבח).

ולכן חזרו תוס' לפירושם של רש"י שלפי רבא צריך להביא לוג אחר למתנת הראש והכוונה ביומא שם במאי דאמרינן שאינן מעכבות היא דשרי למיכל בקדשים אבל בכל זאת חייב להביא עוד לוג בשביל מתנת הראש. (צ"ק).

רמג (בא"ד).

וז"ל, וצ"ל דהתם ה"פ מתנות הראש לא מעכב דכיון שקיבל מדם האשם ומן השמן על הבהונות אינו קרוי עוד מחוסר כיפורים וכו' עכ"ל. פי' שהסוגיא ביומא איירי לענין מה מעכב את הכשר המצורע לאכול קדשים ולהכנס למקדש, ועל זה אמרו שלכו"ע מתנת הראש אינה מעכבת הכשרו, אבל אכתי י"ל שלא יצא בזה את מצות הבאת הלוג וצריך הוא להביא לוג אחר, ובזה איירי ריב"נ כאן, דהיינו לענין שהוא צריך להביא לוג אחר ולעשות את מתנת הראש בשביל חיוב הבאת לוג.

ובדעת ר"ע יש לעיין אם שייך לומר כן, דהא מצד אחד י"ל שגם הוא סובר שהוא

מביא את הלוג השני רק בשביל של החיוב הבאת לוג, רק דס"ל שהוא צריך להתחיל במתן בהונות, כי לא שייך לעשות את מתן הראש לחוד, אבל לעולם גם הוא מודה שכבר הוכשר משעת המתן בהונות שבהלוג הראשון. מיהו אין זה מסתבר, דהא לכאורה מכיון שהמתן בהונות של הלוג הראשון באות להכשיר אותו, ובאמת הכשירו אותו, א"כ לא שייך לעשותן עוד הפעם. ולכן ביותר נראה לומר שר"ע סובר שלא הוכשר, ולכן שפיר יכולים להתחיל מהמתן בהונות, ותנאי דהתם אזלי כריב"נ דס"ל שהא ודאי שכבר הוכשר.

וע"ע בקר"א בד"ה אימא וכו' שהקשה על תוס' דאם הכוונה שם היא שאינן מעכבות את הכשרו אבל הרי הוא צריך להביא לוג אחר א"כ מה זה שייך למחלוקתם שם, דהנה נחלקו שם על היכא שנשפך הלוג באמצע המתן בהונות מאיפוא הוא מתחיל עם הלוג החדש, האם ממקום שפסק או האם מתחילת המתנות שבבהונות, וא"כ מוכח שהכוונה במה שאמר שאם נשפך הלוג לאחר כל המתנות שבבהונות אין מתנת הראש מעכבת הרי היא שאינו צריך להביא עוד לוג כדי לעשותן. ועוד דאם איירי לענין אם כבר הוכשר ולא לענין אם הוא צריך לעשותן א"כ יש לצייר גם אם לא נשפך.

רמד) שיטת הרמב"ם.

והנה עיין ברמב"ם בפ"ד מהל' מחוסרי כפרה ה"ב שפסק וז"ל, והנותר מן השמן שבכפו יתנונו על ראש המטהר, ואם לא נתן לא כפר עכ"ל, הרי שהוא פוסק כר"ע, ואילו בפ"ה ה"ה כתב וז"ל, גמר הבהונות ואח"כ נשפך הלוג קודם שיתן את השמן שבכפו

על ראש המטהר אינו צריך להביא לוג אחר שמתנת הראש אינה מעכבת שנאמר והנותר בשמן ומיתר השמן עכ"ל. ולכאורה דבריו סותרים אלו את אלו, שהרי הביא גם את הגמ' ביומא שהביאו תוס' כאן שמתנת הראש אינה מעכבת וגם את דברי ר"ע. והכ"מ בשם הר"י קורקוס תירץ שלעולם הרמב"ם פוסק באמת כר"ע רק שר"ע איירי בלא נשפך ואז לא כיפר אבל כשנשפך אין זה מעכב. והשפ"א כאן כתב שזה תמוה כי היכא שלא נתן הרי בע"כ לבסוף הרי הוא שופכו וא"כ איך נימא שזה הוא יותר חמור מהיכא שנשפך מעצמו, ודוחק לומר שהכוונה היא שכל זמן שעודו קיים לא כיפר ואח"כ שפיר כיפר (ועי' גם בקר"א שכתב שדרכו של הר"י קורקוס דוחק).

וע"ע בקרית ספר על פ"ה שם שהביא דרך זה והקשה שאדרבה היכא שלא נשפך עדיף טפי כיון שהוא ראוי לבילה, וכתב לתרץ את הדרך הזו בזה"ל, ואפשר לומר לדעת הרב ז"ל דר"ע דאמר אם לא נתן לא כיפר היינו כשלא נשפך השמן, והכא דאמרינן דברי הכל לא מעכבי היינו כשנשפך שלא יביא אחר בתחילה, ואע"ג דכשלא נשפך הוה משמע טפי דלא יעכבו מהא דאמרינן ראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, הכא שאני דכתיב בהדיא בקרא והנותר בשמן אשר על כף הכהן יתן על ראש המטהר, דמשמע כשיש שמן שלא נשפך יתן אותו על ראש המטהר, ואם לאו לא כיפר כדכתיב יתן על ראש המטהר וכיפר, דמשמע אם לא נתן לא כיפר לר"ע עכ"ל. והשפ"א הסיק שכוונת הרמב"ם היא שהגמ' ביומא לא איירי באופן שנשפך גם מה שבכפו, אלא איירי באופן שנשפך יתר

הלוג קודם המתנות, אבל עדיין יש לו שמן בכפו והרי הוא רוצה לתת, ועל זה אמרינן שבזמן מתנת הראש אין צריכים שהלוג יהי קיים אלא הרי הוא יכול לתת את מה שבכפו אע"פ שיתר הלוג נשפך. ובאמת לפ"ז אתי שפיר הלשון שכתב הרמב"ם "ואח"כ נשפך הלוג קודם שיתן שאר השמן שבכפו". מיהו ע"י בשפ"א שהעיר שלפ"ז לא אתי שפיר הלשון של מתנת הראש אינה מעכבת שבגמ' וברמב"ם, וכתב לתרץ שכוונת הלשון הנ"ל היא לענין "להיות עיקר שיצטרך להיות שמן שבלוג קיים, לענין זה לא מעכב".

וע"י גם בקר"א שכתב כהדרך הנ"ל, והעיר שהלשון של מתנת הראש אינה מעכבת דחוקה לפ"ז. ועוד הקשה הקר"א ממה שפסק הרמב"ם בספ"ד ששיירי הלוג מותר באכילה אחרי המתנות שבכהונות, דלמה אינו אסור עד אחרי מתנת הראש כיון שהיא מעכבת.

והאבן האזל הקשה מדין זה על דרכו של הר"י קורקוס שכשלא נשפך הלוג אז מתנת הראש מעכבת (והעיר למה לא הקשה הקר"א מזה גם על דרכו של הר"י קורקוס שהביא שם). ועוד הקשה האבן האזל דלא משמע מלשון הרמב"ם בפ"ד שם שאם לא נתן מהשמן שבכפו הרי זה מעכב ולא הוכשר המצורע.

והקריית ספר כתב שהרמב"ם מפרש כתוס' כאן בשם רבינו ברוך, והיינו שהגמ' ביומא מתכוונת להגיד שאינה מעכבת את ההכשר של הגברא, וזוהי כוונתו בפ"ה.

וגם האבן האזל בפ"ה מהל' מחוסרי כפרה ה"ה ר"ל כדרך זה, וכתב על זה וז"ל, אבל קשה דהרמב"ם בפ"י מהל' נזירות ה"ח כתב דאשם מצורע אינו מעכב

הכפרה, וא"כ איך אפשר לפרש דמתן הראש אינו מעכב היינו שלא יהי' בשביל זה מחו"כ, ומתן בהונות מעכב הכפרה, הא כל עיקר האשם אינו מעכב, ומתן בהונות איך יהיו מעכבות, אכן הוא פשוט דהא אמרינן ביומא דף ס"א דאשם מצורע שנשחט שלא לשמו כשר וצריך אשם אחר להכשירו וכן פסק הרמב"ם, אלמא דאשם צריך להכשיר המצורע, וע"כ מה דפסק הרמב"ם דאינו מעכב היינו דכדיעבד אם הקריב החטאת שוב אינו יכול להקריב האשם, דבזה אמרינן דאשם לא מעכב, אבל לכתחילה הוי כסדר ההכשר, מעיקרא אשם ואח"כ חטאת, וגם האשם הוא להכשר, וא"כ שפיר יוצא דבהונות מעכב בהכשר המצורע, ואם נשפך הלוג צריך לוג אחר להכשיר המצורע, אבל מתנות הראש אינם מעכבות ואין צריך לוג אחר אפילו קודם שהקריב החטאת עכ"ל.

והנה ע"י בפ"א ממחוסרי כפרה ה"ה דאיתא ברמב"ם שהעולה והאשם אינם מעכבים, והכ"מ מחק אשם כי הוא שפיר מעכב. וצ"ע מדברי הרמב"ם הנ"ל שהבאנו מהל' נזירות. מיהו בהל' נזירות שם איירי בספק מצורע. וכתב האבן האזל וז"ל, ומש"כ הרמב"ם בהל' נזירות דאינו מעכב, י"ל דהוא משום דהכא (בהל' נזירות) איירי בספק, ולא בודאי מחויב, ולכן פסק דאינו מעכב, וטעם לזה י"ל בב' אופנים, א) משום דלא יהי' לו תקנה, ולכן מוכח דספק אינו מעכב, ב) דהרמב"ם פוסק ספיקא דאורייתא לקולא ולכן אם הוא מחויב מספק, קרבנות החטאת והעולה דיכול להביא מביא, אבל האשם דאינו יכול להביא אינו מביא עכ"ל.

את העשה של טומאת מקדש וקדשיו ולא את הלאו.

רמו) בענין לב ב"ד מתנה עליהן. (שמעתי.)

עיין בשבועות דף י"א ע"א - ע"ב דפריך אביי לרבה מהא דתניא שפר ושעיר של יוה"כ שנאבדו והפריש אחרים תחתיהם, וכן שעיר עכו"ם, (ונמצאו), כולן ימותו דברי רבי יהודה, רבי אלעזר ורבי שמעון אומרים שירעו שאין חטאת ציבור מתה, ואמאי לימא לב ב"ד מתנה עליהן. ויש לעיין האם קושייתו היא דוקא מרבי אלעזר ורבי שמעון או האם גם מרבי יהודה, דהנה לכאורה הי' נראה שעל ר"י לא קשה כלום כי לב ב"ד מתנה עליהן אמרינן רק היכא שלא נפסלו, אבל היכא שיש פסול ממש לא אמרינן לב ב"ד מתנה עליהן, וא"כ לק"מ מר"י, שהרי לדידי' דס"ל שימותו הרי חל כאן דין פסול, שהרי הדין שימותו הוא פסול. ועיין באמת ברש"י שם שכתב שהקושיא היא שתפדה בלי מום, וא"כ חזינן שהקושיא היא על המ"ד שסובר שירעו עד שיסתאבו, ויש לדחות.

ועכ"פ עיין לעיל באות י' שהבאנו את דברי הרמב"ם בפיה"מ בריש מכילתין שכתב שחטאת ציבור ששחטה שלא לשמה אינה פסולה משום שלב ב"ד מתנה עליהם. הרי דס"ל לב ב"ד מתנה עליבם גם היכא שחל פסול.

רמז) ת"ש ר"ש אומר שעירי עצרת למה הן באין על טומאת מקדש וקדשיו.

הנה מפשטות הלשון משמע שכלי

ועוד כתב ליישב איך שייך לומר שמתן בהונות מעכב, הלא כל עיקר האשם אינו מעכב וז"ל, ובאופן אחר י"ל דהא דאמר מתנות הראש אינם מעכבים (אבל מתן בהונות שפיר מעכב) לא קאי כלל לענין דין מחוסר כיפורים, זה ודאי בדיעבד אשם אינו מעכב כלל, אלא קאי על עיקר דין הקרבת הלוג, ונפ"מ לענין הכשר שיירי הלוג וזהו דאמר מתנות הראש לכו"ע אינן מעכבות שכבר הותר שיירי הלוג לאכילה וכו' עכ"ל.

ובספר מראה כהן, וכן בספר חק נתן, כתבו שכוונת הרמב"ם בפ"ד היא שלא כיפר קמי שמיא.

ועי' בהדרך שכתב הקר"א בסוף דבריו.

רמה) והא הכא (בשעירי עצרת) דעשה דלאחר הפרשה הוא וקא מכפרא.

עי' ברש"י שפי' שהכוונה היא להעשה של וישלחו מן המחנה. והשט"מ באות ג' העיר שיש לאו שיש בו כרת, וכתב לפרש שבכל זאת שפיר מדמינן לעשה שלאחר הפרשה, משום שהצד לומר שעולה מכפרת על עשה שלאחר הפרשה הרי זה משום שמצינו שהיא מכפרת על כמה עשין בבת אחת, וא"כ גם השעיר מכפר על כמה עבירות של טומאת מקדש וקדשיו, והלשון של "עשה" לא קאי על טומאת מקדש וקדשיו כמו שפירש"י, אלא הרי זה קאי על עולה, וכוונת הגמ' היא לומר והא הכא הרי זה כמו עשה שלאחר הפרשה בעולה, וכעין זה כתב השפ"א עיי"ש.

ובאמת צ"ע לפי רש"י למה נקטה הגמ'

העובדא שהם מכפרים לא היו באים ולא אמרינן שהם באים משום שהם חובת הרגל, רק שיש דין נוסף שהם מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו. ולפ"ז מובן מש"כ רש"י ותוס' כאן שאם הפריש בבת אחת אין השני קרב כי אין לו על מה לכפר.

מיהו בירושלמי הקשו דאטו אם אין מי שעבר על טומו"ק לא קרבי, והוכיח שבע"כ צ"ל שהם באים משום חובת היום.

ונראה לומר שאע"פ שר"ש סובר שהסיבה למה התורה חייבה להביאם הרי זה כדי שיתכפרו על טומאת מקדש וקדשיו, אבל בכל זאת לאחר שהתורה חייבה, הרי הם באים גם כשאין חטא. ולפ"ז כוונת כל השקלא וטריא היא כך, דהא ודאי שיש מקום להביא את השני גם היכא שיוצא שאינו מכפר וכמו בהציוור של הירושלמי, רק דמכיון שהסיבה למה התורה חייבה להביא אותם הרי היא כדי שיכפר, א"כ בודאי צריכים שיהי' שייך ציוור שגם השני יכול לכפר, ועוד דצריכים שכן יהי' בהציוור הרגיל, ולכן מקשינן איך השני יכול לכפר, הלא הוי תמיד עשה דלאחר הפרשה, ועל זה מתרצינן דשפיר יש ציוור, דהיינו כשהפרישו אותם בזה אחר זה, ועל זה הקשו שאין זה הציוור הרגיל, ומסיק רב פפא שזה תמיד בזה אחר זה ע"י תנאי ב"ד.

מיהו מרש"י ותוס' מבואר שכשתירצנו שהכא במאי עסקינן כשהפרישן זה אחר זה, נקטינן שאם יפרישן בבת אחת אין השני קרב, ועל זה בודאי נשאר קשה למה אינו קרב משום חובת היום כמו בהציוור של הירושלמי שלא עברו בכלל על טומאת מקדש וקדשיו.

שו"ר בקר"א שהקשה כן וז"ל, ובגוף הדבר מאי דמשמע מרש"י ז"ל ותוס' ז"ל דאם הפרישן בבת אחת מיפסל השני אי נימא דאינו מכפר על עשה דאחר הפרשה, צ"ע דהא כל מוספי המועדים חובת היום הם, ולא באו לכפרה מיוחדת, אלא דילפינן מקראי דמכפרי על טומאת מקדש וקדשיו, ואי מתרמי שני שעירי חובה כאחת, ובאחד יכופרו, וכי בשביל זה לא יקרב השני, והכי משמע לישנא דרבי ירמי' קיבל דמן בב' כוסות שני למה הוא בא, משמע דפשיטא לי' דבא הוא ואינו נפסל אלא דלמה הוא בא לר"ש דאמר דשניהם באין לכפר עכ"ל (לא ידעתי מאי קשיתי' טפי מלישנא דר"ש גופי').

(ועיין לעיל באות רכ"ח סק"ב שהבאנו מהגר"ח שלא צריכים בהו הפרשה על החטא כי עיקרן לחובת היום, רק שנאמר דין נוסף שהם גם מכפרים, והקשינו עליו מהסוגיא כאן.)

ועיין עוד בר"ה דף ט' ע"ב בפ"י על תד"ה שהחדש וכו' שכתב וז"ל, דאין לפרש כפשוטו (דהיינו ששואל מהו הטעם שחייבה התורה שעיר עצרת), דמעיקרא מאי קשיא לי', אטו טעמא דקרא ניקו ונידרש במספר כל הקרבנות, ועוד דמאי קאמר על טומאה שאירע בין זה לזה, אטו שעות מי כתיב בקדשים, וא"כ נקריב שעיר אחד קודם זמן התמיד של בין הערבים ויכפר על כל הטומאות עד אותו זמן, ואכתי למה מקריבים שנים, אלא ע"כ דשני שעירי עצרת קריבין מגזירת הכתוב, אלא דעיקר קושיית הגמ' במה שנקראין שעירי חטאת, ואין חטאת אלא מה שמכפר כפרה גמורה, ולא אשכחן שמכפר לחצאין, וכ"ש בשעירי

רגלים דסגי בחד כדאשכחן בשאר רגלים, וא"כ השעיר השני למה נקראת חטאת, לאיזה כפרה בא כיון שכבר נתכפר בראשון דנקרא ג"כ חטאת, ועל זה קאמר על טומאה שאירעה בין זה לזה, ומש"ה שניהם קרויים חטאת עכ"ל. ועיין בספר טהרת הקודש שהקשה שהשעיר מוספין של עצרת, שהוא השעיר השני, לא נקרא בתורה בשם חטאת. וע"ע באות רמ"ט.

שהופרשו, דהא אם זה שהופרש שני יקרב ראשון הרי יוצא שהוא מכפר גם על העבירות שהראשון הופרש עליהן וא"כ שוב אין שניהם מכפרים. והנה בירושלמי הקשו דאטו אם לא עבר אף אחד על טומאת מקדש וקדשיו לא קרבי, אלא בע"כ צ"ל דהוי משום חובת היום. ברם רש"י ותוס' כאן נוקטים שצריכים דוקא שהשני יכפר. ועי' בזה לעיל באות רמ"ז.

רמז*) אמר ר"פ קרבנות ציבור קאמרת שאני קרבנות ציבור דלב ב"ד קמתנה עליהן.

הנה הכא פעולת הלב ב"ד מתנה עליהן הרי היא יותר גדולה מבהציור של תמידין שלא הוצרכו לציבור נפדין תמימים, והיינו משום שהתם הלב ב"ד פועל רק הפקעת קדושת הגוף והחזרתן לקדושת דמים, אבל הכא הלב ב"ד פועל לא רק הפקעת הקדושת הגוף הראשונה אלא הרי היא פועלת גם הפרשה חדשה לעכשיו.

רמח) לב ב"ד מתנה עליהן.
עי' ברש"י שכתב וז"ל, שאפילו יפרישו הכהנים בבת אחת לא תהא הפרשת האחרון הפרשה עד סמוך להקרבתו וכו' עכ"ל. נראה שהכח של כהנים להפריש הוא מטעם שלוחי ב"ד.

רמט) לב ב"ד מתנה עליהן. (שמעתי.)

פירש"י שע"ז יוצא שההפרשות היו בזה אחר זה. וצ"ע דא"כ הדין נותן שגם יקריבו אותם בזה אחר זה באותו סדר

רנ) יסוד הדין של לב ב"ד מתנה עליהן.

האם התנאי הי' שהקדושה תיפקע למפרע.

עי' בחזו"א על מנחות בסי' כ"ח סק"ז שכתב שלכאורה א"א לומר שהכוונה היא שהתנו שתיפקע הקדושה מכאן ולהבא, כי הרי בנדירים דף כ"ט אמרינן שקדושת הגוף לא פקעה בכדי, וא"כ צ"ל שהתנו שבטל ההקדש למפרע כי אדעתא דהכי לא הקדישו אותו, אלא שהקשה שם על זה, וצידד לומר שלעולם התנאי ב"ד הוא שהקדושה תיפקע מכאן ולהבא, ואע"פ שקדושת הגוף לא פקעה בכדי, אבל זהו רק כשראוי עוד למצותו, אבל אם כבר אינו ראוי למצותו, שפיר אפשר שהקדושה תפקע וכמו שמצינו בקדשים שמתו דפקעה קדושת הגוף.

מיהו עיין בקהלות יעקב על שבועות בסי' ח' שהביא מתוס' במנחות דף ע"ט ע"ב ד"ה וליתנו וכו' דמבואר בדבריהם שהתנאי הוא שהקדושה פקעה למפרע, דמש"ה הקשו שם שאם כבר נתקדש בכלי שרת איך מהני מה שאדעתא דהכי לא הקדישו אותו, דבכל זאת כלי שרת מקדשין גם שלא מדעת גם בלי שיקדשו אותו,

אבל לפי הדרך שהקדושה פקעה מכאן ולהבא לא קשה מידי, כי "אין מקום כלל לדון כאן מענין כלי שרת מקדשין שלא מדעת, דהא באמת נתקדש גם לדעת רק שמ"מ יכולים ב"ד להפקיע הקדושה היכא שלא יצטרכו למצוותן". וכן הוכיח בהערה שם שהקדושה פקעה למפרע מתוס' בחולין דף י"א בסד"ה חטאת שכתבו דהא דלא אמרינן חטאת קריא רחמנא לענין שתהא פרה אדומה אסורה בגיזה ועבודה אחר פדיון הרי זה משום שלב ב"ד מתנה עליהן, "והכוונה נראה פשוט דרצה לומר דנעקרה הקדושה למפרע ולכן אין מקום לאסור בגיזה ועבודה אחר פדיון", כי האיסור של גיזה ועבודה שייך רק היכא שגם עכשיו נשאר שלפני פדיון ה' קדוש.

ועיין עוד להלן באות רנ"ו*.

רנא) רש"י ד"ה כבשי עצרת שלמים נינהו.

וז"ל, והיכי תנא סיפא דמילתי' על טומאת מקדש וקדשיו והלא חובה ללחם הן באין להתיר את החדש במקדש וכו' עכ"ל. צ"ע למה הוצרך רש"י לומר שהן חובה ללחם, תיסגי בהעובדא שהן שלמים וכדאיתא בגמ', דזה כבר מכריח שאינם באים לכפר על טומאת מקדש וקדשיו שהרי שלמים אינם באים לכפר על חייבי כריתות (מיהו ברש"י לא כתוב "הלא", אלא "והלא", וא"כ י"ל שתרי מילי קאמר, חדא, איך תנא סיפא שבאים על טומאת מקדש וקדשיו, הלא שלמים אינם מכפרים על חייבי כריתות, ועוד הלא להתיר חדש במקדש הם באים). ועוד דאי משום שהן חובה ללחם הלא

גם השעיר השני של עצרת של פרשת אמור הרי הוא בשביל הלחם ואינו חלק מהמוספין. מיהו י"ל דשאני כבשי עצרת שהן מעכבים את הלחם משא"כ השעיר הרי אינו מעכב את הלחם.

גם יתכן שאין כוונת רש"י בזה לשם הוכחה אלא בא לפרש על מה הן באין. (תוספת קדושה).

רנב) רש"י ד"ה וליקום וכו'.

הברכת הזבח נקט שכוונתו היא כדרכם הראשון של תוס'.

רנג) רש"י ד"ה קרבנות ציבור סכין וכו'.

וז"ל, ואפילו לא ידע השוחט מה הן או כגון תמידין וכו' עכ"ל. כן גורס השט"מ בההשמטות אות ה', והיינו שרש"י מתכוין כאן לומר שני ציורים שונים, ודלא כהשיטה באות י"ד שמוחק את המלה "או" אשר לפ"ז הכל הוא ציור אחד. והקשה השט"מ בההשמטות שם וז"ל, והקשה השר מקוצי היכי דמי, אי קסבר שהן חולין הא אמרינן לשם חולין פסולין (פי' קסבר שהן חולין), ואי קסבר שהן קדשים אחרים תיפוק לי' דאף בקרבנות יחיד כשרים דהא אמרינן לשם קדשים כשרים עכ"ל. גם יש להקשות דלפי הציור הראשון מה זה שייך לסוגיא דידן הלא הכא איירי בענין לשנות את קדושתן. מיהו י"ל שגם הפירוש הראשון מודה שאיירי גם בהציור השני.

רנד) בא"ד. (שמעתי).

וז"ל, כגון תמידין שלא הוצרכו לציבור

רנו) בא"ד.**בענין סכין מושכתן למה שהן.**

וז"ל, ונראה בעיני דלא גרסי לה להא דשמואל הכא, דהא מוקמינן ליה בפ"ק דשבועות אליבא דמאן דלית ליה לב ב"ד מתנה עליהן עכ"ל. פי' דרש"י אזיל עכשיו שמה שתמידין שלא הוצרכו לציבור קריבין לקיץ המזבח אין הכרח לומר שזה משום שלב ב"ד מתנה עליהן, אלא גם בלא זה הרי הם קרבים לקיץ המזבח כי סכין מושכתן למה שהן. ויש לבאר דהיינו משום דס"ל להך מ"ד שתחילת קדושתן היא לשם עולה גרידא, ולא חל בעצם קדושת הקרבן אם הוא לתמיד או לקיץ המזבח, אלא הכל הוא קדושה אחת, והכל תלוי בכוונת המקריב, דאם הוא מתכוין לתמיד הרי זה עולה לחובת תמיד, וזוהי הכוונה בסכין מושכתן למה שהן, וכן בשעירי המוספין תחילת הפרשתן היא רק לחטאת ציבור, אבל לא חל בעצם הקדושה לאיזה רגל וכן לאיזה סוג טומו"ק הוא מסוגל לכפר.

מיהו יש גם לבאר דשפיר יש כאן חילוקי קדושות רק שהדבר נקבע בשעת שחיטה, כלומר דקודם שחיטה נקבע רק שיש כאן קדושת הגוף של עולה או של חטאת ציבור, אבל איזה סוג של קדושת עולה וחטאת ציבור נקבע בשעת שחיטה (בניגוד לפירושו של הערוך שכל עיקר הקדושת הגוף אינה נקבעת עד שעת שחיטה). ויש לבאר דבר זה על פי מאי דאמרינן בסוטה דף י"ד ע"ב שהסכין מקדש את הדם, דמלבד ממה שהדם מתקדש בהכלי של קבלה הרי הוא גם מתקדש ע"י הסכין, וא"כ י"ל שענין זה שיהי' נקבע לאיזה סוג קדושת עולה ולאיזה קדושת חטאת ציבור הרי זה דין בקידוש

וכו' עכ"ל. הנה מבואר שחל בהקרבן שהוא לתמידין או לקיץ המזבח, ואם לא הוצרכו לתמידין לב ב"ד מתנה עליהם שיהיו לקיץ המזבח כמש"כ רש"י, וביאר השט"מ בההשמות בשם הרשב"א שלענין זה לשנותן מחובה לנדבה גם רבי שמעון סובר שלב ב"ד מתנה עליהן.

מיהו לכאורה מצד הסברא הי' נראה שבכלל לא חל בקדושת הקרבן אם הוא חובה או נדבה.

ועי' בסוף פרק ב' דמס' קינים דתנן האשה שהביאה חטאתה תור ועולתה בן יונה, תכפול ותביא עולתה תור וכו', והעולה הראשונה יוצאת לבית השריפה, וצ"ע למה, וצ"ל משום שכיון שא"א להקריבה לחובתה, שוב אינה קריבה נדבה משום שאין עולת חובה קריבה נדבה (והתם הרי מדובר בקרבן יחיד דלא שייך לומר בו שלב ב"ד מתנה עליהן), הרי שגם שם מבואר שחל בקדושת הקרבן שם של חובה או נדבה.

מיהו צ"ע, דהנה אם שחט עולת מצורע בחוץ לפני הקרבת החטאת הרי הוא חייב משום שחוטי חוץ משום שראוי הוא לפנים לעולת נדבה. ולכאורה חזינן מזה שעולת חובה ראוי' להיות גם נדבה.

ועי' עוד מקורות בענין זה בספרי על מנחות באות ע'.

רנה) בא"ד.

וז"ל, ולא לשם עולת נדבת ציבור כגון קיץ המזבח עכ"ל. משמע שיש גם דוגמא אחרת של עולת נדבת ציבור. ועי' בזה לעיל באות קס"ב.

רנח (בא"ד.

וז"ל, וקשה ליפרך נמי דאטו מי לימא ליי לקרא דכי משתעי ע"י לב ב"ד עכ"ל. פי' דהא כל הפעולה של לב ב"ד היא בזה שע"י זה יש כאן הפרשה אחר הפרשה וא"כ אכתי קשה דכי משתעי קרא שיצטרכו לעשות הפרשה אחרי הפרשה.

ועל זה כתבו ונראה וכו', כלומר שהקושיא אינה שלא מסתבר לומר שהתורה מצריכה הפרשה אחרי הפרשה, דזה שפיר מסתבר ואין קושי בדבר זה, אלא שלא מסתבר שלמעשה היו הכהנים עושים דבר כזה, ועל זה שפיר מתרצינן שלב ב"ד מתנה, ולומר שב"ד היו עושים כן אינו מילתא דלא מסתבר, וצ"ע.

רנט (תד"ה סכין מושכתן למה שהן.

וז"ל, ועוד נראה שדברי הקונטרס סותרים זה את זה וכו' עכ"ל. עיין בספר ראש המזבח שכתב וז"ל, ולענ"ד דברי רש"י אינם סותרים, דשאני אם רוצה להקריב גופם לקרבן תמיד דמוכרח להוציאם מקודם לחולין, ס"ל לר"ש דלא מהני לב ב"ד מתנה לבטל ההקדש, משא"כ לקיץ המזבח בזה אינו עוקר ההקדש, דמעיקרא ג"כ הוי קרבן עולה, בזה מהני אפילו לר"ש לב ב"ד מתנה עכ"ל.

וכדרך זה נביא להלן באות רס"ב מהשט"מ בההשמטות ונבאר את דבריו.

רס (בא"ד.

וז"ל, אם רצו להקריבן לשם זבח אחר רשאין עכ"ל. פי' לשנותן מעולת ציבור לשלמי ציבור, אבל מתמיד למוסף אפילו

סכין ולא בהקדש הבהמה. ואפילו לפי הרמב"ן בריש חולין שכתב שקידוש סכין אינו מעכב י"ל שהקידוש כלי קובע את הסוג של קדושת עולה ואת הסוג של חטאת ציבור. מיהו על זה לא אתי שפיר כל כך הלשון של סכין מושכתן למה שהן אלא הי' צריך לומר קבלת כלי מושכתן.

רנו* (רש"י ד"ה לדברי רבי שמעון. (שמעתי).

וז"ל, ואח"כ יחזרו ויקחו אותו מתרומה חדשה עכ"ל. צ"ע למה צריכים לקחת דוקא את אותה הבהמה ואינם יכולים לקחת בהמה אחרת.

ועי' בטורי אבן במגילה דף כ"ט ע"ב בד"ה כמאן וכו' שכתב שביקור ד' ימים צריך להיות אחרי ההקדש ושמשום הכי צריכים לקחת דוקא אותן הבהמות שהי' להם כבר ביקור ד' ימים בהיותן הקדש, כי אם יקחו כבשים אחרים מהתרומה החדשה יצטרכו לעשות ביקור ד' ימים אחרי ההקדש, ובמשך הד' ימים לא יהיו להם כבשים לתמידים.

אמנם צ"ע דאם נאמר שלב ב"ד מתנה עוקר את הפרשה למפרע (עי' בזה לעיל באות ר"ג), א"כ נמצא שלא היו קדושים מעולם, וא"כ למפרע נתגלה שלא הי' ביקור בהיותן הקדש.

רנז (תד"ה וליקו.

עי' בשט"מ באות י"ט דמבואר דס"ל ששלשתן קרבין. וזה תמוה למה קרב השני שהפריש בבת אחת עם הראשון.

רסב) דברי השיטה מקובצת בההשמטות אות ה'.

הנה לעיל באות רנ"ו התעכבנו על דברי רש"י כאן שהמימרא של סכין מושכתן למה שהן קאי לפי רבי שמעון שלית ל' לב ב"ד מתנה, דמה שמודה ר"ש שתמיד שנשתייר קרב גופו לקיץ המזבח אין זה משום גדר של תנאי ב"ד אלא משום שסכין מושכתן למה שהן. וכתבנו שהביאור בזה הוא שרק בשעת השחיטה נקבע ע"י השחיטה איזה סוג קדושת עולה תהי' הבהמה. א"נ שבאמת ליכא בכלל יותר מסוג אחד של קדושת עולה או קדושת חטאת, רק שע"י השחיטה והעבודה נקבע לשם איזה חובה הוא עולה. ברם עי' בשט"מ בההשמטות באות ה' שכתב בשם הרשב"א שגם מה שלפי ר"ש הוא קרב לקיץ המזבח הרי זה משום שלב מתנה עליו כי גם הכוונה בסכין מושכתן למה שהן היא ללב ב"ד מתנה עליהן, רק שלפי רבנן מוצאים אנו לב ב"ד לענין להפקיע את הקדושה ולהחזירו לקדושת דמים, אבל לפי ר"ש מוצאים אנו לב ב"ד וסכין מושכתן רק לענין לשנותם מחובה לנדבה אבל לא לענין לבטל ההקדש ולהחזירו לקדושת דמים.

וז"ל השט"מ, ורשב"א אומר שיש ליישב גירסא דהכא אף לפ"ה דהתם, דאה"נ דשמואל סבר לה כר"ש דאמר אין נפדין תמימין אלא מקייצין בהן המזבח, והוא מייתי לראי' כדרב יהודה אמר שמואל דצריכין ללב ב"ד מתנה עליהן כדי לעשות לאחר שהופרשו כאילו לא הופרשו עד סמוך לשחיטה, ופריך ומי אית ל' לרבי שמעון לב ב"ד מתנה עליהן כל כך לבטל ההפרשה ולהוציאן לחולין והא אמר ר"י לדברי רבי

לר"ש מותר אע"פ שלית ל' לב ב"ד מתנה עליהן כמו מתמיד לקיץ המזבח. (עולת שלמה).

רסא) בא"ד.

א. וז"ל, ורבינו חננאל מפרש כפירוש הערוך וגריס התם תניא נמי הכי וקאי אמילתא דרבי יוחנן דאמר דלר"ש מקיציין בהן בגופן הואיל ומעיקרא עולה והשתא עולה אבל לא במותר חטאת וכו' עכ"ל.

הנה אכתי לא מתורץ עי"ז הקושיא שהקשו שהיו צריכים להביא מהמשנה ולא מהברייתא.

ב. ועי' בגליון שגורס שהר"ח מפרש דהוי תניא נמי הכי לדברי רב שמואל בר יצחק דאמר שלפי רבי שמעון דוקא בתמידין מקיציין אבל לא במותר חטאת. ובמס' שבועות דבריהם מבוארים יותר וז"ל, וי"מ תניא הכי אדרב שמואל בר רב יצחק דאמר מודה ר"ש בשעיר חטאת שאין מקיציין בגופן, דקתני אם לא קרב ברגל כלומר בפסח יקרב בראש חודש וכו', אבל טפי מרגל אחר דהיינו פסח הבא לא מצי לאקרובי לגופי' דה"ל תרומה ישנה, ולא להקיץ בגופו לפי שמתחילתו לא הוקדש אלא לכפר על מזבח החיצון כלומר לכפר בחטאת וא"א לשנותן בנדבה, אלמא אין מקיציין בגופן אלא בדמיהן עכ"ל. וצ"ע דרב שמואל בר רב יצחק קאמר רק משום גזירה אחר כפרה אטו לפני כפרה, ואילו מהתניא נמי הכי משמע משום שבאמת אינו ראוי כיון שגופו מיועד לכפר על טומאת מקדש וקדשיו.

שמעון אין נפדין תמימין, ונהי נמי דאיצטריך ללב ב"ד מתנה עליהן לשנות מחובה לנדבה, כל כך לפדות תמימין ולהוציאן לחולין לית ליה לב ב"ד מתנה עליהן, תוס' טוך עכ"ל.

מיהו דברי הרשב"א צ"ב כי מה היא הסברא לחלק הלא בשניהם איגלאי עכשיו שההקדש הישן אינו. ואדרבה היכא שהן מתנים עליהן שיפדו תמימין הרי התנאי מועיל רק להחזירם לקדושת דמים של תרומת הלשכה, אבל אין התנאי ב"ד מחיל עליהם שם אחר של קרבן, ואינו עושה הפרשה חדשה, משא"כ לשנותם מתמיד לקיץ המזבח הרי הם מחילים קדושה אחרת.

וצ"ל דס"ל להרשב"א שהיכא שמשנים מתמיד לקיץ המזבח אין הכוונה שמבטלים את הקדושה הקודמת, אלא העובדא שהוא תמיד או קיץ המזבח אינו חל כלל בעצם הקדושה, אלא הרי זה דין נוסף של קביעות, וא"כ בזה שפיר י"ל שיותר קל לומר שב"ד התנו לבטל קביעות זה מלבטל את כל עיקר ההקדש.

דף ז' ע"א

רסג) תודה ששחטה לשם תודת חבירו.

עיין בתוס' שכתבו שאין הכוונה לשינוי בעלים כי אין שינוי בעלים אלא בזריקה. ומשמע מדבריהם שאם יזרוק לשם תודת חבירו הרי זה שפיר מיקרי שינוי בעלים. מיהו אין הדבר כן כי שינוי בעלים הוא רק כשהוא מזכיר שמו של חבירו, דהיינו שזורק לשם פלוני או על מנת שיתכפר

בו פלוני, וכן נראית כוונת רש"י כאן. (זבח תודה.)

רסד) תודה ששחטה לשם תודת חבירו רבה אמר כשרה ר"ח אמר פסולה.

הנה טעמו של רב חסדא הוא מדכתיב זבח תודת שלמיו וכמו שפירשו רש"י ותוס'. והנה לעיל בדף ד' ע"א יליף רב פנחס ברי' דרב אמי מפסוק זה את הדין של שינוי בעלים, כי דרשינן שצריכים זביחה לשם תודה ואם אינו ענין לשינוי קודש, משום דיליף שינוי קודש מפסוק אחר, תנהו ענין לשינוי בעלים, ושוב בהמשך הסוגיא יליף רב אמי שינוי בעלים מפסוק אחר עיי"ש. ולכאורה הרי זה תלוי בהמחלוקת שבין רבה ורב חסדא, דלפי רב חסדא שלומד מכאן תודה לשם תודת חבירו, אי אפשר ללמוד מכאן שינוי בעלים, דהא איצטריך להך שינוי קודש של לשם תודת חבירו.

רסה) תודה ששחטה לשם תודת חבירו.

א. פירש"י וז"ל, שהיתה לראובן תודה ולשמעון תודה אחרת וכו' עכ"ל. עי' בקרן אורה שתמה למה הוצרך רש"י להעמיד באופן שיש גם לשמעון תודה, דהא גם בלא זה הרי שייך מחשבה לשם תודת שמעון (אילו הי' לו, דהא שייכת שם כזה, והרי זה כמו עולה לשם שלמים דאפילו אם ליכא שלמים בעולם באותה שעה שייכת המחשבה).

ב. וע"ע בקרן אורה שהביא בשם הברכת

הזבח שכוונת רש"י היא לפרש דוקא כשתודת חבירו היתה על נס אחר, ותמה הקרן אורה עליו דהא כשהוא עצמו יש לו תודה על נס אחר אין זה שינוי קודש וכמו שמבואר להלן בגמ' וברש"י ד"ה לא בדידי', וא"כ למה בחבירו הרי זה שפיר נקרא שינוי קודש, ואי משום השם של חבירו א"כ גם כשהוא על אותו נס הרי זה צריך להיות נחשב שינוי קודש. ועכ"פ לכאורה דיוקן של הברכת הזבח היא מלשון "תודה אחרת" שכתב רש"י.

רסו) לא דידי'.

פירש"י וז"ל, ואע"פ שלא באו על הודיי אחת דארבעה צריכין להודות וכו' עכ"ל. הנה ציור זה דומה לחטאת חלב לשם חטאת דם, ואע"פ שהתם בעינן קרא למימר דכשר דהיינו הדרשה של ושחט אותה לחטאת והרי חטאת לשם חטאת נשחטה, אבל לכאורה יש ללמוד משם לתודה.

ועוד דיש דרך לומר שהדרשה הנ"ל של ושחט אותה לאו דרשה גמורה היא, ואין הכוונה אלא לאפוקי מהא דדריש רב אחא ברי' רבא מהפסוק ההוא שצריכים לשחוט לשם אותה חטאת, דעל זה אמרינן שאפשר גם להבין שחטאת לשם חטאת נשחטה וא"כ מהא ליכא למישמע מיני'.

גם י"ל שבתודה גם בלא ילפותא ידעינן כן, כי רק בחטאת צריכים ילפותא, כי כיון שיש דין של הפרשה על החטא א"כ י"ל ששם החטא חל בגוף קדושת החטאת ומיקרי שני סוגים של חטאת, ולכן צריכים פסוק לומר שאינו כן, אלא אע"פ שיש דין

של הפרשה על החטא, הרי זה דין צדדי, אבל הכל נחשב שם אחד של חטאת, אי נמי דקמ"ל קרא שאע"פ שהן באמת שני סוגים, אבל בכל זאת אין בכהאי גוונא פסול של שינוי קודש, אבל עכ"פ בתודה שאין דין של הפרשה על המאורע, גם בלא קרא ידעינן שהכל הוא שם אחד של תודה, ושמיילא לא שייך שינוי קודש.

ובאמת כן נראה מוכח, דהיינו שהציור של חטאת חלב וחטאת דם חלוק בעיקרו מהציור של תודה דידי', שהרי גם המ"ד שפוסל חטאת חלב לשם חטאת דם מודה שלשם תודה דידי' כשר, שהרי מרש"י ד"ה תודה ששחטה וכו' יוצא שחטאת חלב לשם חטאת דם שזה הוא לתודה לשם תודת חבירו, ורב חסדא שפוסל בתודה פוסל גם בחטאת חלב לשם חטאת דם, ובכל זאת בתודה דידי' גם רב חסדא מכשיר.

ועיין בקרן אורה שכתב וז"ל, דוקא תודה לשם תודה דידי' הוא דלא חשיב שינוי קודש גם לרב חסדא, דעיקרה נדבה היא, ואם שחט תודה של נס הים לשם תודה של בית האסורים לא מיקרי שינוי השם כל כך, אבל חטאת דבא על חטא מיוחד, כי שחטו לשם חטאת של חטא אחר, הוי שינוי קודש כמו לשם חטאת חבירו, תדע דהא איכא מ"ד לקמן חטאת חלב לשם חטאת דם פסולה ואילו תודה לשם תודה לכו"ע כשרה עכ"ל.

ולהלן באות רע"א נביא שהמרומי שדה כתב בדעת הרמב"ם שאם חטאת חלב לשם חטאת דם פסולה ה"ה לתודה לשם תודה דידי' משום דחשיב שפיר שינוי קודש.

רסז) הא תודה לשם תודה כשרה מאי לאו דחברי' וכו'.

לפ"ז צ"ל שמאי דתני ששלמים לשם תודה פסולים הרי זה איירי בדחברי'. וצ"ע למה נקטו בדחברי' הלא לענין שלמים לשם תודה אין חילוק.

וי"ל שבאמת "שלמים לשם תודה פסולה" איירי בכל ציור, בין דידי' ובין דחברי', וכן איירי גם כשלא חשב לשם תודה מסוימת אלא שחט לשם קדושת תודה, כי אין נפ"מ בזה לענין שלמים לשם תודה, רק דשאלת הגמ' היא על מה קאי הדיוק של הא תודה לשם תודה כשרה, האם זה קאי על דידי' או על דחברי', ובתחילה סברו דקאי על כל הציורים דהיינו גם על דחברי', ושוב דחו שי"ל דקאי רק על דידי'.

ועי' בקרן אורה בד"ה הא וכו'.

רסח) תודה ששחטה לשם שלמים כשרה וכו' תודה קרוי' שלמים.

יש לעיין האם הכוונה היא שממילא כששחט תודה לשם שלמים אנחנו נוקטים שכוונת מחשבתו של לשם שלמים היא באמת לשם תודה, רק שקרא בלשונו תודה בשם שלמים, או האם הכוונה היא שאפילו אם נתכוין בפירוש לשם קדושת קרבן שלמים, אבל בכל זאת אין זה שינוי קודש כי אין זה קדושת אחרת אלא קדושת תודה היא אחת עם קדושת שלמים, ואע"פ שבתודה יש שם פרטי מיוחד שאין בכל השלמים, אבל לא איכפת לן אם חיסר דבר זה, רק שבכל זאת שלמים לשם תודה פסול

כיון שהזכיר דבר פרטי זה שאין בהשלמים שהוא מביא עתה.

ולפי הדרך השני לכאורה י"ל שלכתחילה הרי הוא שפיר צריך לשחוט לשם תודה כדי שיחשוב גם את הדבר הפרטי (לפי הצד שגם לאחר שקי"ל שסתמן לשמן בכל זאת יש חיוב לחשוב להדיא מחשבת לשמן, עיין בזה לעיל באות מ"ד סק"ג וסק"ד וסק"ה), וניחא לפ"ז למה נקטו לשון בדיעבד. וכן גבי תודה ששחטה לשם תודת חבריו וכן גבי חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם נקטו לשון בדיעבד, וגם התם י"ל דהיינו משום שהמצוה לכתחילה מחייבתו לחשוב לשם מין החטאת או התודה המיוחד הזה.

ועי' לעיל באות ס"א, וכן באות ס"ח, עוד דוגמאות שאע"פ שאין כאן מחשבה לענין לפסול את הזבח אבל את המצוה של לשמן לא קיים.

ואולי יש לדחות את הדיוק הנ"ל ולומר שאגב הציור של "פסול" שפירושו הוא אפילו בדיעבד, נקטו בהציור של כשרות לשון של דיעבד אע"פ שבאמת הרי זה דין לכתחילה.

רסט) רש"י ד"ה תודה ששחטה לשם תודת חבריו.

וז"ל, וה"ה בשוחט חטאת חלב לשם חטאת דם עכ"ל. עי' בגליון ששינה את סדר הדברים ברש"י באופן שיוצא שגם רב חסדא מכשיר בחטאת חלב לשם חטאת דם. מיהו הקר"א גורס כמו שלפנינו וביאר ששני הדברים תלויים זה בזה, דבחטאת מכיון

רע"א) תודה ששחטה לשם תודת חבירו.

ע"י בקר"א בסד"ה תודה וכו' שהעיר על הרמב"ם שלא הביא דבר זה להלכה. ובדבריו על תד"ה אמר רבא ר"ל בדרך אחד שהרמב"ם סובר שהציור של תודה לשם תודת חבירו דומה הוא להציור של חטאת חלב לשם חטאת דם, וא"כ מכיון שהתם פסק שפסול, וכרב רב אחא ברי' דרבא לקמן בדף ט' ע"ב, א"כ משמע מזה שרק בחטאת הרי זה נחשב שינוי קודש (משום שצריכים בה הפרשה על החטא) אבל בתודה הרי זה כשר, ומש"ה לא הוצרך לכתוב בפירוש שתודה לשם תודת חבירו כשרה.

ובספר חזון נחום דף א' ע"ב כתב דרך הפכית מהקר"א, והיינו דכיון שפסק הרמב"ם שחטאת חלב לשם חטאת דם פסולה, והיינו משום דחשיב שינוי קודש, א"כ יש ללמוד מזה שגם תודה לשם תודת חבירו נחשב שינוי קודש וכרב חסדא. והקשה החק נתן על זה דבכל זאת הי' לו להרמב"ם לפסוק שלשם תודה אחרת שלו כשרה, ושאינו כמו חטאת חלב דאפילו לשם חטאת דם דידי' מיפסל. ותי' דזה מבואר ממה שפסק הרמב"ם ששלמים לשם תודה חשיב שינוי קודש דמזה מבואר שתודה לשם תודה לא חשיב שינוי קודש (בדידי'). והמרומי שדה בדף ו' ע"ב בד"ה ולמדנו וכו' כתב שמכיון שהרמב"ם פסק שחטאת חלב לשם חטאת דם פסולה א"כ תודה לשם תודה פסולה אפילו בדידי' משום דחשיב שינוי קודש, ולכן לא הביא הרמב"ם הא דתודה ששחטה לשם תודת חבירו כי אפילו תודה דידי' לשם נס אחר דידי' אינה עולה לחובה.

שיש דין של הפרשה על החטא ממילא חטאת דם וחטאת חלב חשיבי כעין ב' קדושות כמו תודתו ותודת חבירו (אבל תודה של ים ותודה של בית האסורים לא חשיבי ב' קדושות, ע"י בזה באות רס"ו).

ולהלן באות רע"א נביא שהחזון נחום כתב בדעת הרמב"ם שאם חטאת חלב לשם חטאת דם פסולה ה"נ לתודה לשם תודת חבירו.

ועוד נביא שם שהקר"א כתב בדעת הרמב"ם שרק חטאת חלב לשם חטאת דם פסולה אבל תודה לשם תודת חבירו עדיף טפי וכשרה וזהו דלא כב' הגירסאות ברש"י.

ועוד נביא בשם המרומי שדה שכתב בדעת הרמב"ם שאם חטאת חלב לשם חטאת דם פסולה ה"נ תודה לשם תודה דידי' משום שגם זה חשיב שינוי קודש.

ער) תד"ה הגה"ה.

וז"ל, ונראה דוקא בתודה פליג משום דכתיב בה קרא שלמיו ובקונטרס פירש דהוא הדין בשאר קרבנות עכ"ל.

צ"ע על הדרך שכתבו תוס' שדוקא בתודה פליגי דמאי טעמא לא נקיש שאר קרבנות לתודה בהקישא דזאת התורה. ועי' בקר"א שכתב על דברי תוס' וז"ל, לא ידעתי מאיזה טעם נראה להו הכי והיכן מצינו חומר בשלמים ותודה משאר קרבנות ועי' צ"ק עכ"ל, הרי שהשוה שלמים לתודה לענין זה.

מיהו עיין בזבח תודה שכתב וז"ל, והנה יש לעיין לפי הדרך שכתבו תוס' דאיירי דוקא בתודה האם שלמים דומים לתודה בזה כיון דתודה קרוי שלמים.

עוד צידד לומר בדף ז' ע"א בד"ה תודה שאם שחט תודה דידי' לשם נס אחר הרי זה עולה לשם הנס השני כמו בחטאת שהופרשה על חלב של אתמול ושחטה לשם חלב של היום.

והזבח תודה על הגמ' כאן כתב שהרמב"ם סובר שהכוונה בתודה ששחטה לשם תודת חבריו היא ששחטה לשם חבריו והוי ציור של שינוי בעלים בשחיטה, וטעמו של רבה הוא משום דס"ל ששינוי בעלים הוא רק בשוחט על מנת לזרוק דמו לפלוני, וא"כ מכיון שכבר פסק הרמב"ם שיש שינוי בעלים בכל העבודות (עי' בזה לעיל באות כ' סק"ב), תו לא הוצרך להביא ציור זה. וגם הקר"א והשפ"א כתבו דרך זה כמו שהבאתי לעיל באות כ' (ועיי"ש שהבאתי גם את דברי הזבח תודה בדף י').

וע"ע בזבח תודה שכתב שלפי ביאורו בדעת הרמב"ם שהכוונה כאן היא לשינוי בעלים, הטעם למה נקטו תודת חבריו ולא חבריו הרי זה כי צריכים שיהי' מחויב בתודה כמותו כמו בחטאת ועולה.

מיהו עיין בתד"ה על מי וכו' דמבואר בדבריהם שיש פסוק מיוחד לכך גבי עולה שצריכים מחויב בעולה כמותו, והרי גבי תודה אין פסוק למימר שצריכים מחויב בתודה כמותו.

ועיין בזבח תודה בדף ה' ע"ב של הספר שכתב וז"ל, ודע עוד דמסוגיא דפסחים הנ"ל (דף ס"ב) משמע דאף בפסח שאינו בא כלל על חטא דרשינן ג"כ שיהי' חבריו דומיא דידי' דוקא וממילא דה"ה בשלמים וכן משמע בזבחים דף ד' ע"א בגמ' שם דמיירי

לענין שלמים, ועיין שם בתוד"ה וישנן עכ"ל.

רעא*) חטאת ששחטה לשם חטאת כשרה לשם עולה פסולה.

צ"ע למה הוצרך לומר לשם עולה פסולה הלא מתניתין היא. (ספר מעיל שמואל, נדפס באסיפת זקנים חדש על זבחים כרך א').

ערב) חטאת ששחטה לשם חטאת כשרה.

א. עי' ברש"י ותוס' שפירשו שהכוונה היא ששחט חטאת חלב לשם חטאת דם. ועי' בדף ט' ע"ב שמסיק רב אחא ברי' דרבא דפסולה, וכן פסק הרמב"ם בפט"ו מהל' פסולי המוקדשין ה"ו.

והנה בניזיר דף כ"ח ע"א ובכריתות דף כ"ז ע"ב תניא שאם הביא חטאת חלב על הדם לא מעל ולא כיפר, ובכריתות שם מפרשינן שכוונת הברייתא היא שכיון דלא מצי מעל כפורי נמי לא מכפר, ופירש"י שהכוונה היא להא שקדושת הגוף אינה יוצאת לחולין ע"י מעילה, ד"לפיכך" אין החטאת יכולה לכפר, והרמב"ם בפ"ד מהל' מעילה ה"ה כתב להיפך, דהיינו שלא כיפר ולפיכך לא מעל, והכוונה בהלשונות של כיון ולפיכך שהוזכרו בגמרא וברש"י שם וברמב"ם אינה לנתנת טעם, אלא הכוונה היא בהמובן של כמו, דהיינו שכמו שאינו יכול להוציאה לחולין ע"י מעילה, כך ע"י מחשבתו אינו יכול לעוקרה מחלב לדם, ולכן י"ל גם להיפך, והיינו שכמו שאינו יכול ע"י מחשבתו לעוקרה מחלב לדם, ה"ה שאינו יכול לעוקרו מקודש לחול ע"י מעילה.

ועי' בכ"מ בדבריו על הרמב"ם בהל' פסולי המוקדשין שם שכתב שהטעם למה הרמב"ם פוסל חטאת חלב לשם חטאת דם ופוסק כרב אחא ברי' דרבא ולא כרבא הרי זה על סמך הברייתא ההיא בנזיר ובכריתות. והקשה הקרן אורה כאן למה לא הביאה הגמ' את הברייתא ההיא בסוגיין כדי להקשות ממנה על רבא. ועוד למה באמת לא כיפר על החלב דהא בע"כ צ"ל דאיירי בשוגג, שהרי במזיד גם בקדושת דמים אין מעילה, וא"כ בע"כ צ"ל דאיירי בשוגג, והרי עקירה בטעות לא שמה עקירה.

ועי' בתוס' בנזיר דף כ"ז ע"ב בד"ה שהרי וכו' שהקשו על רבא בסוגיין מהברייתא בנזיר שם, ותירצו בתירוצם הראשון שהתם איירי באופן שאכל גם דם ולכן הרי זה פסול משא"כ הכא איירי שלא אכל דם וז"ל, ויש לחלק דהתם (בסוגיין מיירי שלא הי' חייב שתיהן כי אם חטאת חלב, ולכך עדיף, אבל הכא (בנזיר שם) שנתחייב שתיהן הוי עקירה יותר עכ"ל, והקשה הקר"א על זה דלעיל בדף ג' ע"ב אמרינן בתחילה שהטעם למה חטאת חלב לשם חטאת דם כשרה הרי זה משום שמינה לא מחריב בה וא"כ אפילו אם אכל דם הדין צריך להיות שכשרה, וגם לפי הטעם של ושחט אותה לחטאת וחטאת לשם חטאת נשחטה לכאורה אין מקום לחלק בין אם אכל דם או לא. ועוד דהא בנוגע לשינוי בעלים אם שחט על מי שמחויב חטאת הרי היא פסולה ואם שחט על מי שמחויב רק עולה הרי היא כשרה משום ששינוי בעלים פוסל רק אם שחט את החטאת לשם מי שמחויב כפרה כמותו, והרי לפי התירוץ הנ"ל של תוס' יוצא שגם בשינוי קודש הרי

זה כך כי אם הוא מחויב גם על הדם הרי היא פסולה, ואילו בדף ג' שם משמע שם שחלוקים הם שינוי וקודש ושינוי בעלים בדבר זה.

ועוד תירצו תוס' שם וז"ל, ועי"ל דודאי לענין להתכפר בו בשביל חטאת חלב שהיתה עומדת לכך איכא מ"ד (דהיינו רבא בסוגיין) כשירה, אבל הכא (בנזיר שם) איירי להתכפר בו משום חטאת דם שרוצה לעוקרו ממה שהי' מתחילה, לכך לא כיפר עכ"ל, פי' שבאמת החטאת בכה"ג מכפרת על החלב אבל לא על הדם.

ועי' בדרכו של הקר"א עצמו שרצה לחלק בין הסוגיות ולומר שמחשבת שינוי קודש אין פירושו שהוא מחשב שהעולה יפעל כשלמים ויעשה מה שלמים עושים, אלא פירושו הוא שהוא רוצה שהעולה יעשה מה שעולה עושה, רק שהוא מכוי' לשם קדושת שלמים, ובהכי איירי הכא, דהיינו שהוא רוצה שהחטאת חלב יכפר על חלב, רק שהוא מתכוין לשם חטאת דם, אבל התם איירי שחישב שהחטאת חלב יכפר על עון דם, וזה פסול, וכתב שה"ה שאשם תלוי יהי' פסול אם הפריש אותו על ספק חלב והביאו על ספק דם, אע"פ שאשם ששחטו שלא לשמו אינו פסול רק שלא עלה לשם חובה.

ועוד כתב שמהרמב"ם ותוס' שהשוו את הסוגיות חזינן דס"ל שבכל שינוי קודש מהות המחשבה היא שיפעל כמו הקרבן השני וכמו התם בנזיר וכריתות שהביא את החטאת על דם. ומעתה לפ"ז צ"ל שבתודה ששחטה על תודת חבריו הכוונה היא שחישב שתודתו יפעל כמו תודת חבריו,

והיינו שיפעל על חבירו, וא"כ הרי זה ציור של שינוי בעלים, ולכן אתי שפיר למה הרמב"ם לא הביאו כי כבר פסק שישינו לשינוי בעלים בכל הד' עבודות, אשר זהו דינו של רב חסדא לפי הביאור הנ"ל, ורבה בע"כ סובר שאין שינוי בעלים אלא כשהוא מחשב על הזריקה (והרמב"ם פוסק כר"ח) עכ"ד הקרן אורה. וכבר הבאנו לעיל באות רע"א את דרכו הנ"ל בביאור מחלוקת רבה ורב חסדא והבאנו כן גם מעוד כמה אחרונים עיי"ש.

וע"ע לעיל באות ס"ח* שהבאנו שגם בחידושי רבי ארי' ליב דן בענין שני הצדדים הנ"ל שהזכיר הקר"א בנוגע למה היא המהות של מחשבת שינוי קודש וז"ל, שהרי באמת יש לחקור בעיקר מחשבת שינוי קודש, אם המחשבה היא ששוחט עולה לשם עבודת שלמים גרידא, וחלות המחשבה היא במעשה העבודה גרידא שמקריבה לשם שלמים, או די"ל דהמחשבה היא שינוי קודש בעצם הקרבן, דהיינו שרוצה לעקור הקרבן עצמו מעולה לשלמים, ואף שאין משנין מזבח לזבח ואינו יכול לעשות כן, מ"מ זוהי מחשבתו שהיא שינוי קודש בחפצא, ומחשבה זו היא הפוסלת עכ"ל.

ועי' בזבח תודה בדף ו' ע"א שבספר שכתב דרך אחרת לחלק בין הסוגיות, והיינו שהתם בנוזיר לא איירי בשינוי קודש של העובד בשעת העבודה אלא איירי שהבעלים הביאו חטאת חלב ומסרו אותה להכהן על דעת שיכפר להם על הדם.

ב. עיין ברש"י שכתב שחטאת חלב לשם חטאת דם החטאת גם עלתה לחובתו.

והברכת הזבח גורס בדבריו שלא עלתה, ועוד כתב שאת"ל דשפיר עלתה הכוונה היא שעלתה לשם דם (בחטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם). ותמה הקרן אורה על דבריו.

רעג) חטאת ששחטה על מי שאינו מחויב כלום.

הנה הרמב"ם בפט"ו מפסוה"מ ה"ט כתב וז"ל, שחטה (חטאת) לשם מי שאינו מחויב קרבן כלל, לא חטאת, ולא עולה, ולא שאר קרבנות, הרי זו פסולה, שמא מחויב הוא ואינו יודע עכ"ל. ובהי"ב כתב וז"ל, עולה ששחטה על מי שאינו מחויב קרבן כלל, לא עלתה לבעלים וכו', שאין לך אדם בישראל שלא עבר מעולם על מצות עשה עכ"ל. וכתב הכ"מ שנראה לו שהרמב"ם גורס את שתי המימרות בתוך הגמ'.

והנה מה שכתב בה"ט שמא הוא מחויב קרבן ואינו יודע, כוונתו היא שמא הוא מחויב קרבן חטאת, ולכן הרי זה רק בגדר "שמא מחויב" ולא בגדר ודאי כמו בנוגע לעבירת עשה, והעובדא שאין לך אדם בישראל שלא עבר על עשה אינו מפריע שם כיון דאיירי בקרבן חטאת, אלא שצ"ע למה כתב הרמב"ם בדבריו הנ"ל שאינו מחויב עולה, דמאי איכפת לן אם הוא שפיר מחויב עולה, הלא אכתי מיקרי שאינו מחויב כפרה כמותו, וצריכים את הטעם של שמא חייב חטאת. ועוד קשה שהרמב"ם עצמו לעיל שם פסק שאם שחט חטאת לשם מי שמחויב עולה כשירה ואמאי לא חיישינן שמא הוא חייב חטאת כמותו ואינו יודע. ועיין בזבח תודה מה שכתב על זה.

רעד) חטאת ששחטה על מי שאינו מחויב כלום פסולה וכו'.

עי' בתוס' שכתבו וז"ל, אי גרסינן בהא מימרא עולה [אתי שפיר], דגבי עולה נמי כתיב לכפר עליו עכ"ל, כלומר ודרשינן עליו ולא על חבירו חבירו דומיא דיד' דמחויב כפרה כמותו, ולכן צריכים להא שאין לך אדם מישראל שאינו מחויב עשה.

ויש לעיין אם שחט חטאת נזיר או מצורע לשם מי שאינו נזיר או מצורע, האם כדי לפסול בעינן בדוקא לשם מי שמחויב חטאת נזיר או מצורע כמותו.

וע"ע בסוף אות רע"א.

ערה) עולה ששחטה על מי שאינו מחויב כלום פסולה שאין לך אדם בישראל שאינו מחויב עשה.

הנה צ"ע על הגירסא שגורסת עולה, מה הוא החידוש, דכי אתי להשמיענו רק הא לחוד שאין לך אדם וכו', הלא סברא פשוטה היא (ולא משמע שאתא לאשמועינן את עצם העובדא שגם בעולה צריכים מחויב כפרה כמותו, ושמשום כך אם שחט לשם קטן עלתה לשם חובה, עי' בהאות הבאה).

וי"ל דקמ"ל דאע"פ שהוא חושב שהלה אינו מחויב עולה, ושאינו חייב כפרה כמותו, בכל זאת הרי זה נקרא שינוי בעלים, ולא אמרינן בכה"ג שעקירה בטעות לא שמי' עקירה, כי סגי בזה שנתכוין לגוף השינוי בעלים.

ועי' במנחות דף מ"ט דאמר רבה שעקירה בטעות לא הוי עקירה, וקא מותיב ל' רבא

וקמתרין אביי. ולפי הנ"ל צ"ל שקיבל רבא את תירוצו של אביי, דהא אל"כ הרי יוצא שלא קמ"ל רבא הכא מידי, כי גם אם חשיב עקירה בטעות הרי ס"ל ששמה עקירה.

רעו) עולה ששחטה על מי שאינו מחויב כלום פסולה, דאין לך אדם בישראל שאינו מחויב עשה.

לפ"ז אם שחטו על קטן הקרבן עולה לשם חובה. (עי' בשפ"א..)

רעז) אין לך אדם בישראל שאינו מחויב עשה.

א. הנה לפי הגירסא שגורסת "עולה" יוצא שמאי דאמרינן פסולה הכוונה היא רק לענין שלא עלתה לשם חובה, והיינו שאם שחטה על מי שמחויב עולה הרי העולה כשירה אבל לא עלתה, ומזה יש לדייק שאם הי' מיקרי שאינו מחויב כפרה כמותו הדין הי' שגם עלתה. וצ"ע על הרמב"ם בפט"ו מפסוה"מ ה"ח שפסק לענין חטאת שלא עלו. ועי' בזה באריכות להלן באות רצ"א.

ב. הנה לפי הגירסא זו שגורסת עולה ששחטה על מי שאינו מחויב כלום יש לעיין דגם בלא הטעם של אין לך אדם בישראל וכו' הדין נותן שיחשב כמו מחויב כפרה כמותו משום שהלה יכול להביא עולה כמו בנדבה. וי"ל שבשלמא היכא שהשני נדר עולה הרי הוא נקרא מחויב עולה כמותו מחמת שנדר להביא עולה, אבל היכא שלא נדר לא סגי בזה לחוד שיש אצלו האפשרות של הבאת הקרבן כמותו.

רעה) על חייבי כריתות מכפרת על חייבי עשה לא כ"ש.

צ"ע הלא רוצים לומר שחטאת מכפרת על חייבי עשה בנוסף למה שהיא מכפרת על כריתות, וא"כ איזה ק"ו הוא זה, הלא אולי יש בכחה לכפר רק על חייבי כריתות ולא על חייבי כריתות בהדי עשה, והרי חזינן שצריכים חטאת נפרדת על כל איסור ואיסור מחייבי כריתות.

גם יש לפרוץ דלכאורה רוצים ללמוד מהק"ו שתכפר על כל העשין שבידו דוגמת כפרת עולה, וא"כ צ"ע דאולי כפרה על הרבה עשין חשיבא יותר מכפרה על כרת אחד. מיהו מסתברא שאין הדבר כן אלא אי משום הא שפיר יש כאן ק"ו.

וע"ע בשפ"א שהקשה דהא על חייבי כריתות החטאת מכפרת רק כשעבר בשוגג, ואילו עולה מכפרת אפילו על עשין שעבר עליהן במזיד, וא"כ איך אפשר ללמוד שחטאת מכפרת על עשין במזיד בק"ו מחייבי כריתות בשוגג (ותי' וז"ל, ואולי לאו דוקא נקט רבא חייבי כריתות, וכוונתו על קרבן עולה ויורד דמכפר על לאו דלא תשא דחמור, וגם במזיד מכפר עליו [בשבועת העדות], מכל שכן על עשה דקיל עכ"ל).

ועי' בזבח תודה שכתב באמת שחטאת מכפרת רק אם עבר על העשה בשוגג, "ומה שהקשה הגמ' האמר רבא וכו' על מי שמחויב עולה כשרה, לא יוכל הגמ' לתרץ דאיירי דוקא שעבר במזיד, דא"כ ל"ל להזכיר (על מי שמחויב) חטאת, ליפלוג רבא בעולה גופא דהוה רבותא טפי", דהיינו שלפעמים על מי שמחויב עולה פסולה,

דהיינו כשהאיש שהוא חושב עליו עבר על העשין בשוגג, ולפעמים על מי שמחויב עולה כשרה, דהיינו כשהאיש שהוא חושב עליו עבר על העשין במזיד.

והנה עד עכשיו נקטנו באות זו שעולה מכפרת על עשין שעבר עליהן בשוגג וכן מבואר מקושיית הזבח תודה של ליפלוג רבא בעולה גופא. מיהו עיין להלן באות רצ"ד שנביא שעולה מכפרת רק על עשין שעבר עליהן במזיד אבל בשוגג אינו צריך כפרת עולה.

רעט) והאמר רבא חטאת ששחטה וכו' על מי שמחויב עולה כשרה.

פירש"י וז"ל, אלמא לאו מינה הוא דהא עבירות עשה בידו שהפריש עולה עליהן עכ"ל. צ"ע למה הוצרך לזה הלא גם בלא זה ידעינן שיש בידו עשין כי אין לך אדם בישראל שלא עבר על עשה. ונהי שבהתירוץ של הגמרא הוצרך רש"י להעמיד כן וכמו שביאר בדבריו להלן, אבל למה הוצרך להקדים כן כאן. ועי' להלן בשט"מ שם שגורס בדבריו שם שרק נדר ולא שהפריש.

רפ) והאמר רבא חטאת ששחטה וכו' על מי שמחויב עולה כשרה.

עי' ברמב"ם בפט"ו מהל' פסולי המוקדשים שפסק שאע"פ שהיא כשרה, אבל בכל זאת אינה עולה לבעלים לשם חובה, ולקמן באות רצ"א נאריך בזה. ועכ"פ יש לעיין בדברי רש"י, דהנה לעיל על תודה לשם תודת חבירו כשרה, ותודה לשם שלמים

כשרה, וחטאת לשם חטאת כשרה, פירש"י שגם עלו, ואילו הכא לא פי' כלום.

רפא) תד"ה אמר רבא.

וז"ל, ורבא כרב חסדא וכו' עכ"ל. כתב הקר"א וז"ל, עי' ברכת הזבח וצאן קדשים שפירשו כפי הנוסחא אשר לפנינו (בתוס') דרבא כרב חסדא ס"ל בתודה דפסול, אבל בחטאת כשרה, דבתודה גזירת הכתוב הוא עיי"ש, ודבריהם נפלאים, חדא, דהיכן מצינו דהא דרבה אידחי, אדרבה רבה מייתי סיעתא מברייתא וכו', והאמת יורה דרכו דכן צ"ל, דרב כרבה ס"ל דבתודה כשרה וה"ה בחטאת, דהא דרב חסדא אידחי מדיוקא דשלמים לשם תודה וכו', הא תודה וכו', ובכולי שמעתא נראה דגרסינן רב כדאיתמר לעיל בריש מכילתין ולקמן בדף ט', אע"ג דמאינך מימרא משמע דגרסינן רבא, וכוונתו (של ר"ת) פשוט, דלרב חסדא כי היכי דפסול בתודה הכי נמי בחטאת וכו' דמשמע דמפרש בחטאת חבירו עכ"ל.

רפב) בא"ד.

וז"ל, אע"ג דרבא לא פי' הפסוקים עכ"ל. פי' דאם הי' מפרש טעמו א"כ מה פריך רב יוסף בר אמי, הא התירוץ מבואר בדברי רבא עצמו. (ברכת הזבח).

רפג) תד"ה חטאת.

וז"ל, וכגון שלא הפרישה עדיין עכ"ל. הנה רש"י בע"ב כתב משעה שהפריש, והשט"מ שם גורס ברש"י משעה שנדר, אבל מתוס' כאן משמע משעה שידוע שעבר על עשה. (זבח תודה).

רפד) בא"ד.

וז"ל, דאם הפרישה הו"ל כעל מי שאינו מחויב כלום את"ל דלא מכפרא אעשה דלאחר הפרשה עכ"ל. בספר פנים מאירות הקשה דאם איירי שהפרישו שניהם יחד, או שהפריש אדם זה את החטאת ואח"כ הפריש אדם זה את העולה, א"כ אע"פ שהעולה אינה מכפרת על עשה דאחר הפרשה אבל הרי גם החטאת אינה מכפרת על העשין האלו, וא"כ אין זה כמו חטאת ששחטה על מי שאין מחויב כלום, דהא יש כאן הפרשת עולה על כל העשין שחטאת מסוגלת לכפר עליהם מקופיא, דהיינו העשין של קודם הפרשת החטאת, וא"כ למה אי אפשר לומר דאיירי כשכבר הפריש את העולה, ודוחק להעמיד בהפריש עולה ואח"כ הפריש חטאת עכ"ד.

ובספר יד דוד תי' על קושיית הפנים מאירות בזה"ל, דרואים את החטאת שהקריב לשם אחר כאילו הפרישה האחר באותו זמן והקריבה תיכף, ואם יש עליו באותו זמן עבירה שאפשר החטאת לכפר עליו אם הי' שלו פסולה, דהרי הוא בר כפרה וכו', מכל מקום בתר שעת הקרבת החטאת אזלינן, והרי אם הקריבו זה שנשחט עליו באותו פעם דהיינו שגם הפרישו באותו פעם הי' מכפר עליו עכ"ל.

ובאמת הפנים מאירות עצמו כתב בתוך דבריו תירוץ זה וז"ל, אם לא שנאמר שבאותה מחשבה שחושב על מי שמחויב עולה הוי כמו שהפריש בשעה זו לכפר עליו מקופיא עכ"ל.

רפה) בא"ד.

עכ"פ מתוס' מבואר שחיישינן גם שמא

עבר על עשה בזמן מועט, דהיינו משעה שהפריש את העולה עד עכשיו. מיהו הרמב"ם כתב וז"ל, אין לך אדם בישראל שלא עבר על עשה מעולם עכ"ל, ומשמע שאם כבר הביא עולה ליכא חשש זה. והפנים מאירות תמה על תוס' וז"ל, אבל מי הכריחם לומר שנאמר שבזמן מועט מסתמא עבר על עשה, והש"ס דקאמר אין לך אדם מיירי בסתם בזמן רב עכ"ל.

רפז) תד"ה על מי שאינו מחויב כלום פסול.

א. וז"ל, אי דגרסינן בהא מימרא עולה וכו' עכ"ל. הנה לפי גירסא זו ביאור הגמ' הוא כך דאמרינן שחטאת מכפרת על עשה, ופרכינן דא"כ למה כששוחט חטאת על מי שמחויב עולה חשיב אינו מחויב כפרה כמותו, ומתרצינן משום שחטאת מכפרת על עשה רק מקופיא, ואין צורך לחלק בין אם כבר הפריש העולה או לא, אבל לפי אידך גירסא שחטאת ששחטה על מי שאינה מחויב כלום פסולה משום שאין לך אדם בישראל שאינו מחויב עשה א"כ חזינן שהשוחט חטאת על מי שמחויב עשה פסולה וא"כ לפ"ז שפיר צריכים לחלק שהיינו היכא שעורד לא הפריש את העולה וכמו שפירש"י, והיינו כדי שלא יהי' קשה מהא שהשוחט חטאת על מי שמחויב עולה כשירה.

ב. וז"ל, דאי גרסינן הכא חטאת למה לן אידך מילתא דרבא שחטאת מכפרת על חייבי עשה מהכא שמעינן לה עכ"ל. עי' בשט"מ באות ז' שכתב תי' על זה וז"ל, על מי שאינו מחויב כלום פסולה דהוי שפיר מחויב

כפרה כמותה כדמפרש ואזיל ואמר רבא וכו' ולפרושי מילתא קמייתא אתא עכ"ל.

רפז) תד"ה על חייבי עשה לא כל שכן.

וז"ל, מהאי ק"ו הוה לן למימר דאפילו מקיבעא מכפרא, אלא דאינה מכפרא הואיל ועיקרה למילתא אחריתי קאתיא ואהני ק"ו לקופיא עכ"ל. צ"ב דאם דבר זה מעכב את הק"ו א"כ יעכב גם לענין מקופיא.

דף ז' ע"ב

רפח) מקיבעא לא מכפרא מקופיא מכפרא.

לפ"ז אע"פ שהביא כבר חטאת הרי הוא זקוק עוד לעולה על העשין. (זבח תודה.)

רפט) מקיבעא לא מכפרא מקופיא מכפרא.

א. פירש"י וז"ל, והלכך על מי שמחויב עולה כשרה, כיון דהפריש עולה שייכי כולהו עשה שבידו אעולה, ותו לא שייך חטאת גבי', אבל מי שלא הפריש כלום, ועבירות עשה בידו, שייך חטאת גבי' עכ"ל. הנה רש"י פי' כן כדי שלא יהי' קשה מהא דאמר רבא לעיל שאם שחט חטאת על מי שאינו חייב כלום פסולה, ותי' משום שהתם עוד לא הפריש עולה ומש"ה העשין שלו שפיר שייכי בהדי כפרת החטאת, ורק אם הפריש עולה אמרינן שאינם שייכים בהדי כפרת החטאת.

וצ"ע למה לא שייך חילוק זה גם אם חטאת מכפרת על עשין מקיבעא, דגם לפ"ז

י"ל שאם הפריש עולה שוב אין העשין שייכים בהדי החטאת (שו"ר בספר אוצר חיים וכן בספר עולת שלמה שהעירו הערה זו).

וי"ל דהיינו משום שבשלמא אם חטאת מכפרת על עשין רק מקופיא, א"כ שאחרי שהפריש כבר עולה וקיימא עולתו, תו אינו יכול להתכפר כפרת קופיא ע"י חטאת, ולכן הרי זה נחשב אז שאין החטאת שייך גבי, אבל אילו היתה חטאת מכפרת על עשין מקיבעא אז גם אחרי שהפריש עולה על עשין דידי' אכתי הי' יכול להתכפר ע"י חטאת, ומש"ה הי' שפיר נקרא עוד ששייך חטאת גבי'.

ב. הנה מדברי הגמ' יוצא שאם חטאת מכפרת על עשין כפרת קיבעא אז אם הוא שוחט על מי שמחויב עולה הרי זה נקרא ששחט על מי שמחויב כפרה כמותו, וצ"ע למה, הלא החטאת באה בעיקרה על הכרת. ולא עוד אלא לכאורה הטעם למה התורה פסלה בחטאת הרי זה משום העובדא שהיא מכפרת על כריתות, דדבר זה גורם ששינוי פוסל בה, וא"כ הדין נותן שתהי' פסולה רק אם שינה לענין כפרת כריתות, דהיינו ששחט על אדם אחר שחייב כריתות אבל אם שינה בקשר לזה שהיא מכפרת על עשין, דהיינו לענין הבחינה של הקרבת עולה שיש לה, הדין נותן שלא תהי' פסולה.

רצ) דברי הרמב"ם על שחט חטאת על מי שאינו מחויב כלום.

עיי' ברמב"ם בפרק ט"ו מהל' פסולי המוקדשים ה"ח שכתב וז"ל, אבל אם שחטה

(חטאת) לשם אחד שהוא מחויב עולה הרי זו כשרה ולא עלתה לבעלים לשם חובה וכו' עכ"ל. ובה"ט כתב וז"ל, שחטה לשם מי שאינו מחויב קרבן כלל, לא חטאת ולא עולה ולא שאר קרבנות, הרי זו פסולה שמא מחויב הוא ואינו יודע עכ"ל. ובה"ד פסק שאם שחט עולה על מי שאינו מחויב כלום לא עלתה להבעלים כי אין לך אדם מישראל שלא עבר מימיו על עשה.

וכתב הכ"מ שהרמב"ם גורס בהגמ' את שתי המימרות, חדא ששחט חטאת על מי שאינו מחויב כלום, וחדא ששחט עולה על מי שאינו מחויב כלום. ולפ"ז יוצא שהגמ' מקשה על הא דאמר רבא שחטאת מכפרת על עשה דלפ"ז למה אם שחט חטאת על מי שמחויב עולה אין החטאת פסולה, ולמה חשוב שאינו מחויב כפרה כמותו, ומתרצינן משום שהחטאת מכפרת על עשה רק מקופיא, ולכן בשוחט חטאת על מי שאינו מחויב כלום צריכים את הטעם של שמא גם האיש שהוא חייב חטאת, אבל לא סגי בהטעם שבודאי עבר על עשה והוא מחויב כפרת עשה וכמו שיוצא מהגירסא שלנו אשר משום כך צריכים לחלק בין אם הלה הפריש עולה או לא, אלא בכל המקרים חטאת ששחטה על מי שמחויב עולה כשירה. וע"ע באות רע"ג שהבאנו מה שהעירו עוד בדברי הרמב"ם.

ועי' בשפ"א שהקשה שלפי דבריו בה"ט קשה למה פסק בה"ח שאם שחט על מי שמחויב עולה כשרה הלא גם שם יש לחשוש שמא הוא מחויב חטאת ואינו יודע. והנה בישוב קושייתו יש להקדים, דהנה יש לחקור מהו יסוד הדין של הך גזירת הכתוב דבעינן מחויב כפרה כמותו, דמצד

אחד י"ל שהטעם הוא משום שמהותה של מחשבת שינוי בעלים היא שהוא מחשב שהחטאת תכפר על פלוני את הכפרה של חטאת, ולכן צריכים שפלוני יהי מחויב באמת כפרת חטאת, משום שאל"כ לא שייך דבר זה. מיהו מצד שני י"ל שאין צריכים שיחשוב שפלוני יתכפר כפרת חטאת, אלא סגי בזה שהוא מחשב שהפלוני יתכפר, רק שגזירת הכתוב היא שבעינין מחויב כפרה כמותו (ואזלינן לפי הצד שהזכרנו באות קל"ו שמחשבת שינוי בעלים היא על מנת שיתכפר בו פלוני עיי"ש). ומעתה אם נאמר שהוא צריך לחשוב שיתכפר חבירו אותה כפרה שהוא עצמו מתכפר בה, דהיינו כפרת חטאת, לא קשה קושיית השפ"א, כי כשהוא שוחט חטאת על מי שמחויב עולה הרי הוא מתכוין שהחטאת תכפר עליו כפרת עולה, וא"כ לפ"ז שפיר לא פסלינן מספק שמא הוא חייב חטאת, כי אפילו אם הוא חייב, אבל השוחט לא חישוב על זה, אבל היכא ששחט על מי שאינו מחויב כלום, אז בודאי חישוב שיתכפר כפרת חטאת ולכן הרי היא פסולה מספק.

(רצא) דברי הרמב"ם שהיכא ששחט חטאת על מי שאינו מחויב כפרה כמותו הדין הוא שלא עלתה לשם חובה, משא"כ בעולה ששפיר עלתה.

א. ביאורים למה שונה עולה מחטאת.

עי' בפט"ו מהל' פסוה"מ הי"ד שפסק שאם שחט עולה על מי שאינו מחויב כלום

לא עלתה לבעלים לשם חובה כי אין לך אדם בישראל שלא עבר מעולם על מ"ע. וקשה דגם אם לא עבר על עשה, וחשיב אינו מחויב כפרה כמותו, הדין נותן שלא עלתה, שהרי הרמב"ם פסק לענין חטאת שגם אם אינו מחויב כפרה כמותו לא עלתה לשם חובה, וא"כ כך צריך להיות גם בעולה, ולכאורה מבואר מדברי הרמב"ם שבעולה אם הוא אינו מחויב כפרה כמותו הרי העולה גם עלתה לחובה בשביל הזובח, וצ"ע למה שונה היא עולה מחטאת לענין זה.

ועי' בקרן אורה שתי' על זה וז"ל, דבחטאת בעינין שיכוין לכפר על החטא, וכל שחישב מחשבה אחרת, ולא הקריבו לכפר על חטאו, נהי דכשר, אבל הבעלים לא נתכפרו עכ"ל. מיהו המנחת ברוך בסי' כ"ו הקשה דסברא זו אינה ברורה, ועוד דא"כ אם שחט על מנת לזרוק לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו, ושוב זרק לשם הבעלים הדין נותן שגם תעלה לשם חובה.

ובחידושי רבי ארי' ליב בחלק ב' סי' ה' כתב שהיכא ששחט עולה על מי שאינו מחויב כלום א"כ אם הי' נחשב באמת שאינו מחויב כלום לא הי' נחשב בגדר מחשבה בכלל כי הוא מתכוין שיכפר על מי שאינו זקוק לשום כפרה (וכתב שהרי זה דומה לזרוק לשם חולין דכתב האור שמח שגם עלתה לשם חובה כי ליכא מציאות של זריקה בחולין ולכן לא חשיב מחשבה כלל), אלא שהקשה על זה ממה שפסק הרמב"ם שאם שחט חטאת לשם מת לא עלתה לשם חובה אבל אינה פסולה כי חשיב שאינו מחויב כפרה כמותו כי אין כפרה למתים, דקשה דלפי הנ"ל הדין נותן שגם תעלה

לשם חובה כי המת אינו מחויב שום כפרה וא"כ אין זה בגדר מחשבה כלל, והתי' חסר שם, וחבל על דאבדין.

ב. מנא לי' להרמב"ם שבחטאת היכא ששחט על מי שאינו מחויב כפרה כמותו הדין הוא שלא עלתה לשם חובה.

עוד קשה מנ"ל באמת להרמב"ם שאם אינו מחויב כפרה כמותו אמרינן שלא עלתה החטאת לשם חובה.

וכתב הקרן אורה שהרמב"ם הוכרח לסבור כן כי כיון שהוא פוסק שהשוחט חטאת על מי שאינו מחויב כלום החטאת פסולה מספק, א"כ יוצא שאין לבעל החטאת ההיא שום תקנה, כי אינו יכול להביא חטאת אחרת שמא הראשונה היתה כשרה, ולא יתכן שיהי' מצב שאין לו תקנה, ומש"ה פסק הרמב"ם שממ"נ לא עלתה החטאת הראשונה לשם חובתו, אפילו אם האיש שחישב עליו לא הי' מחויב כפרה כמותו, וא"כ שפיר יש לו תקנה, כי ממ"נ הרי הוא צריך להביא חטאת אחרת.

מיהו דברי הקרן אורה אינם מובנים דהא לעולם י"ל שהיכא שאינו מחויב כפרה כמותו הרי החטאת גם עולה לחובתו, ובכל זאת היכא ששחט על מי שאינו חייב כלום שפיר יש לו תקנה, כי אחרי ששחט באופן כזה והרי החטאת ספק פסולה הרי אין מניחין להכהן להמשיך בעבודות הדם, וא"כ יוצא שהוא עוד מחויב ועומד בחיוב חטאת, ושפיר יוכל הוא להביא חטאת אחרת.

ברם אכתי יתכן לומר כדברי הקר"א היכא ששחט וקבל והולין במחשבה נכונה, ורק את הזריקה עשה לשם מי שאינו חייב כלום,

דהא בכה"ג אם נאמר שיתכן שעלתה לשם חובתו, הרי שפיר יוצא שאין לו תקנה, אלא שהרמב"ם וכן הקרן אורה לא הזכירו ציור כזה.

ועיין במרומי שדה שכתב מקור להרמב"ם וז"ל, ולמד זה (שחטאת ששחטה על מי שאינו מחויב חטאת דאינה עולה לשם חובה), מדאיצטריך בחטאת דרשה אחרת ולא נפקא לי' מדכתיב בעולה ונרצה לו לכפר עליו ולא על חבירו דומיא דידי' וכו' אלא על כרחך בחטאת לא נתמעט אלא מפסול לגמרי עכ"ל. הרי שמזה שיש שני פסוקים שצריכים מחויב כפרה כמותו, חדא בחטאת וחדא בעולה, ילפינן שנאמרו בזה שני דינים נפרדים, דהיינו שבעולה הדין הוא שגם עלתה, ואילו בחטאת הדין הוא שכשרה ולא עלתה.

ויש להעיר עוד, מאי שנא דעולה לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו עלתה לשם חובה, ואילו בלשם חולין הסיק הקרן אורה בפתחתו שגם בעולה לא עלתה לשם חובה כמו שבחטאת לא עלתה.

והאבן האזל בפ"ג מהל' פסוה"מ ה"א כתב ליישב דבר זה, ובתוך דבריו כתב כעין הדרך הנ"ל של המרומי שדה וז"ל, ובעיקר מה שכתב הרמב"ם דבחטאת אם שחטה על מי שמחויב עולה שלא עלתה לבעלים, לכאורה הי' אפשר לומר דלמד זה מהא דלשם חולין, אלא דלפי"ז יהיה עלינו לומר דבעולה לשם חולין ג"כ עלו לבעלים כמו על מי שאינו מחויב כפרה כמותו, והקרן אורה בפתחה כתב דדוקא לדין שלא נפסל אמרינן דלשם חולין כשר, כדילפינן מולא יחללו אבל לא עלו לבעלים גם בעולה לשם חולין, ובהל' מעה"ק פ"ד ה"י ביארתי

דבדין אינו מחויב כפרה כמותו איכא תרי קראי חד בחטאת וחד בעולה (כלומר דלכן יש חילוק ביניהם לענין מי שאינו מחויב כפרה כמותו וכדרכו של המרומי שדה), ובחטאת (בנוגע להא שלשם חולין כשר) הא ילפינן מולא יחללו דרק לענין שלא נתחלל אבל לא להיות עולה לבעלים (כלומר ולכן גם בעולה זה כך), אבל קרא דאיכא בעולה (שצריכים מחויב בכפרה כמותו) הא על כרחך לענין זה דגם עלו לבעלים עיי"ש שהארכתי בזה עכ"ל.

וע"ע באות ע"ח סק"ב בענין דעת הרמב"ם, וכן באות ק"ב בענין מה צריך להיות הדין באינו מחויב כפרה כמותו לפי הטעם של לאו מינה לא מחריב בה.

רצב) בענין המחלוקת אם יש שינוי בעלים לאחר מיתה.

עי' לעיל באות רי"ב שהבאנו את דרכם של המפרשים בענין מה היא המחלוקת בין רבא ורב פפא ברי' דרב אמי.

(וע"ע באות רי"ד בענין הגדר של בעלות היורשים בנוגע למעשר שני ממון גבוה הוא.)

רצג) א"ל רב אשי לרב פנחס ברי' דרב אמי דוקא קאמר מר וכו'.

עי' ברש"י שפי' שלפי הצד שלא קאמר דוקא, אם עשה השוחט שינוי בעלים, אין היורש צריך להביא קרבן אחר כיון שאיהו לא נדר. וצ"ע דהא גם לפי הצד שדוקא

קאמר למה יביא קרבן אחר הלא סו"ס איהו לא נדר.

מיהו י"ל דאזלינן ששיעבודא דאורייתא (כ"כ בספר מראה כהן, ובספר עולת שלמה, והעולת שלמה ביאר שזהו באמת הספק של רב אשי, דהיינו האם ר"פ ברי' דר"א סובר שיעבודא דאורייתא או לא), א"נ דאיירי שהפריש האב שתי בהמות לאחריות, וא"כ אם נאמר שאין בעלים לאחר מיתה לא חסר כלום בהקרבן כי היורש לא מיקרי עיקר הבעלים כיון שלא נדר, אבל רב פנחס ברי' דרב אמי סובר שהוא שפיר מיקרי בעלים אע"פ שלא נדר, ולכן יש פסול של שינוי בעלים, וצריכים להביא עוד קרבן מהנכסים של המת.

ועי' בספר ראש המזבח שכתב לפרש על פי מה שמבואר בהוריות דף ו' דכיון שמכפר על חיים הרי הוא מכפר גם על מתים, וא"כ מעתה י"ל שרב פנחס ברי' דרב אמי סובר דמכפר על היורש מקיבעא, דלא כהגמ' לעיל בדף ו' ע"א (וכן הבאנו בסוף אות רי"ב מהחזו"א בדעת רב פנחס ברי' דרב אמי), וא"כ משום כך הרי זה מכפר גם על המת, וא"כ יש שינוי בעלים לגבי המת וצריך להביא אחר מנכסי המת.

רצד) אי דלא עשה תשובה זבח רשעים תועבה.

עי' בשפ"א שהקשה דנימא דמכפר על שגגת עשה. ותי' ששגגת עשה אינה צריכה כפרת עולה כמש"כ הרמב"ן בריש ויקרא. ונבאר איך הוציא כן מדברי הרמב"ן.

הנה עי' בתו"כ דתניא ונרצה לו, מלמד שהמקום מרצה לו, ועל מה המקום מרצה

לו, אם תאמר דברים שחייבין עליהם מיתה ביד ב"ד, מיתה בידי שמים, כרת בידי שמים, מלקות ארבעים, חטאות ואשמות, הרי עונשן אמור, ועל מה המקום רוצה לו, על מצות עשה ועל מצות לא תעשה שיש בה קום ועשה (כלומר לאו הניתק לעשה). ורש"י לעיל בדף ה' ע"ב בד"ה מאן לימא וכו', הביא את דברי התו"כ הנ"ל.

והקשה הרמב"ן למה אין אומרים שעולה מכפרת על חייבי מיתות ב"ד וחייבי מיתה בידי שמים וחייבי מלקות היכא שעבר בשוגג אשר בכה"ג ליכא עונש מיתה ומלקות. ותי' שמה שאמרה התורה שבמזיד יש העונשים הנ"ל, ולא דיברה על שוגג, משמע שבשוגג ליכא שום עונש או חיוב קרבן. ולפ"ז גם היכא שעבר על עשה בשוגג אינו זקוק לקרבן, ק"ו מהיכא שעבר על החמורות בשוגג.

עוד תי' הרמב"ן שהלשון של "נרצה" מתפרשת על היכא שעבר במזיד, ולכן בפרשיות חטאת כתיב רק לשון כפרה, ולא כתיב ונרצה לו. ולפ"ז מה שמוקמינן את הפסוק דכתיב ונרצה לו במי שעבר על עשה הרי זה איירי רק במזיד, ורק כשעבר במזיד הרי הוא זקוק לכפרת העולה אבל לא היכא שעבר בשוגג. מיהו יש לדחות דנהי שממה שכתוב ונרצה לו מוכח דמיירי במזיד (אשר לפ"ז אי אפשר לומר דאיירי בחייבי מיתה ומלקות אלא בחייבי עשה), אבל אכתי י"ל שמה ששוב כתיב "לכפר עליו" הרי זה איירי בשוגג. מיהו עי' בדברי הרמב"ן דמשמע שגם "לכפר עליו" קאי על מזיד מדלא כתיב לכפר עליו על שגגתו אשר שגג כמו שכתוב בחטאת.

רצה) אי דלא עשה תשובה זבח רשעים תועבה.

אין הכוונה כאן שהקרבן פסול, אלא הכוונה היא דזבח רשעים תועבה גורם שלא יכפר. (שמעתי).

רצו) אי דלא עשה תשובה זבח רשעים תועבה.

הנה חזינן שלא אמרו משום שעולה אינה מכפרת בלא תשובה וידוי, ונראה שלכן כתב הרמב"ם בריש הלכות תשובה רק בנוגע לחטאת ואשם לחוד שאינם מכפרים בלי תשובה וידוי, אבל בעולה לא כתב כן, ואע"פ שגם על עשה צריכים לשוב, וגם כתב שם שגם על עשה קאי המצוה להתודות. מיהו קשה לומר שעולה מכפרת על עשה גם בלי תשובה. וצ"ל שבודאי צריכים תשובה, רק שעדיפא מיני' אמר רבא, והיינו שהיותו בגדר רשע הרי זה מעכב את הכפרה, אלא שמעתה צ"ע למה לא כתב הרמב"ם שם שאינם מכפרים בלא וידוי משום זבח רשעים תועבה. וי"ל משום שאע"פ שבודאי צריכים תשובה וכהנ"ל, אבל אין צריכים וידוי כדי להכשיר את הקרבן אע"פ שמצות וידוי בודאי איכא וכמו שהבאנו מדבריו שם.

רצז) עולה דורון הוא.

פי' דאינה מכפרת אלא רק מרצה ומש"ה מיקרי דורון, וכן מבואר בזבח תודה בדף ד' ע"א של הספר (וע"ע בזה באות רח"צ).

וביד דוד כתב וז"ל, והנה מכל הסוגיא דהכא ודאי מוכח דאע"ג דעולה דורון היא

מ"מ מיקרי כפרה מפני שהוא מרצה ריצוי גמור על החטא עכ"ל.

ועוד הביא היד דוד את דברי תוס' בב"ב דף מ"ח ע"א בד"ה יקריב אותו שכתבו שעולה דורון הוא, והא דמכפרא אחייבי עשה, היינו מקופיא אבל לא מקיבעא, וכתב היד דוד שדבריהם סותרים את המבואר בהסוגיא כאן שדוקא חטאת מכפרת על עשה מקופיא אבל עולה מכפרת מקיבעא, וכן תוס' כאן בד"ה עולה וכו' כתבו שעולה מכפרת מקיבעא, וא"כ צ"ל שלעולם עולה פועלת מקיבעא, רק שהכוונה במכפרת היא שמרצה ריצוי גמור על העשה ולכן מיקרי דורון.

ועי' בשו"ת לב חיים (לרבי חיים פלאגי) שר"ל שתוס' בב"ב שם חולקים על פירש"י ותוס' בהגמ' לעיל כאן, אלא ס"ל שכוונת הגמ' היא שחטאת בהציור של איסור כרת מכפרת מקיבעא, משא"כ עולה על עשין "מקיבעא לא מכפרא מקופיא מכפרא".

ובהשמות שם כתב ליישב גם בדרך אחרת, והיינו שתוס' בב"ב שם מפרשים שכוונת הגמ' היא שעולה מכפרת מקיבעא לעומת מה שחטאת מכפרת על עשין, דחטאת מכפרת על עשין רק מקופיא, אבל לעומת חוזק הכפרה של חטאת באיסור כרת, הרי עולה מכפרת על עשין רק מקופיא.

ובטל תורה על ב"ב שם תי', דהנה תוס' בב"ב שם הקשו למה ממשכנין על עולה הלא כמו שאין ממשכנין על חטאת כי בודאי יביאנו כדי להשיג כפרה, הה"נ לעולה כיון שהיא מכפרת על עשין, וגם בר"ה דף ו' ע"א בד"ה הא וכו' הקשו כן, ובר"ה תירצו משום שע"י תשובה לחוד מתכפר לו והעולה באה רק לרצות, אלא שעדיין קשה

היא על לאו הניתק לעשה ולא הניתק לאזהרת מיתת ב"ד ולא שאין בו מעשה לא סגי בתשובה (עי' בזה בחגיגה דף ה' ע"א) ובכל זאת עולה מכפרת גם על זה, וא"כ אכתי קשה למה ממשכנין על עולה, הלא בודאי יביא את העולה כדי שיתכפר על הלאוים הנ"ל, ועל זה באו תוס' בב"ב ליישב משום שעל הלאוין הנ"ל עולה מכפרת רק מקופיא, אבל לעולם על עשה הרי היא מכפרת מקיבעא. מיהו לא הבנתי את פירושו דהא תוס' בב"ב איירי להדיא על מה שעולה מכפרת על חייבי עשה. ועל מה שהקשה שלפי תוס' בר"ה אכתי אין צורך למשכנו כי הוא צריך את העולה כדי לכפר על הלאוין שהזכיר יש ליישב שממשכנין כי חיישינן שמא יחכה עד יוה"כ כדי להשיג כפרה על הלאוין הנ"ל.

ובספר חקרי לב בחלק או"ח ח"א בהעמוד הראשון של הספר כתב שהכוונה בעולה דורון היא דהוי "דורון כפרת עשה". וע"ע בחקרי לב שם שבתחילה ר"ל שבלי תשובה לא מתקיים ענין זה של דורון. ושוב כתב וז"ל, והנה אף שהחלטנו בתחילת דברינו שצריך להביא אחר על העשה לשם דורון, דכיון שלא שב אין שם דורון עלי', מ"מ באמת יש לעיין בזה טובא, דהא בגמ' מייתי סיעתא מר"ש דקרא לעולה בשם דורון, ושם הלא כתבו תוס' לעיל בדף ה', וכן דעת הרמב"ם בהלכותיו, דבדיעבד אפילו אם עבר והקריב עולה קודם לחטאת יצא, והלא בלא חטאת עדיין לא נתכפר לו עצם החטא אף ששב, ומ"מ יצא בדיעבד בהעולה, ושם דורון עלי', ואין צריך להביא עולה אחרת, והכי נמי בעניננו, אף שלא שב קודם הקרבה, רק אח"כ, שם דורון עלי'. ויש

ושכוונתו היא שעולה היא דורון משום שכבר כיפרה החטאת על עשה. מיהו מהדיבור המתחיל של תוס' משמע שתוס' אזלי על דברי רבא ולא על דברי רבי שמעון. ועוד דלפי פירושו מה היא הראי' מרבי שמעון לרבא הלא רבא איירי בלא חטאת. (לשם זבח).

עוד יש להקשות למה זה נחשב שכבר כיפרה החטאת על העשה הלא חטאת מכפרת על עשה רק מקופיא.

והברכת הזבח והצאן קדשים פירשו שכוונת תוס' היא לומר שאע"פ שעולה מכפרת על עשה יותר מחטאת, אבל בכל זאת מיקרי דורון לעומת חטאת, כי חטאת מכפרת על חייבי כריתות ולאווין. ברם לא הבנתי את דבריהם כי בגמ' מבואר שהכוונה היא שאין היכא תמצא שעולה תכפר על עשה כי התשובה כבר כיפרה.

והזבח תודה (בדף ד' ע"א של הספר) פירש שבאמת עולה אינה מכפרת על עשה אלא מרצה, ומש"ה מיקרי דורון, אלא שעולה מרצה מקיבעא ואילו חטאת מרצה רק מקופיא.

רצט) לדבר הבא מן הבקר ומן הצאן.

צ"ע למה לי למיכתב צאן, תיסגי בבקר.

ש) הוא לעכב.

צ"ע דלפום סברא דהשתא יוצא שסגי בהוא לעכב בין בשינוי קודש ובין בשינוי בעלים, אבל לפי רב אשי יוצא שצריכים ועשית לעכב בשינוי קודש וכן ואמרתם זבח פסח לעכב בשינוי בעלים.

לדחות דבעניננו כיון שלא שב, אף שעבר רק על עשה, חמירא משם שעבר על חייבי כריתות ושב, אף שלא נמחל לו עדיין בתשובה בלא החטאת וצ"ע עכ"ל. וצ"ע מה הוא הס"ד שלו הלא בגמ' איתא על זה שזבח רשעים תועבה.

רצז*) אלא למה באה לפני עולה.

והא דלא סגי בטעמא דחטאת מקודש טפי דמרצה וכדאמרינן האי טעמא במתניתין דלקמן בריש פרק כל התדיר, אפשר לומר דהוצרך להאי טעמא לחטאת העוף משום דלית בה הקטרה, ומהאי טעמא בעינן קרא להכי וכמש"כ התוס' לקמן בדף צ' ע"א ד"ה מנה"מ וכו' עיי"ש, ור"ש דריש טעמא דקרא, וטעמא דמתניתין דלקמן (שחטאת מקודש טפי) י"ל דאיצטריך להיכא שהם של שני בני אדם דלא שייך האי טעמא דר"ש. (תוספת קדושה).

רצז*) ריצה פרקליט נכנס דורון אחריו.

עי' בספר ראש המזבח שכתב טעמים למה פר ע"ז קודם לשעיר אע"פ שהפר הוא עולה, וכן למה פרי ואילי מוספים קודמים לשעיר חטאת.

רחצ) תד"ה עולה דורון הוא.

וז"ל, אע"ג דאעשה מכפרת יותר מחטאת דהא מכפרא מקיבעא עכ"ל, כלומר שאע"פ שהעולה מכפרת על עשה יותר מחטאת, בכל זאת הרי היא נחשבת דורון. הנה המג"א בסי' א' סק"ח הבין שכוונת תוס' כאן היא לפרש דברי ר"ש על עולה שבאה עם חטאת,

שא) הואיל וגלי גלי.

לכאורה הכוונה היא כי כבר אשכחן בשאר זבחים ששינוי בעלים נוהג בכל העבודות. ברם הזבח תודה לא הבין כן וז"ל, לא העתקתי תירוצא דרב ספרא, דרב אשי בתרא, והובא באחרונה, וגם לעיל בדף ד' מדדחיק לאשכח קראי בכל העבודות בשינוי בעלים אלמא דסתמא דגמ' ס"ל כרב אשי דלא אמרינן הואיל וגלי גלי עכ"ל. ומבואר שהזבח תודה הבין שהכוונה היא דכיון שאשכחן בפסח שינוי קודש בכל העבודות הה"נ לשינוי בעלים, ולכן כתב שלעיל בדף ד' מבואר דלא סגי בהכי. ועיין בדברי הצאן קדשים שהבאנו על תד"ה הוא לעכב.

שב) לכדתניא נאמר בפסח הוא בשחיטה לעכב, אבל אשם לא נאמר בו הוא אלא לאחר הקטרת אימוריין וכו'.

פירש"י וז"ל, כלומר לגלויי (הוא דפסח) על הוא דאשם דלא ילפינן פסול מיני' עכ"ל. עי' בקר"א שהקשה דהא כבר ילפינן מאותה דכתיב גבי חטאת שאין האשם פסול.

שג) רש"י ד"ה מותר הפסח.

וז"ל, שאבד ונתכפר באחר עכ"ל. ובגליון הובא נ"א וז"ל, וקרב אחר. וי"ל דפליגי אם פסח מרצה, ולא דוקא קאמר רש"י נתכפר אלא נתרצה.

דש) רש"י ד"ה למצוה וכו'.

וז"ל, כולו עשיות ילפינן מיני' דהא כתיב ועשית עכ"ל. למה לא פי' כן לעיל.

שה) רש"י ד"ה לדבר הבא**מן הצאן ומן הבקר.**

וז"ל, עולה ואשם הוקבע בזכרים עכ"ל. צ"ע תיפוק לי' דאשם הוקבע רק בצאן.

שו) בא"ד.

וז"ל, חטאת הוקבע בנקבות, והוקבע בזכרים כגון שעיר נשיא אינו בא נקיבה עכ"ל. צ"ע תיפוק לי' שאין חטאת מסוימת שבאה גם מצאן וגם מבקר.

שז) רש"י ד"ה ואשכחן**זביחה.**

וז"ל, בשינוי בעלים עכ"ל, כצ"ל. (עי' ברש"ש).

שח) תד"ה ואמרתם.

וז"ל, אלא משום דכייל כל עבודות דכתיב ועשית פסח דמשמע מסתמא כל עשיות הלכך מוקי לי' לשינוי קודש עכ"ל. ועי' בשט"מ אות כ"ה שביאר וז"ל, דשינוי בעלים אינו בד' עבודות כי אם על מנת לזרוק עכ"ל. צ"ע דסו"ס גם שינוי בעלים פסול בכל העבודות, וכן הרי הוא צריך לחשוב לשם זבח בכל העבודות. מיהו אם נאמר שכשהוא שוחט על מנת לזרוק הרי זה נחשב קלקול בהזריקה ניחא קצת [וצריכים לצרף לזה שמחשבת לשם זבח בהג' עבודות הראשונות היא לחשוב שיעשה את הזריקה לשם הבעלים, ושזה מתקן את הזריקה, עי' בזה לעיל באות נ"א*].

שט) תד"ה וזבחת פסח**לכדרב נחמן.**

וז"ל, בספרי פרשת עשר תעשר דריש

כולהו בשינוי קודש, והכי איתא התם וזבחת פסח שתהא שחיטתו לשם פסח, שחטו שלא לשמו פסול, אין לי אלא זביחה שאר עבודות מנין, ת"ל ועשית, יכול אף הקטר חלבו, ת"ל וזבחת עכ"ל. מיהו צ"ע על הגירסא הנ"ל שבספרי, דאיך ס"ד ששינוי קודש פוסל גם בהקטר חלבים, הלא הוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו כשר. וי"ל דנהי שאין זה פוסל את כל הזבח אבל אכתי הו"א שהשינוי פוסל את ההקטרה, ושם הקטיר כזית בשינוי קודש אינו יכול להקטיר את השאר, כ"כ השפ"א.

ועוד יש נפ"מ והיינו שאם הויא הקטרה פסולה א"כ אז אם ירדו לא יעלו.

ובספר אבי עזרי על פ"ד מהל' מעה"ק ה"י ר"ל שהרמב"ם סובר שכוונת הספרי היא למעט שגם לכתחילה אין צריכים מחשבת לשם זבח בהקטרה וכפסקו של הרמב"ם שם. ועי' לעיל באות כ"א שהארכנו בשיטת הרמב"ם.

וע"ע בספרי דאיכא גירסא אחרת ד"יכול שאני מרבה אף צלייתו והדחת קרביו".

שי) תד"ה הוא לעכב וכו'.

וז"ל, ושינוייה דהואיל וגלי גלי לא ניחא להאי פירושא כמו לפירוש קמא עכ"ל. כתב הצאן קדשים וז"ל, דלפירוש קמא אשכחן בשינוי קודש לעכב בכל העבודות, ובשינוי בעלים בזביחה, אמרינן הואיל וגלי בשינוי קודש בכל העבודות, ה"ה בשינוי בעלים בכל העבודות, אבל לאידך פירושא לא מצינו דגלי קרא בכל העבודות לעיכובא רק בזביחה בין בשינוי קודש ובין בשינוי בעלים, היאך שייך לומר הואיל וגלי גלי,

דשאר עבודות מזביחה ליכא למילף כדאמרינן לעיל דף ד' ע"א, אע"ג דשינוי בעלים משינוי קודש נמי ליכא למילף, דאיכא נמי למיפרך שישנו בד' עבודות כדאמרינן לעיל, וא"כ לפירוש קמא נמי לא ניחא, אפשר לומר כיון דהוא קאי בשינוי בעלים וילפינן מיני' עיכובא בשינוי קודש בכל עבודות, ובשינוי בעלים בזביחה, אמרינן הואיל וגלי בשינוי קודש בכל העבודות, ה"נ בשינוי בעלים, משום דקאי בשינוי בעלים, ולא משום דילפינן משינוי קודש ונכון הוא עכ"ל.

ובש"ט"מ בההשמטות באות כ"ה כתב דגם לפי הפירוש השני הרי חזינן דגלי בפסח בשינוי קודש בכל העבודות מיהא למצוה, ומש"ה אפשר ללמוד שאר עבודות מזביחה לענין לעכב.

דף ח' ע"א

שיא) מנחתם ונסכיהם בלילה מנחתם ונסכיהם אפילו למחר.

עי' ברש"י במנחות דף מ"ד ע"ב בד"ה מנחתם שכתב וז"ל, ואי קשיא הא אמרינן בהקומץ רבה דברים שדרכם ליקרב ביום וקחשיב מנחת נסכים, מפרש לה בפרק יש קרבנות במס' תמורה דהא דקתני בלילה בנסכים הבאים בפני עצמן, כגון שהביא זבח בלא נכסים ולאחר זמן הביא הנסכים בפני עצמן, יכול להביאן בלילה עכ"ל. ובתמורה שם מבואר שילפינן שבאין עם הזבח הם דוקא ביום מהא שהוקשו

לשלמיכם דילפינן שמה שלמים ביום אף הני ביום.

ולכאורה נראה שהיכא שהביאם עם הזבח ולנו בראשו של מזבח הרי הוא יכול להביאם גם למחר כי אין בכה"ג פסול לינה, והרי לכאורה לא נאמר כאן אלא פסול לינה לחוד כמו בשלמים.

שיב) מנחתם ונסכיהם בלילה מנחתם ונסכיהם אפילו למחר.

ע' בשט"מ כאן בההשמטות שכתב וז"ל, ואע"ג דאמרינן כל שדרכו ליקרב ביום כגון הקומץ וכו' ומנחת נסכים, התם בנסכים הבאים [עם מנחת] נדבה, אבל הכא מיירי מנסכים הבאים עם הזבח, וקרבין אפילו למחר, וכדאמרינן מביא אדם זבחו היום ונסכיו מכאן ועד עשרה ימים עכ"ל.

ולכאורה דבריו תמוהין שהרי בתמורה שם אמרינן שנסכים הבאין עם הזבח אינם קריבין בלילה. גם אין מובן מה היא כוונתו במה שכתב נסכים הבאין עם מנחת נדבה, דהיכא יש חיוב להביא נסכים עם מנחת נדבה. ואולי המלים "עם מנחת" הן הוספת המעתיק ולכן נדפסו בחצאי ריבוע.

ואולי כוונת השט"מ במה שכתב נסכים הבאים עם הזבח הרי היא לציור שלא נתקדשו עם שחיטת הזבח ולכן כתב שהם באין גם בלילה, ומה שכתב "התם בנסכים הבאין נדבה" כוונתו היא בלי שום קרבן כלל.

ועכ"פ גם לפ"ז צ"ע למה כתב תירוץ חדש ולא התירוץ של הגמרא.

שיג) מנחתם ונסכיהם בלילה מנחתם ונסכיהם אפילו למחר. (שמעתי.)

הנה הרמב"ם בפ"ב מהל' פסולי המוקדשין פסק שאם נשפך קצת מהנסכים יביא אחרים למלאותן. וצ"ע דהא הדין הוא שהשחיטה מקדשת את הנסכים, וא"כ איך מתקדש היין שהוסיף אח"כ. ואמר הגרי"ז שנסכים הבאין עם הזבח יכולים להתהפך לנסכים הבאים בפני עצמם, וכוונת הרמב"ם היא שלאחר שקצת נשפך, והוא מביא יין חדש למלאותן, מעתה יש להכל דין של נסכים הבאים בפני עצמם. מיהו צ"ע דא"כ איך ילפינן מה שלמים ביום אף נסכים ביום דלמה א"א להקריבם בלילה מדין נסכים הבאים בפני עצמם.

שיד) רש"י ד"ה אמר רב הונא.

וז"ל, גבי נזיר כתיב ועשה את חטאתו ואת עולתו הרי למצוה, וכשלמים, מה שלמים לא חלקת בהן בין זריקה לשאר עבודות בשינוי בעלים למצוה, אף חטאת לא תחלק בין זריקה לשאר עבודות לעכב וכו' עכ"ל. פי' דידעינן מצוה לשינוי בעלים בכל העבודות מחטאת נזיר, ולעכב בזריקה מחטאת חלב, ושוב ילפינן משלמים שלא לחלק לענין לעכב בין העבודות.

ועי' בשט"מ שמוחק את הילפותא שכתב רש"י משלמים, ונראה שטעמו ונימוקו עמו כי ממ"נ אם אפשר ללמוד משלמים א"כ למה לא נלמד את עיקר שינוי קודש משם וכמו במסקנת הסוגיא, או לכל הפחות נלמוד משם שינוי בעלים בשאר עבודות למצוה (כן העיר הצ"ק עיי"ש, והחק נתן כתב שלא

אמרינן לא חלקת גם למצוה וגם לעכב), ומש"ה סובר השט"מ שאין הכוונה עכשיו ללמוד משלמים, אלא מכיון שידעין שנינו קודש בכל העבודות לעכב ושינוי בעלים בזריקה לעכב, ושינוי בעלים בשאר עבודות למצוה, א"כ מסתמא שגם בשינוי בעלים אין חילוק בין זריקה להשאר, וגם בשאר העבודות הדין הוא לעיכובא כמו בשינוי קודש. מיהו אולי יש לפקפק בזה קצת כי מכיון שבשאר עבודות המחשבה היא רק על הזריקה, דהיינו שהוא שוחט על מנת לזרוק שלא לשם בעלים (לפי שיטת תוס' לעיל בריש פירקין), א"כ אולי קילי טפי לענין שינוי בעלים מלענין שינוי קודש, והוי רק למצוה, אבל משלמים בדרך לא חלקת שפיר יש לדמות שאר עבודות לזריקה לענין לעכב כמו שבשלמים אין חילוק בין זריקה לשאר העבודות בנוגע לשינוי בעלים למצוה. מיהו עי' בהאות הבאה שנביא שאדרבה לענין שינוי בעלים יותר קל לדמות שאר עבודות לזריקה מבישנוי קודש.

שטו) תד"ה זריקה.

וז"ל, ולא חלקת לא נימא בזריקה לפי שהוא עיקר כפרה עכ"ל. הנה רש"י בד"ה אמר רב הונא כתב דשפיר אמרינן לא חלקת מזריקה לשאר עבודות. וכתב הצאן קדשים וז"ל, פי' (דברי תוס') דשינוי קודש ישנו בד' עבודות, וזריקה היא עיקר כפרה, לא ילפינן שאר עבודות מזריקה, אבל שינוי בעלים לא שייך כי אם בזריקה, או בשאר עבודות על מנת לזרוק ילפינן בשינוי בעלים שאר עבודות מזריקה, מש"ה כתב רש"י נמי בד"ה אמר רב הונא דילפינן שאר עבודות מזריקה בשינוי בעלים עכ"ל.

וכתב החק נתן וז"ל, וחילוק נכון הוא, ויש להכריח אותו מדברי תוס' עצמן כאן, שכתבו ושינוי בעלים בחטאת חלב נגמר משמיעת קול וכו', וקשה דהא בחטאת דשמיעת קול עצמה לא גלי קרא בשינוי בעלים לעכב אלא דוקא בזריקה, וא"כ שאר עבודות מנ"ל, אלא מוכרח לומר לא חלקת בזריקה, וא"כ התוס' סתרי דכריהם תוך כדי דיבור, אלא מוכרח לומר שיש חילוק בין שינוי קודש לשינוי בעלים כמו שכתב בעל צאן קדשים ודו"ק עכ"ל.

וע"ע בברכת הזבח וקר"א מש"כ בענין זה.

שטז) תד"ה וזריקה.

וז"ל, תימה דמהאי קרא וכפר עליו הכהן מחטאתו דרשינן תרוייהו זריקה בשינוי קודש ושינוי בעלים, וא"כ מחטאת חטאתו תיפוק ל' נמי עיכובא בשינוי קודש כמו בשינוי בעלים, דאתרוייהו קאי עכ"ל. הנה מקושייתם מבואר דס"ל שהוי"ו יתירא של חטאתו הרי זה כעין ריבוי בעלמא, ולכן הקשו למה אין זה משמש כשנה עליו לעכב גם בנוגע לשינוי קודש כמו בנוגע לשינוי בעלים. מיהו לכאורה הפשט הוא שעצם המשמעות של הוי"ו מורה על הענין של שינוי בעלים, ולכן הרי זה משמש כשנה עליו לעכב, רק לענין שינוי בעלים.

מיהו זה תלוי בב' הגירסאות בתד"ה ועשה כמו שיבואר באות שי"ח*.

שיז) תד"ה ועשה.

וז"ל, ואינו משמע כן בכלי פירקא לעיל גבי שלמים עכ"ל. ויש לדקדק מה ראי' אייתי משלמים דהא התם ליכא למילף

עיכובא דהא כתיב מוצא שפתיך תשמור דלא לפסלו, ועוד דהא התוס' כתבו לעיל דהא דפריך התם אימא היכא דשחיט להו שלא לשמו ליפסלו היינו משום דנוקים חד קרא באם אינו ענין לשינוי בעלים תנהו ענין לשינוי קודש ולעכב ואהא משני אמר קרא מוצא שפתיך וגו' א"כ משמע להדיא איפכא דאי לאו מוצא שפתיך הוי מוקמא טפי לעכב בשינוי קודש מדנוקי לי' לשינוי בעלים באם אינו ענין עיי"ש, ומפסח נמי אין ראוי' דהתם ליכא למימר דקרא דואמרת זבח פסח אתי לעכב בשינוי קודש דא"כ "הוא" דכתיב גבי' דמשמע עיכובא למה לי. (שלום רב בשם לשם זבח).

שיח) בא"ד.

וז"ל, ומיהו י"ל דשאנו הכא דכבר אשכחנא קרא לזריקה בשינוי בעלים עכ"ל. נראה דר"ל וכיון דלא איצטריך למצוה בשינוי בעלים אלא בשאר עבודות מסתבר טפי דנוקי לי' לעכב בשינוי קודש על כל עבודות, דועשה משמע דקאי על כל העבודות, ועוד דאי מוקמי לי' בשינוי בעלים א"כ ל"ל למכתב זריקה כלל בשינוי בעלים בפני עצמו הא כבר נפקא לן הכל מועשה, אלא ודאי בשאר עבודות בשינוי בעלים לא הוי סברא כל כך כמו שינוי קודש לעכב, אבל זריקה בשינוי בעלים למצוה מסתבר טפי מלעכב בשינוי קודש דהרי באמת עיקר שינוי בעלים הוי בזריקה. (שלום רב בשם לשם זבח).

שיח*) בא"ד.

וז"ל, ואית ספרים דגרסי אם אינו ענין לשינוי קודש דנפקא לי' מהתם תנהו ענין

לשינוי בעלים, אשכחן למצוה לעכב מנ"ל אמר ר"ה ברי' דר"י חטאת חטאתו עכ"ל. "שלהאי גירסא מוכרח לומר שמחטאת חטאתו ילפינן לעכב בין לשינוי קודש בין לשינוי בעלים, דמהוי"ו יתירא דרשינן כאילו כתיב חטאת ב' פעמים, וא"כ שנה עליו לעכב, וילפינן בין ש"ק ובין ש"ב, דקרא איירי בש"ב באם אינו ענין, ומדאפקי' בלשון ש"ק ש"מ דאתא לעכב בתרוייהו כמו שכתבו תוס' לעיל בד"ה הוא לעכב בין הכא בין הכא עיי"ש, דאי לא תימא הכי, אלא לשינוי בעלים דוקא כדמשמע מחטאתו, והיינו חטאתו ולא חטאת חבירו, א"כ הו"ל להש"ס להקשות אשכחן לעכב בשינוי בעלים, לעכב בשינוי קודש מנ"ל, ומדלא פריך הכי ש"מ כדארמון וכו'". (חק נתן בדבריו על תד"ה וזריקה).

שיט) בא"ד.

וז"ל, ולגירסא זו לא צריכין תו לקרא דלעיל בזריקה עכ"ל. לכאורה גם לגירסא קמיייתא אין צריכין חטאתו קמא, כיון דידעינן כולהו למצוה מנזיר א"כ עליו ולא על חבירו הוא לעכב בשינוי בעלים בזריקה, ואין צריכים לחטאת חטאתו. (כ"כ החזו"א סי' א' אות י', ועי' בצ"ק).

שכ) תד"ה מנחתם.

וז"ל, לאו מהאי קרא קדריש עכ"ל. י"ל שכוונתם היא כרש"י דדרשה זו קאי על קרבנות החג, וכוונת תוס' היא שמאי דמיייתנן הך דרשה דמנחתם ונסכיהם בלילה וכו' אין הכוונה שדרשינן ממנחתם ונסכיהם שכן הוא הדין בכל דוכתי, אלא הכוונה היא שכמו שדורשים מההוא קרא לענין פרי החג,

דף ח' ע"ב

שכד) תד"ה חטאת.

וז"ל, יש ספרים שכתוב בהן חטאת דעכו"ם וטומאת מקדש וקדשיו, ואינו נראה דאע"ג דכרת כמותה מ"מ איכא למיפרך מה לחטאת חלב שכן אינה באה בדלות כדפרכינן לעיל גבי חטאת מצורע עכ"ל. ואותה גירסא סוברת שלא איכפת לן במה שטומאת מקדש וקדשיו באה בדלות. ועי' גם לעיל שכשרצו ללמוד מצורע מחלב הקשו מה לחטאת חלב שכן כרת ולא הקשו שאינה בדלות, אלמא דלא חשיבא פירכא. מיהו כשרצו ללמוד בגמ' מצורע במה הצד מחלב ונזיר שפיר הקשו פירכא זו כי על מה הצד מקשינן פירכא כל דהו.

שכה) תד"ה הנך.

א. וז"ל, הקשה ר"ת מה להנך שכן אין באין בדלי דלות תאמר בהנך, ותי' כיון דדלי דלות גופי' פסולה שלא לשמה, דהיינו מנחת חוטא דפסולה שלא לשמה כדתנן בריש מנחות ומפיק לן מדכתיב כי חטאת היא, אין סברא שמה שבאין בדלי דלות יגרום להם בעשירות להיות כשרין שלא לשמן כיון שהדלי דלות עצמן פסול, וקשה א"כ לעיל דפריך גבי מצורע מה להנך שכן אינן באין בדלות תאמר במצורע, מאי קושיא, והלא דלות במצורע היינו חטאת העוף, וחטאת העוף פסולה שלא לשמה כדתנן בפרק קדשי קדשים ומפיק ל' בתורת כהנים מחטאת היא, וכיון דפסולה בדלות היאך יש לה לגרום בעשירות הכשר שלא לשמה עכ"ל. ובשט"מ אות כ"ד איתא וז"ל, וי"ל דהואיל דאין כל הקרבנות הבאים בדלות פסול בשלא לשמו,

ה"נ דורשים מקרא דמנחתו ונסכו לענין נזיר.

ועי' בצ"ק, ובהגהות מלאכת יו"ט בסוף המסכת, וכן בשפת אמת, שביארו אחרת.

שכא) תד"ה הלכך.

וז"ל, וא"ת למה לי למכתב בכולהו, לכתוב בחד ואינך כולהו אתו מדכתיב זאת תורת החטאת תורה אחת לכל החטאות כדלקמן בשמעטא דמבוג עכ"ל. צ"ע למה לא הקשו כן גם על הס"ד עד עכשיו, דהיינו דמאי פרכינן ותו מי גמרי אהדדי, הלא כתיב זאת תורת החטאת תורה אחת לכל החטאות.

שכב) בא"ד.

וז"ל, וא"ת למה לי למכתב בכולהו לכתוב בחד ואינך כולהו אתו מדכתיב זאת תורת החטאת תורה אחת לכל החטאות כדלקמן בשמעטא דמבוג עכ"ל. צ"ע דההוא דרשה דמבוג פירושו הוא שכל החטאות נחשבות קדושה אחת ומש"ה כששחט חטאת חלב לשם חטאת נחשון לא מיפסל, אבל אכתי לא חזינן מהתם שכוונת זאת תורת החטאת היא ליתן את הדין האמור בזה בזה. (שמעתי).

שכג) בא"ד.

וז"ל, וא"ת מנ"ל בחטאת נזיר עיכובא בשינוי בעלים עכ"ל. צ"ע דהא בחטאת חלב נמי שינוי בעלים לא כתיבא, אלא אתיא משמיעת קול וביטוי שפתים, וא"כ גם חטאת נזיר איכא למילף שינוי בזריקה והדר אמרינן לא חלקת. (כ"כ החזו"א בסי' א' אות י').

דהא איכא עולת העוף, משום הכי פריך שפיר, תוס' ר"פ ותוס' טוך עכ"ל. ולכאורה דברי השט"מ אינם מובנים כי מה מיייתי מעולת העוף הלא התם הרי זה משום שהיא עולה. ועי' גם בספר עולת שלמה שכתב שאין לתרץ את קושיית תוס' מצד שהעולת העוף כשירה שלא לשמה (וכתירוצו של השט"מ), אלא שכתב לחלק שהיינו רק משום שבמצורע העולת העוף בא במקום עולת בהמה של עשיר, אבל היכא שהעולת העוף בא יחד עם החטאת העוף במקום החטאת בהמה, שם חשיב שפיר קולא בחטאת מה שהעולת העוף כשירה שלא לשמה.

ותי' בזה את קושיית הצאן קדשים, דהנה כמו שתוס' מקשים על ר"ת מהגמ' לעיל בע"א, כמו כן מקשה הצאן קדשים מדברי רש"י, שהרי רש"י כתב שא"א ללמוד שמיעת קול מחלב ונזיר משום שאינן בדלות תאמר בשמיעת קול שישנה בדלות, ומעתה לפי ר"ת לכאורה אין זה פירכא כי בדלות ודלי דלות גופא החטאת פסולה שלא לשמה, וכתב העולת שלמה שהפירכא היא כי בדלות העולה כשירה ובשמיעת קול גם העולה באה תחת החטאת בהמה.

ב. מיהו באמת סברת ר"ת אינה מובנת, כי מה לי בזה שהמנחה פסולה כשקמצה שלא לשמה, הלא בכל זאת העובדא שישנו בדלי דלות הרי זה בגדר קולא, וא"כ למה לא הוי פירכא לענין לומר שחטאת בהמה כשירה שלא לשמה.

שכו) בא"ד.

וז"ל, הקשה ר"ת מה להנך שכן אין באין בדלי דלות תאמר בהנך ותירץ וכו' עכ"ל.

הנה יש לומר יישוב אחר על קושיית ר"ת, ובתחילה נקדים את דברי רש"י לעיל, דהא לעיל בגמ' פרכינן מה לחטאת חלב וחטאת מצורע שאין להן שאלה משא"כ נזיר שיש לו שאלה, ופירש"י שהנזיר יכול לשאול על נזירותו ואז אינו צריך קרבן, הרי שדקדק רש"י לפרש ש"ישנו בשאלה" הרי הוא בגדר קולא בהקרבן, והיינו משום דס"ל שלא מספיק לומר שנזיר חשיב איסור קל, אלא צריכים שהקולא תימצא בגוף הקרבן. ולפ"ז כן צ"ל גם לענין הפירכא של ישנן בדלות והיינו שהעובדא שישנן בדלות חשיב קולא בהחיוב של קרבן עשיר דכיון שלפעמים אפשר להחליפו בעוף הרי זה נחשב קולא בעצם חיוב הקרבן, אבל אין הכוונה שהעובדא שישנן בדלות חשיב קולא בעצם ההכשר של המצורע. ומעתה י"ל שיסוד הדין של דלי דלות אינו שבכה"ג הרי הוא יכול להחליף את הקרבן עשיר במנחה, אלא יסוד הדין הוא שהוא יכול להחליף קרבן דלות בדלי דלות, וכשהוא מביא מנחה אין זה נחשב כמביא חטאת בהמה, אלא הרי זה נחשב כמביא חטאת העוף, רק דכיון שיש לו חטאת העוף הרי זה גופא נחשב כאילו הביא חטאת בהמה, ולפ"ז יוצא שהדין של דלי דלות אינו קולא בהחיוב הבאה של חטאת בהמה, וא"כ יוצא שבאמת אין זה משמש כפירכא.

גם י"ל בזה עוד צד, והיינו שבדלי דלות, ע"י הבאת המנחה אין זה נחשב כאילו מביא חטאת בהמה, וכך אין זה נחשב כמביא חטאת העוף, אלא הרי הוא נחשב רק כמביא מנחה, והתורה קבעה שבלי דלות מספיק בכך. וגם לפי הצד הזה יוצא שהדין של דלי דלות אינו

בגדר קולא בקרבן עשיר, כי בכה"ג חסר באמת הקיום של קרבן עשיר, רק שנתחדש קולא בהעבירות של שמיעת קול וביטוי שפתים וטומאת מקדש וקדשיו שסגי בהן גם במנחה.

שכז) בא"ד.

וז"ל, וקשה א"כ לעיל וכו' והלא דלות היינו חטאת העוף וחטאת העוף פסולה שלא לשמה עכ"ל. עי' בשפ"א שכתב וז"ל, ואפשר לומר דלעיל דאכתי לא הוי ידעינן לשמה בחטאת אפילו למצוה, א"כ מהא דכתיב חטאת הוא בדלות לא הוי מוקמי כלל לפסול שלא לשמה, דדוקא למסקנא דלמצוה בעי לשמה מזאת התורה, ממילא חטאת הוא לומר דמעכב כל מה דבעי למצוה, אבל למילף לשמה מחטאת הוא בלבד לא, ולהכי פריך הגמ' לעיל שפיר, אבל הכא דלמצוה כבר ידעינן, שפיר תירץ ר"ת דמדלי דלות דכתיב במנחה חטאת הוא ידעינן דמעכב לשמה ממילא כל שכן בעשירות כנ"ל עכ"ל.

ובאמת בסוף דברי תוס' מבואר שאע"פ שגבי פר העלם דבר כתיב חטאת הקהל היא בכל זאת צריכים לומר שלמצוה כשלמים ורק אז מהני היא לעכב.

שכז*) בא"ד.

וז"ל, וא"ת והא בחטאת חלב למדה משלמים בהיקש למצוה, והיכי ילפינן שאר חטאות במה הצד הא בעיא היא לקמן וכו', לאו פירכא היא כלל, דכולהו חטאת נמי ילפינן למצוה משלמים, ולעכב הוא דילפינן בשאר חטאות מהנך דכתיב עיכובא בגופייהו עכ"ל. לא זכיתי להבין דלמאי צריכי לזה,

הא אנן ילפינן במה הצד העיכוב, דהעיכוב כתיב בגופו בחטאת, וכיון דלמדנו העיכוב מכח במה הצד, לענין מה שייך ללמוד למצוה, כיון דאפילו מעכבין. (רעק"א.)

וצ"ל דס"ל שהפסול של שלא לשמו הוא משום הא גופא שלא קיים את המצוה של לשמו, ומש"ה בתחילה צריכים ללמוד שיש חיוב לשחוט לשמו.

וע"ע בזה לעיל באות ח'*. וכן עיינן בזה להלן באות ת"א ואות תל"ג.

וע"ע בזה לעיל באות כ"ד.

שכח) בשאר ימות השנה לשמו פסול.

פירש"י וז"ל, כדאמרינן במס' פסחים שחטו קודם חצות פסול דכתיב בין הערבים, וכמה פעמים שנה הכתוב בקביעות זמנו ביי"ד בין הערבים עכ"ל. ועי' בתוס' שהביא בשם הקונטרס פירוש אחר, והיינו שלא חזי למילתי'. והנה לכאורה על כל ימות השנה לא צריכים שינה לעכב, אלא הטעם הוא משום דלא חזי למילתי', והרי זה כמו מוספי החג בשאר ימות השנה שהם פסולים כי הם נקריבים רק בהזמן שלהם, וא"כ הה"נ לפסח ביי"ג, אלא שאכתי היינו מכשירים י"ד שחרית כי י"ל שהפסח שייך לכל היום, רק שזמן ההקרבה הוא בין הערבים, וכמו התמיד של שחרית שבא על כל היום, רק שזמן ההקרבה הוא שחרית, וא"כ אכתי היינו אומרים שלא שייך לחדש עיכובא משום דלא חזי למילתי' אלא היינו אומרים ששפיר חזי בדיעבד גם אז כיון שהוא בא גם על הזמן ההוא, וא"כ שפיר צריכים שנה עליו לעכב. ולפ"ז י"ל שמה שהביאו תוס'

מהקונטרס קאי על שאר ימות השנה, ואילו רש"י כאן קאי על י"ד שחרית, ודוחק.

(וצריך בירור כעת, דלפי הדרך הנ"ל שכתבנו יוצא שצריכים שנה הכתוב לעכב כדי לפסול תמידים בשאר שעות היום.)

וביותר י"ל שרש"י סובר שצריכים שינה לעכב גם על שאר ימות השנה, כי י"ל שפסח אינו בא בשביל הזמן של י"ד וט"ו, ואינו בגדר חובת היום, אלא הרי הוא בא על הנס, ומש"ה שפיר הי' אפשר להכשיר גם בשאר ימות השנה אע"פ שאינו הזמן של הנס.

ויש להביא סיעתא לזה, דהנה כתיב וכי יגור אתך גר ועשה פסח וגו', ודרשינן יכול כל המתגייר יהי' חייב להביא קרבן פסח, ודרשינן שאינו צריך, וא"כ חזינן מההוה אמינא ששפיר הי' שייך פסח גם בשאר ימות השנה. וי"ל כהנ"ל שקרבן פסח בא בעיקרו על הנס שגרם ליציאת מצרים וקבע את ה"גוי מקרב גוי", ומש"ה שפיר הי' שייך שכל גר יביא אותו על ה"גוי מקרב גוי" הפרטי שלו, ואם הי' חייב, אז מן הסתם הי' יכול להביאו גם אחרי יום גירותו.

ולפי הקונטרס שסובר שפסח בא בעיקר על הזמן (ושלכן לא צריכים שנה עליו לעכב), א"כ צ"ל שגם הקרבן ההוא של גר הי' בא על זמן גירותו, והי' צריך להביאו דוקא ביום גירותו, וצ"ע.

ולכאורה מזה שיש דין של פסח שני מוכח שקרבן פסח בא בעיקרו על הנס, רק שנקבע יום י"ד לזמן ההקרבה, דלפ"ז שפיר שייך לומר שאם הי' טמא נקבע לו זמן אחר בשביל ההקרבה, אבל אם קרבן פסח הוא חובת היום של י"ד, א"כ מה שייך

לומר שנקבע זמן אחר, הלא אין כאן החפצא של היום, וכי מסתבר לומר שחידשה התורה שאם הי' טמא יש חובת היום של י"ד אייר.

ובספר טהרת הקודש הביא את דברי הקונטרס שכתב משום דלא חזו למילתייהו וכתב וז"ל, ולא בעינן שינה לעכב שהרי הוא מחוסר זמן, וכל מחוסר זמן בכל מקום פסול בלא שינה לעכב, ועי' בתוס' מנחות דף ה' ע"א ד"ה ואי אין מחוסר זמן עיי"ש עכ"ל. ולפ"ז יוצא שאפילו אם הוא בא על הנס ולא מחמת חובת היום, אין צריכים שינה עליו לעכב, כי מאחר שנקבע לו זמן הקרבה, א"כ מקודם לזה הרי זה בגדר מחוסר זמן.

ועיין במרומי שדה שנתקשה למה הוצרך רש"י לומר שכתוב כמה פעמים בין הערבים הלא סגי בפעם אחת וכדאיתא בפסחים דף ס"א בהמשנה דפסול משום דכתיב בין הערבים ולא הזכירו ששינה בו הכתוב. ותי' שהשינה לעכב אתי למימר שאם שחטו לשמו אינו כשר אפילו לשלמים.

שכט) ואימא לזבח כלל, שלמים פרט, אין בכלל אלא מה שבפרט, שלמים אין מידי אחרני לא.

והשתא אין לתרץ א"כ לזבח למה לי, דכיון שבכלל ופרט דרשינן, לא שייך לומר כן, דאל"כ בכל כלל ופרט דדרשינן אין בכלל אלא מה שבפרט תיקשי א"כ כלל לא למה לי, וכבר דקדקו התוס' בזה במקום אחר ודו"ק. (מלאכת יו"ט.)

בתרא. ועיין בזה בהאות הבאה.

שלד) אלא לזבח ריבויא הוא.

לכאורה משמעות הריבוי היא לרבות רק זבחים, וכדכתיב לזבח, אבל אכתי ממעטינן עופות ומנחות, וא"כ גם לפי המסקנא הזה יוצא שהוא נעשה שלמים רק ע"י השחיטה, כי אם הוא נחשב שלמים כבר לפני השחיטה, הרי זה שלמים ששחטו לשם קרבן עוף ומנחה דכשר. (שפ"א.)

מיהו לפי תוס' שמפרשים שהכוונה היא לריבוי ומיעוט וריבוי (ולא כרש"י שהזכיר רק ריבוי של לזבח) א"כ יוצא שיש גם הריבוי של לה' דמשמע לרבות גם עופות ומנחות. (שמעתי.)

וראיתי בספר זבח תודה שכתב דו"ל, ודע עוד דבגמ' שם ח' ע"ב משמע דאפילו שחטו לשם חטאת העוף או לשם מנחות ג"כ תורת שלמים עליו דאיתרבו ממה דכתיב לה' כל דלה' ואפילו לעופות ואפילו למנחות, ואפילו לפי המסקנא דמשני לזבח ריבויא הוא, לא נתמעט עופות ומנחות, דלא גרע ריבויא ממאי דהוי דרשינן ע"י כלל פרט וכלל, דהתם בודאי זבח לאו דוקא, והוי מרבינן מנחות לכו"ע שהוא בא בנדר ונדבה עיי"ש, וכ"ש השתא דיש ריבוי ואין שום סברא לחלק בין מנחות ועופות, ואף דכתיב לזבח הכוונה לכל מה ששחטו ואפילו לעופות ומנחות יהי' ג"כ לזבח שלמים עכ"ל.

שלה) אלא לזבח ריבויא הוא, אימא כל דשחיט לי' ליהוי כוותי'.

י"ל כי שוב אי אפשר לומר שמכיון שלא

של) שלמים אין מידי אחריו לא.

צ"ע מהיכא תיתי לומר כן, הלא הוי שלמים, ושלמים ששחטו לשם עולה כשר. וצ"ל "כיון דבעי עקירה, כיון דמיירי קודם חצות, או אפילו לאחר הפסח למ"ד דבעי עקירה, א"כ י"ל דעקירה דשלמים הוי עקירה, אבל עקירה דמידי אחריו לא מהני, א"כ הוי כפסח שלא לשמו דפסול, או ליהוי כפסח לשמו דפסול שלא בזמנו, וכן משמע מלשון רש"י בסוף ד"ה אימא לזבח כלל". (שפת אמת.)

שלא) כללא קמא מרבי זבחים ותו לא.

גם לפ"ז י"ל שאינו נעשה שלמים אלא ע"י ששוחטו לשם קרבן אחר ומש"ה אם אזלינן בתר כללא קמא הדין הוא שאם שחטו לשם מנחות ועופות פסול. (שפ"א.)

שלב) כללא בתרא לה' כל דלה' ואפילו עופות.

פירש"י ששחטו לשם חטאת העוף, והב"ח גורס לשם עולת העוף. ובספר שלום רב הביא שבכריתות דף ח' ע"ב אמרינן ריח ניהוח לה' איזה דבר שכולו לה' הוי אומר עולת העוף יכול שאני מרבה אפילו מנחה וכו', הרי דהיכא דכתיב לה' מרבינן רק עולה או מנחה דכולהו כליל.

שלג) הא תנא דבי רבי ישמעאל הוא דדריש בכללי ופרטי כה"ג.

ולפ"ז יש לעיין מה יהי' בעופות ומנחות האם אזלינן בתר כללא קמא או בתר כללא

כתוב לשלמים זבח אלא כתוב זבח שלמים, המשמעות היא דכל דשחיט לי' יהי' שלמים, דהא כיון דזבח ריבויא הוא, א"כ אין לו קשר עם המלה לשלמים. וזוהי כוונת רש"י בסוף העמוד במה שכתב וכמאן דכתיב לשלמים זבח דמי.

שלו) אלא לזבח ריבויא היא.

הנה גם השתא דכתיב לזבח לרבויהי, רק אם שחטו בשינוי קודש הרי זה נעקר לשלמים, אבל אם שחטו בשינוי בעלים, דלא גלי רחמנא דנעקר, עדיין דין פסח עליו ופסול, וכן מבואר בפסחים דף ס' ע"ב, וכן פסק הרמב"ם בפט"ו מהל' פסוה"מ הי"א וז"ל, אבל אם שחטו שלא בזמנו במחשבת שלא לשמו כשר, שלא לשם בעליו נעשה כמי שאין לו בעלים בזמנו ופסול עכ"ל.

והאבן האזל בפט"ו מפסוה"מ הי"א בד"ה ובעיקר כתב וז"ל, ובעיקר חידושו של הצ"ח (במה שביאר את דברי הרמב"ם הנ"ל) דאפילו אם שחטו בפירושו לשם שלמים אם שחטו בשינוי בעלים נשאר פסול, ויסודו ממה דפריך הגמ' בזבחים דדלמא דוקא בשחטו לשם שלמים גלי קרא דנעשה שלמים ולא בשחטו לשם עולה, ודריש הגמ' לזבח לרבות כל זבח, ומזה חידש הצ"ח דה"נ דוקא אם שחטו בשינוי קודש לבד, אבל אם חשב גם בשינוי בעלים לא הועיל המחשבה בשינוי קודש ונשאר פסול, ובאמת אין דמיון כלל, דאם חישב רק לשם עולה צריך קרא דדלמא דוקא במחשבת שלמים גלי קרא, אבל מנ"ל להוכיח דאם חישב גם בשינוי בעלים גרע בזה עכ"ל.

ולהלן בד"ה והנראה כתב וז"ל, והנראה

בדעת הרמב"ם דסובר דאף דפסח בשאר ימות השנה שלמים הוא, זהו דוקא לבעלים של הפסח, דמכיון שאינו זמנו, ופסח שלא בזמנו ראוי לשלמים, לכן כשמקריבו הרי הוא שלמים, ובשביל זה אפילו אם חישב בשעת שחיטה לשם פסח, אמרינן דכיון שאין עכשיו זמנו של פסח, ואין לו גדר הקרבה כשירה אלא לשלמים, לכן זו המחשבה הרי היא בגדר מחשבה פסולה, וכמו שחושב ששוחט שלמים לשם עולה, דכשירה ולא עלתה לבעלים, אבל כל זה הוא כשיש לו בעלים, אבל כשאין לו בעלים, או שחושב בשעת שחיטה לשם בעלים אחרים, הרי אין על הבעלים האחרים דין להקריבו שלמים, לכן אינו מועיל בזה מה שצריך דינו להיות קרב שלמים, דזה לא שייך אלא לגבי בעלים, ולכן נשאר דינו לשם מה שהוקדש מתחילה, וכיון דמתחילה הוקדש לשם פסח, נשאר בו דין פסח, וכיון שהקריבו בשינוי בעלים הוי כמו שוחט פסח בזמנו ואין לו בעלים עכ"ל.

שלז) רש"י ד"ה ה"ג אי הוה כתיב לשלמים וזבח כדקא אמרת.

כוונתו היא לאפוקי מהגירסא של תוס' דגרס אי הוה כתיב לזבח השלמים כדקאמרת.

שלח) רש"י ד"ה אף כל שהוא שלא לשמו.

וז"ל, יצא לשמו עכ"ל. צ"ע דהא מבין הערבים ילפינן לה. כן הקשה השפ"א, ועיין בשט"מ בההשמטות.

ובספר עולת שלמה תי' דמבין הערבים

(שמ) תד"ה לשמו.

וז"ל, ואין לומר דנפיק מדדרשינן הכא לזבח שלמים שצריך שיעקרונו לזבח שלמים עכ"ל. צ"ע אימא דאתי ליי"ג ולא ליי"ד שחרית.

(שמא) תד"ה ואם מן הצאן קרבנו.

וז"ל, ועי"ל וכו' עכ"ל. לפי הדרך הזה יוצא שלא הי' צריך לכתוב לא כשב ולא מן הצאן, אלא רק אלי' ואנא ידענא שבכשב איירי. (עי' בשפת אמת.)

(שמב) תד"ה אי וכו'. (שמעתיה.)

וז"ל, הו"ל למימר אי הוה כתב לזבח כדקאמרת דשלמים לא צריך כלל עכ"ל. צ"ע לפי המ"ד שסובר שאין צריכים עקירה צריכים "שלמים" כדי לומר שאם שחטו סתמא הרי הוא נשאר שלמים, ואפילו אם סוברים ששפיר צריכים עקירה, אבל אולי לעקירה סגי בזה ששחטו "שלא לשם פסח", וא"כ אכתי צריכים קרא כדי לומר שבכה"ג הוא נשאר שלמים.

גם צ"ע דנימא דאתי למימר שאם שחטו לשם עופות ומנחות, דאי אפשר שיהי' כמותם, הרי זה נשאר שלמים.

והגרי"ז הביא ראי' ששפיר שייך לומר כמו שנקטנו שאם א"א שיהי' כוונתו שישאר שלמים, והגרי"ז ביאר שהיינו משום שנאמר עוד דין שמוותו פסח נשאר שלמים ושלכן כתוב שלמים, והביא את מאי דפרכינן לקמן שחטו לשם מעשר ליהוי מעשר, וצ"ע דאפילו אם שחטו לשם חטאת, דא"א לה להיות כוונתו כי אינו נאכל לכל אדם, נפרוך שיהי' מעשר, ואמאי פרכינן שיהי' מעשר

ידעינן רק שחיטה לשמו וכדכתיב ושחטו וגו' בין הערבים, אבל אכתי הו"א שאם שחטו שלא לשמו וזרק דמו לשמו הרי זה כשר.

(שלט) תד"ה הגה"ה.

עי' בדבריהם דמבואר שאם לא בעי עקירה, אז אם שחט לאחר זמנו אפילו לשמו הרי זה כשר כי שלמים לשם פסח שחט. ועי' בהגהות חשק שלמה בסוף המס' שהביא שרש"י בפסחים אינו סובר כן, אלא רק אם שחטו סתם הרי זה כשר (וע"ע בזה באות שס"ב*).

ועוד כתב שם שמדברי הרמב"ם בפט"ו מהל' פסוה"מ הי"ב "משמע קצת" שרק אם שחטו ביי"ד שחרית לשמו הרי זה פסול, משום דהוי זמן פסח ושחטו שלא בין הערבים, אבל בשאר ימות השנה אינו פסול, וכתב ש"קצת צ"ע" דהא למ"ד שצריכים עקירה, גם לאחר זמנו פסול אם נשחט לשמו, ושבפ"ד מהל' קרבן פסח ה"ג משמע שהרמב"ם פוסק כמו המ"ד שסובר שצריכים עקירה, והניח דבריו בצ"ע.

וגם הצ"ח בפסחים דף ס' ע"ב העיר על דברי הרמב"ם בהל' פסוה"מ שם, וכתב שהרמב"ם הוציא מהסוגיא ביומא דף ס"ג שגם קודם י"ד אינו צריך עקירה וממילא לשמו כשר כי שלמים לשם פסח קא שחיט.

ועוד כתב שמה שאמר רבי יהושע בדף י"א ע"א אם בשאר ימות השנה שאינו כשר (פסח) לשמו וכו' הכוונה היא לכתחילה.

ועי' בספר מראה כהן (נדפס באסיפת זקנים חדש על מס' זבחים כרך א') כאן מש"כ בבירור שיטת הרמב"ם.

לתרץ בפשיטות שאין דוחים אצל חטאת ואשם כי בהמה זו אינה יכולה להיות בעלמא חטאת או אשם וכמו שביארנו.

דף ט' ע"א

(דשמ) אמר רבי אבין דוחין קדשים הנאכלים לכל אדם אצל קדשים הנאכלים לכל אדם, ואין דוחים קדשים הנאכלים לכל אדם אצל קדשים שאין נאכלים לכל אדם.

ושוב מייתנין דברי רבי יוסי ברבי אבין שאמר דוחין קדשים קלים אצל קדשים קלים, ואין דוחים קדשים קלים אצל קדשי קדשים. ועי' בתוס' שכתבו שלפי יוסי ברבי אבין אכתי קשה קושיית הגמ' להלן מבכור דהוי קק"ל, אבל לפי רבי אבין לא קשה משום שגם בכור אינו נאכל לכל אדם. ולפ"ז יוצא שלעולם י"ל שרבי אבין מודה לחילוקו של רבי יוסי ברבי אבין רק שתלה את הדבר בנאכלים לכל אדם כדי לכלול בכור, אלא שצ"ע למה לא אמר רבי יוסי ברבי אבין כדברי רבי אבין, ולמה דן רק מצד קדשי קדשים וקדשים קלים אשר לפ"ז אכתי קשה מבכור.

ונראה, שיסוד דבריו של רבי אבין הוא שמכיון שחטאת ואשם אין נאכלין לכל אדם, הרי זה מראה שקדושתן היא סוג אחר של קדושה, ולכן אין דוחין פסח אצלם, ולכן הה"נ שאין דוחים פסח אצל בכור מהאי טעמא, ונהי שגם בכור הוא קק"ל, אבל הרי

רק אם שחטו לשם מעשר, ובע"כ צ"ל דאזלינן שבכה"ג ששחטו לשם חטאת, שהיא קרבן שא"א שיתהפך להיות כמותו, אז יהי' לו דין שלמים, אבל אם שחטו לשם מעשר, דיכול שפיר להיות כוותי', אז יתהפך להיות מעשר (עי' בחידושי הגרי"ז על זבחים בעמוד י"ז).

(שמג) אימא כל דשחיט לי' ליהוי כוותי'.

מהמשך הגמ' חזינן שהכוונה היא גם שאם שחט לשם חטאת ואשם שיתהפך להיות חטאת ואשם. ולכאורה יש לתמוה איך שייך שיהי' חטאת ואשם, הלא חטאת ואשם צריכים לבוא ולכפר על החטא. ואפילו אם נאמר שאירי שחטא והוא מתכוין שיבוא על חטאו, אבל הלא איך הוא יועיל לכפר על חטאו, הלא דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין. (שפ"א, וקר"א על דף ט' ע"א.)

וי"ל שאה"נ הכוונה היא שיקרב כחטאת בלי לכפר על חטא וכמו היכא ששחט חטאת לשם חולין שהרי זה כשר ולא עלו לבעלים לשם חובה. (קר"א.)

מיהו אכתי צ"ע איך שייך שיהי' חטאת הלא חטאת צריכה להיות נקיבה ואילו פסח הוא זכר, וכן איך ס"ד שיהי' אשם הלא אשם הוא בן שתי שנים ופסח הוא בן שנה. וצ"ל דס"ד שגזירת הכתוב היא גבי פסח שיתהפך להיות חטאת ואשם אע"פ שאינו כדיני חטאת ואשם. (קר"א.)

מיהו לפ"ז אכתי צ"ע למה הוצרכו לשנות שאין דוחים קדשים הנאכלים לכל אדם אצל קדשים שאינם נאכלים לכל אדם או שאין דוחים קק"ל אצל קדשי קדשים, הלא יש

זה משום שאינו נפסל ביוצא, אלא הרי הוא נאכל בכל העיר, אבל בכל זאת בתוך קק"ל גופייהו העובדא שבכור אינו נאכל לכל אדם קובעו להיות סוג אחר של קדושה. ונראה שזהו כוונת רש"י במש"כ וז"ל, דוחין קדשים הנאכלין, פסח זה מתחילה הוקדש לשם קרבן הנאכל, הלכך דוחין אותו אצל שלמים וכו' עכ"ל, דלכאורה צ"ע למה הוצרך להזכיר את תחילת ההקדש, הלא הי' מספיק לומר "פסח זה קרבן הנאכל", ולפי הנ"ל הדבר מבואר, כי כוונת רבי אבין היא לומר שבגלל שהוא נאכל הרי הוא סוג אחר של קדושה, ולכן כתב רש"י שתחילת הקדשן היא לשם סוג אחר של קדושה, והשוני של פסח אינו מתחיל רק בשעת האכילה, אלא הרי הוא מתחיל בשעת ההקדש, כי עצם הקדושה שחלה בשעת ההקדש הרי היא סוג אחר של קדושה.

ולפ"ז י"ל שרבי יוסי ברבי אבין לא אמר הכי משום שהוא סובר שהעובדא שפסח נאכל לכל אדם וחטאת ואשם אינם נאכלים לכל אדם אין זה משנה את טיב הקדושה, אלא הרי זה דין פרטי מהלכות הקרבן, ומש"ה ס"ל שדבר זה אינו משנה לענין פסח, אלא תלה את הדבר בהיות פסח קק"ל וחטאת ואשם קדשי קדשים.

איברא הדרך הנ"ל אינו נכון, דעיין לקמן בדרך פ"ט ע"א דתנן כל המקודש מחבירו קודם את חבירו וכו', הבכור קודם למעשר מפני שקדושתו מרחם ונאכל לכהנים, הרי שהעובדא שבכור נאכל רק לכהנים קובע שהוא מקודש טפי, וא"כ הדרה קושיא לדוכתה למה לא רצה רבי יוסי ברבי אבין לומר כהדרך הזה.

ויש ליישב בדרך אחרת, דהנה בהמשנה

תנן שמעון אחי עזרי' אומר שחטן לשם גבוה מהן כשרין, לשם נמוך מהן פסולין, כיצד, קדק"ד ששחטן לשם קק"ל פסולין, קק"ל ששחטן לשם קדק"ד כשרין. ועיי"ש בשפת אמת שהקשה שהרי גם בקדק"ד וקק"ל גופייהו מצינו גבוה ונמוך וכדתנן בדרך פ"ט שם כל חילוקי הקדושות שבין הקרבנות, וכתב וז"ל, לאו דוקא נקט, ותנא ושייר, או אפשר דהכא לא חשיב ל' נמוך רק הפרש כזה בין קדק"ד לקק"ל עכ"ל, ועיי"ש במה שהביא מדף י"א דנקטה הגמ' שדבר שקובע שהקרבן נחשב מקודש טפי לענין קדימה צריך גם לקבוע דחשיב גבוה לענין שינוי קודש ודלא כדרכו השני. ומעתה לפ"ז י"ל שרבי אבין סובר כהדרך של תנא ושייר, ולעולם כל חילוק שהוא בין הקדושות סגי כדי לגרום שיחשב שינוי קדושה מנמוך לגבוה, וא"כ ה"ה בסוגיין אין דוחים פסח אפילו אצל בכור, דכיון שבכור מיקרי קדוש טפי משום שקדושתו מרחם ואינו נאכל לכל אדם, הרי זה נקרא ששנינו את קדושת הקרבן מגבוה לנמוך, ואילו רבי יוסי ברבי אבין סובר כהדרך שרק החילוק שיש בין קק"ל וקדק"ד מספיק כדי לקבוע שיחשב שינוי קדושה מגבוה לנמוך. וכן גם כאן רק חילוק כזה מעכבו מלהתהפך להיות הקרבן השני, אבל בכ"ז לענין קדימה, כששניהם עומדים, כל תוספת מספיק כדי לקבוע דין קדימה בפרק כל התדיר שם.

שמה) אימא שחטי' לשם מעשר ליהוי מעשר למאי הלכתא דלא ליבעי נסכים וכו'.

עיין בתוס' שכתבו שה"ה דהומ"ל לענין

דלא ליבעי תנופת חזה ושוק כשלמים.
גם הו"מ"ל לענין שמספיק במתנה אחת
משא"כ בשלמים חייבים ליתן שתי מתנות.
(שפת אמת, וקרן אורה.)

ועוד דאיכא למ"ד שמעשר הוא בשפיכה
ולא בזריקה. (קר"א.)

גם הו"מ"ל לענין דאי הוי שלמים הרי
הוא נאכל ליום ולילה אחד מהדרשה של
שלמיו שהביאו תוס' בד"ה ושלמים וכו',
משא"כ אם נאמר שהוא נעשה מעשר אז
הרי הוא נאכל לב' ימים ולילה אחד כמו
מעשר. (שפת אמת.)

שמו) אימא שחטי' לשם מעשר ליהוי מעשר וכו'.

כלומר אע"פ שאם שחטי' לשם הטאת
ואשם הרי הוא נעשה שלמים משום שעיקר
דין מותר פסח הוא להיות שלמים, אבל
בכל זאת אם שחטו להדיא לשם מעשר
נימא שיהי' מעשר. (עי' בחידושי הגרי"ז
על זבחים בעמוד י"ז.)

שמז) אימא שחטי' לשם מעשר ליהוי מעשר.

הנה יש לעיין איך ס"ד שיתהפך להיות
מעשר הלא בשביל להיות מעשר צריכים
שיהי' העשירי, ואיך ס"ד שיהי' בגדר מעשר
בלי שיהי' בגדר העשירי, ובשלמא מה
שהוא מתהפך להיות שלמים הרי זה שפיר
דבר שיתכן כי כדי להיות שלמים הרי אנו
צריכים רק שיקדישנו לשם שלמים, וא"כ
הכא התורה קובעת עליו קדושת שלמים,
אבל בשביל להחשב מעשר בעינין מציאות
של עשירי.

וכעין זה קשה על קושיית הגמ' שליהוי
בכור וליהוי תמורה, דאיך ס"ד שיחול עליו
דין בכור, הלא בשביל שיהי' דין של בכור
צריכים מציאות של פטר רחם, וכן בשביל
שיהי' דין של תמורה בעינין שימירנו
בהקרבן, ובלי שעשה מעשה תמורה איך
ס"ד שיחול עליו שם של תמורה (ועי'
בחידושי הגרי"ז על הש"ס דאיתא קושיא
זו על תמורה).

ואולי אפשר להוכיח מזה שבאמת לא
נאמר שבשביל הקדושות של מעשר בכור
ותמורה צריכים את המציאות של מעשר
בכור ותמורה, אלא לעולם מצד עצם טבען
הרי הקדושות ההן יכולות לחול על כל
בהמה, רק שהתורה החילה אותה רק
בהציורים הנ"ל, וא"כ שפיר יתכן שבפסח
שלא בזמנו התורה אמרה שיקבל אותן
קדושות.

שו"ר בחידושי הגרי"ז על הש"ס כאן
שכתב שהכוונה בשחטי' לשם תמורה היא
לשחטי' לשם תמורת מעשר, כי בתמורת
מעשר חזינן שחל עלי' קדושת מעשר אע"פ
שאינו עשירי, ולכן ס"ד שאם שחטו לשם
תמורת מעשר ליהוי תמורת מעשר (אבל
כששחטו לשם מעשר עצמו, לא היינו
אומרים שליהוי מעשר כמו שמצינו בתמורת
מעשר שחל עליו קדושת מעשר בלי שיהי'
עשירי, אלא היינו מעדיפים לומר שהוא
שלמים).

(והנה בחידושי הגרי"ז שם נקבעו
הדברים הנ"ל שהבאתי על הקושיא שאם
שחטו לשם תמורה ליהוי תמורה וכמו
שהבאתי, אבל לכאורה נראה שזה טעות,
אלא הדברים נאמרו על הקושיא של שחטו
לשם מעשר ליהוי מעשר, כי דבריו מתרצים

רק איך יתכן שתחול קדושת מעשר בלי שיהא עשירי, אבל אינם מתרצים איך יתכן שתחול קדושת תמורה בלי המרה. ברם המל"מ בפ"ג מהל' תמורה שהביא הגרי"ז לכאורה נתכוין להעמיד את הקושיא של תמורה בתמורת מעשר ולא הקושיא של מעשר עיי"ש).

ועי' בשפת אמת בריש דף ט' שנתעורר כהנ"ל על בכור ומעשר.

ועיין עוד בחידושי הגרי"ז על זבחים בעמוד י"ב של הספר בד"ה ואימא שחטי' לשם בכור ליהוי בכור למאי נפ"מ למיתבי' לכהנים, שכתוב בזה"ל, משמע מזה דהא דבכור ניתן לכהנים הוא מצד קדושתו, ולא תלוי בפטר רחם, דאי נימא דתלוי בפטר רחם מאי מהני שיחול עליו קדושת בכור ע"י מחשבתו לשם בכור על כל פנים פטר רחם לא הוי עכ"ל. הרי שלא דן בנוגע אם עצם הקדושה של בכור יכולה לחול כשאינו פטר רחם, אלא פשיטא לי' שהיא שפיר יכולה לחול, רק שדן בענין אם חל בכה"ג הדין של נתינה לכהנים.

ובהמשך הדברים כתוב שם בזה"ל, וראי' מזה לשיטת הרמב"ם בהל' תמורה דתמורת בכור לכהנים, אבל תוס' זבחים דף ע"ה כתבו דתמורת בכור אינו לכהנים, דהא דבכור הוא ממון כהנים הרי זה משום דהוי פטר רחם משא"כ בתמורה, ומהכא משמע שלא כדבריהם עכ"ל.

וע"ע בסוף דבריו בסוף עמוד י"ד של הספר שתי' ע"י שבירר שמה שבכור ניתן לכהנים מחיים הרי זה בגדר קדשי הגבול כמו תרומה, ולאחר שחטיטה פקע דין זה וחל דין חדש שהכהנים זוכים בו משלחן גבוה כמו שאר קדשים. וכתוב שלכן סוברים

תוס' שתמורת בכור אינה ניתנת לכהנים, כי תמורת בכור אינה קריבה, ויש כאן רק אפשרות של נתינה מחיים, ולדבר זה בעינין שיהי' פטר רחם, אבל הדין של נתינה לכהנים לאחר הקרבה אינו בגלל היותו פטר רחם, אלא בגלל קדושת בכורות, ומש"ה שפיר פרכינן שאם שחטי' לשם בכור יתנונו לכהנים דהא הכא איירי בנתינה לכהנים לאחר שחטיטה ולא מחיים, ולכן הרי זה שפיר שייך לנהוג אפילו כשאינו פטר רחם.

שמח) ולמלקא עלי' בלא יגאל.

בשט"מ הביא גירסא שגורס למיקם עלי' בלא יגאל. ועיין ברמב"ם בפ"ו מהל' בכורות ה"ה שכתב שאין לוקין על מכירה כי המכירה אינה חלה, והמל"מ שם ציין להגמ' בסוגיין.

והיד דוד צידד לומר שגם הרמב"ם גורס ולמיקם עלי' ולא למלקא עלי'.

ובשם החזון נחום הביא שהרמב"ם סובר שהכוונה כאן בלמלקא עלי' היא למכות מרדות מדרבנן. וכתב היד דוד שלפ"ז מיושבת קושיית תוס' שהקשו שלאחר שחטיטה המכירה אסורה רק מדרבנן, די"ל שאה"נ, והכוונה כאן היא למכות מרדות (אלא שפקפק לומר שאם במכירה מחיים ליכא מלקות דאורייתא, אז לאחר שחטיטה, נהי שגזרו רבנן, אבל אכתי י"ל שלא תיקנו מכות מרדות).

ועוד פלפל לומר דהנה אב"י סובר בריש תמורה דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני משום שאם לא מהני למה לקי, ורבא קאמר דשפיר לוקה משום הא לחוד שעבר על מימרא דרחמנא, ומעתה

לפי אביי צ"ל דהיכא שגם הוא מודה דלא מהני אז לא לקי, כי לא ס"ל לאביי שלקי על זה שעבר על מימרא דרחמנא, וא"כ מאחר דס"ל להרמב"ם שהמכירה אינה חלה וכמש"כ הרמב"ם שם, והיינו משום שגם זה הוא בכלל לא יגאל, א"כ ה"ה שאינו לוקה, כי י"ל שהרמב"ם פוסק כאביי (והביא שכבר נחלקו האחרונים באיך פוסק הרמב"ם), אבל הסוגיא כאן אזלה כרבא דשפיר לוקה עבור זה שעבר על מימרא דרחמנא.

שמט) ולמלקא עלי' בלא יגאל.

עי' בתוס' שהקשו וז"ל, תימה היכי לקי אחר שחיטה אלא יגאל, הא אמרינן בבכורות בפרק כל פסולי המוקדשין דלאחר שחיטה מדרבנן עכ"ל. ועי' בשט"מ באות ב' שתי' ואומר ריב"א דמכי שחיט לי' אתעקר משם פסת, ועדיין הוא חי, ואית בי' בלא יגאל, כדאמרן שחט שנים או רוב שנים הרי הוא כחי לכל דבריו, תוס' טוך עכ"ל. ומבואר מדבריו שכדי שיחשב עקירה צריכים שחיטה, אבל בפה לחוד לא מיקרי עקירה, דהא אם מהני עקירה בפה א"כ יש להעמיד באופן שעקרו בפה ושוב מכרו. ובאמת גם משמע מדבריו שלא סגי בתחילת שחיטה לשם מעשר, אלא צריכים שחיטת רוב שנים. ועיין גם בקר"א שהוכיח מקושיית תוס' שלא סגי בעקירה בפה, כי אם סגי, מה קשה להו, הלא י"ל דאיירי שעקר בפיו, ולכן עדיין קיימי בלא יגאל.

מיהו יש לדחות שלעולם עקירה בפה היא שפיר עקירה, רק דקשה להו לתוס' והשיטה הלשון של הגמ' כאן שנקטה

"דשחטי" לשם מעשר, ושאפ"ה איכא משום לא יגאל.

ברם אכתי יש להוכיח מגוף הגמ' שצריכים שחיטה ושלא סגי בעקירה בפה, כי אם סגי בעקירה בפה למה נקטו דשחטי'. ועיין בקר"א שנסתפק באם צריכים דוקא שחיטה, וכתב שמשמע באמת ממה שנקט הש"ס "שחטי" לשם מעשר ליהוי מעשר שדוקא ע"י שחיטה הרי הוא מתהפך להיות מעשר. ועוד צידד הקר"א לומר שלא דוקא נקטו שחטי' אלא ברצונו הדבר תלוי, וכתב להוכיח כן משום שאת"ל שצריכים דוקא שחיטה, איך אמרינן ש"זבח" הוא מיותר לריבויא, הלא י"ל שהמלה זבח באה להורות שדוקא ע"י שחיטה הרי הוא מתהפך להיות שלמים. ועוד הקשה דאם בעינן דוקא עקירת שחיטה, איך כתבו תוס' בד"ה א"ג וכו' שאם הוי שלמים הרי זה טעון סמיכה, הלא סמיכה היא לפני שחיטה מחיים, ואז הרי עוד לא נעקר, כי לא מהני עקירה בפה. וע"ע בזה להלן באות שנו'.

שנ) דלמא במותר אשם כתיב.

צ"ע דלהלן מבואר שהפסוקים של אם כשב וגו' ואם עז וגו' צריכים להתפרש גם על מותר, והרי לא מיתפרשי שפיר על מותר אשם, כי אין אשם בא מן העזים. (עי' בקר"א בד"ה ומי וכו').

שנא) שלמים הבאים מחמת הפסח.

הנה רש"י פי' שהכוונה כאן במאי דמרבינן שלמים הבאים מחמת הפסח לכל מצות שלמים היא לחגיגת ארבעה עשר, וכן

פי' שמאי דמרבין בסוף כל הפסולים מקרא תודת שלמיו ששלמי פסח נאכלין ליום ולילה אחד הכוונה היא לחגיגת ארבעה עשר, ותוס' חולקים עליו והוכיחו שחגיגת י"ד נאכלת לב' ימים ולילה אחד, וכתבו שהכוונה בפרק כל הפסולים היא למותר פסח. ושוב כתבו שגם כאן הכוונה היא למותר פסח.

וצ"ב למה הוצרכו לחלוק על רש"י גם כאן, דהא הכא שפיר יש לפרש שהכוונה היא לחגיגת י"ד דהא לכו"ע חגיגת י"ד טעונה סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק. וי"ל דכיון שלפי תוס' חגיגת י"ד נאכלת לב' ימים ולילה אחד, שוב אין צורך לרבותם לכל מצות שלמים, ורק לפי רש"י שסובר שהם נאכלין רק ליום ולילה אחד, יש צורך לרבותם לכל מצות שלמים, ולומר שלענין סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק הרי הם כמו כל שלמים, וכן לפי תוס' שמותר פסח נאכל ליום ולילה אחד יש צורך לרבותם לכל מצות שלמים.

מיהו אכתי צ"ע, דהא כיון דמרבין ששלמים הבאים מחמת הפסח נאכלין ליום ולילה אחד מקרא תודת שלמיו, א"כ הדין נותן שיהי' כמו הנאכלין ליום ולילה אחד, דהיינו תודה, שצריכה גם סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק.

ויש ליישב על פי דברי הגרי"ז כאן שגם פסח עצמו מצד הדין קרבן שלו, הרי הוא נאכל ליום ולילה אחד, ומה שצריכים לאוכלו קודם חצות הרי זה רק מצד המצוה של אכילת פסח, וא"כ לפי הגרי"ז י"ל שס"ד שמה ששלמים הבאין מחמת הפסח נאכלין ליום ולילה אחד הרי זה דוגמת פסח ולא

דוגמת תודה אשר לפ"ז אין כל מצות שלמים נוהגות בו.

שנב) רש"י ד"ה והא מהכא נפקא.

וז"ל, דפסח שעברה שנתו קרב שלמים, והלא זה הוא מותר הפסח, והא ילפית לה לעיל מדאבוה דשמואל עכ"ל. צ"ע הא אבוה דשמואל לא הזכיר מותר פסח.

שנג) רש"י ד"ה ומאי ניהו שלמים.

וז"ל, דבאין מכל צאן ובקר בין זכרים ובין נקיבות עכ"ל. צ"ע דהא כך אמרינן לעיל שמשמע מהמלה "הצאן" (דוגמת מה שהביא שם את מה שכתוב מן הבהמה מן הבקר וגו'), אבל הכא כתיב צאן ולא הצאן. ועי' לעיל בדף ז' ע"ב באות ש"ה שהערנו על דבריו שם בד"ה לדבר הבא מן הבקר ומן הצאן.

שנד) תוס' ד"ה דלא ליבעי נסכים.

וז"ל, הוה מצי למימר ולא ליבעי תנופת חזה ושוק עכ"ל. הנה לפי המבואר להלן בתד"ה למאי וכו' ה"ה דהוי מצי למימר דלא ליבעי סמיכה. (עי' ברש"ש על תד"ה אי נמי.)

שנד*) תד"ה למאי.

עי' בתוס' שהקשו וז"ל, תימה היכי לקי אחר שחיטה אלא יגאל הא אמרינן בבכורות בפרק כל פסולי המוקדשין דלאחר שחיטה מדרבנן עכ"ל. ועי' בשט"מ באות ב' שתי' ואומר ריב"א דמכי שחיט לי' אתעקר משם

פסח ועדיין הוא חי ואית בני בלא יגאל כדאמרן שחט שנים או רוב שנים הרי הוא כחי לכל דבריו, תוס' טוך עכ"ל. וכ"כ הצ"ק ביישוב קושייתם וכמש"כ בכורות דף ל"ב ע"א בד"ה הא ובב"ק דף ע"ו ע"א ד"ה שחיטה שאם שחט שנים או רוב שנים ועדיין היא מפרקסת הרי היא כחי. מיהו גם הביאו שם שהר"ש מנייביליא סובר שאינה כחי וא"כ לפ"ז אכתי קשה. מיהו י"ל דס"ל להר"ש כהמאירי הובא בשט"מ בב"ק דף י"ג ע"א שבתם בין חי ובין שחוט אסור למוכרו מן התורה. (יד דוד). ועיין עוד ברש"ש.

שנה) תוס' ד"ה העשירי זה מעשר.

וז"ל, אכתי דרשינן מינה עשירי ודאי ולא עשירי ספק עכ"ל. פי' דזה מעשר וכו' דרשינן מהה"א. (ראש המזבח).

שנו) תד"ה אי נמי.

וז"ל, הומ"ל נמי דלא בעי סמיכה עכ"ל. עיין בקר"א שהקשה דהא משמע כאן שרק ע"י שחיטה חשיב עקירה, וא"כ מחיים אינו עוד שלמים אלא פסח, וא"כ גם אם הי' נעשה שלמים לא שייך סמיכה. מיהו אולי י"ל שאע"פ שעכשיו אינו בגדר שלמים, אבל בכל זאת כיון שאחרי השחיטה יהי' שלמים, דינו לסמיכה. ועיין להלן כאן כעין זה בשם השפת אמת. ובמשנת רבי אהרן סי' ח' כתב ששייך בו סמיכה כי גם השתא בהיותו פסח פתיך בו דין שלמים. וגם להלן באות תצ"ד ובאות ת"ק נביא בשמו את היסוד הנ"ל. ועיין להלן באות שס"ב* מה שכתבנו בזה בשם

חידושי רבי ארי' ליב. ועי' כעין זה בפיה"מ בסוף איזהו מקומן. ובשפ"א ראיתי שהבין שכוונת הגמ' כאן היא שכבר עכשיו חשיב שלמים משום דלא בעי עקירה, רק דפריך שאם ישחטנו לשם בכור יתהפך להיות בכור ועל זה מקשים תוס' שיאמרו שנפ"מ לענין סמיכה, והקשה השפ"א שלפי שני הצדדים דינו בסמיכה שהרי עכשיו מחיים הרי זה עוד שלמים, ותי' דמ"מ אם ע"י שחיטה יהי' בכור הדין נותן שלא ניבעי סמיכה אע"פ שעכשיו הרי הוא שלמים.

גם י"ל דלעולם אזלינן שצריכים עקירה, רק שאע"פ שעקירה בפה לא מהני, אבל הסמיכה שפיר יכולה להחשב כעקירה, ולכן אם דינו להיות שלמים צריכים סמיכה והעקירה והסמיכה יחולו כאחת.

ולפי מה שצדדנו לעיל באות רל"ב שאפשר לסמוך באמצע השחיטה א"כ שפיר יתכן סמיכה כי י"ל שסגי בתחילת השחיטה כדי להחשב עקירה, וכן היא כוונת הרש"ש כאן שאפשר לסמוך באמצע השחיטה, אלא שכתב כן רק אם סוברים שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף.

מיהו ראיתי בספר מראה כהן שהוכיח מכאן שלא חשיב עקירה עד גמר שחיטה וז"ל, ואין לומר (כדי ליישב קושיית תוס' בד"ה למאי וכו') היכא שמכר בתחילת שחיטה, י"ל דס"ל (לתוס') דאינו נעקר שם פסח ויחול עלי' שם מעשר עד לאחר שחיטה, ואין להקשות בין למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף ובין למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף איפסל לי' תיכף מפסח וחל עליו שם מעשר, י"ל נהי דאדחי מפסח מדמי פסח מי אדחי, פי' דראוי למכור ויצא

לחולין עי' במס' חולין דף ל' ודו"ק עכ"ל.
וע"ע לעיל באות שמ"ט בענין אם תחילת
שחיטה מיקרי עקירה.

שנז) תד"ה דלמא.

וז"ל, ואילו מותר אשם קרוב עולה עכ"ל.
עי' בשט"מ ובחי' מלאכת יו"ט בסוף המס'.

שנח) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דהכא דכתיב לזבח השלמים
לאו שיהא לזבח השלמים, אלא שיעקור שם
אשם ממנו לשוחטו לשם שלמים או לשם
זבח אחר וכו', ולעולם קרב עולה, ואתא
קרא למימר דבעי עקירה עכ"ל. צ"ע א"כ
לכתוב רק זבח, ולמה צריכים שלמים. (עי'
בקר"א.)

שנט) בא"ד.

וז"ל, ואתא קרא למימר דבעי עקירה
עכ"ל. צ"ע הא לעיל בדף ה' ע"ב בתד"ה
ניתן כתבו בשם ר"ת שקרא דהוא אתי למימר
דלא בעי עקירה. (רעק"א.)

דף ט' ע"ב

שס) חד לעברה זמנו ולא שנתו וחד ללא עברה לא זמנו ולא שנתו.

עי' בשפת אמת שר"ל שלא עבר לא זמנו
ולא שנתו איירי בהפריש פסח אחר, וכן
עברה זמנו ולא שנתו הרי זה איירי כשהי'
טהור דאינו ראוי לו לפסח שני, אבל אם

לא הפריש אחר, וכן אם הוא חייב בפסח
שני, מהיכא תיתי לומר שיהא כמו שלמים
הלא אכתי חזי לפסח. ולכאורה כוונתו היא
לומר שלא מיבעיא שבלי עקירה לא יועיל,
אלא אפילו ע"י עקירה לא יועיל.

ושוב הביא את דברי רש"י בד"ה לא
זמנו ולא שנתו שכתב וז"ל, ואם שחטו
קודם הפסח לשם שלמים כשר ואע"ג דחזי
לפסח ראשון עכ"ל. והבין שרש"י מפרש
שאירי בלא הפריש פסח אחר. והמגיה שם
הביא את דברי רש"י במנחות דף פ"ג ע"ב
דאיתא בנוסח אחד ברש"י שם שאירי
כשהפריש אחר תחתיו.

שסא) חד לעברה זמנו ושנתו וחד לעברה זמנו ולא שנתו וחד ללא עברה לא זמנו ולא שנתו.

עיין בזבח תודה שכתב וז"ל, והנה אף
דבגמ' מצריך תלתא קראי משום דלא ילפינן
חד מחברי', מסתברא דאחר דגילתה התורה
דכולהו הוו בכלל מותר פסח שיהא קרב
שלמים, בכולהו אמרינן דשייך מה דריבתה
התורה לזבח לרבנות כל זבח, ועל כן אם
שחטו אפילו לחטאת ואשם ג"כ קרב שלמים
עכ"ל.

שסב) תד"ה חד.

וז"ל, ה"ה שנתו בלא זמנו ואע"פ
שבשעה שהקדישו לא הי' ראוי לפסח
דכשהגיע זמנו תעבור שנתו עכ"ל. צ"ע
דא"כ לא אייתר קרא ללא עברה לא שנתו
ולא זמנו. (עי' בקר"א.)

שסב*) בענין פסח שלא בזמנו שלמים הוי.

דברי חידושי רבי ארי' ליב.

עיינן בחידושי רבי ארי' ליב חלק ב' סי' ו' שהביא את המבואר בסוגיין שלפסח לפני זמנו ולפסח לאחר זמנו יש שני פסוקים, דלפני זמנו הוא מהפסוק של אבוה דשמואל, ולאחר זמנו הוא מקרא אחרינא, וכן הביא את מה שהביאו תוס' בתחילת הסוגיא שלפני זמנו בעי עקירה, אבל לאחר זמנו יש מחלוקת בפסחים אם בעי עקירה או לא. וכתב שלכאורה נראה לומר שמה שלפני זמנו הוא שלמים, ומה שלאחר זמנו הוא שלמים, שני דינים נפרדים הם, והיינו שלאחר זמנו הרי זה מדין מותרות כמו שמותר אשם הוא לעולה, אבל לפני זמנו אין זה מדין מותרות, דהא אינו בגדר מותרות, שהרי הוא עומד להקרב לשם פסח, וא"כ הרי זה משום שעיקר הקדשו הוא דין הקדש גם לשלמים, אלא שכתב שזהו דלא כדברי השט"מ בע"א באות י"א שכתב שמה שצריכים עקירה לאחר זמנו ילפינן מהא דבעינן עקירה לפני זמנו, דמדברי השט"מ חזינן שגדר אחד הוא.

ושוב הביא את דברי רש"י בפסחים דף ס"ד שאפילו אם סוברים שלאחר זמנו אין צריכים עקירה, אבל מ"מ רק אם שחטו סתמא כשר, אבל אם שחטו לשם פסח פסול, ודלא כדברי ר"ת שם (ותוס' לעיל בדף ח' ע"ב בד"ה הגה"ה), ולכאורה דברי רש"י צ"ע, דהא מכיון דלא בעי עקירה, א"כ נמצא ששלמים לשם פסח קא שחיט. ותי' שרש"י סובר שגם לאחר הפסח, מה שהוא נעשה שלמים אינו מדין מותרות, אלא משום שהקדשו הוא גם לשם שלמים,

כי דין זה אינו מסתלק אחר הפסח, ומשום כך באמת אין לו דין מותרות, כי אינו בגדר מותרות, כי הוא עוד ראוי למה שהוקדש בתחילה, דהיינו לשלמים, רק שחלוק הוא לפני פסח מלאחר פסח לענין סתמא, דלפני פסח הסתמא שלו הוא פסח, ומש"ה בעי עקירה, אבל לאחר הפסח הסתמא שלו הוא לשלמים, ומש"ה לא בעי עקירה, אבל לעולם גם דין פסח יש לו כיון שאינו בגדר מותרות, ומש"ה אם שחטו לשם פסח פסול. והוסיף שהיכא שאבד ונמצא קודם חצות, חצות מפקיע ממנו את הדין של שלמים, ולכן בכה"ג לאחר זמנו יהי' לו דין שלמים רק מדין מותרות, ולא בגלל דין בעיקר הקדשו, כי כבר נפקע דבר זה בחצות, אבל היכא שנמצא אחרי חצות, אז דינו יהי' כמו לפני זמנו, דהיינו שנעשה שלמים משום עיקר הקדשו, ודין זה נשאר בו כיון שלא הופקע ע"י חצות, ויישב בזה את הסוגיות בפסחים.

וע"ע בדברי המשנת רבי אהרן שהבאנו לעיל באות שני', ולהלן באות תצ"ד ות"ק, ובפיה"מ בסוף איזהו מקומן, ולעיל באות של"ט.

שסג) חטאת ששחטה לשם חטאת נחשון כשירה וכו' תורה אחת לכל החטאות.

יש לעיין האם הכוונה היא גם לענין שעלו לשם חובה משום דחשיב הכל קדושה אחת, או האם לא עלו כי "תורה אחת לכל החטאות" איירי רק לענין הדין המיוחד של חטאת שהיא פסולה לגמרי היכא ששחטה שלא לשמה, דלענין זה מרבינן שאם שחטה

לשם חטאת נחשון אין נוהג דין זה, אבל אכתי יתכן שהדין הכללי של לא עלו לשם חובה שפיר נוהג גם בכה"ג.

ועיין בשפ"א שכתב על קושיית רב מרשיא לרבא וז"ל, לכאורה קשה דלמא רב מודה דלא עלה לשם חובה דרק כשירה אמר, וא"כ צריך ר"ש להאי טעמא דמעשי' מוכיחין שיהי' נמי עולה לשם חובה עכ"ל, ועיי"ש בתירוצו. הרי שנחת להצדדים הנ"ל האם "תורה אחת לכל החטאות" פועל גם שעלו.

וגם הקרן אורה בסוף דבריו כאן הוכיח מהא דפריך עלי' דמבוג ממנחות שכוונתו היא לומר באמת דגם עלו.

שסד) חטאת ששחטה לשם חטאת נחשון כשירה.

הנה בגמ' יליף כן מזאת תורת החטאת תורה אחת לכל החטאות, ופרכינן שמדברי ר"ש במנחה חזינן שלא דרשינן זאת תורת. ויש לעיין למה אמר מבוג לשם חטאת נחשון ולא אמר לשם חטאת נזיר ומצורע. ובאמת להלן כשאמרינן שמבוג אמר שחטאת ששחטה לשם חטאת נחשון פסולה משום שחטאת נחשון עולה היא פרכינן שינקוט חטאת נזיר וחטאת מצורע ומתצינן שעיקר חטאת נקט. וי"ל שגם כאן הי' שייך להקשות ולתרוץ כן, רק דעדיפא מיני' קא מקשה, והיינו שהדין שאמר אינו נכון.

מיהו גם בלא"ה יש ליישב דהכא באמת לק"מ, כי שאני חטאת נחשון מחטאת נזיר ומצורע בזה שחטאת נזיר ומצורע הרי הן ביסוד קדושתן עולות וכלשון הגמ' להלן בסמוך שהני עולות נינהו, ואע"פ שגזירת הכתוב היא שעושים בהם מעשה חטאת,

אבל בכל זאת הרי הן במהותן עולות כיון שהן באות להכשיר וכמו שפירש"י (ועיין בזה באות שס"ה), אבל בנוגע לחטאת נחשון יש לחדש שהיא ביסוד קדושתה קרבן חטאת, והוראת שעה היתה שתחול קדושת חטאת בלי שתבוא על החטא, וא"כ י"ל שמבוג סובר שזאת תורת בא להכשיר רק אם שחטה לשם חטאת נחשון שהיא בגדר חטאת, אבל לא קאי על חטאת נזיר ומצורע כיון שהן עולות.

מיהו לפ"ז צ"ע על מה שהבאנו שלהלן על הא דאמרינן שמבוג אמר שחטאת ששחטה לשם חטאת נחשון פסולה פרכינן שינקוט חטאת נזיר וחטאת מצורע ואילו לפי הנ"ל יש לתרוץ שלא נקט כן משום שאילו הי' נוקט חטאת נזיר וחטאת מצורע היינו מכשירין בלשם חטאת נחשון כי היינו אומרים שחטאת נחשון חשיבא מיהא בגדר חטאת.

והנה בהמשך הסוגיא דחינן שחטאת ששחטה לשם חטאת נחשון פסולה כי לא דרשינן זאת תורת, ומבוג אמר שחטאת ששחטה לשם נחשון כשירה כי אין כפרה למתים והא דלא נקט מת בעלמא הרי זה כדי שנדייק שאם שחטה לשם חי דומיא דנחשון, דהיינו לשם נזיר ומצורע, הרי זה פסול, ופרכינן דהא חטאות נזיר ומצורע עולות נינהו וא"כ אינו מחויב כפרה כמותו וכשירה. ולכאורה צ"ע מה היתה הס"ד של הש"ס שלשם נזיר ומצורע פסולה, דהא כבר הסקנו שפסלינן בשינוי קודש חטאת ששחטה לשם חטאת נחשון, וא"כ חזינן שחטאת נחשון חשיבא כמו עולה ושזה כמו חטאת לשם עולה ולא כמו חטאת חלב לשם חטאת דם, וא"כ ה"ה שחטאת נזיר

ומצורע חשיבי עולות, וא"כ למה ס"ד דחשיב מחויב כפרה כמותו.

מיהו לפי מה שחידשנו ששייך קדושת חטאת אע"פ שאינה באה על חטא יש ליישב דנהי שידעה הגמ' שחטאת חלב לשם חטאת נחשון פסולה בשינוי קודש משום דחשיב מין קרבן אחר, אבל אכתי ס"ד שחטאת נחשון אינה כמו עולה אלא הרי היא בגדר סוג אחר של חטאת אשר גזירת הכתוב היא שתבוא בנדבה, ומש"ה כשמדייקין שאם שחט חטאת לשם חי דומיא דנחשון, דהיינו נזיר ומצורע, פסולה, הכוונה היא ג"כ שחטאת נזיר ומצורע חשיבי סוג אחר של חטאות ולא עולות, וס"ד שנהי שבשינוי קודש הרי זה נקרא סוג אחר של קרבן חטאת ומיפסל, אבל בכל זאת בשינוי בעלים הרי זה נקרא עוד מחויב כמותו כיון דחטאת מיהא הוי, ומש"ה אם שחט חטאת לשם נזיר או מצורע הרי היא פסולה, ועל זה מקשה שאינו כן אלא הני עולות ניהו, ולכן בודאי לא מיקרי מחויב כפרה כמותו.

מיהו באמת מה שכתבנו דס"ד שחטאת נזיר חשיב קדושת חטאת ושממילא אם שחט חטאת חלב לשם נזיר ומצורע הרי היא פסולה כי חשיב מחויב כמותו, הרי זה צריך להיות תלוי בהבעיא להלן שהרי מצד אחד חטאת נזיר היא קבועה כמותה אבל מצד שני אינה באה על כרת (עי' באות שס"ח).

שסה) הני עולות ניהו.

מרש"י ד"ה דומיא דנחשון מבואר משום שאינן באין לכפר אלא להכשיר, ותוס' בדף צ' ע"ב בד"ה חוץ כתבו שחטאת מצורע באה גם לכפר וגם להכשיר. וקשה על רש"י

כאן ממנחות דף צ"א ע"ב דאמרינן שאשם מצורע בא להכשיר והחטאת באה לכפר. ולכן ביותר נראה שהכוונה ב"עולות ניהו" היא שאינן באין לכפר על כרת. (מרומי שדה על זבחים כאן ולעיל בדף ח' ע"א.) וע"ע ביד דוד כאן שהוסיף להקשות דבסוטה דף ט"ו ע"א ובשבועות דף ח' ע"א ובכריתות דף כ"ו ע"א אמרינן שהנגע מכפר, ואילו הקרבן הוא "לאשתרוי בקדשים", וא"כ מבואר שאינה מכפרת, אבל מצד שני הראה שמהמחלוקת שבין רבי יהודה ורבי שמעון בכריתות דף ט' ע"ב מבואר שתרוייהו סוברים שהחטאת מכפרת והאשם מכשיר.

ותי' בזה"ל, ואפשר לומר ליישב כל הקושיות כמו דאמרינן לעיל דעולה דורון הוא אע"ג שבאמת מכפר אעשה, וצריך לומר דנהי דאם עשה תשובה לא זו משם עד שמוחלין לו, מ"מ לא הוי ריצוי גמור עד שיביא העולה ואז נתרצה ריצוי גמור כדרך אדם שמביא דורון וכמש"כ רש"י לעיל, ולהכי בערך שהחטא נתכפר כבר בתשובה, מיקרי דורון, אמנם בערך שעדיין צריך לריצוי נקרא אעפ"כ דמכפר אעשה, וא"כ ה"נ בנגעים דאע"פ דנגעים מכפרים, מ"מ לא עדיף מתשובה על עשה דאעפ"כ בעי ריצוי, ה"ה חטאת מצורע כמו כן הוי כמו לריצוי, ובערך זה נקרא מכפר, אע"ג דעיקרו להכשיר כיון דכבר אית כפרה מנגע' כמו תשובה דמכפרת על עשה עכ"ל.

וע"ע בשו"ת חת"ס חלק או"ח סי' קע"ד שהקשו לו מהגמ' בשבועות דף ח' שהחטאת בא להתירו בקדשים על הגמ' במנחות דף צ"א שהחטאת היא לכפר, וכתב החת"ס בזה"ל, דהנה בלי ספק שהנגעים מכפרים

בד"ה סבר לה (הראשון) דמבואר שלפי רבי אלעזר הקפר שסובר שנזיר חוטא הוא חטאת נזיר באה לכפרה.

שסו) חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם.

עיין לעיל באות ער"ב.

שסז) חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם.

מה הדין באשם גזילות לשם אשם מעילות. (עי' בקר"א בד"ה ואכתי).

שסח) בעי רבא חטאת ששחטה על מי שמחויב חטאת דטומאת מקדש וקדשיו מהו, מי אמרינן כרת כמותה, או דלמא אין קבוע כמותה, תיקו.

צ"ע האם איירי בשחטה לשם עשיר ובכל זאת מספקינן אם מיקרי לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו אבל אם שחט לשם עני הרי זה בודאי מיקרי לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו, או האם איירי דוקא בלשם עני אבל בלשם עשיר הרי זה בודאי נחשב מחויב כפרה כמותו. (שפ"א).

גם יש לעיין מה יהי' בשוחט חטאת טומאת מקדש וקדשיו לשם חטאת דביטוי שפתים או חטאת דשמיעת קול לפי הלישנא קמא בבעיא דרבא, או בשוחט חטאת דטומאת מקדש וקדשיו לשם מי שמחויב חטאת דביטוי שפתים או חטאת דשמיעת קול לפי רב אחא ברי' דרבא בבעיית רבא, דהתם הוי בגדר "אין קבוע" כמותה אבל אינן שוות לענין כרת.

שהרי על ז' דברים באו, ונתנדה מביתו וכו' וישב חוץ לאהלו ז' ימים, וגם אח"כ לא יכנס למחנה שכינה כמנודה עד שיצורף ליסורים עוד חטאת שיכפר ועי"ז יוכשר ע"י האשם, וצדקו דברי ש"ס דמנחות ובכריתות דאע"פ שהנגעים מכפרים בלי ספק מ"מ לגמר כפרה צריך גם החטאת לכפר כדי שיגמור האשם הכשרו, כמו שכפרו הנגעים גוף החטא כדי שיגמור הכשרו למחנה ע"י צפרים, ה"נ צריך כפרת חטאת לגמור הכשרו ע"י אשם עכ"ל. אלא שכתב שמדברי הריב"ן בתוס' בשבועות דף ח' ע"א בד"ה על וכו' משמע שהחטאת אינה מכפרת כלל וא"כ נשאר קשה מהגמ' במנחות דף צ"א ע"ב, וז"ל הריב"ן, דס"ד דאתרוייהו מייתי (החטאת) לכפרה ולאשתרוי ומשני דלאו לכפרה מייתי אלא לאשתרוי עכ"ל, וכתב שדוחק להעמיס את דרכו בלשון הריב"ן.

ועוד הביא החת"ס את דברי הרמב"ן בפירושו על התורה בפרשת מצורע שכתב בזה"ל, והנה אמר הכתוב באשם וכפר, וחזר ואמר בחטאת וכפר על המטהר מטומאתו, ואמר עוד בעולה ומנחה וכפר עליו הכהן וטהר, ולא ידענו מה ענין הכפרות הללו כולן, אולי האשם יכפר על מעלו אשר מעל קודם נגעו, וחטאת על חטאו אשר חטא בימי הנגע, אולי בצערו נתן תפילה לאלוקים וזה טעם מטומאתו, והעולה והמנחה יהיו לו כופר נפש שיזכה לטהר ולשוב אל אהלו עכ"ל. וכתב החת"ס וז"ל, נמצא עשה הרמב"ן העולה והמנחה מכשיר, והאשם מכפר על ז' דברים שקודם נגעו, והחטאת מכפר על חטאו בימי נגעו שהתרעם ונתן תפילה לאלקיו, וזה נגד כל הסוגיות עכ"ל. וע"ע בסוטה דף ט"ו ע"א ובתוס' שם

שסט) בעי רבא חטאת ששחטה על מי שמחויב חטאת דטומאת מקדש וקדשיו מהו, מי אמרינן כרת כמותה, או דלמא אין קבוע כמותה, תיקו.

הנה מזה משמע שאם שחט חטאת חלב על מי שמחויב חטאת דשמיעת קול וביטוי שפתים כשירה כי גם אינה קבוע כמותה וגם אינה בכרת כמותה.

מיהו הרמב"ם בפט"ו מהל' פסוה"מ ה"ז סתם וכתב שאם שחט חטאת חלב לשם מי שמחויב חטאת שאינה קבועה פסולה ומשמע אפילו דשמיעת קול וביטוי שפתים. והעיר השפ"א כהנ"ל דמהגמ' כאן יוצא שלפי שני הצדדים כשירה, וכן הקשה בחידושי רעק"א ונשאר בצ"ע.

גם צ"ע על הא דלא הביא הרמב"ם שאם שחטה לשם מי שמחויב חטאת נזיר ומצורע כשירה, וכבר עמד הכ"מ על זה וכתב שהרמב"ם לא גריס כן בדברי רבא. וכתב הקר"א דמשמע שכוונת הכ"מ היא לומר שהרמב"ם סובר שפסולה, והקשה דא"כ כן צריך להיות גם בלשם מי שמחויב טומו"ק דבאין לכל הפחות לכפר אע"פ שאינה קבועה. ועוד דלעיל פריך בפשיטות הני עולות נינהו.

והברכת הזבח כתב שלא הביא הרמב"ם לשם מי שמחויב חטאת נזיר ומצורע משום דפשוט הוא דכשירה, והקשה הקר"א דכיון דס"ד בסוגיין שגם זה פסול עד דפריך הני עולות נינהו א"כ שפיר הי' לו להרמב"ם להביאו.

ובספר מראה כהן כתב שחטאת נזיר ומצורע אינן מכפרות על עשה, ומש"ה

כשהוא שוחט לשם מי שמחויב חטאת נזיר ומצורע הרי זה נחשב שינוי בעלים משום דהוי כמו ששחט חטאת לשם מי שאינו מחויב כלום דחשיב מחויב כפרה כמותו כי אין לך אדם בישראל שאינו מחויב עשה, ואיירי שם כשלא נקבעו העשין על קרבן אחר, והרי גם בהציוור של לשם מי שמחויב חטאת נזיר ומצורע לא נקבעו העשין על קרבן אחר, ומש"ה חשיב מחויב כפרה כמותו, משא"כ בהציוור של לשם מי שמחויב עולה הרי נקבעו העשין על העולה וכמבואר בדף ז' ע"ב ברש"י.

שע) או דלמא אין קבוע כמותה תיקו.

עיין ברמב"ם בפט"ו מהל' פסוה"מ ה"ז שפסק שפסולה, וכתב הכ"מ דפסק כן משום דאזיל לחומרא. ובאבן האזל תמה דמ"מ הו"ל לכתוב דהוי מיהא ספק ושאם זרקו את הדם א"א לו להביא חטאת אחרת. ועיי"ש במה שנדחק לתרץ.

שעא) תד"ה על מי שמחויב חטאת טומו"ק.

וז"ל, מיהו גרע ממי שאינו מחויב כלום עכ"ל. פי' דהתם פסולה כי חשיב מחויב כפרה כמותו כי חטאת מכפרת על חייבי עשה מקופיא, וההוא גברא חייב על עשין, אבל כאן הרי חטאת חלב אינה מכפרת על עון טומו"ק אפילו מקופיא. מיהו צ"ע דהא אין לך אדם בישראל שאינו מחויב עשה, וא"כ ה"ה שמי שחייב חטאת טומו"ק עבר גם על עשה, וא"כ למה לא חשיב מחויב כפרה כמותו, דכי נאמר שאיירי שהוקבעו העשין שלו על קרבן עולה דבכה"ג מיקרי

אינו מחויב כפרה כמותו כמו שמבואר לעיל בדף ז'. ואין לתרץ משום שגם חטאת טומו"ק מכפרת על חייבי עשין ואיירי שכבר הוקבעו כל העשין על אותה חטאת, דזה אינו, כי חטאת טומו"ק מכפרת על עשין רק מקופיא. (ספר טהרת הקודש.)

ועי' באות שס"ט שהבאנו מהמראה כהן שמהטעם הנ"ל חטאת חלב לשם מי שמחויב חטאת נזיר ומצורע פסולה, דהיינו משום שהנזיר והמצורע חייבין בעשה כמותו.

שעב) בענין מחשבין מעבודה לעבודה.

שוחט על מנת לקבל.

עיי' בגמ' דאמרינן שטעמו של רבי יוחנן הוא משום דיליף מפיגול. ובהמשך הסוגיא מיייתנן גם טעם אחר לפסול מעבודה לעבודה, והיינו ק"ו דרב אשי משינוי בעלים. וכתבו תוס' בתחילת הסוגיא שלפי שני הטעמים אם חישב בשעת שחיטה לקבל שלא לשמן לא מיפסל כי גם בפיגול וגם בשינוי בעלים אין זה פוסל.

מיהו עי' בחזו"א בסי' א' סק"ב שהקשה על דברי תוס' דמה לי אם ילפינן שינוי קודש משינוי בעלים ופיגול, הלא סוף סוף מאחר שלומדים מהם את היסוד שאפשר לחשב מעבודה אחת לחבירתה, שוב הוי כל אחד כדינו, דבשינוי בעלים צריכים לחשוב על כפרה, ובפיגול צריכים לחשוב על אכילת מזבח, אבל בשינוי קודש אפשר לחשב על כל העבודות.

ועיי' בזבח תודה שכתב שלפי הילפותא מפיגול הדין נותן שגם שוחט על מנת לקבל

יהי' פסול כי קי"ל דון מינה ואוקי באתרא, והרי בעבודת קבלה מחשבת שלא לשמה פוסלת, אבל לפי הק"ו של רב אשי דוקא חושב על מנת לזרוק שלא לשמה פסול דומיא דשינוי בעלים כי בק"ו אמרינן דיו. ועוד כתב שמרהיטת הסוגיא משמע שהעיקר הוא הק"ו של רב אשי דהא חזינן שאמרינן שרבה הדר בי' משום הק"ו של ר"א ולא אמרו משום הילפותא מפיגול.

והקר"א הביא שבירושלמי דנו על זה, דרבי אילעי אמר שם שטעמו של רבי יוחנן הוא משום שילפינן מפיגול, והקשו (לפי גירסת הקר"א) דלא דמי לפיגול כי בפיגול שחטו על מנת לקבל כשר אבל רבי יוחנן פוסל גם בזה [דלא כתוס' (*), ועוד דבפיגול שוחט על מנת להקטיר הוי פיגול ואילו רבי יוחנן מכשר בזה.

ושוב רצה ר' בא שם לומר שטעמו של רבי יוחנן הוא משום דהיכא ששחט לשמו על מנת לזרוק שלא לשמו הרי זה כשוחט לשמו ושלא לשמו, והסיקו שלפי טעם זה אם שחט את הפסח לאוכליו על מנת לזרוק שלא לאוכליו כשר כי לאוכליו ושלא לאוכליו כשר.

ושוב אמרו שר' מנא בשם ר' יודן אמר שטעמו של רבי יוחנן הוא משום דכיון שמחשבה בשעת זריקה פוסלת, ה"ה כשהוא מחשב בשעת שחיטה על הזריקה, משא"כ מחשבת שלא לאוכליו מכיון שאינה פוסלת בזריקה ה"ה שאינה פוסלת בשחיטה על זריקה, ועל זה הקשו דהא חזינן שבפיגול אם חישב משחיטה על קבלה הרי זה כשר אע"פ שאם חישב בשעת קבלה מחשבת

ואוקי באתרא וכדברי הזבח תודה שהבאנו לעיל.

(* וצ"ע מה קשה, אולי משום דדון מינה

פיגול על הזריקה הרי זה פסול, ועוד דאם שחטו על מנת להקטיר שלא בזמנו הרי זה פיגול ואילו אם חישב בשעת הקטרת אימורין אין זה פיגול.

וכתב הקר"א שלפי שני הטעמים האחרונים יוצא שאם שחט על מנת לקבל שלא לשמו פסול וכמו שנוקט באמת הירושלמי.

ועיין בבעל המאור וברמב"ן וברשב"א בחולין דף ל"ט ע"ב שכתבו שגם בפיגול שוחט על מנת לקבל הוי פיגול, וכבר הרבו להקשות עליהם דלהדיא איתא לא כן בדף י"ג ע"ב. מיהו עיי"ש באות תקפ"ה שנביא את פירושו של הראב"ד על הגמ' שם שפי' להיפך מרש"י ויוצא ששוחט על מנת לקבל הוא שפיר פיגול.

והמאירי בחולין דף ל"ח בדבריו על המשנה כתב ששוחט על מנת לקבל שלא לשמו פסול לפי רבי יוחנן.

שעג) עוד בענין מחשבין מעבודה לעבודה.

שוחט על מנת להקטיר.

הנה כבר הבאנו שהקרן אורה הביא מהירושלמי לפי גירסתו ששוחט על מנת להקטיר שלא לשמו לא מיפסל, ושהירושלמי הקשה מזה על הילפותא מפיגול כי בפיגול שוחט על מנת להקטיר הוא פיגול. וכ"כ המל"מ בפט"ו מהל' פסולי המוקדשין שרק בפיגול מהני מחשבה כזו.

ועיין בקרן אורה שכתב דלא מיפסל כי ליכא שום איסור להקטיר שלא לשמו, משא"כ שוחט על מנת לזרוק דמו או להקטיר אימוריו לעבודת כוכבים שפיר נאסר כי אע"פ שע"י זריקת הדם לעבודה זרה אין

הבשר נאסר לפי שיטת תוס' בחולין דף ל"ט (ודלא כרש"י) אבל הרי אסור לזרוק לעבודה זרה.

ועיין בספר מראה כהן שביאר שגם אחרי הילפותא מפיגול אכתי צריכים גם את הק"ו של רב אשי כי אי אפשר ללמוד מפיגול לחוד כי מה לפיגול שכן ישנו בכרת, ולכן צריכים ללמוד גם משינוי בעלים שאינו בכרת, ובאמת משינוי בעלים לחוד הו"מ למילף, רק דניחא לן להביא פיגול דכתיבא להדיא, ועכ"פ מכיון שצריכים ללמוד משינוי בעלים לכן אם שחט על מנת להקטיר שלא לשם הזבח לא מיפסל כי שינוי בעלים הוא דוקא על הזריקה (וזהו כעין דברי הזבח תודה שהבאתי באות שע"ב בענין שוחט על מנת לקבל), אבל אם הוי ילפינן מפיגול לחוד הה"נ לשוחט על מנת להקטיר עכ"ד.

וע"ע לעיל באות כ"א שהבאתי הרבה מקורות בענין שוחט על מנת להקטיר.

שעד) ילפינן ממחשבת פיגול.

הנה להלן בסוגיין מבואר שיש עוד ילפותא, והיינו הק"ו של רב אשי משינוי בעלים, ועיין באות שע"ב ובאות שע"ג שהבאנו נפ"מ להלכה בין ב' הילפותות. ועיין באות שע"ג בשם המראה כהן בענין למה צריכים את ב' הילפותות.

מיהו עי' במרומי שדה שכתב שמאן דיליף מפיגול לית לי' הק"ו של רב אשי כי ס"ל ששינוי בעלים ישנו גם בשחיטה (וכדעת הרמב"ם ודלא כדעת תוס' בריש מכילתין. מיהו עיין לעיל באות כ' שהבאנו כמה פשטים בדברי הרמב"ם, ולפי כמה מהם גם לפי הרמב"ם עיקר המחשבה הוא

בגלל הזריקה עיי"ש), אשר לפ"ז אולי גם שינוי בעלים אינו מעבודה לעבודה. וכתב המרומי שדה שהמ"ד הזה הוא המ"ד שפוסל חטאת חלב לשם חטאת דם, וכבר הבאנו את ביאורו בזה לעיל באות כ' סק"ב.

שעה) דעת הרמב"ם.

בענין אם בשוחט על מנת לזרוק החסרון הוא בהשחיטה או בהזריקה.

הנה זה לשון הרמב"ם בפט"ו מהל' פסולי המוקדשין ה"י, שחטה לשמה וחשב בשעת השחיטה לזרוק דמה שלא לשמה הרי זו פסולה לפי שמחשבין מעבודה לעבודה, וזאת המחשבה שחשב בשעת השחיטה כאילו חשבה בשעת הזריקה, ולפיכך פסולה עכ"ל. וביאר הקרן אורה בד"ה בגמרא שחטה וכו' שכוונתו היא כדברי ר' מנא בהירושלמי שהבאנו לעיל באות שע"ב שטעמו של רבי יוחנן הוא משום שכיון שמחשבה בשעת זריקה פוסלת, ה"ה כשהוא מחשב בשחיטה על הזריקה, ושהרמב"ם

מפרש דפסולה משום דמיקרי מחשבה פסולה בעבודת הזריקה, והא דאזיל הרמב"ם בתר טעם זה של הירושלמי הרי זה משום דס"ל שמפיגול אי אפשר ללמוד בגלל הפירכא של מה לפיגול שכן כרת. וכן לית ל"י הטעם של לשמו ושלא לשמו, וכן לית ל"י הק"ו של רב אשי כי הרי הרמב"ם סובר ששינוי בעלים נוהג בכל הד' עבודות וא"כ גם בשינוי בעלים מאן לימא לן שמחשבין מעבודה לעבודה (מיהו עיין לעיל באות כ' שהבאנו כמה פשטים בדברי הרמב"ם, ולפי כמה מהם גם לפי הרמב"ם עיקר המחשבה הוא בגלל הזריקה עיי"ש).

ברם בפ"ב מהל' שחיטה הט"ו גבי שוחט לע"ז כתב הרמב"ם את הטעם של ילפינן מפיוגול, והיינו משום ששפיר יש ללמוד ע"ז מפיוגול כי גם ע"ז היא בכרת. ובאמת הטעם הנ"ל שכתב בקדשים בהל' פסוה"מ לא שייך בע"ז כי אם הוא זורק לשם ע"ז לא נאסרה הבהמה (וכתוס' בחולין דף ל"ט), ע"כ דברי הקר"א*).

(* ועיין באבן האזל בדבריו על הרמב"ם בהל' פסוה"מ שהבין בדרך אחרת את הרמב"ם וז"ל בד"ה ועכשיו, ועכשיו נראה דהרמב"ם כאן סובר כמו שביארנו דהעיקר הוא דהשחיטה בעצמה פסולה והוי כאילו שחט שלא לשמה, והא דכתב הרמב"ם לפי שמחשבין מעבודה לעבודה וזה המחשבה שחשב בשעת השחיטה כאילו חשבה בשעת זריקה, כוונתו כשם שאם חשב בשעת זריקה שלא לשמה פסולה, כן אם חשב בשעת שחיטה לזרוק שלא לשמה, אבל אין כוונתו לומר דעכשיו הוי כאילו חשבה בשעת הזריקה, דזה לא נוכל ללמוד מפיוגול, דמפיגול לא ידעינן אלא דשייך לחשוב מעכשיו על מה שיהי' אח"כ וכו', וא"כ לפ"ז אין לנו שום חילוק בין קדשים לעכו"ם, דבין בקדשים ובין בעכו"ם הפסול הוא השחיטה ומדמינן לה לפיגול, וזהו שכתב הרמב"ם

בהל' שחיטה דלמדין מחשבה בחוץ בחולין ממחשבת הקדשים בפנים שמחשבה כזו פוסלת בהן כמו שיתבאר בהל' פסוה"מ, וכוונתו ברורה להאי דינא דמחשבין מעבודה לעבודה בפנים, ואף דגבי פנים כתב שזאת המחשבה שחשב בשעת שחיטה כאילו חשבה בשעת זריקה, וגבי שוחט לעכו"ם אם חשב בשעת זריקה לא נפסל הבשר, אבל לפי מה שביארנו מיושב, דאין אנו אומרים דהדין הוא כאילו חשבה בשעת זריקה, אלא דהמחשבה מועלת כאילו חשבה בשעת זריקה, וכמו דזורק במחשבה לעכו"ם דהוי מחשבה מעליא, והוי מחשבת עכו"ם לפסול הדם הנזרק, ה"נ אם שחט על מנת לזרוק לעכו"ם הוי מחשבה מעליא, וכיון שחשבה בשעת שחיטה הוי מחשבת עכו"ם בשחיטה ונפסל הבשר עכ"ל.

והאבן האזל בהל' פסוה"מ הקשה שגם מפיגול לע"ז קיימת הפירכא של מה לפיגול שישנו בכרת כי אנו דנין אם הבשר נאסר משום תקרובות עבודת כוכבים, ובפיגול הכרת היא על אכילת הבשר ובע"ז יש רק לאו על אכילת הבשר, ומה לי בזה שבעבודה זרה יש כרת על מחשבתו.

ובספר קהלות יעקב על הסוגיא של שלא במקומו להלן בפרק שני ראיתי שר"ל בדעת הרמב"ם שגם בפיגול הרי זה נחשב כאילו זרק או אכל או הקטיר חוץ לזמנו, וזהו יסוד הפסול של פיגול (ואע"פ שאם אכל באמת חוץ לזמנו אין הזבח נפסל, אבל הרי זה רק משום שכיון שהוכשר אי אפשר שיחזור ויפסל), ושלכן כתב הרמב"ם שגם במחשבין מחשבת שלא לשמה מעבודה לעבודה (דהיינו שוחט על מנת לזרוק דמה שלא לשמה) הרי זה נחשב שזרק שלא לשמה כי בגמ' אמרינן שילפינן דין זה מפיגול, וזהו דלא כדברי האבן האזל שהבאתי בהערה לעיל בסמוך שאין זה יסוד הפסול של פיגול. ומהזבח תודה בסוף פרק כל הפסולים הביא שבפיגול אין זה נחשב כאילו עשה, אבל כתב שמדברי השט"מ בדף י"ג ע"א באות ז' משמע דשפיר חשיב כאילו עשה, ושזהו הכוונה שם במה שאיתא בהברייתא שם שבזריקת פיגול התורה עשתה מחשבה כמעשה, דהכוונה היא דחשיב כאילו עשה את המעשה שחשב לעשות, ואין הכוונה שהתורה אמרה שלמחשבה יהי' כח לפסול כמו שיש למעשה כח לפסול, אלא הכוונה היא דחשיב כאילו ממש עשה את המעשה שחשב לעשות.

ועכ"פ לכאורה דרכו של הקהלות יעקב נדחית ממה שהבאנו שהרמב"ם בהל'

שחיטה גבי השוחט על מנת לזרוק לע"ז אוסר משום דילפינן מפיגול, דהא התם אי אפשר לומר שאסור משום דחשיב כאילו זרק כי אם הוא זרק לע"ז אין הבהמה נאסרת וכמו שהערנו באות שע"ג. מיהו מרש"י הבאנו שם דשפיר נאסר.

ותוס' בסוגיין בסד"ה ריש לקיש כתבו דחשיב עובד ע"ז בהשחיטה.

והנה בגמ' גרסינן מחשבין מעבודה לעבודה וילפינן ממחשבת פיגול. ולפי הרמב"ם י"ל שתרי מילי קאמר חדא דמחשבין מעבודה לעבודה מצד הסברא וכמש"כ הרמב"ם, ועוד דילפינן ממחשבת פיגול. מיהו עיין ברש"י שהגירסא היא דילפינן ממחשבת פיגול.

ועיין בשפת אמת בד"ה יש לעיין שכתב שלפי הטעם של הרמב"ם שזריקתו אח"כ נחשבת זריקה שלא לשמן א"כ יוצא שאם זרק כהן אחר את הדם לא יהי' פסול כי איך שייך לצרף מחשבת השוחט להזריקה של השני.

ועיין ביו"ד סי' ד' סעיף ג' דמבואר שהיכא ששחט על מנת שיזרוק גוי לע"ז הרשב"א אוסר כי גם בכה"ג מחשבין מעבודה לעבודה, והב"ח הביא שהרא"ה חולק. ועיין במאירי בסנהדרין דף ס"א שכתב שדוקא אם חישב שהוא עצמו יזרוק לע"ז הרי זה נאסר. ומלהלן בדף ל"ו ע"א יוצא שעל מנת שיזרוק אחר אינו פיגול משום ד"כל כמיני", דמי ישמע לו, וממילא אינה מחשבה. ובתוספתא קרבנות פ"ב איתא שעל מנת שיאכלו או יזרקו ערלים וטמאים הוי שפיר בגדר מחשבה.

ועיין עוד בקר"א בד"ה דף י' ר"ל וכו' שכתב שלפי הטעם שזה כמו לשמו ושלא

לשמו אתי שפיר מאי דאמרינן בסנהדרין שאפילו לפי ר"ל י"ל שבע"ז הוא חייב מיתה, כי "להך טעמא דהוי כעושה משעה ראשונה לשמו ושלא לשמו (כלומר וחשיב מחשבה בהשחיטה) הכי נמי הוי כשוחט לעבודת גילולים, ונהי דר"ל ס"ל דמותר, ולא חשיב לענין איסור(של הבשר) מחשבה גמורה לאסור, מ"מ לענין מיתה מיקרי עובד, ומידי דהוי אהר (משתחוה להר) דאין בעבודתו כח לאסור, ומיתה חייב".

ועוד כתב שלפי הצד דהוה כאילו זרק עם מחשבת פסול אתי שפיר הצד שם שגם לפי רבי יוחנן אינו חייב מיתה, כי "נהי דמחשבת זריקה אינה אוסרת (כלומר אם חשב בשעת זריקת הדם אין זה אוסר את הבשר משום תקרובות עכו"ם, אבל בכל זאת) יליף מפיגול לאיסורא (של הבשר היכא ששחט על מנת לזרוק), אבל לענין מיתה מסתבר דפטור, דהרי לא עשה מעשה לשם עבודת גילולים".

מיהו עיין באבן האזל בפט"ו מפסוה"מ ה"י בקטע המתחיל והנה מה שכתב וכו' שהקשה על הדבר השני שהבאנו מהקרא"א שהרי אם ילפינן ממחשבת פיגול "א"כ הדר הו"ל מחשבת עכו"ם בשחיטה" וחשיב שהשחיטה היא לעבודה זרה, וא"כ למה לא יתחייב מיתה.

ועוד הקשה האבן האזל להלן שם בקטע והנה הרמב"ם וכו' למה בהלכות שחיטה בשוחט על מנת לזרוק לע"ז כתב הרמב"ם שהבהמה אסורה ולא פרט שהיא אסורה בהנאה וכדתניא בחוילין דף ל"ט ע"ב דהרי אלו זבחי מתים.

וכתב לתרץ את שני הדברים דאם ילפינן ע"ז מפיגול "אינו אלא דמחשבה על מה

שיעשה אח"כ יש בכחה לאסור, אבל לא נוכל ללמוד מדין פיגול דהוי עבודת עכו"ם בשחיטה, כיון דעיקר המחשבה גבי פיגול (הוא) שיאכל חוץ לזמנו, אין המחשבה על עבודה פסולה, דאכילה אינה עבודה, אלא שהתורה אסרה מחשבה זו בקרבן, והוי פיגול, אבל לא נוכל ללמוד מזה דכיון שחשב לזרוק לעכו"ם הוי כמו ששחט לעכו"ם, כיון דגבי פיגול אין דין זה שנאמר שמה שחשב בשחיטה על עבודה אחרת פסולה דהוי השחיטה עבודה פסולה, דהא אכילה לא הויא עבודה". ומעתה לפ"ז אינה אסורה בהנאה כי אינה תקרובות עבודה זרה. ושוב המשיך לתרץ מה שהברייתא תניא שהוא זבחי מתים עיי"ש.

ועיין בבית הלוי בח"א סי' ל' אות ז' שהביא את דברי רש"י בסנהדרין דף ס"א וכתב דמבואר בדבריו "כמעט להדיא" דחשיב עובד ע"ז בהשחיטה, וז"ל רש"י שם בד"ה ועובדיהם בסייף, אע"ג דמחובר לא מיתסר, עבודת כוכבים מיהא הוי, והכא נמי לא בעיא קרא, הואיל ושחיטה צורך זריקה היא, והא חשב בשחיטה על מנת לזרוק, הוה ל' כעובד עבודת כוכבים, דהא זריקה בלא שחיטה לא סגי וכו' עכ"ל.

ועי' עוד בבית הלוי שתלה בשני הצדדים הנ"ל את שני תירוצי תוס' על הקושיא אולי יתחרט ולא יזרוק לע"ז ולמה חייב מיתה וכמו שצינתי להלן באות שצ"א.

ועוד תלה הבית הלוי בזה אם שייך לומר שנהי שר"ל מתיר בהנאה, אבל הרי הוא מודה דאסור באכילה, משום דכיון שהמעשה אסור, כדחזינן מזה שהוא מודה דחייב מיתה, א"כ שייך כאן האיסור של לא תאכלו כל תועבה כל שתעבתי לך הרי הוא בכל

תאכל (ועי' בתוס' בסנהדרין בתחילת דף ס"א שדנו אם אסור באכילה מצד שחיטת מומר), דלפי הצד דחשיב כאילו זרק לע"ז א"כ הרי זה כעובר על איסור אחר שעת השחיטה וא"כ לא שייך לומר ששחיטתו היא תועבה.

ועי' עוד בחידושי הגרי"ז כאן שכתב דלא ככל הנ"ל בביאור הצד דהוי משום הזריקה וזה"ל שם, ויש לחקור אם הפסול הוא מחמת כוונה שלא לשמה בזריקה, כלומר דזה ודאי דאין חלות פסול מחשבתו בזריקה, שהרי עדיין לא זרקו ומה פסול שייך בו, אלא הכוונה בזה דעיקר חלות מחשבתו בזריקה היא, והא דמיפסל שחיטתו הוא מטעם מחשבתו בזריקה, או דאפשר לומר דמה שחושב בזריקה שלא לשמה מיחשב כאילו חשב שלא לשמה בשחיטה, ופסולו אינו מטעם מחשבתו בזריקה אלא משום דמיחשב כאילו חשב בשחיטה עצמה שלא לשמה עכ"ל.

ושוב כתב שלפי הטעם של הירושלמי של הו"ל כלשמו ושלא לשמו הרי חזינן דחשיב מחשבה בהשחיטה, ולכן הרי זה כלשמו ושלא לשמו, כי אם זה נחשב מחשבה בהזריקה, אין כאן מציאות של לשמו ושלא לשמו, שהרי בהזריקה חשב רק שלא לשמו. וגם מעבודה זרה מוכח דחשיב מחשבה בהשחיטה, כי אם זה נחשב שהשחיטה כשהיא לעצמה נעשית כדין, שוב אי אפשר שמחשבת זריקה תאסור, כי רק מעשה אסור בעבודה זרה, וא"כ צ"ל דחשיב כאילו השחיטה עצמה נעשית במחשבה לעבודה זרה, דלפ"ז שפיר יש כאן מעשה לע"ז. ועוד הוכיח כן מהא דילפינן מפיגול כי בפיגול הרי זה מחשבה בהשחיטה, אבל

אם חישוב בהזריקה שהוא זורק חוץ לזמנו לאו מידי הוא (ועל דרך זה יש להוכיח גם מעבודה זרה לפי שיטת התוס' שזריקה לעבודה זרה אינה אוסרת את הבשר), וא"כ צ"ל שהראי' מפיגול היא דחזינן בפיגול שאם חשב בשעת שחיטה מחשבה על עבודה אחרת הרי זה נחשב מחשבה בהשחיטה.

שעו) עוד בענין מחשבין מעבודה לעבודה.

האם גם בעולה ושלמים מחשבין מעבודה לעבודה לענין שלא עלו.

עיין בשפ"א שנסתפק אם רק בחטאת מחשבין מעבודה לעבודה, או האם גם בעולה ושלמים הדין הוא כן לענין שלא יעלו לשם חובה. וביאר שם את ספקו, שבאמת קשה איך אפשר ללמוד מפיגול הלא התם חישוב לעשות מעשה פסול, ואילו הכא חישוב לעשות מחשבה (והאור שמח בפט"ו מהל' פסולי המוקדשין ה"י כתב שזוהי סברתו של ר"ל), ובע"כ צ"ל דאירי בפסח וחטאת דשלא לשמו פוסל בהם ומש"ה הרי זה שפיר נקרא שחישוב לעשות מעשה פסול, וא"כ לפ"ז יוצא שבעולה ושלמים גם ר"י מודה שאין מחשבין מעבודה לעבודה. וע"ע בהאות הבאה בנוגע לקושיית השפ"א.

מיהו עיין לעיל באות ב' שכתבנו שמה שלא עלו לשם חובה אין הכוונה רק שלא קיים את נדרו, כי נדרו הי' להביאו כדין, אלא הרי זה בגדר חלות פסול בהקרבתו לענין לא עלו, וא"כ י"ל שגם זה חשיב מעשה פסול.

עוד כתב השפ"א שלפי הק"ו של רב

אשי גם בעולה ושלמים יסבור רבי יוחנן שמחשבין מעבודה לעבודה כי הק"ו של רב אשי שייך גם על זה.

ולהלן בדף י' ע"א מתיב רב אילא לסיועא לר"ל דמאי דכתיב לשמה גבי זריקת הדם של שלמים הרי זה כדי לומר שאין מחשבין מעבודה לעבודה, הרי דס"ל לרב אילא שרבי יוחנן קאמר מחשבין גם גבי שלמים.

ובספר מראה כהן הקשה דמנ"ל לר"ל שגם בחטאת כשרה הלא קרא בשלמים הוא דכתיב, ואין לומר משום הקישא דזאת התורה כי הדין נותן שהק"ו של רב אשי יוציא מההיקש. ותי' משום שאין כאן ק"ו כי י"ל דשינוי קודש ושינוי בעלים דשלמים יוכיח דבשינוי בעלים מחשבין מעבודה לעבודה אבל לא בשינוי קודש עכ"ד. מיהו לכאורה יש להקשות על היוכיח דמה לשלמים שאינם מכפרים, ויש לדחות.

ועי' בקר"א בדף י"ג ע"א על המשנה בד"ה הפסח וכו' שכתב שר"י ס"ל מחשבין מעבודה לעבודה גם בעולה ושלמים, ואע"פ שהרמב"ם קבע את הדין של מחשבין מעבודה לעבודה על חטאת ולענין פסול, לאו דוקא הוא עכ"ד.

והנה גם רש"י בחולין דף ל"ט ע"א העמיד בחטאת, אבל ביאר בספר מראה כהן כאן שהיינו משום הלשון של "פסולה", אבל באמת מודה הוא דפליגי גם בעולה ושלמים לענין לא עלו.

שעז) עוד בענין מחשבין מעבודה לעבודה.

שוחט על מנת לקבל על מנת לזרוק. עיין באור שמח בפט"ו מהל' פסולי המוקדשין שכתב שאם שחט על מנת לזרוק

עם מחשבה של על מנת לאכול חוץ לזמנו לא הוי פיגול.

והחזו"א בסי' א' אות י"ב כתב שאם שחט על מנת לקבל במחשבה לזרוק לשם פלוני או במחשבה לזרוק חוץ לזמנו הרי זה פסול.

ועיין ברש"י בד"ה מחשבין שכתב וז"ל, דהתם עיקר מחשבתו המביאה לידי פיגול שיחשוב בעבודה זו לעשות עבודה אחרת מן אחת העבודות להאכיל לאדם או למזבח עכ"ל. ובספר טהרת הקודש הבין שכוונת רש"י היא לומר שאם חישוב בשחיטה על מנת שיחשוב אח"כ בקבלה מחשבת פיגול על הזריקה מהני מחשבתו, ושכתב רש"י כן כדי ליישב את הקושיא של השפ"א שהבאנו בהאות הקודמת. והשפ"א בדבריו על דברי רש"י הנ"ל השיג עליו בזה"ל, כוונתו (של רש"י) פשוטה שאכילת מזבח ואדם עבודה הם, וחישוב לעשות עבודות אלו חוץ לזמנו עכ"ל.

שעח) ור"ל אמר כשירה וכו' ולא ילפינן ממחשבת פיגול.

הנה מדברי רש"י הנ"ל הי' נראה שר"ל אינו לומד מפיגול, כי בפיגול זהו עיקר דין המחשבה ובהכי חייבי' רחמנא.

והאור שמח בפט"ו מהל' פסולי המוקדשין ה"י כתב שטעמו של ריש לקיש הוא משום שגבי פיגול המחשבה היא לעשות מעשה, אבל גבי שלא לשמן המחשבה היא לעשות מחשבה אחרת, ומש"ה אינו דומה לפיגול (ועי' לעיל באות שע"ו ובאות שע"ז בענין קושיא זו), מיהו

על מאי דאמרינן להלן ק"ו הוא אי אפשר לפרוך את הנ"ל בתור פירכא כי כיון דהוי פירכא של סברא א"כ כל זה אכניס בהק"ו, ולכן מקשינן על הק"ו מהלכה, דהיינו מה לפיגול שישנו בכרת.

שעט) רש"י ד"ה שחטה לשמה.

וז"ל, שלא חישוב על השחיטה אלא על הזריקה חישוב בשעת השחיטה עכ"ל. והנה לכאורה יש מקום לומר שהכא בעינן שיחשוב על השחיטה בפירוש לשמה כי מכיון שחישוב על מנת לזרוק שלא לשמה, תו לא אמרינן על השחיטה שסתמא היא לשמה, ולכן איתא "שחטה לשמה". מיהו חזינן שרש"י אינו מפרש כן אלא הרי הוא מפרש שהכוונה היא רק שלא חישוב על השחיטה מחשבת שלא לשמן אבל אה"נ סתמן מהני, כ"כ בספר ראש המזבח.

ובביאור הדבר למה סתמא מהני כאן י"ל כדברי הגרי"ז שהבאנו באות מ"ד שסתמן לשמן אינו מצד שעשה את השחיטה לשמה, דהא לפ"ז בודאי יש מקום לומר שכאן אי אפשר לומר דחיוב שעשה את השחיטה לשמה, אלא סתמן לשמן הוא מחמת מהות הזבח, וגם כשחושבין שלא לשמן נשאר מה שסתמן לשמן, רק שיש כאן מחשבת הפוסלת, ומעתה לפ"ז שפיר יוצא שאין צריכים כאן מחשבת לשמן אלא סגי גם בסתמא.

שפ) תד"ה מחשבין.

וז"ל, אמאי לא משני אידי ואידי במחשבת שלא לשמן וקבלה לא עשה מחשבה כמעשה כגון בשוחט על מנת לקבל

שלא לשמן ובזריקה עשה בה מחשבה כמעשה עכ"ל. פי' דגם השתא דמתרץ כאן במחשבת שלא לשמן כאן במחשבת פיגול הרי איירי בתרי גווני, דהיינו ש"שלא לשמו" איירי כשקיבל שלא לשמו, או שקיבל על מנת לזרוק שלא לשמו, ו"פיגול" איירי כששחט על מנת לקבל דמו למחר, וא"כ נתרץ כולי' בשלא לשמו, והיינו שכאן כששחט על מנת לקבל דמו שלא לשמו, וכאן במקבל שלא לשמו או במקבל על מנת לזרוק דמו שלא לשמו, אבל לפי תירוצם יוצא שהשתא שמתרצינן כאן בשלא לשמו כאן בפיגול הרי זה איירי הכל בחד גוונא, דהיינו שהוא מחשב בתחילת הקבלה על סוף הקבלה, ומש"ה לא הי' יכול לתרץ כאן וכאן בשלא לשמו כי אז מוכרחים לדחוק ולהעמיד בתרי גווני.

ברם עיין בספר מראה כהן להלן בדף י"ג ע"א על רש"י ד"ה לא קשיא שנתקשה בזה למה באמת לפי תוס' לא רצה הש"ס להעמיד בב' עבודות (וכולה שלא לשמו) וכתב וז"ל, ואפשר לומר דמש"ה מוקמי הש"ס בעבודה אחת דומיא דסיפא (דריש פרק ב') דקיבלו בחוץ או דקיבלו פסולין דהיינו בעבודה אחת (והוסיף שאין לתרץ משום הדיקא נמי, עיי"ש בדף י"ד, דהא תוס' כתבו שם שהדיקא נמי לא קאי בהמסקנא) עכ"ל.

ועוד כתב וז"ל, ובעיקר קושיית תוס' נ"ל דלא קשה, דהש"ס נקיט אוקימתא מבוררת גם למ"ד אין מחשבין מעבודה לעבודה, דגם האי מ"ד צריך לתרץ המשניות עכ"ל.

שפא) בא"ד.

וז"ל, ונראה לי דלקמן מיירי שחישוב

בעבודה עצמה אם קיבל לגמור הקבלה שלא לשמן פסול עכ"ל. עי' בקר"א שהקשה דהא אין מפגלין בחצי מתיר.

ועיין בחזו"א בסי' א' סקי"ב שהקשה וז"ל, צ"ע למה פסול כיון דקבלה כולה, נתקבלה לשמה, ומה שחשב שיקבל שלא לשמה לאו כלום הוא (דהא תוס' סוברים שמהשחיטה על הקבלה אינו פוסל) כיון דהדר בו ממחשבתו וגמר לשמה (ושוב דן גם מצד חצי מתיר).

מיהו הקר"א הקשה איפכא וז"ל, ולא הבנתי דבריהם דבקבלה לא שייך תחלה וגמר בשלא לשמו והרי זה כמו שחישב בקבלה שלא לשמו עכ"ל.

ועיין בירושלמי פסחים פ"ה ה"ב דאיתא רבי חנינא אמר קומי ר' מנא בשם ר' יוחנן טעמא דרבי יוחנן כל שאילו יבוא לאותה עבודה ויחשב בה, מחשב מאחרת לה, ופי' הקרבן העדה שהכוונה היא שכמו שהוא יכול לחשוב בתחילת זריקה על סוף הזריקה כמו כן הרי הוא יכול לחשוב משחיטה על זריקה. ומדבריו יוצא שאם חישב בתחילת הזריקה על סוף הזריקה הרי זה פסול גם לפי ריש לקיש.

ובלב אריה על חולין דף מ' ע"ב איתא איפכא, דעל הא דשוחט לע"ז שחוטי חוץ בשבת חייב ג' חטאות פרכינן דהא מכי שחיט בה פורתא לע"ז אסרה, אידך מחתך בשר בעלמא הוא, ומתריצין באומר בגמר זביחה הוא עובדה, והקשה הלב אריה דהא מחשבין מעבודה לעבודה, וא"כ אכתי יוצא שנפסל בתחילת השחיטה, ותי' דמתחילת עבודה להגמר עבודה לכו"ע לא אמרינן מחשבין מעבודה לעבודה ואפילו לפי רבי יוחנן כי ליכא בפיגול ציור כזה.

שפא* בא"ד.

וז"ל, ונראה לי דלקמן מיירי שחישב בעבודה עצמה אם קיבל לגמור הקבלה שלא לשמן פסול עכ"ל.

הנה בהמשך הגמ' שם פרכינן שמצינו ששפיר מפגלין בקבלה ותירצו כאן (דברי ר"ע) דאמר הריני שוחט על מנת לקבל דמה למחר, כאן דאמר הריני מקבל על מנת לשפוך שיריים למחר, וכתבו החק נתן והעולת שלמה שם שלפי תוס' כאן צריכים לגרוס

כאן (דברי ר"ע) דאמר הריני מקבל על מנת לגמור הקבלה למחר, כאן דאמר הריני מקבל על מנת לשפוך שיריים למחר.

שפב) בא"ד.

וז"ל, ואם זרק לגמור הזריקה חוץ לזמנו פסול וכן מקטיר לגמור ההקטרה למחר דהוה פסול עכ"ל. עי' בקר"א שהקשה דהא בסוף פרק ב' דמנחות מסקינן שאין הקטרה מפגלת הקטרה וא"כ איך כתבו שמקטיר על מנת לגמור את ההקטרה פסול, ועוד דכמו שאין הקטרה מפגלת הקטרה ה"ה שאין זריקה מפגלת זריקה.

וע"ע לקמן בדף י"ג ע"ב בתד"ה על מנת וכו' שהביאו את האיבעיא במעילה דף ז' ע"א של חישב לנשפכין למחר מהו, ופירשו וז"ל, ופי' רבינו דהתם מיירי שנשפך מן הכלי על הרצפה, ומיבעיא לי' אם מוליך אותו מקצת דם הנשאר בכלי על מנת לזרוק מאותן נשפכין חוץ לזמנו שהרי ראויין לאוספן, או דלמא כיון דבכוס איתי' דם וההוא דעל הרצפה הולך לאיבוד לא פסלה בהו עכ"ל.

ובקהלות יעקב על מנחות בסי' י"א

הקשה דמבואר שרק משום שנשפך מיבעיא לי, אבל אם חישב בשעת הולכת כוס אחד על מנת לשפוך את הדם שבכוס השני למחר בודאי הוי פיגול, וקשה שהרי זה דומה להא דאין הקטרה מפגלת הקטרה שהרי כוס אחד אינו נחשב מתיר על הכוס השני. ותי' שבאמת כל מתנה חשיב בגדר מתיר על שאר הדם, אבל לא במובן שהיא מתירה אותו להיות נזרק, אלא במובן כי היא מתירה את שאר הדם להיות שירים, וכיון שכן אפילו אם חישב על מנת לזרוק את הדם השני ולא לשפכו כשירים הרי זה פיגול, כמו אימורין דחשיבי שמתירין את הבשר לאכילה, ומש"ה אפילו אם חישב על הבשר שיאכלוהו אש הוי פיגול, אבל הקטרה אינה מפגלת הקטרה כי כזית אחד לא חשיב בגדר מתיר על הכזית השני לשום דבר.

ושוב הביא את דברי תוס' לקמן בדף מ"ג ע"א בסד"ה הקומץ וכו' שכתבו וז"ל, ותימה הוא אמאי לא יתחייב בשירי הדם משום פיגול (אם אכל), הא יש להם מתירין שהמתנות מתירות לשפיכת שירים ליסוד כמו שמתירות את האימורין, ושמא כמו מתחילה כל טיפה וטיפה ראוי לזריקה חשיב כולי' דם מתיר עכ"ל. וביאר הקהלות יעקב שכוונת תוס' אינה לתרץ ששירים לא מיקרי דבר שיש לו מתירין, אלא כוונתם היא לומר שכל הדם חשיב מתיר וגם החלק שלבסוף נשאר שירים כי הי' ראוי להיות הדם שנזרק, אבל לעולם שירים מיקרי שפיר דבר שיש לו מתירין, כי המתנות של הזריקה מתירין אותו וכמו שהקשו בקושייתם.

ועיין גם בחי' הגרי"ז לקמן על דף מ"ג בעמוד ק"ה שביאר כן את תירוצם, אלא שנשאר קשה שם על הנחת תוס' ששירים

הווי דבר שיש להם מתירים "דהא המתנות אינם מתירים להשירים, רק כדי שיחול שם שירי הדם בעי זריקה מתחילה, אבל אין זה מתורת מתיר".

ובספר עולת שלמה כאן ראיתי שכתב ג"כ שהדם חשיב מתיר על החלק השני אבל לא אתי עלה משום השירים, אלא משום שהמתנה הראשונה שבעולה שהיא בקרן מזרחית צפונית "מתירה להשני לזרוקה בקרן מערבית דרומית".

דף י' ע"א

שפג) השוחט בהמה על מנת לזרוק דמה לעבודת כוכבים.

פירש"י וז"ל, ולא זרק עכ"ל. ומבואר מדבריו שאם שפיר זרק לע"ז אז הבהמה נאסרת גם בלי מה שחישב בשעת השחיטה. וכן מבואר מדבריו בסד"ה מחשבין. ועוד מבואר בדבריו בד"ה מחשבין, וכן בחולין דף ל"ט ע"ב בד"ה אלא בשנים, שגם אם לא חישב בשחיטה, אלא רק זרק לע"ז, הבהמה נאסרת. ותוס' בחולין שם בד"ה מקום וכו' חולקין עליו. והרשב"א והבעל המאור כתבו משום שלאחר שהותר הבשר ע"י שחיטה שוב אינו נאסר. והבעל המאור שם כתב גם טעם אחר, והיינו משום דכתיב זבחי מתים כלומר שרק זביחה אוסרת (ועי' בתוס' שם שכתבו שהדם עצמו שפיר נאסר), והקשה השפ"א כאן דלפי תוס' למה לא השתמשו בעובדא זו בתוך הצריכותא כאן והיינו שיאמרו שבע"ז הרי זה נחשב רבותא טפי לאסור כי אם יזרוק אינו נאסר.

שפד) השוחט בהמה על מנת לזרוק דמה לעבודת כוכבים.

ע"י בחי' הגרי"ז כאן שביאר שאע"פ שלענין לאסור משום תקרובות ע"ז סגי בתחילת שחיטה, אבל בכל זאת לענין מחשבין מעבודה לעבודה לא סגי בזה שיחשוב רק שתחילת השחיטה תהי' על מנת לזרוק שלא לשמו, כי כיון שילפינן מפיגול בעיני עבודה שלימה כמו בפיגול. אלא שביאר הגרי"ז שאם סוברים שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף שפיר סגי במחשבין מעבודה לעבודה במקצת שחיטה*), ואע"פ שבפיגול לא סגי בזה כי אין מפגלין בחצי מתיר, אבל בשחיטה לעבודה זרה לא נאמר דין זה, ומש"ה סגי בהשם של שחיטה עכ"ד.

ועוד ביאר הגרי"ז שלכן הרמב"ם בהל' שחיטה בהביאו את הדין שהבשר נאסר היכא ששוחט לע"ז על מנת לזרוק הקפיד לכתוב משום שילפינן חוץ מפנים, דהא אין דרכו של הרמב"ם להביא ילפותות, אלא כוונתו בזה היא להגדיר את גדר הדין דהיינו שצריכים את מה שצריכים גבי פיגול.

מיהו לכאורה אין נפ"מ בזה לפי מה שפוסק הרמב"ם בפ"ד מהל' שחיטה הי"ג ובפ"א מהל' שחיטה הי"ח שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף.

ועוד ביאר הגרי"ז שמשום כך לא הביא הרמב"ם את הדין של שוחט על מנת לזרוק

דמה לע"ז בהל' עבודת כוכבים אלא בהלכות שחיטה, כי באמת לא סגי במעשה פורתא כמו בשוחט לעבודה זרה, אלא צריכים דוקא שחיטה שלימה וכהנ"ל, וא"כ הרי זה מהלכות שחיטה, דהיינו ששחיטה כזו אוסרת.

וע"י ברעק"א ביו"ד סי' ד' על דברי הש"ך בסק"ד שנסתפק אם היכא שחישוב במקצת קנה אמרינן מחשבין מעבודה לעבודה וז"ל, גם י"ל כיון דהטעם דמחשבין מעבודה לעבודה דילפינן חוץ מפנים, זהו לא שייך במיעוט קמא דקנה דאין עליו שם עבודה, וזה צ"ע לדינא עכ"ל.

ועוד איתא בחידושי הגרי"ז בסוף הסוגיא שמכיון שילפינן מפיגול לכן לא אמרינן מחשבין מעבודה לעבודה בע"ז אלא משחיטה לזריקה כמו בפיגול, אבל לא בשאר עבודות שעובדין לעבודה זרה, וגם ע"י זה תירץ את שתי ההערות הנ"ל שהעיר על הרמב"ם.

שפה) ק"ו דרב אשי.

הנה מהק"ו של רב אשי אפשר ללמוד גם שוחט על מנת לזרוק לע"ז, דמה שינוי בעלים שאם שוחט במחשבת שינוי בעלים כשר, אבל אם שחט על מנת לזרוק במחשבת שינוי בעלים פסול, א"כ בע"ז שאם שחט לע"ז אסור אינו דין שאם שחט על מנת לזרוק לע"ז שיהי' אסור. ברם לכאורה י"ל ששוחט שלא לשם אוכלין בפסח יוכיח

מודים שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ואף מחשבה בתחילת שחיטה פוסלת. וע"י בדברי תוס' בפסחים שהבאתי לעיל באות מ"ח.

*) וע"י במאירי בב"ק דף ע"ב ע"א שכתב שגם לפי המ"ד שסובר שאין לשחיטה אלא לבסוף מחשבה פוסלת בקדשים בתחילת השחיטה וז"ל, ולענין פסול מחשבה בקדשים מיהא כולם

חדש של קרבן, אבל מהקרבן המקורי נפסל לחלוטין.

שפח) תד"ה ריש לקיש.

וז"ל, מודה ר"ל דחייב מיתה כדאמרין בפרק ד' מיתות מידי דהוה אמשתחוה להר עכ"ל. עי' במה שכתבנו בענין זה לעיל באות שע"ה בקטע ועיין עוד בקר"א וכו' ולהלן שם.

שפט) בא"ד.

וז"ל, מודה ר"ל דחייב מיתה כדאמרין בפרק ד' מיתות מידי דהוה אמשתחוה להר דהר מותר ועובדו בסייף עכ"ל. עי' בחידושי הגרי"ז שהקשה מה הוא הדמיון, הלא התם הוי מעשה עבודה, רק שגזירת הכתוב היא שמחובר אינו נאסר, אבל הכא הרי חסר בהמעשה, שהרי לא שחט לע"ז אלא שחט על מנת לזרוק לע"ז, וא"כ אולי הדין הוא שאינו חייב מיתה, ותי' על פי מה שהראה מדברי רש"י במס' חולין שבמשתחוה להר סוף הדין אינו שמחובר אינו נאסר, אלא נאמר בזה גם שאינו נעשה חפצא של עבודה זרה, וממילא אם יקריבו אח"כ להבית אין על התקרובות דין של תקרובות עכו"ם, משא"כ במשתחוה לבעל חי, אע"פ שאין הבעל חי נאסר, אבל הרי הוא נעשה חפצא של עבודה זרה, ואם יקריבו לו, התקרובות נעשים תקרובות עכו"ם, וא"כ חזינן שלענין להיות אסור משום נעבד, השתחוואה לבית אינה נקראת בגדר עבודה, שהרי אינו נעשה אלוה, וא"כ חזינן שאפשר לחלק ולומר שאע"פ שלענין הדבר הנאסר לא חשיב מעשה עבודה, אבל לענין הריגת הגברא

דבשחיטה פסול ועל מנת לזרוק כשר אף אני אביא שוחט לע"ז דפסול ובכל זאת על מנת לזרוק כשר. והנה באמת כבר הקשו תוס' כן על הק"ו של רב אשי לענין שלא לשמו, ותירצו דשאני התם שגם בזריקה עצמה אם חישוב שלא לשם אוכלין כשר. מיהו הכא בלשם ע"ז שפיר י"ל את היוכיח הנ"ל, וא"א לדחות דשאני התם שגם בזריקה עצמה אם חישוב שלא לשם אוכלין כשר, דזה אינו, כי גם בשוחט לע"ז הרי זה כך דהיינו שאם זרק לשם ע"ז לא נאסר הבשר (לפי שיטת תוס'), וא"כ שפיר י"ל את היוכיח הנ"ל. מיהו אכתי י"ל שא"א לומר את היוכיח הנ"ל כי שפיר יש לפרוץ ששאני שלא לשם אוכלין שגם בזריקה עצמה אם חישוב שלא לשם אוכלין לא מיפסל, ואין לומר דהא גם בע"ז יש קולא זו, כי באמת אינו דומה בזה לשלא לשם אוכלין, כי מה שמחשבת אוכלין אינה פוסלת בזריקה הרי זה באמת בגדר קולא במחשבת זריקה, אבל בע"ז אין זה משום קולא בהמחשבה, אלא משום שכבר הותר הבשר בשחיטה ואינו זקוק לזריקה להתירו. (קר"א על תד"ה מקום.)

שפו) מה לחוץ לזמנו שכן כרת.

צ"ע מה סובר רבי ירמיה'.

שפז) מה לחוץ למקומו שכן נוהג בכל הזבחים.

צ"ע מה סובר רבא בר אהילאי. ואולי ס"ל ששלא לשמו פסול בכל הזבחים רק דאתי הפסוק של "נדבה תהא" לחדש מין

שפיר חשיב מעשה של עבודה, וא"כ גם כאן אפשר לחלק כן.

שצ) בא"ד.

והנה בהמשך דבריהם כתבו תוס' וז"ל, ואין לתמוה והיאך נהרג דילמא מימלך ולא זריק לעכו"ם כדאמר בפרק ד' מיתות דניסת שאמר אלך ואעבוד פטור דמימלך ולא עביד וכו' עכ"ל. וצ"ע למה קשה להו רק על הא דחייב מיתה לפי ריש לקיש, ולא על מה שנאסר לפי יוחנן.

וי"ל דהיינו משום שעל מה שנאסר לפי רבי יוחנן לק"מ, כי אע"פ שיתכן שיתחרט, אבל בכל זאת הרי זה נחשב שעשה שחיטה לע"ז, אבל לפי ריש לקיש שסובר שאינו נאסר הרי חזינן שלא מיקרי שחיטה לע"ז, רק שאעפ"כ הרי הוא נהרג כי ע"י שחשב בשעת שחיטה שיעשה זריקה לעכו"ם הרי השחיטה נחשבת הכנה לעבודה וזה מספיק כדי להורגו, וא"כ על זה קשה למה חשיב הכנה הלא אולי יתחרט. ועל זה תירצו שבודאי לא מימלך ומש"ה נחשב שפיר הכנה לעבודה זרה.

מיהו הגר"ז לא רצה לסבול כעין דרך זה בביאור למה הוא נהרג, כי לפ"ז איך רואים מהר שהורגים אותו עבור הכנה לעכו"ם ורצון לעבוד עכו"ם, הלא בהר יש כאן עבודה ממש.

וכתב לבאר את דבריהם בזה"ל, אלא כוונתם דכיון דודאי לא מימלך הוי מחשבתו בשחיטה מחשבה גמורה לעבודה זרה עכ"ל. ולכאורה כוונתו היא כדברי הבית הלוי, דע"י בבית הלוי בחלק אק סי' ל' אות ז' שכתב

וז"ל, דלתירוץ הראשון של התוס' (שהכא בודאי לא מימלך) הא עצם השחיטה לא חשיבא עבודה לעבודת גילולים, והחיוב מיתה לא הוי על השחיטה, רק על הא דאמר שיזרוק הדם לעבודת גילולים, הוי כאומר שילך ויעבוד, והשחיטה היא רק בירור על האמירה דשוב לו מימליך עכ"ל.

ועיין בקר"א שכתב על קושייתם של מימלך וז"ל, ולא הבנתי מאי מספקא להו דפשיטא דחייב מיתה אפילו אם לא זרק, דאי לא מחייב עד שיזרוק לעבודת גילולים, ונהרג מיד משום דלא מימלך, א"כ מה ענין זה להא דפליגי ר"י ור"ל לענין איסורא, דרבי יוחנן אוסר אפילו לא זרק וכו' עכ"ל.

שצא) בא"ד.

וז"ל, ושחיטת מומר לא חשיב וכו' עכ"ל. הרשב"א בתורת הבית תי' על זה דאיירי באופן ששחט על מנת שיזרוק גוי לעבודה זרה ולא הוא עצמו. ועיין בזה לעיל באות שע"ה בד"ה ועיין ביו"ד וכו'.

שצב) תד"ה מקום.

וז"ל, וא"ת שוחט שלא לשם אוכלין בפסח יוכיח דשוחט שלא לשם אוכלין פסול ושוחט על מנת לזרוק שלא לשם אוכלין כשר עכ"ל. צע"ג דהא איכא למיפרך מה למחשבת שלא לשם אוכלין שאינו פוסל אלא בפסח בלבד תאמר בשינוי קודש שפוסל בשאר קרבנות. (רעק"א.)

שצג) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דלא דמי, דשאני התם דזורק

עצמו שלא לשם אוכלין כשר עכ"ל. הנה י"ל שכוונתם היא לסברא וכהתי' שהביא השט"מ באות ד' בשם התוס' טו"ך וז"ל, וי"ל דאיכא למימר בשוחט על מנת לזרוק דמו שלא לשמו, דין הוא שיהא פסול כדין אם חישוב בזריקה עצמה שלא לשמה, דהשתא ליכא למימר שלא לשם אוכלין יוכיח שכשר בשוחט על מנת לזרוק, דשאני שלא לאוכליו דפסח כיון דזריקה עצמה אינה נפסלת כשזורק שלא לאוכליו כדפי' בריש פירקין עכ"ל.

ויש לבאר שכוונתם היא דבשלא לשמו הרי זה נחשב שיש פסול של שלא לשמו בהזריקה.

גם י"ל שכוונתם היא שכיון שמחשבת שלא לשמו פוסלת בהזריקה הרי זה בגדר מחשבה שפוסלת את השחיטה, אבל בשלא לשם אוכליו מכיון שמחשבה זו אינה פוסלת בשעת זריקה אין זה בגדר מחשבה שיכולה לפסול את השחיטה.

מיהו לכאורה יש לפרש בדרך אחרת את כוונת תוס' ודלא כהשט"מ, והיינו שאין כוונתם לסברא, אלא פירכא על היוכיח, והיינו דמה למחשבת שלא לשם אוכלין שיש לו גם קולא אחרת דהיינו שגם אם חישוב בשעת הזריקה עצמה אין זה פוסל.

והנה הכא כתבו תוס' שבשוחט על מנת לזרוק שלא לשם אוכליו הפסח כשר. מיהו בפסחים דף ס"א כתבו שפסול. ועי' לעיל באות קל"ה מה שהבאנו לבאר את דבריהם.

שצד) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דלא דמי דשאני התם דזורק

עצמו שלא לשם אוכלין כשר עכ"ל. ועיין בקר"א שהקשה דאכתי איך ילפינן ע"ז מהך ק"ו הלא התם שפיר י"ל הך יוכיח, כי מה תאמר שאין מחשבת אוכלין בזריקה, הלא גם אין מחשבת ע"ז בזריקה (לפי שיטת תוס' שאם זרק לשם ע"ז אין הבהמה נאסרת). ותי' הקר"א דמה שאין מחשבת עכו"ם בזריקה אין זה קולא במחשבת הזריקה כמו הא דאין מחשבת אוכלין בזריקה, אלא הרי זה משום שכבר הותר הבשר בשחיטה ואינו זקוק לזריקה להתירו.

ויש לעיין אם שייך לומר כתירוצו גם לפי הדרך של השט"מ שהבאנו בהאות הקודמת כדי ליישב קושיית תוס'. ואולי זה תלוי בשני הדרכים שכתבנו בהבנת דברי השט"מ.

שצה) תד"ה לא תאמר.

א. וז"ל, וכי תימא משום דבשלמים קיימא א"כ מאי צריך למילף מבינייא נילף בק"ו מקבלה עכ"ל. הנה בספר עולת שלמה הקשה וז"ל, הלשון מגומגם מאי איריא קושיא זו באם נימא דבשלמים קיימא, הא בפשיטות מצו להקשות למאי איצטריך למילף מבינייא נילף מקבלה לחוד עכ"ל, כלומר דזוהי קושיא בזכות עצמה אפילו אם בחטאת קיימא. מיהו עי' בשט"מ באות ל' שמחק את המלים "אם כן" מתוס'. ונראה שכוונתו היא משום דהוי באמת קושיא נפרדת. מיהו הי' יותר מתוקן אם הי' כתוב "וי"ל משום דבשלמים קיימא. ועוד קשה וכו'".

ב. וז"ל, ועוד למה לי קרא בזריקה

לשינוי בעלים דדרשינן לכפר עליו (לעיל בדף ד' ע"ב) תיתי מבינייא משחיטה וקבלה עכ"ל. ובספר עולת שלמה הקשה וז"ל, תמוה לי הא כי יליף זריקה לעיל מלכפר עליו עדיין לא קים לי' קבלה, ובמסקנא דיליף שינוי בעלים מואת האיל יעשה זבח שלמים הא יליף מהתם כל עשיות ולא איצטריך תו לכפר עליו בזריקה עכ"ל.

ג. וז"ל, ואע"ג דשלא למנוין דהיינו שינוי בעלים עכ"ל. דבריהם כאן הם דלא כשיטתם בפסחים דף ס"א ששלא למנוין ושינוי בעלים הרי הם שני דברים עיי"ש. (חק נתן.)

שצו) אמר לו רבי יהושע לא אם אמרת בחטאת שכן דמה למעלה.

הנה לקמן בדף פ"ט תנן חטאת קודם לאשם מפני שיש לה ד' מתנות על הקרנות וכן מתנה על היסוד, ופירש"י משא"כ באשם לא כתיב יסוד להדיא, והקשה הגרי"ז כאן דמאי איכפת לן בזה שלא כתוב להדיא ואיזה קולא הוא זה, ופירש הגרי"ז בדרך אחרת, והיינו על פי מה שהוכיח שם שכל הקיר שלמטה מחוט מסיקרא כנגד היסוד יש לו דין של יסוד, וכל הקיר שלמעלה מחוט הסיקרא יש לו דין של קרן, ובאשם יסוד הדין של למטה היא שצריכים זריקה על היסוד, ויסוד הדין של למעלה בחטאת הוא שצריכים זריקה על קרנות המזבח, ופי' הגרי"ז שכוונת המשנה שם היא שבחטאת יש ב' סוגים של מתנות, חדא על קרנות המזבח וחדא על היסוד, משא"כ באשם יש רק סוג אחד דהיינו על היסוד. וז"ל שם,

ולפי הנ"ל נראה דבאמת רק חד מעלה הוא דנקט, והוא דבחטאת הלא יש ב' דינים, דין דלמעלה בזריקה, ודין היסוד בשירים, אבל אשם אין לו אלא חד דינא, והוא יסוד, שדם זריקתו הוא על היסוד, היינו למטה, דדין אחד הוא כנ"ל עכ"ל.

והנה יש להעיר על פירש"י שם דלפי פירושו יוצא שרבי יהושע כאן הזכיר רק אחד מן החומרות של חטאת, דהיינו שהיא נעשית למעלה, אבל לא הזכיר את החומרא של כתיבא בה שפיכת שירים ליסוד להדיא (מיהו י"ל דס"ל לרש"י שנהי שזוהו סיבה לקדימה, אבל אינה בגדר פירכא גמורה אלא לכל היותר רק פירכא כל דהו).

אבל לפי הגרי"ז דברי רבי יהושע עולים שפיר עם המשנה שם, כי כוונת רבי יהושע היא לומר שבחטאת יש מתנות למעלה כלומר שיש מתנות גם על קרנות המזבח משא"כ באשם ליכא דבר זה, ואת השפיכה על היסוד לא הוצרך להזכיר כי כיון שגם באשם יש מתנות למטה אין זה חלק מהפירכא.

ולפי הגרי"ז צ"ע מה מקשים בע"ב דיפרוך שכן טעונה חודה וקרן הלא זהו באמת הפירכא של למעלה, שהרי הפירכא של "למעלה" היא שחטאת צריכה גם קרנות המזבח ולא רק יסוד, וא"כ מה זה נוגע לעומת אשם איזה מקום על קרנות המזבח צריכים בחטאת, אבל לפי ההבנה הפשוטה שהפירכא של "למעלה" היא למעלה מחוט הסיקרא, א"כ שפיר מקשה שיזכיר קרן.

שצו) שכן דמה למעלה.

צ"ע הא עדיין יש ללמוד מחטאת העוף.

(צ"ק, ומרומי שדה, ועי"ש במה שכתבו על זה.)

(כן הקשה בספר טהרת הקודש, וכתב לעיין בדבריו על דף נ"ג על רש"י ד"ה ומר סבר.)

שצח) אמר לו רבי אליעזר פסח יוכיח.

צ"ע הלא שאני פסח שאינו בא על חטא, והרי לעיל אמרנו שהסברא ללמוד אשם מחטאת היא משום ששניהם באים על חטא. מיהו לק"מ כי ק"ו הוא, דאם פסח שאינו בא על חטא פסול כ"ש אשם שבא על חטא.

שצט) מה לפסח שכן זמנו קבוע.

צ"ע למה לא פריך מה לפסח שכן מיפסל בשלא לשם אוכליו ושלא לשם מנויו.

וי"ל משום דהא גופא קשיא דנילף גם דינים אלו לשאר קרבנות, והא דלא ילפינן הרי זה משום הך פירכא של מה לפסח שכן זמנו קבוע. (תוספת קדושה.)

והמרומי שדה כתב וז"ל, טובא הוה מצי לדחות מה לפסח שפסול שלא לאוכליו ומנויו וערלים וטמאים, אלא כיון שהגמ' מיישב (להלן בע"ב) בחטאת דחדא מתרי תלת טעמי נקט שוב לא מקשי כלל בסוגיא דפסח עכ"ל.

ת) רש"י ד"ה שכן דמה.

וז"ל, וכולה מזבח ליכא למימר דהוה מקומן שהרי התורה נתנה מחיצה עכ"ל. צ"ע נימא שהמחיצה היא בשביל עולת העוף דלא יעשנה למטה (וכן חטאת בהמה להתנא להלן בע"ב כאן שסובר שהיא נעשית למעלה מחוט הסיקרא ולא רק על הקרן).

דף י' ע"ב

תא) א"ל ר"א הרי הוא אומר כחטאת כאשם מה חטאת שלא לשמו פסול אף אשם שלא לשמו פסול.

ע"י בשט"מ באות ד' שכתב וז"ל, וא"ת והלא בגופה דחטאת לא כתיב שלא לשמה למצוה, אלא ילפינן משלמים, וא"כ הוי למד מן הלמד בקדשים, וי"ל דלמצוה לא צריך דסמיך לזאת תורת דאיתקש לכולהו ולא צריכא לן באשם אלא לעיכובא, ועיכובא בחטאת כתיב, ואין זה למד מן הלמד עכ"ל. וצריכים להבין מה היתה קושייתו, דהא אפילו אם לא ילפינן מצוה באשם משלמים, אבל בכל זאת מאחר דכתיב בחטאת עיכובא ומיפסל למה אי אפשר למילף אשם מינה, ולמה צריכים ללמוד קודם שצריכים לשמו באשם למצוה (ובאמת כן כתבו תוס' להלן בדף י"א ע"א בד"ה מנחת וכו' על מנחת חוטא כדי ליישב כעין קושיית השט"מ).

וצ"ל דס"ל שהפסול של שלא לשמו הוא משום הא גופה שלא קיים את המצוה של לשמו, ומש"ה בתחילה צריכים ללמוד שיש חיוב לשחוט אשם לשמו.

ועיין כעין יישוב זה לעיל באות שכ"ז* ולהלן באות תל"ג.

וע"ע בזה לעיל באות ח'*

תב) כחטאת כאשם.

ע"יין בשפ"א שהקשה דהא ר"א בהמשנה קאמר טעם אחר דהיינו שאשם בא על חטא כמו חטאת ומשמע שזהו הטעם למסקנא.

ועוד הביא השפ"א את קושיית תוס' בדף נ"ה ע"א שהקשו למה לא פסל רבי אליעזר גם כבשי עצרת שנשחטו שלא לשמן כיון שגם הם הוקשו לחטאת (והשט"מ שם תי' שאה"נ רבי אליעזר פוסל גם שם).

וכתב השפ"א שי"ל שבאמת גם רבי אליעזר דורש אותה, ומאי דאמרינן להלן כאן שהוא סובר ש"אותה" הוא לאו דוקא, הכוונה היא רק שהוא סובר שאין הכרח למעט הכל כיון דחזינן שגם פסח לא מתמעט, אבל כבשי עצרת הרי הוא שפיר ממעט, והא דלא מסתבר לי' למעט אשם הרי זה כי אשם בא על חטא כחטאת, ולכן לענין זה מסתבר לו לתפוס את ההיקש לחטאת ולא את המיעוט של אותה, ועל דרך זה אין סתירה בין דבריו בהמשנה להטעם של כחטאת כאשם.

וכדרכו של השפ"א שגם ר"א משתמש בהמיעוט של אותה כתב גם הקר"א על תד"ה ומה עולה וז"ל, ונראה בכוננתם דנחי דר"א לא ס"ל מיעוטא דאותה למעוטי אשם משום דשניהם באים על חטא אבל לענין עולה מודה דממעטינן לה מאותה ודוקא בבאין על חטא בעינן לשמו אבל לא בעולה דאינה באה על חטא והכי משמע קרא ושחט אותה לחטאת שתישחט לשם חטאת עכ"ל.

תג) וליהדר דינא ולייתי במה הצד.

פירש"י וז"ל, במה הצד דפסח וחטאת

נאכלין אף אני אביא אשם עכ"ל. צ"ע הלא גם שלמים נאכלין וא"כ נילף משלמים.

תד) ולימא לי' לא אם אמרת בחטאת שכן נכנס דמה לפני ולפנים.

צ"ע למה לי לפני ולפנים, הלא מספיק בלפנים. ורש"י פי' כגון ביוה"כ. ואולי כוונתו במש"כ "כגון" היא לומר שיש פירכא באמת גם מפנימיות דשאר ימות השנה שדמם נכנס לפנים אבל לא לפני ולפנים. מיהו באמת גם לפ"ז אכתי לא מתורץ הלשון של "כגון", דהא משמע מלשון זה שיש ציורים אחרים של לפני ולפנים. ואולי ס"ל לרש"י כהרמב"ן בחומש שרשאי הכהן גדול לעשות את הסדר שבפרשת אחרי מות ולהכנס להקדש קדשים גם בשאר ימות השנה.

תד*) שאם נכנס דמו לפני פסולה, אית לי' לרבי אליעזר אף האשם.

צ"ע דלקמן מבואר שיליף כן רבי אליעזר מהקישא דכחטאת כאשם, והרי בהחלק הראשון של הברייתא עוד לא ידענו היקש זה.

וי"ל דבההו"א ידעינן כן מבנין אב כמו הפסול של שלא לשמה. (מראה כהן).

תה) הא איכא קרן הא איכא חודה.

ע"י בשט"מ שכתב לאו דוקא נקטו תרוייהו, כאילו יש כאן ב' פירוכות, דהא מאן דבעי קרן, דהיינו ר"א בר"ש לקמן בדף נ"ג, לא בעי חודה, ומאן דבעי חודה,

דהיינו רבי, לא בעי קרן. ועיי"ש דפליגי רבי יוחנן ורבי אלעזר לפי רבי שמכשיר כל הלמעלה מחוט הסיקרא האם בעינן חודה או לא, ומסקינן שאפילו לפי המ"ד שסובר שרבי מכשיר מכאן ומכאן אמה אבל בכל זאת לכתחילה בעינן חודה. וע"ע באות תי"ד.

(תו) ולימא לי רבי אליעזר אשם נמי דמו למעלה.

ומסקינן שיש צד השוה מעולה וחטאת העוף שהוא צריך להיות למטה. וצ"ע מאי אולמי' ללמוד מהצד השוה ולא ללמוד מחטאת.

עוד צ"ע דאפילו אם יש פירכא מחטאת לאשם אבל הלא יש ללמוד אשם מחטאת ועולת העוף במה הצד.

מיהו אם חטאת צריכה קרן ממש אתי שפיר כי עולת העוף אינה צריכה, וא"כ אינם שוים.

(תז) אשם דמו למעלה לא מצית אמרת קל וחומר מעולה.

צ"ע למה בעולה פשיטא לן טפי שדמו למטה. (עי' בחידושי הגרי"ז).

(תח) מה עולה שכן כליל דמה למטה אשם שאינו כליל לא כ"ש.

צ"ע חטאת תוכיח וכמו שהקשו תוס' לקמן בד"ה אשם וכו'.

ולפי גירסא דידן זוהי קושיית תוס' בסד"ה ומה עולה, אבל לפי גירסת השט"מ בדבריהם כוונתם שם היא לומר דבר אחר.

(טט) א"ל רבא מפרזיקא לרב אשי וליפרך מה להצד השוה שבהן שכן אין להן קצבה תאמר באשם שיש לו קצבה.

עי' בחידושי הגרי"ז להלן בדף י"א ע"א שהוכיח מפירכא זו שהדין של כסף שקלים אינו דין בהחיוב גברא של הבעלים כמה הם צריכים להוציא על האשם, אלא הרי זה דין בגוף האשם, דהיינו שיהי' שוה כסף שקלים, דלפ"ז שפיר אפשר לתלות בזה שאר חומרות של גוף הזבח כמו שעושה רבא מפרזיקא.

(תי) וליפרך מה להצד השוה שבהן שכן אין להם קצבה.

הקשה השפ"א דהא כוונת הפירכא היא שדבר זה יגרום שנלמד אשם מחטאת והרי איך יגרום דבר זה לומר שצריכים דמה למעלה כחטאת הלא חטאת אין לה קצבה וא"כ חזינן שדבר זה אינו גורם.

(תיא) אב"א הא מני ר"א בר"ש היא דאמר האי מקום לחוד והאי מקום לחוד.

פי' דלדידי' "אותה" שכתוב גבי חטאת הוא דוקא כי אין קרבן אחר נעשה על הקרן, אבל לרבי שחטאת נעשית גם למטה מהקרנות, דהיינו מן חוט הסיקרא ולמעלה, א"כ גם עולת העוף נעשית שם, ונהי שאין חטאת נעשית על כל הקיר אלא רק על אמה מכאן ואמה מכאן אבל אפשר לעשות שם

גם עולת העוף, וא"כ א"א לומר שאותה ממעט עולת העוף. (תוספת קדושה.)

(תיב) אב"א הא מני ר"א בר"ש היא דאמר האי מקום לחוד והאי מקום לחוד.

פי' דלדידי "אותה" הכתוב גבי חטאת הוא דוקא וממעט אשם. וצ"ע אולי "אותה" בא למעט אשם מקרנות אבל הרי הוא שפיר נעשה למעלה מחוט הסיקרא. וי"ל דליכא מאיפוא ללמוד דין כזה דהא מעולת העוף א"א ללמוד משום שיש לפרוך שכן כליל.

(תיג) רש"י ד"ה הרי הוא אומר.

וז"ל, ולקמן בסוף שמעתא מפרש טעמייהו דרבנן דסמכי אהיקשא אחרינא, והך היקשא דרשינן למילתא אחריתי עכ"ל. צ"ע למה לא אמר שטעמייהו דרבנן הוא משום אותה כדאמרינן לעיל. (צ"ק, ושינה את הגירסא ברש"י לרבי יהושע.)

וי"ל ד"אותה" אינו יכול לאפוקי מהיקשא אלא רק להכריע בין ההיקשים בפסוק אחד לאיזה דבר להקיש, ולכן לעיל בנוגע להיקשא דזאת התורה אתי "אותה" למימר שמקשים אשם לשלמים ולא לחטאת, אבל "אותה" אינו יכול להוציא מההיקש של חטאת כאשם ולכן כתב רש"י שטעמייהו דרבנן הוא משום שיש היקשא אחרינא. (לשם זבת, וכעין זה כתב החק נתן.)

(תיד) רש"י ד"ה ולטעמיך.

עי' בדבריו דמפרש שחודה וקרן קאי לפי רבי שמעון בן אלעזר שמצריך קרן ממש. וצ"ע דברף נ"ג מבואר שלפי ר"ש בן אלעזר לא בעינן חודה, ורק לפי רבי שסובר שחטאת למעלה ושלא צריכים קרן ממש בעינן חודה. ועי' עוד לעיל באות ת"ה.

(תטו) רש"י ד"ה ולימא לי רבי אליעזר אשם נמי דמו למעלה.

וז"ל, דהא רבי אליעזר מקיש אשם לחטאת עכ"ל. עי' בספר מראה כהן כאן שהקשה דהא קיימינן השתא בהחלק הראשון של הברייתא דעדיין לא ידעינן היקש זה.

ועוד כתב שם וז"ל, משמע (מרש"י) דדברי אביי קאי למסקנא דיליף ר"א חטאת מאשם, מאי קאמר דיליף מעולה, מאי שנא דלענין דמה לפנים אתי היקש דכחטאת ומפקי' מק"ו דעולה ומאי שנא לענין דמה למעלה לא יליף ר"א מהקישא ואתי הק"ו ומפיק מהיקש וצריך ביאור עכ"ל, פי' דהבין שאביי קאמר רק את הק"ו מעולה, אבל את ההמשך של הפירכא, ואת המסקנא שיש צד השוה, את זה קאמר הסתמא דהש"ס, ולכן קמתמה על אביי למה למד את הק"ו רק לענין דמו למטה ולא גם לענין שאם נכנס דמו לפנים כשר, דאם ידעינן ללמוד מכחטאת כאשם לענין דמו בפנים, למה לא ידעינן כן גם לענין דמו למטה, אבל לפי המסקנא שצריכים ללמוד במה הצד מעולה וחטאת העוף אתי שפיר, כי לענין דמו למטה שפיר יש ללמוד במה הצד משניהם, אבל

לענין שאם נכנס דמו לפניו כשר אי אפשר ללמוד, כי בחטאת העוף הדם פסול, ואפילו לפי הצד של רבי אבין להלן בדף י"א ע"א שמכשיר אבל הרי זה רק משום שחשיב בשר ולא דם בכלי שרת, וא"כ אי אפשר ללמוד מזה לאשם.

וע"ע להלן באות תכ"ב* שנביא מספר קדשי דוד שהבין ג"כ שאביי לא אסיק אדעתו הפירכא של מה לעולה שאינה מכפרת.

תטז) תד"ה הרי.

וז"ל, הוה ממעט אשם מאותה עכ"ל. צ"ע דאמרינן להלן דלפי ר"א אותה לאו דוקא. (עי' במצפה איתן, ובקר"א.)

ועוד דאם א"א למילף מג"ש א"כ הה"נ להיקש. (תוספות רעק"א על משניות כאן באות ז', וקר"א.)

י"ל שתוס' אזלי לשיטתם בדף מ"ח ע"א ד"ה דכו"ע וכו' שהיקש עדיפא מג"ש. ברם בתירוצם הראשון שם אזלי שג"ש עדיפא. (מרומי שדה.)

ועיין בחידושי רבי ארי' ליב חלק ב' סי' ג' מש"כ ליישב קושיות אלו.

תיז) תד"ה מה לצד השוה שבהן שכן צד כרת.

וז"ל, ואע"ג דאשם תלוי נמי בא על כרת עכ"ל. פי' ומש"ה יש גם באשם צד כרת, והרי גם כל החטאות אינן באין על כרת, דהא איכא חטאת דשמיעת קול וביטוי שפתים ונזיר ומצורע, רק שיש בחטאת שם כרת, וא"כ גם אשם הוא כן. (תוספת קדושה.)

תיח) בא"ד.

וז"ל, אינו בא לכפר אלא להגן עכ"ל. צ"ע דסו"ס גם זה נחשב צד כרת. וצ"ל שכוונת הגמ' בצד כרת היא שהיא או מסלקת או שהיא מביאה את העונש של כרת.

תיט) תד"ה ומה עולה.

עיין בתוס' שהזכירו שיוצא שהק"ו מוציא מההיקש. וצ"ע דהא אין היקש למחצה. ברם בבכורות דף ל"ג ע"א בד"ה ובית הלל, ובב"מ דף קי"ד ע"א בד"ה ואידך וכו', ביארו תוס' שאע"פ שאין היקש למחצה, אתי ק"ו ומפקעת, ואין היקש למחצה אמרינן רק על מה שליכא ק"ו. ועי' להלן באות תכ"ג.

תכ) בא"ד.

וז"ל, תימה כיון דאתי האי ק"ו ומפיק מהיקושא עכ"ל. לאו דוקא דהא קיימינן על תחילת הברייתא דאכתי לא ידעינן את ההיקש אלא אתינן רק מכח מה מצינו. ולפ"ו אין להקשות על המשך דבריהם איך רוצים ללמוד מחטאת ופסח הלא יש להקשות מה לחטאת ופסח שיש בהן צד כרת, דזה לק"מ כי אכתי לא ידעינן הך פירכא. (קר"א.)

מיהו אם תוס' מקשים על תחילת הברייתא לפני שהביא ר"א את ההיקש, א"כ מה תירצו שא"א לומר שעולה פסולה שלא לשמה כי יש מיעוט של אותה, הלא המיעוט של אותה ממעט גם אשם, דהא עדיין לא ידעינן את ההיקש של כחטאת כאשם, וא"כ בע"כ צ"ל שתוס' מקשים לפי האמת אחרי שכבר יודעים את ההיקש. מיהו א"כ צ"ע מאי מקשי שנילף עולה במה הצד מפסח

וחטאת, הלא כבר ידעינן את הפירכא של מה להצד השוה שבהן שיש בהן צד כרת. וי"ל שגם בעולה יש צד כרת שהרי עולה בא על עבודה זרה בציבור שהרי ציבור מביא שעיר לחטאת ופר לעולה. והא דאמרינן בדף י"ב שעולה לית בי' צד כרת יתבאר שם. (מרומי שדה).

וע"ע בברכת הזבח שר"ל שלא קשה מה להצד השוה שבהן שיש בו צד כרת כי תוס' קיימי בתחילת הלימוד דאכתי לא אסיק אדעתן פירכא זו, והחק נתן כתב דמשמע שקיימי לאחר שכבר הביא ר"א את ההיקש.

תכא) בא"ד.

וז"ל, תימה כיון דאתי האי ק"ו ומפיק מהיקשא א"כ תהא עולה פסולה שלא לשמה עכ"ל, פי' שכמו שהק"ו מפיק מהיקשא ומוקמינן את ההיקש למילי אחרינא, כמו כן יבא הק"ו ויוציא עולה מכלל קרא דמוצא שפתיך ואם לאו נדבה תהא, ונוקמי' רק בשלמים ותודה. (תוספת קדושה).

ועל זה מתרצים תוס' שהק"ו אינו יכול להוציא מהמיעוט של אותה שממעט שעולה כשרה שלא לשמה.

מיהו ראיתי בספר אהל משה (להגאון רא"מ הורוביץ זצ"ל נדפס באסיפת זקנים חדש על זבחים כרך ב') שהעיר דהא לפי ר"א חזינן שההיקש עדיף מהמיעוט של אותה, דהא ר"א מקיש לחטאת ולא אזיל בתר המיעוט של אותה, וא"כ אם הק"ו דוחה את ההיקש כ"ש שידחה את המיעוט של דאותה.

וכתב לבאר שזו היתה באמת קושיית תוס' דכיון שהק"ו מפיק מההיקש כ"ש שמפיק מאותה, ועל זה מתרצים תוס'

שבאמת אותה עדיף מהיקש ואע"פ שק"ו מפיק מהיקש לא מפיק מאותה, ומה שר"א אזיל בתר ההיקש ולא בתר אותה הרי זה כי כיון שאותה כתוב גבי חטאת, ואשם הוקש לחטאת, א"כ בכלל לא אתי המיעוט של אותה על אשם כי אשם הוקש לחטאת.

תכב) בא"ד.

וז"ל, ומיהו כיון דכתיב אותה בחטאת לא קשה עכ"ל. צ"ע דהא ר"א לית לי' הילפותא של אותה. מיהו לפי מה שהבאנו באות ת"ב מהשפ"א שבאמת גם ר"א משתמש במיעוטא דאותה ורק אשם אינו ממעט כי הוא בא על חטא כחטאת אתי שפיר. וכן כתב הקר"א בביאור דבריהם הובא לעיל בהאות הנ"ל.

תכב*) בא"ד.

וז"ל, ותימה לסברתו דעביד ק"ו מעולה שהיא כליל, שלא לשמו נמי ליכשר באשם, ותו לימא חטאת יוכיח עכ"ל. עי' בברכת הזבח שהקשה על דבריהם איך נלמד מעולה הלא מה לעולה שאינה מכפרת, והכא ליכא למימר חטאת העוף תוכיח כי חטאת העוף פסולה שלא לשמה, וא"כ ליכא מה הצד אלא צריכים ללמוד מעולה לחוד והרי איכא פירכא (ודברי ההגהות הב"ח כאן משובשים עיי"ש).

ותי' בספר קדשי דוד שכוונת תוס' היא לפי אב"י דלא אסיק אדעתיה' הך פירכא דפריך הש"ס מה לעולה שאינה מכפרת (וכבר הבאנו לעיל באות תט"ו שגם המראה כהן נקט שאב"י עצמו לא אסיק אדעתיה' הך פירכא של מה לעולה שאינה מכפרת). והשט"מ באות ל"ו שינה את הגירסא

בתוס' באופן שכוונתם היא לתרץ כתירוצו של הברכת הזבח עיי"ש.

תכב* * בא"ד.

וז"ל, ותו לימא חטאת יוכיח עכ"ל. פי' במקום לפרוך על הק"ו של אביי מה לעולה שאינה מכפרת, נאמר חטאת תוכיח שאינה כליל ודמה למעלה אף אני אביא אשם, ובספר ברכת הזבח הקשה דהא איכא למיפרך מה לחטאת שכן כרת וישנה בציבור (עי' בתוס' להלן בדף י"א ע"א ד"ה אשם).

דף י"א ע"א

תכג) ומה עולה שהיא כליל נכנס דמה לפני כשרה אשם שאינו כליל לא כ"ש.

הכא אתי ק"ו ומפיק מהכלל שאין היקש למחצה. עי' לעיל באות תי"ט.

תכד) מנחת חוטא תוכיח.

הנה רש"י לא הזכיר את הקומץ אלא משמע כל המנחה.

תכה) מנחת חוטא תוכיח.

פירש"י שאינה נפסלת משום דלא פסל הכתוב אלא דם. ולכאורה צ"ע הא במנחות דף ח' ע"א אמרינן מנחה שקמצה בהיכל כשירה שכן מצינו בסילוק בזיכין, וא"כ למה לו לרש"י את הטעם של לא פסל הכתוב אלא דם.

תכו) בעיא דרבי אבין.

עיין בדף צ"ב דבעי רבי אבין חטאת העוף שהכניס דמה בצוארה בפנים מהו, צוארה ככלי שרת דמי ומיפסל, או דלמא כצואר בהמה דמי ומדמה אמר רחמנא ולא בשרה. ויש לבאר דמספקא ל"י מה הוא יסוד הדין שנאמר בהך מיעוט של דמה ולא בשרה, האם הוא משום שהדם נמצא בהצואר ביחד עם בשר, אשר לפ"ז גם בחטאת העוף הוא כך, או האם הוא משום שהדם שלא נתקבל בכלי, וא"כ בחטאת העוף י"ל שצואר ככלי שרת דמי.

מיהו צ"ע איך דריש מדמה ולא בשרה שלא פסלינן בנכנס דם בצואר בהמה, אולי הכוונה היא רק למעט שאם נכנס בשר אחר בלי דם אין זה פוסל.

ועיין בדף פ"ב ע"ב דאמרינן שבלי הדרשה של דמה ולא בשרה היינו פוסלים בשר חטאת שנכנס להיכל משום ק"ו, אלא שלא פסלינן בגלל הדרשה של דמה ולא בשרה, ופירש"י שהדרשה היא מזה שכתוב שתי פעמים המלה דמה, וחזינן מדבריו שמפעם אחד לחוד אי אפשר למעט, וא"כ צ"ע כהנ"ל מנ"ל דם שבצוארה, ובשלמא לפי רבנן בסוגיין שדורשים דם דמה למעט אשם י"ל שיש גם דרשה נוספת של דם דמה, כי גם בהפעם הראשונה שכתוב מדמה יש לדרוש דם דמה, ונקטינן שזה בא לרבות דם שבצואר (ובנוגע לדם שבצואר הרי זה ריבוי ולא מיעוט), אבל לפי רבי אלעזר שאינו דורש דם דמה צ"ע מנ"ל דם שבצוארה.

ואולי ר"א שאינו דורש דם דמה הרי הוא סובר כריה"ג שאינו פוסל חטאת שנתקבלה דמה בב' כוסות והכניס אחד מהם

להיכל, וממילא ליכא ק"ו בדרך פ"ב לפסול
בשר כמו שבבואר בדרך פ"ב שם, וממילא
אין צורך בהפעם השני' שכתוב מדמה כדי
למעט בשר הגוף, ולכן דרשינן למעט דם
שבצואר.

ויש עוד לעיין בכל זה.

תכז) מה למנחת חוטא שכן אינה מין זבח.

טפי הול"ל שאינה דם אלא שרצה לומר
פירכא ששייכת גם בחטאת העוף.

ועיין בקרן אורה שהקשה בתורת קושיא
מה הי' בכלל התוכיח הלא מנחת חוטא
אינה דם, וכן בחטאת העוף הרי איירי בבשר
והרי ממעטינן דם ולא בשר וא"כ מה היא
הראי' לדם עולה.

והסיק שהכוונה בהיוכיח היא להראות
ש"דמה" הוא דוקא, ומעתה כמו שדמה הוא
דוקא הה"נ ש"חטאת" הוא דוקא.

ובתחילה רצה לומר שהו"א שמנחת
חוטא וחטאת העוף עדיפי מדם שבצואר
בהמה כי בדם שבצואר בהמה אין זה דרך
כפרתו כי צריכים עוד קבלה משא"כ חטאת
העוף וכן מנחת חוטא לכפרה אתיא (צ"ע
דהא עוד לא קמין), אלא שהקשה דא"כ
מנ"ל באמת דלא מיפסלי ע"י כניסה, וצ"ל
שבאמת לא חשיבי טפי.

תכה) מנחת חוטא תוכיח וכו' מה למנחת חוטא שכן אינה מין זבח.

צ"ע דמקמי דידעינן הך פירכא איך אמרו
מנחת חוטא תוכיח, הלא יש ללמוד מנחת
חוטא מחטאת.

תכט) דמה ולא בשרה.

ע"י בתוס' בדרך פ"ב ע"ב שהקשו למה
לן קרא הלא אינו פסול אלא א"כ הכניס
בכוונה לכפר בו, וא"כ זה לא שייך בבשר
שאינו מכפר.

ויש ליישב דבהך קרא נאמרו ב' הלכות,
א', דנפסל הדם משום יוצא, כי מה שנכנס
הדם לפניו ממקומו הרי זה ג"כ ציור של
יצא ממחיצתו, ב', דכאן נאמר שגם כל
הזבח נפסל בגלל כניסה זו. ולפ"ז י"ל שהדין
שצריכים כוונה לכפר הרי זה רק בנוגע להא
דכל הזבח נפסל, אבל לא לענין שהדם
שהכניס פסול, וא"כ י"ל שצריכים דמה ולא
בשרה כדי לומר שאין כאן הפסול של יוצא
על בשרה ושהבשר לא נפסל.

מיהו רש"י כתב וז"ל, ולא בשרה, שאם
נכנס בשרה להיכל אינה נפסלת עכ"ל. הרי
שפי' שקמ"ל שכל החטאת אינה נפסלת.

תל) בענין הנ"ל.

והנה תוס' כאן הקשו למה שלמים
ששחטו בהיכל כשר דלמה לא נפסל משום
דם שנכנס, ויש שתירצו דאיירי כשנכנס דרך
גגין, דלא מיפסל בכה"ג כדאמרינן לקמן
בדרך פ"ב ע"ב. מיהו לפי הנ"ל י"ל שקושיית
תוס' היא שגם בכה"ג הדם עצמו צריך
להיות פסול משום יוצא, כי הפסול של יוצא
חל גם דרך גגין כיון שסוף סוף נמצא חוץ
ממחיצתו.

תלא) תד"ה אשם.

וז"ל, לא שייך למימר חטאת תוכיח
עכ"ל. ע"י לעיל באות ת"ח.

(תלב) בא"ד.

וז"ל, דאיכא למימר מה לחטאת שכן דמה למעלה ושכן צד כרת ושכן באה בציבור עכ"ל. הנה לא נקטו תוס' מה לחטאת שכן מכפרת על חייבי כריתות, דהא איכא למימר חטאת דשמיעת קול תוכיח, ולכן הקשו רק שיש צד כרת, דהיינו שאפילו אם תלמד מחטאת דשמיעת קול אבל בכל זאת מה לשם חטאת שבעלמא הרי היא מכפרת על חייבי כריתות. ברם צ"ע דזה חשיב פירכא כל דהו דלא פרכינן על חדא מחדא וכמש"כ תוס' לעיל בד"ה מחטאת. וגם שכן ישנו בציבור הוא פירכא כל דהו דהא אנן קאמרינן חטאת יחיד תוכיח. ובספר תוספת קדושה כתב וז"ל, ואפשר דהתוס' לא דקדקו בזה כיון דבלא"ה איכא פירכי טובא, דאיכא עוד אצבע וקרן וחודה עכ"ל. ובחק נתן לעיל על תד"ה מה עולה וכו' כתב שעיקר פירכת תוס' כאן היא מה לחטאת שדמה למעלה.

(תלג) תד"ה מנחת חוטא.

וז"ל, אין זה למד מלמד דאע"ג דחטאת ילפינן למצוה משלמים לעיל, מ"מ עיכובא בגופי' כתיב עכ"ל. עי' בשט"מ לעיל בדף י' ע"ב שהקשה כעין קושיית תוס' שם על הגמ' לעיל בנוגע לאשם, ותי' שאשם גופי' איתקש לשלמים לענין למצוה, ולכאורה כן יש לתרץ גם כאן כי גם מנחה איתקיש לשלמים. ולעיל באות ת"א ביארנו שהוצרך לזה מפני שהוא סובר שהעיכובא הוא משום שלא קיים את המצוה ולכן צריכים ללמוד במיוחד שגם באשם (ומנחת חוטא) יש מצוה, ואז נוכל ללמוד עיכובא מחטאת. ובדעת תוס' כאן נראה שלא הוצרכו לזה

כי ס"ל שהפסול אינו בגלל שלא עשה את המצוה ולכן ס"ל שאפשר להעביר את הפסול מחטאת למנחת חוטא בלי להקדים שיש מיהא מצוה במנחת חוטא.
ועי' עוד בזה לעיל באות ח' * ובאות שכ"ז*.

(תלד) בא לעובדה ביד עובדה בימין כחטאת בא לעובדה בכלי עובדה בשמאל כאשם.

ביאורו של הגרי"ז בדעת רבי שמעון.
עיין בחידושי הגרי"ז כאן דאיתא שבהשקפה ראשונה הי' נראה שרבי שמעון סובר שעבודת כשהיא לעצמה אין צריכה ימין, ומש"ה הרי הוא מכשיר עבודת כלי בשמאל, והא דבעינן נתינת דם חטאת, וכן קמיצת מנחה בימין, אין זה משום שעבודה בעי ימין, אלא הרי זה משום דין מיוחד שהמעשים ההם צריכים יד, ונאמר דין מסוים שהיכא שצריכים יד צריכים ימין.

ועוד מבואר מתוך דבריו שבהשקפה הראשונה הי' נראה לומר דהא דיליף דלא בעינן כלי במנחה, גדר הדבר הוא שבמנחה לא נאמר קפידא איך לעשות את העבודה, אם ביד או כלי. מיהו הגרי"ז הקשה על זה דלפי הנ"ל איך שייך ללמוד מחטאת שכשהוא עובדה ביד צריכים ימין, הלא ימין אינו מוסיף כלום בעצם המושג של עבודה, וגם לא שייך לומר כאן שיד בעי ימין כי לא נאמר שום דין של יד, אלא יסוד הדין הוא דלא איכפת לן איך הוא עושה.

ואמר הגרי"ז שצריכים להגדיר אחרת את דברי רבי שמעון, והיינו שהוא לומד מחטאת דין חיובי של עבודת המנחה ביד, ואין

הכוונה שבמנחה אין קפידא, אלא הכוונה היא לחדש אופן שני של עבודה, דהיינו עבודה ביד, דיד הוא במקום כלי שרת, ומאחר שנאמר כאן תורת "עבודה ביד" שפיר יש ללמוד מחטאת שצריכים ימין.

תלה) ואמר רב יהודה ברי דרבי חייא מ"ט דרבי שמעון וכו' בא לעובדה ביד עובדה בימין כחטאת וכו'.

דברי הגרי"ז והחזו"א בדעת ר' ינאי במנחות דף כ"ו שמכשיר לפי רבי שמעון המיינו ומקידה של חרס.

עיי' במנחות דף כ"ו ע"א דפליג ר' ינאי על זה ואמר שמכשיר רבי שמעון אפילו בהמיינו ואפילו במקידה של חרס, כלומר דגם היכא שעובדה ביד לא בעינן ימין וכמו שמבואר בהמשך הסוגיא שם. והקשה הגרי"ז דהא יוצא שהעיקר חסר מדברי ר' ינאי דהא ר' ינאי לא אמר כלום בקשר לימין.

וכתב הגרי"ז שלפי רבנן שסוברים שלעולם בעינן ימין ואפילו בכלי, גדר הדבר הוא שימין הוא תנאי בכל עיקר השם של עבודה, אבל מדברי רבי שמעון שמכשיר שמאל בכלי יוצא שימין אינו דין בכלליות עבודה, אלא רק בעבודת יד, וכבר הבאנו דבריו אלו בהאות הקודמת, ועוד הבאנו שביאר הגרי"ז שלפ"ז צ"ל שמה שרבי שמעון מכשיר גם ביד אין הכוונה שלא איכפת לן איך עושים את העבודה כי לפ"ז לא הי' שייך להצריך ימין, כי עבודה כשהיא לעצמה אינה צריכה ימין, וגם הרי אזלינן

שלא נאמר שום דין מסוים של יד, וא"כ בע"כ צ"ל שהכוונה היא שנאמר דין מסוים של עבודה ביד, ולכן שפיר שייך להצריך ימין. ולפ"ז דברי ר' ינאי מבוארים היטב כי מכיון שאמר שאין צריכים לא יד ולא כלי לפי רבי שמעון, א"כ אין מקום להצריך ימין, כי בחטאת מצינו רק שהיכא שצריכים יד צריכים ימין.

והוסיף הגרי"ז להקשות דנהי שר"ש סובר שאין צריכים יד, אבל מ"מ למה אין בהמיינו או מקידה של חרס משום חציצה בין הקומץ לבין היד של הכהן. ותי' בשם הגר"ח שבאמת גם היכא שיש חציצה הרי זה נקרא שהעבודה נעשית ע"י הכהן, רק שיש דין מיוחד שצריכים עצמו של כהן, אבל דין זה נוהג רק היכא שצריכים ימין, אבל אם אין צריכים ימין אין קפידא על עצמו של כהן.

ואיתא שם שק"ק על זה דא"כ למה יש דין של חציצה לפי רבי שמעון בעבודת כלי בין הכהן להכלי.

והחזו"א בסי' כ"ב אות ב' כתב וז"ל, ונראה דוקא במקבלו בכלי חרס וזורקו דהוי לקיחה ע"י דבר אחר דשמה לקיחה וכדאמר סוכה ל"ז א' וכמו שכתבו תוס' שם וביומא נ"ח א' אבל כרך ידו בסודר לכו"ע פסול דלא הוי כהן וכמש"כ תוס' פסחים נ"ז א' עכ"ל.

תלו) בא לעובדה ביד עובדה בימין כחטאת, בא לעובדה בכלי עובדה בשמאל כאשם.

פירש"י לענין הולכה והקטרה. ויש לעיין

אם מותר לעשות עבודה אחת ביד ועבודה אחת בכלי. ובחידושי הגר"ז על מנחות דף כ"ו ע"א (עמוד קנ"א) ביאר בדברי רש"י שם דשפיר דמי, רק שאם לא עשה קידוש קומץ בכלי שרת אז הרי הוא חייב לעשות גם את ההולכה וגם את ההקטרה ביד כי אם יעשה בכלי יהי חסרון בזה שלא נתקדש הקומץ בכלי. וכתב כן בביאור דברי רש"י במנחות שם שכתב וז"ל, בא לעובדה ביד, הקטרת קומץ שהיא במקום זריקה, ביד שלא קדשו בכלי עכ"ל, כלומר שבהכרח הרי הוא צריך לעשות גם את ההקטרה ביד כיון שלא קידשו בכלי. מיהו ביותר נראה שצ"ל בדברי רש"י שם בא לעובדה ביד, הקטרת קומץ שהיא במקום זריקה, ביד שלא בכלי עכ"ל, בלי המלה "קדשו", ותהי' לשונו כמו אצלינו בד"ה בא לעובדה.

ועוד הביא את לשון רש"י שם שכתב וז"ל, בא לעובדה בכלי, שקידש קומץ בכלי, עובדה לקידוש קומץ בשמאל כאשם, והוכיח מזה שהיכא שעובדה בכלי חל באמת דין קבלה וקידוש כלי, והיינו משום שהדרשה של כחטאת וכאשם באה לחדש ב' מיני הקרבות במנחה, הקרבה ביד והקרבה בכלי. וכתב שלפ"ז הדין נותן שיצטרך גם להוליך ולזרוק בכלי ולא לשנותו ליד, אלא שמרב נחמן בר יצחק שסובר שגם רבי שמעון מודה שצריכים מיהא קידוש קומץ הוכיח ששפיר אפשר להחליף אח"כ לעבודת יד, וצידיד לומר שרב נחמן בר יצחק פליג על הדרשה של כחטאת וכאשם וס"ל שלא נאמר

בכלל שום דין איך לעבוד ולכן הרי הוא יכול להחליף*), אלא שהוכיח הגר"ז מהגמ' ורש"י במנחות דף י' ע"ב דשפיר ס"ל לרנב"י את הדרשה של כחטאת וכאשם (ואותה סוגיא איתא גם להלן בזבחים בדף כ"ד ע"ב וכ"ה ע"א). ושוב הסיק שלעולם רב נחמן בר יצחק שפיר ס"ל הדרשה של כחטאת וכאשם, רק דס"ל שהדרשה לא באה לחדש ב' מיני הקרבות אלא הדרשה באה לחדש שלא נאמר שום דין כלל, אלא הרי הוא יכול לעשות כמו שרוצה. וע"ע שם מה שכתב להוכיח מהתוספתא דלא כדרכו של רש"י אלא שגם כשעובדה בכלי אין צריכים תורת קידוש כלי וקבלה.

והחזו"א בסי' כ"ב אות א' כתב וז"ל, ואם הניח הקומץ מידו (אחרי קמיצה) בלא קידוש, חוזר ונוטלו בימין וכן יכול ליתנו בכלי שרת, אבל צריך להקטיר בימין דוקא, ומיהו אפשר דצריך דוקא יד בלי כלי דומיא דחטאת עכ"ל.

וע"ע בזה בח"ב אות תק"נ.

תלז) בא לעובדה ביד עובדה בימין כחטאת בא לעובדה בכלי עובדה בשמאל כאשם.

דברי הרמב"ם שפוסק כרבנן ובכל זאת הרי הוא מכשיר זריקת הקומץ ביד ובשמאל.

הנה אנחנו פוסקים כרבנן שסוברים שצריכים דוקא כלי. וכתב הרמב"ם בפ"א

שם "רב נחמן בר יצחק אמר" ולא "אמר רב נחמן בר יצחק", דזה מורה שהוא חולק על הדרשה של רב יהודה ברי' דר"ח מכחטאת וכאשם.

* ועיי' בספר תוספת קדושה לקמן כאן בדף כ"ה ע"א שכתב שמהגמ' במנחות דף כ"ו ע"א מוכח דפליג, ולכאורה כוונתו היא משום דאיתא

מהל' פסוה"מ ה"ו שאם העלהו למזבח שלא בכלי שרת פסול, והיינו כרבנן וכהנ"ל. מיהו בפ"ב הכ"ד כתב שאם זרק את הקומץ על האשים בין ביד בין בכלי בין בימין ובין בשמאל כשר. והלח"מ בפ"ב שם ר"ל דס"ל להרמב"ם שרבנן מודים שהקטרה ביד כשירה בדיעבד. מיהו כבר הקשו האחרונים עליו מדברי הרמב"ם עצמו בפ"א שהבאנו כבר שכתב שפסול (חוץ ממה שהקשה הלח"מ עצמו מסוגיית הגמ').

והחזו"א במנחות סי' כ"ב סק"ו מחק מתוך דברי הרמב"ם בפ"ב שם קמצים ולבונה וגרס עצים וקטורת עיי"ש.

ובחידושי הגרי"ז על מנחות דף כ"ו (בעמוד קנ"ב) כתב לחלק בין העלאה על המזבח לבין זריקה על גבי האשים, דס"ל להרמב"ם שגם רבנן מכשרי זריקה על האשים ביד. והשפ"א במנחות דף כ"ו כתב שדוחק לחלק כן.

וגם הקרן אורה במנחות שם כתב לחלק בין העלאה לזריקה על האשים, אבל הוסיף להקשות דנהי שסובר הרמב"ם שזריקה על גבי האשים יכולה להיות ביד גם לפי רבנן, אבל למה לא בעינן ימין, הלא היא עבודה שמעכבת כפרה, והרי כל היכא דכתיב כהונה בעינן ימין. וכן הקשה הזבח תורה בדבריו על דף כ"ד ע"ב בד"ה המעכב וכו' עיי"ש.

וגם המרכבת המשנה בדבריו על פ"ב מהל' פסוה"מ כתב לחלק בין העלאה על המזבח לזריקה על גבי האשים, אלא שהראה מדברי הרמב"ם בפ"ג מהל' מעה"ק הי"ב שלכתחילה גם זריקה על האשים צריכה להיות בכלי שרת. מיהו

בחידושי הגרי"ז על סוטה דף ט"ו איתא שיש לפרש שכוונת דבריו שם היא להעלאה על המזבח ולא לזריקה על גבי האשים (ושכוונתו היא לעיכובא).

והנה מקור דברי הרמב"ם בפ"ב הוא מהתוספתא שהביא הכ"מ מסוף פ"ק דקרבנות שאם זרקן ביד כשרות, והא דס"ל להרמב"ם בפ"ג מהל' מעה"ק שלכתחילה צריכים כלי שרת הרי זה על סמך מאי דתניא במנחות דף כ"ו ע"א שמעלו ומקטירו בכלי שרת, דמבואר מזה שלכתחילה צריך לזרוקו על גבי האשים מהכלי שרת, כן ביאר האבן האזל.

וגם המרכבת המשנה הוכיח מהברייתא הנ"ל במנחות שלכתחילה צריכים כלי, ומהברייתא דקתני שם שאם העלו והקטירו שלא בכלי שרת פסול הוכיח שבדיעבד כשר, ולכן לא קתני העלו שלא בכלי שרת והקטירו שלא בכלי שרת, כי היכא שהקטירו שלא בכלי שרת אינו פסול בדיעבד אם העלהו בכלי שרת.

והנה בסוטה דף י"ד ע"ב תניא ומעלהו ומקטירו בכלי שרת, ובדף ט"ו ע"א פרכינן בכלי שרת מקטיר ל' בתמי', ומתריצינן אלא אימא מעלהו בכלי שרת להקטירו. וכתב הגרי"ז שהרמב"ם מפרש כשיטתו דההקטרה על גבי האשים אינה צריכה כלי שרת.

ברם האבן האזל הקשה דכיון שהרמב"ם מודה שלכתחילה צריכים זריקה על גבי האשים בכלי שרת א"כ מאי קשיא להו אטו בכלי שרת מקטיר ל' הלא אה"נ לכתחילה צריכים כלי שרת, וכתב

שהרמב"ם מפרש דס"ד להש"ס שמקטיר ל' בתוך הכלי שרת עצמו ולא על גבי המזבח, ולכן מקשים דאטו בכלי שרת מקטיר ל', ומתצינין שמעלהו בכלי שרת ומקטירו על גבי המזבח, ומעתה י"ל שלשון זה מתפרש גם שמקטיר להו על גבי המזבח מתוך כלי שרת.

וע"ע באבן האזל שהקשה שהרי הרמב"ם בפ"ב מפסוה"מ שם כתב וז"ל, האימורין וכו' והקמצים וכו' אחרי שנתקדשו בכלי שרת אם זרק אחד מכל אלו על גבי האשים בין ביד בין בכלי בין בימין בין בשמאל הרי אלו כשרים עכ"ל, דלמה הזכיר רק שנתקדש בכלי ולא הזכיר שגם ההעלאה על המזבח עשה בכלי.

ותי' שבאמת סגי אם הולך קצת בכלי שרת ושוב עשה זריקה ממקומו על גבי האשים, וזוהי כוונת הרמב"ם בפ"ב, אלא שבפ"א כתב שאם למעשה לא זרק אלא העלן שלא בכלי שרת הרי זה פסול כי להעלאה יש דין של הולכה והולכה שלא בכלי פוסלת.

הרי שלפי האבן האזל העלאה שונה מזריקה על גבי האשים כי להעלאה יש דין של הולכה. וע"ע בסוף אות ק"י.

מיהו ראיתי מי שכתב ביאור אחר, והיינו שמכיון שהקטרת הקומץ היא גם כנגד זריקת הדם וגם כנגד הקטרת אימורין א"כ ע"י ההעלאה על המזבח יצא כבר ידי הדין של זריקה, והזריקה על האשים הרי זה רק כנגד הקטרת האימורין, והרי גם רבנן מודים שהקטרת אימורין כשירה ביד כיון שאינה מעכבת כפרה וכמו שמבואר בהסוגיא

במנחות שם. וזהו דלא כדברי הקר"א שהבאתי לעיל כאן שכתב שהזריקה על גבי האשים מעכבת כפרה.

תלח) בא לעובדה ביד עובדה בימין כחטאת בא לעובדה בכלי עובדה בשמאל כאשם.

בענין דברי רב נחמן בר יצחק במנחות שמודה רבי שמעון שצריכים קידוש כלי, וכן בענין מה שמכשיר רבי שמעון הולכת קומץ ביד.

עיין במנחות דף כ"ו ע"א דאמר רב נחמן בר יצחק שגם רבי שמעון מודה שבעינין קידוש קומץ בכלי שרת, ושוב הפריכו שם בגמ' את דבריו והסיקו שתויבתא דרנב"י תיובתא, וצע"ק על רש"י כאן בד"ה שלא בכלי שרת דנראה שאזיל לפי המסקנא דפליגי גם בנוגע לקידוש קומץ בכלי שרת, ואילו בהדיבור הבא בד"ה ור"ש מכשיר משמע שמודה ר"ש שצריכים קידוש קומץ בכלי שרת ופליגי רק לענין הולכה והקטרה.

עוד צ"ע למה סובר ר"ש שגם ההולכה יכולה להיות ביד, וכן דלא בעינין קידוש כלי לפי המסקנא, הלא טעמא דר"ש הוא משום דיליף מחטאת בהמה דדינה ביד והרי בחטאת בהמה רק המתן דם הוא ביד אבל בקבלה והולכה בעינין כלי.

ועכ"פ יתכן לומר שהא דמודה ר"ש דבעינין קידוש כלי לפי רנב"י הרי זה מטעם דבעינין קידוש קומץ, אבל מצד הדין של עבודת קבלה מודה הוא דסגי ביד.

תלט) דברי הרמב"ם שקומץ שחלקו לשני כלים אינו קדוש וחוזר ומקדש.

א. דרכו של האבן האזל.

ע"י ברמב"ם בפ"ג מהל' מעה"ק הי"ב שפסק וז"ל, וקומץ שחלקו בשני כלים אינו קדוש, וחוזר ומקדש עכ"ל, והקשה המל"מ שם דאמאי חוזר ומקדש הלא הדין צריך להיות כמו נשפך הדם מן הצואר על הרצפה דפסול, דהיינו שאם נפל הקומץ על הרצפה קודם קידוש כלי הרי הוא נפסל כדתנן להלן בדף כ"ה ע"א בנוגע לדם, ודין זה נוהג גם במנחות (אבל מה שפסק הרמב"ם בפ"א מהל' פסולי המוקדשין ה"ה שאם נתפזר הקומץ על הרצפה יאספנו לק"מ כי זה איירי לאחר קידוש כלי וכמו שכתב הכ"מ דגם בדם אם נשפך מן הכלי על הרצפה הדם נשאר כשר).

ונראה שבדין קבלת הדם והקומץ בכלי נאמרו שני דינים, חדא מעשה עבודת קבלת הדם והקומץ, ועוד נאמר דין של קידוש כלי שרת על הדם ועל הקומץ.

וי"ל עוד, דהא דנשפך פסול, וכדדרשינן לקמן בדף כ"ה ע"א שהוא צריך לקבל את הדם ישר מהפר, הרי זה נאמר רק בהדין של קבלה שנאמר על הדם, דהיינו שהקבלה צריכה להיות מהפר, אבל הדין של קידוש יכול להתקיים גם מהרצפה.

וי"ל עוד, דהא דקומץ שחלקו בשני כלים אינו קדוש הרי זה חסרון רק בהדין של קידוש, דנאמר בזה שהכלי אינו מקדשו אלא בזמן שהקומץ שלם, וכהלשון "שאינו קדוש", אבל עבודת קבלה שפיר מיקרי אפילו כשהוא לחצאין.

ולפ"ז שפיר כתב הרמב"ם שהוא חוזר ומקדשו, והיינו משום שהפסול של נשפך נאמר רק היכא שעוד לא נעשה מעשה קבלה, אבל הכא הרי זה שפיר מיקרי מעשה קבלה, רק שלא נתקדש, והרי בהדין של קידוש לא נאמר שאינו יכול לקדש מהרצפה. והנה השתא שזכינו לדין שנאמר בקבלה שני דינים, חדא דין של קידוש, וב', דין של מעשה עבודת קבלה, יש לעיין אם בעינן בשניהם "לשמה", או האם צריכים לשמה רק באחד מהם, ויצויר נפ"מ בהצויר הנ"ל, דהיינו האם צריכים לכוון לשמה היכא שהוא נותנו בשני כלים אשר בכה"ג מתקיים כעת רק הדין של עבודת קבלה, וכן האם הוא צריך להתכוין לשמה בזמן שהוא חוזר ומקדש בכלי אחד אשר אז מתקיים רק הדין של קידוש.

ולכאורה בשביל הדין של עבודת קבלה בכלי פשיטא דבעינן לשמה כמו ביתר עבודות הדם, אלא שאולי צריכים כן גם בשביל הדין של קידוש.

ואפילו לפי המ"ד שסובר שכלי שרת מקדשין אפילו שלא לדעת, אבל אכתי י"ל דהיינו רק משום שסתמן לשמה, אבל לכתחילה הרי הוא צריך להתכוין לשמה, וכן אם הוא מתכוין להדיא שלא לשמה הרי זה מקלקל.

ובדברינו אלו נקטנו שגם היכא שקיבל דם בשני כלים הרי הוא יכול לחזור ולקדש. מיהו המל"מ בפ"ה מהל' מעה"ק ה"ט נקט לא כן לענין דם, ולא דן לענין קומץ, וציין ללהלן דף צ"ג ע"ב, ולמנחות דף ז' ע"ב ורש"י שם בד"ה לא קידש.

שו"ר באבן האזל על דברי הרמב"ם בפ"ג שכתב כדרכנו הנ"ל, וכתב שגם בדם

מהני מה שחוזר ועירבן, ודחה את דברי המל"מ.

וע"ע בח"ב באות תקס"ד שהבאנו מהגר"ח שנשפך אינו פסול בעבודת קבלה אלא הרי הוא פוסל את הדם לקידוש.

ב. דרכו של הגר"ח.

והנה עיין בחידושי הגר"ח על דברי הרמב"ם שם שכתב שבהא דילפינן שנשפך פסול מקרא דולקח מדם הפר, דם מהפר יקבלנו, נכללים ב' דברים: א', דבעינן קבלה מצואר הפר, ב', דבעינן שהדם לא יהי' במקום אחר בין שחיטה לקבלה, ובהקומץ שייך רק את הדין השני כי לא נאמר שום דין מסוים מאיפוא לקבל את הקומץ. ומעתה בנוגע להדין השני הזה אין כאן חסרון בזה ששמו בכלי שרת בלי קידוש, ורק בדם יש כאן חסרון כי כשחוזר ומקדש אין כאן קבלה מהמקום של צואר הפר, אבל בקומץ שנאמר בו רק שלא יהי' במקום אחר בין קמיצה לקבלה, אין זה נחשב חסרון מה ששמו אותו בכלי שרת, וכתב לזה ב' ביאורים, א', משום שהכלי שרת משלים ליד הכהן וכשהוא בכלי שרת הרי זה כמו ביד הכהן, ב', משום שהכלי שרת הוא מקום הראוי לקידוש רק שחסר בשיעור הקומץ. וע"ע בדברי הגר"ח והגרי"ז שהבאתי בחלק ב' אות תקס"ד

ג. דברי הגרי"ז.

והגרי"ז הוסיף על זה שם שה"ה שלפי רבי שמעון אם אחרי קמיצה נתן את הקומץ ליד ימינו של כהן אחר אין זה בגדר נשפך, כי אע"פ שלא נתקדש (ולפי רנב"י במנחות דף כ"ו הרי גם לפי רבי שמעון בעינן

בקומץ קידוש כלי), אבל הרי זה מונח במקום הראוי לעבודה, דהא רבי שמעון סובר שיכול לעשות הולכה והקטרה ביד ימין, וסגי בזה שמונח במקום הראוי לעבודה. ודייק מרש"י במנחות דף כ"ו ע"ב בד"ה לא בעי מתן כלי וכו' שלפי רבי שמעון יש פסול של נשפך רק אם שם את הקומץ אחרי קמיצה ליד שמאל.

אלא שתלה הגרי"ז את דבריו הנ"ל בהיסוד שלו שהבאנו לעיל באות תל"ד, דהיינו שיסוד ההכשר של יד לפי רבי שמעון אינו שלא נאמר שום דין מיוחד לענין איך לעשות את העבודות אחרי שנתקדש בכלי, דלפ"ז אכתי ה"י בדין שיחשב נשפך, כי אין זה נקרא שהקומץ נמצא במקום עבודתו, אבל מכיון שכבר קבע הגרי"ז שההכשר של יד לפי רבי שמעון הוא דין מסוים של עבודת יד, א"כ משום כך הרי זה שפיר מיקרי שהקומץ נמצא במקום עבודתו.

ברם הגרי"ז הקשה על הדרך הנ"ל, דהנה הרמב"ם פסק בפ"א מפסוה"מ ה"ב שאם נתן את הקומץ אחרי קמיצה ליד שמאל או לכהן פסול הרי זה פסול משום נשפך, ומשמע שליד ימינו של כהן אחר כשר לא חשיב נשפך, והרי אנן פסקינן כרבנן שמנחה צריכה דוקא כלי, וא"כ הדין נותן שיהי' פסול.

מיהו אולי י"ל טעם אחר למה נתינה לימינו של כהן אחר לא חשיב נשפך, והיינו משום שאין זה נחשב שינוי מקום שהרי גם עכשיו ה"י מונח בימינו של כהן כשר שקמץ, ופשוט.

ובחידושי הגרי"ז על מנחות דף י' ראיתי שנקט דרך אחרת בזה וזה"ל שם, כתב

הרמב"ם בהל' פסוה"מ (פי"א ה"ב) קמץ הכשר ונתן לפסול וכו' פסל, והיינו משום דהוי כנשפך מהצואר, וצ"ע למה דוקא בנתן לפסול, הא אף בנתן לכשר ג"כ הוי לי' כנשפך כיון שאין זו היד שקמץ בה, וכן נראה מהשט"מ כאן (במנחות שם) אות ג' שכתב דלר"ש דמכשיר שמאל היינו דוקא לאחוז את הכלי, אבל בנתינת הקומץ בכלי צריך ימין, ואם נתן את הקומץ לכלי בשמאל פסול משום דהוי לי' כנשפך עיי"ש, הרי דאף דלר"ש קידוש קומץ כשר בשמאל מ"מ כיון שהקמיצה בעינן בימין ע"כ אם נתן לשמאל פסול משום שאין זו יד דקמיצה, הרי מבואר דבעינן אותה היד שקמץ בה וצ"ע עכ"ל.

ד. דרכו של החזו"א.

עי' בחזו"א על מנחות בסי' כ"א סק"ו ד"ה ז' ב' שכתב וז"ל, ואפשר דעת הרמב"ם דהא דאמר וטבל בדם שיהא שיעור טבילה מעיקרא, אינו בא ללמדנו שאין קידוש לחצאין, אבל באמת חצאין ג"כ מתקדש, אלא שלא נגמרה קדושתה עד שיהא בכלי אחד, ואם קיבל חצי ההזאות בכלי זה וחצי ההזאות בכלי זה ואח"כ עירה מזה לזה נשלם קדושת הדם, אלא שהתורה פסלה הזאה זו דבעינן טבילה בדם שנתקדש קדושה שלימה בתחילת הקבלה, והלכך בדם, פסול, אבל הקטרת מנחה לא שייך למילף מדם, שאין כאן טבילה והזאה, ולא יליף מדם רק שאין קדושה נגמרת עד שיהא כל השיעור בכלי אחד, אבל בזה הם חלוקים, דבקומץ אם קידש בב' כלים וחזר ונתן בכלי אחד קידש ומקטירו, אבל בדם אף

אם חזר ונתנו בכלי אחד פסול וכו' עכ"ל.

תמ) מה חטאת טעונה סמיכה אף אשם טעון סמיכה.

הנה לקמן בדף ל"ג יש מ"ד שסובר שסמיכת אשם מצורע לאו דאורייתא, והקשו תוס' שם בד"ה איפוך דכיון דמקשינן אשם לחטאת לענין סמיכה א"כ גם אשם מצורע בכלל. ובתוס' לעיל בדף י' ע"ב בד"ה הרי הוא אומר וכו' מבואר שגם אשם מצורע עצמו הוקש לחטאת.

ועי' בנדה דף ע' ע"ב דאמר רבי שמעון שאותו אשם (שהוא ספק אשם מצורע וספק שלמי נדבה), שחיתתו בצפון, וטעון מתן בהונות וסמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק ופרש"י וז"ל, ותנופה וסמיכה וחזה ושוק כשאר שלמים דבאשם ליכא סמיכה כדאמרינן בפרק שתי מדות עכ"ל. וכתב הערל"ג וז"ל, יש לתמוה דרש"י עצמו כתב במנחות דף ס"א בד"ה אשם מצורע וסמיכה גמרינן לכל הקרבנות היחיד בפרק שתי מדות (דף צ"ב) עכ"ל, הרי דהביא מהא דפרק שתי מדות בעצמו ראי' להיפך דצריך סמיכה, גם בזבחים דף ה' כתב בפשטות דאשם טעון סמיכה, אכן גם בתוס' יש סתירה בענין זה, דהכא ובמנחות דף ע"ו ובזבחים דף ל"ג וע"ו ובשאר דוכתי כתבו תוס' דאשם בעי סמיכה, ובקידושין דף נ"ה ד"ה ודילמא (הראשון) כתבו בפשטות דאשם אין טעון סמיכה עיי"ש, וכבר תמהו על דבריהם הפ"י ובספר המקנה שם, ויש לתמוה על שני המאורות האלה שלא נזכרו שגם דעת רש"י הכא כן, וכן נראה דעתו

גם בזבחים דף ע"ו ובמנחות דף ק"ה דבכל הני דוכתי כתב משום שלמים נקט סמיכה ומשמע דמשום אשם לא בעי סמיכה. והנה לכאורה הי' אפשר לומר דתלי בפלוגתא דתנאי דמה דאשם בעי סמיכה יליף בזבחים דף י"א מהקישא דכחטאת כאשם ושם אמרינן ולרבנן למאי הלכתא וכו' אף אשם טעון סמיכה עיי"ש, ומשמע דלר"א דמצריך הקישא לענין פסול דנכנס לפנים לית לי' דאשם טעון סמיכה, אבל זה אינו דודאי גם ר"א מודה לזה דאין היקש למחצה, שהרי ר"א יליף מהיקש זה גם פסול אשם שלא לשמו, והיינו בע"כ משום דאין היקש למחצה, ומאי דרבנן לא ילפי ג"כ דרשה דר"א מטעם דאין היקש למחצה כבר הקשה בתוס' חדשים ריש זבחים ותי', ולכן הסתירה ברש"י ותוס' צע"ג עכ"ל.

והיד דוד כאן ר"ל שכוונת רש"י בנדה היא רק לאשם מצורע ואתי כמ"ד שסמיכת אשם מצורע לאו דאורייתא.

תמא) הפסח שעברה שנתו ושחטו בזמנו לשמו, וכן השוחט אחרים לשם פסח בזמנו.

יש לעיין מה היא הכוונה בזה שאמרו ששוחט אחרים לשם פסח בזמנו, האם הכוונה היא ששחטו בזמן פסח, או האם הכוונה היא אפילו כששחטן בשאר ימות השנה רק שחישב שהוא שוחט לשם פסח בזמנו (או האם נימא שאין זו נחשב מחשבה בכלל), דהנה חזינן שלא אמרו "וכן השוחט בזמנו אחרים לשם פסח", אלא אמרו "וכן השוחט אחרים לשם פסח בזמנו", ולשון זה יכול להתפרש לשני הדרכים. ולפי הדרך

שמייירי אפילו בשוחט בשאר ימות השנה א"כ ה"ה שפסח שעברה שנתה ושחטה בשאר ימות השנה לשם פסח בזמנו הרי זה פסול.

מיהו צ"ע על הדרך הראשון שכתבנו, דאם שני הציורים מייירי בשוחט ביום י"ד, א"כ הכל הוא ציור אחד, דהיינו שלמים ששחטן ביום י"ד לשם פסח, ומאי נפ"מ בזה שהכא הוא שלמים רגילים והכא הוא שלמים שהיו בתחילה פסח, אבל אם נאמר שהמשמעות של השוחט אחרים לשם פסח בזמנו היא גם להיכא שהוא שוחט בשאר ימות השנה אז שפיר יש בזה רבותא, אלא שצ"ע למה נקטו הכא פסח שעברה שנתה והכא שוחט אחרים.

שו"ר בירושלמי פסחים פ"ה סוף ה"ד שהקשו שם למה צריכים את שני הציורים הלא פסח שעברה שנתו ושחטו לשמו הרי זה בעצם ציור של אחרים לשם פסח, ותי' שלפי רב חסדא הכוונה היא שעבר שנתו בין ראשון לשני, ועיי"ש שלפי רב יוחנן איירי בשעבר זמן כפרתו.

תמב) אמר רבי יהושע אם בשאר ימות השנה שאינו כשר לשמו אחרים כשרים לשמו, בזמנו שהוא כשר לשמו אינו דין שיכשרו אחרים לשמו.

הנה ק"ו זה אינו מובן, דהנה מה שהוא פסול שלא בזמנו לשמו אין זה מראה שיש ריעותא בהמחשבה של לשם פסח, אלא הרי זה משום שזמן הקרבתו הוא בין

הערבים לעיכובא, ואילו מהק"ו משמע שהוא רוצה למצוא קולא וחומרא בהמחשבה של לשם פסח.

גם קשה על מה שמבואר בהק"ו שאם שלא בזמנו אחרים לשמו כשר כ"ש שבזמנו אחרים לשמו כשר. וצ"ע דאדרבה איפכא מסתברא, דשלא בזמנו הרי זה כשר כי לא מיתפס בו בכלל מחשבה לשם פסח, אבל בזמנו שפיר שייך מחשבה לשם פסח, ובאמת רש"י הזכיר סברא זו בדברי רבי יהושע עצמו בד"ה אחרים כשרים לשמו.

והנה עיין בחזו"א על קדשים בסי' א' סק"ג שכתב קשה לו דמכיון שבשאר ימות השנה לשם פסח לא חשיב מחשבה א"כ למה אם שחט חטאת בשאר ימות השנה לשם פסח מיפסל, וכי תימא שבאמת לא מיפסל, הלא מצינו שאם שחט חטאת לשם חטאת נחשון הרי היא פסולה, והרי גם שם נימא שמכיון שליכא השתא חטאת נחשון אין זה מחשבה, ובע"כ חזינן דשפיר חשיבא מחשבה, וא"כ למה לשם פסח בשאר ימות השנה לא חשיב מחשבה.

וביאר שאין הכוונה שכיון שלא שייך הקרבת פסח לא חשיב מחשבה, אלא הטעם למה לא חשיב מחשבה הוא כך, דכיון שפסח בשאר ימות השנה הוא שלמים, א"כ כשהוא שוחט עולה וחושב לשם פסח ורוצה להביא עליו קדושת פסח, הרי זה כחושב לשם שלמים, כי לא יתכן קדושת פסח בשאר ימות השנה, ואע"פ שצריך עקירה, אבל מה שהוא יודע שזה עולה לא גרע מעקירה מפסח, והרי זה כמתכוין להביא קדושת פסח על בהמה שאפילו אם הוא פסח אבל כבר עקרו לעולה, ומש"ה הרי זה כמתכוין להביא עליו קדושת שלמים כי

בהמה כזו הוא שלמים, וממילא חטאת לשם פסח שפיר פסולה כי הרי זה כשוחט חטאת לשם שלמים.

(תמב*) אמר רבי יהושע אם בשאר ימות השנה שאינו כשר לשמו וכו'.

עיין לעיל באות של"ט*.

(תמג) א"ל ר"א או חילוף הדברים ומה אם בשאר ימות השנה שאין כשר לשמו כשר הוא לשם אחרים, בזמנו שהוא כשר לשמו אינו דין שיוכשר לשם אחרים.

גם ק"ו זה אינו מובן, שהרי מה שפסח כשר בשאר ימות השנה אם שחטו לשם אחרים הרי זה כי אינו פסח אלא שלמים, אבל בזמנו פסח הוא ופסח לשם אחרים פסול, וגם בשאר ימות השנה הי' פסול אילו הי' פסח (אלא שאז גם בלי המחשבה הי' פסול משום שצריכים בין הערבים לעיכובא).

(תמד) מה לי הוכשרו אחרים בשאר ימות השנה לשמו שכן הוא כשר לשם אחרים ויוכשרו אחרים בזמנו לשמו שכן הוא פסול לשם אחרים.

בשט"מ אות ט"ז מבואר שזוהי קושיא שני' על רבי יהושע. ובהאות הבאה כתבנו

שני דרכים איך להבין את הקושיא.

ועכ"פ הקושיא הראשונה היא הק"ו ההפכית שרבי אליעזר אמר, דזוהי ראי' עצמית שא"א לדרוש את הק"ו שדרש רבי יהושע כי אילו כן היינו צריכים לדרוש גם ק"ו הפכית, וכיון שא"א לדרוש להיפך חזינן שהתורה אינה רוצה בק"ו זה.

ובפנים מאירות פי' שהכל היא קושיא אחת ושהכוונה היא כך, שהרי כדי לקיים את הק"ו נצטרך לומר גם ק"ו הפכית, דהיינו ק"ו להכשיר פסח בזמנו שלא לשמו, כי אל"כ תשאר פירכא על הק"ו, דהיינו מה לזמנו שהוא פסול לשם שלמים, וא"כ בע"כ נצטרך לדרוש ק"ו גם להיפך כדי להכשיר פסח בזמנו שלא לשמו, וזה אי אפשר דהא דרשינן מקראי דפסול.

תמה) מה לי הוכשרו אחרים בשאר ימות השנה לשמו שכן הוא כשר לשם אחרים בזמנו לשמו שכן הוא פסול לשם אחרים.

הנה מזה מבואר שהטעם לפסול נשחטים לשם פסח הרי זה כי פסח לשם אחרים פסול. מיהו הי' אפשר לומר דהוי רק בגדר פירכא ולא בגדר סיבה, והיינו שמפריכים שא"א ללמוד אחרים לשמו בזמנו מאחרים לשמו שלא בזמנו. מיהו רש"י פי' דהוי טעם ממש ופי' שמזה לומד רבי יוחנן שר"א קאמר גם לענין חטאת, והיינו משום שגם לענין חטאת קיימת ילפותא זו.

תמו) א"ל רבי יהושע א"כ הורעתה כח פסח ונתת כח בשלמים.

פירש"י וז"ל, שכל השנה שהוא זמן שלמים פסח הנשחט לשמו (לשם שלמים) כשר וכו' עכ"ל. צ"ע איזו מחשבה היא זו, הלא הטעם הוא משום שהוא בעצם שלמים.

תמוז) א"ל רבי יהושע א"כ הורעתה כח פסח ונתת כח בשלמים.

פירש"י וז"ל, נמצא מחשבת שלא לשמו גדול כחו בשלמים מבפסח עכ"ל, כלומר ודבר כזה אי אפשר כי מפסקי התורה חזינן שא"א ששלמים יהיו יותר פסול מפסח ואילו אתה עושה שלמים לשם פסח יותר פסול מפסח לשם שלמים, דהיינו שר"י הקשה על ר"א שדינו הוא דבר בלתי אפשרי. ולפי"ז צ"ע מה השיב לו רבי אליעזר שיש לו ק"ו מדין מותרות הלא רבי יהושע טוען שדינו הוא בלתי אפשרי כי חזינן מפסקי התורה לא כן.

ועיין בפנים מאירות וחק נתן שכתבו וז"ל, תזו ר"א ודנו דין אחר, ולק"ו זה אין להקשות א"כ הורעת כח פסח, דדין הוא שיורע כח, פסח דמותרו בא שלמים ושלמים חמורים דאין מותרו בא פסח עכ"ל.

תמח) א"ל רבי יהושע א"כ הורעתה כח פסח ונתת כח בשלמים.

משמע שאם היו שוים לא הי' קשה לו, וצ"ע דא"כ יפסלו שלמים לשם חטאת, דהא חטאת לשם שלמים תמיד פסולה, וא"כ ע"י

לומר ששלמים לשם חטאת פסול לא נתת עי"ז כח בשלמים יותר מבחטאת, והרי מהסוגיא משמע שרבי יהושע חולק גם על אחרים לשם חטאת. וי"ל דרבי יהושע קאמר דלדידי אף בחטאת אחרים כשרים לשמו, אלא לדידך אודית לי מיהא בפסח שאחרים כשרים לשמו דאל"כ הורעתה כח פסח ונתת כח בשלמים. (פנים מאירות).

(תמט) חזר רבי אליעזר ודנו דין אחר וכו' ומה פסח שמותרו בא שלמים שחטו בזמנו לשום שלמים פסול, שאין מותרו בא פסח אם שחטם לשם פסח בזמנו אינו דין שיהו פסולים.

א. צ"ע דאיזה ק"ו הוא זה, הלא הטעם למה פסח לשם שלמים פסול הרי זה משום שחישב לעקור את השם של פסח, ואינו משום שחישב דוקא לשם שלמים, דהא גם אם שחטו לשם עולה הרי הוא פסול, וא"כ מה לי בזה שמותר פסח בא שלמים דלמה דבר זה גורם שיחשב רבותא מה שפסח לשם שלמים פסול.

מיהו אולי יש לדחוק דמכיון שמותר פסח בא שלמים א"כ אע"פ שפסח פסול שלא לשמו אבל מחשבת שלמים היתה צריכה להציל.

ב. צ"ע למה לא נילף שגם שלמים לשם עולה פסול, דמה פסח שאע"פ שמותרו בא שלמים פסול כ"ש שלמים שאין מותרו בא עולה, והרי לא נזכר בהסוגיות לעיל סיבה

כזו לומר שעולה לשם שלמים פסול.

(תנ) ומה פסח שמותרו בא שלמים שחטו בזמנו לשום שלמים פסול, שלמים שאין מותרו בא פסח אם שחטם לשם פסח בזמנו אינו דין שיהו פסולים.

מק"ו זה א"א ללמוד שעולה לשם פסח פסולה כי מותר פסח אינה בא עולה. (מראה כהן).

ועי' לעיל באות תמ"ט סק"ב.

דף י"א ע"ב

(תנא) הואיל והוא פסול לשמו דין הוא שיפסלו אחרים לשמו.

א. הנה צ"ע דבשלמא אם ה"י פסול לשמו משום המחשבת לשמו, אז ה"י שייך לומר דכיון שמחשבת לשמו פוסלת את הוא עצמו ה"ה שהיא פוסלת שלמים, אבל באמת הטעם הוא משום שבין הערבים הוא לעיכובא וא"כ איזה ילפותא יש מזה על שלמים לשם פסח.

ב. גם יש להעיר דמפשטות דבר זה יוצא ששלמים לשם פסח פסולים גם בשאר ימות השנה אם לא שנפרש הואיל והוא פסול לשמו דין הוא שיפסלו אחרים לשמו היכא ששייך שהמחשבה תתפוש דהיינו בזמנו. שו"ר בקר"א כאן שהעיר כהנ"ל וכתב שלפי

תוס' שהעיקר הוא הדרשה של "הוא" אתי שפיר למה מיפסל רק בזמנו.

תנב) תוס' ד"ה אמר רבי אליעזר.

וז"ל, וקשה נהי דלא דמי לפסח מ"מ ק"ו איכא וא"כ נימא נמי מהאי דינא דמותר חטאת בא עולה וכו', וי"ל דאעיקר טעמו סמך, אקרא דכתיב זבח פסח הוא בהוייתו יהא כדאיתא בפסחים וכו' עכ"ל. צ"ע דגם בחטאת כתיב היא בהוייתה תהא וא"כ נדרוש שגם אחרים פסולים לשמה.

גם צ"ע דאכתי מה היא כוונת רבי אליעזר בהך תשובה של לא אם אמרת וכו', דנהי דיהיב טעם אחר בפסח שלא שייך בחטאת, אבל אכתי לא ביאר למה ליכא למידרש גם חטאת מהק"ו הנ"ל.

ועי' בתוס' בפסחים דף ס"ב ע"ב בד"ה שאני התם שכתבו וז"ל, וא"ת והא מק"ו דריש ר"א וכו' וי"ל דעי"י ק"ו משמע לי לרבי אליעזר דהוא בהוייתו יהא, לא הוא לשם אחרים ולא אחרים לשמו, ועל ידי כך דריש דשלא בזמנו דכשר לשם אחרים, אחרים כשרים לשמו, דהא איתקוש אהדרי, אבל אי לאו ק"ו לא הוה דרשינן אלא לא הוא לשם אחרים ותו לא עכ"ל. וצ"ע למה נקטו ק"ו דלפ"ז גם בחטאת נימא כן וכמו שהקשינו באמת לעיל. וביותר היו צריכים לומר שמחמת "הלא אם אמרת" דריש ר"א "הוא", דלפ"ז יוצא שרק בפסח הרי הוא דורש אבל לא בחטאת, אלא שאכתי יקשה שגם בחטאת נדרוש מחמת הק"ו כיון שלא מיפרך.

שור"ר בהגהות חק נתן בסוף המס' שביאר שרק מהוא דפסח דרשינן כי אייתר וכמו

שביארו תוס' בדף ז' ע"ב ד"ה אלא וכו', אבל הוא דחטאת לא אייתר כי איצטריך לגופי' לעכב, וכ"כ הקר"א.

תנג) בא"ד.

והנה יש להעיר עוד על דברי תוס' בפסחים שם שכתבו שבלא הק"ו הי' פסול רק הוא לשם אחרים, דעי' בספר מראה כהן שהקשה שלדבר זה לא צריכים קרא דהא יש כבר קרא אחרינא וכמו שמבואר לעיל בדף ז' ע"ב.

וביותר הו"ל לתוס' לומר שבלא הק"ו הי' ר"א דורש מהוא כמו שדורש רבי יהושע שבא לגלות על "הוא" דאשם שאינו פסול שלא לשמו.

מיהו גם זה אינו, כי לעיל בדף י' ע"ב משמע מדברי רבי אליעזר שגם בלא ק"ו דהכא, אשר בגללו מוכח ש"הוא" בא לדרשה אחריתי ולא לגלות על אשם, גם בלא זה א"א לדרוש ש"הוא" בא לגלות על אשם שכשר שלא לשמו, והיינו משום הקישא דכחטאת כאשם.

ועי' בשט"מ כאן בההשמטות באות כ"ב באמצע דבריו שכתב וז"ל, וא"ת כיון דטעמא דר"א משום הוא א"כ למה הוצרך לאותה סברא דקאמר בשמעתין, וי"ל משום דר"י הי' רוצה להוכיח מכח ק"ו דכשר אחרים לשם פסח ולדחות בכך דרשא דהוא, הוצרך למימר סברא ולסתור ק"ו דרבי יהושע ולא כמו שאתה מוצא סברא להכשיר מכח ק"ו, כך י"ל לפסול, ואיכא למימר הכי ואיכא למימר הכי, הילכך דרשינן הוא לגלוי שדנין אותו ק"ו לפסול עכ"ל. מיהו לא ביאר השט"מ מה הי' עושה ר"א עם "הוא"

אלמלא הסברא, ובדברי רבי יהושע ביאר להלן שם שהוא דורש אותו לגלויי על אשם.

תנ"ד) בא"ד.

ע"י בקר"א שביאר שיוסי בן חוני דריש ק"ו גם בפסח וגם בחטאת, א"נ דורש בתרוייהו הוא, דלא הוא לשם אחרים ולא אחרים לשמו. א"נ דריש ואם לאו נדבה יהא דוקא אם שינה לנדבה אבל לא בשינה לפסח חטאת ואשם.

תנה) שמעון אחי עזרי' אומר וכו' שחטן לשם גבוה מהן כשרין לשם נמוך מהן פסולין.

ע"י בסוגיין דדרשינן הכי מאשר ירימו דבמורם מהן אין מתחללין בנמוך מהם מתחללין. ועוד מיייתנן מאי דבעי רבי זירא אם שמעון אחי עזרי' סובר שבלשם גבוה הדין הוא שגם עלו לשם חובה, או האם הוא סובר רק שאינו פסול אבל הרי הוא מודה שלא עלו לשם חובה. ולכאורה צריך ביאור דהא גם בלשם גבוה מהן הרי חשב לעקור את קדושת הקרבן שהוא שוחט כמו בלשם נמוך.

והנה ידועים הם דברי הגרי"ז שהיכא שחיטב שלא לשמה אין הכוונה שהוא עוקר בזה את הסתמן לשמן אלא לעולם נשאר הסתמן לשמן רק שהמחשבת שלא לשמה משמשת כמחשבת הפוסלת. ולפ"ז יש לבאר דס"ל לשמעון אחי עזרי' שרק לשם נמוך חשיב מחשבת הפוסלת אבל לא לשם גבוה, אבל אם לא נאמר כהגרי"ז, אלא נאמר שמחשבת לעקור את קדושת הקרבן עוקרת את הסתמן לשמן, וזהו הסיבה למה פסלינן

בלשם נמוך, א"כ למה לא מיפסל גם בלשם גבוה הלא גם התם נעקר הלשמו כמו בלשם נמוך.

ברם י"ל שלעולם בלשם נמוך הפסלות היא בגלל שמחשבת לעקור את קדושת הקרבן עוקרת את הסתמן לשמן, רק שבלשם גבוה מהן ס"ל לשמעון אחי עזרי' שאין כאן מחשבת לעקור את הקדושה, כי הקדושה הגבוהה כוללת גם את הנמוך, אלא שיש בה קדושה יתירה, ואינה בגדר סוג אחר לגמרי של קדושה, וזה גופא קמ"ל הפסוק, ומש"ה לשם גבוה מהן עלו לשם חובה.

תנו) ש"מ תרתי.

ע"י לעיל בדף ג' ע"ב דדרשינן מהן קרא שקדשים מחללין קדשים ואין חולין מחללין קדשים, וכתבו תוס' שם וז"ל, אע"ג דהא קרא כתיב בטבל ובתרומה כדמוכח לקמן בגמרא דשמעון אחי עזרי', דילמא קדשי מיותר קדרשי דהו"מ למיכתב ולא יחללו את אשר ירימו עכ"ל. הרי שכתבו כן בלשון דלמא, והקשה בהגהות מלאכת יו"ט כאן בסוף המס' למה כתבו תוס' בלשון "דלמא", דהא חייבים לומר כן, גם בגלל הדרשה של לשם חולין וגם בגלל הדרשה של שמעון אחי עזרי'.

והנה מה שהקשה למה כתבו כן בלשון דלמא לא ידענא מאי קשיתי, הלא כתבו כן משום שלא ברירא להו התירוק. מיהו יש להקשות למה לא העירו תוס' לעיל שם שגם בשביל דברי הגמ' בשמעון אחי עזרי' צריכים לומר את תירוצם.

ויש ליישב על פי דברי השט"מ כאן, דע"י בשט"מ כאן שהקשה דלמא כולה לטבל

הוא דאתא ות' וז"ל, א"כ לימא קרא הרימו מאי ירימו עכ"ל. ונראה שכוונתו היא לומר שא"כ לימא קרא בלשון ציווי הרימו (עם ה' קמוצה) דמשמע ציווי, כי טבל צריכים להרים כדי שיוכל לאכול, וכוונת הפסוק היא שלא יחללו את קדשי בני ישראל אשר הם מצווים להרים, ומלשון ירימו משמע שאינו ציווי וא"כ משמע שקאי על קדשים היכא שחישב לשם גבוה מהן. ולפ"ז יוצא שיש מקום לדרוש דרשת שמעון אחי עזרי' אבל אכתי אין מאיפוא לדרוש שרק קדשים מחללין קדשים, וא"כ י"ל שמש"ה לא קבעו תוס' את הדברים על סוגיין כי י"ל שהבינו שהכא יש ליישב כהשט"מ, ולכן תירצו שדרשינן מהמלה קדשי דין שאי אפשר לדרוש מהא דכתיב ירמו ולא הרימו. מיהו זה נראה דוחק כי א"כ הי' להם להקשות ולתרץ כהשט"מ.

תנו* (בעי רבי זירא כשרין ואין מרצין וכו' או דלמא כשרין ומרצין).

עי' לעיל באות כ"ו בקטע המתחיל וע"ע בקר"א וכו' ולהלן שם בענין מה יהי' בנוגע למאי דדרשינן מקרא דלא יחללו שאין חולין מחללין קדשים, האם בעולה ושלמים ששחטן לשם חולין הדין הוא שעלו לשם חובה. ואם נאמר שדרשינן שגם עלו א"כ צריכים לבאר למה הכא מצדד רבי זירא לומר שלא עלו, וכן אם התם לא עלו למה הכא מצדד רבי זירא לומר ששפיר עלו.

תנוז) כשרין ומרצין.

עי' בחזו"א בסי' א' סקי"ג שכתב שלפ"ז לית לי' לשמעון אחי עזרי' דרשה דמוצא

שפתיך. והמגיה שם כתב שי"ל דדריש לי' לשינוי בעלים, ואע"פ שכתבו תוס' בדף ד' ע"ב בד"ה אימא שלא משמע מיני' שינוי בעלים, אבל מ"מ מלשון הגמ' בדף ה' ע"א משמע דבין שינוי קודש ובין שינוי בעלים מקרא דמוצא שפתיך ילפינן להו. ולפ"ז אתי שפיר דגם שמעון אחי עזרי' סובר שבקדשים צריכים שנה עליו הכתוב לעכב לפי הדרך בתוס' שם שילפינן הכי מהדרשה של מוצא שפתיך.

תנח) ואס"ד כשרין ומרצין.

עי' בחזו"א בסי' א' סקי"ג שכתב וז"ל, נראה דה"ק אי ס"ד דבמאי דאמר כשרין נמי חידושא אשמועינן א"כ לא שייך למיתני בכור ומעשר דבכשרות דידהו לא שמעינן מידי לענין ריצוי אלא לענין כשרות, וש"מ דגם רישא לאו בריצוי איירי, והא דאמר אלא כשרין ואין מרצין (כלומר והכוונה בזה היא להסיפא של בכור ומעשר וכמו שהמשיכה הגמ' לומר ומדסיפא כשרין ואין מרצין) לאו דוקא אלא ר"ל דלא אשמועינן אלא כשרין אבל לא לענין ריצוי עכ"ל.

תנט) מהו דתימא וכו' אבל קלים וקלים לא וכו'.

צ"ע נימא דקמ"ל דלשם נמוך פסול ממש ולא רק לא עלו, שהרי זה מוכרח רק מהבבא של בכור מעשר ושלמים וכמש"כ תוס' בדף ב' ע"א. (לשם זבח).

תס) אבל קלים וקלים לא.

ונראה דדוקא לשם נמוך מהן פסולין אבל בשוים כשרים, ואי הו"א קלים וקלים

לא, היינו דכולהו כשרין, ומיהו אפשר דלא משכחת לן שוין וכדתנן לקמן פ"ט א' כל המקודש וכו'. (חזו"א בסי' א' סק"ג).

תסא) שלמים קודמים את הבכור מפני שהן טעונין וכו' וסמיכה.

אולי מוכח מזה שסמיכה פועלת בעצם הקרבן, דיש דין שהקרבן טעון סמיכה, ואינה רק חיובא דהבעלים, דהא אילו היתה רק חיובא דהבעלים לא היתה גורמת קדימה.

ועי' גם לעיל בדף ה' ע"א שכתב רש"י טעם למה לא אמרו שם פירכא דמה לשלמים שכן טעונים סמיכה ולא כתב משום שהיא רק חיובא דבעלים.

תסב) ותנופת חזה ושוק.

הנה רש"י לא פי' כלום בתור טעם למה ליכא בבכור ומעשר תנופת חזה ושוק. ולכאורה הטעם הוא פשוט, והיינו משום שליכא שם חלק כהנים אלא בכור הוא כולו להכהן ומעשר הוא כולו להבעלים. מיהו לפ"ז למה חשיב דבר זה כמעליותא לענין קדימה הלא לא שייך בכלל להצריך תנופה בבכור ומעשר. וי"ל שבכל זאת מכיון שבשלמים איתנהו הרי זה חשיב מעלה.

ועוד דבבכור הי' שייך להצריך תנופה על כל הבהמה כיון שכל הבהמה הוא חלק הכהנים. מיהו לכאורה במעשר אין מקום לדרוש תנופה על כל הבהמה כיון שהיא להבעלים ולא להכהנים או לגבוה.

תסג) הא עיקר.

פירש"י וז"ל, שנשנה תחילה לצורך

לאשמועינן גבי פסול שלא לשמו דאיכא בקק"ל גבוה ונמוך עכ"ל. צ"ע דא"כ ליתני שאר הקדימות שנשנו שם כיון שהכא עיקר. ואם נאמר שלא כולם חשיבי חילוקים לענין דינא דשמעון בן עזאי אלא רק הפרש גדול של קק"ד וקק"ל, וכן שלמים ובכור ומעשר, א"כ מאי פריך הא נמי תנינא, ולמה הוצרך לשנויי שהכא עיקר התם אגב גורא, הלא שפיר הוצרך למיתני הכא כיון שאין גדריהם שוים. (כן הקשה השפת אמת לעיל על המשנה.)

תסד) רש"י ד"ה שלמים קודמין את הבכור.

וז"ל, אם שניהם עומדים לישחט בעזרה ולהקריב עכ"ל. צ"ע למה כתב ולהקריב, ואולי כדי להורות שאם כבר שחט תרווייהו ושניהם עומדים להקריב, גם בזה יש קדימה וכדברי הגמ' בדף צ"א ע"א (וכונתו היא ששניהם עומדים לישחט או להקריב), אבל אם שחט רק את המאוחר מיבעיא לן שם אם צריך להקריבו או לשחוט את המוקדם ולהקריבו.

והנה יש לדייק ממה שכתב רש"י "בעזרה" שכל הדין קדימה הוא רק אם שניהם נמצאים בעזרה, אבל אם הבכור נמצא בעזרה ויש לו שלמים בביתו הרי הוא יכול לשחוט את הבכור.

תסה) אמר שמעון בן עזאי.

י"ל דמייתי התנא את דברי שמעון אחי עזרי' הכא ולא בריש פירקין משום שבן עזאי אמר חוץ מהפסח ולא סיים "בזמנו", ומשמע שגם ב"ד שחרית דאינו זמנו שחטו

שלא לשמו פסול. (ספר שלום רב בשם ספר כנסת ישראל.)

תסו) לא הוסיף בן עזאי אלא העולה.

כלומר אבל לא היכא שאינו נאכל משום שנפסל הבשר ושוב זרק את הדם שלא לשמן, או קרבנות ציבור שקרבין בטומאה ואינן נאכלין. (ספר תוספת קדושה.)

תסו*) לא הוסיף בן עזאי אלא העולה.

צריך עיון איך סובר בן עזאי גבי מנחת כהנים ומנחת כהן המשיח, דמדבריו דקאמר שכל הזבחים הנאכלין משמע שלא בא אלא להוציא זבחים שאינם נאכלים כמו עולה אבל לא מנחות שאינן נאכלין, ונ"ל דתליא בשתי הילפותות שבגמרא לקמן י"ב ע"ב אם ילפינן מקרא או מק"ו, דהק"ו דלקמן איתי' נמי במנחות, אבל אם מדרשה דעולה הוא, אינה אלא בעולה אבל לא במנחה, אך לפי מאי דמסיק דגמרא גמיר לה נשאר הדבר בצ"ע. (ספר חמדת דניאל, נדפס באסיפת זקנים חדש על זבחים כרך ב'.)

תסז) אמר ר"א אר"א מכשיר הי' בן בתירא בפסח ששחטו שחרית בי"ד לשמו.

עי' בתוס' בפסחים דף ק"ח שכתבו דהא דמכשיר בן בתירא פסח ששחטו שחרית הרי זה רק בדיעבד אבל לכתחילה אסור משום הלאו של לא תשחט על חמץ דם זבחי לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים.

תסח) אי איפלגו בלשמו הו"א אבל בשלא לשמו מודי ר"י לב"ב הואיל ומקצתו ראוי.

לכאורה צ"ע בסברת דבר זה דאיך שייך לומר שבשלא לשמו הרי הוא מודה לבן בתירא הלא לפי ב"ב הרי זה פסול מחמת הפסול של פסח ששחטו שלא לשמו, אבל לפי רבי יהושע הלא ממ"נ אם מהני עקירה אע"פ שמקצתו ראוי א"כ הרי זה בגדר שלמים לשם שלמים דצריך להיות כשר, ואם לא מהני עקירתו כיון דמקצתו ראוי א"כ הרי זה בגדר פסח ששחטו שלא בזמנו ומיפסל בגלל שבין הערבים הוא לעיכובא, כמו היכא ששחטו לשמו, ואין צריכים את הטעם של שלא לשמו, וא"כ מה שייך לומר שמודה רבי יהושע לבן בתירא בזה. ועי' בדף י"ב ע"א דמסקינן באמת שב"ב פוסל לשמו וכן שלא לשמו הואיל ומקצתו ראוי. וברמב"ם בפט"ו מהל' פסולי המוקדשין הי"א מבואר שפסול משום המחשבת שלא לשמו ולא משום דהוי פסח שלא בזמנו. ובחידושי הגרי"ז בעמוד כ"ז העיר כהנ"ל דהי' אפשר לומר שהכוונה היא שמכיון שמקצתו ראוי ממילא אינו נעקר מפסח לשלמים והוי שוחט פסח שלא בזמנו.

וצידד הגרי"ז שאולי מודה הרמב"ם דחשיב פסח שלא בזמנו רק שאי משום טעם זה לחוד הדין נותן שיצטרך עיבור צורה ולא ישרף מיד ולכן כתב הרמב"ם את הטעם של שלא לשמה דזה גורם שישרף מיד (עי' בזה לעיל באות מ"ד סק"א בקטע המתחיל ועוד מבואר בדברי הגרי"ז).

ושוב הקשה הגרי"ז שזה אינו כי אם

נאמר שאינו נעקר לשלמים א"כ הדין נותן שלא תועיל בו מחשבה כי כיון שהוא פסח שלא בזמנו הרי זה בגדר מחשבה בדבר שאינו ראוי לעבודה.

ועי' להלן שם בדיבור המתחיל בענין דיחוי בקדשים שכתב שבאמת הרי הוא שפיר נעקר לשלמים רק שאעפ"כ מכיון דהוי זמן פסח מהני בו כבר מחשבת שינוי השם דפסח ואין לעוקרו מתורת פסח דגם דין פסח יש לו (וצ"ע).

ועי' בדברי הקר"א שנביא להלן באות תצ"א.

תסט) אי איפלגו בלשמו הו"א אבל בשלא לשמו מודי ר"י לב"ב הואיל ומקצתו ראוי.

כלומר דכך הייתי טועה לומר אבל אינה סברא אמיתית לדעת רבי אושעיא ומש"ה ס"ל שב"ב בעל כרחך מכשיר גם לשמו בי"ד שחרית כי אם הוא פוסל הדין נותן ששלא לשמו יהי' כשר. (עי' בספר שלום רב על תוס' ד"ה הגה אי איפלוג).

תע) פסח בשאר ימות השנה לשם חולין.

עי' בקר"א בד"ה בגמרא אמר ר"א שכתב וז"ל, ובאמת איכא לספוקי בשוחט לשם חולין פסח בשאר ימות השנה אי הוי עקירה, אע"ג דאפילו זבח אחר קחשיב עקירה והוי שלמים כדאיתא לעיל, דילמא דוקא שם קדשים הוא דהוי עקירה, אבל לשם חולין אפשר דלא הוי עקירה, אבל לדעת הרמב"ם ז"ל דלשם חולין פסול בפסח מסתברא דה"ה

דהוי עקירה בשאר ימות השנה להכשיר עכ"ל.

והנה יש לתלות את הצד שכתב שלשם חולין לא חשיב עקירה בדברי הגרי"ז בענין חטאת לשם חולין, דהנה בפ"ד מהל' מעה"ק כתב הגרי"ז שמהא שלשם חולין כשירה חזינן ששלא לשמו הרי היא בגדר מחשבה הפוסלת (אבל הסתמן לשמן נשאר בעינו), דלפ"ז שפיר י"ל שלשם חולין כשירה כי אינה בגדר מחשבה הפוסלת, אבל אם מחשבת שלא לשמו מהני להפקיע את הסתמן לשמן, וזהו הטעם למה החטאת פסולה, א"כ גם לשם חולין צריך לפעול דבר זה עכ"ד הגרי"ז. ומעתה לפ"ז יוצא שנהי שלשם חולין לא חשיבא מחשבה הפוסלת אבל בכל זאת גבי עקירה שעניינא הוא שע"ז יורד השם פסח ונעשה שלמים הדין נותן שירד השם פסח גם ע"י מחשבה לשם חולין דהא הגרי"ז נוקט שהיכא ששייך לעקור הרי גם מחשבה של לשם חולין עוקרת.

מיהו בחידושי הגרי"ז על הש"ס בריש מכילתין איתא שגם צידד הגרי"ז לומר שגם אם מחשבת שלא לשמו מהני להוריד את הסתמן לשמן י"ל שמחשבה לשם חולין לא מהני לעשות כן והיינו משום שלא חשיב בכלל בגדר מחשבה (ובחידושי הגרי"ז על הרמב"ם כתב רק כהדרך הראשון), וא"כ לפ"ז י"ל שה"ה שגבי פסח לא חשיב עקירה.

ועכ"פ כל זה הוא לפי הסברא שם של לאו מינא לא מחריב, אבל לפי רבי אליעזר שיליף מקדשים מחללין קדשים ואין חולין מחללין קדשים אשר לפ"ז הדין הוא שאע"פ שחטאת ששחטה לשם חולין כשירה אבל

בכל זאת לא עלתה לחובה א"כ הרי מוכח דחשיב שפיר בגדר מחשבה.

תעא) בין שני ערבים.

פירש"י וז"ל, מעלות השחר עד שקיעת החמה עכ"ל. הנה מכיון שהזמן מתחיל בעלות השחר ולא מהנץ החמה א"כ "עד ערב" צריך להיות עד צאת הכוכבים, רק שדם נפסל בשקיעת החמה.

תעב) התם מדכתיב את הכבש אחד (כצ"ל עיין ברש"ש) תעשה בבקר מכלל דבין הערבים בין הערבים ממש.

מהמלה "ממש" מבואר שפשטותו של בין הערבים הוא אחרי חצות וא"כ צ"ע למה גבי פסח אפיק ל"י בן בתירא ממשמעותי.

ועי' בקר"א בד"ה אחד שכתב וז"ל, ואי תיקשי מנ"ל לב"ב דבין הערבים דפסח בין שני ערבים, כיון דאשכחן בכמה קראי לישנא דבין הערבים היינו אחר חצות דילמא בפסח נמי הכי קאמר קרא, י"ל דמהא גופא שמעינן מדאיצטריך למיכתב אחד בבוקר ולא שנים בבוקר ש"מ דפשטי' דבין הערבים היינו בין ב' ערבים עכ"ל.

תעג) התם מדכתיב את הכבש אחד (כצ"ל עיין ברש"ש) תעשה בבקר מכלל דבין הערבים בין הערבים ממש.

צ"ע אולי לכתחילה צריכים א' בבקר וא'

אח"כ, אבל בדיעבד כשרים שניהם בבקר כי בין הערבים פירושו בין שני ערבים ואיירי בדיעבד. וי"ל דאת הכבש השני תעשה בין הערבים משמע לכתחילה (ועי' בקר"א בד"ה וכתבו וכו' שכתב כעין זה על להלן בסוגיין).

תעד) אימא חד בבקר אידך כול' יומא.

כלומר אבל יצטרכו להתכוין שהראשון שעשה בשחרית הרי הוא זה של בקר והשני הוא זה של כול' יומא כי א"א להקדים את זה של כול' יומא לזה של שחר שהרי זה של כול' יומא מיקרי שני. וע"ע להלן באות תע"ה.

תעה) אחד בבקר ולא שנים בבקר.

פירש"י וז"ל, הלכך על כרחך צריך להשהות השני עד הערב עכ"ל. הנה לכאורה הי' אפשר לפרש ש"אחד בבקר ולא שנים בבקר" הרי זה מגלה שבין הערבים הוא ממש. ולפ"ז אם הי' להם רק כבש אחד ושחטו אותו בבקר בכוונה שיעלה לשם זה של בין הערבים לא עלתה לשם חובה כי בין הערבים הוא בין הערבים ממש.

מיהו מרש"י משמע שאין הכוונה ש"אחד בבקר" מגלה שבין הערבים הוא ממש, אלא לעולם בין הערבים הוא מערב עד ערב, רק שמכיון שהוא צריך לעשות רק אחד בבקר א"כ שוב בע"כ הרי הוא צריך לעשות את השני אחר חצות. ולפ"ז אם יהי' רק אחד ויקריבנו בבקר ויתכוין שהוא יהי' השני של מערב עד ערב, שפיר דמי (וזהו באמת

החידוש דין שיוצא מהא דאמר קרא בין הערבים).

ברם יתכן שיהי' פסול מטעם אחר, והיינו משום שזה של בין הערבים צריך להיות בדוקא השני כי מיקרי שני וכמו שכתבנו בהאות הקודמת.

והקר"א כאן נקט שהכוונה היא שאתי אחד בבקר לגלות שבין הערבים הוא ממש, דעיין בדבריו שהקשה דלמ"ד שתמיד קרב רק עד ד' שעות הרי אכתי יכול להיות שבין הערבים הוא כול' יומא, וכשר השני לאחר ד' שעות. ותי' דכיון דליכא למימר דכשר בין שני ערבים לגמרי, ממילא מוקמינן בין הערבים כפשטי' בין הערבים ממש.

תעו) שאני התם דכתיב מערב עד בקר ותניא וכו'.

לשם מה הביאו ברייתא זו.

תעז) שאני התם דכתיב מערב עד בקר.

צ"ע אולי הרי זה רק לכתחילה אבל בדיעבד בין הערבים הוא בין שני ערבים. וי"ל דלא מסתבר לפרש בין הערבים דקרא בדיעבד. (קר"א ד"ה וכתבו).

תעח) שאני התם דכתיב מערב עד בקר.

צ"ע אולי מערב עד בקר אתי למימר שהדלקת הנרות תהי' מאוחר לתמיד (היכא ששהו אותה עד לאחר חצות) כיון דבתמיד כתיב רק בין הערבים.

ועי' בקר"א בד"ה וכתבו וכו' שדן בזה.

תעט) תן לה כמדתה שתהא דולקת מערב עד בקר.

עי' בחי' הגרי"ז בעמוד כ"ה שחקר אם סוף הדין הוא רק שיהא דלוק מערב עד בקר או האם נאמרה כאן הלכה של שיעור דהיינו כמה שמן ליתן, והכריע שנאמרה הלכה של שיעור כי חזינן שגם בלילות הקצרות הי' צריך ליתן כמו לילי טבת.

תפ) תן לה כמדתה שתהא דולקת מערב עד בקר.

פירש"י וז"ל, ובתמוז ובניסן ובתשרי אם תדליק שליש היום לא איכפת לן עכ"ל. ובשט"מ באות י"ז הביא מהירושלמי שביומי ניסן ותשרי היו עושין פתילות עבות. ובמנחות דף פ"ט ע"א פירש"י שבלילות קצרות הי' זורק לחוץ מה שנשתייר בבקר או הי' עושה פתילה עבה.

תפא) אין לך עבודה כשירה מערב עד בקר אלא זו בלבד.

פירש"י וז"ל, מעבודות שהן אמורות ביום כגון עבודות הדם וקמצו של מנחה וקטורת שכשרין מהדלקת נרות ואילך שזו מאוחרת לכולן. ועי' בחידושי הגרי"ז שהקשה דתיפוק ל' משום דהוי אחר התמיד, ובשלמא מש"כ רש"י "עבודות הדם" י"ל שכוונתו היא להתמיד עצמו שאינו כשר אחרי הנרות אבל בקומץ תיפוק ל' משום דהוי אחרי התמיד (מיהו עי' לעיל באות פ' סק"ה קרוב לסופו שהבאנו

שי"א שאין זה פוסל בדיעבד). וכתב הגרי"ז דמשכחת לה כגון שלא הקריבו את התמיד (משום שלא הי' להם מה להקריב), אלא שהקשה שלפ"ז יוצא שנאמר באמת דין מסוים שאסור להקריב לאחר הנרות, "ולא משמע כן דהוי דין חדש בנרות דיהא אסור להקריב אחר הנרות, אלא דהקרא מספר לנו שהיא עבודה מאוחרת, ולא יותר".

תפכ) תד"ה הגה (השני).

וז"ל, בעלמא דרשינן אחד מן המיוחד שבעדו עכ"ל. הנה תוס' כתבו כן כדי ליישב מאי דרשינן מאחד לפי המ"ד שבין הערבים משמע ממש, דהא לדידי' לא איצטריך לאחד בבקר ולא שנים בבקר. (הגהות חק נתן, ומלאכת יו"ט)

דף י"ב ע"א

תפג) התם נמי כתיב שם תזבח את הפסח בערב.

הקשה הקרן אורה דנימא שההוא לכתחילה אבל בדיעבד מערב עד ערב, דהא בלא"ה כתבו תוס' בפסחים דף ק"ח שאפילו לב"ב שמכשיר הרי זה רק בדיעבד אבל לכתחילה לא בגלל הלאו של לא תזבח על חמץ דם זבחי. והוכיח הקר"א מזה דלא כתוס' אלא שבין הערבים משמע לכתחילה.

תפד) ההוא ליאוחר דבר.

צ"ע מנ"ל אולי אתי לגלות שבין הערבים הוא ממש.

תפה) ההוא ליאוחר דבר הוא דאתא דתניא יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד.

הנה השתא אזלינן כב"ב שבין הערבים היינו מערב עד ערב, והך ברייתא בע"כ ס"ל כר"י דהוי בין הערבים ממש, אלא כמו שהברייתא ס"ל לפי רבי יהושע שיאוחר דבר, ה"ה לב"ב אמרינן שיאוחר דבר שנאמר בו לשון זה של "בערב" לדבר שלא נאמר בו לשון זה של "בערב".

תפה*) דתניא יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד.

ע"י בתוס' בפסחים דף נ"ט ע"א בד"ה יאוחר דבר שכתבו וז"ל, אע"ג דתמיד תדיר איצטריך למכתב דהו"א שהפסח יקדים משום עלי' השלם עכ"ל. ובספר ראש המזבח כתב ליישב וז"ל, והי' נראה לומר דנפ"מ דקדים ושחיט הפסח קודם לתמיד, דאיבעיא להו (בדף צ"א) תדיר ושאינו תדיר ושחיט לשאינו תדיר מאי מי אמרינן כיון דשחטי' מקריב לי' כדאיתא לקמן, וברמב"ם פ"ט מהל' תמידין ומוספין ה"ג עבר או שכח ושחט לשאינו תדיר מקריב ואח"כ שוחט את התדיר, אכן בקרבן פסח אפילו שחטו קודם לתמיד ממרס בדמו

עד שיזרוק דם התמיד כדאיתא בש"ס פסחים עכ"ל.

תפז) ומי איכא מידי דאילו שחיט לי מצפרא אמרת זימני הוא וכי מטו בין הערבים אמרת יאוחר דבר.

הנה תוס' בפסחים דף ק"ח כתבו שמודה ב"ב שאסור מיהא לכתחילה לשחוט את הפסח שחורית משום הלאו של לא תשחט על חמץ דם זבחי. ועי' בהגהות מצפה איתן שהקשה דמה מקשינן מי איכא מידי, הלא הדין של הקרבן אינו משתנה, דהא גם יאוחר דבר הוא רק לכתחילה אבל בדיעבד אם שחטו את הפסח לפני התמיד הרי הוא כשר, וא"כ גם לפני חצות וגם אחרי חצות הדין הוא שכשר בדיעבד אבל לכתחילה לא.

מיהו באמת לק"מ כי מה שכתבו תוס' שאסור לכתחילה לשחוט אין זה דין בהקרבן אלא הרי זה בגדר לאו בעלמא על הגברא, אבל מצד דיני פסח אפשר לשחטו לכתחילה, משא"כ הדין של יאוחר דבר הרי זה דין בהקרבן, וא"כ אכתי קשה מי איכא מידי שמצד דיני הקרבן מותר לשחוט מצפרא ושוב חל דין בהקרבן המעכב הקרבנות. וכעין זה כתב הקר"א וז"ל, מהכא נמי משמע דלא כמש"כ התוס' ז"ל בפסחים (דף ק"ח) דלכתחילה אסור לשחוט קודם חצות דא"כ לא הוי' זמני מצפרא, דכיון שעובר בלאו על שחיטתו לא חל עליו חובת פסח קודם חצות כלל, וי"ל דמ"מ עדיף מתמיד של בין הערבים דזה לא הוי' זימני כלל קודם חצות ופסח זימני הוא אלא דאיסור לשחוט על החמץ הוא דרביע עליו עכ"ל.

ובאמת אפילו אם לא תשחט הי' שפיר דין בהקרבן אתי שפיר קושיית הגמ', כי

כוונת הגמ' היא להקשות דמי איכא מידי שמחמת הסיבה של יאוחר דבר מותר להקריבו קודם חצות, ושוב יחול דין וסיבה לאסור את מה שהי' עד עכשיו מותר משום אותה סיבה.

והשפ"א הקשה על קושיית הגמ' דאולי גם מצפרא אסור לכתחילה מסיבת שצריך להקריבו אחרי התמיד של בין הערבים. ובהגהת על השפ"א שם הקשה על התוס' הנ"ל בפסחים דבירושלמי פסחים פרק י' איתא שריב"ב לא אכל חמץ ערב פסח כל היום משום לא תשחט כמש"כ המפרשים שם, הרי שליכא לדידי' משום לא תזבח על חמץ דם זבחי.

תפז) אין דאמר רבי יוחנן וכו' מתפלל של מנחה ואח"כ מתפלל של מוספין.

ועי' בשט"מ בהשמטות כאן שכתב וז"ל, וא"כ צריך להזהר ביום כיפור להתפלל תפילת מוסף קודם חצות, דאי יאחרו אחרי חצות צריך להתפלל מנחה קודם, ולא נהגו העם כן, ואמר הר"ר אליאב כהן דלא קשה מידי, דהכא מיירי דע"כ צריך להתפלל שניהן יחד בלא איחור לפי שרוצה לעלות לאריסטון וכיוצא בה שלא יתפלל כלל אם לא יתפלל עתה, וכן משמע הלשון מי שהיו לפניו, שהם לפניו בע"כ להתפלל שתיהן, הלכך יקדים תפילת מנחה הואיל והוא צריך להתפלל אותם תיכף, אבל ביוה"כ אם הי' רוצה לא הי' מתפלל מנחה עתה שהרי הוא יום שאסור באכילה ושתיה, ואם רוצה לעשות דבר של רשות קודם

לכן וכו' עכ"ל. ולפי דבריו אין מובן מה הראי' משם לפסח ותמיד דהא בפסח ותמיד אינו חייב לעשות שניהם עכשיו אלא הרי הוא יכול לעשות את התמיד בעוד כמה שעות ובכל זאת חזינן שתמיד קודם. וצ"ל שבפסח ותמיד אינו מטעם תדיר אלא משום הגזיה"כ של יאוחר דבר, רק שמביא ראי' שחייב יכול להפקע אחרי שכבר חל. מיהו עיין בתחילת דברי השט"מ שהזכיר גם לענין פסח ותמיד דתמיד קודם משום תדיר ושאינו תדיר.

(תפח) אין דאמר רבי יוחנן מתפלל של מנחה ואח"כ מתפלל של מוספין.

צ"ע מכיון שהי' קשה לו מצד הסברא תיקשי גם על רבי יוחנן.

(תפט) ובין הערבים דכתיב בקטורת ונרות למה לי.

פירש"י וז"ל, הואיל ומיני' לא הוי משמע לן בין הערבים ממש ומבעי לן קרא אחרינא לפרושי עכ"ל. צ"ע דגם אם נאמר כרבי יהושע שבין הערבים הוא ממש קשה למה לן קרא הלא כבר כתיב מערב עד בקר וקטורת איתקש לנרות.

ובספר תוספת קדושה כתב וז"ל, ואפשר לומר דלרבי יהושע ניחא, דאיצטריך בין הערבים, דאי לאו בין הערבים לא הוי דרשינן מערב עד בקר תן לו מדתה וכו', אלא הוי דרשינן יערוך אותו וגו' מערב עד בקר שזמנה כל הלילה ויש לו שהות להעריך אותו כל הלילה, מש"ה איצטריך בין הערבים למימר דזמנה בין הערבים

דוקא, וא"כ ע"כ מערב עד בקר היינו תן לה מדתה וכו', אבל לכן בתירא דבין הערבים כולי יומא משמע, וע"כ לא משתמע מיני' זמן העלאת נרות כלל, וע"כ קרא דמערב עד בקר לחוד משמע לי' כן שיתן מדתה וכו', וילפינן מיני' נמי זמן הדלקה וכו', א"כ בין הערבים למה לי ודו"ק עכ"ל.

(תצ) ועוד השיב רבי תחת ב"ב לדברי רבי יהושע.

הנה הרמב"ם פסק כב"ב וכפירושו של רבי יוחנן בדבריו. ותמה הכ"מ למה לא פסק כרבי יהושע. וכתב משום דחזינן דשקלי וטרי האמוראים בדברי ב"ב. והברכת הזבח כתב משום שרבי סובר כב"ב. והקשה הפנים מאירות דהא תוס' לעיל בד"ה הג"ה אי אפילו וכו' כתבו שאין התנא של המשנה חושש שנטעה בכוונת ב"ב כי בלא"ה שום תנא לא ס"ל כוותי' שכשר הוא לשמו, וא"כ מבואר שאין הלכה כמותו. ובספר מעין גנים (הובא בספר שלום רב) כתב ליישב דהן אמת שלפי רבי אושעיא חזינן שאין ההלכה כבן בתירא, דהא חזינן שאין התנא חושש לטעות בדברי ב"ב, אבל לפי רבי יוחנן לא חזינן שאין התנא חושש שמא נטעה בדברי בן בתירא, וא"כ שפיר יש לומר דאזלינן בתר מאי דרבי ס"ל כבן בתירא.

והצל"ח בפסחים דף ס' ע"ב כתב שהרמב"ם פסק כב"ב כי הרמב"ם פוסק שגם בי"ג פסח כשר לשמו כי זה בגדר שלמים לשם פסח כי לא בעינן עקירה אפילו לפני זמנו, הובא לעיל באות של"ט, וא"כ קשה למה תנן בפסחים שאם שחטו בי"ד שחרית לשמו הרי זה פסול הלא הוי שלמים

לשם פסח, ובע"כ צ"ל משום דפסקינן כב"ב דאפילו שחטו בפירוש לשם שלמים ב"ד שחרית הרי זה פסול כי כיון שמקצתו ראוי לא דמי לפסח בשאר ימות השנה.

תצא) אלא אמר רב יוחנן פוסל הי' בן בתירא בפסח ששחטו י"ד שחרית בין לשמו ובין שלא לשמו הואיל ומקצתו ראוי.

ע"י בקר"א לעיל בדף י"א ע"ב בד"ה אר"א שכתב וז"ל, אבל לבן בתירא אי נימא דלאו זמנו הוא, אלא סברא בעלמא הוא כיון דמקצתו ראוי לא מהני ב"י עקירה לשם זבח אחר, א"כ מאי כאלו נשחט בין הערבים, הא לאו חד טעמא הוא, דבין הערבים זמנו הוא (ופסול משום פסח ששחטו שלא לשמו), ושחרית עדיין לאו זמנו הוא, ועוד דגם בדינא לא דמי, דבין הערבים אם נשחט לשם חולין כשר הוא כמו חטאת, ובשחרית פסול הוא גם לשם חולין דפסח שלא בזמנו הוא עכ"ל.

וע"ע לעיל באות תס"ח בענין מה שכתב שהפסול בשחרית הוא משום פסח שלא בזמנו.

תצב) תד"ה ובין הערבים.

וז"ל, בין הערבים דתמיד ניחא לי' לכדאמר בריש תמיד נשחט דזימני' מכי ינטו צללי ערב עכ"ל. פי' דהי' קשה להם דכבר ידעינן ערב מאחד בבקר ולא שנים בבקר, ולכן תירצו שצריכים בין הערבים כדי לומר דבעינן ינטו צללי ערב.

והנה לפי המ"ד שסובר שתמיד קרב עד

ד' שעות אתי דבריהם שפיר, כי בלי בין הערבים היינו חושבים שהשני קרב אחרי ד' שעות, אבל הרי יש גם מ"ד שסובר שתמיד של שחר קרב עד חצות, ושל בין הערבים קרב מחצות ואילך (ומדרבנן משש ומחצה), וא"כ לדידי' נשאר קשה, דמאחד בבקר ולא שנים בבקר ידעינן כבר שהשני קרב מחצות ואילך, וא"כ אכתי צ"ע למה לי בין הערבים.

וע"י בקר"א שנתעורר על זה וכתב וז"ל, ואפילו למ"ד עד חצות, ג"כ לא תיקשי, כיון שזה הוא זמנו שפיר כתיב' קרא, משא"כ בקטורת ונרות דכתיב קרא אחרניא לגלויי דזמנה בערב, שפיר פריך בין הערבים למה לי עכ"ל.

ובספר תוספת קדושה כתב שמצד הדרשה של אחד בבקר ולא שנים בבקר היינו אומרים שהשני צריך להיות סמוך לשקיעת החמה, ולכן בעינן קרא דבין הערבים כדי לאשמועינן שמכי ינטו צללי ערב, "אבל בקטורת ונרות דזמנן באמת קודם שקיעת החמה כדכתיב מערב עד בקר ודרשינן שהיא מאוחרת לכל העבודות וכדלעיל, וע"כ ליכא לפרושי בין הערבים מכי ינטו צללי ערב, א"כ למה לי בין הערבים כלל ודו"ק".

תצג) מגדף בה רבי אבהו א"כ פסח כשר לבן בתירא היכי משכחת לה וכו'.

צ"ע וכי לא ידע רבי אבהו בתחילה שיתכן באופן שהפרישו את הפסח אחר חצות. ואולי ס"ל דמשמע מהפסוק שמיד בהגיע בין הערבים אפשר לשחטו ואילו לפי הנ"ל הרי חסר זמן ההקדש.

מיהו אכתי צ"ע וכי לא ידע שאפשר להקדישו בשחרית כי אין מחוסר זמן לכו ביום או אפילו בלילה משום שלילה אין מחוסר זמן.

וצ"ל דס"ל שלילה היא שפיר מחוסר זמן וכן שיש מחוסר זמן לכו ביום.

ועי' בשפת אמת שהביא שהרמב"ם השמיט את הדין שיכולים להקדיש בליל ח', ושכבר העיר הכ"מ על זה בפ"ו מהל' בכורות, והביא השפ"א מקור מהברייתא שמובאת ביומא דף ס"ג ע"ב שסוברת שלילה היא שפיר מחוסר זמן, ומהמנ"ח הביא שהיינו משום שהרמב"ם פוסק בפ"ג מהל' מחוסרי כפרה ה"ד שלילה היא שפיר מחוסר זמן כחזקי' בכריתות דף ח', והוסיף השפ"א שבכריתות שם הובאה באמת מחלוקת תנאים אם לילה היא מחוסר זמן. וע"ע בזה באות תצ"ז.

תצד) מגדף בה רבי אבהו וכו' אי דאפרשי' האידנא דיחוי מעיקרא הוא.

עי' בתד"ה הגה אי וכו' שכתבו וז"ל, דלא דמי למחוסר כיפורים דלא חשיב דיחוי קודם הבאת קרבנו, דאין זמנו עד שיטהר ויטבול, אבל האי לא חזי לפסח ושלמים אע"פ שהי' זמן שלמים עכ"ל.

ומדבריהם יוצא שעצם העובדא שנדחה מפסח לא מפריע, אלא מה שמפריע הוא מה שנדחה משלמים, ואילו זה נראה תמוה, דהא אינו חפצא של שלמים, רק שע"י עקירה הרי הוא יכול לעשותו שלמים, וא"כ מאי איכפת לן אם הוא נדחה משלמים.

ועיין במשנת רבי אהרן בסי' ט' אות ג' בד"ה ונראה שכתב ישוב על זה וז"ל, וקשה

דהלא לכאורה בלא עקירה לא חשיב קודם זמנו שלמים כלל, וא"כ אמאי יפסל בשביל זה הואיל ומצד פסח עצמו לא שייך דיחוי כלל. וצ"ל דבאמת פתיך בפסח קדושת שלמים גם קודם זמנו, והא דבעי עקירה אין הביאור דחל עליו דין שלמים דנתחדש בהעקירה, אלא דבלא עקירה מיקרי ג"כ פסח ופסול מצד פסח קודם זמנו, ולכן צריך עקירת שם פסח שבו כדי להכשירו לשלמים, ומהאי טעמא כל דעוקר אף לשם עולה הוה שלמים, דא"צ ליתן לו חלות שלמים רק לעוקרו משם פסח עכ"ל.

(ולעיל בסי' ח' ביאר עי"ז למה כששחטו לשם שלמים צריך סמיכה אף דקודם השחיטה כשסומך הרי עוד לא עקר אותו לשלמים. וע"ע בדבריו שם שהוכיח גם מתמורה דף כ' דפתיך בה קדושת שלמים.) וע"ע לעיל באות שנו' ושס"ב*, וכן להלן באות ת"ק, שהבאנו יסוד זה שפתיך בפסח קדושת שלמים.

תצה) מגדף בה רבי אבהו וכו' אי דאפרשי' האידנא דיחוי מעיקרו הוא, ואי דאפרשי' מאתמול נראה ונדחה הוא.

יש לעיין למה לא כלל את שני הדברים יחד ויאמר היכי משכחת לה הלא תמיד יוצא שנדחה הוא. ובפשטות הי' נראה לומר שהא דחילקן הרי זה משום שבדיחוי מעיקרא רק רבי יוחנן קאמר דהוי דיחוי, אבל בנראה ונדחה כו"ע מודו דהוי דיחוי. ועי' בחידושי הגרי"ז שכתב ביאור אחר, דעיי"ש שביאר שדיחוי מעיקרא ונראה

ונדחה שני סוגי דינים הם, דיסוד הדין של דיחוי דמעיקרא הוא שהיכא שהוא זמן הקרבן והקדיש אותו בצורה שאינו ראוי להקרבה חל עליו קדושה דחוי, וכגון הכא שהקדישו ב"ד שחרית, אבל בנראה ונדחה גדר הדבר הוא שמה שנכנס הקרבן למצב שאי אפשר להקריבו בפועל הרי זה פוסל, ולכן חילקם הגמרא.

והקשה הגרי"ז דהנה לבסוף מתרצינן ששפיר יכולים להקדישו שחרית או בלילה משום שאין מחוסר זמן לבו ביום ואין לילה מחוסר זמן, והקשה דא"כ למה נקטו שהקדישו בלילה או בשחרית, הלא ה"ה שיש להעמיד כשהקדישו ב"ג, דמאי איכפת לן אם בליל י"ד ובי"ד שחרית אינו ראוי, הלא אין מחוסר זמן לבו ביום ולילה אין מחוסר זמן.

ותי' דהיכא שנראה ושוב נדחה הרי זה פסול אפילו בציור של מחוסר זמן של לילה או של בו ביום, כי הדין פסול של נראה ונדחה היכא שנכנס למצב שאי אפשר להקריבו נאמר גם בהני גווני, אבל היכא שעוד לא נראה, ורוצים לפסול משום דיחוי מעיקרא, אשר אז אין דין של פסול מצד שבפועל אינו יכול להקריבו, אלא החסרון הוא משום שהיכא שהקדישו בזמן שאינו ראוי להקרבה חל עליו קדושה דחוי, בזה שפיר יש לחלק שמה שהוא מחוסר זמן קצר של בו ביום או לילה אינו נקרא שאינו ראוי להקרבה.

ועל פי הנ"ל ביאר את כוונת תוס' כאן שכתבו שלא דמי למחוסר כיפורים, ושגם לפי רבי אבהו ניהא למה במחוסר כיפורים זה כשר, דכוונתם לומר שבמחוסר כיפורים

מצד גוף הקרבן לא חסר כלום, רק שהבעלים אינם ראויים עוד להביא את הקרבן ומש"ה אין זה נקרא שאינו ראוי להקרבה, וממילא אין זה עושה דיחוי מעיקרא, ולא חלה קדושה דחוי, אבל הכא הרי לא חזי אע"פ שזה זמן שלמים (ופתיך בו כבר עכשיו דין שלמים) ומש"ה סבר ר"א שזה שפיר נקרא שאינו ראוי להקרבה.

ועוד תי' על פי זה את מה שמבואר להלן בדף נ"ט שאם הקדיש בשעה שנפגם המזבח הרי זה כשר גם לפי המ"ד שסובר בעלמא שדיחוי דמעיקרא הוי דיחוי, דבכה"ג לכו"ע דיחוי דמעיקרא לא הוי דיחוי, והקשו תוס' למה זה כך, וביאר הגרי"ז משום שהתם מה שא"א להקריבו אינו מצד הקרבן אלא מצד דבר צדדי, ולכן אין זה נקרא שאינו ראוי להקרבה, ואינו עושה דיחוי מעיקרא לגרום שתחול עלי' קדושה דחוי, ורק בנראה ונדחה מפריע דבר כגון זה כיון שסו"ס אינו יכול להקרבה עכשיו בפועל.

מיהו תוס' בדף נ"ט שם תירצו דלא אמרינן שם בנפגם המזבח דיחוי מעיקרא הוי דיחוי כי בידו לתקן ודמי למחוסר זמן. וביאר בחידושי הגרי"ז שם "והיינו דנקטו דההקדש לכתחילה חל שיקריבנו לאחר זמן" וס"ל לתוס' שכן הוא כשהקדיש בשעה שהי' מחוסר זמן, כגון כשהקדיש תוך שבעה ללדתו.

עוד הביא את קושיית תוס' בע"ב כאן בד"ה וש"מ וכו', וכן ביומא דף ס"ד ע"א בד"ה התם וכו', למה לא ילפינן ממחוסר זמן שדיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי, ותי' הגרי"ז שמחוסר זמן אינו יכול לעשות דיחוי

מעיקרא כי הוי רק מצד סיבה צדדית ואין זה נקרא שאינו ראוי להקרב, ומה שא"א להקריבו עכשיו בפועל אינו גורם דיחוי בצירוף של דיחוי מעיקרא, ולא פרכינן הכא אלא משום שהוי זמן שלמים (ופתיך בו כבר עכשיו דין שלמים) ובכל זאת אינו כשר וכהנ"ל.

תצו) אביי אמר אפילו תימא מצפרא אין מחוסר זמן לכו ביום.

משמע שאפילו אם נאמר שלילה הוי שפיר מחוסר זמן אבל בכל זאת אין מחוסר זמן לכו ביום. ולכאורה הרי זה מצד הסברא דהא לא מצינו ילפותא לזה. וצ"ע מה היא הסברא.

תצו*) אין מחוסר זמן לכו ביום.

משמע שיותר מזה יש מחוסר זמן. וצ"ע מתמידין שהוצרכו להיות מבוקרין ד' ימים, וא"כ נדחו מיד כשהוקדשו, ואיך היו נראים עוד, הא הימים שבינתיים הוה דיחוי, ומה גם למ"ד דהביקור הוא דאורייתא, וא"כ מדאורייתא נדחו עד ארבעה ימים, ואין חוזרין ונראין. ואולי דקרבן ציבור שאני, דלב ב"ד מתנה שיוקדשו הקרבנות בעת הקרבנות, ואף שנקחין מתרומת הלשכה, מ"מ לא הוקדשו קדושת הגוף למזבח עד שעת הקרבה, ועי' תד"ה הג"ה. וצ"ע עוד בזה. (ספר אוצר חיים, נדפס באסיפת זקנים חדש על זבחים כרך א').

מיהו עי' בטורי אבן על מגילה דף כ"ט ע"ב שכתב שהביקור צריך להיות אחרי שהוקדש, הובא לעיל באות רנ"ו*.

תצו) לילה אין מחוסר זמן.

עי' בגמ' דאמר רב פפא אפילו תימא מאורתא לילה אין מחוסר זמן דתני דבי רבי ישמעאל ליל שמיני נכנס לדיר להתעשר וכדרכי אפטוריקי דרבי אפטוריקי רמי וכו' הא כיצד לילה לקדושה ויום להרצאה.

ועיין באות תצ"ט שהבאנו שיש איסור להקדיש תוך ז' אבל ההקדש חל, והחינוך במצוה רצ"ג כתב שגם בדברי הרמב"ם בפ"ג מהל' איסורי מזבח ה"ח מבואר איסור זה.

ועיין במנ"ח שם באות ה' בענין למה לא הביא הרמב"ם שבליל ח' מותר להקדיש כי לילה אין מחוסר זמן. והביא שכעין זה הקשה הכ"מ בפ"ו מהל' בכורות הי"ד דעיי"ש שהקשה למה לא כתב הרמב"ם שבליל ח' נכנס לדיר להתעשר.

והמנ"ח כתב שהיינו משום שהרמב"ם בהל' נזירות פוסק כחזקי' בחגיגה דף ט' ע"א וכריתות דף ח' ע"א שלילה היא שפיר מחוסר זמן ושם נזיר טמא נטמא שנית בליל ח' הרי הוא מביא קרבן אחד על הכל כי אין זה נקרא שיצא לזמן קרבנו.

והחיבת הקודש כאן הראה שגם בפ"ג מהל' מחוסרי כפרה ה"ד פוסק הרמב"ם להדיא שלילה היא מחוסר זמן.

מיהו בספר מעשה רוקח על הרמב"ם בהל' בכורות שם כתב שבדברי הרמב"ם בהט"ו שם מבואר שליל ח' הוא כיום ח' עיי"ש.

והשפ"א כאן הביא ברייתא ביומא דף ס"ג ע"ב דיליף שאסור להקדיש תוך ז'

מקרא דמיום השמיני ירצה לקרבן וגו', וא"כ מבואר מזה שבלייל שמיני אסור עוד להקדיש, ושרק מיום שמיני ואילך מותר להקדיש, ופליג על רבי אפטוריקי. וע"ע לעיל באות תצ"ג מה שהבאתי עוד מהשפת אמת.

והנה הטורי אבן בחגיגה שם בדף ט' ע"ב כתב שלא דמי ההיא דחזקי' להך דהקדישו בליל ח', והיינו משום שלענין להקדיש בליל ח' מספיק לומר שהלילה טפילה להיום ושכמאן דליתא דמי וממילא אין זה נקרא מחוסר זמן, אבל התם בדחזקי' הרי צריכים לתת להלילה דין חיובי של יציאה לזמן הראוי לקרבן כי הרי ביום ח' לא הי' ראוי להביא קרבן כי כבר נטמא פעם שנית, וא"כ לענין זה אכתי י"ל שלילה הוי שפיר מחוסר זמן. וכתב הזרע אברהם בכלל ס"ז אות ח' שלפ"ז אין מקום לדברי המנ"ח שכתב שמכיון שהרמב"ם פוסק כחזקי' הרי הוא סובר שאסור להקדיש בליל ח'.

וז"ל הטורי אבן, לדברי האומר לילה מחוסר זמן קשה לי הא בזבחים מסיק רב פפא דלילה אין מחוסר זמן ומייתי מדרבי אפטוריקי דרמי וכו', וי"ל דלא דמי דודאי בהא לכו"ע אמרינן לילה אין מחוסר זמן לענין דחשבינן ללילה כמאן דליתא, לפיכך התם דמיירי לגבי דיחוי לא אמרינן כיון דלילה לא חזי להקרבה הו"ל דיחוי, אלא אמרינן לילה אין מחוסר זמן, דהו"ל טפילה ליום, וכיון דביום חזי להקרבה, הלילה כמאן דליתא דמי, ואין כאן דיחוי, אבל לגבי ראה ב' בלילה לענין זיבה, או נטמא בליל ח' לגבי נזיר, אפילו את"ל דחשבינן

ללילה כמאן דליתא ולא מעלה ולא מורדת אינו מביא, דהא לא יצא לשעה שראוי להקרבה, שקודם היום כבר נטמא, ואי אפשר לך לומר שיביא ב' קרבנות אא"כ חשבת ללילה כמאן דליתא בפני עצמה ואינה טפילה ליום, כולי האי לא אמרינן, ורבי יוחנן אליבא דידי' ס"ל דאפילו בכה"ג אמרינן לילה אין מחוסר זמן, אע"ג דביום שלאחרי' לא חזי להביא קרבן חשבינן ללילה כאילו היא עצמה שעה שראוי להביא קרבן עכ"ל.

ועיין באביעזרי על פ"ג מאיסורי מזבח ה"ח שכתב לחלק דהתם בכריתות איירי במחוסר זמן מסיבה שיש בהגברא, ובזה פוסק הרמב"ם שלילה היא שפיר מחוסר זמן, אבל הכא הרי זה משום סיבה שיש בהקרבתו, ובזה פוסק הרמב"ם שלילה אינה מחוסר זמן.

והיד דוד כאן העיר נקודה זו דהכא הוי משום סיבה בהקרבתו, אבל הוא כתב כן כדי לחלק למה לכו"ע לילה חשיב מחוסר זמן לענין הקרבה והדין הוא שירד וכמש"כ תוס' כאן ואילו התם בכריתות הוי פלוגתא אם לילה הוי מחוסר זמן ותי' משום דהכא הוי משום סיבה בהקרבתו וזה גרע.

תצז*) לילה אין מחוסר זמן.

עי' בגמ' דאמר רב פפא אפילו תימא מאורתא, לילה אין מחוסר זמן דתני דבי רבי ישמעאל ליל שמיני נכנס לדיר להתעשר, וכדרכי אפטוריקי דרבי אפטוריקי רמי וכו' הא כיצד לילה לקדושה ויום להרצאה. ולכאורה צ"ע מה היא הראי' מרבי אפטוריקי להכא בפסח, הלא התם בהציור

של רבי אפטוריקי י"ל שבאמת גם ליל ח' הוא זמנו, רק שא"א להקריבו משום שאין עבודה בלילה, ומש"ה הרי זה נקרא שהקדישו בשעה שכבר הגיע זמנו, אבל הכא בפסח הלא אינו רק משום שלילה אינה זמן עבודה שהרי גם ב"ד שחורית אינו כשר, וא"כ אולי מכיון דהוי מחוסר זמן לא רק בו ביום אלא גם בלילה הרי זה שפיר מיקרי מחוסר זמן.

מיהו תוס' כאן בד"ה יום להרצאה ביארו שהפסוק של יום להרצאה בא להורות שבליל שמיני הרי זה פסול משום מחוסר זמן ולא רק משום הדין שעבודה בעי יום.

תצח) רב פפא אמר אפילו תימא מדאורתא לילה אין מחוסר זמן.

צ"ע אפילו אם ה' שפיר נקרא מחוסר זמן בליל שמיני, אבל הכא הסיבה היחידה למה אי אפשר להקריבו בתורת שלמים בליל י"ד הרי זה רק משום הפסול של עבודה בלילה מביום צותו, וא"כ אין זה נקרא לענין שלמים מחוסר זמן, וכמו כל הלילות שאינן עושות מחוסר זמן, וא"כ בליל י"ד הרי זה נקרא ראוי לשלמים, וא"כ אפילו אם לילה ה' שפיר עושה מחוסר זמן לענין פסח אבל הרי זה נקרא ראוי לשלמים, ובגמ' הרי ביארו שכל הקושיא היא רק בגלל שגם אינו ראוי שלא לשמו לשלמים.

וי"ל דכיון שא"א להקריבו בלילה א"כ שחיתת לילה לא תועיל לעוקרו מפסח לשלמים, וא"כ הרי הוא פסול לשלמים משום שלא שייך לעשות עקירה לשלמים,

ועל זה מתרצינן שלילה אין מחוסר זמן כלומר דממילא חשיב שכבר ראוי לפסח.

ובענין אם עקירת לילה חשיב עקירה עי' ביומא דף ס"ג ע"א דדנה הגמ' אי עקירה בחוץ חשיבא עקירה (אם שחט פסח לאחר זמנו בחוץ לשם שלמים), ואם נאמר שעקירת חוץ היא עקירה, א"כ כ"ש לעקירת לילה, ואפילו אם עקירת חוץ אינה עקירה, אבל מ"מ י"ל שעקירת לילה היא שפיר עקירה. (משנת רבי אהרן בסי' ט' אות א', ב', ד' ד"ה והא).

תצט) בענין מקדיש בתוך ז'.

הנה תוס' בדף קי"ד ע"ב בד"ה היתר וכו' ביארו שנהי דחזינן מהדרשה בסוגיין שאסור להקדיש קודם שמיני אבל אם הקדיש הרי ההקדש חל, וכן מבואר בריש פרק פרת חטאת דפליגי ר"ש ורבנן בענין אם שחט מחוסר זמן בחוץ, דר"ש סובר שהוא לוקה וחכ"א שכל שאינו בכרת אינו במלקות, ומשמע שלפי כו"ע הרי זה קדוש, וגם תוס' בדף קי"ד שם הוכיחו כן מר"ש, וגם מדברי הרמב"ם בפ"ג מהל' איסורי מזבח ה"ח נראה דקדוש.

והנה כבר הבאנו שתוס' בדף קי"ד הראו מהדרשה בסוגיין שאסור להקדישו תוך ז' ימים. וגם הראב"ד בריש הל' פרה אדומה הוציא כן מהדרשה בסוגיין. וכן ילפינן ביומא דף ס"ג ע"ב, דעיי"ש דתניא מנין שלא יקדישנו מחוסר זמן ת"ל קרבן. וכבר הביא כל זה המל"מ בפ"ג מהל' איסורי מזבח ה"ח. והקשה המל"מ למה לא כתב הרמב"ם דין זה שאסור להקדישו. וגם הקשה מפרק ולד חטאת דמהתם משמע

דליכא איסור להקדיש תורין לפני זמנן*). ובסוף דבריו ציין לדברי החינוך במצוה רצ"ג שהביא את מה שכתב הרמב"ם בה"י שם שהמקדיש מחו"ז אינו לוקה כי הוי כמקדיש בעל מום עובר וכתב החינוך שמשמע דאיסורא מיהא איכא.

ועי' בר"ח ביומא שם שגורס מנין שאינו קדוש ולא מנין שלא יקדישנו, וא"כ יוצא שבתוך ז' בכלל אינו קדוש ודלא כתוס' בדף קי"ד, וכ"כ רש"י בבכורות דף כ"א ע"ב שאין ההקדש חל. ובספר כנסת הראשונים כאן ר"ל שרש"י סובר כן רק במחוסר זמן דתוך ז' אבל לא בכגון מחוסר זמן דמצורע תוך ימי סיפרו, כי הרי מהמשנה בפרת חטאת מבואר דשפיר קדוש.

תצט"*) עוד בענין מקדיש בתוך ז' וכן בענין מחוסר זמן.

עי' בתוס' בע"ב כאן בד"ה ש"מ וכו' שהקשו למה לא ילפינן שדיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי מזה שמחוסר זמן אינו עושה דיחוי כדאמרינן ביומא דף ס"ד ע"א, ותיירצו משום שבמחוסר זמן העיכוב מסתלק בדרך ממילא. מיהו קשה על דבריהם דהא כבר הבאנו ששיטת תוס' היא שההקדש חל גם בתוך ז', והרי בגמ' הכא אמרינן שרק לילה אינו נחשב נדחה משום מחוסר זמן, והוכיחה הגמ' כן מליל ח', וא"כ משמע שתוך ז' חשיב שפיר נדחה משום מחוסר זמן ופסול (כמו בפסח לפי בן בתירא אילו לילה וכו')

ביום היו נחשבים מחוסר זמן, דהא אל"כ מה היא הראי' מרבי אפטוריקי שליל י"ד לא חשיב נדחה הלא בההיא דר' אפטוריקי אפילו תוך ז' לא חשיב נדחה, וא"כ מוכח שתוך ז' חשיב שפיר נדחה.

ברם מצד שני חזינן שאם הקדיש עוברין הרי הן קדושים וגם כשרים לקרבן ולא אמרינן דהואיל ונדחתו משעת לידה עד ח' הרי הם דחויין (כמו שמבואר בתמורה דף י" ע"א דאמר רבי יוחנן הקדיש חטאת מעוברת וילדה רצה בה מתכפר רצה בוולדה מתכפר), וא"כ מאי שנא מהיכא שהקדישו תוך ז'.

וראינן בקר"א בד"ה ר"פ וד"ה אלא וד"ה ומה וכו' שעמד על כל זה, והסיק שלעולם טפי מלילה חשיב שפיר נדחה כדחזינן בפסח לפי בן בתירא, אבל בכל זאת עוברין, וכן לאחר לידה תוך ז', אינו נדחה, כי כשמגיע יום ח' הרי זה כמו שנולד היום כי ביום ח' יצא מכלל חשש נפל ומש"ה חשיב כמו שעד עכשיו הי' עובר, ואע"פ שאפילו אם ידעינן שכלו לו חדשיו אסור להקריבו לפני יום ח', אבל עיקרו הוא מחשש נפל, והא דמוכיחין מרבי אפטוריקי הרי זה דכי היכי דבליל ח' כבר אין איסור להקדישו כי חשיב כבר כמו יום ח' א"כ ה"ה לענין פסול נדחה חשיב כבר כמו יום י"ד, והא דאמרינן ביומא שם שמחוסר זמן אינו עושה דיחוי הרי זה איירי בשאר מחוסר זמן ולא במקדיש בתוך ז' ועי' בקר"א הביאור בזה.

מהל' פרה אדומה ה"א, ומהירושלמי בפרק קמא דראש השנה בהלכה א', שבכל מחוסר זמן יש איסור להקדישו.

(* והקהלות יעקב כאן בסי' ט' כתב ליישב שרק במחוסר זמן בתוך ז' יש איסור, אלא שהביא מרש"י בחולין סוף דף פ', וכן מהראב"ד בפ"א

(מיהו אכתי צ"ע למה אסור להקדיש תוך ז' ואילו עובר מותר לכתחילה להקדיש כמש"כ תוס' בתמורה דף י' ע"ב בסד"ה ואזדא).

עוד יש ליישב על פי היסוד שהבאנו באות תצ"ה מהגרי"ז, דהגרי"ז ביאר ש"דיחוי מעיקרא הוי דיחוי" פירושו הוא שחל מתחילה קדושה דחוי, אבל אם היתה חלה קדושה מעלייתא לא הוי איכפת לן בזה שבמציאות אינו יכול להקרב (דזה פוסל רק בנראה ונדחה), וא"כ מכיון שעוברין, נתרבו בפירוש בקרא הרי אנו נוקטים שנתרבו לקדושה מעלייתא ותו לא איכפת לן אם מתחילת לידתן אינן ראויין להקרבה, והראי' מרבי אפוטריקי היא מזה שאין איסור בליל ח' וכהנ"ל.

תק) עוד בענין מחוסר זמן. דרכו של המשנת רבי אהרן.

הנה כבר הבאנו את קושיית הקרן אורה דתוס' בע"ב כאן כתבו שאין ללמוד שדיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי מהא דמחוסר זמן של תוך ז' כשר להקרבה מיום ח' ואילך, משום ששאני התם שהחסרון מסתלק ממילא, והקשה הקר"א דהא הכא אמרינן שליל י"ד לא חשיב דיחוי כי לילה אינו נחשב מחוסר זמן וכמו שמצינו בליל ח', ומשמע שבתוך ז' חשיב שפיר נדחה ופסול אע"פ שהחסרון מסתלק מאליו.

וכעין זה הקשה במשנת רבי אהרן בסי' ט' אות ג' דמה מקשה רבי אבהו שפסח לבן בתירא יהי' דחוי הלא החסרון מסתלק ממילא, והוסיף שבאמת גם בלי להכנס להטעם למה מחוסר זמן אינו עושה דיחוי הרי קשה למה פריך רבי אבהו שיחשב

נדחה לפי בן בתירא הלא הוי רק בגדר מחוסר זמן, ומחוסר זמן אינו עושה דיחוי כדחזינן מהא דכשר להקרבה לאחר ח' אפילו אם הקדישו תוך ז' (ולעיל באות תצ"ט* הבאנו שהקר"א כתב דהיינו משום שהי' נחשב עוד כעובר, ובסוף האות שם כתבנו עוד תירוץ).

ותי' על פי היסוד שהבאנו בשמו לעיל באות תצ"ד שפסח שלא בזמנו קדושת שלמים פתיך ב', וא"כ קושיית רבי אבהו לא היתה מצד שהוא פסח שאינו ראוי עוד לשום הקרבה, כי באמת מצד זה לא קשה מידי כי הוה רק מחוסר זמן להיות כשר בתורת פסח, אלא קושייתו היא מצד שהוא שלמים שפסול להקרבת שלמים, והרי הטעם למה הוא פסול להקרבת שלמים אינו משום שחסר זמן אלא משום פסלות דפסח קודם זמנו, ועל זה מתרצינן דאין זה נקרא דיחוי והיינו משום שנהי שאינו ראוי עכשיו לשלמים אבל כיון שאין מחוסר זמן לבו ביום ובלילה א"כ הרי זה נקרא שכבר עכשיו הרי זה ראוי לפסח.

ושוב כתב שאכתי אין קושיית ר"א מובנת, כי נהי שהפסלות לשלמים היא שלא מסיבת זמן, אלא משום הפסלות של פסח קודם זמנו, אבל הלא סוף הבהמה להתכשר מאלו' לאחר חצות, וא"כ אכתי שייך הסברא שכתבו תוס' לענין היכא שהקרבן נדחה מסיבת זמן, דהיינו מש"כ תוס' דהיכא שיהי' נראה בדרך ממילא אינו נעשה נדחה, וא"כ גם כאן הרי זה כך.

וצידד לתרץ דנהי שהבהמה תהי' כשירה לאחר חצות, אבל הלא זה יהי' רק בתורת פסח ולא בתורת שלמים, וא"כ יוצא שעכשיו הקדושת שלמים של הבהמה נדחית

מהקרבה והיא לא תהי' כשירה מאלי' אח"כ, וא"כ שפיר חשיב דיחוי, ולא סגי בזה שהבהמה תהי' כשירה לסוג אחר של הקרבה.

והנה בדבריו הנ"ל נקט המשנת רבי אהרן שבפסח בזמנו לא פתיך קדושת שלמים, דהא אם שפיר פתיך בו קדושת שלמים הרי גם הקדושת שלמים תוכשר להקרבה בדרך ממילא, ושוב דן שם על זה. ובתחילה רצה להוכיח דלא פתיך מהא שלשם פסח ולשם שלמים פסול גם אם סוברים אין לשחיטה אלא לבסוף, דהנה אם סוברים שאין לשחיטה אלא לבסוף הרי יוצא ששתי המחשבות חלות בסוף השחיטה, והרי ככה"ג ליכא שום עקירת מחשבת פסח, אלא רק הוספת מחשבת שלמים, ומעתה צ"ע למה פסול, הלא האמת היא שיש בו גם קדושת פסח וגם קדושת שלמים, ובע"כ צ"ל שבזמנו לא פתיך בי' קדושת שלמים, ומש"ה הרי זה פסול כשהוסיף בו מחשבת שלמים. ושוב דחה דאפילו אם שפיר פתיך ניחא למה פסול כי י"ל שצריך העובד לחשוב רק לשם פסח.

ושוב פלפל בזה בהסוגיא בסוף פסחים עיי"ש.

וע"ע באות שני' ושס"ב* בענין הך יסוד שבתוך קרבן פסח פתיך גם קדושת שלמים.

תקא) אמר רבי יוחנן בהמה של שני שותפין וכו'.

עי' ברמב"ם בפט"ו ממעה"ק שכתב וז"ל, הרי זו קדישה וקריבה אע"פ שמתחילתה דיחוי היתה כשהקדיש חציה אין הדיחוי מעיקרא דיחוי, ואע"פ שהיא קדושת דמים הואיל והיא בעל חי אין בעל חי נדחין

עכ"ל. וקשה דמה זה שכתב "אע"פ שהיא קדושת דמים", הלא אדרבה העובדא שהיא קדושה רק קדושת דמים הרי זה סיבה לומר באמת שאין דיחוי, דהא חזינן בסוגיין שזה נחשב רבותא לומר שיש דיחוי בדמים. ועוד קשה דכיון דכתב שדיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי, למה הוצרך תו להטעם של בע"ח. והלח"מ כתב דס"ל להרמב"ם שכל הדיון אם דיחוי מעיקרא הוא דיחוי או לא הוא רק בקדושת דמים, אבל בקדושת הגוף בודאי לא הוי דיחוי, ולכן אמרינן בדף ג"ט גם אליבא דרבי יוחנן שדיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי, כי התם איירי בקדושת הגוף, וזהו שכתב הרמב"ם שאע"פ שהיא קדושה קדושת דמים, ואיכא מ"ד שבקדושת דמים דיחוי מעיקרא הוא שפיר דיחוי, אבל בכל זאת בעל חיים אינם נידחים. מיהו אי אפשר לומר כן דהא הפריש פסח קודם חצות הוי קדושת הגוף ואפילו הכי פוסל רבי יוחנן משום שבעלי חיים נידחין ומסתייעין לזה מבהמה של שני שותפין דהוי קדושת דמים, וא"כ חזינן שאין לחלק ביניהם ואם מצינו גבי קדו"ד דהוי דיחוי ה"נ לקדוה"ג. (קר"א ד"ה ועדיין).

וע"ע באות תקל"ד מה שנביא מהגרי"ז ביישוב דברי הרמב"ם.

תקב) בהמה של שני שותפין. דרכו של הגרי"ז.

עיין בחידושי הגרי"ז כאן בעמוד כ"ח של הספר, וכן על תמורה דף י"א ע"א בסוף הספר בעמוד קמ"א, וכן בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם בחלק המכתבים בעמוד ע"ח של הספר, דמתוך דבריו בג' מקומות הנ"ל מבואר שבאומר רגלה של זו עולה

חלה על הרגל קדושת הגוף, דכן הוכיח מדברי רש"י בתמורה על הברייתא שם, דהנה הברייתא שם מקשה שבאומר רגלה של זו עולה יכול תצא לחולין, ופירש"י שם בד"ה יהי קדש שהס"ד היא שתצא לחולין ע"י פדיון, וא"כ מזה יוצא שלפי המסקנא שאינה יוצאת לחולין הכוונה היא שאינה יוצאת לחולין אפילו ע"י פדיון עד שיפול בה מום, והיינו בע"כ משום שהיא קדושה קדושת הגוף. וכן הוכיח מהצד בגמ' בתמורה דף י"א ע"ב שיש על הרגל איסור של גיזה. וכן הוכיח מדברי תוס' בגיטין דף מ"ג ע"ב בד"ה גמרו שכתבו שהיכא שקנה אח"כ את החצי השני מהשותף ולא הקדיש את החצי השני הרי הבהמה צריכה רעי' עד שיפול בה מום ושאי אפשר לפדותה בלי מום. ועוד ביאר שחל על החצי שהקדיש קדושת הגוף ולא רק קדושת דמים אפילו לפני שקנה את החצי השני, ושלא מסתבר לחלק ולומר דשאני התם שלא הי' בידו להקדיש את כולה.

וביאר שמאי דאמרינן כאן יש דיחוי בדמים אין הכוונה שהבהמה קדושה באמת רק לדמיו ושאינה קדושה קדושת הגוף, אלא הכוונה היא שאע"פ שהיא קדושה קדושת הגוף אבל בכל זאת חסרה לה קדושת הקרבה, וממילא הרי היא עומדת לדמי', אבל עצם הקדושה שחלה עלי' הרי היא קדושת הגוף.

וביאר הדברים הוא שבקדושת דמים אין הגוף קדוש אלא רק השוויות של החפץ הרי היא קדושה, משא"כ הכא הרי גם עצם גוף הבהמה הרי היא קדושה, רק שבכל זאת מכיון שהקדש לא ישתמש בגופה אלא רק בדמי' הרי זה גורם שסוג הקדושת הגוף

אינו אותו סוג ומדריגה כמו היכא שהקדש ישתמש בהבהמה להקרבה (ועוד דן שם הגרי"ז מה יהי' בקדושת דמים ממש, האם אמרינן בה שיש דיחוי). וכדברים אלו כתב הקו"ש בקידושין באות ע"א עיי"ש.

ועוד מבואר בדברי הגרי"ז שם דס"ל שגם כשיש לו בהמה בלי שותפות והקדיש חלק מהבהמה הרי זה קדוש קדושת הגוף בלי קדושת הקרבה, רק שכיון שהי' בידו להקדיש את הכל, לא חל בכה"ג תורת דיחוי, אלא אם חזר והקדיש את הכל הרי היא שפיר קריבה.

ועוד ביאר הגרי"ז דמוכח כדבריו הנ"ל שהכוונה כאן אינה לקדושת דמים ממש מהא דגם במפריש נקיבה לפסחו בפסחים דף צ"ח ע"א אמרינן הך לשון של יש דיחוי בדמים, והתם הרי בודאי הרי היא קדושה קדושת הגוף שהרי איתא שם בהמשנה שאינה נפדית בלא מום.

ועוד העיר הגרי"ז שמדברי הרשב"א בקידושין דף ז' מבואר דלא כדבריו, עי' בזה להלן באות תק"ג*.

תק"ג) בהמה של שני שותפין. דרכו של האחיעזר.

והנה עי' באחיעזר בחלק א' סי' מ"ד אות ג', ובחלק ג' סי' נ"ו אות א', שיש לו שיטה אחרת בזה, והיינו שאה"נ באומר רגלה של זו עולה, חלה על הרגל קדושת הגוף, וכן בבהמה של שני שותפין שהקדיש חצי' ושוב קנה את החצי השני והקדיש גם את החצי השני, הרי מעתה יש על הבהמה קדושת הגוף וכדמוכח מהא דאמר רבי יוחנן שהיא עושה תמורה (וגם הגרי"ז הביא רא' זו), אבל בזמן שרק חצי הבהמה היתה שלו

והקדיש את החצי שלו, אז הקדושה שחלה על החצי הרי היא קדושת דמים ממש ודלא כהגרי"ז, והיינו משום שלא הי' בידו אז להקדיש את כולה. וכתב שכן מבואר מרש"י בקידושין דף ז' ע"ב בד"ה יש דיחוי בדמים שכתב שהבהמה נמכרת, ומשמע שכוונת רש"י היא בלי מום, ודברי רש"י שם קאי על קודם שנתקדש החצי השני (והגרי"ז כתב שאין ראוי מדברי רש"י, משום שכוונת רש"י היא רק לומר שדינה הוא לפדיון כי אי אפשר להקריבה, אבל בודאי בעינין מום).

תקג*) בהמה של שני שותפין.

דרכו של המשנת רבי אהרן.

ע"י במשנת רבי אהרן על קדשים בסופו בהחלק על סוגיות הש"ס בסי' י"ג שהוכיח מהרמב"ן והרשב"א בקידושין דף ז' שבבהמה של ב' שותפין שהקדיש שותף אחד חצי' הרי זה קדוש רק קדושת דמים ממש, דעיי"ש שכתבו שדיחוי מעיקרא בקדושת הגוף משכחת בבהמה שחצי' עולה וחצי' שלמים, הרי שנקטו שבכה"ג הרי היא קדושה קדושת הגוף, והרי התם הדין הוא דרועה וליכא קדושת הקרבה, וא"כ מדבריהם יוצא שמאי דאיתא בגמ' שבהמה של ב' שותפין שהקדיש חצי' מיקרי "דמים" הכוונה היא לקדושת דמים ממש.

(ועוד ראיתי מוכיחים כהנ"ל מדבריהם הקודמים שם שכתבו שמשכחת קדו"ד בלי דיחוי מעיקרא כגון שהפריש דמים לחטאת ונשתמד וחזר בו ובזה אמרינן יש דיחוי בדמים עכ"ד. והרי ילפינן דיחוי זה מהא דיש דיחוי בדמים בבהמה של שני שותפין, והרי בהציוור הנ"ל של הפריש דמים בודאי

אין כאן אלא קדו"ד גרידא ובכל זאת ילפינן שיש בו דיחוי מבהמה של שני שותפין שהקדיש א' חצי, וא"כ מוכח שגם בבהמה של שני שותפין אין כאן קדושת הגוף דהא אילו כן אין מזה ראוי למעות.)

ועוד הביא את הברייתא בתמורה על האומר רגלה של זו עולה דתניא יכול תצא לחולין ת"ל קדוש יהיה, והביא שהרמב"ם בפ"ה מערכין ה"ז למד מפסוק זה שמקדיש תמימים לבדק הבית נפדין לצרכי קרבן משום שכל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם, הרי דס"ל להרמב"ם שהכוונה בקדוש יהיה היא קדושת דמים רק שיעשו ממנו קרבן, וא"כ יוצא שכן הוא גם ברגלה של זו עולה.

ועוד כתב שלפי הרמב"ם האומר רגלה של זו עולה נמכר לצרכי עולה משום הדין הנ"ל שכל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם.

ועוד הביא שרש"י סובר שדין זה שאינו יוצא מידי מזבח לעולם הרי הוא רק מדרבנן, ע"י בדבריו בזבחים דף קי"ג ובמל"מ בהל' ערכין שם שהאריך בזה.

ועוד כתב שם שהרמב"ם אינו גורס בההיא דתמורה דף י"א סוף ע"ב המקדיש עורה מהו בעבודה דהא הרמב"ם סובר שקדוש רק קדושת דמים, אלא הרמב"ם גורס המקדיש עובר עיי"ש בראשונים. וכן הוכיח מדבריו בפ"א ממעילה. וע"ע בה"ג שם איך שהרמב"ם מפרש את הבעיא של מקדיש אבר מהו בגיזה.

ולפ"ז ניחא דקמ"ל רבי יוחנן בבהמת שותפין (יתר על מפריש נקיבה לפסחו) שגם בקדושת דמים, יש דיחוי. וע"י להלן באות תקט"ז.

תקד) דברי המאירי.

הנה המאירי בקידושין דף ז' שם בד"ה דברים וכו' כתב וז"ל, וכן שיש דיחוי בדמים, ר"ל בדבר שאינו קדוש אלא לדמים וכו', ואין אומרים שאין דיחוי אלא בדבר שמקודש בגופו, אבל מה שלא הי' בו אלא קדושת דמים אין קדושתו חשובה לכולם עכ"ל, ומשמע דס"ל שבשותף שהקדיש חציו הרי זה מתקדש קדושת דמים ממש ואינו "מקודש בגופו" כלל, שהרי לא כתב כלשון רש"י שם שכתב וז"ל, ולא אמרין אין דיחוי אלא בדבר שהוקדש לגופו ליקרב עכ"ל.

תקה) וחזר ולקח חצי והקדישה.**דברי תוס' בגיטין.**

עיי' בתוס' בגיטין דף מ"ג ע"ב שהקשו למה צריכים שיקדיש את החצי השני הלא בחצי שפחה וחצי בת חורין שנתקדשה אמרין שם שלאחר שהיא משתחררת גמרי הקידושין בכולה, וא"כ ה"ה שנימא כן גם כאן, ותירצו דשאני הכא שאפשר לה להבהמה להשאר קדושה רק חצי, משא"כ בקידושין א"א שרק חצי אשה תהי' מקודשת.

והנה כבר הבאנו באות תק"ג את דברי האחיזור שכשהקדיש את החצי הראשון חל עליו רק קדושת דמים ממש, ועוד כתב בביאור דברי תוס' בגיטין שם שלאחר שקנה את החלק השני של הבהמה ועוד לא הקדישה, אז סוברים תוס' בגיטין שם שהחצי שכבר הקדיש משתנה עכשיו להיות קדוש בקדושת הגוף משום הדין של מיגו נחתא עלי' קדושת דמים נחתא נמי קדושת

הגוף (כיון שעכשיו יש בידו להקדיש גם את החצי השני), ולכן כתבו תוס' שם שאם אינו מקדיש את החצי השני הרי הבהמה טעונה רעי'. וקושיית תוס' שם היא שלפי מאי דאמרין בגמ' שם שאם קידש ח"ש וחב"ח ונשתחררה, גמרי קידושין, והרי היא מעתה כולה אשת איש, א"כ בבהמת שני שותפין למה בעינן שיחזור ויקדיש את החצי השני הלא גם בלא זה נאמר שלאחר שקנה אותה, גמרה הקדושה על כולה, והיינו משום שעל החצי שהי' כבר שלו מקודם חל מעתה קדושת הגוף על ידי מיגו נחתא וכו' וכהנ"ל, ושוב תתפשט הקדושת הגוף על כולה משום הדין של התפשטות שזהו ביסודו אותו דין כמו גמרי (כן ס"ל להאחיזור שם), ועל זה תירצו תוס' שהכא לא אמרין התפשטות על החצי השני כי אפשר לה להבהמה להשאר בקדושת הגוף רק על חצי משא"כ במקדש חצי אשה לא יתכן שישאר רק חצי מקודשת כי יש לנו מיעוט של אשה ולא חצי אשה, ולכן התם פרכינן שנגיד התפשטות. ואע"פ שבהקדיש רגלה או אבר שהנשמה תלוי' בה אמרין התפשטות אע"פ שגם התם הרי זה אפשרי שרק הרגל או האבר ישאר קדוש, אבל שאני התם דאמרין התפשטות בתחילת מעשה ההקדש, אבל בבהמה של שני שותפין מאחר שלא היתה הקדושה יכולה להתפשט משעה ראשונה, לא אמרין אח"כ התפשטות כיון שהדבר אפשרי שרק חצי ישאר קדוש בקדושת הגוף (כלומר דהתפשטות בהמעשה אמרין גם כשהדבר אפשרי שרק חצי ישאר קדוש, אבל התפשטות אח"כ בהחלות לא אמרין כשהדבר אפשרי שרק חצי ישאר קדוש).

שפיר שייך לומר התפשטות כי כבר חלה הקדושה על החלק שהקדיש, אבל באשה הלא אין אישות חלה על החלק שקידש וא"כ אין כאן מאיפוא להתחיל את ההתפשטות. מיהו באמת יש להקשות כהנ"ל גם על היכא שהקדיש חלק מבהמה, דהא כבר הבאנו לעיל באות תק"ב מהגרי"ז שאע"פ שחלה קדושת הגוף אבל אכתי אין כאן קדושת הגוף להקרבה, וא"כ צ"ע איך חלה כאן ע"י התפשטות קדושת הגוף להקרבה על כל הבהמה.

והברכת שמואל על קידושין בריש סי' ז', וכן הקו"ש (עיי"ש באות מ"ג ונ"ב) ביארו שיש דין של התפשטות בעצם התהליך של חלות ההקדש והקידושין, והיינו שאין הכוונה שלאחר שחל ההקדש על החצי שוב מתפשטת הקדושה על הכל, אלא כבר בעצם מעשה ההתקדשות נעשה התקדשות על הכל בבת אחת, כי ע"י הדין של התפשטות נעשה דיבורו של המקדיש בגדר דיבור על הכל וכן בקידושין, ובספרי על קידושין שם באות קי"ד הארכתי בזה.

תקו) עוד בדברי תוס' בגיטין שם.

הנה כבר הבאנו את קושיית תוס' בגיטין דף מ"ג ע"ב למה צריכים שיקדיש את החצי השני לאחר שקנה אותו, דלמה לא אמרינן כמו בחצי שפחה וחצי בת חורין שלאחר שנשתחררה גמרי קידושין בכלה.

ועי' באב"מ בסי' ל"א סקכ"ב שכתב ליישב קושיית תוס' הנ"ל בגיטין כי א"א לומר שהקדושה מתפשטת מאלי' על כל הבהמה משום דכיון שחלה כאן רק קדושת

ועוד דן האחיעזר שם בענין מה היא שיטת רש"י בענין היכא שכבר קנה את החלק השני מהשותף אבל עוד לא הקדישה, האם רש"י מודה לתוס' שחלה עכשיו על החצי הראשון קדושת הגוף, או האם ס"ל לרש"י שמיגו דנחתא שייך רק בתחילת ההקדש אבל לא אח"כ. והקשה שאם נאמר שלא חלה עלי' קדושת הגוף מצד עצמה אלא הרי היא נשאת קדושה בקדושת דמים לחוד, א"כ כשחזר והקדיש את החלק השני למה אמרינן שמעתה הרי היא כולה קדושה בקדושת הגוף (וכדחזינן מזה שהיא עושה תמורה), דאיך חלה קדושת הגוף על החצי שהי' קדוש קדושת דמים, וגם הגרי"ז העיר כן עיין בדבריו.

והנה יש להעיר על דברי האחיעזר, דהנה כבר הבאנו שהאחיעזר כתב שהחצי שהקדיש מקודם הרי הוא קדוש אז רק בקדושת דמים לחוד, ודייק כן ממה שכתב רש"י בקידושין דף ז' שהיא נמכרת דמשמע אפילו בלא מום, וצ"ע דהא אותה לשון ממש כתב רש"י בקידושין שם בד"ה ואינה קריבה גם על היכא שכבר קנה את החצי השני והקדישה, והרי התם גם האחיעזר מודה שהיא קדושה בקדושת הגוף וכדחזינן מזה שהיא עושה תמורה (אם לא שנדחק שמה שכתב רש"י בד"ה ואינה קריבה "ותימכר ויקריב אחרת בדמי" הרי זה קאי על קודם שחזר ולקחה והקדישה עיי"ש).

תקה*) גדר התפשטות.

הנה המקנה בקידושין דף ז' בד"ה "תוס' ד"ה חציך" הקשה איך רצו לומר שם התפשטות כשהוא מקדש חצי אשה, הלא בשלמא היכא שהקדיש חלק של בהמה,

התפשטות הרי זה משום שהתפשטות אמרינן רק בתחילת ההקדש אבל לא אח"כ, וכן הביא מהב"י באה"ע סי' ל"א. ועכ"פ המקנה לא הביא את דברי תוס' בגיטין שם שכפי הנראה הקשו קושיא זו (וכבר העיר האחיעזר שם על זה), והיינו משום שכנראה המקנה פ"י את קושיית תוס' בגיטין שם בדרך אחרת, באופן שאין כוונתם להדין של התפשטות, אלא כהדרך שביאר הגרי"ז את קושייתם, הובא בהאות הבאה.

תקוז) ביאור הדין של גמרי בגיטין שם, וכן דברי הגרי"ז בביאור דברי תוס' שם.

הנה האב"מ והקו"ש בהמקומות שציניתי לעיל כתבו על הדין של גמרי לשון של פשטה קידושין בכולה, ומזה משמע ש"פשטה קדושה בכולה" כולל גם את הציוור של גמרי, דהיינו שהיכא שכבר חל ההקדש על חצי הרי הוא יכול להתפשט אח"כ מאליו על כולו אע"פ שבכה"ג אין ההתפשטות בעצם המעשה. וכן מבואר בברכת שמואל שם בס"י ז' סק"א, דעיי"ש שהביא בשם הגר"ח שנאמרו שני דינים בהתפשטות, א', שהקדושה מתפשטת לאחר שכבר חלה, ועוד שגם יתכן שעצם מעשה העשי' מתפשט להחשב מעשה עשי' והקדש בכולה. וגם בדברי האחיעזר שהבאתי לעיל באות תק"ה מבואר שהכוונה בגמרי היא להדין של התפשטות.

מיהו מדברי הגרי"ז כאן נראה דלא כהנ"ל, דעיין בדבריו כאן שביאר שבאמת הדין של התפשטות והדין של גמרי הרי הם שני דינים נפרדים שחלוקים בעיקרם

דמים א"כ הרי אמרינן בערכין דף ה' ע"א שבקדושת דמים לא אמרינן התפשטות. ולכאורה צ"ע על האב"מ דהא תוס' עצמם כתבו שהחצי שהקדיש קדושה בקדושת הגוף (לכה"פ אחרי שלקח את החצי השני) שהרי כתבו שהיא צריכה רע"י. ואולי כוונת האב"מ היא לומר באמת דלא כתוס'. א"נ דס"ל להאב"מ שאע"פ שהיא קדושה בקדושת הגוף, אבל מכיון שאין בה קדושת הקרבה, לא שייך בה התפשטות אחרי שקנה את החצי השני, דגם זה הוא בכלל כוונת הגמרא בערכין שם, וקרי לה האב"מ מילואים קדושת דמים כשם שהגמרא כאן קראה לה "דמים" וכמו שביאר הגרי"ז משום שהיא עומדת להפדות, אבל לעולם הרי היא קדושה בקדושת הגוף, ותוס' עצמם סוברים שע"י הדין של גמרי חלה על החצי קדושה גמורה להקרבה וכמו שמבואר בדברי הגרי"ז שנביא בהאות הבאה, א"נ ע"י הדין של מיגו דנחתא וכמו שהבאנו לעיל מהאחיעזר.

והמקנה בקידושין דף ז' כתב שהטעם למה לא אמרינן בבהמה של שני שותפין התפשטות, אלא בעינן בדוקא שיקדיש גם את החצי השני, הרי זה משום שכיון שחלה עלי' קדושה כזאת שהיא דחוי' מהקרבה, שהרי הדין הוא שהיא קדושה ואינה קריבה, א"כ מכיון שהבהמה אינה ראוי' להקרבה לא אמרינן התפשטות, וכדברי הגמ' בערכין שם, ושוב דחה דרך זה משום שהרמב"ם פוסק שאם חזר ולקח את החצי השני והקדישה הרי היא שפיר קריבה ובכל זאת בעינן דוקא שיחזור ויקדישה ולא אמרינן שגם בלא זה יהי' כולו קדוש משום התפשטות, ושוב הסיק שהטעם שלא אמרינן

ויסוד דינם, והיינו שהדין של התפשטות שמהמקצת מתפשט הדין על הכל הרי זה נאמר באמת רק בתחילת ההקדש, והיינו שהמעשה הקדש על המקצת נעשה מעשה הקדש על הכל, אבל היכא שמחמת איזה טעם שהוא חל החלות רק על מקצת, לא אמרינן ששוב הרי היא מתפשטת על הכל, אבל הדין של גמרי הוא דהיכא שחל הדין בצורה חלשה באיכותו כי לא היתה אז אפשרות שתחול בכל תוקפו, ואח"כ נעשה אפשרות שתחול בכל תוקפו, הרי הוא נגמר וחל עכשיו בכל תוקפו, וזהו הדין שאמרו בגיטין שם לענין ח"ש וחב"ח שהרי התם כשהיתה ח"ש וחב"ח לא היתה אפשרות של קידושין גמורין, אלא הקידושין היו רק קידושין חלשים, ולכן אין בה חיוב מיתה אלא רק אשם ומלקות, אבל אח"כ כשנשתחררה הרי היא נעשית אשה שכבר אין בה אפשרות של האישות החלשה ההיא, אלא הדבר צריך או להפקע או להגמר, ובזה פליגי ואיכא מ"ד שסובר שהן נגמרינן, ומאחר שהן נגמרינן, הרי זה מוכרח לחול על כל גופה, כי א"א לקידושין גמורין לחול רק על חצי גופה (דהא ממעטינן חצי אשה) ומש"ה הדין של גמרי הוא שהקידושין, נגמרינן על כולה, אבל עכ"פ זהו דין אחר ולא הדין של התפשטות וכמו שביארנו.

ועוד ביאר עי"ז את קושיית תוס' בדף מ"ג שם, דעיי"ש שהקשו שבשותף שהקדיש ושוב קנה את החצי השני אמאי אין הבהמה קדושה גם בלי שיקדיש את החצי השני, וכמו דאמרינן בח"ש וחב"ח דגמרי הקידושין על כולה גם בלי שיקדיש את החצי השני, וביאר הגרי"ז שתוס' נוקטים שבבהמה של שני שותפין כשהקדיש חצי

וחל עלי' קדושת הגוף אין זו קדושת הגוף גמורה להקרבה אלא הרי זו קדושת הגוף לדמיו (וכמו שביארנו בשמו באות תק"ב), ומש"ה נוקטים תוס' שגם כאן שייך הדין של גמרי, דהיינו שכשיקנה את החצי השני תושלם איכות הקדושה ותחול על כל הבהמה וכמו שם בח"ש וחב"ח, ועל זה תירצו תוס' שם דשאני בבהמה של שני שותפין שהיא יכולה להשאר כמו קודם ושתרעה הבהמה עד שתסתאב, משא"כ בקידושין הרי אי אפשר לה להשאר כמו קודם אלא חייב להיות או פקעי או גמרי, וכן אי אפשר שתחול חלות של אישות גמורה על חצי אשה, ולכן אמרינן שגמרי קידושין גמורין על כולה, ועע"ש בתירוצם השני, אבל עכ"פ כל הקושיא של תוס' היא רק מצד הדין של גמרי אבל לא קשה להו שלאחר שקנה השותף את החצי השני נאמר שהקדושה חלה על כולה מאלי' מצד הדין של התפשטות, כלומר שהקדושה הראשונה של קדושת דמים (דהיינו קדושת הגוף לדמיו) תתפשט על כל הבהמה, דזה לא קשה מידי, והיינו משום שהדין של התפשטות נאמר רק בעצם מעשה ההקדש אבל לא נאמר שלאחר שחל ההקדש הרי הקדושה יכולה להתפשט מאלי' על כל הבהמה.

ולעיל באות תק"ו הראנו שגם המקנה בקידושין סובר שכוונת קושיית תוס' בגיטין שם אינה להדין של התפשטות.

תקח) ש"מ דיחוי מעיקרא הוי דיחוי.

עי' בתוס' ביומא, הובא בקר"א בד"ה ועדיין וכו', שהקשו מג"ל באמת לרבי יוחנן

שדיחוי מעיקרא הוי דיחוי הלא הדיוק ממום עובר (שהביאו תוס' בע"ב) שבשאר מקומות הוי דיחוי הרי זה רק על נראה ונדחה. וא"א לומר שרבי יוחנן ס"ל מצד הסברא לחוד שדיחוי מעיקרא אינו יותר קל מנראה ונדחה דהא בדף נ"ט ע"א (לענין היכא שהוא בידו לתקן כמו שפירשו בע"ב) איתא דנראה ונדחה הוי דיחוי משא"כ דיחוי מעיקרא.

תקט) תוס' ד"ה הג"ה אי דאפרשי' האידנא דיחוי מעיקרא הוא.

וז"ל, דלא דמי למחוסר כיפורים דלא חשיב דיחוי קודם הבאת קרבנו דאין זמנו עד שיטהר ויטבול, אבל האי לא חזי לפסח ושלמים אע"פ שהי' זמן שלמים עכ"ל. "וההסבר בזה נראה דכיון שכל חלות הקדושה היא בשביל דראוי בזמנו, ומצד זה חלה עכשיו, ממילא אין חסרון הזמן יכול להיות סיבה לדיחוי". (משנת רבי אהרן על קדשים בסי' ט' אות ד').

והנה לקמן בע"ב הקשו תוס' למה לא ילפינן ממחוסר זמן שדיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי ותירצו משום דשאני התם דמסתלק ממילא. וצ"ע למה לא תירצו כמו כאן, "ובשלמא במחוסר כיפורים לא רצו לומר כמו שכתבו בע"ב משום דס"ל שטהרתו וטבילתו חשיב כמו מחוסר מעשה ולא הוי כחוזר ונראה מאליו, אבל להיפך מנ"ל לחלק בין מחוסר זמן בבעלים למחוסר זמן בגוף הקרבן". (שם אות ו').

תקי) תד"ה לילה לקדושה. וז"ל, הקשה הרב יוסף דבתמורה משמע דתם במעי תמימה קדוש דקדושה חלה

אעובר במעי אמו והיאך קדוש בין לבר פדא בין לרבי יוחנן והא לילה דוקא אבל קודם לכן לא עכ"ל.

והנה צ"ע מה קשה דהא נהי שאסור להקדיש קודם שמיני אבל אם הקדיש הרי ההקדש חל וכמו שביארו תוס' בדף קי"ד ע"ב בד"ה היתר וכו', וכן מבואר בריש פרק פרת חטאת דפליגי ר"ש ורבנן בענין אם שחט מחוסר זמן בחוץ דר"ש סובר שהוא לוקה וחכ"א שכל שאינו בכרת אינו במלקות ומשמע שלפי כו"ע הרי זה קדוש, וגם תוס' בדף קי"ד שם הוכיחו כן מר"ש, וגם מדברי הרמב"ם בפ"ג מהל' איסורי מזבח ה"ח נראה דקדוש. אלא מה שקשה הוא מהמשנה בתמורה דף כ"ד ע"ב דתנן מבכרת שהיתה מעוברת אומר מה שבמעי' של זו אם זכר עולה, הרי שאפילו לכתחילה מותר להקדיש, וכן הקשו תוס' בתמורה. (תוספת קדושה).

ועיין בדברי הקר"א שהבאנו באות תצ"ט* בענין למה עוברין אינן נידחין תוך ז'.

תקיב) בא"ד.

וז"ל, בין לבר פדא בין לר"י עכ"ל. עיין בתמורה דף י"א ע"א דאיתא דפליגי בעובר במעי בעלת מום אבל בעובר במעי תמימה כו"ע לא פליגי דקדושה. (חק נתן).

תקיב) תד"ה יום להרצאה.

עי' בדבריהם שהקשו דתיפוק ל"י מביום צוותו ולמה צריכים קרא דמיום השמיני. ועי' בתירוצם דאי משום ביום צותו הדין הוא שאם עלה לא ירד אבל משום מחוסר זמן תרד. ועי' במצפה איתן עוד נפ"מ לענין

בל תאחר. וכן עי' בחידושי הגרי"ז שכתב עוד נפ"מ לענין שריפה, דמצד הפסול של לילה בעבודה שישרף כמו בכל פסולי המוקדשין, אבל השתא דחשיב מחוסר זמן אין זה נחשב פסולו בקודש ואינו טעון שריפה.

ובספר ראש המזבח כתב שאם הי' כתוב רק שבעת ימים תחת אמו הייתי אומר שגם בליל שמיני אסור להקדיש כי בקדשים הלילה הולך אחר היום אבל השתא דכתיב ומיום השמיני ירצה תו לא הי' צריך קרא דוהי' שבעת ימים תחת אמו והי' די לכתוב מיום השמיני והלאה ירצה, ולכן אמרין ששבעת ימים אתי לאפוקי ליל שמיני.

והנה רש"י בשבת דף קל"ו כתב שליל שמיני אסור בהקרבה משום ביום צותו ומשמע דליכא משום מחוסר זמן. מיהו עיין בשפ"א כאן שר"ל שרש"י סובר שמכיון שבליל שמיני אסור להקריב משום ביום צותו א"כ הרי זה גורם שחשיב עוד מחוסר זמן כי עוד לא יצא לשעה הראוי' להקרבה, והעובדא דחשיב עוד מחוסר זמן נלמד מהדרשה של רבי אפטוריקי, אבל הטעם בליל שמיני אינו משום חשש נפל אלא משום שלילה לאו זמן עבודה היא. וכ"כ גם הקר"א בד"ה ובכ"ז וכו' אלא שהעיר הקר"א דא"כ בבמה למ"ד שאין לילה בבמה הרי זה צריך להיות כשר להקרבה כבר בליל שמיני, ודלא כתוס' כאן שנקטו שמשום מחוסר זמן אכתי איכא.

תקיג) בא"ד.

וז"ל, והשתא קמ"ל דהוי מחוסר זמן עכ"ל, כלומר לענין הקרבה אבל לא לענין להקדישו. (ראש המזבח).

תקי"ד) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דמודה אף רבי יהודה דבבמה שחיתת לילה לא תרד עכ"ל. צ"ע מנ"ל לתוס' דבמה מקדש פסולים, שהרי הא דמזבח מקדש פסולין ילפינן לקמן בריש פרק המזבח מקדש מדכתיב והי' המזבח קדש קדשים כל הנוגע במזבח יקדש, ולקמן בדף קי"ט ע"ב משמע להדיא דכל היכא דכתיב המזבח ממעטינן במה מהאי דינא, והכי דרשינן שם לענין כמה דברים, וה"נ הא כתיב המזבח, ונמעט במה מהאי דינא דמקדש פסולין (הגהות מלאכת יו"ט בסוף המס').

ועי' בחידושי הגרי"ז שהקשה בזה"ל, וזה (דברי תוס') תמוה, דהלא במה הוי רק מקום להקרבה, אבל עכ"פ קדושת מזבח ליכא בבמה, ודין דאם עלו לא ירדו הלא הוא מדין כל הנוגע במזבח יקדש, וזה אינו שייך בבמה עכ"ל.

תקטו) תד"ה ש"מ בעלי חיים.

וז"ל, וכ"ת משום דאיכא פלוגתא דתנאי בבעלי חיים נידחין עכ"ל. הנה התם רבי יהודה סובר שבעלי חיים נידחין, ורבי יוחנן מפרש שגם התנא קמא של המשנה סובר כן, אבל רב מפרש שהתנא קמא בהמשנה סובר שאין בעלי חיים נידחין, ושזה מחלוקת תנאים.

ועי' עוד בע"ב כאן שהביאו תוס' מחלוקת תנאים אם בעלי חיים נידחין או לא, דרבי שמעון ורבי אליעזר דקאמרי ש"הוא עצמו יקרב" סוברים שאין בעלי חיים נידחין.

תקטז) בא"ד.

וז"ל, הא אמר רבי יוחנן חדא זימני עכ"ל. פי' ביומא שם שבעלי חיים נידחין, דלדידי' באמת אין שם מחלוקת תנאים בזה, עי' בהאות הקודמת.

ואין להקשות דאולי אשמועינן רבי יוחנן כאן רק הא דיחוי מעיקרא הוי דיחוי, דזה אינו, כי זה כבר אשמועינן מהמשנה בפסחים, ועל זה תירצו תוס' דשאני התם דדחיי' בידים ולכן הוצרך רבי יוחנן להשמיענו פה דיחוי מעיקרא גם כשלא דחיי' בידים (אבל שבעלי חיים נידחין גם כשלא דחאן בידים ידעינן שפיר מההיא דיומא). (שפ"א).

ועי' לעיל בסוף אות תק"ג*.

תקיז) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דמפריש נקיבה דחיי' בידים עכ"ל. הנה אע"פ שגם הכא גבי בהמה של שני שותפין דחיי' בידים, מ"מ לא הוי דיחוי גמורה, דאפשר לקנותה כולה ולהקדישה, ואע"פ שאין זה בידו דשמא לא ירצה חברו למוכרה, מ"מ אפשר הוא, משא"כ התם דלא אפשר כלל לתקנה שתיקרב למאי שהפרישה, מיקרי טפי דחיי' בידים. (לשם זבח).

והיד דוד כתב דלא מיקרי הכא דחיי' בידים כי השותף השני הי' ג"כ יכול להקדיש חלקו שהרי בא בשותפות.

תקיח) בא"ד.

וז"ל, ומיהו קשה מאכל חלב והפריש קרבן דהוי דחיי' בידים וכו' עכ"ל. בספר ברכת הזבח הקשה הלא התם צריך להשמיענו אע"פ שבידו לחזור, כלומר וא"כ

הרי זה כמו בהמה של שני שותפין דאע"ג דהוי נמי דחיי' בידים אבל לא מיקרי דחיי' גמורה כיון שבידו לקנותה וכמש"כ בהאות הקודמת. וי"ל דחזינן להלן שרק בהצריכותא השתמשה הגמ' בסברא זו ומשמע שגם בלא"ה אשמועינן רבי יוחנן רבותא דאל"כ הו"ל להקשות על מימרא זו של המיר דתו לבד מאי קמ"ל ולתרוץ אע"פ שבידו לחזור. (שפ"א).

והצאן קדשים כתב שתוס' נחתו לתירוץ זה ולכן כתבו ועוד דנראה ונדחה הוא וזה פשוט דהוי דיחוי.

תקיט) בא"ד.

וז"ל, וצריך לדקדק בכל הנך מימרות דר' יוחנן הנך תלת דבעלי חיים נידחים ובשני מקומות דפליגי רב ורבי יוחנן וכו' עכ"ל, כלומר למה לא נזכר בהנך תלת דוכתי שרב חולק. (חק נתן).

תקכ) תד"ה ושמע מינה יש דיחוי בדמים.

וז"ל, וא"ת א"כ דיחוי מעיקרא ודיחוי בדמים הכל אחד דכל דיחוי מעיקרא אין בו אלא קדושת דמים עכ"ל. הנה בקידושין תירצו דמשכחת כגון אכל חלב והמיר דתו והפריש קרבן דהוי דיחוי מעיקרא דזבח רשעים תועבה ובכל זאת קדוש קדושת הגוף וצריך פדיון. וכן כתבו בתמורה דף כ"ו, ושם כתבו שהטעם למה הוא קדוש קדושת הגוף הוא משום ש"אין הדיחוי ע"י הקרבן". ועכ"פ תוס' להלן כאן בסוף הדיבור כתבו שהיכא שהמיר דתו ואח"כ הפריש קרבן מודה רבי יוחנן שדיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי משום שבידו לחזור בתשובה.

והנה לפי תוס' בהמקומות הנ"ל יוצא שכוונת הגמ' אצלינו היא שדיחוי מעיקרא הוי דיחוי אפילו בכגון שותפין דהוי רק קדו"ד ואינו כמו המיר דתו והפריש קרבן דהוי ציור של קדוה"ג. מיהו לפ"ז צ"ל כדברי האחיעזר שהבאנו באות תק"ג שהכוונה בסוגיין היא לקדו"ד ממש שקדוש רק לדמיו, דהא אם הכוונה היא לקדושת הגוף בלי קדושת הקרבה ומיקרי דמים כי עומד לפדיון וכהגרי"ז והקרי"ש שהבאנו באות תק"ב ולעולם בעי מום, א"כ גם בהציור של מומר שהפריש הרי זה כך, ואילו מתוס' יוצא שהכא אינו כמו הציור של מומר.

מיהו גם במפריש נקיבה לפסחו איתא בפסחים ש"מ תלת ש"מ דיחוי מעיקרא הוי דיחוי וש"מ שיש דיחוי בדמים, והתם הוה בודאי קדושת הגוף שהרי צריך מום, והכוונה היא שיש דיחוי בדבר שמתחילתו צריך פדיון, והרי התם אכתי קשה דכל דיחוי מעיקרא הכי הוי שאינו קדוש יותר מזה.

ברם שו"ר את דברי הגרי"ז כאן בחידושי הגרי"ז על הש"ס בעמוד ל' שכתב שבאכל חלב והמיר דתו והפריש קרבן יש עליו גם קדושת הגוף להקרבה עיי"ש, וא"כ לפ"ז אכתי שפיר י"ל שבב' שותפין הרי היא קדושה קדושת הגוף רק שהיא בלי קדושת הקרבה. וכן ניחא ההיא דפסחים אע"פ שהנקיבה קדושה קדושת הגוף כי אינה קדושה קדושת הקרבה ואשמועינן שגם בכה"ג דיחוי מעיקרא הוי דיחוי ולא רק בהמיר דתו והפריש קרבן דקדושה גם קדושת הקרבה. ועיי' בקר"א כאן.

תקנא) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דמשכחת לה בקבל דם בכלי שיש בו מים דראשון ראשון דחוי עכ"ל. צ"ע למה חשיב דיחוי הא בדיחוי מעיקרא מהני מה שהי' בידו והרי גם כאן בידו לקבל שאר הדם עד שיתרבה על המים. גם צ"ע דלכאורה ציור זה אינו ציור של דיחוי מעיקרא אלא הרי זה ציור של נראה ונדחה כי כשהי' באויר הי' ראוי. עוד צ"ע דמשמע שבלא הדין של דיחוי הי' כשר כשחזור למראה דם, וצ"ע למה הלא הוי כנשפך מהצואר על הרצפה ואספו. ולכאורה כוונת הגמ' בדף ע"ח היא להיכא שנפל לתוך המים אחרי שנתקבל כבר בכלי.

מיהו זהו בודאי ציור של נראה ונדחה ולא של דיחוי מעיקרא. (שפ"א.)

תקנב) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דמשכחת לה בקבל דם בכלי שיש בו מים דראשון ראשון דחוי וחזר ונהפך למראה דם וכו' עכ"ל. פי' דהוי ציור של דיחוי מעיקרא בקדושת הגוף. מיהו צ"ע דאכתי יאמר שיש דיחוי בדמים ואנא אמינא גם דיחוי מעיקרא שהרי כל דיחוי בדמים הוא דיחוי מעיקרא.

ובקידושין דף ז' תירצו על זה דאשכחן נמי דיחוי בדמים דלא הוי דיחוי מעיקרא כגון המפריש נקיבה לפסחו וילדה זכר דהוי קדושת דמים דאין פסח בא מן הנקיבה ולא הוי דיחוי מעיקרא שהרי הולד ראוי להקריב. מיהו לא הבנתי למה חשיב נראה ונדחה.

תקנב) בא"ד.

וז"ל, וה"ר חיים מפרש יש דיחוי בדמים

שדוחה תמורה שלא לקרב, ולא אמרינן כיון דאין קדושה אלא לדמים לא אלימא להתפיס התמורה לדחותה מקדושתה לעשותה כיוצא בה עכ"ל. ועי' בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם בחלק המכתבים בעמוד ע"ח שכתב וז"ל, ובעיקר הדין דתמורתה כיוצא בה, וגם התמורה אינה קריבה בבהמה של שני שותפין, הנה כפי הנראה מפי' ה"ר חיים שהובאה בתוס' בזבחים דף י"ב עיקר הטעם הוא משום דגם התמורה נתפסת בשם דיחוי כמו עיקר הקרבן ונעשית כיוצא בה לכל מילי, וכמש"כ דהו"א דכיון דאינה קדושה אלא לדמים לא אלימא להתפיס התמורה ולדחותה מקדושה, הרי דזה שהתמורה נדחית מהקרבה הוא חלות דין מסוים שצריך לחול ע"י חלות מעשה ההתפסה מגוף הקרבן, אולם מלשון הרמב"ם פ"ג מהל' תמורה ה"ג שכתב וכן כל בהמת הקדש שאינה קריבה מפני תחילת הקדישה הרי תמורתה כמוה עכ"ל שמקור הדבר כנראה הוא מהך דבהמה של שני שותפין, ומדנקט תנאה דאינה קריבה מפני תחילת הקדישה, דהיינו שמניעת הקרבת הבהמה תהי' מצד עצם קדושתה בעיקר חלות הקדישה מעיקרא, נראה מזה דדעת הרמב"ם דהא דתמורתה כמוה בבהמה של שני שותפין וכיוצא בה הוא משום דהקרבן בעיקר קדושתו אין בו תורת הקרבה ותורת קדושת דמים עלי', ועל כן גם התמורה לא עדיפא בקדושתה ממנה ואין בה תורת הקרבה, אבל אה"נ דתורת דיחוי לא שייך בהתמורה, ונמצינו למדין לפי זה דבהמה של שני שותפין גם לאחר שלקחה כולה אין בה תורת הקרבה בעיקר קדושתה ולא ככל פסולי דיחוי שלאחר הקדש, ומשום שהדין

דיחוי חל בה בעיקר קדושתה שנעשית קדושה דחוי' לענין הקרבה וזהו הדין דתמורתה כמוה עכ"ל.

כלומר דדיחוי מעיקרא אינו פסול שעומד מחוץ לקדושתה אשר לפ"ז צריך הדבר לעבור להתמורה, אלא הכוונה היא שמתחילה הרי היא קדושה דחוי', וממילא יותר מזה אינו נתפס בהתמורה. וכבר הבאנו יסוד זה מהגרי"ז לעיל באות תצ"ה.

ועוד כתב וז"ל, ומפרש הרמב"ם דהא דאמרינן קדושת דמים מדחה, היינו שזה גופי' הוא הדיחוי, מה שהיא רק קדושת דמים ונדחית בעיקר הקדושה מהקרבה, ועל כן חייל בה עי"ז דין קדושה דחוי' לעולם, ומתפרשה היטב לפ"ז הגירסא בכריתות דש"מ דקדושת דמים מדחה מדקתני ותמורתה כיוצא בה, דמהא דהיא עצמה אינה קריבה ליכא לאוכוחי, דאיכא למימר דהוא פסול דיחוי מחמת דחיי' מהקרבה ככל הדיחויין, ורק מהא דתמורתה כיוצא בה שמעינן דחל בה דין קדושה דחוי' בעיקר קדושתה, שזה בא רק מחמת קדושת דמים שבה שבתחילת הקדשה עכ"ל.

ושוב כתב וז"ל, וכל זה (שכתב בדעת הרמב"ם) אם נימא דבבהמה של שני שותפין חל בה מעיקרא קדושת הגוף, ודין תורת קדושה עלה, על כן שפיר חל בה עי"ז דין קדושה דחוי' לעולם, גם לאחר שהיא כבר ראוי' אם בעלי חיים נידחין, אבל אם נימא שמתחלתה היא רק קדושת דמים ותמכר שלא במום, א"כ אין כאן תורת קדושה דחוי' כלל מעיקרא רק תורת קדושת דמים שעל זה אמרינן מיגו אח"כ לחול בה קדושת הגוף, ולמה לא יחול בה קדושת הגוף

גמורה אף לענין הקרבה וכו', ואי משום דיחוי של הקרבה בשעה שהיא קדושת דמים הרי היא ככל פסולי דיחוי שאין זה שייך לענין התמורה (לפי הרמב"ם), כיון שאין זה מחמת ליתא דעצם ההקדש והקדושת דמים שבה עכ"ל.

תקדה בא"ד.

וז"ל, ומיהו ה"ר חיים גרס דיחוי מעיקרא ולא גריס יש דיחוי בדמים עכ"ל. פי' דכיון שגורס דיחוי מעיקרא שוב אינו יכול לגרוס יש דיחוי בדמים שהרי ס"ל שהכל אחד והרי את העובדא שקדושת דמים מדחה התמורה הזכירו שם בנפרד.

תקנה בא"ד.

וז"ל, ורבינו חננאל מפרש יש דיחוי בדמים כלומר דמים דחויים שלא יקריב מן הדמים קרבנו שהי' בדעתו להפריש וכו' עכ"ל. צ"ע איך חזינן הכי מדברי רבי יוחנן.

ועיין בריטב"א בקידושין דף ז' שהביא פירוש זה וכתב וז"ל, ודייק לה תלמודא מדקתני אינה קריבה לגבי מזבח סתם, דמשמע דאין לה תקנה לעולם עכ"ל. וכתב הקהלות יעקב על זבחים בסי' י"א בכוונת הריטב"א וז"ל, אולי מדלא מפרש מה יהא בדמים ודאי אמתניתין דפסחים סמ"ך עכ"ל.

עוד צ"ע על ה"ח איך אפשר לשנות את הדמים לקדושה אחרת של קרבן שלא הקדיש, הלא רק במותר חטאת ואשם מצינו שאפשר לשנות הקדושה. ועוד דממ"נ אם חל דיחוי על הדמים א"כ ידחו מהקרבה לגמרי ואיזה מין דיחוי הוא זה שידחו מאותו קרבן לקרבן אחר.

ועיין בקהלות יעקב על ביצה ובכורות בסי' נ"ו שהקשה כן, ופי' שכוונת ה"ח היא שיקריבו אותו לשם אותו קרבן שהקדיש רק שאינו עולה לשם חובה אלא הרי הוא נדבה, וכתב שם ביאור רחב למה אינו עולה לחובה עיי"ש.

והביא עוד הקה"י שהר"ח בפסחים שם גורס יפלו דמיו לנדבה, וביאר שהכוונה היא לפסח שהוא בגדר נדבה דוגמת תמורת פסח שכתבו התו"י ביומא דף נ' ע"ב בד"ה ודוחה וכו' שאע"פ שקרב אבל בכל זאת אינו יוצא בו ידי חובתו (מיהו בספרו על זבחים בסי' י"א כתב שכוונת ה"ח היא לעולה וכמש"כ הרמב"ם בפיה"מ שם, וציין להתי"ו ט שם).

ועוד כתב שבה מיושב מה שהקשו תוס' על הגירסא של יביא בדמי' פסח דאיזה דיחוי יש כאן, דלפי הנ"ל הכוונה היא שנדחה מלצאת בו ידי חובתו.

תקנו בא"ד.

וז"ל, והשתא מאי ס"ד מעיקרא דפריך מר"ש לסייעי' מרבנן עכ"ל. ולענ"ד אין כאן קושיא דזה שנולד מנקיבה דחוי' כגון עולת נקיבה או אשם ופסח לא דמי לשאר דיחויין דהדר איחזו, דכיון דמכח קדושה דחוי' אתיא דינו כאמן דאינה ראוי' כלל, ואיכא תנא דס"ל דהזכרים לא עדיפא מאימיהו וגם הם נידחין, אבל קרבן עצמו דהדר איחזי י"ל דמודו דאינו נדחה, וליכא סיעתא מכל הני תנאי דאמרי בוולד ירעה, אבל מר"ש פריך שפיר כיון דאפילו בוולד דאתי מכח קדושה דחוי' ס"ל דאינו נדחה כש"כ קרבן עצמו דהדר איחזי. (קר"א).

תקכז) בא"ד.

וז"ל, והשתא מאי ס"ד מעיקרא דפריך מר"ש לסייעי מרבנן עכ"ל. ובקידושין דף ז' ע"ב תירצו וז"ל, וי"ל היינו טעמא דפריך מרבי שמעון משום דבההיא אפילו רבנן מודו דעד כאן לא פליגי רבנן עלי' אלא בדבר דשייך בו קדושת דמים סברי מיגו דנחתא בי' קדו"ד נחתא בי' נמי קדוה"ג וקדוה"ג לא הוי שהרי אין פסח בא מן הנקיבה אבל גבי קן אפילו רבנן מודו שהרי אין קדו"ד חלה בעופות עכ"ל. וכעין זה תירצו גם בתמורה דף כ"ו ע"ב. וכתב הקר"א בד"ה וצ"ע וז"ל, וכוונתם כיון דלא חל על הקן קדושה כל כך אין לה לדחות אחר כן עכ"ל.

תקכח) בא"ד.

וז"ל, ומיהו קשה אדפריך מברייתא דכריתות לסייעי מת"ק דרבי אליעזר דתמורה דאית לי' בעלי חיים נידחין דקאמרי במפריש נקיבה לעולה וילדה זכר ירעה עכ"ל. עי' בתוס' בקידושין דף ז' ע"ב שהקשו למה במקום לפרוך שם מר"ש לא פריך מר"א דמפריש נקיבה לעולה וילדה זכר. מיהו י"ל "דשאני עולה דאיכא שם עולה על אמו וכדאמרינן בתמורה שם". (קר"א.)

תקכט) בא"ד.

וז"ל, ועוד קשה היכי מייתי מההיא דרבי אלעזר (כצ"ל, פי' רבי אלעזר דמטמא מקדש עשיר) דפשיטא לי' דבעלי חיים נידחין ולעיל מיבעי לי' התם בכריתות עכ"ל. פי' דלעיל שם בדף כ"ז קא בעי רבי אלעזר אם בעלי חיים נידחין או לא.

תקל) בא"ד.

וז"ל, ורבינו פי' דחידושא דרבי יוחנן הוי אע"ג דבידו לתקן וליקח חצי השני וכו' ומיהו אין בידו כל כך כמו נפגם המזבח עכ"ל. הרי דס"ל שהיכא דהוי בידו בנקל לא איכפת לן בדיחוי מעיקרא, אבל בכל זאת נראה ונדחה הוי דיחוי גם בכה"ג כמו בהפריש והמיר דתו עכ"ד. מיהו עי' לקמן בדף ל"ד ע"ב דאמר רב אשי שבידו לא הוי דיחוי אפילו בנראה ונדחה. (קר"א ד"ה והכא.)

תקלא) בא"ד.

וז"ל, ומיהו אין בידו כל כך כמו נפגם המזבח בריש קדשי קדשים דפריך דיחוי מעיקרא הוא וכשר עכ"ל. עי' לעיל באות תק"א שהבאנו שהלח"מ תי' בדעת הרמב"ם בדרך אחרת והיינו שהתם איירי בקדושת הגוף והכא בקדושת דמים ובקדושת הגוף דיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי, וגם הבאנו מה שקשה על הלח"מ.

תקלב) בענין הנ"ל.

והקר"א בד"ה ועדיין וכו' כתב שהרמב"ם סובר שההיא דסוגיין פליג על ההיא סוגיא בדף נ"ט שסוברת שדיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי, והרמב"ם פוסק כההיא דהתם ומש"ה פסק שלא הוי דיחוי, והא דפוסק כההיא דהתם הרי זה על סמך הגמ' בסוכה דף ל"ג דפשטינן התם שאין דיחוי אצל מצות וס"ל להרמב"ם שאין חילוק בין מצות לקדשים ודלא כתוס'.

תקלג) בא"ד.

וז"ל, וקשה לי על זה מאי פריך לעיל

אי אפרשי' מצפרא דיחוי מעיקרא הוא הלא בידו להשהותו עד חצות עכ"ל. פי' והתם הוי בידו בקל כמו נפגם המזבח והמיר דתו. (שפ"א.)

דף י"ב ע"ב

תקלה) וש"מ יש דיחוי בדמים.

עי' ברמב"ם בפט"ו מהל' מעה"ק ה"ד שכתב וז"ל, בהמת השותפין וכו' הרי זה קדושה וכו' וקריבה, ואע"פ שהיא קדושת דמים הואיל והיא בעל חי אין בעלי חיים נידחים והרי נראית כולה להקרבה וכו' עכ"ל. וכבר הרבו להקשות דאדרבה מה שהיא קדושה קדושת דמים הרי זה סיבה לומר שאין דיחוי ואילו מהרמב"ם משמע שזה סיבה לומר שיש דיחוי.

ולעיל באות תק"א הבאתי את דברי הלח"מ והקר"א על זה.

ובחידושי הגרי"ז על הרמב"ם בחלק המכתבים בעמוד ע"ט תי' על פי יסודו שדיחוי מעיקרא הוא סוג מסוים של קדושה, דהיינו שחלה קדושה דחוי' ולכן אינה קריבה עולמית וז"ל, והנראה מוכרח דשיטת הרמב"ם היא דזהו גופי' הוא הדיחוי מה שהיא רק קדושת דמים, ולא חלה בה קדושת הגוף של הקרבה, ובזה צריך להועיל גם דיחוי מעיקרא, דלענין תורת קדושתו אזלינן אדרבה בתר תחילת הקדישו, וכמבואר הדבר בדברי הרמב"ם בהל' תמורה, ועל זה הוא שכתב דהואיל ואין בעלי חיים נידחין על כן נשלם קדושת הגוף שלה להקרבה ממילא

בשעה שנראית כולה, ומפרש הרמב"ם דהא דאמרינן קדושת דמים מדחה, היינו שזה גופי' הוא הדיחוי, מה שהיא רק קדושת דמים ונדחית בעיקר הקדושה מהקרבה, ועל כן חייל בה עי"ז קדושה דחוי' לעולם וכו' עכ"ל.

תקלה) ושמע מינה יש דיחוי בדמים.

פירש"י וז"ל, לישנא אחרינא יש דיחוי בשביל הדמים שלא פרע לקנות חצי' של חבירו שלא היתה קנוי' לו כשהקדישה שעדיין לא קנה חצי' משל חבירו עכ"ל. פי' דהוה אמינא שאין זה נקרא דיחוי אלא הוי כמו הקדש אריכתא וכאילו הקדישו לחצאין.

תקלו) אכל חלב והפריש קרבן והמיר דתו וכו'.

עי' בתוס' בסנהדרין שהקשו לימא שהמיר דתו והפריש קרבן דהא רבי יוחנן קאמר שאפילו דיחוי מעיקרא הוי דיחוי, ותירצו שאין הדרך להפריש קרבן כשהוא מומר, וכן בנשתטה הרי כשהוא שוטה אין ההקדש חל.

ובקידושין דף ז' כתבו שה"ה להמיר דתו והפריש קרבן משום שדיחוי מעיקרא הוי דיחוי, רק דנקטו שהפריש קרבן ואח"כ המיר דתו משום אידך מימרא דנשתטה דהא התם אינו יכול להפריש כשהוא שוטה וכהנ"ל.

והכא כתבו תוס' שלא נקט שהמיר דתו ואח"כ הפריש קרבן משום שבידו לחזור בתשובה בקל ודיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי

בכגון זה אלא רק נראה ונדחה הוי דיחוי. ובחי' הר"ן על סנהדרין שם איתא שאם הקדישו כשהוא מומר הרי זה נשאר חולין גמורין דזוהי הכוונה בהמיעוט של מעם הארץ פרט למומר, והבאנו דבריו להלן בסוף אות תקל"ח.

תקלז) אכל חלב והפריש קרבן והמיר דתו וכו'.

עי' בתוס' בסנהדרין דף מ"ז ע"א בד"ה הואיל ונידחו שכתבו וז"ל, קצת תימה גבי חטא או נשתטה לא יועיל בו רעי' כמו בעיר הנידחת וידחו אפילו דמים עכ"ל. וכתב הקר"א בד"ה והנה הרמב"ם וכו' וז"ל, ולא הבנתי תמיהתם דבנשתטה אמאי ידחו דמיו כיון דלא נדחה מחמת רשעו אלא מחמת שטותו ולא חזי לכפרה, מ"מ דמיו ילכו לנדבה, דדמיו לא נדחו, ואפילו אם הוא בשטותו לעולם דין החטאת והאשם שלו לרעי' וכו' [או אפשר דחטאת הוא בכלל חטאות המתות כמו מתו הבעלים וממילא לא שייך רעי' בחטאת חלב], ודוקא בחטא בדתו הוא די"ל דגם דמיו נדחו דהא בשעת רשעו כל זבחי תועבה הם והואיל ונדחו ידחו, והכי ס"ל לר"י שם בסנהדרין דזבח רשעים תועבה

ולא הוא ולא דמיו יפלו לנדבה וכו', אלא דא"כ אמאי לא עביד הש"ס האי צריכותא דאי אשמועינן קמייתא משום דנדחו גם הדמים אבל בנשתטה לא נדחו הדמים, וי"ל דכיון דלענין חטאת ליכא נפ"מ דגם בנשתטה דמי חטאת לא קרבו דלים המלח אזלי משום הכי לא עביד צריכותא בשביל זה עכ"ל.

ועי' בקהלות יעקב על ביצה ובכורות

בסי' נ"ו בד"ה ובתוס' וכו' שכתב וז"ל, ומה שהקשו (תוס' בסנהדרין שם) ג"כ מנשתטה, למ"ד בערכין כ"א א' דבכל קרבן בעינן דעת בשעת כפרה אתי שפיר דא"כ גם דמיו דחויין אפילו מלהקריבם בתורת מותר חטאת, ולמ"ד דבעינן דעת בשעת הפרשה אפשר דמה שלוקח בדמים [שהוקדשו כבר] בהמה לקרבן מחשב אז שעת הפרשה על בהמה זו, ועוד דכל הדין דצריך דעת הוא במפריש משלו על של חבירו אבל להפריש משל חבירו על של חבירו שלא מדעתו פשיטא שא"א [אא"כ מדין גוביינא דשיעבוד נכסים], וה"ה לחלל דמים של השוטה על בהמה אחרת אי אפשר להמבואר בתוס' תמורה דף ל"ב סד"ה מקדישין דדין פדיון קדשי מזבח אינו אלא בבעלים עיי"ש ומש"ה הקשו התוס' שבנשתטה יודחו אפילו הדמים עכ"ל.

תקלח) המיר דתו.

פירש"י וז"ל, מעם הארץ פרט למומר עכ"ל. יש לעיין למה לא כתב משום זבח רשעים תועבה וכדאמרין לעיל בדף ז' ע"ב.

ונראה שחלוק הוא הפסול של זבח רשעים תועבה מהפסול של מע"ה פרט למומר בעיקרו ויסוד דינו, והיינו משום שבדין זבח רשעים תועבה לא נאמר שום תורת פסול כלל, אלא מה שנאמר הוא רק הא לחוד שא"א שיהי' לרשע הריצוי של קרבן, ואין קרבנו נקרב, אבל מ"מ לא חל משום כך שום תורת פסול בגוף הקרבן, ואם נקרב הויא באמת הקרבה כשרה רק שאינה מרצה ומכפרת עליו, אבל בהא דדרשינן מע"ה פרט למומר נאמר תורת

פסול, והא גופא דהוי קרבנו של מומר, מיחל עליו תורת פסול, ואם יקרב תיפסל ההקרבה.

ומעתה לפ"ז אפשר לומר דס"ל לרש"י שלא שייך דין דיחוי אלא היכא שחלה תורת פסול בהקרבן אם יקרב, ורק בכה"ג שייך לומר שהזבח נדחה, אבל היכא דליכא תורת פסול בגוף הקרבן, רק שאינו נקרב משום הדין של זבח רשעים, לא שייך דין דיחוי כלל, ומש"ה כתב שהפסול הוא משום מע"ה פרט למומר, דהא משום הדין של זבח רשעים תועבה לחוד לא ה' שייך לומר שהואיל ונדחה ידחה.

(אמנם אכתי יש לעיין, דהא בחטאת, זה גופא שאינה מרצה חשיב פסול בגוף הקרבן, דהא אין חטאת באה נדחה, וא"כ שוב שייך דיחוי גם מצד זבח רשעים תועבה, ויש לפלפל בזה.)

ובאמת בדברינו הנ"ל מתיישבת קושיא עצומה בהך סוגיא, דעיין בחולין דף ה' דמיייתנין התם קרא דמע"ה פרט למומר למיפסל חטאתו של מומר וקרא דמכם למיפסל עולתו ושלמיו, ועבדינן שם צריכותא למה בעינן שניהם, אמנם צ"ע טובא למה צריכים קרא דמע"ה ומכם מאחר שידעינן כבר שזבח רשעים תועבה. ולפי הנ"ל אתי שפיר, והיינו משום שמשום זבח רשעים לחוד לא הוי פסלינן אלא כל עוד שהוא מומר, אבל לאחר ששב שפיר ה' נקרב, דהא לא שייך דין דיחוי מצד דינא דזבח רשעים, ומש"ה בעינן קראי דמע"ה ומכם לשוי' פסול בגופא דזיבחה, ומאחר שנתחדשה תורת פסול שוב אמרינן שפיר שהואיל ונדחה ידחה.

ובאמת כבר נתעוררו המפרשים בקושיא זו בחולין שם, דעיי"ש דפליג ר"ש על הדרשה של מע"ה פרט למומר וממעט מומר מקרא אחרינא, דכתיב אשר לא תעשנה בשגגה, השב מידיעתו מביא קרבן על שגגתו, אינו שב מידיעתו אינו מביא קרבן על שגגתו, ואמרינן שם מאי בינייהו, ואמר רב המנונא מומר לאכול חלב מביא קרבן על הדם איכא בינייהו, דלת"ק אינו מביא דהא מומר הוא (עיי"ש בתוס' בענין למה מיקרי מומר גם לגבי האיסור של דם), ולר"ש קרבנו כשר מאחר שהוא שב מידיעתו על האיסור של דם, ובתד"ה אינו שב מידיעתו הקשו וז"ל, תימה מה צריך קרא למעט לאינו שב מידיעתו ועומד ברשעו הא הוי זבח רשעים והיכי תיתי אדעתין לומר דמביא, וי"ל דאיצטרך להיכא דחזר בתשובה אח"כ ובשעה שאכל לא ה' שב מידיעתו עכ"ל, ולכאורה ה' נראה לפרש דבריהם דאיירי באופן שחזר לאחר אכילתו קודם ההפרשה, אבל אם חזר לאחר ההפרשה אכתי לא הוי בעינן קרא, אלא ה' נדחה מטעמא דזבח רשעים אפילו לאחר שעשה תשובה.

אמנם לפי דברינו הנ"ל י"ל שכוונתם היא אפילו להיכא שעשה תשובה לאחר שהפריש, משום שגם בכה"ג הוי מכשרינן, דהא השתא אינו רשע, וגם פסול דיחוי אינו שייך משום הא לחוד שה' זבח רשעים בשעת ההפרשה, ומש"ה שפיר בעינן דרשה דשב מידיעתו לפסול אפילו בכה"ג. ובאמת כבר כתבנו שסגי בטעם זה גם להא דבעי ת"ק טעמא דמע"ה פרט למומר ולא סגי ל' בזבח רשעים, אלא שצ"ע למה קבעו תוס' את דבריהם על דברי ר"ש דוקא. ועיין

במל"מ שם שהאריך בזה*) ובתוך דבריו צידד לומר דס"ל לתוס' שלפי ת"ק באמת לא יפסל בכה"ג. ברם זה שייך רק אם נאמר שכוונת תוס' היא באופן שחזר קודם ההפרשה, אבל אם חזר לאחר ההפרשה בע"כ צ"ל שגם לפי ת"ק הרי זה פסול, דהא בשעת ההפרשה הי' פסול משום מע"ה פרט למומר ויש דיחוי.

והנה כל דברינו הנ"ל הם נכונים רק בשיטת רש"י, אבל מדברי תוס' בסנהדרין דף מ"ז חזינן להדיא דסבירא להו שגם משום זבח רשעים תועבה שייך לומר שנדחה, דעיי"ש בד"ה הואיל שכתבו להדיא שרב יוסף שם שאמר שנפסלים גם לאחר מיתה משום דיחוי ס"ל כרבי יוחנן שהטעם הוא משום זבח רשעים תועבה.

ועיין עוד בחידושי הר"ן שם שכתב גם הוא כדברי תוס' שהפסול הוא משום קרא דזבח רשעים, וכתב שבאמת לא הי' שייך לפסול כלל משום הדרשה של מע"ה פרט למומר (ודלא כדברי רש"י), משום שהדרשה של מע"ה פרט למומר והדרשה של מכס להוציא את המומר איירי דוקא בשעת הקדש, ונאמר בזה שמומר אינו יכול להקדיש קרבן (או להתחייב בקרבן), ואם הקדיש הרי הוא חולין גמורין, אבל אם המיר לאחר שכבר הפריש קרבן אכתי לא הוי ידעינן שאינו נקרב, ולזה בעינן קרא דזבח רשעים תועבה.

והנה לפי דבריו מתיישבת קושיית תוס' בסנהדרין שם בד"ה אכל וכו' למה נקט רבי יוחנן ציור שהמיר דתו לאחר שהפריש קרבן, ולא נקט ציור של דיחוי מעיקרא,

(* ובאמת הרא"ש בפירושו על מס' הוריות דף

דהיינו שהי' מומר כבר בשעת ההפרשה, ועיי"ש מה שתירצו. ולפי דברי הר"ן לא קשה מידי, דהא אם הי' מומר בשעה שהקדיש א"כ ליכא חלות קדושה כלל.

תקלט) וצריכי דאי אשמועינן קמייתא.

מהך צריכותא דשמעתין איכא למישמע דלכו"ע בחטא בדתו אפילו חזר בתשובה אינו מביא קרבן על חטא של שעת חטאו, דאל"ה פשיטא דהוי מצי למיעבד צריכותא, דאי אשמועינן בנשתטה היינו משום דאידיחי לגמרי ולא בר כפרה הוא כלל על חטאו, אבל בחטא בדתו דבר כפרה הוא אם חזר בו, אפילו על חטא שחטא קודם שחזר בו, אימא דלא הוי דיחוי, אלא ודאי לאו בר כפרה הוא כלל על חטא בשעה שחטא בדתו, והמל"מ האריך בזה וכו'. (קר"א בד"ה והנה הרמב"ם.)

תקמ) אבל הכא דממילא אידחי כישן דמי.

עיי' בתוס' בסנהדרין דף מ"ז ע"א שביארו שבאמת בישן אפשר להקריב אפילו בשעה שהוא ישן, רק שכוונת הגמ' היא דכיון שהוא משתפה מאליו, כמו שישן איתער מאליו, אין זה דיחוי, וגם בישן היינו אומרים שאין דיחוי אפילו אם לא הי' ראוי להקריב כשהוא ישן. מיהו צ"ע דהא בישן אם הי' נדחה בשעה שהוא ישן אולי הי' שפיר נשאר הקרבן דחוי, ואיך תלה לא תניא בדלא תניא. ועוד דמלשון הגמ' מבואר שאין הדבר תלוי במה שהדחי' מסתלקת

ב' ע"א הקשה ותירץ כהנ"ל על דברי תנא קמא.

מאלי' אלא במה שהיא באה מאלי' ולא בידיים.

ועי' גם באור שמח בפט"ז ממעה"ק ה"ב בסוף דבריו שכתב כהדברים הנ"ל שכתבו השפ"א והרש"ש.

תקמא) הכא קרבן נמי אידחי.

פירש"י וז"ל, אבל הכא תורת קרבן זה נדחה מן הכל עכ"ל. צ"ע דהא הפטור של יחיד התולה בב"ד הוא כשהורו לקיים מקצת ולבטל מקצת וכגון היכא שהורו שחלב שעל הקרב מותר אבל שאר חלב אסור, וא"כ צ"ע למה נקרא שתורת קרבן אידחי מן הכל הלא אכתי שייך חטאת חלב בשאר חלבים.

ועי' באור שמח על פט"ז מהל' מעה"ק ה"ב בסוף דבריו שהקשה דהא היכא שנחתלף לו חלב בשומן ס"ל לרבי יוחנן בריש הוריות דחייב אע"פ שהורו ב"ד שחלב מותר וא"כ אילו עביד השתא הי' חייב חיוב זה גופא (וכ"ש היכא שאכל בגלל שהוא עצמו אומר מותר דגם בכה"ג הי' חייב אילו הי' אוכל עכשיו דהא תולה בעצמו הוא ולא תולה בב"ד).

תקמב) רש"י ד"ה הורו ב"ד שחלב מותר.

וז"ל, נדחה הוא דאילו עבר השתא לאו בר קרבן הוא דאמרינן בהוריות יחיד שעשה בהוראת ב"ד פטור עכ"ל. צ"ע למה הוצרך לטעם זה (ואנן פסקינן שיחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב) הלא גם בלא"ה איך נקריב את החטאת מאחר שב"ד אומרים שלא חטא. (שפ"א).

וי"ל שלא פי' כן כי אי משום הא דידחי בטעות הוה ולאחר שחזרו בהם איגלאי מילתא למפרע דלאו דידחי הוה. (רש"ש).

תקמג) תד"ה וש"מ דידחי.

וז"ל, תדע וכו' עכ"ל, כלומר, תדע דטעמא הוא משום בידו ולא משום שבמצות לא אמרינן דידחי מעיקרא הוי דידחי. (צ"ק).

תקמד) בא"ד.

וז"ל, לילף ממחוסר זמן עכ"ל. פי' דהתם אין בידו להכשירו עכשיו.

תקמה) בא"ד.

וז"ל, וא"ת אמאי איצטריך לרבי יוחנן מיעוט דמום במ וכו' דהתם ממילא הוי עכ"ל. עי' בשפ"א שהקשה דהתם הוי נראה ונדחה, ואילו "ממילא" מהני רק בדיחוי מעיקרא.

והחילוק בזה בין דידחי מעיקרא לנראה ונדחה מבואר היטב לפי מה שהבאנו לעיל באות תצ"ה בשם הגרי"ז שדיחוי מעיקרא ונראה ונדחה שני סוגי דינים הם, דיסוד הדין של דידחי דמעיקרא הוא שהיכא שהוא זמן הקרבן והקדיש אותו בצורה שאינו ראוי להקרבה חל עליו דין קדושה דחוי' לעולם, אבל נראה ונדחה פירוש הוא שהיכא שנראה אז אם נכנס למצב שאינו יכול להקרב בפועל הרי זה פוסל, דלפ"ז י"ל דהיכא שיהי' נראה מאליו א"כ גם בשעה שהוא נדחה אין זה נקרא שאינו ראוי להקרבה, ולכן לא שייך תורת דידחי מעיקרא, אבל תורת נראה ונדחה שפיר שייך כיון שסו"ס אינו ראוי בפועל להקרבה.

תקמו (תד"ה הכא קרבן אידחי).

וז"ל, וגרע מאידחי גברא עכ"ל. נראה דלא גרסי כמו לפנינו שקרבן נמי אידחי (וכן נראה מהדיבור המתחיל דלא גרסי כן), דהא אם גרסי "נמי" הרי יוצא דפשיטא דגרע מאידחי גברא לחוד, ולא היו תוס' צריכים להוסיף שגרע מאידחי גברא. (חק נתן.)

תקמו (בא"ד).

וז"ל, והא דמשמע איפכא בהוריות פרק בתרא גבי נשיאות מהו שתפסוק לא דמי דהתם לא אידחי קרבן מן חלב שאכל דעדיין הוא חייב קרבן עכ"ל. צ"ע גם בלא"ה מה הקושיא מהתם הלא הכא הכוונה היא שבכלל לא שייך קרבן זה בשום אדם אבל התם הכוונה היא רק שקרבן מיוחד זה לא שייך עכשיו אצל הנשיא אבל אצל שאר אנשים שפיר שייך.

והנה עיין בחק נתן כאן שכתב שקשה להו' לתוס' רק משום שהם גורסים "הכא קרבן אידחי" ואינם גורסים "קרבן נמי אידחי". ונראה שכוונתו היא כן דלפי הגירסא שקרבן נמי אידחי צריכים לפרש שהכוונה היא שהכא מלבד ממה שהגברא אידחי הרי קרבן נמי אידחי וא"כ צריכים לפרש כמו רש"י שבמומר רק גברא זה אידחי אבל הכא נדחה הקרבן מן הכל ולא קשה מנשיא וכמו שהערנו, אבל אם גורסים "הכא קרבן אידחי" יש לפרש שהכוונה היא שהכא הוי ציור אחר לגמרי ממומר משום שבמומר הוי דיחוי של פסול דהיינו הפסול של מעם הארץ פרט למומר, אבל הכא אינו דיחוי של פסול אלא אין בכלל מקום

להקרבן כי אין עבירה כי הוורו ב"ד שחלב מותר, וא"כ לפ"ז שפיר קשה מנשיא כי גם בנשיא אין עכשיו אצלו מקום לחיוב חטאת שהרי נשיא מתחייב בשעיר.

תקמו (בא"ד).

וז"ל, ור"ת פי' איפכא דגבי הוורו ב"ד לא ה' דיחוי אלא גברא (כצ"ל, חק נתן) וכו' עכ"ל. ועי' בחק נתן שכתב שלפי ר"ת גרסינן הכא קרבן נמי אידחי וקאי אמומר ונשתטה, "והא דאמר כי פתח רבי יוחנן בדחויין מהא פתח לאו משום רוב פשיטותא דהוי דיחוי כנראה מפירש"י, אלא משום דהוי חידושא חביבא ל' למינקט ברישא".

תקמו (בא"ד).

וז"ל, אבל הכא אפילו קרבן נמי אידחי דכיון שהוא שוטה או מומר פטור הוא לכו"ע עכ"ל. משמע דההוא סבא סובר דחוטא ושוטה לכו"ע הוי דיחוי, ולא מצאתי טעם לזה (למה הוה לכו"ע) כיון דס"ל אין בע"ח נידחין וילפינן ממום עובר דחוזר לכשרותו א"כ אפילו נדחה הקרבן מפני שהוא חוטא או שוטה כי חזר בו וחזר עליו החיוב להביא חטאת אמאי לא יוכשר זה שהופרש אם לא כמו שצדדתי בחי' הוריות שם דהוא עצמו ג"כ נדחה מחיובו כיון שעבר עליו זמן פטור. (קר"א.)

תקנו (דעת הרמב"ם).

הנה הרמב"ם בפט"ו מהל' מעה"ק פוסק דלא כרבי יוחנן בבהמה של שני שותפין, ואילו בפ"ד מהל' קרבן פסח ה"ד פסק דמפריש נקיבה לפסחו תרעה אלמא דדיחוי מעיקרא ובדמים הוה שפיר דיחוי. וכן פסק

דאכל חלב והפריש קרבן והמיר דתו אינו דחוי ודלא כרבי יוחנן וא"כ צ"ע למה פסק בהל' ע"ז גבי עיר הנידחת דקדשים ימותו הלא כיון שנהרגו יש להם כפרה. ובפ"ד מהל' פסוה"מ פסק שהמפריש נקיבה לעולה וילדה זכר ירעה, ובפ"י מהל' שגגות פסק שאם הפריש קן לכבשתו והעני הרי הוא יכול להביא קן זה ואינו נדחה. ועיין בכל זה בנו"כ על הרמב"ם, ובאביעזרי על פט"ו מהל' מעה"ק ה"ד, ובלבוש מרדכי על זבחים סי' ב'.

ועיין במשנת רבי אהרן על קדשים בהסימן "בענין דיחוי" שהמציא שיש בהסוגיות במס' תמורה מחלוקת היכא שחל קדושת הגוף אבל לא קדושת הקרבה אם שוב יכולה קדושת הקרבה לחול כשיהי' ראוי לזה. וכתב שטעמו של הרמב"ם למה פסק במפריש נקיבה לפסחו שתרעה אינו משום דיחוי אלא משום דס"ל שלא יכול לחול עלי' קדושת הקרבה ודלא כסוגיית הגמ' בפסחים שהוא משום דיחוי.

ועוד כתב (בסק"ח) ליישב בזה קושיית תוס' למה הקשו מר"ש ולא סייעו מרבנן, כי י"ל שטעמייהו של רבנן הוא משום שקדושת הקרבה אינה חלה מאליו.

ובספר קהלות יעקב כאן בסי' י"ב כתב ליישב את מה שפסק הרמב"ם שמפריש נקיבה לפסחו אינה קריבה היא עצמה שלמים, דאין זה משום שיש דיחוי אלא גם בלא זה אין היא עצמה קריבה שלמים, כי כל הדין שפסח קרב שלמים הוא רק כשבשעת הקדש הי' פסח כשר אבל לא היכא שהוא פסול לפסח מעיקרא, ומאי דאמרינן בפסחים שם שש"מ יש דיחוי הרי זה ממה שגם הדמים אינם לפסח או שלמים

אלא לעולת נדבה וכפירושו של הרמב"ם בפיה"מ, דהא אם אין דיחוי הדין נותן שיביא מהדמים פסח או שלמים דהא בהדמים ליכא פסול, וא"כ מהא דמביא עולת נדבה חזינן שיש דיחוי, והרי הרמב"ם באמת אינו פוסק שיביא עולת נדבה אלא שיביא פסח או שלמים.

דף י"ג ע"א

תקנא) הפסח והחטאת ששחטן שלא לשמן קבל הלך וזרק שלא לשמן.

הא דלא ערבינהו ולימא ששחטו וקבל כו' שלא לשמן, אלא תנא שחיטה בפני עצמה, הרי זה כדי לרמוז למאי דאמרינן לעיל דכולהו שאר עבודות ילפי עיכובא דשלא לשמן משחיטה. (שלום רב בשם שושנים לדוד.)

תקנא*) והלך.

"לא תני והולך לומר דאין תקנה להחזירו ולהוליכו לשמו דלא אפשר לתיקונה וכדאמרי' בגמ' גבי הולכה שלא ברגל או בזר דהיינו הך, וכ"פ הרמב"ם בפ"ג מה' פסוה"מ, ומש"ה תני והלך דאע"ג דבהליכה זו לא עשה עבודת ההולכה שהרי חוזר לאחוריו ומוליכו שנית מ"מ הרי הלך עם הדם ופסל ותו א"א לתקנה". (שלום רב בשם שושנים לדוד.)

תקנב) לשמן ושלא לשמן.

עי' בקר"א בד"ה פסח שכתב וז"ל, וכבר כתבתי לעיל דלא ידענא מנ"ל הא דלשמו

ושלא לשמו פוסל ג"כ. ואולי מסברא אמרינן כן, דהא בלא"ה סתמא לשמו קאי, ואפ"ה אתי שלא לשמו ומפקא מלשמו, ה"ה אם אמר בפירוש לשמו ושלא לשמו עכ"ל. והנה דבריו מתוקמי לפי הגרי"ז שלעולם הסתמן לשמן נשאר רק שע"י מחשבת שלא לשמן יש כאן תורת מחשבה הפוסלת, אבל אם נאמר שבאמת המחשבת שלא לשמן עוקרת את הסתמן לשמן א"כ איזה השוואה היא זו, הלא בשלא לשמן גרידא אין כאן בכלל סתמן לשמן, אבל בלשמן ושלא לשמן הרי יש כאן גם מחשבת לשמן. וכעין דבריו של הקר"א כאן הבאנו לעיל באות מ"ד סוף סק"א בשם הגרי"ז בביאור הגמ' בפסחים שהבאנו שם.

וע"ע בקר"א שם שביאר שלשמו ושלא לשמו גורם גם בעולה שלא יעלה לשם חובה.

תקנא) ר"ש מכשיר בהילוך שהי' ר"ש אומר א"א שלא בשחיטה וכו' אבל אפשר בלא הילוך.

צ"ע האם ר"ש מכשיר לגמרי וכשרין ומרצין, או האם ס"ל שכשרין ואין מרצין והרי הוא חולק רק בפסח וחטאת דרבנן פוסלים לגמרי ואיהו סבר כשרין ואין מרצין. ועי' בפנים מאירות שכתב וז"ל, ולבי הי' אומר לי דכשרים ואין מרצין דאל"כ קשה למה (לפי רבי שמעון) אפקי' רחמנא קבלה בלשון הולכה, ולא שמענו שום תנא דפליג על והקריב את הכל המזבחה זו הולכת אברים לכבש דדרשינן בריש פרקין דף ד' ע"א, וכו"ע מודים דוהקריב זו הולכת

אברים לכבש, וא"כ אי מכשיר ר"ש לגמרי למה אפקה רחמנא קבלה בלשון הולכה, על כן נראה לי דר"ש סבר דהא דאפקה רחמנא קבלה בלשון הולכה ללמוד דהולכה לא תיפוק מכלל קבלה דוקא בשלמים היא, דקרא בשלמים כתיב, אבל חטאת דנלמד בכל ד' עבודות למצוה בהקישא דזאת תורת עולה, ולעכב ילפינן מקראי דכתיבי בחטאת ופסח לעיל דף ח' ע"א, והולכה לא כתיבא, וסבר רבי שמעון כיון דהולכה עבודה דאפשר לבטלה לא ילפינן מקבלה לעכב, אלא למצוה ילפינן משלמים דלא נפקא הולכה מכלל קבלה, ולכן בעבודות חטאות הפנימיות שאין יכול לבטלה מודה ר"ש שמחשבה פוסלת דילפינן הולכה מקבלה, ורבנן סברי כשם שאין חילוק למצוה כך אין חילוק לעכב עכ"ל (ועיי"ש שהאריך).

ועי' בספר מראה כהן שדחה דבריו דהא לקמן בדף י"ד ע"ב מיייתנן דרבה ור"י אמרי תרוייהו דזר כשר בהולכה דלאו עבודה הוא, ואי אמרינן לענין מצוה יליף משלמים א"כ לענין כהונה נמי נילף משלמים, והרי לענין זרות לא שייך לומר דהוי רק למצוה, והרי כל היכא שצריכים כהונה הרי זה מעכב, ואף דדברי רבה ור"י לא קאי, היינו מכח קושיא אחרת עיי"ש, והא דאפקי' לקבלה בלשון הולכה יש לומר דקרא אתי לחטאות הפנימיות דהתם קבלה והולכה שוין, ואף דהאי דאפקי' הוא בשלמים, מ"מ הורה לן הכתוב שבמקומות אשר אין הבדל ולא תוכל לבטל הולכה אז יהי' הולכה כמו קבלה עכ"ד.

ובספר עולת שלמה כתב וז"ל, אמנם מהתוס' במנחות דף ב' ע"ב ד"ה שחיטה שכתבו הא דלא תני הולכה אחת לכולן

משום דלרבי שמעון הולכה לאו עבודה היא עיי"ש מוכח דעלו לשם חובה דהתם איירי אי עלו לשם חובה עיי"ש. והנה לדעת הפנים מאירות יתיישבו בזה פירוש רש"י במנחות דף י' ע"א ד"ה ומשני לעולם וכו' דאפשר לפשוט ולנתח אצל הכבש ועבודה שאפשר לבטלה היא ולכן כשר הולכת אברים בשמאל עיי"ש ודבריו תמוהין, הא לקמן בדף י"ד ע"ב מיתתי הברייתא דקבלה הולכה וזריקה בשמאל פסול והולכת הדם עבודה שאפשר לבטלה היא, אך לדעת הפנים מאירות אתי שפיר דשאני הולכת הדם אף דעבודה שאפשר לבטלה היא מ"מ כיון דאפקי רחמנא הולכה בלשון קבלה דמיא לגמרי לקבלה דפסול בשמאל, ועיין ביומא דף מ"ח ע"ב תוד"ה הולכה עכ"ל. וע"ע בהאות הבאה שנביא שלפי ביאור אחד בדברי ר"ש לכאורה יוצא שא"א לומר שלא עלתה לשם חובה.

תקנוד) ר"ש מכשיר בהילוך וכו' אבל אפשר בלא הילוך.

הנה ע"י בתד"ה אתה אומר דמבואר דס"ל לדבר פשוט אליבא דכו"ע שהולכה היא עבודה שאפשר לבטלה, וכ"כ תוס' ביומא דף כ"ז בד"ה והקריבו, וכן בחגיגה דף י"א, וכ"כ השט"מ להלן בדף י"ד ע"ב באות ב', דרבנן עבדי אפשר כאי אפשר, וא"כ יוצא שר"ש ורבנן פליגי במה דינה של מחשבה על עבודה כזו שאפשר לבטלה, והיינו שר"ש סובר שאינה פוסלת ואילו רבנן סוברים ששפיר פוסלת.

מיהו רש"י בדף י"ד ע"ב בד"ה והא וכו' כתב שלפי רבנן הולכה אי אפשר לבטלה.

ברם החק נתן בדף ט"ו ע"א כתב שכוונתו היא רק כששחט רחוק מהמזבח דעכשיו בציוור זה אי אפשר לבטלה. ומגירסת הצאן קדשים ברש"י בדף ט"ו ע"א בד"ה ובהולכה רבתי לא פליגי וכו' יוצא שרש"י סובר ששפיר אפשר לבטל הולכה, וכן יוצא מרש"י בהגמ' כאן בד"ה כשהוא אומר וכו' כמו שביאר החק נתן שם כל זה.

וברמב"ם בפ"א מהל' פסוה"מ הכ"ג מבואר דס"ל שלפי רבנן אי אפשר לבטלה שהרי כתב שלא מהני אם קיבל דמו ועמד במקומו וזרק.

מיהו בפיה"מ כתב שגם לפי רבנן אפשר לבטלה רק שלא איכפת לן בזה.

והאבן האזל על פ"א מהל' פסוה"מ הכ"ג בתחילת דבריו הקשה על הדרך שסברת רבנן היא שא"א לבטלה אבל גם הם מודים שאם הי' אפשר לבטלה לא היתה מחשבה פוסלת, דא"כ קשה דגם לדידהו למה מחשבה פוסלת הלא את החלק הזה של ההולכה שחישב בה הי' שפיר יכול לבטל שהרי הי' יכול לשחוט בקירוב מקום יותר להמזבח. וכתב וז"ל, אך יש לומר בפשיטות שכיון דעיקר עבודת ההולכה אי אפשר לבטלה, כבר יש לה שם עבודה מתחילתה ופסול בה מחשבה וזרות, ודוקא לרבי שמעון דאינה צריכה כלל, אז אמרינן דהוי עבודה שאפשר לבטלה (אלא דעיי"ש שתלה סברא זו בב' גירסאות להלן בדף ט"ו ע"א הובא להלן באות תרס"ז).

ובסוף דבריו שם רצה האבן האזל לומר שדברי הרמב"ם בפיה"מ ובספר היד עולים בקנה אחד, והיינו שאין כוונת הרמב"ם בפיה"מ לומר שלפי רבנן אפשר לבטל הולכה לחלוטין ושכשר על פי דין בלי

הולכה, אלא כוונתו היא לומר שמצד המציאות אפשר להקריב קרבן בלי צורך לעשות הולכה, וס"ל לרבנן שאעפ"כ הולכה נקראת עבודה המעכבת ופסול הקרבן בלעדה וכמש"כ בספר היד וממילא מחשבה פוסלת בה, ורבי שמעון סובר שעבודה שאפשר במציאות בלעדה אינה עבודה המעכבת וממילא אין מחשבה פוסלת בה, וא"כ נמצא שגם בפיה"מ מודה הרמב"ם שלפי רבנן על פי דין אי אפשר לבטל הולכה.

ובתו"כ פרשת צ"ו פרשתא ח' איתא בזה"ל, רבי מאיר אומר מחשבה פוסלת בהילוך שא"א לעבודה בלא הילוך, ורבי שמעון אומר אין מחשבה פוסלת בהילוך, שא"א לעבודה בלא שחיטה וכו', אבל אפשר לה שלא בהילוך, שוחט בצד המזבח וזורק ע"כ, הרי שלפי רבנן אי אפשר לבטלה (וכבר הזכיר המל"מ ענין זה בפ"א מהל' פסוה"מ הכ"ג ולהלן באות תרס"ז נביא את דבריו).

ובחי' רבי ארי' לייב בחלק ב' סי' ז' כתב לבאר שלפי הרמב"ם (ורש"י, כן נקט שם) סברת רבנן אינה שעצם העובדא שא"א לבטלה גורם שמחשבה פוסלת בה, אלא הסיבה שאי אפשר לבטלה ומוכרחים לעשותה הרי זה כי הולכה נחשבת ממתירי הקרבן, והקרבן טעון אותה, ולכן הרי הוא צריך לשחוט בריחוק מקום מהמזבח ולהוליך, ומעתה מכיון שהולכה היא ממתירי

הקרבן א"כ עובדא זו גורמת גם שמחשבה פוסלת בה, ור"ש סובר שמחשבה אינה פוסלת בה משום שהוא סובר שאינה ממתירי הקרבן, ומש"ה באמת מותר לבטלה. נמצא שלפי רבנן הדבר שגורם לזה שהמחשבה פוסלת אינה עצם העובדא שאי אפשר לבטלה, אלא מה שאי אפשר לבטלה הרי זה מראה שהיא ממתירי הקרבן, ועובדא זו היא ממתירי הקרבן גורמת שמחשבה פוסלת בה.

והביא ראי' לסברא זו מרש"י בדף י"ד ע"ב בד"ה אפילו שכתב וז"ל, לא פסל בה מחשבה משום דאין היתר הקרבן תלוי בה, ולא קרינא בה דברים המביאים לידי אכילה, אבל עבודה הוי ליפסל בזר עכ"ל, והקשה הגרי"ז למה כתב רש"י שאינה מהדברים המביאים לידי אכילה, הלא רק בפיוגול נאמר תנאי זה מקרא דאם האכל יאכל, אבל הכא הרי איירי במחשבת שלא לשמה. ברם לפי הנ"ל ניחא, משום שרש"י סובר שגם למחשבת שלא לשמה בעינן עבודה שהיא ממתירי הקרבן, וזוהי כוונתו במה שכתב "דבר המביא לידי אכילה", כי הדברים המביאים לידי אכילה הם הם מתירי הקרבן עכ"ד חידושי רבי ארי' לייב* (ובאות תקצ"ח, ת"ר, תר"ד, תרי"א, תר"כ, ותרכ"ד, הבאנו את יתר דבריו בסוגיין).

והנה לעיל בהאות הקודמת הבאנו את דברי הפנים מאירות שלפי ר"ש מהני מחשבת שלא לשמה בהולכה לגרום מיהא

ברם יש לכוון גם את דברי השיטה להנ"ל, והיינו שאין כוונת השט"מ לילפותא מפיוגול אלא נקט פיוגול לדוגמא והכוונה היא שכדי לפסול את הקרבן בעינן מתירי הקרבן, ודברים אלו הם אותם הדברים המביאים לידי אכילה ושצריכים בפיוגול.

* מיהו עיין בשט"מ שם באות ב' שכתב וז"ל, ובהולכה בזר פסולה, ואפילו לרבי שמעון הואיל ואפשר לבטלה, דשאני מחשבה דשלא לשמו דהוי כמחשבת פיוגול דהתם כתיב ואם האכל יאכל דבעינן דברים המביאים לידי אכילה וכו' עכ"ל.

שלא עלו לשם חובה כי הרי חזינן בשלמים שאפקה רחמנא לקבלה בלשון הולכה ולית מאן דפליג על דרשה זו. ונראה שלפי הביאור הנ"ל אי אפשר לומר כן, כי לפ"ז נצטרך לומר שלענין לגרום שלא עלו לשם חובה אין צריכים עבודה שהיא ממתירי הקרבן ואילו לגרום פסול בחטאת שפיר צריכים כן, ולכאורה קשה מאד לומר דבר זה, כי אם דיני פסול נגרמים רק ממה שהעבודה היא ממתירי הקרבן א"כ למה אין הדבר כן גם בנוגע למדריגת הפסול של לא עלו, ולמה מדריגה זו של פסול של לא עלו אינה צריכה מתירי הקרבן, ובע"כ צ"ל דגם הולכה מיקרי ממתירי הקרבן ומש"ה הרי היא יכולה לגרום פסול של לא עלו, ויש עוד לעיין בזה.

ברם אכתי י"ל מיהא שגם ר"ש מודה שיש מצוה לעשות הולכה לשמה מהא דאפקה רחמנא לקבלה בלשון הולכה, דמצוה לעשות לשמה שייך בכל העבודות של הקרבן גם אם אינה ממתירי הקרבן.

ברם הבאנו שם מספר מראה כהן השגה על הפנים מאירות שמשמשת כהשגה גם על דבר זה כי לפי הפנים מאירות נלמד לפי ר"ש משלמים שצריכים גם כהונה לכתחילה בהולכה כמו שצריכים לשמה, והרי כל היכא שצריכים כהונה הרי זה מעכב, וא"כ מה היא הסברא לומר לפי רבי שמעון שהולכה בזר כשירה.

איברא לפי דרכו של חידושי רבי ארי' ליב אין מקום להשגת המראה כהן כי מה שזר פוסל את הקרבן הרי זה רק בעבודות שהן ממתירי הקרבן אבל בעבודה שאינה ממתירי הקרבן אפילו אם צריכים כהונה ובזר לא מיחשב עבודה אבל אין זה פוסל

את כל הקרבן. וכן י"ל כדברינו הנ"ל שגם בעבודה שאינה ממתירי הקרבן יש מצוה לחשוב לשמה אבל שלא לשמו אינה פוסלת את כל הקרבן. אבל לחלק ולומר כדברי הפנים מאירות ששלא לשמה בעבודה שאינה ממתירי החטאת אינה פוסלת אבל בכל זאת אין הקרבן עולה לשם חובה, זה ודאי קשה לומר וכמו שכתבנו כבר.

ברם לכאורה קשה לחלק בין פסולות ללא עלו רק אם נאמר שגם לא עלו הוי מדריגה מסוימת של פסולות, אבל אם נאמר דלא עלו משום דלא מיקרי שקיים נדרו א"כ לק"מ, כי שפיר י"ל שנדרו כלל לעשות לשמן גם את העבודות שאינן ממתירי הקרבן.

וע"ע בנוגע לסברת רבנן באות תרל"ג ותרל"ד.

תקנה) ר"א אומר במקום שאין צריך הילוך אין מחשבה פוסלת.

ושיטת הרמב"ם היא דת"ק פליג וסובר שגם הילוך כזה שמרחיקו מן המזבח היא הולכה. ובדעת ר"א יש לחקור האם ס"ל דלאו הולכה היא כלל, או האם פליג רק לענין מחשבה דס"ל שאין מחשבה פוסלת בה, ונפ"מ לענין אם זר ילקה על עבודה זו (אבל הא ודאי שאינו פוסל את הקרבן כמו שמבואר בגמ').

ואפשר לומר גם איפכא, דאפילו לפי רבנן שסוברים שיש על הילוך זה שם של עבודה, אבל זהו רק אם עשהו כהן אבל אם יעשהו זר, אין עליו שם של הולכה. (עי' בחידושי הגרי"ז. ולפי הצד שגם לפי רבי אליעזר זר לוקה, אולי ה"ה שעוברים

בזה על האיסור לחשוב שלא לשמו אע"פ שאין המחשבה פוסלת).

תקנו) והקריבו זו קבלת הדם.

פירש"י דמוקמינן לה על קבלה ולא על הולכה כי הולכה אפשר לבטלה. וצ"ע דבכל זאת איך שייך לומר על קבלה לשון של והקריבו. וי"ל דוהקריבו משמע א' משני דברים, א', הקרבה על המזבח לגבוה כגון זריקה והקטרה, ב', לקרבו להמזבח כגון הולכה, ובמובנו הראשון של הקרבה על המזבח הרי הוא יכול לכלול גם קבלה כיון שגם זהו צורך ההקרבה, ולכן אם הי' אפשר להעמידו על הולכה או זריקה הוי עדיף, רק דכיון שא"א להעמידו על הולכה או זריקה הרי אנו מעמידין אותו על קבלה ומפרשינן כהנ"ל שוהקריבו יכול לכלול גם את כל העבודות, והא דנקט לשון של והקריבו שהוא לשון כולל ולא נקט לשון של קבלה הרי זה כדי לכלול גם את המובן השני דהיינו לקרבו להמזבח דהיינו הולכה. והנה תוס' הביאו את פירש"י שמוקמינן ל' על קבלה כי היא העבודה הראשונה משא"כ הולכה, והקשו שא"כ איך רצו להעמידו על זריקה. מיהו י"ל דהיינו משום שוהקריבו משמע ביותר הקרבה על המזבח.

תקנו) והקריבו זו קבלת הדם וכו' או אינו אלא זריקה.

ע' ברש"י ד"ה אתה אומר שכתב וז"ל, אבל קבלה לא צריך כלי מאהל מועד ואילך, אלא לפני אהל מועד הי' צריך כלי כדכתיב וישם באגנות. (ע' בהגהות חק נתן). וע' בחידושי הגר"ז שהקשה דהא לקמן

בדף צ"ז ילפינן קבלה בכלי מוישם באגנות ומשמע שמהתם ילפינן לה גם לדורות.

וביאר הגר"ז בדרך אחרת מרש"י, והיינו שמוישם באגנות ילפינן אמנם שצריכים קבלה בכלי לדורות, אבל אכתי לא ידעינן שקבלה היא עבודה, ומוהקריבו ילפינן שיש עבודת קבלה, אלא שאכתי צ"ע מנ"ל שצריכים כלי שרת, דהא עבודת קבלה שייך בלי כלי שרת כדחזינן בבמה שיש קבלה אע"פ שבבמה אין כלי שרת. וכן חזינן בעולת סיני דהא עוד לא היו כלי שרת. מיהו י"ל דמכיון דילפינן מעולת סיני דבעינן כלי, וחזינן שלדורות נתחדש דין של עבודה, א"כ ממילא נקטינן שלדורות צריכים כלי שרת, עכ"ד הגר"ז [כן נראה הכוונה שם] (והשיטה מקובצת בדף מ"ז ע"א אות כ"ט הביא דרשה מיוחדת לכלי שרת לדורות, אבל מרש"י שם בד"ה בכלי שרת מבואר דס"ל שהמקור לכלי שרת לדורות הוא וישם באגנות).

מיהו מרש"י כאן מבואר שמוישם באגנות יש ללמוד רק עד אהל מועד אבל לאחר מכאן צריכים את הילפותא של והקריבו, וקשה עליו מהגמ' בדף צ"ז.

מיהו אולי י"ל שלעולם מוישם באגנות אפשר ללמוד שצריכים קבלה רק עד אהל מועד וכדברי רש"י כאן אבל לאחר מכאן לא, ולכן כתיב והקריבו זו קבלת הדם כדי להשמיענו שצריכים קבלה גם מאהל מועד ואילך, ומעתה ילפינן שהכוונה היא לקבלה בכלי כמו לפני אהל מועד, וא"כ יוצא שהעובדא שצריכים כלי ילפינן גם לדורות מוישם באגנות וכהגמ' בדף צ"ז.

מיהו רש"י כתב רק שהו"א שקבלה לא צריכה כלי מאהל מועד ואילך, ומשמע

שקבלה שפיר הוי ידעינן רק לא הוי ידעינן כלי אלא ה"ה לשבר כלי, וילפינן מוהקריבו את גוף העובדא שצריכים כלי, וא"כ צ"ע כהנ"ל מדף צ"ז. ועוד צ"ע על דברי רש"י איך חזינן מוהקריבו שצריכים כלי.

ובספר מנחת אברהם חלק א' עמוד ס"ב-ס"ג ראיתי שביאר את הדבר על פי דברי הגרי"ז שהביא שם שעבודת הולכה שייכת רק היכא שהיתה קבלה בכלי שרת, וא"כ מכיון שילפינן מוהקריבו שיש עבודת הולכה הרי מוכח שהיתה כאן קבלה בכלי שרת.

מיהו לפי דבריו יוצא שכדי לומר שצריכים קבלה בכלי שרת לא בעינן כלל שהפסוק של והקריבו יתפרש על קבלה אלא סגי בזה שכתוב בזה הולכה, דהא מזה לחוד ידעינן שצריכים קבלה בכלי שרת, ואילו מדברי רש"י כאן מבואר שמה שצריכים קבלה בכלי שרת הרי זה נובע דוקא ממה שוהקריבו מתפרש על קבלה.

ועכ"פ דברי הגרי"ז קאי על מה שכתב הרמב"ם בפ"ג מפסוה"מ ה"ד שבעוף יש רק מליקה ומיצוי וליכא קבלה והולכה, וצ"ע הלא יש הולכת העוף להמזבח, ותי' הגרי"ז כהנ"ל דאין ההולכה עבודה משום שלא היתה קבלה בכלי שרת.

מיהו בספר מנחת אברהם שם הקשה דהלא לפי רבי שמעון אפשר לעבוד את המנחה ביד בלי קידוש כלי ובכל זאת הזכיר רש"י במנחות דף י' ע"ב שקיימת או הולכה. וכתב לתרץ דסגי בעבודת קבלה גם אם ליכא בזה קידוש כלי ודלא כהגרי"ז וא"כ י"ל שהיכא שקמץ ונמצא הקומץ ביד שלו

הרי זה נחשב קבלה ומש"ה שייך הולכה, משא"כ בעוף ליכא קבלה.

ושוב הקשה בספר מנחת אברהם שגם במנחת כהנים ומנחת נסכים דליכא בהו קמיצה וקבלה איכא עבודת הולכה, דהא שייך לפגל בהן, ויש אפשרות לפגל בהן רק בהולכה, דהא קמיצה וקבלה הרי אין בהן, ובהקטרה אי אפשר לפגל כי אין בהן שירים ואין הקטרה מפגלת הקטרה, והביא שכן כתב הר"ש משאנן שמפגלין בהן בהולכה, ושכ"כ הקר"א בפרק בית שמאי, הרי ששייך בהו הולכה גם בלי שום קבלה, ובע"כ צ"ל דסגי בהא לחוד שהי' להמנחה קידוש כלי, משא"כ בעוף הרי ליכא קידוש כלי ולכן לא שייך בהו עבודת הולכה, וא"כ מעתה חזרה קושיא לדוכתה למה כשהוא עובד את המנחה ביד שייכת עבודת הולכה הלא ליכא על הקומץ קידוש כלי.

[מיהו אולי י"ל דסגי בחדא מתרוייהו, דהיינו או קידוש כלי כמו במנחת כהן, או עבודת קבלה, ובמנחה שעובדה ביד יש עבודת קבלה ולכן שייכת הולכה].

וכתב שכוונת רש"י במנחות דף י' היא שכשהוא עובדה ביד יש עבודת הולכה ושיש דין עבודה על זה ובעי כהונה, אבל אינה פועלת כלום בהכשר הקרבן, וממילא זרות לא יפסול, וכן מחשבה אינה פוסלת, וכן בעוף הרי זה כך, דנהי שאין ההולכה בגדר הכשר ומתיר על הקרבן אבל מצות עבודת הולכה בודאי ישנה, והרי זה כמו הולכת אימורין להמזבח.

ועכ"פ לפי דרכו יוצא שמוהקריבו מוכח רק שצריכים קידוש כלי, אבל אכתי לא

מוכח שצריכים כלי גם בשביל עבודה הקבלה.

תקנה) קבלו בחוץ אינו חייב כרת.

פירש"י משום שרק שחיטה וזריקה כתיבי בקרא. כלומר דאין ילפותא על קבלה, וכן איתא בדף ק"ז. מיהו להלן בדף קט"ו ילפינן משום שאינו דומה להעלאה שהיא עבודה תמה.

ונראה שתרוייהו צריכי דבדף קט"ו ילפינן למה אינו חייב משום עצם העובדא שהיא עבודה, ובנוגע לזה אמרינן דבעינן עבודה תמה, אבל הכא דנינן שיהי' חייב מצד מעשה הקבלה אפילו אם לא היתה עבודה וכמו בשחיטה שחייבין אע"פ שאינה עבודה, ועל זה כתב רש"י שרק מעשה שחיטה ומעשה זריקה כתיבי. (הגרי"ז).

תקנה) כאן במחשבת פיגול כאן במחשבת שלא לשמה.

הפשט הפשוט הוא דמתניתין איירי במקבל שלא לשמה והברייתא איירי במקבל על מנת לזרוק למחר, וס"ד עכשיו שאין זה פיגול. וכן מבואר מתד"ה דיקא וכו' שעכשיו אזלינן שבקבלה לא שייך פיגול כלל ובגלל זה תני בהמשנה נפסל ולא תני מתפגל, אבל בהמסקנא ששפיר יש ציור של פיגול בקבלה, דהיינו מחשב בשעת קבלה, לא שייך הך דיקא נמי אע"פ שיש גם ציור שלא שייך מחשבת פיגול בקבלה, דהיינו כשהוא שוחט על מנת לקבל דמה למחר.

והדר מסיק שמחשבת פיגול בשעת קבלה שפיר פוסלת, וכוונת ר"ע במה שאמר שמחשבה אינה פוסלת בקבלה הרי זה איירי במחשב בשעת שחיטה על מנת לקבל דמה למחר.

והנה תוס' לעיל בדף י' ע"א הקשו על הגמ' כאן למה לא תירצו שאידי ואידי בשלא לשמו וכאן במקבל שלא לשמו וכאן בשוחט על מנת לקבל שלא לשמו דלא מיפסל (אפילו לפי רבי יוחנן שסובר ששוחט על מנת לזרוק שלא לשמו פסול).

והסיקו תוס' שכוונת הגמ' כאן היא להעמיד גם את המשנה וגם את הברייתא בחד גוונא, דהיינו במחשבה בתחילת העבודה על סוף העבודה, וכוונת הגמ' כאן היא כך, כאן בשלא לשמו שאם חישב בתחילת הקבלה לגמור את הקבלה שלא לשמו הרי זה פסול משא"כ אם חישב בתחילת הקבלה לגמור את הקבלה שלא בזמנו הרי זה כשר, והדר פריך שהרי מחשבת פיגול שפיר פוסלת בקבלה, ומתצינן כאן שקיבל על מנת לגמור את הקבלה למחר (כן גורסים החק נתן והעולת שלמה בהגמ' לפי תוס' שם) דזה אינו פסול, כאן שקיבל על מנת לשפוך שירים למחר.

והנה השט"מ כאן באות ז' לומד פשט אחר, והיינו כאן במחשבת שלא לשמו שחישב בשעת קבלה מחשבת שלא לשמו כאן במחשבת פיגול ששחט על מנת לקבל חוץ לזמנו דזה אינו פיגול משא"כ שוחט על מנת לזרוק חוץ לזמנו הוי שפיר פיגול, ושוב הקשה את קושיית תוס' בדף י' שנעמיד את הברייתא בשוחט על מנת לקבל שלא לשמו, ותי' שאי אפשר לומר שברייתא

דר"ע איירי בשוחט על מנת לקבל שלא לשמו, דהא גם שוחט על מנת לזרוק שלא לשמו לא מיפסל לפי ר"ל לעיל שסובר שאין מחשבין מעבודה לעבודה (אבל לפי רבי יוחנן שפיר הי' אפשר לתרץ כן).

ושב הקשה את קושיית תוס' לעיל שם בסוף דבריהם שאכתי אפשר להעמיד בשינוי בעלים דהיינו שכוונת ר"ע היא שאם שחט על מנת לקבל שלא לשם בעליו לא מיפסל אבל על מנת לזרוק שלא לשם בעליו שפיר מיפסל. ותי' דגם מקבל שלא לשם בעליו לא מיפסל ואילו מדברי ר"ע משמע שמחשבה אינה כמעשה אבל המעשה עצמו שפיר יפסול.

תקס) דיקא נמי דקתני שהזבח נפסל.

בספר צאן קדשים מקשה דהא בודאי גם המקשה ידע דמתני' מיירי במחשבת שלא לשמה, דהא לא נזכר כלל מחשבת פיגול בהמשנה, אלא שהמקשה סבר שגם ר"ע איירי במחשבת שלא לשמה כדפירש"י עיי"ש, וא"כ מה מוכח מהדיקא נמי.

"ולעד"נ דודאי המקשה לא ס"ד דר"ע איירי במחשבת שלא לשמו, דא"כ מה לשון לא עשה בה מחשבה כמעשה דקאמר, הא בשלא לשמו לא שייך מעשה כלל דמה מעשה שייך בזה, הרי כל הקרבנות שוים במעשה הקבלה ואין בהם שום שינוי כלל, אלא ע"כ בפיגול מיירי, ושייך שפיר לומר לא עשה בה מחשבה כמעשה, דאם עשה מעשה לקבל הדם חוץ לזמנו, דהיינו למחרת, שחיתתו פסול, ואם שחט בשחיטה לקבל הדם למחר לא פסל, אלא דס"ד דמקשה דמתני' מיירי נמי במחשבת פיגול

מדקתני שהזבח נפסל וכו' בסתמא, דמשמע דמיירי בכל מילי דפוסל הזבח, דאי מיירי בשלא לשמו לבד ל"ל למתני' כלל, הא כבר תני דמחשבת שלא לשמו פוסל בהני ד' עבודות, ומשני ל"ק כאן במחשבת כו' כלומר דמתני' לא מיירי במחשבת פיגול כלל, לזה קאמר דיקא נמי כו' להוכיח דמתני' לא מיירי במחשבת פיגול כדס"ד דהמקשה, דא"כ הו"ל למתני מתפגל כיון דהא אתי לאשמועינן בהך בבא דקתני שהזבח נפסל כו'. ואין להקשות לפי האמת, ל"ל הך בבא כיון דלא מיירי אלא בשלא לשמו, והא כבר תני לה ברישא, די"ל דתני לה משום דר"ש פליג בהילוך. ועי"ל דאתא לאשמועינן דנפסל הזבח במחשב לגמור אותה העבודה שלא לשמו, אע"ג דלא נתכוין לשחוט או לקבל מתחילה שלא לשמו כמ"ש התוס' לעיל ד"ה מחשבין מעבודה לעבודה כו' דף יו"ד ע"א עיי"ש ודו"ק". (שלום רב בשם ספר לשם הזבח. ועי' בחק נתן, וקרן אורה).

והנה יש לעיין בדברי הרמב"ם בזה, דעיין בדבריו בפ"ג מהל' פסוה"מ ה"ד שכתב הך בבא שהמחשבה פוסלת בד' עבודות, ולכאורה אין צורך בדבריו אלו לפי מה שכבר כתב בהלכה ג' דבר זה בפרטות כמו התנא של המשנה.

תקסא) ומחשבת פיגול לא פסלה בקבלה והתניא וכו'.

צ"ע ליפרוך מהמשנה בדף כ"ט ע"ב דתנן להדיא שאם קיבל במחשבת פיגול הרי זה מפגל. (עי' בשפ"א).

תקסב) יכול שאנו מרבה אף שפיכת שירים והקטרת אימורין.

צ"ע דבשלמא אימורין י"ל דמיקרי מתיר על אכילת הבשר, ושמה שאסור לאכול את הבשר לפני הקטרת אימורין הרי זה משום שצריכים שהאימורים יתירו את הבשר, ואין זה רק דין של סדר, אלא ההקטרה הרי היא בגדר מתיר, וכמש"כ באמת הרמב"ם שלהבשר מיקרי שיש מתיר משום שהאימורין מתירין אותו, אבל למה מיקרי שפיכת שירים דבר שמביא לידי אכילה. (הגרי"ז.)

ואפשר משום שאסור לאכול הבשר קודם ההקטרה, וה"ה מסתמא קודם שפיכת השירים להכי ס"ד דחשיב מכשירין. (שפ"א.)

תקסג) מה זריקה מיוחדת שהיא עבודה ומעכבת כפרה וכו'.

הנה הדין הוא שגם המתנה השני אינה מפגלת כיון שאינה מעכבת, כמו ששפיכת שירים אינה מפגלת, כדאיתא בדף ל"ו. וצ"ע מנ"ל דבר זה הלא גם המתנה השני הרי היא בכלל זריקה וא"כ נימא ש"המקריב" כולל גם את המתנה השני, וממילא גם שפיכת שירים והקטרת אימורין. וי"ל שלא שייך לומר שהמתנה השני מפגלת כי הרי אינה נחשבת בגדר מתיר, ומש"ה ס"ד ששפיכת שירים והקטרת אימורין שפיר יפגלו משום דחשיבי שפיר בגדר מתירין וקמ"ל שאינן מפגלין כיון שאינן מעכבין. (שפ"א.)

תקסד) אף כל שהיא עבודה ומעכבת כפרה.

צ"ע דהא שחיטה מפגלת אע"ג דלאו עבודה היא. (שפ"א.)

תקסה) רש"י ד"ה או לשמו ושלא לשמו.

וז"ל, שחישב בעבודה אחת עכ"ל. ועי' בספר שלום רב בשם ספר אמרי צרופה שכתב וז"ל, ותימה דבפסחים דף ס' מסיק הגמרא על הך מתני' דאירי בשתי עבודות ואשמועינן דמחשבין מעבודה לעבודה עיי"ש היטב. ועל פי פשוטו הי' בדעתי לומר דמרבא בשמעתין דמתרין כאן במחשבת פיגול כו' מוכרח דאין מחשבין מעבודה לעבודה, דאל"כ לישני הכל במחשבת שלא לשמה כאן בחישב בשחיטה ע"מ לקבל שלא לשמו לא פסלה דהא מפייגול ילפינן דמחשבין מעבודה לעבודה ומחשבת פיגול הוא משוחט ע"מ לזרוק למחר וכ"כ תוס' להדיא לעיל דף י' ע"א ד"ה מחשבין כו', ובזה שפיר אמר גבי קבלה לא עשה מחשבה כמעשה אם חישב בשחיטה לקבל שלא לשמו, דליפסול במחשבה זו כאלו קבל שלא לשמו זה לא אמרינן, אבל אם שוחט ע"מ לזרוק שלא לשמו פסול כאלו הי' מעשה וזורקו שלא לשמו משום דמחשבין מעבודה לעבודה משחיטה על זריקה, ומדלא מחלק רבא הכל במחשבה שלא לשמו ש"מ דאין מחשבין מעבודה לעבודה ואף שחט ע"מ לזרוק שלא לשמו כשר והמתני' בעבודה אחת תנן עכ"ל. וכעין דבריו שרבא אזיל כריש לקיש מדלא מוקי הכל בשלא לשמו איתא גם בשט"מ כאן באות ז', הובא באות תקנ"ט.

תקסה*) רש"י ד"ה כשהוא אומר וכו'.

וז"ל, כיון דזימנין דהולכה ליתי כלל כמו השוחט בצד המזבח עכ"ל. דבריו אלו הם רק כרבי שמעון לפי שיטתו בדף י"ד ע"ב בד"ה והא וכו' שרבנן סוברים שאי אפשר לבטל הולכה. (עי' במרומי שדה).

ועיין בתוס' לעיל דף ח' ע"ב, אלא ע"כ דאין סברא לומר הכי דקרא לא מיירי רק בהולכה זוטרת, דודאי משמע דקרא מיירי בכל מיני הולכה וא"כ ה"נ א"ש בזה, ועי' בתוס' יומא דף כ"ז ובחגיגה דף י"א ע"א ועי' בכ"מ פ"א מהל' פסוה"מ הכ"ג ודו"ק. (חיבת הקודש).

תקסו) רש"י ד"ה ובכלי שרת.

וז"ל, וכל היכא דקתני נמי בכהן כשר ובכלי שרת בבגדי כהונה קאמר עכ"ל. "יש לפרש כוונתו בזה משום שכאן איכא למיטעי לפרש דכלי שרת אקבלה קאי, מש"ה כתב דכל היכא דקתני ובכלי שרת בבגדי כהונה קאמר, דבשאר דוכתי ליכא למיטעי, והכא נמי בהך דר"ע דמייתי ראי' מבני אהרן הכהנים המשוחים נמי על כרחך אבגדי כהונה קאי וזה פשוט". (מלאכת יו"ט).

תקסח) תד"ה בכהן כשר ובכלי שרת.

וז"ל, ויש לומר דאי לאו גזירה שוה דהכא הוה אמרינן מה שהקפידה תורה אמחוסר בגדים היינו היכא דכתיבי בגדים אבל היכא דלא כתיבי בגדים לאו וגבי נתינת אש וסידור איברים לא הוה בעינא בגדים מכהן בכיהונו, אלא מדגלי רחמנא גבי קבלה גזירה שוה ילפינן בכל דוכתא דהכהן הוי בכיהונו עכ"ל.

תקסז) תוס' ד"ה אתה אומר.

וז"ל, אלא נראה כו' שאי אפשר לבטלן מה שאין כן בהולכה עכ"ל. ועיין בטורי אבן בסוף פרק קמא דחגיגה שהקשה דדלמא מיירי קרא בהולכה זוטרת שצריך להושיט אצל המזבח שא"א לבטלה עיי"ש. "ולענ"ד לא קשה מידי דהנה איתא לעיל דף ד' דאמר שם דאשכחן כולהו (דצריכין להיות לשמן) דא"א לבטלן, הולכה דאפשר לבטלה מנלן, ויליף לה מהא דוהקריבו זו קבלת הדם ואפקה בלשון הולכה למימרא דהולכה היא בכלל קבלה, וקשה דדלמא דוקא איזה הולכה הוא בכלל קבלה היינו הולכה זוטרת שא"א לבטלה אבל מנ"ל מהתם אף הולכה רבתי דאפשר לבטלה דהיא בכלל קבלה,

הנה לקמן בדף י"ח ע"א פרכינן למה צריכים גם את הילפותא של אין בגדיהם אין כהונתם עליהם וגם את הילפותא של הכהנים דכתיב בנתינת האש, ותירצו דמקרא דאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם הוי ילפינן רק בנוגע לעבודות שמעכבות כפרה אבל לא נתינת האש.

ועי' בחזו"א על קדשים בסי' א' סקי"ד שכתב לבאר דברי תוס' בתירוצם כאן על פי הגמ' הנ"ל, והיינו שעל סידור אברים ונתינת אש לא כתיב בגדים, כלומר שהדרשה של אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם לא קאי עלייהו כיון דלא מעכבא כפרה, ומה שדורשים בדף י"ח "כהנים" דנתינת האש לענין בגדים הרי זה רק על סמך הדרשה דסוגיין מכהן דכתיב גבי קבלה,

תקע) בא"ד.

וז"ל, דאיירי בשלא לשמו דהוי בכל ד' עבודות עכ"ל. פי' דשלא לשמו שייך בכל ד' עבודות עצמן דהיינו שחט שלא לשמו או קבל שלא לשמו וכו' אבל פיגול לא שייך בכל ד' עבודות עצמן אלא דוקא בזריקה אבל בשאר עבודות הרי הוא צריך לחשוב על הזריקה אבל אם שחט ע"מ לגמור השחיטה חוץ לזמנו לא הוי פיגול וכן בהולכה וקבלה דבעינן שיחשוב על דבר שהיא אכילת אדם כגון לאכול למחר או אכילת מזבח כגון לזרוק או לשפוך שירים או להקטיר חוץ לזמנו ודו"ק. (חק נתן. ועי' בפנים מאירות).

דף י"ג ע"ב**תקעא) הא דאמר הריני שוחט ע"מ לקבל דמה למחר.**

כלומר על כה"ג אמרינן שקבלה לא עשה בה מחשבה כמעשה. וצ"ע דאין בזה שום חולשה בקבלה אלא הטעם הוא משום שהכא חשב על אכילת מזבח והכא לא חשב על אכילת מזבח (ועי' בקר"א שנתעורר על זה וכתב וז"ל, וצ"ל דמ"מ קצת קולא היא דלא דמי לזריקה בפסול פיגול מאיזה טעם שיהי').

והנה רש"י כתב בד"ה לא קשיא הא וכו' דהא דהוי פיגול אם חישב על מנת לזרוק הרי זה משום שחשב על אכילת מזבח. מיהו הגר"ח ר"ל שאינו מטעם אכילת מזבח, כי רק הקטרת אימורין מיקרי אכילת מזבח, אלא הרי זה מטעם שחישב על עבודת הזריקה. ולפי דבריו אתי שפיר דברי

וז"ל החזו"א, תד"ה בכהן, היינו היכא דכתיב בגדים וכו', ר"ל בעבודות דמעכבי כפרה כדאמר לקמן בדף י"ח א', אבל נתינת אש וסידור אברים כיון דלא מעכבי כפרה לא קאי עלייהו קרא דאין בגדיהם עליהם, ומכהן (דכתיב בנתינת אש גופה) לא הוי ילפינן בגדים, ולפיכך כתב בקבלה כהן מיותר דהא כתיב בני אהרן (והרי קבלה מעכבת כפרה וא"כ כבר ידעינן מחוסר בגדים מהדרשה של בזמן שבגדיהם עליהם), ללמדך דכל מקום שנאמר כהן בכיהונו וילפינן נמי נתינת אש וסידור אברים (כיון דכתיב בהו כהן), ודבריהם בין לר"ע ובין לת"ק אלא ת"ק יליף מכהן משום דמיותר ור"ע יליף מג"ש עכ"ל.

תקסט) תד"ה דיקא נמי.

וז"ל, במסקנא לא חיישינן להאי דיקא וכו' עכ"ל. נראה דכוונתם דפירשו האי דיקא נמי דקאמר דר"ל דממתני' מוכח דיש חילוק בין פיגול למחשבת שלא לשמו, דאל"כ הו"ל למתני נמי ומתפגל אע"ג דרישא לאו בפיגול מיירי כדי לאשמועינן דפיגול נמי איתי' בד' עבודות, ואהא קשיא להו דלפי המסקנא דבאמת פיגול הוי נמי בד' עבודות אמאי לא קתני מתפגל, אבל לפירש"י בד"ה דיקא שפי' דיקא נמי דמתני' לא איירי במחשבת פיגול לק"מ לפי המסקנא, דלמסקנא מ"מ מתני' לא איירי בפיגול אע"ג דדינא הוא דפיגול נמי איכא בקבלה, וי"ל שמשום קושיית התוס' פירש"י כן, אבל התוס' מיאנו בזה משום דלזה לא הוה צריך דיוקא כקושיית הצ"ק (הובא לעיל באות תק"ס) עיי"ש. (ספר שלום רב בשם ספר לשם זבח).

ר"ע ולא קשה מה שהקשינו, כי מעתה יוצא שהעובדא שלא הוי פיגול היכא שחישב לקבל למחר הרי זה שפיר נחשב חולשה בעבודת קבלה, כי חזינן בזריקה ששייך מחשבת פיגול על עבודה גם כשאינה נחשבת אכילת מזבח, ובכל זאת על קבלה לא חלה מחשבת פיגול, וא"כ שפיר חזינן שאינה עבודה חשובה.

והנה נראה שלפי הגר"ח לא סגי אם יחשוב על חלק מהזריקה, אלא צריכים שיחשוב על כל המתנות המעכבות, דהיינו על שתי מתנות בחטאת לפי בית שמאי, אבל מצד אכילת מזבח סגי אם חישב על מתנה אחת דוגמת מחשבה להקטיר כזית. ויש להוכיח כהגר"ח מהא דמבואר בדף כ"ז שאע"פ שזריקה שלא במקומו כמקומו דמי, אבל מ"מ אינה מתרת בשר באכילה, ושמש"ה אם חישב לעשות זריקה שלא במקומו למחר לא הוי פיגול, כי הוא צריך לחשוב על זריקה שמתרת בשר באכילה, וצ"ע דגם בלי שתתיר בשר באכילה, הלא מכיון שזריקה שלא במקומה מכפרת, והיא זריקה כשירה, הרי יש כאן אכילת מזבח, ומאי שנא מחישב על שפיכת שירים דחשיב אכילת מזבח אע"פ שאינה מתרת בשר באכילה. מיהו לפי הגר"ח ניחא כי מכיון שיסוד הדין הוא שיחשוב על עבודת הזריקה ולא מצד אכילת מזבח שפיר י"ל שכל שאינה עבודה כהלכתא המתרת את הבשר לא מצי מפגל. (חי' הגרי"ז, וע"ע בנוגע לשפיכת שירים באות תקע"ה.)

ויש להוכיח כהגר"ח מלקמן בדף מ"ב דאמרינן שאם חישב לזרוק על הפרוכת ועל בין הבדים למחר הרי זה פיגול, והרי התם ליכא אכילת מזבח.

ולפי הגר"ח מובנת שיטת הראשונים שנביא להלן באות תקפ"ה ששוחט על מנת לקבל למחר הוי שפיר פיגול, דגם משיטתם חזינן שאין צריכים בדוקא אכילת מזבח. וע"ע במל"מ בפ"ז מהל' פסוה"מ ה"ג שכתב שלפי כו"ע טבילת אצבע אינה מתפגלת (אפילו לפי הרמב"ם שסובר שהיא בכלל זריקה), כי אינה בגדר אכילת מזבח. מיהו לפי הגר"ח שעל מנת לזרוק אינו משום אכילת מזבח, יתכן דשפיר מתפגלת. (כנסת הראשונים.)

וע"ע באות תקע"ה ואות תקע"ו. ועי' בספר קהלות יעקב להלן בפרק שני על הסוגיא של זריקה שלא במקומה שכתב וז"ל, ונראה בזה דבאמת זריקה מצד עצמה לא מיקרי אכילה דאינה דומה להקטרה שנאכל על המזבח וכדכתיב אשר תאכל האש את העולה, אבל דם הזריקה אינו נשרף, אלא דתורת עבודה שיש בהזריקה משוי לה השם אכילה, דכיון שנתקבל לגבוה מחשב כאכילה, והראי' לזה דהא לאכילת אדם או אכילת מזבח בעינן כזית כדתנן במתניתין בדף כ"ט ע"ב, ואילו גבי זריקה כשמחשב לזרוק חוץ לזמנו אין צריך כזית ולא רביעית אלא שיהא בו כדי הזיי' כמו שכתב הרמב"ם ז"ל ספי"ד מפסוה"מ, ולכאורה היינו טעמא לפי שכל תורת אכילה שיש בהזריקה הוא משום דנתקבל לגבוה לשם עבודת הקרבה, ומשו"ה שיעורו הוא בכדי הזיי', וכן משמע מהא דבשחט פרת חטאת על מנת לזרוק דמה למחר דפסולה לרבנן בפ"ד דפרה משנה ג' לפירוש הר"ש ז"ל שם משום דחטאת קריי' רחמנא, והתם הזריקה היא בהר המשחה ולא על המזבח כלל, ואין כאן אכילת מזבח כלל (זה דומה

**תקעד) ושפיכת שירים לא
פסלה בהו מחשבה
והתניא מנין לרבות
שפיכת שירים והקטרת
אימורים וכו'.**

צ"ע דהא כבר ידע שמחשבה על שפיכת שירים שאני ממחשבה בשעת שפיכת שירים שהרי העמיד במקבל על מנת לשפוך שירים. (קר"א ד"ה שפיכת. ועי' בדרכו של הראב"ד שנביא להלן באות תקפ"ה).

**תקעה) והתניא מנין לרבות
שפיכת שירים והקטרת
אימורים וכו' אחת
אכילת אדם ואחת
אכילת מזבח.**

הרי ששפיכת שירים ליסוד מיקרי אכילת מזבח. מיהו בחידושי הגרי"ז איתא בשם הגר"ח שעל מנת לזרוק למחר לא חשיבא מחשבה על אכילת מזבח, כי רק הקטרת אימורין מיקרי אכילת מזבח, אלא הרי זה פיגול מטעם שחישב על עבודת הזריקה (הובא לעיל באות תקע"א). וצ"ל שבכל זאת שפיכת שירים מיקרי שפיר אכילת מזבח. וכן נראה מדברי הגרי"ז שם.

**תקעו) והתניא מנין לרבות
שפיכת שירים והקטרת
אימורים וכו' אחת
אכילת אדם ואחת
אכילת מזבח.**

צ"ע למה לא אמר מנין לרבות זריקה כיון שעדיין לא ידע שאכילת מזבח שמה אכילה. וי"ל דאפשטי' דקרא קאי דמיירי בזריקה דכתיב המקריב וגו' היינו דהמחשבה

להראי' הנ"ל מחישב לזרוק על הפרוכת או בין הבדים), אע"כ דכל שנתקבל לגבוה להרצאה מיקרי אכילה. ולפ"ז שפיר ילפינן מהא דמיעטה התורה שהמחשב בשעת זריקה שלא במקומה לא משוי פיגול משום דלאו עבודה היא לענין פיגול דה"ה במחשב בשעת שחיטה על זריקה שלא במקומה לא הוי פיגול דכיון דזריקה כזו לא מיקרי עבודה לגבי פיגול ממילא גם אכילה לא הוי לענין פיגול לפמ"ש"כ דכל תורת אכילה שבזריקה אינו אלא משום דין עבודה עכ"ל (ובזה אזלה הראי' להגר"ח מדף כ"ז שהבאנו לעיל).

**תקעב) אלא ל"ק הא דאמר
הריני שוחט ע"מ
לקבל דמה למחר.**

"לפי מה שכתבו התוס' לעיל (דף י' ע"א בהמשך ד"ה מחשבין מעבודה) שכתבו ונ"ל דלקמן מיירי שחישב בעבודה עצמה אם קבל לגמור הקבלה שלא לשמן וכו' נ"ל דע"כ גרסי' הכא ל"ק הא דאמר הריני מקבל ע"מ לגמור הקבלה למחר הא דאמר וכו' ודו"ק". (חק נתן, וכ"כ העולת שלמה. ועיין בפנים מאירות).

**תקעג) הא דאמר הריני מקבל
דמה על מנת לשפוך
שירים למחר.**

צ"ע למה לא נקט על מנת לאכול מבשרה או להקטיר איברים כמו בכל מקום. (קר"א ד"ה ושפיכת).

ונר' דהוי טעות הדפוס. (מרומי שדה. מיהו מרש"י בסוף ע"א מבואר דשפיר גריס ל').

שפיר עבודה רק שאינה מעכבת כפרה.

תקפ) תד"ה על מנת לשפוך שירים למחר.

וז"ל, ופי' רבינו דהתם מיירי שנשפך מן הכלי על הרצפה, ומיבעיא לי' אם מוליך אותו מקצת דם הנשאר בכלי על מנת לזרוק מאותן נשפכין חוץ לזמנו שהרי ראויין לאוספן, או דלמא כיון דבכוס איתי' דם וההוא דעל הרצפה הולך לאיבוד לא פסלה בהו עכ"ל. ובמעילה הוסיפו תוס' משום דאין מצוה לאסוף הדם הנשפך ועל כן הרי הוא הולך לאיבוד. וצ"ע למה אין מצוה לאוספו מטעם שירים כיון שגם על הדם הנשפך חל תורת שירים, ואע"פ שפליגי לקמן אם כוס עושה את חבירו שירים או דחוי, אבל נראה דהיכא שנתקבל בתחילה בכוס אחד ואח"כ שפכו בכ' כוסות אין זה עושה את הדם הנשאר דחוי, וזה מבואר להדיא בגמ' על פי גירסת רש"י וכו'. (חי' הגרי"ז עיי"ש).

ועי' באבן האזל על פי"ג מהל' פסוה"מ ה"א באות ד' שהביא שהקין אורה במעילה שם הקשה על תוס' כהנ"ל למה אין מצוה לאוספו הלא חזינן שיש מצוה לקבל את כל הדם. ותי' האבן האזל דנהי שמצות קבלה היא לקבל את כל הדם (כיון שיכול לשפוך כולו לשירים להיסוד), אבל אכתי אין זה מכריח שאחרי שקבלו ונשפך יש מצוה לאוספו. והוסיף שהרי חזינן שבדף ל"ב תנן נשפך מן הכלי על הרצפה ואספו כשר, ולא תנן לשון של "אוספו" דהיינו שחייב לאוספו. אלא שהעיר שבסוגיית הגמ' בדף ל"ד ע"ב הקשו למה לא חשיב דחוי, ותי' רב אשי שכל שבידו אינו דחוי, וכתבו

היתה בשעת זריקה להכי קאמר מנין לרבות אכילת מזבח היינו שפיכת שירים והקטרת אימורין עכ"ל. (קר"א ד"ה ושפיכת).

ולפי מה שהבאנו באות תקע"א בשם הגר"ח דמחשבה על זריקה אינה מפגלת מדין מחשבה על אכילת מזבח לק"מ כי באמת לא ילפינן מחשבה על זריקה מהאכל יאכל. וצ"ע באמת מהיכן ילפינן לי'.

תקעז) הא דאמר הריני זורק על מנת לשפוך שירים למחר.

צ"ע למה הקפיד להזכיר זריקה הלא ה"ה להאומר הריני מקבל על מנת לשפוך שירים למחר כמו שאמרו לעיל. ועי' בדרכו של הראב"ד שנביא להלן באות תקפ"ה.

תקעח) הא דאמר הריני שופך שירים ע"מ להקטיר אימורין למחר.

משמע שהגמ' מפרשת שמה שאמרה הברייתא יצא שפיכת שירים והקטרת אימורין חד מילתא היא שמחשב בשעת שפיכת שירים על הקטרת אימורין (וכ"כ כתב הראב"ד הובא להלן באות תקפ"ה), וה"ה שיש לפרש שהכוונה בהקטרת אימורין היא להיכא שהוא מחשב בשעת הקטרת מקצתו על הקטרת החצי השני. (מרומי שדה).

תקעט) רש"י ד"ה והא.

וז"ל, הלכך חישוב בשעת שפיכת שירים על אכילת בשר לאו כלום היא דלא הוי מחשבה בשעת עבודה עכ"ל. צ"ע דשפיכת שירים הוי

תוס' דהיינו רק היכא שמצוה לעשות כן, וא"כ חזינן דאיכא שפיר מצוה לאוספו. ותי' האבן האזל דהיכא שנשפך כל הדם מן הכלי אז בודאי מצוה לאוספו כדי שיוכל לעשות זריקה, אבל היכא שנשפך רק מקצתו ליכא מצוה, רק שבכל זאת גם בכה"ג לא חשיב דיחוי כי אם הי' נשפך הכל אז הי' שפיר מצוה לאוספו, ואפילו אם נרצה לטעון שגם אם הי' נשפך כולו אכתי אין מצוה לאסוף דוקא את החלק הזה של הדם אבל בכל זאת יש להשיב שהרי אם ישפך גם יתר דם בצורה שלא יהי' אפשר לאוספו הרי אז תהי' מצוה לאסוף במיוחד את הדם הזה שעכשיו נשפך, וזה מספיק כדי לגרום שלא יחשב דחוי.

וע"ע בקהלות יעקב על מנחות בסי' י"א שהביא את קושיית הגרי"ז וכתב וז"ל, ואולי אה"נ שאינו מחויב לאוספו אע"פ שאם יאספנו יהא בו מצות שירים וכו', ואולי הכי נמי בשפיכת שירים אין החיוב אלא על מה שמוכן ומקובל בכוס, אבל לא לאסוף את הנשפכין, ואע"פ שבשפיכת שירים כתיב בחד קרא את כל דמו, הא דרשינן לי' להיכא דקיבל הדם בארבעה כוסות (וזרק מאחד מהן או שזרק מכולן) אבל ללקט את השפוך לא שמענו, אלא שמוזה שאמרו דהאי קרא דכתיב דמו (ולא כל דמו) אתי למעוטי שירים שבצואר משמע קצת דנשפכין חייבים בשפיכת יסוד מדלא ממעטינן אלא שירים שבצואר שלא נתקבל כלל בכלי שרת עכ"ל.

תקפא בא"ד.

וז"ל, ופי' רבינו דהתם מיירי שנשפך

מן הכלי על הרצפה, ומיבעיא לי' אם מוליך אותו מקצת דם הנשאר בכלי על מנת לזרוק מאותן נשפכין חוץ לזמנו שהרי ראויין לאוספן או דלמא כיון דבכוס איתי' דם וההוא דעל הרצפה הולך לאיבוד לא פסלה בהו עכ"ל. ועי' במרומי שדה שהקשה למה הוצרכו להעמיד באופן שנשפך מן הכלי על הרצפה, ולא העמידו בנשפך מן הצואר על הרצפה, דאע"פ שבכה"ג הדם פסול, אבל אכתי שפיר מיבעיא לן אם חישוב עליו הוי פיגול או לא, שהרי קאי התם על הא דאמרו שאם חישוב על האבוד והשרוף הוי פיגול, ועל זה הקשו בגמ' שם למה אמרו דהוי פיגול הלא חזינן דמיבעיא לן אם חישוב על הנשפכין הוי פיגול או לא, וא"כ למה לא נפרש נשפכין דומיא דאבוד ושרוף דליתנהו לגמרי וכגון נשפך מן הצואר על הרצפה דפסול.

מיהו עיין באבן האזל על פי"ג מהל' פסוה"מ ה"א באות ד' שביאר שבאמת גם אבוד ושרוף לא איירי באופן שאינו קיים, אלא איירי באופן שאיתנהו רק שאין עכשיו מצוה לעבוד בו, דאבוד פירושו הוא שנאבד ממנו אבל ישנו בהעולם, וכן שרוף פירושו הוא שנשרף עד שאין מצוה לאכלו או להקטירו אבל אכתי שפיר שייך בו אכילה ע"י הדחק (וכן הקטרה, עיי"ש בדברי האבן האזל וצ"ע), וא"כ הרי זה דומה לנשפך מן הכלי על הרצפה דלא נפסל, רק שאין מצוה לאוספו. והביא שהקר"א הבין כפשוטו דאיירי באופן שנשרף לגמרי ושתמה איך ס"ד ששייך מחשבת פיגול על זה.

וכהבנת הקר"א הבין גם בספר ראש המזבח דעיין בדבריו שכתב ליישב קושיית תוס' שההיא דחישב לנשפכין איירי באופן

שחישב על דם שהוא פסול באמת, וז"ל, לענ"ד י"ל על פי מאי דאיתא לקמן (ל"ד ע"ב) מנין לחטאת שקיבל דמה בארבעה כוסות וכו', נתן ארבע מתנות מכוס אחד וכו', הוא נשפך ליסוד והן נשפכין לאמה, ולפ"ז איכא למימר דמיבעיא היכא דקיבל הדם בארבעה כוסות, וזרק ארבע מתנות מכוס אחד, דקי"ל דדם שבשאר כוסות נשפכין לאמה, והוא חשב בשעת הזריקה ליתן הדם שבשאר הכוסות על גבי היסוד חוץ לזמנו, זה חשוב לקבוע בפיגול, ובוזה אתי שפיר דמשמע בגמ' דתמורה שם דנשפכין לאיבוד אולו עיי"ש עכ"ל.

ועי' בחזו"א בסי' י"ט סק"נ שכתב וז"ל, מכאן נראה שאין צריך שיחשוב שיקטיר למחר בפועל, אלא שיהא עבודתו על מנת להתיר הקטרת כזית למחר, ורצונו לשנות במשפטי הקדושה, ומיהו אם הכזית שחשב עליו בעולם, וחושב שלא יקטירנו למחר בפועל, אלא שתהא עבודתו על מנת להתיר הקטרה למחר, לאו מחשבה היא, כיון דעקר למחשבתו שלא יעשה הקטרה למחר, אבל אם לא יהי' הכזית בעולם למחר, סגי במחשבתו בזה שחשב שתהי' העבודה על מנת להקטיר כזית למחר, שמשנה בקדושתה, ולוא הי' כזית בעולם הי' מקטירו, דה"נ בעומד לאיבוד על כרחק אינו חושב שיקטירנו למחר בפועל, שהרי מאומת בלבו שיאבד הכזית מיד וכו' עכ"ל.

תקפב) בא"ד.

וז"ל, ופי' רבינו דהתם מיירי שנשפך מן הכלי על הרצפה, ומיבעיא לי' אם מוליך אותו מקצת דם הנשאר בכלי על מנת לזרוק מאותן נשפכין חוץ לזמנו שהרי ראויין

לאוספן, או דלמא כיון דבכוס איתי' דם וההוא דעל הרצפה הולך לאיבוד לא פסלה בהו עכ"ל. ומדבריהם מבואר שבלי שנשפך אם חשב מחלק אחד של הדם על חלק שני הרי זה מתפגל. וכעין זה כתבו תוס' לעיל בריש דף י' שאם חישב בתחילת הזריקה לגמור את הזריקה למחר הרי זה פסול.

ובקהלות יעקב על מנחות בסי' י"א עמד על זה, דעיי"ש שהקשה על תוס' כאן דמבואר שרק משום שנשפך מיבעיא לי', אבל אם חישב בשעת הולכת כוס אחד על על מנת לשפוך את הדם שבהכוס השני למחר בודאי הוי פיגול, וקשה שהרי זה דומה להא דאין הקטרה מפגלת הקטרה שהרי כוס אחד אינו נחשב מתיר על הכוס השני, וכן הקשה הקרן אורה בדבריו על דברי תוס' לעיל בדף י' (ועוד הקשה על תוס' שם דהוי מפגל בחצי מתיר).

ותי' הקהלות יעקב שכל מתנה חשיב שפיר מתיר על שאר הדם כי היא מתירה את שאר הדם להיות שירים, וכיון שכן אפילו אם חישב על מנת לזרוק את הדם השני ולא לשופכו כשירים הרי זה פיגול, כמו שמצינו באימורין דמיקרי שמתירין את הבשר לאכילת אדם ומש"ה אפילו אם חישב על הבשר שתאכלהו אש הוי פיגול, אבל הקטרה אינה מפגלת הקטרה כי כזית אחד לא חשיב כלל בגדר מתיר על הכזית השני. ושוב הביא את דברי תוס' לקמן בדף מ"ג ע"א בסד"ה הקומץ וכו' שכתבו וז"ל, ותימה הוא אמאי לא יתחייב בשיירי הדם משום פיגול (פי' אם אכל את השירים של קרבן שנתפגל) הא יש להם מתירין שהמתנות מתירות לשפיכת שירים ליסוד כמו שמתירות את האימורין, ושמא כמו

מתחילה כל טיפה וטיפה ראוי' לזריקה חשיב כולי' דם מתיר עכ"ל. וביאר הקהלות יעקב שכוונת תוס' אינה לתרץ ששירים לא מיקרי דבר שיש לו מתירין, אלא כוונתם היא לומר שכל הדם חשיב מתיר וגם החלק שלבסוף נשאר שירים, אבל לעולם שירים מיקרי שפיר דבר שיש לו מתירין כי המתנות של הזריקה מתירין אותו וכמו שהקשו בקושייתם.

ועיין גם בחי' הגרי"ז לקמן על דף מ"ג בעמוד ק"ה שביאר כן את תירוצם, אלא שנשאר קשה שם על הנחת תוס' ששירים הם דבר שיש להם מתירים "דהא המתנות אינם מתירים להשירים, רק כדי שיחול שם שירי הדם בעי זריקה מתחילה אבל אין זה מתורת מתיר".

ובספר עולת שלמה על התוס' לעיל שם ראיתי שכתב ג"כ שהדם חשיב מתיר על החלק השני אבל לא אתי עלה משום שעושהו שירים אלא משום שהמתנה הראשונה שבעולה שהיא בקרן מזרחית צפונית מתרת את השני' שהיא בקרן מערבית דרומית.

תקפג) בא"ד.

עי' במל"מ בפ"ג מהל' פסוה"מ ה"א שהעיר על הא דלא הביא הרמב"ם את הבעיא הנ"ל של חישב לנשפכין.

והאבן האזל בפ"ג מהל' פסוה"מ ה"א בסופו תי' משום שבמעילה שם מבואר שחישב לנשפכין יש לו דין אחד עם חישב על האבוד ועל השרוף, ובעל האבוד ועל השרוף מוכח מדברי הרמב"ם דס"ל דלא הוי פיגול שהרי פסק בה"ז שרק חישב על העומד לאיבוד ולישרף הוי פיגול, וא"כ

מבואר דס"ל שחישב לנשפכין לא הוי פיגול. וכדרך זה יישב גם בספר מראה כהן את קושיית המל"מ. ועי' עוד שם במראה כהן מה שכתב ליישב מהדין של אלל.

תקפד) בא"ד.

הנה רש"י במעילה שם הביא שני פירושים בחישב לנשפכין, א', שחישב בשעת שפיכת שירים שיאכל את הבשר למחר, ב', שחישב בשעת זריקה לשפוך את השירים למחר. ותוס' דחו את שני הפירושים דהא מאי קא מיבעיא לן הלא הכא בסוגיין מבואר להדיא שאם חישב בשעת שפיכת שירים לא הוי פיגול ושם חישב על שפיכת שירים הוה שפיר פיגול.

תקפה) דרכו של הראב"ד.

הנה על הקושיא של קבלה על קבלה בנוגע לפיגול מתרצינן לא קשיא הא דאמר הריני שוחט על מנת לקבל דמה למחר, הא דאמר הריני מקבל על מנת לשפוך שירים למחר. וברש"י מבואר שבשוחט על מנת לקבל לא הוי פיגול כי לא חשב על אכילת המזבח. מיהו הראב"ד בתו"כ על הך הברייתא של רבי עקיבא ורבי ישמעאל (בפר' ויקרא פרשתא ד' ברייתא ה') הביא מפרשים כי הוא דומה בזה למשחק, ואין זו מחשבה, כי גלוי וידוע שהקבלה יקרה עכשיו ולא מחר. ולפ"ז יוצא שאם ישחוט על מנת להוליך למחר הרי זה שפיר נעשה פיגול.

וי"ל דס"ל להמפרשים הנ"ל כדרכו של הגר"ח שהבאנו לעיל באות תקע"א שאין צריכים לחשוב דוקא על אכילת מזבח כי בשוחט על מנת לזרוק הרי זה פיגול משום

שחשב על עבודת הזריקה (ודלא כרש"י שכתב משום אכילת המזבח) וס"ל להפירוש הנ"ל שה"ה ש"ל כן גם על שאר העבודות. והנה הבאנו לעיל את קושייתו של הקר"א על דרכו של רש"י בסוגיין למה נקטו שקיבל במחשבה לשפוך שירים למחר ולמה לא אמרו על מנת לזרוק דמה למחר. והראב"ד שם הקשה עוד ב' קושיות, דהנה בהמשך הגמ' פרכינן שירים והקטרה על שירים והקטרה, ומתצינן הא דאמר הריני זורק על מנת לשפוך שירים למחר דבכה"ג הוי פיגול, הא דאמר הריני שופך שירים על מנת להקטיר אימוריהן למחר דבכה"ג לא הוי פיגול, ולכאורה יש לתמוה הלא כבר הזכירו בהתירוץ על הקושיא של קבלה על קבלה דין זה שעל מנת לשפוך שירים למחר הוי פיגול, וא"כ מה תו הקשו משירים על שירים הלא פשיטא שיש לתרץ כן, וכבר הבאנו קושיא זו בשם הקר"א. ועוד הקשה הראב"ד למה נקטו בהתירוץ על שירים ציור של זורק על מנת לשפוך שירים הלא היו יכולים לנקוט שהוא מקבל על מנת לשפוך שירים וכמו הציור שהזכיר לעיל.

ובגלל קושיות אלו היפך הראב"ד את הפירוש ופי' שהיכא ששוחט על מנת לקבל הוי שפיר פיגול (כי חישוב על עבודה), אבל היכא שקיבל על מנת לשפוך שירים למחר לא הוי פיגול כי היכא שחישוב על עבודה שאינה מעכבת אינה פיגול כמו היכא שחישוב בשעת עבודה שאינה מעכבת. ותו פרכינן שירים והקטרה על שירים והקטרה ומתצינן הא דאמר הריני זורק על מנת לשפוך שירים למחר הא דאמר הריני שופך על מנת להקטיר אימורין למחר, כי אע"פ

שמקבל על מנת לשפוך שירים לא הוי פיגול אבל זורק על מנת לשפוך שירים הוי שפיר פיגול כי זריקה כתיבא להדיא. והקשה הראב"ד על דרך זה למה נקטו ששופך על מנת להקטיר לא הוי פיגול, אשר בכה"ג תרוייהו הם דברים שאינם מעכבים כפרה, ולא נקטו מקבל על מנת לשפוך, דגם זה לא הוי פיגול. ות"י משום שמלשון הברייתא שנקטה שפיכת שירים והקטרת אימורין כחדא משמע שהכוונה היא לשופך על מנת להקטיר. ועוד תי' כדי להשמיענו שדוקא שופך על מנת להקטיר לא הוי פיגול, אבל מקבל על מנת להקטיר הוי שפיר פיגול, כי הקטרה חשיבא אכילת מזבח, משא"כ שפיכת שירים "נהי דדמיא לאכילת מזבח אבל אכילה לא מיקריא בהדיא". והביא את המשנה להלן בדף כ"ט דהיכא שחושב על הקטרה הוי פיגול.

ועי' בכנסת הראשונים כאן שהביא את דברי הראב"ד הנ"ל, וכן את דבריו בתו"כ פר' צו, והעיר שלפי פירושו של הראב"ד מובנים דברי הבעל המאור והרמב"ן והרשב"א בחולין דף ל"ט ששוחט על מנת לקבל למחר הוי פיגול, דכבר הרבו להקשות עליהם דהוי להיפך מהגמ' כאן, אבל נראה שהם מפרשים כהראב"ד.

תקפו) בענין מה שהשמיט הרמב"ם מחשב בשעת הקטרת אימורין ובשעת שפיכת שירים.

עיין ברמב"ם בפ"ג מהל' פסוה"מ ה"ז שכתב וז"ל, אבל אם חשב בדברים אחרים חוץ מאלו (הד' עבודות שהזכיר לעיל) כגון שחישוב בשעת הפשט או בשעת ניתוח או

תקפז) אמר רב יהודה ברי דרבי חייא שמעתי שטבילת אצבע מפגלת. א. דברי הגמ' כאן דהויא בגדר הולכה.

הנה בהמשך הסוגיא כאן מדמינן טבילת אצבע להולכה. מיהו צ"ע דלכאורה הרי היא בגדר הולכה שלא ברגל, וא"כ בסוגיית הגמ' כאן למה לא תלו דין טבילת אצבע בדין הולכה שלא ברגל.

מיהו י"ל שהולכה שלא ברגל גרע טפי כי הדרך היא לעשותה ברגל, אבל הך הולכה של טבילת אצבע אי אפשר לעשותה ברגל ומש"ה י"ל דחשיבא שפיר בגדר הולכה.

ועיין בשפת אמת כאן שהביא את הקושיא הנ"ל, ותי' כהנ"ל, אלא שכתב שבהולכה רגילה לא רק שאפשר לעשותה ברגל, אלא שמצוה שישחוט להלן קצת כדי שיצטרך לעשות הולכה ברגל, משא"כ טבילת אצבע מצותה היא דוקא שלא ברגל.

ועי' במנחות דף י"ג ע"ב דאמר רבי ינאי ליקוט לבונה בזר פסול, מאי טעמא, אמר ר' ירמיה משום הולכה נגעו בה, קסבר הולכה שלא ברגל שמה הולכה, הרי שהתם שפיר תלו בהולכה שלא ברגל. וכתבו תוס' שם וז"ל, בסוף פ"ק דזבחים שמעתי שטבילת אצבע מפגלת, וחד טעמא הוא דמסיק עלה אנן נמי תנינא כי הכא, ואפילו הכי לא קאמר עלה דסבר הולכה שלא ברגל שמה הולכה עכ"ל.

ב. דברי המל"מ שאינה בגדר הולכה ממש.

ועי' במל"מ בפ"א מהל' פסוה"מ ה"א שהקשה למה פסק הרמב"ם שטבילת אצבע

בשעת הולכת אימורין למזבח או בשעת בלילת המנחה או בשעת הגשתה וכיוצא בדברים אלו, אין אותה מחשבה מועלת כלום, בין שהיתה מחשבת שינוי השם בין מחשבת המקום בין מחשבת הזמן עכ"ל. וצ"ע למה כתב שעת הולכת אימורין הלא הי' לו להשמיענו שאפילו בשעת הקטרת אימורין אין המחשבה פוסלת.

ובאבן האזל על ההלכה הנ"ל כתב וז"ל, ונראה דזה ודאי דאם חישב בשעת הקטרה לאכול חוץ לזמנו לא הוי פיגול כיון שאינה מעכבת כפרה, ולא שייכא להכשר הזבח, אבל בהני אשמועינן דלא נימא כיון דבאין להכשר דעכ"פ מועלת המחשבה לפסול אימורין שלא יהיו ראויין להקטרה, וכן הוא בהפשט וניתוח לגבי עולה עכ"ל.

עוד העיר האבן האזל בדבריו על ה"א שם באות ג' למה לא הזכיר הרמב"ם שהמחשב בשעת שפיכת שירים לא הוי פיגול, וכתב וז"ל, ונראה דהרמב"ם סמך על מה שכתב בפ"ז הלכה א' דשלש מתנות שבחטאת אינה מועיל בהם מחשבה לפסול הקרבן, א"כ כ"ש דשפיכת שירים אינו מועיל בהם מחשבה. עוד י"ל דדייק וכתב בהלכה ג' ובעת זריקתו על המזבח, וכן בהלכה ד' ובזריקתו על המזבח, ובהלכה א' כתב לזרוק דמו ולא כתב על המזבח, וזהו דבהלכה א' שחשב על מנת לזרוק דמו חוץ לזמנו שם גם שפיכת שירים בכלל שהוא על היסוד, לכן לא כתב על המזבח, אבל בהלכה ג' וד' דאין שפיכת שירים בכלל דייק וכתב על המזבח, ומזה מוכח כדברי המל"מ דבלשון זריקת דמו נכלל גם שפיכת שירים עכ"ל.

טפי אע"פ שאין דמיונם עולה יפה, כמו מתן כלי לקבלה וטבילת אצבע להולכה וליקוט לבונה להולכה, אבל אין לומר בהם שכיון שאינם ברגל שלא יהיו נקראים עבודה, לפי שאין מצותה מטעם הולכה, אלא דכדי לפוסלה בזר ובמחשבה מדמינן להו להוליך עכ"ל.

ג. דברי האבן האזל שאינה בגדר הולכה ממש.

ועיין באבן האזל בפ"א מהל' פסוה"מ ה"א שכתב על דברי המל"מ ד"לא יישב המל"מ, דעכ"פ כיון שאין לנו אלא הני ד' עבודות, וכיון דמשום הולכה אי אפשר לפסול, דהוי הולכה שלא ברגל, מאיזה צד אחר נאמר דהוי עבודה ופוסלת בזר ובפיגול".

והסיק שבאמת טבילת אצבע אינה בגדר הולכה, שהרי כשהוא טובל אצבעו בתוך הדם אין בזה שום קירוב להמזבח*, אלא כוונת הגמ' היא דחשיב עבודה כי גם זה הוא צורך הזריקה כמו הולכה, והתורה אחשבי' גם זה לעבודה מדכתיב וטבל, ויסוד העבודה הוא דהוי צורך הזריקה כמו הולכה, ומש"ה הרי זה נקרא שיש לנו דוגמת הולכה בשלמים, אבל מ"מ מכיון שאינה בגדר הולכה ממש לא איכפת לן בזה שאינה ברגל, אבל ליקוט לבונה הרי זה הולכה ממש כי הוי ממש קירוב להמזבח, ולכן הגמ' במנחות תלי לה בהולכה שלא ברגל.

הכוונה היא למה שהוא מטביל את האצבע ומכניס אותה לתוך הדם, ואם כן איך זה דומה להולכה. ועיין שם במה שכתב על זה, ואולי כוונתו היא לדברי האבן האזל.

מפגלת, וכן שליקוט לבונה בזר פסול, מאחר שהוא פוסק שהולכה שלא ברגל לא שמה הולכה. וליכא למימר דס"ל כהגירסא בדף ט"ו שיוצא ממנה שהולכה זוטרתי שלא ברגל שפיר שמה הולכה, דהא הרמב"ם אינו גורס כהיא גירסא וכמו שהראה המל"מ שם (מיהו הזבח תודה כתב שהרמב"ם פוסק באמת שהולכה זוטרתי לכו"ע הויא שפיר הולכה אפילו שלא ברגל ודלא כהמל"מ, ותי' על ידי זה את שיטת הרמב"ם הנ"ל בליקוט לבונה וטבילת אצבע).

והסיק המל"מ שהרמב"ם אינו גורס את תליית הגמ' במנחות שם שקסבר הולכה שלא ברגל שמה הולכה, אלא באמת בליקוט לבונה וטבילת אצבע אין חסרון של הולכה שלא ברגל וז"ל, וטעמא דמילתא משום דהני, כיון דלא סגיא בלאו הכי, עבודות חשובות ומצותה בכך, שצריך ללקוט הלבונה ולטבול האצבע, ולא דמי להושטת יד לזרוק או להקטיר, דהתם הושטת היד לאו עבודה בפני עצמה היא, אלא סופה דהולכה היא, והא דאיצטריך בגמ' לומר דמטעם הולכה נגעו בה, וכן בטבילת אצבע מוכח בגמ' דמטעם הולכה נגעו בה, הוא משום דאנן לא למדנו מן התורה אלא שבד' עבודות נפסל הזבח במחשבה, ובג' בזר, דהיינו קבלה הולכה וזריקה, וכל עבודה שהיא חשובה דלא סגיא בלא"ה פוסל בה מחשבה וזר, ומדמינן לה למאי דדמי לה

(* ועיי' גם בחידושי הגר"ז כאן שתמה איך חשיב בכלל הולכה, וכדאיתא בסוגיין דחשיב הולכה, הלא אין הכוונה בטבילת אצבע למה שהוא מוציא את האצבע מן הכלי עם הדם עלי' אלא

ועוד כתב שגם העלאת אצבעו מתוך הכלי עם הדם היא הולכה ממש ויפגל גם בחטאות החיצוניות לפי המ"ד שסובר שהולכה שלא ברגל שמה הולכה. [וגם החזו"א בסי' א' אות י"ד כתב שיפגל לפי מאי דקי"ל שהולכה זותרתי פסולה].

ועוד כתב האבן האזל דהא דפסק הרמב"ם שליקוט לבונה בזר פסולה אע"פ שפסק שהולכה שלא ברגל לא שמה הולכה הרי זה משום שלהרמב"ם יש שיטה אחרת במה הוא יסוד הדין של ליקוט לבונה, דהנה הסוגיא במנחות שם אתיא עלי' דליקוט לבונה מדין הולכה, והיינו משום דס"ל לאותה סוגיא שהיו מלקטים את הלבונה ומקטירין אותו על המזבח, ברם בסוטה דף י"ד ע"ב תניא שהי' מלקט ומפזר את הלבונה על הקומץ, וא"כ לפ"ז י"ל שליקוט לבונה דומה לקמיצה והפיזור כמו קבלה, והרמב"ם פוסק כמו הברייתא בסוטה ולא כמו הסוגיא במנחות שם שהי' מלקט את הלבונה ומקטירה על המזבח ושאינן בלבונה דוגמת קמיצה, ולכן פסק הרמב"ם בפט"ז שם ה"ז שאם פיגל בקמיצה ולא בליקוט לבונה הרי זה בגדר מפגל בחצי מתיר, ודלא כהסוגיא במנחות דף ט"ז דחשיב מפגל במתיר שלם, דהסוגיא בדף ט"ז אזלה שאין מפזרין את הלבונה על הקומץ אלא מלקטים ומקטירים אותו, ומש"ה אין הליקוט בגדר קמיצה, וקמיצת הקומץ לבדה היא בגדר מתיר שלם (ועי' במל"מ בפט"ז שם ה"ז שהקשה באמת על הרמב"ם מהסוגיא דמנחות דף ט"ז).

וכהדרך הנ"ל בליקוט לבונה הביא האבן האזל בשם החק נתן, אלא שהוסיף האבן האזל שהטעם למה הרמב"ם פוסק כמו הברייתא בסוטה הרי זה כדי שר' ינאי

שסובר שליקוט לבונה בזר פסולה יהי' אליבא דהלכתא גם לפי מאי דפסקינן שהולכה שלא ברגל לא שמה הולכה, ולכן פסק כהברייתא בסוטה דמעתיא יוצא שדינו של ר' ינאי אמת הוא משום שהליקוט היא בגדר קמיצה.

(וע"ע בחידושי הגר"ח בפ"ח מהל' פסולי המוקדשין הי"ב שסובר שלפי שתי הסוגיות היו עושים קידוש שני על הלבונה בכלי שרת, רק שלא הי' לשם עבודת קבלה אלא רק בגלל הדין של קידוש שני בכלי שרת.)

ד. משמעות דברי הרמב"ם שטבילת אצבע היא בכלל הזאה.

ברם באמת מדברי הרמב"ם בפ"ז מהל' פסוה"מ ה"ג מבואר שטבילת אצבע מפגלת משום דחשיבא חלק מההזאה, וז"ל שם, טבילת אצבע בדם החטאות הפנימיות מפגלת, כיצד, חשב בשעת טבילת אצבע בדם מחשבת הזמן הרי זה כמחשב בשעת הזי"י עכ"ל. וכבר עמד הגרי"ז על זה כאן וכן הקרן אורה.

והקרן אורה והזבח תודה כתבו שאם היא בגדר הולכה, אם שחט על מנת לעשות טבילת אצבע שלא לשם בעלים לא חשיב שינוי בעלים לפי הסוברים ששינוי בעלים הוא רק כשחשב בשעת הזריקה או בשעת שאר העבודות על מנת לזרוק, אבל אם היא חלק מההזאה אז שפיר פוסלת בה מחשבת שינוי בעלים.

והקרן אורה רצה לומר שמקורו של הרמב"ם היא משום דלהלן כאן אמרינן תני חדא טבילת אצבע מפגלת בחטאת ותניא אידך לא מפגלת ולא מתפגלת, והרמב"ם הביין שהברייתא דקתני בה מפגלת סוברת

שגם מתפגלת, ולכן כתב שטבילת אצבע היא בכלל זריקה, ולא בכלל הולכה כמו שנוקט הש"ס כאן.

ברם עיין במל"מ על דברי הרמב"ם בטבילת אצבע שהסיק שכו"ע מודים שטבילת אצבע אינה מתפגלת כי אינה לא אכילת אדם ולא אכילת מזבח (ועיין להלן באות תקצ"ט).

מיהו לעיל באות תקצ"א הבאנו את דברי הגר"ח שמחשבה על זריקה מפגלת מדין מחשבה על עבודת הזריקה ולא מדין מחשבה על אכילת מזבח, והבאנו שם בשם ספר כנסת הראשונים שלפ"ז י"ל שמהני מחשבה על טבילת אצבע אם הוא בכלל זריקה אע"פ שאינה בגדר אכילת מזבח.

ה. דרכו הראשונה של הזבח תודה.

והזבח תודה הבין בדרך אחרת את כוונת הרמב"ם, והיינו שאין כוונתו לומר דהוי ממש חלק מההזאה וז"ל, ונ"ל לתרץ בהקדם מה שנסתפקתי אף דקי"ל דטבילת אצבע מפגלת, דלפי מה שידוע שבחטאות הפנימיות הד' זריקות הן כולן לעיכובא, ובכל זריקה וזריקה צריך טבילת אצבע לבדה כמפורש בגמ' וברמב"ם, אם חישב מחשבת הזמן באחת מן הטבילות אם מתפגל עי"ז, מי אמרינן כיון דהוי בכלל הולכה די בשחישב באחת, וכמו לענין הולכה דלא בעינן שיחשב בכל זמן ההולכה כמו שכתבנו לקמן בסוף פירקין, או דלמא כיון דהטבילה צורך זריקה לא עדיף מזריקה דקי"ל דאין מתפגל כי אם שיחשוב בכל הד' זריקות מחשבת הזמן, דכולם מעכבים זה את זה, וה"נ בטבילה כיון דכל הד' טבילות הם לעיכובא כמפורש ברמב"ם פ"ה מהל'

מעה"ק ה"ח. ועתה יבואר ספיקתנו על נכון, וגם יתבאר דברי הרמב"ם בפשיטות, דאין כוונת הרמב"ם במה שכתב הרי זה כמחשב בשעת הזי"י לומר דהטבילה נכלל בכלל זריקה, אלא משום דבדין הקודם בענין זריקת פנימיות כתב שאינם מפגלים עד שיחשוב בכל הד' זריקות מחשבת הזמן משום דמעכבין זה את זה ואין מפגלין בחצי מתיר, וכדי שלא נטעה בענין טבילת אצבע דדי במחשב מחשבת הזמן בטבילה אחת, להכי כתב הרמב"ם דהרי הוא כמחשב בשעת הזי"י, ור"ל דבעינן שיחשוב בכל הד' טבילות מחשבת הזמן דלא עדיף מהזי"י גופא כיון דכל הד' טבילות מעכבין זה את זה עכ"ל.

ו. דרכו השני של הזבח תודה.

ועי' עוד בזבח תודה שכתב שמפשוטות הגמ' דקאמר כאן בחטאות חיצוניות כאן בחטאות פנימיות מבואר בפשיטות שגם מאי דתניא לא מתפגלת הרי זה קאי רק על חיצוניות ולא על פנימיות (עי' בזה לעיל בסק"ד מה שכתבנו בשם המל"מ והקר"א, וכן עי' להלן באות תקצ"ט).

אלא שבטעם הדבר לא כתב משום דחשיב הזאה, אלא כתב משום דכיון שחישב על הטבילת אצבע שהוא עושה מיד לפני ההזאה הרי זה כאילו אמר שגם יזה למחר ולכן הדם מתפגל.

ועוד כתב שמטעם זה כתב הרמב"ם שהמחשב על טבילת אצבע הרי זה כמחשב על ההזאה, דאין כוונתו לומר שהטבילת אצבע עצמה חשיבא הזאה, אלא כוונתו היא לומר שזה כאילו חישב גם להזות.

וכתב שלפ"ז אפשר שתועיל גם מחשבת

שינוי בעלים על הטבילת אצבע כי הרי זה נקרא שהוא מחשב להזות.

תקפח) טבילת אצבע מפגלת.

פירש"י אם טבל על מנת להקטיר אימורין למחר עכ"ל. צ"ע למה לא כתב רש"י על מנת להזות למחר, דהנה בהמשך הסוגיא מבואר שטבילת אצבע מפגלת משום דחשיבא הולכה ולא משום דחשיב תחילת ההזאה.

ובאמת אפילו לפי דברי הרמב"ם בפ"ז מהל' פסוה"מ ה"ג דמשמע בפשטות מדבריו שהטבילת אצבע היא חלק מההזאה (עי' בזה בהאות הקודמת בסק"ד - סק"ו), אבל הלא כבר כתבו תוס' לעיל בדף י' ע"א שאם זרק על מנת לגמור את הזריקה חוץ לזמנו הרי זה מפגל.

וי"ל משום שאם טבל על מנת להזות הרי זה נקרא שחישב מחוץ על פנים דלא מהני כדאיתא בדף מ"ד וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ז ה"ו.

מיהו הניחא לפי משמעות הסוגיא שטבילת אצבע חשיבא הולכה, דלפ"ז י"ל דמיקרי עבודת חוץ, אבל לפי הרמב"ם שהיא בכלל הזאה לכאורה הרי זה נקרא עבודת פנים אפילו אם טבל בחוץ.

ברם יתכן שגם פנים על פנים לא מהני וכ"כ הראב"ד בתו"כ פרשת צו פרשת ח' פרק י"ג ברייתא ה'.

והנה השט"מ במנחות דף ט"ז ע"ב נסתפק אם הקובע בחוץ על פנים ואיפכא הוא סוג העבודה, ולא איכפת לן איפוא הוא עושה אותה, או האם הקובע הוא המקום שעשה את העבודה. ולפי הצד הראשון שהקובע הוא סוג העבודה, יוצא

כמו שכתבנו שגם אם טבל בחוץ הדין נותן שיחשב עבודת פנים לפי הרמב"ם. וכן לפי סוגיית הש"ס שהיא בגדר הולכה א"כ אפילו אם טבל בפנים הרי זה כחוץ, והקר"א בדף מ"ד כתב כן על הולכת פנים של פנימיות כיון שחלק מההולכה עושים בחוץ.

ולפי כל הנ"ל יוצא שלפי הרמב"ם שטבילת אצבע מיקרי חלק מההזאה יש לומר שמה שטבילת אצבע מפגלת הרי זה איירי בטובל על מנת להזות וחשיב פנים על פנים, ופנים על פנים שפיר מפגל, ולא מיבעיא דאתי שפיר אם טבל בפנים, אלא גם אם טבל בחוץ כי אזלינן בתר סוג העבודה. ולפי הצד שלא אזלינן בתר סוג העבודה אלא בתר מקום העבודה, יש לצייר בטבל בפנים על מנת להזות, א"נ בטבל בחוץ וחשב על הקטרת אימורין.

ועי' במנ"ח במצוה קמ"ד אות א' שכתב שפיגול בחטאות הפנימיות משכחת לה כשחישב בשעת הולכת פנים או טבילת אצבע על ההזאות דהוי בגדר חישב בפנים על דבר שנעשה בפנים (וכ"כ הקר"א בדף מ"ד). מיהו בההגהותיו על הרמב"ם (נדפס בסוף ספר טהרה) על פ"ז מהל' פסוה"מ כתב המנ"ח דאיירי שטבל אצבעו בחוץ, כלומר וחישב על הקטרה או שפיכת שירים, אבל בטבל בפנים אינו מפגל, כלומר אפילו אם חישב על ההזאות כי פנים על פנים אינו מפגל.

ועי' בחשק שלמה כאן שכתב שכיון שטבילת אצבע כשירה גם בחוץ הרי היא נחשבת עבודת חוץ, ואפילו אם טבל אצבעו בפנים וחישב על עבודת חוץ הוי פיגול. מיהו לא נחית לדון בזה בענין אם חשיב הולכה או חלק מההזאה.

**תקפט) כלום למדנו פיגול
אלא משלמים מה
שלמים אין טבילת
אצבע מפגלת בהן
וכו'.**

דוקא לענין פיגול דילפינן משלמים מספקא לי', אבל לענין שלא לשמה ודאי עבודה היא, וכמו לענין מחוסר בגדים ושאר פסולין דודאי עבודה היא. (חזו"א בסי' א' אות י"ד.)

**תקצ) אי מה שלמים שלא
לשמן אין מוציא מידי
פיגול אף חטאת שלא
לשמה אין מוציא מידי
פיגול.**

"אין מובן כי כיון דבעינן שיקרב המתיר כמצוותו משום שכהרצאת כשר כך הרצאת פסול א"כ מאי איכפת לן בזה שאין הפסול קיים בשלמים.

והנראה דלקמן בגמ' יש פסוק מיוחד על פסולי מחשבה דמוציא מידי פיגול, מלא יחשב דמחשבות מציאות זו מזו, וכן נחלקן בדיניהם, דכפסול מחשבה ס"ל לר"י דאם מחשבת הזמן קדמה אז מחשבת המקום אין מועלת להוציא מידי פיגול. והאומנם דבאמת קשה למה לן קרא דלא יחשב תיפוק לי' מטעם הרצאת פסול דבעינן שיקרבו כל מתיריו בהכשר וכו', אבל עכ"פ מבואר בגמ' דילפינן מקרא מיוחד דמחשבות מוציאות זו מזו, ומעתה כיון דבשלמים אין בהם מחשבת פסול דשלא לשמה, לא נוכל למילף דין דשלא לשמה מוציא מידי פיגול." (חידושי הגרי"ז.)

ועי' בדף ל"ו ע"ב בשט"מ אות ד' שר"ל

שמחשבת הינוח אינה מוציאה מידי פיגול, כי רק מחשבות המוזכרות בתורה מוציאות מידי פיגול, אבל לא מחשבת הינוח שפוסלת מסברא.

**תקצא) אלא מאי אית לך
למימר וכו' דבר
המעכב בה מביאה
לידי פיגול.**

נראה דהכי מצי להוכיח נמי מהא דבחטאות הפנימיות יש פיגול בכל המתנות כדלקמן בריש פרק בית שמאי, ובשלמים אין פיגול רק במתנה הראשונה, ובע"כ צ"ל דהיינו משום מאי דמסיק הגמ' בסוף דכל דבר המעכב בה מביאה לידי פיגול. (שפ"א.)

**תקצב) אלא כיון דלא סגי
דלא יהיב על כרחין
עבודה חשובה היא.**

בגליון הובא נוסח דעל כרחין היינו קבלה עבודה חשובה. ולכאורה כן צ"ל, דהא אם הכוונה היא דהוי עבודה חדשה א"כ גם בטבילת אצבע נימא הכי, ולמה אמרינן דהויא הולכה.

**תקצג) אלא כיון דלא סגי
דלא יהיב על כרחין
עבודה חשובה היא.**

פירש"י שלא סגי דלא יהיב כי צריכים לקדש את הקומץ. וצ"ע דאי משום הא מי יימר דחשיב עבודה הלא שחיטה מקדשת את הדם ואינה עבודה. מיהו עי' ברמב"ן בריש חולין שסובר שסכין מקדש לדם הוא רק דין לכתחילה, וכן היא שיטת הרמב"ם בפ"ד ממעה"ק ה"ז.

תקצג*) אלא כיון דלא סגי דלא יהיב על כרחין עבודה השובה היא.

הזבח תודה בדף כ"ד ע"ב הוכיח מכאן שצריכים דוקא לתת את הקומץ בתוך הכלי עם כח גברא, ולא סגי אם יפתח הכהן שקמץ את ידו ויפול הקומץ לתוך הכלי מאליו, והביא שם עוד הוכחות לזה. ועיי"ש מה שכתב על דברי רש"י שם שמשמע שעבודת קבלת הקומץ היא ע"י אחיזת הכלי לחוד, דהסיק שאין זה כוונת רש"י אלא כוונתו היא רק לומר שבעינין גם אחיזת הכלי ביד ימין, דהיינו שהכהן שקמץ צריך ליתן את הקומץ בשעה שכהן שני אוחז את הכלי ביד ימין, אבל אין כוונתו לשלול ולומר שאין צריכים נתינת הקומץ ע"י כח גברא.

תקצד) ה"נ כיון דלא סגי דלא עביד לה על כרחי' היינו הולכה.

ע"י בזבח תודה שכתב שלא חשיב מפגל בחצי מתיר כי כיון "שכולה שם הולכה עלה, מפגלת באיזה מקום שחושב אם בתחילה אם בסוף".

ועיי' במנחות דף ט"ז ע"ב דפליגי רבי יוחנן ור"ל בפגל בהולכת קומץ האם חשיב חצי מתיר כיון שיש גם הולכת הלבונה, דרבי יוחנן סובר דהוי פיגול כי הולכה לא מיקרי בגדר מתיר, וממילא לא שייך חסרון של חצי מתיר, ור"ל סובר שאינו פיגול, וביאר רש"י שרבי יוחנן סובר שהולכה לא מיקרי מתיר משום שאפשר לבטלה על ידי הושטת יד זה לזה, והקשה המל"מ דהא רבי יוחנן סובר שהולכה שלא ברגל לא

שמה הולכה, ולמ"ד שהוי הולכה א"כ זהו גופא המתיר, וביותר הו"ל לרש"י לומר משום שאפשר לבטלה לחלוטין ע"י שישחט או יקמוץ בצד המזבח. ובאמת גם בלא"ה לא צריכים לכל זה אלא בפשוטו י"ל שלא חשיבי קבלה והולכה בגדר מתיר כיון שאינה בגדר נתינה או הקטרה על המזבח.

ועיי' בקר"א בסוף דף ט"ו ע"א שהקשה שלפי ר"ל שסובר שם שהולכה חשיבא שפיר מתיר, ושייך לאתויי עלה דהולכת קומץ משום מפגל בחצי מתיר, א"כ למה לי' לר"ל כאן בטבילת אצבע את הטעם של כולם משלמים למדנו, תיפוק לי' משום מפגל בחצי מתיר. ותי' הקר"א וז"ל, וי"ל דטבילת אצבע עבודה לעצמה היא, ולא מיגררא בתר הולכה כולה, והיינו משום דכתיב וטבל, אבל טבילת אצבע דחטאות החיצוניות אינה מפגלת עכ"ל.

וצ"ע לפי הרמב"ם דסובר בפשטות שהיא חלק מההזאה (ע"י בפ"ז מהל' פסוה"מ ה"ג, ולעיל באות תקפ"ז סק"ד - סק"ו) למה לא חשיב מפגל בחצי מתיר. ואולי גם בזה י"ל כהתירוץ הנ"ל.

תקצה) ה"נ כיון דלא סגי דלא עביד לה על כרחי' היינו הולכה.

צ"ע למה הוצרך לכללו בתוך הולכה הלא בנוגע למתן כלי במנחה חזינן שלא הקפידו לכלולו לתוך קבלה (ע"י לעיל באות תקצ"ב).

וי"ל דעיקר הקפידא היא שלא יהי' פיגול ביותר מארבע עבודות, וכמו בשלמים דאית' לפיגול רק בארבע עבודות, ומעתה במנחה הרי גם בלי לכלול מתן כלי בתוך קבלה

אלא רק ע"י לומר שעבודה חשובה היא יש כאן ד' עבודות ולא יותר, אבל בטבילת אצבע אם לא נכלל אותה בכלל הולכה אלא נחשיבה עבודה בפני עצמה א"כ יוצא שיש כאן ה' עבודות. (תוספת קדושה).

תקצו) מי דמי התם ממילא הכא איהו קא שקיל ורמי.

צ"ע דאם צריך להיות דומה איך מדמים קמיצה לשחיטה. (חי' הגרי"ז עיי"ש).

תקצז) מאי לאו תנאי היא, לא הא רבנן הא רבי שמעון.

לקמן בדף מ"ד ע"ב קאמר ר"א שאם הוא עומד בפנים ומזה ומחשב על בחוץ לא פיגל, וא"כ נימא הא דטבל בפנים וחישוב על הקטרה שהיא בחוץ, הא דטבל בחוץ. א"נ דתרוייהו איירי שטבל בפנים רק דהא ר"א הא רבנן.

ועיין בחשק שלמה שהקשה כן, ותי' שר"א קאמר רק בהזאה כיון שאינו יכול לעשותה בחוץ, אבל טבילת אצבע הרי כשרה גם בחוץ וממילא חשיב כעבודת חוץ. מיהו צ"ע דאכתי הי' אפשר להעמיד שפליגי באופן דטבל בחוץ על מנת להזות בפנים, והא ר"א והא רבנן.

ואולי אזיל החשק שלמה שלפי הרמב"ם שטבילת אצבע היא חלק מההזאה (עי' בזה באות תקפ"ז) אי אפשר לחשב מטבילת אצבע על הזאה, וכן לא מתחילת זריקה על גמר זריקה, ודלא כתוס' לעיל בדף י' ע"א. ועי' בזה באות תקפ"ח.

ודע שיש גם סברא לומר דאזלינן בתר

סוג העבודה, וממילא לפי הרמב"ם דס"ל שטבילת אצבע היא חלק מההזאה, א"כ אפילו אם טבל בחוץ הרי זה נחשב עבודת פנים כיון שהיא חלק מהעבודה של הזאה שהיא בפנים, וא"כ הרי זה בגדר פנים על פנים.

מיהו יש גם סברא לומר שאזלינן בתר המקום שהוא עושה שם את העבודה, ולא בתר סוג העבודה.

וכן יש אומרים שגם פנים על פנים אינו מפגל.

ועיין בכל זה לעיל באות תקפ"ח.

תקצח) הא רבי שמעון.

עי' בשט"מ באות י"א שכתב וז"ל, אע"ג דטעמא דר"ש בהולכה משום דאפשר לבטלה והכא בטבילת אצבע אי אפשר לבטלה (וכן הקשה המל"מ בפיי"ז מהל' פסוה"מ ה"ג ונשאר בצ"ע) דמ"מ כיון דלא חשיבא טבילת אצבע עבודה רק מטעם הולכה לא יפסל בה טפי מחשבה מהולכה כן נראה למורי מהר"פ ז"ל עכ"ל.

ועי' ברש"ש כאן שהקשה למה לא יפגלו בטבילת אצבע גם לפי רבי שמעון דהא בחטאות הפנימיות מודה ר"ש שמחשבה שפיר מהני בהולכה.

והנה קושיית הרש"ש שונה קצת מקושיית השט"מ, דהנה קושיית השט"מ היא שאם העבודה מעכבת ואי אפשר לבטלה אז הדין הוא שמפגלין בה, וא"כ גם טבילת אצבע אי אפשר לבטלה וא"כ יפגלו בה (כמו בהולכת חטאות הפנימיות), אבל קושיית הרש"ש היא דכיון דסו"ס הולכה מפגלת בחטאות הפנימיות א"כ הדין נותן שגם טבילת אצבע תפגל כי היא ממש

הולכה בחטאות הפנימיות (ואולי כוונת המל"מ שם היא באמת לקושיא זו עיי"ש). ועיין בפנים מאירות שרצה לומר שאכתי לא אסיק אדעתי' דהש"ס לומר דמודה רבי שמעון בפנימיות אלא ס"ד דפליג גם כשאי אפשר לבטלה הואיל וילפינן משלמים ובשלמים אין הולכה מפגלת.

והשט"מ לקמן בדף ט"ו ע"א באות ח' כתב דאזלינן כאן כמו שמסקינן שם שהולכה זוטרתי דהושטת ידו לזרוק לא חשיב הולכה ולכן לפי רבי שמעון טבילת אצבע אינה מפגלת משום דלא חשיבא הולכה, רק שהתם מסקינן שכו"ע סוברים כן, אבל הכא אזלינן שרק רבי שמעון סובר כן (ובדעת רבנן כתב השט"מ שהם אזלי שהולכה שלא ברגל שמה הולכה אשר לפ"ז כל שכן הולכה זוטרתי שדרכה בכך).

והחזו"א בקדשים סי' קמ"א סק"ט כתב דאזלינן כאן כמו הס"ד שם שרבנן ורבי שמעון פליגי בהולכה זוטרתי ומש"ה נקטינן שלפי רבי שמעון טבילת אצבע אינה מפגלת. ועי' גם בצ"ק שהקשה על מאי דאמרינן כאן "הא רבי שמעון" מהא דמודה רבי שמעון בהולכה דחטאות הפנימיות וכמו שהקשו השט"מ והרש"ש, ותי' דלק"מ כי מה שרבי שמעון מודה בחטאות הפנימיות הרי זה רק שמחשבה פוסלת אבל אכתי אינה מפגלת כמו שמבואר בגמ' בדף י"ד ע"א. וכן תירץ החק נתן, אלא שבדבריו על תד"ה הג"ה תהי וכו' העיר שלפ"ז קושיית תוס' לא קשה מידי, וא"כ מוכח מדבריהם שהבינו שמודה רבי שמעון שהולכה בחטאות הפנימיות גם מפגלת ולא רק פוסלת, ומאי דאמרינן להלן שהיא רק

פוסלת היינו לבתר דמייתנין הא דר"ש סובר שכל שאינו על מזבח החיצון אין בו משום פיגול, אבל עכשיו אכתי לא ס"ד דין זה, וא"כ הרי היא גם מפגלת (וכן ראיתי שהעיר בספר חמדת דניאל דאכתי לא אסיק אדעתן שרבי שמעון קאמר בחטאות הפנימיות רק לענין פסול).

ועי' גם בחזו"א בסי' א' אות י"ד שהקשה על תוס' דאפילו סוגיית הגמ' להלן לא קאמרה שחוץ לזמנו מקלקל בהולכת חטאות הפנימיות אלא לענין פסול משום שילפינן ק"ו משלא לשמו, אבל לענין להיות חייב כרת משום פיגול לא.

ובחידושי רבי ארי' לייב חלק ב' סי' ז' תי' על פי ביאורו שנביא להלן באות תר"כ דהא דס"ל לרבי שמעון שמחשבה מועלת בהולכת חטאות הפנימיות הרי זה על פי הגדר של מאי דכתיב בהו והביא אותו (את הדם) אל אהל מועד, וממילא מחשבה מועלת רק במה שנקרא הבאה לאהל מועד ולא בכל מה שמקרב את הזריקה, ומש"ה אין מחשבה מועלת לדידי' בטבילת אצבע כי טבילת אצבע אע"פ שהיא מעכבת בפנימיות, וכן אע"פ שהיא בגדר הולכה וקירוב לזריקה, אבל בכל זאת אין היא חלק מההבאה לאהל מועד ומש"ה אין מחשבה פוסלת בה (ובאות תקנ"ד, ת"ר, תר"ד, תרי"א, תר"כ, ותרכ"ד, הבאנו את יתר דבריו בסוגיין).

תקצט) רש"י ד"ה אלא מאי אית לך למימר.

וז"ל, הכי גרסינן שטבילת אצבע מפגלת עכ"ל, כלומר ולא גרסינן מתפגלת כי לכו"ע

אינה מתפגלת. עי' בזה לעיל באות תקפ"ז סק"ד וסק"ו.

(תר) תוס' ד"ה הג"ה תהי.

עי' בדבריהם שהקשו למה טבילת אצבע אינה מפגלת מאי שנא מהולכה בחטאות הפנימיות דמורה ר"ל דמפגלת גם לפי רבי שמעון כיון שא"א לבטלה אע"פ שבשלמים אינה מעכבת.

ובחידושי הגרי"ז איתא לתרץ וז"ל, ויש לחלק דהא הולכה איתא בשלמים אלא דאינה מפגלת משום דאפשר לבטלה אבל עצם עבודת הולכה גם בשלמים איתא וע"כ בחטאת הפנימית כיון דא"א לבטלה מפגלין בה עכ"ל. וכן כתב הקר"א ששאני טבילת אצבע כי לא מצינו דוגמתה בשלמים.

ובחידושי רבי ארי' לייב בח"ב סי' ז' דחה תי' זה על פי היסוד שלו שנביא להלן באות תר"כ שהא דמורה ר"ש שמחשבה פוסלת בהולכת חטאות הפנימיות הרי זה מצד דהוי סוג חדש של הולכה של הבאת הדם לפנים, ואינה הסוג הרגיל של הולכה שמצינו גם בחיצוניות דהיינו קירוב הזריקה, ומעתה הרי באמת העבודה המיוחדת הזו של הולכה של הבאת הדם לפנים לא מצינו בשלמים, וא"כ אם בכל זאת מצינו דמפגלת, שפיר מקשי תוס' שהדין נותן שה"ה לטבילת אצבע (ובאות תקנ"ד, תקצ"ח, תרי"א, תר"כ, תרכ"ד, הבאנו את יתר דבריו בסוגיין).

ועי' בקר"א שהביא הא דס"ל לר"ל במנחות דף ט"ז ע"ב שהילוך של קומץ להכלי בשביל מתן כלי הרי זה נחשב עבודה לענין לפגל, והקשה הלא לא מצינו כוותה בשלמים, ור"ל הרי סובר כאן שצריכים דוגמתה בשלמים. וכתב וז"ל, וי"ל דגם

הילוך דמתן כלי כיון דאשכחן הילוך בשלמים ילפינן מיני' כל הילוך דשאר קרבנות דהוי עבודה וכמו שכתבתי לעיל לענין הולכת חטאות הפנימיות עכ"ל (הובא לעיל בתחילת האות).

ועוד הביא הקר"א שם שהרמב"ם פוסק שהילוך דמתן כלי לא מפגל, ואילו טבילת אצבע שפיר מפגלת, וכתב לבאר בזה"ל, איכא למימר דהילוך דמתן כלי לא חשיבא עבודה דהילוך, זה ודאי אין בו צורך דיכול לסמוך הכלים להדדי והוי הולכה שלא ברגל, אבל הולכת דם למזבח אע"ג דאפשר ג"כ לבטלה מ"מ אין דרך לשחוט סמוך למזבח עכ"ל.

(תרא) תד"ה אי מה וכו'.

וז"ל, זה אין שייך לומר דמחשבת יום שני לא יפסול בחטאת כמו בשלמים דפשיטא דבכל חד אזלינן בתר חוץ לזמנו דידי' עכ"ל. צ"ע דבתו"כ נמצא ילפותא לדבר זה ולא פשיטא מצד הסברא. (עי' בחק נתן).

דף י"ד ע"א

(תרב) חטאות חיצוניות פשיטא לא כתיב בהו וטבל.

להיפך הו"ל להקשות אמאי אינה מפגלת בחטאות החיצוניות כיון דשם הולכה עלה משום דלא סגי דלא עביד לה, י"ל כיון דלא כתיב בה וטבל כמו בחטאות הפנימיות סבירא לי' להגמ' בהס"ד דטבילה אינה מצוה כלל, דמה דכתיב ולקח קאי אקבלה שצריך לקבל הדם בכלי כמו שפירש"י, ומה

שאנו טובלין באצבע הוא רק כדי לקיים הנתניה שצריך להיות באצבע, דהאי באצבעו אונתן קאי, ועל זה משני בגמ' דטבילה גופא ג"כ בכלל מצוה דאי עשה קוף ורמי וכו' ואפ"ה אינה מפגלת, דעל זה רומז הכתוב במה שלא כתב וטבל בפירוש לאשמועינן דאינה חשובה עבודה. (זבח תודה.)

**(תרג) ואי אתי קוף רמי להו
אידי' בעי למישקל
זימנא אחריתי.**

א. צ"ע למה נקטו קוף ולא זר. (זבח תודה.)

ב. ה"ה אם הוא יקח מהקוף ג"כ פסול, כי אין הכוונה דחסר בלקיחה, אלא הכוונה היא שצריכים לקיחה מתוך הכלי שרת, אבל בעלמא היכא שצריכים לקיחה, וכגון בלולב, ה"ה שאם קוף ישם בידו, או אם כבר הי' בידו קודם עלות השחר, יצא ידי חובתו. (חזו"א חלק א"ח סי' קמ"ט סק"ד, דלא כדברי הגאון רבי שלמה הכהן מוויילנא בספרו בנין שלמה בשם כמה מגדולי האחרונים שהוכיחו מכאן ללולב וכמו שהביא החזו"א שם.)

**(תרג) אמר רבי שמעון בן
לקיש מודה רבי שמעון
בהולכת חטאות
הפנימיות שמחשבה
פוסלת בהן הואיל
ועבודה שאי אפשר
לבטלה.**

צ"ע מה קמ"ל ריש לקיש בזה, הלא

פשיטא שכן הוא כיון שטעמו של רבי שמעון הוא משום שאפשר לבטלה. ברם כבר ביארנו באות תקנ"ד שסברתו של רבי שמעון היא משום שכיון שאפשר לבטלה הרי זה מראה שאין הולכה נחשבת ממתירי הקרבן (אלא הרי היא בגדר סתם עבודה דבעיא כהונה), ומש"ה הוא הדין שאין מחשבה פוסלת בה, כי מחשבה פוסלת רק במתירי הקרבן, וא"כ הי' מקום לומר שנהי שבהולכת חטאות הפנימיות מוכרחים לעשות הולכה מחוץ לפנים, אבל הלא כבר חזינן מחיצוניות שהולכה אינה ממתירי הקרבן, כי קי"ל בחיצוניות שמותר לו לשחוט סמוך להמזבח ולזרוק, וא"כ גם בפנימיות הדין הדין נותן שלא תיפסל בה מחשבה, ולכן הוצרך ריש לקיש לחדש שמה שבחטאות הפנימיות עושים הולכה אין זה מקרה גרידא אלא בפנימיות שפיר נחשבת ההולכה ממתירי הקרבן, והרי הולכה דפנימיות כתיבא גם בקרא דכתיב ולקח וגו' מדם הפר והביא אותו אל אהל מועד, ומחדש ריש לקיש בזה סוג חדש של הולכה. (חידושי רבי ארי' לייב חלק ב' סי' ז'. ועיין באות תקנ"ד, תקצ"ח, ת"ר, תרי"א, תר"כ, ותרכ"ד, שהבאנו את יתר דבריו בזה.)

(תרה) והאמר ר"ש וכו'.

פירש"י דס"ד השתא דר"ש קאמר גם לענין שלא לשמה שאינו פוסל בחטאות הפנימיות, והו"מ לתרץ שאמר רק לענין חוץ לזמנו אבל בחרו לתרץ שבכל מקום ר"ש פוסל ואפילו בחוץ לזמנו. מיהו צ"ע דאם ס"ד השתא שר"ש סובר שגם שלא לשמה אינו פוסל בפנימיות אין מובן הק"ו שאמר ריב"ח בהתי' דאמרינן אמר ריב"ח

מודה הי' לפסול מק"ו ומה שלא לשמן שהוכשרו בשלמים פסול בחטאת, חוץ לזמנו שפוסל בשלמים אינו דין שיפסול בחטאת, ומעתה מאי קאמר ששלא לשמו פוסל בחטאת הרי השתא ס"ד שאינו פוסל בחטאת בפנימיות.

לשמה, א"כ י"ל דכשר בבמה לכה"פ אינו מעכב עכ"ל. ועי' בדברי המקור ברוך עצמו שם שכתב להוכיח מתוס' בדף ל"ב ע"א בד"ה מאי שנא דס"ל דקרא דושחט את בן הבקר לפני ה' לא ממעט במה והוסיף לפלפל בזה עיי"ש.

תרו) אי משלא לשמו שכן נוהג בבמה.

כלומר משא"כ חוץ למקומו שאינו נוהג בבמה משום שאין מחיצה לבמה כמו שפירש"י. והכוונה היא לבמה קטנה, אבל בבמה גדולה שפיר נוהג שלא במקומו שהרי יש לה מחיצה.

תרוז) אי משלא לשמו שכן נוהג בבמה.

כלומר תאמר בחוץ למקומו שאינו נוהג בבמה, והיינו משום שקרבן הקרב בבמה נאכל בכל מקום. מיהו פירכא זו נקראת פירכא שלא שייך כי מה שאין מחשבת שלא במקומו פוסלת בבמה אינו בגדר קולא, אלא לא שייכא בכלל מחשבה כזו בבמה. ברם כבר כתבו תוס' בב"ק דף ה' ע"ב שפרכינן גם פירכא דלא שייך והוכיחו כן מהא דפרכינן מה לעבד שיטנו במילה משא"כ אשה.

תרו*) אי משלא לשמו שכן נוהג בבמה.

פי' דשינוי קודש פסול בבמה כמו שפירש"י. ובספר מקור ברוך בסי' א' הוציא מכאן שצריכים בבמה קטנה שיעשה לשמה, וכן שמתעסק פסול, וכתב שלפ"ז גם קטן פסול בבמה קטנה כיון דהוי כמו מתעסק וכמש"כ תוס' לעיל בדף ב' ע"ב. ושוב כתב וז"ל, וכבוד הרב הגאון ר' שמואל אביגדור פיבלזון שיחי' (זצ"ל) הגאב"ד דפלוונגיאן כתב לי וז"ל, אך באמת מה שהביא ראי' מזבחים י"ד דגם בבמה צריך לשמה אינה ראי', דשם לא אמרו רק דשלא לשמה פסול בבמה, אבל מתעסק י"ל דכשר בבמה, דהא ילפינן דפסול (בדף מ"ז ע"א) שנאמר ושחט את בן הבקר שתהא שחיטה לשם בן בקר, ושם כתיב גם לפני ה' ולא בבמה, ונשאר רק חד קרא לרצונכם תזבחהו דלא כתיב שם לפני ה', ולא שינה לעכב, ופסול קטן הוא מטעם מתעסק, ולא דמחשב שלא

והנה יש לעיין למה לא ילפינן שלא במקומו משלא בזמנו ושלא לשמו ביחד, דהיינו שנילף חדא מתרתיה. ברם נר"פ דהיינו משום שגם בזה יש לפרוך שמה לשניהם שנוהגים בבמה.

תרח) פסח וחטאת בבמה לא קרבו.

כלומר בבמה קטנה אבל בבמה גדולה שפיר קרבו דהא חזינן שהקריבו פסח בגלגל, רק שבבמה גדולה שפיר נוהג שלא במקומו וכהנ"ל. (עי' בשפ"א, ובקר"א.)

תרט) פסח וחטאת בבמה לא קרבה.

צ"ע דאכתי נפרוך מה לשלא לשמה

שנוהג מיהא בשאר קרבנות בבמה לענין שלא עלו לשם חובה, דהא גם הפירכא של מה לחוץ לזמנו שכן כרת הוא על דרך זה דהא רק בעלמא יש כרת אבל בחטאות הפנימיות אין כרת.

מיהו באמת הך פירכא של מה לשלא לשמו שישנו בבמה משא"כ שלא במקומו הוא פירכא דלא שייך, כי לא שייך בכלל מחשבת שלא במקומו בבמה ואין זה קולא במחשבת שלא במקומו, אלא שכבר כתבו תוס' בב"ק דף ה' ע"ב שפרכינן גם פירכא דלא שייך כמו מה לעבד שישנו במילה משא"כ אשה, וא"כ י"ל שנהי דפרכינן פירכא דלא שייך, אבל הא מיהא בעינן שהחומרא יהי' שייך כאן בציוור זה, וא"כ מש"ה אי אפשר למיפוך הך פירכא של מה לשלא לשמו שכן נוהג בעלמא בבמה, אבל הפירכא של מה לחוץ לזמנו שכן כרת שפיר פרכינן אע"פ שרק בעלמא יש כרת ולא כאן, כי סופו של הפירכא הוי פירכא גמורה דהיינו תאמר לחוץ למקומו שאינו בכרת שהרי שפיר הי' שייך להיות בו בכרת.

שו"ר בספר אהל משה להגאון רבי אליעזר משה הורוויץ זצ"ל (נדפס באסיפת זקנים חדש על זבחים כרך ב') שכתב שמחמת הקושיא הנ"ל קאמרה הגמ' את האיבעית אימא.

תרי) ואב"א היקשא הוא.

בדף נ' ע"ב יש צד שדבר שנלמד מק"ו אינו חוזר ומלמד בהיקש, והכא הרי שלא בזמנו נלמד מק"ו משלא לשמו. ונראה שלכן הקפידו כאן לומר גם הדרך קמייתא

אע"פ שהיקשא זו מקובלת בכל מקום. (עי' בשפ"א ובקר"א.)

תריא) רש"י ד"ה אי אפשר לבטלה.

וז"ל, דלאו אורח ארעא לשחוט בהיכל עכ"ל. עי' בשט"מ שהבין שכוונת רש"י היא לומר שאם שחט בהיכל הרי זה פסול, והקשה שהרי אינו פסול. מיהו י"ל שרש"י מודה שאינו פסול, רק שאיסור מיהא איכא משום מורא מקדש, וזה סגי כדי להחשב שאי אפשר לבטלה, והיינו משום שכבר ביארנו שעצם העובדא שאי אפשר לבטלה אינו הדבר שגורם את הפסול מחשבה (דאילו כן בודאי הי' נחשב אפשר לבטלה כיון שבדיעבד אם שחט בהיכל אין השחיטה פסולה), אלא הרי זה רק מגלה שהולכה מיקרי לא סתם מעשה שיש על זה שם של עבודה, אלא הרי היא נקראת עבודה שהיא ממתירי הקרבן, וא"כ י"ל דכיון דלאו אורח ארעא לשחוט בהיכל, ובע"כ כוונת התורה היא שישחוט בהעזרה ושיביא את הדם להיכל, ולכן כתיב והביא אותו אל אהל מועד, א"כ זה סגי כדי לגלות שההולכה היא ממתירי הקרבן. (חי' רבי ארי' לייב חלק ב' סי' ז'. ועי' באות תקנ"ד, תקצ"ח, ת"ר, תר"ד, תר"כ, ותרכ"ד, שהבאנו את יתר דבריו בסוגיין).

ועי' בשט"מ שהקשה שנימא משום שאינו בגדר צפון, ואפילו מה שכנגד צפון של המזבח החיצון, וכן הקשה הקר"א, ונסתייע הקר"א שאינו נחשב צפון מהמימרא של שלמים ששחטן בהיכל כשרים (דף ס"ג ע"א) דמשמע שחטאת (ועולה) פסולה.

תריב) רש"י ד"ה שאי אפשר לבטלה.

וז"ל, ועל כרחו הוא שוחטו בעזרה ומוליכה בהיכל לקרנות מזבח הפנימי ולהזאת פרוכת עכ"ל. צ"ע למ"ד שקדושת היכל ואולם חדא הוא ושבין אולם למזבח צפון, אינו צריך להוליך בשביל הזאת הפרוכת, אלא הרי הוא יכול לשוחטה בפתח האולם ולהזות כנגד הפרוכת (דהא אין צריכים הזאה על הפרוכת אלא סגי בהזאה כנגד הפרוכת), וצ"ל שאפילו אם יש לאולם קדושת היכל, אבל אכתי אינו המקום של היכל, אלא מקום בפני עצמו, ודינן של ההזאות הוא שיזה בהיכל שהוא מקום הפרוכת. (הגרי"ז).

תריג) רש"י ד"ה חוץ לזמנו.

וז"ל, ומיהו כרת לא נפקא לן ב"י מינה דהא ק"ו מכח שלא לשמו אתי ודיו לבא מן הדין להיות כנדון עכ"ל. צ"ע תיפוק לי' משום שאין עונשין מן הדין, וגם כרת אין עונשין מן הדין. ותי' המצפה איתן משום דקאי כרבי שמעון ואיהו ס"ל בסנהדרין דף ע"ד דעונשין מן הדין.

ובספר עולת שלמה כתב וז"ל, ול"נ דרש"י ס"ל הטעם דאין עונשין מן הדין כמש"כ המהרש"א בסנהדרין דמתוך דעבירה חמורה היא אינו מתכפר בזה העונש עיי"ש, ומעתה בחטאות הפנימיות אי אפשר לומר דמתוך דחמורות הן דפוסל בהו שלא לשמן לא מתכפרי בכרת בחוץ לזמנו דהא חטאות החיצוניות נמי פסול שלא לשמן ואפ"ה מתכפרין בכרת דילפינן פיגול בכל הקרבנות משלמים מה שלמים מפגלין כלקמן דף כ"ח.

תריד) תד"ה מודה.

וז"ל, מכאן מתרצים ההיא דפרק הניזקין דקאמר ר' יוסי כהן ביום הכיפורים יוכיח דכי אמר פיגול מהימן, ור' יוסי ס"ל כר"ש בפרק הקומץ זוטא דאין פיגול אלא בדבר הנעשה על המזבח החיצון, ולמאי דאמר הכא דמודה הוא לפסול ניחא, דפיגול לאו דוקא עכ"ל. הנה טעמו של רבי יוסי אינו כמו רבי שמעון, אלא טעמו של רבי יוסי הוא משום שצריכים מעשיו ומחשבתו בחד מקום דהכי קאמר במנחות דף י"ד שפיגל בדבר הנעשה בחוץ פיגל, בדבר הנעשה בפנים לא פיגל, כיצד הי' עומד בחוץ ואמר הריני שוחט על מנת להזות דמו למחר לא פיגל שמחשבה בחוץ בדבר הנעשה בפנים, הי' עומד בפנים ואמר הריני מזה על מנת להקטיר אימורין למחר ולשפוך שיריים למחר לא פיגל שמחשבה בפנים בדבר הנעשה בחוץ. ומעתה צ"ע איך כתבו תוס' כאן שמודה הוא שזה פסול, הלא א"א ללמוד בק"ו, שהרי הק"ו הוא דמה לשלא לשמן שהוכשרו בשלמים פסול בחטאת חוץ לזמנו שפסול בשלמים אינו דין שיפסול בחטאת, והרי מה שחטאת פסולה שלא לשמו הרי זה הכל בחד מקום, וא"כ אכתי נימא שדיו לבא מן הדין להיות כנדון ושגם במחשבת חוץ לזמנו צריכים הכל בחד מקום, וכן חוץ לזמנו ושלא לשמו דשלמים איירי ג"כ בחד מקום.

ובאמת נראה שאם סוברים שמחשבתו מעבודה לעבודה, וילפינן כן מפיגול, א"כ גם בשלא לשמו אם ישחט בפנים על מנת לזרוק בחוץ אינו פוסל. וכן יהי' גם בשינוי בעלים.

תריז) תד"ה ומא.

וז"ל, תימה מה לשלא לשמן שכן נוהג בד' עבודות תאמר בחוץ לזמנו שאינו נוהג אלא בזריקה וכי האי גוונא פריך לעיל מה לחוץ לזמנו שכן כרת עכ"ל. כן היא הגירסא הישנה ובסוף המס' ביאר הגאון מפפאלץ כוונתם על פי שיטתם בב"ק דף כ"ה ע"א בד"ה אני וכו' וז"ל, דלאו פירכא היא דאין חומרא זו פועלת לחייבו ברה"ר (כלומר שאינה פירכא שמצד הסברא צריכה להשפיע על הדין ולכן אמרינן כל זה אכניס בק"ו), ובפ"ק דזבחים גבי שוחט לשמה לזרוק דמה שלא לשמה דפסול מק"ו דשוחט חוץ לזמנו דכשר ופריך מה לחוץ לזמנו שכן כרת אע"פ שאין חומרא זו מועלת לשוחט חוץ לזמנו לפסול, חומרא שהחמיר תורה שאני דכיון שהחמירה חומרא זו החמיר חומרא אחרת עכ"ל, וכן היא כוונת תוס' גם כאן להוכיח מפירכא זו שעל חומרא הכתובה בתורה לא אמרינן כל זה אכניס בק"ו עכ"ד. והקרא"א כאן העיר דהי' להם להוכיח מפירכא דסוגיין דמה לשלא לשמו שכן נוהג בבמה.

תריח) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דאי הוה פריך הכי הוה עביד ק"ו משינוי בעלים עכ"ל. הנה תוס' נוקטים בזה ששייך שינוי בעלים בחטאות הפנימיות.

תריט) בא"ד.

וז"ל, מה לשינוי בעלים שכן פוסל בזביחה בפסח עכ"ל, כלומר שאם שחט שלא למנויו הרי זה פסול. מיהו עיין בתוס' בפסחים דף ס"א ע"א שביארו שהמחשבה

מיהו אם נאמר כהרמב"ם שבשינוי בעלים, וכן במחשבין מעבודה לעבודה כששחט על מנת לזרוק, הרי זה נקרא שקלקל את הזריקה, א"כ הוי כנעשה הכל במקום אחד כי המחשבה היתה על הזריקה וגם מעשה הזריקה היא שמתקלקלת.

מיהו אכתי בנוגע למחשבת שלא במקומו נראה דבעינן מקום אחד משום שיש לו דין אחד עם חוץ לזמנו. (עד כאן איתא בקר"א. ברם לא הבנתי דהא מעתה יש שפיר ק"ו לפסול חוץ לזמנו ממקום למקום דמה שלא לשמו דכשר בשלמים פסול בחטאת אפילו במחשב מעבודה לעבודה ממקום למקום [כיון דחשיב חד מקום לפי הרמב"ם], חוץ לזמנו שפסול בשלמים ממקום למקום אינו דין שפסול בחטאת.)

טרטו) בא"ד.

וז"ל, ועוד יש לפרש היינו שלא לשמה ולא נהירא עכ"ל. כוונתם היא למה שכתבו לקמן בדף מ"ד ע"ב בד"ה בדבר וכו' דשלא לשמה לא קרי פיגול והביאו ראיה לזה עיי"ש. (מצפה איתן.)

ועי' ברש"י בב"ק דף ה' ע"א בד"ה ומפגל שפי' שלשון מפגל שם קאי על שלא לשמה, ועיי"ש בפ"י.

טרטז) בא"ד.

עי' בחזו"א בסי' י"ב אות ה' שחקר לפי תוס' שלפי רבי יוסי חוץ על פנים הוי מיהא פסול, האם מחשבה כזו מוציאה מידי פיגול, וכגון היכא ששחט על מנת להקטיר, דהוי חוץ על חוץ ומפגל, ואח"כ חשב בההזאות על מנת להקטיר חוץ לזמנו.

של שלא למנויו חלוקה מהמחשבה של שינוי בעלים.

תריט* בא"ד.

א. וז"ל, או בזריקה לחודה עכ"ל. כתב רעק"א בגליון הש"ס שכוונתם היא שפיגול אינו פוסל אלא במחשב על מנת לאכול או להקטיר למחר אבל לא בזורק בשביל מחר. והקשה בספר אהל משה להגאון ר' אליעזר משה הורוויץ זצ"ל (נדפס באסיפת זקנים חדש על זבחים כרך ב') דהא תוס' בריש דף י' כתבו שהזורק מתנה אחת על מנת לזרוק את השני' חוץ לזמנו הוי פיגול וא"כ שפיר שייך פיגול בזריקה לחודה. וכתב הוא לגרוס בדברי תוס' "ולא בזריקה לחודה" (כלומר ששינוי בעלים נוהג גם בזביחה, ולא רק בשחוט על מנת לזרוק או בזורק מתנה ראשונה על מנת לזרוק המתנה השני', כמו שפיגול נוהג רק בהני גוני).

מיהו עיין בחק נתן שכתב על דברי תוס' וז"ל, ר"ל דשינוי בעלים שייך בזריקה לחודה כגון אם זרק בשינוי בעלים פסול אבל גבי פיגול אם כשזרק חשב חוץ לזמנו כשר עד שיחשוב על דבר אחר או בתחילת זריקה מחשב על גמר זריקה ודו"ק עכ"ל.

ב. וז"ל, וי"ל דשלא לשמן יוכיח עכ"ל. הקשה רעק"א בגליון הש"ס דגם שלא לשמן נוהג בזריקה לחוד וא"כ אכתי יש לפרוך מה לשינוי קודש ושינוי בעלים שנוהגים בזריקה לחודה משא"כ שלא בזמנו. ובספר חק נתן הוסיף להקשות שגם הפירכא של פוסל בזביחה בפסח נוהג גם בשינוי קודש וא"כ יש לפרוך מה לשינוי קודש ושינוי בעלים שפוסלים בזביחה בפסח.

תרכ) אמר רבא את"ל רבי שמעון סבר לה כברי' וכו' אין מחשבה מועלת בהולכת הטאות הפנימיות אלא מפתח אולם ולפנים.

הנה יש לעיין דלפי רבנן שמחשבה פוסלת בהולכת הטאות החיצוניות כי אי אפשר לבטלה, הרי חזינן שאע"פ שסגי אם יעשה רק הולכה קצת, וישחוט במרחק פסיעה אחת מהמזבח ויוליך פסיעה אחת, אבל מ"מ כששחט בריחוק מקום הרי מחשבה פוסלת בכל ההולכה, ולא אמרינן שאותה מקצת אפשר לבטלה, וא"כ למה בפנימיות אין אומרים כן, והיינו שנהי שהוא יכול לשחוט סמוך לפתחו של אולם ולהוליך רק משם ואילך, אבל בכל זאת אם שחט באמצע העזרה והוליך מהמקום ההוא הדין נותן שמחשבה תפסול גם בהמקום ההוא.

מיהו כבר ביארנו שיסוד דינו של ר"ל שמחשבה מועלת בחטאות הפנימיות הוא שבחטאות הפנימיות ההולכה נחשבת ממתירי הקרבן. ומעתה יש להוסיף שמה שלפי רבנן הולכה נחשבת ממתירי הקרבן בחיצוניות, ומה שלפי רבי שמעון הולכה נחשבת ממתירי הקרבן בפנימיות הרי אלו שני דינים שונים, והיינו שלפי רבנן יסוד העבודה המתרת הוא קירוב להמזבח לזריקה, ולכן מכיון שא"א לבטלה ותמיד צריכים מעשה קירוב, משום כך כל הקירוב הוי בכלל העבודה ואפילו החלק שהי' אפשר לבטל בהציוור הפרטי זה, אבל לפי רבי שמעון יסוד העבודה המתרת בפנימיות אינו הקירוב להזריקה, אלא הבאת הדם מחוץ לפנים, ולכן השם של עבודה המתרת מתחיל

מהמקום שנחשב שמשם הרי הוא מכניסו לפנים, ולכן אם שחטו באמצע העזרה, מחשבה פוסלת רק מפתח אולם ולפנים, כי רק משם הרי זה נקרא "והביא", וההולכה עד שם הרי היא הולכה רגילה של קירוב הדם למקום הזריקה, ולפי רבי שמעון אינה ממתירי הקרבן.

ולפי"ז מיושב גם למה הוצרך רבא בכלל לומר כל זה, הלא לכאורה הוי רק חשבון בעלמא מאיפוא אי אפשר לבטלה. ברם לפי הנ"ל י"ל שנתכוין רבא להשמיענו הא גופא שבאמת רק ממקום שאי אפשר לבטלה פוסלת מחשבה וכהנ"ל (כלומר ואגב זה השמיענו כל הציורים בזה).

ועוד נראה בכוונת רבא, שאם רבי שמעון לא ס"ל כברי, אלא אם ס"ל שרק הל"ב אמות שכנגד צפונו של מזבח מיקרי צפון, והרי הוא מוכרח לשחוט כנגד המזבח, א"כ אז מחשבה פוסלת לא רק מסוף המזבח אלא גם אם שחט במקום משוך לצד חוץ הרי מחשבה פוסלת גם בההולכה בהמקום ההוא אע"פ שהי' יכול לבטל את אותה הולכה, והיינו משום שמכיון שבין כך הרי הוא מוכרח לעשות הולכה בתוך העזרה, דהא אינו יכול לשחוט אצל פתח אולם, מש"ה כל איפוא שהוא שוחט מתחיל מעשה זה של "והביא", אבל אם ס"ל כברי שאפשר לשחוט אצל פתח אולם, א"כ מכיון שאינו מוכרח לעשות הולכה בתוך העזרה, ממילא רק מאז שהוא מתחיל הוצאתו מהעזרה מיקרי והביא. (חידושי רבי ארי' לייב חלק ב' סי' ז'. ועיין עוד באות תקנ"ד, תקצ"ח, ת"ר, תר"ד, תרי"א, ותרכ"ד שהבאנו את יתר דבריו בסוגיין).

ועי' להלן באות תרכ"ד בנוגע להוצאת בזיכין.

(תרכא) ואת"ל סבר לה כרבי יהודה דאמר תוך עזרה מקדש אין מחשבה מועלת בהולכת סילוק בזיכין אלא מפתח היכל ולחוץ.

לכאורה הלשון אינו מדוקדק כי הו"ל למימר אלא "בין פתח היכל להעזרה", וכן להלן לא הול"ל "מפתח אולם ולחוץ" אלא הול"ל "בעובי פתח אולם".

(תרכב) ואת"ל סבר לה כרבי יהודה דאמר תוך עזרה מקדש אין מחשבה מועלת בהולכת סילוק בזיכין אלא מפתח היכל ולחוץ.

כי הרי הוא יכול לבטל את ההולכה עד פתח ההיכל ע"י שיעמיד את השולחן סמוך להפתח. וצ"ע דא"כ ה"ה שי"ל כן בנוגע לההולכה של חטאות הפנימיות דהא הוא יכול להעמיד את המזבח סמוך לפתח ההיכל ולבטל את ההולכה בתוך ההיכל ולמה קאמר רק לענין בזיכין.

אמנם זה אינו, משום שבודאי בנוגע להמזבח הפנימי נאמר דין של קדושת מקום, שהרי מזבח שנעקר מקטירין קטורת במקומו, אלמא שיש לו קדושת מקום. וכאמת ה"ה שבנוגע להמזבח החיצון נאמר דין של קדושת מקום, אלא שלהמזבח החיצון יש למקומו גם דין בחירה על פי

לכה"פ דין לכתחילה, וא"כ לאו אורח ארעא הוא להושיבו בהחצי שבחוץ, והיכא דלאו אורח ארעא הוא הרי זה נחשב אי אפשר לבטלה כמש"כ רש"י לעיל בד"ה שאי אפשר לבטלה. (עולת שלמה).

תרכג) ואת"ל סברי קדושת היכל ואולם חדא היא.

ע"י ברשב"א ובריטב"א בעירובין דף ב' ע"א שכתבו שאם קדושת אולם והיכל חדא היא הרי הוא יכול לשים את המזבח הפנימי גם בהאולם. וכן משמע מלשון רש"י שם שכתב וז"ל, רבנן סברי קדושת אולם לאו כקדושת היכל, וכל העבודות האמורות בהיכל אי הוי עביד באולם שלפניו לא מיתכשרי עכ"ל, דמשמע שאם חדא היא כולן מתכשרי בהאולם וגם ההקטרה שעל המזבח הפנימי, הרי שגם את המזבח הפנימי אפשר להעמיד אצל הפתח.

וע"ע ברשב"א שם שכתב עוד נפ"מ בין אם הן קדושה אחת או ב' קדושות, והיינו אם הוא לוקה על ביאה ריקנית כשהוא נכנס להאולם בלי עבודה.

והריטב"א והתוס' הרא"ש כתבו עוד נפ"מ דהיינו האם צריכים לפרוש מן האולם בשעת הקטרת הקטורת ביוה"כ וכמו שמבואר ביומא דף מ"ד ע"ב נפ"מ זו.

מיהו הרמב"ם בפ"א מהל' בית הבחירה ה"ה כתב שאולם הוא בכלל ההיכל וז"ל, עושים בו קדש, וקדשים הקדשים, ויהי לפני הקדש מקום אחד והוא הנקרא אולם, ושולשתן נקראין היכל עכ"ל, ובכל זאת פסק בפ"ד מהל' עבודת יוה"כ ה"ב שאין פורשין מן האולם בשעת הקטרת הקטורת של יוה"כ

נביא. ומש"כ הרמב"ם בפ"ב מבית הבחירה ה"ב על המזבח החיצון שמקומו מכוון ביותר, ואין משנים אותו ממקומו לעולם, דמשמע מזה שבנוגע להמזבח הפנימי לא נאמר דין של קדושת מקום, זה אינו, אלא כוונת הרמב"ם היא לומר שלהמזבח החיצון נאמר דין של בחירה על פי נביא. עכ"ד הגרי"ז בכתבים כאן עיי"ש באריכות.

ברם הרשב"א והריטב"א בעירובין דף ב' ע"א כתבו שאם קדושת אולם והיכל חדא היא הרי הוא יכול לשים את המזבח הפנימי גם בהאולם. וכן משמע מלשון רש"י שם שכתב וז"ל, רבנן סברי קדושת אולם לאו כקדושת היכל, וכל העבודות האמורות בהיכל, אי הוי עביד באולם שלפניו לא מיתכשרי עכ"ל, דמשמע שאם חדא היא כולן מתכשרי בהאולם וגם ההקטרה שעל המזבח הפנימי, הרי שגם את המזבח הפנימי אפשר להעמיד אצל הפתח.

מיהו אולי כוונת הראשונים הנ"ל היא שבתחילה היו יכולים לשים את המזבח בהאולם ולקדש את המקום של המזבח.

תרכב*) ואת"ל סבר לה כר"י וכו' אין מחשבה מועלת בהולכת סילוק בזיכין אלא מפתח היכל ולחוץ.

פירש"י וז"ל, שהרי כל ההיכל כשר להשיב שלחן לסדר עליו עד הפתח עכ"ל, כלומר ומש"ה אפשר לבטל את ההולכה עד שם. וצ"ע דאפילו אם נאמר דכשר להושיב שם שלחן, אבל לאו אורח ארעא הוא, שהרי מחצי הבית ולפנים מונחין, והוי

תרכד) ואת"ל תוך הפתח כלפנים אין מחשבה מועלת אפילו פסיעה אחת אלא בכדי הושטת יד.

הנה להלן בדף ט"ו ע"א יש גירסא שבהולכה זוטרתני דהיינו הושטת יד לא פסיל מחשבה. ופירש"י משום דלאו כלום היא ואין שם הולכה עלי' אלא כולה צורך זריקה היא עכ"ל. וצ"ע דא"כ למה פוסלת מחשבה בהושטת יד דבזיכין.

וי"ל שכמו שבהולכת דם פנימיות נתחדש סוג חדש של הולכה של הבאת הדם מחוץ לפנים מקרא דוהביא (ודלא כהולכת דם חיצוניות שהיא ענין של קירוב לזריקה), ה"ה שבהולכת בזיכין נתחדש סוג כזה של הולכה של הוצאה מפנים לחוץ, ולא רק גדר של קירוב להקטרה (מיהו צ"ע מנ"ל דבר זה), ומעתה י"ל שמה שהושטת יד לא חשיבא הולכה משום דלאו כלום היא הרי זה רק בהולכת דם חיצוניות, "משא"כ בהולכת בזיכין שנאמר בזה דין עבודה מיוחד של הבאתן מפנים לחוץ למקום הקטרתן, וחלוקה היא במהותה מעבודת הולכה דעלמא, הרי בזה גם הושטת היד עצמה תורת הולכה עלי', שהרי זהו באמת עיקר עבודתה להביאן לעזרה מההיכל, ועל זה הוא דאמר רבא שמ"מ עדיין תלוי דבר זה בדין הולכה שלא ברגל, דאם הולכה שלא ברגל לא שמה הולכה שוב לא בעינן בזה תורת עבודה כלל, משא"כ אם שמה הולכה הרי יש בזה דין עבודת הבאה לעזרה, ולא דמי להולכה זוטרתני דעלמא וכמו שנתבאר". (ח"י רבי ארי' לייב חלק ב' סי' ז'. ועיין עוד באות תקנ"ד, תקצ"ח, ת"ר,

אלא רק מההיכל לחוד. מיהו בקרית ספר בהל' בית הבחירה שם מבואר שאפילו אם שתי קדושות הן ואין צריכים לפרוש וכפסקו הנ"ל של הרמב"ם בהל' עבודת יוה"כ, אבל בכל זאת אולם מיקרי היכל וכדברי הרמב"ם בהל' בית הבחירה. ונראה שהנפ"מ בזה שמיקרי היכל הוא לענין הנודר מן ההיכל האם הוא אסור בהאולם, אבל אין נפ"מ אחרת, כי לענין פורשין הרי זה תלוי באם קדושה אחת הן או ב' קדושות ואם סוברים ב' קדושות אין פורשין אע"פ שהאולם מיקרי היכל. ולענין האיסור של עשיית תבנית מבואר בר"ה דף כ"ד ע"א שאסור לעשות אכסדרה תבנית אולם, והיינו משום שאע"פ שגם האולם הוא בכלל השם היכל, וכן אפילו אם הן קדושה אחת, אבל בכל זאת האולם הוא בגדר מקום בפני עצמו. וכן לענין נפחתה גג ההיכל נראה דתלוי באם הן קדושה אחת או ב' קדושות, ואם ב' קדושות הן לא מיפסל אם נפחת גג האולם אע"פ שמיקרי היכל. (ספר כנסת ראשונים כאן, וספר תורת הקודש לאותו מחבר בחלק א' סי' ד' אות ו').

ועיין במנ"ח במצוה קל"ט שכתב שיתכן שאפילו אם אולם והיכל הן ב' קדושות אבל מ"מ אם נכנס דם חטאת לאולם הרי הוא פסול כיון דהוי שלא במקומו.

ובמצוה קט"ו וקמ"א אות א' כתב שנפ"מ בין אם הן ב' קדושות או קדושה אחת היא אם סגי בזה שהאולם פתוח אפילו אם דלתות ההיכל סגורות, וכתב שדין זה שצריכים פתיחת דלתות היכל הוא רק אם סוברים שב' קדושות הן, דהא אם הן קדושה אחת סגי בזה שהאולם פתוח, והרי האולם הי' תמיד פתוח כי לא היו לו דלתות.

תר"ד, תרי"א, ותר"כ, שהבאנו את יתר דבריו בסוגיין).

כוונת תוס' להקשות בסוף דבריהם, רק שכוונתם עכשיו היא להקשות על הציון שהיו על המזבח וירדו איך יתכן ירדו.

תרכה) רש"י ד"ה אין מחשבה מועלת.

וז"ל, ואולם כי עזרה ס"ל עכ"ל. פי' לענין זה דוקא דאינו כשר להושיב שלחן באולם אבל לענין הקטרה אינו כעזרה דבאולם אסור להקטיר. (ברכת הזבח).

תרכו) תד"ה הג"ה.

וז"ל, טעמא דרבי יהודה לקמן בפרק קדשי קדשים, וצריך לדקדק לרבי יהודה כיון דעזרה מקדש היכי משכחת לה בפסולין שאם ירדו לא יעלו עכ"ל. ועי' בשפ"א שהקשה דתוס' הקשו שהיכא שכבר עלה להמזבח איך יתכן שירדו, אבל למה לא הקשו שגם בלא שעלה בתחילה להמזבח הרי זה תמיד במצב של עלה, ורצה השפ"א לחדש משום כך שעלו מהני רק אם ה"עלו" הי' בדעת להקריבה, כמו שמצינו בכלי שרת שאין מקדשים אלא מדעת, ולכן אי אפשר לומר שכיון שהי' על הרצפה הרי יש כאן עלו, כי הרי לא הי' בדעתו שהיותו על הרצפה תהי' ההקרבה, אלא הי' בדעתו שההקרבה תהי' על המזבח, וכשנודע לו אחרי השחיטה שנפסלו הרי כבר אין בדעתו להקריבו, וא"כ לא חל דין עלו ולכן הוצרכו להקשות שמ"מ היכא שעלו על המזבח תהני קדושת הרצפה כדי שלא יחשב שהי' כאן ירדו.

מיהו נראה שאה"נ תוס' היו יכולים להקשות כמו השפ"א דיתקדשו גם בלא שהיו על המזבח, ולהלן נבאר שזוהי באמת

תרכז) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דמשכחת לה באותם שירדו בלשכה או באולם עכ"ל. לא נקטו שירדו לחוץ לעזרה, כי אפילו אם הדין הי' שאם ירדו יעלו, היינו רק כשלא ניתוסף להם עוד פסול בשעה שירדו, אבל אם ניתוסף להם עוד פסול לא יעלו, כי את הפסול הזה לא קידש המזבח, והרי היכא שיצא חוץ לעזרה ניתוסף הפסול של יוצא. (שפ"א).

תרכח) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דמשכחת לה באותם שירדו בלשכה או באולם עכ"ל. דהני דוכתי לא נתקדשו בקדושת מזבח אע"פ שיש להם קדושת עזרה, והרי בסוגיין מבואר שאפילו אולם לא נתקדש בקדושת מזבח. (שפ"א).

תרכט) בא"ד.

וז"ל, או על גבי דף דלא עדיף מאויר דאמר פ"ב תלה ושחט פסול עכ"ל. כלומר דחזינן מזה שלא חשיב מונח על הרצפה, וא"כ ה"נ לענין קידוש. מיהו צ"ע דהתם הרי זה בגלל שצריכים על ירך ואין זה נקרא על ירך, אבל הכא למה לא מהני גם האויר לקדש וכמו היכא ששם דף בתוך כלי שרת שהרי זה מקדש מאויר.

ועי' בקר"א שגורס בדברי תוס' "ועדיף מאויר" כמו הגירסא שלפנינו, ועיי"ש בביאורו. וע"ע באסיפת זקנים שהאריכו המפרשים בביאור דברי תוס'.

תרל) בא"ד.

וז"ל, א"נ שחט על הרצפה ואח"כ נתן על הדף דהשתא ירדו עכ"ל, כלומר דנתקדשו על הרצפה ועכשיו ירדו. ולפי השפ"א שהבאנו לעיל הא דנתקדשו על הרצפה הרי זה משום שאירי השתא שהי' בדעתו להקריבו אע"פ שמצא בו פסול.

תרלא) בא"ד.

וז"ל, וצ"ע דלקמן מיבעיא להו ירדו מהו שיעלו עכ"ל. הנה המפרשים נתחבטו בבאור דברי תוס' כאן עי' באסיפת זקנים ובקר"א ובשפ"א.

ונראה שיש ט"ס בתוס' וצ"ל דלקמן מיבעיא להו אם עלו מה הוא שירדו, דעיי"ש בתוס' שהביאו גירסא כזו, ונתכוונו תוס' עכשיו להקשות את הקושיא שהבאנו לעיל באות תרכ"ו מהשפ"א, דהיינו שגם בלי לעלות להמזבח הרי זה בגדר "עלו", וא"כ למה אמרו שם בלשון של אם עלו, הלא תמיד הרי זה עלו (ולפי גירסא זו דאם עלו מהו שירדו איבעיא להו שם גם בלא משלה בהם האור, ורק לפי הגירסא של אם ירדו מהו שיעלו כתבו תוס' שם דאירי במשלה בהם האור עיי"ש).

וכעין זה פי' החק נתן אלא שהוא שינה את הגירסא בצורה אחרת וגורס בדברי תוס' "וצ"ע דלקמן תנן (פרק המזבח מקדש דף פ"ד ע"א) כשם שאם עלו לא ירדו".

תרלב) הולכה בזר מהו.

הנה מסוגיית הגמ' מבואר דמיבעיא לי'

אפילו לפי רבנן שסוברים שמחשבה פוסלת. וצ"ע דממ"נ, אם ס"ל לרבנן הך דרשה של "והקריבו זו קבלת הדם ואפקה בלשון הולכה" כדי לומר שהולכה היא כקבלה א"כ הדין נותן שזר יפסול, ואם לית להו דרשה זו הדין נותן שגם מחשבה לא תפסול.

ונראה דהנה ביומא דף מ"ח ע"ב מיבעיא לן הולכה בשמאל מהו, וביארו תוס' שהצד לומר דכשירה הוא דילפינן מהולכת כף ביוה"כ שהיא ביד שמאל*), ומעתה י"ל ששתי הבעיות תלויות הן זו בזו, והצד לומר שהולכה בזר כשירה הוא כהצד שהולכה בשמאל כשירה, דכמו שהולכה אינה כקבלה לענין שמאל ה"ה לענין זר, ושליט לי' להצד הזה את הדרשה הנ"ל של והקריבו. ולפ"ז יוצא שמיבעיא לן אפילו לפי רבנן, ואפילו בהולכה שאי אפשר לבטלה דוגמת הולכת כף ביוה"כ, וכן מוכח, כי אם מיבעיא לן רק בהולכה שאפשר לבטלה מאי פריך רב ששת על רב חסדא ממתניתין דזר ואינך וכו' הלא י"ל דהתם איירי בהולכה שא"א לבטלה, וא"כ מוכח דמיבעיא לן אפילו בהולכה שאי אפשר לבטלה. והא דס"ל לרבנן שמחשבה פוסלת בהולכה הרי זה משום דילפינן הולכה במה הצד משחיטה קבלה וזריקה ולא פרכינן מה לכולן שאי אפשר לבטלן תאמר בהולכה שאפשר לבטלה, עכ"ד הקרן אורה.

מיהו צ"ע דאיך אפשר לומר שאין הולכה בכלל קבלה, הלא "והקריבו" משמע בפשטות הולכה רק דידעינן דאיירי בקבלה

ולכאורה אין דבריו מובנים דהא סוף סוף הרי היא עבודה וצריכה כהן.

* מיהו רש"י שם ביאר שהצד לומר שאין צריכים ימין הוא משום שלא כתיב כהונה להדיא בקרא,

משום הטעמים שכתבו רש"י ותוס', אבל איך אפשר לומר דאיירי רק בקבלה ולא בהולכה מאחר דמפקא לי' בלשון הולכה.

תרלג) הולכה בזר מהו.

יש לעיין למה שאל רק על זר ולא על שאר פסולים כגון אונן ובעל מום.

וי"ל ביאור אחר במה הוא הצד לומר שהולכה בזר כשירה, והיינו דשאני פסול זרות משאר פסולים, והיינו שזרות אינה בגדר פסול חיובי, אלא סוף הדין הוא רק העובדא של העדר כהונה (ועי' בזה לעיל בהערה השני' על אות מ"ד), ולכן קס"ד שמכיון שהולכה היא עבודה שאפשר לבטלה א"כ כשזר הולך אין זה נחשב שהיתה כאן הולכה בפסול, דהא אין כאן שום פסול חיובי, אלא הרי זה נחשב הולכה בלי ההכשרים שלה, והרי זה כאילו לא הולך, והרי אפשר לבטלה, משא"כ כשהולך כהן במחשבה פסולה, יש כאן עבודת הולכה יחד עם פסול חיובי, ולכן הרי זה שפיר פוסל, וה"ה כשהולך כהן אונן או בעל מום אין זה נחשב שביטל עבודת הולכה, אלא שעשאה בפסול, אבל כשזר הולך הרי זה נחשב שלא נעשית בכלל עבודת הולכה, אבל אין כאן פסול חיובי, אבל אם זרות היתה נחשבת פסול חיובי אז גם הולכה בזר היתה נחשבת הולכה עם פסול.

ונקטתי בזה שגם רבנן סוברים שהולכה היא עבודה שאפשר לבטלה, ועיין בזה לעיל באות תקנ"ד ולהלן באות תרל"ו.

ולפי הנ"ל יש ליישב את פירש"י להלן בע"ב, דעיין להלן בע"ב דפרכינן א"ל אביי

והא שחיטה דעבודה שא"א לבטלה וכשירה בזר, ותירצו ששחיטה לאו עבודה היא, כלומר משא"כ הולכה שהיא שפיר עבודה, ופירש"י ששחיטה לאו עבודה כמו שמוכח מהדרשה שכל הפסולים כשרים בה, והטעם למה הם כשרים הוא באמת משום שלא עבודה היא, והקשו תוס' על פי הגהת השט"מ באות כ"א דא"כ נימא שגם הולכה לאו עבודה היא ושזר כשר.

מיהו לפי הנ"ל הרי יוצא שרק זר לחוד רוצים להכשיר בהולכה ולא שאר פסולים, וא"כ שפיר קאמר ששאני שחיטה שכשירה, בכל הפסולים משא"כ הולכה הרי חשיבא עבודה, והיכא שנעשית בפסול חיובי הרי היא בודאי פסולה, וא"כ היכא שלא ביטלה במציאות אלא עשה הולכה אולי גם חסרון כהונה פוסלת ואין ראי' משחיטה.

וכהנ"ל נראה שהיא כוונת תוס' ביומא דף מ"ב ע"א בד"ה שחיטה וכו' שתירצו על קושיית תוס' על רש"י בזה"ל, והי' נראה ליישב פירש"י כן ולפרש שחיטה לאו עבודה היא כיון דהוכשרו כל הפסולין, ואפילו נשים ועבדים וטמאים, מסתמא לא חשיבא עבודה לפני המקום וכו' עכ"ל, כלומר אבל הולכה מכיון שהא ודאי שכל הנ"ל פסולים הרי היא שפיר נחשבת עבודה וממילא י"ל שגם מיפסלא בזר.

ועיין בצ"ק שכתב שכנראה היו להם לתוס' כאן גירסא אחרת בדברי רש"י כאן, והיינו דלא כדאיתא לפנינו ברש"י "מדאתכשרו בה כל הפסולים", אלא "מדאתכשר בה זר", ולכן לא תירצו את דבריו כמו שתירצו ביומא.

ברם אכתי יש להעיר דנהי שלפי גירסתם

תרלה) א"ל אביי והא שחיטה דעבודה שא"א לבטלה וכשרה בזר.

פירש"י וא"כ נימא שגם הולכה אע"פ שלפי רבנן אי אפשר לבטלה אבל הרי היא כשירה בזר. והקשו תוס' דהא העובדא שכהונה כתובה רק מקבלה ואילך הרי זה בגדר גזירת הכתוב ששחיטה כשירה בזר אפילו אם היא חשיבא עבודה אבל הולכה הרי באה אחרי קבלה.

ואולי מכיון שס"ד שגם שחיטה מיקרי עבודה ומ"מ חזינן דלא בעי כהונה א"כ נימא שגם הולכה לא בעיא כהונה ונימא שוהקריבו בני אהרן דבעי כהונה הרי זה קאי רק על קבלה אבל לא על הולכה ואין זה קאי על כל מידי שהוא מקבלה ואילך אלא הרי זה קאי רק על קבלה לחוד.

מיהו כבר כתבנו בסוף אות תרל"ב שלכאורה קשה לומר שוהקריבו קאי רק על קבלה ולא על הולכה דהא אדרבה הרי מפקא ל' בלשון הולכה.

תרלו) א"ל אביי והא שחיטה דעבודה שא"א לבטלה וכשירה בזר.

כלומר וא"כ ה"ה שנימא שהולכה אע"פ שהיא עבודה שא"א לבטלה הרי היא כשירה בזר. ומזה מבואר שטעמייהו דרבנן הוא משום דס"ל שא"א לבטלה, דהא אם נימא ששפיר אפשר לבטלה, ובכל זאת ס"ל שזר פסול, א"כ למה הדגיש אביי ששחיטה אי אפשר לבטל. וגם רש"י בד"ה והא וכו' כתב שלפי רבנן אי אפשר לבטל הולכה, והקר"א בתחילת דבריו על תד"ה והא שחיטה תמה מנ"ל דבר זה, אולי גם רבנן

ברש"י כאן לא היו יכולים לתרץ כן את כוונת רש"י אבל למה לא פירשו הם עצמם כן דהיינו דשאני שחיטה דלאו עבודה היא מדאתכשרו בה כל הפסולים. ולכאורה נראה מזה דס"ל לתוס' כאן שגם בהולכה רצינו להכשיר כל הפסולים ודלא כדברינו הנ"ל.

ועכ"פ נקטנו בדרכנו הנ"ל שהאיבעיא של הולכה בזר היא רק בהולכה שאפשר לבטלה, ודלא כדברי הקר"א שהבאנו בהאות הקודמת.

ועיין בדרכו של חידושי רבי ארי' לייב בחלק ב' סי' ח' בביאור הסוגיא כאן למה לומר שהולכה כשירה בזר.

דף י"ד ע"ב

תרלה) רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו הולכה בזר מחלוקת ר"ש ורבנן, ר"ש דאמר עבודה שאפשר לבטלה לאו עבודה היא כשירה בזר וכו'.

צ"ע הא לעיל משמע שטבילת אצבע לפי רבי שמעון יש לה דין של עבודה שאפשר לבטלה ובכל זאת כתב בה כהן והרי היא פסולה בזר. וצ"ל דס"ל לרבה ורב יוסף דלא כההיא אוקימתא אלא ס"ל שטבילת אצבע יש לה דין של הולכה שא"א לבטלה, או דס"ל שטבילת אצבע היא בגדר הזאה וכמש"כ הרמב"ם ולא בגדר הולכה כדאיתא בגמ' לעיל. (קר"א על תד"ה והא שחיטה).

מודים שאפשר לבטלה. ועי' בשט"מ כאן באות ב' שכתב שבאמת רבנן ס"ל ש"אפשר הוא כשלא אפשר", כלומר שאפשר לבטל הולכה, רק שבכל זאת מחשבה פוסלת בה, וכן סוברים תוס' לעיל בדף י"ג ע"א. מיהו לכאורה מדויק מהגמ' כאן לא כך וכהנ"ל. וע"ע בזה במל"מ בפ"א מהל' פסוה"מ הכ"ג ולעיל באות תקנ"ד ובאות תרל"ג.

(תרלז) ולא כל דכן הוא קדשי בדק הבית הויא עבודה קדשי מזבח לאו עבודה היא.

צ"ע הא כבר יישב ששאני פרה דקדשי בדק הבית היא ופירש"י שלא שייך בה עבודות אלא הא דבעינן כהן הרי זה בגדר גזירת הכתוב.

ועיין ברשב"א במנחות דף ו' ע"ב שהקשה כן, ותי' שהמקשן הזה לא הבין את דבריו של התרצן, אלא הבין שכוונתו לומר שלעולם שחיטת פרה שהיא בדק הבית עבודה היא, ושלכן זר פסול, רק שא"א להוכיח ממה ששחיטת בדק הבית חשיבא עבודה שה"ה ששחיטת קדשי מזבח חשיבא עבודה (ושמ"מ זר כשר), ולכן מקשה ולא כל דכן הוא, ומתרץ ששחיטת פרה אינה עבודה, רק שבכל זאת גזירת הכתוב היא שצריכים כהן.

(תרלח) והרי הולכת אברים לכבש דעבודה שאפשר לבטלה ופסולה בזר.

כלומר דהאברים נפסלו, אבל לא הקרבן, דהא הוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו כשר, ודלא כהמל"מ בפ"א מהל' פסוה"מ הכ"ז

שנקט שהכוונה כאן היא שגם הזבח נפסל. (שפ"א.)

(תרלט) רש"י ד"ה אפילו לר"ש.

וז"ל, אבל עבודה הוי ליפסל בזר עכ"ל. פי' דרק מידי דחשיב עבודה פסול בזר כמבואר במנחות דף י"ג ע"ב דאמר ר' ינאי ליקוט לבונה פסול בזר ודייקינן עלה הא לאו עבודה היא עיי"ש. (קרבן אורה על תוס' ד"ה והרי הולכת אברים לכבש וכו').

(תרמ) תד"ה והא שחיטה.

וז"ל, אלא פריך מדמכשיר לר"ש משום דאפשר לבטל, הא לא תלי בהא מדמכשיר זר בשחיטה אע"ג דאי אפשר לבטלה עכ"ל. צ"ע מה היא הראי' משחיטה הלא התם יש דרשה שהיא כשירה בזר כדאייתא במנחות דף י"ט ע"א משא"כ בהולכה למה לא נלך אחרי הסברא דכיון שאפשר לבטלה לאו עבודה היא.

וי"ל שכוונת תוס' היא כהשיטה באות ב' שביאר את קושיית אביי בזה"ל, והא אין הדבר תלוי בזה, דהא שחיטה שא"א לבטלה וכשירה בזר, א"כ היינו טעמא דגלי קרא דמקבלה ואילך מצות כהונה, ופסלינן בזר בכל ענין בין אפשר ובין לא אפשר, וקודם קבלה בכל ענין כשר, והולכה בזר פסולה, ואפילו לר"ש דלא פסל בהולכה בשלא לשמו הואיל ואפשר לבטלה עכ"ל, פי' דכמו שבנוגע ללפני קבלה הדרשה הנ"ל מוציאה מידי הסברא שדבר שאי אפשר לבטלה תיפסל בזר, כמו כן בנוגע לאחר קבלה הרי היא מוציאה מידי הסברא שדבר שאפשר לבטלה אינה פסולה בזר.

ועיין עוד בחידושי רבי ארי' לייב בחלק ב' סי' ח' מש"כ בביאור הסוגיא כאן ודברי תוס' הנ"ל.

תרמא) תד"ה הג"ה שחיטה.

הנה כוונת רש"י היא שאינה עבודה וכמו שמוכח מהא דכשירה בפסולים, והטעם למה כשירה הוא באמת משום שאינה עבודה, ועל זה מקשים תוס' שגם בהולכה נימא כן, דהיינו שכשירה בזר ואינה עבודה וכהגהת הש"ט"מ באות כ"א, ועל זה כתבו לחלק בין שחיטה להולכה. וביומא דף מ"ב חילקו בדרך אחרת, הובא לעיל באות תרל"ג.

תרמב) בא"ד.

וז"ל, וה"ר יעקב דאורלינש מפרש לאו עבודה היא לפי ששונה בחולין ובקדשים א"כ לאו מטעם עבודה צוה המקום שחיטה עכ"ל. הנה ביומא דף מ"ב הקשו על פירושו דא"כ איך הוכיחו בסוגיין שבע"כ צ"ל ששחיטה עבודה היא מהא דשחיטת פרה פסולה בזר, הלא בכל זאת אי אפשר לומר שעבודה היא כיון שמצינו אותה גם בחולין. מיהו לא הבנתי קושייתם, דהא שפיר קפריך הש"ס, כי מזה שזר פסול חזינן שנהי שישנה לשחיטה בחולין, אבל גם אם לא היתה קיימת בחולין היתה התורה אומרת לעשות כן בקדשים, ומש"ה שפיר חשיבא עבודה.

ברם כנראה שביומא שם הבינו את כוונת הר"י מאורלינש כך, דמעשה שחייבים לעשות גם בחולין אינו יכול להיות נחשב עבודה, אפילו אם מה שכתוב "ושחט" הוא מצוה חדשה לשחוט קדשים, ומש"ה הקשו

שא"כ מה יעזור מה שמצינו ששחיטת פרה פסולה בזר הלא בע"כ הוי רק גזיה"כ של פסול, אבל י"ל שכוונת הר"י מאורלינש היתה לפרש שכיון שמצינו שחיטה גם בחולין א"כ אולי גם בקדשים סוף הדין הוא רק שנשחוט משום דלא גרע מחולין, ומש"ה שפיר מקשה הגמ' שהעובדא ששחיטת פרה פסולה בזר הרי זה מראה ששפיר נתחדש ב"ושחט" דין חדש של שחיטה (והשפת אמת הקשה מהסוברים ששחיטה צריכה כלי שרת, ומהא שמתעסק פסול, ויש להקשות גם משמעון התימני).

תרמג) בא"ד.

וז"ל, וה"ר יעקב דאורלינש מפרש לאו עבודה היא לפי ששונה בחולין ובקדשים א"כ לאו מטעם עבודה צוה המקום שחיטה עכ"ל. עי' בספר לב ארי' על חולין דף י"ז (הובא בספר שלום רב כאן) שכתב שמכיון שבמדבר הי' מותר להם לאכול ע"י נחירה, ורק בקדשים היו צריכים שחיטה, א"כ לפי ה"ר יעקב דאורלינש שחיטה היתה שפיר נחשבת אז עבודה והיתה צריכה כהן כיון שלא היתה נוהגת בחולין. והקשה שאם נאמר שהיתה אז בגדר עבודה א"כ מנ"ל לרב ששחיטת פרה פסולה בזר מהא דכתיב בה אלעזר וחוקה הלא י"ל שהכוונה היא רק בהמדבר כיון שלחולין הי' סגי בנחירה עכ"ד.

מיהו נראה שאע"פ שבשר נחירה הי' מותר בהמדבר אבל הלא גם אז הי' קיים הדין שלאחר ביאתם לארץ יצטרכו שחיטה, רק שבקדשים היו צריכים שחיטה כבר בהמדבר, וא"כ גם אז שייכת הסברא של הר"י מאורלינש דשחיטה לאו עבודה היא

כי מצינו שגם חולין בעיקרו צריך שחיטה ושחיטה היא דבר ששייכת גם בחולין.

ובספרי על חומש בפר' ויקרא (א', ה') הארכתי בענין שחיטת קדשים במדבר, והנני מעתיק את הדברים כאן.

ושחט את בן הבקר לפני ה' והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם וגו' (ויקרא א', ה').

בענין אם במדבר שחיטה היתה בגדר עבודה.

פירש"י וז"ל, מקבלה ואילך מצות כהונה, לימד על השחיטה שכשרה בזר. והקריבו זו קבלה שהיא הראשונה (כלומר הראשונה אחרי שחיטה) עכ"ל. והנה בזבחים דף י"ד ע"ב אמרין ששחיטה כשירה בזר משום ששחיטה לאו עבודה היא, ותוס' שם בד"ה הג"ה הביאו את פירושו של הר"י מאורלינש, וז"ל, וה"ר יעקב דאורלינש מפרש לאו עבודה היא לפי ששוחט בחולין ובקדשים א"כ לאו מטעם עבודה צוה המקום שחיטה עכ"ל. ובספר לב ארי' על חולין דף י"ז (הובא בספר שלום רב בזבחים שם) צידד בנוגע להשנים שהיו בהמדבר שהי' מותר להם אז לאכול ע"י נחירה, ורק בקדשים היו צריכים שחיטה, האם לפי ה"ר יעקב דאורלינש שחיטה היתה שפיר נחשבת אז עבודה והיתה צריכה כהן כי אל"כ למה היו צריכים שחיטה כיון שלא נהגה אז בחולין. מיהו צ"ע איך שייך לומר דבר כזה, דהיינו שבמדבר היתה בגדר עבודה ואח"כ לא היתה בגדר עבודה. ועוד דבודאי הדרשה של והקריבו בני אהרן, מקבלה ואילך מצות כהונה, הרי זה קאי

גם על זמן המשכן במדבר. מיהו שו"ר מובא בשם ספר ושב הכהן בריש פרק ג' דזבחים שכתב ג"כ שבמדבר היתה בגדר עבודה והיתה צריכה כהן, והביא את לשון המדרש רבה דתני רבי ישמעאל לפי שהיו ישראל אסורים בכשר תאוה במדבר לפיכך הזהירן הכתוב שיהיו מביאין קרבנותיהן לכהן והכהן שוחט ומקבל וכו', ומשמע שהיתה צריכה כהן.

ונראה שלעולם י"ל שגם במדבר לא היתה בגדר עבודה, ואין להקשות שא"כ שלפי הר"י מאורלינש למה היו צריכים אז שחיטה הלא לא נהגה אז בחולין, ד"ל שכבר בהמדבר הי' נוהג הדין שחיטה של אח"כ, דהיינו שבלי שחיטה הרי הבהמה נעשית נבילה, דבקדשים, כבר במדבר היו צריכים שחיטה כדי להוציא מידי נבילה (והנה יש אומרים שלעולם גם בהמדבר הי' נוהג הדין של נבילה, רק שאז הי' הדין שגם נחירה מוציאה מידי נבילה, אבל אם מתה הבהמה מיתת עצמה, היתה אסורה באמת משום נבילה, ועכ"פ גם לפ"ז י"ל שבקדשים כבר במדבר הי' נוהג הדין של חולין של אח"כ שרק שחיטה מוציאה מידי נבילה).

ועי' עוד בספר אבודרהם בחלק "סדר תפילות של חול" בשער ג' שעל פי מה שהביא שם בשם הר"א אב"ד יש להמציא עוד טעם למה גם בהמדבר שחיטה לא היתה בגדר עבודה, דעיי"ש שהביא שכתב הר"א אב"ד שחוקן ממה ששחיטה מוציאה מידי נבילה, יש גם מצוה לשם עצמה של מעשה שחיטה, וכתב שבמדבר אע"פ שבשר נחירה הי' מותר אבל בכל זאת גם במדבר היתה קיימת המצוה הנ"ל לשחוט אפילו בהמת

חולין, אע"פ שגם בלי שחיטה לא היתה נעשית נבילה, ומעתה לפ"ז י"ל שגם במדבר שחיטה לא היתה בגדר עבודה, כי י"ל שגם בזמן המדבר הדין של שחיטה בקדשים הי' אותו דין שחיטה שהי' נוהג גם אז בחולין, דהיינו מצוה לשחוט אע"פ שגם בלא"ה אינה נעשית נבילה. וז"ל האבודרהם בשם הר"א אב"ד, וצריך אני מסירת מפתחות מפני מה מברכין על אלו (מצות מסוימות) ולא על אלו, כי אם נאמר אין מברכין על מצות עשה שיש בה אזהרה כגון לא תקח האם על הבנים שלח תשלח, לא תכלה תעזב אותם, וכו', והרי שחיטה שאדם מוזהר שלא לאכול נבילה ומברך עלי' (כלומר וא"כ קשה על הכלל הנ"ל) או דילמא (כלומר יש לתרץ) בנחירה בעלמא הי' ניצול מן הנבלה מאחר שלא מתה בעצמה, והשחיטה היתה מצוה בפני עצמה באותה שעה שהיתה בשר נחירה מותרת, ואע"פ שעכשיו יש בנחירה משום נבלה, כיון שהוקבעה אותה ברכה הוקבעה עכ"ל.

מיהו לפי התירוץ הנ"ל צריך לצאת שבמדבר שחיטת קדשים היתה רק מצוה, אבל גם ע"י נחירה הי' הקרבן כשר, ולכאורה אי אפשר לומר כן.

מיהו יש ליישב שבקדשים מכיון שכתוב ושחט, היתה המצוה של שחיטה מעכבת את כשרות הקרבן, אבל בכל זאת יסוד הדין של השחיטה הי' דין של קיום מצוה כמו בחולין ולא בגדר עבודה.

שו"ר בבית הלוי בח"ב סי' כ"ג עוד דרך איך לומר שגם בהמדבר שחיטה לא היתה בגדר עבודה, דהנה הבית הלוי שם ביאר דלא כהנחה הנ"ל שהנחנו לעיל שהדין שחיטה בקדשים הוא אותו דין שחיטה

שנאמר בחולין, רק שבמדבר נאמר שבקדשים כבר בהמדבר היו צריכים אותו דין שחיטה שחולין טעונים אח"כ, א"נ שגם בהמדבר הי' נוהג כבר מצוה של שחיטת חולין, אלא לעולם שפיר נאמר דין מיוחד של שחיטת קדשים, והוכיח כן מהא שאם שחט קדשים והי' בגדר מתעסק הרי השחיטה פסולה, ואילו בחולין השחיטה כשירה בכה"ג, ונראה שכן יש להוכיח גם מהראשונים שסוברים שבשחיטת קדשים צריכים סכין של כלי שרת. ובאמת ראיתי בשפת אמת בזבחים דף י"ד ע"ב שהקשה מדינים אלו על הר"י מאורליניש דאיך שיך לומר ששחיטה לאו עבודה היא כי מצינו שגם חולין צריכים שחיטה, הלא חזינן שנאמר דין מיוחד של שחיטה בקדשים נוסף על הדין של חולין (מיהו בספרי על זבחים בפרק איזהו מקומן צדדתי לומר שדינים אלו אינם דינים בגוף המעשה שחיטה שמתרת את הבהמה, אלא הרי הם דינים בנוגע למה שמבואר בסוטה דף י"ד ע"ב שהסכין מקדש את הדם), אבל הבית הלוי כתב לבאר שהר"י מאורליניש סובר שבכל זאת מכיון שגם בחולין נאמר הענין של שחיטה, שוב מסתבר לומר שגם בקדשים אינה בגדר עבודה, אע"פ שבקדשים ניתוספו דינים ופסולים מיוחדים והרי היא דין אחר של שחיטה, וא"כ י"ל שאע"פ שהדין שחיטה בחולין התחיל רק אח"כ, אבל מספיק בזה שמצינו שגם בחולין נאמר הענין של שחיטה כדי לגרום שאינה נחשבת עבודה, ואין צריכים לומר כהדרך שכתבנו שכבר בהמדבר נצטוו לעשות בקדשים אותה שחיטה שנצטוו עלי' אח"כ בחולין.

וע"ע בזבחים דף י"ז ע"א בתד"ה טבול

יום שכתבו שאע"פ שאשה כשירה לשחוט קרבן אבל בכל זאת אם היא מחוסרת כפורים הרי היא פוסלת את הקרבן וז"ל, וטהרה דכתיב גבי יולדת, דרשינן מיני מחוסר כפורים, דאסור בקדשים פרק הערל, וגבי דמחלל עבודה לקמן בפירקין, דאשה כשירה לשחוט קדשים כדתנן ריש כל הפסולים, א"כ שייך בה חילול עבודה עכ"ל, כלומר דאם תשחט כשהיא מחוסרת כפורים השחיטה פסולה. ויש לתמוה על דבריהם דהא טמא, וכן כל הפסולים, אינם פוסלים שחיטת קדשים כיון דלאו עבודה היא וכמו שמבואר בחולין דף ב' ע"ב, וא"כ כ"ש מחוסר כפורים. ועיי"ש בצאן קדשים ובחק נתן מה שכתבו ליישב דברי תוס'.

ובספר ראש המזבח כתב ליישב שהפסוק של וטהרה בא לפסול אשה מחוסרת כפורים בקדשים בזמן המדבר, והיינו על פי הדרך הנ"ל שבמדבר שחיטה היתה שפיר נחשבת עבודה, אלא שאע"פ שהיתה נחשבת עבודה אבל בכל זאת אשה היתה שפיר כשירה לשחוט כדילפינן מוהקריבו בני אהרן שרק מקבלה ואילך יש מצות כהונה, אבל טמא ה' שפיר פסול כיון דהוי עבודה, והרי הוא נוקט בדבריו אלו שלא נאמר שום פסול מיוחד של אשה אלא רק פסול של זרות.

מיהו צ"ע, דהנה מדבריו יוצא שאפילו אם שחיטה היא שפיר בגדר עבודה, בכל זאת זר כשר לה, והרי מהסוגיא בדף י"ד ע"ב שם לא משמע כדבריו, אלא משמע שהטעם למה זר שהטעם למה זר כשר הרי זה דוקא משום ששחיטה לאו עבודה היא, דפרכינן שם שהרי שחיטה היא בגדר עבודה שאי אפשר לבטלה ובכל זאת הרי היא כשירה בזר, ומתצינן ששאני שחיטה שלא

עבודה היא, הרי שזהו הטעם למה זר כשר, וא"כ בזמן ששחיטה שפיר היתה עבודה הדין נותן שזר ה' פסול. וכן כתבו תוס' שם שמהסוגיא שם יוצא שהטעם למה זר כשר הרי זה משום ששחיטה לאו עבודה היא.

מיהו באמת לפ"ז שוב יוצא שגם בזמן המדבר לא היתה שחיטה בגדר עבודה, כי לכאורה הא ודאי שהדרשה של והקריבו בני אהרן שרק מקבלה ואילך היא מצות כהונה הרי זה קאי גם על זמן המדבר, וא"כ לפי המבואר בדף י"ד שם יוצא שגם אז שחיטה לא היתה בגדר עבודה כי אם היתה שפיר בגדר עבודה למה ה' זר כשר. ברם כבר הבאנו את לשון המדרש רבה דמשמע שבמדבר באמת רק כהן ה' שוחט.

תרמד) בא"ד.

וז"ל, וקשה לי לפירושו דא"כ לשמעון התימני דבעי פרק כל הפסולין שיהא ידיו של שוחט לפנים מן הנשחט הויה שחיטה עבודה עכ"ל. צ"ע דגם לדידי' חזינן ששאני שחיטה, דהא חזינן שנתלה ושחט כשר משא"כ נתלה וקיבל, וכן עמד בדרום ושחט בצפון כשר משא"כ בקבלה.

וכתב הקר"א כאן דחזינן דלא ניחא לי' להך מקשה לתרץ כן כי בכל זאת מצינו לפי שמעון התימני שגם שחיטה בעיא עזרה, פי' שהדבר היחידי שיכול להוכיח ששחיטה לאו עבודה היא הרי זה אם מצינו שאין צריכים להשוחט קדושת עזרה (משא"כ לקבלה שפיר צריכים), אבל מהא די' שחילוקי דינים וקולות בשחיטה לענין קביעת מקום השוחט בתוך העזרה כגון צפון ונתלה לא מוכח כלום.

והנה תוס' ביומא דף מ"ב הביאו פי' זה

דם פסולה בזר, והיינו משום שהולכה לא נפקא מכלל קבלה, וא"כ מאחר דידעינן שלא מהני לענין זרות מה שאפשר לבטלה הה"נ לענין הולכת איברים, ולא איצטריך כהונה דהולכת איברים, אע"כ דאתי לסידור שני גיזרי עצים. (קר"א).

תרמו) הולכה שלא ברגל שמה הולכה או לא שמה הולכה.

ע"י בשפ"א שהקשה מה הוא הצד לומר שלא שמה הולכה וכי רגל כתיב, הלא והקריבו כתיב.

ברם י"ל משום דחשיב שלא כדרך עבודה. מיהו הניחא בהציור של שייף מישף, אבל בהולכה מיד ליד מאי איכא למימר, דכי נימא שגם זה מיקרי שלא כדרך הולכה. ברם להלן בדרך ט"ו ע"א ברש"י ד"ה הא איתעבידא מצוותי מבואר באמת שגם זה מיקרי שלא כדרכה, דלכאורה כוונתו היא בין להיכא שזרקו מרחוק ובין להיכא שהעבירו מיד ליד.

תרמז) הולכה שלא ברגל.

יש לעיין האם הכוונה בשלא ברגל היא רק להיכא שלא הזיז את גופו, וכגון היכא שהושיט את ידו, אבל היכא שזז מקום גופו הרי זה שפיר מיקרי הולכה, רק שיש פסול של יושב, ולכן היכא שהולך בישיבה הרי זה ציור של פסול יושב ולא ציור של הולכה שלא ברגל, או האם הולכה שלא ברגל היא אפילו היכא שזז ממקומו אם הסיבה שזז אינה משום הילוך רגליו.

והנה בגמ' כאן מיייתנן שגבי הולכה תנן שיושב פסול, וס"ד דמיירי שיושב והולך

ששחיטה לאו עבודה היא מהא דשאני שחיטה לענין מקום השוחט מרבינו שמשון, והביאו שהוא עצמו הקשה על עצמו משמעון התימני, וכתבו תוס' לתרץ שגם לפי שמעון התימני יש להוכיח ששחיטה לאו עבודה היא מקדשי קדשים שהרי אין צריכים שהשוחט יהי' בצפון. מיהו חזינן שרבינו שמשון עצמו לא תי' כן והיינו כדרכו של המקשה הנ"ל בתוס'.

ועי' בחידושי הגרי"ז דמבואר תירוץ אחר על הקושיא משמעון התימני והיינו שאע"פ ששמעון התימני מצריך שוחט לפני ה' אבל אין זה משום שהוא מצריך קדושת עזרה להשוחט כמו להנשחט, אלא הטעם למה צריכים שהשוחט יהי' בהעזרה הרי זה משום שצריכים שהשוחט יהי' לפני ה', ורק להנשחט צריכים קדושת עזרה, ולהנשחט סגי באמת גם בתוך שער ניקנור דקדוש בקדושת עזרה אע"פ שאינו נקרא לפני ה' (כן מבואר מהלשון בחידושי הגרי"ז שם שסגי בעזרה ולא צריכים לפני ה'), אבל להשוחט הרי זה משום הדין של לפני ה' וכהנ"ל (ועיי"ש שתלה את הדבר בב' גירסאות לקמן בדרך ל"ב), "וכיון שכן דלאו משום קדושת עזרה אתינן עלה, אין מזה להכריח דשחיטה הוי עבודה מדבעי עמידת שוחט כיון דהוא דין אחר משום לפני ה'". ובחי' הגרי"ז על מנחות דף ה' איתא עוד יישוב עיי"ש.

תרמה) תד"ה והרי.

וז"ל, וא"כ ר"ש וכו' דהא כהן דכתיב גבי הולכת איברים לכבש איצטריך לגופי' משום דאפשר לבטלה עכ"ל. י"ל דלפי המסקנא לא קשה שהרי ר"ש סובר שהולכת

ע"י שהושיט ידו, ומדייקינן הא עומד דומיא דיושב כשר, אלמא הולכה שלא ברגל שמה הולכה, והקשו תוס' למה לא הוכיחו מעצם העובדא דתנן שיושב פסול דחזינן מזה דמיקרי הולכה, דהא אם לא מיקרי הולכה לא שייך פסול של יושב, ותירצו דהי' אפשר לדחות שמאי דתנן שיושב פסול אין הכוונה משום הפסול של יושב אלא משום שהולכה שלא ברגל לא שמה הולכה.

והנה בגמ' דחינן שאין ראוי כי י"ל שהכוונה ביושב אינה ליושב ומושיט ידו אלא להיכא ששייף מישף, ועומד דומיא דיושב הוא היכא דנייד פורתא. ומעתה יש לחקור כשאלתנו הנ"ל האם שייף מישף הרי זה כמו הולכה ברגל והפסול הוא משום יושב או האם גם בכה"ג הרי זה נקרא הולכה שלא ברגל והפסול הוא משום הולכה שלא ברגל. ויצויר נפ"מ למ"ד לא שמה הולכה לענין אם אפשר לעשותו עוד הפעם ברגל לפי מה שנבאר בהאות הבאה ובאות תרפ"ב שיש דרך בסוגיין שהולכה שלא ברגל אפשר לתקונה אבל זרות (וכן יושב) אי אפשר לתקונה, וכן תפסו תוס' כאן בהדיבור הנ"ל וכן פסק הרמב"ם.

תרמח) הולכה שלא ברגל.

רש"י פי' שהנפ"מ הוא לענין אם מחשבה פוסלת בה. והבין השט"מ באות ל"ד שלפי שני הצדדים של הגמ' סובר רש"י שאינו צריך לחזור ולהוליך, ומש"ה הקשה על רש"י קושיית תוס' למה צריכים לדייק הא עומד דומיא דיושב כשר, הלא חזינן מהא דפוסל יושב ששמה הולכה, דהא אם לא שמה הולכה למה פסול, דהא אין לומר

שהכוונה היא שפסול עד שיחזיר הדם לאחוריו כדי לתקן ולעשות הולכה ברגל, דהא אזלינן שאין צריך לעשות כן וכהנ"ל, וא"כ בע"כ צ"ל דשמה הולכה ויש כאן פסול יושב.

מיהו צ"ע איך הבין השט"מ לפי רש"י את מאי דתנן שאם לא שמה הולכה יחזיר לכשר הלא א"צ לחזור ולעשותה.

ועוד דדבריו אתי שפיר רק לפי הצד להלן בגמ' שלא אפשר לתקונה, אבל לפי הצד שאפשר לתקונה מאי איכא למימר. וי"ל דס"ל דנהי שאפשר לתקונה, אבל אינו חייב לתקנה. מיהו מיחזיר לכשר חזינן דשפיר חייב.

ברם לפי הדרך להלן בגמ' שמירי באופן שקאי הפסול איבראי, אין ראוי.

והנה תוס' כתבו שאם לא שמה הולכה הרי הוא צריך לחזור ולעשותה, וגם זר אינו פוסל אם עשה הולכה שלא ברגל, משא"כ אם שמה הולכה זר פוסל, וחזינן שהם נוקטים כמו הצד שהולכה שלא ברגל אפשר לתקונה, ועוד נקטו בדבריהם שאם זר עשה הולכה ברגל לא אפשר לתקונה. והקשה הקר"א בד"ה תד"ה איבעיא וכו' למה נקטו כן, הלא על שניהם הוי להלן שאלה בגמ', דהא בנוגע להולכה שלא ברגל מיבעיא לן אם אפשר לתקונה, ואילו בנוגע להולכה בזר פליגי בני רבי חייא ורבי ינאי באם יכולים לתקן.

ועכ"פ הרמב"ם פסק באמת כחילוק זה שהולכה שלא ברגל אפשר לתקן משא"כ הולכה בזר אי אפשר לתקן, ולהלן באות תרפ"ב נביא את ביאורו של הגר"ח בזה.

תרמט) עומד דומיא דיושב דנייד פורתא.

פירש"י בשפשוף רגליו. ובשט"מ אות ה' הקשה מאי קמ"ל בזה. מיהו צ"ע מי יימר שצריך להשמיענו דבר מה הלא החידוש הוא שיושב פסול, רק שצריכים שהדיוק של עומד דומיא דיושב כשר יהי' אמת לדינא. ובאמת גם בלא"ה י"ל שקמ"ל שע"י שפשוף כשר ולא אמרינן שאין דרך שירות בכך.

תרנ) ת"ש קיבל הכשר ונתן לפסול יחזיר לכשר.

בענין אם סוברים שהולכה שלא ברגל לא שמה הולכה האם כל ההולכה צריכה להיות ברגל או האם סגי במקצת.

הנה בגמ' אמרינן ת"ש קיבל הכשר ונתן לפסול יחזיר לכשר, פי' דחזינן מזה שהולכה שלא ברגל לא שמה הולכה, דהא אם שמה הולכה, למה צריך להחזיר. והנה עיין בקרן אורה כאן שצייד לומר שאפילו אם הולכה שלא ברגל לא שמה הולכה אבל היינו רק כשעשה את כל ההולכה שלא ברגל, אבל אם עשה מעט ברגל שפיר דמי. וכן כתב הרש"ש לחלק בריש דף ט"ו, אלא שהרש"ש כתב שאם עשה כהן אחד מקצת שלא ברגל הרי זה פסול אע"פ שכהן אחר גמר ברגל, כי צריכים שאותו כהן שעשה שלא ברגל יעשה גם מקצת ברגל. וכתב הרש"ש שחייבים לומר שלא בעינן שהכל יהי' ברגל כי איך אפשר שהכהן יזהר שלא יושיט ידו קצת בשעת ההולכה. ועוד כתב הרש"ש שכן מוכח מהאוקימתא של נייד פורתא

משום שגם ע"י שנייד פורתא הרי יש כאן גם הולכה שלא ברגל ע"י הושטת ידו שהוא יותר מהנייד פורתא. וכהוכחה זו כתב גם היד דוד כאן, וכן החזון נחום.

מיהו יש להקשות על שיטתם מכאן, דהא לפי דבריהם גם אם לא שמה הולכה צ"ע למה יחזיר לכשר דלמה לא יוכל כהן כשר לקחת מהפסול ולהמשיך להוליך, ואפילו לפי הרש"ש למה לא יוכל לכה"פ אותו כהן שהושיט להפסול לקחתו ממנו ולהמשיך משם הולכה ברגל.

ובספר מראה כהן כתב שכוונת הגמ' היא לומר שאם הולכה שלא ברגל לא שמה הולכה אז שפיר יש ליישב את המשנה כי י"ל שאיירי באופן שהפסול עומד ממש אצל המזבח באופן שאין מקום לעשות הולכה אלא הושטת יד זו שעשה המקבל.

ועיין גם במל"מ בפ"א מהל' פסוה"מ הכ"ג שר"ל בדעת הרמב"ם דסגי במקצת הולכה ברגל, ומה שכתב הרמב"ם אח"כ בהלכה כ"ז שקיבל הכשר ונתנו לפסול יחזירנו לכשר, אה"נ דיספיק גם אם הכשר יקחנו מהפסול במקומו ויוליכנו הלאה, רק דנקט יחזירנו לאחוריו להכשר כדי שלא נחשוב שהוא יכול לקבלו מן הפסול ולזרוק אותו משם בלי שום הולכה ברגל, וכתב שזוהי גם כוונת הגמ', דהיינו שמוכח שהולכה שלא ברגל לא שמה הולכה כי אם שמה הולכה יחזור הכשר ויקבלנו, אע"כ שלא שמה הולכה, ולכן תני יחזירנו כדי שלא נטעה לומר שיחזור הכשר ויקבלנו ויזרקנו בלי שום הולכה ברגל, אבל אה"נ ע"י מקצת הולכה ברגל שפיר דמי עכ"ד.

והנה לקמן בדף ט"ו ע"א פרכינן על עולא דפסל הולכה שלא ברגל מהא דתנן

שאם נשפך מן הכלי על הרצפה ואספו הרי זה כשר דהא התם נתקרב לצד המזבח שלא ברגל, וקשה דמה בכך הלא לפני זה או אחרי זה מוליכים את הדם גם ברגל. וראיתי בספר יד דוד כאן שהביא שכן הקשה החזון נחום, ותי' שאפילו אם לא מפריע מה שעשה מקצת הולכה שלא ברגל אבל היינו רק אם נעשה ע"י כהן כשר דבכה"ג הרי זה בגדר ראוי לבילה כיון שהי' יכול לעשות בקל, אבל לא היכא שנתקרב ע"י שפיכה.

והמל"מ שם כתב שמזה שסתם הרמב"ם בנשפך מן הכלי על הרצפה ואספו כשר בהלכה כ"ה שם ולא כתב רק אם נשפך לאיבראי הרי משמע אפילו אם נשפך לגואי, ומזה מבואר דסגי במה שהוא גומר ברגל.

גם צידד לומר שהרמב"ם סובר שכל ההילוך צריך להיות ברגל אלא שכתב שלפ"ז למה לא כתב הרמב"ם שבנשפך מן הכלי על הרצפה לצד פנים צריכים להחזירו, וכדאייתא בגמ', וכן שהיכא שהיתה מקצת הולכה שלא ברגל שצריכים להחזירו. ובסוף דבריו בד"ה גרסינן וכו' כתב שאולי משום שזה נלמד ממה שכתב שאם קבל הכשר ונתן לפסול יחזיר לכשר (ולא שיחזור הכשר ויקבלנו), ונסתפק מה יהי' היכא שהוליכו ברגל קצת וזרקו ממקום רחוק האם סגי בכך.

וע"ע בקר"א בסד"ה אפשר וכו' שר"ל שמה שמהני מה שגומר ברגל הרי זה רק לפי הצד שאפשר לתקונה עיי"ש, והבאנו דבריו באות תרנ"ה. ובאות תרנ"ט נביא שביאר עיי"ז את הגמ' הנ"ל שהבאנו בנשפך מן הכלי על הרצפה.

וע"ע בשט"מ בהשמטות בדף ט"ו ע"א באות א' שהביא מהריב"א לומר שאם גמר ברגל שפיר דמי (לפי הצד שאפשר לתקונה).

והנה האבן האזל בפ"א מהל' פסוה"מ הכ"ג בד"ה ונראה וכו' כתב בדעת הרמב"ם לפרש דלא כרש"י והיינו שהראי' מ"יחזיר לכשר" אינה מזה שצריכים להחזיר, אלא הראי' היא ממה שהפסול הוא זה שמחזיר, דהא הרמב"ם פוסק בפיי"ג ה"ט שהולכה לצד חוץ שמה הולכה (ועיי"ש באבן האזל ובאות תרע"א) ודלא כרש"י בסוף הפרק שסובר שלפי המסקנא שם כו"ע מודים שאינה הולכה, וא"כ למה אין החזרת הפסול פוסלת, ובע"כ צ"ל משום שהולכה שלא ברגל לא שמה הולכה. ועל זה דחינן שיחזור הכשר ויקבל וזה אתי שפיר אפילו אם לא שמה הולכה כיון שיש גם הולכה ברגל.

תנא) רש"י ד"ה יחזיר לכשר.

וז"ל, ואשמועינן תרתי, חדא דלא מיפסל במאי דאפסקי' פסול וכו' עכ"ל. פי' דלא מיפסל מצד זה שעשה הפסול מעשה איצטבא, ולפי הדיחוי דיחזור הכשר ויקבל זהו החידוש היחידי. וצ"ע מה החידוש, דלמה הו"א שפסול גרע מאיצטבא.

תנב) תד"ה איבעיא לה.

וז"ל, ויושב פסול היינו כי לא תקנה ולא החזיר הדם לאחוריו לעשות הולכה אחרת עכ"ל. צ"ע דא"כ למה נקטו יושב יותר מכל הולכה שלא ברגל כיון שבאמת אין כאן פסול יושב.

(תרנג) בא"ד.

ע"ע באות תרמ"ח בנוגע לדברי תוס' כאן.

(תרנד) בא"ד.

וז"ל, אבל מיושב פסול לא מצי מוכח דהויא הולכה עבודה בלאו דיוקא, משום דדלמא לאו עבודה היא ויושב פסול היינו כי לא תקנה ולא החזיר הדם לאחוריו לעשות הולכה אחרת עכ"ל.

והנה עיין בקרן אורה כאן שציידד לומר שאפילו אם הולכה שלא ברגל לא שמה הולכה, אבל היינו רק כשעשה את כל ההולכה שלא ברגל, אבל אם עשה מעט ברגל לא איכפת לן בזה. ולעיל באות תר"ג הבאתי עוד מקורות בענין זה.

ועוד כתב הקר"א שלפ"ז יש נפ"מ בהולכה שלא ברגל בנוגע לזר, דהיינו אם זר הוליך מקצת שלא ברגל, דאם שמה הולכה יש פסול של זרות, אבל אם לא שמה הולכה אין כאן פסול של זרות, וגם לא של הולכה שלא ברגל כיון שהוא רק מקצת.

ולפ"ז יש לעיין בדברי תוס' כאן, כי אם נאמר ש"וכן יושב" מיירי כשרק מקצת מההולכה עשה כשהוא יושב, א"כ אז שפיר הי' שייך להוכיח ששמה הולכה גם מגוף הבבא של "וכן יושב", כי אם שמה הולכה אז יש כאן הפסול של יושב, אבל אם לא שמה הולכה אין כאן הפסול של יושב, וגם לא איכפת לן במה שקצת נעשה שלא ברגל. וצ"ל דס"ל לתוס' שמן הסתם יושב ושמאל איירי באופן שעשה כך את הכל, וביושב הרי זה יתכן כשישב והושיט ידו ולקחו כהן אחר מידו וזרקו ממקומו.

דף ט"ו ע"א

(תרנה) ונהי נמי דיחזור הכשר ויקבלנו אי סלקא דעתך לא אפשר לתקונה איפסלא לה.

צ"ע דהא אי תני יחזור הכשר ויקבלנו הרי אזלינן ששמה הולכה וא"כ מה שייך דיון אם אפשר לתקונה או לא. ועיין בשט"מ.

והרש"ש כתב לפרש שאפילו אם לא שמה הולכה הרי זה רק אם כהן מסוים הוליך שלא ברגל בלא שום הולכה ברגל כלל, אבל אם אותו כהן הוליך גם ברגל אז חשיב הכל הולכה, דהא גם בכל הולכה רגילה אי אפשר שלא יושיט קצת לפניו (וכבר הארכנו בזה באות תר"ג), ומעתה לפ"ז י"ל ש"יחזור הכשר ויקבל" אתי שפיר אפילו אם לא שמה הולכה כי ע"י שחזור אותו כהן וממשיך ברגל הרי יוצא שלא עשה את כל ההולכה שלא ברגל, ואפילו לפי רש"י שגורס יחזור "כשר" ולא גרס "הכשר" י"ל שהכוונה היא לאותו כשר, וא"כ מזה חזינן שאע"פ שכשהפסיק מלהוליך הי' נקרא הולכה פסולה כי היתה שלא ברגל, אבל בכל זאת הרי הוא יכול לתקן, וא"כ ה"ה שאם עשה את הכל שלא ברגל הרי הוא יכול לחזור ולעשותה, עכ"ד הרש"ש.

והנה עיין בקר"א בד"ה אפשר וכו' שכתב ג"כ שלגמור ברגל מהני רק אם סוברים שאפשר לתקונה אבל לא משמע שכוונתו היא כביאורו של הרש"ש שכשהפסיק הרי זה נפסל ועכשיו הרי הוא מתקן, אלא אפילו אם לא הפסיק, בכל זאת סברא היא שמה

שגומר ברגל מהני רק אם אפשר לתקן היכא שעשה את הכל שלא ברגל, וכן כתב האבן האזל בפ"א מפסולי המוקדשין הכ"ג בד"ה ומה דפריך וכו' וכלל בתוך דבריו ביאור להענין, והיינו שאם הולכה שלא ברגל חשיבא מעשה פסול חיובי אז הסברא נותנת שלא מהני תיקון, וכן הסברא נותנת שלא יועיל מה שהוא גומר ברגל, אבל אם אפשר לתקונה הרי זה מראה שאינו בגדר מעשה פסול חיובי, אלא רק חסרה הולכה כדין, ומש"ה מהני תיקון, וא"כ ה"ה דמהני גם מה שהוא גומר ברגל, שהרי גם עי"ז יש מעשה הולכה כדין. וכן הוציא מהשט"מ בשם הריב"א שמהני מה שגמר ברגל, וביאר כן האבן האזל את דברי הגמ' כאן, והיינו שיחזור הכשר אתי שפיר גם אם לא שמה הולכה אבל רק אם אפשר לתקונה.

והחק נתן פי' שכוונת הגמ' היא כך, דנהי נמי שיש לגרוס שיחזור הכשר ויקבלנו אבל אז הרי מוכח ששמה הולכה וא"כ ממ"נ איך שגורסים מוכח שמהני לכה"פ תיקון, ומאי דקאמר הש"ס "אס"ד לא אפשר לתקונה" זה קאי שוב על הצד שתני יחזיר לכשר.

וע"ע באות תרנ"ט שנבאר שגם הגמ' להלן כאן מתבאר ע"י היסוד הנ"ל שהבאנו שלגמור ברגל מהני רק לפי הצד שאפשר לתקונה.

תרנו) לא דקאי זר בראי.

פי' וזה לא מיקרי הולכה וממילא לא איכפת לן אם הוי שלא ברגל. ועי' במל"מ שהקשה דהא שיטת הרמב"ם היא שת"ק דמתניתין פוסל מחשבה בהולכה כלפי חוץ (ודלא כרש"י בסוף פירקין שסובר שלפי

המסקנא כו"ע סוברים שאינה פוסלת), וא"כ חזינן דשפיר חשיב הולכה.

ותי' השפ"א שהיינו רק אם הוליך ברגל, דכיון דהוי מעשה הולכה מחשבה פוסלת בה, אבל בהולכה שלא ברגל שייך לפסול רק אם הי' מקום שצריכים להוליך ושהי' על זה מצות הולכה דאז הרי זה פסול משום שלא עשה הולכה. ולהלן באות תרפ"ב נביא כדרכו בשם הגר"ח ביתר ביאור.

תרנוז) לא דקאי זר בראי.

פירש"י שלפ"ז צריכים לגרוס יחזור הכשר ולא יחזיר לכשר כי אם גורסים יחזיר לכשר הרי יוצא שהזר עושה הושטת יד ומקרכו להמזבח. מיהו צ"ע דהא אזלינן השתא שהולכה שלא ברגל לא שמה הולכה וא"כ אין בהושטת ידו משום פסול זרות, ואי משום הולכה שלא ברגל הלא הבאנו באות תר"נ שהרבה דעות סוברים שזה פוסל רק אם כל ההולכה היתה שלא ברגל.

מיהו יש ליישב על פי מה שהבאנו שם וכן באות תרנ"ה שיש אומרים שהיינו רק אם סוברים שאפשר לתקונה אבל לפי מה שאזלינן השתא שאי אפשר לתקונה לא מהני מה שגומר ברגל וא"כ שפיר צריכים להחזיר להכשר שהרי אזלינן השתא להעמיד את הצד שא"א לתקונה.

תרנח) איתמר אמר עולא אמר רבי יוחנן הולכה שלא ברגל פסולה אלמא לא אפשר לתקונה.

עי' בשט"מ בההשמטות שכתב שמשלשון

פסולה שאמר עולא בשם רבי יוחנן אין ראי' וכמו שהראה שם אלא הראי' היא ממה שהוסיף לומר עוד מימראד, דהא כבר אמר שלא שמה הולכה כמו שהביאה הגמ' לעיל.

והפנים מאירות כתב מדשני כאן בדיבורי' דלעיל קאמר לא שמה הולכה ואילו הכא קאמר פסולה.

והטהרת הקודש כתב משום שגרסינן "פסלה" ולא "פסולה" וכמו הדיבור המתחיל ברש"י שהיא "פסלה" (ודלא כהגהת השט"מ שצ"ל "פסולה"), ולשון "פסלה" משמע שפסל את הדם ואי אפשר לתקן (ולא רק שאותה הולכה שעשה הרי היא פסולה).

תרנ"ט) איתיבי' ר"נ לעולא נשפך מן הכלי על הרצפה ואספו כשר.

פירש"י וז"ל, ונהי נמי דאמרת דצריך להחזירו לאחוריו ולחזור ולהוליכו ברגל מ"מ בתקנתא סגי להו עכ"ל. ומשמע שהבין שאחרי שהוא אוסף הרי הוא צריך להחזירו לאחוריו ולהוליכו.

מיהו עיין בקר"א בסד"ה אפשר ובד"ה ומייתי וכו' שנוקט שאינו צריך וכמו שיטתו שהבאנו לעיל שאם עשה מקצת שלא ברגל לא איכפת לן כיון שגמר ברגל. והקשה שא"כ מה היא ראיית הגמ' מנשפך שאפשר לתקונה, הלא אין כאן בכלל חסרון של הולכה שלא ברגל, ותי' שהטעם למה מהני מה שהוא גומר ברגל הרי זה משום שעיי"ז הרי הוא מתקנה, אבל אם כשעשה כולה שלא ברגל אי אפשר לתקן, א"כ ה"ה שאם עשה מקצת שלא ברגל לא הי' צריך להועיל

מה שהוא גומרו ברגל. כן נראה לי בכונתו שם (ולעיל באות תר"נ הבאנו ביאור אחר על דברי הגמ' שם למה לא מהני כאן מה שהוא גומר ברגל).

וע"ע לעיל באות תרנ"ה שביארנו גם את הגמ' לעיל בסמוך כאן על פי היסוד הנ"ל שלגמור ברגל מהני רק לפי הצד שאפשר לתקונה.

תרס) ליפלוג וליתני בדידי'.

ע"י בשפ"א שהקשה וז"ל, קצת קשה דאדרבה השתא קמ"ל דכנשפך מן הצואר על הרצפה אפילו לצד חוץ פסול ומאי תיובתא הוא זה עכ"ל. מיהו י"ל דאין הקושיא שלא ליתני מן הצואר על הרצפה פסול, אלא הקושיא היא שנוסף לזה ליתני גם חילוק בנוגע לנשפך מן הכלי, וכן יש להבין מדברי רש"י בד"ה ליפלוג בדידי'.

תרסא) כי פליגי בהולכה זותרתי.

רש"י פי' שהכוונה היא לשוחט בצד המזבח וזורק ואיירי בהושטת ידו דהוי הולכה שלא ברגל, ומיקרי הולכה זותרתי כי הוא קרוב להמזבח, ולכאורה ה"ה להציוור של חבירו לחבירו כשהוא רחוק מן המזבח, דלפי רבי שמעון אין מחשבה פוסלת, ולא מיקרי הולכה רבתי אלא הולכה ברגל, וכן הבין המראה כהן כאן את כוונת רש"י.

וע"י במל"מ בפ"א מהל' פסוה"מ הכ"ג בד"ה ונחזור וכו' שכתב וז"ל, אלא דמאי דאיכא לספוקי הוא אליבא דרבנן, דאפשר דעד כאן לא פליגי וס"ל דשמי' הולכה (בהולכה זותרתי) אלא כשדרכה בכך (דהיינו הושטת ידו כששחט קרוב להמזבח), אבל

כשאין דרכה בכך (דהיינו כששחט רחוק מן המזבח) מודו לר"ש דלא שמי' הולכה. ולפ"ז הולכה שלא ברגל שהיא מחלוקת ר"ש ורבנן (בהולכה זוטרתית) הוי בהולכה כדרכה, או דלמא דלרבנן לא שנא להו בין כדרכה בין שלא כדרכה. ובגמ' אסיקו אלא בהולכה זוטרתית כו"ע לא פליגי דפסלה וכו', ויש גורסין כו"ע לא פליגי דלא פסלה. והנה לפי הגירסא דגריס לא פסלה פשיטא דהולכה זוטרתית כולל כל ההליכות (באות תרס"ה נעיר על זה), אך לפי הגירסא דפסלה, ע"כ הליכה זוטרתית לא הוי אלא כדרכה, ולפ"ז כי היכי דהך הליכה זוטרתית הוי בהליכה כדרכה דוקא הכי נמי הליכה זוטרתית שנאמר בתחילה (דפליגי בה ר"ש ורבנן) היא בהליכה כדרכה ממש עכ"ל.

ועי' בשט"מ בההשמטות שהקשה על פירש"י וז"ל, ולא נהירא חדא דהולכה זוטרתית זאת אינה כהולכה דלמעלה, דלעיל ר"ל ברגל והכא ר"ל בהושטה, ועוד קשה דהא במתניתין קתני בהדיא במילתא דרבי שמעון "שלא בהילוך" אלמא איירי ר"ש בהילוך והיאך מוקמינן פלוגתא בהולכה זוטרתית, ואע"ג דבסמוך פריך לה מ"מ יש להתמיה מה ס"ד עכ"ל. ולכן פי' דאיירי שבמקום להושיט הכלי הולין ברגל, רק שהי' אפשר ע"י הושטת כלי, דת"ק סובר שהושטה מיקרי הולכה ומש"ה כשהולין ברגל מחשבה פוסלת כי א"א לבטלה שהרי לכה"פ צריך לעשות הושטה, אבל ר"ש סובר שהושטה לא מיקרי הולכה וממילא גם כשעשה ברגל אין מחשבה פוסלת דהא אפשר לבטלה. ועי' במל"מ בפ"א הכ"ג בסוף טור א' שהזכיר פי' זה.

ועי' בשט"מ לעיל שם בסמוך שכתב

שהטעם למה בהולכה רבתי מחשבה פוסלת לכו"ע הרי זה משום דהשתא ששחט רחוק מן המזבח הרי אי אפשר לבטלה כי אם יתננו מיד ליד הוי הולכה שלא ברגל שאין דרכה בכך ופסולה לכו"ע.

והמל"מ שם כתב על שני הפירושים הנ"ל וז"ל, ואין חילוק ביניהם לדינא אלא אי גרסינן בהולכה זוטרתית כו"ע לא פליגי דלא פסלה, דלפי הפירוש השני (דהיינו הפי' של השט"מ) אף שהיתה הולכה ברגל לא פסל בה מחשבה כיון שהי' יכול לעשותה שלא ברגל, ולפי הפירוש הראשון ליתא להאי דינא (כי לפי הפירוש הראשון לא מצינו לפי רבנן הסברא של אפשר לבטלה) עכ"ל.

תרסב) דהא בעא מיני' רבי ירמי' מרבי זירא הי' מזה וכו'.

פירש"י שבעא מיני' בחטאת העוף וחטאות הפנימיות. וצ"ע למה לא פי' בכל הקרבנות וכדמשמע מהרמב"ם בפ"ב מהל' פסוה"מ הי"ז. (קר"א בדבריו על תד"ה אלא.)

תרסג) מ"ט והזה ונתן בעינן.

כלומר בעינן שעת הזאה דומיא דנתן כמו שפירש"י. ולכאורה הי' אפשר לומר שאינו נפסל אלא אם נקטעה ידו כי ע"י זה אינו יכול לעשות נתינה, אבל במום אחר לא איכפת לן. מיהו רש"י כתב "מי הויא עבודה בבעל מום", וא"כ מבואר שה"ה למום אחר, ומשום שנעשה בעל מום אתינן עלה, ולא משום שנעשה מי שבמציאות אינו יכול ליתן. (חזו"א בסי' א'.)

ולפ"ז לכאורה ה"ה לשאר פסולים ולא רק בעל מום.

מיהו אם נעשה חרש ושוטה עד שלא הגיע הדם להמזבח לא איכפת לן בזה, משום דכיון "דלא הוי מום, משום מתעסק לא שייך למיפסל כיון דזרק בדעת". (חזו"א סי' כ' (ב') סק"י).

תרסד) אלא בהולכה זוטרתו כו"ע לא פליגי דלא פסלה.

פירש"י על הך גירסא וז"ל, ומאן דגריס דלא פסלה, טעמו משום דלאו כלום היא, ואין שם הולכה עלי', אלא כולה צורך זריקה היא, והא לא הוה בדעת' למחשב אזריקה אלא אהולכה, ולא חשיב מידי עכ"ל. הנה לפ"ז מיושבת קושיית תוס' והשט"מ שהקשו איך שייך מחשבה על כל זריקה הלא לפני שיצא הדם מן הכלי הוי הולכה, ואח"כ הרי איתעבידא מצוותי', ולפי רש"י י"ל שמשכחת לה כגון שחשב על הושטת הכלי בתורת זריקה ולא בתורת הולכה, אלא שקשה שא"כ מה הקשו על חטאת העוף איך שייך מחשבה בהתזה הלא גם על זה י"ל שחשב בשעת הושטה בתורת זריקה, וכן הקשה הקר"א בד"ה בגמרא אלא וכו'. מיהו י"ל שכיון שעוד לא נתפרד הדם לחפצא בפני עצמו לא שייך על זה מחשבת זריקה (אבל מחשבת הולכה שפיר שייך).

תרסה) אלא בהולכה זוטרתו כו"ע לא פליגי דלא פסלה.

פירש"י וז"ל, ומאן דגריס דלא פסלה,

טעמו משום דלאו כלום היא, ואין שם הולכה עלי', אלא כולה צורך זריקה היא, והוא לא הוי בדעת' למחשב אזריקה אלא אהולכה ולא חשיב מידי עכ"ל, כלומר דלא מיבעיא אם הולכה שלא ברגל לא שמה הולכה ואפילו כשדרכה בכך, דאז פשיטא שלא מהני מחשבה בהולכה זוטרת', בתורת הולכה, אלא אפילו אם הסברא נותנת שהולכה שלא ברגל היא שפיר הולכה, אבל בכל זאת הושטת היד לאו מעשה חשובה היא, ולא כלום היא להחשב כהולכה.

ועי' במל"מ בפ"א מהל' פסוה"מ הכ"ג בד"ה ונחזור וכו' שכתב שלפי הגירסא של כו"ע לא פליגי דלא פסלה אין חילוק בין קרוב לבין רחוק. מיהו יש לעיין אם שייך סברתו של רש"י היכא ששחט מרחוק והעבירו את הדם חבירו לחבירו.

והנה לעיל בדף י"ג ע"ב אמרינן שלפי רבנן טבילת אצבע מפגלת. ולפי הנ"ל הרי זה מובן כי י"ל דכיון דכתיב וטבל רחמנא אחשבה ולא אמרינן שלא כלום היא. ברם צריכים להוסיף לזה דאזיל שם שהולכה שלא ברגל שמה הולכה.

ושו"ר בחזו"א בסי' א' סקט"ו שכתב שטבילת אצבע שונה מהושטת ידו לזרוק אבל בדרך אחרת וז"ל, כו"ע לא פליגי דלא פסלה, אע"ג דמסקינן לעיל י"ג ע"ב דטבילת אצבע חשיבא עבודה, ואמר טעמא כיון דלא סגי דלא עביד לה על כרחך היינו הולכה, צ"ל דהתם טבילת אצבע עדיין אינו עיקר הזאה אבל הולכה לזריקה היינו זריקה וכמש"כ רש"י ד"ה אלא וכו' עכ"ל.

ובאמת כבר ביאר השט"מ באות ח' דהתם אזלינן שהולכה שלא ברגל שמה הולכה

תרוסו) אלא בהולכה זוטרת כו"ע ל"פ דפסלה.

צ"ע דהא במנחות דף י"ג ע"ב אמרינן ליקוט לבונה בזר פסול וסבר כמ"ד שהולכה שלא ברגל שמה הולכה ומשמע שיש מ"ד שסובר שלא שמה הולכה והרי התם הרי זה כהולכה זוטרת שדרכה בכך. (קר"א ד"ה איתמר).

תרוסו) אלא בהולכה זוטרת כו"ע ל"פ דפסלה.

עי' ברמב"ם בפ"א מהל' פסולי המוקדשין הכ"ג שסובר (לפי דעת הרבה מפרשים) שאם שחט וקיבל זורק מהמקום שקיבל בלי להוליך הרי זה פסול כי לא עשה הולכה כי הושטת היד אינה הולכה כי היא שלא ברגל. ומזה יוצא שהרמב"ם סובר שלפי רבנן הולכה אי אפשר לבטלה ובזה הם חולקים על רבי שמעון.

וכתב האבן האזל שצ"ל שהרמב"ם אינו גורס כו"ע לא פליגי דפסלה, דהא לפי גירסא זו יוצא שהושטת יד חשיבא שפיר הולכה שהרי מחשבה פוסלת בה, ואילו לפי הרמב"ם יוצא שאינה נחשבת הולכה, והפסול הוא משום חסרון הולכה, ולא משום המחשבה.

ועיין גם במל"מ שר"ל שהרמב"ם גורס לא פסלה, אבל הביא שבפיה"מ כתב הרמב"ם דלא כדבריו בספר היד אלא שלפי רבנן הולכה אפשר לבטלה, כלומר שאם שחט זורק ממקום קבלתו הרי זה כשר, וכתב המל"מ שבפיה"מ ס"ל כהגירסא שכו"ע לא פליגי דפסלה, דהיינו שמחשבה שפיר פוסלת כי חשיבא שפיר הולכה, פי'

ודלא כמו שמסקינן כאן, אלא שצריכים להוסיף לדבריו כדברינו הנ"ל שגם לא אמרינן בטבילת אצבע את הסברא שכתב רש"י שלא כלום היא (אלא שבסברת סוגיא דידן שכו"ע לא פליגי דלא פסלה, בתחילה כתב השט"מ דהיינו משום דלא כלום היא, ובסוף דבריו כתב משום שהולכה שלא ברגל לא שמה הולכה).

ולעיל בסמוך כתב השט"מ שהא דאמרינן שם שלפי ר"ש טבילת אצבע אינה מפגלת הרי זה כמו דמסקינן כאן שבהולכה זוטרת כו"ע לא פליגי דלא פסלה משום דלא כלום היא, כלומר ור"ש ס"ל שגם טבילת אצבע לא כלום היא (אלא שהסוגיא התם בדף י"ג סוברת שרק רבי שמעון סובר הך סברא).

מיהו לא הבנתי דהא כבר הבאתי שלעיל שם אמרינן שטבילת אצבע תלוי בר"ש ורבנן, ובפשטות הכוונה היא שטבילת אצבע היא חלק מההולכה ומש"ה הרי זה תלוי בהמחלוקת שבין ר"ש ורבנן לענין הולכה, ואילו לפי הנ"ל יוצא שהדבר תלוי בסברות אחרות, דהיינו שמצד אחד י"ל שטבילת אצבע מפגלת משום שהולכה שלא ברגל שמה הולכה ולא אמרינן לא כלום היא, ומצד שני י"ל שלא כלום היא (אבל הטעם של רבי שמעון בהולכה רבתי שאפשר לבטלה לא שייך בטבילת אצבע), וא"כ אין זה תלוי בהמחלוקת שבין ר"ש ורבנן.

והחזו"א בקדשים קמא סי' כ"ט סק"ג כתב שלעיל בדף י"ג אזלינן כמו הס"ד שר"ש ורבנן פליגי בכל הולכה זוטרת, וא"כ לפ"ז טבילת אצבע תלוי שפיר בהמחלוקת שבין רבי שמעון ורבנן.

וכוונת הרמב"ם בפיה"מ היא שאפשר לבטל
הך הולכה יתירה שעשה. ברם גם יש לפרש
שכוונת הרמב"ם בפיה"מ היא שאפשר
לבטלה לחלוטין ואם שחט בצד המזבח לא
חשיבא הולכה ובכל זאת הרי זה כשר וס"ל
כהגירסא שכו"ע לא פליגי דלא פסלה.

והנה האבן האזל הקשה על הדרך שלפי
רבנן אי אפשר לבטלה, אבל אם הי' אפשר
לבטלה היו מודים שלא מהני מחשבה, דהא
נהי שאי אפשר לבטלה לחלוטין, אבל
ההולכה יתירה שעשה וחישוב בה הרי שפיר
אפשר לבטלה, וא"כ למה מחשבה פוסלת
בה.

ותי' "די"ל בפשטות דכיון דעיקר עבודת
ההולכה אי אפשר לבטלה, כבר יש לה שם
עבודה מתחילתה, ופסול בה מחשבה וזרות,
ודוקא לר"ש דאינה צריכה כלל, אז אמרינן
דהוי עבודה שאפשר לבטלה".

מיהו הקשה שלפי הגירסא שגורס כו"ע
לא פליגי דפסלה הרי חזינן לא כן, דהא
חזינן שאע"פ שלפי רבי שמעון תמיד יש
כאן הולכה דהושטת יד, ועיקר הולכה אי
אפשר לבטלה, אבל בכל זאת מהני מה
שאת היתר שפיר אפשר לבטל, אלא שכתב
שמדברי הרמב"ם בספר היד מוכח שהוא
גורס לא פסלה וכמו שהבאנו כבר.

מיהו לפי דברי המל"מ בדעת הרמב"ם
בפיה"מ יוצא שבאמת פליגי רבי שמעון
ורבנן בסברא זו אם מסתכלים על מה
שאפשר לבטל רק הך הולכה יתירה או לא,
דלפי רבנן לא מהני מה שאפשר לבטלה
ולפי רבי שמעון שפיר מהני. ובאמת כן
ביאר המל"מ להדיא לעיל שם את המחלוקת
שבין ר"ש ורבנן לפי הרמב"ם.

ובאות תרס"ט נביא שגם לפי ביאורו של

הזבח תודה בהמחלוקת שבין רבי שמעון
ורבנן לפי הרמב"ם יוצא שפליגי בענין אם
מהני מה שאפשר לבטל הך הולכה יתירה.

תרסח) כי פליגי בהולכה רבתי.

כלומר הולכה ברגל (לפי רש"י). ולפ"ז
נעקר לגמרי מה שאתמר הולכה שלא ברגל
מחלוקת רבי שמעון ורבנן. וצ"ע דאין זה
מדרך הגמ' בשארי מקומות. (זבח תודה).

תרסט) דעת הרמב"ם.

הנה הרמב"ם בפ"א מהל' פסוה"מ הכ"ג
כתב וז"ל, והולכה שלא ברגל אינה הולכה,
לפיכך כהן שקיבל את הדם ועמד במקומו
וזרק למזבח נפסל הזבח עכ"ל.

א. דרכו של הזבח תודה.

הזבח תודה כאן כתב דמשמע מדברי
הרמב"ם שרק ציור זה לחוד פסול משום
הולכה שלא ברגל, אבל בהציור שהעבירו
את הדם מיד ליד, דהיינו מחבירו לחבירו,
לא מיפסל, ואילו זהו דלא כסוגיית הש"ס
כאן דאתי עלה דחבירו לחבירו משום הולכה
שלא ברגל ומפרש שהמשנה בפסחים מיירי
בנייד פורתא.

ועוד הקשה דאדרבה בהציור של
הרמב"ם י"ל שהושטת היד הרי זה נחשב
חלק מהזריקה, ומנ"ל להרמב"ם דחשיב
הולכה.

ועוד הקשה את קושיית הלח"מ בפ"א
מהל' קרבן פסח הי"ד על הא דכתב שם
הרמב"ם שנותנו לחבירו וחבירו ולא
כתב כסוגיית הגמ' כאן שצריכים נייד
פורתא. וכתב הזבח תודה שבאמת הרמב"ם

לפי שיטתו אתי שפיר שהרי מדברי הרמב"ם הנ"ל בהל' פסוה"מ נראה שבאמת חבירו לחבירו אינו נחשב הולכה שלא ברגל, אלא שהא גופא קשיא וכהנ"ל.

וכתב הזבח תודה שי"ל שהרמב"ם מפרש את סוגיית הגמ' דלא כרש"י, אלא שהולכה זוטרתי פירושו הוא שחוט שוחט בצד המזבח וזורק, וכן היכא שהוא שוחט רחוק מן המזבח ונותנו לחבירו וחבירו לחבירו גם זה מיקרי הולכה זוטרתי, והולכה רבתי פירושו הוא כשהוא שוחט רחוק מן המזבח וזורק ממקום השחיטה. וכוונת הגמ' היא כך, דבתחילה סברו לומר שבהולכה רבתי כו"ע לא פליגי דשמה הולכה, כלומר שממקום רחוק מכיון שהדרך היא לעשות הולכה הרי הולכה זו נחשבת באמת עבודה, ומש"ה מחשבה פוסלת בה, וכן שלא ברגל, פוסל בה, כי פליגי בהולכה זוטרתי, דלפי רבי שמעון הושטת היד לזרוק סמוך למזבח או חבירו לחבירו לא מיקרי בגדר הולכה, ומש"ה אין מחשבה פוסלת בה, וכוונת רבי שמעון בהמשנה היא שבהולכה פעמים שאפשר בלי הולכה כגון הולכה זוטרתי ובהכי מיירי רבי שמעון, ורבנן סוברים שגם זה מיקרי בגדר הולכה, כיון שזהו הדרך, ומש"ה מחשבה פוסלת בה, אבל עכ"פ לכו"ע מותר לשחוט בצד המזבח ולזרוק או במרחק ולהעבירו מחבירו לחבירו, ודחו

שמפשות המשנה משמע שרבי שמעון סובר שגם בהולכה רבתי אין מחשבה פוסלת, ולכן מסיק שבהולכה זוטרתי כו"ע לא פליגי דחשיבא הולכה ושמחשבה פוסלת בה כיון שדרכה בכך, והיכא שלא חישב בה מחשבה הפוסלת לא חיסר כלום, ודלא כתחילת הסוגיא בדף י"ד ע"ב דמיפסל משום הולכה שלא ברגל, אלא כפסקו של הרמב"ם שמחבירו לחבירו שפיר דמי, כי פליגי בהולכה רבתי, דהיינו כששוחט רחוק מהמזבח (כגון כשזורקו), דרבנן ס"ל דחשיבא עבודה ומש"ה מחשבה פוסלת בה, וכן שלא ברגל פוסל בה כיון שאין דרכה בכך, אבל רבי שמעון סובר דלא חשיבא עבודה כיון שאפשר לבטלה, ומש"ה אין מחשבה פוסלת בה וכן שלא ברגל אינו פוסל בה. ומה שהרמב"ם פוסל מקבל וזורק ממקום הקבלה הרי זה בשוחט רחוק מן המזבח אבל אם שחט בצד המזבח והושיט ידו וזרק אינו פסול.

והנה לפי דרכו יוצא שלכו"ע אי אפשר לבטל הולכה לגמרי, אלא תמיד יש לכה"פ הולכה זוטרתי של הושטת היד לזרוק דחשיבא הולכה, רק שרבי שמעון סובר שבכל זאת אפשר לבטל את ההולכה יתירה שיש בגלל זה שהוא שוחט רחוק מן המזבח, ורבנן סוברים שאע"פ שאפשר לבטל הולכה זו בכל זאת הרי היא נחשבת עבודה*).

פליגי דפסול, פי' היכא שעושה הולכה רבתי בלי שום מחשבה הפוסלת, דבכל זאת הרי זה פסול משום שצריכים הולכה ברגל, ולפי"ז גם בשחט בצד המזבח וזרק הרי זה פסול משום שצריכים הולכה ברגל, רק דכי פליגי בהולכה זוטרתי, דהיינו כששחט מרחוק והוליך ברגל וכשהגיע להמזבח זרק וחישב מחשבה פסולה בשעת זריקתו, דלפי רבי שמעון לא

(* והנה המל"מ בפ"א מהל' פסוה"מ הכ"ג בדרכו השלישי בביאור הגמ' של הולכה רבתי וזוטרתי הזכיר דרך כעין זה, דהיינו שהכל מיירי בשלא ברגל אבל באופן אחר, והיינו שהולכה רבתי היא הולכה שלא ברגל כששחט רחוק מהמזבח, והולכה זוטרתי היא הולכה שלא ברגל מקרוב, וביאור דברי הגמ' הוא כך, דבתחילה ס"ד שבהולכה רבתי כו"ע לא

ב. דרכו של הקר"א.

והנה הקר"א הוסיף להקשות על דברי הרמב"ם הנ"ל בהל' פסוה"מ דמדבריו יוצא שאי אפשר לבטל הולכה ואילו לעיל בדף ד' ע"א אמרינן להדיא שאפשר לבטל הולכה (כלומר שגם רבנן סוברים כן ולא רק רבי שמעון), וכתב עוד שדבר זה קשה גם על הגירסא שבהולכה זוטרתי כו"ע לא פליגי דפסלה כי חשיבא הולכה דהא לפ"ז יוצא שיש תמיד לכה"פ הולכה זו של הושטת יד וא"כ יוצא שהולכה אי אפשר לבטלה. ותי' הקר"א שהגמ' בדף ד' אזלה לפני שזכינו להדרשה שוהקריבו כולל הולכה, דלפני שידענו דרשה זו בדף ד' שם חשבנו באמת שהולכה אפשר לבטלה על ידי לשוחטו קרוב להמזבח, ושהושטת היד באמת לא מיקרי הולכה, אבל לאחר שזכינו לדרשה זו נקטינן שאי אפשר לבטל הולכה, ולפי הרמב"ם ילפינן מינה שצריכים הולכה ברגל דוקא, ולפי הגירסא הנ"ל שכו"ע לא פליגי דפסלה ילפינן מינה שגם הושטת ידו מיקרי הולכה.

עוד הקשה הקר"א על הרמב"ם למה לא פסק שהולכה שלא ברגל אפשר לתקונה. מיהו לא הבנתי קושיא זו דהא הרמב"ם בפ"א מפסוה"מ הכ"ז כתב "יחזיר לכשר" אשר לפ"ז יוצא שבאמת אפשר לתקונה וכמו שמבואר בגמ'.

עוד הקשה הקר"א שמכילה שמעתתא משמע שאפשר לבטל הולכה ודלא

שמה הולכה, ולפי רבנן שמה הולכה כי דרכה בכך. ברם המל"מ דחה פירוש זה משום שלפ"ז יוצא שלפי המסקנא ר"ש פוסל הולכה רבתי שלא ברגל והרי בהמשנה איתא שטעמו של רבי שמעון הוא

כהרמב"ם, רק שרבנן סוברים שאעפ"כ מחשבה פוסלת בה.

עוד הקשה את הקושיא למה לא כתב הרמב"ם בהל' קרבן פסח שבמחבירו לחבירו בעינן נייד פורתא.

עוד הקשה את קושיית המל"מ בפ"א מהל' פסוה"מ למה פסק הרמב"ם שליכות לבונה פסול בזר מאחר שהוא פוסק שהולכה שלא ברגל לא שמה הולכה.

וכתב הקר"א כדרכו של הזבח תודה שהרמב"ם סובר שלהלכה מחבירו לחבירו שפיר מיקרי הולכה, וכן ליקוט לבונה (וזה מתרץ את כל הקושיות חוץ ממה שהקשה שמהסוגיא משמע שגם לפי רבנן אפשר לבטלה ואילו הרמב"ם סובר שצריכים שפיר הולכה), אלא שבביאור הסוגיא לפי הרמב"ם נקט דרך אחרת, והיינו שהרמב"ם מפרש שהולכה רבתי היינו חבירו לחבירו, דהיינו מרחוק, והולכה זוטרתי היינו מושיט ידו לזרוק אצל המזבח, ובהס"ד סברה הגמ' שבהולכה זוטרתי פליגי דלרבנן היא הולכה ולר"ש היא זריקה ומש"ה אין מחשבת הולכה פוסלת בה, ומסקינן שפליגי בהולכה רבתי, דהיינו בין ברגל ובין מחבירו לחבירו, דלרבנן א"א לבטל הולכה, ומש"ה מחשבה פוסלת בה, ולר"ש אפשר לבטלה, אבל הולכה זוטרתי לכו"ע היא זריקה.

ג. השגות האבן האזל.

וע"ע באבן האזל שדחה את שני הדרכים הנ"ל כי משמעות הרמב"ם היא שכל הולכה

משום שהי' יכול לשחוט בצד המזבח, הרי שאין צריכים הולכה ברגל. ועוד דלפי הפירוש הנ"ל יוצא שרבנן מכשירים הולכה רבתי שלא ברגל אע"פ דהוי שלא כדרכה ואי אפשר לומר כן.

שלא ברגל פסולה וגם חבירו לחבירו. ואת דרכו של הקר"א דחה עוד כי לפי דרכו של הקר"א מתבטל המימרא של רבי יוחנן שהולכה שלא ברגל לא שמה הולכה ופסולה דהא להלכה רבי שמעון ורבנן פליגי בהולכה רבתי דהיינו גם מחבירו לחבירו ורבנן ס"ל דחשיב שפיר הולכה. מיהו על הזבח תודה לא קשה דבר זה כי לפי דרכו יוצא שהולכה רבתי, דהיינו זריקה מרחוק, לא מיקרי הולכה משום שהיא שלא ברגל ופסולה.

(תרע) הוליכו זר והחזירו כהן וחזר והוליכו פליגי בה בני רבי חייא ורבי ינאי חד אמר כשר וכו' אפשר לתקונה.

פירש"י וז"ל, אפשר לתקונה להולכת פסול, ולא דמיא לשאר עבודות, דאילו שחיטה וקבלה וזריקה מאחר שנעשו בפסול אי אפשר לחזור ולעשותן בהכשר עכ"ל. והבין הטהרת הקודש את דבריו כפשוטן, וכתב שלפ"ז יוצא שה"ה שקמיצת פסול אפשר לתקונה, שהרי אפשר להחזיר את הקומץ ולקמוץ עוד הפעם. ובאמת כן היא דעת בן בתירא במנחות דף ו' ע"א, אלא שרבנן חולקים עליו ואנן קי"ל כרבנן. וכתב הטהרת הקודש שזהו הטעם למה הרמב"ם פסק כאן כמאן דפסול ושלא מהני תיקון (עיין בדעת יתר המפרשים בדעת הרמב"ם לעיל בהאות הקודמת).

מיהו האבן האזל בפ"א מפסוה"מ הכ"ג דחה את דרכו משום שא"כ למה לא הביאו בגמ' כאן את המחלוקת שבין בן בתירא ורבנן. ועוד הקשה שם עוד קושיות על דרכו של הטה"ק. וכתב האבן האזל שגם

לפי רש"י אי אפשר לעשות עוד הפעם קמיצה וכמו שסוברים רבנן, והיינו משום שזה ברור שאחרי שנגמר מעשה מסוים של עבודה בהחפץ אי אפשר לעשותו עוד הפעם, וא"כ גם קמיצה אי אפשר, ורק בהולכה אפשר לתקן כי לא הוי עבודה בעצם הדם אלא רק קירוב הדם להמזבח, וי"ל שזוהי כוונת רש"י במש"כ שרק שחיטה קבלה וזריקה אי אפשר לתקן משא"כ הולכה, וטעמו של בן בתירא הוא משום דס"ל שלא נגמרה עבודת הקמיצה עד קידוש כלי כמו שמבואר במנחות שם.

(תרעא) הוליכו זר והחזירו כהן וחזר והוליכו.

צ"ע למה נקטו שהחזירו כהן, וכן בהציוור השני נקטו שהוליכו כהן והחזירו, כלומר שכהן החזירו ולא זר. ובנוגע להציוור הראשון כתב הקר"א בד"ה הוליכו וכו' וז"ל, אלא די"ל כיון דחזרה הוא עיקר התיקון, גם החזרה בכלל עבודה היא, ואם נעשית ע"י זר תו לא מהני הולכת הכהן עכ"ל. מיהו אכתי בהציוור השני לכאורה אין נפ"מ מי החזירו. והרמב"ם בפ"א מפסוה"מ הכ"ז כתב בהציוור הראשון הוליכו זר והחזירו, כלומר שהזר החזירו, אבל בהציוור השני של הוליכו כהן נקט שהחזירו כהן, וכתב הקר"א בד"ה וכן באידך וכו' שהוא גורס הוליכו זר והחזירו, [וחזר] והוליכו כהן. וכן בהציוור השני הרי הוא גורס הוליכו כהן והחזירו, [וחזר] והוליכו זר. וס"ל להרמב"ם שלא איכפת לן מי החזירו.

מיהו צ"ע דהא הרמב"ם בפ"ג מהל' פסוה"מ ה"ט סובר שהולכה לצד חוץ היא

הולכה ומחשבה פוסלת בה, וא"כ למה הכא אין זרות פוסלת בה. ואולי שאני הכא שהחזרה היא רק לצורך תיקון (להיפך מסברת הקרן אורה הנ"ל).

ובד"ה רבא וכו' כתב שמדברי הרמב"ם הנ"ל יוצא שמחשבה חמורה מזרות, שהרי יוצא שזרות לצד חוץ אינה פוסלת ואילו מחשבה לצד חוץ שפיר פוסלת, וזהו דלא כעולא אמר רבי אלעזר לעיל בדף י"ד ע"ב שלפי רבי שמעון זרות פוסלת בהולכה אבל לא מחשבה, וכן דלא כמשמעות הסוגיא להלן כאן דמבואר שזרות פוסלת בהולכה שני' אליבא דכו"ע כדמשמע מדברי רבא משום שצריך לאמטויי ואילו במחשבה מוקי רבא לקמן דפליגי בזה ר"א ורבנן (ועיין באות תרע"ב ותרע"ג).

והנה המל"מ בפ"ג שם כתב בסוף דבריו שהרמב"ם לא גילה דעתו מה הדין היכא שזר הולך לצד חוץ. ובספר מראה כהן כתב שלא הוצרך לגלות כי הוי כל שכן ממחשבה דהא חזינן מסוגיין שזרות חמורה ממחשבה.

ובספר תוספת קדושה ובספר טהרת הקודש כתבו שמש"כ רש"י בד"ה הוליכו זר וז"ל, והחזירו כהן שהעבודה עליו מוטלת עכ"ל, הרי זה כדי ליישב למה נקטה הגמ' שהחזירו כהן, ות"י רש"י על זה משום שדיבר בהווה דמן הסתם הכהן עושה כן כיון שהעבודה מוטלת עליו (אלא שבספר טהרת הקודש כתב שאכתי י"ל שמודה רש"י שיש חיוב שכהן יחזירו, רק שלענין הא דאפשר לתקוני אין נפ"מ בזה כי גם אם זר החזירו אכתי אפשר לתקוני, רק שנקטו שכהן החזירו כי דיבר בהווה דעל הכהן

מוטלת העבודה עכ"ד. מיהו לא הבנתי דביותר הי' לו לרש"י לומר שנקטו שכהן החזירו כי יש באמת חיוב שכהן יחזירו). וע"ע באבן האזל פ"ג מפסוה"מ ה"ט.

(תרעב) אמר רב שימי בר אשי וכו' לדברי הפוסל מכשיר.

צ"ע להלן בע"ב מבואר דפסלינן מחשבה בהולכה שני' לפי רבנן, ואילו רב שימי בר אשי מכשיר זר. ולכאורה חזינן שרב שימי בר אשי סובר שמחשבה חמורה מזרות, דלא כעולא אמר רבי אלעזר לעיל בדף י"ד ע"ב שבהולכה לפי ר"ש זרות חמורה ממחשבה. (קר"א ד"ה רבא.)

(תרעג) רבא אמר אף לדברי הפוסל פסול מ"ט דהא צריך לאמטויי.

הנה להלן קאמר רבא דפליגי רבנן ור"א באם אמרינן סברא זו. וי"ל שרבא פוסק כרבנן שפוסל משום שצריך לאמטויי. (לח"מ, ודלא כהקר"א בד"ה אמר רבא שר"ל שרבא קאמר כאן לכו"ע ושהוא סובר שזרות חמורה ממחשבה.)

וע"ע בהאות הקודמת.

(תרעד) רש"י ד"ה תיובתא.

וז"ל, לעולא עכ"ל, כלומר לעולא דאמר "אלמא לא אפשר לתקונה" הוא דמותבין, ולא למאי דאמר משום רבי יוחנן הולכה שלא ברגל לא שמה הולכה. (כ"מ פ"ג מהל' פסוה"מ ה"ט בביאור כוונת רש"י.)

תרעה) רש"י ד"ה אלא חטאת העוף.

וז"ל, דקי"ל בפרק קדשי קדשים דפסל בה מחשבה בהזאת דמה שהיא עיקר עבודתה דכתיב שם והזה מדם החטאת על קיר וגו' שאוחזה בגופה ומתיז דמה לקיר עכ"ל. פי' דאע"ג דאיכא גם עבודת מיצוי, והתם שפיר שייך שמחשבה פוסלת בשעה שהוא עושה את המיצוי, אבל פשיטא דקרא ד"חטאת היא" דילפינן מינה בתו"כ שחטאת העוף פסולה שלא לשמה קאי על עיקר עבודתה דהיינו קרא דוזהה.

תרעו) תד"ה חטאת.

הנה תוס' בדיבור זה סוברים שמה שלא מהני מחשבה מקמי דליפוק דם אינו משום דהוי בגדר הולכה זותרתי כמו שפירש"י אלא גם בלא"ה לא מהני מחשבה. וי"ל דהיינו משום שלא חשיב בגדר הולכה כלל כיון שהדם מובלע, א"נ משום דלא מיקרי שיש דם בעולם כי הוא נטפל להבשר (וכדרך זה כתב החזו"א בסי' א'). ועי' בקר"א בד"ה והתוס' וכו' שכתב וז"ל, ולפי"ז (דברי תוס') הא דקאמר אי מקמי דנפק דם לאו כלום הוא, הוא סברא בעלמא דקודם שנפק הדם לא חל מחשבה עכ"ל.

ובתר דנפק עד שמטו להמזבח ס"ל תוס' כאן שהרי זה בגדר הולכה ולא בגדר זריקה, והכוונה באיתעבידא מצותו היא דהוי הולכה שלא ברגל ואינה הולכה, והכוונה היא דהוי כאילו איתעבידא מצותו, ומתריצין שרחמנא אחשבה ומועיל בה מחשבה בתורת הולכה. והקר"א שם לא ניחא לי' בדבריהם כי קשה לומר שזוהי הכוונה באיתעבידא מצותו, דהיינו דהוי כהולכה שלא ברגל.

ועוד הקשה וז"ל, תדע דאי בהולכה שלא ברגל תליא מילתא ואי הוי הולכה לא איתעבידא מצותו א"כ מאי בעי רבי ירמי' בנקטעה ידו של מזה הא רבי ירמי' משמע דס"ל דהוי הולכה במנחות (דף י"ג) בליקוט לבונה, וא"כ לא איתעבידא מצותו וצ"ע עכ"ל.

גם צ"ע על דבריהם איך שייך מחשבה בכל זריקה הלא מקמי דאתי להמזבח הוי הולכה זותרתי ואחרי שהגיע להמזבח הרי נעשה מצותו. והשיטה תי' ששייך מחשבה בשעת עירווי הכלי כשהוא מכוין לזרוק. ותוס' בד"ה אלא כתבו שכשעף בהאוויר הוי זריקה בשאר קרבנות, וכ"כ השט"מ בשם הריב"א. מיהו לפי תוס' כאן בד"ה חטאת וכו' הרי זה בגדר הולכה.

מיהו י"ל דמשכחת לה במחשב לפני שמגיע להמזבח שבשעה שתגיע להמזבח יהי' על דעת שיאכל למחר, או על דעת שיהא שלא לשמה, ומי יימר שהוא צריך לחשוב בשעת העבודה ולא מספיק בזה שחשיב קודם העבודה ואח"כ עושה את העבודה.

מיהו מסוגיין לפי פירש"י נראה שהוא צריך לחשוב בשעת הזריקה דאל"כ גם בחטאת העוף למה אינו יכול לחשוב מקמי דליפוק דם על מה שהיא ניתזת. ועי' באמת בקר"א בד"ה אלא חטאת העוף וכו' שהקשה כן דהיינו למה אינו יכול לחשוב מקמי דליפוק דם (שהוא בגדר הולכה זותרתי לפי רש"י) על ההזאה, דהיינו על מה שהיא ניתזת.

והחזו"א בסי' א' כתב שמחשבה מהני גם תוך כדי דיבור לפני העבודה, ומש"ה בכל זריקה מהני מחשבה על הדם שבמזרק

בנוגע לשעת הזריקה אבל מקמי דליפוק דם מן העוף לא שייך מחשבה כי עוד אין דם בעולם אע"פ שבעוד תוך כדי דיבור שפיר יהי דם בעולם.

והנה לפי פירושם של תוס' צריכים לגרוס אי מקמי דליפוק דם לאו כלום היא וא"א לגרוס כהגירסא ברש"י של והא אמרת לאו כלום היא, דזה יתכן רק לפירש"י שהכוונה היא דהוי הולכה זותרתי כלומר שלא ברגל, דעל זה שייך לומר "והא אמרת", דהא כבר הוזכר דבר זה, אבל לפי תוס' שהכוונה היא שעל דם שבצואר לא שייך מחשבה א"כ זוהי סברא חדשה שלא הוזכרה קודם. שו"ר שכן העיר בספר תוספת קדושה בדבריו כאן.

תרעז) תד"ה אלא.

וז"ל, ולא דמי לבעיא דרבי אבין בריש דם חטאת דאיבעיא לי' אי צואר בהמה ככלי שרת אי לא עכ"ל. "טעמא דלא דמי נראה דהתם הוא דמספקא לי' משום דפסול כניסת דם לפנים לא כתיב אלא בחטאת בהמה, לכך מספקא לי' אי צואר עוף חשיב ככלי שרת ומיפסל, או דלמא כיון דלא ילפינן אלא מחטאת בהמה כצואר בהמה דמי ומדמה אמר רחמנא ולא בשרה, אבל הכא בפסול מחשבה דכתיב בחטאת העוף גופא פשיטא לן דדם הנתון בצואר כנתון בכלי שרת דמי ודו"ק עכ"ל. (חק נתן.)

תרעח) בא"ד.

וז"ל, אבל בהזאה סד"א דלא צריך מזבח מידי דהוה אהזאה דפרוכת ובין הבדים דהויה הזאה אע"פ שלא נגע עכ"ל. ועי' בקר"א בד"ה אלא וכו' שהקשה מה הוא

הס"ד שבחטאת העוף לא ניבעי מזבח. ועוד דמשמע דהמסקנא היא ששפיר צריכים מזבח, והרי איך זה מוכח מדברי רבי זירא הלא רבי זירא מייתי קרא בחטאות הפנימיות עכ"ד.

תרעח*) בא"ד.

וז"ל, אבל בהזאה סד"א דלא צריך מזבח מידי דהוה אהזאה דפרוכת ובין הבדים דהויה הזאה אע"פ שלא נגע עכ"ל. עי' בספר חיבת הקודש שכתב וז"ל, והנה תוס' כתבו בפשיטות הכי ולא הזכירו דפליגי בזה רבנן ור"א בר"ש ביומא דף נ"ז ע"א וכמש"כ התוס' ישנים שם דאר"א בר"ש אני ראיתי שנגע. וצ"ל דס"ל לתוס' דלא פליגי ר"א בר"ש לומר דבעינן דוקא נגע אלא דאמר שאתרמי דנגע, דלא כהתוס' ישנים שם. והנה בירושלמי דיומא פ"ה ה"ד איתא שהכל מודים בפר משוח ועדה דאין צריכים נגיעה, ובפר ושעיר של יוה"כ איכא פלוגתא שם בזה, ועלה דר"א בר"ש דיומא הנזכר אמר בירושלמי שם דהדא אמרה דצריך נגיעה, ודחי דאפילו תימא דא"צ נגיעה ואם נגע נגע, והיינו כפי' התוס' דהכא ודלא כדברי התוס' ישנים ביומא הנזכר עכ"ל.

דף ט"ו ע"ב

תרעט) לא נחלקו אלא כשהכניסו והוציאו. וחזר

לפי גירסא זו אם לכתחילה שחט בפנים והוציאו, לכו"ע הרי זה נחשב לצורך, ורק בכה"ג שכבר הכניסו פעם אחת פליגי,

ולחנם שינה המל"מ את הגירסא וגרס לא נחלקו אלא כשהוציאו וחזר והכניסו, דבכה"ג י"ל דלכו"ע שפיר חשיב לצורך. (עי' בקר"א.)

תרפ) הא חזר והכניסו הילוך שצריך להלך הוא.

צ"ע דמרישא נידוק איפכא. (עי' בקר"א.)

תרפא) במקום שאין צריך להלך.

הנה שיטת הרמב"ם בפי"ג מהל' פסוה"מ ה"ט היא שלפי אביי, וכן מסקנת רבא, פליגי ר"א ורבנן בחושב בשעת הולכה לצד חוץ, דרבנן פוסלים ור"א מכשיר, ופוסק הרמב"ם כרבנן.

וכתב השפ"א וז"ל, ועכ"פ נלע"ד בשאר זבחים דכשר שלא לשמה רק דלא עלו לשם חובה, בכה"ג עלו נמי לשם חובה, דשפיר מקיים כאשר נדרת, דכל עבודות הצריכות עשה כדין כנ"ל עכ"ל. ולכאורה צ"ע דא"כ גם בחטאת נאמר שהתורה פסלה שלא לשמה רק בעבודות הצריכות כמו שהוא סובר לענין הפסול של לא עלו דוהו רק לענין עבודות הצריכות.

מיהו נראה ברור דס"ל שהדין של לא עלו לבעלים לשם חובה אין זה בגדר פסול בהקרבת (דהיינו מצד מחשבה הפוסלת, או מצד שעקר את הסתמן לשמן), אלא הרי זה משום שהוא נדר להביא קרבן כדין, והרי זה כולל לעשותו לשמו, וא"כ נמצא שנדר גם על לשמו, וא"כ אם עשו אותו שלא לשמו נמצא שלא קיים נדרו, ולכן הרי הוא צריך להביא עוד אחד כדי לקיים נדרו, ובזה נקטינן שנדרו קאי רק על

העבודות הצריכות, אבל בחטאת שלא לשמה שהתורה קבעה פסול בהקרבת אכתי יכול להיות שהתורה פסלה גם בעבודה שאינה צריכה, ורק אם הדין של לא עלו לשם חובה הוא דין של פסלות יש להקשות שאם התורה פסלה רק את העבודות הצריכות נאמר כן גם בחטאת.

ועיין עוד בענין אם נכלל בדבריו נדר על לשמו לעיל באות ל"ח.

תרפב) במקום שאין צריך להלך.

הנה שיטת הרמב"ם בפי"ג מהל' פסוה"מ ה"ט היא שלפי אביי, וכן מסקנת רבא, פליגי ר"א ורבנן בחושב בשעת הולכה לצד חוץ, דרבנן פוסלים ור"א מכשיר, ופוסק הרמב"ם כרבנן.

והנה הראב"ד שם חולק על הרמב"ם וכתב שפסקינן כר"א שמחשבה אינה פוסלת בהילוך לחוץ. וכתב המל"מ שכן מבואר גם בע"א, דהא אמרינן שאפילו אם הולכה שלא ברגל לא שמה הולכה ואי אפשר לתקונה, אבל אם עשה הולכה שלא ברגל לצד חוץ אינה פוסלת, וא"כ כמו שהולכה שלא ברגל לצד חוץ אינה פוסלת, ת, הה"נ שהדין נותן שמחשבה בהולכה לצד חוץ אינה פוסלת.

מיהו עי' בחידושי הגר"ח שם שהעיר עוד דהנה בפ"א מפסוה"מ הכ"ז פסק הרמב"ם שהולכה שלא ברגל אפשר לתקונה וכמו דאמרינן לעיל תיובתא דעולא, אבל בהולכה בזר פסק שא"א לתקונה, וכתב הגר"ח שכן מוכרח מהגמ' שהרי חזינן בנוגע לרבי חייא ורבי ינאי שלא פרכינן על הסובר שא"א לתקונה כמו שפרכינן על עולא, הרי

שהולכה שלא ברגל אינה דומה לפסולים אחרים*).

ובביאור הדבר כתב הגר"ח ז"ל, דבע"כ דחלוקין הם דור יכול להיות דא"א לתקוני, והולכה שלא ברגל אפשר לתקוני. ובאמת שכן היא הסברה הפשוטה, שהולכה ברגל בזר היא הולכה, א"כ היא נעשית עבודה בפסול, משא"כ הולכה שלא ברגל, כיון דלא שמה הולכה, א"כ היא עדיין לא נעשית שום עבודה כלל, אלא דגרם שתבטל ההולכה כיון דהקריבו אצל המזבח, וע"כ שפיר מחלקינן, דהיכא שהולין זר הרי נעשית עבודת ההולכה בפסלות, ונעשה בה דבר הפוסלה, וכדקי"ל דזר מחלל עבודה, ועל כן א"א לתקוני, משא"כ בהולכה שלא ברגל, דלא חשיבא הולכה כלל, וא"כ היא לית בה עדיין שום דבר הפוסלה, אלא דגרם שלא יוכל לעשות בה עבודת הולכה, וע"כ מאחר שחזר והרחיקה, דהשתא תוכל לעשות בה עבודת ההולכה, שפיר מהני התיקון וכו', ולפ"ז הרי מיושבת היטב שיטת הרמב"ם שהולכה לצד חוץ חשיבא הולכה, ולא תיקשי עלי' מהא דמשני הגמ' דאיירי שנתן כלפי חוץ, דהתם היא איירינן בהולכה שלא ברגל, דלא חשיבא הולכה כלל, ובע"כ

צ"ל דמאן דס"ל דגם הולכה שלא ברגל א"א לתקוני הוא משום דכיון דבא הדם למזבח נתבטלה עבודת הולכה, וכן מוכח מהא דמקשה שם הגמ' על המ"ד שהולכה שלא ברגל א"א לתקוני מהא דתנן נשפך מן הכלי על הרצפה ואספו כשר, וקשה דהתם היא בא הדם מאליו אל המזבח, ואין כאן מעשה עבודה כלל, אלא ודאי מוכח דמאן דס"ל הולכה שלא ברגל א"א לתקוני ס"ל דגם כשבא הדם מאליו אל המזבח ג"כ א"א לתקוני, וא"כ הרי לא שייך זאת רק בהולכה כלפי פנים, דנתקרב הדם אל המזבח, ומיעט בהולכתו, משא"כ בהולכה כלפי חוץ, דלא נתקרב הדם להמזבח, ואדרבה רחקו מהמזבח, ואין כאן ביטול עבודת הולכה, א"כ ממילא דליכא בזה שום חסרון כלל מההולכה שלא ברגל שעשה, וזהו דמשני הגמ' דאיירי שהחזיר הדם כלפי חוץ, משא"כ הרמב"ם דאיירי בהולכה ברגל, ולענין לפסול במחשבה, וא"כ היא הולכה עבודת הולכה ממש, ובזה לא מחלקינן כלל בין לצד חוץ בין לצד פנים, סוף סוף דין מעשה הולכה בה, והמחשבה פוסלת בה, ושפיר פסק הרמב"ם שהולכה לצד חוץ חשיבא הולכה עכ"ל.

* והנה הכ"מ בפ"א כתב שהרמב"ם הכריע כהמ"ד שבזר אי אפשר לתקונה על סמך עולא בשם רבי יוחנן שבהולכה שלא ברגל אי אפשר לתקונה. מיהו דבריו תמוהין, חדא דהא עולא בשם רבי יוחנן איתותב וכמו שהקשה הלח"מ שם, ועוד דהא הרמב"ם עצמו כתב שם שהולכה שלא ברגל אפשר לתקונה שהרי כתב שיחזיר לכשר.

והלח"מ כתב שהולכה שלא ברגל וזרות הרי הם דברים חלוקים, וביאור החילוק שביניהם נביא להלן בסמוך בשם הגר"ח.

והמל"מ בסוף דבריו על הכ"ג כתב בביאור דברי

הכ"מ ז"ל, ומה שכתב מרן ופסק כמ"ד לא אפשר לתקוני משום דרבי יוחנן קאי כוותי', כוונת דבריו דרבי יוחנן דס"ל שהולכה שלא ברגל אי אפשר לתקן, מכל שכן שיסבור כן בהולכת פסול ברגל, ואף שנדחו דברי רבי יוחנן היינו דוקא בהולכה שלא ברגל, אבל בהולכת פסול לא נדחו דבריו, ופסק כוותי', ובזה נסתלקה תמיהת הרב לח"מ מעל מרן עכ"ל.

ועיין באות תר"ע שהבאנו את דרכו של הטהרת הקודש בענין למה פסק הרמב"ם שהולכת זר אי אפשר לתקונה וכן את השגת האבן האזל עליו.

ולעיל באות תרנ"ו הבאנו מהשפ"א
כדברי הגר"ח הנ"ל ליישב למה מחשבה
בהולכה לצד חוץ פוסלת משא"כ הולכה
שלא ברגל לצד חוץ אינה פוסלת.
ועיין לעיל באות תרמ"ח שהבאנו שגם
תוס' לעיל בסוף דף י"ד נקטו כפסקי

הרמב"ם שהולכה שלא ברגל אפשר לתקן
אבל הולכה בזר אי אפשר לתקן.
והחזו"א בסי' כ' (ב') סק"י כתב שאם
הוליכו חש"ו אפשר לתקונה כמו בהולכה
שלא ברגל כיון דהוי כמתעסק בעלמא, ואינו
כמו הוליכו זר.