

## פרק כל הפסולים

### דף ל"א ע"ב

#### (א) ובלבד שלא יהיו טמאים נוגעים בבשר.

ע"י ברש"י שפי' דאיירי בטמא שרץ, א"נ בטמא מת ששחט בקרומית של קנה שאינה מקבלת טומאה, כי אם איירי בטמא מת ששחט בסכין א"כ שחיטתו פוסלת כי הרי הוא מטמא את הסכין כי טמא מת מטמא כלים, ושוב הסכין מטמא את הבשר.

והנה להלן בהסיפא של המשנה תנן שאם עשה הכהן זריקה שלא במקומו יחזור הכשר ויקבל ויעשה את הזריקה במקומו, ולעיל בדף כ"ו ע"ב מקשינן מזה על שמואל שסובר שבזריקה שלא במקומו אע"פ שהבשר אסור באכילה אבל הבעלים נתכפרו, דלדידי' אי אפשר לעשות עוד זריקה, כי אי אפשר לעשות זריקה שתכליתה היא רק להתיר את הבשר באכילה, ותירצו דאיירי שפסול עשה את הזריקה שלא במקומו אשר בכה"ג לא כיפר ושפיר אפשר לעשות עוד זריקה, והקשו תוס' שם בד"ה הכא וכו' דא"כ גם אם עשו זריקה במקומו הדין הוא שיחזור הכשר ויקבל ולמה נקטו זריקה שלא במקומו,

ותירצו שאין הכוונה לכל פסול, אלא רק לטמא, דהיינו שטמא עשה את הזריקה שלא במקומו, ושאינו טמא משאר פסולים בזה שטמא עושה שירים כשהוא זורק במקומו, ולכן אם הטמא עשה זריקה במקומו אי אפשר לחזור ולקבל ולזרוק, רק דכיון שזרק שלא במקומו, אע"פ שזריקה שלא במקומו חשיבא זריקה לענין לכפר, אבל בכל זאת בכה"ג אין טמא עושה שירים. ובטעמא דמילתא למה טמא עושה שירים בזריקה במקומו יותר משאר הפסולים הביאו תוס' דהיינו משום שזריקה ע"י טמא מרצה בקרבן ציבור.

וכתב בהגהות מלאכת יו"ט כאן שלפ"ז יוצא שהסיפא איירי דוקא בטמא מת ולא בטמא שרץ כי טמא שרץ אינו מרצה בקרבן ציבור, וא"כ גם על ידי זריקה במקומו אינו עושה שירים. ועל פי זה רצה לומר שאי אפשר לומר כרש"י כאן שהרישא דתנן "ובטמאים" איירי בטמא שרץ\*.)

מיהו ע"י בלח"מ בפ"ב מהל' פסוה"מ ה"י שכתב בשם תוס' שהסיפא של המשנה איירי אפילו בטמא, הרי שהבין שאין כוונת תוס' להעמיד את הבבא של נתנו על הכבש וכו' רק בטמא לחוד, אלא איירי

שליט"א שלשונם של תוס' היא "וי"ל דהאי פסול הוא טמא דאיירי ב"י לעיל" (דהיינו במה שתנן לעיל "ובלבד שלא יהו טמאין נוגעין בבשר"), ויש להבין שכוונתם היא גם לאותו סוג טמא דאיירי ב"י לעיל, דאז הוי לגמרי כמו דאיירי לעיל.

\* ברם אין זה מוכרח, כי חזינן שאע"פ שהרישא איירי בכל הפסולים אבל בכל זאת מוקמינן לפי תוס' את הסיפא בטמא דוקא, וא"כ אולי ה"נ שאיירי רק בטמא מת ולא בטמא שרץ. מיהו העירני נכדי הבה"ח שמואל נ"י ברי"ד

בכל הפסולים, רק שנקטו שלא במקומו משום שבטמא הדין הוא כן רק שלא במקומו, אבל במקומו הרי הוא עושה שירים, וא"כ לפ"ז יוצא שלעולם הסיפא איירי גם בטמא שרץ וא"כ שפיר י"ל כרש"י שהרישא איירי דוקא בטמא שרץ אע"פ שהסיפא איירי גם בטמא שרץ וגם בטמא מת.

ושוב כתב המלאכת יו"ט שהעובדא שטמא מת מרצה בקרבן ציבור הרי זה טעם לומר שכל טמא עושה שירים כיון שמצינו שיש מיהא טמא מסוים שמרצה בקרבן ציבור. והביא רא"י לזה מלעיל בדף כ"ג ע"ב דאמרינן שהציץ מרצה רק על טומאה ולא על שאר פסולים משום שמצינו שטומאה הותרה מכללה בקרבן ציבור, ואמרינן שם שציץ מרצה מהאי טעמא גם על טומאת שרץ, ואע"פ שטמא שרץ פסול בקרבן ציבור אבל בכל זאת מכיון שטמא מת כשר בקרבן ציבור הרי זה פועל שציץ מרצה על כל הטומאות, וא"כ גם כאן מאחר שמצינו שטמא מת כשר בקרבן ציבור הרי זה גורם שגם טמא שרץ עושה שירים.

מיהו לכאורה יש לחלק ולומר שהענין של ריצוי ציץ שונה מהענין של עושה שירים, כי בריצוי ציץ העובדא שציץ מרצה על הטומאה הרי זה קולא בהפסול של טומאה, ובזה אמרינן שדבר זה נובע ממה שמצינו שהפסול של טומאה הוא יותר קל שהרי חזינן שטמא מת הותר בקרבן ציבור, וא"כ בזה י"ל שהעובדא שטמא מת כשר בקרבן ציבור הרי זה מגלה שכל הפסול של טומאה הוא יותר קל, ואע"פ שטמא שרץ פסול בקרבן ציבור אבל עצם העובדא

שטמא מת כשר הרי זה מראה ששם טומאה הוא יותר קל, כי טמא מת וטמא שרץ אינם שני פסולים נפרדים שאינם נחשבים ממין אחד, אלא שניהם הם אותו סוג של פסול, וזהו כוונת הגמ' בדף כ"ג ע"ב שם במה שאמרה "שם טומאה בעולם", אבל בענין זריקת טמא מת הטעם למה טמא מת שונה מכל הפסולים ועושה שירים אין זה מפני שהפסול של טמא הוא יותר קל משאר פסולים, אלא הרי זה כי המעשה זריקה שלו אינו מופקע לגמרי מלהיות נחשב מעשה זריקה, דהא חזינן שגבי טמא מת בקרבן ציבור חשיב שפיר בגדר עבודת זריקה, וזה גורם שיש בכל זריקת טמא מת מספיק אופי של עבודת זריקה כדי לעשות שירים, ומעתה אין הנידון בענין כמה חמור הוא הפסול של טומאה, אלא באם יש בהמעשה זריקה של טמא אופי של מעשה זריקה, וא"כ בזה י"ל שכדי לקבל אופי של מעשה זריקה צריכים שמעשה זה גופא של זריקה יהי' כשר במקום אחר, אשר לפ"ז רק טמא מת עושה שירים כי זריקתו כשירה בקרבן ציבור, אבל זריקת טמא שרץ אינה עושה שירים כי המעשה זריקה של טמא שרץ אינו כשר בשום מקום.

שוב ראיתי בספר המפתח ברמב"ם הוצאת רש"פ בפ"א מהל' פסוה"מ הכ"ח שהביא מספר בית אל דלא כהמלאכת יו"ט, אלא שבאמת רק טמא מת עושה שירים אבל לא זב או טמא שרץ כי רק טמא מת כשר בקרבן ציבור.

ובחידושי הגר"ז בריש פרק ב' כתב שמסתימת לשון הרמב"ם משמע שכל טמא עושה שירים ולא רק טמא מת עיי"ש.

**א\* (וכנשים).**

ע"י בחולין דף ב' ע"א בתוס' סד"ה הכל וכו' שכתבו וז"ל, ובפרק כל הפסולין גבי קדשים איצטריך למיתני נשים משום דבשאר עבודות נשים פסולות אפילו כהנות עכ"ל, פ"י דה"י הו"א לומר שהן פסולות לשחיטה כמו לשאר עבודות, ולכן אע"פ שתני כבר זרים איצטריך למיתני נשים.

והנה לכאורה ה"י נראה לומר שמה שנשים פסולות לעבודה הרי זה משום שחשיבי בגדר זר, ואפילו כהנת חשיבא בגדר זר כיון שאינה מבני אהרן הזכרים, מיהו לפ"ז לאחר שיודעים ששחיטה כשירה בזר, הה"נ לנשים, ואכתי למה צריכים למיתני נשים, ובע"כ צ"ל שנאמר פסול מיוחד של נשים, ומש"ה שפיר איצטריך למיתני במיוחד שגם הפסול הזה כשר בשחיטה.

ועוד י"ל שגם לעבד יש את הפסול המיוחד הנ"ל (נוסף על מה שהוא ממש בגדר זר) כיון דילפינן לה לה מאשה ולכן תני גם עבדים.

וע"י לעיל בחלק ב' אות י' שהארכנו בענין אם יש באמת פסול מיוחד של נשים.

**א\*\* (הערות קצרות ומראה מקומות על דף ל"א ע"ב).**

**א.** שהשחיטה כשרה בזרים וכנשים ובעבדים ובטמאים.

צ"ע למה פרט התנא דוקא פסולים אלו. (ע"י בתיו"ט, ובטה"ק בד"ה המשנה, ובחידושים באות א\*.)

**ב. שהשחיטה כשרה וכו'.**

צ"ע דאין זה נתינת טעם, אלא כפל דברים, וה"י מספיק לכתוב כל הפסולין ששחטו שחיתתן כשרה בנשים ובעבדים וכו'. (ע"י בטה"ק בד"ה במשנה וכו' קרוב לסופו.)

**ג. ואפילו בקדשי קדשים.**

צ"ב למה היינו מחלקים בין קדשים קלים לקדשי קדשים. (ע"י בטה"ק בד"ה ואפילו, ולהלן באות ד'.)

**ד. רש"י ד"ה ובטמאים.**

וז"ל, בטמא שרץ קאמר שאינו מטמא כלי, דלאו אב הטומאה הוא, או בטמא מת וכגון שבדק קרומית של קנה ושחט בה עכ"ל. הנה שתי האוקימתות האלו הם מהגמ' בריש חולין עיי"ש בדף ב' ע"ב וג' ע"א.

ומהאוקימתא של קרומית של קנה רצו תוס' לקמן בדף מ"ז ע"א (וכן בחולין שם) להוכיח שלא בעינן כלי שרת, ודחו שי"ל שאיירי כשתיקנה לכלי (רק שפשוטי כלי עץ אינן מקבלים טומאה), ואתי כהמ"ד שסובר שעושים כלי שרת מעץ.

וע"י ברש"י בדף צ"ח ע"א בד"ה אלא בסכין שכתב וז"ל, לשחיטה לאפוקי צור וקנה דכלי שרת בעינן עכ"ל. וי"ל שכונתו היא כשלא תיקן את הקנה לכלי, א"נ כהמ"ד שסובר שאין עושין כלי שרת מעץ.

**ה. תד"ה שהשחיטה.**

וז"ל, בגמ' מוכח דנשים שוחטות אפי' לכתחילה, מדקאמר הא דתנן ששחטו דיעבד משום דבעי למיתני טמאים דלכתחילה לא, ולא קאמר משום דבעי

למיתני נשים דקתני ברישא עכ"ל. צ"ע דעדיפא מזה הוה להו למימר, דהיינו שאם נשים אסורות לשחוט לכתחילה א"כ מנלן בכלל שטמאים אסורים לכתחילה, אולי תני הלשון בדיעבד בשביל נשים. (עי' בטה"ק).

#### ו. בא"ד.

וז"ל, בגמ' מוכח דנשים שוחטות אפי' לכתחילה עכ"ל. ומ"מ נקטו זרים ונשים ועבדים בהדי טמאים בלשון דיעבד כי רצו לכלול כל הפסולים יחד. (כ"כ תוס' בחולין דף ט"ו ע"ב בד"ה אלא).

#### ז. בא"ד.

וז"ל, שדעתן קלה עכ"ל. פי' עלולות להתעלף. (עי' בטה"ק בשם התומים).

### דף ל"ב ע"א

#### (ב) נתנו על גבי כבש שלא כנגד היסוד וכו' יחזור הכשר ויקבל.

פירש"י וז"ל, ואי סבירא לי' דשלא במקומו כמקומו דמי והויא לה זריקה גמורה, באדם פסול אשמעינן דאין פסול עושה שירים עכ"ל. וצ"ע דאם אין פסול עושה שירים א"כ גם אם יעשה זריקה במקומו יהי אפשר לחזור ולקבל, וא"כ צ"ע למה תנן דין זה של יחזור הכשר ויקבל דוקא על שלא במקומו. ובאמת כן הקשו תוס' לעיל בסוף דף כ"ו ע"ב ותירצו שכוונת הגמ' היא להעמיד בטמא, ובטמא כו"ע מודים שהוא עושה שירים במקומו, ומש"ה אם עשה זריקה במקומו אי אפשר

לחזור ולקבל, אבל שלא במקומו אינו עושה שירים. מיהו מלשון רש"י משמע שכוונתו היא לומר שכל פסול אינו עושה שירים וגם בזריקה במקומו, וא"כ צ"ע למה נקט התנא זריקה שלא במקומו.

ובספר קדשי דוד ראיתי שכתב שנקט התנא שלא במקומו כדי לאשמעינן שבזריקה שלא במקומו אפשר לחזור ולקבל רק בגלל שפסול זרק, אבל אם כשר הי' עושה כן לא הי' אפשר לחזור ולקבל כי זריקה שלא במקומו כמקומו דמי.

ואולי יש ליישב בדרך אחרת, והיינו ע"י שנחדש שיש סברא לומר שמה שאין פסול עושה שירים ואפשר לחזור ולקבל אין זה בגלל שזריקת הפסול לא חשיבא כלום והוי כאילו לא זרק כלל, אלא לעולם שפיר תופס שעשה זריקה בהקרבן, ובאמת אי אפשר להמציא עוד זריקה, רק שאפשר לחזור ולעשות את אותה זריקה בלי הפסול, אבל זריקה שחשיבא זריקה חדשה שעוד לא נעשתה אי אפשר לעשות, כי כבר נתפס שנעשית זריקה בהקרבן, ומש"ה הוי אמינא דנהי שהיכא שזרק הפסול במקומו אמרינן שאין פסול עושה שירים ואפשר לתקן את הזריקה הראשונה ע"י לחזור ולעשותה ע"י כשר, אבל היכא שפסול עשה זריקה שלא במקומו הרי כשחוזרים ומקבלים יהיו צריכים לעשות זריקה במקומו וזה הרי מיקרי זריקה חדשה, והרי אע"פ שאין פסול עושה שירים אבל זריקה חדשה אי אפשר לעשות, ולכן הוצרך להשמיענו ששפיר אפשר לחזור ולקבל ולזרוק זריקה במקומו, כי אין פסול עושה שירים פירושו הוא באמת שלא חשיב כלום, ושבאמת אפשר לחדש מעתה דין

זריקה בהקרבן שלא היתה בו קודם, ולכן אפשר לחזור ולעשות זריקה במקומו.

ועכ"פ נקטנו בהדרגה הנ"ל שזריקה שלא במקומו וזריקה במקומו הרי הן ב' סוגים שונים של זריקה, ואין הכוונה שהן אותה דין זריקה רק שיש איסור לעשותה שלא במקומו ושלכן הבשר אסור באכילה, דהא אילו כן גם אם היו חוזרים וזורקים במקומו הרי זה נחשב שעושים עוד הפעם את הזריקה הראשונה בלי הדבר הפוסל, וא"כ צ"ל שהיא סוג אחר של זריקה. וכן יוצא מדברי הגר"ח שבזריקה שלא במקומו סגי במתנה אחת.

### ג) תוס' בהמשך ד"ה ובטמאים.

וז"ל, ובמס' תמיד משמע דשרי בכל מחנה לוי' גבי בית המוקד שזקני בית אב ישינים שם וקתני כשאירע קרי לאחד מהן הולך וטובל וחוזר לאחיו הכהנים עד שהשערים נפתחין והולך לו ואין לך סמוך למחנה שכניה יותר מבית המוקד שחצי' בקודש וחצי' בחול וכו', ומתוך כך מחלק רבינו תם דלא גזור היכא דנטמא בעזרה עכ"ל. והנה בפשטות ה"י נראה שגם בית הטבילה ה"י חלק מבית המוקד באופן שלא יצא ממקום שהוא סמוך לשכינה ומש"ה ה"י מותר לו לחזור למקומו בבית המוקד, ומה שה"י הולך לו אחרי פתיחת שערים, כבר פ"י הרמב"ם בתמיד שם שאין הכוונה לחיוב אלא שה"י הולך למלאכתו כיון שלא ה"י לו מה לעשות בבית המוקד כיון שלא ה"י יכול לעבוד.

מיהו לפי מה שביאר ר"ת שמה שנשאר שם ה"י בגדר קולא שהקילו כיון שנטמא

שם א"כ י"ל שמאחר שלא ה"י לו מה לעשות שם, ה"י חייב באמת לצאת משם, רק שלא חייבוהו לצאת אלא לאחר פתיחת שערים.

ועי' באמת בפ"י הראב"ד שם, וכן ברבינו גרשום, שהקפידו לומר שביתו ה"י חוץ למחנה לוי', ומשמע שכוונתם לומר שה"י חייב באמת לצאת ממחנה לוי', ויש לבאר כהנ"ל.

ועכ"פ שוב כתב הרמב"ם שם עוד דרך, והיינו שה"י חייב באמת לצאת וללכת לביתו כי חיישינן שמא אגב חביבותא דעבודה יכשל ויעבוד אם ישאר שם.

והנה הרא"ש בתמיד שם כתב דלא כהנ"ל אלא שהדרך לבית הטבילה לא היתה מקודשת בקדושת מחנה לוי', ופשיטא שה"ה למקום הטבילה עצמה, ושוב הביא את דברי ר"ת בענין למה ה"י חוזר לבית המוקד. ולכאורה אין הדבר מובן דאדרבה מכיון שכבר יצא א"כ אין זה ציור שה"י כבר נמצא שם אלא ציור שבחזרתו הרי הוא נכנס בתבילה למקום שאסור לו ליכנס לשם.

וצ"ל דס"ל שלפי ר"ת היכא שנטמא בפנים הה"נ שהתירו לו גם לחזור וליכנס למקום שהוא סמוך לשכינה היכא שיצא רק לטבול (והנה כאמור הרא"ש בתמיד שם הביא את תירוצו של ר"ת אבל לא הביא את מה שהביאו תוס' מרבינו תם שהאיסור על מחנה לוי' הוא רק על עזרת נשים שהיא סמוכה לשכינה, אלא סתם בלשונו וכתב שאסור לו ליכנס למחנה לוי', וכן כתב שהוא משולח מב' מחנות, ובכל זאת כשהקשה איך מותר להטבול יום לחזור לבית המוקד הקפיד לומר שאין לך

סמוך למחנה שכינה כמו בית המוקד שחציו בקודש. וצ"ל שכוונתו היא רק להוכיח מזה שנתקדש בקדושת מחנה לוי). וגם הרמב"ם בפיה"מ שם כתב כעין דרכו של ר"ת שהקילו עליו, אבל הרמב"ם כתב שהקילו עליו משום שהי' לילה ולא הטריחוהו ללכת לביתו בלילה, ולכאורה מבואר מדבריו דלא כר"ת שסובר שהקילו כל היכא שנטמא בפנים. מיהו יתכן שהרמב"ם כתב כן כי חזינן שהתירו לו לחזור לבית המוקד אע"פ שכבר יצא לבית הטבילה שלא הי' במחנה לוי, אבל היכא שלא יצא אולי הרי הוא מודה לר"ת שהתירו לו להשאר שם בכל מקרה שנטמא בפנים.

ועי' בפירוש הראב"ד שהביא את הקושיא איך הי' מותר לו לחזור לבית המוקד שהוא מחנה לוי, והביא שרבינו תם ("ר' יעקב", ולא בשם הרמב"ם) תי' שכיון שזה רק איסור דרבנן לא הטריחוהו בלילה לצאת וללכת לביתו, ושוב כתב שאין צריכים להתירוץ הנ"ל כי לא אסרו כל מחנה לוי' אלא רק עזרת נשים שהיא סמוכה לשכינה, ושוב הקשה על הדרך שלו שהרי גם בית המוקד הי' נקרא סמוך לשכינה כיון שהי' חציו בקודש, וכתב שאין הכוונה שהי' חוזר לבית המוקד, אלא שהי' יושב מחוץ לבית המוקד אצל הפתח, וגם זה נקרא שחזר לאחיו הכהנים כיון שרק פתח הלשכה מפסיק ביניהם.

## ד) תוס' המשך ד"ה ובטמאים.

וז"ל, אין לחוש בכך, דשחיטה כשירה בדיעבד קאמר, ויגעו בבשר נקט משום

קדשים קלים עכ"ל, כן גורס הצאן קדשים. והביאור הוא שבאמת אי אפשר לשחוט בסכין ארוכה כ"ב אמה, רק דאיירי שנכנס הטמא להעזרה באיסור, וע"י זה הי' אפשר לו לשחוט את הקדשי קדשים, והוי בדיעבד משום עצם העובדא שנכנס באיסור, ואין צריכים לקדשי קדשים את הגזירה שמא יגעו בבשר, וטעם זה קתני רק בשביל קדשים קלים.

ובספר לשם זבח הקשה דהא להלן מבואר ששפיר אפשר לשחוט בסכין ארוכה כ"ב אמה, והפנים מאירות נקט שגם הצאן קדשים מודה ששפיר שייך לשחוט בסכין ארוכה כ"ב אמה, רק שלא מסתבר לומר שהתנא איירי בציור דחוק כזה, אלא מסתבר יותר לומר שהתנא איירי שנכנס להעזרה באיסור, ומש"ה לקדשי קדשים בציור זה אין צריכים את הטעם של שמא יגע בבשר.

מיהו הברכת הזבח גורס בתוס' בזה"ל, ואין לחוש בכך, הא דקאמר דשחיטה כשירה בדיעבד ושמא יגעו בבשר נקט משום קדשים קלים עכ"ל, וביאר בספר לשם זבח שלפי גירסא זו אזלינן דשפיר שייך לשחוט בסכין ארוכה כ"ב אמה, ובקדשי קדשים מכיון שהוא שוחט מבחוץ אין איסור לכתחילה כי ליכא חשש שמא יגע בבשר במרחק כזה, ומה שתני ששוחט רק בדיעבד ("הא דקאמר דשחיטה כשירה בדיעבד") הרי זה קאי רק על קדשים קלים, דהא בקדשי קדשים בהציור הנ"ל מותר לו לשחוט גם לכתחילה. והקשה הלשם זבח על זה דהא מזה שתנן "ובטמאים ואפילו בקדשי קדשים" משמע שגם בקדשי קדשים הרי זה רק בדיעבד.

**(ה) תוס' סוף ד"ה ובטמאים.**

וז"ל, ולהאי פירושא לא תקשי לו מיני' ממצורע שיכניס ידיו לבהונות דרך גגין ועליות ולא איצטריך לדחות עשה, דהיאך יעלה לגגין דרך הר הבית והחיל עכ"ל. עי' בברכת הזבח שהקשה שא"כ איך משכחת הדין שטמא יכול לשחוט בגגין ועליות הלא איך יכנס שם דרך הר הבית והחיל. ותי' הברכת הזבח דאיירי בטמא שרץ שמותר ליכנס להר הבית והחיל ורק לעזרת הנשים אסור לו ליכנס.

והחק נתן הקשה דהא איירי שהמצורע כבר נעשה טבול יום והרי טבול יום מותר ליכנס להר הבית והחיל, ואפילו טבול יום דבעל קרי זוב, כי לא אמרינן שטבול יום דזב כזב דמי. והנה יש מ"ד שסובר שטבול יום דזב הוי שפיר כזב, דכן סובר רש"י להלן בע"ב בד"ה אע"פ וכו', וצידד החק נתן לומר שאולי רבינו אפרים סובר כרש"י (וכן פי' באמת בספר לשם זבח).

מיהו העיר שאכתי קשה דא"כ למה כתבו תוס' שזה משמש לתי' על מצורע רק לפי פירושו של רבינו אפרים הלא גם "מורי" הקשה קושיא זו על פירושו דהיינו שהמצורע יכול לעמוד במקומות אחרים הפתוחים לקודש ולא בשער נקנור, וא"כ אפשר לתרץ כתי' זה שאין לו דרך איך להגיע לשם. והלשם זבח כתב ש"מורי" סובר באמת כתוס' בע"ב שטבול יום דזב אינו כזב ולכן לא תי' כן, פי' דתוס' תירצו תירוצו זה רק לפי רבינו אפרים, כי רבינו אפרים לא דיבר מקושיא זו כמו שעשה "מורי" וא"כ לדידי' י"ל את התי' הנ"ל, ובאמת לעולם הי' אפשר לתרץ כן גם לפי

"מורי", רק שלמעשה "מורי" סובר דלא הוי כזב ומש"ה תי' תירוצו אחר.

וגם הפנים מאירות הקשה קושיית החק נתן דהא תוס' סוברים שטבול יום דזב מותר ליכנס להר הבית ולהחיל. וכתב לפרש כוונת תוס' בדרך אחרת, והיינו שלא קשה ממצורע כי איך יעלה לגגין ועליות דרך הר הבית והחיל, הלא במציאות אין דרך משם איך לעלות לגגין ועליות, אלא כדי לעלות לגגין ועליות צריכים ליכנס לעזרת נשים, ולכן בע"כ המצורע צריך לעבור על העשה לא ליכנס לעזרת נשים, אלא שלפ"ז אכתי קשה איך תי' רבינו אפרים שטמא יכול לשחוט קדשים מהגגין והעליות, הלא טמא אסור ליכנס לעזרת נשים. ותי' הפנים מאירות שלעולם גם רבינו אפרים סובר כר"ת (וכ"כ הצאן קדשים) שהיכא שנטמא שם אינו צריך לצאת, וא"כ י"ל שאיירי שנטמא בהעזרת נשים, רק שאכתי קשה איך ישחוט קדשי קדשים הלא שחיטת קדשי קדשים צריכה להיות על ירך המזבח, ועל זה תי' דאפשר לו לשחוט מהגגין והעליות בסכין ארוכה שמגיעה עד ירך המזבח, אבל על מצורע לק"מ כי המצורע בא לשם מבחוץ לבית המקדש.

מיהו יש להעיר על הפנים מאירות דממה שכתבו תוס' "מיהו הניחא קדשים קלים וכו'" מבואר שרבינו אפרים נתכוין לתרץ גם קדשים קלים, ואילו לפי פירושו לא הי' צריך לכך, כי כיון שהוא סובר כר"ת א"כ על קדשים קלים לא קשה מידי כי איירי שנטמא בהעזרת נשים, וא"כ יכול לשחוט מהעזרת נשים.

## ה\*) הערות קצרות ומראה מקומות על תוס' ד"ה ובטמאים.

א. וז"ל, מפרש בגמ' דלכתחילה אין שוחטין שמא יגעו בבשר ואע"ג דדם קדשים אינו מכשיר וכו' עכ"ל. צ"ע דקושיא זו אפשר להקשות על המשנה דתנן שלא יהיו טמאין נוגעין בבשר, גם בלא זה שאמרו שלכתחילה לא ישחוט. (עי' בטה"ק בד"ה ובטמאים.)

ב. וז"ל, כשהעבירה בנהר ועדיין משקה טופח עלי' עכ"ל. מתוס' מבואר שכשאין משקה טופח עלי' מותר לטמא לשחוט לכתחילה ולא גזרינן אטו היכא שמשקה טופח עליו (אפילו אם לא הי' נחשב גזירה לגזירה אלא שכולה חדא גזירה היא).

מיהו לפ"ז צ"ע למה לא נקט התנא ציור שטמא שוחט לכתחילה כדי שיוכל לכלול זרים נשים ועבדים וטמאים כולם יחד בלשון של היתר לכתחילה כיון שכן הוא האמת שהם שוחטים גם לכתחילה. וי"ל כי רצה להשמיענו שיש ציור שטמא אינו שוחט לכתחילה. (עי' בטה"ק בד"ה או כשהעבירה בנהר.)

ג. וז"ל, וא"ת תיפוק לי' דלמא אתיא לאימשוכי בפנים עכ"ל. הנה מלשון תוס' משמע שאין אנו חוששין שלא אתיא לאימשוכי בפנים, והרי זה אינו, דהא החשש שמא יגע בבשר כולל גם שיכניס ידו בפנים, ואם ביאה במקצת שמה ביאה הרי הוא עובר עי"ז על ביאת מקדש, רק שכוונת תוס' היא להקשות דתיסגי בהחשש

הזה לחוד, ולא צריכים את החשש של שמא יגע בבשר.

מיהו באמת החשש שמא יגע בבשר עדיף טפי כי הוא שייך גם בבמה משא"כ החשש של שמא אימשוכי בפנים.

וי"ל שכוונתם היא להקשות מנלן באמת להגמ' שאסרו שמא יגע בבשר שזה שייך גם בבמה, אולי אסרו רק משום שמא יכנס בפנים. (עי' בטה"ק בד"ה וא"ת.)

מיהו מהמשנה עצמה מוכח כהחשש של שמא יגע בבשר, דהא קתני ובלבד שלא יגע בבשר. והטעם שחששו דוקא לדבר זה י"ל כי זה פוסל את הקרבן. (עי' בקר"א.)

ד. וז"ל, דבטהור שייך למיגזר טפי דלמא אתי לאימשוכי אבל טמא מיזהר זהיר ומידכר ומש"ה לא נקט נמי שמא יכניס ידו לפנים אע"ג דאיכא איסורא למ"ד ביאה במקצת שמה ביאה עכ"ל. תמוה דאם נזהר א"כ איך יגע בבשר. (עי' בטה"ק בד"ה ומשום, ובשפ"א. ועי' בספר עולת שלמה שכתב תירוץ.)

ה. ז"ל, והקשה ה"ר אפרים והיאך במקודשין שוחט דאע"ג דמוקי לה בגמ' בסכין ארוכה איך יתכן שיהא כל כך ארוכה מעזרת נשים עד עזרת ישראל עכ"ל. הנה על המשנה עצמה לק"מ כי המשנה קאמרה בדיעבד, דהיינו שאם שחט שחיטתו כשירה, וא"כ אולי איירי בעבר ונכנס לעזרת נשים ושחט בסכין שאינה ארוכה כל כך, רק שקשה לו לה"ר אפרים על הגמ' למה אמרה הגמ' שתני לשון של בדיעבד כי יש גזירה שמא יגע בבשר,



לימא משום שאי אפשר בסכין ארוכה כל כך וא"כ בע"כ איירי בעבר ונכנס, ולכן תני לשון בדיעבד. (עי' בספר תוספת קדושה.)

ז. וז"ל, ואי לאו דאיכא איסורא דאורייתא לא היו דוחקין כל כך למהר עכ"ל. צ"ב למה לא היו דוחקין למהר כדי לא לעבור על איסור דרבנן.

ז. וז"ל, לאו דווקא חוץ לעזרת ישראל אלא אף חוץ לעזרת נשים וחוץ לחיל עכ"ל. כן צריכים לומר גם לפי ר"ת.

ח. וז"ל, וא"ת וכיון דטבול יום מותר בשאר העזרה כדפרישית עכ"ל. ביותר צ"ל בשאר מחנה לוי.

ט. וז"ל, וי"ל דלא אפשר משום דכתיב פתח אהל מועד והיינו בשער נקנור שהוא מכוון כנגדו עכ"ל. ומבואר מדבריהם שטעם עמידתו שם אינו רק כדי שיוכל להכניס בהונות בלי גופו, אלא יש דין מיוחד במצורע שיעמוד בשער נקנור. ועי' בחי' הגרי"ז על הרמב"ם בהל' מחוסרי כפרה שהאריך בזה והביא מתוס' ביבמות דף ז' ע"ב ד"ה זה נכנס וכו' לא כך, וכן מבואר מקושיית תוס' בסוף דבריהם כאן שהקשו שיכניס המצורע את ידיו דרך גגין.

**(ו) שחטו, דיעבד אין לכתחילה לא, ורמינהו וכו', מקבלה ואילך מצות כהונה, לימד על השחיטה שכשרה בכל אדם.**

פי' דכיון דחזינן שכשרה מהתורה,

מהיכא תיתי לומר שלכתחילה אסור. (קר"א, ושפ"א.)

ולא מסתבר לומר שגזרו אטו שאר עבודות, דהא כיון דכשר בזר א"כ מצוה בו יותר מבשלוחו. (שפ"א.)

ומסקינן שבאמת שחיטה כשירה בזר גם לכתחילה רק שתני ושחטו שהוא לשון דיעבד משום טמאים.

והנה עי' ביבמות דף ל"ג ע"ב דאמרינן זר ששימש בשבת וכו' יש כאן משום זרות ומשום שבת וכו', במאי אי בשחיטה שחיטה בזר כשרה, ופירש"י בד"ה שחיטה בזר כשרה וז"ל, ואין כאן זרות עכ"ל. ועי' ברש"ש שם שדייק מדבריו שמשום שבת הרי הוא שפיר חייב כי אע"פ ששחיטה כשרה בזר אבל אסור לזר לשחוט בשבת ואינו ככהן לענין זה (אלא שהוכיח מהא ששחיטת פרו של אהרן ביוה"כ כשירה בזר שאין הקרבן נפסל).

וכתב עוד שכן משמע קצת בסנהדרין דף נ"א ע"א דאמרינן על בת כהן "דלא אשתרי שבת לגבה" ומשמע שגם לענין שחיטה לא אשתרי.

ועוד הראה שהישראל יכול שפיר לשחוט את הקרבן פסח שלו בשבת, וכתב דהיינו משום שהתם צריכים דוקא את הבעלים.

ועוד הביא משו"ת חכם צבי בסי' מ"ד דמוכח דס"ל שזר שוחט לכתחילה גם בשבת. והביא החכם צבי שבשו"ת הרא"ש איתא שרק כהן שוחט בשבת אבל הגיה החכם צבי את דברי שו"ת הרא"ש באופן שגם זר יכול לשחוט קרבן בשבת.

ועי' גם בבית הלוי בח"ב סי' ט' שדייק כהנ"ל מרש"י ביבמות ומהגמ' בסנהדרין

שאסור, והביא שגם השער המלך בהל' ביאת המקדש (בפ"ו סוף קטע ראשון) דייק כן מרש"י.

מיהו החזו"א בחלק אה"ע סי' קל"ד על הגמ' ביבמות שם, הסיק שגם לזר הותר לשחוט בשבת ושכונת רש"י היא רק לבאר את תחילת הדין, דהיינו שאין כאן איסור זרות, אבל לעולם מכיון שאין כאן איסור זרות הה"נ שאין כאן איסור שבת. וע"ע בספר נהור שרגא ביבמות שם שדן בענין זה, והוא רצה להוכיח מפסח לכל הקרבנות.

והנה נראה שאפילו אם נאמר שזר חייב מיתה על שחיטת קרבן בשבת אבל עדיין אין זה מכריח שיש דין לכתחילה בחול שכהן ישחוט קרבן ולא זר ושמשום כך אין שחיטת זר דוחה שבת, אלא יכול להיות שזר מותר בחול לשחוט גם לכתחילה, רק שאינו מצווה על זה, ורק הכהנים מצווים על זה, וזהו הסיבה למה שחיטת זר אינה דוחה שבת, וכן ביאר הבית הלוי שם.

ובספר מנחת אברהם כאן ראיתי שהביא שהריטב"א ביומא דף כ"ה ע"א בד"ה ראש כתב שאע"פ ששחיטה כשירה בזר אבל מצוה לעשותה בכהן ומש"ה היו מפיסין גם על השחיטה (וכתב הריטב"א שכן איתא בזבחים, וצ"ע). והמאירי שם כתב שצריכים כהן לכתחילה בקרבן תמיד (ולכאורה ס"ל שה"ה לכל קרבן ציבור).

ועיין בחשק שלמה על מנחות דף י"ט שהביא הרבה מקורות בענין אם מצוה שרק הבעלים ישחטו, ועי' ברש"י בפסחים דף ז' ע"ב שכתב וז"ל, הבעלים נצטוו לשחוט שנאמר וסמך ושחט, וכבר דנו בדבריו המנחת ברוך בסי' י"ג, והגבורת ארי במס'

יומא דף כ"ז ע"א בהמילואים, וכן בשו"ת חת"ס בחלק יו"ד סי' רס"ו וסי' שכ"א, וכן באור שמח בפ"א מהל' מקואות ה"ח סקי"א ובפרק ג' מהל' אישות הי"ז ובהמילואים שם.

ועוד הביא המנחת אברהם שהרמב"ם בפ"ט מהל' ביאת המקדש ה"ו הוסיף על לשון המשנה של "ואפילו קדשי קדשים", "בין קדשי יחיד בין קדשי צבור", ור"ל שאתי הרמב"ם לאפוקי משיטת המאירי וס"ל שזר שוחט לכתחילה גם קרבן ציבור, וכוונת הרמב"ם היא לענין לכתחילה.

ועכ"פ צ"ע דשיטת הריטב"א היא דלא כסוגיית הגמ' כאן שרק שחיטת טמא הוא בדיעבד שמא יגע בבשר אבל זר שוחט גם לכתחילה.

וע"ע בספרי על קידושין בח"ג אות י"ג עוד מקורות בענין אם שחיטת קדשים צריכה להיות ע"י הבעלים.

## ז) מקבלה ואילך מצות כהונה.

### בענין שחיטה לאו עבודה היא.

עי' לעיל בדף י"ד ע"ב בתד"ה הג"ה שחיטה לאו עבודה היא שכתבו וז"ל, והרר"י מאורלינש מפרש לאו עבודה היא לפי שווה בחולין ובקדשים א"כ לא מטעם עבודה צוה המקום שחיטה עכ"ל. ועיין בשפ"א במנחות דף ה' ע"א שהקשה דהא בע"כ יש דין מיוחד של שחיטת קדשים (לכאורה מקרא דושחט), דהא חזינן דבעינן לפי כמה ראשונים כלי שרת משא"כ בחולין, וכבר דנו תוס' על זה להלן בדף מ"ז ע"א בד"ה איזהו וכו', ועוד מצינו שמתעסק פסול בשחיטת קדשים

סובר שהקידוש שפיר מעכב רק שהוא סובר שהמעשה שחיטה הוא שעושה את קידוש ולא גוף הסכין.

### ח) מקבלה ואילך מצות כהונה.

ע"י עוד בענין שחיטה לאו עבודה היא, בח"א אות תרמ"א - תרמ"ד, ובח"ב אות קכ"א.

### ט) מה סמיכה בטהורים אף שחיטה בטהורים, מדרבנן, מאי שנא סמיכה דכתיב לפני ה' וכו'.

הנה בגמ' כאן מבואר שמהתורה טמא יכול לשחוט ע"י שיעמוד בחוץ וישחוט בסכין ארוכה, אבל אי אפשר לו לסמוך ע"י שיכניס את ידיו ויסמוך כי ביאה במקצת שמה ביאה. והא דלא אמרינן שאי אפשר לסמוך מבחוץ משום דבעינן כל כחו הרי זה כי אזלינן עכשיו או שאין צריכים כל כחו, או ששפיר אפשר לסמוך בכל כחו גם כשהוא עומד בחוץ.

ובהמשך הגמ' מייטינן שרב חסדא מתני איפכא, והיינו שמה שחיטה בטהורין אף סמיכה בטהורין, ואמרינן שאי אפשר לטמא לשחוט מבחוץ ע"י סכין ארוכה כי אתי כשמעון התימני שסובר שצריכים שידו של השוחט תהי' לפניו מן הנשחט. ולפי רב חסדא יוצא שאע"פ שטמא יכול להכניס ידיו בפנים ולסמוך אבל בכל זאת אי אפשר לעשות כן כי בעינן דומיא דשחיטה. והנה בדברי רב חסדא לא אמרו בגמ' שאף סמיכה בטהורין הוא רק מדרבנן. מיהו הרדב"ז בפ"ג ממעה"ק הי"ח כתב

וכשר בחולין כמו שמבואר לעיל בדף מ"ז ע"א, וע"י בתוס' שם בד"ה מתעסק וכו' שביארו מה הוא הציור של מתעסק. ולכאורה כן יש להקשות גם מהא דשמעון התימני סובר שצריכים ידו של השוחט לפניו מן הנשחט, וכבר הקשו תוס' בדף י"ד שם להלן בדבריהם משמעון התימני על הדרך האחרון שהביאו תוס' לעיל בדף י"ד שם, אבל גם על הדרך של הר"י מאורלינש הרי זה קשה.

אמנם עיין בסוטה דף י"ד ע"ב דאמרינן דבשחיטת קדשים הסכין מקדש את הדם, שמלבד ממה שהשחיטה מתירה את הבהמה נעשה גם קידוש על הדם ע"י הסכין, וא"כ י"ל דהא דבעינן כלי שרת, והא דמתעסק פסול, והא דאמר שמעון התימני שצריכים שידו של השוחט תהי' לפניו מן הנשחט, אין זה בשביל גוף שחיטת הבהמה, אלא בשביל זה שהסכין מקדש את הדם. ועיין בתוס' בריש איזהו מקומן שעיקר ראייתם דבעינן כלי שרת הוא באמת מההיא דסוטה דאמרינן שהסכין מקדש את הדם, ואנחנו מוסיפין על זה שזהו באמת כל הטעם למה צריכים כלי שרת.

מיהו לפ"ז צ"ל שצריכים לעיכובא את הקידוש שעושה הסכין, דהא אמרינן שמתעסק בקדשים פסול, ואילו שיטת הרמב"ן בחולין דף ג' ע"א בד"ה והא דאמרינן וכו' היא שצריכים את הקידוש שהסכין מקדש את הדם רק לכתחילה, וכן יוצא מדברי הרמב"ם בפ"ד מהל' מעה"ק ה"ז שפסק שצריכים כלי שרת רק לכתחילה. מיהו בנוגע לדעת הרמב"ם כבר כתבו כמה אחרונים שלעולם י"ל שהוא

שגם לפי רב חסדא מה שתני אף סמיכה בטהורין הרי זה רק מדרבנן, וצ"ע. וגם מהלשון הראשון שתני מה סמיכה בטהורין אף שחיטה בטהורין יוצא שסמיכה היא בטהורין מן התורה, כי אמרינן שכתוב לפני ה', וביאה במקצת שמה ביאה, וכ"כ רש"י בד"ה מאי שנא סמיכה וז"ל, דבטהורים מדאורייתא עכ"ל. ועי' ברמב"ם בפ"ג מהל' מעשה הקרבנות הי"א שכתב וז"ל, אין סומכין אלא בעזרה, סמך חוץ לעזרה חוזר וסומך בפנים, ואם הי' בעל הקרבן עומד בחוץ והכניס ידו לפנים וסמך סמיכתו כשרה, והוא שסמך בכל כחו, ואין סומכין אלא טהור, ואם סמך הטמא סמך עכ"ל. והנה הרמב"ם פוסק שביאה במקצת לא שמה ביאה, וכן הרי הוא פוסק כאן שאפשר לעשות סמיכה בכל כחו גם כשהוא עומד בחוץ ומכניס ידו בפנים, ומעתה לפ"ז אין סיבה דאורייתא למה טמא לא יוכל לסמוך, והא דאיתא בסוגיין שאסור לטמא לסמוך הרי זה כדאמרינן משום דאזלינן שביאה במקצת שמה ביאה, וכן כתב הר"י קורקוס עי"ש.

מיהו הרדב"ז והכ"מ נקטו שהרמב"ם מפרש שגם כוונת הגמ' כאן היא לומר שסמיכה בטהורים היא רק מדרבנן ושהוא מפרש שכוונת הגמ' במה שאמרה "מדרבנן" היא גם על סמיכה, דהיינו שגם על סמיכה ליכא סיבה דאורייתא למה טמא לא יעשה סמיכה, ולכאורה קשה מהא דאמרינן מאי שנא סמיכה דכתיב לפני ה' ושביאה במקצת שמה ביאה וכמו שכתבנו, וגם אין נראה שום סיבה ללמוד כן. ועכ"פ הנושאי כלים הנ"ל נחלקו

ביניהם למה הדבר אסור מדרבנן, וגם נחלקו בהמשך דברי הרמב"ם שם שכתב שאם עבר הטמא וסמך "סמך", האם כוונתו היא שקבעו רק איסור לכתחילה מדרבנן, אבל לא פסלו את הסמיכה מדרבנן, ולכן כתב הרמב"ם ש"אם עבר הטמא וסמך סמך", כלומר דיש כאן קיום של סמיכה, או האם הרמב"ם סובר שגם פסלו את הסמיכה, ומה שכתב שאם סמך "סמך" כוונתו היא רק שאין זה פוסל את הקרבן, אבל את הסמיכה עצמה פסלו מדרבנן, וחשיב קרבן בלי סמיכה שכשר. ונסדר יותר את דבריהם.

#### א. הרדב"ז.

הרדב"ז שם כתב שהרמב"ם מפרש כהפירוש הנ"ל שכתבנו שמאי דאיתא "מדרבנן" הרי זה קאי גם על סמיכה, אבל הרדב"ז לא כתב את הטעם למה רבנן אסרו, אבל כתב שהרמב"ם סובר שאסור רק לכתחילה, ומשמע מדבריו שגם מדרבנן חשיב שיש כאן סמיכה. ובפשטות נראה לומר שהטעם למה אסור מדרבנן הרי זה כי אע"פ שהוא פוסק שביאה במקצת לא שמה ביאה אבל מדרבנן אסור לעשות ביאה במקצת וכמו שפסק הרמב"ם עצמו בפ"ג מהל' ביאת המקדש הי"ח שיש על זה מכת מרדות עי"ש. ובאמת אם זהו הטעם למה אסור אין נראה שום סיבה למה יפסלו את גוף הסמיכה.

#### ב. הר"י קורקוס.

והר"י קורקוס שם כתב ג' טעמים למה אסור. א', "ומ"מ איסורא איכא". ולכאורה כוונתו בזה היא לאיסור דרבנן בגלל ביאת

ידו, וכהנ"ל שרבנן אסרו לעשות ביאה במקצת, וי"ל דהיינו משום שחששו שמא עי"ז יתירו לעצמו גם ביאת כולו, ואינו משום שמא ימשוך כולו אחרי המקצת.

ב', כי חיישינן שמא לא יוכל לעשות סמיכה בכל כחו.

ג', שמא ימשוך ליכנס כולו בפנים כדי שיוכל לעשות סמיכה בכל כחו, כלומר שאפילו אם בעלמא לא אסרינן ביאה במקצת כי לא חששו שמא ימשוך כולו אחרי מקצתו, אבל הכא חששו.

ועכ"פ הר"י קורקוס לא גילה דעתו שם איך הוא מפרש את מה שכתב הרמב"ם שאם סמך "סמך", דהיינו האם הסמיכה פסולה מדרבנן או לא.

### ג. הכסף משנה.

וגם הכ"מ כתב ש"מדרבנן" קאי גם על סמיכה, וגם הוא סתם דבריו כהרדב"ז ולא כתב מה הטעם להאסור דרבנן, אבל כתב את שני הדרכים בכוונת הרמב"ם ב"ואם סמך הטמא סמך" דהיינו הדרך שגם פסלו את הסמיכה מדרבנן והדרך שלא פסלו.

### ד. הלחם משנה.

והלח"מ שם תמה על הכ"מ כמו שהקשינו דהא בהגמ' מבואר שסמיכה צריכה טהורים מהתורה, ומאי דאיתא "מדרבנן" הרי זה קאי רק על הסיום של שחיטה. ועוד הקשה על הצד שכתב הכ"מ שגם פסלו את הסמיכה, דהא מלשון הרמב"ם שכתב שאם סמך הטמא "סמך" משמע שבדיעבד הסמיכה כשירה גם מדרבנן.

ומש"ה ביאר הלח"מ שמה שכתב הרמב"ם שטמא אינו יכול לסמוך הרי זה

מחמת איסור דרבנן שאינו מוזכר בסוגיין, ובנוגע לאיסור זה סובר הרמב"ם שהוא רק איסור לכתחילה, ובטעם האיסור כתב שהוא שמא יכנס כולו כדי לסמוך.

והנה כבר כתבנו שמהרמב"ם יוצא ששייך שיעשה סמיכה בכל כחו בלי שיכנס רובו אלא ע"י שיכניס רק את ידו, וכן נוקט גם הר"י קורקוס דהא בדרכו השני כתב דחיישינן שמא לא יוכל לעשות בכל כחו ומבואר דשפיר שייך. וגם מדרכו השלישי מבואר שהוא יכול לעשות סמיכה מבחוץ בכל כחו שהרי כתב דחיישינן שמא יכנס בפנים כדי לעשות בכל כחו, ובע"כ צ"ל שכוונתו היא שע"י שיכנס יוכל לעשות כן בקלות יותר, דהא אם אינו יכול בכלל לעשות סמיכה בכל כחו מבחוץ אין צריכים גזירה שמא יכנס בפנים אלא אפילו אם ברור לנו שלא יכנס אסור לעשות סמיכה מבחוץ כי אין כאן כל כחו, וא"כ מוכח דס"ל דשפיר שייך לעשות סמיכה בכל כחו מבחוץ.

מיהו בספר מראה כהן ראיתי שהקשה על אפשרות זו שבודאי אין אפשרות לעשות סמיכה בכל כחו ע"י הכנסת ידיו, ומש"ה תמה על דברי הכ"מ שיש כאן סמיכה כשירה מהתורה (ואולי גם מדרבנן) על ידי כניסת ידו. והסיק שכוונת הרמב"ם היא להיכא שהוציאו את הבהמה לחוץ, וס"ל להרמב"ם שזה אסור רק מדרבנן כי "תיכף לסמיכה שחיטה" הוא רק מדרבנן (וס"ל להרמב"ם שלא כתוב גבי סמיכה עצמה לפני ה' לענין להצריך עזרה אלא רק לאפוקי במה) ומש"ה הסמיכה כשירה בדיעבד. מיהו לא ביאר המראה כהן שם אם הוא סובר שהיא כשירה גם מדרבנן,

ואע"פ שכתב הרמב"ם שצריך לחזור ולסמוך בהעזרה, אבל אכתי יכול להיות שאם לא עשה כן, הסמיכה כשירה בדיעבד גם מדרבנן.

### (י) אפשר דעביד סכין ארוכה ושחיט.

מהגמ' מבואר שהברייתא בא לומר שטמא לא ישחוט בסכין ארוכה בלי להכניס ידו. ולעיל בסמוך אמרינן שכוונת הברייתא היא שאסור רק מדרבנן. ובטעם האיסור איתא לעיל בסמוך דהיינו כדי שלא יגעו בבשר, ואסרו גם כשידו היא בחוץ והרי הוא מכניס רק את הסכין.

וצ"ע על הרמב"ם בפ"א מהל' פסולי המוקדשין ה"א שכתב וז"ל, כל הפסולין לעבודה מותרין לשחוט קדשים לכתחילה, ואפילו קדשי קדשים, חוץ מן הטמא שאינו שוחט לכתחילה, ואע"פ שהוא חוץ לעזרה ופשט ידו ושחט בעזרה, גזירה שמא יגע בבשר עכ"ל. והקשה בחי' הגרי"ז בריש פירקין דהא בכה"ג אין צריכים לחדש איסור דרבנן משום שמא יגע בבשר כדי לאוסרו לשחוט, דהא אע"פ שהרמב"ם פוסק שביאה במקצת לא שמה ביאה, אבל בכל זאת פסק שיש איסור דרבנן גם על ביאה במקצת, דכן מבואר בדבריו בפ"ג מהל' ביאת המקדש הי"ח עיי"ש.

ואמר הגרי"ז שהרמב"ם רצה להשמיענו שאסרו אותו לשחוט לא רק בגלל ביאת ידו, אלא גם חידשו איסור דרבנן על עצם השחיטה מטעם שמא יגע בבשר.

מיהו אכתי נשאר קשה על הרמב"ם למה לא הביא את הציור של שוחט בסכין

ארוכה כיון שגם זה אסור מחמת החשש של שמא יגעו בבשר.

### (\*) הערות קצרות ומראה מקומות על דף ל"ב.

א. נשפך מן הכלי על הרצפה ואספו כשר.

יש לעיין למה לא תנן "יאספנו" כמו לעיל דתנן "יחזירו" ולא "אם החזירו" כשר. ועי' באמת בתוס' בסוף דף ל"ד שכתבו שמצוה לאסוף, ומבואר בדבריהם שאל"כ הוי דיחוי. (עי' בשפ"א).

ב. וכולן שקבלו וכו' נתנו על גבי הכבש וכו'.

יש לעיין למה לא תנן גם בהסיפא וכולן שנתנו על גבי כבש וכו'.

ולפי משמעות הסוגיא בדף כ"ו ע"ב שאם סוברים שזריקה שלא במקומו לאו כמקומו דמי איירי המשנה כאן בכשר שנתן א"כ לק"מ. מיהו לפי מה שפירש"י שאיירי בפסול (וכבר כתבנו שכן משמע מגוף המשנה) א"כ צ"ע.

ולפי שמואל שסובר כמקומו דמי, מבואר בתוס' שם, וכן בשט"מ כאן באות א', דאיירי המשנה כאן רק בטמא לחוד, וא"כ גם לפ"ז ניחא למה לא תנן וכולן. מיהו בחי' באות א' הבאנו שהלח"מ הבין שלפי דבריהם איירי אפילו בטמא אבל ה"ה בכולן. (עי' בחשק שלמה).

ג. נתנו על גבי כבש שלא כנגד היסוד וכו' יחזור הכשר ויקבל.

פירש"י וז"ל, ואי סבירא לי' דשלא במקומו כמקומו דמי והויא לה זריקה גמורה באדם פסול אשמעינן דאין פסול

עושה שירים עכ"ל. וצ"ע דאם אין פסול עושה שירים א"כ גם אם יעשה זריקה במקומו יהי אפשר לחזור ולקבל, וא"כ למה תני דין זה של יחזור הכשר ויקבל דוקא על שלא במקומו. ובאמת כן הקשו תוס' לעיל בסוף דף כ"ו ע"ב ותירצו שכוונת הגמ' היא להעמיד בטמא, ובטמא כו"ע מודים שהוא עושה שירים, ומש"ה אם עשה זריקה במקומו אי אפשר לחזור ולקבל, אבל שלא במקומו גם טמא אינו עושה שירים, אבל רש"י סתם וכתב שפסול אינו עושה שירים, ומשמע גם בזריקה במקומו, וא"כ צ"ע למה נקט התנא זריקה שלא במקומו. (עי' באות ב').

#### ד. נתנו על גבי כבש שלא כנגד היסוד וכו' יחזור הכשר ויקבל.

ופירש"י שפסול נתן, ושוב כתב לפרש את המשנה בין לפי המ"ד שסובר שזריקה שלא במקומה לאו כמקומה דמי ובין לפי המ"ד שסובר שכמקומו דמי. והקשה השט"מ באות א' דלעיל בדף כ"ו ע"ב מבואר שלפי המ"ד שסובר לאו במקומו דמי איירי המשנה גם בכשר, ורק לפי שמואל שסובר שכמקומו דמי הוצרכו לומר שם ש"הכא במאי עסקינן דיהבי' פסול". מיהו חזינן שבהמשנה תנן "יחזור הכשר ויקבל", וא"כ משמע שבהפעם הראשונה פסול עשה, וצ"ע.

#### ה. ורמינהו ושחט, שחיטה כשרה בזר.

ופירש"י וז"ל, מדלא כתיב ושחט הכהן עכ"ל, ומשמע שהדרשה היא מהא דכתיב

ושחט סתם ולא ושחט הכהן, וכן משמע מלשון הברייתא דתניא ושחט שחיטה כשירה בזר, פי' דבתחילה נתכוונה הברייתא לדרוש כהנ"ל, דהיינו מהא דכתיב ושחט סתם בלי לפרט ושחט הכהן, ושוב המשיכה הברייתא לבאר שבכל זאת אולי צריכים כהן (גם בלי שיהי' כתוב ושחט הכהן) משום דכתיב כהונה באופן כללי על כל דבר המזבח, ומתרת הברייתא שהדרשה היא דוקא מהא דכתיב אח"כ והקריבו בני אהרן הכהנים, דהיינו מההשוואה בין איך שכתובה שחיטה לבין איך שאח"כ כתוב אודות קבלה, דהיינו מה שכתוב והקריבו בני אהרן וגו', ומשמע שרק מקבלה ואילך הוי מצות כהונה.

#### ו. דרבנן.

פי' שמא יגעו בבשר. ולפ"ז יוצא שההיקש הוא רק אסמכתא.

#### ז. אפשר דעביד סכין ארוכה ושחיט, סמיכה נמי אפשר דמעיל ידי' וסמיך.

הנה ממה שנקט בסמיכה שמעיל ידי' חזינן דאתי עכשיו שביאה במקצת לא שמה ביאה. וצ"ע למה לא נקטו גם בשחיטה דמעיל ידו ולא רק סכין ארוכה. (עי' בקר"א בתחילת דבריו על ע"ב).

#### ח. תד"ה ת"ל והקריבו.

וז"ל, וא"ת תיפוק לי' מהיקשא דסמיכה ושחיטה וכו' כדריש ר"ש בריש הקומץ רבה עכ"ל. צ"ע דביומא דף כ"ז ע"א כללו בגמ' באמת את שתי הילפותות יחד, וכן עשה רש"י שם בד"ה ת"ל. (עי' בט"ק).

## ט. בא"ד.

וז"ל, וי"ל דאי לא דרשא דהכא הוה ממעטינן שחיטה מדכתיב תשמרו את כהונתכם דמשמע אפילו שחיטה בכלל עכ"ל, הרי שהדרשה של והקריבו גוברת על הדרשה של תשמרו את כהונתכם דמשמע אפילו שחיטה. ברם יתכן שהיינו רק משום שיש עמו ההיקש של וסמך ושחט. אבל כל אחד לחודי' לא הי' גובר על כהונתכם. מיהו מבואר בגמ' שם שר"ש דורש ששחיטה כשירה בזר מההיקש של וסמך ושחט, כי אינו סובר את הדרשה של והקריבו וגו' כי הוא סובר שו' מוסיף אשר לפ"ז יוצא שכמו שבקבלה צריכים כהונה ה"ה לשחיטה, ולפ"ז יוצא שר"ש סובר שהדרשה מוסמך ושחט גוברת על הדרשה מוהקריבו אע"פ שיש עמו הדרשה של כהונתכם. (עי' בצ"ק, ובפנים מאירות, ובחק נתן.)

## י. בא"ד.

וז"ל, ואע"ג דאיצטריך לן לעיל ספ"ק והקריבו בני אהרן הכהנים לג"ש שתהא בכהן כשר ובכלי שרת, מ"מ דריש מיני' שפיר מקבלה ואילך מצות כהונה עכ"ל. צ"ע מה קשה להו, הלא הג"ש היא מבני אהרן, ואילו הכא דרשינן מהכהנים.

## יא. תד"ה מאי שנא.

וז"ל, ואי לא כתב בה לפני ה' אלא מקרא דשחיטה הא שחיטה גופה ישנה בכמה עכ"ל. צ"ע דגם אם כתיב לפני ה' בסמיכה עצמה אבל נימא שכמו שבשחיטה אע"פ שכתב בה לפני ה' הרי היא נוהגת בכמה הה"נ לסמיכה.

## יב. בא"ד.

וז"ל, והתם פי' בקונטרס דהיינו קרא דכתיב בפר כהן משיח לפני ה' וסמך עכ"ל. הנה רש"י שם הביא קרא דעולה שהביאו תוס' להלן, דהיינו מאי דכתיב יקריב אותו לרצונו לפני ה' וסמך ידו על ראש העולה, ולא קרא דפר כהן המשיח דכתיב והביא את הפר אל פתח אהל מועד לפני ה' וסמך את ידו על ראש הפר. מיהו מצד שני ציטט רש"י שם "וסמך את ידו" וכן כתוב בפר כהן המשיח ולא "וסמך ידו" דכתיב בעולה. (עי' בברכת הזבח, ובצ"ק.)

ועכ"פ יש ליישב קושיית תוס' על רש"י, דהנה בשני הפסוקים הנ"ל כתוב קודם לפני ה' ורק אח"כ וסמך, דבעולה כתיב יקריב אותו לרצונו לפני ה' וסמך ידו על ראש העולה, ובפר כהן המשיח כתיב והביא את הפר אל פתח אהל מועד לפני ה' וסמך את ידו, ולא כתיב וסמך לפני ה' וגו' כמו שכתוב ושחט לפני ה', וא"כ אולי הרי זה ממעט רק במה, כלומר שצריכים לעשות סמיכה רק בקרבן שמקריבים בבית המקדש ולא בקרבן שמקריבים בכמה, אבל לא איירי במעשה הסמיכה עצמו, דהיינו שהסמיכה עצמה צריכה להיות בפנים, ומש"ה הוצרך רש"י לומר משום תיכך לסמיכה שחיטה. (עי' בברכת הזבח, ובטה"ק.)

## יג. בא"ד.

וז"ל, שאני התם דקדושה חמורה היא חטאות הפנימיות עכ"ל. צ"ע דא"כ גם מעולה אי אפשר ללמוד קדשים קלים.



יד. הא מני שמעון התימני.

הנה נראה שכוונת הברייתא היא דמה שחיטה בטהורים א"כ גם בסמיכה אע"פ שאפשר לעשותה בטמאים ע"י שמעייל ידי' בפנים אבל הרי הוא פטור מסמיכה וממילא אין סמיכתו שוה כלום.

ולפ"ז יוצא שטהור מיהא יכול לסמוך ע"י שמעייל ידו בפנים. ולכאורה צ"ע למה לא ממעט שמעון התימני גם דבר זה וידרוש מה שחיטה צריכים שהשוחט יהי' לפני ה' אף בסמיכה צריכים שהסומך יהי' לפני ה'.

טו. לפנים מן הנשחט.

נראה שכוונתו לומר דלא מספיק שיהי' בפנים אלא הרי הוא צריך להיות נוכח ההיכל ושיחצה בין הבהמה להיכל ולא שיהי' לצד החיצון של הבהמה. מיהו צ"ע מנלן דבר זה.

וצ"ל דכך משמע משוחט לפני ה' דהיינו בלי הפסק הבהמה.

מיהו לפ"ז אי אפשר לגרוס כגירסת השט"מ באות ב' שיהי' שוחט וכן הבקר לפני ה'.

ועכ"פ י"ל שכוונת רש"י במש"כ ה"ג שוחט את בן הבקר יהי' לפני ה' היא לאפוקי מהגי' שהביא השט"מ.

מיהו חזינן שדקדק שמעון התימני לומר שידיו של שוחט יהיו לפני מן הנשחט ומשמע שרק ידיו (או ידו, וצ"ע) שעושה את השחיטה צריכה להיות לפני מן הנשחט. מיהו מצד שני קאמר שוחט את בן הבקר יהי' לפני ה'.

דף ל"ב ע"ב

יא) אמר עולא אמר ריש לקיש טמא שהכניס ידו לפנים לוקה וכו' אף ביאה במקצת שמה ביאה.

שיטת הרמב"ם להלכה שביאה במקצת לא שמה ביאה אבל מכין אותו מכת מרדות.

הנה הרמב"ם בפ"ג מהל' ביאת המקדש הי"ח פסק שעל ביאה במקצת חייבים רק מכת מרדות, אבל מדין תורה לא שמה ביאה ואין אפילו מלקות וכ"ש שאין כרת, והראב"ד הקשה עליו מהא דעולא בשם ריש לקיש ששמה ביאה. ובאמת אפילו לפי רבינא שסובר להלן בדף ל"ג ע"ב דליכא כרת אבל מלקות מהתורה מיהא איכא. ועי' בכ"מ שם שיישב את דעת הרמב"ם, דהנה לפי רבי אבהו בדף ל"ג ע"ב לא איירי ריש לקיש כלל לענין ביאת מקדש אלא לענין טמא שנגע בקודש, ולכן מספקא לי' להרמב"ם איך לפסוק אם כעולא ורבינא או כרבי אבהו, ולכן פסק מספק דפטור ממלקות מהתורה ולוקה רק מכת מרדות משום שמדרבנן בודאי אסור.

מיהו הערל"ג ביבמות דף ז' ע"ב בד"ה מצורע וכו' יישב את דעת הרמב"ם בדרך אחרת, והיינו דאתי הרמב"ם לשיטתו בה"ט שם שפסק שמחוסר כפרה אסור ליכנס לעזרה רק מדרבנן, ולוקה מכת מרדות, אבל ליכא איסור דאורייתא של ביאת מקדש, והראב"ד שם השיג עליו מהא דאיתא בתוספתא דשפיר חייב כרת. והכ"מ בשם הר"י קורקוס יישב את דעת הרמב"ם

שהרמב"ם סובר דתלוי בהמחלוקת אם מחוסר כפרה דזב כזב דמי או לא, ודלא כתוס' בסוגיין שכתבו דפליגי רק לענין פסח הבא בטומאה, דהרמב"ם סובר שפליגי גם לענין אם אסור לו מהתורה ליכנס למחנה שכינה, ומאי דדרשינן "עוד טומאתו בו לרבות מחוסר כפרה" הרי זה אתי רק כהמ"ד שסובר שמחוסר כפרה דזב כזב דמי, וכן אזיל התוספתא, אבל הרמב"ם פוסק דלאו כזב דמי. ומעתה לפ"ז שמותר מהתורה למחוסר כפרה ליכנס למחנה שכינה אכתי נשאר קשה קושיית הגמ' האיך מותר למצורע בעל קרי שכבר טבל לקריו להכניס ידיו לבהונות אם נאמר שביאה במקצת שמה ביאה, דהא ליכא למימר הואיל והותר לצרעתו הותר נמי לקריו דהא ליכא שום תופעה של "הותר לצרעתו" דהא מצד צרעתו ליכא שום איסור מהתורה כי הוא רק מחוסר כפרה, וא"כ נשאר ששפיר יש ראי' ממצורע בעל קרי שביאה במקצת לא שמה ביאה, ומש"ה פוסק הרמב"ם שלא שמה ביאה (כי משמע שכו"ע סוברים שמצורע בעל קרי מכניס ידיו לבהונות), אבל הראב"ד הרי חולק על הרמב"ם וסובר שמחוסר כפרה בעזרה הוא בכרת וא"כ שפיר יש לומר שהואיל והותר לצרעתו הותר נמי לקריו ואין ראי' שביאה במקצת לא שמה ביאה אלא שפיר י"ל כעולא בשם ר"ל ששמה ביאה.

והאבן האזל שם כתב יישוב אחר למה הרמב"ם פוסק שלא שמה ביאה, והיינו שגם הוא אתי כדרכו של הערל"נ שהרמב"ם סובר להלכה שאי אפשר לומר הואיל והותר לצרעתו הותר נמי לקריו אבל

האבן האזל כתב טעם אחר לדבר זה, והיינו משום שצריכים לפסוק כמו רבא שחולק על עולא וסובר שלא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי בציוור של הותרה, אלא רק בציוור של דחוי', וכמו שהשיב לאביי בסוגיין, דהא כשיש מחלוקת בין עולא ורבא ההלכה היא כרבא, ואין ראי' שגם אביי סובר כעולא, אשר לפ"ז יש שנים נגד יחיד, כי י"ל שאביי בא רק לדחות סברת רב יוסף שאפשר לדמות דחוי' להותרה אבל אין ראי' שהוא עצמו מסכים לעולא, והגמ' ביבמות דף ז' ע"ב שהשתמשה בסברת עולא הרי זה רק בתורת הו"א שם אבל אין זה נשאר שם בהמסקנא. ומעתה לפי רבא בע"כ צריכים לומר במצורע בעל קרי שביאה במקצת לא שמה ביאה כי לא שייך לדידי' לומר הואיל והותר לצרעתו הותר נמי לקריו עכ"ד האבן האזל. מיהו אולי רבא סובר כרבינא להלן בדף ל"ג ע"ב שביאה במקצת אסור מהתורה אבל רק בל"ת ועשה ולא בכרת, ומש"ה אין צורך לומר שהועיל והותר לצרעתו הותר נמי לקריו וכמו שביארו תוס' שם. ועי' עוד להלן באות כ"ט שנדון עוד בענין אם רבא באמת אינו סובר הואיל ואישתרי אישתרי בציוור של הותרה, ונביא את דברי הטורי אבן ורעק"א בענין זה.

ועכ"פ אכתי צריכים לדעת מה הוא מקורו של הרמב"ם לזה שפסק שיש מיהא איסור דרבנן. ועי' במל"מ על הי"ט בקטע ודע שזה שכתבנו וכו' שהוכיח שתוס' בריש פירקין סוברים באמת שאין איסור דרבנן. וכתב הערל"נ שמקורו של הרמב"ם הוא מהסוגיא בפסחים דף צ"ב ע"א דאמר רבא שם שהא שהתירו למצורע שראה קרי

ביום שמיני וטבל בו ביום לטהר עצמו מצרעתו הרי זה ציור שלא העמידו חכמים דבריהם במקום עשה שיש בו כרת, ורש"י שם מפרש שהכוונה היא להאיסור דרבנן של טבול יום במחנה לוי, אבל כתב הערל"ג שהרמב"ם מפרש שהכוונה היא להא דמכניס ידיו לבהונות כי על ביאה במקצת יש איסור דרבנן. והטעם למה הרמב"ם שינה מפירוש רש"י, וכן ממה שאמר רבי יוחנן בסוגיין, הוא משום שהי' קשה לו קושיית תוס' שהקשו שהרי רבא סובר שטבול יום דזב כזב דמי וא"כ יש איסור דאורייתא להכנס לעזרת נשים, ולכן פירוש הרמב"ם שלפי רבא מה שיכול להכנס לעזרת נשים הרי זה משום שהעשה של עשיית קרבן פסח שיש בו כרת דוחה עשה שאין בו כרת, וכוונת רבא שם במה שאמר שלא העמידו דבריהם היא לגבי הכנסת בהונות שיש בזה איסור דרבנן מצד ביאה במקצת.

והקהלות יעקב בסוף סי' כ"ד ר"ל שטעמו של הרמב"ם הוא משום איסור דרבנן של חצי שיעור, ושאפילו לפי החכם צבי בסי' פ"ו שסובר שחצי אסור מן התורה רק באיסורי אכילה, אבל י"ל שבשאר דברים איסור דרבנן מיהא איכא וכמו שהביא משבת דף ע"ד. והקשה על זה מהא דאמר ריש לקיש להלן בדף צ"ה ע"א שמעיל שניטמא מכניסו בפחות משלשה על שלשה ומכבסו, וליכא איסור של מכניס טומאה למקדש כיון שמכניסו פחות משלשה על שלשה ואילו לפי הנ"ל אכתי צריך להיות אסור משום חצי שיעור וכפסק הרמב"ם, ותי' שאפילו אם שייך לומר בזה שיש איסור דאורייתא של חצי

שיעור, אבל י"ל שמצוה גמורה של כיבוס דם חטאת דוחה הך איסור בעלמא אפילו אם הוא מהתורה, ואע"פ שלא הוי בעידנא, וכמו שמצינו דוגמת דבר זה להלן בסוגיין בתד"ה לענין וכו' שעשה חמור שיש בו כרת דוחה לא תעשה ועשה.

## יב) ביאה במקצת שמה ביאה.

### גדר האיסור של מכניס טומאה למקדש.

הנה כבר הרבו להקשות שגם בלא לומר שביאה במקצת שמה ביאה ושאיסור להכניס מקצת גופו מדין ביאת מקדש, למה אינו חייב כרת משום מכניס טומאה למקדש כי אפילו אם ביאה במקצת לא מיקרי ביאה ולא מיקרי שהאדם בא אל המקדש, אבל עכ"פ הרי הכניס טומאה למקדש, דלמה גרע טומאת עצמו מטומאה אחרת.

### א. ביאורו של הגר"ח ברבינא.

ובחידושי הגר"ח על זבחים להלן על דברי רבינא בדף ל"ג ע"ב איתא שהגר"ח רצה לבאר עי"ז את דעת רבינא שם, דהנה רבינא שם אמר שריש לקיש לא נתכוין לומר שביאה במקצת שמה ביאה לענין כרת אלא רק לענין מלקות ושלכן לא קשה על עולא בשם ר"ל ממצורע כי במצורע בעל קרי שמכניס בהונות ואיכא רק ביאה במקצת ליכא כרת אלא רק ל"ת ועשה רגילים, וממילא עשה דפסח שיש בו כרת דוחה אותם וכמו שביארו תוס' שם, ופירש"י שם שהכוונה היא למלקות משום בא אל המקדש, ושטעמו של רבינא הוא

משום שההיקש לנגיעה כתוב בהפסוק דאיירי בהאזהרה, אבל הגר"ח רצה לומר שיש לפרש שרבינא לית לי' בכלל ההיקש הנ"ל, אלא נתכוין למלקות משום מכניס דבר טמא למקדש וכמו מכניס כלים טמאים למקדש דלוקה ואינו חייב כרת (וילפינן דבר זה מואם לא יכבס וגו' כי את מקדש ה' טמא כמש"כ הרמב"ם בהט"ז שם).

והעיר הקהלות יעקב בסי' כ"ד כאן דהא אע"פ שפסק הרמב"ם בפ"ג מביאת המקדש הט"ז שם שהמכניס כלים שנטמאו הרי הוא חייב רק מלקות ולא כרת, אבל בכל זאת פסק שהמכניס שרץ עצמו או אדם טמא הרי הוא חייב כרת, והכא הרי הוא מכניס את ידיו דהיינו אדם טמא, וא"כ למה אינו חייב כרת, וכתב שי"ל שרק מכניס שרץ הוא בכרת מפני ששרץ הוא הטומאה עצמה, וכן רק אם מכניס אדם, דהיינו אדם שלם שהוא טמא הרי הוא חייב כרת, אבל הכא הרי אינו מכניס אדם שלם, אלא רק את הידים, והידים בפני עצמם אינם בגדר אדם, ולכן הרי זה רק על מדריגת מכניס כלים טמאים למקדש דלוקה וליכא כרת.

מיהו לא הבנתי דהא הכא לא איירי באדם שקיבל טומאה מאדם אחר אלא באדם שהוא הטומאה עצמה, דהיינו מצורע ובעל קרי, וא"כ הרי זה כמכניס שרץ, ומה לי בזה שאין כאן אדם שלם, דכי חייב כרת רק אם מכניס שרץ שלם, הלא בודאי הוא הדין אם מכניס רק חלק מהשרץ, וא"כ נהי שבנוגע לעולא וריש לקיש עצמם שדיברו על טמא שהכניס ידיו י"ל דאיירי באדם שקיבל טומאה מהמת ולכן מצד מכניס יש

רק מלקות אבל רבינא נתכוין לתרץ שגם בעל קרי שהכניס ידו הוא ציור שיש בו רק מלקות, ואילו לפי הנ"ל הרי זה כמכניס שרץ שהוא ציור של כרת.

### ב. דרכו של האבן האזל.

ועי' באבן האזל בדבריו על פ"ג מהלי' ביאת המקדש הי"ח שהקשה את הקושיא הנ"ל בזה"ל, והנה לכאורה קשה דאפילו אי ביאה במקצת לא שמה ביאה במאי גרע ממכניס שרץ למקדש דחייב המכניס, וה"נ הא ידו של הטמא ראוי' לטמא כמו השרץ, ולמה לא יעבור משום ולא יטמאו את מחניהם עכ"ל.

ועוד מבואר באבן האזל שם דקשה לו גם על הדין שהנכנס דרך גגין פטור משום שאינו דרך ביאה, דהא צריך להיות חייב משום מכניס טומאה למקדש.

ועיי"ש באבן האזל שתי' בזה"ל, ומוכח מזה דדין מכניס שרץ הוא ג"כ משום גדר ביאה, דהא טמא הבא למקדש דרך גגין פטור, משום דדרך ביאה אסרה תורה, וא"כ איך אפשר דשרץ חמיר מטמא מת, וע"כ דכיון דשרץ דרך ביאתו בכך שיכניסו או שיזרקו אותו לעזרה, הוי דרך ביאה, וא"כ מיושב דאי ביאה במקצת לא שמה ביאה לא דמי מכניס ידו למכניס שרץ, דמכניס שרץ הוי ביאה, ומכניס ידו דהוי רק ביאה במקצת לא הוי ביאה עכ"ל. מיהו לא הבנתי דנהי דלא הוי ביאה על כל האדם אבל למה לא מיקרי ביאה על היד עצמה, והרי לא כתב שאין הדרך להכניס רק את ידו אלא כתב רק שלא שמה ביאה אשר זה איירי לענין שאינו נחשב ביאה על כל האדם.

למה אם נכנס דרך גגין אינו חייב כרת משום מכניס דהא התם הרי שפיר הכניס אדם שלם הראוי לקבל טומאה.

#### ד. זכר יצחק.

והנה עד עכשיו נקטנו שעל מקצת גופו לחוד רבוצה טומאה. מיהו ע"י בספר זכר יצחק בסי' נ"א סק"ה שהקשה גם הוא למה בביאה במקצת אינו חייב משום מכניס, והוא תי' בדרך אחרת מהקהלות יעקב, והיינו דלא בעינן למכניס שיעור קבלת טומאה, אבל בעינן שעל הדבר שמכניס ירבץ טומאה, ואילו באדם, כל האדם כולו הוא הדבר הטמא, אבל ידו לחוד אינה טמאה, ומש"ה לא שייך לחייב משום מכניס, וז"ל הזכר יצחק שם, והיינו טעמא דבחי אין כאן טומאה לעולם כי אם באדם, וכל שהוא חלק ממנו לא הוי טומאה, וכן מתבאר זה מהא דטמא שהכניס ידו לפנים דנחלקו בזבחים ל"ב ב' אם ביאה במקצת שמה ביאה, והרי מ"מ הכניס אדם טמא, וע"כ דבעי כל הטומאה ולא חלק ממנו כמו בבגד שלש על שלש עכ"ל.

וגם בספר אבי עזרי על פ"ח מהל' מעשה הקרבנות ה"ב ראיתי שכתב כדרכו של הזכר יצחק, אלא שהאבי עזרי נשאר קשה על הדין של מעיל בדף צ"ה שם, דלמה אינו חייב משום מכניס גם על פחות משלשה דהא התם בודאי גם החלק של פחות משלשה על שלשה טומאה רבוצה עליו.

ועכ"פ גם על דרכו של הזכר יצחק קשה למה בנכנס דרך גגין אינו חייב משום מכניס כיון דהתם איירי באדם שלם.

ועכ"פ לפי האבן האזל מיושב גם דינו של ריש לקיש בדף צ"ה ע"א דאמר שם שמעיל שניטמא מכניסו פחות משלשה על שלשה ומכבסו, וביארו תוס' שם למה לא שייך לומר שביאה במקצת שמה ביאה עיי"ש, אבל לכאורה אכתי קשה דיתחייב משום מכניס טומאה למקדש דהא גם החלק שפחות משלשה על שלשה הרי הוא טמא, דנהי שאין בחלק זה לבדו שיעור קבלת טומאה, אבל לאחר שהבגד נטמא בודאי גם על החלק ההוא רבוצה טומאה. ומעתה לפי האבן האזל לא קשה מידי, דגם משום מכניס אינו חייב כי כיון שאין בו שלשה אין זה בגדר ביאה.

ועל ביאורו של הגר"ח בדברי רבינא צ"ע באמת למה בגד פחות משלשה על שלשה קל יותר מידו.

#### ג. קהלות יעקב.

והקהלות יעקב כתב דרך אחרת ליישב למה ליכא בביאה במקצת משום מכניס טומאה למקדש, וכן בבגד פחות מג' על ג', והיינו משום שכדי להתחייב משום מכניס צריכים שיכניס שיעור שראוי לקבל טומאה, והרי בגד פחות משלשה על שלשה אינו שיעור של קבלת טומאה, וכן ידו לחוד אינה בר קבלת טומאה. מיהו לכאורה הגדר שכתב קשה מצד הסברא, כי מאחר שכבר קיבל טומאה, והטומאה רובצת גם על ידו וגם על החלק של הבגד שהוא פחות משלשה על שלשה, למה בשביל להתחייב בשביל מכניס צריכים שיכניס שיעור שהוא מספיק גדול שהי' יכול לקבל טומאה לחודי' בתחילה.

ועוד קשה על דרכו של הקהלות יעקב

עוד צ"ע על דרכו של הזכר יצחק דלפי הנחתו שהיד עצמה אינה טמאה א"כ יוצא שאם ביאה במקצת שמה ביאה הרי הוא חייב על כניסת ידו אע"פ שאינה טמאה בפני עצמה ואין כאן טומאה בתוך המקדש, וזה נראה תמוה. וצ"ל לפי דרכו שהכוונה בביאה במקצת שמה ביאה היא שמסתכלים כאילו נכנס כולו ומש"ה שפיר יש כאן טומאה במקדש, דהיינו כולו, אבל לפי הצד שהכוונה היא שמספיק בכניסת המקצת לחוד, ולעולם אין זה נחשב שכולו נכנס, א"כ צ"ע כהנ"ל דנמצא שהוא חייב אע"פ שאין כאן שום טומאה בתוך המקדש. וע"ע ביסוד הדין של ביאה במקצת שמה ביאה באות י"ג סק"ו ובאות כ"א.

#### ה. המנחת חינוך.

וע"ע במנחת חינוך במצוה שס"ג אות י"ב שהקשה גם הוא למה דרך גגין פטור, הלא נהי שאין כאן משום בא אל המקדש כיון שזה שלא כדרך, אבל למה אינו חייב משום מכניס טומאה למקדש, דעל זה חייב גם שלא כדרך כגון זורק שרץ לתוך המקדש אע"פ שאין הדרך להכניס שרץ ע"י זריקה (וזהו דלא כהאבן האזל שכתב דהוי שפיר כדרך וכמו שהבאנו לעיל), והראה שם שהראב"ד סובר שבכלל ליכא כרת על מכניס טומאה למקדש, וא"כ לפי הראב"ד י"ל שאה"נ הנכנס דרך גגין לוקה משום מכניס, והכוונה ב"פטור" היא רק שאין כרת משום בא אל המקדש, אבל הרמב"ם הרי פוסק שיש כרת גם על מכניס, וא"כ אכתי קשה כהנ"ל, ונשאר המנ"ח בצ"ע.

#### ו. המשך חכמה.

ועי' במשך חכמה על פר' מצורע על מאי דכתיב את האיש המטהר כו' לפני ה' (י"ד, י"א) שכתב כאבן האזל והזכר יצחק והקה"י דליכא חיוב מכניס על מקצת גוף האדם וז"ל, הדבר נפלא דבכל פר' טהרת המצורע לא כתיב איש אלא רק בפסוק זה, ובתו"כ (פרשתא ג') דריש זה, ובפשוטו יש לומר דהנה דבר זה חידוש הוא דביאה במקצת שמי' ביאה, או לענין מלקות כמבואר בזבחים דף ל"ב ל"ג (כפירש"י ברבינא) ע"ש, והכא מעייל ידו לשער נקנור, והוה אמינא דלא איירי רק בקטן המטהר, דלאו בר מצוה הוא, ועל הכנסתו למקדש (כלומר אם אחר מכניס את ידו של הקטן) ליכא איסורא משום מכניס דבר טמא, דזה ודאי דבעי שיכניס רובו או כולו, אבל בהבאת ידו ליכא איסורא, ועוד דמכניס קטן אימעוט בריש ערכין (וכמש"ב בחידושי בשם הגר"א) מכרת, ולכן קמ"ל קרא דהעמיד האיש המטהר, היינו גדול דבר מצוות, ואם נכנס במקצת איכא כרת או מלקות, בכל זאת לטהר מצרעתו התירה רחמנא, ונכון בס"ד עכ"ל.

**ז. עוד בענין אם כדי להתחייב משום מכניס טומאה למקדש צריכים שיכנס כולו או האם סגי ברובו.**

והנה הא ודאי שלענין בא אל המקדש סגי ברובו שהרי אמרינן שרק ביאה במקצת לא שמה ביאה ומשמע שביאת רובו חשיבא שפיר ביאה, דכי נאמר שהכוונה במקצת היא גם לרובו, מיהו אעפ"כ חזינן שהמשך חכמה נסתפק לענין מכניס אם סגי

ברובו או אם בעינין כולו. ולפי הצד שצריכים כולו מתורץ הקושיא שהקשינו למה נכנס דרך גגין אינו חייב משום מכניס די"ל שאה"נ אם נכנס כולו הרי הוא חייב משום מכניס רק דאיירי שנכנס רק רובו אשר בכה"ג שייך לחייבו רק משום בא אל המקדש ובזה אמרינן דפטור כיון שאינו דרך ביאה. ובהאות הבאה בסק"ב נביא כן בשם הגר"ח.

### ח. גדרי שוהה בטומאה במקדש.

והנה יש עוד קושיא שאפשר להקשות בענין זה, והיינו למה פטרינן הנכנס דרך גגין, הלא הדין נותן שיהי' חייב משום ששהה בטומאה במקדש, שהרי הוא שוהה אח"כ בפנים כדי השתחואה. ולהלן בהאות הבאה נדון על קושיא זו באריכות, וכאן הזכרנו אותה רק לשלימות הענין.

### יג) ביאה במקצת שמה ביאה.

א. גדרי האיסור של שוהה בטומאה במקדש.

והנה יש עוד קושיא שאפשר להקשות בענין זה, והיינו למה פטרינן טמא שנכנס דרך גגין, הלא הדין נותן שיהי' חייב משום ששהה בטומאה במקדש, שהרי הוא שוהה אח"כ בפנים כדי השתחואה.

מיהו י"א שאה"נ הרי הוא פטור אפילו אם שהה, ונבאר את הענין יותר, דהנה בשבועות דף י"ז ע"ב אמרינן שאם נכנס רובו לתוך בית המנוגע שלא כדרך ביאה כגון מאחוריו אינו טמא כי צריכים דרך ביאה, אבל אם נכנס כולו בדרך זה הרי הוא שפיר טמא משום שלא גרע מכלים שנמצאים בתוך הבית שטמאים משום עצם

היותם שם, ועוד אמרינן שם שאם בא אל המקדש דרך גגין הרי הוא פטור משום שאינו דרך ביאה. וכתב המל"מ בפ"ג מהל' ביאת המקדש הי"ט שבאמת אם אחרי הכניסה שהה כדי השתחואה הרי הוא חייב משום משהה עצמו בפנים משום הסברא הנ"ל שמוזכרת לענין בית המנוגע דגם כאן לא גרע מהיכא שנטמא בתחילה כשהוא בפנים ושהה כדי השתחואה בלי לצאת שהוא חייב כרת כדילפינן בשבועות דף ט"ז ע"ב בזה"ל, א"ר אלעזר כתוב אחד אומר את משכן ה' טמא, וכתוב אחד אומר את מקדש ה' טמא, אם אינו ענין לטומאה שבחוץ, תנהו ענין לטומאה שבפנים, וכתבו תוס' שם בד"ה תנהו וכו' שאזהרתו הוא מולא יטמאו את מחניהם. ועוד הוכיח כן המל"מ מעוד סוגיא שם עיי"ש בדבריו. מיהו המנ"ח במצוה שס"ג באות י"ב כתב לא כך, אלא שרק בבית המנוגע נאמר שאם שהה בפנים הרי הוא טמא אפילו אם הכניסה היתה שלא כדרך ביאה אבל בביאת מקדש לא נאמר דין זה אלא אם נכנס שלא כדרך ביאה הרי הוא פטור אפילו אם שהה.

### ב. דבריי הגר"ח שלאיסור שוהה בעינין שישהה כולו.

והנה את הקושיא הנ"ל הקשה בחי' הגר"ח על הרמב"ם בהל' ביאת המקדש, והוסיף שאין לומר שהנפ"מ הוא היכא שלא שהה בפנים כדי השתחואה אשר בכה"ג אינו חייב משום משהה טומאה במקדש ואי אפשר לחייבו אלא משום בא אל המקדש, דאין זה מספיק כי יש צד בגמ' שהיכא שהוא משהה עצמו

בפנים במזיד אין צריכים שיעור שהיי', והרי המיעוט שממעט שלא כדרך ביאה קאי על עיקר הלאו שאירי במזיד וא"כ צ"ע כהנ"ל דתיפוק ל' משום שוהה. והביא שרבי שמחה זליג ריגר הדיין דבריסק צוק"ל תי' די"ל שאירי נכנס רק רובו דרך גגין, דמשהה חייב רק אם כולו בפנים ולא סגי ברובו וכמו שהוכיח מבא אל בית המנוגע דרך אחוריו וחוטמו בחוץ שאינו חייב משום שוהה בפנים כיון שאין כולו בפנים.

**ג. חזו"א שסובר שסגי גם ברובו, ושיתכן שיש גם מ"ד שסובר דסגי במקצת.**

מיהו בחזו"א בחלק חו"מ ליקוטם סי' כ"ד על מס' שבועות על דף י"ז בד"ה ולענין וכו' ראיתי שכתב שלענין איסור משהה אין צריכים כולו אלא סגי ברובו, ובנכנס דרך גגין אה"נ אם שהה שיעור השתחואה הרי הוא חייב משום משהה טומאה במקדש, רק דאירי שלא שהה, ונסתפק אם לפי המ"ד שסובר שביאה במקצת שמה ביאה סגי במקצת גם לענין איסור משהה, והסיק שאינו חייב כי אין כאן מצב שראוי להשתחואה, וז"ל שם, ולענין נטמא בעזרה ושהה כדי השתחוי' נמי ברובא סגי, וכן בנכנס דרך גגין ושהה אפילו בנכנס רובו חייב על השהי', ולמ"ד ביאה במקצת שמה ביאה צ"ע אי חייב נמי בנטמא בעזרה על ביאת מקצת ושהה, ומדבעי בתלה משמע דעל ביאת מקצת שאינו ראוי להשתחוי' אינו חייב על השהי' עכ"ל.

ועכ"פ חזינן שכל הצד של החזו"א

לומר שיש איסור משהה גם על מקצת הרי זה רק לפי המ"ד שסובר שביאה במקצת שמה ביאה.

**ד. ביאור הדרכים הנ"ל של הגר"ח והחזו"א בענין אם סגי ברובו בפנים או אם צריכים כולו בפנים.**

ונברר יותר את השאלה הנ"ל אם סגי ברובו לענין איסור שוהה בביאת מקדש, דהנה בשבועות דף י"ז ע"ב אמר רבי אושעיא שאם נכנס לבית המנוגע דרך אחוריו ולא נכנס כולו ממש אלא חוטמו בחוץ אינו טמא כי כתיב הבא אל הבית דמשמע בדרך ביאה, ופרכינן דא"כ כולו נמי, כלומר שאפילו אם גם חוטמו נכנס יהי' טהור, ותי' רבא שאם נכנס כולו הרי הוא טמא כי לא גרע מכלים שהיו שם בתחילה. ומבואר שאם נכנס כדרכו אז סגי ברובו, והקשו תוס' מנא ל' לרבי אושעיא שבדרך אחוריו לא סגי ברובו, דגם ברובו נימא שהוא טמא משום שוהה כמו כלים שהיו שם בתחילה, ותירצו דא"כ למה כתיב והבא דמשמע דרך ביאה, ובע"כ חזינן מזה שיש חילוק בין דרך ביאה ללא דרך ביאה ולכן קאמר רבי אושעיא ששלא כדרך ביאה צריכים כולו (ולכאורה הרי זה גורם שגם כלים שנמצאו שם בתחילה הרי הם טמאים רק אם כל הכלי הי' בפנים). ושוב הקשו תוס' דאולי החידוש של דרך ביאה הוא שאם שהה בכדי אכילת פרס הרי הוא טעון כיבוס בגדים, ותירצו דסברא היא שגם בדרך אחוריו אם שהה כדי אכילת פרס הרי הוא צריך כיבוס בגדים כי בהפסוק שמלמדנו שאם שהה בכדי אכילת פרס צריכים כיבוס בגדים לא כתיב "הבא",



דרך ביאה, אלא כתיב והאוכל וגו'. ושוב מייתנין בגמ' ראי' לרבי אושעיא שצריכים דרך ביאה מהא שאם נכנס למקדש דרך גגין הרי הוא פטור דחזינן מזה שצריכים דרך ביאה, ועל זה הקשה הגר"ח למה אינו חייב בנכנס דרך גגין משום משהה, ותי' או משום שלא שהה כדי השתחואה (שזהו דין בביאת מקדש ולא בבית המנוגע) או משום שלא נכנס כולו. ולכאורה הי' נראה לומר שגם בביאת מקדש הא דבעינן לחיוב שוהה שיהי' כולו בפנים הרי זה כי אל"כ למה כתיב לא יבוא דמשמע דרך ביאה, ובע"כ צ"ל משום שכשהוא נכנס דרך ביאה סגי ברובו משא"כ כשנכנס שלא כדרך צריכים שיכנס כולו אשר אז הרי הוא חייב משום שוהה. מיהו לפ"ז יוצא שלפי הדרך שבמשהה צריכים כדי השתחואה א"כ שוב אין הכרח לומר שצריכים לשוהה שיכנס כולו אלא לעולם איכא למימר שסגי ברובו רק שצריכים כדי השתחואה ולכן כתיב לא יבוא דרך ביאה כדי לומר שאם בא דרך ביאה אין צריכים כדי השתחואה, ומעתה לפי הדרך הזה אכתי יתכן לומר כהנ"ל ששוהה חייב גם על רובו. מיהו באמת הגר"ח כתב דלא כהנ"ל, אלא כתב שהא שבשוהה צריכים כולו אין זה דין במצורע מצד היותו מצורע, אלא הרי זה דין בכל ביאות האמורות בתורה, שבכדרך ביאה סגי ברובו ובשלא כדרך צריכים כולו, ולכן פשיטא שגם בביאת מקדש בעינן בדרך גגין כניסת כולו ולא סגי ברובו.

וכל זה הוא בדעת הגר"ח אבל החזו"א בדבריו הנ"ל שהבאנו הרי הוא סובר שבביאת מקדש סגי ברובו כי אין דין כללי

בכל ביאות שבשלא כדרך צריכים כניסת כולו, אלא הרי זה דין מיוחד בבית המנוגע משום דכתיב והבא אל הבית דרך ביאה, דמזה חזינן שכדרך ביאה שונה משהה, והיינו כהנ"ל, שבכדרך ביאה סגי בביאת רובו אבל בשהה צריכים שיהיה כולו, אבל בביאת מקדש אזיל החזו"א שצריכים את הפסוק של "לא יבוא", דרך ביאה, כדי לחדש שחייבים על ביאה כדרכו גם בלא שיעור השתחואה, משא"כ בשלא כדרך אינו חייב משום שוהה אלא א"כ שהה כדי השתחואה. וגם לפי דרכו של החזו"א יוצא שאם סוברים שכדי להתחייב בשביל שוהה אין צריכים שהיי' כדי השתחואה, א"כ אז צריכים לומר שלא יבוא דרך ביאה אתי למימר שהנכנס שלא כדרך ביאה חייב משום שוהה רק אם נכנס כולו ושלא סגי ברובו, אבל י"ל שהיינו רק לפי המ"ד שסובר שביאה במקצת לא שמה ביאה אבל לפי המ"ד שסובר שמה ביאה י"ל שהדרשה אתיא למימר רק שלא סגי במקצת אבל לעולם ברובו שפיר סגי. וכן ראיתי שנקט האבני נזר בחלק יו"ד חלק ב' תשובה ת"נ סקכ"ה.

#### ה. דברי האבני נזר, ועוד בענין אם שהה מקצתו או רובו.

עוד נקט שם האבני נזר כמו שהבאנו מהחזו"א שאם לא יבוא אתי לחדש שאין צריכים בביאה כדרך שיששה כדי השתחואה משא"כ בשלא כדרך צריכים כדי השתחואה, א"כ אז נקטינן שבביאה שלא כדרך שפיר סגי ברובו כמו בביאה כדרך (ודלא כהגר"ח).

ועוד הבאנו שכתב החזו"א שאעפ"כ

הכניס ידו בטומאה, הרי דאזיר העזרה הוא שפיר בגדר עזרה.

והקהלות יעקב בסי' י"ב שם כתב לתרץ שמכיון ששהיי' ילפינן מולא יטמאו את מחניהם, א"כ י"ל שצריכים שיטמא את גוף העזרה, ולענין זה יש צד לומר שאזיר העזרה אינו כעזרה, אבל לענין בא אל המקדש גם אם בא לתוך אזיר העזרה הרי זה נקרא שבא אל המקדש.

והאבן האזל בדבריו על פ"ג מהל' ביאת המקדש הי"ט כתב לתרץ בזה"ל, ועכשיו נראה דלא קשה מהא דביאה במקצת לדין אזיר עזרה דמספקא לן אי כעזרה דמי וכו', דהכא עיקר הספק הוא בדין ביאה כיון דדין ולא יטמאו את מחניהם תלוי בדין ביאה, ולכן לא מיבעי דכשעומד בעזרה על גבי הרצפה לא שייך לומר דמה שעושה בידו עבודה באזיר עזרה לא הוי עזרה וכו', ולכן הכי נמי יש לומר דאפילו אם הוא עומד חוץ לעזרה והושיט ידו לעזרה אם ביאה במקצת שמה ביאה ליכא ספיקא כלל אם אזיר עזרה כעזרה, דהא כן הוא דרך הנכנסין שנכנס מקצתו קודם וכדאמר הגמ' בנזיר דף מ"ג דהא חוטמו עייל ברישא, אלא דצריך לומר יותר דאפילו תלה עצמו באזיר עזרה ג"כ לא מיבעי לן אם אזיר עזרה כעזרה לענין דיני עבודה בעזרה, אלא דוקא לענין דין ביאה במקדש אי מיקרי ביאה בעזרה כשבא באזיר העזרה, דדילמא לא הוי ביאה בעזרה כשבא רק בהאזיר, ולכן אף דהתם הוא לא לדין ביאה אלא לדין שהי', דהא בעי תלה עצמו באזיר עזרה מי גמירי שהי', מ"מ איסור שהי' ג"כ משום גדר ביאה הוא, לכן הוי ספק בשהה באזיר עזרה אי מיקרי ביאה בעזרה, ובזה

מקצת לא יועיל אפילו אם ביאה במקצת שמה ביאה כי אינו ראוי להשתחוואה, ואילו האבני נזר צידד לומר שגם מקצת יועיל כמו בביאה כדרך, אלא שכתב שאולי אי אפשר ללמוד שלא כדרך מכדרך לענין זה מאחר שמצינו שבבית המנוגע יש חילוק ביניהם ושכדרך סגי ברובו ואילו בשלא כדרך צריכים כולו, דאולי גם כאן אע"פ שכדרך סגי במקצת אבל אולי בשלא כדרך צריכים רובו (אבל לא רצה לומר שאולי צריכים כולו כמו בבית המנוגע, כי למה לא נאמר רובו ככולו כמו בכל התורה כולה).

### ו. דברי האבני נזר בענין ביאה במקצת במחנה לוי'.

עוד כתב האבני נזר שם בסק"י שבמחנה לוי' לא אמרינן שביאה במקצת שמה ביאה כי מחנה לוי' אסור בכניסה רק למי שהטומאה יוצאת מגופו והרי אין הטומאה יוצאת מאצבעו שהרי גם בלי אצבעו הרי הי' טמא, ושוב חזר בו כי ביאה במקצת חשיב כאילו נכנס כולו.

### ז. בענין שוהה באזיר, ועוד בענין שהה מקצתו.

בשבועות דף י"ז ע"א בעי רבא תלה עצמו באזיר עזרה מהו, כי גמירי שהיי' שהיי' דבת השתחוואה, דלאו בת השתחוואה לא גמירי, או דלמא בפנים שהיי' גמירי, לא שנא דבת השתחוואה ולא שנא דלאו בת השתחוואה. ותוס' שם הביאו גירסא אחרת, והיינו דמיבעיא לי' לרבא אם אזיר העזרה הוא כעזרה או לא, והקשו על גירסא זו מסוגיין דאמרינן שאם ביאה במקצת שמה ביאה הרי הוא חייב אם

הוא דמספקא לי' אם אויר עזרה כעזרה דמי, אבל לכל דיני עבודות מקדש ודאי פשיטא לן דאויר עזרה כעזרה עכ"ל, פי' דהתם עצם הדרך של השהייה, דהיינו מה שהוא תלוי באויר, אינו כדרך, וצריכים שיהי' כדרך כי צריכים דרך ביאה (כמו היכא שנכנס דרך גגין ואח"כ שהה דהתם השהייה הוי שפיר כדרך).

ומה שכתב האבן האזל שצריכים שעצם השהייה יהי' גדר של ביאה הרי זה על פי מה שכתוב בחידושי הגר"ח על הרמב"ם על פרק ג' מהל' ביאת המקדש הכ"א (בקטע "והנה בשבועות") בזה"ל, והנה בשבועות דף ט"ז ע"ב טומאה בעזרה מנלן אר"א כתוב אחד אומר את משכן ד' טמא וכתוב אחד אומר כי את מקדש ד' טמא אם אינו ענין לטומאה שבחוץ תנהו ענין לטומאה שבפנים, הרי דנטמא בחוץ ונטמא בפנים צריכין תרי קראי ולא ילפי מהדדי, ונראה דהיינו משום דבאמת עיקר דין ביאה האמור בכל מקום יש לפרשו בתרי גווני, או דפירושו הוא עצם מעשה הכניסה, או דזה שהוא שם ממילא ג"כ הוי בכלל ביאה, דהיותו שם מיקרי ביאה וכו' עכ"ל.

### יד) איתבי' רב הושעיא לעולא.

צ"ע מה קשה על עולא, הלא יש גם ברייתא שסוברת שביאה במקצת שמה ביאה, דהיינו הברייתא לעיל של מה סמיכה בטהורין וכו', וא"כ י"ל שעולא סובר כהברייתא ההיא, והברייתא ההיא חולקת על הך ברייתא שהביאו בסוגיין של מצורע שראה קרי, דהברייתא של מצורע שראה קרי י"ל שהיא סוברת שביאה

במקצת אסורה רק באיסור בעלמא כמו חצי שיעור אסור מהתורה, ומש"ה מותר לו להכניס בהונות לעזרה כי יבוא עשה שיש בו כרת וידחה הך איסור בעלמא, ודלא כעולא שאמר שלוקה ושממילא ה"ה שיש בו כרת. (שפ"א.)

גם י"ל שהברייתא של מצורע שראה קרי סוברת כרבינא להלן דס"ל שעל ביאה במקצת יש לאו ועשה אבל לא כרת ואתי עשה שיש בו כרת ודוחה לא תעשה ועשה כמו שביארו תוס' להלן בדבריהם על רבינא.

### טו) מוטב יבא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין בו כרת.

עי' בערל"ג ביבמות דף ז' ע"ב בד"ה אכן זה וכו' שהקשה שלפי רש"י שהכוונה היא שאסור מהתורה ליכנס למחנה לוי' א"כ למה נקטו שטבל והי' רק טבול יום דקרי, הלא ה"ה שגם לפני טבילה י"ל שיבוא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין בו כרת.

וכתב וז"ל, י"ל דדוקא בעינן טבל כיון דכל הטעם דעשה שיש בו כרת דחי לעשה שאין בו כרת לא שייך רק כשחלה עשה שיש בו כרת עליו, היינו שראוי לעשות פסח, והרי בפסחים (דף צ') ס"ל לרב דשוחטין וזורקין על טבול יום, ואין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, וכוותי' פסקינן, ולכן רק לאחר שטבל מקריו שכבר ראוי לשחוט הפסח עליו אם יכול לאכול לערב, בזה אמרינן שמותר לכנוס ויכשר לאכילה כיון שכבר ראוי הוא והוי גבי' עשה שיש בה כרת, אבל כשלא טבל עדיין,

לא ראוי עדיין לשחוט עליו, ולא חלה עליו עשה שיש בה כרת כלל, ולכן לא שייך לומר דעשה שיש בה כרת דוחה עשה שאין בה כרת, ואף דעולא פליג ארב וס"ל דשוחטין וזורקין על טמא שרץ, מ"מ לא קשה עליו מהך ברייתא, די"ל דהוא מוקי ברייתא כהך מ"ד דאין זורקין, והוא פליג עליו, וס"ל כאידך מ"ד, וכמו שאמר גם רב נחמן שם (דף צ"ג) עיי"ש עכ"ל.

והנה הקושיא הנ"ל לא קשה לפי מה שפירש"י בפסחים דף צ"ב ע"א שהעשה על טבול יום שלא ליכנס לעזרת נשים הוא מה שכתוב וכבא השמש יבא אל המחנה, ודלא כמו שפי' בסוגיין שהעשה הוא העשה של פרשת ביאת מקדש, דהיינו העשה של וישלחו וגו', דהא לפי פירושו בפסחים יוצא שבטבול יום יש באמת רק עשה ולא גם לא תעשה וא"כ י"ל שעשה שיש בו כרת דוחה רק עשה אבל אינו דוחה ל"ת ועשה ולכן נקטו שטבל ולא נקטו קודם שטבל אשר אז יש את העשה והל"ת של פרשת ביאת מקדש. וע"ע בענין דברי רש"י בהאות הבאה.

### טז) עשה שאין בו כרת.

הנה רש"י פי' שהכוונה היא לעשה דאורייתא, ומשום דס"ל שטבול יום דזב כזב דמי, ורבי יוחנן נתכוין באמת לחלוק על הברייתא. ולפי רש"י הכוונה היא להעשה של וישלחו מן המחנה כמו בזב עצמו, וכן יש גם הל"ת של ולא יבוא וכמו שהעירו תוס'.

מיהו בפסחים דף צ"ב ע"א בד"ה וראה קרי בו ביום פירש"י וז"ל, דכתיב כי יהי בך איש וגו' וכבא השמש יבא

אל תוך המחנה עכ"ל. ולפי דבריו שם מבואר למה הברייתא הזכירה רק עשה ולא הזכירה לא תעשה. ותוס' כאן הקשו באמת איך עשה שיש בו כרת דוחה גם לא תעשה וגם עשה.

ותוס' כאן פירשו שלעולם גם הברייתא סוברת דהוי רק איסור דרבנן ורבי יוחנן נתכוין לפרש את הברייתא אבל אין כאן מחלוקת.

והנה בפסחים שם אמר רבא שהדין הזה במצורע בעל קרי הוא אחד מן המקומות שמצינו שלא העמידו רבנן דבריהם במקום כרת, ולפי רש"י הראי' היא מרבי יוחנן שסובר שמדובר באיסור דרבנן ובכל זאת עשה דפסח דוחה הך איסור דרבנן של טבול יום דקרי בעזרת נשים, ולפי תוס' הכוונה היא גם להתנא של הברייתא שסובר גם הוא כדברי רבי יוחנן.

מיהו עי' בדו"ח לרעק"א שם שהקשה שבאמת מוכח מדברי רבא כדרכם של תוס', כי לפי רש"י יוצא שהתנא של הברייתא סובר שאיכא עשה דאורייתא וא"כ חזינן שהתנא של הברייתא סובר שהעשה של פסח שהוא בכרת דוחה אפילו עשה דאורייתא, וא"כ פשיטא שבכה"ג ה"ה שלא היו חכמים מעמידין דבריהם במקום איסור כרת כי אפילו אם היו נותנים לדבריהם תוקף של מילי דאורייתא היו דבריהם נדחין בפני עשה דפסח שהוא בכרת, וא"כ נהי שלפי רבי יוחנן יש שם רק איסור דרבנן וא"כ לא מצינו שם לדידי' תופעה שפסח דוחה עשה דאורייתא, אבל עכ"פ גם רבי יוחנן יכול להודות להברייתא שאילו שפיר הי' שם עשה דאורייתא, הי' נדחה בפני פסח,

וכמו שסובר באמת התנא של הברייתא כי מהיכא תיתי לומר שרבי יוחנן חולק על התנא של הברייתא גם בנוגע לדבר זה, וא"כ אולי רק משום כך סובר רבי יוחנן שהאיסור דרבנן נדחה, ולא העמידו דבריהם, וכל השאלה אם העמידו דבריהם במקום כרת הוא בצירורים שאם זה הי' איסור דאורייתא הי' האיסור שפיר נשאר במקום כרת, וא"כ בע"כ צ"ל כתוס' שגם התנא של הברייתא סובר שאין כאן עשה דאורייתא אשר לפ"ז הרי זה שוה לשאר המקומות שמצינו שלא העמידו דבריהם במקום כרת כי לא מצינו בפסח שעשה דאורייתא נדחה.

### (יז) אמר ר' יוחנן שחידשו בה דברים ואמרו טבול יום אל יכנס למחנה לוי.

ע"י ברש"י בפסחים דף צ"ב ע"א בד"ה חצר החדשה דמבואר בדבריו שגדר התקנה הוא שהחשיבו את מחנה לוי כמחנה שכינה, ואין הגדר שהחשיבו טבול יום כאילו לא טבל וכאילו הוא בעל קרי גמור שאסור ליכנס למחנה לוי, וז"ל, וקרי לה חדשה מפני שחידשו והוסיפו על קדושתו בו ביום וכו' עכ"ל.

והנה ראיתי בספר מנחת אברהם על זבחים בעמודים קי"ז - קי"ח שהגדיר שהאיסור דרבנן של ביאת מקדש על עזרת נשים הוא שתיקנו שיחשב מדרבנן כעזרת ישראל.

ולפ"ז כתב ליישב את דעת הרמב"ם, דהנה הרמב"ם בפ"ג מביאת המקדש הט"ז כתב שהיו מוציאים את הסוטה מעזרת נשים, ובפ"ח מהל' סנהדרין ה"ו כתב

שהיו מוציאים את הכהן המשמש בטומאה מחוץ לעזרה, וצ"ע למה לא הקפידו להוציאם מחוץ להחיל והר הבית וכמש"כ תוס'. ויישב דהנה הרמב"ם בה"ח שם סובר שעל מחנה לוי יש רק את הלאו של לא יבוא אבל הלאו של ולא יטמאו את מחניהם שהוא לאו שלא יטמא כשהוא כבר בפנים קאי רק על עזרת ישראל, וכן בריש פ"ג שם הרי הוא סובר שגם העשה של וישלחו מן המחנה קאי רק על עזרת ישראל, וא"כ י"ל שגם מדרבנן נזהרו רק על עזרת נשים כיון ששם התקנה היתה שיהי' לה דין של עזרת ישראל, ומה שכתב הרמב"ם בהל' סנהדרין שם שהיו מוציאים אותו חוץ לעזרה י"ל שכוונתו היא לעזרת נשים.

וע"י להלן באות י"ח בשם הגרי"ז.

### (יח) אמר ר"י שחידשו בה דברים ואמרו טבול יום אל יכנס למחנה לוי.

ע"י ברמב"ם בפ"ז מהל' בית הבחירה הי"ז שכתב שהאיסור של טבול יום בעזרת נשים הוא רק איסור דרבנן. והשיג הראב"ד שגם הדין שהזכיר לפני זה בהט"ז שעכו"ם וטמא מת ובוזעל נדה אין נכנסים להחיל הרי זה רק איסור דרבנן, וא"כ למה הזכיר הרמב"ם רק בנוגע לטבול יום בעזרת נשים שהוא איסור דרבנן.

ותי' הגרי"ז שהרמב"ם סובר שהאיסור של כניסה להחיל הוא רק בגדר מעלה בעלמא, אבל האיסור על טבול יום ליכנס לעזרת נשים הרי הוא בגדר איסור ביאת מקדש דרבנן, ולכן הפריד הרמב"ם (ויש להטעים דכיון שהוא בגדר איסור ביאת

מקדש הוצרך הרמב"ם להדגיש שהוא ביאת מקדש רק מדרבנן ולא ביאת מקדש דאורייתא.

ויישב עוד עי"ז למה בפ"ג מהל' ביאת המקדש ה"ט פסק שטמא מת או טבול יום שנכנס לעזרת נשים מכין אותו מכת מרדות, ואילו על כניסה להחיל לא כתב דבר זה. ואמר הגר"ז שהטעם הוא כהנ"ל, דעל דין דרבנן שהוא בגדר מעלה בעלמא לא תיקנו מכת מרדות, משא"כ האיסור לעזרת נשים הרי הוא בגדר איסור ביאת מקדש מדרבנן.

והנה תוס' לעיל בע"א כתבו דהא דאיתא שמוציאין את הסוטה מן העזרה שמה תפרוס נדה הה"נ שהיו מוציאין אותה גם מחוץ להר הבית, וכן הא דאיתא שכהן המשמש בטומאה היו מוציאין אותו חוץ לעזרה ומפצעין את מוחו ה"ה שהיו מוציאין אותו עד חוץ להחיל, אבל כבר הבאנו בהאות הקודמת שהרמב"ם סובר שהיו מוציאים רק מעזרת נשים וכתבנו ביאור לדבר זה, ועל פי האמור כאן י"ל שחששו רק לעזרת נשים כי האיסור על עזרת נשים הוא איסור ביאה מדרבנן ולא רק מעלה.

### יט) אידי ואידי עשה שיש בה כרת היא.

אע"פ שילפינן מנגיעה ובנגיעה ליכא כרת, אבל סבר הגמ' שדון מינה ואוקי באתרא, ומוכח שגם עולא סובר כן שהרי חזינן שהשיב שמותר רק בגלל הואיל, הרי דס"ל שיש באמת כרת, ורבינא בדף ל"ג ע"ב חולק על עולא וסובר שר"ל קאמר רק לענין מלקות ולא לענין כרת כי הוא סובר

דון מינה ומינה, ועכ"פ צ"ע על רש"י שם דמשמע מדבריו שרבינא מפרש כן גם את כוונת עולא, וצ"ע שהרי עולא עצמו קאמר כאן שמכניס בהונותיו רק בגלל הואיל ואישתרי אישתרי, הרי דס"ל שזה שפיר עשה שיש בו כרת.

גם יש להבין שאפילו אם סוברים כרבינא שביאה במקצת שמה ביאה רק לענין מלקות, ולא בענין את הדין של הואיל והותר לצרעתו הותר לקריו, אבל אכתי יתכן שסוברים "הואיל" לענין טומאת מת וזיבה בקרבן פסח, דהיינו שבטמאי מתים שנעשו זבים אמרינן הואיל ואישתרי טומאת מת בקרבן פסח ה"ה לטומאת זיבה. מיהו הרמב"ם לא הביא כלל את הדין של הואיל ואישתרי אישתרי, ונראה דהיינו משום שהוא פוסק בפ"ג מהל' ביאת המקדש ה"ח שביאה במקצת לא שמה ביאה, וס"ל שאם סוברים ביאה במקצת לא שמה ביאה לית לן הואיל, וצ"ע בזה. (שפ"א.)

### כ) שאני מצורע הואיל והותר לצרעתו הותר לקריו.

בענין למה לא ילפינן מיבום דלא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי.

הנה ביבמות דף ז' ע"ב רצו לומר שצריכים "עלי" כדי לאסור עריות ליבום, וכגון היכא שהיבמה היא גם בתו או אחות אשתו (נוסף על מה שהיא אשת אח), וצריכים את הפסוק כי בלא הפסוק היינו אומרים שכמו שהותר האיסור של אשת אח ה"ה להאיסור של אחות אשתו, משום דברי עולא שהואיל ואישתרי אישתרי, ולכן צריכים קרא דעלי' לאשמועינן שאינה

ניתרת ליבום. ויש לעיין דלאחר דקמ"ל קרא דעלי' דלא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי אם כן אמאי לא ילפינן מיבום שגם בשאר דוכתי לא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי\*).

והאחיעזר בחלק אה"ע סי' ד' סוף אות ד' כתב שבאמת כן הוא בנוגע להאיסור של אשת אח, והיינו דילפינן דלא אמרינן בנוגע להאיסור של אשת אח הואיל ואישתרי אישתרי. ותי' בזה למה לא מתירים ליבם נדה היכא שפירסה נדה לאחר שנפלה ליבום משום הכלל של הואיל ואישתרי אישתרי (דהא עלי' לא קיימא על האיסור של נדה כמו שכתבו תוס' לעיל שם בדף ב' ע"א בד"ה ואחות אשתו), ובע"כ צ"ל כהנ"ל דילפינן מעלי' שגם בעלמא לא אמרינן הואיל ואישתרי איסורא דאשת אח אישתרי איסור אחר. ברם אכתי צ"ע למה ילפינן כן רק לענין איסורא דאשת אח ולא לכל דוכתי כגון מצורע שראה קרי, ומאי שנא מהדין של עדל"ת דמבואר בגמרא לעיל שאם מצינו במקום אחד שעשה דוחה או אינו דוחה ילפינן משם לכל עשה ולא תעשה.

ועוד כתב האחיעזר שם ליישב בזה את קושיית הבית מאיר שהביא שם, דהיינו למה אסרינן ליבום אלמנה לכהן גדול נימא הואיל ואישתרי האיסור של אשת אח

אישתרי נמי האיסור של אלמנה לכהן גדול, ותי' האחיעזר כהנ"ל, דהיינו שמעלי' ילפינן שלא אמרינן הואיל ואישתרי האיסור של אשת אח אישתרי נמי האיסור של אלמנה לכהן גדול.

מיהו שמעתי שיש לדחות את תירוצו דאיכא למיפרך דמה לאלמנה לכהן גדול שאינו איסור כרת וא"כ אולי על איסור שאין בו כרת שפיר אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי ואין ראי' מזה שלא אמרינן הואיל ואישתרי כדי להחיר האיסור החמור של אחות אשה שיש בו כרת.

ולפי הדיחוי הנ"ל יש עוד תירוץ למה לא ילפינן מעלי' שלא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי במצורע בעל קרי, די"ל דהיינו משום שלפי הריב"א בתוס' לעיל ביבמות שם בדף ב' ע"א בד"ה אשת אחיו וכו' יוצא שהאיסור של אחות אשה הוא חמור יותר מהאיסור של ביאת מקדש של בעל קרי שהרי באחות אשה יש גם את העונש של עירי משא"כ בביאת מקדש (ודלא כרש"י שסובר שעירי קאי על כל חייבי כריתות), וא"כ מאחר שהאיסור של אחות אשה הוא יותר חמור מביאת מקדש א"א ללמוד שאין אומרים בביאת מקדש הואיל ואישתרי אישתרי.

וע"ע שם באחיעזר שכתב עוד תי' למה לא אמרינן בנדה הואיל ואישתרי אישתרי,

של אשת אח נותר אפילו שלא לצורך המצוה וכמו ביבם קטן ומעוברת אשר לפ"ז שוב לא שייך בכלל לומר הואיל ואישתרי אישתרי, וא"כ לפ"ז פשיטא שא"א ללמוד מיבום שלא אמרינן בעלמא הואיל ואישתרי אישתרי.

וע"ע בתירוצו של החוסן ישועות ביבמות על הקושיא הנ"ל.

\* ולפי מה שכתב האמרי משה בסי' ה' סקכ"ג לק"מ, דהא ביאר האמרי משה שכל ההו"א לומר הואיל ואישתרי אישתרי הוא משום דהו"א שהיתירא דאשת אח ביבום הוא רק בגלל המצוה וכמו שביאר שם, דלפ"ז שפיר שייך לומר הואיל ואישתרי אישתרי, אבל לאחר דכתיב עלי' א"כ מעתה אמרינן כסברת הרשב"א ביבמות דף מ"א ע"א שהאיסור

והיינו משום שאפשר להמתין עד שתטהר (משא"כ בערב פסח).

עוד רצה לחדש שם דלא שייך הואיל ואישתרי אישתרי אלא בכגון עריות משום שאע"פ שהן שמות מחולקים אבל בכל זאת הרי הן כלולות בחד כרת, דהיינו במאי דכתיב ונכרתו הנפשות העושות, ומש"ה הרי הן כמו שם אחד, אבל היכא שהם איסורים מחולקים לגמרי לא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי.

ויישב בזה את קושיית הבית מאיר הנ"ל למה לא אמרינן הואיל ואישתרי האיסור של אשת אה אישתרי נמי האיסור של אלמנה לכהן גדול.

וכן יישב בזה את קושיית הטורי אבן במגילה דף ג' בד"ה ולאחותו שהקשה על מה דאמרינן שכהן שהוא נזיר אסור לטמא לקרובים כמו נזיר שאינו כהן, ומבואר בסוגיית הגמרא דלא בעינן פסוק לזה אלא הרי זה דבר פשוט, והקשה הטורי אבן דהא בעינן קרא כדי שלא נאמר הואיל ואישתרי אישתרי דהיינו שכמו שאישתרי האיסור של טומאת כהן אצל קרובים הה"נ להאיסור של טומאת נזיר, וכתב האחיעזר שלפי דבריו הנ"ל לק"מ שהרי התם הרי הם ב' שמות מחולקים לגמרי ומשום כך לא שייך לומר בכה"ג הואיל ואישתרי אישתרי.

### **(כא) בענין ביאה במקצת שמה ביאה.**

א. דברי הקובץ הערות (כביאור דברי תוס' ביבמות) בגדר ביאה במקצת שמה ביאה.

ע' בתוס' ביבמות דף ז' ע"ב שהקשו

דכיון שביאה במקצת שמה ביאה, אלא שהותר לצרעתו, א"כ למה אינו יכול ליכנס כולו לתוך העזרה בשעת מתן בהונות, הלא בין כך ובין כך הרי זה נקרא שנכנס כי ביאה במקצת שמה ביאה. ותירצו בתירוצם הראשון וז"ל, וי"ל דלא ניחא לי' שידחה ביאת כולו דכתיב בהדיא ואל המקדש לא יבוא, אבל ביאה במקצת לא כתיב בהדיא אלא מהיקישא גמר לה עולא התם, מה נגיעה במקצת שמה נגיעה אף ביאה במקצת וכו' עכ"ל. וכתב הקובץ הערות בריש סי' י"ט וז"ל, דלתירוץ ראשון (הנ"ל של תוס') הא דביאת מקצת שמה ביאה אין החיוב על המקצת מצד עצמה אלא משום דנחשב כאילו בא כולו ואין הבדל בין מכניס אצבע למכניס חמש אצבעות או נכנס כולו עכ"ל. ברם לכאורה אין דבריו מובנים דהא אם נאמר דנחשב כאילו בא כולו א"כ תירוצם הנ"ל של תוס' אינו מובן כי למה יש סברא להתיר יותר משום שהדבר נלמד רק מג"ש ולא מקרא מפורש, הלא ביסודו גם ביאת מקצת מיקרי ביאת כולו.

ובאמת גם אם לא נאמר כביאורו של הקובץ הערות בדבריהם, אלא גם אם נאמר כהצד השני שכתב הקובץ הערות שם, והיינו שביאת מקצת לא חשיב כביאת כולו, אלא האיסור הוא באמת בגלל המקצת, וכן כל מקצת ומקצת שיוסיף להכניס הרי הוא הוספת איסור, א"כ גם לפ"ז לא אתי שפיר דבריהם, דהא גם בלא זה שיש איסור מפורש על כולו לא קשה קושיית תוס', אלא ניחא למה אסור לו להכנס כולו, דהא בזה הרי הוא מוסיף עוד איסורים של מקצת, ואפילו פחות מכולו



אסור לו להכניס, ואילו תוס' כתבו שהקפידא היא רק משום כולו.

ולכאורה צ"ל צד שלישי בביאור דבריהם, והיינו שלעולם האיסור של מקצת אינו משום דחשיב כביאת כולו, אלא ביאת מקצת אסורה בגלל עצמה, אלא שנוסיף שבכל זאת לא איכפת לן בזה שהוא מוסיף עוד מקצת (ודלא כהקובץ הערות), אלא אין חילוק בין ביאת חלק קטן של גופו לביאת חלק גדול, ורק ביאת כולו אסורה באיסור נפרד, וא"כ לפ"ז שפיר כתבו תוס' שרק ביאת מקצת הותר אבל לא ביאת כולו כיון שזהו איסור נפרד.

ברם באמת גם לפ"ז אכתי צ"ע למה הדגישו את העובדא שביאת כולו נאמרה בפירוש ואילו ביאת מקצת למדה רק מג"ש, הלא סגי בזה שיש בביאת כולו עוד איסור בלי לשים לב לאיזה כתוב בפירוש ואיזה נלמד מדרשה.

ועכ"פ יש לחקור לפי הצד שביאה במקצת אסורה מחמת עצמה מה הוא יסוד הדין של הך איסור נפרד של ביאת כולו, האם זה איסור על ביאת כל חלקי מקצת, או האם יש באמת איסור חדש של ביאת כולו.

שו"ר בספר מנחת אברהם שהביא שחקר הגרי"ז אם ההיקש לנגיעה הוא רק גילוי מילתא שגם ביאת מקצת היא בכלל האיסור, או האם נאמרו שני דינים נפרדים, א', דין ביאת כולו שכתוב להדיא ודין ביאת מקצתו שילפינן מההיקש. וכבר כתבנו שאת הצד שהכל הוא דין אחד יש להבין בב' דרכים, א', שגם ביאת מקצתו

היא כביאת כולו, ב', שביאת כולו היא בעצם רק הרבה פעמים ביאת מקצת. והגרי"ז הוכיח מתירוצם הראשון של תוס' כמו שכבתנו לעיל שביאת כולו היא שם חדש של איסור ומש"ה אע"פ שמותר להמצורע להכניס את ידיו אבל להכנס כולו אסור

איברא, אולי יש לומר כהקובץ הערות, דהיינו שתירוצם הראשון של תוס' סובר שע"י מקצת הרי זה נחשב כאילו נכנס כולו, רק שבכל זאת כיון שהציוור של כולו הוא מפורש בקרא הרי זה נחשב חמור יותר (אע"פ שגם על מקצת יש כרת), ודוגמא יש לדבר בענין בל תשחית דפסק הרמב"ם בהל' מלכים שיש מלקות מן התורה רק על השחתת עצים, אבל על שאר דברים יש רק מכת מרדות, ובהגהות מ"מ שם הביא מהמהר"י באסאן שהשחתת שאר דברים הם רק מדרבנן, אבל החינוך במצוה תקכ"ט כתב שהכל הוא מדאורייתא רק שלוקיין רק על עצים משום שזהו הציוור המפורש בהפסוק. ועכ"פ אין הנידון אצלינו דומה ממש לשם, כי התם איירי שכל דבר חוץ מעצים נלמדים רק מבנין אב ומצד הסברא ולא מהיקש בגוף הפסוק, וא"כ י"ל שזה גורם שאין מלקות כי אין מזהירין מן הדין, אבל הכא ביאה במקצת נלמד מהיקש בגוף הפסוק, ומש"ה יש על זה עונש כרת לפי עולא, ובכל זאת אנו אומרים דחשיב איסור יותר קל.

עוד תירצו תוס' וז"ל, ועוד י"ל כיון דאפשר ע"י ביאת מקצת, אם יכנס כולו חייב, מידי דהוי אהי' לו דרך קצרה ובא לו בארוכה עכ"ל. וכתב הקובץ הערות שם

וז"ל, ולתירוץ השני החיוב הוא על כל מקצת מצד עצמו ולא משום דהוי כאילו בא כולו עכ"ל, פי' דמש"ה אסור לו להכניס יותר מהבהונות. מיהו לכאורה דבריו אינם מובנים, דהא אדרבה מהתירוץ הזה משמע שבאמת אין כאן הוספת ביאה כשנכנס כולו מכשנכנס מקצתו (משום שגם ביאת מקצת היא כביאת כולו), רק שמ"מ הרי הוא עובר משום שע"י שכולו נכנס הרי במציאות יצטרך להאריך יותר בציאתו.

וע"ע באבני נזר ביו"ד סי' ת"נ אות י' שכתב שביאה במקצת שמה ביאה כי חשיב כאילו נכנס כולו.

### ב. דברי השפת אמת בענין הנ"ל.

והנה כבר הבאנו לעיל שהשפת אמת תלה את המחלוקת בין עולא לרבינא באם דון מינה ומינה או דון מינה ואוקי באתרה. ובאמת הי' אפשר לומר ששני הצדדים הנ"ל תלויים הם בהצדדים שאמר הגרי"ז, והיינו שהצד לומר דון מינה ומינה ושיש כאן הדינים של המלמד הרי זה כי ההיקש בא לחדש איסור חדש, אבל הצד שסובר דון ואוקי באתרא ושנותנים להנלמד את הדינים של הפרשה של הנלמד סובר שההיקש הוא רק גילוי מילתא שגם הציור החדש הוא בכלל הפרשה. מיהו באמת אין זה מוכח כי יתכן שאפילו אם הוי איסור חדש אבל אכתי י"ל שפרטי הדינים צריכים להיות כמו "אתרא", אבל עכ"פ קשה לומר איפכא דהיינו דהוי גילוי מילתא ושככל זאת הדינים הם כמו המלמד.

### ג. עוד בענין היכא שהכניס עוד מקצת אבל לא את כולו.

והנה תוס' בתירוץ השני תירצו שאינו יכול ליכנס כולו כי הרי זה כמו היכא שהי' יכול לצאת בדרך קצרה ויצא דרך ארוכה, ובלשונם הזכירו רק היכא שנכנס כולו, וראיתי בספר מנחת אברהם שדייק שמשמע מדבריהם שעל עוד יותר מקצת אין קפידא אלא הקפידא היא רק על הוספת כולו, וביאר שהקפידא היא רק משום שע"י שנכנס כולו הרי הוא מכניס למקדש שם אחר של טומאה וכדברי הגרי"ז, רק שבתירוץ הראשון תירצו שהקפידא היא עבור שם חדש של איסור, ואילו בתירוץ השני כתבו שהקפידא היא משום סוג חדש של טומאה, ודימו דבר זה להיכא שיצא דרך ארוכה דהתם הרי הכניס טומאה למקום חדש, והרי זה כמו הכנסת טומאה חדשה, אבל היכא שהכניס רק עוד מקצת ליכא הוספת שם חדש של טומאה. מיהו לא הבנתי דהא גם היכא שהכניס עוד מקצת הרי את המקצת הראשון הכניס עכשיו למקום יותר פנימי (וכמו שהזכיר הוא עצמו לעיל שם בדברי הקה"י) וא"כ למה אינו אסור כמו היכא שיצא בדרך ארוכה.

### כב) שאני מצורע הואיל והותר לצרעתו הותר לקיריו.

עי' בחידושי הגר"ח על הש"ס כאן שהקשה למה באמת הותר לצרעתו הלא הוא יכול להכניס ידו שלא כדרך ביאה פי' כגון דרך גגין ועליות.

והנה תוס' לעיל בע"א הקשו על מצורע שראה קרי דלמה מותר לו ליכנס למחנה לוי ולדחות את העשה שאין בו כרת הלא הוא יכול להכניס את הבהונות להעזרה משאר לשכות שאין בהם קדושת עזרת נשים, ותירצו שצריכים שיעמוד פתח אהל מועד דהיינו שער נקנור. ותי' זה מתרין גם את קושיית הגר"ח. מיהו אולי גם כשהוא עומד בשער נקנור שייך להכניס את הבהונות בצורה משונה שלא כדרך ביאה. ובאמת הגר"ח בקושייתו לא הזכיר דרך גנין אלא שייכנס שלא כדרך ביאה. ותי' דכיון שצריך להיות שם בפנים, שהרי צריכים מתן דם על הבהונות, א"כ היכא שמותר להיות בפנים, מותר גם ליכנס כדרכו.

וזה"ל בחי' הגר"ח שם, דאין עצם מעשה הביאה האיסור, אלא במה שיהא אח"כ טומאה במקדש, וכיון שהטומאה צריכה להיות במקדש, דמצותן בכך, אין הביאה אסורה כלל עכ"ל.

והוסיף הגר"ח שזהו הטעם למה איתא שהיו משלשלין את האומנין שמתקנין בית קדשי קדשים בתיבות כדי שלא יזונו עיניהם מבית קדשי קדשים ולא אמרו כדי שהביאה תהי' שלא כדרך, והיינו משום דכיון שהשהי' שם מותרת כי צריכים לתקן הה"נ להביאה.

והנה לענין מצורע איתא בחידושי הגר"ח שהוא צריך להיות בפנים ומצותו בכך, אבל לענין האומנים איתא שם רק שהם מותרים להיות בפנים. מיהו לפ"ז צ"ל דס"ל ששהיית מקצת גופו בפנים בטומאה שמה שהי', כמו לענין ביאה, כי

אם לא שמה שהי' הרי מצינו תמיד שביאה במקצת שמה ביאה אע"פ שמותר למקצתו לשהות שם, ולא אמרינן שכיון שמותר למקצתו לשהות הה"נ שמותר לו ליכנס. מיהו לעיל באות י"ג סק"ב הבאנו מהגר"ח ששהי' במקצת לא שמי' שהי', והרי בכל זאת חזינן שביאה במקצת שמה ביאה, אשר לפ"ז יוצא שאע"פ שמותר להיות שם אבל אסור להכנס, ומעתה לפ"ז צ"ל ששאני אומנין משום שהם צריכים להיות שם, ומצוה הם עושים, ולא רק שהם מותרים להיות שם.

והנה בחידושי הגר"ח שם כתובים עוד שני תירוצים, א', "ויש לומר בזה דכיון דהותרה למצורע ולא דחוי, ובהותרה לא מהדרינן כלל שיהא בהיתר יותר", ב', "וגם היכא דליכא מצות שילוח ליכא גם איסור ביאה". ושני התירוצים האלו שייכים גם היכא שרק מותר לו להיות שם אפילו אם אינו צריך להיות שם.

### כג) שאני מצורע הואיל והותר לצרעתו הותר לקיריו.

בענין הגדר של טומאת טבול יום.

עי' בתוס' ד"ה מטונך וכו' שהביאו שביבמות דף ח' ע"א אמרינן ששייך לומר הואיל וכו' רק בגלל שראה קרי ביום השמיני שכבר עבר קצת זמן שהי' ראוי להביא קרבן, אבל אם ראה בליל שמיני לא, וכתבו תוס' שלכן תניא שראה קרי בו ביום.

והנה ביבמות דף ז' ע"ב - ח' ע"א

אמרינן שבלי הפסוק של "עלי" היינו אומרים שיכול ליבם אחות אשתו או בתו כי הואיל והותרה הערוה של אשת אח (לענין יבום) הה"נ הערוה של אחות אשתו כמו במצורע בעל קרי, ואמרינן תינח היכא שנשא מת ואח"כ נשא חי דמיגו דאישתרי איסור אשת אח אישתרי נמי האיסור של אחות אשה, אלא נשא חי ואח"כ נשא מת איסור אחות אשה קדים, ואפילו נשא מת ואח"כ נשא חי, תינח היכא דנשא מת ומת ואח"כ נשא חי דחזיא ל' דביני ביני (כלומר שכבר חל ההיתר ליבום קודם שנעשית אחות אשתו), אלא נשא מת ולא מת ואח"כ נשא חי לא איחזיא כלל, מי לא מודה עולא שאם ראה קרי בליל שמיני שאין מכניס ידיו לבהונות שלא יצא בשעה שהיא ראוי' להביא בה קרבן. והקשו תוס' שם מנ"ל דמודה עולא דבעינן נשא מת ומת (וכן בראה קרי בליל שמיני שאינו מכניס ידיו לבהונות), ותירצו כדבריהם כאן דהיינו מהא דנקט הברייתא שראה קרי בו ביום, דמשמע דוקא בו ביום ולא בליל שמיני. ויש לעיין למה לא הקשו תוס' גם על החילוק הראשון של הגמ' דהיינו מנ"ל שהיכא שנשא חי ואח"כ נשא מת גרע טפי שזהו דוגמת היכא דנעשה בעל קרי לפני שנעשה מצורע.

ואולי י"ל דזה הי' נראה להם פשוט שיש לדייק מהברייתא דבעינן לזה שראה קרי לאחר שנעשה מצורע ולא קודם שנעשה מצורע, רק דאכתי לא סלקא אדעתיהו של תוס' שמה שנקטה הברייתא בו ביום הרי זה לאפוקי ליל שמיני.

גם יש ליישב בדרך מפולפל, והיינו די"ל שלאחר שטובל ונעשה טבול יום הרי

טומאה זו נחשבת בגדר טומאה חדשה ואינה בגדר שירים מאותה טומאה ישנה שהיתה עליו קודם, ולפ"ז יוצא שאפילו אם הוא נעשה בעל קרי לפני שנעשה מצורע אבל בכל זאת לאחר שטבל בשמיני מסתלקת ההיא טומאה ישנה ומתחדשת עליו הך טומאה חדשה של טבול יום דקרי, והרי היא מתחדשת לאחר שכבר נעשה מצורע, וא"כ יוצא שהציור של מצורע בעל קרי שטבל בשמיני הרי הוא תמיד כמו נשא מת ואח"כ נשא חי אפילו אם נעשה בעל קרי לפני שנעשה מצורע, ומכיון שהציור של מצורע בעל קרי הרי הוא תמיד כמו נשא מת ואח"כ נשא חי לכן סברו תוס' שלא קשה למה נקטה הגמ' דבעינן כן בדוקא, והיינו משום שבמצורע גופא לא מצינו יותר מזה, כי לא שייך במצורע ציור של נשא חי ואח"כ נשא מת, וכיון שלא מצינו במצורע יותר מנשא מת ואח"כ נשא חי, משום הכי נקטו שבודאי גם עולא מודה לזה, אבל בנוגע לאם בעינן נשא מת ומת הרי לענין זה יתכן במצורע בעל קרי גם ציור שהוא דומה לנשא מת ולא מת ואח"כ נשא חי, דהיינו כשראה וטבל בליל שמיני, ויתכן שכוונת הברייתא היא גם לציור זה, ושגם בציור זה אמרינן במצורע הואיל ואישתרי אישתרי, ולכן הקשו תוס' מנ"ל לומר שמודה עולא דבעינן נשא מת ומת, דאולי ס"ל שכוונת הברייתא היא גם לציור זה, ועל זה תירצו דמדדייקינן שבדוקא נקטה הברייתא ציור של ראה קרי בו ביום ולא בליל שמיני.

ברם לכאורה אי אפשר לומר כדרכנו הנ"ל שטומאת טבול יום היא לגמרי טומאה חדשה, דהא לפ"ז למה בעינן

באמת שיראה קרי בו ביום הלא תיסגי אפילו אם ראה קרי בלילה, דהא גם כשראה קרי בלילה, מכיון שהוא טובל ביום הרי מתחדשת הך טומאה חדשה של טבול יום לאחר שכבר חל היתר לצרעתו, והרי זה דומה לנשא מת ומת ואח"כ נשא חי, וא"כ יוצא שהציור של מצורע בעל קרי שטבל ביום שמיני הרי הוא כמו נשא מת ומת ואח"כ נשא חי, אפילו אם ראה בליל שמיני, וא"כ למה נקטה הברייתא שראה קרי בו ביום.

מיהו י"ל שהיכא שראה בליל שמיני וטבל ביום אין זה כמו נשא מת ומת, ואין זה נקרא שכבר חל היתר לצרעתו לפני שנתהפך להיות טבול יום, כי לפני שטבל הרי עדיין ה"אסור לו להכניס בהונות מחמת קריו, וא"כ י"ל שבכה"ג שהי"אסור לו להכניס בהונות מחמת טומאה אחרת, לא חל בכלל ההיתר לצרעתו, והרי הוא אסור להכניס ידיו גם מחמת צרעתו, וא"כ יוצא שלא חל ההיתר לצרעתו קודם שנתחדשה עליו הטומאה החדשה של טבול יום, ואע"פ שכשהדר טבל ונתחלף להיות טבול יום הרי מעתה י"ל שיכולים ההיתרים לחול כאחד ושמתוך שהוא יכול להיות עכשיו מותר לצרעתו (כיון שנתסלק הטומאת קרי) הה"נ שהותר הך טומאה חדשה של טבול יום שחלה עליו עכשיו, אבל מכל מקום י"ל שלא מהני בבת אחת, כי אדרבה י"ל גם איפכא, והיינו שמתוך שלא הותר לקריו לא הותר לצרעתו, וכבר הזכיר הקובץ הערות סברא זו בסי' י"א סק"ח (אלא שהזכיר שם עוד צד שגם בבת אחת שרי), וכן כתב האחיעזר בחלק אבן העזר סי' ד' אות ג' בד"ה והנראה וכו'.

שבהציור של בבת אחת יש לומר איפכא. שו"ר שהאחיעזר לעיל בד"ה שם אולם וכו' כתב דלא כמו שנקטתי אלא כתב שלצרעתו הרי הוא נותר בכל גוונא ואפילו אם הי' נשאר עוד בעל קרי, ודלא כמו שנקטתי שאם הוא נשאר אסור בכיאת מקדש מחמת סיבה צדדית או לא חל בכלל ההיתר להכניס בהונות כשהוא טמא בטומאת מצורע. ובאמרי משה בסי' ה' אות כ"ג ראיתי שנקט שפיר כמו שכתבתי ודלא כהאחיעזר.

### כד) שאני מצורע הואיל והותר לצרעתו הותר לקריו.

בענין גדר הואיל ואישתרי אישתרי: האם זה בגדר הותרה או דחוי'.

וכן בענין היכא שחלו שני האיסורים בבת אחת.

וכן בענין היכא שאם לא נאמר הואיל ואישתרי אישתרי אז גם האיסור הראשון לא יהי' מותר, והיכא ששפיר יהי' הותר.

ע"י בתוס' ד"ה מטונך וכו' שהביאו שביבמות דף ח' ע"א אמרינן ששייך לומר הואיל וכו' רק בגלל שראה קרי ביום השמיני שכבר עבר קצת זמן שהי' ראוי להביא קרבן אבל אם ראה בליל שמיני לא, וכתבו תוס' שלכן תניא שראה קרי בו ביום.

והנה בדף ז' ע"ב - ח"א שם רצו לומר שצריכים "עלי" כדי לאסור עריות ליבום, וכגון היכא שהיבמה היא גם בתו או אחות אשתו של היבם (נוסף על מה שהיא אשת

אח), וצריכים את הפסוק כי בלי הפסוק היינו אומרים שכמו שהותר האיסור של אשת אח ה"ה להאיסור של אחות אשתו, משום דברי עולא שהואיל ואישתרי אישתרי, ולכן צריכים קרא דעלי' לאשמועינן שאינה ניתרת ליבום. ואמרינן בהמשך הסוגיא שם תינח היכא שנשא מת ואח"כ נשא חי דמיגו דאישתרי איסור אשת אח אישתרי נמי איסור אחות אשתו, אבל נשא חי ואח"כ נשא מת איסור אחות אשה קדים, ואפילו נשא מת ואח"כ נשא חי, תינח היכא שנשא מת ומת ואח"כ נשא חי דחזיא לי' דביני ביני, אלא נשא מת ולא מת ואח"כ נשא חי לא איחזיא כלל, מי לא מודה עולא שאם ראה קרי בליל שמיני שאין מכניס ידיו לבהונות שלא יצא בשעה שהיא ראוי' להביא בה קרבן.

וכתב הקובץ הערות בסי' י"א סק"ח וז"ל, ויש לפרש החילוק בזה (למה צריכים נשא מת ומת, כלומר שכבר חל ההיתר) בשני אופנים, א', דכללא דהואיל ואישתרי אישתרי לא מהני אלא לענין שלא יחול האיסור השני מתחילה אבל לא להפקיעו אם כבר חל, ב', י"ל דהיכא שכבר נאסר אמרינן מאי חזית דאזלת בתר היתירא לומר הואיל ואישתרי אישתרי זיל בתר איסורא ונימא הואיל ואיתסר איתסר, ונפ"מ בין ב' הפירושים אם שני האיסורין חלין כאחת ואין אחד מהן קודם לחבירו, דלפי' ראשון שפיר אמרינן בכה"ג הואיל ואישתרי אישתרי למנוע חלות האיסור מתחילתו, אבל לפירוש השני לא אמרינן הואיל בכה"ג דהא בזה ג"כ שייך לומר מאי חזית וכו' וצריך תלמוד עכ"ל. וגם האחיעזר בחלק אה"ע סי' ד' אות

ג' בד"ה והנראה וכו' דן בזה וכתב שכששני האיסורים חלין בבת אחת הדין נותן שלא נאמר הואיל ואישתרי אישתרי כיון שלא חזיא ביני ביני, וביאר דהיינו משום שי"ל איפכא דהואיל ולא הותר איסור אחד הה"נ שלא הותר האיסור השני, וכתב שבכל זאת היכא שאיסור אחד מותר אפילו אם לא נתיר את האיסור השני שפיר י"ל הואיל ואישתרי אישתרי כשחלו בבת אחת, שהרי בכה"ג לא שייך לומר שאדרבה נימא איפכא דהואיל ולא הותר האיסור השני הה"נ שלא הותר האיסור הראשון.

וכתב כן שם כדי ליישב את קושיית הבית מאיר, דהנה ביבמות דף ס"א ע"א תנן שאם נפלה לפניו יבמה, ושוב נתמנה להיות כהן גדול (דאסור באלמנה), לא יכניסנה, והביא האחיעזר שם בתחילת הסי' את קושיית הבית מאיר דאמאי לא אמרינן הואיל ואישתרי איסור של אשת אח אישתרי נמי האיסור של אלמנה לכהן גדול, דהא הציור הזה דומה הוא לנשא מת ומת ואח"כ נשא חי דהא היבמה נפלה ליבום לפני שחל האיסור של אלמנה לכהן גדול, ותי' הבית מאיר שהסברא של הואיל ואישתרי אישתרי דומה הוא לחלות של דחוי' ולא לחלות של הותרה, וכבר ביארו תוס' בדף כ' ע"ב שכשהביאה הראשונה מותרת משום חלות של הותרה, אז גם הביאה השני' מותרת אע"פ שאין שום מצוה בהביאה השני', אבל כשהביאה הראשונה מותרת רק מדין דחי', אז הביאה השני' נשארת אסורה משום שאין בה מצוה ולא שייך בה דין דחי', וא"כ ה"ה לגבי הואיל ואישתרי אישתרי, דהנה בהביאה

השני' הרי לא שייך לומר הואיל ואישתרי האיסור של אשת אח אישתרי נמי האיסור של אלמנה לכהן גדול שהרי כבר פקע האיסור של אשת אח ע"י שכבר נעשית אשתו לכל דבר, וא"כ מכיון דלא שייך על גוף הביאה השני' חלות של הואיל ואישתרי אישתרי הרי הביאה השני' נשאת אסורה (דוגמת היכא דאמרינן דחי' וכהנ"ל) ומש"ה שפיר אמרינן לא יכנוס ואסרינן גם את הביאה הראשונה (אע"פ שעל הביאה הראשונה שפיר הי' שייך לומר שהואיל ואישתרי אישתרי), והיינו משום גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שני' וכדאמרינן בדף כ' בנוגע לחייבי לאו, ומאי דילפינן בדף ס"א את הדין הנ"ל מדרשה דקרא היינו בנוגע להביאה השני' (כדי לומר שאינו כמו היכא שהי' נשוי כבר אלמנה או היכא שכבר ייבם אותה לפני שנתמנה דהתם אינו צריך להוציאה כשמתמנה להיות כהן גדול) אבל הביאה הראשונה מותרת באמת מדאורייתא משום דהואיל ואישתרי אישתרי רק דגזרינן ביאה ראשונה אטו ביאה שני' וכהנ"ל (וגם בנשא מת ומת ואח"כ נשא חי היינו אוסרים מדרבנן גזירה אטו ביאה שני').

ועיי"ש באחיעזר שהשיג עליו והוכיח שהואיל ואישתרי אישתרי עושה כעין

המדריגה של הותרה ולא כעין המדריגה של דחי'.

וביישוב קושייתו של הבית מאיר כתב שם בד"ה והנראה וכו' שבאמת גם כשהי' כבר כהן גדול בשעת הנפילה ליבום יש להקשות למה לא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי, ואע"פ שעוד לא חל ההיתר של יבום לפני שחל האיסור של אלמנה לכהן גדול אלא האיסור של אלמנה חל בבת אחת עם ההיתר ליבום, וא"כ י"ל איפכא דהואיל ולא אישתרי האיסור של אלמנה הה"נ דלא אישתרי האיסור של אשת אח, אבל בכל זאת לא איכפת לן בזה, והיינו משום שהאיסור של אשת אח בודאי נפקע, כדחזינן מזה שהיא צריכה חליצה, ולכן לא שייך לומר שהאיסור של אלמנה מחזרת את האיסור הראשון וכמו שהבאנו בהאות הקודמת, וא"כ קשה אמאי לא אמרינן הואיל ואישתרי האיסור של אשת אח הה"נ האיסור של אלמנה, ובע"כ צ"ל שזה נכלל בכלל הגזירת הכתוב של ויבמה ביבמות בדף כ' ע"א (דאיירי באלמנה שנפלה לפני כהן גדול) שלא נאמר הואיל ואישתרי האיסור של אשת אח אישתרי נמי האיסור של אלמנה לכהן גדול וא"כ הה"נ שנכלל בזה שלא אמרינן דאישתרי האיסור של אלמנה היכא שבאו בזה אחר זה\*).

שבכה"ג הרי יצטרך הכלל של הואיל ואישתרי אישתרי לגרום הפקעת האיסור, ובזה ס"ל להאחיעזר שהואיל ואישתרי אישתרי יכול לגרום רק שלא יחול האיסור אבל לא הפקעת האיסור, אבל האמרי משה שם כתב שהיכא שאיסור אחד הותר בלא"ה, אז אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי אפילו כשהאיסור האחר חל קודם, והיינו משום שהוא נוקט שהואיל ואישתרי אישתרי שפיר יכול

\* והנה גם האמרי משה בסי' ה' אות כ"ב כתב כתירוצו של האחיעזר על קושיית הבית מאיר, אבל יש שינוי אחד בין דבריו לבין האחיעזר, והיינו שהאחיעזר נקט שהיכא שאיסור אחד הותר גם בלא"ה, אז אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי אפילו אם שני האיסורים חלו בבת אחת, אבל משמע מלשונו שם שלא אמרינן כן היכא שהאיסור האחר חל קודם, ונראה דהיינו משום

## כה) שאני מצורע הואיל והותר לצרעתו הותר נמי לקיריו.

עוד בענין היכא שאם לא נאמר הואיל ואישתרי אישתרי אז גם האיסור הראשון לא יהי' מותר.

וכן בענין אם האיסור הראשון הותר גם שלא לצורך המצוה כי נסתלק כל עיקר סיבת האיסור.

הנה ביבמות דף מ"א ע"א קאמר רב שבהותרה ונאסרה, וחזרה והותרה, דהיינו שנפלה ליבום, ושוב נעשית אחות אשתו של היבם ונאסרה, ושוב מתה אחותה שהיא אשתו של היבם ועי"ז חזרה והותרה, הרי היא חוזרת להתירה הראשון, וביאר שם הרשב"א שאין הכוונה שמעתה הרי היא חייבת ביבום וזקוקה להיבם, אלא הרי היא רק מותרת להיבם אבל אין כאן שום זיקה כלל, רק שאע"פ שאין כאן חיוב יבום הרי היא מותרת, ולא אמרינן ששוב חל האיסור של אשת אח, אלא כיון שנפקע האיסור של אשת אח בשעת מיתת הבעל, כיון שהיתה ראוי' אז ליבום, תו לא חייל, וכשנעשית אחות אשתו של היבם הטעם שהיתה אסורה הרי זה רק משום אחות אשה ולא משום אשת אח.

וכתב הקובץ הערות בסוף סי' א' שלפ"ז לא שייך מאי דאמרינן ביבמות דסד"א הואיל ואישתרי אישתרי, דהא מדברי הרשב"א יוצא שההיתר של אשת אח אינו

דוקא בגלל קיום המצוה, אלא בגלל שאין כאן סיבת האיסור, והרי רק היכא שההיתר הוא בגלל קיום המצוה שייך לומר שכמו שהמצוה מתרת איסור אחד הה"נ שהיא מתרת עוד איסור, אבל היכא שהאיסור הראשון הותר משום שאין כאן סיבת האיסור, אין כאן שום דבר שיסבב להתיר גם את האיסור השני, והרי זה דומה לאשת איש שמת בעלה שבודאי לא שייך לומר שכמו שהותר האיסור של אשת איש משום שאין כאן סיבת האיסור הה"נ לשאר איסורים שעלי'. והסיק שלפי הרשב"א צ"ל שהסוגיא בדף ז' שם אזלא לפי המ"ד שסובר שאינה חוזרת להתירה הראשון אלא הרי היא אסורה משום אשת אח עכ"ד הקובץ הערות.

ונראה להוסיף על דבריו, דהנה רבא בתוך הסוגיא שם אינו סובר שבלא הפסוק של "עלי" היינו אומרים שגם ערוה מתיבמת משום שהואיל ואישתרי אישתרי, ותוס' בדף ח' ע"א שם חיפשו טעמים למה אינו סובר כן, מיהו לפי הרשב"א י"ל שהיינו משום שרבא סובר כרב שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה הרי היא חוזרת להיתירה הראשון אשר לפ"ז לא שייך לומר הואיל ואישתרי אישתרי לפי הרשב"א וכמו שביאר הקובץ הערות, ובדף מ"א שם משמע באמת שרבא סובר כרב שהרי רבא שם הוא זה שביאר שטעמו של רב הוא משום שהוא סובר שהותרה

(וכן לענין מצורע שראה קרי בליל שמיני י"ל דהואיל ולא הותרה הטומאה של קרי הה"נ שלא תותר הטומאה של מצורע, כן יוצא לפי האמרי משה. והאחיעזר הובא להלן סובר שמצורע הותר בכל גוונא).

לגרום גם הפקעת האיסור, וכתב האמרי משה דהא דלא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי היכא שנשא חי קודם הרי זה משום שאדרבה נאמר להיפך שהואיל ולא הותר האיסור של אחות אשה הה"נ שלא יותר האיסור של אשת אח



ונאסרה וחזרה והותרה הרי היא חוזרת להיתירה (\*\*).

והנה האחיזור בחלק אה"ע סי' ד' אות ג' כתב דלא כהקובץ הערות אלא ששפיר אפשר לומר הואיל ואישתרי אישתרי היכא שהאיסור הראשון הותר אפילו שלא בגלל המצוה אלא משום שאין כאן סיבת האיסור, דעיי"ש שהעיר מהו הדמיון בין אחות אשה למצורע שראה קרי הלא במצורע שראה קרי ליכא אלא שם אחד

של איסור דהיינו ביאת מקדש משא"כ באחות אשה שנפלה ליבום יש כאן ב' שמות של איסור וא"כ מי יימר דאמרינן בכה"ג הואיל ואישתרי אישתרי, ובאמת תוס' ביבמות שם בד"ה רבא וכו' כתבו בשם הר"י שזהו הטעם למה רבא שם לית ליה הך סד"א של הואיל ואישתרי אישתרי, אבל עכ"פ אכתי צ"ע על סוגיית הגמ' שם מה הוא הדמיון. וכתב האחיזור דהיכא שהאיסור הראשון הותר בכל ענין ואפילו

(\* וע"ע באמרי משה בסי' ה' אות כ"ג שכתב גם הוא כעיקר סברתו של הקובץ הערות דהיכא שהאיסור הראשון הותר לגמרי גם שלא מטעם המצוה לא שייך לומר הואיל ואישתרי אישתרי, אלא שהקובץ הערות הוכיח מזה שהסוגיא בדף ז' שם אזלא דלא כרב שסובר שבחזרה והותרה הרי היא חוזרת להיתירה הראשון (לפי פירושו של הרשב"א בזה) וכמו שהבאנו בפנים, ואילו האמרי משה שם כתב דשפיר אזיל גם לפי רב והיינו משום שאלמלא ה' כתוב "עלי" או אפילו רב ה' מודה שאין האיסור של אשת אח נותר לחלוטין בשעת הנפילה אלא היינו אומרים מצד הסברא הפשוטה שהטעם שמותר ליבם אשת אח הרי זה משום המצוה אשר לפ"ו יוצא שאם אינו מקיים את העשה אכתי יש כאן איסור של אשת אח ורק המצוה מסלקת את האיסור של אשת אח באופן ששפיר שייך לומר כאן את הכלל של הואיל ואישתרי אישתרי, ורק לאחר שכתוב קרא דעלי' וקמ"ל שאסור ליבם אחות אשה, רק אז סובר רב שהאיסור של אשת אח הותר לגמרי בשעת הנפילה ושמהאי טעמא אמרה התורה שלא אמרינן כאן הואיל ואישתרי אישתרי, וסיים שם בזה"ל, ואולי אפשר ליישב בזה גם קושיית תוס' בד"ה רבא, דס"ל (לרבא) דידעינן בלא זה, דהנפילה מתרת, מהא דמותר יבם קטן לבוא על יבמתו וכהנ"ל, ועל כרחך לא שייך הכא הואיל ואישתרי עכ"ל.

(\*\*) והנה באמת תוס' בתירוצם הראשון בד"ה רבא וכו' תירצו תירוץ אחר ממה שתירצנו כאן בענין למה רבא לית ליה הך סד"א של הואיל

ואישתרי אישתרי, והיינו שתירצו שרבא אינו סובר כעולא שמצורע בעל קרי יכול להכניס ידיו כי הואיל ואישתרי אישתרי, אלא רבא סובר שהטעם הוא משום שביאה במקצת לא שמה ביאה, פ"י שאע"פ שיתכן שרבא סובר הואיל ואישתרי אישתרי בציור שהאיסור הראשון נדחה, אבל היכא שהאיסור הראשון הותר לגמרי לצורך המצוה ס"ל שלא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי, ומה שמצורע בעל קרי מותר להכניס ידיו לבהונות הרי זה משום שביאה במקצת לא שמי' ביאה לכה"פ לענין חיוב כרת אלא יש רק לאו על ביאה במקצת ולא כרת ולכן אמרינן שעדל"ת ומותר לקריו. ותירוצם השני שם בשם הר"י חולק על זה וסובר שרבא שפיר סובר שהואיל ואישתרי אישתרי גם היכא שהאיסור הראשון הותר לגמרי לצורך המצוה ולא רק היכא שנדחה ולעולם גם לפי רבא הטעם במצורע בעל קרי הוא משום הואיל ואישתרי אישתרי (א"נ דס"ל לרבא שהאיסור של אשת אח נדחה אצל יבום ולא הותר) ולכן הוצרך הר"י שם לומר טעם אחר למה ביבום לית ליה לרבא הואיל ואישתרי אישתרי וכמו שהבאנו בפנים. ועכ"פ הדיון בדברי תוס' שם הוא באם אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי גם כשהאיסור הראשון הותר לגמרי למצותו או האם אמרינן כן רק היכא שהוא נדחה, אבל אנחנו כאן דנין על יסוד אחר והיינו שלא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי היכא שהאיסור הראשון הותר גם שלא לצורך המצוה, ולעולם גם הר"י יכול להודות שבכה"ג לא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי.

אם לא יותר האיסור השני וכגון במצורע שראה קרי דאפילו אם ישאר עליו איסור מחמת שראה קרי אבל הסיבה של מצורע בודאי הותרה, א"כ בכה"ג בודאי לא מסתברא לומר הואיל ואישתרי אישתרי בכדי להתיר שם אחר של איסור, אבל היכא שאם לא ירד האיסור השני אז ישאר גם האיסור הראשון וכגון ביבום שאם לא ירד האיסור של אחות אשה אז ישאר גם האיסור של אשת אח, אז שפיר אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי אפילו כדי להתיר שם אחר של איסור, והיינו משום שכל זה הוא לצורך להתיר את האיסור הראשון, וא"כ הרי זה כמו שם אחד ועדיף מיני, והא דלא ס"ל לרבא הך ס"ד של הואיל ואישתרי אישתרי בב' שמות וכמו שכתבו תוס' הרי זה משום שרבא אזיל לשיטתו דס"ל בדף מ"א שם שהאיסור של אשת אח נפקע לחלוטין בשעת נפילה לפי ביאורו של הרשב"א, אבל סוגיית הגמ' שם בדף ז' שם אזל דלא כרבא, ומש"ה ס"ל שגם בב' שמות י"ל הואיל ואישתרי אישתרי כיון שאם לא נאמר כן לא יופקע האיסור הראשון של אשת אח וכהנ"ל. ושוב בסק"ג נתחרט האחיעזר והסיק שאדרבה הסברא של הואיל ואישתרי אישתרי שייכת רק היכא שהאיסור הראשון הותר אפילו שלא לצורך המצוה משום שירדה סיבת האיסור, אבל היכא שאם לא יותר האיסור השני יחזור לדוכתי' האיסור הראשון אז אדרבה י"ל איפכא, דהיינו שהאיסור השני מחזק את האיסור הראשון (אלא שכתב כן רק לפי הרשב"א שסובר שביבום האיסור של אשת אח יורד בכל

האופנים דלפ"ז שפיר י"ל שאלמלא כן לא הי' שייך בכלל לומר הואיל ואישתרי אישתרי). הרי להדיא שהאחיעזר בדבריו הנ"ל לא ס"ל כהקובץ הערות אלא ס"ל שהיכא שהאיסור הראשון הותר לגמרי ואפילו שלא לצורך המצוה, כגון אשת אח לפי הרשב"א, שפיר שייך לומר שהואיל ואישתרי אישתרי.

### (כו) רובן טמאי מתים ונעשו זבים הואיל והותרו לטומאתן הותרו לזיבתן.

ע"י בקרן אורה שהקשה וז"ל, ולדידי קשה בלא"ה היכי יליף רב יוסף מהא דעולא לרובן טמאי מתים וכו', דעולא ה"ק הואיל והתירה התורה למחוסר כפרה להכניס ידיו לעזרה כדי ליטהר, ה"נ דהותר איסור טבול יום, הואיל ואישתרי אישתרי (פי' משום שלא מצינו באיזה מקום שמצורע טבול יום לא הותר להכניס ידיו), היינו ג"כ כיון דהתירה התורה במצות יבום איסור אשת אח, הו"א דכל עריות הותרו במקום מצוה כי האי, כל כמה דלא אשכחן איסור גבייהו, אבל הכא בפסח הא אשכחן בהדיא דטומאת מת הותרה למצות פסח, וזיבה לא הותרה (פי' כשאינו גם טמא מת) עכ"ל. ועיי"ש בתירוץ.

### (כז) רובן טמאי מתים ונעשו זבים הואיל והותרו לטומאתן הותרו לזיבתן.

ע"י בחזו"א בסי' ח' סק"ב שכתב שה"ה לזב יחידי ואין צריכים שרובן נעשו זבין.

## כח) דעת אביי בהואיל ואישתרי אישתרי.

בענין אם אביי סובר הואיל ואישתרי אישתרי גם בציור של דחוי' היכא שאין צריכים ריצוי ציין.

ע"י בגמ' דאמרינן א"ל אביי וכו' ואכתי לא דמי, מצורע היתירא הוא, הואיל ואישתרי אישתרי, טומאה דחוי' היא, להא אידחאי להאי לא אידחאי. ופירש"י וז"ל, טומאה דחוי' היא כלומר בקושי נדחית אצלה דחוי' בעלמא על ידי נשיאות עון שהציץ מרצה וכו' עכ"ל.

ומזה משמע שבשאר ציורים של דחוי' שלא על ידי ריצוי ציץ מודה אביי דאמרינן הואיל.

מיהו ע"י באפיקי ים בסי' ז' אות י"ד שנקט בדעת אביי שלא אמרינן הואיל וכו' בשום ציור של דחוי', ולכן כתב שם דמוכח מהסוגיא ביבמות דף ז' ע"ב שהאיסור של אשת אח הותר לגבי יבום ואינו רק בגדר דחוי' דהא הגמ' קאמרה שם על יבום את הכלל של הואיל ואישתרי אישתרי, דהיינו שהואיל ואישתרי האיסור של אשת אח אישתרי נמי האיסור של אשות אשה ושלכן צריכים ללמוד מ"עלי" לאסור ליבם אשות אשה, ואתי בפשיטות גם לפי אביי, והרי אביי לית לי' הואיל ואישתרי אישתרי בהציור של דחוי' וא"כ מוכח שהאיסור של אשת אח הותר לגבי יבום דמעתי מתוקמה הסוגיא גם לפי אביי.

## כט) דעת רבא בהואיל ואישתרי אישתרי.

בענין אם רבא סובר הואיל ואישתרי אישתרי, וכן ביאה במקצת שמה ביאה.

ע"י בגמ' דאמרינן א"ל רבא אדרבה איפכא מסתברא מצורע היתירא הוא, להא אישתרי ולהא לא אישתרי, טומאה דחוי' היא, מה לי חד דיהויא מה לי שתי דחיות.

והנה ביבמות דף ז' ע"ב רצו לומר שצריכים את הדרשה של "עלי" כדי לאסור עריות כגון אחות אשתו (נוסף על האיסור של אשת אח) ליבום, כי בלי הפסוק היינו אומרים שכמו שהותר האיסור של אשת אח ה"ה להאיסור של אחות אשתו משום דברי עולא שהואיל ואישתרי אישתרי. ושוב מייתינן בדף ח' ע"א שרבא סובר שבאמת כדי לאסור את הערוה עצמה לא בעינן את הילפותא של עלי', והקשו תוס' שם בד"ה רבא אמר וכו' למה לא ס"ל לרבא את ההו"א של הואיל ואישתרי אישתרי, ותירצו בתירוצם הראשון דהיינו משום שרבא לא ס"ל כעולא שהטעם במצורע הוא משום שהואיל ואישתרי אישתרי, אלא הא דמותר למצורע להכניס ידיו ואפילו כשהוא טבול יום דקרי הרי זה כי הוא סובר שביאה במקצת לא שמה ביאה, וכתב הטורי אבן במגילה דף ג' ע"ב בד"ה ולאחותו וכו' שמסוגיא דידן משמע שרבא סובר שביאה במקצת שמה ביאה, וכתב שעל קושיית תוס' יש ליישב שרבא לא ס"ל ביבמות שם שיש סברא לומר

שהואיל ואישתרי אישתרי כי אתי לשיטתו בסוגיין שבציור של הותרה לא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי.

ותמה רעק"א בתוס' רעק"א על משניות ביבמות באות ג' דאי אפשר לומר שרבא סובר שביאה במקצת שמה ביאה, וכן שלא אמרינן הואיל וכו' בציור של הותרה, כי א"כ נשאר קשה איך מצורע בעל קרי מכניס ידיו לבהונות, וא"כ אם רבא סובר שביאה במקצת שמה ביאה בע"כ צ"ל שהוא סובר הואיל וכו' גם בציור של הותרה, ובאמת ניתן לומר כן, כי רבא אמר הכא רק שאם רוצים לחלק בין הותרה לדחוי' א"כ יותר מסתבר לחלק להיפך ולומר שבהותרה לא אמרינן הואיל ואישתרי, אבל אכתי יתכן שרבא סובר שלפי האמת אין מחלקים אלא גם בהותרה אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי (וכ"כ הערל"ג ביבמות שם בביאור תירוצו של הר"י בתוס' שם למה לא ס"ל כתירוצם הראשון של תוס'), ואם נאמר שרבא סובר שביאה במקצת לא שמה ביאה אז י"ל באמת שרבא סובר שבהותרה לא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי, ועכ"פ אי אפשר לומר כדברי הטורי אבן שרבא סובר שביאה במקצת שמה ביאה וכן שבהותרה לא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי, וא"כ זהו שכתבו תוס' שי"ל שרבא לא ס"ל כעולא שאמרינן הואיל ואישתרי אישתרי, אלא הרי הוא סובר שלכל הפחות בציור של הותרה לא אמרינן הואיל וכו', רק שמצורע בעל קרי מכניס ידיו לבהונות משום שביאה במקצת לא שמה ביאה עכ"ד רעק"א.

ועי' באפיקי ים בסי' ז' אות י"ד שסובר שרבא סובר הואיל וכו' גם בציור של הותרה.

### ל) עוד בדעת רבא הנ"ל.

בענין אם כשטמא בשתי טומאות וכדומה הרי זה נקרא שעובר ב' עבירות של ביאת מקדש או רק עבירה אחרת.

שוב כתבו תוס' ביבמות שם עוד דרך בביאור דעת רבא שם וז"ל, ועוד אומר ר"י דיש לחלק דגבי בעל קרי דשם טומאה אחת היא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי, דחד לאו הוא בבעל קרי ומצורע, אבל הכא דשני שמות הן לא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי עכ"ל. והנה יש לפרש שכוונת הר"י היא לומר שבמצורע שראה קרי יש רק עבירה אחת, דהיינו כניסה בטומאה, רק שיש ב' סיבות להעבירה, דהיינו ב' טומאות, משא"כ באשת אח ואחות אשה יש שני איסורים נפרדים ויש בידו ב' עבירות.

גם יש לפרש שכוונתו לומר שגם במצורע שראה קרי יש בידו ב' עבירות, רק שבכל זאת שתייהן הן משם אחד, דהיינו השם הכללי של ביאת מקדש בטומאה, משא"כ באשת אח ואחות אשה יש כאן ב' שמות משום ששם האיסור אינו השם הכללי של ערוה וקורבה אלא השמות הפרטיים של אשת אח ואחות אשה, דהא הכי כתיב בעיקר הלאו, משא"כ בביאת מקדש לשון הלאו הוא ולא יטמאו סתם, ומלשון תוס' משמע יותר כמו הדרך הזה. ועי' בקובץ הערות בסי' ד' סקי"ג

שום גריעותא נוספת ממה שאומרים את ה"הואיל" בנוגע לשני איסורים נפרדים, אבל בצירוף של דחוי' שפיר ישאר גריעותא נוספת שהרי אם נאמר את ה"הואיל" הרי הוא עושה מעשה שהוא נחשב גם עכשיו לשני שמות נפרדים של איסור, וא"כ י"ל שא"א ללמוד את זה ממה שאומרים הואיל כשהמדובר הוא במעשה שכולל בתוכו רק איסור אחד (ואע"פ שבנוגע ל"סיבות" סובר רבא שיותר קל לומר הואיל בצירוף של דחוי' מבצירוף של הותרה, אבל מ"מ אכתי י"ל דהיכא שהמדובר הוא בב' שמות נפרדים של איסור הרי זה יותר קשה לומר הואיל בצירוף של דחוי' כיון שלבסוף ישאר שעשה ב' שמות של איסור).

### לא) רש"י ד"ה אידי ואידי.

וז"ל, שהרי אי אפשר להוציא דם האשם לחלל השער דמיפסל ביוצא עכ"ל. ועי' בשפ"א שפקפק בטעם זה, וכתב טעם אחר, והיינו שאע"פ שמאי דכתיב לפני ה' גבי והעמיד הכהן את המצורע הכוונה היא שהמצורע יעמוד בשער נקור, אבל מאי דכתיב לפני ה' גבי המתן בהונות הכוונה היא בתוך עזרת ישראל כמו בנוגע לזריקת הדם, שהרי ההוא פסוק של לפני ה' קאי גם על זריקת הדם וגם על מתן הבהונות.

שמבואר בגמרא שם, וממילא אין ראי' משם לכאן. \*\* וע"ע בקידושין דף ע"ז ע"ב דאמרינן דהיכא שכ"ג בעל אלמנת ראובן שהיא גם אלמנת שמעון סד"א דמאחר שיש ב' שמות מחולקין הרי הוא לוקה ב', וקמ"ל הברייתא שם שאינו לוקה אלא אחת. ולפי הצד שבאשת שני אחים הרי הוא עובר בב' איסורים מבואר יותר מה היתה ההו"א. ואולי י"ל דקמ"ל שבאמת יש רק איסור אחד.

שנסתפק בנוגע להיכא שיש אשת אח משני אחין האם יש על האח השלישי שני איסורים או רק איסור אחד, ובכוונת תוס' לעיל ביבמות שם בד"ה תרי וכו' הבין שיש רק איסור אחד\*). ברם הערל"נ שם הבין בכוונתם שהוא עובר על ב' עבירות, רק שבכל זאת הרי זה נקרא "חד איסורא" משום ששתייהן הן משם אחד, וכ"כ הערל"נ גם בכוונת הר"י ביבמות שם, דהיינו שבמצורע בעל קרי יש בידו ב' עבירות משם אחד, ורבא סובר שהקובע הוא מספר השמות, והסתמא דגמ' סובר שהקובע הוא מספר העבירות אשר לפ"ז יוצא שמצורע בעל קרי הרי הוא על משקל אחד בהדי אשת אח שהיא גם אחות אשה\*\*).

ואולי י"ל שבנוגע לנקודה זו שהעיר הר"י יש חילוק בין אם הוא ציור של הותרה או ציור של דחוי', והיינו שבצירוף של הותרה לא איכפת לן אפילו אם ה"הואיל" מועיל להתיר ב' איסורים נפרדים, כי הרי לאחר שאומרים את ה"הותרה" הרי נשאר שלא עשה שום מעשה איסור, דהא זהו הכוונה בהגדר של הותרה, וא"כ גם אם נגיד את ה"הואיל" בנוגע לב' איסורים נפרדים ישאר שלא עשה שום מעשה איסור, באופן שלא ישאר

\*) ועיי"ש שהביא בתוך דבריו שבחולין דף פ"ב ע"ב יש מ"ד שסובר שאם אכל ב' כזיתים בהעלם אחד הרי הוא חייב שתיים, ואם נאמר כהצד שהבאנו בפנים שבאשת שני אחים או במצורע שראה קרי יש בידו רק עבירה אחת צ"ל דשאני בחולין שם שיש במציאות שני חפצים נפרדים של איסור, דהיינו השני כזיתים, וכן בשחט שני בנים ואח"כ שחט את האם הרי יש גופים מחולקים כמו

וא"כ בע"כ צ"ל ששניהם הם במקום אחד.

ויש להוסיף שבאמת שער נקנור ותוך העזרה הרי הם ב' מדריגות נפרדות של לפני ה', והיינו ששער נקנור מיקרי לפני ה' משום שהוא דרך ביאתם של רוב באי העזרה וכמו שביאר רש"י בסוטה דף ח' ע"א, אבל תוך העזרה נחשב מדריגה יותר גדולה של לפני ה'.

וגם לפי מש"כ הגרי"ז בסוף דבריו על הל' מחוסרי כפרה ששער נקנור מיקרי לפני ה' משום שתוך הפתח הרי זה נחשב כלפנים, גם לפ"ז יש לומר שהם ב' מדריגות, ושתוך העזרה ממש חשיב מדריגה יותר גדולה של לפני ה' משום אור העזרה (ויש לדמות לזה את דבריו לעיל שם בר"ה והנה בתוס').

והנה עיי"ש שהאריך הגרי"ז להוכיח שמה שהמצורע צריך לעמוד לפני ה' בתוך שער נקנור אין זה רק משום שע"י כן יוכל להכניס את ידיו לבהונות, אלא יש כאן קיום מסוים בזה גופא שהוא עומד שם, ומש"ה הרי הוא צריך לעמוד שם מתחילת הקרבת קרבנותיו כמו שהביא שם, וכן בגלל כן שייך להצריך שיהיו פניו למערב כמו שהביא שם.

אלא שהביא הגרי"ז שם שתוס' ביבמות דף ז' ע"ב לא ס"ל כן, שהרי הקשו למה לא קידשו את תוך השער באופן שיוכל המצורע לעמוד חוץ להשער ולהכניס את ידיו לתוך השער, ותי' הריב"ן דהיינו משום שהחלל של שער נקנור לא מיקרי לפני ה' עכ"ד. ולהדיא חזינן מקושייתם שאין קפידא בעיקר דינו של המצורע אם יעמוד

במקום שאינו נקרא לפני ה', אלא כל הטעם למה בעינן שיעמוד לפני ה' הרי זה כדי שיוכל להכניס את ידיו לבהונות, ומש"ה הקשו למה לא קידשו את חלל השער באופן שיוכל להכניס את ידיו למקום שהוא קדוש בקדושת עזרה גם בלי לעמוד תוך השער, וגם הריב"ן בתירוצו לא חזר מהנחה זו, רק שתירץ שא"א לעשות כהנ"ל משום שיחסר מצד מקום הבהונות, משום ששער נקנור עצמו אינו בגדר לפני ה', אבל לא תירץ שיחסר מצד מקום עמידת המצורע.

## לב) רש"י ד"ה הואיל והותרו לטומאתן.

וז"ל, הקודמת, אינן נאסרין מחמת האחרונה, שהרי אף הראשונה טומאה של כרת היתה, והיו מותרים היום עכ"ל. ומשמע ששייך לומר הואיל ואישתרי אישתרי רק אם אין השני יותר חמור מהראשון. ועי' בזה בטורי אבן במגילה דף ג' ע"ב, ולא הביא שם את דברי רש"י הנ"ל.

וצריכים להוסיף שאע"פ שיש בטומאת זיבה חומרא שאין בטומאת מת, שהרי זב אסור מהתורה במחנה לוי' משא"כ טמא מת ואפילו המת עצמו, אבל בכל זאת בנוגע לאכילת קרבן פסח בטומאה אינו יותר חמור.

## לג) תד"ה ורבי יוחנן.

וז"ל, ובהדיא תנן במס' כלים עזרת נשים מקודשת הימנו שאין טבול יום נכנס

לשם אבל בהר הבית ובחיל מותר עכ"ל. הנה לכאורה יש לדחות ולומר שהכוונה שם היא רק לטבול יום דטמא מת, דרק הוא מותר ליכנס לשאר הר הבית, אבל טבול יום דזב אסור מהתורה בכל הר הבית. וצ"ל שתוס' נוקטים ש"טבול יום" משמעותו כל טבול יום.

והנה רבי יוחנן קאמר שאפילו עשה אין בו אלא רק איסור דרבנן, ואמר בלשונו שחידשו ש"טבול יום" אל יכנס למחנה לוי, הרי שנקט טבול יום סתמא אע"פ שהזכיר מחנה לוי כולו, והרי רק טבול יום דזב או קרי אסור בכל מחנה לוי, אבל לא טבול יום דטמא מת, וא"כ חזינן שהזכיר טבול יום סתמא אע"פ שאין כוונתו לכל טבול יום, ולכאורה זהו דלא כתוס'. מיהו י"ל דשאני התם דקאי רבי יוחנן להדיא על הציור של טבול יום דקרי, דהיינו מצורע שראה קרי בו ביום וטבל, אבל בהמשנה בכלים דתנן טבול יום סתמא ס"ל לתוס' שצריכים לפרש דקאי על כל טבול יום.

## לד' בא"ד.

וזהו, ומיהו קשה דאי קסבר האי תנא טבול יום דזב דמי א"כ איכא לאו דלא יטמאו את מחניהם ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה עכ"ל, ועי' להלן בסוף הסוגיא בדף ל"ג ע"ב שמסיק רבינא שעל ביאה במקצת יש רק לאו וליכא כרת, ופירש"י שרצונו ליישב בזה למה מותר למצורע בעל קרי להכניס ידיו לבהונות בערב פסח (ולית לי' תירוצו של עולא של הואיל והותר לצרעתו וכו'), וכוונתו היא לתרץ משום דהוי רק ל"ת בעלמא שאין

בו כרת ולכן יבוא העשה של פסח וידחה את הל"ת, והקשו תוס' שם על זה דהא יש גם עשה והרי אין עשה דוחה לא תעשה ועשה, ועוד הקשו דהא בעידנא שהוא עובר על ביאת מקדש אכתי אינו מקיים את העשה של פסח, ויש לעיין למה לא הקשו תוס' קושיא זו שאינו בעידנא גם כאן כשהקשו על רש"י בנוגע לעזרת נשים כמו שהקשו את הקושיא הראשונה, דהא גם כאן יש להקשות שבעידנא שהוא נכנס לעזרת נשים ועובר על העשה של וישלחו מן המחנה אכתי אינו מקיים את העשה של פסח. ועכ"פ עי' בטו"א בריש חגיגה בד"ה לישא שפחה וכו' שהביא שיש ראשונים שסוברים שסגי בהכשר מצוה שא"א להמצוה ליעשות בלעדו כדי להחשב בעידנא, כלומר דסגי בזה שהוא עושה על הכשר מצוה כזה בשעה שהוא עובר על ל"ת כדי להחשב בעידנא, ולדידהו לק"מ קושיית תוס'. ועי' בספרי על יבמות באות ק"כ בדברי הראשונים שהבאתי בענין אם סגי בהכשר מצוה כדי להחשב בעידנא.

והנה תוס' להלן בדף ל"ג שם על דברי רבינא תירצו שעשה שיש בו כרת דוחה אפילו ל"ת ועשה, וכן אפילו אם אין כאן התנאי של בעידנא, וגם על זה צ"ע למה לא תירצו כן תוס' גם כאן כשהקשו על רש"י שיש ל"ת ועשה בזה שנכנס הטבול יום למחנה לוי.

ועי' בחולין דף ע"ח ע"א בתד"ה מנין שכתבו תוס' שא"א לומר שהעשה של פסח דוחה את הל"ת של אותו ואת בנו משום שבאותו ואת בנו יש גם עשה ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה, הרי דס"ל לתוס'

שם שאפילו עשה שיש בו כרת אינו דוחה ל"ת ועשה.

והנה שיטת הריב"א היא שהיכא שיש עשה נגד ל"ת ועשה, אז באמת העשה דוחה את הל"ת, רק שנשאר העשה ומאי אולמי' האי עשה מהאי עשה, ולפ"ז יוצא שהיכא שהעשה שהוא רוצה לעשות הוא עשה שיש בו כרת הרי מעתה שפיר יש טעם להכריע ולומר שידחה ההוא עשה להעשה שאין בו כרת וכדברי תוס' בדף ל"ג על רבינא, אבל אם לא נאמר כהריב"א, אלא נאמר שהיכא שיש עשה נגד ל"ת ועשה אז גם הל"ת אינו נדחה, א"כ מעתה יתכן שאפילו עשה שיש בו כרת אינו יותר חמור מל"ת ועשה ביחד.

ועי' בחולין דף קמ"א ע"א שהסיקו תוס' שגם לפי דרכו של הריב"א יתכן לומר רק שהעשה דוחה את המלקות של הל"ת, אבל האיסור של הל"ת עודנו נשאר, וא"כ גם לפי הריב"א י"ל שהאיסור הנ"ל עם העשה מצטרפים להחשב איסור חמור ואפילו עשה שיש בו כרת אינו דוחה אותה.

## לה) בא"ד.

וז"ל, אלא ודאי הא דאמר דטבול יום דזב כזב דמי לאו לענין ביאת מקדש קאמר אלא לענין פסח הבא בטומאה לא יאכלו ממנו זבים וזבות כדפי' לעיל בריש פרק שני בשם ה"ר חיים עכ"ל.

והנה לענין ביאת מקדש פסק הרמב"ם שמחוסר כפרה חייב רק מכת מרדות, אבל על אכילת קדשים פסק שהוא לוקה מן

התורה (והיינו כשיטתו שהדרשה של עוד טומאתו בו לרבות מחוסר כפרה לענין ביאת מקדש אתי רק לפי המ"ד שסובר שמחוסר כפרה דזב כזב דמי והרמב"ם פוסק דלאו כזב דמי). ובביאור החילוק הנ"ל שחילק הרמב"ם איתא בחידושי הגרי"ז בהל' פרה אדומה בעמוד ס"ב בד"ה ולפי"ז וכו' בזה"ל, ולמדתי ביאור סוגיא זו מתוך דברי אאמו"ר בכתביו בביאור דעת הרמב"ם החילוק במחוסרי כפרה בין קודש למקדש, דאם אכל קודש לוקה מן התורה ואם נכנס למקדש אינו לוקה רק מכת מרדות מדבריהם, וכתב על זה, דדין אכילת קודש תלוי בפסולא דגופא וכדחזינן דשייך בזה דין דערל כטמא (כלומר דאע"פ שאינו טמא ממש אבל בכל זאת התורה נתנה לו את הפסול של טומאה, וכן הוא במחוסר כפרה), משא"כ איסורא דביאת מקדש תלוי בטומאה ממש, דעיקר איסורא הוא מה שמכניס טומאה למקדש, ולא משום דהגברא פסול לביאת מקדש, ומחוסר כפרה נהי שרחמנא שוויי' כטמא לענין פסולא דגופא, אבל מ"מ לענין טומאה ממש אין דינו כטמא וכו' עכ"ל. וכן הוא בחידושי הגר"ח על הש"ס ביבמות דף ע"ב.

ומעתה גם בדעת תוס' י"ל כעין הנ"ל והיינו שכדי להיות אסור ליכנס לעזרת נשים צריכים טומאת זיבה ממש, ולכן טבול יום מותר ליכנס לשם, אבל לענין להיות אסור לאכול מפסח הבא בטומאה סגי בהפסול של טומאת זיבה.

והנה תוס' כאן הוסיפו לומר שגם לענין ביאת מקדש אמרינן שמחוסר כפרה דזב



כזב דמי בציוור שהוא גם מחוסר כפרה וגם טבול יום ושניהם הם מחמת שם אחד, וכגון זב בעל ג' ראיות לאחר שטבל, אבל לא היכא שהם מב' שמות, אלא בכה"ג אינו כזב, ולפי הנ"ל הביאור הוא שכשהוא גם טבול יום ושניהם הם משם אחד יש לו טומאה ממש משא"כ כשאינה משם אחד.

### ל(ו) תד"ה א"ל מטונך.

וז"ל, מדנקט וראה קרי בו ביום משמע דוקא בו ביום דיצא בשעת היתר דצרעת, ואיכא למימר מתוך שהותר לצרעתו הותר לקיריו וכו', אבל בלילה או מאתמול לא עכ"ל. וכתב הקרן אורה וז"ל, וא"כ למ"ד ביאה במקצת לא שמה ביאה, דלא איצטריך לטעמא דהואיל והותר וכו', א"כ אפילו ראה קרי בליל שמיני יכנס, דיבוא עשה שיש בו כרת וידחה עשה דדבריהם, וקצת קשה על הרמב"ם ז"ל שכתב בפ"ו מהל' קרבן פסח ברייתא זו וכו' וראה קרי בו ביום, ולשיטתו דביאה במקצת לא שמה ביאה, א"כ מאי איריא בו ביום, אפילו ליל שמיני נמי ידחה עשה של דבריהם עכ"ל.

### ל(ז) בא"ד.

וז"ל, ואם תאמר ואי מטעם הואיל והותר לצרעתו הותר לקרויו למה לי יבא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין בו כרת, בלאו הכי נמי, ויש לומר דעל מחנה לוי שנכנס טבול יום שבבעל קרי, הוצרך לומר עשה דבפסח דבכרת דחי עשה וכו', דטבול יום אינו נכנס אי מן התורה אי טבול יום דזב כזב דמי, אי מדרבנן מגזירת יהושפט, והתם לא שייך למימר מתוך

שהותר לצרעתו, שהרי בשמיני קאי, ואינו אלא מחוסר כפורים דלא נאסר מעולם במחנה לוי, ומה שייך שם לומר שהותר וכו' עכ"ל.

וע"ע בערל"נ ביבמות דף ז' ע"ב בד"ה ואמר עולא וכו' שכתב שאכתי קשה כי נהי דלא שייך לומר הואיל ואישתרי אישתרי על עזרת נשים, אבל אכתי למה בעינן לומר שיבוא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין בו כרת, הלא גם בלא זה מוכח דמותו, דהא איך אפשר לומר דמותו לו ליכנס לעזרת ישראל החמורה (משום שעל זה אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי) ולא לעזרת נשים הקלה, הלא יש בזה משום תרתי דסתרי.

מיהו לכאורה יש ליישב שהרי לעזרת ישראל מותר לו להכניס רק את בהונותיו אבל לא את כולו וכמש"כ תוס' ביבמות שם בד"ה ואמר עולא וכו', וא"כ אולי אה"נ שגם לעזרת נשים מותר לו להכניס את בהונותיו ולעשות ביאה במקצת מצד טענתו של הערל"נ שאל"כ יש כאן תרתי דסתרי, רק שאכתי לא סגי בהכי כי המצורע צריך ליכנס שם כולו כדי להגיע לשער נקנור ולעזרת ישראל ולכן בעינן את הטעם של יבוא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין בו כרת.

ועכ"פ הא פשיטא שאין להקשות דנאמר שהואיל והותר לצרעתו ליכנס לעזרת ישראל הותר נמי לקרויו ליכנס לעזרת נשים, דנראה פשוט דלא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי אלא היכא שהוא עובר על האיסור השני בעידנא אחת עם האיסור הראשון, משא"כ הכא הרי הוא

נכנס לעזרת נשים קודם שהוא מכניס את ידיו לעזרת ישראל. שו"ר בקרן אורה כאן שכתב כהסברות הנ"ל.

## דף ל"ג ע"א

### לח) בענין סמיכה.

שיש בסמיכה שני דינים, א', מצוה על הגברא לעשות סמיכה, ב', שהקרבן זקוק לסמיכה ושהיא חלק מההקרבה.

עי' בקידושין דף ל"ו ע"א ובמנחות דף צ"ג ע"ב שהקשו תוס' למה צריכים פסוק כדי לומר שקרבן נשים פטור מסמיכה תיפוק ל' משום שסמיכה היא מצות עשה שהזמן גרמא. ובמנחות שם ביארו דחשיב זמן גרמא כי אין סמיכה בלילה שהרי צריכים תיכף לסמיכה שחיטה ואין שחיטת קדשים בלילה, וכן הרי צריכים לשחוט את התמיד של שחרית לפני שישחטו את הקרבן של האשה, ועוד כתבו שסמיכה צריכה יום כי כתיב וסמך ושחט דהיינו שהוקשה לשחיטה, ובספר עמק ברכה על מס' חגיגה כתב לתרץ את קושיית תוס' שהטעם של זמן גרמא מהני לפטור אשה רק מהמצוה של סמיכה שעל הגברא, אבל אכתי נשאר שהקרבן מצד עצמו זקוק לסמיכה, ומש"ה אכתי היתה האשה צריכה לסמוך כדי שיתקיים דבר זה, כי הפטור של זמן גרמא בא לפטור רק מחיובים שהם לשם תיקון וצורך הגברא.

ובדעת תוס' שלא תירצו כהנ"ל י"ל שהם סוברים שיש בסמיכה רק מצוה על

הבעלים ואינה מהדברים שדרושים לגוף הקרבן.

### לט) עוד בענין סמיכה.

בענין אם תיכף לסמיכה שחיטה, וכן לפני ה', מעכבין את הסמיכה או לא.

וכן בענין אם הם דרושים בשביל הדין של מצות הבעלים או האם הם בשביל מה שסמיכה היא חלק מהקרבת הקרבן.

הנה הרמב"ם פ"ג מהל' מעה"ק הי"א כתב וז"ל, אין סומכין אלא בעזרה, סמך חוץ לעזרה חוזר וסומך בפנים עכ"ל, ובהי"ב כתב וז"ל, ובמקום שסומכים שוחטין, ותיכף לסמיכה שחיטה, ואם שחט במקום אחר, או ששהה, שחיטתו כשרה עכ"ל. ויש לעיין למה לא כתב גם לענין היכא שלא עשה תיכף לסמיכה שחיטה שיחזור ויסמוך כמו שכתב לענין חוץ לעזרה.

וכתב האור שמח דהיינו משום דס"ל שבאמת הדין של לפני ה' מעכב בהסמיכה, ואם סמך חוץ לעזרה אין כאן סמיכה, וממילא יכולים לסמוך עוד הפעם, אבל היכא שלא סמך תיכף לשחיטה, ס"ל להרמב"ם שבדיעבד הוי שפיר סמיכה, ומש"ה לא כתב שיסמוך פעם שני', כי כבר נעשית סמיכה על דרך דיעבד, וממילא לא שייך לחזור ולפעול דין סמיכה על דרך לכתחילה.

מיהו הכ"מ כתב שהטעם למה כתב הרמב"ם שבלי תיכף לסמיכה שחיטה הקרבן כשר הרי זה כי כל עיקר סמיכה אינה מעכבת, וכן כתב הקרית ספר,

ומבואר מדבריהם שבאמת הסמיכה עצמה פסולה, רק שאין זה פוסל את הקרבן, ומעתה לפי דבריהם צ"ע למה לא כתב הרמב"ם גם לענין תיכף לסמיכה שחיטה שצריך לחזור ולסמוך.

וי"ל דהנה בהאות הקודמת הבאנו שבסמיכה נאמרו שני דינים חדא שהיא מצוה על הבעלים, וב' שהיא חלק מהקרבן הקרבן והקרבן עצמו זקוק לסמיכה, ויש להוסיף שיסוד דינה של המצוה שעל הבעלים אינו לקיים את הדין שהקרבן זקוק לסמיכה, אלא הרי היא מצוה נפרדת ועצמאית, ויתכן לעשות את הסמיכה בדרך שלא מתקיים הדין שהקרבן זקוק לסמיכה ובכל זאת יש כאן את קיום המצוה שעל הבעלים. ומעתה י"ל שהרמב"ם סובר שגם תיכף לסמיכה שחיטה מעכב, רק שהוא סובר שזה מעכב רק בהדין שהקרבן זקוק לסמיכה, דהיינו שאם לא סמך תיכף להשחיטה אין כאן הקיום של סמיכה בהקרבן הקרבן, רק שבכל זאת הקרבן כשר בדיעבד גם בלא קיום זה וכמו שביארו הכ"מ והקריית ספר, אבל עכ"פ בנוגע למה שסמיכה היא גם מצוה על הבעלים אין צריכים תיכף לסמיכה שחיטה, ומש"ה לא כתב הרמב"ם שיסמוך עוד הפעם, כי ס"ל שאי אפשר לעשות סמיכה שמתקיים בה רק הדין שהקרבן זקוק לסמיכה (מיהו זה נראה דוחק), אבל הדין שצריכים לפני ה' הרי זה גם בשביל המצוה על הבעלים ומש"ה היכא שסמך חוץ להעזרה חסרים שני הדינים שיש בסמיכה ומש"ה בכה"ג שפיר יכול לסמוך עוד הפעם.

והנה יש לעיין למה כתב הרמב"ם

שכשלא סמך סמוך לשחיטה השחיטה כשרה, דלפי האור שמח הי' צ"ל שהסמיכה כשרה. ולפי הכ"מ והקריית ספר הי' צ"ל שהקרבן כשר. וי"ל שסמיכה אינה חלק עצמאי מהקרבן הקרבן, אלא הרי היא דין בהשחיטה, דהיינו שהשחיטה זקוקה לסמיכה, ולכן כתב ששחיטתו כשרה, כמו כשהזריקה כשרה או פסולה אין אומרים שהקרבן כשר או פסול אלא אומרים שהזריקה כשרה או פסולה.

### (מ) מרחק צפון.

פירש"י וז"ל, הלכך צריך להחזירו בצפון המזבח וליכא תיכף לסמיכה שחיטה עכ"ל. צ"ע דאכתי יכניס ידו ויסמוך כדי שיהי' יותר סמוך קצת (מעכשיו שהוא מוציא את הבהמה). והנה אם נאמר שהדין שצריכים תיכף לסמיכה שחיטה אינו מעכב, וגם אם לא היתה תיכף בכל זאת הסמיכה כשירה בדיעבד, והכא במצורע גם כשהוא סומך בשער נקנור הרי הסמיכה כשירה מן התורה אע"פ שאינה תיכף לשחיטה, א"כ פשיטא שיש להקשות כהנ"ל שלכל הפחות נקרב את הסמיכה כמה שאפשר ע"י שיכניס ידיו, אלא אפילו נאמר שתיכף לסמיכה שחיטה מעכב, והסמיכה פסולה, רק שהקרבן כשר כי כל עיקר סמיכה אינה מעכבת בכשרות הקרבן, והך סמיכה שהוא עושה בשער נקנור היא רק מדרבנן, אבל עכ"פ יש להקשות שיעשה את הסמיכה דרבנן באופן שהוא מקרב את הסמיכה להשחיטה כמה שאפשר.

וצ"ל שאם אי אפשר לעשות תיכף

ממש, ליכא שום ענין לעשות במהירות האפשרי.

מיהו עי' בחידושי רעק"א כאן שהקשה עוד קושיא, והיינו שיכניס ידיו כדי לקיים את הדין לעשות את הסמיכה "לפני ה'". ובשלמא לפי משמעות רש"י לעיל שכל הדין של סמיכה לפני ה' הרי זה כי צריכים תיכף לסמיכה שחיטה א"כ לק"מ כי הכא בלא"ה לא יהי' תיכף וכהנ"ל, ואין ענין לקרב עוד קצת, אבל לפי תוס' לעיל שכתבו שיש פסוק מיוחד לענין שצריכים לפני ה' א"כ קשה כהנ"ל שיכניס ידיו כדי שיהי' לפני ה'.

והחזו"א בתוך דבריו כאן כתב תירוץ על קושיית רעק"א, והיינו שי"ל שלפי התירוץ של מרחק צפון ושאפילו אם יכניס ידיו אין כאן תיכף לסמיכה שחיטה א"כ י"ל שהכוונה של הברייתא היא רק שהמצורע עומד בשער נקנור, אבל לעולם הרי הוא מכניס את ידיו כדי לקיים סמיכה לפני ה', רק שאין כאן תיכף לסמיכה שחיטה כי מרחק צפון, ומש"ה תניא בהברייתא שכל הסמיכות שהיו שם היו תיכף לסמיכה שחיטה חוץ מזו.

מיהו החזו"א המשיך להקשות על האיכא דאמרי של רב יוסף, שהרי האיכא דאמרי מתרין שאי אפשר להכניס את ידיו לחוד ולסמוך כי צריכים כל כחו, ולפי האיכא דאמרי בודאי הכוונה היא שהיו מוציאים את הקרבן לשער נקנור והי' עושה סמיכה בשער נקנור בכל כחו, וא"כ למה באמת לא הי' מכניס את ידו, כי אם הי' מכניס ידיו הרי הי' שפיר מתקיים גם תיכף לסמיכה שחיטה, ואע"פ שהסמיכה לא תהי' כשירה מן התורה כי לא תהי' בכל

כחו, אבל הרי גם עכשיו שהוא סומך בשער נקנור אינה מהתורה כי אינה תיכף לשחיטה ואינה לפני ה' והרי זה מעכב, וא"כ הסמיכה היא רק מדרבנן, וא"כ למה לא יכניס ידיו כדי שתהי' תיכף וגם לפני ה'.

והחזו"א תי' שכיון שהסמיכה ע"י שיכניס ידיו תהי' רק מדרבנן א"כ לא התירו לו להכניס ידיו בטומאה כדי לקיים מצוה דרבנן. ולכאורה טעמו הוא משום שיטת הרמב"ם שאע"פ שביאה במקצת לא שמה ביאה אבל מדרבנן מיהא אסור ומכין אותו מכת מרדות עי' בזה באות י"א.

עוד יש לתרץ את קושיית רעק"א, דהנה כל הקושיא בנוי' על ההנחה שאע"פ שלא עשה תיכף לסמיכה שחיטה אבל אכתי יש כאן דין של סמיכה או מהתורה או מדרבנן שהרי חזינן שעושים סמיכה בתוך השער, דעל זה מקשה רעק"א שיכניס ידיו כדי שהסמיכה תהי' לפני ה'. מיהו יש לומר דרך אחרת בזה, והיינו על פי מה שכבר ביארנו שנאמרו בסמיכה שני דינים, דין אחד של מצוה על הבעלים, ועוד דין שהקרבן זקוק לסמיכה כחלק מהקרבנו, ומעתה י"ל שמה שצריכים תיכף לסמיכה שחיטה, וכן סמיכה לפני ה', הרי זה רק בשביל מה שסמיכה היא חלק מהקרבן הקרבן, אבל מצד המצוה שעל הבעלים אין צריכים לא תיכף ולא לפני ה', ומעתה לפ"ז כשהוא סומך בשער נקנור ומחסר גם את הקיום של לפני ה', וכן את מה שצריכים תיכף לסמיכה שחיטה, הרי באמת לא קיים את מה שסמיכה היא חלק מהקרבן הקרבן, ומה שהוא סומך אין זה משום שהסמיכה כשרה בלי הדברים הנ"ל

ה' בעמידת המצורע מתפרש על שער נקנור כיון שאינו יכול ליכנס להעזרה אבל שאר המקומות שכתוב לפני ה' פירושו הוא העזרה ממש.

### (מא) אמר רב יוסף כל הסומך מכניס ראשו ורובו מ"ט כל כחו בעיניו.

הנה לעיל תני ר"ח מה שחיטה בטהורין אף סמיכה בטהורין, ומבואר בגמ' ששחיטה חייבת להיות בטהורין כי צריכים גם שוחט לפני ה' אבל סמיכה היתה יכולה להיות בטמאים כי אפשר דמעיל ידי, וא"כ יוצא שהברייתא ההיא אינה סוברת שצריכים כל כחו אלא אפשר להכניס ידיו ולסמוך, א"נ דאפשר בכל כחו גם על ידי כניסת ידו לחוד. (עי' בשפ"א.)

והל"ק לעיל תני מה סמיכה בטהורין אף שחיטה בטהורין, וביארה הגמ' שם שהטעם למה סמיכה חייבת להיות בטהורים הרי זה משום שביאה במקצת שמה ביאה, ומבואר שבלא טעם זה ה' אפשר להכניס ידיו לסמוך, וגם זהו דלא כהאיכא דאמרי כאן אלא כהלשון הראשון.

והאיכא דאמרי כאן י"ל דס"ל כהלשון הראשון של הגמ' לעיל דתני מה סמיכה בטהורין אף שחיטה בטהורין, רק דס"ל שהטעם למה סמיכה היא בטהורין ושאינו יכול להכניס ידיו ולסמוך אינו כהסוגיא לעיל דהוא משום שביאה במקצת שמה ביאה, אלא הטעם הוא משום שצריכים שיכניס ראשו ורובו כדי לעשות בכל כחו.

והנה ז"ל הרמב"ם בפ"ג מהל' מעשה הקרבנות הי"א, אין סומכין אלא בעזרה,

או משום שרבנן חייבו סמיכה גם בלא המעלות הנ"ל, אלא מה שהוא סומך הרי זה משום המצוה על הבעלים, אבל באמת מה סמיכה היא חלק מהקרבת הקרבן נשאר מקולקל, ואין חיוב דרבנן לעשותו, ולפ"ז לא קשה קושיית רעק"א כי כיון שמה סמיכה היא חלק מהקרבת הקרבן הרי הוא פסול משום שאין כאן תיכף לסמיכה שחיטה א"כ לא יועיל כלום אם יעשה את הסמיכה לפני ה', כי מה שסמיכה היא חלק מהקרבת הקרבן בין כך ובין כך מקולקל, ואילו המצוה שעל הבעלים אינה זקוקה ללפני ה'.

והנה כבר הבאנו שרש"י לעיל פי' שצריכים סמיכה בפנים בגלל שצריכים תיכף לסמיכה שחיטה, והקשו תוס' שבסמיכה גופה כתיב לפני ה', ויש שרוצים לומר שגם רש"י מודה להדין של לפני ה', רק דס"ל שמצד לפני ה' ה' סגי גם בשער נקנור כי שער נקנור עצמו נקרא לפני ה' ומיקרי שהמצורע עומד לפני ה' אע"פ שלא נתקדש, ולכן צריכים את הטעם של תיכף לסמיכה שחיטה כדי לומר שצריכים פנים העזרה שהוא מקום הכשר לשחיטה. ונראה שגם לפי הדרך הזה ברש"י אי אפשר להקשות קושיית רעק"א שיכניס ידיו כדי לקיים לפני ה' אע"פ שלא יהי' בגדר תיכף לסמיכה שחיטה כי גם ע"י שסומך בשער נקנור יש כאן קיום של סמיכה לפני ה', וכל קושייתו קשה רק על תוס' שסוברים שסמיכה צריכה לפני ה' ואולי ששער נקנור לא מיקרי לפני ה' (ועי' בזה לעיל באות ל"א).

מיהו כמדומה שרק מה שכתוב לפני

**מב) תיכף לסמיכה שחיטה.**

ע"י בתוס' בסוטה דף ל"ט ע"א בד"ה כל וכו' שכתבו שיותר מכ"ב אמה חשיב שאינו תיכף, והוכיחו כן מסוגיין דמתרצינן מרחק צפון דחזינן שמשער נקנור עד צפון המזבח שהוא יותר מכ"ב אמה לא מיקרי תיכף. ותמה החכם צבי בתשובה קכ"ח, ובהגהותיו על הט"ז בחו"מ סוף חלק א', והמג"א בסי' קכ"ו, דהא מקושיית הגמ' מוכח שאפילו בפסיעה אחת לא מיקרי תיכף, שהרי הקשו שיכניס ידיו ויסמוך, כלומר וע"י שאינו מכניס את ידיו אלא מוציאים את הבהמה ושוב מכניסים אותה פסיעה אחת גרמנו שלא מיקרי תיכף, וכן מהאוקימתא של סמיכה בכל כחו בעינן מוכח כן שהרי התירוץ ההוא מודה להנחה הנ"ל של הקושיא.

והכריתי ופליתי בסי' י"ט כתב שתוס' סוברים שמרשות לרשות אפילו פסיעה אחת לא מיקרי תיכף, אבל בתוך רשות אחת כגון תוך העזרה דוקא כ"ב אמה מיקרי שאינו תיכף.

מיהו קשה על זה מתוספתא דנגעים פרק ח' דאיתא דכל הסמיכות היו בצפון המזבח והיינו כרבי יוסי ברבי יהודה שהשחיטה צריכה להיות בצפון המזבח, וא"כ חזינן שגם הסמיכה היתה צריכה להיות שם, ואם לא היתה שם אינה בגדר תיכף, והיינו אפילו בפסיעה אחת.

ובאמת הברייתא שהביאו בגמ' דתניא כל הסמיכות שהיו שם וכו' הרי היא ההמשך של הברייתא הנ"ל שבתוספתא, ומעתה צ"ע איך ס"ד שאינה רבי יוסי ברבי יהודה. וכתב החשק שלמה כאן שצ"ל שאין כוונת הגמ' להביא את התוספתא,

סמך חוץ לעזרה חוזר וסומך בפנים, ואם ה"י בעל הקרבן עומד בחוץ והכניס ידיו לפנים וסמך סמיכתו כשרה והוא שיסמוך בכל כחו עכ"ל, ובפ"ד מהל' מחו"כ ה"ב פסק וז"ל, ואח"כ מביא את האשם למצורע עד הפתח ומכניס שתי ידיו לעזרה וסומך עליו עכ"ל, הרי שהרמב"ם פוסק דסגי בכניסת ידיו לחוד ושגם בכה"ג שייך לעשות בכל כחו ולכן פסק גם שמצורע מכניס ידיו וסומך.

והקרן אורה כתב שי"ל שגם לפי האיכא דאמרי כאן סגי גם בלא נכנס ראשו ורובו, כי גם על ידי זה אפשר לעשות בכל כחו, רק שכוונת רב יוסף היא דכיון דבעינן כל כחו חיישינן שמא יכנס ראשו ורובו אע"פ שאינו צריך. וכתב שלפ"ז י"ל שגם הלשון הראשון של רב יוסף סובר שצריכים כל כחו רק דס"ל שאין חוששין שמא יכניס ראשו ורובו, ולכן פסק הרמב"ם שמצורע יכול לסמוך ע"י הכנסת ידיו לחוד, וסומך בכל כחו, כי הוא פוסק כהלישנא קמא וגם הוא פוסק שלא מרחק צפון.

והנה מתחילת לשונו של רב יוסף בהאיכא דאמרי משמע כהקרן אורה, שהרי חזינן שלא אמר רב יוסף שכל הסומך צריך להכניס ראשו ורובו, אלא שכל הסומך מכניס ראשו ורובו, ויש לפרש שכוונתו היא רק שלמעשה הרי הוא מכניס כי ע"ז יותר קל לעשות בכל כחו, ולכן חוששין שמא גם המצורע יכניס. מיהו בסוף סיים "הלכך לא אפשר" דמשמע שא"א לעשות סמיכה ע"י הכנסת ידיו לחוד. מיהו י"ל שהכוונה היא הלכך לא אפשר לתקן שיכניס ידיו כי יש לחשוש שמא יכנס רובו.

אלא ברייתא אחרת דתני בה כל הסמיכות שהיו וכו' בלי הך רישא של כל הסמיכות היו בצפון המזבח.

ועוד כתב החשק שלמה ליישב שיטת תוס' בסוטה, דהנה זה אמת שחזינן מהלישנא קמא בהסוגיא כאן שיותר מכ"ב אמה מיקרי הפסק ולא תיכף, ואע"פ שמבואר מקושיית הגמ' שגם פסיעה אחת חשיב הפסק ולא תיכף, אבל בדבר זה תוס' אינם פוסקים כסוגיא דידן אלא כהברייתא בתורת כהנים שהביאו תוס' לעיל בדף ל"ב ע"א, דהנה תוס' שם הביאו ברייתא בתו"כ דתניא בה להדיא שכתוב לפני ה' על סמיכה, ושלכן אי אפשר לסמוך חוץ להעזרה, וצ"ע למה צריכים פסוק תיפוק ל' משום שאם יסמוך חוץ להעזרה אין כאן תיכף לסמיכה שחיטה, ובע"כ צ"ל דס"ל להברייתא ההיא שעל ידי הפסק פורתא לא חשיב הפסק אלא אכתי מיקרי תיכף.

**מג) הערות קצרות ומראה מקומות על דף ל"ג ע"א.**

**א. תיכף לסמיכה שחיטה לאו דאורייתא.**

צ"ע א"כ למה תיקנו כן רבנן. ואפשר משום גזירה שמא יארע מום בהקרבת אורי הסמיכה ונמצא שע"י סמיכה עבד עבודה בקדשים. (עי' בשפ"א.)

**ב. רש"י ד"ה שמא ירבה בפסיעות.**

וז"ל, לאחר שסמך אם יכנס פסיעה לצד פנים יותר משה"י צריך נמצא ענוש כרת

עכ"ל. צ"ע למה נקט דוקא לצד פנים, הלא ה"ה אם הרבה את דרך יציאתו ולא יצא בדרך קצרה אלא בדרך ארוכה. (עי' ברש"ש.)

ועוד צ"ע למה נקטו שמא ירבו בפסיעות ולא שמא ירבה בשה"י דגם עי"ז הרי הוא עובר.

גם מבואר מרש"י שדוקא לאחר שסמך אסור אבל לפני שסמך אין איסור אם הוא מרבה. (עי' ברש"ש.)

**ג. תד"ה וליעבד.**

וז"ל, ומיהו קשה דהכא נמי אין לך קרא גדול מזה דניעביד פשפש לקיים מצות סמיכה דרחמנא אמר וסמך עכ"ל. צ"ע דאדרבה כיון דרחמנא אמר וסמך, ולא הראו לדוד פשפש, א"כ חזינן שאין רצון התורה שיעשו פשפש אלא שיוציאו את האשם לשער נקנור, ואין זה דומה לההיא דסוכה, דהתם בימי דוד לא עשו שמחת בית השואבה בהדי נשים, ולכן לא היו צריכים לעשות מחיצה, ולכן לא הראו לו לדוד דבר זה. (עי' בשפ"א.)

**ד. בא"ד.**

וז"ל, ומיהו כיון דשמא ירבה בפסיעות גזירה דרבנן בעלמא היא וקרי כאן הכל בכתב עכ"ל. צ"ע דאדרבה כיון דעכשיו גזרו וביטלו חכמים סמיכת מצורע שפיר מטעם מצות סמיכה נוכל לעשות פשפש וכו' מה בכך דהוי מרבנן סו"ס בטיל סמיכה דאורייתא ושייך קרא אשכחו עכ"ל השפ"א.

**ה. תד"ה סמיכת.**

וז"ל, וקאתי לאשמועינן דטעון סמיכה

משום ספיקא דשלמים עכ"ל. צ"ע איך סומך באמת הלא אולי אשם הוא ועבד עבודה בקדשים, ואם הכוונה שעושה הקפת היד א"כ אכתי יוצא שהצד דהוי שלמים אינו מוסיף כלום ואילו תוס' כתבו דטעון סמיכה משום ספיקא דשלמים. (עי' בשפ"א.)

### ו. בא"ד.

וז"ל, וכן לעיל בריש מכילתין עכ"ל. כוונתם היא להגמ' בדף ה' ע"א ולא בדף ד' ע"ב.

### ז. בא"ד.

וז"ל, כיון דמרבנן מיהא טעון סמיכה עכ"ל. אע"ג דהסמיכה היא ע"י אקפו ידיהו.

### ח. תד"ה איפוך.

עי' במצפה איתן שכתב תי' על קושייתם.

### ט. בא"ד.

וז"ל, לעיל בפ"ק ילפינן שאר אשמות מדכתיב כחטאת כאשם מה חטאת טעון סמיכה אף אשם טעון סמיכה, וא"כ קשה אפילו אשם מצורע נמי וכו' עכ"ל. ובאמת קשה עוד יותר דהא כחטאת כאשם גבי מצורע כתיב, ונהי שגם בפרשת צו גבי תורת האשם כתיב כחטאת כאשם, אבל גם גבי מצורע כתיב. (ועי' בקר"א.)

## דף ל"ג ע"ב

### מד) רבינא אמר לענין מלקות איתמר.

פירש"י וז"ל דכי איתקש ביאה לנגיעה

לאזהרה איתקש כדכתיב לא תבא, אבל לעונש לא איתקש דאין עונש בנגיעה עכ"ל. ולפ"ז במחוסר כיפורים גם מלקות ליכא על ביאה במקצת כי מחוסר כיפורים אינו מצווה על נגיעה בקודש. ומעתה לפ"ז יוצא שלפי רבינא ליכא שום היתר מיוחד במה שמצורע מכניס ידיו לבהונות, וכהנ"ל שבמחוסר כפורים ליכא אפילו מלקות על ביאה במקצת כי במחוסר כפורים ליכא לאו על נגיעה.

וכתב הקרן אורה שלפ"ז מובן למה נקטו הראשונים שלפי רבינא מצורע בעל קרי מכניס ידיו משום שהעשה דוחה את האיסור של בעל קרי, ולא משום הואיל והותר לצרעתו הותר לקריו, והיינו משום שבאמת ליכא תופעה מיוחדת של הותר לצרעתו.

מיהו במשך חכמה על פר' מצורע על מאי דכתיב האיש המטהר לפני ה' (י"ד, י"א) נקט דלא כדבריו, אלא שגם לפי רבינא שסובר שיש רק מלקות על ביאה במקצת דומיא דנגיעה, גם לפ"ז מה שהותר למצורע להכניס את ידיו הרי זה היתר מיוחד שהתורה התירה, אבל מחוסר כיפורים שלא לצורך טהרתו מצרעתו אסור לעשות ביאה במקצת וז"ל, הדבר נפלא דבכל פר' טהרת מצורע לא כתיב איש אלא רק בפסוק זה, ובתו"כ (פרשתא ג') דריש זה, ובפשוטו יש לומר דהנה דבר זה חידוש הוא דביאה במקצת שמה ביאה, או לענין מלקות כמבואר בזבחים דף ל"ב ל"ג (כפירש"י ברבינא) ע"ש, והכא מעייל ידו לשער נקנור, והוה אמינא דלא איירי רק בקטן המטהר, דלאו בר מצוה הוא, ועל הכנסתו למקדש (כלומר אם אחר מכניס



את ידו של הקטן) ליכא איסורא משום מכניס דבר טמא, דזה ודאי דבעי שיכניס רובו או כולו, אבל בהבאת ידו ליכא איסורא, ועוד דמכניס קטן אימעוט בריש ערכין [וכמש"ב בחידושי בשם הגר"א] מכרת, ולכן קמ"ל קרא דהעמיד האיש המטהר, היינו גדול דבר מצוות, ואם נכנס במקצת איכא כרת או מלקות, בכל זאת לטהר מצרעתו התירה רחמנא, ונכון בס"ד עכ"ל.

**(מה) טמא שנגע בקודש ריש לקיש אמר לוקה וכו' בכל קודש לא תגע ורבי יוחנן אמר אינו לוקה ההוא בתרומה הוא דכתיב.**

צ"ע, דהנה בתרומה כתיב ושמרתם את משמרתו, וילפינן מיני' שיש חיוב לשמור תרומה מפני הטומאה ומפני איבוד מן העולם, וקאי גם על קדשים וכמבואר בחולין דף ב' ע"ב שגם על קדשים יש חיוב של משמרת, ועוד נאמר בזה הלאו של בכל קודש לא תגע שטמא לא יגע בקודש. והאחיעזר בח"א סי' מ' בסק"ב ביאר ששני ענינים נפרדים הם, דהחיוב של משמרת הוא חיוב להשגיח שלא ילך לאיבוד ע"י איבוד מן העולם או טומאה, ולכן היכא שבין כך הולך לאיבוד אין מניעה לטמאו, וכן מצד משמרת יהי' איסור לגרום לו טומאה גם היכא שאינו נוגע בו, וכגון לזורקו לתוך דברים טמאים, אבל בכל קודש לא תגע הוא לאו על מעשה נגיעה, כמו הלאו של ביאת מקדש, ולא על גרמת טומאה, ולכן אסור בגלל הלאו הנ"ל

לטמא לנגוע בקודש או בתרומה אפילו אם בין כך הולך לאיבוד, וכן אם יזרקנו לתוך טומאה אינו עובר על הלאו הנ"ל כיון שאינו נוגע בו.

ועוד ביאר האחיעזר שבמעשר שני נאמר רק החיוב של משמרת, אבל הלאו של לא תגע לא קאי על מעשר שני, וממילא מותר לטמא לנגוע במעשר שני היכא שבלא"ה הוא הולך לאיבוד או להשרף. ודן בזה האחיעזר בביאור דברי הירושלמי בפט"ז משבת ה"ג, דאיתא שם שמתמאין כדי להציל מפני הדליקה, וביאר הקרבן עדה שהכוונה היא שמתמאין מעשר שני כדי להצילו מן הדליקה, ופרכינן שם מהא דתניא "בכל קודש לא תגע לרבות התרומה, היא תרומה היא מעשר שני", וביאר הקרבן עדה שהכוונה היא שכמו שאסור לטמא תרומה הה"נ למעשר שני. והביא האחיעזר מקשים דהא בתו"כ ממעטינן מעשר שני מהך קרא דבכל קודש לא תגע, כי איירי רק בתרומה ולא במעשר שני, דהא הפסוק איירי בטבול יום והרי טבול יום מותר במעשר שני.

ותי' האחיעזר דהיינו רק לענין טבול יום אבל טמא גמור אסור לנגוע גם במעשר שני, ולכן שפיר מקשה הירושלמי איך מתמאין את המעשר שני, אלא שהסיק שאכתי קשה כי כיון שהפסוק של בכל קודש לא תגע דאיירי בטבול יום לא איירי במעשר שני א"כ סוף סוף אין לנו פסוק לאסור נגיעה במעשר שני אפילו בטמא גמור.

ועוד הביא האחיעזר שהפני משה מפרש שהנידון של הירושלמי אינו אם מצילין מעשר שני ע"י לטמאו אלא הדיון הוא על

תרומה, ועל זה הביאו בכל קודש לא תגע לרבות התרומה, ומה שסיימו היא תרומה היא מעשר שני באמת אין כאן מקומה של השוואה זו, ואגב שיטפא הביאו דבר זה ממקום אחר ששייך שם, והביא שהבית יצחק הבין שהירושלמי איירי במעשר שני, רק שהכוונה היא לומר "היא תרומה היא מעשר שני" בתמי', כלומר שבמעשר שני אין לאו לנגוע בו בטומאה וכמו שיוצא באמת מהתו"כ.

ועוד הקשה האחיעזר למה דנו בירושלמי מצד בכל קודש לא תגע ולא מצד החיוב של משמרת דהא גם על מעשר שני קאי החיוב של משמרת וכמו שמבואר בסוכה דף ל"ה ע"ב שאסור לגרום טומאה גם למעשר שני. וביאר דהיכא שבלא"ה הולך לאיבוד ע"י דליקה לא שייך לאסור משום משמרת וכמו שביארנו לעיל בשמו, ולכן מספקינן רק מצד הפסוק של בכל קודש לא תגע האם זה קאי גם על מעשר. ועיי"ש שהביא את דברי הפ"י בפסחים דף ל"ח שמתיר לגרום טומאה למעשר שני ושתמה עליו המנ"ח במצוה קס"א מההיא דסוכה.

ובסק"ג הביא האחיעזר מהמאירי בשבת דף צ"א ע"א שבכל קודש לא תגע קאי גם על זורק לתוך בית טמא, ודלא כמו שכתב האחיעזר לעיל דקאי רק על נגיעה כי הלאו הוא על מעשה נגיעה ולא על העובדא שהוא מטמא אותה, דמדברי המאירי מבואר שהלאו הוא משום שהוא מטמא אותה, וכן הזכיר המאירי בפירוש בתוך לשונו, ומש"ה כתב המאירי שאין חילוק בין טמא שנגע לבין טהור שזרק לתוך בית טמא.

וכתב שלפי המאירי צ"ל שצריכים את הדין של משמרת כדי לאסור להסיח דעתו ממנה, דהא גם עבור זה נפסל התרומה, וצריכים את הלאו של לא תגע להיכא שבין כך ובין כך הולך לאיבוד דאע"פ שאין בכה"ג משום משמרת אבל בכל זאת משום בכל קודש לא תגע שפיר איכא, אלא שהסיק שהלאו קאי רק על היכא שטימא ע"י מעשה גמור וכגון היכא שזרק אותה לתוך בית טמא אבל לא קאי על היכא שטימא רק על דרך גרמא, ופלפל בענין זה בסוגיא דספ"ק דפסחים עיי"ש.

והנה להלן בהאות הבאה נברר את דעת הרמב"ם בכל זה, וכתב האחיעזר שאם נוקטים שהרמב"ם פוסק כר"ל אז יוצא מהרמב"ם כהמאירי שישוד הלאו אינו על נגיעה אלא מה שהוא מטמא, אלא שיוצא מהרמב"ם שהוא עובר גם אם הוא עושה רק בדרך גרמא ודלא כדבריו לעיל שם, שהרי הרמב"ם כתב שעובר גם אם רק מסבב להם טומאה.

ובסק"ה כתב שזה ברור שהיכא שנטמא שוב ליכא לאו של לא תגע שלא לטמאו עוד הפעם, והוי כמו מחמץ אחר מחמץ, וכמו מטיל מום בבעל מום לפי רבי מאיר, אבל כתב שהיכא שנפסל מטעם אחר (ולא שהולך לאיבוד במציאות) יש לדון אם יש לאו שלא לטמאו משום בכל קודש לא תגע. והביא שבתמורה דף כ"א ע"א מיבעיא לן כהאי גוונא, דעיי"ש דמיבעיא לן אם מותר להטיל מום בתמורת בכור ומעשר כיון שאינן קרבין, ושוב הביא מהירושלמי שהיכא שנפסל בהיסח הדעת מותר לטמאו. ועוד כתב שלכן כל היכא שהולך לאיבוד מותר לטמאו, כי כיון שהולך לאיבוד הרי

נפסל בהיסח הדעת, ולא מיבעיא לפי ריש לקיש שסובר שהיסח הדעת הוא פסול חדש דבודאי ניתן לומר כהנ"ל, אלא אפילו לפי רבי יוחנן שסובר שהפסול של היסח הדעת הוא כי שמא נטמא, אבל בכל זאת מותר לטמאו ואין להקשות דיהי' אסור כי שמא לא נטמא כשהסיח דעת, כי הכוונה היא שמכיון שיש ספק שמא נטמא מש"ה פסלה התורה בתורת ודאי (כל זמן שלא נתברר הדבר), וכתב שדוגמא לזה הוא מה שגבי סוטה התורה עשתה ספק כודאי.

### מו) שיטת הרמב"ם בענין הנ"ל, ובענין אם הוא פוסק כר"י או כר"ל.

הנה הרמב"ם בפ"ח מהל' פסוה"מ הי"ב כתב וז"ל, אסור לטמא את הקדשים או לסבב להם טומאה שהרי פוסלן, והמטמא את הקדשים אינו לוקה עכ"ל. ונקט הכ"מ שהוא פוסק כרבי יוחנן שסובר שהלאו של בכל קדש לא תגע קאי רק על תרומה, ולכן פסק הרמב"ם שעל קדשים אינו לוקה, רק דמשמע לו שר"י ור"ל פליגי רק לענין מלקות אבל גם לפי ר"י איסורא מיהא איכא. ברם לא כתב הכ"מ מה הוא האיסור, אבל על פי האמור לעיל י"ל שהאיסור הוא מושמרתם את משמרתי וכמו שהבאנו מחולין דף ב' ע"ב (ולפ"ז ניחא למה כתב הרמב"ם שגם אסור לסבב להם טומאה, דבכל קודש לא תגע אוסר רק נגיעה כמו שהבאו לעיל באות מ"ה).

ברם להלן בהי"ג שם כתב הרמב"ם שהאזהרה של אוכל קדשים בטומאת הגוף הוא מבכל קדש לא תגע, והרי זהו כריש לקיש בסוגיין ודלא כרבי יוחנן דיליף

אזהרת האוכל קדשים בטומאת הגוף מטומאתו טומאתו, וכן הוכיח הלח"מ בפ"ט מהל' סנהדרין ה"א, והקשה דכיון שהוא פוסק כר"ל שבכל קודש לא תגע איירי בקדשים א"כ למה כתב לעיל שם שאינו לוקה וכמו שהבאנו, וכן למה פסק בהל' פסולי המקדשין שם בהט"ז שטמא שאכל בשר קודם זריקת דמים אינו לוקה הלא לפי ר"ל שפיר לוקה כי הוא מרבה כן מבכל קודש, ודלא כרבי יוחנן שסובר שאינו לוקה.

וכתב הלח"מ שלעולם הרמב"ם פוסק כר"ל בנוגע למהיכן היא האזהרה של טמא שאכל את הקודש, כי תניא כוותי' בהברייתא דמיייתין בסוגיין, רק שאעפ"כ הרי הוא פוסק ביתר הדברים כרבי יוחנן כדי שלא לסתור את הכלל שההלכה היא כרבי יוחנן לגבי ר"ל, והרי הוא סובר שגם רבי יוחנן יכול לסבור שבכל קודש לא תגע איירי גם בקדשים, ואע"פ שבגמ' איתא שרבי יוחנן סובר שאיירי בתרומה אבל הגמ' אמרה כן רק לפני שהביאו שתניא בהברייתא כמו ר"ל, אבל לאחר שמיייתין את הברייתא מסתברא לומר שגם רבי יוחנן סובר כן, רק שאע"פ שהוא מודה שבכל קדש לא תגע איירי בקדשים, אבל בכל זאת הרי הוא סובר שאין מלקות על נגיעה כי פשטות הפסוק איירי באכילה, וכן אין הוא סובר שבכל קודש בא לרבות לפני זריקה כי גם מהריבוי של בכל קודש לא תגע אפשר לרבות רק דבר שיש בו נטילת נשמה דומיא דמקדש. מיהו לא הבנתי דרכו של הלח"מ דהא רבי יוחנן אמר להדיא שהוא סובר שהאזהרה לאוכל בשר בטומאת הגוף הוא מטומאתו טומאתו.

וע"ע ברמב"ם בפ"ב מהל' תרומות ה"א שפסק שאסור לטמא תרומה, אבל לא כתב שלוקין, ונקט המל"מ שם שהרמב"ם בפ"ח מהל' פוסה"מ נתכוין לפסוק כרבי יוחנן שבכל קדש לא תגע איירי בתרומה, רק שבכל זאת סובר הרמב"ם שאינו לוקה על נגיעה בתרומה כי הוא סובר כפירושו של ר"ש מדרויש שהביאו תוס' במכות דף י"ד ע"ב בד"ה ההוא (וכן השט"מ כאן באות א') שהפסוק נתכוין לומר רק שטבול יום פוסל תרומה אבל לא נתכוין לקבוע לאו. והערל"נ במכות דף י"ד ע"ב תמה על המל"מ דהא הרמב"ם פוסק כר"ל (כמו שהבאנו לעיל מדבריו בפ"ח מפסוה"מ הי"ג) שבכל קודש לא תגע איירי בקודש אשר לפ"ז בודאי אין מלקות על נגיעה בתרומה, וא"כ אכתי יכול להיות שהרמב"ם סובר שלפי רבי יוחנן שסובר שההוא בתרומה הוא דכתיב שפיר יש מלקות על נגיעה בתרומה כמו שסוברים תוס' בזבחים כאן.

והקרבן אורה כאן כתב שגם ההיא דהל' תרומות מיושב לפי דרכו של הלח"מ, דאין מלקות כי פשטות הפסוק איירי באכילה. (והנה הקרבן אורה בתוך דבריו שם כתב שגם תוס' במכות סוברים שאין מלקות על נגיעה אפילו לפי רבי יוחנן, וכוונתו היא לתוס' שם בד"ה ההוא וכו'. מיהו תוס' שם כתבו שלפי רבי יוחנן כוונת הפסוק היא שהוא פוסל ולא לענין איסורא, אבל לעולם אם כוונת הפסוק היא לענין איסורא הה"נ לענין מלקות.)

מיהו על מה שכתב הלח"מ שהרמב"ם סובר שאין מלקות על אכילה בטומאת הגוף לפני זריקת דמים כי הפסוק איירי רק

במידי דאית בי' נטילת נשמה, הקשה הקרבן אורה דהא קרא איירי בטבול יום, דהא כתיב עד מלאת ימי טהרה, והרי לדעת הרמב"ם בטבול יום שאכל קודש ליכא כרת אפילו אם אכל לאחר זריקת דמים, ובכל זאת מיקרי בגמ' דאיכא נטילת נשמה, והיינו משום שלפני שנעשה טבול יום יש נטילת נשמה, וא"כ ה"ה שי"ל דאיירי לפני זריקת דמים רק דמיקרי שיש איבוד נשמה משום שלאחר זריקה יש נטילת נשמה. (וכן סוברת באמת סוגיית הגמ')

וכתב הקרבן אורה שהי' נראה שצריכים לגרוס ברמב"ם בפ"ח מהל' פוסה"מ שם הט"ז שכן לוקה ולא שאינו לוקה דז"ל הרמב"ם שם, אין חייבין כרת על קודש שיש לו מתירין עד שיאכל ממנו אחר שקרבו מתיריו אבל אם אכל הבשר קודם זריקה אינו לוקה משום טמא שאכל את הקודש עכ"ל. וצ"ע דפתח בכרת וסיים במלקות, ולכן נראה לו שגרסינן שלוקה ולא שאינו לוקה. וכתב הקרבן אורה שיש להסתייע לזה מהא דבפ"ט מהל' סנהדרין לא הזכיר הרמב"ם שלוקה דוקא לאחר זריקה, אבל בזר במנין הלאוין כתב רק לאחר זריקה. מיהו בסה"מ מצוה נ"ג גם לענין טומאת בשר לא כתב לאחר זריקה ואילו התם הוי רק לאחר זריקה עכ"ד הקר"א.

### מז) ההוא בתרומה כתיב.

ופירש"י וז"ל, וכיון דבתרומה כתיב לא ילפינן מלקות דקדש ואפילו בק"ו דאין מזהירין מן הדין עכ"ל. ועי' בתוס' במכות דף י"ד ע"ב בד"ה ההוא שהקשו וז"ל, ותימה דהיכן מצינו חומר בתרומה

יום ארוך, שטובלת בשביעי ללידתה, וכל ימי טוהר שלה הרי היא כטבולת יום ארוך, וביום מ' ואחד מביאה קרבנה, ומדכתוב לא תגע עד מלאת משמע אבל משימלאו ימי' תגע, ואפילו מחוסרת כפרה, ע"כ בתרומה כתיב, דלענין קודש עד שתביא כפרתה עכ"ל. והנה בהפסוק הנ"ל כתיב בכל קודש לא תגע ואל המקדש לא תבוא, וביאת מקדש אסורה גם למחוסר כפרה, וא"כ צ"ל שהקצבה של עד מלאת ימי טהרה, דמשמע שאחרי שכבר אינה טבול יום הרי הוא מותרת, הרי זה קאי רק על בכל קודש לא תגע, ולא על ואל המקדש לא תבוא, וצ"ע.

### מט) תד"ה לענין (בסופו).

ע"י בדבריהם שכתבו שלפי רבי יוחנן בסוגיין כאן ה"ה שה"י אפשר להחשיב בין החומרות שיש לתרומה יותר מקודש את הדין שלוקין על נגיעת תרומה בטומאה ואין לוקין על נגיעת קודש, וכתבו שיש עוד חומרות הרבה שלא החשיבו.

מיהו יש ליישב על פי מה שכתב רש"י כאן, שהקשה למה אי אפשר ללמוד ק"ו מתרומה לקדשים ולומר שכל שכן שבקדשים לוקין, ותי' משום שאין מזהירין מן הדין, ויש להוסיף דהנה המהרש"א בסנהדרין דף ס"ד ע"ב כתב שהטעם למה אין עונשין מן הדין הרי זה כי אדרבה מכיון שהשני הוא יותר חמור א"כ אולי לא סגי בכלל בהעונש הקל שיש על הראשון, ולכן אי אפשר לתת לו את העונש ההוא כי אסור לתת למי שחייב עונש חמור את העונש הקל כיון שאינו חייב אותו עונש. ומעתה לפ"ז יוצא שהטעם למה אין

מבקדשים דבכל קודש לא תגע מוקי לה רבי יוחנן לנגיעת תרומה אלמא לקי ובנגיעה דקודש לא לקי עכ"ל, ולא תירצו כרש"י דאי אפשר ללמוד מק"ו כי אין מזהירין מן הדין. ונראה דהיינו משום דס"ל שלקודש יש אותה קדושה שיש לתרומה, רק שיש לו גם קדושה נוספת של קודש, ולכן לא שייך לומר שאין מזהירין מן הדין כי אין צריכים לדין קל וחומר, כי יש בקדשים אותו גורם ממש שיש בתרומה, ומאי איכפת לן בזה שיש גם תוספת, והרי זה בגדר "יש בכלל מאתים מנה", אבל רש"י סובר שהקדושה של קודש היא סוג אחר לגמרי של קדושה, ואין לקודש את סוג הקדושה שיש לתרומה, אלא סוג אחר של קדושה שהיא חמורה טפי מהקדושה שיש לתרומה, ולכן אין זה בגדר "יש בכלל מאתים מנה", אלא הרי זה ציור של דבר קל ודבר חמור, ולכן צריכים באמת מדת ק"ו, ולכן שפיר שייך לומר אין מזהירין מן הדין.

וע"י בספרי על ב"ק בחלק א' באות ע' סק"ג, ובספרי על חומש בפר' שמיני, שהבאתי הרבה מקורות בענין אם אמרינן אין מזהירין מן הדין בציור שהוא בגדר יש בכלל מאתים מנה, וגם דננו על סברות הדבר. וע"י עוד להלן באות ע"ו בקטע וע"י באבן האזל וכו' שהבאנו את דברי האבן האזל בענין היכא דהוי בגדר "יש בכלל מאתים מנה".

### מח) רש"י ד"ה בתרומה כתיב.

וז"ל, כדמוכח סיפ"י דקרא עד מלאת ימי טהרה, שיעריב שמה, שהיא טבולת

לוקין על קודש אין זה משום שהוא יותר קל מתרומה אלא משום שהוא יותר חמור מתרומה, ואולי הוא מזומן לעונש יותר חמור ממלקות, ולכן לא החשיבו דין זה בין הדברים החמורים שנוהגים בתרומה ולא בקודש. (עי' בשפ"א.)

### נ) תד"ה ההוא בתרומה.

עי' בדבריהם שהקשו שבכל זאת איירי בקודש כיון דכתיב קודש. מיהו י"ל שבהכרח קודש דהכא הוא תרומה כדמוכח סיפא דקרא וכמש"כ רש"י.

### נא) בא"ד.

וז"ל, והר"י מאורליינש לא גריס וכל זר לא יאכל קודש, אלא זר לא יאכל כי קודש הם דכתיב גבי קודש עצמה עכ"ל. צ"ע דבמכות דף י"ח ע"א אמרינן שפסוק זה איירי בחזי לכהנים (ולא בחלב). (עי' בקר"א.)

### דף ל"ד ע"א

**נב) אמר אביי וכו' אבל טומאת בשר דברי הכל לוקה דאמר קרא והבשר לרבות עצים ולבונה דלאו בני אכילה נינהו ואפ"ה רבינהו קרא.**

ופירש"י וז"ל, לרבות עצים ולבונה לטומאת עצמן, דחיבת הקודש מכשרתם לשוינהו אוכלא, ואע"ג דהני לאו בני אכילה נינהו, ובשר לפני זריקה לא גרע מינייהו עכ"ל. ומדבריו מבואר שהחסרון

בעצים ולבונה הוא בזה שמצד המציאות אינם ראויים לאכילה, ומדמים בשר לפני זריקה משום שגם בשר לפני זריקה אינו ראוי לאכילה מחמת דיני התורה, ומש"ה אם חייבים על עצים ולבונה זה"נ לבשר לפני זריקה. והנה רבא דוחה את דברי אביי כי הריבוי על עצים ולבונה איירי לאחר קידוש כלי, מיהו קשה דלכאורה מודה רבא שהטעם למה כדי לחייב על טומאת בשר צריכים קרבו כל מתיריו הרי זה כי לפני זה אין זה נחשב ראוי לאכילה, וא"כ מה לי בזה שעצים ולבונה נתקדשו בכלי, הלא אכתי יש כאן החסרון שאינו בגדר מאכל מצד המציאות, ובכל זאת ריבתה אותם התורה, וא"כ מוכח שאין צריכים ראוי לאכילה, וא"כ זה"נ לבשר לפני זריקה. וכן הקשה הגר"ח בדבריו על פרק י"ח מפסולי המוקדשין הי"ב.

וי"ל שסובר רבא שמה שצריכים קרבו כל מתיריו אין זה משום שלפני זה אינו ראוי לאכילה, אלא העובדא שלא קרבו כל מתיריו הוא חסרון עצמי מצד ההלכה, ומש"ה שאני עצים ולבונה שנתקדשו בכלי. והגר"ח כתב לפרש את רבא בדרך אחרת וכמו שנביא להלן בהאות הבאה.

### נג) דברי הגר"ח בישוב הקושיא הנ"ל.

ופירש"י וז"ל, לרבות עצים ולבונה לטומאת עצמן, דחיבת הקודש מכשרתם לשוינהו אוכלא, ואע"ג דהני לאו בני אכילה נינהו, ובשר לפני זריקה לא גרע מינייהו עכ"ל. ומדבריו מבואר שהחסרון בעצים ולבונה הוא בזה שמצד המציאות אינם ראויים לאכילה, ומדמים בשר לפני

זריקה משום שגם בשר לפני זריקה אינו ראוי לאכילה מחמת דיני התורה, ומש"ה אם חייבים על עצים ולבונה הה"נ לבשר לפני זריקה. מיהו צ"ע דהנה רבא דוחה את דברי אביי כי הריבוי על עצים ולבונה איירי לאחר קידוש כלי, וקשה דאכתי יש כאן החסרון שאינו בגדר מאכל מצד המציאות ובכל זאת ריבתה אותם התורה וא"כ הה"נ לבשר לפני זריקה. וכן הקשה הגר"ח בדבריו על פרק י"ח מפסולי המוקדשין הי"ב.

ותי' על זה הגר"ח דהנה הקומץ של מנחה לפני הקידוש השני בכלי אינו נקרא עוד שהוא ראוי ליקרב וכמו שהראה מלהלן בדף פ"ג דתנן שהמזבח מקדש את הראוי לו ואמרינן שראוי לו פירושו הוא קומץ אחרי קידוש כלי ושאינו ראוי לו מיקרי לפני קידוש כלי, הרי שקומץ לפני קידוש אינו נקרא ראוי ליקרב וגם אם עלה ירד, ומעתה כוונת רבא כאן היא דוהבשר לרבות עצים ולבונה איירי לאחר קידוש כלי אשר אז הרי הוא בגדר ראוי ליקרב וחייבים מצד הפסוק של אשר יקרב בראויים ליקרב אע"פ שאינו בגדר דבר הראוי מצד המציאות לאכילה, ורבא סובר שצריכים באמת דבר שראוי לאכילה, רק שאם הדבר הוא מהנקרבין אז חייבים עליו גם בלי שיהי' ראוי לאכילה, אלא סגי בזה שהוא מהנקרבין, ולכן חייבים על עצים ולבונה לאחר קידוש כלי כיון שהם אז בגדר נקרבים, אבל על בשר לפני זריקה אין חייבים כי אינו בגדר דבר הנקרב וגם אינו ראוי עוד לאכילה, אבל אביי סובר שהריבוי איירי לפני קידוש כלי אע"פ שאינם אז בגדר דברים הראויים

ליקרב, וא"כ חזינן שחייבים אע"פ שאינם ראויים עוד ליקרב וכן אע"פ שאינם ראויים לאכילה ומש"ה שפיר אפשר ללמוד מזה לבשר לפני זריקת הדם.

### נד) לרבות עצים ולבונה.

פירש"י אע"ג דלאו בני אכילה נינהו, ובשר לפני זריקה לא גרע מינייהו. וצ"ע למה הביאו מעצים ולבונה ולא מאוכל אימורין דג"כ לאו בני אכילה נינהו ובכל זאת חייבים עליהם כיון דחזי למילתייהו כדאמרינן בדף ל"ו ע"ב וא"כ הה"נ לבשר לפני זריקה. (חידושי הגר"י על הש"ס כאן בעמוד ע"ח).

### נה) עצים.

ע"י ברש"י ותוס' שנדחקו היכי משכחת לן עצים שנתקדשו בכלי שרת. וצ"ע למה לא פירשו שנתנן על המערכה דהא מזבח מקדש כדאיתא בדף פ"ו כשם שהמזבח מקדש כך כלים מקדשים. ואולי בגלל הלשון של קידשן בכלי. ועכ"פ רש"י במנחות דף כ"א ע"ב פי' שהכוונה בעצים היא לעצי המערכה, וא"כ המזבח מקדש אותם. (שפ"א).

### נו) לרבות עצים ולבונה.

הנה מהך דרשה של והבשר לרבות עצים ולבונה ילפינן שעצים ולבונה מקבלים טומאה אע"פ שאינם בגדר אוכלין, וגם ילפינן שחייבים מלקות אם אוכלים אותם כשהם טמאים כמו שחייבים מלקות על אכילת בשר קודש טמא. וצ"ע למה השמיט הרמב"ם עצים

בפ"ח מהל' פסוה"מ הי"ב וכתב רק שהאוכל לבונה טמאה חייב מלקות. ועי' בדרכו של הגר"ח בזה, הובא להלן כאן בסוף אות ס"ב.

### נו) בענין הנ"ל.

והנה בחולין דף ל"ו ע"ב יליף ריש לקיש מוהבשר לרבות עצים ולבונה שחיבת הקודש מכשרת מדאורייתא כמו שהביאו תוס' כאן, ויש שם אמוראים שחולקים על ריש לקיש בזה וסוברים שחיבת הקודש מהני רק מדרבנן. ובפסחים דף ל"ה איתא שחיבת הקודש היא בגדר מעלה. והרמב"ם בסוף פ"י מהל' טומאת אוכלין פסק שחיבת הקודש מהני להכשיר רק מדרבנן אבל מהתורה בעינן הכשר וכמשמעות הגמ' בפסחים. מיהו בפ"ח מפסולי המוקדשין הי"ב פסק שאם אכל לבונה טמאה לאחר שנתקדשה בכלי הרי הוא לוקה, וצ"ל שרק לענין הדין שצריכים הכשר סובר הרמב"ם שחיבת הקודש מהני רק מדרבנן, אבל לענין לסלק את החסרון שאינו בגדר מאכל מהני חיבת הקודש מן התורה וכדרושין לרבות עצים ולבונה, ומהני הדרשה "גם לענין הקבלת טומאה, ומשום דעיקר ריבויא עליהו קאי". (הגר"ח בפ"ח מהל' פסולי המוקדשין הי"ב).

והנה הרמב"ם בפ"ו מהל' איסורי המזבח ה"ח כתב וז"ל, וכן העצים והלבונה אע"פ שאינן אוכלין הרי הן מתטמאין כאוכל לענין הקרבנות ויפסלו העצים והלבונה בטומאה זו למזבח ואין מקריבין אותו עכ"ל, וכתב הכ"מ בדעת הרמב"ם שעצים ולבונה מקבלים טומאה רק משום מעלה דרבנן. וקשה על הכ"מ

מדברי הרמב"ם בהל' פסוה"מ הי"ב שפוסק שלוקין על אכילת לבונה שנטמאה והלח"מ בהל' איסורי מזבח דחה את דברי הכ"מ וכתב שלעולם הרמב"ם בהל' איסורי המזבח שם מודה שחיבת הקודש מהני מהתורה. והקשה השפ"א על הלח"מ מדברי הרמב"ם הנ"ל בהל' טומאת אוכלין שחיבת הקודש הוא רק מדרבנן. ברם לפי הגר"ח לק"מ כי הרמב"ם בהל' טומאת אוכלין נתכוין רק לענין הכשר.

### נח) אבל בטומאת בשר דברי הכל אינו לוקה.

עי' ברמב"ם בפ"ח מהל' פסוה"מ הי"ב שפוסק כרבא שאינו לוקה מן התורה אלא מכין אותו מכות מרדות. וצ"ע דנהי שאינו לוקה משום הלאו של טומאת בשר, אבל למה לא הזכיר שלוקה משום הלאו של אוכל פסולי המוקדשין.

מיהו נראה שלפי הרמב"ם הלאו על אוכל פסולי המוקדשין קאי רק על היכא שכל הקרבן פסול כגון היכא שנפסל במחשבה, אבל לא קאי על היכא שרק הבשר או חלק מהבשר נפסל. דהנה לפי הרמב"ן הלאו של אוכל פסולי המוקדשין הוא הפסוק "לא יאכל כי קדש הוא" דדרושין "כל שבקדש פסול, בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו" (פסחים דף כ"ד ע"א), ואילו הרמב"ם בפ"ח מפסוה"מ ה"ג סובר שכל שבקודש פסול קאי רק על פיגול ונותר (ואולי לפי הרמב"ם ילקה משום הלאו הזה על פיגול גם לפני שקרבו כל מתיריו, ואולי גם בנותר בליל שלישי אע"פ שאין עוד חיוב כרת, מיהו אולי צריכים את השם של נותר והרי כתוב



והנותר עד יום השלישי), אבל על שאר פסולים לוקין משום לא תאכלו כל תועבה (ובפיגול ונותר ילקה שנים), וא"כ י"ל שרק כשכל הקרבן פסול הרי זה נקרא תועבה, אבל לא היכא שנטמא רק הבשר, ומש"ה בפ"ח מפסוה"מ ה"ג כשהזכיר הרמב"ם לאו זה כתב כל קרבן פסול, ונתן דוגמאות היכא שכל הקרבן פסול, וזה הלשון שם, כל קרבן שנאמר שהוא פסול, בין שנפסל במחשבה בין שאירע בו דבר שפסלו, כל האוכל ממנו כזית במזיד לוקה שנאמר לא תאכל כל תועבה עכ"ל. ומעתה לפ"ז ניחא למה אינו לוקה בטומאת בשר משום אוכל פסולי המוקדשין. מיהו לפי הרמב"ן שסובר שלוקין משום כל שבקודש פסול א"כ לפ"ז הדין נותן שילקה גם כשנפסל הבשר. (הגרי"ז עמוד ע"ט - פ').

**נט) מ"ט כיון דלא קרינא בי' וטומאתו עליו ונכרתה לא קרינא בי' ובשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל.**

צ"ע למה צריכים ללמוד טומאת בשר מטומאת הגוף, הלא טומאת בשר סמוכה יותר לכל טהור יאכל בשר דהיינו הניתר לטהורין. (עי' ברש"ש).

**ס) מ"ט כיון דלא קרינא בי' וטומאתו עליו ונכרתה לא קרינא בי' ובשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל.**

הנה הרמב"ם פוסק בסוף פרק י"ח מהל' פסולי המוקדשין שעל עצים ולבונה ליכא חיובא בטומאת הגוף. וצ"ע דחזינן שבכל זאת הרי נתרבו לטומאת בשר וא"כ למה

אינו לוקה לפני זריקה על אכילת בשר טמא אע"פ שפטור על טומאת הגוף, והרמב"ם הרי פוסק שאין לוקין על בשר טמא קודם זריקה.

ועיין לקמן בדרך מ"ה ע"ב דפליגי ר"ש ורבנן, דרבנן סוברים שחייבים על עצים ולבונה ומרבינן להו מוהבשר לרבות עצים ולבונה, ואילו רבי שמעון סובר שאין חייבים עליהם משום דבעינן דבר שיש לו מתירים.

ולפי הלישנא קמא בגמ' שם בדרך מ"ו ע"ב יש מ"ד שסובר שר"ש ורבנן חולקים רק בנוגע לטומאת בשר (כלומר אם נטמאו העצים ולבונה) אם הוא לוקה, אבל בטומאת הגוף גם רבנן סוברים שאינו לוקה, ויש מ"ד שסובר שבזו ובזו פליגי כי "כיון דקרינא בי' והבשר אשר יגע בכל טמא קרינא בי' וטומאתו עליו".

ולפי הלשון השני בהגמ' שם יש מ"ד שסובר איפכא, והיינו שר"ש ורבנן פליגי רק בטומאת הגוף, אבל בטומאת בשר כו"ע סוברים ששפיר לוקה, ויש מ"ד שסובר שבזו ובזו פליגי כי "כיון דלא קרינא בי' וטומאתו עליו ונכרתה לא קרינא בי' והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל".

ומסיק רבא כהלישנא בתרא וכהמ"ד שסובר שבזו ובזו מחלוקת ומהטעם הנ"ל ש"כיון דלא קרינא בי' וכו'". ופרכינן דהא אמר מר והבשר לרבות עצים ולבונה, ומתצינן שההוא "לפוסלה בעלמא", ופירש"י שהכוונה היא דהוי רק מעלה דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא.

ומעתה לפי הל"ק שם יוצא שיש מ"ד שסובר שלוקה על טומאת בשר אבל לא על טומאת הגוף, דהא כן סוברים רבנן לפי

המ"ד שסובר שמחלוקת בטומאת בשר אבל בטומאת הגוף לכו"ע אינו לוקה. וכן גם לפי הל"ב יוצא שיש מ"ד שסובר שחייב על טומאת בשר אבל לא על טומאת הגוף, דהא כן סובר ר"ש לפי המ"ד שסובר שמחלוקת בטומאת הגוף אבל בטומאת בשר לכו"ע לוקה.

וכתבו תוס' כאן וז"ל, וצריך לדקדק אי אתיא מילתא דאביי {ס"א דרבא, שט"מ} דהכא כהני תרי לישני דלקמן פרק ב"ש עכ"ל.

ותוס' שם כתבו וז"ל, הך פלוגתא דהכא בין לל"ק בין לל"ב לא שייכא לפלוגתא דר"י ור"ל דטמא שאכל בשר קדש לפני זריקה בפרק כל הפסולין ובין לאביי ובין לרבא דהתם יש ליישב וק"ל עכ"ל. (עי' בקרן אורה.)

### סא) כיון דלא קרינא בי' וטומאתו עליו (ונכרתה) לא קרינא בי' והבשר אשר יגע בכל טמא.

עי' בחידושי הגר"ח על פי"ח מהל' פסולי המוקדשין הכ"ד שחקר מה היא הכוונה בהך היקש, האם ההיקש הוא בנוגע להדינים הפרטיים, דהיינו שבשביל והבשר אשר יגע בכל טמא צריכים אותם תנאים שצריכים בשביל וטומאתו עליו, כי שני הדברים שוים בדיניהם, ואם חסר אחד מן התנאים, כגון זריקת הדם, החסרון הוא בזה גופא שחסר אותו תנאי, או האם האמור בההיקש הוא שצריכים שיוכל להתחייב כרת באופן כזה על טומאת הגוף, ועצם העובדא שאינו יכול הרי זה הדבר שפותרו ממלקות על טומאת בשר.

והוכיח מפסחים דף ע"ט ע"א דאמרינן שם שהיכא שהכלי שרת שבבית המקדש נטמאו, וממילא אי אפשר לשחוט את הפסח בלי שהבשר יהי' טמא כי הסכינים נטמאו, א"כ עושים את הפסח בטומאה כיון שעושים פסח בציבור בטומאה, ואמר רב חסדא דהיינו רק אם הסכינים נטמאו בטומאת מת אשר בכה"ג הסכינים הם אב הטומאה כי אז בהכרח גם השוחטים יהיו טמאים, אבל אם נטמאו הסכינים רק בטומאת שרץ א"כ אע"פ שהם מטמאים את הבשר כי בשר מקבל טומאה גם מראשון, אבל אינם מטמאים את השוחטים כי אדם מקבל טומאה רק מאב הטומאה, וא"כ בכה"ג צריכים שטהורים ישחטו את הפסח ואינו נעשה בטומאת גברא, ורבא חולק שם וסובר דכיון שבכה"ג אין כאן הלאו של אכילה בטומאת בשר הה"נ שאין קפידא על טומאת הגוף, והתם הרי אין שום תנאי מסוים אשר אנחנו רוצים לומר שינהג אותו תנאי גם בטומאת הגוף כמו בטומאת בשר כמו כאן שאנו רוצים שצריכים לטומאת בשר שיהי' לאחר שנזרק הדם כמו שצריכים לטומאת הגוף, אלא שבנוגע לטומאת בשר מוכרח להיות שיאכלו במצב של טומאת בשר, ומש"ה מותר לעשותו בטומאה, אבל בנוגע לטומאת הגוף אין הכרח שיהיו טמאים, ובכל זאת חזינן לפי רבא שמקישם וא"כ חזינן שעצם העובדא שאין נוהג הלאו של טומאת בשר הרי זה הדבר שגורם שאין כאן משום טומאת הגוף, ושני האיסורים תלויים זה בזה, ואחד אינו נוהג בלי השני. ועוד כתב שם הגר"ח שם עוד נפ"מ בהצדדים הנ"ל, והיינו האם אמרינן את

ההיקש גם לחומרא, דהיינו שמכיון שנוהג טומאת הגוף בתנאים מסוימים כי יש פסוק על זה, הה"נ שנוהג האיסור של טומאת בשר, דאם ההיקש הוא על הדינים הפרטיים, דהיינו שבשניהם צריכים אותם התנאים, א"כ לכאורה אין הבדל בין לחומרא לבין לקולא, אבל אם האמור בההיקש הוא שהעובדא שאחד אינו נוהג הרי זה גורם שגם השני אינו נוהג השני, א"כ הרי זה רק לענין פטור, אבל אכתי לא נאמר שהיכא שחייבים על אחד מהם הרי זה גורם שחייבים גם על השני.

והנה בדף מ"ה ע"ב מבואר בהמשנה שרבנן מחייבים על אכילת עצים ולבונה במצב של טומאה וילפי כן מוהבשר לרבות עצים ולבונה, ואילו רבי שמעון פוטר, ובדף מ"ו ע"ב הובאה מחלוקת אמוראים, דלפי הלישנא קמא שם בהגמ' יש מ"ד שסובר שרבי שמעון ורבנן חולקים רק לענין טומאת בשר (כלומר כשנטמאו העצים והלבונה) אם הוא לוקה, אבל לענין טומאת הגוף גם רבנן סוברים שאינו לוקה, והמ"ד השני סובר כמחלוקת בזו מחלוקת גם בזו משום דילפינן מההיקש שכמו שנוהג המלקות של טומאת בשר לפי רבנן הה"נ לטומאת הגוף, והלשון השני שם סובר איפכא, והיינו שיש מ"ד שסובר שהמחלוקת היא רק לענין טומאת הגוף, אבל לענין טומאת בשר כו"ע סוברים שחייב, וחד אמר שכמחלוקת בזו כך מחלוקת בזו, ואמר רבא על הלשון השני שמסתברא כמ"ד שכמחלוקת בזו כך מחלוקת בזו כי מקישים שכל שאינו בוטומאת עליו אינו בוהבשר אשר יגע בכל טמא, וכתב הגר"ח שלפי דבריו מובן למה

רבא מוזכר שם רק לפי הלישנא בתרא, אבל במה שלפי הלישנא קמא יש מ"ד שתולה טומאת הגוף בטומאת בשר לא מוזכר רבא, והיינו משום שכוונת רבא היא שמה שהוא פטור על טומאת הגוף הרי זה הדבר שגורם פטור גם על טומאת בשר, וזה שייך רק לקולא ולא לחומרא, ומה שיש מ"ד בהלשון הראשון שתולה אותם יחד לחיובא אין זה דברי רבא.

ושוב הקשה הגר"ח על הלשון הראשון שם דנהי שלפי רבא אי אפשר לומר בהלשון הראשון שם שכשם שחייב על טומאת בשר הה"נ על טומאת הגוף אבל איך סוברים רבנן שאע"פ שהוא פטור על טומאת הגוף בכל זאת הרי הוא חייב על טומאת בשר (דהיינו כשנטמאו העצים והלבונה), דלמה לא אמרינן דכיון שפטור על טומאת הגוף הה"נ שפטור על טומאת בשר.

ותי' שהלשון הראשון שם סובר שאי אפשר לומר את ההיקש לפטור גם על טומאת העצים והלבונה, כי הרי יש את הריבוי של והבשר לרבות עצים ולבונה, והלשון הראשון סובר שהריבוי נאמר גם לענין מלקות ולא רק לענין שפסול כמו שסובר הלשון השני שם.

ועוד תי' שהלשון הראשון סובר שהטעם למה אין נוהג טומאת הגוף אין זה משום הלכה מסוימת בדיני טומאת הגוף, אלא משום דין באיסורי אכילה, דהיינו שעל דבר שאין הדרך לאוכלו אין איסור אכילה, וכמו שמצינו שפטור אם אכל שלא דרך אכילה, ועל דבר כזה לא נאמר ההיקש, אלא ההיקש נאמר רק על היכא שאין נוהג טומאת הגוף משום דין

מסוים בטומאת הגוף, אבל הלשון השני סובר שהטעם למה רבי שמעון פוטר הרי זה משום דין מסוים בדיני טומאת הגוף, והיינו משום שאינו דומה לשלמים וכמו שמבואר בספרא ומש"ה שפיר שייך ההיקש.

ועוד הקשה הגר"ח איך סובר הלשון הראשון שם שמחלוקת בטומאת בשר אבל בטומאת הגוף כו"ע לא פליגי דאינו לוקה, הלא בכל הסוגיא שם, וכן בספרא, מבואר שרבנן שפיר מחייבים משום טומאת הגוף וכמו שהראה שם.

ותי' הגר"ח שבודאי רבנן פוטרם על טומאת הגוף, רק שכוונת הסוגיא שם היא רק שלפי רבנן מצד דיני טומאת הגוף הדין נותן שיהי' חייב, אבל למעשה הרי הוא פטור משום דיני איסורי אכילה, וממילא אין זה גורם שיהי' פטור על טומאת העצים והלבונה עצמם, משא"כ ר"ש סובר שפטור משום דיני טומאת הגוף, ומש"ה הרי הוא פטור גם על טומאת העצים והלבונה לפי סברת רבא, והעיר שבאמת בהמשנה לא תנן שרבנן סוברים שלמעשה חייבים על טומאת הגוף.

ובסוף דבריו הביא הגר"ח את דברי תוס' בדף מ"ו שם שהקשו על המ"ד שסובר שבטומאת הגוף כו"ע לא פליגי דפטור דהא בהדיא איתא בהסוגיא שנאמר פעם אחת כרת כדי לחייב כרת על דברים שאין נאכלין דהיינו כגון לבונה, וכתבו תוס' שמאי דאיתא בהסוגיא שם לפי הלשון הראשון שיש מ"ד שסובר שמחלוקת בטומאת בשר אבל בטומאת הגוף לכו"ע הרי הוא פטור הכוונה היא רק לענין מלקות טומאת הגוף, דבהא סוברים

גם רבנן שהוא פטור, אבל בכרת הרי הוא שפיר חייב לפי רבנן, וכתב הגר"ח שלפ"ז לא קשה מה שהקשה על הלישנא קמא שעל טומאת הגוף לכו"ע אינו לוקה, דהא בהמשנה מחייבים רבנן על טומאת הגוף, די"ל שזהו רק בנוגע לכרת אבל הרי הם מודים לענין מלקות. ועוד כתב שלפ"ז לא קשה מה שהקשה למה לפי רבא לא אמרינן בהל"ק שכיון שחייב על טומאת בשר הה"נ לטומאת הגוף, א"נ איפכא, כי רבא בדף ל"ד כאן תלה טומאת בשר בהדי הכרת של טומאת הגוף ולא בהדי המלקות.

והנה הרמב"ם בהכ"ד שם פטר עצים ולבונה מהכרת של טומאת הגוף, והשיג הראב"ד שזהו כרבי שמעון אבל רבנן מחייבים, וי"ל שהראב"ד סובר כתוס', ולכן השיג דמה שכתב הרמב"ם שהוא פטור מכרת טומאת הגוף הרי זה אתי רק לפי ר"ש אבל לפי רבנן הרי הוא חייב, כי רבנן פוטרם רק ממלקות אבל לא מכרת.

ובדעת הרמב"ם כתב הגר"ח ש"ל דס"ל שמאי דאמרינן שם שכתוב פעם אחת כרת בשביל דברים שאינם ראויים לאכילה הרי זה אתי רק כהמ"ד שסובר שבזו וזו מחלוקת, אבל המאן דאמר שסובר שפליגי רק בטומאת בשר אבל בטומאת הגוף כו"ע לא פליגי דפטור אינו סובר את הדרשה הנ"ל שכתוב פעם אחת כרת בשביל דברים שאינם ראויים לאכילה.

### **(סב) הכא במאי עסקינן כגון שקידשו בכלי וכו'.**

עי' בחידושי הגר"ח על פי"ח מהלי' פסולי המוקדשין הי"ב שהקשה איך ס"ד דאיירי לפני קידוש כלי (וכן סובר באמת

אביי) הלא לפני שנתקדש בכלי אין חייבים עליהם משום טומאה וכדתנן במעילה דף י', והיינו משום שהם אז רק בגדר קדושת דמים, וא"כ ה"ה שאין על זה איסור אכילה בטומאת בשר. ותי' על פי מה שמבואר בסוטה דף י"ד ע"ב שבתחילה מקדשין את כל המנחה בכלי שרת ועי"ז הרי היא מתקדשת בקדושת הגוף, ושוב אחרי קמיצה עושים קידוש שני בכלי שרת על הקומץ והלבונה, וביאר שגם לפי הס"ד וגם לפי אביי איירי שכבר קידשו את הלבונה בכלי שרת ביחד עם המנחה, רק שרבא כאן נתכוין להקידוש השני של הלבונה בכלי שרת ביחד עם הקומץ, אבל גם לפי אביי מיירי שעשו כבר את הקידוש הראשון וממילא מועלין ושייך להתחייב עליהם משום טומאה.

ושוב הקשה ממנחות דף ט"ז ע"א ורש"י שם, דהנה מייתנין שם את המחלוקת שבין רבי מאיר ורבנן דרבי מאיר סובר שמפגלין בחצי מתיר ורבנן סוברים שאין מפגלין בחצי מתיר, ואמרינן שם שהמחלוקת היא היכא שהקטיר את הקומץ במחשבה ואת הלבונה בשתיקה או איפכא, ומשום שהקומץ והלבונה חשיבי כל אחד רק בגדר חצי מתיר כי צריכים את שניהם, אבל אם חישב בשעת קמיצה או קידוש קומץ או הולכת הקומץ לכו"ע הוי פיגול ופירש"י וז"ל, דבהנך ג' עבודות אין דומה להן בלבונה, הלכך כולו מתיר הוא (הקומץ), הולכה מפרש בגמ' לקמן בשמעתיך דהא איכא בלבונה עכ"ל. ולכאורה מבואר מזה שלא הי' עושה קידוש שני בהלבונה.

ותי' הגר"ח שנהי שאין צריכים קבלה

בכלי על הלבונה מצד דין עבודת קבלה, וכמו שצריכים בהקומץ, ומש"ה לענין פיגול חשיב הקומץ מתיר שלם, אבל אכתי נשאר שצריכים לשים אותו בכלי שרת בשביל הדין של קידוש שני בכלי שרת, ולפני שעושים כן אינו בגדר ראוי לקרב וכמו שמבואר בסוגיין, רק שהשם פיגול תלוי בהשם של עבודת קבלה.

(ועיין באבן האזל בפ"א מהל' פסוה"מ ה"א שיש לו דרך אחרת בזה, דהנה הסוגיא במנחות שם אתיא עלי' דליקוט לבונה מדין הולכה, והיינו משום דס"ל לאותה סוגיא שהיו מלקטים את הלבונה ומקטירין אותו על המזבח, והסוטה דף י"ד ע"ב דתניא שהי' מלקט ומפזר את הלבונה על הקומץ ס"ל שליקוט לבונה דומה לקמיצה והפיזור הוא כמו קבלה.)

ושוב הקשה הגר"ח דבשלמא בלבונה איכא למימר כהנ"ל שיש שני קידושים, וא"כ שפיר י"ל כהנ"ל שאביי סבר שאירי הדרשה אחרי שעשו את הקידוש הראשון אבל עוד לא עשו את הקידוש השני, אבל בעצם יש בזה מחלוקת בין רבי לרבנן, דלפי רבנן מי שמנדב עצים מקריב את הכל על גבי המזבח ואין עושים קמיצה וממילא אין מציאות של קידוש שני בכלי שרת, ורבי סובר שעושים קמיצה ורק הקומץ נקרב על גבי המזבח, וא"כ לפי רבנן איך סובר אביי שאירי לפני קידוש כלי הלא לפני שהוא מקדש את העצים בכלי שרת הרי הם רק בגדר קדושת דמים ואין איסור של אכילה בטומאה.

וכתב שצ"ל שהסוגיא איירי לפי רבי אלא שהא גופא קשיא מנא לי' לאביי שאתי הדרשה כרבי אשר לדידי' י"ל דאיירי

**סג) תד"ה והבשר.**

וז"ל, י"ל דחיבת הקודש מהני לשוויי אוכל מוהבשר מידי דדמי לאוכל דבר שהוא עב וקשה כעין אוכל, אבל לשוויי המשקה כאוכל מוכשר לא מהניא חיבת הקודש עכ"ל.

הנה יש ג' דרכים להבין למה דבר לח אינו מקבל טומאה, א', שאינו נחשב אוכל כי אוכל הוא דבר שהוא גוש ולא נוזלי, ורק אוכל מקבל טומאה, ב', שאינו נחשב אוכל כי שאינו ראוי לשביעה, ג', שלעולם חשיב שפיר בגדר אוכל, רק שיש דין בטומאה שדבר לח אינו מקבל טומאה.

והנה ראיתי ב' דרכים בביאור כוונת תוס', והרי הם תלויים בהסיבות הנ"ל:

א', שנתכוונו לתרץ שחיבת הקודש מהני לשוויי אוכל רק היכא שהסיבה למה אינו נחשב אוכל הרי זה מצד המציאות כמו בעצים ולבונה, אבל מצד המציאות שפיר חשיב אוכל (וכצד ג' הנ"ל), רק שבדיני טומאה יש תנאי מסוים שמשקה אינו מקבל טומאה, ולדבר זה לא מהני חיבת הקודש, כי חיבת הקודש אינו יכול להפוך נוזל למוקשה, וכן גם אינו יכול לומר שדבר שיש בו סיבה מציאותי למה אינו מקבל טומאה ששפיר יקבל טומאה, והיינו משום שהדין של חיבת הקודש אינו דין בקבלת טומאה, דהיינו שדבר שאינו ראוי לקבל טומאה שפיר יקבל טומאה, אלא הדין של חיבת הקודש הוא שדבר שאינו בגדר אוכל חשיב שפיר אוכל, אבל אינו דין בקבלת טומאה, והא ראוי שחיבת הקודש אינו דין בקבלת טומאה דהא מצינו שמהני גם לענין שחייבים על זה משום פיגול כמו שמבואר בתוס' בדף מ"ג ע"א

אחרי קידוש ראשון ולפני קידוש שני, אולי הדרשה אתי כרבנן שסוברים דליכא אלא קידוש אחד ופשיטא שאחרי אותו קידוש הוי כמי שקרבנו כל מתיריו, והרי מלשון הגמ' מוכח שאביי נתכוין להוכיח גם מעצים וכלשונו "דעצים ולבונה לאו בני אכילה נינהו", והרי לפי רבנן אין שום ראוי מעצים, כי אם איירי לפני קידוש כלי הרי הם קדושים רק בקדושת דמים ולא שייך לחייב, ואם איירי לאחר קידוש כלי א"כ אין שום ראוי כי אינם צריכים קידוש נוסף. ותי' שמוכרחים לומר שכדי להתחייב משום טומאה לא סגי בזה שקדוש קדושת הגוף ושהדבר הולך להמזבח, אלא צריכים שיהי' בגדר קרבן, והרי רק לפי רבי עצים הם בגדר קרבן, אבל לפי רבנן אע"פ שעצים קדושים בקדושת הגוף והרי הם הולכים לאש המזבח, אבל אינם בגדר קרבן, ומש"ה אי אפשר לרבותם לאיסור טומאה, ולכן בע"כ צ"ל שמה שמרבינן עצים הרי זה לפי רבי.

והוסיף וז"ל, ובלא"ה מסתבר כן, מדמחלקינן בין ניתר לטהורים וניתר למצותו או לא, וכל זה לא שייך אלא בקרבנות ולא בשאר קדושת הגוף, דהרי לא גרע אינו ניתר לטהורים משאר קדשי הגוף, אלא ודאי דבשאר קדשי הגוף ליכא להך דינא דוהבשר, ורק בקרבנות הוא דאיכא, ועל כן צרכינן גם ניתר לטהורים עכ"ל.

ועוד כתב שלפ"ז מובן למה הרמב"ם הביא רק שמרבים לבונה אבל לא הביא שמרבים עצים, והיינו משום שהרמב"ם פוסק כמו רבנן אשר לדידהו לא שייך לרבות עצים לאיסור אכילה בטומאה.

חישב עליהם לאוכל בכל זאת אפשר לרבותן מדין חיבת הקודש כמו שעושים לענין עצים ולבונה.

### טד) בא"ד.

וז"ל, י"ל דחיבת הקודש מהני לשוויי אוכל מוהבשר מידי דדמי לאוכל, דבר שהוא עב וקשה כעין אוכל, אבל לשוויי המשקה כאוכל מוכשר לא מהניא חיבת הקודש עכ"ל. הנה בהגמ' שהביאו תוס' תניא על מה הציץ מרצה על הדם וכו' שנטמא, ומקשינן מהא דאין טומאה במשקין דבית מטבחיא דלפ"ז איך משכחת להדין הנ"ל הלא לא שייך שדם יקבל טומאה, ועל זה הקשו תוס' למה לא מהני חיבת הקודש להכשיר אותו, ותירצו שלא מהני על משקין, ובחידושי הגר"ז הביא שהקשה הגר"ח דהא בתוספתא דמס' טהרות בפרק ב' ברייתא ג' תניא שדם שקרש אינו לא אוכל ולא משקה, וממילא אם חישב עליו לאוכל יש לו דין של אוכל, ואם חישב עליו למשקה יש לו דין של משקה, וא"כ משכחת לה לדם שנטמא בדם שקרש שכשר לזריקה בחטאות החיצוניות כמו שמבואר במנחות דף כ"א ע"א, ואע"פ שאין בדם קדשים מי שיחשוב עליו לאוכל, ועוד דהא דם עומד לזריקה ולא לאכילה, אבל הלא הדין נותן שתועיל חיבת הקודש, שהרי הוא דבר עב ולא נוזל, וכן הקשה המקדש דוד בסי' ל"ז.

וכתב הקהלות יעקב כאן לתרץ על פי דברי תוס' בחגיגה דף כ"ג ע"ב בד"ה והא וכו' דנהי שחיבת הקודש מהני לענין שאין צריכים הכשר, אבל לא מהני חיבת הקודש לפעול שני דברים, ומש"ה בעצים ולבונה

בד"ה והלבונה, וכן מבואר מהמשנה שם שחייבים על קטורת משום נותר, וא"כ בע"כ שהוא דין בנוגע למה חשיב במציאות אוכל, וא"כ מהיכא תיתי לומר שנאמר בזה גם שהיכא שיש עיכוב משום דיני טומאה שחיבת הקודש מהני גם לזה. מיהו הקהלות יעקב כאן כתב שלא משמע שזוהי כוונת תוס', והקשה למה באמת לא תירצו תוס' כן, וכתב משום שהטעם למה משקים אינם מקבלים טומאה הוא משום שאינו ראויים לאכילת שביעה, ומש"ה חלב אשה שהתינוק יונק חשיב שפיר בגדר אוכל, והחלב מקבל טומאת אוכלין היכא שהי' לו הכשר, ומש"ה הדין נותן שיועיל הדין של חיבת הקודש גם למים אע"פ שאינם ראויים לאכילת שביעה כמו שמועיל לעצים ולבונה להחשיבם כראויים לאכילה אע"פ שאינם ראויים לאכילה.

ב', המקדש דוד בסי' ל"ז ביאר שכוונת תוס' היא שמשקה אינו מקבל טומאה משום שאינו בגדר אוכל מסיבת היותו דבר נוזלי, ולא מהני חיבת הקודש להחשיבו דבר מוקשה. מיהו צ"ע למה נחשב דבר זה דבר יותר קיצוני מלומר שעל עצים חל שם אוכל.

והקהלות יעקב כאן הקשה דהא מצינו שגם דבר לח חשיב בגדר אוכל היכא שעומד לאכילה וכמו חלב אשה וכמו שהבאנו כבר, וכן הביא מהא דתניא בתוספתא דמס' טהרות בפרק ב' ברייתא ב' שדבש הזב מכוורת אם חישב עליו לאוכל הוי אוכל ואם חישב עליו למשקה הוי משקה, הרי שגם דבר לח יכול להחשב אוכל, וממילא בקדשים גם היכא שלא

שצריכים את הדין של חיבת הקודש לשוויי אוכל, תו לא מהני גם לענין שאין צריכים הכשר אלא שפיר צריכים הכשר עכ"ד תוס', ומעתה, בשלמא בלבונה הרי יש הכשר שהרי יש עליו מן השמן, וכן עצים י"ל דמיירי שהיו רטובים בהיותם עוד חוץ לעזרה, אבל הדם יצא מהבהמה בתוך העזרה, ואין דרך שיפול עליו מים, וא"כ חסר כאן הכשר, וכיון שמשמתמשין בהדין של חיבת הקודש כדי לשוויי לדם שקרש לתורת אוכל אע"פ שלא חיטבו עליו לאוכל תו לא מהני לענין שלא ניבעי הכשר.

מיהו הגר"ח בדבריו שהובאו להלן בחידושי הגרי"ז כאן נקט להדיא שעצים ולבונה אין צריכים הכשר, דהנה תוס' בסוף דבריהם כאן הקשו דאולי הריבוי בא לומר רק שדבר שהוא ממש אוכל אינו צריך הכשר כי מהני לענין זה חיבת הקודש, אבל מנלן לרבות דבר נוסף, דהיינו שעצים ולבונה מקבלים טומאה ושמהני חיבת הקודש גם לדבר זה. ותי' הגר"ח שבאמת מרבים רק דבר אחר וזה"ל שם, דחדא ריבוי הוא, רק מוהבשר לרבות עצים ולבונה, דבטומאת קדשים אף עצים ולבונה מטמאין בתורת אוכל, וכיון שבזה לא שייך הכשר, דהכשר לא שייך רק באוכל, אבל לא בעצים, נמצא דממילא ידעין דלא בעי הכשר, ומתורץ קושיית תוס' עכ"ל, פי' כי חזינן שבקדשים אפשר לקבל טומאה בתורת אוכל אע"פ שלא הוכשר, וא"כ ה"ה לבשר עצמו.

ובחידושי הגר"ח על הרמב"ם בפי"ח מהל' פסוה"מ הי"ב בהקטע הראשון נקט שאע"פ שלפי הרמב"ם חיבת הקודש מהני בבשר שאין צריכים הכשר רק מדרבנן,

אבל מ"מ בעצים ולבונה גם מהתורה אינם צריכים הכשר וז"ל, משא"כ בעצים ולבונה גם מהתורה לענין לעשותן אוכלין בזה ודאי דמהניא חיבת הקודש מדברי תורה גם לענין קבלת טומאה (כלומר שאינם צריכים הכשר), ומשום דעיקר ריבויא דוהבשר עלייהו קאי עכ"ל.

מיהו לכאורה אכתי יש להקשות קושיית תוס' כי מנלן באמת שהריבוי בא לרבות עצים ולבונה (אשר יש ללמוד דה"ה שאין צריכים הכשר וכהנ"ל), אולי הריבוי בא לרבות רק בשר היכא שאין הכשר, ונהי שביאר הגר"ח למה אם הריבוי הוא על עצים ולבונה נכלל בזה שאין צריכים הכשר, אבל אכתי אולי הריבוי הוא רק שבבשר אין צריכים הכשר אשר עדיין לא נכלל בזה דה"ה לעצים ולבונה.

והנה יש מקורות שהטעם למה נאמר דין הכשר רק באוכלין הרי זה כי הפעולה של הכשר הוא לשויא שם אוכל, דהנה בחולין דף קי"ח ע"א אמר רב הונא ברי' דרב יהושע שפירות שלא הוכשרו הרי הם כתנור שלא נגמרה מלאכתו, והרי בתנור הכוונה היא דלא חשיב עדיין בגדר כלי, וא"כ משמע שה"ה שלפני הכשר לא חשיב עוד בגדר אוכל, וע"ע ברש"י בויקרא י"א ל"ח שכתב וז"ל, אף משניגב מן המים (הרי הוא עודנו מקבל טומאה) שלא הקפידה תורה אלא להיות עליו שם אוכל ומשירד עליו הכשר קבלת טומאה פעם אחת שוב אינו נעקר הימנו עכ"ל.

מיהו המנ"ח במצוה קמ"ה נקט לא כן, דנקט שם שמכיון שהרמב"ם סובר שחיבת הקודש מהני בבשר קדשים לענין שלא בעינן הכשר רק מדרבנן א"כ משום כך



בעצים ולבונה צריכים באמת הכשר, וביאר דהיינו משום שהטעם למה צריכים הכשר אין זה בכדי לשוויי אוכל אלא הרי דין נפרד בקבלת טומאה, ולכן אע"פ שמהני חיבת הקודש לשוויי לעצים ולבונה אוכלין אבל אכתי לא מהני לענין שלא ניבעי הכשר, אבל אם הטעם למה צריכים הכשר ה' משום שבלי הכשר לא חשיב אוכל, אז בהריבוי שמרבה שעצים ולבונה נחשבים אוכלין ה' נכלל גם שאין צריכים הכשר.

### סה) תד"ה שקידש בכלי.

ע" בדבריהם שכתבו שא"א לומר שנתקדש ע"י הקרדום שבקעו בו כי קרדום אינו כלי שרת כדחזינן מדיני מעילה שנקטו קרדום ככלי שהוא של בדק הבית. מיהו לכאורה יש לדחות שנקטו שם קרדום כי רוב הקרדומות של הקדש היו של בדק הבית, אבל בכל זאת היו שם גם כאלו שהיו כלי שרת.

### סו) בא"ד.

וז"ל, ונראה דקידוש כלי היינו דמשפי להו לגיזרין אע"ג דקרדום לאו כלי שרת הוא עכ"ל. כלומר שהכלי שהיו משפין בו ה' שפיר כלי שרת. ויש לעיין למה קידשו דוקא ע"י שיפוי ולא ע"י כריתה בקרדום. וע"ע לעיל באות נ"ה.

### סז) כי פליגי בחי' ר"י אמר עובר בעשה ר"ל אמר אינו עובר כולא כלום.

ומסקינן תיובתא דר"ל תיובתא. וכתב הרמב"ן בסה"מ (במ"ע שהוסיף הרמב"ן ושלא מנאן הרמב"ם במצוה י') שמכיון

דאיתותב ריש לקיש וההלכה היא כרבי יוחנן א"כ צריכים למנות למצות עשה להקריב דוקא הבהמות שמנאן הכתוב. וכתב המגילת אסתר וז"ל, ונ"ל כי מה שלא מנאה הרב הוא לפי שמאמרם זה "עובר בעשה" אין פירושו שיהי' עשה בהקרבת הבהמות, רק שיש לו איסור בהקרבת החי' כעובר על עשה אחד מאותם שבאו בתורה עכ"ל. הרי שהבין המגילת אסתר שפליגי הרמב"ם והרמב"ן אם זה בגדר מצות עשה (הרמב"ן) או בגדר איסור עשה (הרמב"ם). והמנ"ח בסוף הספר (בדבריו על המצות שהוסיף הרמב"ן במצוה י') כתב וז"ל, ובעל מגילת אסתר השיג עליו דהוי לאו הבא מכלל עשה ואין הר"מ מונה זה, ובסמוך השגתי עליו, דהרי מונה הר"מ מחוסר זמן אף שהוא לאו הבא מכלל עשה כיון דאין עוד לאו, רק עשה, מונה, הכי נמי עכ"ל.

ועי' באבן האזל שהקשה על הבנת המגילת אסתר שהרמב"ן נתכוין לומר דהוי מצות עשה להקריב דוקא המינים האלו, דהא לפ"ז יוצא דהוי פרט אחד ממצות עולה וממצות שלמים, והרי הרמב"ם כתב בשורש י"א שאין מונין פרטי המצות למצות בפני עצמן (והביא הרמב"ם לדוגמא שאין מונין קרבן דלות וקרבן דלי דלות למצות נפרדות אלא הכל הוא מצוה אחת דהיינו מצות חטאת עולה ויורד), והרמב"ן שם לא השיג עליו.

וכתב האבן האזל שגם הרמב"ן מודה שהוא איסור עשה, אשר לפ"ז יש להמציא שבאמת אינו בגדר פרט אחד בדיני המצוה, והיינו על ידי שנאמר שהוא איסור עשה על השם של בהמה טמאה או של

חי, ואינו איסור עשה על זה שאינה צאן ובקר, ומש"ה אין זה נחשב פרט בהמצוה של עולה או שלמים, אלא איסור נפרד, אבל הרמב"ם סובר שהוא איסור עשה שלא להקריב דבר שאינו בקר וצאן, דהיינו איסור על העובדא שאינו מקיים את הדין במצות הקרבן שיהי' בקר וצאן, ולכן חשיב שפיר פרט בהמצות עשה.

ועוד כתב לבאר שם על פי זה את המחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן בנוגע ל"עלי" השלם כל הקרבנות כולם, דהרמב"ן מונה "עלי" השלם כל הקרבנות כולם למצוה, דהיינו שאין להקריב אחרי תמיד של בין הערבים, למצות עשה בתרי"ג, והרמב"ם אינו מונהו, דגם שם פי' המגילת אסתר שהרמב"ן סובר דהוי בגדר מצוה חיובית, וגם שם קשה איך מונה הרמב"ן פרט אחד בתורת מצוה בפני עצמה. וביאר האבן האזל שגם לפי הרמב"ן הוי בגדר איסור עשה, רק שהרמב"ן סובר שהאיסור עשה הוא על עצם העובדא שהוא מקריב לאחר תמיד של בין הערבים, ולכן חשיב ענין בפני עצמו ולא פרט אחד במצות עשה אחר, ואילו הרמב"ם סובר שהאיסור עשה הוא על זה שאינו מקיים את הדין של הקרבן להקריבו קודם התמיד של בין הערבים, א"נ הדין של התמיד להיות נקרב אחרון. וע"ע בספרי על שבועות באות נ"ה\* סק"א בענין אם אפשר למנות איסור עשה במנין תרי"ג.

### סח) ר"ל אמר וכו' ההוא למצוה.

ולהלן הגדירו דאם הוא מקריב חי לפי

ריש לקיש הרי הוא בגדר מוסיף על דבריו של הרב ולא בגדר עובר על דבריו.

ופירש"י על ההוא למצוה וז"ל, בהמה מצוה להקריב, וחי' רשות עכ"ל, ומשמע שאם הוא מקריב חי' הרי היא שפיר נחשבת בגדר קרבן. והקשו האחרונים מהא דתנן בפ"א ממעשר שני משנה ד' שהלוקח חי' לזבחי שלמים לא יצא העור לחולין דמבואר מזה שאינו נחשב קרבן. ועוד הקשו מהא דכתיב הטמא והטהור יאכלנו כצבי וכאיל דמבואר מזה שצבי ואיל אינם יכולים להיות קרבן. ויש שכתבו לחלק בין עולה לשלמים, דמפריש חי' לעולה הרי זה שפיר בגדר קרבן, והיינו משום שבני נח הקריבו קרבנות עולה, והם היו מותרים להקריב גם חי' לקרבן עולה, רק לא בהמה טמאה, ומש"ה גם אצל ישראל לא נתבטל שזה מיהא בגדר קרבן, אבל יש מ"ד שסובר שבן נח אינו יכול להקריב שלמים, ומש"ה אם הפריש ישראל חי' לשלמים אינו נעשה בגדר קרבן, ואפילו לפי המ"ד שבני נח יכולים שפיר להקריב שלמים אבל י"ל שלא יכלו להקריב חי' לשלמים אלא לעולה לחוד, וצ"ע.

והבית הלוי בח"ב סי' מ"ה אות ט' כתב שאין הכוונה כאן במוסיף על דבריו להכשיר חי' להיות קרבן, דזה בודאי אינו, כי התורה לא כתבה קרבן כזה, ואין האדם יכול לבדו לקבוע שם של קרבן שלא קבעה התורה, אלא הכוונה היא רק לענין אם נאסר באכילה או לא אם הקריב אותו, דאם זה כמוסיף על דברי הרב א"כ נהי שאינו קרבן אבל אין סיבה לאוסרה באכילה, אבל אם זה כמעביר על דברי

כמשמעות דברי רש"י כאן שהבאנו.

### סט) אלא כמעביר על דבריו.

ע"י בקרן אורה להלן בדף ע"ז ע"ב שהקשה על מאי דאיתא שם שאם נתערב דם הקרבן בדם ח"י רואין את הדם ח"י כאילו הוא מים, והקשו תוס' בד"ה בדם בהמה דהא אסור לזורקו משום חולין בעזרה, ודנו באם המ"ד שסובר שחולין בעזרה לאו דאורייתא איירי רק לענין שאינו אסור באכילה מהתורה וכן שמותר מהתורה לשוחטו אבל לכו"ע אסור מדאורייתא לעלותו להמזבח, והקשה הקרן אורה דיה"י אסור משום הך עשה שלא להקריב ח"י דהוי כמעביר על דבריו.

ואם נאמר שהאיסור נוהג רק כשהקדיש את הח"י (וכמו שסובר הגרי"ז בנוגע לאיסור בעל מום, הובא להלן באות ע"ב) א"כ לק"מ.

### ע) תד"ה שאינו כמעביר על דבריו.

וז"ל, אע"פ שאין זה מביא אלא ח"י לבדה כיון דמרצונו מביא הקרבן אין זה כמעביר שהרי תלה בדעתו עכ"ל. ובשט"מ הדבר מבואר יותר וז"ל, דאם נצטוה להביא קרבן הדין עמך שהי' כמעביר על דבריו, אבל הוא מביא מרצונו, ובדעתו תלה, ולא הוי העברה עכ"ל. מיהו צ"ע דבכל זאת יוצא שהמשל מתלמיד ורב אינו מתאים לכאן, משום שהתם הטעם הוא משום שעשה גם מה שאמר לו הרב רק שהוסיף, ואילו הכא הטעם הוא משום שלא צוה לו הרב בכלל להביא.

הרב א"כ נמצא שעשה איסור וא"כ זה בכלל "לא תאכל כל תועבה כל שתיעבתי לך הרי הוא בכל תאכל", אלא שהביא ששיטת רש"י בחולין דף קט"ו ע"א ד"ה לא אמרה תורה שלח לתקלה היא שהיכא שעוברים על איסור עשה אינו נאסר באכילה, אבל תוס' שם בד"ה חורש וכו' סוברים דשפיר נאסר באכילה. והמשיך הבית הלוי להקשות על זה דלכאורה גם אם זה כמוסיף על דברי הרב הרי הוא נאסר באכילה משום חולין בעזרה (וכמו שהקשה השט"מ), ותי' הבית הלוי שאע"פ שאין קרבן מחי', ולכן לא שייך שתיקדש קדושת הגוף, אבל קדושת דמים מיהא חלה, וזה מספיק כדי לגרום שאין כאן האיסור של חולין בעזרה וכדאיתא בב"ב דף פ"א ע"ב. וע"ע בזה באות ע"ד.

והאור שמח בפ"ה מהל' איסורי המזבח נקט דלא כהבית הלוי, אלא דהכא אינו קדוש כלל וגם לא קדושת דמים, רק שבכל זאת ליכא משום חולין בעזרה כי איירי כאן במעלה לשם עצים אשר בכה"ג אע"פ שהם חולין אבל בכל זאת ליכא איסור של חולין בעזרה כמו שהראה שם מתוס' בדף ע"ז ע"ב בד"ה בהמה. וכתב שאפילו לפי רבנן דרבי עצים מיקרי בשם קרבן, דהיינו קרבן עצים, כמו שהראה ממנחות דף כ' ותוס' שם בד"ה לדברי רבי (ודלא כדרכו של הגר"ח שהבאנו לעיל באות ס"ב דלא חשיב בגדר קרבן), ומש"ה פליגי ר"י ור"ל אם עובר מיהא על מן הבקר וגו' תקריבו את קרבנכם כשהוא מעלהו לשם קרבן עצים (אבל אם לא הי' נחשב קרבן אז לכו"ע לא הי' עובר בכלום).

ודברי הבית הלוי והאור שמח הם דלא

## עא) תד"ה אלא כמעביר על דבריו.

וז"ל, צ"ע במעילה ובפרק אלמנה ניוזנית גבי זבין לי ליתכא ואזיל וזבין לי' כורא עכ"ל.

הנה מהדיבור המתחיל של דיבור זה של תוס' נראה שכוונתם להקשות שהכא איתא שזב כמעביר על דברי הרב, ואילו התם מבואר שבאומר לו להביא ליתכא והביא כורא הרי הוא בגדר מוסיף על דבריו.

והקשה השפת אמת דאין כאן שום קושיא, כי מאי דאמרינן כאן שהוא כמעביר על דברי הרב הרי זה קאי על ציור שאמר לו אל תביא לי אלא חטין, ואילו התם לא איירי באופן שאמר אל תביא לי אלא ליתכא, אלא אמר לו סתם תביא ליתכא, שזה דומה להציור כאן שאמר לו רבו תביא חטין.

מיהו הצאן קדשים כאן נקט שתוס' סוברים שמה שהגמ' שם אומרת שהוא כמוסיף הרי זה קאי גם באופן שאמר לו אל תביא אלא ליתכא והביא לו כורא, וגם על זה איתא שם שהוא כמוסיף, ורק היכא שאמר לו תביא ליתכא משדה זו והביא משדה אחר הרי הוא כמעביר.

וכתב הצאן קדשים ליישב את קושייתם דמאי דאמרינן התם שהוא כמוסיף הרי זה קאי רק על הליתכא, דהתם הליתכא שהוא כרצון הרב הרי הוא קונה, וכן גם כאן אם יביא בהמה וגם חי' הרי הבהמה כשירה, וכן גם שם אם אמר לו ליתכא משדה זו והביא לו כורא משדה אחרת אף הליתרא לא קנה, וא"כ נמצא שאין שום סתירה בין הכא להתם, אלא שהתם קרי לזה מוסיף

על שם שקונה את הלתך, ואילו הכא קרי לה מעביר על שם שהדבר שהוסיף נדחה ואינו מתקבל.

ועי' בחק נתן שכתב וז"ל, וביאור דבריהם נ"ל דה"פ דקשיא להו דמשמע (הכא) אי אמרינן מוסיף על דבריו אף מה שהוסיף קיים וכשר, ואי אמרינן מעביר על דבריו אינו פסול אלא מה שהוסיף, ושם משמע אי אמרינן מוסיף על דבריו ליתכא מיהא קני אבל מה שהוסיף לא קני, ואי אמרינן מעביר על דבריו אפילו ליתכא לא קני והוי איפכא מהכא ודו"ק עכ"ל.

מיהו לא הבנתי למה החק נתן מוחק הציון למס' מעילה, דהא התם איתא שאם הבעל הבית אמר להשליח להביא לו אחד והשליח הביא שנים הרי שניהם מועלים, ונסתפקו בגמ' שם אם הטעם למה הבעל הבית מועל הרי זה כי השליח הוא כמו מוסיף על דבריו או האם זה מטעם אחר, אבל עכ"פ חזינן שמוסיף פירושו הוא שרק הבסיסי חל ואילו כמעביר פירושו הוא שגם זה אינו חל.

והנה כבר הבאנו שהשפת אמת הקשה דמה היא קושיית תוס' הלא מאי דאמרינן כאן דהוי כמעביר הרי זה קאי על ציור שאמר לו אל תביא לי אלא חטין, ואילו התם לא איירי באופן שאמר אל תביא לי אלא ליתכא, אלא אמר לו סתם תביא ליתכא שזה דומה להציור כאן שאמר לו רבו תביא חטין.

והשפ"א עצמו כתב לבאר את קושייתם וז"ל, ולפענ"ד נראה כוונתם להיפך, דהתם מיבעיא בגמ' דגם באמר ליתכא וזבין כורא הוי מעביר, והכא פשיטא דבסתם חטין

והביא חטין ושעורין לא הוי כמעביר  
עכ"ל.

ועי' גם בבית הלוי בח"ב סי' מ"ה אות  
ט' שהקשה את קושיית השפת אמת, ואילו  
הבית הלוי כתב לשנות את הגירסא  
בהדיבור המתחיל וקאי קושייתם על ההו"א  
דהוי כמוסיף על דבריו, ועל זה הקשו  
דהתם מבואר שאפילו אם חשיב מוסיף  
אבל הרי זה רק לענין שקנה את הליכתא  
אבל מה שעודף עד כורא בודאי אינו קונה,  
ואילו הכא חי' דומה למה שיותר על  
ליתרא. וזהו בחלקו כדברי החק נתן.

וכתב הבית הלוי ליישב את קושייתם  
שאינ הכוונה כאן במוסיף על דבריו  
להכשיר חי' להיות קרבן ולומר שהחי'  
מתקבל על ידי הקב"ה לקרבן דוגמת ההיא  
דהתם שהכוונה במוסיף הוא לענין שהבעל  
הבית קונה אותו, אלא הכוונה היא לדבר  
אחר וממילא אינו ענין להיחא דהתם, וכבר  
הבאנו לעיל באות איך שביאר הבית הלוי  
את הכוונה כאן, גם הבאנו את ביאורו של  
האור שמח, ושדברי שניהם הם דלא  
כמשמעות דברי רש"י כאן.

### עב) בענין מקדיש ומקריב בעל מום.

הנה השט"מ כאן באות ד' הקשה למה  
המקריב חי' אינו עובר משום מקריב בעל  
מום כמו במקריב נקיבה לעולה, ותי'  
שדוקא מקריב נקיבה לעולה הוא כמקריב  
בעל מום כיון שהבהמה היא מאותו מין  
שקרב עולה, וכמו שבעל מום ממש הרי  
הוא ממין שקרב, אבל חי' שאין במינה  
קרב הרי היא כמו חולין. ושוב דן שאם

הוי כחולין למה אין בזה איסור של חולין  
בעזרה.

והגר"ח הוכיח שהלאו של בעל מום  
נוהג גם בחולין מהא דאמרינן בתמורה דף  
ז' ע"א שהמקדיש בעל מום למזבח ושחטו  
וזרק את דמו והקטירו עובר משום ה'  
שמות, והרי בכה"ג שהקדיש בעל מום חל  
רק קדושת דמים, ובכל זאת חזינן שיש על  
המשך העבודות איסור של בעל מום  
למזבח, וא"כ הה"נ לחולין (ודלא  
כהשט"מ).

ובדעת השט"מ י"ל דס"ל שפיר לחלק  
בין חולין לקדושת דמים.

ועל פי דבריו תי' הגר"ח את קושיית  
רבי שמחה זעליג זצוק"ל שהקשה על מה  
שכתב הרמב"ם בפ"ג מאיסורי מזבח  
שהמקריב רובע ונרבע אינו לוקה, דהקשה  
דכיון ששחטו, והשחיטה אינה נחשבת  
שחיטת קדשים כי הבהמה פסולה, א"כ  
תיחשב השחיטה למום, ושוב ילקה על  
הזריקה וההקטרה משום בעל מום, ותי'  
הגר"ח שאם האיסור של הקרבת בעל מום  
היתה רק בבהמת קדשים, א"כ אז חי'  
שפיר יוצא שכל דבר שאינו בכלל עבודות  
הבהמה, והוא במציאות בגדר מום, חי'  
נחשב בעל מום, וגם שחיטת רובע היתה  
נחשבת מום, אבל מכיון שהאיסור נוהג גם  
בבהמת חולין א"כ כדי להחשב מום הרי  
אנו צריכים שיהי' דבר שנחשב מום גם  
בחולין, ולכן שחיטה אינה בגדר מום. (חי'  
הגר"ח על הש"ס "בענין מקריב רובע  
ונרבע").

מיהו הגרי"ז סובר שאין האיסור נוהג  
בחולין, ואע"פ שנוהג האיסור גם אם  
הקדיש בעל מום והרי התם לא חל קדושת

הגוף, אבל בכל זאת האיסור הוא רק בבהמה שלכה"פ הקדיש אותה, דאז אסור לעשות את העבודות של אותו קרבן שהקדיש אע"פ שהבהמה באמת אינה קדושה. והוכיח כן ממה שפסק הרמב"ם שהאיסור הוא רק אם הוא מקריב את האימורין אבל לא על הקרבת שאר האברים, דכן כתב בפ"א מהל' איסורי המזבח ה"ד וז"ל, וכן המקטיר אימורי בעל מום על המזבח לוקה שנאמר ואשה לא תתנו מהם אלו החלבים עכ"ל, ואם הלאו נוהג גם בבהמת חולין א"כ הדין נותן שינהג על כל איברי הבהמה, כי למה דוקא על האימורין הלא אינם קדושים, ואע"פ שהקדיש הבהמה לשלמים, אבל בכל זאת מכיון שהלאו קאי גם על חולין למה גרע שאר האברים של השלמים מאברי חולין, וא"כ בע"כ צ"ל שאין הלאו נוהג בחולין, אלא רק כשהקדיש, והלאו נוהג על החלק שדינו להקרבה לפי הקדשו, ונקט הרמב"ם אימורין משום שהוא נוקט שלמים לדוגמא, אבל אה"נ בבהמת עולה הלאו יהי' גם על האברים.

ולפי הגרי"ז, וכן לפי הגר"ח, הא דאין לאו במקדיש חי' למזבח י"ל כהשט"מ משום שאינה מין קרבן, אבל בלי מה שהוסיף השט"מ דהוי כמו חולין, דהא לפי הגרי"ז אם הקדיש יש את הלאו אע"פ שנשאר חולין ולפי הגר"ח גם כשלא הקדיש.

### עג) בענין מקדיש נקיבה לעולה.

הנה השט"מ כאן באות ד' הקשה למה המביא חי' לקרבן אינו לוקה משום בעל

מום שנאמר בו לא תקריבו ולא תשחטו, דהא להלן בדרך ל"ה ע"ב מבואר שהמקדיש נקיבה לעולה הרי זה כמו מקדיש בעל מום, דאמרינן שם שאפילו לפי רבי עקיבא שסובר שעל בעל מום אמרינן שאם עלה לא ירד אבל היינו רק אם נעשה בעל מום אחרי ההקדש, אבל אם נעשה בעל מום קודם ההקדש הרי הוא מודה שירד, ואמרינן שמקדיש נקיבה לעולה הרי זה כמו קדם מומן להקדיש, הרי שנקיבה לעולה היא בגדר בעלת מום, וא"כ הדין נותן שה"ה לחי', ותי' השט"מ דשאני נקיבה לעולה שהמין של הבהמה יכול להיות קרבנות אחרים כגון שלמים, אבל חי' אינה ראוי' לשום קרבן, ומש"ה הרי היא כמו חולין. ושוב דן שאם זה כחולין למה אין בזה איסור של חולין בעזרה.

וע"ע בתמורה דף י"ט ע"ב דפליגי ר"ש ורבנן במקדיש נקיבה לאשם (שצריך להיות זכר כמו עולה), דחכמים סוברים שתראה עד שתסתאב ותימכר לצרכי אשם, ואילו ר"ש סובר שאינה צריכה מום, ומקשינן על רבנן למה צריכים מום הלא עצם העובדא שהיא נקיבה הרי זה בגדר מום, ומתריצין שמיגו דנחתא קדושת דמים נחתא נמי קדושת הגוף, ופירש"י וז"ל, לענין הא מילתא דבעיא מום (פי' אבל לא לענין להקרב) עכ"ל, ואילו רבי שמעון סובר שלא אמרינן מיגו דנחתא וכו'. וגם שם מבואר שמקדיש נקיבה לעולה או לאשם נשאת בעלת מום.

ועל סמך זה כתבו תוס' בדרך ז' ע"א שם שהמקדיש נקיבה לעולה לוקה כמו מקדיש בעל מום, וכתבו כן גם לפי רבנן

שסוברים שנחתא קדושת הגוף. והקשה הרש"ש שם שבכל זאת שאני נקיבה לעולה מכל בעל מום כי בעל מום אינו ראוי לשום קרבן, אבל נקיבה זו היתה ראוי לקרבנות אחרים כגון שלמים, וא"כ י"ל שמשום כך אין זה נחשב "בזיא מילתא" שזהו הטעם למה המקדיש בעל מום לוקה כדאיתא בדף ז' שם. וגם המנ"ח במצוה רפ"ה תמה על דברי תוס' וז"ל, ודבריהם אינם מובנים דהלאו דבל תקדיש אינו אלא בבעל מום כמבואר בתורה אבל נקיבה לעולה לא שמענו בשום מקום דילקה וצ"ע עכ"ל.

ורשום אצלי שהגרי"ז הקשה שבכלל אין כוונת הגמ' להלן בדף ל"ה כאן לומר שנקיבה לעולה חשיבא ממש בעלת מום, אלא הכוונה היא רק שאם עלו אמרינן שתד משום שלא חל עלי' קדושת הקרבה כמו שלא חל על בעלת מום מעיקרא, אבל לא חשיבא מציאות של בעל מום אשר נאמר שיש עלי' איסורי בעלת מום.

### עוד בדברי השט"מ באות ד'.

וז"ל, וי"ל דדוקא בנקיבה לעולה דהויא מין הקרבה כמו בעל מום, אבל חי' דלאו בת הקרבה היא כמו חולין, לא שייך בה לאוין כמו בבעל מום עכ"ל. הנה יש לפרש כוונתו דהיותו חי' לא מיקרי מום אלא הוי בגדר מין אחר לגמרי, וכמו שהיות הבהמה חולין לא מיקרי מום. מיהו זה אינו, כי שאני חולין שאינו שונה בגופו מבהמת קרבן, אבל חי' שונה בגופה מבהמה. וביותר נראה שכוונתם היא שהכא מכיון שבכלל אינו מין הראוי הרי היא נשאר

באמת חולין, ואינה כמו בהמה בעל מום שע"י שהקדיש אותה חל עלי' קדושת דמים, אלא חי' נשאר חולין גמורים והרי זה כמו שהקריב בהמת חולין שהיא בעלת מום דאינו עובר על הלאו של בעל מום. ועי' לעיל באות ע"ב שהבאנו את דברי הגר"ח והגרי"ז בענין אם הלאו של מקריב בעל מום נוהג גם בבהמת חולין.

ובאמת שוב הקשה השט"מ דיעבור על חולין בעזרה, ותי' וז"ל, כיון שאינם ראויים לזכות בקירוב מקום במקדש, דחולין בעזרה נפקא לן מוכי ירחק ממך המקום וזבחת עכ"ל. פי' שהאיסור נאמר רק על דבר ששייך בו כשרות בקירוב מקום אם חי' קדוש. ולפי' יוצא שעל בהמת חולין שהיא בעלת מום אין האיסור של חולין בעזרה, וצ"ע.

### עוד בדברי השט"מ שם.

עי' בשט"מ שכתב וז"ל, ההוא למצוה, פירש"י להקדים בהמה לחי', דבהמה מצוה וחי' רשות, ולא רצה לפרש למצוה שמצוה לכתחילה להביא בהמה ולא חי' דא"כ היינו עשה ממש עכ"ל. מיהו לכאורה אכתי חי' רש"י יכול לפרש שגם לפי ר"ל יש מצוה להביא דוקא בהמה ולא חי', דהיינו איסור עשה, רק שלפי ר"ל היינו רק כשיש לו בהמה, אבל כשאין לו בהמה ליכא איסור עשה, ויכול להביא חי', משא"כ לפי רבי יוחנן יש איסור עשה מוחלט ולא מטעם שצריך להקריב בהמה. מיהו י"ל שמזה שסתם ריש לקיש ואמר שאינו עובר בלא כלום משמע שהוא חלוק מרבי יוחנן גם בצירוי שיש לו בהמה, ושגם בצירוי זה הרי הוא סובר שאינו עובר באיסור עשה.

מיהו אכתי אפשר לפרש שגם לפי ר"ל יש כאן מצוה להביא בהמה ולא חי, רק שלפי רבי יוחנן הרי זה בגדר איסור עשה, ואילו ר"ל סובר שאם הוא מביא חי הרי זה רק בגדר ביטול עשה, וא"כ אכתי צ"ע למה פירש"י שר"ל סובר שחי' רשות, דלמה לא פירש ששפיר יש דין של לכתחילה גם לפי ר"ל, רק שזה בגדר ביטול עשה, ומה שאמר ר"ל שאינו עובר בולא כלום הרי זה כי אין כאן איסור עשה. ועכ"פ עי' בקר"א שהקשה על פירש"י דמשמע שמה שר"ל קאמר מצוה הרי זה כמו ההוא של הברייתא של "לא יביא ואם הביא כשר" וא"כ יוצא שאינו בגדר רשות אלא אמרינן "לא יביא". וכתב הקר"א לפרש דלא כרש"י וז"ל, והי' נראה דלמצוה היינו כפשטי', דלכתחילה לא יביא מן החי', אלא בדיעבד, ואם הביא כשר להקריב, וכדוגמא דתלמיד שאמר לו רבו הבא לי חטים והביא לו חטים ושעורים אע"ג דלא בא הציווי על שעורים ועשה בזה שלא כהוגן שהביא מה שלא נצטווה, מ"מ יקבל הרב מידו אם כבר הביא, דחטים ושעורים קרובים במינם הם ולא נתכוין לעבור על דברי רבו אלא להוסיף, וה"נ אמרה תורה להביא מן הבהמה ופי' בקר וצאן, לכתחילה לא יביא מן החי' דלא נצטווה על זה, דלא נאמר לו אלא להביא מן הבקר ומן הצאן, אבל אם הביא מן החי' ג"כ כשר הוא, והחי' בכלל בהמה, והוי כמו שהביא שעורים וחטים דלא חשיב עובר על דברי רבו, להכי שינה הכתוב בקר וצאן לאזהורי שלא יביא אלא בהמה אבל חי' הוי כעובר על דברי רבו ואינו מקובל כלל. ולפ"ז יש לומר דאין אנו

צריכין למש"כ רש"י ז"ל בד"ה ההוא למצוה דטמאה לא דכתיב ממשקה ישראל וכו' עיי"ש עכ"ל. מיהו רבי יוחנן לא הזכיר שפסול אלא רק שעובר בעשה, וא"כ משמע שלפי ריש לקיש אינו עובר בכלום (אלא שאנחנו רצינו לפרש שאע"פ שאינו עובר הרי זה נחשב שביטל מצות עשה).

### עו) המעלה איברי בהמה טמאה.

עי' ברמב"ם בפ"ה מהל' איסורי מזבח ה"ו שכתב וז"ל, המקטיר איברי בהמה טמאה על גבי המזבח לוקה, ואע"פ שאיסור הקרבתה מכלל עשה שהרי נאמר מן הטהורה אכול ומן הטהורה הקרב, הא טמאה לא תאכל ולא תקריב, כשם שלוקה על אכילת הטמאה הבא מכלל עשה כמו שביארנו במקומה, כך לוקה על הקרבתה עכ"ל. וכתב הראב"ד וז"ל, וכי עדיפא מבעלת מום, אלא שאינו עולה כן מהגמ' דזבחים כל הפסולים עכ"ל, כלומר דהדין נותן מצד הסברא שילקה ק"ו מבעל מום, רק שמהסוגיא רואים לא כך.

והנה מה שכתב הרמב"ם שכשם שלוקין על אכילתה כך לוקין על הקרבתה צ"ב, דמה ענין זה לזה. והכ"מ ביאר דהנה בפ"ב מהל' מאכלות אסורות הביא הרמב"ם את דברי הספרא שאע"פ שכל הבהמות הטמאות שהוזכרו בתורה שיש עליהם לאו כגון גמל וחזיר, יש להם סימן אחד של טהרה וסימן אחד של טומאה, אבל הוא הדין שלוקין על אכילת בהמה שחסרים לה שני הסימנים של טהרה, כי אם כשיש רק סימן אחד של טומאה לוקין כל שכן כשיש שני סימני טומאה, והקשה המ"מ דהא אין



מזהירין ועונשין מן הדין, ותי' דכיון שכבר אסור מצד האיסור עשה של זאת הבהמה אשר יאכלו א"כ בכה"ג שפיר אפשר ללמוד שיש מלקות מק"ו ושפיר מזהירין בכה"ג מן הדין, ומעתה גם כאן כיון שהא ודאי שיש לכה"פ איסור עשה להקריב בהמה טמאה א"כ שוב אפשר ללמוד ק"ו ממקריב בעל מום (ואין הכוונה שבהמה טמאה חשיבא ממש בעלת מום, וכמו שהקשה השט"מ בנוגע לחי' טהורה, אלא הכוונה היא דילפינן ק"ו מבעל מום), ומדמינן לאוכל בהמה טמאה לענין שלא שייך בכה"ג לומר אין מזהירין מן הדין, ועוד פי' הכ"מ שהרמב"ם מפרש שהכוונה בסוגיין במאי דאמרינן שבבהמה טמאה כו"ע לא פליגי הכוונה היא שכו"ע לא פליגי שלוקין, ודלא כפירש"י שכו"ע לא פליגי שאין לוקין.

והעיר הלח"מ וז"ל, פירוש הרב בעל כ"מ ז"ל בדברי רבינו ז"ל נכון הוא, אע"פ שהסוגיא דפרק כל הפסולין דחוקה, דמפרש דכו"ע אית להו דלקי, ואין זה דרך התלמוד לומר דכו"ע לא פליגי סתמא, והוי המלקות מחמת דבר אחר אשר לא נזכר רמז ממנו בסוגיא כלל דהיינו הק"ו מבעל מום עכ"ל.

ועי' בחידושי הגרי"ז כאן שלא רצה ללמוד שהרמב"ם מתכוין ללמוד מבעל מום, וזה"ל שם, אמנם נראה דטעם הרמב"ם דלוקה אינו משום דבהמה טמאה חשיבא כבעלת מום, דבהמה טמאה אינה משום מום, והראי' מדנקט הרמב"ם רק דלוקה על הקרבתה, ואם משום בעלת מום הי' צריך ללקות בכל העבודות כמו בעל

מום, וגם מדכללה הרמב"ם בהדי דיני איסור הקרבה בפרק זה דמיירי באיסורי הקרבה דשאור ודבש משמע דאין עלי' רק איסור הקרבה. וגם מדברי הרמב"ם משמע דלא מיירי כלל בהקדישה, ומשמע לכאורה דאפילו בלא הקדיש לוקה מדכתב סתם המקטיר אבר בהמה טמאה (כלומר דמשמע דאיירי אפילו בחולין, ואילו הלאו של בעל מום הוא רק בהקדישה, עי' בזה לעיל כאן באות ע"ג). וגם מדכתב איברים, ולא ממורם, משמע דאינו משום איסור קרבן כלל. אמנם יש לדחות דמיירי בהקדישה לשם עולה משו"ה שייך הקטרה אף באיברים עכ"ל.

ולכאורה הקושיות של הגרי"ז קשות גם על פירושו של הכ"מ שכוונת הרמב"ם היא לק"ו מבעל מום ולא רק על הדרך דחשיב דחשיב ממש בעל מום.

והנה ראיתי מתרצים שלעולם הרמב"ם לומד מבעל מום רק שאינו לוקה על השחיטה כי שחיטת טמאה לא מיקרי בשם שחיטה ואינה מטהרת מידי נבילה וממילא גם אין כאן העבודות של קבלה הולכה וזריקה כי העבודות ההן הרי הן רק בדם שחוטה. מיהו לפ"ז קשה דגם בנוגע לעבודת הקטרה נימא שהיא רק באימורי ואיברי שחוטה.

(והנה מה שכתבנו שבבהמה טמאה לא שייך שחיטה, עי' בזה ברמב"ם בפ"א מהל' שאר אבות הטומאה ה"ג שכתב שהטומאה של בהמה טמאה (כגון גמל) לאחר מותה אינה טומאה חדשה, אלא הרי היא הטומאה הרגילה של נבילה ואע"פ ששחטה, כי לא מהני בה שחיטה. וז"ל

הרמב"ם שם, בהמה טמאה וחי' טמאה אין השחיטה מועלת בה, ואחד השוחטה או הנוחרה או החונקה או מתה כדרכה הרי זה נבילה עכ"ל. ולפי דברי הרמב"ם הנ"ל הי' מקום לומר מצד הסברא שגם הלאו של אכילת בהמה טמאה אינו לאו חדש, אלא הכוונה היא שנשאר בכה"ג הלאו של נבילה. מיהו מוני המצות מנו לאו חדש של אכילת בהמה טמאה, וא"כ חזינן שהוא שפיר לאו חדש על השם של אכילת בהמה טמאה. ברם אכתי יוצא מדברי הרמב"ם שחזן ממה שיש איסור אכילה חדש של בהמה טמאה הה"נ שבהמה טמאה אסורה באכילה משום נבילה ואע"פ ששחטה, והיינו משום ששחיטת בהמה טמאה אינה מוציאה מידי נבילה כדחזינן ממה שהיא מטמאה משום נבילה, ואולי י"ל שאע"פ שהשחיטה אינה מוציאה בהמה טמאה מידי טומאת נבילה אבל הרי היא שפיר מוציאה אותה מידי האיסור אכילה של נבילה, דוגמת דברי הגר"ח שאע"פ ששחיטת טריפה מוציאה מידי טומאת נבילה אבל אין היא מוציאה מידי האיסור אכילה של נבילה.)

ועי' במנ"ח בסוף הספר בדבריו על המצות שהוסיף הרמב"ן, במצוה י', שכתב דלא כהגרי"ז וז"ל, וקצת צריך לעיין בלשון הש"ס דזבחים דף ל"ה ובלשון הר"מ והרמב"ן שכתבו כלשון הגמ' המעלה אבר חי' דאפשר לאו דוקא, ה"ה בזריקת הדם, או אפשר השוחט או המקדיש ג"כ עובר בעשה זו, עיין בר"מ פ"א כאן גבי בעל מום דהקדש ושחיטה וזריקה ילפינן מלא תקריבו, והקטרה מן ואשה, עכ"פ כאן מלשון הקרבה הכל

בכלל, שחיטה וזריקה והקטרה וגם הקדש, על כולם עוברים בעשה זו, ואיני יודע למה דוקא הקטרה וצ"ע עכ"ל.

ועכ"פ הגרי"ז לא ביאר שם מאיפוא הוציא הרמב"ם שיש מלקות אם לא מבעל מום. מיהו עי' בקרית ספר שהבין את כוונת הרמב"ם דלא כהכ"מ וז"ל, המקטיר איברי בהמה טמאה על המזבח לוקה, ואף על פי שאיסור הקרבתה מכלל עשה, שהרי נאמר מן הטהורה אכול כדכתיב זאת הבהמה אשר תאכלו וגו', ומן הטהורה תקריב כדכתיב מן הבהמה מן הבקר וגו', הא טמאה לא תאכל ולא תקריב, אפילו הכי כשם שלוקה על אכילת הטמאה דכתיב אך את זה לא תאכלו וכו', כך לוקה על הקרבתה, דכיון דגלי אאכילת אדם דלקי הכי נמי אאכילת מזבח, אבל מקריב איברי חי' טהורה עובר בעשה וכו' עכ"ל.

ועי' גם בקר"א שלומד כהקריית ספר וז"ל, והי' נראה דהוא ז"ל מפרש תיובתא דר' ירמי' מאותה תאכלו וכו', לר' יוחנן הוא דקמותיב, דאמר דאינו לוקה משום דהוי לאו הבא מכלל עשה, הא גבי אכילה כתיב נמי אותה תאכלו, והוי לאו הבא מכלל עשה, ואפ"ה גלי רחמנא דלוקה על אכילת טמאה, ה"נ בהקרבתה כיון דנאסרה בלאו הבא מכלל עשה, איכא נמי מלקות גבה, דאכילתה והקרבתה חד דינא להו וכו', ולהכי פריך עלה ר' ירמי' מעשה דאותה תאכלו דנאמרה גם כן בלאו הבא מכלל עשה, ואפ"ה לקי עליו משום דגלי רחמנא בשפן וארנבת דאיכא לאו, ממילא איגלי מילתא דהא לאו הבא מכלל עשה ג"כ למלקות נאמר, וה"נ לוקה על הקרבת טמאה, אע"ג דנאמר בלאו הבא מכלל עשה

עכ"ל, ועל זה מסיק דכו"ע לא פליגי דלוקה וכמו שביאר בתוך דבריו שם.

ועי' באבן האזל על דברי הרמב"ם הנ"ל שהראה מדברי הרמב"ם בסה"מ בל"ת קע"ב שאין כוונתו בפ"ב מהל' מאכלות אסורות כהמ"מ, אלא כוונתו היא להסברא של יש בכלל מאתים מנה, דכל בהמה שחסרים לה ב' הסימנים הרי חסר לה גם סימן אחד, והראה שהרמב"ם סובר שכן היא כוונת אב"י בסנהדרין דף ע"ו במה שאמר שנענשין על בתו בק"ו מבת בנו ובת בתו, ואין כאן תופעה של עונשין מן הדין כי הוי בגדר גילוי מילתא בעלמא, והכא במעלה איברי בהמה טמאה אין כאן תופעה של יש בכלל מאתים מנה, אבל יש ק"ו מבעל מום, וא"כ נשאר שאין מזהירין מן הדין. ולכן כתב האבן האזל כדברי הקרית ספר, דהיינו שכוונת הרמב"ם היא ללמוד הקרבת בהמה טמאה בבנין אב מאכילת בהמה טמאה, והיינו שלא כדברי הקרן אורה, ש"אכילתה והקרבתה חד דינא להו", אלא שילפינן בבנין אב, וס"ל להרמב"ם שבבנין אב עונשין מן הדין, ובנין אב עדיף בזה מק"ו, כי ק"ו צריכים כשרוצים לחדש לגמרי את הדבר הנלמד, אבל בנין אב איירי כשיש לנו כבר את הדין של הדבר הנלמד רק שרוצים ללמוד פרטי הדינים ממקום אחר, ובכגון זה אפשר לחדש גם מלקות, וכתב שלכן לא קשה מה שמקשים למה צריכים תמיד ק"ו תיפוק ל"י בלי שהוא חמור, דהא אפשר לעשות בנין אב, דלפי הנ"ל לא קשה, כי בנין אב לא מהני לחדש את כל עיקר השם של איסור על הדבר הנלמד, אלא לדבר כזה צריכים דוקא ק"ו ולא סגי בבנין אב.

והביא מספר יבין שמועה כלל ק"כ שהביא מהרא"ש שתי' בדרך אחרת למה צריכים מדת ק"ו, והיינו כי ק"ו מהני ללמוד "מה דלא דמי לגמרי" ולדבר כזה צריכים דוקא ק"ו ולא סגי בבנין אב. ועוד ציין האבן האזל לכללי הש"ס מהכנה"ג אות ב' שנדפס בש"ס וילנא אחרי מס' ברכות שהאריך קצת באם עונשין ומזהירין מדין בנין אב. ועי' גם במל"מ בהל' נזירות פ"ב הי"ז שדן בענין אם עונשין ומזהירין מדין בנין אב.

ולכאורה דברי האבן האזל הם כדברי המגיד משנה, והיינו שכיון שגם בלא"ה יש איסור עשה, כלומר ואין אנו באים לחדש שם חדש של איסור, לכן אפשר להזהיר מן הדין וללמוד מלקות מק"ו, רק שביאר האבן האזל שבכה"ג לא בעינן ק"ו מבעל מום, אלא סגי בבנין אב מאכילת בהמה טמאה, ודלא כהמ"מ.

### עז) בענין מעלה איברי בהמה טמאה וחי'

עי' בסוגיית הגמ' דבתחילה נקטו שריש לקיש סובר שמעלה איברי בהמה טמאה לוקה, ורבי יוחנן סובר שאינו לוקה משום שזה רק לאו הבא מכלל עשה דיש לו דין של עשה, וריש לקיש סובר שלאו הבא מכלל עשה לוקין עליו, ופריך ר' ירמי' מהא דכתיב בנוגע לאכילת בהמה טמאה זאת הבהמה אשר תאכלו כלומר ולא טמאה ותניא דהוי בגדר עשה, דהיינו כי לאו הבא מכלל עשה הוא עשה, ומסקינן שרבי יוחנן וריש לקיש פליגי בחי', דלפי רבי יוחנן הרי הוא בעשה ולפי ריש לקיש אינו עובר בלא כלום. ושמעתי שאמר

הגרי"ז שגם לפי הו"א וגם לפי המסקנא יסוד המחלוקת בין ר"י ור"ל הוא אחד, והיינו האם מן הבקר ומן הצאן ממעט בהמה טמאה כי אינה בכלל בקר וצאן ובעינן דוקא בקר וצאן, ושם האיסור הוא העדר בקר וצאן, או האם זה מיעוט מיוחד על השם של בהמה טמאה, ושם האיסור הוא בהמה טמאה, ומעתה רבי יוחנן סובר שזה רק מיעוט שמה שאינו בכלל בקר וצאן אינו קרב ולכן ליכא על זה מלקות, אבל ר"ל סובר ששם האיסור הוא בהמה טמאה וס"ל שבכגון זה לוקין גם על לאו הבא מכלל עשה, ועל זה פריך ר' ירמיה דהא גם באכילה יש מיעוט מיוחד על השם של בהמה טמאה (כי לפי ריש לקיש כן היא כוונת התורה גם שם) ותניא שזה רק בגדר עשה, ומסיק שפליגי בחי', דאם הוא מיעוט על השם של בהמה טמאה, ושם האיסור הוא בהמה טמאה, כמו שסובר ריש לקיש א"כ חי מותרת, אבל אם הוא משום שאינה בקר וצאן א"כ הה"נ לחי'.

והביא הגרי"ז ראי' שזה משום השם של בהמה טמאה משום שגם גוי אסור להקריב בבמה דידי' בהמה טמאה כמבואר להלן בדף קט"ו ע"ב עיי"ש במהרש"א, והרי בני נח מקריבים בבמה שלהם גם חי' ועוף, וא"כ מוכח שזה מיעוט מיוחד על בהמה טמאה.

ושני הצדדים הנ"ל, וכן הראי' מבין נח, נמצאים בחידושי הגרי"ז על זבחים כאן.

ועי' בחידושי הגרי"ז על הש"ס בבכורות דף ז' דהובא בשם הגר"ח שלקלוט (דהיינו שפרסותיו קלוטות כגמל, ובן פרה הוא, רש"י) אין דין של מין טמא

אלא מיקרי שהוא עצמו טמא ולעולם הרי הוא נחשב ממין טהור, ואמר הגרי"ז שגם קלוט יהי' תלוי בהמחלוקת בין ר"י ור"ל, דלפי ר"ל ששם האיסור הוא בהמה טמאה א"כ הרי זה ממעט גם קלוט כי גם קלוט הוא טמא, אבל לפי רבי יוחנן ששם האיסור הוא העובדא שאינו בגדר בקר וצאן א"כ כיון שקלוט חשיב שפיר ממין בקר וצאן, הדין נותן שיהי' מותר. ושוב דחה מדברי השט"מ בבכורות דף י"ב ע"א אות ח' שכתב שאין פודין פטר חמור בקלוט, וא"כ צ"ל שגם לפי רבי יוחנן עצם העובדא שהוא טמא הרי זה מפקיעו מלהיות נחשב בגדר שה. והוכיח כהנ"ל גם מדברי תוס' להלן כאן בדף קי"ד ע"א בסד"ה וקסבר וכו' שכתבו שעל קלוט לא אמרינן שבמעני אמן הן קדושים כי הוא בהמה טמאה.

**עז\* ע"ע** בסוף הכרך באות קפ"ד "בענין המקדיש קרבן מדבר שהוא מאיסורי המזבח".

## דף ל"ד ע"ב

**עח) פסול מהו שיעשה שירים וכו'.**

עי' בגמ' דבעא מיני' ריש לקיש מרבי יוחנן אם פסול עושה שירים או לא, והשיב לו שאין עושה שירים אלא מחשבת חוץ לזמנו וחוץ למקומו הואיל ומרצה לפיגולו.

והנה יש לעיין האם השאלה היא אם אפשר לעשות עוד זריקה ע"י לקבל עוד דם מהבהמה, או האם השאלה היא על הדם שנשאר בהמזרק האם הוא נעשה

שירים ודינו להשפך להיסוד או להאמה וכמו שנבאר, או האם אינו נעשה שירים. והחזון איש הוכיח שספיקת ר"ל היא גם על הדם שבתוך הכוס האם הוא נעשה שירים, שהרי חזינן מדברי רבי יוחנן ששאלת ריש לקיש היתה גם על זריקת פיגול, והתם אי אפשר לומר שהשאלה היא אם אפשר לעשות עוד זריקה שהרי כל הקרבן נפסל ע"י המחשבת פיגול, וא"כ בע"כ צ"ל שהשאלה היא גם על הדם שנשאר בהכוס האם הוא נעשה שירים, ואע"פ שנפסל עם כל הקרבן, אבל כבר עלה להמזבח ודינו הוא שלא ירד, ומש"ה צריכים לעשות עמו שפיכת שירים.

וז"ל החזו"א על זבחים בסי' י' סק"א, ונראה דבין בדם שבכוס זה בעי ליה, ובין בדם שבצואר בהמה, דאי אין עושה שירים, דם שבכוס ראוי עדיין לזריקה כשרה, ונראה דמבעי ליה נמי אי שופך הני שירים ליסוד כדין כל הפסולים שעלו לא ירדו, ומעלה אותן על המערכה לכתחלה, וה"נ כיון שהדם בידו באויר המזבח לא ירדו וישפכם על היסוד, או דלמא זריקת פסול אינו עושה שירים, והוי כקודם זריקה ויבוא כשר ויזרוק למזבח, ממילא אין כאן דין שפיכת יסוד עדיין, והא דאמר חוץ לזמנו וחוץ למקומו עושה שירים הואיל ומרצה לפיגולו, ע"כ היינו דלא ירדו וישפכם ליסוד, דלא ליתי כשר ויזרוק (פי' דהא כדי לומר שאי אפשר לעשות עוד קבלה מצואר הבהמה או שיזרוק את הדם שנשאר בהמזרק), לא אצטריך טעמא הואיל ומרצה, דהא בלא"ה נפסל כל הקרבן וטעון שריפה, והר"א שהביאו תו' פי' דדוקא לענין שפיכת יסוד מבעי ליה,

אבל פשיטא ליה דלא יחזור הכשר ויזרוק, וע"ז הקשו התו' מסוגיא דמעילה, אלא ע"כ דתרויהו מבעי ליה, אבל אין לומר דדוקא אם יחזור הכשר ויזרוק מבעי ליה, אבל פשיטא ליה שאין טעון שפיכה ליסוד, דא"כ לא יתכן הא דאמר בחוץ לזמנו הואיל ומרצה לפיגולו וכמש"כ לעיל (פי' משום שבלא"ה פסול משום מחשבתו), ומש"כ תוס' דלמ"ד שלא במקומו כמקומו דמי, מוכח דאין פסול עושה שירים, צ"ע דהא ר"ל אית ליה לעיל כ"ז א' שלא במקומו כמקומו דמי, ומאי מיבעי ליה הכא אי פסול עושה שירים, אבל תוס' לעיל כ"ז ב' כתבו דדוקא בפסול שנתן שלא במקומו אינו עושה שירים אבל במקומו עושה שירים, ומשום טמא נקט ליה דטמא ודאי עושה שירים עכ"ל.

ובסי' י"ט סקל"ד כתב וז"ל, ונראה דלענין שירים נמי בעי וכמש"כ תו' בשם הר"א, ולא חלקו עליו אלא במאי דפי' דלענין לחזור הכשר לא מבעיא ליה, אלא ודאי תרתי, ומדלא מבעיא ליה תרתי משמע דתליא חדא בחברתא, ומבעיא ליה למ"ד בכל הפסולין לא ירדו, והיינו ר"ש (רבי שמעון) לק' פ"ד א', א"נ לר"י (לרבי יהודה) בטמא ובאונן [ע"י תו' ס"ח ב' ד"ה אמר], או בפסול מחשבה, ולר"ג פ"ג א' דגם בדם לא ירדו, א"נ אפי' כר' יהושע ומודה ר"י שאם זרק קלטי' מזבח, אי זרק והדם בכלי כנגד אויר היסוד, וקיי"ל פ"ח א' דאויר מזבח כמזבח בנקט בידו, אי צריך לשפוך שירים כדין אם עלו לא ירדו, או דלמא כיון דאין זה עיקר זריקה אלא דקלטי' מזבח, אין זריקה זו עושה דין שירים, וממילא ירדו, דהוי כדבר שאינו

ראוי למזבח, והלכך אם קבל פסול (אשר בכה"ג כל הדם שבהמזרק הוא פסול), או שקבל או זרק במחשבה הפוסלת (אשר גם בהני גווי כל הדם שבהמזרק הוא פסול), שירים ירדו וישפכו לאמה אבל אם קבל בהכשר וזרק פסול, י"ל כיון דאינו עושה שירים ממילא השירים כשרים ויחזור הכשר ויזרוק, או אם קבל הפסול (אשר בכה"ג כל הדם שבהמזרק הוא פסול וכהנ"ל) וזרק יחזור הכשר ויקבל ויזרוק, אבל אם מדין אם עלה לא ירד עושה שירים וגם השירים דינן באם עלו לא ירדו שוב אין שירים ראויין לזריקה כשרה, וכי היכי דעושה שירים בכוס, עושה שירים בצואר בהמה עכ"ל.

### ב. דרכו של הגר"ח.

ועי' בתוס' בדף צ"ב ע"א בד"ה ושקבלו וכו' שכתבו שפסול עושה את הדם שנשאר בהמזרק שירים, וכתב בספר טהרת הקודש שם שאע"פ שמסיק כאן רבי יוחנן שפסול אינו עושה שירים, אבל היינו רק בנוגע להדם שבצואר הבהמה אבל הדם שבכוס שפיר נעשה שירים, כלומר שלפי תוס' שאינם מפרשים כהר"א השאלה היא רק על הדם שבצואר הבהמה).

וע"ע ברמב"ם בפ"ד מהל' פסוה"מ ה"ב שפסק שאין פסול עושה שירים (חוץ מטמא כיון שהוא כשר בקרבן הבא בטומאה) וממילא יכולים לחזור ולקבל, אבל היינו רק מצואר הבהמה, אבל הדם שנשאר בהמזרק ישפך לאמה, והקשה הגר"ח דמ"נ אם נחשב זריקה א"כ הדם שבצואר הי' צריך להיות דחוי, ואם אינו נחשב זריקה, ומש"ה אפשר לקבל עוד דם

מהצואר, א"כ למה הדם שבמזרק ישפך לאמה וא"א לעשות עמו עוד זריקה. ות"י הגר"ח שאה"נ, שאע"פ שאין זריקת פסול נקראת זריקה המועלת על הקרבן ומש"ה אפשר לחזור ולקבל, אבל על הדם שנזרק ועל הדם שבמזרק י"ש בו דין זריקה, וממילא הדם הנשאר בכוס זה יש בו דין שירים ולא חזי עוד לזריקה". ולהלן שם הגדיר "דלהדם עצמו חל דין לחמו של מזבח להחשב זריקה ולא ירד", וצריכים להוסיף דהא שאינו נשפך על היסוד כמו כל שירים הרי זה כי שפיכת שירים הוא רק כשכבר נעשית זריקה בהקרבן.

ועוד הביא את מה שמבואר בדף ל"ב שאם זרק פסול שלא במקומו יחזור הכשר ויקבל, ומשמע שהדם שבהמזרק אינו ראוי עוד לזריקה, והיינו משום שעל הדם הנזרק הרי זה נקרא שנעשה בו דין זריקת הדם וממילא מה שנשאר בהכוס נעשו שירים. ועוד ת"י עי"ז עוד קושיא, דהנה בריש פרק המזבח מקדש מבואר שרבן גמליאל סובר שגם על דם פסול אמרינן שאם עלה לא ירד, וכן פסק הרמב"ם, ולפ"ז נראה שגם על זריקת כהן פסול הדין יהי' שכיון שהדם עלה שוב לא ירד, דהא אמרינן בדף ס"ט שבמליקת זר אם העוף עלה לא ירד וכן פסק הרמב"ם בפ"ג מהל' פסוה"מ הי"ט, וא"כ ה"ה לזריקת זר ושאר פסולים לפי מאי דפסקינן כרבן גמליאל שגם בדם אמרינן שאם עלה לא ירד, וצ"ע דבה"ז שם מבואר שבכל הפסולים שעבדו חוץ מטמא הדין הוא שאם עלו ירדו. אמנם י"ל שמה שמבואר בדברי הרמב"ם שאם עלו ירדו הרי זה איירי בהאימורין, דהיינו

שהאימורין ירדו כי זריקת פסול לא מיקרי זריקה בהקרבתן, ומש"ה לגבי הקרבן חשיב כמו נשפך הדם מן הכלי ולא נזרק דהדין הוא שהאימורין ירדו, אבל הדם עצמו שנשאר לא ירד כי לגבי הדם שנשאר בהכוס שפיר מיקרי שנעשה בו זריקה. וכן במליקת זר הרי המליקה נקראת עבודה בהעוף עצמו שעשה בו את המליקה.

ועוד ביאר הגר"ח בסוף דבריו שבאמת י"ל שהטעם למה חשיב זריקה על הדם עצמו הרי זה כי על הדם יש דין שאם עלה לא ירד.

וראיתי מקשים על דרכו של הגר"ח, דהנה הגר"ח נוקט שמאחר שהדם שנשאר בהכוס נעשה שירים אי אפשר שוב לזרוקו, ואילו הגר"ח עצמו סובר שבחטאת, אחרי שנתן מתנה אחת חל כבר שם שירים על מה שנשאר בתוך הכוס, ובכל זאת יש על הנשאר גם דין של זריקה ואפשר להשתמש בו בשביל שאר הג' מתנות.

### עט) עוד בענין פסול עושה שירים.

ע"י בגמ' דבעא מיני ריש לקיש מרבי יוחנן אם פסול עושה שירים או לא, והשיב לו שאין עושה שירים אלא מחשבת חוץ לזמנו וחוץ למקומו הואיל ומרצה לפיגולו. והנה הכוונה במרצה לפיגולו היא שזריקה במחשבת פיגול אינו רק בגדר דבר הפוסל את הקרבן כמו שחיטה וקבלה והולכה במחשבת פיגול, אלא הרי זה נחשב באמת הקרבה מסוימת שמביאה איסור פיגול על אכילת הקרבן נוסף על הפסול, וחשיב קיום דין של זריקה בהקרבתן, ויש סוג מסוים של

"הקרבה" בתורת פיגול, ואמר רבי יוחנן שזה גורם שזריקת פיגול עושה שירים.

והקשה הגר"ז למה צריכים את המושג החדש הזה של מרצה לפיגולו, ושבגלל זה אי אפשר לחזור ולקבל, הלא גם בלא זה זריקת פיגול גורמת שכבר אי אפשר לקבל דם אחר כי היא מחשבת הפוסלת את כל הקרבן. תדע, דהא גם אם עשה קבלה במחשבת פיגול אינו יכול לחזור ולקבל עוד דם, והרי קבלה אינה מרצה, ולא שייך בקבלה הגדר של מרצה לפיגולו, ואין יתר הדם נעשה שירים, ע"י בזה באות פ' ובאות פ"א, אלא הטעם למה אי אפשר לקבל שנית הרי זה כי הקרבן נפסל, וגם מחשבת שלא לשמה פוסלת את הקרבן ואי אפשר לחזור ולקבל, וא"כ למה צריכים לומר בנוגע לזריקה שהואיל ומרצה לפיגולו הרי הוא עושה שירים.

ותי' הגר"ז ששפיר יש נפ"מ בהך טעם, כי אי משום הדין של מחשבת הפוסלת א"כ פיגול הוא מהפסולים שאם עלו לא ירדו, וא"כ אם זרק במחשבת פיגול, הדם שזרק מקבל דין של אם עלו לא ירדו, והדין נותן שנהי שהזבח נפסל אבל עדיין יוכלו לעשות זריקה אחרת עם הדם שנשאר בהמזרק ושעלה גם הוא להמזבח, כי להקרבתן עוד לא היתה זריקה כשרה, והדם לא נפסל לגמרי כיון שדינו הוא שלא ירד, ועל זה קמ"ל רבי יוחנן שע"י זריקת פיגול הדם נעשה שירים, וגם הדם שנשאר בהמזרק נעשה כמו שירים, כלומר דנקרא שכבר היתה לה זריקה, וממילא הדין יהי' שהדם ירד (ולא ישפך להיסוד כי להקרבתן לא היתה זריקה כשרה).

והנה עדיין צ"ב כי כיון שהזבח נפסל מה תהי' התועלת של הך זריקה שני'.

מיהו י"ל שנהי שהדם שזרק לא ירד אבל הזריקה ההיא לא הועילה לפעול על האימורין דין של לא ירדו כי להקרבת לא היתה זריקה כשרה, ולכן שייך לעשות זריקה עם יתר הדם שנשאר בהמזרק משום שהזריקה ההיא תקבע דין של אם עלו לא ירדו על האימורין.

והנה כבר הבאנו שגם החזו"א העיר הערה זו, וגם הוא כתב שבמחשבת פיגול השאלה היא על הדם שנותר בהמזרק ושכבר עלה להמזבח, אלא שהוא כתב להיפך מהגרי"ז, והיינו שזה ודאי שאי אפשר לעשות בו עוד זריקה כיון שהקרבת הוא פסול (ודלא כהגרי"ז שסובר ששפיר אפשר), וכל השאלה היא באם נעשו שירים ודינו להשפך להיסוד אע"פ שלא היתה להקרבת זריקה כשרה (ודלא כהגרי"ז שאי אפשר לעשות בו שפיכת שירים) או האם אין בו דין שפיכת שירים, ועל זה אמר רבי יוחנן שהואיל ומרצה לפיגולו מה שנשאר בכוס נעשה שירים.

ומדברי הגרי"ז יוצא שהשאלה של ריש לקיש היתה גם על הדם שבהמזרק אם אפשר לעשות עמו עוד זריקה ודלא כדרכו של הגר"ח שעל הדם שבהמזרק הרי זה בודאי נקרא שנעשה בו זריקה.

ועוד אמר הגרי"ז עוד נפ"מ, דאי משום הדין שמחשבת פיגול פוסלת את הקרבן א"כ אם חישוב לאכול חצי כזית חוץ לזמנו וחצי כזית חוץ למקומו אם יחזור ויחשוב על עוד חצי כזית שיאכלנו חוץ לזמנו הרי זה מצטרף, אבל מאחר שנעשה שירים לא

חשיב הזריקה ההיא בגדר זריקה וממילא אינו מצטרף.

והנה גם דבריו אלו צריכים ביאור, כי אם כוונתו היא להיכא שעוד לא גמר את המתנות, א"כ בודאי שאין הדם הזה שבתוך הכוס שצריך עוד לזרוק, נעשה שירים (ואפילו לפי דברי הגר"ח שהבאנו לעיל באות ע"ח סק"ב שע"י הזריקה הראשונה חל שם של שירים על הנותר, אבל הלא גם הגר"ח הדגיש שעדיין יש עליו גם דין זריקה).

### פ) בענין כשר או פסול שקיבלו במחשבת פסול.

הנה בהמשנה לעיל תנן שאם פסולים קיבלו את הדם במחשבת פיגול יחזור הכשר ויקבל, וכן פסק הרמב"ם בפ"ד מהל' פסוה"מ, ומשמע שאם כשר קיבל במחשבת פיגול לא יחזור הכשר ויקבל, וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות שם, וכתב השפת אמת כאן שכן משמע גם מהמשנה לעיל דתנן שע"י שקיבל במחשבת חוץ לזמנו נעשה פיגול ופסול דמשמע שאין לו תקנה. ועי' בהאות הבאה בענין אם זה משום שע"י הקבלה נעשה יתר הדם בגדר שירים, או האם זה משום הדין שהמחשבה של פיגול פוסלת את הקרבן.

### פא) בענין פסולים שקיבלו.

והנה מסקינן שפסול אינו עושה שירים, מיהו טמא שפיר עושה שירים כדאיתא במס' מעילה משום שהוא כשר בקרבנות ציבור. והרמב"ם בפ"א מהל' פסוה"מ הכ"ח הביא דין זה לענין קבלה, דהיינו שאם טמא קיבל הרי הוא עושה שירים.



והראב"ד השיג שבקבלה ליכא בכלל עשיית שירים, וא"כ גם אם קיבל טמא יוכל כשר לחזור ולקבל. והכ"מ ר"ל שכוונת הרמב"ם היא שהטמא קיבל וגם זרק כמו שכתב הרמב"ם בפ"ג מהל' מעילה, ולעולם גם הרמב"ם מודה להראב"ד שאין מושג של עשיית שירים בקבלה, והיינו כהצד שכתבנו בהאות הקודמת שכשכשר קיבל במחשבת פיגול הא שאינו יכול לחזור ולקבל אין זה משום שהקבלה עושתה שירים אלא הרי זה משום שהמחשבה פסלה את הקרבן.

(ברם ע"י ברשב"א על מנחות בדף ו' ע"ב בד"ה וי"ל דלא דמי וכו' שסובר שקבלה שפיר עושה שירים.)

מיהו לפי הכ"מ קשה דכיון שאירי הרמב"ם שהפסול והטמא גם זרקו א"כ למה הוצרך לזה שקיבלו, הלא כל החילוק בין פסולים אחרים לבין טמא, דהיינו שטמא עושה שירים, הרי זה בגלל שהטמא זרק, דזהו הדבר שעושה שירים, משא"כ בשאר פסולים אין דבר זה עושה שירים, וא"כ העובדא שקיבל אינו לא מעלה ולא מוריד.

וכתב הגר"ח שכל הטעם למה שאר הפסולים אינם עושים שירים בהזריקה, וכתשובת רבי יוחנן, הרי זה כי הדם כבר נפסל ע"י קבלה, אבל אם כשר קיבל ושוב זרק פסול הרי גם שאר פסולים עושים שירים, וא"כ לכן כתב הרמב"ם שהטמא גם קיבל כי אם רק זרק א"כ גם שאר הפסולים עושים שירים.

ואמר הגר"ז שכן י"ל גם בביאור דברי רש"י כאן שכתב שריש לקיש איירי שהפסול קיבל וזרק, דגם על רש"י קשה

למה לן להא שהפסול קיבל, וי"ל כהגר"ח שרק בכה"ג יש צד לומר שאינו עושה שירים.

והטהרת הקודש כאן רצה לומר שכיון שרק זריקה עושה שירים אבל לא קבלה א"כ גם מחשבת פיגול תגרום שיהי' פסול רק בזריקה אבל לא בקבלה אלא יוכל לחזור ולקבל. והשפת אמת השיג עליו והראה שהרמב"ם בפיה"מ ובפ"ב מהל' פסוה"מ ה"ב כתב שאי אפשר לחזור ולקבל, אלא שהשפת אמת נקט דהיינו משום שמחשבת פיגול עושה שירים גם בקבלה אבל לפי המבואר לעיל י"ל שהיינו משום שהמחשבה פוסלת.

ואם נרצה לומר שכוונת הרמב"ם במה שכתב שאם טמא קיבל אי אפשר לחזור ולקבל הרי היא גם בלי שהטמא זרק, וכן שאינו משום שקבלה ג"כ עושה שירים, כי קבלה אינה עושה שירים, אלא הרי זה משום שנעשית עבודה פסולה בהקרבן, א"כ נצטרך להוסיף שהרמב"ם נקט טמא כי רק טמא פוסל כי כיון שהוא כשר בקרבן שבא בטומאה יש על מעשהו שם של עבודה פסולה, משא"כ שאר פסולים אין מעשיהם נחשבים בכלל בגדר עבודה, ואפשר לחזור ולקבל כמו שפסק הרמב"ם לעיל שם.

וע"ע בדברי החק נתן בנוגע לדברי הרמב"ם הנ"ל.

וע"ע בדברי הרמב"ם בפ"ד מהל' פסוה"מ ה"ב שכתב וז"ל, לפיכך אם קיבל הדם כהן זה שאינו ראוי לעבודה, או הוליו, או זרקו (את הדם במחשבת שלא לשמן בזבח שמחשבת שלא לשמן אלא פוסלת), פסול הזבח כאילו עשאוהו לשמו

שהוא פסול, ואע"פ שיש דם הנפש וחזר הכשר וקיבל וזרק כבר נפסל הזבח עכ"ל, ועיי"ש בכ"מ.

וע"ע בזבחים ב' באות תרנ"ט ואות תר"ס דגם שם כתבתי בענין אם קבלה עושה שירים.

### **פב) בענין אם מחשבת שלא לשמה עושה שירים, וכן בענין מה שמחשבת שלא במקומו עושה שירים.**

הנה בגמ' אמר רבי יוחנן שאין לך זריקה עושה שירים אלא מחשבת חוץ לזמנו וחוץ למקומו הואיל ומרצה לפיגולו, בספר טהרת הקודש כאן חקר אם שלא לשמה עושה שירים או האם יכול לחזור ולקבל, והיינו משום שהבין בהצד השני שלו שהואיל ומרצה לפיגולו שייך באמת רק בנוגע לפיגול, ובנוגע לחוץ למקומו כבר כתבו תוס' במנחות דף ע"ט ע"א בד"ה והדר וכו' שמה שגם היא עושה שירים הרי זה משום שהוקש לחוץ לזמנו. והשפת אמת כאן חולק על הטהרת הקודש וסובר שעצם הסברא של הואיל ומרצה וכו' שייכת גם על שלא במקומו וכן על שלא לשמה, דהנה על הא דאמרינן שגם זריקה במחשבת חוץ למקומו עושה שירים פירש"י בד"ה הואיל ומרצה לפיגולו וז"ל, הואיל והויא זריקה מן התורה ומיקבעי בפיגול ופסול (כך גורס השט"מ בדברי רש"י) עכ"ל, ומבואר שגם בחוץ למקומו שייך הך טעם של הואיל ומרצה וכו' דהא קאי גם על חוץ למקומו. אלא שהקשה דהן אמת שהשם של

פיגול בחוץ לזמנו והחיוב כרת חלים רק בשעת הזריקה, אבל העובדא שהקרבן פסול הרי זה חל מיד בהעבודה שהוא עובד אותה (כמש"כ המל"מ בפ"ח מהל' פסולי המוקדשין), וא"כ בחוץ למקומו למה מיקרי שהזריקה מרצה, הלא אינה מרצה לכלום כי כבר לפני הזריקה נקבע הפסול, שהרי רש"י פי' שכל הסוגיא כאן איירי כשעשה גם את הקבלה בפסול, ואין זה כמו חוץ לזמנו שהזריקה מרצה לענין לקבוע את השם של פיגול.

ולכאורה הי' נראה שאה"נ רק שבכל זאת מכיון שאיתקש חוץ למקומו לחוץ לזמנו מש"ה גם זריקה חוץ למקומו עושה שירים וכדברי תוס' במנחות. מיהו מרש"י משמע לא כן אלא שגם בחוץ למקומו עצם הזריקה פועלת מה שהוא.

והשפת אמת עצמו כתב לפרש שכוונת רבי יוחנן היא כך, דכיון שחזינן שמחשבת פיגול מולידה דין חדש של כרת על אכילת הקרבן א"כ חזינן ששם זריקה עלי', ובאמת הרי זה רק בגדר גילוי מילתא שכל היכא שיש מחשבה פסולה אין זה מפקיע את השם של עבודה, ומש"ה גם מחשבת חוץ למקומו עושה שירים כי הזריקה חשיבא עבודה, ומש"ה כן יהי' גם במחשבת שלא במקומו.

### **פג) אין לך זריקה עושה שירים אלא חוץ לזמנו וחוץ למקומו הואיל ומרצה לפיגולו.**

ברמב"ם בפ"ד מהל' פסולי המוקדשין ה"ב משמע שאם טמא זרק זריקת פיגול אין זה עושה שירים אע"פ שזריקת טמא

בלי מחשבת פיגול שפיר עושה שירים (דלא כשאר פסולים שבהם פסק שאינם עושים שירים).

**פד) ואי אשמעינן שמאל דאית לי הכשירא ביוה"כ אבל כלי חול לא.**

צ"ב למה לא אמרו אבל כלי חול אימא דחשיב דיחוי לפי מה שכתבו תוס' שבפסול ובשמאל לא שייך דיחוי משא"כ בכלי חול שפיר שייך. (עי' בקר"א).

**פה) רש"י ד"ה מהו שיעשה שירים.**

וז"ל, אם קיבל זורק מהו עכ"ל. וצ"ע למה הוצרך רש"י לומר שגם קיבל. ועי' בזה לעיל באות פ"א.

**פו) תד"ה פסול.**

וז"ל, אבל שירים דקאמר התם דאין דמה טעון כיבוס היינו שירים ופסול עכ"ל, אבל שירים כשרים דמן טעון כיבוס ודלא כרש"י. ותמוה דלהדיא דרשינן לקמן מאשר יזה פרט לזה שכבר הוזה שאין שירים טעונים כיבוס. (קר"א).

**פז) בא"ד.**

**קושיית הגרי"ז על פירושו של ה"ר אפרים דהא אין כאן שירים מזריקה כשרה.**

עי' בתוס' שהביאו את פירושו של ה"ר אפרים שכוונת ריש לקיש היא לשאול האם הדם שנשאר בהכוס אחרי הזריקה הוא שירים ויש לעשות בו שפיכת שירים על

היסוד, או האם הוא דחוי וישפך להאמה. והסברא לומר שהוא שירים הוא משום שעל הדם שזרק הפסול חל דין של אם עלו לא ירדו, וא"כ יוצא שיש בו מדה מסוימת של עבודת זריקה, וא"כ אולי זה סגי לחייב שפיכת שירים על מה שנשאר שגם הוא עלה למזבח וחל בו הדין של לא ירד.

ובחידושי הגרי"ז הקשה איך אפשר לומר כן הלא הקרבן פסול, כלומר שלא היתה לה זריקה כשירה, וא"כ איך שייך שפיכת שירים בקרבן שלא היתה לה זריקה כשירה.

וביאר הגרי"ז שכוונת ה"ר אפרים היא להיכא שנתקבל הדם בב' כוסות וכבר עשו זריקה אחת כשירה עם כוס אחד, דמעתה הקרבן כשר, ומה שנשאר בהכוס ההוא נעשה שירים, רק שאעפ"כ אפשר להמשיך ולעשות עוד זריקה מאותו כוס וכמו שהבאנו כבר בשם הגר"ח, אבל הכוס השני אינו שירים כי אין כוס עושה את חבירו שירים אלא דחוי, והכוונה בדחוי אינה לפסול חיובי, אלא הכוונה היא רק שאין להדם הזה תפקיד, כי אינו נעשה שירים אשר יצטרך שפיכה להיסוד, והכא שפיר יש להדם שבכוס השני תפקיד שהרי עוד לא גמר את המתנות, וא"כ עוד לא נעשה דחוי, ושוב בא הפסול וזרק מן הכוס השני, דמעתה שפיר יתכן שצריך לשפוך את שירי הכוס השני על היסוד כדין שפיכת שירים. והנה לכאורה שאילת ריש לקיש לפי ה"ר אפרים כלולה משתי שאלות, דראשית כל יש לצדד אם זריקה שכל מהותה היא לענין שאם עלה לא ירד הרי היא מחילה על מה שנשאר בהכוס שם של שירים

מעבודת זריקה, ועוד דאפילו אם שפיר מיקרי בשם שירים של עבודת זריקה, אבל יש לחקור אם יש בכה"ג חיוב לשופכו על היסוד, דאם צריכים לזה שיהי' דם שהוא שירים מזריקה כשרה, א"כ הכא לא היתה זריקה כשרה, אבל אם מספיק בזה שהוא שירי דם של קרבן כשר א"כ הכא הרי הקרבן כשר מחמת הזריקה הראשונה מהכוס הראשון, וא"כ הנך שירים שפיר יצטרכו שפיכה להיסוד.

ושמעתי מוסיפים עוד דה"ה שיש לצייר איפכא, דהיינו שקודם זרק הפסול וחל דין אם עלה לא ירד על הדם, והנשאר נעשה שירים לפי הצד שפסול עושה לשאר הדם שבכוס שירים, ואי משום שלא היתה להקרבן זריקה כשירה י"ל דאיירי שאחרי זריקת הפסול בא כשר ועשה עוד זריקה.

מיהו כמובן יש לפקפק על הציור השני הזה ולומר שמכיון שבשעת זריקת הפסול לא נעשה חיוב של שפיכת שירים כי לא היתה להקרבן זריקה כשירה, א"א להשלים דבר זה אח"כ.

ועוד אמרו עוד ציור, דהיינו שאם נאמר שהשם של שירים חל רק אחרי כל המתנות בחטאת, וכן בעולה ושלמים אחרי שתי המתנות, ודלא כדברי הגר"ח שהבאנו באות ע"ח סק"ב, א"כ יש לצייר הכל בכוס אחד, והיינו שאת המתנה הראשונה עשה כשר, דבזה כבר נתכשר הזבח, ושוב גמר פסול את שאר המתנות, אשר גם בכה"ג כבר היתה להקרבן זריקה כשירה.

והגרי"ז בדבריו הנ"ל נקט כהגר"ח שבחטאת אחרי המתנה הראשונה כבר נעשה הדם שירים ולא רק לאחרי כל הד'

מתנות דאם ס"ל שנעשה שירים רק אחרי כל המתנות לא הי' צריך לומר שעשו זריקה מכוס אחר ולהגיע להא דקי"ל שכוס עושה את חבירו דחוי, אלא הי' יכול לומר כהנ"ל, דהיינו שאיירי בכוס אחד, וכבר עשה ממנו כהן כשר זריקה אחת, רק שעדיין לא נעשה עי"ז שירים.

### פח) בא"ד.

**בענין איך יפרש ה"ר אפרים את השאלה אם כוס פסול עושה שירים.**

והנה עוד יש להקשות איך יפרש ה"ר אפרים את השאלה אם כוס פסול עושה שירים, דהיינו כוס שיצא חוץ לעזרה וכמו שפירש"י, דאיך שייך לומר שישפוך את הנותר שבכוס להיסוד ויעשה שפיכת שירים הלא גם הדם ההוא נפסל ביוצא עם יתר הכוס, ובשלמא בנוגע להשאלה אם פסול עושה שירים לק"מ, כי הפסול פסל רק את מה שנזרק, אבל לא מה שנשאר בתוך הכוס, וא"כ שפיר יתכן לעשות שפיכת שירים עם הדם ההוא, אבל בכוס פסול, הרי גם מה שנשאר בהכוס אחרי הזריקה נפסל.

וראיתי מתרצים שה"ר אפרים יפרש דאיירי שקיבל גם בכוס אחר, והשאלה היא אם צריך לעשות שפיכת שירים עם הכוס ההוא לאחר שזרק את הכוס שיצא לחוץ זריקה של אם עלו לא ירדו, ואזיל שכוס עושה את חבירו שירים ולא דחוי. מיהו צ"ע דהא כבר כתבנו בשם הגרי"ז שצ"ל לפי ה"ר אפרים שהשאלה אם פסול עושה שירים איירי כשכבר זרק כשר מכוס אחר כי אל"כ איך יעשה שפיכת שירים הלא

להקרבן לא היתה זריקה כשירה, וא"כ בע"כ צ"ל שכבר זרק כשר מכוס אחר, ואזיל שכוס עושה את חבירו דחוי ולא שירים, ומעתה לפ"ז צ"ל שהכא איירי שכבר עשה כשר זריקה אחת מכוס שלישי, כי אל"כ לא היתה להקרבן זריקה כשירה, ויש עוד שני כוסות, ואחד מהם יצא לחוץ, והזריקה מהכוס השלישי לא עשתה את הדם שבשני הכוסות שירים, כי כוס עושה את חבירו דחוי, ושוב עשו זריקה עם הכוס שיצא, ומיבעיא לי' אם זה עושה את מה שנשאר בהכוס השני שלא יצא שירים. ומעתה צ"ע כי אי אפשר לומר את התירוף הנ"ל שבנוי על הצד שכוס עושה את חבירו שירים ביחד עם המצאת הגרי"ז שבנוי על כוס עושה את חבירו דחוי.

מיהו רש"י ביומא דף נ"ז ע"ב סובר שמה שכוס עושה את חבירו דחוי הרי זה כשנתקבל בב' כוסות, אבל אם נתקבל בכוס אחד ואח"כ חילקו לב' כוסות, אז לכו"ע כוס עושה את חבירו שירים, וא"כ י"ל שהשאלה אם כוס פסול עושה שירים איירי כשקיבל בשני כוסות, ועשו זריקה כשירה מאחת מהכוסות, דזה עושה את הכוס השני דחוי, ושוב חלקו את השני לשנים, ואחד מהכוסות האלו שחלקו יצא לחוץ, ושוב זרק מהכוס שלא יצא.

עוד ראיתי מתרצים, דהנה דם נפסל בשקיעת החמה, אבל בדף ל"ח ע"ב מבואר ששפיכת שירים כשירה גם בלילה, שהרי אמרינן שם שלענין האיסור לעשות זריקה בלילה, וכן לענין שהזריקה פסולה, וכן לענין עוד כמה דברים השלש מתנות האחרונות של חטאת הן כתחילתן, דהיינו כהמתנה הראשונה, ואילו לגבי מיתה ועוד

כמה דברים הרי הן כסופן, דהיינו כשפיכת שירים, ומשמע שרק המתנות פסולות בלילה, אבל שפיכת שירים, דהיינו סופן, כשירה בלילה, וכן כתב הליקוטי הלכות שם, וכן ביאר הגרי"ז שמה שדם נפסל בשקיעת החמה הרי זה רק לענין להיות כשר לזריקה, אבל עדיין כשר לשפיכת שירים, וכן הוכיחו מהירושלמי בפ"ה דיומא ה"ו דמספקא להירושלמי לפי המ"ד ששירים מעכבין האם אפשר לעשות שפיכת שירים בלילה, ומבואר מזה שלפי המ"ד שלא מעכבי הרי היא בודאי כשירה בלילה, רק דמיבעיא לן לפי המ"ד שסובר שמעכבין האם היא נחשבת כמו עיקר הזריקה שפסולה לאחר שקיעת החמה, מיהו החזו"א בהליקוטים בסי' א' סקי"ג סובר שדם נפסל בשקיעת החמה גם לשפיכת שירים, ונסתייע ממאי דאמרינן בדף נ"ו ע"ב שלגבי דם אחרי שקיעת החמה חשיב חוץ לזמנו ולגבי אימורין מיקרי חוץ לזמנו רק אחרי עלות השחר ומשמע שכל הדם וגם שירים זמנו הוא רק עד שקיעת החמה. ועל הגמ' בדף ל"ח כתב וז"ל, והא דחשיב כאן לילה, הוא למחשב כולהו ולהגדיל תורה, אבל דבר זה איתא גם בשירים, דכל דם נפסל בשקיעת החמה, תדע שהרי חשיב כלי שרת ושירים נמי ודאי בעי כלי שרת, וגם זרות נראה דאיכא בשירים עכ"ל.

ומעתה לפ"ז (דהיינו לא כהחזו"א) י"ל שכוס פסול עושה שירים איירי באופן שנפסל הכוס בלינה בשקיעת החמה וזרק אחרי שקיעת החמה, דנהי שהדם שזרק הי' פסול לזריקה, אבל מה שנשאר אינו פסול לשפיכת שירים. ברם רש"י כתב דאיירי

שנפסל ביוצא. וצ"ל שה"ר אפרים חולק על זה.

(ומה שנקטנו שזריקה בלילה מחיל על הדם דין של אם עלו לא ירדו) ומספקא לן אם זריקה כזו עושה שירים), כן איתא בחידושי הגרי"ז על יומא בעמור 82 שאפילו אם הדין בנשחט בלילה הוא שאם עלה ירד, אבל אם שחט ביום ועבד עבודת הדם בלילה הדין הוא שאם עלה לא ירד. ואפילו אם נאמר שגם אז הדין הוא שאם עלה ירד אבל היינו רק אם האימורין עלו אחרי שעשו את עבודת הדם בלילה, אבל הדם עצמו לא ירד.

עוד ראיתי מתרצים שה"ר אפרים יפרש דאיירי שגם מה שנשאר עלה למזבח, כלומר שהעלה את כל הכוס להמזבח ועשה את הזריקה מעל המזבח, ולכן אפשר לומר שמכיון שחל גם על השירים הדין של אם עלו לא ירדו, ממילא אפשר לעשות בהם שפיכת שירים מדין אם עלה לא ירד. והנה מלשונם של תוס' משמע שלפי ה"ר אפרים רק הדם שנזרק הגיע להמזבח ולא מה שנשאר בתוך הכוס, מיהו השט"מ באות כ' הוסיף בתוס' המלה "קמייתא" כלומר שהבעיא קמייתא איירי כמו שציירו תוס' וא"כ י"ל שהכוונה היא שהבעיא השני' של כוס פסול איירי באופן אחר והיינו שכל הדם עלה להמזבח.

וע"י הנ"ל תירצו עוד קושיא לכה"פ לפי ה"ר אפרים, דהנה רבי יוחנן אמר שאין עושה שירים אלא מחשבת חוץ לזמנו וחוץ למקומו, ולפי רש"י הכוונה היא שאי אפשר לחזור ולקבל כי הדם שבצואר הבהמה כבר נעשה שירים. ולפי

ה"ר אפרים הכוונה היא שאפשר לשפוך להיסוד את מה שנשאר בכוס שזרקו ממנו, וקשה דהיכא שעשה זריקה עם מחשבת פיגול למה צריכים לפי רש"י את הטעם שמה שנשאר בצואר הבהמה נעשו שירים, הלא גם בלא זה איך יחזור ויקבל הלא כל הקרבן נפסל פסול חיובי של פיגול ע"י מחשבת פיגול (ועי' לעיל באות ע"ח סק"א ובאות ע"ט שהארכנו בקושיא זו), וכן לפי ה"ר אפרים איך יעשה שפיכת שירים הלא הקרבן נפסל. ומעתה לפי ה"ר אפרים י"ל כהנ"ל דאיירי שכל הכוס עלה לראש המזבח והשאלה היא אם יכול לשפוך את השירים להיסוד כיון שחל גם על השירים עצמם דין שאם עלו לא ירדו, אבל לפי רש"י קשה איך יחזור ויקבל מן הצואר.

### **(פט) כוס מהו שיעשה את חברו דחוי או שירים.**

#### **ביאורו של הגרי"ז בהספק.**

ע"י בחידושי הגרי"ז שחקר אם השאלה היא בהגדרים של זריקה ושירים, דהיינו שהשאלה היא אם מעשה הזריקה מיקרי מעשה זריקה רק בכוס זה, וממילא הדם שבהכוס השני אינו בגדר שירים, ומאחר שאינו בגדר שירים חשיב דחוי, או האם מעשה זריקה חשיב מעשה זריקה בכל הדם, אשר לפ"ז גם הדם שבהכוס השני הוא בגדר שירים, אבל מצד שני י"ל שהשאלה אינה בגדר זריקה ושירים, אלא מצד גדר זריקה ושירים הזריקה היתה נחשבת זריקה בכל הדם, וממילא הכוס השני הי' נחשב שירים, רק שהצד לומר שאינו נעשה שירים הרי זה שמכיון שלקח

כוס זה הרי זה גופא עושה שהשני יהי דחוי, ומאחר שהוא דחוי שוב אין הזריקה נחשבת זריקה על הכוס ההוא.

ונראה שהדרך השני שהזכיר הגרי"ז, דהיינו שאע"פ שמצד גדרי זריקה ושירים הי' ראוי להיות שירים בכל זאת חל כאן דין של דחוי, הרי זה תלוי באיך מבינים את המושג של דחוי, דאם אין הכוונה שנחשב חלות שם של פסול, אלא הכוונה היא רק דהיכא שלא חל עליו דין של שירים, וממילא אין מה לעשות עם הדם, הרי הוא נקרא דחוי, א"כ לפ"ז לא שייך לומר כהצד הנ"ל, דהא הכא יש מה לעשות עם הדם, דהא אזלינן שבדין הוא שיחשב שירים ושישפך על היסוד, אבל אם יש חלות שם מסוים של פסול שנקרא דחוי, א"כ שפיר י"ל שכיון שזרק מכוס אחד הרי זה נחשב דחי' להדם שבהכוס השני, וממילא חל עליו הפסול של דחוי.

ועיי"ש מה שהוכיח מיומא ותמורה בקשר לזה.

והנה רש"י כאן כתב בהצד של דחוי שהטעם למה אינו נעשה שירים הוא משום שדחי' בידיים. וי"ל שאין כוונת רש"י לפסול חיובי, אלא כוונתו היא רק לפרש למה לא מיקרי שנעשה זריקה גם מהדם שבהכוס השני, ולמה מיקרי דם אחר, והיינו משום שדחי' בידיים, אבל אלמלא העובדא שדחי' בידיים הי' נחשב דם אחד עם הדם שבהכוס שזרק.

**(צ) עוד בענין אם כוס עושה את חבירו דחוי או שירים.**

הנה לכאורה יש דרך אחרת איך להבין

את הצד של שירים, והיינו שלעולם הרי זה נחשב שנעשה זריקה רק עם הדם שבהכוס הזה שזרק ממנו, רק בכל זאת כדי לקבל דין של שירי הדם מספיק בזה שנעשתה עבודת זריקה בדם הקרבן, ושהדם הזה שנשאר הוא דם שהי' ראוי לעשות ממנו את עבודת הזריקה, דאז הרי הוא נעשה שירים אע"פ שלא מיקרי שהזריקה נעשתה מדם זה.

**(צא\*) דברי רש"י ביומא שכשקיבל בכוס אחד ואחר כך חילקו לשני כוסות, לכולי עלמא מה שבהכוס השני נעשה שירים.**

והנה ביומא דף נ"ז ע"ב מיייתנין ציור שנתערב ביום הכיפורים מקצת מדם הפר ומקצת מדם השעיר בכוס שלישי, ודינין מה הוא דינו של תערובת זו אחרי שנתן המתנות של הפר והשעיר מהכוסות שלא נתערבו, דרב פפא אמר שיש לזה דין של דחוי, כי אפילו המ"ד סובר שכוס עושה את חבירו שירים הרי הוא סובר כן כי גם הדם שבהכוס שלא זרק ממנו הי' ראוי לזרוק, אבל הכא הדם הזה שנתערב לא הי' ראוי לזרוק, ואילו רב הונא ברי' דר"י סובר שנעשו שירים, כי אפילו המ"ד סובר שכוס עושה את חבירו דחוי הרי הוא סובר כן משום שדחי' בידיים, אבל התם ד"לא דחי' בידיים" אלא לא הי' ראוי לשימוש, ולכאורה יש לבאר דכיון שלא דחי' בידיים הרי זה נקרא דם אחד עם הדם שזרק ושהזריקה נעשתה גם ממנו.

והנה הגירסא הנ"ל בדברי ר"ה ברי' דר"י היא הגירסא שלפנינו בהגמ', וכן גורס הר"ח שם, אבל רש"י שם גורס אחרת וזה"ל לפי רש"י שם, אפילו למ"ד כוס עושה את חברו דחוי הני מילי דדחיי' בידים אבל האי דיהיב מיני', ופירש"י שהכוונה היא משום שהכל הי' בתחילה בכוס אחד, כי קיבל את כל דם הפר בכוס אחד, וכן את כל דם השעיר בכוס אחד, ורק היכא שמתחילה קיבל בשני כוסות יש מ"ד שסובר שדחוי הוא, וגם מלשון הגמ' לפי הגירסא הזאת מבואר שהטעם למה עדיף כשנתקבל הכל בכוס אחד הרי זה כי אין זה נקרא שדחיי' בידים, רק שביארו שהטעם למה לא מיקרי שדחיי' בידים הרי זה כי מתחילה הי' הכל בכוס אחד, ויש להסביר כהנ"ל דממילא חשיב דם אחד עם הדם שבהכוס השני, דרק היכא שבתחילה קיבל בשני כוסות הרי זה נחשב דם אחר, אבל היכא שנתקבל בכוס אחד הרי זה קובע שהוא דם אחד עם הכוס שנזרק ממנו, וממילא מיקרי שנעשה מעשה זריקה גם ממנו.

ועכ"פ לפי הגירסא שלנו לכאורה לא מבואר כהחידוש דין שיוצא מגירסת רש"י, דהיינו שכוס עושה את חברו דחוי רק אם בתחילה נתקבל בשני כוסות, אלא י"ל שגם היכא שנתקבל בכוס אחד ואח"כ הפרידן לב' כוסות הרי זה נקרא דם אחר.

מיהו באמת יש לפרש גם את הגירסא שלפנינו כמו שיוצא מהגירסא של רש"י, והיינו שהכא בנתערבו זה בזה בכוס שלישי הסיבה למה לא חשיב דחיי' בידים אינה משום שמאליו נעשה אינו ראוי לשימוש

וכמו שנקטנו לעיל, אלא משום הא גופא שבתחילה הי' בכוס אחד, וכוונת ר"ה ברי' דר"י היא לומר שרק היכא שנתקבל בתחילה בב' כוסות אמרינן שכוס עושה את חברו דחוי, כי התם דחיי' בידים מתחילת הקבלה, ולכן לא חשיב דם אחד עם הדם שבכוס השני, אבל היכא שלא דחיי' בידים מתחילה אלא נתקבל הכל בכוס אחד, רק שאח"כ חילקם, התם גם אחרי שחילקם חשיב דם אחד עם הדם שבהכוס הראשון כיון שנתקבל יחד עמו.

### צא) למעוטי שירים שבצואר בהמה.

עי' בריטב"א ביומא דף נ"ז ע"ב בד"ה למעוטי שירים שבצואר בהמה שביאר שרבנן דראב"ש סוברים שאין צריכים פסוק כדי לומר שהדם שבצואר הבהמה אינו נעשה שירים כי "לא חזי להזאה".

ובביאור דעת ראב"ש לכאורה נר' שבלי המיעוט היינו חושבים שהוא שפיר בגדר שירים ושאחרי הזריקה יוכל לקבל את הדם ההוא בכלי ולעשות עמו שפיכת שירים, וקמ"ל המיעוט שצריכים שבשעת הזריקה הי' גם הדם ההוא ראוי לזריקה.

והנה בדברינו הנ"ל נקטנו שאפשר לעשות קבלת הדם רק לצורך לקיים שפיכת שירים. ובאמת יש אומרים שאפילו אם עשה רק מתנה אחת, והרי הוא צריך להשלים עוד ג' מתנות, אבל מכיון שעשה מתנה אחת אי אפשר לקבל דם לצורך המתנות הנותרות (וא"כ כל שכן שאינו יכול לקבל כדי לעשות שפיכת שירים), דכן



**צג) רש"י ד"ה שבידו.**

וז"ל, לתקן להחזיר כי הנך דמתניתין, אבל ההוא דמשתלח אין בידו מי יימר דיהבי לי' אחריני עכ"ל. קשה קצת דלפי דבריו יוצא שאם יש להם כמה שעירים לא הוי דיחוי.

ובלא דבריו ה"י נראה לפרש שבשעירים חשיב דיחוי ולא מועיל מה שבידו כי לעת עתה יש עליו פסול, ולא דמי לדם, דהתם הוי רק גדר שאינו עכשיו במצב שאפשר לזרקו, אבל אין עליו שם פסול, וא"כ י"ל שרק בכה"ג מהני מה שבידו, אבל לא היכא שיש עליו פסול. ולפ"ז לא קשה קושיית תוס' מענביו מרובין ומהמיר דתו. (קר"א.)

**צד) תד"ה ולהוי דחוי.**

וז"ל, ונראה דהא דפריך וליהוי דחוי לא קאי אונתן לפסול, דאין זה אלא מעשה איצטבא בעלמא, אלא פריך אנתן לכלי חול ואנשפך מן הכלי על הריצפה עכ"ל. ע"י בחידושי הגר"ז דאיתא בזה"ל, ונראה דונתן לכלי חול מיקרי דחוי משום דהוי דין בהדם שיהא בכלי שרת, ואם הוא בכלי חול מיקרי שהחפצא של דם אינו ראוי לזריקה עכ"ל, פי' אבל אם הוא בכלי שרת אין דין שהכלי שרת יהי' ביד כהן כשר, אלא יכול להיות גם על איצטבא, וממילא ה"ה ביד כהן פסול או ביד שמהל.

**צה) תד"ה כל שבידו.**

וז"ל, וגבי כסוי הדם דקרי לי' דחוי כשכיסהו הרוח ונתגלה כיון דאין מצוה לבטל הדיחוי לא חשיב בידו עכ"ל. לפ"ז

נקט השפת אמת בדרך כ"ו בתחילת דבריו על ע"ב שם, והמקדש דוד בסי' ד' חלק ד' - עבודת המתיר אות ד' נסתפק בזה, ובתוס' בב"ק דף ע"ו ע"ב בד"ה כל וכו' מבואר שהם סוברים שאי אפשר לקבל אחרי המתנה הראשונה, שהרי כתבו שם שמאי דאמרינן כל העומד לזרוק כזרוק דמי הרי זה רק כשהגיע כבר לשלב שמצוה לעשות הזריקה, וכתבו דהיינו אחרי שנתקבל כל דם הנפש בכלי, כי מצוה להמתין מלזרוק עד שנתקבל כל דם הנפש, ואם איתא שאפשר לקבל אחרי המתנה הראשונה הלא יכול לזרוק מתנה אחת ושוב לקבל יתר הדם לצורך שאר המתנות, וא"כ אינו צריך להמתין עם הזריקה עד שיתקבל כל הדם. מיהו יש לדחות ראי' זו, כי תוס' כתבו רק שמצוה להמתין, ולא כתבו שאי אפשר בענין אחר.

**צב) הא מני חנן המצרי הוא דלית לי' דחויין.**

לפ"ז יוצא שהחולקים על חנן המצרי סוברים שנשפך מן הכלי על הרצפה פסול משום דחוי.

והקשה הקרן אורה דא"כ למה צריכים את הדרשה של ולקח מדם הפר, דם מהפר יקבלנו למיפסל נשפך מן הצואר על הריצפה, תיפוק לי' משום שנדחה, ואפילו אם קיבל בכלי שרת ואח"כ נשפך על הריצפה, ות"י וז"ל, ואם לאו קרא (לפסול נשפך מן הצואר על הריצפה) הוה אמינא דסגי בקבלה מן הריצפה כמו מצואר הבהמה וליכא בזה משום דיחוי כיון דלא נתקבל עדיין עכ"ל, פי' דהו"א שרק נשפך מן הכלי על הרצפה נעשה דחוי.

בדם, אם נשפך רק מקצתו, אשר בכה"ג ליכא מצוה לאוספו כי עוד נשאר דם אחר, א"כ אם אספו הוי דחוי. ובאמת מהמשנה משמע כדברינו הנ"ל שאם נשאר עוד דם, אין מצוה לאסוף את מה שנשפך, שהרי תנן ואספו בלשון בדיעבד. (עי' בשפ"א.)

### צו) אלא שמא לא נתקבל בכלי.

פירש"י וז"ל, ונמצא זורק דם פסול עכ"ל, פי' ואסור לעשות כן. ועל זה מתרצינן שבאמת אין שם דם שנשפך מן הצואר על הריצפה. ברם בנוגע לדם תמצית חזינן שהקשו שהוא יבטל את דם הנפש, ומתרצינן שאין דם מבטל דם, אבל לא הקשו שיהי' אסור לזרוק את גוף דם התמצית.

וכתבו תוס' בפסחים דף ס"ה ע"א בד"ה שמא וכו' דהיינו משום שהוא כמים,, אבל דם הנפש שנשפך מן הצואר אינו כמים, כי "שמא לא נתקבל בכלי ואסור להעלות דם פסול על גבי המזבח כדמוכח בכמה דוכתי, דדוקא אם עלו בדיעבד לא ירדו וכו', אבל דם התמצית כמים בעלמא חשיב כיון שאינו ראוי לכיסוי, אינו אסור להעלותו" והנה תוס' כאן כתבו דרך אחרת, והיינו שדם התמצית אינו בעצמותו כמים, אלא שמהני מה שרואין אותו כאילו הוא מים וז"ל, אין דם מבטל דם, ודם התמצית זרק ל' לשם מים כרבי אליעזר פרק התערובות דאית ל' רואין, א"נ סבר לה כרבי אליעזר דאמר נתערבה בדם התמצית כשר עכ"ל. וצ"ע למה כתבו את שני הדברים בלשון אי נמי, הלא תרוייהו צריכי, דצריכי לראותו כמים כדי לסלק את האיסור

דאורייתא, וכן צריכי להעמיד כרבי אליעזר בדף ע"ח ע"א כי לרבנן שם אסור לזרוקו גזירה אטו ציור שדם התמצית הי' מרובה על דם הנפש ויבטלנו.

ועוד צ"ע דהא לרבי יהודה לא שייך כל הגזירה כי רבי יהודה סובר שאין דם מבטל דם. מיהו את זה יש ליישב על פי דברי תוס' שם שכתבו שלפי רב פפא שם הגזירה שם היא שמא יזרוק דם התמצית בעינייהו, וא"כ גזירה זו שייכת גם לפי רבי יהודה, ושפיר צריכי לומר דאתי כרבי אליעזר דלא גזר. מיהו ברש"י שם מבואר שבין לפי רב פפא ובין לפי רב זביד שם הגזירה היא שמא ירבה דם התמצית על דם הנפש. ועוד מבואר בסוף דברי תוס' בפסחים לפי ביאורו של המהרש"א שכשחשבו שיש חשש שמא מעורב בדם הריצפה גם דם שלא נתקבל בכלי הקשינו רק שאסור לזרוקו על המזבח, אבל לא הקשינו שהוא יבטל את הדם שנשפך מהכלי כמו שהקשינו על דם התמצית, והיינו משום שאין עולין מבטלין זה את זה, אלא שהקשה המהרש"א שכיון שלא נתקבל בכלי ונפסל על הריצפה אינו בגדר עולין אע"פ שהי' ראוי להתקבל בכלי, ואין זה כמו דם הפר ודם השעיר של יוה"כ דאמרינן שאינם מבטלים זה את זה.

### דף ל"ה ע"א

#### צו\*) והא דם התמצית מעורב בו.

צ"ע גם בלא"ה הרי כל השירים ששפכו על היסוד נפלו על הריצפה ומעורבים בו.

**צז) שבת הוא לכהנים.**

למה לא לישראלים. (עי' בשפ"א.)

**צז\*) תד"ה והתניא מדו בד.**

וז"ל, הך פירכא אליבא דמ"ד אבנט מיגז גיז לעיל בפרק שני עכ"ל. הנה לכאורה יש לדחות שהכא מכיון שא"א לו להוריד את בגדיו כי יתלכלכו, לכו"ע אמרינן שמיגז גיז, ורק היכא שאפשר לו להוריד לא אמרינן מיגז גיז, דומיא דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו.

**צח) רבי אליעזר פוסל.**

הנה טעמו של רבי אליעזר הוא משום שהוא סובר שמחשבין מאכילת מזבח לאכילת אדם. ועי' במקדש דוד בסי' ל"ג סק"א בקטע "ובחישב באכילת" שדן בענין החשוב לשתות דמה לאחר שקיעת החמה אם רבי אליעזר פוסל או לא, דהיינו האם תלוי בזמנו של אכילת המזבח של הדם, וממילא הרי זה נקרא שחישב לאוכלו חוץ לזמנו, או האם תלוי בהזמן שנקבע בעלמא לאכילת אדם.

ועי' בשפת אמת במנחות דף י"ח ע"א בדבריו על תד"ה גזירה וכו' שדן בענין אם סגי במחשבה לשתות שיעור דם שהוא כדי הזאה, או האם צריכים שיחשוב לשתות כזית.

**צט) לאכול וכו' ולהקטיר וכו' פחות מכזית כשר.**

עי' בטהרת הקודש בדף כ"ט ע"ב בד"ה שם לאכול כחצי זית וכו' שהקשה שכיון שחצי שיעור אסור מהתורה למה אין זה עושה פיגול.

**ק) לאכול וכו' ולהקטיר וכו' פחות מכזית כשר, לאכול כחצי זית ולהקטיר כחצי זית כשר שאין אכילה והקטרה מצטרפין.**

כהאי גוונא תנן גם במנחות בריש פרק הקומץ רבה, והקשה רש"י שם דהא כבר תנן לעיל שם שאין אכילה והקטרה מצטרפין, והיינו בדף י"ב ע"ב, והתם לעיל תנן רק את הבבא שאין אכילה והקטרה מצטרפין, רק שמשמע מזה גם הדין הראשון שאם חישוב רק על חצי כזית כשר, וכמו כן קשה גם כאן, דהא כבר תנן לעיל בדף כ"ט ע"ב שאין אכילה והקטרה מצטרפין, ורש"י במנחות שם ותירץ וז"ל, הא משנה יתירא דהא תנן בפרק קמא לאכול כחצי זית ולהקטיר חצי זית כשר, אלא לר"א איצטריך, דאע"ג דפסיל רבי אליעזר במחשבה שלא כדרכו, דגזר אטו כדרכו ופסל מדרבנן, הכא לא גזר פחות מכזית אטו כזית עכ"ל.

וכתב התיו"ט שם על דבריו וז"ל, וזה לא יתכן אלא אליבא דמ"ד דר"א מדרבנן פסל, כדאיתא בגמ' דתרי תנאי אליבא דר"א, אבל למאי דפריש הר"ב דמקרא דריש ל"י, מדאורייתא קא פסיל, וכדמסקו תוס' וכמש"כ לעיל, ומ"מ נ"ל ליישב ג"כ דהיא גופא קמ"ל, דלא תימא דר"א מדרבנן פסל מטעם גזירה, קמ"ל דבכחצי זית מכשיר ואם איתא מדרבנן א"כ ה"נ לגזור, אלא טעמי' ברישא דמדאורייתא הוא עכ"ל.

ועי' ברש"ש שהקשה על תירוצו של רש"י וז"ל, דבתירוצו עדיין לא יתיישב לר' ירמיה' שם בסוף פרק קמא דמוקי מתניתין דהתם כר"א, א"כ כבר ידעינן משם דאף

ר"א לא גזר בזה, וכן הכא יקשה לר' ירמיה' דמוקי מתניתין דסוף פירקין דלעיל כר"א עיי"ש בגמרא עכ"ל.

וע"ע בשפ"א כאן שכתב וז"ל, ונראה דקמ"ל הכא דאפילו ר"א דפוסל בלאכול מה שראוי להקטיר, והטעם דב' אכילות אקשינהו הכתוב, א"כ הו"א דגם אכילה והקטרה מצטרפין, קמ"ל דמודה ר"א דלהכי לא אקשינהו עכ"ל.

וע"ע בתירוצו של התיו"ט כאן על קושיית רש"י.

### קא) ומן הרוטב.

ע"י באור גדול במשניות כאן שהקשה, והביא שכן הקשה התוס' רי"ד בע"ז במהדורא תליתאה בסוף דבריו על דף ס"ז ע"א, למה אינו חייב משום הדין של טעם כעיקר לפי המ"ד שסובר שטעם כעיקר הוא מדאורייתא.

וע"י גם בקו"ש על פסחים באות קפ"ח שהקשה כהנ"ל וז"ל, בהא דתנן בזבחים ל"ה שאין חייבין ברוטב משום פיגול נותר וטמא מקשים דהא בקדשים לכו"ע טעם כעיקר דאורייתא, ולפי מה שכתב המאירי בריש פרק אלו עוברין דכרת ליכא בטעם כעיקר בכל האיסורין ניחא, אבל ברמב"ן כתב דאיכא כרת באוכל כזית בכדי אכילת פרס בתערובות וכו'. והנה מקרא דהטמאים לאסור צירן ורוטבן (בחולין דף קי"ב ע"ב) למדנו שני דינין, א) דטע"כ, ב) דמשקין היוצא מהן כמותן, וכתבו בתוס' חולין קי"ב (ע"ב בד"ה ורוטבן) שמציר (דהיינו משקה היוצא מהן) אין ללמוד למשקה, דאפשר דאיירי (ציר) כשהקפהו (פי' דיש שם ריבוי לרבות ציר ורוטב) (דהיינו

שבישל את הבשר ויש טעם בשר בתוך הרוטב), וביארו תוס' שהחידוש של רוטב הוא שחייב בכה"ג גם על שתי, והקשו תוס' שאת זה ידעין כבר מציר שהוא משקה, ותירצו שי"ל שציר איירי כשהקפהו), ובפרק העור והרוטב ק"כ מבואר, דלענין משקין היוצאין צריך ילפותא לכל איסור בפני עצמו, ואי לאו קרא אין שתיה בכלל אכילה במידי דאכילה, אף דבמידי דשתיה הוי שתיה בכלל אכילה, וא"כ י"ל דפיגול נותר וטמא ליכא בהו קרא למילף דשתיה בכלל אכילה (פי' ולכן לא אמרינן שטעם כעיקר), ואף דלכאורה משמע דטעמא דליכא כרת ברוטב הוא משום דלאו גופא דזיבחה הוא, היינו דאי הוי גופה דזיבחה היה חייב ברוטב מצד עצמו, ולא משום טע"כ, והוי מידי דשתיה, ובזה לא איצטריך קרא (לאסור) דשתיה בכלל אכילה, אבל כיון דלאו גופא דזיבחה, א"כ אין לחייב ברוטב אלא משום טעם בשר הנכנס לרוטב, דהוא מידי דאכילה, ואין שתיה בכלל אכילה בלאו קרא (פי' ולכן לא אמרינן טעם כעיקר), אלא דלפי"ז אם היה הרוטב קפוי חייבין עליו, דקפוי הוי אכילה בלאו קרא עכ"ל.

ועוד ראיתי בספר מנחת אברהם שתי' על פי דברי הגר"ח בפט"ו מהל' מאכלות אסורות שחידש שיסוד הדין של טעם כעיקר אינו שהטעם אינו מתבטל אלא הרי זה בגדר איסור חדש של אכילת טעם שלומדים מוכל משרת ענבים לא יאכל, דלפי"ז י"ל שלא נתחדש חידוש זה בנוגע לפיגול נותר וטמא.

ובהשמטות ראשון לציון כתב לתרץ שאע"פ שטעם הוא כעיקר אבל אין זה

נקרא אכילה של "למשחה", ולמחשבת פיגול, וכן כדי לאסור משום נותר וטמא, בעינן אוכל ששייך בו אכילה של למשחה.

### קב) ומן הקיפה.

פירש"י שקיפה היא תבלין ודקדקת בשר שבשולי הקדרה, ומבואר מדבריו ששניהם יחד נקראים קיפה.

ובחולין דף קי"ז ע"ב תנן העור והרוטב והקיפה וכו' מצטרפין לטמא טומאת אוכלין. ופירש"י בד"ה הקיפה וז"ל, הקיפה, תבלין, והן עצמן לאו אוכלין חשיבי אבל לאיצטרופי מצטרפין עכ"ל, ופי' כן בגלל הגמ' בדרך ק"כ ע"א שם דאמרינן מאי קיפה, אמר רבה פירמא, ופירש"י בד"ה קיפה וז"ל, דק שבבשר שצולל לשולי ליסוד הקדרה עכ"ל, והקשה לו אביי על זה הוא עצמו יטמא טומאת אוכלין (פי' ומטמא בפני עצמו גם שלא ע"י צירוף), אלא אמר רב פפא תבלין, ופירש"י בד"ה תבלין וז"ל, תבלין באנפי נפשיהו ולא אכלי להו אינשי עכ"ל.

והקשה התיו"ט כאן על רש"י (ועל הר"ב) למה כלל שניהם יחד, הלא ה"דק דק" הוא אוכל מעליא, והי' צריך לפרש רק תבלין כמו שפי' הרמב"ם בפיה"מ.

### קג) השוחט את הזבח לאכול כזית וכו' ומן העצמות ומן הגידין.

יש לעיין אם חישב בעולה להקטיר את העצמות והגידין אם חשיב מחשבה דהא כשהן מחוברין מקטירין אותן עם האיברים. (שפ"א.)

מיהו הרי להלן בע"ב תניא שצמר

שבראש הכבשים וזקן התיישים לא מפגלין ולא מתפגלין, והרי גם הם עולים עמה. מיהו אולי יש לדחות שהכוונה שם היא שחישב עליהם כשאינם מחוברים.

### קג\*) תד"ה פיגול באלל נתפגלה מוראה.

וז"ל, בפרק העור והרוטב מודו כו"ע דפלטתו סכין היינו אלל עכ"ל, ופי' רש"י שם שפלטתו סכין פירושו הוא חתיכות קטנות ודקות של הבשר שיורדות מהבהמה כשהוא מפשיט את העור, ואותו בשר אינו חשוב, ומש"ה אינו מטמא טומאת אוכלין לבדו אלא רק מצטרף. וכוונת תוס' כאן היא שכן יש לפרש אלל בהמשנה שלנו, ומה שפירש"י כאן שהיינו גיד קשה אצל הצואר הרי זה דברי רבי יוחנן שם (וריש לקיש שם אמר בשר שפלטתו סכין).

ובגמ' כאן אמר רבי אלעזר פיגול באלל נתפגלה המוראה, פי' שאם חישב על האלל של עוף הרי העוף נעשה פיגול, וכתבו תוס' בהמשך דבריהם בהדיבור הנ"ל וז"ל, ובעולת העוף איירי שקודר להסיר המוראה בנוצתה, דאי אפשר שלא יקח מן הושט עם המוראה עכ"ל, וביאר החק נתן וז"ל, ר"ל דקשה להן היכי משכחת פלטתו סכין בקרבן העוף, הא אינו אלא מליקה ביד, לכך כתבו דבעולת העוף איירי שקודר בסכין להסיר המוראה בנוצתה כמש"כ רש"י בחומש עכ"ל, פי' דאיירי כאן שחישב על החלק ההוא של הושט שהסכין לוקח כשהוא קודר להסיר את המוראה בנוצתה.

וכתב המלאכת יו"ט וז"ל, וצ"ל דלא צריך להסירו להקטירו על המזבח (פי'

שאינו צריך להסיר את החלק ההוא של הושט כדי שיוכל להקטיר את העוף על המזבח אלא יכול גם להשאירו על העוף), ומש"ה שייך ב' מחשבה דלהקטיר ודו"ק עכ"ל. הרי ששייך מחשבה גם בדבר שאינו חייב להקטיר וסגי בזה שאין צריכים להסירו.

### קד) ומן העצמות.

ע' בדף פ"ה ע"ב - פ"ו ע"א דמבואר שרבי סובר שעצמות בזמן שהם מחוברין יעלו, אבל אם פירשו לא יעלו, ואפילו אם פירשו כשהיו כבר על ראשו של מזבח בכל זאת ירדו, ורבנן סוברים שאפילו אם פירשו יעלו. ואמר שם רבה שמאי דאמרינן שאם פירשו ירדו אבל הרי הם בכלל קדשים, הרי זה רק כשפירשו לאחר זריקה, אבל אם פירשו לפני זריקה הזריקה מתרת אותם והרי הם חולין, ואמרינן דאתי כרבי יוחנן בשם רבי ישמעאל שאמר מה אשם עצמותיו מותרין אף עולה עצמותיו מותרין (כשפירשו לפני זריקה ונזרק הדם), ומקשינן מברייתא דתניא שעצמות עולה מועלין בהם לעולם, ומתצינן דקאי על פירשו לאחר זריקה, אבל פירשו לפני זריקה אין מועלין בהם לאחר זריקה.

ורבי אלעזר אמר שם שאם פירשו לפני זריקה מועלין בהם לעולם כי לא מהני להו הזריקה, ואם פירשו לאחר זריקה אסור מדרבנן ולא נהנין ולא מועלין, ולפי גירסא זו בדברי רבי אלעזר יוצא ששני הדברים שאמר רבי אלעזר, דהיינו גם מה שאמר על פירשו לפני זריקה ובין מה שאמר על פירשו לאחר זריקה, הם דלא כרבה. מיהו תוס' שם בד"ה ופליגא הביאו גירסא אחרת

שגורסת שרבי אלעזר אמר שאם פירשו לפני זריקה מועלין בהן עד זריקה כמו רבה, ורק הסיפא של דבריו הם דלא כרבה. והמשיכו תוס' להקשות שלפי רבי אלעזר שסובר שאם פירשו לאחר זריקה אין מועלין בהם למה לפי רבנן שסוברים שאפילו אם פירשו יעלו אין מועלין בהן, ותירצו שמה שרבנן סוברים שגם אם פירשו יעלו הרי זה איירי כשפירשו לפני זריקה ואז באמת מועלין, אבל אם פירשו לאחר זריקה לא יעלו, כן הוא פירוש דבריהם לפי השט"מ באות כ"א.

מיהו לפי הגירסא שלנו בתוס' יש לפרש איפכא, והיינו דהני מילי שאין מועלים כשפירשו לפני זריקה, ואז לא יעלו, אבל אם פירשו לאחר זריקה כבר התירם הזריקה למזבח ומש"ה יעלו וגם מועלים.

### קה) ומן הקרנים וטלפים.

ע' ברמב"ם בפיה"מ שכתב על קרנים וטלפים שהכוונה היא אפילו להחלק שקרוב להבשר שאם חותכים בהם יוצא דם דאע"פ שהם נאכלים אבל "אין חוששין להן ואין סומכים עליהם לאוכלן". וכן כתב בפ"ד מפסוה"מ ה"ז לענין שאין מחשבה מועילה עליהם, אבל בפ"ח שם הכ"ב כשכתב הרמב"ם שאין על קרנים וטלפים איסור פיגול נותר וטמא לא כתב הרמב"ם שאפילו על מקומות הרכין אין איסור וא"כ משמע שעל מקומות הרכין יש איסור ורק מחשבה אין.

מיהו מלבד ממה צריכים טעם לחלק גם צ"ע דלפ"ז יוצא שהשוחט את הזבח על מנת לאכול וכו' ומן הקרנים ומן הטלפים

וכו' איירי גם במקומות הרכין ואילו אין חייבין עליהם משום פיגול נותר וטמא איירי רק במקומות הקשין.

ועי' עוד בפ"ד מהל' מאכלות אסורות הי"ח שכתב הרמב"ם שאין איסור נבילה וטריפה על קרנים וטלפים, וגם שם לא כתב שהיינו אפילו מקומות הרכים.

### קו) גידין.

עי' במקדש דוד בפט"ז אות ו' שדן אם הדין שאין חייבים עליהם משום פיגול נותר וטמא אמור אפילו לפי המ"ד שסובר יש בגידין בנותן טעם, כי אע"פ שלפי המ"ד ההוא הרי הם ראויים לאכילה אבל אכתי לאו גופא דזיבחה הם.

ולהלן בדבריו הזכיר עוד סברא, והיינו שאינה אכילה חשובה, דוגמת דברי תוס' להלן בע"ב בד"ה הא וכו' לענין שליל.

ועוד כתב שאם אזלינן שיש בגידין בנותן טעם אתי שפיר הא דמבואר להלן בדברי רבי אלעזר שאפשר לפגל בגידי הצואר של עוף ופירש"י משום דרכיך וראוי לאכילה, די"ל שהכוונה היא דחשיב בשר ממש ומש"ה הרי הוא בכלל גופא דזיבחה (וגם חשיב אכילה חשובה), אבל אם הסוגיא סוברת שאין בגידין בנותן טעם הרי המ"ד שסובר כן סובר כן גם בעוף כמו שהביא מביצה דף ז' ע"א ורש"י שם דאמרינן שם שהאוכל מנבילת עוף טהור מן העצמות מן הגידים וכו' טהור, ופירש"י דס"ל שאין בגידין בנותן טעם (והרי הוא נוקט שמהא שסתם התנא רואים שהכוונה היא גם לגידי הצואר).

אלא שהקשה שאם הסוגיא כאן אזלא

אפילו שיש בגידין בנותן טעם א"כ לפי רבי יוחנן שסובר בפסחים דף פ"ד ע"א שנמנין על גידין שהם רכים עכשיו אע"פ שסופן להקשות (משום שיש בגידין בנותן טעם) למה טמא נדחה לפסח שני, הלא הטעם למה טמא נדחה לפסח שני הרי זה כי אינו יכול לאכול את הפסח והרי לפי הנ"ל הרי הוא יכול לאכול מן הגידין (וצ"ע למה הקשה רק לפי ר"י הלא גם ריש לקיש מודה שכשאינן סופן להקשות נמנין עליהם), ומש"ה הסיק שאזלינן כאן שאין בגידין בנותן טעם, אבל אם יש בגידין בנותן טעם חייבים עליהם משום פיגול נותר וטמא כי חשיב כבשר לכל דבר, ומש"ה טמא נדחה לפסח שני כי אינו יכול לאכול אפילו את הגידין.

והנה גם המנ"ח כתב שסוגיין אתיא כהמ"ד שסובר שאין בגידין בנותן טעם, דעי' במנ"ח במצוה ח' (בדף ט"ז של הספר בהדפוס הישן) שהביא מפסחים דף פ"ג ע"ב שגידים הרכים, דהיינו גידי בשר חוץ מגידי הצואר לפי רש"י וגידי השדרה לפי תוס', יש להם דין של בשר וישרפו בקרבן פסח בט"ז משום נותר, וכן בדף פ"ד שם מבואר שנמנין עליהם בקרבן פסח, ואילו הכא מבואר שאין חייבין על גידין משום פיגול נותר וטמא ומשמע שמדובר בכל הגידין, וכן פסק הרמב"ם בפיי"ח מפסוה"מ הכ"ב ולא חילק, וכן בפ"ט מהל' מאכלות אסורות לענין בשר בחלב, וכן בפ"א מהל' אבות הטומאה לענין טומאת נבילה, וכן בפ"א מהל' מאכלות אסורות לענין איסור אכילת בהמה טמאה. ורצה המנ"ח לומר שהסוגיא בפסחים אתיא כהמ"ד שסובר שיש בגידין

בנותן טעם, אבל אנחנו פוסקים כהמ"ד  
 וסובר שאין בגידין בנותן טעם, אלא  
 שהקשה למה פסק הרמב"ם בפ"ח מהל'  
 מאכלות אסורות שהאוכל גיד הנשה של  
 נבילה חייב גם משום נבילה, וכתב שכתב  
 תירוץ על זה במצות גיד הנשה, וגם הביא  
 שם את מה שתירצו האחרונים על זה.  
 ועוד הקשה ממה שפסק הרמב"ם בפ"י  
 מהל' קרבן פסח שגידין שסופן להקשות  
 אין נמנין עליהן דמשמע שאם אין סופן  
 להקשות שפיר נמנין עליהן.

ועוד הביא את דברי הרמב"ם בפ"ח  
 מהל' שחיטה הי"ב שאם נשבר העצם של  
 בהמה, ובשר או עור חופה רוב עביו ורוב  
 הקיפו של העצם, אינה טריפה, ושהגידין  
 הרכים אינן חשובין כבשר, והקשה הכסף  
 משנה מהסוגיא בפסחים שנמנין עליהם,  
 ותי' שהרמב"ם איירי בגידין שסופן  
 להקשות דבאין סופן להקשות פשיטא  
 שהם כבשר, אי נמי שרוב הגידין סופן  
 להקשות, ותמה המנ"ח על תירוצו השני  
 שבהסוגיא בפסחים שם מבואר לא כן.

## קז) ואין חייבין עליהן משום פיגול נותר וטמא.

ע"י במל"מ בפ"ח ה"ז שכתב וז"ל,  
 ויש להסתפק היכא דאוכל מדברים שאינם  
 ראויים לאכילה כגון מן העור או מן  
 המרק שאין בו פגול כמבואר בפרקין דין  
 כ"ב אם לוקה משום אוכל פסולי  
 המוקדשין ולא אימעטו אכילות אלו אלא  
 מכרת. ונראה לדקדק כן מדכתב רבינו וכן  
 טמא הגוף שאכל דברים אלו כו' אבל  
 מכין אותו מכת מרדות, ומריהטא דלישנא  
 משמע דלא קאי מכת מרדות זו אלא

לסיפא, דהיינו טמא הגוף, ולא לפגול  
 ונותר דרישא, מדלא קאמר מכין אותם,  
 וטעמא דמלתא דבפגול ונותר לא שייך  
 מכת מרדות שהרי לוקה משום פסולי  
 המוקדשין שהוא מוזהר בו מלא תאכל כל  
 תועבה, אבל הטמא שאכל מקרבן כשר  
 מכין אותו מכת מרדות, וכן נראה קצת  
 דהא קי"ל דלבונה אין חייבין עליה כרת  
 לא משום פגול ולא משום נותר ולא  
 משום טמא הגוף כמ"ש רבינו בסוף  
 פרקין, ואילו לבונה שנטמאת לוקה עליה  
 משום והבשר אשר יגע בכל טמא לא  
 יאכל וכמ"ש רבינו בפרקין הלכה י"ב,  
 משמע דדברים שאינם ראויים לאכילה לא  
 אימעטו ממלקות, ואולי שאני התם  
 דבפירוש רבינו קרא דכתיב והבשר  
 לרבות עצים ולבונה, ואפשר דשאר דברים  
 שאינם ראויים לאכילה אינו לוקה עליהם  
 משום טומאת בשר עכ"ל.

והנה אולי י"ל שתחילת ספקו תלוי באם  
 הטעם למה מיפטר הוא משום שאינו גופא  
 דזיבחה אשר לפ"ז י"ל שבכל זאת יש גם  
 על זה הלאו של אוכל פסולי המוקדשין,  
 או האם הטעם הוא משום שאינם ראויים  
 לאכילה אשר לפ"ז ה"ה שאין עליהם לאו.

וע"י בקרן אורה על רש"י ד"ה לא  
 פיגול שכתב וז"ל, ואיכא במתניתין תלתא  
 גוונני, דברים שאין ראויין לאכילה כמו  
 העור והרוטב וכו' דאין מתפגלין כלל  
 אפילו ע"י הזבח משום דאין ראויין  
 לאכילה ולית בהו אלא איסורא בעלמא,  
 והמשנה למלך ז"ל בפרק י"ח מפסוה"מ  
 ה"ז נסתפק אי איכא מלקות בהני (משום  
 אוכל פסולי המוקדשין), ולדידי פשיטא לי  
 דלית בהו מלקות כיון דאין ראויים



לאכילה כי היכי דלית בהו לאו דנבילה עכ"ל.

וגם האבן האזל השיג על המל"מ וז"ל, ודבריו תמוהים דהא בכל האיסורים כמו נבלה וטרפה או בהמה טמאה אין חייבין אלא על אכילת הבשר, כמו שכתב הרמב"ם בפ"ד מהל' מאכ"א הל' י"ח האוכל מנבלה וטרפה או מבהמה וחיה הטמאים מן העור ומן העצמות ומן הגידים ומן הקרנים ומן הטלפים וכו' אף על פי שהוא אסור ה"ז פטור, ובדין מרק הרי כתב הרמב"ם בפט"ו מהל' מאכ"א הל' א' ב' דבר אסור שנתערב וכו' אם נמצא בהן טעם חלב והי' בהן ממשו הרי אלו אסורין מן התורה, נמצא בהן טעמו ולא היה בהן ממשו הרי אלו אסורין מדברי סופרים, וביאר בהל' ג' דממשו דחייב הוא כשהי' כזית בכדא"פ, וא"כ איך עלה על דעתו שעל רוטב יתחייב מלקות משום אוכל פסוה"מ עכ"ל.

### קח) השוחט את המוקדשין על מנת לאכול שליל או שיליא בחוץ לא פיגל.

א. פירש"י ששליל אינו מגופי דזיבחה.

ע"י ברש"י שפי' משום שהשליל לאו גופי דזיבחה הוא, וכ"כ הר"ב במשניות. מיהו בגמ' אמר רבי אלעזר שאע"פ שפיגל בשליל לא נתפגל הזבח אבל פיגל בהזבח נתפגל השליל, ובע"ב מדייק רבא כן מהמשנה כאן, והקשה רעק"א במשניות דלפי דברי הר"ב (ורש"י) שלאו גופי דזיבחה הוא, א"כ למה אם פיגל בזבח נתפגל השליל, ובאמת בגמ' פירש"י (וכן פי' רעק"א שם) בדרך אחרת, והיינו שאם

פיגל בזבח נתפגל השליל כי העובר הוא שפיר חלק מגופי דזיבחה כי עובר ירך אמו הוא, והא דאם פיגל בשליל לא נתפגל הזבח אין זה משום שלאו גופי דזיבחה הוא, אלא הטעם הוא משום שמיקרי דבר שאין דרכו לאכול, וכתבו תוס' שבאמת את הדין שפיגל בשליל לא נתפגל הזבח דתנן בהמשנה אפשר לפרש דהיינו משום דלאו גופי דזיבחה הוא, רק שא"כ למה אם פיגל בזבח נתפגל השליל, וכמו שאמר רבי אלעזר, ובע"כ צ"ל שר"א אינו סובר טעם זה.

וראיתי מעירים שרש"י בדברי רבי אלעזר לא הי' יכול לומר משום דלאו גופי דזיבחה הוא שהרי רבי אלעזר אמר גם על מוראה ובשר פרים הנשרפים שאם חישב עליהם אין המחשבה מפגלת והרי דברים אלו הם שפיר גופי דזיבחה. ועכ"פ אכתי צ"ע על רש"י בהמשנה דאם לאו גופי דזיבחה הוא למה אם פיגל בזבח נתפגל השליל.

ב. ביאורו של אבן האזל למה אם פיגל בזבח נתפגל השליל לפי המ"ד שעובר לאו ירך אמו הוא.

וכעין הקושיא הנ"ל על רש"י בהמשנה הקשה האבן האזל בפ"ח מהל' פסוה"ח בסוף דבריו על הלכה כ"ג על שיטת הראב"ד, דהנה שיטת הראב"ד בפ"ז מהל' עבדים היא שעובר לאו ירך אמו הוא, דזה דומה למש"כ רש"י שלאו גופי דזיבחה הוא, והקשה האבן האזל דלפי שיטתו למה אם פיגל בזבח נתפגל השליל. וכתב שאע"פ שעובר לאו ירך אמו הוא, אבל בכל זאת מכיון שהעובר נותר לכהנים

ולבעלים ע"י עבודה בהאם, וכן מכיון שפיגל בהאם הרי זה גורם שאין העובר נותר אלא נשאר באיסור קודש, א"כ הרי זה גורם דחשיב חדא עם האם גם לענין שכמו שחל על האם איסור פיגול הה"נ על העובר, וצ"ב.

### ג. ביאור הדבר לפי יסודו של הגרי"ז.

ויש לבאר את דרכו של האבן האזל על פי היסוד של הגרי"ז (בחי' הגרי"ז על הרמב"ם בהל' תמורה עמוד נ"ח של הספר) שאע"פ שעובר לאו ירך אמו הוא וכשהקדיש את האם אין העובר מתקדש אגב אמו, אבל בנוגע לדיני הקרבה יש להעובר הדינים של האם כי הם קרבן אחד (והרי זה נקרא שמביא קרבן אחד ולא שני קרבנות, ומי שנדר להביא שני קרבנות אינו יוצא על ידי שמביא בהמה מעוברת), ומעתה לפי דבריו יש לבאר שמש"ה מכיון שפיגל בהזבח, והזבח נעשה פיגול, העובר נעשה פיגול עמו, כי מה שנעשה פיגול הרי זה אחד מדיניו בתורת קרבן, אבל בכל זאת אם פיגל בשליל לא נתפגל הזבח כי דבר זה נמדד כדיני ההקדש. כי מחשבת פיגול היא דבר שמשנה את מהות הקרבן ולכן הרי זה דומה להקדש, ועוד דגם בלא זה, אם פיגל בשליל הרי זה נחשב שפיגל בדבר שאינו ראוי לאכילה וכמו שפירש"י. ומעתה יסודו של הגרי"ז שלענין הקרבה העובר והאם נחשבים קרבן אחד הוא גם הביאור בדברי האבן האזל.

והנה במנחות דף ט"ו ע"א אמרינן שאם פיגל בתודה או בכבשי עצרת נתפגלו הלחמים, אבל אם פיגל בהלחמים לא

נתפגלו התודה והכבשי עצרת. והתם הטעם הוא משום שהלחמים נחשבים טפלים להקרבתן, ומש"ה הם מקבלים את הדין של הקרבן אבל הקרבנות אינם נחשבים טפלים להלחמים, ומש"ה אינם מקבלים את הדין של הלחמים. ברם הכא אזלינן עכשיו שעובר לאו ירך אמו, וגם אין העובר נחשב טפל ובטל להאם, וא"כ גם אם פיגל בזבח הדין נותן שלא יתפגל השליל, ולכן צריכים להגיע לדברי הגרי"ז.

### ד. ביאור דברי הגרי"ז על פי הגמ' בב"ק דף ע"ח.

ויש לבאר עוד, דהנה בב"ק דף ע"ח ע"ב מבואר שבענין בטביחה ומכירה שהגנב ימכור את כל הבהמה בלי לשייר חלק ממנה. ומיבעיא לן שם מה הדין אם שייר את העובר ומכר רק את האם, האם זה נקרא שמכר כולה, ואמרינן שאם סוברים שעובר ירך אמו בודאי מיקרי שיורא ושלא מכר את כל האם, כי חיסר אבר שלה, אבל אם סוברים עובר לאו ירך אמו מיבעיא לן האם מיקרי מיקרי ששייר כיון שהעובר מחובר להאם, או האם לא מיקרי שיור כיון שלמיפרש קאי. ומבואר שאפילו אם לאו ירך אמו, ואין העובר נחשב אבר וחלק מהאם, אלא נחשב עצם בפני עצמו, אבל בכל זאת הרי הוא נקרא מחובר להאם (ובמקום אחר דנתי כהנ"ל בנוגע לענבים העומדים ליצבר כמחובר דמי, די"ל שאינם נחשבים חלק מהקרקע, ולא חל עליהם שם של קרקע, אבל נחשבים מחוברים להקרקע). ומעתה י"ל שמה שכתב הגרי"ז שלענין קרבנות יש להם דין של דבר אחד הרי זה משום

שלענין דיני הקרבה אין צריכים גדר של ירך אמו אלא מספיק בזה שמחובר להאם.

**ה. ביאורו של התפארת ישראל לפי המ"ד שעובר ירך אמו, דאין האם נחשבת ירך העובר, ועוד אחרונים שסוברים כן.**

ועי' בתפארת ישראל על משניות כאן באות כ"ט שכתב שאע"פ שעובר ירך אמו הוא והעובר מקבל את הדינים של האם, אבל לא אמרינן שהאם היא ירך העובר, כלומר שהאם מקבלת את הדינים של העובר, ולכן פיגל בזבח נתפגל השליל, אבל פיגל בשליל לא נתפגל הזבח, ומפרש כן את דברי רש"י בהמשנה, דהיינו שמה שכתב רש"י שלאו גופי' דזיבחה, אין כוונתו לומר שעובר לאו ירך אמו הוא, אלא כוונתו היא לומר שהאם אינה נחשבת חלק מהעובר, ולענין לתת להאם את דיני העובר אמרינן שהעובר אינו גופי' דזיבחה. וכיסודו בעובר ירך אמו איתא גם בשו"ת שבות יעקב ח"א סי' ע"ג, הובא בפתחי תשובה ביו"ד סי' רי"ז סק"א עי"ש.

וכעין יסוד זה איתא בש"ך ביו"ד סי' רס"ז סקע"ה, דהנה הרמב"ם בפ"ז מהל' עבדים ה"ה פוסק שאם שחרר את האם ושייר את העובר הרי זה חל, אבל אי אפשר לשחרר רק את העובר כי הרי זה כמשחרר חצי עבד, וטעמו דחשיב חצי עבד הרי זה כי עובר ירך אמו, והקשה הראב"ד שם על הרמב"ם שאם עובר ירך אמו א"כ למה בהרישא דבריו קיימים, וכוונתו היא שמכיון שעובר ירך אמו א"כ גם כשהוא משחרר את האם לבדה הרי זה

כמשחרר חצי עבדו כמו היכא שהוא משחרר רק את העובר. והסיק הראב"ד שלעולם עובר לאו ירך אמו הוא, וזהו הטעם של הרישא, רק שבכל זאת בהסיפא אינו יכול לשחרר את העובר לבד כי הוא דבר שלא בא לעולם, א"נ שהאם אינה יכולה לקבל את הגט שחרור עובר העובר כי אין עבד מקבל גט שחרור מרבו בשביל חבירו עבד. ועי' בש"ך שם שיישב את דברי הרמב"ם שלעולם עובר ירך אמו הוא ומש"ה אם הוא משחרר את העובר הרי זה נחשב שהוא משחרר חצי עבד, אבל בהרישא האם שפיר משוחררת אע"פ שהעובר אינו משחרר, ואין זה נקרא ששחרר רק חצי עבד כי אע"פ שהעובר חשיבא חלק מהאם, וממילא יש לו דין של חצי, אבל האם אינה נחשבת חלק מהעובר, וממילא יש לה דין של עבד שלם.

**קט) בענין אם יש חיוב על נותר וטמא בשליל, וכן בענין אם יש בו מצות אכילה, ומצות שריפה, והאיסור לאבד קדשים.**

עי' בתוס' בע"א כאן שכתבו שיש איסור נותר וטמא בשליל כי כן מוכח מהא דאמרינן בתמורה שהעובר נאכל ליום ולילה, והא דממעטינן בתו"כ שליל מהא דכתיב זבח הרי זה קאי על מצות שריפה, דהיינו שאין מצות שריפה על שליל. והקשה רעק"א בגליון הש"ס מהא דתניא בע"ב שכולן אין חייבין עליהם משום פיגול נותר וטמא וקאי שם גם על שליל. וגם הרמב"ם בפ"ח מהל' פסוה"מ הכ"ג פסק כתוס' שחייבים על שליל משום נותר

וטמא, וקשה עליו מהברייתא בע"ב, ורעק"א כאן הביא מהמרכבת המשנה שהרי רבא בע"ב מדייק מהמשנה שחייבים על השליל משום פיגול דהא תנן שאין חייבין על חלב המוקדשין וביצי תורין משום פיגול נותר וטמא וא"כ משמע שעל שליל שפיר חייבים משום פיגול (דהיינו שאם פיגל בהזבח נתפגל השליל) וא"כ ה"ה לנותר וטמא, ובאמת גם זה יש לדייק מהמשנה, וא"כ המשנה חולקת על הברייתא לעיל בע"ב שם, וא"כ י"ל שהרמב"ם פוסק כהמשנה, ורעק"א נשאר קשה על תוס' כי מדבריהם משמע שאין שום צד לומר שאין חייבים, והרי שפיר יש צד כזה דהא כן איתא בהברייתא בע"ב. וגם חזינן שלא אמרו שהתו"כ סובר כהברייתא בע"ב.

והנה אע"פ שלא הזכירו תוס' בע"א את הברייתא בע"ב, אבל בע"ב בד"ה הא וכו' הקשו על הברייתא שתניא שאין חייבים עליהם מדיוקן של רבא מהמשנה ששפיר חייבים, ותירצו שלעולם אין חייבים וכהברייתא (ודלא כדבריהם בע"א), ומה שתני רק על חלב וביצים שאין חייבים עליהם משום פיגול נותר וטמא ולא תני כן על שליל הרי זה משום פיגול דאיסור פיגול נוהג בשליל אבל לעולם נותר וטמא אינם נוהגים גם בשליל.

ובביאור הדבר כתב החזו"א בסי' י"א סק"ד בזה"ל, כיון דאינן בשר גמור, אין בהן מצות אכילה ולא לאו דלא תתירו, ולפיכך אין מפגלין, וכן אין בהן משום נותר, וגם לא קרינן בהו כל טהור יאכל בשר, ולפיכך אין חייבין עליהן משום טומאה, אבל פיגול דאיתא אף בפרים

איתא גם בשליל, כ"כ בשט"מ (בע"ב) באות כ"ג (מיהו בשט"מ שם איתא שאין נותר וטמא משום מיעוטא דזבח).

והחזו"א במס' טבול יום בההוספה לפרק ד' באות י' הקשה על המרכבת המשנה דהא ליכא ראי' מהמשנה שחייבים על שליל משום נותר וטמא, אלא יכול להיות שאין חייבים, והא דלא תני גם על שליל שאין חייבים עליו משום פיגול נותר וטמא כמו שתנן על חלב וביצים הרי זה משום פיגול וכמו שכתבו תוס' בע"ב, וא"כ מהיכן הכריח הרמב"ם דלא כהברייתא בע"ב דאין חייבים משום נותר וטמא. ועוד דאם איתא שהמשנה חולקת על הברייתא, הגמ' היתה צריכה להדגיש כן ולפרש את המחלוקת.

והנה הראב"ד שם כתב על דברי הרמב"ם שמה שכתב שחייבין על השליל משום פיגול קאי רק על היכא שפיגל בהזבח אבל אי אפשר לפגל בהשליל עצמו, וכתב הכ"מ שבאמת גם הרמב"ם מודה בזה וכמו שפסק לעיל שם בפ"ד ה"ז, רק שהראב"ד בא לפרש ולא להשיג. מיהו האבן האזל הקשה למה הוצרך הראב"ד להוסיף דבר זה הלא כן מבואר להדיא מדברי הרמב"ם לעיל שם, וכתב האבן האזל שכוונת הראב"ד היא להשיג על הא שהרמב"ם פוסק שחייבין משום נותר וטמא דס"ל להראב"ד שכמו שאי אפשר לפגל בשליל, ה"ה שאין חייבין עליו משום נותר וטמא, וכתב שאע"פ שדברי הראב"ד לא מבוארים לגמרי לפי דרך זה, בכל זאת כן נראה לומר בכוונתו, ושאו"ל צריכים להגי' שהשגתו קאי על דברי הרמב"ם בנותר וטמא ולא על פיגול.

והחזו"א בזבחים סי' י"א אות ד' ר"ל שהרמב"ם מפרש שכוונת הברייתא במה דתניא שאין חייבין עליהם משום פיגול נותר וטמא היא רק לשאר הדברים שנזכרים בהברייתא שם ולא לשליל, אלא בשליל שפיר נוהג נותר וטמא, והא דתניא שכולם אין נוהגים הרי זה קאי רק על פיגול, דהיינו שאם פיגל בשליל אין הזבח מתפגל, אבל לא על נותר וטמא.

ועי' בשט"מ בע"ב באות כ"ג שכתב שטעמם של תוס' בע"ב שנוותר וטמא אינם נוהגים בשליל הרי זה כי הם מפרשים שהמיעוט של זבח שהביאו בע"א בא למעט באמת מדין נותר (וכ"כ החזו"א שם) וילפינן טמא ופיגול מנותר, אבל בכל זאת אם פיגול בהזבח נתפגל השליל עמו.

ואכתי צריכים להסביר מה עושים תוס' בע"ב עם מה שהביאו תוס' בע"א מתמורה שהשליל נאכל ליום ולילה אחד, דמזה נראה דשפיר נאמר בו דין נותר כיון שיש לו זמן אכילה. וכתב החזו"א שם שני אפשריות, א', שאע"פ שתוס' סוברים שליכא איסור אכילה של נותר, וכן בודאי אין חיוב אכילה, אבל בכל זאת אם אכל הרי הוא שפיר מקיים מצוה רק שאין חיוב של מצוה, ומכיון שמצוה מיהא איכא א"כ על זה איתא בתמורה שם שהמצוה היא ליום ולילה אחד. ב', שהגמ' בתמורה קאי לענין מצות שריפה דמצוה לשורפו לאחר יום ולילה ושפיר שייך מצות שריפה אע"פ שלא הטריחה אותו הכתוב לאוכלו.

ועוד כתב החזו"א לפי דרכו השני' דמכיון שיש חיוב לשורפו שוב אסור לאוכלו לאחר הזמן של יום ולילה משום דהוי בגדר מפסיד קדשים (אבל אם אין

מצוה של שריפה לא שייך לאסור משום של מפסיד קדשים כי יש איסור רק כשעושה בו שלא כדינו, דהיינו היכא שדינו היא לאוכלו או לשורפו).

ועוד כתב שאפילו לפי הרמב"ם שסובר שחייבים משום נותר אבל י"ל שגם הרמב"ם מודה שאין על השליל מצות אכילה כי לא שייך בו הענין של למשחה. ומעתה לפי הרמב"ם י"ל שהמיעוט של התו"כ בא למעט שאין בו מצות אכילה ולא דלא תותרו (צ"ע דא"כ איך יש כרת) וממילא אין בו מצות שריפה. ועל תוס' שמפרשים שהתו"כ ממעט ממצות שריפה הקשה מהא דמבואר בפסחים דף פ"ג ע"ב שבאלל ה' שפיר נוהג חיוב שריפה אם לא שדינו הוא כעצמות ממש.

והנה הקהלות יעקב בסי' כ"ז ר"ל שאין סתירה בתוס' מדבריהם בע"א לדבריהם בע"ב, כי כוונתם בע"א היא רק שיש איסור באכילתו אבל אין החיוב כרת שיש על אכילת נותר. והביא את דברי החזו"א שהאיסור אכילה הוא משום שהוא מפסיד בזה קדשים ומבערם שלא כדינם, אלא שהעיר שהרי דברי החזו"א הנ"ל שייכים רק אם יש חיוב שריפה או מצות אכילה כי האיסור הוא להפסיד קדשים בדרך שאינו דינו וא"כ מכיון שתוס' סוברים שאין חיוב שריפה לא שייך האיסור של מפסיד קדשים. ושוב ר"ל שכוונת תוס' היא להאיסור קודש ומעילה שירד אחרי זריקה כי לאחר שעובר הזמן של אכילה י"ל שהאיסור הזה חוזר.

מיהו לא הבנתי את פירושו בדברי תוס' שהרי תוס' כתבו שאי אפשר לומר שהמיעוט של התו"כ בא למעט שאין

איסור אכילה כי איתא בתמורה שם ששפיר יש הגבלת זמן, ואילו לפי הקהלות יעקב מה קשה הלא אכתי אפשר לומר שהמיעוט בא למעט מהלאו של נותר, וא"כ בע"כ חזינן שתוס' נוקטים שלפי הגמ' בתמורה יש גם איסור נותר.

### קי) שיליא.

הנה בהמשנה כאן תנן ששיליא אינה מפגלת את הזבח, ובע"ב בדברי רבא מבואר שהוא שפיר מתפגל עם הזבח.

והנה בחולין דף ע"ז ע"א תנן שאם שחט בהמה ומצא שמונח בה שיליא הרי היא מותרת לאכילה (כלומר ואין בה משום אבר מן החי משום שגם היא ניתרת ע"י השחיטה), ועוד תנן שם שאם מתה הבהמה אין השיליא מטמאה טומאת נבילה, וגם לא טומאת אוכלין, אבל אם חישב עלי' לאוכלה הרי היא מטמאה טומאת אוכלין אבל גם אז אינה מטמאה טומאת נבילה. ולענין בשר בחלב איתא בדף קי"ג ע"ב שם שהיא בגדר פירשא בעלמא ולא בשר.

ועי' ברמב"ם בפ"ד מהל' מאכלות אסורות ה"ה לענין נבילה שכתב (לענין נבילה) וז"ל, השיליא שיצאת עם הולד אסורה באכילה והאוכלה פטור שאינה בשר עכ"ל. וכעין זה כתב גם בהי"ח וז"ל, האוכל מנבילה וטריפה, או מבהמה וחי' טמאים, מן העור וכו' ומן השיליא שלהם, אע"פ שהוא אסור הרי הוא פטור מפני שאין אלו ראויין לאכילה ואין מצטרפין עם הבשר לכזית עכ"ל. ובפ"ה הי"ג כתב וז"ל, ושיליא שיצאת מקצתה ושחט את הבהמה, אם היתה שיליא זו קשורה בולד (כלומר

ומשום כך אין לחשוש שמא יש בתוכה ולד שנימוח) מה שיצא ממנה אסור והשאר מותר עכ"ל, והשיג עליו הראב"ד למה היא אסורה, (וכבר העירו למה לא השיג הראב"ד כבר לעיל בפרק ד'). ובפ"ט ה"ז פסק הרמב"ם שהמבשל שיליא בחלב וכן האוכלן הרי הוא פטור.

והקרן האורה כאן הקשה על הא דמבואר בסוגיין שאם פיגל בהזבח גם השיליא מתפגל וחייבים על אכילתה משום פיגול, דזה נראה דלא כמו דאיתא בנוגע לבשר בחלב שהיא פירשא בעלמא, וכן דלא כמו שפסק הרמב"ם שהאוכל שיליא של נבילה או טריפה או בהמה וחי' טמאה אינו חייב.

והפרי חדש ביו"ד סי' פ"א כתב לחלק ששיליא אינה בגדר בשר, אבל הרי היא שפיר בגדר אוכל, ומש"ה סובר הרמב"ם שאע"פ שאינו לוקה על אכילתה משום טריפה והאחרים אבל הרי היא אסורה, ומאי דאיתא בחולין דף קי"ג שהיא פירשא בעלמא הרי זה רק בנוגע להיות נחשב בשר, אבל אוכל מיהא הויא.

והחזו"א על טבול יום בההוספה לסי' ד' באות י' תמה עליו דלא כתיב בטומאת נבילה המלה בשר, וכן לא בבשר וחלב אלא כתוב גדי, ועוד דכל חלק מהבהמה שראוי לאכילה נקרא בשר, ועוד דבפיגול שפיר כתיב בשר ובכל זאת חזינן שהוא מתפגל (מיהו ראיתי בספר מנחת אברהם בשם הגר"מ, אחיו של הגרי"ז, שמהא שנוהג דין פיגול גם במנחות מוכח שאין צריכים בשר, ועי' להלן באות קי"א בקטע "ועי' גם בחשק שלמה").

ובספר יראים מצוה ס"ג קרוב לסופו בד"ה תניא בביצה כתב וז"ל, דאפילו אין תורת בשר עלי' מיתסרי בנבילה דכתיב לא תאכל כל נבילה, כל הנאכל בנבילה נאסר, אבל לענין בשר בחלב בשר בעינין (כן צ"ל) וכו' עכ"ל.

ועי' בחזו"א שם שכתב וז"ל, ונראה הטעם דלענין איסור אכילה לא שייך שביטול מאכילה יגרום היתר אכילה שזהו עיקר כונת התורה להתרחק מאכילתו ולהתנהג בו כבעצים ואבנים, ובכל שעה הוא מוזהר שלא להחשיבו לאוכל, ואפשר שזה כונת התו' מנחות ס"ט א' לחלק בין טומאה לאיסור, ולפ"ז י"ל דשיליא נמי כיון שאינו עיקר אוכל, בלא מחשבה כבר יצאת מתורת נבילה לענין טומאה, וכן לענין בב"ח אינו בכלל סתם גדי, אבל לענין איסור נבילה וטמאה הויא בכלל איסור עכ"ל.

ולהלן שם דן על פיגול בהשוואה לנותר וטמא, ודן על שיטת תוס' שאע"פ שמתפגל עם הזבח אבל ליכא חיוב של נותר וטמא (וכבר כתבנו כמה חילוקים להלן באות קי"ט) וכתב וז"ל, ומיהו לענין פיגול נותר וטמא, לדעת תו' זבחים ל"ה ב' דחייבין עליה משום פיגול אבל לא משום נותר וטמא, צריך טעם, ואפשר דנותר אינו [אלא] אם הוא עיקר הזבח לענין מצות אכילתו, וכן אם אכלו בטומאת הגוף אינו חשוב כל כך להתחייב עליו, אבל פיגול הוא פסול בפועל וחייל על הכל, ומיהו אין הטעם משום דלאו אוכל גמור הוא, דהא שליל ושיליא חד דינא אית להו כמבואר בסוגיא, וגם בשליל אין חייבין עליו משום

נותר וטמא, ושיליל אוכל גמור הוא כדאמר חולין קט"ז א' שליל גדי מעליא, ואפ"ה לאו גופי' דזבחה הוא לענין נותר וטמא, ושיליא לא עדיפא משליל עכ"ל.

ושוב כתב שם וז"ל, אח"כ ראיתי מש"כ הר"מ פ"ג מה' מ"א ה"ו, ומבואר דכל שאינו בשר גמור הוא אסור אבל מקלש קליש איסורו וכי היכי דפחות מכזית אין בו שיעור ה"נ בלית לי' איכות הראוי לית בי' שיעורא, והלכך לענין לפגל דבעינן שיעורא דפחות מכזית אינו מפגל, גם אלו הקלושות אינן מפגלות, וכן לטמא טומאת נבילות וכן לחיוב מלקות לדעת הר"מ, אבל להתפגל דלא בעינן שיעורא גם אלו מתפגלין, וכן לענין איסור אכילה, ולענין בב"ח לא בעינן קרא למעט, משום דבעינן שיעורא כדאמר חולין ק"ח ב' חצי זית בשר כו', ואפי' ללוי שם דאפשר דסבר דלא בעינן שיעורא מ"מ בשר גמור בעינן כדאיתא בשו"ע סי' פ"ז ס"ז, מיהו לפ"ז אין חייב עליהן מלקות משום פיגול וצ"ע עכ"ל.

### קיא) חלב מוקדשין ובציי תורין אין חייבין עליהן משום פיגול נותר וטמא.

הנה הרמב"ם לא הביא שחלב מוקדשין אינו מתפגל. והגרי"ז הביא שבחולין דף קט"ז ע"א תנן שחלב שבקיבה אסור משום נבילה, ובגמ' שם איתא דהיינו קודם חזרה אבל חזרו לומר דמותר כי פירשא בעלמא הוא. והנה רש"י כאן פי' שהמשנה איירי בחלב שבדדין שהוא בודאי פירשא

בעלמא, אבל י"ל שהרמב"ם סובר שהמשנה איירי בחלב שבקיבה ושהמשנה שלנו אתי קודם חזרה דאז חידוש הוא לומר שאינו מתפגל כי הו"א שכיון שאינו פירשא בעלמא א"כ כמו שאסור משום נבילה הה"נ שהוא מתפגל ולכן צריכים להשמיענו שבכל זאת אינו מתפגל משום שאינה גופא דזיבחה וכמו שפירש"י, אבל לאחר שחזרו לומר שהוא בגדר פירשא בעלמא פשיטא שאינו מתפגל. וכדברים אלו כתב האור שמח בפ"ח מהל' פסוה"מ הכ"ב.

והנה בפ"א מהל' טומאת אוכלין הכ"ג פסק הרמב"ם שמחשבה לשם אוכל מהני לחלב שבתוך הקיבה לענין שיטמא טומאת אוכלין (אבל לא טומאת נבילה) משא"כ לחלב שבתוך הכחל שלא מהני בו מחשבה כלל, וכן בפ"א מהל' אבות הטומאה הט"ו פסק שגם בשיליא מהני מחשבה. ובספר מנחת אברהם העיר שלפ"ז שפיר הי' לו להרמב"ם להשמיענו שחלב שבקיבה אינו מתפגל ושוונה הוא משיליא. מיהו באמת לפי הנ"ל צ"ע למה באמת אינו מתפגל כמו ששיליא מתפגל.

וכתב הקר"א דהנה חזינן לענין שליל שכתב רש"י שלא גופא דזיבחה הוא, ודבריו קאי גם על שיליא לפי סדר הדיבורים, אבל לענין ביצים וחלב כתב דלאו דזיבחה הוא, וכתב על זה הקרן אורה וז"ל, וכוונתו (של רש"י) דשליל (ושיליא) דין זבח לו ונאכל ליום ולילה, אלא דמ"מ לא גופי' דזיבחה הוא, ועל כן אין הזבחה מתפגל על ידו, אבל עם הזבחה נתפגל גם הוא, אבל חלב וביצים אין להם דין זבח כלל אפילו על ידי הזבחה אלא איסור

מעילה בעלמא הוא ולא שייך בהו פיגול כלל עכ"ל.

ועי' גם בחשק שלמה שעמד על זה שרש"י כתב גבי חלב שלא זיבחה הוא, ואילו בנוגע לשליל ושיליא כתב שלא גופי' דזיבחה הוא, אלא שהחשק שלמה ר"ל להיפך מהקרן אורה, דהקשה שם למה לא תנן לענין חלב וביצים שאינם מפגלים את הקרבן, ור"ל שרש"י סובר שבאמת הרי הם שפיר מפגלים את הזבחה, רק שאינם מתפגלין עם הזבחה כי אינם בכלל הזבחה, כלומר שאינם בכלל מה שכתוב ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי, וחלב וביצים אינם בכלל בשר, אבל הרי הם שפיר מפגלין כי הם שפיר נחשבים חלק מהקרבן, רק לא בשר (ועי' לעיל באות ק"י בקטע "והחזו"א"), ושוב כתב שאי אפשר לומר כן כי האכל יאכל איירי במחשבה, דהיינו במה שהוא מפגל. ועכ"פ ציין שם שהר"ב כתב גם על חלב לשון של לאו גופא דזיבחה הוא.

והנה הרמב"ם בפ"ג מהל' מאכלות אסורות ה"ו הביא שחלב בהמה טמאה אסור מהתורה אבל אין לוקין עליו כי אינו בגדר בשר.

ועי' ברעק"א על משניות שהעיר על הר"ב שכתב גבי שיליא שלא גופי' דזיבחה הוא, דלפ"ז הדין נותן שגם לא יתפגל וכמו בחלב וביצים דהוי מטעם הנ"ל כמו שכתב הר"ב גם שם והדין הוא שלא מתפגלים, והרי בע"ב מדייק רבא מהמשנה כרבי אלעזר דשפיר מתפגל (וזה קשה רק על הר"ב אבל רש"י בחלב וביצים כתב דלאו זיבחה הוא).



וכתב שצ"ל כמו שכתב רש"י בהגמ' ששיליא אינה מפגלת משום שאין דרכה להאכל.

לשריפה, ורק בשליל הו"א שהם עצמם מתפגלים.

### ק"ב) אר"א פיגל בזבח נתפגל השליל בשליל לא נתפגל הזבח.

הנה לענין שליל כתב רש"י דלא מיקרי דבר שדרכו לאכול משום שרוב אנשים אינם אוכלים אותו. מיהו במוראה כתב דלא חזי לאכילה משום דפירשא בעלמא הוא רק שאם פיגל באלל נתפגלה מוראה כי כיון שיש מיהא שאוכלים אותו הרי זה מועיל שמשוויי אוכל.

והנה עיין ברש"י ד"ה לא נתפגל הזבח שכתב בנוגע לשליל וז"ל, ומיהו אין מחשבתו מפגלת הזבח, דדבר שאין דרכו לאכול הוא, דרובא דאינשי לא אכלי לי, ושליל עצמו נמי לא נתפגל מדקתני מתניתין לאכול שליל או שיליא בחוץ לא פיגל עכ"ל. וכוונתו היא להוכיח מהמשנה שהשליל עצמו לא נתפגל, כי הו"א דנהי שאינו מפגל הזבח, אבל אולי הוא עצמו שפיר מתפגל, ועל זה הוכיח מהמשנה דתנן דלא פיגל כי משמע דקאי גם על השליל עצמו.

מיהו להלן גבי חישוב בפריס לא נתפגלו אימורים כתב רש"י וכל שכן דלא נתפגלו פריס עצמם שהרי חישוב לאכול דבר שאין דרכו לאכול עכ"ל. וצ"ע דא"כ למה בשליל הוצרך להוכיח מהמשנה.

וי"ל דפריס כיון שצריכים לשורפם חשיבי לא חזי לאכילה כלל ומש"ה פשיטא שהם עצמם אינם מתפגלים כיון שסופם

### קיג) פיגל באלל נתפגלה מוראה.

עי' בחולין דף קי"ז ע"ב דתנן שהאלל מצטרף (לשיעור כזית) לטמא טומאת אוכלין, אבל לא טומאת נבילה, והיינו משום שאינו בגדר בשר, אבל הוא שפיר בגדר אוכל בהדי הבשר, ורבי יהודה סובר שאם יש כזית מן האלל במקום אחד הרי הוא מטמא טומאת אוכלין בלי להצטרף עם עוד בשר. ובגמ' דף קכ"א ע"א הביאו שרבי יוחנן מפרש שאלל הוא מרטקא, ופירש"י דהיינו גיד השדרה והצואר שהוא קשה מאד, וריש לקיש מפרש שהכוונה היא לבשר שפלטתו סכין, פי' שכשמפשיטין את העור, גם קצת מהבשר נחתך מהבהמה. ובהמשך הגמ' אמרינן שכולי עלמא מודים שאלל דקרא היינו מרטקא, וכן שלכו"ע לפי רבי יהודה אלל היינו בשר שפלטתו סכין כי במרטקא לא יעזור מה שיש כזית במקום אחד כי הוא עץ בעלמא.

ותוס' שם בשם ר"ת פירשו שמרטקא היינו בשר מת וכתבו וז"ל, ולא כפי' הקונטרס שפי' גידי הצואר, מדאמרינן פרק כל הפסולים פיגל באלל נתפגלה מוראה, פיגל במוראה לא נתפגלה אלל, ובעוף אין גידי צואר קשין, ומוראה לא שייך אלא בעוף, ולמאן דמפרש בשר שפלטתו סכין לא קשה לי' מהתם, דהא אמרינן בסמוך דלכו"ע מרטקא נמי הוי אלל עכ"ל. וביאר המהרש"א שכוונתם בהך "דלכו"ע" היא

למאי דאמרינן שלכו"ע אלל דקרא היינו מרטקא.

וכתב הרש"ש שאינו מבין מה קשה להו, הלא אדרבה לפי רש"י אתי שפיר, כי המשנה בחולין שם איירי בגיד הצואר של בהמה, אבל רבי אלעזר כאן איירי בגיד הצואר של עוף דרכיך, וכמו שפירש"י עצמו כאן, וכמו שכתבו תוס' בתוך דבריהם, וא"כ אתי שפיר למה בעוף אפשר לפגל בהאלל.

וכעין זה הקשה החשק שלמה כאן דהא פשיטא שהמשנה בחולין שם איירי בשל בהמה ורבי אלעזר איירי בשל עוף, ואם קושיית תוס' היא למה הוצרך רבי אלעזר להשמיענו דבר זה (וכן פי' באמת הטהרת הקודש) דפשיטא שהאלל של עוף חשיב אוכל, וא"כ הי' לו לרבי אלעזר לומר פיגל בבשר נתפגלה המוראה, בודאי שדבר זה לא קשה, כי שפיר צריכים ללמדנו את החילוק הנ"ל בין אלל של עוף לאלל של בהמה.

והנה החזו"א הקשה על רש"י מביצה דף ז' ע"א דאיתא שהאוכל גידין של נבילת עוף הרי הוא טהור, וז"ל החזו"א, תימה אי חשיב בשר לפגל כל שכן דחייבין עליהן משום נבילה, דהא שליל חייבין עליו משום נבילה ואינו מפגל וכו', ובהדיא תניא בביצה ז' א' דהאוכל מן הגידין בנבילת העוף טהור, ואי גידי צואר חשיב בשר, כל שכן שאר גידין כמבואר בפסחים פ"ג ב' כל הגידין בשר חוץ מגידי צואר (בבהמה), והיינו אלל דמתניתין וכו'. ובתוס' פירשו אלל דהכא בענין אחר וניחא הכל עכ"ל.

ועוד הקשה החשק שלמה שאדרבה על

ר"ת קשה מאי שנא עוף מבהמה בנוגע לבשר מת.

ושוב כתבו תוס' וז"ל, ולמאן דמפרש בשר שפלטתו סכין לא קשה לי' מהתם, דהא אמרינן בסמוך דלכו"ע מרטקא נמי הוא אלל עכ"ל, פי' שלפי ריש לקיש שמפרש שאלל הוא בשר שפלטתו סכין, דזה בודאי חשיב בשר ואוכל, רק דאינו מטמא טומאת נבילה משום דלא חשיב, א"כ צ"ל שאלל בהמשנה כאן היינו גיד הצואר, ולכן אינו מפגל וכו"ע מודים שגם גיד הצואר מיקרי אלל. וכן היא גם כוננת תוס' אצלינו שאלל דמתניתין הוא מרטקא ושל רבי אלעזר הוא בשר שפלטתו סכין (וע"ע בדרכו של הטהרת הקודש).

והנה לכאורה כעין זה צריכים לומר גם לפי ר"ת, דהיינו שאע"פ שאלל בהמשנה כאן הוא בשר מת, אבל האלל של רבי אלעזר הוא בשר שפלטתו סכין, אלא שלפ"ז הי' ר"ת יכול להשאר עם הפשט של רש"י שאלל בהמשנה כאן הוא גיד הצואר רק שאלל דר"א הוא בשר שפלטתו סכין.

### קיד) רש"י ד"ה לא נתפגל הזבח.

וז"ל, קסבר רבי אלעזר שליל גופי' דזיבחה הוא דעובר ירך אמו הוא, ומיהו אין מחשבתו מפגלת הזבח דדבר שאין דרכו לאכול הוא עכ"ל. הנה לכאורה הי' רש"י יכול לומר שאין מחשבתו מפגלת את הזבח משום שאע"פ שעובר ירך אמו נותן להעובר את דיני האם, אבל אינו נותן להאם את דיני העובר, דהאם אינה נגררת

בתר העובר, ואינה ירך העובר, וכבר דננו על זה לעיל באות ק"ט. מיהו י"ל שרש"י כתב טעמו כדי לבאר למה אין השליל עצמו מתפגל כשחישב עליו.

### קטו) תד"ה פיגול בזבח.

וז"ל, ושם דחק בחנם דאפילו חזיא (מוראה) כשאר בשר, אינה מפגלת את העוף דמוראה לבית הדשן, ואין בה לא אכילת אדם ולא אכילת מזבח עכ"ל. ועי' ברש"ש שכתב שרש"י פי' מה שפי' כי הוא מפרש דאיירי גם בחטאת העוף, וס"ל שהמוראה נאכל כמו שאר העוף, וכמו שהביא מהתו"כ על פי פירושו של הקרבן אהרן, וכן מהמשנה להלן בדף ס"ד, ורש"י פי' דאיירי גם בחטאת העוף כי הוא מפרש שהכוונה באלל כאן היא לגיד הצואר, ומש"ה אפשר לפרש גם בחטאת העוף, אבל תוס' מפרשים שאלל הוא בשר שפלטתו סכין, וא"כ צ"ל דאיירי רק בעולת העוף, כי בעולת העוף הרי הוא קודר כדי להוציא את המוראה וא"א שלא יקח קצת מהושט עמו, אבל בחטאת העוף אין מסירים את המוראה, וא"כ מכיון דאיירי בעולת העוף הרי בעולת העוף אין המוראה נאכלת, אלא היא נזרקת לבית הדשן, עכ"ד הרש"ש.

ועי' גם בטהרת הקודש שכתב כהדברים הנ"ל וגם הביא את התו"כ ואת דברי הקרבן אהרן, אלא שהוא כתב שקשה באמת על תוס' מה מקשים על רש"י, הלא רש"י לשיטתו הי' צ"ל משום שאין דרכו לאכול כיון שלפי שיטתו בביאור אלל איירי גם בחטאת העוף.

מיהו י"ל שתוס' סוברים כהרמב"ם בפרק ב' מהל' מעילה ה"ו שכתב שאסור ליהנות מהמוראה של חטאת העוף, רק שאין חיוב מעילה.

והנה הכ"מ שם הביא כמקור לדברי הרמב"ם את מאי דאיתא בתמורה דף ל"ד ע"א שבעולת העוף המוראה אסורה באכילה רק שאין מעילה, והרש"ש כאן תמה על הכ"מ מה היא הראי' מעולת העוף לחטאת העוף.

והנה הקרבן אהרן כתב רק שמותר להכהנים לאוכלו אבל לא כתב שחייבים לאוכלו, והטהרת הקודש כתב שצריכים הכהנים לאוכלו, אבל שוב הביא את לשון הקרבן אהרן שאם רצו רשאים לאוכלו. ומלשון זה נראה שאין בזה מצות אכילת קדשים אלא הוי רק רשות. וגם לפ"ז יש לומר כדברי תוס' שלא שייך לפגל בה כי אין בו אכילת אדם, כי י"ל שכדי לפגל צריכים לחשוב על אכילת אדם או מזבח שמצוה לעשותה.

וראיתי מבארים עוד, דהנה לעיל בדף כ"ח ע"א אמרינן שצריכים להשמיענו שיש מחשבת פיגול על עור האלי' כי אע"פ שהוא נאכל וחשיב אוכל, אבל ס"ד שכיון שאינו נחשב בגדר אכילה שהיא "למשחה" אי אפשר לפגל בו, די"ל שהכוונה 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.

### קטז) בא"ד.

וז"ל, ויש דוחקים כאן לפרש משום דדרשינן בתורת כהנים בפרשת צו גבי נותר הזבח פרט לשליל ושלילא, ועל כרחין שייך נותר בשליל כדאיתא בתמורה בפרק כיצד מערימין גבי שליל שבחטאת דאין נאכל אלא ליום ולילה, הלכך אם אינו ענין לנותר תנהו ענין למחשבת נותר עכ"ל, ומבואר שבלי הראי' מתמורה לא היינו אומרים כדבריהם שהתו"כ ממעט מחשבת נותר, אלא היינו אומרים שהמיעוט בא לומר שאין איסור נותר וממילא אכתי הי' אפשר לומר שמחשבת נותר שפיר איכא, כלומר דשפיר אפשר לפגל בשליל, מיהו צ"ע דגם אם כוונת התו"כ היא למעט שבשליל אין איסור נותר אבל אכתי יוצא שאין בו מחשבת נותר, דהא אם אין איסור נותר אין לו הגבלת זמן וא"כ לא שייך לחשוב שיאכלנו חוץ לזמנו (מיהו יש לפקפק אם משמע מדבריהם כהנ"ל, כי י"ל שגם אם כוונת התו"כ היא למעטו מאיסור נותר ג"כ יוצא שא"א לחשוב לאכול חוץ לזמנו כי לא נתנה התורה זמן, רק שתוס' כתבו את האמת שמוכח שכוונת התו"כ היא למיעוט מפורש שאינו מפגל).

ותי' העולת שלמה שאה"נ לפגל ע"י מחשבת חוץ לזמנו לא הי' שייך, אבל אכתי הי' יכול לפגל ע"י מחשבת שלא במקומו, שהרי לפי הנ"ל מה שאין מפגלין בשליל הרי זה רק בגלל חסרון בהמציאות, דהיינו כי לא נאמר בו זמן, אבל אכתי

הי' אפשר לפגל ע"י חוץ למקומו, אבל עכשיו שאומרים שהמיעוט קאי על מחשבת נותר א"כ המיעוט הוא מיעוט בגוף הדין כי שפיר יש בו זמן, וא"כ מעתה ילפינן חוץ למקומו מחוץ לזמנו שגם אין נוהגת מחשבת חוץ למקומו.

### קיז) בא"ד.

וז"ל, ונראה דמדיון שריפה קממעט שליל ושלילא דשריפה כתיבא בקרא עכ"ל. ע"י בעולת שלמה שהקשה דלפ"ז למה הוי נותר לאו הניתק לעשה דשריפה, הלא הלאו נוהג ביותר ציורים מהעשה, שהרי הלאו נוהג גם בשליל שהרי הוא נאכל רק ליום ולילה, ואילו העשה אינו נוהג בשליל, והרמב"ם כתב לענין תמורה שאינו לאו הניתק לעשה כי הלאו נוהג גם בציורים שאין העשה נוהג. ותי' העולת שלמה שהכלל של הרמב"ם אמור רק היכא שהלאו נאמר על יותר אנשים מהעשה, כלומר שיש אנשים שמצויון בהלאו ואינם מצויון בהעשה, וכמו הציור של תמורה וכמו שביאר הרמב"ם שם, אבל הכא הלאו נוהג ביותר חפצים מהעשה, דהיינו שהלאו נוהג גם בשליל משא"כ העשה, ועל כה"ג לא כתב הרמב"ם שאינו נחשב ניתק לעשה. מיהו יש לפקפק בזה כי לכאורה סברת הרמב"ם היא שמכיון שהעשה אינו נוהג בכל האנשים א"כ יוצא שהעשה לא ניתן כדי לנתק את הלאו, וא"כ ה"ה להיכא שלא נאמר על כל החפצים שנאמר בהם הלאו.

ועי' במקדש דוד בסי' ט"ז סק"ו בהקטע

**ק"ח) בא"ד.**

ע"י בגליון הש"ס שכתב וז"ל, אבל תוס' בשמעתין (בע"ב) ד"ה הא שליל לא פירשו כן.

וע"י בחק נתן שם שהקשה באמת שחזינן מתוס' שם שאין חייבין משום נותר וטמא ואילו הכא כתבו דשפיר חייבין, ושינה את הגירסא בתוס' שם וז"ל, לכן נ"ל דטעות סופר נפל בדברי התוס' הכא (בע"ב) דצ"ל וי"ל דלעולם חייבין אשליל ושיליא משום נותר וטמא כדמשמע ממתניתין, והא דערבי' בברייתא עם הני אחרני שאין חייבין עליהם נמי משום נותר וטמא, משום פיגול הוא דערבי' לבר, דדמי להו דאין מתפגל מחמת עצמו, ולא משום נותר וטמא, והשתא הא דקתני אין חייבין עליהם משום פיגול קאי אכולהו אפילו אשליל, אבל הא דקתני ואין חייבין עליהם משום נותר וטמא לא קאי אלא אשארה ודו"ק עכ"ל.

**ק"ט) בא"ד.**

וז"ל, ונראה דמדין שריפה קממעט שליל ושיליא דשריפה כתיבא בקרא עכ"ל. ע"י בראב"ד בתו"כ שפי' שהתו"כ מתכוין למעט שליל ושיליא מדין נותר, והטעם בשיליא הוא משום דפירשא בעלמא הוא, והטעם בשליל הוא משום שסובר שולדות קדשים בהויתן הן קדושים ולא במעי אמן. והקשה הראב"ד דהא בע"ב כאן תניא שבשליל ליכא איסור נותר וטמא, ואילו רבי אלעזר קאמר כאן דשפיר יש איסור פיגול, ומאי שנא פיגול מנותר וטמא, הלא אם סוברים במעי אמן הן קדושים צריך

האחרון שכתב שלפי תוס' צ"ל שגם אין בשליל הלאו של לא תותירו, כי אם שפיר יש את הלאו א"כ משכחת מלקות בלא תותירו בהציוור של שליל כי אינו ניתק לעשה כיון שבשליל אין העשה של שריפה, וא"כ בע"כ צ"ל שאע"פ שנפסל לאחר יום ולילה, אבל ליכא הלאו של לא תותירו כמו שאין העשה של שריפה. ולפ"ז לא קשה מהשיטה הנ"ל של הרמב"ם בלאו הניתק לעשה.

וע"י בקהלות יעקב בסי' כ"ז שכתב שמה דאיתא שזמנו של שליל הוא יום ולילה אין הכוונה שלאחר זמן זה יש איסור נותר, דהא ליכא איסור נותר כמו שכתבו תוס' בע"ב, אלא הכוונה היא להאיסור קודש ומעילה שירד אחרי זריקה, כי לאחר שעובר הזמן של אכילה י"ל שהאיסור הזה חוזר, ויישב בזה קושיית רע"א ממה שכתבו תוס' בע"ב על דבריהם בע"א כאן, שהרי בע"ב כתבו שאין בו איסור נותר לאחר הזמן. וגם לפי דרכו חשיב לאו הניתק לעשה גם לפי דבריהם כאן בע"א, כי באמת גם האיסור נותר אינו נוהג כמו שהמצוה של שריפה אינה נוהגת.

מיהו לא הבנתי את פירושם של המקדש דוד והקהלות יעקב בדברי תוס', שהרי תוס' כתבו שאי אפשר לומר שהמיעוט של התו"כ בא למעט שאין איסור אכילה כי איתא בתמורה שם ששפיר יש הגבלת זמן, ואילו לפי פירושם מה קשה הלא אכתי אפשר לומר שהמיעוט בא למעט מהלאו של נותר, וא"כ בע"כ חזינן שתוס' נוקטים שלפי הגמ' בתמורה יש גם הלאו של נותר.

להיות נוהג גם נותר וטמא, ואם סוברים בהיתן הן קדושים א"כ גם האיסור של פיגול אינו צריך לנהוג. ותי' שאע"פ שבהיתן הן קדושים אבל בכל זאת נוהג איסור פיגול משום ריבויא דהאכל יאכל. ומדבריו יוצא שאפילו דבר שהוא חולין יכול להאסר משום איסור פיגול. ועי' בתוס' בב"ק דף ע"ו ע"א בד"ה שחיטה וכו' דמבואר בדבריהם שאם הי' שייך לפדות פיגול אז ע"י הפדיון הי' נפקע האיסור של פיגול, וביאר הגרי"ז דהיינו משום שאיסור פיגול שייך רק בדבר שהוא קדוש.

ועי' בספר זרע אברהם בסי' ב' מש"כ בענין דברי הראב"ד הנ"ל.

עוד כתב הראב"ד לחלק דשאני פיגול דאיהו דחיי' בידים, דכיון דדחיי' להזבח בידים גם השליל נדחה עמו כמו שיליא דנדחה עמו ויש עליו איסור פיגול אע"פ שאינו אוכל אלא פירשא בעלמא. ודבריו צריכים ביאור.

ולכאורה הי' אפשר לחלק בדרך אחרת, והיינו שהפסול של פיגול חל על כל הקרבן, ומש"ה הרי הוא חל גם על כל הנספח להקרבן אפילו אם אינו אוכל ואינו קודש וכגון שליל ושיליא, משא"כ נותר הוא דין על כל בשר ובשר שנשתייר, וכן טמא הוא איסור על כל חתיכה וחתיכה ומש"ה אין השליל והשיליא נאסרים כי בזכות עצמם אינם נאסרים.

והטעם לחלק הוא משום שבנותר הרי שייך שרק חלק מהבשר יהי' נותר, ולכן נקטינן שהפסול של נותר הוא על כל חתיכה וחתיכה בנפרד, אבל האיסור של פיגול אינו יכול לחול רק על חלק מהקרבן,

אלא מוכרח הוא לחול על כל הקרבן, ולכן נקטינן שאופן החלות הוא חלות אחת של פסול על כל הקרבן יחד.

שו"ר כעיקרו של חילוק זה בספר מנחת אברהם, אבל כמדומה שהוא כתב כן בביאור דברי הראב"ד, ואילו מדברי הראב"ד לא משמע כדברים אלו.

## קכ) פיגול באימוריין נתפגל פרים.

הנה בסוגיין דנו על דברי רבי אלעזר האלו, ופירש"י בריש ע"ב בד"ה אימוריין עצמן שהטעם לומר שהבשר אינו מתפגל (ודלא כרבי אלעזר) הרי זה כי "אין מתפגל דבר שהוא גופו של זבח אלא דבר המפגל, דכיון דלא חשיב אכילה לענין פיגול לא חשיב נמי אכילה לענין איפגוליי".

מיהו הרמב"ם בפ"ח מפסוה"מ סוף ה"ז פסק דלא כרבי אלעזר, והיינו שהבשר אינו מתפגל, ובה"ז מבואר שטעמו הוא משום שאין להבשר מתירין.

ולפ"ז י"ל שר"א סובר שלהבשר שפיר יש מתירין, דהיינו שההזאות של הדם מתירות את הבשר לשריפה.

והרש"ש כאן העיר שבהמשנה בדף מ"ג ע"א משמע שרק האימוריין של הפרים נשרפים נחשבים שיש להם מתירים, אבל לא הבשר, ורש"י נדחק שם לפרש כרבי אלעזר עיי"ש.

ובהאות הבאה הארכתי בזה יותר.

## קכא) בענין פיגול בפרים הנשרפין.

עי' ברמב"ם בפ"ח מפסוה"מ ה"ז

שכתב וז"ל, אבל דברים שאין להם מתירין כגון בשר חטאות הנשרפות ומנחות הנשרפות אינם מתפגלים לעולם, וכ"כ גם בה"ח שם. והקשה רעק"א במשניות בסוף בפרק בית שמאי באות ל"ד דהא בסוגיין קאמר רבי אלעזר שהבשר שפיר מתפגל ונשאר בצ"ע.

וי"ל שהרמב"ם פוסק כהמקשן על רבי אלעזר, והרי הוא סובר שטעם המקשן אינו כדברי רש"י בריש ע"ב שהבאנו בהאות הקודמת, אלא טעמו של המקשן הוא משום דס"ל שבאמת הזריקה אינה בגדר דבר המתיר את הבשר לשריפה כמו שהיא מתרת אימורין להקטרה, רק שבכל זאת אי אפשר לשרוף את הבשר קודם זריקה כי נאמר דין של סדר, דהיינו שקיום הקרבן הוא ע"י ששורפין את הבשר אחרי הזריקה, אבל עכ"פ הזריקה אינה פועלת במהותה על הבשר.

וע"ע ברש"ש כאן שכתב שכדברי הרמב"ם מבואר בהמשנה דף מ"ג ע"א כפשוטו, דעיי"ש דתנן שבפרים הנשרפים ושעירים הנשרפין הדם מתיר את האימורין למזבח, ולא תני שהדם מתיר גם את הבשר לשריפה, והיינו כהנ"ל שבאמת אין הדם נחשב בגדר מתיר על הבשר לשריפה, וזהו דלא כרש"י שפי' שם וז"ל, דמן מתיר את אימוריהן ליקרב לפיכך פיגל באימורין בשעת עבודת הדם נתפגלו פרים (כך היא הגירסא לפנינו, אבל הצ"ק גורס נתפגלו האימורין).

וראיתי בספר מנחת אברהם בשם הגרי"ד זצ"ל שהביא מקור לדברי הרמב"ם מהירושלמי בפ"ו דיומא ה"ו דאמר רבי

לעזר פרים הנשרפין ושעירין הנשרפין ששחטן לזרוק את דמן למחר פיגל, להקטיר אימורין למחר פיגל, לשרוף את הבשר למחר לא פיגל, שלא חישוב לא לאכילת אדם ולא לאכילת מזבח, ר' שמיי בעי אבדו האימורין מהו לזרוק את הדם על הבשר, ולא שמיע דא"ר לעזר שלא חישוב לא לאכילת אדם ולא לאכילת מזבח, וצ"ע מהו הקשר בין הא דאי אפשר לחשוב עליו משום שאין בזה מחשבה על אכילת אדם או אכילת מזבח לענין אם חשיב שנשאר בשר לזרוק את הדם עליו או לא.

ובע"כ צ"ל שהירושלמי סובר שמוכרחים לומר שרבי לעזר סובר שגם אם פיגל באימורין לא נתפגלו פרים כי הטעם למה אי אפשר לפגל בהבשר אינו משום גוף העובדא שאין כאן מחשבה על אכילת אדם או אכילת מזבח, אלא הטעם הוא משום דכיון דקאי לשריפה ולא לאכילת אדם או אכילת מזבח אין הדם חשיב מתיר על הבשר, רק שאין שורפין לפני זריקה בגלל הלכה של סדר, אבל אין הדם פועל על שום שינוי בהבשר, כי הדם פועל רק על אכילת אדם או אכילת מזבח, וס"ל להירושלמי שאפשר לפגל רק אם חושבים בשעת עשיית המתיר על הדבר שהוא מתירו, ומש"ה אם זרק את הדם על מנת לשורפו חוץ לזמנו לא פיגל.

ומעתה מכיון שאין אין הדם נחשב מתיר על הבשר מש"ה ה"ה שהיכא שנאבדו האימורין אין זה נקרא שיש בשר, כי כדי להחשב שיש בשר ושאפשר לזרוק את הדם צריכים בשר שהדם חשיב מתיר

עליו וכמו שמבואר ברש"י במנחות דף ט' ע"א בד"ה כחצי זית.

ומעתה מכיון שאין איסור פיגול חל אלא על דבר שיש לו מתיר א"כ מכיון שהדם אינו נחשב מתיר על הבשר לשריפה כמו שמוכח מהירושלמי ה"ה שאינו נאסר בפיגול וכדברי הרמב"ם.

מיהו הרמב"ם בפ"ד מהל' פסוה"מ ה"ח כתב שאי אפשר לפגל בבשר הפרים משום שאין דרכו לאכול ולא כתב משום שאין הדם נחשב מתיר עליו. ברם י"ל שהטעם למה צריכים לחשוב על דבר שדרכו לאכול או להקטיר הרי זה גופא משום שהדם נחשב מתיר רק על אכילת אדם או אכילת המזבח.

והנה בגמ' אמרינן שאין ראי' מהמשנה והברייתא שהביאו לדברי אלעזר שחיטב באימורין נתפגלו פרים כי י"ל שכוונת המשנה והברייתא היא רק שאם פיגל בהאימורין נתפגלו האימורין עצמם אבל לא הבשר, ופירש"י דהטעם לומר כן הוא משום שבדבר שהוא גופו של זיבחה כיון שאי אפשר לפגל בהבשר ע"י שחושב לאוכלו חוץ לזמנו, הה"נ שאינו מתפגל, ולכאורה אין הדבר מובן מהו הקשר בין שני הדברים, הלא הטעם למה אי אפשר לפגל בהבשר ע"י לחשוב לאוכלו חוץ לזמנו, הרי זה כי מיקרי אין דרכו לאכול כיון שמצוה לשורפו, אבל עכ"פ בשר מיהא הוי, וא"כ למה אינו מתפגל. ועוד דהא רש"י עצמו כתב דשפיר מהני בהבשר מחשבה של אכילת אש, וא"כ שפיר אפשר לפגל בהבשר, רק שצריכים מחשבה נכונה, וא"כ היכא שהיתה מחשבה נכונה בהאימורין למה אין הבשר מתפגל, ואת

הקושיא הזאת הקשה הטהרת הקודש, וכתב דמה שכתב רש"י דמהני מחשבת אכילת אש הרי זה רק לפי רבי אלעזר אבל לא לפי הדיחוי שהבשר אינו מתפגל, אלא שהדבר צריך ביאור למה דבר זה תלוי בדברי רבי אלעזר והדיחוי. מיהו לפי הנ"ל ניחא כי הגמ' בהדיחוי סבר כהירושלמי דהטעם למה אי אפשר לפגל בו הוא טעם ששולל גם שהוא מתפגל וכמו שביארנו שהטעם הוא משום שאין להבשר מתיר, ומעתה יוצא שמה שכתב רש"י שמהני מחשבה של אכילת אש הרי זה רק לפי רבי אלעזר בסוגיין שאי אפשר לפגל בו כי אין דרכו לאכול דמש"ה שפיר מהני מחשבה של אכילת אש כיון שהבשר עומד לאכילת אש אבל לפי הדיחוי שהטעם למה אי אפשר לפגל בו הרי זה כי הדם אינו בגדר מתיר על הבשר (אשר זהו גם הטעם למה הבשר אינו מתפגל) א"כ הה"נ שלא תועיל מחשבה של אכילת אש.

### קכב) עוד ביאור בדברי הירושלמי הנ"ל.

והנה יש מבארים את הירושלמי בדרך יותר פשוט, והיינו שהצד של ר' שמיי לומר שאם נשתייר הבשר של הפרים הנשרפין הרי זה נחשב שיש בשר ושאפשר לזרוק את הדם הרי זה משום שסבר שגוף השריפה מיקרי כמו הקטרה ואכילת מזבח כיון שזהו מצות הפרים אשר לפ"ז בודאי מיקרי שיש בשר, ועל זה הביאו את דברי רבי אלעזר שאי אפשר לפגל בהבשר כי אין זה כמו אכילת מזבח.

ועי' במקדש דוד סי' ז' בד"ה ובענין מה



## קבד) שחטו ע"מ להניח דמו או אימוריו למחר או להוציאן לחוץ רבי יהודה פוסל וחכמים מכשירין.

ובגמ' אמר רבי אלעזר שטעמו של רבי יהודה הוא משום דכתיב לא יניח, אם אינו ענין להינוח תנהו ענין למחשבת הינוח. ולפ"ז אם חישב להניח רק מקצת דמו, ג"כ יהי' פסול לפי רבי יהודה, אבל לפי המסקנא שטעמו של רבי יהודה הוא מסברא דכיון שאם הניחו למחר פסול הה"נ למחשבת הינוח א"כ לפ"ז יהי' פסול רק אם חישב להניח את כל דמו כי אם הניח רק מקצת דמו אכתי לא מיפסל כי אפשר לעשות זריקת הדם עם יתר הדם. ועי' באמת במנחות דף י"ח ע"א דמבואר שרבי יהודה פוסל מהתורה רק אם חישב להניח את כל דמו, אבל להניח מקצת דמו פסול רק מדרבנן גזירה אטו כל דמו.

והנה תוס' כאן הקשו למה פוסל רבי יהודה אם חישב להקטיר אימוריו למחר הלא אפילו אם יעשה כן אין הזבח נפסל, ותירצו וז"ל, דלהניח אימוריו למחר אי עביד כמחשבתו מיפסל כוליו קרבן בקדשים הנאכלים ליום ולילה דכיון דהווי אימורין בעין כל כמה שלא מיקטרי לא משתרי בשר באכילה וכי מטי למחר מיפסל בשר משום נותר וכו' (ועי' להלן באות קכ"ו שנאריך במה שקשה על דברי תוס' אלו) עכ"ל.

ועי' במקדש דוד בסי' ל"ג סק"א בד"ה עוד יש לדקדק וכו' שהקשה על תירוצם וז"ל, עוד יש לדקדק דא"כ בחישב להניח

דבכל הזבחים וכו' שכתב וז"ל, בענין מה דבכל הזבחים בעינן שיהא כזית בשר לזרוק את הדם אי זה שייך אף בפרה יש לעיין, ואף דאמרינן בירושלמי יומא (פ"ו ה"ו) בפרים הנשרפים דאם נאבדו האימורים והבשר קיים אינו זורק את הדם ולא חשיב יש בשר, משום דאין בו לא אכילת אדם ולא אכילת מזבח דהבשר נשרף חוץ לג' מחנות, וא"כ בפרה ג"כ כיון דנשרפת חוץ לג' מחנות ואין בה לא אכילת אדם ולא אכילת מזבח, א"כ לעולם חשיב אין בשר, מ"מ לא דמי, דבפרים הנשרפים אין להבשר תורת הקרבה כלל, אבל בפרה אף דנשרפת ג"כ חוץ לג' מחנות כמו פרים הנשרפים מ"מ שריפתה תורת הקרבה יש לה כדאמרינן בספרי, הביאו הר"ש פרה (פ"ד משנה א'), דפרה נשרפת בלילה משום דכתיב חטאת היא ושריפתה הוי כמו הקטרת אימורים דכשרים כל הלילה ע"ש עכ"ל.

## דף ל"ה ע"ב

### קכג) מיגו דפסלה בה לינה פסלה בה מחשבה.

עי' בהגהות מצפה איתן שכתב וז"ל, וקשה לי הא בסמוך מסקינן הך סברא אליבא דרבי יהודה דפוסל אם חישב להניח דמו או אימוריו למחר, משום דאם הניחו למחר פסול אף חישב להניחו למחר פסול, אבל לרבנן דמכשרי התם על כרחך לית להו הך סברא דלפסול מחשבת לינה כמו לינה, וי"ל דהתם במחשבת לינה להניח קאמר, והכא במחשבת לינה להקריב למחר מיירי עכ"ל.

רק מקצת אימורים ג"כ פסול מדאורייתא, דנראה דהבשר אסור באכילה עד שיקריב כל האימורים, וא"כ לפ"ז להניח האימורים חמיר מלהניח הדם, דבלהניח הדם, רק להניח כל הדם פסול מדאורייתא, אבל להניח מקצת דמו הוא רק מדרבנן גזירה אטו כל דמו כדאמרינן במנחות (י"ח ע"א), ובלהניח מקצת אימוריו יהי פסול מדאורייתא עכ"ל (ועי' להלן ב"פקע פיגולו" באות ו' בהערה).

מיהו עי' בשט"מ לעיל במנחות דף י"ז ע"ב באות ג' שנקט בקושייתו הראשונה שגם בהלנת אימורין רק הלנת כל האימורין תפעל שהקרבן יהי פסול מהתורה, ובתירוצו כתב שגם בהלנת כל האימורין אין הקרבן פסול מהתורה וז"ל, וא"ת להניח מאימוריו למחר אמאי לא אמרינן נמי דלפסול אטו כל אימוריו שהרי בפרק כל הפסולין אמרינן דאם אמר להניח כל אימוריו למחר שהוא פסול וא"כ לגזור מאימוריו אטו כל אימוריו, ועוד תימה התם למה פסול והרי הוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו כשר שאין הקטרת אימורין מעכבין כלום גם לא לאכול את הבשר, וי"ל דהא דפסיל התם בלהניח כל אימוריו היינו משום גזירה אטו כל דמו, והשתא נמי ניחא דלא גזרינן הכא מאימוריו אטו כל אימוריו משום דהוי גזירה לגזירה עכ"ל.

וכן מבואר גם בתוס' בריש דף י"ח שם בד"ה גזירה וז"ל, וא"ת לאכול מאימורין למחר מאי מודים, ליגזר אטו כל אימורין דהוי פסולא דאורייתא, וי"ל וכו', ועוד באימורין לא מיפסל זיבחא אם לא

הוקטרו, ומיהו בעל מנת להניח אימורין למחר או להוציא לחוץ הי' פוסל ר' יהודה כדתנן בזבחים בפרק כל הפסולין, ושמא טעמא משום דגזר להניח כל האימורים אטו להניח כל דמו עכ"ל.

## דף ל"ו ע"א

### קכה) תרי קראי כתיבי בנותר.

פירש"י שהכוונה היא חדא בתודה להינוח ממש והוא הדין לשאר קדשים, וחדא בפסח למחשבת הינוח והוא הדין לשאר קדשים.

והנה הרמב"ם בל"ת רי"ז - ק"כ מנה ד' לאוין, א' בכל הקדשים הלמד מקרא דתודה, ב' בקרבן פסח, ג' בקרבן פסח שני, ד', בקרבן חגיגת ארבעה עשר. וי"ל דהא דלא הוזכרו בסוגיין הרי זה כי רק על של פסח אפשר לומר שאם אינו ענין להינוח תנהו ענין למחשבת הינוח, כי הלאו בפסח שני איצטריך להינוח ממש, כי הוה אמינא שפסח שני שאני כיון שכולו הוא בגדר חידוש, וכדחזינן שהוצרכה התורה לומר שכל חוקות הפסח יעשו אותו, וכן שעצם לא ישברו בו, וכן צריכים את הלאו בחגיגת ארבעה עשר להינוח ממש, כי עי' ברמב"ם בפ"ח מהל' פסולי המוקדשין ה"ט שכתב שהלאו של נותר עוברים אם מותרים לאחר זמן אכילתו, ולפ"ז בשלמים שנאכל לשני ימים ולילה אחד עוברים על הלאו מיד בהלילה השני, ובכל זאת בנוגע לחגיגת ארבעה עשר שגם היא נאכלת לשני ימים ולילה אחד מבואר בדברי הרמב"ם

בעין כל כמה דלא מיקטרי לא משתרי בשר באכילה, וכי מטי למחר מפסל בשר משום נותר, וכו' עכ"ל.

### א. קושיא על תוס'.

והנה לכאורה אין דבריהם מובנים כי נהי שאם הניח האימורין אין הבשר נותר באכילה וכמו שביארו תוס', אבל בכל זאת אין הקרבן פסול, אלא הרי הוא מכפר ומרצה, ובאמת מלשון תוס' שכתבו "מפסיל כולי" קרבן" משמע שכל הקרבן פסול ושאינו מכפר ומרצה, אלא שאי אפשר לומר כן וכהנ"ל.

ואי אפשר לומר שכוונת תוס' היא לפרש שכוונת רבי יהודה היא לומר שאם חישב להניח אימורין באמת אין הקרבן פסול, אלא שהבשר אסור באכילה, כי לגבי אכילת הבשר אמרינן שכיון שאם יניח האימורין עד למחר יהי הבשר אסור באכילה, הה"נ שמיפסל ע"י מחשבה, דזה אינו, כי לעיל בדף כ"ז ע"א מבואר שלפי רבי יהודה אם חישב ליתן את הניתנין למטה למעלה וכו' הרי זה כשר, ולא דמי לעל מנת להניח כי זריקה שלא במקומו כמקומו דמי, ואם יתן שלא במקומו הרי הקרבן מכפר, רק שהבשר אסור באכילה, ולכן קאמר רבי יהודה שהקרבן כשר, ומעתה אם נאמר שהבשר מיהא אסור באכילה כמו שהי' קורה אם הי' באמת עושה זריקה שלא במקומו, א"כ למה התם מיקרי שהקרבן כשר ואילו הכא מיקרי שהקרבן פסול. ועוד שתוס' שם בסד"ה יצא וכו' כתבו להדיא דלא אמרינן לפי רבי יהודה שמחשבה כמעשה אלא היכא שחישב מחשבה שפוסלת את הקרבן, אבל

כפ"י מהל' קרבן פסח הי"ג שעוברים רק בבוקרו של יום השלישי עיי"ש, וא"כ שפיר איצטריך פסוק מיוחד לחגיגת ארבעה עשר כדי לחדש לנו דבר זה, וכלשון הפסוק שהביא שכתוב ולא ילין מן הבשר אשר תזבח ביום הראשון לבוקר, דהיינו בוקר ששה עשר כמו שביאר שם. מיהו לא הבנתי דבר זה שהרי יוצא שבליל ששה עשר אסור לאוכלו אבל עדיין לא חל הלאו של נותר.

### קכו) שיטת רבי יהודה שעל מנת להניח דמו ואימוריו למחר פסול, וביאור דברי תוס' בד"ה שיאכלוהו טמאים.

הנה בהמשנה כאן הובאו דברי רבי יהודה שאם שחט על מנת להניח את דמו או אימוריו למחר פסול, ובגמ' הביאו את דברי הבריייתא שטעמו הוא מסברא דתניא אמר להם רבי יהודה אי אתם מודים שאם הניחו למחר שהוא פסול, אף חישב להניח למחר פסול. והקשו תוס' דהניחא בנוגע לחישוב להניח את הדם עד למחר, כי אם באמת הניח את הדם עד למחר הקרבן פסול, אבל אם הניח את האימורין עד למחר אין הקרבן נפסל.

וז"ל תוס', וא"ת חישב להניח אימורים למחר או בחוץ אמאי פסול הלא אם הניח אימורים עד למחר או בחוץ כיון שזורק דמו כהלכתו לא נפסל קרבן מלרצות, וי"ל דלא דמי, דלהניח אימורין למחר אי עביד כמחשבתו מיפסל כולי' קרבן בקדשים הנאכלים ליום ולילה, דכיון דהווי אימורין

לא אמרינן כן על דבר שרק אוסרת את הבשר באכילה.

ועי' בתוס' רעק"א על משניות כאן באות כ"ט שהקשה כהנ"ל ונשאר קשה וז"ל, וק"ל דמאי בכך דאם הניח אימורים למחר מפסל כולי זיבחה, הא מכל מקום הזריקה מרצה ונתכפרו בעלים, וא"כ בחישוב להניח אימורים למחר למה יפסל משום מחשבה, הא מכל מקום יהא הדין שנתכפרו בעלים כמו בהניחם באמת למחר, וכמו במחשב ליתן למעלה את הניתנין למטה דכשר כיון דשלא במקומו כבמקומו, אף דמ"מ מפסל כולי בשר מלאכלו, ואם באמת הא דקתני רבי יהודה פוסל היינו לצדדים, דהניח אימורים (למעלה) [למחר] מפסל הבשר באכילה ונתכפרו בעלים, עדיין קשה, דא"כ גם בחישוב ליתן את הניתנין למטה למעלה יהא הדין דפסול מלאכלו, וא"כ איך חלקם המתני' דבחישוב להניח אימורים למחר פסול ובחישוב ליתן את הניתנין למטה למעלה כשר, הא בשניהם נתכפרו הבעלים, ופסול באכילה, ואינו יודע טעם לחלק בין מחשבת להניח אימורים למחר למחשב ליתן את הניתנין למטה למעלה כיון דבשניהם אי עביד כמחשבתו נתכפרו בעלים ונפסל כולא זיבחה באכילה, ובתוס' לעיל כ"ז ע"א ד"ה יצא העלו בסוף דבריהם כיון דבמעשה שנתן הדמים דלמטה למעלה כפרו בעלים אלא דהבשר אסור, אם חישוב לעשות כן מותר הבשר, דלא עביד ר"י מחשבה כמעשה אלא היכא דבמעשה פסול גמור ולא נתכפרו. אח"ז מצאתי בתוס' מנחות דף י"ח ע"א ד"ה גזירה שכתבו באמת דמדינא גם להניח אימורים כשר אלא

דגזרינן בין להניח בין להוציאן אטו להניח או להוציא דמו עיי"ש (דכך תירצו שם את קושייתם כאן, והיינו שרבי יהודה פוסל בחישוב להניח אימוריו עד למחר רק מדרבנן) עכ"ל.

### ב. תירוצו של השפת אמת.

ועי' בשפת אמת כאן שנוקט שכוונת תוס' כאן היא שרק הבשר יהי' אסור, אבל אין הקרבן נפסל, וכתב לתרץ את הקושיא הנ"ל מתוס' בדף כ"ז דהתם כתבו שלפי רבי יהודה אם חישוב ליתן את הניתנין למעלה למטה או איפכא גם הבשר מותר אע"פ שאם הי' עושה כן הבשר הי' פסול, ואילו הכא במחשבה להניח את האימורין הבשר פסול, דשאני זריקה שלא במקומו דמכיון שעיקר פעולת הזריקה היא לפעול כפרה, א"כ אמרינן מחשבה כמעשה רק בנוגע למעשה שפוסל את הכפרה אבל לא לענין מעשה שפוסל את הבשר לאכילה, כי הזריקה פעלה את עיקר הדבר שזריקה צריכה לפעול, אבל הקטרה היא "רק להתיר הבשר באכילה ולא לכפרה", וא"כ מכיון שהמעשה יגרום שאין ההקטרה עושה את עיקר הדבר שהיא צריכה לעשות א"כ בכה"ג שפיר אמרינן שמחשבה כמעשה.

### ג. תירוצו של הקהלות יעקב.

והקהלות יעקב בסוף סי' כ"א כתב לתרץ דשאני התם מה שזריקה שלא במקומו אינה מתירה את הבשר אין הכוונה שהיא גורמת פסול חיובי בהבשר, אלא סוף הדין הוא רק שחסר המתיר של זריקה, ולא קרה הדבר שצריך להתיר את הבשר, ולכן על מעשה כזה לא אמרינן מחשבה

כמעשה, כי מחשבה כמעשה אומרים רק על מעשה שעושה פסול חיובי, אבל הכא שעל מנת להניח את האימורין עד למחר הלא אם יעשה כן הבשר יהי פסול משום הפסול החדש של נותר, וא"כ בכה"ג שפיר אמרין מחשבה כמעשה גם לענין לאסור את הבשר, וכתב "שלפ"ז באו דברי תוס' סתומים וקצרים ביותר, מ"מ הרי הרבה דברי תוס' בזבחים באו בלשונות סתומים".

#### ד. חידושו של החזו"א.

והחזו"א בחלק קדשים בסי' ח' סק"ה כתב וז"ל, תוד"ה שיאכלוהו, מיפסל כולי קרבן כו', ואע"ג דאי עביד הכי לא מפסל קרבן, מ"מ כשחשב בשעת שחיטה על מנת כן הוי כמחשב שהשחיטה לא תהי' לשם קידוש קרבן כראוי, כיון שבדעתו לפסול הבשר ואימורין ושוחטו על מנת כן, וכן באינך עבודות, ומיהו לפ"ז בשוחט על מנת להוציא אימורין נמי דהוי כחסרו האימורין בשעת שחיטה (פי' וא"כ למה כתבו תוס' שאכתי קשה על המחשבה של על מנת להוציא את האימורין לחוץ), ועי' תורע"א עכ"ל.

ובסי' י"ט סק"נ כתב וז"ל, מעילה ז' א' מחשבין על העומד לאיבוד ועל העומד לישרף, מכאן נראה דאין צריך שיחשוב שיקטיר למחר בפועל, אלא שיהא עבודתו על מנת להתיר הקטרת כזית למחר, ורצונו לשנות במשפטי הקדושה, ומיהו אם הכזית שחשב עליו בעולם, וחושב שלא יקטירנו למחר בפועל, אלא שתהא עבודתו על מנת להתיר הקטרה למחר, לאו מחשבה היא, כיון דעקר למחשבתו שלא יעשה הקטרה למחר, אבל אם לא יהי' הכזית בעולם

למחר, סגי במחשבתו בזה שחשב שתהי' העבודה על מנת להקטיר כזית למחר, שמשנה בקדושתה, ולוא הי' הכזית בעולם הי' מקטירו, דה"נ בעומד לאיבוד על כרחך אינו חושב שיקטירנו למחר בפועל, שהרי מאומת בלבו שיאבד הכזית מיד, וזה ראי' למש"כ לעיל סי' ח' סק"ה בטעם שפוסל רבי יהודה בלהניח אימורים למחר עכ"ל.

#### ה. התירוץ שהביא האחיעזר וקושייתו עליו.

והנה האחיעזר בחלק יו"ד סי' כ"ט הביא את תמיהת רעק"א הנ"ל על תוס', והביא שרצה חכם אחד לתרץ על פי דברי תוס' בפסחים דף נ"ט ע"ב בד"ה יכול וכו' שכל זמן שהבשר קיים וראוי לאכילה כשיקטירו האימורין אין כפרה עד שיאכלו אותו, דלפ"ז יוצא שהיכא שהוא חושב להניח האימורין עד למחר הרי הוא גורם להשהות את הכפרה עד למחר, כמו כשהוא חושב לזרוק דמה למחר, כי היום ליכא כפרה, כי הבשר ראוי לאכילה ע"י שיקטיר את האימורין ויתיר את הבשר לאכילה, ורק למחר יהי' כפרה כי הבשר נעשה אז נותר ושוב אינו ראוי לאכילה. והקשה האחיעזר על פירושו דהך מחשבה שהוא חושב להשהות את הכפרה עד למחר אינה צריכה לפסול את הקרבן, כי אמרין מחשבה כמעשה רק בנוגע למחשבה שפוסלת את הקרבן, אבל הכא הרי אפילו אם ישהה את האימורין לא יהי' הקרבן פסול, וא"כ איך שייך לומר שהקרבן יהי' פסול משום שמחשבה היא כמעשה, הלא אפילו אם יעשה כן לא יפסל הקרבן, רק

שהכפרה תבוא אח"כ, והרי כבר כתבו תוס' לעיל בדף כ"ז ע"א בד"ה יצא וכו' שאפילו אם חישב לפסול את הבשר לאכילה לא אמרינן מחשבה כמעשה ושהבשר יהי' אסור כי מחשבה כמעשה אמרינן רק על דבר שפוסל את הקרבן, ועוד דלמה להו לתוס' להוסיף שהבשר יהי' פסול, הלא גם בלא זה הרי בגלל עצם העובדא שישהה את האימורין עד למחר לא תהי' לו כפרה עד למחר. ועוד דלפי פירושו מספיק בזה שהוא מחשב להניח את הבשר עד מחר, וא"כ למה נקטו שהוא מחשב להניח את האימורין (ואפילו אם על מחשבה להניח את הבשר אמרינן ש"כל כמיני" כיון שאכילת הבשר אינו ע"י הכהן המקריב, אבל מה נגיד לפי הלשון הראשון בהגמ' שלא אמרה "כל כמיני").

### ו. ביאורו של האחיעזר ביסוד טעמו של רבי יהודה ובדברי תוס'.

ועיי"ש באחיעזר שכתב ליישב, דהנה בגמ' מסקינן שטעמו של רבי יהודה הוא שכיון שאם הניחו למחר שהוא פסול אף חישב להניחו למחר פסול, ונקט האחיעזר שכוונת רבי יהודה במה שאמר שלהמחשבה יש אותו הדין כמו אם הי' עושה מעשה, אינה שרואים באמת כאילו עשה את המעשה, אלא הכוונה היא דהיכא שע"י מעשה הי' נפסל הרי המחשבה היא מחשבה הפוסלת, ולפ"ז חשיב פסולו בגופו אשר דינו הוא להשרף מיד, ולא כמו היכא שבאמת עשה כן דאז הי' טעון עיבור צורה כי היכא שפסולו הוא בדם או בבעלים צריכים עיבור צורה, ומעתה לפ"ז י"ל שגם היכא שע"י המעשה היתה הכפרה

מתעכבת, גם זה סגי כדי להחשב מחשבה פסולה, רק שבכה"ג אי אפשר לומר שנפסל הקרבן לחלוטין ושליכא כפרה כי לא גרע מהיכא שעשה באמת המעשה שרק עיכב את הכפרה אבל לא קלקלה לחלוטין, אלא שאע"פ שיש כפרה הבשר יהי' אסור, ומה שכתבו תוס' כאן שבחישב על מנת להניח את האימורין עד למחר הקרבן פסול כוונתם היא שרק הבשר נפסל, והבשר מיהא פסול משום דחשיב מחשבה הפוסלת כי חישב לעכב את הכפרה, ואין זה סותר את דבריהם לעיל בדף כ"ז ע"א שכתבו שלא אמרינן מחשבה כמעשה על היכא שע"י המעשה הי' רק הבשר אסור, כי כוונתם שם היא רק להיכא שבכלל אינו משהה את הכפרה, וכמו שם שאם עשה זריקה שלא במקומו אין כאן עיכוב כפרה כלל רק שהבשר הי' נאסר, וא"כ בכה"ג אין זה נחשב מחשבה הפוסלת, אבל היכא שחישב להניח את האימורין עד למחר הרי הוא גורם שלא תהי' כפרה עד מחר, וא"כ נמצא שעייכב את הכפרה, וממילא בכה"ג חשיב שפיר בגדר מחשבה הפוסלת ונפסל הבשר. וכל זה הוא לפי הצד שהכוונה במחשבה כמעשה אינה שרואים כאילו כבר עשה את הדבר, כי לפ"ז גם לעיל בדף כ"ז שם מכיון שרואים כאילו באמת זרק שלא במקומו, הדין נותן שהבשר יהי' אסור.

ועוד כתב שלפ"ז אתי שפיר מה שהקשה למה לא אמר רבי יהודה ציור שחישב להניח את הבשר, דלהנ"ל ניחא כי בכה"ג שהבשר חזי לאכילה אינו מעכב את הכפרה כמו שכתבו תוס' בפסחים דף נ"ט (לעיל שם בתוס') אבל היכא שחישב להניח את האימורין אשר אז אין הבשר

חזי לאכילה הרי זה שפיר מעכב את הכפרה.

ובסק"ג שם כתב להוסיף שמאחר דחשיב מחשבה הפוסלת, וזה גורם שהבשר נפסל, שוב י"ל שכל עיקר הקרבן נפסל, והיינו משום שכבר נפסל הבשר לפני הזריקה, דהיינו מאז ששחט על מנת להניח אימוריו עד למחר, וא"כ מכיון שבשעת הזריקה כבר נפסל הבשר הרי זה גורם שבכלל לא תהי' כפרה לפי רבי יהושע שסובר שאם אין בשר אין דם.

ועוד הביא שם שהטהרת הקודש רצה לפרש דברי תוס' ע"י דברי רבי יהושע הנ"ל, והיינו דכיון שאם יעשה כמחשבתו הבשר יהי' אסור א"כ הרי זה כאילו נאסר כבר בשעת המחשבה וא"כ מכיון שאין בשר אין דם, אבל היכא ששחט על מנת לעשות זריקה שלא במקומו, אע"פ שהבשר ואימורין נאסרים, אבל הרי זה רק ע"י הזריקה ומש"ה אי אפשר לפסול את הזריקה עצמה משום הדין של אם אין בשר אין דם. והקשה האחיעזר עליו דכיון שע"י המעשה יהי' הבשר אסור רק למחר, אבל בשעת הזריקה שפיר, יהי' כאן בשר, א"כ למה ע"י המחשבה הרי הבשר נאסר כבר עכשיו בשעת המחשבה לפני הזריקה, אבל לפי ביאורו אתי שפיר, כי הבשר נפסל כבר עכשיו משום שעשה מחשבה הפוסלת.

**ז. קושיית הקרן אורה על הניתנין בחוץ בפנים.**

והנה בגמרא פרכינן למה רבי יהודה סובר שאם חישוב ליתן את הניתנין בחוץ בפנים אינו נפסל כמו כשהי' באמת עושה

כן כמו במחשבת הינוח, ומתצינן שרבי יהודה סובר שמחשבה פוסלת רק אם חישוב על מקום המשולש בדם בשר ואימורין ולא אם חישוב על מקום שאינו משולש בדם בשר ואימורין, והקשה הקרן אורה שדין זה הוא דין במחשבת חוץ לזמנו ומקומו, אבל לפי רבי יהודה דהוי כאילו עשה, א"כ כיון שאם הי' מכניס את כל הדם הי' הזבח נפסל, הדין נותן שיהי' נחשב שביצע את מחשבתו ושהדבר נעשה.

מיהו לפי מה שכתב האחיעזר שהכוונה היא שרבי יהודה סובר שמכיון שאם עשה כן הזבח הי' נפסל, מש"ה המחשבה לעשות כן היא מחשבת הפסולת, א"כ שפיר י"ל שגם כאן שייך הדין שמחשבה פוסלת רק אם היא על מקום המשולש.

**ח. עוד בענין מחשבה כמעשה.**

וראיתי סוברים שיש עוד נפ"מ בין הצדדים הנ"ל שהבאנו בביאור סברת רבי יהודה במחשבת הינוח, והיינו לפי מה שיש סוברים שמחשבת פיגול ומחשבת שלא לשמה צריכות דיבור, דאם נאמר שמחשבת הינוח היא בגדר מחשבה הפוסלת א"כ גם היא צריכה דיבור, אבל אם הוא משום שרואים כאילו הדבר כבר נעשה א"כ י"ל שגם מחשבה מספיקה כדי להחשב כאילו הדבר כבר נעשה.

מיהו לפי מה שביארנו בחלק א' אות קל"א שהטעם להצריך דיבור הרי זה כי ע"י דיבור מיקרי מחשבה גמורה, א"כ גם אם יסוד הדין במחשבת הינוח הוא שרואים כאילו הדבר כבר נעשה הדין נותן

שניבעי דיבור כי בלי זה לא מיקרי מחשבה גמורה, אבל אם הדין של דיבור הוא דין בדיני מחשבה הפוסלת א"כ לפי הצד שבמחשבת הינוח הפסול הוא משום שרואים כאילו הניח אין סיבה להצריך דיבור.

### קכז) עוד בענין הנ"ל.

והנה בגמ' הוכיחו שרבי יהודה אינו פוסל היכא שחישב על מקום שאינו משולש בדם בשר ואימורין מהא דתנן שרבי יהודה אומר שאם הכניס בשוגג דמו של קרבן שנעשה בחוץ הקרבן כשר, אבל במזיד פסול, וק"ל שהיינו רק אם כיפר שם בפנים, אבל אם רק הכניס בלי לכפר לא מיפסל, וא"כ ק"ו הוא, דאם הכניס אבל לא כיפר אינו פסול, כ"ש כשאפילו לא הכניס שאינו פסול, והקשו תוס' דחזינן מכל עיקר הדין של מחשבת פיגול שאין לעשות ק"ו זה, כי בפיגול חזינן שאע"פ שאם זרק מקצת מן הדם בחוץ או אכל כזית בחוץ אין הקרבן פסול, בכל זאת אם חישב לעשות כן הקרבן שפיר פסול, וא"כ אע"פ שאם הכניס ולא כיפר אין הקרבן נפסל, אבל אכתי י"ל שאם חישב להכניס בלי לכפר הזבח שפיר נפסל, כן היא קושיית תוס' לפי גירסת הצ"ק שהובאה בהגליון, וגם בשט"מ באות ל"ט הובאה גירסא זו.

מיהו לכאורה קושיא זו יש לתרץ דשאני מחשבה לזרוק או לאכול בחוץ דחשב לעשות דבר שאסור לעשות, וא"כ נהי שאם עשה כן אין הקרבן פסול אבל מחשבה כזו בשעת עבודת הקרבן שפיר פוסלת את העבודה, אבל כניסה בלי לכפר אינה דבר

אסור, וא"כ על זה אין ראי' מכל הדין של פיגול, וא"כ אכתי יש לעשות את הק"ו ולומר שכל שכן שמחשבת כניסה בלי לכפר אינה פוסלת.

ועכ"פ תוס' בקושיא זו נוקטים שכוונת הגמ' היא להיכא שחישב להכניס בלי לכפר ולומר שלפי רבי יהודה המחשבה אינה פוסלת כי צריכים מחשבה על מקום המשולש. מיהו לכאורה אין זו כוונת הגמ', כי בכה"ג הטעם למה המחשבה אינה פוסלת הרי זה כי חסר בגוף המחשבה כי לא חישב לעשות איסור ולא משום שחישב על מקום שאינו משולש, וא"כ לכאורה כוונת הגמ' היא להיכא שחישב להכניס וגם לכפר, ושעל כה"ג עושה רבי יהודה ק"ו שאינו פסול, כי אם כשהכניס ולא כיפר אין הקרבן נפסל כ"ש כשגם לא נכנס אין הקרבן נפסל, אלא שקשה על זה מהו הק"ו, הלא נהי שאם נכנס ולא כיפר אין הקרבן נפסל, אבל כשחישב להכניס ולכפר אכתי י"ל שהקרבן שפיר נפסל בגלל המחשבה לכפר, ומהגירסא שלפנינו בתוס' כך היא קושייתם, ובהשט"מ הנ"ל הובאה גם גירסא זו, אבל מדברי תוס' לא נראה כן, כי לפ"ז אין צריכים למה שהראו שבמחשבת חוץ למקומו הקרבן נפסל אע"פ שחישב לעשות דבר שאינו פוסל דהא הכא חישב לעשות דבר ששפיר פוסל, ועכ"פ גם בחידושי הגרי"ז כאן מבואר שכן הבין את קושיית תוס', וצ"ע.

ובספר מנחת אברהם הביא שהגרי"ז ביאר את תירוצם של תוס' על זה שהטעם למה צריכים שיכניס וגם יכפר אין זה בגלל שצריכים את פעולת הזריקה כדי לפסול את הקרבן, אלא בגלל שצריכים את האופי



של "לכפר", ומה שרבי יהודה סובר שאם חישב הרי זה כעושה הרי זה רק על מעשים (וכן אם הוי בגדר מחשבה הפוסלת אבל הרי זה רק מחשבה על מעשים) אבל אין זה אמור על השגת כפרה, ומש"ה מה שחישב גם לכפר אין זה מגרע, "ועל זה הוסיפו תוס' דהא דבנתן בפנים פוסל אע"ג דאין מכפר [והיינו דאי שלא במקומו לאו כמקומו ודאי לא הוי כיפר, אלא אפילו אם הוי כמקומו, אבל הא בבין הבדים ועל הפרכת ביאר בחידושי רבינו חיים הלוי פ"ב מפסוה"מ דלא שייך שלא במקומו כמקומו], ועל זה כתבו התוס' דראוי לכפר בשום מקום, והיינו דלכך אית לזה שם כיפר, אבל מחשבה לאו שייך על זה, דמחשבה איכא על מעשה אבל כאן דהכיפר פוסל לא שייך על זה מחשבה".

והאור שמח בפ"ג מהל' פסולי המוקדשין כתב לבאר דכיון שצריכים שיכניס את הדם במזיד א"כ לא אמרין מחשבה כמעשה, כי מחשבה כמעשה אמרין רק על מעשים, דהיינו שמחשבה היא כמעשה, אבל מחשבה להזיד אינה נחשבת כהזדה (ולפ"ז הראי' של הגמ' היא מהא שבשוגג לא נפסל כי צריכים מזיד ואין הראי' מהא דבעינן כיפר).

ולפי הביאורים הנ"ל יוצא שכוונת הגמ' היא שאע"פ שאירי כשחישב לכפר במזיד, כי צריכים מחשבה לעשות דבר אסור, אבל מ"מ מכיון שאי אפשר לומר על מחשבה לכפר במזיד שמחשבה היא כמעשה, ממילא שפיר יש ק"ו שאם נכנס ולא כיפר לא פסל כ"ש כשלא נכנס ולא כיפר.

ולפי הפירושים הנ"ל יוצא שעצם

העובדא שאינו מקום משולש אינו סיבת הפטור, אלא הרי זה רק סימן שסימנה התורה, אבל סיבת הפטור היא משום שלא שייך שמחשבה לכפר במזיד תיחשב כמעשה.

מיהו הגר"ח בפ"ג מהל' פסוה"מ ה"ט ביאר את דברי הגמ' בדרך אחרת באופן שהסיבה היא באמת משום שאינו מקום משולש, דעיי"ש שביאר את דברי הגמ' באופן שכוונת הגמ' היא לציור רגיל של מחשבת הינוח בשעת עבודה, והיינו על פי שיטת הרמב"ם שהמהלך במקום שאינו צריך הרי זה מיקרי בגדר עבודת הולכה ומחשבה פוסלת בה, וא"כ כוונת הגמ' כאן היא דהא גם אם הכניס על מנת לכפר ולא כיפר למה לא מיפסל משום מחשבת הינוח בשעת עבודת הולכה, דהא חישב לזרוק על המזבח הפנימי שזהו כמו הינוח כיון שדינו הוא להזרק על המזבח החיצון, והרי מחשבה פוסלת בהולכה שלא לצורך לפי הרמב"ם, ובע"כ צ"ל דהיינו משום שלא חישב על מקום משולש, וא"כ כ"ש להיכא עוד לא נכנס אלא ששחט על מנת להכניסו ולכפר שאין המחשבה פוסלת, והק"ו הוא משום שכדי לפסול צריכים שני דברים, חדא כניסה על דעת לכפר, וכן שיכפר, וא"כ יותר קל לפסול היכא שעשה כניסה, והמחשבה צריכים רק בשביל הזריקה, מלפסול היכא שלא נכנס אלא שחישב להכנס.

והאבי עזרי בפ"ב מהל' פסוה"מ ה"טז הקשה על הגר"ח דאדרבה היכא שלא נכנס אלא ששחט על מנת להכניס ולזרוק יש מחשבה על מעשה הפוסל דהיינו כניסה וזריקה, אבל כשנכנס וחישב לזרוק אין כאן

מחשבה על מעשה הפוסל וא"כ אין על זה תורת מחשבה הפוסלת.

ברם אם מחשבה כמעשה אינו מטעם מחשבה הפוסלת אלא משום שרואים כאילו עשה את המעשה א"כ גם בכה"ג י"ל כן.

ועי' באבי עזרי שהקשה עוד על הגר"ח שמה שהולכה שאינה צריכה מיקרי הולכה הרי זה כשבדעתו לעשות עבודת זריקה, אבל הכא אינו מוליך כדי לעשות זריקה כדין על המזבח החיצון וא"כ בכה"ג הדין נותן שלא תיחשב עבודת הולכה כלל, ואפילו לא שם של הולכה שלא לצורך, וא"כ לא שייך שתפסול בה מחשבה.

וראיתי מקשים על הגר"ח דלעולם י"ל שמהני מחשבה גם על מקום שאינו משולש, ומש"ה שוחט על מנת להכניס ולכפר פסול, והא דנכנס על מנת לכפר לא מיפסל משום מחשבת הינוח יש ליישב משום דאיירי באופן שלא שייך לפסול משום המחשבה, ויש לצייר בכמה דרכים וכדלהלן:

א', דאיירי שלא דיבר אלא חישב, לפי השיטה שמחשבה פוסלת רק אם דיבר. מיהו כבר צדדנו בהאות הקודמת בסק"ח שצריכים דיבור רק אם מחשבת הינוח היא בגדר מחשבה הפוסלת, אבל אם מחשבת הינוח פוסלת משום שרואים כאילו עשה את המעשה, דהיינו דרואים כאילו הניח, אז אין צריכים דיבור.

ב', היכא שחישב על מנת לכפר קודם שהתחיל את ההולכה, דמצד מחשבת הינוח אינה פוסלת, כי מחשבה פוסלת רק בשעת עבודה, וא"כ בכה"ג צריכים בדוקא שגם יכפר. מיהו גם בזה י"ל שאם מחשבת

הינוח פוסלת משום שרואים כאילו עשה את המעשה ולא משום דין מחשבה הפוסלת, א"כ גם אם חישב קודם י"ל שרואים כאילו עשה.

ג', והגר"ד הקשה דמשכחת לה בהכניס בידו השמאלית, דלכאורה גם זה יספיק בשביל "חטאת אשר הובא דמה", ואם כיפר נפסל, אבל אי אפשר לפסול משום מחשבת הינוח כי מחשבה פוסלת רק בשעת עבודה כשירה.

מיהו עי' במל"מ בפ"ג מפסוה"מ שדין לומר שאם מחשבה פוסלת גם בהולכה שאינה צריכה הה"נ שזר פוסל, ולפ"ז הה"נ לשמאל, וא"כ אי אפשר לומר שזהו הציור של חטאת אשר הובא מדמה כי בכה"ג גם בלא"ה הדם פסול משום שמאל.

ד', ועוד הקשה דמשכחת לה היכא שהולך שלא ברגל או כשיש דבר חוצץ בינו לבין הרצפה, דבכה"ג המחשבה אינה פוסלת כי לא חשיב הולכה, אבל חשיב שפיר בגדר כניסה ובגדר "הובא מדמה".

מיהו י"ל שגם בשביל "הובא דמה" צריכים הולכה כשירה, דהנה הרמב"ן בויקרא ו' כ"ג כתב שהא דבעינן מכניס על מנת לכפר, וכן למ"ד דבעינן גם כיפר ממש, הכוונה היא להמתנות של חטאות הפנימיות וא"כ חזינן דצריך לעשות מעשה חטאות הפנימיות וא"כ י"ל שהה"נ להולכה כדין חטאות הפנימיות.

ויש להביא סמוכים שצריכים שהכניסה תהי' בדרך הולכה כדין, דהנה ר"א שסובר בדף פ"ב שסגי בנכנס לכפר אע"פ שלא כיפר יליף כן מהא דכתיב וכל אדם לא יהי' באהל מועד בבואו לכפר בקודש, דהתם הרי אסור להיות שם מהשעה

שהכהן גדול בא להיכל אע"פ שעוד לא כיפר, דהיינו מתחילת ביאת המכפר, וס"ל לר"א שילפינן שכן הוא גם לענין הפסול של וכל חטאת אשר הובא מדמה וגו', דהיינו שמספיק בהבאה. והרי התם ביוה"כ הרי זה אסור משעת ביאתו להיכל כי יש על הליכתו דין של עבודת הולכה, דנראה שמשום כך פסק הרמב"ם בפ"ג מהל' תמידין ומוספין ה"ג שבשעת הקטרת הקטורת של כל יום פורשים מהיכל רק בשעת ההקטרה, ודלא כמו בעבודת הפר והשעיר, והיינו משום שבקטורת אין עבודת הולכה, משא"כ בדם פר ושעיר, ומעתה יוצא שלפי ר"א הטעם למה פסול כניסה לחוד גם בלי שיכפר הרי זה כי חשיב עבודת הולכה, וא"כ צריכים שיכנס מתוך התנאים של עבודת הולכה, ומעתה לפ"ז כיון שכן הוא לפי ר"א, י"ל שצריכים כן גם לפי המ"ד שסובר דבעינן נמי כיפר.

ועי' בגבורת ארי בספ"ב דיומא שהוכיח מלקמן בדף פ"ב ע"ב כאן שבחטאות הפנימיות צריכים להכנס להיכל בדרך ביאה, כמו דבעינן להפסול של הבאת דם חטאת חיצונית כדאמרינן בדף פ"ב ע"ב שם מהא דכתיב והובא, דה"ה להדם של חטאות הפנימיות דכתיב בהן והביא, ולפי הנ"ל י"ל שבהבאת דם חטאת גופא הרי זה כי כך צריכה להיות עבודת ההולכה, וכן הוא גם בחטאות הפנימיות. וככל הדברים הנ"ל ראיתי בספר מנחת אברהם, והדברים מאירים.

**קכח) עוד בענין אם הוי בגדר מחשבה הפוסלת.**

הנה עי' בתד"ה הכא דחשובי חשיב לא

כל שכן שהקשו וז"ל, תימה א"כ בטלת תורת פיגול דזרק מקצת דדם בחוץ או אוכל כזית בחוץ לא מיפסל ומחשב במחשבה פוסל, הכי נמי נהי דמכניס בלא מכפר לא מיפסל, מחשב להכניס ולכפר פוסל עכ"ל. מיהו יש ליישב שמחשבת פיגול היא בגדר מחשבה הפוסלת ומש"ה הרי זה פוסל אע"פ שאם הי' עושה כן למעשה, לא הי' פוסל, אבל מחשבת הניוח אינה מחשבה הפוסלת רק דאמרינן מחשבה כמעשה ומש"ה בעינן שהמעשה יפסול.

והנה להלן אמרינן שעל מנת שיאכלוהו טמאים או יקריבו טמאים את האימורין לא מיפסל משום מחשבת הניוח משום שאפילו אם יעשו כן לא מיפסל הקרבן, ועוד אמרינן דלא מיפסל משום שכל כמיני'. וי"ל שגם הסברא של כל כמיני' שייך רק אם רוצים לפסול משום מחשבה כמעשה, אבל היכא דהוי בגדר מחשבה הפוסלת שפיר שייך שיפסול גם אם המחשבה היא על אחרים. ולפ"ז אם יחשוב שיזרוק כהן אחר את הדם למחר יהי' פיגול כיון שפיגול הוא בגדר מחשבה הפוסלת. וע"ע בזה להלן באות קל"ג.

ובקרבן אורה בד"ה שיאכלוהו וכו' מבואר שלפי הסברא של כל כמיני' ה"ה שאם חשב שיזרוק טמאים את הדם לא מיפסל משא"כ לטעמא דלא נפסל הזבח הרי זה פוסל כי אם זרקו טמאים הקרבן פסול שהרי טמא עושה שירים.

**קכט) עוד בדברי תוס' בד"ה שיאכלוהו טמאים.**

וז"ל, חדא דהקריבוהו אם עלו לא ירדו עכ"ל. הרי שכתבו שע"י שאם עלו לא ירדו

הרי הבשר נותר באכילה, ומזה מוכח דאזלי שהדין של אם עלו לא ירדו ושמקטירים אותם על האש אינו רק לגבי עצמן, דהיינו שנעשו לחמו של מזבח, אלא חשיב שנתקיימה עבודת הקטרה בהקרבתן, ולכן הרי זה פועל מה שכל הקטרה פועלת, דהיינו שהיא מתרת את הבשר באכילה. ולפ"ז אם נטמאו האימורין לפני הזריקה ועלו לפני הזריקה הדין הוא שאין הבשר נותר ע"י זריקה כי אין זה נקרא שנאבדו האימורין, כי הדין הוא להעלותן על האש וע"י לעשות הקטרה בהקרבתן, אבל אם נטמאו לפני הזריקה ועלו לאחר הזריקה, א"כ מכיון שהבשר הי' מותר קודם שעלו קשה לומר שחוזר ונאסר לאחר שעלו על המזבח, וכדאמרין לעיל בדף כ"ט ע"א וכי "אחר שהוא כשר יחזור ויפסל".

ועי' במל"מ בפ"א מהל' תמידין ומוספין בד"ה ודע וכו' שנסתפק בנוגע להאברים של קרבן תמיד שנפסלו ועלו להמזבח, דדינם הוא שכיון שעלו לא ירדו, האם מקטירים אותם בשבת, והביא הא דדרשינן תמלח ואפילו בשבת והקשה דלמה צריכים ריבוי הלא אין עיבוד באוכלין, וכתב שבע"כ צ"ל דאיירי באברים פסולים שעלו להמזבח דדינם הוא שאם עלו לא ירדו ומקטירים אותם בשבת, אבל מכיון שנפסלו אין מפשיטים אותם, וא"כ יוצא שע"י המליחה יש עיבוד בהעור, ולכן שפיר צריכים את הריבוי של תמלח ואפילו בשבת, הרי שהוא נוקט שהאברים צריכים מליחה, ומעתה הרי זה ניחא רק אם הקטרותן חשיבא עבודת הקטרה בהקרבתן כי רק קרבן צריכה מליחה וכדכתיב על כל קרבנך תקריב מלח.

ועי' במנ"ח במצוה פ"ט שנקט שאימורי הפסח שנפסלו ועלו להמזבח דהדין הוא שלא ירדו, הרי המקטיר אותם כשיש לו חמץ עובר על לא תזבח על חמץ דם זבחי, וגם דין זה שייך רק אם חשיב הקטרה של קרבן פסח.

וגם האמור כאן ראיתי בספר מנחת אברהם.

### קל) אם אינו ענין להינוח תנהו ענין למחשבת הנוח.

צ"ע מנ"ל דמיפסל הלא לא שינה לעכב. (עי' בשפ"א).

### קלא) אלא טעמא דרבי יהודה סברא הוא.

עי' בטהרת הקודש שהקשה למה לפי רבי יהודה צריכים ריבוי לרבות שיש מחשבה פסולה של שלא במקומו, תיפוק ל"י משום שזה בגדר מחשבת הינוח, שהרי הוא מחשב להניח את הדם ע"י שאינו זורקו במקומו הנכון. ותי' שמצד מחשבת הינוח הרי זה פסול רק אם חישב על כל הדם, אבל אם חשב רק על מקצת הרי זה פסול רק מדרבנן כדאמרין במנחות דף י"ח ע"א, אבל מצד הפסול מחשבה של שלא במקומו מספיק בזה שחישב על כזית, ולדבר זה בא הפסוק.

ועי' בקרן אורה בד"ה שיאכלוהו וכו' דמבואר שאם יש ילפותא לפסול מחשבת הינוח א"כ אז פסול מהתורה גם בחישב להניח מקצת דם, אבל אם זה משום סברא, אם חישב להניח רק מקצת דם לא מיפסל מן התורה (כמו שלא הי' פסול אם הי')

באמת מניח), אלא רק משום גזירה אטו כל דמו, ושלפ"ז יש להוכיח שטעמו של רבי יהודה אינו מקרא, כי א"כ למה צריכים את הפסול מחשבה של חוץ למקומו תיפוק ל"י שאפילו מחשבה להניח מקצת דמו פסול מהתורה.

גם יש ליישב את קושיית הטהרת הקודש שצריכים את הפסוק של מחשבת שלא במקומו כדי לחדש שיש על מחשבה זו תורת מחשבה הפוסלת כמו מחשבת שלא לשמה או מחשבת חוץ לזמנו אשר משום כך חשיב פסולו בגופו וישרף מיד בלי עיבור צורה, ועוד כדי לחדש שיש על זה הלאו של לא יחשב, משא"כ אם הי' פסול רק משום מחשבה כמעשה לא הי' קאי על זה הלאו של לא יחשב. מיהו ע"י בדברי האחיזור שהבאנו לעיל שרוצה לומר שגם הכוונה בהסברא היא דחשיב בגדר מחשבה הפוסלת ולא נצטרך עיבור צורה, וכן לפ"ז לכאורה גם על זה יהי' לאו של לא יחשב.

### קלב) סברא הוא.

ע"י בשפת אמת שתמה מה היא הסברא, והביא מה שלהלן מרבינו ל"י מכל דבר רע, וכתב שעיקר טעמו של רבי יהודה הוא מכל דבר רע והכוונה ב"סברא הוא" היא שכיון שאם יעשה כן הרי זה יפסול את הקרבן הרי זה מיקרי דבר רע.

מיהו הקר"א בד"ה גמרא ומי וכו' כתב דסגי בהסברא לחוד, והא דבעינן קרא לקמן הרי זה כדי לומר שלא לדרוש את הדרשה של מקום משולש.

והקהלות יעקב בסי' כ"ב כתב שרבי

יהודה לומד סברתו מעיקר הדין של פיגול, כי עיקר הפסול של פיגול הוא משום שרואים כאילו באמת זרק חוץ לזמנו, דכיון שאם יעשה כן יהי' פסול משום הכי קבעה התורה שגם המחשבה היא כמעשה, ורבי יהודה יליף משם לכל מקום, ואילו חכמים סוברים שזה דין מיוחד במחשבת פיגול ולא ילפינן לכל מקום, ואע"פ שגם היכא שחשיב לאכול בשר חוץ לזמנו הרי זה פיגול, ואילו התם אם יאכל באמת חוץ לזמנו, דהיינו לאחר שנעשה הבשר נותר, לא יהי' הקרבן פסול, אבל היינו מטעם שוכי "אחר שהוא כשר יחזור ויפסל" וכדאמרינן בדף כ"ט ע"א, כלומר דבאמת מדינא הי' צריך להיות פסול, רק שאי אפשר להפסל לאחר שכבר הוכשר, ובאמת אילו הי' שייך שיהי' נותר מיד קודם שהוכשר אז הי' דבר זה שפיר פוסל את הקרבן, ומש"ה גם על זה אמרה התורה שמחשבה שיאכל חוץ לזמנו פוסל ואמרינן מחשבה כמעשה כלומר כאילו הי' נעשה נותר מיד בשעת הקרבה לפני שהוכשר.

אלא שבסוף הסימן הביא שהחפץ חיים בליקוטי הלכות בזבח תודה בסוף פירקין כתב שאין יסוד הדין של פיגול משום שמחשבה כמעשה כי א"כ איך נעשה פיגול בהציור הנ"ל שחשיב לאכול מבשרו חוץ לזמנו הלא התם המעשה אינו פוסל.

והוכיח הקהלות יעקב כיסודו מדף י"ג ע"א דאמר ר"ע שם שבזריקה מצינו שעשה הכתוב מחשבה כמעשה, ופירש"י דהכי חזינן מהדין של פיגול, ומשמע כהנ"ל שיסוד הדין של פיגול הוא שחשיבין מחשבה כמעשה. ושוב כתב שיש לדחות

שאינן הכוונה שמחשבת פיגול חשיבא כמעשה אלא הכוונה היא רק שהיא פוסלת כמו שחזינן בעלמא שמעשים יכולים לפסול, אלא שהביא את דברי השט"מ שם באות ז' (קרוב לסופו) דמבואר שהבין שכוונת הגמ' היא לומר באמת שמחשבת פיגול עצמה היא כמעשה.

והנה בדף כ"ז ע"א אמרינן שאם חישב לזרוק את הדם למחר שלא במקומו (דהיינו שחישב על הניתנין למעלה ליתנין למטה, או להיפך) הרי זה פסול, ומקשינן דאם זריקה שלא במקומו כמקומו דמי למה אין כרת, ומתריצין דכיון שהבשר אסור באכילה, שהרי אפילו אם זריקה שלא במקומו כמקומו דמי אין הבשר נותר, א"כ יש מיעוט שמחשבת זריקה שאינה מביאה לידי איסור אכילה אינה מביאה לידי פיגול, ומקשינן שא"כ גם לא יהי' פסול כי הדין נותן שהמיעוט הנ"ל ימעט גם מהדין של פסול, ומתריצין מידי דהוה אמחשבת הינוח לפי רבי יהודה, ובפשטות הכוונה היא לאוקמה כרבי מיהודה, כי זה כמו מחשבת הינוח שאם הניח אין הבשר נותר באכילה ובכל זאת פוסל רבי יהודה אם חישב מחשבת הינוח. והנה הרמב"ם פסק שפסול, והראב"ד השיג עליו, וביאר הכ"מ שהשגתו היא משום שמהסוגיא משמע שרק לפי רבי יהודה הרי זה פסול משום מחשבת הינוח אבל לא לפי רבנן, וכתב הקהלות יעקב לתרץ שהרמב"ם אינו לומד שכוונת הגמ' היא לומר דאתי כרבי יהודה, אלא הכוונה היא שכמו שרבי יהודה פוסל מחשבת הינוח משום שאמרינן מחשבה כמעשה א"כ בכה"ג שחישב לזרוק גם רבנן אומרים כהנ"ל שמחשבה כמעשה אפילו

על זריקה שרק פועלת כפרה ואינה מתרת את הבשר באכילה, דלא על זה קאי המיעוט כמו שלפי רבי יהודה אינה קאי על מחשבת הינוח, אבל היינו רק משום שבעצם גם רבנן סוברים שבפיגול אמרינן מחשבה כמעשה כי זהו יסוד הדין של פיגול וכהנ"ל, כי אל"כ מאיפוא נובע דין זה שאם שחט על מנת לזרוק דמו למחר שלא במקומו שהזבח פסול, הלא טעמו של רבי יהודה הוא משום דס"ל שמחשבה היא כמעשה, ואילו רבנן לית להו דבר זה, וא"כ בע"כ צ"ל שגם רבנן סוברים דהוי כאילו עשה כי זהו יסוד הדין של פיגול, רק שהם סוברים כן רק בנוגע למחשבה על מעשה זריקה אבל לא על מחשבת הינוח.

מיהו לכאורה י"ל כדברים אלו בדעת רבנן גם אם כוונת רבי יהודה היא רק שיש למחשבה אותו דין שיש להמעשה ושמחשבה פוסלת כמו שמעשה פוסל (בלי לומר שרואים כאילו הוא עושה את המעשה), דגם לפ"ז י"ל שרבנן סוברים כן בנוגע למחשבת זריקה כי זהו היסוד של הדין של פיגול.

### קלג) כל כמיני.

ע"י בטהרת הקודש שכתב שגם במחשבת פיגול אם חישב שיאכלוהו אחרים למחר או חוץ למקומו אמרינן כל כמיני. מיהו האחיעזר בחלק יו"ד סי' כ"ט אות ה' כתב שרק במחשבת הינוח אמרינן כן ולא במחשבת פיגול וז"ל, דהא דאמרינן בזבחים דף ל"ו בלישנא אחרינא לאו כל כמיני, היינו לרבי יהודה דס"ל מחשבה כמעשה מצד הסברא, ולהכי כל שאינו

בידו ותלוי ביד אחרים לא אמרינן מחשבה כמעשה, אבל בפיגול שהוא מגזירת הכתוב, בודאי מהני גם בתלוי ביד אחרים עכ"ל, פי' שרק במחשבת הינוח אמרינן כן ולא במחשבת חוץ לזמנו הוא, כי מחשבת הינוח פסולה משום דחשיב כאילו הדבר נעשה, ולא שייך לומר כן על אדם אחר, אבל מחשבת פיגול אינו משום דחשיב כאילו הדבר נעשה. וזהו דלא כדברי הקהלות יעקב שהבאנו בהאות הקודמת שגם מחשבת פיגול הוא משום דחשיב כאילו הדבר נעשה עיי"ש.

והוכיח האחיעזר כדבריו מהא דבעי רב אשי בדף ל"א ע"א חישב שיאכלוהו שני בני אדם מהו, בתר מחשבה אזלינן ואיכא שיעורא, או בתר אכילה אזלינן וליכא שיעורא, וכן מדף ל"ו ע"ב שאם חישב שיאכלוהו טמאים למחר הרי זה פיגול. ובתוספתא פ"ב ממס' קרבנות ברייתא א' איתא שחישב שיאכלוהו טמאים או ערלים למחר הוי פיגול.

מיהו את ראיית האחיעזר מחישב לאכול שני בני אדם יש לדחות דאיירי שאחד שחט על מנת שיאכל הוא חצי כזית למחר, ואדם אחר זרק על מנת שהוא יאכל חצי כזית שני למחר, דבאדם אחד שני החצאי זיתים מצטרפים.

**קלד) וליפלוג בניתנין בפנים שנתנן בחוץ והניתנין בחוץ שנתנן בפנים, קסבר רבי יהודה בעינן מקום שיהא משולש בדם בבשר ובאימורין.**

עי' בשפת אמת בד"ה בגמ' סברא הוא

וכו' שהקשה שזה מתרץ רק היכא שחישב על מקצת מן הדם, דאי אפשר לפסול בכה"ג משום מחשבת חוץ למקומו כי מחשבת חוץ למקומו צריכה להיות על מקום משולש, מביום השלישי, אבל היכא שחישב על כולו, דאפשר לפסול משום הינוח, דהיינו משום שחשיב כאילו עשה, דזה ידע רבי יהודה מסברא ומכל דבר רע, א"כ מנלן שגם כדי לומר דהוי כאילו עשה בעינן מקום משולש.

ותי' שהרי בחישב על ניתנין בחוץ ליתנן בפנים פירש"י שאם הוא עושה כן הרי זה פסול משום אשר הובא מדמה אל הקודש, והרי גם אם הביא מקצת מן הדם לפנים הרי הקרבן פסול, וא"כ התם במחשבת חוץ למקומו הזאת אפשר לפסול מחשבה גם על מקצת דם מחמת דהוי כאילו עשה, וא"כ בזה שהתורה אמרה שלא מיפסל משום שאינו מחשב על מקום משולש הרי נכלל בזה לא רק שאינו פסול משום מחשבת חוץ למקומו אלא גם שאינו פסול משום דהוי כאילו עשה, וא"כ הה"נ להיכא שחישב על כל הדם.

אלא שהקשה שמה נגיד אם נלמד שהקושיא היא גם על הציור של חישב ליתן את הניתנין בפנים בחוץ, ודלא כרש"י שפירש שאין הקושיא על ציור זה, אלא כתוס' לעיל בדף כ"ו ע"ב בד"ה אמר שמואל שכתבו שהקושיא היא על שני הציורים, ושהגמ' מתרצת על זה שצריכים גם שהמחשבה תהי' בתוך מקום המשולש ולא רק על מקום המשולש, דלפי הפירוש הזה בקושיית הגמ' עדיין קשה מה הוא התירוץ, הלא הקושיא היא רק על היכא

שחישב על כל הדם, דהא אם זרק רק מקצת בחוץ אין הקרבן פסול, ואילו התי' שממעטינן מקום שאינו משולש איירי במחשב חוץ למקומו על מקצת מהדם אשר בכה"ג לא שייך לפסול משום מחשבת הינוח וא"כ לא קאי המיעוט על היכא שחישב על כולו אשר בכה"ג אפשר לפסול משום מחשבת הינוח.

ותי' דכיון שבהציוור של חישב על הניתנין בחוץ ליתנין בפנים קמ"ל הדרשה של מקום משולש שלא מיפסל אפילו משום דהוי כאילו עשה, א"כ מזה ילפינן שגם כשחישב על כל הדם בהציוור של הניתנין בפנים שחישב ליתנין בחוץ אינה פסולה משום דהוי כאילו עשה.

### קלה) עוד בענין מחשבת הינוח.

עי' במקדש דוד בסי' ל"ג סק"א בד"ה ונראה דאם חישב וכו' שכתב וז"ל, ונראה דאם חישב לשפוך כל דמו לר"י פסול דמחשבה כמעשה, ואם נשפך כל הדם הוא פסול שאם עלה ירד אליבא דר"י, והיינו זה דמקשינן לר"י אמאי לא פסיל בחישב ליתן הנתנים למעלה למטה, ומתריצין דס"ל לר"י שלא במקומו כמקומו, הא אי לאו כמקומו היה פסול ע"י מחשבתו, ומה פסול איכא בנותן הניתנים למעלה למטה, דאי שלא במקומו לאו כמקומו אין זו זריקה כלל, ואם יש דם הנפש יכול לחזור וליתן, וע"כ דמירי שחישב ליתן כל דמה שלא במקומו, והפסול ע"כ הוא רק משום דהוי כנשפך כל הדם דפסול עכ"ל.

מיהו לא הבנתי איזה חידוש יש בדבריו,

הלא אם חישב ליתן את כל הדם שלא במקומו היינו נמי מחשבת הינוח, שהרי חישב להניח מלתתו במקומו כדינו.

מיהו לפי מה שנביא בהאות הבאה אין זה קשה, דנביא שם את יתר דבריו שם שרבי יהודה פוסל רק כשהוא עושה מעשה להדם, אבל לא היכא שחישב לבטל את זריקת הדם בדרך שוא"ת, כגון היכא שחישב לעשות קבלה בדרום אשר זה גורם שאין זריקת הדם, אבל להניחו מיקרי שפיר כמו מעשה להדם כי כל רגע ורגע הרי הוא מניחו מחדש. ומעתה לפ"ז כשהוא מחשב לשופכו הרי עצם השפיכה אינה פוסלת את הקרבן, אלא מה שאחרי' אין כאן דם לזרוק, וא"כ י"ל שזה בגדר שוא"ת, וא"כ שפיר הוצרך לומר דחשיב שפיר שפוסל את הדם ע"י מעשה.

### קלו) עוד בענין מחשבת הינוח.

עי' במקדש דוד בסי' ל"ג סק"א בד"ה ונראה דאם חישב וכו' שכתב וז"ל, ובחישב בשעת שחיטה שלא לקבל הדם, או שלא לזרוק, וכן לקבל דם קדשי קדשים בדרום, נראה דאף לר"י אינו נפסל, דהא לא חשיב להו במתני' דזבחים (ל"ה ע"ב). ונראה הטעם משום דל"ש מחשבה כעשה אלא בחישב לעשות פסול בפועל, אבל בשב ואת" לא שייך מחשבה כמעשה, וא"כ בחישב שלא לקבל הדם או שלא לזרוק, אף דנפסל בשביל זה הקרבן, לא שייך מחשבה כמעשה. ובחישב להניח דמו למחר חשיב מעשה, ובחישב לקבל דם קדשי קדשים בדרום, ג"כ אין הפסול



בקום ועשה, רק שקבלה בדרום אינה קבלה כשרה, והוי כמו שחישב שלא לקבל הדם, דקבלה בדרום הפסול (הוא) דמחוסר קבלה כשרה שיכשיר הדם, ובוה שחושב רק שלא לעשות מעשה הצריך להכשר קרבן, אף שהוא מחשב בלשון מעשה כמו קבלה בדרום, אין זו מחשבה הפוסל לר"י, ובחושב לשפוך הדם, וכן בחושב ליתן הניתנים למעלה למטה, אי שלא במקומו לאו כמקומו דהפסול הוא ג"כ משום מחשבת לשפוך כל דמו כמ"ש, התם אין הפסול רק משום שמחוסר זריקה, רק נשפך דמו פסול בפ"ע כדאמרינן בפסחים (פ"ב) ובתוס' שם ע"ש. ובחושב לקבל הדם בדרום, או בכלי חול, אף כמחשבת לשפוך דמו לא הוי, ואע"ג דאין זו קבלה כלל ואין כאן דם והוי כמו שנשפך על הרצפה, משום דבקבלה הדם ממילא נשפך מן הצואר, ובמחשבה כמעשה בעינן שיחשוב שיעשה הוא איזה מעשה הפוסלת, ורק בחישוב לשפוך הדם בידים, או לתת שלא במקומו דהוי כשופך בידים, אז נפסל".

"ובחישב בשעת שחיטה לפגל בשעת זריקה אי אין מחשבת מעבודה לעבודה אף לרבי יהודה אינו נפסל, ולא אמרינן בזה מחשבה כמעשה, דהא לא חשיב לה במתני' שם, ונראה משום דמחשבה כמעשה אליבא דר"י הוא רק בחישוב לעשות איזה מעשה בהקרבן עצמו, אבל אם חישב לעשות איזה מעשה בדבר אחר, אף אם יפסל עי"ז הקרבן, כגון אם יחשוב בשעת שחיטה לפגום המזבח אחר שחיטה, אע"ג דהקרבן נפסל ע"י זה, לא אמרינן מחשבה כמעשה, דבעינן שיחשוב לעשות מעשה בגוף הקרבן, וה"נ במיחשב בשעת

שחיטה לפגל בשעת זריקה, והיינו בחושב לחשוב אח"כ מחשבה הפוסלת, אין זו מעשה בגוף הקרבן, רק בשעת עבודות הקרבן מהני מחשבה לפסול, אבל הפסול נעשה ע"י מחשבתו, ואין זו מעשה פסול בגוף הקרבן עכ"ל.

והנה יש לעיין במש"כ שבפיגול "הפסול נעשה ע"י מחשבתו ואין זה מעשה פסול בגוף הקרבן", דהנה הרמב"ן בקונטרס דינא דגרמי (בדפוס הישן בעמ' רט"ז) כתב שפיגול מיקרי היזק שאינו ניכר כדאיתא בגיטין דף נ"ג ע"א כי מה שפסול את הקרבן אינה השחיטה אלא המחשבה, והמחשבה הרי אינה ניכרת, ושכל זאת אין זה נחשב מזיק בדרך גרמי אלא בגדר מזיק בידים, כמו שמוכח מהא דלא הוכיחה הגמ' מדין זה שדיינינן דינא דגרמי, והיינו משום שהשחיטה היא מעשה והרי זה נחשב שע"י המעשה שחיטה הוא הזיק בידים עם המחשבה.

והנה הרא"ש בנדרים דף ל"ו ע"א מקשה למה אם כהן מפגל הרי הקרבן מתפגל, הלא אין אדם אוסר דבר אינו שלו. מיהו אדם שפיר אוסר דבר שאינו שלו ע"י מעשה, והר"ן שם כתב שפיגול נחשב באמת ע"י מעשה בגלל השחיטה, וי"ל שהרא"ש סובר שהמחשבה היא בגדר הדבר שאוסר, בתנאי שישחוט, ולכן לא חשיב ע"י מעשה, אבל הר"ן סובר שהשחיטה היא הדבר שאוסר בתנאי שחישב מחשבת פיגול ומש"ה שפיר חשיב ע"י מעשה, וגם י"ל שגם הר"ן מודה שהמחשבה היא הדבר שאוסר, רק שבכל זאת חשיב ע"י מעשה כיון שצריכים

## קלח) בענין הניתנין בפנים בחוץ והניתנין בחוץ בפנים.

ע"י בגמ' דפרכינן שלפי רבי יהודה למה אם חישוב ליתן את הניתנין בפנים בחוץ, ואת הניתנין בחוץ בפנים, כשר, הלא רבי יהודה סובר מחשבה כמעשה. ופירש"י שהקושיא היא רק מחישוב ליתן את הניתנין בחוץ בפנים דיהי' פסול, כי אם יעשה כן הדם יהי' פסול משום וכל חטאת אשר הובא מדמה אל הקודש וגו', אבל על חישוב ליתן את הניתנין בפנים בחוץ לא קשה מידי, אלא שפיר כשר, כי כבר אמרנו שרבי יהודה סובר ששלא במקומו כמקומו דמי.

ותוס' לעיל בדף כ"ו ע"ב בד"ה אמר שמואל וכו' כתבו לפרש שהקושיא היא גם על הציור של ניתנין בפנים שחישוב ליתנין בחוץ כי אפילו המ"ד שסובר ששלא במקומו כמקומו דמי הרי זה רק בשלא במקומו באותו מזבח אבל מפנים לחוץ, וכן איפכא, לכו"ע לאו כמקומו דמי.

## קלט) עוד בהסוגיא בדף כ"ז שם.

הנה בהמשנה בדף כ"ו ע"א תנן שאם נתן את הניתנין למטה למעלה וכן איפכא פסול ואין בו כרת, ובגמ' שם נאמרו שלשה פירושים בהמשנה, דשמואל סובר שהכוונה בפסול היא רק שהבשר אסור באכילה אבל יש כפרה כי שלא במקומו כמקומו דמי. ובדף כ"ז ע"א מקשינן מה הוא החידוש לפי שמואל במאי דתנן שאין בו כרת, הלא פשיטא שאין כרת, ומתריצין שהמלים אין בו כרת קאי על היכא שעשה

מעשה, וכמו שסובר הרמב"ן עצמו דמיקרי מזיק בידים ולא בדרך גרמי כיון שסוף סוף צריכים מעשה.

והמקדש דוד אזיל שהמחשבה היא הדבר הפוסל אע"פ שצריכים גם מעשה.

## קלז) רבי יהודה לטעמי' דאמר שלא במקומו נמי מקומו קרינא בי'.

הנה תוס' לעיל בדף כ"ז ע"א בד"ה מאי וכו' ביארו אפוא מצינו שרבי יהודה סובר ששלא במקומו כמקומו דמי, וביארו דהנה לעיל שם מיייתנין ברייתא דתניא שאם חישוב ליתן את האמור למטה למעלה וכן את האמור למעלה למטה, לאלתר כשר, אבל אם חישוב לעשות כן למחר הרי זה פסול, ומקשינן שאם שלא במקומו כמקומו דמי למה אם חישוב לעשות כן למחר אין כרת, ומתריצין משום שאינה זריקה שמתרת את הבשר באכילה, ומקשינן שא"כ הדין נותן שלא יהי' פסול, ומתריצין מידי דהוי אמחשבת הינוח לפי רבי יהודה, ופירשו רש"י ותוס' שהכוונה היא שהברייתא אתיא כרבי יהודה ומש"ה למחר פסול משום מחשבת הינוח. והקשו תוס' שם איך ס"ד שלא במקומו לאו כמקומו דמי דהא א"כ למה לאלתר כשר הלא הוי מחשבת שלא במקומו. ותירצו שאה"נ הגמ' היתה יכולה להוכיח שכמקומו דמי כי אל"כ אין הרישא מובן וכהנ"ל. וכתבו תוס' שזהו הכוונה בסוגיין שרבי יהודה לטעמי' כי הברייתא ההיא אתיא כרבי יהודה, דהא הסיפא אתיא כרבי יהודה ואילו הרישא של לאלתר אתי שפיר רק אם כמקומו דמי.

זריקה שלא במקומו וחישוב בשעת הזריקה לאוכלו חוץ לזמנו, דעל כה"ג תנן שאין כרת כי לא חישוב בשעת זריקה שמביאה לידי אכילה שהרי הבשר אסור באכילה. וריש לקיש בדרך כ"ז שם סובר כשמואל ששלא במקומו כמקומו דמי רק שהוא מפרש שכוונת המשנה במאי דתנן פסול היא שגם אין כפרה כי מיירי כל הבבא בהציור הנ"ל שבשעת הזריקה שלא במקומו חישוב לאוכלו למחר, ולכן הרי זה פסול. ואילו רבי יוחנן שם מפרש שכוונת המשנה היא שזרק שלא במקומו בלי לחשוב מחשבת חוץ לזמנו וכוונת המשנה בפסול היא שאין כפרה, והיינו משום שזריקה שלא במקומו לאו כמקומו דמי, ושוב מקשינן על רבי יוחנן דכיון ששלא במקומו לאו כמקומו דמי א"כ למה תנן פסול הלא הדין נותן שיהי' כמו היכא שנשפך מן הכלי על הרצפה דהדין הוא שיאספנו, ומתצינן שרבי יוחנן סובר כהמ"ד שסובר שבציור שנתן את הניתנין למטה למעלה או איפכא לא יאספנו כי אמרינן שקלטי' המזבח, ובע"ב שם מיייתנין שכן סובר רבי יהודה בנוגע להניתנין למטה שנתנן למעלה וכן איפכא, דהיינו שלא כמקומו דמי, רק שאם נתן את הניתנין למטה למעלה, או איפכא, לא ירדו משום שקלטי' מזבח.

והקשו תוס' שם בד"ה לאו משום וכו' דהא בסוגיין אמרינן שרבי יהודה סובר ששלא במקומו כמקומו דמי וא"כ זהו הטעם למה לא ירדו ולא משום דקלטי' המזבח. וכתבו שלשה פירושים.

א', שמאי דאמרינן שרבי יהודה סובר

שכמקומו דמי הרי זה רק לענין מחשבה, דהיינו שאין זה נקרא שחישוב מחשבת חוץ למקומו, אבל לענין הכשר הזריקה באמת אין הזריקה פועלת כלום ואין כאן כפרה, רק דכיון שקלטי' מזבח ואם עלו לא ירדו לכן לא מיפסל משום מחשבת הינוח. ודחו שא"כ למה בסוגיין אחרי שתירצו שכמקומו דמי המשיכו להקשות למה רבי יהודה אינו פוסל משום מחשבה כמעשה היכא שחישוב על של חוץ ליתנן בפנים, דאילו לפי הנ"ל מה קשה הלא גם שם אם עלו לא ירדו וקלטי' מזבח.

ב', בשם ה"ר יוסף כתבו שלעולם רבי יהודה סובר שכמקומו דמי גם לענין שנתכפר, אבל בסוגיין הדר פריך על חוץ ופנים כי חוץ למקומו מחוץ לפנים ואיפכא לכו"ע לאו כמקומו דמי, והראי' בע"ב שם שאמרינן קלטי' מזבח היא מהא שרבי יהודה סובר לא ירדו בהציור של חוץ שנתנן בפנים ואיפכא, ולא ממטה מעלה.

ג', בשם רבי חיים בה"ר מרדכי כתבו שאפילו אם אמרינן כמקומו דמי גם על בפנים שנתנן בחוץ, אבל על של חוץ שנתנן בפנים נפסל לפני זריקה משום חטאת אשר הובא דמה בפנים, ובכל זאת גם על זה קאמר רבי יהודה לא ירדו וא"כ הה"נ לפי רבי יוחנן שסובר ששלא במקומו לאו כמקומו דמי.

## קמ) וקי"ל בשכיפר.

צ"ע אולי התם איירי בנכנס מקצתו, אבל בנכנס כולו פסול "דמטעם מחשבה לא מיפסל רק כשהכניס כל הדם". וצ"ל

דסתמא קתני, ומסתמא דרך להכניס כל דמו. (שפ"א.)

### קמא) וק"ל בשכיפר.

ע"י בקר"א שהביא שהרמב"ם בפ"ב מפסולי המוקדשין הט"ז פסק כרבי יהודה לחלק בין שוגג למזיד אבל רק בנוגע לכניסה לחוד כשלא כיפר, דאם נכנס במזיד פסול ואם נכנס בשוגג אינו פסול, אבל אם כיפר הרי זה פסול אפילו אם הי' שוגג, וכבר עמדו הנו"כ שם שזה דלא כהסוגיות כאן ובדף פ"ג, דאמרינן שצריכים גם מזיד וגם כיפר.

והק"ן אורה הגדיר סברת הרמב"ם דס"ל דפסול רק היכא שהיתה כניסה על מנת לכפר, ולכן אם רק הכניס ולא כיפר הרי זה נקרא כניסה על מנת לכפר רק אם הכניס במזיד על מנת לכפר, אבל אם לבסוף כיפר א"כ גם אם הכניס בשוגג הרי יוצא שהכניסה היתה על מנת לכפר.

### קמב) רש"י ד"ה שיקריבוהו טמאים מי קמיפסל.

וז"ל, וכן אם יאכלו טמאים או ערלים זבח שנזרק דמו כהלכתו מי פסיל הקרבן למפרע מלרצות עכ"ל. לפי גירסא זו בדבריו קאי דבריו על אכילת בשר ע"י טמאים או ערלים. ולכאורה לפ"ז אין צורך למה שכתב שאין הקרבן נפסל למפרע כי בכלל אין פסול כזה כי אין זה בגדר עבודה.

ברם לפי הנ"א בהגליון גרסינן "וכן שיאכלוהו ערלים ושיקריבוהו ערלים" פי' את האימורין, ולפ"ז אתי שפיר מה שכתב

"זבח שנזרק דמו כהלכתו מי פסיל הקרבן למפרע מלרצות", כי זה קאי על הקרבת אימורין על ידי ערלים, דזה הוי שפיר בגדר עבודה פסולה, רק שאינה פוסלת כיון שכבר הוכשר הזבח.

מיהו צ"ע דהא בלהניח אימוריו למחר הטעם למה הקרבן מיפסל הוא משום שאם יעשה כן יפסל הבשר משום נותר וכמו שביארו תוס', אבל אין כאן פסול בריצוי הקרבן, וא"כ גם אם יאכלו טמאים את כל הבשר הרי זה פוסל את הבשר משום טומאה וא"כ נימא שהשתא נמי הקרבן נפסל ע"י המחשבה.

ואולי אה"נ אם חישב שיאכלו את כל הבשר הרי זה פסול, אבל אם חישב שיאכלו חלק מהבשר אין מחשבה זו פוסלת את הבשר כי גם אם יאכלו חלק אין זה פוסל את השאר, ומש"ה הקרבן כשר, אבל בלהניח אימוריו למחר הרי אפילו אם יניח מקצת אימוריו אכתי אסור לאכול את הבשר כמו שהבאנו לעיל באות קכ"ד מהמקדש דוד.

מיהו אכתי צ"ע דניפלוג רבי יהודה כשחישב שטמאים יאכלו את כל הבשר.

### קמג) רש"י ד"ה שלמי נזיר.

וז"ל, איל נזיר הטעון לחם כמותה עכ"ל. צ"ע למה הזכיר כאן דבר זה. וי"ל כי בלי דבר זה אין סברא לחלקו מכל שלמים רגילים.

### קמד) עוד בתד"ה שיאכלוהו.

הנה תוס' כאן כתבו שאם יקריבו טמאים את האימורין אין הבשר נפסל כי

הדין הוא שאם עלו לא ירדו, וממילא הבשר מותר. והנה הדין הוא שאם זרקו טמאים את הדם אם עלו האימורין לא ירדו, אבל אם זרקו פסולים אחרים כמו זר או ערל אם עלו האימורין ירדו. ומתוס' כאן מבואר שהיינו רק אם זרק ערל את הדם, אבל אם הקטיר ערל את האימורין הדין הוא שלא ירדו, שהרי ביארו שעל מנת שיקריבוהו טמאים כשר כי הדין הוא שאם עלו לא ירדו, והרי איתא גם שעל מנת שיקריבוהו ערלים כשר. ועי' בשו"ת חמדת שלמה חלק אבן העזר סי' ט"ז סק"ח שהביא מהנתי"מ שלא ירדו, ואילו החמדת שלמה עצמו בסי' י"ז שם סובר דשפיר ירדו כמו היכא שזרק ערל את הדם. והחזו"א בסי' י"ט סקל"א סובר כהנתי"מ. ובסי' כ"ה שם הקשה החמדת שלמה על הגמ' ביבמות דף ל"ג ע"ב שזר ששימש בשבת חייב שתיים ושאיירי כשהקטיר דהא הוי בגדר מקלקל, וקושייתו היא רק לשיטתו דס"ל שאם עלו ירדו אבל אם סוברים שהוא פועל שלא ירדו א"כ שפיר יש כאן תיקון. (ספר מנחת אברהם.)

## דף ל"ו ע"ב

**קמא) אמר רבי אבא ומודה רבי יהודה שחוזר וקובעו לפיגול.**

פירש"י וז"ל, בחישוב על מנת להניח [את דמו] שחוזר וקובעו לפיגול, אם חזר וחישב בדיבור שני על מנת לאכול חוץ לזמנו, ולא אמרינן כבר נפסל במחשבת

הינוח עכ"ל. לפי גירסא זו ברש"י קאי דברי רבי אבא רק על מחשבת הינוח ולא על מחשבה להוציאו לחוץ, וביאר רש"י בהמשך דבריו שטעם הדבר הוא ה"תדע" של רבא, והיינו כי גם בכל מחשבת פיגול הלא הקרבן נפסל מיד בשעת המחשבה, כי נכלל במחשבתו גם מחשבת הינוח שגם היא בכחה לפסול, ובכל זאת כשקרבנו כל מתיריו הרי זה נהפך לפיגול אע"פ שכבר נפסל, ועל זה דחו בגמ' ששאני בין מחשבה אחת לב' מחשבות, דנהי שאחרי שכבר נפסל הרי זה יכול להתהפך לפיגול ע"י אותה מחשבה, אבל אינו יכול להחיל עוד מחשבה.

והנה השט"מ באות י"א הביא גירסא אחרת ברש"י שרבא קאמר גם על חישוב להוציאו לחוץ, דגם בזה מהני שוב מחשבת פיגול. ולכאורה צ"ע דהא על מחשבה להוציא את דמו אי אפשר לומר שבכל מחשבת פיגול, דהיינו לזרוק את דמו למחר, נכלל מחשבה להוציא את דמו, וא"כ למה זה שונה ממחשבת פיגול אחרי מחשבת שלא לשמה או חוץ למקומו.

ועי' בשט"מ אות ד' שכתב וז"ל, לכן נראה למהר"פ דהא דגלי דעירוב מחשבות מוציא מידי פיגול, דוקא במחשבות הכתובות בפסוק דהיינו חוץ למקומו או שלא לשמו, אבל מחשבת הינוח דמיפסלא מסברא לא, וא"ת א"כ אמאי איצטריך להאי תדע דקאמר, וי"ל שלא תלמוד אותו פסול מחשבת הינוח משאר עבודות (לכאורה צ"ל מחשבות) דכתיב בקראי עכ"ל, מיהו אכתי צ"ע כהנ"ל דכיון שה"תדע" שייך רק על מחשבת הינוח ולא

על מחשבה להוציאו לחוץ, אכתי נלמוד מחשבה להוציאו לחוץ מהני דכתיבי. ברם אולי מכיון דמהני ה"תדע" לגלות על מחשבת הינוח, א"כ מזה ילפינן שהני דכתיבי בקרא דוקא הן, אבל לא מחשבה אחרת ואפילו אם לא שייך גבה ה"תדע".

והנה רב הונא כאן פריך על רבי אבא מהא דתניא שאם חישב ליתן את הניתנין למעלה למטה למחר הרי זה פסול, ואם חזר וחשיב מחשבת פיגול אין הקרבן נעשה פיגול, ופירש"י שהמחשבה ליתן את הניתנין למעלה למטה למחר הרי זה בגדר מחשב

מחשבת הינוח ומש"ה פריך רב הונא דחזינן מזה שאחרי מחשבת הינוח אינו יכול לחזור ולקובעו לפיגול.

והנה דעת הרמב"ם בפ"ב מהל' פסולי המוקדשין ה"ו היא ששלא במקומו כמקומו דמי ומכפר רק שהבשר פסול, ובפיי"ג מפסולי המוקדשין ה"ח פסק שמחשבת הינוח אינה פוסלת, וכן שמחשבה ליתן את הניתנין למטה למעלה, וכן איפכא, אינה פוסלת, ובכל זאת פסק בפט"ז שם ה"ו שמחשבה ליתן את הניתנין למעלה למטה למחר שפיר פוסלת, אבל אינו פיגול כי זריקה דלא שריא בשר באכילה לא מיתא לידי פיגול, אלא שצ"ע למה פסק שהקרבן פסול, הלא רנב"י אמר מידי דהוי אמחשבת הינוח ואליא דרבי יהודה, ואילו הרמב"ם אינו פוסק כרבי יהודה שמחשבת הינוח פוסלת. וביאר הכ"מ שהוא סובר שעצם המחשבה של ליתן למטה למחר היא מחשבה הפוסלת, ושהוא מפרש שאין כוונת רנב"י לומר שזה

נחשב מחשבת הינוח, אלא כוונתו לומר שכמו שמצינו לפי רבי יהודה שמחשבת הינוח פוסלת ואינה מפגלת, ה"ה שלפי רבנן מחשבה ליתן שלא במקומו למחר פוסלת אע"פ שאינה מפגלת. והקשה הקרן אורה שלפי הרמב"ם צ"ע מה פריך רב הונא, הלא שאני התם דאינו נעשה שוב פיגול משום שכבר חישב בה מחשבה לזרוק שלא במקומו למחר ולא רק מחשבת הינוח (ומחשבה מסוימת זו תיפסל גם במקצת דם ודלא כמחשבת הינוח לפי רבי יהודה שפוסלת רק אם חישב כן על כל הדם, כן כתב הקרן אורה שם).

מיהו לפי הגירסא ברש"י שרבא קאמר גם על מחשבה להוציאו לחוץ אתי שפיר, כי לפ"ז ה"ה להך מחשבה פסולה שחידש הרמב"ם.

**קמו) אמר רב חסדא מרגלא בפומי' דרב דימי בר חיננא בשר פסח שלא נצלה ולחמי תודה שלא הורמו חייבין עליהן משום טומאה.**

הנה הרמב"ם בפיי"ח מפסוה"מ הי"ט כתב כרב דימי בר חיננא בפסח שלא נצלה ולחמי תודה שלא הורמו, ולעיל בהט"ז שם פסק שאם אכל מבשר פרים הנשרפין בטומאת הגוף חייב כרת, והקשה הקרן אורה כאן דהא אין זה דומה לאוכל אימורין בטומאת הגוף כי אימורין חזו לגבוה משא"כ בשר פרים הנשרפין אינו ראוי לא לגבוה ולא להדיוט "כי מה שמצותן בשריפה לא מיקרי חזי לגבוה",

פי' דאין זה בגדר הקרבה לגבוה אלא רק מצות שריפה כמו שריפת חמץ, וכתב שהרמב"ם מדמה בשר פרים הנשרפין לפסח שלא נצלה ולחמי תודה שלא הורמו שגם הם לא חזו לא לגבוה ולא להדיוט ובכל זאת חייבין עליהן משום טומאה וכדברי רב דימי בר חנינא.

מיהו לפ"ז הי' הרמב"ם צריך להביא את הדין של בשר פרים הנשרפין ביחד עם פסח ולחמי תודה.

ונראה שהרמב"ם אזיל כהלישנא אחרנא שהחידוש בפסח ולחמי תודה היא שאינם ראויים למילתיהו משא"כ אימורין חזו למילתיהו, דלפ"ז פרים הנשרפין דמו לאימורין, כי נהי שלא חזו לא לגבוה ולא להדיוט כי שריפתן אינה בגדר הקרבה אבל הרי הוא חזי למילתי'. וכן נראה מגוף דברי הרמב"ם שהרי בה"ח כתב שטמא שאכל אימורין חייב, ושוב בה"ט כתב שחייבים על בשר פסח שלא נצלה ולחמי תודה שלא הורמו "אע"פ שאין ראויין למה שהן", כלומר אע"פ שאינן ראויין למה שהן כמו שאימורין ראויין למה שהן, הרי שלא כתב אע"פ שאינן ראויין לא לגבוה ולא להדיוט, אלא כתב שאינן ראויין למה שהן, דהיינו ל"מילתיהו".

**קמז) אמר רב חסדא מרגלא בפומי' דרב דימי בר חנינא בשר פסח שלא נצלה ולחמי תודה שלא הורמו חייבין עליהן משום טומאה.**

נראה שלא נקט רב דימי בר חנינא בשר

קודם הקטרת אימורין כי פשיטא דמיקרי הבשר בגדר נותר לטהורים, כי אע"פ שהאימורין מתירים את הבשר באכילה אבל הרי אם נאבדו האימורין הבשר מותר.

**קמח) בשר פסח שלא נצלה וכו'.**

הנה מדברי רב דימי בר חנינא מוכח שהדין של צלי אינו רק בגדר תנאי במצות אכילת פסח אלא הרי הוא גם דין במצות הקרבת הקרבן, ואם נאכל נא או מבושל ולא צלי חסר לא רק במצות אכילת פסח אלא חסר גם במצות הקרבת הקרבן (אבל לא לעיכובא), דאם זה רק חסרון במצות אכילת פסח פשיטא שחייבים עליהם משום טומאה ואין צורך ללמוד מאימורין.

עוד יש להוכיח כהנ"ל מהא שכן עזאי סובר שמותר פסח נאכל צלי, כי אם הוי רק דין במצות אכילת פסח הרי במותר פסח שקרב שלמים בשאר ימות השנה אין מצות אכילת פסח ואין סיבה למה צריכים לאוכלו צלי (ועי' בזה בחידושי הגר"ז על דף ט').

ובזה מיושב קושיית תוס' בדף נ"ו ע"ב על הא דתנן שהפסח אינו נאכל אלא צלי, דהקשו תוס' למה לא תנן גם שאינו נאכל אלא על מצות ומרורים, ואילו לפי הנ"ל לק"מ כי אכילת פסח על מצות ומרורים הרי זה רק דין במצות אכילת פסח אבל אין זה מוסיף כלום בהקרבת הקרבן משא"כ אכילת צלי וכהנ"ל. וע"ע ביסוד זה בענין צליית הבשר להלן באות ק"נ.

והנה ככל הדברים הנ"ל ראיתי בספר מנחת אברהם כאן, אבל בספרי על חומש

בפר' ראה כתבתי דלא כהדברים הנ"ל כאן, אלא שאפילו מה שאוכלים מצה כל שבעה ולא חמץ הרי זה מדיני הקרבן פסח, דהיינו שהקרבן פסח זקוק לשבעה ימי מצה, והנני מעתיק כאן את מה שכתבתי שם.

**לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות וגו' (ט"ז, ג').**

**בענין מה היא הכוונה בזה שכתוב שאוכלים מצה שבעה ימים על הקרבן פסח.**

הנה יש לעיין דבשלמא מה שכתוב לא תאכל עליו חמץ (על הקרבן פסח), הרי זה מובן, כי הכוונה היא שבתוך זמן הקרבת ואכילת הפסח לא יאכל חמץ, אבל מה היא הכוונה בשבעת ימים תאכל עליו מצות, הלא בכל השבעת ימים אין קרבן פסח וא"כ מה היא הכוונה ב"עליו".

ברם מרש"י בפרשת בהעלותך (ט', ג') נראה שבאמת מה שאוכלים מצה שבעת ימים אחרי הקרבן פסח הרי זה קיום חיובי בעצם הקרבן, כי מגוף דיני הקרבן פסח הוא שיבואו אחריו ז' ימים שהם "ימי אכילת מצה", דהנה כתוב שם ככל חקתיו וככל משפטיו תעשו אותו ופירש"י וז"ל, ככל חקתיו, אלו מצות שבגופו, שה תמים זכר בן שנה, וככל משפטיו, מצות שעל גופו ממקום אחר, כגון שבעת ימים למצה ולביעור חמץ עכ"ל, הרי שכתב רש"י שם שמה שאוכלים מצות ז' ימים ולא חמץ הרי זה נקרא מצוה שעל גופו של הקרבן פסח ממקום אחר, וא"כ לפ"ז מובן היטב

הלשון הנ"ל של שבעת ימים תאכל עליו מצות, דהכוונה היא דהוי באמת קיום בהקרבן פסח. ואם יאכל בתוך הז' ימים חמץ הרי זה נקרא שלא נשלם ענינו של הקרבן פסח עד גמירא (אע"פ שבודאי אינו מעכב ואכילת חמץ אינה פוסלת את הקרבן לא בשעת מעשה ולא למפרע).

מיהו אכתי צ"ב כי לפי הנ"ל צריך לצאת שבזמן הבית היו חייבים לאכול מצות כל השבעת ימים כדי לקיים מצות קרבן פסח במילואו, ואילו דבר כזה לא שמענו.

ועכ"פ לפי דרכנו הנ"ל יש לבאר את המשנה בפסחים דף צ"ו ע"א דתנן מה בין פסח מצרים לפסח דורות, פסח מצרים מקחו מבעשור, וטעון הזאה באגודת אזור ועל המשקוף ועל שתי המזוזות, ונאכל בחפזון בלילה אחד, ופסח דורות נוהג כל ז', ובגמ' פרכינן אמאי קאי, אילימא אפסח (כלומר הקרבן פסח), פסח כל שבעה מי איכא, אלא אחמץ, והנה התנא הרי איירי אודות ההבדלים שבין קרבן פסח מצרים לבין קרבן פסח דורות, ולא איירי התנא אודות ההבדלים שבין חג הפסח במצרים וחג הפסח לדורות, שהרי כן מוכח ממה שאמר התנא פסח מצרים מקחו מבעשור וכו', כלומר מקחו של הקרבן פסח שהזכרנו כבר במה שאמרנו "מה בין פסח מצרים", דאם הכוונה בפסח מצרים היתה לחג הפסח א"כ הי' צ"ל "קרבן פסח מצרים" מקחו מבעשור, ומעתה לפ"ז שהכוונה ב"מה בין פסח מצרים לפסח דורות" היא להקרבן פסח א"כ אין מובן מה שסיים התנא שפסח דורות נוהג כל ז',



כלומר האיסור של חמץ נוהג כל ז' כמו שביאר הש"ס, דהא רק החג והאיסור של חמץ נוהגים ז' ימים אבל הקרבן הרי הוא נוהג רק יום אחד דהיינו ליל ט"ו כמו בפסח מצרים.

מיהו לפי הנ"ל אתי שפיר כי לפי הנ"ל יוצא שהדינים של הקרבן פסח נמשכים באמת כל השבעת ימים.

ברם יש לדחות שכוונת המשנה ב"מה בין פסח מצרים" אינה רק על קרבן פסח לחוד וכן לא על חג הפסח לחוד, אלא הכוונה היא לכל עניני פסח יחד, ועל זה תנן שלדורות עניני פסח נוהגים כל ז' אבל במצרים נהגו רק יום אחד.

ברם בפסחים דף כ"ח ע"ב מבואר שרבי יהודה סובר ששבעת ימים תאכל עליו מצות בא לקבוע אכילת מצה לחובה בזמן הזה (כי בערב תאכלו מצות נפקא לי' לדרשה אחרת עיי"ש), ופירש"י שהמלה "עליו" באה להקיש מצה לפסח ולמימר שבלילה הראשונה אכילת מצה היא חובה כמו שפסח הוא חובה, דהמלה עליו כתובה כדי לרמוז על קרבן פסח כדי שנקיש מצה לפסח, ולפ"ז המלה "עליו" אין לה פירוש עצמי אלא הרי היא בגדר היקש שבא לומר שמה שכתוב שבעת ימים תאכל מצות, בנוגע להלילה הראשונה הכוונה היא לחובה, וזהו דלא כהדרך הנ"ל שכתבתי בביאור המלה עליו.

מיהו רבי שמעון שם סובר שילפינן חובה בזה"ז מבערב תאכלו מצות, וא"כ לפי ר"ש אכתי צריכים להסביר מה היא הכוונה בעליו, וי"ל כדרכנו הנ"ל.

שו"ר ברמב"ן בבהעלותך שכתב על

דברי רש"י שם וז"ל, וטעות סופר הוא, אלא מצוות שבגופו שה תמים זכר בן שנה, שעל גופו צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו, שחוץ לגופו מצות ובעור חמץ, וכן בפסח שני נאמר חקתיו ומשפטיו, ומצה וחמץ עמו בבית, ואינו נוהג אלא יום אחד עכ"ל.

### קמט) לחמי תודה שלא הורמו חייבין עליה משום טומאה.

הנה מזה נראה שתרומת לחמי תודה אינה רק ענין של מצוה, אלא הרי זה מתיר את הלחמים באכילה בדרך מתיר כמו זריקת הדם והקטרת אימורין וכמו שתרומה מתרת את הטבל. והיינו משום שאם מה שהלחמים אסורים באכילה קודם הרמה הרי זה משום שחסר מצות הרמה, פשיטא דמיקרי ניתר לטהורים ואין צריכים לאומרו, וא"כ בע"כ צ"ל שהתרומה מתרת את הלחם באכילה בדרך מתיר.

וכ"כ הראב"ד בתו"כ בפר' צו בפרק י"א אות ו' שתרומת לחמי תודה מתרת את השאר כמו שתרומת גורן מתרת את השירים.

ועי' גם במפרש בנדרים דף י"ב ע"ב בד"ה ואיבעית אימא שכתב דהוי בגדר טבל עד הרמה.

והמנחת חינוך במצוה רפ"ב סק"ב (ח') צידד לומר שיש חיוב מיתה על אכילת החלות לפני הרמה כמו שיש חיוב מיתה על אכילת טבל לפני הפרשת תרומה. (ספר מנחת אברהם.)

**קנ) אמר רב חסדא מרגלא בפומי דרב דימי בר חיננא בשר פסח שלא נצלה ולחמי תודה שלא הורמו חייבין עליהן משום טומאה.**

הנה במנחות דף כ"ה ע"ב מבואר שאם אדם טמא אכל בשר קודש לפני זריקה אינו חייב משום טומאת הגוף כי עוד לא ניתר לטהורים, וחייב רק אם אכל אחרי זריקה כשכבר ניתר לטהורים. ואפילו אם נטמא הבשר או יצא אחרי זריקה ואכל אותו אדם טמא הרי הוא חייב כי כבר ניתר לטהורים, וגם אם נטמא הבשר לפני זריקה ואכלו אותו אדם טמא אחרי הזריקה הרי הוא חייב אם סוברים שהציץ מרצה על האכילות, כלומר על בשר טמא להוציאו מאיסור מעילה, וכן אם יצא הבשר לפני הזריקה ואכלו אדם טמא אחרי הזריקה הרי הוא חייב אם סוברים שזריקה מהני ליוצא להוציאו מידי מעילה. ועוד מבואר שם שאע"פ שזריקת פיגול מוציאה מידי האיסור מעילה, כי חשיב זריקה כיון שהיא מביאה לידי פיגול, אבל בכל זאת האוכל בטומאת הגוף פטור כי לא מיקרי שניתר לטהורים, וזריקת פיגול שונה בזה מזריקה רגילה על בשר יוצא או בשר טמא, ובהאות הבאה נבאר דבר זה.

ובמעילה דף ו' ע"ב תנן שרבי עקיבא סובר שזריקה מועלת ליוצא להוציאו מידי מעילה, וכן להביא על בשר שיצא איסור פיגול היכא שפיגול בהזבח, וכן שיש על הבשר איסור נותר, וכן שיהי' חיוב כרת של טומאת הגוף אם אכל בשר שיצא ומבואר מכל הנ"ל שאע"פ שהבשר

אסור באכילה משום יוצא או טומאת בשר בכל זאת חייבים עליו משום טומאת הגוף כי נקרא שניתר לטהורים כיון שהזריקה הועילה להוריד את האיסור מעילה אע"פ שיש כאן איסור צדדי.

ובספר אבי עזרי בפ"ח מהל' פסוה"מ הי"ט הקשה שלפ"ז מה קמ"ל רב דימי בר חיננא הלא פשיטא שפסח שלא נצלה ולחמי תודה שלא הורמו נחשבים בגדר ניתר לטהורים כיון שהזריקה הועילה להוריד את האיסור מעילה אע"פ שיש כאן איסור אחר.

ובקהלות יעקב תי' דהו"א ששאני התם ביוצא וטמא שגמר את כל סדר העשי' של הקרבן, משא"כ הכא שחיסר צלי' והרמה, וזהו כמו שכתבנו לעיל באות קמ"ח שצליית הבשר היא דין בהקרבת הקרבן, ולא רק דין במצות אכילה.

**קנא) עוד בענין זריקה מועלת ליוצא וציץ מרצה על האכילות.**

והנה בדברינו הנ"ל נקטנו שזריקה מועלת ליוצא פירושו הוא שבאמת הזריקה גם מתרת את הבשר באכילה מצד דיני הקרבה, רק שיש איסור צדדי של יוצא, וכן מבואר ברש"י בסוף פ"ק דמעילה בדף ח' ע"א (בד"ה אבל לענין להתירו לאכילה) לענין זריקה מועלת ליוצא, וכן מבואר ברש"י במנחות בריש דף ט"ו ע"א (בד"ה רבנן סברי הציץ מרצה) לענין ציץ מרצה על האכילות, דהיינו שהבשר אסור רק משום יוצא או טומאה.

מיהו הגרי"ז ביאר שבזריקה מועלת

ליוצא, אין הזריקה מועלת כלל לענין להתיר את הבשר באכילה אלא להוציאו מידי חיוב מעילה, אבל לענין היתר אכילה הרי זה כמו לפני זריקה, וכן יתכן שלוקה משום אכילת בשר לפני זריקה.

וכן ביאר האבן האזל בפ"ז מהל' מעשה הקרבנות ה"ג.

ועל פי הנ"ל ביאר האבן האזל את הגמ' במעילה דף ז' ע"ב - ח' ע"א, דאמרינן שם כי אמר רבי עקיבא שזריקה מועלת ליוצא לשריפה (כלומר שאינו נשרף מיד כמו שאר קדשים פסולים אלא צריכים עיבור צורה), אבל לאכילה "לא מרצה", דמזה מבואר שהזריקה לא הועילה כלל לענין היתר אכילה, כי אם הכוונה היא רק שנשאר איסור יוצא א"כ לא שייך לומר על זה לשון של "לא מרצה".

וכעין זה איתא בחידושי הגר"ז במנחות בתחילת דבריו על דף ט"ו ע"א לענין ציץ מרצה על האכילות.

מיהו צ"ע מהא דמבואר במנחות דף כ"ה ע"ב שזריקת פיגול מוציאה מידי מעילה כי חשיב זריקה כיון שמביא לידי פיגול אבל ליכא חיוב טומאה, וזה"ל שם, יכול שאני מרבה את הפיגולין כנותרות (לענין להיות חייב עליו משום טומאת הגוף) ת"ל מזבח השלמים וכו' ומוציא אני את אלו (פיגולין) שלא היתה להן שעת הכושר, ובשט"מ כתב שהחידוש הוא דהו"א שכיון שאין פיגול נקבע אלא בזריקה אולי מיקרי נותר לטהורים וז"ל, כיון דאין פיגול נקבע עד שיקבעו (צ"ל שיקרבו) כל מתיריו, ובאים בבת אחת אכילה ופיגול, הוי שפיר נותר לטהורים עכ"ל. וצ"ע דהא אע"פ שהפיגול אסור

באכילה אבל בכל זאת למה לא נחשב באמת בגדר נותר לטהורים ויהיו חייבים עליו משום טומאה כמו היכא שאסור באכילה משום יוצא שאם סוברים שזריקה מועלת ליוצא הרי הבשר נחשב נותר לטהורים וחייבים עליו משום טומאה. כן הקשה העולת שלמה במנחות שם, וכן האבי עזרי בפני"ח מהל' פסולה"מ.

מיהו לפי רש"י י"ל ששאני פיגול שאין הזריקה מתרת באכילה ומש"ה לא מיקרי נותר לטהורים, משא"כ ביוצא, וכן בציץ מרצה על האכילות, דיש רק איסור צדדי של יוצא וטומאת בשר, ואפילו לפי הגר"ז והאבן האזל שביוצא וציץ מרצה אין הזריקה מתרת באכילה, אבל בכל זאת הזריקה מצד עצמה שפיר מסוגלת להתיר את בשר באכילה, משא"כ בפיגול הרי עצם עבודת הזריקה חסרה בגלל המחשבת פיגול.

ולפי הנ"ל לכאורה זריקה שלא במקומו היא כמו פיגול, וממילא לאחר זריקה שלא במקומו לא יהי חיוב משום טומאת הגוף. וע"ע בזה בחלק ב' אות תרס"ב בהקטע האחרון.

והנה מדברי הגר"ז והאבן האזל מבואר שאע"פ שזריקה מועלת ליוצא להוציאו מידי מעילה אבל בכל זאת לא הוי זריקה המתרת לענין אכילה, ומזה מבואר כדברי הגר"ח שלהוציא מידי מעילה מספיק בזה שנעשית עבודת זריקה בהקרבת אע"פ שאינה זריקה המתרת את הבשר ושלכן אחרי זריקה שלא במקומו ליכא מעילה אע"פ שהזריקה לא התירה אכילה.

והנה עי' בכריתות דף י"ג ע"ב דתנן שיש אוכל אכילה אחת וחייב ד' חטאות,

ושתים מהן הן משום טומאה ומשום נותר, ובגמ' פרכינן דליתני נמי שיתכן חמש חטאות בציוור שהבשר הי' גם פיגול, ותירצו דאירי בבהמה אחת, ובבהמה אחת לא שייך גם איסור פיגול וגם איסור נותר, כי לאיסור נותר בעינן שהי' מותר ושוב נעשה נותר, ואילו בשר פיגול לא הי' מותר, ומקשינן דמשכחת לה היכא שאחרי שנאסר הקרבן משום פיגול העלה אבר ממנו לראשו של מזבח ומשלה בו האור דפקע פיגולו ממנו, וא"כ על האבר ההוא יכול לחול האיסור של נותר, ועל יתר הבשר יש איסור פיגול, וא"כ שפיר שייך פיגול ונותר בבהמה אחת. וביאר המקדש דוד בסי' ט"ז אות ד' דס"ל להש"ס שם שרק בשביל האיסור של נותר צריכים שהי' פעם מותר, כי זהו המהות של נותר, דהיינו שהי' מותר וניתותר, אבל בשביל האיסור של אכילת קדשים בטומאת הגוף לא בעינן שהי' פעם מותר, ובאמת אדם טמא יתחייב גם אם אכל פיגול כמו שהוא חייב אם אבל יוצא, כי כמו שזריקה מועלת ליוצא, וממילא אם אכל אותו אדם טמא הרי הוא חייב משום אכילת קדשים בטומאה, ה"ה שזריקת פיגול מועלת כדי להביא איסור אכילה בטומאה, והגמ' במנחות דף כ"ה שפוטרת סוברת שזריקת פיגול אינה דומה לזריקה על בשר יוצא, כי זריקת פיגול לא חשיבא זריקה מעלייתא, וזהו הטעם למה אינה מביאה לידי איסור נותר, דהיינו שלאיסור נותר צריכים שהיתה זריקה מעלייתא, ומשום כך גם אינה מביאה לידי איסור אכילה בטומאת הגוף, כי גם לזה צריכים שהיתה זריקה מעלייתא, ולכן גם אם פקע פיגולו אין איסור נותר יכול לחול

כיון שהזריקה לא היתה זריקה מעלייתא. והנני מביא את דבריו שם: אמרינן בכריתות (י"ד ע"א) דפיגול ונותר בחדא בהמה ליכא, ופי' רש"י ז"ל דפיגול אינו אלא בד' עבודות של דם, הילכך מדפגלה לא חזייה לא לאכילת אדם ולא לאכילת מזבח הילכך לא חייל עליה נותר עכ"ל, והיינו דנותר לא שייך אלא בדבר שהיה ראוי לאכילת אדם או לאכילת מזבח ואח"כ נפסל בלינה, אבל בדבר שמעולם לא היה ראוי מחמת פסולו לאכילת אדם ולא לאכילת מזבח לא שייך בו נותר, והרמב"ם ז"ל כתב בפ"ח מהל' פסוה"מ הי"ט וז"ל: אי אפשר שיתחייב על אכילה אחת משום פיגול ומשום נותר, שפיגול הוא שנפסל במחשבת הזמן ואינו עולה לשם קרבן ולא נרצה כלל עכ"ל. והנה ראיתי בתוספתא (פ"ה דזבחים ה"ד) וז"ל: אי אפשר לומר פיגול נותר וטמא מזבח אחד שאין חייבים עליהם משום פיגול נותר וטמא אלא לאחר זריקת דמים עכ"ל, ונראה פי' התוספתא לפי שאין חייבים על פיגול נותר וטמא אלא לאחר זריקת דמים, א"כ לא משכחת לה פיגול נותר וטמא בחד זבח, לפי שזריקת פיגול לא שמה זריקה, ונהי לענין פיגול עצמו מהני זריקת פיגול כדאמרינן בזבחים (מ"ב ע"ב) מיהו לענין נותר וטמא אין זריקת פיגול זריקה וחשיב כקודם זריקה דאין חייבים משום נותר וטמא, וכן הוא מדברי הש"ס מנחות (כ"ה ב) דאמרינן שם דפיגול אין חייבים עליו משום טמא משום דבעינן ניתר לטהורים, והתם ע"כ ג"כ הטעם דמחוסר זריקה, דהא אמרינן שם דבשר שנטמא קודם זריקה חייבים עליו לאחר

זריקה משום טמא אף על גב דלא ניתר לטהורים ומשום דהציץ מרצה, וכן בבשר שיצא לפני זריקה חייבים לאחר זריקה משום טמא אף על גב דלא ניתר לטהורים משום דזריקה מועלת ליוצא ע"ש, ומוכח דזה דבעינן ניתר לטהורים היינו רק שתהני להו זריקה, וא"כ בפיגול דאין חייבין משום טמא הטעם דליכא זריקה וכדברי התוספתא.

אך בדברי הש"ס בכריתות שם מוכח דלא ס"ל כהתוספתא דאי הטעם דלא משכחת פיגול ונותר בחד קרבן הוא משום דמחוסר זריקה, א"כ איך אמרינן שם דמשכחת פיגול ונותר בחד קרבן כגון שהעלה אבר אחד לגבי מזבח ומשלה בו האור דפקע פיגולו ונעשה נותר, ואי הטעם משום דמחוסר זריקה מה מועיל שמשלה בו האור ופקע פיגולו, וע"כ צ"ל דסוגיא דהש"ס דכריתות והתוספתא והש"ס דמנחות פליגי, וס"ל להש"ס בכריתות דזריקת פיגול חשיב זריקה לקבוע בנותר ואין חסרון מצד זריקה, והטעם דליכא פיגול ונותר בחד קרבן הוא כמו שפי' רש"י ז"ל דנותר הוא רק כשהיה ראוי ונתותר, אבל אם לא היה ראוי מעולם לא שייך נותר, וא"כ באבר שפקע פיגולו מיניה ע"י שמשלה בו האור כיון דנעשה ראוי להקרבה שייך בו אח"כ נותר.

ובזה מתיישב מה שהקשו התוס' בכריתות שם ד"ה ונותר ופיגול בחד קרבן ליכא, והקשו דמשמע דאי חל נותר אפיגול הו"ל למתני ה' חטאות, ותימה הלא לא משכחת ה' דהאוכל קדשים בטומאת הגוף לא מחייב אפיגול לפי שאין ניתר לטהורים

שלא היתה לו שעת הכושר, והו"ל למימר נותר ופיגול וטומאה בחד בהמה לא משכחת לה עכ"ל, והיינו ההיא דמנחות (כ"ה ב) דעל פיגול אין חייבים משום טמא דלא ניתר לטהורים, אך כפי מה שהוכחתי דהסוגיא דכריתות והסוגיא דמנחות ע"כ פליגי וס"ל להסוגיא דכריתות דזריקת פיגול שמה זריקה לענין לקבועי בנותר, וא"כ ה"ה לטמא, וא"כ שפיר מקרי ניתר לטהורים, כמו ביצא קודם זריקה כיון דזריקה מועלת ליוצא. והנה הרמב"ם ז"ל דפסק (פ"ג ממעילה ה"ג) כרב גידל דזריקת פיגול לא שמה זריקה א"כ שפיר פירש הטעם דלא משכחת פיגול ונותר בחד קרבן משום דהקרובן לא נרצה כלל, והיינו דמחוסר הרצאה דלא קרבו מתירוי וכהתוספתא דחשיב כמו קודם זריקה ודוק. עד כאן דבריו המקדש דוד.

והחזון יחזקאל על תוספתא פ"ה רצה לתרץ קושיית התוס' ישנים דכוונת הגמ' בכריתות היא להאימורין, דעל האימורין שפיר חייב משום טומאה אע"פ שהם פיגול, כי רק בבשר נאמר הדין של ניתר לטהורים, אבל בהאימורין שהחויב טומאה הוא משום שהם בגדר נקרבים לא בעינן שיהיו בגדר ניתר לטהורים, וזהו כתוס' להלן כאן בדף צ' ע"א שבהאימורין החיוב טומאה הוא רק אחרי הזריקה כי צריכים נקרבים, אבל רש"י שם פי' משום שצריכים מצב של ניתר לטהורים כי צריכים אימורין דומיא דבשר.

והגרי"ז הקשה על תוס' מסוגיין כי לפי תוס' מה הוא ה"תדע" של רבא מאימורין "דאע"ג דלאו בני אכילה נינהו", הלא התם

באימורין הוי משום נקרבים ולא בעינן  
 ניתר לטהורים. (ספר מנחת אברהם).  
 הגמ' דאמרה דשאני אימורין דחזו לגבוה.  
 מיהו י"ל שזהו באמת כוונת דחיית  
 ועי' עוד בספר קהלות יעקב.

## פרק בית שמאי

### קנב) לפיכך אם נתן את הראשונה כתיקנה ואת השני חוץ לזמנה כיפר.

יש לעיין האם הוא צריך לחזור וליתן את השני במחשבה כשירה, או האם אמרינן שכבר נפסלה העבודה ההיא ואי אפשר לתקנה, והרי זה כמו היכא שזרק את הזריקה הראשונה במחשבת חוץ לזמנה דהזבח נפסל ואי אפשר לחזור ולזרוק, דהה"נ בנוגע להמתנה השני' כבר נפסל הקרבן לענין אותה זריקה ואי אפשר לחזור ולעשותה.

ואת"ל שאי אפשר לחזור ולעשותה האם צריכים לסיים ולעשות את שתי המתנות האחרונות בחטאת או האם אין לכתחילה של רק ג' מתנות, דמצד אחד י"ל שכל המתנות הן גוף אחד, ואם אי אפשר לעשות כולן אין ענין לעשות רק שלש, אבל מצד שני י"ל שכל מתנה היא קיום בפני עצמה, וממילא אם אפשר לעשות רק שלש צריכים לעשות שלש. (דברי השפת אמת כאן, בביאור קצת).

ועי' בחי' רבי ארי' ליב (מאלין) בסי' י"ד סק"ג שחקר באמת אם כל הד' מתנות בחטאת הן קיום אחד של לכתחילה,

וממילא המתנה השני' בפני עצמה אינה לא מצוה ולא עבודה, או האם כל אחת מהן היא קיום נפרד. וביאר שם את לשון הרמב"ם בעניננו על פי הצד הראשון עיי"ש.

ובספר חזון יחזקאל על התוספתא בפ"ו ברייתא ד' כתב לבאר את דברי התוספתא שם על פי הצד הראשון עיי"ש.

### קנג) רש"י ד"ה ובחטאת שתי מתנות.

וז"ל, מתנות אצבע ממש עכ"ל. צ"ע למה הוצרך רש"י להזכיר כאן דבר זה.

### קנד) ת"ל ודם זבחיך ישפך.

עי' בשפת אמת שכתב וז"ל, בגמ', ת"ל ודם זבחיך ישפך, יש לבאר למ"ד לעיל (כ"ו ע"ב) דחוץ למקומו כמקומו משום דכתיב נתתי לכם על המזבח לכפר כיון שהגיע דם על המזבח כיפר, א"כ לכאורה נכלל בזה ג"כ דאפי' מתן א' כיפר (כלומר אם נתן רק מתנה אחת שלא במקומו, ולא נתן כלום במקומו), דסוף סוף הגיע דם על המזבח הגם דאינו כמצותה דצריך ב' מתנות או ד' מתנות, הלא גם שלא במקומו אינו כמצותו, ולכן נראה כיון דאמרינן

לעיל דהבשר לא הותר לאכילה דלכפר אמרתי לכם ולא לאכילה, והכא במקומו במתן א' כיפר לגמרי אפי' להתיר בשר באכילה, ולהכי צריך קרא דדם זבחיך ישפך, דמסיים הפסוק והבשר תאכל, א"כ מתיר גם לאכילה עכ"ל, ועיי"ש מה שהוסיף לפלפל בזה.

מיהו יש לפקפק בגוף הנחתו, כי הכוונה ב"כיון שהגיע דם למזבח" היא רק לומר שמספיק בזה שהדם האמור להזרק הגיע להמזבח אפילו אם אינו בהמקום הנכון בהמזבח, אבל אין הכוונה למעט בעצם הדם ולומר שכל שהגיע איזה חלק מהדם להמזבח סגי בהכי, אלא הכוונה היא רק בנוגע לקפידא על מקום מסוים בהמזבח, אבל לעולם י"ל שלכפרה שלא במקומו צריכים את כל המתנות.

## דף ל"ז ע"א

**קנה) ואכתי להכי הוא דאתי מיבעי ליי לכדתניא מנין לניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא ת"ל ודם זבחיך ישפך.**

צ"ע דאפשר ללמוד תרוייהו, דמזה שכתוב לשון ישפך ילפינן שניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא, ומדלא כתיב סביב ילפינן שגיי במתנה אחת וכדפירש"י לעיל.

**קנו) מנין לניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא ת"ל ודם זבחיך ישפך.**

צ"ע נהי דיצא וגם שפיכה מהני, אבל

מנ"ל לפרש שהיינו משום שזריקה בכלל שפיכה וששפיכה נחשבת מעשה זריקה ולהוליד מזה שבירך על הפסח הוציא את הזבח.

**קנו) מעשר ופסח מנין ת"ל ודם זבחיך ישפך.**

**בענין במה איירי הפסוק שכתוב ולא ילין חלב חגי עד בוקר.**

בתו"כ בפר' ויקרא דיבורא דנדבה פרק כ' יש ילפותא גם להא שבכור ומעשר ופסח טעונים הקטרת אימורין, דהיינו הפסוק שכתוב כל חלב לה' כמו שהביא החשק שלמה כאן בהערותיו בסוף המסכת. והנה בפר' משפטים (כ"ג י"ח) כתוב ולא ילין חלב חגי עד בקר, דהיינו האימורין, ובפסחים דף ע"א ע"א מוקי לה רב כהנא באימורי חגיגת חמשה עשר, אבל בתרגום יונתן איתא דקאי על אימורי קרבן פסח, וכן פי' הרשב"ם בחומש שם.

והנה תוס' להלן הביאו את דברי רבי יצחק בספרי שדורש מ"קודש הם" להביא מעשר שטעון הקטר חלבים, ובש"ט"מ הוסיף "להביא את המעשר ואת הפסח", וכן היא גירסת הילקוט בהספרי, והביא בהגהות מצפה איתן בסוף המסכתא שרש"ק מחק פסח כי בפסח להדיא כתיב חלב חגי, והשיג המצפה איתן דחלב חגי היינו חגיגת חמשה עשר כדאיתא בחגיגה דף י' ע"ב (נוסף על הגמ' הנ"ל בפסחים דף ע"א ע"א, וגם לפי הדיחוי בחגיגה שם שיש לפרש שכוונת הפסוק היא שלא ילין חלב הבא בזמן החג, כלומר נדרים שהוא חייב להביא, רש"י, ואין הכוונה לחגיגת

חמשה עשר, אבל גם לפ"ז לא מוכח כלום בנוגע לקרבן פסח).

ועי' ברמב"ם בפ"א מהל' קרבן פסח ה"ז שכתב וז"ל, המניח אמורין (וקאי שם על אימורי קרבן פסח) ולא הקטירן עד שלנו ונפסלו בלינה הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר (בפר' משפטים) ולא ילין חלב חגי עד בוקר עכ"ל. ובספר המצות בל"ת קט"ז כתב וז"ל, הזהירנו מהניח אימורין של פסח וכו' והוא אומרו לא ילין חלב חגי עד בוקר, והוא הדין לשאר אימורין, וכבר נכפלה האזהרה בזה הענין בלשון אחר לאומרו (בפר' כי תשא ל"ד כ"ה) ולא ילין לבקר זבח חג הפסח (בפר' בא) עכ"ל.

והמל"מ שם ביאר שאע"פ שכבר כתוב בפר' כי תשא ולא ילין עד בקר זבח חג הפסח בפר' כי תשא וכמש"כ הרמב"ם שגם פסוק זה קאי על אימורי הפסח, אבל אכתי צריכים קרא בפר' משפטים בנוגע לחגיגת חמשה עשר, כי הו"א שכמו שזמן אכילתה היא שני ימים ולילה אחד ה"ה שהזמן של אכילת מזבח היא שני ימים (מיהו לכאורה אכתי צ"ע איפכא, דתיסגי בקרא דחגיגת חמשה עשר. מיהו י"ל שאם לא הי' כתוב ולא ילין לבקר זבח חג הפסח הו"א שלא ילין חלב חגי עד בקר איירי בפסח ולא בחגיגת חמשה עשר שאכילתה היא שני ימים ולילה אחד).

ורש"י בפר' כי תשא על ולא ילין לבקר זבח חג הפסח פי' דאיירי באימורין, והמל"מ בהל' קרבן פסח שם ביאר שרש"י פי' כן כי לינת הבשר כבר כתוב בפר' בא (י"ב י').

והסמ"ג בל"ת שמ"ח כתב שלא ילין חלב חגי עד בקר דפרשת משפטים איירי בהאימורין של קרבן פסח.

והמל"מ שם תמה מרב כהנא בפסחים דף ע"א שם שאמר שחלב חגי דפר' משפטים איירי באימורי חגיגת חמשה עשר.

והנה המל"מ שם בד"ה וראיתי וכו' המציא שרב ספרא בפסחים דף נ"ט ע"ב חולק על רב כהנא בדף ע"א שם ומוקי לקרא דלא ילין חלב חגי עד בקר באימורי פסח, ושכך פוסק הרמב"ם, ואילו הגמ' בחגיגה דף י' (שהביא המצפה איתן) אתי כרב כהנא.

ועוד הוכיח המל"מ שם בד"ה ודע שבפרק תמיד נשחט וכו' שגם רב פפא בפסחים דף ס"ג ע"ב שם, וכן הברייתא שם דתניא כוותי', סוברים דלא כרב כהנא אלא כרב ספרא שלא ילין חלב חגי איירי באימורי פסח.

### קנח) רש"י ד"ה מנין.

בענין אם בניתנין במתנה אחת צריכים שפיכת שירים כנגד היסוד.

וז"ל, שכל הדמים של כל הקרבנות שטעונים מתן דם ליסוד אם נשאר מן הדם לאחר שזרק שתי מתנותיו עכ"ל. הנה יש מדייקים מזה שהזכיר רש"י "שתי מתנותיו" דס"ל שבכור מעשר ופסח שהן במתנה אחת אינן טעונים שפיכת שירים להיסוד. מיהו חזינן שבתחילת דבריו כתב רש"י "כל הדם של כל הקרבנות".

ואולי י"ל שכוונתו במש"כ "שתי מתנותיו" היא לומר שאם זרק מתנה אחת



ונשאר לו ליתן או עוד מתנה או לעשות שפיכת שירים, יעשה את המתנה השני'. ואולי י"ל עוד שאין זה רק דין לכתחילה של קדימה, אלא שכל הקיום של שפיכת שירים הרי זה רק אם זרק כל המתנות אבל אם זרק רק מתנה אחת אע"פ שכיפר אין דין של שפיכת שירים, ואם שפך אין בזה שום קיום מצוה, וצ"ע.

ובנוגע לגוף השאלה אם הניתנין במתנה אחת צריכים שפרכת שירים להיסוד, בפרק איזהו מקומן לא נזכר בנוגע לבכור מעשר ופסח שפרכת שירים להיסוד, וכן הרמב"ם לא הזכיר דבר זה. והראב"ד בפירושו על תמיד בפרק ד' כתב שאינם צריכים. מיהו תוס' להלן כאן בדף נ"א ע"ב, וכן בדף פ' ע"ב בד"ה בל תוסיף, כתבו ששפיר צריכים.

והשפת אמת כאן כתב שלפי הילפותא מדם זבחיך ישפך אולי י"ל שאינם צריכים כי אינם בכלל זבחיך, אבל לפי הילפותא מוהנשאר בדם וגו' הרי זה קאי גם על בכור מעשר ופסח שיש בהם מתנת דם. והנה מש"כ שאולי אינם בכלל זבחיך, י"ל דהיינו משום שבכור ומעשר באים מחמת עצם מהות הבהמה, וכן פסח בא על שפסח ה' על בתי העברים, ואינם באים מחמת עניניו של זה שמביאם כמו נדרים ונדבות וחטאות ואשמות, ולכן אינם בכלל המשמעות של "זבחיך".

### קנט) שיטת הרמב"ם.

הנה הרמב"ם בפ"ח מהל' חמץ ומצה ה"ז פסק שברכות פסח זבח אינן פוטרות זו את זו, ובפ"ה מהל' מעה"ק ה"ז כתב שמתן דם של בכור מעשר ופסח ילפינן

מואת דמם תזרוק, ובכל זאת כתב שהם בשפיכה, וכ"כ בסוף פ"ג מהל' קרבן פסח שדם פסח הוא בשפיכה, ובפ"ב מהל' פסוה"מ ה"א פסק שכל הניתנין על המזבח החיצון שנתנן במתנה אחת כיפר מודם זבחיך ישפך, ובה"ב כתב שמפסוק זה ילפינן גם שהניתנין בזריקה שנתן בשפיכה יצא.

ועי' בכ"מ בהל' פסוה"מ שהקשה למה כתב הרמב"ם דסגי במתנה אחת מישפך, הלא הרמב"ם פוסק כב"ה דסגי בחטאת במתנה אחת, ובגמ' מבואר שלפי ב"ה ילפינן כל הזבחים מחטאת, ותי' שאה"נ, רק הרמב"ם הביא את הילפותא הפשוטה.

עוד הקשה דכיון שהביא שסגי בדיעבד במתנה אחת מדם זבחיך ישפך איך הוא פוסק שהניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא מפסוק זה של דם זבחיך ישפך, הלא בגמ' מבואר שא"א ללמוד את שני הדברים מהפסוק הנ"ל, ועוד דכיון שההיא אתי דלא כר"ע לא הי' לו הרמב"ם להביאה.

ותי' בשם הר"י קורקוס שהרמב"ם סמך על הסוגיא בפסחים דף פ"ט ע"א דפריך מניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא דמשמע מזה שכן היא ההלכה. מיהו לכאורה עדיין קשה כי אם הוא פוסק שהניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא מקרא דודם זבחיך ישפך איך הוא לומד מפסוק זה גם שסגי בדיעבד במתנה אחת וכמו שכתב בהלכה א'.

והלח"מ בפרק ה' ממעה"ק ה"ז הקשה ככל הנ"ל, והוסיף להקשות מהא שהרמב"ם עצמו פוסק בהל' חמץ ומצה כר"ע שברכות פסח זבח אינן פוטרות זו

את זו אשר מזה יוצא שהניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה לא יצא.

ועוד דכיון שהרמב"ם עצמו הביא שם קרא תזרוק לענין בכור מעשר ופסח איך הוא פוסק שהם בשפיכה.

וכתב הלח"מ דס"ל להלכה כר"ע כי ההלכה היא כר"ע מחבירו, וכן ס"ל שהלכה היא שהניתנין בזריקה אם נתנן בשפיכה יצא כי הסתמא דגמרא בפסחים דף פ"ט ע"א מקשה מברייטא זו (וכדברי הר"י קורקוס), ומש"ה סובר הרמב"ם שלפי הסוגיא בפסחים טעמו של ר"ע היא משום דסגי בזה שפסח הוא לכתחילה בשפיכה ושלמים הם לכתחילה בזריקה כדי לגרום שברכותיהם אינן פוטרות זו את זו, ודלא כסוגיא דידן.

ומה שכתב הרמב"ם שהם בשפיכה אין זה מודם זבחיך ישפך, דהא זה אתי למימר שהניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא, אלא פסח הוא בשפיכה מקרא אחרנא שלא הובאה בגמ', וכמו שכתבו תוס' לפי רבי ישמעאל, ובכור ומעשר צריכים זריקה לכתחילה וכדכתיב בכור ואת דמם (ולא דמו) תזרוק, ובדיעבד סגי בשפיכה כי הניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא מודם זבחיך ישפך.

וביאור לשון הרמב"ם בהל' מעה"ק הוא כן, דז"ל הרמב"ם, הבכור והמעשר והפסח דם כל אחד מהן טעון מתנה אחת בשפיכה כנגד היסוד וכו' עכ"ל, כלומר שדם פסח הוא לכתחילה בשפיכה ודם בכור ומעשר הם בדיעבד בשפיכה.

ושוב כתב הרמב"ם וז"ל, ומנין שאינן טעונין אלא מתנה אחת, שהרי נאמר בכור ואת דמם תזרוק על המזבח, מפני השמועה

למדו שהוא הדין במעשר ובפסח שנותן דמן מתנה אחת בכור עכ"ל, כלומר שגם מעשר הוא בכלל פסוק זה וכרבי יוסי הגלילי בסוגיין, אבל פסח אינו בכלל, וכהנ"ל שפסח הוא לכתחילה בשפיכה מפסוק אחר, רק שגם הוא במתנה אחת כי מפני השמועה למדו שהוא שוה בזה לבכור וכן לענין שמהני בו גם זריקה.

ועוד העיר הלח"מ שאכתי לא מצינו שקבע הרמב"ם הלכה שבכור ומעשר הם בזריקה לכתחילה, וכתב שהרמב"ם סמך על מה שכתב בספ"ג מהל' פסח שפסח הוא בשפיכה ושלמים הם בזריקה שזה כולל גם בכור ומעשר "שהם קק"ל והם בכלל שלמים". מיהו באמת הרמב"ם פסק להדיא בפ"א מהל' בכורות ה"ב שבכור הוא בזריקה, ובפ"ו שם ה"ד פסק שמעשר הוא בזריקה.

והנה אכתי לא התיחס הלח"מ להעובדא שהרמב"ם בפ"ב מפסוה"מ בה"א למד שמספיק בדיעבד במתנה אחת מודם זבחיך ישפך, ובה"ב פסק שהניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא אשר גם זהו מודם זבחיך ישפך, ובסוגיין מבואר שאי אפשר ללמוד שניהם מפסוק אחד.

והנה הקרן אורה כאן לא רצה לסבול את דברי הלח"מ שלפי הרמב"ם יש חילוק בין פסח לבין בכור ומעשר, והיינו שפסח הוא לכתחילה בשפיכה ואילו בכור ומעשר הם כשרים בשפיכה רק בדיעבד אבל לכתחילה הם בזריקה, וממילא הסיק שלפי הרמב"ם אע"פ שילפינן שלשתן מואת דמם תזרוק, בכל זאת כולם הם לכתחילה בשפיכה, דכיון שילפינן מודם זבחיך ישפך שבדיעבד סגי בכל הקרבנות במתנה אחת,

וכן שאם נתן בשפיכה יצא, א"כ מסתבר לו להרמב"ם שאלו שלכתחילה צריכים רק מתנה אחת הרי הם לכתחילה בשפיכה (אבל לא לעיכובא כיון שכתוב ואת דמם תזרוק).

והנה להלן בדף נ"ו ע"ב תנן הבכור והמעשר והפסח וכו' ודמן טעון מתנה אחת ובלבד שיתן כנגד היסוד וכו', ובגמ' אמרינן מאן תנא, אמר רב חסדא ר"י הגלילי היא דתניא ריה"ג אומר חלבו לא נאמר אלא חלבם, דמו לא נאמר אלא דמם וכו', ופירש"י שם כי מהמשנה שם משמע ששון אהדדי במתן דם, והיינו כריה"ג, כי לדידי' כולם הם בזריקה, אבל לפי רבי ישמעאל שיליף פסח מודם זבחיך ישפך פסח הוא בשפיכה, וזהו כדברי רש"י גם כאן שלפי ריה"ג כולם הם בזריקה ודלא כהרמב"ם שהביא את הילפותא של ריה"ג ובכל זאת כתב שכולם הם בשפיכה.

והוסיף הקר"א שנראה לו דלא כרש"י אלא שגם לפי רבי ישמעאל שלומד פסח ומעשר מדם זבחיך ישפך ובכור מואת דמם תזרוק בכל זאת אין חילוק ביניהם, אלא כולם הם לכתחילה בשפיכה וכשרים הם גם בזריקה, כי אם נאמר שלפי רבי ישמעאל פסח ומעשר הם רק בשפיכה א"כ מנא לן שהם צריכים כנגד היסוד, דבשלמא בכור ילפינן זריקה זריקה מעולה, אבל פסח ומעשר מנלן.

ועוד כתב שלפי דבריו שלכו"ע אין חילוק ביניהם, י"ל שכוונת הגמ' בדף נ"ו שמתניתין דהתם היא כריה"ג הרי זה כי לפי רבי ישמעאל שבכור ומעשר כתיבי בקרא דדם זבחיך ישפך ואילו בכור כתיב

בקרא דואת דמם תזרוק א"כ הי' התנא צריך לחלקם לב' בבות. ועוד הביא הקר"א את מה שתנן בפסחים דף ס"ד ע"א בנוגע לקרבן פסח שזרוק זריקה אחת, הרי שלא תנן שפיכה שזהו הלכתחילה. ברם הביא עוד שבתוספתא שם בפרק ד' איתא שופכו שפיכה אחת.

וע"ע בדבריו שהביא את דברי הירושלמי בפסחים שם והאריך לבארו כפי שיטתו שאין חילוק בין פסח ומעשר ובכור, ודלא כפירושו של הקרבן העדה שפי' שנחלקו שם אם פסח כשר בזריקה. וע"ע בחידושי הגרי"ז כאן מה שהביא מהגר"ח בביאור שיטת הרמב"ם.

## דף ל"ז ע"ב

**קס) לימד על בכור בעל מום שניתן לכהן שלא מציינו לו בכל התורה כולה.**

עי' ברש"י ובתוס' ובשט"מ באות כ' דמבואר שלפי רש"י הכוונה היא שלא מציינו מקרא אחר בענין זה בכל התורה כולה, ולפי פי' זה לא כתוב בגמ' שדין זה שהוא ניתן לכהן נוגד את מה שמצינו בכל התורה (וכפירושו של תוס' שנביא להלן). ועי' בשט"מ באות ד' דמבואר שבלא מקרא זה הייתי אומר שקרב וז"ל, שלא מציינו לו מקרא אחר בכל התורה כולה שבכור בעל מום לא קרב עכ"ל. ולכאורה צ"ע איך ס"ד למימר שיקרב. וביותר הי' נראה לפרש שלא היינו

אומרים שהוא ניתן לכהן, וכן הבין הקר"א, וכתב שלפ"ז צ"ל דאיירי בנוולד בעל מום אבל בנוולד תמים למה היינו אומרים שאינו ניתן לכהן הלא גם בתמותו הי' שייך לכהן. ועי' בתוס' שחלקן על רש"י וכתבו שהדין הזה שפיר נוגד את מה שמצינו בכל התורה, ושזהו הכוונה כאן וז"ל, שלא מצינו בכל התורה בענין זה, דשאר פסולי המוקדשין אינו מתנה לכהן, אלא פודהו ומקריב אחר תחתיו, וזה מתנה לכהן ואוכלו במומו עכ"ל. והקשה הקר"א על פירוש זה וז"ל, מה ענין בכור לשאר פסוה"מ דכל הקדשים, אפילו חטאת ואשם, אין לכהן בו מחיים כדאמרינן בפ"ק דתמורה, משא"כ בבכור דזכו בו הכהנים מחיים עכ"ל.

ובגלל זה הסיק בזה"ל, ונראה כדברי רש"י ז"ל (שלא מצינו מקרא אחר בענין זה בכל התורה כולה), וכל הנולד בו מום עד שלא נתנו לכהן הוה אמינא דאינו מחויב ליטנו לכהן, דלא זכה בו הכהן אלא כשהוא עומד להקרבה, אבל בעל מום יאכלנו בעליו כקדושת בכור, להכי איצטריך קרא עכ"ל, מיהו לא הבנתי למה שינה ממה שכתב לעיל שהו"א הוא רק כשנולד בעל מום.

### קסא) ואימא כולהו למצוה.

מזה חזינן שצריכים שנה עליו הכתוב לעכב וכדרכם של תוס' בריש פירקין. (עי' בקר"א על תד"ה מנין.)

### קסב) ארבעה למצוה ושתיים לעכב.

עיי' בתוס' בסנהדרין דף ד' ע"א בד"ה

ושתיים לעכב שכתבו וז"ל, וא"ת הול"ל שלש לעכב, דכי לא כתיב נמי אלא ד' הוי ידעינן אחת לעכב, דכפרה בכדי לא אשכחן כדאמרי ב"ה, ואכתי מייטרי תרי לרבות שנים, וי"ל וכו', א"נ קסברי כיון דאיכא שפיכות דמים ליסוד לאו כפרה בכדי הוה עכ"ל.

והנה לכאורה צ"ע על תירוצם השני, דגם לפי תירוצם בעינן מתנה אחת גם בלא שום קרא, דהא אם זריקה אין כאן גם שירים אין כאן, וא"כ אכתי קשה דגם השתא ניבעי אותה מתנה.

ברם לק"מ, והיינו משום שאותה מתנה לא היתה מעכבת משום עצמה, ולא הי' מתקיים בה שום קיום עצמי כלל, ולא הוי בעינן לה אלא בכדי להחיל על הנותר שם של שירים, ומש"ה השתא שגם בלא"ה איכא קראי לשתי מתנות דמעכבות, שפיר לא בעינן תו עוד מתנה בהדייהו, דהא לא הוי בעינן לה אלא בכדי לחול על הנותר שם של שירים, והשתא גם בלא"ה חל על הנותר שם של שירים משום אותן שתי מתנות דכתיבי, אבל לפי מאי דס"ל בקושייתם דהוי בעינן לאותה מתנה בשביל עצם הכפרה ומשום שכפרה בכדי לא אשכחן, א"כ שפיר קא מקשו, דמכיון שהיתה אותה מתנה מעכבת משום עצמה, א"כ גם השתא דכתיבי עוד שתיים, גם ההיא ניבעי, וא"כ נימא דבעינן תלתא לעיכובא.

והנה לפי מה שכתבו תוס' שבלא שום קרא הו"א שהכפרה נעשית ע"י שפיכות השירים מוכח לומר שגם לבתר דכתיבי קראי לשתי מתנות, מ"מ אכתי אמרינן

שפיכת שירים של חטאות החיצוניות מעכבת, דהא חזינן מקושייתם שאותה מתנה שהיינו מצריכים לעיכובא כדי שלא תהא כפרה בכדי היתה מעכבת גם לבתר דכתיבי קראי, ומש"ה קשיא להו שלב"ש ניבעי ג' לעיכובא כיון שגם בלא שום קרא הוי ידעינן שאחת מיהא מעכבת, וא"כ גם השתא מכיון שתירצו שהכפרה היתה מתקיימת ע"י שפיכת השירים, בע"כ צ"ל שגם לאחר שמרבינן שתי מתנות מקראי, מ"מ גם שפיכת שירים מעכבת, וא"כ חזינן שלפי ב"ש שפיכת שירים מעכבת בחטאות החיצוניות. ועיין להלן בדף ל"ט ע"א בתד"ה הא מני שהעלו דליכא שום תנא דס"ל ששפיכת שירים של חיצוניות מעכבת (ועיי"ש שדחו את דברי ר"ת דס"ל שלפי רבי נחמי' גם שפיכת שירים של חיצוניות מעכבת).

והנה יש לעיין אם אע"פ ששפיכת שירים של חיצוניות אינה מעכבת, בכל זאת שייכא בה כפרה, ומיקרי שגם היא מכפרת, וכמו אכילת בשר דאע"פ שאינה מעכבת, אבל מ"מ אמרינן שכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים (ועי' ברש"י ביבמות דף מ' ע"א בד"ה ה"ק וכו' ואכלו אותם שביאר שהכוונה היא שע"י אכילת הכהנים יש כפרה שלימה. מיהו בפסחים דף נ"ט ע"ב משמע שאכילת הכהנים מעכבת לגמרי ושכל היכא שלא אכלו הכהנים לא משתריא למיכל בקדשים וכמו שביארו רש"י ותוס' שם).

ועיין להלן בדף נ"ב ע"א דקס"ד שפליגי רבי ישמעאל ור"ע שם באם שפיכת שירים של פנימיות מעכבת או לא,

ופרש"י שם בד"ה שירים מעכבים איכא בינייהו וכו' שמ"מ לפי כו"ע אין היא מכפרת, ואפילו לפי המ"ד שסובר שהיא מעכבת וז"ל, ר"י סבר כפרה הוא דלא מכפרי אבל עיכובי מעכבי וכו' עכ"ל. מיהו בירושלמי ביומא בפרק ה' הלכה ו' איתא שלפי המ"ד שסובר שהיא מעכבת הרי היא גם מכפרת.

### קסג) ג' למצוה ואחת לעכב.

הנה בגמ' מבואר שלפי בית הלל בעל כרחך צריכים לומר שאחת מעכבת כי כפרה בכדי לא אשכחן. ועי' בשפת אמת דמבואר בדבריו שיש שני דרכים איך להבין את שיטת בית הלל, א', שלעולם כל הד' פעמים שכתוב קרנות הן לכתחילה, רק שמתנה אחת מעכבת משום שכפרה בכדי לא אשכחן, ולפ"ז לא בעינן לעיכובא שאותה מתנה תהי' על הקרן, אלא רק למעלה מחוט הסיקרא. ב', שמכפרה בכדי לא אשכחן ידעינן שאחת מהד' פעמים שכתוב קרנות היא לעיכובא, וממילא בעינן לעיכובא שיתן על הקרן. והיינו האם הכוונה בג' למצוה ואחת לעכב היא למתנות או לקרנות. וכתב שברמב"ם לא מצא דין זה. ועוד הראה שבכמה מקומות משמע כהדרך הראשון שקרן אינה מעכבת, אבל כתב רש"י מפרש שקאי על הקרנות, וכוונתו היא למה שכתב רש"י וז"ל, וב"ה למצוה נאמרו (כלומר קרנות) שמצוה לכתחילה ליתם אף עליהן (כלומר הקרנות) עכ"ל.

ועוד כתב שלפי בית שמאי בודאי הכוונה היא ששתי קרנות מעכבות ולא רק

שתי מתנות, כי בית שמאי סוברים ששתי פעמים המלה קרנות הן לעכב. וכתב שלפ"ז מיושבת קושיית תוס' שתיסגי במחמשה פעמים המלה קרנות שהרי מתנה אחת היינו יודעים שהיא מעכבת משום שכפרה בכדי לא אשכחן. וכתב שלפי הדרך שכתב שכפרה בכדי לא אשכחן לחוד אינו מחייב מתנה על הקרן לק"מ, כי כתובות שש פעמים קרנות כדי לומר שצריכים לעיכובא שתי מתנות על הקרן.

ועוד כתב שלפי האיבעית אימא שלפי בית הלל יש כאן חמש פעמים המלה קרנות, ושתיים מהן הן בשביל שינה עליו הכתוב לעכב א"כ בודאי צריכים לעיכובא מתנה על הקרן כמו לפי ב"ש.

ועוד כתב להלן שם שלכאורה צ"ע איך מקשה הגמ' שנימא שכולן הן למצוה, דאיך ס"ד שתהי' כפרה בלי שום מתנה כלל.

וכתב שלפי רש"י י"ל שזה הי' פשוט שצריכים לכה"פ מתנה אחת על המזבח, רק הקושיא היתה שנימא שכולן הן למצוה בנוגע לקרן, ועל זה מתרצינן שבלי קרן הרי זה נחשב כפרה בכדי (וכן סוברים תוס' בקושייתם הנ"ל שתיסגי לפי בית שמאי בחמש פעמים המלה קרן). ובדבר זה לא ניחא לי' להאיבעית אימא ולכן אמר סיבה אחרת למה מתנה אחת על הקרן מעכבת.

והנה השפת אמת בתוך דבריו הוכיח שקרן אינה מעכבת כי תנן שהניתנין למעלה שנתנן למטה פסול לגמרי אם שלא במקומו לאו במקומו דמי, ואם במקומו דמי הדין הוא שכיפר אבל הבשר אסור, ומשמע שרק למטה נקרא שאינו מקומו,

אבל למעלה שלא על הקרן חשיב שפיר מקומו. מיהו לא הבנתי דלפי הנ"ל למה למטה לא מיקרי מקומו, ובמה עדיף למעלה שלא על הקרן מלמטה, וא"כ צ"ל שקרן מעכבת, וגם למעלה שלא במקום קרן מיקרי שלא במקומו, רק שנקטו למטה לדוגמא של שלא על גבי קרן, כי כל הלמטה אינו קרן.

ועי' בקרן אורה ובחשק שלמה שכתבו כעיקר דברי השפ"א.

### קסד) תד"ה אלא.

עי' בחידושי הגרי"ז שכתוב בשם הגר"ח שהטעם למה כוללים גם דפנות בהאיסור הנאה שילפינן מסוכה הרי זה משום שיסוד הדין הוא שאסור ליהנות מהמצוה, והרי גם הדפנות הם חלק מהמצוה, וא"כ בודאי שהתם מתכוונת התורה גם להדפנות. ונראה שכוונתו היא שגם שם המלה סוכה מתפרשת רק על הסכך, כמו לענין תעשה ולא מן העשוי ודבר שאינו מקבל טומאה, רק שמכיון שהטעם למה אסור ליהנות הוא משום שאסור ליהנות מן המצוה, משום כך בעל כרחך שהכוונה היא לאסור גם את הדפנות. מיהו אכתי לא תי' את הקושיא שהקשו תוס' שאם חזינן לענין מנין שהתורה קראה להדפנות בשם סוכה א"כ מנ"ל שאינו כן לענין תעשה ולא מן העשוי וכן לענין דבר שאינו מקבל טומאה.

מיהו לכאורה על זה אפשר לומר שכיון שהדרשה היא בנוגע למנין, בעל כרחך צ"ל שכוונת התורה היא להדפנות, כי בהסכך לא שייך דרשה לענין מנין, אבל לענין תעשה ולא מן העשוי ודבר שאינו מקבל

טומאה אפשר להעמיד את הדרשה על סכך כפשוטו.

שכתב שבחטאת לא אמרין שכשר בשפיכה כיון דבעי אצבע.

## דף ל"ח ע"א

**קסה) נאמרו דמים למטה ונאמרו דמים למעלה.**

צ"ע למה תלה בלמעלה ולמטה הלא ה"י יכול לומר נאמרו דמים בשלמים ונאמרו דמים בחטאת. וכן יש להעיר על מה שאמר להלן נאמרו דמים בפנים ונאמרו דמים בחוץ דלמה תלה בשם פנים וחוץ.

**קסו) רש"י ד"ה נאמרו דמים למטה.**

וז"ל, ומיהו חטאת מהאי קרא לא יליף דלא שייכא ב"י לשון שפיכה כי אם זריקה שהיא במתנת אצבע עכ"ל. ועי' בשפ"א שכתב וז"ל, אין מובן לי כמו דילפינן לעיל שניתנין בזריקה אם נתן בשפיכה כשירה, ה"ה בחטאת י"ל שאע"פ שמצוה באצבע אם נתן בשפיכה כשירה די"ל באצבע רק למצוה. מיהו בלא"ה נראה דקרא דדם זבחיך לא מצי קאי על חטאת משום שמסיים והבשר תאכל משמע לבעלים ולא מיירי בחטאת עכ"ל.

מיהו נראה שהכוונה בשפיכה בכלל זריקה אינו בגדר ילפותא שהיכא שכתוב זריקה ה"ה שמהני שפיכה, אלא הכוונה היא שבמציאיות גם שפיכה נחשבת בגדר זריקה, משא"כ בחטאת שצריכים נתניה באצבע הרי בשפיכה אין כאן אצבע, וכן איתא בשט"מ לעיל בדף ל"ז ע"א אות ל"ו

## דף ל"ח ע"ב

**קסז) מאי לאו אפלגי דמזבח.**

פירש"י וז"ל, כנגד חצי גובהו, ואי אפשר לצמצם, אלא יהא מקצתם למעלה ומקצתם למטה עכ"ל. וכתב השט"מ וז"ל, וקשה כיון דאינו מכוין היינו כמנגדנא עכ"ל. מיהו י"ל שרש"י סובר שכוונת התירוף של כמנגדנא היא שמכיון שהכוונה באחת למעלה ושבע למטה היא כמצליף, ולא למעלה ולמטה ממש, א"כ יוצא שבאמת אין בהכפורת ובהפרוכת חילוק מקומות, ואע"פ שחלק מהדם נופל למעלה מחציו וחלק למטה, אין לזה שום משמעות כי הכל נחשב מקום אחד, אבל במזבח הרי שפיר נאמר חילוקי מקומות, שהרי חטאת נעשית למעלה ושלמים למטה, וא"כ כשהוא מזה נגד חציו, ומקצת הולך למעלה ומקצת למטה, הרי זה ב' מקומות.

מיהו אכתי צ"ע, כי נהי שבמזבח החיצון נאמר חילוקי מקומות של למטה ולמעלה אבל אגן במזבח הפנימי איירינן.

**קסח) א"ל רבא כי איתשיל להתירא איתשיל וכו'.**

צ"ע למה לא תי' שהדין של בית שמאי חשיב חומרא ולא קולא כי יסוד הדין והגורם הוא חומרא, כי מה שלפי בית שמאי נעשה פיגול רק בשתי מתנות הרי

זה תוצאה מהעובדא שכדי להתיר צריכים ב' מתנות כי לפיגול צריכים שיעשה את כל המתיר.

וי"ל דלא כהנ"ל, אלא מה שהמתנות מפגלות, אחת לפי בית הלל ושתים לפי בית שמאי, אין זה בגדר תוצאה ממה שהן מתירות כשהן נעשות כדין, אלא כבר בתחילה נאמר שע"י מתנה אחת לפי בית הלל ושתים לפי בית שמאי יש גם הרצאת היתר וגם הרצאת איסור, דהיינו שנאמר דין אחד, והיינו שיש על ידי המתנות הרצאת כשר, ועוד דין שני, והיינו שהן עושות הרצאת פיגול.

### קסט) אמר רבי יוחנן שלש מתנות שבחטאת אינן באות בלילה.

צ"ע למה לא הזכיר כל הני שהזכיר רב פפא, אלא הזכיר רק לילה וחוץ שהן תחילתן, ולאחר מיתה שזה הוא כסופן.

### קע) ג' מתנות שבחטאת אינן באות בלילה.

דברי הגרי"ז והאחרונים בענין שפיכת שירים בלילה, וכן בענין כלי שרת וזרות.

פירש"י וז"ל, ואע"פ שאינן מעכבין, ולא זריקה גמורה היא, מיהו דם נפסל בשקיעת החמה כדלקמן וכו' עכ"ל. הרי שכתב משום שהדם נפסל בחפצא בשקיעת החמה, ולא כתב משום שעבודת זריקה פסולה בלילה כמו כל העבודות מביום צותו.

ועוד שאם החפצא של הדם נפסל בשקיעת החמה למה שפיכת שירים כשירה

בלילה כדמשמע כאן ששפיכת שירים שהיא ה"סופן" כשירה בלילה.

והנה בחי' הגרי"ז משמע שאם רש"י הי' אומר מביום צותו אז הי' אתי שפיר למה שפיכת שירים כשירה בלילה, ולא ביאר למה. וי"ל דהיינו משום שאינה מכפרת ואינה מרצה, וביום צותו קאי רק על עבודות הדם עד זריקה שהיא מכפרת ומרצה, ולא על שפיכת שירים, אבל הג' מתנות, נהי שאינן מעכבות את הכפרה, אבל י"ל שבכל זאת כשהוא עושה אותן, הרי זה נקרא שהכפרה נעשית על ידי כל המתנות, ובלי שגם הן עבודות כפרה אין להם שום הכשר, ומש"ה אם עשאן בלילה אין בהן כלום (ולכאורה כן הוא גם בשאר הקרבנות לענין כפרה וריצוי).

ועוד הביא שהשאגת ארי' בסי' י"ז הקשה למה לא פירש"י משום ביום צותו, וכתב שי"ל שרש"י סובר שביום צותו קאי רק על העבודות שמעכבות כפרה ואילו הג' מתנות האחרונות של חטאת אינן מעכבות כפרה, אבל הגרי"ז נקט שרש"י הי' שפיר יכול לומר משום ביום צותו, ולפי דבריו צ"ל כמו שכתבנו שאע"פ שאינן מעכבות את הכפרה אבל כשהוא עושה אותן הרי גם הן מכפרות.

ובביאור דברי רש"י שאתי עלה מדין פסול בהחפצא של הדם אמר הגרי"ז שהכוונה של ביום שאתה זוכח אתה מקריב אינה שאי אפשר לזרקו כיון שאינו יום הזביתה, אלא הוי חלות דין של פסול בהדם, וזה מוכח מהא דאם חישב לזרוק אחרי שקיעת החמה הרי זה נקרא שחישב על חוץ לזמנו, דאילו הי' נחשב רק פסול במעשה הזריקה אינו בדין שיחשב בגדר



חוץ לזמנו. ועוד מצינו שמי כיור נפסלין לזריקת הדם בשקיעת החמה משום שהן נפסלין למתירין כמתירין, ומוכח שזה פסול בהדם דלפ"ז שפיר י"ל שגם מי הכיור נפסלין למתירין כמתירין, אבל אם הוי רק דין במעשה העבודה של הזריקה א"כ מה זה שייך למי כיור.

ועוד אמר הגרי"ז שנראה שאינו בגדר פסול לינה הנלמד מהדרשה של ביום זבח, דהיינו שלילה היא דבר הפוסל, אלא שם הפסול הוא שאינו יום הזביחה, ואפילו אם ילין בראשו של המזבח אשר בכה"ג אין פסול לינה, אכתי יתכן שאי אפשר לזרקו משום שאינו יום הזביחה, דזה שאינו יום הזביחה פוסל את הדם.

(ועוד ביאר הגרי"ז שגם גדר זה מוכח ממי כיור, דהיינו שאינו פסול לינה אלא שם הפסול הוא משום שאינו יום הזביחה וזה"ל שם, ואע"פ דגם משם [מתירין כמתירין] מוכרח דאינו סתם פסול לינה, דאילו כן מה שייך זה למי כיור אלא דהפסול הוא משום דלא הוי יום הזביחה.)

ולפ"ז י"ל דפוסל רק לענין מה שנקרא זריקה והקרבה, אבל לא לענין שירים, דעל השירים לא חל שם פסול על זה, עכ"ד הגרי"ז.

והנה עי' בליקוטי הלכות כאן שכתב שמהגמ' כאן משמע ששפיכת שירים כשירה בלילה, וכן מוכח בירושלמי ביומא בפ"ה ה"ו שנסתפקו שם לפי המ"ד ששיפכת שירים מעכבת האם אפשר לעשות שפיכת שירים בלילה, ומבואר שאם אינה מעכבת הרי היא כשירה גם בלילה.

מיהו הקרן אורה כאן כתב ששפיכת

שירים פסולה בלילה כיון שדם נפסל בשקיעת החמה. וכ"כ החזון איש בהכרך על קדשים בהליקוטים בסי' א' סק"ג, ושאי אפשר לדייק שהיא כשרה בלילה מ"כתחילתן" ש"סופן", דהיינו שפיכת שירים, כשירה בלילה, דהא גם בנוגע לכלי שרת איתא כתחילתן, והרי בודאי שפיכת שירים צריכה כלי שרת, וכ"כ הקרן אורה כאן ששפיכת שירים צריכה כלי שרת. ברם המקדש דוד בסי' ג' כתב ששפיכת שירים אינה צריכה כלי שרת.

וז"ל החזו"א, בספר ליקוטי הלכות כתב בפשיטות דשירים אינן נפסלין אלא בעלות השחר כאימורין, ולא נראה כן מהא דתניא לקמן ג"ו ב' מחשבין בדמן משתשקע החמה, ובבשרן ובאימוריהן משיעלה עמוד השחר, קדשים הנאכלין לב' ימים וכו', וכיון שנחית התנא לפרט כל החלוקות, ודאי אי בדם איכא תרתי הי' שונה מחשבין בזריקת דמן משתשקע החמה ובשפיכת שירים משיעלה עמוד השחר, אלא ודאי אף שירי הדם נפסל בשקיעת החמה, והא דחשיב כאן לילה הוא למחשב כולהו, להגדיל תורה, אבל דבר זה איתא גם בשירים, דכל דם נפסל בשקיעת החמה, תדע שהרי כלי שרת ושירים נמי ודאי בעי כלי שרת, וגם זרות נראה דאיכא בשירים עכ"ל.

והחזו"א בהמשך דבריו שם נקט שנאמרו שני דינים, חדא שהדם נפסל בשקיעת החמה וכמו שהבאנו, וכן שאפילו אם היא בראשו של המזבח, או שעלה באמצע הלילה, אי אפשר לזרקו בלילה. מיהו צ"ע דתיסגי בהדין בהדין שאי אפשר לעשות זריקה בלילה, ומה מוסיף העובדא

שהוא נפסל בגופו בשקיעת החמה ולא בעלות השחר כאימורין. ויש לומר שהעובדא שנפסל בגופו בשקיעת החמה מוסף שאפשר לזרוקו לאמה מיד אחרי שקיעת החמה. ולמ"ד שאם עלו ירדו, אם נאמר גם שאין לינה מועלת בראשו של המזבח, א"כ אם הי' נפסל רק בעלות השחר, א"כ אם הי' בראשו של המזבח בעלות השחר אינו נפסל, אבל מכיון שנפסל בשקיעת החמה לא מהני מה שהי' בראשו של המזבח בעולת השחר כי כבר נפסל בשקיעת החמה, ומה שהי' על המזבח בעולת השחר אינו עוזר כי אזלינן שאם עלו ירדו.

וז"ל החזו"א שם, נראה דאם העלו הדם לאחר שקיעת החמה למ"ד לא ירדו, אין מקריבין בלילה אלא לאחר עמוד השחר, וכן בשירים, וכן אם הי' הדם על המזבח בשעת שקיעת החמה למ"ד אין לינה מועלת בראש מזבח, אין זורקין אותו אלא לאחר עמוד השחר עכ"ל.

ובענין זרות, כבר הבאנו שהחזו"א כתב שפסולה בזר, ועי' גם בקרן אורה כאן דמבואר שבודאי שפיכת שירים פסולה בזר, רק שהכוונה כאן במה שמשמע שבסופן, דהיינו שפיכת שירים, אין זרות, היא שאין חיוב מיתה וכמו שהדגיש רש"י להדיא משום שאינה מעכבת כפרה.

### קעא) לא שריא.

פירש"י ז"ל, בשר, שכבר הותר עכ"ל. וצ"ע פשיטא, ועוד איזה דין כתוב בזה. ולכאורה אפשר לומר שאין זה דבר בפני עצמו אלא מחובר הוא להמשך,

דהיינו שלא שריא בשר ומש"ה לא מפגלא. מיהו לפ"ז הי' רש"י צריך להזכיר גם שלא משריא את האימורין למזבח כמו שכתב בהמשנה כשביאר למה אינן מפגלות.

והנה לכאורה הי' אפשר לדייק מדברי רש"י שהיכא שהזריקה הראשונה לא התירה את הבשר משום שהיתה שלא במקומה, אז השני' שפיר מתרת את הבשר. מיהו הגרי"ז נקט לא כן, דעי' בחי' הגרי"ז דאיתא שיש לחקור היכא שהזריקה הראשונה לא התירה את הבשר באכילה האם הוא מותר ע"י הזריקה השני', וכגון כשהזריקה הראשונה היתה שלא במקומה. והביא שהגר"ח אמר שבהציור של שלא במקומו ליכא בכלל הדין של חילוק מתנות, ואם זרק זריקה אחת שלא במקומו הרי זה כבר "כמו לאחר כל הזריקות, וא"כ הבשר לא יותר עוד בהזריקה השני', כי אין שם זריקה עלה".

### קעב) רש"י ד"ה אמר רבי יוחנן שלשה מתנות.

וז"ל, ואין מעלין לגבי מזבח לכתחילה עכ"ל. מדבריו יוצא שגם בדם אמרינן שאם עלו לא ירדו ועיין בזה בשפ"א בדף כ"ו ע"ב.

### דף ל"ט ע"א

### קעג) א"ל רב תחליפא בר גזא לרבינא אימא אידי ואידי ראוי הוא.

הנה רש"י פי' כבר בדברי רבינא שא"א

לפרש שאידי ואידי ממש הוא, דהיינו מן הקרן ממש ומן היסוד ממש, דהא אילו כן קשה דהשתא מן הקרן אמרת לא, מן היסוד מיבעיא, וא"כ למה לא ידע רב תחליפא בר גזא כן גם לענין ראוי.

אחת מעכבת, וא"כ ה"ה לאינך שתיים. ואם יש לחלק א"כ גם חדא מחדא איך אפשר ללמוד, אולי רק אחת נוספת מעכבת ולא שתיים.

### דף מ' ע"ב

#### קעז) תד"ה לאת וכו'.

וז"ל, הומ"ל נמי לאהל מועד לכדאמרן לעיל שאם נפחתה תקרה ולקטורת סמים לכדאמר בסמוך שאם לא נתחנך המזבח עכ"ל. והנה הרמב"ם הביא דרשות אלו רק על פר יוה"כ, ודלא כתוס' כאן שקאי על פר העלם דבר ופר כהן המשיח. ועי' בהגרי"ז שביאר את שיטת הרמב"ם.

### דף מ"ב ע"א

#### קעח) אמר רבי יצחק בר אבין כגון שפיגל בשחיטה.

פירש"י שאירי כגון שהוצרך לשחוט ג' פרים ופיגל בשעת שחיטת אחת מהן. מיהו בכל זאת יוצא שרק אם פיגל בשחיטה הוי פיגול אבל אם פיגל בשעת המתנות של אותו פר לא חשיב מתיר שלם. וביאר השפת אמת כי השחיטה של פר זה היא מתיר שלם על הדם של פר זה, משא"כ המתנות של אותו פר הן רק חצי מהמתיר של האימורין שלו ושריפת הבשר כי צריכים לזה גם הדם של הפר הראשון. מיהו לא ידעתי מנ"ל דבר זה.

### דף מ' ע"א

#### קעד) אביי אמר לרב יהודה נמי איצטריך סד"א וכו'.

צ"ע מה הרויח אביי בזה, הלא לעיל בסמוך הביאו ברייתא שלומד מכן יעשה שפר יוה"כ צריך סמיכה ושפיכת שירים, וא"כ אם גם רבי יהודה לומד שמתן ד' מעכב מכן יעשה, כמו ההיא ברייתא, א"כ עדיף לומר שרבי יהודה לומד מתן ד' מועשה כאשר עשה כמו מתן ז' והברייתא ההיא אזלה כרבי יהודה.

#### קעה) רש"י ד"ה נפחתה.

וז"ל, תקרת עלייתו וגגו עכ"ל. צ"ע מה הוא תקרה ומה הוא גג. ובאהל מועד אולי היריעות התחתונות הן תקרה, והעליונות של עזים הן גג, א"נ שהתחתונות והעליונות הן תקרה, והמכסה של עורות אילים מאדמים ושל תחשים הם גג.

#### קעו) תד"ה מתן ארבע.

וז"ל, דתיתי מחדא לא ילפינן עכ"ל. צ"ע מה שייך כאן לומר תרתי מחדא לא ילפינן, הלא הלימוד הוא דחזינן מהחדא שמה שצריכים כאן להוסיף יותר על מתנה

## בענין פקע פיגול.

### דף מ"ג ע"א

הנה להלן מובא רובו של שיעורו של הגר"א קוטלר זצ"ל על פקע פיגול. השיעור הנ"ל הי' בידי לפני הדפסתו בספר משנת רבי אהרן על קדשים. וסדרתי להלן את רוב תוכנו של השיעור, אבל לא כהסדר שנכתב במקורו, ושנדפס בהספר הנ"ל, אלא בסדר שיקל יותר על המעיין לתפוס את דבריו העמוקים והמסובכים והמפולפלים של המחבר.

### (א) ביאור שיטות הראשונים בענין יסוד הדין של כהרצאת כשר כן הרצאת פסול.

א. רש"י ותוס' והשט"מ.

הנה יש לחקור בענין הא דאין חייבים משום פיגול אלא א"כ קרב המתיר כמצותו, דכהרצאת כשר כן הרצאת פסול, האם הדין האמור בזה הוא שצריכים שהעבודות של הקרבן שהן בגדר מתירין תהיינה עשויות בדרך שיחול כאן הריצוי של הקרבן כמצותו (אלמלא העובדא שחישב מחשבת פיגול), או האם הדין האמור בזה הוא שצריכים שהדבר המתפגל, דהיינו הבשר או האימורים, יהי' ניתר לדינו, דהיינו אכילה או הקטרה, כדינו ומצותו (אלמלא העובדא שהוא אסור באכילה משום פיגול).

ולפי הצד הראשון סגי בזה שנעשו

העבודות בהכשר אפילו אם משום איזו סובר צדדית לא הועילו להתיר את הדבר המתפגל (ולקמן בסמוך נביא ציור כזה), משא"כ לפי הצד השני לא יחול בכה"ג האיסור של פיגול.

ולפי הצד השני סגי בזה שהדבר שאנו רוצים שיחול עליו האיסור של פיגול הוכשר לקיום דינו אע"פ שעוד לא נעשו עבודות הקרבן (ולקמן בסמוך נביא מתוס' כאן ציור כזה), משא"כ לפי הצד הראשון לא יחול בכה"ג הדין של פיגול.

ויש לתלות בהצדדים הנ"ל את תירוצי רש"י ותוס' כאן בענין למה בעינן כאן לקומץ את הטעם של הוא עצמו מתיר, דהנה בהמשנה כאן תנן ואלו דברים שאין חייבים עליהם כרת משום פיגול (אלא הרי הם אסורים רק בגלל האיסור הרגיל של פסולי המוקדשין כיון שהם פסולים בפסול פיגול), הקומץ וכו' והקשה רש"י במנחות בסוף דף י"ד ע"א למה צריכים לקומץ את הטעם של אין לו מתירין אלא הוא עצמו הוא מתיר כדי לומר שאין חייבים על אכילתו משום פיגול, תיפוק לי' משום שאם הוא אוכלו אינו נעשה פיגול משום שלא קרב המתיר כמצותו, והביאו תוס' כאן ג' תירוצים על זה. א', תירוצו של רש"י עצמו במנחות שם שצריכים את הטעם שהקומץ הוא בגדר מתיר להיכא שהוצת האור ברובו של הקומץ, דבכה"ג הרי זה שפיר נקרא שקרב המתיר כמצותו, וא"כ אי משום התנאי של קרב המתיר

כמצותו, שפיר הי' מתחייב, ולכן צריכים את הטעם שהקומץ הוא בגדר מתיר. ב', בשם רבינו תם הביאו שבאמת הטעם בקומץ אינו משום שהוא עצמו הוא בגדר מתיר, אלא הטעם הוא באמת משום שלא שייך בו שיהי' קרב המתיר כמצותו שהרי אם אכל אותו ולא העלהו הרי אז בכלל לא קרב המתיר כמצותו, ואם העלה חלק ממנו, אז פקע פיגולו (ואפילו האיסור אכילה של פסולי המוקדשין כיון שכבר אינו בגדר פיגול) מכולו. ג', בסוף דבריהם כתבו וז"ל, ונראה לפרש דהיינו טעמא דקומץ וכולהו, דאי הוי בני חיובא הרי דינן משקידש בכלי, וקידוש כלי היינו ההרצאה דידי' כיון דאינהו גופייהו מתיר אחד, כדאמר לעיל גבי טומאה, יש לו מתירין משיקרבו מתירין, אין לו מתירין משקידש בכלי עכ"ל.

ונראה שדרכם האחרון של תוס' אתי שפיר רק אם נאמר כהצד שהזכרנו שהדין האמור כהרצאת כשר כן הרצאת פסול הוא שצריכים שהדבר המתפגל יהי' נרצה והוכשר לדינו, דלפ"ז שפיר י"ל שנתקיים תנאי זה ע"י שהקומץ הוכשר ע"י קידוש כלי לדינו, דהיינו להקטרה, אבל לפי הצד שהדין האמור בזה שצריכים כהרצאת כשר כן הרצאת פסול הוא שצריכים שהעבודות של הקרבן תהיינה נעשות בהכשר א"כ א"א לומר דסגי בקידוש כלי שהרי אין זה עבודת ההרצאה של המנחה.

ועוד נראה שהטעם למה רש"י לא תי' כתירוצם הנ"ל של תוס' הרי זה משום דס"ל דבעינן שהעבודות של הקרבן תהיינה נעשות בהכשר וריצוי, ואין הדבר תלוי

באם הדבר המתפגל נותר לדינו (מלבד האיסור של פיגול), וכן מבואר מתוך פירושו במנחות דף י"ב ע"א, דעיי"ש דאיבעיא להו לדברי האומר שירים שחסרו בין קמיצה להקטרה מקטיר קומץ עליהן, וקי"ל דאותן שירים אסורים באכילה, מהו דתהני הקטרה למיקבעינהו לפיגול ולפקינהו מידי מעילה, ופירש"י שם שהצד לומר שאין חייבים משום פיגול הרי זה משום דיש חסרון במחשבתו, כי כיון שאין השירים ניתרים באכילה הרי זה כמו מחשב לאכול דבר שאין דרכו לאכול דאין חייבין עליו משום פיגול. ברם השט"מ שם באות כ"ה הקשה על זה, ופירש שהצד לומר שאין חייבים על השירים משום פיגול הרי זה משום דכיון שהם אסורים באכילה הרי יוצא שלא קרב המתיר כמצותו, ולהדיא חזינן מדברי השט"מ שהדין האמור בקרב המתיר כמצותו הוא שצריכים שהדבר שמתפגלי יהי' נותר כמצותו (מלבד האיסור של פיגול), והא דלא פי' רש"י כן נראה דהיינו משום דס"ל שהדין האמור בקרב המתיר כמצותו אינו שצריכים שהדבר המתפגל יהי' נותר כמצותו אלא סגי בזה לחד שנתקיימו העבודות בהכשר וריצוי, והרי גם בהציור הנ"ל שחסרו השירים בין קמיצה להקטרה הרי העבודות הן בהכשר, ולכן הוצרך רש"י לומר שהצד לומר שאינו חייב על השירים משום פיגול הרי זה משום שכיון שהם אסורים באכילה הרי יש כאן חסרון במחשבתו משום שמחשבת פיגול לא מהניא כשחישב על דבר שהוא אסור גם בלא"ה באכילה.

ונראה עוד שבאמת יש נפ"מ לדינא בין

הפירוש של רש"י לבין הפירוש של השט"מ במנחות שם במה הוא הטעם לומר שלא מהני ההקטרה לקבוע את השירים לפיגול, והיינו שלפי הפירוש של השט"מ שהטעם הוא משום שכיון שהשירים המתפלגים אינם ניתנים באכילה אין זה נקרא שקרב המתיר כמצותו, א"כ ה"ה שיש לחקור כהצד הנ"ל של הגמרא גם באופן שחישב לפני שחסרו וכגון כשחישב בשעת הקמיצה לאכול את השירים למחר ושוב חסרו השירים בין קמיצה להקטרה, דגם בכה"ג יהי' קיים הצד לומר שאינם נקבעים בפיגול כיון שאינם ניתנים באכילה ע"י עבודות המנחה (גם מלבד האיסור פיגול), אבל לפי רש"י שהחסרון הוא במחשבתו, דהיינו שמיקרי שחשב על דבר שאין דרכו לאכול, א"כ נראה שהשאלה של הגמרא קיימת רק אם חישב בשעת ההקטרה, אבל אם חישב בשעת קמיצה אין סברא לומר שלא יקבעו השירים בפיגול, שהרי בכה"ג בשעת מחשבתו הרי שפיר חישב על דבר שדרכו לאכול שהרי השירים עדיין לא חסרו, ואי משום שלמעשה לא הועילו העבודות של המנחה להתירם יען כי חסרו אחרי הקמיצה, הלא לא איכפת לן בזה לפי רש"י אלא סגי בזה שהעבודות של המנחה או הקרבן היו בריצוי והכשר.

### ב. דעת הרמב"ם.

ומעתה יש לעיין במה היא דעת הרמב"ם בנוגע ליסוד הדין של כהרצאת כשר כך הרצאת פסול, וכן בנוגע לקושיית רש"י במנחות על הקומץ, דהנה המל"מ בפ"ח מפסולי המוקדשין ה"ז הקשה על הרמב"ם את קושיית רש"י על המשנה,

והיינו למה צריכים בקומץ את הטעם של הוא עצמו מתיר וכמו שכתב הרמב"ם שם (דלא כר"ת), תיפוק ל' משום שאם אכלו הרי לא קרב המתיר כמצותו, והסיק המל"מ שהרמב"ם מוכרח לתרץ כהתירוץ האחרון של תוס' שהקידוש כלי הוא ההרצאה של הקומץ, והיינו משום דא"א לומר דס"ל להרמב"ם כתירוצו של רש"י במנחות כי קשה על זה קושיית תוס' כי שיטת הרמב"ם היא כמשמעות שיטת רש"י בסוגיין שפקע פיגולו אפילו מהחלק שמחית על ארעא אע"פ שאף פעם לא הי' על המזבח (אשר לפ"ז לא אתי שפיר תירוצו של רש"י במנחות כמו שהקשו תוס', וגם קשה לומר שהרמב"ם נתכוין להציור הנ"ל משום שא"כ הי' לו לפרש ולא לסתום).

מיהו נראה שא"א לומר כדברי המל"מ שהרי כבר ביארנו שהתירוץ האחרון של תוס' מיוסד על ההנחה שהדין האמור בכהרצאת כשר כך הרצאת פסול הוא שצריכים שהחפץ שאנו רוצים שיחול עליו האיסור של פיגול יהי' נותר לקיום דינו (מלבד האיסור של פיגול), והרי הרמב"ם בעל כרחו אינו סובר צד זה אלא הרי הוא סובר שהדין האמור בזה הוא שצריכים שהעבודות של הקרבן יתקיימו בריצוי והכשר, ויש להביא ב' הכרחים שכן היא שיטתו וכדלהלן:

א', מלשון הרמב"ם בפט"ז מהל' פסוה"מ הי"א מבואר להדיא שהצד לומר שלא חל פיגול על שירים שחסרו בין קמיצה להקטרה הוא באופן שחישב בשעת

ההקטרה אבל לא באופן שחישב קודם לכן בשעת הקמיצה, וכבר ביארנו שגם הדין הנ"ל מיוסד הוא על ההנחה שהדין האמור בזה הוא שצריכים שהעבודות של הקרבן והמנחה תהיינה נעשות בריצוי והכשר, ודלא כהצד הראשון שצריכים שהחפץ שאנו רוצים שיחול עליו האיסור של פיגול יהי' נותר (מלבד האיסור של פיגול).

ב', וכן מבואר מדבריו בפיה"מ בתחילת פירקין, דעיי"ש שכתב וז"ל, שאין פוסל הקרבן במחשבה (פי' כגון מחשבת שלא לשמה), בעבודה מן העבודות, אלא (כהן) הראוי לאותה עבודה, שמחשבתו מועלת עד שלא יהא (פסול) בקבלה (כלומר בעבודת קבלה) אלא מצד מחשבתו, כמו שהתנינו על פיגול שיקריב המתיר כמצותו עכ"ל, הרי שכתב שרק כהן הראוי לעבודה פוסל את הקרבן במחשבה כגון מחשבת שלא לשמה, ודימה את זה להא דבעינן שיחא קרב המתיר כמצותו, ולכאורה אין דבריו מובנים דהא הדין דבעינן שיחא קרב המתיר כמצותו הוא דין האמור בפיגול לחוד לענין שיחול על הבשר האיסור כרת של פיגול (וכן אולי גם בשביל שיהי' נפסל בהפסול של פיגול, וכן אולי גם לענין מחשבת חוץ במקומו וכמו שנסתפק המל"מ בזה בפ"ח מפסוה"מ), אבל למחשבת שלא לשמה אין צריכים שיהי' קרב המתיר כמצותו, אלא גם לפני זה כבר נפסל הקרבן, וא"כ מה ראי' מייתי הרמב"ם שבמחשבת שלא לשמה צריכים שהמחשב יהי' ראוי לעבודה מהא שבפיגול צריכים שיהי' קרב המתיר כמצותו, הלא דין זה גם

בלא"ה אינו נוהג במחשבת שלא לשמה. מיהו נראה שכוונת הרמב"ם היא לתת דוגמא, וכוונתו היא לומר כך, שהרי כדי שיחול האיסור של פיגול צריכים שכל העבודות של הקרבן תהיינה נעשות בהכשר וריצוי (אלמלא המחשבה של פיגול) וא"כ כמו כן במחשבת שלא לשמה צריכים שאותה עבודה שהוא מחשב בה תהי' נעשית בהכשר וריצוי (מלבד ממה שהוא מחשב מחשבת שלא לשמה), ולכן צריכים שלא יהי' פסול אחר באותה עבודה לבד מזה שהוא מחשב בה שלא לשמה. ומעתה הרי הדמיון הזה שדימה הרמב"ם עולה יפה רק אם הדין האמור בפיגול הוא שצריכים שהעבודות של הקרבן תהיינה נעשות בריצוי והכשר בלי פסול אחר, אבל אם הדין האמור בזה הוא שצריכים שהדבר המתפגל יהי' נותר ונרצה כדינו (אלמלא האיסור של פיגול), אבל לא נאמר בזה כיצד תהיינה העבודות עשויות, א"כ א"א לדמות לזה את הדין שכתב הרמב"ם שבמחשבת שלא לשמה צריכים שהעבודה שחישב בה תהי' נעשית בהכשר.

הרי שיש ב' ראיות ששיטת הרמב"ם היא שמה שצריכים שיהי' קרב המתיר כמצותו פירושו הוא שצריכים שהעבודות של הקרבן תהיינה בריצוי והכשר, וא"כ לפ"ז א"א לומר בדעת הרמב"ם כתירוצם האחרון של תוס' בסוגיין וכמו שרצה המל"מ לומר בשיטתו, וא"כ הדרה לדוכתה הקושיא על הרמב"ם למה צריכים בקומץ את הטעם של הוא עצמו מתיר. וגם צריכים ליישב את דרכו של רש"י ממה שהניחו תוס' את דבריו בקושיא דאם הוצת

האור ברובו הרי פקע הפיגול אפילו מהחלק שעל גבי ארעא. ולקמן יבואר בס"ד יישוב על שיטת רש"י על פי מה שנמשיך לבאר להלן כאן.

### (ב) נפקא מינה בין המימרות של עולא ורבי יוחנן בסוגיין.

הנה בגמ' מייחנן את דברי עולא שקומץ פיגול שהעלו על גבי המזבח פקע פיגולו ממנו, אם אחרים מביא לידי פיגול הוא עצמו לא כ"ש, ופרכינן מאי קאמר, ומתריצין הכי קאמר אם אינו מתקבל היאך מביא אחרים לידי פיגול, ושוב פרכינן מאי קמ"ל, אי דאין חייבין עליו משום פיגול תנינא וכו', ואלא דאם ירדו יעלו הא נמי תנינא וכו' (שלא יעלו), לא נצרכא שמשלה בהן האור, הא נמי אמרה עולא חדא דימנא דאמר עולא לא שנו אלא שלא משלה בהן האור אבל משלה בהן האור יעלו, ומתריצין מהו דתימא הני מילי אבר דמיחבר אבל קומץ דמיפרת אימא לא קמ"ל ע"כ.

ועוד אמרינן אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן הפיגול והנותר והטמא שהעלן לגבי מזבח פקע איסור מהן, אר"ח מרי דיכי מזבח מקוה טהרה, אמר רבי זירא שמשלה בהן האור ע"כ.

והנה תוס' בד"ה הקומץ וכו' נקטו שאין שום נפ"מ בין המימרא של עולא לבין המימרא של רבי יוחנן, אלא גם כוונת עולא היא להיכא שהוצת האור ברובן וכוונתו היא להתירו גם באכילה מצד האיסור של אכילת פיגול, וכדברי רבי יוחנן. מיהו המל"מ בפ"ג מהל' פסוה"מ

הוכיח שהרמב"ם סובר שהמימרא של עולא והמימרא של רבי יוחנן לא איירי בדבר אחד, אלא עולא איירי רק לענין שאם ירד יעלה, ולזה מספיק במה שמשלה האור אפילו במקצתו, אבל רבי יוחנן ורבי זירא איירי לענין להפקיע את האיסור אכילה, ובשביל זה בעינן דוקא שימשול האור ברובן, דאז הרי זה כמו שמצינו בהקטרה כשירה שע"י שמשלה האור ברובו ניתרים השירים באכילה עכ"ד המל"מ, ודבריו מוכרחים מאד בשיטת הרמב"ם עיי"ש, אך צ"ע על מה שהוכיח שלדינו של רבי יוחנן בעינן משלה האור ברובו מדברי רש"י על עולא דהא לדבריו אי אפשר להביא רא' כזה דהא א"כ יהי מוכח שגם לדינו של עולא בעינן משלה האור ברובן, ובאמת נראה שמדברי רש"י אין הוכחה לדברי המל"מ, ונבאר דברינו, דהנה רש"י על דברי עולא כתב וז"ל, הוא עצמו לא כ"ש שיתקבל אחרי שמתקבל לרצות אחרים לפיגולו עכ"ל והבין המל"מ בכונתו דכיון שמה שהוא מרצה אחרים לפיגולו הרי זה משהוצת האור ברובו דאז הותרו השירים באכילה א"כ ה"ה שלא פקע פיגולו אלא כשהוצת האור ברובן. מיהו נראה שאין זה כוונת רש"י אלא כוונתו היא רק לבאר שמה שהוא מרצה ומביא אחרים לידי פיגול מוכח שחשיב עבודת הקטרה מעלייתא כמו בהרצאת כשר, וא"כ מזה מוכח שגם הוא עצמו מתקבל לגבי הכשר הקטרה, אבל באמת מזה גופא מוכח שגם ע"י משלה האור במקצתו הרי הוא מתקבל לגבי הכשר הקטרה, דאם לא נאמר כן אלא נאמר שהוא מתקבל לגבי הכשר הקטרה רק ע"י



שמשלה האור ברובו, א"כ יוצא שקודם שמשלה האור ברובו היתה ההקטרה בגדר הקטרה פסולה, וא"כ איך מצטרף חלק זה של ההקטרה להביא את השירים לידי פיגול, הלא החלק ההוא לא הי' בכשרות, וא"כ אין כאן הקטרה כשירה של משלה האור ברובו בכשרות, וא"כ מזה שהוא מרצה אחרים לפיגולו מוכח שע"י שמשלה האור במשהו הוכשר אותו משהו ע"י משילת האור להחשב הקטרה, ולא לבד שזה המקצת הוכשר אלא הרי הוא גורר את כל הקומץ עמו והכל הוכשר לעלות לכתחילה (ודעת רש"י והרמב"ם בפ"ג ה"י, וכן היא מסקנת תוס' בד"ה הקומץ וכו' היא שגם החלק של הקומץ שמונח על גבי ארעא ולא הי' על המזבח מעולם גם הוא יעלה לכתחילה), וגם הדין הזה שהוא גורר את כל הקומץ ושהכל הוכשר לעלות לכתחילה, גם זה מוכרח ממה שהוא מרצה אחרים לפיגולו, והיינו משום שאם לא נאמר שהוכשר כל הקומץ להקטרה בשעת המקצת א"כ עדיין יוצא שאותו מקצת נקטר בפסול שהרי הוא בגדר קומץ החסר וכמש"כ תוס', וא"כ מוכח שבשעת הקטרת המקצת הוכשר אותו מקצת וגם שהוא גורר את כל היתר עמו.

ועכ"פ כל זה הוא בנוגע להכשר ההקטרה אבל מ"מ האיסור אכילה פקע דוקא ע"י שמשלה האור ברובו, וזהו דינו של רבי יוחנן, דהיינו שמאחר שהוכשר הקומץ להקטרה ע"י הקטרת מקצתו וכהנ"ל, א"כ מעתה ע"י שמשלה האור ברובו גם פקע האיסור אכילה מחמת שנתקיימה בו מצות הקטרה ולזה בעינן דוקא שימשול האור ברובו שזהו

השיעור שמתיר תמיד שירים באכילה, וזה נכון בס"ד.

ועל פי הנ"ל מבוארים דברי תוס' כאן בריש דף מ"ג בהמשך ד"ה הקומץ וכו' דעיין בדבריהם שכתבו וז"ל, ושמה לא שייך למימר גבי דם (שנזרק על גבי המזבח) פקע פיגולו כי אם גבי הקטרה דוקא שנעשה לחמו של מזבח עכ"ל, כלומר וממילא אם אכל את הדם לאחר שנזרק על גבי המזבח, עדיין הי' חייב משום פיגול אלמלא העובדא שהוא בגדר מתיר. ולכאורה תמוה טובא, דהא בודאי גם בדם שייך דינו של עולא שהרי גם בדם שייך טעמו של עולא שאם אינו מתקבל היאך מביא אחרים לידי פיגול, ואם נאמר שבדם לא פקע פיגולו ומ"מ הרי הוא מרצה לפיגולו, א"כ אזדא הראי' גם גבי קומץ. מיהו לפי הנ"ל מיושב, והיינו משום שבודאי הדין שפקע הפסול של פיגול לענין ההקטרה עצמה הרי הוא שייך גם בדם לענין שחשיב זריקה מעלייתא וכסברת עולא שאל"כ לא הי' יכול לרצות לפיגולו, רק שכוונת תוס' היא לומר שהדין השני שהוא מותר באכילה לא היינו אומרים בדם משום שלענין זה בעינן שיהי' נעשה לחמו של מזבח וזה אמרינן רק בנקטרינן אבל לא בדם.

### ג) עוד חילוק בין הדין של עולא לבין הדין של רבי יוחנן, וישוב דברי רש"י מקושיית תוס' כאן.

הנה בדברינו הנ"ל ביארנו חילוק אחד שבין דינו של עולא שע"י שהוא מעלה את הקומץ למזבח פקע פיגולו לענין הקטרה

גופא, ובין המימרא של רבי יוחנן שפקע ממנו האיסור אכילה, והיינו שלדעת הרמב"ם לדינו של עולא מספיק בזה ששלט האור במקצתו משא"כ לדינו של רבי יוחנן צריכים שישלוט האור ברובו. ומעתה נראה שיש עוד נפ"מ בין להתירו להקטרה (מימרא דעולא) לבין להתירו באכילה (מימרא דרבי יוחנן), והיינו דבגמרא כאן קאמר רבי אחאי שלפי עולא האי קומץ פיגול דפלג' מחית אארעא ופלג' אסקי אמערכה ומשלה בו האור מסיקנא לי' לכולי' לכתחילה ע"כ, ונראה שמה שמהני החלק שהקטיר גם להחלק שנשאר למטה הרי זה רק לענין להתיר את החלק שנשאר למטה בהקטרה, אבל אם העלה רובו ושלט בו האור אע"פ שנפקע האיסור אכילה מהחלק שהעלה, אבל אכתי לא נפקע האיסור אכילה מהחלק שנשאר למטה, ועל זה לא מועיל דינו של רבי יוחנן, והיינו משום שהטעם שלאחר שהוצת האור ברובו אמרינן שפקע ממנו האיסור אכילה הרי זה דוקא משום שכבר נתקיימה מצותו עי"ז, וא"כ נראה שעל המיעוט שנשאר למטה לא חל שום קיום מצוה כלל, דהנה היכא שהעלה כולו למעלה ומשלה אור ברובו דאמרינן שע"ז נתקיימה מצותו והותרו השירים באכילה, הטעם לזה אינו משום שרובו ככולו, דהיינו שע"י שרובו נקטר חשיב שכולו נקטר (דלפ"ז אולי הי' מועיל הדין של רובו ככולו גם על החלק שנשאר למטה, דאולי גם הוא הי' נחשב כהוקטר וכנעשה מצותו

ע"י שהעלה רובו והצית בו את האור), אלא הטעם הוא משום שהכי יליף רבי יוחנן במנחות דף כ"ו ע"ב שמשלה האור ברובו מיקרי בעצם מעשה הקטרה על כולו מקרא דכקטור הכבשן, וא"כ נראה דחשיב מעשה הקטרה רק על מה שהעלה אבל לא על מה שנשאר למטה באופן שיוצא שבמה שנשאר למטה לא נתקיימה מצות הקטרה כלל ומש"ה בודאי הרי הוא נשאר באיסורו, אבל הרי בנוגע לדינו של עולא שע"י ששלט האור במקצתו הוכשר השאר להקטרה הרי מוכרחים לומר שגם החלק שנשאר למטה הוכשר להקטרה דאל"כ גם החלק שלמעלה לא יוכשר להקטרה דהא הוי קומץ החסר וא"כ בודאי מוכח כדברי רבי אחאי שגם מה שמחית על גבי ארעא הוכשר להקטרה, והטעם לזה הוא משום שהטעם שסובר עולא שהוא הוכשר להקטרה אינו משום שכבר נעשה מצותו (אשר אז לא הי' מועיל להחלק שנשאר למטה כי לא נעשה בו שום מצוה), דזה אינו, שהרי עוד לא הוצת האור ברובו ולא נעשה מצותו, וכן אינו משום דחשיב כאילו כבר העלה גם את החלק שמונח על גבי הארץ משום שרובו ככולו (אשר אז הי' מועיל דבר זה גם להתיר באכילה את מה שנשאר למטה), דזה אינו, דהא דינו של עולא מהני גם כשנשאר רובו על גבי ארעא\*, אלא כוונת עולא היא לומר דסגי באמת בתחילת הקטרה, דמוכח ממה שמביא אחרים לידי פיגול שגם תחילת ההקטרה היא בריצוי וכמו שביארנו לעיל,

פעמי פעמים, ע"י במנחות דף כ"ו ע"ב.

\* ובאמת אין שום חסרון בזה שמיקרי שהעלהו חתיכות חתיכות אחרי שהדין הוא פעמים ואפילו

וא"כ מוכח שזה מועיל גם להחלק שעל גבי ארעא דאל"כ הרי הוא קומץ שחסר ולא הי' מועיל אפילו למה שהעלה כבר וכהנ"ל.

והנה עי"ז מיושבת קושיית תוס' כאן על רש"י, דהנה רש"י הקשה למה צריכים בקומץ את הטעם של הוא עצמו מתיר, תיפוק לי' שאין עליו איסור פיגול משום שלא קרבו המתירין, ות"י רש"י שצריכים את הטעם של הוא עצמו מתיר להיכא שהוצת האור ברובו דבכה"ג חשיב שפיר שקרב המתיר, ולכן הו"א דשפיר חייב כרת על שאר הקומץ, ומש"ה צריכים את הטעם של הוא עצמו מתיר כדי לפוטרו, והקשו תוס' על זה דהא אם הוצת האור ברובו הרי פקע פיגול מהשאר ואפילו לענין אכילה, ותירצו שמהחלק שנשאר על הארץ לא פקע פיגולו ומה שאמר רב אחאי בגמ' דשפיר פקע פיגולו הרי זה איירי רק כשהי' על המזבח ושוב ירד, אלא שהקשו שמרש"י גופא בסוגיין משמע שהבין שכוונת רב אחאי היא דפקע פיגול מהחלק שנשאר על גבי הארץ אפילו אם מעולם לא העלהו על המזבח, וא"כ הדרה קושיא לדוכתה דגם בלא הטעם שהוא עצמו מתיר אין על החלק הזה איסור של פיגול. מיהו לפי הנ"ל לק"מ, דהא ביארנו שכוונת רב אחאי היא רק לענין להתיר את החלק שנשאר למטה להקטרה, אבל לא לענין להתיר באכילה, וא"כ י"ל שכן סובר רש"י ודלא כהבנת תוס' שהפלגא שמחית על ארעא ניתר גם לאכילה.

ואין להקשות על רש"י דהא החלק הזה שלא עלה לגבי המזבח אינו בגדר מתיר

כיון שכבר נתקיימה המצוה ע"י הרוב שהעלה, וא"כ איך שייך לומר שעל החלק הזה קאי הדין שאין על הקומץ איסור פיגול משום שהוא עצמו בגדר מתיר, דזה לא קשה מידי, אלא שפיר י"ל דחשיב מתיר כיון שלפני ההקטרה הי' גם החלק הזה ראוי להיות החלק הנקטר, וכן כתבו תוס' בסד"ה הקומץ וכו' לענין דם עי"ש, והכא בקומץ יש גם לומר סברא אחרת, והיינו דכיון שקומץ החסר פסול א"כ נמצא שצריכים שגם המיעוט בתרא יהי' מיהא קיים בשעת הקטרת הרוב, וא"כ י"ל דגם בזה סגי כדי לומר שגם הוא נחשב חלק מהמתיר, כי הרי הוא משמש כמתיר ע"י עצם העובדא שהוא קיים.

### ד) הקירה בענין מתי מתקיימת מצות הקטרה.

והנה בדברינו הנ"ל ביארנו שמה שאמר רבי יוחנן שאם העלה פיגול לגבי המזבח (ומשלה בו האור) פקע מיני' האיסור אכילה, הרי זה דוקא משום שע"ז נתקיימה בו מצות הקטרה, וממילא אין זה מועיל להחלק שנשאר למטה משום שבהחלק ההוא לא נתקיימה המצוה, ונקטנו בדברינו שם שאם העלה רובו להמזבח, נתקיימה המצוה ע"י הרוב אע"פ שמיעוט נשאר למטה. מיהו יש לעיין בזה כי יתכן שבכה"ג לא נתקיימה המצוה כלל, אלא בעינן בדוקא שיעלה את כולו לגבי המזבח, ואע"פ שסגי בהצית האור ברובו וכמו שמבואר במנחות דף כ"ו ע"ב, אבל יתכן שצריכים לכה"פ שיעלה כולו להמזבח (אשר לפ"ז יוצא שכשנשאר חלק

למטה לא יתיר רבי יוחנן באכילה אפילו את מה שהעלה כבר לגבי המזבח כיון שעוד לא נתקיימה מצות הקטרה).

ברם מתוס' בסוגיין מוכח דס"ל שסגי באמת במה שהעלה רק רובו על גבי המזבח, דהנה תוס' כאן כתבו וז"ל, דמיירי שחציו העלה על גבי המזבח וחציו לא העלה דעל ההוא דארעא לא פקע פיגולו ממנו וכו' דהא דאמר בגמ' גבי קומץ דפיגול שהעלהו דפלגא מחית אארעא ופלג' מסקי' אמערכה ומשלה בו האור פקע פיגולו ומסקינן ל' לכתחילה וכו' מיירי כשהי' כבר על המזבח ההוא פלגא דמחית אארעא אבל היכא דלא עלה להמזבח מעולם לא וכו' עכ"ל, כלומר דמההוא חלק לא פקע השם של פיגול, ולכן הי' חייב כרת על אכילתו אלמלא הי' בגדר מתיר, ומבואר להדיא מדבריהם דשפיר מיקרי שקרבו מתיריו כהלכה ע"י שמשלה האור ברובו אע"פ שהמיעוט בתרא נשאר למטה, שהרי כוונתם בדבריהם הנ"ל היא לתרץ את הקושיא איך יחייב על הקומץ משום פיגול הא לא קרב המתיר, ותירצו דע"י שהעלה רובו ומשלה בו האור, הרי זה שפיר מיקרי שקרב המתיר.

מיהו ממקומות אחרים הי' נראה שבעינן באמת שיעלה את הכל על המזבח דעיין במנחות דף כ"ז ע"א דתנן הקומץ מיעוטו מעכב את רובו, ובפשוטו הכוונה היא שצריכים שיעלה את כולו ורק אחרי שהעלה את כולו, חשיב הקטרה משמשלה האור ברובו.

וכן משמע מהמשנה להלן בדף ק"ט ע"ב דתנן הקומץ והלבונה והקטורת וכו' ש

שהקריב כזית מהן בחוץ חייב, ר"א פוטר עד שיקריב את כולן, וכולן שהקריב בפנים ושייר מהן כזית והקריב בחוץ חייב, כלומר דגם ר"א מודה שאם שייר מהן כזית והקריב את אותו כזית בחוץ הרי הוא חייב הואיל ונגמרה ע"ז ההקטרה, ובפשטות מבואר מזה שנגמרת ההקטרה ע"י הכזית האחרון ושלעדו לא נגמרה ההקטרה, דהא אם לא בעינן את המיעוט בתרא למה מחייב עליו אם העלהו בחוץ הא כבר נגמרה ההקטרה. ודוחק גדול לאוקמי דוקא בלא משלה בו האור בהחלק שהעלה בפנים. ועוד דאע"פ שלא משלה האור בהחלק שהעלה בפנים, בכל זאת למה חייב על הקטרת הכזית אחרון בחוץ, הלא ההקטרה אינה תלו' בהכזית ההוא דהא מספיק בזה שימשול האור ברובו שעל גבי המזבח, וא"כ לכאורה מוכח מדברי ר"א דבעינן בדוקא שיעלה את הכל למזבח אשר לפ"ז שפיר תלו' ההקטרה בהכזית האחרון, ולכן שפיר חייב אם העלהו בחוץ. מיהו י"ל שאפילו אם לא בעינן שיעלה את הכל כדי שתחול הכפרה והריצוי, אבל מ"מ בודאי גם הכזית בתרא הרי הוא בכלל המצוה, ואם הוא מעלה גם אותו, בודאי גם זה מיקרי חלק מהמצוה, ומש"ה הרי זה שפיר מיקרי שהגמר של המצוה הוא ע"י הכזית הזה האחרון (אע"פ שגם כשאינו מעלהו נתקיימה המצוה וכהנ"ל), וא"כ י"ל דמשום הכי סובר ר"א שהוא חייב אם העלהו בחוץ. מיהו פשטות הדברים אינם מראים כן אלא משמע שכוונת ר"א היא שהעלאת הכזית בתרא מעכבת בכל עיקר הכשרות של ההקטרה.

ועי' לעיל באות קכ"ד בשם המקדש דוד.

**ה) עוד חילוק בין הדין של עולא לבין הדין של רבי יוחנן, ובענין אם מהני משילת האור גם לענין הפסול של נותר.**

והנה נראה שיש הבדל גדול בין ההיתר למזבח (דינו של עולא) לבין הפקעת האיסור אכילה (דינו של רבי יוחנן), והנה כשמשלה האור ברובו והותר לאכילה ביאור הדבר הוא דפקע מיני' השם של פיגול לגמרי, אבל כשהוצת האור במקצתו, אע"פ שהותר והוכשר ע"ז להקטרה, אבל אין הכוונה שפקע מיני' השם של פיגול, דהא חזינן שאכתי הרי הוא אסור באכילה, רק שבכל זאת קלטו האש ומותר להקטירו אף דרכיב עליו השם של פיגול, ולפ"ז נראה דה"ה שאם לא העלה מיד את החלק השני של הקומץ אלא השהה אותו עד שנעשה נותר, אעפ"כ אכתי יהי' מותר להקטירו ולא יעכב העובדא שכבר נעשה נותר אלא גם על הפסול של נותר מהני מה שכבר הוצת האור במקצתו, ואע"פ שלענין נותר הרי נתחדש הפסול לאחר שכבר משלה האור אבל מאי איכפת לן בזה, הלא לעולם גם הפסול של פיגול ישנו ואינו מתבטל גם לאחר שכבר משלה בו האור, ומ"מ מהני משילת האור במקצתו, וא"כ ה"ה שיועיל גם אם יתוסף הפסול של נותר, אלא שכל זה הוא רק בנוגע להא דניתר להקטרה, אבל אם הוצת האור ברובו אשר בכה"ג סובר רבי יוחנן שנפקע ממנו האיסור אכילה וכבר אינו בגדר פיגול, א"כ אם שוב יעשה נותר הרי הוא שפיר יהי'

אסור באכילה משום נותר כי מה שמתירו רבי יוחנן באכילה לאחר לאחר שמשלה האור ברובו הרי זה משום שבכה"ג פקע מיני' באמת כל עיקר השם של פיגול, ורק כשאין עליו שם של פיגול הרי הוא מתירו באכילה, וא"כ אם אח"כ נעשה נותר הרי הוא שפיר יהי' אסור באכילה משום האיסור של נותר.

**ו) ישוב הסוגיא בכריתות דף י"ד ע"א על ידי היסוד הנ"ל.**

הנה בכריתות דף י"ג ע"ב שיתכן שיש אוכל אכילה אחת וחייבין עלי' ד' חטאות ואשם אחד, והיינו כשאדם טמא אכל חלב שהי' נותר מן המוקדשין ביום הכיפורים. ובדף י"ד ע"א שם פרכינן דניתני ה' חטאות ונוקמה כשהי' גם פיגול, ומשנינן שהרי אחת מהחטאות היא בשביל נותר, והמשנה איירי בחדא בהמה, ונותר ופיגול בחדא בהמה לא משכחת, כי מאחר שהוא מתפגל, שוב אינו נעשה נותר, ופרכינן דהא שפיר משכחת נותר ופיגול בחדא בהמה ע"י שהעלה אבר פיגול לגבי המזבח דפקע פיגולו מיני' משום דינו של עולא, וא"כ שוב הרי הוא שפיר נעשה נותר, ואילו שאר הבהמה הרי היא אסורה משום פיגול, ומשנינן דבאבר אחד מיירי ולא בשני אברים, ובאבר אחד לא שייך שיהי' עליו גם איסור פיגול וגם איסור נותר ע"כ. והנה לכאורה הגמרא שם היתה צריכה להקשות מהמימרא של רבי יוחנן ולא מהמימרא של עולא, דהיינו דהיכא שהוצת האור ברובו הרי האבר הזה ניתר באכילה, דלפ"ז שפיר משכחת האיסור של נותר בהאבר הזה

שהעלה ואיסור פיגול במה שלא העלה, ועל זה שפיר מתוקמה התירוץ של הגמרא שאנן איירינן בחד אבר ולא בכ' אברים. מיהו חזינן שהגמ' לא הזכירה את המימרא של רבי יוחנן אלא את המימרא של עולא, ומזה הוכיחו תוס' כאן שכוונת עולא היא גם להתירו באכילה. מיהו ביארנו לעיל בשם המל"מ בדעת הרמב"ם שעולא מירי גם בהוצת האור במקצתו אשר בכה"ג באמת אינו נותר באכילה וא"כ לפ"ז צ"ב בכוונת הגמרא שם דאיך חזינן מדברי עולא שיוכל האיסור של נותר לחול הלא מצד המימרא של עולא יתכן שנשאר עוד האיסור אכילה של פיגול וא"כ אכתי אין האיסור של נותר יכול לחול כי מעולם לא הותר באכילה.

ונראה לבאר, דהנה רש"י שם בד"ה בשתי בהמות וכו' כתב וז"ל, ונותר ופיגול בחדא בהמה ליכא, דפיגול אינו אלא בד' עבודות של דם, מדפגלה לא חזיא לא לאכילת אדם ולא לאכילת מזבח, הלכך לא חייל עלי' נותר עכ"ל, פי' דנותר חל רק היכא שהי' חזי למצותו וניתותר, ולכן

הקשו דמשכחת שהי' חזי למצותו כעולא שאם העלה אבר פיגול למזבח ומשלה בה האור פקע פסולו ונעשה ראוי להקטרה וממילא שייך שיחול האיסור של נותר. מיהו אכתי צ"ע דהא עדיין יש את העיכוב של אין איסור חל על איסור. ותי' חתנו של המחבר שליט"א על זה שבאמת לא קשה מידי כי גם אם עדיין נשאר האיסור של פיגול אבל בכל זאת אכתי יכול האיסור של נותר לחול אם הותרו ולא הקטירו והיינו משום שהאיסור של נותר הוא איסור מוסף כי ע"י שנעשה נותר הרי הוא נאסר גם למזבח משא"כ לפני שנעשה נותר הרי הי' מותר למזבח וכמימרא דעולא, רק שהי' עליו עדיין איסור אכילה.

מיהו לפ"ז אין מובן התירוץ של הגמרא דלמה לא שייך פסול נותר בחד אבר, הלא שפיר שייך, דהיינו בהציוור של עולא, דכיון שבהצית האור רק במקצתו הרי נשאר האיסור אכילה של פיגול ובכל זאת שוב שפיר חל האיסור של נותר במוסיף\*.) מיהו לפי המבואר לעיל כאן הכל מובן,

(\* והנה בדעת הרמב"ם לכאורה הי' אפשר לומר שדוקא בקומץ סובר עולא דסגי בשלטה האור במקצתו כדי להכשיר כולו להקטרה, והיינו משום שהקומץ הוא כולו אזכרה אחת כדחזינן מהא דקומץ החסר פסול משא"כ בנוגע להקטרת אימורין או אברי עולה דאיירי בכריתות שם הרי לא שייך חלק אחד לחבירו וא"כ י"ל שבכה"ג ס"ל לעולא שרק ע"י משילת האור ברובו פקע פיגולו מכולו מטעם רובו ככולו, דע"י שרובו הוא ככולו הרי זה כאילו הוקטרו כולו (ועי' לעיל באות קכ"ד בשם המקדש דוד), משא"כ ע"י משילת האור במקצתו לא פקע פיגולו ולא הוכשר אפילו להקטרה ולא שייך שיחול עליו האיסור של נותר, ולא שייך שיחול עליו האיסור

של נותר אלא לאחר משילת האור ברובו אשר אז פקע גם האיסור אכילה של פיגול וכמימרא דרבי יוחנן, וא"כ לפ"ז שפיר יוצא שלא משכחת באבר אחד בין איסור פיגול ובין איסור נותר, כן הי' נראה לומר. מיהו באמת זה אינו, דהנה רש"י להלן בדף פ"ה ע"ב כתב במימרא דעולא דסגי במשלה האור כל שהוא והתם לא קאי בקומץ, והרי כבר ביארנו שרש"י סובר כשיטת הרמב"ם דמחלק בין מימרא דעולא לבין מימרא דרבי יוחנן, וא"כ על רש"י שפיר קשה אכתי את הקושיא הנ"ל על הגמ' בכריתות דמשכחת פיגול ונותר בחד אבר ע"י שמשלה האור במקצתו, ועוד דגם מדברי הרמב"ם בפ"ג מהל' פסוה"מ ה"ט משמע שגם באברים מהני משלה האור במקצתו.

כי האיסור של נותר בכה"ג אינו בגדר איסור מוסף כי כשנעשה נותר אינו נאסר למזבח, אלא גם האיסור של נותר הותר לגבי המזבח כמו האיסור של פיגול, וא"כ שפיר יוצא שבחד אבר לא משכחת גם איסור פיגול וגם איסור נותר, אבל בשני אברים שפיר משכחת לה לשני האיסורים, והיינו ע"י שמשלה האור ברובו של אבר אחד, דפקע מיני' האיסור של פיגול, ושוב נעשה נותר, דחל עליו מעתה האיסור של נותר, ובשאר הבהמה נשאר האיסור של פיגול.

מיהו לפ"ז אכתי צ"ע כי לפ"ז יוצא שכשקשתה הגמרא ששייך פיגול ונותר ביחד, כלומר בשני אברים, כוונת הגמרא היתה משום שמאחר שהעלהו פקע גם האיסור אכילה של פיגול ע"י שהוצת האור ברובו, וא"כ היתה הגמרא צריכה להביא את המימרא של רבי יוחנן שגם האיסור אכילה פקע אשר לפ"ז שפיר חל האיסור של נותר, אבל ממימרא דעולא אכתי לא חזינו כלום כי בהציוור של עולא אין כאן איסור נותר כי אין איסור חל על איסור.

וצ"ל דאה"נ כוונת הגמרא היתה באמת להמימרא של רבי יוחנן ולהיכא שהצית האור ברובו אשר בכה"ג פקע האיסור של פיגול, רק שהגמ' הביאה את המימרא של עולא כי בהמימרא של רבי יוחנן לא נזכר שהותר האבר (של העולה) להקטרה לכתחילה וממילא אין מוכח עוד מדבריו ששייך שם נותר ולכן הביאו את המימרא של עולא שנזכר בו שהאבר ניתן להקטרה אבל הכוונה היא להיכא שהוצת האור ברובו אשר בכה"ג פקע האיסור אכילה של פיגול וכמימרא דרבי יוחנן (ועוד דבאמת

גם עיקר דינו של רבי יוחנן בנוי הוא על יסוד דברי עולא דכיון שהותר להקטרה וכמימרא דעולא הרי זה גורם שכשמשלה האור ברובו נתקיימה בזה מצותו ע"י ההקטרה וזה גורם שיפקע האיסור אכילה של פיגול וכמו שביארנו לעיל באות ב'.

### ז) עוד בענין אם דברי עולא ורבי יוחנן אמורים גם לגבי הפסול של נותר.

הנה בדברינו הנ"ל ביארנו שכמו שמהני לפי עולא משילת האור במקצתו בקומץ שהוא פיגול כדי להתיר את כולו להקטרה, ה"ה שמהני אפילו אם נעשה גם נותר, ואע"פ שחל הפסול של נותר אחרי משילת האור. וגם ביארנו שאם משל האור ברובו, אשר בכה"ג קאמר רבי יוחנן שפקע האיסור אכילה, אם שוב יהי' נותר, שפיר יחול האיסור כרת של אכילת נותר.

מיהו נראה שזהו רק אם נעשה נותר אחרי משילת האור ברובו, אבל היכא שכבר הי' נותר ושוב משל האור ברובו, אז נראה ששפיר יפקע האיסור של נותר, וכן מבואר ברמב"ם בפ"ח מהל' פסוה"מ הכ"א, וכן בכל הראשונים.

ולפי כל זה יוצא שחלוק באמת ההיתר של העלאה ע"י משילת האור במקצתו מההיתר של אכילה ע"י משילת האור ברובו, והיינו דמשילת האור במקצתו מהני להתיר את הפסול של נותר למזבח אפילו אם האבר נעשה נותר אח"כ, משא"כ משילת האור ברובו מהני להוריד את האיסור אכילה של נותר רק אם כבר הי' אז נותר אבל לא אם הוא נעשה נותר אח"כ וכמו שנתבאר.

והנה בהגהות אור גדול על משניות בפרק ד' זבחים רצה להוכיח מהסוגיא הנ"ל בכריתות שמשילת האור מהני רק להפקיע את האיסור אכילה של פיגול אבל לא את האיסור אכילה של נותר שהרי מבואר שם שאחרי שנפקע האיסור אכילה של פיגול ע"י משילת האור הרי הוא נאסר באכילה משום נותר. מיהו כבר ביארנו שהיינו רק בהציוור של הגמ' שנעשה נותר אחרי משילת האור, וכן משמע ברגמ"ה שם שמשלה בו האור ואח"כ הותר, אבל אם משלה האור אחרי שנעשה נותר הרי זה שפיר מועיל גם להאיסור אכילה של נותר וכמו שכתבנו שמבואר ברמב"ם וכל הראשונים.

ועי' עוד בזה בקר"א כאן.

### (ח) חילוק יסודי בין פיגול לנותר שיוצא מהסוגיא הנ"ל בכריתות.

והנה חזינן מהגמ' בכריתות שם יסוד חדש, והיינו שאע"פ שתנן במעילה דף י" ע"א זה הכלל כל שיש לו מתירין אין חייבין עליו משום פיגול נותר וטמא עד שיקרבו מתירין, מ"מ משכחת חיוב נותר וטמא בלא שקרבו מתיריו, וכגון בכריתות שם שכל הקרבן פיגול רק דמכיון שנעשה האבר ראוי למילתי' ע"י שמשלה בו האור וחזי להקטרה שוב יכול האיסור של נותר לחול עליו כמו היכא שנזרק דמו בהיתר. מיהו נראה שבפיגול אין הדבר כן, אלא אם עלו אברי עולה למזבח קודם זריקה, אשר אז הדין הוא שלא ירדו, ומסתבר שאם משלה בהם האור יעלו גם לכתחילה אם ירדו, אבל מ"מ נראה שלא יתחייב על

אכילתו משום פיגול, דהא חסרה הרצאה, דהיינו זריקת הדם, ושאינו בזה פיגול מנותר דלנותר סגי בזה שנעשה הבשר ראוי למילתי' משא"כ בפיגול וכהנ"ל.

(ובאמת גם לאיסור טומאה לא בעינן זריקה אלא גדר הדבר הוא דבעינן שיהי' ראוי למילתי' דהיינו נותר לטהורים.)

מיהו באמת הדין הפשוט הנ"ל שכתבנו בנוגע לפיגול ניחא רק לפי שיטת רש"י דס"ל דבעינן לאיסור פיגול שעבודות הקרבן תהיינה בריצוי והכשר וכמו שביארנו בתחילת השיעור, אבל שיטת תוס' היא דסגי בזה שהדבר הוכשר לדינו וכמו שביארנו שם, וא"כ לשיטת תוס' תועיל באמת משילת האור בהאברים כדי להחיל עליהם איסור פיגול בלי המתיר של זריקה כמו שכתבו תוס' דמהני קידוש כלי, דאם קידוש כלי מהני לפיגול כמו לטומאה וכמש"כ תוס' א"כ למה לא תועיל גם משלה האור לפני זריקה כדי להחיל איסור פיגול.

### (ט) הוכחה שלפי רבי אלעזר גם הדין שפקע פיגולו והוכשר להקרבה הרי זה רק ע"י שמשל האור ברובו.

עיין במנחות דף כ"ו דאיתמר קומץ מאימתי מתיר שירים באכילה ר' חנינא אומר משמשלה בו את האור (במקצתה, רש"י), רבי יוחנן אומר משתצית בו את האור ברובו, ומקשינן על רבי יוחנן מהא דתניא שדברים שדרכן להקטירן ביום מעלן ומקטירן עם בוא השמש, והא עם בא השמש לא משכחת שהצית האור ברובו,



ופירש"י דממילא הרי הוא נפסל בלינה בשקיעת החמה, ומתריצין דכאן לקלוט וכאן להתיר, ופירש"י וז"ל, לקלוט שתהא מזבח קולטו שלא יפסל בלינה, הויא משמשלה בו האור, להתיר שירים לא הוי הקטרה עד שתצית האור ברובו עכ"ל.

והנה לכאורה יש להעיר על הסוגיא שם למה צריכים לומר שע"י שמשלה האור במקצתו לא חל הפסול של לינה, הלא אפילו אם שפיר חל, אבל הלא ע"י שמשלה האור במקצתו הרי הוא פקע וכמימרא דעולא בסוגיין.

מיהו לק"מ כי אה"נ, רק שבכל זאת שפיר יש נפ"מ בזה שלא חל הפסול של לינה בכלל, חדא דע"י שאמרינן שקלטו המזבח ותו לא חל הפסול של לינה הרי יוצא שהקטרה היא כשירה לגמרי ומהניא להתיר את השירים, משא"כ היכא שכבר נפסל, רק דפקע פסולו לענין להכשירו להקטרה, אז השירים אינם ניתרים.

ועוד דהיכא שנפסל בלינה נהי שע"י שמשל האור במקצתו הרי הוא נכשר להקטרה אבל הלא האיסור אכילה אינו נפקע עד שיוצת האור ברובו וכמימרא דרבי יוחנן בסוגיא דידן משא"כ מאחר דאמרינן שקלטו המזבח ולא חל הפסול של לינה הרי יוצא שאינו נאסר באכילה כלל מחמת לינה.

מיהו באמת גם בלא הנפ"מ הנ"ל נראה דלא קשה מידי, והיינו משום שבאמת שורש שני הדינים (דהיינו שמשמשלה האור במקצתו אינו נפסל בלינה, וגם שהיכא שכבר נפסל פקע פסולו ע"י משילת האור במקצתו, הרי הם אחד, והיינו דע"י שמשל בו האור הרי הוא נעשה לחמו של

מזבח, דזה גורם שהיכא שלא נפסל עוד, שוב אינו נפסל בלינה כל זמן שהוא על המערכה, וכן הרי זה גורם שהיכא שכבר נפסל, פקע פסולו, ומעתה דינו הוא שיעלה לכתחילה. ונראה עוד ששני הדברים הנ"ל הרי הם באמת בתולדה אחד מהשני, והיינו דמעיקרא ילפינן שע"י שמשל האור אפילו במקצתו הרי זה נחשב בגדר הקטרה והרי הוא נעשה לחמו של מזבח, וכן ילפינן דסגי בזה שהוא נחשב בגדר הקטרה כדי לפעול ששוב לא יפסל בלינה אע"פ שעדיין לא נעשה החלק של ההקטרה שמתיר את שירים באכילה דהיינו רובו, ומעתה מאחר שהוא נעשה לחמו של מזבח ושחשיב התחלת ההקטרה ושוב אינו נפסל בלינה א"כ מזה נלמד הדין השני דקלטו מזבח להעשות לחמו של מזבח גם כשכבר נפסל.

ועכ"פ כל זה הוא לפי התירוץ שם שכאן לקלוט כאן להתיר, אבל אם נסבור דבעינן לקליטה דוקא רובו כמו לענין להתיר שירים, א"כ לפ"ז לא מצינו כלל שע"י שמשלה בו האור במקצתו נעשה לחמו של מזבח וממילא הרי הוא יפסל בלינה וכמו שהבאנו מרש"י בקושיית הגמרא, וכן היכא שכבר נפסל לא יועיל משלה האור במקצתו להפקיע פסולו על פי דינו של עולא וכהנ"ל ששני הדברים תלויים זה בזה. והנה רבי אלעזר משני שם בגמ' את הקושיא מהברייתא בדרך אחרת עיי"ש, ומבואר מזה שהוא סובר כרבי יוחנן שם שדוקא ע"י שמשלה האור ברובו הרי הוא נעשה לחמו של מזבח, וא"כ לפי רבי אלעזר לא נגיד את דינו של עולא בפסולים אא"כ הצית האור ברובו וכמו

שביארנו ששני הדברים תלויים זה בזה\*).

### (י) ביאור שיטת הרמב"ם שאין חייבין משום פיגול על בשר חטאות הנשרפות.

הנה בפ"ח מהל' פסולי המוקדשין ה"ח פסק הרמב"ם שאין חייבין על בשר חטאות הנשרפות משום פיגול, אלא רק על האימורים וכמש"כ שם בה"ז. ויש לתמוה על דבריו מלעיל בדף ל"ה ע"א דאמר רבי אלעזר פיגול באימורין נתפגלו פרים, כלומר שהבשר של הפרים נאסר משום פיגול.

אמנם יש לעיין באמת אם הדין נותן שיחול על הבשר איסור פיגול הן מצד מה שמבואר בהמשנה במעילה דף ט' והן מצד הסברא, ונבאר דברינו, דהנה במעילה דף ט' ע"א תנן פרים הנשרפין ושעירים הנשרפים וכו' הוזה דמן חייבים עליהן משום פיגול נותר וטמא, וברמב"ם שם בהט"ז מבואר שחייבין גם על הבשר משום טומאה, ולא רק על האימורין, וחזינן מזה שההזאה חשיבא בגדר מתיר גם על הבשר שנשרף בבית הדשן ולא רק על האימורין, וכן הוא גם לענין נותר, דהיינו שהדין נותן שהזריקה תביא את הבשר לידי איסור נותר, אלא שלענין נותר הרי זה תלוי בהאיבעיא לקמן בדף ק"ד ע"ב אם יש חיוב נותר על בשר פרים הנשרפים או לא כיון שאינם נאכלים, ומספק אסור, אבל עכ"פ מצד עבודות הקרבן הדין נותן

שההזאה תחשב מתיר על הבשר גם לענין להביאו לידי נותר כמו דחזינן שההזאה חשיבא מתיר על הבשר לענין להביאו לידי איסור טומאה, ומעתה גם בפיגול כן יהי', דהיינו שיתחייב על הבשר אחרי הריצוי של הזאה כמו לענין טומאה.

ומעתה נעיין בזה מצד הסברא, דהנה הבאנו לעיל באות א' חקירה באם הדין שצריכים קרב המתיר כמצותו פירושו הוא שצריכים לפיגול שהעבודות של הקרבן תהיינה בהכשר וכמצוותן, או האם בעינן שהבשר או האימורים המתפגלים יהיו ניתרים למצוותן (מלבד האיסור של פיגול) ואפילו אם עבודות הקרבן עוד לא נעשו בהכשר, ולפי הצד השני י"ל שכל הטעם למה חייבין משום פיגול רק על דבר שהוא בגדר דבר שמותר באכילה הרי זה משום הדין הנ"ל של קרב המתיר כמצותו דבעינן שהדבר יהי' ניתר לדינו, ולפי הצד הזה נראה שגם על הבשר של חטאות הנשרפות יחול האיסור של פיגול כיון שהוא ניתר ע"י ההזאה למצותו דהיינו שריפה.

מיהו כל זה הוא לפי הצד שהכוונה במה שצריכים שיהי' קרב המתיר כמצותו היא שצריכים שהדבר המתפגל יהי' הוכשר לדינו, אבל כבר הוכחנו שרש"י והרמב"ם סוברים שהכוונה היא שצריכים שהעבודות של הקרבן תהיינה בהכשר, אבל לא איכפת לן אפילו אם הדבר אינו ניתר לדינו, ולפ"ז צ"ל דהא דחייבים משום פיגול רק על דבר

בעי עולא שיעשה לחמו של מזבח ולכן דינו של עולא נוהג גם בדם משא"כ דינו של רבי יוחנן. ועי' גם במה שכתב באות א' שדינו של עולא שייך גם על מה שנשאר למטה משא"כ דינו של רבי יוחנן.

\* יש להעיר על יסוד דבריו כאן שמה שאמר עולא שפקע פיגולו הרי זה משום שנעשה לחמו של מזבח, דלכאורה הרי זה סותר את דבריו לעיל בסוף אות ב' שבהציוור של עולא ששלט האור במקצתו אינו נחשב לחמו של מזבח ולא

שהוא בגדר דבר שמותר באכילה המקור לזה הוא ממקום אחר. וכן הוא באמת ומהמקור שהוא מוכח שבאמת אינו חייב על בשר הפרים.

דהנה עיין בפיי"ג מהל' פסוה"מ ה"ג דאחרי שביאר הרמב"ם בה"ב שם שהפסוק של ואם האכל יאכל וגו' איירי במחשבת אכילה, ושהקרבן מתפגל בין אם חישב לאכול ובין אם חישב להקטיר דהיינו אכילת מזבח, סיים הרמב"ם וז"ל, לפיכך אין מתפגל אלא דבר שיש לו מתירין בין לאדם בין למזבח כמו שיתבאר עכ"ל, כלומר שכמו דאיירי האכל תאכל בהמחשבה כמו כן איירי "אם האכל יאכל" בהדבר המתפגל, וקמ"ל שהאיסור פיגול חל רק על דבר הנאכל או לאדם או למזבח, וא"כ לפ"ז בהכרח שאין בבשר חטאות הנשרפות איסור כרת של פיגול (דכמו שאם יחשוב לשרוף את הפרים חוץ לזמנם אין הפרים מתפגלים עי"ז משום שאין זה נקרא מחשבת "האכל יאכל" הה"נ שאין הבשר מתפגל, כי גם לענין זה בעיני דבר שהוא בגדר "האכל יאכל".

ומעתה נראה דהא דס"ל לרבי אלעזר שיש חיוב פיגול על הבשר של חטאות הנשרפות הרי זה משום שהכוונה בהא

דבעינן שיהי' קרב המתיר כמצותו היא דבעינן שיוכשר הדבר לדינו (ולקמן נראה את ההוכחה שכן סובר ר"א), והרי לפי הצד הזה לא דרשינן את הדרשה שכתב הרמב"ם, ולא בעינן דוקא דבר שהוא נותר למזבח או לאדם, אבל הרמב"ם שפסק שאין הבשר מתפגל הרי זה משום שהוא סובר שהדין האמור בזה שצריכים קרב המתיר כמצותו הוא שעבודות הקרבן תהיינה בהכשר, והרי הוא דורש את הדרשה הנ"ל דבעינן דוקא דבר שניתר למזבח או לאדם, והרי בשר הפרים אינו נותר להמזבח או לאדם ומש"ה אינו מתפגל\*).

ובאמת בגמרא שם שקלו וטרו בדברי ר"א שאמר שהבשר מתפגל, ודחו את הראיות, ומזה חזינן ששפיר יש צד לומר שלא נתפגל הבשר, והיינו כמו שכתבנו שזה תלוי באמת בפלוגתא אחרת, והיינו מה הוא יסוד הדין של הא דבעינן שיהי' קרב המתיר כמצותו\*\*).

ועתה נבאר מהיכן יצא לנו שרבי אלעזר סובר שיסוד הדין של קרב המתיר כמצותו הוא דבעינן שהדבר יהי' הוכשר לדינו. ונראה שזה תלוי במה שביארנו כבר בשיטת ר"א במנחות דף כ"ו, שהרי יצא לנו משם שר"א סובר שאין הדבר נעשה

אם פיגל בהשליל לא נתפגל הזבח משום שהשליל הרי הוא כדבר שאין דרכו לאכול באופן שיוצא שחישוב על דבר שאין דרכו לאכול, וגם הרמב"ם פוסק כן, ולכאורה צ"ע למה אין זה סותר את מה שפסק הרמב"ם בנוגע להבשר של חטאות הנשרפות שדבר שאינו בכלל מחשבת פיגול גם הוא עצמו אינו מתפגל ואין חייבים עליו משום פיגול משום שגם לענין שיהי' מתפגל בעינין "האכל יאכל".

מיהו נראה שלק"מ משום שהקושיא הנ"ל בנוי היא על ההנחה שכוונת הרמב"ם היא שרק דבר

(\* מיהו לא הבנתי למה אם סוברים שהדין האמור בקרב המתיר כמצותו הוא דבעינן שהדבר יהי' מוכשר לדינו, למה א"א ג"כ לדרוש את דרשת הרמב"ם מהאכל יאכל, ואם קיימת דרשה כזו לאידך צד, א"כ מה הוא ההכרח לומר שגם הצד הזה אינו דורש כן, באופן שאכתי לא מוסבר מה הוא ההכרח של ר"א לומר שנתפגלו הפרים.

\*\* והנה לכאורה יש להקשות על הנ"ל מהדין שאמר ר"א שם שאם פיגל בזבח נתפגל השליל אבל

לחמו של מזבח א"כ הוצת האור ברובו, וביארנו שם שכן הוא לדידי' בנוגע להדין של עולא והיינו שאין הפסול נפקע עד שימשול האור ברובו, והנה כבר הבאנו את קושיית רש"י שהקשה למה בעינן לקומץ את הטעם שהוא עצמו מתיר, תיפוק לי' משום שאם אכלו הרי יצא שלא קרב המתיר כמצותו, והבאנו את תירוצו דלא סגי בהטעם של לא קרב המתיר כמצותו להיכא שהצית האור ברובו, כי בכה"ג הרי שפיר קרב המתיר כמצותו וא"כ ה"י שפיר חייב על החלק דמחית אארעא, וביארנו שאע"פ שאמר רבי יוחנן שאם שלט האור ברובו פקע האיסור של פיגול (וא"כ אכתי לא בעינן את הטעם של הוא עצמו מתיר, וכן הקשו תוס' עליו), אבל י"ל שדברי רבי יוחנן אמורים רק על החלק שהעלה לגבי המזבח אבל לא על החלק שנשאר למטה, ואע"פ שגם החלק שנשאר למטה הותר להקטרה אבל אכתי לא הותר לאכילה,

דבזה שונה ההיתר לאכילה מההיתר להקטרה, וכמו שביארנו באות, וא"כ רבי אלעזר בע"כ לא יוכל לסבור כן\*) כי בע"כ שרבי אלעזר יצטרך לסבור כמו התירוף השני שכתבו תוס' דהיינו שחשיב שקרב המתיר כמצותו ע"י שנתקדש הקומץ בכלי, וגם ביארנו שהתירוף הזה מיוסד על ההנחה שיסוד הדין של קרב המתיר כמצותו הוא דבעינן שהדבר יהי' נכשר לדינו וא"כ שפיר מוכח שר"א סובר כהצד הזה בנוגע ליסוד הדין של קרב המתיר כמצותו אשר לפ"ז גם בכשר הפרים הנשרפים הרי זה נקרא שקרב המתיר כמצותו כיון שהבשר הוכשר לשריפה.

## דף מ"ה ע"א

### קעט) ואין מביאין נסכים.

הנה לקמן ילפינן לה מדכתיב אזרח,

שהוא בגדר מחשבת האכל תאכל אם חושבין עליו הרי הוא נאסר באיסור פיגול, כלומר דהיותו דבר שהוא בכלל מחשבת האכל תאכל הוא תנאי המעכב בענין שיוכל האיסור של פיגול לחול עליו, דלפ"ז שפיר קשה, וכיון ששליל אינו גורם פיגול אם חושבין עליו כי אינו בגדר מחשבת האכל תאכל הדין נותן שהוא עצמו לא יתפגל אם פיגול בזבח. ברם נראה שאין זה כוונת הרמב"ם אלא כוונתו היא רק שכמו שלענין מחשבה בעינן שיחשוב על דבר שהוא נאכל לאדם או למזבח כי צריכים מחשבת האכל תאכל, כמו כן לא נאמר האיסור פיגול אלא בדבר שהוא נאכל לאדם או למזבח, דהיינו דבר שהוא בגדר האכל תאכל, ומאי דבעינן כדי שיחול עליו איסור פיגול הוא רק שיהי' בגדר דבר הנאכל אבל לא בעינן שיהי' בגדר דבר שמפגל אחרים אם חישב עליו, ומעתה לא קשה מידי והיינו משום ששליל הרי הוא שפיר בגדר דבר שניתר ע"י

העבודות לאכילת אדם ושפיר קורין בו האכל יאכל, רק שאם חישב על השליל אין הזבח מתפגל כי כיון שרובא דאינשי לא אכלי לי' הרי זה כמחשב על דבר שאין דרכו לאכול וכמו שפירש"י שם, אבל בכל זאת אם הוא שפיר אוכל אותו הרי זה שפיר נכלל בכלל אכילת אדם ולכן הרי הוא שפיר מתפגל.

מיהו אכתי צ"ע למה משתנה הגדר של האכל תאכל בין הדבר שחושב עליו ובין הדבר שאנו רוצים לאסור.

(\* לא הבנתי את דברי המחבר כאן, כי דברים אלו לא כתב לעיל בשום מקום, ומה שכתב שם שלא פקע האיסור פיגול מהמחצה דמחית אארעא אע"פ שהוכשר להקטרה הרי זה יכול להיות אמת גם לפי ר"א כמו לפי רבי יוחנן, ואיך זה שייך בהדי מה שר"א סובר שנעשה לחמו של מזבח דוקא ע"י רובו.

דת"ר אזרח, אזרח מביא נסכים ואין העובר כוכבים מביא נסכים, יכול לא תהא עולתו טעונה נסכים ת"ל ככה, ופירש"י כאן שהכוונה בזה שאינו מביא נסכים היא לנסכים הבאין בפני עצמן. ואם שלח קרבן ושלח גם דמי נסכים יקרבו משלו, ואם לאו קרבים משל ציבור. מיהו השט"מ במנחות דף ע"ג ע"ב באות ו' הביא עוד פי', והיינו שהכוונה בהמיעוט של אזרח היא לנסכים הבאין עם הזבח, והכוונה היא שאין כופין אותו להביא נסכים על עולתו משלו וכהנ"ל. ועוד הוזכר שם עוד פירוש ומשמע שכוונת הפירוש ההוא היא שאפילו אם הוא רוצה אינו יכול להביא נסכים לעולתו משלו אלא מביאם משל ציבור. ומבואר שם שהלומדים שהכוונה היא לבאין עם הזבח, ודלא כרש"י כאן, הרי הם גורסים כאן ואין מביאין עליהן נסכים. כלומר שאין הגוים מביאין נסכים עם קדשיהם, ועי' בתוס' שם בד"ה אי וכו' שכתבו בקצרה את שתי הגירסאות, וכן הביאן רש"י בתמורה דף ג' ע"א.

והנה הקר"א כאן הבין שכוונת תוס' בהגירסא שאין מביא עליהן נסכים היא אפילו אם ירצה, והקשה דא"כ איך קאמר כן רבי שמעון (להגירסא שגורסת בדברי ר"ש), הלא במס' שקלים פרק ו' משנה ז' (הובא גם בגמ' במנחות שם) תנן אמר רבי שמעון ז' דברי התקינו וכו' נכרי ששלח עולתו ממדינת הים ושלח עמה נסכים קרבים משלו, ור"ל שהכוונה בהגירסא הנ"ל היא שאינו חייב להביא נסכים אבל לעולם הרי הוא שפיר יכול אם ירצה, וזהו כדברי הלח"מ בדעת הרמב"ם דמצד אחד פסק הרמב"ם בפ"ג מהל' מעה"ק שעולות

העכו"ם אין מביא עמהם נסכים אבל נסכים קרבין משל ציבור. וכתב הלח"מ בשם הר"י קורקוס דגרסינן בדברי הרמב"ם אין מביאין עליהן וכהך גירסא בסוגיין והקשה הלח"מ מדברי הרמב"ם בפ"ד מהל' שקלים שהביא את המשנה הנ"ל בשקלים שאם הביא דמי נסכים יקרבו שלו, ותי' שכוונת המיעוט של אזרח וכוונת הרמב"ם בהל' מעה"ק היא שאינו מחויב להביא נסכים עם זבחו אבל הרי הוא יכול אם הוא רוצה.

והנה עיין במנחות דף ע"ג ע"ב שר"ע סובר שגוי מביא עולה וריה"ג סובר שה"ה לשלמים ואפילו יין. ומייתנין הא דתנן בשקלים שאם שלח עמה נסכים הרי הם קרבים משלו ואם לאו משל ציבור ואמרינן שאתי שפיר גם לפי רבי עקיבא כי עולה וכל חברתה, ושוב אמרינן מאן תנא להא דתנו רבנן אזרח, אזרח מביא נסכים ואין עכו"ם מביא נסכים, יכול לא תהא עולתו טעונה נסכים ת"ל ככה, ואמרינן שאתי גם כר"ע כי עולה וכל חברתה, והקשה הקר"א דלפי הפי' שאזרח ממעט נסכים הבאין בפני עצמם קשה למה לפי ר"ע צריכים למעט מאזרח הלא כבר ממועט הוא מעולה שאין לו אלא עולה בלבד (כלומר אבל אם הכוונה היא לבאין עם הזבח ניחא).

ועל הפי' דאיירי בבאין עם הזבח הקשה למה צריכים לתרץ במנחות שם שריבותא דככה אתי שפיר לר"ע כי עולה וכל חברתה הלא ב"ד מביאין, וכן קשה למה הוצרכו לתקן שב"ד מביאין משל ציבור הלא על זה קאי ריבויא דככה. ובחידושי

## קפ) תד"ה והשוחרטן בחוץ פטור דברי ר"ש.

הנה תוס' תמהו למה לא קתני בהברייתא שחוטי חוץ, וכן בהמשנה תמורה ונסכים. וכתב הקר"א דהיינו משום שבאמת מאי דתני בהברייתא שרבי יוסי אומר רואה אני בכולן להחמיר הרי זה לשון של נטי' לחוד אבל לא הכריע רבי יוסי שהוא חייב, ולכן לא תני שם שחוטי חוץ כי בשחוטי חוץ הי' ברור לרבי יוסי שהוא חייב וכדתני בהמשנה שרבי יוסי מחייב, ולכן לא קתני בהמשנה נסכים ותמורה, כי על זה אי אפשר לסיים בלשון שרבי יוסי מחייב כיון שרבי יוסי לא הכריע בזה, אלא שאעפ"כ קתני פיגול נותר וטמא כי רצה להשמיענו את הדין בפיגול כיון שעסקינן בדיני פיגול (ונותר, כ"כ שם וצ"ע, ועכ"פ צריכים להוסיף שתמיד תני טמא בהדי פיגול ונותר), ולכן תני להו אע"פ שבאמת לא קאי על זה הסיום של רבי יוסי מחייב.

והוסיף שלכן הרמב"ם פסק בכולם כר"ש ורק בשחוטי חוץ פסק שהוא חייב, והיינו משום שרק שם מחייב רבי יוסי בתורת ודאי, אבל באינך מכיון שלרבי יוסי מספקא לי' הרי הוא פוסק כרבי שמעון.

והשט"ם באות סובר שטעמו של הרמב"ם הוא משום שאינו גורס בהברייתא "דברי רבי שמעון", אלא הרי זה דברי רבנן, ולכן פוסק הרמב"ם לקולא, כי ההלכה היא כרבנן נגד רבי יוסי, אבל בשחוטי חוץ הרי הוא פוסק כרבי יוסי כיון שמצינו שרק רבי שמעון חולק עליו בהמשנה ולא רבנן.

ועי' בחידושי הגר"ז כאן שנחית לומר

הגר"ז כאן בסוף עמוד ק"י הקשה גם על היכא שהגוי הביא, דמה קשה על ר"ע, ולמה צריכים לומר עולה וכל חבירתה, הלא אין הכוונה בהריבוי של ככה שהנסכים מיקרי קרבנו והוא חשיב המביא, אלא הרי זה רק ריבוי שהקרבן טעון נסכים והוא יכול להקדיש את הנסכים כמו שהוא יכול להקדיש קרבן בשביל ישראל, וא"כ מה קשה על רבי עקיבא. וכתוב שם בחידושי הגר"ז בזה"ל, ומתוך הדוחק יש ליישב דקושיית הגמ' היא דכיון דלר"ע שאר קרבנות חוץ מעולה אינו יכול להביא, רק עולה ריבתה התורה, א"כ ליכא כלל דין נסכים בקרבנו, דהריבוי לא הי' אלא על עולה בלבד, ומשני עולה וחברותי' היינו דהריבוי הוא על כל מה דצריך לעולה.

והנה במנחות שם יש עוד לשון והיינו שהברייתא של אזרח אתיא כרבי יוסי הגלילי שסובר שהם יכולים להביא גם שאר קרבנות ולא רק עולה וסמי מכאן יין, כלומר שבאמת רבי יוסי הגלילי סובר שנכרי אינו יכול להביא נסכים, וצריכים למחוק מתוך דבריו שהביאו לעיל שם את המלה יין. ובחידושי הגר"ז הקשה שלפי הפי' שהמיעוט של אזרח קאי על נסכים הבאין עם הזבח דאינו חייב, א"כ מה קשה על רבי יוסי הגלילי, דהא אכתי יתכן להיות שהוא יכול להביא אפילו נסכים בבאין בפני עצמן, ותי' שהטעם למה אינו חייב הוא משום שא"א שיהי' לו קרבן של נסכים וכהנ"ל (רק שהוא יכול להקדיש ולהביא את הנסכים כמו שהוא יכול להקדיש קרבן בשביל ישראל), וא"כ הה"נ לבאין בפני עצמן.

שאם לא גרסינן בהברייתא ר"ש יוצא שיש ב' מחלוקות, והביא את דברי השט"מ שהטעם לפטור משחוטי חוץ זה משום דכתיב מבני ישראל, והביא מהספרי שהוא משום דכתיב פן תעלה עולותיך ולא עולות עכו"ם.

והנה בגמ' אמרינן שאמר רבי יוסי רואה אני בכולן להחמיר שנאמר בהם לה, מיהו לכאורה לה' משמש כטעם רק לענין מעילה אבל איך מרומז בזה גם פיגול נותר טמא ושחוטי חוץ.

מיהו נראה שיסוד טעמם של רבנן היא משום שקדשי עכו"ם הם ביסודם מין קדושה אחרת, ועל זה קאמר רבי יוסי דכיון שכתוב בהו לה' כמו בקדשי ישראל הרי זה מורה שיש בהם אותה קדושה כמו ישראל ומש"ה א"א לדרוש לחלק.

וזהו גם הטעם למה סברו בסוגיין שלפי רבי יוסי הדין נותן שינהג בהם ריצוי ציץ, ועל זה דחינן שאין להם ריצוי ציץ משום דין חדש שצריכים בעלים ישראל מקרא דלרצון להם, אבל לעולם הן קדושה אחת, הגרי"ז בעמוד קי"ב.

מיהו עיי"ש שנסתייע הגרי"ז מהא שצריכים לרבות בספרא גרים לענין ריצוי ציץ, דחזינן מזה ששייך שיהי' חסרון מצד הבעלים אע"פ שקדושת הקרבן אינה מין קדושה אחרת, וכדבריו בקדשי עכו"ם, דהא קרבנו של גר קדוש באותה קדושה כמו קרבנו של ישראל. מיהו צ"ע למה הוי ס"ד בלי הריבוי שבגרים יש חסרון מצד הבעלים.

### קפא) תד"ה דומיא.

וז"ל, וי"ל דהכא דוקא הוא דבעינן

דומיא דתרומה משום דכתיב לה' לרבווי וכו' עכ"ל. בתירוצם הזה ס"ל ש"במה דברים אמורים" רבי שמעון קאמר לי, אבל רבי יוסי סובר שמועלין בקדשי מזבח דידהו. והעוד י"ל סובר שרבי יוסי קאמר להך "במה דברים אמורים". ולפי הגירסא של השט"מ והצ"ק בדבריהם שצ"ל "ואהני לה" יוצא שרבי יוסי עצמו מחלק בין קדשי מזבח לקדשי בדק הבית, אבל לפי הגירסא של "ואודו לי" הוא עצמו מחייב בשניהם, ורבנן פטרי בשניהם, ורבי יוסי קאמר לרבנן שלכל הפחות אודו לי שקדשי בדק הבית חייבים כמו שביאר בהגהות חק נתן בסוף המסכתא גירסא עיי"ש.

### דף מ"ו ע"ב

#### קפב) טעמא שלא הי' בלבו כלל הא הי' בלבו לשם חולין פסול.

ע"י בשט"מ בסוף אות י' שהקשה וז"ל, וא"ת מנ"ל למידק הכי ממילתי דר"י, אדרבה לישנא דר"י משמע לא מיבעיא הי' בלבו לשם אלו דכשר (אלא גם אם לא הי' בלבו כשר), אבל למידק הא הי' בלבו לשם חולין כשר (נר' דצ"ל פסול) היכי משמע כלל וצ"ע עכ"ל.

וע"ע בשפ"א שכתב וז"ל, דמאי ראי' מהא לשם חולין, הא י"ל שלא הי' בלבו לשם אחד מאלו לאפוקי בהי' בלבו עולה לשם שלמים וכדומה, אבל לשם חולין מאן דכר שמ"י, וצ"ל בדוחק הכוונה דאי לשם חולין כשר ממילא מוכח נמי דסתמא כשר א"כ הוי לרבי יוסי להשמיענו טפי רבותא

בהי' בלבו לשם חולין דכשר דמכל שכן  
סתמא עכ"ל.

הרי שהשט"מ נקט שאי אפשר בכלל  
לדייק מדברי רבי יוסי שמחשבה מסוימת  
פוסלת, ואילו השפת אמת נקט ששפיר יש  
לדייק, רק שמגלן לדייק לשם חולין, דהא  
יש לדייק עולה לשם שלמים וכדומה ותו  
לא

ועצ"ש בשט"מ בתחילת דבריו שהקשה  
וז"ל, תימה מנ"ל למידק הכי הא אינך  
מחשבות כמו לשם ריח ניחוח לא מצינא  
למידק הכי הא לשם חולין אינה מתרצה  
(נראה דצ"ל לשם חולין פסול) דפשיטא  
דמחשבת חולין לא פסלה באימורין דהן  
עצמן שלא הקטירו אימוריו כשר עכ"ל.  
והנה מדבריו נראה דס"ל שלשם ריח ולשם  
ניחוח מחשבין בשעת ההקטרה, ולכן  
הדיוק הוא שאם הקטיר במחשבה שהריח  
והניחוח יהיו לשם חולין הרי זה פוסל את  
הזבח, ועל זה הקשה שהזבח כשר בדיעבד  
בלי הקטרת אימורין, אבל אם מחשבין  
לשם ריח וניחוח בשעת השחיטה, דהיינו  
שהוא חושב אז שהזבח יהי' לשם ריח  
וניחוח, א"כ השאלה היא אם השחיטה  
כשרה או לא, ולא אם ההקטרה כשרה,  
וא"כ בע"כ צ"ל שהוא נוקט שמחשבין  
מחשבות אלו בשעת ההקטרה. מיהו אם  
זוהי כוונתו צ"ע דהא בהמשנה תנן  
שמחשבין דברים אלו בשעת שחיטה. ועוד  
דאכתי נפ"מ לענין שההקטרה עצמה  
פסולה אע"פ שהזבח כשר.

ולכאורה נראה שלעולם איירי השט"מ  
כשהוא מחשב כן בשעת השחיטה, ורצונו  
לומר שלא שייך לדייק שאם חישוב אז על  
ההקטרה שזה יפסול את הזבח כי מכיון

שגם בלי הקטרה כשר לא שייך לומר שאם  
חישוב על ההקטרה מחשבה שאינה נכונה  
שהזבח נפסל.

מיהו גם הא ליתא, שהרי מצינו  
שהשוחט על מנת להקטיר למחר או חוץ  
למקומו נפסל הזבח.

## דף מ"ז ע"א

### קפג) בענין הדין של בעלים מפגלין, ובענין כהני שלוחי דידן

הנה בהמשנה כאן אמר רבי יוסי שאין  
המחשבה הולכת אלא אחר העובד,  
ופירש"י וז"ל, הלכך אי הוה אמר שלא  
לשמו, אע"ג דבעלים אמרי לשמו, לאו  
מידי הוא, דלאו בדידהו תליא מילתא,  
דכתיב המקריב אותו לא יחשב עכ"ל.  
ובדף מ"ז ע"א אמרינן שמתניתין הוא דלא  
כרבי אלעזר ב"ר יוסי שאמר שמעתי  
שבעלים מפגלין, ופירש"י וז"ל, שמעתי  
שבעלים מפגלין בעבודת הכהן, אם קיבל  
הכהן בשתיקה, וחיטבו הבעלים עלי' על  
פיגול, הוי פיגול עכ"ל. ועוד מבואר  
בסוגיית הגמ' שהמחלוקת אם בעלים  
מפגלים או לא תלוי' באיך מפרשים את  
המלה מקריב בהפסוק שכתוב המקריב  
אותו לא יחשב, דהיינו האם הכוונה היא  
להכהן העובד או האם הכוונה היא  
להבעלים שמביאים את הקרבן. ולכאורה  
יש לעיין דהנה בנדרים דף ל"ה איבעיא  
לן אם כהני שלוחי דרחמנא או שלוחי  
דידן, והאיבעיא לא איפשטא, והקשו  
הראשונים דהא בקידושין דף כ"ג מסקינן



שאי אפשר לומר שהם שלוחי דידן כי כל דאיהו לא מצי עביד, שליח נמי לא מצי משוי, והרשב"א בקידושין שם פי' שהכוונה בנדרים היא לשחיטה שהיא כשירה בזר, ואיהו שפיר מצי עביד, ומש"ה שייך לומר שהכהן הוא שלוחו. ותוס' בקידושין שם בחד תירוצא ביארו שלעולם הכוונה היא לכל העבודות, רק שאין הכוונה בנדרים לצדד שהכהנים הם רק שלוחי דידן, אלא הכוונה היא לצדד באם הם גם שלוחי דידן, וממילא אין חסרון של איהו לא מצי עביד. ודבריהם צ"ב כמו שיבואר להלן, אבל עכ"פ צ"ע דהא כבר הבאנו שאם מה שכתוב המקריב אותו קאי על הכהן אז אמרינן שהבעלים אינם מפגלין, ואילו אם

נאמר שכהני שלוחי דידן למה לא יוכלו הבעלים לפגל מדין עובד, שהרי זה כאילו הבעלים עושים את העבודה כיון שהכהנים שם שלוחי דידן\*). וכוונת קושיתנו הנ"ל היא שיחשב כאילו גם הבעלים אוזנין בסכין יחד אם הכהן, ויהי' כמו היכא ששנים שחטו ואחד מהם חשב מחשבת פיגול שהדין הוא שהקרוב נפסל\*\*). ברם הקושיא הנ"ל קשה רק לפי דרכו של הרשב"א שהבאנו, כי לפי דרכו גם במס' נדרים הכוונה בהצד של שלוחי דידן היא שהם רק שלוחי דידן, שהרי הוא מחלק בין שחיטה להעבודות, וא"כ אין להרשב"א סיבה לחדש שהכוונה במס' נדרים בהצד של שלוחי דידן היא "גם" שלוחי דידן, ומש"ה קשה שכיון שהכהנים

(\* מיהו זה אתי שפיר רק אם נאמר שהגדר של שליחות אינו שהשליח נעשה הבעל דבר, אלא לעולם המשלח נשאר הבעל דבר, והשליח נחשב כמותו, וכאילו יש להבעלים ידא אריכתא, דהא אם הגדר הוא שהשליח נעשה הבעל דבר, א"כ המשלח מסולק.

ועיין ברמב"ם בפ"ב מהל' גירושין הט"ו, ובקושיית הכ"מ שם, ובפרי חדש באה"ע סי' קכ"א שביאר שדעת הרמב"ם שם היא שנשתטה המשלח אינו מבטל את השליחות (מדאורייתא אלא רק מדרבנן), ודלא כהטור שזה שפיר מבטל את השליחות (מדאורייתא).

וביאר האור שמח שם שהרמב"ם סובר שיסוד הדין של שליחות הוא שהשליח נעשה הבעל דבר ומש"ה לא איכפת לן אם נשתטה המשלח, ואילו הטור סובר שיסוד הדין של שליחות הוא שהמשלח נשאר הבעל דבר, רק שהשליח נחשב כידו ומש"ה שפיר איכפת לן בנשתטה המשלח.

מיהו הקהלות יעקב בגיטין סי' כ' כתב שי"ל שגם הרמב"ם סובר שהמשלח נשאר הבעל דבר, רק שבכל זאת לא איכפת לן בנשתטה המשלח כי

"דעת" היא הלכה בעשיית המעשה ולא בהבעל דבר, והרי הכא השליח שפיר עושה את המעשה מתוך דעת, ומש"ה לא איכפת לן בנשתטה המשלח. (\*\* דעי' במנחת חינוך במצוה קמ"ד שכתב ששנים ששחטו ואחד מהם פיגול, אם הי' בגדר זה יכול וזה יכול, או בגדר זה אינו יכול וזה אינו יכול, הרי זה פיגול, אבל אם הי' בגדר זה יכול וזה אינו יכול הולכים אחרי היכול.

ובתוספתא פ"א דחולין תניא שנכרי וישראל אוזנין בסכין כשר, ודגו הפוסקים על זה ביו"ד סי' ב'. ובציור של זה יכול וזה יכול יש לתלות באם הפסול של נכרי הוא פסול חיובי כמו בפיגול או האם הוא פסול רק משום העדר ישראל.

ובתוספתא קרבנות פ"א תניא שאם קיבל בימין ובשמאל ביחד פסולה, ורבי שמעון מכשיר, וגם בזה י"ל דתלי באם שמאל הוא פסול חיובי או אם הוא פסול רק משום העדר ימין.

ויש שדגו אם זר וכהן עשו יחד את העבודה, האם העבודה כשרה או פסולה, ואמרו שהדבר תלוי באם זרות היא פסול חיובי, או אם הוא פסול רק משום העדר כהונה.

עובדים בתור שלוחי דידן, א"כ למה אין הבעלים יכולים לפסול במחשבה כמו שהכהן יכול, אבל לפי תוס' שסוברים שגם במס' בנדרים כוונת הצד של שלוחי דידן היא "גם" שלוחי דידן לק"מ, כי י"ל שהכח של הכהנים לפגל בא להם משום שהם שלוחי דרחמנא ולא ממה שהם שלוחי דידן.

וכדי ליישב את הקושיא הנ"ל, בתחילה עלינו לבאר את דברי תוס' בקידושין שם כי לכאורה דבריהם אינם מובנים בנוגע להסוגיא בנדרים, כי מה לי בזה שהם בודאי שלוחי דרחמנא ומספקינן רק אם הם גם שלוחי דידן, הלא גם על זה קשה איך שייך לומר שהם גם שלוחי דידן, הלא כל דאיהו לא מצי עביד שליח נמי לא מצי משוי. ועיין בקובץ הערות בס"י ע"ו אות י"ז שר"ל שכיון שיש להכהן כח לעשות את העבודה גם בלי שליחות דידן, כי הם בודאי שלוחי דרחמנא, וכל ה"שלוחי דידן" הוא רק כדי לייחס את העבודה להישראל, א"כ בזה ליכא חסרון של איהו לא מצי עביד. מיהו לכאורה אין הדבר מוסבר למה לא, דהא איך שייך לומר שזה נחשב כאילו הישראל עבד, וכאילו היד שלו עשתה את העבודה, הלא איהו גופי לא מצי עביד.

וי"ל שהכוונה בשלוחי דידן אינה לשליחות ממש, אלא הכוונה היא שהכהן עושה כן להישראל מדין זכין לאדם, וזכ"י

היא מטעם שליחות\*.) ונבאר דברינו, דהנה כבר כתב האבן האזל בפ"כ מהל' מלוה בד"ה והנראה, וכך הברכת שמואל על קידושין בס"י י"ט סק"ד, שהכוונה בזכ"י (מטעם שליחות) אינה שהיד של הזוכה היא כידו של הנזכה, והוי כאילו הנזכה עושה, אלא לעולם הרי זה הזוכה שעושה את המעשה רק שזה מדין ומגדר שליחות, ולכאורה אין דבריהם מוסברים.

מיהו נראה שכוונתם היא לומר שבשליחות רגילה ידו של השליח נעשה ידו של המשלח, ואילו בזכ"י הנזכה נעשה כאילו חלק מהזוכה, ולעולם הזוכה עושה את המעשה בכוחות עצמו רק שהנזכה חשיב כמותו, ומאי דאמרינן שזכ"י היא מטעם שליחות הכוונה היא רק שגם בזכ"י יש להנזכה חלק בהמעשה שהזוכה עושה כמו בכל שליחות, אבל לעולם זה בדרך אחרת משליחות רגילה וכמו שביארנו, ואתי לאפוקי מהצד שזכ"י אינה מטעם שליחות, אשר כוונת הצד ההוא היא שהזוכה עושה את המעשה בלי השתתפות הנזכה, רק שהתוצאה עוברת להנזכה. ועיי"ש באבן האזל ובכרכ"ש שכתבו את דבריהם כדי לבאר את דעת הר"ן.

(והנה כבר הבאנו שתוס' בקידושין כתבו שכוונת הגמ' בנדרים היא לשאול אם הם גם שלוחי דידן, מיהו ביומא דף י"ט ע"ב בד"ה מי וכו' שכתבו תוס' בזה"ל,

שאינו סובר כן (אלא שהקצה"ח לא דיבר שם באם זכ"י היא מטעם שליחות או לא. ועיין בתוס' הרא"ש ובריטב"א בקידושין דף מ"א ע"ב שהקשו למה צריכים שליחות בשחיטת קרבנות נימא זכין לאדם שלא בפניו.

\*) ואנו נוקטים בזה שאם זכ"י היא מטעם שליחות אמרינן זכין לאדם שלא בפניו על כל מעשה שהוא זכות ולא רק על רכישת דברים, וכמו שמבואר בשו"ת ראשי בשמים ח"א סי' ט"ז אות י"ז, ודלא כהקצה"ח בס"י רמ"ג סק"ח

דהוי קצת שלוחי דידן עכ"ל, ולא משמע  
כהדרך שכתבנו.)

ומעתה לא קשה מה שהקשינו על הצד  
שהכניהם הם גם שלוחי דידן דהא ישראל  
לא מצי עביד, דלא קשה מידי, כי כיון  
שהכהן מצי עביד מכח שהוא שליח  
דרחמנא, מש"ה הרי הוא יכול לעשות  
"זכי" מדין שליחות" בשביל ישראל אשר  
עי"ז ישראל חשיב כידו, והמעשה מתיחס  
להישראל מפני שהוא כידו של הכהן (ולא  
משום שהכהן הוא כידו של הישראל),  
ולהכהן הרי יש כח לעשות גם בלי  
הישראל, מכח שהוא שליח דרחמנא, ואין  
אנו רוצים שלהישראל תהי' יד לעבודה,  
אלא אדרבה הרי הוא נעשה כידו של הכהן  
(וכוונת הגמ' בנדרים היא לומר שאם  
חשיב מיהא שהישראל נעשה כמותו של  
הכהן ושיש לו חלק בהמעשה הרי זה צריך  
להיות אסור במודר הנאה).

וכן לק"מ מה שהקשינו למה לא יוכל  
הבעלים לפגל מצד שהכהן הוא שלוחו  
וחשיב כאילו הישראל עצמו הוא עובד,  
דהא לפי הנ"ל יוצא שלעולם אין  
להישראל כח עצמי לעשות דבר שאין  
הכהן עושה, ומה שהוא נחשב חלק  
מהמעשה הרי זה רק בתור ידו של הכהן  
ומש"ה רק הכהן יכול לפגל ולא הישראל.

### קפד) בענין המקדיש קרבן מדבר שהוא מאיסורי המזבח (שייך לעיל בדף ל"ב ע"א)

הנה יש ארבעה סוגים של מקדיש  
לקרבן דברים שאסורים למזבח: א',  
המקדיש בעל מום, ב', המקדיש נקיבה

לאשם או לעולה שצריכים להיות בהמה  
זכר, ג' המקדיש בהמה ששונה בגופה,  
דהיינו טומטום ואנדרוגינוס וטריפה  
וכלאים ויוצא דופן ובהמה טמאה, ד',  
המקדיש בהמה שעשו בה מעשה מסוים,  
דהיינו רובע ונרבע ומוקצה ונעבד ואתנן  
ומחיר כלב. ונסדר את הגמרות ודברי  
הראשונים והרמב"ם בענין זה.

הנה בתמורה דף ה' ע"ב שם תניא  
המקדיש בעלי מומין למזבח אע"פ שהוא  
בלא תעשה מה שעשה עשוי, ופירש"י  
וז"ל, וקדשי לדמיהן עכ"ל, וכיון שהיא  
קדושה רק קדושת דמים הרי היא נפדית  
גם בלי מום. ובדף כ"ז ע"ב תנן אמר על  
בהמה טמאה ועל בעלת מום הרי אלו  
עולה לא אמר כלום, והכוונה בנוגע לבעל  
מום היא שאינה קדושה קדושת הגוף אבל  
היא שפיר קדושה קדושת דמים כמו  
שמבואר לעיל בדף ה' וכמו שהבאנו, וכיון  
שהבהמה הטמאה קדושה רק קדושת דמים  
הרי היא נפדית בלי מום, ובגמ' שם מבואר  
שבמקדיש נקיבה לאשם פליגי רבי שמעון  
ורבנן לעיל בדף י"ט ע"ב בענין אם היא  
צריכה מום, דרבנן סוברים שאמרינן שמיגו  
דנחתא קדושת דמים נחתא נמי קדושת  
הגוף, וממילא הרי היא צריכה מום, ורבי  
שמעון אינו סובר כן, ופירש"י שרבי  
שמעון מודה שבנקיבה לעולה שפיר חלה  
קדושת הגוף כי מצינו נקיבה בעולת העוף  
עכ"ד. ולפי רבנן רק בנקיבה לאשם אמרינן  
שהיא קדושה קדושת הגוף כי היא ראוי'  
לשלמים, אבל בבהמה טמאה או בעלת  
מום לא אמרינן מיגו דנחתא. ובדברי רבנן  
בנוגע למקדיש נקיבה לאשם איתא שלאחר  
שנהי' בה מום תימכר ויביא בדמי' אשם.

ועי' ברמב"ם בפ"א מאיסורי מזבח ה"י שכתב וז"ל, המקדיש בעלת מום למזבח אע"פ שלוקה הרי זו נתקדשה ותפדה בערך הכהן ותצא לחולין ויביא בדמי' קרבן עכ"ל. והנה חזינן שהרמב"ם בדבריו הנ"ל לא כתב בנוגע לבעלת מום לאיזה קרבן ילכו המעות, וי"ל דהיינו משום שהזכיר רק שהקדישה למזבח ולא כתב לאיזה קרבן הקדישה, אבל באמת צריך הוא להביא אותו קרבן שהזכיר כשהקדיש. ברם מצד שני הי' לו להרמב"ם לומר שיביא בדמי' אותו קרבן שהזכיר, וא"כ משמע שהוא יכול להביא גם קרבן אחר, וצ"ע למה. מיהו אולי באמת הרמב"ם איירי כשלא הזכיר קרבן מסוים, ועי' בספרי על נדרים בפרק כל כנויי באות קט"ז, ובספרי על חומש בפר' בחקותי על מה שכתוב וכל מעשר בקר וצאן וגו' העשירי יהי' קדש ה' (כ"ז, ל"ב) בסק"ג, בענין אם אפשר להקדיש בהמה לקרבן סתם בלי לפרט איזה קרבן.

ובנוגע לנקיבה לאשם, עי' ברמב"ם בפ"ד מהל' פסולי המוקדשין ה"ט"ז שכתב וז"ל, המפריש נקיבה לאשמו תרעה עד שיפול בה מום ותמכר ויביא בדמי' אשם עכ"ל, הרי שהוא פוסק שהיא קדושה קדושת הגוף ומש"ה הרי היא נפדית רק אם נפל בה מום, וזהו כרבנן שנחתא קדושת הגוף.

וע"ע בפ"ג מאיסורי המזבח ה"י שכתב וז"ל, המקדיש טומטום ואנדרוגינוס וטריפה וכלאים ויוצא דופן למזבח הרי זה כמקדיש עצים ואבנים, לפי שאין קדושה חלה על גופן, והרי הן חולין לכל דבר, וימכרו ויביא בדמים כל קרבן שירצה,

ואינו כבעל מום, שבעל מום יש במינו קרב, אבל המקדיש רובע ונרבע ומוקצה ונעבד ואתנן ומחיר הרי זה כמקדיש בעל מום עובר, וירעו עד שיפול בהן מום קבוע ויפדו, וכן המקדיש מחוסר אבר הרי זה כמקדיש בעל מום עובר ואינו לוקה כמו שביארנו עכ"ל. והנה החילוק בין הראשונים להשניים הוא שהראשונים משונים בגופם משא"כ השניים.

ובפ"ו מהל' מעשה הקרבנות ה"ו השוה הרמב"ם מקדיש בהמה טמאה להראשונים וז"ל, אמר על הבהמה טמאה וכיוצא בה מאיסורי הקרבן שאין קדושה חלה עליהן הרי אלו עולה לא אמר כלום כמו שביארנו בהל' איסורי מזבח עכ"ל.

והנה יש לעיין מה היא כוונתו בפ"ג מהל' איסורי מזבח שם במה שכתב שטומטום והאחרים אינם כבעל מים, דמצד אחד י"ל שכוונתו היא שבעל מום קדוש מיהא קדושת דמים, ואילו טומטום והאחרים אינם קדושים כלל, אלא הרי הם חולין גמורים וכלשונו שם. מיהו לפ"ז צ"ע למה צריך הוא למוכרם ולהביא בדמיהם קרבן. וי"ל כי זה נחשב כנדר להביא בדמיהם קרבן. מיהו חזינן שבתמורה דף כ"ז תנן שהאומר על בהמה טמאה או בעל מום הרי אלו עולה לא אמר כלום, הרי אלו לעולה ימכרו ויביא בדמיהם עולה, וכן פסק הרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות שם, הרי שכשאמר הרי אלו עולה לא אמרין שנכלל בדבריו נדר להביא בשוים עולה כמו היכא שאמר לעולה, וא"כ צ"ל שהרמב"ם סובר שהכוונה בלא אמר כלום היא לענין שאין קדושת הגוף חלה על

גופם, אבל הרי הם שפיר קדושים קדושת דמים, אבל הרי הם שפיר קדושים לדמיהן, וזוהו הרי הם שפיר דומים לבעל מום, ומה שכתב שאינם כבעל מום כוונתו היא למה שכתב שאפשר להביא בדמיהן כל קרבן שירצה משא"כ כבעל מום הרי הוא צריך להביא אותו קרבן שהזכיר. מיהו נראה שתמוה לחלק כן, וגם קשה לפרש כהנ"ל את לשונו שכתב שהן כחולין לכל דבר.

ועכ"פ המקור לדברי הרמב"ם הוא משנה בתמורה דף י"ז ע"א, וברש"י שם שכתב שהם שפיר קדושים קדושת דמים, וז"ל המשנה שם, ר' אלעזר אומר הכלאים והטריפה והיוצא דופן וטומטום ואנדרוגינוס לא קדושין ולא מקדישין, ובגמ' אמר שמואל לא קדושין בתמורה ולא מקדישין בתמורה, ופירש"י שם בד"ה לא קדושין בתמורה וז"ל, אע"פ שתמורה חלה קדושת הגוף על בעל מום קבוע, אינם חלה על אלו, וכ"ש שאין קדושת הגוף חלה עליהן בהקדש הפה, אלא קדושת דמים כעצים ואבנים, ואינן צריכים מום לפדות עכ"ל, הרי שהוא מפרש שהם שפיר קדושים קדושת דמים.

והנה הראב"ד בפ"ג מאיסורי מזבח שם כתב על דברי הרמב"ם וז"ל, א"א מדקאמר ויביא בדמיהן כל קרבן שירצה, ולא אמר ויעשה מהן מה שירצה, אלמא בשאמר הרי אלו למזבח מיירי, ולא בשאמר הרי אלו קרבן, דאילו אמר הכי לא קדשי כלל, וא"כ בעל מום נמי כי האי גוונא הוי, דתנן בתמורה (כ"ז ע"ב) אמר על בהמה טמאה ועל בעלת מום הרי אלו עולה לא אמר כלום, הרי אלו לעולה ימכרו ויביא בדמיהן

עולות עכ"ל, הרי שהראב"ד נוקט שהיכא שאמר הרי אלו קרבן אינם קדושים כלל, ואינם כבעל מום שקדוש קדושת דמים, ולכן פי' שהרמב"ם איירי כשאמר הרי אלו למזבח, דאז הרי זה בגדר נדר להביא קרבן בשווים, ועל זה הקשה שגם כבעל מום הדין הוא כך. מיהו צ"ע דכבר הבאנו את דברי הרמב"ם בפט"ו ממעשה הקרבנות ה"ו שאיירי הרמב"ם באומר על בהמה טמאה הרי זו עולה (ולא אמר הרי זו לעולה) וכתב "כמו שביארנו בהל' איסורי מזבח". ולכאורה כוונתו היא לדבריו הנ"ל בפ"ג, וא"כ חזינן שהרמב"ם איירי כשאמר הרי זה עולה ולא הרי זה לעולה או למזבח.

והנה הכ"מ שם נראה כמסכים להבנת הראב"ד בכוונת הרמב"ם, דהיינו שהרמב"ם איירי כשאמר הרי זה למזבח, וכתב לתרץ את קושייתו שמה שכתב הרמב"ם שאינו כבעל מום כוונתו היא שאינו חייב מלקות על זה שהקדיש כמו שמקדיש בעל מום חייב מלקות. מיהו לא הבנתי דבריו דהא גם כבעל מום אינו חייב מלקות אם אמר הרי זה לעולה.

והנה הגר"ח בספרו ביאר את דברי הרמב"ם שלעולם מודה הרמב"ם שטומטום והאחרים הרי הם כבעל מום קבוע וחל עליהם קדושת דמים ולא קדושת הגוף, וכיון שחל עליהם קדושת דמים ימכרו ויביא בדמיהם קרבן, ומה שכתב הרמב"ם שאינם כבעל מום כוונתו היא שאינם כבעל מום עובר שהזכיר בהמשך דבריו בנוגע לרובע ונרבע שחלה עליהם קדושת הגוף ושמש"ה צריכים שירעו עד שיסתאבו, אלא

שהקשה על זה "מה שיאטי" דבעל מום עובר הכא שהוא רק פסול לשעה והכא הוי פסול קבוע".

והסיק לפרש את דברי הרמב"ם כך, והיינו על פי מה שיסדר שהטעם למה לא חלה על בעל מום קדושת הגוף אינו משום גוף השם של הפסול, אלא הטעם הוא משום שאם הקדושה היתה חלה הדין הי' שהוא נפדה (שהרי כשהקדישו ואח"כ נהי' בעל מום יש לו פדיון), ואילו המהות של קדושת הגוף היא דבר שאין לו פדיון, והא שקדושת הגוף חלה על בעל מום עובר הרי זה משום שהוא נחשב דבר שאין לו פדיון כי לאחר שיעבור המום לא יהי' לו פדיון, והטעם למה חלה קדושת הגוף על רובע ונרבע והאחרים הרי זה כי עצם שם הפסול אינו סיבה שלא תחול קדושת הגוף, כמו שעצם שם הפסול של בעל מום אינו סיבה, אלא כל הסיבה היא משום שלפסול מום יש פדיון, והרי להשמות של פסול הנ"ל של רובע ונרבע אין פדיון, וכוונת הרמב"ם היא שהם כבעל מום עובר בזה ששניהם הם דברים שאין לו פדיון, ומה שכתב הרמב"ם לענין טומטום והאחרים שאינם כבעלי מום אין כוונתו לומר שאינם כבעל מום עובר, אלא כוונתו היא לומר שאינם כבעלי מום קבוע, אבל אין כוונתו לומר שאינם כבעל מום קבוע שחל עליו קדושת דמים, משא"כ אלו שאינם קדושים אפילו לדמיהם, דזה אינו, דגם טומטום והאחרים קדושים קדושת דמים, אלא כוונתו היא כך, דלכאורה לפי דבריו הנ"ל שהבאנו קדושת הגוף היתה שפיר צריכה לחול כי להפסולים הנ"ל אין פדיון כי נאמר דין פדיון רק למום, והרי לכאורה עצם השם

של הפסול שלהם אינו סיבה למה לא תחול קדושת הגוף וכמו שאמרנו בנוגע לשם הפסול של בעל מום, ועל זה כתב הרמב"ם שאינם כבעל מום קבוע, אלא השמות הנ"ל של פסול שפיר גורמים שלא תחול קדושת הגוף, ואינם כשמות הפסול של רובע ונרבע והאחרים.

ובסיכום, לפי הגר"ח כוונת הרמב"ם במה שכתב שטומטום והאחרים אינם כבעל מום קבוע היא כך, שבבעל מום קבוע הסיבה למה אין קדושת הגוף חלה עליו הרי זה רק משום שהפסול ניתן לפדיון, אבל לא משום עצם שם הפסול, והרי הפסול של טומטום והאחרים אינם ניתנים לפדיון, רק שבטומטום והאחרים עצם שם הפסול שלהם גורם שקדושת הגוף אינה חלה.

וראיתי בספר מנחת אברהם שיישב לפי הגר"ח למה מצד אחד מצינו שאין קדושת הגוף חלה על בעל מום קבוע ואילו בנקיבה לעולה אמרינן בךף ל"ה שהיא בגדר בעל מום וכמו שהבאנו באות ע"ג ובכל זאת קדושת הגוף שפיר חלה עלי' לפי רבנן שסוברים שאומרים מיגו דנחתא וכו' וכמו שהבאנו לעיל. ולפי הגר"ח ניחא, כי הדבר תלוי באם יש לה פדיון או לא, והיינו משום שעצם השם של הפסול של בעל מום אינו סיבה שלא תחול קדושת הגוף, רק שקדושת הגוף אינה יכולה לחול כי מהותה של קדושת הגוף היא שאין לה פדיון ואילו לבעל מום קבוע שפיר יש פדיון, אבל בנקיבה לעולה הרי אם קדושת הגוף שפיר תחול עלי' לא יהי' לה פדיון לפני שנופל בה מום, ומש"ה הרי היא שפיר מתקדשה קדושת הגוף (והרי זה כמו

רובע ונרבע וכמו שביארנו לעיל) (מיהו צ"ע דלפ"ז למה צריכים להגיע למיגו דנחתא, וכעת אין לי את הספר הנ"ל לעיין בו).

ושוב כתב הגר"ח לפרש שדברי הרמב"ם אתי שפיר אפילו אם נאמר שאין קדושת הגוף חלה על בעל מום קבוע בגלל עצם השם של פסול, משא"כ בעל מום עובר כיון שסוף המום לעבור, והיינו ע"י שהקדים שבתמורה דף י"ז איתא שאם הקדיש ואח"כ נעשית טריפה שוב אינו ממיר ולא ממירין בה, והרי בבעל מום הדין הוא שאם קדם ההקדש להמום שפיר ממיר וממירין בה, וביאר שבבעל מום לא נאמר שאין הבהמה יכולה להיות קדושה בקדושת הגוף אלא מה שנאמר הוא שאין קדושת הגוף יכולה לחול בתחילה על בעל מום, ולכן אם הקדיש ורק אח"כ נפל בה מום הרי היא נשאת קדושה בקדושת הגוף, ולכן הוא ממיר וממירים בה, אבל בטריפה נאמר שטריפה אינה יכולה להיות קדושה

בקדושת הגוף ולא רק שאין הקדושה יכולה לחול, ודבר זה נאמר גם בטומטום ואנדרוגינוס, אבל רובע ונרבע שפיר יכולים

להיות קדושים כמו שכתב הרמב"ם בהמשך דבריו שם, והיינו משום שפסולים אלו אינם כמו טומטום ואנדרוגינוס משום שיש במינם קרבן, וכן אינם כבעל מום כי רק בבעל מום לחוד נאמר הך דין שהקדושה אינה יכולה לחול בתחילה, וא"כ כוונת הרמב"ם בנוגע לטומטום והאחרים היא שאינם כבעל מום קבוע שנאמר בו רק שאין קדושה יכולה לחול אלא כיון שאין במינן קרבן, בהם שפיר נאמר שאינם יכולים להיות קדושים בקדושת הגוף, וצריכים לדבר זה ואי אפשר לפוסלם משום שאין הקדושה יכולה לחול עליהם כי רק בהפסול של מום נאמר דין זה שאין החלות יכולה לחול.

והנה כבר הבאנו שהגר"ח הוכיח שבטומטום והאחרים נאמר שבכלל אינם יכולים להיות קדושים משא"כ בעל מום, מהא שהיכא שנטרפה לאחר שהקדישה א"א להמיר בה משא"כ היכא שנעשה בעל מום לאחר ההקדש שפיר אפשר להמיר, והקשה החזו"א שהדין בטריפה הוא דין מיוחד בנוגע לתמורה, אבל בודאי נשאת עלי' הקדושת הגוף כדחזינן מזה שהיא צריכה פדיון.