

דבר משה

פרק כל הזבחים שקבלו

דף ט"ו ע"ב

(א) כל הזבחים שקבלו דמן זר אונן וכו' פסל.

אבל שחיטה כשירה בכולם. ובספר ראש המזבח האריך בענין שחיטת אונן על פי המקורות שהביא שם שאונן מסיח דעת ואינו מתכוין וממילא אינו ראוי לשחוט.

(ב) אונן.

פירש"י וז"ל, כל זמן שלא נקבר המת עכ"ל. ומשמע מדבריו שאפילו ביום המיתה אין אנינות אחרי קבורה. וצ"ע מקרא דואכלתי חטאת היום, דהא התם נקברו באותו יום, ובכל זאת היו אסורים גם לאחר הקבורה.

ועי' בר"ב כאן שכתב "כל יום המיתה" ודלא כרש"י. ובפ"ג דהוריות משנה ה' האריך יותר וז"ל, יום המיתה כולו בין נקבר המת בין לא נקבר הוא אונן דאורייתא, ומיום המיתה ואילך כל זמן שלא נקבר המת הוא אונן דרבנן, ויום הקבורה הוא אונן דרבנן כל אותו היום אפילו לאחר קבורה, ומשנקבר המת ביום ראשון של מיתה כל הלילה שלאחריו הוא אונן דרבנן (דאזיל שאנינות לילה היא מדרבנן, וכן שיום קבורה

אינו תופס את לילו, עי' בזה להלן בדף ק' ע"ב וק"א ע"א).

והנה לשון רש"י היא כלשונו של רבי בהבחייתא להלן בדף ק' ע"ב דתניא עד מתי מתאוננין עליו כל היום, רבי אומר כל זמן שלא נקבר, אלא שבאמת הקשו שם בגמ' על רבי "הא קברו אישתרי לי", ומי איכא דלית לי' ואחריתה כיום מר", ומשמע שם שהיא מתורה עיי"ש.

והנה המחבר ביו"ד סי' שמ"א פסק שכל הדינים של אונן נוהגים רק עד קבורה, והביא הש"ך שם בסק"ב שכן היא הסכמת הפוסקים הקודמים, וכתב הב"י בד"ה כתב הסמ"ק וכו' שהסמ"ק ביאר שרק בקדשים נאמר דין של כל אותו היום.

מיהו בברכות דף ט"ז ע"ב אמרינן שרבן גמליאל רחץ בלילה הראשון אחרי שמתה אשתו כי ס"ל שרק אנינות יום היא דאורייתא אבל אנינות לילה היא רק מדרבנן וממילא הי' מותר לו לרחוץ משום שהי' איסטניס, ופירש"י שם דאיירי אחרי שנקברה אשתו, ומשם חזינן שחומרי אנינות ממשיכים גם אחרי הקבורה ודלא כהמחבר (ועיין בזה בערוה"ש שם אות ו'), ועוד משמע שאנינות יום (במעשר [וכן בקדשים]), עיי"ש בתוס' היא דאורייתא גם אחרי קבורה ודלא כרש"י כאן.

מחלל עבודה כמו שמבואר מדבריו שם בה"ו שרק אונן של תורה מחלל עבודה. ועוד כתב המרומי שדה שלפי הרמב"ם חייבים באמת לומר שאנינות אחרי יום המיתה היא רק מדרבנן, שהרי שיטתו היא שאבילות יום ראשון היא מהתורה מקרא דואכלתי חטאת היום, והקשו עליו מהא דמבואר בכתובות דף ד' ע"א שחתן שמתו מוטל לפניו מכניסין את המת לחדר ובוועל בעילת מצוה, ואילו לפי הרמב"ם הדין נותן שכמו שבאבילות, שהיא אחרי הקבורה, הרי הוא אסור בדבר של שמחה, הה"נ לאנינות שהיא לפני קבורה, הדין נותן שיהי' אסור כמו שהוא אסור בקדשים ומעשר שני, דהא הרמב"ם סובר שילפינן מקדשים, וא"כ גם כשהוא אונן צריכים ללמוד מואכלתי חטאת היום שדבר של שמחה אסור, ואע"פ ששאר דברי אבילות חלין רק אחרי סתימת הגולל, אבל דבר של שמחה הי' צריך להיות כמו אכילת קדשים ומעשר שני (כן הוא ביאור הקושיא), והביא שתי' הרא"ש בפ"ג דמס' מו"ק סי' ג' שהגמ' בכתובות איירי שבוועל למחרת יום המיתה, דאז גם לפי הרמב"ם אנינות היא רק מדרבנן אע"פ שמתו מוטל לפניו, ומעתה מזה מבואר שגם בקדשים הוא כן כיון שהרמב"ם לומד אבילות מקרא דואכלתי חטאת היום דכתיב גבי קדשים, ועכ"פ כל זה הוא בדעת הרמב"ם, אבל רש"י סובר שאבילות היא רק מדרבנן ולא ילפינן מואכלתי חטאת היום, וא"כ שפיר יכול להיות שאונן ביום מיתה אינו אסור בדבר של שמחה, ואע"פ שהוא אסור בקדשים אבל הרי רש"י סובר שלא ילפינן מקדשים (צ"ע מהגמ' ורש"י הנ"ל בברכות), ורק אחרי שחלה עליו אבילות הרי הוא

ואולי י"ל שהמחבר ביו"ד, וכן רש"י כאן אצלינו, יוכלו ללמוד שאצל ר"ג בברכות שם עוד לא נקברה ולכן הי' אסור כל היום, ובכל זאת בלילה האנינות היא רק מדרבנן כמו שמבואר בדברי הר"ב הנ"ל בהוריות. שו"ר בחידושי רעק"א כאן שהקשה על רש"י כאן דלענין קדשים לכו"ע כל היום אסור מהתורה ואפילו לאחר קבורה, והניח בצע"ג.

ועי' גם ברש"י להלן בדף ט"ז בסוף ע"א שכתב שאונן אסור בקדשים כל היום ואפילו לאחר שנקבר המת, ומדאורייתא איירי עיי"ש. ובמכות דף י"ז ע"ב לענין אכילת מעשר פירש"י שאונן מיקרי ב"יום מיתת מתו".

ובשו"ת הרשב"א בסי' קנ"ה כתב שמהתורה אנינות היא דוקא אם הוי גם יום המיתה וגם יום הקבורה ביחד.

ובספר ראש המזבח רצה לחלק לפי רש"י שאכילת קדשים אסורה כל היום מקרא דואכלתי חטאת היום, אבל הילפותות שילפינן מהן שאונן פסול לעבודה קאי רק על לפני קבורה עיי"ש איך שהוציא כן מהילפותות, ולכן כתב רש"י כאן לענין עבודה שאונן הוא כל זמן שלא נקבר.

ועי' במרומי שדה שהקשה גם הוא על רש"י דהא מבואר בדף ק' ע"ב שכל יום המיתה אסור ואפילו אחרי הקבורה, ותי' שרש"י מיירי אחרי יום המיתה, ושככל זאת כל זמן שלא נקבר "הרי זה אונן לענין עבודה", אלא שכתב שזהו דלא כהרמב"ם בפ"ה מביאת המקדש ה"י שכתב שאחרי יום המיתה, בכל הימים שלפני הקבורה הרי הוא אונן רק מדבריהם (וכבר הבאנו כן מהר"ב בהוריות) אשר לפ"ז הדין הוא שאינו

אסור, ומש"ה כשהוא אונן ועוד לא חלה עליו אבילות הרי הוא שפיר יכול לבעול.

ג) ושלא רחוק ידים ורגלים.

וז"ל, מן הכיור עכ"ל. י"ל שכוונתו היא לאפוקי קידוש ידים ורגלים שבין עבודה לעבודה ביום הכיפורים, דזה אינו מעכב עבודה, ורמז כן במש"כ "מן הכיור", כי הקידושין שבין עבודה לעבודה ביום הכיפורים לא היו מן הכיור אלא מקיתון של זהב. ויש לומר עוד שזה מרומז גם בלשון המשנה, כי לשון המשנה של "רחוק" קאי על הקידוש הראשון בבקר שהי' מהכיור ולא על בין עבודה לעבודה, כי זה מיקרי בלשון חז"ל בשם "קידוש", ולא בשם "רחיצה". (ספר ראש המזבח, ועיין להלן באות רנ"ה.)

ד) טמא.

עי' במנ"ח במצוה רס"ה שדן אם צריכים להחיות מיתה של טמא שעבד (וכן טמא שאכל תרומה) שיהי' טמא בטומאה שהנזיר מגלח עלי' כמו שצריכים כדי להתחייב משום טומאת מקדש וקדשיו, או האם הוא חייב מיתה גם אם הי' טמא בטומאה שאין הנזיר מגלח עלי'*. והוכיח דחייב מיבמות דף ל"ג דאמרינן שם שמשכחת לן שבעל מום ששימש בטומאה חייב שתים משום דהוי איסור בבת אחת, היכא שחתך אצבעו

בסכין טמא, והרי התם אין זה טומאה שהנזיר מגלח עלי' לפי הראב"ד אפילו בסכין שנגע במת.

ושוב הקשה על זה משבועות דף י"ז דאמרינן מתקיף לה רבי זירא אלא דקי"ל טמא ששימש במיתה, היכי משכחת לה, אי דלא שהה היכי עביד עבודה, אי דשהה בר כרת הוא, ולכאורה צ"ע דהא משכחת לה בטומאה שאין הנזיר מגלח עלי', דאינו חייב משום ביאת מקדש אבל חייב משום טמא ששימש, וא"כ מוכח שה"ה שאין בכה"ג חיוב משום טמא ששימש. ועיי"ש במה שכתב ליישב.

והנה יש להוכיח עוד שטמא ששימש חייב מיתה גם אם נטמא בטומאה שאין הנזיר מגלח עלי', דעי' בראב"ד על תורת כהנים בדיבורא דחובה פרק י"ב שכתב וז"ל, נראה לי כי סככות ופרעות הלכה למשה מסיני הן שאין הנזיר מגלח עליהן, ורבי עקיבא סבר לה כרבי יהושע שכל טומאה מן המת שאין הנזיר מגלח עלי' אין חייבין עלי' קרבן על ביאת מקדש, והכי איתא בנזיר פרק כהן גדול ונזיר, והא לא ידענא מהיכא אית לי', אי מהלכה, אי נגמר ביאה ביאה נאמר בביאת מקדש ואל המקדש לא תבא ונאמר בנזיר על נפש מת לא יבוא, אבל רבי יהודה לית לי' האי כללא, שהרי אין הנזיר מגלח על הסככות והפרעות כדאיתא בנזיר, ואפ"ה מרבה להו לענין ביאת מקדש לכל דבר עכ"ל (וע"ע בנזיר דף נ"ו שיש מחלוקת תנאים אם חייבים על

מגלח עליהן (ודלא כהכסף משנה שם שכתב שגם הרמב"ם מודה שהן מן התורה רק שכוונתו היא שאינן מפורשות בהתורה ושלכן אין הנזיר מגלח עליהן).

* וכתב שהשאלה היא לפי הראב"ד בפ"ה מהל' טומאת מת ה"ה שסובר שהטומאות ההן הרי הן מהתורה ודלא כהרמב"ם שם שביאר המנחת חינוך דס"ל שהן מדרבנן ושלכן אין הנזיר

ביאת מקדש וקדשיו גם על טומאה שאין הנזיר מגלח עלי' [רבי מאיר] או האם פטורים [רבי אלעזר ורבי יהושע ורבי יהושע בן פתר ראש], ומעתה לפי הטעם שכתב הראב"ד דילפינן ביאת מקדש מנזיר בג"ש דביאה ביאה א"כ פשיטא שטמא ששימש חייב גם על טומאה שאין הנזיר מגלח דהא אין ילפותא בנוגע לטמא ששימש. (מספר כנסת הראשונים ועיי"ש באריכות).

ה) על גבי רגלי חבירו.

עי' בתוס' להלן בדף ק"י ע"א שכתבו שלפי רב שם שסובר שמין במינו אינו חוצץ צ"ל שעל גבי רגלי חבירו פסול משום שאין דרך שירות בכך, אבל לפי שמואל ור"י שם י"ל שזה משום חציצה.

והשפ"א כאן חקר מה יהי' ברגל אחת על גבי הרגל השני' של עצמו, האם גם הרגל שלו עצמו חוצצת (היכא שאינו יכול לעמוד על רגלו אחת כמו להלן בדף כ"ד לענין רגלו אחת על גבי אבן). והסיק דתלי בבעיית רבא להלן בדף י"ט בהכניס ידו לתוך חיקו אם גופו חשיב חציצה או לא. ובתחילת דבריו כתב לפסול משום שאין דרך שירות בכך.

והמגיה הביא שהריטב"א ביומא דף נ"ח כתב שרגל על גבי רגל כשר ושכבר האריך בזה הברכי יוסף באו"ח סי' ע"ד.

ו) פסל.

עי' ברעק"א במשניות שהקשה למה

צריכים קראי בשביל כל הני פסולים, הלא כיון שיש עליהם איסור לעבוד, שייך הכלל של כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני.

והנה לענין בעל מום י"ל שצריכים קרא להיכא שנקטעה ידו לפני שהגיע הדם לקיר המזבח דפסול (עי' לעיל בדף ט"ו ע"א), שהרי בכה"ג לא עבר על איסור, אבל אכתי קשה על שאר הפסולים. ועי' לעיל בכרך א' אות תרס"ג.

ועי' ברעק"א שתי' שהרי חזינן שלפי ר"ש הולכה בזר פוסלת וא"א לתקוני, אבל הולכה שלא ברגל אפשר לתקוני כי אינה נחשבת הולכה פסולה אלא חשיב רק כמו שעוד לא נעשית ההולכה, וא"כ י"ל שמצד "לא מהני" לא הוי פסלינן אלא הרי הוא יכול לתקוני כי חשיב רק כאילו עוד לא נעשית העבודה כמו בהולכה שלא ברגל*). והוסיף רעק"א שלכאורה אין זה מספיק כדי ליישב, כי המשנה איירי בקבלה, ועל זה הביאו בגמ' קראי לכל הני פסולים, והרי בקבלה לא שייך לומר דהוי כמי שלא נעשית ושאפשר לתקן, כי זה כנשפך על הרצפה לפני קבלה, ולא שייך לקדשו עוד הפעם, וא"כ אכתי יוצא שבקבלה סגי בהטעם של לא מהני. ותי' שקבלה בהמשנה הרי היא כוללת גם הולכה וכעין הא דאמרינן לעיל בדף ד' ע"א וצריכים את הילפותות בשביל הולכה.

גם יש ליישב דהנה בתוספתא תניא שכשר ופסול שעבדו יחד הרי זה פסול, והתם הרי

* הר"י שנוקט רעק"א שהיכא שעבדו פסולים אי אפשר לתקוני את העבודה, וכן נוקט הגר"ח בפ"ג מהל' פסוה"מ ה"ט הובא בכרך א' אות תרפ"ב, ועי'

אי אפשר לפסול מצד לא מהני ושהוי כאילו לא נעשית, דהא יש כאן גם העבודה של הכשר (היכא שזה יכול וזה יכול), ולכן צריכים פסוק כדי לומר שהפסול פוסל.

והנה יש עוד מקומות שיש להקשות שנאמר אי עביד לא מהני, דהנה הרמב"ם בפ"ו מהל' ביאת המקדש ה"ו כתב שמום שפוסל רק באדם ולא בבהמה, אינו מחלל עבודה, וצ"ע דכיון שאסור לו לעבוד למה אינו פוסל משום הדין של אי עביד לא מהני.

וכן קשה למה טמא עושה שיריים, הלא מכיון שאסור לו לעבוד א"כ אי עביד לא מהני, והרי זה כאילו לא נעשית העבודה (מיהו התם יש דרשה שמלמדת שטמא עושה שיריים).

וכן קשה למה אמרינן אם עלה לא ירד הלא הוי כאילו העבודה לא נעשית (מיהו י"ל דשאני התם שיש ילפוטא מקרא).

וכן קשה למה פרוע ראש אינו מחלל עבודה נימא שמחלל משום הדין של אי עביד לא מהני.

והנה עוד יש ליישב על קושיית רעק"א, שהדין של לא מהני שייך רק היכא שזה נחשב שהאדם עושה חלות, אבל לא היכא שאינו צריך לעשות חלות אלא רק עשיית מעשה, ומהטעם הנ"ל גם בשוחט בשבת לא שייך לומר "לא מהני" כי סגי בזה שיש המציאות של בהמה שחוטה, דהא אין שם שום חלות, וא"כ גם בעבודה הרי אין כאן חלות אלא רק עשיית מעשה. (מספר כנסת הראשונים. מיהו צ"ע דנימא בקבלה לא מהני לענין שלא נתקדש הדם.)

עוד כתב רעק"א ליישב דלא אמרינן הכא אי עביד לא מהני דהא חלל אינו מיחל

עבודה אם עבד כשלא ידע שהוא חלל, וילפינן לה מקרא בקידושין דף ס"ו, וא"כ חזינן שגלי לן קרא שבעבודה לא אמרינן אי עביד לא מהני. והעיר בספר חזיתת הקודש שהניחא לשיטת הרמב"ם שאינו מחלל אפילו אם נודע בודאי שהוא חלל, אבל אכתי קשה לפי שיטת הרמב"ן ור"ת שהביא השער המלך בפ"ו מהל' ביאת המקדש שחלל שפיר מחלל את העבודה גם בכה"ג, ורק אם נודע שהוא ספק אינו מחלל, די"ל שאין זה משום שאע"פ שעובר על החיוב להחמיר בכל זאת אי עביד מהני, אלא הרי זה משום תלי' לקולא.

(ז) בענין קושיית רעק"א הנ"ל ובענין אם אמרינן בקדשים שכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני.

הנה רעק"א בקושייתו הנ"ל נקט שגם בקדשים שייך לומר שכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני. מיהו דבר זה אינו פשוט (וכבר הבאנו שרעק"א עצמו דן לומר באחד מתירווציו שגלי לן קרא בחלל דלא אמרינן ב"אזהרה דעבודה" אי עביד לא מהני). וכבר דן בכעין זה השער המלך בפ"א מהל' קרבן פסח, והביא מהירושלמי דכיון שעבר על הלאו של לא תשחט על חמץ דם זבחי הדין נותן שהפסח יהי' פסול אי לאו שהכתוב קראו זבח ("זבחי"), וא"כ חזינן ששפיר אמרינן בקדשים שאי עביד לא מהני.

ועוד הביא שתוס' בפסחים דף ס"ג ע"א בד"ה השוחט כתבו שהטעם למה הפסח כשר הרי זה משום שלא שנה עליו הכתוב לעכב, ושהפרי חדש תמה על דברי תוס'

דמה בכך שלא שינה הלא מכיון דאיכא לאו א"כ שייך לומר שאי עביד לא מהני (והכלל של שנה עליו הכתוב לעכב ידובר כשאין לאו), וכתב השער המלך דחזינן מהתוס' הנ"ל בפסחים דס"ל שלא אמרינן בקדשים אי עביד לא מהני, וכתב דהיינו משום דחזינן שבקדשים כדי לפסול הרי אנו צריכים "שנה עליו הכתוב לעכב" (אפילו כשיש לאו).

ומהריטב"א ביומא דף נ"ג ע"א ד"ה חד וכו' הוכיח השער המלך שהיכא דאיכא לאו אמרינן בקדשים שאי עביד לא מהני, שהרי הריטב"א שם כתב שלפי רבא שסובר שם שעל קטורת בלי מעלה עשן יש לאו, פשיטא שמעלה עשן מעכב ושהקטורת פסול.

והשער המלך עצמו ר"ל שבקדשים לא אמרינן אי עביד לא מהני משום שבקדשים נאמר שצריכים שנה עליו הכתוב לעכב ושזה קאי גם על היכא דאיכא לאו.

וכן הוכיח ממנחות דף נ"ג ע"א דפריך רבינא שאימא שלא תאפה חמץ אתי ללאו אבל עדיין לא מיפסל, ומייתנין ברייתא שמביאה דרשה כדי לומר שהמנחה פסולה.

וכן הוכיח מהסוגיא במנחות דף י"ט ע"ב - כ' ע"א דפריך רב הונא למה אם לא מלח פסול לפ ר"ש הלא לא שנה עליו הכתוב לעכב, וצ"ע דהא איכא לאו, ובע"כ צ"ל שבקדשים לא אמרינן אי עביד לא מהני, אלא שכתב לדחות דאולי רב הונא סובר כאבוי שסובר שתמיד אמרינן אי עביד מהני ודלא כרבא שסובר שאי עביד לא מהני, אלא שכתב שאכתי קשה על רבא מהתנא של המשנה שם שסובר שלא מלח כשר. ועיי"ש שפלפל בזה.

וראיתי מסבירים שהנידון הנ"ל אם

אמרינן בקדשים אי עביד לא מהני תלוי במה הוא בכלל הגדר של אי עביד לא מהני, דמצד אחד י"ל שגדר הדבר הוא שקיבלנו במסורת שכמו שהתורה אמרה שלא תעביד ה"ה שהתורה נתכוונה בזה לומר שאי עביד לא מהני, וא"כ לפ"ז הדין נותן שבקדשים לא נאמר כן כי בקדשים יש לנו כלל שהיכא שהתורה רוצה שלא יועיל הרי היא אומרת את הדין ב' פעמים אע"פ שבכל התורה סגי בפעם אחת, אבל מצד שני י"ל שהגדר של אי עביד לא מהני הוא שעצם העובדא שכתוב איסור הרי זה סיבה הגורמת לומר מסברא שלא מהני, וא"כ לפ"ז הדין נותן שגם בקדשים נאמר כן ואין זה דומה לשאר דוכתי בקדשים שצריכים שנה עליו לעכב כי התם לא כתוב איסור.

ח) רש"י ד"ה ערל.

וז"ל, כהן שמתו אחיו מחמת מילה עכ"ל. צ"ע למה הזכיר רש"י "כהן" דוקא כאן בערל ולא בהאחרים. ועי' להלן באות תל"ח בנוגע לפירש"י כאן, ובנוגע לדעת תוס' שחולקים עליו.

ט) תד"ה זר.

א. עי' בתוס' שכתבו וז"ל, הא דלא תנא בעל מום ושתויי יין ופרועי ראש משום דכתיב בהן חילול בהדיא עכ"ל. ועי' בצאן קדשים שמוחק פרועי ראש משום שבפרועי ראש לא כתיב חילול. והקרן אורה כאן כתב וז"ל, מ"מ כיון דבשתויי יין כתיב חילול בהדיא להכי לא חשיב נמי פרועי ראש דיליף מיני'.

ועי' בחק נתן שהעיר שלהלן בדף י"ח ע"א מבואר שגם בשתויי יין לא כתיב בהדיא

ראש) י"ל דלא קתני להו משום דמוזהרים משעת ביאה ולא קתני אלא הני דאין מוזהרין משעת ביאה, וטמא דחשיב כשנטמא בעזרה עכ"ל. ולכאורה אין דבריו מובנים דהא מה לי בזה שהם מוזהרים כבר משעת ביאה משום האיסור של ביאת מקדש, דהא האיסור של ביאת מקדש הוא ענין אחר, ולמה זה יגרום שלא למנותם בין הני שפוסלים עבודה. ועוד קשה על מה שכתב השט"מ שטמא דחשיב איירי באופן שנטמא בעזרה, פי' דהי' קשה לו שהרי גם טמא מוזהר על ביאה והרי קא חשיב לי, ותירץ דאיירי באופן שנטמא בעזרה דליכא ביאה, ולכאורה יש לתמוה דהא א"כ גם לענין פרוע ראש שייך לומר כן, דהיינו ששייך למנותו באופן שנעשה פרוע ראש בעזרה (ועוד יש להעיר דלכאורה הי' השיטה יכול לתרץ שאע"פ שגם טמא עובר משעת כניסה אבל אין זה דוקא בגלל היותו כהן דהא גם ישראל שהוא טמא הרי הוא עובר, אבל בפרוע ראש הרי הוא עובר רק אם הוא כהן, וא"כ י"ל שמש"ה לא תני שכהן פרוע ראש פוסל עבודה כי הדיני כהונה שבדבר מתחילים כבר משעת הכניסה).

ושמעתי לבאר את דברי השט"מ על פי מה שמבואר ברמב"ם בפ"א מהל' ביאת מקדש שהאיסור של שתוי יין ופרוע ראש, וכן הפסול של שתוי יין (לפי מאי דפסקינן שפרוע ראש אינו מחלל עבודה) הרי זה רק בצירוף מה שנכנסו, דהיינו שיש איסור שלא יכנס ויעבוד, והיכא שעשה כן, דהיינו שנכנס

עכ"פ ליכא מ"ד שסובר כן. ועיין גם בתוס' ד"ה אתיא שהזכירו שיש מ"ד כזה. ועיין במה שהבאנו לעיל בסק"ב מהקרבן אורה.

שמחלל עבודה אלא יליף חוקה חוקה ממחוסר בגדים, ולהבדיל בין הקדש ובין החול וגו' קאי על הוראה ואין הכוונה שעבודתו היא חולין. ותי' דבכל זאת מכיון שבלא חוקה חוקה הוי מוקמינן להבדיל בין הקדש ובין החול וגו' בעבודה, דעבודתו חולין, שפיר חשיב כמו שכתוב להדיא, וגם פרועי ראש חשיב להדיא כיון דאיתקש לשותויי יין.

ועי' בשט"מ באות ז' בשם מהר"פ שכתב וז"ל, ולא חשיב בעל מום ושותוי יין דכתיב בהו חילול בהדיא וכו' ושותוי יין דכתיב (בהדיא) ולהבדיל בין הקדש ובין החול עכ"ל.

ב. והנה הצ"ק הוסיף להקשות דמסקינן בתענית דף י"ז ע"ב וסנהדרין דף כ"ב ע"ב שפרוע ראש אינו מחלל עבודה וכרב אשי שם וא"כ מאי מקשי תוס' מפרועי ראש. והחק נתן כתב דמקשי לפי הס"ד שם. והקר"א כתב שתוס' כאן סוברים שכוונת הסוגיא בסנהדרין היא להסיק דשפיר מחלל ודלא כרב אשי שם עיי"ש ובתענית.

ועי' גם להלן בד"ה אתיא וכו' שכתבו תוס' דאיכא מ"ד שסובר שפרוע ראש מחלל עבודה, וכ"כ השט"מ בדבריו שנביא בסק"ג.

ג. ועי' בשט"מ בהאות הנ"ל שהמשיך לכתוב בשם מהר"פ בנוגע לפרועי ראש וז"ל, אבל פרועי ראש דלא מחיל עבודה לא חשיב, דלא חשיב אלא הני דאי עביד חילל, ואפילו למ"ד* דמחיל עבודה (פרועי

* צ"ע דליכא מ"ד כזה, אלא שבתענית ובסנהדרין מקשה הש"ס שהדין נותן שיהי' כן, ובסנהדרין שם קאמר הש"ס שבאמת קשיא, אבל

ועבר, עבודתו פסולה, אבל בלי כניסה ליכא איסור וליכא פסול, וא"כ לפ"ז שפיר תי' השיטה, דכוונתו היא לומר שלא חשיב אלא הני שכל הפסול שלהם תלוי רק בעבודה, אבל לא תני הני שהפסול שלהם תלוי גם בזה שנכנסו ומוזהרין על הכניסה, אבל טמא שפיר קתני כי טמא מחלל עבודה אפילו בלי כניסה, דהיינו היכא שנטמא בעזרה, אבל שתוי יין ופרוע ראש באמת אינם נוהגים בכה"ג וכהנ"ל.

שו"ר בפי' הרדב"ז שנדפס ברמב"ם הוצאת ר"ש פרנקל דלאו דוקא כתב שגם נכנס.

(י) בא"ד (בענין יסוד הפסול של אשה כהנת).

וז"ל, הא דלא תני בעל מום ושתויי יין ופרועי ראש משום דכתיב בהן חילול בהדיא עכ"ל. הנה במנחות דף ו' ע"א תירצו תוס' דתנא ושייר. ובספר חיבת הקודש כאן כתב שזה מיישב גם למה לא תני אשה כהנת דכתבו תוס' בקידושין דף ל"ו ע"א שהיא פוסלת עבודה מבני אהרן ולא בנות אהרן ושכן היא כוונת הגמ' שם עיי"ש, 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 כתב שאפשר שכהנת היא בכלל זר. ועיי' ברמב"ם בפ"ט מהל' ביאת המקדש שכתב שזר הוא מי שאינו

מזרע אהרן הזכרים. ולפ"ז יוצא שכהנת שעבדה חייבת מיתה משום זר. מיהו החינוך במצוה ש"צ השמיט את המלה זכרים. והעיר המג"ח שם על זה, והביא שהפרשת דרכים בדרך מצותיך חלק ג' בד"ה עוד אני וכו' חקר אם כהנת שעבדה חייבת מיתה "כזר" (כן היא לשונו של הפרשת דרכים שם, ועוד כתב שם לשון "דומיא דזר"), או האם יש רק איסור עשה.

וצדדי השאלה הנ"ל בנוגע ליסוד הפסול של אשה הם מה היא כוונת הדרשה בקידושין שם של בני אהרן ולא בנות אהרן, האם כוונת הדרשה היא לחדש פסול חדש של אשה, או האם הכוונה היא רק לגלות שכהנת היא בכלל זר.

והנה בדברינו הנ"ל נקטנו שלפי הצד שיש בכהנת הפסול של זרות א"כ לא נאמר בכהנת שום פסול מיוחד חוץ מזה שהיא נחשבת זר, דהא אם נאמר שחוץ ממה שהיא נחשבת זר נאמר בה גם פסול מיוחד מחמת היותה אשה, ותהי' פסולה בכמה אע"פ שזר כשר בכמה, א"כ אכתי יש להעיר למה לא תני לה בהמשנה. מיהו יש ליישב שלא תני לה התנא כיון שזה נוגע רק בכמה. ועי' כעין זה בר"י קורקוס על פ"ד מהל' ביאת מקדש ה"ד שכתב שדוחק לומר שטבול יום דמתניתין איירי רק בכמה*).

וע"ע בשער המלך שם שכתב וז"ל, ותו קשה דהתם (בסוגיין) בעי זר מנלן, וקאמר דבי ר"י תנא אתיא בק"ו מבעל מום מה

* ונהג בספר טהרת הקודש הקשה שגם אם אשה חשיבא זר אכתי קשה שיהי' כתוב אשה בהמשנה כמו מחוסר בגדים דפסול משום זר (דבזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם) ובכל זאת קתני, ועיי"ש מה שפלפל בזה. מיהו

והנה בספר טהרת הקודש הקשה שגם אם אשה חשיבא זר אכתי קשה שיהי' כתוב אשה בהמשנה כמו מחוסר בגדים דפסול משום זר (דבזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם) ובכל זאת קתני, ועיי"ש מה שפלפל בזה. מיהו

בזר ואשה, והשיטה שם מוחק "אשה", וטעמו הוא משום דס"ל שאין פסול מיוחד של אשה, אלא זר ואשה פסולים שניהם משום שאינם כהנים זכרים.

ובספר מקור ברוך בסי' ב' ד"ה ועוד נראה לי וכו' העיר דהנה לפי גירסא דידן גרסינן בדף ד' ע"א שם מה לקבלה שכן פסולה בזר ואשה, ואילו להלן שם אמרינן מה לזריקה שכן זר חייב עלי' מיתה ולא הזכירו אשה, ומזה מוכח שאשה כהנת אינה נחשבת זר ואינה חייבת מיתה דלכן לא הזכירו להלן שם, אבל לעיל הזכירו אשה כי אכתי יש ללמוד שחיטה מקבלה שהיא בבמה, דהא בבמה גם קבלה כשירה בזר, ועל זה פרכינן דמה לקבלה בבמה שפסולה באשה (ודלא כהשער המלך).

ברם נראה שי"ל ביאור אחר בהגמ' בדף ד', והיינו שלעולם י"ל שכהנת חשיבא שפיר בגדר זר, וכשאמרו מה לזריקה שזר חייב עלי' מיתה גם כהנת היא בכלל, רק שמ"מ אכתי שייך לגרוס לעיל שם זר ואשה, כי י"ל שהכוונה היא שחוץ ממה שאשה פסולה משום זר, נאמר בה גם פסול מיוחד מחמת היותה אשה, ויצויר נפ"מ בזה בבמה דאע"פ שזר כשר בבמה אבל אשה תהי' פסולה, וא"כ י"ל שפירכת הגמ' בע"א שם היא שמה לקבלה שנאמר בה גם פסול של אשה בבמה.

וכבר האריך המקור ברוך בסי' א' בענין אם אשה כשירה בבמה, והביא שחקר המל"מ בפ"א מהל' קרבן פסח אם אשה כשירה בבמה, והביא המל"מ שהמהרי"ט בקידושין דף ל"ו הוכיח מדברי תוס' שם שהיא כשירה, והמקור ברוך ביאר שנסתפק

בעל מום שאוכל 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 ושוך ומחללי עבודה ק"ו לזר, ואולי דאיכא למיפרך מה לבנות אהרן שכן נתנו (נראה דצ"ל "ליתנהו") 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 בבמה דמשמע ודאי דנשים נמי הותרו בבמה כדרך שהותר זר בבמה עכ"ל.

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

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

והנה יש לדון גם לעיל בדף ד' ע"א בענין אם נאמר פסול מיוחד של אשה, דעיי"ש דפרכינן מה לקבלה שכן פסולה

בזה השיטה מקובצת 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 תיבת 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 דכווננו 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 מפאנעויעז. 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, לפמש"כ הטור יו"ד ס' א' דרק עבדים משוחררים כשרים לשחוט, והש"ך סק"ב באר הטעם דסתם עבדים בני מדות רעות הם ואינן בחזקת כשרות, וע"כ פי' 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 פסולה דאשה משום דאיש כתיב, וממלת 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

* 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 סלקא דעתך שהעבודה היתה כשירה גם בבכורות.

הוא וכמו שבאר הנוב"ת חו"מ סי' י"א וכו' עכ"ל.

יא) תד"ה טבול יום.

א. וז"ל, אח"כ תני טמא וזו ואצ"ל זו קתני עכ"ל. הנה להלן בדף כ"ב ע"ב מיייתנין זקני דרום שסוברים שכהן טמא מת כשר אפילו בקרבן יחיד כי מתוך שמרצה בציבור מרצה נמי ביחיד, וכתב השפ"א ליישב את קושיית תוס' כאן דשפיר צריכים למיתני טמא גם לבתר דתני טבול יום כי אילו הוי תני רק טבול יום הו"א דאיירי בשאר טומאות אבל בטומאת מת הוה אמרינן שמתוך שמרצה בציבור מרצה נמי בקרבן יחיד וכזקני דרום, ולכן תני "טמא" כדי לאשמועינן דפסול ודלא כזקני דרום. וע"ע בזה בהגהות חשק שלמה בסוף המסכתא.

ב. וז"ל, והא דלא תני טמא ברישא עכ"ל. כלומר בתר טבול יום. (צ"ק וחק נתן.)

ג. וז"ל, דניחא לי' למיתני טמא בהדי ערל עכ"ל. ולא ניחא לי' להתנא למיתני ערל ברישא כיון דלא יליף ערל מדברי תורה. (צ"ק וחק נתן.)
מיהו צ"ע דהא חזינן דתני יושב בתר ערל אע"ג דהוי דבר תורה.
ועי' בטהרת הקודש מש"כ על זה.

ג*. וז"ל, דניחא לי' למיתני טמא בהדי ערל כדאשכחן בפרק הערל ובחגיגה עכ"ל. וכונתם היא להא דדריש רבי עקיבא שם מאיש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב בקדשים לא יאכל, (איש איש) לרבות ערל, שיש לו דין כמו טמא. והנה תוס' בחגיגה

שם בד"ה דמרבה ערל כי טמא הקשו שלפי רבי עקיבא למה צריכים פסוק שערל לא יאכל מקרבן פסח, הלא כיון שכבר כתוב שטמא אינו אוכל, ה"ה נמי לערל כיון שלערל יש אותו דין כמו טמא. וכתבו שלפי רש"י צריכים קרא גבי פסח כדי לומר שגם ערל שמתו אחיו מחמת מילה אינו אוכל מקרבן פסח אע"פ שאינו כטמא, אבל לפי ר"ת שסובר שהוא כשר לעבודה כי הוא אנוס א"כ ה"ה שהוא אוכל בקרבן פסח.

ונראה שמה שכתבו תוס' שרצה התנא למיתני טמא אצל ערל כי ערל הוא כטמא הרי זה אתי שפיר רק לפי ר"ת שסובר שכוונת התנא שם בערל היא למי שחייב למול ואינו מל, אשר הוא כטמא, אבל לפי רש"י שאיירי התנא שמתו אחיו מחמת מילה, הרי ערל כזה אינו כטמא כמו שכתבו תוס' בדבריהם הנ"ל בחגיגה. והא דלא נחתו תוס' לדבר זה י"ל שהם סוברים שגם לפי רש"י י"ל שתני טמא אצל ערל כיון שיש מיהא ציור של ערל שהוא כטמא אע"פ שאין זה הציור של המשנה.

ד. וז"ל, וכי תימא דאיצטריך לערל בקרבן ציבור דאילו טמא שרי עכ"ל. פי' ולכן מצרכי לי' תרי קראי דהיינו כדי לפסול ערל בקרבן ציבור, אבל בכל זאת אע"פ שיש חילוק דין בין ערל לטמא אכתי י"ל שערל הוא כטמא ומש"ה תני להו המשנה אהדדי.

ה. וז"ל, וכי תימא דאיצטריך לערל בקרבן ציבור דאילו טמא שרי עכ"ל. בחידושי הגר"ז איתא שיש להמציא עוד נפ"מ, דהיינו שאילו הוי רק מקרא דטמא א"כ הדין הי' שזריקתו עושה שירים כמו

בטמא, והרי לא רק טמא מת שהותר בציבור עושה שירים, אלא גם זב עושה שירים (מטעם דמצינו מין טומאה שהותרה בציבור דהיינו טומאת מת), וא"כ ה"ה לטומאת ערלות, אבל השתא שיש לנו פסוק נפרד לערל הרי זה מוסיף שיש בו חומרת כל הפסולים שאין זריקתם עושה שירים.

(יב) שט"מ באות ז'

וז"ל, וא"ת וטמא דקתני תיפוק לי' משום שהוא מטמא את הכלי והכלי מטמא את הדם, וי"ל דאיירי בטמא שרץ שהוא ראשון ואינו מטמא את הכלי עכ"ל. הנה שמעתו לתרץ עוד דאי משום שנטמא הדם הרי הציץ מרצה, ואפילו לפי הירושלמי בפסחים פרק ז' הלכה ז' שציץ מרצה רק אם נטמא הדם אחרי קבלה אבל הכא הרי כבר מתקיים קבלה כשהדם מגיע לאויר הכלי ואינו נטמא אלא אח"כ בשעה שנוגע.

(יג) זר מנלן.

ע"י בקרן אורה כאן בסד"ה אתיא שכתב וז"ל, צ"ע דהא אשכחן בזר שנה עליו הכתוב לעכב, דכמה פעמים נאמר בתורה והקריבו וגו' הכהנים וזרקו הכהנים, וצ"ע בת"כ בזה עכ"ל.

וכעין זה הקשה השפ"א בדבריו על דף ט"ז ע"א בד"ה בגמ' אלא וכו', ועיי"ש מה שכתב ליישב.

(יד) קרבן נשים בטומאה קרב, אלא למעוטי עכו"ם.

צ"ע למה לא פרכינן גם על קרבן עכו"ם

"קרבן עכו"ם בטומאה קרב" בתמי'. וי"ל שאה"נ רק דעדיפא מיני' פריך. מיהו זה מספיק רק כדי לתרץ למה הדוחה לא דחה כמו קודם, אבל אכתי קשה איך רצו לומר למעוטי עכו"ם, הלא כבר דחו בנוגע לנשים דיחוי שמתאים גם כאן.

וצ"ל שהי' מקום לומר שקרבן עכו"ם קיל ולא קפיד רחמנא עלה אם העובד הוא טמא.

(טו) דבי רבי ישמעאל תנא.

צ"ע לפי תנא דבי רבי ישמעאל דיליף מק"ו למה לן קרא דוינורו מקדשי בני ישראל. (עי' בשפ"א על תד"ה אתיא.)

(טז) ומה בעל מום שאוכל אם עבד חילל, זר שאינו אוכל אינו דין שאם עבד חילל.

צ"ע למה לא עביד ק"ו מזה שבעל מום הוא בלאו וזר הוא במיתה. וכן יש להקשות על רב משרשיא להלן שעושה ק"ו מיושב שאוכל וכו' דלמה לא עביד ק"ו מזה שיושב הוא רק באיסור עשה וזר הוא במיתה. וי"ל דלפ"ז צורת הק"ו היא כך, מה לבעל מום שבלאו אם עבד חילל זר שבמיתה אינו דין שאם עבד חילל וא"כ הוי אמרינן דיו על סוף הדין והיינו אומרים שרק היכא שזר חייב מיתה הרי הוא מחלל, דהיינו בעבודה תמה, אבל לא בעבודה שאינה תמה. (מראה כהן.)

וע"ע בדף י"ט ע"ב בתד"ה אי הכי וכו' ובדברינו שם.

יז) ומה בעל מום שאוכל אם עבד חילל, זר שאינו אוכל אינו דין שאם עבד חילל.

צ"ע נפרוך מה לבעל מום שנשאר בחיובו המקורי, דהיינו מלקות, גם בעבודה שאינה תמה כגון קבלה, משא"כ זר שאינו נשאר בחיובו המקורי של מיתה בעבודה שאינה תמה אלא הרי הוא רק באזהרה. וכן מבואר ברש"י לעיל בדף י"ג ע"א בד"ה קבלו פסולים שרק באלו שחייבים מיתה, כגון זר, אמרינן שבעבודה שאינה תמה הדבר משתנה ואינו חייב מיתה, אבל בעל מום שחייב מלקות הרי הוא חייב מלקות גם בעבודה שאינה תמה.

מיהו עיין בפ"ט מהל' איסורי ביאה ה"י שביאר הכ"מ בכוונת הרמב"ם שם שבעל מום אינו באזהרה על עבודה שאינה תמה, ומקורו הוא מהספרא בפר' אמור כמש"כ המלבי"ם שם באות מ"ג (ודלא כהכ"מ בשם הר"י קורקוס שזה מסברא), דעיי"ש בספרא דתניא לא יקרב (בעל מום) להקריב לחם אלקיו, יכול יהיו חייבים על כולם (פי' גם על עבודות שאינן תמות), ת"ל לחם, מה לחם מיוחד שהוא משום עבודה, יצאו אלו שאינם משום עבודה, ולפ"ז לא שייך הפירכא הנ"ל. מיהו הגר"א שם פי' דאתי הספרא כרבי יהודה דס"ל שבעל מום ששימש הוא במיתה.

יח) בענין הנ"ל.

שו"ר בדבר אברהם בחלק ג' סי' א' אות ט' שכתב את ההוכחה הנ"ל לדברי הרמב"ם מסוגיין וז"ל, ויש קצת ראי' וכו' מסוגיא דדף ט"ז דאמרינן מה לבעל מום שעשה בו

קרב כמקריב שהיא פירכא רחוקה דבקרב לא שייך לומר זרות כלל, ועדיפא הו"ל למיפרך מה לבעל מום שכן לא חילק בו בין עבודה תמה לשאינה תמה, אלא על כרחך דגם בבעל מום פטור בעבודה שאינה תמה ממלקות דידי' עכ"ל. וגם כתב שם דס"ל להרמב"ם שמה דתניא לעיל בדף י"ג שקבלו פסולים אין חייבים הרי זה קאי על כל הפסולים וגם בעל מום (אלא שכתב שכן פירש"י שם, וזה תמוה דאדרבה מרש"י משמע איפכא וכהנ"ל).

יט) רש"י ד"ה וינזרו מקדשי וגו'.

וז"ל, גבי מקריבים בטומאה כתיב דסמיך ל"י כל איש אשר יקרב מכל זרעכם עכ"ל. והתם כתיב וטומאתו עליו, אלא שהפסוק ההוא של אשר יקרב וגו' איירי באכילה כשהגברא טמא, ואילו הפסוק של וינזרו איירי בהקרבה כשהגברא טמא. ועי' בתוס' ובאות כ"א.

כ) רש"י ד"ה קרבן נשים בטומאה קרב.

וז"ל, וכי יש כח בקרבן נשים לדחות הטומאה עכ"ל. צ"ע דאינו ענין של דחי' אלא דגזירת הכתוב היא שבקרבן נשים לא בעינן טהרה, ולמה לא יתכן שתהי' גזירת הכתוב כזאת. וביאר הגרי"ז את דברי רש"י שבאמת מלבד ממה שהקרבן צריך להיות טהור כדי לעלות לרצון, הלא מצינו שגם עבודות שאינן עבודות קרבן, כגון תרומת הדשן, אסורות בטומאה, והיינו משום שאסור לעבוד עבודה בטומאה, ומעתה י"ל שכוונת קושיית הגמ' היא שאפילו אם נאמר

ששייך גזירת הכתוב שקרבן נשים אינו צריך טהרה, אבל אכתי נשאר במקומו האיסור לעבוד בטומאה (אפילו שלא בקרבן וכמו תרומת הדשן), וא"כ טמא צריך להיות אסור בקרבן נשים מטעם זה, וזהו שכתב רש"י שאין בכח קרבן נשים לדחות טומאה, כלומר דאפילו אם שייך לומר שיש גזירת הכתוב שהקרבן מצד עצמו אינו זקוק לטהרה, אבל הלא יש איסור של טומאה אפילו אם הקרבן מצד עצמו אינו זקוק לטהרה, ולא מסתבר לומר שהתורה נתנה כח לקרבן נשים לדחות איסור זה.

כא) תד"ה אלא.

וז"ל, וי"ל דקרא דוינזרו מיירי בכל שימוש בין בכהן טמא ששימש בין בזר ששימש, וגם איירי בכל טומאה בין באכילת קדשים בטומאה בין בטמא ששימש עכ"ל. צ"ע מנ"ל באמת דמיירי גם בכהן ששימש בטומאה, דנהי דמוכח מפרק בית שמאי דאיירי בטומאה אבל נגיד דאיירי רק באכילה בטומאה. ועוד שהרי עכשיו שאומרים שאיירי גם בכהן ששימש בטומאה הרי פסקינן קרא בסכינא חריפתא שהרי לענין כהן ששימש בטומאה יוצא מהכא שלא דייקינן קדשי בני ישראל ולא קדשי עכו"ם. ועי' לעיל באות י"ט.

כב) בא"ד.

וז"ל, ואכילת קודש בטומאה (כן גורס הש"ט"מ) דכתיב הכא לאשמועינן דאית בי' חילול לאגמורי אנתר עכ"ל. צ"ע מנ"ל באמת דאיירי גם באכילת קודש בטומאה אולי איירי רק בשימוש.

כג) בא"ד.

וז"ל, וא"ת א"כ במכות ובשבועות ובפרק הערל אמאי דחק רבי יוחנן לאשכוחי אזהרה לאכילת קדש בטומאה תיפוק ל"י מהכא עכ"ל. עי' בשפ"א שכתב ליישב דאי מהכא הו"א שיש אזהרה רק בכהן שאכל בטומאה אבל לא בזר שאכל בטומאה (ואי משום ק"ו הלא אין מזהירין מן הדין). וצ"ע הא כתיב בני ישראל ולא יחללו, דהיינו שכתוב כאן איסור גם על זר, וא"כ נימא שזה הולך גם על אכילה ולא רק על עבודה (אע"פ שכתוב ולא יחללו) כמו לענין כהן דאמרינן שהפסוק הולך גם על אכילה וגם על עבודה (אע"פ שכתוב ולא יחללו). וי"ל שאה"נ דקאי גם על אכילת זר אבל לא על אכילת זר בטומאה.

ועוד תי' השפ"א דהו"א דקאי רק על קדק"ד שאינם נאכלים לזר אבל קק"ל שנאכלין גם לזר הו"א שנאכלין גם בטומאה.

כד) בא"ד.

וז"ל, וי"ל משום דהאי קרא הוי לאו שבכללות דאתא נמי לטמא ששימש עכ"ל. צ"ע למה לא הזכירו גם משום דאתי לזר ששימש. וי"ל משום דאזהרה דזר יש ללמוד מקרא דכתיב זר לא יקרב עליכם דמייתנין להלן ומש"ה אין זה לאו שבכללות אע"פ שגם זר הוא בכלל ולא יחללו, וצ"ע.

כה) בא"ד.

וז"ל, וי"ל משום דהאי קרא הוי לאו שבכללות דאתא נמי לטמא ששימש עכ"ל. הנה לפ"ז צריך לצאת שטמא ששימש אינו לוקה. והרמב"ם בפ"ד מהל' ביאת המקדש ה"א כתב דשפיר לוקה מהך קרא אלא

שהוסיף וז"ל, וכל לאו שחייבין עליו מיתה בידי שמים לוקין עליו עכ"ל, ואם כוונתו בזה היא ליישב הא דלוקין אע"פ שהוא לאו שבכללות א"כ תו הדין נותן שילקו מצד לאו זה גם על אכילה דהוי בכרת והדרה קושיית תוס' לדוכתה. ועי' בקרן אורה שדן בזה. ועכ"פ בפשטות נראה שכוונת הרמב"ם היא לבאר דלא הוי כמו לאו הניתן לאזהרת מיתת ב"ד שאין לוקין עליו.

כו) בא"ד.

וז"ל, ועוד כיון דמחד קרא נפקי נקיש חילול דשימוש לחילול דאכילה עכ"ל. צ"ע הלא גזירה שוה עדיף מהיקש. וי"ל שכוונתם היא להקשות על המקשן שם מאי פריך לילף ג"ש מנותר, דלמה לי ג"ש הלא יש כבר היקש. (שלום רב בשם ספר אמרי צרופה.)

כז) בא"ד.

וז"ל, ועוד י"ל דבהאי קרא דלא יחללו משמע טמא ששימש וזר ששימש ואכילת קודש ונותר ולא ידעינן להי מינייהו נקיש אי לזר דבמיתה או לאכילת קודש ונותר דבכרת לכך צריך ג"ש עכ"ל. צ"ע דהא הכלל הוא שלחומרא מקשינן. וי"ל דהיכא דאיכא סברא להקיש לקולא מקשינן לקולא והכא איכא סברא לכאן ולכאן כמבואר בסנהדרין דף פ"ג ע"ב. (ספר ראש המזבח.)

ועי' עוד בתוס' בב"ק דף ג' ע"א דיש דעה בתוס' שם שלחומרא מקשינן הרי זה רק משום שמספק אזלינן לחומרא, אבל אין זה כלל מכללי היקש, ולכן כתבו שם שרק באיסורא מקשינן לחומרא אבל לא בממונא

לענין להוציא מהנתבע כי בדיני ממונות אין מוציאין מספק.

כח) בא"ד.

וז"ל, ועוד קשה אדנפקא לן בעל מום ששימש במיתה מטמא ששימש נילף מאכילת קודש דבכרת וחילול דרבים עכ"ל. צ"ע מה היא כוונתם במה שכתבו ו"חילול דרבים", דהא גם בטמא ששימש כתיב חילול דרבים, דהיינו לא יחללו דסוגיין דקאי גם על טמא ששימש וגם על אכילת קודש בטומאה. ועוד דהעובדא שהוא חילול דרבים הוא גריעותא דהא בבעל מום כתיב חילול דיחיד. ועוד דמאי מקשי שנילף מאכילת קודש הלא יש ליישב דעדיף טפי למילף פסול הגוף דעבודה מפסול הגוף דעבודה, דעיין בתוס' בסנהדרין שם שהקשו דנילף בעל מום מנותר ולא מטמא ששימש משום שבנותר כתיב חילול דיחיד וטעם זה עדיף מפסול הגוף כמו שהביאו שם, ותירצו דפסול הגוף דעבודה מפסול הגוף דעבודה עדיף טפי.

ועי' בחק נתן כאן שהקשה את הקושיות הנ"ל, וכתב להגיה שקושייתם כאן היא שנילף בעל מום מנותר חילול דיחיד מחילול דיחיד וכקושייתם בסנהדרין שם אלא שהכא לא אסיק אדעתיהו תירוצם דהתם. ועי' בצ"ק ובקר"א ובטהרת הקודש.

כט) בא"ד.

וז"ל, הלא לוי גופי' בשמעתי מוקי לקרא בשני חילולין אחרוני חילול טומאה וחילול זרות עכ"ל, אבל חילול עבודה בטומאה וחילול אכילה בטומאה חשיבי חד חילול. (מלאכת יו"ט.)

(ל) בא"ד.

וז"ל, ותימה לי הא איצטריך חילול לשון רבים לאגמורי מיתה בטמא ששימש פרק הנשרפין עכ"ל. פי' ואילו הי' כתיב לשון יחיד היינו מקישינ לנותר. וצ"ע דבכל זאת להלשון רבים צריך שהי' מובן גם בדוכתי' וא"כ מזה ידע לוי שבא לרבות נותר.

(לא) בא"ד (בענין קושיית תוס' הנ"ל).

עי' בספר יד דוד כאן שהביא מספר יתר הבז שהקשה שקושיית תוס' אינה מובנת, דהא ב' דרשות נפרדות הן, דהא נהי שצריכים את הלשון רבים כדי ללמוד מיתה בזר ששימש אבל אכתי יש ללמוד ב' חילולין מהא דכתיב לא יחללו ולא כתיב לא יחלו וכמבואר ברש"י בדף מ"ו ע"א עיי"ש בשט"מ אות ה'. ועיי"ש ביד דוד מה שהאריך קצת בזה.

(לב) תד"ה אתיא.

וז"ל, מיושב שאוכל לא מצי למילף דמה ליושב שכן פסול לעדות עכ"ל. עי' בקר"א שהקשה דהלא גם מבעל מום פרכינן פירכא ושוב אמרינן שטמא יוכיח, וא"כ גם ביושב נאמר כן, וכמו שיליף באמת רב משרשיא להלן בסוגיין. והפנים מאירות והחק נתן כתבו שזהו גופא כוונת תוס' דהיינו לתרין דכיון שיש פירכא ובלא"ה צריכים להגיע לצד השהו א"כ לא מרויחים כלום ע"י שנלמוד מיושב יותר ממה שנלמוד מבעל מום.

והנה לכאורה יש ליישב על קושיית תוס' שהתנא דבי ר"י סובר שגם יושב הוא כזר דלעמידה בחרתיו ולא לישיבה וכמו

שמבואר להלן בדף כ"ג ע"ב דס"ל לרב נחמן ורבא. ועי' בחק נתן כאן שכתב שבאמת יש להקשות על רב משרשיא איך יליף זר בק"ו מיושב הלא יושב גופי' הוא משום זר, וכך הקשה המצפה איתן בדבריו שם על דברי רב משרשיא, ועיין בתירוץ.

(לג) בא"ד.

וז"ל, וממחוסר בגדים ושלא רחוק ידיים ורגלים נמי (לא מצי למילף) דהני לא פסלי אלא מטעם זרות עכ"ל. עי' בשפ"א שהקשה שבע"כ צ"ל שהתנא דבי רבי ישמעאל לא ס"ל שהם פסולים משום דחשיבי זרים, דהא לדידי' שפוסל זר בק"ו אי אפשר למיפסלינהו מטעם זרות, דהא לא שייך עלייהו הק"ו, דהא הם שפיר אוכלין, ונשאר בצ"ע לפי התנא דבי רבי ישמעאל מנלן באמת שמחוסר בגדים ושלא רחוק ידיים ורגלים פסולים עבודה, דהא להתנא דבי ר"י א"א לומר משום שהוא זר וכהנ"ל, ועיי"ש באריכות. וע"ע באות מ' שהערנו על דברי השפת אמת.

(לד) בא"ד (בענין שתויי יין ופרועי ראש בבמה).

וז"ל, אבל קשה דנילף בק"ו משתויי יין ופרועי ראש ועומד על גבי כלים עכ"ל. כתב בספר טהרת הקודש וז"ל, מדבריהם מבואר דס"ל דכל הני אין נוהגין בבמה דאל"ה גם על הנהו איכא למיפרך כמו דפרכינן על ק"ו דבעל מום שכן נוהג בבמה והי' צ"ל יוכיח מאונן וא"כ מאי אולמי' דהני טפי מק"ו דבעל מום, וכל עיקר שקלי וטרי שלהם כאן אינו רק להרויח שלא יהי' שום פירכא על הק"ו (כמו שביארנו לעיל

למיפרך דמה לעומד על גבי כלים דעשה בו קרב כמקריב וא"כ צריכים להגיע למה הצד וא"כ לא עדיף ממאי דיליף מבעל מום וכמו שהסברנו בכונת תוס' לעיל בדיבור זה. (חק נתן, ועי' בטהרת הקודש.)

לז) בא"ד.

וז"ל, וצ"ע אמאי לא יליף ק"ו דיושב דאינו במיתה וגם זר דאינו במיתה בקבלה לפי שאינה עבודה תמה ומחללי עכ"ל, כלומר דנילף מבינייהו דכי פרכת מה ליושב שפסול לעדות נימא זר יוכיח וכי פרכת מה לזר שאין לו תקנה משא"כ פרוע ראש נימא יושב יוכיח. (ברכת הזבח. ועי' בקר"א, ולעיל באות ל"ב.)

לח) בא"ד.

וז"ל, כ"ש פרועי ראש דבמיתה ומחללי עכ"ל, כלומר שיחלל אותן עבודות שהן במיתה דהיינו עבודות תמות ק"ו ממה שזר מחלל קבלה אע"פ שאינו חייב עלי' מיתה, אבל על קבלה ליכא ק"ו כי פרוע ראש אינו במיתה על קבלה כי שתוי יין הוא במיתה רק בעבודה תמה וכמו שמבואר להלן בדף י"ח ופרוע ראש הרי יליף משתוי יין, כ"כ הרש"ש.

והקר"א הביין כונת תוס' דלא כהנ"ל, אלא שכוונתם היא לומר שכ"ש פרוע ראש שחייב מיתה גם על עבודה שאינה תמה דמחלל (אפילו עבודה שאינה תמה), ותמה עליהם מנלן שפרוע ראש חייב מיתה גם על עבודה שאינה תמה, דמאי שנא משתוי יין וכהנ"ל. וכן הקשה רעק"א בגליוני הרמב"ם (הובא בהוצאת פרנקל). מיהו

באות ל"ב בשם הפנ"מ והח"נ, וכ"כ הרמב"ן בפירושו על התורה בפרשת שמיני (י' ט') שנראה שאין חיוב שתויי יין בבמה, וכתב ראי' על זה מן הספרא שם שאמרו שם אין לי אלא אהל מועד מנין לרבות שילה ובית עולמים ת"ל חוקת עולם, וסיים הרמב"ן על זה וז"ל, כי האזהרה לכהנים בעבודתן ואין כהן מקריב בבמה עכ"ל, וא"כ ממילא ה"ה פרועי ראש שהרי איתקש לשתויי יין, ועומד על גבי כלים פשיטא בלא"ה דאינו נוהג בבמה שהרי בבמה אין ריצפה מקודשת עכ"ל של הטהרת הקודש. ועי' ביתר דבריו בזה.

והנה הטהרת הקודש בדבריו הנ"ל נקט שכמו שאין חיוב מיתה בבמה ה"ה שאין עבודתו פסולה, דגם בזה י"ל שהפרשה נאמרה רק לכהנים. ולפי מה שכתבו תוס' בתירוצם שעצם מהות הפסול של שתויי יין הוא משום זרות א"כ בודאי יוצא שבבמה עבודתו אינה פסולה.

ועי' ברמב"ם בפ"א מביאת המקדש ה"א שכתב על שתויי יין שאם נכנס ועבד עבודתו פסולה וחייב מיתה. וי"ל שכוונתו ב"נכנס" היא למעט במה (והרדב"ז שם כתב שלאו דוקא נקט נכנס, וע"ע בזה לעיל באות ט').

לה) בא"ד.

וז"ל, אבל קשה דנילף ק"ו משתוי יין עכ"ל. צ"ע מה לשתוי יין שפסול להורות. (ח"נ ושפ"א וקר"א.)

לו) בא"ד.

וז"ל, ומעומד על גבי כלים עכ"ל. הנה הצ"ק מוחק מלים אלו. ונראה משום דאיכא

הפנים מאירות בדף י"ח דחה את הראי' מדף י"ח עיי"ש.

ועיין ברמב"ם בפ"א מהל' ביאת המקדש דמבואר בדבריו שאין שתוי יין חייב מיתה אא"כ עבד עבודה, ועיין במל"מ בפ"ט שם ה"י שכתב וז"ל, דין שתוי יין לא ביאר רבינו אי בעינן עבודה תמה, וכן במשנה דסוף זבחים לא הוזכר, ומסוגיא דזבחים דף י"ח ע"א נראה דמחוסר בגדים ושתוי יין דינם שוה עכ"ל, פי' דגם שתוי יין אינו חייב מיתה אלא על עבודה תמה.

וע"ע בחי' הר"ן בסנהדרין דף פ"ג שכתב כהמל"מ דחייב מיתה רק על עבודה תמה. והמרומי שדה כאן הוכיח מדברי תוס' לעיל בדיבור זה ששתוי יין חייב מיתה רק בעבודה תמה שהרי הקשו וז"ל, אבל קשה דנילף ק"ו משתוי יין עכ"ל, ואם נאמר ששתוי יין חייב מיתה גם בעבודה שאינה תמה א"כ אין כאן ק"ו כי יש לפרוץ מה לשתוי יין שחייב מיתה גם על עבודה שאינה תמה משא"כ זר שחייב מיתה רק על עבודה תמה. ובסוף דבריהם נקט המרומי שדה שכוונתם לומר שפרוע ראש חייב מיתה גם בעבודה שאינה תמה ולא הוי כשתויי יין, ושפיר אפשר לחלק ביניהם כיון שבפרוע ראש יש הלכה למשה מסיני.

לט) בא"ד.

הנה כל דברי תוס' בדיבור זה בנוגע לפרוע ראש הם לפי ההו"א בסנהדרין שם שפרוע ראש הוקש בהיקש גמור לשתוי יין, אבל לפי המסקנא שם מבואר שידעינן פסולו מהלכה למשה מסיני, וההיקש הוא אסמכתא בעלמא דאסמכי' יחזקאל אקרא, וא"כ לפ"ז

אי אפשר ללמוד זר מפרוע ראש כי אין למדים ק"ו מהלכה כדאיתא בנזיר דף נ"ז. (קר"א, ושפ"א).

וכן א"א ללמוד פרוע ראש מיושב וכמו שרוצים תוס' בקושייתם בסוף דבריהם כי גם אם הדבר הלמד הוא הלכה למשה מסיני אין למדים ק"ו כמו שדייק בספר יבין שמועה (דף מ"א כלל צ"ט) מרש"י בנזיר שם בד"ה איבעיא וכו'. (עולת שלמה. ועי' בטהרת הקודש שכתב וז"ל, ומצאתי אח"ז הדבר להיפך בקרבן אהרן בחלק הנקרא מדות אהרן (פרק ב' חלק ב') שפירש שם בעיא דנזיר סוף פרק כ"ג [נ"ז ע"א] עיי"ש שזה הוא דמספקא לי' התם אי בתר המלמד אזלינן בענין זה או בתר הלמד, ופשיט התם דפלוגתא דר"ע ורבנן היא, דלר"ע אין ענין זה תלוי כי אם בדבר הלמד, ולרבנן אזלינן גם בתר המלמד שאם הוא הלכה גם כן אין דנין וכו' עכ"ל, ועיי"ש מה שפלפל בדברי תוס' כאן.)

דף ט"ז ע"א

מ) זר שאינו אוכל אינו דין שאם עבד חילל.

עי' בשפ"א על תד"ה אתיא שהקשה שא"כ איך שייך לומר לפי תנא דבי ר"י שמחוסר בגדים ושלא רחוק ידים ורגלים חשיבי זרים ופסולים לעבודה הלא הם שפיר אוכלים וא"כ ליכא גבייהו הק"ו. ויש להעיר דאולי מספיק בזה לחוד שיש חומרא בהשם של זר, דזה גורם שכל שחשיב בגדר זר הרי הוא פסול ואפילו אם הוא אוכל. ועי' להלן שדנה הגמ' אם "שם יושב פריך".

מא) זר שאינו אוכל אינו דין שאם עבד חילל.

א. ע"י ברעק"א במשניות באות י"ג שהקשה שנימא חלל יוכיח שאינו אוכל ובכל זאת אינו מחלל את העבודה, ואפילו את מה שהוא עובד אחרי שנודע שהוא חלל לפי שיטת הרמב"ם*), והביא שכן כתבו תוס' בתענית דף י"ז בתורת טעם למה לא ילפינן ערל בק"ו מבעל מום, דהקשו שם למה צריכים קרא שערל מחלל עבודה, נילף ל"י בק"ו מבעל מום שאוכל ואם עבד חילל, כ"ש ערל שאינו אוכל שאם עבד חילל ותירצו שחלל יוכיח שאינו אוכל ובכל זאת אינו מחלל את העבודה.

ועיין בשפ"א לעיל על דף ט"ו ע"ב בד"ה בגמ' דבי ר"י וכו' שכתב ליישב דאיכא

למיפרך מה לחלל שאינו לוקה תאמר בזר שלוקה, אבל התם בתוס' הרי איירי בערל והרי גם ערל אינו לוקה**). וכדברי השפ"א מצאתי שתי הגבורות ארי בתענית שם אלא שבסוף דבריו נקט שגם בחלל יש אזהרה**). וגם הקר"א בד"ה אבל וכו' כתב כהשפ"א (אלא שהקר"א כתב "דלא אשכחן בחלל אזהרה מפורשת").

וע"ע בשפ"א שם שהקשה שאכתי קשה על מאי דילפינן להלן אונן מק"ו מבעל מום, שהרי אונן אינו באזהרה וא"כ י"ל שחלל יוכיח כמו שכתבו תוס' שם לענין ערל (והמגיה שם הביא שתוס' במכות דף י"ג החשיבו אונן בכלל הלוקין, וא"כ משמע ששפיר יש בו לאו, ואילו הכ"מ בפ"ב מהל' ביאת המקדש כתב שאין בו לאו, והכ"מ

*) וע"י בפמ"ג באו"ח סוף סי' קכ"ח במשבצות זהב שכתב שגם הרמב"ם מודה שאם נודע מתחילתו שהוא חלל הרי הוא שפיר מחלל עבודה, ורק היכא שבתחילה לא ידע הרי הוא כשר אפילו אם עבד לאחר שנודע.

** כן היא שיטת רש"י בסנהדרין דף פ"ד ע"א בד"ה לא יבוא, אבל הרמב"ם בפ"ו מהל' ביאת המקדש ה"ח כתב שהוא לוקה כזר, וז"ל הערל"נ בסנהדרין שם, אכן הרמב"ם כתב דלקי משום דהוי כזר, והכ"מ כתב שלוקה משום דהוי אזהרה מדברי קבלה (כלומר מהלמ"מ כדאמרינן בדף י"ח בנוגע לזר שגמרא גמירי לה ואתי יחזקאל ואסמכי' אקרא), ולוקין אקבלה, אבל אי אפשר לומר כן דבהדיא אמרינן בבכורות דף ט"ז ע"א דמכח הלכתא איסורא איכא לאו ליכא, וכ"כ הר"ן בריש פרק כלל גדול בד"ה והמוציא וכו' דאין לוקין על הלכה למשה מסיני, וכן מוכח ג"כ דעת הריטב"א בפ"ג דמכות וכו', ולכן נראה לי דטעמא דהרמב"ם כיון דיחזקאל על כרחך לא חידש איסור זה, ובדאורייתא לא כתיב, ואעפ"כ קרי ל"י אזהרה בבדייתא דלעיל, על כרחך דההלכתא כזר משוי

ל"י, ויחזקאל אסמכי' אקרא, אבל אהלכתא אין לוקין עכ"ל.

וגם הרדב"ז בשו"ת ללשונות הרמב"ם בסי' אלף תנ"ט ביאר כן השואל שם, והרדב"ז הסכים לזה אלא שביאר שרק לענין מלקות עשאו ההלכתא כזר אבל לא לענין מיתה. ועוד כתב רמז לזה דהנה גבי מיתה כתיב והזר הקרב יומת, כלומר הזר הידוע, אבל לענין אזהרה כתיב וזר לא יקרב, כלומר כל דמיקרי זר וכדרך זה הבאתי להלן באות תל"ה מהחזון יחזקאל.

** והקר"א בד"ה והתוס' וכו' ר"ל שא"א לומר חלל יוכיח כי בע"כ צ"ל שהתנא דבי ר"י ס"ל כר"א שאינו דורש ברוך ה' חילו להכשיר עבודת חלל, דהא אם ס"ל כרבי יהושע שדורש ברוך ה' חילו, א"כ מזה גופא מוכח שזר פסול, כי אם זר כשר למה צריכים קרא להכשיר עבודת חלל, הלא כל הס"ד לפסול הוא משום שנתחלל מכהונה והוי בגדר זר. אלא שסיים הקר"א להלן שם שאכתי קשה על הרמב"ם שפוסק כרבי יהושע, וכתב ג"כ שאונן פסול מהק"ו מבעל מום שאוכל וכמו התנא דבי ר"י להלן, והרי לשיטת הרמב"ם איכא למיפרך חלל יוכיח.

שם כתב כן על דברי הרמב"ם שאונן שעבד אינו לוקה. ועי' גם ברמ"ה בסנהדרין דף פ"ג שכתב שבאונן ששימש ליכא מלקות, ושמאי דתניא בהברייתא שם שאונן הוא באזהרה אין הכוונה לאזהרה גמורה למילקי, אלא הכוונה היא לאיסורא. וע"ע בשפ"א שם שכתב שקשה לפי הנ"ל גם על רב משרשיא אבל לא הבנתי דבריו בזה).

ב. והנה חזינן שרעק"א בקושייתו הקפיד לומר שהיוכיח הוא על פי שיטת הרמב"ם שמכשיר עבודת חלל גם אחרי שנודע שהוא חלל (דכן סובר הרמב"ם בדעת רבי יהושע), והיינו משום שאם לא מיתכשר אלא מה שעבד לפני שנודע שהוא חלל א"כ אין לעשות מזה יוכיח, כי ליכא למימר חלל יוכיח שאינו אוכל וכשר לעבוד, כי הרי זה שפיר מיקרי שהוא אוכל, כי כל זמן שלא נודע שהוא חלל הרי הוא אוכל, וכן כתב הגבורת ארי בתענית שם בהמשך דבריו דלא מיקרי בכלל אכילת איסור, כי אכילה דמי לעבודה, דהכי אמרינן בפ"ז דפסחים (דף ע"ב) אהא דתנן ה' אוכל בתרומה ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה רבי אליעזר מחייב קרן וחומש ורבי יהושע פוטר משום תרומה מיקרי עבודה וכו', ועבודה רחמנא אכשר מברך ה' חילו, וכיון דאכילת תרומה הוקש לעבודה לענין זה, כל שכן שאכילת קדשים היא עבודה לענין זה, ואפשר דאפילו רב ביבי בר אביי דמוקי לה להאי בבא

בתרומה בערב פסח דזמנו בהול וכו', אפילו הכי אפשר לומר דלא פליגא אלא אאכילת תרומה דגבולין, אבל באכילת קדש במקדש שהכפרה תליא בה מואכלו אותם אשר כופר בהם, מודה דאכילתם עבודה מיקרי, וא"כ צ"ל כהנ"ל שה"יוכיח" הוא רק מאחרי שנודע שהוא חלל, דגם אז עבודתו כשירה לפי הרמב"ם אע"פ שאסור לו לעבוד, ובודאי אינו אוכל כמו שאסור לו לעבוד וכמו שמבואר בכתובות דף כ"ו וברמב"ם פ"ו מתרומות ה"ז שחלל אסור בתרומה, והוא מהלאו של ובת כהן כי תהי' לאיש זר דחללה פסולה לתרומה*) (ברם הגבורת ארי עצמו כתב ליישב דלא אמרינן חלל יוכיח כי מכאן ואילך הרי הוא שפיר מחלל ודלא כהרמב"ם, ולפני שנודע לא שייך לומר שאינו אוכל וכהנ"ל).

וכדברים אלו כתב השער המלך בפ"ו מהל' ביאת המקדש ה"י בדעת תוס' בתענית שם, דהיינו שמה שכתבו חלל יוכיח צ"ל שכתבו כן משום דסבירא להו כהרמב"ם, דהא מלפני שנודע אי אפשר לעשות יוכיח, והקהלות יעקב כאן ביאר בכוונתו כהדברים הנ"ל שהבאנו מהגבורת ארי.

ג. והנה בנוגע למה שנקטו השפת אמת והגבורת ארי (בתחילת דבריו) שבכלל אין אזהרה ומיתה בחלל שעבד עי' ברש"ש בקידושין דף י"ב ע"ב שנקט ג"כ כך, וכ"כ הדבר אברהם בח"א סי' כ"ו אות ט"ו

כי מה לחלל שאכילתו לכל הפחות פועלת משא"כ אכילת זר. וע"ע בההערה הבאה בענין אם אכילת חלל מיקרי עבודה לאחר שנודע כמו עבודתו לפי הרמב"ם.

(* מיהו יש להעיר דאע"פ שאסור לו לאכול כמו שאסור לו לעבוד אבל אולי ואכלו אותם אשר כופר בהם שפיר נפעל כמו שהעבודה כשירה וא"כ אכתי אין לומר חלל יוכיח שאינו אוכל ועבודתו כשירה

שמשמע מלשון הרמב"ם בפ"ו מביאת המקדש שם שכתב רק שמכאן ולהבא אינו עובד ולא הזכיר לאו או מיתה.

ברם המנ"ח במצוה רע"ה נקט בפשיטות שאע"פ שאינו מחלל עבודה וכהרמב"ם אבל אזהרה ומיתה משום זר שפיר איכא (וכן הבאנו בסק"א שנקט הגבורת ארי בתענית שם בסוף דבריו).

ורש"י בפסחים דף ע"ב ע"ב בד"ה בן גרושה כתב שחלל הוא זר גמור.

והרמב"ן בסה"מ ל"ת ע"ג כתב שאינו חייב מיתה.

והמרחשת בסוף סי' ח' כתב שמה שמשמע מלשון הרמב"ם הנ"ל שליכא אזהרה ומיתה הרי זה רק כשלא נודע מתחילה, כי בכה"ג אינו זר מעיקרא ולכן אין אזהרה ומיתה אלא רק איסור מהדרשה

(* והנה כבר הבאנו לעיל את דברי הגבורת ארי שנקט שאם מיקרי אכילת איסור הדין נותן שיהי' חייב קרן וחומש, ומש"ה מזה שפטור מקרן וחומש הוכיח שחלל "אוכל" כלומר שאינה אכילת איסור, ולפ"ז לאחר שנודע שהוא חלל אשר אז בודאי איסור לו לאכול כמו שהבאנו לעיל בפנים הרי הוא יתחייב קרן וחומש.

וע"ע בדבר אברהם בח"א סי' כ"ו אות ט"ו שחקר אם חלל שעבד או אכל תרומה חייב מיתה ומלקות כזר והביא מקורות בענין זה (וכבר ציינו בפנים לדברי הדבר אברהם וגם הבאנו שהגבורת ארי והשפ"א נקטו שליכא אזהרה), ורצה להוכיח שאינו חייב כי אילו חייב למה פוטר רבי יהושע מחומש. ושוב צידד לומר שלעולם י"ל שחלל שפיר חייב מיתה על אכילת תרומה כזר, רק שבכל זאת אין חומש כי החומש הוא בגלל חילול התרומה ולא בגלל האיסור, והרי חלל אינו מחלל עבודה וכן אינו מחלל תרומה באכילתו כיון שאכילה מיקרי עבודה.

ועי' גם במרחשת בסוף סי' ח' שכתב כהנ"ל דאפילו אם מכאן ולהבא החלל חייב מיתה על אכילת

שהביא רש"י בחומש בויקרא א' ה' מהספרא דכתיב והקריבו בני אהרן הכהנים יכול חללים ת"ל הכהנים.

וע"ע בכתובות דף כ"ו ע"א דאמרינן שחלל אסור במעשר ראשון לפי המ"ד שסובר שמעשר ראשון אסור לזרים, הרי שנקטינן בפשיטות שחלל הוא כזר לענין אכילה*).

ד. והנה הדבר אברהם בהמשך דבריו שם כתב לפרש דברי תוס' בתענית שם בדרך אחרת, והיינו שתוס' שם קאי על הא שערל אסור באזהרה לעבוד, ולא על מה שהוא מחלל עבודה, ועל זה מקשי שנילף שהוא אסור באזהרה לעבוד בק"ו מבעל מום, ועל זה תירצו שחלל יוכיח שאינו אוכל ואין בו אזהרה.

תרומה (ודלא כמסקנתו שהבאנו בפנים דפטור משום שאינו זר מעיקרא), אבל בכל זאת הדין נותן שלא יהי' חייב חומש כי אין כאן חילול (אלא שהדר הסיק שאינו במיתה ואזהרה אפילו מכאן ולהבא כיון שאינו בגדר זר מעיקרא). והעיר מזה על הרמב"ם בפ"י מהל' תרומות הי"ב דמשמע מדבריו שם שמכאן ולהבא הרי הוא שפיר חייב חומש, וכן כתב שם הכ"מ להדיא, וזה סותר את דבריו לענין עבודה שגם מכאן ולהבא אינו מחלל.

מיהו הדברי יחזקאל בסי' כ"ב סוף ענף ב' כתב איפכא כדי לישב את הרמב"ם, והיינו שבתרומה כל שיש איסור לאוכלו הרי הוא חייב חומש, והרי מכאן ולהבא שפיר יש איסור (כמו שאסור לעבוד), ולכן הרי הוא חייב חומש אע"פ שאין כאן חילול. והוכיח כן משום שאל"כ א"כ לפני שידענו את הילפותא שזר מחלל עבודה איך שייך לומר שישלם חומש על אכילת תרומה הלא אכילה היא עבודה והרי אינו מחלל עבודה, וא"כ מזה שהוא משלם חומש נוכיח שהוא שפיר מחלל עבודה וא"כ בעל כרחך צריך לומר שיש חומש אפילו אם אין כאן חילול.

(מב) עוד בענין הנ"ל.

וע"ע בשער המלך שם שהביא משט"מ על סנהדרין בשם נכדו של הר"ש משאנץ כדברי תוס' בתענית שי"ל חלל יוכיח, וכתב נכדו של הר"ש משאנץ שבסוגיין ליכא למימר כן בנוגע לזר כי יש לפרוך מה לחלל שהוא מזרע אהרן, אבל התם הרי קאי על ערל וגם ערל הרי הוא מזרע אהרן. והקשה השער המלך שאכתי י"ל חלל יוכיח להלן כשלומד תנא דבי ר"י אונן מבעל מום (וזהו כעין קושייתו של השפ"א על הדרך שלו), ואפילו אם נאמר שרבי ישמעאל סובר כרבי אליעזר שפוסל עבודת חלל, אבל אכתי קשה על הק"ו של רב משרשיא שם שלומד אונן מיושב דדוחק לומר שרב משרשיא קאי כרבי אליעזר דשמותי הוא, ועוד דהרמב"ם הביא את הק"ו של רב משרשיא, והרי הרמב"ם פוסק כרבי יהושע, וא"כ י"ל שחלל יוכיח. ושוב הביא בשם התוס' הרא"ש שיש לפרוך מה לחלל שכן אוכל בפסח משא"כ ערל ואונן וא"כ י"ל שהרמב"ם סובר פירכא זו על חלל יוכיח.

(מג) מה לבעל מום שכן עשה בו קרב כמקריב.

הנה יש להעיר מה פריך תאמר בזר שלא עשה בו קרב כמקריב הלא בכלל לא שייך הענין של זרות אצל הבהמה וא"כ למה נחשב זה לקולא. מיהו עי' בתוס' בב"ק דף ה' ע"ב שהראו שפרכינן גם פירכא דלא שייך.

ועוד שמעתי לישב שכוונת הפירכא היא שאולי כל הסיבה למה מום פוסל בהמקריב הרי זה משום שהוא פוסל בהקרב, וא"כ לפ"ז יוצא ששפיר פריך, כי לפ"ז הדין נותן

שזרות לא תפסול באדם כיון שאינה בבהמה, ואע"פ שאינה שייכת בכלל בבהמה, אבל בכל זאת חסרה הסיבה הגורמת שתפסול באדם. מיהו לפ"ז הי' צ"ל מקריב כקרב.

והנה עי' בקר"א שהקשה שהרי יש מומין שפוסלים רק באדם ולא בבהמה, ולא הוי קרב כמקריב, וא"כ למה לא נילף ק"ו ממומין אלו. ברם באמת גם אז הי' אפשר לפרוך דמה לשם מום שיש בו ציורים שעשה בו קרב כמקריב. מיהו להלן יש שני צדדים בגמ' בענין אם אפשר לפרוך פירכא כזו (לענין יושב ת"ח עיי"ש), וא"כ הגמ' היתה צריכה לדון בזה כבר כאן.

ותי' הקר"א שהטעם למה אותם מומים אינם פוסלים בבהמה הרי זה משום סיבה צדדית, דהיינו משום שלא שייכי בבהמה, ולא משום קולא דמום.

מיהו לפי הדרך שכתבתי שכוונת הפירכא היא שכל הסיבה למה מום פוסל בהמקריב הרי זה משום שהוא פוסל בהקרב אין תירוץ זה של הקר"א עולה יפה, כי בכל זאת נילף זר מהנך מומים שאינם פוסלים בבהמה, כי חזינן מהנך מומים ששייך פסול בהמקריב בלי הסיבה של פסלות בהקרב וא"כ נילף בק"ו שגם זרות פוסלת אע"פ שאין כאן הסיבה של פסלות בהקרב.

ועוד כתב הקר"א לישב, דהנה שיטת הרמב"ם היא שהני מומין שפוסלים באדם ואינם פוסלים בבהמה אינם פוסלים את העבודה אם עבד כהן שיש בו המומים ההם, והרי צריכים לעשות ק"ו דוקא ממומים שפוסלים את העבודה, וכל המומים שפוסלים את העבודה הרי הם פוסלים גם בבהמה, וא"כ שפיר יש כאן הפירכא של עשה בו קרב כמקריב.

והנה בהמשך הגמ' אמריןן שטמא יוכיח, ושמעתי להקשות שהרי גם בטמא עשה בו קרב כמקריב במנחה שהרי מנחה מקבלת טומאה אפילו לפני קמיצה וא"כ הרי זה דוגמת מחיים. מיהו לכאורה הנחת קושיא זו היא להיפך מקושיית הקרן אורה שהזכרנו כאן, שהרי הקושיא ההיא נקטה שצריכים קרב כמקריב בכל הציורים משום שאפשר ללמוד מציוור בודד שלא עשה בו קרב כמקריב ו"שם בעל מום" לא קפריך וכהצד להלן ש"שם יושב" לא פריך, ואילו קושיא זו נוקטת שמשפיק בציוור אחד של קרב כמקריב כדי לגרום פירכא ושא"א ללמוד משם, דהיינו ש"שם טמא" שפיר פריך.

עוד קשה דהא גם בבהמה יש בטומאה ציוור של עשה בו קרב כמקריב, והיינו בציוור שעשה מן הבהמה גולל לפי שיטת רש"י שהבהמה נשאת טמא אפילו כשהוא מורידה מן הקבר.

מיהו יש ליישב את שתי הקושיות הנ"ל על "טמא יוכיח", דהנה כבר צדדנו שיסוד הך פירכא של קרב כמקריב הוא שנקטינן שהטעם של התורה למה פסלה במקריבים הרי זה מסיבת הפסול בהקריבים, וא"כ לפ"ז י"ל דכיון שבטומאה מצינו שעשה קרב כמקריב רק בציורים בודדים, א"כ נקטינן שהתם הסיבה למה טומאה פוסלת בהמקריב אינה משום שהיא פוסלת בהקרב.

וע"ע בחי' הגרי"ז על הש"ס מש"כ בנוגע להקושיא מגולל, הובא להלן באות מ"ה.

מד) טמא יוכיח.

צ"ע דאם נלמד זר מטמא אז הדין נותן שיעשה שירים, וכן שאם עלו לא ירדו,

דומיא דטמא. ועי' בחידושי הגרי"ז בריש פירקין דאיתא שמסתימת הרמב"ם משמע שכל טמא עושה שירים ושואם עלו לא ירדו ולא רק טומאת מת שהותרה בציוור, וכן הסיק בהגהות מלאכת יו"ט להלן בדף ל"א ע"ב, ודלא כספר המפתח ברמב"ם הוצאת רש"פ בפ"א מהל' פסוה"מ הכ"ח בשם ספר בית אל, ועי' בדברינו בענין זה בח"ג אות א'.

מה) טמא יוכיח.

פירש"י וז"ל, שלא עשה בו קרב כמקריב שאין בהמה מקבלת טומאה מחיים עכ"ל. והקשה הגרי"ז דהא בהמה שעשאה גולל למת מטמאת. ות"י שאין זה בגלל שהבהמה מקבלת טומאה כמו שאדם מקבל טומאה, אלא הרי זה משום שהיא עצמה נעשית אב הטומאה דקבר שטמא אחרים, ואפילו לפי רש"י שסובר שהבהמה מטמאת גם אחרי שנתבטלה מלהיות גולל, אבל הרי זה משום דס"ל שהיא נשאת אב הטומאה ולא בגלל שקבלה טומאה.

ועוד כתב שאפילו אם זה שפיר מיקרי שהיא מקבלת טומאה, אבל מ"מ הפסול של טומאה בקדשים מתחיל רק אחרי שחיטה. אלא שכתב שלכאורה זהו דלא כרש"י, שהרי רש"י כתב משום שבמציאות ליכא קבלת טומאה מחיים, ואילו לפי הנ"ל צ"ע על רש"י דאפילו אם יש קבלת טומאה אבל ליכא הפסול של טומאה. והסיק הגרי"ז שלזה גופא נתכוין רש"י, כי באמת קשה למה בקדשים ליכא קבלת טומאה גם מחיים ע"י שחיבת הקודש משהו אוכל כמו בעצים ולבונה, ות"י כהנ"ל שאפילו אם שייך קבלת

טומאה אבל הפסול של טומאה שייך רק לאחר שחיטה, ולכן לא נאמר בכה"ג הדין שחיבת הקודש משהו אוכל וגורם קבלת טומאה*) , וכתב שלפ"ז לק"מ על רש"י למה לא כתב שאין פסול של טומאה מחיים לפני שחיטה, משום שזהו באמת הטעם לזה שכתב רש"י שבהמת קדשים אינה מקבלת טומאה מחיים מחמת חיבת הקודש, וא"כ כשכתב רש"י שאין הבמה מקבלת טומאה מחיים הרי זה כאומר שאין פסול טומאה מחיים.

אלא שביאר שם שכל הקושיא הנ"ל שיקבל טומאה מחיים בגלל חיבת הקודש מיוסדת על ההנחה שכל הטעם למה בעל חי אינו מקבל טומאה הרי זה רק משום שאינו בגדר אוכל, אבל אם נאמר שבעל חי אינו מקבל טומאה אפילו אם חשיב שפיר בגדר אוכל לק"מ, כי אע"פ שע"י חיבת הקודש הרי היא נחשבת בגדר אוכל, אבל הלא סו"ס הרי היא בעל חי. והוכיח הגר"ז שכל הטעם הוא משום שאינו אוכל מהא שאחרי שישאל שוחט רוב שנים בבהמה טמאה הרי היא מקבלת טומאה אע"פ שמפרכסת היא כחי' והשחיטה לא הועילה כלום, ובע"כ הרי זה משום דסגי בזה שמשוי לה אוכל.

אלא שמתוס' בחולין דף קכ"ח ע"א הוכיח שנאמר שפיר דין מיוחד שבעל חי אינו מקבל טומאה, דהנה מיבעיא לן שם בהמה מהו שתעשה יד לאבר (כלומר ויקבל האבר עי"ז טומאה), והקשו תוס' מאי שנא

מכל ידות אוכלין דמצד עצמם אינם מקבלים טומאה ומדין יד שפיר מכניסים טומאה, ולמה לא נימא כן גם בבהמה, ותירצו שבשאר ידות חסר רק השם אוכל ומש"ה סגי בזה דהוי יד אבל הכא מה שהוא בעל חי הרי זה סיבה עצמית להפקיע טומאה.

ועוד כתוב בחידושי הגר"ז שלפי הדרך שחיבת הקודש לא מהני מחיים כי לא שייך אז הפסול של טומאה, אבל אלמלא דבר זה הי' מהני חיבת הקודש לשויו אוכל, וליכא דין מיוחד שבעל חי אינו מקבל טומאה, א"כ לפ"ז בן פקועה שפיר יקבל טומאה מחמת חיבת הקודש, כי כיון שהועילה בו שחיטה הרי שפיר שייך בו הפסול של טומאה.

(מו) מה לטמא שכן מטמא.

צע"ק דגם זר עושה זר בדרך ששייך שם במציאות, דהיינו ע"י שהוא מוליד זר כוותי' (אע"פ שאינו הופך כהן לזר ע"י נגיעה).

(מז) מה לטמא שכן מטמא.

לכאורה במקום לומר טמא יוכיח הוי יכולים לומר ערל יוכיח, ועל זה א"א לפרוך כלום, דאין לפרוך מה לערל שפסול בבמה, דנראה שערל כשר בבמה, דהא לא יבא אל מקדשי כתיב. מיהו לפי ר"ע שסובר ערל כטמא נראה דפסול בבמה. ובלא"ה י"ל שא"א לומר ערל יוכיח כי אין למדים מן ההלכה. (קר"א. וע"ע להלן באות מ"ט בענין ערל בבמה.)

בהגמ' בחולין שאין מונין לו ראשון ושני, ולכן אין חיבת הקודש מועלת לפני שחיטה כי אז לא שייך עוד הפסול של טומאה.

(* ועוד כתוב שם גם דרך אחרת, והיינו שחיבת הקודש בכלל אינה משהו אוכל אלא הרי היא רק מועלת להחיל את הפסול של טומאה (ולכן יש צד

מז* (הצד השוה שבהן) בעל מום וטמא וכו'.

ע"י בטהרת הקודש שדן אם לפי זה יהי' לזר קולת טמא ויהי' מותר בקרבן ציבור, וכתב לדמות את זה למחלוקת תוס' והרא"ש בב"ק דף ג' ע"ב בנוגע לאבנו סכיננו ומשאו אם נלמד מצד השוה משור ובור האם צריכים ליתן להם קולת בור ולא יהיו חייבים על מיתת אדם וכלים. ועוד כתב שבאמת יש לעשות צד השוה מבעל מום וטמא היוצאת מגופו שלא הותר בקרבן ציבור (אע"פ שרש"י פי' בטומאת מת).

מח) בענין פסול טומאה על זר בבמה.

ע"י בפיה"מ בסוף המסכתא שכתב שיש פסול טומאה על זר המקריב בבמה. והתירו"ט שם תמה מנ"ל דבר זה, הלא יש לפרש שמאי דתנן שם שטומאה נוהגת בבמה הרי זה קאי על אכילה בטומאה. והברכת הזבח כאן כתב שכן מוכח מסוגיין דפרכינן מה לבעל מום וטמא שלא הותרו בבמה. והביא שכן הוכיחו תוס' בדף כ"ח ע"ב בד"ה מסתברא. וכבר הביא רעק"א במשניות בסוף המסכתא שם את דברי הברכת הזבח ותוס'. והמל"מ בפ"א מהל' קרבן פסח בסוף דבריו על הלכה ג' חקר מה הדין בטמא בבמה, והביא רק את דברי הרמב"ם הנ"ל בפיה"מ. ובספר מקור ברוך בריש סי' ב' הביא מהגאון ר' שמואל אביגדור פיבלזון זצ"ל דנהי שהרמב"ם פוסל זר טמא בבמה, אבל בדעת תוס' בדף כ"ח י"ל שכוונתם היא רק שכהן טמא פסול בבמה ולא זר טמא, כי רק כהנים הוזהרו לא לעבוד בטומאה כמש"כ תוס' ביבמות דף ל"ב

ע"ב בד"ה בעל מום ששימש בטומאה. והמקור ברוך חלק עליו משום שכל הסברא של תוס' ביבמות היא כי רק כהנים הוכשרו לעבודה, ולכן רק הם הוזהרו על הטומאה, וא"כ כוונת תוס' היא רק לעבודה במקדש, אבל בבמה גם תוס' יודו שגם זר הוזהר על הטומאה, ושוב האריך לפלפל בדין זה מכמה מקומות עיי"ש.

וע"י בספר כנסת הראשונים כאן שהעיר דהא יש לפרש שהכוונה כאן בלא הותרו בבמה היא שטומאה פוסלת את הבהמה בבמה, ואין הכוונה להמקריב. מיהו יש לעיין באם אפשר לפרש כן, כי לפ"ז אכתי יש לעשות צד השוה מכהן בעל מום וכהן טמא, דהא אם נפרוך מה להצד השוה שכן לא הותרו בבמה הכוונה תהי' ששם טמא פוסל בבמה בבהמה, והרי רק להלן דנה הגמ' באם פרכינן פירכא כזו שהיא בגדר של "מה לשם וכו'", וא"כ מוכח שהכא כוונת הפירכא היא להמקריב עצמו שטומאה נוהגת בו בבמה (מיהו אולי י"ל שעל צד השוה דמהני פירכא כל דהו הי' פשוט גם עכשיו שפרכינן פירכא של "מה לשם").

מט) בענין ערל בבמה.

ע"י בספר מקור ברוך בסי' ב' בד"ה ולפי"מ וכו' שכתב וז"ל, ולפי מה שנתבאר דזר טמא אסור בבמה, יש לחקור ערל בבמה מהו, דלכאורה נראה דכשר דלא יבא אל מקדשי כתיב, וכן נראה מדברי רש"י בזבחים ס"ח ע"ב בהא דאיתא שם זר וסכינן מטמאין בבית הבליעה וכתב רש"י וה"ה ערל ואונן וכל הפסולים ואחר זה הקשה הגמ' ונילף מבמה ומשמע דגם על ערל מקשה וכמש"כ

רש"י דערל נכלל בזר, אלא דלר"ע דס"ל דערל כטמא והתוס' בריש פ"ב כתבו דזה ידעינן מאיש איש והרי טמא אסור בבמה, וכן נראה מדברי תוס' בזבחים י"ז ע"ב ד"ה אונן וטבול יום וכו' שהקשו מחוסר כיפורים ובעל מום יוכיח דמותר בתרומה ופסול בפרה אף אני אביא ערל ואונן, וכתבו עוד דאונן לא קשה דמה לאונן שכן הותר מכללו אצל כהן גדול אבל מערל קשה יעו"ש, ומוכח דס"ל דערל אסור בבמה דאי לאו הכי גם ערל הותר מכללו בבמה ומחוסר כיפורים ובעל מום לא הותרו עכ"ל. וע"ע לעיל באות מ"ז בדברי הקר"א שהבאנו שם בענין ערל בבמה.

מסוגיא דידן, כי לפ"ז אכתי יש לפרוך מה להצד השוה, דהיינו בעל מום ואונן, שכן לא הותרו בבמה, דהא בעל מום אסור להקריב ואונן אסור לאכול, תאמר בזר שיותר בבמה גם להקריב וגם לאכול. ועי' בתחילת הסימן שהביא את דברי הצ"ח בברכות דף ל"ז ע"ב בד"ה ליקט מכולן וכו' שמתיר לאונן לאכול מקדשי במה קטנה עיי"ש מילתא בטעמיה, ולהלן בסי' ו' בד"ה אמנם גוף וכו' הביא מהגאון ר' יצחק מפאנעויעז לאסור, ובסי' ז' בד"ה ומ"ש כהדר"ג לה"ר וכו' הביא בשם הגאון ר' שמואל אביגדור פיבלזון לדחות את ראייתו של הגר"י, ופלפל בזה.

(נ) דלמא שרי (בענין אונן בבמה).

עי' בתד"ה הג"ה שכתבו משום שגבי אונן כתיב מקדש וכמו שפירש"י, ובכל זאת נקטו בהמשך דבריהם שבבמה גדולה אסור, וצ"ע דכי במה גדולה מיקרי מקדש.

(נא) דלמא שרי (בענין אונן בבמה).

הרי שאמרו בלשון "דלמא", והיינו משום שבאמת אין הכרח לומר דשרי כי י"ל דמקדש כתיב לרבנותא דכהן גדול לאשמועינן שאפילו במקדש הרי הוא עובד כשהוא אונן. (ספר לשם זבח).

(נב) דלמא שרי (בענין אונן בבמה).

עי' בספר מקור ברוך בסי' ד' שדן אם אונן אסור מיהא לאכול קדשי במה קטנה, והסיק שאסור, ובסוף הסי' הקשה על זה

(נג) רב משרשיא אמר אתיא בק"ו מיושב.

עי' בהגהות מצפה איתן בסוף המס' שהעיר מלהלן בדף כ"ג ע"ב דאמר שם רבא בשם רב נחמן שיושב פסול כי כתיב לעמוד לשרת לעמידה בחרתיו ולא לישיבה, הרי שיושב גופי' פסול רק משום דחשיב כזר, וא"כ איך אפשר ללמוד זר מיושב, וכעין זה כתבו תוס' לעיל בד"ה אתיא וכו' בנוגע למחוסר בגדים ושלא רחוק ידים ורגלים דא"א ללמוד זר משם כי הם גופייהו פסולים רק משום דחשיבי כזר. ועי' בתירוצו. וגם בחק נתן על דברי תוס' שם הקשה כהנ"ל, ותי' כהמצפה איתן בשינוי קצת עיי"ש. והפנים מאירות נשאר בצע"ג.

(נד) מה ליושב שכן פסול לעדות.

הנה להלן בדף י"ט ע"ב מבואר שלפי רבנן שם עמידה מן הצד, דהיינו סמיכה,

פסולה בעבודה משום דלא מיקרי עמידה. והרמ"א בחו"מ סי' י"ז סעיף א' הוציא מדברי הריב"ש בסי' רס"ז דשפיר כשר לעדות, ולהלן שם בסי' כ"ח גבי דיינים בישיבה פסק המחבר שגם סמיכה שפיר דמי, וכתב הסמ"ע בסי' י"ז דאזלינן הכא לקולא והכא לקולא, אלא שבדין אחד לא יהיו גם העדים וגם הדיינים בסמיכה כי אחד הוא שלא כדין. והב"ח כתב שגם שניהם יחד שפיר דמי, כי יש על סמיכה גם דין עמידה וגם דין ישיבה, ולכן גבי העדים מיקרי עמידה וגבי הדיינים מיקרי ישיבה. והט"ז שם תמה איך הוציא הרמ"א מדברי הריב"ש שהעדים יכולים לסמוך, הלא אדרבה בדברי הריב"ש איתא להיפך, והביא הריב"ש את הגמ' בדף י"ט. והט"ז הביא שהב"ח השיב על זה שהרמ"א סובר שמקילים לענין עמידת עדים כי זה רק דין דרבנן, והעשה של ועמדו אסמכתא בעלמא הוא (מיהו אכתי לא התיחס הב"ח להעובדא שמהריב"ש מבואר איפכא). והמגיה בהט"ז (שהוא החכם צבי) הביא סמוכין לזה מסוף דברי הריב"ש שם שבעדות שפיר מקילים. ועכ"פ גם המגן אברהם באו"ח סי' קמ"א וסי' תכ"ב השיג על הרמ"א מהגמ' הנ"ל להלן בדף י"ט ע"ב דיוצא שלפי רבנן שם סומך לא מיקרי עמידה, והסיק המג"א שבכל מקום שצריכים עמידה לא מהני סמיכה, ורק לענין ישיבה בעזרה לא איכפת לן בסמיכה כי התם רק ישיבה ממש אסורה מפני שהוא ענין של כבוד שכינה. והתומים בסי' י"ז שם הקשה על המג"א דהא גם עמידה בעדות הרי היא משום כבוד שכינה כמו שהראה שם (ועי' במל"מ בפ"ז מהל' בית הבחירה שהביא שבסנהדרין דף ק"א

אמרינן דגמירי שאין ישיבה בעזרה ופירש"י שזה הלכה למשה מסיני ולא מקרא, אבל ביומא דף כ"ה ודף ס"ט כתב רש"י שהאיסור של ישיבה בעזרה הוא מהא דכתיב לעמוד לשרת העומדים לפני ה', וכתב המל"מ דצ"ל שהפסוק הוא אסמכתא בעלמא אבל באמת הרי זה מהלכה למשה מסיני, אלא שהוסיף להקשות מהא שבסוטה דף מ' כתב רש"י דהוא משום כבוד שמים, וכתב המל"מ שבסוטה כתב רש"י טעמא דקרא).

ועכ"פ צ"ע על הרמ"א מה היא פירכת הגמ' כאן של מה ליושב שפסול לעדות הלא אולי הק"ו הוא מסמיכה דכשר לעדות דהא אזלינן השתא ששם יושב לא פריך. ועי' בספר מראה כהן שכתב ששמע קושיא זו בשם הגאון ר' אברהם ברוידא זצ"ל, ועיי"ש מה שכתב ליישב. ועי' בספר עולת שלמה כאן (באסיפת זקנים חדש כרך ג') מש"כ ליישב.

והתומים בסי' י"ז שם רצה בתחילה להוכיח מקושיא זו דלא כהרמ"א אלא שסומך פסול לעדות, ושוב כתב שיש ליישב בדרך אחרת, והיינו שרצו יותר ללמוד מיושב ת"ח כי יושב ממש לכו"ע פסול בעבודה, אבל סומך, דהיינו עמידה מן הצד, הרי הוא מחלוקת להלן בדף י"ט ע"ב.

ושוב הסיק התומים שיש להוכיח מתוס' כאן בד"ה ומה יושב, וכן מדברי ההג"ה בתד"ה מיושב, כהרמ"א שסומך כשר לעדות, שהרי תוס' נקטו שהכא איירי ביושב ממש ולא בסמיכה וכמו שנביא להלן באות ע"א סק"א בדברינו על תד"ה מיושב וכו', וצ"ע למה נקטו כן הלא י"ל שרוב משרשיא איירי בסומך ונתכוין ללמוד לפי התנא שסובר שסומך פסול לעבודה, ובע"כ צ"ל

דס"ל לתוס' שסומך כשר לעדות אשר לפ"ז מוכח מהקושיא של מה ליושב שפסול לעדות שהגמ' הבינה שרב משרשיא איירי ביושב ממש (משום שנתכוין ללמוד לכו"ע ולא רק לפי המ"ד שפוסל סומך בעבודה). והתומים בדבריו הנ"ל נוקט שיתכן שגם רבנן שפוסלים בעבודה מכשירים בעדות, ובטעם הדבר כתב כי רק בעבודה מיפסל, כי בע"כ הפסוק של לעמוד לשרת בא לפסול סומך, דהא ישיבה ממש בלא"ה אסורה וכמו שכתבו תוס' כאן. מיהו ביומא דף כ"ה כתבו תוס' שצריכים את הפסוק של לעמוד לשרת גם ליושב ממש כי אין איסור לישב לצורך עבודה.

ובאמת יש לומר ביאור אחר למה לחלק בין עדות לעבודה, והיינו שלעדות לא בעינן עמידה אלא יש קפידא לא לישב, וסמיכה לא מיקרי ישיבה, משא"כ בעבודה בעינן עמידה (ודלא כדברי הגר"ז שנביא להלן באות ק"ס סק"ז), ומה שפוסל הוא העובד שאינו עומד, ואפילו אם לא מיקרי יושב, ומש"ה סומך פסול לעבוד כי לא מיקרי עומד, ובכל זאת הרי זה כשר לעדות כי לא מיקרי יושב.

מיהו לפי הדרך שכתבנו לחלק בין עדות לעבודה קשה מה פריך מה ליושב שפסול לעדות, הלא בעדות רק השם של ישיבה מקלקל, אבל בעבודה השם של הפסול הוא השם של "אינו עומד", ועל זה אין פירכא, דהא לא מצינו שיש בשם זה של "אינו עומד" חומרא בדיני עדות, דהא אדרבה סומך כשר לעדות. (ועי' בספר כנסת הראשונים באות י"ז שהקשה קושיא זו).

והנה יש גם לומר דרך אחרת איך לחלק בין עדות לעבודה ולומר שסומך כשר לעדות

ופסול לעבודה, דהנה כבר הבאנו שהב"ח סובר שסמיכה מיקרי גם עמידה וגם ישיבה, ובעדות הרי זה כשר כי מיקרי עמידה (ובדיינות הרי זה כשר כי מיקרי גם יושב), ולפ"ז י"ל שבעבודה מיפסל סומך לחד תנא להלן בדף י"ט שם כי בעבודה השם של יושב פוסל.

מיהו גם על הדרך הזו קשה מה היא הפירכא של מה ליושב שפסול לעדות, הלא התם בעדות הקפידא הוא על מה שלא מיקרי בגדר עמידה אבל בעבודה מה שפוסל הוא השם של יושב והרי לא מצינו בעלמא שום חומרא בהשם יושב.

גם צ"ע על שני הדרכים הנ"ל דכיון שגם בעבודה וגם בעדות כתיב המלה עמידה א"כ מהיכא תיתי לחלק בין הגדרים (ועיי"ש בט"ז שהעיר כעין זה על מה שהדר הב"ח לחלק מצד שעמידת עדים היא רק מדרבנן). והמרומי שדה להלן בדף י"ט ע"ב רצה לחלק דרק בעבודה סמיכה פסולה כי אין דרך שרות בכך, אבל לעולם הרי זה שפיר מיקרי עמידה. וכתב שלכן גם בעל בשר שאינו יכול לעמוד אינו יכול לעבוד בסמיכה, כי אע"פ שבכה"ג מיקרי עמידה לדידי' כי היינו עמידתו כדאיתא ביבמות דף ק"ו ע"א דשייכה דידה היינו עמידתה, אבל בעבודה בעינן דרך שירות. וכתב שלכן כתב המחבר באו"ח סי' קמ"א שבעל בשר יכול לסמוך ולא כתב כן לעיל שם בהל' תפילה, כי תפילה היא במקום קרבן, אבל בקריאת התורה מותר (ועוד הביא שם את דברי המג"א בסי' קמ"א דלא כדבריו, אלא שבעל בשר מותר לסמוך כשהוא קורא בתורה רק סמיכה שאינה סמיכה גמורה אלא אם ינטל הדבר הסומך ישאר עומד).

ובעיקר הדבר אם סמיכה מיקרי עמידה או לא תלה המרומי שדה את הדבר במחלוקת הירושלמי במגילה והירושלמי בברכות, דבמגילה איתא שסמיכה אסורה בשעת קריאת התורה כי בעינן באימה כמו שהביאו תוס' בדף י"ט ע"ב כאן, ולפ"ז גם סמיכה אסורה אע"פ שיש לה דין של עמידה, אבל המרדכי בפ"א דברכות הביא מהירושלמי משום דכתיב ואתה פה עמוד עמדי אשר לפ"ז סמיכה מותרת, אלא שכתב המרומי שדה שגם לפי הטעם של אימה בעל בשר יהי' מותר אע"פ שבעבודה אסור וכהנ"ל שאין זה דרך שירות.

נה) מה ליושב שפסול לעדות.

הרשב"א בשבועות דף ל' ע"ב הביא מוכיחים מכאן דפסול אפילו בדיעבד. והרשב"א עצמו דחה בשם הרמב"ן שאם הוי לעיכובא איך אפשר להכשיר בת"ח. והסיק (וכן כתב הרא"ש שם) שלאו דוקא אמרו כאן לשון של פסול דאינו אלא מצוה לכתחילה.

והסמ"ע בסי' י"ז סק"ה כתב שזה רק דין דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא, והשיג התומים שם בסק"א עליו דא"כ איך עושים מזה בסוגיין פירכא בנוגע לפסול דאורייתא. ועי' להלן באות ס"א סק"א שהבאנו שהמלאכת יו"ט בסוף המס' ביאר את כוונת תוס' בד"ה מה ליושב דכוונתם היא להוכיח מכאן שועמדו הוא דרשה גמורה ולא אסמכתא.

והסמ"ע הביא מהעיר שושן שלפני ב"ד סמוכים עמידה שפיר מעכבת. והקשה התומים שמהרשב"א הנ"ל מוכח לא כן, כי

לפי העיר שושן למה הוכרח הרשב"א לומר ש"פסול" הוא לאו דוקא, הלא י"ל שמאי דאמרינן כאן "פסול" הרי זה כפשוטו ואיירי לפני ב"ד סמוכים, ובאמת בע"כ צ"ל דהכי איירי, דהא הכוונה כאן היא ללמוד שזה פסול לעבודה מדאורייתא, וילפינן כן מיושב, וא"כ הפירכא של מה ליושב שפסול לעדות צריכה להיות מהדין דאורייתא של יושב, והרי מדאורייתא כל דיני ממונות צריכים מומחזין כי כתיב אלהים וקי"ל שעירוב פרשיות כתוב כאן, וא"כ שפיר פרכינן שמה ליושב שפסול ממש לעדות. ועוד דלפי העיר שושן צ"ל שגם ת"ח צריך לעמוד בפני ב"ד סמוכים כיון שזה לעיכובא, וא"כ גם ביושב ת"ח יש לפרוך שמה ליושב ת"ח שפסול לעדות בפני ב"ד סמוכים.

נו) ויושב דכשר בבמה מנ"ל אמר קרא לעמוד לפני ה' לשרתו, לפני ה' ולא לפני במה.

עי' בתד"ה הג"ה בסופו שנוקטים שבבמה גדולה אסור. וצ"ל דהיינו משום דמיקרי שפיר לפני ה'.

נז) תד"ה אף אני אביא זר שמוזהר.

א. וז"ל, צריך לטעמא דאזהרה משום דלא תימא טמא בקרבן ציבור וכ"ג אונן יוכיח כדפרישית עכ"ל. צ"ע דבפשיטות י"ל שצריכים לטעמא דאזהרה בשביל עיקר הצד השוה, דהא אם לא הדבר הנ"ל איזה צד השוה מצינו ביניהם.

ועי' בספר עולת שלמה שהביא מכתובות דף ל"ב שבאמת למדים ממדת מה הצד גם

אוכלים ואינם פסולים ולכן הוצרכו לומר שהצד השוה הוא רק בין דברים שיש בהם אזהרה.

ג. צ"ע איך היינו אומרים שטמא בקרבן ציבור וכהן גדול אונן יוכיחו, הלא בחולין דף קט"ו מבואר שעל צד השוה מגופי פרכינן מעלמא לא פרכינן. (חק נתן. מיהו מדברי הצ"ק שהבאנו בסק"ב מבואר דכה"ג מיקרי שחסר בעיקר הצד השוה, וצ"ע.)

וי"ל דהני מילי בצד השוה של חדא מתלתא דלא מהני בי' פירכא כל דהו, אבל בחדא מתרתי כמו דמהני בי' פירכא כל דהו ה"ה דמהני פירכא מעלמא. (מראה כהן.)

ובספר עולת שלמה כתב ליישב שכוונת תוס' היא דהוי אמרינן הך יוכיח על תחילת הק"ו ולא על המה הצד, וכתב שלפ"ז ניחא למה לא הזכירו תוס' פרוע ראש כי זה אינו משמש כיוכיח על תחילת הק"ו שהרי פרוע ראש שפיר אוכל. ועוד דן לומר שבלא"ה הרי פרוע ראש הוי הלכה למשה מסיני ואין עושים יוכיח מהלכה למשה מסיני כמו שהביא מספר הליכות עולם בדף מ"א כלל ק"א בשם ספר הכריתות.

מיהו הבית הלוי בח"א סי' ה' אות ו' כתב שלא מצינו בשום מקום שאין עושים יוכיח מהלכה למשה מסיני, ושבב"ק דף כ"ו ד"ה ולא וכו' כתבו תוס' דאמרינן צרורות (שהוא דין שלומדים מהלכה למשה מסיני) יוכיחו אפילו כדי לקיים ק"ו, והביא שהפרי מגדים דיבר בזה באריכות בספרו גינת ורדים בכלל ל"ג. ועי' בתוס' בסוטה דף כ"ח ע"א שכתב שאין עושים יוכיח מהלכה.

ד. והנה אכתי צריכים לבאר למה לא

כשאין שום חומרא השוה לשלשתן (דעיי"ש שלמדים מחובל ועדים זוממין). וכתב עוד שכן מוכח מכל המקומות שהביאו תוס' שם בד"ה שכן. וכן הוכיח העולת שלמה מכריתות דף ה' ודף כ"ו. אלא שהביא שהמהר"ם שיף והפ"י בכתובות שם הסיקו כדי ליישב קושיית תוס' שם שהיכא שאין חומרא השוה לשלשתם אפשר לפרוך מה לצד השוה שבהן שיש בכל אחד צד חמור אע"פ שאינו אותו חומרא. והביא שהגינת ורדים (בכלל י"ח, ל"א) הקשה על הפ"י והמהר"ם שיף מכאן דהא לפי דבריהם נימא שצריכים אזהרה כי בלא זה יש לפרוך מה לבעל מום וטמא שיש בהן צד חמור. וכתב העולת שלמה ליישב שדברי המהר"ם שיף והפ"י קיימים רק היכא שבהדבר הנלמד אין חומרא אבל הכא גם בזר יש חומרא שהרי אינו אוכל.

ב. ועיין גם בצ"ק כאן בדבריו על תד"ה מה ליושב וכו' שנוקט ששייך צד השוה גם בלי שום חומרא משותפת, דעיי"ש שהקשה למה לא אמרו תוס' שצריכים לומר אף אני אביא זר שמוזהר וכו' משום שאם אין אזהרה אפשר לפרוך מה להצד השוה שבהן שכן מוזהרין (עי' בזה באות צ"א), ותי' הצ"ק כי אכתי לא היינו צריכים להכניס דבר זה לתוך גוף הצד השוה כי גם בלא חומרא משותפת שייך מה הצד, ואם נפרוך מה להצד השוה שבהן שכן מוזהרין שוב נוסיף לתרץ שגם זר מוזהר מקרא דוזר לא יקרב, ולכן כתבו תוס' שהזכירו אזהרה כי זה נחוץ לגוף הצד השוה כי בלא זה אין כאן שום צד השוה של דברים שפסולים לעבודה כי הרי טמא בקרבן ציבור וכ"ג אונן אינם

נח) תד"ה הג"ה דילמא.

וז"ל, והא דלא חשיב אונן לקמן בסוף מכילתין בדברים שבין במה גדולה לבמה קטנה כדחשיב כיהון ובגדי שרת דילמא תנא ושייר דשייר נמי יושב עכ"ל. והנה לפי ר' משרשיא שסובר שאונן אסור בבמה וכמש"כ רש"י בד"ה ויושב וכו' א"כ יוצא ששייר רק יושב וא"כ צ"ע מאי שייר דהאי שייר. וי"ל דר' משרשיא סובר כהמ"ד לקמן בדף ק"כ שלילה כשירה בבמה וא"כ שייר התנא גם לילה (שלום רב בשם אמרי צרופה). א"נ שייר גם שתויי יין ואע"פ דהוי משום זרות אבל הרי חשיב שם גם בגדי שרת דהוי נמי משום זרות. (מראה כהן).

נט) בא"ד.

והנה יש להקשות על דבריהם שגם אם אונן אסור בבמה יש להקשות למה לא חשיב אונן גבי דברים ששוו בהם במה קטנה לבמה גדולה. ואפשר שבזה הוה פסיקא להו דתני ושייר משום דאיכא עוד כמה דברים ששוו, אבל הכא ליכא אלא יושב. (לשם זבח. מיהו זה סותר את מה שהבאנו בהאות הקודמת דאיכא גם לילה ושתויי יין ובכל זאת הקשו שליחשב אונן.)

ס) תד"ה ומה יושב שאוכל.

א. וז"ל, כגון במורם מקדשים (קלים) ובכור עכ"ל. וביאר השט"מ את כוונתם דאי בקדק"ד הרי יושב אינו אוכל כי אין ישיבה בעזרה. מיהו צ"ע דגם בקדק"ד נהי שאסור להגברא לישוב בעזרה משום האיסור של ישיבה בעזרה, אבל בכל זאת מצד דיני הקדשים ליכא איסור ומותר בישיבה, וא"כ

אמרינן כאן שחלל יוכיח שאינו אוכל ומוזהר שלא לעבוד אבל בכל זאת אינו פוסל את העבודה וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ו מהל' ביאת המקדש ה"י, ואפילו את מה שעבד אחרי שנודע שהוא חלל, דפסק הרמב"ם שם כרבי יהושע וס"ל שרבי יהושע מכשיר גם את מה שהוא עובד אחרי שנודע שהוא חלל. וצ"ל דלא כהרמב"ם אלא מה שהוא עובד אחרי שנודע שהוא חלל הרי זה באמת פסול גם לפי רבי יהושע. ברם אכתי יש להקשות דנעשה יוכיח ממה שעבד קודם שנודע שהוא חלל דזה שפיר כשר. וצ"ל דהכא אזלינן כרבי אליעזר ודלא כרבי יהושע שמכשיר. (גבורת ארי בתענית דף י"ז ע"ב בד"ה ותדע דהכי הוא).

גם לא קשה מידי לפי השיטה שהבאנו באות מ"א סק"ג שחלל אינו באזהרה (והגבורת ארי עצמו כתב כן לעיל שם בתחילת דבריו על תוס' שם, ותימא דהכא בסוף דבריו כתב בפשיטות דשפיר מוזהר).

ה. וז"ל, ומהאי טעמא נמי צריך לקמן בערל הלכתא גמירי לה דלא אתי בק"ו עכ"ל. פי' דלהלן בדף כ"ב ע"ב ילפינן שערל אסור לעבוד, ותו ילפינן שהוא מחלל עבודה, ולכאורה הי' אפשר ללמוד שהוא מחלל עבודה בק"ו מבעל מום ומהצד השוה, ועל זה מתרצים תוס' שעל זה שפיר י"ל שהני יוכיחו, דמה נאמר שאין בהם אזהרה, הלא גם בערל אין אזהרה. מיהו לא הבנתי דבריהם דעכ"פ הרי ערל אסור לעבוד לכתחילה משא"כ הני מותרים לכתחילה.

שו"ר בטהרת הקודש שהקשה כן עיי"ש בדבריו.

שפיר שייך לומר גם על זה שיושב אוכל, ויש ליישב.

ב. וע"ע בשט"מ שכתב שאפשר לומר שאירי בקדק"ד ומ"מ מותר להם לישב משום הדין של למשחה. ועי' גם בפסקי התוס' כאן שכתב שמותר, וכן תוס' ביומא דף כ"ה כתבו שאכילת קדק"ד מותרת בעזרה בשיבה משום שאכילה היא צורך עבודה דכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, א"נ משום למשחה. ברם יש להעיר דלכאורה הדין של למשחה נאמר רק בנוגע להמאכל עצמו אבל לא נאמר שהכהן יהי' במצב שדומה למלכים בשעת האכילה כגון הסיבה. מיהו עיין בפסחים דף ע' ע"א דאמרינן שחגיגת ארבעה עשר נאכלת קודם הפסח כדי שיהא הפסח נאכל על השובע, ופי' הרשב"ם שם בדף קי"ט ע"ב דהיינו נמי משום הדין של למשחה. ברם אע"פ שחזינן מהנ"ל שלמשחה מחייב שיהיו נאכלין על השובע אבל הרי זהו לכה"פ דין בעצם מעשה האכילה.

מיהו עי' ביומא דף י"ד ע"א דאמרינן נהי דאנינות לא חייל עלי' אטרודי מי לא מיטריד, ופירש"י וז"ל, ובקדשים בעינן שמחה וגדולה דכתיב לך נתתים למשחה כדרך שהמלכים אוכלים עכ"ל.

ועיין לקמן בתוס' ד"ה מיושב וכו' שהוכיחו שהאיסור של אין ישיבה בעזרה הוא רק מדרבנן מדאיצטריך קרא לעומד למצוה ולא אמרינן משום שאין ישיבה בעזרה. מיהו לפי השט"מ אפשר לדחות את הראי' ולומר שצריכים את הפסוק של למצוה להיכא שהוא עובד בשיבה בשעה שהוא אוכל דהא בכה"ג אין איסור לישב בעזרה.

ובהגהות חק נתן בסוף המס' העיר שלפי דבריהם לקמן שכל האיסור של ישיבה בעזרה הוא רק מדרבנן א"כ שפיר יש להעמיד כאן גם בקדק"ד.

ג. עי' להלן באות ע"א בענין למה לא העמידו תוס' כאן בקדק"ד ובאוכל בסמיכה דהיינו עמידה מן הצד.

(סא) תד"ה מה ליושב.

א. וז"ל, צריך ליזהר שלא לדון על פי עדות דמיושב. עי' בהגהות מלאכת יו"ט בסוף המס' שביאר שכתבו תוס' כן דוקא כאן כי מהכא מוכח שועמדו שני אנשים דבעינן עמידה דרשה גמורה היא ולא רק אסמכתא בעלמא (ודלא כהסמ"ע שכתב בסי' י"ז סק"ה שזה רק אסמכתא, הובא לעיל באות נ"ה עיי"ש).

ב. וז"ל, ובגט אשה צריך ליזהר יותר עכ"ל. צ"ע למה. ולכאורה כוונתם היא משום חומרא דאשת איש. מיהו סו"ס הרי גם בכל דבר צריכים ליזהר ומה שייך לומר להזהר יותר.

ג. וז"ל, הקשה ה"ר אפרים כהן גזלן יהא פסול לעבודה ק"ו מבעל מום שכשר לעדות ואם עבד חילל עכ"ל. הנה לכאורה מזה מוכח שגזלן פסול לעדות מטעם פסול הגוף דהא אם הוא רק משום שחשוד לשקר א"כ אינו חומרא בגופו של הגזלן אשר משום כך נפסלו לעבודה.

ועי' בקר"א כאן שכתב באמת ליישב כן את קושייתם, דהיינו שגזלן פסול רק משום חשוד לשקר.

(סב) תד"ה מיושב.

וז"ל, דהא אי אזיל לאסהודי (מנפשי) מעיד מיושב עכ"ל. הנה בספר לשם זבח גורס "מנפשי", וכתב שכוונת תוס' היא כך, דהי' קשה להם איך שייך דין זה שת"ח מעיד מיושב הלא בפני ב"ד הוה לו או גדול ממנו הרי הוא צריך באמת לעמוד, ובפני ב"ד דזוטר מיני' הרי אינו צריך לילך כלל, ועל זה תירצו דמשכחת לה כשהלך מנפשי' לב"ד דזוטר מיני' אע"פ שאינו חייב לילך. מיהו לכאורה אין כל זה במשמעות לשון תוס'. והעולת שלמה מוחק "מנפשי" וסובר שגם בפני ב"ד שגדול ממנו הרי הוא מעיד מיושב, וכוונת תוס' היא כפשטות דבריהם דאל תאמר שת"ח פטור מללכת לב"ד דזוטר מיני' משום שיצטרך לעמוד כי יכול הוא לשבת ואפילו לפני ב"ד שגדול ממנו.

והנה לפי מה שכתב הר"ן בסנהדרין דף י"ט ע"א שעמידת בעל דין בפני ב"ד היא מטעם כבוד ב"ד א"כ י"ל כהלשם זבח דאם הב"ד גדול ממנו הרי הוא שפיר צריך לעמוד, אבל לפי מש"כ התומים בסי' י"ז סק"א שהיא משום כבוד הקב"ה כי אלקים ניצב בעדת א-ל, וסמך עצמו על דברי שמעון בן שטח בסנהדרין שם, א"כ לכאורה אין נפ"מ במדריגת הב"ד, אלא כיון שמושיבין ת"ח ה"ה שמושיבין אותו בפני ב"ד שגדול ממנו כי בלא"ה הרי העמידה אינה בפני הב"ד אלא בפני הקב"ה.

(סג) בא"ד.

וז"ל, ותו דאמרינן בפרק שבועת העדות וכו' עכ"ל. הנה גם הלשם זבח וגם העולת

ד. וז"ל, ולא קושיא היא דכיון דגזלן אינו מוזהר לא אתי מינייהו כדפרישית לעיל עכ"ל. צ"ע דהתם בד"ה אף וכו' כתבו שאם לא מצינו אזהרה בזר אי אפשר ללמוד שהוא פסול מק"ו או מצד הוה כי איכא למימר טמא בקרבן ציבור וכ"ג אונן יוכיחו דאינם אוכלים (כמו שזר אינו אוכל) ומותר להם לעבוד לכתחילה, אבל הכא הרי רוצים ללמוד שגזלן שפסול לעדות כ"ש שפסול לעבודה וא"כ מה שייך לומר שטמא בקרבן ציבור וכ"ג אונן יוכיחו שהם כשרים לעבודה דהא יש לפרוך מה לדידהו שכשרים הם לעדות, וא"כ נשאר ששפיר יש ללמוד שגזלן פסול לעבודה מבעל מום וחד מאינך, ולא עוד אלא שנלמד גם שהוא באזהרה (קר"א. צ"ע דהא אין מזהירין מן הדין).

ועיין בספר שלום רב בשם ספר לשם זבח שביאר אחרת את כוונת תוס' והיינו שלא שייך ללמוד גזלן מאינך כי יש לפרוך מה לאינך שמוזהרין, וא"א ללמוד שגזלן מוזהר מהצד הוה מבעל מום וחד מאינך כי ליכא שום צד הוה בין שלשתן (דהיינו בעל מום וחד מינייהו וגזלן), והרי צריכים צד הוה בין שלשתן. (מיהו עיין לעיל באות נ"ז סק"א בשם הצ"ק והעולת שלמה שאין זה פשוט. ובאמת גם בלא"ה א"א לחדש אזהרה מהצד הוה כי אין מזהירין מן הדין. ברם להלן באות צ"א נביא שיש אומרים שהיכא שבעצם הי' שייך ללמוד שיש אזהרה, רק שאי אפשר ללמוד כי אין מזהירין מן הדין, אי אפשר לעשות מזה פירכא.)

מיהו לפי הפירוש הנ"ל לא אתי שפיר מה שכתבו תוס' "כדפרישית לעיל".

שלמה שהבאנו דבריהם בהאות הקודמת פירשו שכוונת תוס' בזה היא לתת עוד ציור מתי ת"ח מעיד מיושב, עי' בדבריהם. מיהו לכאורה זה אתי שפיר רק לפי פירושו של הלשם זבח שעיקר דברי תוס' כאן הם כדי ליישב מתי שייך ציור שת"ח מעיד מיושב, אבל לפי פירושו של העולת שלמה לכאורה אין לדבריהם המשך ואין שום צורך להביא שהוא מעיד מיושב בעדות איסור.

וראיתי בשפ"א שפי' בדרך אחרת, והיינו שכוונת תוס' היא להביא הוכחה שהטעם למה לא ליזיל לב"ד דזוטר מיני' אינו משום העמידה (אשר זה הי' דיונם של תוס' גם בתחילת דבריהם לפי העולת שלמה), והוכיחו כן מהא דאמרו שבעדות איסור הרי הוא שפיר צריך לילך ואמרו משום אין חכמה, והרי בעדות איסור ליכא דין של עמידה, וא"כ למה הוצרכו לטעם זה של אין חכמה וגו', וא"כ בע"כ חזינן שהטעם אינו משום העמידה, וז"ל השפ"א, ואפשר כוונתם דס"ל דעדות דאיסורא אפילו אינו ת"ח כשר בישיבה דועמדו שני אנשים בעדות ממון הוא דכתיב ולא באיסורא, בפרט דע"א נאמן באיסורין לאו שם עדות עליו כלל (כמש"כ הט"ז (ביו"ד סי' צ"ח סק"ב) וכו', וא"כ שפיר דייקא דהוה מטעם זילותא עכ"ל.

סד) בא"ד.

וז"ל, אבל מלך כתיב שתהא אימתו עליך אין זה שלו אלא של אחרים ואין יכול למחול זה עכ"ל. מלשונם שכתבו "אין זה שלו אלא של אחרים" משמע כדברי רבינו יונה בפ"ב דסנהדרין שכבוד מלך הוא משום כבוד הציבור ושלכן אין המלך נחשב בגדר

בעלים למחול ואין כבודו מחול. ועי' במרדכי בגיטין סי' ת"א שכתב שאינו יכול למחול משום דמלכות לאו דידי' היא דכתיב כי לה' המלוכה. ומלשון תוס' בסנהדרין דף י"ט ע"א משמע שכוונתם היא לומר שכבוד מלך הרי הוא ביסודו דין של מצוה כלפי שמיא ולא חיוב להגברא וזהו הטעם למה לא מהני מחילה (וזהו כעין דברי הגרי"ז בהל' ת"ת שגם המ"ד שסובר שרוב שמחל על כבודו כבודו מחול הרי הוא סובר כן רק בנוגע להכיבודים המיוחדים שחייב אדם לרבו, אבל לא בנוגע להכיבודים שחייבים לכל ת"ח, והיינו משום שכבוד ת"ח הוא הלכה של מצוה כלפי שמיא ולא חיוב כבוד להגברא או לתורתו, ומש"ה אינו בעלים למחול).

מיהו צ"ע דמלשונם משמע שטעמם הוא משום שכן משמע מהילפותא של תהא אימתו עליך, וצ"ב איך משמע. ועי' ברש"י בכתובות דף י"ז ע"א.

סה) בא"ד.

וז"ל, ולגבי מצות יכול למחול דאם מוחל על כבודו בשביל כך לא יניח שלא תהא אימתו עליך עכ"ל. הנה כוונת תוס' בזה היא למה שמבואר בסוטה דף מ"א, דעיי"ש דתנן שאגריפס המלך עמד בשעת קריאת הקהל ושיבחוהו חכמים. ובע"כ שם מקשינן איך שיבחוהו הא קי"ל שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ומתריצין מצוה שאני (ועי' בשו"ת שואל ומשיב בסי' תכ"ג שהעיר למה לא הביאו תוס' כן בפירוש מהגמ'). מיהו יש לעיין מה היא כוונת תוס' בסברא זו שכתבו שלא יניח שלא תהא אימתו עליך.

ונראה לבאר כדלהלן, דהנה עיין ברמב"ם בפ"ה מהל' כלי המקדש ה"ג שכתב וז"ל, וחייב כהן גדול לנהוג כבוד בעצמו ולא יקל בעצמו עם שאר העם, ולא יראו אותו ערום לא בבית המרחץ ולא בבית הכסא ולא כשמסתפר שנאמר הכהן הגדול מאחיו מלמד שנוהגין בו גדולה יתירה וכו' עכ"ל. וחזינן להדיא מדבריו שרמיא חיובא על הכהן גדול לנהוג כבוד בעצמו. ויתכן שאינו רק בכדי שיכבדוהו אחרים, אלא משום שגם הוא עצמו מצווה שלא לזלזל בשררתו וכמו שיבואר להלן. ועכ"פ הא ודאי שמלבד ממה שהכהן גדול חייב לנהוג כבוד בעצמו, מוטלת גם על העם מצוה לכבדו, דכן משמע מסוף דבריו שכתב שחייבין לנהוג בו גדולה יתירה, וכן בה"ד שם כתב וז"ל, ואומר לאבלים תנוחמו והן מכבדין אותו כפי כחן עכ"ל, וכתב שם הכ"מ וז"ל, ומש"כ והן מכבדין אותו לפי כחן פשוט הוא עכ"ל, הרי שגם על העם מוטל חיוב לכבד את הכהן גדול מלבד ממה שהוא חייב לנהוג כבוד בעצמו. ויש לבאר שהך דרשה של הכהן הגדול מאחיו מלמד שנוהגים בו גדולה יתירה, קאי בין על אחרים ובין על עצמו, ושגם הוא חייב לנהוג בעצמו גדולה יתירה ולכבד את קדושתו ושררתו.

אמנם לענין מלך עיין ברמב"ם בפ"ב מהל' מלכים ה"א שלא הזכיר בעיקר דין כבוד המלך שחייב גם המלך לנהוג כבוד בעצמו, רק שבסוף ה"ה שם כתב וז"ל, במה דברים אמורים (שהמלך מכבד תלמידי חכמים וסנהדרין) בזמן שיהי' המלך בביתו לבדו הוא ועבדיו יעשה זה בצנעה, אבל בפרהסיא בפני העם לא יעשה, ולא יעמוד

מפני אדם ולא ידבר רכות ולא יקרא לאדם אלא בשמו כדי שתהא יראתו בלב הכל עכ"ל. ומדבריו נראה דס"ל שאע"פ שבכבוד כהן גדול נכלל בעיקר המצוה חיוב עצמי על הכ"ג שיכבד וינהג כבוד בעצמו, אבל בכבוד מלך כל הדין האמור בזה הוא רק חובה המוטלת על העם וכמו שמשמע בה"א שם, רק שבכל זאת אסור לו להקל בעצמו לפניהם משום שע"ז הרי הוא גורם להם שלא יכבדוהו, וכמו שסיים שם בה"ה "כדי שתהא יראתו בלב הכל". ויש לבאר דהא דחלוק הוא מלך מכ"ג הרי זה משום שכבוד מלך נדרש מהפסוק של שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך, והך קרא איירי רק בהעם, דבעינן שתהא אימתו עליהם, ולא איירי בהמלך עצמו, אבל כ"ג נקרא "הגדול" גם לגבי נפשי' (וע"ע בספרי על סנהדרין אות קע"א סק"ג).

ומעתה לפי הנ"ל מבוארים דברי תוס' אצלינו דהנה לכאורה דבריהם תמוהין, דמה בכך שלא יניח שלא תהא אימתו עליך (בדברים אחרים), דהא מ"מ עצם העמידה צריכה להיות אסורה משום שאינו יכול למחול על כבודו, וא"כ תוס' היו צריכים לדון על עצם העמידה מצד עצמה ולא מצד שלא יניח שלא תהא אימתו עליך (בדברים אחרים). מיהו לפי הרמב"ם יוצא שהיכא שהוא עומד אין בעצם העמידה שום ביטול של כבוד המלך, דהא על המלך עצמו אין שום חיוב לנהוג כבוד בעצמו, וא"כ עצם העמידה מותרת, והא דהקשו בסוטה דף מ"א איך הי' יכול למחול על כבודו, הרי זה משום שעל ידי כן יבואו להקל בכבודו בדברים אחרים והרי אסור לו למחול על

זה וא"כ אסור לו לגרום לזה, ועל זה תירצו שמכיון שעמד משום מצוה א"כ שוב לא יניח להם להקל בו משום כך (וממילא גם הם לא יקלו בו), והיינו כשיטת הרמב"ם הנ"ל שלא נאמר בעיקר מצות כבוד מלך חיוב מסוים שלא להקל בעצמו, אלא הא דאסור לו להקל בעצמו הרי זה רק כדי שתהא יראתו בלב העם, ומש"ה שפיר י"ל כסברת תוס' שהעובדא שהוא מקיל בעצמו בציוור של מצוה לא יגרום להעם להקל בו בדברים אחרים.

סו) בא"ד.

וז"ל, ולגבי מצות וכו' עכ"ל. עי' בשפ"א שהעיר למה היו צריכים תוס' להוסיף דבר זה.

וע"ע בענין זה של מצוה שאני בספרי על סנהדרין באות קע"ו.

סז) בא"ד.

וז"ל, ועוד י"ל דעובדא דינאי דיני נפשות הוה ובד"נ אפילו ת"ח עומד עכ"ל. צ"ע דהנה מעשה דינאי הי' שעבדו הרג, ושלחו לו לינאי לבוא לב"ד כי "יבוא בעל השור ויעמוד על שורו", וא"כ אע"פ שהנידון הי' אם להרוג את העבד או לא, אבל מ"מ בנוגע לינאי הרי הי' דיני ממונות, והוא הי' בעל דין רק על הפסד ממון, וא"כ למה הי' צריך לעמוד.

וצ"ל דס"ל לתוס' שמקרא דוהועד בבעליו ילפינן שבעל העבד מיקרי בעל דין גם בנוגע להדיני נפשות של העבד.

שו"ר בספר חיבת הקודש כאן שהקשה את הקושיא הנ"ל על תוס'.

ועיינן שם בסנהדרין ברש"י שכתב וז"ל,

ויעידו בך שעבדך הרג את הנפש שעבדו כחמורו והפסד ממון הוא לו לפיכך צריך לדונו בפניו עכ"ל. ומדבריו מבואר שינאי הי' בעל דין רק על ממון ולא על נפשות.

סח) בא"ד.

וז"ל, ועוד י"ל דעובדא דינאי דיני נפשות הוה ובד"נ אפילו ת"ח עומד עכ"ל. עי' ברש"י ובלשם זבח ובשפ"א שהקשו דא"כ איך אמרינן כאן שילפינן מיושב ת"ח, הלא גם על זה איכא למיפרך מה ליושב ת"ח שפסול לעדות בדיני נפשות. ועי' בשפ"א מה שכתב על זה. וצידדו הלשם זבח והשפ"א לומר דמה שצריך לעמוד בד"נ הרי זה רק מדרבנן אשר לפ"ז לק"מ.

ועכ"פ הקושיא הנ"ל בנוי על ההנחה שגם עד ת"ח צריך לעמוד בד"נ. מיהו אולי רק בעל דין ת"ח צריך לעמוד בד"נ אבל לא עד ת"ח, וכן משמע קצת בפסקי התוס' כאן עיי"ש. (לשם זבח. ועי' גם בשפת אמת שצידד לומר שעד ת"ח אינו עומד אפילו בד"נ, אלא שכתב שמלשון תוס' משמע שלא שנא הבעל דין ולא שנא העדים.)

סט) בא"ד.

וז"ל, ועוד י"ל דעובדא דינאי דיני נפשות הוה ובד"נ אפילו ת"ח עומד עכ"ל. הנה הכא כתבו שדיני נפשות שאני כדי ליישב למה לא הושיבו את ינאי המלך משום כבוד מלך, וכ"כ בשבועות סוף דף ל'. מיהו בסנהדרין דף י"ט כתבו על קושיא זו רק את תירוצם הראשון כאן, ושוב בהדיבור השני שם הקשו על רבי יהודה שסובר בשבועות דף ל' שאם רצו ב"ד להושיב את

(עא) בא"ד.

א. וז"ל, וא"ת מה ליושב שכן אסור בעזרה עכ"ל. צ"ע דעל זה יש לישב דיליף מסומך דמותר בעזרה ופסול לעבודה לרבנן דרבי יוסי בדף י"ט ע"ב, וגם על זה אתי שפיר פירכת הש"ס של מה ליושב שפסול לעדות לפי כמה שיטות כמו שהבאנו לעיל באות נ"ד. (מראה כהן).

וי"ל שתוס' הבינו שהכוונה ביושב כאן היא ליושב כפשוטו, א"נ שדוחק להעמיד את רב משרשיא רק כרבנן.

שור' באו"ת בסי' י"ז סק"ב שהקשה כהנ"ל. ותי' שתוס' הבינו שהק"ו של רב משרשיא הוא מיושב ממש ולא מסומך, והטעם למה הבינו כך הוא משום שאם כוונת רב משרשיא היא ללמוד מסומך (ולפי רבנן בדף י"ט שסומך פסול לעבודה), א"כ למה פרכינן מה ליושב שפסול לעדות הלא סומך כשר וכהרמ"א שם, וא"כ מוכח שכוונת רב משרשיא היא ליושב ממש (ורצה ללמוד מיושב ת"ח ולא מסומך כי רצה למילף גם לפי התנא שמכשיר סומך לעבודה), ועוד יש להקשות על דבריהם לעיל בד"ה ומה יושב וכו' למה לא העמידו תוס' שיושב אוכל אפילו קדק"ד כשהוא סומך ולא יושב ממש, ובע"כ צ"ל כהנ"ל שתוס' הבינו שרב משרשיא לא איירי בסומך, והטעם למה הבינו כך הוא כהנ"ל, והוכיח האו"ת מזה כהרמ"א שסומך כשר לעדות, כי אם סומך פסול לעדות א"כ מהיכן ידעו תוס' שרב משרשיא לא איירי בסומך.

ב. הנה לפי מה שכתב המל"מ בפ"ו מהל' בית הבחירה בשם רש"י שאיסור ישיבה

הבעלי דינין מושיבין (אפילו אם אינו ת"ח) דלפי דבריו למה לא הושיבו את ינאי המלך, ועל זה תירצו שדיני נפשות שאני. ועי' בחידושי חת"ס בשבועות שם שהקשה על דבריהם שם מה שייך לומר שדיני נפשות שאני לפי רבי יהודה, דמהיכא תיתי שיהי' חיוב לעמוד בדיני נפשות יותר מבד"מ, ורק לפי רבנן שתמיד יש מצוה, רק שכבוד המלך עדיף, שייך לומר שדיני נפשות חמירי, והתם אין כבודו עדיף, ועיי"ש במה שכתב.

(ע) בא"ד.

וז"ל, וא"ת היכי גמר מיושב ת"ח מה ליושב ת"ח שכן פסול לחליצה עכ"ל. פי' דס"ד דהוי משום דכתיב ועמד. ובספר שלום רב בשם ספר מעין גנים הקשה דמה קשה להו לתוס' הלא גם בזה הדין נותן שת"ח אינו צריך לעמוד משום שעשה דכבוד התורה עדיף.

מיהו י"ל דס"ל לתוס' שהדין של ועמד שצריכים בחליצה עמידה אינו דין של מצוה אלא הרי זה תנאי בהכשר החליצה, ולכן לא שייך לומר שעשה דכבוד התורה עדיף, אבל בנוגע לעמידת העדים סוברת הגמ' בשבועות שאינה תנאי בהכשר העדות, אלא הרי זה דין של מצוה גרידא, אלא שצ"ע מנלן חילוק זה.

והמעין גנים תי' שבע"כ קרא דועמד איצטריך לת"ח כי לאיניש דעלמא תיפוק לי' שצריך לעמוד משום שלא גרע מדין. מיהו לא הבנתי דהא י"ל שצריכים קרא דועמד לאיניש דעלמא וכדי לפסול אפילו בדיעבד. ברם לעיל בסמוך נקטתי שאם מיפסל בשיבה הרי זה דין בעיקר הכשר החליצה ונוהג גם בת"ח.

בעזרה הוא מהלכה למשה מסיני צ"ע על קושיית תוס' דהא כתבו תוס' בסוטה דף כ"ח ע"א שאין עושין יוכיח מהלכה למשה מסיני (עי' בזה לעיל באות נ"ז סק"ג), וא"כ ה"ה שאין עושים פירכא. (מראה כהן. מיהו המעיין במהרש"א בסוטה שם יראה שדוקא יוכיח אין עושים אבל פירכא שפיר עושים.)

עב) בא"ד.

הנה יש לישיב קושייתם שכוונת רב משרשיא היא ללמוד מכהן גדול יושב דהא תוס' בסוטה דף מ' ע"ב בד"ה והאמר מר הביאו ממדרש שוחר טוב שכהן גדול מותר לישיב בעזרה. מיהו אם כוונת רב משרשיא היא לכהן גדול לא אתי שפיר הפירכא של מה ליושב שפסול לעדות דהא כהן גדול מותר לישיב דומיא דת"ח. (מראה כהן.)

עג) בא"ד.

וז"ל, אמאי צריך קרא לקמן ליושב למצוה תיפוק ל"י דאפילו בלאו עבודה אין ישיבה עכ"ל. פי' דלקמן בדף כ"ג ע"ב אמרינן שיושב פסול לעבודה כי שנה עליו הכתוב לעכב, דת"ר לעמוד לשרת מצוה, כשהוא אומר העומדים שנה עליו הכתוב לעכב, ומקשים תוס' שאם מהתורה אין ישיבה בעזרה א"כ דבר זה יוכל לשמש כהפסוק הראשון של מצוה. מיהו צ"ע דכדי שהפסוק השני יחשב לעכב הרי צריכים

לכאורה שהפסוק הראשון שאוסר יאסר מטעם עבודה ולא רק מטעם מורא מקדש. וע"ע לעיל באות ס' שהקשינו דבעינן קרא דמצוה למימר שלא יעבוד בישיבה בזמן שהוא אוכל קדשים דאז מותר לישיב.

עד) בא"ד.

וז"ל, ומיהו איצטריך לעובד בהשתחואה עכ"ל. והקשה בספר ברכת הזבח מאיפוא פשיטא להו לתוס' שבכה"ג אסור לעבוד, ותי' הפנים מאירות שהוכחת תוס' היא באמת רק מכאן כי כיון שישבה בעזרה אסורה מהתורה א"כ בע"כ צ"ל שקרא דמצוה להכי הוא דאתי*).

מיהו לפ"ז אכתי יוצא שאם ישיבה בעזרה אסורה רק מדרבנן, וקרא דמצוה איצטריך לישיבה ממש, א"כ מותר לעבוד בהשתחואה**). וכ"כ הפנים מאירות וכן המל"מ בפ"ה מהל' ביאת המקדש הי"ז.

מיהו בטהרת הקודש החזיק את הנחת הברכת הזבח שכוונת תוס' היא לפסול עובד בהשתחואה גם בלא קושיא זו שהקשו כאן כי זה פשיטא שלעמוד לשרת בא למעט עובד בהשתחואה, דכתב הטהרת הקודש שכן משמע מלשונם דאל"כ הו"ל למימר בלשון של "צ"ל", כלומר שצ"ל כן בגלל הקושיא. וע"ע ביתר דבריו.

ועי' גם בשפ"א כאן שכתב שמלשון תוס' משמע שדבר ברור הוא גם בלא"ה שעבודה

להוכיח ולהעמיד בהשתחואה גם לפי המכשיר עמידה מן הצד.

** פי' למאן דמכשיר עמידה מן הצד, דנימא שהוא מכשיר אפילו השתחואה אע"ג דגרעה מעמידה מן הצד.

* מיהו צ"ע איך ניישב לפי המ"ד שסובר שעמידה מן הצד כשירה, דהא לדידי' לכאורה גם השתחואה כשירה.

וצ"ל כהדרך שכתבתי בסוף האות שהשתחואה גרעה מעמידה מן הצד ופסולה לכו"ע, וכוונתם היא

בהשתחואה פסולה, והיינו משום כי כמו שלעמוד ולשרת ממעט עמידה מן הצד להלן בדף י"ט ע"ב ה"ה להשתחואה (ואם נאמר שהשתחואה שוה לעמידה מן הצד, א"כ עדיין לא תירצו תוס' כלום למאן דמכשיר עמידה מן הצד).

וע"ע בצ"ק שכתב שה"ה שי"ל שאיצטריך לעמידה מן הצד דמותר בעזרה אבל פסולה בעבודה לפי רבנן להלן בדף י"ט ע"ב. וכן מבואר בר"י קורקוס בפ"ה מביאת המקדש הט"ז-י"ז.

והשער המלך בפ"ז מהל' בית הבחירה ה"ו הקשה בתורת קושיא על תוס' למה לא כתבו דאיצטריך לעמידה מן הצד. והוסיף שלפ"ז נוכל לומר שבאמת עובד בהשתחואה כשר כמו כמו שכשר בקידוש ידים ורגלים וכדאמרינן להלן שהי' מניח שתי ידיו זו על גבי זו וב' רגליו זו על גבי זו ומקדש. והנה חזינן שהשער המלך הבין שכוונת תוס' ב"עובד בהשתחואה" היא לכפיפת גופו וזה עדיף מעמידה מן הצד ולכן הקשה שיאמרו שהפסוק בא לעמידה מן הצד אבל ע"י כפיפה יהי' כשר כמו בקידוש ידים ורגלים. ברם לכאורה י"ל שכוונת תוס' ב"עובד בהשתחואה" היא לפישוט ידים ורגלים ושוכב על הרצפה, ופשיטא להו שזה פסול גם לפי המ"ד שמכשיר עמידה מן הצד (והשפ"א בדבריו שהבאנו לעיל בסמוך נקט שהשתחואה גרע מעמידה מן הצד דפליגי בזה להלן).

עה) בא"ד.

וז"ל, ומיהו איצטריך לעובד בהשתחואה עכ"ל. לפ"ז מיושב גם עיקר קושייתם

שהקשו שנפרוך מה ליושב שאסור בעזרה די"ל דילפינן ק"ו ממשתחווה דמותר בעזרה דמה למשתחווה שאוכל ופסול לעבודה זר שאינו אוכל אינו דין שפסול לעבודה וגם על זה יש לפרוך מה למשתחווה שפסול לעדות, ע"י לעיל באות נ"ד. (שפ"א. וע"י לעיל באות ע"א סק"א).

עה*) בא"ד.

וז"ל, ומיהו איצטריך לעובד בהשתחואה עכ"ל. ע"י לעיל באות ס' סק"ב מה שכתבנו לפי השט"מ שהבאנו שם.

עו) כהן גדול מקריב אונן.

מרש"י במו"ק דף י"ד ע"ב ד"ה הא כ"ג וכו' מבואר שה"ה שהוא משלח קרבנותיו אע"פ שאונן רגיל אינו משלח עיי"ש.

וכן יש מוכיחין מריש יומא דתנן שמתקינין לו אשה אחרת שמא תמות אשתו, והרי צ"ע דאם תמות אשתו הרי יהי' אונן ואיך נקריב את פרו הלא אונן אינו משלח קרבנותיו, ומוכח דכהן גדול שאני.

עז) הא אחר שלא יצא חילל.

מזה מבואר שהא דכהן גדול מקריב אונן הרי זה מהפסוק של ומן המקדש לא יצא. מיהו ע"י ברש"י במו"ק דף י"ד ע"ב וברמב"ם בפיה"מ בהוריות פרק ג' שכתבו ילפותא אחרת, והיינו מהא דאמר אהרן ואכלתי חטאת היום הייטב וגו' דמשמע שרק האכילה היתה אסורה לו אבל להקריב הי' מותר.

ע"ה) מי כתיב הא אחר שלא יצא חילל.

פירש"י דאולי גם הדיוט אינו מחלל עבודה רק שכתוב גבי כ"ג כי ס"ד שמחמת חשיבותו הרי הוא שפיר מחלל את העבודה, וקמ"ל שאינו מחלל. ולפ"ז יוצא מסוגיא דידן ש"לא יחלל" הרי הוא בגדר "שלילה", ולא בגדר "מניעה" (כלומר אזהרה), דהיינו שכתוב בזה הלכה וקביעת עובדא שאין העבודה מחוללת, ואין כוונת הפסוק לחדש לאו. וכ"כ הרמב"ם בסה"מ ל"ת קס"ה בביאור מלים אלו.

מיהו בשורש ה' כתב שזה בגדר נתינת טעם, דהיינו שהטעם למה לא יצא הוא כי אם יצא יחלל ויבזה את העבודה. ולפ"ז יוצא שאינו לשון של שלילה, אלא לשון של מניעה, רק ששיטתו שם היא שמכיון שזה בלשון של נתינת טעם, ולא בלשון של ציווי, אין זה נחשב ללאו בפני עצמו, והשיג על המונים לא יחלל ללאו.

והרמב"ן שם כתב שזה מחלוקת בסוגיין אם הוא בגדר מניעה או שלילה, דהיינו שהסתמא דגמ' שדורש הא אחר שלא יצא חילל מפרש שכוונת הפסוק היא לשלילה, דהיינו שכהן גדול לא יצא אלא יעבוד ואינו מחלל עי"ז את העבודה שהוא עובד, הא אחר שאינו יוצא ועובד הרי הוא שפיר מחלל, ואילו רבי אלעזר שסובר "מי כתיב הא אחר שלא יצא חילל" הרי הוא סובר שזה בגדר מניעה ולא שלילה, ולכן אי אפשר לדייק לענין חילול עבודה, אלא כוונת הפסוק היא שכהן גדול לא יצא כי אם יצא הרי הוא מבזה את העבודה ואסור לו לבזות את העבודה, וא"כ יש לדייק רק שכהן הדיוט אינו מבזה את העבודה ע"י

שהוא יוצא, אבל אי אפשר לדייק מידי לענין אם הוא מחלל את העבודה אם הוא עובד (וזהו דלא כדברי רש"י הנ"ל שגם לפי רבי אלעזר הרי זה לשון שלילה וכמו שביארנו).

וע"י במרומי שדה כאן שכתב מעצמו את הפירוש הנ"ל שכתב הרמב"ן ב"מי כתיב הא אחר שלא יצא חילל", ותלה פירוש זה במחלוקת תנאים ביומא דף י"ג ע"ב לפי פירש"י שם, דתניא שם ה"י עומד ומקריב על גבי המזבח ושמע שמת לו מת מניח עבודתו ויוצא דברי ר' יהודה, ר' יוסי אומר יגמור, ופירש"י דאיירי בכהן הדיוט, וא"כ לפי רבי יוסי קאי "לא יצא" גם על כהן הדיוט באמצע עבודה, וא"כ לא יחלל קאי על כהן גדול שמותר גם להתחיל, ולפ"ז הכוונה היא לשלילה, דהיינו שאינו פוסל, כי לא שייך לומר דהוי בגדר מניעה, דהיינו לאו שלא יניח את העבודה ויצא ויבזה בזה את העבודה, דהא עדיין לא התחיל, ואם לא יתחיל אין בזה בזיון, וא"כ הכוונה היא שאינו פוסל ומחלל את העבודה אם הוא עובד, אלא מותר לו להתחיל לעבוד, וא"כ שפיר יש לדייק מזה שאחר שלא יצא אלא התחיל לעבוד חילל את העבודה, אבל לפי רבי יהודה הרי לא יצא קאי רק על כהן גדול, ובא לומר שאינו פוסל את העבודה, וא"כ לא יחלל איירי באמצע העבודה, ובא לומר שבאמת לא רק שאינו פוסל את העבודה אלא גם אסור לו לצאת, ואם הוא יוצא הרי הוא מבזה את העבודה, והתורה מצווהו לא לבזות את העבודה, וא"כ אין מקום לדייק הא אחר שלא יצא ועבד מחלל את העבודה, כי לא איירי בפסלות העבודה. ועוד כתב שזה ניחא לפי רש"י, אבל

תוס' שם פירשו שרבי יוסי ורבי יהודה פליגי בכהן גדול, דרבי יהודה סובר שמדרבנן גם הוא מניח עבודה ויוצא. ולפ"ז לא מצינו שנחלקו רבי יוסי ורבי יהודה באם הרישא של הפסוק איירי בכהן הדיוט אשר מזה יש ללמוד אם הכוונה בלא יחלל היא למניעה או לשלילה. ולפ"ז תלה את הדבר במחלוקת הרמב"ם והראב"ד בפ"ב מהל' ביאת המקדש, דהרמב"ם שם סובר שמן המקדש לא יצא קאי גם על כהן הדיוט ששמע שמת לו מת דלא יצא מן המקדש בשעת העבודה (אבל אסור לו לעבוד), וא"כ לפ"ז לא יחלל קאי על כהן גדול דאינו מניח עבודה, וא"כ אפשר לפרש שהכוונה היא שלא יבזה את העבודה ע"ז, ואין הכרח ללמוד שהכוונה היא שאינו פוסל ולדייק הא הדיוט פוסל, אבל הראב"ד פוסק שהדיוט מותר לצאת, כי כיון שאסור לו לעבוד למה יעמוד שם, וא"כ לא יצא קאי רק על כהן גדול דמותר לו גם לעבוד את העבודה, וא"כ כבר ידענו מלא יצא דמותר לו לעבוד, וא"כ בע"כ לא יחלל בא לדייק שהדיוט שלא יצא פוסל (לא הבנתי למה א"א לומר שלא יחלל אתי לאטפויי לאו שלא יבזה).

עט) רש"י ד"ה הן הקריבו.

וז"ל, שמא בניך הקריבוהו באנינות שהיו אוננים על נדב ואביהוא ופסלוהו עכ"ל. הנה הצ"ק כאן הקשה איך נוכל לומר שהקריבו אוננין, הלא הקריבו קרבן תמיד, ואח"כ מוספים ושעיר ראש חודש, ואח"כ קרבן העם, משום דתדיר תדיר קודם, ורק אח"כ כתוב ויקחו שני בני אהרן איש מחתתו, וא"כ בשעת הקרבה עוד לא היו אוננים, וכתב שמצא קושיא זו ברמב"ן בפר' שמיני,

ושתי' הרמב"ן שמא שכחו לזרוק את הדם והקטירו רק החלבים, והקטרת אימורים כשרה לפני זריקת הדם. וכתב הצ"ק שכן יש להוכיח מלהלן בדרך פ"ה דאמר ר"י אימורין קק"ל שהעלן לפני זריקת דמן לא ירדו דנעשו לחמו של מזבח, ומשמע התם דה"ה קדק"ד. וע"ע בתירוצו של הצ"ק על קושיית הרמב"ן.

פ) תוס' ד"ה קסבר.

וז"ל, הומ"ל כרבסמוך לתנא דבי ר"י דקסבר מפני אנינות נשרפה והן הקריבו אתי לאזהרה וכו' עכ"ל.

והצ"ק והפנים מאירות כתבו דלא כתוס', אלא שבאמת לא הומ"ל הכי, כי אם ס"ל שהן הקריבו אתי לאזהרה, למה יליף ממן המקדש לא יצא ולא יחלל לילף, בק"ו (מיושב) דכיון דמצינו אזהרה מהן הקריבו ליכא למיפרך על הק"ו (שטמא בקרבן ציבור וכהן גדול אונן יוכיחו שאינם אוכלים ואינם פוסלים כי שאני התם דליכא אזהרה משא"כ באופן שיש אזהרה), ומש"ה קאמר דקסבר מפני הטומאה נשרפה.

והמראה כהן כתב לדחות את דברי הצ"ק והפנים מאירות, דאכתי יש לפרוך על הק"ו מה לבעל מום שכן עשה בו קריבין כמקריבין וצריכים להגיע לצד השוה מזר טמא ובעל מום, וא"כ איכא למיפרך מה להנך שכן במיתה משום דס"ל כרבי שבעל מום הוא במיתה. (מראה כהן). מיהו אכתי יש לעיין בזה כי אדרבה נלמד שגם אונן הוא במיתה, ואע"פ שאין עונשין מן הדין אבל ע"י להלן באות צ"א דיש אומרים שהיכא שהי' שייך ללמוד גם שיש עונש רק שלמעשה אין לומדים כן משום שאין עונשין מן הדין אי

אפשר להשתמש בהעדר העונש בתור פירכא. עוד הבאנו שם שיש אומרים שמיתה בידי שמים שפיר עונשין מן הדין, אלא שתוס' בד"ה שם טומאה וכו' לא אזלי כן.)

עוד י"ל שאע"פ שיליף אזהרה מהן הקריבו, אבל למה לו ללמוד מק"ו ולא מן המקרא המפורש של ולא יחלל כיון שגם בלא"ה איצטריך לגופי'. (טהרת הקודש.)

פא) בא"ד.

וז"ל, וסוגיא זו דלא כחד תנאי דפרק טבול יום עכ"ל. כי התם אמרינן שגם המ"ד שם שסובר שמפני הטומאה נשרפה הרי הוא סובר שאונן פסול והכוונה בזה הקריבו היא שאם הקריבו מיפסל, ואילו הכא אמרינן שאפילו המ"ד שסובר שמפני אנינות נשרפה יכול לסבור שהן הקריבו הוא רק אזהרה ואין ראי' מהן הקריבו דמיפסל. (צ"ק.)

פב) דברי המרומי שדה כאן.

הנה בסוגיין מבואר שאם סוברים מפני האנינות נשרפה אז הן הקריבו פירושו הוא "וכי הם הקריבו הלא אני הקרבתי" ולכאורה רבי אלעזר סובר שמפני אנינות נשרפה דילפינן מזר שאונן פוסל, אבל רבי ישמעאל יליף מזה רק אזהרה, וס"ל שא"א ללמוד מזה פסול כי י"ל שכוונת משה היתה לשאול שמא בטעות שרפתם כי דבריו היו תשובה לדברי אהרן שאמר שמפני אנינות נשרפה וכמו שביארו תוס' בד"ה והיכן וכו' בתירוצם הראשון שאין זה דומה להן לא הובא את דמה, אבל אם סוברים שמפני הטומאה נשרפה אז אין הכרח בכלל לפרש בדרך של "וכי הם הקריבו הלא אני הקרבתי". אמנם באמת גם אם מפני הטומאה נשרפה נראה

שאפשר מיהא לפרש כן. ולפ"ז י"ל שר"א דיליף שאונן פסול מהן הקריבו הרי זה כי הוא סובר מפני הטומאה נשרפה וס"ל לפרש "וכי הם הקריבו הלא אני הקרבתי" דאז מוכח שכוונת משה היתה לומר שפסול כיון שהוא פתח לדבר על אונן. והסתמא דהש"ס שאמר ואידך מאי טעמא לא אמר מהן הקריבו קסבר שמפני הטומאה נשרפה סובר שאז אין הפשט "וכי הם הקריבו הלא אני הקרבתי" ולכן הוא הדין שאי אפשר ללמוד משם לא פסול ולא אזהרה, ומש"ה ה"ה שא"א ללמוד מהצד השוה של רבי ישמעאל כי באונן אין אזהרה עכ"ד המרומי שדה כאן.

ויש להוסיף שלפי הדרך של ה"ר חיים אפילו אם סוברים שמפני הטומאה אכתי יכול להיות שגם אם נפרש "וכי הם הקריבו אני הקרבתי" אין כאן פסול אלא רק אזהרה כי אע"פ שמשה התחיל אבל לא הזכיר אנינות בפירוש כמו בהבאת דם פנימה.

מיהו מהגמ' לא משמע כדרך זה, דהא אמרינן שהתנא דבי ר"י סובר שיש אזהרה כי הוא סובר שמפני אנינות נשרפה, והוא לומד אזהרה מ"וכי הם הקריבו הלא אני הקרבתי" אבל אי אפשר ללמוד משם שפסול, ואילו לפי ר"ח כהן גם אם סוברים שמפני הטומאה נשרפה יש לפרש "וכי הם הקריבו" ובכל זאת אי אפשר ללמוד משם פסול אע"פ שמשה פתח כיון שלא הזכיר אנינות בפירוש.

ושוב כתב המרומי שדה שיש להקשות על הרמב"ם דס"ל להלכה שאנינות לילה היא מדרבנן אשר לפ"ז מבואר דס"ל שמפני הטומאה נשרפה, ובכל זאת הרי הוא מביא

התחיל הרי זה מראה על פסול, עכ"ד המרומי שדה.

דף ט"ז ע"ב

(פג) זר יוכיח.

הא דלא אמר טמא יוכיח ונילף אונן מטמא ובעל מום הרי זה כי איכא למיפרך מה לטמא ובעל מום שלא הותרו בכמה תאמר באונן שהותר בכמה וא"כ אין מנוס מללמוד משלשתן יחד דהיינו מבעל מום טמא וזר כמו שהגמ' עושה לבסוף, וא"א ללמוד מבעל מום וטמא לחודייהו וכנהנ"ל. (מראה כהן, וקר"א.)

(פד) מה להצד השוה שבהן שלא הותרו מכללו אצל כהן גדול בקרבן יחיד.

כלומר אבל אנינות הותרה אצל כהן גדול בקרבן יחיד. ועי' במל"מ בפ"ג מהל' אבל ה"י בסוף דבריו שנסתפק אם יש אנינות של תורה ברגל לענין לעבוד עבודה ואכילת קדשים. והוכיח מיומא דף י"ד ע"א דשפיר איכא דהא מבואר שם שכהן גדול שנעשה אונן אינו אוכל קדשים אפילו ברגל. וכתב בספר עולת שלמה שכן יש להוכיח גם מכאן כי אם לא כן א"כ מציינו שאנינות הותרה מכללה גם בכהן הדיוט.

ברם יש לעיין בזה דהנה במו"ק דף י"ד ע"ב איתא בגמ' שההגדרה של מה שכהן גדול מותר לעבוד כשהוא אונן הרי היא כי כל השנה היא לגבי' כרגל, וא"כ מזה צריך לצאת שברגל ממש גם כהן הדיוט מותר לעבוד אונן.

(בפ"ב מביאת המקדש ה"ז) את הילפותא של התנא דבי רבי ישמעאל אשר זה בנוי על ההנחה שמפני אנינות נשרפה כמו שמבואר בגמ' ושמעון הקריבו ילפינן אזהרה, אבל אם סוברים שמפני הטומאה נשרפה הרי אז סוברים או שהכוונה של הן הקריבו היא לפסול כיון שלא פתח אהרן תחילה או שבכלל אין מפרשים שהכוונה היא ש"וכי הם הקריבו הלא אני הקרבתי".

ברם עי' בהסוגיא בדף ק"א ע"ב דלפי רש"י שם הסוגיא שם הוא הפוך מהסוגיא אצלנו, ואיתא שם שאם סוברים שמפני הטומאה נשרפה אז צריכים לפרש "וכי הם הקריבו הלא אני הקרבתי", אבל אם סוברים שמפני אנינות נשרפה אז אין צריכים לפרש כן, וכבר הקשו תוס' שם שזהו היפך סוגיא דידן, ושינוי תוס' שם את הגירסא שם. ברם בדעת הרמב"ם י"ל שהוא נוקט כסוגיא דהתם ומשנה את הגירסא כאן, והיינו שרבי ישמעאל סובר מפני הטומאה נשרפה אשר אז חייבים לפרש "וכי הם הקריבו הלא אני הקרבתי" ומפרש רבי ישמעאל שהכוונה היא לענין אזהרה אבל לא לענין פסול כיון שלא נזכר בדברי משה אנינות בפירוש וכהתירוץ של ה"ר חיים (אע"פ שאם מפני הטומאה נשרפה הרי יוצא שמשה הוא שהתחיל לדבר מאנינות), ולעיל בע"א גרסינן שמאן דיליף מומן המקדש לא יצא לא יליף מהן הקריבו כי ס"ל שמפני האנינות נשרפה אשר לפ"ז אי אפשר לפרש "וכי הם הקריבו הלא אני הקרבתי". מיהו אכתי צ"ע על ר"א שיליף מהן הקריבו משום דס"ל שמפני הטומאה נשרפה למה מפרש ר"א לענין פסול ואינו מפרש לענין אזהרה לחוד, וי"ל דר"א ס"ל כהתירוץ הראשון של תוס' דכיון שמשה

ועוד ראיתי מקשים שלפי המבואר בגמ' במו"ק שם איך אמרינן שאנינות הותרה מכללה אצל כהן גדול בקרבן יחיד הלא מה שהוא עובד הרי זה משום שאצלו הוי תמיד כרגל ולא חלה בכלל האנינות.

נשרפה ס"ל שאפילו בכה"ג נשרף מיד. א"ג י"ל שבאמת טעו בזה, ומשה הודה להם ששפיר נשרף, אבל לא הודה על זה שנשרף מיד. (תוספת קדושה).

פח) בא"ד.

וז"ל, וה"ר חיים תי' דאנינות לא אמר משה בפירוש (פי' לא כתוב בתורה שאמר בפירוש, פנים מאירות), אלא מתוך תשובתו של אהרן, אבל הן לא הובא את דמה אמר משה בפירוש, משמע בהדיא דאם הובא שפיר אישתרוף עכ"ל. "פי' דבשלמא אנינות לא אמר משה בפירוש, ונוכל לומר שאמר לאהרן בלשון בתמיה, שמא מפני אנינות נשרפה וטעית, אבל הן לא הובא את דמה כתוב בתורה שאמר לו הכי, ולא כתיב בלשון בתמיה, ומשמע בהדיא שאם הובא שפיר אישתרוף." (צ"ק, ועי' בח"ג).

פט) תד"ה שכן.

וז"ל, והקשה ה"ר חיים דבהקומץ רבה קרי עון יוצא הותר מכללו בבמה. ועי' בחידושי הגרי"ז שכתוב בזה"ל, והנראה בכוננת רש"י דבבמה כיון דלא נוהג שם כלל הדינים של כהונה וכלי שרת בבמה, זה לא הוי היתר, דזהו דין של במה, ומאי דקאמר במנחות דיוצא הוי הותר מכללו היינו משום דכל הדין של במה הוא היתר על דרך יוצא דלא בעי פנים עכ"ל.

צ) בא"ד.

א. וז"ל, ותי' דשאני גבי ציץ דכתיב לרצון להם בכל מקום שמרצה עכ"ל. ר"ל דלקמן בדף כ"ג ע"ב כתבו התוס' (בד"ה הא וכו')

פה) שם טומאה מיהא אישתרי.

עי' ברש"י שהקשה למה צריכים לומר טמא יוכיח הלא גם בזרות מצינו שהותר מכללו בבמה. והנה חזינן שלא הקשה רש"י שגם בבעל מום מצינו שהותר בבמה, ומבואר מזה שבעל מום אסור לשמש בבמה אפילו אם הוא זר ולא רק אם הוא כהן, ולא אמרינן שהפסול של מום נאמר רק בכהן, אלא כיון שזר כשר בבמה א"כ גם עליו נאמר הפסול של מום. (מקור ברוך בסי' ב', ועי' לעיל באות מ"ח.)

פו) תד"ה והיכן מוזהר.

וז"ל, ונשרף בו ביום בלא עיבור צורה דקסבר אנינות לילה נמי אסור עכ"ל. הלשון אינו מדוקדק דמשמע שאם אינו אסור הי' טעון עיבור צורה וזה אינו כי אז בכלל לא הי' נשרף אלא היו אוכלין אותו בלילה. (תוספת קדושה.)

פז) בא"ד.

וז"ל, ונשרף בו ביום בלא עיבור צורה דקסבר אנינות לילה נמי אסור עכ"ל. הנה מה שכתבו שנשרף בו ביום בלא עיבור צורה אע"פ שאין פסולו בגופו אלא מחמת שאין לו אוכלין, י"ל דהאי תנא ס"ל שגם בכה"ג ישרף מיד, וכן סובר רבי יוחנן בפסחים דף פ"ב ע"ב דמ"ד מפני אנינות

בשם ר"ת) דמשה קאמר דאינו נושא אלא עון טומאה שהותרה מכללה משום דכתיב לרצון להם דמשמע דבר שהוא לרצון במקום אחר עיי"ש, וזהו שכתבו דשאני גבי ציץ דכתיב לרצון להם כלומר דהסיבה למה בעינן גבי ציץ דוקא דבר שהותר מכללו הוא משום דכתיב לרצון להם דמשמע דבר שהוא לרצון להם במקום אחר, ולרצון להם משמע בכל מקום שמרצה אפילו בבמה, דמ"מ מיקרי במקום אחר, ולכן קרי לה הותר מכללו. (ספר לשם זבח, וכן ביאר כוונתם הדבר אברהם בחלק ב' סי' ד' אות ה').

ב. וז"ל, ועי"ל דאפילו מיקרי הותר מכללו מ"מ פרכינן הכא שפיר שכן לא הותר מכללן במקום שנאסרו עכ"ל. צ"ע דא"כ איך פרכינן לעיל מה להנך שלא הותרו מכללן תאמר בזר דהותר מכללו הלא זר לא הותר במקום שנאסר. וי"ל דחשיב מיהא פירכא כל דהו ומשה על מה הצד שפיר פרכינן. מיהו לפי הגר"ז שהבאנו לעיל בסמוך הדין נותן שגם פירכא כל דהו לא חשיב.

גם י"ל דהתם אין כוונת הפירכא להענין של "הותר מכללו", אלא כוונת הפירכא היא להדין המיוחד של במה, דהיינו דמה לבעל מום וטמא שלא הותרו בכמה תאמר בזר שהותר בכמה, וזהו פירכא מעלייתא, אבל הכא בהפירכא מבעל מום וזר על אונן הפירכא היא מהענין של "הותר מכללו", דהיינו דמה לבעל מום וזר שלא מציינו היתר בתוך איסורם (במקום איסורם) משא"כ אונן. מיהו יש לעיין למה גם כאן א"א לפרוך מהדין המיוחד של כהן גדול, דהיינו שמה

לבעל מום וזרות שאסורים אצל כהן גדול משא"כ אונן.

(צא) תד"ה שם טומאה מיהא אשתרי.

וז"ל, וא"ת מה להנך זר בעל מום טמא שכן במיתה תאמר באונן וי"ל דסבר לה כרבנן שאמרי בעל מום באזהרה ולא כרבי דאמר במיתה עכ"ל. צ"ע דמ"מ ניפרוך מה להנך שהן באזהרה משא"כ אונן, ואין לומר שאדרבה נילף גם אזהרה לאונן דהא ליתא שהרי אין מזהירין מן הדין. וצ"ל שאין זה פירכא כיון שכל הטעם למה אין מלקות הרי זה רק משום שאין מזהירין מן הדין (וכעין זה כתב המל"מ בפ"ה מהל' יסודי התורה ה"ח בד"ה והנראה אצלי הוא דהתוס' וכו'). מיהו לפ"ז מה פרכי תוס' מה להנך שכן במיתה הלא גם בזה י"ל שבאמת הי' שייך ללמוד שגם אונן הוא במיתה רק שאין עונשין מן הדין וממילא אין זה פירכא. (עיי' בשפ"א.)

וע"ע בכנסת הגדולה (בשיירי כנה"ג או"ח כללי הק"ו אות ג' בשם ספר צפחת המים) די"א שמיתה בידי שמים עונשים שפיר מן הדין, ולפ"ז קשה על תוס' שאדרבה נילף שגם אונן הוא במיתה. (ספר יד דוד כאן.)

ובענין מה שנקטנו כאן שאין באונן אזהרה עי' לעיל באות מ"א סק"א שהבאנו שפליגי הראשונים בזה.

(צב) בא"ד.

והנה לכאורה יש לישב את קושיית תוס' הנ"ל שמחוסר כיפורים יוכיח שאינו במיתה

ומחלל עבודה (והא דאינו במיתה הרי זה כי הא דטמא הוא במיתה ילפינן מתרומה והרי מחוסר כיפורים אוכל בתרומה). מיהו אם מחוסר כיפורים דוב כזב דמי נראה דשפיר ישנו במיתה וא"כ י"ל דהכא אזלינן שכזב דמי. (שפ"א).

(צג) תוס' ד"ה אתיא בק"ו מיושב.

וז"ל, תימה מה ליושב שכן לא הותר מכללו עכ"ל. פי' במקדש כמו שהוסיף השט"מ באות ג', ותי' השט"מ דחשיב רק בגדר פירכא כל דהו כיון שהותר מכללו בבמה עיי"ש (ועי' ברש"ש).

(צד) בא"ד.

עי' בפנים מאירות שביאר שלכאורה יש לישב קושייתם בפשיטות ולומר שאכתי שפיר שייך ללמוד כי י"ל טמא יוכיח וללמוד מצד הוה מיושב וטמא, רק שקושיית תוס' היא שהשתא משמע שאין צריכים מה הצד אלמלא הפירכא של מה לשם יושב דפסול לעדות ושם יושב פרכינן.

(צה) מתקיף לה רבא בר אהילאי וכו'.

הנה י"ל בדעת רבה דס"ל שבשלמא לענין הדרשה של ומן המקדש לא יצא ולא יחלל הא כהן הדיוט שלא יצא חילל, א"כ בנוגע להדיוק הנ"ל מהפסוק, שפיר יש לחלק ולומר שהדיוק קאי רק על קרבן יחיד ולא על קרבן ציבור, אבל בהק"ו הראשון של רבא בר אהילאי הרי רוצים לחלק ולומר שהפסוק של ומן המקדש לא יצא ולא יחלל קאי רק על קרבן ציבור, הרי שרוצים לחלק

את הסתמיות של פסוק מפורש, וא"כ י"ל שרבה סובר שמכיון שהפסוק כתוב סתמא הרי זה כגזירת הכתוב נגד הק"ו.

וכן בהק"ו השני של רבא בר אהילאי הרי אנו רוצים לחלק ולומר שהפסוק המפורש של איסור טומאה קאי רק על הדיוט ולא על כהן גדול, וא"כ גם זה אינו דומה להק"ו של רבה.

מיהו יש לעיין בנוגע להק"ו השלישי, כי התם הרי אנו רוצים לומר שהדיוק של איש ולא ציבור קאי רק על כהן גדול המקריב, הרי שאנו רוצים לחלק רק בהדיוק ולא את הסתמיות של פסוק מפורש. ברם י"ל בדעת רבה דנהי שהתם הרי אנו רוצים לחלק רק בהדיוק, אבל הרי רוצים לומר שהדיוק של היתר בציבור קאי רק על ציור בודד לבד, דהיינו הציור של כהן גדול מקריב, וא"כ י"ל שרבה סובר שאין זה משמעות הדיוק, וממילא הרי זה כגזירת הכתוב נגד הק"ו, אבל רבה עצמו ע"י הק"ו שלו רוצה להעמיד את הדיוק של "הא אחר שלא יצא חילל" על כל קרבנות יחיד שזהו הרוב, רק לא על קרבנות ציבור.

(צו) תד"ה אבל בקרבן ציבור מרצה.

וז"ל, תימה הרי חטאת דאהרן דהיינו שעיר דראש חדש דקיימא לן פרק טבול יום ובשמעתין דאם הקריבו באנינות פסולה עכ"ל. עי' בשפ"א שהקשה דהא שאני התם שהי' יכול אהרן להקריבו, ואם טומאה דחוי' בציבור אז לכו"ע אם אפשר ע"י טהור חייבים לעשות ע"י הטהור, ואפילו אם סוברים שטומאה הותרה בציבור ג"כ יש מ"ד שסובר שחייבים לעשות ע"י הטהור

(ועוד כתב שהכא לכו"ע הוי ציור של דחוי' עיי"ש בשפ"א). ותי' השפ"א שמ"מ לא חילל בגלל זה.

צז) בא"ד.

וז"ל, וי"ל כיון דלא ילפינן אלא מטומאה דינו כטומאה דאינו מרצה אלא באימורין אבל הקרבן אינו נאכל עכ"ל. ועי' בשפ"א שהעיר שתוס' ביומא דף ז' ע"א בד"ה דם שנטמא וכו' כתבו שרק לפי המ"ד שסובר דחוי' אין הבשר נאכל, אבל לפי המ"ד שסובר הותרה הבשר שפיר נאכל היכא שהבשר עצמו לא נטמא, וכתב השפ"א דהכא הוי ציור של דחוי' וכמו שהבאנו בשמו בהאות הקודמת.

והנה באמת יש אריכות גדולה בענין היכא שהקרבן בא בטומאה האם הזריקה מתרת את הבשר באכילה ומותר לאכול את הבשר (היכא שלא נטמא), דעי' בשט"מ בשם הר"ף שהקשה על תירוצם של תוס' דנהי שקרבן ציבור הבא בטומאה אינו נאכל אבל היינו רק משום שנגע בהבשר וטימא אותו משא"כ באונן למה לא יאכל כיון שאין אנינות בקרבן ציבור. ומבואר מדברי הר"ף שאם זרק טמא בקרבן ציבור והבשר נשאר טהור הרי הוא נאכל. ולפי פשטות דברי תוס' שלפנינו הי' נראה שהם חולקים על זה, כ"כ החזו"א זבחים סי' ב' אות ד'.

וגם הגרי"ז האריך בזה במנחות דף ט"ו עמ' קי"ח-ק"כ, והביא שתוס' שם נוקטים שגם כשלא נטמא הבשר אין הבשר נאכל כי הזריקה לא מהני להתיר הבשר, וכן הביא מרש"י להלן בדף צ"ט גבי בעיא דר' אושעיא בטמא בקרבן ציבור מהו שיחלקו

לו דפירש"י דאיירי שטהורין הקריבוהו כי אם הקריבוהו טמאים הרי אין הבשר נאכל, ולכאורה צ"ע דהא גם בהקריבוהו טמאים יתכן שלא נטמא הבשר וא"כ יש לקיים את הבעיא של ר' אושעיא גם בהקריבוהו טמאים היכא שלא נטמא הבשר, ובע"כ צ"ל שהיכא שטמאים הקריבוהו אינו נאכל אפילו אם לא נטמא הבשר. ועוד הביא מיומא דף ז' דאם נטמא העומר מביאים אחר כי אין השיריים נאכלין ומשמע שאינם נאכלין אפילו אם לא נטמאו בשעת הקמיצה אלא אח"כ נטמא הקומץ דגם בכה"ג אין השיריים נאכלין, אלא שכתב שיש לדחוק דאיירי באמת באופן שנטמאו בשעת קמיצה.

ומקושיית תוס' ביומא דף ז' ע"א ד"ה דם שנטמא וכו' הוכיח שאין הבשר נאכל. מיהו לא הבנתי למה לא הביא את תירוצם של תוס' שם שתלו את הדבר באם טומאה הותרה בציבור או דחוי' בציבור, דאם הותרה בציבור אז הבשר שפיר נאכל כשלא נטמא, משא"כ אם טומאה דחוי' בציבור אין הבשר נאכל. וכבר הבאנו שהשפ"א הביא את דבריהם שם.

ועוד הביא שברמב"ם בפ"ד מהל' ביאת מקדש הי"א יש סתירה בין המשמעות של תחילת דבריו, דמשמע שאינו נאכל אפילו אם לא נטמא לבין המשמעות של סוף דבריו, דמשמע שרק אם נטמא אינו נאכל (וברמב"ם פרנקל הודפסה הגהת רעק"א שתפס לעיקר את משמעות תחילת דבריו שאינו נאכל אפילו אם לא נטמא), ושמדבריו בפ"ד מהל' כלי המקדש ה"ט מבואר דשפיר נאכל כשלא נטמא, אלא שהשט"מ בשם הרא"ש בב"ק דף ק"י על הגמ' שהביא הרמב"ם שם העמיד

כשטהור הקריב ודלא כמשמעות הרמב"ם. ועוד ביאר שהטעם למה הרמב"ם סובר שהזריקה שפיר מהני להבשר, ושהוא נאכל היכא שלא נטמא, הרי זה כי הרמב"ם בפ"ד מביאת המקדש ה"ז סובר שאע"פ שאין הציץ מרצה על טומאת הגוף, אבל בכל זאת מה שטומאה דחוי' בציבור הרי זה בהדי ריצוי ציץ, ומה שאין ציץ מרצה על טומאת הגוף הרי זה רק ביחיד, וא"כ מעתה י"ל דכיון שהרמב"ם פוסק שציץ מרצה על האכילות מש"ה מהני הציץ בטומאת הגוף בציבור להתיר את הבשר היכא שלא נטמא אע"פ שהענין של טומאה דחוי' בציבור לא שייך לפעול על הבשר אלא הרי הוא נאמר רק לענין הקרבה (אלא שבסוף דבריו העיר דצ"ע ק דכיון דכל הדין של ריצוי ציץ הוא בגלל הדין של דחוי' בציבור א"כ קשה לומר שיועיל הציץ למה שדחוי' בציבור אינו מועיל), אבל תוס' אזלי לשיטתייהו במנחות דף ט"ו שלדחוי' בציבור בטומאת הגוף לא בעינן ריצוי ציץ ולא שייך על זה ריצוי ציץ כיון שאין ציץ מרצה על טומאת הגוף, וממילא ס"ל שדחוי' בציבור מהני רק לענין ההקרבה אבל לא לענין אכילה. וע"ע בחזו"א שציינתי לדבריו שדן בכמה מהמקורות הנ"ל שהביא הגרי"ז.

צח) בא"ד.

וז"ל, ועוד דבלא"ה סתר לי' שפיר להאי ק"ו עכ"ל. צ"ע דאדרבה מעתה שברור שכהן הדיוט אונן אינו מרצה אפילו בקרבן ציבור כדחזינן מהשעיר ר"ח א"כ מעתה נילף שתותר טומאה אצל כהן גדול בקרבן יחיד דהא אין שום ק"ו שותר ק"ו זה. (שפ"א. ויש לפקפק בקושייתו.)

צט) תד"ה ומה טומאה.

וז"ל, תימה אי אנינות לילה דאורייתא איכא למיפרך מה לטומאה שכן הותרה בפסח הבא בטומאה באכילה תאמר באנינות שלא הותר עכ"ל, כלומר אבל אי אנינות לילה היא מדרבנן אז גם אונן מותר לאכול בלילה ואילו ביום הרי שניהם אסורים לאכול. מיהו אכתי צ"ע כי מה שאסור לאכול את בפסח ביום בטומאה אין זה משום הטומאה אלא רק משום שעוד לא הגיע הזמן של אכילה משא"כ באנינות הרי זה אסור גם משום אנינות וא"כ אכתי חמירא אנינות מטומאה. ויש ליישב.

ק) בא"ד.

ע"י ברש"ש שהקשה שאפילו אם אנינות לילה היא מדרבנן אבל בכל זאת אם הוא נעשה אונן בתחילה בלילה הרי הוא אסור לאכול מהתורה. וכתב שגם אם נטמאו רוב הציבור בליל ט"ו יהיו אסורים לאכול.

קא) בא"ד.

וז"ל, תאמר באנינות שלא הותר עכ"ל. צ"ע נילף בק"ו מטומאה שגם רוב ציבור אוננין יאכלו בפסח. (ע"י בקר"א, וברש"ש, ובשפ"א.)

דף י"ז ע"א

קב) רבי סימאי אומר רמז לטבול יום שאם עבד חילל מנ"ל.

הנה הרמב"ם בשורש ג' כתב שהיכא שהוגדר הדבר כ"רמז" אין זה מן התורה.

שם, והוא מלקמן בדף י"ט ע"ב, ואילו בטבול יום צריכים ולא יחללו כדי לגלות לנו לדרוש וטהר מכלל דטמא.

ונראה ליישב בדרך אחרת קצת את הקושיא למה טבול יום פסול מן התורה גם לפי הרמב"ם, והיינו שהרמב"ם לא אזיל עם דברי רבי סימאי, דרבי סימאי קאמר "רמז" כי דרש רק בדרך "אם אינו ענין", אבל הרמב"ם סובר שמאחר שמצינו במקום אחר שטבול יום מיקרי טמא א"כ אפשר לכלול בלא יחללו גם בלא אם אינו ענין, ומה שכתב שמפי השמועה למדו כוונתו היא מהלכה למשה מסיני, דהיינו שהלכה למשה מסיני שצריכים באמת לכלול בלא יחללו.

מיהו אכתי לא אתי שפיר, כי לפי הדרך שכתבתי א"כ ע"י הדרשה של "טהר מכלל דטמא" ליהוי טבול יום בכלל מה שכתוב ולא יחללו בקרא דוינורו דילפינן מיני שטמא מחלל עבודה וכן שהוא חייב מיתה חילול חילול מתרומה, ולמה צריכים לכלול בהך ולא יחללו הכתוב שנית גבי קדושים יהיו, ובע"כ הרי זה משום שצריכים גם להאם אינו ענין, והרי זהו בגדר רמז.

ועכ"פ יש לכוין גם את יתר דברי הרמב"ם שם להדרך הנ"ל שכתבתי, דהנה להלן שם פסק הרמב"ם שמחוסר כפורים מחלל עבודה אבל אינו במיתה, והא דמחלל עבודה הרי זה מקרא דוטהרה מכלל שעד עכשיו הרי היא טמאה כדאיתא להלן בדף י"ט ע"ב וכמו שהביא הרמב"ם שם, ומעתה צ"ע למה אין זה מגלה שמחוסר כיפורים הוא בכלל לא יחללו דכתיב בטמא בקרא דוינורו וליהוי גם במיתה וכדכתיב שם ולא ימותו, ובע"כ צ"ל שאינו מגלה, וכמו שבטבול יום ס"ל

והשיג הרמב"ן עליו מסוגיא דידן דהא טבול יום פוסל את העבודה ואסור לעבוד מן התורה ואעפ"כ הילפותא כאן מוגדרת כרמז. ובספר ראש המזבח כתב ליישב את הרמב"ם וז"ל, אמנם כבר הקשו תוס' בד"ה טבול יום מגלן, תיפוק ל' מדכתיב גבי טבול יום ובא השמש וטהר מכלל שהוא טמא וכו', והתוס' נדחקו בזה, אכן הרמב"ם בפ"ד מהל' ביאת המקדש ה"ד הביא באמת הך קרא ובא השמש וטהר עיי"ש, ונראה דהרמב"ם ס"ל כיון דאשכחן רמז לטבול יום ממילא דרשינן גם בטבול יום וטהר מכלל שהוא טמא, ורק בהערב שמש טהור הוא עכ"ל.

וגם בספר מראה כהן כתב כעין זה, אלא שהוסיף שמקרא דקדושים יהיו ולא יחללו שמעינן רק עבודה תמה כי בסיפא דקרא כתיב כי את לחם אלקיהם הם מקריבים דהיינו זריקה שהיא עבודה תמה (אבל מוינורו משמע בין תמה ובין אינה תמה), רק שלאחר שדרשינן את הרמז הזה שוב דורשים טהר מכלל שהוא טמא (כדברי הראש המזבח) וזה מרבה כל העבודות.

מיהו באמת אין זו משמעות לשון הרמב"ם שם דעיין בפ"ד מהל' ביאת המקדש ה"ד שכתב וז"ל, שנאמר ולא יחללו שם אלקיהם מפי השמועה למדו שזו אזהרה לטבול יום שעבד שעדיין טמא הוא שנאמר ובא השמש וטהר מכלל שעדיין לא טהר עכ"ל, הרי שעיקר הילפותא הוא מלא יחללו רק דכיון שלא יחללו אתי לטמא הוצרך הרמב"ם להראות שטבול יום נקרא טמא. ועוד דלפי דבריהם למה במחור"כ סגי בוטהרה מכלל שהיא טמאה כדי לומר שהוא מחלל עבודה וכמו שהביא הרמב"ם להלן

להרמב"ם דאע"ג דמיקרי טמא בכל זאת צריכים לכלול מפי השמועה (דהיינו מהלכה למשה מסיני) בלא יחללו דקרא דקדושים יהיו ושוב ילפינן מיתה בג"ש דחילול חילול מתרומה, וגבי מחוסר כפורים הרי לא כתיב במיוחד לא יחללו כי מפי השמועה למדו שרק טבול יום הוא בכלל ולא יחללו דקדושים יהיו אבל מחו"כ אינו בכלל.

ועי' בכ"מ שהקשה מהא דהרמב"ם עצמו בפ"ט מהל' סנהדרין סוף ה"ב מנה מחוסר כפורים בין הלאוין שחייבים עליהם מיתה בידי שמים.

ועי' עוד בר"י קורקוס על דברי הרמב"ם שם שכתב וז"ל, דקושטא דמילתא הכי הוא דטהר טהר גברא והוא הכרח לומר אם אינו ענין וכו' עכ"ל.

וע"ע בר"ב כאן שהביא על טבול יום קרא דובא השמש וטהר, והבין התיו"ט שכוונתו ללמוד משם שהוא מחלל עבודה, ותמה עליו, דהא בריש ברכות כתב הר"ב שהכוונה היא וטהר יומא. ועי' בספר חיבת הקודש שכתב שאין כוונת הר"ב כאן ללמוד את הפסול מקרא דובא השמש וטהר, אלא כוונתו היא רק להגדיר מה זה טבול יום ועל זה הביא את הפסוק ההוא להורות שהוא טמא כזה שכבר טבל ולא עבר היום. וע"ע באות קט"ו בענין דברי הרמב"ם שהביא קרא דובא השמש וטהר.

קג) רבי סימאי אומר רמז לטבול יום שאם עבד חילול מנ"ל.

עי' ברמב"ם בפ"ד מהל' ביאת המקדש ה"ד שכתב וז"ל, וכן טמא שטבל ועבד קודם שיעריב שמשו עבודתו פסולה וחייב

מיתה בדיני שמים שנאמר ולא יחללו שם אלוקיהם מפי השמועה למדו שזו אזהרה לטבול יום שעדיין טמא הוא שנאמר ובא השמש וטהר מכלל שעדיין לא טהר עכ"ל. ועי' בדברי הר"א בן הרמב"ם הובא בספר מעשה נסים סי' ג' שכתב שטבול יום ומחוסר כפורים נמנו כלאוין בפני עצמם ואינם כלולים בטמא ששימש משום שהטומאה כבר נסתלקה מהם בטבילה רק שהם עדיין אסורים בעבודה משום שחסרה להם הטהרה השלימה אבל אינם בגדר ענפים מטומאה. וכתב הגאון רבי ירוחם פערלא בפירושו על ספר המצות לרס"ג בחלק ג' עונש ג"ח (דף פ"ד עמוד ג' של הספר) שמדברי הרמב"ם הנ"ל מבואר דלא כדברי הר"א בן הרמב"ם דהא מבואר שטבול יום הוא שפיר משום טומאה. ועיין שם שהשיג מעוד פסוקים ומקורות דמבואר שטבול יום הוא ענין של טומאה.

ודברי הר"א בן הרמב"ם באים שם כדי ליישב את קושיית רבי דניאל הבבלי למה מנה הרמב"ם לט"י ומחוסר כפורים ללאוין בכלל תרי"ג הלא לפי דבריו בשורש השביעי אין למנות ענפים בתורת מצות בפני עצמם, ועל זה תירץ הר"א שאינם ענפים של טומאה.

והגר"י פערלא שם תמה שבאמת הרמב"ם לא מנה מחוסר כפורים ללאו בפני עצמו ורק טבול יום מנה בל"ת ע"ו והיינו משום דכתיב ב' אזהרה נפרדת דהיינו קרא דולא יחללו דמדברי קבלה מוקמינן ל' בטבול יום באם אינו ענין.

ולהלן באות קנ"ו נביא את דברי הגר"י בהל' פרה אדומה שטבול יום וכן מחו"כ (לפי הצד שלאו כזב דמי) אינם טמאים

ממש אלא התורה נתנה להם הפסול של טומאה, וכן הביא שם שאמר הגר"ח בנוגע למחור"כ.

קד) רבי סימאי אומר רמז לטבול יום שאם עבד חילל מנ"ל.

עי' ברמב"ם בסה"מ שורש ה' שהבין שהכוונה בקרא דומן המקדש לא יצא ולא יחלל היא לנתינת טעם, דהיינו שלא יצא כי עי"ז הרי הוא מחלל ומבזה, והקשה הרמב"ן שם דהא מהסוגיא לעיל באונן חזינן שלא יחלל אינו בגדר נתינת טעם, והבאנו ענין זה לעיל באות ע"ח, ועוד כתב הרמב"ן שמסוגיא דידן מבואר שגם מה שכתוב קדושים יהיו ולא יחללו שם אלקיהם אינו בגדר נתינת טעם, כי אם הוא בגדר נתינת טעם גרידא על האמור לעיל, דהיינו טומאה וקרחת פאת זקן ושריטה, א"כ יוצא שישנו ענין למה שהכתוב לעיל, ומנין לנו לרבות טבול יום, ובע"כ צ"ל שזה לאו חדש, ולכן שפיר קאמר רבי סימאי שאין צריכים לאו חדש לגופו.

קה) אימא תנהו ענין לקורח קרחה ולמשחית פאת זקן וכו'.

פירש"י משום דסליק מיני' משא"כ טומאה כתובה לעיל שם בתוך הפרשה. ועי' במרומי שדה שכתב שלפי פשטות מסקנת הסוגיא כאן יוצא שגם העשה של קדושים יהיו קאי רק על טומאה ולא על קרחה ופאת זקן. מיהו מנזיר דף נ"ח הוכיח שגם לפי המסקנא העשה של קדושים יהיו קאי גם

על השחתת זקן (ורק לא יחללו דדרשינן מיני' פסול עבודה קאי רק על טבול יום משום הג"ש לתרומה). מיהו מנזיר דף מ"א ע"ב הביא המרומי שדה דמבואר שעל השחתת זקן ליכא עשה.

ועוד כתב שלא קאי העשה של קדושים יהיו על מה שכתוב למטה שם בפרשת כהן גדול ולכן איתא ביבמות דף כ' שאלמנה מן האירוסין לכהן גדול אינה בעשה, וכן לא קאי על מה שכתוב אחריו באותה פרשה של כהן הדיוט, כגון הא דכהן הדיוט אסור בחללה, ומש"ה כתב רש"י ביבמות דף פ"ד ע"א בד"ה והא וכו' שחללה לכהן הדיוט אינה בעשה ודלא כתוס' שם. ומתוס' בב"מ דף ל' הביא שהעשה קאי על כל פרשת כהן הדיוט אבל לא על פרשת כהן גדול.

קו) דלא פסיל בתרומה לא מיחל עבודה.

מזה מבואר שקורח קרחה ומשחית זקן אינם מחללים עבודה. וצ"ע על הרמב"ן בדברים י"ד א' שכתב שיתכן ששפיר מחללים, וכן צ"ע על האבן עזרא שכתב על קרא דפרשת אמור דכתיב לא יקרחו קרחה בראשם ופאת זקנם לא יגלחו ובבשרם לא ישרטו שרטת וז"ל, כי ראש מקורח וזקן מגולח ובשר שרוט לא ישמש לפני ה' עכ"ל, והבין המשך חכמה שם שלפ"ז הרי הם מחללים עבודה, והקשה מסוגיא דידן, והסיק דהוי כמו נושא נשים אסורות דפסול לעבודה כל זמן שהן עמו ואם נודר לגרש הרי הוא כשר, וכן כאן אם הוא מקבל על עצמו שלא לעשות עוד הרי הוא כשר אע"פ שעדיין יש לו קרחה.

קז) אמר רבה למה לי דכתב רחמנא טמא וטבול יום ומחוסר כפורים.

פירש"י שטמא שפיר איצטריך. והקשה הקרן אורה דגם מחוסר כפורים, דהיינו קרא ד"וטהרה", איצטריך, דהא בעינן למילף מינה שמחוסר כפורים אסור באכילת קדשים, דהא לא מצינו בטבול יום דבר זה. ועוד דאם לא כתיב וטהרה מכלל שהיא טמאה לא היינו יודעים כלל שיש במחוסר כפורים סרך טומאה וא"כ מהיכא תיתי לפוסלו לעבודה. ועיי"ש מש"כ בזה.

קח) במחוסר כפורים טבול יום לא אתי מיני' שכן מחוסר מעשה.

הנה שיטת הרמב"ם בפ"ד מהל' ביאת מקדש ה"ד היא שטבול יום שעבד חייב מיתה (מהג"ש של חילול חילול) אבל מחוסר כפורים אע"פ שאם עבד חילול אבל אינו חייב מיתה, ולפ"ז צ"ע על דברי רבה איך ס"ד למילף טבול יום ממחוסר כפורים הלא צריכים את הפסוק של טבול יום כדי לחייבו מיתה.

מיהו י"ל שעיקר דברי רבה קאי על מה שרבי סימאי אמר בלשוננו שצריכים לא יחללו גם כדי לומר שטבול יום מחלל עבודה.

והקר"א כאן כתב וז"ל, אבל לדברי הרמב"ם ז"ל שחילק בין ט"י למחוסר דט"י במיתה ומחוסר אינו במיתה קשה טובא היכי ס"ד למילף ט"י ממחוסר כיון דלא שוו בדנייהו, ואי לאו דמסתפינא הייתי אומר דגירסתו הי' קסבר מחוסר דזב לאו כזב דמי

והיינו דאין עליו חומר זב שיהי' במיתה כמו זב ולהכי איצטריך קרא דט"י עכ"ל.

קט) במחוסר כפורים טבול יום לא אתי מיני' שכן מחוסר מעשה.

בספר תוספת קדושה על ע"ב כאן הקשה למה לא אמרו משום דאיכא למיפרך מה למחוסר כשהטומאה יוצאת מגופו. ות"י שרצו לומר פירכא שישמש גם כסיבה למה אי אפשר ללמוד טבול יום מטמא ומחוסר כפורים יחד, וכמו שאמרו להלן גם על זה מה לטמא ומחוסר כפורים שכן מחוסרים מעשה.

מיהו השט"מ כאן באות ו' הבין שמאי דאמרינן כאן שמחוסר כפורים מחוסר מעשה, ומאי דאמרינן להלן שטמא ומחוסר כפורים מחוסרים מעשה, הכוונה היא לב' סברות נפרדות, הובא בהאות הבאה.

קי) אלא לא ליכתב רחמנא בטבול יום ותיתי מהנך דמאי פרכת מה להנך שכן מחוסרים מעשה סוף סוף קלישא לה טומאתן.

פי' והרי זה נחשב כמדריגה של "אין מחוסר מעשה".

ועי' בשט"מ באות ו' שכתב וז"ל, ותימה דלעיל קאמר "במחוסר כפורים, טבול יום לא אתי מיני' שכן מחוסר מעשה", ואמאי לא קאמר דמ"מ קלישא לי' טומאתו דמחוסר כפורים, דהכי קאמר לי' השתא אע"ג דמה

הצד הוא, כ"ש חדא מחדא, וי"ל דלא דמי דלעיל גבי מחו"כ י"ל מחוסר מעשה שמחוסר כפורים מה שאינו כן בטבול יום, אבל הכא מחוסר מעשה דקאמר אינו ר"ל מחוסר כפורים דהא טמא לאו מחוסר כפורים הוא כגון שרץ וטמא מת ומגע דזב, אלא ר"ל שכן מחוסר מעשה יותר מטבול יום דשמשא ממילא ערבא, הלכך קאמר שפיר דקלישא טומאתו דמחו"כ כיון דטבל והעריב שמשו לא מיקרי מחוסר מעשה, אלא מחוסר כפורים מיקרי, וטמא לאו מחוסר כפורים הוא, הלכך לא שייך למיפרך מידי מהר"פ ז"ל עכ"ל. ובביאור דבריו י"ל שכוונתו לומר שהזאה וטבילה חלוקות מכפרת קרבן, כי הזאה וטבילה פועלות לסלק את הטומאה, וזהו כל סיבת ביאתם, דהיינו כדי לסלק את הטומאה, אבל כפרת הקרבן אינה כדי לסלק את הטומאה שנשארת אחרי הטבילה, אלא הרי היא באה לכפר ולרצות על היולדת והזב והמצורע, רק שמאחר שצריכים עוד איזה דבר, דהיינו קרבן, גזרה התורה שהטומאה אינה מסתלקת עד אז, אבל אין הקרבן פועל על הטומאה, ולכן העובדא שצריכים קרבן אינו נחשב חומרא בעצם הטומאה, רק שבכל זאת כשרוצים לילף טבול יום ממחוסר כפורים יש לפרוץ מה למחוסר כפורים שמחוסר מעשה כלומר כפרה, דכוונת הפירכא היא דמה למחוסר כפורים שתחילת סיבת הטומאה, דהיינו הלידה או המעשה זיבה או הנגע, הרי היא חזקה כל כך עד שהיא גורמת קרבן כדי לכפר ולרצות על היולדת והזב והמצורע, וא"כ אולי היא חזקה כל כך עד שהיא גורמת חילול עבודה עד סילוק הטומאה לגמרי, ובזה לא שייך לומר

שקלישא טומאתה מטבול יום כי מה בכך הלא בכל זאת מציינו חומרא בתחילת הגורם דהיינו שהוא גורם הבאת קרבן, וא"כ אולי היא גורמת גם חילול עבודה עד שיסתלק סוג זה של טומאה לגמרי, אבל כשרוצים ללמוד טבול יום במה הצד מטמא ומחוסר כפורים, ופרכינן פירכא השוה גם לטמא וגם למחו"כ, דהיינו מה להנך שמחוסרים מעשה, כאן אין הכוונה להעובדא שהלידה או הזיבה או הנגע מחייבים קרבן, דהא פשיטא שפירכא זו אינה שייכת בטומאת מת, דהא מה שטמא מת צריך טבילה אין זה משום שהנגיעה במת מחייבת טבילה, אלא הרי זה כי אין טומאה מסתלקת אלא ע"י טבילה, וא"כ כאן כוונת הפירכא היא רק לעצם העובדא שלא גמר עוד את כל המעשים שצריכים בשביל סילוק הטומאה, דהיינו טבילה וקרבן, דנקטינן שזה מראה על חומרא בעצם מהות הטומאה שיש כאן, ואע"פ שאין הקרבן פועל על הטומאה, אבל בכל זאת עצם העובדא שצריכים עוד מעשה הרי זה נחשב צד חומרא לכה"פ להחשב פירכא כל דהו (וצ"ע), ולכן על זה שפיר שייך לומר שבכל זאת באופן כללי הטומאה של מחוסר כפורים קלישא טפי מטבול יום.

וע"ע באות קי"ב סק"ב.

קיא) רש"י ד"ה אלא.

וז"ל, אלא לא גרס עכ"ל. פי' כי אכתי צריכים לדברי רבי סימאי שאם אינו ענין לטמא תנהו ענין לטבול יום כדאמרינן בסנהדרין שלא ילפינן חילול חילול מתרומה אלא אחרי שיודעים ב"אם אינו ענין" שאין הכוונה לטמא, וכרבי סימאי.

ק"ב) רש"י ד"ה במחוסר כפורים טבול יום לא אתי מיני'.

א. וז"ל, בטמא ליכא למימר דלא אתיא מיני' דהא איהו נמי מחוסר מעשה עכ"ל. לכאורה הי' יכול להעיר כך לעיל בסמוך על מה שאמרו "בטבול יום מחוסר כפורים לא אתי מיני' שכן פוסל בתרומה" דגם על זה יש לומר שטמא ליכא למימר דלא אתי מיני' דהא איהו נמי פוסל בתרומה.

ב. וז"ל, בטמא ליכא למימר דלא אתיא מיני' דהא איהו נמי מחוסר מעשה עכ"ל. הנה לפי מה שהבאנו לעיל באות ק"י מהשט"מ אכתי י"ל שטמא לא אתי מיני' כי מה למחוס"כ שהוא מחוסר קרבן, דהא אע"פ שטמא מחוסר מעשה אבל אינו מחוסר קרבן. וענין זה של מחוסר קרבן הוי פירכא נפרדת עיי"ש.

ק"ג) בא"ד.

וז"ל, ועוד דטמא לא קמיבעיא לי' מדלא קאמר בסיפא דמילתא לא לכתוב טמא ותיתי מהנך דתו לא הוה לי' לשנויי עלה מידי עכ"ל. ועי' בצ"ק שהקשה למה הוצרך רש"י לכתוב כאן דברים אלו הלא כבר ביאר לעיל שטמא חייבים לכתוב כי בלי זה לא היינו יודעים טבול יום ומחוסר כפורים. וכתב שיש ליישב בדוחק.

והחק נתן כתב וז"ל, ונ"ל דהוצרך נמי להוכחה זו משום דאי מהך הוכחה שכתב לעיל דאי לא כתב טמא לא הוי אתי לן טבול יום באם אינו ענין איכא למימר לעולם אטמא נמי קמיבעיא לי' והכי קמיבעיא לי' לכתוב טבול יום בפירוש ולא ליכתוב טמא

כמו שהקשו בתוס', לכך הוצרך רש"י להוכחה זו נמי ודו"ק עכ"ל.

ק"ד) תד"ה טבול יום מנ"ל.

וז"ל, תימה תיפוק לי' מדכתיב גבי טבול יום ובא השמש וטהר מכלל שהוא טמא עכ"ל. הנה הרמב"ם בפ"ד מהל' ביאת המקדש ה"ד כתב שמחוסר כפורים אינו במיתה כי וטהרה מכלל שהיא טמאה פוסל רק לעבודה אבל אינו מספיק כדי לחייב מיתה וא"כ לק"מ קושיית תוס', כי י"ל שהוצרך רבי סימאי להעמיד ולא יחללו בטבול יום כדי שנוכל לחייבו מיתה מגזירה שוה דחילול חילול מתרומה. (קר"א. מיהו מלשוננו של רבי סימאי משמע בפשטות שגם עצם הדין שהוא פוסל עבודה ידענין רק מלא יחללו.) ועכ"פ במס' סנהדרין איתא להדיא שמחוסר כפורים הוא במיתה וכמו שהקשה הראב"ד שם על הרמב"ם. (קר"א.)

והכ"מ הוסיף לתמוה ממה שהרמב"ם עצמו בפ"ט מהל' סנהדרין ה"ב כתב שמחוסר כפורים שעבד חייב מיתה בידי שמים.

ולהלן באות קנ"ז סק"ג נאריך יותר בדעת הרמב"ם.

ק"טו) בא"ד.

וז"ל, ותי' ה"ר חיים דגבי טבול יום איכא למידרש וטהר יומא כדררשינן בשמעתא קמייתא דברכות עכ"ל. פי' דבברכות שם מובאים ב' דרכים איך לדרוש את הפסוק: א', ובא השמש זה ביאת שמש כלומר שקיעה, וטהר זה טהר יומא כלומר צאת הכוכבים, ועד צאת הכוכבים אסור הוא בתרומה. ב', ובא השמש זה ביאת אורו

כלומר זריחת יום שמיני, וטהר זה טהר גברא דהיינו הבאת קרבנותיו דאז מותר לאכול מן הקדשים, כן פירש"י, אבל תוס' שם פירשו בדרך אחרת את הדרך של טהר גברא, והיינו שביאת אורו היא תחילת שקיעת החמה ועדיין יש שהות ביום חמש מילין עד צאת הכוכבים ומה שכתוב וטהר פירושו הוא טהר גברא דהיינו שמאז מותר בתרומה דהיינו משקיעת החמה.

והנה בברכות שם הסיקו שהכוונה היא לטהר יומא דאת"ל טהר גברא הי' צ"ל יטהר.

ועי' גם בשבת דף י"ד ע"ב דאמרין טבול יום דאורייתא הוא דכתיב ובא השמש וטהר, הרי שאירי בטבול יום, ומזה מוכח כהדרך שהכוונה בטהר היא טהר יומא ואין הכוונה למחוי"כ לענין אכילת קדשים וכמו שפירש"י את הדרך של טהר גברא (מיהו לפי תוס' בברכות הרי לפי שני הדרכים הכוונה היא לטבול יום וא"כ אין ראי' מהגמ' בשבת להדרך של טהר יומא).

וברמב"ם יש סתירה כי בפ"ד מהל' ביאת המקדש ה"ד נקט שוטהר פירושו הוא טהר גברא, שהרי הביא את הפסוק של ובא השמש וטהר כדי להוכיח שקודם שעבר היום הרי הגברא נקרא טמא, דמזה שכתב שעכשיו הוא טהור מבואר שלפני שבא השמש "עדיין לא טהר", ואילו בפ"ז מהל' תרומות ה"ב פי' להדיא שהכוונה בטהר היא טהר יומא ושצריכים צאת הכוכבים. ועוד דכבר הבאנו שבריש ברכות שם מבואר שאם הכוונה היא טהר גברא וכמו שפי' בהל' ביאת המקדש אז אין הדבר תלוי בצאת הכוכבים.

וראיתי בחזון נחום על משניות כאן

שהקשה את הסתירה הנ"ל בדברי הרמב"ם. ויישב שכוונת הגמרא בברכות שם היא כך, דאי אפשר לומר שוטהר פירושו הוא רק טהר גברא כי לפ"ז הי' צ"ל יטהר, ומש"ה בע"כ צ"ל שהכוונה היא טהר יומא, רק שגם לפ"ז לא נפיק מפשוטו והכוונה היא גם לטהר גברא וכמו בכל הפסוקים של וטמא עד הערב וטהר שהכוונה היא לטהר גברא, ומש"ה שפיר תפס הרמב"ם שניהם. וע"ע בפ"י מהל' שאר אבות הטומאה ה"א שכתב הרמב"ם וז"ל, טבל הרי זה כשני לטומאה עד שיעריב שמשו שנאמר במים יובא וטמא עד הערב וטהר, הכתוב קרא לטבול יום טמא עכ"ל. ועי' בחינוך ובמנ"ח בריש מצוה רס"ה.

קטז) בא"ד.

וז"ל, ואע"ג דבפרק הערל דרשינן וטהרה לטבולת יום ארוך וכו' עכ"ל. צ"ל "טהרה", דהיינו הפסוק של עד מלאת ימי טהרה, דהא הפסוק של וכפר עלי' הכהן וטהרה איירי במחוסר כפורים גרידא. וכן העיר הרש"ש כאן.

קיז) בא"ד.

וז"ל, ומיהו קשה דאיכא קרא אחרונא בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר וכו' עכ"ל. פי' והרי לפי האמת שטבול יום אסור בתרומה (מקרא דובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים) א"כ האי יטהר פירושו הוא ביאת שמשו ולא טבילה. (שפ"א.)

קיח) בא"ד.

וז"ל, דאי לאו קרא דרבי סימאי דהכא דדריש טבול יום מלא יחללו לא הוה דרשינן

קודם הערב שמשו, ולפ"ז אי לאו קרא דרבי סימאי הוי דרשינן וטהר טבול יום לעבודה דקלישא טומאתו עכ"ל.

קכ) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דצריך קרא גבי עבודה ולא יחללו דשמעתין, וגבי אכילת תרומה וקדשים קרא אחרינא בפרק הערל ולא ילפינן מהדדי, אבל וטהרה דכתיב גבי יולדת דרשינן מיני מחוסר כפורים דאסור בקדשים וכו' וגם דמחלל עבודה וכו' עכ"ל. פי' דקרא ד"ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים" דמייתי ביבמות שם הרי איירי להדיא באכילה (וקרא ד"עד מלאת ימי טהרה" קאי רק על ט"י ומחור"כ יחד), וכן הפסוק גבי כלי שהביאו לא איירי בעבודה או אכילה אלא איירי בנגיעה, אבל "וטהרה" שכתוב גבי מחור"כ סתמא כתיב, וא"כ איכא למילף מיני' בין עבודה ובין אכילה. (עולת שלמה, והראש המזבח כתב לפרש דבריהם דס"ל שצריכים בט"י קרא לכל חד וחד כי ס"ל לתוס' עכשיו בתירוצם כסברת הצ"ק שהבאנו בהאות הקודמת אלא שהצ"ק כתב כן כדי לתרץ את הפסוק של כלי מסברת עצמו, והראש מזבח פי' שכן ס"ל לתוס' עצמם עכשיו, ודוחק.

קכא) בא"ד.

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 פסולה. ויש לתמוה דטמא אינו פוסל

מחוסר כפורים מוטהרה מכלל שהיא טמאה, ולא טבול יום מוטהר מכלל שהוא טמא משום שקלישא טומאתיהו, אבל מכיון דאשכחן קרא בהדיא לטבול יום ואע"ג דקלישא טומאתי, תו דרשינן מוטהרה מחוסר כפורים עכ"ל. פי' בודאי קיימת המשמעות של "מכלל שהוא טמא", אבל לא היינו יודעים שטומאה קלישא זו פוסלת עבודה.

מיהו לפ"ז אין מובן מה הוסיפו להקשות ממה שמצינו לשון טומאה בפירוש גבי כלי וגבי זב וזבה ובעל קרי ושכבת זרע הלא גם בזה נימא שאכתי מי יימר שטומאה קלישא זו פוסלת עבודה.

שו"ר בקר"א כאן שכתב שבסנהדרין כתבו תוס' את הת"י שאי לאו קרא דרבי סימאי וכו' אחרי הקושיא מהפסוק גבי כלי דכתיב להדיא לשון טומאה, ומשמע דס"ל שגם זה מתורץ, כי נהי דמיקרי טמא אבל מ"מ בקרא דאזהרת טמא לעבודה לא כתיב לשון טמא אלא וינזרו וכן לא יחללו, וא"כ מסתבר להעמידו רק על טמא ממש לפני טבילה, אבל השתא דגלי מדרשה דרבי סימאי שגם טבול יום מחלל אע"פ שכבר טבל, א"כ מעתה ה"ה למחוסר כפורים.

קיט) בא"ד.

וז"ל, ותימה במים יובא וטמא הלא מפורש בהדיא דטבול יום איקרי טמא עכ"ל. וכתב הצ"ק וז"ל, ויש ליישב תמיה זו דדרשינן בפרק הערל דף ע"ה ע"א במים יובא וטמא עד הערב וטהר יכול לכל ת"ל וטמא, אי וטמא יכול לכל ת"ל וטהר, הא כיצד כאן למעשר כאן לתרומה, ופירש"י מדלא כתיב ויטהר משמע דאמעיקרא קאי

שחיטת קדשים כיון דלאו עבודה היא וכמו שמבואר להלן בריש פרק ג' וא"כ כ"ש מחו"כ.

ובלא דברי תוס' הי' אפשר להעמיד את הדרשה שפוסלת אשה מחו"כ לעבודה בבמה דהתם הרי היא כשרה לעבוד כמו זר, וקאמר הפסוק שאם כבר הקריבו הכהנים את חטאתה במשכן או בשילה הרי היא כשרה לעבוד בבמה אחרי שנגנז המשכן או נחרב שילה, אבל אם לא הקריבו הרי היא אסורה. (אהל משה להגאון רבי אלעזר משה הורוויץ מפינסק, הובא באסיפת זקנים חדש על זבחים כרך ב'. ועי' לעיל באות י' שדננו באריכות בענין אם אשה כשרה בבמה כמו שזר כשר.)

ובישוב דברי תוס' עי' בחק נתן שכתב וז"ל, מ"מ שייך חילול כששחטה ונגעה בבשר, וכן כתב הברכת הזבח, והקר"א הקשה על זה "דאם נגעה בבשר מה ענין זה לחילול עבודה, בלא"ה פסול משום שנטמא הבשר", וכן הקשה הצ"ק על הברכת הזבח.

ועוד כתב הח"נ וז"ל, א"נ כיון דשייך גבה חילול בשחיטה כגון במחשבה, שפיר מצי יליף מינה דמחלל עבודה במילתא אחריתי ודו"ק עכ"ל.

והצ"ק כתב משום שטמא אסור לשחוט לכתחילה. מיהו קשה דהא זהו רק דין דרבנן וא"כ לא שייך לפרש כן כוונת הפסוק של וטהרה מכלל שעד עכשיו היא טמאה לעבודה.

ובספר ראש המזבח כתב ליישב שנהי שטמא כשר לשחיטה אבל אם הוא טמא אין שחיטתו מקדשת את הדם אפילו אם שחט בסכין כלי שרת כי טמא וכן מחוסר

כפורים פוסלים כלי שרת וכמש"כ הצ"ח בסוגיא דרבי חנינא סגן הכהנים אות קי"ב שמחוסר כפורים פוסל כלי שרת, ואם לא נתקדש הדם ע"י סכין א"כ נהי דכשר בדיעבד וכמש"כ הרמב"ם אבל אם קבלוהו פסולים וזרקוהו הדין הוא שאפילו אם עלה ירד כי קרה פסול בהדם לפני שנתקדש ואין זה נקרא פסולו בקדש, אבל אם הסכין מקדש את דם אז אם קבלוהו פסולים הדין הוא שאם עלה לא ירד כי הרי זה שפיר נקרא פסולו בקדש, וא"כ שפיר אמרינן שאשה השוחטת לאחר שנתכפרה טהורה ושמקמי הכי הרי היא טמאה, והנפ"מ היא לענין הנ"ל דהיינו אם שחטה ואח"כ קבלו פסולים אם אמרינן שאם עלה לא ירד.

ועוד כתב נפ"מ על פי מה שכתבו תוס' לעיל בדף י"ד ע"ב בשם הר"י מאורלינש שהטעם למה שחיטה לאו עבודה היא הרי זה כי ישנה גם בחולין, והרי בהמדבר היו מותרים בבשר נחירה וא"כ במדבר שחיטה היתה שפיר נחשבת עבודה, אלא שאע"פ שהיתה נחשבת עבודה אבל בכל זאת נראה שאשה היתה שפיר כשירה לשחוט כדילפינן מוהקריבו בני אהרן שרק מקבלה ואילך הוי מצות כהונה, דדרשה זו קאי גם על שעת היותם במדבר, אבל טמא נראה שהי' שפיר פסול כיון שהיתה אז בגדר עבודה, וא"כ לפ"ז שפיר יש נפ"מ באשה השוחטת כשהיא מחוסרת כפורים האם היא נקראת טמאה או לא, והיינו במדבר. וע"ע בענין שחיטת קדשים במדבר בח"א אות תרמ"ג.

מיהו צ"ע על דבריו הנ"ל דאם במדבר שחיטה היתה עבודה, וזר הי' כשר, אכתי קשה קושיית אביי בדף י"ד ע"ב והא שחיטה במדבר דעבודה שא"א לבטלה וכשרה בזר.

וע"ע בחלק א' אות תרמ"ג בענין אם שחיטת קדשים במדבר היתה בגדר עבודה.

קכב) בא"ד.

וז"ל, וכי תימא דלא נילף ביאת מקדש מינייהו קשה שהרי קרא דורחץ במים וטמא עד הערב סתמא כתיב עכ"ל. הצ"ק גורס וכי לא נילף ביאת מקדש מינייהו (פי' כי איתקש קודש למקדש) ועוד קשה וכו' עכ"ל. ועל גירסא דידן יש להעיר למה כתבו צד שלא נילף הלא איתקש קודש למקדש. מיהו י"ל שאכתי לא אסיק אדעתיהו הקישא דקודש למקדש עד שהזכירו דבר זה להלן בסוף דבריהם, וקושייתם היתה שנילף ביאת מקדש בבנין אב מעבודה ואכילה ומש"כ וכ"ת דלא נילף הרי זה משום ששאני עבודה שיש בה הרבה פסולים, וכן מאכילה ליכא למילף משום שמי יימר שטבול יום חייב כרת על אכילת קודש (והרמב"ם בפ"ח מהל' פסוה"מ הי"ד סובר באמת שאינו חייב), וא"כ איצטריך קרא לכרת.

ועי' במרומי שדה שכתב סברות אלו בתורת קושיות על תוס' דאיך עלה על דעתם שנילף ביאת מקדש מעבודה ואכילה ולא נחית המרומי שדה לומר שזוהי כוונתם בה"כ וכו' תימא".

ועוד כתב הצ"ק שלפי מה שכתב לעיל שאין ללמוד מהפסוק של כלי כי כתיב שם גם וטהר, דהיינו שהוא גם מיקרי טהור, א"כ גם קושיא זו לא קשה כי הוי ס"ד שמיקרי טהור לענין ביאת מקדש.

קכג) בא"ד.

וז"ל, ואין לתרץ נמי דאי לאו אלא חד ריבויא הוי מוקמינן לי' במחוסר כפורים

משום דמחוסר מעשה ולא בטבול יום משום דשימשא ממילא ערבא עכ"ל. צ"ע איזה תירוץ הוא זה הלא למחוסר כפורים לא צריכים קרא כי אפשר לדעת מוטהרה. מיהו י"ל דאיצטריך קרא למחוסר כפורים כדי למעט שטבול יום אינו חייב אע"ג דאיכרי טמא לענין כל מידי בקרא דזב וזבה. ועי' בהבאור על המהר"ם שיף באות ב' כאן.

ועי' התירוץ הזה של "ואין לתרץ" מיושב גם קושייתם הראשונה למה צריכים קרא לטבול יום ולא מרבינן לי' ממה שאיכרי טמא די"ל דהוה ממעטינן לי' מקרא דמחוסר כפורים כיון דלגופי' לא איצטריך.

ובזה מיושב גם הקושיא שהקשו המהרש"א בסנהדרין והמהר"ם שיף כאן על תוס', דעיין בדבריהם שהקשו שאפילו אם הוה מוקמינן את הפסוק במחוסר כפורים אכתי הוי ידעינן טבול יום כי מאחר שיש פסוק למחוסר כפורים בביאת מקדש א"כ שוב אמרינן שגם ביאת מקדש הוא בכלל מה שמצינו שטבול יום מיקרי טמא, דהא כעין זה כתבו תוס' לעיל שמאחר שמצינו שטבול יום פוסל עבודה בקרא דרבי סימאי הרי זה גורם שנדרוש במחו"כ וטהרה מכלל שהיא טמאה אע"פ שהי' שייך לומר דשאני מחו"כ דקלישא טומאתי, וא"כ גם השתא נימא כן לענין מה שטבול יום מיקרי טמא, דהיינו שנימא שהרי זה כולל גם ביאת מקדש כיון שמצינו כן להדיא במחו"כ אע"פ שהי' שייך לומר ששאני מחו"כ שהוא מחוסר מעשה. מיהו לפי הנ"ל לק"מ כי מכיון שקרא דמחו"כ לא איצטריך למחוסר כפורים עצמו אלא אתי כדי למעט טבול יום א"כ שוב שפיר צריכים קרא לטבול יום.

מיהו לפי הדרך הנ"ל אכתי קשה דלא ליכתב ריבוי לא לטבול יום ולא למחור"כ ואז ממילא היינו מחייבים בשניהם מטהר בכלל דמיקרי טמא.

ועי' במהר"ם שיף כאן שכתב שהקושיא הנ"ל קשה רק על דרכם של תוס' בסנהדרין שכתבו שם רק את הדרך שכתבו תוס' כאן שאלמלא קרא דחילול לא הוי דרשינן טהור מכלל דטמא, אבל לפי מה שהוסיפו תוס' כאן להקשות דאשכחן בכלי להדיא דט"י מיקרי טמא, ותירצו שאי אפשר ללמוד דין אחד מהשני וכגון אכילה מעבודה ואיפכא, א"כ לק"מ הקושיא הנ"ל כי נהי שאשכחן שטבול יום מיקרי טמא אצל כלי דאיירי באכילת קדשים (עי' לעיל באות ק"כ), אבל אי אפשר ללמוד מזה לענין ביאת מקדש אע"ג דאשכחן כבר שמחור"כ חייב, ולא דמי לקרא דוטהרה דכתיב גבי מחוסר כפורים סתמא ולא לענין איזה דין מיוחד (כן מבואר בדברי הבאור עיי"ש).

ברם עיין בדברי הבאור על דברי המהר"ם שיף שכתב שגם על דברי תוס' בסנהדרין לא קשה כי כבר נחתו שם להא דטהור מכלל דטמא גבי טבול יום לא כתיב סתמא אלא כתיב על אכילת תרומה וקדשים ושא"א ללמוד ביאת מקדש וא"כ גם שם לא היינו מחייבים טבול יום על ביאת מקדש אפילו אם כבר יודעים ביאת מקדש גבי מחוסר כפורים. והביא שכך כתב גם הצ"ק כאן אלא שהטהרת הקודש הבין כהמהר"ם שיף.

מיהו לכאורה שפיר אפשר להקשות על תוס' כאן לפי מה שהראו שטבול יום מיקרי טמא בכמה קראי לענין זב וזבה ובעל קרי ושכבת זרע והרי אותן פסוקים כתיבי סתמא

וא"כ זה כולל גם ביאת מקדש לאחר שמצינו שמחוסר כפורים חייב על ביאת מקדש.

קכד) בא"ד.

וז"ל, ואין לתרץ נמי דאי לאו אלא חד ריבויא הוי מוקמינן לי' במחוסר כפורים משום דמחוסר מעשה ולא בטבול יום משום דשימשא ממילא ערבא עכ"ל. צ"ע אדרבה נימא דאיירי בטבול יום כיון שפוסל בתרומה.

קכה) בא"ד.

וז"ל, ונראה לתרץ וכו' עכ"ל. הנה התירוץ הזה מתרץ רק למה צריכים קרא למחוסר כפורים אבל אינו מתרץ למה צריכים קרא לטבול יום.

קכו) בא"ד.

וז"ל, ומהני טעמי אתי שפיר דליכא למימר למה לי קרא הא אתקיש קודש למקדש עכ"ל, כלומר וא"כ נלמד ביאת מקדש מקודש. ועל זה תירצו דהא קרא בביאת מקדש מישתעי לפטורא, פי' דהיינו פוטרים על ביאת מקדש מקרא ד"ולא יתחטא" דמשמע דסגי בחיטוי. וכן נראה מדבריהם ביבמות דף ע"ד ע"ב ד"ה מכלל וכו'.

מיהו המהר"ם שיף כאן הבין שכוונתם כאן היא לקושייתם השני' שם, והיינו דלישתק מקרא דעבודה ואכילה ונילף קודש ממקדש, ושם תירצו דהוי מוקמינן טמא יהי' עוד טומאתו בו לדרשה אחרינא, והבין המהר"ם שיף שגם כאן נתכוונו לתרץ כן

קל) תד"ה רמז לטבול יום.

וז"ל, הומ"ל מיושב ובעל מום וחד מהנך
עכ"ל. ע"י בשפת אמת שהקשה דהא טבול
יום לא מוזהר. וכן הקשה הקרן אורה.
ועיי"ש בדבריהם.

קלא) תד"ה דגמר.

וז"ל, כי היכי דממעטי התם רבנן בעל
מום ששימש מדכתיב בו ולא בעל מום ה"ה
ומתו בו דכתיב בתרומה בו ולא בטבול יום
עכ"ל. הנה מש"כ תוס' "דכתיב בתרומה"
מיותר הוא דהא גם עד עכשיו איירינן בההוא
"בו" דהא מיני' הוא דממעטינן בעל מום,
ובסנהדרין ליתנהו למלים אלו.

קלב) בא"ד.

וז"ל, ונראה דה"ה לתרומה וכו' עכ"ל.
ע"י בסנהדרין דף פ"ג ע"ב שלפני דבר זה
הקשו תוס' בזה"ל, ומיהו לא יתכן כלל
דלענין תרומה ממעטינן טבול יום ממיתה
מדכתיב בו ולענין טמא ששימש דהיא גופא
מתרומה ילפא לא ממעטינן לי' עכ"ל.
ודברים אלו כתובים שם בתוס' לפני מה
שכתבו "ונראה דה"ה לענין טבול יום".
וכתב החק נתן כאן שה"ה שצריכים
להוסיפם בדברי תוס' כאן לפני מש"כ
"ונראה וכו'".

קלג) בא"ד.

הנה מסקנת תוס' היא שטבול יום חייב
מיתה על אכילת תרומה דהכי מבואר מקרא
דומתו בו כי יחללוהו כמו שביארו בדבריהם,
וכן מוכח מהג"ש שבסוגיין וכמו שכתבו

רק שביארו דהוי מוקמינן כן כי מ"יתחטא"
משמע שטפי מחיטוי לא בעינן. וע"י בספר
עולת שלמה כאן.

קכז) בא"ד.

וז"ל, וקרא ובא השמש וטהר איצטריך
משום דכתיב בשרץ דקיל טפי מנדה וש"ז
עכ"ל. פי' דבזה מיושב למה לא סגי במה
שטבול יום מיקרי טמא כמה פעמים בקרא
דזב וזבה ובעל קרי ושכבת זרע. (מהר"ם
שיף.)

ודבריהם כאן מיישבים גם למה צריכים
בסוגיין קרא דחילול למילף שהוא מחלל
עבודה כי צריכים את הפסוק לטבול יום
דשרץ. (צ"ק, וע"י במהר"ם שיף.)

מיהו צ"ע למה הוצרכו לזה הלא כבר
כתבו לעיל שיי"ל שוטהר פירושו הוא טהר
יומא וכן הוא לפי האמת בברכות שם. ועוד
דהא הביאו שאפילו כלי טבול יום מיקרי
טמא קודם הערב שמש. (קר"א.)

קכח) תד"ה הג"ה.

וז"ל, וי"ל שרוצה לומר אי כתב רחמנא
מחוסר כפורים בפירוש וכו' עכ"ל. מיהו
רש"י לפי איך שפי' החק נתן את דבריו
אינו מפרש כן את כוונת הגמ', הובאו דבריו
לעיל באות קי"ג.

קכט) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דכיון דלא משכחת צריכותא
לא חש לדקדק עכ"ל. מיהו צ"ע באמת למה
לא כתובים טבול יום ומחוסר כפורים בהדיא
ואז לא צריכים קרא לטמא.

בסנהדרין, והוסיף החק נתן את דבריהם שם לדברי התוס' לפנינו כאן וכמו שהבאנו לעיל בסמוך. וכ"כ הסמ"ג בל"ת ש"ה בשם ר' חיים כהן שטבול יום חייב מיתה על אכילת תרומה.

והקרא כאן כתב שכן משמע מדברי הרמב"ם בפ"ז מהל' תרומות ה"א וה"ב, וכ"כ האור שמח בפ"ח מהל' פסוה"מ הי"ד שכן משמע מדברי הרמב"ם בהל' תרומות שם, והקשה הקרן אורה דא"כ איך סובר הרמב"ם בפ"ח מהל' פסוה"מ שם שטבול יום שאכל קודש אינו חייב לא מיתה ולא כרת אלא רק מלקות, דאיך יכול להיות שעל אכילת תרומה הוא חייב מיתה ואילו על אכילת קדשים הרי הוא חייב רק מלקות.

וגם המרומי שדה כאן דן על ענין זה וכתב שיש מקום לומר דלא כתוס' אלא שטבול יום שאכל תרומה אינו חייב מיתה בידי שמים ומש"ה קרי ל"ה הגמ' כאן "מאן דפסיל בתרומה" ולא אמרה שהוא חייב מיתה. והוכיח המרומי שדה כהנ"ל ממה שהרמב"ם בפ"ט מהל' סנהדרין לא הזכיר טבול יום שאכל תרומה בהדי הלאוין שחייבים עליהם מיתה בידי שמים, ועוד כתב שא"א ללמוד שהוא חייב מיתה ממה שהוא חייב מיתה על עבודה כי חזינן במחוסר כפורים שלא ילפינן תרומה מעבודה אלא אע"פ שהוא חייב מיתה על עבודה בכל זאת אינו אסור בתרומה (מיהו הרמב"ם הרי סובר בפ"ד מהל' ביאת המקדש ה"ד שמחוסר כפורים אינו חייב מיתה על עבודה ואולי גם אינו לוקה מהתורה כמו שאינו לוקה לפי שיטתו על ביאת מקדש. מיהו בהל' סנהדרין שם הזכיר מחוסר כפורים

שעבד בהדי הלאוין שחייבים עליהם מיתה בידי שמים וכבר העיר הכ"מ על זה בהל' כלי המקדש שם. ועכ"פ אפילו אם אינו לוקה מהתורה אבל איסורא דאורייתא מיהא איכא כדחזינן מהא דפוסל את העבודה, ואילו אכילת תרומה שרי ל"ה לכתחילה. ועוד נאריך בשיטת הרמב"ם הנ"ל להלן באות קנ"ז סק"ג).

דף י"ז ע"ב

קלד) קסבר מחוסר כפורים דזב כזב דמי.

צ"ע לפי המ"ד שסובר שלאו כזב דמי איך נתרץ למה לא נלמד טבול יום במה הצד מטמא ומחוסר כפורים.

קלה) רש"י ד"ה מחו"כ דזב כזב.

וז"ל, לענין קדשים שלא הותר אצלו הוה ל"ה כאילו לא טבל ואם אכלו מהם חייב כרת עכ"ל. צ"ע אפילו אם שפיר הוה כטבל אבל י"ל שהו"ל כאילו לא העריב שמשו, דגם ט"י שאכל קדשים חייב כרת, וא"כ אין צורך לומר שהוא יותר גרוע מטבול יום (וגם לא קלישא טומאתו יותר מטבול יום).

קלו) שרפה אונן וכו' כשרה.

ע"י בספר ראש המזבח שכתב שמזה מוכח ששריפת פרה כשירה בכהן הדיוט דהא אם בעינן דוקא כהן גדול הרי פשיטא דכשירה באונן דהא כהן גדול מקריב אונן אפילו בקדשי מזבח בפנים, ובמס' פרה פ"ד

מ"א איתא ושלא בכהן גדול פסולה רבי יהודה מכשיר, והפוסל שם הוא רבי מאיר כמו שהביא הר"ש שם מהתוספתא ולית הלכתא כרבי מאיר אלא כרבי יהודה. וביומא דף מ"ב ע"ב איתא אותה לאלעזר (שהי' סגן) ולא לדורות לאלעזר (דהיינו שלדורות אין צריכים דוקא סגן), איכא דאמרי לדורות בכהן גדול ואיכא דאמרי לדורות בכהן הדיוט (והכוונה היא להמחלוקת הנ"ל בין רבי מאיר ורבי יהודה כמו שציינו הת"י שם). ועיי"ש שהוסיף הראש המזבח לפלפל בענין אם יש מכאן ראי' או לא, כי אולי הו"א שכהן גדול מקריב אונן רק בעבודות שבבית המקדש וכדכתיב ומן המקדש לא יצא, אבל לא בפרה הנעשית בחוץ.

קלז) שרפה אונן כשירה.

פירש"י משום דקדשי בדק הבית היא. והקשו תוס' דהא מצינו שנוהגים בה פסולי קדשים כגון שלא לשמה וטרפות משום שחטאת קריי' רחמנא. ופירשו תוס' דיש ק"ו מטבול יום להכשיר אונן. והנה ביבמות דף ע"ד הזכיר רש"י את שני הטעמים דהיינו שבדק הבית היא וכן שמכיון שטבול יום כשר כ"ש אונן וז"ל, אונן מותר בפרה דקדשי בדק הבית הוא ולא קדשי מזבח, ומצינו טבול יום שמוותר בה וכל שכן אונן עכ"ל. ובספר ראש המזבח ביאר דס"ל לרש"י שם דתרוייהו צריכי, כי אם היתה קדשי מזבח אז לא הי' מועיל הק"ו, כי אז "חטאת היא" הי' מתפרש כפשוטו, דהיינו שהיא ממש בגדר חטאת, ומש"ה לא הי' מועיל הק"ו להכשיר אונן כי הי' נחשב היפך מהפסוק, אבל כיון דקדשי בדק הבית היא, א"כ מעתה הכוונה ב"חטאת היא" הרי זה רק להיקש

לחטאת, ולכן שפיר מהני ק"ו כיון שאפשר להעמיד את ההיקש על דברים אחרים (וגם לא סגי במה שפרה היא קדשי בדק הבית משום קושיית תוס' דאפילו אם היא קדשי בדק הבית אבל מצינו בעלמא שנוהגים בה פסולי קדשי מזבח).

ולהלן באות קנ"ו הבאנו בשם הגרי"ז עוד ביאור בכוונת רש"י שם.

קלח) אבל מחו"כ דזב דחמיר שכן טומאה יוצאת עליו מגופו לא.

צ"ע למה צריכים לומר משום שהטומאה יוצאת מגופו, דלמה לא מספיק בזה שמחו"כ דזב הוא כזב וממילא הרי הוא יותר גרוע מט"י.

ועי' בקר"א בד"ה מאי לאו וכו' שנתעורר על זה, וכתב שהטעם למה אמרינן באמת שכזב דמי הרי הוא משום שהטומאה יוצאת מגופו. ובאמת יוסף הבבלי פוסל גם טבול יום דזב בעל ב' ראיות אע"פ שאינו חייב בקרבנות ואינו מחוסר כפורים, דגם הוא כזב דמי, כי כיון שהסברא לומר כזב דמי הוא משום שהטומאה יוצאת מגופו א"כ ה"ה לטבול יום דזב בעל ב' ראיות, אלא שכתב הקרן אורה שלא מצינו מ"ד שסובר שטבול יום דזב בעל ב' ראיות כזב דמי. וגם השפ"א נתקשה בזה דלפי הטעם של טומאה היוצאת מגופו הדין נותן שגם טבול יום דזב בעל ב' ראיות יהי' פסול, והרי מזה שאמרו בסתם שט"י כשר בפרה משמע אפילו טבול יום דזב בעל ב' ראיות, ונשאר בצ"ע.

ועי' בשט"מ בנזיר דף מ"ה שכתב שבסוגיין כאן מבואר שמחוסר כפורים דזב

קלט) אבל מחוסר כפורים דזב שכן טומאה יוצאת עליו מגופו לא.

ע"י בתוספת קדושה (נדפס באסיפת זקנים חדש על זבחים כרך א') שהקשה למה לא אמרו את החומרא של מחוסר מעשה שהזכירו לעיל בע"א. ותי' שהחומרא של מחוסר מעשה מהותו היא שהוא מחוסר מעשה להכשירו לאיזה שהוא דין מסוים, ובמחוסר כפורים נהי שהוא מחוסר מעשה לענין להכשירו לעבודה ואכילת קדשים, אבל פרה הרי היא בדק הבית, וא"כ אולי מה שהוא מעוכב עוד לעבודה ואכילת קדשים אינו נחשב סיבה לפוסלו לפרה, אבל לעיל הרי אמרו שא"א ללמוד שטבול יום מחלל עבודה ממה שמחוסר כפורים מחלל עבודה כי מחוסר כפורים מחוסר מעשה, והכוונה היא כך, דמה למחור"כ שהוא מחוסר מעשה לענין להיות מותר לכתחילה לעבוד, ומש"ה הרי הוא גם מחלל את העבודה, וזה שפיר חשיב פירכא כיון שהכל הוא בענין קדשי מזבח.

קמ) מר סבר טומאה דכל התורה כולה.

צ"ע דא"כ נימא דקאי דוקא על מחוסר כפורים דמיקרי טהור גם לענין תרומה אבל מנ"ל לרבות גם ט"י דמת, ומכ"ש מנ"ל לרבות ט"י שהוא גם מחוסר כפורים. וי"ל דזה ברור שקאי על טומאה דאותה פרשה דהיינו טבול יום דמת, רק דס"ל דכיון שכתוב סתם הרי זה קאי גם על טומאה דכל התורה דהיינו טבול יום דכל התורה דומיא דט"י דמת. ברם אכתי קשה דאולי קאי רק על טבול

כזב דמי וכ"ש טבול יום, וכתב הקר"א שם בד"ה ולפ"ז וכו' שאינו מוכן דהא הכא מבואר שטבול יום כשר בפרה, ורצה הקר"א לומר שהשט"מ שם סובר שטבול יום דזב בעל ב' ראיות חמיר מצד הסברא ממחור"כ בעל ג' ראיות ושכוונת הגמ' כאן היא רק לטבול יום דמת אבל לא טבול יום דזב בעל ב' ראיות.

גם יש לעיין למה נקטו בהדיחוי שכו"ע סוברים כזב דמי, ולא נקטו שכו"ע סוברים לאו כזב דמי, ולכאורה היינו משום שאם לאו כזב דמי אז בודאי כשר הוא בפרה דומיא דט"י, אבל אם נאמר שיש חומרא מצד זה שהטומאה יוצאת מגופו א"כ הומ"ל גם דכו"ע לאו כזב דמי ובכל זאת פוסל יוסף הבבלי כי הוא יותר חמור מט"י דמת כיון שהטומאה יוצאת מגופו.

ויש ליישב, דהנה עיין בתוס' כאן שהביאו בשם הר"ח הכהן שמחוסר כפורים דזב כזב דמי איירי לענין פסח הבא בטומאה, וביאר הגר"ז בהל' פרה אדומה שבכורות דף ל"ג מבואר שפסח בא בטומאה רק בטומאת מת, אבל לא בטומאה היוצאת מגופו, וכוונת הגמ' כאן היא לומר שאם מחוסר כפורים דזב כזב דמי, הרי זה נחשב בגדר טומאת זיבה, דהיינו טומאה היוצאת מגופו, אבל אם לאו כזב דמי, הרי זה שם טומאה בעלמא, ומעתה לפ"ז אתי שפיר דברי הגמ' בהדיחוי שכו"ע סברי כזב דמי, כי לא היתה הגמ' יכולה לומר שכו"ע סברי שלא כזב דמי רק שבכל זאת מחוסר כפורים דזב חמור יותר מטבול יום דמת כיון שהטומאה יוצאת מגופו, דזה אינו, כי אם מחוסר כפורים דזב לאו כזב דמי אין זה נחשב שהוא טמא בטומאה היוצאת מגופו.

יום דזב בעל ב' ראיות אבל מחוסר כפורים גרידא גרע מיני' ואסור בפרה. וצ"ל דפשיטא מצד הסברא שטבול יום דזב בעל ב' ראיות גרע ממחוסר כפורים דזב.

ברם רש"י כתב וז"ל, מר סבר טומאה דכל התורה וכו' ואף טבול יום דזב שהוא מחוסר כפורים עכ"ל, וצ"ע למה הוצרך לזה הלא אפילו אם ידעינן רק טבול יום דזב בעל ב' ראיות שאינו מחוסר כפורים בכל זאת מסברא אמרינן שכ"ש מחוסר כפורים.

וי"ל דאכתי לא הוה ידעינן טבול יום דזב בעל ג' ראיות שהוא גם ט"י וגם מחו"כ.

א"נ י"ל דס"ל לרש"י שמצד הסברא טבול יום דזב בעל ב' ראיות אינו יותר גרוע ממחוסר כפורים אלא יכול להיות שמחוסר כפורים גרע מיני' רק דטומאה דכל התורה כולה כוללת גם טבול יום דזב בעל ג' ראיות שהוא גם מחוסר כפורים.

ומעתה יש לעיין לפי המ"ד שסובר טומאה דהך פרשה ושמחו"כ פסול לפרה (וכ"ש טבול יום דזב בעל ג' ראיות שהוא גם ט"י וגם מחו"כ) מה הדין בט"י דזב בעל ב' ראיות.

ועי' בשט"מ בנזיר דף מ"ה שכתב שבסוגיין מבואר שמחוסר כפורים דזב כזב דמי וכ"ש טבול יום. וכתב הקר"א שם בד"ה ולפ"ז וכו' שאינו מובן דהא הכא מבואר שטבול יום כשר בפרה, ורצה הקר"א לומר שהשט"מ שם סובר שטבול יום דזב בעל ב' ראיות חמיר מצד הסברא ממחו"כ בעל ג' ראיות שכוונת הגמ' כאן בטומאה דאותה פרשה היא רק לטבול יום דמת אבל לא טבול יום דזב בעל ב' ראיות. ועי' גם בקר"א

בסוגיין כאן בד"ה ומפרש וכו' ובד"ה מאי לאו וכו', וכן בשפ"א, שדנו בזה. וע"ע לעיל באות קל"ח, וכן להלן באות קנ"ו בקטע המתחיל והעיר הגרי"ז וכו'.

קמא) רש"י ד"ה שרפה אונן.

פירש"י וז"ל, דקדשי בדק הבית היא ואין אונן אסור בה דלא כתיבי הנך קראי אלא בקדשי מזבח עכ"ל. צ"ע דגם כשאין כאן קדשי מזבח אונן פסול, וכגון בהדלקת נרות.

קמב) תד"ה קסבר.

וז"ל, וקשה לפירושו דא"כ למ"ד לאו כזב דמי לית ב"י כרת, ובריש מסכת כלים תנן בהדיא דמחוסר כפורים שנכנס למקדש חייב, דתנן עזרת ישראל מקודשת ממנה שאין מחוסר כפורים נכנס לשם וחייב חטאת עכ"ל. ועי' בשפ"א שכתב לתרץ דתרי מילי קאמר התנא שם, חדא שאסור למחוסר כפורים להכנס לשם ועל זה אין חטאת, ועוד דטמא שנכנס לשם חייב חטאת, דהא אם הוי חדא מילתא ומחוסר כפורים חייב כרת וחטאת א"כ היו צריכים לאוסרו מדרבנן להכנס לעזרת נשים כמו טבול יום. וכן פירשו שם הרמב"ם והר"ב שם דתרי מילי קאמר.

ועי' במרכבת המשנה בפ"ג מהל' ביאת מקדש ה"ט שכתב שהדבר תלוי באיך גורסים, דלפי תוס' שגורסים וחייב חטאת א"כ יוצא דקאי באמת על ציור זה של מחו"כ שנכנס לעזרה, אבל אם גורסים שאין מחוסר כפורים נכנס לשם וחייבין עלי' חטאת א"כ מבואר דקאי על כניסות דעלמא ולא על ציור זה של מחוסר כפורים. וכן מבואר ברש"ש כאן.

קמג) בא"ד.

וז"ל, ועוד מה שפי' בקונטרס לענין למנות בו ראשון ושני לקדש תימה הלא טבול יום אין מונין בו ראשון ושני לתרומה וכ"ש מחוסר כפורים עכ"ל. והנה לכאורה כוונתם היא לט"י דמת. מיהו לפ"ז אין מובן מה קשה להו דהא רש"י פי' שכזב דמי פירושו הוא כזב לפני טבילה, הרי שכדי למנות ראשון ושני צריכים שיהי' כלפני טבילה, וא"כ מעתה לק"מ כי טבול יום דמת חזינן להדיא שהוא כשר לפרה כדרשינן להלן וא"כ חזינן שאינו נחשב כמו לפני טבילה, וא"כ לכן אין מונין לו ראשון ושני, אבל במחוסר כפורים דזב מכיון דהוי כזב לפני טבילה אכתי י"ל שמונין לו ראשון ושני.

ועי' במלאכת יו"ט שגורס בתוס' בזה"ל, תימה הלא טבולי יום אין מונין בו ראשון ושני לתרומה, ועוד הא תנן וכו' ע"כ, ופי' שכוונת תוס' היא לט"י דזב דכיון שתנן סתם בכמה מקומות שט"י רק פוסל תרומה ואינו עושהו ראשון א"כ משמע שגם בט"י דזב הרי זה כך, ומעתה אם מחו"כ דזב גבי קדשים הוא כזב א"כ ה"ה לט"י דזב לענין תרומה וא"כ אם בט"י דזב גבי תרומה אין מונין לו ראשון ושני כ"ש למחוסר כפורים דזב גבי קדשים.

והצ"ק והחק נתן גורסים בדבריהם תימה הלא מחו"כ אין מונין בו ראשון ושני לטומאה כדתנן במס' מעילה חטאת העוף וכו'.

קמד) בא"ד.

וז"ל, ומיהו יש לומר בזה דחמישי אין ללמוד דמן הדין הוה לי' למימר דיו כתרומה

אי לאו משום דמפרך ק"ו (כי שלישי בקודש ילפינן התם מקרא) ודי לנו במעלה אחת יותר מתרומה שיעשה רביעי עכ"ל. צ"ע דלפ"ז יוצא שלמאן דאמר דאמרינן דיו גם כשמפרך ק"ו אין רביעי בקודש. שו"ר ברש"י בחגיגה דף כ"ד ע"א שהקשה כן וכתב שלפי המ"ד ההוא רביעי בקודש הוא באמת רק מדרבנן.

קמה) בא"ד (ביאור פירושו של הרב רבינו חיים).

וז"ל, ומפרש הרב רבינו חיים דנפקא מינה לענין פסח הבא בטומאה וכו' עכ"ל. הנה לענין פסח הבא בטהרה עיין בפסחים דף צ' דתנן שזב שראה ג' ראיות שוחטין עליו את הפסח ביום שמיני שלו אע"פ שאז הוא מחוסר כפורים כיון דחזי לאכילה בערב, כי איירי באופן שכבר מסר קנו לב"ד, ובודאי יקריבו אותו בו ביום ויוכל לאכול פסחו בערב, ובגמ' שם אמר רב שה"ה ששוחטין וזורקין על טבול יום דמת (וכן דשרץ) כיון שיוכל לאכול בערב, אבל אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ שלא טבל. ובגמ' שם דנו אם זה משום שמהתורה אין שוחטין וזורקין עליו אפילו אם היינו יודעים בודאות שיטבול ויוכל לאכול בערב, או האם זה רק מדרבנן משום שחיישינן שמא יפשע ולא יטבול ולא יוכל לאכול בערב, אבל בטבול יום הלא שמשא ממילא ערבא.

ועי' בחק נתן כאן שמפרש את דברי הרב רבינו חיים בפסח הבא בטומאה דאיירי ביום שמיני שלו ובלא מסר קנו לב"ד, דיש לחשוש שמא לא יביאנו ויה' אסור לו לאכול בערב. ומעתה אם לאו כזב דמי שוחטין וזורקין עליו כמו שבפסח הבא בטומאה

מסר קנו לב"ד, אבל אם מסר קנו לב"ד שוחטין וזורקין עליו אפילו בפסח הבא בטהרה, ואפילו אם סוברים שכזב דמי. ועי' בפנים מאירות שפי' בדרך אחרת, והיינו שאין חילוק בזה בין פסח הבא בטומאה לפסח הבא בטהרה, אלא הנפ"מ של ה"ר חיים הוא גם בפסח הבא בטהרה (אלא שנקט פסח הבא בטומאה לרבותא, דהיינו שאפילו בכה"ג אין שוחטין וזורקין עליו אם כזב דמי), והכל תלוי באם כזב דמי או לא, והיינו שאם לאו כזב דמי שוחטין וזורקין עליו היכא שמסר קינו לב"ד כיון שיהי' מותר לו לאכול בלילה כי בודאי יקריבו הכהנים את קינו היום, והיינו אפילו אם עוד לא יקריבו קינו בשעת שחיטת הפסח, ואפילו למ"ד שמהתורה אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ ביום שביעי שלו, כי מחוסר כפורים קיל מטמא שרץ כיון שלא כזב דמי, אבל אם כזב דמי אין שוחטין וזורקין עליו אפילו בפסח הבא בטומאה ואפילו ביום שמיני שלו ואפילו אם מסר קנו לב"ד אע"פ שיהי' מותר לו לאכול בלילה דס"ל שגם בטמא שרץ אין שוחטין וזורקין עליו מהתורה אפילו אם יטבול ויוכל לאכול בערב. ולפי דבריו יוצא שהמשנה בפסחים ששוחטין וזורקין על מחוסר כפורים ביום שמיני שלו היכא ששלח קנו לב"ד הוא רק לפי המ"ד שסובר שלא כזב דמי. ועי' במראה כהן שהקשה על הפנים מאירות מהגמ' בכריתות דף י' דמקשה שם הש"ס על רבא שסובר שמחוסר כפורים דזב כזב דמי מתוספתא בפסחים, ואילו לפי הנ"ל היו צריכים להקשות מהמשנה בפסחים דתנן ששוחטים וזורקים עליו. מיהו אולי יש לדחות שהסוגיא בכריתות שמהתורה

שוחטין וזורקין על טמא שרץ שעוד לא טבל אפילו למ"ד שבפסח הבא בטהרה אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ מהתורה אפילו אם היינו יודעים בודאות שיטבול ויוכל לאכול בערב. ויש בזה שתי קולות, חדא ששוחטין וזורקין עליו אע"פ שבפסח הבא בטהרה אין שוחטין וזורקין עליו כמו שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ אפילו מהתורה דבכל זאת שוחטין וזורקין עליו בפסח הבא בטומאה כמו ששוחטין וזורקין על טמא שרץ, ועוד קולא שאפילו אם לא יקריב קרבנו יהי' מותר לו לאכול בערב, אבל אם כזב דמי אין שוחטין וזורקין עליו כי אולי לאי יביא את קרבנו ויהי' אסור לו לאכול בערב כיון שכזב דמי. וכל זה הוא בפסח הבא בטומאה אבל בפסח הבא בטהרה ביום שמיני שלו, הכל תלוי באם מסר קנו לב"ד או לא, דאם מסר קנו לב"ד שוחטין וזורקין עליו כמו ששוחטין וזורקין על טמא שרץ ביום שביעי שלו מהתורה, ואע"פ שמדרבנן אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, אבל הרי זה כי אולי לא יטבול ולא יוכל לאכול לאכול בערב, אבל הכא כבר מסר קנו לב"ד ובודאי יקריבו אותו ויוכל לאכול פסחו בערב, עכ"ד בביאור קצת. מיהו לא הבנתי, דבפסח הבא בטהרה, אם סוברים שכזב דמי למה אם כבר מסר קנו לב"ד שוחטין וזורקין עליו לפי המ"ד שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ מהתורה, וכי נאמר שנקטינן שבודאי יקריבו את קנו לפני שישחטו את פסחו, אבל אם לאו כזב דמי י"ל שקיל אפילו מטמא שרץ.

ועכ"פ לפי דרכו יוצא שהחילוק בין פסח הבא בטהרה לפסח הבא בטומאה הוא רק לפי המ"ד שלא כזב דמי, ובאופן שלא

שוחטין וזורקין על טמא שרץ, ורק מדרבנן חיישינן שמא לא יטבול אשר לפ"ז מסר קנו צריך להועיל גם אם כזב דמי, אלא שלפ"ז ה"ה שיש לתרץ כן גם על הקושיא מהתוספתא.

ועכ"פ לפי דבריו יוצא שהנפ"מ אינו לענין אכילה אלא לענין אם בכלל שוחטים וזורקים עליו.

קמו) עוד בענין פירושו של הרב רבינו חיים.

ועיין בצ"ק שכתב דרך אחרת, והיינו על פי מה ששינה את הגירסא בתוס' וגריס שהנפ"מ הוא לענין אכילה, כי לענין הקרבה אין נפ"מ כי אם מסר קינו לב"ד אז אפילו אם סוברים כזב דמי שוחטין וזורקין עליו (וכמו לעיל בשם החק נתן ודלא כהפנים מאירות), וכן אם לא מסר קינו לב"ד אפילו אם לאו כזב דמי אין שוחטין וזורקין עליו דלמא פשע (אין מובן לי למה הלא בפסח הבא בטומאה שוחטין וזורקין על טמא שרץ אע"פ שיתכן שלא יטבול), וא"כ בע"כ איירי באופן שמסר קינו לב"ד ופליגי לענין אכילה דאם כזב דמי אסור לו לאכול ואם לאו כזב דמי מותר לו לאכול, כן נראה כוונתו שם. מיהו לא הבנתי למה אסור לו לאכול בערב הלא כבר אינו מחוסר כפורים. וצ"ל שכוונתו היא שמסר קנו לב"ד ולכן שחטו וזרקו עליו אבל לבסוף נתברר שלא הקריבו את קנו ושעדיין הוא מחוסר כפורים.

ועכ"פ עי' בשט"מ בכריתות דף י' בההשמטות באות י"ד שכתב שהנפ"מ הוא לענין לשחוט ולזרוק את הפסח של מחוסר כפורים.

וגם העולת שלמה פי' דאיירי לענין

אכילה אבל בדרך אחרת, דפי' דאיירי באופן שערב פסח הוא יום שביעי שלו, דאם כזב דמי אין שוחטין עליו כי בלילה יהי' אסור עוד באכילת קדשים כי רק טמא מת ושרץ שאין טומאתן יוצאת מגופן מותרים באכילת פסח הבא בטומאה כשרוב הציבור הם טמאי מתים, אבל אם לאו כזב דמי אז אינו נחשב בגדר טומאה היוצאת מגופו ומותר לאכול בלילה. וכביאור זה מבואר בחי' הגרי"ז כאן.

קמז) בא"ד.

וז"ל, ועוד דנפ"מ לענין טומאה דחוי' בציבור עכ"ל, הנה מדבריהם משמע שאם סוברים שטומאה הותרה בציבור אין נפ"מ. ועי' בברכת הזבח שביאר את דבריהם בזה"ל, ור"ל וכגון שהי' הציבור מחוסרי כפרה מזיבה, ואי ס"ל דכזב דמי לא יקרב קרבן ציבור שלהם עד דאייתי כפרתן ויעשו בטהרה, דטומאה דחוי' היא ולא הותרה, אבל אי לאו כזב דמי יכולים להקריב, א"נ דה"פ דאי קרויי מחוסרי כפרה טמאים, אזי צריך הציץ לרצות על קרבנם שיקריבו במחוסרי כפרה, ואי לאו כזב דמי אין צריך לרצות הציץ, והכי איתא ביומא דף ז' ע"ב נ"ל עכ"ל.

ודבריו מובנים על פי המבואר בחידושי הגרי"ז בהל' פרה אדומה, וכן בחידושי הגרי"ז בסוגיין כאן, דביאר הגרי"ז שכוונת תוס' היא שאם כזב דמי, אז הרי זה נחשב עוד כטומאה היוצאת מגופו, ולא אמרינן על זה טומאה דחוי' בציבור, אבל אם לאו כזב דמי הרי זה נחשב טומאה בעלמא, ולא טומאה היוצאת מגופו, ושפיר אמרינן דחוי' בציבור. וביאר שזהו דלא כהרמב"ם, כי הרמב"ם סובר שלטומאה דחוי' בציבור

בעינין דוקא טומאת מת, אבל אם אינה טומאת מת, אלא שם טומאה בעלמא, לא אמרינן דחוי' בציבור אע"פ שאינה טומאה היוצאת מגופו, אבל תוס' כאן סוברים דמספיק בזה שאינה טומאה היוצאת מגופו. והפנים מאירות כאן הקשה על הברכת הזבח דמפירושו יוצא שאם סוברים שטומאה הותרה בציבור, אז אפילו אם סוברים כזב דמי קרבנם נקרב (לפי פירושו הראשון), וכן אין צריכים ריצוי ציץ (לפי פירושו השני), והרי אין הדבר כן כי טומאת זיבה בודאי לא הותרה בציבור.

ועי' בפירושו של הפנים מאירות עצמו. ובספר מעין גנים ביאר את כוונתו דאיירי באופן שהיו רובם טמאי מתים ונעשו זבין, וכאביי להלן בדף ל"ב דס"ל שבדיחוי אמרינן להאי אידחי ולהאי לא אידחי, דלפי אביי אם כזב דמי לא אידחי, כי טומאת זיבה אינה דחוי' בציבור (וגם לא הותרה בציבור וכהנ"ל), משא"כ אם לאו כזב דמי אז גם מה שהם מחוסרי כפורים דזיבה נדחה בציבור בזכות עצמו, אבל אם טומאת מת הותרה, הרי ס"ל לאביי שם דאמרינן הואיל ואישתרי אישתרי. ולרבא דאמר שם איפכא יש לצייר לפי המ"ד שסובר שטומאה הותרה בציבור.

ועי' בצ"ק שפי' בזה"ל, פי' כגון שהיו ציבור מחצה טמאים ומחצה טהורים דקי"ל במס' פסחים דף פ' ע"א דמטמאים אחד מהם בשרץ כי היכי דניהוי רוב טמאים ויעשו בטומאה (והוא משלים את הרוב כי אזלינן שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ), ואם הי' מחצה טמאים (במת) ומחצה טהורים, ואחד מהם (מהטהורים) הי' מחוסר כפורים שחל שמיני שלו בערב פסח ולא

מסר קינו לב"ד, למ"ד כזב דמי ואיקרי טמא מכריע את הציבור לטומאה ויעשו בטומאה, ולמ"ד לאו כזב דמי אע"ג דאין שוחטים וזורקים עליו כטמא שרץ מ"מ לא איקרי טמא להכריע את הציבור לעשות בטומאה עכ"ל.

ועי' במראה כהן שהקשה וז"ל, ודבריו משוללי השכל איך יכריע הזב כיון דאין הזב גופא עושה בטומאה עכ"ל (פי' דהיכא שרובם טמאי מת אשר בכה"ג הרי הם עושים בטומאה, אבל מחוסר כפורים דזב אינו עושה עמהם אם כזב דמי אלא אם כן מסר קינו לב"ד, אבל טמאי שרץ שפיר עושים עמהם).

והחק נתן כתב וז"ל, כגון שהיו כל אותו בית אב (של כהנים שעובדים באותו יום) טמאי מתים, אי אמרת הותרה בציבור אין צריכים (אלו שבאים עם קרבנותיהם) לחזור אחר בית אב אחר, ואי אמרת דחוי' היא צריכין לחזור (עי' ברמב"ם ז"ל בפ"ד מביאת המקדש דין י"ד וט"ו), והשתא קאמרי התוס' דהנפקותא היא אי אמרינן מחו"כ דזב כזב דמי או לאו כזב דמי הוא אליבא דמ"ד טומאה דחוי' היא בציבור, כגון שהיו בתי אבות של אותו משמר טמאי מתים והיו שם בית אב מחוסרי כפרה וכו', אי אמרת מחוסר כפורים לאו כזב דמי צריך לחזור אחריהם (והם יעשו את העבודה) כמו שצריך לחזור אחרי בית אב טהור, ואי אמרת מחוסר כפורים כזב דמי אין לחזור אחריהם דאין יכולים לעבוד דלא אישתראי בציבור אלא טומאת מת עכ"ל.

קמח) תד"ה שרפה אונן.

וז"ל, וקשה דמ"מ אית בה כל פסולין

שבקרבן כגון שרפה שלא לשמה דאמר בהקומץ רבה ושבע הזאות שבפרה שעשאן שלא לשמן פסולות ונפקא לן בספרי משום דחטאת קריי' רחמנא עכ"ל, כך גורס השט"מ בדברי תוס'. ועי' בראב"ד בתורת כהנים בדיבורא דחובה פרשתא ד' פרק ו' שכתב ששרפה שלא לשמה כשירה ודלא כתוס'. והמשנה אחרונה במס' פרה פרק ד' משנה א' כתב לחדש ששריפת פרה פסולה שלא לשמה משום שהשריפה איתקש להזאת דמה, והכא בגירסת השט"מ מבואר להדיא כדינו.

וביומא דף מ"ב ע"ב פסלינן שרפה בלילה משום דילפינן מהזאת מימי' דבעינן יום. ועכ"פ נראה שיש ליישב את קושיית תוס' על רש"י ולומר שרש"י סובר שמה שחטאת קריי' רחמנא הרי זה רק בנוגע לדיני גוף הפרה אבל לא לענין הכהן העובד. ועי' ביומא דף מ"ג דדרשינן הכהן בכיהונו, ופירש"י שהכוונה היא דבעינן בפרה בגדי כהונה, אבל בפ"ה הר"ח איתא דאתי לפסול כהן בעל מום. ופי' הר"ח נראה כדעת תוס' שצריכים גם בהכהן את כל התנאים של הכשר. וגם תוס' להלן כאן בד"ה אונן וכו' וכן לעיל בדף ט"ז ע"ב בד"ה שם טומאה וכו' פסלו כהן בעל מום לפרה (עי' בזה באות קנ"ד).

שו"ר במרומי שדה כאן שהעיר שלא מצינו בפרה אלא הדרשה ביומא דף מ"ג דהכהן בכיהונו, דהיינו שצריכים בגדי כהונה, ואין ללמוד מזה שאר פסולים כי שאני מחוסר בגדים שהוא נחשב זר, ותמה מנא להו לתוס' לעיל בדף ט"ז וכן להלן כאן בד"ה אונן וכו' שבעל מום פסול לשריפת פרה (ועי' באות קנ"ד בנוגע לדברי

תוס'), וכתב שאולי תוס' אזלי לשיטתם ביומא דף כ"ג ע"ב בד"ה יש עבודה וכו' שכתבו שבעל מום הוא כזר, אלא שכתב שדבריהם שם צ"ע.

וע"ע ברש"י ביומא דף מ"ג ע"א בד"ה להכשיר את האשה וכו' שכתב שטמא פסול לשרוף משום שחטאת קריי' רחמנא, וזהו כתוס' כאן שחטאת קריי' רחמנא בא לומר גם על הכהן, אבל כאן וכן ביבמות דף ע"ד כתב שטמא פסול משום שכתוב וטבל במים איש טהור.

ובספרי פר' חקת על קרא דאשר אין בה מום תניא הא יש מום בעובדיה כשרה, ופירש הזרע אברהם שהכוונה היא למום בהכהן העובד, אבל הזית רענן גורס באבריה כשרה, דהיינו כגון שיש יתור אבר.

ועי' במג"ח במצוה רע"ה שדן באם בעל מום כשר לשריפת פרה, וכתב דלא מצא בפירוש בחז"ל או ברמב"ם מה הדין אלא שלכאורה נראה דכשר מהק"ו מטבול יום שהביאו תוס' כמו בערל, אלא שכתב שלענין בעל מום יש לפרוך דשאני בעל מום שעשה בו קריבין כמקריבין, ושוב הביא את דברי תוס' בד"ה אונן שהקשו בעל מום יוכיח דמותר בתרומה ואסור בפרה, וכתב שלפי הנ"ל לק"מ כי מה לבעל מום שעשה בו קריבין כמקריבין. ועוד העיר שביומא דף מ"ג שם מבואר שבלי הדרשה של בכיהונו גם בלי בגדי כהונה הי' כשר.

ובספר אמבוהא דספרי פר' חקת אות ט"ז הביא ראי' מתוספתא דמס' פרה פרק ג' ברייתא ה' שבעל מום פסול לשריפת פרה.

קמח* בא"ד.

וז"ל, וקשה דמ"מ אית בה כל פסולין

שבקרבן כגון שרפה שלא לשמה דאמר בהקומץ רבה ושבע הזאות שבפרה שעשאן שלא לשמן פסולות ונפקא לן בספרי משום דחטאת קריי' רחמנא עכ"ל. עי' במה כתבנו לעיל באות קל"ז.

קמט) בא"ד.

וז"ל, ולמ"ד מחו"כ דזב כזב דמי לא אתי בק"ו דמה לטבול יום דמת שמותר לאכול בפסח הבא בטומאה משא"כ במחוסר כפורים עכ"ל. הצ"ק פי' כאן כפשוטו דהיינו שאע"פ שמותר לשחוט ולזרוק עליו אם מסר קינו לב"ד אבל אכתי אסור לאכול אם סוברים כזב דמי וכמו שפי' בכוונת הר"ח הכהן בתוס' לעיל בד"ה קסבר. והפנים מאירות פי' שכוונתם כאן היא שאסור לאכול כי אסור לשחוט ולזרוק עליו אם סוברים כזב דמי וכפירושו לעיל בתוס' שם.

ועי' בספר עולת שלמה שהקשה על תוס' שא"כ קשה גם איך ילפינן אונן, הלא מה לטבול יום דמת שמותר לאכול בפסח הבא בטומאה משא"כ אונן.

ועוד הקשה דהנה כוונת הפירכא היא שכמו שאסור לו לאכול בפסח ה"ה שיהי' אסור לו לשרוף את הפרה והרי לא פרכינן מאכילה לנגיעה כדאמרינן ביבמות וכמו שהביאו תוס' כאן בד"ה אונן וכו'.

ועוד הקשה מה שייך לומר מה לטבול יום שמותר לאכול בפסח הבא בטומאה, הלא בע"כ איירי באופן שכבר טבל ביום לאחר שהזו עליו, דהא כך הוא הדין לעיכובא שצריך לטבול אחרי ההזאות בעוד יום וכמו שמבואר בתוס' במגילה דף כ' עיי"ש, וא"כ בלילה כבר אינו טבול יום אלא טהור גמור הוא.

וכתב שצ"ל דהאי לאכול שכתבו תוס' לאו דוקא הוא, אלא כוונתם היא לנגיעה בערב פסח.

ועוד כתב שהא דלא פרכינן מה לטבול יום דמת שמותר להקריב קרבן ציבור תאמר לאונן הרי זה כי לא פרכינן מהקרבה לנגיעה כמו דלא פרכינן מאכילה לנגיעה.

קנ) בא"ד.

וז"ל, ולמ"ד מחו"כ דזב כזב דמי לא אתי בק"ו דמה לטבול יום דמת שמותר לאכול בפסח הבא בטומאה משא"כ במחוסר כפורים עכ"ל. והקשה הפנים מאירות למה לא כתבו בתור פירכא את הסברא המוזכרת בהגמ' כאן דהיינו מה לטבול יום שאינו מחוסר מעשה תאמר למחוסר כפורים שהוא מחוסר מעשה, דהא אם סוברים כזב דמי הרי לא קלישא טומאתו וחשיב פירכא, וכתב עוד שיש להקשות גם איפכא דהיינו למה הגמ' לעיל לא הזכירה את הפירכא שהזכירו תוס' כאן של מה למחוסר כפורים שכן אסור לאכול בפסח. ועי' בתירוץ.

קנא) בא"ד.

וז"ל, לאו ט"י ממש אלא אחיו הכהנים מניחין ידיהם על ראשו ומאותה נגיעה הי' ט"י כדתניא בתוספתא ואיכא בהכי הכירא לצדוקים עכ"ל. פי' שבאמת אלו שהיו מניחין ידיהם על ראשו לא היו טמאים, רק שהיו מטבילים אותו אחרי הנגיעה כאילו היו טמאים, ואז הי' עושה את הפרה, והרי זה נראה כאילו ט"י עושה את הפרה, ועי"ז הוציאו מלבן של הצדוקים שאמרו שט"י פסול לפרה מן התורה.

קנב) תד"ה והזה הטהור.

וז"ל, ואע"ג דהזאת מי חטאת כשירה בזר ושריפה בזר פסול מ"מ יליף שריפה מהזאה עכ"ל. ע"י בשפ"א שכתב לפרש שכוונתם היא דלא קשה כי שאני טומאה שפוסלת גם בהזאה וכדכתיב והזה איש טהור ומ"מ חזינן שטבול יום נחשב טהור וא"כ ה"ה לשריפה. מיהו צ"ע דזה מתרץ רק שאין להוכיח ממה שזר פסול בשריפה אע"פ שכשר להזאה שגם טבול יום פסול בשריפה אע"פ שכשר בהזאה כי יש טעם לחלק וכהנ"ל, אבל אכתי יש להקשות פירכא דהיינו שאיך אפשר ללמוד שט"י כשר בשריפה ממה שהוא כשר בהזאה הלא מה להזאה שכשירה בזר משא"כ שריפה וא"כ אולי בגלל זה שריפה אסורה גם בט"י. והצ"ק הביין שקושיית תוס' היא באמת שיש לפרוך פירכא, וכן הוא לשון התוס' ביומא דף מ"ג ע"ב בד"ה לימד וכו' וכן ביבמות דף ע"ג ד"ה לימד וכו' כשהקשו קושיא זו. וע"ע בתוס' שם שתירצו תירוץ אחר דלא כהבנת השפ"א בדבריהם כאן, והיינו שכיון שעיקר הטהרה בהזאה קאתי, ואכשר בה רחמנא טבול יום, כל שכן שאר עבודות. והצ"ק כאן הביא דבריהם שם בביאור כוונתם כאן.

וע"י בריטב"א ביומא דף מ"ג ע"ב שתי' וז"ל, י"ל דבהזאה דחמירא קרי"י רחמנא טהור, מכלל דשוויי' טהור גמור לכל עבודות עכ"ל, ומשמע שכוונתו היא כדברי תוס' שם שהזאה חמירא כי עיקר הטהרה תלוי' בהזאה (ודלא כהמגיה בהשפ"א שכתב שמהריטב"א משמע כדברי השפ"א).

וע"י בחידושי הגרי"ז על הל' פרה אדומה (בעמוד ס"ב של הספר) שכתב וז"ל, והכי

מוכח גם מיסוד הדין דטבול יום כשר לעשיית פרה דילפינן לה מקרא דוהזה הטהור על הטמא טהור מכלל שהוא טמא כמבואר בזבחים שם, דמהזאה ילפינן גם לשריפה שתהא כשרה בטבול יום, והיינו כמש"כ דדין פסול טומאה של שריפה הוא זה דין פסול טומאה הנאמר על כל מעשה הפרה מתחילה ועד סוף, שבוה שריפתה והזאת מימ"י עם כל המעשים חד דינא נינהו עכ"ל.

קנג) תד"ה אונן וטבול יום של טמא שרץ דקילי אתו בק"ו מטבול יום דמת.

וז"ל, ואין להקשות מה לטבול יום שכן מותר במעשר מה שאין כן באונן, דמנגיעה ילפינן עכ"ל. צ"ע למה אי אפשר לפרוך מאכילה על נגיעה ולומר שכמו שאונן אסור לאכול מעשר ה"ה שהוא פסול לפרה, דכי גרע פירכא זו ממאי דפרכינן לעיל מעדות על עבודה דמה ליושב שפסול לעדות.

וע"י במהרש"א ביבמות דף ע"ב ע"ב שכתב וז"ל, גמרא, אנן לנגיעה קאמרינן ומה טבול יום שאסור בנגיעה וכו', וצ"ל דלא יליף ערל מט"י דא"כ אכתי איכא למיפרך מה לט"י שכן מותר במעשר (כמו שהקשינו), אלא דיליף (הזאת) פרה מנגיעה (דתרומה) ומה נגיעה (דתרומה) שאסור בט"י מותרת בערל, פרה (הזאת פרה) שמותרת בט"י אינו דין שמותרת בערל, וכיוצא בזה כתבו התוס' בפ"ק דקידושין וכו' עכ"ל.

והקשה החק נתן כאן על המהרש"א וז"ל,

מקורות בענין אם בעל מום כשר או פסול לשריפת פרה.

והפנים מאירות הבין כוונת תוס' כהטהרת הקודש דהיינו שהיוכיח קאי על הזאת ערל, וכתב שלכן לא כתבו תוס' שזר יוכיח דמותר בתרומה ופסול לפרה, כי זר כשר להזאת מי פרה, אבל לענין שריפה יש באמת להקשות שזר יוכיח, ולכן הגמ' ביבמות לא למדה מהק"ו שערל כשר גם לשריפה, כי י"ל זר יוכיח.

מיהו השפת אמת כתב שא"א לומר זר יוכיח דפסול בשריפת פרה ושנאמר משום כך שגם אונן פסול, כי חזינן שבמראות נגעים זר פסול ואונן וערל כשרים.

והנה לפי השפת אמת יוצא שבעל מום כשר להזאת מי פרה אבל לא לשריפה (משא"כ ערל כשר לשניהם), וצ"ע למה. גם צ"ע למה פשיטא להו לתוס' שבעל מום פסול לשריפת פרה יותר מערל ואונן. ולפי דברי תוס' ביומא דף כ"ג ע"ב ד"ה יש עבודה וכו' שהבאנו לעיל באות קמ"ח שבעל מום חשיב כזר ניהא כי לשריפת הפרה בעינן כהן (אבל לא להזאת מי פרה). מיהו א"כ נימא שגם מראות נגעים פסול בבעל מום, והרי בעל מום כשר לראות נגעים כמו שפסק הרמב"ם בפ"ט מהל' טומאת צרעת ה"ה, ומקורו הוא מתו"כ.

ועי' בחזו"א על מס' פרה סי' ח' סק"ח שכתב וז"ל, והנה זר ומחוסר בגדים ושלא רחוק ידים ורגלים וטמא מצינו שהם פסולין לשריפת הפרה ואפילו להשלכת עץ ארז, ואונן וטבול יום ומחוסר כפורים כשרין, ודין יושב ושתוי יין ופרוע ראש לא הוזכר, ובעל מום פשוט להו לתוס' שהוא פסול,

וקשה לי לפ"ז א"כ מאי מקשו בסוף הדבור ועוד מה לט"י שכן אינו מחוסר מעשה תאמר בערל ומאי קושיא הא לא ילפינן ערל מט"י אלא ילפינן פרה מנגיעה וצ"ע עכ"ל.

קנר) בא"ד.

וז"ל, וא"ת מחוסר כפורים ובעל מום יוכיחו שמתירין בתרומה ואסורין בפרה אף אני אביא ערל ואונן עכ"ל. והנה ביבמות שם הובא הך ק"ו כדי להתיר הזאת מי פרה ע"י ערל וכמו שהביאו תוס' אבל כאן הק"ו הוא כדי להתיר שריפת הפרה ע"י אונן, ובספר טהרת הקודש הבין שכוונת תוס' היא לומר הך יוכיח על הק"ו ביבמות שם להתיר הזאת מי פרה על ידי ערל, ולכן תמה דא"כ למה עשו יוכיח מבעל מום הלא הדין נותן שבעל מום יהי' כשר להזאת מי פרה ומנ"ל לתוס' שפסול, וביבמות שם עשו תוס' יוכיח רק ממחוס"כ ולא מבעל מום.

מיהו השפ"א כאן כתב שכוונת תוס' היא לעשות יוכיח על הק"ו להכשיר שריפה ע"י אונן, וא"כ שפיר הוסיפו בעל מום, כי נראה שבעל מום פסול לשריפת פרה כיון ששריפת פרה צריכה כהן וקידוש ידים ורגלים. והעיר השפ"א שלפ"ז יוצא מלשון תוס' שערל כשר גם לשריפת פרה, שהרי הזכירו בתוך היוכיח גם את ערל וז"ל, אף אני ערל ואונן וכו' עכ"ל. וציינן המגיה בשפת אמת שתוס' ביבמות דף ע"ד ע"א הביאו גירסא דגריס להדיא ערל בהדי אונן בהברייתא של יוסף הבבלי.

וע"ע לעיל באות קמ"ח שהבאנו כמה

וערל לדעת תוס' הוא כשר, ולפמש"כ לעיל הוא פסול עכ"ל.

קנה) בא"ד.

וז"ל, אבל מבעל מום קשה עכ"ל. צ"ע מה לבעל מום שכן עשה בו קריבין כמקריבין. (עי' בפנים מאירות, ובחק נתן.)

קנו) מחוסר כפורים דזב כזב. (דברי הגרי"ז.)

הנה בגמ' רצו לתלות את המחלוקת אם מחוסר כפורים כשר לשריפת פרה באם מחוסר כפורים דזב כזב דמי או לא. ותוס' כאן בשם הרב רבינו חיים ביארו שמחוסר כפורים דזב כזב דמי איירי לענין פסח הבא בטומאה. וביאר הגרי"ז בהל' פרה אדומה (ברך ס"א ע"ב וס"ב ע"א של הספר) את דבריו על פי מה שמבואר בבכורות דף ל"ג שפסח בא בטומאה רק בסתם טומאות אבל לא בטומאה היוצאת מגופו, דמעתה אם אמרינן שמחוסר כפורים דזב כזב דמי הרי זה נחשב עוד בגדר טומאה היוצאת מגופו, אבל אם מחו"כ דזב לאו כזב דמי אין זה נחשב טומאה היוצאת מגופו אלא הרי זה נחשב בגדר סתם טומאה.

והא דתלינן כאן בזה את המחלוקת אם מחוסר כפורים כשר לשריפת פרה ביארו תוס' בד"ה שרפה אונן וכו' שהרי זה כי אם לאו כזב דמי אז יש להכשירו ע"י ק"ו מטבול יום דמה טבול יום שאסור בנגיעת תרומה כשר בפרה מחוסר כפורים שמותר בנגיעת תרומה כ"ש דכשר בפרה, וליכא למיפרך מה לטבול יום שמותר לאכול מפסח הבא בטומאה משא"כ מחוסר כפורים כי

גם מחוסר כפורים אוכל מפסח הבא בטומאה כיון שלאו כזב דמי ולא חשיב טומאה היוצאת מגופו וכהנ"ל, אבל אם כזב דמי אז שפיר יש לפרוך את הפירכא הנ"ל.

וביאר הגרי"ז בזה"ל, דלשיטת התוס' עיקר דין טומאה של שריפת פרה באמת אין לה שייכות כלל עם הדין אם כזב דמי, דאף אי לאו כזב דמי ואינו בכלל טומאה שיוצאת עליו מגופו, אבל עכ"פ דין טמא בו, וצריך להיות פסול בפרה, ורק לענין הילפותא מטבול יום הוא דתלי' בדין אי כזב דמי, דאם לאו כזב דמי אפשר למילפי' מטבול יום דאכשר בי' רחמנא, ואם כזב דמי אין כאן ילפותא, וממילא דפסול בפרה ככל הטמאים עכ"ל.

וגם ביאר הגרי"ז את שיטת רש"י, דהנה רש"י כתב שכזב דמי או לא איירי גם לענין שאר דיני קדשים כגון אם מותר לו לאכול קדשים ולענין אם הוא עושה ראשון ושני, ועוד כתב רש"י שאם כזב דמי הרי הוא פסול לשריפת פרה כי לא מיקרי איש טהור, ומדבריו יוצא שכזב דמי היא סיבה עצמית לפוסלו לפרה, ולא רק כי עי"ז יש פירכא על הק"ו מטבול יום וכמו שפירשו תוס'.

והעיר הגרי"ז שדבר זה צריך ביאור דהא לענין קרבנות חזינן שמחוסר כפורים הוא כטמא ופסול לעבודה אפילו אם מחוסר כפורים דזב לאו כזב דמי, וא"כ מהיכא תיתי שלענין פרה יהי' כשר, והנה רש"י כתב דהיינו משום שאם לאו כזב דמי הרי הוא כטבול יום דכשר לפרה, אלא שגם זה אין מובן כי א"כ גם אם כזב דמי נימא שהוא כטבול יום דכשר לפרה, דהא בנזיר דף מ"ד ע"ב, אמרינן שיש מ"ד שסובר שגם

טבול יום דזב בעל שתי ראיות כזב דמי, ובכל זאת דין מוסכם הוא שטבול יום כשר לשריפת פרה, ולא מפריע מה שהוא כזב, וא"כ למה לא נאמר כן גם בנוגע למחוסר כפורים (מיהו עיין לעיל באות ק"מ בענין אם טבול יום דזב בעל ב' ראיות כשר לפרה כמו טבול יום דמת).

וכתב הגר"ז לבאר, דהנה רש"י כתב שאונן כשר לשריפת פרה כי פרה היא קדשי בדק הבית, ומבואר מדבריו שאין בפרה הפסולים של קדשים, ולפ"ז צ"ל שטמא פסול לשריפת פרה משום דין מיוחד בפרה, ואין זה הפסול טומאה שיש בקדשים, וכן מבואר באמת מרש"י שכתב שטומאה פוסלת מהפסוק של ואסף איש טהור הכתוב גבי פרה, הרי שיש פסוק מיוחד גבי פרה ואינו נלמד מהפסול טומאה שנאמר בקרבנות, וזהו באמת הטעם למה טומאה פוסלת גם בשריפתה ואסיפת אפרה והזאת מימי' ולא רק בשחיטה והזאת דמה שהן דוגמת עבודות קרבן, והרי הילפותא נמצאת גבי אסיפת אפרה שאינה בגדר עבודה, וא"כ חזינן שהפסול טומאה אינו שייך כלל לדין הקרבן של פרה אדומה, וכן מוכח גם מהילפותא שט"י כשר דהא ילפינן כן מהפסוק דכתיב והזה הטהור על הטמא טהור מכלל שהוא טמא, הרי שמהזאת המי נדה ילפינן לשריפת הפרה, וא"כ חזינן שהפסול טומאה בשריפה הוא פסול טומאה שנאמר על כל מעשי הפרה מתחילה ועד סוף. ומעתה יש להוסיף שמה שמחוסר כפורים פסול בעבודה מקרא דוטהרה מכלל שהיא טמאה אין הכוונה שהוא טמא ממש, אלא הכוונה היא שהתורה נתנה למחוסר כפורים את הפסול שנתחדש בטמא אע"פ שאינו טמא ממש, אבל בשביל

הפסול החדש הזה של טמא שנתחדש בפרה לא סגי בהפסול של טומאה, אלא צריכים טומאה ממש, ומעתה ביאור הסוגיא כאן הוא כך, דאם הוא כשר לשריפת פרה הרי זה תלוי באם מחוסר כפורים דזב כזב דמי או לא, כי כזב דמי פירושו הוא שהוא טמא ממש וכמו שפירש"י שהוא מונה ראשון ושני, אבל אם לאו כזב דמי אז הכוונה היא שיש לו רק את הפסול של טומאה אבל אינו טמא ממש (ועוד הוסיף שלפ"ז אתי שפיר הא דמבואר ביבמות דף ע"ב שאם ערל כשר להזאת מי פרה הרי זה תלוי באם ערל הוא כטמא גם לענין נגיעה בתרומה ולא לענין אכילת תרומה, והיינו משום שאם הוא כטמא גם לענין נגיעה א"כ יוצא שיש בו טומאה ממש והרי הוא מטמא, ומש"ה הרי הוא פסול לפרה, אבל אם יש בו רק הפסול של טמא לענין אכילת תרומה ומעשר שני, אבל אינו טמא ממש, אז הרי הוא כשר לפרה).

ועוד כתב שהך יסוד שהפסול טומאה בפרה אינו הפסול הרגיל שיש בקדשים מוכח גם מעצם הדבר שמצינו דרשה שטבול יום כשר בפרה אע"פ שבעבודה הרי הוא פסול, דהטעם לזה הוא משום שגם טבול יום אינו טמא ממש, רק שלענין עבודה נתנה לו התורה את הפסול של טומאה, אבל בפרה הרי צריכים טומאה ממש, ולכן פירש"י על הא דמחוסר כפורים דזב לאו כזב דמי וז"ל, והו"ל כטבול יום עכ"ל, כלומר שהרי הוא כטבול יום שכשר משום שאינו טמא ממש אלא יש בו רק את הפסול של טומאה.

ועוד הביא הגר"ז דביבמות דף ע"ד על הא דאונן כשר כתב רש"י וז"ל, אונן מותר

בפרה דקדשי בדק הבית הוא ולא קדשי מזבח, ומצינו טבול יום מותר בה וכל שכן אונן עכ"ל. ולכאורה עירב רש"י ב' טעמים, דהיינו הטעם שכתב כאן בסוגיין והטעם של תוס' של ק"ו מטבול יום. וכתב הגרי"ז שלפי הנ"ל נראה שאין כוונת רש"י לק"ו מטבול יום, אלא כוונתו היא לבאר את תחילת דבריו שכתב שבפרה אין נוהגים פסולי עבודה כיון שהיא בדק הבית, דעל זה הוסיף רש"י שהטעם למה אמרינן כן הרי זה כי חזינן שאין נוהג בה הפסול טומאה של טבול יום (כיון שטבול יום אינו טמא ממש) אע"פ שנאמר בפרה שטומאה ממש פוסלת וא"כ כ"ש שהפסול של אונן אינו נוהג בה (כיון שלא מצינו שום ענין של אנינות בפרה). ולעיל באות קל"ז הבאנו בשם ספר ראש המזבח עוד ביאור בכוונת רש"י ביבמות שם.

מיהו לא הבנתי, דעדיין לא תי' הגרי"ז חלק ממה שהוקשה לו בתחילת דבריו שהבאנו, שהרי הקשה שהרי גם בטבול יום של זב בן ב' ראיות פליגי אם כזב דמי או לא ובכל זאת טבול יום כשר לפרה אפילו אם כזב דמי, וא"כ מאי שנא מחוסר כפורים, ולכאורה על זה עוד לא תי' מידי.

גם יש להקשות דהנה רש"י בנזיר שם ביאר שטבול יום זב כזב דמי פירושו הוא שאסור לו להכנס למחנה לוי' כמו זב עצמו, ולכאורה הביאור בזה הוא שהוא טמא ממש, ובכל זאת חזינן שהוא מותר לפרה, וא"כ כ"ש דכן צריך להיות גם במחו"כ אפילו אם הוא טמא ממש.

ועיין לעיל באות ק"ג שהבאנו את דברי הר"א בן הרמב"ם שהטומאה כבר נסתלקה

מט"י ומחו"כ, רק שחסרה להם הטהרה השלימה אבל אינם בגדר ענפים של טומאה.

קנז) דברי הרמב"ם במחוסר כפורים.

א. דברי הרמב"ם שמחוסר כפורים לוקה על אכילת קודש מהתורה משא"כ על ביאת מקדש אינו לוקה מן התורה.

ע"י ברמב"ם בפ"ג מהל' ביאת המקדש הי"ד שפסק שטבול יום שנכנס לעזרה חייב כרת, ובה"ט שכתב וז"ל, אבל טמא מת או טבול יום שנכנס לעזרת נשים או מחוסר כפורים שנכנס לעזרת ישראל אע"פ שאינו לוקה מכין אותו מכות מרדות עכ"ל. והשיג הראב"ד בדבריו על ה"ט שמחוסר כפורים שנכנס לעזרה חייב כרת והביא את דברי התוספתא בכלים דתניא "כל הטמאים שנכנסו לפני משער ניקנור אפילו הם מחוסרי כפרה הרי אלו חייבין על זדונן כרת ועל שגגתן חטאת". וכתב האור שמח ליישב שכוונת התוספתא היא לטמא מת, וקאמר התוספתא שהוא חייב אע"פ שהוא ג"כ מחוסר כפורים, דאע"פ שמותר למצורע להכניס בהונות, אבל אם נכנס כולו חייב כרת משום זה שהוא טמא מת, ולא הוי כמוציא לולב לר"ה שפטור לפי ר"י בפ"ג דסוכה.

והקשה הכ"מ למה לא הביא הראב"ד את הברייתא שהובאה במנחות דף כ"ז ע"ב דמחוסר כפורים שנכנס לעזרה בשוגג חייב חטאת ובמידד ענוש כרת. וכתב הכ"מ ליישב את דעת הרמב"ם שהרמב"ם סובר שלפי האמת יש מ"ד שסובר שמחוסר כפורים דזב לאו כזב דמי, וכתחילת הגמ' כאן, ומאי

דמסקינן לא דכו"ע מחוסר כפורים דזב כזב דמי דיחויא בעלמא הוא, והראה הכ"מ שבנזיר דף מ"ה ע"א מוכח קצת שיש מחלוקת, וא"כ י"ל שהרמב"ם סובר שההיא דתניא דחייב כרת ס"ל שכזב דמי אבל הרמב"ם פוסק שלא כזב דמי, אלא שכתב הכ"מ שצריך טעם למה פסק כן. וכן הביא הכ"מ מהר"י קורקוס שטעמו של הרמב"ם הוא משום שהוא פוסק שלא כזב דמי. והביא הר"י קורקוס עוד מקומות דאיכא מ"ד שסובר שלא כזב דמי, והביא שבנזיר דף מ"ה איתא שכו"ע לא כזב דמי. ברם באמת התם לא מצינו דבר זה בגמ' וכמו שהעיר שם המגיה בההגה על הכ"מ, וגם תוס' כאן הביאו שבנזיר איתא שלכו"ע לא כזב דמי.

והלבוש מרדכי בסי' ד' הקשה על דרך זה בביאור דעת הרמב"ם דהא אפילו אם לאו כזב דמי אבל הלא איסור דאורייתא בודאי יש כדחזינן מהא דפוסל עבודה וא"כ אולי יש גם חיוב כרת.

והחק נתן כאן הקשה על מה שכתב הר"י קורקוס שבנזיר שם איתא שכו"ע ס"ל שלא כזב דמי, דהתם איתא שחייב כרת וא"כ חזינן שאפילו אם לאו כזב דמי חייבים כרת, וכתב החק נתן שהרמב"ם גורס שם שכו"ע כזב דמי אבל אם לאו כזב דמי ליכא כרת. ועוד הביא הכ"מ שם את דברי הרמב"ם בפ"י"ח מפסוה"מ הי"ד שטבול יום ומחוסר כפורים שאכלו קודש לוקין ואין חייבין כרת, כלומר דגם שם חזינן שפוסק הרמב"ם שלא כזב דמי. והרמב"ם שם כתב משום דכתיב וטומאתו עליו עד שתהא כל טומאתו עליו, וכתב הכ"מ שהרמב"ם מצא דרשה זו באי זה מקום וסמך על זה גם בפ"ג מביאת

מקדש. מיהו לא עמד הכ"מ על הסתירה שבנוגע לאכילת קודש כתב הרמב"ם שבין טבול יום ובין מחוסר כפורים חייב מלקות דאורייתא, ואילו בנוגע לביאת מקדש פסק שטבול יום חייב כרת, ואילו מחוסר כפורים אינו חייב אפילו מלקות דאורייתא, אלא רק מכות מרדות.

ובפי"ח מהל' פסולי המוקדשין הי"ד כתב הכ"מ שהרמב"ם שם סמך על מאי דתנן בפ"א ממס' פרה טעון ביאת מים מן התורה אם בא אל המקדש בין לפני ביאתו בין לאחר ביאתו חייב, ומשמע להרמב"ם דה"ה לענין אוכל קודש, ומשמע לי' להרמב"ם שהכוונה היא שהוא חייב מלקות ולא כרת עכ"ד הכ"מ, הרי שכתב הכ"מ שהרמב"ם מדמה אכילת קודש לביאת מקדש וגם שם לא העיר על החילוקים ביניהם בדברי הרמב"ם.

מיהו הרדב"ז בפ"ג מביאת המקדש הי"ד הקשה את הסתירות הנ"ל, ונדחק לתאצן. ועי' גם בקר"א בד"ה ובאכילת קודש וכו' שהקשה מ"ש ביאת מקדש מאכילת קודש דעל אכילת קודש מחו"כ שפיר לוקה, הלא תרוייהו יש ללמוד מוטהרה מכלל שהיא טמאה כמו שהראה שם.

ובחידושי הגרי"ז בהל' פרה אדומה (עמוד ס"ב) כתב ליישב את דעת הרמב"ם בשם הגר"ח ז"ל, ולמדתי ביאור סוגיא זו מתוך דברי אאמו"ר בדבריו שכתב בביאור דעת הרמב"ם שחילק במחוסר כפורים בין קודש למקדש דאם אכל קודש לוקה מהתורה ואם נכנס למקדש אינו לוקה רק מכות מרדות מדבריהם, וכתב על זה דדין אכילת קודש תלוי בפסולא דגופא, אבל מ"מ לענין טומאה ממש אין דינו כטמא משא"כ איסורא דביאת

מקדש תלוי בטומאה ממש, דעיקר איסורו הוא מה שמכניס טומאה למקדש ולא משום דהגברא פסול לביאת מקדש, ומחוסר כפורים נהי דרחמנא שוויי כטמא לענין פסולא דגופא אבל מ"מ לענין טומאה ממש אין דינו כטמא עכ"ל (וביאר הגרי"ז שם שזה קאי לפי הצד שלאו כזב דמי, אבל אם כזב דמי יש כאן טומאה ממש ולא רק פסול) עכ"ל.

ועי' בר"י קורקוס שכתב שתוס' ביבמות דף ז' כתבו שמאי דמסיק כאן שלכו"ע כזב דמי הרי זה לענין פסח הבא בטומאה אבל לענין ביאת מקדש לכו"ע לאו כזב דמי וליכא כרת על כניסת מחוסר כפורים כי לא קפיד רחמנא אלא אמחוסר חיטוי, וכתב הר"י קורקוס שהדרשה של עוד טומאתו בו שבא לרבות מחוסר כפורים הרי זה קאי על פסח הבא בטומאה.

ועוד הביא ההיא דפסחים דף ל"ה שמחוסר כפורים אסור בקדשים רק משום מעלה והרי איתקש קודש למקדש. מיהו עי' ברש"י בפסחים שם, וכן בתוס' להלן כאן בדף ל"ד ע"א בד"ה ואפילו וכו', שפירשו שהכוונה היא למעלה דאורייתא.

ב. דברי הרמב"ם בטבול יום.

והנה כבר הבאנו את הסתירה בדברי הרמב"ם בנוגע לטבול יום, דבהל' ביאת מקדש כתב הרמב"ם שט"י חייב כרת על כניסה לעזרה, ואילו בהל' פסוה"מ בנוגע לאכילת קודש כתב שהוא רק לוקה, בהל' ביאת המקדש, וז"ל בהל' ביאת המקדש, כללו של דבר כל הטעון ביאת מים מהתורה חייב כרת על ביאת המקדש ואפילו אחר

שטבל עד שיעריב שמשו עכ"ל. וז"ל בהל' פסוה"מ, והאוכל קודש אחר שטבל, קודם שיעריב שמשו או קודם יביא כפרתו, לוקה ואינו חייב כרת, שנאמר וטומאתו עליו עד שתהי' כל טומאתו עליו עכ"ל.

ועי' בחק נתן כאן שהקשה על דבריו בהל' ביאת המקדש למה לא מנה הרמב"ם בפ"ט מהל' סנהדרין לטבול יום שנכנס לעזרה בין אלו שיש בהם כרת, וכתב שכוונת משמעות דבריו בהל' ביאת המקדש היא רק שיש לאו על כניסה לעזרה אבל כרת ליכא, אלא שהקשה שא"כ הו"ל להרמב"ם למנותו בכלל אלו שאין בהם לא מיתה ולא כרת, וכן הקשה למה לא מנה טבול יום ומחוסר כפורים שאכלו קודש בין אלו שאין בהם לא מיתה ולא כרת.

והנה דברי החק נתן שהרמב"ם פוטר טבול יום שנכנס למקדש מכרת תמוהין וכמו שהראנו מדבריו בפ"ג הי"ד. והחק נתן הביא רק את דברי הרמב"ם בפ"ג שם ה"ט שכתב וז"ל, שטבול יום שנכנס לעזרת נשים מכין אותו מכת מרדות עכ"ל, דמשמע שאם נכנס להעזרה הרי הוא חייב מהתורה, ועל זה כתב החק נתן שי"ל שהוא חייב רק מלקות ולא כרת, ותימה דהא מדברי הרמב"ם בהי"ד שם שהבאנו מבואר להדיא שהוא בכרת.

ג. דברי הרמב"ם במחוסר כפורים שעבד.

וע"ע בפ"ד מביאת המקדש ה"ד שכתב הרמב"ם וז"ל, אבל מחוסר כפורים שעבד אע"פ שעבודתו פסולה וחילל הרי זה פטור עכ"ל. והקשה הראב"ד מהא דדרשינן עוד טומאתו בו לרבות מחוסר כפורים. מיהו

צ"ע דזה איירי לענין ביאת מקדש וא"כ אולי יש לחלק בין זה לעבודה.

עוד הקשה הראב"ד מהא דאמרינן בדרף ל"ב ע"ב שמצורע בעל קרי שמכניס ידיו לבהונות כשהוא טבול יום דקרי מיקרי עשה שיש בו כרת. מיהו דבריו תמוהין דהא גם הרמב"ם מודה שטבול יום חייב כרת על ביאת מקדש וכמו שהראנו כבר, וכל דבריו הם רק על מחוסר כפורים, וכך העיר הר"י קורקוס בפ"ד ה"ד. וכתב האבן האזל שקושיית הראב"ד היא מהתירוץ שם דמשני הואיל ואישתרי לצרעתו אישתרי נמי לקריו, ואילו לפי הרמב"ם הלא מצד זה שהמצורע הוא מחוסר כפורים אין שום איסור דאורייתא, וא"כ אין כאן אישתרי, ואפילו אם נאמר שמודה הרמב"ם שאע"פ שפטור מכרת אבל יש בזה איסור דאורייתא, אבל סובר הראב"ד שהואיל ואישתרי אישתרי אמרינן רק באיסורים שוים וא"כ מוכח שגם מחוסר כפורים הוא בכרת (והערל"נ ביבמות דף ז' ע"ב בד"ה מצורע וכו' והקרא"א בניזיר דף מ"ה בד"ה ומדברי וכו' הקשו מעצמם קושיא זו), אבל הרמב"ם סובר שמספיק בזה שיש במחוסר כפורים איסור דאורייתא כדי לומר הואיל ואישתרי אישתרי אפילו אם אינו איסור כרת, וגם הרמב"ם מודה שיש במחוסר איסור דאורייתא מריבויא דעוד טומאתו בו רק דס"ל שאין כוונת הריבוי לרבותו לכרת. מיהו הערל"נ והקרא"א בהמקומות הנ"ל כתבו שלפי הרמב"ם יש רק איסור דרבנן, ולהלן בסק"ד נדון עוד בזה.

ועוד כתב הר"י קורקוס שהיא דדף ל"ב אתי כמו המ"ד שסובר שמחוסר כפורים דזב

זב דמי ואילו הרמב"ם פוסק שלא כזב דמי. וכ"כ הערל"נ ביבמות שם.

עוד הקשה הראב"ד מהדרשה של וטהרה מכלל שהיא טמאה.

ועוד הקשה מהא דמחוסר כפורים דזב כזב דמי. וכתב הכ"מ גם שם כדרכו הנ"ל שהרמב"ם פוסק שלא כזב דמי.

עוד הקשה הראב"ד מתוספתא דזבחים פי"ב ה"ח דמנו למחוסר כפורים שעבד בין אלו שבמיתה, והברייתא היא הובאה גם בסנהדרין דף פ"ג ע"ב. וגם הכ"מ הזכיר שקשה מסנהדרין שם (אלא שמשמע שר"ל שהברייתא היא סוברת שכזב דמי ואילו הרמב"ם פוסק שלא כזב דמי וכהנ"ל).

ועוד הקשה הכ"מ שהרמב"ם עצמו בפיי"ט מהל' סנהדרין סוף ה"ב כתב שהוא במיתה שהרי מנה אותו בין הלאוין שיש עליהן מיתת בידי שמים (ובהל' סנהדרין הביא שהר"י קורקוס הגיה דצ"ל שם יתר בגדים עיי"ש).

ותי' האבן האזל שכוונת הרמב"ם היא רק שיש מיהא בלאו זה מיתה בידי שמים בציור אחר דהיינו בטמא גמור, והוכיח כדרכו מהא דלא מנה הרמב"ם לאו זה גם בין הלאוין שאין בהם מיתה וכגון היכא שעבד עבודה שאינה תמה, ובע"כ צ"ל דהיינו משום שיש מיהא מיתה בציור אחד דמש"ה החשיבו הרמב"ם ללאו שחייבין עליו מיתה.

ולפי דרכו גם לא קשה קושיות החק נתן שהבאנו למה לא מנה הרמב"ם לטבול יום ומחוסר כפורים שאכלו בין הלאוין שאין בהם לא מיתה ולא כרת דגם זה לק"מ כי טמא גמור חייב כרת.

ד. דברי האור שמח בהשיטה הנ"ל של הרמב"ם בנוגע למחוסר כפורים שנכנס לעזרה.

והנה האור שמח על פ"ג מביאת המקדש ה"ט ביאר בדרך אחרת את דברי הרמב"ם במחוסר כפורים שנכנס לעזרה, דעיי"ש שהביא שבספרי קאמר ר' יונתן אין לי אלא שלא הזה כל עיקר, הזה ושינה ולא טבל וכו', טבל ולא העריב שמשו מנין ת"ל עוד טומאתו בו, וזהו כהרמב"ם שרק טבול יום חייב על ביאת מקדש אבל מחוסר כפורים פטור. ועוד הביא שרבי בהספרי שם דורש ולא יתחטא בדמים, ולפ"ז מחוסר כפורים חייב כרת. ועוד הביא את הגמ' בנזיר דף מ"ה דדרשינן טמא יהי לרבות טבול יום עוד טומאתו בו לרבות מחוסר כפורים, וכתב האור שמח שהרמב"ם יכול לסבור גם דרשה זו רק דס"ל שהכוונה היא לרבות מחוסר כפורים רק לאיסורא בעלמא ולא לענין חיוב, ורק בטבול יום נקטינן שהכוונה היא לרבות לכרת כי כתיב וחטאו ביום השביעי ורחץ במים וטהר בערב. ועי' גם באבן האזל בפ"ג ה"ט שהביא את דברי הספרי בנוגע לשיטת הרמב"ם.

מיהו עי' במנ"ח בסוף מצוה שס"ב ובערל"ג ביבמות שם ובקר"א בנזיר שם שהם חולקים על האור שמח וסוברים שלפי הרמב"ם מחו"כ בעזרה הוא רק איסור דרבנן. מיהו מדברי הרמב"ם בפ"ג מהל' ביאת מקדש ה"ז מבואר להדיא שיש איסור דאורייתא וז"ל, מעזרת ישראל ולפנים אפילו מחוסר כפורים לא יכנס לשם שעדיין לא טהר טהרה גמורה שנאמר וכפר עליה הכהן וטהרה מכלל שעדיין לא גמרה טהרתה עכ"ל. ועוד הבאנו לעיל בסק"ג שגם האזל

האזל נוקט בדעת הרמב"ם שיש מיהא איסור דאורייתא.

וע"ע בעונג יו"ט בסי' קנ"ב בהערה שם בד"ה ודע וכו' ולהלן שם מה שפלפל להוכיח כדעת הרמב"ם.

ה. הדרשות של טמא יהיה עוד טומאתו בו.

נמצא לפי כל הנ"ל שיש ג' דרכים איך להבין את הדרשות של טמא יהי לרבות טבול יום עוד טומאתו בו לרבות מחוסר כפורים:

א', דרכם של תוס' כאן שהכוונה היא לחייב כרת גם לפי הצד שמחוסר כפורים דזב לאו כזב דמי, כי רק לענין פסח הבא בטומאה יש צד לומר שלאו כזב דמי.

ב', תוס' ביבמות דף ז' שכוונת הגמ' כאן במה שהסיקה שכו"ע כזב דמי הרי זה רק לענין פסח הבא בטומאה, אבל לענין ביאת מקדש לכו"ע לאו כזב דמי. וכתב הר"י קורקוס שלפ"ז הדרשות של טמא יהי עוד טומאתו בו איירי בפסח הבא בטומאה.

ג', האור שמח בדעת הרמב"ם שטמא יהי לרבות טבול יום הוא לענין כרת, אבל עוד טומאתו בו הוא רק לענין איסור בעלמא.

קנח) דברי הלבוש מרדכי בשיטת הרמב"ם בענין אם מחוסר כפורים שעבד חייב מיתה.

הנה כבר הבאנו לעיל באות קנ"ז סק"ג את הסתירה שהקשה הכ"מ בדברי הרמב"ם דכפ"ד מהל' ביאת המקדש ה"ד כתב

שמחוסר כפורים אע"פ שהוא מחלל עבודה אינו חייב מיתה בידי שמים, ואילו בפ"ט מהל' סנהדרין ה"ב מנה הרמב"ם מחוסר כפורים שעבד בין הלאוין שלוקין עליהם וחייבים עליהם מיתה בידי שמים. ועיי"ש שהבאנו את דברי האבן האזל על זה. ועתה נביא את דרכו של הלבוש מרדכי בזה.

דהנה עיין בלבוש מרדכי בסי' ד' שהביא הא דאין זר חייב מיתה אלא על עבודה תמה, וביאר שבטמא אינו כן אלא הרי הוא חייב מיתה על כל עבודה, והיינו משום שמה שזר חייב מיתה הרי זה איסור עצמי ולא מחמת שהעבודה מתחללת, שהרי מה שהוא חייב מיתה הרי זה מהפסוק של זר לא יקרב ולא ימות, ואילו מה שהוא מחלל עבודה הרי זה מהק"ו מיושב או מהפסוק של וינזרו כמו שמבואר לעיל בריש פירקין, אבל מה שטמא חייב מיתה הרי זה משום שהעבודה מתחללת, שהרי הילפותא שהוא חייב מיתה הרי זה מהפסוק של ולא יחללו דילפינן חילול חילול מתרומה, וא"כ הרי זה משום שהעבודה מתחללת, ומש"ה נראה שגם על עבודה שאינה תמה הרי הוא חייב כיון שהיא מתחללת, אבל החיוב מיתה של זר הוא ענין עצמי, ובזה קיימינן שהוא רק על עבודה תמה. אלא שהוסיף שבטמא יש גם את החיוב מיתה מצד השימוש בטומאה אפילו בלי שהעבודה מתחללת היכא שעבד עבודה תמה, ויש נפ"מ בזה היכא ששגג בהאיסור שיש מצד החילול והזיד בהאיסור שיש מצד מעשה השימוש דאז יהי חייב מיתה רק אם הוי עבודה תמה, והיכא שקיבל כהן טמא מקצת הדם וגם קיבל כהן טהור מקצת הדם, דחילול ליכא, ואילו החיוב של שימוש בטומאה הוא רק בעבודה תמה (והא

דליכא בכה"ג חילול הרי זה כי את הקרבן לא חילל כי קיבל גם כשר, ועל זה שחילל את הדם שהוא עצמו קיבל ליכא איסור כמו שאין איסור אכילת קדשים בטומאה על דם).

ועוד כתב שמה שכתב הרמב"ם בפ"ט מהל' ביאת המקדש ה"י הטמא והבעל מום ושלא רחוק ידים ורגלים אינן חייבין מיתה אלא על עבודה שזר חייב עליהם וכו' כוונתו היא להאיסור שימוש שיש בטמא.

ועוד כתב שלכן שינה הרמב"ם לשונו, דהנה בפ"ד מהל' ביאת המקדש ה"א כתב שטמא "שעבד" חייב מיתה, אבל בפ"י מהל' כלי המקדש ה"ד גבי מחוסר בגדים שהוא משום זר כתב "ששימש", והיינו משום שטמא חייב על כל עבודה וכהנ"ל ולא רק על עבודה תמה ולכן כתב "שעבד" דכוונת לשון זה היא לכל עבודה, אבל מחוסר בגדים חייב רק על עבודה תמה ולכן כתב "שימש" דכוונת לשון זה היא לעבודה תמה שהיא בחינה של שימוש וקבלת הנאה. ואע"פ שבפ"ט מביאת המקדש ה"א גבי זר כתב לשון "שעבד", שאני התם שביאר בפירושו שהוא חייב דוקא על עבודה תמה.

וכתב הלבוש מרדכי שלפ"ז לא קשה הסתירה בין דברי הרמב"ם בפ"ד מהל' ביאת מקדש שכתב שמחוסר כפורים אינו חייב מיתה על עבודה, לדבריו בפ"ט מהל' סנהדרין שכתב דשפיר חייב מיתה, כי בהל' סנהדרין כתב מחוסר כפורים ששימש וכוונתו היא להאיסור של שימוש ורק לעבודה תמה, אבל בפ"ד מהל' ביאת המקדש ה"ד כתב שעבד וכוונתו היא להאיסור של חילול עבודה ועל זה ליכא מיתה כי מיתה

בשביל חילול ילפינן חילול חילול מתרומה והרי התם ליכא איסור על מחוסר כפורים.

קנט) בענין טבול יום ומחוסר כפורים דזב כזב דמי (הסוגיא בנוזיר דף מ"ד ומ"ה).

ע' בנוזיר דף מ"ד ע"ב ומ"ה ע"א דחבריא דרב נתן בר הושעיא סברי שט"י דזב כזב דמי ואסור לו להכנס למחנה לוי' כמו שאסור לזב, ואביי שם הקשה עליו, ולפי גירסת רש"י ופירושו השיבו לו שלעולם ט"י דזב כזב דמי מטעם שהוא מחוסר כפורים ומחוסר כפורים אסור להכנס למחנה לוי'. והקשה רש"י דא"כ איך עבדינן טהרת מצורע, ותי' דשאני התם שהוא מכניס רק בהונות. ואין דבריו מובנים, דנחי שלעזרת ישראל הרי הוא מכניס רק בהונות, אבל הרי כל כולו עומד במחנה לוי'. מיהו באמת מיתר דברי רש"י בכל הסוגיא שם מבואר שאזיל שעזרת ישראל היא בגדר מחנה לוי', והדברים תמוהים.

ותוס' שם גרסי שאביי הוא שהסיק שם, והרי הוא מסיק שט"י דזב לאו כזב דמי לענין לשחוט ולזרוק עליו, דהיינו אם הוא יכול לשלח קרבנותיו, וכ"כ לעיל שם בד"ה אלמא, וציינו לכריתות דף י' דהתם פליגי אם שוחטין וזורקין עליו אם לא, ותלינן באם כזב דמי או לא, רק שאסור לו להכנס

למחנה לוי' כי הרי הוא גם ט"י וגם מחוסר כפורים*).

והקר"א שם פי' שמה שאמר אביי ט"י דזב לאו כזב דמי הרי זה לענין זב בעל ב' ראיות, דלאו כזב דמי ומותר להכנס למחנה לוי', ורק בעל ג' ראיות אסור משום שהוא גם טבול יום וגם מחוסר כפורים, וחבריא דרב נתן בר הושעיא סוברים שכזב דמי וכן שטבול יום של זב בעל ב' ראיות אסור במחנה לוי'.

ועוד כתב הקר"א בד"ה ולפ"ז וכו' שמסוגיא דידן יוצא שאכילת פסח חמור מכניסה למחנה לוי', דהא מחוסר כפורים גרידא מותר להכנס למחנה לוי' שהרי אל"כ איך הוא בא ביום ח' לפתח אהל מועד אבל אם סוברים דמחוסר כפורים דזב כזב דמי אינו אוכל מפסח הבא בטומאה כמו שמבואר בסוגיין. ולפי חבריא דרב הושעיא הוי איפכא, דלדירהו חזינן שכניסה למחנה לוי' אסור לטבול יום דזב בעל ב' ראיות, ואילו בסוגיין מבואר שטבול יום גרידא לאו כזב דמי ואוכל מפסח הבא בטומאה. ולא עוד אלא שלפי חבריא דרב נתן בר הושעיא יוצא שזב בעל ב' ראיות חמור ממחוסר כפורים, שהרי זב בעל ב' ראיות אסור במחנה לוי' ומחוסר כפורים מותר, ואילו לגבי פסח הבא בטומאה הוי איפכא, דזב בעל ב' ראיות מותר לאוכלו ומחוסר כפורים אסור, אלא שהביא הקר"א שהשט"מ בנוזיר

זבין וזבות, לענין זה הוא דאמרין התם דאי טבול יום דזב כזב דמי עדיין שם זב עליו, ולא יאכל מפסח הבא בטומאה, ולמ"ד לאו כזב דמי מותר לאכול, אבל לא לענין שחיטה וזריקה עליו ושילוח קרבנות עכ"ל.

* והנה מש"כ שפ"מ לענין אם שוחטין וזורקין עליו, כן כתבו גם לעיל שם בד"ה אלמא וכמו שהבאנו, וציינו לכריתות דף י' שהתם פליגי אם שוחטין וזורקין עליו או לא, ותלינן באם כזב דמי או לא, והשיג הקרן אורה על דבריהם וז"ל, דהתם לענין פסח הבא בטומאה דלא יאכלו ממנו

שם כתב שבסוגיין מבואר שמחוסר כפורים דזב כזב דמי וכ"ש טבול יום דזב כזב דמי, וכתב הקר"א שדברי השט"מ תמוהין דהא אדרבה הכא משמע שטבול יום דזב אינו כזב. וכתב הקר"א שי"ל דהיינו טבול יום דטמא מת אבל טבול יום דזב בעל ב' ראיות הוי שפיר כזב.

ועוד הקשה הקר"א דלפי שיטת תוס' הרי מה שאמר אב"י לאו כזב דמי הרי זה לענין פסח, דמותו לו לאכול מפסח הבא בטומאה ואפילו אם הוא גם מחוסר כפורים, אבל אסור לו להכנס למחנה לוי, וא"כ חזינן שמחנה לוי חמור מפסח, ואילו בסוגיין חזינן איפכא, שהרי מבואר שפסח אסור אפילו במחוסר כפורים גרידא, ואילו מחוסר כפורים גרידא מותר במחנה לוי.

קס) בענין הגדרת מצות בגדי כהונה.

הנה הרמב"ם בסה"מ במצוה ל"ג מונה את בגדי כהונה למצוה מתרי"ג מצות, והבה"ג והרמב"ן חולקים על זה. ולפי הרמב"ם דחשיב מצוה יש לעיין במה היא הגדרת המצוה. וי"ל בזה כמה צדדים: א', שהמצוה היא עשיית הבגדים. ב', שהמצוה היא מעשה הלבישה. ג', שהמצוה היא מעשה הלבישה אבל רק כשהוא לובש אותם לצורך לעבוד. ד', להיות לבוש בהם. ה', להיות לבוש בהם בשעת עבודה. וכבר דנתי על זה ביבמות ח"א אות צ"ב. ו', שהמצוה היא בהעבודה, והיינו שהעבודה תהי' נעשית בבגדי כהונה. ז', שהמצוה מורכבת גם מן העשי' וגם מהלבישה.

ח', יש לצדד האם יש מצוה נפרדת על כל בגד ובגד, או האם כולם הם מצוה אחת. וגם על זה דנתי בספרי על יבמות שם. ועתה נסדר את דעות הקדמונים בנוגע להצדדים הנ"ל.

א. הסוברים שחלוק לפי הרמב"ם כהן גדול מכהן הדיוט.

הנה לשונות הרמב"ם במצות בגדי כהונה נראין כסותרות זו את זו, דברשימת המצות שלפני הל' כלי המקדש כתב שהמצוה היא "ללבוש בגדי כהונה לעבודה". ובמנין המצות שלפני ספר היד כתב "להלביש הכהנים לעבודה". וכן בסה"מ במצוב ל"ג כתב וז"ל, ללבוש בגדים מיוחדים לכבוד ולתפארת ואז יעבדו במקדש עכ"ל. ומשמע מכל זה שהמצוה היא עצם הלבישה אבל רק כשזה לצורך לעבוד בהם. וזהו כצד ג' שכתבתי.

מיהו בסוף מצוה ל"ג כתב וז"ל, והוא שילבש בגדים אלו תמיד במקדש עכ"ל, ומשמע שהמצוה היא לבישה במקדש אפילו שלא בשעת עבודה וכהצד השני שכתבתי. ברם דבריו שם קאי על השמונה בגדים של כהן גדול.

ועי' גם ברמב"ם בסוף הל' כלאים שכתב וז"ל, כהנים שלבשו בגדי כהונה שלא בשעת עבודה אפילו במקדש לוקין מפני האבנט שהוא כלאים עכ"ל. והשיג הראב"ד למה לא כתב גם חושן ואפוד של הכהן גדול, דהא גם בהם הי' כלאים. וכתב הרדב"ז דשאני כהן גדול משום דכתיב ב' ומן המקדש לא יצא, וביאר האבן האזל בפ"ח מהל' כלי המקדש הי"א את דבריו דכל

שעה שירצה הרי הוא יכול לעבוד, ומש"ה זה תמיד אצלו כמו בשעת עבודה.

ובאמת בפ"ח מהל' כלי המקדש הי"א וי"ב כתב הרמב"ם וז"ל, בגדי כהונה מותר ליהנות בהן וכו' חוץ מן האבנט מפני שהוא שעטנו אסור לכהן הדיוט ללבושו אלא בשעת עבודה עכ"ל, הרי שכתב "כהן הדיוט" ומשמע שלכהן גדול מותר ללבוש בגדי כהונה גם שלא בשעת עבודה אע"פ שיש בבגדיו כלאים, הרי שגם משם חזינן שכהן גדול שונה בזה מכהן הדיוט. מיהו הכ"מ שם כתב שכוונת הרמב"ם היא לאסור גם לכהן גדול בשאר ימות השנה כיון שיש בהם כלאים, וכוונתו היא רק לאפוקי כהן גדול ביוה"כ בבגדי לבן שאין בהם כלאים.

והבית הלוי בחלק א' סי' ג' אות ב' כתב טעם אחר למה שאני כהן גדול, והיינו בגלל הציץ וז"ל, והנראה דביומא דף ז' פליגי ר' יהודה ור"ש בריצוי ציץ אם הא דציץ מרצה אי הוי רק בעודו על מצחו של כהן גדול או תמיד מרצה, ומסתפקנא להך מ"ד דס"ל דאינו מרצה רק בעודו על מצחו אי בעינן ג"כ שיהי' לבוש כל הבגדים שלו או סגי כשלוש רק הציץ לחודא. ולפי הסברא נראה דבעינן שיהי' לבוש כל הבגדים, דהא בכמה דוכתינן אמרינן אין בגדיהם עליהם אין כהונתן עליהם, וא"כ הא גם אם לבש הציץ לחודא לא הוי כהן גדול והוי כזר שלבש הציץ, והך מ"ד הא ס"ל דאינו מרצה רק בעודו על מצחו של כהן גדול דוקא, וא"כ ניחא הא דנקט הרמב"ם רק אבנט להדיוט, דאיהו הא פסק דאינו מרצה רק בעודו על מצחו וכמבואר בפ"ד מהל' ביאת מקדש, ומש"ה יכול ללבוש כל בגדיו אפילו בשעה שאינו עובד משום שמא יתרחש כעת

איזה טומאה לאחיו הכהנים וירצה, ומש"ה נקט רק הדיוט דוקא עכ"ל.

ועי' באבן האזל בפ"ח מהל' כלי המקדש הי"א בר"ה והנה וכו' שכתב וז"ל, אכן בדבריו (של הבית הלוי) לא יתיישבו דברי התוספתא שהביאו תוס' במנחות דף מ"א, הביאו גם הרדב"ז שם, דתניא בגדי כהן גדול שיצא במדינה חייב, במקדש בין לשרת בין שלא לשרת פטור מפני שהן כשרין לעבודה, ולשון מפני שהן כשרין לעבודה משמע כדברי הרדב"ז ולא כדברי הבית הלוי דהוא משום הציץ, והבית הלוי לא הביא זה בדברי התוספתא בשביל שהתוס' קיצרו ולא הביאו עכ"ל.

והצפנת פענח בפ"י מהל' כלאים ה"ב כתב ששאני כהן גדול משום שבכהן גדול עצם הלבישה מחמת עצמה היא מצות עשה משא"כ בכהן הדיוט.

ב. דברי הרמב"ם בפ"י מהל' כלי המקדש כהצד השביעי שכתבתי.

וע"ע בפ"י מהל' כלי המקדש ה"ד שכתב הרמב"ם וז"ל, מצות עשה לעשות בגדים אלו ולהיות הכהן עובד בהם שנאמר וכו' עכ"ל, ומשמע מלשון זו שהמצוה מורכבת גם מהעשי' וגם מלהיות לבוש בהם. מיהו מלשונותיו שהבאתי לעיל יוצא שהמצוה היא רק הלבישה.

ג. ביאורי הרמב"ן בדעת הבה"ג.

והנה הרמב"ן כתב שהבה"ג לא מנה בגדי כהונה למצוה כי הם רק הכשר מצוה להעבודה ואין למנות הכשר מצוה למצוה (כמש"כ הרמב"ם בשורש י'), ועוד הזכיר בתוך לשונו שם שהם רק בגדר חלק

מהמצוה של עבודה ושכבר נתבאר (בשורש י"א) שאין מונין חלקי מצות.

ולכאורה יש לתלות שאם הציווי הוא על העשי' של הבגדים או הלבשה לצורך עבודה וכצדדים א' וג', אז הרי זה בגדר הכשר מצוה להעבודה, אבל אם הציווי הוא שהעבודה תהא נעשית בבגדי כהונה וכצד ו', אז אפשר להסתכל על זה כחלק מהמצוה של עבודה דהיינו שהמצוה של עבודה היא לעבוד מלובש בבגדים.

ד. דברי הגר"י פערלא בדעת הבה"ג והרמב"ן.

ועי' בביאורו של הגאון רבי ירוחם פערלא על סה"מ של רס"ג בחלק ג' דף רי"ט עמוד ג' שהקשה על הרמב"ן שלא שייך לומר שהטעם למה הבה"ג לא מנה בגדי כהונה למצוה הוא כי הם בגדר חלק מהמצוה של עבודה, דהא חזינן שגם הרמב"ן מודה שעל כל קרבנך תקריב מלח הרי הוא בגדר מצוה ולא חשיבא בגדר חלק, והיינו מהטעם שביאר הרמב"ם בשורש י"ב דכיון שהציווי כולל הרבה מיני קרבנות שהם מצות חלוקות בפני עצמן א"כ לא יתכן לומר שנתנית מלח היא בגדר חלק ממצוה, וא"כ ה"ה לבגדי כהונה עיי"ש. והסיק משום כך שעיקר כוונת הרמב"ן היא לומר שאין למנות בגדי כהונה משום שהם הכשר והכנה, ומה שהשתמש הרמב"ן גם בלשון של "חלק" מהמצוה של עבודה לאו דוקא הוא.

ועוד העיר לעיל שם בתחילת המצוה שבאמת הבה"ג מנה בגדי "שרד" למצוה, והרי הרמב"ן בחומש פי' שבגדי שרד הם בגדי כהונה ודלא כרש"י שפירש שבגדי

שרד הם הבגדים שניסו בהם את הכלים כשנסעו, וא"כ י"ל שגם הבה"ג מפרש כהרמב"ן אשר לפ"ז יוצא שהבה"ג שפיר מונה בגדי כהונה למצוה.

ה. ראי' מהראב"ד כהצד השני (א) כהצד השביעי) שכתבתי.

והנה כבר הבאנו ששיטת הרמב"ם בסוף הל' כלאים ובפ"ח מהל' כלי המקדש הי"א היא שבגלל כלאים יכול כהן ללבוש בגדי כהונה רק בשעת עבודה. והראב"ד שם חולק עליו וכתב שבגדי כהונה דוחים כלאים אפילו שלא בשעת עבודה. ולכאורה לפי שיטת הראב"ד צ"ל שאינם בגדר הכשר למצות העבודה או חלק ממצות העבודה, דהא ס"ל שאפילו שלא בשעת עבודה הרי הם דוחה כלאים, וא"כ בע"כ צ"ל דס"ל שעצם לבישת בגדי כהונה היא מצוה בפני עצמה וכהצד השני או כהצד השביעי שהזכרתי לעיל.

ובאמת לפי הצדדים ההם יש גם מקום לומר כדינו של הרמב"ם שמותרים ללבוש רק לצורך עבודה, והיינו שלעולם י"ל שלבישת בגדי כהונה הרי היא מצוה לשם עצמה וכהנ"ל, אלא שהיינו רק היכא שמיקרי בגדר לבישת בגדי כהונה לובש אותם לצורך עבודה (ואין הכוונה כצד ג' שכתבנו לעיל שלצורך העבודה היא חלק מהמצוה, אלא הרי היא כדי להשלים את השם של החפצא).

ו. דברי הגר"י בדעת הרמב"ם כהצד הששי שכתבנו.

והנה כבר הבאנו שהרמב"ן בספר המצות הביא שהבה"ג לא מנה בגדי כהונה למצוה,

והקשה הרמב"ן על הרמב"ם למה הוא מונה אותם הלא הם רק חלק ממצות עבודה או הכשר. והוסיף הרמב"ן להקשות למה אינו מונה שלש מצות, דהיינו לבישת בגדי כהן גדול בנפרד, וכן לבישת בגדי כהן הדיוט בנפרד, וכן לבישת בגדי לבן ביוה"כ בנפרד. מיהו לפי צד ו' שכתבנו שהמצוה אינה עצם הלבישה אלא המצוה היא שהעבודה תהי' נעשית עם לבישת בגדים לק"מ, כי רק אם המצוה היא עצם הלבישה קשה למה אינו מונה כל סוג וסוג של לבישה למצוה נפרדת, אבל אם הוא מדיני עבודה א"כ אין כאן אלא קיום אחד, דהיינו שעבודה טעונה בגדים, ובגדי לבן של כהן גדול ביוה"כ, ובגדי ארבע של כהן הדיוט, ובגדי שמונה של כהן גדול כל ימות השנה, הרי הם רק חילוקי דינים. ועי' בחידושי הגר"ז להלן בדף י"ח על תד"ה אתי חוקה וכו' שכתב כהנ"ל.

ז. קושיית הרמב"ן למה אין הרמב"ם מונה עמידה בשעת עבודה למצוה.

ועיין עוד ברמב"ן שהקשה על הרמב"ם למה אינו מונה הא דצריך לעמוד בשעת עבודה למצוה כמו שהוא מונה בגדי כהונה. ובחידושי הגר"ז שם איתא בזה"ל, דהא דבעי מעומד אין זה חלות דין, אלא נאמר רק שיושב פסול, אבל לבישת בגדים היא חלות דין בהעבודה עכ"ל (ודבריו הם דלא כדברינו לעיל באות נ"ד קטע "ובאמת").

קסא) דברי רש"י והרמב"ן על מעיל ומכנסים.

הנה סדר הפסוקים הוא כך, עשיית האפור, החושן, המעיל, ונשמע קולו וגו'

(ע"י המעיל) ולא ימות, הציץ, המצנפת, הכתונת של הכהן גדול, הכתונת והאבנט והמגבעת של כהן הדיוט. והלבשת אותם וגו' וכהנו לי, מכנסים, והיו (המכנסים) על אהרן ועל בניו וגו' ולא ישאו עון ומתו וגו', ולהלן כתוב להלבישם את הבגדים, וכתוב חגרת אותם וגו' והיתה להם כהונה לחקת עולם וגו'.

והנה בשמות כ"ח ל"ה כתוב והיה (המעיל) על אהרן לשרת ונשמע קולו בבאו אל הקדש לפני ה' ובצאתו ולא ימות, ופירש"י וז"ל, מכלל לאו אתה שומע הן, אם יהיו לו לא יתחייב מיתה, הא אם יכנס מחוסר אחד מן הבגדים הללו חייב מיתה בידי שמים עכ"ל.

ולהלן על פסוק מ"ג שהוא הפסוק של מיתה במכנסים כתוב והיו (המכנסים) על אהרן ועל בניו בבאם אל אהל מועד או בגשתם אל המזבח ולא ישאו עון ומתו וגו', וכתב רש"י וז"ל, והיה על אהרן. כל הבגדים האלה על אהרן הראויין לו, ועל בניו האמורין בהם: בבואם אל אהל מועד. להיכל וכן למשכן: ומתו. הא למדת שהמשמש מחו סר בגדים במיתה עכ"ל.

והרמב"ן בדבריו על פסוק ל"ה (בדפו"א על פסוק מ"ג) הקשה על דברי רש"י על פסוק ל"ה למה כתובה מיתה אחרי אפור וחשן ומעיל ולא אחרי כל הבגדים שכתובים שם.

וכתב המזרחי שעוד קשה למה אחרי ז' בגדים כתיב בפסוק מ"א והלבשת אותם את אהרן אחיך ואת בניו אתו, ורק אח"כ כתיב עשיית ולבישת המכנסים בפסוק מ"ב ופסוק מ"ג, הלא הי' צריך לכתוב והלבשת וגו' אחרי המכנסים.

ועוד הבין הרמב"ן שכוונת רש"י גבי מעיל היא רק כשהוא עובד, ולכן הקשה למה כתוב "ובצאתו" דהא אין עבודה ביציאתו. וכתב המזרחי שרש"י סובר שלא ימות לא קאי על בבאו ובצאתו אלא על "לשרת" (בלי בגדים) הכתוב שם בהפסוק ובבאו ובצאתו קאי על קול הפעמונים (וכן כתב הגור ארי' שם).

ועוד הקשה הרמב"ן על דברי רש"י על פסוק מ"ג שהוא הפסוק של מכנסים דהא מסוגיית הגמ' שהביאה וחגרת וגו' מבואר שהפסוק של מכנסים איירי באמת רק במכנסים (וכדברי תוס' כאן) אבל שאר הבגדים למדים מוחגרת וגו' והיתה להם כהונה לחקת עולם וגו'.

ותי' המזרחי שרש"י סובר שהדרשה מוחגרת בסוגיין מגלה שהפסוק של מיתה הכתוב גבי מכנסים קאי על כולם. ועוד כתב המזרחי שצריכים גם את הפסוק של מיתה גבי מכנסים כי בלי הפסוק גבי מכנסים לא היינו יודעים שוהיתה להם כהונה וגו' קאי גם על מכנסים כיון דמכנסים לא כתוב שם כמש"כ תוס' כאן.

והרמב"ן עצמו חולק על רש"י ופי' שהפסוק של מעיל קאי רק על מעיל ולא איירי בעובד עבודה אלא נאמר בזה איסור מיוחד וחיוב מיתה אם יכנס להיכל או יצא בלי השמעת קול הפעמונים (ומדבריו שם מבואר שהקפידא היא רק על הכניסה והיציאה, אבל אם הוריד את המעיל בהיותו בהיכל ושוב לבש אותו בשעת יציאה לית לן בה עיי"ש). והגור ארי' הקשה על זה היכן מצינו בדברי חז"ל חיוב מיתה על כהן גדול שנכנס בלי המעיל, והרי בסנהדרין דף

פ"ג ע"א תניא ואלו שבמיתה ולא נזכר שם דבר זה.

והנה באמת גם רש"י על הפסוק של מעיל לא הזכיר עבודה, וא"כ י"ל שגם הוא סובר שקאי על ביאה כשהוא מחוסר בגדים לאהל מועד, ולכן גם בצאתו הרי הוא עובר, אלא שרש"י סובר שקאי על כל הבגדים ודלא כהרמב"ן שסובר שהפסוק קאי רק על המעיל.

ואע"פ שחייב מיתה על ביאה כשהוא מחוסר בגדים, אבל בכל זאת צריכים גם את הפסוק של וחגרת וגו', וכן את הפסוק במכנסים, והיינו כדי להשיענו שחייב מיתה גם על עבודה בעזרה בלי בגדים, דהתם לא שייך לחייב משום ביאה כשהוא מחוסר בגדים, כי החיוב על ביאה כשהוא מחוסר בגדים הוא רק על ביאה להיכל. וי"ל עוד ששצריכים את הפסוק של מיתה על עבודה בלי בגדים גם בשביל עבודה בתוך ההיכל, והיינו להיכא שנכנס כשהוא לבוש בגדים, ושוב הורידם בתוך ההיכל ועבר, ושוב לבש אותם בצאתו, א"נ כדי לחדש שיש עליו עוד חיוב מיתה עבור העבודה.

ברם המזרחי לא הבין כן ברש"י וכמו שהבאנו כבר אלא הבין שרש"י מתכוין להיכא ששימש, ושלא ימות קאי על "לשרת",

מיהו בשפתי חכמים ראיתי שהבין שכוונת רש"י בהפסוק של מעיל היא באמת לביאה כשהוא מחוסר בגדים.

קסב) עוד בענין למה צריכים ג' פסוקים של מיתה.

הנה בסוגיין ילפינן שמחוסר בגדים פוסל

עבודה מקרא דוחגרת אותם אבנט וגו' והיתה להם כהונה לחקת עולם וגו' בזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם. והביאו תוס' שבסנהדרין ילפינן מזה גם שמחוסר בגדים שעבד חייב מיתה כמו שזר חייב מיתה. ועוד הביאו תוס' שמיתה כתובה גם במכנסים ובעינן קרא גם במכנסים כיון דמכנסים לא כתיב בקרא דוחגרת. ועוד כתבו שגם אחרי קרא דמכנסים בעינן וחגרת בשביל יתר הבגדים, א"נ כדי לחדש שגם העבודה פסולה, ועי' במה שהבאנו בהאות הקודמת מהמזרחי. ועוד הבאנו בהאות הקודמת שיש אומרים בביאור דברי רש"י שגם הפסוק של מיתה הכתוב גבי מעיל איירי בעובד מחוסר בגדים. ועוד הבאנו את מה שהעיר הרמב"ן על רש"י למה כתוב מיתה אחרי אפוד וחשן ומעיל ולא אחרי כל הבגדים שכתובים שם.

ועוד קשה דהשתא נמי נהי שלא כלל הכתוב את כולם בפסוק אחד של מיתה אבל בכל זאת למה צריכים ג' פסוקים דלמה אי אפשר ללמוד חדא מאידך כגון מכנסים מהשאר, ומה זה שכתבו תוס' שמכנסים לא כתיבי התם הלא אפשר ללמדו בבנין אב. ובשפתי חכמים על הפסוק של מעיל ראיתי שהביא לתרץ שהמיתה הכתובה גבי מעיל קאי גם על החשן והאפוד שכתובים לעיל שם, והמיתה שכתובה גבי מכנסים קאי על ציץ וכתונת ומצנפת ומכנסים שכתובים אחרי מעיל, ויש בהם רבותא ואי אפשר ללמדם מחשן אפוד ומעיל כי הציץ אינו בגד, וכן המצנפת הרי היא רק כיסוי הראש, והכתונת אינה נראית מבחוץ, ובמכנסים יש רבותא טפי כי "אינם בגד גמור" וגם אינו נראה מבחוץ. ברם בהדרך

הזה עדיין לא מתורץ למה צריכים את הדרשה בסנהדרין של וחגרת וגו' שבזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והווי' להו זרים וחייבים מיתה. וצ"ל כהדרך בתוס' שהוא כדי לחדש שהעבודה פסולה. ועוד צ"ע למה לן הפסוק שכתוב אחרי מעיל תיסגי בהפסוק במכנסים, א"נ בוחגרת.

והלבוש בלבוש אורה שם ביאר ששפיר צריכים את ג' הפסוקים, דהפסוק גבי מעיל קאי על חשן ואפוד ומעיל, והפסוק של מכנסים קאי רק על מכנסים, והפסוק של וחגרת וגו' קאי על כתונת מגבעת ואבנט דכתיבי התם בכהן הדיוט, וכולהו צריכי, כי אי אפשר ללמוד ממכנסים כי י"ל דשאני מכנסים שהוא לכסות בשר ערוה ויש קפידא גדולה על זה, וכן מבגדי כהן גדול אי אפשר ללמוד כי הו"א ששאני הנהו שקדושתן גדולה שהרי נוהגים רק בכהן גדול, וכן מבגדי כהן הדיוט מקרא דוחגרת וגו' אי אפשר למילף כי שאני התם שהם נוהגים בכל הכהנים. וגם חדא מתרתי אי אפשר למילף כי ממכנסים ובגדי כהן הדיוט אי אפשר למילף בגדי כהן גדול במה הצד כי מה להצד השוה שהם נוהגים בכל הכהנים, וכן ממכנסים ובגדי כהן גדול אי אפשר למילף כי שאני מכנסים שהוא בשביל בשר ערוה ושאני בגדי כהן גדול שקדושתם יתירה "ואין כאן כל כך צד השוה לומר בשבילו על שניהם אף אני וכו' כי הם כמעט הפכים", וכן אי כתיבי בגדי כ"ג ובגדי כהן הדיוט לא היינו יכולים ללמוד מכנסים מינייהו כיון שהם רק לכסות בשר ערוה (וי"ל לפי דרכו שילפינן ציץ ומצנפת מחשן אפוד ומעיל).

והגור ארי' כתב שצריכים קרא דמכנסים

כי מכנסים לא כתיב בקרא דוהלבשת וגו' כהונה לחקת עולם וכמו שכתבו תוס' כאן, וכן צריכים קרא דמעיל לומר שגם הפעמונים מעכבים אע"פ שהם רק לנוי, וכן צריכים קרא דוחגרת וגו' כדי שלא נטעה לומר שמיתה דמעיל ומכנסים קאי רק עלייהו, רק שמכיון שלפי האמת חייבים מיתה על כל חיסור בגד לכן כלל רש"י בדבריו גבי מעיל ומכנסים את כל הבגדים כי לפי האמת כוונת הפסוק היא לכל הבגדים (אבל לא הזכיר הגור ארי' בתוך דבריו סברות למה אי אפשר ללמוד כל הבגדים ממעיל, וכן כל הבגדים ממכנסים, וכן מכנסים מכל הבגדים, דלא הזכיר אלא סברא למה אי אפשר ללמוד את הפעמונים של המעיל משאר הבגדים).

קסג) גדר הפסול של מחוסר בגדים.

הנה בגמ' ילפינן שמחוסר בגדים מחלל עבודה מהא דכתיב וחגרת אותם אבנט אהרן ובניו וחבשת להם מגבעות והיתה להן כהונה לחקת עולם, בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם, אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם.

ע' ברש"י בד"ה והיתה להם וכו', ובתוס' בד"ה אין וכו', וגם בתוס' לעיל בדף ט"ו ע"ב בד"ה אתיא וכו', שביארו שהכוונה ב"אין כהונתם עליהם" היא שבלי בגדים הרי הם כזרים, וכיון שהם כזרים הרי הם פוסלים עבודה כמו שזר פוסל עבודה. מיהו ע' בשפ"א לעיל שם שכתב שבנוגע למה שעבודתו פסולה אפשר לפרש שאין הכוונה שהם כזרים, אלא "אין כהונתם עליהם" פירושו הוא שאין עבודתם עליהם, כלומר

דפסולים הם, והוי דרשה ישירה על פסול עבודה, וכאילו התורה אומרת שכשאינן בגדיהם עליהם אין המעשה כהונה שהם עושים, דהיינו העבודה, "עליהם". והוסיף השפ"א שזה מספיק רק לענין מה שמחללים עבודה, אבל כדי לומר שהוא חייב מיתה אם עבד הרי אנו בודאי צריכים לחשוב כזר, כי אם לא כן מהיכא תיתי לחייבו מיתה, וזהו דדרשינן בסנהדרין דף פ"ג ע"ב שחייבים מיתה משום שבזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והוה להו זרים וזר שעבד חייב מיתה (וכאן אין הוספה זו).

ונסתייע שם השפ"א ממה שמדברי הרמב"ם בפיה"מ בזבחים בתחילת הפרק שם לא משמע כתוס' שהוא פוסל עבודה משום זרות. מיהו באמת אין שם בדברי הרמב"ם שום משמעות בענין זה לא לכאן ולא לכאן, דזה לשון הרמב"ם בפ"י מהל' כלי המקדש ה"ד, הוא נקרא מחוסר בגדים ועבודתו פסולה וחייב מיתה בידי שמים כזר ששימש שנאמר וחגרת אותם אבנט והיתה להם כהונה בזמן שבגדיהם עליהן כהונתן עליהן אין בגדיהם עליהן אין כהונתם עליהם אלא הרי הם כזרים ונאמר והזר הקרב יומת עכ"ל. הרי שיחס בלשונו את הענין של זרות להחיוב מיתה אבל לא ייחס אותו בפירושו למה שהעבודה פסולה שהרי לא הביא דרשה שזר פוסל את העבודה, וצ"ע.

ועכ"פ צ"ע על השפ"א דמסתבר לומר שכיון שלענין מיתה מפרשינן שכוונת הפסוק היא דהוה להו זרים א"כ זהו בודאי גם ההגדרה במה שמשמע בתוך הפסוק

שהוא פסול לעבודה, ואין סיבה לומר שבנוגע לפסול עבודה נתכוונה התורה להגדרה אחרת

קסד) תד"ה אין בגדיהם עליהן וכו'.

וז"ל, ומינ" לא הוי ילפינן מכנסים דמכנסים לא כתיבי התם וכו' עכ"ל. עי' במהר"ם שיף שהקשה שא"כ מנ"ל שמחוסר מכנסים מחלל עבודה, ותי' שגבי מכנסים כתיב חקת עולם וגם בקרא דוחגרת כתיב לחקת עולם וילפינן חוקה חוקה. מיהו צ"ע דא"כ למה צריכים שיהי' כתוב מיתה במכנסים, הלא גם את זה נילף מחוקה חוקה. ועי' במהר"ם שיף להלן על תד"ה אתיא שפירש שכוונת תוס' שם היא להעיר באמת את הנקודה הנ"ל. ועי' בהגהות חק נתן שם בסוף המס'.

ועי' בשפ"א שתי' על קושיית המהר"ם שיף שמאחר שגלי קרא שגם במחוסר מכנסים יש מיתה כמו שאר הבגדים, א"כ נקטינן שזה בא לגלות שהוא בכלל כל מחוסר בגדים ושמאי דדרשינן שאין כהונתם עליהם ומחללי עבודה הרי זה קאי גם על מכנסים.

ובתחילה שם הקשה השפ"א דמכיון דכתיב בנפרד מיתה במכנסים א"כ נימא שהוא חייב מיתה כשהוא עובד מחוסר מכנסים אפילו בעבודה שאינה תמה אע"פ שזר אינו חייב מיתה בכה"ג שהרי לא ילפינן מיתה במכנסים מהדרשה של אין כהונתם עליהם והוי להו זרים. ודבריו הנ"ל מתרצים גם את זה, כי כיון שכוונת הפסוק של מיתה גבי מכנסים היא לגלות שהוא בכלל שאר

מחוסר בגדים, ושלכן עבודתו פסולה כשאר מחוסר בגדים, א"כ ה"ה נמי לענין מיתה הרי הוא חייב מיתה רק על מה ששאר מחוסרי בגדים חייבים מיתה.

מיהו המהר"ם שיף הרי הבין שהמיתה שכתובה במכנסים הרי היא חיוב מיתה חדש ואינו רק בגדר גילוי שהוא בכלל שאר מחוסרי בגדים, שהרי לכן הקשה מנ"ל שהוא פוסל עבודה והוצרך ללמוד חוקה חוקה, וא"כ לדידי' לכאורה אכתי צריך לצאת שמחוסר מכנסים חייב מיתה גם על עבודה שאינה תמה, אם לא שנאמר שגם בנוגע לזה נלמד חוקה חוקה.

קסה) בא"ד.

וז"ל, ועוד י"ל דקרא דוחגרת צריך לחילול עבודה דמיקרי זר עכ"ל. צ"ע איך זה מיישב את קושייתם, דהא קושייתם היתה למה הוצרכו בסנהדרין ללמוד מיתה מאין בגדיהם עליהם הלא מיתה בהדיא כתיב גבי מכנסים.

ועי' בעולת שלמה שביאר כוונתם שלעולם הרי הם סוברים כהתירוץ הראשון שמיתה דמכנסים קאי רק על מכנסים, ושלכן צריכים וחגרת כדי לומר שגם מחוסר שאר הבגדים חייב מיתה, רק דקשה להו על תירוץ הראשון למה צריכים לכתוב מיתה על מכנסים הלא גם מכנסים אפשר ללמוד מוחגרת וגו', דהנה בשמות כ"ח מ"ג כתוב הפסוק של מכנסים, ובפרק כ"ט ט' כתוב וחגרת וגו', וא"כ אע"פ שלא כתיב מכנסים בההוא פרשה של וחגרת, אבל הלא בתחילת אותה פרשה של וחגרת כתוב "וזה הדבר",

והאות וא"ו מוסיף על ענין ראשון וכדאיתא ביומא דף ה' לענין הך קרא, וכן הקשו תוס' בסנהדרין דף פ"ג ע"ב על התירוץ הראשון שהביאו תוס' כאן, ועל זה תירצו בתירוצם השני כאן שאם לא הי' כתוב הפסוק של מיתה גבי מכנסים לא היינו דורשים מוחגרת וגו' מיתה אלא רק חילול עבודה כי "קרא דוחגרת צריך לחילול עבודה דמיקרי זר", אבל מאחר דכתיב מיתה במכנסים תו אמרינן שמסתמא הכוונה בוחגרת וגו' היא ש"אין כהונתם עליהם" גם לענין מיתה.

וע"ע בחק נתן.

קסו) הגדר של בזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם.

עי' בקידושין דף ל"ו ע"ב בתד"ה חוץ וכו' שהקשו למה צריכים שם פסוק לפסול נשים לעבודה תיפוק לי' לפי שהן מחוסרי בגדים ובזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, ותירצו וז"ל, וי"ל דמיירי שלבשו את הבגדים, א"נ י"ל כיון שלא נצטוו בבגדי כהונה לא הוו מחוסרי בגדים עכ"ל.

והנה מלשונם בתירוצם השני משמע שזה ידעו גם בקושייתם שנשים לא נצטוו בבגדי כהונה, והיינו משום דכתיב שם אהרן ובניו, רק שסברו בקושייתם שבכל זאת גם בנשים שי"ך הפסול של מחוסר בגדים אע"פ שלא נצטוו, והיינו משום שהפסול של מחוסר בגדים הוא משום שבזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והוו להו זרים (לשון הגמ' בסנהדרין דף פ"ג), ולכן הקשו

דא"כ הה"נ לנשים, דכי ס"ד שלנשים קל יותר לקבל מדריגת כהונה מאנשים (ולכן באמת דקדקו תוס' לבנות את קושייתם על הא דבזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, כי זה שי"ך גם בנשים אע"פ שלא נצטוו, ולא הקשו סתם מהמשנה בריש פירקין דאיתא שמחוסר בגדים פוסל עבודה, כי אם הוי רק בגדר פסול בעלמא אז הי' פשוט להם שבנשים ליכא פסול זה כיון שלא נצטוו).

ועל זה תירצו תוס' בתירוצם השני שי"ל שמאי דאמרינן שבזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם אין הכוונה שלמדריגת כהונה בעינן באמת בגדי כהונה, דהא אילו כן איך אפשר לומר שלנשים לא בעינן כן וכהנ"ל, אלא ס"ל שהכוונה היא שמאחר שנצטוו ללבוש בגדי כהונה ועברו על הציווי, פסלה התורה את העבודה וחייבה מיתה כאילו אין כהונתם עליהם, והריזה רק בגדר משל אבל שם הפסול הוא מחוסר בגדים ולא זרות.

וגם י"ל שהתורה הדביקה עליו את הפסול והחיוב מיתה של זר אע"פ שאינו במהותו זר, וא"כ בנשים שלא נצטוו פשיטא שי"ל שלא עשתה התורה כן (וזה דומה קצת למה שהבאנו באות קנ"ו מהגרי"ז שמה שטבול יום פסול לעבודה אין זה משום דחשיב עדיין בגדר טמא ממש אלא התורה נתנה לו את הפסול טומאה לעבודה).

גם י"ל שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם הרי זה כעין עונש של ירדת מדריגה למדריגת זרות מחמת זה שעבר על הציווי, ולא שבעצם צריכים בגדי כהונה, וגם לפ"ז פשיטא שי"ל שבנשים מכיון שלא נצטוו

ליכא דבר זה כיון שזה כעין עונש.

והחזו"א בקידושין שם כתב בכיארור תירוצם השני דכיון שלא נצטוו על בגדים ס"ד שיוכלו לעבוד גם בלי בגדים משום שהן נטפלות להאנשים, אשר מהאי טעמא הרי הן אוכלות בתרומה, וגם נותנים להן מתנות כהונה אפילו אם נישאת לזר, ואיכא מ"ד שהיכא שכתוב כהן הכוונה היא אפילו לכהנת (אשר לפ"ז נותנים להן גם חמש סלעים של פדיון הבן ולא רק זרוע ולחיים וקיבה).

דף י"ח ע"א

קסז) אי מהתם הו"א הני מילי עבודה דזר חייב עלי' מיתה.

פירש"י שילפינן כל מחויבי מיתה מזר לענין שחייבים מיתה רק על עבודה תמה, וביאר הפנים מאירות דילפינן כולם בג"ש דחוקה חוקה ממחוסר בגדים (וכמש"כ רש"י בדף קי"ב ע"ב ובסנהדרין דף פ"ג לענין שלא רחוק ידים ורגלים), ומחוסר בגדים ילפינן מזר בהילפותא של אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם. וביאר שהוצרך רש"י כאן לזה כי רק משום כך שייך הו"א שמחוסר בגדים פוסל רק עבודה תמה, כי אם הוא חייב מיתה על כל העבודות אי אפשר לומר שהוא פוסל רק עבודה תמה. והקשה הפנים מאירות דהא אזלינן השתא שאכתי לא ידעינן דרשה זו של אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם וא"כ יוצא שמחוסר בגדים חייב מיתה על כל העבודות

וא"כ ה"ה שהוא מחלל את כל העבודות.

וגם בחידושי רעק"א הקשה את הקושיא הנ"ל, ועוד הקשה על מאי דאמרינן להלן ששתוי יין מנ"ל, דהא כיון שעוד לא ידעינן שלומדים שתוי יין ממחוסר בגדים בחוקה חוקה א"כ שתוי יין חייב מיתה על הכל.

ובספר לשם זבח תי' שגם בלא הדרשה של אין כהונתם עליהם יש ללמוד שמחוסר בגדים ושלא רחוק ושתוי יין חייבים מיתה רק על עבודה תמה בק"ו מזר דמה זר שאין לו תקנה וכן אינו אוכל בקדשים אינו חייב מיתה אלא על עבודה תמה כל הפסולים הנ"ל לא כ"ש, אלא שרש"י להלן בדף קי"ב ע"ב כתב את האמת שמחוסר בגדים חייב רק על עבודה תמה משום שפסולו הוא משום זר.

ועוד כתב הלשם זבח שלפ"ז יש ליישב גם מה שלכאורה קשה דאם כל חייבי מיתה ילפינן מזר לענין חיוב מיתה א"כ נילף מזר גם שהם פוסלים את כל העבודות ולא רק עבודה תמה וכמו שזר פוסל את כל העבודות (אע"פ שהוא חייב מיתה רק על עבודה תמה), ולפי הנ"ל לק"מ כי לחומרא אי אפשר ללמוד מזר כי מה לזר שאין לו תקנה וכן אינו אוכל.

קסח) אשכתן מחוסר בגדים שתוי יין מנלן אתיא חוקה חוקה.

צ"ע דעי' ברש"י בסנהדרין דף כ"ב ע"ב וברש"י ותוס' בתענית דף י"ז ע"ב שכתבו דידעינן ששתוי יין פוסל עבודה מלהבדיל בין הקודש ובין החול ודלא כמסקנת הסוגיא כאן. וגם הגמ' בב"מ בסוף דף צ' מפרשת

שלהבדיל קאי על עבודה ודלא כמסקנת הסוגיא כאן שקאי על הוראה. ועי' בזה בספר חיבת הקודש.

קסט) אי מהתם הו"א ה"מ עבודה דמעכבא כפרה אבל עבודה דלא מעכבא כפרה לא.

א. פירש"י וז"ל, אבל נתינת אש של הדיוט מצוה בעלמא היא שהרי יש שם אש שירדה מן השמים, אימא לא תיבעי בגדים, קמ"ל ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח, להכי כתיב הכא חסרון בגדים למילף דאף בעבודה שאינה מחוסרת כפרה דאי עבד אהרן בבגדי הדיוט לאו שפיר עבד עכ"ל. והנה מדבריו משמע שאפשר להקטיר גם על האש שירד מן השמים רק שיש מצוה לתת אש של הדיוט, ומש"ה מכיון שבאמת אין צריכים את האש של הדיוט בשביל הקטרה הו"א שאין נתינתו צריכה בגדי כהונה. וצ"ע איך אפשר להקטיר על האש שירד מן השמים הלא צריכים הקטרה על גבי עצים. וי"ל שמחמת הסיבה הנ"ל סגי גם אם יבעירו את עצי המערכה מן האש שירד מן השמים, אבל עכשיו קבעה התורה מצוה מיוחדת להביא אש מן ההדיוט ולהבעיר בה מערכה של עצים שלא מן האש שירד מן השמים. (מנחת אברהם חלק א' עמוד צ"ט).

מיהו לפ"ז צ"ע למה מיקרי עבודה שלא מעכבא כפרה בגלל זה שיש אש מן השמים הלא סו"ס צריכים הכהנים לתת אש על העצים ולהבעירם או מן האש שירד מן השמים או מאש של הדיוט.

ב. והנה מדברי רש"י משמע שגם לפי האמת אין יוצא שום פסול אם הוא מדליק שלא בבגדי כהונה רק ש"לאו שפיר עביד". ועי' גם בשט"מ בסוף אות ד' שכתב וז"ל, פי' הקונטרס אימא לא תיבעי בגדים כלומר אפילו לכתחילה, קמ"ל ונתנו בני אהרן לומר דאי עביד במחוסר בגדים לאו שפיר עביד, כלומר צריך שיהא לבוש בגדיו בנתינת אש לכתחילה, והא דקתני פסולה לאו דוקא דהא כיון דלא מעכבא כפרה לא שייך בה חילול עבודה, אלא כלומר לאו שפיר עבד עכ"ל. וצ"ע למה לא שייך לומר שלשון פסולה היא דוקא, ושהכוונה היא שנתינת האש שעשה פסולה היא ואם הקטיר עלי' הרי ההקטרה פסולה, ומאי דאמרינן שאינה מעכבא כפרה הכוונה היא רק שאין זה פוסל את כל הקרבן כי קי"ל שהוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו כשר, ולכן הו"א שאין נתינת האש צריכה בגדי כהונה, ולעולם הכוונה היא שאינה מעכבת כפרה אפילו אם לא הי' שם בלא"ה אש מן השמים.

וי"ל משום שאם ההקטרה פסולה א"כ שפיר מיקרי שמעכבא כפרה, והיינו במנחה, דהא התם ההקטרה שפיר מעכבת את כל כשרות המנחה.

וכן מבואר בשט"מ בהאות הנ"ל, דהנה רש"י כתב שההו"א לעשות נתינת אש בלי בגדי כהונה גם לכתחילה היא משום שבלא"ה יש אש מן השמים, והקשה השט"מ למה לא כתב משום שאין עושים על האש דבר שמעכב כפרה (אלא שאנחנו הוספנו להקשות שלפ"ז אי אפשר לפרש לשון פסולה כפשוטה). ותי' דשפיר עושים דהיינו הקטרת קומץ.

קע) בענין הנ"ל.

ועכ"פ מדברי רש"י מבואר שאם לא הי' שם אש מן השמים והיו צריכים את האש הזה אז שפיר הי' נחשב שמעכבא כפרה ולא הי' שום הו"א לומר שאין צריכים בגדי כהונה. וצ"ע למה הלא נהי שצריכים אש אבל זהו רק בגדר היכי תמצא כדי שיוכלו לעשות הקטרה אבל אין זה מן העבודות שמצד הדין מעכבות כפרה אלא הרי היא מעכבת את הכפרה רק משום המציאות דאי אפשר בלאו הכי, וא"כ אולי גם זה סגי כדי להוות הוה אמינא שלא נצטרך בגדי כהונה.

קעא) אבל עבודה דלא מעכבא כפרה לא.

עיין בשט"מ אות ה' שהקשה דנימא דאתי לאשמועינן שגם כהן גדול שלבש בגדי כהן הדיוט חשיב מחוסר בגדים. ותי' דגם זה ידעינן מוחגרת.

ויש לעיין בדברי הרמב"ם בפ"י מהל' כלי המקדש ה"ד שהביא שכהן גדול שלבש פחות מהשמונה בגדים חילל ולא הביא בכלל את החידוש שגם עבודה דלא מעכבא כפרה צריכה בגדי כהונה.

קעב) תד"ה תלמוד לומר חוקה חוקה.

וז"ל, מכאן אומר ר"ת דהא דאמרינן במנחות כל מקום שנאמר תורה וחוקה אינו אלא לעכב לאו חד טעמא נינהו דחוקה מג"ש ותורה ממשמעות עכ"ל.

והנה במנחות דף י"ט ע"א בד"ה תורה וכו' ביארו דבריהם יותר, והיינו דקאי על

מאי דילפינן כאן ששתוי יין מחלל עבודה מג"ש דחוקה חוקה ממחוסר בגדים ואי ממשמעותא למה צריכים ג"ש. מיהו לכאורה אין דבריהם מובנים דהא לא שייך לומר ממשמעותא אלא היכא שכתוב כבר בתוך הפרשה דין לכתחילה, דאז אם כתוב חוקה הרי זה מלמד שהדבר גם מעכב, וכגון במנחות שם שכתוב שני שעירים וכן ד' מינים של טהרת מצורע, וא"כ כשכתוב חוקה הרי זה מלמד עיכובא, אבל הלא בפרשת שתוי יין לא כתוב כלל שאסור לו לעבוד אלא רק שאסור לו לבוא וא"כ איך שייך לדרוש ממשמעותא דחוקה שעבודתו פסולה.

ברם עיין ברש"י בחומש על הפסוק יין ושכר אל תשת וגו' בבאכם אל אהל מועד שכתב וז"ל, אין לי אלא בבואם להיכל, בגשתם למזבח מנין, נאמר כאן ביאת אהל מועד ונאמר בקידוש ידים ורגלים ביאת אהל מועד מה להלן עשה גישת מזבח כביאת אהל מועד אף כאן עשה גישת מזבח כביאת אהל מועד עכ"ל, וא"כ אולי סמכו תוס' כאן אהך דרשה.

מיהו תוס' בסוגיין קבעו את הדבר על מאי דס"ד בתחילת הסוגיא שילפינן שמחוסר בגדים מחלל עבודה משתוי יין, וא"כ על זה שפיר שייך לומר שלומדים מהמשמעות של חוקה שהדין שנאמר בתוך הפרשה של בגדי כהונה שאסור להם לעבוד בלי בגדי כהונה, הרי זה מעכב. וכן הם דבריהם בחולין דף כ"ד ע"א בד"ה אמר קרא, דאין ספק שנפלה טעות סופר בדבריהם שם ושצ"ל מחוסר בגדים, ולא שלא רחוק ידים ורגלים עיי"ש.

קעג) תד"ה אתיא חוקה חוקה.

וז"ל, וקשה מהך דשמעתין דהא אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם אינו כתיב בפירוש וילפינן חוקה חוקה ממחוסרי בגדים עכ"ל. עי' בחידושי הגרי"ז על הש"ס שהקשה דמה הוא הדמיון, הלא התם באונן כל הענין של כהן הדיוט לא כתיב בהדיא אלא הרי הוא בא מן הכלל, אבל הכא הרי הענין של לכישת בגדים שפיר כתיב, רק ש"הבא מן הכלל" הוא שבלא בגדים הרי הוא מחלל את העבודה וחייב מיתה.

וכעין זה כתב בספר ראש המזבח כדי ליישב את קושיית תוס' וז"ל, דבשלמא לחייב מיתה לכהן הדיוט אונן דעבד, או לתורם מן הרעה על היפה, שפיר אמרינן דהוי מכללא כיון דבזה אנו רוצים לחדש מה שלא נאמר בתורה דלא דברה תורה כלל מעבודת כהן הדיוט אונן או מענין תורם מן הרעה על היפה, משא"כ לענין חילול עבודה אדרבה רצוננו בזה לקיים מה שכתוב בקרא וילפינן חקה חקה מג"ש דמעכבת ואמרינן שהתורה הקפידה שיעשה כחק המבואר בלי שום שינוי ואם לא עשה ככתוב שיהי' בבגדי כהונה מחוללת עבודתו עכ"ל. ובביאור דברי תוס' תי' הגרי"ז שיש שני דינים בלכישת בגדים, חדא שבלי זה אין כהונתם עליהם ודבר זה גורם שהעבודה מחוללת, ובי' דין של מצוה דהיינו שנאמרה מצוה שהעבודה תיעשה בבגדים וכמו שמנה הרמב"ם בסה"מ במ"ע ל"ג שלבישת בגדי כהונה הרי היא מצוה, ויסוד הדין של המצוה הוא שהעבודה עצמה זקוקה לבגדים (חוץ מהדין הראשון שצריכים בגדים כדי להחיל כהונה), והמצוה היא על הענין הזה כלומר

שיקוים ענין זה שהעבודה עצמה זקוקה לבגדים, והרי להדיא בתוך הפסוק כתיב רק את הדין של מצוה, ואילו כל הענין של זרות, שזה הוא הדבר שגורם חילול עבודה, הרי הוא דבר הבא מן הכלל, ומש"ה הרי זה שפיר דומה לאונן שהדבר שבא מן הכלל הוא ענין אחר, ואין למדים ממנו עכ"ד בקיצור.

מיהו לא הבנתי דהא גם הענין של זרות כתיב דהא כתיב והיתה להם כהונה לחקת עולם דהיינו שע"י הבגדים משיגים כהונה וא"כ מכלל זה רואים שבלי הבגדים יש כאן זרות ואין זה דבר חדש.

קעד) בא"ד.

וז"ל, וכן בכל הנך דכתיב ולא יחללו דדייקינן הא עבד חיללו וילפינן מיתה חילול חילול מתרומה עכ"ל. עי' בחידושי הגרי"ז בעמוד מ"ד שהקשה דהא לא יחללו דכתיב בטבול יום ובטמא אין הכוונה לשלילה, דהיינו שלא יעשו בטומאה ועי"ז לא יהי' חילול, דלפ"ז בודאי הוי דבר הבא מכללו דהיינו שמשמע שאם יעשו בטומאה שפיר יהי' חילול, אלא כוונת לא יחללו היא לאזהרה, דהיינו אזהרה שלא יעשו את החילול, וא"כ נמצא שהחילול כתיב בפירוש. ועי' ברמב"ם בפ"ד מהל' ביאת המקדש שכתב כהנ"ל שלא יחללו הוי אזהרה. ועי' גם בקר"א שהקשה כהנ"ל.

קעה) בא"ד.

וז"ל, ובתורם מן הרעה על היפה דלא ילפינן דהוי במיתה בג"ש דחטא חטא תי' ה"ר יעקב דאורליינש משום דהוי דבר הבא מן הכלל עכ"ל. ועי' בחידושי הגרי"ז בעמוד

עבודה, אבל ביאה ריקנית היא רק באזהרה, וכן פסק הרמב"ם בהל' איסורי ביאה. (אמרי צרופה, שהוא ספר חי' הראי"ף באסיפת זקנים חדש על זבחים כרך ג').

קעז) בא"ד.

וז"ל, מיהו לקמן בפירקין אמרינן דהווי שלשה כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין מחוסר בגדים ושתוי יין ושלא רחוק ידים ורגלים, והשתא אתי שפיר קושיית ה"ר יעקב דהשתא בשלשתן כתיב מיתה מיותר למימר בהני דוקא דמקריין זרים בג"ש דחוקה איכא מיתה אבל יושב אע"ג דקרובי זר אינו במיתה, אבל שאר פסולין כגון ערל ואונן לא איצטריך קרא למעוטינהו ממתה כיון דלא איקרו זרים, ברוך עכ"ל. פי' דלהלן בדף כ"ד אמרינן בגמ' שיושב אינו במיתה כי מחוסר בגדים ושלא רחוק ידים ורגלים ושתוי יין הם ג' כתובים הבאים כאחד ואין מלמדים, ומפרשים תוס' כאן שכדי למעט ערל ואונן (שהוזכרו ג"כ שם בתוך הברייתא שהביאה הגמ' שם שאינם במיתה) לא צריכים את העובדא שיש ג' כתובים, אלא גם בלא זה מכיון ששלשתן הם כזרים, ובערל ואונן אין לנו מקור לומר שהם כזרים, ממילא אין לנו רשות ללמוד שהם במיתה מהני שלשה, ואפילו אם הי' לנו רק כתוב אחד לא הי' שייך ללמוד ממנו, וא"כ לדבר זה אין אנו צריכים את הענין של ג' כתובים, אלא הענין של ג' כתובים בענין שבביל יושב דחשיב שפיר כזר כי דרשינן שלעמידה בחרתיו ולא לשיבה.

ועוד סוברים תוס' עכשיו שבבביל הענין של ג' כתובים צריכים אנו שכל הג' כתובים יהיו מיותרים ולא רק שנים מהם, ולכן כתבו

מ"ד שכתב שדבר זה תלוי בהמחלוקת שבין הרמב"ם והרמב"ן בסה"מ בענין אם לא תשא עליו חטא הוא אזהרה שלא לעשות או האם הוא בגדר שלילה, דאם הוא אזהרה א"כ יוצא שהאיסור כתוב בפירוש, אבל אם אינו אזהרה אלא שלילה, דהיינו שיתרמו מן היפה ואז לא יהי' חטא, א"כ שפיר יוצא שהצד של חטא הוא דבר הבא מן הכלל. וזהו כעין הקושיא שהבאנו בהאות הקודמת עיי"ש.

והנה עי' בחידושי הגר"ח על הש"ס בקידושין דף מ"ו ע"ב שחידש שהאיסור בתורם מן הרעה על היפה אינו מה שהוא מרים מן הרעה, אלא האיסור הוא מה שלא הרים מן היפה. ולפ"ז יוצא שאפילו אם לא תשא עליו חטא אינו אזהרה אלא שלילה, דהיינו שיתרום מן היפה ואז לא יהי' חטא, קשה להבין למה הוי דבר הבא מן הכלל, כי אילו הי' האיסור מה שהוא תורם מן הרעה, אז הי' שפיר נחשב דבר הבא מן הכלל, אבל כיון דכתיב שיתרום מן היפה, והאיסור הוא העובדא שלא תרם מן היפה, א"כ הרי זה בגדר ביטל עשה ולא בגדר איסור עשה שבא מן הכלל.

קעו) בא"ד.

וז"ל, והשתא למה לי למיכתב (בשתוי יין ושלא רחוק ידים ורגלים) תיפוק לי' מג"ש דחוקה חוקה ממחוסר בגדים עכ"ל. הנה שיטת הריצב"א ביומא דף ה' ע"ב היא שמחוסר בגדים ושלא רחוק ידים ורגלים חייבים מיתה אפילו על ביאה ריקנית להיכלל, וא"כ לפ"ז צריך להיות כתוב מיתה בשתוי יין כי כתיב שם לשרת, וא"כ אשמועינן ששתוי יין חייב מיתה רק על

תוס' שעכשיו לא קשה קושיית הר"י מאורליינש לעיל בדף י"ז שהקשה למה צריכים שני פסוקים כדי לומר שמחוסר בגדים חייב מיתה, כי מעתה שפיר צריכים והיינו כי ע"י הפסוק המיותר הוי מחוסר בגדים כתוב שלישי בהדי שלא רחוק ידיים ורגלים ושתוי יין וממעטינן יושב.

(מיהו אכתי נשארתי קשה קושיית הר"י מאורליינש לפי המ"ד שסובר שסגי בשני כתובים הבאים כאחד לפעול שאין מלמדים.) ועכ"פ שוב חזרו בהם תוס' וכתבו שבאמת בשביל ג' כתובים הבאים כאחד מספיק אם שנים מהם מיותרים וא"כ אכתי קשה קושיית הר"י מאורליינש.

קעת) בא"ד.

וז"ל, ובתרווייהו כתיב חקה עכ"ל. הברכת הזבח והחק נתן פירשו שכוונת תוס' היא לומר שלא רק קושיית הר"י מאורליינש חוזרת לדוכתה, אלא גם הקושיא שהזכירו לעיל בדיבור זה למה צריכים שיהי' כתוב מיתה בשתוי יין ושלא רחוק ידיים ורגלים נילף חוקה חוקה ממחוסר בגדים, גם הקושיא ההיא חוזרת לדוכתה, כי בשני הפסוקים שכתבי במחוסר בגדים בתרווייהו כתיב חוקה וא"כ בע"כ לג"ש אתי לכל היכא דכתיב חוקה. מיהו לא הבנתי פירוש זה דהא בעינן מיתה בשתוי יין ושלא רחוק ידיים ורגלים כדי לעשות ג' כתובים למעט יושב וכמש"כ תוס' כבר.

והצ"ק פי' שכוונתם בזה היא לומר שא"א ליישב את קושיית הר"י מאורליינש לעיל ע"י שנאמר שצריכים תרי קראי במחוסר בגדים חד למצוה וחד לעכב, כי כיון דכתיבי בתרווייהו חוקה א"כ מהמלה חוקה ידעינן

עיכובא כי כל היכא דכתיב חוקה הרי זה לעיכובא. מיהו לא הבנתי דהא כבר כתבו בשם ר"ת שאין זה ממשמעוּתא אלא מג"ש, וא"כ שפיר בעינן תרי קראי במחוסר בגדים כדי לומר ש"חוקה" דכתיב בי' הוא לעיכובא.

והמהר"ם שיף פי' שכוונתם היא לומר שאין לתרץ את קושיית הר"י מאורליינש כתירוּצם לעיל שצריכים שיהי' כתוב מיתה במכנסים כי מכנסים כתוב בנפרד ולא אצל וחגרת, וכן גם שצריכים וחגרת כי הפסוק של מיתה במכנסים קאי רק על מכנסים, כי גם בהפסוק של מכנסים וגם בהפסוק של וחגרת וגו' כתיב חוקה, וא"כ אפשר ללמד מהדדי כמו לענין חילול עבודה, דהא בע"כ צ"ל דידיעין שבלי מכנסים הרי הוא מחלל עבודה ממה שגם בקרא דמכנסים וגם בקרא דשאר בגדים כתיב חוקה וילפינן חוקה חוקה (ולעיל באות קס"ד כתבנו בשם שפ"א סברא אחרת מאיפוא ידעינן שמחוסר מכנסים מחלל עבודה עיי"ש).

קעט) בא"ד.

וז"ל, ומיהו וחגרת דדרשינן מינה אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם איצטריך משום חילול דאע"ג דממילא שמעינן נמי מיתה מדאיקרי זר, מ"מ זר במכנסים לא כתיב, ולעולם בפרשה דלעיל קאי מיתה אכולהו בגדים עכ"ל. עי' בחק נתן, ולעיל באות קס"ה.

קפ) כהן הדיוט שלבש בגדי כהן גדול ועבד עבודתו פסולה.

עי' בחידושי הגרי"ז בעמוד מ"ה שביאר

בשם הגר"ח שמה שפוסל את העבודה הוא העובדא שאסור לו ללבושם, אבל אם יהי' ציור שמותר לו ללבושם, אז לא יפסול את העבודה אע"פ שהוא כהן הדיוט, ולא נאמר דין עצמי שעבודה ע"י כהן הדיוט כשרה רק כשהוא לובש ד' בגדים. והוכיח כן משיטת הראב"ד בפ"ד מהל' כלי המקדש הי"ג שאם לא נמשח ולא נתרכה ז' ימים בבגדי כהן גדול, רק נתמנה לחוד, אסור לו לעבוד ביוה"כ כי צריכים כ"ג ואינו עוד בגדר כ"ג, אבל מותר לו לעבוד בשמונה בגדים כל השנה, וביאר הגרי"ז שהראב"ד סובר שלעולם הרי הוא עוד כהן הדיוט רק דכיון שנתמנה מותר לו ללבוש ח' בגדים, וסגי בזה להכשיר את העבודה אע"פ שהוא עוד כהן הדיוט.

מיהו לא הבנתי דהנה הראב"ד שם כתב שביוה"כ רק לכתחילה אסור לו לעבוד, ומבואר שבדיעבד הרי הוא כשר, ואם נאמר שהוא עוד כהן הדיוט איך יכול להיות שבדיעבד הרי הוא כשר ביוה"כ הלא בעינן לעבודת יוה"כ כהן גדול, וא"כ מוכח שהוא כבר כהן גדול, רק שלכתחילה צריכים לעבודת יוה"פ משיחה או ריבוי בגדים. וצ"ל שלעולם הרי הוא עוד כהן הדיוט, ורק לכתחילה צריכים עבודת יוה"כ בכהן גדול, אבל בדיעבד סגי גם בכהן הדיוט אם יש לו היתר ללבוש בגדי כהן גדול, וצ"ע.

קפא) אי מהתם ה"א ה"מ חיסור בגדים אבל יתור בגדים לא, קמ"ל.

הנה ע"י ביומא דף י"ב ע"ב דאמרינן כי אתא רבין אמר אבנטו של כהן גדול ביוה"כ

דברי הכל של בוץ, בשאר ימות השנה דברי הכל כלאים, לא נחלקו אלא באבנטו של כהן הדיוט בין בשאר ימות השנה בין ביוה"כ שרבי אומר של כלאים וראב"ש אומר של בוץ. ולפי ראב"ש יוצא שאבנטו של כהן גדול כל השנה אינו כמו אבנטו של כהן הדיוט. ולפי הרמב"ם כן יוצא גם לפי רבי דע"י ברמב"ם בפ"ח מהל' כלי המקדש ה"א וה"ב שפסק שגם אבנטו של כהן הדיוט הוא של כלאים אבל בכל זאת אינו דומה לאבנטו של כהן גדול במעשהו (לפי גירסת ווינציא בדבריו עיי"ש, וגירסתנו שם היא דשפיר דומה לשל כהן גדול).

וע"ע ברמב"ם שם שכתב שהמצנפת של כהן גדול והמגבעת של כהן הדיוט הם אותו בגד רק שכהן גדול חובשו בצורה אחרת מכהן הדיוט. והראב"ד שם חולק וסובר שהמצנפת היא ארוכה הרבה וכורך אותה כריכות, ואילו המגבעת היא כעין כובעים שלנו חדים מלמעלה והם קצרים.

ומעתה צ"ע דאם אבנטו של כהן גדול אינו כמו של כהן הדיוט, וכן אם המצנפת אינה מגבעת, א"כ מה הוא החידוש בזה שכהן הדיוט שלבש בגד של כהן גדול פסול משום שגם יתור בגדים פוסל, הלא יש בזה גם משום חיסור בגדים שהרי הוא מחוסר המגבעת והאבנט של כהן הדיוט, וא"כ מה הוא ההוה אמינא לומר שכשר.

והנה יש שני דרכים איך להבין מה היתה ההו"א שכהן הדיוט שלבש בגדי כהן גדול כשר ומה היא המסקנא שפסול:

א', דההו"א היתה שבדיעבד גם בגדי כהן גדול כשרים לכהן הדיוט ומיקרי בגדי עבודה בשבילו וחשיב ב"כיהונו". ולפ"ז

לק"מ הקושיות הנ"ל על ההו"א, כי לפ"ז יוצא שכשהוא לובש בגדי כהן גדול אין בזה משום חיסור בגדים כי גם מצנפת מיקרי בגד כהונה לגבי' ולא רק מגבעת, ובוזה קמ"ל שגם בדיעבד לא מיקרי בגד כהונה לגבי'.

מיהו לפי הדרך הזה קשה דעדיין לא מצינו שיתור בגדים פסול דהא לאחר דקמ"ל שבגדי כהן גדול לא מיקרי בכיהונו לגבי כהן הדיוט הרי מעתה יש כאן חיסור בגדים.

ב', שההו"א היתה שהיכא שהוא לובש מיהא בגדי כהן הדיוט לא מפריע מה שהוא מוסיף בגדי כהן גדול דהיינו שיתור בגדים לא מפריע. וגם לפ"ז לא קשה מה שהקשינו דתיפוק לי' משום שחסרים לו האבנט והמגבעת של כהן הדיוט, כי י"ל שאין הכוונה שהחליף את הד' של כהן הדיוט בשביל הח' של כהן גדול, אלא לעולם שפיר לבש את הד' של כהן הדיוט, דהיינו מכנסים וכתונת, וכן המגבעת והאבנט של כהן הדיוט, רק שהוסיף על זה בגדי כהן גדול דהיינו שלבש גם מעיל חושן ואפוד וציץ או אחד מהם.

מיהו לפי הדרך השני צ"ע למה נקטו רק שהוסיף בגדי כהן גדול הלא היו יכולים לצייר באופן שהוסיף כל בגד שהוא, ואפילו לפי השיטה שנביא להלן שיתור בגדים הוא רק אם לבש בגד מבגדי כהונה אבל גם לפ"ז היו יכולים לצייר באופן שלבש ב' אבנטים או ב' מכנסים.

שו"ר באור שמח בספ"ה מהל' כלי המקדש שהקשה שבכהן הדיוט שלבש בגדי כהן גדול תיפוק לי' משום שהוא חסר אבנטו

של כהן הדיוט, וכתב דאזיל כמו המ"ד שסובר שהאבנטים שוים.

קפב) אי מהתם ה"א ה"מ מחוסר בגדים אבל יתור בגדים לא קמ"ל.

בענין אם מיותר בגדים חייב מיתה. עי' ברמב"ם בפ"י מהל' כלי המקדש ה"ה שכתב וז"ל, כשם שמחוסר בגדים חייב מיתה ופוסל העבודה כך היתור בגדים כגון שלבש שתי כתנות או שני אבנטים או כהן הדיוט שלבש בגדי כהן גדול ועבד הרי זה מחלל עבודה וחייב מיתה בידי שמים עכ"ל. והכנה"ג בחלק ד' בלשונות הרמב"ם גורס "ואינו חייב מיתה" כי לא נמצא בש"ס שמיותר בגדים חייב מיתה. מיהו הכ"מ בפ"ט מהל' סנהדרין ה"ב בשם הר"י קורקוס גורס בדברי הרמב"ם שם ששפיר חייב מיתה. ברם מדברי הרמב"ם בסה"מ מצוה ל"ג מבואר להדיא שמיותר בגדים אינו חייב מיתה וז"ל, וכשיעבוד בהן בפחות מהבגדים וכו' או ביותר מהם עבודתו פסולה וחייב עם זה מיתה, ר"ל מחוסר בגדים שעבד עכ"ל. ברם החינוך במצוה צ"ט העתיק את לשון הרמב"ם בסה"מ וחסרות מלים אלו "ר"ל מחוסר בגדים שעבד". ועוד מבואר בדברי החינוך בסוף המצוה שם שמיותר בגדים שפיר חייב מיתה.

קפג) אי מהתם ה"א ה"מ מחוסר בגדים אבל יתור בגדים לא קמ"ל.

עי' ברש"י בסוף העמוד שכתב "שום בגד שבעולם". מיהו הרמב"ם בפ"י מהל' כלי המקדש ה"ה צייר כשהוסיף בגדי כהונה

כגון ב' מכנסים או ב' כתנות או כהן הדיוט שלבש בגדי כהן גדול. וביאר המרומי שדה כאן שבירושלמי בעירובין פ"י הי"ג פליגי בזה, דהכי איתא שם, יהודה ברבי אמר לא שנו אלא גמי אבל בניגיון אסור משום יתור בגדים וכו', ר' יעקב בר אחא בשם ר' יסא דר' חנינא דאמר ר' חנינא וכו', על דעתי דרבי חנינא אי זהו יתור בגדים כגון שתי כתנות וכו', וביאר המרומי שדה שדברי רבי חנינא הם דלא כסוגיא דידן להלן בדף י"ט ע"א בהלישנא קמא דאיתא אמר ר' יהודה ברי' דרבי חייא לא שנו אלא גמי אבל צילצול קטן הוה יתור בגדים ורבי יוחנן אמר לא אמר יתור בגדים אלא במקום בגדים וכו', אלא הרי זה כהל"ב שם דאתי עלה רק מדין חציצה, ודלא כרש"י שם שפי' שגם הל"ב סובר שיש בזה משום יתור בגדים (מיהו בשו"ת הרשב"א בחלק ה' סי' י"ב פי' שרבי חנינא בירושלמי שם שאמר דוקא ב' מכנסים נתכוין רק למעט שלא במקום בגדים וכרבי יוחנן הנ"ל בדף י"ט כאן ולא נתכוין למעט בגדים אחרים).

ועוד הביא המרומי שדה את מאי דאמרין להלן בע"ב כאן בד שלא ילבש של חול עמהם, וכתב שהרמב"ם אינו סובר להלכה כההיא דלקמן בע"ב ומש"ה לא הביאו (מיהו ראיתי בחזון יחזקאל על תוספתא מנחות פרק א' ברייתא ו' שפירש שהרמב"ם יכול לסבור דההיא איירי ג"כ בבגדי כהונה רק באופן שהבגד השני לא נתקדש אלא הי' של חול).

ועוד כתב שבדף י"ט מבואר שכהן העובד מותר ללבוש תפילין של ראש, ופירש"י דלאו בגד הוא, מיהו אם סוברים ששבת אינה זמן תפילין הסיבה למה פטורים אם

יוצאים בתפילין בשבת הרי זה כי הוי דרך מלבוש כמו שמבואר בשבת דף ס"א ע"א, וא"כ לפ"ז יוצא דחשיב שפיר בגדר בגד ונצטרך לומר דלא כרש"י, אלא שמתור לכהן העובד ללבוש תפילין של ראש כי בשאר בגדים ליכא משום יתור בגדים.

ועי' בפ"ד מהל' פרה אדומה שכתב הרמב"ם וז"ל, פרה וכו' שנעשית שלא ככהן או במחוסר בגדים או שנעשית בבגדי זהב או בבגדי חול פסולה עכ"ל, וצ"ע דבבגדי חול תיפוק לי' משום מחוסר בגדים שהזכיר כבר, ובע"כ צ"ל שכוונתו היא לבגדי חול נוסף על בגד כהונה אלא שצ"ע דהא הרמב"ם סובר שיתור בגדים הוא רק בבגדי כהונה. ולפי הנ"ל צ"ל שכוונת הרמב"ם היא לפסול משום חציצה ולא משום יתור בגדים (ובחזון יחזקאל שם כתב שכוונתו היא לבגד כהונה שלא נעשה מהקדש ולא נתקדש והרי הוא חול).

ולהלן באות קצ"ט נביא איך שיישב המרומי שדה את פסקו של הרמב"ם בקרועי בגדים על ידי שיטתו שיתור בגדים הוא רק ע"י בגדי כהונה.

וכן בדף י"ט ע"א באות ר"ל נדון בהסוגיא שם וכן בפסקי הרמב"ם אם ס"ל שיש יתור בגדים בשאר בגדים.

קפד) כהן הדיוט שלבש בגדי כהן גדול ועבד עבודתו פסולה.

עי' במקדש דוד בח"א סי' ל"ו בד"ה אמרינן בזבחים וכו' שחקר ככהן גדול שעבד עבודת יוה"כ בשמונה בגדי זהב של כהן גדול (במקום הארבעה בגדי לבן של עבודת יוה"כ), האם הוא חייב מיתה משום מחוסר

בגדים (חוץ ממה שהעבודה פסולה בגלל שחוקה כתיב בפרשה) כי הוא מחוסר האבנט של יוה"כ שאינו מכלאים כמו של כל השנה (וכן הרי הוא גם מיותר בגדים דהיינו הבגדי זהב).

(ובתוספתא דמנחות פ"א ברייתא ו' תניא כהן גדול משמש בח' כלים והדיוט בד', ואם שימש כהן גדול בד' והדיוט בח' ועבד עבודתו פסולה, עבד עבודת זהב בבגדי לבן ועבודת לבן בבגדי זהב ועבד עבודתו פסולה, ובחסי דוד פי' משום מחוסר ויתור בגדים.)

ועוד חקר בד"ה אמרינן בפ"ד דפרה וכו' האם בפרה אדומה יש דין של יתור בגדים, דהנה בפ"ד דפרה משנה א' תנן ש"בכלי לבן היתה נעשית", וביומא דף מ"ג ע"א ילפינן מקרא מיוחד שצריכים לפרה אדומה בגדי כהונה, והרי בשאר עבודות חזינן שצריכים פסוק מיוחד כדי לפסול מיותר בגדים, ולא ילפינן ממחוסר בגדים, וא"כ יש לעיין מה יהי' בפרה דהא התם ליכא קרא מיוחד ליתור בגדים. ופשט את ספקן מהברייתא בתוספתא דפרה פרק ד' ברייתא ד' (הובא בר"ש על המשנה הנ"ל) שמצותה בארבעה בגדי לבן של כהן הדיוט ואם עשאה בבגדי זהב הרי הפרה פסולה, ומעתה אם הכוונה ב"כלי לבן" היא להד' בגדים של כהן הדיוט וכדאיתא בהתוספתא הנ"ל א"כ בבגדי זהב של כהן גדול הרי זה ציור של יתור בגדים כדאמרינן בסוגיין (אלא שהיינו רק אם סוברים שאבנטו של כהן הדיוט הוא כלאים כמו אבנטו של כהן גדול, וכן רק אם סוברים שמצנפת ומגבעת הם אותו בגד, ע"י בכל זה לעיל באות קפ"א),

אבל אם הכוונה שם היא לד' בגדי לבן של כהן גדול ביוה"כ, והתוספתא נקטה בגדי כהן הדיוט כי ס"ל שהם אותם בגדים כמו כ"ג ביוה"כ כי גם אבנטו של כהן הדיוט הוא של בד, א"כ אין ראי', כי אם לבש הבגדי זהב הוי ג"כ מחוסר בגדים שהרי אינו אותו אבנט כמו האבנט של הדיוט.

ובספרי פר' חקת ילפינן בג"ש מיוה"כ דבעינן בגדי לבן. ולפ"ז בעינן בגדי לבן דכ"ג, וכן יתור בגדים פסול כמו ביוה"כ.

ובספר מנחת אברהם ח"א עמור צ"ח ר"ל שבפרה אדומה מחוסר בגדים או מיותר בגדים אינו חייב מיתה כי החיוב מיתה הרי זה כי הוא כמו זר ויתכן שגם זר ממש אינו חייב מיתה בפרה אדומה, דז"ל הרמב"ם בפ"ט מהל' ביאת המקדש ה"א, זר שעבד במקדש עבודתו פסולה וחייב מיתה בידי שמים שנאמר והזר הקרב יומת עכ"ל, והכי איתא בהמשנה בפרק הנשרפין זר ששימש במקדש. מיהו הרמב"ם בלשונו הנ"ל הזכיר גם את הפסול עבודה ולא רק את החיוב מיתה והרי פרה פסולה בזר אע"פ שאינה נעשית במקדש.

ועוד חקר המקדש דוד שם בסד"ה ונראה לענ"ד וכו' לפי ר"ל שסובר שתרומת הדשן היא בב' בגדים, דהיינו הכתונת והמכנסים (ודלא כרבי יוחנן שסובר בד'), האם יש בתרומת הדשן פסול של יתור בגדים.

קפה) רש"י ד"ה אי מהתם.

וז"ל, והא ליכא למיפרך לימא האי ולא תיבעי ההוא קרא דוהיתה להם כהונה, דהכא לאו בגדים כתיבי, ואי לאו דכתב והיתה להם כהונה אצל וחגרת אותם אבנט

דשמעין כהונה תלוי' בבגדים, לא הוה ידעין הכהן בכיהונו מאי היא עכ"ל. והנה עי' לעיל בדף י"ג ע"א דיליף ר"ע מג"ש שהפסוק של והקריבו בני אהרן הכהנים דכתיב גבי קבלה איירי בכהן כשר וכן דאיירי בבגדי כהונה, ושגם בקבלה בעינן כן, והקשו תוס' שם דתיפוק לי' מהדרשה בסוגיין דבזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, וביארו תוס' שצריכים את הג"ש בנוגע לבגדי כהונה כדי ללמד שכל היכא דכתיב הכהנים הכוונה היא בבגדי כהונה אפילו אם לא כתיב שם בגדים. וע"ע בשט"מ כאן באות ד' שהסיק שעיקר הג"ש בדף י"ג צריכים באמת רק בשביל כהן כשר, ושוב הקשה דמ"מ מכיון שאין ג"ש למחצה למה צריכים את הילפותא של וחגרת וגו' הלא שפיר חזינן מהג"ש של ר"ע שכיחונו פירושו הוא בגדי כהונה. ות"י השט"מ דאי מג"ש דר"ע לא הוה ידעין חילול עבודה אלא רק אזהרה. מיהו צ"ע דהא מהג"ש שם הרי ידעין שגם בקבלה צריכה כהן כשר, ומעתה וכי לענין כהן כשר ילפינן רק לענין אזהרה ולא לענין חילול עבודה.

קפו) תד"ה הג"ה.

וז"ל, ואין לפרש דלאחר מיתת ראשון קאמר דלא הוי כהן גדול משום איבה דהא מודה רבי יוסי דאם מת ראשון שני חוזר לעבודתו עכ"ל. פי' דרצו לפרש שלעולם כהן הדיוט הוא, ומש"ה בד' ליכא משום מחוסר בגדים אלא רק משום שאין מורידין, ובאמת בשמונה אסור לו לעבוד משום יתור בגדים, ומאי דאמרינן שבשמונה לא משום איבה הרי זה איירי אחרי מיתת הראשון, והרי זה בגדר טעם למה אין ממנין אותו

להיות כהן גדול תחת זה שמת. ושוב דחו דרך זה כי לאחר מיתת הראשון מודה רבי יוסי שהוא שפיר עובד בשמונה. והנה הטורי אבן במגילה דף ט' ע"ב בד"ה ולא וכו' כתב שאכתי יש לתרץ בדרך אחרת קצת, והיינו שלעולם כהן הדיוט הוא, ומש"ה בארבעה בגדים ליכא משום מחוסר בגדים, ומאי דאמרינן שבשמונה בגדים לא משום איבה הרי זה איירי בחיי הראשון אם נפסל הראשון פעם שני, אלא שכתב הטורי אבן שדוחק לומר שדבר זה יגרום איבה. ועוד העיר הטורי אבן דהנה ר"מ חולק שם על רבי יוסי וסובר שהוא שפיר ממשיך לעבוד בשמונה וכהנ"ל, ולהלן שם אמרינן שמודה רבי יוסי שאם עבר ועבד עבודתו כשירה, ולכאורה הכוונה היא שעבר ועבד בשמונה וכהנ"ל, כי הכוונה היא שהוא מודה לרבי מאיר בר פלוגתי' שסובר שם שהוא עובד אפילו לכתחילה בשמונה וכהנ"ל, וכן פירש"י שם וכן הרמב"ם בפ"א מהל' עבודת יוה"כ ה"ג שהכוונה היא שרבי יוסי מודה היכא שעבר ועבד בשמונה, ואילו לפי פירושו הנ"ל שמעיקר הדין הרי הוא כהן הדיוט שעבודתו היא בד' א"כ אם עבד בח' איך זה כשר הלא הוי יתור בגדים (ובאמת כן היו תוס' יכולים להקשות גם על הפירוש הנ"ל שרצו לפרש שמעיקר הדין הרי הוא כהן הדיוט). ות"י הטורי אבן שיש לפרש באמת שאין הכוונה שהוא מודה לרבי מאיר, אלא הכוונה היא שאע"פ שהוא סובר שאינו עובד בד' אבל בכל זאת הרי הוא מודה שאם עבר ועבד בד' עבודתו כשירה.

קפז) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דכהן גדול מתמנה לעבודתו

בפה ומסתלק בפה עכ"ל. הנה לכאורה כוונתם היא שלעולם הרי הוא נשאר מעיקר הדין כהן גדול, ולכן הטעם למה אינו עובד בח' הוא רק משום איבה, רק שכוונת רבי יוסי היא לומר למה אין מסלקים אותו בפה ויעבוד בד', ועל זה קאמר שאין מסלקין אותו כי אין מורידין, ולכן איתא שם שאם עבר ועבד בח' (כמו שפירש"י שם) עבודתו כשירה, אבל אם נסלק אותו אז מותר לו לעבוד בד'.

מיהו בספר ראש המזבח הבין בדרך אחרת, והיינו שמאי דאמר רבי יוסי שבד' לא משום שמעלין בקודש ואין מורידין הרי זה איירי באמת היכא שסילקו אותו, והרי הוא באמת כהן הדיוט, רק שבכל זאת לא יעבוד בד' משום מעלין בקודש ואין מורידין, והקשה על זה דא"כ איך אמרינן שם שמודה רבי יוסי שאם עבר ועבד בח' (כמו שפירש"י שם, עי' בזה בהאות הקודמת) עבודתו כשירה, הלא מיירי כשהורידו אותו וא"כ הרי הוא כהן הדיוט.

ושוב ביאר את כוונת תוס' בדרך אחרת, והיינו שכוונת תוס' היא לתרץ שאי אפשר לומר שאינו עובד בד' משום מחוסר בגדים, כי ברגע שאומרים לו לעבוד בד' הרי זה נקרא שכבר נסתלק בפה, ודינו הוא באמת לעבוד בד', ולכן אמרינן משום מעלין בקודש ולא מורידין, והכוונה בזה היא דכיון שמעלין בקודש ולא מורידין, הרי זה גורם שאפילו אם יורידו אותו לא מסתלק הדין כהונה גדולה שלו (ודלא כמו שכתבנו בתחילת האות), וכן ביאר הטורי אבן במגילה דף ט' בד"ה ולא וכו' באריכות, ומש"ה שפיר אמרינן שאם עבר ועבד

בשמונה עבודתו כשירה כי ההורדה אינה מועילה.

וע"ע ביומא דף ע"ג ע"א דתניא שמשוח מלחמה אינו משמש לא בח' משום איבה ולא בד' משום מעלין בקודש ולא מורידין (כי כשהוא מדבר אל העם הרי הוא לובש ח'), והתוס' ישנים שם בד"ה בכהן הדיוט הקשו כקושיית תוס' כאן וכתבו וז"ל, ובשלמא לעיל פ"ק (דף י"ב ע"ב) גבי משוח שעבר לא קשה לי, משום דביד ב"ד להורידו כדפרישית לעיל, אבל הכא למה יורידוהו, ואומר רבי כגון שאם זקן הוה ואינו יכול עוד לצאת ולבוא למלחמה מושחין כהן אחר ולכן אין הראשון משמש בד' כלים אלא משום מעלין בקודש ולא מורידין עכ"ל. ומשמע מרהיטת לשונם שאחרי שסלקוהו עיקר דינו הוא בד' ולא בח', ושההורדה שפיר מורידה.

קפח) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דכהן גדול מתמנה לעבודתו בפה ומסתלק בפה עכ"ל. עי' בחידושי הגרי"ז שהביא מהטורי אבן שהקשה מהא דמשוח שעבר חלוק בכמה דינים מכהן הדיוט ויש עליו דיני כהן גדול, ות"י הטורי אבן שהתם איירי באופן שלא נסתלק בפה אלא רק מינו אחר תחתיו.

ועוד הביא שהגר"ח ר"ל שיש ב' דינים, א', הדין מינוי שמוזכר כאן בתוס', וב', מה שהוא מתקדש ע"י משיחה וריבוי בגדים, דעל ידי משיחה וריבוי בגדים מתקדש גופו בקדושה יתירה כמו כלי שרת, ומאחר שיש עליו הך קדושה יתירה יכול המינוי לקדשו בקדושת כהונה גדולה, וכשמסלקים את

למה לא נצטרך מלך גם להעמדת כהן גדול כיון שאהרן הועמד ע"י משה.

ועוד יש לעיין למה לא ילפינן שצריכים נביא להעמדת כהן גדול כמו שצריכים למוסיפין על העיר ועל העזרות כיון שהי' בתחילה ע"י משה שהי' נביא, וכן כמו שצריכים להעמדת מלך וכמו שכתב הרמב"ם בפ"א מהל' מלכים ה"ג דילפינן שצריכים נביא להעמדת מלך ממה שמרע"ה העמיד את יהושע, דגם לענין העמדת כהן גדול נלמד שצריכים נביא ממה שמרע"ה העמיד את אהרן הכהן. ובאמת הלח"מ בהל' מלכים שם הקשה מנא לי' להרמב"ם שלהעמדת מלך צריכים נביא מאחר שבתוספתא הוזכר רק ב"ד של ע"א (מיהו זה לא קשה כל כך כי י"ל דס"ל להרמב"ם שילפינן כן ממה שהי' שם משה וכמש"כ הרמב"ם שם), ועוד הקשה הלח"מ כהנ"ל מהעמדת כהן גדול דלא מצינו שצריכים בו נביא.

מיהו ע"י בתוס' בשבועות שם, וכן בסנהדרין דף ט"ז, שביארו שרק במוסיפים על העיר והעזרות למדים ממה שצריכים גם מלך ונביא כי יש שם ריבוי בתוך הפסוק אבל בעלמא לומדים ממה רק שצריכים ב"ד של שבעים כאחד כיון שמהם במקום ע"א קאי.

ברם לפ"ז צ"ע איך לומד הרמב"ם בהל' מלכים ממה רבינו שלהעמדת מלך צריכים נביא. וי"ל דהיינו משום שהתם גם בלא"ה היו שם ע"א, וכדברי הרמב"ם שם שהעמדת יהושע היתה ע"י משה ובית דינו, ומש"ה ממה לחודי' למדים נביא כי אי אפשר ללמוד ממנו רק ע"א כי א"כ למה הי' צריך משה להעמידו בהדי בית דינו הלא הי'

המינוי מסתלק ממנו קדושת כהונה גדולה, אבל נשאר עליו מדריגת הקדושה שקיבל ע"י המשיחה וריבוי בגדים כי דבר זה אי אפשר להתבטל, ולכן דינו שונה משאר הכהנים ההדיוטים, אבל מ"מ דינו לעבוד בד' כיון שנתבטלה הקדושת כהונה גדולה. ועוד ביאר הגר"ח שהקדושה שנשאר עליו היא כקדושת משוח מלחמה שעבר שגם הוא מתקדש ע"י משיחה וקדושתו אינה יכולה להתבטל, אלא שהקשה על זה מהגמ' בהוריות שם דמבואר שלענין כמה דינים חלוק כהן גדול שעבר ממשוח מלחמה שעבר, ולכן הסיק הגרי"ז כתירוצו של הטורי אבן.

קפט) בא"ד.

הנה תוס' כאן כתבו שכהן גדול מתמנה בפה ומסתלק בפה ושזה נעשה ע"י מלך ואחיו הכהנים. מיהו הרמב"ם בפ"ד מהל' כלי המקדש הט"ו פוסק שכ"ג מתמנה ע"י ב"ד הגדול וכן איתא בתוספתא דמס' סנהדרין. ותוס' כאן הביאו תוספתא במס' יומא דמבואר שזה על ידי המלך.

וי"ל שהרמב"ם אזיל לשיטתו בספ"ד מהל' מלכים שכתב שאין מעמידין מלך אלא כדי לעשות משפט וללחום מלחמות, והרי מינוי כהן גדול אינו ענין של משפט או מלחמות. מיהו זה אינו שהרי גם למוסיפים על העיר ועל העזרות צריכים מלך כמו שהביא הרמב"ם בפ"ו מהל' בית הבחירה הי"א אע"פ שאין זה ענין של משפט או מלחמות, והיינו משום שבבניית המשכן הי' שם משה רבינו ע"ה שהי' לו דין מלך וכמש"כ רש"י בשבועות דף ט"ו ע"א טעם זה, וכ"כ גם הרמב"ם שם, וא"כ

מספיק איהו לחודי' ובע"כ צ"ל שעשה כן משום שצריכים גם נביא.

ולפי כל הנ"ל יוצא שאין לנו סיבה ברורה להצריך בהעמדת כהן גדול אלא ב"ד של ע"א וכדעת הרמב"ם אבל לא מלך.

גם צ"ע על מש"כ תוס' שהמינוי הוא גם ע"י אחיו הכהנים דמנ"ל להו דבר זה. והנה ע"י בהוריות דף ט' ע"א דאמרינן שצריכים שהכהן גדול יהי' גדול מאחיו הכהנים בנוי בכח בחכמה ובעושר דכתיב הכהן הגדול מאחיו, אחרים אומרים אם אין לו, אחיו הכהנים צריכים לתת לו ממון, דדרשינן והכהן הגדול מאחיו גדלהו משל אחיו, ומעתה אולי ס"ל לתוס' שזה כולל גם דין מינוי דהיינו שאחיו מגדלים אותו ע"י מינוי, ודוחק.

ועי' בספרי על הוריות באות ק"ז.

ובספר שיח יצחק על דברי תוס' ביומא דף י"ב (שכתבו כדבריהם כאן) כתב שכוונת תוס' באחיו הכהנים היא לב"ד של ע"א דמצוותן בכהנים כמש"כ הרמב"ם בפ"ד מהל' סנהדרין. מיהו זהו דוחק גדול. ועוד דכבר הראתי בספרי על סנהדרין באות קמ"ד שי"ל שאין מצוה שיהיו כולם כהנים אלא רק מקצתן וא"כ לפ"ז בודאי קשה לומר שכל הסנהדרין נקרא בשם "אחיו הכהנים".

קצ (בא"ד.

הנה תוס' כאן כתבו שכהן גדול מתמנה בפה ומסתלק בפה והרי זה נעשה ע"י מלך ואחיו הכהנים.

ועיין ברמב"ם בפ"ד מהל' כלי המקדש שכתב שכהן גדול מתמנה ע"י ב"ד של ע"א. ובפ"א מהל' מלכים כתב שמלך מתמנה ע"י ב"ד של ע"א. ושני הדינים האלו

מבוארים בתוספתא דמס' סנהדרין. מיהו בפ"ה מהל' סנהדרין היכא שמנה הרמב"ם את כל הדברים שצריכים שבעים ואחד, כתב הרמב"ם רק שצריכים ע"א בשביל העמדת מלך, אבל לא הזכיר שם שצריכים ע"א בשביל העמדת כהן גדול. והקשה הלח"מ למה השמיט הרמב"ם שם דין זה.

ותי' הגרי"ז בהל' סנהדרין דהא דבעינן בית דין של ע"א בשביל העמדת מלך הרי זה משום שלהעמדת מלך צריכים באמת להדין בית דין הגדול שלהם, אבל מינוי כהן גדול אינו בכח הדין ב"ד שלהם, אלא הרי זה משום שהדבר נוגע לכל ישראל, והם הם הבעלים על הדברים הנוגעים לכל ישראל, ובפ"ה מה"ס הביא הרמב"ם רק את מה שנוגע להדין ב"ד שלהם עיי"ש באריכות.

קצא (בא"ד.

וז"ל, פר ושעיר שקרבין היום משל מי עכ"ל. צ"ל פר ואיל דהא השעיר, הוא של העם ובא מהממון של העם. (רש"ש כאן וביומא דף י"ב ע"ב.)

קצב) היו מרושלין.

פירש"י וז"ל, נגררין בקרקע עכ"ל. הנה מפשטות הברייתא יוצא שמרושלין כשרים, וכן נשאר לפי האמת לפי שמואל להלן בגמ' בע"ב והיינו משום שהוא כמאן דלית' כדאמרינן בע"ב כי אע"פ שיש בזה חסרון של "מדו", אבל "מדו" אינו מעכב וכמש"כ רש"י. והא דלא חשיב יתור בגדים י"ל דהיינו משום שזה שלא במקום בגדים, ואפילו המ"ד בדף י"ט ע"א שסובר שיש יתור בגדים גם שלא במקום בגדים, אבל

י"ל ששאני הכא שהאורן נגרר על הקרקע ואינו לובש את החלק ההוא, אבל בכל זאת מה שאין הבגד כמדתו הרי זה שפיר נחשב בגדר חסרון בגוף הבגד אע"פ שאינו לובש את החלק ההוא, רק שמדו אינו מעכב.

מיהו דברינו הנ"ל הם רק לפי רש"י דמשמע מדבריו שהכתונת צריכה להגיע עד הקרקע, ומרושלין איירי כשהיא נגרת על גבי הקרקע. ברם עי' ברמב"ם בפ"ח מהל' כלי המקדש הי"ז שכתב שהכתונת מגיעה עד למעלה מן העקב, וא"כ לפ"ז יוצא שבמרושלין יש גם עודף שהוא כנגד הבשר דהיינו כנגד עובי העקב, ואם יש בהמקום הזה ג' אצבעות על ג' אצבעות הדין נותן שיהי' בזה משום יתור בגדים לפי המ"ד שיש יתור בגדים גם שלא במקום בגדים, ובע"כ צ"ל שאינו ג' על ג' וצ"ע.

ובסברת רב שפוסל מרושלין משום שהמרושל הוא כמאן דאיתי', ביאר הקרן אורה בדבריו על תד"ה מסולקין וכו' דכיון שכמאן דאיתי' דמי לא חשיב כמדתו, וזה גורם שיחשב יתור בגדים, אבל אינו בגדר פסול חדש של מדו, וז"ל הקר"א, ורב ס"ל שיתור נמי כמאן דאיתי', והוי יתור בגדים, ולדידי' מדו כמדתו בתרוייהו לעיכובא, בין חסר בין יתר עכ"ל הרי שהוא פוסל משום יתור בגדים, שהרי לא כתב שטעמו של רב הוא משום פסול של מדו. ובאמת כן משמע להדיא ברש"י שם בד"ה מר סבר וכו' שמאן דפוסל מרושלין סובר שיש בזה משום יתור בגדים, שהרי כתב בדעת המכשיר דלא חשיב יתור בגדים משום שכמאן דליתי' דמי, וא"כ משמע שמאן דפוסל משום שכמאן דאיתי' דמי הרי זה משום יתור בגדים.

ועי' במקדש דוד בסי' ל"ו שהקשה דהא

אינו במקום בגדים וכתב וז"ל, ונראה מזה דאין הבגד (המיותר) עצמו צריך להיות במקום בגדים, רק שהלבישה תהי' במקום בגדים, ומה שמרושל אינו על בשרו כלל, מ"מ חשבינן שהוא לבוש בהם מפני שמדובק בשאר הבגד, א"כ הלבישה של שאר הבגד חשיב לבישה גם על מה שמרושל, וכיון שהלבישה של שאר הבגד הוא במקום בגדים פסול, ולא בעינן שיהא הבגד (המיותר) עצמו במקום בגדים עכ"ל. ולהלן באות קצ"ו נכתוב עוד סברות בדעת המ"ד שפוסל מרושלין, דהיינו משום שאינם לכבוד ולתפארת, א"נ משום שיש באמת פסול חדש של מדו.

קצג) משוחקים כשרים.

הנה זה לשון הרמב"ם בפ"ח מהל' כלי המקדש ה"ד, בגדי כהונה מצוותן שיהיו חדשים נאים ומשולשים כדרך בגדי הגדולים שנאמר לכבוד ולתפארת, היו מטושטשין או מקורעין וכו' או ארוכים יותר על מדתו או קצרים פחות ממדתו ועבד עבודתו פסולה, היו משוחקים וכו' ועבד עבודתו כשרה עכ"ל. והקשה האבן האזל בדבריו על פ"א מהל' ביאת המקדש הי"ד דכיון דמבואר מדברי הרמב"ם הנ"ל שגם חדשים הוא משום לכבוד ולתפארת (ודלא כהשט"מ בע"ב כאן אות א' שכתב בדעת רש"י שם בד"ה דברים שנאמר בהן וכו' שזה רק משום הידור מצוה בעלמא כמו בכל המצות ושזהו כוונת רש"י במש"כ לנוי), א"כ למה אם לא היו חדשים אלא משוחקים הרי הם כשרים בדיעבד, דמאי שנא ממרושלין ומקורעין. וכתב לתרץ וז"ל, וצריך ע"כ לומר דלפסול העבודה בעינן

דוקא שיהי' דרך בזיון, דאף דלכתחלה מצוה בחדשים מקרא דלכבוד ולתפארת, מ"מ ליכא קרא לעכב, אבל אם הוא דרך בזיון כיון דהוא להיפך מלכבוד סברה הברייטא דפסולים לבגדי כהונה, ולכן מטושטשים או מקורעים עבודתו פסולה עכ"ל.

ועי' גם בקרית ספר שכתב שמשוחקים ומטושטשין הם שניהם משום לכבוד ולתפארת רק שאין זה תמיד מעכב וכהאבן האזל.

מיהו גם הקר"א בד"ה גמרא בגדים וכו' נקט שחדשים הוא משום לכבוד ולתפארת (וכתב כן גם בכוונת רש"י הנ"ל שכתב לנוי), רק שהביא את דברי תוס' ביומא דף י"ב שכתבו שמקרא דילבש מרבינן שמשוחקים כשרים בדיעבד (וכן פירש"י שם), אבל מטושטשים נשארים פסולים משום לכבוד ולתפארת.

דף י"ח ע"ב

קצד) מטושטשין.

פירש"י בטיט. וה"ה בדם כמבואר להלן בדף ל"ה. (זבח תורה.)

ומסתימת לשון הרמב"ם משמע דה"ה בכל דבר. (מטה אהרן ח"א דף מ"ז.)

קצה) מטושטשין.

לכאורה הפסול הוא מלכבוד ולתפארת, וכן משמע מדברי הרמב"ם בפ"ח מהל' כלי המקדש ה"ד. מיהו מהרמב"ן בסה"מ ל"ת קס"ד משמע קצת משום דחשיב מחוסר

בגדים באותו מקום וז"ל, ושם אמרו בביאור שאם היו הבגדים מרושלין משוחקין מסולקין ועבד עבודתו כשירה, מטושטשין או מקורעין ועבד עבודתו פסולה, והפסול הוא מדין מחוסר בגדים שאינו לבוש במקום הקרע עכ"ל, ומשמע קצת שדברי הרמב"ן קאי גם על מטושטשין, וצ"ע. וגם הקר"א כאן בד"ה והרמב"ם וכו' כתב משום מחוסר בגדים.

קצו) מקורעין ועבד עבודתו פסולה.

פירש"י משום שאין כאן לכבוד ולתפארת. ויש לעיין למה "מדור" הוא רק מצוה בעלמא ואינה מעכבת וכמו שפירש"י לעיל, ואילו לכבוד ולתפארת שפיר מעכב. (ועי' בספר תוספת קדושה שהעיר כעין זה על מאי דכתיב מדור בד, דהא איכא כאן מ"ד שסובר שמאי דילפינן מ"מדור" דבעינן כמדתו אין זה מעכב אלא הרי זה רק למצוה, ואילו מאי דילפינן מ"בד" הרי זה שפיר מעכב, ועיין בדבריו. ועכ"פ בתוך דבריו כתב שגם רב שפוסל מרושלין סובר שמדור אינו מעכב רק שהוא פוסל משום יתור בגדים, ולכאורה הא ליתא, כי בתחילה צריכים לומר שמדור מעכב, דהיינו שיש קפידא שלא יהי' ארוך מדי, רק שהסיבה שהבגד פסול אינו משום עצם העובדא שהוא ארוך מדי, אלא משום שהחלק המיותר הוא בגדר יתור בגדים, אבל אם מדור אינו מעכב א"כ גם אין כאן יתור בגדים אלא הרי זה בגד כשר, וכן מבואר מדברי הקר"א שהבאתי לעיל באות קצ"ב וכן להלן באות זו.)

וי"ל דהיכא שאין הבגדים בגדר לכבוד

ותפארת הרי זה בגדר חסרון בעצם הבגד, משא"כ כשאינם כמדתו אין זה בגדר חסרון בעצם הבגד, אלא חסרון במעשה הלבישה, דבעינן מעשה לבישה שהיא כמדתו, ומכיון שזה דין בהמעשה, בעינן שנה עליו הכתוב לעכב כמו בכל מעשים בקדשים, אבל דבר שהוא תנאי בהחפצא של הבגד י"ל שהוא מעכב גם אם לא שנה עליו הכתוב לעכב.

ובטהרת הקודש כתב שלכבוד ולתפארת מעכב כי כתיב ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת, וזהו עיקר התכלית של בגדי כהונה, משא"כ מרושלין לפי שמואל אינם מטעם זה אלא משום דכתיב מדו, ולפי רב גם מרושלין פסולין כי גלי לן "מדו" שאינם לכבוד ולתפארת, וכן משמע מדברי הרמב"ם פ"ח מהל' כלי המקדש ה"ד שמרושלין פסולים משום שאינם לכבוד ולתפארת, אבל שמואל סובר שטעם התורה במדו אינו משום לכבוד ולתפארת אלא מטעם אחר.

וגם הקר"א בדף י"ט ע"א כתב שלפי רב מרושלין פסולים משום לכבוד ולתפארת, ושכן משמע ברמב"ם, אבל כאן בד"ה מסולקים כתב משום יתור בגדים, וכבר הבאנו את דבריו לעיל באות קצ"ב וביארנו אותם, וכן דייקנו שם מרש"י כאן בד"ה מר סבר.

והאבן האזל על פ"א מהל' ביאת המקדש הי"ד הקשה מהמ"ד שסובר שאין יתור בגדים אלא במקום בגדים (ועי' לעיל באות קצ"ב מה שהבאנו מהמקדש דוד כדי ליישב קושיא זו), וכתב סברא אחרת בשיטת רב וז"ל, ובמסולקים או מרושלים מה דפסול הוא משום דכתיב מדו כמדתו וזהו שיעור

בבגדי כהונה ולא צריך בזה קרא לעכב עכ"ל (וזהו דלא כהדרך שכתבתי לעיל בקטע המתחיל וי"ל וכו' שמדו הוא דין בהמעשה לבישה).

ועי' גם בספר חזון יחזקאל על תוספתא מנחות פרק א' ברייתא ו' שכתב שרב פוסל מרושלין משום מדו דס"ל שמדו פוסל בדיעבד, וס"ל שמדו בא לפסול לא רק אם חסר מהמדה, אלא גם אם הוא יתור על המדה (וזהו כדרכו של האבן האזל). ועוד ס"ל לרב שמדו הוא דין במעשה הלבישה ולא בשיעור הבגד, ומש"ה מרושלין שסילקן כשר, ומש"ה במסולקין ע"י אבנט הרי הוא פוסל. וע"ע בדרך זה להלן באות ר"ה.

קצו) מקורעין.

הנה הרמב"ן בסה"מ ל"ת קס"ד כתב שמקורעין פסולין משום מחוסר בגדים, משום שהוא מחוסר בגדים במקום הקרע, ודלא כרש"י כאן שכתב משום לכבוד ולתפארת. ולפי הרמב"ן י"ל שלפי שמואל שמכשיר מרושלין, גם אם נקרע במקום היתור לא יהי' פסול כי אינו נעשה עי"ז מחוסר בגדים, אבל לפי רש"י יתכן דשפיר פסול משום שאע"פ שהוא כמאן דליתא, אבל יתכן שהוא שפיר פוגם את הלכבוד ולתפארת. ועי' בקרית ספר בפרק ח' מכלי המקדש שכתב את שני הטעמים.

קצח) או שהיו מטושטשין או מקורעין ועבד עבודתו פסולה.

עי' בקרן אורה בד"ה בגדים וכו' שכתב שאם הטעם אינו משום מחוסר בגדים במקום

לא תפרומו ולא תמותו, מכלל לאו אתה שומע הן.

ומעתה נעייין יותר במה שהערתים אם שייך לומר שהבגד הוא בגד כזה שפוסל את העבודה ואינו חייב מיתה משום מחוסר בגדים, דעי' במנ"ח במצוה צ"ט שכתב שדבר פשוט הוא שאם העבודה פסולה הרי הוא חייב מיתה משום מחוסר בגדים. מיהו במצוה ק"ג נקט לא כן ונביא את דבריו להלן באות קצ"ט.

ובספר תורת הקודש ח"א סי' נ"ג ראיתי שכתב ביאור איך שייך לומר שהעבודה פסולה ומ"מ אינו חייב מיתה משום מחוסר בגדים, דהנה להלן בדף קי"ט ע"ב דרשינן מלשרת בקדש שבבמה אין צריכים בגדי כהונה, והקשה תיפוק לי' משום שבבמה זר כשר וא"כ לא שייך לומר שבזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, ותני' שבבגדי כהונה נאמרו שני דינים, א', שעיי"ז הרי הוא נעשה כהן, ב', שעצם העבודה צריכה בגדי כהונה וכלי זה הרי היא פסולה*), ולכן צריכים מיעוט שגם מצד הדין השני אין צריכים בגדי כהונה בבמה ושהעבודה כשרה בזר בלי שילבש בגדי כהונה**), ומעתה לפ"ז יוצא שפיר שייך לומר שאינו חייב מיתה אבל שהעבודה פסולה, כי י"ל שהגדרים של הכשר בגדי כהונה לענין הדין שעבודה טעונה בגדים

הקרע אלא משום לכבוד ולתפארת וכמש"כ רש"י אינו חייב מיתה כי אינו בגדר מחוסר בגדים. וכ"כ הרדב"ז בשו"ת ללשונות הרמב"ם בסי' צ"א. מיהו צ"ע למה אינו חייב מיתה, הלא כיון שהבגד פסול לעבודה א"כ אינו בגדר בגד כהונה, וא"כ הרי הוא חסר אותו בגד. וכן ראיתי שהקשה הר"י קורקוס על הדרך הנ"ל, עי' בדבריו בפ"א מהל' ביאת המקדש הט"ו בסוף דבריו, והכריע שם שבודאי הרמב"ם שפוסל שם מטושטשין ומקורעין משום לכבוד ולתפארת הרי הוא סובר שגם חייב מיתה.

ולהלן בד"ה והרמב"ם וכו' כתב הקר"א שלפי הרמב"ם מקורעין אינו בגדר מחוסר בגדים במקום הקרע, והוכיח כן מהא דפסק הרמב"ם בפ"א מהל' ביאת המקדש הי"ד לפי ביאורו שבקרע אחד העבודה כשירה, אלא הרי זה פסול משום לכבוד ולתפארת (או משום שאינו בגד אשר דבר זה שפיר משהו למחוסר בגד (אבל קרע אחד אינו מפקיע את השם של בגד), אבל בכל זאת כתב הקרן אורה שפשיטא שבמקורעין הרי הוא חייב מיתה לפי הרמב"ם אפילו אם הוא שפיר נחשב בגד ואינו בגדר מחוסר בגד, דבכל זאת הרי הוא פסול משום שאינו לכבוד ולתפארת, והיינו בק"ו מקרע אחד דכתב הרמב"ם שם שחייב מיתה, והיינו משום הדרשה בספרא פר' שמיני דבגדיהם

קרא למימר שאינה נוהגת. מיהו הגרי"ז סובר שגם המצוה של בגדי כהונה היא מצד שהעבודה צריכה בגדים, והבאנו את דבריו לעיל באות קע"ג וכן בהערה הקודמת, וא"כ יוצא שגם בשביל לומר שאין המצוה נוהגת צריכים לומר שאין בבמה הענין השני הנ"ל שעצם העבודה צריכה בגדי כהונה.

* וכבר הבאנו יסוד זה לעיל באות קע"ג מהגרי"ז, אלא שהגרי"ז כתב שמיתה וחילול עבודה הרי הם רק משום הדין של זרות, והדין שהעבודה צריכה בגדים גורם רק את המצוה שיש בלבישת בגדי כהונה.

** והנה גם בלא"ה הי' אפשר ליישב שהו"א שהמצוה של בגדי כהונה נוהגת בבמה ולכן צריכים

שונים הם מהגדרים של הכשר הבגדים לענין הדין שבלי הבגדים הרי הוא זר, ושפיר שיך לומר שמקורעין ומטושטשין סגי כדי להחיל מדריגת כהונה אבל אינו נקרא בגד לענין הדין שעבודה צריכה בגדים עכ"ד.

קצט) עוד בענין הפסול של מקורעין.

הנה הרמב"ם בפ"ח מהל' כלי המקדש ה"ד פסק שבמקורעין עבודתו פסולה, אבל בפ"א מהל' ביאת המקדש הי"ד כתב וז"ל, דין קרועי בגדים ודין פרועי ראש אחד הוא וכו', הא אם עבד והוא קרוע בגדים חייב מיתה בידי שמים אע"פ שעבודתו כשירה ולא חללה עכ"ל. הרי שפסק שעבודתו כשירה. והקר"א כאן בד"ה והרמב"ם וכו' כתב לחלק דהיכא שיש רק קרע אחד עבודתו כשירה, אבל היכא שנתרבו בו קרעים כדרך הבגדים הבלואין עבודתו פסולה משום דלא חשיב בגד כלל או משום שאינו לכבוד ולתפארת (ומזה שעבודתו כשירה בקרע אחד הוכיח דלא ס"ל להרמב"ם שמקורעין פסולים משום שהוא מחוסר בגד במקום הקרע (וכדברי הרמב"ן) כי לפ"ז ה"ה לקרע אחד).

וכתירוצו של הקר"א כתב הרדב"ז בהל' ביאת המקדש שם דמקורעין הוא כשיש קריעות הרבה כדרך הפחותים שאינם מקפידים על לבושיהם.

וכן תי' הר"י קורקוס שם בסוף דבריו על הלכה הט"ו דמקורעין איירי כשכל הבגד קרוע קריעות הרבה כבגד הנקרע מחמת יושנו.

ובספר חייבת הקודש משמע שהוא מחלק בקרע אחד גופא "בין מקורעין הרבה לקרע

מועט כדרך שקורעין על המת דהוא קרע מועט".

ועי' גם במרחשת בח"א סי' ב' בתחילתו שכתב שקריעה מועטת שכמעט אינה ניכרת אינה פוסלת את העבודה ועדיין מיקרי לכבוד ולתפארת (אבל לא גילה דעתו לענין חיוב מיתה דמקורעי בגדים בפ"א מביאת המקדש שם), חוץ מקריעת פי המעיל שגם בכל שהוא הרי הוא נפסל.

ובספר ראש המזבח מחלק בין קרע כזה שחסרה עי"ז חתיכה מהבגד לקרע שהוא חתך שאין בו חיסור בגד אלא שאינו לכבוד ולתפארת דבכה"ג ס"ל להרמב"ם שאין זה פוסק את העבודה.

והאבן האזל בדבריו על פ"א מהל' ביאת מקדש הי"ד הביא את המחלקים בין קרע אחד להרבה קרעים והקשה עליהם דא"כ נתת דבריך לשיעורים דלא ידעין כמה הוא השיעור.

וכתב האבן האזל לחלק דמקורעין איירי כשנקרע מאליו, אבל קרועי בגדים דהל' ביאת המקדש שמכשיר הרמב"ם את העבודה (רק שחייב מיתה) איירי ש"קרוע בכוונה, שקרעו על המת, דנקרע על המת כיון דהוי מצוה אין זה דרך בזיון ואין בזה איסור אלא מהא דכתיב ובגדיו לא יפרום, אלא דמ"מ כיון דאזהר רחמנא שלא יפרום בגדיו יש בזה גם ניוול ליכנס למקדש, אבל הבגד בעצמו אינו דרך בזיון כיון שדרך האבלים לקרוע, ולכן אין עבודתו פסולה".

והמרומי שדה כאן תי' דבהל' ביאת מקדש מיירי הרמב"ם כשהוסיף ללבוש בגד חול ואותו בגד הי' קרוע דבכה"ג עבודתו כשירה, ואין בזה משום יתור בגדים כי הרמב"ם סובר שיתור בגדים הוא רק

כשהוסיף בגדי כהונה כגון ב' מכנסים וב' כתנות או בגדי כהן גדול, וכמו שביארנו לעיל באות קפ"ג (ועי' במה שהוספנו לזה בסוף אות ר"ל).

והמנ"ח במצוה ק"ג כתב דרך אחרת, והיינו שמה שפסק הרמב"ם בהל' ביאת מקדש שעבודתו כשרה איירי באופן שלבש בגד נוסף על הבגדי כהונה כגון ב' מכנסים, והשני הי' קרוע, דיתור בגדים אין כאן כי מקורעין פסולים ואינו נחשב בגד כהונה ולכן העבודה כשירה, רק שהוא חייב מיתה משום קרועי בגדים, אלא ששוב הביא את דברי רש"י שמקורעין פסולים משום לכבוד ולתפארת, וכן דייק מלשון הרמב"ם בהל' כלי המקדש שציינו אליהם לעיל כאן, וצידד לומר שבמקורעין ומטושטשין אע"פ שפסול משום לכבוד ולתפארת אינו חייב מיתה משום מחוסר בגדים אלא הרי זה אכתי נקרא בגד, ושלכן לא כתב הרמב"ם בהל' כלי המקדש שם שחייב מיתה, אלא כתב רק שעבודתו פסולה, וכתב המנ"ח שלפ"ז אכתי קשה למה בב' מכנסים והשני הי' מקורע עבודתו כשירה, הלא הוא יתור בגדים. ותי' שבהל' ביאת המקדש שם איירי הרמב"ם באופן שהבגד השני הי' קרוע הרבה מאד עד שנתבטל ממנו תורת בגד, אבל מקורעין דפוסל עבודה משום לכבוד ולתפארת אבל אינו חייב מיתה משום מחוסר בגדים איירי בקרע אחד. וזהו להפך מהדרך שהבאתי לעיל מהרדב"ז והר"י קורקוס והק"א ועוד. ובמצוה צ"ט כתב המנ"ח שדבר פשוט הוא שאם הבגד פוסל את העבודה הרי הוא חייב מיתה משום מחוסר בגדים (ודננו על זה לעיל באות קצ"ח). והמרחשת בענף א' שם סק"ו כתב וז"ל,

ועפ"ז שכתבתי לחלק בין קרוע במקום התפר וקרוע בגוף הבגד, יש מקום אתי ליישב קושית המנ"ח מצוה ק"ג שלמה לי קרא דבבגדים מקורעין חייב מיתה אם עובד בהם, תיפוק לי' שאין בגדיהם עליהם, יעו"ש מה שטרח ועמל בישוב קושיא זו, ועל פי האמור י"ל דאם הקרע הוא בגוף הבגד באופן שנפסל וא"א בתיקון משום שלא יה' מעשה אורג, אז חשיב אין בגדיהם עליהם משום שכבר נפסל והוי בגד פסול ואין זה בגד לענין כהונה, אבל אם נקרע במקום התפר, כגון במקום החבור הבתי יד, ועדיין מחוברין ומעורין הם במקצת באופן שיש לו בתי ידים, שלא נפרדו כליל מהבגד, חשיב בגד משום שאין זה בגד פסול כלל, ושם בגד עליו, ולא הוי מחוסר בגדים, ואי לאו קרא דבבגדים מקורעין אסור לעבוד עבודה הי' באמת מותר לעבוד עבודה בו כמו שהוא, משום שאין זה בגד פסול, רק מחוסר חיבור ותפירה, ומחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה דמי, ועל כן כתב קרא שלא תפרומו, שהוא לדעת הרמב"ם אזהרה למי שנכנס בבגדים קרועים שאסור לשמש בבגד כזה משום דמ"מ השתא בגד קרוע הוא וכשנכנס הוא נכנס בבגד קרוע, וכמו שכתבנו דלשון פרימה הוי אם הקריעה הוא במקום התפר, ועל כן כתב לא תפרומו לאסור העבודה בבגד זה לדעת הרמב"ם ז"ל. ומתורצת ג"כ הסתירה שבדברי הרמב"ם ז"ל דבפ"ח מכלי המקדש ה"ד כתב דאם עבד בבגדים מקורעין עבודתו פסולה, ובפ"א מביאת המקדש הי"ד כתב שעבודתו כשירה, והיינו כמו שכתבנו לחלק דבאופן שנפסלו הבגדים ואי אפשר בתיקונם הוי מחוסר בגדים ועבודתו מחוללת משום דהוי אין

בגדיהם עליהם והוי כזר ועבודתו פסולה, אבל באופן שנקרע ולא נפסל אז אין זה מחוסר בגדים ועבודת כשירה, ורק חייב משום עובד בבגדים מקורעין, ויש עוד לעיין בזה עכ"ל.

(ר) אר"י א"ש מרושלין
כשרין מסולקין פסולין
והתניא מסולקין כשרין
אמר רמי בר חמא ל"ק
כאן שסילקן ע"י אבנט
כאן דליתניהו מעיקרא
כלל.

א. הדרך שמסולקין פסולים משום שבמקום החישוף חשיב מחוסר בגד.

הנה מדברי הגמ' הנ"ל מבואר ששמואל אינו סובר שאבנט מיגז גאיז, ולכן סילקן ע"י אבנט כשר, אבל היכא שליתניהו מעיקרא הרי זה פסול. וצ"ב מ"ש ממרושלין דכשרים. וצ"ל דס"ל ש"מדו" אינו מעכב ומש"ה מרושלין כשרים, רק שמסולקין פסולים משום דמיקרי מחוסר בגד וכמש"כ הרמב"ן בסה"מ בל"ת קס"ד, אבל מרושלין לא מיקרי יתור בגד אפילו למ"ד יש יתור בגד שלא במקום בגד כיון שהוא נסחב על גבי קרקע ואינו על גופו וכמו שביארנו לעיל באות קצ"ב (ועיי"ש בנוגע למקום עקיבו). ולפ"ז מכנסים שמרושלין למטה מברכיו יהיו שפיר פסולים משום יתור בגדים.

והקר"א בד"ה מסולקין וכו' כתב שמרושלין כשרים משום שמדו אינו מעכב, ומשום יתור בגדים ליכא משום שהיתר כמאן דליתיה דמי.

מיהו אכתי צריכים לבאר למה מכשיר שמואל מסולקין ע"י האבנט, הלא גם בזה

נאמר שמיקרי מחוסר בגד במקום הסילוק, והעובדא שלא אמרינן אבנט מיגז גאיז הרי זה מסוגל להועיל רק לענין שיחשב שהבגד הוא בגדר מדו, כי י"ל שמדו הוא דין בשיעור הבגד ולא במעשה הלבישה, אבל אכתי מחוסר בגד הוא במקום הסילוק. וי"ל דכיון שמיקרי שהבגד נמצא כאן אין זה חסרון אם לפי שעה אינו מכסה חלק מבשרו, וכמו היכא שהושיט ידו והורם השרכול עי"ז לשעה, אבל אם סוברים שמיגז גאיז ושאינו נמצא כאן הרי זה שפיר מיקרי שחיסר בגד.

ולפ"ז לכאורה יוצא שלפי שמואל מותר לכתחילה לסלק ע"י אבנט, וכן הביא הקר"א כאן מתוס' בדף ל"ה בד"ה ותניא וכו', אלא שכתב הקר"א שיש לאסור לכתחילה משום מדו כי ס"ל שמדו הוא דין במעשה הלבישה ולא בשיעור הבגד. ברם לפי הנ"ל נראה שגם אם הוי דין במעשה הלבישה אין כאן משום מדו כי הרי זה כמו שהרים ידו וכהנ"ל.

ב. הדרך שמסולקין פסולים משום דלא מיקרי בגד לגבי.

והנה י"ל בזה גם סברא אחרת, והיינו שהטעם למה מסולקין מיקרי מחוסר בגדים אינו בגלל מקום החישוף אלא בגלל שלא מיקרי כתונת לגבי ומיקרי שחסר כל הבגד, אבל מצד מקום החישוף כשהוא לעצמו לא איכפת לן, ומש"ה כיון שלא אמרינן אבנט מיגז גאיז וחשיב כמאן דישנו א"כ שפיר חשיב כתונת לגבי ואין כאן משום מחוסר בגדים.

ומעתה לפ"ז אכתי י"ל דשפיר חסר מיהא במדו כי מדו הוי דין במעשה הלבישה והרי

אין כאן לבישה כמדתו, ולא אמרינן את הסברא הנ"ל של לפי שעה, כי עכשיו אין צורך לאומרה כי גם בלא ההיא סברא ליכא משום מחוסר בגדים, וא"כ לפ"ז אכתי יהי' אסור לכתחילה לסלק ע"י אבנט משום מדו. ועי' בפסחים דף ס"ה ע"ב דאמרינן שאם הוא מרים את הבגד כדי שלא יתלכלך בדם חסר ב"מדו", ולפי הדרך הנ"ל הדבר עולה שפיר, כי גם מסולקין ע"י אבנט אסור מיהא לכתחילה משום דחסר במדו.

ג. הדרך שמשולקין פסולים משום שמדו מעכב.

ועי' בחזון יחזקאל על תוספתא מנחות פרק א' ברייתא ו' שביאר ששמואל מכשיר מרושלין משום דס"ל שכמאן דליתי' דמי וכתחילת תליית הגמ' לחלק שבעלת חמש חייבת משום שכמאן דליתי' דמי, וביאר שהכוונה בזה היא שכמו שארבע כנפות בא למעט רק פחות ולא יותר הה"נ שמדו בא למעט רק פחות ולא יותר, ומסולקין פסולים משום דלא הוי מדו ומדו מעכב, רק שע"י אבנט כשר כי ס"ל לשמואל שמדו הוא דין בשיעור הבגד ולא במעשה הלבישה.

ולעיל באות קצ"ו הבאנו את דעות האחרונים בסברת רב שפוסל מרושלין (והבאנו שמרש"י כאן מבואר שהוא משום יתור בגדים).

רא) אלא לרב קשיא (מרושלין).

"קצת קשה מה דמקשה הגמ' אדרב מברייתא דמרושלין כשרים, נימא דברייתא מיירי במרושלין פחות מג' דאמרינן לקמן (דף י"ט ע"א) דשלא במקום בגדים בפחות

מג' לא הוי יתור בגדים. וי"ל משום דסתמא תני מרושלין משמע אפילו טובא. ולפ"ז י"ל לדינא דמרושלין פסול דוקא בארוכין ג' יותר ממדתו. אבל יותר נראה לומר דהכא חשוב אנב כל הבגד, ולכן אפילו פחות מג' הוי יתור, ולא גרע מצילצול קטן דחשוב, ומקשה הגמ' שפיר. (שפ"א בד"ה וי"ל עוד).

רב) רש"י ד"ה אחד זה ואחד זה.

וז"ל, אחד מרושלין ואחד מסולקין יותר מדאי שלא ע"י אבנט עכ"ל. הנה רב פוסל גם מסולקין ע"י אבנט כיון דמיגז גאיז כמש"כ רש"י בד"ה רב חדא תני, רק דהכא קאי רב על דברי שמואל ושמואל פוסל רק שלא ע"י אבנט.

רג) רש"י ד"ה אלא מסולקין קשיא.

וז"ל, וסתם מסולקין גבוה מן הקרקע למעלה מרגליו משמע עכ"ל. צ"ע ממאי אתי רש"י לאפוקי, הלא פשיטא גם עד עכשיו שזהו הפשט במסולקין. והנה מהתירוץ יוצא שהמלה מסולקין בהברייתא קאי על מקום כשרות, דהיינו שהיו מסולקין למקום כשרות, וא"כ אולי כוונת רש"י בהקשיא היא לאפוקי מהתירוץ ולומר שעכשיו ס"ד כפשוטו שמסולקין פירושו הוא מסולקין למקום פסול, ודוחק.

ובספר תוספת קדושה כתב לתרץ שכוונת רש"י היא כך, שאם נוקטים שתני בהברייתא המלה מסולקין, אי אפשר ליישב שהכוונה היא מרושלין שעשאן מסולקין ע"י אבנט, כי המשמעות של מלים אלו היא שעכשיו

ע"י האבנט עשאן קצר מדי, כי המלה מסולקין משמעותה היא קצר מדי, ומאי דמתרצינן חדא קתני הכוונה היא שמשנים את הגירסא בהברייתא ותני מרושלין שסילקן.

מיהו לפ"ז לא אתי שפיר כל כך מאי דאמרינן "אלא לרב קשיא וכי תימא מאי מרושלין מסולקין ע"י אבנט" דהגמרא היתה צריכה לומר מאי מרושלין שסילקן ע"י אבנט.

רד) בא"ד.

וז"ל, וסתם מסולקין גבוהין מן הקרקע למעלה מרגליו עכ"ל. הרי שהמקום הזה שנקרא "למעלה מרגליו" הרי הוא מקום פסול ולא מיקרי כמדתו אם הבגד מגיע רק עד שם.

והנה ברמב"ם בפ"ח מהל' כלי המקדש הי"ז איתא שהכתונת צריכה להגיע עד למעלה מעקבו, ומשמע שיהי' קצת ריווח בין סוף הכתונת לעקבו, ומעתה אם "רגליו" שכתב רש"י פירושו הוא העקב, הרי יוצא שרש"י חולק על הרמב"ם, כי יוצא מדברי רש"י שהכתונת צריכה להגיע עד רגליו דהיינו עד עקבו, אבל אם היא מגיעה להמקום שהוא למעלה מרגליו, דהיינו למעלה מן העקב, אין זה כמדתו, ואילו לפי הרמב"ם הרי זה שפיר כמדתו.

ועי' בפ"ה מהל' דעות ה"ט שכתב הרמב"ם שבגד של ת"ח צריך להגיע עד עקבו וא"כ יוצא שבת"ח כתב שצריך להיות יותר ארוך מכהן.

מיהו אולי י"ל שבהל' כלי המקדש כוונתו היא לעד ועד בכלל, אשר גם לפ"ז יוצא

שהכתונת צריכה להגיע עד מקום תחילת העקב.

ועוד מצינו דבהל' כלי המקדש כתב הרמב"ם שהכתונת צריכה להגיע עד פיסת ידו, ואילו בבגד של ת"ח שם כתב עד ראשי אצבעותיו. ואולי מכיון שהכהן צריך לעשות עבודה צריכים שהיד תהי' יותר משוחררת.

רה) אבנט מיגז גאיז.

הנה הרמב"ם בפ"ח מהל' כלי המקדש ה"ד פוסק שאבנט מיגז גאיז. ועי' בשו"ע או"ח סי' י"א במג"א סקי"ד שפסק לענין הא שצריך לעשות את הנקב של הכנף של ציצית לא פחות משיעור קשר גודל מהסוף של הבגד, ולא מרוחק יותר מג' אצבעות (גודלין), שאם הידק את הבד ע"י הקשר של הציצית והמקום נתקצר עי"ז, אין מתחשבים עם זה, אלא מודדין כמו שהי' כשהי' שטוח. ולכאורה אם נאמר שאבנט מיגז גאיז א"כ גם שם נימא שמה שמקופל הוא כמי שאינו.

והנה לכאורה הפשט באבנט מיגז גאיז הוא שזה כחתוך וכמאן דליתי', ורב ס"ל שאמרינן דבר זה ושמואל סובר שלא אמרינן כן.

מיהו יש גם לומר הבנה אחרת באבנט מיגז גאיז, דהנה יש לחקור בזה שצריכים מדו, האם זה דין בעצם הבגד, ואם אינו מדו הרי זה חסרון בעצם הבגד, או האם אינו חסרון בהבגד, אלא חסרון בהלבישה, דהיינו שצריכים לבישה שהיא כמדו (וכבר הזכרנו צדדים אלו לעיל באות ר'). ולפי הצד השני אם יהי' ציור שהבגד אינו כמדתו, אבל שייך לעשות בו לבישה של מדו, הרי זה יהי' כשר. ולפ"ז י"ל שכן הוא הדבר

במרושלין שסילקן ע"י שאבנט מיגז גאיז, והיינו שאין הכוונה שזה מקצר את הבגד והוא כאילו הוא חתוך, אלא לעולם הבגד בעצמותו נשאר אותה מדה כמו קודם, רק שבמה שנוגע למעשה הלבישה שלו חשבינן כאילו יש כאן לבישה של מדו, ולענין המעשה לבישה הרי זה כאילו המקופל אינו נמצא כאן, אבל לעולם אין הכוונה שהרי זה כאילו הבגד בעצמותו נתקצר.

ולפ"ז י"ל שבזה פליגי רב ושמואל, והיינו שלכו"ע אין זה נקרא שהמקופל הוא כמאן דלית, אלא הרי הוא כמאן דאית, וגם כשהוא מקופל ע"י אבנט הרי הוא כמאן דאית, ולא מהני האבנט לאשויי כמאן דלית, ומשום יתור בגדים אין כאן כי י"ל שיתרון מדה באותו בגד אינו בגדר יתור בגדים, אלא אפשר לאתויי עלה רק משום מדו (וכבר הזכיר השפ"א סברא זו), וסובר רב שאמרינן אבנט מיגז גאיז כי ס"ל שמדו הוא דין בהמעשה לבישה ולענין זה שפיר אמרינן אבנט מיגז גיזו לאשויי מעשה לבישה של מדו, ולפי רב מסולקין ע"י אבנט יהי פסול כי אין כאן מעשה לבישה כמדתו, אבל שמואל סובר שמדו הוא דין בהבגד, ולכן מסולקין על ידי אבנט מהני כי לענין לקצר את הבגד ולעשותו מסולק לא אמרינן שאבנט מיגז גיזו, ולענין מעשה הלבישה לא נאמר הדין של מדו, ובגלל הנ"ל שמואל אינו יכול לסבור כרב שמרושלין פסולים רק שמהני סילוק ע"י אבנט כי אבנט אינו מועיל לקצר את גוף הבגד וא"פ אין כאן מדו.

ומעתה י"ל שלענין מקום החור בהכנף

כו"ע מודים שלא אמרינן מיגז גאיז, כי התם לכו"ע יסוד הדין הוא שיעור במה נקרא על כנף, ואינו דין במעשה הלבישה דהיינו שילבש את מקום החור פחות מג' מסוף הבגד.

ויש לצייר נפ"מ בהנ"ל במה הפשט באבנט מיגז גאיז, דהנה יש לעיין מה הדין אם אותו מקום שמקופל תחת האבנט הוא קרוע. ולפי הרמב"ן שסובר שהפסול של מקורעין הוא משום שבאותו מקום הרי הוא מחוסר בגדים א"כ בודאי לא יהי פסול בכה"ג שהרי בכה"ג הרי הוא לבוש באותו מקום, אבל לפי רש"י שסובר שהפסול של מקורעין הוא משום שאינו לכבוד ולתפארת, א"כ י"ל שגם בכה"ג אין זה לכבוד ולתפארת אע"פ שאינו במקום מגולה. ונראה שזה תלוי בהנ"ל דאם מיגז גאיז פירושו הוא שהוא כחתוך ממש וכמי שאינו גם בנוגע לעצמותו של הבגד א"כ מכיון שהוא כמי שאינו אין כאן חסרון של לכבוד ולתפארת שהרי אותו חלק הוא כמי שאינו, אבל אם זה שפיר נחשב כמי שישנו רק שאין זה מגרע בהמעשה לבישה א"כ שפיר י"ל שיש כאן חסרון של לכבוד ולתפארת.

שו"ר בחיי אדם כלל י"א בנשמת אדם אות ג' שהקשה ות"י כהנ"ל וז"ל, דבשלמא בבגדי כהונה שלא הקפידה התורה על מדת הבגד כמה יהי ארכו ורחבו רק שיהי הבגד כמדת הכהן ולכן שפיר אמרינן מיגז גיזו, ואין רצה לומר כאילו נחתך, דהא מסקינן שם כדאיתא דמי*), רק מרושלין פסולין לפי שאינו כמדת הכהן, משא"כ בציצית דהקפידה התורה שיהיו ציצית על כנף דבגד

זה מובן כי זה קאי על מרושלין שלא סילקן.

(* בספר תהילה לדוד על א"ח סי' י"א כתב שאין

ושיהי' לא פחות מגודל וכו' א"כ אע"פ שנתקצר ע"י הקשירה הרי עתיד לחזור עכ"ל.

ובספר תהילה לדוד על או"ח סי' י"א תי' דשאני באבנט שהוא קשור מכל הצדדים משא"כ בכנף של ציצית הרי זה כמו קשור רק מרוח אחת, ועיי"ש ביתר דבריו.

(רו) כשהוא אומר אשר תכסה בה הרי בעלת חמש אמור וכו' מרבה אני בעלת חמש שיש בכלל חמש ארבע.

הנה בסוגיין מבואר שבתחילה סברה

הגמ' שברייטא זו סוברת כמאן דליתי' דמי, כלומר שזהו הטעם של הריבוי של אשר תכסה בה דקמ"ל שכמאן דליתי' דמי*), וזוהי הכוונה במאי דאמרינן מרבה אני בעלת חמש שיש בכלל חמש ארבע, כלומר דהחמישית הוא כמאן דליתי'. ולפ"ז נראה שחייבים להטיל ציצית רק בארבע מהכנפות ולא בכל החמש.

מיהו השפ"א נוקט שאפילו אם כמאן דליתי' דמי אכתי שייך לומר שחייבים להטיל בכל החמש, וגם הצ"ק נוקט כן. והקר"א בד"ה מרושלין כתב שדבר זה אינו מובן, כי אם מחייבים גם את הכנף החמישית, א"כ יוצא שכמאן דאיתי' דמי. ובהערה כאן הבאתי את דברי הצ"ק*).

כנפות אלא רק בארבע מהן. וכתב הצ"ק שהברייטא השני' מתכוונת למעט באמת רק את הכנף החמישית, אבל יש חיוב להטיל על ארבע מהכנפות מריבויא דאשר תכסה, והברייטא הראשונה מרבה מאשר תכסה שצריכים להטיל גם על הכנף החמישית, ומהני הריבוי למימר שצריכים להטיל גם על הכנף החמישית אע"פ שכמאן דליתי' דמי, ומעתה מזה ידעינן שבע"כ הברייטות פליגי כי אי אפשר לומר שהברייטא הראשונה מתכוונת לחייב רק ארבע מהכנפות כי לדבר זה לא בעינן ריבוי כיון דכמאן דליתי' דמי.

ועוד ביאר הצ"ק שבע"כ צ"ל שהברייטא הראשונה מחייבת את כל הה' כנפות כי אל"כ מה פריך הברייטא ומה ראית וכו' הלא פשיטא שצריכים להכריע כהצד שבעלת חמש חייבת כי עי"ז אפשר לקיים גם את הריבוי וגם את המיעוט בתוך בעלת חמש עצמה דהריבוי מחייב ד' מהכנפות והמיעוט ממעט את הכנף החמישית, משא"כ אם נחייב בעלת ג' לא נוכל לקיים את המיעוט בבעלת ג' עצמה, וא"כ בע"כ צ"ל שכשמחייבים בעלת חמש הכוונה היא לכל החמש כנפות אשר גם לפ"ז מקיימים רק את הריבוי ולא את המיעוט ושפיר פריך ומה ראית. והנה מעתה יש לעיין לפי המסקנא דכו"ע ס"ל שכמאן דאיתי' דמי, דלכאורה אכתי יכול להיות

(* כן ביאר הקר"א בתחילת ד"ה מרושלין. מיהו החק נתן נתקשה בזה דאם כמאן דליתי' דמי למה צריכים ריבוי לחייב בעלת חמש, ונשאר בצ"ע. ועי' גם בשפ"א שנתקשה בזה קצת ונקט שדבר זה מסייע להמסקנא שכו"ע סוברים כמאן דאיתי' דמי. והצ"ק כתב דבעינן את הריבוי כדי לרבות שיטיל ציצית גם בהכנף החמישית (אע"פ שאולינן שכמאן דליתי' דמי) הובאו דבריו להלן.

והחזו"א בסי' ג' סק"א ביאר בדרך אחרת, והיינו דלעולם יודעים אנו את הסברא של כמאן דליתי' בלי קרא, רק שאין הכוונה בכמאן דליתי' דמי שהרי הוא כמי שאינו כאן במציאות, אלא הכוונה היא רק שאע"פ שיש כאן כנף חמישית בכל זאת הרי זה נקרא שיש כאן גם בעלת ארבע, רק שאכתי הוי פטרינן כי היינו אומרים שמה שיש כאן גם בעלת חמש הרי זה דבר הפוטר, ומש"ה בעינן ריבוי לחייב. (** והנה הצ"ק נתקשה דאם כמאן דליתי' דמי למה צריכים ריבוי לרבות בעלת חמש תיפוק לי' מסברא כיון שהכנף החמישית היא כמאן דליתי' (ועי' בהערה הקודמת מה שכתבנו בשם החזו"א). ועוד הביא את קושיית הברכת הזבח מנ"ל בכלל שפליגי הברייטות אולי הברייטא הראשונה מתכוונת לרבות שבעלת חמש חייבת אבל רק בד' כנפות והברייטא השני' מתכוונת למעט שלא יטיל בכל הה'

ושוב מסקינן שכו"ע ס"ל שכמאן דאיתי' דמי (דס"ל להגמ' עכשיו שאם כמאן דליתי' דמי לא בעינן ריבויא דאשר תכסה בה, קר"א שם), רק שבכל זאת הברייתא הראשונה מרבה בעלת חמש מאשר תכסה בה, והסברה להעמיד את הריבוי על בעלת חמש ולא על בעלת ג' היא משום שיש בכלל חמש גם ארבע. ולפ"ז שוב יתכן לומר שחייבים להטיל בכל החמש.

מיהו יש להעיר, דהנה אם נאמר שגם לפי המסקנא שכמאן דאיתי' דמי הרי הוא חייב לתת רק על ד' מתוך החמש, אז אתי שפיר הסברא שאמרה הברייתא הראשונה שמרבינן בעלת חמש כי יש בכלל חמש ארבע, כי הכוונה היא שבבעלת חמש נכלל גם בעלת ארבע, ואע"פ שמכאן דאיתי' דמי אבל בכל זאת הרי אנו מתיחסים רק לבעלת הארבע ויש כאן קיום של בעלת ארבע, משא"כ בבעלת שלש הרי אין כאן בעלת ארבע, אבל אם נאמר שבבעלת חמש הרי הוא צריך לתת על כל החמש א"כ חזינן שמתחסים אליו כבגד חדש של חמש וא"כ לא ברירא למה חפצא של בעלת חמש עדיפא מבעלת שלש ומה לי בזה שיש בכלל חמש ארבע.

והנה במנחות דף כ"ח ע"א תנן ד' ציציות מעכבות זו את זו שארבעתן מצוה אחת רבי

ישמעאל אומר ארבעתן ארבע מצות, וברף ל"ז ע"ב אמר רבא בר אהינא בעלת חמש איכא בינייהו, ופירש"י שלפי רבנן שהן מצוה אחת הרי הוא חייב להטיל רק על ארבע מהכנפות, אבל לפי רבי ישמעאל שסובר שהן ד' מצות הרי הוא חייב להטיל על כל החמש כנפות כי כשיש חמש כנפות יש כאן חמש מצות (ואזיל שם כמו המסקנא כאן שכמאן דאיתי' דמי). והקרן אורה כאן רצה לפרש כך, דאם מצוה אחת הן אז חייבים להטיל בארבע מהכנפות של בעלת ה', אבל אם ד' מצות הן אז בעלת ה' פטורה לגמרי (אם נגיד כמאן דאיתי' דמי). וההגהות מיימוניות בפ"ג מהל' ציצית הביא בשם רבינו שמחה לפרש שלפי רבנן דס"ל שמצוה אחת א"כ בעלת חמש פטורה לגמרי, ולרבי ישמעאל הרי היא חייבת (בכל הכנפות, קר"א).

רז) לרבות בעלת חמש.

ע"י ברמב"ם בפ"ג מהל' ציצית ה"ג שפוסק שהוא מטיל רק על ארבע מהכנפות, וכתב שהוא צריך להטיל על הארבע שיותר מרוחקים זה מזה. ודבריו מתאימים לכגון הציוור של רש"י שחתך כנף אחד קצת אבל כשהיא בעלת חמש בצדדים שוים הרי אין חילוק.

ועוד קשה למה לי אשר תכסה תיפוק לי' מהא שיש בכלל ה' ד', ונראה דחדא מיתרצא באידך, דלהכי כתב רחמנא אשר תכסה דלא תימא כיון שאין לעשות יותר מד' ציצית ה"ג אין לעשות יותר מד' כנפות, דציצית וכנפות שוין, קמ"ל אשר תכסה ליתן ריבוי בגד יותר ממה שיש לציצית, א"כ ש"מ דציצית פסולים יותר מד' כנ"ל עכ"ל. ועי' בפרי מגדים שם.

שהברייתא הראשונה מתכוונת לרבות שצריך להטיל בכל הה' כנפות. וגם צ"ע למה הגמ' שואלת מה עושה הברייתא השני' עם הריבוי של אשר תכסה בה הלא י"ל שהיא מרבה שצריכים להטיל בתוך ד' כנפות ומתכוונת למעט רק שלא יטיל בהחמישית. ועי' בט"ז באו"ח ריש סי' י' שכתב על הא דפסק המחבר שבבעלת ה' מטילין ד' וז"ל, וקשה דלמא כי מרבה בעלת ה' מרבה נמי לה' ציצית,

רח) דמר סבר כמאן דאיתי דמי.

כלומר וממילא גם כאן במרושלין נימא כמאן דאיתי דמי. וצ"ע מה הוא הדמיון הלא התם הכנף החמישית היא חלק מהבגד ואינה מיותרת אבל הכא הרי מה שנסחב על הארץ הרי הוא באמת מיותר וא"כ אולי כמאן דליתי דמי.

רט) ומר סבר כמאן דליתי דמי.

עי' בספר חמדת דניאל (נדפס באסיפת זקנים חדש על זבחים כרך ב') שהקשה דהנה אין הכוונה בכמאן דליתי שאינו נמצא כאן בכלל, דהא שפיר נמצא, אלא הכוונה היא שע"י הכנף החמישית אכתי לא מתבטל השם של ד' כנפות, וא"כ הכא במרושלין היתור עדיין ישנו וצריך הוא צריך לפסול משום יתור בגדים, וכן יש להקשות מצד שאינו כמדתו.

ובחזון יחזקאל על תוספתא מנחות פרק א' ברייתא ו' כתב לבאר שהכוונה היא שכמו שהתם נקטינן שארבע בא למעט פחות אבל אינו בא למעט יותר א"כ הוא הדין שמדו בא למעט פחות אבל אינו בא למעט יותר. ולפי דבריו גם אין כאן הפסול של יתור בגדים דהא אין כאן שום חסרון במדת הבגד.

ועי' בחזו"א שהקשה הלא שמואל מכשיר מרושלין רק בדיעבד, וא"כ איך שייך לומר שהטעם לזה הוא משום שכמאן דליתי דמי, דהא לפי הטעם הזה הי' צריך להיות מותר גם לכתחילה. ותי' דהא ודאי שלכתחילה אסור משום שאינו כמדתו, והדין הזה של

כמדתו הוא רק דין לכתחילה, רק שחוקן מהדין לכתחילה הנ"ל, היכא שהוא מרושלין יש לדון גם שמכיון שאינו כמדתו אינו נחשב בכלל בגדר בגד לגבי, וזה צריך לפסול אפילו בדיעבד, ומעתה לזה מהני מאי דאמרינן כמאן דליתי דמי, דכמו שבבעלת חמש מה שיש חמש כנפות אינו מבטל את השם של ד' כנפות, א"כ גם כאן מה שיש עודף אינו מבטל את מה שיש כאן גם מדה קטנה יותר והרי זה שפיר נקרא שיש כאן בגד לגבי. והחזו"א בדבריו הנ"ל נוקט כהחמדת דניאל שכמאן דליתי דמי אין פירושו שזה נקרא שבכלל אינו נמצא כאן, אלא הרי זה שפיר נקרא שישנו, ולכן אין זה נקרא כמדתו ואסור לכתחילה, רק שלא מתבטל מה שיש כאן גם בגד קטן.

ברם צ"ע דמכיון דחשיב כמי שנמצא כאן א"כ למה לא מיקרי יתור בגדים. וצ"ל דהיינו משום שאין החלק המיותר מלובש עליו אלא הרי הוא נסחב על הארץ ומש"ה לא הוי יתור בגדים אפילו לפי המ"ד שסובר שיש יתור בגדים שלא במקום בגדים. וגם י"ל כהסברא שנביא בהאות הבאה מהשפ"א.

רי) לא דכו"ע כמאן דאיתי דמי.

הנה אם כמאן דאיתי דמי יש להקשות על שמואל למה ס"ל שמרושלין כשרים הלא הדין נותן שלא יחשב בכלל בגדר בגד לגבי וכמו שהבאנו סברא זו בהאות הקודמת מהחזו"א.

והשפ"א הקשה בדרך אחרת, והיינו שאם סוברים שכמאן דאיתי דמי א"כ למה לא

חשיב יתור בגדים (כן מבואר בהמשך דבריו שם).

ועוד הקשה שאפילו אם שמואל סובר כהס"ד דפליגי הברייתות באם כמאן דאיתי' דמי או כמאן דליתי' דמי, אבל בכל זאת למה לא הדגישה הגמ' ששמואל הוא כתנאי שהרי המ"ד שסובר כמאן דאיתי' דמי בודאי אינו סובר כשמואל וכהנ"ל.

ועוד כתב שבאמת אפילו אם הני שתי ברייתות ס"ל כמאן דאיתי' אבל שמואל יכול לומר שהוא סובר כהברייתא לעיל דתנאי שם בפשטות שמרושלין כשרים.

ותי' ששמואל סובר שאפילו אם גבי בעלת חמש אמרינן כמאן דאיתי' דמי אין זה מחייב לומר שמרושלין הוא יתור בגדים כי י"ל דכיון שהוא חלק מאותו בגד אין זה נחשב בגדר יתור בגד. ועוד דאולי ס"ל שאין יתור בגדים שלא במקום בגדים. ועיי"ש ביתר דבריו.

רי"א משוחקים כשרים.

עי' ביומא דף י"ב ע"ב דדרשינן ילבש, שכתוב בתרומת הדשן, לרבות את השחקים. ופירש"י שהכוונה היא להכשיר שחקים ואירי בכל העבודות. והקשה הריטב"א שא"כ למה כתיב בתרומת הדשן. והנה רש"י שם הביא פי' אחר דאירי רק בתרומת הדשן ושקמ"ל שצריכים דוקא משוחקים משום הסברא של בגדים שבישל בהם קדירה לרבו לא ימזג בהם כוס לרבו וכו', והקשה רש"י על הפירוש הנ"ל שהרי הסברא הנ"ל שייכא רק בהוצאת הדשן אבל לא בתרומת הדשן. ועי' בריטב"א שהביא כל זה, והסיק שהפסוק איירי רק בתרומת הדשן וקמ"ל שמותר לכתחילה במשוחקים, ולא מטעם "בגדים

שמזג בהם כוס לרבו וכו'", אלא הרי זה בגדר גזיה"כ (ואינו מעכב כי אינו מסברא וכמו שפירש הפירוש הנ"ל וגם לא שנה עליו הכתוב לעכב). ועכ"פ גם לפי הריטב"א וגם לפי הפירוש ההוא שהביא רש"י ל"ק קושיית תוס' כאן למה צריכים את הריבוי של ילבש אלא שפיר צריכים את הריבוי וכמו שהעיר המגיה בשפ"א כאן בנוגע להריטב"א.

מיהו לא הבנתי, דהא אמרינן כאן שדברים שכתוב בהם בד צריכים שיהיו חדשים והרי בתרומת הדשן כתיב בד, וא"כ איך אפשר לפרש כהריטב"א שמותר לכתחילה בישנים או כהפשט השני שהביא רש"י שם שצריכים דוקא ישנים.

רי"ב אלא ה"ק בגדים שנאמר בהן בד צריכים שיהיו של בוץ חדשים שזורין שיהא חוטן כפול ששה.

צ"ע דבשלמא בנוגע לשזורים וכפול ששה י"ל שהוצרך לומר שגם כבד צריכים שזורין וכפול ששה כי הו"א שהיכא שכתוב רק בד ולא שש ולא משזר אין צריכים שזורין וכפול ששה, אבל בנוגע לחדשים משום הידור מצוה כמש"כ השט"מ כאן באות א' או משום לכבוד ולתפארת כמש"כ הרמב"ם בפ"ח מהל' כלי המקדש ה"ד למה הו"א שאם הם של בד אין צריכים דבר זה.

רי"ג יש מהן למצוה ויש מהן לעכב.

פירש"י וז"ל, ויש מהן לעכב, בוץ

ושזורין, וחוטן כפול ששה עכ"ל. ועי' בזבח תודה שכתב שדבריו הם דלא כדברי הרמב"ם בפ"ח מהל' כלי המקדש הי"ד שכתב שהיכא שכתוב בד (ולא שש) וכפול ששה הוא רק בגדר מצוה מן המובחר.

ועוד כתב שי"ל שמקורו של הרמב"ם הוא מיומא דף ע"א ע"ב דאיתא דברים שנאמר בהם שש צריך שיהא חוטן כפול ששה, ולכן פי' הרמב"ם שהיכא שכתוב רק בד כפול ששה אינו לעיכובא אלא רק מצוה מן המובחר, ומשמע דהיכא דכתיב רק בד אין צריכים כפול ששה. ולכן פי' הרמב"ם שהיכא שכתוב רק בד, כפול ששה אינו לעיכובא אלא רק מצוה מן המובחר, ועיי"ש שדחה מקור זה. ועע"ש מה שכתב להוכיח כרש"י.

והר"י קורקוס כתב שמקורו של הרמב"ם הוא משום שבד משמע חד לחודי' כדאיתא בגמ' כאן.

והכ"מ כתב שהרמב"ם מפרש יש מהם למצוה כפול ששה ויש מהן לעכב חוט אחד. אלא שכתב הכ"מ שלא משמע כן מהגמ'. והמל"מ בתוך דבריו על ה"ג הקשה על הכ"מ איך שייך לומר ש"יש מהן לעכב" קאי על חד, הלא פחות מחד לא שייך.

ועוד העיר המל"מ שם למה לא הזכיר הרמב"ם דבעינן שזורין, וכתב וז"ל, והנראה אצלי דרבינו ס"ל דבאומרו חוטן כפול ששה כבר נתבאר בדברים אלו דבעינן שזורין, דמלת כפול מורה על השיזור, ומה שאמרו בגמ' חד לחוטן כפול ששה וחד לשזורין לאו דוקא, אלא הכוונה היא חד לחוטן ששה וחד לשזורין, אלא כיון דלפי האמת

דינא הוא דבעינן שזורין לא דקדק התנא בלשונו וקאמר חד לחוטן כפול ששה עכ"ל. ועוד העיר המל"מ שם דהנה רש"י כאן כתב וז"ל, שזורין, כיון דבד היינו בוץ ובעלמא קרי להו שש משזור: וחוטן כפול ששה, כדאמרינן בסדר יומא דילפינן מקראי דברים שנאמר בהן שש חוטן כפול ששה, ויליף ל' לעיכובא עכ"ל, ועוד יליף שם כן גם להיכא דלא כתיב שש, דגם שם צריכים שזורין וכפול ששה, ודקדק המל"מ למה בשביל שזורין הביא רש"י כאן ילפותא דנפשי', דהיינו מה "שבעלמא קרי ל' שש משזור", ולא את הילפותא דאיתא בגמ' שם, דהא בגמ' שם למדו כן ממה שכתוב "שש" מיותר. והסיק המל"מ דהתם ביומא דילפינן מהא דכתיב שש מיותר הכוונה בשזורין היא שנוסף על מה שצריכים שהחוט יהי' כפול ששה בעינן גם שהששה יהיו שזורין יחד ולכן הקדימו שם לומר כפול ששה ואח"כ שזורין, אבל כאן הזכירו תחילה שזורין ואח"כ כפול ששה והבין רש"י שהכוונה כאן היא שהפשתן עצמו יהי' שזור, אלא שכתב המל"מ שלפ"ז צ"ע למה לא הזכירו כאן הך שיזור של חוטן כפול ששה, דהיינו שיהיו הששה שזורין יחד (ולפי דבריו בדעת הרמב"ם שהבאנו לעיל לק"מ).

ריד) אמר אביי לא יחגרו ביזע.

א. עי' בזבח תודה שחקר אם היכא שחגר במקום זיעה הרי הוא בגדר מחוסר אבנט או האם זה רק דין לכתחילה משום נוי.

ב. עי' בספר הליקוטים ברמב"ם פרנקל בפ"י מהל' כלי המקדש ה"ב שהובא שחקר

הגרי"ז אם דין זה הוא דין במקום האבנט או האם הוא דין במעשה חגירה, ונפ"מ אם צריכים לחגור גם את האפוד והחושן כנגד אצילי ידיו, דאם זה דין במעשה חגירה א"כ ה"ה לדידהו, אבל אם זה דין בהאבנט (דאירי בי' קרא) א"כ בדידהו ליכא קפידא. והביא הגרי"ז שרש"י בשמות כ"ח ז' כתב דין זה גם בהאפוד, אבל שברמב"ם בההלכה הנ"ל מבואר שזה דין רק בהאבנט, וביאר שמה שהוסיף הרמב"ם שם את דברי התרגום יונתן הרי זה כדי להורות שזה דין במקום האבנט עיי"ש.

והנה כבר הבאנו שהזבח תודה חקר אם היכא שחגר במקום אחר הרי הוא בגדר מחוסר אבנט או האם הוי רק דין לכתחילה משום נוי. ולכאורה לפי הצד של נוי יש לעיין אם אפשר לומר את הצדדים של הגרי"ז, דהנה אם הנוי הוא בזה שאינו מתמלא זיעה א"כ הרי זה שייך בכל חגירות, אבל אם הנוי הוא משום ששם הוא המקום הנאות לחגירה א"כ י"ל שזה נוי רק בהחגירה העיקרית דהיינו החגירה של האבנט אבל לא בכל חגירה משנית.

ולפי הצד דהוי מעיקר הדין ושבלא זה הרי הוא בגדר מחוסר אבנט נראה שי"ל את שני הצדדים של הגרי"ז, דמצד אחד י"ל שזה דין בכל מעשה חגירה, דהיינו גם של האפוד והחושן, וכן י"ל שזה דין רק במקום האבנט.

רטו) רש"י ד"ה ולא שלש.

וז"ל, כגון שמעגל אחת מד' כנפי' עכ"ל, וכן בבעלת חמש כתב שחתך אחת מהקרנות ולא עיגל. וצ"ע למה הוצרך להציורים הנ"ל ולא פי' שהכוונה בבעלת שלש היא לבגד

שעשאו בתחילה בצורה של משולש, ובעלת חמש היא בגד שעשאו בתחילה בצורה של חמשה צדדים שוים.

ועכ"פ עיין בחזו"א שכתב שלכאורה מוכח מבעלת חמש שאין צריכים שהכנף יהי' מרובע ממש, דהא בבעלת חמש אין הדבר כן. ושוב כתב שיתכן גם בבעלת חמש שיהיו חמש כנפות מרובעות והיינו כשעשה בגד בצורה של גם כזה: מיהו חזינן שרש"י צייר בעלת חמש באופן שאין הכנפות מרובעות. ואולי כתב באמת ציור זה כדי לאשמועיןן הך מילתא.

רטז) תוס' ד"ה והתניא משוחקים כשרים.

וז"ל, תימה דביומא דרשינן מה ת"ל ילבש לרבות את השחקין ואמאי צריך ריבוי עכ"ל. וביומא דף י"ב ע"ב כתבו לתרץ על זה וז"ל, ואיצטריך קרא דלא תימא כי היכי דמטושטשין או מקורעין פסולין בפרק שני דזבחים דכתב בהו לכבוד ולתפארת ה"נ שחקים ליפסלו דאין עניות במקום עשירות וסד"א דכל שנה יעשו בגדים חדשים קמ"ל עכ"ל. ויש לעיין למה הוצרכו להזכיר שאין עניות במקום עשירות, תיסגי בלכבוד ולתפארת. גם יש לעיין מה היא כוונתם במה שכתבו שבכל שנה יעשו חדשים, דאם כוונתם היא לבגדי לבן של כהן גדול ביוה"כ א"כ מה יהי' השיעור בבגדי כהן הדיוט, דכי נימא שיעשו חדשים בכל יום, ואם כוונתם היא לבגדי כהן הדיוט א"כ מנ"ל שיעור זה של פעם בשנה. ועכ"פ לפי הקמ"ל שאין בזה פסול אלא רק מצוה הרי זה ג"כ יהי' תלוי בשנה.

דף י"ט ע"א

(ריח) כורך עלי' גמי.
בענין אם אין שבות במקדש הוא רק
לצורך עבודה.

פירש"י וז"ל, בשעת עבודה שגנאי הוא שתראה שם מכתו, ואע"ג דגמי מסי מכה, וכל דבר שיש בו משום רפואה אסור משום שבות גזירה שמא ישחוק סמנים, הני מילי במדינה, אבל במקדש לא גזרו משום שבות עכ"ל. הרי שלומד רש"י שהכוונה בכורך עלי' גמי אינה רק להיתר, אלא קפדינן בדוקא שיכרוך עלי' גמי. וי"ל שלכן פי' דאיירי בשעת עבודה. ואולי כן משמע לי' מהלשון של כורך עלי' דמשמע שהוא צריך לעשות כן, מדלא אמרו מותר לכרוך גמי.

מיהו הרמב"ם בפ"י מהל' כלי המקדש ה"ט כתב "מותר" לכרוך.

ובדברינו הנ"ל נקטנו שרש"י סובר שגם בלא צורך עבודה אין שבות במקדש רק שרש"י כתב שאיירי בצורך עבודה כדי ליישב את משמעות הלשון שהוא צריך לעשות כן.

ברם עי' בשפ"א שכתב שרש"י פי' שהוא צריך בדוקא לכרוך כי מה שאין שבות במקדש הרי זה רק לצורך עבודה, ולכן פירש"י שהוא מוכרח לעשות כן כי גנאי הוא לעבוד בלי הגמי, והקשה השפ"א דאי משום הא לא הי' צריך רש"י לפרש שאסור לעבוד בלי גמי משום גנאי, אלא לעולם י"ל שמותר, רק ששייך כאן לומר שאין שבות במקדש כי איירי באופן שבשביל עצם עשיית העבודה הרי הוא מוכרח לכרוך כדי להתרפאות ובלא זה אינו יכול לעשות העבודה, ועיי"ש מה שפלפל בזה. ועוד

ועי' בת"י שם שכתבו שאינם יודעים השיעור מתי נקרא משוחקים.

ריז) בא"ד.

וז"ל, תימה דביומא דרשינן מה ת"ל ילבש לרבות את השחקין ואמאי צריך רבוי עכ"ל. עי' בבית הלוי בח"א סוף סי' ג' שהקשה למה לא קבעו תוס' את הקושיא לעיל בע"א כשהביאה הגמ' את הברייתא שמשוחקין כשרין ולמה חיכו עד כאן. וכתב שעל הברייתא עצמה לק"מ כי יש לומר שבלי ילבש הו"א דפסול משום לכבוד ולתפארת ולכן בעינן לרבווי מילבש, רק שמהכא מוכח שא"א לומר לומר כן אלא מוכח שגם בלא ריבוי ידעינן שכשר, שהרי ביומא יש דורשין ילבש לדרשה אחרת וא"כ צ"ע מה פריך הגמ' כאן הלא י"ל שהתנא שדורש מבד שצריכים חדשים הרי הוא סובר שמשוחקין פסולין משום שהוא דורש ילבש לדרשה אחריתי, ובע"כ צ"ל שנקטה שמשוחקים צריכים להיות כשרים מצד הסברא גם בלא קרא, ומש"ה מקשים תוס' דא"כ למה צריכים שם פסוק. ואין לומר שהברייתא שדורשת מקרא סוברת ששפיר צריכים קרא, דאכתי מאי מקשינן הכא הלא י"ל שגם תנא דהכא ס"ל שצריכים קרא וס"ל כמו המ"ד שסובר שילבש אתי לדרשה אחריתי וא"כ מוכח שסוגיא דהכא נוקטת שלשום תנא לא בעינן קרא ומש"ה מקשי תוס' על מאי דרשינן התם מילבש.

וע"ע בספר אמרי צרופה (חי' הראי"ף נדפס באסיפת זקנים חדש על זבחים כרך ג'), ובספר חיבת הקודש (בהכרך הנ"ל), מה שכתבו עוד ליישב את הקושיא של הבית הלוי.

הקשה דלפמ"ש"כ רש"י למה התירו לו גמי הלא סגי גם אם יכרוך דבר אחר שאינו מרפא.

וע"ע בספר שלום רב שהביא מספר תוספת קדושה על מס' עירובין דף ק"ג ע"ב שנקט כהשפ"א שמשמע מדברי רש"י שאין שבות במקדש שייך רק כשזה לצורך עבודה, והקשה דבביצה דף י"א ע"ב מבואר שאין שבות במקדש קאי אפילו על כהן שאינו בר עבודה כלל, דעיי"ש דמיינתין דברי עולא שמחזירין רטי' במקדש, כי אם לא נתיר לכהן להחזיר את הרטי', מתחילה לא יסירנה, ויעבוד עם רטי' אע"פ שהיא חציצה בין ידו להכלי, ומקשינן מה קמ"ל עולא הלא תנינא מחזירין רטי' במקדש אבל לא במדינה, ומתריצין מהו דתימא טעמא מאי משום דאין שבות במקדש אפילו כהן דלאו בר עבודה הוא, קמ"ל עולא שהטעם אינו משום שאין שבות במקדש אלא משום שהתירו סופן משום תחילתן, דבר עבודה אין דלאו בר עבודה לא.

ברם אולי יש ליישב שזהו באמת הקמ"ל, דהיינו שאין שבות במקדש שייך רק בבר עבודה לצורך עבודה וכמו שנוקט השפ"א, ומה שאמר עולא את הטעם של גזירה שמא לא יסירנה הרי זה הטעם למה מיקרי לצורך עבודה.

מיהו צ"ע, דשוב אמרינן כאן שאם להוציא דם אסור, ופירש"י שהכוונה היא שנתכוין לכך, ובנוסח אחר בהגליון איתא שהכוונה היא שהוא מהדק את הגמי כדי להוציא דם, ואם נאמר שאין שבות במקדש הוא רק כשזה לצורך עבודה א"כ למה הוצרך רש"י כאן לפרש שלהוציא דם אסור גם במקדש משום שזה מלאכה דאורייתא,

תיפוק ל' משום שאינו צורך עבודה וא"כ גם אם הי' רק איסור דרבנן הי' אסור. וי"ל שכתב כן משום שכן היא האמת שזה מלאכה דאורייתא.

ברם עי' ברש"י בעירובין דף ק"ג ע"ב ד"ה כאן וכאן שכתב באמת את ב' שטעמים וז"ל, כאן וכאן אסור (הוצאת דם) שאין זה צורך עבודה, ועוד דהוה ל' חובל ואב מלאכה לא מישתרי לגבייהו עכ"ל.

ועכ"פ חזינן שרש"י שם כתב להדיא שאין שבות במקדש הוא רק כשזה לצורך עבודה.

וע"ע להלן באות רכ"ו בדברינו על רש"י ד"ה ותיפוק ל'.

רי"ט) במקום בגדים אפילו נימא אחת חוצצת.

מאי שנא מטבילה שרק רובו המקפיד חוצץ מהתורה.

עי' במרומי שדה שהעיר למה אמרינן לענין בגדי כהונה שאפילו נימא אחת חוצצת, הלא חזינן שבטבילה לא מיקרי חציצה מדאורייתא אלא דוקא רובו המקפיד (ומדרבנן גם מיעוט המקפיד או רובו שאינו מקפיד). ברם הביא שתוס' בסוכה דף ו' כתבו דהיינו רק לענין חציצה שעל השער, אבל על הבשר אפילו כל שהוא (ואינו מקפיד) חוצץ בטבילה, ורצה המרומי שדה לומר שהטעם למה כתבו כן הוא משום שבבגדי כהונה חזינן שאפילו נימא אחת חוצצת בין בשרו לבגד (וכן מבואר ברש"י שם כדברי תוס' שרק בשער בעינן רובו המקפיד).

ועי' גם בשפת אמת שהקשה מאי שנא מטבילה דרק רובו המקפיד חוצץ, וכתב

דצריך לומר דאיכא הלכה למשה מסיני שכאן בבגדי כהונה אפילו נימא אחת חוצצת.

והנה שיטת הראב"ד בפ"י מהל' כלי המקדש ה"ט היא שאע"פ שבין בשרו לבגד אפילו נימא אחת חוצצת אבל בין בשרו לכלי רק בגד של ג' על ג' חוצץ. ועי' ברדב"ז בשו"ת ללשונות הרמב"ם אלף תע"ב שביאר שהטעם למה בין בשרו לבגד אפילו נימא אחת חוצצת הרי זה בגלל הפסוק של על בשרו ולבשם אבל בין ידו לכלי רק דבר חשוב כגון בגד של ג' על ג' או צילצול קטן חוצץ.

והכפות תמרים בסוכה דף ל"ז ע"א בד"ה כתבו עוד התוס' ואע"ג וכו' כתב לחלק בביאור דעת הראב"ד בזה"ל, דבמקום בגדים אדם מקפיד על פחות מג' על ג' ולכן מיעוט המקפיד חוצץ, אבל שלא במקום בגדים אין אדם מקפיד אלא בג', אבל בפחות מג' על ג' אין אדם מקפיד, לפיכך לא הוי חציצה עכ"ל.

ובשו"ת פני ארי' בסי' ז' כתב שאדרבה איפכא מסתברא דעל מה שגלוי אדם מקפיד טפי, ועוד לדבריו גם בטבילה לא יחצוץ פחות מג' על ג' שלא במקום בגדים.

וכתב הפני ארי' לבאר למה לפי הראב"ד שונה חציצה שבין בשרו לבגד לחציצה שבין ידו לכלי, וגם למה שונה טבילה מבגדי כהונה וז"ל, דשאני חציצת כלי שרת משאר חציצות דבשאר חציצות כגון בבגד כהונה במקום בגדים דכתיב על בשרו, ובתפילין דכתיב על ידך, בעינן שכל נימא ונימא מן הבגדי כהונה והתפילין יהיו על בשרו ועל ידו, ומהאי טעמא אפילו אם המפסיק אינו אלא כל דהו נמי חוצץ, מפני שכל דהוי

כנגד המפסיק אינו על בשרו ועל ידו, ובטבילה נמי אי לא דאתאי הלכתא לרובו ומקפיד מדכתיב ורחץ את כל בשרו וכו' הוה לן לומר דמדאורייתא אפילו כל דהו נמי חוצץ, משא"כ בחציצה שבין היד לכלי שרת דנפקא לן מדכתיב ולקח הכהן שצריכה שתהא לקיחה בעצמו של כהן וכו', קים להו לחז"ל מסברא, או שהיתה קבלה בידם, דכל שהחוצץ הוא פחות מג' על ג', שאין עליו תורת בגד בפני עצמו, מיקרי שפיר לקיחה בעצמו וכו', וכעין זה כתבו תוס' במס' יומא דף נ"ח ע"א בד"ה מין וכו' בשם הריצב"א עכ"ל (דעיי"ש שכתבו שאע"פ שלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה בלולב, אבל בעבודה דבעינן בעצמו של כהן לא שמי' לקיחה, ואם הדבר האחר אינו מינו הרי זה חוצץ, הרי שיש דין מיוחד של עצמו של כהן). הרי שכתב הפני ארי' כהרדב"ז שנימא אחת חוצצת משום "על בשרו", רק שהוסיף שגם בטבילה ה' מיעוט שאינו מקפיד חוצץ אלמלא ההלכה למשה מסיני, וכדרך זה כתב גם האבן האזל בפ"י מהל' כלי המקדש לחלק בין חציצה שבין בשרו לבגד לבין חציצה בין ידו לכלי.

וגם האבי עזרי בפ"י מהל' ביאת המקדש ה"ו כתב לפרש כהפני ארי' אלא שהוסיף שצ"ל שגם קידוש יו"ר ונטילת ידים לסעודה למדים מטבילה, שהרי גם שם מיעוט שאינו מקפיד אינו חוצץ.

וראיתי גם באור שמח על פ"ד מהל' איסורי ביאה ה"ח שכתב ליישב מאי שנא טבילה מבגדי כהונה כהדרך של הפני ארי', והיינו שבטבילה הרי זה משום הלכה למשה מסיני, וההלכה נאמרה רק בטבילה ולא בבגדי כהונה, אלא שהביא שהר"ח מפרש

שמה שרק רובו המקפיד חוצץ הרי זה מצד הסברא וההלכה באה לומר דבר אחר עיי"ש, אשר לפ"ז הדרה קושיא לדוכתה מאי שנא טבילה מבגדי כהונה.

וכתב האור שמח לפרש בזה"ל, ונראה משום דטבילה דבעי שיהא כל גופו במים, בזה רובו ככולו וכו', אבל כאן בבגדי כהונה דבמכנסים ילבש על בשרו כתיב, ויכול להיות דכנגד הגוף בכללו אין זה רוב, דמקום המכנסים אינו רוב הגוף, ואם תאמר דרוב מקום המכנסים בעי שיהא בלא חציצה, זה אינו, דבמכנסים לחוד לא נגמרה מצות לבישה רק בצירוף כל הבגדי כהונה וכו', ובכל זאת אם יש חציצה ברוב מקום מכנסים דהוי מיעוט נגד כל הגוף, וכל הלבישה של הגוף בכללו חוצץ בבגדי כהונה, א"כ תו הקפידה תורה גם על מיעוט עכ"ל.

וכתב על זה האבי עזרי שם בזה"ל, ואין מקום לדברים אלו, שודאי שייך שתלוי ברוב של כל בגד ובגד, דאף דמצוה אחת היא לבישת כל בגדי כהונה, מ"מ הלא יש דין ללבוש מכנסים ומעיל וכתונת ואבנט, ועל כל בגד ובגד אם יש שם חציצה ברובו, חסר לבישת בגד זה, כמו לבישת מכנסים וכן בכולהו עכ"ל.

ועי' באבי עזרי שם שכתב עוד ביאור לחלק בין טבילה לבגדי כהונה.

ועי' להלן באות רל"ד שהבאנו מהקר"א שנימא חוצצת משום שהוא מקפיד על זה, וגם בטבילה מיעוט המקפיד חוצץ מדרבנן, וגם כאן זה רק מדרבנן.

וע"ע במל"מ בפ"ב מהל' עבודת יוה"כ ה"ב שכתב שהכהן גדול הי' מסתפג כדי שהמים לא יחוצץ בין בשרו להבגד, דהא אפילו ברוח מיבעיא לי' לרבא. וכתב הברכי

יוסף באו"ח סי' כ"ז שבכל זאת לא פשוט בסוגיין בעיא דרבא מנסתפג כי מים פשיטא טפי דחוצץ כיון שיש בהם ממש. וכתב ששמע להקשות על המל"מ מהא דמבואר בפסחים דף ס"ה ע"ב שדם בין רגלי כהנים להרצפה אינו חוצץ כי לח אינו חוצץ. וכתב ליישב דהכא שאני כי אינו מדין חציצה אלא הוי דין מיוחד של על בשרו.

רכ) אפילו נימא אחת חוצצת.

האם מיקרי מחוסר בגדים.

עי' באבן האזל בפ"י מהל' כלי המקדש בד"ה עוד הקשה וכו' שכתב וז"ל, והנה בטעמא דפסולה דחציצה בין בגד לבשרו יש לעיין אם הוא משום דממילא הוי מחוסר בגדים או דהוא פסול אחר, והקרן אורה כתב מתחילה לדבר פשוט דאינו משום מחו"ב, ונפ"מ דאינו חייב מיתה משום מחו"ב וכו', ואח"כ כתב הקר"א מדברי הרמב"ם בסוף הל' ביאת המקדש בפ"ט הט"ו כשמנה הרמב"ם הלכות פסולי עבודה מנה מחו"ב ויתור בגדים ומי שיש בין ידו לבין הכלי דבר חוצץ, ומוכח דחציצה דבין בשרו לבגדים הוא משום מחו"ב, דאל"כ הו"ל למנותו בכלל חציצה כמו בין ידו לכלי, אכן הקר"א הקשה דמהיכא תיתי לן דחציצה בין בגד לבשרו הוי בכלל מחו"ב כיון דמקרא אחרינא ילפינן מילבש על בשרו, ולא ידעתי מה דחק בזה, הא פשוט הוא דכיון דכתיב ילבש על בשרו א"כ אם לבש בדרך חציצה ואינו על בשרו הרי במקום זה הוא מחו"ב, דמה דהוא לבוש בגדים על בגד אחר ולא על בשרו אינו בכלל בגדי כהונה עכ"ל.

ועי' בתוספתא במנחות פרק א' ברייתא ו' דתניא שאם נתן רטי' על גבי בשרו עבודתו פסולה, ובפי' חסדי דוד לרבי דוד פרדו איתא שזה בגדר מחוסר בגדים. וכן כתב המנ"ח בפשיטות במצוה צ"ט עיי"ש.

רכא) שלש על שלש.

א. החזו"א בסי' ג' סק"ב כתב שי"ל שצריכים דוקא שלש לכל כיוון, אבל אם הי' רוחבו פחות משלש לא יועיל מה שיש הוספת אורך. וע"ע בזה באות ר"מ.

ב. הנה השיעור של ג' אצבעות על ג' אצבעות נאמר רק בצמר ופשתים, אבל בשאר בגדים שיעור בגד הוא ג' טפחים על ג' טפחים, וא"כ בפחות מזה לא יהי' יתור בגדים. (מקדש דוד ח"א סי' ל"ו בד"ה והנה לפי וכו', ועיי"ש מה שיישב בזה.)

רכב) והיינו דרבא אמר רב חסדא, לימא פליגא אדרב יהודה ברי' דרבי חייא.

ומשנינן שיכול להיות שרבא אינו חולק על רב יהודה ברי' דרבי חייא אלא מודה רבא בצילצול קטן. מיהו הוא הדין שיכול להיות שהוא שפיר חולק, ומעתה צ"ע על הרמב"ם שפסק שצילצול קטן הוי חציצה וכתב הכ"מ משום שההלכה היא כרבא, דצ"ע דהא אין הכרח לומר שרבא מודה בצילצול קטן (שפ"א. אלא שנקט השפ"א שבהל"ק יש יותר סברא לומר שרבא לא פליג על רב יהודה ברי' דר"ח כדי שלא יהיו ג' מחלוקות בדבר, רק שההלכה היא כהל"ב.)

רכג) ולר"י מאי איריא גמי דנקט לשמועין צילצול קטן.

צ"ע דגם לרב יהודה ברי' דרבי חייא יש להקשות למה נקטו גמי ולא נקטו חתיכה קטנה של בגד שאינה מרפא, ולתרץ דקמ"ל שגמי מסי. ובאמת הרמב"ם בפיה"מ בעירובין שם כתב שה"ה שמותר לכוון עליו חתיכת בגד פחות מג' על ד', רק דקמ"ל שגמי מסי, הרי שהוא מפרש כהנ"ל שצריכים הך קמ"ל גם לפי ר"י ברי' דר"ח כדי לומר למה לא נקטו חתיכת בגד פחות משלש על שלש, ולא רק כדי לומר למה לפי רבי יוחנן לא נקטו צילצול קטן, דהא כתב שה"ה שאפשר לנקוט בגד קטן ולא כתב צילצול קטן, ובאמת הרמב"ם הרי פוסק שצילצול פסול משום יתור בגדים, וצ"ע. (עי' בשפ"א.)

רכד) ולר"י מאי איריא גמי דנקט.

על הל"ק לא פריך, כי י"ל דס"ל לרבי יוחנן שדבר פשוט הוא שאין יתור בגדים אלא במקום בגדים, ולא צריכים להשמיענו דבר זה, אבל לפי הלישנא בתרא הרי סובר רבי יוחנן שיש יתור בגדים שלא במקום בגדים, וא"כ לנקוט צילצול לאשמועין שאין בזה משום יתור בגדים כיון שאינו ג' על ג'. (תוספת קדושה על מס' עירובין.) מיהו צ"ע למה לא פריך גם בהל"ב תיפוק לי' משום חציצה. (שם.)

רכה) רש"י ד"ה ואם להוציא דם.

וז"ל, שמתכוין לכך, כאן וכאן אסור

דחבורה הוא ואסור דאורייתא עכ"ל. הנה ממה שצריכים מתכוין וכמשמעות הלשון של ואם להוציא וכו' חזינן דאתי כרבי שמעון דס"ל שדבר שאין מתכוין מותר, ואע"פ שר"ש סובר שמלאכה שאין צריכה לגופה פטור אבל הרי רש"י סובר שר"ש מודה בחובל. והנה תוס' סוברים שאינו מודה אלא גם בחובל פוטר רבי שמעון מלאכה שאין צריכה לגופה. ולפ"ז צ"ל דאתי כאן כרבי יהודה שמחייב מלאכה שאין צריכה לגופה, והא דצריכים מתכוין הרי זה כי תוס' סוברים שלפי רבי יהודה דבר שאין מתכוין אסור רק מדרבנן. (תוספת קדושה.)

גם י"ל שגם לפי תוס' אתי כר"ש, וכיון דהוי בגדר מלאכה שאין צריכה לגופה הרי זה באמת רק איסור דרבנן רק שבכל זאת אסור במקדש כיון שאינו לצורך עבודה. וכבר הבאנו באות ר"ח שרש"י בעירובין הזכיר פי' זה.

רכו) רש"י ד"ה ותיפוק לי' משום דחוצץ.

עי' ברש"י שפי' שהקושיא היא על רבי יוחנן, ולא כתב שקשה על המשנה של גמי, וביאר הב"ח דהיינו משום דגמי כיון שהוא צורך גופו י"ל דלא הוי חציצה (ויש להוסיף שגם על ר"י ברי' דר"ח לא קשה כי עדיף לו לומר על צילצול את הטעם של יתור בגדים ולא את הטעם של חציצה כי משום יתור בגדים יש עונש מיתה כמש"כ החינוך הובא לעיל באות קפ"ב, ועי' לעיל באות ר"כ).

והתורת חיים בעירובין פי' שעל המשנה הי' אפשר לתרץ דאיירי שלא בשעת עבודה

רק שצריך לעשות כן כדי שיוכל לעבוד אח"כ בלי הגמי, רק שמזה שאמר ר"י ברי' דר"ח אבל צילצול קטן אסור משום יתור בגדים א"כ חזינן דס"ל דאיירי בשעת עבודה ולכן פריך דליהוי חציצה.

מיהו לפ"ז יוצא שבאמת הקושיא היא על גמי רק דפריך רק לאחר שחזינן מר"י ברי' דר"ח ורבי יוחנן דאיירי בשעת עבודה, וכן ביאר התו"ח שם, ומעתה זהו דלא כרש"י כאן, כי רש"י פי' שהקושיא היא על רבי יוחנן, ומשמע שאינו קשה על גמי וזהו כהב"ח.

והקר"א כתב בביאור רש"י כאן שעל גמי לא קשה כי הוי דבר שאינו חשוב וא"כ י"ל שאינו חוצץ.

מיהו צ"ע על הקר"א דהא אפילו נימא אחת חוצצת. וצ"ל דהיינו רק בין הבגד לבשר משום על בשרו ולבשם אבל בין יד לכלי רק דבר חשוב חוצץ, עי' בזה באות רי"ט.

ברם אכתי צ"ע על הקר"א דלפי דרכו מה פרכינן בהל"ב מאי איריא גמי לאשמועינן צילצול קטן, הלא י"ל דנקט גמי כדי לומר שאפילו במקום עבודה לא הוי חציצה אבל צילצול קטן שפיר חוצץ (אע"פ שאינו מספיק לפי רבי יוחנן כדי להחשב יתור בגדים). (עי' במראה כהן.)

רכז) רש"י ד"ה שלש על שלש חוצצת.

וז"ל, ואידי דנקט בנימא אחת במקום בגדים לישנא דחציצה דשייכא בה וכו' עכ"ל. הנה בהל"ב ליכא הך אידי ובכל זאת אמר ר"י ברי' דר"ח לשון חציצה.

(רכח) תד"ה מאי וכו'.

וז"ל, תימה הא איצטריך לאשמועינן גמי משום אבל לא במדינה דטעמא דשחיקת סמנין לא שייך בצילצול דהא לא מסי עכ"ל. צ"ע דאולי המקשן טעה וס"ד דטעמא דמתניתין הוא משום גזירה אטו להוציא דם וא"כ במדינה אפילו צילצול אסור וקמשני ל"י דקמ"ל דגמי מסי ר"ל דטעמא הוא משום שחיקת סמנין ולא משום להוציא דם ולכך קתני גמי לאשמועינן דבמדינה אסור. וי"ל "דליכא למימר דהמקשן טעה בזה דהא מוכח מהירושלמי דמשום שחיקת סמנין הוא כמש"כ תוס' לעיל ודו"ק". (חק נתן).

(רכט) בא"ד.

וז"ל, ומשני דקמ"ל דגמי מסי משום לשון חכמים מרפא עכ"ל. ע"י במהר"ם שיף שכתב שלא רצו לומר כרש"י דקמ"ל שאין שבות במקדש כי הרי ס"ל שהחידוש של צילצול קטן דלא הוי יתור בגדים הוא חידוש יותר גדול מאבל לא במדינה (אולי משום דהוי חידוש באיסור מיתה בידי שמים דאורייתא), וא"כ ה"ה דחשיב חידוש יותר גדול מאין שבות במקדש.

**(רל) הסוגיא של צילצול קטן,
וכן בענין אם יש יתור
בגדים בבגדי חול
שאינם בגדי כהונה.**

א. דרכו של רש"י.

הנה בסוגיית הגמ' קאמר רב יהודה ברי' דרבי חייא שצילצול קטן על אצבעו אסור משום יתור בגדים, ורבי יוחנן חולק וסובר שאין יתור בגדים אלא במקום בגדים, אבל

שלא במקום בגדים אין יתור בגדים, ופרכינן דתיפוק ל"י משום חציצה בין ידו להכלי, ומתריצין דאיירי שלא במקום עבודה א"נ בשמאל. ושוב מייתנין דברי רבא בשם רב חסדא ששלא במקום בגדים ג' על ג' חוצצת, ופירש"י שכוונת רבא היא ליתור בגדים, ומה שאמר לשון חוצצת לאו דוקא הוא, ואמרינן בגמ' שיתכן שרבא מודה לרב יהודה ברי' דרבי חייא שצילצול קטן חשיב שפיר בגד אע"פ שאינו ג' על ג' כיון שהוא חשוב. ושוב מייתנין לישנא בתרא שאמר רב יהודה ברי' דרבי חייא שצילצול קטן חוצץ, ופירש"י שכוונתו היא ליתור בגדים כמו בהלישנא קמא, ורבי יוחנן אמר שרק ג' על ג' חוצצת, וגם בזה פירש"י שכוונת רבי יוחנן היא משום יתור בגדים, ושוב מייתנין דברי רבא בשם רב חסדא ואמרינן שאע"פ שרבי יוחנן חולק על רב יהודה ברי' דרבי חייא (שהרי דבריו הם מענה לדברי ר"י ברי' דר"ח) אבל יתכן שרבא בשם רב חסדא מודה לרב יהודה ברי' דרבי חייא כיון שצילצול קטן הוא דבר חשוב.

ב. דרכו של הראב"ד.

והנה הראב"ד בפ"י מהל' כלי המקדש ה"ט לומד לא כרש"י אלא שכוונת רבא בשם רב חסדא היא לחציצה ממש בין ידו לכלי, דג' על ג' חוצץ ופחות מכאן אינו חוצץ, והבין הכ"מ שהוא לומד כן בין בהלישנא קמא ובין בהלישנא בתרא. והביא הכ"מ שהריטב"א בעירובין מקשה עליו למה בין בגד לבשרו אפילו נימא אחת חוצצת ואילו בין ידו לכלי בעינן ג' על ג'. ולעיל באות רי"ט הבאנו את דברי האחרונים בישוב דבר זה וכן את מה שכתבו כדי ליישב מאי

שנא מטבילה שמדאורייתא רק רובו המקפיד חוצץ עיי"ש.

ועוד הקשה הריטב"א למה הקשו בגמ' על רבי יוחנן בהלישנא קמא דתיפוק ל' משום חציצה הלא צילצול קטן אינו ג' על ג' ורבא בשם רב חסדא סובר שצריכים ג' על ג', ועוד דלכל הפחות בהתירוץ למה לא תירצה הגמ' שרבי יוחנן איירי בפחות מג'.

ובהגהות רעק"א על הרמב"ם (נדפס ברמב"ם פרנקל) איתא שכוונת הקושיא על רב יוחנן היא מפני שרבי יוחנן לא דיבר על צילצול אלא אמר בלשון סתם דהיינו ששלא במקום בגדים ליכא יתור בגדים ומשמע אפילו אם הוי ג' על ג'. וכתב שלפי הראב"ד י"ל שמשום כך באמת הקשו רק על רבי יוחנן ולא על המשנה של כורך עליו גמי כי על זה יש לתרץ דאיירי מן הסתם בפחות מג' על ג'.

מיהו עיין באבן האזל בד"ה ומה שהקשה הריטב"א וכו' שהביא שמרש"י בהסוגיא בעירובין משמע שמפרש שהקושיא של תיפוק ל' משום חציצה היא על גמי וצילצול ולא על רבי יוחנן וא"כ הריטב"א הקשה שם מה שהקשה כי אזיל לפי הפירוש שפירש"י בעירובין ולכן הקשה שנתרץ משום שגמי אינו ג' על ג'.

ועוד מבואר באבן האזל בהמשך דבריו בד"ה אכן וכו' שגם על דרכו של רש"י בעירובין לא קשה קושיית הריטב"א אלא שפיר מקשינן תיפוק ל' משום חציצה כי צילצול קטן וגמי חשיבי והווי בודאי בגדר חציצה (עי' לעיל באות רכ"ו שכתבנו בשם הקר"א בביאור רש"י בסוגיין שגמי אינו חשוב. מיהו כאן אנחנו קיימינן על רש"י

בעירובין שפי' שהקושיא שתיהוי חציצה קאי שפיר על גמי).

וע"ע ברעק"א שם שהוסיף להקשות על הראב"ד מהא דאמרינן בגמ' בהל"ק שרבא בשם רב חסדא בודאי חולק על רבי יוחנן והרי אם כוונת רבא בשם ר"ח היא לחציצה בין הכהן להכלי איך זה חולק על רבי יוחנן הלא רבי יוחנן איירי שלא במקום כלי ומשום יתור בגדים.

מיהו באמת י"ל שבהלישנא קמא מודה הראב"ד לרש"י שמה שהזכיר רבא לשון חציצה הרי זה לאו דוקא והכוונה היא ליתור בגדים, כמו שר"י ברי' דר"ח ור"י איירי ביתור בגדים, רק שהראב"ד סובר שבהלישנא בתרא הכוונה היא לחציצה ממש כי בהלישנא בתרא הזכירו רק חציצה. ושור"ר בספר מראה כהן כאן שפי' כהנ"ל בדעת הראב"ד.

ג. דרכו של הרמב"ם.

והנה עי' ברמב"ם בפ"י מהל' כלי המקדש ה"ח שכתב וז"ל, כרך על בשרו בגד שלא במקום בגדים כגון שכרכו על אצבעו או על עקבו, אם הי' בו ג' אצבעות על ג' אצבעות הרי זה חוצץ ופוסל, פחות מכאן אינו חוצץ, ואם הי' צילצול קטן הואיל והוא חשוב בגד בפני עצמו הרי זה פוסל ואע"פ שאין בו ג' על ג' עכ"ל. ובה"ט כתב וז"ל, כהן שלקה באצבעו מותר לכרוך עלי' גמי בשבת או בגד שאין בו ג' על ג' ועובד, ואם נתכוין להוציא דם אסור, והוא שלא יחוץ הגמי או הבגד בין בשרו לכלי בשעת עבודה עכ"ל.

והראב"ד הבין שכוונתו בה"ח היא לחציצה שבין ידו להכלי, ולכן הקשה שהרי

לכאר את דעת הרמב"ם, דהנה לעיל בהלכה ה' מבואר דס"ל להרמב"ם שיתור בגדים הוא רק בבגדי כהונה כמו שביארנו לעיל באות קפ"ג, וא"כ צ"ל שהרמב"ם בה"ח מתכוין באמת לדין חציצה ולא לדין יתור בגדים, ובביאור סוגיא דידן כתב שהרמב"ם סובר שרבי יוחנן בהלישנא קמא סובר ששפיר יש יתור בגדים גם בשאר בגדים כגון צילצול קטן, אבל בהלישנא בתרא סובר רבי יוחנן לא כן אלא אתי עלה רק מדין חציצה, והרמב"ם פוסק כהלישנא בתרא, וכוונתו בהלכה ח' היא שלא במקום בגדים ג' על ג' חוצצת אע"פ שגם אינו במקום כלי, ובה"ט כוונתו היא שגם פחות מג' על ג' חוצצת מיהא במקום אחיזת הכלי, אלא שלא ביאר המרומי שדה מה שייך חציצה שלא במקום אחיזת הכלי ושלא במקום בגדים (ועוד כתב המרומי שדה שדוקא במקום אצבעו או עקבו חוצץ ג' על ג' שלא במקום כלי, אבל על פניו ובראשו שלא במקום המצנפת אינו חוצץ, ולא הבנתי סברת החילוק).

ועי' גם בחידושי הגר"ז כאן שכתב שכוונת הרמב"ם בה"ח היא שלא במקום כלי, ושכוונתו היא משום חציצה ולא יתור בגדים, מדכתב דין זה אחרי שהתחיל כבר לסדר דיני חציצה ולא לעיל בהדי הדינים של יתור בגדים.

ובמהות הך חציצה ביאר הגר"ז שהכוונה היא שמהדרשה של על בשרו ולבשם שהביא הרמב"ם בה"ו, אשר משם לומדים חציצה, הרי אנו לומדים שלא תהא לבישה אחרת

הוא סותר את עצמו, דהא בה"ח כתב שרק ג' על ג' חוצץ, ואילו בה"ט כתב שגם פחות מזה חוצץ, ולעיל ביארנו איך לומד הראב"ד לפי הבנתו את סוגיית הגמ'.

ובשו"ת הרדב"ז ללשונות הרמב"ם באלף תע"ב כתב שבה"ח איירי הרמב"ם לענין לפסול את העבודה, וכדי לפסול את העבודה בעיני ג' על ג', אבל בה"ט איירי הרמב"ם לענין לכתחילה, ולכתחילה אסור אפילו בפחות מג' על ג'.

מיהו הכ"מ מפרש שהרמב"ם לומד כרש"י ושבה"ח כוונת הרמב"ם היא שלא במקום כלי ושהחסרון של ג' על ג' הוא משום יתור בגדים. והקשה הקר"א שלפ"ז הי' לו להרמב"ם להביא דין זה לעיל שם בהדי הדינים של יתור בגדים ולא בהדי הדינים של חציצה ממש. ואת הקושיא הזאת יישב האבן האזל קצת (בד"ה ולפי"מ), דכיון שע"י חציצה חוזר לדוכתה החיוב מיתה של מחו"ב כי הוא מחוסר בגד באותו מקום*), א"כ שפיר יכול הרמב"ם לסדר דין של יתור בגדים לאחר שהתחיל כבר לסדר דיני חציצה כי הכל הוא ענין אחד וחייב מיתה על הכל, אלא שהקשה (בד"ה עור קשה) דלפי דרכו של הכ"מ שבה"ח איירי הרמב"ם ביתור בגדים ושלא במקום כלי א"כ למה לא כתב הרמב"ם כבר בה"ח דמה שפחות מג' על ג' מותר הרי זה רק שלא בין ידו לכלי ולמה כתב דבר זה רק בה"ט (מיהו הר"י קורקוס כתב שבאמת הרמב"ם בדבריו הנ"ל בה"ט נתכוין גם לדבריו בה"ח).

והמרומי שדה (לעיל בדף י"ח ע"א) כתב

* הקר"א בענין אם חוזר החיוב מיתה של מחוסר בגדים.

* וכבר הבאנו לעיל באות ר"כ את דבריו ודברי

על בשרו, ואם יש לבישה אחרת על בשרו הרי זה מושג של חציצה. ונראה לבאר כוונתו דהנה נראה ש"ל שכשאדם לובש כתונת, אע"פ שלמעשה הרי היא מונחת רק על חלק מסוים של גופו, אבל בכל זאת הרי זה נקרא שכל גופו לבוש כתונת, והלבישה מתיחסת לכל גופו, ומש"ה מכיון שצריכים כתונת על כל בשרו, א"כ אם יש על גבי ידו בגד של ג' על ג' הרי זה נקרא שלאותו מקום אין לבישת כתונת אלא יש שם לבישה אחרת, אבל בפחות מג' על ג', מכיון שאינו בגדר בגד, אין זה נחשב לבישה אחרת אלא דבר כזה חוצץ רק בין בגד לבשרו, כי כשיש שם נימא אין הבגד נוגע בבשרו, אבל שלא במקום בגדים אין זה חוצץ כי גם בלא"ה הכתונת אינה צריכה לנגוע שם בבשרו, ומש"ה לא איכפת לן אם יש שם נימא, אבל מכיון שלבישת הכתונת מתיחסת לכל גופו, וגם המקום ההוא צריך להיות לבוש עם כתונת, מש"ה לבישה אחרת שפיר מפריעה שם, וגם זה נקרא בשם חציצה כי הרי זה מסלק את מה שמיקרי שגם להמקום ההוא מתיחסת לבישת הכתונת*).

ובספר הליקוטים ברמב"ם פרנקל הובא בשם הגרי"ז שלפי הביאור הנ"ל י"ל שהרמב"ם לומד גם את הלישנא קמא מדין חציצה ממש, ומה שאמר רב יהודה ברי' דרבי חייא שצילצול קטן לא משום יתור בגדים אין כוונתו משום הפסול המיוחד של

יתור בגדים ממש כמו היכא שלבש עוד בגד מעל הבגדי כהונה, אלא כוונתו היא שהוא בגד מיותר ויש כאן הסוג הנ"ל של חציצה של לבישת בגד מיותר על בשרו.

ויש לעיין לפי הגרי"ז אם הך חציצה של עוד לבישה על בשרו מבטלת את לבישת הבגדי כהונה והרי הוא חייב מיתה משום מחו"ב כמו בחציצה ממש בין בגד לבשרו.

ד. דברי הבית הלוי.

הנה להלן בסוגיין בעי רבא נכנסה לו רוח בבגדו מהו, על בשרו בעינן והא ליכא או דלמא דרך לבישה בכך.

ועי' בבית הלוי בח"א סי' ג' אות ג' שהעיר מה הוא הצד לומר שנכנסה רוח בבגדו פסול הלא ליכא דבר החוצץ, ובכל מקום שיש קפידא על חציצה רוח אינו חוצץ, וביאר הבית הלוי דהנה תמיד כשיש חציצה יש כאן שני ענינים, חדא ששני הדברים אינם צמודים, ועוד שיש דבר זר ביניהם, וברוח נהי שאין דבר אחר בין הבגד לבשרו אבל אינם צמודים זה לזה, ובשאר דינים שבתורה נאמר שהעובדא שיש דבר אחר באמצע מפריע, אבל עצם הדבר שאינם צמודים אינו מפריע, ולכן רוח אינה מפריעה, אבל בבכדי כהונה לא נאמר שמה שיש דבר אחר באמצע מפריע, אלא נאמר רק שצריכים צמודים זה לזה, וזהו מה שכתוב בעל בשרו, דהיינו שהבגד ובשרו יהיו צמודים זה לזה,

הרמב"ם מודה להדרשה של בד שלא ילבש של חול עמהם רק דס"ל להרמב"ם דקאי על הדין הנ"ל של חציצה. מיהו כבר הבאנו כאן שהגרי"ז הבין שזה נלמד מהפסוק של על בשרו ולבשם שהביא הרמב"ם בה"ו כאן.

* והנה לעיל באות קפ"ג הבאנו שלפי הרמב"ם שיתור בגדים איירי רק בעוד בגדי כהונה לכאורה לא אתי שפיר מה שדרשו לעיל בדף י"ח ע"ב מהמלה "בד" שלא ילבש של חול עמהם, ועיי"ש מה שהבאנו בקשר לזה. ובספר מנחת אברהם ראיתי שכתב שגם

התחתון לבשרו, אבל הירושלמי סובר שרוח אינה חוצצת, ומש"ה רוח שבין המעיל והאפוד אינה מפריעה*).

מיהו עי' להלן באות רל"ב שדייקנו מלשון הרמב"ם שדוקא אם הרוח הרחיק את הבגד מעליו שיעור גדול הרי זה פוסל וא"כ לא קשה מה שהקשה האבן האזל מזה שיש תמיד רוח בין המעיל להאפוד.

ובספר מנחת אברהם בח"א עמוד צ"ז ראיתי שרוצה ליישב את הקושיא על הבית הלוי מהירושלמי על פי הדרך הנ"ל של הגרי"ז, והיינו שי"ל שהבית הלוי נתכוין רק לנימא או רוח בין בגד לבגד, דזה אינו חוצץ כי גם בלא"ה אין הבגד העליון נוגע לבשרו, אבל בגד אחר בין בגד לבגד שפיר יפריע כי לא עדיף מבגד אחר שלא במקום בגדים שזה גורם שיש לבישה אחרת על בשרו חוץ מהבגדי כהונה, דגם כאן הרי זה גורם שיש לבישה אחרת על בשרו חוץ מבגדי כהונה שלמעלה ממנו.

ובספר הליקוטים ברמב"ם פרנקל פ"י מהל' כלי המקדש ה"ו ראיתי בשם הגרי"ז כהדרך הנ"ל ושהירושלמי איירי בבגד אחר בין בגד לבגד, אבל בדרך אחרת, וז"ל שם, ואמר מרן זיע"א דהרמב"ם ס"ל דבבגדי כהונה יש שני דינים של חציצה,

ולכן רוח מפריע. ולפ"ז יוצא שכל הדיון הוא רק על רוח או דבר אחר שבין המכנסים או הכתונת לבשרו, אבל רוח או דבר אחר שבין בגד לבגד אינו מפריע, כי הבגד העליון בלא"ה אינו מונח באותו מקום על בשרו, והעובדא שיש דבר אחר באמצע שאינו צריך להיות שם אינו מפריע. ולכן מצינו שהרמב"ם דקדק כמה פעמים לכתוב בין בגד לבשרו, כי דבר אחר בין בגד לבגד אינו מפריע.

ועי' באבן האזל שהקשה על הבית הלוי מהירושלמי בעירובין פ"י הי"ג דאיתא שלא יחצוץ בין בגד לבגד, וביאר האבן האזל שהירושלמי סובר באמת כדרכו של הבית הלוי גם בנוגע לבין בגד לבגד, ושסברת הירושלמי היא משום שגם הבגדים העליונים מיקרי על בשרו כיון שמין במינו אינו חוצץ, וא"כ כשיש חציצה בין בגד לבגד הרי זה כמו חציצה בין בגד לבשרו (ולפי האבן האזל צ"ל שכונת הירושלמי היא רק לכינה או דבר אחר שאינו בגד, דהא על בגד אחר י"ל ג"כ שמין במינו אינו חוצץ), רק שהבית הלוי צודק לפי הבבלי כי כיון שחזינן דבעי רבא ברוח בין בגדו לבשרו, והרי בין המעיל להאפוד בהכרח יש רוח, א"כ בע"כ צ"ל שהבבלי סובר שדבר אחר בין בגד לבגד אינו מפריע, אלא יש קפידא רק בין הבגד

* וגם המקור ברוך בסי' ט' הבין שהירושלמי שסובר שבעינין שלא יחוץ בין בגד לבגד סובר בע"כ שגם העליון מיקרי על בשרו. ויישב בזה את קושיית העיר"ט בסי' ח', דהנה הרא"ש כתב שבעינין שלא יחוץ בין תפילין לבשר כמו בבגדי כהונה, דהא גם בתפילין כתיב על ירך כמו שבבגדי כהונה כתיב על בשרו, והקשה העיר"ט דאם נאמר כהרא"ש שבעינין שהתפילין יהיו על בשרו א"כ איך אמרינן בסוגיין

שאין חוצצין בין בגדי כהונה לבשרו, הלא אם התפילין מיקרי על בשרו הרי א"א שהבגדי כהונה נחשבים על בשרו וא"כ בע"כ צ"ל דלא כהרא"ש אלא אין צריכים בתפילין שיהיו על בשרו ממש ולכן שפיר שייך לומר דלא חייצי וחשיבי כגופו ושהבגדי כהונה מיקרי על בשרו, ועל זה כתב המקור ברוך דמיקרי שתרוייהו הם על בשרו כדמוכח מהירושלמי הנ"ל ששייך לומר דבר כזה.

בין בגד לבגד, כי אל"כ נהי שאין כאן חסרון של יתור בגדים, אבל יש כאן חסרון של חציצה דהיינו לבישה אחרת על בשרו. א"נ חסר בהך דין נוסף שחידש הגר"ז של סדר בגדי כהונה.

רלא) בענין מה שהרמב"ם פוסק לקולא בהספקות של הגמ' כאן.

הנה הרמב"ם בפ"י מהל' כלי המקדש ה"ז פסק בנוגע להאיבעיות כאן שאם עשה כן עבודתו כשירה, וכתב הכ"מ דהיינו משום שא"א לחייבו קרבן אחר כי שמא הוי חולין בעזרה, ואי אפשר לומר שיעשה תנאי כי יש קרבנות שלא מהני בהם תנאי כי אינם באים בנדבה כגון חטאות ואשמות וקרבנות ציבור [כלומר כגון עולות שבת*].

ועי' בקרן אורה בד"ה ופ' וכו' שהקשה על הכ"מ שבכל זאת הרמב"ם הי' צריך לומר שהבשר אסור מיהא באכילה. ועוד הקשה "דבמחוסר כפורים דלא הותר בקדשים עד אחר כפרה מאי איכא למימר", דבזה לא שייך לומר כשר כי הרי הוא עדיין אסור בקדשים וביאת מקדש מספק. ובערוך השלחן העתיד בסי' ל"א אות י"א הקשה על הכ"מ דנהי שיש קרבנות שלא שייך להביאם על תנאי אבל יש הרבה ששפיר שייך להביא על תנאי וא"כ למה לא כתב הרמב"ם שיביאו על תנאי, ועוד "דמחוסר כפורים בהכרח להביא דאל"כ לעולם לא יאכלו בקדשים כדתנן בפ"ק דכריתות (ח' א')". וכתב הערוך השלחן

ציבור קשה למה לא יהי' יכול להתנות קרבנות ציבור בעולת נדבה עכ"ל.

חדא חציצה בין בשרו לבגד וזהו דין חציצה מסוים שנאמר רק בבגדי כהונה מדמצינו דבעי בגמ' נכנסה לו רוח בבגדו מהו על בשרו בעינן וליכא, מה שלעולם לא מצינו חציצה כזו, ובע"כ דהוי דין מסוים כמש"כ, לחציצה לכוזו ס"ל להרמב"ם דהוי דוקא בין בשר לבגד וכדדייק הבית הלוי, ומש"כ בירושלמי שלא יחוץ בין בגד לבגד הוא דין אחר מדין סדרי דבגדי כהונה דבעינן כתונת על מכנסים ואבנט על כתונת וכדומה, ואם יש חציצה בין הבגדים הרי זה מבטל את הסדר, דאין האבנט על הכתונת וכדומה, וחציצה זו הוא רק ע"י בגד, דלבישת בגד אחר בין הבגדים הוא דמבטל הלבישה כסדרה, אבל חציצה שלא ע"י בגד לא הוי חציצה דהרי הוא לבוש כדרכו עכ"ל (וביאר שמשום יתור בגדים ליכא כי הירושלמי אזיל לשיטתו שיתור בגדים הוא רק ע"י עוד בגדי כהונה כגון ב' אבנטים או ב' מכנסים).

והנה כבר הבאנו באות קצ"ט את תירוץ של המרומי שדה שדברי הרמב"ם בפ"א מהל' ביאת המקדש הי"ד בנוגע לקרועי בגדים שהעבודה כשירה איירי באופן שהוסיף ללבוש בגד חול ואותו בגד חול הוא קרוע, דמשום יתור בגדים ליכא כיון שאינו בגד כהונה, וכן ליכא משום מקורעין כיון שהבגדי כהונה שלמים הם, מיהו עכשיו צריכים להוסיף שאם נאמר שאכתי יש עליו שם של בגד צ"ל דאיירי שלבש אותו בגד חול למעלה מכל הבגדי כהונה ולא על בשרו אפילו שלא במקום בגדים, וכן לא

* ולא קשה מה שהקשה המקדש דוד בסי' ל"ו בד"ה והנה חציצה וכו' וז"ל, וכן מה שכתב קרבנות

רלב) בעי רבא נכנסה לו רוח בבגדו מהו.

ע"י ברמב"ם בפ"י מכלי המקדש ה"ז שכתב וז"ל, ושלא תכנס הרוח בשעת העבודה בין בשרו לבגדו עד שיתרחק הבגד מעליו עכ"ל. ומשמע מדבריו שיש מדריגה של נכנסה רוח שלא מפריע כיון שאין זה נקרא עוד שנתרחק הבגד מעליו, והיינו משום שבודאי אין צריכים שהבגד יהי' תמיד דבוק לבשרו, ולכן אם נכנסה רוח ונתרחק הבגד שיעור כזה ששייך גם בלי רוח לא איכפת לן בזה (מיהו ראיתי בערוך השלחן העתיד סי' ל"א אות י"ב שכתב אפילו נתרחק קצת).

והנה הרמב"ם לא הביא את השאלה של בית השחי שהובאה בגמ' להלן כאן. ובספר מקור ברוך בסי' ט' ר"ל שהרמב"ם לא הביאה כי כבר הביא בפ"ח מהל' כלי המקדש הי"ח את הברייתא בנדה דף י"ג ע"ב שמכנסים כהנים למה הן דומים כמין פמליא של פרשים וכו' ואין להם לא בית הנקב ולא בית הערוה, ופירש"י שחללו הי' רחב ותלוי למטה ולא היו נוגעים בבשר במקום ששאר מכנסים נוגעים, וא"כ חזינן שכעין בית השחי לא מפריע, אלא שהקשה המקור ברוך למה הגמ' כאן לא פשטה משם את השאלה של בית השחי. וראיתי מובא בשם ספר יריעות שלמה שהקשה על הרמב"ם הנ"ל שמכנסים כהנים היו רחבים מהציור של נכנסה לו רוח בבגדו. מיהו לפי הנ"ל י"ל שהתם עוד לא הי' שיעור כזה שנקרא שנתרחק הבגד מעליו.

וע"ע לעיל באות ר"ל סק"ד בדברי האבן האזל שהבאנו שם שנקט לכאורה שאין צריכים שירחיק הרוח את הבגד שיעור גדול.

שהרמב"ם פסק לקולא כי על כהאי גוונא אמרינן שלא ניתנה תורה למלאכי השרת כי איך אפשר להזהר שלא תהי' כינה או נימא אחת (וצ"ע).

ובמקדש דוד בח"א סי' ל"ו בד"ה והנה חציצה וכו' הקשה דהיכא שהי' חטאת למה אינו חייב להביא עכשיו אשם תלוי כמו היכא שהביא חטאת בין השמשות דאמרינן במס' הוריות שדינו הוא להביא אשם תלוי כיון שזה ספק אם יצא ידי החיוב חטאת שלו (עיי"ש ברף ד' ע"א וצ"ע).

וביאר המקדש דוד את דעת הרמב"ם דס"ל שהיכא שיש ספיקא דדינא הרי הוא פטור לגמרי כי חיוב של קרבן תלוי באם יש כלפיו מהקדש תביעה של ממונות, וא"כ מכיון שהיכא שיש ספק פסקינן לקולא להנתבע, שוב מסתעף מזה שבתורת ודאי אין עליו חיוב קרבן, וזהו כדעת הירושלמי בפסחים פרק ח' ה"ב שאם הביא חטאת בין השמשות הרי הוא פטור ודלא כהגמ' בהוריות שהוא חייב אשם תלוי (וכל זה הוא רק בספיקא דדינא, אבל בספק במציאות יש גזירת הכתוב של חיוב אשם תלוי, ובמחוסר כפורים יש גזיה"כ של חטאת העוף הבא על הספק כמו שביאר שם), ועיי"ש שהאריך ביסוד זה.

והאור שמח בפ"ח מהל' איסורי ביאה הי"י בד"ה וזה טעם וכו', וכן בפ"א מהל' פסולי המוקדשין הי"ח, ביאר שטעמו של הרמב"ם הוא משום דאזיל לשיטתו דס"ל שספיקא דאורייתא לקולא מהתורה היכא שאין חזקה, רק שחכמים החמירו, ובקדשים לא החמירו (מיהו לא ביאר האור שמח למה לא החמירו).

רלג) בעי רבא נכנסה לו רוח בבגדו מהו.

פירש"י וז"ל, והבדילתו מבשרו בשעת עבודה עכ"ל. הנה נראה שדקדק רש"י לומר בשעת עבודה כדי להשמיענו שאם הדבר קרה לפני העבודה אין קפידא כיון שבשעת העבודה חזרו למקומן, והוצרך להשמיענו דבר זה כי הי' מקום לומר שבעינין שיהיו על בשרו דוקא ע"י מעשה לבישה אשר לפ"ז לא סגי בזה שהורם ע"י הרוח וחזרו למקומם מאליהם, ולכן קמ"ל רש"י דשפיר דמי ולא בעינין שיהיו על בשרו דוקא ע"י מעשה לבישה.

מיהו נראה שהכ"מ והר"י קורקוס חולקים על זה, דעיין ברמב"ם בפ"י מהל' כלי המקדש ה"ו שכתב וז"ל, לפיכך אין הכהן יכול לעבוד בתפילין של יד שהרי חוצצת, אבל של ראש אינה חוצצת, ואם רצה להניחם בשעת העבודה מניח עכ"ל, והעירו הכ"מ והר"י קורקוס למה הוסיף מלים אלו שאם רצה להניחם בשעת העבודה מניחם, הלא ממילא יוצא כן ממה שאמר שאינה חוצצת, וכתב הכ"מ דקמ"ל בזה שאין בזה משום יתור בגדים, וכן כתב הר"י קורקוס וז"ל, דלא תימא נהי דלא שייך בהו חציצה, מ"מ לא יניחם בשעת עבודה דהוי מיותר בגדים קמ"ל עכ"ל, ולכאורה אין דבריהם מובנים דכיון שכבר אמר הרמב"ם שאינה חוצצת, הרי על שעת עבודה קאמר כן, והרי זה כאילו הוא אומר שהוא יכול לעבוד,

וא"כ כבר שמעינן מזה שגם אין כאן משום יתור בגדים.

וצ"ל דס"ל שהענין של חציצה הוא חסרון גם שלא בשעת עבודה, כי אפילו אם נסתלק החציצה לפני העבודה, אבל אין כאן מעתה מעשה לבישה, אלא הרי הוא נעשה בדרך ממילא לבוש בהבגדים, כי בשעת החציצה הי' נקרא מחוסר בגדים וכמו שכתבנו לעיל באות ר"כ בשם הקר"א והאבן האזל, וא"כ אם הי' הרמב"ם כותב רק שאינה חוצצת הי' אפשר לפרש שכוונתו היא רק שלא מפריע מה שהיא עליו לפני העבודה כמו שדבר החוצץ מפריע וכמו שביארנו, אבל בכל זאת אכתי בעינין שלא תהי' עליו בשעת העבודה משום יתור בגדים ושהוא צריך להורידה לפני העבודה*, ומש"ה קמ"ל הרמב"ם שאינו צריך להורידה ואין כאן משום יתור בגדים.

איברא אין דברינו הנ"ל נכונים, דהנה לשון הרמב"ם שם היא "לפיכך אין הכהן יכול לעבוד בתפילין של יד שהרי חוצצת אבל של ראש אינה חוצצת", וא"כ מתחילת דבריו גבי של יד חזינן שבשעת עבודה מיירי וא"כ גם מש"כ ששל ראש אינה חוצצת הרי זה קאי על שעת עבודה וא"כ הדרה קושיא לדוכתה דהא ממילא יוצא מדבריו שיכול לעבוד בהם.

ועוד דבה"ז כתב הרמב"ם וז"ל, ושלא תכנס הרוח בשעת העבודה וכו' עכ"ל, הרי שגם הרמב"ם סובר שחציצה מפריעה רק

חציצה, ומה לי בזה שבאמצע הי' פסול לעבוד משום יתור בגדים.

(* ואז אין זה נקרא שהוא בדרך ממילא נעשה לבוש בגדי כהונה כי כל הזמן הרי הוא לבוש מכח המעשה לבישה של קודם כיון שלא היתה כאן שום

בשעת עבודה. ברם מאידך גיסא בתחילת ה"ז כתב וז"ל, וצריך להזהר בשעה שלובש שלא יהי' אבק וכו' עכ"ל, ומשמע שאם הי' שם בשעה שלובש הרי זה מפריע אפילו אם אח"כ נסתלק. ברם בה"ו גבי הדברים שחוצצים בתורת ודאי לא הזכיר "בשעה שלובש".

(רלד) כינה וכו' מי אמרינן כיון דאתא ואזלא רביתא היא ולא חייצא או דילמא כיון דקפיד עלה חייצא.

ע"י בספר מקור ברוך בסי' ט' בד"ה והנה הכ"מ וכו' שהקשה לו למה צריכים קפדי, הלא נימא אחת חוצצת אע"פ שלא קפדי. מיהו י"ל שאה"נ רק שהכא סברה הגמ' שאם לא קפיד אז בודאי אמרינן שרביתא היא ושהיא כבשרו, וכל הטעם לא לומר שרביתא היא הרי הוא משום דקפיד.

והקר"א בסוף ע"א נקט שגם בנימא הוא מקפיד, ויישב עי"ז דמעתי לא קשה ממה שבטבילה מיעוט שאינו מקפיד אינו חוצץ כי הכא הרי הוא שפיר מקפיד ומש"ה הרי זה חוצץ (מדרבנן כמו התם). וע"ע בענין למה נימא חוצצת לעיל באות רי"ט.

(רלה) בית השחי מהו שיחוץ על בשרו בעינן וליכא או דלמא דרך לבישה בכך.

הנה לכאורה זה דומה להשאלה של נכנסה רוח שנסתפק רבא אם אומרים את הסברא של דרך לבישה בכך.

מיהו י"ל שאפילו אם נאמר שהיכא שנכנסה רוח הרי זה כשר אבל י"ל שהיינו משום שדרך כלל הבגד מונח שפיר שם על בשרו ומש"ה אמרינן שרוח לפי שעה אינה מפריע כי זהו דרך לבישה, והעובדא שדרך לבישה בכך פועל שגם כשהרוח מפסיק הרי זה כאילו הבגד הוא על בשרו, אבל כשיש מקום שתמיד הבגד אינו מגיע עד שם אולי לא יועיל מה שדרך לבישה בכך לפעול שזה נחשב שהבגד שפיר מגיע לשם.

וכן יש לחלק גם לאידך גיסא ולומר שאפילו אם ע"י רוח הרי זה פסול אבל הרי זה משום שהמקום הזה הוא תמיד מכוסה בבגד וכשנתרחק ע"י הרוח אין מועיל מה שדרך לבישה בכך לפעול שנחשב כאילו הוא הדוק ונוגע כי דרך לבישה מועיל רק לפעול על מקום מסוים שבכלל אין הדרך צריך להיות דבוק וכמו בית השחי.

וע"י ברמב"ם שלא הביא את הבעיא של בית השחי וכתב הכ"מ שלא גרס ל"י, והרש"ש כתב שהרמב"ם "כללו בהא דנכנס רוח בבגדו שהביא, ורבא מיבעי ל"י הא בדרך את"ל" (פ"י שהאיבעיא בבית השחי היא לפי הצד שרוח חוצץ, ומש"ה מכיון שהרמב"ם פוסק שרוח אינו חוצץ ה"ה לבית השחי).

ובספר מקור ברוך בסי' ט' בד"ה והנה הכ"מ וכו' ר"ל שהרמב"ם לא הביאה כי כבר הביא בפ"ח מהל' כלי המקדש הי"ח את הברייתא בנדה דף י"ג ע"ב שמכנסים כהנים למה הן דומים כמין פמליא של פרשים וכו' ואין להם לא בית הנקב ולא בית הערוה ופירש"י שחללו הי' רחב ותלוי

רלו) בית השחי מהו שיחון על בשרו בעיני וליכא או דלמא דרך לבישה בכך.

יש לעיין לפי הצד שבית השחי אינו חוצץ א"כ לפי רבי יוחנן ששלא במקום בגדים אין זה בגדר יתור בגדים מה יהי אם ישים צילצול קטן בבית השחי, דהיינו האם זה נקרא מקום בגדים או לא, דמצד א' י"ל שמקום בגדים מיקרי רק מקום כזה שהבגד צריך לגעת שם בבשרו, אבל איפוא שאינו צריך לגעת אין זה בגדר מקום בגדים, אבל מצד שני י"ל שמכיון שסו"ס הכתונת מגין ומכסה גם את המקום ההוא הרי זה שפיר מיקרי מקום בגדים.

ובאמת גם לפי רב יהודה ברי' דרבי חייא שסובר שיש יתור בגדים שלא במקום בגדים יש לחקור כהנ"ל כי אם נאמר שאינו מקום בגדים א"כ יוצא שחציצה שאינו בגדר בגד לא תיפסל שם.

ואם נאמר שאינו נחשב "מקום בגדים", צריך לצאת שאם יש שם קרע לא יפסול משום מחוסר בגדים אם נאמר כהרמב"ן שמקורעין פסול משום מחוסר בגד באותו מקום, אבל לפי רש"י שמקורעין פסול משום שאינם בגדר לכבוד ולתפארת א"כ נהי שאינו מקום בגדים אבל בכל זאת הרי זה מקלקל את הבגד מלהיות נחשב לכבוד ולתפארת.

רלוז) הכניס ידו לתוך חיקו מהו גופו מי חייץ או לא.

עי' במקור ברוך בסי' ט' בד"ה ונראה להעיר וכו' שהביא שבדף ק"י ע"א אמרינן שמין במינו אינו חוצץ, וכתבו תוס' וז"ל,

למטה ולא היו נוגעים בבשר במקום שאר מכנסים נוגעים, אלא שהקשה למה הגמ' לא פשטה משם את השאלה של בית השחי (ועי' לעיל באות רל"ב מה שהבאנו בשם ספר יריעות שלמה).

ועכ"פ צ"ע דמכיון שדרך לבישה היא שאינו נוגע בבית השחי א"כ מהו הצד לומר שפסול הלא אין זה נחשב בכלל המקום של הבגד וא"כ מה היא הסברא לומר שהתורה רוצה שגם שם יהי על בשרו. וי"ל שבאמת שני הדרכים הם דרך לבישה כי יש שהולכים צמוד ויש שלובשים בלי נגיעה וקא מיבעיא לי' האם הדין של על בשרו מחייבו ללכת דוקא בהדרך לבישה של להיות צמוד או לא. מיהו לא ברירא שבאמת שני הדרכים הם דרך לבישה.

עוד יש לעיין למה הגדירה הגמ' את השאלה במלים של "בית השחי מהו שיחון" דמזה נראה שהצד לומר שזה פסול הרי זה משום שהאזיר חוצץ, והרי אם הבגד צריך להיות מונח דחוק על בשרו א"כ גם בלי זה הדין נותן שיהי' פסול כי אין זה צורת הבגד ואינו חתוך כמדתו הראוי' שהרי צריך שיהי' חתוך צר והרי הוא חתוך רחב, וא"כ אין זה כמדתו, ברם אם נאמר ש"מדו" אינו מעכב לק"מ אבל אם "מדו" מעכב צ"ע (וכבר הזכרנו כמה פעמים את השאלה אם "מדו" מעכב או לא). מיהו לפי ביאורנו הנ"ל לק"מ כי ביארנו שרגילים לעשותו גם רחב ולא דבוק וא"כ י"ל שמש"ה שפיר חשיב כמדתו, ואפילו אם נאמר שהתורה רוצה את הסוג של לבישה שהבגד יהי' צמוד לבית השחי אבל מ"מ אין זה מקלקל את עצם העובדא שגם בלי זה הבגד הוא בגדר "מדו".

והא דאמרינן לעיל (בדף ט"ו ע"ב) גבי רגלי חבירו פסול, אין דרך שרות בכך עכ"ל. וכתב המקור ברוך שלפ"ז צ"ל גם כאן שהשאלה היא מצד אם זה דרך שרות אבל משום חציצה ליכא כי מין במינו אינו חוצץ, וכן ביצא שערו בבגדו השאלה היא אם חשיב דרך שרות (אבל מש"כ המקור ברוך שם שמשום כך פסק הרמב"ם שעבודתו כשרה כי הוי רק דין לכתחילה אין מובן לי).

מיהו אם נאמר כהירושלמי בעירובין שחציצה פוסלת בין בגד לבגד (הובא לעיל באות ר"ל סק"ד) א"כ אולי יש להסתפק מדין חציצה כשהכניס ידו לחיקו בין בגד לבגד.

ועכ"פ אם נוכל לומר דאיירי בין בגד לבגד א"כ יתורץ מה שהקשה באהל משה לר' אליעזר משה הורוביץ זצ"ל וז"ל, מכאן צע"ק על לשון הפוסקים שכתבו לענין תפילה ואכילה דפסלה נגיעה במקומות המכוסים וא"כ כ"ש דפסלה לקידוש ידים ורגלים עכ"ל, והיינו משום שי"ל שאיירי בין בגד לבגד.

ברם אולי לפ"ז הי' צ"ל הכניס ידו בין בגד לבגד ולא לתוך חיקו.

רלח) נימא מדולדלת מהו.

צ"ל שהכוונה היא שהנימא המדולדלת היא לצד הפנים בין הבגד לבשרו, אבל לצד החיצון, דהיינו בין בגד לבגד, אין כאן לא חציצה ולא יתור בגד. מיהו יש אומרים שחציצה פוסלת גם בין בגד לבגד, עי' בזה לעיל באות ר"ל בסק"ד. ועי' ברמב"ם שכתב

וז"ל, ולא יהי' בבגד נימא מדולדלת עכ"ל. וצע"ק למה לא כתב בין בשרו לבגד כמו שכתב בהשאר שם.

רלט) יצא שערו בבגדו מהו שערו כגופו דמי או לא.

א. פירש"י וז"ל, יצא שערו מראשו למטה עד שנכנס בין כתונת לבשרו מהו, את"ל ידו לא חייצא שערו מאי עכ"ל. וצ"ע דאפילו אם לאו כגופו דמי אבל אכתי יש לצדד שדרך לבישה בכך. (שפ"א).

ב. צ"ע על פירש"י היכי משכחת לה, הא כהן הדיוט חייב לספר בכל ל' יום ואל"כ הוי פרוע ראש*). וצ"ל דמיבעיא רק לענין אם הוא מחלל עבודה (אבל מיתה בלא"ה איכא משום פרוע ראש). (ח"ג, וע' לעיל באות ט' ס"ק ב')

ג. עי' ברמב"ם בפ"י מהל' כלי המקדש ה"ז שכנראה גורס יצא שערו מבגדו, ומפרש שיצא שערו דרך הנקבים או הפתחים שבבגדו, והחסרון הוא משום מחוסר בגדים משום דבעינן שגם שערו יהי' מכוסה. (שפ"א, וזבח תודה).

רמז) תפילין מהו שיחוצו.

פירש"י וז"ל, למהוי יתור בגדים עכ"ל. והנה י"ל דחשיב יתור בגדים כי מן הסתם הם ג' אצבעות על ג' אצבעות. ועוד י"ל שהרצועות חשיבי בגדר ג' על ג' כי אין צריכים ג' על ג' בריבוע (עי' במה שהבאנו בענין זה לעיל באות רכ"א סק"א מהחזו"א).

אחת לחוד הרי הוא חייב משום פרוע ראש.

(* והמנחת חינוך כתב שאפילו אם שייר רק שיערה

ועוד דתפילין חשיבי ולא גריעי מצילצול קטן. (ועי' באמרי צרופה שהוא ספר חידושי הראי"ף הובא באסיפת זקנים חדש על זבחים כרך ג').

ומסקינן שבשל ראש אין קפידא, ופירש"י שאין בזה משום יתור בגדים משום שלא בגד הוא. ולפ"ז יוצא שמה שעל יד שפיר יש קפידא הרי זה משום חציצה.

והנה מצאתי בשו"ת הרשב"א שהאריך בענין למה לומר שאין בהם משום יתור בגדים, דעי' בחלק ה' סי' י"ב בסופו שכתב וז"ל, מעתה מקום תפילין שבראש כיון דשערו ה"י נראה בין ציץ למצנפת אינו מקום בגדים ונמצא כשמניח שם תפילין אין זה יתור, ולא עוד אלא אפילו למ"ד שלא במקום בגדים ג' על ג' הוי יתור, תפילין לא הוי יתור, דתפילין שיעורן אצבעים על אצבעים כציץ וכו', ואין תפילין דומין לצילצול קטן, ואפילו למ"ד דצילצול קטן כיון דחשוב לא בטיל והוי יתור ואפילו שלא במקום בגדים ואפילו שלא במקום עבודה כגון שמאלו או ימין על פס ידו, דוקא צילצול דמתוך חשיבותו אדם מניחו ואפילו לאחר תשמישו ומבטלו במקומו, אבל תפילין דע"כ מסלקי בלילה ובשעת שינה ובשעה שהוא נכנס לבית הכסא, אינו מבטלן במקומן ולא הווי יתור בגדים עכ"ל.

ובספר מקדש דוד בסי' ל"ו בד"ה ובזבחים וכו' כתב שאין כאן יתור בגדים משום שעור לא חשיב בגד כדחזינן ממה שבגד של עור פטור מציצית. ולפי רש"י (בההו"א) צ"ל שלענין יתור בגדים כל שהוא דרך לבישה חשיב יתור בגדים ואף תפילין דרך מלבוש הוא כדאמרינן בשבת בפרק

במה אשה. ולפ"ז אפשר שה"ה לתכשיטי של זהב עכ"ד.

רמא) תלמוד ערוך הוא בדינו תפילין חוצצות.

צ"ל בדוחק שהלשון של "תלמוד ערוך" באה להורות שאין מי שחולק על זה ושכן הוא גם למ"ד לילה זמן תפילין.

מיהו עי' במנחות דף ט"ו ע"א דאמרינן למוד ערוך בפיו של רבי יהודה ופירש"י וז"ל, תלמוד ערוך ששנאה מרבותיו עכ"ל.

רמב) פטורין מן התפלה.

הנה לענין תפילה כתב רש"י משום שאינם יכולים לכוון אבל לענין תפילין כתב משום שעוסק במצוה פטור מן המצוה, ועי' בטהרת הקודש שביאר את טעם הדבר.

רמג) פטורין מן התפילה ומן התפילין.

צ"ע דבערכין דף ג' ע"ב איתא שגם בשעת עבודה חייב בשל ראש. ועי' בשאגת ארי' בסי' ל"ז מש"כ על זה, וכן בספר מראה כהן כאן.

רמד) מאי לאו אם הניחן אינן חוצצות.

צ"ע איך שייך לומר שאינן חוצצות הלא כיון דפטורין הרי זה כמו לילה אם סוברים לאו זמן תפילין.

וי"ל דשאני התם דלאו זמן תפילין לכל הוא, ואם הניחן אינו מקיים כלום, אבל הכא זמן חיוב הוא, ואם רצה להניחן מניח ומצוה קא עביד ולכן שפיר אמרינן שאע"פ שעוסק במצוה פטור מן המצוה בכל זאת

כגופי' הוא, "ומשמע מכאן דאע"ג דעוסק במצוה פטור מן המצוה מ"מ אי קיים שניהם מצוה קעביד". (קר"א.)

מיהו מה שכתב שאם הפסיק וקיים את המצוה השני' יש בידו מצוה אינו פשוט, ועי' בזה בספרי על ב"ב בח"א אות קי"ז, ובספרי על אבות באות ע"א בההערה.

רמה) אי הכי פטורין אסורין מיבעיא לי.

צ"ע הא י"ל שהכוונה היא שהם פטורים מלהפסיק את העבודה ולהניח תפילין אבל בשעת עבודה אה"נ דאסור. (עי' בשפ"א.)

רמו) כיון דאיכא לויים וישראלים דלא מתנו לי' אסור וכו'.

צ"ע לימא כיון דאיכא של ראש דלא מתני לי' אסור. וי"ל דאכתי לא אסיק אדעתן דשל ראש מותר. (שאגת ארי' בסי' ל"ז.)

רמוז) לא קשיא הא דיד הא דראש.

ופירש"י בריש ע"ב שההיא דתניא שאינן חוצצות דאיירי בשל ראש אתיא לאשמועינן שאין כאן יתור בגדים דהא חציצה ממש פשיטא שאין כאן כיון שהי' מניח שלא במקום מצנפת. ולפ"ז צ"ל שהלשון של אין חוצצות פירושה הוא שאין כאן יתור בגדים וכעין שמצינו בסוגיא דלעיל שבאה לשון חציצה במקום לשון של יתור בגדים.

ובתוס' כתבו עוד שני פשטים, חדא דקמ"ל הא גופא ששערו הי' נראה בין ציץ למצנפת ומש"ה אין כאן חציצה, א"נ דקמ"ל דלא חייצי תחת הפתיל תכלת.

ועי' ברמב"ם בפ"י מהל' כלי המקדש ה"ו שכתב וז"ל, לפיכך אין הכהן יכול לעבוד בתפילין של יד שהרי חוצצת, אבל של ראש אינה חוצצת, ואם רצה להניחם בשעת עבודה מניח עכ"ל, ופירשו הכ"מ והר"י קורקוס שכוונת הרמב"ם בהך הוספה של אם רצה להניחם וכו' היא לומר שאין בזה משום יתור בגדים. ונראה שצריכים לפרש שכוונתו במש"כ שאינה חוצצת היא כהדרך שאתי לאשמועינן בזה שיש שם מקום פנוי להניחם דהא לא משמע שהרמב"ם מתכוין להשמיענו שאינה חוצצת תחת הפתיל תכלת. מיהו צ"ע דהא כבר כתב הרמב"ם לעיל ששערו הי' נראה בין הציץ למצנפת ששם הי' מניח תפילין.

רמח) דכתיב ילבש על בשרו.

"קשה לי דביומא דף כ"ג ע"ב דריש מהך קרא דרשה אחרת והיינו שמנין שלא יהא דבר קודם למכנסים שנאמר ומכנסי בד ילבש על בשרו ועיי"ש בפירש"י, ואע"פ שבדף כ"ה ע"א שם דריש לה מקרא אחרונא דכתיב בפרשת אחרי ומכנסי בד יהיו על בשרו, כבר כתבו התוס' בדף כ"ג שם דבעי קרא גם בכהן גדול וגם בכהן הדיוט וכו'. וראיתי ברמב"ם בפ"י מהל' כלי המקדש ה"ו שדורש למעט חציצה מקרא אחרונא דעיי"ש שכתב וז"ל, נאמר בבגדי כהונה על בשרו ולבשם (תחילת וסוף ויקרא ט"ז ד') מלמד שלא יהי' דבר חוצץ וכו' עכ"ל, והאי קרא כתיב בפרשת אחרי. אכן בתורת כהנים פר' צו דרשינן כמו בסוגיין מקרא דמכנסי בד ילבש על בשרו שלא יהי' דבר חוצץ, וקרא דאת בשרו ולבשם (סוף ט"ז ד') דריש בת"כ פר' אחרי לדרשה אחרונא עיי"ש."

(ראש המזבח נדפס באסיפת זקנים חדש על זבחים כרך ג', ועיי"ש מש"כ על זה.)

רמ"ט) דראש נמי כתיב ושמת המצנפת על ראשו.

הנה הראש בהלכות קטנות בהל' תפילין בסוף סי' י"ח הוכיח מכאן שגם בשל ראש חציצה פוסלת דהא מבואר כאן ששערו הי' נראה בין ציץ למצנפת ששם הי' מניח תפילין ומבואר שא"א להניח על המצנפת, ודלא כהרשב"א שסובר שבתפילין של ראש לא מיפסל חציצה. והר"ן בפרק הקורא את המגילה עומד כתב בשם הרשב"א דשאני מצנפת משום שאולי אסור לתת "כלי אחר של מצוה על המצנפת". והב"י בסי' כ"ז כתב דשאני מצנפת שהוא גדול, ואי אפשר לכוון את המקום שמחו של תינוק רופס, אבל כובע דק מותר. והביא שהרשב"א עצמו כתב סברא זו לענין להניחם על עטרת מלכות. והקר"א כאן בד"ה ויש לדקדק וכו' העיר שלפי השיטה שאפשר להניח את השל ראש על דבר שמפסיק בינו לראשו מאי פרכינן מהא דתניא שאם הניחן אינן חולצות, נימא שהכוונה היא שהניחן על המצנפת ולא תחת המצנפת, וביאר שאי אפשר להעמיד כן כי פשיטא שאם הניחן על המצנפת לא שייך חציצה בין המצנפת לראשו.

רנ) שערו הי' נראה וכו'.

עי' בחולין דף קל"ח ע"א דתניא כיפה של צמר היתה מונחת בראש כהן גדול ועלי' ציץ נתון לקיים מה שנאמר ושמת אתו על פתיל תכלת, ופירש"י שם שהכוונה היא לכובע קטן, וצ"ע דא"כ איך הי' שערו נראה

בין הציץ למצנפת, אבל הרי"ף במס' שבת פרק במה אשה יוצאת פי' שהכוונה היא שהכיפה היתה רחבה רק כרוחב הציץ, ולפי הרי"ף הי' שערו שפיר נראה אבל לפי רש"י איך הי' שערו נראה.

וי"ל שהי' מניח הכיפה על התפילין ולא בעינן שהכיפה תהי' על בשרו כמו שכתבו תוס' לענין הפתיל תכלת דלא בעינן שיהי' על בשרו. ויש לפרש שכוונתם היא באמת לאותה כיפה והיא נקראת פתילי הציץ כדאמרינן בחולין שם לקיים מה שנאמר ושמת אותו על פתיל תכלת, אלא דאם ס"ל לתוס' בכיפה כפירש"י איך כתבו לעיל דשל ראש לא הוי יתור בגדים משום דהוי שלא במקום בגדים והא אותה כיפה היא מבגדי כהונה.

ועוד י"ל דהי' מניח התפילין על הכיפה, ולאו דוקא אמרינן ששערו הי' נראה אלא הכוונה היא רק שלא הי' שם מצנפת וכיפה קטנה אינה חוצצת משא"כ מצנפת שפיר חוצצת כמו שמחלק הרשב"א (הובא לעיל באות רמ"ט). (ספר שלום רב.)

וד"ל הרי"ף שם, ופירוש כיפה של צמר (שאינן אשה יוצאת בה בשבת) חוטי דעמרא דגדילין ועבידן כי הוצא ורחב ב' אצבעות שיעור ציץ כדאמרינן כיפה של צמר הי' מונח בראש כהן גדול וכו'.

והנה עי' בכ"מ בפ"י מהל' כלי המקדש ה"ג שהקשה למה הרמב"ם לא הביא להלכה ההיא דחולין. וראיתי אומרים שהיינו משום שהרמב"ם סובר כהרי"ף שהכיפה היתה רחבה רק ב' אצבעות ושהיא היא הפתיל תכלת המוזכר כבר אצל ציץ.

ובמלבי"ם, ובספר הכתב והקבלה על שמות כ"ח ל"ז, ראיתי שהביאו את דברי

רש"י בחומש שהיו שלשה פתילי תכלת, דהיינו ששה ראשים, שנים מכל קצה של הציץ, וכן שנים שיצאו מן האמצע והיו עוברים על גובה ראשו, והי' קושר את כולם יחד אחורי ראשו, וכתב רש"י בתוך לשונו שכל הששה פתילים היו כמין כובע, וכתבו המלבי"ם והכתב והקבלה שלפ"ז י"ל שרש"י מפרש שזוהי הכוונה בכיפה של צמר בחולין שם, וא"כ אין זה סותר את מאי דאמרין בסוגיין ששערו הי' נראה וכו' (כתב והקבלה), וכן לא קשה דיש בהכיפה משום יתור בגדים (מלבי"ם). אבל הרמב"ם אינו יכול לפרש שזוהי הכוונה בכיפה של צמר כי הרמב"ם סובר שהי' שם רק פתיל אחד של תכלת, וא"כ הרי הוא צריך לפרש שהכוונה היא לכיפה ממש, ומש"ה דחה אותו הרמב"ם מהלכה מקמי מאי דאיתא בסוגיין ששערו הי' נראה בין מצנפת לציץ (הכתב והקבלה), וכן מקמי מאי דאמרין בשבת דף ס"ג ע"ב כי אתא רב דימי אמר רבי יונתן מנין לאריג כל שהוא שהוא טמא מציץ א"ל אביי וציץ אריג הוא והתניא ציץ כמין טס וכו' שלח להו דבר שאמרת לך טעות הם בידי וכו' וא"כ חזינן שלא הי' בו אריג. וגם א"א לומר שהי' בגד נפרד כי אז יש בזה משום יתור בגדים (המלבי"ם). ובחת"ס בחולין שם ראיתי דברים שאינם ברורים לי, דעיי"ש שכתב שהרמב"ם לא הביא ההיא דכיפה של צמר כי ס"ל להרמב"ם שאי אפשר לומר שעיי"ז נתקיים ושמת אותו על פתיל תכלת כי הרי זה חוצץ בין מצחו להציץ, והברייתא בחולין שם אזלה כמו ההו"א בסוגיין שאם לילה זמן תפילין הוא אז אין זה חציצה כי חשיב כגופו דלפ"ז הה"נ להכיפה של צמר. מיהו

לא הבנתי את דברי החת"ס דא"כ לפי הרמב"ם הה"נ שהפתיל תכלת צריך לחצוץ בהמקום שהוא עובר תחת הציץ, ועוד דגם לפי ההו"א של הגמ' הלא בלילה לא הי' לובש את הכיפה וא"כ למה לא חשיב חציצה. ועוד מה שייך לומר שזה חוצץ הלא על ידי זה מתקיים הפסוק של ושמת אותו על פתיל תכלת וא"כ כך הוא מצוותו. ויש עוד להעיר על דברי החת"ס.

והערוך השלחן העתיד בסי' ל"א אות ח' כתב בנוגע להכיפה וז"ל, ואין זה יתור בגדים כיון שלצורך הציץ נעשה, ומ"מ הרמב"ם השמיטה מהלכה ולא הביאה בשום מקום, ונראה בטעמו דסו"ס כיון דפירושה דקרא הוא שיעשה פתילים בסופו א"כ הוי יתור בגדים והך ברייתא י"ל דס"ל דאין יתור בגדים פוסל ודלא כברייתא דזבחים עכ"ל.

רנא) רש"י ד"ה דיום נמי חייצי.

וז"ל, דאל"כ מצינו עבודות לילה חמיר מעבודות יום והן קלים מהן עכ"ל. עי' בשפ"א, ובאור שמח בפ"ד מהל' איסורי ביאה ה"ח בד"ה ובהך וכו', שהקשו מה שייך לומר בזה שאל"כ מצינו שעבודות לילה חמירי הלא אין זה דין מדיני עבודה אלא דין צדדי שמצד המציאות בלילה חשיב חציצה.

וכתב השפ"א לפרש אחרת מרש"י, והיינו שכיון שבלילה חייצי, א"כ נמצא שאינם קבועים שם, ומש"ה גם ביום חייצי ואינם בטלים לגופו, אלא שהקשה דא"כ אפילו אם לילה היא שפיר זמן תפילין, אבל הרי אינם קבועים שם בשבת ויו"ט. ובאמת גם

בלא"ה יש להקשות על פירושו, דלפי דבריו הטעם למה חייצי ביום אין זה משום שחייצי בלילה אלא משום שאינן קבועין שם ואילו מלשון הגמ' משמע דהוי משום שבלילה חייצי.

ועכ"פ כפירושו מצאתי גם בספר ראש המזבח בביאור אחר קצת, והיינו על פי דברי הרא"ש בשם הראב"ד שכתב שטבעת הדוקה חוצצת כי האשה מקפדת להסירה בשעת לישה וכיון שהיא מקפדת בשום פעם הרי זה חוצץ אע"פ שאינה מקפדת להורידה בשעת טבילה, וא"כ ה"נ לענין תפילין כיון שהוא מקפיד להסירן בלילה הרי הן חוצצין אפילו ביום, אע"פ שיש לחלק דשאני התם שבשעת טבילה גופא היתה מקפדת אילו היתה לשה משא"כ בתפילין ביום, אבל יש גם לחלק איפכא והיינו דהתם אולי לא תצטרך כלל ללוש במשך הרבה ימים משא"כ הכא בלילה צריכים להורידם.

וגם האור שמח בפ"ד מהל' איסורי ביאה ה"ח בד"ה ובהך וכו' כתב ביאור זה על פי דברי הראב"ד בטבעת, וגם הקשה את קושיית השפ"א שאפילו אם לילה זמן תפילין אבל שבת ויו"ט לאו זמן תפילין. ותי' על פי מה שהראה שם שאם לילה לאו זמן תפילין אז יש גם איסור להניחן בלילה או בשבת ויו"ט, וא"כ בהא ודאי מקפיד, משא"כ אם לילה זמן תפילין רק ששבת ויו"ט לאו זמן תפילין אז אין איסור להניחן בשבת ויו"ט, רק שפטור, וא"כ י"ל שמש"ה אין זה נקרא שבשבת ויו"ט הרי הוא מקפיד עליהן.

ועכ"פ הראש המזבח והאור שמח הדגישו שפירושם עולה שפיר רק לפי תוס' שמשום חציצה אתינן עלה, אבל לא לפי רש"י

שמשום יתור בגדים אתינן עלה, כי לפי רש"י הרי לבטל יתור בגדים לא סגי למימר שאינו מקפיד אלא צריכים לומר את הסברא שמחמת חביבותא דמצוה בטל לגבי גופו, וא"כ אפילו אם לילה לאו זמן תפילין אבל ביום יש מיהא חביבותא דמצוה ולכן הוצרך רש"י לפרש איך שפ"י. מיהו השפ"א לא ביאר להדיא שדרך זה מתוקמא רק לפי תוס' ולא לפי רש"י עיי"ש.

דף י"ט ע"ב

(נב) חוקה חוקה.

ע"י בשפ"א שכתב שאע"פ שבתוך הפרשה של קידוש יו"ר כתיב ב' פעמים ורחצו וגו', וא"כ שנה עליו הכתוב לעכב, אבל בכל זאת הו"א שהיינו רק בנוגע לעבודה תמה שחייבים עלי' מיתה, דהא מיתה הוזכרה שם.

מיהו אכתי צ"ע דא"כ מנ"ל שבעבודה שאינה תמה צריכים בכלל לקדש הלא בהפרשה כתיב מיתה. וי"ל שגם זה ילפינן מחוקה חוקה דהיינו שכמו שצריכים בגדי כהונה גם לעבודה שאינה תמה ה"נ לקידוש ידים ורגלים. מיהו מהלשון של השפ"א מבואר שצריכים חוקה חוקה רק כדי לומר שקידוש מעכב גם בעבודה שאינה תמה אבל שצריכים קידוש יו"ר לכה"פ למצוה ידעינן גם בלא"ה. וי"ל דהיינו משום דכתיב בגשתם אל המזבח סתמא, אחרי שכבר הוזכר מיתה, וא"כ משמע דקאי גם על עבודה שאינה תמה שאין עלי' מיתה, אבל שני הפעמים שנזכרה רחיצה הם לפני שכתוב "ולא ימותו", וקרא ד"ולא ימותו" קאי

עלייהו, ולכן הו"א שה"שינה לעכב" קאי רק על עבודה תמה שיש בה מיתה (מיהו לפ"ז לשונו של השפ"א שכתוב "בהאי פרשה ולא תמותו" אינה מדוקדקת עיי"ש).

רנג) כהן גדול שלא טבל ושלא קידש בין בגד לבגד ובין עבודה לעבודה.

יש לעיין למה אמרו לשון כפול של בין בגד לבגד ובין עבודה לעבודה. והנה לפי המ"ד שסובר שהכ"ג הי' מקדש את שני הקידושין שבין עבודה לעבודה כשהוא לבוש א"כ א"א לומר על זה לשון של בין בגד לבגד אלא רק לשון של בין עבודה לעבודה, אבל לפי המ"ד שסובר שהקידוש הראשון שבין עבודה לעבודה הי' כשהוא ערום א"כ שפיר שייך לומר על זה לשון של בין בגד לבגד. ולפי המ"ד שסובר שגם את הקידוש הראשון שבין בגד לבגד הי' מקדש כשהוא לבוש צ"ל שהלשון של בין בגד לבגד קאי על הטבילה שהיתה כשהוא ערום והיתה שפיר בין בגד לבגד. מיהו צ"ע דתיסגי בהלשון של בין עבודה לעבודה, שהרי לשון זה מתאים גם לקידוש וגם לטבילה.

רנד) מכדי ה' טבילות ועשרה קידושין דאורייתא.

משמע שגם הטבילה הראשונה ביוה"כ היא דאורייתא.

וביזמא דף ל' ע"א פליגי תנאי בהטבילה של כהן הנכנס לעבוד כל השנה, דלפי בן זומא היא דאורייתא ולפי רבי יהודה היא מדרבנן.

וע"ע בדף ל"ב ע"א שם דאמרינן אמר רב חסדא גמירי חמש טבילות ועשרה קידושין וכו' ומשמע שגם הראשונה של יוה"כ היא דאורייתא וכמו שמשמע כאן (ועיי"ש בתוס' שהקשו דהא להלן שם למדו אותם מקראי ולא מהלכה ועיי"ש בתירוצם). מיהו הרמב"ם כתב בפ"ב מהל' עבודת יוה"כ שגם ביוה"כ הטבילה הראשונה היתה מדרבנן (וכ"כ רש"י בע"ב ביזמא שם) ופוסק שם כרבי יהודה שסובר כן על כל השנה. וכתב הר"י קורקוס וז"ל, וקשה לי על מה שנתבאר בדעת רבי יהודה דסרך טבילה היא (גם ביוה"כ) א"כ איך אמר רב חסדא ה' טבילות הלכתא גמירי להו, וי"ל דלאו דוקא שכל החמשה הם הלכה אלא תשלום חמש עם הראשונה וכו' עכ"ל.

ועי' בספר ראש המזבח כאן שהקשה כהנ"ל על הרמב"ם מפשטות הגמ' כאן ורב חסדא ביזמא ונשאר דצ"ע.

רנה) בענין חמש טבילות ועשרה קידושין.

הנה בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם בפ"ב מהל' עבודת יוה"כ כתב שהקידוש של שאר ימות השנה והקידושין של יוה"כ הרי הם חלוקים בעיקרם ויסוד דינם, והוכיח כן מהא דכתב הרמב"ם שהקידושין של יוה"כ צריכים להיות בפנים משום דכתיב "במקום קדוש" והוא מדברי הש"ס ביזמא דף ל"ב ע"ב, דצ"ע למה צריכים ילפותא מיוחדת על יוה"כ, הלא גם הקידוש של כל השנה הוא רק בעזרה כמו שפסק הרמב"ם בפ"ה מהל' ביאת המקדש ה"י וכדאמרינן להלן כאן בדף כ' ע"ב שאם קידש בכלי שרת

בחוץ עבודתו פסולה, ופירש"י וז"ל, שהרי הוקבע לו מקום בעזרה דכתיב ונתת את הכיור וגו' והתם כתיב ורחצו ממנו עכ"ל, וחזינן מהנ"ל שאע"פ שהקידוש של שאר ימות השנה הוא בפנים משום דכתיב ורחצו ממנו, אבל מ"מ אם לא הי' כתוב ביוה"כ "במקום קדוש" לא היו הקידושין של יוה"כ צריכים להיות בפנים ולא היו נכללים בפרשת כיור, ובע"כ הרי זה משום שהקידושין של יוה"כ הם גדר אחר (ועיי"ש שמתמה על התוס' ישנים ביומא דף ל"א ע"ב שכתבו שהקידושין של יוה"כ צריכים להיות בפנים "כדאמר קידש בכלי שרת בחוץ או בכלי חול בפנים ועבד עבודתו פסולה", הרי שכתבו דפסול מצד הדין של כל ימות השנה, וזהו דלא כהגמ' להלן

בדף ל"ב שם דיליף לה ממקום קדוש). והנה ביומא דף מ"ג ע"ב תנן שהקידושין של יוה"כ היו בקיתון של זהב, ובירושלמי שם בה"ה יש מ"ד שסובר שהיינו חוץ מהקידוש הראשון שהי' מהכיור, והטעם לזה הוא משום שהקידושין המיוחדים של יוה"כ לא כתיבי בפרשת כיור, אלא הרי הן נלמדין מקרא דאחרי מות דכתיב ורחץ במים את בשרו, ומש"ה היו בקיתון של זהב, משא"כ הקידוש הראשון מכיון שהוא מפרשת הכיור הרי הוא צריך להיות מהכיור, וא"כ ה"ה שי"ל שהן חלוקין מהקידוש של שאר ימות השנה גם בעצם מהותן, ולכן הו"א שאינם צריכים פנים אי לאו משום שכתוב הן בפירוש, עכ"ד דברי הגרי"ז בהל' עבודת יוה"כ שם*).

* והנה הרמב"ן בפרשת כי תשא על הפסוק ירחצו אהרן ובניו וגו' כתב שליכא אפילו מצוה לכתחילה לקדש מן הכיור אלא אפשר לקדש גם לכתחילה מכלי שרת, והוכיח כן ממה שהכהן גדול הי' מקדש ביוה"כ מקיתון של זהב, וביאר הכלי חמדה שם באות ג' שראיתו היא לפי המ"ד בירושלמי שגם הקידוש ראשון הי' מקדש מקיתון של זהב אע"פ שהוא מעכב, דאילו לפי המ"ד שסובר שהי' מקדש מן הכיור א"כ אין ראי' משאר התשעה קידושין שהרי שאני אינהו דאינם מעכבים (והגרי"ז הרי כתב שהם בכלל סוג אחר של קידוש. מיהו מצד דברי הגרי"ז י"ל דס"ל להרמב"ן כהת"י ביומא).

ועי' גם בחידושי הגרי"ז בהל' עבודת יוה"כ שם שכתב ששני המאן דאומרים בהירושלמי שם פליגי באם יש מצוה לכתחילה של כיור. וכן ביאר החסדי דוד על תוספתא דמנחות פ"א ד"ה שלא רחץ (ובאות ת"י נביא חולקים על תלי' זו).

ודע שרש"י ביומא דף ל"א ע"ב סובר שמה שהכהן גדול הי' מקדש מקיתון של זהב הרי זה חוץ מקידוש ראשון, והתירו"ט שם הקשה עליו. והרא"ש בעבודת יוה"כ בד"ה וכשהגיע וכו' כתב שהי' מקדש גם קידוש ראשון מקיתון של זהב, וכן

נראה מסתימת דברי הרמב"ם בפ"ב מהל' עבודת יוה"כ כמש"כ החיבת הקודש להלן כאן בדף כ"ב ע"א, וכן הביא החסדי דוד שם שהבין המים חיים מדברי הרמב"ם, אלא שהוא עצמו דייק מדברי הרמב"ם שם איפכא והיינו דס"ל שקידוש ראשון הי' מהכיור.

והנה רבי יהודה בהמשנה ביומא שם פליג על ת"ק וסובר שגם כל השנה הי' הכהן גדול מקדש מקיתון של זהב, ומדברי רבי יהודה נראה דס"ל שליכא דין לכתחילה של כיור (ועי' עוד בנוגע לזה להלן באות ת"י).

ודע שהרמב"ם בפ"ה מהל' ביאת המקדש הי' כתב דשפיר יש מצוה לכתחילה לקדש מן הכיור, ולכאורה הרי זה סותר את מה שנראה מדבריו בהל' עיוה"כ שגם את הקידוש הראשון הי' הכהן גדול מקדש מקיתון של זהב וכהנ"ל. ובאות ת"י נאריך יותר בדברי הרמב"ם, וכן בביאור דעות המאן דאומרים בהירושלמי שהביא הגרי"ז. וגם נביא שם את דרכו המחודש של החסדי דוד בתוספתא דמס' ידים שאין כוונת הרמב"ם לומר שיש מצוה לכתחילה לקדש מן הכיור אלא המצוה לכתחילה היא לקדש עם מי הכיור.

ושמעתי שהוסיף לבאר שהקידוש של שאר ימות השנה מועיל לקדש את הידים לעבודה, ואילו הקידושין הנוספים של יוה"כ אינם אלא גזירת הכתוב של מעשה רחיצה וחלק מסדר עבודת יוה"כ, אבל אינם מקדשים את הידים דהא הידים הן מקודשות וקיימי.

והנה יש להביא ראיה לדברי הגר"ז מהא דלא משכחינן ביומא לפי רבנן עשרה קידושין אלא בהדי הקידוש שלאחר פשיטת בגדי כהונה כשהוא עומד ללבוש בגדי חול, והרי הקידוש הוא בודאי אינו כמו הקידוש של כל השנה שהרי אינו הולך לעשות שום עבודה, ובע"כ צ"ל שאינו אלא גזירת הכתוב של מעשה רחיצה וחלק מסדר עבודות היום.

ולפי הנ"ל שהקידושין של יוה"כ הם גדר אחר יש לעיין אם גם בהם צריכים שיהיה כולו בפנים או האם סגי בזה שידיו הן בפנים. ושמעתי שהביא הגר"ז ראיה מהא דילפינן שהקידוש צריך להיות בפנים מהא דכתיב מקום קדוש, ואם איתא שרק ידיו צריכות להיות בפנים למה לן קרא, תיפוק לי' משום שאם ידיו הן בחוץ הרי הן נפסלות משום יוצא, ובע"כ צ"ל שממקום קדוש ילפינן שכולו צריך להיות בפנים (ונקטנו בהדרך הנ"ל שסגי בזה שידיו הן בפנים כדי לפעול שאין פסול יוצא, ועי' בזה להלן באות ש"ט. גם נקטנו שלהקידוש של כל השנה צריכים שיהיה כולו בפנים, ועי' בזה באות ש"י"ב).

גם יש לעיין אם גם בהקידושין של יוה"כ איכא דין של עמידה מקרא דלשרת.

וראיתי בספרו של ידידי הרב הגאון ר' רפאל קונסטלר על תרי"ג מצות שהעיר שלפי

הגר"ז ניחא למה לא הזכיר הרמב"ם את העשרה קידושין במצות קידוש יו"ר. וכן ניחא למה הקשה רב אסי בסוגיין שיעכבו מצד קרא דחוקה הכתוב בפרשת אחרי מות בעבודת יוה"כ וכמו שפירשו רש"י ותוס' ולא הקשה מצד חוקה דפרשת כיור דילפינן בי' חוקה חוקה ממחוסר בגדים (מיהו הקר"א ר"ל שכוונת רב אסי היא באמת לחוקה דפרשת כיור עיי"ש).

(רנו) אחד כהן גדול ואחד כהן הדיוט שלא קידש ידיו ורגליו שחרית ועבד עבודתו פסולה.

פירש"י וז"ל, בין ביוה"כ בין בכל השנה עבודתו פסולה עכ"ל. פי' דגם בכ"ג עבודתו פסולה בין ביוה"כ ובין בשאר ימות השנה. וי"ל בביאור דבריו שהוצרך לפרט שניהם כי הו"א שאין קידוש יו"ר מעכב בו כל השנה משום דכיון שיש בו קדושה יתירה הרי הוא מאליו קדוש, וגם לאחר דידעינן דשפיר מעכב כל השנה אכתי הו"א שביוה"כ אינו מעכב משום הדרשה של ולבשם שרק לבישה מעכבת וכמו שפירש"י להלן בד"ה בזרעו שהקושיא של רבי יוחנן של אי הכי דצפרא נמי קאי רק על יוה"כ.

(רנז) אי הכי דצפרא נמי. א. קושיות המפרשים.

עי' ברש"י שפי' שהקושיא היא על הקידוש הראשון של יוה"כ. וכבר הרבו להקשות איך יכול להיות שיוה"כ הוא יותר קל משאר השנה.

ועוד הקשה בספר לשם זבח דהנה רש"י

פי' שהילפותא של ולבשם שלבישה מעכבת ולא רחיצה היא כך, דהא חזינן ששינה הכתוב לעכב בלבישה אע"פ שגם בלא"ה הי' מעכב משום דכתיב חוקה, ונקטינן שהרי זה כדי להראות שחוקה לא קאי על מה שכתוב בפסוק זה, ומעתה רק לבישה מעכבת כי שינה עלי' לעכב אבל רחיצה שכתובה בהך קרא אינה מעכבת כי לא שינה עלי' לעכב, ולפ"ז צ"ע מאי פריך שגם דצפרא לא תעכב הלא הקידוש של צפרא דינו לעכב בגלל הפסוק של חוקה דכתיב בפרשת קידוש יו"ר וילפינן חוקה חוקה ממחוסר בגדים.

והבית הלוי בחלק א' סי' ה' אות ו' הקשה דמהיכא תיתי לומר שהקידוש הראשון של יוה"כ לא יעכב, דהא יש כאן רק מיעוט אחד, וא"כ מהיכא תיתי למעט גם דצפרא שהוא מכח כל השנה.

ב. ביאור קושיית הגמ' על פי דברי הגרי"ז.

והנה שמעתי לבאר על פי מה שביארנו כבר בשם הגרי"ז שהקידושין המיוחדים של יוה"כ אינם משום הוספת קדושה אלא הרי הם בגדר גזירת הכתוב של מעשה רחיצה. ונראה להוסיף שגם הקידוש הראשון של הכהן גדול ביוה"כ יש בו ענין זה של גזירת הכתוב של מעשה רחיצה. ויש להוסיף עוד

שמה שהקידוש הראשון של הכהן גדול ביוה"כ מעכב אין זה רק מדין הקידוש של שאר ימות השנה, אלא הרי הוא מעכב גם מצד הדין המיוחד הנ"ל של יוה"כ, ואע"פ ששאר התשעה אינם מעכבים אבל הראשון מעכב גם מצד הגזירת הכתוב של מעשה רחיצה המיוחד רק ליוה"כ. ויש לצייר נפ"מ שיוצא מזה, והיינו היכא שלא קידש הכהן גדול שחרית ועשה את ההגדלה, דהנה ההגדלה אינה בגדר עבודה, וא"כ לא שייך לומר שהיא פסולה משום שחסר הדין קידוש של שאר ימות השנה, אבל מאחר שנאמר בהקידוש הראשון גם גזירת הכתוב של מעשה רחיצה וגם דין זה הרי הוא מעכב, א"כ יוצא שההגדלה פסולה משום שלא נעשית על הסדר והרי הסדר מעכב*) (ויש עוד לפלפל בזה).

ולפ"ז אפשר לומר שכוונת הגמ' בהקושיא של אי הכי דצפרא נמי אינה שהקידוש הראשון בכלל לא יעכב, דהא למה גרע משאר ימות השנה, אלא הכוונה היא להקשות שלכה"פ הדין המיוחד של יוה"כ לא יעכב, ולא יעכב אלא מצד הדין קידוש של שאר ימות השנה, ונפ"מ כהנ"ל שאם יגריל בלי לעשות קידוש תהי' ההגדלה כשירה, ועל זה מתרצינן שאין הדבר כן אלא הקידוש הראשון מעכב גם מצד דיני יוה"כ כי דבר המעכב בזרעו הרי הוא מעכב

* העשרה קידושין צריכים להיות ביום (לפי שיטת הרמב"ן).

ויש לצייר עוד נפקא מינה, והיינו באופן שלא הסיח דעתו כל הלילה למ"ד שאין לינה מועלת בקידוש ידים ורגלים, דגם בכהאי גוונא אין כאן עיכוב מצד הדין של קידוש של שאר ימות השנה.

והנה לכאורה הי' אפשר לומר עוד נפ"מ שיוצא מזה שהקידוש ראשון מעכב גם מצד הקידושין של יוה"כ, והיינו באופן שקידש ידיו שחרית לתרומת הדשן לפני עלות השחר, דמצד הדין של מחוסר רחיצה של שאר ימות השנה הרי הוא מקודש כדאמרינן להלן בדרף כ' ע"א אבל אין זה כשר להיות הקידוש הראשון של העשרה קידושין של יוה"כ כי

בהכהן הגדול ביוה"כ גם מצד הדין קידוש של יוה"כ.

ג. פירושו של השט"מ כאן.

ועי' בשט"מ שלומד אחרת את הקושיא של אי הכי דצפרא נמי וז"ל, ואפשר דצפרא מרבינן מג"ש דמחוסר בגדים, א"כ מיעט דלבשם לאו דוקא מאותו דצפרא, כמו כן לא יהי' דוקא מן האחרוני עכ"ל (וכן פי' הקר"א בדבריו על תד"ה וחוקה), מיהו צ"ע למה לא נוכל לומר שהג"ש ממחוסר בגדים לא קאי על הקידושין המיוחדים של יוה"כ כיון שעליהם יש ילפותא של ולבשם.

ד. דרכו של הבית הלוי.

והנה כבר הבאנו שהבית הלוי הקשה דמהיכא תיתי לומר שהקידוש הראשון של יוה"כ לא יעכב, דהא יש כאן רק מיעוט אחד, וא"כ מהיכא תיתי למעט גם דצפרא שהוא מכח כל השנה. ובאות ז' שם תי' דהנה להלן ילפינן שצריכים שיקדש כשהוא מלובש בגדים כי צריכים בשעת קידוש שלא יהי' מחוסר לבישה, והוכיח הבית הלוי לעיל שם באות ה' מתוספתא ביומא שגם אחרי שכבר עבד הדין הוא כן, דהיינו שאם פשט הרי הוא צריך עוד קידוש כששוב לבש בגדי כהונה ורוצה לעבוד, ועוד כתב שמן הסתם דין זה שלא יהי' מחוסר לבישה מעכב כמו כל הדרשות בסוגיין בענין קידוש, ומעתה מאחר דחזינן ביוה"כ ששאר קידושין אינם מעכבים הרי זה מראה שגם הקידוש הראשון אינו מעכב בעבודת יוה"כ שהרי כבר נפסל הקידוש הראשון ע"י שפשט בגדיו ואעפ"כ הרי הוא ממשיך לעבוד ועבודתו כשירה אפילו כשלא קידש את שאר התשעה קידושין, ולכן מקשים שא"כ הדין נותן שלא

יעכב הקידוש הראשון אפילו את העבודה הראשונה, ועל זה מתרצינן שדרשינן שדבר שמעכב בבניו מעכב בו דמזה חזינן שקידוש הראשון שפיר מעכב לכה"פ את העבודה הראשונה. והוסיף הבית הלוי שמעתה קשה למה אינו מעכב גם את שאר העבודות של יוה"כ מצד זה שפשט את בגדיו ונתבטל הקידוש (היכא שלא עשה את שאר הקידושין), וכתב הבית הלוי שמעתה הדר דינא וצ"ל שהדין של מחוסר לבישה אינו מעכב לכה"פ היכא שכבר עשה עבודה דהכי ילפינן מיוה"כ, אבל מצוה שפיר איכא דהא ליכא למילף מיוה"כ שגם מצוה ליכא עכ"ד.

ה. דרכו של החידושי רבי ארי' לייב.

ועי' בחידושי רבי ארי' לייב בח"ב סי' י"ב שכתב לבאר את קושיית הגמ' כאן, דאיירי באופן שכבר קידש אמש ואתי כר"א בר"ש שאין פסול לינה, א"נ שקידש לתה"ד אשר בכה"ג ליכא פסול לינה, דבכל זאת הרי הוא חייב לקדש עוד הפעם ביום גם את הקידוש הראשון של העשרה קידושין בגלל הקדושת כהונה החדשה שחלה עליו ביוה"כ וכמו שביאר שם, וגם בגלל דבר זה הדין נותן שהקידוש הראשון מעכב, ועל זה פרכינן שבכה"ג דצפרא נמי לא תעכב עיי"ש באריכות.

רנח) אמר חזקי' אמר קרא וכו' דבר המעכב בזרעו מעכב בו וכו'.

עי' ברש"י בד"ה בזרעו שצירף להתירוץ הא דביוה"כ כתיב חוקה. ולכאורה אין זה מובן דהא אזלינן שחוקה לא קאי על קידוש יו"ר כיון ששינה הכתוב בלבישה דכתיב

בחד קרא עם הרחיצה ולא שינה הכתוב בהרחיצה, וא"כ אי מצד הפסוק של חוקה אכתי נימא שגם דצפרא אינו מעכב, וכל התירוץ הוא רק משום שדבר שמעכב בבניו מעכב בו.

ואולי יש לדחוק שכוונת רש"י היא שכתוב חוקה בפרשת כיור וקאי דבריו על שאר השנה דכיון דכתיב חוקה הרי זה מעכב בזרעו וכדילפינן לעיל מחוקה חוקה.

רנט) דבר שאינו מעכב בזרעו אין מעכב בו.

עי' בח"נ שהקשה שא"כ למה צריכים ולבשם לומר שלבישה מעכבת ושאיין דבר אחר מעכב (כלומר דמהא דשנה עליו הכתוב בלבישה לעכב חזינן שחוקה לא קאי על הך קרא, וממילא רחיצה דכתיב כאן אינה מעכבת). מיהו י"ל דבעינן ל"י למימר שגם טבילה אינה מעכבת כי מהדרשה של דבר שאינו מעכב בזרעו אינו מעכב בו אפשר ללמוד רק קידוש דאיירי ב"י הדרשה שם. והח"נ ת"י שאה"נ תו לא צריכים ולבשם כדי לומר שרחיצה אינה מעכבת, רק שאחרי שידועים שאינה מעכבת היינו חושבים שגם לבישה אינה מעכבת כיון שכתוב בחד קרא בהדי רחיצה ולכן צריכים שנה עליו הכתוב לעכב בנוגע להלבישה.

ועי' בשפ"א שר"ל שבאמת מה ששאר הקידושין אינם מעכבים א"א למילף מההיקש לזרעו ובניו שהרי בהם ליכא אפילו מצוה לכתחילה, וא"כ אולי בכהן גדול שזה מצוה הרי זה גם מעכב, ואדרבה הרי מצינו בזרעו שכל דבר שהוא מצוה הרי הוא מעכב [ועי' בזה באות ר"ס*]. ועוד דקדק דחזינן שלא אמרו בגמרא בלשון של אלא אמר

חזקי, וא"כ משמע דמה ששאר קידושין אינם מעכבים הרי זה נשאר מהדרשה של ולבשם, ומהדרשות של חזקי ורבי יונתן ילפינן רק שהקידוש הראשון מעכב.

מיהו עי' ברמב"ם בפ"ה מביאת המקדש ה"ז שכתב שמה ששאר קידושין אינם מעכבים הרי זה מההיקש דאהרן לבניו ודלא כהשפ"א.

ובדברי הרמב"ם שם מבואר גם שמה שאין טבילותיו של כהן גדול מעכבות הרי זה ג"כ מההיקש לבניו ודלא כמו שרצינו לומר לעיל.

ועי' גם בקר"א בדבריו על תד"ה וחוקה וכו' שסובר שלפי המסקנא ולבשם לא אתי למיעוטא אלא ילפינן שאינם מעכבין כי אינם מעכבין בבניו, ושוב הקשה וז"ל, וקצת קשה לפ"ז נהי דשאר קידושי לא מעכבי אבל קידוש שהוא לצורך פנים מנ"ל לאפוקי מכלל כל דברים הנעשים בפנים דמעכבי ביה"כ והא דמשמע מקרא דדבר שאין מעכב בזרעו אינו מעכבו היינו בדברים הנעשים בחוץ, וצ"ל דלא מסתבר לחלק בין הני קידושין של יוה"כ, ואי הני לא מעכבי הני נמי לא מעכבי עכ"ל.

רס) דבר המעכב בזרעו מעכב בו דבר שאינו מעכב בזרעו אין מעכב בו.

עי' ברש"י ד"ה בזרעו שכתב וז"ל, בכהנים הדיוטים דהיינו קידוש דבשעת כניסה שנוהג בכל הכהנים מעכבא בו ביה"כ עכ"ל. והנה מלשונו שכתב "שנוהג" יוצא שדבר שנוהג אפילו רק לכתחילה מהתורה בבניו הרי הוא מעכב בו אע"פ שאינו מעכב

בבניו. והנה ביומא דף ל' ע"א פליגי בן זומא ורבי יהודה בטבילה של כהן שנכנס לעבוד כל השנה דלפי בן זומא הרי היא מהתורה ולפי רבי יהודה הרי היא מדרבנן, אלא שגם לפי בן זומא אינה מעכבת כי בן זומא הרי יליף לה ממה שכהן גדול צריך לטבול בין עבודה לעבודה והרי בהכהן גדול אין זה מעכב, וא"כ יוצא שטבילה זו נוהגת בבניו לפי בן זומא מהתורה אבל אינה מעכבת את העבודה, ומעתה לפי לשון רש"י הנ"ל צריך לצאת שהיא מעכבת ככהן גדול ביוה"כ. מיהו לשון הגמ' היא דבר המעכב בבניו ולא שנוהג בבניו. ועי' בספר ראש המזבח מה שהוסיף לבאר ולדון בזה.

דין לכתחילה. והראה שם שיש ציורים שהכהן צריך קידוש רק בגלל הדין שהעבודה טעונה קידוש משום דחשיב ביאה או גישה חדשה אבל מצד הגברא אין צריכים עוד קידוש, ובכה"ג אין הקידוש מעכב. ועוד כתב שהקידושין הנוספים של יוה"כ אינם בגלל שהגברא זקוק להם אלא בשביל העבודה, וכתב שמעתה מוכנת לשון הגמ', דהכוונה היא כך, דדבר שאינו מעכב בבניו, דהיינו קידוש שבא רק בגלל העבודה, דגם בבניו יש ציורים כאלו וכהנ"ל, אינו מעכב בו ביוה"כ, כלומר שגם בו קידוש שבא רק לצורך העבודה אינו מעכב.

רסא) כל כיור שאין בו כדי לקדש ד' כהנים.

א. פירש"י וז"ל, שאין מחזיק מים כשיעור ארבע קידושין עכ"ל. עי' בשפ"א שכתב שמצד לשון רש"י יתכן שמספיק בזה שהכלי הוא בגודל כדי להחזיק מים לד' כהנים וגם היו בו בתחילה מספיק מים כדי לקדש ד' כהנים אפילו אם עכשיו נתמעטו ואין בו כל כך הרבה מים, אבל מצד לשון הרמב"ם י"ל שצריכים שיהיו בו גם בשעת הקידוש כדי ד' כהנים ואחרי כל כהן וכהן צריכים למלאות כדי להשלים את השיעור בשביל הקידוש הבא.

מיהו הזבח תודה (להלן על דף כ"א ע"ב) נוקט גם בדעת הרמב"ם דסגי אם הי' בו בתחילה כדי ד' כהנים.

וז"ל הרמב"ם בפ"ה מהל' ביאת המקדש הי"ג, כמה מים צריכין להיות בכיור, אין פחות מכדי לקדש בו ארבעה כהנים.

והמלאכת יו"ט להלן בדף כ"ב ע"א נקט שרש"י כאן מתכוין לומר שמספיק בכלי

רס*) דבר שאינו מעכב בזרעו אין מעכב בו.

יש להתעורר על לשון זה, דהא הקידושין הנוספים של יוה"כ אינם נוהגים בכלל בבניו, ואינם בגדר "דבר שאינו מעכב בזרעו" דמשמע שלכתחילה מיהא איתנהו (ועי' לעיל באות רנ"ט מה שכתבנו בשם השפ"א לתרץ קושיא זו).

ובחידושי רבי ארי' לייב בח"ב סי' י"א תי' שהכוונה ב"דבר שאין מעכב בזרעו" אינה לשאר הקידושין של יוה"כ, והקדים שם שיש שני דינים בקידוש ידים ורגלים, חדא שהגברא טעון קידוש כדי להיות ראוי לעבודה, ועוד שהעבודה צריכה את הקידוש, וכתב שהפסוקים של בבואם ובגשתם שמלמדים שצריכים קידוש חדש איירי בהדין שהעבודה צריכה קידוש. ועוד כתב שמה שהעבודה פסולה בלי קידוש הרי זה רק מצד מה שהגברא טעון קידוש, אבל מה שהעבודה צריכה את הקידוש הרי זה רק

(רסב) כל כיור שאין בו כדי לקדש ד' כהנים אין מקדשין בו.

הנה עי' בגמ' דיליף רבי יוסי ב"ר חנינא דין זה מהא דכתיב ורחצו ממנו משה ואהרן ובניו, ופירש"י וז"ל, משה ואהרן תרין, ובניו תרין, שאף משה כהן הי' בשבעת ימי המילואים, ואע"ג דלא כהנו בבת אחת, מיהו קרא להכי מידרש עכ"ל.

וע"ע ברמב"ם בפ"ה מהל' ביאת המקדש הי"ג שכתב וז"ל, כמה מים צריכים להיות בכיור, אין פחות מכדי לקדש ממנו ארבעה כהנים שנאמר אהרן ובניו (בפרשת כי תשא ולא הביא את הפסוק של פרשת פקודי שגורס רש"י בגמ' כאן), והיו אלעזר ואיתמר ופנחס עמהם הרי ארבעה עכ"ל. ועי' בחק נתן כאן שהקשה על הרמב"ם דהא לעיל בהלכה ז' שם למד מפסוק זה שדבר שאינו מעכב בבניו אינו מעכב באהרן ביוה"כ, והרי בסוגיין מבואר שא"א ללמוד שניהם מפסוק אחד. ועי' גם בהר"י קורקוס על ה"ז שם שנתעורר על זה, וכתב שהרמב"ם סובר שתירתי שמענין מיני' דהך קרא. ובאמת אע"פ שמבואר בסוגיין שחזקי' אינו דורש מיני' תירתי אבל בדעת רבי יונתן שפיר י"ל שתירתי דריש מיני'. וכ"כ השפ"א כאן בדעת רבי יונתן, כי דוחק לומר שלית לי' לרבי יונתן להלכה את הדין של רבי יוסי ברבי חנינא שצריכים כדי לקדש ד' כהנים, וא"כ י"ל שהרמב"ם אזיל כרבי יונתן. וגם הקר"א בד"ה מיבעי וכו' כתב כהנ"ל בדעת רבי יונתן, וגם בדעת הרמב"ם, דהיינו שתירתי יליף מיני'.

ועי' בכ"מ שהקשה על הרמב"ם למה אין צריכים גם כנגד נדב ואביהוא שהיו

בגודל של כדי ד' כהנים אפילו אם גם בתחילה לא הי' בו כל כך הרבה מים.

ועוד חקר השפ"א האם הדין הזה נוהג בהקידושין של יוה"כ.

ב. עי' בזבח תודה (להלן על דף כ"א ע"ב) שכתב שדין זה אינו מעכב. מיהו הבית הלוי בח"א סי' ה' אות ז' כתב שמן הסתם כל הדרשות בסוגיין לענין קידוש, כגון ממנו ולא בתוכו ושלא יהא מחוסר לבישה, מעכבות.

ג. עי' להלן באות ת"י שנביא מכמה אחרונים שכתבו לבאר שהרמב"ם סובר שמה שצריכים כדי ד' כהנים הרי זה נאמר רק בנוגע להמצוה לכתחילה לקדש מהכיור, אבל כשהוא עושה על דרך בדיעבד, ומקדש מכלי שרת, אין צריכים כדי לקדש ד' כהנים, כי בכלי שרת לא נאמר שיעור זה (וכבר הבאנו בהערה על אות רנ"ה שהרמב"ם חולק על הרמב"ם וסובר שליכא מצוה לכתחילה לקדש דוקא מן הכיור). ולפ"ז לכאורה אי אפשר לומר כדברי הבית הלוי, כי אי אפשר לומר שכיור גרע ושאם הוא מקדש מהכיור ואין בו כדי לקדש ד' כהנים הקידוש פסול.

ברם גם לפי האחרונים הנ"ל יש מקום להמחלוקת בין הזבח תודה להבית הלוי, והיינו אם השיעור של כדי ד' כהנים מעכב בהמצוה לכתחילה של כיור, או האם בדיעבד גם בלי שיעור זה יש כאן הקיום מצוה של כיור על דרך בדיעבד.

ועכ"פ הבאתי שם שהכ"מ הבין בדעת הרמב"ם דלא כהדרך הנ"ל אלא שגם בכלי שרת נאמר השיעור של כדי ד' כהנים.

עוד חיים באותה שעה, ואי משום שמיעוט בניו הם שנים א"כ למה צריכים כנגד פנחס, אבל לפי רש"י אתי שפיר כי אמרינן באמת שמיעוט בניו שנים.

ובשו"ת חת"ס בחלק או"ח סי' קע"ג בד"ה ועל דברי וכו' כתב ליישב את קושיית הכ"מ שבמילואים לא הי' צורך לקדש כיון שהי' טובל, וא"כ נמצא שהתחילו לקדש רק בב' ניסן לאחר שכבר מתו נדב ואביהוא, ועיי"ש בחת"ס שנתעורר על זה שביוה"כ הי' הכהן גדול מקדש אע"פ שהי' טובל, וכתב שזה הי' מצוה יתירה לטבול ולקדש ובאמת על הקידושין ההן אינו חייב מיתה, ויש לבאר שכוונתו היא לתרץ שהקידושין של יוה"כ הם סוג אחר של קידוש מסדר עבודת היום וכדברי הגרי"ז שהבאנו לעיל באות רנ"ה ולא היו כדי להוסיף קדושה והוכיח כן החת"ס מזה שלא היו מעכבין. מיהו הכלי חמדה בפרשת כי תשא אות ג' הקשה על החת"ס שהרי הקידוש הראשון שפיר הי' מעכב גם ביום כיפור אע"פ שהי' טובל.

ועי' גם בספר ראש המזבח בדף כ' ע"ב בד"ה או שטבל וכו' שהשיג כן על החת"ס והראה שטבילה אינה פוטרת מקידוש יו"ר עיי"ש, וכ"כ הזבח תודה. ועי' להלן באות שכ"ד*.

והכלי חמדה בפרשת כי תשא אות ג', וכן הראש המזבח שם, כתבו שבז' ימי מילואים לא היו צריכים קידוש כי הי' כמו במה כיון שהי' משה מעמיד המשכן ומפרקו כמש"כ תוס' בע"ז דף ל"ד ע"א בד"ה במה וכו' בשם הר"י מאורליינש שהי' לו דין במה. מיהו לא הבנתי מה תיקנו בזה דהא אכתי צ"ע מיום ח'.

והקר"א כאן בד"ה מיבעי וכו' העיר שאם סוברים כרש"י כאן שמשה לא שימש ביום ח' א"כ מוכח מהפסוק של ורחצו ממנו משה וגו' דשפיר הי' צורך לקדש כל ז' ודלא כהר"י מאורליינש הנ"ל שהי' לו דין במה.

ועי' בצ"ק כאן שנקט שרבי יונתן חולק באמת על רבי יוסי ברבי חנינא, דעיי"ש שנתעכב למה אין רבי יונתן לומד מהפסוק של משה ואהרן ובניו שצריכים מספיק מים בשביל ד' כהנים כמו שלומד רבי יוסי ברבי חנינא, וכתב שרבי יונתן סובר שמשה שימש ביום ח' ביחד עם אהרן ובניו וכמש"כ רש"י בחומש, ולכן הוא מפרש את הפסוק כפשוטו, דהיינו שהפסוק מספר שכולם קידשו ידיהם, אבל רבי יוסי ברבי חנינא סובר שלא שימש משה ביום שמיני וכמש"כ רש"י בדבריו בסוגיין שלא שימשו יחד, וא"כ הא דכתיבי כולם ביחד הרי זה בעל כרחך כדי ללמדנו שיעורא (והקר"א כאן הביא שבדף ק"ב פליגי אם נתכהן משה רק תוך ז' ימי המילואים, או האם נתכהן כל ימי חייו, אבל אין שם דעה שסובר כדברי רש"י בחומש שם שנתכהן גם ביום ח' ותו לא). וע"ע בשמות רבה ל"ז א' דאיתא רבנן אמרי כל מ' שנה שהיו ישראל במדבר שמש משה בכהונה גדולה, וי"א לא שמש אלא ז' ימי המילואים וכו' עיי"ש. וע"ע בזה להלן באות רס"ד* ובאות רס"ה.

ועי' בברכת הזבח שביאר שאע"פ שהפסוק שהביא הרמב"ם כתיב גבי הציווי לעשות את הכיור, אבל בכל זאת צ"ל שמשה ידע בנבואה שבשעה שיצטרכו לקדש כבר ימותו נדב ואביהוא ויתכהן פנחס, וממילא ידע שהכוונה ב"ובניו" היא לשלשה כהנים

חוץ מאהרן. מיהו לכאורה גם בלי זה י"ל שמושה מן הסתם עשה כיוור גדול מספיק כדי שיוכלו הרבה כהנים לקדש ממנו. ועל רש"י הקשה למה לא רמז הקב"ה בהציווי שיהי' בו כדי ד' כהני דהא הפסוק של משה ואהרן ובניו שהובא בגירסתנו בהגמ' ושהביא רש"י כתיב בפר' פקודי גבי העשי'. והנה רש"י כאן גורס את הפסוק של משה ואהרן ובניו, וכתב שבניו הן תרין. וי"ל דהיינו משום שמיעוט רבים (בניו) הם שנים (וכבר הבאנו אפשרות זו מהכ"מ). וכ"כ השט"מ כאן בתירוץ אחד. ובשם הר"מ כתב שנדב ואביהוא כבר מתו אבל משה הקריב ביום ח' וא"כ היו ד' ביחד, דהיינו משה ואהרן ואלעזר ואיתמר. ובספר אבי עזרי על פ"ה מהל' ביאת המקדש הי"ג הקשה שאין זה נכון כי אחרי שמתו נדב ואביהוא הרי גם אלעזר ואיתמר לא שימשו כי היו אוננים, ולפני שמתו הלא כל הד' בנים שימשו, והראה שבאמת שימשו כי נדב ואביהוא מתו רק לפני השעיר של ראש חודש.

רסג) כל כיוור שאין בו כדי לקדש ד' כהנים אין מקדשין בו.

עוד בדעת הרמב"ם.

עי' ברמב"ם שכתב וז"ל, כמה מים צריכים להיות בכיוור, אין פחות מכדי לקדש ממנו ארבעה כהנים שנאמר אהרן ובניו (בפרשת כי תשא ולא הביא את הפסוק של פרשת פקודי שגורס רש"י בגמ' כאן) והיו אלעזר ואיתמר ופנחס עמהם הרי ארבעה עכ"ל. ומבואר דאזיל שכבר נתכהן פנחס באותה שעה, ודלא כהצד לקמן בדף ק"א שלא נתכהן עד המעשה עם זמרי. מיהו

לפ"ז צ"ל שמפני הטומאה נשרפה דהא אי משום אנינות הרי פנחס הי' יכול לאוכלו כיון שכבר נתכהן, ומעתה הרי זה סותר את מש"כ הרמב"ם לעיל שם בפ"ב ה"ז שילפינן שאונן פסול בק"ו מבעל מום, דהא לעיל בדף ט"ז ע"ב מבואר שבשביל ילפותא זו צריכים לומר שאונן הוא באזהרה ואזהרת' הוא מהן הקריבו וכהמ"ד שסובר שמפני האנינות נשרפה.

ועי' בשו"ת אבני נזר חלק חו"מ סי' פ"ח בד"ה והרמב"ם וכו' ולהלן שם מה שכתב ליישב את הקושיא הנ"ל.

רסד) רש"י ד"ה כהן גדול.

וז"ל, כגון בחמש עבודות של יוה"כ וכו' עכ"ל. צ"ע מאי כגון, וכי יש ציור אחר שהוא צריך לקדש בין עבודה לעבודה.

רסד*) רש"י ד"ה משה ואהרן.

וז"ל, ואע"ג דלא כהנו בבת אחת מיהו קרא להכי מידרש עכ"ל. הנה לעיל באות רס"ב הבאנו את דברי הצ"ק שהראי' היא דוקא ממה שלא כהנו בבת אחת כי אם כהנו בבת אחת א"כ אז י"ל שהפסוק מספר את המעשה שהי' שכולם קידשו ולא למידרש אתי. מיהו מרש"י לא משמע כן אלא משמע שאדרבה כ"ש שהדרשה קיימת גם אם כהנו ביחד.

ועכ"פ יש להעיר דמש"כ רש"י שלא כהנו בבת אחת וממילא לא קידשו ביחד הרי זה רק לשיטתו בחומש שהביאו תוס' ביומא דף ה' ע"ב דס"ל שאין חיוב לקדש על ביאה ריקנית (בלי לעשות עבודה) לאהל מועד (או להיכל בבית המקדש), אבל לפי

הריצב"א שם שחייבים לקדש גם על ביאה ריקנית לאהל מועד (או להיכל) א"כ שפיר הוצרך משה לקדש גם ביום ח' אפילו אם לא עבד.

רסה) בא"ד.

וז"ל, שאף משה כהן הי' בשבעת ימי המילואים, ואע"ג דלא כהנו בבת אחת מיהו קרא להכי מידרש עכ"ל. בחידושי רבי ארי' לייב חלק ב' סי' י"ב איתא בזה"ל, כבר הקשו עליו (על רש"י כאן) האחרונים דסותר דברי עצמו דפי' בפרשת פקודי אקרא זה דביום שמיני למילואים הושוו כולם למילואים לכהונה, ועוד כתב שם דמשה הקריב קרבנות ציבור חוץ מאותן שנצטוו אהרן בו ביום, הרי מפורש דשימשו בבת אחת (ועי' לעיל באות רס"ב שהבאתי מהצ"ק שרבי יונתן בסוגיין סובר כרש"י בחומש ולכן אינו דורש לענין להצריך כדי ד' כהנים. ומהקרא"א הבאתי שבדף ק"ב פליגי אם נתכהן משה רק תוך ז' ימי המילואים או האם נתכהן כל ימי חייו אבל אין דעה כרש"י בחומש שנתכהן גם ביום ח' ותו לא).

והנראה בזה על פי מש"כ שם בגור ארי', שהקשה דהא מצינו בפרשת שמיני שאהרן הקריב שעיר ראש חדש אלמא דהקריב גם קרבנות ציבור, ותי' דמכיון ששרתה שכינה במקדש ונתקדש אהרן, לא הי' משמש עוד משה, ושעיר ראש חדש אחר ששרתה שכינה הקריבו, ונמצא דמה ששימש משה בשחרית היינו מפני שעדיין לא נתקדש אהרן עד שהקריב קרבנותיו, וכשנתקדש אהרן ירד משה מכהונתו ולא שימש עוד (מיהו אכתי צ"ע דרש"י בפיקודי כתב שמה נתכהן גם ביום שמיני ואילו הכא כתב שבעה ימים).

ולפ"ז הרי אתי שפיר, דאע"ג דשניהם היו משמשים ביום ח', מ"מ לא כיהנו בבת אחת, ולא היו יכולים לקדש יו"ר בבת אחת, דבשחרית כשימש משה עדיין לא נתקדש אהרן, ולא הי' יכול אז לקדש יו"ר כיון דלא חל עליו עדיין דין כהונה, ומשנתקדש אהרן ירד משה ולא שימש עוד. [והוסיף וז"ל, ואכן הרי עכ"פ חזינן משם דהא מיהא דכשהגיע זמן חינוכו והבאת קרבנותיו הי' יכול אהרן לקדש יו"ר, אע"ג דעדיין לא נתקדש עד אחר עבודתן, דאל"כ איך הקריב קרבנותיו שלא בקידוש יו"ר, וחזינן שכן הי' התם אף דעדיין לא נתקדש לכהונה כלל, והמוכרח בזה דמכיון שהגיע זמן חינוכו ודינו לעבוד עבודה שיתחנך בה, הי' ראוי לקדש יו"ר לעבודות אלו, שכמו שהי' יכול מתחילה לעבוד העבודות ולהתחנך בהן, כן הי' ראוי לקדש יו"ר לעבודות שיתחנך בהן, ורק בשחרית קודם שהקריב משה תמיד של שחר לא הי' יכול אז אהרן לקדש יו"ר כיון דלא הגיע זמן הבאת קרבנותיו (וא"כ אתי שפיר כי יוצא שכשקידש משה את ידיו קודם התמיד של שחרית לא הי' אהרן יכול לקדש) עכ"ל].

רסו) תד"ה וחוקה וכו'.

וז"ל, אפילו למ"ד דלא כתיבא חוקה אלא בדברים הנעשים בבגדי לבן בפנים לכה"פ קידוש דהוי בין בגדי זהב לבגדי לבן ליעכב דצורך פנים כפנים עכ"ל. לפ"ז יהי' מוכח שכל הה' טבילות וי' קידושין אינן בגדר מצוה אחת, שהרי יוצא שחלק מעכבים וחלק לא (חזו"א חלק או"ח סי' קכ"ו סק"ב).

גם יוצא שנוקטים תוס' שאמרינן צורך

פנים כפנים גם על דבר שהוא עצמו אינו עבודה, דהא "לכאורה" הטבילות והקידושין אינן עבודות אלא הכשירא דכהן, וכן מבואר ביומא דף ס"א ע"א דקאי גם על דבר שאינו עבודה גבי שעיר ששחטו קודם מתן דמו של פר (חזו"א שם).

ועוד משמע מדבריהם דלמ"ד שחוקה קאי גם על דברים שנעשים בחוץ הרי זה קאי על הה' טבילות וי' קידושין גם בלי להגיד שצורך פנים כפנים אע"פ ש"לכאורה" אינם עבודות (חזו"א שם). ועיי"ש שהביא הא דאמרינן ביומא דף מ"ב ע"א שחוקה לא קאי על שחיטת פרו בזר כי שחיטה לאו עבודה היא וביאר למה אין זה סותר את הגמ' בדף ס"א. ומה שכתב שהטבילות והקידושין אינן עבודות אלא הכשירא דכהן, עי' במה שהבאנו לעיל באות רנ"ה מהגרי"ז.

רסז) תד"ה אי הכי דצפרא נמלי.

וז"ל, תימה מאי קושיא כיון דהוי במיתה אתי בק"ו מיושב שאינו במיתה ואם עבד חילל (שלא רחוק שחייב מיתה אינו דין שחילל) וכו' עכ"ל. עי' בפנים מאירות שכתב שמק"ו זה אכתי לא הוי ידעינן שהוא מחלל עבודה שאינה תמה שאין עלי' מיתה. ולא הבנתי למה, הלא שפיר יש ללמוד מהק"ו הנ"ל שכל ציור של לא רחוק חשיב יותר חמור מיושב כיון שלפעמים יש בלא רחוק חיוב מיתה משא"כ ביושב שאין ציור שהוא חייב מיתה. שו"ר שכן הקשה השפ"א על הפנים מאירות. ברם הפנ"מ נסתיע מהא דבריש פירקין ילפינן זר בק"ו מיושב שאוכל ולא נקטו ק"ו מיושב שאינו חייב מיתה,

וכתב שהיינו מהטעם הנ"ל דאכתי לא שמעינן מזה זור יפסול עבודה שאינה תמה. שו"ר בספר מראה כהן שהבין שכוונת הפנים מאירות היא לשלול את הק"ו הנ"ל כי י"ל דיו על סוף דינא. ועי' עוד בדברינו לעיל בריש פירקין באות ט"ז.

והצ"ק כתב ליישב את הקושיא הנ"ל שהקשה הפנים מאירות דהא הכא כל הקושיא של דצפרא נמי הרי היא על יוה"כ שהעבודה כשרה רק בו וא"כ יוצא שהקידוש הוא בהכרח לצורך עבודה תמה כי הדבר ברור שסופו לעבוד עבודה תמה. מיהו לא הבנתי דבריו כי אכתי מנ"ל שאם שחט או הוליך ביוה"כ שחרית בלי קידוש שעבודתו פסולה. שו"ר במראה כהן שהקשה כן על דבריו.

והקרא בדבריו על תד"ה וחוקה וכו' הקשה על קושייתם דנימא פרוע ראש יוכיח שישנו במיתה ואינו מחלל. ובספר דרכי יושר דחה שאין עושים יוכיח מהלכה למשה מסיני.

מיהו הבית הלוי בח"א סי' ה' אות ו' כתב שלא מצינו בשום מקום שאין עושין יוכיח מהלכה למשה מסיני, ושבב"ק דף כ"ו ע"א בד"ה ולא וכו' כתבו תוס' דאמרינן צרורות יוכיחו (והדין של צרורות הוא הלכה למשה מסיני) "אפילו" כדי לקיים ק"ו (ועי' עוד בענין זה לעיל באות נ"ז סק"ג), והא דלא אמרינן כאן פרוע ראש יוכיח י"ל דהיינו משום דאיכא למיפרך דמה לפרוע ראש שאינו מחלל בשום מקום משא"כ שלא רחוק שפסול כל השנה.

והשפ"א כתב ליישב את קושיית תוס' דבקושיית הגמ' סברנו שעל כל העשרה

קידושין חייבים מיתה כדחזינן שסוברים תוס' שעל הקידוש הראשון יש חיוב מיתה אפילו אם אינו מחלל עבודה והיינו משום שולבשם אינו ממעט ממיתה, וא"כ יש ליישב קושייתם דשאר הקידושין יוכיחו שחייבים עליהם מיתה ואין העבודה מחוללת, אבל לפי המסקנא שאמרינן שרק דבר המעכב בבניו מעכב בו הה"נ שרק דבר שבניו חייבים עליו מיתה הרי הוא מחויב עליו מיתה, וכתב שכן מבואר ברמב"ם שאין מיתה על התשעה קידושין הנוספים.

עוד כתב השפ"א לתמוה על תמיהת תוס' וז"ל, יש לתמוה על תמיהתם דמי עדיף האי ק"ו מחוקה דכתיב בפירוש בקרא ומ"מ מקשה דולבשם מפיק מהאי קרא, מכ"ש דמפיק מק"ו עכ"ל.

רסח) ת"ר כיצד מצות קידוש מניח ידו הימנית על גבי רגלו הימנית.

יש לעיין אם הדין הזה שצריכים יד ורגל יחד לפי ת"ק, וכן ב' ידיו וב' רגליו יחד לפי רבי יוסי בר"י, הרי זה מעכב, ובלי זה מיקרי שלא רחוק ידים ורגלים, או האם זה רק דין בקיום המצוה. ואפילו לפי מה שהוכיח המנ"ח במצוה ק"ו שהיכא שרק ידיו צריכות קידוש, כגון היכא שהסיח דעתו רק מיידו, אינו צריך לקדש גם את רגליו אגב ידיו*, אבל אכתי יכול להיות דהיכא ששתיהן צריכות קידוש הרי זה לעיכובא שיקדש שתיהן יחד.

ואולי הרי זה תלוי בטעמא דהך מילתא,

דהנה רש"י כתב משום שהכי משמע מ"ירחצו" (עי' בזה בהאות הבאה).

והגור ארי' בשמות ל' י"ט כתב משום שאי אפשר לומר שצריכים לקדש ידיהם ואח"כ רגליהם וכסדר הכתוב כי מעלין בקודש ולא מורידין, ומש"ה בע"כ צ"ל שכוונת הכתוב היא שיקדשם בבת אחת.

והאור החיים שם על מאי דכתיב ורחצו ממנו אהרן ובניו את ידיהם ואת רגליהם כתב וז"ל, לא הי' צריך לומר אלא ידיהם ורגליהם (כמו להלן שם בפסוק כ"א), אלא נתכוון לומר שאין רחיצה לידים בלא רגלים ולא לרגלים בלא ידים לזה אמר "את" פי' עם ידיהם רגליהם ועם רגליהם ידיהם, והם כדברי רז"ל בזבחים שצריך לקדש ידים ורגלים כאחד עכ"ל.

והכלי חמדה על פר' כי תשא אות ג' ר"ל משום דכיון דק"ל שכלי שרת אין מקדשין אלא כשיעור א"כ ידיו או רגליו לחוד הם כמו חצי שיעור. ולפי טעמו של הכלי חמדה נראה ברור דלא יועיל גם בדיעבד אבל לפי הדרכים שדרשינן מקרא יש לצדד בזה.

ועוד כתב הכלי חמדה שלפי טעמו יוצא שלפי המ"ד שסובר שבפרה אדומה לא בעינן שיקדש מכלי שרת אלא הוא הדין מכלי חול (לקמן בדף כ' ע"ב) א"כ לא שייך דין זה.

ועי' בזבח תודה בדף כ"א ע"א שכתב שמה שמבואר בתוך הסוגיא שם שאפשר לקדש אפילו כשיש בהכלי פחות מרביעית הכוונה היא שאח"כ ישלים את הקידוש

ועיין עוד בענין דברי המנחת חינוך באות שט"ז ובאות שי"ז.

(* והוכיח כן מיומא דף כ"ט ע"ב דאמרינן בשלמא רגלים משום ניצוצות אלא ידים וכו'.

בעוד מים כי "איך אפשר דבפחות מרביעית מים יהי' די לקידוש ידים ורגלים, הלא קי"ל דלקידוש בעינן דוקא עד מקום חיבור היד והזרוע, וברגלים עד הסובך כמו שהבאנו לעיל בזבח תודה בשם התוספתא דידיים, ואיך די במיעוט מים כזה". ולפי מה שצדדנו כאן שידיו על גבי רגליו מעכב צ"ל שכיון שבמשך כל השפיקות נמצאות ידיו על גבי רגליו הרי זה נקרא שקידש יחד אפילו אם שפך בתחילה מיעוט מים רק על היד או על הרגל לבד (אם לא שנדחק ונאמר שבאמת צריך שיגיע מכל שפיקה ושפיקה גם על יד וגם על רגל).

(רסט) כיצד מצות קידוש מניח ידו הימנית על גבי רגלו הימנית וכו' ר"י בר"י אומר מניח ב' ידיו על גבי ב' רגליו ומקדש.

ופירש"י על דברי ר"י בר"י שצריכים יחד משום דכתיב ירחצו. וצע"ק למה לא כתב כן על דברי ת"ק, דהא לכאורה זה הוא גם טעמא דת"ק למה צריכים ידו על גבי רגלו, רק דס"ל לת"ק דסגי ביד אחת על גבי רגל אחת, ור"י בר"י ס"ל שמכיון שאפשר לעשות כולן יחד א"כ רק בהכי יוצאים ידי התנאי של "יחד".

ועכ"פ צ"ל שלפי ת"ק אע"פ שבקלות יכולים לקדש בצורה של שתי ידיו על גבי רגלו אחת אבל בכל זאת אין עושין כן כי אז הקידוש של רגלו השני לא תהי' בבחינת "ירחצו".

וכן לפי טעמם של הגור ארי' והאור החיים שהבאתי לעיל בהאות הקודמת ידעין

שאין עושין כן כי אז תשאר הרגל השני לבדה בלי "ידיהם".
וכן לפי טעמו של הכלי חמדה שהבאתי שם, תשאר הרגל השני חצי שיעור.

(רסט*) ידו הימנית על גבי רגלו הימנית.

יש לעיין מה הדין בידו הימנית על גבי רגלו השמאלית, וכן איפכא.

(ער) רבי יוסי ברכי יהודה אומר מניח שתי ידיו זו על גב זו.

יש לעיין מה יהי' ביד על רגל יד על רגל, או ב' ידיו בין ב' רגליו.

(רעא) עמידה מן הצד איכא בינייהו.

דלר"י בר"י סגי בצורת עמידה כדי להחשב עמידה אע"פ שאינה באה מכחו, אבל לפי ת"ק בעינן שהוא עצמו יהי' הכח שמעמיד את עצמו.

(ערב) וליתב מיתב ולקדש.

פירשו תוס' שהכוונה היא שיעשה בסמיכה. וצ"ע דזהו ביסודו אותו סוג ציור כמו עמידה מן הצד, ואילו מהגמ' משמע ש"ליתב מיתב" שהזכירה הגמ' בהקושיא כאן הרי הוא אסור לכו"ע וא"כ איך אפשר לפרש שהכוונה היא לסמיכה.

ועי' בקר"א כאן שדייק כן והקשה מה הוא ההבדל בין סמיכה לעמידה מן הצד ולמה סמיכה אסורה לכו"ע.

ואולי מכיון שהוא נשען באלכסון אין כאן אפילו צורת עמידה, ולכן גם רבי יוסי

ברבי יהודה מודה שאסור, אבל בעמידה מן הצד חבירו מסייעו ומעמידו זקוף ולא באלכסון, ולכן שפיר יש כאן צורת עמידה. ולפי הנ"ל יוצא מתי' של הגמ' שסמיכה פסולה לכו"ע שהרי מתרצינן שגם לפי רבי יוסי ברבי יהודה אינו יכול לקדש כשהוא סומך כי איתקיש לשרות.

מיהו מדברי תוס' לעיל בסמוך בד"ה עמידה מן הצד וכו' דייק הקר"א דמשמע מדבריהם שהם סוברים שגם סמיכה תלוי' בהמחלוקת שבין רבי יוסי ברבי יהודה וחכמים, אשר לפ"ז כתב שצ"ל שהקושיא של וליתב מיתב ולקדש, דהיינו ע"י סמיכה, הרי היא רק על חכמים, אבל לפי ר"י ברבי יהודה לא קשה מידי כי מותר באמת.

ועי' גם בשט"מ כאן באות ד' דמשמע שסמיכה שוה היא לחבירו מסייעו, וכתב הקר"א שכן משמע מהריב"ש מובא בחו"מ סי' כ"ח.

רעג) בלילה צריך לקדש ביום.

יש לעיין למה נקטו שקידש בלילה. ועי' להלן באות רע"ו מש"כ על זה בשם האבן האזל.

רעד) הי' עומד ומקריב על גבי המזבח כל הלילה.

הנה בגמ' מבואר שזה ציור של "לא פסק". ברם יש לעיין למה נקטו שהי' מקריב כל הלילה דהא העיקר תלוי במה שהי' מקריב סמוך לעלות השחר.

ועי' ברש"י ד"ה מתחילת עבודה שכתב וז"ל, ולא הסיח דעתו עד עשרה ימים ובלבד שיהא עומד ועובד עכ"ל. ונראה

שכוונתו היא שהוא עומד ועובד כל יום סמוך לעלות השחר.

ערה) אפילו מיכן ועד עשרה ימים אינו צריך לקדש.

עי' בחשק שלמה שהקשה איך שייך בלי שינה או הטלת מים. וכעין זה הקשה הקר"א להלן בדף כ' ע"א בד"ה תוס' בד"ה מיתבי דא"א בלי שינה והיסח הדעת ובלא מיסך רגליו והטלת מים. ושניהם הסיקו שאין הכוונה לעשרה ימים דוקא. והחשק שלמה הביא שבתוספתא פ"א דמנחות ברייתא ז' גרסינן ג' ימים וכתב שהכוונה היא ל"עד ולא עד בכלל" (ולכן שפיר אפשר בלא שינה).

ועי' גם בחסדי דוד על התוספתא שם שביאר שאירי כאן בלי היסח הדעת וכתב שהיסח הדעת פוסל מהתורה, ודלא כדברי הקרית ספר על פ"ה מביאת המקדש ה"ג שהביא שם שכתב שמה שצריכים לקדש שנית אחרי שינה או יציאה מן המקדש או הטלת מים או היסח הדעת או לינה הרי זה הכל רק מדרבנן, דהא ליתא אלא כל היכא שהסיח דעת הרי זה בגדר גישה חדשה, וכן דייק מלשון הרמב"ם שם, כי הרמב"ם כתב שהיכא שלא הסיח דעת לא חילל, ומשמע שאם הסיח שפיר חילל, ומבואר שזה מן התורה.

רעו) דאי אשמעינן קמיייתא בההיא קאמר רבי דפסק ליי' מעבודה לעבודה וכו'.

עי' בגמ' דאמרינן בזה"ל, דאי אשמעינן קמיייתא בההיא קאמר רבי דפסק ליי' מעבודה

לעבודה אבל בהא דלא פסק לי' אימא מודי לי' רבי לר"א בר"ש, ואי אשמעינן בהא בהא קאמר ר"א בר"ש אבל בהא אימא מודי לי' לרבי. וצ"ע למה הוי ס"ד למימר שלינה פוסלת רק אם פסק מלעבוד.

וע"ע ברמב"ם בפ"ה מהל' ביאת המקדש ה"ח שכתב וז"ל, קידש ידיו היום צריך לחזור ולקדש למחר אע"פ שלא ישן כל הלילה שהידיים נפסלות בלינה, קידש בלילה והקטיר החלבים כל הלילה צריך לחזור ולקדש ביום לעבודת היום עכ"ל. וצ"ע למה כתב הרמב"ם את ההלכה הראשונה הלא מכיון שהביא שאפילו אם עבד כל הלילה ולא פסק הרי הוא צריך לחזור ולקדש כ"ש כשפסק ולא עבד, דהא מהגמ' מבואר שלפי רבי שסובר שלינה פוסלת סגי להשמיענו הציור של הי' עומד ומקריב כל הלילה.

גם צ"ע למה בהברייתא הראשונה נזכרת לשון של לינה, וכן כתב גם הרמב"ם, ואילו בהציור השני לא נזכר לשון לינה וכן הרמב"ם לא הזכיר לשון לינה בהציור השני. וי"ל שיש כאן ב' מחלוקות בין רבי ור"א בר"ש, דמחלוקת אחת היא בענין היכא שלא עבד כל הלילה דאז פליגי אם נאמרה הלכה של לינה, ועוד יש מחלוקת היכא שהי' עובד כל הלילה דאז אין כאן פסול של לינה, אלא דפליגי אם הוא צריך עוד קידוש משום בגשתם, ולפעמים לא שייך לפסול משום בגשתם, וכגון כשהוא בהיכל והרי הוא רוצה להדליק את המנורה דאין זה בגדר בגשתם אל המזבח (וכן אין כאן משום בבואם היכא שהי' בהיכל כל הלילה), אבל משום לינה איכא.

ועל זה אמרינן שאם פליגי בקמייתא הו"א שנהי שרבי אית לי' ההלכה של לינה

אבל אכתי אולי לית לי' ההלכה של בגשתם, וכן אם תני רק בתרייתא הו"א שנהי שר"א בר"ש לית לי' בגשתם אבל אולי אית לי' לינה.

ולכן הרמב"ם חילקם לב' הלכות והוצרך לכתוב גם את הראשונה כדי לפסול גם כשלא שייך לפסול משום בגשתם וכגון הציור הנ"ל של הדלקת נרות.

מיהו לכאורה יש להקשות על הנ"ל דא"כ שייך לומר את כל הצריכותא בתוך רבי לחודי' ואין צריכים לדון על ר"א בר"ש, אלא אפשר לומר שאם תני רק קמייתא הו"א שרק בההיא קאמר רבי משום דאית לי' הפסול של לינה אבל לית לי' הדין של בגשתם, וכן אם הוי תני רק בתרייתא הו"א שרק בההיא קאמר רבי משום דאית לי' הדין של בגשתם אבל בקמייתא אכתי הו"א שלית לי' הפסול של לינה (והדלקת מנורה תהי' מותרת). וכן אפשר לומר את כל הצריכותא בדעת ר"א בר"ש לחודי'.

גם צ"ע על דרכנו הנ"ל מה היא הסברא לומר שלינה שייכת רק כשהפסיק לעבוד אבל לא כשהוא עומד ומקריב, וכי שייך לומר בזה שאין לינה מועיל בראשו של מזבח.

והנה להלן בדרך כ' ע"א קאמר אביי בדעת רבי יוחנן שמה שרבי פוסל בלינה הרי זה רק מדרבנן. והעירו המפרשים שזהו דלא כדברי הש"ס כאן בתחילת הסוגיא שהוא מקרא דבגשתם. מיהו לפי דרכנו הנ"ל תרי דינים נינהו. מיהו כבר ביארנו שבכל הציורים שייך הפסול של בגשתם, ואת הפסול של לינה צריכים רק בשביל המנורה.

ובספר טהרת הקודש כתב ג"כ שנאמרו בענין זה ב' דינים (אבל בדרך אחרת ממה

שכתבנו), חדא דין דאורייתא שצריכים קידוש שני על גישה חדשה דצפרא, אלא שאי מצד זה הרי אם הוא עסוק עוד בהפיכת אברים של אתמול אינו צריך לקדש כי מה שהוא ממשיך להפוך בהאברים של אתמול אין זה בגדר גישה חדשה, רק שאמרו רבנן עוד דין שלינה פוסלת וזה שייך גם כשהוא עסוק עוד בהעבודה הישנה. ועוד נאריך בזה להלן שם.

ובאבן האזל בפ"ה מהל' ביאת המקדש ה"ח אות ז' ראיתי ביאור אחר בדברי הרמב"ם שהביא את שני הציורים, והוסיף שם להעיר למה בההלכה הראשונה של קידש ידיו היום צריך לחזור ולקדש למחר לא כתב הרמב"ם דאיירי אפילו באופן שהקטיר כל הלילה וכמו שכתב בההלכה השני' של קידש ידיו בלילה, ולמה לא עירב ותני שבין אם קידש ביום ובין אם קידש בלילה צריך לקדש ביום המחרת אפילו אם הקטיר כל הלילה.

וכתב שהרמב"ם מפרש שרבי ור"א בר"ש פליגי בתרתי, ושהברייתא הראשונה איירי בקידש ידיו בלילה לעבודת לילה, דרבי סובר דצריך לחזור ולקדש ביום המחרת אפילו אם עבד כל הלילה, ור"א בר"ש אומר שאינו צריך, ומאי דאמרינן שהברייתא הראשונה איירי בפסק הכוונה היא שפסק מעבודת יום, ואילו הברייתא השני' איירי שקידש ביום וגם המשיך לעבוד כל הלילה, דגם בכה"ג רבי אומר שצריך קידוש, ובזה הרמב"ם פוסק כר"א בר"ש, ולכן צייר שצריכים קידוש שני או כשקידש ביום ולא עבד בלילה (אע"פ שלא ישן כל הלילה), או כשקידש בתחילה לעבודת לילה ואפילו אם עבד כל הלילה, אבל כשקידש לעבודת

יום וגם לא הפסיק לעבוד בלילה בזה הרי הוא פוסק כר"א בר"ש בהברייתא השני' שאינו צריך לקדש.

רעז) אי כתיב בכואם ולא כתיב בגשתם הו"א אפילו אביאה ריקנית, אביאה ריקנית הא כתיב לשרת.

הרי שאביאה ריקנית לא מיחייב. מיהו תוס' ביומא דף ה' ע"ב בד"ה להביא וכו' כתבו בשם הריצב"א דקאי כאן על ביאה ריקנית להמזבח, אבל על ביאה ריקנית לאהל מועד, דהיינו ההיכל, שפיר מתחייב כשהוא מחוסר בגדים או לא רחוק יו"ר, וה"ק בסוגיין אי כתיב בכואם אל אהל מועד או אל המזבח הו"א דאביאה ריקנית נמי חייב אמזבח ולכן כתיב לשרת כדי לומר שעל המזבח הרי הוא חייב רק ע"י שירות. והוכיח כן הריצב"א מהתוספתא במס' כלים (אלא ששמעון הצנוע ור"א בהתוספתא שם אזלי שגם בין אולם למזבח הוא כהיכל כמש"כ המהרש"א שם).

מיהו בסנהדרין דף פ"ג ע"א ביארו תוס' שהברייתא בסנהדרין שם סוברת שגם בהיכל הרי הוא חייב רק אם עבד אבל לא על ביאה ריקנית ופליגא על התוספתא בכלים, ושגם בסוגיין מוכח שאינם חייבים על ביאר ריקנית כדאמרינן שאי כתיב בכואם ולא כתיב בגשתם הוה אמינא אפילו על ביאה ריקנית, ופרכינן על ביאה ריקנית הא כתיב בגשתם, וכן פירש"י בחומש שאינו חייב על ביאה ריקנית להיכל כמו שהביאו ביומא שם. ועוד כתבו בסנהדרין שם שמאי דתנן במס' כלים ההיכל מקודש ממנו שאין

נכנס לשם שלא רחוק ידיים ורגלים ורבי יוסי פליג ואמר דבין אולם ולמזבח שוה לו התם מעלה בעלמא הוא.

ועי' בחזו"א כאן בסי' ג' סק"ג שהקשה על הריצב"א מהא דאמרינן כאן שאי כתיב בגשתם ולא בכואם הו"א שחייב על כל גישה וגישה, דאיך הי' אפשר לכתוב רק בגשתם הלא אז לא הוי ידעינן ביאה ריקנית (וכן הקשה הקר"א כאן ונשאר קשה), ותי' שהכוונה היא דהו"מ למיכתב בגשתם אל אהל מועד, ושוב הקשה שאילו הי' כתיב בגשתם אל אהל מועד הו"א שלינה פוסלת גם לענין ביאה ריקנית, וא"כ נימא שלכן צריך לכתוב בכואם, ותי' שבע"כ צ"ל שגם השתא לינה פוסלת לענין ביאה ריקנית, כי אע"פ שביאה ריקנית היא מקרא דכואם ולא מקרא דבגשתם, אבל כל שאינו מקודש לעבודה אינו מקודש לביאה ריקנית.

ועי' בסה"מ להרמב"ם במ"ע כ"ג דמשמע דס"ל שהמצות עשה של קידוש קאי גם על הנכנס להיכל ביאה ריקנית אבל חיוב מיתה יש רק אם עבד וז"ל, היא שצוה הכהנים לרחוק ידיהם ורגליהם כל זמן שיצטרכו ליכנס בהיכל ולעבוד עבודה (יש גירסא אחרת "או לעבוד עבודה" כמבואר בהוצאת הגאון ר' חיים העליר ז"ל) וכו', ומצות עשה זו יתחייב העובר עלי' מיתה בידי שמים ורצה לומר שכהן ששימש במקדש בלא קידוש ידיים ורגלים חייב מיתה והוא אמרו יתברך שמו ירחצו מים ולא ימותו עכ"ל. ולפי דבריו יוצא שהמשנה במס' כלים אינו רק משום מעלה, אלא משום המצות עשה דאורייתא וצ"ע.

ולהלן באות ש"ב נביא את דברי המקדש דוד שר"ל שלעלות על המזבח אסור בלי

רחיצת יו"ר כי אסור לזר לעלות להמזבח ובלא רחיצת יו"ר הרי הוא נחשב כזר מחוקה חוקה מבגדי כהונה.

רעח) הכל מודים בקידוש שני שכשהוא לבוש מקדש דאמר קרא או בגשתם מי שאינו מחוסר אלא גישה בלבד.

א. הנה הרמב"ם לא הביא דינו של רב אחא בר יעקב, ואע"פ שכתבו תוס' שגם רבי יכול לסבור דינו (ובפרט לפי אב"י להלן בדף כ' ע"א שסובר שלפי רבי הלינה פוסלת רק מדרבנן), אבל ביומא דף ל"ב מבואר שרב חסדא פליג על ר"א בר יעקב וא"כ י"ל שהרמב"ם פוסק כר"ח. (שפ"א.)

ב. יש לעיין האם נאמר דין של כשהוא לבוש היכא שהוא מקדש כדי לעשות ביאה ריקנית (עי' בזה בהאות הקודמת) דאין כאן גישה אל המזבח.

ג. עי' בשפ"א שכתב שאם אחר העבודה פשט את בגדיו נראה שאינו צריך לחזור ולקדש כי הקפידא היא רק שלא יהי' הפסק בין הקידוש לתחילת העבודה. וכן איתא בכלי חמדה פר' כי תשא אות ג', וכתב שלכן גם לפי הסוברים שצריך הכהן לפשוט את הבגדי כהונה מיד אחרי העבודה משום כלאים או משום שלא ניתנו ליהנות מהן אינו צריך לקדש לכל עבודה ועבודה.

ונראה שהביאור בזה הוא שהדין הזה של שלא יהי' מחוסר לבישה באמצע הרי זה דין בהכשר הקידוש ולא בהכשר העבודה ומש"ה סגי בזה שבשעת הקידוש הי' לבוש.

מיהו לפ"ז צריך לצאת שגם היכא שפשט את בגדיו לפני העבודה ושוב לבשם לא יצטרך עוד קידוש, ואילו השפ"א כתב רק אם פשטן אחרי העבודה. וכ"כ הכלי חמדה בפר' כי תשא אות ג'.

ועוד הביא הכלי חמדה מהחלקת יואב שלפי הסוברים ש"מחוסר" פוסל גם באמצע (וכגון אם נעשה הגט מחובר בין הכתיבה להנתינה ושוב תלשו לפני הנתינה) א"כ אם פשט את הבגדי כהונה אחרי שעבד הדין נותן ששפיר יצטרך עוד קידוש כי אל"כ הרי הוא שפיר נקרא מחוסר לבישה כי הקידוש הראשון קאי על כל היום וא"כ להעבודות ההן הרי הוא מחוסר לבישה, ומש"ה הקשה החלקת יואב שא"כ למה המטיל מים אינו צריך קידוש משום שהוריד את בגדיו, ולמה צריכים דין חדש של כל מטיל מים טעון קידוש. וכתב הכלי חמדה שהחלקת יואב נוקט בקושיא זו שמחוסר לבישה פוסל את העבודה, ולכן הקשה למה צריכים את הכלל של כל המטיל מים טעון קידוש ולא תי' כדי לפסול את העבודה, והקשה הכלי חמדה דא"כ למה לא הקשה החלקת יואב שגם שאר קידושין דיום הכיפורים יעכבו כיון שהוא מוריד בגדיו.

ועי' גם בבית הלוי בח"א סי' ה' אות ג' שהקשה למה צריכים ביומא דף ל"ב למילף שכ"ג צריך לקדש בין בגד לבגד תיפוק לי' משום שכיון שהוא פושט את בגדיו הרי הוא צריך לקדש כשהוא לבוש בהבגדים החדשים כדי שלא יהי' מחוסר לבישה (ושוב מקשינן פשיטה ללבישה). ורצה להוכיח מזה כהצד שלא איכפת לן אלא שיהא לבוש בשעת הקידוש אבל אם אח"כ פשט לית לן בה.

ובאות ה' ו' ז' הביא ששפיר צריכים עוד קידוש גם אם פשט בגדיו אחרי שעבד אבל אינו מעכב לכה"פ היכא שכבר עבד, ואולי גם בתחילת הקידוש עיי"ש הובא לעיל באות רנ"ז סק"ד ולהלן באות שכ"ד**.*. ועי' להלן שם באות ח' מה שתי'.

רעט) הכל מודים בקידוש שני וכו'.

צ"ע למה לא אמר הכל מודים בקידוש יו"ר של כל יום שחרית.

רעט*) רש"י ד"ה אינו צריך לקדש בלילה.

וז"ל, אם לא יצאו ולא הסיח דעתו עכ"ל. והב"ח ציין ללקמן בדף כ' ע"ב, וכוונתו היא דהתם הוי איבעיא דלא איפשטא אם יציאה פוסלת את הקידוש או לא, ויש אומרים דשפיר איפשטא ע"י מה שאמרו להלן שם את"ל יציאה לא פסלה, וא"כ צ"ע למה כתב רש"י כאן שיציאה מחייבת קידוש יו"ר.

ובחידושי רבי ארי' לייב סי' י"א ד"ה עכ"פ וכו' הביא מהושב הכהן לבאר דס"ל לרש"י שלכתחילה בודאי צריכים קידוש חדש אחרי יציאה בגלל הדין שעבודה טעונה קידוש, רק שמצד החיוב הזה אין העבודה נפסלת, והשאלה של הגמ' בדף כ' ע"ב היא אם יציאה פוסלת בגלל שהיא גורמת שגם הגברא טעון עוד קידוש (וע"ע באות ש"ה שנכתוב עוד בענין הך פסק שלכתחילה בודאי צריכים קידוש אחרי יציאה).

ולעיל שם בד"ה והנראה לפרש וכו' ר"ל שכוונת רש"י היא לומר שהיכא שיצא לפני עלות השחר וחזר אחרי עלות השחר, לכל

הצדדים מיקרי גישה חדשה (וכעין זה הביא מתוס' בדרך כ' ע"ב לאידך גיסא, והיינו שלשני הצדדים יציאה מועטת אינה פוסלת).

רפ) תד"ה עמידה.

וז"ל, לרבנן לא שמי' עמידה מן הצד, ונראה כשקורין בתורה שלא לסמוך משום דאמר במגילה וכו' דבתורה בעי עמידה, ובירושלמי נמי אמרינן דאסור לסמוך משום שכשם שניתנה באימה כך נוהגין אותה באימה עכ"ל. הנה חזינן שבתחילה תלו תוס' את קריאת התורה בהמחלוקת שבין רבי יוסי בר"י ורבנן אם מיקרי עמידה. מיהו לפי הירושלמי אפשר לומר שבקריאת התורה בעינן עמידה לכו"ע כי בעינן אימה. וכן ראיתי שכתב המרומי שדה כאן, דעיין בדבריו שכתב שהירושלמי הנ"ל במגילה שהביאו תוס' לא אמר משום עמידה כי ס"ל שסמיכה מיקרי שפיר עמידה, אבל הירושלמי שהביא המרדכי בפ"א דברכות אמר משום ואתה פה עמוד עמדי כי ס"ל שסמיכה לא מיקרי עמידה, הרי שכתב המרומי שדה כדברינו הנ"ל שהירושלמי שהביאו תוס' אוסרת אפילו אם מיקרי שפיר עמידה.

מיהו צ"ע על הנ"ל דא"כ למה נקטו תוס' בסוגיין בד"ה וליתב וכו' שסמיכה מותרת בעזרה הלא ישיבה בעזרה הוא משום מורא מקדש וא"כ הרי זה צריך להיות כמו קריאת התורה, וכן עי' בשט"מ באות ד' שהוכיח מכאן לתפילה וקריאת התורה.

עוד כתב המרומי שדה שי"ל דלא כתוס' אלא שמרבנן דהכא אין ראי' דלא מיקרי עמידה כי י"ל דמיקרי שפיר עמידה רק דפסלי רבנן משום שאין דרך שרות בכך.

ועוד כתב המרומי שדה שכיון דהוי חסרון בדרך שרות ממילא גם בבעל בשר שאינו יכול לעמוד יהי' פסול, משא"כ היכא שצריכים אימה אין קפידא, וכן לטעמא דעמידה אין קפידא כי היינו עמידה דידי' כדאמרינן ביבמות דף ק"ו ע"א ישיבתה דידה היינו עמידתה. וכתב שלכן המחבר כתב רק גבי קריאת התורה בסי' קמ"א שבעל בשר מותר לסמוך ולא כתב כן לעיל גבי תפילה כי תפילה הוי כעבודה דבעינן דרך שרות.

ועוד כתב המרומי שדה שלפ"ז ניחא פסקו של הרמ"א שסומך כשר לעדות כי שאני הכא בעבודה דלאו דרך שרות בכך. ועוד הביא המרומי שדה את דרכו של התומים שרק בעבודה פוסלים רבנן סמיכה כי סבירא להו שקרא דיושב שבא למצוה להכי הוא דאתי דהא ישיבה ממש בלא"ה אסורה משום האיסור של ישיבה בעזרה וכמו שהעירו תוס' לעיל בדרך ט"ז ע"א וממילא גם הפסוק של פסול קאי על ציור זה. מיהו העיר המרומי שדה שתוס' ביומא דף כ"ה כתבו דרך אחרת והיינו דשפיר בעינן קרא גם ליושב ממש כי לצורך קדשים מותר לישב בעזרה.

ולעיל באות נ"ד כתבנו עוד שני דרכים לחלק בין עבודה לבין עדות וישיבה בעזרה: א', דנהי דסמיכה לא מיקרי עמידה ולכן פסול לעבודה, אבל גם ישיבה לא מיקרי ולכן מותר בעזרה ובעדות כי התם רק ישיבה אסורה. ב', דמיקרי גם עמידה וגם ישיבה, ובעבודה מיפסל השם יושב, אבל בעדות ובעזרה סגי בהשם עמידה.

והמגן אברהם בסי' קמ"א ובסי' תכ"ב כתב לחלק בין האיסור של ישיבה בעזרה

לבין עדות, והיינו שלעולם סמיכה לא חשיב עמידה, רק שבכל זאת בעזרה מותר כי התם הוי משום כבוד שכינה ואין בכך בזיון, אבל בעדות לא סגי בהכי (ודלא כהרמ"א) וכן בשאר דוכתי דבעינן עמידה. והתומים בסי' י"ז השיג עליו דגם עמידה דעדות הוא משום כבוד שכינה (ועי' במל"מ בפ"ז מהל' בית הבחירה שהביא שבסנהדרין דף ק"א אמרינן דגמירי שאין ישיבה בעזרה ופירש"י דהוי הלכה למשה מסיני ולא מקרא, אבל ביומא דף כ"ה ודף ס"ט כתב רש"י שהאיסור של ישיבה בעזרה הוא מהא דכתיב לעמוד לשרת העומדים לפני ה', וכתב המל"מ דצ"ל שהפסוק הוא אסמכתא בעלמא, אבל באמת הרי זה מהלכה למשה מסיני, אלא שהוסיף להקשות מהא שבסוטה דף מ' כתב רש"י שהוא משום כבוד שמים, וכתב המל"מ שבסוטה שם נתכוין רש"י לכתוב את הטעמא דקרא).

רפא) תד"ה אלא.

הנה לפי אביי דאמר לקמן בדף כ' ע"א שרבי מדרבנן קאמר א"כ גם בלי דבריהם כאן לא קשה מידי קושייתם (אם לא שנאמר כהדרך שכתבנו לעיל באות רע"ו שגם אביי מודה שיש ציורים שצריכים עוד קידוש מהתורה משום בגשתם, ורק הדין של פסול לינה הוא מדרבנן).

רפב) שט"מ באות ד'.

וז"ל, ור"י מפריש ה' אומר דדוקא שלא ה' יכול לעמוד בלי סמיכה לא שמה עמידה, אבל היכא שה' יכול לעמוד בלי סמיכה אף כי עושה סמיכה שמה עמידה, ומורי אמר אם הוא סומך כל כך בחזוק שאם

תנטל הדבר שהוא סומך עליו יפול לא שמה עמידה ואם לאו שמה עמידה מהר"פ עכ"ל. והנה לכאורה כוונת השט"מ היא שהר"י מפריש מתיר כשהוא יכול לעמוד לבדו אפילו אם עכשיו הרי הוא סומך כל כך בחזוק שאם ינטל הדבר שהוא סומך עליו יפול, דאל"כ במאי פליגי והרי מרהיטת לשון השט"מ משמע דפליגי.

דף כ' ע"א

רפג) אבל עבודה דלא מעכבא כפרה לא.

הקשה השט"מ דהא ילפינן חוקה חוקה ממחוסר בגדים ובמחור"ב כתיב קרא לחלל בין בעבודה שמעכבא כפרה ובין בעבודה דלא מעכבא כפרה כמו שמבואר לעיל בדף י"ח. מיהו עי' לעיל באות קס"ט סק"ב שביארנו שבאמת לא מצינו שם דבר זה אלא מצינו רק שגם סידור המערכה של אש של הדיוט בעי בגדי כהונה, אבל לא נאמר שהאש פסול אם הדליקו אותו בלי בגדי כהונה, אלא כשר הוא רק דלאו שפיר עבד. והקר"א כאן הקשה את הקושיא הנ"ל של השט"מ בצורה אחרת ולדבריו ניחא וז"ל, הקשו המפרשים נילף ממחוסר בגדים דמתלל אפילו עבודה דלא מעכבא כפרה, ואע"ג דלעיל לא אמרינן אלא עבודה שאין זר חייב עלי', ה"ה עבודה דלא מעכבא כפרה פסולה בחיסור בגדים כיון דהוי כזר וזר מעכב אפילו עבודה דלא מעכבא כפרה, והכי ילפינן לעיל עבודה שאין זר חייב עלי' בשלא רחוק ממחוסר בגדים עכ"ל.

ועכ"פ השט"מ תי' דהיינו רק היכא

שצריכים את הדבר לכה"פ לכתחילה אבל הו"א שלהקטרה לא צריכים בכלל קידוש. מיהו לא הבנתי דהא גם לענין שצריכים את הקידוש למצוה לכתחילה נילף חוקה חוקה.

והקר"א כאן הביא את התירוץ הנ"ל דלא ילפינן ממחוסר בגדים את תחילת החיוב או תחילת האיסור והקשה על זה מלעיל בדף י"ח ע"א דילפינן ששתוי יין מחלל עבודה שאינה תמה בחוקה חוקה ממחוסר בגדים וילפינן בין לענין איסור ובין לענין חילול כי לא כתוב איסור בשתוי יין על עבודה שאינה תמה כי מיתה כתיב בפרשה.

והקר"א הסיק שבאמת מקראי דמחוסר בגדים לא ידעינן שמחוסר בגדים מחלל עבודה דלא מעכבא כפרה, ונסתייע מהא דריש לקיש סובר שתרומת הדשן היא רק בכתונת ומכנסים, וא"כ חזינן שמחוסר בגדים לא חשיב זר ממש (מיהו לא הבנתי דהתם גזרה התורה שע"י ב' בגדים לחוד כהונתו עליו, ואולי כוונת הקר"א היא שיש ללמוד שאר עבודות דלא מעכבא כפרה מתרומת הדשן), ואפילו רבי יוחנן שסובר שתרומת הדשן צריכה גם מצנפת ואבנט, אבל היינו מריבויא דקרא, אבל בלא זה הי' מודה שסגי בב', וא"כ חזינן דלא חשיב כזר ממש, ולכן גם אחרי שידעינן שמחוסר בגדים מחלל בין עבודה תמה ובין עבודה שאינה תמה, אכתי לא הוי ידעינן שהוא מחלל עבודה דלא מעכבא כפרה, ולכן צריכים קרא גבי לא רחוק יו"ר, ושוב ילפינן מחוסר בגדים ושתוי יין מלא רחוק יו"ר.

והשפ"א הקשה בצורה אחרת והיינו שבכלל מה היא הסברא למעט עבודה דלא

מעכבא כפרה, הלא סוף סוף עבודה היא לכל מילי.

והביא לשון רש"י שכתב וז"ל, מהו דתימא ה"מ דבעינן קידוש שחרית בעבודה דמעכבא כפרה עכ"ל, ומבואר מלשונו דהא ודאי דבעי קידוש רק שלפי רבי שלינה פוסלת ובעינן קידוש שחרית הו"א שלעבודה שאינה מעכבת כפרה לינה אינה פוסלת, והיינו משום שהיא טפילה להעבודות הראשונות, וכיון שכבר קידש לעיקר העבודה לא נפסלו הידים. והמגיה שם הקשה דא"כ אכתי צ"ע על ר"א ברבי שמעון למה לי' קרא דלהקטיר דהא לדידי' גם בלא"ה לינה אינה פוסלת.

ובספר חידושי רבי ארי' לייב ח"ב סי' י"ב בד"ה והנה בסוגיין וכו' יישב את הגמ' על פי דרכו שם שנאמרו שני דינים בקידוש יו"ר, א', שהגברא זקוק לקידוש כדי להיות ראוי לעבוד, ב', שהעבודה טעונה קידוש, ומה שהעבודה פסולה בלי קידוש הרי זה בגלל הדין שהגברא זקוק לקידוש, ומה שצריכים עוד קידוש כל היכא דחשיב ביאה או גישה חדשה הרי זה בגלל הדין שעבודה טעונה קידוש, וקידוש זה אינו מעכב וכהנ"ל, ומעתה הא ודאי שהדין שהגברא טעון קידוש נוהג גם בעבודה דלא מעכבא כפרה כמו בבגדי כהונה (ואזיל שם שבבגדי כהונה לא נאמר דין מסוים שהעבודה זקוקה לבגדי כהונה, עיי"ש ולעיל באות קע"ג), רק שצריכים קרא שגם הדין שהעבודה זקוקה לקידוש נוהג גם בעבודה דלא מעכבא כפרה ולכן צייר רש"י באופן שכבר עשה קידוש, רק שעכשיו הגיע שחרית אשר בכה"ג צריכים קידוש רק בגלל הדין שהעבודה טעונה קידוש.

רפד) מי כיוור מהו שיפסלו (בלינה).

א. ביאורים בלמה לפי רבי פשיטא ל"י לאילפא שהמים נפסלין בלינה.

ע"י בגמ' דבעי אילפא לדברי האומר אין לינה מועלת בקידוש ידים ורגלים מי כיוור מהו שיפסלו, מי אמרינן הני למאי לקיור, קיור גופייהו לא פסיל בהו לינה, או דלמא כיון דקדיש להו בכלי שרת מיפסלי. ומבואר שכל השאלה היא רק לפי ר"א בר"ש, אבל לפי רבי שסובר שלינה פוסלת בהידים פשיטא ל"י לאילפא שלינה פוסלת גם בהמים.

ויש לבאר, דאם נאמר שרבי מחשיב את הידים כחפצא שנתקדש, ומש"ה הרי הן נפסלין, וא"כ הה"נ להמים עצמם. וכן אם נאמר דס"ל שאין מסתכלים על הידים כחפצא שנתקדש, רק ס"ל שהקדושה נפסלת, א"כ גם לפ"ז ה"ה שהקדושה של המים נפסלת.

ובאמת ע"י ברש"י להלן בדף כ"א ע"ב בד"ה כרבי שכתב עוד יותר, והיינו שלפי רבי פשיטא טפי שלינה פוסלת בהמים מבהידים, דכתב רש"י שם שלפי רבי מכיון שלינה פוסלת בהידים כל שכן שהיא פוסלת בהמים, ובד"ה אלא לאביי וכו' כתב שאפילו אם רבי פוסל לינה בהידים רק מדרבנן אבל בהמים הרי הוא פוסל מהתורה. מיהו צ"ע דהא רש"י שם אזיל שלפי ר"א בר"ש אין לינה פוסלת בהמים כמו שאינה פוסלת בהידים, וא"כ מהיכא תיתי לומר שלפי רבי המים פסולים מהתורה משא"כ הידים הרי הן פסולות רק מדרבנן, דלמה לפי רבי חמירי המים מהידים, ואילו לפי ר"א בר"ש אינם יותר חמורים (ותוס' שם בד"ה מאי וכו')

כתבו באמת דלא כרש"י אלא שלפי רבי גם המים פסולים רק מדרבנן. וע"ע באות שע"ז ושע"ח שנדון על זה.

גם י"ל עוד סברא למה לינה פוסלת בהמים לפי רבי, והיינו משום שהמים הם צורך הידים, ולכן מכיון שלינה פוסלת בהידים הה"נ בהמים. ולהלן בסק"ג כאן, וכן באות רפ"ו, נדון באריכות לפי רבי שסובר שהידים נפסלין בלינה האם הפסול לינה בהמים הוא משום שהמים הן צורך הידים, וכחצד הזה שהזכרנו עכשיו, או האם זה משום הקידוש כלי. ונביא את דברי האבן האזל על זה.

ב. ביאור ספיקת אילפא לפי ר"א בר"ש.

ובביאור ספיקת אילפא בדעת ר"א בר"ש יש לחקור, דמצד אחד י"ל דס"ל לר"א בר"ש שהפסול לינה חל תמיד על גוף החפצא ולא על הקדושה, רק שאין הידים נפסלין כי לא חשיבי בגדר חפצא של קדושה ששייך בהן פסול, אבל המים שפיר יכולים להפסל, אבל מצד שני י"ל דס"ל שהפסול לינה חל תמיד על הקדושה, וא"כ הי' שפיר שייך לומר שהקדושה של הידים נפסלת, רק דס"ל שקדושה זו אינה נפסלת בלינה, וא"כ ה"ה שהמים אינם נפסלין כי חזינן שקדושה זו אינה מסוגלת להפסל בלינה.

מיהו ע"י בחידושי הגר"ז דאיתא בתוך לשונו ביאור אחר, והיינו שהצד לומר שלפי ר"א בר"ש לינה מועלת במים הרי זה כי כל הטעם למה אין לינה מועלת בהקידוש של הידים הרי זה כי בכלל לא נאמר דין של זמן בהקידוש של הידים, אבל בהמים לינה מועלת כי הי' לזה קידוש כלי, ובקידוש

כלי שפיר נאמר קפידא על זמן מסוים. ונראה שכוונתו לומר שמה שיש תמיד פסול של לינה הרי זה רק בגלל שבתחילת הקדושה נאמר קפידא על זמן מסוים, ולמשל בהקטרת אימורין אין הכוונה שהאימורין נתקדשו להקטר בלי הגבלה של זמן, רק שאח"כ בעלות השחר מתחדש פסול של לינה, אלא כבר בתחילת קדושתן נאמרה הגבלה של זמן, דהיינו שצריכים להקטירן בלילה ולא למחר, ורק משום כך יש פסול של לינה על החפצא, ולכן בהקידוש של הידים לא מועיל לינה, כי בתחילת קדושתן לא נאמר שום קפידא על זמן מסוים, אבל בהמים מכיון שנתקדשו בכלי שרת שפיר נאמר קפידא על זמן מסוים כמו כל דבר שנתקדש בכלי שרת. ועי' להלן באות שמ"ו קטע "והנה מעתה".

ג. בענין אם הפסול לינה בהמים והפסול לינה בהידים הם מגדר אחד.

והנה האבן האזל בפ"ה מהל' ביאת המקדש ה"ח אות ד' העיר עוד, דהנה אם יסוד הדין של לינה בהידים הוא משום דבעינן קידוש לגישה חדשה וכמו שנראה מדברי רבי יוחנן להלן לפי פירושו של רבא בדבריו, ואין הדבר תלוי בעלות השחר, אשר משום כך מהני מה שקידש ידיו לתרומת הדשן של הגישה החדשה, ואינן נפסלות בעמוד השחר, א"כ יוצא שאין זה אותו דין

לינה כמו בכל הקדשים, וא"כ קשה איך נוקט אילפא שאם לינה פוסלת את הידים ה"ה"נ להמים, דמה ענין זה לזה?*

ורצה האבן האזל לומר דס"ל לאילפא שאם מצינו פסול בהידים, מסתבר שגם בהמים יש פסול כיון שהם עומדים לקידוש ידים ורגלים אע"פ שבהמים הרי זה יהי' בגדר הפסול של לינה ולא משום גישה חדשה, ומהטעם הנ"ל יהי' פסול לינה בהמים גם בלי לדמותם לכל דבר שנתקדש בכלי שרת, וכתב שכן משמע מדברי אילפא שרק לפי ר"א בר"ש צריכים לזה שהמים דומים לכל דבר שנתקדש כלי שרת, כי אם בהידים אין שום פסול, אז לא מסתבר שחידשה התורה פסול של לינה על המים, אם לא משום שנתקדשו בכלי שרת, ובאות רפ"ו בקטע "ועוד כתב" נביא גם דרך אחרת מהאבן האזל.

וכעין דברים אלו כתב החזו"א בס"י ג' סק"ד וז"ל, בעי אילפא לדברי האומר אין לינה מועלת וכו', אבל לרבי ודאי פסיל לינה, ואע"ג דטעמא דרבי משום דרחמנא אמר בגשתם ובכל יום מיקרי גישה חדשה, אבל לענין מי כיוור שפיר י"ל דלא דמו לדם קמצים ואימורין דנפסלין בלינה, דהתם מצוה להקטירן ביומן (זהו כסברת הגרי"ז שהבאנו למה לומר שאין לינה בהידים), אבל מי כיוור אין מצוותן ביומן, ושפיר י"ל דהן כשרין, מ"מ סברה הגמ' דכיון דמצוה

שא"א לומר צד כזה. מיהו להלן באות רפ"ו ורצ"ז נביא שהשפ"א חקר בזה, ושצידד לומר שאם מלאום לתרומת הדשן שוב אינם נפסלין בעמוד השחר. ונביא שם עוד ידיעות בזה. וע"ע בזה בסוף האות כאן.

* ברם אולי גם בהמים אין זה הפסול הרגיל של לינה, אלא לפי רבי יוחנן אליבא דרבא ה"ה שגם בהמים הרי אנו צריכים שיתמלאו לשם לקדש לגישה חדשה ואם נתמלאו לגישה ישנה הרי הם פסולים לגישה חדשה, וגם בהמים אין זה הפסול הרגיל של לינה. ולכאורה מהאבן האזל חזינן

מדבריהם שאם הי' מועיל פדיון הי' האיסור נפקע, ואין האיסור כריך בי' אלא בזמן שהוא קדשים, וביאר הגרי"ז דהיינו משום שאיסור פיגול שייך רק בדבר שהוא קדוש. והנה תוס' איירי שם בשחוטי חוץ ובפיגול, אמנם בפסול יוצא יתכן לומר שגם הם מודים שהאיסור יכול להשאר גם לאחר פדיון, והיינו על פי מה שמבואר בחידושי הגרי"ז בריש הל' פסוה"מ שהפסול של יוצא אינו בגדר פסול קדשים, שהרי הוא נלמד מהפסוק של ובשר בשדה טריפה לא תאכלו דילפינן מזה שבשר שיצא חוץ למחיצתו אסור, והפסוק הנ"ל הרי קאי גם על חולין וכגון עובר שהושיט ידו ממעי אמו, וא"כ חזינן שיסוד האיסור של יוצא אינו דין בקדשים, וא"כ מסתבר לומר שהוא נשאר גם כשכבר אינו קדשים דהיינו לאחר פדיון.

רפז) או דלמא כיון דקדיש להו בכלי שרת מיפסלי.

וכן פוסק הרמב"ם בספ"ג מהל' בית הבחירה, והקשה האבן האזל בפ"ה מהל' ביאת המקדש הי"ד דמבואר מדבריו דס"ל שנפסלין בתורת ודאי וא"כ יוצא שאם עבד עבודתו פסולה, דהא אילו הי' רק מספק אין עבודתו פסולה כמו שפסק בסוגיות דיציאה וטומאה להלן בע"ב דמספק אין עבודתו פסולה, ומעתה צ"ע למה פסק בתורת ודאי שהמים נפסלין בלינה, הלא להלן בדף ק"ד ע"ב בעי ר' ירמי' אם לינה פוסלת בפריים הנשרפים, או האם אינה פוסלת משום שאינם בר אכילה, והרמב"ם פוסק בפיי"ט מהל' פסוה"מ ה"ג שזה נשאר ספק, והרי גם מי כיוור אינם בר באכילה.

לקדש בכל יום, גם מי הכיור נעשין בכל יום ליומן, ובכל יום צריך לחדש מי כיור עכ"ל (מיהו לא הדגיש שבידים הרי זה תלוי בגישה חדשה ואילו בהמים הרי זה תלוי בעמור השחר).

ועוד כתב שם לבאר את ספיקת אילפא בדעת ר"א בר"ש וז"ל, אבל לר"א בר"ש כיון דאפשר שלא יצטרכו כלל לקדש היו"ר, שיקריבו הכל ע"י קידוש דאתמול, א"כ א"א שיהא מצוה לקדש בכל יום, אלא בעת שיצטרכו, והלכך אין לנו לומר דלינה פוסלת במי כיור, דמנ"ל לקבוע בהן זמן, ומ"מ מספקינן שיהא דינן כמנחה ואברים ואין מצוותן אלא ביומן עכ"ל.

ועכ"פ להלן באות שע"ג נבאר שמרש"י בדף כ"א ע"ב יוצא שלפי פירושו של רבא בדעת רבי מכיון שלא שייך הסברא של תחילת עבודה בהמים, שוב אמרינן שלא פסלה בהן לינה כלל, ולא אמרינן שהן נפסלין בעמור השחר כיון שלפי הדרך של תחילת עבודה לא מצינו פסול לינה דעלות השחר בהידים, וכן ביאר הקר"א שם בדברי רש"י. ועי' לעיל בההערה כאן.

רפה) מי כיור מהו שיפסלו בלינה. (שמעתי.)

עיין בתוס' בב"ק דף ע"ו בד"ה שחיטה שהקשו למה שחוטי חוץ היא בגדר שחיטה שאינה ראוי', הלא השחיטה היא בגדר מום, וא"כ הרי הוא יכול לפדותו ולהתיר את האיסור של שחוטי חוץ. ותירצו שבאמת אינו יכול לפדותו כי השחיטה היא מום שלאחר שחיטה. ועוד כתבו שגם פיגול אינו יכול לפדות ולהתיר את האיסור של פיגול, משום דמצוה לשורפו עיי"ש. ומבואר

וכתב לתרץ דמי כיוור מיקרי בר אכילה בסוטה, ונהי שהיכא שהיא שותה בעל כרחא אין זה נקרא שתי', אבל היכא שהיא יודעת שלא זינתה, וגם יודעת שמרווחת לה, וכדכתיב ונקתה ונזרעה זרע, שפיר שייך ציור שהיא שותה מרצונה וחשיב שתי', אלא שהקשה דהן אמת שבירושלמי במס' סוטה ס"ל לרב פדת בשם רבי יוחנן שמי סוטה נפסלין בלינה, אבל ר' אחא בשם רב אבינא שם סובר שאינם נפסלין כי כל שאין ממנו למזבח אינו נפסל בלינה, וא"כ לפי רב אחא נשאר קשה למה מי כיוור נפסלין, דא"א לומר משום סוטה כי מי סוטה אינם נפסלים כיון שאינם ניתנים להמזבח, והרי גם מי כיוור אינם ניתנים למזבח (וצידד לומר בזה"ל, ואולי אפשר דכיון דקידוש הוא צורך עבודה הוי כמו למזבח והוי כמו בר אכילה ולא דמי לפרים הנשרפין דאין בהם דררא דמזבח כלל עכ"ל).

ועוד כתב שמה שצריכים לדמות מי כיוור לכל דבר שנתקדש בכלי כדי לפוסלם בלינה הרי זה רק אם סוברים שאין לינה מועלת בהידים, אבל אם לינה מועלת בהידים אז גם בלי זה נקטינן שלינה פוסלת במי כיוור כי הם צורך הידים, דכתב שכן משמע מלשון אילפא שרק אם סוברים שאין לינה מועלת בקידוש ידים ורגלים צריכים להגיע לזה שהמים דומים לכל דבר שנתקדש בכלי שרת (וכבר הבאנו דבר זה בהאות הקודמת בסק"ג), וא"כ ניחא גם לפי רב אחא איך שייך פסול לינה בהמים אע"פ שאינם למזבח, וכן ניחא למה לינה פוסלת בהם אע"פ שאינם בשתי', אבל אם פוסקים כרבי יוחנן אליבא דרבא הרי יוצא שלינה אינה פוסלת בידיים, אלא נאמר דין חדש שגישה

חדשה צריכה קידוש, ולכן מהני מה שקידש את ידיו לתרומת הדשן, והרי דבר זה לא שייך בהמים עצמם, וא"כ נשאר שכל הטעם לומר שלינה פוסלת בעלות השחר בהמים הרי זה משום הדין הרגיל של לינה כיון שנתקדשו בכלי וכהצד השני שנזכר בגמ' כאן וכדברי הרמב"ם בספ"ג מהל' בית הבחירה שהבאנו, וא"כ הדרה קושיא לדוכתה מאי שנא מבשר פרים הנשרפין, ונצטרך לתרץ דשאני מי כיוור מפרים הנשרפין בגלל שמי כיוור באין לסוטה וכמו ר' פדת בשם רבי יוחנן בירושלמי שם שמי סוטה נפסלין בלינה. ועי' לעיל באות רפ"ד סק"ג שהבאנו דרך אחרת מהאבן האזל.

(מיהו לכאורה גם לפי רבי יוחנן אליבא דרבא י"ל שאם בהידים צריכים קידוש לגישה חדשה א"כ בודאי שגם בהמים שהן צורך הידים צריכים שיתמלאו לשם לקדש לגישה חדשה, ואם נתמלא לגישה ישנה הרי הם פסולים לגישה חדשה, וגם בהמים אין זה הפסול הרגיל של לינה. ולכאורה מהאבן האזל חזינן שא"א לומר צד כזה. מיהו להלן באות רפ"ו ואות רצ"ז נביא שהשפ"א חקר בזה וצידד לומר שאם מלאו את המים לתרומת הדשן שוב אינם נפסלין בעמוד השחר. ועכ"פ להלן באות שע"ג נבאר שמרש"י בדף כ"א ע"ב יוצא שלפי פירושו של רבא בדעת רבי יוחנן יוצא שמכיון שלא שייכת הסברא של תחילת עבודה בהמים שוב אמרינן שלא פסלה בהן לינה כלל ולא אמרינן שהן נפסלין בעמוד השחר כי לפי הדרך של תחילת עבודה לא מצינו פסול לינה דעלות השחר בהידים, וכן ביאר הקר"א שם בדברי רש"י.

ועכ"פ מה שכתב האבן האזל שאם לינה

כלומר שהי' שם מוכני והיו משקעים, וא"כ צ"ע כהנ"ל למה היו משקעים (וכן העיר הקר"א כאן בד"ה והוינן).

וגם הצ"ק והח"צ בדבריהם להלן בדף כ"א ע"א על תד"ה כיוור שלא שקעו הקשו כהנ"ל למה צריך שיקוע לפי ר"א בר"ש, ותירצו דנהי דלא מיפסלי בלינה אבל בכל זאת יש מצוה לשקעו אבל לא ביארו מצד מה יש מצוה.

ותי' השפ"א שגם ר"א בר"ש מודה שהי' שם מוכני, רק שהוא סובר שהיו צריכים שהמים לא יפסלו בלינה כדי שיהיו כשרים למחר למי מנחות ומי סוטה, כי אפשר שגם למנחות היו נוטלין מהכיוור, וגם למי סוטה צריכים מים קדושים, אבל לקידוש בלא"ה היו כשרים, רק שהוכחת הגמ' היא כי מהלשון של "שלא יהיו מימיו נפסלין בלינה" משמע שע"י לינה הרי הן נפסלין לעיקר שימושם דהיינו לקידוש ידים ורגלים, כי אם היו נשארם כשרים לקידוש ונפסלין רק למנחות ומי סוטה לא הי' שייך לומר על זה לשון סתמא של נפסלין.

ובענין מה שהזכיר השפ"א שלמי סוטה צריכים מים קדושים מן הכיוור, ושלכו"ע מי כיוור נפסלין בלינה לענין להשתמש בהן למי סוטה, ע"י לעיל באות רפ"ו שהבאנו שיש מחלוקת בירושלמי בענין אם מי סוטה עצמן נפסלין בלינה, ואם נאמר שאינן נפסלין בלינה י"ל שגם בתחילתן אין מי כיוור נפסלין בלינה לשימוש זה של מי סוטה, ואולי גם אינם צריכים להיות מים קדושים.

ועיין בשט"מ לקמן שכתב שלפי ר"א בר"ש עשו מוכני כדי להשמיע קול, מיהו צ"ע דלמה דוקא ע"י מוכני.

ועוד ראיתי בחזו"א בסי' ג' אות ד'

פוסלת בהידים, אז המים נפסלין גם שלא מטעם קידוש כלי שרת אינו מוכת, כי מדבריו שם מבואר שהבין את דברי הגמ' כך, שאם לינה פוסלת בהידים אז פשיטא שהיא פוסלת בהמים מטעם שהם לצורך הידים, וכל השאלה היא אם אין לינה פוסלת בידיים, האם היא פוסלת מיהא בהמים מטעם קידוש כלי כמו שאר קדשים. מיהו יש גם לפרש בדרך אחרת, והיינו שאם לינה פוסלת בהידים אז פשיטא שלינה יכולה לפסול גם את המים מטעם קידוש כלי, כי לא יצא עי"ז שהמים חמירי מהידים, אבל אם אין לינה פוסלת בהידים, אז אולי יש חסרון שלא יתכן שהמים יהיו יותר חמורים מהידים.

רפז) כיוור שלא שקעו.

עיין בהגרי"ז שהקשה איך הי' מותר להשקיע את הכיוור, הלא כשהוא שקוע הרי זה נחשב שאין כאן כיוור, וא"כ חסר הקיום של מקדש וכליו.

רפח) ת"ש בן קטיין וכו', אף הוא עשה מוכני לכיוור שלא יהיו מימיו נפסלין בלינה.

עיין בשפ"א שהקשה שלפי התי' שהברייתא אתי כרבי א"כ מאי נאמר לפי ר"א בר"ש, דלמה עשה מוכני, וכי ס"ל לר"א בר"ש שלא הי' שם מוכני. ועוד העיר דהא חזינן שגם לפי הצד בגמ' שאילפא נתכוין לומר שכיוור שלא שקעו מבערב מקדש ממנו לעבודת לילה ולמחר אין צריך לקדש ולעולם המים אינם נפסלים, גם לפי הצד הזה הרי אמר "כיוור שלא שקעו",

שהזכיר באמצע דבריו סברא די"ל משום נקיות בעלמא.

והנה רש"י פירש שהמוכני הי' גלגל שבו היו מעלין את הכיור בבוקר כי היו משקעין אותו כדי שלא יהיו מימיו נפסלין בלינה. אמנם הרמב"ם בפ"ג מהל' בית הבחירה הי"ח כתב וז"ל, ומוכני עשה לו כדי שיהיו בה המים תמיד, והיא חול כדי שלא יהיו המים שבה נפסלין בלינה, שהכיור מכלי הקדש ומקדש, וכל דבר שיתקבל בכלי קדש אם לן נפסל עכ"ל, ומבואר מדבריו שעיקר תכליתו של המוכני היתה כדי שיהיו מים נמצאים שם, וא"כ גם לר"א בר"ש ניחא למה עשו מוכני, והיינו כדי שיהיו שם מים תמיד.

מיהו צ"ע דגם אם המים היו בהכיור הרי יוצא שהיו נמצאים שם תמיד, וא"כ למה היו צריכים מוכני, ובשלמא לפי רבי שסובר שהמים נפסלין בלינה, א"כ י"ל שהיו מרוקנים את הכיור אחרי עלות השחר כדי למלאותם עם מים חדשים, וא"כ הי' חשש שמא לא ימצאו מים חדשים, ולכן עשו מוכני שתמיד יש בו מים, אבל לפי ר"א בר"ש שסובר שהמים אינם נפסלים, היו יכולים להשאיר מים בתוך הכיור. ובאמת גם לפי רבי שסובר שהמים נפסלין, נהי שכתב הרמב"ם שרצו שיהיו שם מים של חולין, אבל משמע מדבריו שעיקר התכלית היתה שיהיו שם מים, ורק אח"כ כתב שעשו אותה של חול כדי שלא יפסלו בלינה, וא"כ צ"ע כהנ"ל.

ובפ"ה מביאת המקדש הי"ד כתב הרמב"ם כפירושו של רש"י וז"ל, מי כיור נפסלין בלינה כמו שביארנו, וכיצד היו עושין, משקעין אותו במי מקוה או במעיין,

ולמחר מעלין אותו או ממלאין אותו בכל יום בבקר עכ"ל. וכתב הכ"מ בהל' בית בחירה שאפשר שרמב"ם מפרש שני הפירושים, וכאן כתב האחד ושם כתב השני, ולהלן בהאות הבאה נסדר את דברי יתר המפרשים בענין הסתירה הנ"ל בדברי הרמב"ם.

והראב"ד בהל' בית הבחירה שם כתב כפירש"י וז"ל, דברים זרים אני רואה בכאן, ואנו מקובלים שהמוכני אינו מקבל מים והוא גלגל שהיו קושרים בו את הכיור בחבל ומשקעין אותו הוא ומימיו בבור בעזרה בערב כדי שיהיו מימיו מחוברים ולא יפסלו בלינה, ומפורש זה ביומא (ל"ז ע"א) ובזבחים (כ"א ע"ב) עכ"ל.

ועיין עוד ברמב"ם בפ"ה מהל' ביאת מקדש הט"ו שכתב שממלאים את הכיור מהים של שלמה שהי' לו דין של מקוה כי אמה של מים היתה עוברת בתוכו מעין עיטם. מיהו בהי"ד כתב שמשקעין את הכיור במי מעין ומי מקוה ולא הזכיר ים של שלמה וא"כ משמע שלא היו משקעין בהים של שלמה. ושיטת הר"ח ביומא דף ל"ז ע"ב היא שהיו ממלאים מהים של שלמה ומשקעין בהים של שלמה שהי' קיים גם בבית שני. והתוס' ישנים בדף ל"ח ע"א הביאו דבריו וכתבו להסתפק אם הי' ים של שלמה בבית שני.

רפ"ט) בן קטיין עשה וכו' אף הוא עשה מוכני לכיור שלא יהיו מימיו נפסלין בלינה.

פירש"י וז"ל, מוכני, מפרש התם גלגל, שמעלין אותו בגלגל מן הבור שחרית שלא

יהא מימיו נפסלין בלינה עכ"ל. וכן איתא ביומא דף ל"ז ע"א מאי מוכני אמר אביי גילגלא דהוה משקעא ל"י.

וכ"כ הרמב"ם בפ"ה מהל' ביאת המקדש הי"ד וז"ל, מי כיוור נפסלין בלינה כמו שביארנו, וכיצד היו עושין, משקיעין אותו במי מקוה או במעיין ולמחר מעלין אותו או ממלאין אותו בכל יום בבקר עכ"ל.

מיהו בפ"ג מהל' בית הבחירה הי"ח כתב וז"ל, ומוכני עשה לו שיהיו בה המים תמיד, והיא חול כדי שלא יהיו המים שבה נפסלין בלינה עכ"ל. וכתב הראב"ד וז"ל, א"א דברים זרים אני רואה בכאן, ואנו מקובלים שהמוכני אינו מקבל מים, והוא גלגל שהיו קושרים בו את הכיור בחבל ומשקיעין אותו הוא ומימיו בכור בעזרה בערב כדי שיהיו מימיו מחוברים ולא יפסלו בלינה, ומפורש זה ביומא (דף ל"ז ע"א) ובזבחים (דף כ"א ע"ב) עכ"ל.

ובביאור דברי הרמב"ם בהל' בית הבחירה כתב הכ"מ וז"ל, ונראה שהוא מפרש גלגלא דהוה משקעא ל"י היינו לומר שעשה כלי עגול כגלגל סביבות הכיור שהי' הכיור משוקע בתוכו, וכשהיו רוצים היו פותחין פי אותו כלי והמים שותתין ממנו לכיור כדי הצורך ראשון ראשון, ועל דרך זה יש לפרש מה שאמרו בפ"ב דזבחים כיור שלא שקעו מבערב מקדש ממנו לעבודת לילה ולמחר אינו מקדש עכ"ל, וצ"ע.

ועל סתירת דברי הרמב"ם אהדדי כתב הכ"מ וז"ל, ואפשר שרבינו מפרש שני הפירושים וכאן כתב הא' ושם (בהל' ביאת מקדש) כתב האחר עכ"ל. מיהו לא הבנת איך הוא מפרש את שני הפירושים הלא הם

חלוקים, ותרוייהו יחד בודאי לא היו כי מוכני הוא דבר אחד מסוים בלבד.

והתיו"ט בספ"ק דתמיד הביא את הרמב"ם בפיה"מ בפ"ג דתמיד משנה ח' שכתב וז"ל, בגמ' יומא (דף ל"ז) נתבאר שהמוכני שעשה בן קטין היו מכסה [עולה] (לפנינו איתא "גבוה" ולא "עולה"), ויורד בגלגל, והוא מה שאמרו מאי מוכני גלגלא, דהוה משקע ל"י והיו שומעין לגלגול הגלגל ההוא [קול גדול] עכ"ל. וכתב התיו"ט שלפ"ז דברי הרמב"ם ביד החזקה "עולים בסגנון אחד, שהי' כלי סביב ושהיו משקעים אותו הכלי".

והערל"ג בסוכה דף נ' ע"א ד"ה פסקא וכו' הקשה עליו דבהל' ביאת המקדש כתב הרמב"ם שהיו משקיעין את הכיור ולא את הכלי. מיהו הערוך השולחן העתיד בסי' ז' אות כ"ב כתב שי"ל שכוונת הרמב"ם במש"כ בהל' ביאת המקדש שם שהיו שוקעין "אותו" היא באמת להכלי ולא להכיור. ועוד הקשה הערל"ג דאם היו משקיעין את הכלי א"כ למה עשוהו חול הלא היו יכולים לעשותו גם קודש כי כיון שמשקיעין אותו אין מימיו נפסלין בלינה.

וכתב הערל"ג שדברי הרמב"ם בהל' ביאת המקדש קאי קודם שבן קטין עשה מוכני וז"ל, אבל נלענ"ד דעת הרמב"ם, דבלא"ה יש להבין ג"כ מה שכתב בהל' ביאת המקדש "או היו ממלאים אותו בכל יום בבקר", שהרי אמרינן שהיו משקעים אותו ע"י מוכני, ולעולם לא הוצרכו למלאות, ולכן י"ל דגם הרמב"ם ס"ל שלשון שקעו מבערב משמע ששקעו אותו ממש במעיין או במקוה וזה הי' קודם שעשה בן קטין מוכני, ומזה איירי בהל' ביה"מ, ולכן

כתב שם שאם לא שקען היו ממלאים אותו בבקר, אכן בן קטין עשה תקנה לזה שלא הוצרכו לשקע הכיור כלל, שעשה מוכני שהי' כלי חול ובו היו מים בלילה, ומזה איירי בהל' בית הבחירה, ולכן אין כאן סתירה כלל עכ"ל. מיהו יש להקשות על הערל"נ דגם אחרי שעשה בן קטין את הכלי הגדול אכתי היו צריכים לשקע את הכיור בגלל המים שנשארו בו מהיום כדי שלא יפסלו כי הי' קפידא שהמים לא יפסלו וכמו שנבאר להלן בדברינו כאן.

והנה עיין עוד בפיה"מ בסוף פרק א' דתמיד דהתם כתב הרמב"ם כדבריו בהל' בית הבחירה, וא"כ יוצא שאותה סתירה שקיימת בדברי הרמב"ם בספר היד קיימת גם בדבריו בפיה"מ, וז"ל שם, וכבר נתבאר בג' דיומא שבן קטין עשה כלי על הכיור להיות מלא מים, והי' סביב לכיור כדי שלא יפסלו מימיו בלינה, ר"ל שלא ילינו אחר שנתקדשו המים בכיור לפי שכל דבר שנתקדש בכלי שרת אם לן נפסל עכ"ל. וכ"כ בפיה"מ בפ"ג דיומא.

והבאר שבע בתמיד בספ"א כתב שהרמב"ם בהל' ביאת המקדש חזר בו מדבריו בהל' בית הבחירה ובפיה"מ בפרק א'. מיהו לא הבנתי את דברי הבאר שבע, דהא גם בפיה"מ קיימת הסתירה הנ"ל וכמו שהראנו, ואם נאמר שבסוף פ"ג דתמיד שם חזר בו מפירושו בסוף פ"א א"כ למה בספר היד בהל' בית הבחירה חזר להפירוש של כלי עגול. והבאר שבע בדבריו הנ"ל לא הביא את דברי הרמב"ם בפיה"מ בסוף פ"ג. ועכ"פ הבאר שבע שם פי' כמו שהבאנו כבר מהכ"מ שלפי מש"כ הרמב"ם שהי'

כלי עגול צריכים לפרש דברי אביי ביומא במה שאמר שמוכני היא גילגלא דהוה משקעא לי' (וכעין זה איתא להלן כאן בדף כ"א ע"ב, וכבר הקשה הראב"ד מהמקומות הנ"ל וכמו שהבאנו כבר) דכוונתו היא שגילגלא הוא כלי עגול כגלגל סביבות הכיור והי' משקע הכיור בתוך אותו כלי.

ועוד הביא הבאר שבע שעל "מוכני של שידה" בפיה"מ ממס' כלים פי' הרמב"ם בפיה"מ שם שהוא גלגל, ואילו ביד החזקה בפ"ג מהל' כלים כתב שהוא תיבה, והראב"ד השיגו וכתב שהוא גלגל כמו בבן קטין שעשה מוכני לכיור.

והחק נתן בדף כ"א ע"ב כתב ששני הפירושים בהרמב"ם תלויים בשני הלשונות בגמ' להלן בדף כ"א ע"ב אם משקעא לי' בגלגלא או בחומרתיא (דגלגלא פירושו הוא גלגל שעל ידו היו מורידין אותו, ודלא כהכ"מ והבאר שבע).

והנה עוד יש להקשות על הרמב"ם בהל' בית הבחירה שפירש שמוכני הוא כלי עגול מגוף המשניות בתמיד דתנן בפ"א שהיו שומעין את קול העץ שעשה בן קטין מוכני לכיור, וכן בפ"ג שם תנן שמיריחו היו שומעין קול העץ שעשה בן קטין מוכני לכיור, וא"כ מבואר שהי' גלגל שהשמיע קול ע"י הורדת הכיור (מיהו לפי התיו"ט לק"מ).

והאבן האזל בהל' בית הבחירה כתב שבאמת גם קודם בן קטין היו מוכרחים להשקיע את הכיור בגלל המים שנשאר בו שלא יפסל וכמש"כ רש"י ביומא דף ל"ז ע"א שטעם השיקוע הי' כי לאו כבוד קדשים הוא ליפסל מים קדושים, ועל פי דברי

הרמב"ם בפ"ח מהל' פסולי המוקדשין הי"ב ר"ל שיש בזה משום מצות משמרת, דזה קאי על כל פסול ולא רק על טומאה כמו שמבואר בלשון הרמב"ם שם, וכן הביא מלשון רש"י להלן כאן בדף כ"א ע"ב בד"ה איכא בינייהו גזירת שיקוע שכתב ש"מצוה לשמרן כשאר קדשים", ותוס' בע"א שם בד"ה מאי וכו' הסכימו לדבריו, וא"כ גם קודם בן קטין בודאי היו משקעין, רק שהיו עושים בקושי בחבל והוא תיקן בגלגל, ועוד עשה מוכני שהוא כלי חול שיהיו מים מצויים, רק שבכל זאת היו צריכים לשקע הכיור בבור כדי שלא יפסלו המים שנשארו, ולכן עשה תיקון בהמוכני, דהיינו גלגל כדי שיוכלו להשקיע את הכיור, ולפ"ז עולה יפה המשנה ביומא דתנן שעשה מוכני לכיור כדי שלא יהיו מימיו נפסלין, דה"ל צ"ל שעשה מוכני כדי להשקיע הכיור, ועוד דמהלשון משמע שעל ידי המוכני לחוד אין לינה גם בלי מעשה, ולכן פ"י שהמשנה ביומא קאי על הכלי חול וכמו שפ"י בפיה"מ ביומא שם, אבל המשניות בתמיד שהיו שומעין קול העץ שעשה בן קטין מוכני לכיור הרי זה קאי על הגלגל, והכוונה היא לקול העץ שעשה בן קטין בתוך המוכני. מיהו לפי דבריו לא ברור אצלי איך היו משקעין את הכיור דרך המוכני. ואולי המוכני עצמו הי' בו הכשר מקוה והיו משקעין בו את הכיור.

(רצ) אף הוא עשה מוכני לכיור שלא יהיו מימיו נפסלין בלינה.

פירש"י וז"ל, גלגל וכו' לפיכך משקעין

אותו ערבית בבור שיהיו מימיו מחוברין למי המעיין ובטלה לינתן עכ"ל. ובש"מ גורס ובטלה קדושתן, כלומר שגוף הקדושה נתבטלה ומאחר שהם חולין לא שייך פסול לינה.

והראב"ד בספ"ג מהל' בית הבחירה כתב וז"ל, שיהיו מימיו מחוברים ולא יפסלו עכ"ל, ומשמע שהם שפיר נשארים מיהא קדושים.

ובצפנת פענח על הל' תרומה (דף ל"ה ע"ג של הספר חקר כהנ"ל וז"ל, והנה באמת מה הי' מועיל מה שמורידין לבאר, האם עי"ז נתבטלה קדושה מן המים ושוב לא מיפסל, או נהי דאם נפסלו כבר לא היתה מועלת השקה משום שנדחו (פ"י) ולא אמרינן שבטלה קדושתן) אבל שלא יפסלו מועלת השקה (פ"י) ולא בטלה קדושתן) עכ"ל.

ועי' בתוס' בדף כ"א ע"א בד"ה כיור (השני) שכתבו שמהני שיקוע רק קודם שנפסלו בלינה.

והנה רש"י כתב ביומא דף ל"ז שהטעם למה הקפידו שלא יפסלו המים בלינה הוא משום דלאו כבוד קדשים הוא שמים קדושים יפסלו, ולפ"ז לכאורה אין קפידא לבטל את עצם קדושתן. מיהו האבן האזל (הובא בסוף האות הקודמת) ר"ל בדעת הרמב"ם וכן בלשון רש"י להלן בדף כ"א ע"ב ותוס' בע"א שם שהוא משום החיוב של משמרת, וא"כ יש לדון שמצד זה יש קפידא גם שלא לבטל את קדושתן ושהכא רק בטלה לינתן שלא יפסלו.

וע"ע בענין אם בטלה רק לינתן או גם קדושתן להלן באות שמ"ו ושנ"ד.

רצא) קידש ידיו ורגליו לתרומת הדשן למחר אין צריך לקדש.

בענין דברי הרמב"ם שתרומת הדשן היא מעלות השחר ושזמן לינה הוא בנץ החמה.

הנה הרמב"ם בפ"ב מהל' תמידין ומוספין הי"א כתב שתרומת הדשן היא מעלות השחר, וכתב הלח"מ שם דס"ל להרמב"ם שקרות הגבר (שהוא הזמן של תה"ד) הרי הוא עלות השחר ואינו קודם עלות השחר*) (ועי' בקר"א בסוגיין בד"ה וראיתי וכו' שכתב שבפ"ק דתענית מבואר לא כן ושכן משמע בכמה דוכתי).

ובפ"ה מהל' ביאת המקדש ה"ט כתב הרמב"ם שאם קידש ידיו לתרומת הדשן אע"פ שהוא לפני עלות השמש לא מיפסל בלינה, ומדבריו יוצא שהלינה של קידוש יו"ר היא בנץ החמה ולא בעלות השחר. ומבואר בדברי רעק"א בהגליון בהל' תמידין ומוספין שם שהרמב"ם אתי לשיטתו שתה"ד היא אחרי עלות השחר, דכיון שכן שפיר הוצרך לומר שהלינה של קידוש ידים ורגלים היא בעלות השמש, כי אל"כ הרי גם בלא הסברא של תחילת עבודה לא שייך שיפסלו ידיו בלינה כי קידש אחרי עלות השחר. וכדברי רעק"א מבואר גם בהגהות מצפה איתן בסוכה דף נ"א ע"ב.

ברם הקר"א כאן בד"ה וראיתי להרמב"ם וכו' כתב שאפילו אם הלינה של קידוש ידים היא בעלות השחר, ותרומת הדשן היא לאחר עלות השחר, עדיין צריכים את הסברא

של תחילת עבודה, והיינו בשביל היכא שעשו את הקידוש לפני עמוד השחר. מיהו באמת בגמ' מבואר דאיירי כאן באופן שקידש לאחר עמוד השחר, שהרי אמרו שלפי אביי רבי יוחנן סובר שמקרות הגבר ועד צפרא לא פסלא לינה, הרי שקידש בקרות הגבר שזהו שעת עמוד השחר לפי הרמב"ם, ועל זה קאי באמת רעק"א שם והקשה דהא פשיטא דלא פסלא לינה, שהרי זה כבר אחרי עלות השחר, ובע"כ צ"ל שהלינה של קידוש יו"ר היא בנץ החמה. ועכ"פ הקרן אורה בהדיבור הנ"ל הוסיף להוכיח שלפי הרמב"ם יוצא בהכרח שהלינה של קידוש יו"ר היא בנץ החמה מהא דמבואר בסוגיין שגם להקידוש של שאר הכהנים שלאחר תה"ד צריכים את הסברא של תחילת עבודה וזה הרי הי' אחרי עמוד השחר לפי הרמב"ם.

וכשיטת הרמב"ם שתה"ד היתה בעלות השחר, ואילו קידוש ידים ורגלים נפסל בלינה בהאיר מזרח, דהיינו עלות השמש, כתב המהרש"ל בחכמת שלמה בסוכה דף נ"א ע"ב, והמהרש"א שם השיג על המהרש"ל שמסוגיין מוכח שקרות הגבר היא קודם עלות השחר ושצפרא הוא עמוד השחר. וכתב הערל"נ שם שנהי שרש"י כאן מפרש כן אבל מסוגיית הגמ' "לא ראיתי ראי".

והמצפה איתן בסוכה שם כתב שמה שהרמב"ם סובר שקרות הגבר הרי זה עמוד השחר הוא רק לפי רב שסובר ביומא דף כ' ע"ב שהכוונה בקרות הגבר היא להכרוז

של כרוז ושיעורא דר' שילא של קריאת תרנגול הם חד שיעורא.

* כן נראית כוונתו שם במה שכתב שאידי ואידי חד שיעורא הוא, ואין כוונתו לומר ששיעורא דרב

של עמדו כהנים, אבל לפי ר' שילא שם שסובר שהכוונה היא לקריאת התרנגול הרי זה קודם עמוד השחר, ולפי ר' שילא הפסול של לינה הוא בעלות השחר, וכן אזיל סוגיא דידן דמשמע שהפסול של לינה הוא בעלות השחר (מיהו כבר הבאנו את דברי הערל"נ שנהי שכך מפרש רש"י אבל אינו רואה הכרח בהגמ' לומר ש"צפרא" הוא עלות השחר). ועי' גם במאירי ביומא שם שכתב ששיעורו של ר' שילא של קריאת התרנגול הוא מוקדם הרבה לשיעורו של רב.

והנה מלשונו של רעק"א בדבריו הנ"ל בהל' תמידין ומוספין מבואר דס"ל שלפי הרמב"ם רק הלינה של קידוש ידים ורגלים היא מנץ החמה. מיהו המהרש"ל שם נוקט שהה"נ להפסול לינה של המים. והמצפה איתן שם כתב דס"ל להרמב"ם שכל לינה היא בזריחת החמה.

והמנ"ח במצוה ק"ו כתב שכוונת הרמב"ם במש"כ לענין לינת קידוש יו"ר לשון של "תעלה השמש" היא לעלות השחר, וכסוף לשונו של הרמב"ם בהל' ביאת המקדש שם שכתב "שהאיר היום" דמשמע עמוד השחר (מיהו המהרש"ל שם כתב שלשון האיר מזרח והאיר היום יכולות שפיר להתפרש על זריחת החמה).

והמקדש דוד בריש סי' ל"ב כתב שמה שתלה הרמב"ם קידוש ידים ורגלים בנץ החמה אין זה בגלל שהוא סובר שכל לינה היא בהנץ החמה, אלא הרי זה על פי הסוגיא במגילה דף כ' שכל הדברים שכשרים מעלות השחר צריכים לעשותם מהנץ החמה שמא יטעה ויעשה אותם קודם עלות השחר כי אין הכל בקיאים בעלות השחר כמו שפירש"י שם, והא דכתב הרמב"ם

שמקריבים תמיד לפני הנץ החמה הרי זה כי קרבן תמיד מסור לב"ד ולכן לא שייך הטעם של אין בקיאים, אבל בכהן שמקדש ידיו ורגליו לפני הנץ החמה הדין נותן שיצטרך לחזור ולקדש אחרי הנץ החמה מהטעם הנ"ל שאולי יטעה ויקדש קודם עלות השחר ויחשוב שזה כבר אחרי עלות השחר, רק שאמר אב"י שכיון שקידוש הוא רק מדרבנן, מש"ה היכא שכבר קידש אחרי עלות השחר לא גזרו רבנן, אבל אם הי' מן התורה היו מצריכין שיחזור ויקדש אחרי נץ החמה, ואע"פ שטבילה והזאה מהני בדיעבד קודם נץ החמה אע"פ שהן מהתורה, י"ל דשאני התם דחשיב באמת בדיעבד כי אם לא תועיל נמצא שההזאה והטבילה היו לחנם, אבל הכא אפילו אם נצריכו לקדש עוד הפעם אחרי נץ החמה, הרי הקידוש הראשון לא הי' לחנם, כי הועיל לתרומת הדשן, ולכן לא חשיב בדיעבד, וקמ"ל שבכל זאת מכיון שהלינה היא רק מדרבנן מהני הקידוש לעבודת היום, והא דהיו משקעין את הכיור אחרי תה"ד אע"פ שזה כבר אחרי עמוד השחר הרי זה ג"כ כי לפני הנץ החמה צריכים לחשוש להטעות הנ"ל, דהיינו שיחשבו שאין צריכים לשקעו כי זה כבר אחרי עלות השחר ובאמת זה לפני עלות השחר (מיהו צע"ק דכי הכיור אינו מסור לב"ד כמו התמיד, ויש ליישב).

רצב) אמר אב"י לעולם לרבי ולינה דרבנן היא ומודה רבי דמקרות הגבר ועד צפרא לא פסלה לינה.

ופירש"י משום שזה זמן מועט וז"ל,

דמשום האי פורתא לא פסלה לינה בקידוש עכ"ל*). וצ"ע דהא רבי יוחנן אמר בפירוש משום שקידוש לתחילת עבודה.

והנה דעת הבעל המאור בפ"ב דיומא היא שביוה"כ הי' הכהן גדול עושה את תרומת הדשן, והרמב"ן במלחמות שם חולק עליו וסובר שהי' ע"י כהן הדיוט בפייס כמו בכל יום. וז"ל הכ"מ בפ"א מהל' עבודת יוה"כ ה"ב, כתב הריטב"א בפ"ק דיומא בשם הרמב"ם(ס) [?] דמדאורייתא אין חובה בכהן גדול אלא בעבודת היום ממש אבל תמידין ועבודות של כל יום כשרות בכהן הדיוט אלא דמצוה בכהן גדול, ור"ש כתב דאפילו תרומת הדשן שהיתה עבודת לילה אינה כשירה אלא בכהן גדול, ולדעת ר"ש והר"ז אין פייסות ביוה"כ לפי שכל העבודות בכ"ג, אבל הגאונים בפיוטיהם הזכירו פייסות ביוה"כ, לכן כתב הרמב"ן בספר המלחמות דאף ביוה"כ היו פייסות, אחד לתרומת הדשן, והשני מי מדשן המזבח הפנימי והמנורה, דמכשירי עבודה הם ונעשים בכהן הדיוט, וסידור המערכות ושני גזרי עצים, הכל נעשה בכהן הדיוט, שהם מכשירי עבודה עכ"ל.

ועי' בקר"א בסד"ה ויש וכו' שהביא מתוס' חדשים על משניות בפ"ב דיומא שהקשה דאם נאמר שביוה"כ הי' הכהן גדול עושה תה"ד א"כ למה הי' צריך טבילה וקידוש יו"ר שחרית הא כבר טבל וקידש לתרומת הדשן, וכתב הקרן אורה שלפי אב"י ניחא כי ביוה"כ הי' זמן רב בין התה"ד

לצפרא כי תרם בחצות, אלא שמטבילה אכתי קשה.

ועי' בראש המזבח כאן שהביא כקושיית התוס' חדשים הנ"ל מהמלחמות בפ"ב דיומא שכשבא להשיג על הבעל המאור כתב וז"ל, ועוד כשיבא לקרוץ בתמיד למה הוא טובל ומקדש והרי כבר טבל לתה"ד, והעיר הראש המזבח כתירוצו של הקר"א דהא ביוה"כ התה"ד הי' בחצות, וא"כ מבואר מהרמב"ן דס"ל שטעמו של אב"י אינו משום זמן מועט כפירש"י אלא אפילו כשיש שהי"י של זמן מרובה אין השהי"י שבין תה"ד לעלות השחר עושה לינה.

ועי' בחידושי רבי ארי' ליב בח"ב סי' י"ב שכתב וז"ל, והנראה לומר בזה דהנה הא דעבודת יוה"כ טעונה כהן גדול הרי באמת לאו דין עשי' בכהן גדול בעלמא היא, אלא עצם דין הכהונה נשתנה ביום זה, שהיא בכהונה גדולה דוקא, וכהן הדיוט כזו הוא חשוב אצלה, כדאיתא ביבמות דף ל"ג ע"ב דחייב עלה משום זרות עיי"ש, ויעויין בריטב"א פ"ק דיומא דף י"ב ע"ב שכתב בשם הרמב"ם(ס) [?], ומביאו בכ"מ בפ"א מהל' יוה"כ ה"ב, דמצוה בכהן גדול איכא בכל העבודות הנעשות ביוה"כ אבל חובה ליכא כי אם בעבודת היום ממש, והדברים מתפרשים היטב במה שכתבנו, די"ל דתיתי נאמרו, חדא דעשיית עבודת יום זה תהא בכהן גדול, ועוד נתחדש דין כהונה המסויימת לעבודת יוה"כ שהיא בכהונה גדולה דוקא, וסובר הרמב"ם(ס) [?] דעצם הדין

הכרוז של עמדו כהנים, וא"כ יוצא ששיעורו של ר' שילא הרי הוא מוקדם הרבה לעמוד השחר.

(* מיהו עי' במה שהבאתי בהאות הקודמת מהמאירי בימא ששיעורו של ר' שילא של קריאת התרנגול הוא מוקדם הרבה משיעורו של רב של

שתיעשו העבודות בכהן גדול שייכא בכל עבודות הנעשות ביום זה, ואמנם אינו אלא למצוה, והדין כהונה גדולה שנתחדשה לעבודת יוה"כ, אשר מפני זה הוא דאין כשירין אלא בו, ליתא אלא בעבודת היום עכ"ל.

ועל פי זה תי' להלן שם את קושיית התוס' חדשים הנ"ל וז"ל, ולפי המתבאר בדברינו נראה דאף דסבר דתרומת הדשן צריכה כהן גדול, מ"מ כיון דעבודת לילה היא, אין בה דין כהונה גדולה דעבודת יוה"כ, וכל הדין הנאמר בה הוא דמכיון דתחלת עבודה דיממא היא, מצותה להיות בכהן גדול כדרך שכל עבודת היום נעשות, וא"כ הרי יוצא לדברינו דכשהי' עובד לתרומת הדשן הי' עובד בתורת כהן הדיוט, והקידוש שנתקדש לה הוי נמי לעבודת כהן הדיוט, ולא עלה לו לעבודת יוה"כ כיון דהוי בעוד לילה ועדיין לא הי' אז בדין כהונה גדולה דעבודת יוה"כ, ואשר על כן הי' צריך לחזור ולקדש בשחרית ואם לא קידש ועבד עבודתו פסולה עכ"ל.

ועוד הביא שם שהקשו על הנ"ל מהדין שאם נפסל הכהן גדול ביוה"כ נכנס השני תחתיו ועבודתו מחנכתו, ואילו לפי הנ"ל צ"ע דהא לא הי' להשני קידוש יו"ר בזמן שכבר נתכהן בהך כהונה חדשה אלא קידש לפני שנתחנך לה, ותי' דסגי בזה שקידש בזמן שראוי להתכהן הך כהונה חדשה.

רצג) אמר אביי לעולם לרבי ולינה דרבנן היא.

עי' בשפ"א שהעיר שמלשון רש"י כאן מבואר שלפי אביי הפסול לינה של הקידוש הוא רק מדרבנן, אבל הפסול לינה של המים

הוא מהתורה, שהרי כתב רש"י "ולינה דרבנן, לינה זו שתועיל בקידוש שאין המים בפנינו מדרבנן הוא, שגזרו בה שלא תזול בלינה", והקשה השפ"א דלעיל מבואר לא כך, אלא שאין הדבר ברור אם המים חמירי טפי מהידים. וכעין זה הקשה הקר"א דהא עכשיו יוצא לפי אביי שרבי יוחנן סובר שלפי רבי המים חמירי מהידים, וא"כ אם לרבי הוא כך, למה מיבעיא לן בדעת ר"א ברבי שמעון אם לינה פוסלת בהמים, הלא הדין נותן ששפיר תפסול, כי גם לפי רבי הלא מהתורה לינה אינה פוסלת בהידים, ובכל זאת לינה פוסלת מהתורה בהמים. וכתב השפ"א לפרש דלפי רבי שפוסל את הידים מדרבנן הרי זה בודאי משום שהמים פסולים מהתורה וגזרו על הידים אטו המים, אבל לפי ר"א ב"ר שמעון שאינו פוסל את הידים שפיר יש לחקור מה יהי' בהמים.

מיהו מרש"י כאן לא משמע כפירושו שהרי כתב שרבנן גזרו כדי שלא יזולו בלינה, ולא כתב "אטו לינת המים" אלא משמע שלא יזולו בכל לינה, וא"כ אין הכרח לומר שלינת המים היא מהתורה.

והקר"א כאן כתב בתוך דבריו שאביי יאמר שאע"פ שרבי יוחנן אמר שאילפא נסתפק אם המים נפסלין, אבל רבי יוחנן עצמו סובר בתורת ודאי שהן נפסלין כמו שיוצא מדברי אביי כאן בדעת רבי יוחנן לפי רש"י שהמים חמירי מהידים.

ברם לא ידעתי למה באמת פירש"י כהנ"ל שגם אביי מודה שהמים נפסלין בלינה מהתורה.

וע"ע ברש"י בדף כ"א ע"ב בד"ה בשלמא לרבא וכו' דאזיל שלפי ר"א בר"ש כמו שאין לינה פוסלת את הידים ה"ה שאינה

גם בקר"א כאן שכתב שאביי לית ליה כהסוגיא לעיל שטעמו של רבי הוא מבגשתם.

ובספר חידושי רבי ארי' ליב ח"ב סי' י"א בד"ה וזוה וכו' כתב ליישב על פי דרכו שם שנאמרו שני דינים בקידוש יו"ר, א', שהגברא זקוק לקידוש כדי להיות ראוי לעבודה, ב', שהעבודה טעונה קידוש, ומה שהעבודה פסולה בלי קידוש הרי זה בגלל הדין שהגברא זקוק לקידוש, ומה שצריכים עוד קידוש כל היכא דחשיב גישה חדשה הרי זה בגלל הדין שעבודה טעונה קידוש, וקידוש זה אינו מעכב. ומעתה י"ל שאביי נתכוין לומר שבכל זאת רבנן גזרו לפסול את העבודה גם בהציוור של גישה חדשה אלא שמקרות הגבר עד צפרא לא פסלו.

וגם בספר טהרת הקודש לעיל בדף י"ט ע"ב כתב שרבי סובר שנאמרו בזה שני דינים אבל בדרך אחרת מהחידושי רבי ארי' ליב, והיינו שנאמר דין דאורייתא שצריכים קידוש שני על גישה חדשה דצפרא, ושבלי זה העבודה פסולה, אלא שמצד זה אם הוא עסוק עוד בהפיכת אברים של אתמול אינו צריך לקדש, כי מה שהוא ממשיך להפוך בהאברים אחרי עלות השחר אינו בגדר גישה חדשה (וכן אם קידש ידיו לתרומת הדשן הרי כבר קידש להגישה החדשה), רק שאמרו רבנן עוד דין שלינה פוסלת וזה שייך גם כשהוא עסוק עוד בהעבודה הישנה, ועל זה אמר אביי שבכל זאת מקרות הגבר עד צפרא לא פסלה.

וכדברי טהרת הקודש שנאמרו כאן שני דינים כתב גם האבן האזל בפ"ה מהל' ביאת מקדש ה"ח בתחילת דבריו ובאות ב' שם, אלא שהוא כתב שגם כשהמשיך לעבוד

פוסלת את המים וכהצד של אילפא שהמים לא חמירי מהידים, ובד"ה אלא לאביי וכו' כתב להדיא שלפי אביי אע"פ שהידים נפסלין רק מדרבנן אבל המים נפסלין מהתורה (וכמו שמדויק מדבריו כאן), וגם שם קיימת הקושיא שהבאנו לעיל מאי שנא ר"א בר"ש לפי רבא מרבי לפי אביי לענין אם המים צריכים להפסל בלינה.

ועי' באבן האזל בפ"ה מהל' ביאת המקדש שדייק מדברי הרמב"ם בספ"ג מהל' בית הבחירה כרש"י שאע"פ שהידים פסוליין רק מדרבנן אבל המים פסוליין מהתורה, דעיי"ש ברמב"ם שכתב וז"ל, כדי שלא יהיו המים שבה נפסלין בלינה שהכיוור מכלי הקדש ומקדש וכל דבר שיתקדש בכלי אם לן נפסל עכ"ל, הרי ש"משמע" שהוא פוסל את המים מן התורה אע"פ שבידים סובר הכ"מ שהרמב"ם פוסל לינה רק מדרבנן.

ובאות רצ"ז נביא את קושיית הטהרת הקודש שהוא נוקט בקושייתו שלפי אביי גם המים פסולים רק מדרבנן.

ובאות שע"ח נביא שתוס' בדף כ"א ע"א בד"ה מאי אין מעלהו, והשט"מ בהשמטות בע"ב שם אות ג', סוברים שלפי רבי אליבא דאביי גם הפסול של לינה של המים הוא רק מדרבנן.

רצד) אמר אביי לעולם לרבי ולינה דרבנן היא.

עי' בשפ"א כאן שהקשה דזהו דלא כהסוגיא לעיל דאיתא שרבי יליף מבגשתם. מיהו בספר תוספת קדושה כתב שהסוגיא לעיל הוא בגדר ס"ד והו"א, אבל השתא מסיק אביי שלא פליגי בקראי, אלא קרא דבגשתם אתי לכדר' אחא בר יעקב. ועי'

עבודה חדשה של עבודת היום אין זה נקרא גישה חדשה כיון שלא הפסיק מלעמוד, וגם לזה בעינין את הפסול דרבנן של לינה. וביאר שאביי חולק על הסוגיא לעיל רק בזה שלפי הסוגיא לעיל עלות השחר עושה תמיד גישה חדשה ואפילו אם לא פסק מלעבוד, ואילו אביי סובר שהיכא שלא פסק אין זה גישה חדשה, רק שרבנן חידשו פסול דרבנן של לינה, ועל זה אמר אביי שמקרות הגבר עד צפרא לא פסלה.

ועוד הביא שי"ל עוד שגם אביי מודה שעלות השחר עושה גישה חדשה אפילו אם לא פסק, רק שצריכים את הפסול דרבנן להיכא שקידש בלילה בשביל עבודת שחרית, דבציור זה אין כאן חסרון של בגשתם כיון שקידש בשביל הגישה החדשה, רק דפסול מדרבנן משום לינה, ועל זה אמר אביי שמקרות הגבר עד צפרא לא פסלה.

והנה האבן האזל כתב כן במסגרת דברי הרמב"ם בפ"ה מהל' ביאת המקדש, דז"ל הרמב"ם בה"ח שם, קידש ידיו היום צריך לחזור ולקדש למחר, אע"פ שלא ישן כל הלילה, שהידים נפסלות בלינה, קידש ידיו בלילה והקטיר החלבים כל הלילה, צריך לחזור ולקדש ביום לעבודת היום עכ"ל, ובה"ט שם פסק כדינו של רבי יוחנן וז"ל, קידש ידיו ורגליו לתרומת הדשן אע"פ שהוא מקדש קודם שתעל השמש אינו צריך לחזור ולקדש אחר שהאיר היום שהרי בתחילת עבודת היום קידש עכ"ל, וכתב הסמ"ג בסי' קע"ה שהוא פוסק כרבי אליבא דאביי (ועי' גם בכ"מ על ה"ח שכתב שהרמב"ם פוסק כרבי), וצ"ע מנ"ל דבר זה, אולי הוא פוסק כר"א בר"ש אליבא דרבא, ועוד דלפי דבריהם יוצא שהרמב"ם פוסל את הידים

רק מדרבנן וכדברי אביי, והרי כבר כתבו הקר"א והמנ"ח שמהרמב"ם מוכח שהיכא שלא חזר וקידש אחרי לינה הרי העבודה פסולה, והנה בה"ח כתב הרמב"ם שהידים פסולות, ואילו בה"ה שם על יציאה כתב שהוא צריך לחזור ולקדש אבל בדיעבד העבודה כשירה, וא"כ מוכח שכוונתו בה"ח במה שכתב שהידים פסולות היא שהעבודה פסולה, וכתבו הקר"א והמנ"ח שמוכח מזה שזה דאורייתא (וכן כתב השפ"א דמוכח שהרמב"ם פוסל מדאורייתא), וכתב האבן האזל דמוכח כדבריהם בפ"ב ה"ו דהא מבואר ברמב"ם שם שאונן דרבנן אינו מחלל עבודה, וא"כ מוכח שבלינה הפסול הוא מדאורייתא.

ותי' האבן האזל שלעולם גם הסמ"ג סובר כדרכו הנ"ל שלפי רבי אליבא דאביי יש גם פסול דאורייתא של בגשתם והיינו היכא שקידש ליום העבר ופסק מעבודתו. ועוד כתב האבן האזל שלפי דרכו הנ"ל אתי שפיר למה בהלכה ח' בהציוור של פסק מעבודתו כתב הרמב"ם שהידים נפסלות, אבל בהציוור השני של לא פסק, דהיינו שהי' עובד כל הלילה, כתב רק שהוא צריך לחזור ולקדש, והיינו משום שהציוור של לא פסק הוא רק מדרבנן ומש"ה אין העבודה פסולה בדיעבד.

מיהו צ"ע על דרכו של האבן האזל דהא יוצא שהרמב"ם הזכיר את השם של "לינה" על הציוור הראשון של פסק שהוא מדאורייתא משום בגשתם ולא משום לינה, וגם בהברייתא הראשונה לעיל הזכיר רבי "לינה" בהברייתא הראשונה של פסק. ועי' בהמשך דברי האבן האזל שם. ועכ"פ האבן האזל באות ג' שם הוכיח

כדרכו שגם לפי אביי צריך לפעמים לחזור ולקדש מן התורה מדברי הקרית ספר שכל יום בשחרית צריכים קידוש חדש מהתורה משום בגשתם, ושוב כתב שלינת ידים היא דרבנן.

מיהו לא הבנתי, דנהי שיישב האבן האזל איך שייך לומר שהרמב"ם פוסק כאביי מאחר שהוא פוסק שעבודתו פסולה, אבל אכתי מנ"ל להכ"מ ולהסמ"ג שאינו פוסק כר"א בר"ש אליבא דרבא.

ולהלן שם באות ז' כתב האבן האזל ביאור אחר במה שהרמב"ם סידר את שני הציורים, דהוסיף להעיר שם למה בהלכה הראשונה של "קידוש ידיו היום צריך לחזור ולקדש למחר" לא כתב הרמב"ם דאיירי אפילו באופן שהקטיר כל הלילה וכמו שכתב בההלכה השני' של קידוש ידיו בלילה, ולמה לא עירב ותני שבין קידוש ביום ובין בלילה צריך לקדש ביום המחרת אפילו אם הקטיר כל הלילה (ולפי הדרך שלו שהבאנו לעיל לק"מ).

וכתב שהרמב"ם מפרש שרבי ור"א בר"ש פליגי בתרתי, ושהברייתא הראשונה איירי בקידוש ידיו בלילה בשביל לעבוד בלילה, דרבי סובר דצריך לחזור ולקדש ביום המחרת אפילו אם עבד כל הלילה כיון שקידוש רק לעבודת לילה, ור"א בר"ש אומר שאינו צריך, ומאי דאמרינן בגמ' לעיל שהברייתא הראשונה איירי בפסק הכוונה היא שפסק מעבודת היום, ואילו הברייתא השני' איירי באופן שקידוש ביום וגם המשיך לעבוד כל הלילה, דגם בכה"ג רבי אומר שצריך קידוש אע"פ שקידוש לעבודת היום, ובזה הרמב"ם פוסק באמת כר"א בר"ש, ולכן צייר הרמב"ם שצריכים קידוש שני או

כשקידוש ביום ולא עבד בלילה (אע"פ שלא ישן כל הלילה), או כשקידוש בתחילה לעבודת לילה ואפילו אם עבד כל הלילה, אבל כשקידוש לעבודת יום וגם לא הפסיק לעבוד בלילה בזה הרי הוא פוסק כר"א בר"ש בהברייתא השני' שאינו צריך לקדש, ורבי יוחנן לא עשה הכרעה דעת שלישיית אלא שהוא פוסק כר"א בר"ש בהברייתא השני' אלא שמוסיף שלתרומת הדשן מיקרי לעבודת היום.

רצה) רבא אמר לעולם ר"א בר"ש היא וראה ר"י דבריו בתחילת עבודה ולא בסוף עבודה.

לכאורה סברת רבי יוחנן היא שבגשתם דהיינו גישה חדשה אינה תלוי' בעלות השחר אלא בתחילת עבודת היום. מיהו צ"ע למה אמר רבא דס"ל לרבי יוחנן כר"א בר"ש, הלא באמת אין זה כר"א בר"ש אלא הכרעה שלישיית, וא"כ ה"ה שהי' יכול לומר שראה ר"י דברי רבי בסוף עבודה ולא בתחילת עבודה.

ועיין בשפ"א שהקשה עוד למה לא אמר רבא שרבי יוחנן סובר שרבי עצמו קאמר רק בסוף עבודה ולא בתחילת עבודה.

ועי' בקר"א כאן שנתעורר איך רשאי רבי יוחנן לעשות מעצמו הכרעת דעת שלישיית במה שנחלקו התנאים. ובתחילה כתב שגם לפי רבא רבי יוחנן סובר שלינה דקידוש יו"ר היא רק מדרבנן ובזה שפיר אפשר לעשות הכרעת דעת שלישיית מעצמו כיון שאינו באיסור תורה.

וגם הקר"א העיר דהי' רבא יכול לומר שראה את דברי רבי בסוף עבודה ולא

בתחילת עבודה. וכתב שאה"נ, רק דהא דהזכיר רבא את ר"א בר"ש הרי זה כיון שרבי יוחנן אמר בדבריו לשון של "אין צריך לקדש", שזה לשונו של ר"א בר"ש, לכן קאמר כר"א בר"ש, כלומר אבל לא מטעמי.

וכתב עוד ליישב סתירת הסוגיות ביומא, דהנה בדף כ"ב שם מסקינן שתה"ד לאו תחילת עבודת היום היא אלא הרי היא עבודת לילה, ורבי יוחנן לא אמר "שכבר קידש מתחילת עבודה" אלא אמר "שכבר קידש מתחילה לעבודה", ואילו בדף כ"ז ע"ב שם סובר רבי זירא שהיא באמת תחילת עבודת היום, וכן הקשו הת"י בדף כ"ז שם, וכתבו שרבי זירא בדף כ"ז שם לית לי' ההיא דדף כ"ב, וכתב הקרן אורה שלפי אביי כאן אינה תחילת עבודה, רק שבכל זאת אין לינה פוסלת בכה"ג מדרבנן כיון שמדובר בזמן קצר לפני עלות השחר, אבל רבא סובר שהוא שפיר תחילת עבודה, ויישב הקרן אורה את הסוגיות ביומא שבדף כ"ב אזלא הגמ' כאביי ובדף כ"ז כרבא (ובטעם הדבר למה לומר שתרומת הדשן חשיבא תחילת עבודת היום כתב הת"י שם וז"ל, כיון שהלילה מיום שאחריו ותה"ד הוי תחילת עבודת אותו היום עכ"ל).

ובספר חידושי רבי ארי' ליב ח"ב סי' י"ב הביא שהגבורת ארי ביומא דף כ"ב שם הקשה דאיך אמרינן שם שרבי יוחנן אמר שכבר קידש בתחילה לעבודה ושתה"ד היא עבודת לילה, דהא בסוגיין אמר רבא שראה רבי יוחנן את דברי ר"א בר"ש בתחילת עבודה וא"כ חזינן דחשיב עבודת יממא, וכתב החידושי רבי ארי' ליב וז"ל, והנראה בזה דתליא אימתי נעשה (תרומת הדשן),

שאם עשוה בלילה דין עבודת לילה עלה, אבל כשעשאה ביום דין עבודת יום עלה, ומש"ה לענין קידוש לעולם נידונית כעבודת יום כיון דיכול לעשותה לעבודת יום, והיינו דקאמר הגמ' (בדף כ"ז שם) שכבר קידש בתחילה לעבודה, דאע"ג דכשעשתה בלילה שם עבודת לילה עלה, מ"מ למחר אין צריך קידוש דלמה שנוגע לקידוש יו"ר הוי כאילו קידש לתחילת עבודת היום כיון דגם דין עבודת יום עלה וכמו שנתבאר עכ"ל.

ועי' עוד בדף כ"א ע"א בתוס' ד"ה כיור (הראשון) שכתבו בחד תירווצא שלתרומת הדשן אין צריכים קידוש חדש אלא אפשר בכהן שהי' ער כל הלילה, ובחידושי רבי ארי' לייב ח"ב סי' י"א ד"ה ועפ"ז נבוא וכו' הביא שבירושלמי ביומא (פ"א ה"ח ופ"ב ה"א) מבואר דלר"י צריך קידוש חדש לתה"ד, וכתב שאין כן שיטת תלמודא דידן. ועוד כתב ד"בירושלמי שם איתא בהדיא דיכול לקדש לעבודת יום גם בלילה אם מקדש בהדיא לעבודת יום, עיי"ש השאלה אם ידים נפסלות משום מחוסר זמן ופשט ממתניתא דמקדש בלילה לעבודה של מחר, הרי דמהני, ולפ"ז קשה באמת דאטו אם יקדש לכתחילה לעשרה ימים בודאי דלא מהני לרבי דזהו הדין דבגשתם דמתבטל הקידוש". ועיין להלן שם בד"ה ונראה דבאמת וכו' שביאר למה מהני. וע"ע בהאות הבאה.

רצו) רבא אמר לעולם ר"א בר"ש היא וראה ר"י דבריו בתחילת עבודה ולא בסוף עבודה.

יש לעיין מה יהי' אם קידש ידיו לעבודת

הלילה האם הוא צריך עוד קידוש לתה"ד כיון שהיא תחילת עבודה. ולפי מה שהבאנו בהאות הקודמת שרבא אזיל עם הגדר של "גישה חדשה" וס"ל שתה"ד מיקרי גישה חדשה א"כ לכאורה אם קידש ידיו בלילה הדין נתן שיצטרך לתה"ד קידוש חדש, אבל לפי אביי שסובר שתה"ד היא מעבודת הלילה לא יצטרך לקדש.

ובהמשך הגמ' מיייתנין שראוהו אחיו הכהנים שירד והן רצו ובאו ומיהרו וקדשו ידיהם ורגליהם מן הכיור, ופירש"י שבשביל הוצאת הדשן או סילוקו להתפוח צריכים קידוש (ולהלן באות ש"ב נבאר למה), וסברה הגמ' שאירי בכהנים מקודשין ושקידשו ידיהם עוד הפעם כדי שיועיל הקידוש גם אם תימשך עבודה זו לאחר עלות השחר, והרי זה מועיל כי קידשו לעבודת הדשן סמוך לעלות השחר, ומעתה הרי חזינן שהיו צריכים את הקידוש רק בשביל לאחר עלות השחר אבל בשביל קודם עלות השחר לא היו צריכים אותו, וא"כ חזינן שאם קידש ידיו בלילה אינו צריך עוד קידוש בשביל דשן.

מיהו לפי המסקנא דמוקמינן בכהני חדתי אין ראי'. וגם לפי ההו"א הרי הראי' היא רק לפי אביי אבל לא לפי רבא.

וע"ע להלן בדף כ"א ע"א בתד"ה כיור (הראשון) שכתבו בחד תירוצא שלפי מאי דס"ד שם שמי כיור נפסלין בשקיעת החמה לכל דבר בע"כ צ"ל שעשו תרומת הדשן מכח הקידוש יו"ר של אתמול ובכהן שהי' ער כל הלילה, הרי דס"ל שאין תה"ד צריכה קידוש חדש. מיהו בחידושי רבי ארי' לייב ח"ב סי' י"א בד"ה ועפ"ז נבוא וכו' הביא "דבירושלמי יומא (פ"א ה"ח ופ"ב ה"א)

מבואר דלרבי יוחנן צריך קידוש חדש לתרומת הדשן אבל אין כן שיטת תלמודא דידן וכו', ובירושלמי איתא שם בהדיא שיכול לקדש לעבודת היום גם בלילה אם מקדש בהדיא לעבודת יום, עיי"ש השאלה אם ידים נפסלות משום מחוסר זמן ופשט ממתניתא דמקדש בלילה לעבודה של מחר, הרי דמהני, ולפ"ז קשה באמת דאטו אם יקדש בתחילה לעשרה ימים בודאי דלא מהני לרבי דזהו הדין דבגשתם דמתבטל הקידוש". ועי' להלן שם בד"ה והנראה דבאמת וכו' שביאר למה מהני.

(רצו) רבא אמר לעולם ר"א בר"ש היא וראה ר"י דבריו בתחילת עבודה ולא בסוף עבודה.

כתב השפ"א וז"ל, ויש לעיין אי גם לענין לינה יש לחלק בהכי, דאי מילא מים לכיור קודם עמוד השחר לצורך היום לא מיפסל לפי האיבעיא דלעיל דלינת המים תליא בלינה דקידוש ידים עכ"ל.

ולעיל באות רפ"ו הבאנו שהאבן האזל נקט שלא שייך לומר שהלינה של המים תלוי' באם נתמלאו לגישה חדשה.

ולהלן בדף כ"א ע"ב בגמ' אמרינן בשלמא לרבא וכו' דמוקים להיא כר"א בר"ש הא כרבי, ופירש"י בד"ה בשלמא לרבא וכו' שהכוונה היא שלפי ר"א בר"ש אין לינה פוסלת בהמים כלל, ולא רצה לפרש ש"היא" איירי באופן שנתקדשו לגישה חדשה. וכבר העירו המפרשים שם שלפ"ז למה מודה רבי יוחנן שהיו משקעין את הכיור. והחזו"א שם רצה לבאר דלא כרש"י, אלא שבאמת לפי רבא בדעת רבי

באות ג' כתבו שגם הלינה של המים לפי אביי בדעת רבי היא רק מדרבנן. ובאות שע"ח נבאר שגם לפ"ז י"ל שבהמים לא אמרינן שמקרות הגבר עד צפרא לא פסלה לינה כדי שלא לחלקו משאר דברים שנפסלין בלינה, אבל לגבי הידים כיון שאינן חפץ שנתקדש בכלי שרת לא חיישינן לשנות את דינן.

רצח) והן רצו וקידשו ידיהם ורגליהם מן הכיור.

ע"י ברש"י דמבואר דס"ל שמעשה זה של להוציא את הדשן שבמקום המערכה או לסלקו להתפוח הי' צריך קידוש (ולהלן באות ש"ב נבאר למה). ולפי הס"ד איירי בכהנים מקודשין רק שהיו מקדשים שמא תימשך עבודה זו עד אחרי עלות השחר ואז הידים נפסלין בלינה, ולכן אמרינן שאין זה כר"א בר"ש, כי לדידי' אין הידים נפסלין בלינה, אלא הרי זה כרבי, ומוכח כדברי אביי בדעת רבי שמודה רבי שאם קידש ידיו לתרומת הדשן הרי זה מהני על לאחר עמוד השחר כי מקרות הגבר עד צפרא לא פסלה לינה, ושוב דחינן שלעולם אתי כר"א בר"ש רק דאיירי בכהני חדתי. ורש"י סתם ולא פירש אם אזיל השתא רק לפי ר"א בר"ש או האם אזיל גם לפי רבי, ומשמע מסתימת דבריו דאזיל לפי שניהם, וגם לפי רבי הכהני חדתי צריכים לקדש בשביל מה שהם עושים קודם עלות השחר, ולעולם יתכן שאחרי עלות השחר הרי הם צריכים לקדש עוד הפעם ודלא כאביי בדעת רבי. מיהו הטהרת הקודש בסוף דבריו על ע"א ר"ל שאסיפת הדשן להתפוח או הוצאתו מהמערכה לא בעי קידוש, וראיית הגמ' היא

יוחנן רק אם נתמלא מזמן תרומת הדשן אין פסול לינה כי גם בהמים יש את הסברא של גישה חדשה, אלא שר"ל שאכתי יצא שבבא עלות השחר יפסלו המים לקדש מהם כדי להקטיר אברים שנשתיירו, כי זמן אברים נמשך עד עלות השחר ושעת תרומת הדשן אינו נקרא זמן גישה חדשה בנוגע לאברים עכ"ד.

ובספר טהרת הקודש הקשה בתורת קושיא דלפי אביי שגם רבי מודה שמקרות הגבר עד צפרא לא פסלה לינה א"כ למה לא שאל אילפא גם לפי רבי אם המי כיור נפסלים בזמן זה בלינה, ועוד דמאחר שלפי אביי רבי יוחנן פוסק כרבי א"כ בודאי הי' רבי יוחנן יכול למיבעי כן כמו שמיבעי לי' לאילפא לפי ר"א בר"ש.

מיהו הטהרת הקודש נוקט בזה שמה שאביי קאמר שלפי רבי הפסול של לינה היא רק מדרבנן הרי זה אמת גם בנוגע להמים, דהיינו שלכל היותר המים יכולים להיות פסולים רק מדרבנן, ואילו לעיל באות רצ"ג ביררנו שהפסול לינה על המים הוא מהתורה גם לפי אביי וא"כ גם מקרות הגבר עד עלות השחר פוסל.

ובדברי רש"י בדף כ"א ע"ב בד"ה אלא לאביי בביאור דברי הגמ' שם מבואר שלפי אביי בדברי רבי יוחנן לא אמרינן בהמים את הסברא שמקרות הגבר עד צפרא לא פסלה לינה, וכן העירו תוס' בע"א שם בד"ה כיור (הראשון) שמהסוגיא שם מבואר שלא אמרינן כן. ורש"י שם תלה את הדבר בזה שהפסול לינה בהידים הוא רק מדרבנן אבל בהמים הרי הוא מדאורייתא.

ותוס' בדף כ"א ע"א בד"ה מאי אין מעלהו וכו' ובשט"מ בהשמטות בע"ב שם

דמשמע שאם עוד לא נגבו כשעלה עמוד השחר אז לפי הצד הזה של הבעיא לינה תפסול את הידים גם לפי ר"א בר"ש. ולכאורה הדבר תמוה, דהא בודאי גם בכה"ג לינה לא תפסול כי לאחר שנתקדשו הידים לא איכפת לן אם המים נפסלו.

שא) רש"י ד"ה השתא.

וז"ל, והא [ע"כ] אדר' אלעזר [נמין] אמרה למילתי' דעל כרחך כיון דמכשיר מקום קדושה קלה לשחוט שם, מקום קדושה חמורה לא כל שכן עכ"ל. ובשט"מ הגיה "ועל כרחך" במקום "דעל כרחך". ולפי השט"מ יש כאן ב' הוכחות, חדא דמעצם סדר הברייתא מבואר שרבי מוסיף גם על ר"א בר"ש, ועוד דבהכרח מודה רבי לר"א בר"ש כי הוא (רבי) מכשיר אפילו מקום קדושה קלה. ועי' בספר תוספת קדושה.

שב) רש"י ד"ה מיהרו.

וז"ל, להוציא את הדשן שבמקום המערכה או לסלקו לתפוח שבאמצע המזבח עכ"ל. הרי שכתב שאפשר להוציא את הדשן ישר מהמערכה, וכן אפשר להעלותו תחילה להתפוח. ומשמע מדבריו ששניהם צריכים קידוש (עי' בזה לעיל באות רצ"ח). ויש לתמוה למה הוצאת הדשן מן המערכה או העלאתו להתפוח צריכה קידוש, הלא הוצאת הדשן אינה עבודה וכמו שמבואר ברמב"ם פ"ב מתמידין ומוספין הי"ד וט"ו, וגם העלאתו להתפוח אינה עבודה.

ועי' בחי' הגרי"ז שכתוב בזה"ל, והנה דעת הרמב"ם (כפ"ב מהל' תמידין ומוספין הי"ג והי"ד) דהוצאת הדשן מתחלקת לב', הרמה מן המזבח ונותן למטה הוי עבודה

שבע"כ אתי כרבי כי לפי ר"א בר"ש לינה אינה פוסלת, וא"כ בע"כ צ"ל דאתי כרבי ולכן היו צריכים לחזור ולקדש, והקידוש הי' בשביל עבודת מחר כי הוצאת הדשן ממקום המערכה אינה צריכה קידוש, ועל זה דחינן שהיו כהני חדתי ולכן היו צריכים קידוש לפי ר"א בר"ש. ומעתה לפי הטהרת הקודש צ"ל שלפי הדיחוי אתי באמת רק כר"א בר"ש והקידוש הועיל לעבודת מחר כי לדידי' לינה אינה פוסלת, אבל אי אפשר לומר דאתי כרבי כי אז אכתי יהי' מוכח שמהני קידוש מתחילת עבודה לכל היום, ולא עוד אלא יהי' מוכח שמועיל אם הוא מקדש רק לעבודת היום שלאחר עלות השחר ולא רק כשהוא מקדש לתרומת הדשן, וכהירושלמי שהבאנו בסוף אות רצ"ה, כי הרי אזלינן שלאסיפת הדשן אין צריכים קידוש.

רצט) רש"י ד"ה מהו שיפסלו.

וז"ל, בלינה אם לא שקעה בבור הגולה עכ"ל. ונ"א גורס בבור הגלגל. וזהו הגירסא הנכונה, והכוונה היא להמוכני שהי' גלגל כמש"כ רש"י להלן, אבל בור הגולה הי' בור שהי' מספק מים בעזרה לכל דבר שצריך מים. (אמרי צרופה, שהוא ספר חידושי הראי"ף, באסיפת זקנים חדש על זבחים כרך ג').

ש) רש"י ד"ה או דלמא כיון דקדיש בכלי שרת איפסלו.

וז"ל, דלא דמי לקידוש ידים שהמים ניגבו ואין לינה על מי לחול עכ"ל. צ"ע

והטעם הוא כמו דאמרינן דאין זר קרב לגבי המזבח, וכן בעל מום כמש"כ תוס' ביומא דף כ"ג ע"ב בד"ה יש, ה"נ בלא קידוש יו"ר דהוי כמו זר, וכמו לעבודה דבלא קידוש ידים איכא איסור זרות, ולכן היו אותן הכהנים צריכים קידוש לפי שהיו עולים לראש המזבח עכ"ל.

ושוב דחה גם דרך זה כי ברש"י מבואר לפי הס"ד דאיירי בכהני עתיקי, ושכלל זאת היו צריכים לחזור ולקדש שמא ימשך עד היום ויחול הפסול של לינה, ואילו בהדין הזה שע"י קידוש רשאי להקרב להמזבח ליכא פסול לינה כמו שהוכיח שם.

ושוב הסיק וז"ל, ונראה דס"ל לרש"י ז"ל דהעלאת אפר על גבי התפוח בכלל הוצאת הדשן היא, דהוצאת דשן מתחילה כשמסלקין מן המערכה, וכל שפא ושפא עבודה היא, ואף מהמערכה לתפוח בכלל הוצאת דשן היא עכ"ל, כלומר ודלא כהרמב"ם שהוצאת דשן אינה עבודה. ושוב הקשה איך אפשר לומר שמשום הוצאת הדשן צריכים קידוש לפי הצד שיציאה פוסלת בקידוש יו"ר, דהא יש כאן יציאה, וא"כ הקידוש נפסל, וכמו דפרכינן להלן בע"ב מפרה דמקדש ידו בפנים, והא איכא יציאה. ותי' דשמא בפרה היציאה היא רק בגדר הכשר מצוה דמעשי' בהר המשחה אבל בהוצאת הדשן שהיציאה היא מגוף העבודה אין היציאה פוסלת, אי נמי משום האי פורתא שמוציא חוץ לעזרה אינו טעון קידוש עכ"ד.

והמהדיר לספר מקדש דוד שם הביא את דברי הקרית ספר בפ"ב מהל' תמידין ומוספין שכתב וז"ל, רצין הכהנים ומקדשין ידיהם ורגליהם מפני שצריכים לעלות למזבח

ולכן בעי קידוש יו"ר, ולאחר שהרים הדשן מן המזבח למטה, מתחלת הוצאת הדשן, ועל זה כתב הרמב"ם ואע"פ דהוצאת הדשן אינה עבודה מ"מ אין בעלי מום מוציאים אותו, כן הוא דעת הרמב"ם. ובדעת רש"י נראה דמחלק לשנים סילוק הדשן ממקום המערכה לתפוח, והוצאת הדשן מן המזבח וצ"ע עכ"ל. מיהו מרש"י משמע שאו או קאמר, ושאפשר להוציאו בלי להעלותו לתפוח תחילה, ושגם זה זקוק לקידוש, וצ"ע.

ועכ"פ ע"י בחי' הגרי"ז שהקשה על מש"כ רש"י ש"או לסלקן לתפוח", דהא העלתו להתפוח אינה אלא סילוק מצד זה של המזבח לצד זה של המזבח, ואינה בגדר הרמה וסילוק מהמזבח, והוצאת הדשן מתחילה רק אחרי הרמתו מהמזבח, וא"כ למה צריכים קידוש ידים ורגלים כדי לסלק לתפוח, ובשלמא לפי הראב"ד שסובר שהתפוח הוא מקום מיוחד בנוי, א"כ אפשר להחשיב את ההעלאה לשם בגדר הרמה, אבל לפי הרמב"ם (בה"ז שם) שאינו מקום מיוחד, אלא הוא ציבור של דשן, א"כ יוצא שאין זה אלא סילוק מצד זה לצד זה.

שו"ר במקדש דוד בסי' ל"ב אות א' שהקשה על רש"י למה היו צריכים קידוש ידים ורגלים, ובתחילה ר"ל משום שנוגעים בכלי שרת דהיינו המגריפות. ושוב הראה שאין דין כזה שאם נוגעים בכלי שרת צריכים קידוש, ושוב ר"ל וז"ל, והנה הרמב"ם ז"ל בפ"י המשנה לתמיד כתב ז"ל, דבר תורה היא שאין קרבים למזבח ולא לשום דבר מן העבודות אלא לאחר קידוש ידים ורגלים עכ"ל, ונראה מזה דקריבה אל המזבח אפילו בלא עבודה צריך קידוש ידים ורגלים,

וכתיב או בגשתם אל המזבח עיי"ש (דמזה משמע שטעם הקידוש הוא כדי שלא יהי נקרא שזר קרב להמזבח). ועוד הביא את דברי הר"ב והמפרש (בתמיד שם) שכתבו שקידשו ידיהם ורגליהם כדי לעבוד עבודה, ושכדף כ"ט ע"א שם בד"ה האברים ופדרים כתב המפרש שאברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב מסדרים על גבי האש כדי שלא יפסלו בלינה, וכתב המהדיר וז"ל, וי"ל דמש"ה ס"ל להמפרש דקידוש יו"ר דאחיו הכהנים הוא כדי לעבוד עבודה, כי מה שהיו מסדרים את האברים והפדרים על האש הרי זה בגדר עבודת הקטרה כמו כל מהפך בצינורא עכ"ל המהדיר.

שג) תד"ה מיתיבי.

וז"ל, וי"ל דפשיטא דההוא דתה"ד הוי כהני חדתי עכ"ל. "הא דפשיטא להו הרי זה משום דהוי בפייס, ופשיטא דאין מפייסין אלא מבית אב אחר חדש, אבל אותם שהוציאו את הדשן לא הי' בפייס, ומש"ה ס"ד דלא הוי בכהני חדתי ודו"ק". (ח"נ).

דף כ' ע"ב

שד) יציאה מהו שתועיל, את"ל לינה לא פסלה וכו'.

רש"י בד"ה יציאה כתב שהכוונה היא שתפסל מדין יוצא. ואע"פ שבגמ' אתינן עלה מדין היסח הדעת, אבל י"ל שהיינו רק לפי המ"ד שסובר שלינה לא פסלה, וכדאמרינן את"ל לינה לא פסלה וכו', אבל לפי המ"ד שסובר שלינה פסלה י"ל שיציאה

פסלה בגלל הפסול של יוצא האמור בכל מקום. וכן כתב השפ"א בדבריו על תד"ה יציאה וכו' שכוונת רש"י בדבריו הנ"ל היא רק לפי המ"ד שסובר שלינה פוסלת וכהנ"ל. ועי' גם בשט"מ באות כ"ו שכתב שמהגמ' משמע שלפי רבי שסובר שלינה פוסלת גם יציאה פוסלת, גם בלא טעמא דהיסח הדעת. ברם מדברי השט"מ משמע שלפי רבי יציאה בודאי פוסלת כמו שלינה פוסלת, ואילו מרש"י משמע שספק הוא, רק שהספק אינו משום היסח הדעת אלא משום הפסול של יוצא האמור בכל מקום. ומהפנים מאירות והשפ"א נראה שהבינו שכוונת רש"י היא לומר שלפי המ"ד שסובר שלינה פוסלת יציאה בודאי פוסלת וכהשט"מ. וצ"ע דמשמעות דברי רש"י אינה כן.

והנה תוס' דחו את דברי רש"י משום שבדברים שעוד לא נעשה בהם עבודה ליכא הפסול של יוצא. מיהו השט"מ באות כ"ו ביאר ששפיר שייך הפסול של יוצא כי חשיב שנעשית מצותו ע"י הקידוש. ועי' להלן באות של"ד שנבאר את המחלוקת שבין תוס' והשט"מ.

ובאמת צ"ע איך מיישבים תוס' את מה שאמרה הגמ' את"ל לינה אינה פוסלת וכו', דהא מזה מבואר שלפי המ"ד שסובר שלינה שפיר פוסלת, יציאה פוסלת כמו שלינה פוסלת גם בלי הסברא של היסח הדעת, והיינו בע"כ כדברי רש"י שפי' מדין הפסול של יוצא האמור בכל הקדשים, וא"כ צריכים לבאר מה היא הכוונה לפי תוס' במאי דאמרינן את"ל לינה אינה פוסלת.

ועי' בקר"א שביאר שיש לפרש שהכוונה אינה שלפי המ"ד שלינה פוסלת אז י"ל שיציאה פוסלת גם בלי הסברא של היסח

הדעת, אלא הכוונה היא שלא מיבעיא למ"ד לינה פוסלת דלדידי' בודאי יש לחקור שאולי ביציאה יש משום היסח הדעת, אלא אפילו למ"ד שלינה אינה פוסלת אשר לכאורה לפ"ז מוכח שליכא פסול של היסח הדעת דהא מן הסתם במשך הלילה יש הפסק בלא עבודה ויש בו כדי היסח הדעת אבל באמת גם לדידי' יש לחקור כי בלינה לא פריש אבל ביציאה פריש וא"כ אולי שפיר יש בזה משום היסח הדעת.

והנה השפ"א בדבריו על הגמ' כאן הקשה למה אמרו בלשון של את"ל לינה אינה פוסלת ולא הזכירו את ר"א בר"ש, דהיינו שישאלו האם לפי ר"א בר"ש יציאה מיהא פוסלת. ועוד הקשה מה פשט רב זביד מהא דתניא אם לפי שעה טעון קידוש דלמא ההיא ברייתא אתיא כרבי דס"ל שלינה פוסלת אשר לפ"ז י"ל שהה"נ שיציאה פוסלת, וא"כ אכתי אין ראי' מה יסבור ר"א בר"ש מצד היסח הדעת וכהנ"ל. ועי' גם במרומי שדה שהקשה את הקושיא הנ"ל דאולי אתיא הברייתא כרבי. ועוד הקשו, וכן הקשה החק נתן, שהרי הרמב"ם פוסק שלינה פוסלת, ומ"מ ס"ל שיציאה היא ספק, והרי הוא פוסק שבדיעבד עבודתו כשירה, וכתב הכ"מ משום דהוי בעיא דלא איפשטא, וזה קשה אם נאמר שלפי רבי יציאה פוסלת בתורת ודאי.

והמרומי שדה ביאר שאם לינה פוסלת משום בגשתם, אין זה הפסול הרגיל של לינה, וממילא א"א ללמוד מזה שיציאה פוסלת, אלא צריכים לאתווי עלה דיציאה רק מדין היסח הדעת וכהאיבעיא בסוגיין, ומפרש המרומי שדה שבאמת כוונת הגמ'

היא לחקור גם להך מ"ד שלינה פוסלת מהתורה משום בגשתם, דגם לדידי' יש לחקור אם לפסול משום היסח הדעת, ומש"ה אי אפשר לדחות שהברייתא אזלה כרבי, וכוונת האת"ל היא שלא מיבעיא שיש לחקור לפי המ"ד שסובר לינה פוסלת, אלא אפילו את"ל שלינה אינה פוסלת, יש לחקור לענין יציאה משום היסח הדעת. ברם המרומי שדה לא ביאר מה הוא ה"אפילו". וי"ל שכוונתו היא כביאורו של הקר"א אלא שקיצר. ועי' גם בחידושי הגרי"ז דאיתא שאם לינה פוסלת משום בגשתם אז ליכא לאתווי עלה דיציאה משום הפסול הרגיל של יוצא.

ועי' גם בשפ"א שכתב שבאמת מיבעיא לי' גם אם שפיר יש פסול של לינה מהתורה כי אולי פסול של יציאה ליכא משום שבידו לחזור. וכ"כ הזבח תודה וז"ל, ואולי דס"ל דלמאי דמסיק כיון דבידו לחזור לא מסח דעתו, יציאה עדיף מלינה גם לרבי עכ"ל. מיהו צ"ע מה לי בזה שבידו לחזור, הלא בכל ציור של הפסול של יוצא בידו לחזור, ונהי שמכיון שבידו לחזור לא מסח דעתו, אבל הלא אנחנו רוצים לפסול לא מטעם היסח הדעת אלא משום עצם היציאה. ואולי כוונתם היא רק למ"ד שלינה פסולה מהתורה משום בגשתם וכדרכו של המרומי שדה, דלפי המ"ד הזה לא שייך הפסול הרגיל של יוצא, ואפשר לחקור על יציאה רק מטעם היסח הדעת, ובזה שפיר י"ל שאולי אין כאן משום היסח הדעת כיון שבידו לחזור.

וע"ע בחק נתן ובשפ"א, וכן במרומי שדה ובזבח תודה, שיישבו ע"י הנ"ל את דעת הרמב"ם למה ס"ל שיציאה היא ספק

אע"פ שהוא פוסק שלינה פוסלת, וכתבו כי הוא פוסק שלינה פוסלת משום בגשתם. וכן ביאר האבן האזל בדעת הרמב"ם.

וע"ע בשפ"א שכתב שבאמת גם אם לינה פוסלת לשם עצמה, ולא משום בגשתם, יש לחקור ביציאה, והיינו לפי אביי שסובר שליכא פסול לינה מהתורה אלא רק פסול דרבנן, כי ביציאה לא מצינו פסול דרבנן כזה, ולכן מיבעיא לן אם ביציאה יש פסול דאורייתא של היסח הדעת או דלמא לא מסח. וכתב לפרש את דברי הגמ' כך, שאת"ל שלינה לא פסלה מהתורה אלא רק מדרבנן יציאה מהו. ופי' כן כדי ליישב את קושיותיו שהבאתי לעיל למה אמרו את"ל לינה לא פסלה ולא הזכירו ר"א בר"ש, וכן למה לא העמידו את הברייתא של רב זביד כרבי.

מיהו לא הבנתי דכמו שלפי אביי פסלו רבנן לינה כדי שלא יזלזלו בלינה דעלמא וכמו שפירש"י לעיל, למה לא נאמר שפסלו גם יציאה מהאי טעמא.

והנה כבר ביארנו שיש לכאר את דברי רש"י כאן שלפי המ"ד שסובר שלינה פוסלת לשם עצמה מיבעיא לן האם יש גם פסול יציאה לשם עצמו שלא מטעם היסח הדעת (ודלא כהבנת השפ"א בדבריו שבודאי יש פסול יוצא), וכן כתב הקר"א בביאור דבריו. וכ"כ הצ"ק שרש"י סובר שכוונת הגמ' היא לב' שאלות, חדא יציאה מהו שתועיל לשם עצמה למ"ד שלינה פוסלת, ועוד דלמ"ד לינה אינה פוסלת מהו שתפסול מדין היסח הדעת. וכ"כ הבית הלוי בח"א סי' ה' אות י"ב. וכן כתב הפנים מאירות, וכן מבואר בחידושי הגרי"ז. וכ"כ בספר מראה כהן, וכתב המראה כהן שהצד לא לפסול הוא

משום מה שהעירו תוס' שלא שייך כאן הפסול של יוצא כיון שלא נעשה בהן עבודה. ובחידושי הגרי"ז איתא כדרכו של השפ"א שמיבעיא לן לפי אביי, אבל הגרי"ז פי' דמיבעיא לן לפי אביי אם רבנן פסלו גם יציאה כמו שפסלו לינה (אבל אם הטעם הוא משום בגשתם אז יש לפסול רק מטעם היסח הדעת). וע"ע באות שכ"ד מה שהוספנו להביא מהבית הלוי.

נמצא לפי הנ"ל, שלפי תוס' בד"ה יציאה מהו וכו' השאלה על יציאה היא לפי כל המאן דאומרים, והשאלה היא משום היסח הדעת, ומשמעות דברי רש"י היא שהשאלה היא רק לפי המ"ד שסובר שלינה אינה פוסלת, אבל למ"ד שלינה פוסלת אז יש להסתפק אם יציאה פוסלת מצד הפסול של יוצא האמור בכל מקום או האם אינה פוסלת, אלא שביארו כמה מפרשים שזהו רק אם לינה פוסלת מצד עצמה כמו בכל הקדשים אבל אם זה מטעם בגשתם אז יש לחקור על יציאה רק מצד היסח הדעת, והשפ"א ר"ל שגם אם לינה פוסלת מצד עצמה אבל אם זה רק מדרבנן אז יש לחקור על יציאה רק מצד היסח הדעת, והגרי"ז פי' שיש לחקור אם רבנן פסלו גם יציאה כמו שפסלו לינה.

**(שה) יציאה מהו שתועיל,
וביאור פסקו של
הרמב"ם בזה.**

א. דברי הגרי"ז.

עי' בחי' הגרי"ז שכתוב בזה"ל, נראה דאינו ממש מטעם היסח הדעת, אלא דבאמת הוי פסול יוצא, ואין נפ"מ אם הסיח דעתו

או לא, ומה דמפורש בגמ' היסח הדעת על היציאה, היינו דזה הוי הטעם אמאי גזרו רבנן על יציאה, אבל לאחר הדין שיציאה פוסלת, הוי פסול יציאה, אפילו בלא היסח הדעת עכ"ל.

ואולי כוונתו היא לבאר בזה למה רש"י כאן הזכיר את הפסול של יוצא שנוהג בכל הקדשים, וביאר הגר"ז שזה שפיר עולה יחד עם מה שחקרו כאן משום היסח הדעת (ועי' להלן בהערה במה שהבאתי מהנימוקי חיים).

ולפי דבריו ניחא לשון הרמב"ם בפ"ה מהל' כלי המקדש ה"ג שכתב שאינו צריך קידוש חדש כל שלא יצא ולא ישן ולא הטיל מים ולא הסיח דעתו, דצ"ע למה הזכיר גם שלא הסיח דעתו, דהא בזה שכתב שלא יצא נכלל שיש קפידא על היסח הדעת, שהרי יציאה פוסלת משום היסח הדעת. ולפי הנ"ל ניחא, כי יציאה איירי גם כשלא הסיח דעתו. מיהו יש לדחות שהוצרך הרמב"ם לפרט שניהם, כי אם הי' מזכיר רק יציאה, היינו חושבים שבאמת הטעם של הפסול אינו משום היסח הדעת אלא משום גוף היציאה, ולכן הזכיר שהיסח הדעת פוסל, דמעתה זהו גם הטעם למה יציאה פוסלת, ודוחק, ועוד דעכשיו משמע שיציאה אינה מטעם היסח הדעת. וע"ע להלן בסק"ב בענין אם הרמב"ם סובר

שהקפידא על יציאה הוא משום היסח הדעת או משום יוצא.

וע"ע בחי' הגר"ז דאיתא כעין הדברים הנ"ל גם גבי הבעיא של טומאה, הובא להלן באות שכ"ה.

והנה הגר"ז הכריח כדבריו הנ"ל מהא דמיייתנן ראי' ממה שבפרה אין ידיו נפסלין ביוצא, והרי אם כל הפסול הוא משום היסח הדעת מה היא הראי' מפרה, הלא שאני התם דליכא היסח הדעת שהרי הוא יוצא לעבוד עבודת פרה. ועי' גם בקר"א בד"ה ת"ש וכו', וכן בשפ"א, שהעירו שמצד היסח הדעת מה מיייתי מפרה*). ואיתא בחי' הגר"ז שאין לומר שזהו כוונת התירוץ של שאני פרה שכל מעשי' בחוץ, דא"כ מאי פריך אי הכי למה מקדש**), וא"כ מוכח כהנ"ל דמיבעיא לן אם תיקנו פסול של יוצא כמו בכל הקדשים, ולכן שפיר הוכיחו מפרה שלא תיקנו, ועל זה דוחים דשאני פרה שהקידוש הוא במיוחד בשביל עבודת פרה ולכן אינו נפסל ביוצא, ותו פרכינן למה מקדש ומה הוא הטעם לקידוש מיוחד זה (בספר לשם זבח פי' שהקושיא היא מה הוא הטעם להצריך קידוש בפנים).

ועוד כתוב בחי' הגר"ז שמתוס' בד"ה כל וכו' משמע שיציאה פוסלת רק משום שנקטינן שיש כאן באמת היסח הדעת דלפ"ז

פוסלתל מטעם הפסול הרגיל של יוצא. ** והקר"א כתב שלפי הפירוש דאזלינן לפי הטעם של היסח הדעת לא אתי שפיר התי' של שאני פרה הואיל וכל מעשי' בחוץ. ולא הבנתי דבריו דאדרבה התי' אתי שפיר, ולא מובן מה שהדר מקשינן אי הכי למה מקדש וכמו שהקשה הגר"ז.

(* והשפ"א כתב לפרש דפריך הגמ' על מה שמשמע מהאיבעיא שלפי רבי שלינה פוסלת יציאה נמי פוסלת מטעם הפסול הרגיל של יוצא האמור בכל מקום בלי היסח הדעת, דלפ"ז קשה למה בפרה אין פסול של יוצא דהא מסתמא האמוראים ס"ל כרבי שלינה פוסלת. וכעין זה פי' הקר"א דפריך על מה שמשמע מהאיבעיא שלמ"ד שלינה פוסלת יש לומר שגם יציאה

שפיר תירצו שם שבשעת עבודה לא מיפסל כיון שאינו שוהה אלא מעט, אבל אם תיקנו שמעשה היציאה פוסל א"כ אפילו רגע כמימרי צריך לפסול. והעיר הגרי"ז שלפי דבריהם נשאר קשה כהנ"ל מה פרכינן מפרה הלא בפרה אינו מסיח דעת*).

ב. ביאור פסקו של הרמב"ם.

והנה הרמב"ם בפ"ה מהל' ביאת המקדש ה"ג וה"ד פוסק בנוגע ליציאה דצריך לקדש, אבל גם אם לא קידש, והוא יודע שלא הסיח דעתו, עבודתו כשרה משום שקידוש ידים ורגלים מועיל לכל היום והלילה "והוא שלא יצא מן המקדש וכו' ולא הסיח דעתו, ואם עשה אחד מארבעתן צריך לחזור ולקדש, יצא מן המקדש וחזר ועבד ולא קידש אם לא הסיח דעתו עבודתו כשרה". ועוד פסק להלן שם שלינה פוסלת. והכ"מ כתב שהרמב"ם פוסק בנוגע ליציאה שבדיעבד עבודתו כשרה משום שהיא איבעיא דלא איפשטא (וכבר הבאנו באות רל"א שבכמה מקומות הרמב"ם פוסק שמספק אינו צריך להביא קרבן אחר אפילו כשזה ספיקא דאורייתא). וחזינן שהכ"מ נוקט כהמפרשים שנביא להלן באות ש"ח שמאי דאמרינן להלן את"ל יציאה לא פסלה אין זה פשיטות כמו שכל את"ל הוא פשיטות עיי"ש.

מיהו הטהרת הקודש כתב דכיון

שהרמב"ם פוסק כרבי אליבא דאביי שלינה היא מדרבנן וכמש"כ הכ"מ א"כ גם בלא"ה עבודתו כשירה משום דהוי רק מדרבנן ורבנן לא אמרו לפסול את העבודה בדיעבד.

והשפ"א השיג עליו דהא האיבעיא ביציאה אתי אפילו לפי אביי כי אולי יציאה פוסלת מהתורה משום היסח הדעת וכמו שהבאנו לעיל באות ש"ד. ועוד דגם בפסול דרבנן גזרו רבנן שעבודתו תהי' פסולה (ודלא כראיית האבן האזל מאונן דרבנן שהבאנו לעיל באות רצ"ד).

והקר"א בע"א בד"ה ויש לומר עוד וכו' כתב שמהא דכתב הרמב"ם על לינה לשון של עבודתו פסולה מוכח דס"ל שלינה פוסלת מדאורייתא.

והחזון נחום כתב שהרמב"ם סובר שבתורת ודאי עבודתו כשירה ואין יציאה פוסלת. וכתב שטעם הרמב"ם הוא באמת משום האת"ל (אלא שהקשה שא"כ למה לא פסק שלינה אינה פוסלת וכהאת"ל הראשון).

וכ"כ האור שמח שהרמב"ם סובר שעבודתו כשירה בתורת ודאי, וכתב שלכן כתב הרמב"ם לשון של עבודתו כשירה ולא כתב לשון של לא חילל, ונראה שכוונתו היא שמהלשון של לא חילל משמע רק שאין הקרבן נפסל, אבל אכתי י"ל שהעבודה לא היתה כשירה ואם יש דם בצואר צריך לחזור ולקבל, ולכן כתב שעבודתו כשירה,

כשאומר ברי שלא הסיח דעתו, ובודאי היכא דאסרו, יהי' מאיזה טעם, אסור לעולם, ועל כרחך נקטו דאמדינן דעתו כיון שעמד במקום שאי אפשר לעבוד א"א שלא הסיח דעתו, א"כ מה מהני מה שנתקרב לעבודה, ולדעתו זה גם כוונת רש"י דהשווה לכל איסור יוצא דלא מהני אמירתו כלל עכ"ל.

(* ובספר נימוקי חיים (נדפס באסיפת זקנים חדש על זבחים כרך ג') כתב בזה"ל, תד"ה יציאה, דעיקר משום היסח הדעת, בהגהת מצפה איתן (לא מצאתי) הקשה דלפ"ז מה מקשה הש"ס מהא דפרה, דהתם מתקרב לעבודה, לכך לא ניחוש להיסח הדעת, ולא קשה מידי, אטו לדעת התוס' מהני

וא"כ חזינן שעבודתו כשירה בתורת ודאי. וכן דייק האבן האזל בדבריו על ה"ז. וכן צידד הקר"א בד"ה ואפשר וכו' שהרמב"ם פוסק שעבודתו כשירה בתורת ודאי, והיינו על סמך מאי דאמרין את"ל יציאה לא פסלה רק שביאר הקר"א שבכל זאת כתב הרמב"ם שלכתחילה צריך לחזור ולקדש כי בזה סמך על הירושלמי שהביא שם שאם יצא לפי שעה צריך לחזור ולקדש והוא מפרש שזהו דין לכתחילה.

וכן הביא בספר חידושי רבי ארי' ליב בחלק ב' סי' י"א בד"ה ועכ"פ וכו' מספר ושב הנהן שהרמב"ם כתב שעבודתו כשירה ולא כתב שלא חילל בגלל שהוא פוסק כהאת"ל, רק שבכל זאת לכתחילה הרי הוא צריך קידוש, וכן סובר גם רש"י ולכן כתב לעיל בדף י"ט ע"ב בד"ה אינו צריך לקדש וכו' שאחרי יציאה צריכים לקדש, וציין הב"ח להכא וכוונת הב"ח היא להקשות דהא הכא הוי איבעיא בהגמ', ומעתה לפי הנ"ל ניחא כי לכתחילה בודאי צריכים לקדש. ולעיל באות רע"ט* הבאתי את ביאורו של החידושי רבי ארי' ליב בהך דין לכתחילה עיי"ש.

והאבן האזל כתב שמכיון שהבבלי מסופק לכן פוסק הרמב"ם כהירושלמי שהביא שם דאיתא שאם לינה אינה פוסלת אז גם יציאה אינה פוסלת.

והמגן גבורים על או"ח סי' ז' סק"ב כתב שהרמב"ם פוסק לקולא כי היסח הדעת פוסל רק מדרבנן.

והנה לפי הכ"מ יוצא שהרמב"ם סובר שהאיבעיא של הש"ס הוא באופן שהוא אומר שלא הסיח דעתו ושכלל זאת מיבעיא לן אם צריכים לחשוש שמא הסיח דעתו,

ופוסק הרמב"ם לקולא, ומזה יוצא שאם הוא עצמו אינו יודע אם הסיח דעתו או לא עבודתו פסולה (וכבר כתבנו לעיל בסק"א שהגרי"ז פי' ששאלת הש"ס היא בשני הציורים). מיהו המראה הפנים על הירושלמי בפ"ב דיומא ה"א בד"ה ידיים וכו' כתב ששאלת הש"ס היא על היכא שאין ידוע לו אם הסיח דעת או לא, ודברי הרמב"ם שאם ידוע לו שלא הסיח דעתו עבודתו כשרה הרי הם דברי עצמו. ולפ"ז יוצא שבהציוור של הש"ס הרי הוא פוסק לחומרא שעבודתו פסולה.

והזבח תודה כתב וז"ל, ולהיפך כשיצא על מנת לחזור מיד וידוע לו שלא הסיח דעתו יש לעיין, דלכאורה משמע דכשר בודאי, והאי בעיא הוא בסתמא, ואפשר דבכל גווני פסול ביציאה משום לא פלוג, וכן משמע מלשון הרמב"ם פ"ה ה"ג וה"ד עיי"ש עכ"ל.

ולכאורה אין דבריו מובנים, דאדרבה הרמב"ם פוסק שאם הוא יודע שלא הסיח דעתו עבודתו כשרה. וצ"ל שהזבח תודה מפרש שהש"ס איירי בסתמא וכמו שכתב, והא ודאי שבדיעבד אין עבודתו פסולה, רק שמביעיא לן אם לכתחילה צריך לחזור ולקדש, ועל זה רצה לומר שאם ברור לו שלא הסיח דעתו אינו צריך לחזור ולקדש, ועל זה כתב שהרמב"ם סובר שגם בכה"ג הרי הוא צריך לחזור ולקדש וכדבריו שהבאנו לעיל כאן.

שו' אבל יציאה דפריש אסוחי מסח דעתו.

כתב הקר"א בסד"ה הא וכו' וז"ל, וצ"ל דס"ל להש"ס דלהאי צד דחיישינן להיסח

הדעת מדפרישי, לאו חששא היא אלא הוי כהיסח הדעת בבירור, ולא בספיקא מחזקינן ליה, ומה שכתב הרמב"ם ז"ל דעבודה כשירה הוא מטעם דבעיין לא איפשטא וכמש"כ הכ"מ ז"ל עכ"ל. וכתב כן משום שממשמעות הגמ' להלן מוכח דנקטינן שלפי הצד שיציאה מועלת הרי הוא צריך קידוש בתורת ודאי, וכמו שהראה הקר"א הובא להלן באות שי"ד. ובאמת גם לפי דרכו של הגר"ז שהבאנו בהאות הקודמת יוצא שהוא צריך קידוש בתורת ודאי.

שז) קידוש ידיו ורגליו ונטמאו מטבילין ואין צריך לקדש.

בענין אין טומאת ידים במקדש.

פירש"י ז"ל, שנטמאו הידים בדבר שאין טומאתו מן התורה שיטמא גופו, אלא בפגול או בנותר ששנינו בפסחים שמטמאים את הידים עכ"ל. והקשה בהגהות מצפה איתן בסוף המס' דהא אין טומאת ידים במקדש. ואין לומר שאירי שנטמא חוץ להעזרה, דהא שיטת הרמב"ם היא שגם אם נטמאו בחוץ בכל זאת בתוך המקדש אין ידיו מטמאין. והביא שכעין זה הקשה המל"מ בפ"ד מהל' ביאת המקדש ה"ו על הירושלמי שהביא שם שבעי אם ציץ מרצה על טומאת ידים. ותי' המצפה איתן דנהי שאם נטמאו ידיו אינו מטמא קדשים בנגיעה, אבל בכל זאת הידים עצמן טמאות הן, ולכן אסור לו לעבוד (ואפילו אם נטמאו ידיו בתוך המקדש, כ"נ כוונתו שם), ולכן צריך הוא להטביל ידיו, ולכן שפיר חוקר הירושלמי אם ציץ מרצה.

והנה תירוצו של המצפה איתן בנוי על

ההנחה שהידים שפיר מקבלין טומאה גם במקדש רק שיש קולא שאינם מטמאין אחרים. ובאמת כן מוכח משיטת הרמב"ם שהבאנו שגם אם נטמאו חוץ למקדש אינם מטמאין בתוך המקדש, דמזה מוכח שהדין האמור בזה אינו שאין הידים מקבלין טומאה בתוך המקדש, דהא אילו כן הרי כיון שקיבלו טומאה חוץ למקדש למה לא יטמאו בתוך המקדש, וא"כ חזינן שהדין האמור בזה הוא שאינן מטמאין בתוך המקדש, ומעתה לפ"ז יוצא שכשקיבלו טומאה בהמקדש י"ל שיש כאן שפיר קבלת טומאה, רק שבכל זאת בתוך המקדש אינן מטמאין, אבל עכ"פ מכיון שיש כאן קבלת טומאה שפיר י"ל שאסור לעבוד או לאכול.

וגם הקהלות יעקב בסי' ט"ז תי' כהמצפה איתן, והוסיף שלכאורה קשה על הירושלמי איך שייך לומר שציץ מרצה על טומאת הידים הלא אין הציץ מרצה על טומאת הגוף, ותי' ששיטת הרמב"ם היא שזהו רק ביחיד, אבל מה שטומאה דחוי' בציבור הרי זה בהדי ריצוי ציץ, וא"כ יוצא שבציבור יש לנו ציור של ריצוי ציץ גם על טומאת הגוף.

מיהו בחי' הגר"ז על נטמאו ידיו איתא בזה"ל, גם א"א לפרש דקאי השאלה של הירושלמי על טומאת ידים לעבודה, דמה שייכות טומאת ידים לעבודה, וכי משום שנטמאו ידיו יפסל בעבודה, והא דאמרינן בגמ' נטמאו ידיו מטבילין דמשמע דצריך להטביל הידים ובלא"ה פסול לעבודה צ"ע באמת עכ"ל.

והסיק הגר"ז דס"ל להירושלמי שהטומאה פוסלת את הקידוש ולהכי מיבעיא אם ציץ מועיל לעכב שהטומאה לא תפסול

אסורה בטומאת ידים כמו עבודה, וכעין זה תי' בהגהות ציון ירושלים בירושלמי בפ"ז דפסחים ה"ו דנהי שאין טומאת ידים במקדש אבל מ"מ מצד מעלה בקודש צריכים טבילה לאכילת קודש גם במקדש.

ועוד הביא הציון ירושלים שהרמב"ן בחולין דף ל"ג כתב שגם לענין לעשות עבודה אין טומאת ידים במקדש כיון שעבודה כשירה רק בכהנים (וזהו דלא כדברי המצפה איתן הנ"ל), אבל לענין אכילת בעלים שפיר יש טומאת ידים כי אין הבעלים זריזים לשמור ידיהם, ותמה הקהלות יעקב כאן דאכתי לא מתיישבים עי"ז דברי רש"י בחגיגה, דהא רש"י שם הזכיר גם אכילת חטאת ואשם שאכילתן רק בכהנים, ורצה לדחוק שמ"מ מכיון שמצינו אכילה גם בבעלים לא הפקיעו טומאת ידים אפילו באכילת כהנים. מיהו המעיין בהגהות ציון ירושלים שם יראה שי"ל שכוונתו בדברי הרמב"ן היא רק ליישב את דברי הירושלמי בפסחים שם דאיירי באכילת בעלים ולא ליישב דברי רש"י בחגיגה.

וע"ע בקהלות יעקב שהקשה דלפי הרמב"ן שסובר שגם לענין לעשות עבודה אין טומאת ידים במקדש א"כ איך יפרש את מאי דאיתא בסוגיין שנטמאו ידיו מטבילין, דהא איירי לענין עבודה. ותי' שהרמב"ן יעמיד בנטמאו בחוץ, ודלא כהרמב"ם שסובר שגם בכה"ג אין טומאת ידים במקדש, אלא הרמב"ן יסבור שבכה"ג שפיר יש טומאת ידים במקדש כי ס"ל שיסוד הדין של אין טומאת ידים במקדש הוא בנוגע לקבלת טומאה, דהיינו שבמקדש אין הידים מקבלין טומאה (ולא יטמאו אח"כ אפילו בחוץ). אבל בחוץ הרי הן שפיר

את הקידוש, והירושלמי לא ס"ל כסוגיא דידן דנטמא ידיו לא קא מיבעיא ואינו צריך עוד קידוש. והגרי"ז הוסיף וז"ל, עכ"פ למדנו מהירושלמי דהוי חלות פסול של טומאה שחל על הידים (ותיקנו כן מטעם שלפעמים ע"י טומאה הרי הוא מסיח דעתו) דאי משום היסח הדעת לא שייך ריצוי ציין וכו' עכ"ל.

ועי' גם במנ"ח במצוה ק"ו שנתקשה לו קושיית המצפה איתן על הברייתא כאן ורצה ג"כ לתרץ שאיירי באופן שקיבלו ידיו טומאה בחוץ, אלא שהקשה על זה דא"כ למה הוצרך למיהדר וליתני שיצאו ידיו הרי הן בקדושתן הלא דבר זה כבר מוכח ממה דתני לפני זה שנטמאו ידיו א"צ קידוש.

ובשיירי קרבן על ירושלמי בפ"ב דיומא כתב ג"כ לתרץ קושיית המל"מ על הירושלמי דאיירי הירושלמי באופן שנטמאו ידיו בחוץ, וכתב שלא ידע מנ"ל להרמב"ם שאם נטמאו ידיו בחוץ אינן מטמאין בתוך המקדש. ובשיירי קרבן על ירושלמי בפ"ז דפסחים ה"ו, כתב לתרץ שרבנן פליגי על רבי עקיבא דאמר שאין טומאת ידים במקדש, והרי הם סוברים ששפיר יש טומאת ידים במקדש, והירושלמי אתי כרבנן (אלא שהסיק שזה דוחק).

ועוד הקשה המנ"ח על מש"כ רש"י בחגיגה דף י"ח ע"ב שלאכילת שלמים או חטאת ואשם לכהנים צריכים להטביל את הידים במ' סאה, דקשה הלא חטאת ואשם נאכלין רק בעזרה והרי אין טומאת ידים במקדש.

והנה גם את זה יש ליישב כדרכו של המצפה איתן ולומר שגם אכילת קדשים

מקבלין טומאה וזה גורם שגם בפנים הרי הן מטמאין עד שיטבילן.

וע"ע שם שהביא שהחזו"א במס' ידים סי' ז' סקי"ג תמה על הרמב"ם מנ"ל שאם נטמאו בחוץ אינם מטמאין בפנים, ולהיפך אם נטמאו בפנים הרי הן טמאין כשיצאו, דלמא הדין האמור בזה הוא רק בקבלת טומאה והכל תלוי בהיכן היתה הקבלת טומאה, דאם בפנים טהורין אפילו בחוץ, ואם בחוץ טמאין אפילו בפנים, וכדין משקין דבית מטבחים (וכבר הבאנו שתמה השיירי קרבן מנ"ל להרמב"ם דבר זה). ותי' הקהלות יעקב דיש להוכיח כן מסוגיין, כי בע"כ צ"ל דאיירי כשנטמאו ידיו בפנים וכמש"כ המנ"ח וא"כ בעל כרחך צריכים לתרץ שאע"פ שאין טומאת ידים במקדש אבל אסור לעבוד אשר מזה חזינן שקבלת טומאה שפיר איכא רק שהקילו שאינן מטמאין ולכן שפיר שייך לאסור עבודה, ומעתה שלא נאמרו דינים בנוגע לאם הן מקבלין טומאה דהיינו שבמקדש אינן מקבלין טומאה אלא נאמר שבמקדש אינן מטמאין א"כ שפיר סובר הרמב"ם שגם אם קיבלו טומאה בחוץ אינן מטמאין בפנים.

והחזו"א שם הביא מקור לשיטת הרמב"ם שלא נאמר כאן דין בעצם קבלת טומאה אלא לעולם גם בפנים יש קבלת טומאה, רק שבכל זאת בפנים אינן מטמאין ובחוץ שפיר מטמאין, ואין זה חשוב איפוא קיבלו טומאה, מהא דאיתא בפסחים דף פ"ה שפיגול ונותר מטמאין את הידים וצריך טבילה משום חשדי כהונה, ופירש"י כדי שיהו נזהרין מלפגל כדי שלא יהיו צריכים להטביל את הידים קודם שיגעו בקודש, וקשה דהא אין טומאת ידים במקדש,

ולהרמב"ם ניחא דהא שפיר איכא קנסא דהא כשיצאו מהמקדש שפיר יהיו צריכים להיזהר עיי"ש (והעיר הקהלות יעקב דגם בפנים יצטרכו טבילה לענין אכילה).

ועי' גם במקדש דוד בסוף סי' כ"ו שכתב ששאלת הירושלמי לענין אם ציץ מרצה על טומאת ידים היא לענין להתירו לעשות עבודה כי אע"פ שאין טומאת ידים במקדש אבל אסור לו לעבוד, וכתב שאע"פ שאין ציץ מרצה על טומאת הגוף אבל י"ל שטומאת ידים שאני דקיל, וכמו שציץ מרצה על טומאת התהום אע"פ שהיא טומאת הגוף הה"נ על טומאת ידים, אלא שהמקדש דוד שם נקט בתוך דבריו שנאמרו באמת שני דינים במאי דאמרינן שאין טומאת ידים במקדש (ודלא כמו שהבאנו מהמצפה איתן), חדא דאינם מקבלים טומאה במקדש, ועוד דגם היכא שנטמאו בחוץ אבל אינם מטמאין במקדש, ובזה כתב שהיכא שנטמאו בחוץ אסור לו מיהא לעבוד במקדש (אבל היכא שנגעו בפנים מותר לו לעבוד כי אינן מקבלין טומאה), ועל היכא שנטמא בחוץ מיבעיא לן אם ציץ מרצה.

והמהדיר על המקדש דוד שם הביא שרש"י בפסחים דף י"ט על הגמ' שאין טומאת ידים במקדש הגדיר שאין קבלת טומאה על הידים במקדש, וא"כ לפ"ז י"ל דפליג רש"י על הרמב"ם וסובר שאם קבלו טומאה בחוץ הרי הן שפיר מטמאין גם בפנים ועל זה קאי שאלת הירושלמי אם ציץ מרצה על הקרבן שנטמא (וזהו כדרכו של הקהלות יעקב לפי הרמב"ן), אלא שהקשה שלפ"ז איך ילמד רש"י ההיא דפסחים דף פ"ה שפיגול ונותר מטמאין את הידים משום חשדי כהונה. ותי' שרש"י

יסבור שזה דין מיוחד בפיגול ונותר שהם שפיר מטמאין את הידים, ולכן אצלינו צייר רש"י באופן שנגע בפיגול ונותר. ולפ"ז י"ל דמש"כ רש"י בחגיגה דף י"ח שצריכים טבילה לאכילת חטאת ואשם הכוונה היא כי שמא נגע בפיגול ונותר. וכדברי המהדיר הנ"ל איתא בספר עולת שלמה כאן.

(וע"ע במל"מ שם שכתב שאין לפרש שכוונת הירושלמי היא להיכא שנגע חוץ למקדש באוכלים שהם קודש, כי אין הציץ מרצה על טומאת הנאכלין, וכתב המהדיר הנ"ל שלפי דברי הלח"מ בפ"א מהל' פסוה"מ הל"ד שבקרבנות ציבור ציץ מרצה על האוכלין שפיר יש להעמיד את בעיית הירושלמי בנוגע לבשר קרבנות ציבור חוץ למקדש. מיהו הא ליתא כי קרבנות ציבור הרי הן כולן קדק"ד שנאכלין רק בהעזרה ואם יצא חוץ להעזרה נפסל משום יוצא, וגם שלמי ציבור הרי הן קדק"ד [ויש לעיין באם שתי התודות של מוסיפין על העיר ועל העזרות הן קרבנות ציבור, עי' בזה בחלק א' אות קס"ב סק"ג].)

שח) יצאו הרי הן בקדושתן.

עי' בפנים מאירות שהקשה למה איצטריך למיתני דבר זה, הלא ק"ו הוא מנטמאו ידיו, דהא להלן מבואר שטומאה חמירא מיציאה שהרי מיבעיא לן שאת"ל יציאה לא פסלה מה הדין בטומאה, דאולי טומאה שפיר פסלה משום דגברא לא חזי.

ותי' השפ"א בדבריו על הגמ' שם שלעולם מודה הגמ' להלן שם שיש גם סברא לומר שיציאה חמירא ושה"ה ששייך למיבעי גם איפכא, דהיינו שאת"ל שיציאה שפיר חשיבא היסח הדעת אבל אולי

בטומאה ליכא היסח הדעת, כי ביציאה הרי יצא בכוונה, אבל טומאה היא באקראי, ומסתמא לא הסיח דעתו, וא"כ מכיון שיש גם סברא לומר שיציאה חמירא, שפיר הוצרך התנא להשמיענו שיצאו ידיו הרי הן בקדושתן, והא דנקטה הגמ' "את"ל יציאה לא פסלה", ולא נקטה איפכא, הרי זה כי רצתה לומר בזה שההלכה היא שיציאה לא פסלה. וע"ע להלן באות שכ"ה שנביא שגם המרומי שדה כתב כעיקר דברי השפ"א.

ובענין מש"כ השפ"א שמאי דאמרין את"ל יציאה לא פסלה הרי זה מורה שההלכה היא שיציאה אינה פוסלת, עי' בזה לעיל באות ש"ה סק"ב במה שכתבנו בזה בדעת הרמב"ם.

שט) יצאו ידיו לא קא מיבעיא לן.

פי' דכשירה כי בכה"ג ליכא היסח הדעת. מיהו לפי המ"ד שסובר שיש לינה אשר כבר כתבנו שמבואר מרש"י שלדידי' יש לומר שיציאה פוסלת בגלל הפסול הרגיל של יוצא האמור בכל מקום, א"כ לדידי' יש לדון מה יהי' ביצאו ידיו.

ובקר"א בסד"ה יציאה וכו' כתב שאפילו אם אתינן עלה מצד הפסול הרגיל של יוצא אבל י"ל שהיכא שיצאו ידיו לחוד ליכא פסול יוצא, ואינו כמו שאר הציורים של פסול יוצא שאותו מקצת שיצא נפסל, אבל הקר"א לא כתב ביאור לזה. ובספר ראש המזבח כתב ג"כ כדבריו, וביאר דהיינו משום שידיו בתר גופו גרירי והוי זה כאילו הן בפנים.

ובספר אבי עזרי בפ"ה מהל' ביאת

המקדש ה"ד כתב ביאור אחר וז"ל, שאף שהקידוש הוא על הידים והרגלים, אבל אין זה קידוש עליהם, אלא שזה קידוש על הכהן ע"י הידים, ואין שייך לדון דין יוצא על הידים לבד, אלא א"כ כל גופו יצא נפסל מדין יוצא, ולא אם רק יצאו הידים וכל גופו בפנים, אין זה יוצא, שאין זה כמו בשר שמה שיצא יצא ונפסל עכ"ל.

והנה עי' לעיל באות רנ"ה שנקטנו שאם הוא בחוץ וידיו בפנים אין בזה משום פסול יוצא, מיהו לפי הסברא של ידיו בתר גופו גרירי, וכן אם נאמר שהקידוש הוא על כל הכהן, הדין נותן ששפיר יהי' פסול. ועי' בכ"מ בפ"ה מהל' ביאת המקדש ה"ד שנוקט שיש מקום מצד הסברא לומר שיצא כל גופו חוץ מידיה הוא יותר קל מיצאו ידיו לחוד, והיינו משום שמסתכלים על הידים לחודיהו, דעיי"ש שהקשה שנפשוט שכל גופו מיפסל ע"י יציאה מדלא תני רבותא טפי דאפילו יצא כל גופו כשר, ותני דאי הוי תני הכי הו"א שהכוונה בכל גופו היא בלא ידיו אבל ידיו לחוד מיפסלי ע"י יציאה.

שי) יצאו ידיו לא קא מיבעיא לן.

עי' בקר"א שכתב וז"ל, והקשה הכ"מ ז"ל ליפשוט דכל גופו מיפסל ביציאה מדלא תני רבותא טפי דאפילו יצא כל גופו כשר העבודה, ותני דאי הוי תני הכי הו"א דכל גופו היינו בלא ידיו, אבל ידיו לחוד מיפסל ביוצא, ואין זה מספיק לקמן גבי טומאה דאתמר נמי הכי נטמאו ידיו לא מיבעי לן וכו', ואמאי לא פשיט התם מדלא תני רבותא טפי דאפילו נטמא כל גופו עבודתו כשירה ש"מ דפסולה, אלא נראה (ליישוב קושיית

הכ"מ) דהא גופא מיבעי לן, אי דוקא קתני נטמאו ויצאו ידיו, אבל כל גופו צריך לקדש, או דלמא לאו דוקא, ושנטמאו ושיצאו היינו בטומאת כל גופו וביציאת כל גופו עכ"ל הקר"א.

והצ"ק כתב ליישב שא"א להביא מזה ראיה שהתנא סובר שיציאת כל גופו פוסלת כי י"ל שהתנא לא נקט כל גופו כי התנא עצמו ספוקי מספקא לי' מה הדין ביצא כל גופו כמו שמסתפק בעל הגמרא.

והפנים מאירות והחק נתן כתבו דלא תני נטמא כל גופו כי רצה להשמיענו שבנטמאו ידיו סגי בטבילת ידיו ולא צריך טבילת כל גופו כמו בנטמא גופו.

והלשם זבח כתב שאם היו נוקטים נטמא כל גופו היינו חושבים שרק התם אינו צריך לקדש, והיינו משום שטבל טבילה גמורה, דזה עולה גם בשביל קידוש, אבל אכתי הו"א שבנטמאו רק ידיו, דהתם הרי הוא טובל רק את ידיו, הרי הוא צריך גם קידוש, ולכן הוצרך להשמיענו שלא.

ובספר ראש המזבח כתב שרצה לאשמועינן שידיו צריכות טבילה ולא אמרינן לענין זה שאין טומאת ידים במקדש (עיי' בזה לעיל באות ש"ז).

ועוד כתב החק נתן דנקט התנא יצאו ידיו ולא יצא כל גופו אגב נטמאו ידיו דרצה לנקוט ידיו כדי להשמיענו שצריך רק טבילה ולא גם קידוש (ודבריו אלו הם לפי הצד שבנטמא כל גופו הרי הוא שפיר צריך קידוש, ולפי הצד שגם בנטמא כל גופו אינו צריך קידוש רצה לנקוט נטמאו ידיו כדי לאשמועינן שסגי בכה"ג בטבילת ידיו לחוד וכמו שהבאנו כבר משמו).

משום שאין כאן "ממנו". מיהו לפי דרכו של השפ"א לק"מ כי הדין נותן שבכה"ג יהי' כשר, אם לא שנאמר שמצד לשרת צריכים שגם המעשה שפיכה יהי' בפנים.

מיהו אכתי קשה נוקמה כגון שעמד בחוץ והושיט ידו בפנים וקידש דמשום יציאה י"ל דליכא כמו שהזכיר הכ"מ סברא זו (הובא לעיל באות ש"ט), אבל אין כאן התנאי של שירות בפנים לפי השפ"א.

שיג) או שטבל במי מערה.

"מלישנא דהרמב"ם בהלכותיו משמע שהוא מפרש שטבל ידיו ורגליו במי מערה, וכן משמע מפשטות הגמ' להלן בדף כ"א עיי"ש, אכן באמת ה"ה אפילו טבל כל גופו לא מהני כלל במקום שצריך קידוש, ואם עבד חילל, דטבילה לחוד וקידוש יו"ר לחוד, וראי' לזה ממה דאמר לקמי' אבל הכא גברא לא חזי אסוחי מיסח דעתו וכו', ר"ל וחיישינן דלמא נגע קודם טבילה במקום מטונף, ולא אמרינן דיועיל הטבילה במקום קידוש." (זבח תודה).

שיד) טעמא דקידש בכלי שרת בחוץ הא קידש בפנים ויצא עבודתו כשירה.

פי' כי אל"כ תיפוק לי' שקידש בכלי שרת בחוץ פסול משום עצם המצאו בחוץ גם בלא זה שיש פסול במעשה הקידוש, וכן פירש"י דאין לך יציאה גדולה מזו. ועי' בקר"א בד"ה הא וכו' שהקשה אולי תני קידש בכלי שרת בחוץ למימר דפסול אפילו אם שהה רק מעט עי"ז משא"כ אם קידש

וגם בספר ראש המזבח כתב שנקט התנא יצאו ידיו אגב נטמאו ידיו.

שיא) מקדש בכלי שרת בפנים.

מלשון זה משמע דליכא אפילו דין לכתחילה של כיוור. וכבר הבאנו לעיל בהערה על אות רנ"ה את דברי הרמב"ן בחומש שאין שום דין לכתחילה לקדש דוקא מן הכיוור.

שיב) קידש בכלי שרת בחוץ וכו' פסול.

פירש"י משום שהוקבע מקום לכיוור בעזרה וכתיב ורחצו ממנו.

ועיין בשפ"א שכתב טעם אחר למה קידש בכלי שרת בחוץ פסול, והיינו משום דכתיב לשרת, דכמו דבעינן עמידה משום ששרות היא בעמידה, ה"ה שצריכים פנים. וכתב שיצויר נפ"מ בין הטעמים היכא שעומד בחוץ ומושיט ידיו בפנים ומקדש, דלפי רש"י שפיר דמי כי יש כאן "ממנו", אבל לפי טעמא דידי' הרי ליכא עמידה בפנים.

והוסיף שאם יעמוד בפנים ויקדש ידיו בחוץ לא יועיל (וכמו שמבואר בגמ') גם לטעמא דידי' כי הקידוש נעשה בחוץ.

והנה בגמ' מדייקינן טעמא דקידש בכלי שרת בחוץ הא קידש בפנים ויצא עבודתו כשירה, ופירש"י דאת"ל דפסולה למה צריכים לומר שאם קידש בחוץ פסולה הלא אין לך יציאה גדולה מזו. ולכאורה צ"ע דנימא שהברייתא איירי כשעמד בפנים וזרקו עליו מבחוץ דמצד יוצא לא מיפסל שהרי הוא עומד בפנים, אבל אכתי מיפסל הקידוש

בפנים ויצא הרי הוא כשר בכה"ג כמש"כ תוס' בד"ה כל. ותי' שכוונת תוס' היא רק באמצע עבודה (ועוד כתב שמהרמב"ם משמע שכל יציאה צריכה עוד קידוש ואפילו אם שהה רק מעט ובשעת עבודה).

עוד הקשה הקר"א דאולי נקטו קידש בכלי שרת בחוץ כי בכה"ג עבודתו פסולה בתורת ודאי, משא"כ ביצא אפילו לפי הצד שיציאה מועלת הרי זה רק מספיקא שמא הסיח דעתו, ואפילו אם הוא אומר שלא הסיח דעתו חיישינן, אבל לעולם אימא שבדיעבד אם עבד עבודתו כשירה, משא"כ אם קידש בחוץ עבודתו פסולה. ותי' דצ"ל שלפי הצד שיציאה מועלת לאו חששא היא אלא הוי כהיסח הדעת בבירור ולא בספיקא מחזקינן ליה. וגם לפי דרכו של הגרי"ז שהבאנו לעיל באות ש"ה יוצא שלפי הצד שיציאה מועלת אין זה בגדר ספק.

עוד יש להקשות שאולי לעולם יציאה שפיר פוסלת רק שנקט בנפרד קידש בכלי שרת בחוץ כי ה"א אפשר לומר שבכה"ג שהוא מקדש בתחילה על דעת להכנס ולעבוד, וכל המצאו בחוץ אינו משום ש"פריש", אין לפסול משום יציאה. ובאמת לשון הבעיא היא אבל יציאה דפריש אסוחי מסח דעתי, וא"כ משמע שביציאה שאין בה "פריש" ליכא משום היסח הדעת, וא"כ שפיר הוצרך התנא לומר שבכל זאת הרי זה פסול משום המעשה קידוש.

והנה בלי דברי רש"י ה"א אפשר לפרש בדרך אחרת, והיינו שהראי' היא מדלא תני התנא גם שיציאה פוסלת לכה"פ מספק, חוץ מהדין שקידוש בחוץ פוסל, דמזה משמע שיציאה רגילה אינה פוסלת. ולפי

פירוש זה לא קשות כל הקושיות הנ"ל. (ויש לדחות פ"י זה).

שטו) ת"ש יצא חוץ לחומת העזרה אם לשהות טעון טבילה אם לפי שעה טעון קידוש ידים ורגלים.

וז"ל, פירש"י אם לשהות טעון טבילה קס"ד משום היסח הדעת עכ"ל. ומשמע מזה שלפי שעה דטעון קיור"ר אין זה משום היסח הדעת אלא משום פסול יוצא. וצ"ע דהא הצד להצריך קיור"ר אחרי שיצא ה"י משום היסח הדעת כדאמרינן בגמרא.

מיהו כבר הבאנו באות ש"ה את ביאורו של הגרי"ז בהא דאמרינן שנפסל משום היסח הדעת וזה"ל, בחידושי הגרי"ז, נראה דאינו ממש מטעם היסח הדעת, אלא דבאמת הוי פסול יוצא, ואין נפ"מ אם הסיח דעתו או לא, ומה דמפורש בגמ' היסח הדעת על היציאה, היינו דזה הוי הטעם אמאי גזרו רבנן על יציאה, אבל לאחר הדין שיציאה פוסלת, הוי פסול יציאה, אפילו בלא היסח הדעת עכ"ל, ולפי דבריו אתי שפיר, כי לפ"ז יש לפרש שבהציוור של לשהות צריך טבילה כי איכא בודאי היסח הדעת, אבל לפי שעה אין צריך טבילה, רק שבגלל האפשרות של היסח הדעת קבעו פסול של יציאה על הידים. מיהו צ"ע למה בהציוור של לפי שעה אין צריכים טבילה מספק שמא הסיח דעתו.

שטז) הכא במאי עסקינן כגון שיצא להסך רגליו ולהטיל מים.

ופירש"י שהמטיל מים צריך קידוש.

האמת היכא שלא שפסף. וכן הוכיח בסוף המצוה מספרי פר' קרח (ודלא כהשפ"א שבהקושיא של בשלמא רגל וכו' הכוונה היתה רק לרחיצה בעלמא), וא"כ גם כשהסיח דעתו מידי בלא רגליו או איפכא אינו צריך לקדש שתיהן, וחקר מה יהי' בידו או רגלו אחת האם מהני לקדש יד אחת לחוד או האם צריך לקדש שתי הידים. והבית הלוי הובא בהאות הבאה סובר שהיכא שהסיח דעת מידו אחת הרי הוא צריך לקדש ב' ידיו וב' רגליו (ואולי כוונתו היא רק לב' ידיו כדי שלא יהי' קשה מהגמ' ביומא דפריך בשלמא רגליו משום ניצוצות, ע"י בזה בהאות הבאה).

שיז) הב"ע כגון שיצא להסך רגליו ולהטיל מים.

ועי' ברמב"ם בפ"ה מהל' ביאת המקדש ה"ה שכתב וז"ל, יצא חוץ לחומת העזרה אם לשהות בחוץ יצא כשחזור טעון טבילה, ואם לחזור מיד יצא כשחזור טעון קידוש יו"ר בלבד, ואם לא טבל ולא קידש ועבד הואיל ולא הסיח דעתו ולא הסיך רגליו ולא הטיל מים עבודתו כשירה עכ"ל, ומבואר שאם הטיל מים ולא קידש הרי עבודתו פסולה (אע"פ שביציאה גרידא פסק שם

והביא גמרא ביומא דפריך על זה שהמטיל מים צריך קידוש דבשלמא רגליו משום ניצוצות, אבל ידיו למה, ומתריך משום שמצוה לשפסף. ועי' בשפ"א שכתב וז"ל, וקשה א"כ ליסגי ברחיצה בעלמא, ולמה לי קידוש בכלי שרת וכו', ולהס"ד דצריך קידוש רגלים משום ניצוצות, בודאי לא הי' צריך קידוש בכלי שרת דזה דוקא יד ורגל כאחד, וא"כ למאי דמשני דצריך לשפסף, מ"מ קידוש בכלי שרת למה לי, וצ"ע בזה עכ"ל. מיהו מרש"י להלן בסוף העמוד בד"ה או דלמא מבואר דס"ל שאם נגע בדבר טינוף הרי הוא צריך קידוש, ושזהו הטעם למה היסח הדעת צריך קידוש, כי שמא לא נזהר מליגע בדבר טינוף*), וא"כ שפיר יוצא ששפשוף מחייב קידוש.

ובענין מה שהעיר השפ"א שצריכים יד ורגל כאחד, אולי י"ל שהיינו רק כששתיהן צריכות קידוש, אבל בהס"ד שהטעם הוא משום ניצוצות, ורק רגל, י"ל שסגי ברגל לחוד.

ועי' במנ"ח במצוה ק"ו שכתב באמת דלא כהשפ"א אלא שאין צריכים תמיד ידיו ורגליו יחד, שהרי כך יוצא כשהקשו בשלמא רגליו משום ניצוצות, דמזה חזינן שרצינו שיקדש רגליו בלי ידיו, וכן יהי' גם לפי

הזאה בעי כדלקמן בדף צ"א ע"א די"ל כמש"כ הכ"מ בפ"ג מהל' אבות הטומאה ה"ג לחלק בין הסיח דעתו מטהרת גופו לבין היכא שלא הסיח דעתו מטהרת גופו אלא שהסיח דעתו מאכילת קדשים, וסברא זו נכונה ביותר למ"ד היסח הדעת הוי פסול הגוף ואפילו ידע בכירור שלא נטמא ולא בעי הזאה עכ"פ כיון שהסיח דעתו מעסק הקדשים נפסל גופו מהתורה ובעי טבילה ודו"ק עכ"ל.

(* ודלא כהחסדי דוד שנביא להלן באות שמ"ב שנקט שגדר היסח הדעת הוא היסח הדעת מן העבודה, דמהרש"י הנ"ל יוצא שהגדר הוא היסח הדעת מנפשות הידים. וכבר העיר הקהלות יעקב בסוף סי' ט"ו מדברי רש"י הנ"ל על דברי הטהרת הקודש שנקט ג"כ כהחסדי דוד.

ובראש המזבח על רש"י ד"ה אם לשהות וכו' כתב וז"ל, אין להקשות דאי משום היסח הדעת

שעבודתו כשירה הואיל ולא הסיח דעתו), והקשה הקר"א כאן בד"ה ואפשר וכו' מנ"ל דבר זה.

וכן הקשה על מה שמשמע מהרמב"ם שבלא טבילה אחרי שהסיך רגליו עבודתו פסולה.

ועי' גם במנ"ח במצוה ק"ו שכתב שאם הטיל מים ולא קידש הרי הוא מחלל עבודה וחייב מיתה, אלא שכתב שלכאורה הרי זה רק כשיש ניצוצות ושיפשוף והקשה למה לא ביאר הרמב"ם כן.

ועוד כתב המנ"ח שבלא שפשוף אף לכתחילה אינו צריך לחזור ולקדש. מיהו הת"י ביומא דף ל' ע"א בד"ה לשפשוף וכו' כתבו בשם הר"ר אלחנן שכל המטיל מים צריך קידוש גם בלי ניצוצות ושפשוף משום לא פלוג.

שו"ר בבית הלוי בח"א סי' ה' אות י"ד שדן על ענין זה, והביא את דברי התוס' ישנים הנ"ל ביומא שהיכא שלא שפשוף צריך קידוש על הידים רק מדרבנן משום לא פלוג, ולדידהו לא יחלל עבודה בכה"ג אם לא קידש ידיו, וכל המטיל דמשמע שגם בלא שפשוף הרי הוא צריך קידוש הרי זה רק לכתחילה, אבל מלשון הרמב"ם משמע שגם בלא שפשוף הרי הוא צריך קידוש מהתורה, ואם לא קידש עבודתו פסולה, וטעמו הוא משום דכיון שצריך לשפשוף, א"כ מיד כשיצא להטיל מים הרי מן הסתם סבור הוא לשפשוף, ומש"ה מיד ביציאתו הרי הוא מסיח דעתו, ואע"פ שאינו יודע באיזה יד ישפשוף, וא"כ יש סברא לומר שעוד אינו מסיח דעת, זה אינו, כי בשלמא אם כשמסיח דעתו מידו אחת הרי הוא צריך לקדש רק

אותה יד, א"כ שפיר י"ל כהנ"ל דאינו מסיח דעת על היד שמשפשוף בו עד שעת שפשוף כי למה לו להסיח דעת קודם הלא זה יגרום שהוא צריך להסיח דעתו משתיהן, אבל כיון שאפילו אם הוא מסיח דעת מידו אחת הרי הוא צריך לקדש את ב' ידיו וב' רגליו (ודלא כהמנ"ח שנסתפק בזה, הובא בהאות הקודמת) מש"ה הרי הוא מסיח דעת מיד (מיהו יש לתמוה איך כתב שע"י היסח הדעת מידו אחת הרי הוא צריך לקדש ב' ידיו וב' רגליו הלא אמרינן ביומא שם בשלמא רגליו משום ניצוצות וא"כ חזינן דסגי ברגליו לבד, וכבר כתבנו לעיל שם ראי' זו בשם המנ"ח. וי"ל שילמד כמו השפ"א שכוונת הגמ' היא שאז סגי ברחיצה בעלמא. א"נ כוונתו היא שע"י היסח הדעת מידו אחת הרי הוא צריך לקדש ב' ידיו אבל לא ב' רגליו ולא דוקא כתב שם ידיו ורגליו).

ועוד כתב המנ"ח דמשמע שמיסך רגלו איירי גם בלא קינח, וכתב שצ"ע אם עבודתו פסולה.

ועי' באבן האזל על ה"ה שדייק מדברי הרמב"ם הנ"ל שאם הסיך רגליו ולא טבל עבודתו פסולה, ועוד דייק כן מדברי הרמב"ם בה"ז שם, וכתב האבן האזל וז"ל, ואפשר הוא מהלכה (כלומר הלכה למשה מסיני) דהמיסך רגליו טעון טבילה, וא"כ אפשר דמחלל עבודה, אלא דקשה טובא דלא הוזכר בשום מקום דמי שלא טבל אפילו אם הסיך רגליו מחלל עבודה, ובמתני' רפ"ב דזבחים דתנן כל הפסולים לעבוד נמנה שלא רחוץ יו"ר ולא נמנה שלא טבל, וגם ברמב"ם אינו מפורש להדיא דהמיסך רגליו ועבד עבודתו פסולה, ואולי בדוחק

שיח) וכל המטיל מים טעון קיו"ר.

ע"י בביה"ל בח"א סי' ה' בתחילתו שהקשה דהא בברכות דף כ"ג ע"א יש מ"ד שסובר שאסור להשתין בתפילין שמא יפיח בהן, ולפ"ז יוצא שגם בבית הכסא ארעי יהי' אסור, ולא רק בבית הכסא קבוע, וכן פוסק הרמב"ם וכן ביאר הכ"מ את טעמו כי שמא יפיח בהן, וביומא דף ס"ח ע"ב וברש"י שם בד"ה שינה וכו' מבואר שאסור להפיח בבגדי כהונה, וא"כ לפ"ז יהי' אסור להשתין בהן אפילו בבית הכסא ארעי, וא"כ צ"ע למה לי דין מיוחד שכל המטיל מים טעון קידוש, הלא ממילא הרי הוא צריך קידוש כי הוא צריך להוריד את הבגדי כהונה אשר מעתה הרי הוא מחוסר לבישה, והדין הוא שצריכים שלא יהי' מחוסר לבישה בין הקידוש להעבודה אפילו היכא שכבר עבד עבודה אחרי הקידוש וכמו שהוכיח שם, וא"כ הרי הוא צריך לקדש עוד הפעם כדי שלא יהי' מחוסר לבישה בין הקידוש להעבודה.

ותי' באות י' שההוא מ"ד במס' ברכות שסובר שאסור להשתין בתפילין שמא יפיח בהן אינו סובר את הדין שצריכים שלא יהי' מחוסר לבישה שאמר רב אחא בר יעקב לעיל בדף י"ט ע"ב.

ועע"ש באות י"א שהוסיף לפלפל, דהא מפשטות הגמ' משמע שכל הסוגיא של יציאה מועלת אתיא לפי ר"א בר"ש שסובר שלינה אינה פוסלת, וכדאמרינן שאת"ל לינה אינה פוסלת וכו', והרי ר"א בר"ש חייב לסבור את הדין של מחוסר לבישה שהרי אינו דורש מגשתם פסול לינה, וא"כ הרי

יש לפרש דכוונתו כאן במה שכתב הואיל וכו' לענין אם לא קידש, אבל לא טבל בכל גווני אינו מחלל עבודה והוא דוחק, וצ"ע עכ"ל. ובה"ח אות ג' תמה האבן האזל על הקרית ספר שכתב שמטיל מים ומיסך רגליו צריך קידוש רק מדרבנן דא"כ למה זה מחלל עבודה.

שיז* כגון שיצא להסך רגליו.

פי' שזוהי הכוונה "בזמן מרובה". ומשמע שלפי הס"ד סברנו שהוא צריך טבילה בשהיי' מרובה גם בלי מיסך רגליו. ועי' בקר"א בענין מה שמשמע מהסוגיא דיומא דף ל' ע"א דחשיב היסח הדעת. ועוד הביא דתניא בירושלמי יצא לדבר עם חבירו, אם להפליג (פי' לדבר עם חבירו זמן מרובה) טעון טבילה, אם לשעה טעון קידוש יו"ר, וכתב שאולי גם סוגיא דידן סוברת שלהפליג טעון טבילה ולא דוקא העמידו "לשהות" במיסך, אבל הא ודאי שבנוגע ללפי שעה פליג הירושלמי על סוגיא דידן עכ"ד.

ועי' גם בבית הלוי בח"א סי' ה' באות י"ג שתמה למה לא הביאו בסוגיין את ההיא ברייתא של יצא לדבר.

ובזבח תודה כתב וז"ל, וביומא דף ל' משמע דאם יצא לדבר עם חבירו והפליג חשיב היסח הדעת, ומסתברא ה"ה בענינינו, ואולי דמה שאמר הגמרא אם לשהות וכו' ג"כ שלא לזמן מרובה אבל לזמן מרובה הוא בכלל היסח הדעת וכמו לענין נטילה וכו', ועי' ירושלמי פ"ג הל"ב דסותר לסוגיית הבבלי עיי"ש, וכבר העירו המפרשים בזה, וצ"ע עכ"ל.

הוא מוכרח לדרוש מבגשתם את הדין של מחוסר לבישה, וא"כ מכיון שהגמ' כאן מעמידה את הברייטא במטיל מים, כי סברה שהברייטא אזלה גם כר"א בר"ש, א"כ צ"ל שהיא סוברת כהמ"ד שמותר להניח תפילין או ללבוש בגדי כהונה ולהשתין בבית הכסא ארעי דהא אל"כ תיפוק ל' משום הורדת בגדיו ומחוסר לבישה וכהנ"ל. ושוב כתב שלפי רש"י אתי הסוגיא כאן גם כמו רבי כמו שהבאנו לעיל באות ש"ד, וא"כ י"ל דאתי הברייטא כרבי ולית ל' לרבי הדין של מחוסר לבישה.

ובאות י"ד תי' שצריכים את הדין של מטיל מים כדי לפסול את העבודה גם בדיעבד, כי מצד מחוסר לבישה אין העבודה פסולה כמו שהראה שם, הובא לעיל באות רע"ח, אלא שכתב שהרי מהברייטא משמע דאיירי גם בלא שפשוף, ובלי שפשוף פליגי התוס' ישנים והרמב"ם בענין אם עבודתו פסולה או לא, דהת"י סוברים שבכה"ג הרי הוא צריך קידוש רק מדרבנן וכמו שהבאנו באות שי"ז, וא"כ קשה דבשביל לחייבו לכתחילה לקדש תיפוק ל' משום הורדת בגדיו.

ובאות ט"ז הסיק הבית הלוי שי"ל שאע"פ שבתפילין גזרינן שמא יפיח בהן, אבל בבגדי כהונה לא גזרינן כי כהנים זריזין הן ויזהרו שלא להפיח. ועוד כתב לתרץ שאפילו אם בתפילין גזרינן הרי זה כי כתובים בהם הרבה שמות, אבל בגדי כהונה אינם קדושים כל כך כמו תפילין, ולכן לא גזרינן. ועוד הראה שלפי מסקנת הסוגיא ביומא שם י"ל שמותר אפילו להפיח בבגדי כהונה.

שיט) תני והדר מפרש.

"לא אשכחן דכוותי", דהא זה הכלל היא משנה ביומא, והא דאם לשהות וכו' הוא ברייתא, והיכי קאמר אמתניתין דהדר מפרש מה שאמרו בברייטא, ואולי שם בברייטא ג"כ תני להא דזה הכלל וכו', וכעת לא מצאתי היכן היא שנוי, ועי' בלשון רש"י. (קר"א).

שכ) ת"ש פרה וכו'.

עי' במקדש דוד בסי' כ"ד אות ז' בד"ה לאחר הקריאה וכו' שהקשה למה אין הקידוש יו"ר שהכהן גדול מקדש ביוה"כ אחרי שהוא יוצא לעזרת נשים לקרות בתורה מעכב (והרי רק הקידוש הראשון מעכב), דהא אם יציאה פוסלת הרי הוא צריך עוד קידוש לעיכובא, וכתב "ואין לומר כיון דיוצא לצורך עבודה לא מסח דעתו, דהא מקשינן שם אי יציאה פוסלת בקידוש ידים ורגלים מההיא דפרת חטאת דמקדש ידיו בפנים ויוצא, ואע"ג דהתם כל יציאתו היא לצורך עבודה שהיתה בחוץ, ומשמע יציאה מועלת וצ"ע". וצריכים להוסיף לקושייתו את מה שכבר הבאנו לעיל באות ש"ה סק"א בשם הגרי"ז שא"א לומר שזה גופא היא כוונת הגמ' בהתי' של "שאני פרה שכל מעשי' בחוץ", כלומר וא"כ היציאה היא לצורך עבודה ולא מסח דעתו, כי א"כ מאי הדר פריך אלא למה לי דמקדש.

וע"ע במקדש דוד בסי' ל"ב סוף סק"א שכתב וז"ל, ועוד דבהוצאת הדשן אי צריכה קידוש יו"ר אי ס"ל דיציאה מועלת בקידוש יו"ר א"כ בהוצאת הדשן שהיא חוץ לג' מחנות איכא יציאה וכמו דפרכינן בזבחים

מפרה דמקדש ידיו בפנים והא איכא יציאה, ושמא דכפרה היציאה היא רק הכשר מצוה דמעשי' בהר המשחה, פוסלת יציאה, אבל בהוצאת הדשן דהיציאה היא מגוף המצוה לא פסלה, א"נ משום האי פורתא שמוציא חוץ לעזרה לא טעין קידוש עכ"ל. מיהו לא ידעתי מאי קשיתי' מהוצאת הדשן הלא י"ל כתירוץ הגמ' דכיון שכל המעשה הוא בחוץ א"כ לא פסלה יציאה. ואולי כוונתו היא למה לא הקשתה הגמ' מהוצאת הדשן במקום להקשות מפרה. גם תירוץ השני לא ברירא לי', כי סברא זו של יציאה פורתא כבר כתבו תוס' בד"ה כל וכו' וא"כ למה לא ציין לזה.

וע"ע להלן באות שכ"ד וכן באות שכ"ה בענין אם שייך לומר שבטומאה הרי הוא פסול משום היציאה שהוא יוצא כדי לטבול.

שכא) אמר רב פפא שאני פרה הואיל וכל מעשי' בחוץ לא פסלה בה יציאה.

הנה לפי רבי יוחנן פשיטא דמהאי טעמא דהואיל וכל מעשי' בחוץ קאמר שאפילו בכלי חול בחוץ שרי (וכמו שהביא הרמב"ם בפ"ד מהל' פרה אדומה הט"ו טעם זה על רבי יוחנן וכהכ"מ שם שהרמב"ם פוסק הרבי יוחנן), אלא דלר"ח בר"י דאמר מקדש בפנים, משמע דבעי קידוש כדין, ולכן בעי למיפשט מיני' דיציאה לא פסלה, וקאמר

דלר"ח נמי מהאי טעמא הוא דלא מיפסל ביוצא. (פנ"מ, וקר"א).

שכב) אי הכי למה לי דמקדש כעין עבודת פנים.

עי' בחסדי דוד על תוספתא דמס' פרה פרק ג' ברייתא ט' בד"ה מקום וכו' שכתב שמה שצריכים בפרה קידוש יו"ר משום כעין עבודת פנים הרי זה רק בגדר מעלה בעלמא. וכן צידד החזו"א לומר במס' פרה סי' ח' סק"י וז"ל, אפשר דקידוש אינו אלא מדרבנן כדאמר זבחים כ' ע"ב כ"א ע"א למה לי דמקדש וכו' עכ"ל.

מיהו הרמב"ם בפיה"מ בפ"ד דפרה משנה א' כתב שפרה טעונה קידוש ידים כי חטאת קריא רחמנא. ברם המקדש דוד בסוף סי' ל"ח צידד לומר שבכל זאת מה שצריכים פנים לפי רבי חייא ברבי יוסף הרי זה רק משום מעלה דרבנן כי אל"כ איך דרשינן לעיל בדף י"ז ע"ב שטבול יום דמת כשר לפרה הלא ט"י אסור לו להכנס ולקדש ידיו ורגליו, ואם קידש לפני שנטמא הרי כבר עברו ז' ימים ובודאי הסיח דעתו, וא"כ בע"כ צ"ל שמהתורה סגי בקידוש בחוץ. וע"ע בדבר אברהם בח"א סי' ז' אות ו' בד"ה אמנם קשה וכו' שכתב וז"ל, והאי (הקידוש ידים ורגלים של פרה) כעין עבודה בעינן, מדאורייתא היא כמו שמתבאר מהסוגיא [דידן*] וביותר מרמב"ם [פ"ד מהל' פרה אדומה הט"ו*] עכ"ל. ושוב הקשה מג"ל מהתורה דין כזה.

** נראה שכוונתו היא משום שהרמב"ם שם סתם שבלי קידוש הפרה פסולה ומשמע שהיא פסולה מהתורה.

* מיהו לא ידעתי מה הוא ההכרח וכבר הבאתי שהחזו"א כתב שמשמעות הסוגיא היא שהוא מדרבנן, ושכן כתב החסדי דוד.

וּכְתַב וּז"ל, וְלֹכֵן נִרְאָה דְּפַסְיָקָא לְחַז"ל דַּאֲףּ דְּכַתִּיב חֲטָאת הִיא, אִין עֲבוּדוֹתִי עֲבוּדוֹת מַמַּשׁ, דְּהָא קִדְשֵׁי בִּדְק הַבֵּית הִיא וְלֹא שֵׁיךְ בַּה עֲבוּדוֹת, אֲלֵא רַק כְּעִין עֲבוּדוֹת נִינְהוּ, וּרְחַמְנָא רַק קִרְיִי חֲטָאת אֲבָל אֵינָה חֲטָאת, וְכֹל הַדְּבָרִים הַצְּרִיכִים בַּה כְּחֲטָאת הוּא רַק כִּי הִיכָא דְּלִיהוּי כְּעִין עֲבוּדַת חֲטָאת וְכוּ', וְכִשְׁהִיא נִשְׁחַטֵּת שְׁלֵא לְשִׁמָּה וְכִשְׁהִיא נִשְׁרַפֵּת בְּבַעַל מוֹם וְשֹׂאֵר פְּסוּלִין, אִין כַּאֲן לִפְנֵינוּ פְּסוּלִים מוּפְרָדִים, אֲלֵא כּוֹלָם מִשּׁוּם פְּסוּל אַחַד הֵן בַּה, וְהֵינּוּ שְׁלֵא הִי כְּעִין עֲבוּדָה דְּחֲטָאת, וּבִזְה מְבוּאָר הַכֹּל יִפָּה, דְּפִרִיךְ הַש"ס הָא נִפְסַל הַקִּידוּשׁ בִּיצִיאָה לְחוּץ וְאִין זֶה כְּקִידוּשׁ דְּחֲטָאת, וּמִשְׁנֵי דְּלֵא נִפְסַל הַקִּידוּשׁ דְּהוּאִיל וְכֹל מַעֲשֵׂי בְּחוּץ הִיא לֹא הַצְּרִיכָה בַּה תּוֹרָה עֵינִן הַפְּנִים כְּחֲטָאת, דְּכֹל עֵינִן הִיצִיאָה הוּא לְחוּץ מִמְחִיצוֹת הָעֲבוּדָה וְזוּ אִין לֵה מְחִיצוֹת אֲלוּ לְעֲבוּדָתָהּ, וּפְרִיךְ אִי הַכִּי לְמָה לִי דְּמִקְדֵּשׁ כְּמַש"כ כִּיּוֹן דַּא"א לְקִיּוּמוֹ כְּשֹׂאֵר קִידוּשׁ בַּעַל כְּרַחֵךְ לֹא נִכְלַל עֵינִן הַקִּידוּשׁ בְּחֲטָאת הִיא, וּמִשְׁנֵי כְּעִין עֲבוּדָה וּמִמִּילָא נִכְלַל בְּחֲטָאת הִיא, וּמִהֲאִי טַעְמָא סָבַר רַבִּי יוֹחָנָן דְּכֹלִי חֲרַס כְּשֹׂר, דְּכִיּוֹן דְּלֵא הַצְּרִיכָה בַּה תּוֹרָה עֵינִן פְּנִים כְּחֲטָאת, אִין מַעְלָה בְּכֹלִי שֶׁרֶת, דַּאֲיִן כְּלִי שֶׁרֶת מִקְדֵּשׁן אֲלֵא בְּפְנִים, וּרְחַב"י סָבַר דְּמִקְדֵּשׁן בְּפְנִים בְּכֹלִי שֶׁרֶת, דְּכֹל כְּמָה דַּאֲפֻשֵׁר לְמִיעֵבַד טַפִּי כְּעִין עֲבוּדָה עֲבַדִּינֵן עַכ"ל.

שכג) אמר רב פפא פרה שאני וכו' (פסקו של הרמב"ם).

א. עי' ברמב"ם בפ"ד מהל' פרה אדומה הט"ו שכתב וז"ל, והיכן מקדש יו"ר בכלי שרת בפנים, ואם קידש בחוץ ומכלי חול,

אפילו במקידה של חרש, כשר, הואיל וכל מעשי' בחוץ עכ"ל, וכתב הכ"מ שהרמב"ם פוסק כרבי יוחנן (והיינו משום דאזיל הכ"מ שלפי רבי חייא ברבי יוסף גם בדיעבד לא מהני קידוש בחוץ), והקשו הקר"א והשפ"א דמלשונו של רבי יוחנן משמע שאפילו לכתחילה לא בעינן פנים וכלי שרת ואילו הרמב"ם כתב שלכתחילה שפיר בעינן להו. והשפ"א כתב שאולי מספקא ל' להרמב"ם כמאן הלכתא.

והנה יש לפרש שהטעם למה כאן מכשירין בדיעבד מספקא הרי זה כי כל הקידוש הוא רק מדרבנן וכמו שהבאנו בהאות הקודמת מהחסדי דוד והחזו"א, א"נ זה שמצריך רבי חייא ברבי יוסף פנים הרי זה רק מדרבנן כמו שהבאנו שם מהמקדש דוד, א"נ דהרמב"ם אזיל לשיטתו שפסק גם בספקות דאורייתא בכמה מקומות שבדיעבד עבודתו כשירה. מיהו יש לעיין אם שייך גם כאן הטעם של הרמב"ם בכל הני מקומות עי' בזה לעיל באות רל"א.

ובערוך השולחן בהל' פרה אדומה בסי' נ"ח סעיף כ"ה כתב דכיון שקידוש מעכב בה פשיטא שלכתחילה עבדינן לה כמו כל הקרבנות, ורבי יוחנן בדיעבד קאמר.

וגם החזו"א במס' פרה סי' ח' סק"י נתעורר על דברי הרמב"ם וכתב וז"ל, ואולי מפרש רבינו דלא פליגי (רבי חייא ברבי יוסף ורבי יוחנן) אלא רבי יוחנן דיעבד קאמר, והאי דיעבד לא נתפרש אי בקידש לחוד מיקרי דיעבד ולא הטריחוהו לחזור (להעזרה) ולקדש, או דיעבד מיקרי שכבר שרף את הפרה עכ"ל.

ב. עוד צ"ע על הרמב"ם שם, דהנה הכ"מ

שם ביאר שהרמב"ם פוסק כרבי יוחנן (כי ס"ל להכ"מ שלפי רחב"י גם בדיעבד לא מהני קידוש בחוץ), וכתב הרמב"ם דהא דמהני בדיעבד בחוץ ובכלי חול הרי זה כי כל מעשי' בחוץ, והקשה הקר"א שמהסוגיא מבואר איפכא, והיינו שצריכים את הטעם ההוא רק כדי להסביר למה לפי רבי חייא ברבי יוסף לא מיפסל יציאה אחרי שקידש בפנים, אבל לפי רבי יוחנן אין צריכים את הטעם ההוא.

ותי' הקר"א שבאמת גם לפי רבי יוחנן צריכים את הטעם ההוא כדי להסביר למה מהני קידוש בחוץ, רק דס"ל לסוגיית הגמ' שלפי רבי יוחנן פשיטא דמהני הטעם ההוא, אבל לפי רבי חייא ברבי יוסף מכיון דס"ל שצריכים קידוש כדין בפנים, לא יועיל הטעם ההוא להכשיר יציאה, וקמ"ל דשפיר מהני, ומעתה מכיון שהרמב"ם פוסק שבשאר קרבנות היכא שיצא וחזר ונכנס ועבד בלי קידוש עבודתו כשירה בדיעבד, א"כ שוב אין אנו צריכים את הטעם הנ"ל בפרה כדי להכשיר יציאה כדי לבאר למה לא מפריע מה שהוא מקדש בפנים ויוצא, כי פשיטא שאין קפידא בדבר זה, כי גם בשאר קרבנות הרי זה מהני בדיעבד, ובפרה אי אפשר על דרך אחרת, ורק לפי רחב"י צריכים טעם זה לפי הצד שיציאה פוסלת, כי כיון שיציאה פוסלת איך יכול להיות שדבר זה יהי' כשר בפרה, ולכן כתב הרמב"ם טעם זה רק על זה שגוף הקידוש יכול להיות בחוץ.

מיהו זה א"ש רק לפי מה שציידד הקר"א (הובא לעיל באות ש"ה) לומר לעיל שהטעם למה פסק הרמב"ם ביציאה שעבודתו כשירה בדיעבד הרי זה משום שבאמת הרי הוא פוסק שמדינא בתורת ודאי יציאה אינה

פוסלת, והיינו על סמך ה"את"ל" דאיתא בגמ' שאת"ל שיציאה אינה פוסלת מה הדין בטומאה, ורק לכתחילה הרי הוא חוזר ומקדש כדאיתא בירושלמי, דלפ"ז שפיר י"ל שבפרה לא קפדינן על יציאה כיון שא"א בלא"ה, אבל לפי הכ"מ שהרמב"ם פוסק שבדיעבד כשר משום דהוי איבעיא דלא איפשטא, ובקרבנות פוסק הרמב"ם שספיקא לקולא, א"כ גם כשקידש לפרה בפנים צריכים טעמא דכל מעשי' בחוץ כדי להסביר למה בתורת ודאי אין כאן חסרון של יציאה.

וע"ע בזה בדבר אברהם בחלק א' סי' ז' ענף ב'.

שכד) טומאה מהו שתועיל בקיור את"ל יציאה לא פסלה דגברא חזי וכו'.

הנה לכאורה הוצרכו לנקוט כהצד שיציאה לא פסלה, כי אם פסלה א"כ מכיון שהוא צריך לטבול לטומאתו, ואת הטבילה הרי הוא עושה חוץ להעזרה, א"כ גם בלא הטומאה הרי הוא צריך לקדש בגלל היציאה, וכ"כ הבית הלוי בח"א סי' ה' אות י"ב.

מיהו באות שכ"ה נביא מהמרומי שדה שיציאה לטבול לא חשיבא יציאה הפוסלת כיון שזה לצורך עבודה. מיהו צ"ע למה לא חשיבא יציאה הפוסלת דמ"ש ממה שהוא יוצא לפרה דפרכינן שהיציאה תפסול אע"פ שגם שם היציאה היא לצורך עבודה. ואולי נוקט המרומי שדה שזהו גופא התי' של הגמ' בפרה דכיון שכל עבודתה היא בחוץ א"כ אין כאן היסח הדעת כיון שזה לצורך עבודה. מיהו כבר הבאנו באות ש"ה סק"א

שהגרי"ז הקשה על פירוש זה דא"כ למה הדר פרכינן שא"כ למה מקדש.

ועוד כתב הבית הלוי שם שיש להקשות דכיון שהוא צריך לטבול, א"כ למה אינו צריך קיור מהק"ו של ר"א בר"ש ביומא דף ל"ב דיליף שכ"ג צריך לקדש בין עבודה לעבודה ביוה"כ מק"ו, דמה היכא שאין טעון טבילה טעון קיור, היכא שטעון טבילה לא כ"ש, וא"כ גם כאן מכיון שהוא טעון טבילה כ"ש שהוא צריך קיור. וצ"ל דאתי דלא כר"א בר"ש ביומא שם. ולפ"ז ניחא למה פי' רש"י לעיל שהאיבעיא של יציאה היא גם לפי רבי, דהיינו שמביעיא לן אם יש דין יוצא על הידים, ולא פי' דפשיטא שלפי רבי יציאה מועלת, והיינו משום שצריכים לומר שהק"ו בעיא דטומאה אתיא דלא כר"א בר"ש אלא לפי רבי, והרי לפי רבי אם נאמר שיציאה מועלת הרי בהכרח שבטומאה יצטרך לחזור ולקדש בגלל שיצא לטבול, וא"כ בע"כ שגם לפי רבי יש צד שיציאה אינה מועלת, ומביעיא לן לפי הצד שיציאה אינה מועלת, האם טומאה מועלת, והוסיף שם לפלפל בזה.

שכד* (אבל הכא דגברא לא חזי אסוחי מסח דעת' .

עי' ברמב"ם שפסק שאם יצא הרי הוא צריך קידוש אבל אם עבד בלי לקדש עבודתו כשירה, ושוב פסק שאם נטמא כל גופו הרי הוא צריך טבילה, וכל הטובל מקדש ידיו ורגליו, אבל בדיעבד לא חילל עבודתו. וצ"ע למה כתב שהוא צריך קידוש משום שהוא

טובל, ולא כתב שהוא צריך קידוש משום היסח הדעת וכדאיתא בגמ'. ועי' לעיל באות רס"ב בשם החת"ס.

וי"ל דהנה הגמ' דנה בענין אם היכא שנטמא ולא קידש הרי הוא מחלל את העבודה משום היסח הדעת, אבל הרמב"ם הרי פוסק שלא חילל מספק, ולכתחילה הרי גם בלא היסח הדעת הרי הוא צריך קידוש בגלל היציאה שיצא לטבול וכמו שפסק כבר שהיכא שיצא הרי הוא צריך לכתחילה לקדש*), וזוהי כוונת הרמב"ם במה שכתב שכל הטובל צריך קידוש כלומר משום שיש כאן יציאה. מיהו עדיין צ"ע כי לא משמע שכוונת הרמב"ם היא משום היציאה אלא כוונתו היא שנאמר דין מסוים שכל הטובל מקדש, וצ"ע דלא מצינו דין כזה. (אבן האזל על פ"ה מביאת המקדש ה"ו ד"ה ומה שכתב הרמב"ם חוזר ומקדש וכו' וד"ה והנה לבד וכו'. ועי' גם בזבח תודה שהעיר על זה שלא כתב הרמב"ם את הטעם של הגמ').

ובאות שכ"ה נביא מהמרומי שדה שיציאה לטבול לא חשיבא יציאה הפוסלת כיון שזה לצורך עבודה. מיהו צ"ע למה לא חשיבא יציאה הפוסלת מ"ש ממה שהוא יוצא לפרה דפרכינן שהיציאה תפסול אע"פ שגם שם היציאה היא לצורך עבודה. ואולי נוקט המרומי שדה שזהו גופא הת"י של הגמ' בפרה דכיון שכל עבודתה היא בחוץ א"כ אין כאן היסח הדעת כיון שזה לצורך עבודה. מיהו כבר הבאנו באות ש"ה סק"א שהגרי"ז הקשה על פירוש זה דא"כ למה הדר פרכינן שא"כ למה מקדש.

* כי אם פסלה הרי הוא צריך לקדש בגלל היציאה שעשה בשעת טבילה.

* ולעיל בהאות הקודמת הבאנו בשם הבית הלוי שהטעם למה הגמ' אמרה יציאה לא פסלה הרי זה

שכד***) טומאה מהו שתועיל.

צ"ע תיפוק ל"י משום שהוא צריך לפשוט את בגדיו, וא"כ הרי הוא צריך עוד קידוש כשהוא לבוש כדי שלא יהי' מחוסר לבישה בין הקידוש להעבודה וכמו שאמר רב אחא בר יעקב לעיל בדף י"ט, והיינו אפילו אם פשט את בגדיו לאחר שעבד, דגם בכה"ג על העבודה הבאה יש חסרון של מחוסר לבישה בין הקידוש להעבודה וכמו שמוכח בתוספתא. וי"ל שהדין של מחוסר לבישה הוא רק דין לכתחילה, אבל בדיעבד אין העבודה פסולה משום כך, והכא מיבעיא לן אם מיקרי שלא רחוק ידים גם לענין לפסול את העבודה. (בית הלוי ח"א סי' ה' אות ט'. ועיין עוד בזה לעיל באות רע"ח ושי"ח.)

שכה) נטמאו ידיו לא מיבעיא לן כי קא מיבעיא לן נטמא כל גופו.

ושוב פרכינן דבנטמא כל גופו תיפוק ל"י משום דבעי למיעבד הערב שמש, וא"כ בודאי יסיח דעתו ומתריצין דמיבעיא לן בנטמא סמוך לשקיעת החמה.

והקשה השפ"א מאי שנא נטמאו ידיו מנטמא גופו, וכתב שלכאורה הרי זה כי גם בנטמא סמוך לשקיעת החמה הרי הוא צריך שהיי' קצת עד שיערב שמשו, ויש לחשוש להיסח הדעת, משא"כ בנטמאו ידיו הרי הוא טובל ידיו וכשר מיד בלי הערב

שמש, וכתב שלפ"ז יוצא שגם בנטמא גופו היכא שאינו צריך שום שהיי' כלל הרי זה כמו נטמאו ידיו. וכתב לפרש שזוהי כוונת הדחי' של הגמ' ששאני פרה שכשירה בטבול יום, פ"י ולא הי' צריך לשהות אחר הטומאה כלום, וא"כ הרי זה כמו נטמאו ידיו. ועוד כתב שלכן ניחא למה לא העמידו את הבעיא בהי"ח דברים כגון שאכל אוכלין טמאין דלא בעו הערב שמש כמש"כ רש"י בפ"ק דשבת בשם הערוך, והיינו משום שבהם הרי זה כמו נטמאו ידיו, אלא שהביא שהרמב"ם צייר באמת באכל אוכלין טמאין שהם מהי"ח דבר שאינם צריכים הערב שמש*), והסיק השפ"א בזה"ל, לכן נראה החילוק דכל גופו בפנים לא אסח דעת' אבל ביצא כל גופו אפשר אסח דעת' עכ"ל, ולא הבנתי דבריו דהא בטומאה קיימאין ולא ביציאה.

ועי' במרומי שדה שהעיר למה לא העמידו באכל אוכלין ומשקין טמאין דהיינו בהי"ח דבר, וכתב דהיינו משום דמיבעיא לן גם לפי המ"ד שסובר שיציאה שפיר פוסלת, והלשון של את"ל מתפרשת כך, דאפילו את"ל שיציאה אינה פוסלת אולי טומאה שפיר פוסלת, אבל לעולם מיבעיא ל"י גם אם יציאה שפיר פוסלת, כי אולי רק יציאה חשיבא היסח הדעת משא"כ טומאה שהיא במקרה ושלא בכוונה (וכ"כ השפ"א), וא"כ לא מצי למינקט שאכל אוכלין טמאין

ברם יש להקשות למה שינה הרמב"ם את הציור ולא השמיענו חידוש זה, ונהי שרצה להשמיענו שאפילו בהי"ח דבר יש צד שהקידוש בטל אע"פ שאינו צריך שהיי' כלל, אבל בכל זאת למה לא כתב הרמב"ם גם את החידוש של הגמ', וצ"ע.

*) והנה השפ"א שם כתב שלפי הרמב"ם צ"ל שאע"פ שהאיבעיא קאי באמת גם על היכא שנטמא בהי"ח דבר אבל בכל זאת הגמ' נקטה את הציור של טבל סמוך לשקיעת החמה לרבותא, דהיינו כדי לומר שאע"פ שיש מיהא שהיי' קצת בכל זאת י"ל דלא מיפסל.

כי א"כ הרי בע"כ יצא מן העזרה בשעת האכילה וא"כ תיפוק לי' משום היציאה, אבל מה שהוא יוצא לטבול אין זה מזקיין לקדש כי הרי זה לצורך עבודה. וזהו דלא כדברי הבית הלוי והאבן האזל שהבאתי באות שכ"ד ואות שכ"ד* שיציאה לטבול שפיר חשיב יציאה. וע"ע ביתר הידיעות שהבאתי לעיל באות שכ"ד ושכ"ד* בנוגע ליוצא לצורך עבודה.

ועי' גם בחידושי הגרי"ז שביאר את הדיחוי של הגמ' להלן כאן של פרה הואיל וטבול יום לא פסל בה, דביאר גם בנוגע לטומאה כדבריו לעיל בנוגע ליציאה שהבאנו באות ש"ה, והיינו שאין כוונת הגמ' שרק היסח הדעת בפועל פוסל, אלא אפילו אם בודאי לא הי' כאן היסח הדעת, גם כן חוקרים האם חידשו דין של פסול טומאה, רק שהטעם למה חידשו כן הרי זה כי בדרך כלל יש בזה היסח הדעת, ובדרך כלל טומאה היא יותר קרובה להיסח הדעת מיציאה כיון דגברא לא חזי, אבל באמת השאלה היא גם היכא שברור לנו שלא הסיח דעת, ולכן כתב הרמב"ם ציור שנטמא ע"י שאכל אוכלים טמאים דטובל וכשר מיד, דמשמע אע"פ שהוא יודע שלא הסיח דעתו, ולכן כתב הרמב"ם בפירוש "הואיל ולא הסיח דעתו ועבד עבודתו כשירה", ואולי גם בהציור של הגמ' שצריך שהיי' קצת הרי זה ג"כ כך שבודאי אין כאן היסח הדעת, ומעתה שהשאלה היא אם קבעו פסול טומאה על הקידוש ניחא הדיחוי של שאני פרה הואיל וטבול יום כשר בה אין טומאה פוסלת הקידוש, והיינו משום שהביאור של הדין שטבול יום כשר לפרה הוא שבפרה לא נאמר הפסול של טומאה של כל

הקדשים, אלא נאמר דין חדש שצריכים שכל מעשי' יהיו בטהרה מואסף איש טהור, וטבול יום כשר כי מיקרי שפיר איש טהור רק שיש בו הפסול של טומאה (וכמו שמבואר כל זה באריכות בחי' הגרי"ז בהל' פרה אדומה, הובא לעיל באות קנ"ו), ומעתה זוהי הכוונה בהדיחוי, דכיון שטבול יום כשר בפרה, וליכא בפרה הפסול טומאה שיש בכל הקדשים, מש"ה גם ליכא בפרה הפסול טומאה של קידוש ידים, כי הפסול טומאה של קידוש ידים הוא דין פסול טומאה של קדשים ואכתי נקרא איש טהור עכ"ד הגרי"ז.

וע"ע בהאות הבאה בענין למה הרמב"ם צייר באכילת אוכלים טמאים.

ועי' להלן באות ש"מ שהבאנו את ביאורו של הקר"א בהגמ' שם.

שכו) כגון דאיטמי סמוך לשקיעת החמה.

עוד בענין למה נקט הרמב"ם אכל אוכלים טמאים.

עי' באבן האזל שהקשה אמאי לא הוי היסח הדעת משקיעת החמה עד צאת הכוכבים, ובע"כ צ"ל דקאי כרבי יוסי דס"ל שבין השמשות הוא כהרף עין זה נכנס וזה יוצא אבל לדידן דפסקינן כרבי יהודה א"א לתרץ כן ולכן הוצרך הרמב"ם לצייר כשאכל אוכלין טמאין דא"צ הערב שמש.

והכ"מ כתב שהרמב"ם נקט ציור של אוכלין טמאין כי הציור של הגמ' דחוק. וכתב האבן האזל שאין זה ישוב כי אכתי הי' לו להרמב"ם להשמיענו את הציור של הגמ'.

שכז) תד"ה יציאה.

וז"ל, דמשום קידוש כלי לא מיפסל במידי שלא נעשה בו עבודה עדיין עכ"ל. צ"ב מאי שנא פסול יוצא משאר פסולים שתלויים רק בקדושת הגוף, ולא בעינן שיהי' כבר אחרי שעשו בו עבודה. ובחידושי הגרי"ז איתא משום שלפסול יוצא בעינן את השם של קרבן, והשם הזה חל רק אחרי שנעשה בו עבודה. ובשם הגר"ח כתוב שלהפסול של יוצא צריכים קידוש קומץ משום הוספת קדושה (מיהו לפ"ז צריך לצאת שלא סגי בהקמיצה אלא בעינן גם את הקידוש כלי. ועכ"פ צ"ע דהא הקידוש קומץ אינו מוסיף קדושה בהשירים, וא"כ למה שייך בהם פסול יוצא, וכבר העיר הגרי"ז נקודה זו כמו שמובא שם).

והא דכתבו תוס' בסוף הדיבור שמנחות שאינן נקמצות נפסלות ביוצא מיד לאחר קידוש כלי הרי זה כי הן נחשבות קרבן גם בלי קמיצה כיון שהן מוכנות להקרב, וגם נשלמה קדושתן ע"י הקידוש הראשון לחוד.

ועי' להלן בתד"ה קידש שכתבו תוס' שגם מי כיוור אינן נפסלין ביוצא משום שלא נעשית מצותן. ובאות של"ד נדון על זה לפי סברות הגרי"ז והגר"ח. ובשט"מ הזכיר צד שמי כיוור דמי למנחות שאינן נקמצות. וגם על זה נדון שם.

ועל פי הדרכים הנ"ל מבואר בחידושי הגרי"ז שם שמתורץ למה לחם הפנים נפסל ביוצא גם לפני סילוק בזיכין אע"פ שעוד לא נעשית בהם עבודה, די"ל שהיינו משום שגם לפני סילוק בזיכין חשיבי בגדר קרבן בגלל עצם היותם מונחים על השלחן. ועוד די"ל שהסידור הוא בגדר עבודה על הלחם.

ולפי הגר"ח י"ל שקידוש השולחן הוא במקום הקידוש שני של הקומץ. והשט"מ במנחות בשם הר"מ תי' שבאמת רק הבזיכי לבונה נפסלין כי יש להם דין של מנחת כהנים דאין בהם עבודה לפני ההקטרה שלהם. והקשה הגרי"ז על דבריו דהא הסילוק בזיכין הוא עבודה גם על הבזיכין עצמם ולא רק על הלחם.

שכח) בענין הנ"ל.

והנה לפי הביאורים הנ"ל של הגר"ח והגרי"ז אתי שפיר מה שכתבו תוס' שלא שייך כאן הפסול של יוצא האמור בכל מקום כי לא נעשה בהידים שום עבודה, ואע"פ שנעשה בהן מצותן, דהיינו מצות קידוש, אבל לא סגי בזה, אלא צריכים עבודה.

מיהו השט"מ באות כ"ו כתב שי"ל ששפיר שייך פסול יוצא בהידים כי "כיון שקידש ונעשית מצותו מהניא קידשה בכלי שרת שיפסל ביוצא".

ועי' גם בלשון תוס' בסד"ה קידש דמשמע לכאורה כהשט"מ וז"ל, דאין כלי מקדש ליפסל ביוצא עד שנעשה מצותו כמו מנחה עד שעת קמיצה ולכן מיבעיא לי' בקידוש יו"ר טפי מבמים עכ"ל, דלכאורה שכוונתם לומר שאחרי שנעשה מצותו שפיר שייך פסול יוצא בהידים. מיהו הא ליתא דא"כ מה זה שכתבו שלהכי מיבעיא לי' בהידים הלא לפ"ז אין שום שאילה כלל בנוגע להידים אלא הרי הם שפיר מפסלי ביוצא וכמשמעות הגמ' שלפי המ"ד שסובר שיש פסול לינה יש פסול יוצא, וביותר הי' להם לומר שלהכי פשיטא שיש פסול יוצא בהידים למ"ד שלינה פוסלת. וביותר נראה

לפרש כוונתם כך, שאין כלי מקדש ליפסל ביוצא עד שנעשית מצותו, ורק בנוגע להקידוש יש לחקור מצד היסח הדעת למ"ד אין לינה פוסלת, וצ"ע.

שכט) בא"ד.

וז"ל, אלמא לרבי יוחנן לא פסיל אלא משום דבלל בחוץ, ולא משום יוצא עכ"ל. כן גורס רש"ק, והצ"ק גורס "אלא משום עבודה בחוץ, אבל משום יציאה לא". וצ"ע דבלילה לאו עבודה היא ולא בעיא כהונה וא"כ למה גרע מסתם יוצא.

עוד צ"ע, דאולי לא שייך שם הפסול של יוצא כי איירי כשעוד לא קידשו את המנחה בכלי, דנהי שבלילה צריכה כלי גם לפי ר"ל כדאמרינן במנחות שם, אבל מי יימר שצריך קידוש כלי בפנים, והרי כלי שרת מקדשים רק בפנים כדתנן להלן בדף פ"ח ע"א*). (שפ"א. וגם הראש המזבח תי' דרש"י מפרש שאיירי באופן שנתן את המנחה בכלי בחוץ לעזרה ובללה וא"כ נמצא שלעולם לא נתקדשה).

של) בא"ד.

וז"ל, וכן משמע בפרק התכלת גבי שתי הלחם דלא קדיש ליפסל ביוצא אלא בשחיטת הזבח אע"ג דכבר נתקדש בכלי, דרבי ס"ל דתנור מקדש בפרק רבי ישמעאל, ומיהו יש לדחות דבאין עם הזבח שאני דהא נסכים הבאין עם הזבח לא מיפסלי בלינה כי אם בשחיטת הזבח כדאמר זעירי בפרק התורה וכו' עכ"ל. צ"ע מה היא הראי'

(* וכמו שהוכיחו תוס' בד"ה קידש וכו' ממס'

מנסכים הבאין עם הזבח, הלא התם גם בלינה לא מיפסלי כי אם בשחיטת הזבח כי קודם לכן הם חולין גמורין כמו שפירש"י שם, אבל שתי הלחם נפסלין בלינה משקרמו פניהם בתנור כמו שיבואר להלן, וא"כ הדין נותן שיפסלו ביוצא, ובע"כ צ"ל שאינן נפסלין כי לא נעשה בהן עבודה.

והנה נהי שרש"י בדף ע"ט פ' ההיא דזעירי לענין פסול לינה, אבל תוס' עצמם שם פירשו ההיא דזעירי לענין לשנותן לזבח אחר ולא לענין לינה.

והגרי"ז הקשה על דרכו של רש"י שהא ודאי שחוץ משחיטת הזבח בעינן גם קידוש כלי וא"כ אם בשעתו לא הועיל הקידוש כלי איך הוא מצטרף אח"כ עם שחיטת הזבח.

שלא) בא"ד.

וז"ל, ויש עוד ראי' מהא דתנן במעילה פרק ב' גבי מנחות ושתי הלחם קרמו בתנור הוכשרו ליפסל במחוסר כפורים ובלינה אבל יוצא לא קתני, ואע"ג דגבי עופות וזבחים הוה מצי למיתני יוצא, אגב אחרינא לא תני, אגב שתי הלחם ולחם הפנים ומנחות עכ"ל. והנה צ"ע דא"כ אולי גם במנחות יש פסול יוצא לפני קמיצה אלא שלא תני כן אגב שתי הלחם, ובשתי הלחם הרי ליכא פסול יוצא לפני שחיטת הזבח כי באים עם הזבח שאני כמש"כ תוס' לעיל בסמוך.

שלב) בא"ד.

וז"ל, והא דאמר בפרק כל שעה גבי

סוכה, ועי' להלן באות של"ה.

להוכיח מדברי הש"ס דאין המים נפסלין ביוצא די"ל דזה גופי' קמ"ל דהקידוש ידים יש להם מחיצה שהוא חומת העזרה וממילא אם יצאו חוץ למחיצתן נפסלין".

שלד) בא"ד.

הנה תוס' תירצו שעל המים לא שייך פסול יוצא כי לא שייך על המים הענין של היסח הדעת. ועוד תירצו משום דאיירי שם שלא נתקדשו בכלי שרת בפנים, ועוד תירצו משום שלא נעשית מצותן, וגם השט"מ באות כ"ו כתב סברות אלו, וביאר שהתי' של "לא נתקדשו בכלי שרת בפנים" אינו סובר את התירוץ של "לא נעשית מצותן" כי "ודאי במי כיור מהני קידוש כלי ליפסול מיד ביוצא כמו במנחות שאינן נקמצות", ולכן תירץ משום שלא נתקדשו בכלי שרת בפנים. מיהו התירוץ האחר סובר שאינן כמו מנחות שאינן נקמצות אלא כמנחות הנקמצות, ולכן שפיר תי' שלא שייך פסול יוצא כי עדיין לא נעשית מצותן. ויש לעיין במאי פליגי אם להחשיב מי כיור כמנחות שהן נקמצות או כמנחות שכולן כליל.

ונראה שב' התירוצים חלוקים במה הוא הטעם במנחות הנקמצות, דאם הטעם הוא משום שחסרה עשיית המצוה א"כ ה"ה למי כיור, וכן לפי סברתו של הגרי"ז שהבאנו לעיל באות שכ"ז שהטעם בנקמצות הוא משום שע"י הקמיצה המנחה נעשית בגדר קרבן ולהפסול של יוצא בעינין שם של קרבן א"כ הרי המים אינם בגדר קרבן, אבל לפי

מהל' מעשה הקרבנות בענין מה זה בלילה ומה זה לישא.

לישה דמנחה נהי דבוריזין ליתא במקום זריזין איתא אורחא דמילתא נקט שדרך לעשותם במקום זריזין עכ"ל. פי' אבל לרש"י ניהא כפשוטו כי כיון שכבר הי' קידוש כלי א"כ מיפסל בחוץ. מיהו צ"ע מנ"ל שהי' קידוש כלי, ואם נאמר שבע"כ הי' קידוש כלי כי לישה צריכה כלי שרת [כמש"כ רש"י ותוס' במנחות צ"ו] א"כ מאי מקשי תוס' הלא צריכים לישה במקום זריזין בגלל גוף הלישה כמו בלילה לפי רבי יוחנן. ועיין באמת במהרש"א בסוכה דף נ' ובמהר"ם שיף כאן שהקשו על תוס' שאולי צריך מקום זריזין כי הלישה צריכה כלי כמו בלילה. (שפ"א).

והקר"א תי' דהא מאי דאמרינן שם שבמקום זריזין איתא מוכרח להיות גם לפי ריש לקיש שסובר שבלילה אינה צריכה פנים, כי גם לדידי' קשה קושיית הגמ' שם מאי שנא מצה ממנחות* (ועי' בעולת שלמה עוד תירוץ).

שלג) תד"ה קידוש בכלי שרת בחוץ.

וז"ל, תימה דמשמע הא הכניס בכלי שרת בפנים וקידש עבודתו כשרה אלמא לא מיפסלא ביציאת המים עכ"ל. והמקדש דוד בסי' ט"ז בתחילת סק"ה יישב על קושייתם, דהנה הא דיוצא פסול ילפינן להלן בדף פ"ב ממה שכתוב ובשר בשדה טריפה לא תאכלו, דילפינן מזה שכשיוצא חוץ למחיצתו הרי הוא נאסר באכילה, וא"כ "אין

* כלומר, וריש לקיש חולק על רבי יוחנן גם בלישה כמו בבלילה, ועי' ברמב"ם בפרק י"ג

סברתו של הגר"ח שהבאנו שם דבעינן קידוש קומץ משום הוספת קדושה א"כ י"ל שכבר נשלמה קדושת המים כמו במנחות שאינן נקמצות.

שלה) בא"ד.

וז"ל, ועוד דאין כלי מקדש ליפסל ביוצא אלא בפנים כדמשמע בההיא דסוכה וכו' עכ"ל. הצ"ק הקשה למה לא הביאו מהא דתנן כן להדיא להלן בדף פ"ח ע"א. והעולת שלמה תי' כי מההיא דדף פ"ח מוכח רק שאינו מקדש להקרב, אבל אכתי יכול להיות שהוא מקדש להפסל ביוצא (וכדאמרינן שם על אין כלי הלח מקדש את היבש).

שלו) בא"ד.

וז"ל, ועוד כדפירשנו וכו' ולכן מיבעיא לי' בקידוש יו"ד טפי מבמים עכ"ל. עי' לעיל בדברינו על תד"ה יציאה וכו' באות שכ"ח מה שכתבנו בביאור דבריהם.

שלוז) תד"ה כל המטיל.

וז"ל, וי"ל דודאי אי נפיק בשעת עבודה לא מיפסל בהכי כיון דאין שוהא אלא מעט עכ"ל. הנה כבר הבאנו לעיל באות ש"ה סק"א שהעיר הגר"ז שחילוק זה שייך רק בנוגע להיסח הדעת אבל בנוגע לפסול יוצא לא שייך לחלק כן. ועיינן גם בשט"מ באות כ"ט שייחס תירוץ זה להענין של היסח הדעת, וכ"כ בספר ראש המזבח, וכ"כ בספר תוספת קדושה.

מיהו למ"ד שלינה פוסלת אשר לדידי' כבר ביארנו באות ש"ד שי"ל שיציאה פוסלת

לשם עצמה שלא מטעם היסח הדעת א"כ למה לא נוכיח מכאן שאינה פוסלת.

וכעין זה העיר בספר תוספת קדושה, ור"ל שיש גם לתרץ על קושיית תוס' שא"א לדייק שיציאה בלי הטלת מים לא פסלה כי י"ל שתני בהסיפא שהטיל מים לגלויי ארישא דאיירי בחנם בלא הטלת מים (ולא שתני והדר מפרש). אלא שהעיר שבהמשנה ביומא תני רק הסיפא של מטיל מים, וא"כ משם בודאי אפשר לדייק שבלי הטלת מים אינו צריך לקדש. ברם הוסיף לכתוב שגם משם אין ראוי' כי יש לתרץ שלעולם גם בלא הטלת מים הרי הוא צריך לקדש בגלל היציאה, רק שרצה התנא להשמיענו שבהטיל מים אינו צריך טבילה כמו במיסך רגליו. אלא שהקשה שא"כ איך מדייקינן ביומא מהכא שמצוה לשפסף, כלומר דמש"ה צריך לקדש, הלא י"ל שהוא מקדש משום יציאה. והתוספת קדושה נוקט בדבריו הנ"ל שהך בבא של כל המיסך וכו' הוא מברייתא, והוא הסיפא של הברייתא שהרישא שלו הוא "יצא חוץ למחיצת העזרה וכו'", ואין הכוונה להמשנה ביומא דתנן זה הכלל כל המיסך וכו', וכן נוקט הקרן אורה לעיל באות שי"ט.

ועי' בקר"א בד"ה הא קידש וכו' שכתב וז"ל, וצ"ל (כדי ליישב קושייתו שהובאה לעיל באות שי"ד) דכוונתם (של תוס' כאן) דוקא אי נפיק בשעת עבודה ולא שהה הוא דלא מיפסל, אבל קודם עבודה אפילו אם יצא ולא שהה אלא רגע אולי הסיח דעתו עכ"ל. ועוד כתב שמהרמב"ם משמע שכל יציאה מצריכה עוד קידוש ואפילו יציאה מועטת בשעת עבודה וידע שלא הסיח דעתו.

דף כ"א ע"א

שלח) והא פרה דטמויי מטמינן ליה.

עי' בקר"א שהקשה היכי שייך היסח הדעת בזה כיון שהכל הוא לצורך עבודה, דהא הטומאה ג"כ היא לצורך העבודה להוציא מלבן של צדוקים שהיו אומרים שטבול יום פסול לפרה, וא"כ יוצא דלא מסח דעתיה מעבודה כלל. וכתב שצ"ל דמ"מ כיון שבשעת טומאתו לא חזי לעבודה איכא למיחש להיסח הדעת.

וע"ע בצ"ק שכתב וז"ל, ויש לדקדק דאכתי האיבעיא לא איפשטא דגבי פרה הוי מטמינן ליה בטומאה דרבנן שהי' אחיו הכהנים נוגעים בו כמש"כ תוס' ביומא, וגם הי' יודע שאין כהן אחר ראוי לעבודת פרה שהיו מפרישין אותו שבעת ימים קודם שריפת הפרה, ומש"ה לא מיסח דעתיה, אבל אם הי' נטמא בטומאה דאורייתא, וכהן אחר יכול לעבוד עבודתו, אכתי מיבעי ליה דילמא אסוחי דעתיה וצ"ע עכ"ל. ות"י המצפה איתן כאן דבעי למיפשט באמת רק טומאה דרבנן (והעיר שהרמב"ם כתב באמת ציור של אוכל אוכלים טמאים שהטומאה היא רק מדרבנן. ברם מש"כ המצפה איתן לשון של "וכ"מ ברמב"ם", לא ידעתי כוונתו בזה). מיהו אכתי קשה קושיית הצ"ק ששאני התם שהוא יודע שהוא הכהן היחידי שהפרישו, וממילא הוא יודע שהוא היחידי שיכול לעשות את הפרה.

ולפי מה שהבאנו לעיל באות ש"ה מהגרי"ז שהגמ' נתכוונה לחקור שטומאה

תפסול גם היכא שידעינן שלא הסיח דעתו לא קשה הקושיא הנ"ל שבפרה יש טעמים לומר שאינו מסיח דעת.

שלט) והא פרה דטמויי מטמינן ליה.

פירש"י וז"ל, אחר הקידוש וכו' ואחר טבילה מיד הוה מסדר מערכתה ושורפה עכ"ל. פי' דמשמע מסדר המעשה בהמשנה שם שאין בין הטבילה לסידור המערכה כלום, ומש"ה א"א לומר שלפי רבי יוחנן הי' מקדש אחרי הטבילה. מיהו צ"ע למה לפי רבי יוחנן לא עשו כן באמת, דהיינו לקדש אחר הטבילה ולא לפני הטבילה. ולפי מה שמבואר ברמב"ם שגם לפי רבי יוחנן בעינן לכתחילה קידוש בפנים לק"מ כי י"ל דעדיפא לקדש בפנים ממה שימתין עד אחרי הטבילה ולקדש בחוץ. (קר"א. ועי' לעיל באות שכ"ג בנוגע למש"כ שברמב"ם מבואר שגם לפי רבי יוחנן בעינן לכתחילה קידוש בפנים.)

שמ) שאני פרה הואיל וטבול יום כשר בה לא פסיל בה טומאה.

"ואע"ג דעיקר טעמא דמיבעיא לן הוא משום היסח הדעת, ומאי אהני לזה הא דכל מעשי' בטבול יום, צ"ל דמ"מ כיון דקיל להכשיר בה טבול יום, גם בטומאתה מקילינן דלא למיפסל בה." (קר"א בד"ה והא.)

ועי' לעיל באות שכ"ה שהבאנו את ביאורו של הגרי"ז בהגמ' כאן. וגם הבאנו שם את מה שרצה השפ"א לפרש.

שמא) שאני פרה הואיל וטבול יום כשר בה לא פסיל בה טומאה.

הנה לפ"ז גם לינה לא תפסול את הידים לפרה כי פרה גופה אינה נפסלת בלינה כמש"כ הרמב"ם בפ"ד מהל' פרה אדומה, וא"כ הרי זה כמו יציאה דלא פסלה כיון דבפרה גופה לא פסלה שהרי כל מעשי' בחוץ. ועוד דלפי רבי יוחנן שסובר שמקדש בכלי חול לא שייך שלינה תפסול את הידים כי לינה היא רק בדבר המתקדש בכלי שרת. (קר"א בד"ה והא.)

שמב) ישן.

הרמב"ם בפ"ה מהל' ביאת המקדש ה"ג פסק שישן צריך לחזור ולקדש. וכתב הכ"מ משום היסח הדעת. והקר"א בד"ה אם להשהות וכו' הקשה למה לא ביאר הרמב"ם את מה שמבואר בירושלמי שאפילו אם נתנמנם הרי הוא צריך לחזור ולקדש, ונהי שיי"ל שלענין לפסול את העבודה בעיני דוקא שינה, והא דנתנמנם צריך לקדש הרי זה רק לכתחילה, אבל מכל מקום למה לא כתב הרמב"ם דין מתנמנם לענין לכתחילה.

ועי' בשפ"א לעיל בדף כ' ע"ב שהקשה על הכ"מ דהא מהרמב"ם משמע שאין טעמו משום היסח הדעת, דהא כתב כל אחד בנפרד בזה"ל, ישן או הסיח דעתו עכ"ל. והמגיה שם העיר שבאמת לא שייך בעזרה אפילו שינת ארעי כי שכיבה ואפילו ישיבה אסורות, ולכל היותר רק סמיכה מותרת, ושינה כה"ג לא מסתבר שתיחשב היסח הדעת. ועכ"פ לפי דברי המגיה יוצא שכוונת הרמב"ם היא באמת לכעין מתנמנם דהא

לא שייך בהעזרה יותר מזה, ומיושבת קושיית הקר"א.

מיהו בירושלמי שם (יומא פ"ג ה"ב) איתא ישן טעון טבילה נתנמנם טעון קידוש (והאור שמח שם העיר למה לא כתב הרמב"ם שישן טעון טבילה).

ובדף כ"א כאן בד"ה והא וכו' הקשה הקר"א מהירושלמי הנ"ל על הרא"ש בתענית דף י"ב ע"א בסי' י"ד שכתב שינת עראית אינה הפסק בסעודה, דלפ"ז למה שינת ארעי פוסלת את הקידוש.

והנה השפ"א הקשה עוד על הכ"מ מהא דשינה לא חשיב היסח הדעת גבי תפילין. ורצה השפ"א לפרש ששינה היא כמו יציאה כיון שנפשו יוצאת ממנו בשעת שינה.

והנה החזון נחום בריש פירקין בד"ה שלא רחוק וכו' הקשה על הכ"מ חדא דא"כ למה הוצרך הרמב"ם להזכיר שינה הלא הוי בכלל היסח הדעת, ועוד. דחזינן בתפילין ששינה לא חשיב היסח הדעת (וכמו שהקשה השפ"א). וכתב החסדי דוד על תוספתא מנחות פ"א ברייתא ד' וז"ל, ושותא דמר (החזון נחום) לא ידענא, דבגמ' ליכא שינה כלל כי היכי דתיקשי לי' ישן למה לי, ואי קשה לו על הרמב"ם שלא הי' צריך לאומרו, היא גופא קמ"ל לאפוקי מסברת הרב דשינה לא הוי היסח הדעת, וקושטא הוא דאין זה ענין להיסח הדעת דתפילין דקי"ל דאסור להסיח דעתו מהן כל זמן שהן עליו, וחידשו הרא"ש והר"י דלא אסור אלא היסח הדעת דשחוק וקלות ראש, וא"כ פשיטא דשינה אינה בכלל זה, דאדרבה הרי מתבטל מכל הבלי העולם וכמש"כ שם, ומה ענין זה

להיסח הדעת דהכא גבי קידוש דטעמא דהיסח הדעת דאסח דעת' מעבודה (עי' לעיל בההערה על אות שט"ז) חשיב הפסק, וכי הדר, הו"ל תחילת גישה, וא"כ פשיטא דה"ה לשינה, וכדחזינן גבי אכילת פסחים דשינה הוי הפסק לענין דחשיב אכילה אחרת (עי' בפסחים דף ק"כ סוף ע"א), והכא נמי לא שנא עכ"ל.

שמג) מהו לקדש ידיו ורגליו בכיור.

עי' במרומי שדה שהקשה איך יקדש את רגליו בתוך הכיור הלא כיון דכתיב לשרת בעינן עמידה על גבי הרצפה כמו בעבודה. ות' שיתכן ע"י שיקדש רגליו אחת אחת ובאופן שהוא יכול לעמוד על רגלו אחת לחוד.

ולפ"ז צ"ל דאתי כת"ק לעיל בדף י"ט ע"ב שסובר שאינו צריך לקדש ב' רגליו כאחת, א"נ כרבי יוסי בר"י רק שגם רבי יוסי בר"י מודה שב' רגליו יחד אינו מעכב כמו שצדדנו לעיל באות רס"ח.

ועוד י"ל דיש לצייר גם לפי רבי יוסי בר"י אפילו אם הוא סובר שב' רגליו יחד מעכב, דהנה המרומי שדה צייר כשב' רגליו טעונות קידוש רק שקידשם אחת אחת, ברם יש לצייר באופן שרק רגל אחת טעונה קידוש, וכגון היכא שהסיח דעתו רק מרגל אחת, דצידד המנ"ח במצוה ק"ו שבכה"ג סגי לקדש רק את אותה רגל כמו שהבאנו באות שט"ז (ומהבית הלוי שם הבאנו שצריך לקדש שתיהן, וכן סובר השפ"א כמו שהבאתי שם), וכבר צדדנו באות רס"ח לומר שסגי בכה"ג לקדש רגל אחת לחוד אפילו

אם סוברים שכשכולן צריכות קידוש בעינן לעיכובא כולן יחד.

ועוד תי' המרומי שדה שכלי שרת אינם מפסיקים, והיינו משום שכמו שהרצפה מקדש הרי גם כלי שרת מקדשים, תדע שהרי פרכינן לעיל בדף י"ט ע"ב שיוכל לקדש מיושב ומתרצינן שאינו יכול משום דכתיב לשרת ושרות מעומד הוא, ולא אמרו משום שכשהוא יושב בגדיו מפסיקין בינו לבין הרצפה, וא"כ חזינן שאין זה נחשב הפסק, והיינו משום שגם הבגדים פועלים כמו הרצפה. מיהו אולי יש לדחות דכיון שהבגדים הם צורך עבודה אמרינן שכגופי' דמו, דוגמת דברי רש"י לעיל בדף י"ט ע"א בד"ה לא תיבעי לך, אבל על הכיור לא שייך לומר שכגופי' דמי. מיהו אולי שייך לומר שהכיור כרצפה דמי.

ועי' בקהלות יעקב כאן שתי' על פי דברי תוס' להלן בדף כ"ד דהיכא שהוא עושה את המצוה ע"י דבר מסוים אין אותו דבר נחשב כחציצה.

וע"ע במרומי שדה שהביא גירסא שגורסת רק מהו לקדש ידיו, וביאר כהנ"ל דא"א לקדש רגליו בכיור כי חסרה עמידה על גבי הרצפה. ועכ"פ מזה לכאורה מוכח שידיו על גבי רגליו אינו מעכב. מיהו גם כאן יש לומר שאפילו אם ידיו על גבי רגליו מעכב, אבל י"ל דאיירי באופן שרק ידיו צריכות קידוש וכגון שהסיח דעתו רק מידי דכתב המנ"ח במצוה ק"ו שבכה"ג רק ידיו צריכות קידוש כמו שהבאנו לעיל כאן.

עוד ראיתי מתרצים, דהנה מהא דביאה ריקנית לתוך ההיכל טעונה קידוש יו"ר (כן

סובר רש"י (בחומש) חזינן ששייך דין של קידוש יו"ר רק לצורך הגברא אפילו היכא שאין עבודה שטעונה קידוש יו"ר. ועוד רצו לומר שכן הם שאר הקידושין של יוה"כ (ולעיל באות ר"ס* הבאתי מחידושי רבי ארי' לייב איפכא, והיינו שהן לצורך העבודות ולא בגלל שהגברא טעון עוד קידוש), וכן הקידוש של פרה אדומה הוא רק לצורך הגברא דהא אין בה עבודות גמורות, והיכא שהקידוש הוא רק לצורך הגברא אין דין של "לשרת" ולא בעינן עמידה על הרצפה, וא"כ יש להעמיד את שאלת הגמ' של מהו לקדש בתוכו באופן שהוא מקדש כדי לעשות ביאה ריקנית לתוך ההיכל, או כדי לעבוד עבודת יום כיפור, או בקידוש לפרה אדומה לרבי חייא ברבי יוסף שסובר שהוא מקדש בפנים (וי"א שגם לפי רבי יוחנן בעינן לכתחילה קידוש בפנים כמו שהבאתי באות שכ"ג).

מ"ממנו" כלי חול א"כ איך אפשר לדרוש "ממנו ולא בתוכו". וכתב שצ"ל ש"ממנו ולא בתוכו" אינו מיתורא אלא ממשמעותא. ועי' בזה להלן באות ת"א.

ועי' גם בשפ"א שנקט שהכוונה כאן היא ממשמעותא, ומש"ה הקשה איך אפשר לומר ש"אפילו בתוכו" הלא כתיב ממנו, ולא תי' דבעינן ממנו כדי למעט כלי חול כי סו"ס יש כאן המשמעות של לא מתוכו וכהנ"ל. ותי' השפ"א שם, דהנה אם אפשר לקדש ע"י להכניס ידיו להכיוור א"כ צריך לצאת שסגי שיהי' בהכיוור שיעור מים לד' כהנים ע"י הכנסת ידיהם ורגליהם שהוא פחות משיעור ד' כהנים ע"י שפיכה, וא"כ י"ל שלעולם מותר לקדש בתוכו רק שהמשמעות של "ממנו" באה כדי לומר שאע"פ שסגי בהכנסת ידיהם, אבל בכל זאת צריכים שיעור מים של "ממנו", דהיינו שיעור מים כדי שפיכה ממנו שזהו יותר*).

שמד) מהו לקדש ידיו ורגליו בכיוור.

עי' במרומי שדה כאן שהביא מהבה"ג שכתב שלפי הצד של ממנו ואפילו בתוכו "האי ממנו לאפוקי דאם שקיל מיני' במנא (כלומר שלקח בכלי חול מים מהכיוור) א"נ דשקיל בחדא ידא ומשא באידך". והביא המרומי שדה שכדברי הבה"ג איתא להלן בדף כ"ב ע"א דדרשינן ממנו ולא מכלי חול. והעיר המרומי שדה דכיון שממעטינן

שמה) מי מערה איצטריכא לוי' שלא תאמר כל גופו טובל בהן ידיו ורגליו לא כל שכן.

לכאורה צ"ע כי נהי שהמי מערה מטהרים כל גופו אבל אנחנו צריכים קידוש והיכן מצינו שמי מערה מקדשים. מיהו באמת בהתורה כתיב גבי קידוש יו"ר רק לשון רחיצה, ומרש"י לעיל בדף כ' סוף ע"ב נראה שהוא ענין של נקיות על שנגע בדבר טינוף,

שפיכה, וא"כ שוב קשה הלא גם בלא המלה ממנו ידעינן שממנו ולא בתוכו. ואולי יש שם טעות המעתיק ודברים אלו מקומם בסוף הקטע כהשגה על דבריו דלעיל וכמו שביארנו.

* אלא שבאמצע דבריו כתב ששיעור מים לכהן אחד מספיק כדי שד' כהנים יכניסו את ידיהם כי המים עולים, מיהו לפ"ז קשה על הצד של ממנו ולא בתוכו, כי לפ"ז יוצא שאם כבר יודעים שצריכים שיעור לד' כהנים הרי ממילא נכלל בזה שצריכים

וא"כ צ"ע באמת מנלן הענין של קידוש.

שמו) מי כיוור נפסלין למתירין כמתירין לאברים כאברים.

עי' ברש"י בד"ה מי כיוור שביאר שלא רק שקיעת החמה פוסלת אלא ה"ה אם העלה את הכיוור בתוך הלילה הרי זה פוסל, אבל בנוגע להפסול לינה של עלות השחר מבואר בכל הסוגיא שמהני שיקוע, ואם הי' שקוע בעלות השחר שוב אין המים נפסלין בהעלאתו, ולא אמרינן שכיון שהמים הם מאתמול, כל רגע ורגע ביום זה פוסל את המים לקידוש לעבודת היום.

והנה רש"י כאן הביא את הגמ' להלן בדף נ"ו ע"א דאיתא מנין לדם שנפסל בשקיעת החמה שנאמר ביום הקריבו את זבחו יאכל, ביום שאתה זובח אתה מקריב וכו', והוקשה לרש"י שם דהא גם בלא"ה יוצא שנפסל הדם, דהא אין עבודת זריקה בלילה מביום צותו, ולמחר הרי הדם נפסל בעלות השחר, ותי' דאירי שלן הדם בשעת עלות השחר בראשו של מזבח וקמ"ל שבכל זאת הרי הוא נפסל בשקיעת החמה וא"א לזורקו למחר, וכתב השפ"א בדף נ"ו שיתכן שסובר רש"י שלינת שקיעת החמה בראשו של מזבח שפיר תועיל שלא יפסל הדם, רק דאירי שבשעת שקיעה לא הי' בראשו של מזבח אלא העלהו להמזבח אח"כ ובעמוד השחר הי' בראשו של מזבח וקמ"ל שנפסל בשקיעת החמה. וכתב המגיה שם שכן משמע מהשט"מ שם שמועיל לינת שקיעת החמה בראשו של מזבח לענין שלא יפסל הדם, אלא שהסיק השפ"א שקשה לומר כן, אלא כוונת רש"י היא שאפילו אם לן

בשקיעת החמה בראשו של מזבח הרי הדם נפסל. מיהו צ"ב למה באמת לא מהני לינה בראש המזבח בשעת שקיעת החמה כמו שמהני בשעת עלות השחר.

ונראה לומר שיש חילוק יסודי בין דם לאברים, דבאברים מצד זמן הקרבן הי' אפשר להקטיר גם למחר אחרי עלות השחר, וגם זה הוא הזמן של הקטרה, רק שחל פסול של לינה, ומש"ה אם לן בראשו של מזבח בעלות השחר לא נפסל, אבל בדם לאחר שקיעת החמה אין זה בכלל זמנו, ומש"ה לא מהני אם הי' בראשו של מזבח (מיהו זה נראה דלא כהדרך שכתבנו לעיל באות רפ"ד סק"ב עיי"ש).

ולפי הנ"ל שלא נאמר בדם דין של לינה, אלא נאמר שלאחר שקיעה כבר א"א לזורקו משום שעבר זמנו, אבל אין זה בגדר פסול של לינה, א"כ כדי לפסול את מי הכיוור למתירין כמתירין נצטרך לומר שגם מי כיוור זמנם לקדש למתירין הוא רק עד שקיעת החמה.

ברם אם נאמר שגם מי כיוור זמנם לקדש הוא רק עד שקיעת החמה, צ"ע למה אם שקע את הכיוור לפני שקיעת החמה, והשאירו אותו שקוע כל הלילה אין המים נפסלין, הלא סו"ס עבר זמנם של המים האלו לקדש למתירין, ובשלמא אם ע"י השיקוע בטלה קדושתן אתי שפיר, אבל אם רק בטלה לינתן צ"ע איך שייך לומר כן (עי' בזה לעיל באות ר"צ).

ועוד דאם זמנם לקדש הוא רק עד שקיעת החמה קשה להבין את הדין הנ"ל שאם העלה את הכיוור בתוך הלילה המים נפסלין, דהא עכשיו הוא תחילת זמנם, ומה שייך לומר בזה שכבר נגמר זמנם.

ובע"כ צ"ל שרבי חייא בר יוסף שסובר למתירין כמתירין הרי הוא סובר דמה שדם נפסל בשקיעת החמה הרי זה באמת דין של לינה (ואם לן בראשו של מזבח אינו נפסל), דלפ"ז שפיר שייך לומר שגם במי כיור הזמן של לינה למתירין הוא כמתירין*).

ומעתה יש לחקור במה היא מהותה של הך פסול לינה, דאם נאמר שעצם שקיעת החמה עושה את הלינה א"כ קשה למה מיפסל אם העלה את הכיור באמצע הלילה, אבל אם נאמר שמה שאינו זמן של עבודת זריקת הדם זהו הדבר שעושה את הפסול של לינה א"כ יוצא שכל רגע ורגע מהלילה יש בו כדי לפסול.

ועכ"פ הא מיהא נראה ברור דמשום הא לחוד שאין עבודה בלילה מקרא דביום צותו אי אפשר לומר שגם המים נפסלין בשקיעת החמה, דהא לא נאמר בהפסוק ההוא דין של לינה או דין של עבר זמנו, אלא נאמר רק שאין עבודה בלילה, אבל אם יהי' בעלות השחר בראשו של המזבח שפיר דמי ועודנו חזי למילתי' מצד הדין הנ"ל שאין עבודה בלילה, ולכן הביא רש"י ההיא דמנין לדם שנפסל בשקיעת החמה. ולפי זה צ"ע דהנה רש"י כתב שלמתירין כמתירין כולל גם את הקומץ, והרי על הקומץ אין פסוק לומר שהוא נפסל בשקיעת החמה, אלא הרי זה

רק מצד שאין עבודה בלילה, ולמחרת הרי הוא נפסל בעלות השחר, ואם לן בעלות השחר בראש המזבח שפיר דמי, וא"כ למה נפסלין המים בשקיעת החמה לעבודת קומץ.

ובספר התוספת קדושה על תד"ה מי כיור הביא את דברי תוס' בדף נ"ו ע"א שגם הם הקשו כרש"י למה צריכים לדרוש שדם נפסל בשקיעת החמה תיפוק לי' מביום צותו (ולמחר הדם נפסל בלינה בעלות השחר), ותירצו דאי משום ביום צותו הי' כשר לזרוק עד סוף שקיעה דהיינו צאת הכוכבים, ולכן צריכים את הדרשה שדם נפסל בשקיעת החמה דאתי להוסיף שפסול כבר מתחילת שקיעת החמה (ויש ביניהן מהלך ד' מילין). וכתב בספר תוספת קדושה שלפ"ז יוצא שבקומץ מכיון שיש בו רק את הדין שאין עבודה בלילה מביום צותו, אפשר להקטירו עד סוף שקיעת החמה שהוא צאת הכוכבים, ונקט התוספת קדושה שמה שאי אפשר להקטיר קומץ בלילה מביום צותו הרי זה שפיר מספיק כדי לגרום שהמים יפסלו לקומץ בסוף שקיעה, ודלא כדרכנו הנ"ל, וכתב שמשום כך לא אמר רבי חייא בר יוסף "למתירים בשקיעת החמה ולאברים בעלות השחר", אלא אמר "למתירין כמתירין", כי יש באמת שני זמנים במתירין, דלדם הזמן הוא בתחילת שקיעה ולקומץ

* והנה עיין בחזו"א בסי' ג' סק"ה דמשמע דלא כדרכנו הנ"ל אלא משמע שגם עיקר הדין של לינת עמוד השחר של נקטרין הרי הוא מצד שמתחילה רק עד אז חשיב זמן הקטרתן וז"ל, מפני שאין למי כיור הקטרה אלא שפיכתן למצותן זהו הקטרתן, וכשאנו באין לקבוע להן זמן שיפסלו בעבר זמנם צריכים אנו לקבוע זמן לפי השתמשותן לקידוש, והלכך למתירין שאין מצות קידוש נוהג בהן אלא

ביום עד שקיעת החמה אבל אחרי כן כבר לא יתכן קידוש לעבודתן שעבודתן אחרי שקיעת החמה פסולה, והלכך המים הוכנו להם עד שקיעת החמה לגמור המים עד שקיעת החמה שאי אפשר אח"כ וזהו שעת הקטרתן ואח"כ נפסלין, אבל לענין אברים עדיין זמן קידוש עד עלות השחר והלכך זמן הקטרת המים [ר"ל שפיכתן לקידוש שהוא במקום הקטרה] ג"כ עד עלות השחר עכ"ל.

הזמן הוא בסוף שקיעה (מיהו עדיין לא תירץ למה לא אמר "לאברים בעלות השחר", ויש ליישב).

ובאבן האזל בפ"ה מהל' ביאת המקדש הי"ד באות ד' בד"ה ונראה וכו' ראיתי ביאור אחר ב"למתירין כמתירין", והיינו שהפסול של המים אינו נובע ממה שהדם נפסל אלא ממה שהידיים נפסלין, "דהנה בהא דסבר ר' חייא בר יוסף שמי כיור נפסלין למתירין כמתירין צריך ביאור, דאי אפשר לומר דהוא משום עיקר דינא דקדשים בכל דבר שנתקדש בכלי הקדש וכמש"כ הרמב"ם, דא"כ א"א שיפסול אלא בעמוד השחר, ומנין לנו גדר של מתירין שהוא בשקיעת החמה, אטו יש במי כיור גדר דם שיפסול בשקיעת החמה, ולכן ע"כ צ"ל דסובר דגדר לינה במי כיור הוא משום גדר לינה בידים" וכמו שמבואר לעיל בבעיא דאילפא שאם לינה פוסלת בהידיים אז בודאי לינה פוסלת בהמים, וסובר רחב"י שידים נפסלין לעבודת היום תיכף בשקיעת החמה "דכיון דבאותה שעה כבר לא מהני הקידוש לעבודת יום לכן כבר נפסלו הידיים לעבודת יום", ולכן גם המים נפסלין למתירין.

שמז) למימרא דלעבודת לילה נמי לא חזי.

ע"י בשט"מ אות י"ח ובשפ"א שהקשו דלפי הסברא של לאברים כמתירין למה לא נפסל גם את הקידוש ידים בשקיעת החמה אף לעבודת לילה, והרי הדין הוא שהקידוש נפסל בעלות השחר כדתניא לעיל לאורה טעון קידוש יו"ר. וכתב השפ"א וז"ל, וי"ל דהא בלא"ה תמוה טעם הס"ד דלעבודת לילה נמי נפסלו מאי טעמא, וע"כ צ"ל כיון

דהמים נתקדשו בכלי לכל עבודות ונפסלו למתירין, לכך נפסלו ונדחו גם לאברים, וא"כ זה שייך רק בפסול המים, אבל הידיים לא נתכשרו מתחילה רק לעבודת זה היום עם הלילה, לכך לא שייך שידחו עכ"ל.

ובספר מראה כהן בדבריו על רש"י ד"ה כיור כיון ששקעו וכו' כתב ג"כ שבע"כ צריכים לחלק בין המים לידיים כי אל"כ לא משכחת לפי רבי שיקטירו אברים שניתותרו מהיום אבל לא ביאר את החילוק, ושוב כתב עוד דרך, והיינו שהלינה של שקיעת החמה היא מדרבנן, ופסלו רק את המים ולא את הקידוש.

והנה הן אמת שתוס' בד"ה כיור (הראשון), וכן רב יחיאל מפריז שנביא דבריו בסמוך, סוברים שהפסול בהמים של אברים כמתירים הוא רק מדרבנן, אבל מלשון המראה כהן משמע שהוא רוצה לומר שגם הפסול של למתירין כמתירין הוא רק מדרבנן.

וע"ע בשט"מ באות י"ח שכתב בשם רב יחיאל מפריז שלאברים כמתירין הוא רק משום גזירה דרבנן דגזרו לאברים אטו למתירין וטעם הגזירה שייך רק בהמים אבל לא בהידיים וכמו שביאר שם עיי"ש.

שמח) והאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן משמי' דאילפא כיור שלא שקעו מבערב מקדש ממנו לעבודת לילה ולמחר אינו מקדש.

ופירש"י וז"ל, קס"ד דאסור לקדש קאמר שנפסל בשקיעת החמה לעבודת יום אלמא כולה כרבי חייא ס"ל עכ"ל. פי' שאם הכוונה

היא שלמחר אין צריך לקדש א"כ א"א להקשות כלום מזה על מה שאמר רבי יוחנן שאינו מעלהו כי י"ל שמה שאמר שאינו מעלהו הרי זה כרבי אבל ההיא דאין צריך לקדש הרי זה כר"א בר"ש* (ח"נ, והגהות מלאכת יו"ט).

והא דלא תירצה הגמ' באמת שכוונת רבי יוחנן היא שלמחר אין צריך לקדש וכר"א בר"ש, הרי זה כי לא רצתה הגמ' להשאר עם הפשט הזה שרבי יוחנן פוסל לאברים כמתירין כי אינו דבר המסתבר ששקיעת החמה תפסול את המים לאברים כיון שהקטרת אימורין כשרה כל הלילה ושקיעת החמה אינה פוסלת את האימורין. וגם הרי קשה על זה מה שהקשו תוס' מתרומת הדשן. (ח"נ.)

שמט) מאי אינו מעלהו נמי דקאמר לעבודת היום.

ומה שאמר רבי יוחנן שכיוור שלא שקעו וכו' ולמחר אינו מקדש ממנו הרי זה איירי אפילו אם שקעו אותו קודם עלות השחר כי כבר נפסלו לעבודת היום וכמימרא דידי' ששוב אינו מעלהו דהכוונה היא שאם יעלהו שוב לא יוכל לקדש ממנו לעבודת יום אפילו אם יחזור וישקענו.

שנ) רש"י ד"ה מאי אינו מעלהו נמי דקאמר.

וז"ל, מאי אינו מעלהו נמי דקאמר רבי

יוחנן לעיל לעבודת יום, משום פסול עבודת יום קאמר לה שלא יפסלו מימיו לעבודת יום עכ"ל. וכתב בספר ראש המזבח וז"ל, מזה נראה דרש"י ס"ל דלמ"ד לילה פוסלת למתירין אסור להעלות המים בלילה, דכל שהוא גורם למי כיוור פסול כל דהו, עושה איסור, ואפילו לפוסלן לעבודת מתירין בלבד ג"כ אינו רשאי עכ"ל.

מיהו זהו דלא כתוס' בד"ה כיוור שלא שקעו שכתבו שהשתא (דעוד לא זכינו לגזירת שיקוע) ס"ד דלאו דוקא קאמר שלא שקעו אלא אפילו אם שקעו מותר להעלותו ולקדש לעבודת לילה. (טהרת הקודש.)

ועל רש"י צ"ע דא"כ מאי מקשינן אי הכי היינו דרבי חייא בר יוסף, הלא יש לתרץ שזהו מאי דאיכא בינייהו, דלר"י אסור לפוסלן לעבודת יום ולרחב"י מותר ולכך מותר להעלותו, ולמה צריכים לומר שלפי ר"י אסור להעלותו משום שמא לא ישקענו ויפסלו המים בעלות השחר לגמרי.

שנא) תד"ה כיוור (הראשון).

וז"ל, ומיהו איכא לאוקמינהו כר"א בר"ש וכמאן דפשיט לעיל כמחלוקת בזו כך מחלוקת בזו עכ"ל. צ"ע "דמתניתין דתמיד נמי ס"ל שהיו משקעין אותו בעץ שעשה בן קטין מוכני לכיוור, וזהו דלא כר"א בר"ש כדאמרינן לעיל דלדידי' אין צריך למוכני כלל. (קר"א, וכן הקשה השפ"א, ועיינ לעיל באות רפ"ח.)

סובר שאע"פ שיש לינה בהמים מ"מ אינם נפסלין לאברים כלמתירין א"כ כן צריך לצאת גם לפי רבי כי מהיכא תיתי לעשות מחלוקת בדבר זה. (ח"ק שם.)

* אבל עכשיו שהפי' הוא שלמחר אסור לקדש א"כ אפילו אם אתי כרבי אלעזר בר"ש כמו שסוברת הסוגיא לעיל בדף כ' שרבי אלעזר בר"ש מודה שהמים נפסלין אבל מ"מ מכיון שרבי אלעזר בר"ש

שנב) בא"ד.

וז"ל, אבל אכתי קשה איך היו עושין תה"ד לרבי עכ"ל. וכן לר"א בר"ש למ"ד שמודה ר"א בר"ש שלינה פוסלת בהמים.

שנג) בא"ד.

וז"ל, וי"ל בכהנים ישנים שניעורו כל הלילה ואין צריכים לקדש עכ"ל. וכתב הצ"ק וז"ל, והיו עושים עבודת לילה וקידשו לעבודת לילה, ומודה רבי דאין צריכים לקדש לתה"ד שהוא קודם עלות השחר עכ"ל. וצ"ע למה המים כשרים לקדש בהם לעבודת לילה, הלא אזלינן שנפסלו בלינה אף לאברים (ועי' בהאות הבאה איך שביאר הקר"א את התי' הבא של תוס').

והפנים מאירות פי' דאיירי בכהנים שהם כשרים מחמת הקידוש של אתמול ואע"פ ששקיעת החמה פוסלת את המים אבל אינה פוסלת את הקידוש. וכבר הבאנו את הטעמים לזה לעיל באות שמ"ז.

וע"ע לעיל באות רצ"ו שהערנו שאין זה פשוט שהקידוש של אתמול מהני לתרומת הדשן, כי תרומת הדשן היא בגדר גישה חדשה, וא"כ הרי היא זקוקה לקידוש חדש לפי רבא לעיל שם בדעת רבי יוחנן. ובחידושי רבי ארי' לייב ח"ב סי' י"א בד"ה ועפ"ז נבוא וכו' העיר כן על תוס', והביא שבירושלמי ביומא (פ"א ה"ח ופ"ב ה"א) איתא שלפי רבי יוחנן "צריך קידוש חדש לתה"ד, אבל אין כן שיטת תלמודא דידן וכו', ובירושלמי איתא שם בהדיא שיכול לקדש לעבודת יום גם בלילה אם מקדש בהדיא לעבודת יום עיי"ש השאלה אם ידים

נפסלות משום מחוסר זמן, ופשיט ממתניתא דמקדש בלילה לעבודה של מחר, הרי דמהני, ולפ"ז קשה באמת דאטו אם יקדש לכתחילה לעשרה ימים בודאי לא מהני לרבי דזהו הדין דבגשתם דמתבטל הקידוש יו"ר".

שנד) בא"ד.

וז"ל, א"נ י"ל שהי' להם מים בכלי שרת אחר כדי קידוש של תה"ד עכ"ל. לכאורה דבריהם תמוהין למה גם אותם מים אינם נפסלין בלינה. ועי' במהר"ם שיף שהקשה כן וכתב שתי' זה מקומו בתד"ה מאי וכו' על הקושיא "וא"ת ויפסול מימיו" כמו שנביא באות שס"ד.

והצ"ק כתב וז"ל, פי' אע"ג דמרכינין לקמן מורחצו לרבות כלי שרת לקידוש מ"מ אינו מקדש ליפסל בלינה כמו מי כיוור עכ"ל. ולכאורה אין דבריו מובנים למה אינם נפסלין. וכבר תמה הקר"א על דבריו. ואילפא לעיל בבעייתו אם מי כיוור נפסלין בלינה אמר בזה"ל, או דלמא כיוון דקדיש להו בכלי שרת מיפסלי.

ולהלן שם כתב עוד הצ"ק וז"ל, ואפשר לומר הא דכתבו בתירוץ ראשון שהי' להם מים בכלי שרת אחר כדי קידוש דמיירי שלא הי' בכלי שרת רק כדי קידוש של תה"ד ולא יותר, משום דלא תימא כיון שהעלאת לילה פוסל המים מה לי בכיוור מה לי בכלי שרת אחר, מש"ה כתבו דמיירי שלא הי' בכלי שרת רק כדי קידוש של תרומת הדשן ולא יותר, ולקמן אסיקנא דאפי' בכלי שרת בעינן שיהא בו כשיעור ד' כהנים*, ומש"ה לא הי' מקדש ליפסל בלינה עכ"ל.

באות רס"א סק"ב.

(* אולי סבירא לי' שאין זה מעכב, עי' בזה לעיל

ועי' גם בחק נתן שכתב וז"ל, כיון דלא הי' בכיור וגם לא הי' בו שיעור ד' כהנים אלא כדי קידוש אחד אין פוסל בו לינה עכ"ל.

והקר"א הקשה על הדרך הנ"ל של הצ"ק והח"נ דלא מסתבר, אלא כל שנתקדשו הרי הן נפסלין בלינה.

ופי' הקר"א בזה"ל, ונראה בדבריהם דעד כאן לא מיפסל בהעלאה שעה אחת בלילה אלא מי כיור שהיו מקודשין מאתמול, והוצרך לשקען בשקיעת החמה, וצריך שיהי' משוקע כל הלילה, ואם העלה שעה אחת נפסל, אבל מים שלא נתקדשו מאתמול, ובלילה מילאן בכלי שרת לקדש לעבודת לילה, לכו"ע לא מיפסל בלילה לחוד, ואפשר לקדש מהם גם לתה"ד עכ"ל. ויש לבאר סברת הדבר שכל הטעם למה נפסלו גם לאברים משקיעת החמה הרי זה כי כיון שנפסלו למתירין א"כ זה גופא שאינם כשרים לכל מה שהיו עומדים הרי זה פוסלתן לכל מידי, אבל היכא שמילא כלי שרת בלילה לעבודת לילה הרי מים אלו כשנתקדשו לא היו עומדים לקדש למתירין.

מיהו ביאור זה אתי שפיר רק אם נאמר שע"י שיקוע בטלה רק לינתן אבל לא קדושתן, כי אם בטלה גם קדושתן א"כ גם כשמעלים את הכיור באמצע הלילה הרי המים מתקדשים רק לעבודת לילה ולא למתירין. ועי' לעיל באות ר"צ בענין אם בטלה לינתן או גם קדושתן.

ועי' בשפ"א שכתב כעין הסברא הנ"ל שכתבנו בשם הקר"א והשתמש בה כדי לבאר למה אין הידים נפסלין בשקיעה גם לאברים כמו המים וז"ל, וע"כ צ"ל כיון

דהמים נתקדשו בכלי לכל עבודה ונפסל להמתירין לכן נפסלו ונדחו גם לאברים, וא"כ זה שייך רק בפסול המים, אבל הידים לא נתכשרו בתחילה רק לעבודת זה היום עם הלילה לכן לא שייך שידחו עכ"ל.

ועי' בשט"מ בסוף אות י"ח שכתב ביאור אחר למה לומר שבכלי אחר לא פסלין המים לתה"ד, והיינו שהטעם למה לפסול לאברים כמתירין הרי זה משום גזירה, דהיינו שגזרו שלא ישתמשו בו בלילה לאברים או למחר לאברים ע"י שיקוע שמא ישתמשו בו למחר למתירין, ולא גזרו אלא בכיור "לפי שרגילין כולם לקדש ממנו, אבל כלי שרת שאין רגילות לקדש ממנו לא רצו למיגזר".

ובדעת תוס' שהזכירו שמלאו רק כדי תה"ד י"ל שלא גזרו כי כיון שמלאו רק כדי תה"ד א"כ לא שייך במים אלו גזירה שמא ישתמש בהן גם למתירין.

וע"ע בשט"מ לעיל שם באות י"ח שיישב למה לא פסלו את קידוש הידים בלילה לאברים כמתירין, והיינו משום שבהידים ליכא למיגזר שמא יעבוד גם למתירין כמו לאברים, כי בלילה הלא ליכא עבודת מתירין, ולמחר נפסלו בעלות השחר לאברים כמו למתירין.

שנה) בא"ד.

וז"ל, א"נ י"ל שהי' להם מים בכלי שרת אחר כדי קידוש של תה"ד עכ"ל. הנה לפי זה יוצא שלא היו מעלין את הכיור בשעת קידוש לתה"ד. ועי' במקדש דוד שהקשה על זה דהנה איתא בירושלמי ביומא פ"ד ה"ה שאע"פ שמקדשים גם משאר כלים

אבל כיור וכנו מקומם מעכב, וביאר הקרבן העדה שמקומם מעכב כשמקדשים משאר כלים דאם אין שם כיור וכנו אי אפשר לקדש מכלי שרת*), וא"כ לפ"ז קשה איך היו מקדשים לתה"ד כשהכיור הי' משוקע, ומוכח שלתוס' הי' פי' אחר בהירושלמי (וכתב המהדיר שם שאולי תוס' מפרשים כדברי המשך חכמה בפר' כי תשא שכתב לבאר את הירושלמי דאע"פ שאפשר לקדש בכלי שרת אבל הקידוש צריך להיות במקום הכיור וכנו דהיינו בין האולם למזבח משוך קצת לצד דרום).

שנו) בא"ד.

וז"ל, ועי"ל דמקידוש תה"ד לא קשיא מידי דפסול עבודה לילה דרבנן עכ"ל. פי' ובמקום תה"ד לא העמידו דבריהם. (ח"נ.)

שנו) בא"ד.

וז"ל, ויש עוד טעם להכשיר בתה"ד טפי מכולהו כדפי' בקונטרס בסמוך עכ"ל. הצ"ק הבין שכוונת תוס' היא למש"כ רש"י בע"ב בד"ה והאמר רבי יוחנן וז"ל, ובשלמא העלאתו לא קשיא לן דלא סגי לי' בלא קידוש עכ"ל. מיהו רש"י כתב כן כדי לבאר למה אין במה שמעלין לתה"ד משום גזירת שיקוע, אבל אם לינת שקיעת החמה פוסלת את המים גם לעבודה לילה על זה לא כתב רש"י כלום. ברם באמת צ"ע למה הוצרך רש"י שם לומר דלא סגי בלא זה, הלא גם בלא"ה ביאר שם למה לא שייך שם גזירת שיקוע.

* ובירושלמי שקלים פ"ד ה"ב איתא אין לך מעכב את הקרבן אלא הכיור והכנ בלבד, ופי'

ומהפנים מאירות כאן נראה שהבין שמה שכתבו תוס' ועוד יש לומר וכו', וכן מה שכתבו ויש עוד טעם וכו', הכל הוא תירוץ אחד, והיינו דכיון שזה רק מדרבנן הרי זה מותר כי א"א בלא"ה כדברי רש"י.

שנח) בא"ד.

וז"ל, עוד י"ל וכו' דסבירא לי' למתני' דמקרות הגבר עד צפרא לא פסלה לינה אפילו בהמים עכ"ל. פי' דגם בהמים נימא שפסול לינה הוא רק מדרבנן ובהאי שיעור פורתא לא פסלו רבנן.

מיהו לפי רבא שאמר שראה ר"י את דברי ר"א בר"ש בתחילת עבודה ולא בסוף עבודה יש אומרים דלא שייך טעם זה בהמים אלא המים צריכים להיות פסולים גם אם העלום לתחילת עבודה כמו שהבאנו לעיל באות רצ"ז. וע"ע להלן באות שע"ג.

שנט) בא"ד.

וז"ל, אע"ג דסוגיא דשמעתין ודאי לאו הכי סבירא עכ"ל. כן מבואר ברש"י בע"ב בד"ה אלא לאביי (והגמ' ורש"י שם קאי בדעת אביי לעיל בדף כ' ע"א בדברי רבי יוחנן. וכן יש להוכיח מדברי רש"י בע"ב בד"ה בשלמא לרבא וכו' גם בדעת רבא בדברי רבי יוחנן וכמו שביארנו לעיל באות רצ"ז).

שס) בא"ד.

וז"ל, ולהאי פירוש ניחא השתא דלא מצי לאקשווי מברייתא דלעיל דפליגי בה

הקרבן העדה שאסור להקריב קרבנות אם אין אלו במקומם.

רבי ור"א בר"ש דקתני קידש בלילה צריך לקדש ביום דמשמע הא בלילה מיחזי חזי עכ"ל. פי' די"ל דהתם הכוונה היא שקידש לתרומת הדשן ומש"ה המים כשרים. ותמה המהר"ם שיף דא"כ למה נפסלין הידים.

שסא) תד"ה כיוור (השלישי).

וז"ל, אלא רבותא נקט הכי אע"פ שלא הי' משוקע בשקיעת החמה כשר לעבודת לילה עכ"ל. צ"ע מה הוא הרבותא בזה, הלא כל הלילה פוסל כמו שקיעת החמה, וא"כ אדרבה הרבותא היא לומר שאפילו אם הי' שקוע בשקיעת החמה רק שהעלהו באמצע הלילה המים נפסלין למתירין (אפילו אם הדר שקעו אותו בעלות השחר).

שסב) בא"ד.

וז"ל, אבל לבסוף דמשני ומסיק דאיכא בינייהו גזירת שיקוע ניחא עכ"ל. עי' בצ"ק ובח"נ שהקשו לפי מאי דמסקינן בסוף שרבי יוחנן נתכוין לומר שלמחר אין צריך לקדש ואתי כר"א בר"ש א"כ למה נקט שלא שקעו הלא אין צריך שיקוע דהא הסוגיא כאן אזלה שכמחלוקת בזו כך מחלוקת בזו ושלפי ר"א בר"ש לינה לא פסלה במים. ותירצו דאע"ג דס"ל לר"א בר"ש שאין לינה פוסלת במי כיוור אבל מ"מ ס"ל דמצות שיקוע עד זמן תה"ד מיהא איכא. ולעיל באות רפ"ח הבאתי את הטעמים למצוה זו עיי"ש.

שסג) תד"ה מאי אין מעלהו דקאמר לעבודת היום.

וז"ל, פי' שיהא כשר לקדש לענין שיועיל לו קידוש לעבודת יום כגון קומץ ודם עכ"ל. הנה הקידוש שקידש בלילה כשהעלהו בודאי

אינו מועיל לעבודת היום דהא לרבי קיימינן, אלא כוונתם היא דאינו מעלהו לעבודת יום פירושו הוא לענין שאם שוב חזר ושקעו שיועיל לו קידוש שיקדש בו מחר לעבודת יום, דאינו מועיל כי כבר נפסלו המים לעבודת יום. (פנ"מ).

שסד) בא"ד.

וז"ל, וא"ת ויפסלו (כצ"ל) מימיו ומה בכך, והא השתא נמי כשמשקעו בעמוד השחר וחוזר ומעלהו ביום לא הי' יכול לקדש במימיו למתירין עכ"ל. עי' במהר"ם שיף לעיל על תד"ה כיוור (הראשון) שר"ל שמה שכתבו תוס' שם בזה"ל, אי נמי י"ל שהי' להם מים בכלי שרת אחר כדי קידוש של תה"ד עכ"ל, מקומו כאן בתור תירוץ על קושיית תוס' כאן, והתי' הוא שבאמת לא הי' צריך להעלות את הכיוור לתה"ד.

שסה) בא"ד.

וז"ל, וא"ת ויפסלו מימיו ומה בכך והא השתא נמי כשמשקעו בעמוד השחר וחוזר ומעלהו ביום לא הי' יכול לקדש במימיו למתירין עכ"ל. הח"נ פירש דקשה רק לפי רבי חייא בר יוסף אבל בדעת רבי יוחנן אזלינן כבר השתא, כשאמרו גזירת שיקוע איכא בינייהו, דס"ל כרב חסדא שלא נפסלו בלילה לכולם. מיהו בספר טהרת הקודש כתב שתוס' אזלי גם כאן עם פירושו של רבי ברוך להלן בהה"ג"ה שכשאמרו גזירת שיקוע איכא בינייהו סברנו שלפי רבי יוחנן שפיר נפסלו בלילה למתירין כרחב"י וקושיא זו קשה גם לרבי יוחנן.

שסו) בא"ד.

וז"ל, דפעמים שמקדשים הרבה כהנים עכ"ל. כתב הצ"ק וז"ל, פי' דלא תימא נמי מי הוא שוטה שיכול לקדש קידוש גמור לכל העבודות ויקדש מכלי שרת שאינו מועיל אלא לאברים, מש"ה כתבו כיון שפעמים מקדשין הרבה כהנים מן הכיור בדוחק, ובודאי יהא ניחא לו לקדש בריוח מכלי שרת עכ"ל. וכן פי' הטהרת הקודש.

מיהו לכאורה יש לפרש בדרך אחרת, והיינו שבאו לפרש את מש"כ שיש בזה משום שמירת קדשים, דס"ל לתוס' שאם אין שום צורך כלל בהמים לא שייך מצות שימור, ולכן טרחו למצוא צורך. ואין להקשות דאם יש צורך למה לן הטעם של שמירת קדשים, דזה לק"מ, כי אלמלא הטעם של שמירת קדשים הי' אפשר להכין בכלי שרת מים הכשרים גם למתירין.

ועי' בשט"מ בסוף אות ד' שכתב וז"ל, וי"ל משום הכי לא עביד הכי שאין מביאין קדשים לבית הפסול או פעמים שמתעסקין הרבה כהנים עכ"ל. ומשמע דמספיק בטעמא דאין מביאין קדשים לבית הפסול אפילו אם אין צורך בהמים, אלא שקשה על הטעם השני מה שהערנו שהיו יכולים להכין מים שכשר גם למתירין.

שסז) בא"ד.

וז"ל, והאי דפסלה נמי לינה במים אינו אלא מדרבנן עכ"ל. זהו דלא כרש"י להלן בע"ב בד"ה אלא לאביי וכו' שכתב מהתורה. ועי' בדברינו שם באות שע"ח.

שסח) בא"ד (פירושו של רבינו).

הנה פירושו של רבינו הוא כך, דמה שמשקעין הרי זה כדי שיזכרו לשקע אחרי תרומת הדשן (אבל לא כדי שלא יפסלו למתירין כי בלא"ה הרי מעלין לתה"ד), רק שאי משום הא הי' סגי לתקן שמתי שיעלוהו, שוב ישקעו אותו, ולא הי' צורך לתקן שיהא משוקע כל הלילה, רק שתיקנו שיהי' משוקע כל הלילה כי אילו היו מתקנין שיכולים להעלותו אז לא יבינו שטעם השיקוע הראשון שלפני שקיעת החמה הוא כדי שיהיו זכורים לשקעו אחרי תה"ד, אלא יסברו שטעם השיקוע הוא כדי שיהי' שקוע בשעת שקיעת החמה ושק שיקיעת החמה פוסלת, והאמת היא שכל רגע מהלילה פוסל למתירין. מיהו לא הבנתי כי איך יתרצו אנשים לפי מחשבתם בנוגע להשיקוע הראשון מה ששוב משקעין אותו אחרי שמעלין אותו באמצע לילה, דלמה לעשות דבר זה ולא לחכות עד אחרי תה"ד, ובע"כ צ"ל שיבינו שעושים כן כדי שיזכרו לשקעו אחרי תה"ד, וא"כ למה לא יתלו בזה גם את תחילת השיקוע לפני שקיעת החמה. ויש ליישב.

והנה לפי רבינו יוצא שכשאומרים גזירת שיקוע איכא בינייהו אזלינן עוד שרבי יוחנן סובר כרחב"י שאם העלהו בלילה נפסלו המים למתירין ודלא כרב חסדא, וכן סובר רבינו ברוך בתד"ה הגה"ה בסוף ע"ב, אלא שרבינו ברוך סובר שלפי רבי יוחנן הרי הם פסולים רק מדרבנן.

שסט) בא"ד.

וז"ל, והא"ר יוחנן קידש ידיו לתרומת

הדשן וכו' בשלמא לרבא דמוקי לי' לההיא כר"א בר"ש הא כרבי וכו' ולמחר אינו מקדש דבמילתא דאילפא אינו צריך לקדש קאמר כר"א בר"ש ולא קאי אמי כיוור לפוסלם למחר כי כשרים הם לר"א בר"ש עכ"ל. הנה לא ידעתי למה אי אפשר להעמיד בשלב זה גם את המימרא של אילפא כרבי כמו המימרא של רבי יוחנן גבי רחב"י ורב חסדא, וס"ל לאילפא אליבא דרבי דלמחר אינו מקדש כי נפסלו בלילה למתירין, דהא רבינו אזיל שקיימינן עוד שרבי יוחנן סובר כרחב"י שלילה פוסל למתירין.

וכרחב"י, והקשינו שהיינו כרחב"י, ועכשיו הדרינן ומפרשינן שלא בא רבי יוחנן בזה להשמיענו דין של פסול אלא להשמיענו דין של איסור, והיינו שאסור להעלותו משום גזירת שיקוע, ומעתה יוצא שלענין פסול לא הביע רבי יוחנן דעתו, ומש"ה נקטינן שבודאי ס"ל שלא נפסלו, כי אילו הי' סובר שנפסלו הול"ל כך, וז"ל השט"מ, וקשה למורי דהיאך נאמר שיסבור רבי יוחנן למתירין כמתירין וכו' כיון דלא משמע ולא מוכח מתוך דבריו וכו', לכך נראה כפי' הקונטרס דאה"נ דהשתא נאמר דר"י סבר כרב חסדא וכו' עכ"ל.

מיהו ע"י במהר"ם שיף שכתב שרש"י פי' שרבי יוחנן ס"ל כרב חסדא ולא כרבי חייא בר יוסף משום שאם ס"ל כרחב"י קשה מהמימרא שלו שאם קידש לתה"ד למחר אין צריך לקדש, דהא משמע שלמחר א"צ לקדש אפילו למתירין, וא"כ חזינן שהמים לא נפסלו (ולפי גירסת רבי ברוך ופירושו זה הוא קושיית הגמ' להלן של אי הכי). ולפי המהר"ם שיף יוצא שמה שכתב רש"י כבר כאן שרבי יוחנן סובר כרב חסדא הרי זה בנוי על המשך הגמ' שהביאה את המימרא של רבי יוחנן בתרומת הדשן.

מיהו יש לעיין דהא לפ"ז יוצא שכל ההכרח לומר שרבי יוחנן סובר כרב חסדא הוא רק לפי אב"י שאמר שהמימרא של רבי יוחנן בתה"ד אתי כרבי, כי לפ"ז חזינן שגם לפי רבי מהני הקידוש למחר גם למתירין ושלא נפסלו המים אפילו למתירין, וזהו כדברי רב חסדא, אבל לפי רבא שהמימרא של רבי יוחנן בתה"ד אתי כר"א בר"ש א"כ אכתי י"ל שלפי רבי המים שפיר נפסלין למתירין כמתירין ושבהמימרא שלו משמי'

דף כ"א ע"ב

שע) איכא בינייהו גזירת שיקוע.

פי' ומש"ה אסר רבי יוחנן להעלותו ואמר "שוב אינו מעלהו", אבל אם לא שקעו הרי הוא מתיר לקדש ממנו ואינו מחייב לשקעו מיד, וכדבריו בשם אילפא שכיוור שלא שקעו מקדש ממנו לעבודת לילה. וזה גם נרמז במה שאמר שכיוור כיון ששקעו שוב אינו מעלהו ולא אמר כיוור שלא שקעו ישקענו מיד.

שעא) איכא בינייהו גזירת שיקוע.

רש"י פי' שכבר יודעים שרבי יוחנן ס"ל כרב חסדא, ומדברי השט"מ כאן באות א' למדתי שטעמו של רש"י הוא כך, דבתחילה חשבנו שאין מעלהו שאמר רבי יוחנן אין פירושו שאסור להעלותו, אלא פירושו הוא שע"י שהוא מעלהו הרי הוא פוסלו למתירין

דאילפא קאמר שלמחר אינו מקדש כי נפסלו למתירין, וכן גבי רחב"י ור"ח ס"ל כרחב"י, ואין הכרח לומר דס"ל כרב חסדא, ואילו מרש"י כאן בהאיכא בינייהו משמע שדבריו קיימי לכו"ע.

מיהו ראיתי באבן האזל על פ"ה מביאת מקדש הי"ד באות ב' שכתב דברים המישבים דבר זה, והיינו שלאחר שזכינו לדין שלפי אביי צ"ל שרבי יוחנן אמר משמ"י דאילפא שאינו צריך לקדש ושרבי יוחנן סובר כרב חסדא א"כ גם לרבא נהי שבתחילה חשבנו שרבי יוחנן סובר כרחב"י אבל עכשיו י"ל גם לרבא שרבי יוחנן סובר כרב חסדא כדי שלא תהי' מחלוקת בין המימרא של רבי יוחנן בתה"ד לבין המימרא שלו בשם אילפא של כיוור שלא שקעו מבערב וכו' למחר אינו מקדש אלא בשניהן סובר רבי יוחנן שלילה אינה פוסלת את המים, כלומר שמה שכתב רש"י שרבי יוחנן סובר כרב חסדא, לא נתכוין לומר שמוכרחים לומר כן, אלא שאפשר לומר כן, משא"כ בתחילה סברנו שאי אפשר לומר כן.

וז"ל האבן האזל, ונראה דכיון דלפי מאי דבעי לאוקמי מקודם רבי יוחנן כרבי חייא בר יוסף, הי' צ"ל דתרי מימרא דרבי יוחנן אינם שוים, דחדא כרבי וחדא כר"א בר"ש, וזהו לפי מה דהוי סבר דלמחר אינו מקדש היינו שכבר נפסלו לעבודת היום, אבל לפי מה דמסיק דלאביי הא דלמחר אינו מקדש היינו דאין צריך לקדש, וסבר כרב חסדא, א"כ גם לרבא נימא כן ולא לעשות מחלוקת בין תרי מימרי דרבי יוחנן עכ"ל.

ולקמן באות שע"ד נעיר שבכל זאת דברי רבי יוחנן סותרים אהדדי, ויש מחלוקת בין

המימרות, דהא בהמימרא של תה"ד קאמר שרק אם קידש לתה"ד אינו צריך לקדש למחר ואילו בשם אילפא קאמר שגם בקידש לעבודת לילה אינו צריך לקדש למחר.

עוד לא הבנתי בדברי האבן האזל דמה מרויחים בזה שמפרשים את המימרא של רבי יוחנן משמ"י דאילפא דאין צריך לקדש קאמר, הלא לפי רבא יש לנו את המימרא של רבי יוחנן גבי תה"ד דאזיל כר"א בר"ש, וכן את המימרא שלו בהדי רחב"י ורב חסדא דאתי כרבי שלינה פוסלת בהידים ובהמים, וא"כ מאי נפ"מ אם בהמימרא שלו משמ"י דאילפא קאמר רבי יוחנן שאין צריך לקדש וכהמימרא שלו בתה"ד דאתי כר"א בר"ש וחולק על דבריו בהמחלוקת בהדי רחב"י ורב חסדא שהם כרבי, או אם רבי יוחנן קאמר למחר אינו מקדש והכוונה היא למתירין וכן גם בהמחלוקת בין רחב"י ור"ח ס"ל כרחב"י, ודבריו משמ"י דאילפא הם כדבריו בהדי רחב"י ורב חסדא ודלא כדבריו בתה"ד. ויש לישב

והנה מדברי תוס' להלן בד"ה הגה"ה בהקושיות שהקשו על רש"י נראה שהבינו דלא כהמהר"ם שיף, והיינו שהבינו שמש"כ רש"י שכבר עכשיו אזלינן שרבי יוחנן סובר כרב חסדא אינו בנוי על המימרא של רבי יוחנן גבי קידש לתה"ד, ולפיכך הקשו על רש"י דהו"ל להגמ' להקשות שרבי יוחנן היינו דרב חסדא מיד אחרי שאמרו גזירת שיקוע איכא בינייהו, והרי לפי המהר"ם שיף דבר זה לק"מ, וכן ביאר המהר"ם שיף בתוך דבריו שלפי דבריו לק"מ וז"ל, ומקשי מהך מימרא דרבי יוחנן ולא מקשה תיכף בשנותו גזירת שיקוע איכא בינייהו (כלומר שיקשו שהיינו ר"ח), דאינו מוכרח עדיין

היאך יסבור רבי יוחנן אי כרבי חייא בר יוסף אי כרב חסדא וכו' עכ"ל, כ"נ כוונתו שם.

מיהו בהמשך דבריו כתב המהר"ם שיף דברים שלכאורה סותרים את דבריו הנ"ל, דעיי"ש בהמשך דבריו שהקשה המהר"ם שיף דלעיל בסמוך כשאמרנו שרבי יוחנן נתכוין לומר שאין מעלהו לעבודת יום, הרי במקום להקשות שהיינו דרבי חייא בר יוסף למה לא הקשו מהמימרא שלו בתה"ד דחזינן מיני דס"ל שלא נפסלו למתירין, ואם נאמר שביותר רצו להקשות מיני ובי" מהמחלוקת האמוראים, א"כ גם אחרי שאמרו גזירת שיקוע איכא בינייהו למה לא הקשו מיד מהמחלוקת האמוראים שהיינו רב חסדא, וכתב שכן הקשו תוס', וכוונתו היא לקושיית תוס' הנ"ל בד"ה הגה"ה, ומעתה הרי זה סותר את דבריו שהבאנו לעיל, דהא ביאר שאי אפשר להקשות עוד שרבי יוחנן היינו רב חסדא כי כל הפשט של רש"י שר"י סובר כרב חסדא בנוי על המימרא של ר"י בתה"ד.

שעב) איכא בינייהו גזירת שיקוע.

הנה מכאן מבואר מדבריו שזה פשוט שכל הסיבה לאסור להעלותו הרי זה רק משום שמא לא ישקענו לפני עלות השחר, אבל לא משום שהמים נפסלין למתירין. ולכאורה צ"ע דתיפוק לי' משום שהן נפסלין למתירין וחיביבין לשמור קדשים כמש"כ רש"י לעיל בדיבור זה. וצ"ל דכיון שהמים נשארים כשרים לקדש בהן לאברים ליכא קפידא בזה שהן נפסלין למתירין, וכל החשש

הוא שמא לא ישקענו לפני עלות השחר ויפסלו המים גם לאברים.

והנה הגמ' נוקטת עכשיו שגם לפי רחב"י יש מצות שיקוע, דהיינו שצריכים לשקוע קודם שקיעת החמה, רק שאינו סובר גזירת שיקוע אלא מותר להעלותו באמצע הלילה כדי לקדש בו. וצ"ב דאם ליכא קפידא להעלותו ולפסול את המים למתירין למה יש מצוה לשקוע לפני שקיעת החמה. ולכאורה הי' נראה לומר דנהי שמותר להעלותו ולקדש ממנו אע"פ שהוא פוסל בזה את המים למתירין, אבל לפוסלן למתירין בלי שום צורך הרי הוא מודה שאסור, ולכן משקעין אותו בשקיעת החמה שהרי יתכן שלא יצטרכו להעלותו אלא יהיו מספיק כהנים ישנים.

מיהו בחק נתן על תד"ה מאי אינו מעלהו ר"ל שהטעם למה אין קפידא לפי רחב"י להעלותו באמצע הלילה כדי לקדש לעבודת הלילה ולפסול את המים למתירין אע"פ שאפשר לעשות את עבודת הלילה בכהנים שאינם צריכים קידוש, הרי זה כי גם בלא"ה הרי צריכים להעלותו לתה"ד כי צריכים קידוש חדש לעבודת היום, מיהו קשה דהא אפשר לקדש לתה"ד ממים חדשים שיש שמקדשם עתה בכלי שרת (מיהו הרמב"ם פוסק שלכתחילה צריכים כיוור עי' בזה בהערה אות רנ"ה. ועי' עוד בדברי הירושלמי שהבאתי באות שנ"ג).

ועכ"פ לפ"ז הדרה לדוכתה מה שהקשינו דא"כ למה מודה רחב"י שמשקעין אותו בשקיעת החמה כדי שלא יפסלו אז למתירין. ועי' בתוס' בד"ה מאי אינו מעלהו שכתבו וז"ל, ורחב"י לא גזר וסבירא לי' דמעלהו כל שעה שירצה ולא חיישינן דלמא פשע,

שעג) בשלמא לרבא דמוקים לההיא כר"א בר"ש הא כרבי.

פירש"י שלפי ר"א בר"ש לינה לא פסלה בהמים. וצ"ע למה אין המים נפסלין, הלא הטעם למה הקידוש אינו נפסל הרי זה כי קידש לתחילת עבודה, ובהמים לא שייכת סברא זו, וא"כ הדין נותן שלינה תפסול כדרך שהיא פוסלת את הקידוש בסוף היום, דהיינו כשקידש בלילה להקטיר חלבים.

וביאר הקרן אורה שבאמת הסברא של קידש לתחילת עבודה אינה סברא שמועילה נגד הפסול של לינה, כי למה זה יגרום שלא יחול הפסול של לינה, אלא כוונת הסברא של קידש לתחילת עבודה היא שבאמת אין פסול של לינה לא בהמים ולא בהידים, רק שבכל זאת אם קידש לעבודת לילה הרי הוא צריך לחזור ולקדש ביום משום "דתחילת עבודת יום מילתא אחרנא היא, והוי כהפסק לענין קידוש, וגישה אחריתי היא כדילפינן לעיל ובגשתם", ולזה מהני העובדא שהוא מקדש לעבודת היום, שבבא היום אין זה נחשב שמכאן ואילך הוא עושה גישה חדשה. ומעתה לפ"ז ניחא למה אין המים נפסלין, והיינו משום שבהמים לא שייך הענין של גישה חדשה, ופסול של לינה ליכא.

ועוד ביאר הקר"א שלפי רבא גם המימרא של רבי יוחנן בשם אילפא אזלה לפי ר"א בר"ש, ושאלפא אמר שלמחר אין צריך לקדש, דהא אי אפשר לומר שאמר שלמחר אינו מקדש דהא ס"ל בהמימרא של תרומת הדשן שלילה אינה פוסלת את המים וא"כ בע"כ ר"י בשם אילפא אמר שלמחר אין צריך לקדש וכר"א בר"ש. ואע"פ שרבי יוחנן

וא"ת ולמה היו משקעין אותו כלל בערב הי' להם להמתין עד סמוך לעלות השחר כיון שהיו יכולים להעלות כל הלילה לקדש לאברים, וי"ל שלא רצו להמתין זמן שיקועו עד סמוך לזמן פסולו דלמא פשע ולא משקע לי' בעמוד השחר וכו' עכ"ל.

מיהו צ"ע מנ"ל להש"ס שרחב"י מודה שיש מצות שיקוע רק שהוא חולק על גזירת שיקוע אולי ס"ל שאין מצוה וכמו שאמרין להלן שסובר רב חסדא.

גם יש להקשות איפכא והיינו למה להלן נקטינן שלפי רב חסדא אין אפילו מצות שיקוע, הלא גם שם היינו יכולים לומר גזירת שיקוע איכא בינייהו. שו"ר בראש המזבח על תוס' ד"ה מאי מעלהו שהקשה כן, ועי' בתירוץ.

ועי' גם בשט"מ כאן באות א' ובאות ו' שעמד על זה, וביאר שכשאמרין שגזירת שיקוע איכא בינייהו אזלינן שרבי יוחנן סובר כרחב"י שלמתירין כמתירין, והרי הוא אוסר להעלותו בלילה כדי שלא יהיו פסולין למתירין כי אם יהיו פסולים למתירין יש לגזור שמא למחר כשיעלו אותם אחרי עמוד השחר יתירו אותו גם למתירין כי יחשבו שהי' שקוע כל הלילה, וזה נקרא בגדר גזירה כי הוי כדי שלא יצא חורבא, אבל להלן אמרין שרבי יוחנן סובר כר"ח שסובר שאין המים נפסלין בלילה למתירין, רק שבכל זאת קאמר רבי יוחנן שלא יעלהו שמא ישכחו לשקעו בעלות השחר, ולזה קרי מצות שיקוע, ולא גזירת שיקוע כי לא יצא מזה חורבא, כי אם ישכחו לשקעו והמים יפסלו בעמוד השחר לא יצא מזה חורבא כי יודעים את הדין שהמים נפסלים בעמוד השחר.

שער) בשלמא לרבא דמוקים לההיא כר"א בר"ש הא כרבי.

הנה כבר ביארנו בהאות הקודמת שלפי מה שפירש"י שכבר יודעים שרבי יוחנן סובר כרב חסדא א"כ צ"ל שגם המימרא של רבי יוחנן בשם אילפא הוא כר"א בר"ש וקאמר שלמחר אין צריך לקדש וכו"א בר"ש דלינה לא פסלה, אבל אם נאמר שאזלינן עוד שרבי יוחנן סובר כרב"א אז י"ל שהמימרא שלו בשם אילפא אזלה לפי רבי ושקאמר שלמחר אינו מקדש כי נפסלו בלילה למתירין.

ועוד הערנו שאם נאמר שהמימרא שלו בשם אילפא אתי כר"א בר"ש אכתי יוצא מחלוקת בין המימרא שלו בשם אילפא לבין המימרא שלו בתה"ד, דהא מהמימרא שלו בתה"ד יוצא לפי רבא שרק בקידש לתה"ד לא פסלה לינה בהידים, ואילו מהמימרא שלו בשם אילפא יוצא שרבי יוחנן סובר שאפילו אם קידש לעבודת לילה אינו צריך לקדש למחר כי הוא פוסק לגמרי כר"א בר"ש, ולא רק כשקידש לתה"ד מטעם שכבר קידש מתחילת עבודה.

וכתב הצ"ק שדוחק לומר שההיא דכיוור שלא שקעו וכו' ולמחר אין צריך לקדש (דמשמע אפילו אם קידש לעבודת לילה וכהנ"ל) משמי' דאילפא קאמר ולי' לא ס"ל (מיהו הקר"א כתב כן באמת באמצע ד"ה מאי וכו' וכמו שהבאנו בהאות הקודמת, וע"ע בחק נתן באמצע דבריו על רש"י ד"ה ומשני), אלא ביותר נראה לומר שלעיל בדף כ' ע"א קאמר רבא שטעמו של רבי יוחנן הוא משום שקידש מתחילת עבודה משום שהבין שמש"ה נקט רבי יוחנן שקידש

עצמו סובר שלמחר אינו צריך לקדש רק היכא שקידש לתרומת הדשן, אבל אילפא ס"ל שה"ה כשקידש לעבודת לילה, והא דידי' (המימרא של רבי יוחנן בקידש ידיו לתה"ד) הא דרבי' (המימרא שלו בשם אילפא).

אלא שהעיר הקר"א דא"כ למה אמר רבי יוחנן בשם אילפא כיוור שלא שקעו דהא לפי ר"א בר"ש למה צריכים לשקעו. וכבר הבאתי באות רפ"ח את דברי המפרשים על דבר זה עיי"ש.

מיהו לעיל באות רפ"ד סק"ג הבאתי בשם האבן האזל דלא כמו שמבואר ברש"י כאן בביאור הגמ' אלא שגם לפי רבא בדעת רבי יוחנן י"ל שלינה דעלות השחר פוסלת את המים עיי"ש ההסבר, וביאר שכן סובר הרמב"ם, דהיינו כרבא בדעת רבי יוחנן, ובכל זאת הרי הוא פוסק שלינה פוסלת את המים. ומה שמשמע מהבעיא של אילפא לעיל בדף כ' ע"א שאם לינה פוסלת את הידים בודאי שהיא פוסלת את המים הרי זה יכול להיות גם לפי סברת רבא בדעת רבי יוחנן.

והחזו"א ר"ל דלא כרש"י ותוס' כאן אלא שהכוונה היא שכמו שמשעת תה"ד לינה אינה פוסלת את הידים ה"ה שאם העלה את המים לתה"ד אין לינה פוסלת את המים. וכבר הבאנו לעיל באות רצ"ז שהשפ"א בדף כ' ע"א חקר בזה והבאתי שם כמה ידיעות בענין זה, אלא שכתב החזו"א שאע"פ שהמים יהיו כשרים לעבודת מתירין של מחר אבל לא יהיו כשרים להאברים של אתמול כיון שזמנם נמשך עד עלות השחר, ושעת תרומת הדשן לא מיקרי זמן של גישה חדשה בנוגע לאברים.

יוחנן בתה"ד הוא כרבי, ומקרות גבר עד צפרא לא פסלה לינה, והמימרא שלו בשם אילפא היא כר"א בר"ש (והא דידי' הא דרבי') ומש"ה גם כשקידש באמצע הלילה אינו צריך לקדש למחר, והמים אינם נפסלין בלילה אפילו למתירין כי משמע שמה שאמר שלמחר אין צריך לקדש הכוונה היא אפילו למתירין והיינו משום דס"ל לרבי יוחנן כרב חסדא.

שעז) רש"י ד"ה כרבי.

וז"ל, אמרה דאמר לינה מועלת בקידוש וכ"ש במי כיוור עכ"ל. צ"ע מה הוא הכ"ש, והנה לעיל בדף כ' ע"א מבואר שאפילו לפי ר"א בר"ש שסובר שלינה אינה פוסלת את הידים בכל זאת י"ל שהמים שפיר נפסלין בלינה משום שנתקדשו בכלי, ולפ"ז חזינן שבדעת ר"א בר"ש י"ל שהמים הם יותר חמורים מהידיים, אבל לפי רבי שסובר שהידיים שפיר נפסלין בלינה א"כ מי יימר שמצד הסברא המים הם יותר חמורים מהידיים, דהיינו שהעובדא שנתקדשו בכלי הוא יותר חזק מהעובדא של נתקדשו מהמים.

ולהלן בד"ה אלא לאביי וכו' כתב רש"י שלפי אביי אע"פ שהלינה של הידיים לפי רבי היא רק מדרבנן אבל בהמים יש פסול לינה מדאורייתא (וכן מבואר בלשון רש"י גם לעיל בדף כ' ע"א כמו שביארתי באות רצ"ג), ובזה שפיר י"ל דהיינו משום שנתקדשו בכלי.

והשפת אמת, הובא. לעיל באות רצ"ג, כתב שכל הטעם למה אביי סובר שלינה פוסלת מדרבנן בהידיים הרי זה גזירה אטו לינת המים.

לתה"ד, אבל עכשיו י"ל שנקט רבי יוחנן הכי משום שהכיוור הי' משוקע והי' אסור להעלותו משום גזירת שיקוע, אבל אה"נ גם אם קידש לעבודת לילה למחרת אינו צריך לקדש, ורבי יוחנן לא קאמר שכבר קידש "מתחילת עבודה" אלא שכבר קידש "מתחילה לעבודה" וכדמפרשינן דבריו ביומא דף כ"ב ע"א לפי הצד שתרומת הדשן היא עבודה לילה ולא תחילת עבודה היום.

שעה) מ"ש הכא דלא משקע לי.

עי' בקר"א בד"ה מאי אינו מעלהו וכו' שהבין שהקושיא היא דוקא על הא דחידשו שיש גזירת שיקוע, כי י"ל דזה פשוט שצריכים לשקעו קודם עלות השחר ולא הי' צריך רבי יוחנן להזכיר דבר זה כי "עמוד השחר פוסל לכולי עלמא", רק שאם יש גזירת שיקוע הי' צריך רבי יוחנן לומר שצריכים לשקעו מיד אחרי הקידוש אפילו אם יש עוד זמן לעלות השחר.

ובאמת כדבריו נראה מרש"י בד"ה מאי שנא התם דמשקע לי' שכתב וז"ל, מ"ש גבי אין מעלהו דחש לגזירת שיקוע עכ"ל. מיהו כבר ביארנו באות ש"ע שגזירת שיקוע היא רק לא להעלותו, אבל אם העלהו הרי הוא יכול להשאירו ואינו צריך לשקעו מיד. מיהו אולי מותר להשאירו רק לצורך קידוש כשרוצים עכשיו לקדש ממנו.

שעו) אין צריך לקדש.

כלומר שכוונת רבי יוחנן בשם אילפא היא לומר כיוור שלא שקעו מבערב מקדש ממנו לעבודת לילה ולמחר אין צריך לקדש. ומעתה יוצא לפי אביי שהמימרא של רבי

וכן כתב האבן האזל על פ"ה מהל' ביאת מקדש הי"ד אות ה'.

שעח (רש"י ד"ה אלא לאביי.)

וז"ל, והכא ליכא למיתלי טעמא דמודה רבי דמקרות הגבר עד צפרא לא פסלה לינה, דבשלמא גבי קידוש, דפסול לינה דידי' דרבנן, שהרי אין המים בעולם, הוא דאיכא למימר הכי, אבל מי כיוור דהווי קמן, וקדושת כלי עליהם, ולינה דידהו דאורייתא, עמוד השחר הוא דגרים לי' עכ"ל. לעיל באות שע"ז ביארתי למה סובר רש"י שהפסול לינה של המים הוא מהתורה. ותוס' לעיל בד"ה מאי אין מעלהו וכו' כתבו באמת שלפי אביי בדעת רבי גם הלינה של המים היא רק מדרבנן, ובכל זאת בסד"ה כיוור (הראשון) הביאו את מה שמבואר בסוגיין שבהמים לא אמרינן שמקרות הגבר עד צפרא לא פסלה לינה.

וגם השט"מ בהשמטות באות ג' כתב שלפי רבי גם פסול המים הוא מדרבנן ושכלל זאת מוכח דלא אמרינן את הסברא של מקרות גבר עד צפרא לא פסלה לינה בהמים מדלא קאמר רבי יוחנן הכי לפי אביי לעיל גבי המים וכ"ש לגבי הידים (וצ"ל בדבריו "דאי לא פסלא").

ובסברא דמילתא י"ל שבמים לא אמרינן כן כדי שלא לחלקו משאר דברים שנפסלין בלינה בעלות השחר אבל לגבי הידים כיון שאינן בגדר דבר שנתקדש בכלי לא חיישינן לשנות את דינן.

שעט (רש"י ד"ה והן אומרים הגיע.)

צ"ע בדבדבור זה פירש"י שהשמעת הקול

הי' מזרוז את אלו שהיו ישנים בבית המוקד כדי לבוא ולהעלות אפר לתפוח, אבל להלן בד"ה ומשני וכו' כתב שהי' מזרוז את הכהנים כדי לבוא לפייס.

ותי' הצ"ק דלפי רבי יוחנן שהכוונה היא לקול העלאת כיוור, דאז עוד לא הגיע הזמן של הפייס, פי' רש"י שהקול הועיל לאותם שהיו צריכים להעלות אפר להתפוח, אבל לפי המסקנא דמסקינן שהכוונה היא לקול הורדת כיוור א"כ מסתמא לא שקעו אותו עד שקידשו הני של העלאת אפר, ולכן פי' רש"י משום כהני העיר. ועוד כתב דלכן הקשו רק כאן את הקושיא מגביני כרוז אבל לא הקשו על המשנה של שומעים קול העץ וכו' מגביני כרוז, כי הי' אפשר לפרש שקול העץ הי' בשעה מוקדמת יותר בהעלאת כיוור ובשביל העלאת אפר לתפוח אבל גביני כרוז הי' אחרי שיקועו בשביל הפייס, אבל עכשיו שגם קול העץ הי' בשביל כהני העיר פריך שפיר ל"ל שניהם.

והחק נתן כתב שאינו נכון כי בודאי אלו של העלאת אפר קידשו אחרי השמעת הקול של השיקוע כי תנן שהיו שומעין קול המוכני "והיו אומרים הגיע עת קידוש אלמא שעדיין לא נתעוררו ממקומן עד ששמעו קול שיקוע ואח"כ קתני ראוהו אחיו שירד וכו' מיהרו וקידשו אלמא לא קידשו כי אם אחר השיקוע וכשראוהו יורד מיהרו וקידשו להעלות אפר לתפוח".

ועל הסתירה ברש"י כתב הח"נ דשניהם אמת ונקט הכא חדא והכא חדא.

ועל מה שהקשה הצ"ק למה לא הקשו על המשנה של מוכני מגביני כרוז תי' הח"נ "דאיכא למימר דמה שעשה בן קטין מוכני

לכיוור לא הי' בשביל השמעת קול אלא כדי להעלות המים, ומה שהיו שומעים קול הרי זה הי' ממילא, ולכך הוצרכו לגביני כרוז, אבל מאחר דמשני דמשקע ע"י גילגלא כדי שישמעו קולו, אע"פ שלא הי' צריך גלגל, על זה שפיר פריך הלא הי' גביני כרוז. וצ"ע דאפילו אם לא עשה כן בן קטין כדי שישמעו קול המוכני, אבל מאחר שממילא היו שומעים א"כ יש להקשות למה הוצרכו לגביני כרוז. וי"ל דכיון שלא היתה השמעת קול במיוחד כדי לעוררם לא יבינו שהם צריכים להתכוון, ורק משום שהיו משקעין אותו במיוחד על ידי המוכני, היו מבינים שזה כדי לעוררם.

שפ) תד"ה אי דמשקע.

וז"ל, וא"ת לישיני דנשמע קולו דקתני היינו בהעלותו וי"ל היינו דקא אמר דמשקע לי' בגילגלא לבור והקול נשמע היינו בהוציאו מן הבור ומעלהו עכ"ל, והיו מעלין אותו ג"כ קודם עלות השחר כדי שישמעו אחיו הכהנים ויאמרו הגיע זמן ויקדשו ושוב אחרי זה היו עוד פעם משקיעין קודם עלות השחר כדי שלא יפסלו מימיו. (צ"ק וח"נ.)

וצ"ע דלפני שידעה הגמ' ששוב מעלין והקשו אי דמשקע לי' מי משתמע קלי' היו יכולים להקשות למה בכלל השקיעו אותו כיון שעוד היו צריכים להעלותו בשביל שאר הכהנים, וי"ל דהמקשה ודאי ידע דעשו כן להשמיע קול, אבל הי' סבור דבהעלותו ישמע קול ועל מנת כן עשו, אבל הלשון דהמתרץ דמשקע לי' הוה משמע לי' דהיינו הקול דקתני במתני' ששמעו, מש"ה פריך עלי' מי משתמע קלי'". (לשם זבח.)

שפא) בענין השמעת קול.

הנה מהגמ' והתוס' יוצא כך, דלפי רבי יוחנן מצאו את הכיור שקוע והעלהו לקדש והיו הכהנים המיועדים להעלות אפר לתפוח שומעים את הקול של ההעלאה ואומרים הגיע עת קידוש, והכוונה היא לעת קידוש גם של הכהן התורם את הדשן.

ולפי רב חסדא מצאו את הכיור למעלה ושקעו אותו והעלהו והיו שומעין את קול ההעלאה ואמרו הגיע עת שאנחנו צריכים לקדש, אבל הכהן התורם את הדשן יתכן שקידש לפני ההורדה.

והצ"ק כתב שלפי רב חסדא היו כולם מקדשים לפני ההורדה וההעלאה, והקול הי' בשביל כהני העיר, והקשה הח"נ דהא מבואר מהמשנה שקידשו אחרי הקול.

שפב) תד"ה הגה"ה.

וז"ל, וקשה א"כ איכא בינייהו טובא דלר"י לילה אינה פוסלת ולרבי חייא פוסלת עכ"ל. י"ל שאה"נ, רק שאין מחלוקת זו ניכרת מתוך דברי רבי יוחנן במחלוקתו על רבי חייא בר יוסף, אלא הרי זה מוכח מהמימרא של רבי יוחנן בתרומת הדשן (וכמו שהבאנו לעיל באות שע"א מהמהר"ם שיף), אבל מלשונו במחלוקתו עם רבי חייא בר יוסף מבואר רק שלדידי' אסור להעלותו ולרבי חייא בר יוסף מותר להעלותו. מיהו אכתי קשה למה באמת לא השיג רבי יוחנן על רבי חייא בר יוסף ויאמר שלינה אינה פוסלת כלל.

ועי' בצ"ק שיישב קושיא זו של תוס' בזה"ל, אפשר ליישב לפירש"י דבאמת טובא איכא בינייהו, והא דמשני הכי להשמיענו אע"ג דר' חייא ס"ל דהעלאתו בלילה פוסל

לעבודת היום, אפ"ה לא אסר לי' להעלותו משום גזירת שיקוע, אלא דבהעלותו נפסל עכ"ל.

שפג) בא"ד.

וז"ל, ועוד דליפרך מיד היינו דרב חסדא עכ"ל. הנה המהר"ם שיף (הובא לעיל באות שע"א) ביאר שהטעם למה רש"י פי' כבר ב"איכא בינייהו גזירת שיקוע" שרבי יוחנן סובר כרב חסדא הרי זה על פי המימרא שלו בתה"ד, דחזינן שהמים לא נפסלו לקדש לעבודת היום, שהרי קאמר רבי יוחנן שלמחר אין צריך לקדש, ועל סמך הקידוש ההוא הרי הוא עובד גם עבודת היום. ולפ"ז לק"מ הקושיא הזאת על רש"י כי אדרבה דברי הגמ' מסודרים היטב דבתחילה הביאו את המימרא של רבי יוחנן גבי קידוש ידיו לתה"ד דמבואר מזה שהמים לא נפסלו אפילו למתירין, וביארה הגמ' שלפ"ז כוונתו בהמימרא בשם אילפא של כיוור שלא שקעו וכו' היתה שלמחר אינו צריך לקדש, אבל לא שהמים נפסלו, ושוב הקשו דא"כ יוצא שהיינו ממש כרב חסדא, ומשני מצות שיקוע איכא בינייהו.

ועי' בצ"ק שכתב על קושיא זו של תוס' וז"ל, ובאמת לגירסת רש"י דגורס אמאי ומשני אין צריך לקדש ופירכא "היינו דרבי חסדא" קאי אדלעיל עכ"ל.

ועוד הקשו תוס' וז"ל, ועוד דבסמוך פריך מכח למחר אינו צריך לקדש אלמא למתירין חזי היינו דרב חסדא משמע דבלאו ההיא שלמחר וכו' לא הו"מ למיפרך מידי עכ"ל. וגם זה לק"מ לפי המהר"ם שיף כי אה"נ מה שפירש"י בדבריו על איכא בינייהו גזירת שיקוע שרבי יוחנן סובר כר"ח הרי

זה בנוי על המימרא של רבי יוחנן בתרומת הדשן ועל העובדא שמחמת זה צריכים לבאר שכוונתו בהמימרא שלו בשם אילפא היא לומר שלמחר א"צ לקדש אשר לפ"ז יוצא משתי המימרות הנ"ל שלילה אינה פוסלת אפילו למתירין. ועי' לעיל שם מה שהערנו על המהר"ם שיף.

ועכ"פ השט"מ באות א' מפרש דלא כהמהר"ם שיף אלא שגם בלא המימרא של רבי יוחנן בתה"ד, מיד כשאמרנו איכא בינייהו גזירת שיקוע ידענו מתוך דברי רבי יוחנן גבי מחלוקתו בהדי רחב"י ור"ח שהוא סובר כרב חסדא, הובאו דבריהם לעיל בתחילת אות שע"א.

שפד) בא"ד.

וז"ל, לכך נראה לי גזירת שיקוע, ואם לא שיקעו יהא פסול מדרבנן לעבודת דם משום לינה אפילו שיקעו בעלות השחר, ולרבי חייא יהא פסול מן התורה עכ"ל. הנה המהר"ם שיף באמצע דבריו על רש"י כאן כתב שלא ידע למה לא אמר רבינו ברוך שגם לפי רבי יוחנן הרי זה פסול למתירין מהתורה כמו לפי רבי חייא בר יוסף.

ובספר שלום רב בשם הגהות קרני ראם ראיתי שיש להקשות דגם על רבינו ברוך קשה למה לא אמרו גם דאיכא בינייהו אם נפסלו למתירין מהתורה או רק מדרבנן. ותי' משום דכיון שלפי שניהם הרי המים פסולים, מש"ה לא דקדקו לפרש דאיכא בינייהו אם מהתורה או מדרבנן. מיהו ביותר נראה לומר שרבינו ברוך מפרש שזוהי כוונת הגמ' במה שאמרה איכא בינייהו גזירת שיקוע, והיינו שרחב"י פוסל מהתורה, אבל רבי יוחנן קאמר שכיון ששקעו שוב אינו מעלהו משום

גזירה, ומשום הך גזירה גם פסלו אותו, ופליגי אם המים פסולים מהתורה או האם הם פסולים רק משום גזירת שיקוע.

ועל ידי זה מיושבת גם קושיא אחריתי דלכאורה קשה מה ענין דברי רבי יוחנן לדברי רחב"י ור"ת, דהא הם עוסקים בהלכות פסול, ולהנ"ל ניחא כי גם רבי יוחנן נתכוין לומר דין של פסול.

שו"ר באבן האזל בפ"ה מהל' ביאת מקדש הי"ד בסוף דבריו שכתב וז"ל, וגם פירושם אינו מיושב כי אם נימא דפסול מדרבנן אינו מחלל עבודה, ואפילו אם מחלל עבודה מדרבנן איכא נפ"מ אם חייב מלקות ומיתה [וכיון דיש נפ"מ למעשה] לא שייך לשון דאיכא בינייהו גזירת שיקוע, והו"ל למימר דרבי יוחנן לא סבר כרחב"י אלא סבר משום גזירת שיקוע [כלומר דפוסל רק משום גזירת שיקוע] עכ"ל. ועיי"ש בדרכו.

שפה בא"ד.

וז"ל, ולכך פריך למחר אינו צריך לקדש, אלמא אפילו מדרבנן כשר לעבודת דם ואין לינה פוסלן, וא"כ היינו רב חסדא עכ"ל. הרי שרבינו ברוך מפרש שהגמ' מקשה שלפי דברי רבי יוחנן גבי קידש לתה"ד יוצא שהוא סובר כרב חסדא, וא"כ למה הוא חולק עליו ומאי בינייהו. ובח"נ לעיל בסוף דבריו על תד"ה מאי אינו מעלהו ראיתי שכתב שרבינו ברוך אינו גורס את הקושיא של "אי הכי אמאי (קאמר רבי יוחנן משמי' דאילפא) למחר אינו מקדש", כי לדידהו הרי שפיר סובר רבי יוחנן בשלב זה שאינו מקדש כי ס"ל כרחב"י, אלא תוס' גורסים כן, "למחר אינו צריך לקדש, למימרא דלמתירין מיחזא

חזי, היינו דרב חסדא, אלא מצות שיקוע איכא בינייהו".

שפו בא"ד.

וז"ל, וקאמר איכא בינייהו מצות שיקוע עכ"ל, כלומר והכוונה "במצות שיקוע" היא רק לגזירה, בלי שרבנן פסלוהו.

שפו שט"מ אות א'.

וז"ל, וקשה למורי דהיאך נאמר שיסבור ר"י למתירין כמתירין וכו' כיון דלא משמע ולא מוכח מתוך דבריו וכו' עכ"ל. אע"ג דבגמ' קס"ד דכוונתו היא כרבי חייא בר יוסף אבל זה הי' כשחשבנו שכוונתו באין מעלהו היא לפסול, אבל השתא דאסיקנא שהכוונה היא לאיסור ומשום גזירה א"כ מהיכא תיתי שהוא סובר פסול, כי אם ס"ל שיש פסול הול"ל כן.

שפה שם.

וז"ל, דאי סבירא לי' לאברים כאברים עכ"ל. צ"ל למתירין כאברים.

שפט שם.

וז"ל, גם השתא ניחא נמי הא דנקט לשון גזירת כיון דמשום שמא יבא לידי חורבא הוא עכ"ל. צ"ע דגם אם הוי משום שמא לא ישקעו ויפסלו המים שייך לשון גזירה כי נפיק מיני' חורבא שלא ישמרו המים מליפסל בעלות השחר ויעברו על משמרת. וי"ל שאין זה נחשב חורבא כי ידעו שהוא פסול ולא יצא מזה עבודה פסולה.

שצ שם.

וז"ל, והאי פי' לא נהירא דאיך יטעו

שצב) שיטת הרמב"ם.

הנה הרמב"ם אינו פוסק כרחב"י שפוסל למתירין כמתירין, ובזבח תודה כתב משום שהוא פוסק כרבי יוחנן ורב חסדא כנגד רחב"י. והעיר האבן האזל בפ"ד מהל' ביאת מקדש הי"ד אות ב' דהא לפי רבא אמרינן שהמימרא של רבי יוחנן בשם אילפא היא כרבי, ולפ"ז גירסת המימרא של רבי יוחנן בשם אילפא היא שלמחר אינו מקדש, הרי שלפי רבא יש גם מימרא דרבי יוחנן שלפי רבי שפוסל הידים בלינה פסלינן המים למתירין כמתירין, והרי יש אומרים שהרמב"ם פוסק כרבי ורבא, וא"כ למה לא לפסוק כרחב"י.

ותי' האבן האזל בזה"ל, ונראה דכיון דלפי מאי דבעי לאוקמי מקודם רבי יוחנן כרבי חייא בר יוסף הי' צ"ל דתרי מימרא דרבי יוחנן אינם שוים דחדא כרבי וחדא כר"א בר"ש וזהו לפי מה דהוי סבר דלמחר אינו מקדש היינו שכבר נפסלו לעבודת היום, אבל לפי מה דמסיק דלאביי הא דלמחר אינו מקדש היינו דאין צריך לקדש וסבר כרב חסדא א"כ גם לרבא נימא כן ולא לעשות מחלוקת בין תרי מימרי דרבי יוחנן עכ"ל.

ובאות שע"א הערתי שבכל זאת דברי רבי יוחנן סותרים אהדדי ויש מחלוקת בין המימרות, דהא בהמימרא של תה"ד קאמר שרק אם קידש לתה"ד אין הידים נפסלות בלינה ואינו צריך לקדש למחר ואילו בשם אילפא קאמר שגם בקידש לעבודת לילה למחר אינו צריך לקדש.

עוד לא הבנתי בדברי האבן האזל דמה מרויחים בזה שמפרשים את המימרא של רבי יוחנן משמי' דאילפא דאין צריך לקדש

בזה, שידעו ששקיעת החמה אינו אלא משום פסול לילה, וכ"ש דפסול לילה גופי' פוסלתן למתירין, ולא יטעו כלל בזה עכ"ל. צ"ע למה א"א לומר שיטעו ויחשבו ששקיעת החמה אינה משום פסול לילה אלא הוי פסול עצמי כמו עלות השחר.

וי"ל שבאמת גם מה שנפסל בעמוד השחר אין זה משום שהאירוע של עמוד השחר פוסל, אלא מה שפוסל הוא מה שמעמוד השחר ואילך כבר עבר היום הקודם, ואילו היום החדש אינו פוסל את מה שלן בראשו של המזבח מאתמול, וא"כ גם בשקיעת החמה מה שפוסל אינו האירוע של שקיעת החמה, אלא העובדא שכבר עבר יום ואין כאן המציל של יום חדש (כי בקדשים הלילה הולך אחר היום). מיהו אכתי י"ל שיטעו ויחשבו שבאמת האירוע של עמוד השחר פוסל, וכן שהאירוע של שקיעת החמה פוסל, ולא העובדא שכבר עבר יום.

שצא) שט"מ אות ו'.

עי' בדברי השט"מ שהקשה איך אפשר לומר שרב חסדא סובר שאין מצות שיקוע הלא ממה שאמר רבי יוחנן כיור ששקעו וכו' משמע שזהו דבר פשוט אליבא דכו"ע שיש מצות שיקוע, ותי' שלעולם גם לפי רב חסדא היו משקעין רק שהי' מותר להעלותו כי מספיק בשיקוע בשעת שקיעת החמה כדי שיזכרו לשקעו בעלות השחר אבל רבי יוחנן סובר שהי' צריך להיות שקוע כל הלילה, והא דקאמר איכא בינייהו מצות שיקוע הכוונה היא שאיכא בינייהו אם מצוה להשהותו משוקע כל הלילה עד תרומת הדשן.

קאמר, הלא לפי רבא יש לנו את המימרא של רבי יוחנן גבי תה"ד דאזיל כר"א בר"ש וכן את המימרא שלו בהדי רחב"י ורב חסדא דאתי כרבי שלינה פוסלת בהידים ובהמים, וא"כ מאי נפ"מ אם בהמימרא שלו משמי' דאילפא קאמר רבי יוחנן שאין צריך לקדש וכהמימרא שלו בתה"ד דאתי כר"א בר"ש וחולק על דבריו בהמחלוקת בהדי רחב"י ורב חסדא שהם כרבי, או האם רבי יוחנן קאמר למחר אינו מקדש והכוונה היא למתירין וכן גם בהמחלוקת בין רחב"י ור"ח ס"ל כרחב"י, ודבריו משמי' דאילפא הוו כדבריו בהדי רחב"י ורב חסדא ודלא כדבריו בתה"ד.

ושוב הקשה האבן האזל דמ"מ למה לא פסק הרמב"ם כרבי יוחנן שיש מיהא מצות שיקוע דהיינו כרבי יוחנן נגד רב חסדא ועיי"ש בתירושו.

שצג) כדי לקדש ד' כהנים.

עי' בקר"א שכתב וז"ל, ולא נתבאר שיעור זה כמה הוא. ולפי פירש"י ז"ל לקמן דלקדש לא בעינן רביעית (פי' שאין הכלי צריך להחזיק רביעית) על כרחך ליכא שיעורא אלא אומדנא בעלמא כדי קידוש ד' כהנים, אבל לפי דברי תוס' לקמן י"ל דהשיעור הוא ב' רביעית היינו חצי לוג כדתנן בריש ידים מחצי לוג לג' וד', אלא דלא דמיא שיעור קידוש לשיעור נטילת ידים לחולין וכמו שפי' התוס' בחולין דעד הפרק דקידוש לא דמי לעד הפרק דחולין עכ"ל. פי' דלפי רש"י יוצא שבקושיית הגמ' להלן בסמוך סברה הגמ' דסגי בכלי שאין בו רביעית ודלא כנטילת ידים, וא"כ חזינן שאין צריכים את הגדרים של נטילת ידים,

וא"כ גם לפי המסקנא שצריכים קודח בתוכו ושבהכלי הראשון יהי' שיעור ד' כהנים אבל לא ידעינן כמה זה שיעור ד' כהנים, אבל לפי תוס' הרי גם בהס"ד ידענו שצריכים שבתחילה יהי' בהכלי לכה"פ רביעית כמו בנטילת ידים ושזהו השיעור לכהן אחד וא"כ מסתמא הגדר של כדי ד' כהנים מודדים כמו בנטילת ידים דהיינו ב' רביעיות לד' בני אדם, אלא שהעיר שעד הפרק דקידוש אינו אותו פרק כמו בנט"י.

ובספר אמרי צרופה (חי' מהראי"ף) כתב דכיון שצריכים לקדש גם את הידים וגם את הרגלים צריכים רביעית לכל כהן וכהן.

ועי' במנ"ח במצוה ק"ו שכתב וז"ל, ושיעור המים של כדי ארבעה כהנים אינו יודע אם צריך לכל אחד רביעית או אפשר פחות ולא עיינתי בזה עכ"ל.

ובזבח תודה כתב שמה שמבואר בסוגיין שהיכא שבהכלי המקורי יש כדי ד' כהנים אפשר לקדש אפילו כשבהכלי שהוא שופך ממנו יש רק פחות מרביעית הכוונה היא שאח"כ ישלים את הקידוש בעוד מים כי "איך אפשר דבפחות מרביעית יהי' די לקידוש ידים ורגלים הלא קי"ל דלקידוש בעינן דוקא עד מקום חיבור היד והזרוע וברגלים עד הסוכך כמו שהבאנו לעיל בזבח תודה מהתוספתא דידיים, ואיך די במיעוט מים כזה".

והנה לעיל באות רס"ח חקרנו אם ידו על גבי רגלו מעכב או לא. וי"ל שאפילו אם זה מעכב אתי שפיר דברי הזבח תודה הנ"ל כי י"ל שכיון שבמשך כל השפכות ידיו הן על רגליו הרי זה נקרא שקידשם יחד, וצ"ע.

שצד) מיתביי כל הכלים מקדשים וכו' בין שאין בהן רביעית.

פירש"י וז"ל, כל הכלים מקדשים מים שנתקדשו בהן לקדש את הידים ורגלים עכ"ל. הנה יש לפרש כוונתו דכל הכלים מקדשים את המים שבתוכו ומכשירים אותן כדי לקדש (מיהו לפ"ז הי' צ"ל "מקדשים מים שניתנו בהן" ולא "מקדשים מים שנתקדשו בהן"), ומשמע שגם סגי במים זה לקדש ידיו ורגליו של כהן, וקושיית הגמ' היא כי לפי הנ"ל יוצא ש"בין שיש בהן רביעית בין שאין בהן רביעית" הרי זה קאי על הכלי וא"כ חזינן שאין צריכים כלי בגודל כדי ד' כהנים ודלא כרבי יוסי ב"ר חנינא שסובר ששפיר צריכים (וכן ביאר הזבח תודה את קושיית הגמ').

ולפ"ז אתי שפיר למה לא נקטה הברייתא כיוור, דהיינו שכיוור מקדש בין אם יש בו רביעית ובין אם אין בו רביעית, כי הכיוור של בית המקדש בודאי הי' גדול, ואי אפשר לקבוע הלכה על כיוור שהוא קטן כרביעית. ולפי רש"י יוצא שסגי בפחות מרביעית מים אע"פ שגם בתחילה הי' בכלי זה פחות מרביעית מים (כי הרי כל הכלי הוא פחות מרביעית) וקידוש קיל טפי מנט"י וכ"כ רש"י בד"ה בין.

וביאר האבן האזל בפ"ה מהל' ביאת מקדש ה"י וי"א שלפי רש"י יוצא שעיקר החידוש של הברייתא הוא שכלי שרת מקדשים את המים, כי הו"א שרק הכיוור מקדש אבל לא כלי שרת, כי כלי שרת מקדשים רק את הראוי להם, והרי "עיקר קדושת המים לקדשם לא מצינו אלא בכיוור", ולכן הו"א שהמים מיקרי "אין ראוי" לשאר

כלים אפילו אם אפשר לקדש מהן אחרי שכבר נתקדשו המים בכיוור. ומתמצת הגמ' בקודח בתוכו, וביאר האבן האזל שלא הי' רש"י יכול ללמוד כמו תוס' שהכוונה היא שבא מכלי גדול כי א"כ אין הכלי הזה עושה את הקידוש והרי לפי רש"י איירי שהכלי הזה עושה את הקידוש (ואין להעמיד באופן שבא מכלי גדול שהוא חול ולכן עדיין לא נתקדשו המים, דזה אינו, כי בא מכלי גדול שהוא חול בודאי אינו מוסיף שום מעלה), ולכן הוצרך רש"י לפרש כפירושו שקדח לתוך הכיוור, דבכה"ג הרי זה שפיר נקרא שהכלי הזה עושה את הקידוש ולא הכיוור, כי "לא באו להכיוור כדי להיות בו, ואין סופן לנוח בכיוור" (ועי' באות שצ"ה בדעת הזבח תודה עוד דרך למה הכיוור לא קדשם), ופרכינן והא כתיב ממנו דרך הכיוור מקדש, ומתצינן ירחצו. ועוד כתב האבן האזל שלפי רש"י לא קשיא קושיית תוס' שיקשו מהקיתון של הב של כהן גדול ביוה"כ, כי י"ל שהתם המים שפיר נתקדשו בהכיוור, וממנו אתי לאפוקי רק היכא שנתקדשו בתחילה בכלי שרת (וכ"כ הצ"ק כאן).

עוד יש לפרש שכוונת רש"י היא כך, שכל הכלים, משתמשים בהמים שנתקדשו בהם לקדש את הידים והרגלים בין אם יש בהמים רביעית או לא, ומיירי במה שהמים מקדשים את היו"ר ולא במה שהכלי מקדש את המים. וסובר רש"י שלא בעינן שיהיו בהם רביעית מעיקרא כדעת תוס', אלא גם מעיקרא סגי אם אין בהם רביעית כמבואר מדבריו בד"ה בין וכו'. ולעיל באות רס"א הבאנו ב' דרכים באיך רש"י מפרש את דברי ריב"ח, דהשפ"א מפרש שצריכים כלי

המחזיק כדי ד' כהנים ושגם הי' בו בתחילה מים כדי ד' כהנים דאז כשר אפילו אם עכשיו כבר אין בו מים כדי ד' כהנים. ולפ"ז קושיית הגמ' על רבי יוסי ב"ר חנינא היא כי בהבחייתא מבואר שסגי גם אם בתחילה לא הי' שם מים אפילו כשיעור רביעית. ועוד הבאנו שהמלאכת יו"ט כתב לפרש דסגי לרש"י בכלי כדי ד' כהנים אפילו אם גם בתחילה לא הי' בו מים כדי ד' כהנים. ולפ"ז צ"ע דא"כ מאי מקשינן מהכא על ריב"ח הלא נהי דחזינן מהבחייתא שאין צריכים מים אפילו רביעית אבל מי יימר (לפי הדרך הזה בביאור דברי רש"י) שאין הכלי גדול. וצ"ל דחזינן הכי מהא דתניא "כל הכלים" דמשמע אפילו אם אין בו כדי ד' כהנים.

והנה תוס' כתבו שאירי כאן שהי' בהכלי בתחילה רביעית מים רק שעכשיו אין בו רביעית. ולפ"ז כוונת הברייתא אינה להכלי שמקדש את המים וכביאורנו הראשון בדברי רש"י, אלא צ"ל שכוונת הברייתא היא שכל הכלים המים שבהן מקדשים את הידים בין שיש בהם עכשיו רביעית מים או לא כיון שבתחילה (אחרי קידוש המים) הי' בכלי זה רביעית מים כשיעור. מיהו לפ"ז צ"ע מה קשה על ריב"ח דמי יימר שלא הי' בו בתחילה כדי ד' כהנים. וי"ל שהקושיא היא מהא דנקטו "כל הכלים" דמשמע אפילו אם אין בו כדי ד' כהנים, ומתריצין בקודח מכלי שהי' בו תחילה כדי ד' כהנים.

וכן י"ל שתוס' סוברים כהצד שהזכיר השפ"א שם בדעת הרמב"ם שהשיעור של ד' כהנים הוא בהמים בשעת קידוש, דהיינו שגם בשעת קידוש בעינן שיהי' בו שיעור מים המספיק לד' כהנים, והקושיא היא

דחזינן שאין צריכים עכשיו מים כדי ד' כהנים, ולפי תוס' התי' של קודח אתי לחדש דכיון שעכשיו בשעת קידוש הרי הוא לוקח בכלי קטן את המים מכלי שיש בו כדי ד' כהנים (עי' בשט"מ אות כ"א) הרי זה נקרא שהוא מקדש ממים שיש בהם כדי ד' כהנים. ובחידושי הגרי"ז ביאר שבהקושיא סברה הגמ' שצריכים מים כדי ד"כ בשעת הקידוש ידים ורגלים, ובהתי' מתכוונת הגמ' לחדש שהשיעור של ד"כ אינו במעשה הקידוש ידים ורגלים אלא בקידוש המים, דהיינו שצריכים שיתקדש יחד שיעור מים כדי ד' כהנים כי עי"ז מיקרי כיוור.

ונראה שלפי הגרי"ז לא נצטרך שידלה מהכלי הגדול בשעת הקידוש ממש וכמו שצירתי לעיל בסמוך וכמו שמשמע מהשט"מ באות כ"א, אלא ה"ה אם בתחילה הי' בהכלי כדי ד' כהנים וקידש כהן אחד מהם ועכשיו בא עוד כהן לקדש דגם זה יועיל אע"פ שהראשון מיעט את המים, וכן אם דלה מהכיוור זמן רב לפני הקידוש, כי נהי שבהני גווני אי אפשר לומר שהמעשה רחיצה הוא ע"י מים של ד' כהנים, אבל בכל זאת הרי הם שפיר מים שכבר נעשו מי כיוור.

ועי' בשפ"א ובמלאכת יו"ט כאן שיש להעיר על דבריהם קצת.

דף כ"ב ע"א

שצה) בקודח בתוכו וכו'.

פירש"י וז"ל, קודח דופנו של כיוור ותוחב בתוכו כלי קטן ומקצתו לחוץ ויונק ממי הכיוור ומוציא עכ"ל. וכתב הזבח תודה וז"ל,

וע"כ דמיירי הברייתא אפילו לא חיברם באבר וכה"ג שיהי' ממש כלי אחד, רק שתחב בדופנו, דאל"כ מאי רבותא לענין קידוש דמהני, או אפשר דלרש"י הרבותא הוא אפילו אינן מחוברים המים שבכיוור עם המים שבכלי שרת כיון שעכ"פ תחוב בתוך הכיוור ובכיוור יש שיעור דד"כ ודומיא דמה שפירש"י להלן בד"ה אם קדח לענין מקוה עיי"ש, ובהכי מתרצא מה שנתקשה בשט"מ בשם הר"פ על רש"י עכ"ל. וכוונתו היא למה שהקשה השט"מ על רש"י דלפי פירושו פשיטא שהכלי שקדח מקדש את המים דהא הוי כמו הכיוור עצמו. ולפי דרכו השני' של הזבח תודה לא קשה כי המים עצמם אינם מחוברים, וא"פ שפיר יש בזה חידוש, ואולי לפי דרכו השני' של הזבח תודה צריכים לכה"פ יחברם באבר

ועי' בחי' הגרי"ז שכתב שיסוד פירושו של רש"י הוא שחיבור המים מהני לצרף לשיעור ד' כהנים אע"פ שמצד הכלים יש כאן שני כלים (כן נראה כוונתו שם), ושיתכן שתוס' לא יסברו דין זה. ודבריו הם דלא כמו שרצינו לומר שלפי דרכו השני' של הזבח תודה איירי שחיברם באבר.

מיהו יש לעיין בזה, דלפי השפ"א בדעת רש"י ודעת הרמב"ם שהבאנו באות רס"א שהדין האמור בזה הוא שצריכים מים כדי לקדש ד' כהנים א"כ אתי שפיר דינו של הגרי"ז כי גם בהציוור הנ"ל י"ל דמיקרי שיש כאן יחד מים כדי ד' כהנים, אבל לפי הדרך של המלאכת יו"ט שם בדעת רש"י שהאמור כאן הוא דין בהכלי, דהיינו שצריכים שיהי' מספיק גדול כדי לקדש ד' כהנים (והגדרנו שם את הצד הזה דסגי בכלי מספיק גדול כדי לקדש ד' כהנים אע"פ

שגם בתחילה לא היו בו מים כדי ד' כהנים), א"כ לפי דרכו הראשון של הזבח תודה אין לנו כלי כזה.

ועוד כתב הזבח תודה שלפי רש"י צריכים שהכלי שתחב יהי' כלי שרת, חדא כדי לקדש את המים, ועוד כי גם מעשה הקידוש ידים צריך להיות מכלי שרת אלא שהברייתא נקטה (במה שאמרה ובלבד שיהיו כלי שרת) את הדין דבעינן כלי שרת כדי לקדש את המים.

שצו) בקודח מתוכו.

עי' זבח תודה שכתב שיכול להיות שגם רש"י מודה לדינם של תוס' שמהני בא מכלי גדול רק דס"ל שלא אתי שפיר לדידהו הלשון של "קודח", ועוד דהרי לפי רש"י הרי איירי שהכלי הזה מקדש עכשיו את המים וא"כ לא הי' יכול לפרש כתוס' כי לפי פירושם של תוס' בקודח הרי כבר נתקדשו המים בהכלי גדול (כי אל"כ בודאי לא חשיב מעלה מה שהיו בכלי גדול של חול קודם הקידוש).

שצז) בקודח מתוכו.

פירש"י וז"ל, קודח דופנו של כיוור ותוחב בתוכו כלי קטן ומקצתו לחוץ ויונק ממי הכיוור ומוציא עכ"ל. ותוס' פירשו וז"ל, פי' שנוטל מממיו בכלי קטן וכשירה לקדש כיון דבאין מכלי גדול עכ"ל. ולעיל באות שצ"ד ביארנו את קושייתו ותי' הגמ' לפי שיטתם.

ועי' בשפ"א שהקשה דהא בהמשך הגמ' פרכינן והא ממנו אמר רחמנא ומתרצינן ירחצו לרבות כלי שרת, ורש"י פי' שהקושיא של "והא ממנו" אינה על קודח מתוכו, אלא

גורסים "מתוכו". מיהו הב"ח גורס גם ברש"י "מתוכו" כלומר בקודח ועי"ז לוקח מתוכו.

שצט) אי הכי כלי חול נמי.

צ"ע מה היא הקושיא, הלא פשיטא שאפשר לרבות מריבוי אחד רק הפחות, דהיינו כלי שרת. ועוד קשה איך פריך הגמ' ומה ראית הלא פשיטא שיש לרבות כלי שרת ולמעט כלי חול. ועוד קשה איך אפשר לומר שאפשר לקדש בכלי חול, הלא התורה אמרה לעשות כיוור ולמשוח אותו ולעשותו כלי שרת כדי לקדש ממנו.

ובטהרת הקודש תי' דהרי אין כלי שרת מקדשים אלא דברים שנתייחדו להם, והרי בהברייתא תני כל הכלים מקדשים ומשמע אפילו כלי שלא נתייחד לכך, וא"כ אין אותו כלי פועל כלום לגבי המים, והוי כמו כלי חול, ולכן פרכינן למה לא סגי בכלי חול ממש. ואת ביאורו על הקושיא של "מה ראית" נביא להלן באות ת"ד.

ובספר דרכי יושר ראיתי שכתב לבאר שמצד הפסוק של כיוור הו"א שיש רק דין לכתחילה לקדש בהכיוור, ואם קידש בכלי שרת אחר אינו צריך לחזור ולקדש, וכן היכא שקידש בכלי חול נהי שצריך לחזור ולקדש, אבל אכתי לא הוי אמרינן שעבודתו פסולה, כי אין שנה עליו הכתוב לעכב, ומעתה אם הי' כתוב רק המיעוט של "ממנו" היינו ממעטים שבכלי שרת הרי הוא צריך לחזור ולקדש ובכלי חול עבודתו פסולה, וכן אם הי' כתיב רק הריבוי של ירחצו היינו מרבים שבכלי שרת מותר לכתחילה, ולכן פרכינן שאי הכי בכלי חול נמי, כלומר שיהי' הדין שאע"פ שצריך לחזור ולקדש אבל אין

הקושיא היא מנ"ל בכלל דמהני כלי שרת אפילו כשיש בו כדי לקדש ד' כהנים, ועל זה מתרצינן משום דכתיב ירחצו, ולפ"ז צ"ל דהא דמהני קודח מתוכו הרי זה מצד הסברא, אבל תוס' פירשו שהקושיא היא מנ"ל דמהני קודח (לפי פירושם שהכוונה היא שלוקח בכלי קטן מתוך כלי גדול), ומעתה קשה מנלן לרבות קודח אולי הכוונה היא לרבות כלי שרת אחר שיש בו כדי ד' כהנים.

ובחי' הגרי"ז ראיתי שביאר דס"ל לתוס' שאם הכלי שרת מחזיק כדי ד' כהנים א"כ גם זה מיקרי כיוור, דמאי נפ"מ בין כיוור לשאר כ"ש, ודלא כרש"י דמבואר מדבריו שאמתניתין קפריך ושכוונת הגמ' היא דבעינן ריבוי לשאר כ"ש אפילו במחזיק כדי ד"כ. וגם הקר"א בדבריו על תד"ה והא ממנו וכו' כתב שתוס' סוברים שהיכא שיש בו כשיעור ד"כ לא צריכים קרא לרבות, אלא שכתב שזה דוחק. וכ"כ המרומי שדה שאין צריכים קרא לרבותו, חדא מצד הסברא משום שגם הם מקדשים, ועוד מדאיצטריך למעט כנו (ולפי רש"י צ"ל דהו"א דכנו עדיף ולכן צריך קרא למעטו). והחסדי דוד על תוספתא מנחות פ"א ד"ה שלא רחוי' וכו' כתב שמ"לררחה" ילפינן שאר כלי שרת כשיש בהם כדי ד' כהנים ומ"ירחצו" ילפינן קודח מתוכו וכדברי תוס'. והפנ"מ בדבריו על תד"ה ממנו וכו' העיר שלפי תוס' הי' צ"ל ירחצו "לרבות קודח מתוכו" ולא "לרבות כלי שרת".

שצח) בקודח.

הצ"ק בדבריו על תוס' כתב שרש"י לפי פירושו גורס "בתוכו" אבל תוס' לפי פירושם

תא) אמר אביי כלי חול לא מצית אמרת ק"ו מכנו.

צ"ע לפי אביי למה צריכים "ממנו" וי"ל בשביל המשמעות של ממנו ולא בתוכו. מיהו צ"ע דאולי כולו להכי הוא דאתי ומנ"ל למר זוטרא ברי' דרב מרי למעט כלי חול. וע"ע בזה לעיל באות שמ"ד.

תב) ק"ו מכנו.

לפי תוס' יוצא שכנו פסול אפילו בקודח מתוכו דהיינו ששפכו לתוכו ממי הכיור. (זבח תודה.)

תג) מה לנו שאין עשוי לתוכו.

יש לעיין האם כוונת מר זוטרא ברי' דרב מרי בזה היא לפירכא או האם הוי בגדר סברא, דסברא היא שאינו מקדש כי אין עליו שם כלי כיון שאינו עשוי לתוכו. והנה אם נאמר דסברא היא צ"ע למה צריכים את הילפותא של נחושת למימר שכנו אינו מקדש תיפוק לי' מסברא ולכאורה מוכח שאין כאן סברא.

מיהו בחידושי הגרי"ז מבואר דלעולם שפיר י"ל שכוונת מר זוטרא ברי' דרב מרי היא לסברא, והיינו שבכנו אי אפשר לקדש כי צריכים כלי, רק שבכל זאת צריכים למעט כנו מקרא דנחושת, כי אם לא הי' כתיב נחושת הוה אמרינן שהוא מקדש משום שהוא חלק מהכיור (והזבח תודה כתב שהיינו מקישים אותו לכיור), ואע"פ שאינו עשוי לתוכו, אבל היינו אומרים שהוא מקדש מדין כיור, כי כל הכיור כשר לקדש בו, ועל זה אמרינן שמהא דכתיב בי' נחושת חזינן שאינו בגדר כיור, כי אם הי' בגדר

עבודתו פסולה, ומסיק שכלי חול ממעטים מ"ממנו", ולכן פרכינן ומה ראית, כלומר דעכשיו יוצא שמהא דכתיב המיעוט של ממנו וכן הריבוי של ירחצו, אפשר ללמוד באחד משני דרכים: א', שמהמיעוט של ממנו נלמוד שאם קידש בכלי חול ועבד עבודתו פסולה ומירחצו נלמוד לרבות כלי שרת לכתחילה, ב', שמהמיעוט של ממנו נמעט כלי שרת לענין שיצטרך לקדש עוד הפעם, ומהריבוי של ירחצו נרבה שבכלי חול אין עבודתו פסולה ושאינו מתמעט מ"ממנו", ומעתה י"ל שלא פשוט מסברא אם למעט שבכלי חול עבודתו פסולה, ושאפשר לקדש בכלי שרת גם לכתחילה, או אם למעט כלי שרת לענין שיצטרך שוב לקדש, ולרבות שבכלי חול אין עבודתו פסולה. ולפי ב' הצדדים ניחא למה כתוב כיור, דהיינו או כדי לומר שיש דין לכתחילה לקדש מהכיור, וכתוב "ממנו" כדי לקבוע שגם בדיעבד צריך לחזור ולקדש, או כדי ש"ממנו" ישמש כשנה הכתוב לעכב למעוטי כלי חול.

ועל זה מתרצינן שבכל זאת עדיף למעט כלי חול שלא נתקדשו עמו.

ובענין מה שנקט שאפשר לקדש מכלי שרת לכתחילה, עי' להלן באות ת"ח שנביא הרבה דעות בענין זה.

ת) אמר אביי כלי חול לא מצית אמרת מק"ו מכנו.

צ"ע איך שייך ללמוד ק"ו מכנו הלא כנו בודאי הי' צריך לקדש שהרי הוא כלי שרת ובכל זאת יש גזירת הכתוב שאינו מקדש, וא"כ חזינן שיש פסול מיוחד של כנו.

המים כאילו הם מענין אחר שלא מענין מי קידוש. (טהרת הקודש. ועי' במה שהבאנו לעיל באות שצ"ט מהדרכי יושר).

תה) רש"י ד"ה ולא לדבר אחר.

וז"ל, לא היקשתי שניהם בפסוק אחד ללמוד שאר דברים ולומר שכנו מקדש כמותו עכ"ל. צ"ע דאין צריכים ללמוד כנו מכיור אלא אפשר ללמדו מירחצו. ויש ליישב.

תו) תד"ה בין.

וז"ל, למאי דס"ד בלא קודח יש תימה דגרע מנט"י עכ"ל. עי' בשפ"א שהעיר דלשיטת תוס' לקמן דקודח מתוכו פירושו הוא שדלה את המים מכלי גדול ולא שהוא מחובר א"כ למסקנא נמי תיקשי למה קיל טפי מנט"י דהא בנט"י לא מהני בא מכלי גדול. וכתב השפ"א שצ"ל שכוונת תוס' במש"כ "למאי דס"ד" היא לפי פירושו של רש"י בקודח בתוכו, דלפי פירוש"י בקודח בתוכו אי אפשר להקשות שנט"י חמיר מקידוש אלא גם בנטילת ידים יועיל קודח לפי פירושו של רש"י. וגם הקר"א העיר כהנ"ל, והוסיף שלפי תוס' שגם בקידוש צריכים שהי' שם רביעית בתחילה א"כ גם בהתירוץ של קודח מתוכו צ"ל שבהכלי הקטן הי' בתחילה רביעית.

ועי' גם בזבח תודה שפי' שמה שכתבו תוס' שרק לפי הס"ד מצינו שנט"י חמור טפי הרי זה לפי שיטת רש"י כי לפי רש"י י"ל שלפי המסקנא קודח בתוכו מהני גם בנט"י. אלא שהסיק הזבח תודה דלא כתוס' אלא בנט"י לא יועיל קודח אפילו לפי

כיור פשיטא גם בלא קרא שהוא צריך להיות מנחושת, וא"כ מוכח שאינו חלק מהכיור, ומעתה אין מקדשים בו כי אינו בגדר כלי. ושוב הביא שהקשה הגר"ח דאם נאמר שכוונת הגמ' היא שכנו אינו מקדש כי צריכים כלי א"כ קשה דמכיון דאזלינן שמהני כלי חול א"כ מהיכא תיתי לומר שנאמר דין של כלי. והראה הגר"ח שבתוספתא במס' ידות מבואר ששפיר נאמר דין מיוחד של כלי.

והנה הקר"א כאן הקשה למה השמיט הרמב"ם את הדין שכנו לא מהני, וכן הקשה הזבח תודה, ותי' הזבח תודה משום דס"ל דפשוט הוא מצד הסברא דלא מהני כי אינו כלי, רק שהגמ' הוצרכה למעט כי בלא"ה הוי מקשינן לכיור, אבל הרמב"ם לא הוצרך להביא את הדין כי מן הסתם לא הוי סלקא אדעתיהו דאינשי להקישו לכיור, ואם הרמב"ם אינו מביא דין כנו אז פשיטא להו לאינשי שלא מהני כי אינו כלי.

עוד הקשה הגרי"ז דלפי תוס' שכל השקלא וטריא הוא על קודח א"כ איך אמרינן שכלי חול לא מצית אמרת ק"ו מכנו הלא נהי דכנו לחודי' לא מהני אבל מי ימר שלא מהני ע"י קודח מתוכו.

תד) ומה ראית.

לכאורה הכוונה היא שאדרכה נרבה כלי חול ונמעט כלי שרת, מיהו אין זה מובן דהא פשיטא שצריכים לרבות כלי שרת. וי"ל דמאחר שכלי שרת אין מקדשים אלא דבר המיוחד להם, א"כ אין שום מעלה בכלי שרת המיוחד לדבר אחר יותר מכלי חול, ומאחר שאין בו מעלה יש לומר שהוא גרוע יותר מכלי חול כי הוא עושה את

פירושו של רש"י כי בתוספתא דמס' ידים תניא הנוטל ידיו צריך רביעית משא"כ קידוש יו"ר, וקו"ר הרי איירי בקודה וא"כ חזינן שבנט"י לא מהני.

ולפ"ז יוצא כך, דרש"י כאן בהקושיא כתב להדיא שנט"י חמור מקידוש יו"ר דבנט"י לא מהני פחות מרביעית משא"כ בקידוש, ולפי התי' של קודה בתוכו ליכא הכרח מהגמ' לפי רש"י אם נט"י חמור, אבל כן יוצא מהתוספתא כמו שהראה הזבח תודה. ותוס' ר"ל שגם בהקושיא אין הכרח כי איירי כשבתחילה היתה בו רביעית.

ובספר תוספת קדושה הביא שבעה"ג סובר שבנט"י מהני להטביל ידיו בפחות ממ' סאה כי חזינן שהי' מועיל בקידוש אלמלא הדרשה של ממנו ולא מתוכו (וההג"א חולק על העה"ג). ומדבריו יוצא שנט"י אינו יותר חמור, כי אם הוא יותר חמור איך אפשר ללמוד להקל בנט"י מקידוש ידים ורגלים. ותוס' לא יוכלו לסבור כהעה"ג כי לדידהו חזינן מכאן שלא ילפינן להקל בנט"י מקידוש ידים ורגלים שהרי בא מכלי גדול לא מהני בנט"י.

וגם בספר מראה כהן העיר על זה והביא שתוס' להלן כתבו שמי פירות משלימין למי כיור ולא לנט"י, הרי שנט"י חמיר טפי. והביא שכן הקשה הצ"ק (בדבריו על תד"ה רביעית) על מה שמבואר בתוס' כאן בד"ה בין וכו' שלמסקנא נט"י לא חמיר מקידוש. ותי' המראה כהן דבזה טעמא איכא כי מי נט"י הם מעט ולא חשיבי לבטל את מי הפירות אבל מי כיור הוא שיעור גדול. ובאמת בקודה מתוך הכיור ויש בהכלי שרת רק מעט לא יבטלו המים את מי הפירות גם לענין קידוש.

ובספר ראש המזבח כתב ליישב קושיית תוס' דשפיר יש טעם להצריך בנט"י רביעית ולא בקידוש וז"ל, דשאני נט"י לחולין דהמים באו לטהר מן הטומאה וכו' וצריך לשפוך וכו', ופעם שני' לטהר ידיו, ופעם שלישית לטהר אותן מים וכו', דודאי צריך רביעית שלם כדאמרינן בעלמא חצי רביעית לטהר את הידים וחצי רביעית לטהר את המים שעל הידים וכו', משא"כ גבי עבודה הקידוש יו"ר בא להוסיף קדושה לידים טהורות, וכו' נמצא גבי קידוש יו"ר לא מצינו מקום לקידוש שיצטרך בזה לטהר את הטומאה, ואינו בא רק לקדושה לידים טהורות, ולהכי לא בעי שיעור רביעית בהמים עכ"ל.

ועי' גם בשפ"א על תד"ה בין וכו' שהעיר מה קשה להו לתוס' בד"ה בין וכו' לומר שנט"י היא אחרת מקידוש יו"ר, הלא קידוש יו"ר אינו משום טומאה כמו בנט"י, ומה ענין זה לזה.

(תז) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דנט"י נמי כשיש בו רביעית נוטלו אפילו לשנים והכא בדהוה ב"י רביעית מעיקרא עכ"ל. כתב הקר"א וז"ל, ועי' בשו"ע או"ח (סי' ק"ס) דיש אומרים דשיירי טהרה לא הוי אלא אם השני נוטל אחר הראשון בלי הפסק, ולדברי תוס' צ"ל דהכא נמי איירי בכה"ג וזה דוחק עכ"ל.

(תח) תד"ה והא ממנו.

וז"ל, וקשה תקשה לי' מתני' דיומא דקתני דכ"ג מקדש בקיתון של זהב עכ"ל. עי' בחידושי הגרי"ז בהל' עבודת יוה"כ שביאר שהתשע קידושין הנוספים של יוה"כ

אינם בגדר קידושין של פרשת כיור שכתוב בכי תשא, אלא הרי הם דין נוסף מפרשת עבודת יוה"כ, וביאר על פי זה את דברי המ"ד בירושלמי שנביא להלן בסוף האות שסובר שרק הט' קידושין הנוספים הי' מקדש מקיתון של זהב אבל לא את הקידוש הראשון, והבאתי דבריו לעיל באות רנ"ה, ולפ"ז לא קשה קושיית תוס' כאן.

ועי' גם בשפ"א שכתב שאם סוברים שמה שהי' מקדש בקיתון של זהב הרי זה חוץ מהקידוש הראשון לא קשה קושיית תוס'. וכתב המגיה שי"ל שקושיית תוס' היא מרבי יהודה בהמשנה שם שסובר שכ"ג מקדש כל השנה מקיתון, וגם בספר תוספת קדושה העיר שמרבי יהודה שפיר קשה.

ועוד כתב השפ"א שלפי מאי דמרבינן מירחצו, יתכן שגם הקידוש הראשון לא צריך כיור אפילו לכתחילה (וכן הבאנו לעיל באות שצ"ט מהדרכי יושר).

ועתה נעיין יותר מה דינו של הקידוש הראשון. והנה המגיה בשפ"א שם הביא מרש"י ביומא דף ל"א ע"ב שהקידוש הראשון שפיר בעי כיור, והתירו"ט שם תמה על רש"י. והרא"ש בעבודת יוה"כ ד"ה וכשהגיע וכו' כתב דלא צריך כיור. וכן נראה מהרמב"ם בפ"ב מהל' עבודת יוה"כ כמש"כ בספר חובת הקודש כאן, וכן הביא החסדי דוד בפ"א ממנחות ד"ה שלא רחוק וכו' מהמים חיים דכן משמע מהרמב"ם, אבל החסדי דוד עצמו כתב שאדרבה מהרמב"ם משמע איפכא (והרמב"ן בפרשת כי תשא כתב על הפסוק ירחצו אהרן ובניו וגו' דליכא אפילו מצוה לכתחילה לקדש מן הכיור אלא אפשר לכתחילה לקדש מכלי שרת, והוכיח כן ממה שהכהן גדול הי'

מקדש ביוה"כ מקיתון של זהב, וביאר הכלי חמדה שם באות ג' שראיתו היא לפי המ"ד בירושלמי שגם את הקידוש הראשון הי' מקדש מקיתון של זהב).

ועתה נביא את דברי הירושלמי שהזכרנו לעיל, דהנה בירושלמי פליגי ר' יונה ור' יוסה, דר' יונה אמר חוץ מהקידוש הראשון ור' יוסה אמר אפילו הקידוש הראשון, וביאר הגר"ז בהל' עבודת יוה"כ שפליגי בענין אם אחרי הריבוי של כלי שרת יש מיהא דין לכתחילה של כיור. והקר"א כתב שכוונת ר' יונה היא דבעינן כיור גם בדיעבד ולא רק לכתחילה. ולקמן באות ת"י נאריך בזה בדברינו בדעת הרמב"ם שכתב בהל' ביאת מקדש שמצוה לקדש ממי הכיור, ובענין אם זה סותר את מה ששמע מדבריו בהל' עבודת יוה"כ (לפי החובת הקודש והמים חיים) שגם את הקידוש הראשון ביוה"כ הי' מקיתון של זהב.

תט) תד"ה ק"ו מכנו.

וז"ל, משמע שיש לו תוך ועשוי כמין תיבה פרוצה למעלה והכיור יושב עליו עכ"ל. וכתב החק נתן וז"ל, פי' דקשה להו כיון שיש לו תוך א"כ מאי פריך מה לכנו שאין עשוי לתוכו, כיון שיש לו תוך והכיור בתוכו א"כ שפיר הוי עשוי לתוכו, לכן כתבו תוס' שהוא עשוי כמין תיבה פרוצה למעלה והכיור יושב עליו ואינו בתוכו, וא"כ אינו עשוי לתוכו. עוד כתבו תוס' ורבי' פי' כעין יורה כפוי' ונפחתו שוליו, ר"ל לפ"ז אפילו שהי' הכיור בתוכו אפ"ה אינו עשוי לתוכו כיון שנפחתו שוליו' ואינו מקבל דבר עכ"ל. והנה מדברי החק נתן מבואר שהבין שלפי פירושם השני של תוס' הכן הי' מפולש

ולא הי' ראוי לקבל כלום. מיהו לכאורה כוונת פירושם השני היא שנפחת הצד שעכשיו הוא למטה, אבל הצד שעכשיו הוא למעלה אינו פרוץ, ומש"ה שפיר שייך לקדש בו, וכן ראיתי שפי' התוספת קדושה. מיהו השט"מ הבין שהוא מפולש, ולכן הקשה השט"מ שא"כ איך אפשר לקדש בו.

ת(י) דעת הרמב"ם.

הנה הרמב"ן בפר' כי תשא (ל' י"ט) כתב שכלי שרת כשרים לקידוש אפילו לכתחילה, וליכא דין לכתחילה לקדש מהכיוור, והוכיח כן ממה שהכ"ג ביוה"כ הי' מקדש מקיתון של זהב (ברם כבר הבאנו באות ת"ח שיש מ"ד בירושלמי שם שסובר חוץ מהקידוש הראשון, ושהכלי חמדה ביאר שהרמב"ן אזיל כאידך מ"ד. ולקמן כאן נאריך בזה).

מיהו עי' ברמב"ם בפ"ה מהל' ביאת מקדש ה"י שכתב וז"ל, מצוה לקדש ממי הכיוור, ואם קידש מאחד מכלי השרת הרי זה כשר עכ"ל, הרי שהוא סובר ששפיר יש דין לכתחילה לקדש מן הכיוור (ובספר זבחי אפרים דייק ממה שכתב "הרי זה כשר" שאינו צריך לכתחילה אפילו לקדש עוד הפעם, ולכן לא כתב הרמב"ם ש"עבודתו כשירה", כי מזה הי' משמע שאם עוד לא עבד הרי הוא צריך לכתחילה לחזור ולקדש מהכיוור).

ובהי"א כתב הרמב"ם וז"ל, ובכל כלי הקדש מקדשין בין שיש בהן רביעית בין שאין בהן רביעית עכ"ל. והעיר הראב"ד דהא בגמ' מבואר שצריכים קודח כיון שאין בו כדי ד' כהנים. וכתב הכ"מ וז"ל, ורבינו אפשר שהי' מפרש כפי' התוס', ולפיכך לא חש, שמאחר שכתב בסמוך שצריך להיות בכיוור

מים כדי לקדש ד' כהנים, ממילא משמע שכשכתב שמקדשין בכלי שרת אפילו אין בהם רביעית, בנוטל בכלי שרת מהכיוור היא, דאל"כ הוי עדיף שאר כלי שרת מכיוור עכ"ל. מיהו הקר"א, והשפ"א, והאבן האזל על הרמב"ם שם, והחסדי דוד על תוספתא מנחות פ"א ד"ה שלא רחוץ וכו', כתבו לפרש שלעולם הרמב"ם נתכוין גם בלא קודח מתוכו, ודלא כהכ"מ, ואין להקשות דא"כ כלי שרת עדיפי מכיוור, כי כשמקדשין מכלי שרת הרי חסרה המצוה לכתחילה של כיוור שהזכיר הרמב"ם, וא"כ י"ל דס"ל להרמב"ם שהדין שצריכים ד' כהנים הרי הוא תנאי רק בהמצוה לכתחילה של כיוור, וביארו שהרמב"ם סובר שכוונת הגמ' בירחצו לרבות כלי שרת אינה לומר דמהני קודח, אלא כוונת הגמ' היא לומר שנתרבה דין חדש בדיעבד של כלי שרת, ובהדין הזה לא נאמר שיעור של כדי ד' כהנים, ואפילו אם יהי' בו כדי ד' כהנים אין זה מוסיף כלום, ולכן לא הזכיר הרמב"ם גבי כלי שרת דבעינן כדי ד' כהנים (והנה גם הקרית ספר כתב שהרמב"ם סובר שרק בכיוור בעינן כדי ד' כהנים אבל לא בכלי שרת, וכ"כ בספר מעשה רוקח שסובר הרמב"ם לפי מסקנת הגמ', אלא שהם לא ביארו בדבריהם איך אפשר לומר שכלי שרת קילי מכיוור, וצ"ל שכוונתם היא כהנ"ל שרק בשביל המצוה לכתחילה של כיוור בעינן כדי ד' כהנים).

והשפ"א הקשה על הרמב"ם את מה שהעיר הרמב"ן למה הי' הכהן גדול מקדש ביוה"כ מקיתון של זהב ולא מן הכיוור כדי לקיים את המצוה לכתחילה של כיוור. מיהו בירושלמי ביומא בפ"ד ה"ה אמר ר' יונה שמה שהי' מקדש מקיתון של זהב הרי זה

הי' באמת חוץ מהקידוש הראשון (וכן הביא המגיה בהשפ"א בדבריו על תוס' מרש"י ביומא דף ל"א ע"ב בד"ה קידש ידיו ורגליו, ועי' בתיו"ט שם שתמה על רש"י מהא דאמרינן שאותו היום הי' מקדש מקיתון של זהב, ונוקט התיו"ט שגם הקידוש הראשון, א"נ שרש"י נתכוין לכל הקידושין), ור' יוסה קאמר שאפילו הקידוש הראשון הי' מקיתון של זהב (וכ"כ הרא"ש בעבודת יוה"כ בד"ה וכשהגיע וכו'), וביאר הגר"ז בפ"ב מהל' עיוה"כ ה"ג ששאר הקידושין של הכ"ג ביוה"כ לא היו מפרשת כיוור כמו הקידוש הראשון, אלא הם היו בגדר דין חדש של קידוש מפרשת עבודת יוה"כ באחרי מות, ולכן בהם בודאי אין צריכים כיוור, אבל הקידוש הראשון הי' בו משום הקידוש של פרשת כיוור, ופליגי ר' יונה ור' יוסה אם בפרשת כיוור נאמר דין לכתחילה של כיוור או האם אפשר לכתחילה לקדש מכלי שרת (דהיינו דפליגי בהמחלוקת שבין הרמב"ם והרמב"ן).

(ואם סוברים שאין דין לכתחילה של קידוש מהכיוור א"כ הא דלא קידש הכ"ג כל השנה מקיתון של זהב לפי ת"ק דרבי יהודה הרי זה כי רק בגלל מעלת וקדושת יוה"כ תיקנו שיקדש מקיתון של זהב.)

וכ"כ בחסדי דוד במנחות שם שר' יונה ור' יוסה פליגי אם יש דין לכתחילה של

כיוור, וכתב שרבי יהודה שסובר (בדף מ"ג ע"ב שם) שכל השנה הכ"ג מקדש מקיתון של זהב סובר שאין דין לכתחילה של כיוור, ושהרמב"ם שסובר ששפיר יש דין לכתחילה של כיוור סובר שביוה"כ הי' מקדש את הקידוש הראשון מהכיוור וכמו שכתבנו לעיל, וכתב החסדי דוד שכן מדויק מלשוננו של הרמב"ם בפ"ב מהל' עבודת יוה"כ ה"ה שכתב "בכל יום כ"ג מקדש ידיו ורגליו מן הכיוור ודלא כהמים חיים שהביא שם שסובר (וכן כתב החיבת הקודש כאן) שאדרבה מהמשך לשון הרמב"ם שם שכתב "והיום מקדש מקיתון של זהב" משמע שגם את הקידוש הראשון הי' מקדש מקיתון.

והאבן האזל על הרמב"ם בהל' ביאת המקדש מפרש שאע"פ שיש דין לכתחילה של כיוור אבל בכל זאת המצוה דאורייתא של כבוד כהן גדול דוחה את הדין לכתחילה הנ"ל ולכן הי' הכ"ג מקדש מקיתון של זהב.

והקר"א כאן סובר דלא כהגר"ז והחסדי דוד שר' יונה בהירושלמי שם שאמר חוץ מהקידוש הראשון קאמר רק לכתחילה בגלל הדין לכתחילה של כיוור, אלא ר' יונה נתכוין לומר שהקידוש הראשון שלא מן הכיוור פסול גם בדיעבד*, והוכיח כן מהא דמקשינן עליו בירושלמי שם מברייתא דתניא כל הכלים של מקדש ראויין לקדש ומתריצין חוץ מהקידוש הראשון, ולכאורה

והקר"א בדבריו על תוס' כתב דמוקי לי' לקודח מתוכו. וצ"ל שכוונתו היא לקודח מתוכו כרש"י דמיקרי מקדש מן הכיוור, אבל אי אפשר לומר שכוונתו היא לקודח מתוכו כתוס' דאם כן גם בקידוש ראשון ביום הכיפורים הי' אפשר לקדש מקיתון של זהב על דרך זה. ועיין לקמן בסמוך מה שהבאנו מהחזון יחזקאל.

* והעיר הקר"א למה לא פרכינן על ר' יונה מרבי יהודה שסובר שכל השנה הכ"ג הי' מקדש בקיתון של זהב, ואי משום שר' יונה מודה לפי רבי יהודה ואיהו קאמר רק לפי ת"ק א"כ מאי פרכינן מההיא ברייתא הלא י"ל שרבי יהודה היא.

עוד יש לעיין דלפי ר' יונה מאי מרבינן מירחצו לרבות כלי שרת, הלא צריכים כיוור לעיכובא.

מקיתון של זהב, וכן כל השנה לפי רבי יהודה, הכל הי' ממני הכיור. מיהו לא הבנתי לפ"ז דאולי ממנו בא לומר דבעינן מי כיור לעיכובא ומנ"ל דמים של כלי שרת מהני בדיעבד (מיהו בתוך דבריו בפ"א ממנחות הזכיר שיש באמת שני ריבויים דהיינו לרחצה וירחצו).

ת"א משלים למי כיור.

פירש"י וז"ל, לשיעור ד' כהנים עכ"ל. ולפי הדעה שהבאנו באות רס"א שרק הכלי צריך להיות גדול כשיעור ד' כהנים, ואין צריכים מים כדי לקדש ד' כהנים, צ"ל שהכוונה כאן היא שהוא משלים להשיעור של מים שצריכים בשביל הקידוש, ושהוא יכול לשמש כחלק מהמים שעושים את הקידוש, והכוונה במי כיור הוא למי הקידוש, אבל רש"י פי' מי כיור כפשוטו. וצ"ע דלפי פירושו למה לא אמר ר"ל שהוא יכול להיות חלק ממני הקידוש. ולפי מסקנת רב פפא שכוונת ריש לקיש היתה לנתן סאה ונטל סאה ושלרביעית אינו מועיל כי "לא חשיב שיעור זותרתא כרביעית לבטולינהו" וכמו שפירש"י, א"כ י"ל שמטעם זה אינו יכול להיות חלק ממני הקידוש. מיהו צ"ע דכבר ביארנו שלפי השיטה שאין צריכים מים כדי לקדש ד' כהנים צ"ל שהכוונה במי כיור היא למי הקידוש, וא"כ חזינן שנתן סאה ונטל סאה שפיר מהני, וצ"ל שנהי שנתן סאה ונטל סאה לא מהני לרביעית אבל מי קידוש ידים ורגלים הם יותר מרביעית. ולפי השיטה שהבאנו לעיל באות שצ"ג שצריכים לקידוש שיעור רביעית ושסגי בשיעור רביעית, צ"ע למה לא פירשו שהכוונה בלרביעית אינו משלים היא למי קידוש דוגמת משלים למי כיור.

מאי פריך הלא י"ל שהיה בדיעבד קאמר, וגם ר' יונה מודה שבדיעבד מהני, ורק לכתחילה קאמר חוץ מהקידוש הראשון, ובע"כ צ"ל שר' יונה פוסל גם בדיעבד היכא שקידוש את הקידוש הראשון שלא מן הכיור. וגם בחזון יחזקאל ראיתי שכתב דס"ל לר' יונה שהקידוש הראשון פסול מכלי שרת, וביאר דס"ל לר' יונה שקרא דירחצו אתי לרבות כלי שרת לשאר קידושין של הכ"ג ביוה"כ.

והנה הדר פרכינן על ר' יוסה מהא דתניא שהכיור וכנו מעכבין, כלומר דלרבי יונה ניחא הך ברייתא אבל לר' יוסה קשיא, ומתצינן שהכוונה היא שמקומן מעכבים (עי' הביאור בזה לעיל באות שנ"ה), ומעתה גם מזה מבואר שהבינו שלפי ר' יונה כלי שרת פסולין וכפשטות הלשון של מעכבין. ולפי הקר"א יוצא שהרמב"ם שסובר שיש דין לכתחילה של כיור אינו סובר לא כר' יונה וכן לא כר' יוסה.

וע"ע בחסדי דוד על תוספתא דמס' ידים בפ"א אות ד' שכתב דרך חדש בדעת הרמב"ם, והיינו שהרמב"ם סובר שהמצוה לכתחילה אינה לקדש דוקא מהכיור עצמו, אלא המצוה היא לקדש ממני הכיור אפילו אם הם עכשו בכלי שרת, ולכן אתי שפיר לשון הרמב"ם שכתב בה"א ש"כל כלי הקדש מקדשין" דמשמע גם לכתחילה, כי כוונתו היא להיכא שבאו המים מהכיור. ועוד כתב שהרמב"ם מפרש קודח כתוס', וששוב פרכינן דהא בעינן "ממנו", ומתצינן שירחצו מרבה קודח אבל אכתי נשארת גם הדרשה של ממנו והיינו כדי לומר שבעינן לכתחילה שיהיו מי כיור. ועוד ביאר שמה שהכהן גדול הי' מקדש ביום הכיפורים

תיב) למעוטי טיט הנדוק.

הנה לפי תוס' כאן שא"א לטבול בהטיט עצמו א"כ צ"ע איך שייך לומר שהוא כשר למי כיוור, דאיך זה ישלים את השיעור של כדי ד' כהנים, הלא א"א לד' כהנים לקדש בו, כי אי אפשר להשתמש בהטיט. וי"ל שהדין של כדי לקדש ד' כהנים הרי הוא רק בגדר שיעור של כמה מים צריכים שיהיו בתוך הכיור, דהיינו דבעינן שיעור מים שמספיק לד' כהנים אפילו אם במים אלו באמת לא יוכלו לקדש. (פנ"מ על רש"י ד"ה למעוטי וכו', וקר"א בד"ה אילימא.)

תיג) אפילו לרביעית נמי.

הנה לפי תוס' כאן שא"א לטבול בהטיט עצמו א"כ צ"ע מה שייך לומר דמהני לרביעית הלא בכה"ג יוצא שהוא משתמש גם בהטיט. וכעין זה הערנו באות תי"ב בנוגע למי כיוור.

מיהו י"ל שבאמת לנטילה סגי בפחות מרביעית, אלא דבעינן לראשון רביעית שהוא שיעור חשוב, וטיט הנדוק שפיר משלים אע"ג דאיהו גופי' לא חזי". (קר"א בד"ה אילימא.)

תיד) אי דפרה שוחה ושותה ממנו אפי' רביעית נמי.

והנה חזינן שלא פריך "אפילו בעינייהו נמי", והיינו משום שהדין הוא שבהטיט עצמו אין טובלים, רק שהוא מעלה את המקוה כמו שהביאו תוס' מסוכה דף י"ט,

ושגם רש"י שם מודה שאי אפשר שכל המקוה תהי' מטיט הנדוק.

מיהו לפי מה שהשוה רש"י כאן טיט הנדוק כשפרה שוחה ושותה לההיא דחולין דף ק"ו שבקרקע כשר הרי צריך לצאת שטיט הנדוק מהני גם בעינייהו. (קר"א ד"ה אילימא.)

וגם צ"ע מלשון הגמ' על המחבר באו"ח סי' ק"ס סעיף ט' דמבואר מלשונו שטיט הנדוק מהני אפילו בעינייהו (קר"א ד"ה ובשו"ע.)

ועי' בספר חיבור לטהרה בהל' מקואות כלל ב' אות מ"ט שכתב ליישב דבר זה וז"ל, דהטור (דאיתא שם כדברי המחבר) גורס בהא דזבחים אי דפרה שוחה ושותה מהן אפילו לרביעית נמי, ולא דפרה שוחה ושותה ממנו, וקאי על המים ולא על שיעורא דטיט הנירוק, והיינו דבודאי כיון שנתן טיט להשלים לרביעית או למ' סאה נתעכרו המים, ועל זה מקשה אי דפרה שוחה ושותה מהמים אפילו לרביעית נמי משלים טיט הנירוק (כלומר את המים ואפשר ליטול בהם עצמם וכהפסק של הטור והמחבר). ולפ"ז לא קשיא קושיית תוס' והרא"ש והר"ש מהא דלא הזכירה הגמ' שיעורא דמתני', והיינו משום שכאן לא קאי על שיעור הטיט הנירוק אלא קאי על הכשר המים שנתערבו עם הטיט הנירוק עכ"ד. וע"ע שם מה שכתב בזה*.) וכדברים אלו כתב גם בהל' נטילת ידים סי' ק"ס סעיף ט'.

שו"ר שגם הגר"א בסי' ק"ס שם הקשה דמבואר בסוגיין שטיט הנדוק מהני רק

* שיעור כמו פרה דכל שאין הכלב יכול לשתות אין הפרה שותה, וזהו דלא כהפמ"ג שתמה על זה.

* ועוד כתב דמה שהטור באו"ח שם הזכיר שיעור של אם הכלב יכול לשתות הרי זה אותו

להשלים אבל בעינייהו לא, וגם הוא תי' שהמחבר איירי בהמים שנתערב עם הטיט, אבל הגר"א לא הכניס את זה לתוך הגמ' כמו שעשה החיבור לטהרה אלא הגמ' איירי בהטיט עצמו ולכן מקשה בלשון אפילו רביעית נמי ולא בלשון של אפילו בעינייהו כמו גבי יבחושיין.

וגם המשנה אחרונה על המשנה במקואות שם כתב כעין דרכו של החיבור לטהרה, והוא הגדיר שהכא איירי שהטיט הוא מעורב וטרוף עם המים ועל התערובת הזה קאי מאי דאמרינן בסוגיין שפרה שוחה ושוחה או אין שוחה ושוחה, וגם לפי דבריו יוצא שבכח"ג טובלין גם בתוך התערובת, וכן יוצא דמהני גם בעינייהו, אלא שהקשה על דרכו דא"כ למה אמרינן כאן שאם אין פרה שוחה ושוחה למקוה נמי אינו משלים הלא אין זה ציור של "משלים" שהרי מדובר שכל המקוה הוא מתערובת זו.

ועי' גם בשט"מ כאן באות ל"ב שכתב ליישב קושיית תוס' למה לא הביאו כאן את השיעורים של טיט המוזכרים במס' מקואות, אבל דבריו הם דרך הפכית מדרכו של החיבור לטהרה.

והנה בפ"ק דידיים משנה ג' תנן המים שנפסלו משתיית הבהמה בכלים פסולין ובקרקעות כשרים, וכתב הר"י"ף במס' ברכות בפרק אלו דברים וז"ל, פי' יש אומרים מים מלוחים וכו', וי"א מים הקרובים להיות טיט הנדוק עכ"ל. והרא"ש בחולין בפרק כל הבשר בסי' ט' הקשה עליו דהא מבואר בסוגיין שבטיט הנדוק אין לחלק בין טבילה בקרקע לנטילה בכלי. וגם הרמב"ם בפ"ו מהל' ברכות ה"ט כתב שמים עכורים שנפסלו משתיית הכלב מחמת עכירות, דינם

שוה למים שנפסלו מחמת שהם סרוחים או מרים, והרי הם פסולים לנט"י, אבל בקרקע הרי הם כשרים להטביל בהם, וזהו כפירושא בתרא של הר"י"ף. והחיבור לטהרה במקומות הנ"ל ר"ל שהרמב"ם והר"י"ף מפרשים את הגמ' כאן בהטיט עצמו, ואילו הם איירי בהמים שנתערבו עם הטיט וזהו דלא כדרכו של הטור.

תטו) אלא למעוטי יבחושיין אדומין אפילו בעינייהו נמי.

הנה ה"ה דהוה מצי למיפרך אפילו לרביעית נמי אלא דעדיפא לי' למיפרך אפילו בעינייהו. וצ"ע על הרמב"ם שלא הביא שדבר שברייתו מן המים כשר בכיור ונטילת ידים, והביא דין זה רק לענין טבילה בפ"ה מהל' מקואות. ובאמת עיקר הדבר טעמא בעי דכי מפני שברייתו מן המים יהי' עליו שם של מים, וכי שומן של דג יחשב מים גם לענין להכשיר או לענין אם נילוש הקמח בשומן של דג ברכתו המוציא. וצ"ע על הרמב"ם בפ"י מהל' טומאת אוכלין שכתב שמלח שנמחה אינו מכשיר דמשמע אפילו מלח הבא מן המים וצ"ע למה גרע משומן של דג. ועוד צ"ע דבפ"ז מהל' מקואות משמע שמלח שנמחה לא הוכשר בעיני' למקוה אלא רק להשלים וכמו שמבואר בכ"מ שם וצ"ע מ"ש משומן של דג. (קר"א.)

תטז) אלא למעוטי יבחושיין אדומין אפילו בעינייהו נמי.

עי' בשט"מ אות ג' שהקשה שהרי שלג וברד משלימין את המקוה אבל בעינייהו

לא, וא"כ נימא שה"ה יבחושין אדומין. ותי' שיבחושין אדומין עדיפי כי נבראו מן המים. והנה בפשטות איירי השט"מ כשלא ריסק את השלג והברד, ולכן משלימין אבל בעינייהו לא, אבל היכא שריסקן גם שלג וברד מהני אפילו בעינייהו ממש כי אז הם נהפכו למים ממש.

ועכ"פ השט"מ לא ביאר בשלג וברד היכא דמשלימין אם אפשר לטבול גם בתוך החלק של שלג וברד (ולענין טיט הנדוק פליגי בזה רש"י בסוכה ותוס' כאן).

מיהו יש גם לומר שהשיטה איירי בריסקן, ורק בכה"ג מהני יבחושין אדומים בעינייהו, וכן בשלג וברד איירי השט"מ כשריסקן, ובכל זאת מהני רק להשלים, כי כשירדו לא הי' מים. וראיתי ברעק"א בשו"ע יו"ד סי' ר"א על הש"ך בסקע"א שהביא דעה זו מהראב"ד בבעל הנפש.

ולפי הראב"ד יוצא שהא שצריכים ריסקן אין זה בשביל המעשה טבילה, דהיינו כדי שיגעו בבשר, אלא בשביל עצם השם של מים, דהא אם צריכים ריסקן רק כדי שיגעו בהבשר, א"כ מכיון דמהני רק להשלים למה צריכים ריסקן, הלא גם בלא ריסקן הדין נותן שיועיל כשהוא מסובב לגמרי בהחלק של מים.

וכן יוצא מדברי המגן אברהם בסי' קס"ב סקי"ז דעיי"ש שהעיר למה לענין טבילה פסק המחבר שמהני יבחושין ושומן דג, וכן פסק באו"ח בסי' ק"ס לענין נט"י, ואילו לענין למעט בשפופרת הנוד בפ"ו ממסכת מקואות פסק שממעט ואין לזה דין של מים, וכן לענין חציצה משמע מדבריו באו"ח סי' קס"ב שם דהוי חציצה ושלא חשיב מים (וכן הקשה התיו"ט בפ"ו מהל' מקואות שם

על הרמב"ם), וכתב המג"א לחלק בין ריסקן ללא ריסקן, הרי שהיכא שלא ריסקן ממעט בשפופרת הנוד וחשיב חציצה, ובע"כ צ"ל דהיינו משום דלא חשיב מים (מיהו ע"י במג"א שכתב בתוך דבריו לשון של "דאם לא ריסקן לא מיקרי טבילה כלל").

וע"ע באות תי"ח מה שכתבנו בנוגע לסתירת פסקי הרמב"ם.

וגם מדברי החיבור לטהרה שנביא בסוף האות הבאה מבואר שלפעמים צריכים ריסקן כדי להחיל את כל עיקר השם של מים.

מיהו מהמרדכי בספ"ד דשבת מבואר שריסקן הוא בשביל נגיעת בשר, וגם ס"ל שכל המקוה יכול להיות משלג וז"ל, אחד שאנס אשתו והטביל אותה בשלג שאינו מפורש ומחזיק מ' סאה, והורה רבינו שמחה שעלתה לה טבילה וראי' ממס' מקואות פ"ז משנה א' דתנן השלג והברד מעלין המקוה ולא פוסלין אלמא מותר לטבול בשלג, וליכא למימר דבהופשרו קא מיירי דאז פשיטא דהוי כמו שאר מים וכ"כ ר"ב ממגנצא, והר"א מביה"ם מפרש שההיא דמס' מקואות שהבאתי איירי שהופשרו והא קמ"ל דאין דין שאובין עליהן. הגה"ה, וגם רבינו שמחה התיר בתחילתו ולבסוף חזר בו כי א"א שכל השלג העולה למ' סאה יגיע בבשרה עכ"ל.

וע"ע בהאות הבאה בענין אם בשלג יבחושין ועינו של דג צריכים ריסקן או לא.

תיז) ואמר רב יצחק ב"א מטבילין בעינו של דג.

הנה מזה שמהני עינו של דג חזינן שהכוונה היא שברייתו בששת ימי בראשית היתה מן המים, ואין הכוונה שעכשיו נברא

מן המים שהרי דג נולד מבצי אמו, ורק יבחושין אדומין נבראין עכשיו מן המים. ולפ"ז יהי' מוכרח שיבחושין צריכים ריסוק, כי אל"כ למה נקטו דוקא יבחושין ולא סתם דגים, דבשלמא אם צריכים עכשיו ברייתו מן המים אז ניחא למה נקטו יבחושין כי רק יבחושין נבראים עכשיו מן המים אבל לא דגים, אבל מכיון שאין צריכים שיהיו נבראים עכשיו מן המים וכדחזינן מעינו של דג אל"כ למה לא נקטו דגים, ובע"כ צ"ל שנקטו יבחושין כי צריכים ריסוק כדי שיהי' נוזלי, ורק יבחושין נעשין נוזלי ע"י ריסוק ולא דגים. ולכן נקט באמת עינו של דג, דהיינו שומן עינו שנימוק כמו שפירש"י, שזה נעשה נוזל.

ועי' בספר חיבור לטהרה בהל' מקואות בכלל ב' אות נ' שנקט שלפי רש"י דאיירי שנימוק השומן של הדג ה"ה שביבחושין ניבעי ריסוק, אלא שהקשה על הב"י דס"ל ביו"ד סי' ר"א שבשלג לא בעינן ריסוק, וכן משמע מדבריו בשו"ע שם בסעיף ל"ג ביבחושין אדומין, וא"כ מאי שנא שבשומן של דג כתב בסעיף ל"ג שם שצריכים נימוק. ושוב כתב ש"ל שבשומן של דג בעינן נימוק לכולי עלמא, אפילו אם בשלג לא בעינן ריסוק, והיינו משום ששלג אינו לא אוכל ולא משקה, ומש"ה מהני אם חישוב עליו לשם משקה, אבל שומן הוא אוכל, וא"כ לא מהני חישוב עליו לשם משקה, דבטלה דעתו אצל כל אדם, ומש"ה בעינן שיהא נימוק.

ועי' בספר חיבור לטהרה בהל' מקואות בכלל ב' אות נ' שנקט שלפי רש"י דאיירי שנימוק השומן של הדג ה"ה שביבחושין ניבעי ריסוק, אלא שהקשה על הב"י דס"ל ביו"ד סי' ר"א שבשלג לא בעינן ריסוק, וכן משמע מדבריו בשו"ע שם בסעיף ל"ג ביבחושין אדומין, וא"כ מאי שנא שבשומן של דג כתב בסעיף ל"ג שם שצריכים נימוק. ושוב כתב ש"ל שבשומן של דג בעינן נימוק לכולי עלמא, אפילו אם בשלג לא בעינן ריסוק, והיינו משום ששלג אינו לא אוכל ולא משקה, ומש"ה מהני אם חישוב עליו לשם משקה, אבל שומן הוא אוכל, וא"כ לא מהני חישוב עליו לשם משקה, דבטלה דעתו אצל כל אדם, ומש"ה בעינן שיהא נימוק.

ועי' בספר חיבור לטהרה בהל' מקואות בכלל ב' אות נ' שנקט שלפי רש"י דאיירי שנימוק השומן של הדג ה"ה שביבחושין ניבעי ריסוק, אלא שהקשה על הב"י דס"ל ביו"ד סי' ר"א שבשלג לא בעינן ריסוק, וכן משמע מדבריו בשו"ע שם בסעיף ל"ג ביבחושין אדומין, וא"כ מאי שנא שבשומן של דג כתב בסעיף ל"ג שם שצריכים נימוק. ושוב כתב ש"ל שבשומן של דג בעינן נימוק לכולי עלמא, אפילו אם בשלג לא בעינן ריסוק, והיינו משום ששלג אינו לא אוכל ולא משקה, ומש"ה מהני אם חישוב עליו לשם משקה, אבל שומן הוא אוכל, וא"כ לא מהני חישוב עליו לשם משקה, דבטלה דעתו אצל כל אדם, ומש"ה בעינן שיהא נימוק.

תיז* כל שתחילת ברייתו מן המים מטבילין בו.

עי' בספר חיבור לטהרה בהלכות מקואות

תיח) כל שתחילת ברייתו מן המים מטבילין בו.

הנה בסוגיין מיייתנן את דברי רשב"ג שכל שברייתו מן המים מטבילין בו. ובפ"ב ממס' ידים משנה ב' תנן רשב"ג אומר כל שהוא מבריית המים טהור, ופירשו הרמב"ם והר"ב דאיירי לענין חציצה דהיינו שאינם חוצצים אם נפלו על הידים בשעת נטילה. ובפ"ו ממס' מקואות משנה ז' תנן עירוב מקואות כשפופרת הנוד כעובי' וכחללה כב' אצבעות וכו', כל שיעמוד (בהנקה שהוא) כשפופרת הנוד ממעטה, רשב"ג אומר כל שהוא מבריית המים טהור, כלומר שאינו ממעט את השפופרת הנוד, אלא הרי זה כאילו יש שם מים ויש כאן עירוב מקואות. ולכאורה חזינן שת"ק לא מחשיב דבר

שבריייתו הוא מן המים כמו מים והמימרא של רב יצחק בר אבדימי בסוגיין הוא כרשב"ג.

והב"י ביו"ד סי' ר"א העיר שהרמב"ם בפ"ח ממקואות ה"ו פוסק כת"ק שדבר שבריייתו מן המים ממעט כשפופרת הנוד ואינו נחשב מים, ואילו בהי"א פוסק הרמב"ם שטובלין בדבר שתחילת ברייתו מן המים. ומדברי הבי"ט שם נראה שנוקט ששני הדברים אינם תלויים זה בזה, ובפ"ו ממס' מקואות שם כתב התיר"ט על זה וז"ל, וזה כנגד הסברא שיהי' כשר לטבול בו ואפ"ה ימעט שלא יוכשרו המקואות עכ"ל.

מיהו במשנה אחרונה שם כתב שטעמו של ת"ק אינו משום שהוא סובר שלא נחשב מים, אלא טעמו הוא דליכא חיבור מקואות אא"כ הוא נוזל שעובר ממקוה למקוה ולא אם הוי קרוש ועומד.

ובספר חיבור לטהרה הל' מקואות בכלל ב' אות נ' כתב ליישב וז"ל, כאן נמי לא קשה כלל, דהגם דמטבילין בהן עצמן, מ"מ אם עומדין בשפופרת הנוד וצריכים אנו לומר שהמים מתערבין על ידם אין זה מועיל כיון שהם עבים ואינן מתערבין עם המים ולכן הן חוצצין כמו ברוק עכ"ל. (ולעיל שם הביא ההיא דרוק מלהלן בדף ע"ח דדלי שהוא מלא רוקין והטבילו כאילו לא טבל [כן גורס רש"י] ופירש"י שהרוק עב וחוצץ בפני המים ואינו מתערב עם המים, וכן הביא את דברי הריטב"א במכות דף ד' ע"א בד"ה והא דקאמר וכו' בחבית של מים שנפלה לים הגדול שכתב דהא דלא נטהרו הרי זה כי מי הים הם מלוחים ועבים ואין המימות מתערבין).

ובחידושי הגרי"ז כאן כתב כי יבחושין אדומין אינם בגדר טופח על מנת להטביל, ולענין חיבור מקואות בעינן שהדבר המחבר יהי' טופח על מנת להטפוח עיי"ש.

ועי' בדרכו השני' של המשנה אחרונה שכתב וז"ל, ועוד יש לפרש דאפילו בעוברין ויוצאין מזה לזה ס"ל לת"ק דיבחושין ממעטין, דס"ל לת"ק דשיעור שפופרת הנוד צריך שהמים העוברים יהא בהן שיעור זה, שיהא ממלא את הנקב כולו, וביבחושין שהן גופין חלוקין אי אפשר שלא יהא מעט ריוח כל שהוא בין זה לזה ואשתכח דלא מלי לי' שיעורא, ורשב"ג ס"ל דבמים לא בעי שיעור שפופרת הנוד אלא בנקב, וכבר הוזכרו שתי סברות אלו בדברי הר"ש ספ"ח דטהרות עכ"ל. מיהו לפ"ז יוצא שאם יהיו שם כמה יבחושין בודדים שכל אחד הי' מסובב לגמרי עם מים הרי זה לא ימעט.

ועי' בתוס' אנשי שם על פרק ז' ממס' מקואות משנה ב' שר"ל שר"י בר אבדימי בסוגיין קאמר לפי רשב"ג שהביאו בסוגיין שמטבילין בדבר שבריייתו מן המים, והיינו לשיטתו לעיל בפ"ו לענין חיבור מקואות, אבל ת"ק חולק, ושהמשנה בפ"ז משנה ב' דאיתא שם שציר ומורייס לפעמים אינם מעלין הוא כת"ק, אלא שהקשה שהרמב"ם פוסק בפרק ח' מהל' מקואות הי"א שמטבילין בדבר שבריייתו מן המים ובכל זאת הרי הוא פוסק בפ"ז מהל' מקואות ה"ה כהמשנה שמורייס וציר אין מעלין. ותי' שהרמב"ם בפיה"מ שם הרי מפרש שמורייס אינו שומן דגים אלא מור, וכתב שלכן השמיט השו"ע ציר. מיהו לא ידעתי איך יתרץ בזה את מה שהרמב"ם שפיר הזכיר ציר, דהא ציר הוא בודאי של דגים.

ועי' עוד בתפארת ישראל בפ"ז שם בכועז
אות ג'.

שאני כיון שהחור הוא בתוך גוף המקוה
והי' ממש חלק מהמקוה. (עולת שלמה).

ת"ט) אמר רב פפא למעוטי נתן סאה ונטל סאה.

פירש"י וז"ל, דכוותה בנט"י לא משלמי
וכו' דלא חשיבא שיעור זוטרא דרביעית
דלבתולינהו עכ"ל. יש לתמוה דבכל ביטול
ברוב אין נפ"מ בין רב למעט. (שפ"א
עיי"ש).

תכ) אמר רב פפא אם קדח בו רביעית מטבילין בו מחטיין וצינוריות.

א. כתב הרש"ש דר"פ קאי על "לרביעית
אינו משלים" וקמ"ל שאחרי שהשלים את
המקוה אז מהני מי המקוה האלו גם לרביעית
באופן שקדח. מיהו צ"ע דבין לרש"י ובין
לתוס' לרביעית אינו משלים איירי בנט"י
ולא לענין טבילת מחטיין.

ב. והנה עי' ברש"י שכתב שמהני קדח
אפילו אם נתמעטו המים של המקוה ועכשיו
אין המים שבהחור מעורבין עם מי המקוה.
וצ"ע דהא בעינן מעורב כשפופרת הנוד,
ומקוה שלם המעורב עם מקוה חסר הרי
הוא פסול אם נסתם החיבור אח"כ (ש"ך
י"ד סי' ר"א ס"ק קי"א). ויש לפרש שכוונת
רש"י היא שאינו מעורב כשפופרת הנוד
אבל הרי הוא שפיר מעורב קצת, ואע"פ
שבעלמא צריכים כשפופרת הנוד אבל שאני
מחטיין שמדאורייתא ברביעית סגי ומדרבנן
צריך מ' סאה ובפסול דרבנן סגי בחיבור
כשערה. ברם מתד"ה קודח מבואר דמהני
אפילו אם אינו מעורב כלל. וי"ל דהכא

תכא) תד"ה לרביעית.

א. וז"ל, וקצת תימה, והי' נראה לפרש
לרביעית היינו להטביל מחטיין וכו' עכ"ל.
ובשט"מ ובברכת הזבח גורסים "וקצת הי'
נראה לפרש", בלי "תימה". אבל הצ"ק גורס
"תימה", ופי' שהקושיא היא דמפירושו של
רש"י יוצא שקידוש יו"ר הוא יותר קל
מנטילת ידים, ואילו בעלמא מצינו שקיור
הוא יותר חמור, דהא קיור הוא עד פרק
העליון, דהיינו מקום חיבור היד והזרוע
ואילו נט"י היא עד הפרק השני שבאמצע
האצבעות (כמו שביאר כל זה לעיל בדבריו
על תד"ה בין), ושוב הביא שיש מפרשים
שקושיית תוס' היא שלפי רש"י כאן יוצא
מדברי רב פפא שאם נתן קצת מי פירות
לתוך רביעית מים הרי הם פסולים לנט"י,
ואילו בכרכות דף נ' ע"ב אמרינן שאם עד
שלא נתן לתוכו מים (פי' לתוך יין) נוטלין
מהן לידים, ופירש"י שיש עליהם שם של
מים, דמי פירות בעלמא מיקרי (אבל לאחר
שנתן לתוכו מים הרי זה נקרא יין ולא מים),
וכתב הצ"ק דלק"מ כי הטעם שפסול כאן
אינו משום שמי פירות פסולים לנט"י אלא
משום ששאר המים של הרביעית נשתנה
מראיהם ע"י המי פירות ומים שנשתנה
מראיהם הרי זה גרע ממי פירות כמו שהביא
מהרא"ש, אבל למקוה כשר כי הסאה אינו
משנה את המראה של ל"ט סאין.

מיהו לא הבנתי דהא מייתנין בשם רבי
יוחנן שעד רובו ואז הרי שפיר יש כאן
שינוי מראה.

והרמב"ם בפ"א ממקואות ה"ט הביא

ההיא דלרביעית אינו משלים לענין נט"י במים פסולים ולא לענין מי פירות. מיהו לא הבנתי דא"כ לגבי מקוה אפילו בעינייהו נמי. ועי' בשפ"א בד"ה למעוטי מאי וכו' שכתב שמתעם זה לא מוקי למימרא דר"ל במים מלוחים שאין בהמה שותה דפסולים לנט"י משום שא"כ במקוה הרי זה כשר בעינייהו נמי.

ב. וז"ל, דבימי ר"ל כבר בטלו רביעית דמקוה עכ"ל. צ"ע דגם כיוור כבר לא הי' נוהג. מיהו י"ל דשאני כיוור דיתחזור וינהג בימות המשיח משא"כ רביעית דמקוה נתבטלה לעולם.

ג. והנה הא דאמר רב פפא כאן שאם קדח בו רביעית מטבילין בו מחטין וצינורית היינו משום דהיכא שמחובר למקוה לא בטלו את הדין של טבילה ברביעית כמש"כ תוס' בחולין דף ק"ו ע"א בד"ה דפסקינהו. (צ"ק.)

והקר"א צידד לומר שגם ר"פ איירי קודם שביטלו את הדין של טבילה ברביעית, והעובדא שקדח מהני לפעול שבאותו רביעית שפיר מהני משלים, וכתב שמש"ה לא הביא הרמב"ם הא דר"פ אלא שציין שבפ"א ממקואות ה"ט הביא הרמב"ם הא דלרביעית אינו משלים לענין נט"י.

תכב) תד"ה למעוטי טיט הנדוק.

וז"ל, אע"ג דמשלים למי מקוה אין מטבילין בו כדאמר בפרק קמא דסוכה גבי אויר מצטרף ואין ישנים תחתיו ופריך מי איכא מידי דאיהו לא חזי ומצטרף וקאמר טיט הנדוק יוכיח, ולא כמו שפירש שם

בקונטרס דאע"ג דמשלים כדתנן במס' מקואות פ"ז אלו מעלין ולא פוסלין מי השלג והברד וטיט הנדוק מכל מקום אם עשה מקוה שלם מטיט הנדוק לא עלתה לו טבילה דלפירושו אין זה יוכיח דטיט הנדוק בשעה שהוא משלים חזי לטבילה ולא דמי לאויר דאין ישנים תחתיו אפילו בשעה שהוא משלים עכ"ל.

וע"ע בתד"ה למעוטי וכו' שהקשו על הא דהכא בסוגיין הוזכר שיעור של פרה שוחה ושותה ואילו בהמשנה במס' מקואות קתני שיעורים אחרים. והשט"מ באות ל"ב תי' שהמשנה שם איירי באופן שטובל בתוך המים אבל הכא איירי בענין לטבול בתוך הטיט עצמו והיכא שפרה שוחה ושותה הרי הוא יכול לטבול אפילו בתוך הטיט עצמו. ולפ"ז יש ליישב את דברי רש"י בסוכה כדלהלן, דמה שמשמע מרש"י שרק היכא שכל המקוה הוא מטיט הנדוק אסור לטבול בו אבל אם הטיט רק משלים להמים אז מותר לטבול גם בהטיט הרי זה איירי בטיט שהפרה שוחה ושותה, וכזה אם כל המקוה הוא מהטיט הרי זה פסול כי אז אין זה מיקרי מים אלא טיט, אבל היכא שרק חלק מהמקוה הוא מטיט הנדוק אז גם הטיט מיקרי בשם מים יחד עם כל המקוה ומותר לטבול בו, ומעתה ראיית הגמ' בסוכה שם לפי רש"י היא כך, דמטיט הנדוק חזינן שלפעמים דבר מסוים כשר לעשות בו את "המעשה" אע"פ שאינו כשר להיות בגדר "החפצא", שהרי חזינן שאע"פ שטיט הנדוק אינו כשר להיות מקוה אבל בכל זאת אפשר לעשות בו מעשה טבילה כשהוא רק משלים את המקוה, ומצד המעשה טבילה אין חסרון, וא"כ ה"ה לענין אויר בסוכה ניחא מה

שמצינו שאין גרדי "המעשה" וגרדי "החפצא" תלויים זה בזה, אלא אע"פ שאויר כשר להיות חלק מהחפצא של הסוכה, אבל אין זה מכריח לומר שכשר הוא גם להמעשה ישיבה, אלא אסור לישב תחתיו. ונהי שבסוכה צורת הדבר הוא שאויר כשר ל"החפצא" אבל פסול ל"המעשה", ואילו בטיט הרי זה להיפך דהיינו שהוא כשר ל"המעשה" ופסול ל"החפצא", אבל בכל זאת חזינן שאין שני הדברים תלויים זה בזה.

מיהו אכתי אין הגמ' בסוכה שם מיושבת לפי רש"י כי בטיט הנדוק באמת ליכא תופעה שדבר מסוים פסול להיות "החפצא" אבל כשר הוא ל"המעשה", כי מה שטיט הנדוק כשר הוא להמעשה כשהוא רק משלים להמקוה הרי זה כי אז הרי הוא נחשב מים ולא טיט.

תכג) בא"ד.

הנה תוס' כאן הקשו על הא שהכא אמרינן את השיעור של פרה שוחה ושוחה ואילו בפ"ב דמקואות משנה י' נתנו התנאים שיעורים אחרים. ועי' בר"ש שם שכתב וז"ל, ושמא תנאי דהכא נמי פליגי איזהו הוי שיעור דפרה שוחה, דלמר בהכי פרה שוחה ולמר בהכי, ואין לומר נחזי אנן אם שוחה, שאין כל הפרות שוות עכ"ל.

וכתב המשנה אחרונה וז"ל, ודוחק תי' זה דבכל דוכתא דרך חכמי התלמוד לפרש סתימת המשנה וכאן הוא בהיפך דשיעור התלמוד א"א לעמוד עליו שאין כל הפרות שוות ותנאי דמתני' נתנו שיעור מבורר. ולולי דברי רבינו נראה דשיעור התלמוד באמת אינו ענין לדהכא, דכולה מתני' איירי שהמים

עומדין בפני עצמן והטיט בפני עצמו, בין שהטיט מתחת למים והמים צפין על גביו, ובין שהטיט מן הצד, וב ענין זה לא נתקלקלו המים מחמת הטיט וראויין לשתיית בהמה, והגמ' בזבחים איירי שהטיט טרוף ומעורב עם המים והמים מתקלקלין, וראויין, אם ראויין לשתיית בהמה אין כאן קלקול וכו', אלא שראיתי להרמב"ם פ"ז מהל' מקואות שלא העתיק שיעורים אלו דתנאי ולא כתב רק שיעורא דגמ' שהפרה שוחה ושוחה, וזהו כדברי הר"ש שאידי ואידי חד שיעורא הוא, וקשה (לפי הרמב"ם) קושיית הר"ש דאמאי שביק בגמ' כל הני שיעורי דמתני', דהשתא לדידי' ליכא לתרוצי כמש"כ הר"ש דשיעורא דפרה אין יכולין לעמוד עליו, דא"כ למה כתבו הרמב"ם עכ"ל.

ושוב כתב המשנה אחרונה בסוף דבריו השגה על דרכו וז"ל, דאפשר דלא ניחא (לי' להר"ש) לאוקמה הך דזבחים במעורבים מדנקט כשאין הפרה שוחה למקוה נמי אינו משלים ואי במעורבין הו"ל למימר דמיפסל נמי פסלי כל המים ומאי איריא דאינו משלים עכ"ל.

ועי' בשט"מ כאן באות ל"ב שכתב וז"ל, ונראה התם דלא איירי אלא לענין הטבילה במים מפליג בין קנה יורד ואינך חילוקים כדמפרש התם, אבל הכא איירי בהטבילה בטיט עצמו, ואיירי כשהטיט והמים אינם מעורבים ודלא כהמשנה אחרונה, ובקנה יורד עצמו איכא (צ"ל ליכא) לאפלוגי ולא משכחת לי' אלא בין שוחה ושוחה בפרה לאין שוחה ושוחה תוס' חיצוניות עכ"ל.

וע"ע באות תי"ד שהבאנו מהחיבור לטהרה כדרכו של המשנה אחרונה בישוב

קושיית תוס' ושבכה"ג דסוגיין מהני אפילו בעינייהו.

תכד) בא"ד.

והנה תוס' מפרשים שגם כשהטיט משלים לשיעור מקוה אין טובלין בו, והרי זה כמו אויר פחות מג' בסוכה שאע"פ שהוא משלים את שיעור הסוכה אבל אין ישנים תחתיו. והביאו תוס' על זה את דברי רבי יהושע שמטבילין בטיט ובמים רק כשהמים צפין על גבי הטיט, אבל אם המים הם מצד אחד מודה רבי יהושע שמטבילין בהמים ולא בהטיט. והנה יש לעיין בכוונת רבי יהושע, דמצד אחד י"ל שכוונתו היא שגם כשהמים צפים על גבי הטיט בעינן שכולו יטבול בבת אחת בתוך המים ולא בהטיט, ולפ"ז אתי שפיר הדמיון לאויר הסוכה כי גם שם אין ישנים תחתיו ואסור שאפילו חלק מרוב גופו יהי' תחת האויר (דבסוכה סגי בראשו ורובו בתוך הסוכה), אבל מצד שני יש להבין את דברי רבי יהושע דכשהמים צפים על גבי הטיט טובלים אפילו אם רגליו נכנסים להטיט קודם שראשו יורד לתוך המים, אלא שלפ"ז אין זה דומה לאויר כי אדרבה מרבי יהושע חזינן שמקצת גופו יכול שפיר להיות בתוך הטיט, ומה מהני מה שהיו רגליו בתוך המים קודם ששקעו לתוך הטיט הלא באותה שעה לא הי' ראשו בתוך המים.

שו"ר במפרשים במשניות במקואות שפירשו שלעולם איירי כשרגליו תחובים בתוך הטיט רק שבכל זאת גם אז הרי זה נקרא שהם מסובכים עם מים, דעיי"ש בר"ב על דברי רבי יהושע שמכשיר כשמים צפין על גבי הטיט שכתב וז"ל, ואפילו רגלו

שוקעת מטבילין לרבי יהושע מפני שהמים מקדימין וכתב התיו"ט וז"ל, פי' הר"ב מפני שהמים מקדימין, וכי הא דתנן בספ"ז ופי' הר"ב וז"ל, שהמים מקדימין להטביל הרגלים קודם שישקעו בטיט, ובמים הוטבלו, וקשה לי דמה מהני הא דהוטבלו במים קודם שנשקעו בטיט והרי אז לא היתה המטה כולה במים ואנן כולה בבת אחת בעינן שתהא במים כמש"כ שם הר"ב, וז"ל הר"ש, שהמים מקדימין לאותן גומות של כרעי המטה ובמים הוטבלה ואין כאן חציצה דאין חוצץ אלא טיט היון וטיט היוצרים ע"כ, וקשה לי דהיאך מקדימין המים לגומות שהרי הגומות אינן נעשות אלא ע"י הרגלים, אבל לשון הרא"ש מפני שהמים מקדימין כלומר דכשתחב רגלי המטה בטיט כבר קדמו המים ונגעו ברגלי המטה קודם שהגיעו לטיט ואותם מים מחוברים למקוה הלכך לא הוי חציצה כדתנן האותו באדם ובכלים ומטבילין טמאין ואם הדיח ידיו במים טהורים עכ"ל התיו"ט.

תכה) תד"ה נתן סאה כשר.

וז"ל, במי פירות איירי כדפי' פרק הערל אבל מים שאובין אפילו כולו כשר דראשון ראשון בטל עכ"ל. מיהו הרמב"ם בפ"ד ממקואות הביא עד רובו על מים שאובים, ובפ"ז ה"ו על מי פירות הזכיר רק נפל סאה ונטל סאה פעם אחת. ברם הכא בסוגיין אי אפשר לפרש דאיירי במים שאובים כי א"כ מאי קאמר שמשלים למי כיור הלא קיור הוא בשאובים.

והרמב"ם בפ"א מהל' מקואות ה"ט הביא ההיא דלרביעית אינו משלים לענין נטילת ידים ובמים פסולים. (קר"א. ועי'

לעיל באות תכ"א סק"א מה שהקשינו על דברי הרמב"ם הנ"ל).

וכן גורס השט"מ, והיינו משום שבכיוור לא כתיב במים.

והנה אם נאמר שממעטים מזוג דוקא מהא דכתיב במים, קשה דמצד אחד אמרינן שבמים (עם פתח תחת הבית) הרי הוא בגדר מיעוט למעט מזוג ומצד שני אמרינן שהוא בגדר ריבוי לרבות שאר מים. ויש ליישב כמו שיבואר בהאות הבאה.

תכו) אר"ל מי מקוה כשרים למי כיוור.

פירש"י וז"ל, אע"פ שאינן חיינן עכ"ל. וצ"ע מהיכא תיתי שיצטרכו מים חיים. ועי' בשפ"א בע"ב שנתעורר על דברי רבי ישמעאל שם שמצריך באמת מים חיים, ונשאר בצ"ע.

תכט) במים לרבות שאר מים וק"ו למי כיוור.

הנה מהך לשון של לרבות שאר מים, דהיינו מכונסים, משמע שמן הסתם צריכים מים חיים, רק שיש כאן ריבוי לרבות כל מים (וכן נקטנו בהאות הקודמת שזה בגדר ריבוי). מיהו זה אינו כי מהיכא תיתי להצריך מים חיים (וכבר הבאנו באות תכ"ו שהשפ"א הקשה כן על מה שרבי ישמעאל מצריך באמת מים חיים), ועוד דאם מן הסתם צריכים מים חיים א"כ למה צריכים ללמוד שמים חיים כשרים לרחיצת קרב וכרעים בק"ו ממי כיוור ולא מצד משמעות המלה של מים.

ואולי יש לדחוק שהכוונה של הך לשון של לרבות שאר מים אינה לריבוי אלא הכוונה היא שפשטות משמעות הפסוק היא שאר מים. מיהו גם על זה קשה למה אמרינן ק"ו למי כיוור ומפרשינן משום דהווי מים חיים דלמה צריכים ק"ו הלא גם מים חיים מים סתם איקרי והם בכלל פשטות הפסוק. וכן ראייתי שהקשה הקר"א.

תל) לא דקדיש.

צ"ע מה הוא באמת ההיתר להשתמש במים קדושים לרחוץ את הקרב והכרעים,

תכז) אר"ל מי מקוה כשרים למי כיוור.

פירש"י וז"ל, אע"פ שאינן חיינן עכ"ל. צ"ע למה נקט ר"ל דוקא מי מקוה דמה מוסיף מה שהיו מי מקוה.

תכה) במים ולא ביין במים ולא במזוג.

הנה נראה שמה שממעטים כאן יין לענין רחיצת קרב וכרעיים הרי זה מהמשמעות הפשוטה של המלה מים ולא משום דכתיב במים עם פתח תחת הבית, כלומר בהמים דהיינו המים הידועים. ויש לעיין בקשר למזוג אם המיעוט הוא דוקא ממה שכתוב במים עם פתח תחת הבית.

והנה בכיוור לא כתיב אלא "מים", ופשיטא שממעטים יין, אבל יש לעיין אם ממעטים מזוג. ולכאורה הרי זה תלוי בהנ"ל דהא אם מזוג נתמעט דוקא מהא דכתיב במים עם פתח תחת הבית א"כ יוצא שמזוג כשר למי כיוור. ובתוס' איתא וז"ל, והכא גבי כיוור כתיב במים ומכשרינן מזוג עכ"ל. ובצד איתא נ"א שגרסינן והכא גבי טבילה,

דלמה לא חשיב הפסד קדשים כמו כשהוא מלינם, דנהי שהק"ו אומר שאין בזה קפידא מצד דיני הקרב והכרעים אבל למה מותר לעשות כן להמים, ובפשטות משמע כאן שזה מותר.

תלא) יצאו מי כיוור שיש להם שם לווי.

מהגמ' יוצא שמים קדושים פסולים לרחוץ בהם את הקרב והכרעיים. וצ"ע על הרמב"ם בפ"ו מהל' מעה"ק שלא הביא דין זה. וכבר נתעורר המל"מ שם על זה. ועי' בשפ"א כאן מה שכתב על זה.

דף כ"ב ע"ב

תלב) מי כיוור ר' ישמעאל אומר מי מעיין הן.

לא נתבאר מנלן דצריך מים חיים. (שפ"א. ועי' לעיל באות תכ"ט.)

תלג) תד"ה יצאו.

וז"ל, דכך שמו מי כיוור בשעת מתן תורה עכ"ל. עי' בשפ"א שהעיר די"ל משום דמיקרי מים קדושים בפרשת סוטה.

תלד) ת"ר בן נכר יכול בן נכר ממש.

כתב השט"מ וז"ל, תימה תיפוק לי' שהוא זר וי"ל דשמא פסול דורות לא שייך אלא מבני ישראל עכ"ל. ולפ"ז צ"ע לפי האמת מנ"ל שגוי פסול לעבודה. וצ"ל משום דהוי בכלל ערל בשר כי גוי נקרא ערל אפילו אם הוא מל וכדכתיב כל הגוים ערלים

וכדאמרינן במס' נדרים שהנודר מן הערלים אסור אפילו במולי עכו"ם מהפסוק הנ"ל. ויש עוד לפלפל בזה.

והתיו"ט על המשנה בביאור דברי הרמב"ם בפיה"מ על ערל כתב שדבר פשוט הוא שכן נכר פסול ואין צריך קרא.

תלה) ערל.

עי' ברמב"ם בפ"ו מהל' ביאת המקדש ה"ח שכתב וז"ל, הערל הרי הוא כבן נכר שנאמר כל בן נכר ערל לב וערל בשר לפיכך ערל שעבד חילל עבודתו ולוקה כזר שעבד אבל אינו חייב מיתה עכ"ל. והכסף משנה שם הביא הא דאמרינן בסנהדרין דף פ"ג ע"ב - פ"ד ע"א שערל באזהרה ולא במיתה ופירש"י דכיון דהוי אזהרה בעלמא מדברי קבלה (כלומר מדברי נבואה ואינה כתובה בתורה) אינו לוקה ודלא כהרמב"ם. ובדעת הרמב"ם כתב הכ"מ שאין כוונתו לומר שהוא לוקה בגלל האזהרה מדברי קבלה אלא הרי הוא לוקה בגלל ההלכה למשה מסיני שהובאה לעיל בדף י"ח ע"ב כי כיון שנאמר בההלכה למשה מסיני שלא יבוא לשרת הרי הוא לוקה, רק שהרמב"ם רצה שיהי' נרמז קצת בתורה ולכן כתב שהוא כזר. ולפי הכ"מ יוצא שדברי הרמב"ם הם דלא כהגמ' בבכורות דף ט"ז ע"א דמבואר שעל הלמ"מ איסורא איכא לאו ליכא, וכן דלא כהר"ן בריש פרק ז' דשבת בד"ה והמוציא וכו' שכתב שאין עונשין על הלמ"מ.

ובספר חזון יחזקאל בשבת דף צ"ו ע"ב ובנזיר פ"א ה"ה בההגהה כתב שההלכה היתה שהוא כזר ושוב ממילא הרי הוא לוקה כמו זר ואין זה נקרא שהוא לוקה מההלכה.

מיהו לא ביאר שם למה לפ"ז אינו במיתה. ועיין עוד בדברי הר"י קורקוס על הרמב"ם שם שכתב וז"ל, דכיון דהלכתא גמירי סובר רבינו דגמירי שילקה כשל תורה עכ"ל. ולעיל באות מ"א שם הבאתי שהרדב"ז והערל"ג כתבו כדרכו של החזון יחזקאל.

תלו) ת"ל ערל לב א"כ מה ת"ל בן נכר שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים.

צ"ע תיסגי בערל לב ולמה צריכים בכלל "בן נכר".

תלז) וצריכי.

הנה מהגמ' כאן מוכח שגם במי שנתנכרו מעשיו השם של הפסול הוא ערלות, כי ערל לב אינו רק בגדר משל אלא הרי זה ממש גדר של ערלות, ומש"ה הוצרכה הגמ' להמציא צריכותא, כי ה"י סגי לכתוב רק סוג אחד של ערלות וממילא הוי ילפינן מיני' גם את הסוג השני, אבל אם נאמר שמי שנתנכרו מעשיו אינו בגדר ערל ממש א"כ לא צריכים את הצריכותא של הגמ' כי בכלל א"א ללמוד ערל בשר ממי שנתנכרו מעשיו או איפכא כי מה ענין זה אצל זה.

תלח) תד"ה ערל.

וז"ל, מפרש רבינו שלמה בכל מקום שמתו אחיו מחמת מילה, ור"ת מפרש דמומר לערלות וקרי ל"י לבו לשמים לפי שאינו עושה אלא מדאגת צער המילה עכ"ל. ועי' בתוס' בחגיגה דף ד' ע"ב דמבואר דס"ל לר"ת שבהציור של רש"י הרי הוא כשר משום שהוא אנוס. ובדעת רש"י צ"ל דס"ל

שבכל זאת עצם הערלות פוסלת, ור"ת סובר שרק עבירת הערלות פוסלת.

ועכ"פ הטעם למה העמיד רש"י במתו אחיו מחמת מילה ולא במומר לערלות הרי זה כדי שלא יקשה דתיפוק ל"י משום ערל לב, ולא ס"ל כר"ת שמדאגת צער המילה מיקרי לבו לשמים. מיהו לכאורה אם הוא נחשב ערל לב צריך להיות תלוי באם מומר לדבר אחד חשיב מומר לכל התורה כולה, עי' בזה בחולין דף ד' ע"ב.

ועי' עוד בתוס' ובת"י בריש פרק הערל שהעירו למה מיפסל היכא שמתו אחיו מחמת מילה הלא דינו צריך להיות כמו ערלה שלא בזמנו דלא חשיב ערלה.

תלט) תד"ה משום דאין לבו לשמים.

וז"ל, אפילו שב בשעת עבודה אמרינן בסוף מנחות דאין קרבנו ריח ניחוח ואע"ג דהשתא לבו לשמים מתחילה לא ה"י לבו לשמים עכ"ל. צ"ע דלכאורה הדין האמור שם שאפילו אם הוא שב הרי הוא פסול הרי זה דוקא בכהן שהקריב לע"ז, דזה פוסלו מלהקריב להקב"ה, אבל אינו אמור בכל מי שנתנכרו מעשיו עיי"ש.

תמ) אבל טמא מת מתוך שמרצה בציבור מרצה נמי ביחיד.

פירש"י וז"ל, מתוך שמרצה בציבור לכתחילה מרצה ביחיד דיעבד על ידי שהציץ מרצה עליו עכ"ל. ועי' בשט"מ בהשמטות שהקשה וז"ל, ועוד דמה הוא הסברא לומר דמתוך שמרצה בציבור מרצה נמי ביחיד בלא טעם וסברא ואדרבה י"ל מדגלי קרא

בציבור ש"מ דליחיד אינו מרצה כלל אף בדיעבד עכ"ל.

וראיתי שנחתו כמה מפרשים לבאר סברת המתוך, דבספר דרכי יושר (נדפס באסיפת זקנים חדש על זבחים כרך ג') כתב וז"ל, דדרומאי לית להו לימוד על זה אלא מסברא קאמרי דכיון דטמא מת הותר בציבור אף לכתחילה סברא הוא שיגרום קולא שלא לחלל עבודה בקרבן יחיד עכ"ל, וצ"ע.

וגם בספר טהרת הקודש ראיתי שדן בזה קצת, דהנה ר"ת בתד"ה אי הכי וכו' מפרש שכוונת זקני דרום היא שמתוך שמרצה בציבור אפילו לענין אכילה, דהיינו שהקרבן נאכל בטומאת בעלים, מרצה נמי ביחיד לענין שכהן טמא מת מרצה בקרבן יחיד, וכתבו תוס' בסוף הדיבור שאין זה בגדר בנין אב, וכתב בספר טהרת הקודש וז"ל, פי' דמאחר שבציץ כתיב לרצון להם דבר שהוא לרצון במקום אחר מרצה הציץ א"כ הו"ל כמו דבר המפורש בתורה שעל טומאת מת מרצה הציץ מאחר שהוא לרצון בציבור, אלא מחמת דכתיב עון הקדשים דמשמע ולא עון מקדישים סד"א דאינו מרצה ביחיד, ועל זה מהני סברת מתוך, וא"כ הוי רק כמו גילוי מילתא בעלמא וטעם לפרש עון הקדשים (ולא עון מקדישים) שנאמר בתורה למה מוקמינן ליה רק על טומאת שרץ עכ"ל. ואולי יש לבאר את הענין כדלהלן, דהנה בעבודה בטומאה יש שתי הלכות, חדא שהעבודה פסולה, וב' שיש איסור על הגברא לעבוד בטומאה, ומעתה י"ל שהציץ מהני רק לסלק את הפסול, ובאמת לענין הפסול אין שום סברא לחלק בין יחיד לציבור, כי מה שהקרבן הוא קרבן ציבור וקרבן יותר חשוב אין זה סיבה להכשיר את

הפסול, וזוהי הכוונה של זקני דרום במה שאמרו שמתוך שמרצה בציבור מרצה ביחיד דהיינו שאין סברא לחלק לענין מה שיש ריצוי על הפסול בין ציבור ליחיד כי פסול טומאה חדא היא וא"כ יש ריצוי גם בקרבן יחיד, רק שחוץ מהפסול יש גם איסור, ובנוגע להאיסור הוא דחילקה התורה בין ציבור ליחיד, דבקרבן ציבור נאמר שבגלל העובדא שזה קרבן ציבור אשר משום כך הענין הוא יותר נחוץ לכן הרי הוא דוחה את האיסור של טומאה, אבל בקרבן יחיד נשאר האיסור של טומאה, ולכן סברי זקני דרום שמרצה בקרבן יחיד רק בדיעבד כי נהי שיש כאן ריצוי על הפסול כמו בציבור אבל אכתי נשאר האיסור.

מיהו צ"ע על דרך זה כי בטומאת קדשים, דהיינו היכא שנטמא הדם, הרי הציץ מרצה גם על האיסור, וא"כ למה כשנטמא הכהן בטומאת מת, אין זה מרצה על האיסור כמו שיש ריצוי על הפסול (ולהלן באות תמ"ד סק"ב נביא שהאבן האזל כתב דרך אחרת, והיינו שהמתוך של זקני דרום קאי על האיסור ולא על הפסול, ואילו הי' נשאר האיסור הי' זה גורם גם פסול משום מצוה הבאה בעבירה עיי"ש).

ועוד דבאמת מרש"י משמע דלא כהדרן הנ"ל שכתבנו כי לפי הנ"ל ה"מתוך" אינו מזה שבציבור הרי זה מותר לכתחילה, אלא ה"מתוך" הוא ממה שהוכשר הפסול, ואילו מרש"י משמע שמה שבציבור הרי זה מותר לכתחילה הרי זה חלק מה"מתוך".

ועוד דתוס' כתבו שכוונת זקני דרום היא שמתוך שמרצה בציבור בלא ציץ מרצה נמי ביחיד ע"י ריצוי ציץ ואילו לפי דרכנו הנ"ל גם ביחיד אינו משום ריצוי ציץ אלא הרי

זה משום שלענין פסול אין לחלק בין ציבור ליחיד וא"כ כמו שבציבור יש ריצוי גם בלא ריצוי ציץ הדין נותן שהוא הדין נמי ביחיד. והנה מדברי השט"מ באות ה' מבואר שה"מתוך" הוא בגדר ילפותא ובנין אב, ודלא כהתוס' בסד"ה אי הכי וכו' שהבאנו, דלפ"ז שפיר י"ל כדבריו שהק"ו של ר"ל הוא כעין פירכא על המתוך עיי"ש.

תמא) קסברי זקני דרום מכפרין כמתכפרין מה מתכפרין טמא מת אין טמא שרץ לא וכו'.

ע' בזבח תודה שכתב שמלשון הגמ' של "קסברי זקני דרום" משמע שרק הם סוברים כך אבל אנחנו לא מקישים מכפרין למתכפרין אלא כהן טמא שרץ שפיר עובד בקרבן ציבור. והביא שכן איתא בשט"מ כאן בההשמטות בשם ר"פ בדעת רש"י, אלא שהעיר הזבח תודה שברש"י שלנו לא נזכר דבר זה. ועי' גם בשט"מ להלן בדף כ"ג ע"ב באות א' שכתב כהנ"ל בדעת החולקים על זקני דרום, וכן סוברים תוס' שם בד"ה אי נימא וכו'. וכן כתב החק נתן על תד"ה אי הכי וכו' דלדין י"ל שכהן טמא שרץ מקריב בקרבן ציבור.

מיהו מדברי הרמב"ם בפ"ד מהל' ביאת מקדש הי"ב מבואר שהוא פוסק שכהן טמא שרץ אינו עובד בקרבן ציבור, וכן כתב הקרן אורה כאן בסד"ה ולדברי וכו' שמשמע מדברי הרמב"ם שהרי כתב הרמב"ם שם שדוחה את הטומאה רק אם היו הקהל או הכהנים או הכלי שרת טמאים בטומאת מת אבל לא בטומאה אחרת כגון זב ושרץ עיי"ש (אלא שתמה על מה שהרמב"ם בפ"ז מהל'

קרבן פסח ה"ט פסק שאם הכלי שרת טמאים בטומאת שרץ עושין הפסח בטומאה). וכ"כ המנחת ברוך בסי' ק"ז ענף א' שפוסק הרמב"ם, אלא שהביא שרש"י ביומא דף ז', וכן תוס' לעיל בדף י"ז ע"ב בסד"ה קסבר רבה וכו', סוברים שכהן טמא שרץ עובד בקרבן ציבור ודלא כזקני דרום.

ולהלן באות תס"ח נדון באם רש"י בדף כ"ג ע"ב סובר שלכו"ע אינו עובד. וכן עי' באות תמ"ח מה שנכתוב לדייק בענין זה מדבריו בתחילת הסוגיא.

תמב) מה מתכפרין טמא מת אין טמא שרץ לא אף מכפרין טמא מת אין טמא שרץ לא.

הנה יש לעיין מה היא הכוונה בזה, דמצד אחד י"ל שהכוונה היא להיקש, דהיינו שכמו שאצל המתכפרין אין היתר ה"ה אצל המכפרין, וכן י"ל שאין הכוונה לילפותא חיובית אלא הכוונה היא רק שלא מצינו שהתורה התירה למכפרים אלא בטומאת מת כמו במתכפרין, ומש"ה אמרינן שאין לך בו אלא חידושו.

ויצויר נפ"מ בין שני ההסברים באופן שהטעם למה לא מצינו היתר להמתכפרין הוא כי אין שום צורך להתיר להם, דלפי הדרך השני גם בכה"ג הלא סו"ס אין תופעה של היתר למתכפרין, אבל לפי הדרך הראשון דהוי בגדר היקש א"כ בשביל זה צריכים שתהי' תופעה שיש צורך להתיר להמתכפרין והתורה לא התירה דאז שפיר יש להקיש את המכפרין להמתכפרין ולומר שכמו שאצל המתכפרין אין היתר ה"ה להמתכפרין. ובאמת לכאורה צ"ל דהוי בגדר ילפותא

חיובית של היקש, כי אם אינו בגדר ילפותא חיובית, אלא הכוונה היא רק שלא מצינו היתר למכפרין אלא במקום שמצינו היתר למתכפרין כמו בטמא מת, ולכן אין לנו רשות להמשיך היתר למכפרין במקום שלא מצינו היתר למתכפרין, ואפילו אם לא מצינו תופעה שזקוקים המתכפרין לאיזה היתר ואין להם, א"כ למה לא מהני הק"ו מכהן טמא מת בקרבן ציבור לכהן טמא שרץ בקרבן ציבור, דבשלמא אם יש היקש חיובי א"כ י"ל שההיקש עדיף מק"ו, אבל אם הכוונה היא רק שלא מצינו שמכפרין מרצים אלא במקום שמתכפרין מרצין זה, א"כ למה לא יועיל הק"ו לענין מכפרין.

ומלשון רש"י בד"ה מכפרין כמתכפרין משמע קצת דלא כהדרך של היקש אלא שהכוונה היא שלא מצינו שחידשה התורה את ההיתר למכפרין אלא היכא שיש גם היתר למתכפרין.

מיהו בחידושי הגר"ז איתא לשון של "היקש" בין מכפרין למתכפרין.

והנה בהאות הקודמת הבאנו מכמה ראשונים שאנן לא סבירא לן כזקני דרום אלא סבירא לן שלא אמרינן מכפרין כמתכפרין, וסבירא לן שגם כהן טמא שרץ מכפר בקרבן ציבור. וי"ל שהטעם הוא כהנ"ל, דהיינו שאנו סוברים שאינו בגדר היקש אלא כעין אין לך בו אלא חידושו, דהיינו שלא מצינו היתר למכפרין אלא היכא שיש גם היתר למתכפרין, ומש"ה סבירא לן דשפיר מהני ק"ו.

והנה תוס' בד"ה אבל וכו' כתבו שכהן טמא מת בשביעי שלו הרי הוא כטמא שרץ ואינו יכול לעבוד כי גם המתכפרין אינם עושים בטומאה אלא הרי הם עושים את

הפסח ע"י שליח ואוכלין בטהרה בערב, והקשה הגר"ז דבכל זאת מכיון שמקישין מכפרין למתכפרין, ומתכפרין טמאי מתים עושים בטומאה, א"כ נהי שבמתכפרין חלוק הוא שביעי שלו משאר ששה, ובשביעי שלו אין סיבה להתירו לעשות בטומאה, אבל במכפרין מכיון שאין טעם לחלק א"כ כיון שיש עליו שם של טמא מת, הדין נותן שירצה.

וביישוב קושיית הגר"ז יש להקדים דהנה באמת יש לחקור עוד חקירה, והיינו האם העובדא שיש היתר במתכפרין הרי זה בגדר סיבה לומר שיש היתר במכפרין, וכן האם העובדא שאין היתר במתכפרין הרי זה בגדר סיבה לומר שאין היתר במכפרין, או האם זה רק בגדר גילוי מילתא שאין היתר במתכפרין, ונראה שיש לחקור כן לפי שני הצדדים שהבאנו לעיל, דהיינו בין לפי הצד שמכפרין כמתכפרין הוא בגדר היקש, ובין לפי הצד שהכוונה היא שלא מצינו היתר למכפרין אלא כשיש היתר למתכפרין וממילא אמרינן שאין לך בו אלא חידושו, דלפי שני הצדדים יש לחקור האם זה רק בגדר גילוי מילתא שבכה"ג במכפרין אינו מרצה, אבל הסיבה לכך הרי היא לעולם סיבה אחרת, או האם הכוונה היא שזה גופא הוא הסיבה.

ואם נאמר שזה בגדר סיבה, דהיינו שהסיבה למה במכפרין מרצה הרי זה כי יש היתר למתכפרין, ומה שטמא שרץ אינו מרצה הסיבה לכך היא משום שטמאי שרץ אינן מתכפרין, א"כ לא קשה קושיית הגר"ז, כי נהי שטמא מת בשביעי שלו הרי הוא ג"כ בגדר טמא מת, אבל סוף סוף הרי חסרה בהציוור הזה הסיבה של "מתכפרין",

וניחא דברי תוס' ולא קשה קושיית הגרי"ז, אבל אם זה בגדר גילוי מילתא א"כ אז מסתבר לומר שהגדר הוא גילוי מילתא שההיתר בציבור הוא רק בטמא מת ולא בטמא שרץ וא"כ שפיר י"ל כהנחת הגרי"ז שאין לחלק בטומאת מת בין ששי לשביעי שלו.

ועי' בקר"א שהקשה על תוס' בדרך אחרת, והיינו דאין יתכן שכל הששה ימים הראשונים עבודתו כשירה ואילו בשביעי שלו משתנה דינו להיות יותר חמור.

והנה להלן חזינן דפריך ר"ל על זקני דרום שיש ק"ו לפסול כהן טמא מת בקרבן יחיד, וחזינן שר"ל נוקט שק"ו עדיף מהמתוך שמרצה בציבור מרצה נמי ביחיד, וגם זקני דרום היו מודים לזה רק שהם סוברים שמכפרין כמתכפרין ושק"ו אינו עדיף ממכפרין כמתכפרין. ולפי מה שביארנו לעיל הדבר מובן כי "מכפרין כמתכפרין" הרי הוא בגדר היקש וזה עדיף מק"ו, אבל מתוך י"ל שפירושו הוא כך, דכיון שציץ מרצה על פסול טומאה א"כ נקטינן שבנוגע להפסול של טומאה אין סיבה לחלק בין יחיד לציבור וכמו שהבאנו לעיל באות ת"מ וא"כ אם יש ק"ו שכן לחלק ולפסול בקרבן יחיד שפיר מהני הק"ו.

והנה יש לעיין למה סוברים זקני דרום שכהן טמא מת מרצה בק"י משום שמתוך שמרצה בציבור מרצה נמי ביחיד, הרי גם בזה נימא שמכפרין כמתכפרין, שהרי במתכפרין אפילו אם טמא מת משלח קרבנותיו אבל אסור לו להכנס לעזרה (וכמש"כ רש"י לענין טמא שרץ), והרי כל הסברא של מתוך הוא שלענין פסול אין

סיבה לחלק בין ציבור ליחיד, וא"כ מכיון שיש היקש בין מכפרין למתכפרין הרי שפיר יש סיבה.

ויש גם להקשות את הקושיא הנ"ל בצורה אחרת, והיינו דחזינן ממה שכהן טמא שרץ פסול בקרבן ציבור שמכפרין כמתכפרין עדיף מק"ו, ומקושיית ר"ל חזינן דס"ל שק"ו עדיף מהמתוך, וא"כ בודאי שמכפרין כמתכפרין צריך להיות עדיף מהמתוך, וא"כ למה סוברים זקני דרום דאמרינן מתוך הלא ביותר הי' לנו לומר מכפרין כמתכפרין ולומר כמו שביארנו.

ועכ"פ תוס' בד"ה אי הכי וכר' אינם מפרשים כשני הפירושים הנ"ל שכתבנו בתחילת האות במכפרין כמתכפרין, אלא הרי הם מפרשים שהכוונה היא לפירכא, דהיינו דמה לטמא מת שיש היתר גם בהמתכפרין תאמר בטמא שרץ שאין היתר בהמתכפרין.

ולפ"ז לא קשה מה שהקשינו על זקני דרום למה אמרו שמתוך שמרצה בציבור מרצה ביחיד ולא נימא שמכפרין כמתכפרין, כי הכוונה במתוך כאן אינה לילפותא של דבר אחד מהשני אשר שייך לפרוך פירכא, אלא הכוונה היא שלגבי מה שציץ מרצה על הפסול של טומאה אין סברא לחלק בין ציבור ליחיד וכמו שביארנו לעיל באות ת"מ, ודלא כהשט"מ שהבאנו בסוף האות שם, וא"כ לא שייך פירכא של מכפרין כמתכפרין.

ואולי י"ל עוד שזקני דרום נתכוונו באמת לומר ש"מתוך" הוא סיבה חיובית להמשך את ההיתר גם על קרבן יחיד, ומש"ה ס"ל שלא מהני נגד זה "מכפרים כמתכפרים" וכן לכן ס"ל שלא מהני ק"ו דר"ל.

תמג) בענין ריצוי ציץ.

ע"י ברמב"ם בפ"ד מהל' ביאת המקדש ה"ז שכתב וז"ל, וכן הציץ מרצה על טומאת דברים הקרבין שנאמר והי' על מצח אהרן ונשא אהרן את עון הקדשים אבל אינו מרצה על טומאת הנאכלין ולא על טומאת האדם שנטמא בטומאה ידועה אא"כ היתה הטומאה דחוי' בציבור שהציץ מרצה עליו עכ"ל. הרי שכתב שמה שטומאה דחוי' בציבור הרי זה בהדי ריצוי ציץ עכ"ל.

וצ"ע על הרמב"ם דבפסחים דף פ' תנן שאם נטמא טומאת הגוף אין הציץ מרצה. וצ"ל שהרמב"ם מפרש שזהו רק בנוגע לקרבן יחיד אבל בקרבן ציבור שפיר מרצה. מיהו צ"ע דלהלן בדף כ"ג ע"ב וכן במנחות דף כ"ה ע"א דרשינן "עון הקדשים ולא עון מקדשים", וכתבו תוס' במנחות דף ט"ו ע"א ד"ה והכא וכו' שמאי דאמרינן ביומא דף ז' ובפסחים דף ע"ז ע"א שטומאה דחוי' בציבור בעי ריצוי ציץ הרי זה רק בנוגע לטומאת בשר, אבל טומאת גברא נדחה בציבור גם בלא ריצוי ציץ וכהדרשה הנ"ל דלא שייך ריצוי ציץ על טומאת הגברא. וכבר נשאר הגבורת ארי ביומא דף ז' בתימה על הרמב"ם (ועכ"פ להדיא אמרינן ביומא דף ז' שטומאה הותרה בציבור הרי זה בלי ריצוי ציץ).

ותי' האבן האזל שדעת הרמב"ם היא כן, דבאמת צריכים תמיד שציץ ירצה על שני דברים: א', על הפסול של טומאה, וציץ מהני לזה מקרא דוהי' על מצחו תמיד לרצון להם לפני ה', ב', על האיסור להקריב בטומאה, וידעינן שציץ מהני גם לזה מקרא דונשא אהרן את עון הקדשים, ומעתה הרי הדרשה שציץ אינו מרצה על טומאת הגוף

הרי היא מקרא דונשא את עון הקדשים דהיינו עון הקדשים ולא עון המקדשים, אבל לסלק את הפסול מהני ציץ גם בהציוור של טומאת הגוף, רק דמכיון שנשאר העון של הקרבה בטומאה, כי ציץ לא מרצה על עון טומאת הגוף, ממילא הרי זה שוב פוסל את הקרבן משום "דבמקום שיש עבירה אי אפשר שהקרבן ירצה וכגדר מצוה הבאה בעבירה", ומעתה בציבור מכיון שהעבירה נדחית כי טומאה דחוי' בציבור, שוב מהני ציץ על הפסול אע"פ שזה ציור של טומאת מקדישין, ובעינן באמת שהציץ ירצה על הפסול, וגם בקרבן יחיד הרי הוא מרצה על הפסול אע"פ שזה ציור של טומאת מקדישין, רק שנשאר האיסור כי על עון מקדישין אין הציץ מרצה, וזה מהני שוב לפסול את הקרבן וכהנ"ל.

ועוד ביאר עי"ז את מאי דתנן שבנטמא טומאת התהום ציץ מרצה, דלכאורה קשה הלא אין ציץ מרצה על טומאת הגוף מדרשה דולא עון המקדישין, ואע"פ שטומאת התהום הוא הלכה למשה מסיני אבל דוחק לומר שזה סותר את הדרשה של ולא עון המקדישין ושבטומאת התהום נאמר שהציץ שפיר מרצה על עון מקדישין ודלא ככל שאר קדשים, אבל לפי הנ"ל ניחא כי באמת אין חילוק בין טומאת התהום לשאר טומאות בענין ציץ מרצה, אלא גם בשאר טומאות הציץ יכול לרצות על הפסול הקרבה ולכן גם בטומאת התהום הציץ מרצה על הפסול הקרבה, וזהו הכוונה במאי דתנן שציץ מרצה על טומאת התהום, וההלכה באה כדי לסלק את האיסור, דוגמת דחוי' בציבור, ומה שהאיסור מסתלק בטומאת התהום אין זה מצד הציץ.

ובההשמטות בדף פ"ו עמוד ד' של הספר הביא שהקשו לו על מה שכתב שאם נשאר איסור הרי זה שוב גורם פסול, דהנה אם סוברים שטומאה דחוי' בציבור הדין הוא שהיכא שאפשר לעשות ע"י טהורים צריכים להדר אחרי טהורים, ומעתה וכי נאמר שאם לא הידר אלא עשה באיסור הקרבן יהי פסול וכגדר מצוה הבאה בעבירה.

ובנוגע למה הדין באמת היכא שלא הידר אחרי טהורין ע"י בקרית ספר בפ"ד מהל' ביאת המקדש קרוב לסופו שמכשיר, אבל המהרי"ט על קידושין דף ס"ו בד"ה א"ר טרפון וכו' פוסל.

והנה דברי האבן האזל נוגעים לכמה קושיות בסוגיין וכדלהלן:

א', בדף כ"ג ע"ב תניא שנקטינן שריצוי ציץ קאי על טומאה משום שטומאה הותרה מכללה בציבור, ולפי הרמב"ם קשה דהא כל מה שטומאה דחוי' בציבור זה רק בהדי ריצוי ציץ וא"כ לפני שיודעים שציץ מרצה על טומאה לא מצינו תופעה של הותרה מכללה.

ולפי הנ"ל ניחא כי גם להרמב"ם הרי בהציור של ציבור הרי הציץ בא רק בשביל הפסול אבל לא בשביל האיסור וא"כ הכוונה היא שמסתבר לומר שציץ מהני על טומאה כי האיסור של טומאה נדחה בציבור גם בלא ציץ.

ברם ביומא דף ז' הוכיחו מהברייתא הנ"ל שטומאה הותרה בציבור ולא דחוי' (והותרה בציבור הרי זה בלי ריצוי ציץ).

וכתב הנ"ב במהדורא תניינא חלק או"ח סוף סי' פ"ו וז"ל, ואני אומר דגם שם לא מן הלשון (של הותרה מכללה) דייק, אלא שאי ס"ד דטומאה דחוי' א"כ בציבור גופא

בעי ציץ לרצות (וכמו שסובר באמת הרמב"ם וכמו שהבאנו) כמפורש בפסחים דף ע"ז ע"א (ודלא כתוס' במנחות דף ט"ו דההוא קאי על טומאת בשר) וא"כ למה לי למימר הא אינו נושא אלא עון טומאה שהותרה מכללה וכו', עדיפא מזה הו"ל למימר שנושא עון טומאה שכן נושא טומאה בציבור, אלא ודאי שבציבור לא בעי ריצוי ציץ, וא"כ מכלל דס"ל הותרה בציבור, וכל זה נלענ"ד לפי שעה וידעתי שזה דוחק קצת רק להיותי טרוד בכמה טרדות לא עיינתי וכתבתי בהשקפה בעלמא עכ"ל.

ב', לעיל בדף ט"ז ע"ב אמרינן טמא יוכיח ורוצים ללמוד שאונן פסול מטמא, ואמרינן שליכא למימר דשאני אונן שהותר מכללו כי גם טמא הותר מכללו בציבור ומשמע דאזיל גם אם טומאה דחוי' בציבור, ואילו לפי הרמב"ם הרי התם הרי זה משום ריצוי ציץ.

ולפי הנ"ל ניחא כי חלק האיסור הותר בציבור בלא ריצוי ציץ. מיהו עדיין צ"ע כי איכא למיפרך דבאונן חזינן שהפסול הותר מכללו, ואילו בטמא הפסול גם בציבור הוא רק בהדי ריצוי ציץ.

ג', בפט"ז משאר אבות הטומאה ה"א כתב הרמב"ם וז"ל, מפני מה טהרו חכמים ספק (טומאה) ברה"ר שהרי ציבור עושין הפסח בטומאה בזמן שהטמאין מרובין, אם טומאה ודאית נדחית מפניהן ק"ו לספק טומאה וכו' עכ"ל, וצ"ע דהא הוי בהדי ריצוי ציץ.

ולפי הנ"ל ניחא כי האיסור נדחה בלי ריצוי ציץ. מיהו לכאורה הדין טהרה של

ספק טומאה ברשות הרבים הוא יותר דומה להפסול של טומאה מלהאיסור של עבודה בטומאה.

תמד) שיטת הרמב"ם.

ע"י ברמב"ם בפ"ד מהל' ביאת המקדש ה"ט שפסק שקרבן ציבור דוחה רק טומאת מת לחוד, וקשה דבפ"ו מהל' קרבן פסח ה"א פסק שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ קודם שטבל והרי לפי המבואר בסוגיין יוצא שלפ"ז טומאת שרץ שפיר נדחית בציבור.

דרכם של הקר"א והמהר"ם גלאנטי והצל"ח.

והקר"א הסביר דהנה הרמב"ם בפ"ו מהל' קרבן פסח ה"א פוסק שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ קודם שטבל אבל שוחטין וזורקין עליו לאחר שטבל, וא"כ י"ל שהרמב"ם סובר שהמחלוקת אם שוחטין וזורקין על טמא שרץ הוא לאחר טבילה, אבל קודם טבילה לכו"ע אין שוחטין, ומה שבגמ' אמרינן שאם סוברים שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ אז ציבור עושין בטומאה הרי זה אם סוברים שאין שוחטין וזורקין אפילו לאחר טבילה, אבל אם שפיר שוחטין וזורקין לאחר טבילה, אז אע"פ שאין שוחטין וזורקין לפני טבילה, אין זה גורם שיעשו בטומאה כשהם ציבור, כי אפשר להם לטבול ולעשות בטהרה ע"י הדין ששוחטין וזורקין על טמא שרץ לאחר

טבילה (וא"כ ליכא ק"ו מטמא מת), וכ"כ הצל"ח בפסחים דף צ' ע"ב בד"ה ועפ"י פסקי הרמב"ם וכו', אלא שהקשה הקר"א דא"כ יוצא שהכוונה בסוגיין באין שוחטין וזורקין על טמא שרץ היא אפילו להיכא שכבר טבל ולא אשכחן מ"ד שסובר הכי (והכ"מ על הרמב"ם שם כתב באמת שהמחלוקת היא לפני שטבל ושהרמב"ם פוסק כמו המ"ד שסובר שאין שוחטין וזורקין).

[וע"ע בפ"ז מהל' קרבן פסח ה"א שפסק הרמב"ם גם שם שרק רוב טמאי מתים עושים בטומאה, והקשה הלח"מ דהא בדבריו בפ"ד מביאת המקדש הי"ב מבואר להדיא שאע"פ שרוב הציבור הם טמאי מתים ונעשה בטומאה אבל בכל זאת אלו שהם טמאים בטומאה אחרת אסורים לעשות אז, ואילו בהל' קרבן פסח שם בה"ח כתב שכשרוב טמאי מתים עושים בטומאה אז גם טמאי שרץ אוכלים עמהם, וקשה דאם טמאי שרץ חשיבי כטמאי מתים לענין אכילה למה אינם נחשבים כטמאי מתים גם לענין עשי'. ותי' הצל"ח כהנ"ל דלענין עשי' אי אפשר ללמוד ק"ו מטמא מת כי טמא שרץ יכול לטבול ולאכול בלילה אבל אם בזמן אכילה הוא טמא שרץ הרי אי אפשר לו להטהר כי גם לאחר טבילה הרי הוא טבול יום ומש"ה שפיר אפשר ללמוד ק"ו ממת*].

וע"ע בשער המלך בספ"ו מהל' ק"פ שהביא תי' זה מהמהר"ם גלאנטי בספר

הקרבה, אם כן אי אפשר שיתחדש עליו דין היתר אכילה בהדי הציבור, כי כל ההיתר לאכול בטומאה נובע ממה שיש היתר הקרבה בטומאה עיי"ש באריכות.

(* ועיין גם בחזון איש זבחים סי' ד' סק"ו בד"ה עוד וכו' שהביא כעין זה מהמנחת ברוך, והשיג עליו, ותמצית השגתו היא שכיון שאין דין של הותר מכללו בציבור בטומאת שרץ לענין

קרבת חגיגה, והקשה עליו השער המלך דהא מהסוגיא בפסחים שהביא שם מוכח שגם אם סוברים שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ רק קודם שטבל הרי זה גורם שציבור של טמאי שרץ עושים בטומאה אפילו אם לאחר שטבלו שפיר שוחטין וזורקין עליהם. ובשו"ת מנחת ברוך בסי' כ"א ד"ה עוד תמה וכו' הקשה על דרך זה מהגמ' בסוגיין בדף כ"ג ע"א דאמרינן מיתבי' מפני שאמרו נזיר ועושה פסח הציץ מרצה על טומאת הגוף במאי אילימא בטומאת שרץ האמרת שוחטין וזורקין על טמא שרץ, פי' וקשה על זקני דרום, ואילו לפי הנ"ל נוקמה בטמא שרץ שעוד לא טבל דגם זקני דרום מודים שאין שוחטין וזורקין עליו.

ועוד הקשה הקר"א על דברי הרמב"ם בפ"ז מהל' קרבן פסח ה"ט שכתב וז"ל, היו כלי שרת טמאים בשרץ וכיוצא בו, הואיל ואינן מטמאין את האדם כמו שיתבאר במקומו, אע"פ שמטמאין את הבשר, לא יעשוהו אלא הטהורים, ויאכל אע"פ שהוא טמא עכ"ד, דלפי שיטתו שטמאי שרץ אינם עושים בטומאה א"כ איך עושים בכלל בטומאה.

והצל"ח כתב עוד דרך, והיינו דמה שמבואר כאן שאם אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ אז עושין בטומאה הרי זה כי אזלינן שילפינן מבמועדו אפילו בטומאה, דאז נקטינן שהותרו כל הטמאים כר"ת, אבל אם הילפותא הוא מאיש איש כי יהי' טמא לנפש או מויהי אנשים וגו' אז בעינן דוקא טמא לנפש וכן פוסק הרמב"ם. אלא שהקשה האבן האזל בפ"ד מהל' ביאת המקדש הי"ב על זה בזה"ל, ומה שחילק הצל"ח בין אי ילפינן מבמועדו ובין אם ילפינן מאיש איש

או מויהי אנשים אינו מיושב, כיון דהרמב"ם סובר דילפינן מויהי אנשים כמו שכתב בפ"ז מהל' קרבן פסח ובע"כ דסובר דמבמועדו אין ללמוד על קרבן פסח דהוי כמו כל קרבנות ציבור דנעשים בטומאה כיון דיש עצה לעשות פסח שני, וא"כ מגלן לגמ' למיפרך על זקני דרום ולומר דהם סברי דילפינן מבמועדו, ורש"י כתב כאן דלענין טומאת מת ילפינן מבמועדו, ורק החילוק בין טומאת מת לטומאת שרץ ילפינן מטומאת בעלים דכתיב איש כי יהי' טמא לנפש, אבל עכ"פ אין טעם לומר דהרמב"ם סובר להלכה דילפינן מויהי אנשים, והגמ' פריך על זקני דרום משום דהם סברי דילפינן מבמועדו עכ"ל.

ועכ"פ צ"ע דלפי מה שכתב האבן האזל שהטעם למה לא ללמוד פסח מבמועדו הוא משום דשאני פסח דיש עצה לעשות בפסח שני ולכן ילפינן מנפש א"כ גם לפי הרמב"ם יוצא ששאר קרבנות ציבור ילפינן שפיר מבמועדו שהם נעשים בטומאה וא"כ למה לא פסק לכה"פ בשאר קרבנות ציבור שגם טמא שרץ עושה אותם בטומאה הואיל ואין שוחטין וזורקין על טמא שרץ והם נעשים בטומאה כשרוב הציבור הם טמאי שרץ.

תמד* דרכיו של האבן האזל.

והאבן האזל בפרק ד' מהל' ביאת המקדש הלכה י"ב אות ב' ר"ל דס"ל להרמב"ם שזקני דרום אזלי שטומאה הותרה בציבור ולכן אמרינן מתוך "כי כיון דאיסור טומאה קילא שהותרה בציבור, גם ביחיד אינו מחלל בדיעבד", אבל אם טומאה דחוי' בציבור, וזהו הרי ע"י ריצוי ציץ לפי הרמב"ם, אז לא אמרינן מתוך, כי הציץ מהני רק על

הפסול אבל לא על האיסור וכהנ"ל, כי על האיסור אמרינן עון הקדשים ולא עון המקדישין, ומש"ה נהי שביבור האיסור נדחה, אבל בקרבן יחיד נשאר האיסור ולכן לא אמרינן מתוך, ורק זקני דרום סוברים דאמרינן מתוך כי סברי שטומאה הותרה בציבור וכהנ"ל, וכיון דאזלי שטומאה הותרה בציבור לכן נקטינן שאם אין שוחטין וזורקין על טמאי שרץ הדין נותן שעושים בטומאה ושנגיד הותרה ולא איכפת לן במה שבידו לטבול כיון דאזלינן שהותרה בציבור, אבל אם סוברים שטומאה דחוי' בציבור א"כ נהי שאין שוחטין וזורקין אבל אי אפשר ללמוד ק"ו ממת כי שאני טמא שרץ דבידו לטבול וליטהר.

ולפי הקר"א יוצא שכוונת הסוגיא היא שרק אם סוברים שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ אפילו לאחר שטבל, רק אז הדין הוא שציבור טמא שרץ עושים בטומאה, ואילו לפי דרכו של האבן האזל יוצא שסגי אם סוברים אין שוחטין וזורקין לפני שטבל, אפילו אם סוברים ששוחטין וזורקין אחרי שטבל.

אלא שהקשה האבן האזל שרש"י ותוס' כתבו שהמתוך מועיל רק בצירוף ציץ. ותי' ד"ל שהסוגיא סוברת כתוס' ביומא דף ז' ע"ב בד"ה מכלל וכו' שבק"צ וציץ לא צריכים למיהדר אטהרה וא"כ שפיר שייך ללמוד ק"ו שרץ ממת, אבל הרמב"ם הרי פוסק להדיא שבטומאת הגוף בקרבן ציבור איכא ריצוי ציץ ומ"מ מהדרין אטהורין ולכן הרי הוא סובר שאע"פ שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ בכל זאת אי אפשר ללמוד מטומאת מת כי אפשר למיהדר אטהרה ע"י שיטבלו.

וע"ע באבן האזל באות ג' שכתב שמה שהרמב"ם פוסק שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ הרי זה היכא שאין הציבור עושים בטומאת מת, אבל היכא שהציבור עושים בטומאת מת שוחטין וזורקין גם על טמא שרץ כיון שאינו יכול לעשות פסח שני, וגם יוכל לאכול את הפסח בלילה, רק שבכל זאת גם בכה"ג אסור לו להכנס למקדש, וממילא אתי שפיר מש"כ הרמב"ם בפ"ז מהל' קרבן פסח שטמא שרץ אוכל פסח כי זה איירי בפסח הבא בטומאה דבכה"ג שפיר שוחטין וזורקין על טמא שרץ (והראה סמוכין לזה מהגמ' בפסחים, דהיינו שהיכא שאין ציבור נידחין לפסח שני אלא עושין בראשון בטומאה אז שפיר שוחטין וזורקין על טמא שרץ).

וע"ע באבן האזל שם באות ו' בד"ה אמנם קשה וכו' שהקשה דהא הרמב"ם בפ"ו מהל' קרבן פסח פוסק כרב בפסחים שם שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, ורב יליף כן ממה שאין שוחטין וזורקין על טמא מת גם בשביעי שלו אע"פ שהוא ראוי לאכול בלילה, ולכאורה קשה דהנה שיטת הרמב"ם שם היא שאע"פ שטמא שרץ אין שוחטין וזורקין עליו אבל לאחר שטבל שפיר שוחטין וזורקין עליו אבל על טמא מת אין שוחטין וזורקין בשביעי שלו אפילו לאחר שטבל, ומעתה צ"ע איך ילפינן טמא שרץ ממת בשביעי שלו הלא בע"כ חזינן שחלוקים הם. ועוד הראה שם שקשה כהנ"ל גם על רב עצמו עיי"ש.

ולעיל שם באות ו' הביא האבן האזל שהנחלת דוד סובר שהרמב"ם סובר להלכה שמה שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ הרי זה רק מדרבנן משום חשש שמא יפשע

ולא יטבול ולא יוכל לאכול בלילה וכמו שסברה הסוגיא בפסחים מעיקרא, וכן ראיתי שכתב החק נתן כאן בד"ה מאי קסברי וכו' כדי ליישב את הרמב"ם וכתב שכן משמע בכ"מ (בריש פ"ז מהל' קרבן פסח עיי"ש), וכן כתב השער המלך בסוף פ"ו מהל' קרבן פסח עיי"ש, וכן כתב המנחת ברוך, והחזו"א בזבחים סי' ד' סק"ו הביא את דבריו והשיג שאין בסיס לדבר זה לפי מסקנת הסוגיות בפסחים.

ובאותו ז' כתב האבן האזל שבאמת מאיש איש כי יהי' טמא לנפש דאיירי בטמא מת אפילו בשביעי שלו שפיר ילפינן טמא שרץ, אבל רק קודם שטבל, אבל לא ילפינן לאחר שטבל, והיינו משום שגם מה שכתוב טמא מת הרי זה איירי רק קודם שטבל כי לאחר שטבל הרי כבר לא מיקרי טמא, והא דטמא מת אינו עושה פסח בשביעי שלו גם אם כבר טבל הרי זה משום דילפינן מתחילת הפרשה שם ממה שלא אמר להם משה רבינו לטבול, ומש"ה דין זה נוהג רק בטמא מת כדאיירי בהפרשה שם ולא בטמא שרץ.

תמה) דרכו של הגר"ח.

עי' בחידושי הגר"ח על הרמב"ם בפ"ו מהל' ק"פ שכתב לבאר שיטת הרמב"ם, והאבן האזל שם בסק"ט הביא את דבריו בקצרה וגם העיר עליהם. ואעתיק כאן את דברי האבן האזל:

וז"ל, והנה אחרי שכתבתי כל זה ראיתי עתה לאדמו"ר גאון ישראל זצ"ל בספרו בהל' ק"פ פ"ו שכתב ליישב מה דלמד הרמב"ם טמא שרץ מטמא מת בשביעי על פי מה שכתב הרמב"ם שאם הי' טמא בטומאה שאין הנזיר מגלח עליו שוחטין

וזורקין עליו בשביעי שלו אחר שיטבול ויזה עליו, והוא ברייתא בנזיר דף נ"ג דטומאה שאין הנזיר מגלח הוא לתרומה וקדשים ולא לנזיר ועושה פסח, וקשה דלמה כתב דדוקא אחר שיטבול דהא בנזיר לא טבל ואינו סותר וכן בביאת המקדש אינו חייב אפילו אם לא טבל. וביאר בזה דבמה שאין עושין פסח בטומאת מת האיכא תרי דיני, חדא דטמא מת אינו משלח קרבנותיו, ושנית דהוא דין מיוחד בעשיית פסח דנדחה לטמאים ואפילו לטמא שרץ, ולכן מה דטמא מת אחר שטבל אין שוחטין וזורקין עליו אינו מהדין המסוים בק"פ דבזה הי' טמא מת דומה לטמא שרץ, אלא משום דטמא מת אינו משלח קרבנותיו, ובזה גם אחר שטבל אינו משלח דאכתי הוא טמא (וכמש"כ הרמב"ם בפ"ב דאין מקריבים עליו כלל עד שיטהר ועיי"ש בכ"מ), ולפ"ז הך הלכה דטומאה שאין הנזיר מגלח עלי' אינה בעושה פסח הוא רק בדין הראשון דאינו משלח קרבנותיו דהוא רק בטמא מת, אבל מה דטמא אינו עושה פסח קודם שטבל בזה אין חלוק באיזה טומאה, וזהו שכתב הרמב"ם בטומאה שאין הנזיר מגלח עלי' דדוקא אחר שטבל שוחטין וזורקין עליו, ומיושב הא דילפינן על טמא שרץ דאין שוחטין וזורקין עליו מטמא מת בשביעי משום דקודם שטבל הא אין שוחטין וזורקין עליו אפילו בטומאה שאין הנזיר מגלח עלי', ובזה אין חילוק מטומאה זו לטמא שרץ דשניהם אחר שטבל שוחטין וזורקין עליו, ובזה כולהו טמאים חד דינא להו, אבל כשטבל דאין החסרון אלא משום דאין משלח קרבנותיו, בזה הוא רק בטומאת מת שהנזיר מגלח עלי' וכמש"כ הרמב"ם.

טמא שרץ שאינו טעון הזאה ג' וז' פסול, טמא מת שטעון הזאה ג' וז' לא כ"ש. (ע"י בספר דרכי יושר נדפס באסיפת זקנים חדש על זבחים כרך ג').

תמוז (תקע להו ריש לקיש לדרומאי.

ע"י בגמ' שהקשה ר"ל על זקני דרום דכי איזה כח מרובה כח מכפרין או כח מתכפרין הוי אומר כח מתכפרין, ומה במקום שנטמאו בעלים בשרץ משלחין קרבנותיהן, כהן שנטמא בשרץ אינו מרצה, מקום שנטמאו בעלים במת שאין משלחין קרבנותיהן, כהן שנטמא במת אינו דין שאינו מרצה. ויש לעיין למה לא אמר ר"ל רק את הק"ו ולמה הוצרך לומר הקדמה זו של וכי איזה וכו'. ואולי כוונתו בפסקא זו היא לטענה נוספת, והיינו שמכיון שכח מתכפרין עדיף, א"כ אם במתכפרין לא אמרינן מתוך שמרצה בציבור מרצה ביחיד, אלא היחיד נדחה לפסח שני, כ"ש שבמתכפרין הדין נותן שלא נאמר שמתוך שמרצה בציבור מרצה נמי ביחיד, כלומר שהכוונתו בזה היא לק"ו ממתכפרים למכפרים (חוץ מהק"ו מטמא שרץ לטמא מת כמו שסיים).

תמח (רש"י ד"ה טמא פסול.

וז"ל, אמתני' קאי דתנן במתניתין טמא מחלל עבודה ועל כרחיך בקרבן יחיד קאמר דאילו קרבן ציבור קרב בטומאה עכ"ל. נראה שרש"י קאי אליבא דידן ולא לפי זקני דרום, ולדידן קרבן ציבור קרב גם ע"י כהן טמא שרץ כי אנחנו איננו סוברים מכפרים כמתכפרים וכמו שהבאנו לעיל באות תמ"א. וע"ע במהר"ם שיף וח"נ, ובספר שלום רב

ויש לעיין בדברי אדמו"ר במה שכתב דמה דנפ"מ בין טומאה שנוזר מגלח עלי' לאין הנזיר מגלח עלי' אינו משום דין מסוים בעשיית פסח אלא משום דין דטמא מת אינו משלח קרבנותיו, וקשה דלמה הוזכר בכרייתא דנזיר דף נ"ג עושה פסח ולא משלח קרבנותיו, ועוד דגם הרמב"ם כשפסק בפ"ב דטמא מת אינו משלח קרבנותיו לא חילק בין טומאה שהנזיר מגלח עלי' ובין אין הנזיר מגלח, ולא הזכיר חילוק זה אלא בפ"ג דטומאה שאין הנזיר מגלח עלי' אינו חייב על ביאת מקדש. ועוד דאדמו"ר כתב דיסוד הדין דטומאת מת אינו משלח קרבנותיו הוא מהא דמו"ק דף ט"ז דבזמן שראוי לביאה ראוי להקרבה ולפירש"י הוא על טמא מת, וכיון דאפילו בטומאה שאין הנזיר מגלח עלי' אינו ראוי לביאה, דהא בדין שילוח מחנות לא חילקו בזה, וההלכה היא רק שאינו חייב כרת, וא"כ עכ"פ אינו ראוי לביאה, אלא דבזה אפשר לומר דכיון דגם טמא שרץ אינו ראוי לביאה ומ"מ לא נתמעט דאינו משלח קרבנותיו ומשום דהך קרא בטמא מת א"כ ה"נ מיירי דוקא בטומאה שהנזיר מגלח עלי' וכמש"כ שם רש"י דקאי אקרא דואל מת אדם לא יבוא דהוא טומאה שהנזיר מגלח עלי', אבל מה שהקשיתי מקודם קשה דהרמב"ם לא חילק גבי אין משלח קרבנותיו, וגם לשון הברייתא "ולא לנזיר ועושה פסח" לא משמע דקאי דוקא לענין שילוח קרבנותיו בכלל ולא לעושה פסח בפרט עכ"ל האבן האזל.

תמוז (תקע להו ריש לקיש לדרומאי.

צ"ע למה לא יליף ר"ל ק"ו פשוט, דמה

בשם אמרי צרופה (שהוא ספר חי' מהרא"י) הנדפס באסיפת זקנים חדש על זבחים כרך ג'.

תמט) רש"י ד"ה אי קסברי אין שוחטין וזורקין וכו'.

וז"ל, ואע"ג דיכול לטבול ולאכול לערב עכ"ל. משמע דאחרי טבילה שפיר דמי. וע"ע בזה לעיל באות תמ"ד.

תנ) תד"ה אי הכי טמא שרץ נמי.

וז"ל, אבל אי לאו מתוך לא הוה קשיא מידי, דאמינא שמתני' דפסלה טמא מיירי בין בטמא מת בין בטמא שרץ עכ"ל. פי' ביחיד אבל בטמא שרץ באמת איכא למימר שבציבור ילפינן בק"ו מטמא מת, ולית לן מכפרין כמתכפרין כמו שהבאנו לעיל באות תמ"א (ורק זקני דרום חייבים לסבור שמכפרין כמתכפרין כי אל"כ נימא מתוך גם על טמא שרץ).

תנא) בא"ד.

וז"ל, ועוד יש לפרש וכו' עכ"ל. פי' דלפי הדרך הראשון הקושיא היא לשם הבאת רא"י שלא אמרינן מתוך, כי אם נאמר מתוך צריך לצאת שגם במת וגם בשרץ כשר בין בציבור ובין ביחיד, אבל ה"ועוד" מפרש שהקושיא היא דנימא מתוך גם בשרץ ונוקמה מתני' בזב ומצורע.

תנב) בא"ד (ר"ת).

וז"ל, אי הכי טמא שרץ נמי וכו' א"כ טמא שרץ נמי בקרבן יחיד לירצי מק"ו

מטמא מת דיחיד עכ"ל. ואין להקשות מה לטומאת מת שכן אישתרי בטומאת ציבור לאכול תאמר בשרץ דלא אישתרי בציבור לאכול, דהא דלא אכלי לאו משום חומרא דשרץ אלא משום דשוחטין וזורקין עליו כמש"כ לקמן לקמן בדיבור זה, וכיון דאינו חומרא לא פרכינן אק"ו דחדא מחדא ודו"ק עכ"ל ח"נ. מיהו צע"ק דמהמשך דברי תוס' מבואר שאכתי לא אסיק אדעתיהו סברא זו.

תנג) בא"ד.

א. וז"ל, וא"ת ומנ"ל דבמועדו איירי אף בטמא שרץ, אי ממשמעותא דמועדו א"כ אפילו זב ומצורע, אי מק"ו דמת שטעון ג' וז' מה לטומאת מת שכן אישתראי לאכול בטומאת בעלים עכ"ל. הקשה הפנ"מ נימא שאי אפשר ללמוד ממועדו אפילו זב ומצורע כי א"כ טמא לנפש מאי ממעט, ולכן מנפש ממעטינן זב ומצורע ומבמועדו מרבינן טמא שרץ דדומה לטמא מת בזה שאין הטומאה יוצאת מגופו.

ותי' העולת שלמה דלעולם י"ל שמרבינן מבמועדו גם זב ומצורע וכדברי תוס', ונפש אתי למעט רק ציבור זבין ומצורעין אבל לא כהן.

והצ"ק הביא מתוס' בפסחים שתנאי היא ושמן דיליף ממועדו לא יליף מאיש איש.

ב. ע"י בקר"א שהקשה למה נקטו תוס' שרק טמא שרץ אפשר ללמוד בק"ו מטמא מת, הלא גם מצורע יש ללמוד מהך ק"ו דמה טמא מת שטעון הזאה ג' וז' וכו', ואי משום שיש לפרוך מה למצורע שיש חומרות בהטומאה שלו הלא גם בקשר לשרץ יש

להקשות דמה לשרץ שמטמא בכהעדשה, והסיק דאזלינן ששאני מצורע משום שהטומאה יוצאת מגופו.

תנר) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דהא דלא אכלי לאו משום חומרא וכו' עכ"ל. אע"ג דר"ת מפרש מתוך שמרצה בריצוי של אכילה בטומאת המת ובטומאת שרץ אינו מרצה לאכול בטומאה, והכא כתבו דלאו משום חומרא דשרץ לא אכלו, לא דמי, דבאמת קיל הי' לגבי מת דאכלי בטומאה מש"ה שפיר קאמר מתוך דאית לי' האי קולא דאכלי בטומאה מקלינן נמי דמרצה ביחיד, אבל טמא שרץ לא מצינו הא קולא, אבל ליפרך ק"ו בזה ולומר כיון דמחמרינן בשרץ דלא אכלי בטומאה וכו' קאמר דלאו משום חומרא לא אכלי בטומאה עכ"ל צ"ק.

תנה) בא"ד (בענין דרכו של ר"ת).

הנה לפי ר"ת יוצא שאם סוברים שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ אז בציבור הותרו לאכול בטומאה, וצ"ע למה הלא יכולים להטהר, וצ"ע.

והנה המרומי שדה מקשה דלפי ר"ת שקושיית הגמ' של "אי הכי טמא שרץ נמי" פירושו הוא שכהן טמא שרץ יהי' כשר בקרבן יחיד ק"ו מטמא מת ומשני מכפרים כמתכפרים אבל זה נשאר אמת שכהן טמא שרץ מקריב ק"צ, א"כ צ"ע איך אמרינן בדף כ"ג ע"ב בהל"ב שלא אשכחן טומאת שרץ דמישתרי בציבור, ובכהן איירי, הלא שפיר אשכחן.

וכתב שהי' נראה דלא כתוס' בדעת ר"ת

אלא כשמתרצין מכפרים כמתכפרים הכוונה היא גם לטמא שרץ בק"צ. מיהו עיין להלן בע"ב שם דהקשה השט"מ את הקושיא הנ"ל ועי"ש בתירוצו, הובא בדברינו שם באות תס"ח.

דף כ"ג ע"א

תנו) הכא במאי עסקינן שנטמא כהן בשרץ.

קשה דא"כ דכוותי' בטומאת דם דקתני שהציץ מרצה ג"כ מיירי אפילו בנטמא הדם בשרץ, ואמאי הא הציץ אינו נושא אלא עון שהותר מכללו במקום אחר, וטומאת שרץ לא הותר גם בציבור לזקני דרום, ויש ליישב. (טהרת הקודש. ועי' בספר דרכי יושר נדפס באסיפת זקנים חדש על זבחים בכרך ג').

תנוז) הא תני רבי חייא לא אמרו טומאת התהום אלא למת בלבד.

צ"ע נימא הב"ע שנטמא כהן במת, ואיירי בשביעי שלו אשר לענין לרצות הרי הוא כטמא שרץ לפי תוס', אבל לענין טומאת התהום י"ל דשפיר נאמר בו הלכה של טומאת התהום כיון שסו"ס הרי הוא בגדר טמא מת. (שלום רב בשם מ"כ).

תנח) רש"י ד"ה מפני שאמרו.

וז"ל, אבל עושה פסח אכילתו מעכבתו עכ"ל. משמע מדבריו שכל הטעם לומר שטמא מת אינו משלח קרבנותיו הרי זה רק בפסח ומשום שאכילת פסחים מעכבא, וכן

תסא) בא"ד.

וז"ל, ועוד יש לפרש דמיירי בכהן שקיבל הדם בטומאת התהום דמת, שמרצה לכתחילה לזרוק, ולא מהדרינן אטהורין אפילו איכא כהן טהור, הא טומאה ידועה לא מרצה לכתחילה, אלא מהדרינן אטהורין דטומאה דחוי' בציבור עכ"ל. עי' בצ"ק שהקשה למה תלו את הדבר בטומאה דחוי' בציבור, הלא גם אם הותרה בציבור, אבל הכא הרי בקרבן יחיד קיימינן וצריכים להדר אטהורין כמבואר ביומא דף ז' ע"א. ותי' על פי דברי תוס' שם בדף ח' ע"א בד"ה אי סבר וכו' שאם הוי רק ספק טומאה אז אין צריכים להדר אחר טהורין אפילו בקרבן יחיד אלא סמכינן גם לכתחילה על זה שציץ מרצה, וא"כ הכא שפיר כתבו דחוי' בציבור כי אם הותרה א"כ לא יצטרך להדר אטהורים כיון דהוי טומאת התהום שהוא ציור של ספק טומאה.

ועי' בטהרת הקודש שביאר כוונת תוס' כאן כך, דאם לאחר קבלת הדם נודע שהי' טמא בטומאה ידועה צריכים לכתחילה להביא קרבן אחר, וזוהי כוונתם במה שכתבו "מהדרינן אטהורין", כלומר שיביאו קרבן אחר, ואם הי' טומאת התהום אין צריכים, אבל בטומאה ידועה שפיר צריכים, ולא מהני לזה ציץ, והיינו משום שכן הדין נותן גם בק"צ אם טומאה דחוי' בציבור, ולכן תלו תוס' את הדבר בזה שטומאה דחוי' בציבור, רק שלפי האמת בק"צ אינו צריך, כי לאחר שידעינן דין ריצוי ציץ אז אינו צריך בציבור כיון דאיכא גם מעלת ציבור וגם ריצוי ציץ, וכוונת תוס' היא דהנה מה שציץ מרצה הרי זה מפני שטומאה הותרה

משמע להלן בד"ה דרמי בר חמא. ולכאורה יש להקשות דנהי שאם אכילת פסחים מעכבא הרי זה טעם לומר שאינו משלח אבל גם אם אינה מעכבת י"ל דאינו משלח כי בעינן שישחט על אוכליו, ועוד דנימא דקרא דדחיי' לפסח שני הרי זה לעיכובא. גם יש לתמוה על רש"י ממה שמבואר במו"ק דף ט"ז ע"א שטמא מת אינו משלח גם שאר קרבנותיו, הובא לעיל באות תמ"ה עיי"ש. וע"ע באות תפ"א.

תנט) רש"י ד"ה מאי לאו למעוטי טומאת התהום דשרץ.

וז"ל, ומק"ו לא אתיא שאין דנין ק"ו מהלכה עכ"ל. צ"ע דגם בלא"ה יש לפרוך מה לטמא מת שכן כהן טמא מת מרצה בקרבן ציבור משא"כ כהן טמא שרץ לזקני דרום וא"כ משום הכי אולי גם אין בשרץ הקולא של טומאת התהום.

תס) תד"ה לאו למעוטי.

וז"ל, ותי' ה"ר חיים דמיירי במת בשביעי שלו עכ"ל. צ"ע דלפ"ז יוצא שכבר הזה בג' וז', דהא אל"כ יש לזה הדין של יום ראשון, וא"כ כיון שהזה הרי נודעה לו הטומאה ואין זה טומאת התהום. וי"ל שקיבל הזאות ג' וז' בגלל סוג טומאה דרבנן שאינה פוסלתו לפסח, דהיינו טומאה בחיבורין, דפסול רק בתרומה וקדשים ולא בניזיר ועושה פסח, אלא שפיר יכול הוא לעשות פסח, ועשה פסח ואח"כ נודע לו הטומאת התהום, ועלתה ההזאה גם בשביל הטומאת התהום. (ראש המזבח).

השמשות סוף י"ג וכו'". וצ"ל דזה קאי על טומאת התהום דהבעלים. (מהר"ם שיף.) והחק נתן בהמשך דברי תוס' ביאר כוונת רש"י שראה בבין השמשות של אור לי"ד וטבל מיד דהטבילה לא היתה בתורת ודאי בי"ד אלא יכול להיות שהטבילה היתה בי"ג.

תסג) בא"ד.

וז"ל, ולדידי' אתי שפיר דכיון דראה מצפרא מיד הי' ספק אולי יראה עוד ביום והוי כנודע הספק קודם שחיטה עכ"ל. צ"ע דא"כ למה אמרינן בפסחים שם שאם ראה זב בז' שלו אחר ששחטו עליו את הפסח הרי זה בגדר טומאת התהום לפי רבנן דרבי יוסי הלא גם שם נימא דהוי כנודע הספק קודם שחיטה. וי"ל דהתם כבר נסתם מקורו ולא ראה במשך ז' נקיים, אבל הכא כיון דנפתח הרי קרוב הדבר להיות שיראה עוד ביום. (ח"נ, וכ"כ הצ"ק.)

תסד) בא"ד.

וז"ל, ורבינו מתרץ בזה דכיון דראי' ראשונה אינה מטמאה במשא א"כ מועיל מה ששחטו וזרקו עליו אע"ג דראי' שני' מצטרפת לראשונה לחייבו מנין שבעה מכל מקום לעולם הי' קרוי טמא שרץ בשעת עשיית הקרבן וגם אח"כ לא פקע שמו עכ"ל. וצ"ע דא"כ למה אמרינן בפסחים שם לפי רבנן שאם שחטו הפסח עליו בשביעי שלו ושוב ראה דסותר למפרע והרי הוא נחשב בגדר זב. וי"ל דהתם איירי שבשעה ששחטו עליו עדיין לא טבל וכל טומאת זב עליו (רק שיכול לטבול ולאכול בערב) ולכן כשראה לאחר שחיטה לא יצא ידי פסח. (ח"נ.)

מכללה בציבור וא"כ לא מהני ציץ ביחיד אלא לענין מה שבציבור הוה מהני בלא ציץ, אבל לאחר דידיעין ציץ ביחיד א"כ מעתה בציבור אינו צריך להביא קרבן אחר, אבל אם סוברים שטומאה הותרה בציבור אז גם ביחיד אינו צריך להביא קרבן אחר כיון שגם בציבור אין צריכים גם בלא ריצוי ציץ.

והוסיף שבאמת גם בטומאה ידועה בק"צ, אם סוברים "דחוי", אף שלפי האמת אינו צריך להביא קרבן אחר, אבל אם יש כהן טהור לזרוק הרי הטהור צריך לזרוק, משא"כ בטומאת התהום גם הוא עצמו יכול להמשיך לזרוק, וזהו כוונתם בסוף דבריהם במה שביארו שבטומאת התהום מיבעיא לן בקרבן ציבור אם צריכים להדר אחרי כהן טהור לזרוק היכא שקיבל כהן בטומאת התהום, ושבטומאה ודאית שפיר צריכים, פי' דאע"פ שאין צריך להביא קרבן אחר אבל צריכים להדר אחר כהן טהור בשביל הזריקה.

תסב) תד"ה טומאת התהום דזיבה.

וז"ל, פ"ה כגון ראה בין השמשות של י"ג וכו' עכ"ל. השט"מ מחק "של י"ג", וגם ברש"י לפנינו אינו. ועכ"פ א"א לומר דאיירי באופן שראה בין י"ג לי"ד כי א"כ הרי טבל בי"ד וא"כ אפילו אם יש כאן רק ראי' אחת הרי הוא עכ"פ טבול יום ופסול לעבודה, והרי איירי בהכהן המרצה. ואם גרסינן "י"ג", צ"ל שהכוונה היא לאור י"ג, וכן הוא בסוף דברי תוס' שכתבו "וי"ל כגון שראה בי"ג וטבל והעריב שמשו". מיהו להלן בסמוך כתבו "ואם אמרו לו ראית בין

וכן נראה כי קשה בין על פירושו של רבינו ברוך ובין על פירושו של רבינו, דהא לפי שניהם לא משכחת בכהן ציור של טומאת התהום דזיבה, ורק לפי רש"י ניחא. ועי' בשט"מ באות ל' שכתב שרבי חייא איירי באמת בבעלים ולא בכהן.

תסו) בא"ד.

א. וז"ל, וי"ל כגון שראה ב"ג וטבל והעריב שמשו ושחט למחר הפסח ואחרי כן ראה שני' ומצטרפת ואין זה קרוי נודע הספק קודם שחיטה כיון שטהור גמור בשעת שחיטה וכו' עכ"ל. הנה לשון זה שכתבו ש"אין זה קרוי נודע הספק קודם שחיטה כיון שטהור גמור בשעת שחיטה" צ"ע כי לפי הביאור שכתבו לעיל הרי זה תלוי בזה שלא נפתח מקורו היום, והיו צריכים לכתוב ש"אין זה קרוי נודע הספק קודם שחיטה כיון שלא נפתח מקורו היום" וכמו שמבואר לעיל באות תס"ג עיין שם.

ב. ועכ"פ פי' זה אינו כדברי רבינו לעיל דהא רבינו סובר שלא מתבטל מיני' למפרע שם טומאת שרץ. (מהר"ם שיף.)

ג. והנה גם על דברי רבינו ברוך כאן קשה מה שהערנו לעיל דבמס' זבים ובתוספתא שם מבואר שאינו נחשב זה למפרע אלא בעל קרי, וא"כ הרי גם לאחר ראי' שני' נשאר שכשעבד ב"ד הי' טהור. וי"ל דנהי שאינו נעשה זה למפרע ולא מיקרי למפרע ראיית זה אבל בכל זאת בטל למפרע הדין טהרה שהי' לו על טומאת קרי ע"י שטבל והעריב שמשו ומש"ה יוצא שצריכים להדין של טומאת התהום כדי להכשיר את

והנה רבינו ברוך לית לי' יסוד זה של רבינו ולכן תי' בדרך אחרת במה שכתב "לדידי אתי שפיר וכו'", וגם בסוף דברי תוס' לית לי' לרבינו ברוך יסוד זה אלא ס"ל דמיקרי זב למפרע וכמו שנעיר שם בשם המהר"ם שיף. וצ"ע על זה דלכאורה מבואר להדיא כדברי רבינו בתחילת מס' זבים דסוברים שם בית הלל שראי' ראשונה דזב הוי בגדר בעל קרי, כלומר ואם ראה ראי' שני' חשיב זב רק מכאן ולהבא, ובתוספתא שם איתא שאם ראה ב"ד ראי' ראשונה הרי הוא יכול לאכול פסח לערב ואינו צריך לחשוש שמא יראה ביום ט"ו ראי' שני' כי אפילו אם יראה אינו זב למפרע אלא יש ההיתור של טומאת התהום כמו שביאר הגר"א שם. ובדעת רבינו ברוך בשלב זה של תוס' י"ל שאין כוונתו לומר שאם ראה ראי' ראשונה ושחטו עליו וחזר וראה ראי' שני' הרי הוא נחשב זב למפרע אלא כוונתו היא דאיגלאי למפרע שלא הי' בגדר מי שראוי לאכול בערב ולכן נשאר הדין ככה"ג שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ. (חי' רבי ארי' לייב סי' י"ג.)

תסה) בא"ד.

וז"ל, וקשה על פירושו משמעתי' דמיירי בכהן המרצה עכ"ל (כצ"ל בלי המלה "ציבור"). פי' דהכא איירי בכהן המרצה וא"כ מה הוא הציור של טומאת התהום דזיבה דהא א"א לומר את הציור של ראה בשביעי שלו אחרי שעבד דהא אינו יכול לעבוד בשביעי שלו, אבל לפי רש"י אתי שפיר כי איירי שראה בין השמשות וטבל. (ח"נ.)

ועי' בשט"מ שגורס וקשה על "פירושונו",

עבודתו ובזה אמרינן שלא נאמר על זה ההיתר של טומאת התהום.

מיהו אכתי צ"ע מהתוספתא שהבעלים שראו ראי' ראשונה ביי"ד יכולים לאכול פסח בערב ולא לחשוש שמא יראו ראי' שני', דצ"ע למה אינם צריכים לחשוש הלא אם יראו בטל הדין טהרה שלהם למפרע ונמצא שאכלו פסח בטומאת קרי. וי"ל דס"ל לרבינו כהמאירי בפסחים שעל טומאת בעלים שפיר מהני ריצוי ציץ גם על טומאת התהום דזיבה. (חי' רבי ארי' ליב סי' י"ג.)

ד. וע"ע באור שמח על פ"ז מהל' קרבן פסח ה"ח שתמה גם הוא על דברי תוס' כאן דהא אינו נעשה זב למפרע אלא הרי הוא נשאר טהור וז"ל, וזה תמהון דאטו נעשה זב למפרע, הלא אין טומאתו החמורה מתחיל רק משעה שראה השני' ואז נעשה זב, דמעיקרא אף ביום ראשון הי' כטמא שרץ ונטהר לגמרי ולמחר מתחלת טומאתו החמורה, ומה שבנתים נטהר הוא טהור גמור, באשה דאשכחן שימור ביום אחד ובטומאה חמורה הוי הדין כן דמטמאה למפרע, אבל בזב הוא זר ופלא, ודברי תוס' תמוהים עכ"ל.

וכתב הוא עוד שני ציורים של טומאת התהום דזיבה:

א', וז"ל, דסברה הך סוגיא דטומאת מגע זב לא הותרה בציבור ואתי שפיר כגון כהן שנגע בזב אחר שטבל ביום השביעי ואחרי זה ראה הזב זוב וסתר למפרע והכהן טמא וטרם שראה הזב עבד הכהן עבודה, זה לא נודע הספק לשום אדם ובזה הציץ מרצה, רק בטומאת זב ואפילו מגע זב גרע ממגע שרץ ואין טומאת התהום שבו נדחה עכ"ל,

אלא ששוב נתקשה למה שירצה על מגע שרץ ולא על מגע זב. וכתב שאולי הלכתא גמירי לה.

ב', וז"ל, או נוכל לומר דהך סוגיא ס"ל טבול יום דזב לאו כזב דמי ובפסח הבא בטומאה אוכלין טבול יום דזב ועובר ג"כ כדין טמא מת, וא"כ בפסח הבא בטומאה דכהן זב שטבל בשביעי ועבד בפסח ואחר זה ראה זב וסתר ונמצא טמא למפרע טומאת זיבה גמורה דלא הותרה בציבור ובזה אין הציץ מרצה אף שהוא טומאת התהום עכ"ל.

תסז) שט"מ אות ד'.

ע"י בדברי השט"מ. מיהו באמת בפסחים דף פ' ע"ב מקשה הגמ' כגון זה, דעיי"ש דאמרינן על דברי רבי חייא שלא אמרו טומאת התהום אלא במת לבד למעוטי מאי לאו למעוטי טומאת התהום דשרץ ובמאי אי בנזיר מי מהני ביי' כי ימות מת עליו אמר רחמנא (ולא מוקמינן שם בטומאת מת בשביעי שלו ובאופן שנטמא לאחר מלאת כמו שעשה השט"מ כאן). ובספר תוספתא קדושה איתא שאה"נ הו"מ למיפרך כאן כקושיית השט"מ רק דעדיפא מינה מקשינן.

דף כ"ג ע"ב

תסח) אילימא מטומאת שרץ היכא אישתרי.

פירש"י דס"ד להכשיר קרבן יחיד ע"י ציץ גם בכהן טמא שרץ וגם בבעלים טמא שרץ, ופרכינן על זה היכא אישתרי בציבור, והקשה השט"מ איך ס"ד שלפי זקני דרום ניחא הברייתא באוקימתא זו הלא גם זקני

דרום מודים שכהן טמא שרץ פסול ושהמשנה קאי לכה"פ על כהן טמא שרץ בקרבן יחיד. מיהו לכאורה לק"מ כי י"ל שבאמת אין כוונת הגמ' לומר דניחא בהכי לפי זקני דרום, אלא כוונת הגמ' היא לעבור על האפשרויות ולעולם גם לפי זקני דרום לא ניחא בהכי, והגמ' דנה על עיקר הדין, דהיינו מנ"ל באמת שציץ אינו מרצה על כהן טמא שרץ (ונעמיד את הפסול טומאה על כהן זב ומצורע).

עוד הקשה השט"מ מאי קאמר היכא אישתרי הלא לפי ר"ת כהן טמא שרץ מקריב קרבן ציבור לכו"ע, וגם אם לא נאמר כר"ת אבל רק זקני דרום סוברים שכהן טמא שרץ אינו מקריב קרבן ציבור משום דס"ל מכפרין כמתכפרין, אבל אם לא סוברים כזקני דרום הרי הוא שפיר מקריב קרבן ציבור, וא"כ הכא מאי פרכינן על רמי בר חמא הלא רמי בר חמא אינו סובר כזקני דרום וא"כ יוכל לומר דאיירי בטמא שרץ ומצינו היתר בציבור בכהן טמא שרץ בקרבן ציבור.

ותי' השט"מ שמהברייתא משמע שבאותו ענין שאנו רוצים שציץ ירצה, דהיינו בעלים טמא שרץ דשוחטין וזורקין על טמא שרץ מכח ריצוי ציץ, באותו ענין, דהיינו בבעלים טמאים, מצינו היתר בציבור, והרי בטמא שרץ לא מצינו היתר כשרוב הציבור טמאים, שהרי אזלינן ששוחטין וזורקין גם על טמא שרץ יחידי אשר לפ"ז בציבור אינם אוכלין כשהם טמאים (ורש"י לעיל בדף כ"ב ע"ב כתב שגם אינם נכנסים לעזרה), ו"הותר מכללה בציבור" משמע היתר גמור הכולל גם אכילה.

מיהו נהי שכתב השט"מ שמהברייתא משמע שבאותו ענין שאנו רוצים שציץ ירצה

באותו ענין מצינו היתר בציבור, אבל אכתי צ"ע על עיקר הדין מנ"ל באמת שריצוי ציץ לא איירי בבעלים טמא שרץ וששוחטין וזורקין עליהן ע"י ריצוי ציץ משום שמצינו היתר בציבור בכהן טמא שרץ. וכן מנ"ל דלא איירי אפילו בכהן טמא שרץ בקרבן יחיד וציץ מרצה הואיל והותר בכללו בקרבן ציבור.

והנה כבר הבאנו שרש"י פי' שהגמ' דנה גם שנימא שריצוי ציץ קאי על כהן טמא שרץ בקרבן יחיד, מיהו לא פירש"י מה הוא הדיחוי בנוגע לזה, דהא רש"י כתב רק שלא מצינו שבעלים ציבור עבדי בטומאה, דכיון שאין יחיד נדחה אין ציבור עושים בטומאה (להכנס לעזרה), אבל אכתי לא כתב כלום בנוגע לכהן טמא שרץ בקרבן ציבור. וצ"ל דס"ל שלכו"ע גם הוא לא הותר בציבור כי מכפרין כמתכפרין, ולא רק זקני דרום סוברים כן אלא גם רמי בר חמא סובר כן. והעולת שלמה כתב הבנה אחרת בדעת רש"י, והיינו שאה"נ לפי רמי בר חמא אפשר להעמיד ריצוי ציץ גם בכהן טמא שרץ בקרבן יחיד כי ס"ל ששפיר מרצה בציבור כי לית ליה מכפרין כמתכפרין, וכן אית ליה גם בטמא שרץ מתוך שמרצה בציבור מרצה ביחיד (ועי' להלן באות תפ"ג בנוגע לדעת תוס' בזה), רק שמהברייתא משמע שתמא, דהיינו דאיירי גם בטומאת בעלים, ועל זה הקשה הגמ' דהא לא מצינו שהותר בציבור. והנה תוס' בד"ה לאו כגון וכו' סבירא להו עוד יותר ממה שכתבנו לעיל כאן, דעיי"ש שהקשו למה לא העמידו כגון שנטמא הדם כדמייתי בכלי ש"ס הדין של ציץ מרצה על נטמא הדם, ותירצו וז"ל, וי"ל דס"ל להא לישנא דלית ליה למימר

באות תמ"ה הבאנו את דברי הגר"ח שבזה שאין טמא משלח קרבנותיו נאמרו ב' הלכות, א', שטמא מת אינו משלח אפילו שאר קרבנותיו ולא רק פסח, וב', שאין שוחטין וזורקין קרבן פסח על הטמא אפילו אם אינו טמא מת. ולפ"ז צ"ע למה הקפידו להזכיר כאן פסח.

תע) אילימא טומאת שרץ (בהלשון השני של "איכא דדייק").

פירש"י וז"ל, ונוקמא זקני דרום בכהן דאילו גוף דבעלים לא בעי ציץ וכו' עכ"ל. פי' דהרי זקני דרום סוברים ששוחטין וזורקין על טמא שרץ, וכיון דאזלינן שאין ציץ מרצה על טומאת מקדישין א"כ בע"כ צ"ל השתא ששוחטין וזורקין על טמא שרץ גם בלי ריצוי ציץ, וכן פי' השט"מ באות ב' (ודלא כתוס' בסד"ה אי נימא שכתבו שגם הלשון הראשון סובר שאם שוחטין וזורקין על טמא שרץ הרי זה בלא ריצוי ציץ). ועי' במהר"ם שיף.

תעא) ולא כגון שנטמאו בעלים במת.

צ"ע דהא גם אם איירי בנטמא כהן הוי ראי' לזקני דרום שכהן טמא מת כשר ע"י ציץ בקרבן יחיד, וקשה על רמי בר חמא דלית ל' כזקני דרום אלא כק"ו דר"ל. (עי' בספר עולת שלמה שתי' שי"ל שרמי בר חמא עצמו סובר שאין למדים מכפרים ממתכפרים וכהן טמא שרץ שפיר מכפר בציבור, ושוב אמרינן גם בכהן טמא שרץ שמתוך שמכפר בציבור מכפר ביחיד [ולכן לא שייך ק"ו דריש לקיש], וכן בטמא מת

דנושא עון טומאה אלא בכי האי גוונא שהותרה בציבור דהיינו בטומאת בעלים הותרה לאכול בטומאת הגוף למאי דלא אסיק אדעת' השתא עון קדשים ולא עון מקדישים עכ"ל, ולכאורה צ"ע דהא גם טומאת דם הותרה בציבור, דהא כיון דהכהנים טמאים הרי ה"ה שנטמא הדם ע"י נגיעת הכהנים, וביאר בספר תוספת קדושה שכוונת תוס' היא לומר דמשמע שהדין של ציץ מרצה קאי על טומאת בעלים כי עיקר ההיתר שמצינו בתורה בציבור הוא על טומאת בעלים מהדרשה של איש נדחה ואין ציבור נדחין, וא"כ אם ההיתר של ריצוי ציץ בנוי הוא על מה שטומאה הותרה מכללה בציבור א"כ הרי זה קאי על טומאת בעלים (וע"ע בצ"ק), הרי שכתב לא רק דמשמע מהברייתא שה"הותרה מכללה בציבור איירי באותו אופן כמו הריצוי ציץ ביחיד, אלא כתב שצריכים הותר מכללו במיוחד על טומאת בעלים (לפי הס"ד שאין מיעוט על מקדישין).

וע"ע בקר"א שכתב וז"ל, אילימא בטומאת שרץ היכא אישתרי, לפי ר"ת לעיל דלכהן הותרה טומאת שרץ בציבור לכו"ע צ"ל דלענין בעלים קאמר היכא אישתרי, ובכהן ליכא לאוקמי דכהן בטומאת שרץ ודאי אינו מרצה, אע"פ שנטמאו בעלים במת דמשלחין קרבנותיהם עכ"ל, וזהו כדברי השט"מ.

וע"ע בתד"ה אי נימא וכו' ובדברינו שם באות תפ"ב.

תסט) אלא לעושה פסח.

פירש"י וז"ל, וש"מ טמא מת משלח פסחו וקשיא לרמי בר חמא עכ"ל. הנה לעיל

אית לי' מתוך שמרצה בציבור מרצה נמי ביחיד, ופליג על זקני דרום בנוגע לאם טמא מת משלח קרבנותיו, ועי' עוד בזה לעיל באות תמ"א ואות תס"ח, וכן להלן באות תפ"ב בנוגע לדעת תוס' בזה.)

תעב) ולא כגון שנטמאו בעלים במת.

פי' וקשה על רמי בר חמא דס"ל שטמא מת אינו משלח קרבנותיו. וצ"ע מה קשה הלא זה ודאי שיש תנאים שסוברים שאכילת פסחים מעכבת ואין שולחין קרבנותיהן וא"כ י"ל שרמי בר חמא ס"ל כוותיהו. (קר"א בד"ה ובהך.)

תעג) רש"י ד"ה לאו כגון.

וז"ל, בתמי' ומי לא מיירי בטומאת בעלים וקתני משלחין עכ"ל. לפ"ז מיושבת קושיית תוס' בד"ה לאו וכו' כי כוונת הגמ' היא שמן הסתם איירי בכל גוונא דהיינו בין בטומאת דם ובין בטומאת בעלים. (ראש המזבח.)

תעד) תד"ה הא אינו נושא.

וז"ל, ואומר ר"ת דפיגול הותר מכללו בבמה דלא שייך שם מחשבת חוץ למקומו עכ"ל. צ"ע הא קדשי במה נאכלין בכל הרואה, וא"כ למה לא שייך שם שישחוט על מנת לאכול חוץ למקום זה (ודוחק לומר שכוונת ר"ת היא שלא שייך שם המחשבה של על מנת לאכול חוץ לעזרה).

והקר"א כאן הקשה על ר"ת דאדרבה, מכיון שבבמה ליכא בכלל קפידת מקום,

א"כ אין זה נקרא שמחשבת חוץ למקומו הותרה מכללה.

תעה) בא"ד.

וז"ל, והא דפריך בהקומץ רבה אימא עון יוצא שהותר מכללו בבמה אמר קרא לרצון להם לפני ה' עון דלפני ה' אין דיוצא לא, חוץ למקומו חשיב שפיר לפני ה' שהמחשבה בפנים עכ"ל. צ"ע למה הוצרכו להסביר דבר זה דוקא במסגרת פירושו של ר"ת, הלא זוהי קושיא עצמאית דהיינו איך שייך לומר דקאי על מחשבת חוץ למקומו הלא בעינן לפני ה' והתירוץ הוא כמש"כ תוס' שאע"פ שתוכן המחשבה אינה אודות "לפני ה'" אבל הרי עשיית העון היא לפני ה', ומה זה קשור לזה שהמחשבה של שלא במקומו הותרה מכללה בבמה. וגם במנחות שם אין התירוץ של "עון דלפני ה'" קשור דוקא בזה שמחשבת חוץ למקומו הותרה מכללה בבמה.

תעו) בא"ד.

וז"ל, ואין לומר דבבמה לא קרינן לי' הותר מכללו כיון דהכשירו בכך וכו' עכ"ל. צ"ע איך עלה על דעת תוס' לומר דחשיב מצותו בכך, הלא ההותר מכללו הוא מה שאינו פסול אם חושב בבמה מחשבה לאוכלו חוץ למקומו, וא"כ מעתה למה זה נקרא מצותו בכך הלא אין שום מצוה לחשוב מחשבה זו.

תעז) בא"ד.

וז"ל, אי נמי נותר הותר מכללו בראשו של מזבח עכ"ל. י"ל שהכוונה היא שאם

שחטו להקטיר חוץ לזמנו אחר שלן בראשו של מזבח אינו נפסל. (ראש המזבח).

תעח בא"ד.

וז"ל, ועוד י"ל דנותר הותר מכללו במנחת כהנים ומנחת כהן משיח וקומץ וכל דבר שאין לו מתירין וכו' ואפילו פסולא נמי נראה דליכא עכ"ל. לכאורה נראה שכוונתם היא כך, דחזינן שהיכא שהוא מפגל בהקרבתו אין זה אוסר דברים הללו באכילה בהאיסור כרת של פיגול, ולא עוד אלא שגם אינם נפסלין לאכילה, וא"כ חזינן שאין מחשבת פיגול פועלת על דברים אלו והרי זה בחינה של הותרה מכללה.

תעט תד"ה לאו.

וז"ל, דס"ל להאי לישנא דלית לי' למימר דנושא עון טומאה אלא בכי האי גוונא שהותרה בציבור דהיינו בטומאת בעלים שהותרה לאכילה בטומאת הגוף למאי דלא אסיק אדעתיה השתא עון קדשים ולא עון מקדשים עכ"ל. וכתב בספר תוספת קדושה וז"ל, אע"ג דטומאת הדם וכן טומאת קמצים נמי הותרו בציבור וכדאיתא להדיא ביומא (דף ז' ע"א) מ"מ עיקר קרא דמצינו היתר בציבור בבעלים הוא דכתיב דהיינו קרא דאיש איש דדרשינן מיני' איש נדחה ולא ציבור נדחין ואכלי בטומאת הגוף עכ"ל. פי' דלכן צריכים להעמיד את הפסוק כגון שנטמאו בעלים במת, אבל אה"נ לאחר שידעינן בנטמא בעלים במת שהותר מכללו בציבור א"כ ה"ה להיכא שנטמא הדם כי אז אמרינן כבר ששם טומאת מת הותר בציבור. ועי' בצ"ק.

תפ תד"ה אי נימא

וז"ל, ואי סבר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ דהשתא ציבור עבדי בטומאה א"כ אין הציץ מרצה על היחיד דהא אין שוחטין וזורקין עליו עכ"ל. ועי' בפנים מאירות שהקשה דאיך עלה על דעת תוס' לומר שאם אין שוחטין וזורקין עליו אז הציור של טמא שרץ הותר מכללו בציבור הרי זה הציור של הותרה מכללה, הלא תוס' כתבו בהדיבור הקודם דבעינן הותרה מכללה גם באכילה בטומאה, והרי אם סוברים שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, נהי שבציבור שוחטין וזורקין אבל אסור להם לאכול כיון שיכולים לטבול. ותי' דהיא הנותנת דכיון שזה רק משום שיכולים לטבול, ואין זה מכח חומרא, א"כ אין זה מחסר את ה"הותרה מכללה". והמראה כהן הביא מפסחים דף ס"ט ורש"י שם שאם סוברים שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ אז בציבור שפיר מותר גם באכילה גם בלי טבילה.

תפא בא"ד.

וז"ל, ואי סבר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ דהשתא ציבור עבדי בטומאה א"כ אין הציץ מרצה על היחיד דהא אין שוחטין וזורקין עליו עכ"ל. עי' במהר"ם שיף שהקשה דאולי רק לכתחילה אין שוחטין וזורקין אבל בדיעבד נימא שציץ מרצה, ותי' דהא דאין שוחטין וזורקין ילפינן מאיש איש דחזינן שטמא מת נדחה אפילו בשביעי שלו דהוה כטמא שרץ, ורמי בר חמא סובר שאיש איש הוי לעכב דהא ס"ל שטמא מת אינו משלח קרבנותיו, וא"כ יוצא שגם בדיעבד אין שוחטין וזורקין על טמא

שרץ ופסול בדיעבד. מיהו בספר לשם זבח כתב דאין זה מוכח כי לעולם י"ל דאיש איש הוא רק לכתחילה רק דהא דטמא מת אינו משלח קרבנותיו ופסול גם בדיעבד הרי זה כי הוי שלא לאוכליו. ובאמת כעין זה מבואר ברש"י לעיל בע"א ע"י בדברינו שם באות תנ"ח.

וע"ע בראש המזבח.

תפב) בא"ד.

א. וז"ל, וקשה מאי פריך היכא אישתרי לוקמה בכהן שנטמא בשרץ דמרצה בציבור מק"ו דלעיל לרמי בר חמא דלית לי' כמו זקני דרום שמכפרים כמתכפרים עכ"ל. הרי שהם סוברים שלפי רמי בר חמא כהן טמא שרץ מקריב קרבן ציבור. ועי' בזה לעיל באות תמ"א.

ב. צ"ע דלפי דבריהם לעיל בהדיבור הקודם אין זה נקרא שאישתרי בציבור כי לא אישתרי לאכילה. (פנ"מ, וח"נ, ועיי"ש מה שתירצו.)

תפג) בא"ד.

וז"ל, וכי משני לעולם בשרץ רוצה לומר ולא בטומאת בעלים אלא בטומאת כהן גרידא וכ"ש בטומאת מת וסבר רמי בר חמא טומאת מת מרצה בכהן ביחיד עכ"ל. נראה שכוונתם לומר שכוונת התירוץ היא

דאיירי בכהן טמא שרץ דמרצה בקרבן יחיד הואיל והותרה טומאת שרץ בכהן בקרבן ציבור, וזהו דלא כלעיל דכו"ע ס"ל שכהן טמא שרץ פסול בקרבן יחיד, ולכן כתבו דכ"ש בטומאת מת, דהכ"ש הוא משום שלעיל מבואר שיש יותר סברא לומר שכהן טמא מת מרצה בקרבן יחיד מכהן טמא שרץ, וכהנ"ל דלעיל מבואר שלכו"ע כהן טמא שרץ אינו מרצה משא"כ כהן טמא מת לפי זקני דרום שפיר מרצה. ועי' במפרשים כאן שלא הבינו כן את דברי תוס'.

וע"ע בצ"ק שביאר שמה שכתבו תוס' כאן שרמי בר חמא סובר שכהן טמא מת מרצה בקרבן יחיד ע"י ריצוי ציץ הרי זה רק בדיעבד אבל לכתחילה מהדרינן אטהורין ומש"ה יש מקום לשאלת רמי בר חמא לעיל אם כהן הטמא בטומאת התהום מרצה והיינו דמיבעיא לי' אם הוא מרצה לכתחילה.

תפד) לעמוד לשרת לעמידה בחרתיו ולא לישיבה וכו' שנה עליו הכתוב לעכב.

נראה שלפי ר"נ אין כאן שם חדש של פסול, אלא הרי זה ממש דין של זרות וכהגירסא שלנו ברש"י ד"ה לא לישיבה, ומש"ה סגי לי' לרב נחמן בקרא דלעמוד לשרת ואינו צריך שנה עליו הכתוב לעכב*.)

ובספר אור המאיר להגאון רבי מאיר שפירא מלובלין זצ"ל בסי' ב' כתב דהנה תוס' לעיל בדף ט"ז ע"א הקשו למה בעינן ביושב קרא למצוה הלא תיפוק לי' למצוה משום שאין ישיבה בעזרה, ותירצו ב' תירוצים, א', דישיבה בעזרה הוא רק איסור דרבנן, ב', דאיצטריך לעובד בהשתחואה דאינו עובר על

* ועי' בהגהות הצ"ק שהובאה גירסא אחרת בדברי רש"י שלא כתוב בה שלפי רב נחמן חשיב זר אלא שגם רב נחמן מודה לדברי הברייתא שעוכבא הוא מהפסוק השני שכתוב בו העומדים. ועי' בזבח תודה שהקשה למה לפי רב נחמן לא בעינן שנה עליו לעכב.

אבל לפי הברייתא אין זה בגדר פסול זרות אלא הרי זה שם חדש של פסול ולכן צריכים שנה עליו הכתוב לעכב.

ועי' לעיל בדף ט"ז ע"א דנקט רב משרשיא שיושב אינו בגדר פסול זרות אלא אדרבה ילפינן שזר פסול בק"ו מיושב, וכן נקטו תוס' בדף ט"ו ע"ב בד"ה אתיא, וכבר הבאנו שם מהח"נ על התוס' הנ"ל והמצפה איתן על רב משרשיא שאין זה כדברי רבא בשם רב נחמן כאן, ועיי"ש בדבריהם.

ועיין בצ"ק ובחק נתן שכתבו כהנ"ל, דהיינו שבהכי פליג רב נחמן על הברייתא ועל רב משרשיא (וכ"כ הקר"א). ועוד הביאו הצ"ק והח"נ את מה שפסק הרמב"ם בפ"ה מביאת המקדש הי"ז שיושב אינו לוקה, וכתב הכ"מ דהיינו משום שלא כתיב בי' לאו אלא אזהרה דידי' היא מכלל עשה, וביארו הצ"ק והח"נ דהיינו כהברייתא ודלא כר"נ שהוא בגדר זר. מיהו הקר"א כאן כתב שגם אם הוא כזר אבל מסתבר שכמו שיושב מתמעט ממיתה ה"ה ממלקות.

והנה על קושיית רבא לרב נחמן של אימא מה זר במיתה אף יושב במיתה כתב רש"י וז"ל, ונגמר במה מצינו בזר שמיחל עבודה וחייב מיתה אף יושב שמיחל עבודה במיתה עכ"ל. וכתב השפ"א שזהו חרטה וחזרה מדברי רש"י בדיבור הבא, ואזיל כאן שכוונת רבא בקושייתו היא למה מצינו מזר ולא שיושב עצמו חשיב זר. מיהו ביותר נראה שדברי רש"י שקושיית רבא היא מצד

האיסור של ישיבה בעזרה אבל לענין עבודה לא מיקרי עומד, ומעתה לפי רב נחמן אי אפשר לומר תירוצים אלו כי הוא סובר בסנהדרין דף ק"א ע"ב שאין ישיבה בעזרה הרי זה מהלכה למשה מסיני,

מה מצינו מכוונים לדרכו של התנא של הברייתא שסובר שיושב אינה בגדר זר, ועכשיו פרכינן שנעשה מה מצינו מזר לענין לחייבו מיתה. מיהו לפי מאי דאיתא בגמ' שרבא מקשה קושיא זו לר"נ אין זה מובן כי רב נחמן הרי סובר כהדרך שהוא כזר.

ועי' גם בקר"א שכתב שמה שכתב רש"י שהקושיא היא מצד מה מצינו הרי זה לפי הברייתא ולא לפי רב נחמן שסובר שהוש' כזר.

ועי' בזבח תודה שכתב שמהרמב"ם מבואר שיושב אינו פסול משום זר כי בפ"ה מהל' ביאת המקדש כתב שמצות עשה לעבוד מעומד ולא כתב שהוא זר כמש"כ גבי מחוסר בגדים.

תפה) רש"י ד"ה אימא מה זר.

וז"ל, ונגמר במה מצינו וכו' עכ"ל. צ"ע הלא אין עונשין מן הדין. ועיין בגליון מהרש"א בסוף המס' מה שכתב ליישב.

תפו) תד"ה אימא וכו'.

א. וז"ל, ולמאי דפרישית אתי שפיר מיתה במחוסר בגדים לא מייתרא אלא משום דאשכחן שזר הוי במיתה, ולכן אמרינן דלא ילפינן מיתה מהא דקריי' רחמנא זר עכ"ל. ועי' בספר חק נתן שביאר כוונתם דכיון שהקושיא היא שנימא שיושב חייב מיתה משום דקריי' רחמנא זר, א"כ מש"ה

וגם הוא סובר בשבועות דף ל' ע"ב שכעין התשואה חשיב כמו עמידה (יש לפקפק בזה עיי"ש), ומש"ה לדידי' סגי בפסוק אחד כדי לחדש עיכובא וכקושיית תוס' הנ"ל בדף ט"ז.

צריכים להביא שני מקומות שכתוב בהם מיתה אע"פ שהי' שייך לדעת חיוב מיתה מהא דקריי' רחמנא זר, דאז יש כאן שני כתובים הבאים כאחד המלמדים שבעלמא לא מרבינן מיתה מהא דקריי' רחמנא זר*), ולכן הוצרכו להביא מחוסר בגדים ולא רחוק ידים ורגלים דבתרוייהו כתוב מיתה אע"פ שנקראו זר, דהא מקרא דמחוסר בגדים דרשינן שבזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, וגם שלא רחוק אפשר ללמוד חוקה חוקה ממחוסר בגדים שגם הוא חשיב זר.

והקשה (וכן הקשה הצ"ק ונשאר קשה) דאכתי קשה למה צריכים מיתה גם במחוסר בגדים וגם בשלא רחוק, הלא גם אם הי' כתוב רק במחוסר בגדים (והוי ילפינן שלא רחוק בחוקה חוקה) ג"כ הוי ממעטינן יושב, כי מיתה במחוסר בגדים לא צריכא לגופי' כיון דהוי כזר, וא"כ בע"כ צ"ל שזה בא למעט יושב.

ותי' החק נתן וז"ל, י"ל אי לא כתיב מיתה אלא גבי מחוסר בגדים לבד הו"א איפכא, דהא דכתב רחמנא מיתה הוא לגלויי בעלמא דכל מקום דמיקרי זר הוא במיתה, והוה ילפינן יושב במיתה, אבל השתא דכתב נמי מיתה גבי שלא רחוק יו"ר, שמע מינה דלא ילפינן מיתה מהא דקריי' רחמנא זר דאי לאו הכי אמאי איצטריך למיכתב מיתה גבי שלא רחוק יו"ר הא איקרי זר מג"ש דחוקה חוקה ודו"ק עכ"ל. וע"ע בקר"א מש"כ בזה.

ב. וז"ל, ולמאי דפרישית אתי שפיר דמיתה במחוסר בגדים לא מייתרא אלא משום דאשכחן שזר הוי במיתה, ולכן אמרינן דלא ילפינן מיתה מהא דקריי' רחמנא זר עכ"ל. והנה דרכם של תוס' עכשיו היא דמיתה דמחוסר בגדים דכתיב גבי מכנסים הוי משום זרות, וכתיבא כדי שיהיו שני כתובים הבאים כאחד, ודלא כהר"י מאורלינש שסובר שהמיתה ההיא קאי רק על מכנסים ואיצטריך משום דלא כתיב במחוסר מכנסים שהוא כזר. (מהר"ם שף.)

דף כ"ד ע"א

תפז) רש"י ד"ה שני כתובים הבאים כאחד.

וז"ל, וטובא קשיא לי בגוה, דמה לי ללמוד מהן, הא מיתה בגופה כתיב דכיון דזר הוא והזר הקרב יומת, דהא מחוסר בגדים נמי הכי ילפינן לי' בסנהדרין אין בגדיהם עליהן אין כהונתן עליהן והווי להו זרים עכ"ל. הנה קושייתו היא לפי הדרך שקושיית רבא היתה דיהי' חייב מיתה משום שיסוד פסולו הוא משום דחשיב זר, דלפ"ז מקשה רש"י שמה שייך בזה הענין של שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין, הלא אין אנו צריכים ללמוד מיתת יושב ממחוסר בגדים או משלא רחוק, וכן הביא השפ"א כאן שהקשה הרמ"ה בסנהדרין, אבל לפי הדרך שכתב רש"י לעיל שהקושיא היא

היא רק שאי אפשר ללמוד מהשני כתובים, דהא הכא אין צריכים ללמוד מהשני כתובים דהא יושב עצמו מיקרי זר.

* ואזלי בשיטת תוס' בקידושין דף ל"ה ע"א ששני כתובים הבאים כאחד הוא בגדר מיעוט חיובי שממעט שאר מקומות, ודלא כפירש"י שם שהכוונה

שנלמוד שיושב חייב מיתה במה מצינו מזר (אבל לעולם אינו במהותו כזר), א"כ לפ"ז שפיר י"ל שב' כתובים הבאין כאחד אין מלמדין.

ועכ"פ נראה שרש"י בקושייתו הנ"ל אזיל לשיטתו בקידושין דף ל"ה ע"א שהכוונה בהכלל של ב' כתובים הבאין כאחד אין מלמדין היא רק שאי אפשר ללמוד משם, אבל תוס' שם פירשו שזה בגדר מיעוט חיובי שבשאר מקומות אין הדין כן, ולפ"ז לא קשה קושיית רש"י כי נהי שאין צריכים ללמוד שיושב חייב מיתה ממחוסר בגדים או משלא רחוק, אלא הרי זה יכול להיות משום שקריי' רחמנא זר, אבל מ"מ אכתי יתכן שהם משמשים כמיעוט שבעלמא לא מרבינן מיתה מהא דקריי' רחמנא זר, וכן מבואר בתוס' כאן וכמו שביארנו לעיל באות תפ"ו.

ועוד הקשה הרמ"ה שם, וביאר השפ"א כאן את הקושיא, דאם נאמר שב' כתובים יכולים לבטל את מאי דמיקרי זר א"כ לפי המסקנא שיש ג' כתובים של מיתה א"כ למ"ד ששני כתובים אין מלמדים איך מרבינן מחוסר בגדים מהא דמיקרי זר, הלא שלא רחוק ושתוי יין הם ב' כתובים ואין מלמדין.

תפח) הואיל ורצפה מקדשת וכלי שרת מקדשין.

הנה רש"י פי' שהכוונה היא לכלי שרת ממש. מיהו לפ"ז קשה להבין מה היא הראי' הלא בכלי שרת כתיב "ולקח הכהן" ולכן חציצה פוסלת בין יד הכהן להכלי אבל מי יימר שחציצה בין הכהן להרצפה פוסלת הלא לא כתיב שהכהן יקח או יעשה

מה שהוא עם הרצפה, אבל לפי תוס' שמפרשים שכלי שרת היינו בגדי כהונה הדבר מובן יותר כי מכיון שהקפידה התורה על בגדים מיוחדים וכן הקפידה על מקום מיוחד א"כ כמו שיש קפידא של חציצה בנוגע להבגדים מסתבר שה"ה להרצפה, כ"כ השפ"א.

מיהו אכתי יש להעיר דמי יימר שנאמר בכלל דין כזה של עמידה על הרצפה (כמו שבבגדי כהונה צריכים על בשרם) אולי נאמר רק דין של מקום, דהיינו שהכהן יהי במקום העזרה, וכן שהכהן יהי בצורת עמידה, אבל לא איכפת לן בחציצה אלא סגי בזה שהוא נמצא בתוך קדושת העזרה. שוב העירוני לפירוש הרמב"ם בפיה"מ שפי' דלא כרש"י וז"ל, אמרו רצפה מקדשת וכלי שרת מקדשין, ר"ל העזרה תקדש הנכנס בתוכה כמו שמקדשין כלי שרת הדבר הנכנס בהן עכ"ל.

תפט) הואיל ורצפה מקדשת וכלי שרת מקדשין.

נראה שרש"י גורס מקודשת ומקודשין. (רש"ש).
ובאמת כן איתא להדיא ברש"י בשבת דף צ"ג ע"ב עיי"ש.

תצ) אבל חבירו דאדם הוא אימא לא.

צ"ע ליתני רק רגלי חבירו, וכתב הפנים מאירות די"ל דלא זו אף זו קתני. ובמצפה איתן תי' דהו"א דשאני רגלי חבירו משום שלאו דרך שירות בכך. והצ"ק תי' דהו"א שרק רגלי אדם לא מבטל לי' כדאיתא ביומא דף נ"ח ע"א אבל

כלי ובהמה שפיר מבטל להו קמ"ל דלא מבטל לי' (וכדברי תוס' בשבת דף צ"ג ע"ב דלא מבטל לי').

מיהו צ"ע על המצפה איתן והצ"ק דליתני רגלי חבירו וכן כלים ולא ליתני בהמה. ועי' בפנים מאירות שכתב ג"כ כתירוץ והוסיף וז"ל, ואי תני רגלי חבירו וכלים הייתי אומר דכל אחד יש לו חדא לריעותא אבל רגל בהמה דמינה דבשר הוא ויכול לבטל אימא לא, ואי תני רגל חבירו ובהמה הייתי אומר משום דבעלי חיים אינם בטלים אבל כלים אימא לא קמ"ל עכ"ל.

(תצא) רואין כל שאילו ינטל הכלי ותנטל האבן יכול לעמוד על רגלו אחת ויעבוד עבודתו כשירה וכו'.

עי' לעיל בדף י"ט ע"ב דאמרינן דפליגי ר"י בר"י ורבנן בעמידה מן הצד, דהיינו כשהוא הניח רגלו אחת על השני וחבירו מסייע לו לעמוד, דלרבנן לא שמה עמידה, והביא השט"מ שם באות ד' שתי שיטות בנוגע למה סוברים רבנן, די"א שאם בציור זה שלפנינו מחמת נתינת כובד משקלו הי' נופל בלי הסמיכה, לא שמי' עמידה (מורי), וי"א שגם בכה"ג שמי' עמידה אם הי' יכול לאזור כח לעמוד כך בכוחות עצמו בלי הסמיכה אפילו אם למעשה עכשיו הרי הוא סומך ובלי הסמיכה הי' נופל (רבי יחיאל מפריש). ולכאורה גם כאן יחלקו מה יהי' היכא שלמעשה עכשיו הרי הוא סומך על האבן ואם תנטל יפול, אבל יכול הוא לאזור כח ולעמוד על רגלו אחת גם בלי רגלו שני על האבן.

מיהו יש לחלק ולומר שאפילו אם התם מהני (כרבי יחיאל מפריש) אבל אכתי י"ל שהכא לא מהני כי התם גם בלא חבירו יש כאן צורת עמידה על גבי הרצפה, ונהי שהוא צריך סמיכת חבירו כדי להשאר עומד אבל ע"י סמיכת חבירו הרי יש כאן עמידה ברגליו על הרצפה (ומה שרגל אחת חוצצת בפני השני, לא איכפת לן בזה ואין זה כרגלו אחת על האבן), אבל הכא בציור שיפול אם תנטל האבן א"כ אין זה נקרא בכלל שהוא עומד על הרצפה אלא הרי זה נקרא שהוא עומד על האבן.

ויכול להיות שזהו החילוק בין ב' הגירסאות בגמ' כאן, דהנה לפנינו איתא "כל שאילו ינטל הכלי ותנטל האבן יכול לעמוד", אבל השט"מ אות ד' גורס "ויכול לעמוד", וי"ל שכוננת גירסת השט"מ היא שצריכים שבציור זה עצמו, איך שהוא עומד עכשיו ומחלק את כובד משקלו, הי' יכול להשאר עומד על רגלו אחת גם בלי האבן, אבל לפי הגירסא שלפנינו סגי במה שהוא יכול לעמוד כך ע"י שינוי חלוקת כובד משקלו אפילו אם עכשיו לפי נתינת כובד משקלו לא הי' יכול לעשות כן.

(תצא*) נדלדלה האבן ועמד עלי' מהו.

עי' באות תצ"ו סק"ב בענין אם אזיל רבי אמי שרצפה עליונה קדיש או האם אזיל שעד לארעית דתהומא קדיש.

(תצב) כי קדיש דוד רצפה עליונה קדיש.

פי' דרצפה מעכבת הקרבה, ודוד קדיש את המקום שיהא ראוי לעזרה כשיעשו

רצפה, ואז אח"כ כשמרצפים אין צריכים שוב לקדש את הרצפה. ולפי הנ"ל אע"פ שבונים מזבח ומקריבין בזה"ז אע"פ שאין בית, יצטרכו גם לעשות רצפה משום שרצפה מעכבת את ההקרבה, אבל אין צריך על פני כל השטח של העזרה כי מדת העזרה אינה מעכבת. ונראה שמה שרצפה מעכבת, הרי זה רק לענין עמידת הכהנים דצריך לעמוד על עזרה של רצפה, אבל אם נעקר אבן אין אותו מקום פסול משום יוצא, ואפשר שאוכלין שם קדשי קדשים (חזו"א סי' ה' סק"ב ד"ה כי וכו'). ובענין מה שכתב שאין מדת העזרה מעכבת עי' בזה באות תצ"ג בשם הגר"ח ובהערה שם בשם האבן האזל ובשם האבי עזרי.

תצג) ותיבעי לי כל העזרה כולה.

פירש"י שהכוונה היא לנעקרה כל אבני העזרה. ומבואר מרש"י שיש שאלה על כל העזרה רק היכא שנעקרו כל האבנים, אבל אם נעקרה רק אבן אחת אין שאלה על כל העזרה אלא לפי שני הצדדים הרי הוא יכול

לעמוד על האבנים שנשארו ולעבוד, דהא מיבעיא לי' רק בנעקרה אבן אחת ועמד במקומה (או בנעקרו כל אבני העזרה ועמד במקומם). והעיר הגר"ח בפ"א מהל' בית הבחירה ה"י דלפי הצד שנעקרה אבן אחת ועמד במקומה פסול כי קידש רק את הרצפה העליונה, וא"כ למה לא מיפסל גם שאר העזרה בגלל הדין של הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל, דהא כיון שנעקרה אבן אחת חסר מעתה בשיעור העזרה, וא"כ לא יוכל לעבוד בכה"ג אפילו על האבנים האחרות*). ועוד דאם נאמר שרק את הרצפה העליונה קידש א"כ למה כשחוזרים וקובעים את האבן אין צריכים קידוש ב"ד, דהא מחדשים עכשיו קדושת עזרה, וזה לא שמענו שיצטרכו באמת לקדש.

וכתב הגר"ח דצ"ל בדעת רש"י שכוונת הצד שרצפה עליונה קידש אינה "דכל עיקר חלות הקדושת עזרה היא רק על הרצפה העליונה בלבד, ואם חסרה הרצפה העליונה פקעה קדושת המקום לגמרי ואין כאן קדושה כלל, אלא ודאי דהא פשיטא דכל שנתקדש בקדושת עזרה א"כ כל המקום עד לארעית

בדף ל"ג הביא דשפיר שייך הכל בכתב על גודל העזרה עיי"ש. ועי' באות תצ"ה מה שהבאנו מהחזו"א.

וע"ע במרכבת המשנה בהל' בית הבחירה שפי' דלא כרש"י אלא שקושיית הגמ' היא שגם אם נעקרה רק אבן אחת תיפסל כל העזרה כולה (ולהלן כאן נביא שכתב הגר"ח כדברים אלו בדעת הראב"ד), אלא שדקדק לומר שהכוונה היא שחסר בשיעור רצפה לענין מה שהרצפה נתקדשה להיות כמזבח, דלענין זה הרי זה נחשב כאילו חסר אבן אחת מאבני המזבח, וא"כ חזינן שלא רצה המרכבת המשנה ללמוד שכוונת הקושיא היא שכיון שחסרה אבן אחת הרי זה מיקרי שחסר בשיעור הרצפה לענין קיום צורת הבית.

(* מיהו עי' באבן האזל בפ"ה מביאת המקדש הי"ט בסוף דבריו שהוכיח מעלמא ש"הכל בכתב" אינו מעכב אלא הרי זה רק דין לכתחילה. וכן הוכיח האבי עזרי בפ"א מהל' בית הבחירה ה"י.

ועוד רצה האבי עזרי לומר "שאפילו אם נימא שבתחילת הקידוש של העזרה בעינן שיהי' המדה שנאמר בה, ובפחות מזו המדה לא נתקדשה, אבל אחר שנתקדשה העזרה כפי המדה הנאמר בה, שוב אם נעקרה אבן אחת אין שייך שתופסל שאר העזרה" כי אינה שלמות אחת של צורה כמו המזבח, אלא הרי זה רק דין דבעינן כך וכך שטח קדוש בקדושת עזרה, וכל חלק וחלק הוי מקום בפני עצמו ואינו שייך להחלק השני, ומש"ה אין כאן חסרון מצד הכל בכתב. מיהו מתוס' לקמן

דתהומא הוא מקודש ועומד בקדושת עזרה, וגם כשחסרה הרצפה העליונה מ"מ עיקר קדושת המקום לא פקעה, והא דרצפה עליונה קדיש הוא דין בקדושתה לענין הכשרה לדין עזרה, דכן הוא דין קדושת המקום שהרצפה העליונה שלה תשמש כדין עזרה ובהא תהא נגמרת קדושת עזרה בהכשרה לעבודה, אבל אה"נ דעיקר חלות הקדושת עזרה הוא על כל המקום עד לארעית דתהומא. ולפ"ז כשחסרה הרצפה העליונה, נהי דחסר בה דין עזרה בהכשר עבודה, אבל מ"מ עיקר קדושת מקום לא פקעה, אשר על כן נראה דמשו"ה הוא דס"ל לרש"י בנעקרה אבן אחת, שאר העזרה בהכשרה אף אם לא קידש רק רצפה בלבד, משום דכיון דלא פקעה עיקר קדושת עזרה מהמקום, ודין עזרה בו, א"כ אין כאן חסרון מדת המקדש ושפיר מתכשרא כל שאר העזרה לעבודה" (*).

והנה בגמ' מסקינן שרבה זוטי בעי אם היכא שנעקרה אבן אחת ועמד במקומה הרי זה נחשב דרך שירות או לא. ולפי רש"י יוצא שהיכא שנעקרו כל אבני העזרה לא מיבעי ליה, והיינו משום שכל החסרון של דרך שירות הוא רק בצירור שנעקרה אבן אחת ועמד במקומה כי הרי זה נראה משונה כיון שכל המקום מרוצף, אבל בנעקרו כל אבני העזרה אין כאן חסרון. מיהו הראב"ד בפ"א מהל' בית הבחירה ה"י הביא את רבה זוטי ולא חילק בין נעקרה אבן אחת לבין נעקרו כל אבני העזרה ומשמע שגם כשנעקרו כל אבני העזרה יש חסרון. וביאר הגר"ח שם שהראב"ד מפרש אחרת את הקושיא

של ותיבעי ליה כל העזרה כולה, והיינו שגם היכא שנעקרה אבן אחת למה מיבעיא ליה רק על המקום של האבן, הלא אם המקום של האבן לא מיקרי עזרה כי קדיש רק רצפה עליונה א"כ הדין נותן שכל העזרה תהי' פסולה משום שחסר בהשיעור של עזרה וכתוב הכל בכתב מיד ה' וגו' (וכמו שהבאנו כבר שהעיר על דרכו של רש"י), ועל זה מתרצינן שבאמת עד לארעית דתהומא קדיש ומיבעיא ליה אם חשיב דרך שירות, ולפ"ז י"ל שבאמת מיבעיא ליה לרבה זוטי גם בנעקרו כל אבני העזרה, דכיון דעומד על אדמה ולא על רצפה אולי אין זה דרך שירות עכ"ד הגר"ח, מיהו צ"ע למה בנעקרה כל העזרה אין זה נקרא דרך שירות, דלמה גרע מאהל מועד שלא היתה שם רצפה.

והנה באות תצ"ו סק"ה נביא את דרכו של הגר"ח שהרמב"ם מפרש שהבעיא של רבה זוטי הוא באופן שעמד על האבן שנעקרה. ואת הביאור הנ"ל בקושיית הגמ' של ותיבעי ליה כל העזרה כולה כתב הגר"ח גם לפי הרמב"ם, כי לפי הרמב"ם אי אפשר לפרש כמו שפירש"י, כי אז יצא לפי הרמב"ם שהפירוש הוא כך, שתיבעי ליה כשנעקרו כל האבנים ועמדו האבנים במקומן, ועל זה מתרצינן דמיבעיא ליה מצד דרך שירות, והיכא שנעקרו כולן ועמדו האבנים במקומן ועברו עליהן הרי זה שפיר דרך שירות, ורק היכא שנעקרה אבן אחת ועמדה במקומה מיבעיא ליה אם חשיב דרך שירות, ואילו זה אינו מובן, למה חשיב פחות דרך שירות כשנעקרה רק אחת ועמדה

הכל וגם על כך דין שהרצפה עליונה תהי' מקום עבודה.

(* ובאבי עזרי שם תמה דהא הכל בכתב קאי על

במקומה ועבד עלי' מהיכא שנעקרו כולן ועמדו במקומן ועבדו עליהן*), ולכן פי' הגר"ח גם לפי הרמב"ם שהקושיא היא דהיכא שנעקרה אבן אחת למה אין כל העזרה נפסלת (ועי' באבי עזרי שהקשה מי יימר שאינה נפסלת, הלא לפי הרמב"ם גורסים "ועמדה במקומה", ועל האבן קאי, וא"כ אולי מיבעיא לי' גם כשהעובד עומד באמת במקום אחר).

וע"ע באבן האזל בפ"ה מהל' ביאת המקדש הי"ט בד"ה והנה מה וכו' שדייק מלשון הגר"ח דס"ל שלפי הצד שאינו דרך שירות א"כ שוב הרי זה גורם שגוף הרצפה מיקרי פסולה.

ובאות תצ"ו נביא את דעות המפרשים הקדמונים בענין מה סובר הרמב"ם היכא שנעקרו כל האבנים.

תצד) אין דרך שירות בכך.

צ"ע למה לא כתוב פסול זה בתוך המשנה. ואם נאמר שזה רק דין לכתחילה ניחא. (מראה כהן).

ובכרוב ממשח (בספר ליקוטים ברמב"ם פרנקל בספ"ה מביאת המקדש) ר"ל שהרמב"ם אינו מביא רבה זוטי כי זה רק דין לכתחילה.

תצה) אין דרך שירות בכך.

עי' בזבח תודה שכתב וז"ל, ודע דהא דבעינן דרך שירות, וכן שלא יהא חוצץ בינו לרצפה, הוא רק בעבודת כהונה,

ומקבלה ואילך, אבל לא בשחיטה כמבואר בדף כ"ו עכ"ל. פי' דהתם מבואר שנתלה באויר העזרה ושחט הרי זה כשר, אבל נתלה וקיבל לא מהני כי אין דרך שירות בכך, הרי שבשחיטה לא בעינן דרך שירות, וא"כ כמו דלא איכפת לן בשחיטה בדרך שירות ה"ה לחציצה בינו לבין הרצפה.

מיהו צ"ע למה צריכים בנתלה וקיבל להא דאין דרך שירות בכך, תיפוק לי' משום חציצה, ולמה אויר לא חשיב חציצה כמו לעיל גבי נכנסה רוח בין בגדו לבשרו, דהא הכא לא שייך הצד של דרך לבישה בכך. ולפי הצד שאויר כלי ככלי א"כ ה"ה שי"ל שאויר עזרה כעזרה (משא"כ בבגדי כהונה א"א לומר אויר גופו כגופו), אבל אם אויר כלי אינו ככלי קשה.

וי"ל דאויר סתם אינו חוצץ בין הכהן להבגד, רק דשאני התם שהבגד מופרד מבשרו ע"י כח הרוח, ובכה"ג חשיב האויר של הרוח כדבר שיש בו ממש שחוצץ, אבל אה"נ אם ירים את הבגד קצת בידו ויפרידו מבשרו י"ל שאין זה חוצץ.

שו"ר ראיתי בחזו"א בקדשים קמא סי' ל' סק"ב שהקשה כהנ"ל, והוא תירץ שבנתלה וקיבל אין כאן חציצה כי דוד קידש גם את האויר כמו הרצפה, אבל בעומד על גבי כלים הרי הוא עומד בחול כי אין כולו באויר העזרה, אבל אם יהי' נתלה באויר ותחתיו יהי' כלי, שפיר דמי, אלא שחסר בכה"ג מצד דרך שירות כדאיתא בדף כ"ו, אבל אם יתלה את הבהמה באויר ותחתיה

עלי', אין זה דרך כבוד ודרך שירות, אבל היכא שכל הרצפה נעקרה, ואין לו ברירה, אין כאן חסרון של כבוד אלא חשיב שפיר דרך שירות.

(* מיהו עיין באבן האזל בפ"ה מהל' ביאת המקדש הי"ט בד"ה אכן וכו' שרצה לומר שאם רק אבן אחת אינה מחוברת, והכהן עומד דוקא

יהי כלי אז באמת הקבלה תהי' כשירה, אבל אם הניח את הבהמה על גבי כלים וקיבל נראה דפסול עכ"ד.

תצו) דרכו של הרמב"ם בסוגיין.

א. למה לא חילק הרמב"ם בין דעתו לחברה לאין דעתו לחברה.

עיין ברמב"ם בספ"ה מהל' ביאת המקדש שכתב וז"ל, נדלדלה אבן מאבני העזרה לא יעמוד עלי' בשעת עבודה עד שתחובר בארץ ואם עבד עבודתו כשרה הואיל ובמקומה עומדת עכ"ל. והקשה הכ"מ למה לא חילק דבאין דעתו לחברה בודאי חייצא. וכתב וז"ל, שהוא ז"ל סובר שכי אמרינן דהיכא דאין דעתו לחברה ודאי חייצא, לא לפסול העבודה קאמר, אלא לומר דצריך ליזהר לכתחילה, ומיבעיא לי' היכא דדעתו לחברה אי שרי לכתחילה לעמוד עלי', וכיון דלא איפשטא נקטינן לחומרא, דלכתחילה לא יעמוד עלי' בין שדעתו לחברה בין שאין דעתו לחברה וכו' עכ"ל. וכתב המל"מ וז"ל, דברי מרן תמוהין הם במה שפי' דברי רבינו ז"ל, דלשון חייצא משמע ודאי חוצץ, וכיון דחוצץ אין לך פסול בדיעבד גדול מזה עכ"ל.

ומדברי הקר"א כאן נראה שהוא סובר שגם הרמב"ם מפרש האיבעיא לענין בדיעבד, ואזיל לשיטתו בכמה מקומות שפסק שהיכא שיש ספיקא הדין הוא שלכתחילה לא יעבוד ואם עבד כשר.

והר"י קורקוס צידד לומר שהרמב"ם לא כתב להדיא שאיירי רק בדעתו לחברה כי זה מרומז כבר במש"כ "עד שתחובר בארץ" דמשמע שבדעתו לחברה איירי.

והרדב"ז בפ"א מבית הבחירה ה"י ר"ל שהרמב"ם סובר "דלא משכחת לה (ציור של אין דעתו לחברה), דודאי דעתו לחברה דסתמא דמילתא לחברה קיימא".

והזבח תודה כתב שהרמב"ם לא חילק בין דעתו לחברה לאין דעתו לחברה כי ס"ל שסתמא הרי זה כמו דעתו לחברה כיון שלא נשברה, והיכא שבפירוש אין דעתו לחברה פשיטא דלא מהני ולא הוצרך להזכירו.

ב. למה לא הביא הרמב"ם את הבעיא של רבה זוטי.

ובפ"א מהל' בית הבחירה ה"י כתב הרמב"ם וז"ל, ואם נעקרה אבן אע"פ שהיא עומדת במקומה הואיל ונתקלקלה פסולה ואסור לכהן העובד לעמוד עלי' עד שתקבע בארץ עכ"ל. והכ"מ בספ"ה מהל' ביאת המקדש הבין שכוונת הרמב"ם היא להביעא של נדלדלה האבן, והקשה הקר"א דא"כ למה הביא הרמב"ם את הדין של נדלדלה גם בהל' בית הבחירה וגם בהל' ביאת המקדש.

ועכ"פ הכ"מ הקשה עוד למה השמיט הרמב"ם את הבעיא של רבה זוטי, וכתב משום דס"ל להרמב"ם שרק רבה זוטי סובר שרבי אמי בעי לה הכי, אבל הסתמא דגמ' שסוברת שרבי אמי נסתפק בנדלדלה סוברת שבציור של רבה זוטי של נעקרה פשיטא שדרך שירות בכך ולכן לא הביאה.

וגם הרדב"ז בפ"א מבית הבחירה ה"י, והר"י קורקוס שם, צידדו לומר שהסתמא דגמ' סוברת שבודאי כשר כי שפיר הוי דרך שירות בכך.

מיהו החזון נחום על משניות כאן בד"ה עוד וכו' הקשה דאדרבה נימא שהלישנא

קמא סוברת שבודאי אין דרך שירות בכך, ומאן פסקת.

ובכרוב ממשח (בספר ליקוטים ברמב"ם פרנקל בספ"ה מביאת המקדש) ר"ל שהרמב"ם לא הביא רבה זוטי כי זה רק לכתחילה (וצ"ע).

והר"י קורקוס בהל' בית הבחירה שם כתב עוד ש"ל שהרמב"ם סובר שהמ"ד שסובר שמחילות הפתוחות לחול לא נתקדשו הרי הוא סובר שדוד לא קידש עד לארעית דתהומא, וכן פוסק הרמב"ם, ומש"ה פשיטא שנעקרה ועמד במקומה פסולה ולכן לא הביאו הרמב"ם.

והרדב"ז שם הוסיף שמשום כך לא הביא הרמב"ם לענין נדלדלה הא דהיכא שאין דעתו לחברה פשיטא דחייצא כי להלכה ס"ל שאין צריכים לטעם זה של חייצא, ובכלל לא צריכים טעם זה של חייצא, כי בכלל לא קידש עד ארעית דתהומא, אלא שהסיק הרדב"ז שיותר מסתבר לומר שגם הרמב"ם מודה שקידש עד ארעית דתהומא רק שהתנו לבד ממחילות הפתוחות לחול א"נ שקרקע קידש חללות לא קידש.

ובחזו"א בסי' ה' סק"ג ראיתי שהקשה איך שייך לומר שעד לארעית דתהומא קדיש הלא מחילות לא נתקדשו, ואפילו פתוחות לקודש נתקדשו רק לענין לאכול קדשי קדשים אבל לא לענין שחיטה. ותי' דשאני מחילות דרשות אחריתי הוא, אבל נעקרה הרצפה דעיקר העזרה היא ודאי עד לארעית דתהומא קדיש. וזה דומה לדברי הרדב"ז.

ובסק"ב שם כתב שהל"ק שסוברת שרבי אמי בעי בנדלדלה ס"ל שרצפה מעכבת

(לכאורה כוונתו היא שאולינן שדוד קידש רצפה עליונה ולא עד ארעית דתהומא), ומאי דאמרינן שהיכא שאין דעתו לחברה בודאי חייצא אין הכוונה לחציצה בין רגלי הכהן לקרקע העזרה (ולהלן בסק"ה נביא כן גם מהמרכבת המשנה משום שמין במינו אינו חוצץ, ובהס"ק הבא נביא שהקר"א הבין שהכוונה היא לחציצה ממש), אלא הכוונה היא ששם חציצה עלה ולא שם רצפה. והיכא שדעתו לחברה "בודאי בטילה ואין שם חציצה עלה, ומיבעי לי' אי חשיבא כתלושה". ולפי הל"ק הדין בהציוור של רבה זוטי הוא שבודאי פסול, ורבה זוטי בעי בנעקרה ועמד במקומה כי ס"ל שרצפה אינה מעכבת (ולכאורה כוונתו היא שעד לארעית דתהומא קדיש), וכוונת הרמב"ם בב' המקומות היא לנדלדלה, רק שכפל את הדבר משום דהוי פסול גם בבנין וגם בעבודה.

והנה הראב"ד בהל' בית הבחירה כתב שבגמ' כאן איתא שאם נעקרה האבן ועמד הכהן במקומה בתוך הגומא אין דרך שירות בכך, וגם על זה הקשה הכ"מ בספ"ה מהל' ביאת המקדש דמנ"ל לפשוט דפסול. והזבח תודה כתב שאין כוונת הראב"ד בזה להכריע אלא רק להזכיר את עצם הבעיא ולכן הזכיר את הצד של פסול.

ג. כרוב ממשח.

ע"י בכרוב ממשח (בספר הליקוטים ברמב"ם פרנקל) בספ"ה מביאת המקדש שכתב שכוונת הרמב"ם בפ"א מהבית הבחירה היא לנדלדלה היכא שאין דעתו לחברה, ושכוונתו היא לפסול גם בדיעבד אם עבד עבודה. ועיין ביתר דבריו שם.

ד. דברי הקרן אורה והמעשה רוקח והחזון נחום שכוונת הרמב"ם בהל' בית הבחירה היא לרבה זוטי.

והקר"א ר"ל שכוונת הרמב"ם בהל' בית הבחירה אינה לנדלדלה אלא לנעקרה לגמרי, ואיירי כמש"כ הרמב"ם שועמדה האבן במקומה ועמד הכהן עלי', וס"ל להרמב"ם שבהכי איירי רבה זוטי, וגרסינן "ועמדה" במקומה, כלומר שהאבן עמדה במקומה, ולא גרסינן "ועמד" במקומה, וס"ל לרבה זוטי שאם רק נדלדלה הרי זה בודאי כשר, והלישנא קמא סובר שנעקרה פסולה ומיבעיא לה בנדלדלה, וכוונת הרמב"ם היא לפסוק שנעקרה פסולה לגמרי וכהל"ק, אלא שהעיר הקר"א שלפי ביאור זה ברבה זוטי אין מובן מה שצדדו בגמ' אי קדיש דוד רצפה עליונה או עד ארעית דתהומא, דהא אפילו אם קידש עד ארעית דתהומא י"ל דפסול משום דחייצא.

והנה גם המעשה רוקח והחזון נחום והמרכבת המשנה כתבו כעיקר דרכו של הקרן אורה שהרמב"ם מפרש שנעקרה האבן ועמדה האבן במקומה והכהן עמד על האבן, אבל בשינוי קצת, והיינו שמדברי המעשה רוקח והחזון נחום יוצא שהרמב"ם פוסק כרבה זוטי ודלא כהקר"א שכתב שהוא פוסק כהל"ק. וז"ל המעשה רוקח בהל' בית הבחירה, נראה דגירסת רבינו בגמ' זבחים דף כ"ד "ועמדה במקומה" וכו' ולא פסק כבעיא ראשונה דרבי אמי משום דאידחיא לה מכח בעיית רבה זוטי, ולעולם דאין כאן חציצה, אלא דהיא דרך שירות בכך או לא, ולכן בנעקרה אסר סתמא ולא ביאר (כלומר דפסל את העבודה אפילו בדיעבד כיון דספיקא היא, וצ"ע דאכתי מידי ספיקא לא

נפקא), אמנם בנדלדלה דנחות דרגא מנעקרה פסק להדיא סוף פרק ה' מביאת המקדש דאם עבד עבודתו כשירה וכו' (כלומר ורק לכתחילה החמיר לאסור, וצ"ע) עכ"ל.

וז"ל החזון נחום בסד"ה עוד וכו' אחרי שכתב את הפירוש הנ"ל בהגמ' לפי הרמב"ם, ולפי דלהאי לישנא (של רבה זוטי) אפילו אם אין דעתו לחברה אם נתנדנדה אין כאן חציצה וללישנא קמא אפילו דעתו לחברה מספקא לי' (אם הוא חציצה), והרמב"ם ז"ל מספיקא כתב (בספ"ה מביאת המקדש) בנדלדלה להחמיר לכתחילה אבל לא פסיל עבודתו מספיקא והוא דבר נאה למתקבל עכ"ל (פי' דהרמב"ם בפ"א מהל' בית הבחירה פוסל בנעקרה ועמדה במקומה משום דלאו דרך שירות בכך, אבל בנדלדלה דליכא שאלה של דרך שירות אלא של חציצה הרי הוא חושש לחומרא אבל אינו פוסל בדיעבד כיון שלהלישנא בתרא אין כאן שאלה של חציצה).

ה. דברי המרכבת המשנה.

וגם המרכבת המשנה כתב את הפירוש הנ"ל בדברי הרמב"ם דהיינו שהאבן נשארה שם והכהן עמד עלי', אלא שכבר הבאנו שהעיר הקרן אורה דלפי פירוש זה למה ניחא אם סוברים עד לארעית דתהומא קידש, דלמה אין האבן הזאת חוצצת בין הכהן לארעית דתהומא. וגם הבאנו שהמעשה רוקח והחזון נחום ביארו שרבה זוטי סובר שאין בזה משום חציצה, וראיתי במרכבת המשנה שכתב דהיינו משום שמין במינו אינו חוצץ, אלא שלא הבנתי מאי קאמר למה האבן עם האדמה מתחת' הוי מין במינו.

ולעיל שם ביאר בזה"ל, והיינו דקאמר הש"ס מאי קמיבעי ל"י וכו' כי קדיש דוד רצפה עליונה קדיש וכו' דפסיקא ל"י להש"ס דכיון שלא נתדלדל ממקומו אין לו דין אבן מאבנים דעלמא שיהא חוצץ, הלכך אי קדיש דוד עד קרקע תהום חשיב עומד בעזרה ואין האבן הזה שאינו תלוש חוצץ כיון שהוא קדוש במקומו והוה ל"י כאילו עשה רצפה על גבי רצפה דרשאי הכהן לעמוד על רצפה העליונה (אם נתקדשה), אלא דמספקא ל"י דלמא לא קדיש דוד רק רצפה העליונה וכיון שהאבן הזה נתדלדל ואינו מחובר כשאר הרצפה פסול והו"ל כאילו אינו עומד על גבי רצפה דאבן זו מדולדלת ותחת' ליכא קדושת עזרה עכ"ל.

ועוד פ"י המרכבת המשנה שקושיית הגמ' של ותיבעי ל"י כל העזרה כולה, פירושה היא שאם נעקרה אבן אחת ועדיין היא במקומה למה מיבעיא לן רק באופן שהכהן עומד עלי', הלא אפילו אם הכהן עובד על שאר האבנים אבל בכל זאת כיון שנעקרה אבן אחת א"כ חסר בשיעור הרצפה, אלא שדקדק לומר שחסר בשיעור רצפה לענין מה שהרצפה נתקדשה להיות כמזבת, דלענין זה הרי זה נחשב כאילו חסר אבן אחת מאבני המזבת, אבל לא רצה המרכבת המשנה ללמוד שכוונת הקושיא היא שכיון שחסרה אבן אחת הרי זה מיקרי שחסר בשיעור הרצפה לענין קיום צורת הבית, וטעמו של המרכבת המשנה נתבאר לעיל באות תצ"ג ובהערה הראשונה שם.

ועוד ביאר המרכבת המשנה שם שלפי הרמב"ם הבעיא הראשונה של נדלדלה איירי באופן שנעקרה האבן ושם אותה על שאר אבני העזרה ועמד על אותה אבן, ומיבעיא

ל"י אם חייצא, וקאמר שאם אין דעתו לחברה א"כ לא חשיבא רצפה ובודאי חייצא, אבל אם דעתו לחברה י"ל דחשיב עוד מאבני הרצפה דאז אינה חייצא כי הוי כמו רצפה על גבי רצפה.

מיהו לא הבנתי את סוף דברי המרכבת המשנה איך שיישב את פסקי הרמב"ם וז"ל, כי קמיבעיא ל"י לכתחילה אם דרך שירות בכך וכו', ובהכי נתבארו דברי רבינו דפסק כפי מסקנת רבה זוטי דאבן הניתק ממקומו בטלה קדושתה וחוצץ, ואבן המדולדל במקומו הוי ספק פסול לקדושת עזרה לכתחילה וכשר בדיעבד עכ"ל, דנראה שרוצה להעמיד את מה שפוסל הרמב"ם בפ"ה מביאת המקדש רק לכתחילה באופן שנשאר האבן במקומו משא"כ בבית הבחירה מיירי שנעקרה ממקומה ולא ידעתי איך דברי הרמב"ם מורים כן.

ו. ביאורי הגר"ח והאבן עזרי לפי הדרך של עמדה במקומה איך זה תלוי באם רצפה עליונה קדיש או עד לארעית דתהומא קדיש.

ועי' גם בחידושי הגר"ח בהל' בית הבחירה שכתב לפרש כהקרא"א שרבה זוטי איירי באופן שהאבן שנעקרה נשארה במקומה, וביאר הגר"ח דמיבעיא אם אבן שנעקרה כשירה להיות רצפה, והעיר שא"כ איזה שייכות יש לזה עם השאלה אם רצפה עליונה קידש או עד לארעית דתהומא קידש וכתב וז"ל, ונראה לומר שהרמב"ם מפרש להסוגיא, דזה ודאי דלא חיילא קדושת מקדש רק במחובר לארץ, ומשום דקדושת מקדש הוא קדושת מקום, וכדכתיב המקום אשר יבחר, שאינו רק בארץ ולא במטולטל,

ועל כן אם לא קידש רק רצפה עליונה, א"כ ממילא דליכא לקדושת מקדש כי אם כשהרצפה מחוברת, דחייל בה דין מקום, משא"כ אם נימא דעד לארעית דתהומא קדיש, וא"כ הרי קדושת מקדש לא פקעה, ורק דבעינן שיחול בה דין רצפת הבית כי היכי דלא תיהוי חציצה, בזה שפיר מועיל מה שהיא מסודרת בארץ אע"פ שאינה מחוברת, וזהו דתלי לה הגמ' לדין כשרות האבן בטעמא דעד ארעית דתהומא קדיש, כיון דזה בזה תלוי, דכיון דעד לארעית דתהומא קדיש ואית בה קדושת מקדש, א"כ ממילא דמתכשרה האבן להיות רצפת עזרה אע"פ שהיא תלושה, ולא חייצא עכ"ל.

ובאבי עזרי ראיית שפי' בדרך הפוך את הגמ' לפי הרמב"ם, והיינו שאם רצפה עליונה קדיש אז שפיר דמי כי אז יש שם של רצפה על המקום הזה וקדוש בקדושת עזרה אע"פ שאינו מחובר, אבל אם סוברים עד לארעית דתהומא קדיש אז צריכים דוקא שיהי' נקרא שהוא עומד גם על ארעית דתהומא וממילא אם אינו מחובר יש כאן חציצה (ובהערה שם כתב וז"ל, אח"ז התבוננתי שהרי לשכות הבנויות בקודש ופתוחות לחול תוכן חול וגגותיהן קודש עי' לקמן בפ"ו ה"ז, הרי שאף שאין להן ארעית דתהומא מ"מ העבודה כשר וזהו דלא כמו שכתבתי, ועוד יש לעיין הלא היו מחילות תחת העזרה כמפורש ברמב"ם בפ"ב מהל' פרה ה"ז, ועיין במל"מ לקמן בהי"ג, ולא היו ארעית דתהומא, ויש לעיין בכל זה עכ"ל).

תצז) תד"ה הואיל (הראשון).

וז"ל, ומה שפי' בקונטרס שקידשה בשתי

תודות ובשיר אינו כן דעזרה אינה מקדשה בשתי תודות אלא בשיירי מנחה כדאיתא בשבועות עכ"ל. וכתב הצ"ק וז"ל, דמימרא דרמי בר חמא היא דעזרה אינה מקודשת אלא בשיירי מנחה, אבל מסתם מתניתין לא משמע הכי אלא כדפירש"י עיי"ש עכ"ל. מיהו צ"ע דאכתי תיקשי על רמי בר חמא מהמשנה.

והשפ"א כתב די"ל שרמי בר חמא מוחק עזרות מן המשנה. אלא שכתב שיותר נראה לומר שרמי בר חמא מוסיף על המשנה, כלומר דקאמר שבעינן בעזרות גם שיירי מנחה, ורש"י נקט עיקר הקידוש המוזכר בהמשנה, והביא שהרמב"ם סובר כתוס' דעזרות הן רק בשיירי מנחה.

תצח) תד"ה הואיל (השני).

וז"ל, ושמא חד מינייהו רבה עכ"ל. נראה שדבר זה הוא טעות דהא רבה שם חולק על ב' המימרות של רבא. (צ"ק, וח"נ).

תצט) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דהתם לא מיירי כגון דכריך ידי' בסודרא ונוטל לולב, דהא ודאי לא הוי לקיחה, אלא היכא דכריך ל' ללולב בסודרא ונוטל שני ראשי הסודר וכו' עכ"ל (כן גורס השט"מ), וכוונתם היא להכשיר דוקא היכא שהוא תופס את הסודר כדרך צבת ובית יד ועי"ז הרי הוא מחזיק את הלולב, וכ"כ הפסקי התוס' כאן, וכן מבואר בדבריהם ביומא דף נ"ח וסוכה דף ל"ז, אבל היכא שהוא תופס את גוף הלולב ע"י אחיזת הסודר שכרוך עליו הרי זה חציצה.

והנה בסוכה דף מ"ב ע"א פוסל רבא

וע"ע בט"ז שם שהביא את פירושו של הבית יוסף בענין זה ודחה אותו.

תק) בא"ד.

א. וז"ל, וקשה קצת מההיא דיומא דקאמר הניח מזרק בתוך מזרק מהו (מין במינו חוצץ או אינו חוצץ), מאי קא מיבעיא ל"י הא כי האי גוונא הויא לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה דליהוי חיצון בית יד לפנימי עכ"ל. ולפ"ז גם מין בשאינו מינו שפיר דמי. (ברכת הזבח, וכן ביארו תוס' ביומא דף נ"ח וכמו שציין הברכה"ז לעיין בדבריהם).

ב. ע"י בפנים מאירות שנתעורר למה כתבו תוס' לשון של "קצת קשה", הלא קושיא גמורה היא. ותי' דהנה רבה בסוכה שם חולק על רבא בתרתי, והרי הוא סובר שלקיחה ע"י דבר אחר לא שמה לקיחה, וכן שמין במינו חוצץ, וא"כ אינה קושיא גמורה כי י"ל שכוונת הגמ' ביומא היא לחקור אם נסבור כרבה דלא שמה לקיחה מה נגיד במין במינו האם הוא חוצץ או לא, אלא שהקשה שא"כ ה"ה דהו"מ הגמ' ביומא למיבעי איפכא דהיינו אם נסבור כרבה שמין במינו חוצץ מה נסבור היכא שעשאו כעין בית יד האם לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה או לא.

תקא) בא"ד (בענין מין במינו ולקיחה על ידי דבר אחר).

הנה יש כמה מקומות בגמ' הנוגעים לחציצת מין במינו וכן ללקיחה ע"י דבר

לולב שהוציאו בכלי, ופרכינן והא רבא אמר לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה, ומתצינן ה"מ דרך כבוד אבל דרך בזיון לא, ולפי המבואר אצלינו בתוס' לכאורה היתה הגמ' יכולה לתרץ ש"הוציאו בכלי" איירי באופן שהחזיק את הכלי בשוליו דאין זה כמו צבת וכמו שהעמידו תוס' לההיא דיומא. וראיתי בט"ז באו"ח סי' תרנ"א סק"ז שכתב לפרש שזהו באמת כוונת הגמ' שם, דהיינו שדרך כבוד פירושו הוא שעשה את הכלי כעין בית יד כי בדרך זה יש להלולב תועלת מן הכלי כי יותר נוח לו להחזיק את הלולב בדרך זה, ועל זה קאמר רבא ששמה לקיחה, ודרך בזיון פירושו הוא כשהוא מחזיקו בשוליו, כי בכה"ג אין לו תועלת מן הכלי. וביאר שכן היא כוונת תוס' בסוכה דף ל"ז בסוף דבריהם במה שכתבו לבאר ההיא דרף מ"ב, וז"ל תוס' שם, ולולב שהוציאו בכלי דסוף פירקין לא בשאחז בדופני הכלי אלא מניח ידו תחת שוליו או כשאוחז בבית יד של כלי עכ"ל, פי' דכוונת התי' של הגמ' בדרף מ"ב שם היא שאינו לוקחו בדופנו באופן דהוי בית יד דזהו דרך כבוד אלא הרי הוא אוחזו בשוליו ולכן קאמר רבא שאינו יוצא. ובנוגע לסיום דברי תוס' שכתבו שגם אם אוחז את הבית יד של הכלי הרי זה פסול כתב וז"ל, וכן אם אוחז בית יד של הכלי אז אם תאמר שהכלי הוא בית יד הו"ל אוחז בית יד לבית יד וזה לא נראה כצבת, בזה ודאי לא הוי לקיחה, ומזה איירי התם, אבל אם אוחז בדופני הכלי עצמו למעלה הוה כצבת וכו' עכ"ל.

אחר, ונסדרם אחד אחד, ושוב נביא את דרכם של הראשונים בזה.

א. רשימת המקומות בגמ' הנוגעים לענין זה.

א', בסוגיין אמרינן מה כלי שרת לא יהא דבר חוצץ בינו לבין כלי שרת וכו', ופירש"י שהכוונה היא לכלי שרת ממש והכוונה היא שלא יהי' דבר חוצץ בין ידו של הכהן להכלי.

ב', בפסחים דף נ"ז ע"א אמרינן שאם כרך ידי' בסודרי' ועבד עבודה יש קפידא על זה.

ג', בסוכה דף ל"ז ע"א אמר רבה שלא יטול את הלולב ע"י סודר משום שאינה לקיחה תמה, ורבא שם סובר שלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה.

ד', לעיל שם אמר רבה שלא יטול את הלולב במקום האגד כי האגד אינו מן המצוה וממילא הרי הוא חוצץ, ורבא שם סובר שכל לנאותה אינו חוצץ.

ה', בע"ב שם אמר רבה שלא ינעץ את הלולב בתוך האגד כי העלין הנושרין על ידי זה מן ההדס והערבה חוצצין, ורבא שם סובר שמין במינו אינו חוצץ.

ו', להלן שם אמר רבה שלא יקצוץ את הלולב למטה אחרי שכבר אגדו כי העלין התלושין הם חציצה, ורבא שם סובר שמין במינו אינו חוצץ.

ז', להלן כאן בדף ק"ט ע"ב תנן שהמקטיר בשר ואימורין יחד בחוץ הרי הוא חייב, ומקשינן בדף ק"י ע"א למה אין הבשר חוצץ בין האימורין להמערכה (ועל הבשר אינו חייב כיון שאינו מן הנקטריין), ויש

כמה תירוצים בגמ' עד שלבסוף מסיק רב שמין במינו אינו חוצץ.

ח', ביומא דף נ"ח ע"א בעא מיני' רמי בר חמא מרב חסדא הניח מזרק בתוך מזרק וקבל בו את הדם מהו, מין במינו חוצץ או אינו חוצץ, והוכיחו דחוצץ מהי' עומד על גבי כלי או על גבי רגלי חבירו פסול, ודחו דשאני רגל דלא מצי מבטיל לי', ולא איפשט.

ט', שוב אמרו שם בלשון שני דהכי בעי מיני' דרך שירות בכך או אין דרך שירות בכך, ופשטו מדתנא דבי רבי ישמעאל דשפיר דמי.

י', עוד איתא ביומא שם דבעא מיני' רמי בר חמא מרב חסדא הניח סיב בתוך המזרק וקבל בו את הדם מהו, מין בשאינו מינו חוצץ או אינו חוצץ, כיון דמחלחל לא חייץ או דלמא לא שנא, ובהאיכא דאמרי שם אמרינן שרב חסדא פשט לו שבקומץ פסול כי חייץ וברם כשר כי מחלחל.

יא', בחולין דף ע' ע"א לפי גירסת ר"ת שם מיבעיא לן באופן שאחותו התאומה של בכור בהמה כרכתו בשעת הלידה, אם זה חציצה בין הבכור לבין הרחם או לא, ולא איפשט.

יב', בבכורות דף ט' ע"א גבי חמורה שלא ביכרה וילדה שני זכרים מסיק רב לפי רבנן שמין במינו אינו חוצץ.

יג', במנחות דף צ"ד ע"א אמרינן שהטעם למה בקרבן שותפין רק אחד מניף הרי זה כי אי אפשר שכולם יניפו כי הוי חציצה.

ב. דעות הראשונים בזה.

א', הנה תוס' אצלינו נחתו לבאר מתי

אמרינן לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה ומתי לא אמרינן כן, וכתבו דההיא דסוכה דשמה לקיחה איירי באופן שהיא משתמש בהדבר החוצץ בצורת בית יד, דהיינו שהדבר כרוך סביב הלולב, והוא טופס את הלולב ע"י אחיזת אותו דבר בלי לתפוס את הלולב, ובכה"ג אינו חוצץ אע"פ שאינו מינו, אבל הכא בסוגיין, וכן לעיל בדף י"ט, וכן בפסחים דף נ"ז, וכן ביומא דף נ"ח, וכן בסוכה שם דאמר רבא מין במינו אינו חוצץ המשמע דאינו מינו שפיר חוצץ, הכל איירי באופן שאינו משתמש בהדבר החוצץ בדרך בית יד לתפוס את הדבר בו.

מיהו היכא שאינו בגדר בית יד לא נחתו תוס' אצלינו לומר כללים מתי אמרינן שמין במינו חוצץ ומתי אמרינן שאינו חוצץ.

ב', תוס' בדף ק"י ע"א הקשו על רב דאמר התם שמין במינו אינו חוצץ מהדין של על גבי רגלי חבירו בסוגיין, וכתבו שהכא פסול משום שאין דרך שירות בכך. ונראה שהקשו רק מכאן כי מפלוגתת רבא ורבה בסוכה שם, וכן מהאיבעיא ביומא דף נ"ח, לא קשה כי י"ל שרב סובר כהצד שאינו חוצץ, ורק מהכא קשה כי הוי דין אמת לכו"ע, ועל זה תירצו שרב יגיד שזה מטעם שאין דרך שירות בכך. מיהו לכאורה היו יכולים לתרץ דשאני הכא דלא שייך לבטל את רגל חבירו או הבשר משא"כ בבשר ואימוריין.

ג', בסוכה דף ל"ז בד"ה כי היכי וכו' כתבו שגבי ילדה שני זכרים מין במינו אינו חוצץ כי אורחייהו דתאומים בהכי.

ועוד כתבו שבמנחות שם גבי תנופה הוי

חציצה כי מידי דלאו אורחייהו סברא הוא דחוצץ.

ושב הביאו את הבעיא של רמי בר חמא ביומא דף נ"ח במזרק בתוך מזרק, ומאי דמסיק תנא דבי רבי ישמעאל דשפיר דמי, ובסוגיין גבי רגלי חבירו מצינו שמין במינו שפיר חוצץ, וכתבו שאי אפשר לדמות מעצמנו את הדברים.

ד', תוס' ביומא דף נ"ח ע"א כתבו בשם הריצב"א לחלק שגבי מזרק מין בשאינו מינו חוצץ בכל גווני ולא מהני מה שהוא עושהו כעין בית יד דנימא שלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה כי בכלי שרת בעינן לקיחה בעצמו של כהן.

ה', תוס' בשבת דף צ"ג ע"ב בד"ה ויכול וכו', לפי ביאורו של המהרש"א, מקשים שביומא דף נ"ח ע"א מיבעיא לן בסיב בתוך כלי שרת אם מין בשאינו מינו חוצץ ואילו ברגלו על גבי כלי חזינן דשפיר חוצץ, ותירצו דסיב מבטל לי' משא"כ כלי על גבי רצפה לא מבטל לי', וכעין מה שחילקה הגמ' לעיל שם בין מזרק לרגלי חבירו. וצ"ע דבסיב הצד הוא משום שדם מחלחל.

ו', ע"י בר"ן בסוכה דף ל"ז שיש לו דרך אחרת בזה (וכן איתא בריטב"א שם, המיוחס להרשב"א וכידוע) וז"ל, וא"ת כיון דלא הוי לנאותו ליהוי חציצה (גבי לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה), י"ל דאנן לית לן קרא לפסול חציצה בלולב, ומאי דחיישינן בי' היינו משום דלא הוי לקיחה תמה, ומסקינן דכל

לנאותו בטל לגבי לולב, והרי הוא כאילו נוטל בו ממש, וכל שהוא טפל לידו בטל

לגבי ידו, והרי הוא כאילו נוגע ממש ידו בלולב, לאפוקי כל שאינו לנאותו ולא טפל לידו כגון שכרך הסודר על הלולב או שנטלו בכלי שאינו דרך כבוד כדאמרינן לקמן דמיפסל משום דלא הוי לקיחה תמה והויא כחציצה, אבל לאו משום חציצה ממש אתינן עלה, דלא פסלינן משום חציצה אלא היכא דאיכא קרא כטבילה וכו' עכ"ל.

תקב) מלמד שלא תהא קבלה אלא בימין.

הא דאמר בלשון זה ולא קאמר בלשון של מלמד שתהא קבלה בימין הרי זה כדי לארוי שאם קיבל בימין ושמאל ביחד הקבלה פסולה. ובתוספתא בפרק א' דקרבנות תניא שאם קיבל בימין ובשמאל יחד הרי הקבלה פסולה ור"ש מכשיר. מיהו אם השמאל ה' בגדר אינו יכול והימין בגדר יכול אז לכו"ע הקבלה כשירה כמו שמבואר בשבת דף צ"ג ע"א. (ראש המזבח עיי"ש באריכות. ועי' בספרי על פרק א' באות מ"ד בהערה השני').

תקג) ואי לית לי' ג"ש כי נאמרה יד בקבלה מאי הוי.

ה"ה דקשה אי הכי נתינה נמי וכקושיית רבה להלן בסמוך על רבי יהודה. (מהר"ם שיף.)

תקד) א"ל רבה אי הכי אפילו נתינה נמי.

צע"ג מה קסבר רב יהודה.

תקה) אלא אמר רבא וכו'. לפ"ז יוצא שר"ש עושה פסיק אחרי "החטאת" וקורא "ולקח הכהן מדם החטאת, באצבעו ונתן על קרנות".

תקו) איפשר דעביד לי' און לשפת מזרק ומקבל בה.

ורבא ס"ל שאם כוונת התורה היא לקבלה בימין א"כ ה' צריך להיות כתוב יד כי זהו הציור הרגיל. מיהו לא ברירא האם אז ה' צריך להיות כתוב ולקח הכהן מדם החטאת בידו ונתן באצבעו על קרנות או האם הוה סגי גם בלי אצבעו כי הוי דרשינן ידו גם על ונתן אע"פ שהנתינה היא באצבעו ולא בכל ידו.

דף כ"ד ע"ב

תקז) אלא אמר אביי במקרא נדרש לפניו ולאחריו קמפלגי.

פירש"י וז"ל, ר"ש סבר מקרא נדרש לאחריו ולא לפניו עכ"ל. צ"ע דהכא הפשטות הוא לפניו וא"כ למה לומר לאחריו ולא לפניו.

תקח) אלא אמר אביי במקרא נדרש לפניו ולאחריו קמפלגי.

לפ"ז ה' יותר מדויק אם ה' ר"ש אומר "וכי נאמר אצבע בקבלה", דהא בקרא דאצבע קאיירי וכוונתו לומר שאצבע נאמר

בנתינה ולא בקבלה כי מקרא נדרש לאחריו ולא לפניו וא"כ הי' צריך להזכיר אצבע ולא יד, רק דכיון שאורחי' דקבלה ביד נקט יד. (מהר"ם שיף.)

תקט) ראב"ש אומר כל מקום שנאמר אצבע בקבלה שינה בקבלה פסול בנתינה כשר.

משמע שלכתחילה מיהא הרי הוא צריך לעשות גם את הנתינה בימין, ואם עשה בשמאל הרי זה מיקרי ששינה, רק שבכל זאת כשר, וצ"ע מנא לי' דבר זה.

תקי) והיכן נאמר אצבע בנתינה דכתיב ולקחת וגו'.

עי' במצפה איתן שהקשה וז"ל, מכאן קשה למ"ד ברפ"ק דיומא דמילואים לא מעכב כל הכתוב בהן אלא דבר המעכב לדורות, והרי נתינת אצבע (בימין) דאינו מעכב לדורות לראב"ש ומעכב במילואים עכ"ל. וצ"ע דהא דאין נתינת אצבע בימין מעכבת לדורות הרי זה בחטאת יחיד אבל התם במילואים הרי היתה חטאת הנשרפת, וא"כ אולי נתינת אצבע שפיר מעכבת גם לדורות בחטאות הנשרפות.

ובפר העלם דבר של ציבור ושל כהן המשיח כתיב אצבע רק בוטבל ועי' לעיל בפרק ראשון באות תקפ"ז בענין מה היא המהות של טבילת אצבע.

ובפר יוה"כ כתיב אצבע רק על והזה.

תקיא) וקסבר מקרא נדרש לפניו.

צ"ע דכי זה נקרא שהמקרא נדרש לפניו, הלא אין שם לאחריו, וא"כ לעולם אימא שבעלמא מקרא נדרש גם לאחריו.

תקיב) תד"ה במקרא.

וז"ל, ופריך ממתניתין דהשואל, לא מצי למימר דההיא ר"ש דלא דריש קרא לפניו עכ"ל. צ"ע הלא התם פליגי בלפני פניו והראי' מהמשנה היא על לפני פניו וא"כ היו צריכים להעמיד כראב"ש שדורש לפניו ולא לפני פניו. ועי' במנחות דף י"ט שבאו דבריהם ביתר ביאור כמו שציינ' הרש"ש כאן, ולפי המבואר בדבריהם שם הדברים מובנים דמדובר באמת בענין מקרא נדרש לפניו והכוונה היא שנעמיד כר"ש שסובר שאין מקרא נדרש לפניו.

תקיג) בא"ד.

וז"ל, ובפ"ק דקידושין משמע דכו"ע דרשי מקרא לפניו בלא וי"ו מוסיף דפריך ונקיש מזוזה לת"ת עכ"ל. פי' הצ"ק דחזינן כן מזה שלא פריך הגמ' שם מדכתיב וכתבתם בו' מוסיף אלא פריך מהיקישא. מיהו צ"ע דאולי הקשו שם לפי ת"ק אבל לא לפי ר"ש.

תקייד) בא"ד.

וז"ל, ובפ"ק דר"ה דרשי כו"ע מקרא לפניו, ובלפני פניו ולאחריו פליגי עכ"ל. צ"ע מי יימר שהכוונה היא גם לר"ש אולי הכוונה היא רק לתנאי דהתם דהיינו רבי יהודה ורבי יוסי ורבנן.

תקטו) קס"ד תרתי בעינן.

צ"ע למה אי אפשר ללמוד ג"ש גם מחדא מינייהו. וכן קשה על ר"ש שסגי באצבע בלי כהונה אבל כהונה בעיא אצבע, דלמה עדיף אצבע מכהונה. וצ"ל דהכי נתקבלה הג"ש.

תקטז) והרי קמיצה דלא כתיב בה אלא כהונה ותנן קמץ בשמאל פסול.

עי' בשט"מ כאן באות ג' שהקשה וז"ל, וא"ת ולישני הכא דשאני קמיצה דכתיב בה יד וילפינן יד יד לקמיצה (פי' דלהלן מבואר שילפינן קמיצה בהג"ש של יד יד ממצורע). ות"י השט"מ דפריך מקידוש קומץ וז"ל, וי"ל דמקידוש קומץ בכלי שרת פריך, דהתם ליכא ג"ש דיד יד, ואפ"ה אמרינן קמץ משמאל פסול, וסמך אברייא דמנחות דפסל בקומץ ובקידוש קומץ עכ"ל. ולא הבנתי תירוץ כי בקידוש קומץ לא מצינו לשון אצבע או כהונה. והמרומי שדה הקשה דבקידוש קומץ לא תנן בכלל שצריכים ימין.

והחק נתן תי' וז"ל, אלא קושטא הוא דמשני לי' דלא בעינן לרבנן אלא או אצבע או כהונה, ואי אמרת דתרתיה בעינן וטעמא דקמיצה דאתיא מיד יד אכתי קשה והרי קבלה והרי זריקה דלא כתיב בהו אלא כהונה ותנן קיבל בשמאל פסול זרק בשמאל פסול אלא ש"מ או אצבע או כהונה קאמר ודו"ק עכ"ל. וע"ע בפנ"מ ובצ"ק.

והנה גם במנחות דף י' ע"א איתא כסוגיית הגמ' כאן, וגם שם הקשה השט"מ ות"י כדבריו בסוגיין, ובחידושי הגרי"ז שם איתא תירוץ אחר על קושיית השט"מ,

דעיי"ש שהקדים שאם נאמר שצריכים ימין משום דכתיב כהונה, אז נקטינן שהמחייב של הדין של ימין הוא הדין עבודה שיש לקמיצה, אבל אם נאמר שצריכים ימין משום הג"ש של יד יד ממצורע, אז הרי זה דין במעשה הקמיצה אבל לא מצד השם עבודה, כלומר דבעינן ימין כי זהו אחד מהדינים הפרטיים של מעשה קמיצה, אבל אינו תוצאה מזה שיש לקמיצה תורת עבודה, ואמר הגרי"ז שמעתה י"ל שקושיית הגמ' מבוססת על מאי דאמרינן במנחות דף ו' שלפי בן בתירא קמץ בשמאל יחזור ויקמוץ בימין (דיש לזה תקנה) משום דאית לי' (לשמאל) הכשירא ביוה"כ (שהרי לקח את המחטה בימינו ואת הכף בשמאלו) "ואימתי זה שייך לומר דוקא אם דין ימין הוא מדין עבודה, על זה אמרינן דאית לי' הכשירא במקום אחר בעבודה אחרת ביוה"כ ולכן יחזיר, אבל אם דין ימין הוא דין מיוחד בקמיצה דנלמד מגזיה"כ, לא שייך כלל למימר דאית לי' הכשירא ביוה"כ כיון דלאו מטעם עבודה אתינן עלה, וזהו דפריך הגמרא והרי קמיצה דלא כתיב בה אלא כהונה ודין ימין שלה הלא מוכח לעיל (מהא דיחזור ויקמוץ בימין) דזהו מדין כהונה (צ"ל עבודה) ולא משום גזירת הכתוב דיד יד גרידא".

תקיז) והרי קמיצה דלא כתיב בה אלא כהונה ותנן קמץ בשמאל פסול.

צ"ע למה לא הקשו מהא דתנן בהמשנה שקיבל בשמאל פסול. וי"ל משום דגבי קבלה דחטאת כתיב אצבע וגם כהונה לפי ת"ק דלעיל וא"כ י"ל דילפינן כל הקרבנות

מחטאת בהקישא דזאת התורה. (קר"א בד"ה בגמרא במקרא.)

תקיה) א"ל אביי הרי הולכת אברים לכבש וכו'.

משמע שההולכה שעל הכבש כבר אינה בגדר הולכה אלא בגדר העלאה, ועי' בזה בספרי על פרק ראשון באות ק"י.

תקיט) כי אמרינן או אצבע או כהונה בדבר המעכב כפרה דומיא דמצורע.

צ"ע דאם הכוונה היא לפירכא (דמה למצורע דאיירי בדבר המעכב כפרה), הלא היכא שהג"ש היא מופנה משני צדדים למדים ואין משיבין. והקר"א בסוף דבריו על סוגיין כתב שהג"ש ממצורע היא מופנה משני צדדים עיי"ש.

תקכ) כי אמרינן או אצבע או כהונה בדבר המעכב כפרה דומיא דמצורע.

בענין הולכת הדם בשמאל.

פירש"י וז"ל, אבל הולכת אברים דלא מעכבא כפרה, דהוא עצמו שלא הוקטרו אימורין כשר, לא בעי ימין עכ"ל. ולפ"ז הולכת הדם למזבח פסולה בשמאל כי זריקה שפיר מעכבת. מיהו רש"י במנחות כתב משום שאפשר לבטל את ההולכה של

האברים ע"י שיפשיט וינתח אצל המזבח, א"נ אם יש הרבה כהנים ע"י שיושיטו זה לזה. ולפ"ז גם הולכת הדם למזבח כשירה בשמאל אם סוברים שאפשר לבטל הולכה. מיהו ביומא בריש פרק הוציאו לו אמרינן שהולכת דם פסולה בשמאל אע"פ שהולכת אברים כשירה בשמאל, והיינו או משום שזריקה מעכבת (לפי פירש"י כאן), או משום דאזיל שהולכת הדם אי אפשר לבטלה לפי רבנן דר"ש לעיל בפרק קמא ורק הולכת אברים אפשר לבטלה. (עי' בקר"א. ועי' בזבח תודה שדן על הולכת הדם למזבח, והביא שהרמב"ם בפ"ה מהל' ביאת המקדש הי"ח סתם לענין עבודת הדם ששמאל פסול, ומשמע בכל הד' עבודות.)

והצ"ק כאן כתב שמש"כ רש"י במנחות שם שאפשר לבטלה על ידי שמפשיט ומנתח קרוב למזבח הרי זה רק לפי ר"ש דס"ל גבי הולכה שמה שאפשר לבטלה מהני להכשיר שלא לשמה, אבל לפי רבנן דס"ל שאע"פ שאפשר לבטלה בכל זאת אם הולך שלא לשמה פסול*) א"כ ה"ה שאם הולך בשמאל הדין נותן שיהי' פסול, ומש"ה צריכים את הסברא של הוא עצמו שלא וכו'.

והנה לכאורה יוצא נפ"מ בין שני הפירושים ברש"י, והיינו אם הקטרה עצמה כשירה בשמאל, דלפי רש"י אצלנו כשירה, אבל לפי רש"י במנחות פסולה כי אסור לבטל את ההקטרה לכתחילה ואינה דומה

על פי שאפשר לבטלה אבל בכל זאת היכא שלא ביטלה והולך שלא לשמה מיפסל. ועי' לעיל בפרק א' אות תקנ"ד בענין מה הוא טעמם של רבנן.

*) ואזיל הצ"ק שטעמם של רבנן דר"ש גבי הולכה למה הולכה פסולה שלא לשמה אין זה משום דס"ל שאי אפשר לבטלה (וכהדרן שהזכרתי לעיל בסמוך בשם הקר"א), אלא טעמם הוא משום דס"ל שאף

בזה להולכה. ועי' בתוס' במנחות דף כ"ו ע"א ד"ה הקטר וכו' שכתבו ב' לשונות בענין אם הקטר חלבים ואברים כשר בשמאל כמו הולכת חלבים ואברים. ועי' בחידושי הגרי"ז על מנחות דף י' שהעיר על זה.

ועוד העיר שם הגרי"ז למה כתב רש"י במנחות שהוא יכול להפשיט ולנתח אצל המזבח ולא כתב שהוא יכול גם לשחוט אצל המזבח, שהרי אם שחט רחוק מהמזבח ושוב הוליך את הבהמה אל המזבח (ורק את ההפשט והניתוח עשה אצל המזבח) הרי זה עדיין נקרא שעשה הולכה, ואמר הגרי"ז שמשמע מזה שאפילו אם ישחוט רחוק מהמזבח ושוב הוליך את הבהמה להמזבח לאחר שחיטה לפני הפשט וניתוח הרי זה נקרא שביטל הולכת אברים למזבח כי הולכת אברים למזבח היא רק אחרי שנעשית הבהמה אברים ולא כשהיא שלימה. ועוד כתב שאפילו אם נקרא שפיר הולכת אברים, אבל בכל זאת אתי שפיר למה לא כתב רש"י שגם שחט אצל המזבח, והיינו משום שבאמת הרי הוא יכול לשחוט גם על גבי המזבח, רק שגם בכה"ג מכיון שאסור לפשוט ולנתח ולהדיח שם הוצרך רש"י לומר שהפשיט ונתח למטה סמוך להמזבח.

תקכא) והרי קבלה דכתיב בה כהונה.

צ"ע מאי מקשה מר"ש הלא חזינן שת"ק פוסל וא"כ י"ל שרבי יוחנן אזיל כרבנן. וי"ל דטעמייהו דרבנן הוא משום דס"ל שאצבע קאי אולקח ומקרא נדרש לפניו

(* צ"ע דבזריקה טעמא דידי' הוא משום דלא

וילפי שאר קרבנות מחטאת. מיהו א"כ קשה דהו"ל להגמ' לאקשווי מרבנן דקתני בהברייתא שדרשו מאצבעו ולקח דקשה תיפוק לי' מהא כתיב כהונה בקבלה, וצ"ל כמש"כ תוס' דהא דנקט בהברייתא באצבעו ולקח לדברי ר"ש נקטי' אבל רבנן גופייהו ס"ל דמכהונה לחוד נמי דרשינן ימין. (תוספת קדושה.)

תקכב) והרי קבלה וכו'.

צ"ע למה לא הקשו בתחילה בצורת סתירה בין קמיצה דפסולה גם לפי ר"ש לקבלה דמכשיר ר"ש. (עי' בפנ"מ בד"ה קא סלקא דעתך.)

תקכג) והרי קבלה דכתיב בה כהונה.

פירש"י וז"ל, דכתיב והקריבו בני אהרן הכהנים ואמר מר זו קבלת הדם עכ"ל. והא דלא הביא קרא דולקח הכהן דכתיב בחטאת הרי זה משום שאין להקשות מזה על רבי שמעון כי י"ל שרבי שמעון מכשיר רק בשאר קרבנות כמו שהוא מכשיר זריקת שמאל בשאר קרבנות אבל בחטאת הרי הוא מודה שהזה בשמאל פסול*), לכך הוצרך רש"י להראות שגם בשאר קרבנות כתיב כהונה ובכל זאת מכשיר רבי שמעון. (קר"א ד"ה והרי קבלה.)

תקכד) ואלא כהן למה לי.

פירש"י למה לי בקבלה קרא דכהונה, דא"א לומר בשביל ללמדנו שצריכה כהן, דהא כבר כתוב שם בני אהרן, וא"כ למה

ילפינן זריקה מהזאה אבל בקבלה אין סברא לחלק.

הא בהדיא ס"ל לר"ש דבשאר קרבנות שמאל כשר כיון שהם בכלי עכ"ל.
ועי' בתירוצו של הקרן אורה על קושיית רש"י.

תקכז) ותנן זרק בשמאל פסול ולא פליג ר"ש.

הו"מ לשנויי דאה"נ רבי שמעון חולק ומכשיר, רק דהא דלא הזכיר רבי שמעון זריקה הרי זה משום שגם לדידי' איכא זריקה שפסולה, דהיינו זריקת חטאת, אבל בקבלה פליג כי גם בחטאת קבלת שמאל כשירה. (קר"א ד"ה והרי זריקה.)

תקכח) וחד לקידוש קומץ.

פירש"י וז"ל, בכלי שרת שיהא בימין, שיאחז בכלי שהוא מקדש בו בידו הימנית עכ"ל. מיהו במנחות דף י' ע"ב בד"ה לקידוש קומץ כתב וז"ל, דכי מקדש לקומץ בכלי יתנהו בימינו לתוך כלי עכ"ל. וכתב הזבח תודה כאן לדייק מרש"י אצלינו שעבודת קבלת קומץ היא החזקת הכלי, אשר לפ"ז סגי גם אם הכהן שקמץ יפתח את ידו ויפול הקומץ מאליו לתוך הכלי בלא כח גברא. מיהו מהגמ' לעיל בדף י"ג ע"ב ומעוד מקומות הוכיח שאינו כן, אלא צריכים נתינת הקומץ בכח גברא, והסיק שגם רש"י אצלינו מודה שצריכים נתינת הקומץ לתוך הכלי ע"י כח גברא וכמו שפי' במנחות דף י', רק שכוונת רש"י כאן היא לומר שצריכים גם אחיזת הכלי בימין. ועוד כתב הזבח תודה שהג"ש של יד יד בעינן רק בשביל הנתינה שתהא בימין אבל להא שאחיזת הכלי צריכה ימין לא בעינן ג"ש, כי זה פשיטא, כי הוי כמו אחיזת

כתוב גם הכהנים, הלא לפי ר"ש קבלה כשירה בשמאל, אבל אין לפרש דפריך על ר"ש דס"ל דאצבע לא בעי כהונה דא"כ כהן דכתיב גבי מצורע למה לי דהא כתיב אצבע, דא"כ לעיל על רבה הו"ל למיפרך דכיון דס"ל אצבע או כהונה א"כ תרתי במצורע למה לי, ובעל כרחך צ"ל דאיצטריך לשום דרשה, ועוד מאי משני בכיהונו (לא הבנתי דבר זה), וא"כ צ"ל שכוונת הקושיא היא דל"ל בקבלה כהן הלא כבר כתיב בקבלה בני אהרן. (צ"ק על רש"י ד"ה ואלא כהן למה לי.)

תקכה) בכיהונו.

אע"ג דכבר ילפינן לעיל בדף י"ז וי"ח שמחוסר בגדים שעבד חילל, ואפילו בעבודה שאין זר חייב עלי' מיתה, ואפילו עבודה דלא מעכבא כפרה כדאיתא לעיל, מ"מ קרא אגב אורחי' קמ"ל בכיהונו אע"ג דאין צריך. (ח"נ.)

תקכו) והרי זריקה דלא כתב בהו אלא כהונה ותנן זרק בשמאל פסול ולא פליג ר"ש.

עי' ברש"י במנחות דף י' ע"ב שכתב וז"ל, ואי קשיא ליתבי מקמיצה דלא כתיב אלא כהונה ותנן קמץ בשמאל פסול ולא פליג ר"ש, תריץ היינו טעמא דלא פליג במנחה כדאמרין לקמן דנפקא לי' בשמאל פסול מקדש קדשים כחטאת וכאשם עכ"ל. ועי' בקרן אורה כאן בד"ה והרי זריקה שהקשה על רש"י וז"ל, ועל זה (דברי רש"י) קשה דעל כרחך לא ידע מהאי דרשא דא"כ

הכלי בקבלה בדם, וא"כ מהא גופא דמייתרא ג"ש דיד יד לקמיצה חזינן שצריכים גם נתינת הקומץ לתוך הכלי, כי אל"כ, אלא דסגי בקבלה לחוד, לא היינו צריכים את הג"ש וכהנ"ל.

ועוד כתב שגם האוחז את הכלי מפגל, וצידד בזה במשמעות הסוגיא במנחות. והנה כבר הבאנו שרש"י במנחות פי' שקידוש כלי דהכא קאי על נתינת הקומץ לתוך הכלי, ועל זה הוא דילפינן יד יד מקמיצה דבעינן ימין, ועל זה הוא דאמרין שר"ש מכשיר בשמאל. והשט"מ במנחות שם הקשה על רש"י למה צריכים לזה פסוק דהא גם בלא פסוק למה לא יהי' פסול ע"י שמאל כי הרי קמץ בימין וא"כ מה שהוא נותן את הקומץ לתוך יד שמאל הרי זה כמו שנשפך מן הצואר על הרצפה, והסיק השט"מ שכוונת הגמ' היא לאחיזת הכלי, אבל נתינת הקומץ לכו"ע צריכה ימין כדי שלא יהי' בגדר נשפך. מיהו הזבח תודה כאן תי' על קושיית השט"מ שבמנחות דף כ"ו מוכח שרב נחמן בר יצחק שסובר שר"ש מצריך קידוש קומץ אית לי' שהיכא שנתן את הקומץ לתוך יד שמאל אין זה בגדר נשפך על הרצפה. ועוד תירץ דכיון שהוא נותן את הקומץ בשמאלו על דעת לתת לתוך הכלי אין זה בגדר נשפך.

וע"ע בחק נתן כאן דמבואר דס"ל כדברי הזבח תודה שגם רש"י כאן מודה שנתנית הקומץ לתוך הכלי צריכה ימין וז"ל, משמע (מדברי רש"י) דקאי על הכלי שנותן בו הקומץ לקדשו שצריך שיאחזנו בימינו בשעה שמקדש בו הקומץ, ואע"פ שהקומץ הוא נתון בימינו ואיך אפשר שיאחז הכלי ג"כ בימינו ונותן בו הקומץ מימין, איכא

למימר שכהן אחר יאחז הכלי בימינו, ובפ"ק דמנחות פירש"י שם לקידוש קומץ, וכי מקדש לקומץ יתנהו בימינו לתוך הכלי והוא נכון עכ"ל.

ועי' בקר"א בסד"ה ור"ת וכו' שכתב וז"ל, ורש"י בשמעתין פי' קידוש קומץ היינו אחיזת הכלי שהוא מקדש בו צריך שיאחז בימין, ודבריו צ"ע דנראה יותר דקידוש קומץ היינו שיקדש קומץ בכלי בימינו, דאי אוחז בימינו א"כ הקומץ על כרחך בשמאלו, וכן פירש הוא ז"ל במנחות לקידוש קומץ כפשטי' שיקדש בימינו עכ"ל.

תקכט) רש"י ד"ה ואלא הא דאמר רבא וכו'.

וז"ל, והיכא כתיב יד בקמיצה וימלא כפו ממנה עכ"ל. צ"ע דזה כתיב במנחת חינוך דכהן דהוי מנחת חביתין דכולה כליל ולא היתה נקמצת כלל. (הגרי"ז על מנחות דף י"א.)

תקל) תד"ה והרי.

וז"ל, והשיב ר"ת וכו' אלא גרסינן והרי מליקה עכ"ל. צ"ע למה לא מתרצת הגמ' שמליקה בעיא ימין משום שעבודה ביד היא, ונימא שר"ש יליף כל עבודות יד מהא שעובדה ביד עובדה בימין כחטאת ולא רק עבודת מנחה. (עי' בקר"א בד"ה ור"ת.)

תקלא) בא"ד.

וז"ל, ועופות לא אתו מהקישא דזאת תורת עכ"ל. עי' בקר"א בד"ה ור"ת וכו' שהקשה דהא אפילו אם עופות שפיר אתו אבל י"ל שמליקה לא אתיא כיון שהיא כנגד שחיטה וכמו שכתב הקר"א בד"ה במקרא

כי פריך והרי מליקה דלא פליג ר"ש דלמא היינו מטעם דנילף מכמשפט ולכן לא ניחא להו תירוץ זה וק"ל עכ"ל.

הנה לעיל בסמוך מבואר מדבריהם שר"ת בפירושו השני דגרס "זריקה" לית לי טענה זו שכתב הפנים מאירות, אלא תוס' הם שכתבו טענה זו בתור קושיא עליו.

תקלג) בא"ד.

וז"ל, אבל מהיקישא לא ילפינן עופות מחטאת בהמה עכ"ל, כלומר מהיקישא דזאת התורה, כי אילו היינו שפיר ילפינן א"כ כבר ידעינן הזאה מהתם והי' מוכח שכמשפט קאי על מליקה (אבל מליקה לא היינו לומדים מזאת התורה כיון ששחיטה עצמה אינה צריכה ימין, ולכן היינו צריכים כמשפט), וא"כ בע"כ צ"ל דלא ילפינן הזאה דעופות מזאת התורה, ולכן צריכים כמשפט בשביל הזאה, ומעתה לא ילפינן מליקה מכמשפט כיון שהיא כנגד שחיטה ושחיטה עצמה אינה צריכה ימין, וצ"ע. (לשם זבח.) מיהו צ"ע דמה בכך ששחיטה עצמה אינה צריכה ימין, דמ"מ למה לא נוכל ללמוד מליקה מכמשפט, הלא חזינן שמהיקישא שכתובה במנחה של כחטאת וכאשם ילפינן דבא לעוברת ביד עוברת בימין כחטאת וילפינן מזה לא רק הולכה והקטרה אלא גם קמיצה כיון דהוי עבודת יד אע"פ שבשחיטה שהיא כנגד קמיצה לא בעינן ימין. (טהרת הקודש.)

תקלד) בא"ד.

וז"ל, א"נ ההוא תנא סובר כתנא דפליג עלי' דר"ש ופוסל קבלה בשמאל משום שמקרא נדרש לפניו ולאחריו, ומוקי אצבעו

וכו' לענין קמיצה דלא ילפינן לה מהקישא דזאת התורה כיון שהיא כנגד שחיטה אע"פ שמנחה היא בכלל ההיקש וכמש"כ תוס' במנחות דף ב' ע"א, ובדף י' ע"ב שם כתבו תוס' די"ל שעופות הם שפיר בכלל הקישא דזאת התורה רק שמליקה אינה בכלל כיון שהיא כנגד שחיטה.

והח"נ כתב וז"ל, יש מקשים דבפ"ק דמנחות דף ב' הוכיחו תוס' בד"ה כל המנחות וכו' דעופות נמי אתי מהיקישא עיי"ש, ונ"ל הא דכתבו הכא דעופות לא אתו מהקישא אין הכוונה אלא על המליקה לבד משום דמליקה במקום שחיטה ושחיטה גופא בחטאת אינה פוסלת שמאל כמו שכתבנו לעיל (בדבריו הקודמים שם בסמוך) גבי קמיצה, אבל לשאר מילי אתי שפיר עופות נמי מהיקישא כמש"כ תוס' בריש מנחות ודר"ק עכ"ל.

תקלב) בא"ד.

וז"ל, ואם תאמר לפירוש רבינו תם נמי דגרסינן מלק הא מליקה נפקא לן בפ"ק דחולין ימין אפילו לר"ש מדכתיב ואת השני יעשה עולה כמשפט דדרשינן כמשפט חטאת בהמה דאינה באה אלא מן החולין וביום ובידו הימנית, והתם נמי פריך ימנית מדרבה בר בר חנה נפקא, ומשני כר"ש דכהונה בעיא אצבע וי"ל וכו' עכ"ל. וכתב בספר פנים מאירות וז"ל, והא דלא ניחא להו לתרץ כתירוץ דלעיל דהאי תנא סבר לה כר"ש בחדא דכהונה בעיא אצבע, ופליג עלי' בחדא, דהוא (רבי שמעון) סבר דמליקה כשירה בשמאל והוא (תנא דהתם) סבר דמליקה פסולה בשמאל דילפינן מכמשפט, נראה לי משום דקשיא להם דעכ"פ מעיקרא

דכתיב גבי חטאת גם על קבלה, ולדידהו ילפינן שפיר מליקה בימין מחטאת (כלומר מקבלה דחטאת) דקבלה לא שייך למילף דליתה בעוף וילפינן מליקה, אבל ר"ש דאמר קיבל בשמאל כשר, ולית ל"י ימין בחטאת בהמה אלא בהזאה לחודה, בעולת העוף נמי לא בעי ימין אלא בהזאה דוקא עכ"ל. פ"י כי כיון דאפשר למילף הזאה מהזאה, אי אפשר למילף מליקה מהזאה אבל למאן דפליג על ר"ש איכא למילף מליקה מקבלה כיון שאין אפשרות ללמוד קבלה מקבלה כיון שאין קבלה בעולת העוף. (לשם זבח.) והנה הא דהזכירו הזאה בעולת העוף כוונתם היא להמציא של עולת העוף, דהיינו מה שהוא סוחט את העוף בין אצבעותיו וניצוק הדם הולך למרחוק על המזבח, אבל בחטאת העוף עושין הזאה, דהיינו שמעלה ומוריד את העוף בכח והדם ניתז בלי שיסחוט, ואח"כ עושין בחטאת העוף מיצוי ומיצוי דחטאת העוף הוא ע"י שהוא דוחק את העוף בקיר המזבח.

תקלה בא"ד.

וז"ל, מדקתני סיפא או בלילה אינו מטמא אבית הבליעה, ומפרש טעמא משום דכל שפסולו בקודש אינו מטמא בגדים אבית הבליעה, ומפרש בגמ' דכיון דהך שחיטה מתרת האיסור, פ"י שאם עלה לא ירד, והיינו כר"ש, דלר"י נשחטה בלילה תרד עכ"ל. והנה באמת גם לפי ר"י מליקה בלילה חשיבא לענין שאר דברים, ומיקרי פסולו בקדש ותצא לבית השריפה ואין הדין שתקבר (והרי היא כמו שחיטת לילה דמבואר בספרא דבעיא שריפה אע"פ שסתם ספרא רבי יהודה היא דס"ל שתירד), רק

שבכל זאת לפי רבי יהודה אם מלק בלילה אינו מטמא בגדים אבית הבליעה כי שבביל לטמא בגדים אבית הבליעה לא סגי בהעובדא שמיקרי שנעשה עבודת מליקה אלא צריכים שיתיר איסור מסוים, ולר"ש הרי זה מתיר לענין שאם עלו לא ירד.

וע"ע להלן בדף פ"ז ע"ב ופ"ח ע"א דאמרינן שאי ס"ד שאויר מזבח לאו כמזבח דמי חטאת העוף פסולה היכי מזה מדמה הוה ל"י ירוד, ופירש"י וז"ל, הרי מגביה ומתיז כשאוחז בה ומזה והוה ל"י ירוד, וכתבו תוס' דבע"כ צ"ל שאפשר להזות כי אם לא כן לא יתכן לומר שאינו מטמא בגדים אבית הבליעה. הרי שנקטו תוס' שבשביל אין מטמא אבית הבליעה בענין שתגרום המליקה היתר בפועל ממש, ולא סגי בזה שמצד דיני מליקה הרי היא פועלת מדריגה של אם עלה לא ירד, אלא בענין היתר למעשה ממש.

מיהו הרמב"ם בפ"ז מפסוה"מ ה"א פוסק שאם מלק בלילה אינו מטמא אבית הבליעה אע"פ שבפ"ג מפסוה"מ ה"ו הרי הוא פוסק כרבי יהודה שמליקת לילה תרד, והיינו משום שבאמת מש"כ תוס' שמליקת לילה אינה מטמא בגדים אבית הבליעה משום שהיא מתרת את האיסור למזבח שהרי אם עלה לא ירד הרי זה הוספת תוס', אבל בגמ' שם איתא סתם משום שפסולו בקודש, והרמב"ם סובר שבשביל לפעול שלא יטמא בגדים אבית הבליעה לא צריכים דוקא שהמליקה תתיר אלא סגי בהשם של מליקה אפילו אם אינה מתרת, ולכן ס"ל שגם לפי רבי יהודה מליקה בלילה אינה מטמא אבית הבליעה אע"פ שהוא סובר ששחיטת לילה תרד (ועוד יש לומר שאולי טעמו של

הרמב"ם הוא משום דס"ל כהדרך שכתבו תוס' שרבי יהודה מודה שבעוף אם עלה לא ירד). (חידושי הגר"ז על מנחות דף י' [עמוד צ"ט של הספר]. ועיי"ש שביאר איך מיישב הרמב"ם את הסוגיא בריש מעילה).

תקלו (בא"ד).

וז"ל, ורבינו שמואל וכו' דמכיון שתנן כל הזבחים שקיבל בשמאל פסול כ"ש זריקה שהיא עיקר כפרה, ולא פליג רבי שמעון כי אם על קבלה, ואי הוי פליג אזריקה הוה ל' לאשמועינן כח דהיתירא, דמכשיר רבי שמעון בזריקה וכ"ש בקבלה עכ"ל. צ"ע אולי לא פליג ר"ש בזריקה כי אולי התנא של המשנה של קיבל בשמאל פסול סובר כר"א ב"ר שמעון שקבלה בשמאל פסולה וזריקה כשירה, ולכן לא הוצרך ר"ש להכשיר זריקה כי גם ת"ק מכשיר. (לשם זבח).

תקלז (בא"ד).

וז"ל, וצ"ע אי מצוי לפרש הכי לשון ותנן זרק בשמאל פסול עכ"ל. כי מזה משמע שאין הכוונה שזרק בשמאל פסול בכ"ש מקבלה, אלא משמע שתנן הכי להדיא לענין זריקה. (ברכת הזבח, וצ"ק).

תקלח (בא"ד).

וז"ל, והא דאמרינן וכו' עכ"ל. כן גורס הצ"ק, ודלא כהגליון והשט"מ, והכוונה היא דשמא נאמר שהמשנה שפוסלת זריקה בשמאל היא המשנה בפרק כל הפסולים דתנן שיחזור לימין, דהיינו משום הזריקה.

תקלט (בא"ד).

וז"ל, דאי משום הולכה מכל מקום (כן

גורס השט"מ) הא לא כתיב בה אצבע ואמאי פסל עכ"ל. צ"ע לרבנן הלא סגי בכהונה. (עי' בקר"א).

תקמ (בא"ד).

וז"ל, ותו דר"ש הו"ל לפלוגי ולהכשיר משום דעבודה שאפשר לבטלה הוא עכ"ל. צ"ע תיפוק ל' משום דס"ל לר"ש שכהונה בעי אצבע אשר משום כך מכשיר ר"ש בקבלה, וכיון שהוא חולק בקבלה שוב אינו צריך לחלוק בהולכה. (קר"א).

תקמא (בא"ד).

וז"ל, ושמא לכתחילה יחזור לימין וכו' עכ"ל. צ"ע מהיכא ילפינן דין זה של לכתחילה. (קר"א).

תקמב (בא"ד).

וז"ל, הא פלוגתא דאמוראי היא בריש איזהו מקומן אם דבר הלמד מג"ש חוזר ומלמד בהיקש או לא עכ"ל. אפשר לומר שהכלל הנ"ל שמדבר הנלמד בג"ש אין למדים בהיקש הרי איירי בכגון ג"ש דחילול חילול מתרומה, אבל הכא הרי לומדים אצבע אצבע ממצורע כדי לפרש דאצבע ימין הוא, וא"כ י"ל דשוב חשיב כמפורש בו דהוא בימין ולא דמי לשאר גז"ש. (שפ"א, פי' דהוי כמו לימוד סתום מן המפורש).

תקמג (בא"ד).

וז"ל, אבל ר"ש דמכשיר בברייתא הכא שמאל בזריקה לא בעי למילף ימין בהקישא דזאת התורה מחטאת דסבר דזריקה מהזאה

דף כ"ה ע"א

תקמז) ולמ"ד לר"ש נמי בעי קידוש קומץ, בשמאל אכשורי מכשר וכו'.

צ"ע למה באמת אינו מצריך ימין בקידוש קומץ, דעי' ברש"י שכתב שהטעם למה מכשיר בשמאל הרי זה כי לא עדיף מקבלת הדם, וא"כ צ"ע נימא דשפיר עדיף משום ג"ש דיד יד. ושמא לא מסתבר ל' למידרש דעדיף מקבלה. (תוס' במנחות דף י' ע"ב ד"ה בשמאל).

תקמח) בשמאל אכשורי מכשר.

פירש"י וז"ל, דלא עדיף קידוש קומץ מקבלת הדם דמכשר לה רבי שמעון בשמאל עכ"ל. צ"ע למה לא פי' משום "אם בא לעבודה בכלי עבודה בשמאל כאשם". ואולי משום שאכתי לא הביאה הגמ' דבר זה.

גם י"ל דמיקרי שעובדה ביד כיון שהוא מכניס את הקומץ להכלי בידו (ומ"מ סברא היא שא"א להחמיר בו יותר מבקבלה).

ברם רש"י לעיל בסוף ע"ב כתב שהכוונה בקידושי קומץ היא לאחזית הכלי וא"כ לפ"ז הרי הרי זה עבודה בכלי.

מיהו כבר הבאנו שהחק נתן והזבח תודה כתבו שגם רש"י לעיל כאן מודה שצריכים נמי נתינה בידו ע"י כח גברא ולא סגי בזה שיפתח את ידו ויפול הקומץ לתוך הכלי, וא"כ הרי זה גם עבודה ביד. ולפי רבנן צריכים שהכהן שקמץ יכניס את הקומץ

לא ילפינן עכ"ל. בגליון איתא בשם הצ"ק שפיסקא זו שייך לסוף הדיבור. מיהו בצ"ק מבואר דשייך להלן קצת לפני "ואם תאמר מאי פריך". וגם שינה הצ"ק את הגירסא קצת בפיסקא זו במקומו שם, ולקמן באות תקמ"ו נביא דבר זה.

תקמד) בא"ד.

וז"ל, כיון דמצורע חולין הוא עכ"ל. ובתר מלמד אזלינן. (עי' בקר"א).

תקמה) בא"ד.

וז"ל, כיון דמצורע חולין הוא עכ"ל. צ"ע מאי חול הוא הרי יש לזה מתיר, וגם אם שחט האשם שלא לשמה או שלא נתן על גבי בהונות הרי הוא מביא אשם אחר כדי ליתן על הבהונות א"כ הוי זה דין קרבן ולא סתם דין טהרה, וצ"ע". (חידושי הגרי"ז על מנחות דף י', בעמוד ק' של הספר).

תקמו) בא"ד.

וז"ל, ותירוץ זה אנו צריכים בסמוך דדריש בא לעובדה ביד עובדה בימין כחטאת והיינו היקש, וחטאת גופי' מגז"ש דאצבע ילפינן לה, והא דמכשיר בברייתא הכא שמאל בזריקה ולא בעי למילף ימין בהיקישא דזאת התורה מחטאת דסבר דזריקה מהזאה לא ילפינן עכ"ל. כן גורס הצ"ק ומפרש שכוונת תוס' בזה היא ליישב למה קאמר ר"ש בא לעובדה בכלי עובדה בשמאל כאשם דלמה לא ילפינן שגם זריקת אשם היא בימין בהיקישא דזאת התורה מחטאת, ועל זה כתבו דזריקה מהזאה לא ילפינן.

תקנ) מ"ט דר"ש וכו' בא לעובדה ביד עובדה בימין כחטאת וכו'.

הנה רש"י כאן כתב וז"ל, מ"ט דר"ש דמכשיר הקטרת קומץ שלא בכלי, וכן לעיל בדף י"א פ"י שבא לעובדה ביד קאי על הולכה והקטרה, ומבואר מזה שרב יהודה ברי' דר"ח יכול שפיר לסבור שלפי ר"ש צריכים קידוש קומץ ושעושים אותו גם בשמאל, רק שבא לעובדה ביד קאי על הולכה והקטרה. וכן יוצא גם מהגמ' כאן שרב נחמן בר יצחק שסובר שלפי רבי שמעון עושים קידוש קומץ בשמאל הרי הוא יכול לסבור את הדרשה של ר"י ברי' דר"ח. וכן פירשו תוס' במנחות דף י' ע"ב בד"ה בשמאל. ולפ"ז יוצא שאע"פ שעושין קידוש כלי, והרי הוא מתחיל בכלי, הרי הוא יכול לשנות ולהמשיך את שאר העבודות ביד.

מיהו רש"י במנחות דף כ"ו ע"א פ"י שבא לעובדה ביד פירושו הוא שלא עשה קידוש כלי. ומבואר מדבריו שם דס"ל שאם עשה קידוש כלי א"א להמשיך לעובדה ביד, ושרב נחמן בר יצחק שסובר שר"ש בעי קידוש כלי אינו יכול לסבור את הדרשה של ר"י ברי' דר"ח. וגם בדף ב' ע"ב שם בתוס' ד"ה שחיטה מבואר כרש"י בדף כ"ו דשפיר פליגי.

וע"ע בחידושי הגרי"ז על מנחות דף י' (עמוד כ"ה של הספר) שהקשה איך אפשר לומר שרב נחמן סובר את הדרשה של כחטאת וכאשם הלא לפ"ז יוצא דס"ל שאחרי שקידש בכלי הרי הוא יכול לשנות לעבודת יד (וכמו שביארנו כבר) והרי

להכלי ביד ימינו בשעה שכהן אחר אוחז את הכלי ביד ימינו.

ועי' בקר"א בסד"ה ור"ת וכו' שכתב וז"ל, אלא דע"כ לאו בכל עבודת יד מודה ר"ש דהא אמרינן לקמן דקידוש קומץ בשמאל אכשורי מכשר ופירש"י לקמן דלא עדיף מקבלת דם אע"ג דעבודה ביד היא, ורש"י בשמעתינן פ"י קידוש קומץ היינו אחיזת הכלי שהוא מקדש בו צריך שיאחז בימין, ודבריו צ"ע דנראה יותר דקידוש קומץ היינו שיקדש קומץ בכלי בימינו דאי אוחז בימינו א"כ הקומץ על כרחך בשמאלו, וכן פירש הוא ז"ל במנחות לקידוש קומץ כפשטי' שיקדש בימינו עכ"ל.

ועי' בשט"מ במנחות דף י' ע"ב באות ג' שכתב שלפי ר"ש דמכשיר קידוש קומץ בשמאל, הכוונה היא שהוא מתיר להחזיק את הכלי בשמאל, אבל נתינת הקומץ צריכה להיות ביד ימין גם לפי ר"ש דהא אם יתן בשמאל א"כ מה שהקומץ נמצא בשמאלו הרי זה בגדר נשפך מן הצואר על הרצפה דפסול. ולפי דבריו יוצא שסגי לפי ר"ש בהטעם של בא לעובדה בכלי עובדה בשמאל, דהא הנתינה צריכה להיות באמת בימין. מיהו לעיל באות תקכ"ח הבאתי את דברי הזבח תודה שר"ל דלא כהשט"מ אלא דלא חשיב נשפך כיון שהוא נותן לתוך שמאלו על דעת לעשות קידוש קומץ.

תקמט) בא לעובדה ביד עובדה בימין כחטאת בא לעובדה בשמאל עובדה בשמאל כאשם.

עיי' לעיל בדף י"א בדברינו באות תל"ד

- ת"מ.

לכאורה הכוונה בכחטאת וכאשם היא שיש שני דרכי עבודה במנחה, דהיינו או יד או כלי, וא"כ אם התחיל בכלי הרי הוא צריך לעשות הכל בכלי, וכן דייק שם מרש"י במנחות דף כ"ו (וכבר הבאנו לעיל בסמוך את הדיוק). וכתב שצ"ל שרב נחמן לומד פשט אחר בהדרשה והיינו שלא נאמר בכלל במנחה איך לעשות אם ביד אם בכלי ולכן הרי הוא שפיר יכול לשנות. ועיי"ש ביתר דברי הגרי"ז.

וע"ע בזה בח"א אות תל"ו.

תקנא) סד"א הואיל דאמר ר"ש שלא יהא קרבנו מהודר כי קמץ לה בשמאל נמי תיתכשר קמ"ל.

י"ל שגם למסקנא נשאר שיסוד הדין של ימין הוא ענין של מהודר.

תקנב) סד"א הואיל דאמר ר"ש שלא יהא קרבנו מהודר כי קמץ לה בשמאל נמי תיתכשר קמ"ל.

צ"ע למה הו"א כן הלא גם בחטאת קאמר ר"ש שאינה טעונה נסכים משום שלא תהא קרבנו מהודר ומ"מ בעיא ימין וא"כ למה לא במנחת חוטא, ובפרט שילפינן ימין מחטאת. (עי' במצפה איתן).

תקנג) נשפך הדם על הרצפה.
לפי המבואר בע"ב בהלישנא בתרא של

"פשט לי מזרק" גם העובדא שהי' הדם בהאזיר חוץ לאזיר הכלי הרי זה פוסל אותו משום נשפך (וצריכים ליתן את הורידין לתוך הכלי), וא"כ צ"ע למה תני רצפה הלא גם אם קלטו בכלי שרת מן האזיר לפני שנה על הרצפה הרי זה פסול משום נשפך. וי"ל שאה"נ רק שנקט רצפה לדיוקא דהיכא שנתקבל בכלי אז אפילו אם נשפך על הרצפה כשר. (זבח תודה, וצ"ע מה היא הרבותא בזה).

תקנד) מדם הנפש ולא מדם העור ולא מדם התמצית.

הובא ברמב"ם בפ"א מהל' פסוה"מ הכ"ו.

תקנה) מדם הנפש ולא מדם העור ולא מדם התמצית.

בתוספתא קרבנות פרק ח' ברייתא ו' תניא איזה הוא דם הנפש כל זמן שמקלח, ודם התמצית כל שאינו מקלח, וכתב החזון יחזקאל וז"ל, קילוח היינו כשפיכה למרחוק, דאילו הראשונה יוצאת טפות מבלי קילוח, וגם בסוף כשנתמעט הדם הוא רק שותת ויורד בסמוך לו, והקלוח הוא באמצע. דם התמצית, מלשון ונמצה דמו (ויקרא א' ט"ו), היינו דם שנתמצה נסחט ושותת כשיוצא עכ"ל.

והנה עי' בכריתות דף כ"ב ע"א לענין דם שמקזים מבהמה דס"ל לרבי יוחנן שדם הנפש שחייבים עליו הוא דם שמקלח, שהוא

יוצא באמצע, אבל לא הדם שבתחילה ושכסוף שהוא שותת, ור"ל שם סובר שמשנגמר דם המשחיר הוא כבר דם הנפש אע"פ שאינו מקלח, ותוס' בדרך כ' ע"ב שם בד"ה דם הקזה וכו' כתבו שגם לענין דם שיוצא בשעת שחיטה חייבים רק על דם הנפש. מיהו ברמב"ם בפ"ו מהל' מאכלות אסורות ה"ג מבואר דס"ל שגבי שחיטה גם דם השותת הוא דם הנפש כל זמן שיש בו אדמומית אע"פ שגבי הקזה אינו דם הנפש. וכתב הזבחי תודה דמסוגיין כאן דממעט רק דם העור משמע כהרמב"ם. מיהו לפי התוספתא הנ"ל יוצא שמה שממעטין דם התמצית הכוונה היא לדם השותת שאינו מקלח, ודלא כהרמב"ם.

תקנו) ולא מדם העור ולא מדם תמצית.

ע"י בספר ראש המזבח שהביא מתוס' בפסחים דף ס"ה ע"א בד"ה שמא וכו' שדם התמצית חשיב כמים בעלמא ואין איסור להעלותו דהא כתבו תוס' שאין איסור, ועל פי זה כתב שא"א לומר שהכוונה כאן היא שאסור להעלותו דהא כתבו תוס' שאין איסור, וכן אי אפשר לומר שקמ"ל שאינו מכפר כי לדבר זה לא צריכים דרשה דהא להדיא כתיב כי הדם הוא בנפש יכפר, ולכן הסיק שהכוונה היא שלא ישתמש בדם העור ובדם התמצית כדי להשלים את השיעור של כדי הזאה וכדי לקיחה, דאע"פ שהוא מתבטל ברוב, גזיה"כ היא דבעינן כל השיעור מדם הנפש.

ובנוגע למה שכתבו תוס' שאין איסור להעלות דם העור ודם התמצית ע"י באות

תקס"א שהבאנו מהתפארת ישראל דשפיר אסור.

ומדברי הראש המזבח יוצא לכאורה שאם מיעוט מהשיעור של הדם הוא דם העור או דם התמצית הרי זה פסול גם בדיעבד. ברם באות תקס"א נביא שהשפ"א והקר"א והתפארת ישראל מכשירים בכה"ג בדיעבד, ורק בעינו או רובו או מחצה פסול בדיעבד. והבאתי שם מתוס' בדרך כ"ו שדם פסול בטל מהתורה ברוב, אבל מדרבנן אינו בטל. מיהו י"ל שהם איירי כשיש שיעור דם מהדם הכשר לבדו משא"כ הראש המזבח הרי איירי כשהוא רוצה שהדם העור והתמצית ישלימו את השיעור.

ובמקדש דוד בסי' ז' אות ב' בתחילתו ראיתי שהקשה ג"כ למה צריכים למעט דם התמצית מקבלה תיפוק לי' משום שאינו ראוי לזריקה מקרא דכי הדם הוא בנפש יכפר דילפינן מזה להלן בדרך ל"ה שרק דם הנפש מכפר ומרצה (וכבר הבאנו שהראש המזבח תי' דאיצטריך הדרשה של ולא מדם התמצית כדי לומר שאינו כשר אפילו להשלים את השיעור של כדי הזאה). וכתב שמזה מוכח שצריכים לקבל גם דם הנפש שאינו כשר לזריקה, וכגון אם לאחר השחיטה יוציא דם הנפש ע"י שיקיז דם ממקום אחר של הבהמה, דגם אותו דם צריכים לקבל, ועוד צידד שם לומר דאולי אותו דם כשר גם לזריקה כי מהיכא תיתי לומר שצריכים שיצא הדם דרך הצואר, ומש"ה הוי ס"ד שה"ה לדם התמצית.

ולהלן שם ביאר שמה שהתוספתא בפ"ח דקרבנות פוסלת דם הראש הרי זה משום דילפינן מעולת העוף דאית בה דרשה להלן בדרך ס"ו לפסול אם מיצה דם הראש ולא

מיצה דם הגוף *) , וכתב שלפי דבריו לעיל יוצא שמצות קבלה מיהא איכא גם על דם הראש. ועי' להלן באות תקס"ד ובאות תקפ"ח סק"ד בענין הפסול של דם הראש.

הדרשות). ומיושבת בזה קושיית תוס' למה לן ב' הדרשות. ועי' באות תקס"ד שנדון באם דם הסכין חשיב באמת נשפך וכמו שנקט השפ"א.

תקנז) מדם הפר מדם הנפש ולא מדם העור וכו'.

הנה יש ג' דרשות בסוגיין מ"מדם הפר": א', מדם הפר מדם הנפש ולא מדם העור ולא מדם התמצית. ב', מדם הפר דם מהפר. ג', מדם הפר ולא מדם הפר ודבר אחר. ונראה שדם הנפש דרשינן מדלא כתיב דמו אלא כתיב פר דהיינו עיקר הפר. ומהמשמעות של הפר (או דמו, אי הוה כתיב דמו) ממעטינן דם הפר ודבר אחר. ומדכתיב מ"ם, דהיינו מדם הפר, דרשינן דם מהפר. וליכא למימר שמדם הפר אתי כולו רק לדרוש דם מהפר, דא"כ לכתוב להדיא דם מהפר, אלא ודאי כתיב מדם הפר, כדי שנדרוש גם את המלה פר (עי' בספר תוספת קדושה).

תקנט) השוחט צריך לקבל את כל דמו של פר דכתיב ואת כל דמו ישפוך.

צ"ע דבכמה מקומות דרשינן איפכא, דהיינו דדרשינן שהמשמעות של "כל" היא אפילו לכל דהו. (עי' בספר ראש המזבח שדן בזה).

תקס) והאמר רב יהודה אמר רב השוחט צריך לקבל את כל דמו של פר דכתיב ואת כל דמו ישפוך.

א. צ"ע אולי קמ"ל קרא דמדם הפר שבעינן כל דמו רק לכתחילה אבל בדיעבד סגי גם במקצת.

וי"ל דגם בלא קרא דמדם הפר הוה ידעינן שכל דמו הוא רק לכתחילה משום שאין כאן שנה עליו הכתוב לעכב.

ועי' ברמב"ם בפ"ד מהל' מעה"ק ה"ח שכתב וז"ל, הזבחים שקיבל פחות מכדי הזאה לא נתקדש הדם, וצריך להתכוין לקבל כל הדם עכ"ל. וכתב הרדב"ז שמלשון "צריך" שכתב הרמב"ם משמע דס"ל שהדין

תקנח) מדם הפר דם מהפר יקבלנו.

עי' בשפ"א שכתב שידעינן שנשפך פסול גם בדיעבד כי כתיב כמה פעמים מדם הפר מדם החטאת (וכן כתב הזבח תודה). ועוד כתב ש"ל שידעינן עיכובא משום דשנה עליו הכתוב בהדרשה של דם הסכין דהיינו מדם הפר ולא מדם הפר ודבר אחר (ועי' בהאות הקודמת שביארנו איך משתמע שתי

שזהו גם הטעם לפסול בפר כי כיון שרוב הדם בגוף שכיחי לכן דם הראש לא מיקרי דם מהפר. וכעין זה נביא להלן באות תקס"ד בשם הגרי"ז.

*) והנה הדרשה בדף ס"ו לפסול דם הראש בעולת העוף היא מדכתיב "הוא" ורוב דמים בגוף שכיחי. וראיתי בחזון יחזקאל על התוספתא הנ"ל שכתב

של כל הדם הוא רק לכתחילה, וכן מבואר בר"י קורקוס שם.

ושוב הקשה הרדב"ז שמהסוגיא כאן משמע שהוא לעיכובא. ונראה שכוונתו היא משום שהי' קשה לו קושייתנו הנ"ל שנימא שמדם הפר אתי למימר שבדיעבד סגי במקצת דם, והוכיח מזה הרדב"ז שבע"כ צ"ל שידעה הגמ' שכל דמו הוא לעיכובא. ותי' הרדב"ז על קושייתו וז"ל, וצריך לפרש דה"ק דאי ס"ד מדם הפר כדכתיב דאפילו מקצת דם לכתחילה והאמר רב ולכתחילה צריך לקבל כל דם הפר, אלא מדם הפר דם מהפר יקבלנו עכ"ל. פי' די"ל טעם אחר למה לא תירצה הגמ' את התירוקן הנ"ל והיינו משום שולקח מדם הפר משמע גם לכתחילה.

וע"ע בפ"א מהל' פסוה"מ הכ"ו שכתב הרמב"ם שאם נשפך מקצת הדם מצואר הבהמה על הארץ ולא אספו וקבל מקצתו מצואר הבהמה הרי זה כשר, והקשה הכ"מ דהא בעינן שיקבל את כל דמו, ותי' שני תירוצים, א', שכל דמו הוא רק לכתחילה, ב', דהיכא שנשפך מהצואר על הרצפה הרי הדם הנשאר חשיב כל דמו, וכתב בספר משנת רבי אהרן בסי' י"א אות א' דמשמע מלשונו בתירוצו השני שכל דמו מעכב, ונקט המשנת רבי אהרן שם שכיון שצריכים לקבל כל דמו הה"נ שצריכים לזרוק כל דמו, דהיינו חלק על ידי זריקה והיתר על ידי שפיכת שירים ליסוד, אבל אסור לשפוך קצת מן הכלי על הרצפה, ולפי התי' השני של הכ"מ יהי' פסול, ונקט כן הגרא"ק כי הרי עיקר קרא כתיב על הזריקה דהיינו שכל דם הפר ישפוך, ורק מזה ילפינן שהוא צריך לקבל את כל הדם. ושוב הוכיח שם שאין

הדבר כן אלא אם נשפך מקצת דם מהכוס על הרצפה ולא אספו אין הקרבן פסול, וכן אם נשפך כולו מן הכוס ולא אסף אלא מקצתו אין הקרבן פסול.

ובערוך השלחן העתיד בסי' ע' אות ו' כתב שכל דמו אינו מעכב כי לא שנה עליו הכתוב לעכב וגם משום שלא ניתנה תורה למלאכי השרת.

ב. והנה כבר הבאנו את דברי הרמב"ם בפ"ד מהל' מעה"ק ה"ח שכתב וז"ל, הזבחים שקיבל פחות מכדי הזאה לא נתקדש הדם, וצריך להתכוין לקבל כל הדם עכ"ל, ויש לעיין מה היא כוונתו במש"כ "וצריך להתכוין לקבל את כל הדם", דלמה לא כתב "וצריך לקבל את כל הדם", ועי' גם בר"י קורקוס שם שכתב שלכתחילה "ישתדל" לקבל את כל הדם.

ונראה, דהנה כבר הבאנו לעיל בסק"א את הדרך "שכל דמו" הוא רק לכתחילה, ומעתה לפ"ז יש לומר שכוונת הרמב"ם (והריק"ו) היא לומר שהדין הוא רק שישתדל לקבל את כל הדם, אבל אם השתדל ונכשל הרי זה נקרא עוד שקיים את הדין לכתחילה ואין זה נקרא שחיסר קיום מסוים של לכתחילה, משא"כ אם הגדרת הדין הי' שצריך לקבל את כל הדם אז אם השתדל ולא הצליח הרי זה כבר ציור של בדיעבד. ברם צריכים לדעת מנין לו להרמב"ם דבר זה. ואולי ס"ל שהסברא שלא ניתנה תורה למלאכי השרת שהבאנו לעיל מהערוך השלחן מחייבת לומר לא רק שאינו מעכב אלא שגם צורת הלכתחילה היא רק שישתדל.

ועכ"פ צריכים להבין שלפי ההגדרה הנ"ל

א"א לומר שהדין של כל הדם הוא דין קיום בהקרבתו כי אילו כן מה מועיל מה שהשתדל בלי שלמעשה יקבל את כל הדם, וא"כ מוכח לומר דהוי בגדר מצוה על הכהן, אבל מצד הכשר הקרבן סגי גם לכתחילה במקצת דם, דלפ"ז שפיר שייך להגדיר שהמצוה היא רק שישתדל.

תקסא) מדם הפר ולא מדם הפר ודבר אחר.

עי' בשפ"א בדבריו על המשנה שכתב שמאי דדרשינן בסוגיין ולא מדם הפר ודבר אחר, דהיינו דם הסכין, הרי זה רק לכתחילה, כי בדיעבד הרי דם הסכין בטל ברוב, ורק דם הסכין בעינו מיפסל בדיעבד וכן כשאינו מיעוט אלא מחצה או רוב.

ועי' בקרן אורה שכתב ז"ל, ולי נראה דלאו דרשה אחרייתי היא, אלא בין רצפה בין סכין מדם הפר נפקא שיקבל מהפר ולא מדבר אחר, ושמואל אתי לאשמועינן דצריך שיגביה הסכין למעלה שלא יתערב דם הסכין, ונראה עוד דאין זה אלא מדרבנן, ובדיעבד אפילו נתערב דם הסכין בטיל בדם שנתקבל וכשר לזרוק, ואפילו לבטל לכתחילה אין איסור פשוט מהתורה כמבואר בדברי הראשונים ז"ל עכ"ל.

ותוס' בריש דף כ"ו הביאו שדם פסול בטל מהתורה ברוב, אבל מדרבנן אינו בטל אלא גזרינן גזירה במקדש כדאמרינן להלן בדף ע"ט ע"ב.

ועי' בתפארת ישראל לפני משניות זבחים בהקונטרס חומר בקודש בפרק ו' אות ב' שכתב ז"ל, ונ"ל שאין צריך המקבל לדקדק שלא יקבל מעט מדם העור שכתחילה או

מעט דם התמצית שלבסוף, דאע"ג דאמרינן בזבחים דף כ"ה ע"א ולא מדם העור ולא מדם התמצית דשניהם פסולים לזריקה היינו שלא יקבל זה לבד מדאין מכפר רק דם שהנפש יוצא בו וכו', אבל בנתערב בדיעבד מעט מדם התמצית בטל ברוב, ורק לכתחילה יש להזהר מדלא גרע מדם שע"ג הסכין שצריך להגביהו מיד לאחר שחיטה שלא יתערב בדם הזריקה, אבל בדם העור והתמצית כשלא נזהר לא ניתנה תורה למלאכי השרת (צ"ע דהיכא שלא נזהר לא שייך לומר לא ניתנה תורה למלאכי השרת אלא רק הטעם שכתב לעיל של ביטול ברוב) וכן משמע מרמב"ם פ"א מפסוה"מ הכ"ו ע"ש עכ"ל.

ברם מדבריו משמע שאע"פ שהוא מכשיר מיעוט דם העור ותמצית, אבל בכל זאת מיעוט דם סכין הרי הוא פוסל, דאל"כ למה לא דן גם על דם הסכין, וצ"ע.

ומה שמבואר בדברי התפארת ישראל שאסור להעלות דם העור ודם התמצית (ולכן כתב שלכתחילה יש להזהר וכו'), עי' באות תקנ"ו שהבאתי מתוס' בפסחים דף ס"ה ע"א שאין כזה איסור.

וע"ע להלן באות תקס"ד שנדון עוד בענין מהו הפסול בדם סכין בעינו.

תקסב) ואם אינו ענין לשירים דהא ליתא לכולי דם תנהו ענין לקבלה.

ובקבלה מיקרי שפיר דאיתי' לכולי דם כי אע"פ שחסר דם הסכין אבל ההוא לא מיקרי דם הפר אלא דם הפר ודבר אחר וא"כ אינו בכלל ואת כל דם הפר. (בית מאיר.)

תקסג) ודם סכין במאי מקנח לי אמר אביי בשפת מזרק כדכתיב כפורי זהב.

עי' ברדב"ז על פ"ד מהל' מעה"ק ה"ח בסוף דבריו שכתב על דם הסכין וז"ל, וא"ת כן (שאינו ראוי לזריקה), למה מקנחו, וי"ל שנתקדש בכלי וצריך שפיכה ליסוד וכו' עכ"ל. וצ"ב מה היא כוונתו במש"כ שנתקדש בכלי, דהא אין לומר שמיקרי שהי' לו קידוש כלי של קבלה מהפר ע"י שהסכין קיבלו, דא"כ למה מיפסל לזריקה הלא הוא שפיר דם כשר שנתקבל, ובע"כ צ"ל שע"י הסכין לא מיקרי קידוש כלי כי אין לו בית קיבול, ועוד דשחיטה בזר כשירה וא"כ כששחטו זר הרי זה קבלה ע"י זר, ועוד דלכאורה אינו מתכוין לקבלה זו והוי בגדר מתעסק דיש אחרונים שסוברים שפסול בכל העבודות ולא רק בשחיטה, וא"כ צ"ל שכוונת הרדב"ז היא שהי' לו הקידוש של "סכין מקדש להדם" שבא ע"י מעשה שחיטה, דעי' בסוטה דף י"ד ע"ב דמבואר שיש על הדם ב' קידושים, חדא מה שהסכין מקדש את הדם ע"י המעשה שחיטה, ועוד מה שהדם מתקדש ע"י הקבלה בכלי שרת, וסובר הרדב"ז שצריכים לשפוך דם זה להיסוד כיון שהי' לו הקידוש של שחיטה, אע"פ שלא הי' לו הקידוש של קבלה בכלי. מיהו לפ"ז ה"ה לנשפך מן הצואר על הרצפה, וצ"ע.

מיהו תוס' כאן בד"ה בשפת וכו' הקשו למה אינו מקנח את הסכין על גופה של הפרה, ותירצו לפי שאז יהי' הסכין מלא נימין ולא יהי' נאה לשחוט בו, ואילו לפי הרדב"ז גם בלא זה לק"מ, דהא אם יקנח

על גופה של פרה תיבלע הדם בהשערות ולא יוכל לקיים בו שפיכה ליסוד. ולכאורה חזינן שתוס' אינם סוברים כהרדב"ז.

גם צריכים להבין שפירושו של הרדב"ז שייך רק היכא ששוחט עם סכין שהוא כלי שרת, אבל לא אם שחט בסכין שאינו כלי שרת, ועי' בתוס' להלן בריש פרק איזהו מקומן שדנו באם צריכים לשחוט עם סכין שהוא כלי שרת, ושיטת הרמב"ם לעיל שם בה"ז היא שלכתחילה צריכים כלי שרת אבל בדיעבד כשר גם אם לא שחט בכלי שרת (ואחת מן הראיות שהביאו תוס' שם שצריכים כלי שרת היא מההיא דסוטה שסכין מקדש לדם).

והנה לפי תוס' שסוברים שאינו צריך לשפוך את דם הקינוח ליסוד צ"ע מה היא בכלל שאלת הגמ' של במאי מקנח לי', דמי יימר שצריך לקנח, ואם הוא רוצה סכין נקי אז ירחצנו במים. וגם לפי הרדב"ז קשה דנהי שחייב לקנחו אבל מאי פריך במאי מקנח לי' הלא יקנח איפוא שירצה, דכי נאמר שיש באמת חיוב לקנח דוקא בשפת מזרק, ולא עוד אלא שהמזרק גם נקרא כפורי על שם דבר זה.

ובספר שלום רב בשם ספר טל תורה כתב שטעם הקינוח הוא כדי שלא יתערב הדם שעל הסכין בדם הבהמה השני' שהולכים לשחוט ויתקבל עם הדם ההוא והרי הוא פסול לזריקה מהדרשה של מדם הפר (ועוד ביאר שאע"פ שהקינוח אינו מוציא את הדם שנבלע בתוך הסכין אבל לא חיישינן להדם שנבלע בתוך הסכין כי בהשחיטה השני' אין הבלוע יוצא ומתערב עם הדם של הבהמה השני' אלא הרי הוא נבלע רק לתוך בית השחיטה ע"י חום או

דוחקא). הרי שביאר רק למה צריכים לקנחו, אבל אכתי צ"ע מאי נפ"מ איפוא מקנת, וכן למה אינו יכול לרחצו.

ובספר תוספת קדושה כתב משום דגנאי הוא לדם קדשים שאסור בהנאה מדרבנן (אע"פ שליכא מעילה אפילו מדרבנן) להתקנה בדבר חולין ולצאת לחולין חנם ולהיות נזרק לאשפה "ומש"ה לא קאמר דמקנחו בעור, דכל הקרבנות העור שלהם יוצא לחולין, או לבעלים או לכהנים, חוץ מפרים ושעירים הנשרפין". מיהו לא הבנתי דהא בע"כ שגם אחרי הקינוח בשפת מזרק מעבירין את הדם לדבר אחר (אם לא כהרדב"ז שהוא נשפך להיסוד).

תקסד) דברי הגר"ח והגרי"ז בענין נשפך.

עי' לעיל באות תקנ"ח שהבאנו את דברי השפ"א שנקט שדם הסכין פסול משום נשפך. מיהו בחידושי הגרי"ז בעמוד נ"ז איתא שמשלשון הגמ', וכן מתוס' כאן, משמע שדם הסכין אינו פסול משום נשפך, וזה"ל שם, ומשמע דאין הפסול משום נשפך, דאי פסולו משום נשפך לימא דבעי דם מהפר ולמה לו להאריך בלשונו, ומשמע דהוי פסול בפני עצמו, וכן משמע מהתוס' שכתבו דאי לא הוי כתיב דם מהפר הוי דרשינן דם הפר על דם שעל הרצפה אבל דסכין שפיר דמי, וגם דבריהם צ"ב למה אין בדם הסכין פסול דנשפך עכ"ל. מיהו לא ידעתי מה הוא ההכרח מלשון הגמ' דהא דלא אמרינן לשון של "דם מהפר" הרי זה כי זו דרשה בפני עצמה מהמלה דם הפר ולא דם הפר ודבר אחר (וכמו שביארנו לעיל באות תקנ"ז), ובעינן לה משום דס"ד דלא הוי נשפך כמו

שמבואר מדברינו באות תקס"ט, אבל אה"נ אתי הדרשה דדם הפר וגלי שגם זה מיקרי נשפך. ועי' עוד באות תק"ע שהערתי גם על המשמעות שהביא הגרי"ז מתוס'.

ועוד הקשה דדם הסכין הוא מקודם גמר שחיטה וא"כ אין עליו היתר שחיטה.

וכתוב בחידושי הגרי"ז שם בזה"ל, ובע"כ צ"ל דכיון דהסכין מונח בתוך הצואר ולא פריש מיקרי שהדם עדיין בתוך הצואר וממילא חל על דם הסכין ג"כ היתר שחיטה, וכמו כן נראה לענין נשפך דדם סכין כיון שעדיין בצואר הוא חשיב שפיר דם מהצואר ואין עליו פסול דנשפך אלא דממעטינן מקרא מיוחד דבעי קבלה מהפר ולא מהפר ודבר אחר עכ"ל (מיהו מתוס' במעילה הביא שדם שפירש לפני סוף השחיטה בשעה שהסכין הי' עוד בתוך הצואר כשר לזריקה).

ונראה שכוונתו היא שאין זה בגדר נשפך אלא הרי זה שפיר נקרא שהדם בא מהפר כיון שהסכין עדיין בתוך הצואר, רק שיש כאן פסול חדש בזה שהדם בא גם מהפר וגם מדבר אחר דהיינו הסכין, ואין הכוונה ב"דם הפר ודבר אחר" לשני סוגים של דם דהיינו תערובות דם הפר בהדי דם דבר אחר, אלא הכוונה היא לדם אחד שבא גם מהפר וגם מדבר אחר. וע"ע בדברי הקר"א שהבאתי לעיל באות תקס"א.

וכתוב עוד בחידושי הגרי"ז שם שלפי דבריו הנ"ל ניחא למה פסלינן בתוספתא (קרבנות פרק ח') דם הראש, דהיינו כשחתך את כל הראש וקיבל דם מהראש, והביא שהראב"ד בספרא כתב משום שאינו דם הנפש, ושהקשה הרז"ה עליו למה אינו דם הנפש, ואמר הגרי"ז שהטעם למה הוא פסול

הוא משום שלא מיקרי קבלה מהפר (וכעין זה הבאנו לעיל באות תקנ"ו בההערה בשם החזון יחזקאל). מיהו לא הבנתי למה זה תלוי דוקא בדבריו לעיל. ועי' עוד לעיל באות תקנ"ו ולהלן באות תקפ"ח סק"ד בענין הפסול של דם הראש.

עוד איתא שם שהגר"ח הוכיח מהא דיש דין של נשפך גם על קומץ שהפסול של נשפך אינו דין בסדר העבודות, דהיינו שהקבלה צריכה להיות ישיר מהפר, דהא על הקומץ לא נאמר דין של עבודת קבלה מהמנחה, ובע"כ צ"ל שהפסול של נשפך הרי הוא דין בהחפצא של הדם, דהיינו שאם הדם נשפך על הרצפה הרי זה פוסלו לקידוש, אשר לפ"ז שייך לפסול גם בקומץ כיון שגם קומץ צריך קידוש.

ושוב הובא שם שהקשה על זה דא"כ למה צריכים פסוק בספרא להכשיר נשפך מהכלי על הרצפה וכמו שהביא שם, הלא הוי כבר לאחר קידוש. ועוד הקשה שבספרא הובא דרשה אחרת בשביל נשפך, דהיינו הא דכתיב "הדם", כלומר הדם הידוע, דהיינו הדם שנתקבל בכלי, וא"כ תרתי למה לי. ועוד הביא מלהלן בדף צ"ב ע"ב ופירש"י שם דמבואר שיתכן ששייך פסול של נשפך גם כשנשפך מצואר העוף אם צואר העוף לאו ככלי שרת דמי, וכן ביומא דף מ"ח מבואר לענין קטורת של יוה"כ שיתכן פסול של נשפך אם נאמר שידו של כהן לאו ככלי שרת דמי, והרי בהני לא שייך לומר שהם נפסלים לקידוש שהרי אינם זקוקים לעוד קידוש.

וכתוב שם וז"ל, ועל כן נראה דמקרא דדם מהפר יקבלנו לא ידעינן אלא דהוי סדר בקבלה, דליהוי קבלה מהפר, ומקרא

דילפינן בספרא "הדם" ילפינן דהוי פסול בחפצא דדם, שאם אינו במקומו, היינו או בצואר דהוי מקום לקבלת הדם, או בכלי שרת דנתקדש, חל פסול על הדם, וע"כ מצריכים קרא להכשיר בנתקבל בכלי, דהו"א דצריך להיות כל העת בכלי ואם נשפך מהכלי ג"כ חל פסול נשפך, וגלי לן קרא דכשנתקבל בכלי, כשר, ואי לאו דגלי לן קרא דדם מהפר יקבלנו לא הוי ידעינן כלל דמקום הדם הוא דוקא בפר, אבל אחר דגלי לן קרא דהקבלה צריכה להיות מהפר דוקא ילפינן בספרא דכשאינן הדם במקומו חל פסול נשפך על עצם הדם, וממילא שייך דין זה אף בקומץ וכן שייך דין זה בקטורת אף דליכא התם קבלה (וקידוש), דכאן מקום קטורת הוא בידו וחל פסול נשפך על קטורת. ועפ"ז מבואר ג"כ הא דפירש"י דבדם חטאת העוף שייך פסול נשפך עכ"ל.

וע"ע בדברי הגר"ח שהבאתי בחלק א' באות תל"ט סק"ב.

תקסה) אר"ח אמר רב ירמי' בר אבא השוחט צריך שיתן ורידין לתוך הכלי.

ז"ל הרמב"ם בפ"ד מהל' מעה"ק ה"ח, ומוציא הסימנים והורידין לתוך המזרק ושוחט שנים או רוב שנים כדי שיתקבל הדם כולו בכלי עכ"ל. וכתב האור שמח שמהרמב"ם מוכח שצריך לקבל גם את הדם של תחילת שחיטה ושגם זהו בכלל כל דמו של פר שהרי חזינן שהרמב"ם מצריך לשחוט לתוך הכלי, וכן הביא מתוס' במעילה דף ה' ע"א ולהלן בדף ק"י, דעיי"ש במעילה שתוס' מכשירים לזריקה דם תחילת שחיטה,

וכן צידדו לומר להלן בדף ק"י בד"ה ואי אליבא וכו', וא"כ מכיון שכשר לזריקה בודאי הוי בכלל כל דמו של פר, וכן הוכיח גם מתוס' בב"ק דף ע"ו בד"ה כל העומד וכו' עיי"ש. מיהו מדברי הגרי"ז שהבאנו לעיל באות תקס"ד מבואר דס"ל שמה שפירש קודם גמר שחיטה בזמן שהסכין הוי עוד בתוך הצואר אינו כשר לזריקה.

תקסו) השוחט צריך שיתן ורידין לתוך הכלי וכו' ורידין צריך שיראו אויר כלי.

עי' בגמ' דאמרינן אר"ח אמר רב ירמי' בר אבא השוחט צריך שיתן ורידין לתוך הכלי, ואתמר נמי אמר רב אסי אמר רבי יוחנן ורידין צריך שיראו אויר כלי, ופירש"י שהטעם הוא כדי שיחשב קבלה מהפר ולא מהאויר, ועוד כתב ש"תוך הכלי" הוא לאו דוקא דהא לא אפשר. ובאמת אפילו אם הוי אפשר אבל אין צריכים להקפיד על זה כי גם למעלה כנגד בין הדפנות הוי כמונח כבר בהכלי, כמבואר גבי חבית שגם חוצה לה חשיב כמונח.

מיהו מהרמב"ם משמע שתוך הוא דוקא, וגם כתב שהטעם הוא משום קבלת כל הדם. וז"ל הרמב"ם בפ"ד מהל' מעה"ק ה"ח, ומוציא הסימנים והורידין לתוך המזרק ושוחט שנים או רוב שנים כדי שיתקבל הדם כולו בכלי עכ"ל.

ועי' בשפת אמת שהעיר שלפי טעמו של הרמב"ם ניחא למה נקטו לשון לכתחילה דהא לפי רש"י צריך להיות פסול גם בדיעבד משום נשפך.

ובירר השפ"א שלפי הלישנא בתרא להלן

בגמ' הדין נותן שיחשב באמת נשפך וכמו שיוצא מדברי רש"י, אבל לפי הל"ק לא חשיב נשפך כי לא הוי נקרא כמונח במקום מסוים. ולהלן באות תקע"ו נאריך בזה יותר. והנה לכאורה האויר שלמעלה מן הכלי אינו בעצמותו מקום קבלה, אלא רק שולי הכלי או האויר שבין דפנות הכלי הוא מקום קבלה, רק שבעל זאת כשהדם הוא בהאויר שלמעלה מן הכלי הרי זה נחשב שנתקבל בכלי כי חשיב כבר אז כמונח בתוך הכלי, ועל זה בעי רב אסי מה הדין כשנפחתו שולי הכלי לפני שהגיע הדם להאויר לבין דפנות הכלי אלא בעודו בהאויר שלמעלה מן הכלי, האם גם בכה"ג שייך לומר שהוא כבר כמונח דמי, אבל אם לא סגי בזה שהדם הגיע להאויר שלמעלה מהכלי, אלא צריכים שיגיע לבין דופני הכלי, א"כ לא שייך למיבעי מה יהי' אם נפחתו שולי הכלי בזמן שעוד לא הגיע הדם לבין דפנות הכלי, דהא גם אם לא נפחתו לא אמרינן בהיות הדם שם שכמונח דמי, ולא שייך למיבעי אא"כ נאמר שמקום הקבלה הוא רק שולי הכלי ממש, ומה שמספיק בהאויר שבין דופני הכלי הרי זה משום שכמאן דמונח דמי, דאז יש להסתפק מה יהי' אם נפחתו שולי הכלי בהיות הדם בין דופני הכלי האם גם אז שייך לומר שכמאן דמונח דמי.

ובספר תוספת קדושה ביאר שמספיקת רבי אסי מוכח שמספיק בזה שהגיע הדם להאויר שלמעלה מדופני הכלי, כי אם צריכים שיגיע לבין דופני הכלי איך נסתפק על היכא שנפחתו שולי הכלי לפני שהגיע הדם לבין דופני הכלי אלא בעודו למעלה מדופני הכלי, הלא גם כשלא נפחתו לא אמרינן אז שכמאן דמונח דמי, וא"כ בע"כ

הרי הוא במקום יותר קבוע מעל הסכין והרי זה יותר נראה שלא בא מהפר. גם יש ליישב על פי דברי הזבח תודה שהבאנו באות תקכ"ח שאם נתן הקומץ מימינו לשמאלו על דעת לתתו לתוך כלי שרת ולקדשו אין זה בגדר נשפך דלפ"ז י"ל דס"ד שגם הדם שעל הסכין הרי זה כאילו נמצא שם מתחילתו על דעת לתתו לתוך המזרק ולא דמי לנשפך על הרצפה. ועי' לעיל באות תקס"ד עוד סברא בשם הגרי"ז למה דם הסכין עדיף.

תקע) בא"ד.

א. וז"ל, וי"ל דדלמא דם סכין גרע משום שנתקבלה בפסול עכ"ל. צ"ע אם הוי סכין כלי שרת למה באמת אין זה בגדר קבלה כשירה, ואם אינו כלי שרת הרי זה כרצפה ולמה הוי ס"ד דגרע מרצפה. ועי' בתוס' בריש פרק איזהו מקומן בענין אם צריכים לשחוט בסכין כלי שרת. ושיטת הרמב"ם בפ"ד מהל' מעה"ק ה"ז היא שלכתחילה צריכים כלי שרת אבל בדיעבד כשר גם אם שחט שלא בכלי שרת.

וי"ל דלעולם איירי בסכין כלי שרת רק שלא נתכוין לעשות מעשה קבלה, ומש"ה הרי זה בגדר מתעסק ומש"ה הרי זה מיקרי שעשה בהדם עבודה פסולה ושנתקבל בפסול. מיהו אין זה ברור ששאר עבודות חוץ משחיטה פסולות במתעסק כמו שחיטה וכבר האריכו האחרונים בזה.

גם י"ל שכוונת תוס' היא להיכא ששחט זר דשחיטה הרי כשירה בזר, וא"כ נמצא שקבלה זו של הדם שע"ג הסכין (כלי שרת) נעשתה ע"י זר וא"כ הרי היא עבודה פסולה, וא"כ הו"א שרק בכה"ג פסלה התורה, דהיינו

צ"ל שתוך הכלי שאמר רב חסדא בשם רב ירמי' בר אבא לאו דוקא הוא, אלא הכוונה היא למעלה, ומש"כ רש"י את הטעם של לא אפשר, הרי זה כדי ליישב דאולי "תוך הכלי" שאמר ר"י בר אבא הוא דוקא, ושליבי' באמת ליכא למיבעי מה הדין בנפחת שולי הכלי קודם שהגיע הדם לאויר הכלי, והרי הוא חולק על ר"א בשם רבי יוחנן, וא"כ למה אמרינן אתמר נמי, ולכן פירש"י דאמרינן "אתמר נמי" כי בע"כ צ"ל שגם כוונת ר"י בר אבא אינה לתוכו ממש.

תקסז) ורידין לתוך הכלי וכו' ורידין צריך שיראו אויר כלי.

עי' להלן באות תקפ"ה.

תקסח) תד"ה גורעין ומוסיפין ודורשין.

וז"ל, לא שייך למיפרך סכינא חריפתא אפסקא לקראי אלא כשחיסר תיבה אחת כי האי דיש נוחלין עכ"ל, כוונתם היא לדברי אביי שם דהנה אביי שם מחסר תיבה אחת ומעבירו למקום אחר (ולא רק אות אחת כמו כאן), דדריש קרא דונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו ממשפחתו וירש אותה, כאילו כתיב ונתתם את נחלתו לקרוב אליו ממשפחתו, שארו וירש אותה. (ספר תוספת קדושה, ועי' בח"ג.)

תקסט) בא"ד.

וז"ל, וא"ת תיפוק לי' מדממעטינן דם הסכין כל שכן שעל הרצפה עכ"ל. פי' משום שכיון שהי' על הרצפה נתבזה טפי. א"נ כי

היכא ששחט זר, ומשום שהדם נפסל מחמת זה שנעשית בה עבודה פסולה.

בההזאה הבאה היו הנימין חוצצין בין אצבעו להדם.

והמעשה רוקח בפ"ג מהל' פרה ה"ב הבין שכוונת רש"י בנימין היא משום גנאי. מיהו צ"ע דהא יכול הוא לקנח את ידו מן הנימין לפני ההזאה הבאה. ברם אז יוצא שאינו שורף את הנימין והרי הוא חייב לשרוף גם את הנימין, ואע"פ שיוכל לקנח את ידו על איזה בד כדי להוריד את הנימין ולשרוף את הבד ההוא, אבל למה לו לקנח את ידו שתי פעמים, א' על הפרה כדי להוריד את הדם, וב' על הבד כדי להוריד את הנימין, הלא עדיף לקנח את ידו פעם אחת על שפת המזרק.

ודע שהרמב"ם בהל' פרה שם פסק שגם את אצבעו בין הזאה להזאה הרי הוא מקנח בגופה של פרה, והכ"מ שם, והלח"מ בפ"ה ממעה"ק ה"ח, והמלבי"ם בבמדבר י"ט אות י"ח, כתבו לבאר איך זה מתיישב עם הסוגיא במנחות דאיתא שהי' מקנח בשפת מזרק. מיהו המעשה רוקח שם כתב שמקורו של הרמב"ם הוא מהברייתא בספרי שהביא שם.

תקעד) בא"ד.

וז"ל, וכן נראה דשחיטתה והזאתה במקום אחד היו כדאיתא בפרק פרת חטאת וכו' עכ"ל, פי' דאיתא שם שהשחיטה וההזאה היו כנגד פתחו של היכל. מיהו במנחות דף ז' ע"ב דחו ראי' זו וז"ל, ולפי' הקונטרס אין להקשות מהא דאמרינן (בפרק פרת חטאת) דשחיטה והזאה כנגד פתחו של היכל, דבשביל כך לא היו במקום אחד אלא שתיהן הוו מכוונות כנגד פתחו של היכל עכ"ל.

ב. וז"ל, א"נ וכו' הוה אמינא דמדם הפר ולא מדם הפר ודבר אחר אתא למעוטי שעל הרצפה אבל דסכין שפיר דמי עכ"ל. ועי' בחידושי הגרי"ז כאן דאיתא שמתוס' משמע שדם שעל הסכין אינו פסול משום נשפך אלא שזה דין חדש, שהרי כתבו תוס' שאם הי' כתוב רק פסוק אחד היינו פוסלים נשפך על הרצפה ומתירים דם שעל הסכין. מיהו לא ידעתי ההכרח, דהא נהי דהוי ס"ד שאינו בגדר נשפך, אבל י"ל דקמ"ל הדרשה של ולא דם הפר ודבר אחר שזה שפיר בגדר נשפך, ועיי"ש בסברתו של הגרי"ז למה לא חשיב נשפך.

תקעא) תד"ה בשפת מזרק.

וז"ל, אבל הכא לא מקנח לסכין בגופה של פרה לפי שאז הי' הסכין מלא נימין ולא הי' עוד נאה לשחוט עכ"ל. לכאורה כוונתם היא להענין של הידור מצוה. ועי' לעיל באות תקס"ג.

תקעב) בא"ד.

וז"ל, וכי בין כל הזאה והזאה ירד עכ"ל, וכ"כ רש"י במנחות דף ז' ע"ב. מיהו לכאורה אין הדבר מובן למה באמת לא ירד הלא צריך לשרוף את כל הפר וגם הדם בכלל.

תקעג) בא"ד.

וז"ל, א"נ כדפי' הקונטרס לקמן בפרק דם חטאת שלא יתלכלך אצבעו בנימין בין ההזאות עכ"ל. אולי דבר זה מפריע כי

תקעה) בא"ד.

וז"ל, וכן במס' מדות תנן כל הכותלים שהיו שם גבוהין עשרים אמה חוץ מכותל מזרחי שכהן השורף את הפרה רואה פתחו של היכל בשעת הזי' עכ"ל. אין מובן מה היא הראי' משם, ובמנחות דף ז' שם השמיטו ראי' זו. ועי' בברכת הזבח שהעיר על זה.

דף כ"ה ע"ב**תקעו) ורידין צריך שיראו אויר כלי.**

פירש"י כדי שיחשב קבלה מהפר. והקשה השפת אמת דגם אם הורדין לא יהיו מעל הכלי אלא מהצדדים למה לא חשיב קבלה מהפר הלא מסקינן שאין סופו לנוח לאו כמונח דמי וא"כ מכיון שאין סופו של הדם לנוח בהאוויר הרי יוצא דלא חשיב כמונח בתוך האוויר, וא"כ הרי זה צריך לגרום דחשיב שפיר קבלה מהפר. וכתב שבכל זאת חזינן כדברי רש"י מהלשון השני להלן דחבית בעי מיני' ופשיט ל' מזרק דפשיטין ממזרק שאויר כלי ככלי כי אילו לא הי' ככלי לא הי' נחשב קבלה מהפר אלא קבלה מהאוויר, אע"פ שגם אינו נקרא מונח באוויר, וסברת הלישנא קמא להלן שם היא שבאמת אין ראי' ממזרק כי במזרק אפילו אם אויר כלי לאו ככלי דמי אבל בכל זאת מכיון שאינו כמונח בהאוויר אכתי חשיב קבלה מהפר. ולפי הל"ק צ"ל כטעמו של הרמב"ם בענין למה צריכים שורדין יראו אויר כלי עכת"ד השפ"א.

מיהו יש להקשות על השפ"א דהא אין

משמעות בהגמ' שהל"ק סוברת שאין ראי' ממזרק אלא י"ל דעדיפא מיני' פשט דהיינו ממתניתין דחבית גופי', ולמה לו למיפשט ממזרק, וא"כ לעולם י"ל שגם הל"ק סוברת שיש ראי' גם ממזרק.

וע"ע בקר"א בד"ה והנה וכו' שהקשה למה נקטו נשפך על הרצפה הלא לפי המבואר בסוגיין גם כשלא היו הורדין כנגד אויר הכלי אלא משוכים לצדדים וזינק הדם באויר הרי זה ג"כ פסול.

תקעז) בעא מיני' רב אסי מרבי יוחנן הי' מקבל ונפחתו שולי הכלי עד שלא הגיע דם לאויר מזרק.

פירש"י וז"ל, וכשהגיע דם לאויר דופנותיו עד שלא נפחתו שוליו לא מיבעיא ל' דמשנכנס לתוכן הוא קבלה עכ"ל. ובשט"מ אות ח' איתא שבכה"ג פשיטא שכמונח דמי. וי"ל שכוונת רש"י היא דחשיב קבלה מחמת גוף האוויר, דגוף האוויר שבין דופני הכלי חשיב מצד עצמו מקום קבלה, אבל כוונת השיטה היא דחשיב קבלה משום דחשיב כמונח על שולי הכלי.

והנה י"ל שהכרחו של רש"י לפרש שגם גוף אויר הכלי חשיב מקום קבלה הרי זה משום שאל"כ איך מיתכשר כל קבלה דעלמא הלא דם העליון לא נגע בשולי הכלי. וסברת השט"מ היא די"ל דמיתכשר משום שמין במינו אינו חוצץ, א"נ משום שכל הדם חשיב גוף אחד ולא מסתכלים על כל מקצת ומקצת כחפץ בפני עצמו.

ובח"נ ראיתי שכתב כהנ"ל בסברת רש"י שאם האוויר שבין דופני הכלי לא חשיב

מצד עצמו מקום קבלה, אלא רק השולים, א"כ תמיד הרי הדם שקיבל באחרונה לא הגיע לשולי הכלי, והקשה עליו בספר שלום רב משבת דף ה' ע"ב דאמרינן שמים על גבי מים היינו הנחתן.

ולפי רש"י יוצא דחשיב קבלה אפילו אם יש דבר אחר מונח על שולי הכלי, אבל לפי השט"מ הרי בכה"ג יש חציצה בין הדם לשולי הכלי, וא"כ רב אסי הי' יכול לשאול אם אויר שאין סופו לנוח כמונח דמי או לא, לא רק כשנפתחו שולי הכלי, אלא גם כשמונח דבר אחר על שולי הכלי.

ועי' ברמב"ם בפ"ד מהל' מעה"ק ה"ט שכתב וז"ל, אויר הכלי הרי הוא ככלי, הי' מקבל הדם ונפתחו שולי המזרק קודם שיגיע הדם לאויר המזרק הנפחת לא נתקדש הדם שהאויר שאין סופו לנוח אינו כמונח עכ"ל, וכתוב בחידושי הגרי"ז דהנה לעיל שם כתב הרמב"ם שצריך להכניס את הורידין לתוך אויר הכלי ממש בין דפנותיו, וא"כ מהמשך דברי הרמב"ם מבואר שמש"כ שאויר כלי ככלי דמי הרי זה קאי על בין הדפנות בתוך הכלי, וכן מה שמבואר בדבריו דבעינן כמונח דמי הרי זה קאי על בין הדפנות בתוך הכלי, ודלא כרש"י דסגי באויר אלא כהשיטה, דגם אז הרי זה כשר רק כי חשיב כמונח על שולי הכלי, כי ליכא קידוש עד שבא לתחתית הכלי, ומש"ה אם לא הי' כמונח דמי לא הי' מועיל. וזה הלשון שם, ולפי מה שכתבנו לעיל צריך לפרש דמיירי בשהגיע כבר לאויר כלי ומ"מ אם אין סופו לנוח לא מהני דאף באויר שבתוך הכלי בעי נמי שיהא סופו לנוח עכ"ל. מיהו לא הבנתי דהא הגמ' והרמב"ם איירי קודם שהגיע לבין דפנות הכלי וא"כ לפי הרמב"ם שסובר שצריכים

לשים את הורידין בתוך דפנות הכלי איך שיירך לומר שכמונח דמי, ומה זה שכתוב בחידושי הגרי"ז שם שאיירי בשהגיע כבר לאויר הכלי.

ושוב הקשה הגרי"ז דבמנחות דף י"א בעי רב פפא אם הדביק את הקומץ לדופן הכלי מהו, האם סגי בתוך הכלי או האם צריכים הנחה בתוכו, וצ"ע דחזינן מהתם שאויר לא מהני אלא צריכים לכל הפחות שידבק על דופני הכלי ואילו הכא חזינן דסגי אפילו באויר בלי הדביק. והנה הגרי"ז שם כתב דקשה בין לפי רש"י ובין לפי הרמב"ם (והשט"מ), מיהו לא הבנתי למה קשה לפי הרמב"ם, דהא לפי הרמב"ם הרי כל הטעם למה סגי באויר הרי זה משום דמיקרי שמונח על שוליו וא"כ בכה"ג שהדביק על דופן הרי א"א לומר דחשיב כמונח על שוליו דהא עד שהדביק הרי הי' בידו, אבל היכא שנפל לתוך הכלי שפיר י"ל דחשיב כמונח מיד על שוליו, אבל לפי רש"י שסגי באויר מצד עצמו בלי לומר דהוי כמונח על שוליו א"כ שפיר קשה למה יגרע אם הדביק על דופנו.

והנה הגרי"ז תי' על הקושיא הנ"ל שלעולם שפיר בעינן שינוח במציאות על הכלי והכא מיירי באופן שבאמת נח אח"כ בתחתית הכלי, כי מיירי בנקב כזה שאינו מבטלו מתורת כלי, וכגון נקב שמוציא משקה אבל לא מכניס, וע"י שנח אח"כ בתחתית הכלי יש כאן קבלה וקידוש כלי, רק שבלא לומר "כמונח דמי" הי' נחשב נשפך מן הצואר על הרצפה כיון שסופו ליזול מן הכלי, וע"י שכמונח דמי אין זה נחשב נשפך מן הצואר על הרצפה, אבל אע"פ שכמונח דמי מהני לענין שלא יחשב

נשפך, אבל אכתי אין זה בגדר קידוש כלי, אלא כדי להחשב קידוש כלי צריכים שיגיע לתחתית הכלי, רק שאם לאו כמונח דמי אז לא הי' מועיל גם אם מגיע לתחתית הכלי כי הרי הוא כנשפך מאחר שסופו ליזול (ולפ"ז אתי שפיר האיבעיא של רב פפא, כי בהציוור של הדביק את הקומץ בדופני הכלי אינו מגיע לשולי הכלי).

ולפ"ז יוצא שמה שהגיע לבין דופני הכלי מהני, אין זה משום שסגי באויר כמש"כ רש"י, דהא סגי במונח באויר הכלי להפקיע את השם של נשפך הדין נותן דסגי גם לקידוש וקבלה, וא"כ דברי הגר"ז אתי שפיר רק כהשט"מ שסובר שהכוונה היא דהוי כמונח על תחתית הכלי. וע"ע באות תקפ"ו שהבאנו את דברי הדבר אברהם בענין זה.

תקעח) א"ל תניתוה חבית שמונחת תחת הזינוק וכו'.

עי' בגמ' דאמרינן א"ל תניתוה חבית שמונחת תחת הזינוק מים שבתוכה ושחוצה לה פסולין וכו', האי מאי בעי מיני' אויר שאין סופו לנוח וקא פשט לי' אויר שסופו לנוח. והנה חזינן שהגמ' נוקטת דהוי סופו לנוח והיינו משום שהניח שם את הכלי לאחר שכבר באו המים לאויר החבית (ועי' במה שהקשינו על זה באות תק"פ). והנה בהמשך המשנה תנן שאם צירף פי' לזינוק אז המים שחוצה לה כשרים, וזה איירי כששם כלי בתוך החבית וצירף את פי החבית להזינוק לפני שפירשו המים מהזינוק, והקשה הקר"א שבכה"ג שעוד לא פירשו המים מהזינוק אלא הניח את הכלי

לפני שפירשו א"כ אפילו אם לא צירף פי החבית להזינוק הרי כל שהי' שם כלי כשהגיעו המים לאויר החבית הרי זה בגדר אין סופו לנוח. ועי' שם שרצה לומר שבאמת צירף פי' לזינוק כולל כל היכא שבתחילת ראיית המים את החבית הי' שם הפסק כלי. ועיין עוד להלן באות תקפ"א במה שהבאתי בשם שו"ת דבר אברהם.

תקעט) חבית שמונחת תחת הזינוק.

פירש"י וז"ל, וחבית זו אינה מונחת שם לשם קידוש מי חטאת עכ"ל. ומשמע שאם הונח שם לשם קידוש, שפיר דמי, אע"פ שאח"כ העביר לכלי אחר. ועי' במס' פרה בפ"ט משנה ג' דתנן שאם שתתה חולדה מהמים הרי הם פסולים, וכתב רש"י בחולין דף ט' ע"ב וז"ל, ואית דתלי טעמא (של הדין הנ"ל) משום דמים חיים בעינן דכתיב מים חיים אל כלי שתהא חיותן בכלי שלא ימלא כלי זה ויערה בכלי אחר קודם קידוש עכ"ל. והקשה הר"ש במס' פרה שם מכמה מקומות דמבואר ששפיר אפשר למלאות בכלי ושוב לערות לכלי אחר. מיהו י"ל דשאני התם שהונח בפי החולדה שלא לשם קידוש וכמו חבית דהכא. והר"ש עצמו הביא בהמשך דבריו שם את דברי רש"י בזבחים כאן, ומשמע שכוונתו היא להוכיח מדברי רש"י כאן שהיכא שהושם לשם קידוש לא איכפת לן אם אח"כ הרי הוא מערה לכלי אחר קודם קידוש, וכנראה שגם מכאן נתכוין להקשות על רש"י בחולין שם אלא שלכאורה לק"מ וכהנ"ל דהתם בחולדה איירי כשלא נתמלא בתחילה לשם קידוש.

שלא הי' סופו לנוח והרי זה כמו היכא שנפתחו שולי המזרק. ולכאורה י"ל על זה שני תירוצים:

א', שהכא כדי לחדש שלא הי' סופו לנוח צריכים לומר שסופו הי' להתקבל הנחה אחרת, וזה לא אמרינן, דנהי דאמרינן שלבסוף נתברר שלא הי' סופו לנוח אבל לא מתדשים הנחה אחרת.

ב', גם כשנח בתוך כלי בתוך החבית הרי זה נקרא שנח ג"כ בתוך החבית, רק שאין החבית פוסל בכה"ג כיון שיש גם הנחה בתוך הכלי לשם קידוש, ומעתה י"ל דכיון שגם כשנח בתוך הכלי הרי זה נקרא שנח בתוך החבית הרי זה ממשיך להיות נקרא גם עכשיו שהי' אז כמונח בהחבית לחוד.

תקפא) בענין הנ"ל.

שו"ר בדבר אברהם בח"א סי' כ"א סוף ענף ב' שהביא שבב"מ דף ק"ב ע"א אמרינן שמכיון שכלי מפסיק הרי זה נחשב באמת בגדר אויר שאין סופו לנוח דהא מייטינן שם שמי שקלט ע"י כלי את הגללים שיוצאים מן הבהמה של בעל החצר הרי הם שלו ולא של בעל החצר, ופרכינן דאם איתא להא דרבי יוסי ב"ר חנינא דאמר חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו קולט מאויר אמאי הרי הוא שלו חצירו הוא וכו', רבא אמר אויר שאין סופו לנוח לאו כמונח דמי, ופרכינן ומי פשיטא לי' לרבא והא מיבעי בעי לה דבעי רבא זרק ארנקי בפתח זה ויצתה בפתח זה מהו אויר שאין סופו לנוח כמונח דמי או לאו כמונח דמי, ומתריצינן התם לא מיפסק ולא מידי הכא

ושוב הביא הר"ש שם מרש"י בפסחים דף ל"ה ע"א שאסור לערות אח"כ לכלי אחר ולקדש שם את האפר משום מעלה, ומשמע שכוונת הר"ש היא להעיר שלפ"ז הי' רש"י בזבחים כאן יכול לפרש גם כשהונחה החבית לשם קידוש כי כוונת רש"י בפסחים היא לאסור גם בכה"ג לערות לכלי אחר. מיהו ע"י במצפה איתן שתירץ שבפסחים שם מבואר ברש"י שהיכא שעירה לתוך כלי אחר הרי זה פסול רק מדרבנן, וזוהי הכוונה במעלה, וא"כ לפ"ז לא הי' יכול רש"י בזבחים כאן לפרש שאיירי כשהונחה לשם קידוש, כי אז גם ע"י כמונח דמי הרי זה פסול רק מדרבנן, וא"כ נהי שחזינן שאמרו כמי שמונח דמי לענין להפסל מדרבנן אבל מי יימר שאמרינן כן גם לענין להקל ולהחשב קבלה, ולכן פירש"י שהחבית הונחה שלא לשם קידוש אשר אז הרי זה פסול מהתורה, דמזה שפיר יש להוכיח שכמו דאמרינן התם שכמונח דמי לענין להפסל הה"נ כאן לענין קבלה, ואע"פ שהתם הרי זה בגדר חומרא, אבל שפיר יש להוכיח שה"ה להקל, כי מהתורה אין חילוק בין לקולא ולחומרא.

מיהו לא הבנתי כי אפילו אם מיירי שהונח שלא לשם קידוש, אכתי יכול להיות שמה שפסול משום שכמונח דמי הרי זה רק מדרבנן, וא"כ מה היא הראי' לקבלה.

תקפ) האי מאי בעי מיני' אויר שאין סופו לנוח וקא פשיט לי' אויר שסופו לנוח.

צ"ע למה נחשב חבית ציור של סופו לנוח הלא כיון שנתן שם כלי הרי נתברר

מיפסק כלי, הרי דחשיב אין סופו לנוח ודלא כסוגיא דידן.

ותי' הדבר אברהם שצ"ל ששאני התם שהכלי כבר הי' מונח כשהחפץ נכנס להאויר אבל הכא הביא את הכלי אח"כ. ועוד כתב הדבר אברהם שי"ל ששאני התם שמלבד הכלי הרי גם הרוח מנשבתו והי' מוציאו וגורם שלא ינוח על הקרקע אבל מצד הכלי לחוד כמו בסוגיין אכתי הרי זה נקרא שסופו לנוח בתוך החצר ואפילו אם הכלי הי' שם מתחילה, והכא איירי אפילו כשהכלי הי' שם מתחילה, ורק התם חשיב אין סופו לנוח, כי יש גם רוח, "דבשביל כלי לא הוי אין סופו לנוח שאין חסרון בקליטת החצר, ואי לאו שבא זה וקלטו הי' נח בהחצר, אלא מיירי דבלא"ה נמי היתה הרוח מפריחתו, ואין סופו לנוח מצד עצמו, ומהני הכלי רק להיות כמפסיק, דבכה"ג פסיקא לי' לרבא דאין סופו לנוח בהדי הפסק (פי' שמחמת הרוח אין סופו לנוח, ויש גם הפסק כלי) לאו כמונח דמי". והראה שפליגי הראשונים שם אם לאוקמי בהכי דהר"ח מוקי שגם הרוח היתה מוציאתו והראב"ד אינו מעמיד כן.

וע"ע לעיל באות תקע"ח מה שהבאתי מהקרבן אורה.

תקפב) רבה מתני חבית בעא מיני' ופשט לי' מזרק אי אתה מודה במזרק שאי אפשר לו בלא זינוק.

עי' בשפת אמת בע"א בד"ה השוחט וכו' שכתב שרב כהנא סובר שלא פשיט

לי' ממזרק כי כיון שהדם זו אין העובדא שנמצא בתוך האויר נקרא כמו נשפך על הרצפה.

תקפג) חבית בעי מיני' ופשיט לי' מזרק.

עי' בספר שלום רב בשם ספר מעין גנים שכתב שרבה סובר שלא פשיט לי' מחבית כי רצה לפשוט שכמונח דמי גם לקולא.

תקפד) אי אתה מודה במזרק שאי אפשר לו בלא זינוק.

פירש"י וז"ל, כששוחט על אויר הכלי אין הדם שותת במקומו אלא מקלח לרוחב הכלי עד להלך ואי אויר שסופו לנוח לאו כמונח דמי נמצא כשהוא יורד לכלי מן האויר הוא בא ולא מן הפר וכו' עכ"ל. הנה חזינן שדקדק רש"י לומר שהדם מקלח הלאה לרוחב אויר הכלי ואינו שותת למטה מיד כשמגיע לאויר הכלי. וי"ל ב' טעמים לזה, א', דאם הוא נופל למטה מיד אז לכו"ע אין כאן חסרון כי מיד כשמתחיל להיות שותת למטה מן הצואר הרי הוא כמונח דמי, ב', אפילו אם אינו כמונח בתוך המזרק אבל בכל זאת אין כאן חסרון של נשפך כי אי אפשר לומר בכה"ג שהוא בא מרשות האויר כי שייך לומר כן רק כשהוא נמצא באויר וזו שלא לכיוון הכלי.

תקפה) זאת אומרת אויר כלי ככלי.

עי' בשט"מ באות י"ט דמבואר דס"ל שהיינו רק כשהוא למעלה מן האוגנים רק

קצת. מיהו מסתימת לשון רש"י לעיל בד"ה עד וכו' וד"ה זאת אומרת וכו' משמע שגם כשהוא למעלה הרבה הרי זה כמו תוך הכלי. והחת"ס בשו"ת חיו"ד סי' רי"ד סובר שאפילו כשהוא למעלה הרבה. (שלום רב בשם טל תורה.)

תקפו) בענין אויר שאין סופו לנוח.

ע"י בב"מ דף י"ב דבעי רבא זרק ארנקי בפתח זה ויצא בפתח אחר אויר שאין סופו לנוח כמונח דמי או לא, ולא איפשטא, והרמב"ם בפ"ה מהל' גירושין ה"י כתב גבי גט שאינה מגורשת, וכתב המ"מ דס"ל להרמב"ם שגט שאני מקנינים ולגבי גט לאו כמונח דמי. מיהו הב"ש בסי' קל"ט סק"ט כתב דס"ל להרמב"ם שהאיבעיא איפשטא בסוגיא דידן באת"ל דהא אמרינן את"ל אויר שאין סופו לנוח לאו כמונח דמי וכו', וכ"כ בספר ברכת הזבח כאן, וכ"כ הלח"מ בפ"ד מהל' מעה"ק ה"ט.

מיהו האב"מ בסק"ז שם כתב שאין ראוי מקבלת דם לקנינים דהא הכא איירי בלמעלה מן המחיצות, ואדרבה בתוך המחיצות כתב רש"י דהוי קבלה וא"כ חזינן שגבי קבלת דם בתוך המחיצות אמרינן שכמונח דמי, והרי התם בב"מ איירי בתוך המחיצות ובכל זאת מיבעיא לי' לרבא וא"כ מוכח שאין מדמין קבלת הדם לקנינים אלא אע"פ שחשיב קבלה יתכן שלא מהני בקנין.

והדבר אברהם בח"א סי' כ"א אות ז' השיג על האב"מ דאין טעמו של רש"י במש"כ דחשיב קבלה משום "כמונח דמי" אלא משום שהאויר שבין המחיצות בזכות

עצמן הוא מקום קבלה, והחסרון בנפחתו השולים הוא משום דשוב לא מיקרי כלי ולא משום שלמעשה בעינן נח, וה"ה דמצי למיבעי בנפחתו דפנותי' ונשאר השולים. וכתב שמעתה אין שום בסיס לחלק לענין לומר כמונח דמי בין ציור שהוא למעלה לבין ציור שהוא באויר הבית וכמו בב"מ שם.

מיהו האבן האזל על פרק ד' ממעה"ק ה"ט החזיק בחילוקו של האבני מילואים, והיינו שאפילו אם אין ראוי מכאן שבתוך המחיצות עדיף לענין אם לומר כמונח דמי או לא, אבל אכתי י"ל שהכא חלוק מההיא דב"מ, כי שאני הכא דאיירי בלמעלה, לפני שנכנס הדם בין דופני הכלי, אבל בין מחיצות הבית בב"מ שם יותר קל לומר כמונח דמי ובכל זאת מיבעיא לי' לרבא, ועוד כתב שיתכן שכל השאלה בב"מ שם על בין המחיצות בבית הרי היא רק בבית שכבר הי' פתוח מהצד השני לפני שהחפץ נכנס לאויר הבית, אבל לא בנפתח אחרי שהחפץ כבר נכנס לאויר הבית, אלא בכה"ג ודאי כמונח דמי.

וע"ע שם שכתב להוכיח דלא כדבריו הנ"ל דסגי באויר תוך הכלי, אלא בעינן נח, ממנחות דף י"א ע"א דבעי ר"פ הדביק לקומץ בדפני' דמנא מאי, תוך כלי בעינן והאיכא, או דלמא הנחה בתוכו בעינן וליכא תיקו, בעי מר בר רב אשי הפכי' למנא ודבקי' לקומץ בארעיתא דמנא מאי, הנחה בתוכו בעינן והאיכא, או דלמא כתיקנו בעינן וליכא תיקו, "אלמא דבנתינת קומץ לכלי שהיא במקום קבלת הדם, הנחה בעינן, או מיבעיא לן בהכי, אבל כבר הארכנו בזה

המקום אחר שהוא נגד סוגיין בזבחים, ובדברי הרמב"ם פי"א מהל' מסוה"מ הכ"ה החמורים בזה, ועי' ביומא דף מ"ח ע"א ואכמ"ל".

וע"ע לעיל באות תקע"ז בענין אם תוך אויר הכלי מהני בקבלת הדם משום שזה גופא נקרא קבלה או האם הוא משום דחשיב כמונח בקרקעית הכלי. וגם הבאנו שם את דברי הגרי"ז בנוגע להקושיא מהדביק קומץ בדופן הכלי.

עוד כתב הדבר אברהם שי"ל שמאי דאמרינן כאן שלא כמונח דמי הכוונה בזה היא שאינו כמונח למטה והכא בעינן נח למטה אבל כמונח בהאוויר אכתי י"ל דשפיר הוי וזה סגי לקנינים.

עוד כתב שי"ל דשאני הכא שאין סופו לנוח מחמת חסרון בהכלי, ועי' גם בתורת גיטין בסי' קל"ט סעיף ח' שכתב שמהאי טעמא לא איפשיט מסוגיין בעיא דרבא בב"מ שם.

וכ"כ הקר"א כאן וז"ל, ולדידי לא תיקשי דהא רבא גופי' אמר בב"מ דף ק"ב גבי קולט גללי בהמה מאויר חצר של חבירו דהוי שלו משום דאין סופו לנוח בחצר חבירו אלא בכלי של הקולט ומחלק התם דהיכא דמפסיק הכלי ודאי לאו כמונח דמי וכי מיבעי בזרק ארנקי דלא מפסק מידי והחצר ראוי לקני' אלא אין סופו לנוח מחמת הזריקה לצאת בפתח אחר, והכא בנפחת שוליו ודאי לא עדיף מהיכא שמפסק כלי כיון דנפחתו שוליו ואין הכלי ראוי לקבלה ואין סופו לנוח כי האי לכו"ע לאו כמונח דמי עכ"ל.

וע"ע בלח"מ בהל' גירושין שם שהביא

את דברי תוס' בגיטין דף ע"ט שכתבו שההיא דב"מ עדיף מההיא דגיטין שם משום שבב"מ איירי בבית מקורה.

תקפז) תד"ה זאת אומרת אויר כלי ככלי דמי.

וז"ל, וצ"ע פרק המזבח מקדש גבי אויר כבש ככבש דמי עכ"ל. פי' דהתם מספקא לי' אם תלה איברים פסולים באויר ראש המזבח האם זה מיקרי שכבר עלו ושוב לא ירדו, והביאו שם ראי' מהא דכשם שמזבח מקדש פסולים כך הכבש מקדש פסולים, ואי אמרת אויר מזבח לאו כמונח דמי אויר כבש נמי לאו ככבש דמי והיכי מסיק לי' מכבש למזבח (לאחר שקידש הכבש את הפסולין) הוה לי' ירוד, ומקשים תוס' כאן דנפשוט מהא דאויר כלי ככלי דה"ה לאויר מזבח ואויר כבש. מיהו לכאורה אין דבריהם מובנים דהא מאי דאמרינן שאויר כלי ככלי הרי זה איירי בציוור שסופו לנוח מעצמו דכמונח דמי אבל התם בכהן עומד למטה ומחזיק לפסולין בקניא הרי זה ציוור של אין סופו לנוח מעצמו, ואע"פ שבנוגע לאויר המזבח בדעת הכהן להניחם, אבל כיון שלא ינחתו מעצמם הרי זה ציוור של אין סופו לנוח, ומצד מה שדעת הכהן להניחו הרי זה שייך לפלוגתא דר"ש ורבנן אם דבר שעומד לזרוק או לישרף כזרוק וכשרוף דמי וקי"ל כרבנן.

גם יש לעיין דהנה להלן בדף כ"ו ע"א מסיק רבא שתלה ושחט כשור בקק"ל כי אויר פנים כפנים דמי (אבל תלה ושחט בקדשי קדשים פסול כי אע"פ שאויר צפון כצפון דמי אבל צריכים על ירך), וכן תלה

**תקפת) אמר רבי זירא אמר רב
הצורם אוזן הפר
ואח"כ קיבל דמו
פסול.**

**א. צדדים שונים בהגדרת מהות
הפסול.**

הנה יש להבין דין זה בד' דרכים: א', שהפסול של מום נוהג גם אחרי שחיטה עד קבלה. ב', שגם הפסול של חסרון אבר אע"פ שאינו משום מום הרי זה פוסל עד קבלה. ג', שגם אם אין בעצם החסרון כדי לפסול בזכות עצמו משום מום או משום חסרון אבר, אבל בכל זאת נאמר פסול חדש שצריכים בשעת קבלה את הפר שהי' כאן בשעת שחיטה, ושכל מה שהי' כאן בשעת שחיטה צריך להיות גם בשעת קבלה. ד', שיסוד הדין הוא שלא יחסר בין שחיטה לקבלה וכהנ"ל, רק שבעינין מום או חסרון שבכחו לפסול מחיים כי בפחות מכאן אין זה נקרא שהפר נשתנה, אלא הרי זה נקרא עוד אותו פר כמו בשעת השחיטה.

ולפי מה שרצו ללמוד קק"ל משה תמים וגו' מוכח לכאורה שיסוד הפסול הוא פסול מום. מיהו יש לדחות דהוי רק בגדר ילפותא דבעינין שלא יולד בו מום אבל יסוד הדין הוא משום שאינו הפר שהי' כאן בשעת שחיטה. ברם אכתי מוכח מזה לכה"פ שבעינין דבר שבכחו לפסול מחיים ושרק אז אין זה נקרא הפר שהי' כבר, אבל חסרון פורתא שאינו פוסל לא מפריע. ועכ"פ רק רבא ס"ד ללמוד מתמים אבל אביי מסיק לא כך.

**ב. משמעות לשון הרמב"ם בזה.
ועי' ברש"י שדקדק לומר שצורם הוי**

וקיבל בקדק"ד כשר כי אויר צפון כצפון דמי (ובקבלה לא כתוב על ירך), ואילו בדף פ"ז שם הרי זה ספק אם אויר מזבח כמזבח. ולכאורה נר"פ דלהלן בדף כ"ו הכוונה היא שאויר העזרה מצד עצמו דין עזרה יש לו, אבל במזבח הא ודאי שאינו כן אלא שאתינן עלה מדין כמונה ולכן הוי ספיקא.

מיהו הקהלות יעקב כאן בסי' י"ח הביא בשם האור שמח שהגמ' בשבועות מסתפקת האם מה שאויר פנים כפנים דמי הרי זה מצד כמונה דמי או האם זה מצד שבעצמו חשיב בגדר עזרה, ומעתה לפי הצד שכמונה דמי צ"ע מאי שנא שבתלה ושחט או קיבל אמרינן שכמונה דמי ואילו בדף פ"ז לענין המזבח הוי רק ספק.

ועי' בקהלות יעקב בסוף הסימן הנ"ל שכתב וז"ל, ובספר מקור ברוך בח"ב בההשמטות לסי' ז' הוכיח שאויר מזבח עצמו קדוש מדברי התוס' בזבחים דף נ"ד ע"א שפי' ר"ת ז"ל דקידשו לאוירא דבנימין בקדושת מזבח אע"פ דלמטה כנגדו ליכא מזבח לפי שהוא בחלקו של יהודא ע"ש, הרי דהאויר עצמו קדוש בקדושת מזבח עכ"ד ז"ל. ואולי לענין מליקה בראשו של מזבח שאני, שאין צריכים בזה עצמותו של מזבח אלא אוירו של מזבח בלבד, שהרי לעולם באוירו של מזבח הוא עיקר מצוותו, אבל מזבח האמור לענין הקטרה ולענין אם עלו לא ירדו, דענינו על המזבח עצמו, אולי בזה אין האויר כמזבח, אלא משום דארואין מה שבאוירו כמי שהונחה דמי, ולכן כשיש הפסק דבר בין הקרבן למזבח, ליכא דין אויר מזבח כמזבח, והדברים צריכין עיון ובירור, וכתבתי רק להעיר עכ"ל הקה"י.

בגדר מום, אבל הרמב"ם בפ"א מהל' פסוה"מ הכ"ט כתב וז"ל, בהמה שחסר מאבריו כל שהוא אחר שחיטה קודם קבלת הדם נפסלה עכ"ל. והרי אם חסר מהבשר כל שהוא אינו בגדר בעל מום.

ועוד כתב הרמב"ם וז"ל, אפילו צרם אזנה קודם קבלה הרי זה לא יקבל שנאמר ולקח מדם הפר שיהי' שלם כולו בשעת הקבלה, ואם קיבל מן החסירה וזרק הרי זה פסול עכ"ל. וצ"ע למה כתב אפילו צרם, הלא אדרבה צרם הוא יותר גרוע משום שנעשה בעל מום.

שו"ר במנ"ח במצוה רפ"ח שעמד על לשון הרמב"ם והקשה איך כתב אפילו צרם, הלא אדרבה צרם הוא יותר גרוע כי מחוסר אבר פסול רק משום עשה ולא משום הלאו של בעל מום, משא"כ צרם שהוא בגדר מום. ועוד כתב שאין לומר שהכוונה היא להיכא שצרם פחות משיעור מום שלכן כתב הרמב"ם לשון "אפילו" כי בודאי צריכים שיעור מום כי לא מסתבר שדבר שאינו פוסל לפני שחיטה יפסול לאחר שחיטה, אלא שבאמת הרמב"ם כתב שחסר כל שהוא מאבריו, וגם זה אינו פוסל מחיים.

ועוד כתב המנ"ח לעיל שם שאם זרק אינו עובר על הלאו של זריקת בעל מום כי לא שייך מום לאחר שחיטה, ודלא כהצד הראשון שכתבנו בסק"א, רק שגזיה"כ היא דבעינן פר שהי' כבר, וכצדדים גד' וד' שכתבתי, והגזיה"כ היא רק לענין פסול, אבל לא לענין לעבור על הלאו של זריקת דמו של בעל מום. מיהו הגליון הש"ס בב"ק דף ע"ו ע"א ציין לדברי רש"י בריש מעילה דשפיר שייך מום לאחר שחיטה, ותוס' בב"ק שם כתבו שאין מום לאחר שחיטה. ועכ"פ

הבנת המנ"ח בדעת הרמב"ם שאפילו חסרון כל שהוא פוסל הרי זה כהצד השלישי שכתבנו לעיל.

והמנ"ח לעיל במצוה רפ"ז סותר את עצמו דהא כתב שם שהוא עובר על הלאו של הטלת מום.

וגם הקר"א בסוף דבריו על תד"ה קדשים וכו' כתב כהמנ"ח דבעינן חסרון שיש בו משום מום ולא סגי בחסרון כל שהוא שאינו נחשב מום, אלא אכתי הרי זה נחשב אותו פר כמו קודם.

וע"ע בשפ"א שנקט שכוונת הרמב"ם היא לאסור ולפסול דוקא היכא שחסר באופן דחשיב מום, אבל חסר בלא מום, או מום בלא חסר, אינו פסול, וכוונת הגמ' והרמב"ם בצרם היא שתלש את האוזן, ואע"פ שלפי רבא (כצ"ל) שלומד משה תמים הכוונה היא לכל מום אבל לפי מסקנת אביי אינו כן, אבל מרש"י לקמן בדף כ"ו ע"א בד"ה והא"ר זירא משמע שכל מום פוסל עכ"ד השפ"א.

ועי' גם בחי' הגרי"ז שנקט בכוונת הרמב"ם שתדתי בעינן גם חסרון וגם מום, דהיינו שצריכים חסרון כזה שעושה מום, אבל ביאר שאינו בגדר פסול מום, אלא הפסול הוא משום החסרון רק שצריכים חסרון כזה שעושה מום. וזהו כהצד הרביעי שכתבנו לעיל.

ובחידושי הגרי"ז על בכורות דף ל"ט איתא שמכיון שהרמב"ם סובר שאינו מדין מום אלא משום שחסר משעת השחיטה לכן כתב לשון של "אפילו צרם וכו'", כי כיון שיסוד הפסול הוא שחיסר מהפר של שעת שחיטה, שפיר יש רבותא לומר שאפילו אם חיסר מעט הרי זה פוסל, אבל אם יסוד

הדין הוא שהפסול של מום נוהג עד קבלה, א"כ מאי נפקא מינה בין מום גדול למום קטן, ומה היא הרבותא במום קטן.

ועי' בשו"ת זרע אברהם בתשובה ד' אות י"ח בד"ה ולכן נראה וכו' שהוכיח ר' מנחם זמבא זצוק"ל מבכורות דף ל"ט ע"ב שלא בעינן דוקא דבר שעושה מום שהרי מבואר שם שה"ה שחסרון פנים (כגון שחסרה כוליא אחת) הרי זה פוסל אע"ג דלא חשיב מום לענין לפדותו אלא רק לענין לפוסלו להקרבה. ועוד הוכיח מהגמ' שם דהא מיהא בעינן שיהי' דבר שפוסל בחי ולכן הקפידו שם לומר שכו"ע סוברים שחסרון פנים שמי' חסרון.

ג. השט"מ בדף כ"ו שמחלק בין מום קבוע למום עובר.

ועי' בשט"מ לקמן בדף כ"ו ע"א אות ג' שחילק בין מום קבוע למום עובר וכתב שמום עובר אינו פוסל בשעת קבלה, וביאר השט"מ שאם חתך את הבשר של הרגל קודם קבלה עד שהגיע לעצם הרי זה כשר כי זה מום עובר, והוכיח הגרי"ז מדבריו שיסוד הפסול הוא משום מום, ויש לבאר שכוונת הגרי"ז היא כדברי האחיעזר להלן בסמוך (אלא שבחי' הגרי"ז שם כתוב שיש לדחות את הראי' מהשט"מ, אבל לא מבואר שם מה הוא הדיחוי).

ועי' באחיעזר בח"ג סי' ל' אות ז' שכתב וז"ל, ומש"כ מע"כ דמדברי השט"מ בזבחים דף כ"ו דמום עובר אינו נפסל בין שחיטה לקבלה מוכח דזהו פסול אחר משום שנחסר משעת שחיטה ולא מטעם מום (ולהיפך ממה שהוכיח משם הגרי"ז) כי אילו הוי

משום מום מה לי מום קבוע מה לי מום עובר כיון דגם מום עובר אינו ראוי למזבח עכ"ד, כתבתי אז בחפזי ולא ביארתי לפי הצורך, דלכאורה מוכח מדברי השט"מ דפסולו משום מום הוא, ואחרי דילפינן מגזיה"כ אמרינן דההיקש הוא דוקא במום קבוע, וגם מסברא יש לחלק כיון דהפסול הוא משום גדר מום לפני שחיטה וע"כ י"ל דבמום עובר הלא הי' ראוי לשחיטה לאחר זמן וכו' ולהכי לא מיפסל מום עובר אחר השחיטה לפני הקבלה, משא"כ אם נאמר דמשום חסר הוא וזהו פסול מחודש בין שחיטה לקבלה, ואפילו חסר כל שהוא שלא נפסל לפני שחיטה, בכל זאת בין שחיטה לקבלה פסול, וגם פסול מום משום חסר הוא, א"כ מה לי מום קבוע או מום עובר הלא לאחר שחיטה לא יעבור עוד המום וישאר חסר, ומהיכא תיתי לא יפסול עכ"ל.

ד. התוספתא של חתך את כל הראש, ובענין אם אמרינן כאן שאם עלה לא ירד.

והנה בתוספתא קרבנות פ"ח תניא שאם חתך את כל הראש וקיבל מדם הראש פסול, אבל אם קיבל מדם הגוף כשר, והביא האחיעזר בתחילת הסי' שם שיש מקשים שאפילו אם קיבל מדם הגוף למה לא מיפסל משום שחיסר הראש בשעת קבלה, וקושיא זו הובאה גם בחידושי הגרי"ז כאן, ומצאתי שכן הקשה החסדי דוד על התוספתא שם.

וכתב החס"ד לדחות שאין הכוונה שחתך את הראש לגמרי אלא לעולם הראש עודה מחוברת ע"י המפרקת והבשר רק שחתך את כל הסימנין והורידין, ולא רק רוב, ומש"ה

כשהוא מכניס את הורידין והסימנים לתוך המזרק הרי הוא מכניס או מצד הראש או מצד הגוף ומקבל רק מהצד ההוא, ומש"ה קאמר התוספתא שאם הכניס את צד הראש פסול, אבל אם הכניס צד הגוף כשר, משא"כ כשהוא שוחט רק רוב שנים הרי הוא מכניס משני הצדדים ומקבל גם מדם הראש וגם מדם הגוף.

והאחיעזר שם בסק"ד הביא לתרץ שאין כוונת התוספתא לדון אם הקרבן כשר או פסול, דזה ודאי שהקרבן פסול, אלא הכוונה היא שאם קיבל מדם הראש הדין של הדם הוא שאם עלה ירד, אבל אם קיבל מדם הגוף אע"פ שפסול משום שחסר בין שחיטה לקבלה אבל בכל זאת אם עלה לא ירד. ודחה האחיעזר שגם מצד מה שהקרבן פסול משום שחיסר בין שחיטה לקבלה הדין הוא שירד וכתוס' בדף ק"ט ע"א.

ועוד הביא בסק"ה לתרץ שאולי כוונת התוספתא היא להיכא שהראש מחובר עוד בעור (וזהו קרוב לדרכו של החסדי דוד). ודחה האחיעזר שגם זה נקרא מחוסר אבר.

ומצאתי את שני הדרכים הנ"ל שהביא האחיעזר לתרץ את דברי התוספתא בחזון יחזקאל על תוספתא בההשמטות בסוף תוספתא קרבנות.

ובאותו ו' וז' שם דן עוד האחיעזר בזה, ובתחילה הביא שי"ל שאם אינו בגדר פסול של מום אז הדין הוא שאם עלה לא ירד כי חשיב פסולו בקודש, והביא האחיעזר שתוס' להלן בדף ק"ט ע"א כתבו שלפי מאי דאמרינן במנחות דף ט' ע"ב שחסרון

כבעל מום ולא הותר בציבור א"כ הדין הוא שירד. ועוד כתב שמפשות הגמ' בבכורות דף ל"ט מבואר שהפסול הוא מטעם מום.

ה. האם צריכים שיהי' שלם גם בשעת הולכה.

והנה השט"מ כאן באות כ"ו כתב בשם רש"י שה"ה שצריכים שישאר שלם עד אחרי הולכה. ובחידושי הגרי"ז על בכורות דף ל"ט איתא שרש"י בסוגיין מפרש משום מום אשר לפ"ז י"ל שצריכים שישאר שלם גם בשעת הולכה כי הולכה לא נפקא מכלל קבלה (בהא דכתיב והקריבו בני אהרן הכהן את הדם) וכל דיני קדשים שנאמרו בקבלה נוהגים גם בהולכה, אבל הרמב"ם סובר שיסוד הפסול שלומדים מולקח מדם הפר הוא משום שנחסר משעת השחיטה ומש"ה ס"ל שבעינן שישאר שלם רק בשעת קבלה ולא שייך לומר על זה שהולכה לא נפקא מכלל קבלה כי לפי הרמב"ם נאמר כאן דין מחודש על שעת קבלה שהפר ישאר שלם עד שעת קבלה וא"כ מהיכא תיתי לכלול גם הולכה.

ובחידושי הגרי"ז על זבחים כאן איתא בזה"ל, וצ"ע (על השט"מ) דהא דאמרינן בעלמא הולכה לא תפקי' מכלל קבלה זהו דין במעשה העבודה, דכל הדינים דנאמרו בקבלה יש גם בהולכה, אבל הא דחסרון פוסל לפני קבלה זהו דין בהקרבן עצמו, דעד אחר קבלה בעי שיהא שלם, ואם איננו שלם נפסל הקרבן כמו בן שנה שזהו דין בקרבן ולא במעשה העבודה, ומהיכא תיתי נלמד דבעי שיהא שלם עד אחר הולכה,

תקצא) איתיבי' אביי רבי יהושע אומר כל הזבחים שנשתייר מהן כזית בשר או כזית חלב זורק את הדם.

צ"ע מה מקשה אביי, הלא הפסוק שהביא רבא כתוב בפסח והרי הברייתא ההיא בדף ל"ה של רבי יהושע בודאי לא קאי על פסח דהא בפסח בעינן כזית בשר ולא סגי בכזית חלב, וא"כ אולי בפסח בעינן גם תמים, כן הקשה החשק שלמה. מיהו לא הבנתי קושייתו שהרי רבא הביא ההיא דפסח כדי ללמוד מזה על כל קק"ל וא"כ על דין זה של רבא קשה שפיר מהברייתא של רבי יהושע.

ואם רוצים להקשות יש להקשות בדרך אחרת, והיינו למה הסיק אביי שתרגמה אבן שנה, ולא תרגמה רק על פסח וגם לענין תמים.

ועכ"פ עי' בחשק שלמה שכתב שעיקר קושיית אביי היא מהסיפא של הברייתא שהני גם לענין פסח דסגי בנשתייר כזית לכל אחד מבני החבורה כדי לזרוק את הדם ואין צריכים שיהי' תמים בשעת זריקה.

תקצב) שט"מ אות ה'.

וז"ל, ועוד קשה מגלן דשעות פוסלות בקדשים עכ"ל. צ"ע הא בסוגיין מבואר דחזינן כן מכל הוייתוי' לא יהיו אלא בן שנה.

תקצג) תד"ה קדשים קלים מנין.

וז"ל, ותימה דלעיל גבי מדם הפר ולא

ועוד כיון דהולכה אפשר לבטלה וכו', וכן משמע מדברי הרמב"ם שכתב בהל' פסולי המוקדשין אבל אם חסרה אחר קבלה קודם זריקה, ולא נקט הולכה, משמע דאין הולכה פוסלת עכ"ל.

מיהו עי' בשו"ת זרע אברהם בסי' ד' אות י"ח בד"ה ובעיקר וכו' שדייק ר' מנחם זמבא זצוק"ל מלשון הרמב"ם שם שאינו פסול בגוף הבהמה אלא הוי דין במעשה הקבלה ודלא כהנחת הגרי"ז.

וע"ע בזבח תודה שהביא את דברי השט"מ הנ"ל וכתב וז"ל, אבל מ"מ מדינא יש תשובה, דאפשר דהתורה הקפידה רק בשעת קבלת הדם שיהי' מהפר שהי' כבר, אבל אחר קבלה כיון דקי"ל דאפילו אספו מן הארץ כשר א"כ לא בעינן כלל שיהי' מהפר, וצ"ע עכ"ל.

תקפט) אשכחן קדק"ד קק"ל מנ"ל.

צ"ע דגם בקדק"ד גופא יש להקשות מנ"ל עולה ואשם מחטאת, הלא יש לפרוך מה לחטאת שיש בה מתן אצבע. ועוד דאשכחן חטאות הפנימיות, חיצוניות מגלן.

תקצ) כל הוייתוי' לא יהיו אלא תם ובן שנה.

עי' בהגהות חק נתן שהקשה שאם זוהי הגירסא איך קאמר אביי לרבא תרגומא אבן שנה הלא להדיא קתני כן גם על תמים. וכתב הח"נ שהגירסא היא "ת"ל יהי' כל הוייתוי' כשעת שחיטה". גם י"ל שאביי נתכוין לומר שנגרוס בהברייתא רק כל הוייתוי' לא יהיו אלא בן שנה.

דזאת התורה לענין דינים שלא שייכים בכל הקרבנות שמוזכרים שם.

ועי' בשפ"א שכתב עוד דרך, והיינו דלא ילפינן בגמ' כאן קק"ל מוזאת התורה כי ולקח מדם כתוב בחטאות הפנימיות, וחטאות הפנימיות אינן כתובות בקרא דזאת התורה. ועוד כתב שאה"נ הי' אפשר ליישב דילפינן מזאת התורה, רק שאז גם מנחה היתה פסולה אם חסרה בין הקמיצה להקידוש כלי, ולכן קאמר דאיכא קרא בקק"ל אשר זה מגלה שלא ילפינן דבר זה מההיקש של זאת התורה (צ"ע איך זה מגלה, הלא צריכים קרא בקרבן פסח כי קרבן פסח אינו מוזכר אצל זאת התורה) וממילא במנחה הרי זה כשר. וכתב שלפי מאי דדחינן את הילפותא י"ל שילפינן באמת קק"ל מהקישא (ודלא כרש"י שגלי בקדק"ד וה"ה לקק"ל) אשר לפ"ז ה"ה למנחה, ואע"פ שקי"ל כר"י ששירים שחסרו בין קמיצה להקטרה כשרה אבל י"ל שהיינו רק אם חסרו אחרי קידוש כלי אבל אם חסרו קודם קידוש כלי אולי פסולה באמת (וצ"ע דא"כ הול"ל בין קידוש כלי להקטרה ולא בין קמיצה להקטרה, ובאמת השפ"א עצמו כתב לעיל בתוך דבריו שלא משמע דמיפסל).

וע"ע בקרן אורה שהעיר גם הוא שלפי תירוצו על קושיית תוס' אכתי קשה מנ"ל פסול נשפך בקק"ל. ועוד העיר על תירוצם של תוס' שתירצו שכיון שלענין תמים חזינן שאין חילוק בין קדק"ד לקק"ל הה"נ לענין דם העור והתמצית דהיכי ילפינן מהדרי, ועוד דבההו"א שעוד לא ידענו ששוו לענין תמים למה לא הקשינו מנ"ל למעט בקק"ל דם העור והתמצית. וכתב הקר"א שצ"ל

מדם העור לא קאמר קק"ל מנין עכ"ל. עי' במצפה איתן שכתב לתרץ דידעינן קק"ל מהדרשה להלן בדף ל"ה ע"א כי הדם הוא בנפש יכפר, דם שהנפש יוצאת בו קרוי דם, שאין הנפש יוצאת בו אין קרוי דם. מיהו צ"ע דא"כ למה צריכים את הדרשה של מדם הפר. ולעיל באות תקנ"ו הבאתי טעם אחר למה צריכים את שני הפסוקים, ומה באה הדרשה של מדם הפר לחדש יותר מהפסוק שהובא להלן בדף ל"ה.

ועי' בקרן אורה שכתב ליישב את קושיית תוס' שהדרשה ההיא של כי הדם הוא בנפש יכפר אתי למימר שרק דם הנפש מכפר ולא שאר דמים, אבל הדרשה של מדם הפר ולא דם התמצית והעור באה לומר שאינו חייב לקבל גם את הדמים האלו ביחד עם דם הנפש (וכביאור זה הבאתי לעיל באות תקנ"ו מהמהקדש דוד בסי' ז' אות ב'), וא"כ בזה י"ל שמכיון שהוא פטור מלקבלו בקדק"ד א"כ כל שכן בקק"ל דקילי טפי.

ועוד כתב המצפה איתן שעיקר קושיית תוס' היא על שאר הדרשות דלעיל שדורשים מדם הפר דהיינו דם מהפר יקבלנו, וכן הדרשה של ולא דם הפר ודבר אחר.

וגם את הקושיא הזאת כתב המצפה איתן ליישב, והיינו שבאמת כל הנך ידעינן בכל הקרבנות משום שמקשינן להו לחטאת בההיקש של זאת התורה, אבל את הדין שלא יחסר בין שחיטה לקבלה א"א למידרש מההיקש משום שגם עופות כתיבי בההיקש וכמו שכתבו תוס' בדף ס"ה ע"א בד"ה בן עוף, והרי דרשה זו לא שייך בעוף כיון שאין בו קבלה, והרי כתבו תוס' בדף נ' ע"א ד"ה אם וכו' שלא מקישין בהקישא

דָּף כ"ו ע"א

תְּקֵצָה (תְּקֵצָה) חֲתָךְ וְאַח"כּ קִיבַל כְּשֶׁרָה.

צ"ע למה, הלא כבר פירש דם מהרגל אחרי השחיטה לפני שקיבל, ואותו דם כבר נפסל ביוצא ע"י השחיטה, והרי חזינן שבההו"א כשחשבנו שאמר שחט, ולא שאמר קיבל, לא הקשו כלום על שחט ואח"כ חתך פסולה, והיינו מהטעם הנ"ל שכבר מיד אחרי ששחט פירש דם מהרגל, וא"כ איך אפשר לומר שחתך ואח"כ קיבל כשירה. (ואין לומר שהכוונה היא שחתך בפנים ויצאה הרגל כי לפ"ז לא הי' צריך להיות כתוב קיבל ואח"כ חתך פסולה אלא הי' צריך להיות כתוב יצאה ואח"כ חתך פסולה ואפילו אם חתך לפני שקיבל).

ועי' בשפת אמת שהקשה שהנ"ל ור"ל שאיירי שיצאה הרגל אחרי השחיטה מיד. מיהו לא הבנתי מה תיקן בזה כי גם לפ"ז כשחתך ואח"כ קיבל הלא כבר פירש דם לפני שגמר לחתוך.

ועכ"פ השפ"א הביא שהרמב"ם כתב באמת שיצאה הרגל אחר שחיטה אבל מטעם אחר, והיינו משום הדין של והביאום דס"ל להרמב"ם שזה מעכב. ועוד כתב שמרש"י משמע שאפילו כשיצא קודם שחיטה כשר (ולקמן באות תרכ"ב נדון יותר באם והביאום מעכב ובשיטת רש"י בזה).

ועי' גם ברש"ש שהקשה את הקושיא הנ"ל של השפת אמת. ובמעילה דף ח' ע"ב כתב לפרש שרוב חסדא בשם אבימי שמעמיד בחותך עד שמגיע לעצם, מפרש באמת כדמעיקרא ששחט קאמר ולא קיבל, ורק חתך ואח"כ שחט כשר, ובאמת על

שגם המקשה ידע שאמרינן לענין דיני עבודות הדם שגלי בקדק"ד והה"נ לקק"ל כי לא מסתבר שיהי' שינוי ביניהם בענין דיני עבודות הדם, אבל סבר שלענין דין של שלימות הפר שפיר אפשר לחלק ביניהם כי זה בגדר חידוש "דגזיה"כ הוא, דפסול דבעל מום ודאי ליכא אחר שחיטה".

תְּקֵצָה (שְׁעוֹת פּוֹסְלוֹת בְּקִדְשִׁים).

פירש"י שדין זה גורם שפסול לאחר שעובר השעה שנולד בה. ומשמע שכוונתו לומר שאלמלא ששעות פוסלות בקדשים הי' כשר עד סוף היום. וכן משמע מהרמב"ם בפ"א ממעה"ק הי"ג שהחידוש הוא שמיפסל משמגיע השעה שנולד ולא מסוף היום. ולכאורה יש לתמוה דאדרבה אם לא הולכים אחרי שעות אז הי' פסול מתחילת היום והדין של שעות פוסלות בקדשים גורם שכשר מיהא עד אותה שעה. (הגרי"ז).

וע"ע ברמב"ם שם שכתב וז"ל, ואם הוסיפו שעה או פחתו שעה פסולין עכ"ל. ובחידושי הגרי"ז על מס' ערכין דף י"ח ע"ב איתא בזה"ל, והנה בהך דפחתו צריך לפרש דקאי על איל דצריך ב' שנים, ובזה שעות פוסלות בפחתו. אמנם צ"ע דהרי בהנך דצריך ב' שנים הרי הדין הוא דצריך י"ב חודש ול"א יום וכמבואר ברמב"ם שם הי"ד, ולענין ימים הרי ודאי דשעות אינן פוסלות דליכא הך דינא דשעות פוסלות כי אם בשנים אבל בימים כיון שהגיע היום כבר יש כאן מנין הימים, וליכא הך דין דשעות פוסלות כי אם בשנים דהדין הוא מעל"ע ולא בימים עכ"ל. וצוין שם לעיין בספר זבח תודה להחפץ חיים.

האוקימתא של ואח"כ קיבל כשר הו"מ להקשות גם את הקושיא הנ"ל של השפ"א, ומאי דממשיך הגמ' גם אחרי האוקימתא של רב חסדא בשם אבימי לומר "קיבל ואח"כ חתך פסולה" שיגרא דלישנא נקט אבל באמת גם חתך ואח"כ קיבל פסולה, ורבי אמי בשם ר"א שחט קאמר. ועי' גם בשט"מ אות ו' שפי' כעיקרו של פירוש זה כמו שנביא בהאות הבאה.

ובשו"ת זכר יצחק להגאון רבי יצחק מפונוביז צ"ל בסי' מ"ז כתב לבאר את הגמ' כאן כך, דבתחילה ביאר שם שנאמרו שני דינים ביוצא, חדא מהפסוק של ובשר בשדה טריפה לא תאכלו דמיני' ילפינן שכל אוכל שיצא חוץ ממחיצתו נאסר, ואינו רק דין בקדשים אלא גם בחולין וכגון עובר שהוציא ידו ממעי אמו דשוב אין היד ניתרת ע"י שחיטת אמו, ועוד נאמר דין שני מקרא דהן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה, דהיינו דין מיוחד של פסול יוצא של קדשים, ומיקרי פסולו בקודש וטעון שריפה, אלא שדין זה שייך רק אם יצא אחרי קבלה שכבר נעשה בו עבודה, ואפילו אם רק התחיל את הקבלה סגי בכך, כי גם תחילת הקבלה הרי היא עבודה בכל הקרבן, ועוד כתב שמה שמבואר בדף צ"ז שכל הפסול פוסל אשר לפ"ז מה שנפסל ביוצא פוסל את הדבר שנתערב בו הרי זה רק אם נפסל בהפסול יוצא של קדשים מהן לא הובא את דמה, ועוד הקשה מה היא הכוונה כאן במאי דאמרינן "משום שמנונית", דלמה אי אפשר לזרוק את הדם, דמאי איכפת לן אם יש בו שמנונית, וביאר דכיון שהשמנונית נפסל ביוצא, א"כ כל הפסול פוסל, והרי השמנונית פוסל את הדם, וביאר שלפ"ז אתי שפיר

הגמ' כאן למה חתך ואח"כ קיבל כשירה ורק קיבל ואח"כ חתך פסולה, והיינו משום שרק בקיבל ואח"כ חתך שייך לפסול, כי בכה"ג כבר נפסל השמנונית בתחילת הקבלה בהפסול יוצא של קדשים, והרי הוא שפיר פוסל את הדם, אבל בחתך ואח"כ קיבל הרי מאז שהוא מתחיל את הקבלה כבר לא מתערב בו שמנונית שהי' בחוץ אחרי תחילת הקבלה, ומה שהי' בחוץ לפני תחילת הקבלה אחרי השחיטה קודם שחתך אינו פוסל את הדם כשהוא מתערב אח"כ עם השמנונית.

והנה הזכר יצחק כתב שלפי דבריו הנ"ל מובנים דברי הריטב"א בחולין דף ג' שאין הדם נפסל ביוצא לפני קבלה, דלכאורה יש לתמוה עליו דהא בסוגיין מבואר להדיא דשפיר נפסל שהרי אמרינן שקיבל ואח"כ חתך פסול כי קיבל דם או שמנונית שנפסל ביוצא כיון שיצא לפני קבלה. וכתב שלפי הנ"ל אתי שפיר, כי בסוף הקבלה הרי הוא מקבל שמנונית שהי' בחוץ אחרי תחילת הקבלה, ושמנונית זו שפיר נפסל ביוצא ופוסלת את הדם גם לפי הריטב"א וכהנ"ל שתחילת הקבלה מיקרי עבודה בכל הקרבן.

(והנה לא הבנתי איך הקשה על הריטב"א מקיבל ואח"כ חתך, הלא אדרבה מהא דחתך (אחרי השחיטה) ואח"כ קיבל כשר חזינן להדיא כהריטב"א דלא איכפת לן בדם שיצא לפני קבלה, דהיינו לפני שחתך, ובהאות הבאה הבאתי שכעין זה העיר הקרן אורה, וצ"ע כעת כי רשת הטעויות פרוסה לרווחה, שנת שפ"ג.)

ועכ"פ גם בחזו"א בסי' ו' סק"א ראיתי שהקשה מסוגיין על הריטב"א הנ"ל, ותי' שהריטב"א אזיל לפי המ"ד שסובר שאימורי

הנ"ל שגם הריטב"א מודה אחרי שכבר התחיל לקבל, וכן בקדק"ד, משו"ת בית יצחק ח"א סי' ז'.

והנה בנוגע למש"כ הגר"י מפונוביז שאם התחיל לקבל הרי זה חשיב עבודה בכל הקרבן וממילא גם מה שעוד לא קיבל נפסל ביוצא, עי' בספר מקור ברוך סי' י"ט ד"ה עוד נראה וכו' שהשיג על זה מדברי השט"מ במנחות דף ט' ע"א שכתבו שהדין נותן שבקבלה מספיק בזה שצוארה של הבהמה היא בפנים* ואילו לפי הגר"י הלא בכה"ג משעה שמתחיל לקבל את הדם הרי הדם שהוא בחוץ נפסל ביוצא. ורצה המקור ברוך לומר שזהו באמת סברת תוס' במנחות שם שמבואר בדבריהם דלית להו דברי השט"מ.

ובתחילת הסימן שם הביא המקור ברוך מהגאון ר' שמואל אביגדור פיבלזון זצ"ל שהטעם למה הרמב"ם בפ"א מפסוה"מ הט"ו מצריך להחזיר לפנים בשעת קבלה את רגלה של קק"ל שיצאה בחוץ, אין זה משום שהוא סובר שוהביאום קאי גם על קבלה, אלא משום דס"ל שמלשון הגמ' בהמסקנא שאמרה דלמא משום שמנונית משמע שנשאר צד שדם אברים הוא שפיר בגדר דם, רק שאפילו אם הוא בגדר דם אבל בכל זאת אינו נפסל ביוצא לפני קבלה וכהריטב"א בחולין, אבל כשמתחיל לקבל הרי הוא שפיר נפסל ומש"ה צריכים שיחזיר את רגלה בפנים. מיהו להלן באות תרי"ט נבאר שהרמב"ם סובר שדם שפיר נפסל גם לפני קבלה. ועע"ש במש"כ המקור ברוך על דבריו.

ברוך בד"ה ובשטמ"ק שלא מצא איפוא מבואר לא כן.

קק"ל אינם נפסלין ביוצא לפני זריקה דלפ"ז צ"ל ששאני דם דשפיר נפסל משום שנתקדש בכלי, וא"כ על זה שפיר י"ל כהריטב"א שסכין אינו כלי לענין זה, אבל לפי המ"ד שאימורין קק"ל שפיר נפסלין לפני זריקה א"כ חזינן שלא בעינן כלי, וא"כ ה"ה שהדם נפסל ביוצא גם לפני שקיבלו בכלי, והרי להלן בגמ' כאן מבואר שסוגיין אתיא כהמ"ד שסובר שאימורי קק"ל שפיר נפסלין לפני זריקה. וגם בזכר יצחק שם כתב את הדרך הנ"ל שתלוי באימורי קק"ל.

(מיהו לא הבנתי, דלפי דרכו למה חתך [אחרי שחיטה] ואח"כ קיבל כשר וכמו שביארתי לעיל הבמוך.)

ועוד ביאר החזו"א שבאמת הסכין מקדש כל חלקי הקרבן ולא רק הדם וכמו שמצינו שהשחיטה מקדשת לחמי תודה, וא"כ אם אימורי קק"ל לפני זריקה אינן נפסלין ביוצא הרי חזינן שהסכין לא קידש אותם לענין זה, וא"כ ה"ה לדם, וא"כ באמת מוכרחים אנו לומר כהריטב"א שסכין לא חשיב כלי לענין זה.

וכהדרך הנ"ל של החזו"א הובא בספר מקור ברוך ח"א סי' י"ט בתחילתו בשם הגאון ר' שמואל אביגדור פיבלזון זצ"ל, ועוד הוסיף לבאר שגם הריטב"א יודה בדם קדק"ד שיצא לפני קבלה דפסול כי אימורי קדק"ד שיצאו לפני זריקה שפיר פסולים אע"פ שלא נעשה בהם עבודה, וא"כ לפ"ז י"ל שגם לפי הס"ד דאיירי משום דם הרי זה איירי בקדק"ד. ולהלן שם בד"ה אמנם כ"ש הוא לפי וכו' הביא כעיקר הדברים

(* וכתב השט"מ שבגמ' מבואר לא כן, והק' המקור

שדברי הגמ' בזה צריכים ביאור כמו שהבאנו בהאות הקודמת).
 ועי' בלח"מ בפ"א מהל' פסוה"מ הי"ד שכתב שא"א לומר שחתך ואח"כ שחט כשר כשחתך רק עד העצם, כי נהי שאין בזה משום מום אבל אכתי פסול משום והביאום כיון שהרגל נמצאת בחוץ בשעת שחיטה, וכתב שמקורו של הרמב"ם בזה דס"ל שוהביאום מעכב בדיעבד הרי הוא באמת מהא דלא חזרה הגמ' להעמיד בחתך ואח"כ שחט. ועוד כתב שהא דהקשו לעיל על חתך ואח"כ שחט מצד מום ולא הקשו מצד והביאום, הרי זה משום שהקושיא של מום היא קושיא גלוי' טפי. ועוד כתב שי"ל שמה שכתבו תוס' בד"ה חתך שוהביאום הוא רק דין לכתחילה, מקורם הוא מהא שהגמ' הקשתה רק מצד בעל מום ולא מצד והביאום ולא רצו לומר שהגמ' הקשתה מבעל מום כי היא קושיא גלוי' טפי, אלא שצידד הלח"מ לומר שאע"פ שחזינן שהכי סוברים תוס' בההו"א של הגמ' אבל יתכן שגם תוס' מודים שהגמ', חזרה מזה וסוברת בהמסקנא שוהביאום מעכב, ולכן לא חזרה הגמ' להעמיד בחתך ואח"כ שחט אחרי שזכינו להציור של חתך רק עד שמגיע לעצם (ועוד כתב לצדד שאולי גם הרמב"ם מודה לתוס' שבתחילת הסוגיא סברנו שוהביאום אינו מעכב ושלכן הגמ' הקשתה רק מבעל מום). והאור שמח על פ"א מהל' פסוה"מ הי"ד כתב שא"א להעמיד בחתך ואח"כ שחט כי אפילו כשחתך רק עד העצם הרי הבהמה פסולה משום חולה (וכתב שממילא אין הכרח לומר שהטעם למה הגמ' לא חזרה לחתך ואח"כ שחט הוא משום והביאום ושוהביאום מעכב).

ועל הדרך הנ"ל של הגר"י מפונוביז והחזו"א והגרש"א פיבלזון שאם אימורין קק"ל אין נפסלין לפני זריקה ה"ה לדם כי חסר עבודה, השיג המקור ברוך שם (בד"ה ומש"כ הגאון וכו') דיש לחלק דשאני הדם שכבר מבורר לחלק גבוה על ידי קידוש סכין, והביא שכן כתב גם האור שמח לחלק.

תקצו) אלא אימא חתך ואח"כ קיבל כשרה וכו' חותך בבשר עד שמגיע לעצם.

צ"ע דא"כ אפשר להעמיד גם בחתך ואח"כ שחט. ועי' בשט"מ באות ג' שתי' שגם בלא חתיכת העצם חשוב מיהא מום עובר ולכן לפני שחיטה הרי זה פוסל עד שיעבור אבל אחרי שחיטה לפני קבלה רק מום קבוע פוסל (ועי' לעיל באות תקפ"ח סק"ג שביארנו למה אחרי שחיטה רק מום קבוע פוסל).

ובאות ו' כתב השט"מ לתרץ שאה"נ לפי ר"ח בשם אבימי אפילו חתך ואח"כ שחט כשרה, ולא קאמר "אלא" כי בהתירוץ של "קיבל" לא הוזכר בגמ' אמורא מסוים. ועי' גם בפנים מאירות ושפ"א כאן שכתבו כהשט"מ באות ו', ולעיל בהאות הקודמת הבאנו פירוש זה שלפי המסקנא הדרינן ל"שחט" מהרש"ש במעילה דף ח', אלא שהרש"ש כתב שמוקמינן דוקא בחתך ואח"כ שחט ולא בחתך אחרי השחיטה עיי"ש.

והקר"א תירץ כי האמת הוא שאפילו שחט ואח"כ חתך כשר כיון שחתך לפני קבלה וכמו שאמרה הגמ' לעיל בסמוך (אלא

תקצו) בענין אם צריכים והביאום, דהיינו כולה בפנים, בשעת קבלה.

הנה הלח"מ בדבריו הנ"ל שהבאתי בהאות הקודמת נקט שצריכים כולה בפנים רק בשעת שחיטה אבל לא בשעת קבלה. ובספר מקור ברוך בח"א סי' י"ט הביא בשם הגאון ר' שמואל אביגדור פיבלזון זצ"ל שבע"כ לא קאי על קבלה כי קרא דוהביאום כתוב בפרשת שחוטאי חוץ, והרי ליכא חיוב כרת על קבלה בחוץ, וא"כ חזינן שהפרשה לא איירי בקבלה. ובד"ה אמנם כ"ז הוא בעוף וכו' דחה המקור ברוך שבע"כ צ"ל שהך דין של והביאום שתהא כולה בפנים ולא בחוץ אינו נלמד עם גדרי שחוטאי חוץ, שהרי חזינן שמצד והביאום צריכים גם רגלה בפנים ויש קפידא אם רגלה היא בחוץ, ואילו בשחוטאי חוץ אם רק רגלה היא בחוץ ליכא חיוב של שחוטאי חוץ.

והנה במנחות דף ט' ע"א כתב השט"מ שהדין נותן שבשעת קבלת הדם סגי בצוארה בפנים, וכבר כתבנו לעיל באות תקצו"ה שהקשה המקור ברוך על זה דהא אם רק צוארה בפנים הרי נפסל הדם משום יוצא, והבאנו את דבריו בזה, ועתה נוסף שעוד הקשה המקור ברוך בד"ה ובשט"מ וכו' על השט"מ דאפילו אם והביאום לא קאי על קבלה אבל זה ודאי שצריכים לכה"פ שרוב הבהמה תהי' בפנים דוגמת מש"כ תוס' להלן בזבחים בריש פרק איזהו מקומן לענין כלי שרת עיי"ש.

והנה הרמב"ם בפ"א מפסוה"מ הט"ו כתב וז"ל, שחטה והיא כולה בפנים, ואח"כ הוציא רגלה לחוץ, חותך הבשר עד שהוא מגיע לעצם ואח"כ מקבל הדם וכו', ובקק"ל

אינו צריך לחתוך אלא מחזיר רגלה לפנים שבשר קק"ל שיצא קודם זריקה כשר עכ"ל. וכתבו הקר"א בד"ה ומש"כ וכו' והשפ"א בד"ה בגמ' דלמא וכו' שהטעם למה הוא צריך להחזיר את רגלה לפנים הרי זה משום והביאום, דס"ל להרמב"ם דבעינן והביאום גם בשעת קבלה. מיהו המקור ברוך בסי' י"ט ר"ל שאין זה הטעם אלא יש טעם אחר הובא לעיל באות תקצו"ה.

תקצו*) ש"מ דם המובלע באברים דם הוא.

עי' ברש"י בהנ"א בהגליון שפי' שאם אינו בגדר דם לא מיפסל משום שגם אינו בגדר בשר. והקהלות יעקב כאן הביא כמה מקורות בענין אם דם חשיב בשר או לא. ומהריב"ש בסי' שע"ג בשם הרא"ה בשם הר"י הלוי הביא דשפיר חשיב בשר. וכתב הקה"י לפרש שבכל זאת י"ל שאינו נפסל ביוצא כי אין לו היתר אכילה, כי צריכים לקבל את כל דמו של הפר, ומאז שיצא בבית השחיטה הרי הוא דם אברים שפירש שאסור באכילה, ומבשר בשדה טריפה לא תאכלו נפסל רק בשר שבלי העובדא שיצא חוץ למחיצות הי' מותר באכילה.

תקצו) ש"מ דם המובלע באברים דם הוא, דלמא משום שמנונית.

עי' בשפ"א שביאר שמלשון "דלמא" מבואר שלעולם יכול להיות שהפסול הוא באמת משום דשפיר חשיב דם, וספיקא הוא, ואם הוא משום הדם אז איירי אפילו בקק"ל אפילו אם בשר קק"ל שיצא קודם זריקה כשר.

שלמה כאן דמבואר מדבריו דס"ל שזה דיחוי גמור, הובא להלן באות תר"ז. והנה מש"כ השפ"א שהרמב"ם כתב שבקק"ל גם קיבל ואח"כ חתך כשר לא מצאתי כן ברמב"ם אלא שבפ"א מפסוה"מ הט"ו כתב שבקק"ל הרי הוא מחזיר את הרגל בפנים בשעת קבלה, והמקור ברוך בח"א סי' י"ט כתב שטעמו הוא משום שהוא חושש באמת שמא דם אברים מיקרי דם רק שדם אינו נפסל ביוצא לפני קבלה כיון שעוד לא נעשה בו עבודה ולכן יש לו עצה להחזיר את הרגל לפני תחילת הקבלה (אבל שמנונית קדק"ד שפיר נפסל לפני קבלה). ולפ"ז גם בקק"ל אם קיבל ואח"כ חתך יהי' פסול. וכבר הבאנו דבריו בסוף אות תקצ"ה.

תקצ"ט) דלמא משום שמנונית.

פי' דמש"ה בקיבל ואח"כ חתך פסולה. מיהו הא ודאי שאם עבר וזרק הזריקה כשירה כי סו"ס נזרק גם הדם, רק שעבר על איסור בזה שזרק גם את השמנונית, והכוונה כאן היא שפסול לכתחילה לזרוק (ועי' בהאות הבאה הטעם לזה). ולפ"ז יוצא שבהציוור של חתך ואח"כ קיבל כשירה הכוונה היא שמותר לכתחילה לזרוק. מיהו יש להקשות על זה דהנה עי' בראב"ד בפ"א מהל' פסוה"מ הט"ו שצידד לומר שכשירה דסוגיין היא לענין כפרה אבל הבשר אסור באכילה כי הרגל שיצאה טמאה מדרבנן ושוב מטמאת מדרבנן את שאר הבשר, ומעתה לכאורה צ"ע דא"כ למה מותר לכתחילה לזרוק את הדם (בחתך ואח"כ קיבל) הלא כל הבהמה טמאה מדרבנן ואם אין בשר אין דם, וא"כ מדרבנן אסור לזרוק (אבי

ועוד כתב השפ"א דהנה הרמב"ם הביא דין זה לענין קדק"ד וכתב שבקק"ל אם קיבל ואח"כ חתך כשר, וא"כ מבואר דס"ל דאיירי בשמנונית וס"ל שדם המובלע באברים אינו דם, וצ"ע מנ"ל להרמב"ם דבר זה הלא מלשון "דילמא" בהגמ' מבואר שלעולם נשאר צד דחשיב שפיר דם אשר לפ"ז גם בקק"ל יהי' פסול. וכתב השפ"א שאם נאמר שהרמב"ם מפרש כמש"כ הפנ"מ בדעת רש"י אתי שפיר, דהנה הגירסא שלפנינו ברש"י היא "ש"מ דם המובלע באברים דם הוא וכת נמי לחייב", ומשמע שזה בגדר קושיא (וכ"כ הצ"ק בדעת רש"י), והיינו דפרכינן דכי נימא שחייב כרת, הלא קי"ל שאינו חייב כרת כי אינו דם, ועל זה מתרצינן שבאמת אינו חייב כרת רק שהכא איירי בשמנונית, וא"כ יוצא שהגמ' גם כאן יודעת לדבר ברור שאינו חייב כרת וכמו שמבואר בהקושיא, וא"כ צ"ל שהדיחוי של "משום שמנונית" הוא דיחוי גמור ולא כמסתפק. וכתב השפ"א שי"ל שכן לומד הרמב"ם אלא שהעיר שצ"ע מהלשון "דלמא משום שמנונית" שאמר הש"ס.

וע"ע בספר מקור ברוך בסי' י"ט ד"ה והנה נסורה וכו' שכתב ג"כ כעיקר הדרך הנ"ל של הפנים מאירות ואת הלשון של "דלמא" תי' בזה"ל, ומלשון דלמא דקאמר אין הכרח כלל שהוא ספק, דכבר כתבו תוס' חולין ל"ג ע"ב דלשון דלמא משתמע שפיר על ודאי, וכן הוא בחידושי הרשב"א בנדריים פ"ג ע"א ובר"ן וברא"ש, ועוד כמה מקומות בתוס' [וצ"ע בחידושי הרשב"א גיטין ל"ג ע"ב דלמא כר"י בן קרחה יעו"ש ודו"ק] עכ"ל.

ועי' עוד בדברי הרשב"א שהביא החשק

עזרי על פ"א מהל' פסוה"מ הט"ו, ועיי"ש מה שתי', ומה שהקשה הגרא"ז מלצר על תירוצו. ועי' בקר"א בד"ה והראב"ד וכו' שהקשה על הראב"ד בדרך אחרת וז"ל, קשה קצת כיון דיצא קודם קבלה הדם נמי ליטמא ויפסל לזריקה כיון דנטמא כל הבשר ממילא הדם שיצא מהבשר נטמא ג"כ עכ"ל.)

ועי' בדברי הזכר יצחק שהבאתי להלן בהאות הבאה.

תר) דלמא משום שמנונית.

פי' דתמיד לא איכפת לן בשמנונית כי הוא מתבטל בהדם דמיין בשאינו מינו לכו"ע בטל, אבל הכא דנפסל משום יוצא אינו מתבטל כי בפסולין גזרו גזירה במקדש כמש"כ תוס'. (תוספת קדושה.)

וראיתי בשו"ת זכר יצחק לרבי יצחק מפונוביז וצ"ל בסי' מ"ז שכתב על מאי דאסרינן משום שמנונית וז"ל, צ"ע מדוע יהי' פסול [שאר הדם] דכאן לא שייך גזירה ומאי איכפת לן שיש שמנונית, אלא משום שכל שהוא פסול פוסל גם האחר (להלן בדף צ"ז) עכ"ל. וע"ע לעיל באות תקצ"ט, וכן בדברי הקהלות יעקב שנביא באות תר"ב.

תרא) ש"מ בשר קק"ל שיצא וכו'.

עי' בשפת אמת שהקשה וז"ל, קשה לי בשלמא בשר שיצא שפיר כשר (כלומר לעולם י"ל שבשר שיצא שפיר כשר) משום שסופו להאכל מבחוץ, אבל שמנונית זה דעומד לזריקה כיון דמצוה ליקח כל דם הפר א"כ שפיר מיפסל לגבוה עכ"ל. ויש לפקפק בקושייתו כי נהי שסופו עומד

לזריקה אבל זהו רק מצד המציאות אבל מצד הדין אין עליו חיוב להשאר בפנים.

תרב) רש"י ד"ה ש"מ דם המובלע באברים דם הוא.

וז"ל, ש"מ דם המובלע באברים דם הוא וכרת נמי לחייב דאי לא הוי דם אהיכא חייל פסול יוצא אמיא בעלמא עכ"ל. ועי' בחידושי הגרי"ז שהובא שהקשה הגר"ח מה לי אם אין על זה שם דם, הלא בכל זאת למה גרע מבשר, ובהגליון יש נ"א ברש"י שכתוב "ובשר נמי לא הוי", וגם על זה צ"ע כי אפילו אם אינו נחשב בגדר בשר, אבל עכ"פ למה גרע מבשר, ולמה לא יהי' פסול משום יוצא.

וביאר הגר"ח שיש שני פסוקים בשביל פסול יוצא, חדא גבי דם, דהיינו הפסוק של הן לא הובא את דמה, וחדא גבי בשר, דהיינו הפסוק של ובשר בשדה טריפה וגו', והם שני פסוקים נפרדים, חדא על דם שיצא דפסול לזריקה, וחדא על בשר, דבשר שיצא נפסל לאכילה, וא"כ נמצא שעל דבר שאינו לא בשר ולא דם לא נאמר פסול של יוצא. אלא שהקשה המגיה שא"כ מה שייך לומר שבגלל שמנונית שנתערב בהדי הדם הרי הדם פסול לזריקה הלא הפסול של שמנונית הוא הפסול יוצא של בשר שהוא לענין אכילה ולא לענין זריקה.

וע"ע בקהלות יעקב שכתב ליישב קושיא זו די"ל דכיון שהשמנונית נפסל לאכילה משום יוצא א"כ שוב אסור לזורקו משום שאינו ממשקה ישראל, אבל אם דם אברים לא חשיב דם ואינו נפסל לזריקה משום דם

שיצא א"כ ה"ה שאי אפשר לפוסלו משום משקה ישראל אפילו אם נפסל להדיוט משום יוצא כי משקה ישראל לא קאי על דם כי הרי תמיד הותר לזרוק דם אע"פ שהוא אסור לישראל, "ואע"פ שאיירינן השתא אי דם האברים לאו דם הוא ואין בו מצות זריקה, מ"מ מאחר שכל המתקבל לזריקה על כרחך מעורב בו גם דם האברים וכמבואר בסוגיין דמתערב בו גם דם מהרגל, ורחמנא שריא את הדם לזריקה, מוכח מזה דגם בדם האברים ליכא קפידא דממשקה ישראל, שהרי אותו דם האברים כשיוצא דרך בית הצואר במקום שחיטה כבר הוא דם האברים שפירש ואית בי' איסור אכילה להדיוט ומ"מ אינו פוסל את דם הנפש שנתערב בו מתורת זריקה, ובע"כ דגזירת הכתוב הוא דברם אברים ליכא פסול ממשקה ישראל, ומש"ה אין לפוסלו לזריקה משום זה שנפסל להדיוט", אבל שמנונית אסור לזרוק אם הוא נפסל לישראל משום יוצא, ואע"פ שהכא אינו זורקו אלא בתורת מים בעלמא אבל בכל זאת יש איסור של משקה ישראל כמו שהראה שם.

ועי' גם במקור ברוך ח"א סי' י"ט בד"ה והנה נסורה וכו' שכתב וז"ל, ונראה ברור דמקרא ובשר בשדה טריפה לא ידעינן רק דבשר נפסל ביוצא אבל דם כבר כתבו תוס' דדם אינו בכלל בשר, ולהכי צריך קרא מיוחד לדם דגם דם נפסל ביוצא, וזה ידעינן מהן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה, אבל מזה לא ידעינן רק דם הנפש שהוא ראוי לכפרה אבל דם האברים שאינו ראוי לכפרה אינו בכלל דם שיהא נפסל מטעם הן לא הובא את דמה וגם בכלל בשר אינו, ומנ"ל שהוא נפסל ביוצא, וזהו כוונת רש"י

ש"מ דם המובלע דם הוא וכתר נמי לחייב פי' וכו' עכ"ל.

מיהו צ"ע על הגר"ח והמקור ברוך מרש"י להלן כאן בד"ה פירכסה וכו' שכלל שני הפסוקים יחד והביא שניהם על בשר ואימורין, וכן הקשה בספר תוספת קדושה וז"ל, הנך תרי קראי חד לדם וחד לבשר (וכהדרך הנ"ל שהבאנו), וכן משמע לקמן בדף פ"ב ועיי"ש ברש"י ותוס', וצ"ע דהכא לענין פסול יוצא דבשר מיירי, ולמאי הביא רש"י כאן הך קרא דכתיב גבי דם, דמהתם לא נפקא לן בשר כלל כדאיתא לקמן, וצ"ע עכ"ל.

תרג' בענין פסול יוצא.

עי' ברש"י בד"ה פירכסה שכתב וז"ל, לאחר שחיטה ויצתה לחוץ וחזרה פסולה דאיפסלא ביוצא כדגמרינן פסול יוצא בפסחים מהן לא הובא את דמה אל הקודש פנימה ומבשר בשדה טריפה עכ"ל.

וכבר הבאנו בהאות הקודמת את דברי הגר"ח ש"הן לא הובא את דמה" הוי פסול יוצא על הדם לענין זריקה, וש"ובשר בשדה טריפה" הוא פסול יוצא על הבשר לענין אכילה, והבאנו גם את דברי המקור ברוך, וכן את דברי התוספת קדושה שהשיג על הדרך הנ"ל מדברי רש"י הנ"ל שהביא את שני הפסוקים על בשר.

ובחידושי הגרי"ז בריש הל' פסולי המוקדשין כתב דרך אחרת, דעיי"ש שהוכיח מסוגיות הש"ס ומדברי הרמב"ם שהן לא הובא את דמה קאי גם על אימורין ואברים הנקטרים וכן על בשר קדק"ד וקק"ל והוי דין מיוחד של פסול יוצא בקדשים אם יצאו חוץ למחיצתן, אבל ובשר בשדה טריפה,

הוא פסול ואיסור כללי לכל בשר שיצא חוץ למחיצת אכילתו, וגם בחולין כגון עובר שהוציא ידו, ובקדשים הרי זה קאי על בשר קדק"ד שיצאו חוץ לעזרה ועל בשר קק"ל שיצא חוץ לירושלים שזה מחיצת אכילתם, אבל בשר קק"ל שיצא חוץ לעזרה לפני זריקה למ"ד פסול הרי פסולו הוא רק מקרא דהן לא הובא את דמה אל הקודש פנימה, ולא מקרא דבשר בשדה טריפה, דהא המחיצה של אכילת קק"ל הוא ירושלים. אלא שהוכיח מדברי רש"י כאן (וכן מרש"י בדף פ"ב ע"ב) דלא כהדרך הנ"ל שהרי רש"י הזכיר כאן גם קרא דטריפה אע"ג דאיירי לענין שיפסלו האימורין להקרבה מחמת שיצאו חוץ להעזרה וכמו שמבואר בסוגיין, ובע"כ צ"ל שרש"י ס"ל שגם יוצא דקדשים נכלל בקרא דובשר בשדה טריפה*).

ועי' בספר אבי עזרי על פרק א' מפסולי המוקדשין הלכה ל"ג שהקשה על דרכו הנ"ל של הגר"ז דהא בפסחים דף פ"ב ע"א מבואר שהפסוק של פנימה קאי רק על קדשי קדשים והדין שריפה בפסולי קק"ל הוא מהלכה וא"כ חזינן שהדין יוצא שילפינן מפנימה קאי רק על קדשי קדשים ולא על קק"ל וא"כ בע"כ צ"ל שהדין יוצא בבשר קק"ל אפילו לפני זריקה או על אימורי קק"ל (שבירר שם שיש להם דין של קק"ל אפילו לפני זריקה, מיהו עי' ברש"י כאן בד"ה

דילמא) נלמד מובשר בשדה טריפה, אע"פ שהעזרה אינה לגבי דידהו בגדר מחיצה של אכילה.

מיהו עיין עוד שם שהעיר על הגמ' בפסחים הנ"ל דאיתא שלא ילפינן קק"ל מקדשי קדשים דהא לעיל כאן לענין שצריכים שיהי' תמים עד אחרי קבלה שפיר ילפינן לפי המסקנא קק"ל מקדק"ד, ותי' ששאני הכא שכבר ידעינן דין תמימות גם בקק"ל ולכן מהני גילוי מילתא למימר עד מתי צריך להיות תמים, אבל דין מחודש כמו שריפה אי אפשר ללמוד.

ברם צ"ע דהא תוס' לעיל שם כתבו גם בנוגע לדם הנפש ולא דם העור שילפינן קק"ל מקדשי קדשים, וכן מבואר שם לענין הדין של דם מהפר יקבלנו, עי' לעיל באות תקצ"ג וצ"ע כהנ"ל.

גם צריכים להבין שהאבי עזרי נקט בדבריו הנ"ל שהגדר של הדין הנ"ל דבעינן תמים עד אחרי קבלה הוא שהפסול הרגיל של מום נוהג עד אחרי קבלה, אבל כבר הבאנו שיש מפרשים שזה בגדר דין חדש שבעינן בשעת קבלה אותו פר שהי' כאן בשעת שחיטה, וא"כ לפ"ז אכתי צ"ע.

ת"ד תד"ה שחט.

וז"ל, דדם פסול אינו בטל ברוב כדמוכח פרק התערובות דגזרינן גזירה במקדש עכ"ל.

עבודות כמו בדם. ונראה דגם בבשר יש שני הדינים ולזה בפסחים דף פ"ב למדו מכאן [דקרבן שיצא ישרף] ולא מקרא דטריפה, וכבר עמדו על זה בתוס' [זבחים דף פ"ב], ולפמש"כ נראה דזה (קרא דטריפה) לא הוי פסולו בקודש, דזה הוי איסור ככל איסורין ולא יהי' נשרף, ורק משום פסול הדם שיש גם בבשר שייך שריפה עכ"ל.

* וכעין דברי הגר"ז ראיתי בשו"ת זכר יצחק לר' יצחק מפונבויו זצ"ל בסי' מ"ז וז"ל, דשני דינים יש ביוצא, האחד משום ובשר בשדה טריפה, והשני משום בקדש פנימה, ולזה נראה דמה דילפינן מקרא דטריפה הוא ככל דבר שהוקבע לו מחיצה כמו דילפינן מכאן לכל דבר אף לחולין גמורין, ומבקדש ילפינן רק למה שנעשה

הנה לפ"ז יוצא שהפסול הוא רק מדרבנן, מיהו מסתימת דברי רש"י משמע שפסול מהתורה, ובשלמא לפי מאי דס"ד שאסור משום דם, י"ל שרש"י אזיל לשיטתו בפסחים דף ל' שפוסק כרבי יהודה שמין במינו לא בטל, אבל לפי מאי דמסקינן דהוא משום שמנונית קשה.

תרה (תרה) חתך ואח"כ שחט כשירה.

וז"ל, ובסמוך דקאמר והביאום כתיב שתהא כולה לפנים היינו לכתחילה עכ"ל. צ"ע מה הי' קשה להם, הלא התם הכוונה היא שאם לא חתך אז צריכים להכניס גם את הרגל (ויכול להיות שזה אפילו לעיכובא), אבל אם חתך לעולם אימא שאין קפידא. וכן ראיתי שתי המקור ברוך בח"א סי' י"ט בד"ה והנה הלח"מ וכו' על קושיית תוס'.

ברם צ"ל דס"ל לתוס' שאם הדין הוא שאם חתך כשר, א"כ א"א לומר שאם לא חתך יהי' פסול, דהא מזה שאם חתך כשר חזינן שבכלל אין צריכים את הרגל.

מיהו גם האור שמח על פ"א מהל' פסוה"מ הי"ד תי' על קושיית תוס' דשפיר שיך לומר שהיכא שישנו בחוץ הרי זה גרע מהיכא שחתך, וממילא היכא שחתך א"א לפסול משום והביאום, והביא דוגמא לזה משותפות עכו"ם שפוטרת מבכורה אפילו אם העכו"ם הוא שותף רק באזנו של הבכור אע"פ שבניטל אזנו של בכור הרי הוא ניתן לכהן (אע"פ שנהי' בעל מום).

ובאמת גם בלא"ה אין דבריהם מבוארים כי י"ל שאה"נ דיש לפסול משום והביאום רק דעדיפא מיני' פרכינן דהוי מום דזוהי

קושיא גלוי' טפי, וכן העיר הלח"מ בפ"א מהל' פסוה"מ הי"ד.

וביותר הי' להם לתוס' להקשות על המסקנא דחותך עד שמגיע לעצם ומקבל כשר דאמאי אין כאן משום והביאום.

ועכ"פ הלח"מ כתב שגם תוס' מודים שלפי המסקנא והביאום הוא לעיכובא דהא אל"כ א"כ אחרי שהעמידו בחותך עד שמגיע לעצם למה לא העמידו שוב דאיירי שחתך ואח"כ שחט, דהא בכה"ג שחתך רק עד העצם אין כאן מום, ובע"כ צ"ל משום והביאום דמעכב משא"כ בקבלה לא בעינן והביאום.

וע"ע באות תקצ"ז בענין אם צריכים כולם בפנים בשעת קבלה.

תרו (תרו) תד"ה שמע מינה.

וז"ל, פ"ה ונפ"מ שחייבין כרת על אכילתו, ואי אפשר לומר כן, דהא קי"ל בכריתות דדם האברים בלאו עכ"ל. עי' בשפת אמת שהקשה שאולי התם איירי בדם שנשאר בהאברים אבל הכא מספקא לן כי מכיון שדם יוצא בשעת שחיטה מבית השחיטה א"כ אפילו מן האברים יתכן דחשיב דם שחיטה דבכרת.

תרוז (תרוז) בא"ד.

וז"ל, ואין לפרש דמיירי לענין להתחייב עליו משום דם קודם שנפרש מן האבר דפשיטא דשרי באכילה כדפירשנו בחולין מכמה ראיות עכ"ל. עי' בהגהות חשק שלמה בסוף המסכת שכתב וז"ל, ומיהו מדברי הרשב"א ז"ל בתורת הבית הארוך בית ג' שער ג' משמע בהדיא דמפרש לענין להתחייב מלקות משום דם קודם שפירש

מן האבר, ומביא מזה ראי' דדם האברים שלא פירש מותר דהא מסקינן דלמא משום שמנונית עיי"ש עכ"ל. פי' וס"ל להרשב"א דהוי דיחוי גמור, עי' בזה לעיל באות תקצ"ח.

תרח) בא"ד.

וז"ל, א"נ לענין דאין מועלין בו ואין חייבין עליו משום פיגול עכ"ל. צ"ע דכל השאלה כאן בדם המובלע באברים אם הוא נפסל ביוצא הרי זה רק בעודו מובלע, אבל פיגול ומעילה הם לאחר יציאתו מן האבר (דהא בעודו בתוך האבר אסור באכילה בגלל האבר), ופשיטא דלאחר שיצא מן האבר הרי הוא בגדר דם ואין מועלין בו ואין חייבין עליו משום פיגול. (קר"א בד"ה ש"מ וכו'. ועוד חקר דאולי רק בדם הנפש נאמר שאין מועלין וכן שאין חייבין עליו משום פיגול אבל בדם אברים שפיר מועלין אפילו אם מיקרי שפיר בגדר דם.)

תרט) בא"ד.

וז"ל, או לענין דם חטאת שניתז על הבגד עכ"ל. הקשה הקר"א בד"ה ש"מ וכו' דהרי משנה מפורש הוא בפרק דם חטאת שאין טעון כיבוס אלא דם שנתקבל בכלי, וא"כ מה ענין דם אברים לכיבוס.

תרי) שחיטתן בצפון.

עי' ברש"י בד"ה עמד שכתב וז"ל, בחלק הדרומי של עזרה סמוך לאמצעה עכ"ל. ומשמע שהכוונה בצפון ודרום היא לצפון ודרום העזרה. מיהו הרמב"ם בפ"ה מהל' מעה"ק כתב צפון המזבח. וכן ביאר בפ"ה מהל' בית הבחירה הי"ג - הט"ז ששוחטים

קדק"ד בהששים ומחצה אמה שבין קיר הצפוני למזבח (בכל השטח שבין כותל מזרחי למערבי) וזהו פחות ממחצית רוחב העזרה, שהרי העזרה היתה רחבה קל"ה אמה. ועי' ברש"י בדף י"ד ע"א בד"ה בין אולם למזבח צפון שכתב וז"ל, חלק צפוני שבעזרה שבין האולם ולמזבח אע"ג דלא קרינן בי' על ירך המזבח צפונה דהא במערבו של מזבח הוא הוי צפון לענין שחיטת קדשי קדשים עכ"ל. ועי' עוד באות תרכ"ג ותרכ"ז.

תריא) עמד בדרום והושיט ידו לצפון ושחט.

ה"ה אם עמד בחוץ (כמו בקק"ל) אם הוא יכול לשחוט בצפון ע"י סכין ארוכה.

תריב) והושיט ידו לצפון ושחט שחיטתו כשרה.

ה"ה דסגי בהושיט את הסכין אפילו אם ידו היא בדרום. ואולי נקט כן משום חידושא דבקבלה פסולה.

תריג) והושיט ידו לצפון ושחט שחיטתו כשירה.

י"ל שגם לכתחילה מותר רק שנקטו לשון דיעבד משום דבעי לסיים שבקבלה פסולה אפילו בדיעבד.

תריד) בענין שחיטה בחוץ ובדרום.

עי' ברמב"ם בפ"א מהל' פסולי המוקדשין הי"ח שכתב וז"ל, שחט מיעוט סימנים בחוץ וגמרון בפנים או ששחט מיעוט בדרום וגמרון בצפון פסולין שישנה לשחיטה

תרטו) קיבל קבלתו פסולה.

ע"י בדף מ"ח ע"א דדרשינן מקבל עצמו מנ"ל (דבעי צפון) אמר קרא ולקח, לו יקח ופירש"י וז"ל, סרסוהו למפרע ודרשהו, את עצמו יקח למקום הדם עכ"ל.

וע"י במל"מ בפ"ג מהל' ביאת המקדש הי"ט שכתב שלהפוך את האימורין בצנורא, אע"פ שזר חייב על זה מיתה, מכל מקום כיון דאינו עבודה הכרחית, "דאינן שום חיוב להפוך בצנורא כדי לקרב העבודה" (לשונו ברפ"ו מתמידין ומוספין), יוכל כהן לעמוד מחוץ להעזרה ולהפוך בצנורא בפנים ע"י מזלג ארוך.

תרטז) הכניס ראשו ורובו כאילו נכנס כולו.

הנה לכאורה הכוונה היא שלא סגי ברוב גופו בלי ראשו, אלא צריכים ראשו ועוד מספיק מגופו שבין שניהם יגיע לרוב, מיהו לפ"ז הי' צריך לומר ראשו עד רובו. ואם נאמר שהכוונה היא שצריכים ראשו ובנוסף לזה גם רובו ממה שנשאר אחרי ראשו הרי זה דלא כהרש"ש בסוכה דף ב' ע"ב עיי"ש.

והנה מלשון ראשו ורובו משמע שלא משנה כלל איפוא הן רגליו, ואם רגליו עומדות בדרום והרכין ראשו ורובו לצפון שפיר דמי, וכן אם רגליו עומדות בצפון והרכין ראשו ורובו לדרום הרי זה פסול.

תריז) פירכסה ויצתה לדרום וחזרה כשירה.

פירש"י שחזרה כדי נקטה. וצ"ע דהא איירי לפני קבלה, וא"כ הרי הבהמה בודאי צריכה לחזור בשביל הקבלה, ואם לא חזרה

מתחילה ועד סוף עכ"ל. ומבואר מדבריו שאם סוברים שאין לשחיטה אלא לבסוף אז השחיטה כשירה (והכ"מ הביא שמקורו הוא מחולין דף כ"ט). ומבואר מזה שהמ"ד שסובר שאין לשחיטה אלא לבסוף הרי הוא סובר שרק סוף השחיטה מיקרי שחיטה ולא ההתחלה דהא אם גם ההתחלה מיקרי שחיטה (וכהדרן שנביא להלן בסמוך), א"כ יוצא שלא כל השחיטה נעשית בפנים.

ברם ע"י בההקדמה לספר קובץ שיעורים שטען הגר"א וסרמן הי"ד שגם המ"ד שסובר שאין לשחיטה אלא לבסוף הרי הוא מודה שגם תחילת השחיטה היא בכלל השחיטה, רק דס"ל שבשעתה עוד לא חשיבא ההתחלה בגדר שחיטה, אלא רק אחרי שגמר את השחיטה מיקרי הכל מעשה אחד של שחיטה, והמ"ד שסובר שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף הרי הוא סובר שגם בשעתה כל מקצת מיקרי מעשה שחיטה.

מיהו בקו"ש על ב"ק באות י"א כתב שהמ"ד שסובר שאין לשחיטה אלא לבסוף סובר שבאמת רק הסוף מיקרי בשם שחיטה.

וע"י בתוס' במעילה דף ה' ע"א שכתבו שדם תחילת שחיטה כשר לזריקה, וכן צדדו לומר להלן בדף ק"י ע"א אפי' בזרק לפני גמר השחיטה, וכתב המקדש דוד בסי' ז' אות א' דתלוי בישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף או לא, כלומר שדברי תוס' עולים שפיר רק לפי הצד שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. מיהו אולי דבריהם אתי שפיר גם לפי הצד שהזכרנו שגם אם אינה לשחיטה אלא לבסוף כשמגיעים להסוף הכל הוא מעשה אחד של שחיטה. מיהו יש לדון אם דמי ללא נתקנה הדם בחולין דף ל"ו ע"א עיי"ש.

הרי הקבלה פסולה משום שלא היתה בצפון, רק דקמ"ל שליכא פסול יוצא, אבל עכ"פ בודאי צריכים שתחזור. וכן ראיתי שהעיר השפ"א בד"ה ש"מ בשר קדשים קלים שיצא וכו'.

מיהו י"ל שבאמת אין כל הבהמה צריכה לחזור, אלא מספיק בבית השחיטה בצפון כדי שהמעשה קבלה תחשב בצפון, ואולי גם בשחיטה סגי בזה, ולכן כתב רש"י שמה שתני וחזרה, דמשמע כל הבהמה, כדי נקטה. שו"ר בחזו"א בסי' ו' סק"ג שכתב קרוב לדרך זה, דהיינו שהחזרה היא בכדי כי אע"פ שיצאה לפני קבלה אבל י"ל שהבית השחיטה לא יצאה (ועי' לעיל באות תקצ"ה שהבאתי את דברי השט"מ במנחות דף ט' ע"א שסגי בשעת קבלה אם רק בית השחיטה היא בפנים ואפילו אם כל הבהמה היא חוץ להעזרה).

והצ"ק בדבריו על תד"ה דילמא, והח"נ על רש"י כאן, פירשו שרש"י סובר שאיירי שיצאה לדרום אחרי הקבלה ולכן החזרה היא בכדי. וביאר הח"נ שרש"י פי' כן בשביל הסיפא דחזינן שהגמ' טורחת למצוא טעם למה אם יצאה הקק"ל מן העזרה פסולה ואמרה או משום שבשר קק"ל נפסל אם יצא לפני זריקה או משום אימורין, והרי אם איירי שיצאה לפני קבלה פשיטא שפסולה שהרי הדם נפסל ביוצא (ועי' לעיל באות תקצ"ה בענין דברי הריטב"א בחולין דף ג' שדם אינו נפסל ביוצא לפני קבלה). והנה תוס' בד"ה דילמא וכו' כתבו שא"א לומר שהסיפא בקדשי קלים איירי בחזרה לאחר זריקה כי דומיא דהרישא בקדשי קדשים קתני דחזרה קודם קבלה, הרי שהעמידו את הרישא באופן שיצאה לפני

קבלה, וביארו הצ"ק והח"נ דהיינו משום שלא ניחא לומר כרש"י ש"חזרה" היא בכדי. ועוד כתב הח"נ שתוס' שם מודים שהסיפא מיירי מיהא ביצאה אחרי קבלה (דאל"כ פשיטא דנפסל משום הדם ומאי קמ"ל) רק שנתכוונו לומר שכמו שהרישא איירי ביצאה לפני קבלה ה"נ שהסיפא איירי ביצאה לפני זריקה.

תריז* פירכסה ויצתה לדרום וחזרה כשרה.

עי' ברמב"ם בפ"א מהל' פסוה"מ הי"א שכתב וז"ל, שחטה בצפון ופרכסה ויצאת לדרום, אפילו הוציאה לדרום, כשירה, פרכסה ויצאת לדרום וחזרה לצפון ואח"כ קיבל דמה בצפון כשירה עכ"ל. וצ"ב למה חילקם לב' בבות הלא סגי בהבבא השני' (ויוסף שה"ה אפילו אם הוציאה בידים).

ונראה דס"ל להרמב"ם שיש כאן ב' חידושים, חדא דליכא פסול יוצא, ואם לא חזרה, אז הרי היא פסולה רק משום שלא נתקבל הדם בצפון, אבל לא משום יוצא, וזוהי כוונתו בהבבא הראשונה. ושוב כתב שע"י שחזרה יש כאן באמת קבלה כשירה וס"ל שזהו חידוש נוסף כי הי' אפשר לומר שאפילו אם ליכא פסול יוצא אבל אכתי יש חסרון בזה שהיתה באמצע בדרום כי הילפותא שקבלה צריכה צפון הוא משום שצריכים קבלה במקום השחיטה וכמבואר בדף מ"ח ע"א, וכן הביא הרמב"ם בפ"ה מהל' מעה"ק ה"ג, וא"כ ס"ד שהכוונה בזה היא שצריכה הבהמה להיות בצפון כל הזמן עד קבלה, ומעתה י"ל שחילקם הרמב"ם לב' בבות כי אם הי' כתב רק שאם יצאה לדרום הרי היא כשירה היינו חושבים

תריט) פירכסה ויצתה לחוץ וחזרה פסולה.

ובתחילה רצתה הגמ' לומר שגם הבשר של קק"ל נפסל ביוצא קודם זריקה, ודחתה שאולי הכוונה היא שרק האימורין נפסלין. וצריכים להבין שמחמת פסלות האימורין אכתי לא נפסל הזבח כי הוא עצמו שלא הוקטרו האימורין כשר, רק שהכוונה היא שהאימורין עצמם פסולים להקטרה.

וכ"כ בספר תוספת קדושה וז"ל, נראה דלפ"ז ע"כ "פסולה" לאו אזבח קאי, דהזבח כשר אפילו נטמאו האימורין או שנאבדו, דכיון שהבשר כשר ונשתייר כזית בשר זורק את הדם וכדתנן בפסחים בכיצד צולין, אלא ע"כ אימורין גופייהו קאי דפסולין הם ואסור להקטירן עכ"ל.

והנה תוס' הביאו שלהלן בדף פ"ט ע"ב - צ' ע"א פליגי ר"א ור"ע באימורין של קק"ל ורצו לומר שם בגמ' דפליגי אם הם נפסלין ביוצא לפני זריקה, ודחה שם ר"פ שאם נכנסו בשעת זריקה לכו"ע הרי הם כשרים, רק דפליגי היכא שנשאר בחוץ, האם הזריקה מועלת ליוצא לענין להביאם לידי מעילה ולהתחייב עליהם משום פיגול, והקשו תוס' דאיך קאמר רב פפא שאם נכנסו בשעת זריקה לכו"ע הרי הם כשרים, הלא הכא מבואר בהברייתא דשפיר נפסלים, כיון שיצאו לפני זריקה. ופירשו תוס' שאין כוונת רב פפא לומר שאם נכנסו בשעת זריקה הרי הם כשרים להקרבה, אלא באמת אינם כשרים להקרבה, רק שכוונת ר"פ היא לומר שלכו"ע אם נכנסו לפני הרי הזריקה מועלת לענין להתחייב עליהם משום פיגול. מיהו הרמב"ם בפ"א מפסוה"מ הל"ג פסק שאם נכנסו לפני זריקה אינם נפסלין אלא אפשר

שהחידוש היחידי הוא שאין כאן פסול יוצא אבל לא הוי ידעינן שגם מה שחשיב עוד קבלה במקום השחיטה הרי זה דבר של חידוש.

ועי' בכ"מ שכתב וז"ל, ורבינו מפרש (דלא כרש"י אלא) דהאי וחזרה איצטריך לאשמועינן שאם אחר שחזר קיבל דמה בצפון כשירה עכ"ל.

ועי' בערוך השלחן העתיד בסי' קכ"ג אות י"ט שכתב שהרמב"ם כתב את הבבא הראשונה כדי להשמיענו שאע"פ שכשירה אבל בכל זאת הוא עצמו אסור להוציאה בידיים לפני קבלה.

תריח) הכניס ראשו ורובו כאילו לא נכנס.

פירש"י וז"ל, כדילפינן לקמן בשמעתינן בבואם אל אהל מועד עד שיבא כולו, וגבי עזרה נמי כתיב לעמוד לפני ה' דבעינן נמי כולו, דכיון דגלי בחדא גלי בכולהו, והכי אמר בשמעתינן עכ"ל. עי' בחידושי הגרי"ז שביאר למה לא אמרינן גם בזה שרובו ככולו וז"ל, וכמו כן יש לפרש הכא, דהקרא דבבואם מגלה לנו דבעינן שהכהן יהי' נמצא בעזרה בעת העבודה, ולא סגי לו במעשה העבודה שתהא בעזרה, ועל זה לא מהני רובא ככולא, דרובא ככולא מהני רק על מעשה הכניסה (וכדברי הגר"ח שהביא לעיל שם שרובא ככולא מהני רק על מעשה כניסה לבית המנוגע, אבל היכא שלא נתקיים הדין של כניסה, רק שרוצים לטמא אותו משום היותו נמצא בבית המנוגע, וכמו היכא שנכנס דרך אחוריו, על זה לא מהני רובא ככולא), אבל כיון שצריך שיהי' שם הכהן בעזרה בעי שיהא כולו עכ"ל.

להקטירן, והקשה הקר"א כאן בד"ה ויש וכו' שזהו דלא כהברייתא כאן. וגם בהי"ג שם פסק הרמב"ם שאם פירכסה ויצאו האימורין הרי הם כשרים, והקשה הקר"א שזהו דלא כהברייתא כאן.

והח"נ בדבריו על תד"ה דילמא וכו' כתב שהרמב"ם מפרש שהברייתא איירי כשהיו בחוץ בשעת זריקה, ואתי כר"א בדף פ"ט שם שסובר שאע"פ שאם יצאו אימורין ונכנסו לפני זריקה לא נפסלו משום יוצא, אבל בכל זאת אם היו בחוץ בשעת זריקה הרי הן נפסלין כי אין זריקה מועלת ליוצא, ודלא כר"ע שם שסובר שזריקה שפיר מועלת ליוצא.

והשפ"א בדף פ"ט ע"ב ביאר בדרך אחרת, והיינו שהרמב"ם מפרש שר"פ בדף צ' שם קאמר שלכו"ע אם חזרו האימורין לפני זריקה הרי הם כשרים להקרבה, רק דפליגי אם היו בחוץ בשעת זריקה אם זריקה מועלת ליוצא או לא, אלא שמכח הברייתא בסוגיין דמשמע דפסול אפילו בחזרו לפני זריקה סובר הרמב"ם שר"א ור"ע פליגי בין אם חזרו לפני זריקה ובין אם לא חזרו, והא בהא תליא, דאם זריקה מועלת ליוצא ה"ה שאינם נפסלין ע"י היציאה, ואם זריקה אינה מועלת ליוצא הרי הם שפיר נפסלין ע"י היציאה, וברייתא דסוגיין הוא כר"א וכהנ"ל ואנן קי"ל כר"ע. ועי' גם בקר"א שהזכיר פירוש זה ודחה אותו כי מהיכא תיתי לומר שר"ע מכשיר גם להקרבה.

והנה לשון הרמב"ם בהי"ג שם היא כך, פירכסה הבהמה ויצאה לחוץ אחר קבלת דמה כשירה שאפילו יצאו האימורין והבשר קודם זריקה בקדשים קלים הזבח כשר כמו

שיתבאר עכ"ל, ומשמע מיהא שלפני קבלה פסולה. ולכאורה אפשר לבאר בפשיטות דטעם הרמב"ם הוא משום שאם יצאה הבהמה לפני קבלה נפסל כל הדם משום יוצא וכן פירשו המפרשים, וכן פי' האור שמח אלא שכתב שהרמב"ם מפרש כן גם את הברייתא על פי הסוגיא בפרק דם חטאת שהביא שם ודלא כסוגיא דידן.

ולפי הנ"ל יוצא שהרמב"ם סובר שדם נפסל ביוצא גם קודם קבלה. ולפי"ז צ"ל דמש"כ בהט"ו שאם יצאה רגלה של קק"ל לפני קבלה יחזיר רגלה ויקבל הטעם למה מחזיר רגלה הרי זה משום שצריכים והביאום כולו גם בשעת קבלה, אבל לא משום שבשעת קבלה יפסל הדם ביוצא, דהא אילו כן הרי הדם נפסל גם לפני קבלה, וא"כ בע"כ צ"ל שאין דם הרגל נפסל ביוצא כי הרמב"ם סובר שדם המובלע באברים לאו דם הוא. וע"ע בזה לעיל באות תקצ"ה, וכן בנוגע לדברי הריטב"א בחולין דף ג' ע"א שדם אינו נפסל ביוצא קודם קבלה. וע"ע באות תרכ"א.

תרכ) ש"מ בשר קק"ל שיצא לפני זריקת דמים פסול.

הנה השפ"א כאן הקשה מה פריך הלא י"ל דאיירי קודם קבלה, ופסול משום שהדם נפסל ביוצא. מיהו הח"נ על תד"ה דילמא וכו' כתב שא"כ לא קמ"ל מידי כי פשיטא דפסול משום הדם, ולכן צ"ל דאיירי לאחר קבלה, וקמ"ל שבשר או אימורי קק"ל נפסלים ביוצא לפני הזריקה.

ברם י"ל דלעולם איירי שיצאה קודם

קבלה וקמ"ל שדם נפסל ביוצא גם קודם קבלה. והריטב"א בחולין דף ג' כתב באמת שאינו נפסל, וכבר הארכנו בדבריו לעיל באות תקצ"ה עיי"ש.

וע"ע לעיל באות תרי"ט במה שהבאנו בדעת הרמב"ם.

תרכא) דילמא באלוי ויותרת הכבד ושתי כליות.

צ"ע למה לא אמרו בקיצור "באימורין", וגם למה הזכירו רק את אלו ולא הזכירו גם את החלבים.

תרכב) והביאום לה' עד שתהא כולה בפנים.

א. ע"י בתד"ה חתך וכו' שכתבו דהוי רק דין לכתחילה, וכן מבואר בפשטות ברש"י ד"ה היא בפנים וכו'. מיהו ע"י במה שהבאנו באות תרכ"ט מהאור שמח לפרש דברי רש"י.

והרמב"ם בפ"א מפסוה"מ הי"ד כתב וז"ל, היתה הבהמה כולה בפנים ורגלה בחוץ ושחט הזבח פסול שנאמר והביאום לה' עד שתהא כולה בפנים עכ"ל, הרי דס"ל שזה לעיכובא.

ובספר מקור ברוך ח"א סי' י"ט בד"ה והנה כבוד וכו' הביא מהגר"י מפונוביז לבאר את המחלוקת בין תוס' להרמב"ם, דהרמב"ם סובר שמה שמחוסר אבר פסול אפילו בעוף אין זה מגדר מום, אלא הרי זה פסול חדש של חסרון (וע"ע בענין הצדדים הנ"ל בביאור יסוד הפסול של מחוסר אבר בספרי על ע"ז באות מ"ז בקטע "והנה לכאורה"), וא"כ כשרגלה בחוץ הרי היא נחשבת כמו מחוסרת אבר, ומש"ה הרי היא פסולה, אבל

תוס' סוברים שמחוסר אבר פסול אפילו בעוף משום מום, דבעוף רק מום גדול פוסל, אבל לעולם השם של חסרון אינו פוסל, וא"כ לפ"ז רגלה בחוץ אינו פוסל, כי למעשה אין כאן מום, וכן מה שנחשב כחסר אינו פוסל, ולפי הרמב"ם רק כל רגלה בחוץ פסול אבל מקצת רגלה בחוץ אינו פוסל כי אין זה נחשב כמו מחוסר אבר, ולכן דקדק הרמב"ם לכתוב שרגלה בחוץ פסול ובעינין כולה בפנים, ולא כתב רק דבעינין כולה בפנים, דכוונתו לומר שאם רגלה (כלומר כל רגלה) היא בחוץ יש פסלות, אבל כולה בפנים הוא רק דין לכתחילה.

ב. ע"י במקור ברוך שם בד"ה והנה כתרי"ה וכו' ולהלן שם שהביא הרבה מקורות בענין אם והביאום קאי גם על עוף, ותלה זה באם היו אסורים בהמדבר לאכול עוף בלי להביאו קרבן לפתח אהל מועד מקרא דוהביאום.

תרכב*) בעא מיני' אבוא דשמואל משמואל היא בפנים ורגלה בחוץ מהו, אמר לי' כתיב והביאום לה' עד שתהא כולה בפנים.

ע"י בקר"א בסוף דבריו על ע"א שהקשה דלפי תוס' (ורש"י) שפירשו שוהביאום הוא רק לכתחילה צ"ע מאי קמיבעיא לי' (וכן למה הוצרך שמואל להביא ראיה מפסוק), הלא פשיטא שאסור לכתחילה להשאיר את רגלה בחוץ בשעת שחיטה, דהא עי"ז נפסלת הרגל ביוצא ומביאין קדשים לבית הפסול, אבל אם והביאום הוא לעיכובא הרי זה

תרכד) נתלה ושחט מהו א"ל פסולה א"ל אישתבשת שחיטה על ירך ולא שוחט על ירך.

ע"י ברש"י שכתב שסברת שמואל היתה שנתלה דומיא דתלה וממילא שגם על השוחט קאי הדין של על ירך. מיהו לכאורה הי' אפשר לומר דס"ל לשמואל שפסול משום שלא כדרך, ואע"פ ששחיטה לאו עבודה היא ולא שייך לומר על זה שאין דרך שירות בכך, אבל י"ל שבכל זאת צריכים דרך שחיטה ואין זה דרך שחיטה. מיהו יש לפקפק בזה כמובן. ועוד דזהו דלא כדברי הגרי"ז שנביא בהאות הבאה שאין פסול מסוים של שלא כדרך.

תרכה) נתלה וקיבל מהו וכו' אין דרך שירות בכך.

ע"י בשפ"א שהקשה שתיפוק לי' משום שצריכים עמידה דכתיב לעמוד לשרת, ואין זה דרך עמידה. ובחידושי הגרי"ז על הש"ס כתב שהכוונה היא באמת דלא הוי דרך עמידה, ואין פסול מסוים של אין דרך שירות בכך.

תרכו) תלה וקיבל מהו וכו' שחיטה על ירך ולא קבלה על על ירך.

צ"ע דא"כ נימא גם שחיטה בצפון ולא קבלה בצפון. ובאמת הרי כל הדין שקבלה צריכה צפון הוא משום דכתיב ושחט וגו' ולקח, דילפינן שצריכים קבלה במקום שחיטה, וא"כ נצטרך גם ירך. והנה אביי להלן פוסל תלה וקיבל,

גורם שכל הקרבן פסול ולא רק הרגל, דבלא והביאום היכא שחתך עד שהגיע לעצם באופן שאין תערובת של דם הרגל או שמנונית בדם הזריקה רק הרגל היתה נפסלת. ועיי"ש במש"כ על זה.

מיהו אולי מיבעיא לי' היכא שהחזירה באמצע השחיטה, דאולי בכה"ג לא מיפסל ביוצא וצ"ע.

והמקור ברוך בח"א סי' י"ט ד"ה והנה הלח"מ וכו' כתב שאבוה דשמואל איירי בקדשים קלים, ואזיל שאימורי קק"ל שיצאו לפני זריקה לא מיפסלי ביוצא וכמו שפסק הרמב"ם, ודלא כסוגיית הגמ' לעיל כאן, אשר לפ"ז גם דם קק"ל אינו נפסל ביוצא לפני קבלה וכמו שביארנו לעיל באות תקצ"ה בשמו ובשם החזו"א, וכן בשר קק"ל שיצא לפני זריקה לא מיפסל, וא"כ י"ל דאיירי בקק"ל, דאי לאו משום והביאום אין חיוב להכניס את הרגל.

תרכג) א"ל אישתבשת בעינן שחיטה על ירך וליכא.

כלומר דנהי דחשיב צפון כי איר צפון כצפון, אבל לא חשיב על ירך, דהיינו על צד ואצל המזבח, כי לזה צריכים על הקרקע וכמו שמבואר בשט"מ אות י"ד.

והנה אם צפון פירושו צפון עזרה, ניחא מה שכתבנו, כי שפיר יש כאן צפון העזרה ע"י שאויר צפון כצפון אע"פ שאין כאן התיחסות להמזבח, אבל אם הכוונה היא לצפון המזבח א"כ אם אויר אינו בגדר על ירך ה"ה שאינו בגדר צפון המזבח. ועי' לעיל באות תר"י ולהלן באות תרכ"ז בנוגע להגדרה של צפון.

ולכאורה הי' אפשר לומר שטעמו הוא כהנ"ל דגם בקבלה בעינן על ירך כמו דבעינן צפון. מיהו רש"י שם בד"ה כולן פסולין פי' משום דס"ל שאויר צפון לאו כצפון דמי, ושאינן כאן בכלל צפון, ולא פי' שטעמו הוא משום שצריכים ירך המזבח, ופשיטא שפי' כן כי הכי חזינן מקושיית רבא שם עליו שנימא שאויר צפון כצפון דמזה משמע שהנחה פשוטה היא דסגי בצפון ולא בעינן קבלה על ירך.

ובאמת לפי אביי אפשר לפסול תלה ושחט משום שאויר צפון לאו כצפון ואין צריכים את הטעם של על ירך. ולהלן באות תר"ל נעיר דבר זה על דברי רש"י שנביא שם.

תרכז) אמר רבא וכו' בקדשי בקדשים נמי אויר צפון כצפון דמי.

י"ל שרבא סובר שיסוד הדין של צפון הוא צפון העזרה, ומש"ה שייך לומר אויר צפון כצפון, אבל אביי סובר שיסוד הדין של צפון הוא צפון המזבח, דהיינו דבעינן צד צפון של המזבח, וא"כ אינו בגדר דין של "מקום" אלא דין של צד מסוים של דבר אחר, דהיינו המזבח, ומש"ה ס"ל לאביי שלא שייך לומר אויר צפון כצפון כי באויר אין זה נקרא בצפון המזבח, והרי זה כמו מאי דאמרינן לענין שחיטה שבתוך האויר אין זה נקרא על ירך המזבח. וע"ע בנוגע להגדרה של צפון לעיל באות תר"י ותרכ"ג.

תרכח) הוא בפנים וציציתו בחוץ מהו.

עי' בגמ' דאמרינן בעא מיני רבי ירמי'

מרבי זירא הוא בפנים וציציתו בחוץ מהו, אמר לי' לאו אמרת והביאום לה' עד שתהא כולה בפנים, ה"נ בבואם אל אהל מועד עד שיבוא כולו לאהל מועד. והקשה הקר"א בד"ה בגמרא לאו וכו' דהא חזינן שרבי ירמי' חקר רק על ציציתו, וא"כ מאי פשיט לי' רבי זירא מדשמאל הלא שמואל דיבר על רגלו, וא"כ אכתי מנ"ל ציציתו, והרי חזינן שלא פשט לי' מהברייתא דתני שלא סגי בראשו ורובו בפנים, והיינו משום שאולי ציציתו קיל טפי וא"כ גם מרגלו א"א למיפשט, וגם בבהמה איכא למיבעי מה הדין בציציתה בחוץ. ולפי תוס' שסוברים שוהביאום הוא רק דין לכתחילה א"כ י"ל שרבי זירא ידע שהפסוק של והביאום אתי רק לציציתה כי פשיטא שאסור לכתחילה להוציא רגלה כי הרי הוא פוסלה עי"ז ביוצא. ובאמת לפי תוס' יש לתמוה על אבוה דשמואל ששאל רגלה בחוץ מהו, וכן על שמואל שפשיט לי' מקרא, דהא פשיטא שאסור לכתחילה להשאיר רגלה בחוץ בשעת שחיטה דהא עי"ז נפסלת הרגל ביוצא ואין מביאין קדשים לבית הפסול, עכ"ד הקר"א (פי' אבל אם והביאום הוא לעיכובא, אז י"ל דבעינן לי' כדי לחדש שכל הקרבן פסול ולא רק הרגל, דבלא והביאום היכא שחתך עד שהגיע להעצם באופן שאין תערוכת של דם הרגל או שמנונית בתוך דם הזריקה רק דם הרגל היתה נפסלת). ועי' לעיל באות תרכ"ב* ובדברי הלח"מ שהבאתי באות תקצ"ו.

והנה הקר"א בדבריו הנ"ל נקט שגם בבהמה קפדינן שלא יהא שערה בחוץ. מיהו עי' בשו"ת זכר יצחק לר' יצחק מפונוביז זצ"ל בסי' נ"ב שכתב וז"ל, וכמו דמבואר

תרכט) רש"י ד"ה היא בפנים וכו' מהו.

וז"ל, לשוחטה לכתחילה עכ"ל. הנה לכאורה מבואר מדבריו כתוס' בד"ה חתך וכו' שהדין של והביאום הוא רק לכתחילה, דהא על שאלת הגמ' פי' שלכל היותר איכא רק קפידא לכתחילה, וכן הבין השט"מ כאן את כוונת רש"י שאינו פסול בדיעבד.

מיהו האו"ש בפ"א מהפסוה"מ כתב שלעולם י"ל שמודה רש"י שלפי הצד שצריכים והביאום הרי זה מעכב, רק שפי' שהשאלה היא לענין לכתחילה כי חזינן שלא אמרו היא בפנים ורגלה בחוץ ושחט מהו, דזה ה"י מורה שהשאלה היא אם היא פסולה בדיעבד היכא ששחטה כשרגלה בחוץ, ומזה שלא אמרו ושחט משמע דאירי לפני השחיטה ולענין לכתחילה, ומפרש רש"י שהשאלה היא האם הקרבן פסול אשר לפ"ז הרי הוא צריך להכניס כולה כי אם לא יכניס וישחוט יהי' הקרבן פסול, או האם הקרבן כשר אשר לפ"ז הרי הוא צריך להקפיד שלא יכניס רגלה, אלא ישאירנה בחוץ גם לכתחילה, מחשש שמא תרביץ גללים כדאיתא בפ"ג דיומא, וכוונת רש"י במש"כ "לשוחטה לכתחילה" היא לומר האם הוא חייב לשוחטה כך לכתחילה דהיינו כשרגלה בחוץ.

תרל) רש"י ד"ה בקדשי קדשים.

וז"ל, דכתיב בהו על ירך עכ"ל. הנה דברי רש"י אלו קאי לפי אביי. וצ"ע דלפי

אצלי בסוגיא זבחים דף כ"ו דלמד שם דכהן שהי' שערו בחוץ שאינו ראוי לעבודה מבהמה שהיו רגלי' בחוץ, ולכאורה יש לתמוה מדוע בכהן נקט בשערו ובבהמה לא נקט אם היתה שערה יוצאת בחוץ, ונראה דבהמה בעי שיובא כל מה שהוא עצם הקדושה, וכל מה שחסר מקצת הבאה פסול משא"כ בכהן לא שייך לחלק בזה דכל גופו הכל אחד ושערו כגופו עכ"ל. הרי שנוקט שבבהמה לא הזכירו שערה כי בבהמה באמת לא בעינן שערה בפנים כי אינו מעצם הקדושה.

שו"ר באור שמח בפ"א מפסוה"מ הי"ד שהקשה ג"כ את קושיית הקר"א מה היא הראי' מרגלה לציציתו, וכתב לפרש שיסוד הבעיא בציציתו בחוץ הוא האם היכא שישנו בחוץ הרי זה גרע מהיכא שחתכו וליתנהו לגמרי, דהנה אם חתך ציציתו אין הכהן נפסל לעבודה דהא הקרחנים כשרים לפי רב יהודה, ואפילו לפי רבי יוחנן שסובר שמיקרי שאינו שוה בזרעו של אהרן אבל אינו מחלל עבודה, וא"כ הבעיא היא אם היכא שציציתו בחוץ הרי זה גרע מהיכא דליתה לגמרי*). ועל זה פשטין מוהביאום דחזינן דהיכא שרגלה בחוץ הרי זה גרע מהיכא שחתכה, כי היכא שחתכה נהי שהיא בעלת מום אבל אינה פסולה לגמרי אלא אם נתערב באחרות מעלין, וכ"ש שאין מורידין, משא"כ היכא שהרגל ישנה, רק שהיא בחוץ הקרבן פסול לגמרי וגם מורידין. והעיר האור שמח שהפשט הזה בנוי על ההנחה שוהביאום מעכב גם בדיעבד.

ואילו אם חתך אזנו של הבכור הרי הוא ניתן לכהן אע"פ שהוא בעל מום.

(* והביא שם דוגמא משותפות עכו"ם דפורתת אפילו אם העכו"ם הוא שותף רק באזנו של הבכור

אביי לא צריכים לפסול תלה ושחט משום על ירך אלא יש לפסול משום שאויר צפון לאו כצפון דמי כמו דפסלינן תלה וקיבל, וכמו שכתב רש"י עצמו בהמשך דבריו. וה"ה שלפי אביי אין צריכים בנתלה וקיבל את הסברא של אין דרך שרות בכך אלא י"ל משום שאויר צפון לאו כצפון דמי. (קר"א, ותוספת קדושה.) ועי' לעיל באות תרכ"ו.

תרלא) בענין האימורין של קק"ל קודם זריקה.

עי' בדברי תוס' שהביאו שיש צד להלן בדף פ"ט ע"ב שרבי יוחנן שסובר שבשר קק"ל שיצא לפני זריקה כשר סובר כן גם בהאימורין אע"פ שאין סופן לצאת. ועי' ברש"י שם שפי' שהיינו משום דס"ל להצד הזה שטעמו של רבי יוחנן אינו משום שסופו לצאת אלא משום עצם העובדא שהוא קדשים קלים ושהאימורין נעשין קדשי קדשים רק ע"י הזריקה, והצד שמודה רבי יוחנן באימורין סובר שטעמו הוא שבשר סופו לצאת והרי האימורין אין סופם לצאת. מיהו לכאורה אפשר לומר דס"ל להצד הזה שהאימורין הם קדק"ד גם לפני זריקה וכמו שפירש"י בסוגיין בד"ה דלמא.

מיהו ראיתי באבי עזרי על פ"א מהל' פסוה"מ הל"ג שכתב שלפי שני הצדדים אין האימורים בגדר קדק"ד לפני הזריקה, ולא הביא שם את דברי רש"י בסוגיין, וז"ל, ואף ריש לקיש שחולק וסובר דנפסלין קודם זריקה לאו משום שסובר שהאימורין הן לעולם קדשי קדשים שמחיצתן היא העזרה, אלא שסובר משום שעדיין לא הגיע זמנם לצאת, והרי אף הבשר פוסל ר"ל ביצאו

לפני הזריקה אף שהבשר בודאי שהן קדשים קלים, מ"מ פוסל ר"ל ביצאו לפני הזריקה, ונמצא שגם ר"ל מודה להסברא דרבי יוחנן שאין האימורין קדשי קדשים לפני הזריקה, ובההו"א של הגמ' שסוברת שרק בבשר הם חולקים ולא באימורין, הוא ג"כ לא מן הטעם שהאימורין נחשבינן לקדק"ד אף לפני זריקה, אלא מאחר שאין סופן לצאת, מחיצתן היא העזרה, ורק הבשר משום שסופו לצאת מכשיר רבי יוחנן אבל לא האימורין, אבל לכולהו אין האימורין לפני הזריקה קדק"ד עכ"ל.

ועי' בב"ק דף י"ג ע"א דאיתא שלמים שהזיקו גובה מבשרן ואינו גובה מאימוריהן ופירש"י דאיירי בשור תם ואין גובה מן האימורין כי תם גובה מגופו והרי האימורין לגבוה סלקי, ומשמע שבמועד הרי הוא גובה גם את החלק האימורין בעשיית ההיזק, והיינו משום שקדשים קלים הם ממון בעלים, וגם האימורין הם ממון בעלים, וכנהנ"ל שהאימורין הוו קק"ל לפני זריקה, כן כתב בספר אבי עזרי שם.

שו"ר בשט"מ בב"ק דף ע"ו ע"א בד"ה אי הכי בשם הראב"ד דס"ל שאימורי קק"ל אינם ממון בעלים, דתנן שם שאם גנב והקדיש ואח"כ טו"מ אינו משלם דו"ה, ופרכינן למה לא ישלם דו"ה עבור גוף ההקדש, דמה לי מכר להדיוט מה לי מכר לשמים, ומתרצינן דאיירי בקק"ל לפי ריה"ג שסובר שממון בעלים הם וא"כ נמצא שאין זה נקרא שמכרו. והוקשה לו לרש"י שם שא"כ למה אינו חייב אם טו"מ הלא יוצא שטבח את של הנגנב ולא את של הקדש, ותי' שכבר אינם של הנגנב שהרי הנגב הקדישו והדין ממון בעלים שייך להגנב כיון

שהוא בעל הקרבן (וע"ע בהתי' של הלישנא אחרינא שהביא רש"י שם ומה שדחה רש"י את דבריהם). מיהו בשט"מ שם מבואר בשם הראב"ד שהבין שהדין ממון בעלים נשאר באמת של הנגב, רק שאין הנגב חייב דו"ה על זה שמכר אחרי שהקדישו כי האימורין אינם ממון בעלים, ומש"ה יוצא שלא מכר כולו, וגם על העובדא שהקדיש אינו חייב דו"ה כי נהי שהפקיע שם ממון בעלים מהאימורין אבל הבשר נשאר עוד ממון בעלים, וא"כ גם בשעת ההקדש לא מכר כולו, הרי דס"ל להראב"ד שהאימורין אינם ממון הנגב.

מיהו יש לעיין בדברי הראב"ד למה אי אפשר לצרף את מה שמכר את האימורין להקדש בהדי הא דמכר אח"כ את הבשר להדיוט, דכי נימא שהיכא שמכר חלקי הבהמה זה אחר זה לאנשים שונים אינו חייב דו"ה כי כל פעם לא מכרו כולו. ובספרי על מרובה דף ע"ו (הוצאה חדשה) בסוף אות פ"ז הארכתי יותר בדברי הראב"ד.

תלבו (תד"ה דילמא באלו ויותרת הכבוד.

וז"ל, וליכא לפרושי הכא דחזרה לאחר זריקה, דדומיא דלעיל בכשירה הוי דמיירי בחזרה קודם קבלה עכ"ל. צ"ע אי חזרה לאחר זריקה, חזרה למה ל". וי"ל דאידי דתני רישא חזרה דאיירי קודם קבלה ובעינן חזרה לעיכובא תני נמי סיפא חזרה. (מראה כהן).

תרגו (נתנו על גבי הכבש שלא כנגד היסוד.

פירש"י שהכוונה היא לומר או על המזבח

שלא כנגד היסוד. וכתב השפ"א בע"ב על תד"ה אמר שמואל שמדברי הרמב"ם בפ"ב מפסוה"מ ה"י, וכן מדברי הר"ב, מבואר שחדא קאמר, ושהכוונה היא להמזבח שלא כנגד היסוד, ואין הכוונה להכבש ממש, אלא לעולם הגיע הדם להמזבח, אבל כבש י"ל דס"ל שלא הוי כמקומו. מיהו הר"י קורקוס שם הבין שכוונת הרמב"ם היא לכבש ממש, ושגם על הכבש אמרינן שכמקומו דמי. וכן הבין הזבח תודה את כוונת הרמב"ם, וכן המלבי"ם בויקרא ב' אות קמ"ב.

תרגו (רש"י ד"ה על גבי הכבש.

וז"ל, שהיא יסוד המזבח עכ"ל. צ"ל שיהא יסוד המזבח.

דף כ"ו ע"ב

תרגו (אמר שמואל פסול בשר אבל בעלים נתכפרו.

ע"י בחידושי הגרי"ז שביאר שמבואר מזה שמה שמתיר את הבשר לאכילה אינו העובדא שנתכפר, דהא לפ"ז לא ה"י שייך לומר שהבעלים נתכפרו ושהבשר אסור, אלא צ"ל שזריקת הדם פועלת בדרך ישיר את שני הדברים, חדא, כפרה, ועוד שהיא מתרת את הבשר לאכילה, ולכן שפיר שייך לחלק ולומר שיש סוג מסוים של זריקה שפועלת רק כפרה אבל אינה מתרת את הבשר לאכילה. וזוהי כוונת רש"י שכתב וז"ל, ולא לדבר אחר שתהא זריקה חשובה להתיר בה בשר, דזריקה הוא דשריא דכתיב ודם זבחיך

ישפך והדר והבשר תאכל עכ"ל, דכוונתו היא להראות שהזריקה מתרת בדרך ישיר את הבשר לאכילה, ושלכן שייך לחלק בין הכפרה ובין ההיתר של הבשר לאכילה.

והנה להלן בסוגיין אמרינן מי איכא זריקה דלא מכפרא ושריא בשר באכילה. ולכאורה הי' נראה שהטעם למה אי אפשר שתהי' מין זריקה כזו הרי זה משום שהדם אינו מתיר בדרך ישיר את הבשר לאכילה, אלא הרי הוא מכפר ומה שהבשר נותר לאכילה הרי זה תוצאה ממה שהזריקה כיפרה, ומש"ה בלי שהזריקה תכפר אי אפשר שהבשר יהי' מותר לאכילה, אבל לפי הגרי"ז למה אי אפשר שהדם יתיר את הבשר לאכילה גם בלא לכפר. ולפי הגרי"ז צריכים לומר שאע"פ שהזריקה מתרת את הבשר לאכילה בדרך ישיר אבל בכל זאת יש תנאי המעכב שהזריקה גם תכפר.

ועוד הביא הגרי"ז את מאי דתנן בדף מ"ג שדמה של עולה מתיר בשרה למזבח ופירש"י דכתוב וזרקו והדר וערכו, דגם שם כוונתו היא כמו כאן שהמעשה זריקה מתרת ולא הכפרה, דזה לא הי' נחשב שיש להבשר מתיר. ועוד הביא כמה ראיות לזה.

והגרי"ז הוסיף שכן הוא גם לענין אימורין, דהיינו שלפי שמואל אסור גם להקטיר את האימורין, והיינו משום שגם ההיתר של האימורין למזבח אינו בגלל שנתכפרו הבעלים ע"י הדם, אלא המעשה זריקה מתיר בדרך ישיר את האימורין למזבח, ומש"ה בשלא במקומו כמו שהבשר אסור הה"נ האימורין.

ובענין מה שסובר הגרי"ז שגם האימורין

אסורים לפי שמואל ע"י להלן בהאות הבאה שנאריך יותר בזה.

(תרו"ן) אמר שמואל פסול בשר אבל בעלים נתכפרו.

בענין אם זריקה שלא במקומו מוציאה את הבשר מידי מעילה, וכן בענין אם האימורין אסורים למזבח.

ע"י בחידושי הגרי"ז שהובא בשם הגר"ח שבזריקה שלא במקומו אע"פ שהבשר אסור אבל בכל זאת יצא הבשר מידי מעילה כי שוב לא מיקרי קדשי ה', והיינו משום שבאמת הזריקה חשיבא בגדר מתיר גם בנוגע להבשר (אע"פ שהוא נשאר אסור באכילה) ומש"ה כבר אין זה נקרא שהבשר עומד לה' ואינו בגדר קדשי ה'. ומבואר בחי' הגרי"ז להלן שם שמש"ה לפי המ"ד שסובר שזריקה שלא במקומו כמקומו דמי ס"ד דהש"ס לומר שאם זרק שלא במקומו עם מחשבת פיגול הרי זה פיגול וחייב כרת על אכילת הבשר, ודחי שזריקה דלא שריא בשר באכילה לא מייתי לידי פיגול וילפינן הכי מקרא, אבל בלא הפסוק היתה הזריקה מביאה את הבשר לידי איסור כרת של פיגול, והיינו כהנ"ל שבאמת הרי זה נקרא שקרב המתיר של הבשר, כי הזריקה נקראת מתיר גם על הבשר אע"פ שהיתה שלא במקומו, משא"כ הא דאמרינן שאין זריקה מועלת ליוצא הכוונה היא שלא קיימא הזריקה כלל על הבשר שיצא, ולכן לפי המ"ד שסובר שאין זריקה מועלת ליוצא עדיין לא יצא הבשר מידי מעילה, וכן הטעם

למה אין חייבין על הבשר משום פיגול בכה"ג הרי זה משום שמיקרי שלא קרב המתיר כמצותו כי הזריקה לא קיימא על הבשר שיצא וכהנ"ל.

ועוד הוכיח כן, כי אם לא נאמר כהנ"ל א"כ בזריקה שלא במקומו מכיון שהבשר אסור א"כ למה הזריקה מכפרת, הלא אם אין בשר אין דם, דוגמת דברי תוס' במנחות דף י"ב בחד תירוץ שאם יצא כל הבשר אין הזריקה מכפרת כי מיקרי שאין בשר למ"ד אין זריקה מועלת ליוצא (ואע"פ שהכא לפני זריקה שפיר הי' כאן בשר, אבל הטעם למה אם אין בשר אין דם הרי זה משום שצריכים שהזריקה תתיר בשר, והכא הלא אינה מתרת, ועי' להלן מה שנביא מהחזו"א), ובע"כ צ"ל דשאני הכא שהזריקה קיימת שפיר גם על הבשר.

ועי' גם בספר עולת שלמה שכתב כדברים אלו עם הוספת כמה נקודות, דהיינו שנקט שם שגם האימורין אסורים למזבח כמו שהבשר אסור באכילה, וכתב להוכיח כן מהא דאמרינן בדף כ"ז ע"ב שהניתנין למעלה שנתן דמן למטה אם עלו לא ירדו, דבע"כ צ"ל שהכוונה היא שהאימורין לא ירדו, וא"כ חזינן שלכתחילה הרי הם אסורים להמזבח, דהא א"א לומר שהכוונה שם היא להדם, דהיינו שהדם לא ירד, כי על הדם לא שייך לומר שאם עלה לא ירד כי מדובר שכבר זרק שלא במקומו. וגם האור שמח, והשפת אמת בדף כ"ז ע"ב, כתבו להוכיח משם כהנ"ל שגם האימורין אסורים (אלא שהשפ"א כתב להוכיח כן רק מדברי רש"י שם והרי לכאורה מוכח כן מגוף הגמ' למ"ד דכמקומו דמי וכהנ"ל).

ושוב הקשה העולת שלמה דא"כ למה

יש כפרה לפי רבי יהושע שסובר בפסחים דף ע"ז ע"א שאם אין אימורין ואין בשר אין זורקים את הדם, הלא גם כאן מכיון שהכל נאסר הרי זה כמו שנאבדו הבשר והאימורין, ואע"פ שהיכא שנטמא הבשר מודה רבי יהושע שהדם מרצה, אבל הרי זה משום שהציץ מרצה על הטומאה, והא דמודה רבי יהושע היכא שנפסלו הבשר והאימורין משום יוצא הרי זה משום שהתם הפסול הוא רק מחמת חסרון מחיצות דחשיב כפסול בעלמא ולא פסול בגופו וכמו שפירש"י בפסחים דף ל"ד ע"ב בד"ה אי אמרת וכו' משא"כ הכא הרי זה נחשב פסול בגופו.

וכתב ליישב לפי תוס' בפסחים דף ל"ד בד"ה שאם וכו' שכתבו שרבי יהושע מודה ביוצא כי ס"ל שזריקה מועלת ליוצא, ומכיון שהזריקה מועלת להבשר להוציאו מידי מעילה אין זה נקרא שנאבד הבשר, ומעתה לפ"ז י"ל ששמואל כאן סובר כרבא במנחות דף י"ב ע"א שבשירים שחסרו בין קמיצה להקטרה אע"פ שהשירים אסורים באכילה אבל בכל זאת הקטרת הקומץ מהני לקובעם לפיגול ולהוציאם מידי מעילה, ואפילו לפי רבי אליעזר שסובר שאין זריקה מועלת ליוצא, אבל היינו משום שאינו בפנים, אבל בשירים שחסרו שהם בפנים, שפיר מהני ההקטרה לקובעם לפיגול ולהוציאם מידי מעילה, וא"כ לפ"ז ה"ה גם כאן הזריקה מועלת להבשר להוציאו מידי מעילה אפילו לפי רבי אליעזר שסובר שאין זריקה מועלת ליוצא, ומש"ה מכיון שהזריקה מועלת על הבשר אין זה נקרא שנאבד הבשר.

ודברי העולת שלמה הם כהגר"ח והגר"ז

באות כ"ה ר"ל שבעוף לא קאמר שמואל משום שהפסוק קאי על זבחים. וע"ע בתוס' שם בד"ה למעלה וכו' שנקטו ששמואל קאמר גם על חטאת העוף שעשאה למעלה.

תלזז) אמר שמואל פסול בשר אבל בעלים נתכפרו.

ע"י באור שמח על פ"ב מהל' פסוה"מ ה"י שכתב שבפסח מכיון שעיקרו לאכילה, ואם נטמא הבשר לפני שזרק את הדם אם זרק לא הורצה למ"ד שאכילת פסחים מעכבא כמו שמבואר בפסחים דף ע"ח ע"ב, א"כ אם נתן דם פסח שלא במקומו, אשר בכה"ג הבשר פסול, שוב הרי זה גורם שהזריקה היתה באופן שאין הבשר ראוי לאכילה, והרי זה כנטמא לפני הזריקה והפסח פסול לגמרי, ועיי"ש שהוכיח כן מתוספתא בפסחים פרק ד'.

וע"י בחזו"א בסי' ז' שמתפק מה יהי' בפסח "כיון דקי"ל דפסח שאין לו אוכלין פסול כדאמר פסחים ע"ח ב', הכא בזרק שלא במקומו פסול לגמרי, או דלמא דחשיב כאילו נאבד הבשר לאחר זריקה", והסיק שגם בפסח יועיל זריקה שלא במקומו, ומותר הפסח בכה"ג אפילו באכילה דלא ככל הקדשים וביאר דהיינו משום דכיון דילפינן בכל הקרבנות שזריקה שלא במקומו היא זריקה, ואף פסח בכלל, א"כ בע"כ צ"ל שבפסח הבשר מותר באכילה.

שו"ר בהגהות חשק שלמה כאן שחוקר מה יהי' בפסח, האם מכיון שפסח עיקרו לאכילה הרי זה גורם שהפסח פסול, או האם מכיון שגזיה"כ היא שיש כפרה,

שהכא בזריקה שלא במקומו הזריקה קיימא שפיר על הבשר להוציאו מידי מעילה אפילו לפי המ"ד שסובר שאין זריקה מועלת ליוצא, אלא שהעולת שלמה, על פי דברי רבא, תלה את הדבר בהא שהבשר הוא בפנים ולא בחוץ.

וע"י באור שמח על פ"ב מהל' פסוה"מ ה"י, ובחזו"א על זבחים בסי' ז' סוף סק"א, שכתבו שגם האימורין אינם נקטרים וכמו שהבאתי כבר מהגרי"ז והעולת שלמה והשפ"א. וכתב החזו"א שהטעם למה לא אמרינן שאם אין בשר אין דם הרי זה כי גזיה"כ היא בזריקה שלא במקומו שכיון שבשעת הזריקה עדיין הבשר והאימורין קיימים, והי' ראוי הדם לעשות בו זריקה מעליא במקומו, א"כ מש"ה כשהוא עושה שלא במקומו שפיר נתכפרו הבעלים.

ועוד כתב החזו"א שבאמת אין הבשר יוצא מידי מעילה ע"י זריקה זו, וכתב להוכיח כן מלהלן בדף ס"ו ע"ב בהמשנה "דתנן וכולן וכו' ומועלין בהן, וקאי אנתנו שלא במקומו אע"ג שהבעלים נתכפרו, לפי שמואל כמש"כ תוס' שם ד"ה למעלה".

והחזו"א כתב להוכיח שהאימורין אסורין מלקמן בדף ס"ו ע"א וז"ל, כן יש להוכיח ג"כ משם דאימורין אינם קרבין מדקתני התם בעולת העוף שעשאה למטה פסולה וע"כ האי פסולה היינו שאינה נקרבת לשמואל, ומיהו י"ל דבעולת העוף מודה שמואל דלא נתכפרו בעלים כיון דגם מליקה בעינן למעלה ולא שייך כאן כיון שהגיע דם למזבח כיפר כיון שהקפידה תורה על עבודתה שתהא למעלה, ולא גרע עבודת הדם מעבודת המליקה עכ"ל. והשט"מ שם

ומשמע בכל הקרבנות, וגם פסח, הרי זה גורם שבפסח גם הבשר כשר.

תרלח) אמר שמואל וכו' שלא במקומו כמקומו דמי.

ע"י בתוס' שצידדו האם קאי שמואל גם על פנים וחוץ. והחזו"א בסי' ז' סק"ב כתב כמה סברות חשובות בענין זה וז"ל, ולולא דבריהם נראה דבמקום דצריך פנים לא קרינן כיון שהגיע דם למזבח, לא מיבעיא בהזאת בין הבדים וכנגד הפרוכת דלא מהני שיתנם על המזבח, אלא אפילו של המזבח הזהב שנתן על מזבח החיצון לא עשה ולא כלום, תדע שהרי נתנן על המזבח הזהב כשנפתח התקרה פסול כדאמר לקמן מ' א' כ"ש מזבח החיצון שאינו באהל מועד, ולמה לא נדרוש ועשה כאשר עשה גם בשינוי מזבח כדילפינן כל מילי לעכב שם ל"ט א' ב' (ועיינן בהאות הבאה מה שנביא בביאור דברי הרמב"ם בפ"ב מפסוה"מ ה"ח), ועוד נראה דבכל מקום דכל הזאות מעכבי לא שייך דרשא דכיון שהגיע דם למזבח, שהרי לא סגי בהגעת דם, אלא צריך כל מנין הזאות, וממילא צריך מקומן, דעל מקומן צריך מנינן וכו'. אח"כ ראיתי בר"ם פ"ב מפסוה"מ ה"י כתב דגם הניתנין בפנים שנתנן בחוץ נתכפר, ונראה דהיינו במתן קרנות, ונראה דגם בפר משיח ופר העלם, אבל ביוה"כ לא דהא כתיב חוקה עכ"ל.

ומה שכתב שעל מתנות דבין הבדים ופרוכת שנתנן על המזבח בודאי לא שייך לומר כמקומו דמי, כ"כ האור שמח בפ"ב מפסוה"מ ה"י, ודייק כן מלשון הרמב"ם

עיי"ש, וכ"כ הגר"ח בפ"ב מהל' פסוה"מ הט"ז עיי"ש, וכ"כ הזבח תודה, אלא שהביא הזבח תודה שהרמב"ם בפיה"מ כאן כתב שניתנין בפנים כולל גם מתנות של בית קדש קדשים והניח דבריו בצ"ע מנ"ל דבר זה.

תרלט) דברי הרמב"ם בפ"ב מפסוה"מ ה"ח.

ע"י ברמב"ם בפ"ב מפסוה"מ ה"ח שכתב וז"ל, שינה מתן קרנות בחטאת בין בחטאת הנעשית בפנים בין בחטאת הנעשית בחוץ נפסל, אבל בשאר קדשים כשר עכ"ל. והקשה הזבח תודה דמאי שנא מניתנין בפנים שנתנן בחוץ דכשר. וכתב שצ"ל שהסוגיא כאן מיירי באופן שנתנן על מקום הקרנות בחוץ, אבל כוונת הרמב"ם היא להיכא שנתנן מתנות שבפנים למטה על המזבח הפנימי, וה"ה לחטאת העוף שנתנו למעלה דגם זה פסול כדמוכח לקמן בדף נ"ב וכמו שפירש"י שם, וזהו דין מיוחד בחטאת משום דכתיב אותה והיא לעיכובא, ומאי דאמרינן שניתנין על מזבח החיצון למעלה שנתנן למטה כיפר הרי זה איירי בעולת העוף, ובהסוגיא דאיזהו מקומן דאיתא דדמי פנימי שנתנן בחוץ לא כיפר הכוונה היא שנתנן למטה בחוץ "אבל אם נתנן למעלה במקום הקרנות אימא הכי נמי דעולה אלו הקרנות במקום הקרנות הפנימי בדיעבד לענין עצם הקרבן, ואין זה בכלל מה שכתב מתחלה בהלכה ח' שינה מתן הקרנות בין בחטאת הנעשית בפנים וכו' דהתם היינו ששינה מלמעלה למטה". מיהו שוב דחה הזבח תודה דרך זה כי הרמב"ם פוסק שעולת העוף שנתנו למטה פסולה,

תרמ) יחזור הכשר ויקבל. דברי הרמב"ם שאותו דם שקיבל ישפך לאמה.

ע"י ברמב"ם בפ"ד מפסוה"מ ה"ב שכתב וז"ל, ממי שהוא ראוי לעבודה כיצד, אחד מכל הפסולים לעבודה שקיבל הדם או הוליך או זרק וחשב בשעת העבודה מחשבת מקום או מחשבת הזמן לא פסל במחשבתו לפי שאינו ראוי לעבודה ואותו דם שקיבל או שזרק מקצתו ישפך לאמה, ואם נשאר דם הנפש יחזור הראוי לעבודה ויקבל במחשבה נכונה עכ"ל. הרי שפסק שאם פסול חשב מחשבה הפוסלת אין הקרבן נפסל לחלוטין אלא הרי זה כמו שלא חשב ויחזור הכשר ויקבל, אבל אותו דם שנשאר במזרק ישפך לאמה. וכתב הכ"מ דפשוט הוא. וביאר המנ"ח במצוה קע"ח שאותו דם נעשה שירים. והביא ראי' מתוס' ב"ב ע"א בד"ה ושקבלו וכו' דפירש את כוונת תוס' שם שאע"פ שאין פסול עושה את הדם שבצואר שירים, אבל את הדם שבמזרק הרי הוא שפיר עושה שירים, וכתב שגם הרמב"ם סובר כתוס' כדי ליישב פשט בהמשנה שם. וגם האבן האזל הביא ראי' מדברי התוס' הנ"ל ב"ב ע"ב.

וביאר הגר"ח (בספרו על הרמב"ם על ההלכה הנ"ל) בהגדרת הדבר, דשירים מיקרי דם שנעשה ממנו מעשה זריקה, ובכל קרבן רגיל הרי זה מה שנשאר בהכוס, אבל הדם שבצואר הבהמה אינו בגדר שירים כי לא עשה בו שום זריקה, רק בכל זאת הרי הוא נעשה דחוי בגלל העובדא שנעשתה זריקה כשירה בהקרבן, ואין להדם הזה שום צורך, אבל לא מיקרי שירים כי אינו חלק מהדם שנזרק, אבל היכא שזרק פסול אין הדם

וא"כ לא נשאר ציור של ניתנין למעלה שנתנין למטה כיפר.

ועי' בחי' הגר"ז על דף נ"א שכתב שהכוונת הרמב"ם בשינה מקום הקרנות היא שלא זרק על הקרן אמה לכאן או לכאן אלא נתן על אמצע הקיר, וחשיב שלא במקומו והבשר פסול אבל הבעלים נתכפרו, וכוונת הרמב"ם היא רק שהבשר פסול, אבל בשאר קרבנות אע"פ שצריכים קרן אבל זהו רק משום מצות סביב, דהיינו שהדם יגיע לכל הארבעה צדדים, וממילא אין אמצע הקיר נחשב שלא במקומו אלא גם זה נחשב מקומו רק שחיסר מצות סביב, ומש"ה גם הבשר כשר.

ועי' באור שמח על הרמב"ם שם שכתב וז"ל, תוספתא מפורש זבחים פ"ו ושם הגירסא [קרנות] דכתיב בחטאת קרנות, אבל בשאר קדשים כתיב בהו סביב ולא נזכר קרנות עכ"ל.

ובקריית ספר איתא בזה"ל, שינה מתן קרנות בחטאות שבפנים ושבוהין נפסול, בחטאת שבוהין קרנות בעינן, למעלה מחצי המזבח, ושכפנים אם שינה מקומן נמי פסול וכו', אבל מקום הזאה במזבח הזהב בעינן בקרנות, אבל בשאר קדשים כשרים דלא בעו קרנות, אלא זריקת דם מחצי המזבח ולמטה באיזה מקום שיהי', אבל חטאת בעי על הקרן מלמעלה דכתיב בה קרנות, ואם נתן מן הקרן ולפנים אמה אחת אפילו בשאר קדשים פסל דבעינן סביב עכ"ל.

ובערוך השלחן העתיד סי' קכ"ו סעיף ט"ז מפרש שכוונת הרמב"ם היא שנתן דם חטאת בכלי ולא באצבע, דזה פסול, אבל בשאר קרבנות בין בכלי בין באצבע הרי זה כשר.

שבצואר נעשה דחוי כי בהקרבן לא נעשית זריקה כשירה, אבל בהדם שזרק שפיר מיקרי שנעשית מעשה זריקה, ומש"ה מה שנשאר בהכוס נעשה שירים כי הוא דם שנעשה ממנו מעשה זריקה, ומכיון שהשירים פסולים לכן ישפך לאמה.

וכתב להוכיח כהנ"ל מהמשנה של ניתנין למעלה שנתנן למטה דיחזור הכשר ויקבל דהא מוקמינן ל' בסוגיין בפסול והרי חזינן שרק יחזור ויקבל ומשמע שמה שנשאר בהכוס פסול.

ועוד הוכיח שם ששייך שיהי' נקרא שנעשית זריקה בהדם אע"פ שאין כאן זריקה כשירה בהקרבן דהא חזינן שגם המ"ד שסובר שאם דם פסול עלה להמזבח, או אם כהן פסול זרק דם, אמרינן שהאימורין ירדו (משום דהוי כנשפך הדם על הרצפה), אבל בכל זאת הרי הוא סובר שהדם עצמו נעשה לחמו של מזבח, וא"כ מזה חזינן ששייך שיחולו דינים על הדם בלי שפעל בהקרבן.

ועי' באבן האזל בפ"א מפסוה"מ הכ"ח בסוף דבריו בקטע המתחיל אך וכו' שכתב ג"כ כביאורו של הגר"ח, ועוד חקר היכא שקיבל בשני כוסות מה יהי' עם הדם שבהכוס השני, וכתב שזה תלוי בהמחלוקת אם כוס עושה את חבירו שירים או לא, ובתחילה ר"ל דרך אחרת, והיינו שהטעם למה מה שנשאר בהכוס פסול הרי זה כי מיקרי פעולה של זריקה ממש בכל הדם שבהכוס, וכתב שלפי זה הדם שבהכוס השני לא יהי' פסול, אלא שכתב שמהיכא תיתי לומר דמיקרי פעולה של זריקה בכל הדם שבכוס, ולכן הסיק כדרכו של הגר"ח שמיקרי שהזריקה קאי ומתיחס לכל הדם

שבכוס לעשותו שירים, כלומר שהרי הוא בגדר דם שנעשה ממנו מעשה זריקה, וא"כ ה"ה לכוס אחר לפי המ"ד שכוס עושה את חבירו שירים.

ושוב כתב וז"ל, ובאופן אחר י"ל דדוקא על דם שבצואר אין פסול עושה שירים משום דדם שבצואר אכתי אינו ראוי כלל לזריקה, אבל דם שכבר נתקבל בכלי אין נפ"מ מדם שבאותו מזרק לדם שבמזרק אחר, דכיון דכבר הותחל בדם שנתקבל הכשר זריקה, לכן גם לדידן דפסול אינו עושה שירים בדם שבצואר, מ"מ בדם שכבר נתקבל והוכשרו לזריקה, מכיון שהותחל בהם זריקה פסולה, נפסלו לזריקה, ולפ"ז צ"ל דמה שכתבו תוס' דם שבמזרק אין כוונתם דוקא ממזרק זה, אלא דכיון שכבר נתקבל בכלי, נפסלו גם למ"ד אין פסול עושה שירים לדם שבצואר עכ"ל.

ובדבריו על פי"ד ה"ב העיר האבן האזל שתוס' בדף צ"ב כתבו בלשונם שדם שבמזרק פסול, אבל שמלשון הרמב"ם שם משמע שכל הדם שקיבל פסול ע"י זריקת הפסול ואפילו אם קיבל בב' כוסות, והרי הרמב"ם פוסק שכוס אינו עושה את חבירו שירים, וא"כ בדעת הרמב"ם צ"ל כהאופן האחר שכתב, דהסברא ההיא קיימא גם לפי מ"ד שסובר שאין כוס עושה את חבירו שירים עכ"ד.

תרמא) ואי ס"ד שלא במקומו כמקומו דמי למה לי יחזור הכשר ויקבל.

הנה לפי מה שציידו תוס' בד"ה אמר שמואל וכו' לומר ששמואל קאי רק על למעלה ולמטה, אבל לא על כבש וכן לא

על חוץ ופנים, א"כ הקושיא היא רק על למעלה ולמטה ועל שלא כנגד היסוד, אבל היכא שנתנו על הכבש או בחוץ או בפנים הרי שפיר צריכים לחזור ולקבל.

ולפ"ז צ"ע על התי' דמתרצינן דיהבי' פסול ופירש"י שקאי על הרישא דקתני כל הפסולים ששחטו, דצ"ע דבכבש וחוץ ופנים הרי גם בלא פסולין צריכים שיחזור הכשר ויקבל, אבל לפי מה שהסיקו תוס' ששמואל קאי על כולם חוץ משל חוץ שנתנו בפנים (כי בכה"ג נפסל הדם מיד עם הכניסה לפנים) א"כ לק"מ על הציור הבודד של חוץ שנתנו בפנים כי י"ל שנקטו אותו אגב אחריני אע"פ שגם בכשר צריכים לחזור ולקבל. (פנ"מ.)

תרמב) ואס"ד שלא במקומו כמקומו דמי למה לי יחזור הכשר ויקבל.

ע"י בשפ"א שהקשה דלמא כדי לקיים את המצוה לכתחילה, וכמו שמצינו שאע"פ שאם נתן במתנה אחת כיפר, אבל בכל זאת לכתחילה הרי הוא צריך להמשיך ולתת את כל המתנות.

מיהו לכאורה אינו דומה כי התם אע"פ שאם נתן במתנה אחת כיפר, אבל בכל זאת חידשה התורה שהאופן לכתחילה הוא ע"י עוד מתנות, אבל הכא מי יימר שאם נתן את המתנות בדרך שלא קיים את הלכתחילה שאפשר לחזור על אותה מתנה.

ועכ"פ השפ"א עצמו חילק ששאני התם שיש עוד דם בהכוס, משא"כ הכא נגמר הדם שבכוס, שהרי איתא שיחזור הכשר ויקבל, "דכיון דנתכפר לא שייך

לקבל שנית, דכבר נעשה הכפרה" (כלומר שלא נאמרה תורת עבודת קבלה היכא שכבר נתכפר, רק כדי לקיים הלכתחילה, אבל עבודת זריקה שפיר נאמרה כדי לקיים את הלכתחילה כדחזינן שם מהא שמוסיפים עוד מתנות אע"פ שכבר נתכפר בהראשונה), אבל אה"נ אם יש עוד דם בהכוס ליכא קושיא למה יחזור ויזרוק, וכן התם היכא שכבר נתן מתנה אחת ועי"ז נגמר הדם שבכוס ליכא לכתחילה לחזור ולקבל.

ועי"ז יישב קושיית תוס' בד"ה ואי וכו' כי הרי הוא צריך לחזור וליתן למטה כי איירי שנשאר עוד דם בהכוס. והסיק שבכל זאת שפיר מקשים תוס', כי משמע שם ששני הקרבנות כשרים לגמרי וגם באכילה והרי כיון ששלא במקומו כמקומו דמי שוב אין הזריקה למטה מתרת באכילה, כי אע"פ שהוא צריך לעשות את הזריקה למטה כדי לקיים את הלכתחילה אבל אכתי מיתקריא זריקה שאינה מכפרת דאינה מתרת בשר באכילה. מיהו לא משמע שזוהי קושיית תוס'.

תרמג) ואי ס"ד שלא במקומו כמקומו דמי למה לי יחזור הכשר ויקבל.

וכיון שאין בזה שום תועלת יתכן שגם אסור משום בל תוסיף, אם לא כתוס' בר"ה דף ט"ז ע"ב ודף כ"ח ע"ב שכל הניתנין במתנה אחת אם נתן כמה פעמים במקום אחד אין כאן בל תוסיף (ונימא שהכא חשיב כמקום אחד כיון ששלא במקומו כמקומו דמי). וחוץ מהטעם של בל תוסיף יש לאסור

לפי רש"י להלן בדף ע"ו ע"ב שסובר שגם בדם שייך האיסור של כל שממנו לאשים הרי הוא בכל תקטירו. (ראש המזבח).

דהא הכא אמרינן דליכא זריקה שמתרת בשר בלי גם לכפר.

תרמו) הכא במאי עסקינן דיהבי' פסול.

ע"י בשפ"א שפי' דאיירי באופן שגם קיבלו פסול מדקתני יחזור הכשר ויקבל ולא קתני שאם יש דם בכלי יחזור ויזרוק, ולפי רבי יוחנן דס"ל לקמן ששלא במקומו לאו כמקומו דמי ומוקי לה גם בזרק כשר א"כ קשה באמת כיון דמיירי גם בכשר הול"ל אם יש דם בכלי וצ"ע עכ"ד.

והנה דבריו הם דלא כמו מה שהבאנו באות תר"מ מהרמב"ם שהיכא שזרק פסול אפילו אם אפשר לחזור ולקבל אבל אותו דם שנשאר בהכלי בודאי כבר אינו ראוי לזריקה עיי"ש באריכות.

תרמז) הכא במאי עסקינן דיהבי' פסול.

ע"י בגמ' דמבואר שלפי המ"ד שסובר ששלא במקומו לאו כמקומו דמי המשנה של נתן את הניתנין למעלה למטה וכו' יחזור הכשר ויקבל איירי בנתן כשר, וחזינן מזה ששלא במקומו אינו עושה שירים, והקשה השפת אמת בדף ל"ה ע"א בד"ה במשנה וכולן וכו' למה אינו עושה שירים כיון דאיתי' בקרבנות ציבור, דהא גם כאן הרי יש זריקות שהן למטה. ותי' בזה"ל, ונראה הטעם דדוקא טמא דכשר בציבור עושה שירים, אבל הנך דלמעלה לא הוי עבודה כלל למטה, ואע"ג דכשר בהנך דלמטה, שם מצותן בכך עכ"ל. והנה השפת אמת הזכיר שני דברים, חדא דהניתנין למעלה שנתנן למטה אינה

תרמד) וכ"ת להתיר בשר באכילה מי איכא זריקה דלא מכפרת ושריא בשר באכילה.

לכאורה ה"י יכול לומר עדיף מזה, והיינו שהבשר נפסל כבר ע"י הזריקה שלא במקומו. וצ"ל דס"ל להגמ' שזריקה שלא במקומו אינה בגדר דבר שפוסל את הבשר, אלא סוף הדין הוא רק שעוד לא הגיע התירו.

תרמה) מי איכא זריקה דלא מכפרת ושריא בשר באכילה.

ע"י בספר תוספת קדושה שכתב וז"ל, ולא דמי לכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן דכשרים ולא עלו לבעלים לשם חובה, דהם לא עלו לצאת ידי נדרו או חובתו, אבל נדבה הוי וכדילפינן לעיל מקרא דכאשר נדרת לה' אלקיך נדבה ומכפרת זריקה זו כפרת נדבה והויא כמו כל קרבן נדבה, משא"כ הך זריקה דלית בה שום כפרה שכבר נעשה כפרת דמים מאותו זבח עכ"ל.

והנה לעיל בדף ב' באות י"ח הבאנו צד שהיכא ששחט שלא לשמו אין הקרבן מרצה כלל על הבעלים, ואפילו לא ריצוי דנדבה, ובאות א' שם הבאנו צד שבכלל אינו נחשב בגדר בעל הקרבן, ולפי כל זה חוזרת קושיית התוספת קדושה למקומה

עבודה כלל, ועוד שהניתנין למטה שנתנן למטה כדינם מצותן בכך. ויש לחלק את דבריו לשני תירוצים נפרדים, א', דטמא שעבד חשיב עבודה, רק שהיא עבודה פסולה, אבל מכיון דחשיב מיהא עבודה, לכן מהני לו העובדא שטמא עובד בקרבנות ציבור, אבל הכא הניתנין למעלה שנתנן למטה בכלל אינו בגדר עבודה, ולכן לא מהני לו מה שמצינו שיש ניתנין למטה, ב', דשאני טמא שעבד שמועיל לו מה שטמא עובד בקרבנות ציבור כי זה תופעה שהתורה ויתרה על החסרון של טמא, וחזינן שם שהחסרון של טמא הוא יותר קל, ומש"ה גם בקרבנות יחיד טמא מועיל לעשות שירים, אבל מה שמצינו שיש שניתנין למטה אין הגדרת הדבר שהתורה ויתרה שם על המעלה של למעלה, אלא זהו המצוה לכתחילה, והתורה רוצה בדוקא שהמתנה תהי' למטה.

תרמח) וכדבר הראוי לעבודה.

פירש"י לאפוקי מנחת עומר, וכן איתא במנחות דף ה' ע"ב דאתי לאפוקי מנחת העומר "דלא חזיא דחידוש הוא", ומבואר ברש"י כאן דמיקרי דבר שאינו ראוי לעבודה כיון שכל המנחות באות מחיטין. מיהו במנחות האריך רש"י יותר ומבואר מדבריו שאין כוונת רבא לומר שמחשבה אינה פוסלת בגלל העובדא שהיא שעורין, אלא הרי זה רק בגדר סימן, דהיינו שאין מחשבה פוסלת במנחת עומר שהיא שעורין ודבר שאינו ראוי לעבודה אבל לעולם טעם אחר יש לדבר, וז"ל רש"י שם, אבל מנחת העומר של שעורין אינה ראוי' אלא לעבודה זו

בלבד להתיר (פי' להתיר איסור חדש ואינה באה בשביל כפרה או ריצוי), ולא משום קרבן אתיא, ואי משום מנחת סוטה (דבאה ג"כ משעורין וא"כ מכיון שמצינו שתי מנחות משעורין הרי מעתה גם שעורין מיקרי דבר הראוי לעבודה וא"כ איך קרה רבא לשעורין דבר שאינו ראוי לעבודה), לאו ראוי' היא, דמנחת סוטה קמח ושל עומר גרש (וא"כ כל אחת מהן מיקרי שפיר דבר שאינו ראוי לעבודה כיון שלא מצינו במקום אחר כוותה), ועוד דלאו עבודה היא דלברר עון קאתיא, והאי דפסלה מחשבה במנחת קנאות משום דרחמנא קרי' חטאת עכ"ל (מיהו לפי ביאורי הנ"ל לא הבנתי לשון "ועוד" שכתב רש"י, דמה הוא ההמשך, וביותר הי' רש"י יכול להעיר שמצד הדין גם במנחת סוטה לא היתה מחשבה צריכה לפסול רק דחטאת קריא רחמנא, ובשט"מ שם איכא נוסחא דלא גרס "ועוד" אבל גם על הנוסחא ההוא יש מה להעיר עיי"ש).

ובנוגע למה שכתב רש"י שם שבמנחת סוטה פוסלת מחשבה משום דחטאת קריא רחמנא, עי' ברעק"א שם בגליון הש"ס שהעיר שהטעם הוא משום דכתיב בה "היא" (ועי' במצפה איתן כאן שהאריך בזה).

וע"ע בשט"מ כאן באות י"ג שכתב שהעומר מיקרי אינו ראוי לעבודה כי אינו ממשקה ישראל כי חדש אסור עוד להדיוט. ותוס' במנחות דף ה' ע"ב כתבו משום שהאיסור על חדש לפני העומר נאמר גם לגבוה.

מיהו הראב"ד בפ"ד מהל' פסולי המוקדשין כתב דמיקרי אינו ראוי לעבודה

משום שגם אחרי העומר חדש אסור לגבוה לכתחילה עד שני הלחם, וכתב שצריכים לגרוס במנחות שם לאפוקי מנחת העומר "דחדש הוא". וכתב הכ"מ שלפי הראב"ד יצא שהכוונה היא לכל המנחות שהובאו מן החדש קודם שתי הלחם כי כולן אסורות בהקרבה לכתחילה ומש"ה לא פסלה בהן מחשבה.

וכתב הקר"א במנחות דף ה' ע"ב שדברי הכ"מ תמוהין דאטו בכל הני שפסולים להקריב לכתחילה לא פסלה מחשבה, וכתב שכוונת הראב"ד היא רק למנחת העומר כיון שמתיר להקריבו גם לכתחילה אע"פ שחדש אסור למזבח לכתחילה עד ב' הלחם דלכן נחשב מנחת העומר בגדר חידוש ולא פסלה בה מחשבה.

ועל תוס' הקשה דמה לי בזה שקודם העומר חדש פסול למזבח גם בדיעבד דהא אכתי הקרבת העומר עצמו לאו חידושא הוא שהרי הוא עצמו בא להתיר. ועוד דלמ"ד שהיכא שבזמן שביהמ"ק הי' קיים אם אירע שלא הקריבו את העומר האיר מזרח מתיר למפרע (עי' בזה בספרי על אבות באות רס"ה) הרי בודאי אין זה חידוש. וע"ע בענין שמנחת העומר נחשב דבר שאינו ראוי לעבודה בספרי על מנחות באות פ"ד.

תרמט) מקום הראוי לעבודה.

פירש"י שבמנחות דף ה' ע"ב אמרין שהכוונה היא לאפוקי מזבח שנפגם. ויש להקשות על זה ב' קושיות: א', קושיית השט"מ כאן דפשיטא

שמחשבה לזרוק על מזבח פגום אינה עושה פיגול כי זה כאילו חישב לזרוק על הרצפה. ותי' דהו"א דכיון דחשיב מיהא מזבח לענין הקטרת קומץ (כי הקטרת קומץ כשירה גם על מזבח שנפגם), שפיר חשיבא מחשבה.

ולכאורה נראה שכוונתו היא כמש"כ השט"מ במנחות דף ה' ע"ב בסוף אות ח' שכוונת רבא היא שאם חישב בשעת קמיצה להקטיר קומץ שלא לשמו על גבי מזבח שסתמו בכול מלח*, אין זה מחשבה, ולכשייתקן המזבח חוזר ומקטירו לשמו עכ"ל. וצ"ע למה הוצרך לומר שסתם את הפגימה בכול של מלח. ועכ"פ מזה שכתב כן מבואר שאירי שגם עכשיו בשעת מחשבתו המזבח פגום, וצ"ע דגם אם המזבח שלם, אבל אם חישב להקטיר קומצו על מזבח פגום אינו נעשה פיגול.

ב', והשט"מ במנחות לעיל שם הקשה עוד קושיא, והיינו שגם בלי המחשבה תיפוק לי' משום עצם העובדא שעבד עבודה בשעה שהמזבח פגום. ותי' שאה"נ רק דקמ"ל שהמחשבת פיגול אינה מביאה איסור כרת על הברש. ועוד תי' דנפ"מ לענין מנחה שאינה פסולה מחמת פגימת המזבח וכהנ"ל. ולכאורה משמע שבהתי' הראשון לא סבר השט"מ שרבא איירי במנחה אלא איירי בזבח, וא"כ לפ"ז נשאר קשה הקושיא הראשונה מה הוא הס"ד שמתפגל הלא הרי זה כמו שחישב לזרוק על הרצפה.

ואולי יסבור דכיון שהמזבח כשר להקטרת קומץ, ס"ד שגם אם ישחוט זבח על מנת לזרוק עליו דם למחר הרי זה פיגול

לעבודה כר"י לעיל בדף ט', הערה על הגליון שם.

(* ואולינן שבשלא לשמו מחשבין מעבודה

אע"פ שלדם אינו כשר, ואולי זוהי גם כוונת השט"מ אצלנו בסוגיין, וצ"ע.

תרנ) כהן הראוי לעבודה.

פירש"י וז"ל, כהן כשר עכ"ל. ובמנחות דף ה' ע"ב איתא בגמ' לאפוקי בעל מום. ובשט"מ בהשמטות שם הקשה דהא נהי שאין מחשבה פוסלת אבל בכל זאת הרי זה נפסל משום שכהן בעל מום עשה את העבודה, ותי' דהו"א שאם כהן בעל מום חישוב על מנת לזרוק או להקטיר למחר לא רק שפסול משום בעל מום אלא המחשבה מביאה לידי פיגול וחייבים גם כרת על אכילתו, ולכן קמ"ל שאין המחשבה מביאה לידי פיגול.

ועוד כתב לתרץ דאי משום הפסול של בעל מום הרי הדין הוא שאם נשאר דם הנפש יחזור הכשר ויקבל, אבל מחשבת פיגול פוסלת לגמרי, וא"א לחזור ולקבל, ומש"ה קמ"ל שמחשבתו של בעל מום אינה פועלת דבר זה.

תרנא) תד"ה אמר שמואל.

וז"ל, אע"ג דבפרק המזבח מקדש מרבה כבש כמזבח לענין קידוש דאם עלו לא ירדו וכו', מ"מ לענין דמים לא מצינו בשום מקום כבש כמזבח, דלקמן בפרק קדשי קדשים גבי עולה וגבי חטאת ממעטינן מדכתיב קיר המזבח ולא קיר הכבש עכ"ל. עי' בשפ"א שהקשה דאם בדם שייך לומר שאם עלה לא ירד א"כ למה לא נאמר כן גם ע"ג כבש, ומה בכך שאינו מקום זריקה אלא בעינן קיר המזבח, דהא הכבש גם אינו מקום הקטרה ובכל זאת אמרינן אם עלו לא ירדו.

ותי' דהציור הרגיל באימורין של קידוש הוא ע"י העלאה לחוד גם לפני ההקטרה וא"כ הה"נ שנתקדשו אם עלו על הכבש, אבל בדם הרי בהציור הרגיל יש תיכף הזריקה ואין העלאה לפני הזריקה וא"כ אולי לא סגי בהעלאה כדי לפעול קידוש. ולפי השפ"א כוונת תוס' היא כך דא"א לעשות זריקה על הכבש כי דרשינן קיר המזבח ולא כבש וגם אם עלו לא ירדו לא שייך בדם.

ועי' בטהרת הקדש שכתב שאפילו אם נאמר שקיר המזבח ולא קיר כבש הוא רק לכתחילה בכל זאת צודקים תוס' כי ה"ה שנדרוש גם את הפסוק של ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר שרק קיר המזבח ולא קיר כבש דקיר כבש לאו כמקומו דמי.

תרנב) בא"ד.

עי' בדבריהם דמבואר שעל הניתנים בחוץ שנתנן בפנים לא שייך לומר שלא במקומו כמקומו דמי דהא כבר נפסל בכניסתו להיכל, ורצו לומר שהקושיא להלן בדף ל"ו ע"א שליפג רבי יהודה בחוץ ופנים היא שיחלוק בהציור של חוץ שחישב ליתנם בפנים ומהטעם הנ"ל דמיפסל מיד בכניסתו. מיהו לכאורה קושיא זו לא קשה כל כך כי להלכה קי"ל שרק חטאת נפסלת אם נכנס דמה להיכל אבל שאר קרבנות אינם נפסלים, וא"כ י"ל שהמשנה להלן שם איירי בשאר דמים.

ועי' ברמב"ם פ"ב מהל' פסוה"מ ה"י שפוסק כשמואל גם בניתנין בחוץ שנתנן בפנים, וכתב המרומי שדה שכוונתו היא לשאר קרבנות ולא לחטאת, אבל קושיית

הגמ' בדף ל"ו היא שליפלוג רבי יהודה בניתנין בחוץ שנתנן בפנים בציור של חטאת ולמה פליג רק בהינוח. וע"ע בקר"א.

תרנב* בא"ד.

וז"ל, והתם לא פריך אלא מניתנים בחוץ שנתנם בפנים דוקא כדפי' רש"י משום שנפסל בשעה שהובא בהיכל עכ"ל. והנה תוס' כתבו את דבריהם הנ"ל בביאור הגמ' בדף ל"ו ע"א בדעת רבי יהודה, וגם כתבו לשון שבשעה שהובא להיכל נפסל, וכתב הח"נ שלשונם אינה מדוקדקת כי בדף פ"ג ע"א מבואר שרבי יהודה סובר כר"ש שרק אם זרק על המזבח הפנימי נפסל, ורש"י בדף ל"ו כתב באמת אי יהיב בפנים וכמו שהביאו תוס' לעיל כאן בשמו (מיהו רש"י בדף כ"ז ע"ב בד"ה תנינא הניתנין וכו' כתב שנפסל בכניסתו וקאי דבריו שם לפי רבי יהודה, וכן העיר בספר שלום רב).

תרנגו תד"ה לכפרה.

וז"ל, בעלמא דרשינן לכפרה נתתיו ולא למעילה עכ"ל. אין זה קושיא אלא תירוץ, דהנה לכאורה קשה למה צריכים את הדרשה של הדם יזרק והדר הבשר תאכל שהביא רש"י לומר שהדם מתיר את הבשר לאכילה הלא כן מוכח מהמלה לכפרה שהביאו לעיל בסוגיין דדרשינן מינה שזריקה שלא במקומו אינה מתרת את הבשר, דמזה חזינן שאכילת בשר זקוקה לזריקה, ועל זה תירצו תוס' שמ"לכפרה" יש לדרוש "ולא למעילה", אבל לעולם אימא שהבשר מותר גם קודם זריקה, אבל לאחר שידעינן מהדם יזרק והבשר תאכל שאכילת בשר תלוי' בזריקה א"כ שוב

אמרינן שלכפרה בא למעט גם זה, דהכוונה היא למעט כל מה שאינו לכפרה. (אמרי צרופה [נודע גם בשם חידושי הרא"ף, נדפס באסיפת זקנים חדש על זבחים] עם הוספת ביאור).

תרנד) תד"ה ואי.

וז"ל, ודייק מינה עכ"ל. צריכים למחוק את המלה מינה כי התם לא דייקנן מהמשנה אלא מברייתא. (צ"ק).

תרנה) בא"ד.

וז"ל, וי"ל כיון דאית לי' רואין כאילו הן מים לא הוי כמכופר דלא יהיב לי' לשם כפרת התחתון עכ"ל. עי' בקרן אורה שכתב וז"ל, (דלכאורה יש לפקפק בדבריהם ד"ל) דלא אמר ר"א הך סברא אלא להתיר דבר שאסור להעלות על המזבח, בזה אמרה תורה דליכא איסורא אלא כשמעלה לריח ניחוח, אבל לענין כפרה כי היכי דאם נתן למטה אתכפר אפילו בלא כוונה, דאין מצות צריכות כוונה בהא לכו"ע וכמו שהארכתי לעיל, ה"נ אם נתן למעלה, כיון דמקומו הוא יתכפר אפילו נתן לשם מים, וא"כ גם לר"א קשה למה יחזור. וצ"ל כיון דמטעם זה הותר לו ליתנן למעלה דמים שלמטה אע"ג דאיסורא הוא משום דהוי כמים, אי נימא דמתכפר בהם הוי כתרתי דסתרי עכ"ל.

תרנו) בא"ד.

וז"ל, ומיהו קשה לרבנן דלית להו רואין ומשמע התם דלרבנן יחזור ויתן למטה דקתני נתן למעלה ולא נמלך עכ"ל. צ"ע דהתם איתא שגם לפי ר"א וגם לפי רבנן בכה"ג יחזור ויתן למטה ושניהם עלו לו וא"כ למה

הקשו רק מרבנן ולא גם מר"א וצ"ע. (ברכת הזבח).
ועי' בחזו"א סי' ז' סק"ג.

תננו) תוס' ד"ה הכא במאי עסקינן דיהבי' פסול.

וז"ל, תימה א"כ אפילו נתן במקומו נמי, וי"ל דהאי פסול היינו טמא דאיירי ב' לעיל, ואי יחבי' במקומו כו"ע מודו דהוי דיחוי וכו' עכ"ל. וביאר השט"מ באות ל"א אבל השתא שנתנו שלא במקומו דאיכא תרתי לריעותא אינו עושה דיחוי כי הרי זה יותר מרוחק מזריקה רגילה אע"פ שכמקומו דמי*) , והדר פרכינן שבכל זאת ליהוי דיחוי כי כיון ששלא במקומו כמקומו דמי א"כ הרי זה דומה לציור שאין שם אלא החסרון של טומאה לחוד, ושוב הסיקו דהוי כב' חסרונות עכ"ד השט"מ. ולפ"ז יוצא שבהקושיא של ליהוי דיחוי דננו על טמא שזרק שלא במקומו כמו זריקה רגילה של טמא, דהיינו זריקה במקומה.

והנה בהקושיא הנ"ל רצתה הגמ' להוכיח שידחה מהא דתנן שאם קיבלו פסולים במחשבה פסולה אינו עושה דיחוי ומשמע שאם זרקו הרי זה שפיר עושה דיחוי, ולפי הנ"ל יוצא שבהקושיא של ליהוי דחוי כמו בציור של טמא שזרק במחשבת פסול, סברה הגמ' שגם המחשבת פסול של טמא אינה נחשבת ריעותא, כי מחשבה פוסלת רק בראוי לעבודה, וא"כ הרי זה כזריקה רגילה של טמא, וממילא הרי זה עושה דיחוי. ולפ"ז יוצא שבהקושיא נקטנו שטמא בקבלה אינו

עושה דיחוי, ורק בזריקה טמא עושה דיחוי, ואפילו אם זרק שלא במקומו או במחשבה פסולה. ולפי המסקנא היכא שזרק טמא במחשבה פסולה או שלא במקומו אינו עושה דיחוי כמו שבקבלה אינו עושה דיחוי, כי זה נחשב בגדר ב' ריעותות, אבל היכא שאין ריעותא אחרת בהדי הטומאה, דהיינו היכא שזרק במקומו בלא מחשבת פסול, הרי הוא שפיר עושה דיחוי.

ולפי המסקנא יתכן שטמא לחוד עושה דיחוי גם בקבלה.

וברמב"ם יש דיון גדול אם הוא סובר שהיכא שקיבל טמא יכולים לחזור ולקבל וכמו שהביא הקר"א כאן על תד"ה הכא וכו', ולהלן באות תר"ס נביא את דברי המחברים בדעת הרמב"ם.

והנה נראה שיש לבאר בדרך אחרת מהשט"מ את הס"ד, והיינו שגם לפי הקושיא של וליהוי דיחוי הבננו דהוי תרתי לריעותא, רק שחשבנו שגם בכה"ג טמא עושה דיחוי בזריקה וכמו שדייקו מהמשנה של קיבלו בפסול מחשבה, אבל קבלה אינה עושה דיחוי היכא שיש ב' חסרונות, אבל אכתי יתכן שהיכא שיש רק חסרון אחד גם קבלה עושה דיחוי, והיינו שטמא בזריקה עושה דיחוי אפילו כשיש עוד ריעותא עמו, אבל בקבלה היכא שאין ריעותא אחר עמו הרי הוא עושה דיחוי, אבל היכא שיש עוד ריעותא עמו אינו עושה דיחוי, וכן כתב הקר"א כאן, וביאר האבי עזרי בפ"א מפסוה"מ הכ"ח בד"ה ובזבחים וכו' שהסברא לחלק כהנ"ל בין זריקה לקבלה

טומאה א"כ בכהאי גוונא לא נאמר ששלא במקומו כמקומו דמי.

* והשפת אמת ביאר בדרך אחרת והיינו דהיכא שנוסף על שלא במקומו יש כאן גם פסול אחר כגון

א"כ יוצא ממסקנת הסוגיא שאע"פ שזריקת טמא עושה שירים אבל היכא שזרק שלא במקומו אינו עושה שירים אפילו אם סוברים ששלא במקומו כמקומו דמי, וכך אינו עושה שירים אם זרק במחשבה פסולה.

ועי' גם בחידושי הגר"ח בפי"ד מהל' פסוה"מ ה"ב שכתב וז"ל, וגם בטמא אם הזריקה היתה גם במחשבת פסול, או שהיתה הזריקה גם שלא במקומו, הא מבואר בזבחים דף כ"ו שיחזור הכשר ויקבל, והיינו משום דלא חשיבא זריקה כלל עכ"ל.

מיהו עי' במנ"ח במצוה קע"ח דמבואר בדבריו שטמא עושה שירים גם בכה"ג וז"ל, ומבואר בר"ם שם דכהן טמא עושה שירים אם זרק דוקא עיי"ש, ה"נ כאן בטמא שחשב בודאי אין מחשבתו מועלת, דסתמא אמרו דאם אינו ראוי לעבוד אין מחשבתו פוסלת, ולא הוציאו טמא כיון דראוי לעבודת ציבור כמו בדין שעושה שירים עיי"ש, הכלל דאפילו טמא ג"כ אין מחשבתו פוסלת, רק בזרק פוסל מחמת כהן טמא דעושה שירים, אך אם קיבל או הוליך בלבד במחשבה, בודאי מחשבתו אינה פוסלת, ומחמת העבודה בלא זריקה אינו עושה שירים, אם כן בודאי יחזור הכשר ויקבל אי איכא דם הנפש, ועי' בתוס' שם כ"ו ע"ב ד"ה הכא במאי עסקינן ותראה בהדיא כן עכ"ל.

והנה הרמב"ם בפי"ד מהל' פסוה"מ ה"ב פסק את הדין שאם פסול לעבודה חשב מחשבה הפוסלת אין המחשבה פוסלת ויחזור הכשר ויקבל, ושוב כתב שאם חישב מחשבת שלא לשמה בעולה ושלמים בשעת קבלה או הולכה או זריקה, כיון שהמחשבה הזאת אינה מחשבה הפוסלת הרי הוא פוסל

היא כך, "לפי מה שנתבאר למעלה שמה שטמא אף בקבלה עושה שירים הוא משום דין עבודה בפסול שפוסל הקרבן ולא משום דין שירים (פי' דאין הכוונה שאר הדם נעשה שירים אלא הכוונה היא שהשם של עבודה פסולה פוסל את הקרבן), אפשר שזה ידע הגמ' הסברא דאם יש שני דיחויין, שהוא טמא וגם הי' שלא במקומו או שהי' במחשבה של חוץ לזמנו וחוץ למקומו, אין על עבודה זו שם עבודה שיפסל מטעם עבודת פסול, ורק אם הי' הזריקה ג"כ שאז חוזר לדין שירים ממש בזה סוברת הגמ' שאין לחלק בין דיחוי אחד לשני דיחויין, עד שהגמ' דחי שם לא ה"ה אפילו זרקו, היינו שאף בזריקה יש חילוק שאם הי' שני דיחויין אין עושה שירים וכו'".

תרנח) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דהאי פסול היינו טמא וכו' עכ"ל. אע"ג דקאי שם על כל הפסולים כמו שביאר רש"י כאן בד"ה הכא במאי עסקינן דיהבי' פסול, אבל כוונת התנא היא כך, שבכל הפסולים הדין הוא שאם נתן שלא במקומו יחזור הכשר ויקבל כי כולם אינם עושים שירים, משא"כ במקומו אינם שוים, כי טמא שפיר עושה שירים. (ראש המזבח).

תרנט) בענין מה שמבואר בסוגיין שזריקת טמא אינה עושה שירים היכא שיש כאן עוד חסרון.

הנה לעיל באות תרנ"ז בדברינו על תד"ה הכא במאי עסקינן ביארנו שלפי מה שפירשו תוס' שהכוונה כאן ביהבי' פסול היא לטמא

את הקרבן ואפילו אם חזר הכשר וקיבל, ולא משום שהמחשבה פסלה אלא משום הפסול הגוף שלו, והדבר נראה תמוה דהא פסול אינו עושה שירים כמו שפסק בפ"א הכ"ח. והכ"מ כתב וז"ל, נראה שהטעם (של הרמב"ם) שמאחר ששלא לשמו פסל בעלמא, והכא לא פסל, הוי נמי שאינו ראוי לעבודה כראוי לענין שיהא פוסל במחשבה, שאע"פ שיש דם הנפש לא מהני שיחזור הכשר ויקבל, אכן צריך תלמוד מנין לו לרבינו זה עכ"ל. והמנ"ח שם כתב שאין דבריו מובנים.

וכתב המנ"ח שאין לומר שכוונת הרמב"ם היא לטמא, כי א"כ למה בהרישא של דבריו במחשבה פוסלת אינו עושה שירים, וזהו לשיטתו לעיל שם שטמא עושה שירים אפילו במחשבה הפוסלת. ועוד הקשה דטמא עושה שירים רק בזריקה אבל לא בקבלה והולכה, והרי הרמב"ם איירי להדיא גם בקבלה והולכה (מיהו הבאתי באות תר"ס שהאבן האזל הוכיח מדברי הרמב"ם האלו שכוונתו בפ"א הכ"ח היא שטמא עושה שירים גם ע"י קבלה). ועוד הקשה דלא משמע שכוונת הרמב"ם היא רק לטמא. מיהו האבן האזל כתב שסמך הרמב"ם על מה שכבר כתב לעיל בפ"א הכ"ח שרק טמא עושה שירים.

וגם האור שמח שם כתב שכוונת הרמב"ם היא לטמא, וכ"כ הקר"א כאן בדבריו על תד"ה הכא, וביאר האור שמח שבהרישא של דברי הרמב"ם שהטמא חשב מחשבה הפוסלת הדין הוא שאינו עושה שירים כי אינו חזי בדרך זה לקרבן הבא בטומאה, וגם כתב האור שמח כן לענין טמא שזרק שלא במקומו דגם שם אינו עושה שירים

כי אינו ראוי בזריקה כזו לקרבן הבא בטומאה. מיהו לא הבנתי דא"כ גם כשזרק שלא לשמו בעולה או שלמים, הלא לא חזי לעבודת ציבור בזריקה כגון זו, וא"כ למה הוא עושה שירים. ברם אם נאמר כהצד שהזכרתי בכרך א' אות ב' שבעולה ושלמים היכא שחישב שלא לשמו אין כאן חסרון בגוף עבודות הקרבן, אלא מיקרי רק שלא קיים נדרו או חובתו, אז הדבר מובן, כי מצד קיום דיני הקרבן הרי הוא שפיר חזי לעבודת ציבור.

וכעיקר דברי האור שמח שטמא אינו עושה שירים כשזרק שלא במקומו משום דלא חזי בכגון הא לעבודה בקרבן הבא בטומאה כתב גם המקור ברוך בח"א סי' י"ב ד"ה ומ"ש וכו'.

ובחסדי דוד פ"ג דקרבנות בקטע "וכל הנך מילי" רצה לפרש שכוונת הרמב"ם היא להיכא שגם הכשר שקיבל וזרק אחרי הטמא זרק שלא לשמה, דהיינו שעשה עולה לשם שלמים, ומש"ה פסול כי אין בכח הכשר לתקן קרבן עולה כשהוא עובד אותו לשם שלמים.

תוס' בענין משמעות דברי הרמב"ם שטמא עושה שירים גם בקבלה.

ע"י ברמב"ם בפ"א מהל' פסוה"מ הכ"ח שכתב וז"ל, קיבל הפסול, אם נשאר דם הנפש חוזר הכשר ומקבל ומוליך וזורק, שאין הפסולין לעבודה עושין דם הנשאר שירים, חוץ מן הטמא, הואיל והוא ראוי לעבודה בקרבן הבא בטומאה כמו שביארנו עושה שירים, כיצד, קיבל הטמא, אע"פ שקיבל אחריו הכשר דם הנפש וזרקו, נפסל

הזבח שזה שקיבל הכשר באחרונה שירים הוא ואינו כלום עכ"ל. ועי' בראב"ד שהשיג עליו שטמא אינו עושה שירים אא"כ זרק אבל לא אם קיבל. והכ"מ כתב שכוונת הרמב"ם היא שהטמא גם זרק כמש"כ בהל' מעילה. מיהו השפ"א בדף ל"ב ע"א בד"ה במשנה וכולן וכו', השיג על הכ"מ דהתם בהל' מעילה איירי בשאר פסולים ולכן כתב הרמב"ם שקיבל זורק דהיינו כדי להשמיענו שגם בכה"ג אינם עושים שירים, וכן כתב האבן האזל על דברי הרמב"ם שם בד"ה והנה בדף ל"ד.

ועוד תמה השפ"א על הרמב"ם מצד הסברא, למה בקבלה הרי הוא עושה שירים, דהא כשר אינו עושה שירים ע"י קבלה כדחזינן בשפך מהכלי על הרצפה דיחזור ויקבל ולא אמרינן דנעשו שירים.

והנה האבן האזל העיר שמדברי הרמב"ם בפ"ד ה"ב יוצא בפירוש שגם ע"י קבלה לחוד טמא עושה שירים (ועי' באות תרנ"ט שהבאנו בשמו ובשם עוד אחרונים שכוונת הרמב"ם שם היא לטמא).

ועוד כתב להוכיח כהרמב"ם מהמשנה של קיבל בשמאל פסול ולא תנן שיחזור ויקבל בימין, והיינו משום שכמו שטמא עושה שירים כיון שיש לו הכשר בקרבן הבא בטומאה הה"נ לשמאל כיון שיש לו הכשר ביוה"כ, דמשום כך גם שמאל עושה שירים, וא"כ מוכח מהמשנה שאפילו ע"י קבלה לחוד שמאל עושה שירים.

ובחי' הגרי"ז על הבעיא אם פסול עושה שירים בדף ל"ד ע"ב איתא בשם הגר"ח דכוונת הרמב"ם היא שגם קיבל, ולא שקיבל לבד, אלא זרק וגם קיבל (וכהכ"מ), וכתב הרמב"ם שגם קיבל כי רק בכה"ג שהדם

הי' כבר פסול בשעת הזריקה אמרינן שאין פסול עושה שירים, וגם לכן כתב רש"י שם שהבעיא איירי באופן שהפסול גם קיבל וגם זרק, אלא שהביא הגרי"ז שם שמהרמב"ם בריש פ"ד מבואר שגם ע"י זריקה לחוד אין פסול עושה שירים.

והמרכבת המשנה כתב ששיטת הרמב"ם היא שהחילוק בין טמא לשאר פסולים הוא בקבלה דטמא עושה שירים משא"כ שאר פסולים, אבל בזריקה כל הפסולים עושים דחוי כיון דהוי גמר עבודה, ועי"ז תי' את קושיית תוס' שאם איירי באופן שיהבי' פסול א"כ אפילו במקומו יחזור הכשר ויקבל, דזה אינו קושיא כי במקומו גם בשאר פסולים הרי זה נשאר דחוי.

והשפ"א בדף ל"ד ע"ב בד"ה בגמ' פסול וכו' כתב שאם קיבל כהן כשר במחשבת פיגול הרי זה בודאי עושה שירים, כי דוקא אם קיבל בשמאל או שזר קיבל אין זה עושה שירים כי זה כמאן דליתא, אבל מחשבת פיגול פועלת שמרצה לפיגולו ומביאה חיוב כרת. והביא שכן כתב הרמב"ם להדיא בפיה"מ שם, וכן הוציא מלשון הרמב"ם בריש פ"ד. ועוד כתב שמזה שלא השיג עליו הראב"ד חזינן שגם הוא מסכים לזה ודלא כהטהרת הקודש שהביא שם שכתב בשם הראב"ד דגם במחשבת חוץ לזמנו רק זריקה עושה שירים, אלא שהקשה דהא טמא אינו עושה שירים בקבלה אע"פ שהוא עושה שירים בזריקה, אלא שכתב שהרי הרמב"ם סובר דשפיר עושה.

ובערוך השלחן העתיד סי' קכ"ד סעיף י"ז וי"ח כתב שטמא עושה שירים אפילו בקבלה לחוד, וה"ה אם קיבל כהן כשר

ושוב קיבל כהן כשר אחר, הדם שקיבל השני פסול כי כבר נעשה שירים.

ברם בספר אבי עזרי בפ"א מהל' פסוה"מ הכ"ח בד"ה ונראה בזה וכו' ראיתי שכתב דלא כהערוך השלחן, אלא שבדאי היכא שכשר קיבל וחזר וקיבל מותר להשתמש גם בהדם השני, וקבלתו הראשונה לא עשתה שירים, והביא שם דכן איתא בפירוש בדף ל"ד ע"ב בפלוגתא דת"ק ור"ש בן אלעזר וברמב"ם בפ"ב מהל' פסוה"מ הכ"א, ורק קבלת טמא פועלת שאי אפשר לחזור ולקבל, ולא משום שהשאר נחשב שירים ממש, אלא הכוונה היא שקבלת טמא מיקרי עבודה וממילא הרי זה פוסל את הקרבן, והא דנקרא בשם "עושה שירים" הרי זה במובן שכבר אין להקרבן תקנה, ועוד דמכיון שאם ימשיך ויזרוק הרי הוא עושה שירים ממש לכן גם בקבלה השתמשו במליצה זו של עושה שירים. ועיי"ש איך שביאר את הסוגיא בדף ל"ד, ומה שהעיר על רש"י שם יש ליישב.

ועי' בחידושי ר' אריה ליב חלק ב' סי' י"ח שכתב וז"ל, ונראה לומר דבדין עבודת קבלה יש שני ענינים, א', דין עבודת קבלה בהדם, שהרי זה הוא דין הדם שיתקבל ויתקדש בכלי, ומצד דין זה נראה דכשמקבל בב' כוסות הרי שתי עבודות קבלה הן, ואין להן שייכות זו עם זו, ב', דין עבודת קבלה היא ג"כ דין עבודה בהקרבן, ומד' עבודות המתיר של הקרבן היא, שיתקבל דמו, ונראה דבדין עבודת קבלה שבקרבן הוא דנאמר דין שיתקבל כל דמו, ואשר לכן נראה דכשמקבל בשתי כוסות, הרי מצד דין עבודת קבלה שבקרבן חשיב הכל עבודת קבלה אחת, שהרי עיי"ז הוא דמתקיים עיקר הדין

שיתקבל כל דמו של פרו, ומצטרף הכל כאחד לדין עבודת הקבלה בהקרבן.

ויסוד לזה מדברי הרמב"ם בפ"א מהל' פסוה"מ הכ"ח שכתב קיבל הפסול, אם נשאר דם הנפש חוזר הכשר ומקבל וכו', חוץ מן הטמא וכו', כיצד קיבל הטמא, אע"פ שקיבל אחריו הכשר דם הנפש וזרוק, נפסל הזבח, ובהשגות הראב"ד תמה על זה שאין דין טמא עושה שירים אלא בזריקה ולא בקבלה יעו"ש, ולפמש"כ נראה בביאור דברי הרמב"ם משום דבדין עבודת הקבלה שבקרבן חשיב כל הקבלות אף בשתי כוסות עבודת קבלה אחת, ואשר לכן כיון שקיבל הטמא בכלי אחד הרי יש בזה פסול עבודת טמא בהקבלה, ונפסל הכל, ורק בקיבל פסול, שאינו עושה שירים (עיי' זריקה), דיסודו שאין במעשיו דין עבודה בהקרבן כלל, ממילא דאינו מצטרף לשאר הקבלה ואינו פוסל, אבל טמא שעושה שירים (עיי' זריקה) והרי שעבודתו חשיבא עבודה בהקרבן, וממילא דמצטרף לשאר הקבלות, דעבודת קבלה אחת היא, וממילא דישי בה פסול טומאה עכ"ל.

תרסא) חישב ליתן את הניתנין למעלה למטה למטה למעלה לאלתר כשר.

הנה תוס' להלן בריש דף כ"ז כתבו דאית שפיר רק אם סוברים שלא במקומו כמקומו דמי אבל אם לאו כמקומו דמי א"כ הרי זה צריך להיות פסול משום מחשבת הינוח לפי רבי יהודה. ועיי' באות תר"ע מה שהבאנו בביאור דבריהם.

מיהו רש"י כאן בד"ה לאלתר כשר כתב דכשר אפילו אם זריקה פסולה היא (כלומר

אם סוברים ששלא במקומו לאו כמקומו דמי) כי אין מחשבה פוסלת אלא חוץ לזמנו וחוץ למקומו ובפסח וחטאת שלא לשמו. ונראה דהיינו משום דאזיל רש"י עוד שמחשבת הינוח אינה פוסלת.

דף כ"ז ע"א

תרסב) ואם שלא במקומו כמקומו דמי האי פסול פיגול הוא.

פירש"י וז"ל, שהרי חשיב בשחיטה על מנת לזרוק דמו למחר דהיא אכילת מזבח עכ"ל. ועל זה מתרץ מר זוטרא דילפינן מואם האכל יאכל שאע"פ שכמקומו דמי אבל בכל זאת זריקה שלא במקומו אינה גורמת פיגול כי אינה בגדר זריקה שמתרת את הבשר באכילה, ופירש"י וז"ל, ונפקא לן מהכא דאי חשיב בזריקה שלא במקומו על מנת לאכול או להקטיר למחר לא הוי מחשבת זריקה לענין פיגול, ומינה כי חשיב בשחיטה על מנת לזרוק זריקה זו חוץ לזמנו לא הויה מחשבה בזריקה המפגלת עכ"ל. וצ"ע איך יליף רש"י זו מזו, דבשלמא כשהוא עושה זריקה שלא במקומו א"כ כיון

שאינן הזריקה מתרת את הבשר באכילה א"כ עבודה כזו אינה מביאה לידי פיגול, אבל כשהוא עושה שחיטה ומחשב לזרוק זריקה שלא במקומו הרי כיון שהוא עושה שחיטה כתיקנה ומחשב על אכילת מזבח מה חסר כאן, ומה לי בזה שאין אכילת מזבח זו מתרת באכילה ואיך אפשר ללמוד דבר זה מהיכא שחשיב בשעה שזרק זריקה שלא במקומו, ובשלמא אם רש"י הי' סובר שהדרשה היא דרשה ישירה גם על היכא שמחשב בשעת שחיטה לזרוק זריקה שלא במקומו, אז לא הי' קשה מידי, כי גזירת הכתוב היא, אבל מרש"י מבואר שהפסוק קאי רק על היכא שחשיב בשעה שעשה זריקה שלא במקומו, רק שאנחנו מעצמנו מדמים לזה את הציוור שחשיב בשעת שחיטה על זריקה שלא במקומו, ואם כן צ"ע כמו שהערנו.

ועי' בחידושי הגרי"ז שהביא שהגר"ח אמר שהטעם למה מחשבה על זריקה מפגלת את הקרבן אינו משום דמיקרי שחשיב על אכילת מזבח, אלא לעולם לא מיקרי זריקה בגדר אכילת מזבח, אלא הטעם למה המחשבה מפגלת הרי זה בגלל עצם העובדא שחשיב על עבודת זריקה*, ואיתא בחידושי הגרי"ז שם שלפ"ז ניחא כי י"ל שהעובדא

של מעשה אכילה אלא סגי בכדי הזאה שהוא שיעור עבודה.

וביאר הקה"י שלפ"ז יש לבאר כך, דהיכא שזרק שלא במקומו על מנת לאכול למחר אין זה נקרא עבודה לענין לפגל את הבשר, כי בלא"ה הבשר פסול משום שלא במקומו, ואין פיגולו גורם את פסול הבשר, אבל לענין לגרום שהקרבן פסול ואינו מכפר שפיר מיקרי עבודה, כי מצד שלא במקומו הרי הוא עדיין מכפר, וממילא הרי זה בגדר פיגולו גרם לו שאינו מכפר, וממילא מחשבת פיגול מהני

(* מיהו רש"י כתב משום אכילת מזבח, וכ"כ לעיל בדף י"ג סוף ע"א וריש ע"ב, וגם הרמב"ם על המשנה להלן בדף כ"ט ע"ב כתב שזריקת הדם היא אכילת מזבח עיי"ש. והקהלות יעקב כתב שאין כוונת רש"י לומר שעצם מעשה הזריקה מחמת עצמו חשיב מעשה של אכילת מזבח, אלא לעולם מעשה הזריקה מחמת עצמו לא מיקרי אכילת מזבח, אלא העובדא שנעשית כאן עבודת זריקה גורם להזריקה להחשב אכילת מזבח, ורק אז הרי זה נחשב שהמזבח קיבל מה שהוא, ולכן לא בעינן כזית שהוא השיעור

שבזריקה שלא במקומו אינה מתרת את הבשר לאכילה הרי זה חסרון באיכות העבודה שלה, ומש"ה אין מחשבה על עבודה כזו מביאה לידי פיגול, כי אין זה נקרא שחיטת על עבודה גמורה.

ברם אכתי אין מבואר איך ילפינן דבר זה ממה שמחשבה אינה מועלת בשעה שהוא זורק שלא במקומו, וצ"ל שסברא היא, שאם חשיבא עבודה גרועה לענין שאין מחשבת פיגול פוסלת בה ה"ה כשהוא חושב מחשבת פיגול על עבודה כזו אין המחשבה מפגלת כיון שחיטת על עבודה גרועה.

וכן מבואר בחידושי הגר"ז שם ביתר ביאור, דעיי"ש שביאר ענין זה על פי מה שהבאנו לעיל באות תרל"ה משמו דמה שהזריקה גורמת היתר בשר לאכילה אין זה בגדר תוצאה ממה שהזריקה פועלת כפרה וריצוי, אלא הזריקה בדרך ישיר פועלת את שני הדברים, דהיינו שהזריקה פועלת כפרה וריצוי, וכן הזריקה מתרת את הבשר לאכילה, דלפ"ז יוצא שבזריקה שלא במקומו מה שהבשר נשאר אסור באכילה הרי זה נקרא באמת חסרון בפועלת הזריקה, דהא הזריקה לא עשתה אחד מהדברים שהיתה עומדת לעשות, דהיינו שהזריקה לא פעלה היתר אכילה על הבשר, ומעתה י"ל שכוונת הדרשה של מר זוטרא היא כך, דאין כוונתו לומר שהיכא שהבשר נשאר אסור באכילה אין פיגול, אלא כוונתו היא לומר דכיון

שבזריקה שלא במקומו הבשר נשאר אסור באכילה, והזריקה אינה פועלת היתר בשר לאכילה, א"כ זריקה כזו אינה מביאה לידי פיגול כי במדה מסוימת אינה זריקה שפועלת על הקרבן מה שהיא צריכה לפעול, אבל היכא שאין שינוי בפועלת הזריקה, רק שבכל זאת הבשר נשאר אסור מחמת סיבה צדדית, ולא בגלל שהזריקה אינה פועלת על הבשר, אז הזריקה שפיר תביא לידי פיגול, ומעתה שפיר יש ללמוד את הציור שחיטת בשעת שחיטה לזרוק זריקה שלא במקומו מהציור שחיטת בשעה שעשה זריקה שלא במקומו, כי הטעם למה אין פיגול היכא שחיטת בשעה שזרק זריקה שלא במקומו הרי זה משום שהבשר אסור באכילה, והזריקה אינה פועלת בהקרבן פעולה שלימה, ומש"ה במדה מסוימת אין זה נקרא מחשבה בשעת עבודה בהקרבן, וא"כ מזה יש להבין שגם היכא שחיטת על זריקה כזו אין מחשבה זו מביאה לידי פיגול, כי לא חיטת על זריקה שהיא פועלת פעולה שלימה בהקרבן, ולכן במדה מסוימת אין זה נקרא מחשבה בהקרבן עכ"ד הגר"ז. ויתכן שהכוונה בחידושי הגר"ז שם היא שזה יכול לשמש ביאור גם בדעת רש"י כי נהי שחיטת על אכילת מזבח, אבל הרי חיטת על אכילת מזבח כזו שבמדה מסוימת אינה פועלת ואינה קשורה להקרבן, וממילא במדה מסוימת אין זה נקרא מחשבה בהקרבן.

לענין זה, ושפיר חשיב עבודה לענין לגרום את הפסול כפרה של פיגול אע"פ שאינו מיקרי עבודה לענין לפגל את הבשר, וכן ביאר הטהרת הקודש, ומעתה מכיון שמיקרי עבודה גרועה שהרי אינה מתרת את הבשר באכילה, ה"ה שאם חיטת בשעת שחיטה לעשות זריקה שלא במקומו

למחר לא מיקרי שחיטת על אכילת מזבח גמורה, כי מיקרי אכילת מזבח רק משום דהוי עבודה, והכא לא הוי עבודה לענין לפגל את הבשר, ומש"ה לא חיטת אכילת מזבח גמורה, ומש"ה אין זה בגדר מחשבה הפוסלת עכ"ד הקהלות יעקב.

ועוד איתא שם שלפ"ז מיושבת קושיית תוס' כאן שהקשו למה צריכים פסוק לומר שמחשבות מוציאות זו מזו ושאינן המחשבת פיגול מפגלת את הבשר, תיפוק לי' משום שאסור גם בלא המחשבת פיגול ולא מיקרי שפיגולו גרם לו, וכן הקשו על שירים שחסרו בין קמיצה להקטרה, דהשירים אסורים באכילה, ובכל זאת מהני מחשבת פיגול בשעת הקטרת הקומץ, ות"י הגרי"ז שלפי דרכו לא קשה מידי כי המיעוט הוא רק על היכא שבמדה מסוימת אין כאן זריקה בהקרבתן, אבל בהני גונוני הזריקה היא שפיר זריקה שבכחה גם להתיר את הבשר באכילה, רק שיש על הבשר איסור צדדי מטעם אחר. ועי' גם בקר"א שכתב וז"ל, ות"י זה פשוט דלא אימעוט אלא זריקה שאינה מתרת אבל בכל הני אין בזריקה חסרון עכ"ל.

ועי' באות תרע"א דיתבאר שיתכן שזהו גופא תירוץ של תוס' על הקושיות הנ"ל. ועוד ביאר הגרי"ז שמיושב על פי זה קושיית תוס' בד"ה אלא וכו' שהקשו שבמקומות אחרים מקשה הש"ס שמידי דבר אחר כתיב, דלפי הנ"ל לק"מ כי שאני הכא שאין הכוונה למעט בגלל שיש גם איסור אחר אלא הכוונה היא למעט כי חסר בהשם זריקה על הקרבן.

ועוד ביאר שלפי רש"י יוצא שהיכא שחישב מחשבת פיגול בשעת זריקה שלא במקומו הטעם למה אין פיגול אין זה משום שלא קרב המתיר כמצותו, וכדחזינן מזה שבזריקה שלא במקומו הבשר אסור באכילה דזה מראה שלא קרב המתיר כמצותו, דזה אינו, כי לפ"ז לא הי' שייך לדמות לזה היכא ששחט על מנת לזרוק זריקה שלא במקומו, כי בכה"ג אח"כ שפיר זרק את

הדם כמצותו, וא"כ י"ל שלעולם כדי לצאת ידי הדין של קרב המתיר כמצותו סגי בזה שהקרבת המתיר פועלת כפרה וריצוי, רק שנתחדש כאן גזירת הכתוב חדשה שאם חישב מחשבת פיגול בשעת זריקה כזו שאוסרת את הבשר באכילה, לא פיגול, כי במדה מסוימת לא חשיבא זריקה בהקרבתן וממילא לא מיקרי מחשבה בהקרבתן אשר לפ"ז שפיר יש לדמות לזה היכא ששחט על מנת לזרוק זריקה שלא במקומו וכמו שביארנו.

ועוד ביאר לפ"ז את המשך הגמ', דהנה אמרינן שהטעם למה היכא שחישב לעשות למחר זריקה שלא במקומו הרי זה נשאר מיהא פסול הרי זה כי אזלה הברייתא כרבי יהודה שפוסל מחשבת הינוח, ולכאורה היתה הגמ' יכולה לבאר בדרך אחרת והיינו שהטעם למה הבשר נשאר מיהא אסור הרי זה משום שהדרשה של מר זוטרא ממעטת רק מכת אבל לא מפסלות, וביאר הגרי"ז שלפי דרכו הנ"ל זה אינו, כי מאחר שהדרשה משמיענו שצריכים מחשבה בהקרבתן, ומחשבה בשעת זריקה שלא במקומו לא חשיבא מחשבה בהקרבתן, א"כ ה"ה שמחשבה זו אינה מועלת לענין לפסול את הבשר, כי גם לענין פסול בעיני מחשבה בהקרבתן, ומש"ה הקשה הגמ' איפסולי נמי לא ליפסל, והוכרחה לומר דמיפסל רק משום מחשבת הינוח ואליבא דרבי יהודה.

והנה שוב מייתינן בגמ' שם שגם ריש לקיש סובר שזריקה שלא במקומו כמקומו דמי, רק שר"ל לומד את המשנה כפשוטו שהקרבתן פסול לגמרי וגם אינו מכפר, והיינו משום דאיירי שחישב בשעת הזריקה שלא במקומו שיאכל את הבשר חוץ לזמנו וכמו

שפירש"י, ושוב מקשינן על ר"ל כל מה שהקשינו על שמואל, וכן מהברייתא של חישב ליתן וכו' דתניא שלמחר פסול ומוקמינן לה כרבי יהודה, והקשה הגרי"ז דלפי ר"ל הי' אפשר להקשות מהמשנה למה אינו נעשה פיגול כיון דאיירי באופן שחשב מחשבת פיגול. וכבר הקשה כן הפנים מאירות עיי"ש.

אבל עכ"פ צ"ע אליבא דריש לקיש למה באמת הקרבן פסול כשנתן שלא במקומו על מנת לאכול את הבשר חוץ לזמנו, דהא הכא ליכא למיפסל משום מחשבת הינוח, דהא אם חישב להניח הבשר לא פסלינן הקרבן כמו שמבואר בפרק כל הפסולין, וכן הקשה רעק"א במשניות כאן, וכן השט"מ כאן באות ג', ועי' בשפ"א שם בסד"ה ור"ל אמר וכו'. ולהלן באות תרס"ד נאריך בזה יותר.

ועוד מבואר בחי' הגרי"ז שם דהנה הרמב"ם בפט"ז מפסוה"מ ה"ו פסק שאם חישב בשעת שחיטה לזרוק זריקה שלא במקומו למחר הרי זה פסול, והקשה הראב"ד שהרי הרמב"ם פוסק דלא כרבי יהודה, וא"כ למה מיפסל. וביאר הגרי"ז שהרמב"ם סובר שהדרשה של מר זוטרא קאי על היכא שבשעת שחיטה חישב לזרוק שלא במקומו (ודלא כרש"י, והראב"ד סובר כרש"י) וכיון שכן אין הכרח לחדש לדידי' דלא חשיב מספיק מחשבה בהקרבן*), אלא אפשר ללמוד דחשיב שפיר מספיק מחשבה בהקרבן, רק דגזיה"כ היא דליכא כרת דפיגול, וא"כ מכיון דחשיב שפיר מחשבה

בהקרבן איכא למימר דלא מיעט הפסוק אלא מכרת, אבל פסול שפיר הוי, ועדיף ממחשבת הינוח. ולפ"ז צ"ל דנקטה הגמ' "מחשבת הינוח ואליבא דרבי יהודה" רק לדוגמא שמצינו לפעמים שפסול בלי איסור כרת, ודלא כרש"י שפירש דהכא הרי זה באמת משום מחשבת הינוח, ולקמן בסמוך נביא את דעות המפרשים בזה.

וכתב עוד שלפי הרמב"ם היכא שזרק שלא במקומו וחישב בשעת אותה זריקה על אכילה, אפשר לומר שהטעם למה אינו פיגול הרי זה משום הדין הכללי של לא קרב המתיר כמצותו. וביאר שלפ"ז אתי שפיר למה לא הקשו על ר"ל מהמשנה, והיינו משום שהמשנה הרי איירי לפי ריש לקיש כשחישב מחשבת למחר בשעה שזרק זריקה שלא במקומו, וא"כ אתי שפיר למה אינו נעשה פיגול, כי כיון שאין הבשר נותר באכילה הרי זה מיקרי שלא קרב המתיר כמצותו, ולכן הקשו רק מהברייתא של חישב וכו' דאיירי כשחישב בשעת שחיטה על זריקה שלא במקומו למחר. ועי' בשפ"א בד"ה בגמ' ור"ל וכו' שתי' ג"כ כהנ"ל אבל לא תלה את הדבר ברש"י והרמב"ם, וכן תי' האחיעזר בח"ב סי' ל' בד"ה ואין לומר.

ועי' באחיעזר שם באות ב' ואות ד' שכתב דרך אחרת ברש"י הובא להלן באות תרס"ה.

והנה עי' גם בכ"מ שם שכתב שהרמב"ם אינו מפרש כרש"י שהכוונה היא דהוי ממש משום מחשבת הינוח וכרבי יהודה, אלא הכוונה היא רק להראות דוגמא מרבי יהודה שמצינו לפעמים שאינו פיגול אלא פסול

במקומו מזורק שלא במקומו על מנת לאכול למחר.

(* כמו שהוכרחנו לחדש לפי רש"י כדי לבאר איך ילפינן שוחט על מנת לזרוק למחר שלא

לטעמי' דס"ל שכמקומו דמי אינה להברייתא בסוגיין, אלא הכוונה היא להא דאיתא כמימרא דשמואל בספרא, וסתם ספרא רבי יהודה היא.

והנה כבר הבאנו את קושיית הקר"א איך נקטו דברי רבי יהודה לדוגמא הלא הוי גדר אחר לגמרי. ובספר קהלות יעקב כתב ליישב שיסוד האיסור של פיגול הוא שרואין כאילו באמת אכל או הקטיר או זרק חוץ לזמנו (ואע"פ שאם אכל באמת חוץ זמנו אין זה פוסל אבל זהו רק משום שלאחר שהוכשר הזבח א"א ששוב יפסל), וכתב להוכיח כיסודו הנ"ל ממאי דאמרינן לעיל בדף י"ג שבזריקת פיגול עשתה התורה מחשבה כמעשה ומהשט"מ שם באות ז' משמע שהכוונה היא דהוי כאילו כבר עשה כמחשבתו (ואין הכוונה שלמחשבה יש כח לפסול כמו שיש למעשה), ועוד הביא סמוכים להיסוד הנ"ל ממה ששוחט על מנת לזרוק שלא לשמו פסול וכתב הרמב"ם בפט"ו מפסוה"מ ה"י לבאר שהרי זה נחשב כאילו זרק שלא לשמו והרי לעיל בדף ט' ע"ב ילפינן דין זה מפייגול, אבל מהזבח תודה בסוף פרק כל הפסולים הביא שיסוד דין פיגול אינו משום דחשיב כאילו באמת עשה. ועכ"פ לפי הנ"ל כתב הקהלות יעקב להסביר שמה שרבי יהודה סובר בכל המחשבות שמחשבה כמעשה והוי כאילו עשה הרי זה כי הוא לומד כן מפייגול, ורבנן לא ילפי, אבל לעולם גם רבנן מודים שבפייגול אמרינן דהוי כאילו עשה. ועוד ר"ל שרבנן סוברים גבי מחשבת חוץ לזמנו דהוי כאילו עשה אפילו בציוור שאין כאן האיסור כרת של פיגול, דבכל זאת הרי זה פסול משום דהוי כאילו עשה, ומעתה שפיר

וא"כ הה"נ כאן. ועי' בחק נתן שכתב שהכ"מ אינו גורס "ואליבא דרבי יהודה" כי זה מורה שהברייתא אתיא כרבי יהודה והרי אינו כן לפי הפירוש הנ"ל. ועי' גם בברכת הזבח שכתב שהרמב"ם אינו גורס "ואליבא דרבי יהודה". מיהו השפ"א בד"ה בגמ' א"ה וכו' כתב ששפיר אפשר לגרוס ואליבא דרבי יהודה כי לא אמרו "ורבי יהודה היא" שזה הי' מורה שהברייתא היא רבי יהודה, אלא אמרו "ואליבא דרבי יהודה", וא"כ יש לפרש שהכוונה היא שמיפסל כאן כמו שמצינו שמחשבת הינוח אליבא דרבי יהודה פוסלת ואין בה כרת. והנה השפ"א שם נתקשה מה מקשה בכלל הגמ' שגם לא יפסל, הלא מצינו כמה אופנים של פיגול שנתמעטו רק מכרת אבל פסול הוי. וכתב שלפי הרמב"ם אתי שפיר כי זהו באמת התי' של הגמ', רק שהראו דוגמא מרבי יהודה. ברם כבר הבאנו מהגרי"ז בדעת רש"י שקושיית הגמ' היא דשאני הכא דמכיון שלא חשיב מחשבה בהקרבת א"כ הדין נותן שגם לא יהי' פסול. והקר"א בד"ה והנה הרמב"ם וכו' נתעורר על לשון מידי דהוי אמחשבת הינוח, דלמה אמרו "מידי דהוי" הלא היינו הך, ומזה מבואר שהכא לא משום מחשבת הינוח אתינן עלה ודלא כרש"י, אלא שהעיר שאיך אפשר לומר שנקטו רבי יהודה רק בדרך דמיון הלא במחשבת הינוח טעמו של רבי יהודה הוא משום דס"ל שמחשבה כמעשה, ורואין כאילו כבר הניחו, אבל הכא הרי זה רק דין של פסול בעלמא, דלענין לפסול את הקרבן הוי שפיר מחשבה הפוסלת.

והזבח תודה כתב שאם אין הכוונה כאן למחשבת הינוח ממש ואליבא דרבי יהודה צ"ל שכוונת הגמ' להלן בדף ל"ו שר"י

קאמר הש"ס שרבנן פסלי בשוחט על מנת לזרוק למחר שלא במקומו מידי דהוי אמחשבת הינוח לפי רבי יהודה, כי כמו שהתם רבי יהודה סובר דהוי כאילו עשה, כן סוברים רבנן במחשבת חוץ לזמנו אפילו כשאינו עושה פיגול.

ועי' בסוף דברי הגרי"ז שם שנסתפק אם זריקה שלא במקומו מהני לענין שיעשה נותר, וכן לענין אם יש עליו איסור טומאה, דמצד אחד מצינו שלנותר בעינן היתר אכילה כמו שמבואר בכריתות דף י"ד ע"א שעל פיגול ליכא דין נותר וכשפקע פיגולו חל דין נותר, אבל מצד שני מצינו שזריקה מהני ליוצא לענין נותר אע"פ שאסור באכילה וא"כ אולי הה"נ לשלא במקומו.

תרסג) ואם האכל יאכל וגו' מי שפיגולו גרם לו וכו'.

צ"ע דא"כ ל"ל לעיל דרשה למימר שבזריקה שלא במקומו הבשר נאסר הלא אם אינו נאסר לא שייך דרשה זו של אם האכל יאכל למימר שאין כרת בכה"ג. (פנ"מ.)

תרסד) אי הכי איפסולי נמי לא ליפסל ארנב"י מידי דהוי אמחשבת הינוח ואליבא דר"י.

ופירש"י שהכוונה היא דהכא הוה משום מחשבת הינוח. מיהו לפ"ז אכתי קשה למה אליבא דריש לקיש הקרבן פסול כשנתן שלא במקומו על מנת לאכול בשר למחר דהא הכא ליכא למיפסל משום מחשבת הינוח

דהא איירי שנתן את הדם עכשיו שלא במקומו (ולא שחישב לעשות כן למחר שזהו כמו מחשבת הינוח), וגם כשחישב להניח הבשר לא פסלינן הקרבן כמו שמבואר בפרק כל הפסולין, וכן הקשה רעק"א במשניות על המשנה, וכן השט"מ כאן באות ג', ועי' בשפ"א בסד"ה ור"ל אמר וכו'. וכבר ביארנו באות תרס"ב שלפי פירושו של הרמב"ם שאין הכוונה למחשבת הינוח אלא רק לדוגמא של פסול בלי כרת לק"מ.

ועי' באחיעזר בח"א סי' ל' שביאר שקושיית הגמ' של אי הכי איפסולי נמי לא ליפסל קאי רק על הציוור ששחט במחשבת לזרוק למחר שלא במקומו, אבל על היכא שחישב בשעה שזרק שלא במקומו לק"מ כי י"ל בפשיטות שהפסוק ממעט רק מכרת אבל פסול מיהא הוי, והרי זה כמו היכא שלא קרב המתיר כמצותו (והביא את דברי המל"מ בפי"ח מפסוה"מ סוף ה"ז שדן על פיגול היכא שלא קרב המתיר כמצותו אם פסול מיהא הוי) ורק על היכא ששחט על מנת לזרוק שלא במקומו פריך כי בכה"ג אינו בגדר מחשבה. מיהו לפי דבריו שנוקט שהיכא ששחט על מנת לזרוק למחר שלא במקומו, והיכא שזרק שלא במקומו, איכא גורמים שונים, לכאורה אין מובן מש"כ רש"י "ומינה" דילפינן חדא מאידך. ולעיל באות תרס"ב (בקטע "ועוד ביאר שלפי רש"י") הבאנו מהגרי"ז שלפי רש"י באמת הציוור של זורק שלא במקומו אינו ציוור של לא קרב המתיר כמצותו כיון שריצוי מיהא איכא. ודברי האחיעזר מתאימים רק לדרכו של הרמב"ם שהבאנו שם (בקטע "ועוד כתב") שביאר הגרי"ז שי"ל דס"ל שזה שפיר בגדר לא קרב המתיר כמצותו. מיהו

עיינ באחיעזר שם איך שביאר את כל הענין בסק"ב ובסק"ג הובא להלן בהאות הבאה. ועי' גם בזבח תודה בסוף ד"ה ואיכא מרביותא וכו' שהקשה שלפי רש"י שהכוונה היא משום מחשבת הינוח ממש א"כ למה מיפסל היכא שזרק שלא במקומו על מנת להקטיר למחר, ותי' וז"ל, ולרש"י והראב"ד יש ליישב קושיא הנ"ל בדוחק דמקשינן הזריקות להדדי וכי היכי דאם הישב בשעת השחיטה לשנות בדם למחר מלמטה אלמלעלה דהוא עכ"פ פסול, הרי דשם זריקה עלי' במקצת עכ"פ לענין פסול, אף דהיא זריקה דלא שריא בשר לאכילה, כן אם עשה זריקה בשינוי כזה וחישוב בה מחשבת פיגול שם זריקה עלי' במקצת דיהי' חייל עלי' שם פסול עכ"ל.

ועי בחזו"א בסי' ז' סק"ה שכתב וז"ל, איפסולי נמי לא יפסול, נראה דדוקא בשחט על מנת ליתן שלא במקומו אינו פוסל לרבנן דלא חשיבא אכילת מזבח גמורה שלא במקומו, אבל אם זרק שלא במקומו במחשבת חוץ לזמנו וחוץ למקומו שפיר מיפסל, דפסולו הוא העדר קדושה, וכל שחשב מחשבה המפסדת בקדשים, נעדרה קדושתו, ולא עדיף שלא במקומו ממקומו וכו' וזה מוכח בסוגיין דהא ר"ל מוקי למתני' בנתן באמירה ומש"ה לא נתכפרו בעלים, אלמא דמהני מחשבה למיפסל עכ"ל.

תרסה) אי הכי איפסולי נמי לא ליפסל ארנב"י מידי דהוי אמחשבת הינוח ואליבא דר"י.

הנה לעיל באות תרס"ב הבאנו שהרמב"ם

פוסק דפסול אע"פ שאינו פוסק כרבי יהודה במחשבת הינוח. וכבר הקשה כן הראב"ד עליו. והבאנו כמה מחברים שכתבו שהרמב"ם סובר שאין כוונת הגמ' לומר שהכא הוי ממש משום מחשבת הינוח וכמו שפירש"י, אלא הכוונה היא רק לדוגמא, דנהי שממעט הפסוק מכרת אבל לא מיעט מפסול והביאו את דברי רבי יהודה רק לדוגמא של פסול בלי כרת.

מיהו עי' באחיעזר בח"א סי' ל' שכתב שני דרכים לבאר שגם הרמב"ם מפרש שהכוונה כאן היא לאתויי עלה משום מחשבת הינוח לפי רבי יהודה, ואע"פ שהרמב"ם אינו פוסק כרבי יהודה אבל בכל זאת אתי שפיר מה שהוא פוסק שהיכא ששחט על מנת לזרוק למחר שלא במקומו הרי זה פסול, ונסדר את שני הדרכים אחד אחד:

א. הרמב"ם סובר שהפסוק של האכל יאכל בא למעט גם זורק שלא במקומו במחשבת פיגול וגם שוחט על מנת לזרוק למחר שלא במקומו, ועל תרוייהו מקשה הגמ' שאיפסולי נמי לא ליפסל כי הגמ' אזלה שכל היכא שלא קרב המתיר כמצותו לא רק שאין כרת על אכילת הבשר אלא גם אינו נפסל, ומשני שלכה"פ כשהוא שוחט על מנת לזרוק שלא במקומו הרי זה פסול משום מחשבת הינוח, ומעתה שוב בא זה ולימד על זורק שלא במקומו במחשבת פיגול דנכלל ג"כ בפסוק זה דגם זה פסול (ואולי רק כאן כי הרי זה שפיר נחשב קצת בגדר קרב המתיר כמצותו כיון שכמו דמי ומתכפר) [וצידד באם אפשר להכניס את זה

לרש"י כי מרש"י משמע שהפסוק קאי רק על הציור של זורק שלא במקומו], אבל הרמב"ם סובר כהסוגיא שהביא שם שהיכא שלא קרב המתיר כמצותו פסול מיהא הוי, אשר לפ"ז צ"ל שכוונת הפסוק לענין הציור של זורק שלא במקומו במחשבת פיגול היא רק למעט מכרת אבל פסול מיהא הוי, וא"כ ה"ה ששוחט על מנת לזרוק למחר שלא במקומו פסול מיהא הוה כיון דתרוייהו מחד קרא נפקי.

כמקומו דמי הרי זה פסול גם לפי רבנן משום דגרע ממחשבת הינוח ומיקרי "דחישב מחשבה על זריקה חוץ לזמנו ולא דמי למחשבת הינוח דמכשרי רבנן", ודבריו אינם ברורים לי, ועוד כתב שלפ"ז לא קשה קושיית תוס' שהקשו שאם לאו כמקומו דמי לאלתר אמאי כשר ולא פסלינן כמו במחשבת הינוח, דלפי הנ"ל לק"מ כי אם לאו כמקומו דמי אפשר ליישב את כל הברייתא לפי רבנן ולא לפי רבי יהודה.

ובחק נתן כתב דחשיב מחשבת חוץ למקומו דפוסלת (ולא קיל עבור זה שחישב גם חוץ לזמנו).

והנה מרש"י כאן נראה דרך אחרת, דכתב וז"ל, אי הכי דלא הויה זריקה לענין מחשבה איפסולי נמי לא נפסול עכ"ל, הרי שאינו לומד שכוונת ה"אי הכי" היא שאי הכי שכמקומו דמי ואתי לאפוקי את הצד שלאו כמקומו דמי, אלא הרי הוא מפרש שהכוונה היא שבשלמא אם נחשב זריקה לענין מחשבה אז ה"י ניחא למה פסול אלא ה"י קשה שיהי' גם כרת, אבל כיון דלאו זריקה היא לענין מחשבה למה מיפסל אבל אה"נ שגם אם לאו כמקומו דמי קשה.

תרסו*) מידי דהוה אמחשבת הינוח ואליבא דרבי יהודה.

ע"י ברש"י שפי" שהכוונה היא שהכא הפסול הוא משום מחשבת הינוח. ולעיל באות תרס"ב בקטע המתחיל ועוד ביאר שלפי רש"י וכו' ולהלן שם הבאנו את דברי המפרשים על זה וכן את מה שפירשו בדעת הרמב"ם.

ב. סוגיית הגמ' כאן אזלה כריש לקיש שאין מחשבין מעבודה לעבודה, אבל הרמב"ם הרי פוסק דשפיר מחשבין מעבודה לעבודה והוי כאילו זרק במחשבת שלא לשמה וא"כ גם בשוחט על מנת לזרוק שלא במקומו מחשבין מעבודה לעבודה ופסול מיהא הוי כמו בזורק שלא במקומו עיי"ש באריכות.

תרסו) אי הכי איפסולי נמי לא ליפסל.

ע"י בשט"מ באות א' שהקשה איך שיך לומר כאן אי הכי הלא גם אם לאו כמקומו דמי קשה למה נפסל. ות"י שזה ידעו שאם לאו כמקומו דמי הרי זה פסול כמו מחשבת הינוח לפי רבי יהודה, רק דסברו שאם כמקומו דמי, רק שנתמעט מהפסוק, א"כ כמו שהפסוק ממעט מכרת דפיגול, ה"ה שממעט מהפסול של מחשבת הינוח, ועל זה מתרץ שהפסוק אינו מתכוין להוציא מכלל מחשבת הינוח.

וע"י בקר"א בדבריו בריש דף כ"ז שפי" בדרך אחרת, והיינו שלפי הצד של שלא

תרסז) ר"ל אמר וכו' תנן וכו'.

ע"י בשפ"א שהביא את קושיית הפנים מאירות (והקרא) למה הקשו על ר"ל רק מההיא דחישב וכו' כמו שהקשו על שמואל, הלא יש להקשות גם ממשנה דידן למה אינו פיגול כשחשב מחשבת פיגול בשעה שזרק זריקה שלא במקומו* (והח"נ כתב דאידי שיקשו על שמואל מההיא דחישב וכו', הקשו גם על ר"ל משם, אבל אה"נ קשה גם מהמשנה). ותי' השפ"א שמהמשנה לא קשה כי י"ל שאין כאן כרת כי כיון שהבשר פסול לאכילה אין זה בגדר קרב המתיר כמצותו אלא שאעפ"כ פסול מיהא הוי, וכן תי' האחיעזר בח"ב סי' ל' בד"ה ואין לומר. מיהו ע"י בחידושי הגרי"ז בעמוד ס"ו דמבואר שלפי דבריו לעיל אפשר לומר כן רק לפי הרמב"ם, אבל מרש"י מבואר שאינו נחשב שלא קרב המתיר כמצותו, אלא הרי זה ביסודו דין אחד עם היכא ששחט על מנת לזרוק שלא במקומו למחר, דדין זה ילפינן מהיכא שזרק שלא במקומו במחשבת פיגול, וא"כ לפי רש"י קשה שנפרוך מהמשנה והניח בצ"ע. וכבר הבאתי כל זה באריכות לעיל באות תרס"ב. ולעיל באות תרס"ה הבאתי את דרכו של האחיעזר ברש"י.

* ועיי"ש בפנים מאירות שהוסיף לבאר, דהנה לכאורה גם על שמואל יש להקשות מהמשנה, שהרי בהמשנה כאן שאם עשה זריקה שלא במקומו פסול ואין בו כרת, וקשה למה תנן שאין בו כרת, הלא פשיטא שאין בו כרת, דאיוו סיבה יש כאן כדי לחייבו כרת (וכבר הקשה הגמ' כן להלן כאן), ובע"כ צ"ל שכוונת המשנה בסיפא זו היא להיכא שחישב בשעת הזריקה שלא במקומו לאוכלו חוץ לזמנו, ועל זה תנן שאין בו כרת, וכן אמרינן להלן בגמ', וא"כ

תרסז*) ריש לקיש אמר וכו' כאן שנתן באמירה וכו'.

ע"י ברש"י ובקושיית השט"מ באות ג' ובדברינו לעיל באות תרס"ד.

תרסח) בענין שלא במקומו בהדי מחשבת שלא לשמה.

ע"י באחיעזר בח"א סי' ל' סק"ב בד"ה והנה המל"מ וכו' שכתב שאם זרק שלא במקומו בהדי מחשבת שלא לשמה הרי זה פסול בגלל המחשבת שלא לשמה (אם סוברים ששלא במקומו כמקומו דמי) כי בשביל להפסל מחמת שלא לשמה לא בעינן קרב המתיר כמצותו. וע"ע בזה בחזו"א בסי' ז' סק"ה.

תרסט) בענין הנ"ל.

ועוד כתב האחיעזר שם וכן בסוף סק"ד דהיכא ששחט לשמו על מנת לזרוק דמו שלא לשמו שלא במקומו בכה"ג לא אמרינן שמחשבין מעבודה לעבודה כי אי אפשר ללמוד ציור זה מפיגול כי בפיגול בכה"ג ליכא חיוב כרת, והרי טעמא דמחשבין מעבודה לעבודה הוא משום דילפינן מפיגול כמו שמבואר לעיל בדף ט' ע"ב (אבל לפי

גם על שמואל קשה למה אין בו כרת כיון שחישב בשעה שזרק זריקה שמכפרת.

וביאר שבלי הבריייתא, דתניא בה להדיא שאין בו כרת, א"א להקשות כלל על שמואל מהמשנה כי ה"י שייך לפרש בדרך אחרת את מה שתנן שאין בו כרת, והיינו דאתי למימר שהיכא שנתן בשתיקה אין בו כרת, אבל היכא שנתן במחשבה שפיר יש גם כרת, אבל לפי ר"ל הרי מאי דתנן אין בו כרת הרי זה קאי להדיא על היכא שעשה במחשבה.

הרמב"ם שסובר שאינו משום שילפינן מפיגול, אלא משום דהוי כאילו זרק שלא לשמו, א"כ גם כאן יהי' כאילו זרק שלא לשמו שלא במקומו).

מיהו החזו"א שם חולק על זה וז"ל, ואע"ג דליתא בפיגול, היינו טעמא דמחשבת פיגול הוא חידוש, שהרי חוץ לזמנו לא זריקה היא ומ"מ החשיבתה התורה זריקה לענין הפסד במחשבתו והלכך בענין שיחשוב על זריקה שהוא מצווה עלי' בזמנה לעשותה שלא בזמנה, אבל לענין שלא לשמה ולהפסידה במחשבתו שפיר חשיבא מחשבה למיפסל, ועוד דהא דמחשבין מעבודה לעבודה לאו מפיגול ילפינן אלא שינוי קודש משינוי בעלים כדמסקינן לעיל שם עכ"ל.

תוס' *האחיזור והחזון איש בשוחט על מנת לזרוק חוץ לזמנו ואח"כ זרק שלא במקומו.

עי' באחיזור בח"א סי' ל' סק"ה שכתב וז"ל, ומידי עיוני בענין זה נסתפקתי בחישוב בשחיטה על מנת לזרוק או להקטיר או לאכול חוץ לזמנו, ואח"כ זרק שלא במקומו אי מהני הזריקה למיקבע בפיגול, כיון שאינו מתיר את הבשר חשוב לא קרב המתיר כמצותו, או דלמא כיון דהקרבן כשר והבעלים מתכפרים חשוב קרב המתיר כמצותו, ולא דמי לעירוב מחשבות דשלא לשמה פסול, וגם לא דמי לשוחט על מנת לזרוק שלא במקומו דהוי חסרון במחשבה, דזריקה כזו לא שרי בשר, או בזרק שלא במקומו וחשב לאכול חוץ לזמנו (כלומר דלא דמי גם לזה) דהוי חסרון בעבודת

הזריקה שאינו מתיר את הבשר ולא יועיל מחשבת פיגול לחייבו כרת, אבל בשוחט על מנת להקטיר או לאכול חוץ לזמנו, דהעבודה הי' כהלכתה, והמחשבה היא מחשבת פיגול ככל הפיגולים, ורק למיקבע בפיגול מהני גם זריקה שלא מקומו דהבעלים מתכפרים ואע"פ שאינו נותר הבשר עכ"ל. ושוב כתב שלפי הצד במנחות דף י"ב שבשירים שחסרו בין קמיצה להקטרה לא מהני ההקטרה למיקבע לפיגול כיון שהשירים אסורים באכילה, א"כ ה"ה להציור הנ"ל, אבל לפי הצד שהתם שפיר מהני, אכתי י"ל שבהציור הנ"ל לא מהני, כי התם ההקטרה נעשית כדינה, משא"כ הכא הרי זרק שלא במקומו.

והחזו"א בסי' ז' סק"ה כתב וז"ל, ונראה דאם שחט במחשבת פיגול ואח"כ זרק שלא במקומו חשיב לא קרב המתיר כמצותו כיון דזריקה שלא במקומו אינה מוציאה מידי מעילה אינה קובעת בפיגול כדמשמע פסחים ע"ז ב' ע"ח א', מנחות י"ב ב' עכ"ל. ולעיל באות תרל"ו הבאנו את דעות המפרשים בענין אם זריקה שלא במקומו מוציאה מידי מעילה אם סוברים כמקומו דמי.

תרע) תד"ה ואי.

וז"ל, ואם תאמר ואי לא כמקומו דמי לאלתר אמאי כשר עכ"ל. פי' כיון דאזלה הברייתא כרבי יהודה שסובר שמחשבת הינוח פסולה כי הוי כאילו הניח א"כ כשחישב לזרוק של למעלה למטה הרי זה נחשב כאילו עשה וא"כ ליפסל, כן פירשו הצ"ק והח"נ.

מיהו צ"ע למה הוצרכו לזה, דהא לכאורה נראה פשוט שכוונת תוס' היא להקשות

שיהי' פסול משום דהוי ממש בגדר מחשבה לזרוק חוץ למקומו, והרי זה כמו כל היכא ששחט על מנת לזרוק דמו חוץ למקומו דפסול (גם בלא שיטת רבי יהודה).

מיהו ע"י בקר"א שכתב וז"ל, אין לפרש קושייתם לרבא אמאי כשר לאלתר דהא הוי מחשבת חוץ למקומו, דודאי נראה דאין זה בכלל חוץ למקומו וכמבואר לקמן במכילתין, וע"כ קושייתם הוא לרבי יהודה, אי לאו כמקומו דמי, לאלתר נמי פסול כמו מחשבת הינוח וכן פי' צ"ק עכ"ל.

מיהו מדברי תוס' להלן בדף כ"ט ע"א בד"ה למקום מבואר להדיא שכוונתם כאן היתה להקשות מצד מחשבת חוץ למקומו עיי"ש בדברינו באות תשל"ה.

שו"ר העירוני לשט"מ ד"ה ואי שלא במקומו (הנדפס שלא במקומו ובהוצאת וגשל נדפס במקומו) שהקשה בפירוש משום מחשבת חוץ למקומו.

תרעא) תד"ה יצא.

וז"ל, דהא דמיתסר באכילה אין מחמת גריעות הזריקה ולא מחמת גריעות ההקטרה של קומץ הלכך לא ממעטי לי' מואם האכל יאכל, דמי שפיגולו גרם לו משמע דאי לא הוי המחשבה הוי זריקה מעלייתא וכו' עכ"ל. הנה הצ"ק והח"נ נקטו שזה מיישב רק את הקושיא השני' משירים שחסרו, ושהכוונה היא שהתם אין שום סיבה בעבודת ההקטרה לאסור את השירים, משא"כ היכא שעבודת הזריקה היתה שלא במקומו הרי יש סיבה בעבודת הזריקה, אבל מההיא דלא יחשב אכתי קשה, למה לי דרשה שמחשבות מוציאות זו מזו, תיפוק לי' משום שאם

חישב בשעת הזריקה גם שלא לשמה א"כ יוצא שמחשבת שלא לשמה גרים לה, ובכה"ג הרי זה נחשב שהבשר נאסר מחמת סיבה בעבודת הזריקה (אע"פ שאין כאן סיבה בגוף המעשה ממש אלא בהמחשבה שחישב בהדה).

מיהו צ"ע דאולי כוונת תוס' היא ליישב גם את הקושיא הראשונה, והיינו שצריכים לא יחשב משום שהתם אין סיבה בעצם מעשה הזריקה, אלא הסיבה היא המחשבת שלא לשמה שחשב בהדה (וכ"כ הקר"א כאן ליישב, אלא שלא ברור לי אם כן הוא מפרש את כוונת תוס').

והנה הח"נ כתב להכריח שאינם באים ליישב גם את הקושיא הראשונה, כי אילו כן, א"כ עירוב מחשבות היא על אותה מדריגה כמו שירים שחסרו (דשני הציורים קילי מזריקה שלא במקומו), וא"כ למה בשירים שחסרו הוי שפיר פיגול. מיהו לא הבנתי דבריו כי אכתי י"ל שלא יחשב לא בא לאפוקי כגון ההיא דשירים שחסרו שאין כאן שום חסרון כלל בההקטרה לא במעשה ולא במחשבה.

וע"ע בפנים מאירות שכתב ביאור אחר בתוס'.

תרעב) בא"ד.

וז"ל, וקשה לרבי יהודה דאזיל בתר מחשבה שקדמה כדתנן בפירקין עכ"ל (וזה סוף הדיבור כדאיתא בשט"מ). פי' דלדידי' אייתר לא יחשב. מיהו באמת בדף כ"ט ע"ב יליף רבי יהודה מלא יחשב מנין שהמחשב בקדשים לוקה, וא"כ י"ל דלדידי' לא אתי

למחשבות מוציאות זו מזו. (ראש המזבח).

תרעג) בא"ד.

וז"ל, ותימה כיון דמחשבה כמעשה לרבי יהודה, א"כ לאלתר כשר היינו בעלים נתכפרו אבל בשר פסול כדאמר שמואל לעיל, וא"כ חזר וחישוב חוץ לזמנו בעבודה שני' אמאי פיגול להתחייב כרת, הא זריקה דלא שריא בשר באכילה לא מייתי לידי פיגול וכו' עכ"ל. ועי' בקהלות יעקב שהקשה מה קשה להו לתוס', הלא הכא הרי זה שפיר נקרא שהזריקה שרי בשר באכילה, כי באמת מה שבזריקה שלא במקומו הבשר נשאר פסול אין זה בגדר פסול, אלא אין בכח זריקה כזו להתיר את הבשר, והרי לעשות עוד זריקה בלי לכפר אי אפשר כדאמרינן בגמ' לעיל, אבל לו יצויר שהי' יתכן עוד זריקה מכפרת, אז הי' הבשר נותר, וא"כ הכא אפילו אם בשעת השחיטה הרי זה נחשב כמעשה, והרי זה נקרא כאילו יש כאן כבר זריקה שלא במקומו שאינה מתרת את הבשר באכילה, אבל הכא הרי עוד לא זרק באמת, וכשהוא יזרוק במקומו הרי הזריקה ההיא שפיר תכפר, וא"כ שפיר תתיר גם את הבשר, ולכן שפיר תניא שחזר וחישוב הוי פיגול, ומה מקשים תוס'.

עוד הקשה דאפילו לפי הנחת תוס' שהזריקה אח"כ במקומו לא תתיר את הבשר, אבל בכל זאת למה הקשו שזריקה כזו לא מייתי לידי פיגול, הלא לעיל כתבו שהיינו רק היכא שהסיבה למה הזריקה לא שריא בשר הרי זה משום סיבה בעבודת הזריקה, אבל לא בציור כגון חסרון השירים בין קמיצה להקטרה, וא"כ גם כאן הרי זה

רק משום שבשעת שחיטה חשב לזרוק שלא במקומו.

תרעד) בא"ד.

וז"ל, ונראה לי דרבי יהודה לא עביד מחשבה כמעשה אלא היכא דבמעשה פסול גמור ולא נתכפרו בעלים וא"כ לאלתר כשר היינו כשר גמור ושריא בשר באכילה עכ"ל. צ"ע מ"ש מחישוב להניח את האימורין למחר, דעי' תוס' בדף ל"ו ע"א בד"ה שיאכלוהו וכו' שכתבו שבנאכלין ליום ולילה נפסל הבשר לפי רבי יהודה, כי אם באמת יניח האימורין למחר לא יוכל לאכול את הבשר כי אין הבשר נאכל כל עוד שאפשר להקטיר את האימורין, והרי לבוקרו של יום שני שנפסלין האימורין בלינה הוא הדין שהבשר נעשה נותר, וא"כ אם יעשה כמחשבתו או באמת לא יוכלו לאכול את הבשר, ומש"ה לפי רבי יהודה המחשבה פוסלת את הבשר, הרי שהמחשבה פוסלת אפילו היכא שע"י עשיית המעשה הבעלים עדיין מתכפרים ורק הבשר פסול. וי"ל שרק הכא סוברים תוס' סברא זו כי חזינן שהתורה הקילה בזריקה שלא במקומו, דהא מצד הסברא הקרבן הי' צריך להיות פסול לגמרי כי לא זרק על המקום הנכון, ובכל זאת אמרה התורה שהזריקה מכפרת, ולכן רק בכה"ג סובר רבי יהודה שמחשבה אינה מעשה. (שלום רב בשם מעין גנים.)

ועיין גם ברעק"א במשניות באות כ"ט שהקשה קושיא זו. ובספר קהלות יעקב צידד לומר שכוונת תוס' בתירוצם היא כסברתו שהבאנו לעיל בהאות הקודמת אשר לפ"ז לק"מ קושיית רעק"א כי לעולם היכא שיש על

דף כ"ז ע"ב

תרעז) לא נחלקו אלא וכו' בחוץ שנתנן בפנים.

עי' בגליון שהובאה קושיית הצ"ק דבלא"ה פסול משום הבאת הדם פנימה. ועי' ברש"ש שכתב די"ל דמיירי בעולה, דהא אנן קי"ל כחכמים לקמן בדף פ"א ע"ב שרק חטאת פסולה, ודלא כר"ע שם.

תרעח) קתני מיהת הניתנין למטה שנתנן למעלה וכו' ולא פליג רבי יהודה, מ"ט לאו משום דקלטי' מזבח.

עי' בחידושי הגרי"ז שהקשה דלקמן בפרק המזבח מקדש כתבו תוס' שאע"פ שלפי רבי יהודה אם יצא הדם ושוב זרקו ירדו האימורין אבל בכל זאת לא יקנח את הדם, והיינו משום הדין של קלטי' מזבח בסוגיין, ואילו בסוגיין מבואר שהיכא שקלטי' המזבח כמו בהניתנין למעלה שנתנן למטה הדין הוא שהאימורין לא ירדו, וא"כ למה ביצא הדם אמרינן שירדו האימורין לפי רבי יהודה.

ותי' דהיינו משום שבניתנין למעלה שנתנן למטה מכיון דקלטי' המזבח הרי זה נחשב עבודה בכל הקרבן ומש"ה האימורין לא ירדו, אבל ביצא הדם ושוב זרקו, נהי שקלטי' מזבח, אבל הרי זה נחשב עבודה רק בהדם עצמו, אבל אין הזריקה נחשבת עבודה בכל הקרבן, ומש"ה האימורין ירדו. והוכיח שם מדברי הרמב"ם שיתכן תופעה של עבודה בהדם אבל לא בכל הקרבן.

הבשר פסול גמור חיובי שפיר סובר רבי יהודה שמחשבה כמעשה אע"פ שאין הכפרה נפסלת.

ועי' באחיזרז ח"ב סי' כ"ט שדן בהקושיא הנ"ל של רעק"א.

תרעה) בא"ד.

וז"ל, דאי לאו הכי ליפלוג בניתנין למעלה למטה שיהא בשר פסול באכילה כמו במעשה עכ"ל. וביאר הח"נ וז"ל, ר"ל דשם בפרק כל הפסולים דף ל"ו פריך וליפלוג רבי יהודה בניתנין למעלה למטה, ומשני רבי יהודה לטעמי' דסבר שלא במקומו כמקומו, ואי אמרינן דעביד רבי יהודה מחשבה כמעשה אפילו היכא דבמעשה הבעלים מתכפרים ואינו פסול גמור, א"כ אכתי הקושיא במקומה עומדת לפלוג בניתנין למעלה למטה דלפסול בשר באכילה כמו במעשה, דהא לחכמים כשר אף הבשר, אלא על כרחין דכשר גמור ס"ל לרבי יהודה במחשבה וק"ל עכ"ל.

תרעו) תד"ה וריש לקיש.

וז"ל, אע"ג דלריש לקיש צריכי' לשנויי כדרבא ובפ"ק משמע דלא סבר לי' כוותי' בדבר הראוי לעבודה, מ"מ באינך סבר לי' כוותי' שפיר עכ"ל.

עי' בקר"א שהקשה דמדבריהם שכתבו שר"ל צריך לשנויי כדרבא הי' נראה כאילו רבא הוא זה שמחדש שאין מחשבה פוסלת אלא במי שראוי לעבודה, והרי הכי יוצא מהמשנה של וכולן שקיבלו חוץ לזמנו וכו' דחזינן שמחשבתן אינה פוסלת, וכו"ע מודים בזה ואפילו רבי יוחנן.

תרעט) לאו משום דקלטי' מזבח.

יש לדקדק דאם טעמו של רבי יהודה הוא משום דקלטי' מזבח א"כ אמאי לא מודה בזרקו פסולים אלא מודה רק בטמא מטעם דחזי לעבודת ציבור, הלא גם אם זרקו כל הפסולים הדין הוא שקלטי' מזבח ולא יאספנו כדאמרינן לעיל בסוגיין שאם זרקו שלא כמצותו כו"ע סוברים שלא יאספנו, וא"כ אמאי אם עלו ירדו. (קר"א.)

תרפ) רש"י ד"ה ורבי שמעון אומר לא יאספנו.

וז"ל, וע"כ ליכא למימר דרבי יוסי משום דס"ל דשלא במקומו כמקומו דמי דא"כ אדמיפלגי באסיפה ליפלגי בכפרה עכ"ל. צ"ע אולי איפלגי באסיפה כדי לאשמועינן שמודה ר"ש דמהני מיהא אסיפה דאילו הוי מיפלגי בכפרה לא הוי ידעינן דבר זה, וניחא להשמיענו חידוש זה מלפרט שטעמא דר"י הוא משום דמכפר.

תרפא) רש"י ד"ה והלן.

וז"ל, שלן בשרה חוץ למזבח עכ"ל. צ"ע למה הקפיד לומר לן בשרה ולא גם לן דמה. (עי' בספר תוספת קדושה.)

תרפב) רש"י ד"ה וכן מוקצה וכו'.

וז"ל, מוקצה שהקצהו לתקרובת עכו"ם עכ"ל, כלומר אבל אם הקצהו להיות אליל אינו נאסר כדאיתא בפרק כל הצלמים דף מ"ד ע"ב האומר בית זה לע"א לא אמר כלום שאין הקדש לע"א. אמנם הרשב"ם בב"ב דף קכ"ט ע"ב פי' על מאי דאיתא

שם שתוך כדי דיבור כדיבור דמי לבד מע"א שהכוונה היא שאם התפיס או הקצה דבר לע"א ובתוך כדי דיבור חזר בו אפ"ה נאסר, ועיי"ש בתוס' שהקשו עליו מההיא דמס' ע"ז דף מ"ד (ועי' גם בהגמ' בתמורה דף כ"ח ע"ב שהביאו תוס' שם). (ספר ראש המזבח.)

תרפג) רש"י ד"ה אמרת.

וז"ל, מרבה אני את אלו שהי' פסולין בקודש, משבאו לעזרה נפסלו עכ"ל. והקשה השט"מ כאן ותוס' להלן בדף ס"ח ע"ב בד"ה אמר וכו' דמי לא עסקינן דרבע אחרי שבא לעזרה. מיהו בספר ראש המזבח כתב לפרש שכוונת רש"י היא שאלו אי אפשר להפסל לפני שבאו לעזרה אלא חייב להיות משבאו לעזרה משא"כ רובע ואינן דיכולים לקרות גם לפני שבאו לעזרה.

תרפד) רש"י ד"ה מאי טעמא.

וז"ל, והא ליכא למימר משום דקסבר שלא במקומו כמקומו דמי ומשום דכיפרה הוא דהא דומיא דשאר זריקות פסולות קתני עכ"ל. צ"ע דאולי ר"ש סובר כן אבל ר"י סובר דכמקומו דמי. שו"ר שכן הקשה הקר"א בד"ה והנה לאוקימתא.

תרפה) בא"ד.

וז"ל, והא ליכא למימר משום דקסבר שלא במקומו כמקומו דמי ומשום דכיפרה הוא דהא דומיא דשאר זריקות פסולות קתני עכ"ל. פי' דהי' קשה לרש"י שנימא שמה שרבי יהודה מודה בזריקה שלא במקומו שאם עלה לא ירד הרי זה משום

דס"ל שכמקומו דמי ואין זה בגדר נשפך (ועל זה תי' רש"י דמשמע דהוי דומיא דאינך שאינו מתכפר). ברם יש לעיין בדברי רש"י דאיך אפשר לומר שרבי יהודה מודה שאם עלה לא ירד משום שכמקומו דמי הלא אם סוברים כמקומו דמי הדין נותן שגם לכתחילה יעלו את האימורין. וי"ל דכמו שהבשר אסור באכילה אע"פ שכמקומו דמי הה"נ שהאימורין אסורים לגבוה. (שפ"א. ולעיל באות תרל"ו הבאנו עוד מקורות בנוגע להאימורין.)

תרפו) בא"ד.

וז"ל, ומדרכי שמעון היינו טעמא דלא מייתי ל' דאיכא למימר טעמא דר"ש משום דתורת העולה ריבה ואפילו נשפך עכ"ל. הנה בע"כ צ"ל כן דהא רבי יוחנן קאמר לעיל שר"ש סובר יאספנו ולא קלטי' המזבח.

תרפו) תד"ה לאו משום דקלטי' מזבח וש"מ לא יאספנו.

וז"ל, ונראה לפרש דהאי דקא"ר יהודה כמקומו דמי לא לענין דנתכפר אלא לענין מחשבה דוקא הוי כמקומו, דכיון דמהניא זריקה לענין דאם עלו לא ירדו מהניא נמי שלא לפסול במחשבה ולכן לאלתר כשר עכ"ל, כלומר דכיון שאם הי' עושה כן, הדין הוא שאם עלו לא ירדו, א"כ במדה מסוימת חשיבה זריקה, ומש"ה רבי יהודה אינו פוסל, ולא אמרינן בכה"ג דהוי כאילו עשה.

ועי' בשפ"א שהקשה על זה מלעיל דפסלינן לפי רבי יהודה משום מחשבת הינוח היכא שחישב ליתן למחר את הנתנין למעלה למטה. והצ"ק כתב שאה"נ באמת

היו תוס' יכולים להקשות כן על הפירוש הזה שכתבו אלא שבלא"ה דחו שפיר. והקר"א בד"ה והנה לאוקימתא וכו' כתב שהקושיא הנ"ל כשהיא לעצמה לא קשה כי כיון שמחשבת חוץ לזמנו במקומו פוסלת את הקרבן א"כ לא עדיף מינה מחשבת חוץ לזמנו שלא במקומו, אלא שכתב שבאמת קשה על סברת תוס' מכל מחשבת חוץ לזמנו דפוסלת אע"פ שאם יעשה כן לא ירדו. מיהו קושיית הקר"א הזאת מכל חוץ לזמנו מיוסדת על ההנחה שיסוד הפסול של מחשבת חוץ לזמנו הוא דחשבינן כאילו באמת עשה חוץ לזמנו. מיהו לעיל באות תרס"ב הבאנו שיש דיון בזה ושי"ל שעצם המחשבה היא סיבה לפסול ולא משום דחשיב כאילו עשה.

ועי' גם בשפ"א שכתב שלפמש"כ לעיל שלפי הרמב"ם כוונת הגמ' לעיל ב"מדי דהוי אמחשבת הינוח" היא משום המחשבת חוץ לזמנו, לק"מ.

ועוד העיר הקר"א שלפי הדרך הנ"ל של תוס' שלענין מחשבת הינוח אמרינן ששלא במקומו כמקומו דמי אפילו אם נסבור שכשזרק שלא במקומו אמרינן שלאו כמקומו דמי, לא קשה קושיית תוס' לעיל בריש דף כ"ז שהקשו שאם שלא במקומו לאו כמקומו דמי למה לאלתר כשר.

תרפח) בא"ד.

וז"ל, ורבי חיים וכו' עכ"ל. עי' בקר"א בד"ה והנה וכו' שהקשה עליו דהא רק בחטאת יש פסול של פנימה, אבל בשאר קרבנות ליכא פסול זה, וא"כ נשאר שכמקומו דמי, וא"כ דלמא מש"ה לא פליג רבי יהודה על בחוץ שנתנן בפנים, ולעולם ס"ל

והיינו שלא אמרין מחשבה כמעשה היכא שחישב מיהא על מקום המזבח ולא חוץ לעזרה, הרי שלא תלה הרמב"ם את הדבר בזה שחישב על מקום שמכפר, אלא תלה את הדבר בזה שחישב על מקום המזבח ולא חוץ לעזרה, ומש"ה שפיר המשיכה הגמ' שם לפרוך למה לא פליג על חישב ליתן את של פנים בחוץ ואת של חוץ בפנים, דהא התם שפיר חישב על מקום אחר. ודרך זה הוא קרוב להדרך הראשון שכתבו תוס', רק שתוס' תלו שלא אמרין מחשבה כמעשה היכא דחישב על מזבח כי זריקה שלא במקומו תפעל לכה"פ שאם עלה לא ירד, ולכן הוקשה להם דא"כ למה הקשו בגמ' להלן שם מחוץ ופנים, הלא גם שם הרי זה כך, אבל הרמב"ם הרי תלה את הדבר בזה שחישב על המזבח שבעזרה אע"פ שלא חישב על המקום הנכון שבהמזבח.

תרצא) מזבח הפנימי מקדש פסולים.

והוכיחו כן מהא דתנינא הניתנין בחוץ שנתנן בפנים רבי שמעון אומר שאם עלו לא ירדו, כלומר שאם אח"כ העלה את האימורין על המזבח החיצון לא ירדו אע"פ שהזריקה פסולה, והיינו משום דאמרין שהמזבח הפנימי קלט את הדם, וביאר רש"י שבאמת מרבי שמעון עצמו אין ראי', כי רבי שמעון הרי סובר שהאימורין לא ירדו אפילו בנשפך הדם, רק שהראי' היא ממה שרבי יהודה אינו חולק על זה אע"פ שהוא סובר שבנשפך הדם הדין הוא שירדו, דמזה שאינו חולק על הניתנין בחוץ שנתנן בפנים חזינן שהמזבח הפנימי קלט את הדם ושארמרין גם על המזבח הפנימי שקלטי' מזבח, ומזה

שבכה"ג בחטאת אם עלו לא ירדו, רק שלא הזכיר כן כי איכא שאר קדשים דס"ל בהם שכמקומו דמי, והרי זה כעין מאי דאמרין שלא פליג בקיבלו פסולין וזרקו את דמו משום דאיכא טמא דמודה דלא ירדו משום דחזו לעבודת ציבור, וא"כ אולי ה"ה לענין חוץ שנתן בפנים דמכיון דאיכא שאר קדשים דמודה בהו להכי לא פליג.

תרפט) בא"ד.

וז"ל, משום שנפסל מקודם שנכנס להיכל עכ"ל. צ"ע דלרבי יהודה בפרק המזבח מקדש לא נפסל בכניסה לחוד אלא דוקא אם כיפר (קר"א שם).

תרצ) בא"ד.

עי' בקר"א שהביא מהרמב"ם בפיה"מ לקמן בפ"ג שפי' בדרך אחרת הא דאמרין שם שרבי יהודה אינו פוסל משום מחשבה כמעשה אם חישב ליתן את הניתנין למעלה למטה משום דס"ל שכמקומו דמי, ופירושו של הרמב"ם הוא קרוב לפירושם הראשון של תוס' כאן אבל הרי הוא גם שונה קצת ומש"ה על הרמב"ם לא קשה הקושיא שהקשו תוס' על הפירוש הראשון, ונבאר דבריננו, דהרמב"ם פירש שאין הכוונה שרבי יהודה סובר ששלא במקומו כמקומו דמי לענין כפרה, אלא לעולם יתכן דס"ל שלענין כפרה לאו כמקומו דמי וכרבי יוחנן, וכן יתכן דס"ל דכמקומו דמי ובכל זאת הדין נותן שמחשבה ליתן את הניתנין למעלה למטה תיפסל את הבשר לאכילה כיון שמחשבה כמעשה ואם יעשה כן יהי' הבשר פסול, רק דהכוונה שם היא לכלל חדש,

מוכיחה הגמ' שאמרינן שהמזבח הפנימי מקדש פסולים כי קלטי' מזבח הוא ג"כ ענין של קידוש, וכן כתב רש"י לעיל בד"ה מאי טעמא וכו' דקלטי' מזבח הוא ענין של קידוש. ומכאן חזינן עוד שקלטי' מזבח הוא אותו סוג קידוש כמו אם עלו לא ירדו, שהרי מזה שהמזבח קולט את הדם של חיצוניים מוכיחין שאם עלה עליו קומץ לא ירד לפי פירושו הראשון של השט"מ באות ג' וכמו שמבואר מפשטות דברי רש"י בד"ה מקדש פסולין.

תרצא*) מזבח הפנימי מקדש פסולים.

פירש"י וז"ל, ואע"ג דלא כתיב קרא אלא בחיצון עכ"ל. הנה אם איירי בקטורת פסולה, אז החידוש הוא רק ענין זה דלא כתיב קרא אלא בחיצון, אבל אם איירי בשאר דברים כגון קומץ, א"כ יש כאן חידוש נוסף, והיינו שהמזבח הפנימי מקדש אותם אע"פ שאינם ראויים כלל להמזבח הפנימי, ואפילו אם הי' כתוב קרא בפנימי הי' חידוש לומר שהוא מקדש כל דבר ולא רק קטורת פסולה.

תרצב) אי מהתם הו"א הני מילי דם דחזי לי' אבל קומץ דלא חזי לי' אימא לא קמ"ל.

א. לכאורה אכתי יש מקום לומר דמקדש דוקא קומץ כי אע"פ שאינו דם אבל הרי הוא כנגד הדם אבל אימורין לא. מיהו הרמב"ם כתב קומץ וכן כל כיוצא בזה, ומבואר מדבריו דה"ה אימורין. ולפ"ז צ"ע למה הזכירו קומץ. וי"ל דגם בקומץ איכא רבותא כי אינו נמצא בזבח כלל, משא"כ

אימורין הרי איתנהו בזבח, ובוזה דומים הם אימורים לדם.

ב. צ"ע למה מהני מה שיש דם אחר דחזי לי', הלא קרבן זה אין לו מקום על המזבח הפנימי, ומה לי בזה דאיירי בדם.

תרצג) תנינא הניתנין בפנים וכו'.

פירש"י וז"ל, ולא פליג רבי יהודה מאי לאו דקלטי' פנימי לדם זה שניתן עליו ואע"פ שנפסל בכניסתו להיכל משום וכל חטאת אשר יובא מדמה לא הוה לי' כנשפך דמה עכ"ל. ולכאורה כוונת רש"י היא להסביר למה לא שייך לומר שהטעם למה לא ירדו הרי הוא משום ששלא במקומו כמקומו דמי, ועל זה מתרץ רש"י משום שבניתנין בחוץ שנתנן בפנים לא שייך לומר שכמקומו דמי דהא נפסל בכניסתו להיכל. מיהו לעיל בד"ה מאי טעמא לאו משום דקלטי' מזבח כתב משום דמשמע דהוי דומיא דאיך שהן זריקות פסולות. וצ"ע למה כתב כאן תירוץ אחר.

תרצד) חיצון אין פנימי לא.

הנה רש"י מפרש שבהס"ד חשבנו שהברייתא מיירי בפנימי. וצ"ע דא"כ למה אמרה הגמ' בלשון דיוק של "חיצון אין פנימי לא", הלא בהדיא קתני שהמזבח הפנימי אינו מקדש את הקטורת, שהרי קס"ד שהכוונה היא לקטורת זרה שעלתה על המזבח הפנימי.

ואולי י"ל שקטורת זרה גרע מסתם פסולים כי אינה מסוגלת להתקדש בקדושת קרבן שהרי אינה באה בנדבה, והכוונה

בקטורת זרה היא שהוא מקדשה להיות קטורת נדבה, וא"כ אי משום האמור בקטורת נדבה אכתי הוי אמרינן שקומץ שיכול להתקדש קדושת קרבן שפיר מתקדש על המזבח הפנימי, ומש"ה צריכים לדייק מהסיפא דתני שרק מזבח החיצון מקדש (ועי' בחזו"א בליקוטים סי' א' אות ו' בקטע המתחיל ולפי' וכו'). וע"ע באות תרצ"ז בקטע המתחיל ועוד הקשה וכו'.

ולפ"ז יתכן שלפי המסקנא נהי שהמזבח הפנימי מקדש בין ראוי לו ובין שאינו ראוי לו אבל בכל זאת אינו מקדש קטורת זרה אלא רק קמצים.

מיהו צ"ע דלפי הנ"ל למה הוצרכה הברייתא לומר שמזבח החיצון אינו מקדש קטורת זרה (לפי המסקנא שהכוונה היא להמזבח החיצון), הלא אפילו המזבח הפנימי אינו מקדשה כי אינה מסוגלת להתקדש וכמו שביארנו.

ועי' ברמב"ם בפ"ג מהל' פסוה"מ הי"ח שכתב וז"ל, עלתה לו קטורת זרה תרד שאין הקטורת ראוי' למזבח החיצון, אבל מזבח הפנימי שעלה לו קומץ מנחה בין כשר בין פסול לא ירד וכן כל כיוצא בזה עכ"ל. ומתחילת דבריו משמע שקטורת זרה מיקרי שפיר ראוי' להפנימי, אבל מסוף דבריו משמע שרק קומץ.

שו"ר בחזו"א על זבחים בסי' ז' סק"ו שנקט כהנ"ל שאם עלתה קטורת זרה על המזבח הפנימי הרי זה כמקדיש חטאת ואשם לנדבה דלא קדשי כלל, והקשה שא"כ למה בהמסקנא נקטה הברייתא שמזבח חיצון אינו מקדש קטורת זרה, הלא הה"נ להמזבח הפנימי.

ובהליקוטים בסי' א' אות ו' בד"ה ועיקר

וכו' העיר למה צריכים לומר שמזבח החיצון אינו מקדש קטורת זרה, הלא קטורת נדבה בכלל אינה יכולה להתקדש קדושת הגוף. ור"ל שאילו הי' המזבח מקדש גם את שאינו ראוי לו אז שפיר היתה חלה קדושת הגוף כשהוא מעלה את הקטורת. ועוד צידד לומר שהכוונה בקטורת זרה אינה לקטורת נדבה, אלא לקטורת שנפסלה לאחר שנתקדשה (מיהו רש"י כתב נדבה). ולפי דרכו השני אתי שפיר למה נקטו הגמ' והרמב"ם מזבח החיצון, כי י"ל שהמזבח הפנימי שפיר מקדש בכה"ג.

גם י"ל שלפי המסקנא הכוונה בזרה היא לכל קטורת רגילה, כי כל קטורת היא זרה למזבח החיצון, וגם לפ"ז ניחא לפי המסקנא למה נקטו רק חיצון.

ולפ"ז ניחא גם למה בכלל נקטו "זרה", דהא לכאורה קשה דלפי המסקנא דאיירי במזבח החיצון הלא המזבח החיצון אינו מקדש שום קטורת, ולהנ"ל ניחא כי הכוונה היא באמת לכל קטורת רגילה. ועי' בר"י קורקוס שכתב על דברי הרמב"ם הנ"ל וז"ל, ודע דקטורת זרה לאו דוקא דכל קטורת זרה היא אצלו ואינה ראוי' לו וכו' עכ"ל. ובלא דברי רש"י הי' אפשר ללמוד שגם בהס"ד ידענו שאיירי בהמזבח החיצון רק שחשבנו לדייק חיצון אין פנימי לא. מיהו חזינן שרק בה"תריץ הכי" הוסיפה הגמ' שאיירי בהחיצון.

תרצה) האי רצפה והאי כלי שרת.

פירש"י וז"ל, האי ריצפה בבנין אבנים שלא נמשח, לפיכך אין קדושתו בזה חמורה, והאי כלי שרת ונמשח עם המשכן עכ"ל.

ועי' בחשק שלמה שהקשה שהרי בימי משה שניהם נמשחו, ובימי בית שני גם בההיכל הרי יתכן שעשו מזבח חדש, ואז העבודה חינכה אותו, ולא משחו אותו כי לא הי' אז שמן המשחה, ודברי רש"י אמתיים הם רק בימי שלמה שאז החיצון לא נמשח כי הי' מאבנים ולא כלי, ואילו הפנימי הי' עוד מימי משה. ותמה על רש"י למה תלה את הדבר במשיחה, הלא גם בבית שני שלא הי' שמן המשחה אלא שעבודתו חונכתו הרי גם אז הי' בגדר כלי שרת.

מיהו יש ליישב דברי רש"י, דהנה בהגמ' שהביא החשק שלמה משבועות דף ט"ו ויומא דף י"ב איתא שכל הכלים שעשה משה משיחתן מקדשתן, מכאן ואילך עבודתן מחנכתן, ומשמע שבאמת לית להו להמאוחרים אותה קדושה שהיו לכלי משה על ידי משיחה, שהרי אמרו עבודתן מחנכתן ולא אמרו עבודתן מקדשתן, ויש להוסיף עוד דס"ל לרש"י שהמזבח שעשה משה הי' קיים גם בבית שני, ומעתה לפ"ז שפיר כתב רש"י שקדושת המזבח הפנימי חמורה ממזבח החיצון כיון שנמשח עם המשכן.

תרצו) האי רצפה והאי כלי שרת.

עי' בתוס' שכתבו וז"ל, ועדיף משאר כלי שרת, דלא מקדשי פסולין ליקרב, ומזבח מקדש עכ"ל. וכתב השט"מ באות ג' וז"ל, אע"ג דאמרינן כלי שרת אינו מקדש אלא הראוי לו, הכא שאני דאית בי' תרת, שהוא מזבח וכלי שרת, הלכך מקדש פסולין ליקרב עכ"ל. וצ"ע מה היא סברת הדבר, הלא בין מצד מזבח ובין מצד כלי שרת הדין נותן שיקדש רק את הראוי לו, וא"כ מהיכא תיתי

ששניהם יחד מועילים לקדש גם את שאין ראוי.

תרצז) מזבח הפנימי מקדש פסולין.

עי' בשט"מ באות ג' שכתב וז"ל, הקשה ההר' שמואל מאיברא וכי יפה כח מחמת פסולין, הא בכשרים לא מקדש דכתיב מנחה ונסך לא תסכו עליו, וכיון דכשרים לא מקרבי עליו, האיך יקדש פסולים להקריב עליו, וי"ל דקרא מיירי לכתחילה עכ"ל. ולפי הדרך הזה כוונת ר"א היא לומר שהמזבח הפנימי מקדש פסולים והה"נ לכשרים.

ועי' בחזו"א בליקוטים בסי' א' סק"ו שהקשה על דרך זה דא"כ איך יתכן אזהרת התורה הנ"ל שלא להקריב על המזבח הפנימי, הלא מכיון שהדין הוא שלא ירדו א"כ הרי הוא חייב להקריבו שם, וא"כ למה עובר, ועל זה שהעלה בלי להקריב הרי ליכא לאו, אלא רק אם הקטיר יש לאו כמו שמבואר ברמב"ם בפ"ב מהל' כלי המקדש הי"א. ותי' החזו"א שהלאו קאי על היכא שהעלהו מיד לתוך האש אשר בכה"ג תחילת ההעלאה היא באיסור, אבל אם הניחן בתחילה על המזבח שלא על האש, המזבח מקדש ליקרב.

ועוד רצה החזו"א לומר עוד דרך (דלא כהדרך הנ"ל של השט"מ), והיינו שהמזבח הפנימי מקדש רק פסולין שאינם ראויים להמזבח החיצון, אבל עם העלה כשרים לא קידשם הואיל והם ראויים להמזבח החיצון, וכתב שלפ"ז שפיר משכחת להלאו שלא להקטיר על הפנימי, דהיינו בכשרים, אלא

שכתב שצריכים גם את הציור הראשון כי בתורה כתוב לאו גם על קטורת. ועי' במקדש דוד בסי' ד' אות ג' בענין איך יעשו מערכה של עצים על המזבח הפנימי.

ושוב כתב השט"מ עוד דרך וז"ל, עוד תי' דהא דמקדש פסולין לאו לענין לא ירדו, דודאי ירדו מעל המזבח הפנימי, אלא לומר שאם עלו אחר כן על המזבח החיצון שלא ירדו, ומיירי בקמצים שלא קידשום בכלי שרת שהעלה על המזבח הפנימי ואח"כ העלה על מזבח החיצון וכו' עכ"ל. ולפ"ז יוצא שהמזבח הפנימי מהני רק לענין קידוש, אבל לא לענין ליקרב על המזבח הפנימי. ולכאורה הי' נראה לומר דאיירי באופן שהקומץ נפסל אחרי שהמזבח הפנימי קידש אותו, ושוב עלה על המזבח החיצון, דמעתה לא ירד. מיהו יש להקשות דא"כ אין זה נקרא שהמזבח קידש פסולים דהא בשעת הקידוש הי' עוד כשר.

מיהו י"ל דאיירי כגון שנטמא אחרי קמיצה לפני שעלה על המזבח הפנימי וכן ראיתי בחזו"א בליקוטים סי' א' אות ו' שכתב שגם בכה"ג לא ירד מהחיצון, וחקר שם אם כלי שרת יקדשו בכה"ג.

ועוד הקשה דלפי פירושו השני של השט"מ יוצא שאם קטורת זרה עלתה על המזבח הפנימי תרד דהא אין לה הקטרה על המזבח החיצון, והמזבח הפנימי אינו מקדש כלל להקריב עליו, וא"כ קשה מה מקשה הגמ' מהברייתא שקטורת זרה שעלתה על המזבח הפנימי (לפי הס"ד) תרד הלא שפיר תרד. וכתב שבאמת הקושיא היא רק מהדיוקא דסיפא, וכלשון הגמ' דבהסיפא אמרו שאין לך מקדש פסולין אלא מזבח

החיצון בראוי לו דמדדייקינן חיצון אין פנימי לא ומבואר מזה שהמזבח הפנימי אינו מקדש אפילו קומץ פסול. וע"ע בתחילת אות תרצ"ה.

ובחידושי הגרי"ז הקשה על הפי' השני של השט"מ בזה"ל, אבל קשה ליהוי ירוד כשמורידו מהמזבח הפנימי להעלותו על מזבח החיצון עכ"ל. מיהו לא ידעתי מה קשה די"ל שאה"נ, רק שאיירי שאח"כ עלה על מזבח החיצון, ולעולם הי' אסור להעלותו. וכן מבואר גם מלשון השט"מ שלכתחילה אסור להעלותו על המזבח החיצון.

מיהו לפ"ז צ"ע מהו הנפ"מ בזה שהקדישו המזבח הפנימי הלא גם אם המזבח הפנימי אינו מקדש הי' אפשר עוד לקדשו בכלי שרת ואם עלה על החיצון לא ירד. מיהו לפי מה שציירנו שנטמא קודם שהי' על המזבח ניחא אם נאמר כהצד של החזו"א שכלי שרת אינם מקדשים בכה"ג אלא ירד.

ועוד יש נפ"מ, דעי' בחזו"א שם שתי' דבר זה דכתב דאיירי שהכהן הניח את הקומץ מידו על המזבח הפנימי, דבכה"ג אם לא מיקרי שנתקדש הרי כבר אי אפשר לעשות בו קידוש קומץ בכלי שרת כי הי' בגדר נשפך, ואז לא הי' מועיל מה שמעלהו אח"כ על המזבח החיצון, אלא דינו הי' לירד, אבל השתא שהי' להקומץ דין קידוש כלי ע"י המזבח הפנימי, שפיר מהני אם מעלהו אח"כ.

ועוד ביאר החזו"א שהקידוש של המזבח הפנימי מועיל באמת רק לענין שאם אח"כ העלהו על המזבח החיצון לא ירד, אבל

אסור להעלותו ואפילו אם הקומץ הוא כשר. וע"ע בתוס' בד"ה האי רצפה והאי כלי שרת שכתבו וז"ל, ועדיף מכלי שרת דלא מקדשי פסולין ליקרב ומזבח מקדש עכ"ל. וביאר החזו"א שאם ס"ל כפירושו הראשון של השט"מ אז כוונתם היא שהמזבח הפנימי עדיף מכלי שרת בזה שמקטירין שם, ואם ס"ל כפירושו השני של השט"מ אז כוונתם היא שהמזבח הפנימי עדיף מכלי שרת בזה שאע"פ שירד מהמזבח הפנימי מעלין אותו לכתחילה להמזבח החיצון אע"פ שכבר נפסל (ואין להם דין של אם ירדו לא יעלו), ודלא כהשט"מ דמבואר מלשון השט"מ שלכתחילה אסור להעלותו על המזבח החיצון וכמו שכתבנו לעיל, משא"כ בכלי שרת דאפילו לפי הצד שהזכרנו לעיל בשמו שגם כלי שרת מקדשים פסולין לכתחילה ליקרב אבל מ"מ אם עירה לכלי חול לא יעלו כמש"כ תוס' בדף פ"ז ע"א בד"ה כלי. וע"ע בחידושי הגרי"ז שחקר דהנה היכא שהמזבח הפנימי נעקר הדין הוא שמקטירין את הקטורת על מקומו, ויש לחקור האם גם המקום מקדש את שאינו ראוי לו. וכתב שהגר"ח הוכיח מתירוצו השני של השט"מ שאין המקום מקדש, שהרי לפי תירוצו השני יוצא שהפנימי מקדש רק כדי להקריב על החיצון, דהיינו שהוא מקדש רק את הקידוש של כלי שרת, וא"כ פשיטא שרק הוא עצמו מקדש ולא מקומו, כי רק הוא עצמו חשיב כלי שרת. מיהו לא הבנתי, דגם אם נאמר כתירוצו הראשון של השט"מ, דהיינו שהמזבח הפנימי מקדש לענין להקריב עליו, אבל הרי מבואר להדיא בגמ' דהיינו רק עם הכח של כלי שרת, דהא אמרינן האי רצפה והאי כלי שרת, וא"כ רק הוא עצמו מקדש

ולא מקומו, וא"כ צ"ע למה הוצרך הגר"ח להוכיח במיוחד מהתי' השני של השט"מ.

תרחץ) מקצת אימוריו בחוץ.

צ"ע למה לא תני כזית כמו באכילת בשר. (ח"ג, ורש"ש).

וי"ל משום שאז הו"א שצריך לחשוב על כזית מכל מין ומין דהיינו כזית מהכליות וכזית מיותרת הכבוד וכו', וקמ"ל דסגי בכזית מאחד מהם או כזית מכולם. (מרומי שדה).

תרצט) לזרוק דמו למחר.

גם היום אחרי שקיעת החמה מיקרי למחר לענין דם. (עי' ברש"ש. והמקדש דוד בסי' ל"ג דן בזה).

תש) לאכול בשרו למחר.

פירש"י דאיירי בתודה כי בשלמים גם למחר הוא זמן אכילה. מיהו י"ל שהכוונה היא למחר בלילה שזה גם בשלמים אחר זמן אכילה. (רש"ש).

תשא) או כזית מבשרו.

בחי' הגרי"ז ביאר שמה שצריכים שיחשוב על כזית אין זה משום שצריכים גדר של אכילה ואין אכילה פחות מכזית, אלא הרי זה דין של שיעור במחשבת פיגול לפסול את הקרבן. תדע, שהרי גם על מנת שיאכלוהו ב' בני אדם, כל אחד חצי כזית, הרי זה פיגול, אע"פ שבכה"ג אין כאן גדר של אכילה, וכן בעל מנת שיאכלנו האש בעינן כזית אע"פ שלא שייך באש לומר שאין אכילה פחות מכזית, וכן בעל מנת להקטיר כזית הרי לא שייך באכילת המזבח

לומר שאין אכילה אלא בכזית, וא"כ צ"ל כהנ"ל שזה שיעור במחשבת פיגול, ונהי דילפינן ל"י מלשון אכילה אבל אין הכוונה דבעינן גדר של "אכילה".

ועוד כתב שמה שבזריקה צריכים שיחשוב על כדי הזאה, התם אין זה בגדר שיעור, אלא הרי זה משום שבפחות מזה אינו בגדר הזאה, אלא שמלשון הרמב"ם הראה שזה שפיר דין של שיעור.

תשב) או לאכול כזית מעור האלי.

הנה בהמשנה של ואלו שעורותיהן כבשרן שהביאו בגמ' להלן כאן ממס' חולין איתא עור שתחת האלי, ופירש"י בחולין שם דשם אין שער ורך הוא, ומשמע ששאר עור האלי אינו כבשר. ועי' בתיו"ט. (קר"א להלן בד"ה להקטיר כזית מעור שתחת האלי).

דף כ"ח ע"א

תשג) רב הונא אמר עור אלי לאו כאלי דמי.

פירש"י וז"ל, לענין מצות הקטרתו עכ"ל. ומשמע שלענין אכילה הרי הוא שפיר כאלי כי יש לו דין בשר, וכן מבואר בהמשנה דהא תנן לאכול כזית מעור האלי בחוץ פסול, למחר פיגול (רש"ש). ותמה על הצ"ק שכתב לא כן, וגם במצפה איתן תמה על הצ"ק עיי"ש.

ולכאורה גם גבי קרבן עולה הרי הוא כאלי, כי כיון שיש לו דין בשר הרי הוא נקרב, ואינו כמו עור עולה שאינו נקרב,

ורק גבי שלמים הרי הוא מתמעט מלהיות בכלל האימורין וכהנ"ל, וכן מבואר בהברייתא דמיייתנן להלן בסוגיין דתניא דשוחט עולה על מנת להקטיר עור שתחת האלי למחר חייב אע"פ שלפי רב הונא בזבח אינו חייב. (רש"ש).

מיהו יש לעיין דברמב"ם בפ"ו ממעה"ק ובפ"ד מפסוה"מ ה"ז משמע שגם בעולה עור האלי אינו נקרב (והנה הקר"א כתב שלא מצא מה פוסק הרמב"ם לענין הקטרת עור האלי [אפילו בשלמים]. מיהו השפ"א כתב שבהמקומות הנ"ל משמע שגם בעולה אינו נקרב וכהנ"ל. וכן דייק החסדי דוד בפ"ב מקרבנות בד"ה השוחט את הזבח וכו' מדברי הרמב"ם, וכבר העיר האבן האזל בפ"ד מהל' פסוה"מ ה"ז על הקר"א).

ותי' השפ"א דאזיל הרמב"ם כהאיבעית אימא שבגמ' שגורסת בהברייתא הנ"ל "זבח", והביאו תוס' שכן איתא בתוספתא, וכתבו שרב הונא סובר שהטעם של התוספתא הוא משום שבזבח הרי יש גם אכילת אדם, והתוספתא הוא לפי רבי אליעזר שסובר שמחשבין מאכילת אדם לאכילת המזבח, וההלכה היא כרב הונא, וא"כ י"ל "דס"ל להרמב"ם דעיקר כתי' ב' בגמ' תני זבח, ולכו"ע הגירסא זבח, גם לרב הונא, כדתניא בתוספתא, ואתיא כרבי אליעזר, וא"כ לפ"ז מדתני זבח ולא עולה ואתי גם כרב הונא א"כ משמע שבעולה האלי אינו נקרב" (ובעולה אין אכילת אדם וממילא לא שייך לומר בו שמחשבין מאכילת אדם לאכילת המזבח), אלא שסיים השפ"א בצ"ע כי זהו דלא כפשטות הסוגיא כאן שרבא אמר שטעמו של רב הונא הוא משום שכתוב חלבו וזה לא שייך בעולה).

מיהו אכתי צ"ע על הרמב"ם מצד הסברא דלמה לא יקטירו בעולה את עור האלי' כיון שיש עליו דין בשר וכמו שמוכח מהמשנה דתנן שאם חישב לאכול כזית מעור האלי' בחוץ פסול, למחר פיגול, וכמו שהבאנו לעיל.

ועי' בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם בפ"ד מהל' פסוה"מ ה"ז שכתב ליישב דהרמב"ם סובר שאע"פ שהברייתא להלן בגמ' סוברת שעור האלי' נקטר בעולה אבל המשנה כאן חולקת על זה שהרי בהמשנה נזכר בנוגע לעור האלי' רק מחשבת אכילה. ובטעם הדבר למה לומר שעור האלי' אינו נקטר, כתב הגרי"ז דאע"פ שהוא נאכל, ולגבי דיני אכילה וטומאה יש לו דין של בשר, אבל בכל זאת גם דין עור יש לו לענין לכתוב עליו תפילין ומזוזות, וממילא חל גם עליו הדין של הפשט שנאמר על עור עולה ושאינו נקרב. והוכיח הגרי"ז מהסוגיא במס' שבת שהביא שם שאע"פ שדבר מסוים חשיב בשר אבל בכל זאת יתכן שגם דין עור יש לו לענין דטעון הפשט.

מיהו האבן האזל בפ"ד מהל' פסוה"מ ה"ז כתב שכיון שהרמב"ם כתב בפ"ד מהל' מאכלות אסורות הכ"א שיש לעור האלי' דין בשר לכל דבר הרי שוב לא הוצרך לכתוב שהוא נקטר בעולה.

תשד) כולהו כשמואל לא אמרי רישא ר"א וסיפא רבנן לא מוקמי.

הי' אפשר לומר שרב הונא לא אמר כשמואל כי ס"ל שעור האלי' לאו כאלי' דמי וכמו שדורש רבה, וכן מהאי טעמא לא אמר רב הונא כרב חסדא. ועי' במלאכת

יו"ט שכתב "אלא בעי לפרושי טעמא דלהוי ניחא לכולהו. ועוד אפשר לומר שרב הונא לא מסברא דנפשי' דריש חלבו האלי' ולא עור האלי', אלא משום דוחקא דמתניתין, דלא מיתפרש לי' בענין אחר, ולכן הוצרך לומר טעם למה לא לפרש כשמואל או כרב חסדא ודו"ק".

תשה) תנינא ואלו שעורותיהן כבשרן.

צ"ע דהתם קחשיב גם עור השליל ואעפ"כ אמרינן להלן בדף ל"ה ע"א שאם חישב על שליל לא נתפגל הזבח, ופירש"י שאע"פ שהוא כגופא דזיבחה ומתפגל יחד עם כל הזבח היכא שחישב על הזבח אבל בכל זאת מכיון שאינו ראוי לאכילה כל כך אי אפשר לחשוב עליו, וא"כ אי מכח המשנה של ואלו שעורותיהן כבשרן אכתי היינו חושבים שכן הוא גם בעור האלי' ולכן הוצרך התנא כאן להשמיענו דשפיר מהני מחשבת אכילה בעור האלי'. (טהרת הקודש, ועי' בעולת שלמה).

תשו) איצטריך סד"א לענין טומאה דרכיך מצטרף אבל הכא אימא למשחה לגדולה וכו'.

הנה לכאורה לפי הך ס"ד איירי המשנה בחטאת ואשם דהאלי' נאכל לכהנים אבל בשלמים הרי האלי' היא מחלק הבעלים ובחלק הבעלים לא נאמר הפסוק של למשחה. מיהו י"א שלמשחה קאי גם על חלק הבעלים.

והנה י"ל שהכוונה בהך ס"ד היא שכיון שאינו בגדר "למשחה" אין עליו מצות

אכילת קדשים, רק שרשאים לאוכלו אם רוצים, וממילא מכיון שאין חיוב לאוכלו לא שייך לפגל בו וכהנ"ל, ובזה קמ"ל שאע"פ שלא שייך בו אכילה של "למשחה" בכל זאת שפיר יש עליו מצות אכילת קדשים, א"נ דקמ"ל דשייך מחשבת פיגול אפילו אם רק רשות לאוכלו, א"נ דקמ"ל דחשיב שפיר בגדר למשחה.

תשז) איצטריך סד"א לענין טומאה דרכיך מצטרף אבל הכא אימא למשחה לגדולה וכו'.

אכתי צ"ע דישמיענו בקדשים ואנא ידענא בטומאה. (עי' בשפ"א.)

תשח) אלעזר בן יהודה וכו' ואחד עור הראש של עגל הרך וכו'.

ות"ק סובר שאין מחשבה זו מביאה לידי פיגול כי אינו בגדר בשר אלא בגדר עור, רק שבכל זאת הרי הוא נקטר יחד עם הראש כי אין מפשיטין את הראש.

ועי' בקר"א שהקשה בזה"ל, עי' ברש"י לקמן בדף ל"ה ע"ב בד"ה צמר שבראשי כבשים וכו' שכתב דעור הראש בכלל הקטרה הוא וא"כ אמאי פליג ת"ק בעור הראש של עגל הרך הא בכל העולות בר הקטרה הוא עכ"ל.

תשט) ליתני זבח.

פירש"י וז"ל, סתמא עכ"ל. ומשמע שמפרש שכוונת הקושיא היא דליתני זבח כי זה כולל גם עולה וגם שלמים. מיהו

עי' בתוס' שהקשו למה מקשינן רק על רב חסדא ולא גם על שמואל. ותירצו דכיון ששמואל מוכן להעמיד כרבי אליעזר א"כ אם הי' תני זבח היינו מפרשים שלעולם עור האלי' אינו כאלי' רק שאתי כרבי אליעזר וחייב כרת כי מחשבין מאכילת אדם לאכילת מזבח, ומעתה הרי לפי רש"י לכאורה אין תירוצם מוכן כי כיון שזבח כולל גם עולה, שפיר מוכח שעור האלי' כאלי' דמי, כי לא שייך לומר בעולה שמחשבין מאכילת אדם לאכילת המזבח, שהרי בעולה אין אכילת אדם, וא"כ מוכח שתוס' הבינו שהקושיא היא שליתני זבח דמשמע רק שלמים כי גם מזה חזינן שעור האלי' כאלי', ולכן כתבו שלפי שמואל אין זה קושיא כי לפי שמואל אילו הי' תני זבח הי' אפשר לומר שאינה כאלי' רק דאתיא כרבי אליעזר, וא"כ לא היינו יודעים אם החידוש הוא שעור אלי' כאלי' דמי וה"ה לעולה, או האם החידוש הוא שמחשבין מאכילת אדם לאכילת מזבח. מיהו צ"ע על תוס' מה היא הקושיא של ליתני זבח, דלמה עדיף למיתני זבח דמשמע רק שלמים מלמיתני עולה.

תשי) רש"י ד"ה מנהני מילי.

וז"ל, דמחשבת חוץ לזמנו וחוץ למקומו פוסלת וענוש כרת באכילה זאת שחישב עליו חוץ לזמנו עכ"ל. מרהיטת לשונו משמע שהוא ענוש כרת על אכילתו כי חשב על אכילה זו לעשותו חוץ לזמנו. מיהו אין הדבר כן כי אפילו אם חישב על ההקטרת אימורין הרי הוא ענוש כרת על אכילת הבשר.

תשי*) רש"י ד"ה פיגול.

וז"ל, ולא אמחשבת שאר פסלות כגון לשפוך דמו על הרצפה או על מנת לערבו בדם הפסולין עכ"ל. צ"ע איך אפשר להעמיד בעל מנת לשפוך דמו הלא כתיב אם האכל יאכל ואין זה אכילת מזבח. (שפ"א. מיהו כבר הבאנו לעיל באות תרס"ב את דברי הגר"ח שמחשבה על הדם אינה מצד אכילת מזבח אלא מצד עבודה, וע"ע בשפ"א שכתב בקשר להציוור של לערב בדם פסולים וז"ל, רק אפילו לערב בדם פסולין נמי לא יתכן, משום דמרבין ב' אכילות, מזבח ואדם, ובאכילת אדם לא שייך פסול תערובות רק בחוץ למקומו עכ"ל).

תשיא) תד"ה אמר שמואל.

וז"ל, לרבי אליעזר מאי איריא עור האלי' אפילו אלי' נמי ואי לא שמועין עור האלי' כבשרו תנינא ואלו שעורותיהן כבשרן כדפריך בסמוך עכ"ל. לפי מה דמתרצינן להלן על רב חסדא לק"מ קושייתם על רבי אליעזר כי אי מהתם הו"א דוקא טומאה דרכיך וכו'.

תשיב) תד"ה בשלמא.

וז"ל, תימה דבתוספתא קתני זבח עכ"ל. צ"ע דבתוספתא בפרק ב' תני שחישב לאכול ולא שחישב להקטיר, וא"כ ניחא לפי רב הונא. (עי' בחשק שלמה, וקר"א).

תשיג) בא"ד.

וז"ל, מוקי לה כרבי אליעזר דאמר מחשבין מאכילת מזבח לאדם עכ"ל. צ"ל מאכילת אדם למזבח. (חשק שלמה).

תשיד) שיטות רש"י ותוס' והרמב"ם בעור האלי' ואינך.

הנה בגמ' מיייתין את הברייתא דתניא שלעור שתחת האלי' יש דין של בשר ואפשר לחשוב עליו מחשבת פיגול.

ושוב תניא שם בשם רבי יעקב ורבי שמעון שכן הוא בעור בית הפרסות בכהמה דקה, ועור הראש של עגל הרך, ועור שתחת האלי', וכל שמנו חכמים גבי שעורותיהן כבשרן להביא עור של בית הבושת. ובחולין דף נ"ה ע"ב וקכ"ב ע"ב אמר רבי יוחנן שבלשון יחיד הוא שונה אותה, ופירש"י בדף קכ"ב שם שהכוונה היא לעור בית הפרסות ולעור הראש ולעור בית הבושת, אבל בעור שתחת האלי' גם חכמים מודים כדחזינן שגם ת"ק בהברייתא שם מודה בזה. מיהו תוס' בדף נ"ה שם פירשו שהכוונה היא שהמשנה של ואלו שעורותיהן כבשרן שנוי' בלשון יחיד, דהיינו שהי' שונה בה "דברי רבי שמעון", והרי בהמשנה שם תנן גם עור שתחת האלי' וא"כ יוצא שגם בזה רבנן חולקים.

וגם תוס' כאן בסוגיין בד"ה תנינא וכו' כנראה מפרשים שכוונת רבי יוחנן במה שאמר בלשון יחיד הוא שונה אותה היא להמשנה של ואלו שעורותיהן כבשרן, דהיינו שתני בה דברי רבי שמעון, רק שבכל זאת מאי דתני שם בהמשנה עור האלי' אתי לכו"ע, ולכן הקשו שצריכים את משנתנו להשמיענו דבר זה שעור האלי' הוא לכו"ע כבשר.

והנה בהמשנה בדף קכ"ב שם תנן ואלו שעורותיהן כבשרן עור הראש של עגל הרך, ועור בית הפרסות, ועור בית הבושת, ועור

ובית הבושת אפילו אם הם כבשר כי רכיך בכל זאת לא מהני בו מחשבה משום שבקדשים כתיב למשחה כמו שאמר רב חסדא בסוגיין. והנה אע"פ שרב חסדא אמר כן על עור האלי' ואפ"ה קתני במתני' דמהני בי' מחשבה, אבל י"ל שקמ"ל המשנה שחשיב שפיר בגדר למשחה, וא"כ י"ל שעור האלי' הוא יותר חשוב מהנך, ע"כ דברי הח"נ (וכבר כתבנו לעיל באות תש"ו דרך זה שקמ"ל המשנה שעור האלי' חשיב שפיר בגדר למשחה).

דף כ"ח ע"ב

תשטו) מה שלמים מפגלין ומתפגלין.

פרש"י דאתי לאפוקי מנחת כהנים ומנחת כהן המשיח ומנחת נסכים שהן כולן כליל כי אין להן מתירין אלא הרי הן מתירין את עצמן. מיהו מתוס' משמע שהכוונה היא לרבות שפיגול נוהג בשאר קרבנות ולא רק בשלמים לחוד, ולכן הקשו דנילף מהקישא, דהא לפי רש"י אי אפשר להקשות קושיא זו, כי מהקישא דזאת התורה היינו מרבים גם את המנחות הנ"ל. (שפ"א על תד"ה מה.)

תשטז) עד שיקרבו כל מתיריו.

ע"י במל"מ בפ"ח מפסוה"מ בסוף דבריו על ה"ז שחקר האם המיעוט הוא רק מכרת דפיגול, אבל פסול מיהא הוה גם קודם שקרבו מתיריו, או האם כל עיקר הפסול

השליל, ועור שתחת האלי' והרמב"ם בפ"א משאר אבות הטומאה ה"ט כתב שעור בית הבושת, ועור השליל, ועור שתחת האלי', הרי הם כבשר, אבל השמיט עור הראש של עגל הרך ועור בית הפרסות. וכתב הכ"מ שהרמב"ם סובר שרק על אלו קאי דברי רבי יוחנן שיחידאה היא (דבדף נ"ה שם איירי בבית הפרסות, ובדף קכ"ב על עור הראש של עגל הרך). והקר"א בנדריים דף נ"ב בד"ה אבל לשיטת וכו' כתב שהטעם באלו הוא משום שסופן להקשות. ברם היש"ש בפ"ט דחולין סי' ד' כתב דשל בית הפרסות אין סופו להקשות, ורק עור הראש של גדי הרך סופו להקשות, והקשה על הרמב"ם שהי' לו לפסוק שגם עור בית הפרסות הוא כבשר, ולא הביא שם ההיא דדף נ"ה ע"ב דאמר רבי יוחנן יחידאי היא על עור בית הפרסות.

והזבח תודה כאן ביאר, דהנה בהברייתא של רבי יעקב ורבי שמעון פרטו עור הפרסות, ועור הראש של עגל הרך, ועור שתחת האלי', וסובר הרמב"ם שפרטו אלו כי רק אלו הם יחידאה, ובאלי' הרי הוא פוסק דהוי כבשר כי בהמשנה כאן תנן שאפילו לענין פיגול הוי כבשר (עיי"ש בזבח תודה שכתב כן בקיצור בתוך דבריו).

ועכ"פ ע"י עוד בפ"ד מהל' פסוה"מ לענין מחשבת פיגול שהביא הרמב"ם רק שעור האלי' הוא כבשר ולא הזכיר עור השליל ובית הבושת כמו שעשה בהל' אבות הטומאה. וכבר העיר הזבח תודה דבר זה.

ובח"נ כאן כתב לישיב דכיון שבהמשנה כאן גבי פיגול קתני עור האלי' א"כ משמע שדוקא בזה מהני מחשבה אבל בעור השליל

חל רק כשקרבו כל מתיריו. ובסוף דבריו הביא ראיות מתוס' במנחות דף ע"ט ע"א בד"ה והדר וכו', ומלהלן בזבחים דף פ"ד ע"א בד"ה וחוף וכו', דפסול גם לפני הרצאה, וממילא יוצא שלא נאמר במחשבת חוף למקומו דין של הרצאת פסול, כי כל דינו של מחשבת חוף למקומו הוא רק להיות פסול אבל כרת ליכא, והרי גם לפני שקרבו מתיריו הרי זה פסול וכהנ"ל, אבל ממעילה דף ב' ע"א הביא דאיתא שגם חוף למקומו מרצה לפיגולו.

ובטהרת הקודש בדף כ"ט ע"ב על רש"י ד"ה בשתי עבודות, ובאחיזור בחיו"ד סי' כ"ז, הביאו את דברי תוס' במעילה דף ג' ע"ב בד"ה א"ל וכו', וד"ה קומץ וכו', ולהלן שם בדף ד' ע"א בד"ה והא אמר אילפא וכו', דמבואר שם שהגמ' עצמה דנה בזה. וע"ע בזה בדף ד' ע"א שם בתד"ה והא אמר אילפא. וע"ע בזה בדברי האחיזור שם וכן בסי' ל' אות ב', וכן בחלק ג' סי' ס"ו אות ב', ובחזו"א בסוף מס' מכשירין, ובקהלות יעקב כאן בסי' כ"ג אות ד'.

ובחסדי דוד בסוף פרק ג' דקרבנות כתב שגם קודם שקרבו כל מתיריו הרי זה פסול ואסור באכילה משום שלא גרע מאוכל את המתיר עצמו דכתב הרמב"ם בה"ז שם שהוא לוקה כאוכל פסולי המוקדשין. מיהו לא הבנתי דבריו דהא יכול להיות שהרמב"ם איירי באוכל את המתיר לאחר שכבר קרב. ובערוך השלחן העתיד בסי' קנ"ד אות כ"ד כתב דפשיטא שאסור לאוכלו גם לפני שקרבו כל מתיריו כי לא גרע מכל פסולי המוקדשין. וגם את דבריו לא הבנתי כי בזה גופא נסתפק המל"מ האם כבר חל הפסול או לא.

תשיז) עד שיקרבו כל מתיריו.

ע"י ברש"י בד"ה מה הרצאת כשר שכתב וז"ל, עד שיזרוק הדם שהיא סוף כל מתיריו עכ"ל, ומשמע שהוא מפרש שהלשון של "כל מתיריו" פירושו הוא כל הד' עבודות שהן מתירות. מיהו צ"ע דלכאורה רק הזריקה נקראת דבר המתיר. וביותר נראה לפרש דקאי לשון זה על הקרבנות שיש להם יותר ממתנה אחת לעיכובא, והמתנות ההן מיקרי כל מתיריו.

גם צ"ע על רש"י איך שייך לשון "יקרבו" על שחיטה קבלה והולכה. מיהו לעיל בדף ד' ע"א אמרינן "והקריבו זו קבלת הדם", וכן שהוא לשון של הולכה.

תשיח) ואינו נפסל בשלישי.

פירש"י וז"ל, אם בהקרבה לא חישב על מנת כן, ואכל ממנו בשלישי, אין הקרבן נפסל למפרע, דהכי מירדש לא ירצה המקריב לא תהא זריקתו מרצה אם על מנת כן הקריבו עכ"ל. צ"ע דלעיל בסוף ע"א הביא רש"י שדבר זה הוא מצד הסברא דוכי מאחר שהוכשר יחזור ויפסל, ויש ליישב.

תשיט) רש"י ד"ה אם אינו ענין.

וז"ל, ופיגול דקרא אריכא דצו את אהרן לא תידרש' לחוף למקומו אלא כולי' קרא בחוף לזמנו עכ"ל. לעיל בד"ה פיגול על דברי רבה פ"י דפיגול קרא יתירא הוא.

תשכ) בא"ד.

וז"ל, הלכך ממנו אחוף לזמנו קאי עכ"ל. לעיל בד"ה ממנו, בדבריו על דברי רבה,

כתב שממנו מיעוט הוא, דאל"כ סגי למיכתב הנפש האוכלת ותו לא.

זה של אם אינו ענין ולעוות את הסדר בלי הכרח.

ועי' בשפ"א שכתב ליישב קושיית תוס', וכתב שי"ל שקושיית הגמ' של איפוך אנא בנוי' על הא שאין מוקדם ומאוחר בתורה, ואזלה הגמ' כאן שאפילו בחד ענינא אין מוקדם ומאוחר בתורה, אבל התו"כ שהביא שסובר שקרא אריכא איירי כולו בחוץ לזמנו ס"ל כהסוגיא בפסחים דף ו' שבחד ענינא שפיר יש מוקדם ומאוחר, ואפילו אם שני הפסוקים הם בב' מקומות כמש"כ המהרש"א שם, ולכן אי אפשר להקשות איפוך אנא.

תשכה) תד"ה מה שלמים.

וז"ל, וכמה דרשות דרשינן מההוא הקישא אע"ג שנפקי מקראי אחרוני עכ"ל, כלומר אע"פ שגוף הדין שאנו רוצים להקיש לגביו נלמד מפסוק אחר ולא מהפסוק של ההיקש עצמו.

דף כ"ט ע"א

תשכו) למקום שיהא משולש בדם בכשר ובאימורין.

פירש"י וז"ל, בדם בכשר ואימורין, היינו חוץ לעזרה בשעת היתר הבמות, לאפוקי היכל שאין בו הקטרת אימורין ולא אכילת בשר עכ"ל. הנה לכאורה רש"י קאי על זמן הבית, רק שכשהוא מחשב לאכול קדשי קדשים חוץ לעזרה נקטינן שהוא מתכוין כשיש היתר הבמות. מיהו אין הדבר מובן למה נקטינן כן.

וי"ל שכוונת רש"י היא להיכא שהוא אומר כן להדיא. מיהו גם זה תמוה, דאיזו

תשכא) רש"י ד"ה ה"ג מסתברא.

וז"ל, דכי פרכת ונילף עון עון מטומאת בשר דכתיב וכו' עכ"ל. צ"ע דנימא לחומרא מקשינן דהא גם בנוגע לגזירה שוה אמרינן כן כמו שמבואר בחולין דף קל"ו ע"א. (ראש המזבח).

תשכב) רש"י ד"ה במקד"ש.

וז"ל, ולא נאמר בו שלישי יתירא אבל בחוץ לזמנו וחוץ למקומו שלישי מיותר לג"ש דלעיל עכ"ל. הוצרך לומר דהוי יתור כי גם בנותר נאמר והנותר ביום השלישי אלא דלאו יתורא הוא. (שלום רב בשם לשם זבח).

תשכג) תד"ה מסתברא.

וז"ל, וכן טמא ששימש ליכא למימר דהוא נמי לא הותר בבמה עכ"ל. פי' ולא תיקשי דנימא שהוקש לקרא דונשא אהרן את עון הקדשים לענין טמא ששימש. מיהו צ"ע דאפילו אם הוקש לההוא קרא אבל אולי הוקש לענין טמא שאכל שהוא בכרת. וע"ע לעיל באות מ"ח בענין מה שכתבו תוס' שטמא אסור לעבוד בבמה.

תשכד) תד"ה ואיפוך.

וז"ל, ודוחק לומר דסבר המקשה אין מוקדם ומאוחר בתורה עכ"ל. הנה בודאי אית לי' כלל זה אבל דוחק לומר דס"ל כן כאן כי מהיכא תיתי לומר שהראשון הוא

מחשבה היא זו, הלא משנבנה הבית שוב לא יותרו הבמות לעולם, וכי נאמר שכוונת רש"י היא להיכא שהוא עומד בשעת המשכן שבמדבר, או בשעת משכן שילה, ומחשב על העתיד, דהיינו שיאכל חוץ לקלעים בשעה שיתרו הבמות, אתמהא.

ולכאורה יש לומר שכוונת רש"י היא להיכא שהוא עומד באמת בשעת היתר הבמות ומחשב על קדשי קדשים שיאכלם חוץ להקלעים, אשר אז ה' המקום ההוא מותר בכולם. מיהו לפ"ז יוצא שכל הדין של מחשבת חוץ למקומו ה' שייך רק בזמן היתר הבמות ובקדשי קדשים לפי מה שנראה מרש"י שצריכים מקום המשולש להיתר.

וצ"ל שאירי כשפשוטו, דהיינו בשעת בנין הבית, והוא מתכוין על מנת לאוכלו עכשיו חוץ לעזרה, ועכשיו באמת אינו מקום המשולש להיתר, וגם לא לאיסור, שהרי מותר באכילת קדשי קלים, רק שמהני מחשבתו כיון שהיתה פעם מציאות שחוץ לעזרה ה' מקום המשולש, דהיינו בשעת היתר הבמות דחוץ להקלעים, ה' מותר בכולם, אבל תוך ההיכל מעולם לא ה' מקום המשולש

ועי' בשפ"א שכתב שרש"י ה' יכול לחלק בין חוץ לעזרה להיכל על הדרך של הר' יו"ט שהביאו תוס', דהנה הר' יו"ט חילק שאם חישב לזרוק דם קדשים קלים חוץ לירושלים הרי זה פיגול כי הרי זה מקום ששלשתן פסולין שם שהרי גם אכילת קדשים קלים אי אפשר חוץ לירושלים, אבל אם חישב לזרוק דם קק"ל בירושלים לא הוי פיגול כי תוך ירושלים כשר לאכילת קק"ל. וגם ההיכל לא מיקרי מקום המשולש

לאיסור כי הוא ראוי להזאת דם עכ"ד השפ"א. ולפ"ז בקרבנות שדמן פסול בהיכל יחשב גם ההיכל בגדר מקום משולש לפי מה שכתב רש"י שאינו ראוי לאכילת בשר. והקורן אורה כתב לפרש שחוץ להעזרה חשיב מקום משולש בין בקדק"ד ובין בקק"ל כיון שדם ואימורין ובשר קדשי קדשים פסולים שם ביוצא משא"כ בההיכל שאין שלשתן נפסלין אם נכנסין לשם.

תשכז) תד"ה למקום.

וז"ל, ועוד קשה לפי הקונטרס וכו' הא האי שלישי לאו בחוץ למקומו כתיב אלא בחוץ לזמנו וכו' עכ"ל. עי' בחק נתן שביאר שכוונת רש"י בד"ה תיפוק לי' וכו' היא לתרץ קושיא זו.

תשכח) בא"ד.

וז"ל, ועוד דקמשיני ה"א שלישי פרט למקום משולש וכו' עכ"ל. עי' בחק נתן שביאר את דבריהם.

תשכט) בא"ד.

א. וז"ל, וי"מ דמקום משולש היינו דלא פסלה מחשבה אלא במזבח החיצון עכ"ל. לפי פי' זה קאי מקום משולש גם על חוץ לזמנו. (ח"נ).

ב. והא דמשני להלן בדרף ל"ו דלא פליג רבי יהודה על הניתנין בחוץ שחישב ליתנם בפנים משום דבעינן מקום משולש, הכוונה היא משום שגם בעינן שהמחשבה תהי' על מקום משולש והתם הרי חשב על פנים. (ח"נ).

תשל) בא"ד.

וז"ל, וי"מ דמקום משולש היינו דבעינן שיעמוד המחשב במקום משולש וכו' עכ"ל. גם לפ"ז איירי גם על חוץ לזמנו. (ח"ג).

תשלא) בא"ד.

וז"ל, וי"מ דמקום משולש היינו דבעינן שיעמוד המחשב במקום משולש וכו' עכ"ל. פי' זה סובר שחוץ לעזרה מיקרי מקום שאינו משולש והיכל נקרא מקום משולש, והבינו תוס' שכוונת פירוש זה היא לומר שחוץ לעזרה מיקרי מקום שאינו משולש כי נהי שאסור לזרוק שם דם ולהקטיר שם אימורין אבל מותר לאכול שם בשר קדשים קלים, ומש"ה הי' קשה להם מהא שהעומד בהיכל פוסל במחשבה, דהא גם ההיכל אינו מקום המשולש כי נהי שאסור להקטיר שם אימורין אבל מותר לזרוק שם דם פנימיות ולאכול בשר, ועל זה באה ה"ויש לומר" לתרץ, דכוונת הי"מ היא בנוגע לפסול יוצא, וצריכים מקום המשולש להיתר, וחוצ' לעזרה לא מיקרי מקום המשולש להיתר כי כל דם וכל אימורין נפסלין שם ביוצא (אבל לא כל בשר, דהא בשר קדשים קלים אינו נפסל שם ביוצא) אבל ההיכל מיקרי שפיר מקום המשולש כי כל בשר וכל אימורין אינם נפסלין שם ביוצא, וכן יש דם שאינו נפסל שם ביוצא, ורק אם יש דבר שתמיד נפסל ביוצא הרי זה גורם שאין המקום נחשב משולש להיתר. ומקשים תוס' עליהם מהא דמבואר בדף ל"ו שההיכל מיקרי מקום שאינו משולש.

תשלב) בא"ד.

וז"ל, אבל היכל יש דם שלא נפסל שם

כגון דם פנימי ואימורין אם הכניסן שם לא נפסלו בכך עכ"ל. דבריהם הם לפי ר"ע שסובר שדם כל החיצונים נפסל ע"י כניסה להיכל, אבל רבנן הרי סוברים שרק דם חטאת נפסל אבל שאר דמים כשרים, ונקטו תוס' כאן דם פנימי כי זה הוא אמת לכו"ע. (מלאכת יו"ט).

תשלג) בא"ד.

וז"ל, והרב ר' יו"ט וכו' עכ"ל. לפי פירושו של הרב ר' יו"ט הרי זה קאי רק על חוץ למקומו.

תשלד) בא"ד.

וז"ל, ולהאי פירושא ניחא הא דקשיא לן לעיל אברייתא דחישב ליתן את הניתנין למטה למעלה למעלה למטה לאלתר כשר דמשמע דאי שלא במקומו לאו כמקומו דמי ניחא ויתיישב לפי' זה משום דלאו מקום משולש הוא עכ"ל, אבל לפירש"י לא יתיישב כי למטה חשיב שפיר מקום משולש כי דם ואכילת בשר והקטרת אימורין כשרים שם.

תשלה) בא"ד.

וז"ל, ולהאי פירושא ניחא הא דקשיא לן לעיל אברייתא דחישב ליתן את הניתנין למטה למעלה למעלה למטה לאלתר כשר דמשמע דאי שלא במקומו לאו כמקומו דמי ניחא עכ"ל. הרי דאזלי תוס' שאם שלא במקומו לאו כמקומו דמי אז כשחישב על מנת לזרוק על המזבח שלא במקומו הרי זה בגדר מחשבה לזרוק חוץ למקומו כמו היכא שהוא מחשב לזרוק חוץ לעזרה. ועיין בזה לעיל באות תר"ע.

תשלז) בא"ד.

וז"ל, ומיהו קשה א"כ למחר פסול אמאי, הא לאו מקום משולש הוא עכ"ל. ע"י בקר"א שהקשה וז"ל, ואין דבריהם ז"ל מובנים דלכולהו פי' תיקשי למחר אמאי פסול כיון דס"ד דלאו כמקומו דמי ולא זריקה היא עכ"ל.

ובספר עולת שלמה כתב וז"ל, פי' בשלמא אם לא בעינן משולש אתי שפיר למחר פסול, משום חוץ למקומו, כמו חשב לזרוק למחר חוץ למקומו, דעירוב מחשבות הוה כדלקמן דף ל', אלא אי בעינן משולש אמאי פסול עכ"ל.

תשלז) בא"ד.

וז"ל, וכ"ת מידי דהוי אמחשבת הינוח ואלביא דרבי יהודה וכו' עכ"ל. צ"ע א"כ לאלתר אמאי כשר, ליהוי כאילו עשה, דהיינו כאילו זרק למטה, דהא לפי רבי יהודה לא בעינן מקום משולש לענין פסול וכדחזינן מהא דפוסל מחשבת הינוח.

תשלח) בא"ד.

וז"ל, ויש מפרשים דשלישי בחוץ לזמנו איירי וכו' עכ"ל. ע"י בברכת הזבח שהקשה שאין זה מתיישב עם הגמ' בדף ל"ו ודף פ"ב. והח"נ כתב שזוהי בכלל כוונת תוס' במה שכתבו שכולה שמעתא מיירי במקום שיהא משולש.

תשלט) אמר רבי אליעזר וכו' אחר שהוא כשר יחזור ויפסל.

צ"ע דאולי הדבר תלוי בשניהם, דהיינו שיחשוב לאכול ביום השלישי, ומחשבתו

היא הדבר שפוסל, אבל רק בתנאי שגם יאכל, ואין זה נקרא שהי' כשר כיון שכבר אירע הדבר שפוסל והדבר תלוי ועומד. (עיי' בשפת אמת).

תשמ) א"ל ר"ע הן מצינו בזב וזבה ושומרת יום כנגד יום שהן בחזקת טהרה וכיון שראו סתרו.

צ"ע איך אפשר לרמות לשם הלא שם ה"טומאה כבר התחילה ומתלי תלי", אבל הכא הרי הוכשר מתחלתו וא"כ י"ל שאינו חוזר ליפסל. (ע"י בשפ"א).

דף כ"ט ע"ב**תשמא) איצטריך סד"א הנ"מ בכור דלאו בר הרצאה הוא אבל קדשים דבני הרצאה נינהו אימא לא לירצו.**

לפ"ז יוצא שלפי בן עזאי אין צריכים את הילפותא גבי בכור כי אם היכא שיש ריצוי אינו פסול כל שכן בבכור שאין ריצוי. ואחרים שלומדים מבכור בעל כרחך לא ס"ל את סברת הגמ' לחלק אלא שפיר ילפינן שאר קרבנות מבכור.

תשמב) ובן עזאי ההוא מיבעי לי' והי' כך חטא ולא באשתך חטא.

ע"י בתוס' שכתבו וז"ל, והא דדריש הכא כך חטא ולא באשתך חטא מיירי במשלם

אח"כ אלא שעבר על כל תאחר עכ"ל. והקשה השפ"א דא"כ למה צריכים פסוק כדי לומר שהקרבן לא נתחלל ע"י שאיחר, הלא אם נתחלל הרי הי' צריך להיות באשתו חטא.

ותי' השפ"א שהו"א שולא באשתך חטא איירי כשנדר ולא הפריש את מה שנדר עד שעבר הזמן של כל תאחר, דבכה"ג פשיטא שהקרבן כשר ואין אשתו מתה כי אין כאן קרבן פסול, אבל אכתי היינו אומרים שהיכא שהפריש את הקרבן ולא הביאו עד שעבר הזמן של כל תאחר הרי הקרבן פסול ואשתו מתה, וקמ"ל הדרשה של אותו שאין הקרבן פסול אבל אשתו מתה.

והנה לכאורה אפשר לומר כהנ"ל, דהיינו שאיירי בהפריש קרבן ואיחר להביאו וס"ד שהוא נפסל, רק שאין אשתו מתה משום שאיירי שהפריש בהמה אחרת והביאה במקום הבהמה הראשונה, ולכן אין אשתו מתה, ומשמע דס"ל להשפ"א שגם בכה"ג אשתו מתה ואין לו תקנה במה שהפריש בהמה אחרת.

תשמג) אמר רבי ינאי מנין למחשב שהוא לוקה שנאמר לא יחשב.

עיינ בסוגיין שהקשה רב אשי לרב מרי למה לוקה הלא הוי לאו שאין בו מעשה, ותי' רב מרי דאתי כרבי יהודה שסובר שלוקין גם על לאו שאין בו מעשה. ועיינ במשנת רבי אהרן בסי' ג' שהקשה שלפי השיטה שמחשבה לחוד אינה פוסלת אלא צריכים דיבור א"כ למה לא חשיב לאו שיש

בו מעשה משום שבדיבורי' קעביד מעשה, כי העובדא שהוא פוסל את הקרבן חשיב מעשה, שהרי עקימת שפתיו חשיב מעשה היכא שבדיבורי' קעביד מעשה כמו שאמר רבי יוחנן בתמורה דף ג' ע"ב. וכן הקשו השפ"א והגהות חשק שלמה כאן 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 שבירר שם שאומרים לענין תרומה. וגם צידד 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, דזה היתה כוונת דיבורו, אבל הכא הכהן לא רצה לפוסלו אלא לשנותו לקרבן אחר, רק שהדין הוא שע"ז הרי הוא פוסל את הקרבן, ובכה"ג לא חשיב שבדיבורי' קעביד מעשה כיון שהוא לא נתכוין לזה.

וגם החק נתן כאן הקשה את הקושיא הנ"ל, ות"י שאע"פ שהסוגיא כאן נוקטת דחשיב לאו שאין בו מעשה, אבל לפי האמת י"ל דחשיב לאו שיש בו מעשה רק שרב מרי 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 שהשט"מ בב"מ שם תירץ כתירוצו בשם הרב רבי חיים וז"ל, והרב ר' חיים ה' אומר דלא חשיב בדיבורו מיתעביד מעשה מה שנפסל במחשבתו, דמתחילה כמו כן לא ה' ראוי להקריבו לאכול עדיין עד שיקרבו כל מתיריו עכ"ל.

וגם המנ"ח במצוה קמ"ד סק"ז דן על זה, דהנה החינוך שם כתב שעל פיגול אין לוקין משום דהוי לאו שאין בו מעשה, וכתב המנ"ח 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 דהר"ם צריך לטעם זה מחמת דציבור ושותפין עוברין בלאו זה ובהם לא

שייך טעם זה (של בדיבורו קעביד מעשה) 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 ה' שכירות הוא להיפך, דאם יכול להיות במעשה אף בלא מעשה לוקין, א"כ כאן נהי דעל המחשבה אין לוקין כי מאן דאכיל תמרי בארבילא לא לקי, אבל עכ"פ בדיבור דאתעביד מעשה הו"ל ללקות לדעת הרמב"ם וכו', (מיהו יש להעיר על דבריו דהא לפי מה שנוקט שאפשר לפגל ע"י מחשבה לחדו בלי דיבור א"כ י"ל שגם כשדיבור הרי מה שפוסל הרי זה המחשבה שהוא חושב ולא הדיבור כמו שהערנו לעיל) 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 שלפי השיטה שסוברת שצריכים דיבור הרי זה נחשב לאו שיש בו מעשה בנוי' על ההנחה שהשיטה הנ"ל סוברת שהפסול מתהווה מחמת הדיבור. מיהו לכאורה אפשר לומר שכל הטעם למה צריכים דיבור הרי זה רק כדי לפעול אצלו גמירת דעת אבל לעולם המחשבה היא הדבר שפוסלת.

ועי' לעיל בדף ד' ע"ב דאיתא ששלא לשמן הוא מחשבה בעלמא, וכתבו תוס'

בד"ה מחשבה בעלמא וז"ל, ואפילו יהי צריך דיבור כיון דליכא מעשה הוי מחשבה בעלמא עכ"ל, וצ"ע למה הוצרכו לזה, הלא אפשר לפרש כהנ"ל, דהיינו שמחשבה בעלמא פירושו הוא מחשבה ממש, כי אפילו אם צריכים דיבור, אבל בכל זאת עצם הדיבור אינו הדבר שפוסל את הקרבן, דהא לא יחשב כתיב, רק שלא חשיב גמירות דעת בלא דיבור, וא"כ נמצא שהמחשבה היא הדבר שפוסל ואילו הדיבור הוא רק בגדר תנאי.

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

שורר 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 הוא מחשב והתורה היא שפוסלת, ב', שחלות קדושה

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

תשמד) א"ל ר"א לרב מרי לאו שאין בו מעשה הוא וכו'.

ע"י בקר"א שהקשה מאי שנא משוחט לעו"ג דלוקה, ות"י שבפיגול הלאו הוא על המחשבה ולא על השחיטה*.) אלא שהקשה דלקמן בפרק כל הפסולים יש תנא שסובר שהאיסור של מחשב בקדשים הוא מלא תזבח לה' אלקיך כל דבר רע, וא"כ לפ"ז הלאו הוא על השחיטה, וכן הביא שכתב הרמב"ן בסה"מ שלא תזבח לה' אלקיך וכו' קאי על המחשב בקדשים. ות"י הקר"א שבכל זאת אין לוקין כי הוי לאו שבכללות. ועיי"ש ביתר דבריו, וכן בספר ראש המזבח.

עוד דן שם הקר"א לומר שאחרים שלומדים לעיל מלא יחשב שבמחשבה הוא נפסל ואינו נפסל בשלישי, וכן המ"ד שלומד מלא יחשב שיש לאו, הרי הם לומדים שמחשבות מוציאות זו מזו מ"פיגול הוא" מי שפיגולו גרם לו וכו' וממילא הרי הם סוברים שאם מחשבת הזמן קדמה אין מחשבה אחרת מוציאה ממנה.

גם הקשה הרמב"ן שם (בטור א') למה מיקרי מפגל בגדר מזיק בידים (כדחזינן מהא דלא ילפינן משם דינא דגרמי), ות"י דהיינו משום שהשחיטה היא מעשה אלא שאין האיסור ניכר בו, והרי זה נחשב שע"י המעשה שחיטה הרי הוא מזיק עם המחשבה. וע"ע בספרי על נדרים פרק אין בין המודר באות כ"ג.

* והנה הרמב"ן בקונטרס דינא דגרמי (בדפוס הישן בעמוד רט"ז טור ב') הקשה אמאי חשיב טבח אומן שקלקל בגדר היזק ניכר הלא הפסולים של שהי' ודרסה אינם ניכרים, ותירץ שבכל זאת עצם השחיטה שהיא הדבר שמנבלת, שפיר ניכרת היא, והא דמפגל מיקרי היזק שאינו ניכר (בגיטין דף נ"ג) הרי זה משום שהתם אין השחיטה אוסרתה אלא המחשבה והרי המחשבה אינה ניכרת.

**תשמה) כל השוחט והמקבל
וכו' לאכול דבר
שדרכו לאכול
ולהקטיר דבר שדרכו
להקטיר.**

צ"ע למה לא נקטו גם לזרוק דבר שדרכו
לזרוק דהיינו דם.

ועכ"פ עיין ברמב"ם בפיה"מ כאן שכתב
שלזרוק דמה חוץ לזמנו הרי זה בגדר אכילת
המזבח וכדברי רש"י לעיל בדף י"ג סוף
ע"א ותחילת ע"ב, וכן בדף כ"ז ע"א, ודלא
כהגר"ח שאמר דהוי מצד שחשב על עבודת
הזריקה ולא מצד אכילת המזבח. ועי' בזה
לעיל באות תרס"ב.

**תשמו) לאכול דבר שדרכו
לאכול ולהקטיר דבר
שדרכו להקטיר.**

אבל איפכא לא, ופירש"י במנחות דף
י"ב ע"א בד"ה כל הקומץ כי בטלה דעתו
אצל כל אדם (ברם רבי אליעזר סובר ששפיר
מחשבין מאכילת אדם לאכילת מזבח וכן
איפכא, לעיל בדף כ"ח ע"א ולהלן בדף
ל"א ע"ב).

**תשמוז) כיצד קרב המתיר
כמצותו וכו'.**

הנה התנא שנה ג' ציורים: א', שקיבל
והלך וזרק חוץ לזמנו, ב', ששחט חוץ לזמנו,
ג', ששחט וקבל והלך וזרק חוץ לזמנו.
ובמנחות דף י"ב ע"א פירש"י שכוונת הציור
השלישי היא שעשה כולן חוץ לזמנו. וצ"ע

למה לן כל הציורים האלו הלא תיסגי לומר
שעשה אחת מד' העבודות חוץ לזמנו, ועוד
שהציור שעשה כולן ידעינן בק"ו משני
הציורים הראשונים.

ובשט"מ במנחות שם באות י"ז מבואר
שיש נ"א ברש"י שם שכוונת הציור השלישי
היא שעשה אחת מהן חוץ לזמנו. ועל נוסח
זה צ"ע א"כ למה הוזכרו הציורים
הראשונים.

ועי' ברמב"ם בפט"ז מהל' פסוה"מ ה"א
שכתב וז"ל, כיצד שחט וקיבל והלך וזרק
ומחשבתו בארבע עבודות אלו מחשבת
הזמן, או שהיתה מחשבתו באחת מארבעתן
מחשבת הזמן ובשאר עבודות היתה
מחשבתו נכונה וכו', הרי זה פיגול עכ"ל.

**תשמה) או ששחט חוץ לזמנו
וקבל והלך וזרק
בשתיקה.**

דברי השיטה מקובצת באות ח' אין
מקומן כאן אלא להלן על מאי דתנן או
ששחט וקבל והלך וזרק חוץ למקומו.

**תשמט) כיצד לא קרב המתיר
כמצותו.**

הנה גם בזה הזכיר התנא ג' ציורים, א',
ששחט חוץ למקומו ועשה כולן או אחת
מהן חוץ לזמנו*, ב', ששחט חוץ לזמנו
ועשה כולן או אחת מהן חוץ למקומו, ג',
שעשה אחת מהן חוץ למקומו וכל השאר
או אחת מהן חוץ לזמנו, וכן ביאר רש"י
במנחות את הציור השלישי, ולא פי'

קרב המתיר כמצותו), וכן על המשנה במנחות דף
י"ב ע"א, כתב כולן.

(* הר"ב במנחות כתב אחת מהן, אבל התפארת
ישראל כאן (באות ל"ח, דקאי גם על הבבא של לא

שהכוונה היא שעשה כולן חוץ למקומו, דהא אז פשיטא שאינו פיגול שהרי לא עשה אחת מן העבודות במחשבת חוץ לזמנו, ומש"ה פי' שהכוונה היא שעשה אחת מן העבודות חוץ למקומו אשר מזה מובן שאת השאר עשה חוץ לזמנו, אלא שמעתה יוצא שזה כולל גם שחט חוץ למקומו ועשה את השאר חוץ לזמנו שזהו הציור הראשון, וכן שמעינן מינה גם את הציור השני, וא"כ צ"ע תיסגי בהציור השלישי (וכמו שהקשינו באות תשמ"ז על הרישא).

והקרן אורה כאן הביא את המשנה בפרק קדשי קדשים דתנן בחטאת העוף מלק חוץ למקומו ומיצה חוץ לזמנו, או מלק חוץ לזמנו ומיצה חוץ למקומו, או שמלק ומיצה חוץ למקומו, והקשה דהתם מאי קמ"ל הציור השלישי דהיינו הבבא של מלק ומיצה חוץ למקומו דפירושו או מלק או מיצה, הלא שני הציורים האלו כתובים ממש בהרישא. והקר"א לא הקשה כן על מתניתין דידן כי הבין שי"ל שהציור השני של "שחט חוץ לזמנו קבל והלך וזרק חוץ למקומו" יכול להתפרש שעשה כולן חוץ למקומו, וא"כ אכתי לא תני להדיא את הציור של קבל לחוד או הלך לחוד או זרק לחוד חוץ למקומו, ולכן אי אפשר להקשות על הבבא האחרון שכל ציוריו נמצאים כבר בהרישא (רק שאעפ"כ יש להקשות שמהבבא השלישית שמעינן מיהא את הבבות הראשונות וכמו שהקשינו לעיל, כי אם סגי באחת מהן שלא במקומו וכדאיתא בהבבא השלישית כל שכן להיכא שחישב בשלשתן). וע"ע בדברי הקר"א מה שרצה לפרש עוד על פי הגירסא בדפוס אמסטרדם.

ובספר תוספת קדושה איתא שכוונת התנא היא בדרך לא זו אף זו, דהציור הראשון קמ"ל שאם חישב קודם חוץ למקומו ואח"כ חוץ לזמנו אינו נעשה פיגול, והציור השני משמיענו אפילו היכא שחישב חוץ לזמנו קודם אינו נעשה פיגול, אבל עכ"פ שניהם איירי באופן שעשה רק עבודה אחת חוץ לזמנו, והציור השלישי משמיענו שאע"פ שחישב רק באחת מהן חוץ למקומו ובשלשת האחרים חישב חוץ לזמנו בכל זאת לא הוי פיגול דאיכא בזה "רבנות קצת דרוב העבודות בחוץ לזמנו".

ועי' ברמב"ם בפט"ז מפסוה"מ ה"א שכתב וז"ל, אבל אם שחט במחשבת הזמן וקיבל או הוליך או זרק במחשבת המקום, או ששחט במחשבת המקום וקיבל או הוליך או זרק במחשבת הזמן אין זה פיגול אלא פסול בלבד עכ"ל.

תשנ) לאכול כזית בחוץ כזית למחר.

פירש"י וז"ל, היינו הך אלא דרישא איירי בב' עבודות וכאן בעבודה אחת עכ"ל. ונקטו גם עבודה אחת בשביל רבי יהודה להשמיענו שגם בעבודה אחת קאמר.

תשנא) כחצי זית בחוץ כחצי זית למחר פסול ואין בו כרת.

פי' דמצטרפין לפסול. ויש לעיין מגלן הא, ובשלמא לפי הדרך לעיל שגם חוץ למקומו כתוב בקרא אריכא א"כ י"ל ששם פסול אחד הוא ומש"ה מצטרפין, אבל לפי הדרך שחוץ למקומו כתוב בפרשת קדושים א"כ מהיכא תיתי לומר שמצטרפין (ועי'

בתיו"ט בד"ה חוץ למקומו, ובתוס' רעק"א באות ב' בענין איזו דרשה קיימא למסקנא).

תשנב) וחכמים אומרים זה וזה פסול ואין בו כרת.

הנה כעין זה תנן גם במנחות דף י"ב ע"א והקשו תוס' שם שחכמים היינו ת"ק, ותירצו שאתי למיסתם כת"ק. והחק נתן כאן כתב שי"ל שיש באמת שלש שיטות בהמשנה, דלפי רבי יוחנן בגמ' י"ל שת"ק סובר עירוב מחשבות אפילו בב' עבודות כגון שחיטה וקבלה, ורבי יהודה סובר תפוס לשון ראשון אפילו בעבודה אחת כגון שחיטה, וחכמים בתראי מחלקים בין ב' עבודות לעבודה אחת וסוברים שבב' עבודות אזלינן בתר המחשבה הראשונה ובעבודה אחת הוי עירוב מחשבות*).

ולפי תוס' יש להמציא ג' שיטות גם לפי אילפא, שהרי תוס' כתבו שכוונת אילפא היא שלפי רבי יהודה אזלינן בתר לשון ראשון אפילו בעבודה אחת בב' סימנין ורק בסימן אחד לא אזלינן בתר לשון ראשון, וא"כ י"ל שת"ק סובר עירוב מחשבות בין בב' עבודות בין בב' סימנין, ורבי יהודה סובר בשניהם דאזלינן בתר המחשבה הראשונה, וחכמים בתראי סוברים שבשני סימנין הוי עירוב מחשבות אבל בב' עבודות אזלינן בתר המחשבה הראשונה.

אבל לפי רש"י כאן שאילפא סובר שרבי יהודה קאמר רק בב' עבודות ממש, אין מקום לג' שיטות עכ"ד דברי החק נתן.

והתפארת ישראל כתב שהדר הזכירו דברי ת"ק בלשון חכמים אומרים וכו' כדי להפסיק בין דברי רבי יהודה לבין הא דתני בתר הכי לאכול כחצי זית וכו' דלא תימא שכולה מילתא היא דברי רבי יהודה.

תשנג) אמר אילפא מחלוקת בב' עבודות.

ע"י ברש"י שפי' שאילפא סובר שרק בשתי עבודות קאמר רבי יהודה משום שכבר הוקבע בפיגול מהעבודה הראשונה, אבל בעבודה אחת הרי הוא מודה, ורבי יוחנן סובר שרבי יהודה קאמר גם בעבודה אחת משום תפוס לשון ראשון. ומבואר מדברי רש"י כאן (וגם מדבריו על המשנה) שרק בעבודה אחת צריכים את הטעם של תפוס לשון ראשון אבל בב' עבודות גם בלא דין זה אזלינן בתר דבריו הראשונים משום "שכבר הוקבע בפיגול" וכהנ"ל, וצ"ב מה היא כוונתו במש"כ שכבר הוקבע בפיגול. ואולי כוונתו היא שהמחשבה נגמרה כבר וחלה, והרי לאחר כדי דיבור אינו יכול לעוקרה ולכן נשאר המחשבת חוץ לזמנו, אבל בעבודה אחת המחשבה עוד לא חלה, רק שגם היכא שעוד לא חלה סובר רבי יוחנן בדעת רבי יהודה שיש דין של תפוס לשון ראשון כמו שנבאר להלן בסוגיין. מיהו צע"ק דשחיטה וקבלה הן ב' עבודות ולכאורה הן תכ"ד אחת מהשני' וא"כ למה לא יוכל לעקור.

וביותר נראה דב' עבודות איירי אפילו

* היא דהדר תני דברי החכמים הראשונים כדי לפרש דקאמרי בין בעבודה אחת ובין בב' עבודות, ו"זה וזה" פירושו הוא בין בעבודה אחת ובין בב' עבודות.

* ולפ"ז הכוונה ב"זה וזה" היא בין היכא שהקדים מחשבת הזמן ובין היכא שהקדים מחשבת המקום. והקרן אורה כאן כתב דרך אחרת, ונראה שכוונתו

במה הוא הכוונה של הך גזיה"כ שמחשבות מוציאות זו מזו, דת"ק סובר שהכוונה היא שמחשבת חוץ למקומו מקלקלת את המחשבת פיגול ומש"ה לא איכפת לך איזו באה קודם, אבל רבי יהודה סובר שכוונת הדרשה היא שבפסול מחשבות רק מחשבה אחת יכולה לחול ולא שתיים, ואע"פ שהי' שייך ששתיהן יחולו כיון שאינן סותרות זו את זו וכמו שהערנו אבל מ"מ גזירת הכתוב היא שרק אחת חלה, ומעתה כשצריכים להכריע איזו חלה מסתכלים על הדינים של שאר התורה ואמרין תפוס לשון ראשון, ובשתי עבודות גם בלא זה אם חישב חוץ לזמנו קודם, היא זאת שחלה, מצד הסברא לחוד, וכמש"כ רש"י בד"ה בשתי עבודות משום שכבר הוקבע לפיגול.

(תשנד) אמר אילפא מחלוקת בב' עבודות אבל בעבודה אחת דברי הכל עירוב מחשבות הוא.

פירש"י שהכוונה בב' עבודות היא כגון שחיטה וקבלה. מיהו במס' מעילה איתא בגמ' להדיא כתוס' כאן שהכוונה היא בתוך השחיטה עצמה, דהיינו הקנה והושט. ועי' בצ"ק שהניח את דברי רש"י בצ"ע. מיהו נראה שרש"י כאן אזיל כרבא שאין לשחיטה אלא לבסוף אשר לפ"ז אין שום חילוק בין אם חישב הכל בסימן אחד לבין היכא שחישב בשני סימנין כי הכל חל בגמור שחיטה, וא"כ אי אפשר לומר שרבי יהודה קאמר בב' סימנין אבל לא בסימן אחד, אבל הגמ' במעילה אזיל

בתכ"ד רק דרבי יהודה לית לי' תכ"ד (וכרבי מאיר בחד דרך עי' להלן באות תש"פ). עוד צ"ע מה שייך לומר כאן תפוס לשון ראשון, דזה שייך רק בתמורת עולה תמורת שלמים מאחר שיש סתירה בדבריו, אבל הכא למה אינו יכול לחשוב על כזית אחד למחר ועל כזית שני בחוץ. ועוד, למה אינו יכול לחשוב על אותו כזית את ב' המחשבות זו אחר זו, וכי אינו יכול לאוכלו למחר בחוץ, וא"כ למה לא תתפוס מחשבתו השני' של חוץ למקומו. ולהלן באות תשפ"ד נביא שהשט"מ בדף ל' ע"ב אות ה' העיר כהנ"ל אבל רק על הציור של כזית למחר בחוץ.

(וראיתי בקר"א בסוגיין בד"ה ועוד הי' נראה וכו' שכתב בזה"ל, ועוד נראה לומר דהא דאמרין בפסחים דלר"מ תפוס לשון ראשון בערלים ולמולין, לא אמרין כן אלא בההוא אמינא, אבל למסקנא לא שייך בזה תפוס לשון ראשון אפילו לרבי מאיר, דעד כאן לא קאמר רבי מאיר תפוס לשון ראשון אלא בשני לשונות דסתרי אהדדי כמו לשמו ושלא לשמו, בזה אמרין תפוס לשון ראשון, וכן הכא בחוץ לזמנו וחוץ למקומו דהם ב' מחשבות חלוקות, אבל לערלים ולמולין לא סתרי אהדדי דשניהם הערלים והמולים מנוויו הם ושחטו לשניהם, בזה גם לרבי מאיר לא אמרין תפוס לשון ראשון וצ"ע בזה עכ"ל. ולא הבנתי כוונתו למה לא קשה קושייתו גם על חוץ לזמנו וחוץ למקומו.)

ונראה שבודאי מצד הגדרים של כל התורה אין שום סיבה למה מחשבת חוץ למקומו אינה יכולה לחול אחרי מחשבת חוץ לזמנו, רק שרבי יהודה ות"ק פליגי

כאביי שסובר שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף אשר לפ"ז שפיר י"ל לפי אילפא שרבי יהודה קאמר רק בב' סימנין כי יש לשחיטה מתחילה ועד סוף ומפגלין בחצי מתיר אבל לא קאמר בסימן אחד.

תשנה) אמר אילפא מחלוקת בב' עבודות אבל בעבודה אחת דברי הכל עירוב מחשבות הוא.

ע"י בתוספתא פ"ב בסוף ברייתא ב' (בסופו) דתניא השוחט את הזבח לאכול בשרו לחוץ להקטיר מאימוריו למחר, לאכול בשרו למחר להקטיר מאימוריו לחוץ, בין שהקדים מחשבת זמן למחשבת מקום ובין שהקדים מחשבת מקום למחשבת זמן פסול ואין בו כרת, רבי יהודה אומר אף בזה הקדים מחשבת זמן למחשבת מקום פיגול וחייבין עליו כרת, הקדים מחשבת מקום למחשבת זמן פסול ואין בו כרת ע"כ, הרי להדיא דפליגי גם בעבודה אחת. (ע"י בקר"א ד"ה או ששחט).

תשנו) אמר אילפא מחלוקת בב' עבודות אבל בעבודה אחת דברי הכל עירוב מחשבות הוא.

לפי אילפא יוצא שמאי דתנן כחצי זית בחוץ כחצי זית למחר, כחצי זית למחר כחצי זית בחוץ, פסול ואין בו כרת, הרי זה איירי בב' עבודות. וצ"ע דהא בכל עבודה ועבודה אין מחשבה שלימה, והרי במנחות

דף י"ד ע"ב תני לוי שד' עבודות אין מצטרפות ואפילו כחצי זית בחוץ וכחצי זית בחוץ אם חישב על שתיהן בב' עבודות אין כאן אפילו פסול, ואפילו המ"ד שסובר שם שמצטרפין אבל יתכן שהרי זה רק כששתיהן הן אותה מחשבה אחת, דהיינו או מחשבת חוץ או מחשבת מקום, אבל לא בכחצי זית בחוץ כחצי זית למחר. (ע"י בשפ"א).

תשנז) ורבי יוחנן אמר אף בעבודה אחת מחלוקת.

ופירש"י שרבי יהודה סובר תפוס לשון ראשון. והנה היכא שכהן אחד עבד על מנת לאכול חוץ לזמנו וכהן שני עבד על מנת לאכול חוץ למקומו, לכאורה לכו"ע הרי זה פיגול וגם לפי המ"ד שלית ל"י תפוס לשון ראשון בחד גברא. מיהו ע"י בספר טהרת הקודש על רש"י בד"ה אף וכו' שחקר מאי טעמא דת"ק דאם טעמו הוא משום שבגמר דבריו אדם נתפס א"כ אם הי' ע"י ב' כהנים יתפסו דברי הראשון וכהנ"ל, אבל אם טעמו של ת"ק הוא משום דמאחר שמחשבת פיגול נקבע עם הזריקה הרי זה נשאר עירוב מחשבות א"כ ה"ה ע"י ב' כהנים.

תשנח) אלא לרבי יוחנן רישא בשתי עבודות וסיפא בעבודה אחת.

הנה רש"י בהמשנה פי' על הסיפא וז"ל, היינו הך דאמרן אלא דרישא איירי בב' עבודות וכאן בעבודה אחת ששחט על מנת לאכול כזית למחר כזית בחוץ, ולמאן דמוקי לה בגמ' להא נמי בשתי עבודות משום כחצי זית נקט לה, לאשמועינן דמצטרפין

זה עם זה עכ"ל. ולכאורה הי' נראה לומר דעדיף לומר כרבי יוחנן שהסיפא איירי בעבודה אחת כי אז יהי' חידוש בעיקר הבבא, דזה עדיף מלומר דאיירי בב' עבודות ושהחידוש הוא רק בהציוור של צירוף. ובאמת כבר העירו תוס' שיש "דוחק" בפירש"י לפי אילפא, וביאר השט"מ באות כ' בשם מהר"פ כי למה לן ב' בבות בשתי עבודות.

מיהו מסוגיית הגמ' כאן חזינן לא כן, דהא פרכינן על רבי יוחנן רישא בב' עבודות וסיפא בעבודה אחת בתמיה, ומתריצינן אין הכי נמי, הרי שעדיף לומר שגם הסיפא איירי בב' עבודות, ולא עוד אלא חזינן שלא פירש"י שלפי רבי יוחנן איירי הסיפא רק בעבודה אחת, אלא פי' שהסיפא איירי בין בעבודה אחת ובין בב' עבודות, הרי שעדיף לומר דאיירי בב' עבודות, רק שלפי רבי יוחנן אין ברירה אלא חייבים לומר שאיירי גם בעבודה אחת כי ס"ל שרבי יהודה פליג גם בעבודה אחת.

ולא עוד, אלא להלן אמרינן בשלמא לרבי יוחנן היינו דקתני זה הכלל וכו', ומשמע שגם לפי רבי יוחנן הפשטות של הסיפא איירי רק בב' עבודות, רק ש"זה הכלל" אתי לרבוויי גם עבודה אחת.

תשנט) תד"ה מחלוקת.

וז"ל, אבל רבי יוחנן יכול לסבור כאביי דאמר בלחצות מודה רבי מאיר דתרוייהו חיילי דלא שייך בי' הקדמה אבל כזית למחר כזית בחוץ אפילו בסימן אחד פליגי ושייך בי' הקדמה בתחילת סימן ובסופו עכ"ל. וצ"ל לפ"ז שרבי יוחנן סובר שגם תחילת

סימן מיקרי חצי מתיר לענין לפגל ובה פליג על אילפא דאילפא סובר שרק סימן שלם מיקרי חצי מתיר לפגל.

מיהו עי' בקר"א שלא רצה לסבול שלפי רבי יוחנן גם מקצת סימן חשיב חצי מתיר לפגל, אלא בודאי לא חשיב חצי מתיר לפגל, ומש"ה נתקשה בכוננת תוס' כי אם חשיב קדימה אע"פ ששניהם חלים בסוף הסימן א"כ למה אמר רבא להלן כאן שרבי יהודה צריך לסבור שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, הלא ה"ה אם סוברים שאין לשחיטה אלא לבסוף שייך קדימה.

ותי' דאם אין לשחיטה אלא לבסוף אז הוי ממש כמו לחצות משום ששניהם חלים בסוף, אבל אם ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, אז אע"פ שאינו אפילו בגדר חצי מתיר, וכן אפילו אם סוברים שאין מפגלין בחצי מתיר, אתי שפיר, כי אע"פ שאין מפגלין בחצי מתיר, אבל הכוונה בזה היא שאין הפיגול נגמר בחצי מתיר, אבל להתחיל שפיר יכול אם הוי מיהא בגדר שחיטה ע"י שיש לשחיטה מתחילה ועד סוף, ולכן לפי רבי יוחנן אינו כמו לחצות כי "הפיגול מתחיל קודם מיד בתחילת הסימן, ואע"פ שלא נגמר פיגולו עד שחשיב חוץ למקומו, גם בזה אמרינן תפוס לשון ראשון, ולא דמי ללחצות דתרוייהו חלין כאחת, וא"כ לרבי יוחנן לא איצטריך למימר דס"ל לרבי יהודה דמפגלין בחצי מתיר, אלא אפילו אין מפגלין בחצי מתיר, כיון שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, שפיר יש קדימה לזמן על מקום, ודוקא לפי אילפא, כיון שהוא מחלק בין סימן אחד לשני סימנין, צ"ל שמפגלין בחצי מתיר ושנגמר פיגולו בסימן ראשון והוי כב' עבודות".

דף ל' ע"א

תשס) היינו דקתני זה הכלל.

פירש"י וז"ל, לאיתווי עבודה אחת עכ"ל. משמע שהקושיא של "מאי זה הכלל" היא מצד שלפי אילפא אין מה לאתווי. מיהו השט"מ באות א' כתב משום שהכלל אינו אמת שהרי בעבודה אחת אינו כן.

ועי' בקר"א בסד"ה אמר אילפא וכו' שהעיר על תוס' שמפרשים שאילפא סובר שמחלוקת גם בעבודה אחת כעין ב' עבודות דהיינו ב' סימנים וז"ל, והא דלא קאמר הש"ס דזה הכלל אתי לרבוויי ב' סימנים, משום דהך רבותא דמפגלין בחצי מתיר לא שייכא הכא, ובעלמא הו"ל לאשמועינן הכי עכ"ל. ברם לפי השט"מ קושיית הקרן אורה לק"מ כי גם לפי תוס' יוצא שלפי אילפא הכלל אינו אמת שהרי בסימן אחד אינו כן.

ובמראה כהן כתב תי' אחר, דהנה תוס' לעיל הקשו על רש"י דלפי דבריו שרישא וסיפא בב' עבודות ממש א"כ יוצא דוחק, דלמה לן בבא יתירה הלא מספיק בבבא אחת עם הוספת דין זה שחצי כזית למחר וחצי כזית בחוץ פסול ואין בו כרת, ולכן פירשו תוס' שהסיפא איירי בעבודה אחת כעין ב' עבודות (וכן מבואר בשט"מ שם אות כ'), וא"כ יוצא שאין צריכים את ה"זה הכלל" לדבר זה (אבל לפי רבי יוחנן אתי שפיר למה צריכים זה הכלל וכו', כי בלי זה הו"א דפליגי רק בעבודה אחת בב' סימנין אבל לא בסימן אחד ואתי זה הכלל לרבוויי גם סימן אחד. מיהו צ"ע דמהגמ' לעיל בסמוך משמע שלפי רבי יוחנן גם בלי ה"זה

הכלל" איירי הסיפא בעבודה אחת דהיינו סימן אחד וכמו שהקשינו לעיל באות תשנ"ח. ולכאורה היתה הגמ' צריכה לומר שלפי רבי יוחנן רישא בב' עבודות וסיפא בב' סימנין וזה הכלל בסימן אחד. מיהו לפי רש"י יתכן שאביי להלן סובר שרבי יוחנן קאמר רק בב' סימנין ולא בסימן אחד).

תשסא) איבעיא להו הרי זה תמורת עולה ושלמים מהו לחצות מהו.

פירש"י וז"ל, איבעיא להו הרי זה תמורת עולה ושלמים מהו מי אמרינן הא דפליג רבי מאיר ואמר תפוס לשון ראשון משום דאמר תמורת תמורת תרי זימני והוי ל' כנמלך אבל הכא דאמר תמורת עולה ושלמים חד דיבורא הוא ותרווייהו חיילי, או דלמא תפוס לשון ראשון לעולם, ופשטה קדושת עולה בכולה, ותו לא אתי שלמים וחיילי. לחצות מהו, את"ל פשטה קדושת עולה בכולה, אמר הרי בהמה זו לחצות לעולה ושלמים מאי, האי ודאי (כצ"ל, שט"מ) חד דיבורא הוא ואין זה חל בלא זה, או דלמא כיון דפשטה בפלגא פשטה בכולה ולא אתי שלמים וחיילי עכ"ל.

והנה יש לפרש כוונתו דהצד לומר דפליגי רק בתמורת עולה תמורת שלמים הוא שטעמו של רבי מאיר הוא משום דמיהדר קא הדר ב', דכיון שאמר תמורת תמורת הרי זה מראה שמהדר קא הדר ב', וכמו שהוזכרה סברא זו להלן בע"ב, ועיי"ש ברש"י ובשט"מ דמבואר שהכוונה היא דהוי כאומר תחול זו ואח"כ תחול זו, והרי זה אי אפשר, ומש"ה יש לזה דין כמו מי

שנמלך אחר כדי דיבור, אע"פ שהכא איירי בתכ"ד, אבל בתמורת עולה ושלמים דחד דיבורא הוא, כלומר שאין דיבורו מורה שמייהדר קא הדר ב', תרוייהו חיילי, ולא אמרינן תפוס לשון ראשון, או האם טעמו של רבי מאיר הוא משום תפוס לשון ראשון לעולם ואפילו בתמורת עולה ושלמים. והדר מיבעיא לן דאפילו את"ל שבתמורת עולה ושלמים ס"ל לר"מ תפוס לשון ראשון אע"פ שאין כאן מיהדר קא הדר ב', אבל אולי ס"ל תפוס לשון ראשון רק בתמורת עולה ושלמים משחום שתרי דיבורי נינהו ושייך לומר שהדיבור הראשון חל קודם, אבל בלחצות דהוי ודאי חד דיבור לא אמר, או האם גם בזה אמר תפוס לשון ראשון כיון שבתוך דיבורו הזכיר עולה קודם.

וכדרך זה הבין השט"מ בההשמטות את ההבדל בין תמורת עולה תמורת שלמים לבין תמורת עולה ושלמים, דהיינו שבתמורת עולה תמורת שלמים אמרינן שמייהדר קא הדר ב' אבל בתמורת עולה ושלמים לאו מיהדר הוא אלא שאכתי י"ל תפוס לשון ראשון. וכתב שאע"פ שרש"י בלשונו הנ"ל הזכיר "תפוס לשון ראשון" גם על תמורת עולה תמורת שלמים אבל אין כוונתו להדין של תפוס לשון ראשון, ואין זה בגדר טעם, אלא כוונתו היא רק להמציאות שלפי ר"מ תפסינן לשון ראשון, אבל לעולם הטעם הוא משום שמייהדר קא הדר ב', והוה ל' כאומר תחול זו ואח"כ תחול זו.

תשסב) בענין הנ"ל.

גם יש לפרש כוונת רש"י שזה ידעה הגמ' שטעמו של רבי מאיר גבי תמורת

עולה ותמורת שלמים אינו משום נמלך אלא משום תפוס לשון ראשון, רק שהגמ' מצדדת דאולי רק התם אמרינן כן כי הם שני דיבורים ודמי לנמלך, דכמו שבנמלך יש ב' דיבורים הרי גם כאן יש כאן ב' דיבורים, אבל לעולם אין הטעם משום נמלך אלא משום תפוס לשון ראשון, אבל תמורת עולה ושלמים חשיב חד דיבורא, ולכן לא שייך לומר תפוס לשון ראשון, או האם גם זה חשיב שני דיבורים, ואת"ל דחשיב שני דיבורים מה יהי' בלחצות, דהתם בודאי חד דיבורא הוא וא"כ לא יגיד רבי מאיר תפוס לשון ראשון, או האם גם בחד דיבורא קאמר תפוס לשון ראשון כיון שהזכירו ראשון. וכעיקרו של דרך זה ראיתי בספר דרכי יושר (נדפס באסיפת זקנים חדש על זבחים כרך ג'), אלא שהוא פי' את הבעיא השני' בדרך אחרת וז"ל, ובתמורת עולה ושלמים י"ל טפי תפוס לשון ראשון משום דיש לפרש ג"כ כולה עולה ושלמים, אבל בלחצות לא שייך לפרש כן, ואעפ"כ מיבעיא לן עכ"ל.

תשסג) והא שחיטה דכי לחצות דמי.

הנה בפייגול יש למצוא ציור שדומה ממש לתמורת עולה תמורת שלמים, דהיינו אם אמר הריני שוחט על מנת לאכול למחר הריני שוחט על מנת לאכול בחוץ, וכן יש למצוא ציור שדומה לתמורת עולה ושלמים, דהיינו כשאומר הריני שוחט על מנת לאכול למחר על מנת לאכול בחוץ, וכן כשאומר על מנת לאכול למחר בחוץ לפמש"כ תוס' להלן בדף ל' ע"ב שזה דומה לתמורת עולה ושלמים, וכן יש למצוא ציור כמו לחצות, דהיינו כשהוא אומר הריני שוחט על מנת

לאוכלו לחצאין למחר ובחוקן, אבל אם ישנו לשחיטה מתחילה ועד סוף וחשב בחלקים שונים של השחיטה הרי זה בגדר שני דיבורים.

ולפ"ז לפי רש"י כל הקושיא מרבי יהודה בהמשנה ששחיטה היא כלחצות הרי היא בנוי על רבי יוחנן שסובר שבעבודה אחת נמי פליגי, דלפ"ז הוי שפיר כמו לחצות וכהנ"ל, ובין אביי ובין רבא סוברים כרבי יוחנן, אבל לפי אילפא הרי רבי יהודה קאמר רק בב' עבודות כגון שחיטה וקבלה.

ועכ"פ רש"י כתב ששחיטה היא כמו לחצות כי אינו בגדר נמלך כי יש בו הרבה כזיתים. מיהו צ"ע דאי משום הא אכתי יכול להיות ששחיטה היא כתמורת עולה ושלמים ולא כלחצות, דהא גם בתמורת עולה ושלמים אינו נמלך וכמו שביארנו לעיל באות תשס"א ותשס"ב, וא"כ ביותר הי' רש"י צריך לבאר שמצד סגנון הלשון הרי זה כלחצות, אלא שגם מצד סגנון הלשון ע"י במרומי שדה שהעיר שכזית למחר כזית בחוקן דומה יותר לתרומת עולה ושלמים ולא כלחצות. ועיי"ש בתירושו.

וגם דברי השט"מ בההשמטות תמוהים וכמו שנבאר וז"ל השט"מ, תימה דהא שחיטה לא דמי להא דלחצות, דאדרבה נראה טפי דדמי לתמורת עולה ותמורת שלמים, דהא מ"מ אמר כזית בחוקן כזית למחר. וי"ל דלא דמי דהכא בודאי הוי דיבור אחד, ואין זה נמלך, דכמה כזיתים יש באותו קרבן, וא"כ כשאמר כזית כזית תרי זימני אין הלשון האחד סותר את חבירו כמו תמורת עולה ותמורת שלמים, דהתם נראה שפיר שהוא נמלך דעולה ושלמים לא שייכי

בבהמה אחת עכ"ל, הרי שכתב שמצד הלשון הרי זה דומה לתמורת עולה תמורת שלמים, ודלא כדברינו הנ"ל שרק הריני שוחט על מנת לאכול חוקן לזמנו הריני שוחט על מנת לאכול חוקן למקומו דומה לתמורת עולה תמורת שלמים, וביאר השט"מ שאע"פ שמצד הלשון כזית למחר כזית בחוקן דומה לתמורת עולה תמורת שלמים, אבל בכל זאת הרי זה כלחצות כי הכא לא שייך למיחש לאהדורי כמו בתמורת עולה תמורת שלמים, וצ"ע דאכתי אולי רק בכזית למחר כזית בחוקן תפוס לשון ראשון כיון דהווי תרי דיבורי דוגמת תמורת עולה ושלמים ואיך חזינן מזה "לחצות" (ומאי דקרי ל"י השט"מ בתירושו "דיבור אחד" כוונתו היא רק שאינו בגדר נמלך).

תשסד) והא שחיטה דמי (לפי פירושו של הר"ח).

ע"י בתוס' ד"ה אמר אביי שהביאו את פירושו של הר"ח בלחצות וז"ל, ור"ח מפרש לחצות, כגון דאמר לחצי היום תיהו עולה ושלמים, א"נ עולה ושלמים תהוי לחצי היום וכו' עכ"ל, ושוב ביארו שלפי הר"ח הדמיון ללחצות הוא משום דאזלינן שאין לשחיטה אלא לבסוף דלפ"ז זמן החלות של שני הדיבורים הוא בסוף השחיטה והרי זה כאילו אמר שתחול מחשבת כזית למחר ומחשבת כזית בחוקן שתיהן בסוף השחיטה.

מיהו השט"מ בההשמטות כאן כתב שהדמיון הוא מצד מתי הוא חושב את המחשבות ולא הבנתי דבריו וז"ל, ולפי הר"ח הכי פירושו והרי שחיטה וכו' דס"ד

דאינה לשחיטה אלא לבסוף, וא"כ אפשר דאותם שני מחשבות לא הוי רק מעט קודם המשוהו דסוף שחיטה וכשגמר אותו משהו כבר אותן שני מחשבות נגמרו מקודם וא"כ דמי ממש להא דאמר לחצות לפי מה שפי' דהא ר"ל לחצות היום, ומסיק דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף וכגון דאמר סימן ראשון דהוי דבר מסוים ומפגלין וכו' הואיל ומחשב בסימן ראשון ובשני א"כ יש לו הרבה שהות לחשוב השני מחשבות בשעת שחיטה וא"כ חלה הראשונה קודם שחשב השני' ודמייא ממש לתמורת עולה ושלמים מהר"פ ז"ל עכ"ל.

תשסה) ומשנתנו דאמר סימן ראשון חוץ לזמנו סימן שני חוץ למקומו.

לפ"ז יוצא שטעמו של רבי יהודה אינו משום דאזיל בשיטת ר"מ שתפוס לשון ראשון, אלא טעמו הוא משום שכבר הוקבע בפגול מהסימן הראשון, ושוב לא שייך להפקיעו, ולא שייך כאן הענין של תפוס לשון ראשון, כי שתי המחשבות הן בשני דברים נפרדים, והרי זה כמו ב' עבודות, וכן העיר הקרן אורה בדבריו בד"ה ומשנתנו וכו' והבאנו דבריו להלן באות תשפ"ב. וצע"ק על לשון רש"י בד"ה ישנה לשחיטה וכו' שכתב "ותרי דיבורי נינהו", כלומר הרי זה כמו דברי רבי מאיר בתמורת עולה תמורת שלמים, דהא באמת כאן עדיף מתרי דיבורי. ולפי משמעות דברי רש"י צ"ל שגם עכשיו אזלינן שרבי יהודה בשיטת רבי מאיר קאמר, וכוונת הת' הוא שבכה"ג שחישב בשני סימנין

הרי זה בגדר ב' דיבורים מהסוג של תמורת עולה תמורת שלמים.

תשסו) ומשנתנו דאמר סימן ראשון חוץ לזמנו סימן שני חוץ למקומו.

הנה אם סוברים שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף אבל לא פירש "סימן ראשון, וסימן שני", אלא חישב סתם שהוא שוחט בב' מחשבות, א"כ לפי אביי הרי זה כלחצות, ויש כאן עירוב מחשבות ותרוייהו חיילי. מיהו הקר"א בד"ה והנה בשמעתין וכו' דן מה יהי' לפי רבא בכה"ג לפי הדרך שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, האם הוא סובר שזה כמו לחצות, ופליגי רבי מאיר ורבנן אם תפוס לשון ראשון או לא, או האם אמרינן שלכו"ע תרוייהו חיילי כי כיון שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף יש מקום לשתיהן לחול. ור"ל שלפי רבא גם בכה"ג פליגי אם תפוס לשון ראשון או לא, אשר לפ"ז י"ל שגם רבא סובר שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף רק שהוא מפרש שבהמשנה לא פירש ולכן אמר דהוי כלחצות ופליגי וסובר רבי יהודה דתפוס לשון ראשון, ולא קשה קושיית תוס' מהא דיוצא מדבריו בעלמא שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף.

ועוד כתב שבהקטרה כו"ע מודים שכל מקצת ומקצת מיקרי הקטרה, ובכל זאת מבואר להלן בסמוך שרבא סובר שאמרינן בכה"ג תפוס לשון ראשון ולא שתרוייהו חיילי.

ועי' בקר"א מה שדקדק בזה מסוגיא דפסחים.

תשסז) הרי קמיצה דכי לחצות דמי.

הנה כבר ביארנו באות תשס"ג שכל הקושיא שנימא שתרוייהו חיילי הרי זה רק לפי רבי יוחנן שאירי בעבודה אחת. ולפ"ז צ"ל שמה שהקשו על מנחה שיאמר רבי יהודה דתרוייהו חיילי הרי זה כי גם שם לפי רבי יוחנן איירי בעבודה אחת, דהיינו קמיצה, שהרי הטעם למה סובר רבי יוחנן דאיירי בעבודה אחת הרי זה משום דתני זה הכלל והרי גם במנחה שם תני זה הכלל. והנה הגמ' מתרצת דהתם איירי שהקטיר קומץ מנחה חוץ לזמנו ולבונה חוץ למקומו, ולפי מה שביארנו יוצא דחשיב עבודה אחת דהא רבי יהודה שם קאמר גם בעבודה אחת וכהנ"ל, ולא משכחת ציור של עבודה אחת שאפשר לומר בה תפוס לשון ראשון אלא זו, דהא אם חישב תרוייהו בקמיצת הקומץ הרי זה כלחצות, ומעתה צ"ע דדוחק לומר שהקטרת קומץ והקטרת לבונה חשיבי בגדר עבודה אחת, ושאיילפא יאמר שרבי יהודה אינו סובר שם דאזלינן בתר מחשבתו הראשונה. (שפ"א.)

תשסח) קומץ לבונה חוץ למקומו.

בהגליון הובאה גירסא דגריס "קורט". ועי' בברכת הזבח שהביא מחלוקת במס' מנחות אם מפגלין בקורט לבונה.

תשסט) רש"י ד"ה הרי זו וכו'.

וז"ל, העמיד בהמת חולין אצל שתים, אחת עולה ואחת שלמים, ואמר הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים וכו' עכ"ל. צ"ע למה הוצרך רש"י לומר שהעמידן זו אצל

זו, הלא גם היכא שאמר בהמה זו תמורה תחת זאת שיש לי בביתי הרי זו תמורה.

ובספר שלום רב הביא בשם ספר טל תורה כי אם אמר הרי זו תמורת עולה שיש לי בביתי תמורת שלמים שיש לי בביתי, גם רבי יהודה מודה שזה תמורת עולה ושנקטינן שנתכוין להתחרט, כי אם לא כן למה אמר "אשר יש לי בביתי" ב' פעמים, ולא אמר כן רק פעם אחת בסוף, ואם אמר באמת רק לבסוף, דהיינו הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים שיש לי בביתי א"כ גם רבי מאיר מודה שמה שאמר בסוף "שיש לי בביתי" כוללן יחד ולא שייך לומר תפוס לשון ראשון.

תשע) רש"י ד"ה והא שחיטה דכי לחצות דמי.

וז"ל, דלאו מיהדר אימלוכי שהרי כמה זיתים יש בה עכ"ל. צ"ע אפילו בחד כזית נימא שלא מיהדר אמלוכי שהרי אפשר שיתקיימו ב' המחשבות דהיינו שיאכלנו מחר בחוץ.

תשעא) תד"ה דבריו קיימים (בענין כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו).

הנה בספרי על קידושין בפרק האיש מקדש באות קכ"ו הארכתי בענין כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, והנני מביא משם את הדברים הנוגעים לדברי תוס' בסוגיין.

א. הגדר של הכלל הנ"ל.

עי' בתוס' כאן בד"ה דבריו קיימים

דמבואר שהטעם למה אפילו בבת אחת אינו הרי זה כי שניהם יחד אינם יכולים לחול כי הם סותרים זה את זה, וגם חד מינייהו אינו יכול לחול כי הי מינייהו מפקת. ולפ"ז לכאורה עיקר חידושו של רבה הוא שלא אמרינן שחד מיהא חייל (רק שאינו מבורר איזה), אבל הא דאין שניהם חלים הרי זה פשוט מצד הסברא כי אין שניהם יכולים להתקיים יחד.

והנה בקידושין שם מובאים ד' דוגמאות של הדין של כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו: א', המקדש ב' אחיות או אשה ובתה, ב', המרבה במעשרות, ג', יצאו שנים בעשירי, ד', המקדיש שמונים חלות לקרבן תודה. ולכאורה צ"ע דמקושיית אביי ממרבה במעשרות חזינן שאפילו אם לא נאמר כרבה אי אפשר לומר שהכל יהי מעשר אלא רק שטבל ומעשר מעורבין זה בזה, וצ"ע למה אי אפשר לומר שהכל הוא מעשר, דבשלמא בחלות תודה התורה אמרה שהשיעור של לחמי תודה הוא מ' חלות, וממילא לאחר שהפריש מ' שוב אין תפיסת מקום ליותר מזה, ומש"ה הה"ג שא"א להפריש פ' בבת אחת, כי אם הראשונות הן חלות תודה, הרי זה סותר היות השניות חלות תודה כי נאמר שיעור של מ' לחוד*), אבל במרבה במעשרות הרי כל הטעם למה אי אפשר להוסיף עוד פירות לאחר שכבר הפריש מעשר הרי זה משום חסרון בהמציאות, כי כבר נפקע השם של טבל,

והחפצא של מעשר צריך להיות מפירות שהם טבל, וא"כ היכא שהפריש שתי עשיריות בבת אחת במקום להפריש רק מעשר אחד, למה א"א לחול שם של מעשר על כל החומש, דהא כולו הופרש מפירות שהם טבל, ואין שום סתירה בדבר אם שתי העשיריות יהיו מעשר.

ומהטעם הנ"ל קשה איך שייך לומר במרבה במעשרות שכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, דהא מה שאינו בזה אח זה הרי זה רק משום חסרון בהמציאות. ולכאורה צ"ל שהטעם למה אי אפשר להוסיף לאחר שכבר הפריש מעשר אינו רק משום שהפרשת מעשר צריכה להיות מפירות שהם טבל, אלא גם במעשר נאמר דין של שיעור, והיינו שלא יתכן מעשר שהוא יותר משיעור עשירית של הפירות, ומש"ה א"א ששתי העשיריות יהיו מעשר.

ומעתה יש לעיין למה שייך הדין של כל שאינו בזא"ז אפי' בב"א אינו גבי המקדש ב' אחיות כאחת או אשה ובתה כאחת, הלא התם לכאורה בודאי כל הטעם למה א"א לקדש אשה ובתה בזה אחר זה הרי זה משום שכבר חל שם של ערוה על השני ואין קידושין תופסין בעריות, וא"כ היכא שקידשן בבת אחת, אשר בכה"ג אכתי לא נעשית ערוה, למה א"א להקידושין לחול, וא"כ נימא שיחולו שני הקידושין וששתיהן יהיו אסורות משום ערוה. והנה שיטת רש"י ביבמות דף מ"ט ע"ב

* וכן א"א לומר שיתקדשו רק ארבעים מהן, כי הי מינייהו מפקת וכהנ"ל. ברם לכאורה שפיר י"ל שיתקדשו רק מ' והשאר יהיו לאחריית גם בלי שיהי מבורר איזו מהן הוקדשו ואיזו מהן הן לאחריית, וכמו שמצינו היכא שאמר להדיא יקדשו

מ' מתוך פ'. ולכאורה צ"ל שלא שייך סוג זה של חלות אלא היכא שאמר להדיא שיקדשו מ' מתוך פ', אבל היכא שהוא רצה שההקדש יהי מבורר לא שייך לומר שמתקדשים מ' מתוך הפ' ושלא יהיו מבוררין, וצ"ע.

ב. גדר אחר בביאור הכלל הנ"ל.

והנה י"ל טעם אחר בענין למה א"א לשני הדברים לחול ביחד בבת אחת, והיינו שלעולם לא נאמר במעשר וקידושין שום דין של שיעור, רק שכיון שאילו יעשה בזה אחר זה, הרי החלות הראשונה מולידה מציאות ששוללת את האפשרות של החלות השני, וכגון בב' אחיות שהשני נעשית ערוה, וכגון במעשר שכבר נפקע השם של טבל, א"כ גם כשהוא רוצה לעשות בבת אחת, כל אחת דוחה את השני מלחול, כי מסתכלים כאילו כבר עשה את החלות האחרת, ומש"ה אמרינן שכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אינו ושבת אחת א"א אפילו לאחת לחוד לחול*).

ולפ"ז יוצא שרבה בא לחדש גם ששניהם יחד אינם יכולים לחול כי שפיר יש בזה חידוש, והיינו שאמרינן כן אפילו כששפיר

או בסוף היום או בתחילת היום וכיון שכבר קנה במקום אחד איך שייך לומר שהוא שובת במקום אחר, וא"כ על זה שפיר קשה ממרבה במעשרות שהרי במעשרות חזינן שהיכא שהוא רק משום חסרון במציאות הרי הוא שפיר יכול להחיל שיעור אחד גם כשהוא עושה בבת אחת, וא"כ עיקר קושיית אביי הרי היא על דברי רבה בנוגע למקום שביתה, וכן גם במס' עירובין שם הובאה קושיית אביי על דברי רבה שם.

ועוד כתב שם שלפי זה מיושבת גם קושיא אחרת, דהא יש להקשות מה היא קושיית אביי על הדין של ב' אחיות ממרבה במעשרות הלא י"ל שבאמת הדין של כל שאינו בזה אחר זה הרי הוא פועל רק שאין שניהם יכולים לחול אבל לעולם אחד לחוד שפיר יכול לחול (רק שאינו מבורר איזה) ולכן במרבה במעשרות יש כאן מעשר וטבל מעורבים זה בזה, משא"כ בב' אחיות הרי מכיון שקידושי אחת מהן אינן חלין א"כ הרי זה נשאר ציור של קני את וחמור וממילא גם הקידושין של השני אינן חלין ומש"ה נשאר

היא שכמו שאין קידושין תופסין בעריות הוא הדין שהיכא שנתקדשה ונעשית אח"כ ערוה הרי הקידושין נפקעין. ולפ"ז אי אפשר לומר ששתייהן יהיו מקודשות כי כיון שהן נעשות ערוה עליו הרי הקידושין נפקעין (מיהו אם זהו הטעם, הדין נותן שהקידושין חלין ונפקעין ויהי' כאן איסור קרובים, ויש לפלפל בזה). ברם תוס' שם חולקים על רש"י וסוברים שלא איכפת לן אם נעשית ערוה אח"כ, וא"כ צ"ע למה אי אפשר להיות ששתי האחיות תהיינה מקודשות הלא בשעת הקידושין לא היו עריות עליו וא"כ יכולים הקידושין לחול ומה שאחרי הקידושין הרי הן עריות עליו אינו גורם הפקעת הקידושין.

ולכאורה יש לומר שבאמת גם בקידושין נאמר כעין דין של קצבה, והיינו שמבית אחד של אחיות או של אשה ובתה א"א לקדש אלא אחת מהן.

* והנה ראיתי בחמדת שלמה בקידושין שם שכתב דרך אחרת מהנ"ל, דעיין בדבריו בד"ה מתני' וכו' שהקשה את הקושיא שהקשינו איך מקשה שם אביי ממרבה במעשרות הלא שאני התם שהטעם למה אינו בזה אחר זה הרי זה רק משום חסרון במציאות, דהיינו משום שכבר אין כאן מציאות של טבל, והרי בבת אחת ליכא חסרון זה, וא"כ ניחא למה נשאר מעשר וטבל מעורבין זה בזה (מיהו אנחנו הקשינו איפכא, דהיינו למה אין שתי העשיריות מעשר), משא"כ גבי ב' אחיות הרי הטעם למה אינו בזה אחר זה הרי הוא משום שהראשונה דוחה באמת את השני ע"י שהיא עושה אותה ערוה וא"כ אולי בכה"ג גם בבת אחת אינו (מיהו עיין במה שהבאנו לעיל מרש"י ותוס' בסוטה).

וכתב לתרץ שבאמת קושיית אביי אינה על מה שאנו רוצים לומר את הכלל הנ"ל גבי ב' אחיות, אלא קושייתו היא על עיקר מימרא דרבה השנוי' במס' עירובין, דהא גם במס' עירובין הטעם למה אינו יכול לקבוע ב' מקומות לשביתתו הרי זה רק בגלל סיבה בהמציאות, כי זמן קניית שביתה הוא

הי' אפשר לשניהם להתקיים יחד ואין סתירה בדבר, רק שבכל זאת אינו מועיל כי מסתכלים כאילו כבר חל אחד מהם אשר לפ"ז אי אפשר כבר להאחר לחול.

מיהו לפי הדרך הזה אכתי קשה מה שהקשינו למה בלי הדין של רבה הדין הוא שטבל ומעשר מעורבין זה בזה ולא אמרינן ששתי העשירות הן מעשר.

ועכ"פ מדברינו הנ"ל יוצא שיש שני דרכים איך להבין את הכלל של כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו. א', שהכלל הנ"ל נאמר על היכא שנאמר דין של שיעור וקצבה, דבכה"ג אמרינן ששניהם יחד אינם יכולים לחול כי יש שיעור וקצבה בדבר, ודין זה הוא דבר פשוט גם בלי רבה, ורבה בא להשמיענו שא"א לומר שחל רק אחד מתוך השנים ולא מינכרא איזה כי הי מינייהו מפקת. ב', שגם היכא שלא נאמר דין של שיעור אבל בכל זאת קמ"ל רבה ששניהם יחד אינם יכולים לחול, וכן כל אחד לחודי' אינו יכול לחול כי אנו רואים

כאילו כבר חל אחד מהם. ועי' בדברי החמדת שלמה שהבאתי בהערה לעיל.

והנה רבה עצמו אמר את דינו של כל שאינו בזה אחר זה וכו' גבי עירובין, דמבואר בעירובין דף נ' שאם רצה לקנות שביטה בב' מקומות כאחת אינו יכול ואמר רבה משום שכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו. ולכאורה י"ל כשני הדרכים הנ"ל גם שם, דהא י"ל שנאמר בזה כעין דין של שיעור וקצבה דהיינו שא"א שיהי' לו יותר ממקום אחד של שביטה, ורבה בא לומר שאפי' אחד לחוד אינו חל כי הי מינייהו מפקת (והנני נוקט בכל דברי כאן שלא משמע שרבה בא להשמיענו את עצם הדין שנאמר בעירובין דין של שיעור, אלא רבה בא להשמיענו דיני בזה אחר זה וכת אחת), וכן י"ל שלא נאמר דין של שיעור רק שא"א בזה אחר זה כי כיון שכבר קנה מקום שביטה במקום אחד, הסברא נותנת שתו לא שייך שיהי' לו מקום שביטה במקום שני, ורבה בא להשמיענו ששניהם אינם חלים בב"א כי אנו מסתכלים

ששתייהן אינן מקודשות. אמנם לפי הנ"ל הרי יוצא שקושיית אביי היא על מה שאמר רבה כן במס' עירובין שם וזהו הטעם למה אינו קונה שום מקום שביטה כלל וא"כ על זה שפיר קשה ממרבה במעשרות למה אינו קונה מקום אחד כמו במעשר. וז"ל, בד"ה אמנם וכו', אמנם מהר"ן משמע להיפך דלענין שלא יתקדשו שתייהם לא מהני הא דכל שאינו בזה אחר זה, ממה שתירץ על הקושיא מתמורת עולה תמורת שלמים דהתם אפשר לקיים שניהם אבל הכא לא אפשר לקיים שניהם דשתייהם ודאי אינם מקודשות דהוי אחות אשה, הרי מוכח להדיא דלענין שלא יתקדשו שתייהם לא מהני הא דכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, אמנם מדברי הראב"ד שהביא הריטב"א שתי' דמש"ה אי אמר כולכם אין אחת מהם מקודשת דכו"ע ידעי

שאינן שתי אחיות מתקדשות משום דרבה וע"כ להשטות נתכוין, הרי שכתב להדיא דהאי שאין שתייהן מתקדשות הוי מדרבה ושלא כדברי הר"ן עכ"ל. והנה הרשב"א בקידושין שם הקשה שמאחר שאביי סובר שכל שאינו בזה אחר זה ישנו בבת אחת וכדחזינן מזה שהקשה על רבה, וכן הרי אביי סובר שקידושין שלא נמסרו לביאה הוו קידושין, א"כ למה המקדש ב' אחיות אין קידושיו קידושין, ועיי"ש בתירוץ של הרשב"א. והחמדת שלמה בהמשך דבריו שם ר"ל שאביי סובר שגם בלא הדין של רבה זה ברור ששניהם אינם יכולים לחול, וא"כ מאחר שזה ודאי שאחת מהאחיות אינן מקודשות א"כ שוב גם השני' אינה מקודשת משום דהוי בגדר קני את וחמור. ועיי"ש שבייר באריכות אם להלכה יש בזה חסרון של קני את וחמור.

בנוגע לכל מקום ומקום כאילו כבר קנה שביתה במקום אחר.

ג. הגר"ח על הפרה והקמה.

והנה בנדרים דף ס"ט בעי רבה קיים ומופר ליכי בבת אחת מהו, והביאו שם את המימרא של רבה דכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו. והרמב"ם בפ"ג מהל' נדרים פסק שבקיים ליכי ומופר ליכי בבת אחת הדין הוא שיש כאן הקמה, וביאר הגר"ח בהל' נדרים שם דהיינו משום שהסיבה למה אין הקמה אחר הפרה הרי היא משום חסרון במציאות, דהיינו שכבר אין כאן נדר להקים, אבל אינו משום שע"י שחל הפרה חלה כאן סיבה חיובית המונעת את חלות ההקמה, ולכן בכה"ג לא אמרינן שכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו כי הכלל הנ"ל נאמר רק היכא שאינם בזה אחר זה משום שהראשון מוליד סיבה חיובית המעכבת את השני ולא היכא שמצד חסרון במציאות אינם בזה אחר זה, אבל הסיבה למה אין הפרה אחרי הקמה הרי היא משום סיבה מסוימת בהלכה, דהיינו משום שכבר הוקם הנדר ואינו ניתן כבר להפרה, והקמה הרי היא סיבה חיובית המעכבת את ההפרה, ואם ההפרה תחול הרי זה סותר את ההקמה, ומש"ה גם בב"א אין ההפרה חלה.

הרי שנוקט הגר"ח בדעת הרמב"ם שהיכא שאינם בזה אחר זה משום חסרון במציאות לא אמרינן שאפילו בבת אחת אינו, ולעיל ביארנו שזה תלוי באיך מבינים את סברת הדבר למה אפילו בבת אחת אינו, ודברי הגר"ח הם כהדרך הראשון שכתבנו לעיל. והנה החזו"א הקשה על הגר"ח

ממעשרות (וב' אחיות) שהרי גם שם הטעם למה א"א לעשר לאחר שכבר עישר הרי זה רק משום שכבר אין כאן מציאות של טבל ובכל זאת אמרינן שאפילו בבת אחת אינו, ואילו לפי הגר"ח לא אמרינן בכה"ג שאפילו בבת אחת אינו (וצ"ע למה רק א' ולא שניהם כמו שהקשינו לעיל). ועוד הקשה מב' אחיות דגם שם הטעם למה אינם בזה אחר זה אינו משום שהראשונה דוחה את השני, אלא הרי זה משום סיבה בהמציאות, והיינו שהשני' נהיית ערוה ואין קידושין תופסין בעריות.

מיהו כבר ביארנו לעיל שי"ל שבמעשר (וב' אחיות) נתחדש באמת דין שיעור של עשירית אחת ותו לא, וא"כ יוצא שבהציוור של בזה אחר זה כבר נולד ע"י הפעם הראשון שעישר סיבה חיובית של השלמת השיעור, ואינו רק משום שחסר המציאות של טבל, ולכן גם בב"א יש כאן סיבה חיובית למה שניהם אינם יכולים לחול, וכן גם א' לחוד אינו חל כי הי מפקת.

ועכ"פ הגר"ח שם המשיך לבאר שרק הרמב"ם סובר כהנ"ל, אבל הר"ן בנדרים שם שחולק על הרמב"ם וסובר שגם הקמה אין כאן הרי הוא סובר שגם היכא שהראשון מונע את החלות של השני משום חסרון במציאות גם בכה"ג אמרינן שאפילו בבת אחת אינו, כי הכלל של כל שאינו בזה אחר זה וכו' נאמר על כל היכא שאינם בזה אחר זה ואפילו אם הוא רק מחמת חסרון במציאות. ודברים אלו הם כהדרך השני שכתבנו לעיל.

ד. דברי תוס' בסוגיין בזבחים כאן.

והנה בסוגיין אמרינן האומר הרי זו

תמורת עולה תמורת שלמים הרי זו תמורת עולה דברי רבי מאיר, אמר רבי יוסי אם לכך נתכוין תחילה הואיל ואי אפשר להוציא שתי שמות כאחת דבריו קיימין, וכתבו תוס' וז"ל, וא"ת והא אמרינן בפ"ב דקידושין וכו' כל שאינו בזה אחר זה בבת אחת אינו, וי"ל דכיון דמשכחת בזה אחר זה כגון דאמר חצי' לדמי עולה וחצי' לדמי שלמים, ואפילו בקדושת הגוף משכחת לה כגון בבהמה של שני שותפין, ועוד דכל שאינו בזה אחר זה בבת אחת אינו מירי בדבר שאי אתה יכול לקיים את שניהם שסותרים זה את זה כגון מקדש אשה ובתה דהי מינייהו מפקת, וכן קיים ליכי ומופר ליכי דנדרים, וכן ארבע אמות דעירובין, אבל הכא מימקי תרוייהו, וכן בפרק השולח בגיטין הכותב כל נכסיו לשני עבדיו קנו ומשחררין זה את זה ולא אמרינן כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו משום דהתם בזה אחר זה א"א לקיים שניהם דבזה אחר זה קמא קני נפשי' וקני חברי' ובתרא לא קני כלל (כלומר כי הנותן כבר אינו הבעלים) אבל בבת אחת אפשר לקיים את שניהם דאמרינן קנו ומשחררין זה את זה עכ"ל. הרי שבתירוצם השני כתבו שבתמורה יתכן שיחולו בבת אחת משום שאינם סותרים אהדדי כי יש דרך ששניהם יחולו כאחת, ואילו בתירוצם הראשון לא הסתפקו בכך אלא דקדקו לומר שבתמורה הרי זה שפיר נקרא שישנן בזה אחר זה. וצריכים לבאר במה פליגי שני התירוצים.

ונראה שהתירוץ השני הרי הוא כדרכנו הראשון לעיל, דהיינו שהטעם למה אינם

יכולים לחול כאחת הרי זה משום שהתורה קבעה דין של שיעור כמו מ' חלות תודה, ועשירית למעשר, וכן אחות אחת מכל בית וכמו שביארנו, ומש"ה בתמורת עולה תמורת שלמים הרי הם שפיר יכולים לחול לחצאין כי אין זה מתנגד לשום הלכות שיעורים, ואע"פ שאינם בזה אחר זה אבל דבר זה לבד אינו גורם שאינם יכולים לחול בבת אחת כשיש דרך שלא יהיו סותרים זה את זה, אלא כלל זה גורם רק שהיכא שהם סותרים אחד את השני ושניהם יחד אינם יכולים לחול ה"ה שגם אחד לחוד אינו חל כי הי מינייהו מפקת, אבל היכא שיש דרך ששניהם יכולים לחול בב"א לא איכפת לן בזה שאינם בזה אחר זה וכ"כ בגיטין דף מ"ב ע"א*), אבל תירוצם הראשון סובר כהדרך השני שכתבנו והיינו שכיון שאינם חלים בזה אחר זה כי ע"י החלות הראשונה נוצר מצב שאינו מאפשר את החלות השני' א"כ הרי זה גורם שגם בבת אחת אינם יכולים לחול כי אנו מסתכלים כאילו כבר קיים המצב ההוא, וא"כ הה"נ שהיינו צריכים לומר כן גם בתמורת עולה ותמורת שלמים, ומש"ה הוצרכו להראות בתירוצם הראשון שבאמת גם בזה אחר זה יתכן שיחולו שניהם על הדרך שאנו רוצים שיחולו בבת אחת (דהיינו שחצי' יהי' תמורת עולה וחצי' תמורת שלמים) ומש"ה גם בבת אחת אינן דוחות זו את זו.

תשעב) בא"ד.

וז"ל, דכיון דמשכחת בזה אחר זה כגון דאמר חצי' לדמי עולה וחצי' לדמי שלמים

החמדת שלמה בדברי הר"ן שכתב תירוץ זה.

(* ועי' בהערה לעיל שהבאנו את ביאורו של

עכ"ל. בהגליון הובאה גירסת הצ"ק "דמשכחת לחצאין כגון דאמר וכו'", בלי "בזה אחר זה", והיינו משום שגם אם אמר כן בבת אחת שניהם חלים.

תשעג) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דכיון דמשכחת בזה אחר זה כגון דאמר חצי' לדמי עולה וחצי' לדמי שלמים, ואפילו בקדושת הגוף משכחת לה כגון בבהמה של שני שותפין עכ"ל. יש לעיין למה הוצרכו להוסיף הוספה זו שאפילו בקדושת הגוף וכו'.

ויש לבאר דהנה לפי רבי יוסי כאן שנעשה תמורת עולה ותמורת שלמים ביאר רש"י שימכר ויביא בחצי דמי' עולה ובחצי דמי' שלמים, וע"ע לעיל בדף י"ב ע"א דאמר רבי יוחנן שבהמה של שני שותפין שהקדיש אחד חצי' ושוב קנה את החצי השני והקדישה הרי היא קדושה ואינה קריבה וימכר ויביא בדמי' קרבן, והרי היא עושה תמורה ותמורתה כיוצא בה, והכוונה היא שהבהמה קדושה עכשיו קדושת הגוף (רק שאין בה קדושת הקרבה), ולכן הרי היא עושה תמורה, דהא אם היא קדושה רק קדושת דמים אין היא עושה תמורה, כי רק קדושת הגוף עושה תמורה.

ולפ"ז גם הכא לפי רבי יוסי הבהמה נעשית חצי' קדושת הגוף של עולה וחצי' קדושת הגוף של שלמים, ואע"פ שעומדת היא להמכר ואין בה קדושת הקרבה, אבל בכל זאת הרי הוא קדושה בקדושת הגוף.

ולפ"ז הרי אנו צריכים למצוא ציור שישנו בזה אחר זה בתורת קדושת הגוף ולכן הוסיפו תוס' שאפילו בקדושת הגוף משכחת

לה בשני שותפין, אבל בהציור הראשון יש כאן רק קדושת דמים כי הקדיש רק דמי' (והא דלא ציירו באדם אחד שהקדיש את בהמתו חצי' קדושת הגוף של עולה וחצי' קדושת הגוף של שלמים הרי זה כי היכא שהקדיש חצי' קדושת הגוף של עולה אמרינן שנפשטו קדושה בכלה. ועי' בעולת שלמה שהקשה על מה שכתבו תוס' "כגון דאמר חצי' לדמי עולה וחצי' לדמי שלמים" דהא בתמורה דף י"א מיבעיא לי' לרבא גם בהקדיש חד אבר לדמיו מהו שתחות קדושת הגוף לכולה מי אמרינן מיגו דנחתא קדושת דמים נחתא נמי קדושת הגוף ומיגו דאקדשה חד אבר פשטה קדושה בכלה או דלמא תרי מיגו לא אמרינן, ותי' העולת שלמה וז"ל, ונראה דמיירי הכא בבעל מום, דגם בעל מום קדוש בתמורה כדאיתא בתמורה דף ט', ובבעל מום לא נחתא קדושת הגוף במקדיש לעולה ולא פשטה קדושה בכלה, והא שכתבו לדמי' משום דבעל מום כי אמר נמי לעולה כוונתו לדמי' כדאיתא בתמורה דף כ"ז וכו', אבל באומר חצי' תמורת עולה אף בבעל מום פשטה קדושה בכלה דבתמורה חלה קדושת הגוף אף בבעל מום כדאיתא בתמורה דף י"ז וכו' עכ"ל.

תשעד) בא"ד.

וז"ל, ועוד דכל שאינו בזה אחר זה בבת אחת אינו, מיירי בדבר שאי אתה יכול לקיים את שניהם, שסותרים זה את זה, כגון מקדש אשה ובתה, דהי מינייהו מפקת וכו', אבל הכא מקיימי בתרוייהו עכ"ל. ולהלן כתבו וז"ל, והא דאמרינן בפ"ק דקידושין וכו' שני

חציין בפרוטה מהו, לא שייך למימר תפשוט מדרבה דאמר כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, דכל שאינו בזה אחר זה מיירי בדבר שאין השני יכול לחול מחמת שחל הראשון תחילה, כגון שתי אחיות וכו', אבל גבי קידושין, בזה אחר זה אינו לא בזה ולא בזה, אבל בבת אחת תפיס תרוייהו (צ"ל תפסי תרוייהו) עכ"ל. והנה לא ידעתי למה בתחילה כתבו סגנון של "שניהם סותרים זה את זה" ובסוף כתבו סגנון של "אין השני יכול לחול מחמת שחל הראשון תחלה", דהא גם הסברם הראשון סגי ליישב ההוא דשני חציין, וכן הסברם השני מתרץ סוגיא דידן וההיא דעבד, ובגיטין דף מ"ב כתבו את הסברם השני כדי ליישב ההיא דעבד.

ועי' בחק נתן שכתב על דברי תוס' אלו בנוגע לשני חציין בפרוטה וז"ל, דלא מצי משני כדלעיל משום דאפשר לקיים את שניהם דהכא לא אפשר לקיים את שניהם דהיינו שיהא חצי' בחצי פרוטה וחצי' האחר ג"כ מקודש בחצי פרוטה דאין מתקדשות לחצאין עכ"ל.

והנה מדבריו נראה שהבין שלגבי תמורת עולה תמורת שלמים אפשר לשני הדיבורים להתקיים באותה צורה שאמר, דהיינו שחצי' נשאר תמורת עולה וחצי' תמורת שלמים, וזוהי כוונתם במה שכתבו שבאחיות אי אפשר לקיים שניהם אבל הכא מקיימי תרוייהו, כלומר בתמורה שני הדיבורים קיימים, אבל בשני חציין בפרוטה אי אפשר לומר כן, דהיינו שבחציין בחצי פרוטה וחציין בחצי פרוטה שניהם מתקיימים ושיש כאן שתי חלופות של חצי חצי, אלא צריכים

לתרץ שכשהוא אומר שני חציין בפרוטה הרי הוא מתכוין לחלות אחת על כל האשה בפרוטה רק שפרט בדיבורו את שני החצאין, ולכן הכא כתבו לשון של תפסי תרוייהו. מיהו אכתי לא תירץ את מה שהערנו למה בתחילה כתבו לשון של סותרים זה את זה ושוב כתבו לשון של אין השני יכול לחול מחמת שחל הראשון תחילה ועיין עוד בהאות הבאה.

תשעה) בא"ד.

וז"ל, והא דאמרינן בקידושין חציין בחצי פרוטה וחציין בחצי פרוטה שאינה מקודשת, וקמיבעיא ל' שני חציין בפרוטה מהו, לא שייך למימר תפשוט מדרבה עכ"ל. צ"ע מה קשה להם, הלא התם הצד לומר ששני חציין בפרוטה מהני הרי זה משום שנקטינן שנתכוין לעשות חלות אחת רק שפירט בדיבורו את שני החצאין שלה, ומתוס' כאן מבואר שהבינו לא כן, אלא שהצד לומר שם דמהני הרי זה משום שאע"פ שנתכוין באמת לקדשה לחצאין, בכל זאת הרי זה מועיל כיון שעשה את שני החצאין בבת אחת. ועי' בדברי החק נתן שהבאתי בהאות הקודמת, וביארתי שהוא הבין שכוונת תוס' היא לומר באמת בשני חציין בפרוטה שנתכוין לחלות אחת של כל האשה בפרוטה. ועי' בספרי שם באות קט"ו.

תשעו) תד"ה סימן.

וז"ל, ולא דמי לפסיעות עכ"ל. י"ל משום שהתם כל פסיעה ופסיעה חשיב מעשה שלם של עבודה.

ועי' בקר"א בד"ה ומשנתינו שכתב וז"ל,

אבל קשה אטו הקטרת חצי קומץ גרע מפסיעה אחת בהולכה דחשיב חצי מתיר, וי"ל דדוקא דברים הנחלקים כל אחד חשיב חצי מתיר אבל לא הקומץ דדרכו ליקרב בבת אחת עכ"ל.

תשעז) בא"ד.

וז"ל, תיקשי לי' מתני' דהקדים וכו' עכ"ל. "צ"ע הלא ברייתא היא בפסחים ס"ב ע"ב ומשנתנו עדיפא, ואפשר דכוונתם משום דהתם אחרים קאמרי לה והיינו רבי מאיר." (חזו"א סי' ז' אות י').

תשעח) תד"ה והרי קמיצה.

וז"ל, וי"ל דאיכא שתי מתירין כגון מפרקת וסימן אחד וכו' עכ"ל. הנה מבואר מדבריהם שהמפרקת היא בגדר מתיר. ועי' בספר ראש המזבח שכתב דקשה דהא בחולין דף י"ט ע"ב אמרו בני ר' חייא מצות מליקה מחזיר סימנים לאחורי העורף ומולק, איכא דאמרי אף מחזיר, ואיכא דאמרי דוקא מחזיר, ועכ"פ בדיעבד לכו"ע כשר במחזיר כמש"כ תוס' שם בד"ה מסתברא וכו', ועיי"ש בפירש"י בד"ה אף מחזיר וכו' שכתב שמצותו למלוק שדרה ומפרקת כולו תחילה עד שמגיע לסימנים, ואם החזיר הסימנים ומלקן לבדן אף זו היא מצותה עכ"ל. וכתב הראש המזבח לתרץ די"ל דמפרקת לא גרע מהולכה דאפשר לבטלה ואעפ"כ אם חישב בשעת הולכה הוי פיגול דקי"ל כרבנן כדאיתא בפ"ק דמכילתין, והכי נמי במליקה נהי דהיכא דהחזיר הסימנים ומלקן לבדן אף זוהי מצותו, מ"מ היכא דמלק שדרה ומפרקת תחילה, חשיב עבודה ומהני בי' מחשבה

(ובספר חידושי הראי"ף [אמרי צרופה] כתב שתירוצם של תוס' לא אתי שפיר למ"ד מחזיר סימנים דוקא, וגם הראש המזבח לא תי' לפי המ"ד ההוא). ולפמש"כ הריטב"א בחולין שם דיש מפרשים מחזיר סימנים דאחר שמלק הסימנים חותך אח"כ השדרה ומפרקת עיי"ש א"כ אתי שפיר דיש לחטאת העוף שני מתירין עכ"ד הראש המזבח.

ובספר חידושי הראי"ף (אמרי צרופה) כתב שלפי הרמב"ם שגם בחטאת העוף צריכים למלוק את שני הסימנים לק"מ קושיית תוס'.

תשעט) בענין חצי מתיר בדם.

עי' בחידושי הגרי"ז שהקשה למה הזאת אחת מהז' הזאות הפנימיות לא חשיב חצי מתיר, אלא חשיב כמו מקצת סימן ומקצת קומץ כמש"כ תוס' במנחות דף ט"ז ע"א בד"ה בין בראשונה, ואילו לפי ב"ש שסוברים שב' מתנות מעכבות בחטאת חשיב כל אחת בגדר חצי מתיר כמש"כ רש"י לקמן בדף ל"ח ע"ב בד"ה ומפגלות, וכן תוס' שם.

וכתוב בחידושי הגרי"ז בזה"ל, ואשר מזה נראה דבעצם החפצא של הזאות חלוק מתן ז' ממתן ד', דבמתן ד' אין הד' שייכות זו לזו, ורק דלהיתר הקרבן בעי שיהי' ב' הזאות, ואין נפ"מ בסדרן ומנינן, אבל במתן ז' המנין של שבע מעכב בעצם ההזאות, דבעינן שיהי' שבע הזאות במנין, היינו שזה יהי' ראשונה וזו תהי' שני' עד שביעית, וההזאת הראשונה צריכה לכל הז' הזאות, דבלא"ה לא מיקרי ראשונה וכו', ועל פי זה נראה דמש"כ תוס' דבהזאה אחת אפילו

חצי מתיר לא הוי הוא דוקא במתנות הפנימיות דמתנות שבע, משום דבהם ההזאה הראשונה צריכה להז' הזאות, והזאה ראשונה בלא הז' הזאות לאו כלום היא, ועל כן אף חצי מתיר לא הוי, אבל במתן ד' הא דצריך ד' הזאות הוא רק להיתר הקרבן, אבל אין זה מדין הזאות גופייהו, אבל במתן ז' הז' הזאות הם צורך להזאות גופייהו, וכשחסר המנין שבע, חסר בעצם ההזאות, ועל כן הזאה אחת אף חצי מתיר לא הוי עכ"ל.

דף ל' ע"ב

תשפ) רבי מאיר סבר מדהוה ל' למימר תמורת עולה ושלמים וכו' מיהדר קא הדר בי'.

ע"י בשט"מ באות ג' ובאות י"א שפי' דתלינן שהוא רוצה לומר "תחול זו ואח"כ תחול זו" דלכו"ע לא שייך שתחול כי אין קדושה חלה על קדושה, ורבי יוסי סובר שאין זו כוונתו, אבל עכ"פ גם רבי מאיר מודה שמועיל חרטה תכ"ד רק שהכא לא נתכוין להתחרט וכהנ"ל. מיהו בב"ק דף ע"ג ע"ב מבואר בתוס' ד"ה כי לית ל' וכו' שר"מ סובר שבכלל לא מהני חרטה תכ"ד.

תשפא) ורבי יוסי אי אמר תמורת עולה ושלמים הו"א פלגא תמורת עולה ופלגא תמורת שלמים וכו'.

הנה מדברי הגמ' מבואר שטעמו של רבי

יוסי למה דבריו קיימים הרי זה משום שאינו סובר שמיהדר קא הדר בי' אלא נקטינן שנתכוין בתחילה בטעות ששניהם יחולו על כל הבהמה וכמו שפירש"י.

ברם בשביל זה צריכים ג"כ לומר שרבי יוסי סובר שתכ"ד כדיבור דמי.

והנה ע"י בב"ק דף ע"ג ע"ב דס"ד בגמ' שהטעם למה רבי יוסי אומר שאם כנמלך הרי זו תמורת עולה הרי זה משום שלית ל' בכלל שתוך כדי דיבור כדיבור דמי, ומש"ה אינו יכול להתחרט, ושוב מסקינן שמה שאמר שאם כנמלך הרי זה תמורת עולה הרי זה איירי כשאמר תמורת שלמים בתוך כדי דיבור של תלמיד לרב, דהיינו ד' מלים, ותוך כדי דיבור גדול לית ל' לרבי יוסי, אלא מיקרי אחרי כדי דיבור, ולכן אינו יכול לא להתחרט ולא להוסיף, ומש"ה הרי זה תמורת עולה, אבל תכ"ד קטן של שתי מילים אית ל', וזה מיקרי נתכוין בתחילה לכך, ובתוך כדי דיבור קטן יכול להתחרט או להוסיף, ולכן יכול להוסיף תמורת שלמים, ונקטינן שחשב בטעות ששניהם יכולים לחול על כל הבהמה.

וע"ע בתוס' לעיל כאן בע"א שכתבו בדעת רבי יוסי וז"ל, והכי קאמר אם אמר תמורת שלמים בתכ"ד קטן של תמורת עולה, דהשתא דומה לנתכוון מתחילה לכך, ואפילו עומד וצוח שלא נתכוון לכך, הואיל וא"א להוציא שתי שמות כאחת דבריו קיימין עכ"ל. ולפי הנ"ל יש לפרש כוונתם דאע"פ שהוא עומד וצוח שנתכוין להתחרט ולקבוע תמורת שלמים, אבל לא מהני, אלא אמרינן שנתכוין לשניהם, כי כן מורה פשטות דיבורו, ומה שמפרש שנתחרט הרי זה דברים

שבלב. וזהו כמו שכתבנו בתחילת האות שטעמו של רבי יוסי הוא משום שאינו מתכוין בכלל להתחרט אלא נתכוין בתחילה ששניהם יחולו, וכמו שמבואר בגמ' כאן. ולפ"ז יוצא שלו יצויר דידעינן בבירור שנתכוין להתחרט, הבהמה נשאת תמורת שלמים כולה.

מיהו תוס' בב"ק שם בד"ה תרי וכו' כתבו וז"ל, וה"פ דברייתא אם לכך נתכוין תחילה כלומר שאומר תכ"ד קטן שדומה לנתכוין תחילה לכך, דבריו קיימים, ואפילו לא נתכוין נמי, כיון דכדיבור דמי עכ"ל. ומלשונם שם משמע שאפילו אם האמת היא שלא נתכוין לכך תחילה, אלא נתכוין להתחרט, דבריו קיימין וצ"ע. וזהו דלא כהגמ' בסוגיין דמבואר שטעמו של רבי יוסי הוא משום שנקטינן שלא נתחרט.

ועכ"פ ע"י בשט"מ בב"ק שם בשם תר"פ שכתב כתוס' שם שאפילו בנמלך מכיון דהוי תכ"ד קטן דבריו קיימים והוי תמורת עולה ושלמים. וכן משמע לעיל שם בשם הרר' ישעי'.

ועוד מבואר שם בדברי הרר' ישעי' שלפי ההוה אמינא שרבי יוסי לית ליה כלל שתכ"ד כדיבור דמי, ונמלך לא מהני אפילו בתוך כדי דיבור קטן, א"כ יש לפרש את מה שאמר רבי יוסי "אם לכך נתכוון מתחילה" דלעולם איירי בתכ"ד רק שאע"פ שאינו יכול להתחרט בתכ"ד אבל להוסיף יכול, ולכן אם נתכוין לשניהם דבריו קיימים, אבל ביותר מתכ"ד גם בנתכוין לא חלים שניהם.

תשפכ) תד"ה אמר ליה אביי.

וז"ל, ותימה דמאי מקשי ליה רבא לאביי לעיל והרי שחיטה דכי לחצות דמי ופליגי,

הלא ר' יהודה ודאי הוא דאית ליה תפוס לשון ראשון, אבל רבי מאיר לא, דלית ליה לאביי רבי מאיר בשיטת רבי יהודה, אלא מדאמר תמורת עולה תמורת שלמים שמע מינה מהדר קהדר ביה ואפילו אמר מתחילה נתכוונתי לומר שניהם לא מהימנינן ליה עכ"ל. וע"י בשט"מ בההשמטות שתי' וז"ל, ותי' ריב"א דקים ליה לרבא דאביי דאמר בהא ודאי מודה רבי מאיר לכו"ע איירי אפילו למאן דאית ליה טעמי' דר"מ משום דתפוס לשון ראשון הוא הלכך פריך שפיר וכו' עכ"ל. ובאמת בע"כ צ"ל שאביי קאמר למ"ד שטעמו של רבי מאיר הוא משום תפוס לשון ראשון, כי לפי הדרך שטעמו של רבי מאיר הוא משום דבעי למיהדר ואינו יכול, א"כ למה קאמר אביי שרבי מאיר מודה רק בלחצות, הלא לפי הדרך הזה הרי הוא מודה גם בתמורת עולה ושלמים, כי אין שם שום הכרח לומר שכוונתו היא למיהדר ביה. ובאמת יש לתמוה על תוס' למה הקשו על רבא ולא על אביי עצמו דלפי שיטתו למה אמר רק שרבי מאיר מודה בלחצות ולא אמר שהוא מודה גם בתמורת עולה ושלמים.

וע"י בצ"ק שהוסיף להקשות למה לא הקשו תוס' על אביי עצמו למה הוצרך לתרץ לרבא שמשנתנו בשני סימנים ויש לשחיטה מתחילה ועד סוף ומפגלין בחצי מתיר, ולמה לא תי' דטעמו של רבי מאיר הוא משום תמורת תמורת ומש"ה הרי הוא מודה בלחצות משא"כ רבי יהודה סובר תפוס לשון ראשון אפילו בלחצות, ותי' ש"ל שאביי משני לפי שיטת רבא שרבי מאיר חלק גם בתמורת עולה ושלמים וגם בלחצות דבכל זאת אי אפשר להסתמך לזה מהמשנה

כי יש לפרש את המשנה בב' סימנים ומפגלין בחצי מתיר.

שו"ר גם בקר"א על תוס' כאן שר"ל כהנ"ל שאביי לעיל קאי בשיטת רב דימי וקאמר אביי שגם לפי דרכו של רב דימי שטעמא דרבי מאיר הוא משום תפוס לשון ראשון אבל בלחצות הרי הוא מודה.

וע"ע בקר"א לעיל בע"א בד"ה ומשנתנו וכו' שהקשה עוד, דמהגמ' כאן משמע שאביי מודה לרב דימי שטעמו של רבי יהודה בהמשנה הוא משום תפוס לשון ראשון, רק שבדעת רבי מאיר ס"ל שרבי מאיר ורבי יוסי לא פליגי בהכי, והרי לעיל מסיק אביי שטעמו של רבי יהודה בהמשנה הוא משום שיש לשחיטה מתחילה ועד סוף ומפגלין בחצי מתיר וא"כ אין זה ענין לתפוס לשון ראשון. ותי' הקר"א שאביי נתכוין כאן להקשות רק על הא דאמר רב דימי שרבי מאיר ורבי יוסי פליגי בתפוס לשון ראשון, דעל זה מקשה אביי דלא פליגי בהכי, אבל אין לדייק מזה מה סובר אביי בדעת רבי יהודה דמתניתין. וכאן בדבריו על תוס' הקשה הקר"א למה באמת לא הקשה אביי על רב דימי גם בנוגע לדברי רבי יהודה, והיינו שאין טעמו משום תפוס לשון ראשון (דהא בלחצות לא אמרינן תפוס לשון ראשון), אלא טעמו הוא משום שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף ומפגלין בחצי מתיר ובשחט סימן ראשון במחשבת חוץ לזמנו וסימן שני במחשבת חוץ למקומו, ועיי"ש במה שתי'.

תשפג) הישב לאכול כזית למחר בחוץ מהו.

לכאורה זה שייך רק בעבודה אחת וא"כ

מוכח כרבי יוחנן שגם בעבודה אחת פליגי. (עי' בשפ"א).

תשפד) בעא מיני' לוי מרבי הישב לאכול כזית למחר בחוץ מהו.

ופשיט ל' רבי דעירוב מחשבות יש כאן ולא אמרינן תפוס לשון ראשון, והקשו תוס' (בקושייתם האחרונה) דקשה מזה על דברי רבא לעיל, כי לפי דברי רבא לעיל יוצא שלפי רבי מאיר ורבי יהודה גם בכה"ג אמרינן תפוס לשון ראשון, כי מאי שנא תמורת עולה ושלמים מכזית למחר בחוץ. ובשט"מ בשם מהר"פ כתב לתרץ וז"ל, וי"ל דלא דמי, דהתם אי אפשר לקיים שניהם, דאין קדושה חל על קדושה, והלכך אמרינן תפוס לשון ראשון, אבל למחר בחוץ בידו לעשות איסור זה, וכיון דיכול לעשות כן תפסה המחשבה משניהם והוי עירוב מחשבות כפ"ה מהר"פ עכ"ל.

ברם אין דבריו מובנים לי כי לפ"ז מהו בכלל הדמיון בכל הסוגיא בין פיגול לתמורה, הלא י"ל שבפיגול אפילו בלשון הדומה לתמורת עולה תמורת שלמים לא אמרינן תפוס לשון ראשון כי אין שום סתירה, וא"כ למה אמר רבי יהודה שבכזית למחר כזית בחוץ תפוס לשון ראשון.

ועי' בקר"א שכתב עוד טעמים למה בתמורת עולה ושלמים, וכן בלחצות, יותר קרוב לומר תפוס לשון ראשון מכזית למחר בחוץ, וכתב דהיינו משום שבתמורת עולה ושלמים נהי דהוה חד דיבורא, אבל הרי יש בכח תמורת עולה לחול לחודי' מיד כשאומר

דף ל"א ע"א

תשפז) איתמר חצי זית חוץ לזמנו חצי זית חוץ למקומו וחצי זית חוץ לזמנו.

ע"י בגמ' דפליגי רבא ורב המנונא בהציוור הנ"ל, דרבא אמר ויקץ כישן הפיגול ורב המנונא אמר שעירוב מחשבות יש כאן. ויש שני דרכים איך להבין את דברי רב המנונא: א', שהחצי זית הראשון של חוץ לזמנו והחצי זית של חוץ למקומו נצטרפו להיות מחשבת פסול, והמחשבת פסול הזאת אינה מתבטלת, ומש"ה שוב לא שייך שתחול כאן מחשבת פיגול, כי כבר נעשה בהקרבן מחשבת פסול ומחשבות מוציאות זו מזו.

ב', דאין הטעם משום שנשאר כאן המחשבת פסול ומחשבות מוציאות זו מזו, אלא הטעם הוא משום שבכלל אין אפשרות לשני החצאי זיתים של חוץ לזמנו להצטרף כי החצי זית של חוץ למקומו מחלק ומפסיק ביניהם.

ואת הדרך הראשון מצאתי בספר טהרת הקודש בתוך ביאורו לדברי תוס' שכתבו שלא שייך כאן הענין שמצינו בעלמא שמצא מין את מינו וחוזר וניעור וז"ל, (משום דהכא) כבר חל שם איסור על מחשבה דחוץ למקומו, ואם יהי' ניעור חצי זית דחוץ לזמנו על כרחך יתבטל איסור מחשבה דחוץ למקומו, ובכל מקום לא אמרינן איסור דוחה איסור (אבל באיסור שחוזר וניעור לא הי' על ההיתר שום דין כלל שמשנתנה עכשיו, אלא שהאיסור שהי' בטל עד עכשיו חוזר וניעור) עכ"ל, הרי להדיא דמה שמעכב הוא העובדא שיש כאן מחשבת פסול של חוץ

אותו, משא"כ בכזית למחר בחוץ הרי מה שאמר כזית למחר אינו יכול לחול מיד אם סוברים אין לשחיטה אלא לבסוף (ועיי"ש שהעיר שהרי רבי סובר במס' חולין שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף), וכן גם בלחצות יש יותר סברא לומר תפוס לשון ראשון מכזית למחר בחוץ, לפי תוס' שהכוונה היא לחצי היום, כי נהי שזמן החלות הוא כאחת אבל הרי הם שני דיבורים, דהיינו הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים לחצי היום, משא"כ בכזית למחר בחוץ יש תרתי למעליותא, דהיינו גם חד דיבורא וגם זמן החלות הוא שוה.

תשפה) תד"ה כזית כזית.

וז"ל, קשה לי מלמחר בחוץ דאמר רבי מודה רבי יהודה בעירוב (נראה דצ"ל דעירוב) מחשבות, והיינו כמו לחצות, ולעיל דאמר רבא דבלחצות פליגי, ומייתי לאביי משחיטה דרבי יהודה, ומאי ראי' הא רבי יהודה מודה עכ"ל. הנה לא הבנתי קושייתם, דהא כזית למחר בחוץ אינו כמו לחצות, אלא כמו תמורת עולה ושלמים וכמו שכתבו בקושייתם האחרונה.

תשפו) בא"ד.

וז"ל, ועוד דסבר רבא אינה לשחיטה אלא לבסוף וכיון דאין המחשבה חלה עד משהו אחרון כך שוה כזית למחר בחוץ כמו כזית למחר בחוץ ופליגי לרבא עכ"ל. גם זה לא הבנתי, כי נהי שאין לשחיטה אלא לבסוף, אבל בכל זאת אכתי יתכן שיש חילוק בין דיבור אחד לשני דיבורים.

למקומו שאינו מסתלק, וממילא מחשבות מוציאות זו מזו. ולהלן באות תשפ"ט נביא ביאורים אחרים בתוס'.

ואת הצד השני מצאתי בקהלות יעקב כאן וז"ל, והנראה די"ל באמת גבי חצי זית חוץ לזמנו וחצי זית חוץ למקומו הא דלרב המנונא אין מצטרף שוב עם עוד חצי זית חוץ לזמנו אין הטעם משום שנפסל הזבח ולא הוא קרב המתיר כמצוותו, דבאמת אם יאמר חצי זית חוץ לזמנו וחצי זית חוץ למקומו ואח"כ יאמר עוד כזית חוץ לזמנו שפיר הוא פיגול אפילו לרב המנונא, דהא איכא שיעור לפגל, ומה שכבר נפסל מחמת חצי זית חוץ לזמנו וחצי זית חוץ למקומו אין מעכב הפיגול, כיון שמצד החצי זית חוץ למקומו אין בו תורת פסול, ורק משום צירוף החצי זית דחוץ לזמנו נפסל, ופסול דאותו חצי זית חוץ לזמנו אינו מעכב כלל הדין פיגול, ומצד החצי זית חוץ למקומו נמי ליכא עיכובא כיון שהוא בעצמו לא פסל, אלא בצירוף החצי זית דחוץ לזמנו אשר איננו מעכב את הפיגול, ולפ"ז כשיהי' אח"כ זית שלם חוץ לזמנו הוא פיגול גם לרב המנונא, והא דחצי זית חוץ לזמנו שחושב אח"כ אינו מפגל לרב המנונא הוא מטעם אחר, דבאמת שני חצאי זיתים כל זמן שלא חל עליהם תורת צירוף להחשב כחד אינם מועילים לפגל, דבעינן שיעור שלם, והא דמהני בכל דוכתי במחשב חצי זית ואח"כ עוד חצי זית חוץ לזמנו ומצטרפין [ואפילו בשתי עבודות כדאיתא במנחות י"ד], הוא מדין צירוף, ששני החצאין מצטרפין להתחבר ולהיות כזית שלם, וסובר רב המנונא דדין צירוף ליכא אלא כל כמה שלא נעשה הפסק בין שני החצאי זיתים,

אבל כשכבר נתחבר החצי זית פיגול עם החצי זית חוץ למקומו לשויי' פסול הנה ע"י זה נתחלק והופסק מלהצטרף עם עוד חצי זית לפגל, וכמו שלענין אכילה הוא יותר מאכילת פרס הפסק מלהצטרף השני חצאי שיעור, ולענין קרבנות ידיעות מחלקות וכו', ולענין מלקות התראות מחלקות, והכל הוא מסוג אחד, דחצי וחצי אינו נחשב שיעור אלא א"כ יש בו תורת צירוף, וסבר רב המנונא דה"נ לענין חצי זית וחצי זית חוץ לזמנו אין בו תורת צירוף אלא אם כן לא נתחבר החצי זית הראשון לצירוף אחר לדין פסול, אבל כל שכבר נתחבר לדין אחר שוב איכא הפסק בינו לחצי זית חוץ לזמנו שיחשוב אח"כ, ואין בו תורת צירוף לחצי זית האחרון של חוץ לזמנו עכ"ל.

ועי' גם בחידושי הגרי"ז כאן שמוזכרים שני הדרכים הנ"ל.

ומעתה יש שני דרכים איך להבין במאי פליגי רבא ורב המנונא:

א', י"ל שהדיון הוא אם הך מחשבה פסולה של חצי זית חוץ לזמנו וחצי זית חוץ למקומו גורמת שאח"כ לא תוכל מחשבת חוץ לזמנו לחול (ואפילו אם יחשוב אח"כ על כזית שלם מחשבת חוץ לזמנו), דרב המנונא סובר דשפיר גורמת ואילו רבא סובר שאינה גורמת וכהסברא שהזכיר הקהלות יעקב.

ב', י"ל שהדיון הוא אודות צירוף, ופליגי אם נאמרה הלכה כזו שחצי זית חוץ למקומו מחלק את הצירוף של שני החצאי זיתים של חוץ לזמנו.

ובחידושי הגרי"ז איתא שמרש"י משמע כהדרך הראשון שסברת רב המנונא היא משום שנשאר כאן מחשבת פסול שמוציאה

ממחשבת חוץ לזמנו, וז"ל רש"י, ויקץ כישן הפיגול, כיון שמצא חצי הזית ראשון את חצי הזית אחרון שהוא מינו, ניעור משנתו ומבטלו, ואינו מצטרף עם של חוץ למקומו לפסול ולא לפגל, וחוזר ומצטרף עם זה לפגל ובטל לו חצי זית דחוץ למקומו מלהוציא מידי פיגול, דאין חצי זית מועיל במקום כזית, ולא אמרינן כבר נצטרף עם שאצלו לפסול ולא יחזור ויפרד ממנו עכ"ל. ומשמע מדבריו שהצד לומר שלא יהי' פיגול הרי זה משום שיש כאן את הדבר החיובי של מחשבת פסול, ולא משום שאין להשני חצאי זיתים של חוץ לזמנו דרך איך להצטרף.

ונראה שכן מבואר מדברי תוס' בד"ה הא וכו' שכתבו וז"ל, דגבי קרבן כשאמר חצי זית חוץ למקומו וחצי זית חוץ לזמנו הרי כבר נפסל הקרבן ואינו חוזר ועושה פיגול עכ"ל.

והנה בתוך דברי הקהלות יעקב שהבאנו מבואר שיש נפ"מ בין שני הדרכים לענין מה יסבור רב המנונא בצירור של חצי זית חוץ לזמנו וחצי זית חוץ למקומו וכזית חוץ לזמנו, דלפי הדרך של אי צירוף, הרי בכה"ג לא צריכים צירוף, אבל לפי הדרך שיש כאן מחשבת פסול המוציאה מידי פיגול, א"כ גם בכה"ג הכי הוא. ועי' בספר מראה כהן כאן שנסתפק מה יהי' בהצירור הנ"ל.

והנה עיי"ש בקהלות יעקב שכתב את מה שכתב כדי ליישב קצת את תמיהת תוס' בד"ה הא, דהנה בגמ' כאן נסתייע רבא מכביצה אוכל ראשון וכביצה אוכל שני שבללן זה בזה וחלקן, דעכשיו יש לשתי הבלילות דין של שני, וחזר ועירבן, חוזר

להיות ראשון, וכתבו תוס' וז"ל, תימה מה ענין זה אצל זה, דגבי קרבן כשאמר חצי זית חוץ למקומו וחצי זית חוץ לזמנו הרי כבר נפסל הקרבן ואינו חוזר ונעשה פיגול, אבל חצי ביצה ראשון וחצי ביצה שני שנתערבו דנעשה שני, אין הטעם לפי שנתבטל חצי ביצה ראשון, אלא משום דאין לו כח לטמאות אחרים בפני עצמו, הלכך כשיצטרף עמו חצי ביצה הראשון למה לא יהא ראשון עכ"ל. וביאר הקהלות יעקב שקושייתם קשה לפי הדרך שהצד לומר שאין כאן פיגול הוא משום שנשאר המחשבת פסול ומחשבות מוציאות זו מזו (וכבר כתבנו שמגוף לשונם הנ"ל מבואר באמת כהדרך הזה), אבל לפי הדרך שהטעם הוא משום ששני החצאי זיתים של חוץ לזמנו אינם יכולים להצטרף כי המחשבה של חצי זית חוץ למקומו הרי היא מחלקת א"כ שפיר מוכיח רבא שדבר זה אינו מחלק אלא שפיר אפשר להצטרף כמו התם בטומאה דאע"פ שהחצי כביצה ראשון הי' מצורף עם החצי כביצה שני להעשות שני אין זה גורם שאח"כ לא יוכל להצטרף ולהעשות ראשון.

ונראה שכן היא גם כוונת הקר"א בד"ה חצי וכו' בדבריו על תוס' וז"ל, אינו מוכרח כל כך (מש"כ תוס' שכיון שהזבח נפסל כבר ע"י הצירוף, שוב הוי המחשבה של חצי זית אחרון חוץ לזמנו בגדר מחשבה בזבח שהוא כבר פסול), דמה שאמרה תורה דחוץ לזמנו וחזר למקומו מצטרפין זה עם זה, לאחמורי אתי, ולפוסלו וזה אינו אלא היכא שנצרך לצירוף, אבל כשחזר וחישב חצי זית חוץ לזמנו בטל צירוף של חוץ למקומו ויקץ כישן הפיגול כיון דבחוץ

למקומו לחוד ליכא שיעור לפוסלו, והכי נמי בצירוף ראשון ושני כשנצרך מצטרפין להיות שני לבד וכי חזר ועירבן הוי ראשון ולא אמרינן כיון דכבר נקרא עליו שם שני אינו חוזר להיות ראשון אלא מתעורר לטומאתו הראשונה עכ"ל, דכוונת הקר"א היא ליישב קושיית תוס' שאין טעמו של רב המנונא משום שהמחשבת פסול אינה נפקעת, דזה אינו, כי הצירוף הוא רק לחומרא ולא לקולא, אלא טעמו הוא משום דס"ל דהוי הפסק בהצירוף, ומש"ה על זה שפיר מוכיח רבא דשפיר יכול להצטרף.

ברם עי' בקהלות יעקב שהוסיף להעיר על הנ"ל וז"ל, ואע"פ שאכתי צ"ע דבשלמא גבי מחשבות חצי זית וחצי זית שהמחשבות מחולקות במציאות ואנו צריכים לדין צירוף, שפיר י"ל דמאחר שהחצי זית הראשון כבר הופסק ונצטרף עם חצי זית חוץ למקומו, אינו בתורת צירוף עם החצי זית חוץ לזמנו השני, אבל בהיה דכחצי ביצה ראשון, הרי כשהוסיף אח"כ עוד חצי ביצה ראשון, יש כאן עכשיו צירוף וחיבור במציאות, ולכאורה ככה"ג אין הסברא נותנת שמה שהצטרף עם חצי ביצה שני שוב לא יהא בו תורת צירוף להחצי ביצה ראשון שנוסף, וצ"ל דסברת הגמ' היא דגם כה"ג שייך לומר שהחצי ביצה ראשון קמא מעוכב מהלצטרף עם הכחצי ביצה בתרא מחמת שכבר נתחבר להכחצי ביצה שני ומחובר הוא לדין שני וצ"ע עכ"ל.

תשפח) ורב המנונא אמר התם איכא שיעורא הכא ליכא שיעורא.

פירש"י שהכוונה היא שהתם איכא שיעור

בתחילה. ולפי פירושו הוקשה לו שהרי גם באיך משנה של האוכל שנטמא באב הטומאה ושנטמא בולד הטומאה וכו' צ"ל שהיו ב' כביצים בתחילה דאל"כ איך מקבל טומאה, וא"כ מכיון שהי' בו כשיעור ביצה בתחילה א"כ גם שם הי' הדין צריך להיות דהדר להיות ראשון. ותי' רש"י דשפיר מקבל טומאה גם בכל שהוא.

ועי' בתוס' שהקשו על רש"י דהול"ל התם הוה בי' שיעורא. מיהו י"ל שרש"י סובר שנקטו "איכא שיעורא" להורות שצריכים לצרפו בסוף לאותו חצי ביצה שהי' מצורף לו בתחילה, ולכן נקטו לשון איכא שיעור, דהיינו כדי להורות שצריכים תרתי, חדא שהי' בו שיעורא, ועוד דגם עכשיו איכא אותו שיעור ממש, ודוחק.

מיהו אם נאמר שצריכים לצרפו בסוף לאותו חצי ביצה שהי' מצורף לו בתחילה, א"כ יש ליישב הקושיא הנ"ל שהוקשה לו לרש"י ולומר שהמשנה של האוכל שנטמא באב הטומאה איירי ששפיר הי' כביצה בתחילה רק שכוונת רב המנונא היא לומר "מאי לאו אע"ג דהדר מליא" בהדי חצי ביצה אחר, ומזה שלא תי' רש"י כן חזינן שרש"י סובר שאין צריכים למלאות לאותו חצי ביצה שהי' מצורף לו בתחילה. (עי' בקר"א.

תשפט) תד"ה ויקץ וכו'.

וז"ל, לא שייך הכא מצא מין את מינו וניעור עכ"ל. עי' בשט"מ שכתב כי איירי הכא במחשבות. ועי' בחק נתן שכתב וז"ל, פ"י משום דהוי כולץ בין חוץ לזמנו בין חוץ למקומו מין אחד דהוי כולו בשר קדשים ואין חילוק ביניהם כי אם במחשבה לכך

קאמר ויקץ כישן הפיגול ר"ל דאותה מחשבה חזר וניעורה עכ"ל, פי' דאין כאן שום גוף גשמי שהי' בטל ועכשיו הושלם שיעורו. ולכאורה זוהי גם כוונת השט"מ. ובברכת הזבח כתב משום שהתם במציאות יש עכשיו נתינת טעם והאיסור תלוי בנתינת טעם. וגם את דבריו יש להבין כהנ"ל.

והפנים מאירות הבין שכוונת תוס' בד"ה עירוב היא לתת עוד תי' למה לא אמרין חוזר וניעור וז"ל, ולכן פירשו תוס' שאין הפסול מניח הפיגול ליפרד מעליו משא"כ בשאר איסורים אין מי שיעכב ליפרד ממנו, וזה לפי' ר"ת, ונפ"מ לפי' זה דאין הפסול מניח לפרוד מעליו עד שיהיב שיעור מן הפסול עכ"ל.

ועי' לעיל בריש אות תשפ"ז שהבאנו עוד ביאור בדבריהם מהטהרת הקודש.

תשצ) תד"ה הא.

וז"ל, דגבי קרבן כשאמר חצי זית חוץ למקומו וחצי זית חוץ לזמנו וכו' עכ"ל. ביותר הוה להו לומר איפכא "חצי זית חוץ לזמנו וחצי זית חוץ למקומו" שזהו הציור כאן. (עי' בחידושי הראי"ף שנדפס באסיפת זקנים חדש על זבחים בכרך ג', הובא גם בספר שלום רב בשם ספר אמרי צרופה [והוא אותו ספר].)

תשצא) בא"ד.

וז"ל, אבל חצי ביצה ראשון וחצי ביצה שני שנתערבו דנעשה שני, אין הטעם לפי שנתבטל חצי ביצה הראשון, אלא משום שאין לו כח לטמאות בפני עצמו, הלכך כשיצטרף עמו חצי ביצה ראשון למה לא

יהא ראשון עכ"ל. וכתב הקר"א וז"ל, ומש"כ תוס' ז"ל דלאו משום שנתבטל וכו' אלא דאין לו כח וכו', ג"כ אינו מוכרח, כיון דלעת עתה אינו אלא שני, בטלה ממנו טומאת ראשון, ואין עליו אלא שם שני ואפילו הכי חזר וניעור בצירוף ראשון, הכי נמי אע"ג דכבר נקרא עליו שם פסול, היינו משום דליכא שיעורא לעשותו פיגול, אבל ע"י צירוף חוזר ומתעורר לשם פיגול עכ"ל. פי' דהקר"א הבין שעצם מהות הטומאה בראשון ושני שוה הוא, רק שחלוקין הן להלכותיהן, ולכן מכיון שהיכא שיש חצי שיעור של ראשון וחצי שיעור של שני יש לזה דין שני, נמצא שנתבטל שם ראשון לגמרי, דהא כל עיקר השם של ראשון הי' רק לענין הלכותיו. מיהו יש גם לומר שראשון ושני הם שני סוגים של טומאה בעיקר מהותם, ולכן גם כשיש חצי שיעור מזה וחצי שיעור מזה, אכתי לא נתבטל המציאות של טומאה של ראשון מהחצי שיעור, רק שאין בו כח עכשיו לטמאות. ועי' בספרי על ב"ק חלק א' אות י"ב בנוגע לשני הצדדים הנ"ל בהבנת ראשון ושני.

תשצב) בא"ד.

א. וז"ל, תימה מה ענין זה אצל זה דגבי קרבן כשאמר חצי זית חוץ למקומו וחצי זית חוץ לזמנו הרי כבר נפסל הקרבן וכו', אבל חצי ביצה ראשון וחצי ביצה שני שנתערבו דנעשה שני, אין הטעם לפי שנתבטל חצי ביצה הראשון, אלא משום שאין לו כח לטמאות בפני עצמו, הלכך כשנצטרף עמו חצי ביצה ראשון למה לא יהא ראשון עכ"ל. עי' בחק נתן ובקרא אורה ובקהלות יעקב שביארו קושייתם דשאני הכא

בפיגול שכבר נתהווה מחשבה פסולה שמוציאה מידי פיגול, ועובדא זו אינה מסתלקת, והרי היא מעכבת את הפיגול. ועי' לעיל באות תשפ"ז שהבאתי את דברי הקהלות יעקב באריכות.

מיהו הצ"ק פי' וז"ל, פי' בשלמא הכא גבי קרבן שהי' כשר, וע"י שם פיגול ושם פסול נפסל הקרבן, ועשה שם פיגול פעולתו כמו שם פסול, אבל התם לא נתבטל שם ראשון מיני', דעדיין לא עשה פעולתו, הלכך כשיצטרף עמו חצי ביצה ראשון למה לא יהא ראשון, דעדיין שמו עליו עכ"ל.

ב. נראה שה"ה שהיו יכולים להקשות על רב המנונא שסובר להלן שאע"פ שהדר מליא להראשון כשיעור לא הוי ראשון, דלמה לא הוי באמת ראשון דאיזה דמיון זה לפיגול. (קר"א ד"ה חצי.)

תשצג) תד"ה נפלו.

וז"ל, למ"ד יש נוגע חוזר ונוגע עכ"ל. עי' בצ"ק שכתב וז"ל, פי' למ"ד במס' חולין דף קכ"ד ע"ב דשני נגיעות מצטרפות אם נגע בשני חצי זיתים זה אחר זה מצטרפות לטמא במגע ה"ה הכא עשאוה שני אע"פ שכל אחד בפני עצמו אין לו שיעור עכ"ל.

תשצד) תד"ה התם.

וז"ל, ומפרש ר"ת התם איכא שיעורא שיש מן השני כשיעור, לפיכך מניח לו לראשון להפרד מעליו והלך לו להתחבר אצל ראשון וכו' עכ"ל.

צ"ע דלפ"ז יוצא שמה שאמר רב המנונא להלן שאע"פ שהדר מליא אינו חוזר להיות ראשון הרי זה רק אם לא הדר מליא להשני,

אבל אם הדר מליא גם להשני תו שפיר חוזר הראשון להיות ראשון, והרי דוחק לאוקמה הכי דהא משמע שה"ה להיכא דהדר מליא לתרוייהו. (קר"א ד"ה אבל.)

ועוד קשה על ר"ת, דלפי פירושו יוצא שהיכא שאין להשני שיעורא א"כ לענין לטמא חולין שפיר חוזר הראשון ועושה שני, כי לענין לטמא חולין השני אינו מעכבו מלהצטרף, כי השני חשיב כטהור לענין לטמא חולין, והוי כמו שנצטרף בטהור דבודאי הרי הטהור מניחו להצטרף, וא"כ יוצא שבכה"ג לענין לטמא חולין הוי ראשון, ולענין לפסול תרומה הוי שני. (קר"א שם.) גם צ"ע "דהכא מיירי שבללן זה בזה, ומעיקרא הוי כולו ראשון כדקתני, וה"ה ודאי אם חזר וערבך יהא כולו ראשון, וא"כ מה לי בזה שמצא גם השני את מינו למלאות שיעורו, מ"מ אם יניח את הראשון יתבטל שמו של שני לגמרי (כי יהי' שוב בגדר ראשון), ומה לי אם יש בו שיעור בשני או אין בו כיון דבין כך ובין כך אם יניח את הראשון להפרד ממנו תבטל שמו לגמרי (כי יהי' שוב בגדר ראשון) ולא יועיל לו צירופו בהדי מינו, ולא משכחת שיחזור שמו עליו מחמת צירופו בהדי מינו, דהא אם יחזור ויחלק יחזור שמו עליו למיהוי שני מחמת צירופו של ראשון ולא מחמת צירופו דמינו כלל וכו', וצ"ע וישוב ודו"ק". (תוספת קדושה.)

תשצה) תוס' ד"ה אמר רב המנונא.

וז"ל, ואין לדמות זה לטומאה שבטלה וחזרה ונעורה דהכא לא בטלה, והכא טעמא משום דאין מניחו להפרד ממנו עכ"ל. פי'

פשוט הוא מאחר שהוא פוסק כרבא ורב אשי כאן.

תשצז) רב אשי מתני הכי חצי זית חוץ לזמנו וכזית חציו חוץ למקומו וחציו חוץ לזמנו תני בר קפרא פיגול.

ע"י ברש"י שכתב שרב אשי אשמועינן רבותא טפי דאע"פ שחישב חוץ לזמנו וחוץ למקומו בחד דיבורא, וצרפן בשפתיו לכזית, בכל זאת הוי פיגול. וע"י ברמב"ם שהביא את דברי רב אשי בציוור של כחצי זית חוץ לזמנו וכזית חציו חוץ לזמנו וחציו חוץ למקומו, כלומר שהקדים את החצי של חוץ לזמנו, וחזינן דס"ל שגם בכה"ג הוי רבותא ולא רק בציוור שלפנינו בדברי רב אשי שהזכיר את החצי זית חוץ למקומו קודם להחצי זית חוץ לזמנו. (קר"א).

וע"י בשפ"א שהעיר על דרכו של רש"י שיש לפרש גם איפכא, דהיינו שבהציוור של רב אשי אפילו רב המנונא מודה, כי הטעם של רב המנונא הוא "דכיון שכבר נפסל, אין הפסול הולך ממנו כמו שכתבו תוס' בד"ה הא וכו', אבל הכא מיד כשבא לכלל פסול מיד חל הפיגול". וע"י גם בחידושי הגרי"ז שהזכיר סברא זו.

והחק נתן כתב שבהציוור של הגמ' שאמר חוץ למקומו קודם יש תרתי לריעותא, חדא דאפסקי' להשני חצאי זיתים חוץ לזמנו ע"י החצי זית חוץ למקומו, ועוד שחשב זמן ומקום בחד דיבורא, וכתב שהרמב"ם סובר דבכה"ג אינו פיגול, והרי הוא גורס בגמ' כזית חציו חוץ לזמנו וחציו חוץ למקומו. ובחידושי הגרי"ז ביאר שהגמ' נקטה

דתנן במס' טהרות פרק ג' משנה ד' כביצה אוכלין שהניחן בחמה ונתמעטו, וכן כזית מן המת וכו', הרי אלו טהורין, הניחן בגשמים ונתפחו טמאין, וקשיא להו לתוס' על רב המנונא דאמר שאע"פ דהדר מליא אינו מטמא, דהתם אע"ג שנתמעט ובטלה הטומאה, כשנתפח וחזר לשיעורו חזר לטומאתו, וכתבו דאין לדמות לשם, דהא הכא לא בטלה הטומאה כלל, שהרי עדיין מצטרף הראשון לשני לטמא כמותו, אלא טעמא דהכא הוא משום דאין מניחו להפרד ממנו. (לשם זבח, והפנים מאירות פי' באופן אחר).

תשצו) בא"ד.

וז"ל, ולפי' רבינו תם שפירשתי לא צריכא למה שפי' בקונטרס דאוכל מקבל טומאה בכל שהוא עכ"ל. ומה שהביא רש"י ראי' מהתו"כ אסמכתא בעלמא הוא, כ"כ תוס' בשבת דף צ"א ע"א בד"ה אי לענין עיי"ש. (צ"ק).

תשצז) כי אתי רב דימי אמר חצי זית חוץ למקומו חצי זית חוץ לזמנו וחצי זית חוץ לזמנו תני בר קפרא פיגול.

ע"י בקר"א שכתב שמשמע מזה שבר קפרא סובר שהיכא שאמר חצי זית חוץ למקומו וכזית חוץ לזמנו, פשיטא דהוי פיגול.

עוד העיר הקר"א על הרמב"ם שהביא שחצי זית חוץ למקומו וכזית חוץ לזמנו הוי פיגול (בפט"ז מפסוה"מ ה"ג) דלכאורה

שאמר חוץ למקומו קודם כדי לאשמועינן שלא אמרינן תפוס לשון ראשון "דלרבי יהודה דסובר דאם קדמה מחשבת הזמן לא חל מחשבת חוץ למקומו אמרינן תפוס לשון ראשון ולא חל כבר מחשבת חוץ למקומו, כמו כן הכא כיון דחל החצי זית חוץ למקומו להצטרף לפסול, לא יחול החצי זית חוץ לזמנו מטעם דמחשבות מוציאות מידי פיגול, ממילא הו"ל למימר דאמרינן בזה תפוס לשון ראשון, קמ"ל דלא אמרינן בזה תפוס לשון ראשון".

ועוד ביאר הגר"ז שאם לא משום תפוס לשון ראשון אין שום נפ"מ איזה אמר קודם כי בין כך ובין כך תרוייהו חיילי בסוף העבודה. ועוד כתב שצ"ל דאיירי שאמר חצי זית חוץ לזמנו בעבודה אחת וכזית חציו וכו' בעבודה שני' כי אל"כ הכל חל יחד בסוף העבודה.

תשצט) אמר רבי ינאי חישב על מנת שיאכלוהו כלבים למחר פיגול.

ע"י בתוס' שפירשו שכוונת רבי ינאי היא להוכיח שאכילת בשר מיקרי אכילה גבי כלבים. וצ"ל דהו"א שאינה כדרך. והמנחת חינוך במצוה קמ"ד אות ד' הקשה דהא כבר כתיב (דברים כ"ח כ"ו) והיתה נבלתך למאכל לעוף השמים ולבהמת הארץ, וא"כ למה צריכים קרא דאיזבל. ובשיירי המנחה כתב לתרץ די"ל שהכוונה בבהמת הארץ היא לחיות שדרכם לאכול בשר, דחי' היא בכלל בהמה, אבל אכתי לא חזינן כלבים, ולכן צריכים קרא דאיזבל. וכן מבואר בשט"מ באות ל"ט שהחידוש הוא בנוגע לכלבים. מיהו צ"ע למה לא הוכיחו כן

מקרא דלכלב תשליכון אותו דחזינן שאכילת בשר הוא אורחי' דכלב.

ועוד צ"ע כי לפ"ז אכתי נימא שרק אם חישב להאכיל בשר לכלבים הרי זה פסול, אבל לא אם חישב להאכיל בשר לבהמה, כי אין דרכה של בהמה לאכול בשר כדאיתא בבב"ק דף י"ט ע"ב, וכן נפסק בחו"מ סי' שצ"א סעיף ג' שאין דרכה של בהמה לאכול בשר, משא"כ כלבים אורחייהו בהכי כמו שמבואר שם, ואילו הרמב"ם בפ"ד מהל' פסוה"מ ה"ד כתב גם על מנת שיאכלוהו בהמות. ואולי י"ל שכוונת הרמב"ם היא שחישב שהבהמה תאכל כזית מנחה, דהא אורחה דבהמה בפת כדאיתא בבב"ק ובשו"ע שם.

ובהגהות יעב"ץ בסוף המסכתא כתב באמת שגבי בהמה לא מיקרי אכילת בשר בגדר אכילה כי אין דרכה בכך (אלא שהביא כן ממדרש ולא מהגמ' הנ"ל בבב"ק), אבל בחי' הוי שפיר כדרך, והכא הוצרך רבי ינאי לאשמועינן דבכלבים חשיב אכילה אפילו למ"ד שכלב הוא בהמה כיון דכתיב גבייהו בקרא דאיזבל לשון אכילה.

והמנ"ח שם כתב שגם בעוף הוי כדרך, ובטל תורה כאן הביא על זה מאי דכתיב ואכל העוף את בשרך (גבי שר האופים).

תת) אמר רבי ינאי חישב על מנת שיאכלוהו כלבים למחר פיגול.

ע"י בתוס' שהקשו מאי שנא מעל מנת שיאכלוהו טמאים. ובשט"מ באות ו' תי' ששאני טמאים שנפסל הבשר לפני האכילה ע"י נגיעה, ואע"פ שיכול חבירו לתחוב לו בבית הבליעה, אבל זהו שלא כדרך אכילה.

וי"ל שכוונת השט"מ היא שממילא אין זה בכלל מחשבתו, כי מחשבתו מתפרשת כמחשבה לעשות אכילה כדרכה, והרי באכילה כדרכה הבשר נפסל לפני האכילה ע"י נגיעה. ולפ"ז אם יחשוב להדיא להאכיל לטמא ע"י שיתחוב לו בבית הבליעה הרי זה שפיר יהי פיגול

גם י"ל שאפילו אם יחשוב להדיא להאכיל לטמא ע"י שיתחוב לו בבית הבליעה לא יהי פיגול כי לא הוי כדרך אכילה וצריכים לחשוב על אכילה שהיא כדרך אכילה.

והמנ"ח במצוה קמ"ד סוף אות ב' נסתפק מה יהי אם חישוב לאכול באופן שמצד המעשה הוא שלא כדרך אכילה.

ותוס' לקמן בדף ל"ו ע"ב כתבו ביאור אחר וז"ל, ואפילו תחב לו חבירו בבית הבליעה מ"מ בהך מחשבת אכילה דבר אחר גרם לו שבלא אכילה יכול לפוסלו בנגיעה עכ"ל. פי' שמצד המחשבת אכילה הרי הוא יהי פסול לפני האכילה, ומה שצירף למחשבתו שיתחוב לו בבית הבליעה אינו נתפס.

עוד תי' השט"מ וז"ל, שיאכלוהו טמאים אין זה בידו, הלכך לא הוי מחשבה והוי כאילו לא אמר כלום, אבל אכילת כלבים הויא בידו מהר"פ ז"ל עכ"ל. וצ"ע דא"כ גם כל אכילת חבירו אינה בידו ולמה נקטו טמאים. וי"ל דרק טמאים חשיב לא בידו כי מסתמא לא יצייתו לו כי זה איסור, אבל סתם אכילת חבירו הוא שפיר בידו. מיהו באמת גם אכילת חבירו חוץ לזמנו הוא אכילת איסור, ויש ליישב (ועי' בקידושין דף ס"ב ע"ב דאמרינן שגירות לא מיקרי בידו כי מי יימר שימצא ג' שיזדקקו לו,

ועי' ברשב"א ביבמות דף פ"ח ע"א בד"ה הא דאמרינן וכו' מה שכתב על זה).

תתא) אלא מעתה חישוב שתאכלהו אש למחר דכתיב תאכלהו אש לא נופח ה"נ דפיגול.

עי' בתוס' שכתבו וז"ל, תימה דלא מייתי קרא דאם האכל יאכל בשתי אכילות הכתוב מדבר, אחת אכילת אדם ואחת אכילת מזבח וכו', וי"ל דאש דגבוה פשיטא לי' דשמה אכילה, ומכל מקום אין אכילה והקטרה מצטרפין, אבל השתא דאמרת דכל אכילת אש שמה אכילה קשיא לי' אמאי אין מצטרפין עכ"ל. ונראה שכוונתם היא דזה ידענו שאש גבוה מיקרי אכילה, רק דס"ד דמיקרי אכילה לא מחמת דחשיב ממש דוגמת מעשה אכילה, אלא מיקרי אכילה על שם קבלת גבוה, והיינו שיש בו אותו ענין שיש באכילה, דהיינו קבלת מאן דהו, ומש"ה נחשבת מחשבה על מנת שתאכלהו אש של גבוה בגדר מחשבת אכילה, אבל מ"מ אכילה והקטרה לא מצטרפין כי אין זה בגדר מעשה אכילה ממש, אבל מהפסוק הנ"ל של תאכלהו אש וגו' חזינן שגם אש של הדיוט חשיב אכילה, וא"כ מוכח דחשיב דוגמת מעשה אכילה ממש, כי לא שייך שם הענין של קבלה, ולכן מקשה רבי אמי למה אין אכילה והקטרה מצטרפין, וא"כ מזה שאינן מצטרפין מוכח שאינה בגדר מעשה אכילה ממש.

ונראה שזוהי כוונת החק נתן והמלאכת יו"ט בדבריהם על תוס' עיין בדבריהם.

ועי' בשפ"א.

מיהו לפ הנ"ל אכתי צ"ע מה סובר רבי

יעקב), דגם זה סגי למחשבת פיגול כמו דחזינן מלשון הקטרה.

תתד) הב"ע דאפקה בלשון הקטרה.

יש לעיין אם חצי זית אימורין בלשון אכילת מזבח וחצי זית בלשון הקטרה מצטרפין. ולכאורה נראה שלא יצטרפו, דהא חזינן מהגמ' שבעצם חצי זית לגבוה וחצי זית להדיוט מצטרפין אם אמר שניהם בלשון אכילה, ורק לשון אכילה והקטרה לא מצטרפין (ועי' בהאות הקודמת הביאור בזה), וא"כ מהיכא תיתי לומר דמצטרפין כשכל הכזית הוא לגבוה.

ובערוך השולחן העתיד בסי' קמ"ח אות י' כתב דשפיר מצטרפין כי כיון שהענין שוה לא איכפת לן בחילוקי לשונות.

תתה) השיטות של תוס' ושל הרמב"ם בענין אכילת אש.

א. שיטת תוס'.

הנה בסוגיין מבואר שאכילת אש מיקרי אכילה מקרא דתאכלהו אש לא נופח, והקשו תוס' למה לא ילפינן כן מקרא דאם האכל יאכל דבשתי אכילות הכתוב מדבר אחת אכילת אדם ואחת אכילת מזבח, וכתוב אשר תאכל האש את העולה, ותירצו דאש גבוה פשיטא דשמי' אכילה והכא קמ"ל שה"ה לאש של הדיוט וביארנו דבריהם לעיל באות תת"א.

וע"ע במנחות דף י"ז ע"א דאמרינן דהא דאפקי' רחמנא להקטרה בלשון אכילה בקרא דאם האכל יאכל הרי זה כדי לאשמועינן

אמי עצמו, דהא איך אפשר לומר שאכילה והקטרה אינן מצטרפין משום שאכילת האש לא מיקרי אכילה ממש הלא בהפסוק כתוב תאכלהו אש.

וצ"ל שרבי אמי סובר שאע"פ שהיא בגדר אכילה ממש אבל בכל זאת מחשבה של על מנת שתאכלהו אש למחר אינה עושה פיגול כמו מחשבה של על מנת לאכול את הבשר למחר עושה פיגול כי הן שני סוגים של אכילה ממש, וכן מבואר ברש"י כאן בד"ה וכי תימא הכי נמי וכו' וז"ל, וכי תימא הכי נמי והאנן תנן דאפילו אש גבוה במידי דחזי לה ואורחה לא מצטרפא אם חישבה עם אכילת אדם ואע"ג דאכילה שמה אלמא לא מדמי אכילות להדדי דכל חדא וחדא למילתא הוא דהויא אכילה עכ"ל.

תתב) דכתיב תאכלהו אש.

עי' בתוס' במנחות דף י"ז ע"ב בד"ה דלא וכו' שהקשו למה לא הביאו מהא דכתיב בפר' משפטים כי תצא אש וגו' ונאכל גדיש.

תתג) הב"ע דאפקה בלשון הקטרה.

פי' דהקטרה היא לשון העלאה לגבוה וקבלת גבוה ולא לשון אכילת אש, אבל אה"נ אם יחשוב בלשון אכילת אש הרי זה יצטרף עם אכילת אדם.

ונראה דמש"כ רש"י בדף י"ג ובדף כ"ז שזריקת הדם מיקרי אכילת מזבח אין כוונתו דמיקרי מעשה אכילה ממש כמו באש וכלב דהא ליכא קרא לזה, אלא כוונתו היא דמיקרי אכילה במובן של קבלה והעלאה לגבוה (ועי' באות תרס"ב מש"כ בשם הקהלות

משמע שדוקא על אימורין מהני מחשבה של אש מזבח אבל לא על בשר.

ועל הרמב"ם קשה קושיית תוס' להלן בסוגיין למה לן קרא דתאכלהו אש לא נופח הלא ידעינן כבר מקרא דהאכל יאכל ומקרא דאשר תאכל האש את העולה וגו' שאש המזבח מיקרי אכילה. וכן יש להקשות למה לן קרא דהאכל יאכל למימרא דה"ה כשחישב בלשון אכילה הלא אכילת אש מיקרי אכילה מקרא דתאכלהו אש לא נופח וכמו שהקשו תוס' במנחות. וכן העיר הקר"א שם על הרמב"ם.

והקר"א במנחות שם כתב שאין לומר שהרמב"ם סובר ששני הפסוקים איירי באש המזבח, וס"ל כתירוצם הראשון של תוס' דבעינן קרא דהאכל יאכל כדי לומר שסגי בלשון אכילת מזבח גם בלי המלה אש, דהא הרמב"ם לא כתב דין זה, אלא כתב אכילת אש, וא"כ משמע שלא סגי בלשון אכילת מזבח בלי המלה אש. ורצה הקר"א לומר שבאמת הדרשה של האכל יאכל המוזכרת במנחות שם אתי לאשמועינן שאין צריכים את המלה אש, אלא סגי באכילת מזבח, רק דהש"ס במנחות שם מספקא ל"י בדרשה זו, ויש דרך שם בגמ' שלא דריש ל"י להאכל יאכל לענין שמהני באימורין מחשבת אכילת מזבח, ולכן פסק הרמב"ם ששפיר צריכים לשון אכילת אש. והאבן האזל העיר שבכל זאת מידי ספיקא לא נפקא כיון שיש דרך שם בגמ' דקמ"ל קרא דלא בעינן את המלה אש, וא"כ הו"ל להרמב"ם לפסוק שלכה"פ אם חישב על אימורין אכילת מזבח בלא המלה אש הרי זה אסור מספק.

דלא שנא כי מחשב בלשון הקטרה למזבח ולא שנא כי מחשב בלשון אכילה למזבח. והקשו תוס' שם בד"ה דלא וכו' למה לן קרא להכי הלא אפילו אש דהדיוט מיקרי אכילה כדחזינן מקרא דתאכלהו אש לא נופח. ותירצו שני תירוצים, א', דקמ"ל דמהני לשון אכילת מזבח אע"פ שלא הזכיר את המלה אש, ועוד תירצו שמצד קרא דתאכלהו אש לא נופח דילפינן מיני' שאכילת אש חשיב אכילה הו"א שהיינו רק בבשר דשייך בו אכילת אדם והוי דבר שדרכו לאכול, דבזה מהני גם מחשבת אכילת אש, אבל באימורין הו"א שאם חישב מחשבת אכילת אש הרי זה כמחשב לאכול דבר שדרכו להקטיר (ומאי דאמרינן כאן שאי דאפקה לאימורין בלשון אכילה מצטרפין הרי זה רק לאחר דקמ"ל קרא דהתם), וגם לפי האמת רק אם חישב באימורין על אכילת אש המזבח הוי פיגול אבל לא אם חישב על אימורין מחשבת אכילת אש של הדיוט עכ"ד.

ב. דעת הרמב"ם.

והנה הרמב"ם הביא את הדין של אכילת אש בפ"ד מהל' פסוה"מ ה"י בזה"ל, שאין אכילה והקטרה מצטרפין ואם הוציאו בלשון אכילה ואמר שיאכל כחצי זית ותאכל האש חצי זית הרי אלו מצטרפין עכ"ל. ומבואר שכוונת הרמב"ם ב"תאכל האש חצי זית" היא להאימורין ושכוונתו היא לאש המזבח, ולא הביא כלל שגם מחשבה על בשר באש של הדיוט מהני, ומשמע דס"ל דלא מהני, ולא עוד אלא משמע שגם מחשבה של אכילת בשר באש של מזבח לא מהני דהא

וביאר האבן האזל שהרמב"ם סובר שעל אימורין מהני מחשבת אכילת אש אפילו באש של הדיוט, ולכן לא הזכיר הרמב"ם בדבריו הנ"ל אכילת אש של מזבח אלא אכילת אש שתמא, וסברת הדבר היא שבבשר שדינו הוא לאכילת אדם א"כ ה"ה דמהני בו מחשבה של אכילה אחרת כמו כלבים, אבל לא מהני בו מחשבת אכילת אש, לא של גבוה ולא של הדיוט, כיון שאכילת אש הוי סוג אחר לגמרי של אכילה, וכן באימורין מכיון שדינו הוא לאכילת אש המזבח ה"ה דמהני בהן מחשבת אכילת אש הדיוט, אבל לא אכילת אדם או כלבים.

ולפ"ז יוצא ששיטת הרמב"ם היא ממש להיפך משיטת תוס', דתוס' סוברים שעל בשר מהני מחשבת אש, אבל על אימורין לא מהני מחשבת אכילת אש הדיוט ואילו הרמב"ם סובר להיפך.

והנה לפי האבן האזל נהי דמיושב לפי הרמב"ם למה לא סגי בקרא דהאכל יאכל אלא בעינן גם קרא דתאכלהו אש לא נופח כדי להשמעינו מחשבת אש של הדיוט לענין אימורין, אבל אכתי לא מתורץ למה לא סגי בקרא דתאכלהו אש לא נופח וכקושיית תוס' במנחות שם.

תתו) תד"ה שאין אכילה והקטרה מצטרפין.

וז"ל, מרישא הוה מצי למידק, דקתני להקטיר דבר שדרכו להקטיר, הא דבר שאין דרכו להקטיר לא, אלמא אכילת אש לא שמה אכילה עכ"ל. לכאורה כוונתם היא דחזינן מזה שמה שאכילת מזבח מיקרי אכילה הרי זה במובן של קבלת גבוה, אבל אין הכוונה דחשיב מעשה אכילה ממש,

ומש"ה מהני המחשבה רק בדבר שדרכו להקטיר, וכן מעתה יוצא שאש של הדיוט לא מיקרי אכילה, וא"כ למה לא הקשה רבי אמי מהרישא, וגם על זה נתרץ דשאני התם שאמר לשון הקטרה ולא לשון אכילה, ובא לאפוקי לשון הקטרה בדבר שאין דרכו להקטיר, או לשון הקטרה באש של הדיוט, אבל לא אתי לאפוקי לשון אכילה. וכפירוש זה בדבריהם מבואר בספר שלום רב בשם ספר לשם זבח.

והצ"ק הבין בדרך אחרת את כוונת תוס', והיינו שהקושיא מהרישא היא כך, דמהרישא חזינן שאפילו אם אכילת אש חשיבא שפיר בגדר מעשה אכילה אבל בכל זאת הרי זה חשיב מעשה אכילה רק בדבר שדרכו להשרף, וא"כ ה"נ באש של הדיוט אפילו אם חשיב מעשה אכילה אבל הרי זה רק בנוגע לבשר הדיוט אבל לא בבשר קודש כיון שאין דרכו להאכל באש עיי"ש. וגם על זה שייך לומר את התירוץ של הגמ' דהיינו שאם יחשוב לשון אכילה הרי זה שפיר יועיל גם בדבר שאין דרכו להקטיר.

תתז) בענין על מנת שיאכלוהו כלבים ואש.

צ"ע דהנה חזינן שאם חישב להאכיל אימורין לאדם למחר אינו פיגול כיון שאימורין אינם ראויים לאכילת אדם וא"כ למה הוי פיגול כשחישב להאכיל בשר לאש או לכלבים הלא גם כאן הוי דבר שאינו ראוי להם.

וראיתי בשפ"א שהניח בצ"ע מאי שנא על מנת שיאכלו כלבים בשר מעל מנת לאכול אימורין.

מיהו תוס' במנחות דף י"ז ע"ב בד"ה

דלא וכו' ביארו שמה שחישב לאכול אימורין לאדם אינו נעשה פיגול אין זה משום שחישב על אכילה שאינה ראוי' (אשר שייך להקשות על זה מאי שנא אכילת אש ואכילת כלבים), אלא הרי זה הלכה נפרדת שעל אימורין הרי הוא צריך לחשוב לאש של גבוה ולא לאש של הדיוט, ואע"פ שעל בשר הדין הוא שכמו שהוא יכול לחשוב על אכילת אדם הה"נ לשאר אכילות של הדיוט כגון אש (אפילו של גבוה בלשון אכילה, כיון דלא גרע מהדיוט) וכלבים, אבל באימורין הרי הוא צריך לחשוב לאש של גבוה. ולא עוד אלא שתוס' שם המשיכו להקשות דמכיון ששני ענינים הם, דעל אימורין הרי הוא צריך לחשוב לאש של גבוה, ועל בשר הרי הוא צריך לחשוב דוקא בלשון אכילה ולא בלשון הקטרה שזה מיוחד לגבוה, א"כ למה לא תירצה הגמ' כאן שזהו הטעם למה לאכול חצי זית ולהקטיר חצי זית אינן מצטרפין ואפילו אם יחשוב בלשון אכילה, והיינו משום שבשר ואימורין שני ענינים הם. ותירצו תוס' שהגמ' כאן סוברת שאע"פ שעל אימורין הרי הוא צריך לחשוב לאש של גבוה ועל בשר הרי הוא צריך לחשוב לאכילה ולא להקטרה, אבל בכל זאת הדין נותן ששפיר יצטרפו ואין זה מחייב שלא יצטרפו.

ולפי תוס' במנחות לא קשה קושייתם כאן שנקשה מהרישא של על מנת להקטיר דבר שאין דרכו להקטיר כי זה הוה דין מיוחד בגבוה והדיוט דהיינו שכמו שאימורין לאש של הדיוט לא הוה פיגול הה"נ בשר לגבוה. וכן ראיתי בפנים מאירות כאן שתי' על קושייתם (נדפס על ע"ב כאן).

ואולי יש להוסיף הסבר בדברי תוס'

במנחות דמה שצריכים לחשוב על אימורין רק למזבח הרי זה כי על אימורין צריכים שיחשוב מושג של קבלת גבוה, וזהו הטעם למה אין מחשבין מאכילת מזבח לאדם, וכן בבשר צריכים לחשוב על אכילה ממש ולכן אין מחשבין להקטרת מזבח.

והפנים מאירות שם כתב ביאור אחר, והיינו שעצם הדבר שאינו ראוי ומיועד לזה מפריע, ולכן אימורין לאדם לא הוה פיגול, והא דבשר לאש ולכלבים נעשה פיגול הרי זה משום הפסוקים של יאכלו הכלבים וגו' וכן תאכלהו אש וגו', דקמ"ל הפסוק דחשיב אכילה אע"פ שאינו ראוי לזה, משא"כ באימורין לאדם, וכן בבשר להקטרה לגבוה, הרי זה נשאר דלא חשיב אכילה כיון שאינו ראוי לזה, ולכן מהרישא אי אפשר לדייק כלום.

תתח) ע"מ שיאכלהו אש.

ע"י במנחות דף י"ז ע"ב דמרבינן מהאכל יאכל דלא שנא כי מחשב בלשון אכילה למזבח ולא ולא שנא כי מחשב בלשון הקטרה למזבח, והקשו תוס' למה צריכים לרבות לשון אכילה למזבח הלא אפילו על מנת שיאכלהו אש של הדיוט הוה פיגול מקרא דתאכלהו אש וגו', ותירצו בתירוצם הראשון דאיצטרך לרבויהי שמהני על מנת שיאכלהו מזבח אפילו אם לא הזכיר את המלה אש.

וע"ע בתוס' שם דמבואר שאע"פ שאם הזכיר לשון הקטרה על בשר לא הוה פיגול אבל אם חישב על בשר על מנת שיאכל המזבח הוה פיגול (עיי"ש שכתבו דיצטרף עם חצי זית בשר לאדם) כיון שלא הזכיר הקטרה, וביאר המנ"ח במצוה קמ"ד אות

ב' שהטעם הוא כי לא גרע מאש של הדיוט, אלא שכתב שבכה"ג יצטרך להזכיר המלה אש.

והנה תוס' במנחות שם כתבו עוד שכמו שלא הוי פיגול היכא שחישב על אימורין לאכילת אדם, ה"ה אם חישב על אימורין לאכילת אש של הדיוט (וכן כלבים) כיון שאינו ראוי.

ועי' במנ"ח שם שכתב וז"ל, אך ברש"י זבחים ל"ה ע"א ד"ה ושוין פי' שם דמחשבת שריפה למחר, נראה מדבריו דאף דלא מהני מחשבה באכילת אדם (בפרים הנשרפין) כמבואר שם ברש"י דדבר שאין דרכו לאכול הוא, מ"מ אכילת אש מועיל, א"כ לפי דבריו גם באימורין מהני אע"פ שאין דרכן לאכול כמו פרים, אך תוס' שם ד"ה באכילת פרים השיגו עליו וכתבו דאכילת אש לא מהני רק בראוי לאכילת אדם ובפרים ושעירים לא מהני ג"כ אכילת אש עיי"ש, ואזלו לשיטתם במנחות, והר"ם סתם הדברים, ודברי רש"י הובאו במל"מ כאן פי"ג ה"ח, ובטהרת הקודש כתב דגם כוונת רש"י כהתוס' עכ"ל.

וע"ע לעיל באות תת"ה מש"כ בדעת הרמב"ם בענין חישב על אימורין מחשבת אש של הדיוט.

תתט) בעי רב אשי הישב לאכול כזית בשני בני אדם מהו בתר מחשבה אזלינן והא איכא שיעורא וכו'.

עי' בחידושי הגרי"ז שביאר בזה"ל, והשאלה היא אם השיעור כזית במחשבת

פיגול הוא שיהא מחשבה בקרבן שיהא נאכל כזית ממנו חוץ לזמנו וא"כ אין שום נפ"מ במה שחשב שיהא נאכל לב' בני אדם כיון דעכ"פ חשב שיהא נאכל מהקרבן כזית חוץ לזמנו (פי' ואין החלק הזה של המחשבה נתפס).

דף ל"א ע"ב

תתי) בעי רבא חישב לאכול כזית ביותר מכדי אכילת פרס מהו.

ופשטינן מהמשנה, ודחינן שי"ל שהמשנה איירי בהיסק גדול. ולפי הדיחוי יוצא שבב' בני אדם הוי פיגול כמו דפשטינן לעיל בסמוך אבל אדם אחד ביותר מאכילת פרס הוי איבעי דלא איפשטא. ועי' בשפ"א שהקשה דהא גם בב' בני אדם ליכא הצטרפות של כדי אכילת פרס ובכל זאת הוי פיגול וא"כ כ"ש באדם אחד. והביא את דברי הרמב"ם שפוסק באמת שגם באדם אחד ביותר מכדי אכילת פרס הוי פיגול וכתב הכ"מ שהרמב"ם פוסק כן כי ס"ל שהאוקימתא של היסק גדול הוא דיחויא בעלמא, א"נ לא גריס לי', ותמה השפ"א דבודאי דיחוי גמור הוא, ואדרבה קשה להבין מה הוא בכלל הס"ד דהא בודאי האש של המערכה אוכלת כזית בכדי אכילת פרס. וכתב השפ"א שהרמב"ם לא גרס כלל את מאי דאיתא בגירסא דידן בהגמ' "והא הקטרה ביותר מכדי אכילת פרס הוא", אלא כוונת אביי היא לפשוט מהמשנה כי מהמשנה מוכח שב' בני אדם מצטרפין וכמו שאמר לעיל אע"פ שלא שייך בזה הצטרפות

לכדי אכילת פרס וא"כ הה"נ לאדם אחד ביותר מכדי אכילת פרס, עכ"ד השפת אמת. הרי שרצה השפ"א לומר שלפי הרמב"ם אם בשני בני אדם הוי פיגול הוא הדין לאדם אחד ביותר מכדי אכילת פרס כי גם בשני בני אדם אין כאן צירוף אפילו אם אכלו כדי אכילת פרס. ומעתה אכתי צ"ע על סוגיית הגמ' שלפנינו כמו שהערנו דמכיון ששני בני אדם מצטרפין איך יתכן לומר דבעינן בכדי אכילת פרס*).

דרכו של הקר"א.

ועי' בקר"א שר"ל שהשאלה של יותר מכדי אכילת פרס אינה בצירוף שאכל כדרך אכילה רק שעשה הפסק באמצע, דזה בודאי

מהני כי מב' בני אדם חזינן דלא איכפת לן בזה וכהנ"ל (דלא גרע מב' בני אדם), אלא הכוונה היא להיכא שמשך את עצם המעשה אכילה ובלע כל משהו ומשהו בנפרד באופן שאינו נחשב בכלל כדרך אכילה, כן נראית כוונת הקר"א שם, וכן כתב בספר קהלות יעקב כאן בביאור הגמ'.

וכתב כן הקר"א כדי ליישב את קושיית תוס' שהקשו שנוכיח מהא דתנן חצי זית בחוץ חצי זית למחר פסול, ותירצו שי"ל שזה איירי בלהקטיר, והקשה הקר"א שבתוספתא תני כן להדיא על אכילה, ותני הקר"א את קושיית תוס' כהנ"ל שי"ל שהכוונה היא להיכא שאכל כדרכו רק שהפסיק בנתיים*).

מסתברא דלא שייך צירוף, ועי' ברדב"ז ז"ל על הרמב"ם ז"ל בפ"י מהל' תרומות ה"ג שכתב דהטעם דשיעור שתי' בכדי שתיית רביעית באיסורים משום דכל איסורין שבתורה טעם האיסור משום שנהנה הגרון, ולפיכך אם שהה יותר מכדי שתיית רביעית הרי לא נהנה גרונו כשיעור רביעית יחד יעו"ש, וכן משמע בש"ס יומא פ' ע"ב כזית בכדי אכילת פרס וכותבת בכדי אכילת פרס דקים להו לרבנן דבהכי מיתבא דעת' טפי מהכא לא מיתבא דעת', וזהו הטעם לכל דיני צירוף וכו', אבל לא שייך כלל לחלק בשתיית איזה אנשים אם נצטרפו יחד בכדי שיעור שתי' או לא עכ"ל.

הרי שגם האפיקי ים נוקט כהשפ"א שלא שייך צירוף של כדי אכילת פרס בב' בני אדם. ברם המשנה ברורה נוקט דשפיר שייך. ולפי דברי המשנה ברורה יש לומר שחישב לשני בני אדם איירי באופן שחישב בכדי אכילת פרס, והדר בעי רבא באדם אחד ביותר מכדי אכילת פרס. והשפ"א כתב ליישב על קושייתם דכוונת המשנה היא לחצי כזית למחר בפנים וחצי זית למחר בחוץ באופן דיש כאן כזית בכדי אכילת פרס, אלא שנסתפק שאולי בכה"ג יש כאן שפיר צירוף של כזית למחר והוי מחשבת פיגול ולא חשיב עירוב מחשבות עיי"ש.

* וראיתי בספר אפיקי ים חלק ב' סי' ב' ד"ה ובהאי ענינא וכו' שכתב וז"ל, ובהאי ענינא ראיתי דבר פלא במשנה ברורה סי' רע"א ס"ק ס"ח שכתב הא דבעינן שהמקדש יטעום כמלא לוגמי' דהשיעור של מלא לוגמי' צריך לשתות בלי הפסק מרובה בינתיים, דהיינו שלא ישהה מתחלת שתי' ראשונה ועד סוף שתי' אחרונה יותר מכדי אכילת פרס, ואם הפסיק בכדי אכילת פרס אף בדיעבד לא יצא, ודבר זה הביא בשם תו"ש ושו"א יעו"ש, ושוב כתב בס"ק ע"ג אהא דאמר בשו"ע דדוקא בעינן לכתחילה שיטעום המקדש בעצמו, דזהו דוקא לכתחילה, אבל בדיעבד הסכימו הרבה אחרונים דאפילו שתיית כל המסובין מצטרפין למלא לוגמי' אך שלא ישהה על ידי שתיית כולם יותר מכדי אכילת פרס יעו"ש, ובשער הציון כתב דפשוט דלא עדיף משאם הי' מקדש בעצמו. ולדעתי הדברים תמוהים לכאורה, דצירוף לא שייך רק באדם אחד, דבשותה בכדי שתיית רביעית או אכילת פרס הויא על זה שם שתי', אבל בהפסיק יותר מכשיעור אינה מצטרפת השתי' והוי טעימה בעלמא, אבל בב' וג' בני אדם ויותר איך שייך צירוף לצרף מה ששתה האחר או האחרים, ולא שמענו כזה, והא דמצטרפין טעימת כולם למלא לוגמי' בעל כרחך דכן הדין דסגי לאלה הראשונים ז"ל שישתו כלם ביחד, ועכ"פ לכאורה

דרכו של הגרי"ז.

והנה עי' בחידושי הגרי"ז בעמוד ע"ג שכתב לבאר את הצדדים של האיבעיא של רב אשי בזה"ל, והשאלה היא אם השיעור של כזית במחשבת פיגול הוא שיהא מחשבה בהקרבתן שיהא נאכל כזית ממנו חוץ לזמנו, וא"כ אין שום נפ"מ במה שחשב שיהא נאכל לב' בני אדם כיון שעכ"פ חשב שיהא נאכל מהקרבתן כזית חוץ לזמנו, או דבעינן שיחשוב על האוכלין, דהיינו על הגברא שיאכל כזית חוץ לזמנו, וא"כ ליכא שיעורא ע"כ.

ובעמוד ע"ד בביאור שאילת רבא כתוב בזה"ל, ומתוך הדחק נראה דהנה במחשב כזית בב' בני אדם, שם כיון דבתר מחשבה אזלינן דלא בעינן שיחשב מהאוכלין, אלא מחשבה שהקרבתן יהי' נאכל כזית, ממילא לא חל כלל המחשבה דב' בני אדם כיון שאין שום נפ"מ לענין פיגול מהאוכלין וכו', אבל היכא שמחשב לאכול כזית ביותר מכדי אכילת פרס, כיון דמדין ההלכה שנאמרה בשיעור כזית לא חשיב שיעור כזית, הוי כמחשב על פחות מכזית וצ"ע עכ"ל, עיי"ש באריכות.

ועל פי דברי הגרי"ז יש להבין את כוונת הצ"ק כאן שהעיר ג"כ כהנ"ל איך אפשר שבאדם אחד ביותר מכדי אכילת פרס לא הוי פיגול ואילו בב' בני אדם הוי פיגול וכתב וז"ל, בעי רבא חישוב לאכול כזית ביותר מכדי אכילת פרס מהו וכו', ולא דמי לבעיא דלעיל דאם חישוב לאכול בשני בני אדם דפשטינן דהוי פיגול דאזלינן בתר מחשבתו, דבשלמא התם הוי אכילה באדם אחד מש"ה אזלינן בתר מחשבתו ומפגל, אבל הכא אפילו באדם אחד לא הוי אכילה

ומבעי לי' אי מדמינן לאכילת גבוה או לא עכ"ל, דנראה לבאר כוונתו כהגרי"ז שבהבעיא הראשונה מכיון שבאדם אחד הוי מיהא אכילה (דהא לא חישוב שיאכלו בדוקא ע"י הפסק יותר מכדי אכילת פרס), א"כ שפיר מיקרי שחישוב מחשבת אכילה בהקרבתן, ולא נתפס כלל מה שהוא חושב לשני בני אדם.

תתיא) בהיסק גדול.

צ"ע דהנה במנחות דף כ"ו פליגי בענין מתי יוצאים ידי הקטרה האם משמלה האור במקצתו או האם משעה שהצית האור ברובו, והרי לכאורה אפשר לעשות את שני הדברים לכזית גם בהיסק בקטן.

ועי' בהגרי"ז שכתב על זה ב' תירוצים: א', שמה שיוצאים ידי הקטרה בהשיעורים הנ"ל אין זה משום שנקרא הקטרה בפועל, אלא נאמר בזה חידוש דין דחשיב בכך הקטרה, וא"כ י"ל שרק בהקטרה כשירה נאמרה כן, אבל לא בהקטרה פסולה, ובפיגול הרי הוא מחשב לעשות הקטרה פסולה, ולכן התם הרי הוא צריך לחשוב לעשות הקטרה גמורה.

ב', "דמשלה במקצתו או רובו ככולו לא מהני רק שיחשב הקטרה למה שנוגע להכשיר הקרבן, ומיקרי שנתקיים כבר בקרבן מצות הקטרה, אבל לגבי פיגול, דבעינן מחשבה על כזית שיהא נאכל למזבח, בעינן שעל כל משהו ומשהו שבו יתקיים הקטרה, ועל זה לא מהני הקטרת רובו ככולו, דעכ"פ כל משהו שבו לא נקטר, רק שבכללות נתקיימה בזה מצות הקטרה", פי' שהדין בפיגול אינו שיחשוב לעשות הקטרה בהקרבתן, אלא שיחשוב על כזית אכילה

מזבח, וכדי להחשב שכזית נאכל למזבח בעינין הקטרה גמורה ממש, ולא שייך לומר בזה דסגי ברוב משום שרובו ככולו, כי זה שייך רק בנוגע להכשר הקרבן דע"י רובו הרי זה נקרא שנתקיים בהקרבן מצות הקטרה, אבל לגבי פיגול דבעינין מחשבה על כזית שיהא נאכל למזבח, בעינין שעל כל משהו ומשהו תתקיים הקטרה.

והביא הגרי"ז את דברי תוס' במנחות דף י"ז ע"ב שהקשו למה צריכים את הדרשה שם שאכילת המזבח מיקרי אכילה הלא

בסוגיין מבואר שאפילו אש של הדיוט מיקרי אכילה, ותי' הגרי"ז שאי משום שכל אכילת אש מיקרי אכילה, הדין נותן שנצטרך שיחשוב שיעשהו ממש דשן, אבל השתא דקמ"ל שהקטרה מיקרי אכילה סגי בהוצת האש ככולו, פי' אבל רובו או מקצתו לא מהני כהנ"ל, אבל הצית ככולו מיקרי כבר בגדר הקטרה גמורה גם לענין פיגול. מיהו לפ"ז חזרה קושייתו לדוכתה דגם בהיסק קטן שייך שיוצת כל הכזית בשיעור של אכילת פרס.