

מנחות

דף ב' ע"א

(א) אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה.

בענין אם מיקרי עוד בגדר בעל הקרבן.

ע"י בריש זבחים דתנן גם שם כדין המשנה כאן, והיינו שכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה. ויש לעיין האם אע"פ שלא עלו לשם חובה אכתי מיקרי בגדר בעל הקרבן ובעל המנחה, או האם כבר אינו נחשב בגדר בעל הקרבן ובעל המנחה, ומאי דתנן שלא עלו "לבעלים" הרי זה על שם העבר שהי' אז בעלים.

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

ושמעתי שהגרי"ז הוכיח מנזיר דף מ"ו ע"ב דאכתי מיקרי בעל הקרבן, דעיי"ש שסובר רבי שמעון שאם גילח הנזיר על שלמים ששחטן שלא לשמן יצא ידי תגלחת, ואמר רב אדא בר אהבה זאת אומרת קסבר רבי שמעון נזיר שגילח על שלמי נדבה יצא, מאי טעמא דאמר קרא ונתן על האש אשר תחת זבח השלמים ולא כתיב שלמיו, ומזה שהוא יוצא ע"י שלמים ששחטן שלא לשמן הוכיח הגרי"ז דשפיר

חשיב עוד בגדר בעל הקרבן, כי זה ודאי שהנזיר צריך לגלח על קרבן שמיקרי הקרבן שלו, ושיש לו דין של בעל הקרבן על הקרבן ההוא, וא"כ חזינן שאע"פ שלא עלה לשם חובה, אבל הרי הוא אכתי נקרא בעל הקרבן (ומה שמבואר מהדרשה שם דלא מיקרי בגדר "שלמיו" אלא "שלמים", אין הכוונה שלא חשיב בגדר בעל הקרבן, אלא הכוונה היא רק דלא מיקרי שלמיו לענין הכל כיון שלא עלה לחובתו וצריך להביא אחר, וכמו שפירש"י שם בד"ה רב אדא בר אהבה שהתגלחת כשירה אבל הקרבן לא עלה לשם חובה, כלומר שהוא צריך להביא קרבן אחר).

ובספר נזר הקודש על זבחים בסי' א' אות י"ח וי"ט ראיתי שהעיר שאם לא מיקרי בעל הקרבן למה צריכים בזבחים דף ח' ע"א פסוק כדי לפסול חטאת ששחטה שלא לשמה, הלא גם בלא קרא, מכיון שלא עלתה לחובתו ואינו נחשב בעלים הרי היא נשאת חטאת בלי בעלים דלמיתה אזלא כמו חטאת שמתו בעלי. וכן הוכיח גם מהא דאמרינן בזבחים בדף ג' ע"א שחטאת ששחטה לשם חולין כשירה, ובדף מ"ו ע"ב שם אמר אביי שלא עלתה לחובתו, ואם נאמר שהיכא שלא עלתה לשם חובה אינו נחשב בעלים למה לא חשיב כמו חטאת שמתו בעלי דלמיתה אזלא, וא"כ בע"כ צ"ל דשפיר חשיב עוד בגדר בעל הקרבן.

ועכ"פ אם נאמר דלא מיקרי בעלים

והמנחה, או האם בגוף הקרבן לא חסר כלום, רק שלא עלו כי נדרו וחיובו כוללים שיביאם לשמה, וא"כ נמצא שלא קיים את נדרו וחיובו.

והנה בגמ' דרשינן על הפסוק שכתוב מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת נדבה, שאם כמה שנדרת עשית יהא נדר, ואם לא יהא נדבה. ועי' בספר משנת רבי אהרן על קדשים בסי' א' אות ג' שכתב וז"ל, הרי משמע דאם לא נתקיים הדין של הלשמה בהקרבן לא קיים מוצא שפתיך תשמור, דכיון דנדר לשוחטו לשם עולה ושחטו לשם שלמים, לא הוי נדר אלא נדבה. וצ"ע דהא גם אם שחט בטעות לשם שלמים, או ששחט לשם חולין, או אליבא דשמעון אחי עזרי' בשחט לשם גבוה מהן, לא נתקיים הדין לשמה של הקרבן, לפי דברינו, וא"כ גם באלו הי' צריך להיות הדין שלא יהא נדר אלא נדבה ולא יעלה לבעלים לשם חובה. וצ"ל דעל זה יש מיעוט מיוחד שאע"פ שמצד הדין של שלא לשמה לא הי' צריך לעלות לחובתו וכו', בא הכתוב ומיעוטו מקרא דלא יחללו דדוקא קדשים מחללין קדשים ואין חולין מחללין קדשים, וכן לשמעון אחי עזרי' יש מיעוט מיוחד דלשם גבוה מהן אין מחללין, וקאי בין על הדין של פסח וחטאת שהי' צריך להפסל לגמרי, ובין על הדין של שאר קרבנות דאין עולין לשם חובה וכו', וכן נצטרך לומר בדין עקירה בטעות, שיש מקור לזה שנתמעט מדין עקירה לגבי פסח וחטאת, וגבי לעלות לשם חובה בשאר קרבנות וכו' (ומדברי המנחת ברוך שנביא להלן באות י"ד סק"ג מבואר דלא ס"ל תירוץ זה) עכ"ל.

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

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

ולהלן באות ג' כאן נביא מקורות בענין אם אע"פ שלא עלה לשם חובה אכתי הקרבן והמנחה מרצים עליו, ולכאורה בשביל ריצוי צריכים שיהי' בגדר בעלים על הקרבן.

(ב) כל המנחות שנקמצו שלא לשמן כשרות אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה.

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

הנה יש לעיין אם הטעם למה לא עלו הוא משום שיש פגם מסוים בגוף הזבח

והנה הגרא"ק בדבריו הנ"ל נקט שהכוונה כאן היא שהנדר שלו כולל גם נדר על הענין הפרטי של שחיטה לשמו, ומש"ה כששחטו שלא לשמו לא מיקרי שקיים נדרו (וכן בעולת חובה, כגון יולדת, החיוב כולל גם שישחוט לשמה, ואם הוא שוחט שלא לשמה הרי זה נקרא שלא קיים את חיובו), ומש"ה נתקשה לו שגם בהציורים שהזכיר הרי לא נשחט לשמו ולא קיים נדרו, והוצרך לדחוק שצ"ל שבכל זאת באותם ציורים חידשה התורה שפטור אע"פ שבאמת לא עשה הכל כמו שנדר, וקיימת סיבה שלא יעלה.

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

והנה רש"י כאן כתב על מנחת חוטא וקנאות שהן פסולות, אבל בריש זבחים על פסח וחטאת, וכן על לשם נמוך מהם, אשר בהני גווני הקרבן פסול, ולא רק שלא עלו לשם חובה, כתב שהם פסולים לגמרי, ומשמע שגם באלו שלא עלו לשם חובה יש מדה מסוימת של פסול רק שאינם פסולים לגמרי.

וכן דייק בספר ראש המזבח בריש זבחים בדבריו על דברי רש"י שם מדברי הברייטא שהביאה הגמ' שם בדף ד' ע"א שקראה לשלמים ששחטן לשם תודה בשם פסולים אע"פ שרק לא עלו לשם חובה.

וכן דייק הראש המזבח שם מהא דכתב רש"י שם בד"ה הא קמ"ל (על הא דאמרין שם שגם אחרי שחישב שלא לשמו וגרם שלא עלה לשם חובה, אכתי בקדושתיהו קיימי ואסור לשנויי בה) "שאינן להם ירידה אלא אותה לבדה", פ"י הירידה של לא עלו, ומבואר מלשונו שמחשבת שלא לשמן עושה ירידה, דהיינו פסלות מסוימת.

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

ולהלן באות ט"ו נביא את דברי הגרי"ז שמחשבת שלא לשמו אינה עוקרת את הסתמא לשמה, אלא הרי היא בגדר מחשבה הפוסלת, ומזה מבואר שנאמר בזה מדריגה מסוימת של פסול.

וע"ע באות הבאה שנאריך בענין אם אע"פ שלא עלו לשם חובה בכל זאת הקרבן מרצה עליו או האם גם אין כאן ריצוי, ואם נאמר שסוף הדין הוא רק שלא יצא ידי נדרו וחובתו אין סיבה לומר שאין כאן ריצוי.

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

והנה לעיל באות א' דננו על היכא

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

ועי' ברמב"ם בריש פי"ח מהל' פסולי המוקדשין שכתב שהמחשב מחשבה שאינה נכונה בקדשים הרי הוא כמטיל בקדשים, ומזה מבואר שזה בגדר פסלות מסוימת כמו בהטלת מום.

וע"ע ברמב"ם בפ"ג מהל' פסוה"מ ה"א שקבע את הדין של שינוי קודש על עולה, וצ"ע דהי' לו להזכירו על חטאת שהיא פסולה ולא על עולה שרק לא עלתה לשם חובה, דהא בתחילת דבריו שם הזכיר ששינוי קודש פוסל וז"ל, שלש מחשבות הן שפוסלין את הקרבנות, ואלו הן, מחשבת שינוי השם, ומחשבת המקום, ומחשבת הזמן, מחשבת שינוי השם כיצד וכו' כגון שהי' עולה ויחשב שהוא שלמים עכ"ל. ובחידושי רבי ארי' ליב בחלק ב' סי' א' בד"ה ואשר וכו' כתב בזה"ל, וכבר העיר בזה הכ"מ שם, וכתב דכיון דלא עלו לשם חובה, שפיר שייך למימר בהו שם פסול, ויסוד דבריו הוא משום דגם זה שלא עלו לבעלים הוא חלות דין של פסול בהקרבן לענין דלא עלו ודו"ק עכ"ל.

ומדבריו משמע שתחילת הדין אינה שמחשבתו מחילה מדריגה מסוימת של פסול, אלא מחשבתו גורמת שאינו עולה לחובה כי לא קיים נדרו כראוי, רק שזה גופא שאינו עולה לחובה מחיל מדריגה מסוימת של פסול, וצ"ע.

ועי' בקהלות יעקב על זבחים בסי' ה'

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

ועי' באבן האזל על פרק ד' מהל' מעה"ק ה"י שהביא שהקרבן אורה כתב שמאחר שסתמן לשמן, אין שום חיוב מעיקר הדין לחשוב לשמן, כי אילו הי' חיוב כזה, נדרו בודאי קאי גם על זה, וא"כ גם אם עשה סתמן הדין נותן שלא יעלו לשם חובה שהרי לא קיים נדרו, כמו שלא מיקרי שקיים נדרו היכא שעשה שלא לשמן. הרי שהקרבן אורה אזיל דלא עלו משום שלא קיים נדרו, כי נדרו כולל שיעשה ככל פרטי דיני הקרבן. והאבן האזל השיג עליו דאינו כן, אלא מה שלא עלו הרי זה משום שחסר בהכשר הקרבן (אבל באמת נדרו לא קאי על פרטי הדינים, אלא רק על הבאת קרבן כשר), ולכן אפילו אם יש מצוה לחשוב לשמן וחסר את המצוה הזאת הרי זה עלו כי אין כאן חסרון בהכשר הקרבן (שהרי סתמן לשמן) אלא יש כאן רק חסרון מצוה.

והנה שיטת הרמב"ם בפ"ג מהל' פסוה"מ ה"ט היא שלפי אביי בזבחים בדף ט"ו, וכן היא מסקנת רבא שם, פליגי ר"א ורבנן בחושב שלא לשמו בשעת הולכה לצד חוץ, דרבנן פוסלים ור"א מכשיר, ופוסק הרמב"ם כרבנן. וכתב השפ"א שם וז"ל, ועכ"פ נלע"ד בשאר זבחים דכשר שלא לשמה, רק דלא עלו לשם חובה, בכה"ג עלו נמי לשם חובה, דשפיר מקיים כאשר נדרת, דכל עבודות הצריכות עשה

כדין כנ"ל עכ"ל. ולכאורה צ"ע דא"כ גם בחטאת למה אין רבנן סוברים שהתורה פסלה שלא לשמה רק בעבודות הצריכות כמו שהם סוברים לענין הפסול של לא עלו.

מיהו נראה ברור דס"ל כהצד שכתבנו שהדין של לא עלו לבעלים לשם חובה אין זה בגדר פסול בהקרבן, אלא הרי זה משום שהוא נדר להביא קרבן כדין, והרי זה כולל לעשותו לשמו, והרי זה כאילו נדר במיוחד על לשמו, וא"כ אם עשו אותו שלא לשמו נמצא שלא קיים נדרו, ולכן הרי הוא צריך להביא עוד אחד כדי לקיים נדרו, ובוה נקטינן שנדרו קאי רק על העבודות הצריכות, אבל בחטאת שלא לשמה שהתורה קבעה פסול בהקרבן אכתי יכול להיות שהתורה פסלה גם בעבודה שאינה צריכה, ורק אם הדין של לא עלו לשם חובה הוא דין של פסלות יש להקשות שאם התורה פסלה רק את העבודות הצריכות למה לא אמרינן כן גם בחטאת.

והנה בזבחים דף מ"ו ע"ב סובר רבי יוסי שתיקנו שלא יאמר לשמן, אלא יסמוך על הסתמא, גזירה שמא יטעה ויאמר שלא לשמן, והרמב"ם בפיה"מ שם פי' שרבי יוסי קאי על הבעלים ולא על הכהן העובד, וכתב שלא גרעו בזה כלום כי המחשבה הולכת אחר העובד כלומר הכהן. וצ"ע דאם המחשבה הולכת אחר העובד מאי איכפת לן אם הבעלים יטעה ויאמר שלא לשמו, ועוד למה לא תיקנו גם על הכהן כמו שעשו לפי פירש"י שם. גם צ"ע דלפי הרמב"ם איך הוכיחו בדף ב' ע"ב שם מדברי רבי יוסי שסתמא הוא לשמן, דהיינו

ממה שתיקנו שהבעלים לא יחשבו לשמן, הלא בכלל אין צריכים את מחשבת הבעלים.

וביאר המרומי שדה בדף ב' ע"ב שם שעל הבעלים אין מצוה חיובית לחשוב לשמן, רק שאם הם חושבים שלא לשמן, נהי שאין פסול מחמת העבודה, שהרי קי"ל שהבעלים אינם מפגלים ופוסלים, אבל אין כאן כאשר נדרת, וכן אם סתמן לאו לשמן, גם בסתמא אין קיום של כאשר נדרת, אבל אם סתמן לשמן אז גם בסתמא יש כאן כאשר נדרת, אבל על הכהן, אע"פ שסתמן לשמן, יש מצוה חיובית לחשוב לשמן כמו שיש עליו איסור חיובי לא לחשוב שלא לשמן, ולכן על הכהן לא היו יכולים לתקן, כי לא רצו לבטל את המצוה לחשוב לשמן, אבל על הבעלים שפיר תיקנו, רק שאם סתמן לאו לשמן, אז גם על הבעלים לא היו יכולים לתקן וכנה"ל שאם סתמן לאו לשמן אין כאן כאשר נדרת, ומש"ה שפיר מוכח שסתמן לשמן עכ"ד, הרי שלגבי הבעלים "ואם לאו נדבה יהא" הוא רק ענין של אי קיום נדרו, וא"כ מן הסתם כן הוא גם אם הכהן חושב שלא לשמן.

ג) כל המנחות שנקמצו שלא לשמן כשרות אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה.

בענין אם המנחה מרצה.

פירש"י וז"ל, כגון שהתנדב מנחת מרחשת, והביאה, וקמצה הכהן ואמר הריני קומץ לשם מחבת: כשרות, אלא שלא יצא ידי נדרו, וצריך להביא אחרת לשם מרחשת

עכ"ל. והנה בתחילת דבריו הזכיר רש"י נדבה, דהיינו הרי זו, ואילו בסוף דבריו הזכיר נדר, דהיינו הרי עלי. ונראה פשוט דהיינו משום שהדין הראשון שתנן בהמשנה, דהיינו שהן כשרות, שייך גם בנדבה, אבל מה שתנן שלא עלו לבעלים לשם חובה שייך רק בנדר לענין שצריך להביא אחרת כיון שיש עליו חובה.

והנה הגרי"ז חקר אם הקרבן או המנחה מרצה עליו לאחר שנעשו שלא לשמן, או האם אין כאן אפילו ריצוי. והביא ראיה מדברי השט"מ בריש זבחים שכתב שבנדבה אינו חייב להשלים קרבן אחר כי אינו חייב באחריותו, ומשמע שאילו הי' חייב באחריותו הי' חייב להביא קרבן אחר, ובע"כ צ"ל דהיינו משום שהקרבן לא ריצה עליו, דהא אם יש כאן ריצוי למה מחויב להביא קרבן אחר, הלא הקרבן פעל את כל מה שהי' אמור לפעול.

והנה לעיל בהאות הקודמת דננו על היכא שחישב שלא לשמו של הקרבן, האם זה נחשב פגם מסוים בגוף הקרבן, שגורם שלא עלה לשם חובה, רק שאין הפגם הזה פוסל לגמרי, או האם אין כאן שום פגם בגוף הקרבן, רק שלא עלה לשם חובה כי נדרו כולל שיביא את הקרבן לשמו, וכן היכא שהתורה חייבה אותו בקרבן, חובתו היא להביא את הקרבן לשמו. ולכאורה נוקט הגרי"ז בדבריו הנ"ל שאין שום פגם בגוף הקרבן, כי אם יש פגם בגוף הקרבן אין ראיה מדברי השט"מ שאין ריצוי, כי לעולם י"ל שהקרבן שפיר מרצה עליו, רק שבכל זאת אם הי' חייב באחריותו הי' חייב להביא קרבן אחר כדי לתקן את מה

שבהראשון הי' פגם, וא"כ מוכח דס"ל שאין פגם בגוף הקרבן.

ברם אם אין שום פגם בגוף הקרבן, אלא סוף הדין הוא רק שלא קיים את נדרו, א"כ למה באמת אין הקרבן לכה"פ מרצה עליו.

ועוד שהרי הגרי"ז עצמו האריך לבאר ששלא לשמו אינה עוקרת את הסתמן לשמן אלא הרי היא בגדר מחשבה הפוסלת וכמו שנביא באות ט"ו, וא"כ שפיר יש כאן פגם ומדריגה מסוימת של פסלות, וא"כ צ"ע כהנ"ל מה היא הראיה מדברי השט"מ שאין ריצוי, הלא לעולם י"ל שהקרבן שפיר מרצה עליו, רק שבכל זאת אם הי' חייב באחריותו הי' חייב להביא קרבן אחר כדי לתקן את מה שבהראשון הי' פגם.

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

ולפי הנ"ל שבנדבה אין הקרבן מרצה עליו אתי שפיר גם על נדבה מה שהבאנו בהאות הקודמת מהרמב"ם שהמחשבה של שלא לשמן הוא כמטיל מום בקדשים.

אולם בספר משנת רבי אהרן בסי' א'

גם אינו מרצה. וכך היא לשון הגמ' שהביאו תוס' בדף ב' ע"א שם בד"ה לשם וכו' דקרי ללא עלו בשם אינן מרצים. וכן איתא גם בסוגיית הגמ' שם בדף ה' ע"א. מיהו תוס' שם בדף ה' בד"ה הג"ה כתבו שהכוונה היא שאין להם ריצוי גמור, ולכאורה כוונתם היא לומר דשפיר מרצה רק שלא עלו לשם חובה עיי"ש.

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

ועכ"פ אם נאמר שמרצה עליו, א"כ מוכח שגם אחרי ששינה גורם שאינו עולה לבעלים לשם חובה, הרי המביא אכתי נקרא בעל הקרבן, דהא אל"כ לכאורה לא

איתא בזה"ל, ואף בנדבה שאינו צריך להביא זבח אחר, ג"כ שייך האיסור במחשבה, אף דליכא פסלות כלל, הנה פשוט דגם בנדבה דינו של הקרבן שיהיו כל עבודותיו לשמה, ואם עשה שלא לשמה, אף דכשר, מ"מ לא נתקיים עיקר דינו ומצוותו, היינו דאין זה רק מצוה לכתחילה, אלא כיון שאם הי' הקרבן לחובתו לא הי' נפטר אלא הי' חייב להביא קרבן אחר, דדין הקרבן שיהא לשמו, ובלא"ה הוי כנדבה, וא"כ ה"ה בנדבה חשוב כנדבה אחרת וכו' עכ"ל.

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

ובאמת מלשון המשנה משמע קצת שהקרבן שפיר מרצה, כי אם אינו מרצה למה תנן שלא עלו לבעלים לשם חובה, דביותר הי' לו להתנא לשנות את דבריו בלי המלים לשם חובה, אלא הי' לו לומר רק שלא עלו לבעלים, דאז הי' משמע שגם אין ריצוי.

ועי' בתוס' בזבחים דף ב' ע"א בד"ה כל וכו' שכתבו וז"ל, מיהו הא לא מצינן למילף מהקישא דנימא ולא עלו לשם חובה ואינה מרצה (כלומר שאם לא חשב לשם כל הששה דברים שהזבח נזבח לשמם בזבחים דף מ"ו ע"ב שהדין יהי' שלא עלו לשם חובה ושאיין הקרבן מרצה) עכ"ל, ומשמע כהגרי"ז שהיכא שלא עלו

ד) אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה.

דברי הרמב"ם שאם שחט עולה לשם שלמים אין הקרבן עולה לא לעולה ולא לשלמים.

וחקירה בענין מה היא הכוונה כאן במחשבה שלא לשמו.

ע"י ברמב"ם בפט"ו מהל' פסולי המוקדשין ה"א שכתב וז"ל, כגון ששחט עולה לשם שלמים, לא עלתה לבעלים, לא משום עולה שהם חייבין בה, ולא משום שלמים, אלא חייבין להביא זבח אחר עכ"ל. וצ"ע דמדבריו מבואר שאירי שה"י חייב רק עולה, וא"כ מה היא כוונתו במש"כ שאינה עולה לו משום שלמים, דהא אינו חייב שלמים, וא"כ לשם איזה חובת שלמים תעלה, ובע"כ צ"ל שכוונתו לומר שאינו עולה לו לשם שלמי נדבה, אלא שגם זה אינו מובן, דהא ממשיכים להקריב את הקרבן הקרבה של עולה, וא"כ איך ס"ד שתעלה לו בשביל שלמים. ואם הוא שפיר עולה לו לדבר מה, הרי זה לשם עולת נדבה, אלא שגם זה תלוי באם יש לו מיהא ריצוי, וכך באם הוא מכפר על העשה, דאם הקרבן מרצה עליו ומכפר על עשה, הרי זה שפיר נחשב שעולה לו לעולת נדבה. וע"י לעיל בהאות הקודמת בענין אם יש לו ריצוי או לא, וכך בענין אם הוא מכפר על עשה או לא.

וי"ל שכוונת הרמב"ם היא לומר הא גופא שאין הקרבן מתהפך להיות שלמים אשר אז יצטרך באמת לגמור את הקרבנותו כהקרבת שלמים.

וע"י בחידושי רבי ארי' ליב בחלק ב'

שייך שירצה עליו, ועיי' בזה באות א'. וע"י בשפת אמת על זבחים דף ה' ע"ב בד"ה א"ר אסי וכו' שכתב שהיכא ששחט עולה שלא לשמה, נהי שאינה עולה לשם נדרו או חיובו, אבל בכל זאת הרי היא מכפרת על עשין דידי', וכוונת הלשון של אין מרצין בע"א שם היא רק שלא עלו לשם חובה.

והנה בגמ' להלן בע"ב דרשינן אם כמה שנדרת עשית יהא נדר ואם לאו נדבה, ומזה משמע ששפיר יש כאן ריצוי כיון שהקרבן מתהפך להיות נדבה, מיהו רש"י בע"ב שם כתב "שרחמנא קריא נדבה" וכ"כ בריש זבחים, ומשמע שבאמת אינו נקרב בתורת נדבה אלא נאמר בזה רק גזירת הכתוב שהוא נקרב.

מיהו צ"ע כיון שכתוב בהפסוק "נדבה" מנלן באמת שאינו נעשה נדבה ממש שמרצה עליו.

ועכ"פ באשם לא שייך לומר שהוא נעשה נדבה ממש כי אין אשם בא נדבה, אלא שאכתי צ"ע שבעולה ושלמים ומנחות שיכולים לבוא בנדבה מנלן שאינם נעשים נדבה ממש.

ובנוגע לאשם, ע"י בזבח תודה שכתב וז"ל, נראה דאפילו אשם דלא שייך בו נדבה ג"כ דינא הכי (שאסור לשנויי שינויא אחרינא), דהמשנה כללה כל הזבחים בחדא מחתא, ועל כולם קאמר אלא שלא עלו וכו' (דמלשון זה דייקה הגמ' שאסור לשינויי שינויא אחרינא), והטעם, דהוקשו כל הקרבנות כולן זה לזה מזאת התורה וכלקמן, וכל שכן למאי דאמרינן אב"א סברא בודאי גם באשם הכי, ופשוט עכ"ל.

אמורה לפעול רק שהוא מתכוין לשם קדושת שלמים.
וע"ע בזה להלן באות י'.

ה) רש"י ד"ה כל המנחות. בענין המחשב בלשון של "שלא לשמו".

וז"ל, כגון שהתנדב מנחת מרחשת, והביאה וקמצה הכהן ואמר הריני קומץ לשם מחבת עכ"ל. וכעין דברים אלו כתב גם בזבחים דף ב' ע"א בד"ה כל וכו' וז"ל, שנשחט עולה לשם שלמים עכ"ל. ומלשונו משמע שאם יחשוב בלשון של "שלא לשמן" אין זה מקלקל, אלא צריכים דוקא שיפרש שם פרטי של קרבן אחר.

והקרא בזבחים דף ה' ע"א בד"ה אבל וכו' נקט כהנ"ל שדוקא מה שחישב לשם קרבן אחר גורם שלא יעלו, אבל לא סגי בחישב "שלא לשמו".

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

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

והקרא אורה על זבחים דף ז' ע"א בד"ה חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם (הובא להלן כאן באות מ"א) נקט שהיא ודאי שאין כוונת המחשב שהעולה תתהפך להיות שלמים, דהא ודאי שהוא רוצה שתשאר עולה, וגם אין כוונתו שבהיותה עולה תפעל כל מה ששלמים פועלים, אלא הוא רוצה שהעולה תפעל מה שעולה

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

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

ו) רש"י ד"ה כשרות.

וז"ל, וקמצו נקטר ושיריהן נאכלין וכו' עכ"ל. וכדברים אלו כתב רש"י גם בריש זבחים בד"ה כשרים וז"ל, כשרות לזרוק דמן ולהקטיר אימוריהן ולאכול את הנאכלין וכו' עכ"ל. והר"ב במשניות שם כתב וז"ל, כשרים, ויזרוק דמן ויקטיר אימוריהן לשמן, דבקדושתיהו קיימו ואסור לשנויי בהו עכ"ל, ולא דיבר כרש"י אודות עצם הדבר שמותר להמשיך את העבודה, ומש"ה השמיט שם אכילה, אבל בריש מנחות כאן כתב כרש"י.

והנה מדברי רש"י משמע שאם הי' פסול, הי' אסור לעשות דברים אלו, אבל לא הי' אסור לעשות קבלה והולכה, וצ"ע למה.

ותי' הגרי"ז על פי שיטת הרמב"ן בספר המצות (בהמצות שלא מנה הרמב"ם

במצוה ד') שמנה למצות לא תעשה את הלאו של לא תזבח לה' אלוקיך שור או שה אשר יהי' בו מום כל דבר רע, וכתב הרמב"ן שהוא לאו לא לשחוט על מנת לזרוק או להקטיר או לאכול חוץ לזמנו וחוץ למקומו, וכן לשוחט חטאת בדרום, ובעל מום ופסולים אחרים, וכן לאחר שכבר שחט ופסל ע"י מחשבת חוץ לזמנו וחוץ למקומו אסור משום הלאו הנ"ל להמשיך ולזרוק ולהקטיר (כן נוקט הגרי"ז), וא"כ י"ל שכתב רש"י כדבריו הנ"ל משום שאם שלא לשמן הי' פוסל הי' עובר על הזריקה וההקטרה משום הלאו הנ"ל, וכן היו עוברים על אכילה משום לאו דאכילה (עי' להלן בסמוך), ולפיכך כתב רש"י שכשרות לזרוק ולהקטיר ולאכול, אבל על קבלה והולכה לא הי' עובר אפילו אם היתה פסולה (מיהו צ"ע דלכאורה אפילו אם לא הי' לוקה משום הלאו הנ"ל איסורא מיהא איכא, וא"כ אכתי הי' לו להזכיר שמותר לעשותן).

אמנם הגרי"ז דחה את הדרך הנ"ל משום שבמצוה ה' שם מנה הרמב"ן לאו על אכילת בשר כשנשחט הקרבן במחשבת חוץ למקומו כמו שיש לאו על חוץ לזמנו, וביאר הרמב"ן שחוץ למקומו שוה בזה לחוץ לזמנו כמו שחזינן שהשוה אותם הכתוב לענין שיש לאו על השחיטה והזריקה וההקטרה, וכן משום ששניהם נקראים פיגול, ומדברי הרמב"ן חזינן שאין לאו על האכילה של זבח שנזבח שלא לשמו שהרי אינו נקרא בשם פיגול, וא"כ רק על אכילת זבח שנזבח במחשבת חוץ לזמנו וחוץ למקומו יש לאו על האכילה, והוכיח הרמב"ן שחוץ למקומו וחוץ לזמנו

תזבח לא שייך אלא בזבחים אבל לא במנחות, ויש עוד לעיין בזה.

ז) רש"י ד"ה אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה.

וז"ל, דלא יצא ידי נדרו עכ"ל. הנה בריש זבחים כתב דלא עלו לחובתו או נדרו, וצ"ע למה הכא הזכיר רק נדרו לחוד, הלא יתכן הדין של המשנה גם בנוגע לחובתו, כגון מנחת עומר שקמצה שלא לשמה דכשרה כדאיתא להלן בדף ה'.

ח) בא"ד.

בענין אם אחר ששחט שלא לשמו עדיין אומרים על שאר עבודות שסתמן לשמן.

וז"ל, וצריך להביא אחרת לשם מרחשת עכ"ל. וכעין זה כתב בריש זבחים בד"ה אלא שלא עלו שצריך להביא קרבן אחר ויקריבנו לשם עולה. וצ"ע למה הוצרך לומר כן, דלמה היינו חושבים שהשני אינו צריך להיות נקרב לשמו.

וכתב השפ"א בריש זבחים וז"ל, והי' אפשר לפרש כוונתו דנהי דסתמא כשר, מ"מ כיון שכבר שחט שלא לשמה, אי אייתי קרבן אחר צריך לפרש לשמו (ובהגהה שם איתא משום שעל דעת ראשונה הוא עושה, ועי' בזה להלן כאן), ומיהו קצת דוחק, דהא המחשבה הולכת אחר העובד, וסברא הנ"ל לא שייך רק אי שוחט ראשון שוחט גם השני, ויותר הי' ראוי לומר סברא זו בהא דאמרינן בגמ' דאסור לשנויי בי' אח"כ בשאר עבודות,

שזוים לענין אכילה ממה שהשוה אותם הכתוב לענין הלא של לא תזבח, ומעתה אם הלאו של לא תזבח נוהג גם על קרבן שנזבח שלא לשמו, א"כ אין זה דין בפיגול, אלא דין בכל הפסולים מחמת מחשבה, וא"כ אין ראי' מדבר זה שיש השואה מיוחדת בין שלא במקומו ושלא בזמנו לענין לאו על האכילה משום ששניהם נקראים פיגול, וא"כ חזינן שהלאו של לא תזבח אינו נוהג על זבח שנזבח שלא לשמו (והא דנוהג בכל הפסולים כגון רובע ונרבע הרי זה כי יש את הריבוי של כל דבר רע, אבל לשלא לשמו ליכא ריבוי).

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

ועכ"פ בחידושי הגרי"ז כאן במהדורא שני' ראיתי שהקשה באמת למה לא כלל הרמב"ן גם את מחשבת שלא לשמה בחטאת בכלל הלאו של לא תזבח. ובאמת גם שלא לשמו צריך להיות בכלל הדרשה של כל דבר רע כל דיבור רע.

ועכ"פ נראה שאי אפשר לפרש דברי רש"י בזבחים שם כמו שרצה הגרי"ז, דהא גם כאן פירש"י שהן כשירות להקטיר את הקומץ ולאכול את השירים, והכא אי אפשר לפרש שכוונתו היא לומר שאם היו פסולות היו בכלל הלאו הנ"ל, שהרי לא

התם אפשר דצריך לפרש לשמן (פי' משום שמן הסתם התם איירי שאותו כהן ממשיך לעבוד את הקרבן) וצ"ע עכ"ל.

ועי' בספרי על זבחים בחלק א' אות מ"ט שהארכתי בענין אם אפשר לומר על דעת ראשונה הוא עושה בב' דעות.

והנה באמת מהלשון של רבא ש"אסור לזרוק דמה שלא לשמה", וכן מהלשון של הסתמא דגמ' ש"ואסור לשנויי בהו", משמע שגם בהעבודה השני' אמרינן שסתמן לשמן, ואין צריכים שיתכוין במפורש לשמן, אלא אכתי קיימא בדוכתי' מה שסתמן לשמן (אם לא שנדחוק ונאמר שלעולם סתמא בכה"ג לא מהני, ולא אמרינן בכה"ג שסתמן לשמן, וכוונת לשון רבא היא שאסור לזרוק דמה בצורה כזאת שיהי' נחשב שלא לשמה שזה כולל בכה"ג גם סתמא, וכן אולי יש לדחות בלשון הסתמא דגמ').

והנה גם הרמב"ם בפט"ו מהל' פסולי המוקדשין ה"ג כתב שאחרי ששחט שלא לשמן הרי הוא חייב לזרוק "לשמן" ו"במחשבה נכונה", ומשמע שסתמא לא מהני. והנה לכאורה יש לדחות ולומר שכתב כן כי ס"ל שתמיד יש דין לכתחילה לחשוב בפירוש לשמן וכמו שיש להבין מדבריו בפ"ד מהל' מעה"ק ה"י אע"פ שגם סתמן הוא לשמן. מיהו נראה ששפיר יש לדייק מדבריו כהנ"ל שמאחר ששינה בה לא יועיל סתמא, חדא שהרי שינה הרמב"ם מלשון רבא ולא כתב שאסור לזרוק דמן שלא לשמן אלא דקדק לכתוב שחייב לזרוק לשמן, וזה מורה שהכא צריכים כן בדוקא ולעיכובא, כי אם כוונת הרמב"ם

היא רק ליתן לו את הדין של כל הקרבנות למה הוצרך לשנות מלשון רבא. ועוד בדבריו בהל' מעה"ק שהבאנו כתב שצריך להתכוין לשמה, אבל הכא כתב שחייב לעשות כן, וא"כ משמע כהנ"ל שבהעבודה השני' סתמא לא מהני.

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

ועי' בחידושי רבי ארי' ליב בחלק ב' סי' א' בד"ה ומכבר וכו' שכתב ליישב את דברי הרמב"ם דגם אם נאמר כעיקר דרכו של הגרי"ז שמחשבת שלא לשמה אינה עוקרת את הסתמן לשמן, אבל י"ל שזהו רק אלמלא נתחדש הדין של מחשבה הפוסלת, אבל לאחר שנתחדש שמחשבת שלא לשמן היא מחשבה הפוסלת, א"כ מעתה י"ל שהיא שפיר עוקרת את הסתמן לשמן, ולכן שפיר כתב הרמב"ם שהעבודה השני' צריכה לשמן.

וראייתי בזבח תודה שדייק כמו שדייקנו מזה ששינה הרמב"ם מלשון רבא, וכתב שטעמו של הרמב"ם הוא משום שאמרינן שעל דעת ראשונה הוא עושה. מיהו צ"ע דהא גבי פיגול סובר הרמב"ם שלא אמרינן שעל דעת ראשונה הוא עושה. וי"ל שהתם צריכים מחשבה בפועל, ועל דעת ראשונה הוא עושה אינה מהווה מחשבה בפועל, אבל במחשבת שלא לשמן י"ל שאין צריכים מחשבה בפועל, אלא מספיק בזה שמסתלק הסתמן לשמן, וא"כ

דלא תימא לשמו ושלא לשמו הוא דפסולה דתפיס לשון אחרון, אבל שלא לשמו ולשמו לא, קמ"ל דאף בתחילת דבריו אדם נתפס עכ"ל. וצ"ע דהנה בין רבי מאיר ובין רבי יוסי סוברים שתפוס לשון ראשון, רק שרבי יוסי סובר שאף בגמר דבריו אדם נתפס, וא"כ איך כתב רש"י שהוה אמינא שתפסינן רק את גמר דבריו ולא את תחילת דבריו. ועי' בתוס' בזבחים דף ס' ע"א בד"ה שלא וכו' שכתבו תירוץ על זה.

ט) ואסור לשנויי בה.

בענין אחרי שעשה תחילת העבודה שלא לשמה, האם יש קפידא גם לגמור את אותה עבודה לשמה.

פירש"י וז"ל, כגון אם עבר וקמצה שלא לשמה אסור לתת קומץ בכלי שלא לשמה עכ"ל. וכעין זה כתב בזבחים דף ב' ע"א וז"ל, לעבוד אחת משאר עבודות לכתחילה שלא לשמה עכ"ל. ומשמע שבאותה עבודה אין קפידא אם הוא גומר אותה שלא לשמה, וכן דייק הרשב"א כאן מלשון רש"י כאן, וכן מצאתי שדייק בספר ראש המזבח על זבחים בדבריו על דברי רש"י הנ"ל בזבחים. ובספר המצליח על הרמב"ם בפ"ג ה"ג מהל' פסוה"מ דייק כן מדברי הרמב"ם שם שכתב וז"ל, לפיכך זבח ששחטו שלא לשמו או מנחה שקמצה שלא לשמה, בין בזדון בין בשוגג, חייב להשלים את שאר העבודות לשמן עכ"ל, ומשמע שאותה עבודה לא.

והנה לכאורה יש לפקפק בהדיוקים הנ"ל, כי רש"י כאן נקט שקמץ שלא לשמה, ורש"י

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

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

ח*) רש"י ד"ה או שלא לשמו ולשמו.

וז"ל, והא דתנא או שלא לשמו ולשמו,

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

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

ובספר משנת רבי אהרן בסוף סי' ה' חקר לפי מאי דקי"ל שמחשבין מעבודה לעבודה, ואם שחט עולה על מנת לזרוק דמה לשם שלמים לא עלתה, וכתב הרמב"ם דחשיב שזרק שלא לשמה, האם בכה"ג יש קפידא שלא יעשה את הזריקה שלא לשמה, ולא מיבעיא אם נאמר שאסור לגמור אותה עבודה שלא לשמה, דלפ"ז בודאי אסור, אלא אפילו אם מותר לגמור אותה עבודה שלא לשמה, אכתי י"ל דשאני הכא שבשעת מעשה הזריקה עצמה עוד לא חשב שלא לשמה.

והוכיח שאסור מהא דקאי המשנה כאן גם על שינוי בעלים (לפי דרך אחד בתוס' בריש זבחים), דלפ"ז הרי יוצא שגם על שינוי בעלים קאי מאי דדייקינן שאסור לשינוי בה בשאר העבודות (והוא נוקט שמן הסתם זה כולל גם את הזריקה), והרי

בשינוי בעלים הציור הוא כשהוא שוחט על מנת לזרוק דמן שלא לשם בעלים, וא"כ יוצא שאחרי שעשה כן אסור לו לעשות את הזריקה עצמה שלא לשם בעלים אע"פ שכבר קלקל את הזריקה (וכבר ביאר לעיל שם שגם לפי הרמב"ם עיקר שינוי בעלים הוא שלא ישחוט על מנת לזרוק שלא לשם בעלים).

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

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

וע"ע בספרי על זבחים באות כ' סק"ב

שהבאתי מהמרכבת המשנה עוד טעם למה לא שייך שינוי בעלים אחרי שינוי בעלים (וטעמו שייך גם על שינוי בעלים אחרי ששינה בשינוי קודש).

וע"ע להלן באות י"ב מש"כ בשם הזבח תודה בביאור למה הזכיר רבא רק זריקה. וכן עיי"ש במה שהבאנו בזה מהאבני נזר.

י) אסור לשנויי בה.

הנה בריש זבחים הלשון בגמ' היא בקדושתיהו קיימי ואסור לשנויי בהו, ומשמע שההו"א לומר ששפיר מותר הרי הוא משום שלאו בקדושתיהו קיימי משום שנתהפך מלהיות עולה והרי הוא עכשיו שלמים, ומש"ה יהי' מותר לחשב לשם שלמים (אבל לשם עולה יהי' אסור), וקמ"ל שבקדושתיהו קיימי, כלומר שהוא נשאר עולה, ומוכיחים כן מרבא, כי מדברי רבא משמע שעולה ששחטה שלא לשמה, כלומר ששחטה לשם שלמים, אסור לזרוק דמה שלא לשמה, כלומר לשם שלמים, דהא הכוונה בשלא לשמה בהסיפא של דבריו היא כמו בהרישא של דבריו דהיינו לשם שלמים. ועוד דשלמים הוא לשון זכר, וא"כ הי' צ"ל שאסור לזרוק דמו שלא לשמו, דהיינו בלשון זכר.

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

וכן אין מובן האיבעית אימא קרא דאמרינן שנעשית נדבה ונדבה מי שרי

לשנויי בה, דהא אכתי י"ל שהעולה נעשית שלמים ושלכן הרי הוא צריך לזרוק דמו לשם שלמים.

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

וביותר נראה לפרש שהכוונה בקדושתיהו קיימי היא שהו"א שכיון ששחט שלא לשמו כבר נפגם הקרבן בנוגע לענין זה של לשמו, ושוב אין נפ"מ אם ימשיך לעבוד שלא לשמו או לא, וקמ"ל שאכתי הוא מספיק קדוש להצריך לשמו. וכדרך זה משמע מרש"י כאן בד"ה מדקתני שכתב וז"ל, מדקתני אלא משמע דכל דינה כמנחה כשירה אלא זה בלבד עכ"ל דמשמע שהצד השני הוא דכבר אין דינה כמנחה כשירה וממילא מותר להמשיך לשנות בה, ולא שנתהפכה להיות הסוג השני של מנחה. ועי' עוד בהאות הבאה בנוגע לסברא זו שכתבנו כאן.

מיהו עיינן בשט"מ בריש זבחים באות ג' שכנראה פי' כהדרך הראשון.

ועי' בחידושי רבי ארי' ליב בחלק ב' סי' ד' בד"ה והנראה שכתב וז"ל, שהרי באמת יש לחקור בעיקר מחשבת שינוי קודש, אם המחשבה היא ששחט עולה לשם עבודת שלמים גרידא, וחלות

יא) איבעית אימא סברא ואיבעית אימא קרא.

ע"י בגמ' דאמרינן למה לי למיתנא אלא, ליתני ולא עלו לבעלים לשם חובה, הא קמ"ל לבעלים הוא דלא עלו לשום חובה, הא מנחה גופה כשרה ואסור לשנויי, כדרבא, דאמר רבא עולה ששחטה שלא לשמה אסור לזרוק דמה שלא לשמה, איבעית אימא סברא, ואיבעית אימא קרא, איבעית אימא סברא, משום דמשני בה כל הני לישני בה וניזיל, ואיבעית אימא קרא וכו'. וצ"ע למה צריכים ללמוד מפסוק, דלכאורה הסברא היא פשוטה וברורה.

והנה גם בשבועות דף כ"ב ע"ב אמרינן (על ענין אחר) שאיבעית אימא סברא איבעית אימא קרא, וכתבו תוס' שם וז"ל, ותימה כיון דאיכא סברא ל"ל קרא, דהכי פריך בפ"ב דכתובות (דף כ"ב ע"א) גבי הא דאמר רב הונא מנין להפה שאסור הוא הפה שהתיר, למה לי קרא סברא הוא, הוא אסרה הוא שרי לה, ויש לחלק דיש דברים שאין הסברא פשוטה כל כך, וצריך הפסוק להשיענו הסברא עכ"ל. ברם צ"ע על הגמ' כאן כי לכאורה הסברא כאן, היא סברא פשוטה, וא"כ למה צריכים את הקרא.

והנה יש לחקור בהא דבעינן לשמו בכל הד' עבודות, האם נאמר בזה דין נפרד בכל עבודה ועבודה, דהיינו שנאמר דין בשחיטה שצריכה להיות לשמן, וכן בקבלה והשאר, או האם הדין האמור בזה הוא דין אחד כללי, דהיינו דבעינן שעבודת הדם והקומץ תהי' לשמן.

ונראה ששני האיבעית אימא פליגי

המחשבה היא במעשה העבודה גרידא שמקריבה לשם שלמים, או די"ל דהמחשבה היא שינוי קודש בעצם הקרבן, דהיינו שרוצה לעקור הקרבן עצמו מעולה לשלמים, ואף שאין משנין מזבח לזבח ואינו יכול לעשות כן, מ"מ זוהי מחשבתו שהיא שינוי קודש בחפצא, ומחשבה זו היא הפוסלת, ולכאורה יש להביא סמך לזה מדברי הרמב"ם בפט"ו מהל' פסוה"מ ה"א שכתב וז"ל, כגון ששחט עולה לשם שלמים לא עלתה לבעלים לא משום עולה שהם חייבין בה ולא משום שלמים עכ"ל, ואם אין מחשבתו לעקור הקרבן כלל, אלא ששחט עולה לשם עבודת שלמים, מה ס"ד שיעלה לבעלים לשם חובה משום שלמים, וע"כ מוכח דעיקר מחשבתו היא עקירת עצם הקרבן, וזהו שכתב הר"מ שאינו מועיל לו ואינו עולה לבעלים אף משום שלמים ודו"ק עכ"ל. הרי הנחית לומר בכוננת הרמב"ם שאתי הרמב"ם לשלול הו"א כזה שנתהפך להיות שלמים, וכדרך שרצינו לומר בדרכנו הראשון בכוננת הש"ס כאן.

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

וע"ע בענין זה לעיל באות ד'.

בהנ"ל, והיינו שהאיבעית אימא סברא סובר שהדין האמור בזה הוא דין נפרד בכל עבודה ועבודה, ולכן סברא פשוטה היא שאע"פ שחישב שלא לשמן בהשחיטה או בהקמיצה וקלקל אותה, אבל אכתי לא קלקל את הקבלה, ועדיין יכול הוא לקיים את הדין שהקבלה תהי' לשמן, ומש"ה פשיטא שאסור לשנויי שינויא אחרינא, אבל האיבעית אימא קרא סובר שהדין האמור בזה הוא שעבודת הדם או הקומץ צריכה להיות לשמן, וממילא היכא ששחט או קמץ שלא לשמן, כבר קלקל את הדבר, וכבר אי אפשר לומר שעבודת הדם והקומץ תהי' לשמן, ולכן בלא הדרשה הי' מותר לשנויי שינויא אחרינא, ובזה קמ"ל ה"קרא" שבכל זאת מוטב לקיים לשמן כמה שאפשר, וזה דומה למה שכתבנו בסוף האות הקודמת דס"ד שכבר נפגם הקרבן בנוגע להענין של לשמן, אלא שכתבנו שם כן גם בביאור האיבעית אימא סברא, דהיינו שזהו הס"ד שמותר לשנות שינוי אחרינא, ושקמ"ל שבכל זאת הקרבן מספיק קדוש כדי להצריך לשמו, ואם נרצה לומר גם כאן דאתי קרא וקמ"ל את הסברא של האיבעית אימא סברא, וכדברי תוס' בשבועות, יש לפרש דאתי קרא וקמ"ל שזה דין בכל עבודה ועבודה ושלכן אסור לשנויי שינויא אחרינא.

והנה כדברי הגמ' כאן איתא גם בריש זבחים וכתב רש"י שם וז"ל, ואסור לשנויי בהו תו שינויא אחרינא לעבוד אחת משאר עבודות לכתחילה שלא לשמה, מיהו אם עבר ושינה כשר עכ"ל, וצ"ע למה הוצרך לומר שאם שוב עבר ושינה הקרבן כשר, הלא דבר פשוט הוא, כי למה גרע השינוי

השני מהשינוי הראשון. ואולי הו"א שרק בשחיטה אין שינוי פוסל משום שלא עבודה היא. ולפ"ז ניחא למה לא הוצרך לכתוב כן כאן בנוגע לקמיצה כי קמיצה היא שפיר עבודה.

ועי' עוד ברמב"ם בפט"ו מהל' פסולי המוקדשין ה"ג שכתב וז"ל, אסור לחשב בקדשים מחשבה שאינה נכונה וכו', אפילו שחט וקיבל והוליך במחשבת שינוי השם, חייב לזרוק במחשבה נכונה עכ"ל, וגם דבריו צ"ע למה היינו חושבים שלאחר ששינה בג' העבודות הראשונות מותר לו גם לזרוק שלא לשמן.

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

ועל פי הנ"ל יש לבאר את דברי הרמב"ם שאפילו אם עשה ג' עבודות הדם

יב) משום דמשני בה כל הני לישני בה וניזיל.

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

ועי' עוד לעיל בסוף אות ט' מה שכתבנו בענין למה הזכיר רבא רק זריקה.

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

שלא לשמן צריך הוא לזרוק לשמן, דהוצרך הרמב"ם לומר כן כי הוה אמינא שהיכא שעשה את הג' הראשונות שלא לשמן כבר אין טעם לזרוק דוקא לשמן, כי זה נקרא שכבר קלקל לגמרי את עבודת הדם, ואי אפשר שע"י שיזרוק דמן לשמן יהי נחשב שעבודת הדם נעשתה לשמן, וקמ"ל ששפיר יש תועלת בזה שיזרוק לשמן.

ועי' בלשון הרמב"ם בפיה"מ בתחילת זבחים דנראה דס"ל שם שאם המשיך לשנות, פסול באמת, וצ"ע. שו"ר בספר חק נתן שהעיר על דברי הרמב"ם הנ"ל ונשאר בצ"ע.

ועי' בזבחים דף ד' ע"ב שלומד רב אשי מקרא ששינוי בעלים פוסל לא רק בשחיטה אלא גם בזריקה, והקשו תוס' שם וז"ל, תימה למה לי קרא לשינוי בעלים בזריקה, הא אפילו שאר עבודות לא מיפסלי אלא בשוחט על מנת לזרוק, כל שכן זורק עצמו דבעינן שם בעלים עכ"ל. אמנם לפי הנ"ל י"ל שהך ק"ו קיים רק אם הדין האמור בזה הוא דין כללי שצריכים שעבודת הדם תהי' לשמן, דאז בודאי אם העובדא שהוא שוחט על מנת לזרוק שלא לשם בעלים הרי זה גורם שמיקרי שעבודת הדם נעשתה שלא לשם הבעלים, כ"ש שכן הוא אם הוא עושה את הזריקה עצמה שלא לשם הבעלים, אבל אם הדין האמור בזה הוא דין נפרד בכל עבודה ועבודה שהיא צריכה להיות לשם הבעלים, א"כ אולי ליכא ק"ו, כי אולי י"ל שיתכן שרק בשאר העבודות נאמר שמחשבה פוגמת אותה אבל לא בזריקה, ודוחק.

יג) רש"י ד"ה אם כמה שנדרת עשית.

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

יד) בענין מה הוא האיסור לחשוב שלא לשמן.

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

הנה רש"י בזבחים דף ב' ע"ב בד"ה ונדבה מי שרי לשנויי בה כתב שכשהוא חושב שלא לשמן הרי הוא עובר על הלאו של לא יחשב. וכן יוצא מדברי הרמב"ם בריש פ"ח מפסוה"מ, שהרי כתב שהמחשב מחשבה שאינה נכונה בקדשים עובר בלא יחשב כי הלאו כולל כל המפסיד קדשים ע"י מחשבה והרי הוא כמטיל מום בקדשים, וא"כ הרי זה כולל גם שלא לשמן. ולעיל בפט"ו ה"ג מבואר כן להדיא. ועוד מבואר בדבריו בפט"ו שם שכוונתו בזה היא לא רק להיכא שפסול, וכגון בחטאת, אלא גם להיכא שרק לא עלו לשם חובה, וכגון עולה, וז"ל בפט"ו שם, אסור לחשב בקדשים מחשבה שאינה נכונה כמו שיתבאר (בדבריו שהבאנו מפרק י"ח) לפיכך זבח ששחטו

שלא לשמו או מנחה שקמצה שלא לשמה וכו' עכ"ל, הרי שכתב זבח סתם ומנחה סתם שזה כולל את כולם. מיהו צ"ע דכיון שהעולה אינה פסולה אין זה דומה למטיל מום בקדשים ולמפסיד קדשים, והרי ציין לדבריו בפ"ח שכתב שם שהוא כמטיל מום בקדשים.

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

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

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

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

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

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

והנה בזבחים דף ד' ע"א - ע"ב שהוכיחה הגמ' מפסוקים שצריכים לשמן בכל הקרבנות, ושוה הקשה שנימא ששלא לשמן פסול לגמרי, והקשו תוס' דמהו הס"ד לומר שפסול, הלא צריכים שינה עליו הכתוב לעכב. ובשו"ת החת"ס בחלק חו"מ בההשמטות בסי' ר"ד הובא בשם הגאון ר' דוד דייטש זצ"ל ליישב על פי דברי

הריטב"א ביומא דף נ"ג ע"א בד"ה חד למצוה שכתב שהיכא שיש לאו אין צריכים שינה עליו הכתוב לעכב, דלפ"ז שפיר ס"ד שיהי' פסול שהרי יש את הלאו של לא יחשב (ועי' בקהלות יעקב בסוף סי' ה' שם שצידד שגם כשיש איסור עשה לא צריכים שינה עליו הכתוב לעכב), אלא שנסתפק הגרד"ד לומר שאולי לא שייך לא יחשב אלא בחוץ לזמנו או למקומו דהזבח נפסל, אבל לא בשלא לשמו היכא שרק לא עלו לשם חובה. והחת"ס עצמו כתב שליכא בכה"ג הלאו של לא יחשב כי לא דמי למטיל מום בקדשים כי אינו פסול אלא רק לא עלו. וגם המרומי שדה בזבחים שם על רש"י ד"ה ונדבה וכו' כתב שלפי הרמב"ם לא יחשב קאי רק על היכא שהקרבן נפסל כי רק בכה"ג הוי כמטיל מום בקדשים (ודבריהם תמוהין מדברי הרמב"ם עצמו שהבאנו בפט"ו שם ה"ג דמבואר דשפיר עוברים על הלאו של לא יחשב גם כשאינו פסול לגמרי, וכן מדברי רש"י בזבחים דף ב' דמבואר כהנ"ל, וכן העיר הקה"י בתחילת סי' ה' על החת"ס).

ועיין גם בבית הלוי בחלק א' סוף סי' ל', שר"ל כדרכו של הגרד"ד שלפי הריטב"א ביומא שפיר הקשה הש"ס שיהי' פסול לגמרי כיון שיש הלאו של לא יחשב, ורצה להוכיח מקושיית תוס' על הגמ' דלא ס"ל כהריטב"א, ושוב דחה שבקושיית הגמ' הרי עוד לא ידענו את הדרשה של מוצא שפתיך, וא"כ אז בודאי הדין הוא שגם עלו לשם חובה, וא"כ לא שייך לאו של לא יחשב כי אינו כמטיל מום בקדשים (אבל אם הדין הוא שלא עלו אז שפיר הי' נחשב כמטיל מום בקדשים). אלא שכתב שזהו

כדברי רש"י במנחות כאן שכתב שאסור לשנות שינוי שני משום דכתיב ואם זבח שלמים קרבנו, ודלא כדבריו בזבחים שהביא את הלאו של לא יחשב על השינוי השני אע"פ שהשינוי השני אינו גורם דין של לא עלו. מיהו כבר הבאנו מהקהלות יעקב ששייך לא יחשב כי עכ"פ המחשבה היא מחשבה שראוי לפסול בעלמא בהעבודה הראשונה, וא"כ גם לפי רש"י בזבחים אכתי י"ל שאם הדין הי' תמיד שעלו לשם חובה, לא הי' שייך הלאו של לא יחשב. ועיין לעיל כאן מה שהבאתי מהאבן האזל והמשנת רבי אהרן.

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

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

וע"ע בזבחים בדף ד' ריש ע"א דילפינן לשמן מהפסוק הנ"ל של ואם זבח שלמים קרבנו, ופירש"י בד"ה ומנלן דבעינן זביחה לשמה שהכוונה היא ללמוד שצריכים לשמן לכתחילה. והנה באות ט"ו נביא את דברי הגרי"ז שבאמת "לשמן" מעכב בכל הקרבנות ולא רק בפסח וחטאת, רק שאפילו

אם הישב שלא לשמן אכתי יש כאן קיום של לשמן ע"י שסתמן לשמן, כי אין מחשבתו עוקרת את הסתמן לשמן. ולפ"ז לכאורה לא שייך לומר כלשון רש"י שבעינן זביחה לשמה "לכתחילה", כי לאחר שקמ"ל שצריכים לשמן, א"כ עצם הלשמן הרי הוא לעיכובא, אבל אם נאמר דלא כהגרי"ז, אלא שע"י מחשבת שלא לשמן הרי הוא עוקר באמת את הסתמן לשמן, ובכל זאת בכל הזבחים חוץ מפסח וחטאת אין זה פוסל, אלא גורם רק שלא עלו לשם חובה, א"כ יש לומר שכתב רש"י שזה רק לכתחילה כי בדיעבד גם בלי להיות לשמו אין הזבח פסול.

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

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

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

מיהו שמעתי גם ביאור אחר בענין זה, דהנה יש להבין בג' דרכים את המשמעות של ואם זבח שלמים קרבנו: א', שזה רק

הקו"ש בביאור דברי רש"י בזבחים שם ובמס' מנחות כאן, וכן את דברי הגרי"ז שכתב דלא כדבריו.

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

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

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

ולפי דברי האמרי ברוך צ"ע מה היא כוונת רש"י בזה שכתב "לכתחילה" הלא ליכא מצוה לכתחילה שיהי' לשמן. וי"ל כמו שכתבנו לעיל בסק"ב שצריכים לומר שכוונת רש"י היא שזה מצוה רק לפי דברי הגרי"ז שבכל הקרבנות לשמן מעכב, ושע"י

בגדר מצוה, ואם חישוב שלא לשמן הרי הוא בגדר מבטל מצוה אבל המחשבת שלא לשמן לא מיקרי מעשה איסור (אלמלא הפסוק של לא יחשב), וכדרך זה נקטנו לעיל בסמוך. ב', שזה מעשה איסור, כי כמו שלומדים מהך קרא מצוה לחשוב לשמן, הה"נ שלומדים ממנו מעשה איסור על מחשבת שלא לשמן, והמחשבת שלא לשמן הוא מעשה איסור לשם עצמו. ג', כהנ"ל שזה מעשה איסור, אבל יסוד הסיבה למה הוא מעשה איסור הרי זה כי עי"ז אינו מקיים את הדין לכתחילה של לשמן. ושמעתי שלפי הדרך השלישי הזה אין שום סתירה בין דברי רש"י בדף ד' שם שלומדים מואם זבח שלמים קרבנו רק דין לכתחילה ובין דבריו במנחות כאן שלומרים ממנו שיש בזה איסור, כי בשלמא אם הוא מעשה איסור לשם עצמו, אז יש טענה למה הזכיר רש"י בדף ד' שם רק שהוא לכתחילה ולא הזכיר את המעשה איסור, אבל מכיון שהמעשה איסור הוא מחמת שלא קיים את המצוה, א"כ לא קשה למה הזכיר רש"י בדף ד' שם רק הא לחוד דבעינן לשמן לכתחילה, כי זהו יסוד הדין, ואין טענה עליו למה לא הזכיר שם שמזה מסתעף גם מעשה איסור, כיון שזה רק תוצאה מהך דין לכתחילה.

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

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

וע"ע באות ט"ו סק"ב שהבאתי את דברי

סתמן לשמן יש תמיד לשמן, אבל אם נאמר דלא כהגרי"ז, אלא שע"י מחשבת שלא לשמן הרי הוא עוקר באמת את הסתמן לשמן, ובכל זאת בכל הזבחים חוץ מפסח וחטאת אין זה פוסל, אלא גורם רק שלא עלו לשם חובה, א"כ יש לומר שכתב רש"י שזה רק לכתחילה במובן שצריכים את הלשמן רק כדי שיעלה לשם חובה, כי בדיעבד גם בלי להיות לשמו אין הזבח פסול.

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

וע"ע להלן בהאות הבאה בסק"ג שנוביא את דברי הקר"א והאבן האזל בענין אם יש מצוה דאורייתא לחשוב לשמן.

ד. דברי הרמב"ן בספר המצות.

ע"י ברמב"ן בספר המצות במנין המצות שלא מנאן הרמב"ם בל"ת ד' שמנה למצות לא תעשה את הלאו של לא תזבח לה' אלוקיך כל דבר רע, וכתב שזה לאו לא לשחוט על מנת לזרוק או להקטיר או לאכול חוץ לזמנו וחוץ למקומו, וכן לשחט עולה בדרום, וכן לשחט בעל מום ופסולים אחרים, והביא שכן איתא בספרי, ותמה על הרמב"ם שלא מנה לאו זה, וכתב שטעמו הוא משום שהוא נכלל עם הל"ת של הקרבת בעל מום. והחינוך במצוה קמ"ד, שהוא הלאו של אכילת פיגול, כתב שלא יחשב, לא לחשוב מחשבת פסול, הרי הוא סניף להלאו של כל מום לא יהי' בו שנלמד מזה לאו למטיל מום בקדשים. והמגילת אסתר

הקשה על הרמב"ן שלפי דבריו הי' לו להרמב"ם להביא בהל"ת של הקרבת בעל מום גם דין מחשב בקדשים כמו שעשה בשאר לאוויין שבכללות. וכקושייתו קשה גם על דרכו של החינוך. ועכ"פ צ"ע על הרמב"ן דהא הרמב"ם עצמו כלל מחשב בקדשים בכלל לא יחשב ולא בכלל הקרבת בעל מום, והרמב"ן בעצמו בתוך דבריו שם הביא את דברי ר' ינאי בזבחים דף כ"ט ע"ב שמחשב בקדשים עובר בלא יחשב. (אבן האזל בפ"ח מהל' פסוה"מ ה"א).

טו) בענין בסתם לשמן.

הנה בספרי על זבחים בחלק א' אות מ"ד הבאתי את ביאורי רבותינו בדברי הגמ' בזבחים דף ב' ע"ב שזבחים בסתם לשמן עומדין, והנני מעתיק את הדברים כאן.

הנה יש שלשה ביאורים שאפשר לומר במה היא הכוונה בסתמן לשמן. א', שזה נחשב כאילו יש לנו מחשבה חיובית של לשמן מצד העובד, והרי זה כאילו חשב כי בודאי דעתו מסכמת לדעת התורה. ב', דאינו כאילו חשב, רק שכיון שנתקדשה הבהמה לקרבן מסוים נתייחדו כל עשיותיו לשמן משעת ההקדש. ג', שבאמת אין שום קפידא כלל שהקרבן יהי' נקרב לשמו, אלא מכיון שמן הסתם הוא עומד להיות נקרב לשמו, מש"ה נאמר רק קפידא שלא יחשוב שלא לשמו, והכוונה בסתמן לשמן היא רק שמן הסתם הוא עומד להיות נקרב לשמו. א"נ שהכוונה בסתמן לשמן היא שסתמא הוא על אותה מדריגה כמו היכא שהוא חושב לשמן.

וכן יש שלשה דרכים איך להבין את

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

א. הגר"ז.

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

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

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

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

והנה משמעות כל דברי הגר"ז היא שהדין של לשמן מעכב, ואם הי' שייך לעוקרו הי' הקרבן פסול לחלוטין, רק שא"א לבטלו משום שסתמן לשמן. מיהו רשום אצלי שרצה הגר"ז לומר דרך אחרת, והיינו שאפילו אם הי' שייך לעקור את הלשמן לא הי' הקרבן נפסל אלא הדין הי' רק שלא עלו לשם חובה, דכן מוכח מהצד שסתמן לאו לשמן, שהרי

ועוד מבואר בדברי הגרי"ז שיש כמה נפ"מ בין אם נאמר שכשחישוב שלא לשמן הרי זה נקרא שעקר את הסתמן לשמן ובין אם נאמר שגם אז אמרינן שסתמן לשמן רק שהמחשבה היא מחשבה הפוסלת, דאם היא בגדר מחשבה הפוסלת אז הזבח נפסל אם קיבל או זרק שלא לשמן אפילו אם יש עוד דם כדי לקבל ולזרוק, משא"כ אם הוא רק עוקר את הסתמן לשמן, והרי זה נקרא שהעבודה לא נעשית לשמן, אז הרי הוא שפיר יכול לחזור ולקבל. וכן אם היא בגדר מחשבה הפוסלת הרי זה נחשב פסולו בגופו וישרף מיד, אבל אם זה נחשב רק שחסר הלשמן אין זה נקרא שפסולו בגופו אלא בעיני עיבור צורה. והביא הגרי"ז מלהלן בדף מ"ח ע"ב דס"ל לרש"י שהיכא ששחט שלא לשמן לא אמרינן שתצא מיד לבית השריפה אלא צריכים עיבור צורה, ואילו מתוס' שם יוצא שתצא מיד לבית השריפה.

ועי' בתוס' להלן בדף מ"ב ע"ב בד"ה מה טעם שכתבו שלשמה ושלא לשמה גבי צביעת ציצית פסול כמו במנחה שקמצה לשמה ושלא לשמה, והקשה הגר"ח מהו הדמיון, דהא במנחה ה"שלא לשמה" הרי זה בגדר מחשבה הפוסלת, אבל בציצית הרי זה רק בגדר חסרון של לשמה והרי יש כאן גם מחשבה לשמה. וכתב הקובץ שיעורים בחלק ב' סי' כ"ב שצ"ל שתוס' סוברים שגם במנחה כשהוא מחשב שלא לשמה הרי זה נחשב רק שחסרה המעלה של לשמה ואין זה בגדר מחשבה הפוסלת, ולשמה ושלא לשמה פסול כי גם תערוכת של שלא לשמה מקלקלת את המחשבה של לשמה.

והנה שיטת הרמב"ם בפ"א מפסוה"מ

גם לפי הצד הזה יוצא שאם לא חשב לשמן הדין הוא שהקרוב כשר ולא עלה, וא"כ חזינן שלשמן אינו מעכב, רק שפסח וחטאת פסולים משום שבהם לשמן שפיר מעכב, אבל בעולה ושלמים אינו מעכב, כן יוצא לפי הצד שסתמן לאו לשמן, וא"כ ה"ה שלפי הצד שסתמן לשמן י"ל שאפילו אם הי' שייך לעוקרו לא הי' פסול לחלוטין משום שבאמת לשמן אינו מעכב, אבל פסח וחטאת שפיר היו נפסלין כי בהם לשמה שפיר מעכב, אלא שלמעשה אי אפשר לעקור את הסתמן לשמן, רק שמחשבת שלא לשמן היא מחשבה הפוסלת, ובפסח וחטאת הרי היא פוסלת לגמרי. והא דבפרת חטאת אם הי' כתוב בה לשם ריח ניחוח היתה נפסלת משום שלא שייך בשחיטתן סתמן לשמן, הרי זה משום שאע"פ שבלשם ריח לא נתחדשה תורת מחשבה הפוסלת אבל בכל זאת בחטאת הרי גוף ה"לשמן" מעכב ושונה בזה חטאת מכל הקרבנות וכהנ"ל, ולא רק לענין שמחשבה הפוסלת של שלא לשמן פוסלת בה לחלוטין.

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

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

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

וע"י עוד בזה בספרי על זבחים בח"א אות תרל"ג.

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

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

וע"ע בנוגע לדברי הגרי"ז בספרי על זבחים בח"א באות קמ"ד.

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

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

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

ובתוספתא בפ"א דקרבנות ברייתא ג' תניא שאם קיבל בימין ובשמאל ביחד הקבלה פסולה, ורבי שמעון מכשיר (כי ס"ל שגם אם קיבל בשמאל לבד הקבלה כשירה).

ויש שדנו אם זר וכהן עשו יחד את העבודה האם היא כשרה או פסולה, ותלו באם זר הוא פסול חיובי, או האם הוא רק משום חעדר כהונה. וע"י בזבחים דף כ"ב ע"ב בשט"מ באות ב' דלפי סברתו יוצא שהוא פסול חיובי ולא משום חעדר כהונה.

ב. הקובץ שיעורים.

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

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

אלא שביאר שלפ"ז צ"ל שפעולת מחשבה שלא לשמן היא באמת לעקור את מה שהעבודה נעשית מאלי' לשמה דהא אין כאן תורת מחשבה הפוסלת וכמו שהוכיח כבר מתוס'.

ושוב תלה בזה את שני הפירושים של רש"י כאן ובריש זבחים בענין אם בשלא לשמן עוברים על לא יחשב או לא, דאם אין זה בגדר מחשבה הפוסלת י"ל שלא שייך לומר שהוא עובר בלא יחשב, כי י"ל שלא יחשב איירי רק בכגון מחשבת פיגול שהיא מחשבה הפוסלת, וזהו דעת רש"י

במנחות כאן שלא הזכיר לא יחשב. מיהו הגרי"ז בפ"ד מהל' מעה"ק הי"א בקטע המתחיל והנה בתוס' וכו' כתב לפרש דברי רש"י כאן דוקא לפי הצד של מחשבה הפוסלת עיי"ש.

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

ושוב כתב וז"ל, אמנם נראה ראייה גם לפירושו של מו"ר ז"ל מריש זבחים דרבא רמי גט אקדשים ומשני סתם אשה לאו לגירושין קיימא, אבל אי הו"א סתם אשה לגירושין קיימא היה כשר סתמא בגט, וקשה דהא בגט בעינן שני דברים לשם גירושין ולשם האשה הזאת, וא"כ הא דסתם אשה לגירושין קיימא לא מהני אלא לענין מחשבת לשם גירושין, אבל איך יועיל סתמא לענין מחשבת לשם האשה הזאת, דהא אי נימא סתם אשה לגירושין קיימא א"כ כל הנשים שבעולם סתמו לגירושין קיימי. אבל לפי מו"ר ז"ל דבקדשים כיון דסתמן לשמה קיימי אין צורך כלל למחשבת לשמה, וקרא דכתיב ושחט לחטאת אין הכוונה שתהא לשם חטאת, אלא לאפוקי שלא יחשוב שלא לשמה, וה"נ בגט דכתיב וכתב לה הוה מפרשינן לקרא לאפוקי שלא יחשוב שלא לשמה, דמחשבת שלא לשמה פוסלת בגט כמו בקדשים, אבל כיון דסתם אשה לא לגירושין קיימא אנו מפרשין קרא כפשטי', שצריך לחשוב לשמה, אבל לפירוש תוס', דגם בקדשים בעינן לשמן, והא דסתמא כשר משום דהוי ממילא לשמן, א"כ בגט מאי

מהני סתמא לענין מחשבת לשם האשה הזאת, וצ"ע עכ"ל.

ג. האבן האזל.

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

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

ולעיל באות ב' הבאנו שמבואר במשנת רבי אהרן תירוק על ההערה הזאת למה עקירה בטעות לא שמה עקירה.

ב', אלא שאע"פ שסתמן לשמן, אכתי י"ל שיש מיהא מצוה דאורייתא לחשוב לשמן, וכוונת לשון הרמב"ם בפ"ד ממעה"ק ה"י במה שכתב שצריך לחשוב לשם זבח אינה רק לדין דרבנן, אלא יש מצוה ממש מדאורייתא לעשות כן (אבל ממה שכתבו תוס' בזבחים דף ב' ע"ב בד"ה קיימי וכו' שצריך לכה"פ לחשוב אין ראי', כי י"ל שהרי זה רק אם סוברים שסתמן לאו לשמן כדאזלי תוס' שם, אבל לפי מאי דקי"ל שסתמן לשמן אכתי י"ל שא"צ לחשוב לשמן).

והביא שם האבן האזל שהקרבן אורה

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

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

ד. המנחת ברוך.

ועי' גם בשו"ת מנחת ברוך בסי' ג' ענף ב' שכתב שהכוונה במאי דאמרינן שסתמן לשמן אינה שחשיב כאילו יש כאן מחשבה חיובית מצדו של לשמן, כי לפ"ז איך שייך לומר שעקירה בטעות לא שמה עקירה, וכבר הבאנו שכן העירו גם הקו"ש והאבן האזל, אלא שהם הוכיחו מדבר זה שהכוונה בסתמן לשמן היא שהעבודות נעשות מאליהן לשמן, ואילו המנחת ברוך הוכיח שליכא שום דין כלל שהקרבן יהי' עשוי לשמו, אלא מכיון שמן הסתם הוא עומד להיות נקרב לשמו, מש"ה סוף הדין הוא רק קפידא שלא יחשוב שלא לשמו.

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

ה. משנת רבי אהרן.

ועי' במשנת רבי אהרן על קדשים בסי' א' שחקר מה היא הכוונה בסתמן לשמן, דהיינו האם הכוונה היא שבאמת אין צריכים כלל לשמן אלא סוף הדין הוא רק שלא יחשוב מחשבה הפוסלת של שלא לשמן, ולכן סתמן הרי זה על אותה מדרגה כמו לשמן, כיון שעכ"פ לא עשה שלא לשמן, או האם בעינין באמת לשמן חיובי, רק דסגי בסתמא כי גם ע"י סתמא יש לנו דבר זה. ומבואר בדבריו ב' צדדים בזה, דהיינו ב' הצדדים שהזכרנו לעיל, א', שיש לנו לשמן חיובי כי הזבח נעשה מאליו לשמו, ב', דחשיב שיש לנו מהעובד מחשבת לשמו בפועל (והעיר מעקירה בטעות, הובא לעיל באות ב').

והסיק שאפילו אם נאמר שלענין כשרות הקרבן נאמר רק שלא יעשה מחשבה הפוסלת של שלא לשמן, אבל אכתי מצוה מיהא איכא של לשמן, ופלפל באם ע"י סתמא יש לנו את קיום המצוה או לא.

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

מיהו שוב הוכיח שגם במחשבת מצוה

דנין מעבודה לעבודה, שהרי מחשבת שינוי בעלים היא על הזריקה, וא"כ המצוה לחשוב לשם זובח היא לשחוט על מנת לזרוק דמה לשם בעלים, וכן לענין לשם אשים וריח ניחוח המצוה היא לשחוט על מנת להקטיר לשם דברים אלו, וא"כ חזינן שגם לענין מחשבת מצוה דנין מעבודה לעבודה ולא רק לענין מחשבה הפוסלת, וא"כ יתכן שה"ה לענין לבטל את הסתמן לשמן.

טז) רש"י ד"ה כל המנחות שנקמצו שלא לשמן.

וז"ל, כגון שהתנדב מנחת מרחשת והביאה וקמצה ואמר הריני קומץ לשם מחבת עכ"ל. הנה רש"י נקט שאמר, אבל תוס' בזבחים דף ב' ע"א בסד"ה כל וכו' דנו בענין אם סגי גם במחשבה כדי לפעול שלא עלו לשם חובה, וכן לפסול בחטאת. ועוד הזכירו מזה בדף ד' ע"ב שם בד"ה מחשבה בעלמא.

יז) תד"ה כל.

בענין הגשה ותנופה, האם הן מעכבות, והאם הן צריכות כהונה.

עי' בתד"ה כל וכו' שכתבו וז"ל, אבל בתנופה והגשה אין מחשבה פוסלת אע"ג דבעי כהונה עכ"ל. והנה יש כמה הערות שיש להעיר על דבריהם בנוגע לתנופה והגשה, אבל בתחילה נברר קצת דיני תנופה והגשה.

הנה זה ברור שהגשה בעיא כהונה כמו שכתבו תוס' כאן, וכ"כ להלן בדף ט' ע"א בד"ה מקמיצה, וכ"כ בקידושין דף ל"ו

ע"א בד"ה הסמיכות, ובאמת כך תניא בסוטה דף י"ד ע"ב דתניא ומוליכה אצל כהן, וכהן מוליכה אצל מזבח, ומגישה בקרן דרומית מערבית כנגד חודה של קרן, ובגמ' ילפינן כן מהא דכתיב והביאה אל בני אהרן, והגישה אצל המזבח.

מיהו במגילה דף כ' ע"ב בד"ה לקמיצה כתבו תוס' להדיא שהגשה אינה צריכה כהן, וכבר תמה על זה רעק"א שם בגליון הש"ס. וגם בהגהות מצפה איתן והגהות מלאכת יו"ט כאן העירו מדבריהם במגילה שם.

והנה תוס' להלן כאן בדף ט' כתבו שהטעם למה הגשה בעיא כהונה הרי זה כי אין זר קרב לגבי המזבח, וכוונתם היא להא דאמרין בדף כ' ע"א שאי אפשר לומר שזר מולח כי מולחים בראשו של המזבח וכי תעלה על דעתך שזר קרב לגבי מזבח, ולכאורה צ"ע למה לא פירשו תוס' כפשוטו שצריכים כהן כי כן לומדים מהפסוק שהביאה הבריייתא בסוטה שם כמו שהבאנו.

ואולי כתבו תוס' כן כי סבירא להו שהגשה אינה בגדר עבודה, והא שהצריכה הכתוב כהונה הרי זה באמת מהטעם שאין זר קרב להמזבח, והא דסבירא להו שאינה בגדר עבודה י"ל דפשיטא להו שמנחה דומה בזה לזבחים, שכמו שבזבחים מצינו הגדר של עבודה רק במה שעושים עם הדם ועם האימורין, ה"ה במנחה הגדר של עבודה הוא רק במה שעושים עם הקומץ, דהיינו מקמיצה ואילך.

ולפ"ז י"ל שכן היא כוונתם גם במגילה

שם, והיינו שהגשה אינה צריכה כהן מטעם היותה עבודה, כי באמת אינה בגדר עבודה, דהנה במגילה שם תנן שמליקה וקמיצה והקטרה והזאה צריכות להיות ביום כי כתיב ביום צותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם, אבל ששחיטה והגשה צריכות יום למדו שם מפסוקים אחרים, ועל זה כתבו תוס' שאי אפשר ללמוד שחיטה מביום צותו כי "לאו עבודה היא שהרי היא כשרה בזר, וקרא משתעי בעבודה דכתיב להקריב את קרבניהם", ועל זה הוסיפו לומר "וכן תנופה והגשה אין צריך בהן כהונה לפני קמיצה", וא"כ י"ל כהנ"ל שאין צריכים כהן בהגשה מדין עבודה כי באמת אינה בגדר עבודה, אלא הרי היא כמו שחיטה, אבל לעולם שפיר צריכים כהן מהטעם הצדדי שלא מצינו שזר קרב לגבי המזבח.

והנה תוס' במגילה שם כתבו גם לענין תנופה שאי אפשר ללמדה מביום צותו כי אינה צריכה כהן וכמו שהבאנו, וגם על זה צ"ע דהא שפיר צריכים כהן, דהנה מצינו תנופה במנחת סוטה ובחזה ושוק של שלמים, ובשבניהם מבואר בקידושין דף ל"ו ע"ב שכהן מכניס ידו תחת יד בעלים ומניף, וגם במנחת עומר צריכים תנופה, וכן באשם מצורע, וכתוב שם שהכהן מניף, וא"כ חזינן ששפיר צריכים כהן. מיהו י"ל שאה"נ רק שכיון שמצינו שגם ישראל מניף א"כ מוכח שגם הנפת כהן אינה בגדר עבודה ושלכן אי אפשר ללמדה מביום צותו.

מיהו אע"פ שכל הנ"ל נראה נכון בסברא, אבל צ"ע אם אפשר לומר כן

בכוונת תוס', שסתמו במקום שהי' להם לפרש.

והנה בזבחים דף י"ג ע"ב מיייתנן בגמ' את המשנה דתנן להלן בדף י"ב ע"ב כאן ששייך לפגל בקמיצה ובנתינה בכלי ובהולכה ובהקטרת הקומץ, וכתבו תוס' בזבחים שם בד"ה זה הכלל כל הקומץ ונותן בכלי וז"ל, בהגשה אין פיגול, דקמיצה כנגד שחיטה ואין לו פיגול קודם שחיטה עכ"ל, ודבריהם צריכים ביאור, דמאי איכפת לן בזה שהגשה באה לפני שחיטה, דאולי גם בזבחים אם הי' איזה דבר לפני שחיטה גם בו הי' אפשר לפגל.

ולכאורה הי' אפשר לבאר שכוונתם היא משום שכיון שהיא באה לפני שחיטה אינה מעכבת כמו שסמיכה ותנופה אינן מעכבות, ומש"ה אי אפשר לפגל בה כמו שאי אפשר לפגל כשהוא מקטיר אימורין כי הוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו כשר. מיהו הא ליתא כי נראה שהגשה שפיר מעכבת וכמו שנבאר.

דהנה מתוס' בקידושין דף ל"ו ע"א בד"ה הקבלות וכו' מבואר שהגשה מעכבת ושכלי זה המנחה פסולה, שהרי תנן שם שכל העבודות הן באנשים ולא בנשים, ובגמ' שם דרשו כן מפסוקים, והקשו תוס' דתיפוק ל' משום שכולן הן מצות שהזמן גרמא והרי נשים פטורות ממצות שהזמן גרמא, ותירצו שהפסוקים באים לפסול את הקרבן, והקשו על זה למה צריכים קרא בנוגע לסמיכה, הלא אי אפשר לומר שאם אשה סומכת הקרבן פסול כי גם אם חיסר את הסמיכה הקרבן כשר, ותירצו שבכל

זאת צריכים את הפסוק למעוטי נשים כי בלי הפסוק היינו מדמים סמיכה לשחיטה כי כתוב וסמך ושחט והרי נשים כשרות לשחוט, ומהא דלא הקשו תוס' כן על הא דילפינן שם מקרא שגם הגשת מנחה היא באנשים ולא בנשים, משמע שעל הגשות לק"מ, כי הפסוק בא לפסול את המנחה כי הגשה מעכבת בה.

ומעתה צריכים לבאר את כוונת תוס' הנ"ל בזבחים דף י"ג בדרך אחרת, והיינו שנהי שהגשה מעכבת, אבל אינה מעשה שעושים עם הקומץ, ומש"ה לא שייך בה פיגול, כי בבהמה מצינו פיגול רק משחיטה ואילך, דהיינו במעשים שעושים עם הדם, ולעיל כתבנו שכיון שהגשה אינה בהקומץ אינה נחשבת בגדר עבודה, ועכשיו אנחנו מוסיפים שכיון שאינה מעשה בהקומץ לא שייך בה פיגול.

והנה כבר הבאנו את מה שכתבו תוס' כאן ש"בתנופה והגשה אין מחשבה פוסלת אע"ג דבעי כהונה, וצ"ע מנין להם שיותר מסתבר לומר שמחשבה פוסלת בדבר שצריך כהונה מבדבר שאינו צריך כהונה, הלא מחשבה פוסלת בשחיטה אע"פ שהיא כשירה בזר.

ועוד יש להעיר, דהנה ביומא דף ה' ע"א איתא שתנופה אינה מעכבת, וא"כ פשיטא שאין מחשבה פוסלת בה כמו שאינה פוסלת בהקטרת אימורין, ואם נאמר שזהו גופא כוונת תוס' א"כ יוצא שלא נתכוונו להשוות תנופה והגשה בטעמיהן שהרי טעם זה לא שייך בהגשה לפי מה שביררנו שהגשה שפיר מעכבת.

ועוד יש להעיר, דמלשון תוס' משמע

שבאמת לכתחילה צריכים לשמן גם בתנופה והגשה רק שבדיעבר מחשבת שלא לשמן אינה פסולה, וצ"ע מנא להו לתוס' שצריכים לשמן לכתחילה בתנופה והגשה, הלא להד' עבודות הדם צריכים פסוקים למחשבת לשמן, ולתנופה והגשה ליכא קראי.

יח) בא"ד.

בענין הדרך ששינוי בעלים הוא סוג של שינוי קודש.

עי' בתד"ה שלא לשמן שכתבו וז"ל, לכאורה משמע דאירי בשינוי קודש כדמפרש בסיפא לשם מנחת חוטא לשם מנחת נדבה, והוא הדין שינוי בעלים כדמוכח בגמרא בפ"ק דזבחים (דף ד' ע"א), ושמא פשיטא ליה להש"ס בכל דוכתי דשינוי בעלים כשינוי קודש כתירוצו של רבה דמשני בגמרא כאן בשנוי קודש כאן בשנוי בעלים עכ"ל, וכעין זה כתבו בריש זבחים וז"ל, ועוד י"ל דשלא לשמן דמתניתין משמע בין שינוי קודש בין שינוי בעלים כמו ברייתא דרבי שמעון קמצה שלא לשמה דמוקי ריש פ"ק דמנחות (דף ב' ע"ב) בשינוי בעלים עכ"ל. מיהו בהשקפה הראשונה יש חילוק במשמעות דבריהם, דמלשונם בזבחים משמע שרצונם לומר שהלשון של שלא לשמן משמעותה היא לשם הדברים שהקרבן צריך לפעול, דהיינו שיפעל כקרבן עולה או שלמים, וכן שיפעל לתועלת הבעלים, אבל אין זה כולל לשם השם ואשים וריח וניחוח, אבל מלשון תוס' במנחות כאן משמע שכוונתם לומר

שלעולם הלשון של שלא לשמן מורה רק על שינוי קודש, רק שפשיטא שה"ה לשינוי בעלים, ולכן שאלה הגמ' בזבחים דף ד' ע"א שינוי בעלים מנלן, והא דפשיטא שה"ה לשינוי בעלים י"ל שהיינו משום שאזלי ששינוי בעלים הוא סוג מסוים של שינוי קודש, כי השם של הבעלים חל בגוף קדושת הקרבן, והקרבן נקרא העולה של ראובן וכדומה, וממילא עם חשב לשם אדם אחד הרי זה נחשב שהוא חשב לשם סוג אחר של קרבן, ושאלת הגמ' בזבחים שם היא מנלן שהקפידה התורה גם על שינוי קודש כזה, ובאמת י"ל שכן היא גם כוונת תוס' הנ"ל בריש זבחים, והיינו ששלא לשמן משמע גם שינוי בעלים כי גם שינוי בעלים הוא בכלל שם הקרבן, ואולי גם תוס' במנחות כאן לאחר שכתבו שידעה הגמ' שינוי בעלים כי פשיטא לה ששינוי בעלים הוא כשינוי קודש וכמו שביארנו שגם הוא במהותו הוא שינוי קודש, א"כ גם הם מודים ששינוי בעלים הוא בכלל הלשון של שלא לשמן.

והיסוד הנ"ל בענין מהותו של שינוי בעלים מצאתי שכתב המרומי שדה בזבחים דף ו' ע"ב שכתב שהרמב"ם סובר שאם שחט קרבנו לשם פלוני הרי זה נקרא שינוי השם, כי כיון שקי"ל שחטאת חלב לשם חטאת דם חשיב שינוי השם, הה"נ חטאת או תודתו של ראובן לשם שמעון (כלומר לשם חטאת או תודת שמעון), ונסתמך על מה שכתב הרמב"ם ברפ"ג מפסוה"מ שג' מחשבות הן, שינוי השם, וחוץ למקומו, וחוץ לזמנו, ולא הזכיר שינוי בעלים, והיינו משום דס"ל שכל שינוי בעלים הרי הוא במהותו שינוי השם.

שאינו נודב כל עיקר, אלמא קרי לנדבה נדר, שאני הכא דדריש מדשני קרא בדיבורי עכ"ל. צ"ע דאכתי לא מיושב עי"ז למה בר"ה שם צריכים ריבוי לנדבה, הלא התם לא שני קרא בדיבורי.

דף ב' ע"ב

(כא) בענין דברי רבי שמעון על היכא שמעשי מוכיחין.

ביאור דברי רבה ואבבי ורבא בשיטת רבי שמעון של מעשי מוכיחין.

עי' בגמ' דאמר רבה מעשי מוכיחין דקאמר ר"ש, סברא היא, דר"ש דריש טעמא דקרא, מחשבה דלא מינכרא פסל רחמנא, מחשבה דמינכרא לא פסל רחמנא. ופירש"י וז"ל, מחשבה דלא מינכרא, אם מכזב ואם לאו, פסיל רחמנא, דחשיב לה מחשבה, אבל מחשבה דמינכרא לכל שהוא מכזב, לא הוי מחשבה עכ"ל. וצ"ע איך זה שייך להענין של דרשינן טעמא דקרא, הלא רבי שמעון אינו אומר כאן טעמא דקרא, אלא הוא קובע גדר בענין מה נחשב מחשבה ומה לא נחשב מחשבה וכמו שפירש"י בדבריו הנ"ל.

מיהו להלן בדף ג' ע"ב מפרש רבא את דברי רבי שמעון בדרך הפכי, והיינו שאדרבה היכא שהוא חושב מחשבה דמינכרא, פוסל רבי שמעון, אבל היכא שחשב מחשבה דלא מינכרא, אינו פוסל, ופירש"י שם דהיכא שהדבר ניכר, ומעשיו מוכיחין שהוא משנה, חששה התורה שמא

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

ועיין גם בספר המצליח על הרמב"ם בפ"ג מהל' פסוה"מ שדייק כהנ"ל מדברי הרמב"ם שם דס"ל להרמב"ם ששינוי בעלים אחד הוא עם שינוי קודש.

(יט) בא"ד.

וז"ל, ועוד קשה למה לי למדרש התם בפרו של אהרן משלו ולא משל מעשר, תיפוק ל' כדאמרינן בסיפרי בפרשת ראה אנכי בענין דממעט עולות משום דכתיב גבי מעשר ואכלת, ופרו של אהרן לשריפה קאי וכו', ומיהו אכתי קשה למה לי כמשפט לענין חולין גבי עולת העוף תיפוק ליה מדרשא דסיפרי דהא אינה נאכלת עכ"ל. צ"ע דמואכלת חזינן רק שמצד דיני מעשר שני אי אפשר להביא פרו של כהן גדול או עולת העוף ממעות מעשר שני, וא"כ צריכים את המיעוטים כדי לחדש שנאמר דין גם בפרו של כהן גדול, וכן בעולת העוף, שלא יבואו ממעות מעשר שני.

(כ) תד"ה קרי.

וז"ל, משמע מהכא דכל היכא דכתיב נדר, נדר דוקא, ונדבה, נדבה דווקא, וכן בפ"ק דר"ה (דף ו' ע"א) לענין בל תאחר, ואפילו לר"מ דפ"ק דחולין (דף ב' ע"א) דדריש טוב אשר לא תדור, טוב מזה ומזה

יאמרו אנשים שמותר לשנות, ולכן פסלה, אבל היכא שלא מינכרא, יחשבו שהקרבתן הוא באמת הקרבן שהוא שוחט לשמו. ונראה שגם רבה סובר שלפי רבי שמעון טעם הפסול הוא שמא אנשים יאמרו שמותר לשנות בקדשים, רק שהוא סובר איפכא, והיינו שהיכא שהוא מחשב מחשבה דמינכרא שהיא שקר, לא ילמדו לשנות בקדשים, כי יבינו שמחשבה כגון זו בודאי אסורה, אבל היכא שהוא מחשב מחשבה שלא מינכרא שהיא שקר, וכגון היכא שהוא שוחט חטאת לשם עולה, מי שיודע שבאמת היא חטאת יחשוב שמותר לשנות כי זה שינוי קטן, ומש"ה אמר רבה שרבי שמעון דורש טעמא דקרא.

ולפ"ז מיושב למה הקפיד רש"י דוקא כאן בדברי רבה לומר שהכוונה במחשב בקדשים היא שהוא אומר את מחשבתו בפה, ולא כתב כן לעיל על המשנה, דלפי הנ"ל אתי שפיר, כי מכיון דס"ל לרבי שמעון שטעם הפסול הוא כי התורה חששה שיחשבו שמותר לשנות בקדשים, א"כ זה שייך רק היכא שהוא אומר את מחשבתו בפה, אבל לא כשהוא חושב לחוד.

מיהו מדברי רש"י הנ"ל שהבאנו משמע שמחשבה דמינכרא אינה פוסלת כי מצד עצם מהותה אינה בגדר מחשבה. ועוד דלפי הנ"ל איך הוכיח רש"י משליחות יד, הלא שם הרי זה לכאורה גזירת הכתוב שצריכים דיבור, אבל כאן אנו רוצים לומר שצריכים דיבור כי כל הטעם של הפסול הוא כדי שלא יחשבו אנשים שמותר לעשות כן, וכי נאמר שגם בשליחות יד צריכים דיבור כי אז ילמדו לשלוח יד.

והנה יש לומר גם ביאור אחר בענין איך דברי רבי שמעון כאן שייכים לטעמא דקרא (ודלא כדרכו של רש"י שמחשבה דמינכרא אינה בגדר מחשבה), דהנה כבר הבאנו לעיל באות ט"ו שני צדדים בענין איך פועלת מחשבת שלא לשמן, א', שהמחשבה מסלקת את הסתמן לשמן, ב' שלעולם הסתמן לשמן אינה מסולקת ע"י מחשבתו, רק שמחשבת שלא לשמן היא מחשבה הפוסלת. והנה רבי שמעון דורש טעמא דקרא, וסובר שבציור שלא שייך הטעם אמרינן שהתורה לא קבעה את הדין, ומעתה י"ל שרבי שמעון סובר שהטעם למה התורה פסלה כשיש מחשבת שלא לשמן הרי זה משום שהמחשבה מסלקת את מה שסתמן לשמן, ובזה סובר רבי שמעון שהיכא שמעשיו מוכיחין נגד מחשבתו, ומחשבתו מזויפת מתוכה, מחשבה כזו אינה יכולה לשנות את מהות המנחה, אבל אם מחשבת שלא לשמן היא מחשבה הפוסלת, יש פחות סברא לומר שהיכא שמעשיו מוכיחין נגד מחשבתו אין המחשבה פוסלת, כי לפי הדרך הזה המחשבה היא דבר חיצוני שפוסל את המנחה, וא"כ בזה י"ל שגם כשמעשיו מוכיחין נגד המחשבה, בכל זאת המחשבה פוסלת, וא"כ כוונת רבה היא לומר שכיון שרבי שמעון דורש טעמא דקרא, הרי הוא סובר שהדין של התורה כאן אינו גזיה"כ של מחשבה הפוסלת, אלא טעם יש לדבר, והיינו שמחשבתו עוקרת את מה שסתמן לשמן, מש"ה הרי הוא סובר שהיכא שמעשיו מוכיחין אין הקרבן פסול.

והנה ע"י בשט"מ באות י' שהקשה שנימא שעולת העוף שמלקה לשם חטאת

העוף והבדיל עלתה לשם חובה כי מעשי מוכיחין שהיא עולת העוף שהרי בחטאת העוף אין מבדילין, ותי' השט"מ שהחילוק בין היכא שהבדיל להיכא שלא הבדיל אינו ניכר כל כך לעינים ולכן אין זה נחשב שמעשי מוכיחין. ונראה שדבריו מובנים היטיב לפי מה שביארנו שהטעם למה אם מעשיו מוכיחין אין מחשבתו פוסלת הרי זה כי אנשים לא יחשבו שמוותר לשנות שינוי כזה קיצוני שניכר לעינים, דלפ"ז שפיר חילק שהיכא שאין השינוי ניכר לעינים הרי זה כמו היכא שאין מעשיו מוכיחין, אבל לפי הביאור השני שכתבנו, דהיינו שבכה"ג שמעשיו מוכיחין אין זה מחשבה שיכולה לעקור את הסתמן לשמן, לכאורה אין מקום לחלק כחילוקו. ברם חזינן שגם רש"י לפי דרכו ש"אין זה מחשבה" כתב שניכר לכל שהוא מכוב.

והנה לפי מה שאמר רבה שטעמו של רבי שמעון הוא משום דדריש טעמא דקרא, א"כ לכאורה כמו שלענין פסול הרי הוא דורש טעמא דקרא, הה"נ לענין הלאו של לא יחשב, דגם בנוגע להלאו הרי הוא דורש טעמא דקרא, וסובר שהיכא שמעשיו מוכיחין אינו עובר בהלאו (וגם עצם העובדא שהמנחה עולה לשם חובה הרי זה סיבה לומר שאין לאו).

והנה אביי מקשה על רבה שלפי רבי שמעון גם שינוי בעלים צריך להיות כשר, ועל זה השיב רבה שרבי שמעון דורש טעמא דקרא ומש"ה הרי הוא מכשיר רק שינוי קודש דמינכרא אבל לא שינוי בעלים דלא מינכרא, ופירש"י שאביי עצמו מתרץ את הסתירה בדברי רבי שמעון כרבא או רב אשי להלן שרבי שמעון מכשיר רק

היכא דלא מינכרא, ולעולם אין חילוק בין שינוי קודש לשינוי בעלים אלא גם שינוי בעלים כשר לדידי'. ולפ"ז י"ל שגם אביי סובר שרבי שמעון אתי לטעמי' דדריש טעמא דקרא כמו שפירש"י לפי רבא, וכן פי' שם לפי רב אשי.

והנה תוס' פירשו שאביי סובר שאי אפשר לחלק בין שינוי קודש לשינוי בעלים, ואם בשינוי קודש כשירה ה"ה לשינוי בעלים. ולפי פירוש זה י"ל שאביי אינו סובר שיש כאן טעמא דקרא ושרבי שמעון אתי לטעמי' דדריש טעמא דקרא, ולכן אם רבי שמעון סובר ששינוי קודש אינו פוסל כי היא מחשבה דמינכרא כן צריך להיות גם בשינוי בעלים אע"פ ששינוי בעלים לא מינכרא. ובאמת כן משמע מלשון רבה שאמר לאביי שרבי שמעון סובר שיש כאן טעמא דקרא דמשמע שאביי אינו סובר דבר זה, ולא שגם הוא מודה שיש כאן טעמא דקרא רק דס"ל שלפי הטעמא דקרא יוצא כרבא או כרב אשי.

ומעתה לפי הדרך שטעמו של רבי שמעון אינו משום דדריש טעמא דקרא יש לומר שני צדדים בביאור הדין שהיכא שמעשיו מוכיחין אין מחשבתו פוסלת, דמצד אחד י"ל שרבי שמעון סובר שבכלל אין זה בגדר מחשבה אשר לפ"ז גם אינו עובר בלא יחשב, אבל מצד שני י"ל שלעולם מודה רבי שמעון שזה בגדר מחשבה, רק שהוא סובר שנאמר דין בקדשים שאם מעשיו מוכיחין נגד מחשבתו אין המחשבה פוסלת ואינה גורמת שלא עלו לשם חובה, אשר לפ"ז

הרי הוא שפיר עובר בלא יחשב (אם לא כמו שצדדנו לעיל שעצם העובדא שהמנחה עולה לשם חובה הרי זה סיבה לומר שאין לאו). מיהו צ"ב דהא דאם הוא סובר מצד הסברא ששפיר נחשבת מחשבה מנין לו שאינה גורמת פסול וכן שלא עלו. ודוחק לומר שכך קיבל הלכה למשה מסיני.

ועי' בשט"מ באות ט"ו שכתב שהיכא מעשיו מוכיחין הרי זה כאילו קמץ לשמה, ומשמע דס"ל לרבי שמעון שבכלל אין זה בגדר מחשבה.

ועי' ברש"י ד"ה בלולה שכתב שרבי שמעון פליג בתרתי, חדא בזה שאינו פוסל מנחת חוטא, ועוד במה שהוא סובר שמנחת נדבה גם עולה לשם חובה, ואם נאמר דס"ל לרבי שמעון דלא מיקרי בכלל בגדר מחשבה, א"כ הרי הוא חולק רק בדבר אחד, והיינו בזה שהוא סובר שאין זה בגדר מחשבה, אבל אם נאמר שהוא מודה דחשיב שפיר בגדר מחשבה, רק שהוא סובר שמחשבה כזו אין בכחה לפסול, א"כ יש באמת שתי מחלוקות, חדא באם מחשבה כזו יכולה לפסול, ועוד מחלוקת באם מחשבה כזו יכולה לפעול שלא יעלו לשם חובה, שהרי הי' אפשר לחלק ביניהם.

והנה עי' ברש"י בד"ה אבל מחשבה דמינכרא שכתב וז"ל, אבל מחשבה דמינכרא לכל שהוא מכזב, לא הוי מחשבה, הך מחשבה דקדשים הוצאת דיבור בפה הוא כדאמרי' בבבא מציעא על כל דבר פשע לחייב על המחשבה כמעשה, דאי לאו מוציאו בפה מחשבתו למאי נחייב לה עכ"ל. וכבר הערנו למה כתב רש"י דבר

זה שצריכים דיבור דוקא כאן בנוגע לדברי רבי שמעון שמחשבה דלא מינכרא אינה פועלת דינים, ולא לעיל בדבריו על המשנה, דהתם הי' צריך להגדיר מה נחשב שלא לשמן. והנה לעיל כתבנו שדוקא כאן צריכים להעובדא שצריכים דיבור כי רק לפ"ז מתוקמה הטעמא דקרא לפי רבה, ונשארנו קשה דלפ"ז אי אפשר להביא ראיה משליחות יד, כי שם הרי זה לכאורה גזירת הכתוב, אבל כאן אנו רוצים לומר שצריכים דיבור כי כל הטעם של הפסול הוא כדי שלא יחשבו אנשים שמותר לעשות כן. מיהו נראה שאפשר לומר שגם לפי אביי צריכים דיבור אע"פ שאינו סובר את הטעמא דקרא של רבה, והיינו כסברת הגרי"ז וכדלהלן, דהנה עי' בזבחים בדף ד' ריש ע"ב דאמרינן ששינוי קודש הוא "מחשבה בעלמא", וכתבו תוס' וז"ל, ואפילו יהא צריך דיבור, כיון דליכא מעשה הוי כמחשבה בעלמא עכ"ל, ושמעתי בשם הגרי"ז שי"ל אחרת מתוס', והיינו שי"ל שאפילו אם בעינן דיבור אבל אין הכוונה שהדיבור הוא הדבר שפוסל, אלא לעולם המחשבה היא הדבר שפוסל, רק שנאמר תנאי בהמחשבה שאינה נחשבת מחשבה די חזקה עד שהוא מוציאה בפיו, אבל מ"מ כשהוא מוציאה בפיו, המחשבה היא הדבר שפוסל ולא הדיבור.

ומעתה י"ל שגם רש"י סובר כהנ"ל, והא דכתב רש"י שצריכים דיבור דוקא כאן על דברי ר"ש הרי זה משום שכוונתו לומר שהרי חזינן מהדין של דיבור שנאמרו דינים בנוגע לחזקת המחשבה, דהיינו שצריכים מחשבה שהיא קבועה וחזקה, ולא סגי במחשבה בעלמא שעוברת בראשו,

בתמורה דף ג' ע"א אמרינן שלוקין על תמורה כי אע"פ שהיא ע"י דיבור לחוד ואין לוקין על לאו שאין בו מעשה אבל שאני תמורה שבדיבורי קא עביד מעשה, דהיינו העובדא שהבהמה השני מתקדשת, וקשה דאמרינן בזבחים דף כ"ט ע"ב שהמחשב בקדשים מחשבה שאינו נכונה עובר על הלאו של לא יחשב אבל אינו לוקה משום שהוא לאו שאין בו מעשה, וקשה למה לא אמרינן גם בזה דחשיב מעשה כי בדיבורי קא עביד מעשה, דהיינו העובדא שהקרבת נפסל, והבאנו שם כמה תירוצים על זה. מיהו לפי דברינו כאן י"ל שבתמורה הלאו הוא על הדיבור, ולכן מהני מה שבדיבורי קא עביד מעשה, אבל בפיוגול ושלא לשמו הלאו של לא יחשב הוא על המחשבה וכדכתיב לא יחשב, ואפילו אם צריכים דיבור, אבל הרי זה רק כדי להוכיח או לחזק את מחשבתו, וא"כ י"ל שעל מחשבה לא אמרינן שלוקין, אפילו כשבמחשבתו קא עביד מעשה. ברם עיין בשט"מ בתמורה דף ד' ע"ב באות א' שכתב שגם על מחשבה שייך לומר דחשיב מעשה היכא שבמחשבתו קעביד מעשה..

וי"ל עוד דהא דלא סגי בתמורה במחשבה אלא צריכים דיבור הרי זה כי תמורה היא ענין של חלות הקדש על הבהמה השני, וא"כ י"ל שכדי להחיל חלות לא סגי במחשבה אלא צריכים דיבור, וכמו שכתב הר"ן בריש בפסחים שהפקר בלב לא מהני כי הוי דברים שבלב, אבל בשלא לשמן י"ל שאין זה בגדר חלות שם של פסול על הקרבן, ואפילו בפסח וחטאת, אלא יסוד הפסול הוא בזה שהמחשבה שלו מונעת את הזריקה מלהתיר. וגם בפיגול

ומש"ה שפיר סובר רבי שמעון שנאמר גם עוד דין בנוגע לחזוק המחשבה והיינו שלא תהא מחשבה אשר מעשיו מוכיחים נגד המחשבה.

ולפי מה שדימה רש"י לשליחות יד צ"ל שכן הוא גם בשליחות יד, והיינו שצריכים דיבור כי רק על ידי שהוציא את הדבר מפיו הרי זה קובע שהמחשבה היא מחשבה חזקה אצלו.

מיהו דברינו הנ"ל אתי שפיר רק אם נאמר שמה שהוא מוציא את המחשבה בפיו, דבר זה עצמו מחזק אצלו את הגמירת דעתו להמחשבה, דלפ"ז שפיר חזינן מדבר זה שנאמרו דינים בנוגע לאיכות המחשבה, אבל אם נאמר שצריכים דיבור רק כדי לגלות לנו שכך היא מחשבתו א"כ אין מזה ראי' שנאמרו דינים בנוגע לאיכות המחשבה.

והנה תוס' בב"מ כתבו שבשליחות יד צריכים דיבור משום דכתיב על כל דבר פשע, ונראה שלפ"ז אי אפשר להביא ראי' לקדשים משליחות יד וכמו שכתב רש"י, כי לפי תוס' אין ראי' שבשליחות יד הדיבור הוא משום שבלי דיבור אין המחשבה נחשבת מחשבה רצינית וגמורה, אשר נוכל ללמוד מזה שנאמרו דינים באיכות המחשבה, אלא יתכן שזה גזירת הכתוב של דיבור רק גבי שליחות יד כמו שנקטנו לעיל, ובאמת הרא"ש בריש הלכות ספר תורה כתב שאע"פ שבשליחות יד צריכים דיבור משום דכתיב על כל דבר פשע אבל בפיוגול סגי במחשבה גרידא.

והנה בספרי על זבחים באות י"ט* סק"ב הבאנו את קושיית האחרונים, דהנה

י"ל שאין זה בגדר חלות שם אלא שהמחשבה מונעת את הזריקה מלהתיר, ועל אכילת בשר שלא הותר מהטעם הנ"ל חייבה התורה מלקות וזכרת, ומכיון שהמחשב אינו מחיל חלות שם של פסול, סגי במחשבה בלי דיבור, וכן י"ל שמהאי טעמא לא שייך לומר בזה שבדיבורי או במחשבתו קעביד מעשה, כי באמת אינו עושה שום מעשה אלא רק מעכב את היתר הזריקה.

והנה בשבועות דף כ"ו ע"ב אמרינן שהקדש בלב מהני, הרי ששפיר אפשר להחיל חלות ע"י מחשבה בלב. מיהו שאני התם דילפינן כן מהא דכתיב כל נדיב לב, ולא ילפינן משם לעלמא. וגדולה מזה שמעתי בשם רבי חיים עוזר, דהא דלא סגי מחשבה בתמורה אע"פ שגם שם הרי זה ממש ציור של החלת הקדש, הרי זה כי תמורה היא עבירה, ולכן לא שייך לומר על זה כל נדיב לב.

כב) מנחת נדבה הרי היא כאשם לפיכך קמצה שלא לשמה כשירה.

עי בשט"מ באות ו' שכתב וז"ל, מה אשם כשר כדדריש פ"ק דזבחים (דף י' ע"ב) דכתיב בחטאת אותה דממעט כל שאר זבחים דכשרין בשלא לשמן עכ"ל. הנה לכאורה דבריו תמוהין, דכדף י' שם אמרינן ש"אותה" היא לאו דוקא, והא שבאשם צריכים לשמו ילפינן מהיקשא לשלמים בקרא זאת התורה, והא דכשר ולא עלה י"ל שגם זה ילפינן מההיקש לשלמים,

דהא שלמים כשרין ולא עלו מקרא דמוצא שפתיך תשמור. מיהו צ"ע למה מקשינן לשלמים יותר מלחטאת הלא גם חטאת כתובה בהפסוק של זאת התורה.

וצ"ל באמת כדברי השט"מ הנ"ל כאן ש"אותה" שכתוב בחטאת הוא מיעוט על שאר קדשים, ומה שאמרינן בזבחים דף י' שאותה היא לאו דוקא, הרי זה רק לפי רבי אליעזר שפוסל אשם שנזבח שלא לשמו, אבל לפי רבנן הרי זה דוקא (אע"פ ששייר פסח עיי"ש), וכן נראה כוונת רעק"א בגליון הש"ס בדף י' שם שציינ לתוס' בדף נ"ה ע"א שם בד"ה מה וכו' שכתבו גם הם שטעמייהו דרבנן דמכשרי אשם שנזבח שלא לשמו הוא ממייעוטא דאותה.

ועיין עוד להלן באות כ"ט.

כג) עולת העוף שמלקה למעלה לשם חטאת העוף תרצה.

ופירש"י שכוונת הקושיא היא למה תנן בפרק קדשי קדשים שלא עלתה. ולכאורה דבריו צ"ע שעל המשנה ההיא לא קשה כי י"ל שאזלא כרבנן, כמו המשנה במנחות כאן שאזלה כרבנן שסוברים שלא עלתה לשם חובה אפילו היכא שמעשי מוכיחין, וא"כ ביותר הי' לו לרש"י לפרש שהקושיא היא למה אמר רבי שמעון רק שאין המנחות דומות לזבחים, דמשמע שעופות שפיר דומים לזבחים, והרי גם בעופות יש מציאות של מעשיו מוכיחין.

כד) עוד בענין עולת העוף שמלקה לשם חטאת העוף.

בענין היכא שלפי מחשבתו הרי הוא עושה דבר מיותר שאין בו צורך, האם זה נחשב שמעשיו מוכיחין דלא כמחשבתו.

עי' בשט"מ באות י' שהקשה וז"ל, וא"ת תיקשי לי' עולת העוף שמלקה לשם חטאת העוף והבדיל תרצה, מעשי' מוכיחין עלי' דמכזב, דאי חטאת העוף (היא) לא בעי הבדלה עכ"ל, ובההערה בהגליון יש הוספה בזה"ל, ואף לראב"ש בזבחים דף ס"ה ע"ב דס"ל דמבדילין בחטאת העוף (ומאי לא יבדיל אין צורך להבדיל), מ"מ לכתחילה לא בעי הבדלה וכמש"כ שם עכ"ל, פי' דאע"פ שאם הבדיל חטאת העוף הרי היא כשירה, אבל אין דין לכתחילה שיבדיל, ומש"ה הרי זה נחשב שמעשי' מוכיחין, כי אם זה חטאת עוף יוצא שעשה דבר מיותר, ובודאי לא הי' עושה כן, ולכן הרי זה נחשב שהעובדא שהבדיל מוכיח. מיהו עי' בהגהות מלאכת יו"ט בסוף המס' שכתב איפכא, והיינו דכיון שחטאת העוף כשירה גם אם הבדיל, אין זה נחשב שמעשי' מוכיחין, דבשלמא אם הי' דין שלכתחילה לא יבדיל, אז העובדא שהבדיל הי' שפיר נחשב הוכחה שזה עולת העוף, אבל כיון שאין איסור להבדיל בחטאת עוף אין זה נחשב שמעשיו מוכיחין שזה עולת העוף.

והנה תוס' כאן בד"ה זריקה וכו' מקשים שנימא שהניתנין בד' מתנות שנתנן לשם ניתנין במתנה אחת לירצו כי מעשיו

מוכיחין שזה מן הניתנין בארבע מתנות, והשט"מ באות כ"ח הוסיף בקושיית תוס' הנ"ל שבודאי הרי זה נחשב שמעשיו מוכיחין כי אם זה קרבן שטעון רק מתנה אחת למה זורק הוא יותר מתנות, הלא הוא עובר בזה על בן תוסיף, ועל זה תי' השט"מ וז"ל, וי"ל דאמרינן מיד שנתן מתנה אחת איתעבדא מחשבתו, ומה שנתן מכאן ואילך מיא בעלמא קא זריק עכ"ל, הרי שהוא סובר שמיקרי שאין מעשיו מוכיחין אע"פ שע"ז נצטרך לומר שהוא עושה דבר מיותר, וזהו כהמלאכת יו"ט.

והנה תוס' בד"ה עולת העוף שמלקה למעלה לשם חטאת העוף כתבו וז"ל, קס"ד אע"ג דכשירה בחטאת, מכל מקום אין דרך לעשות למעלה שלא יפול הדם לארץ קודם שיבוא למטה למצוה עכ"ל. ולפי השט"מ באות י' היו יכולים לתרץ דכיון שבחטאת העוף לעלות לראשו של מזבח הוא דבר מיותר, הרי זה נחשב שמעשיו מוכיחין שזה עולת העוף. מיהו יש לדחות שאולי תוס' מודים להשט"מ רק שרצו לתרץ שאפילו אם הי' כבר נמצא בראשו של מזבח, ומלק שם חטאת העוף, בכל זאת הרי זה נחשב שמעשיו מוכיחין כי אם הי' חטאת העוף הי' יורד כדי שלא להפסיד את הדם.

כה) תד"ה שחיטה אחת לכולן.

בענין הגדר של עבודת מנחה בכלי לפי רבי שמעון.

וז"ל, אבל תימה קצת אמאי לא פליג בקבלה דמנחות דאיפשר נמי לבטלה לר"ש

כדלקמן פרק הקומץ רבה (דף כ"ו ע"א) מאי טעמא דרבי שמעון, בא לעובדה ביד עובדה בימין כחטאת, א"כ לא בעו קבלה עכ"ל. ועי' בשפת אמת שכתב ליישב את קושייתם בזה"ל, אפשר ליישב דשאני הולכה, כיון דאפשר לשחוט בצד המזבח וזורק, א"כ נהי דעשה הולכה שלא לשמה, הוי כלא הלך כלל, ומ"מ הלא בא הדם למזבח, אבל בקיבל בשמאל שלא לשמה, נהי דהי' יכול לעשות בימין בלי קבלה, מ"מ עכשיו דעשה בשמאל, ע"כ מעכב הקבלה ופוסל בה המחשבה עכ"ל. ולכאורה דבריו צריכים ביאור כי סוף סוף אינו חייב לעשות קבלה. ועי' גם בחידושי הגרי"ז על מנחות שתי' כהשפת אמת.

והנה יש לחקור בהא שרבי שמעון סובר שיכול לעובדה ביד ויכול לעובדה בכלי, דמצד אחד י"ל שע"י שני הדרכים מתקיים אותו קיום של עבודת הקרבת המנחה, רק שיש שני דרכים איך לעשותה, אבל מצד שני י"ל שהם שני קיומים נפרדים של עבודת המנחה. ונראה שדברי השפת אמת נכונים רק אם נאמר כהצד השני, כי לפי הצד הזה אי אפשר להשיג את הקיום המסוים הזה של עבודת מנחה בלי לעשות קבלה, ואת הקיום השני הרי לא עשה, אבל לפי הצד הראשון שהכל הוא אותו קיום של עבודת מנחה, א"כ יוצא שכדי להשיג את אותו קיום אפשר לבטל את הקבלה ולעובדה ביד.

והנה החידושי הגרי"ז בדבריו שם כתב שמדברי תוס' כאן משמע שלפי רבי שמעון כשהוא בוחר לעובדה בכלי, ונותן את הקומץ בכלי שרת, נעשה קידוש קומץ.

והנה הא ודאי שמוכח שתוס' סוברים שכשהוא נותן את הקומץ בכלי שרת יש על זה שם של עבודה, ואין כוונת רבי שמעון לומר שהוא יכול לבחור אם לעובדה ביד בימין או לא לעשות שום עבודה אלא להקטירו בכלי ושלכן יכול הוא לעשות כן אפילו בשמאל, דלפי זה בכלל אין התחלה לקושיית תוס', כי לפ"ז פשיטא באמת שאין מחשבה פוסלת בה ואין צורך לאומרו, כי זה יותר פשוט מהא שר"ש סובר שאין מחשבה פוסלת בהולכה, כי התם בזבח, עכשיו שהוא עושה הולכה, הרי היא עבודה, רק שהי' יכול לבטלה, אבל הכא במנחה כשהוא נותנו בכלי, אין על זה בכלל שם של עבודה, אבל איך שהדברים מובאים בחידושי הגרי"ז שם דקדק הגרי"ז לומר שמתוס' חזינן שהם סוברים שנעשה קידוש קומץ, וצ"ע למה דקדק לומר כן, הלא ידוע היסוד שכשהוא נותן את הקומץ בכלי מתקיימים שני דברים, א', עבודת קבלה, ב', קידוש קומץ, וא"כ למה הוצרך להדגיש שנעשה בזה קידוש קומץ.

ונראה דהיינו משום דאי משום העובדא שיש בנתינתו עבודת קבלה הי' אפשר לקיים קושיית תוס' כהדרך שכתבנו לעיל, דהיינו שבין ביד ובין בכלי הרי זה נחשב אותו קיום של עבודת הקרבת מנחה, רק שיש שני דרכים איך לעשותה, ולכן שפיר יוצא כקושייתם שאפשר לבטל נתינתו בכלי ולעובדה ביד ולהשיג אותו קיום של עבודת מנחה, אבל מכיון שע"י נתינתו לכלי נעשה קידוש קומץ א"כ יוצא שכשהוא עובדה בכלי הרי זה סוג אחר של

קומץ מהיכא שהוא עובדה ביד, ולכן שייך לומר כתירוצו על קושייתם, והא שנקט באמת שמשמע מתוס' גם שנעשה קידוש קומץ, י"ל דהיינו משום שזה פשוט לו שאם לפי רבי שמעון כשהוא נותנו בכלי מתקיימת בזה עבודת קבלה, וכמו שכתבנו שמוכח מקושיית תוס' ה"ה לקידוש קומץ, כמו בקבלת הדם של זבחים.

וע"ע בספרי על זבחים בחלק א' אות תל"ד.

כו) תד"ה זריקה אחת לכולן. גדרים שונים בענין מתי נחשב שמעשיו מוכיחין.

וז"ל, ואף על גב דיש במתנה אחת ויש במתן ארבע, פ"י בקונטרס דתנן אם ניתנו כולן במתנה אחת כיפר עכ"ל, פ"י דמשום כך בנייתנין במתנה אחת שנתנן לשם הניתנין בד' מתנות, ונתן רק מתנה אחת, אין הדבר ניכר שאינו מן הניתנין בד' מתנות, וצ"ע מה היתה קושייתם, הלא ההיכר שזה קרבן של מתנה אחת באה רק אחרי שהוא מפסיק ואינו זורק עוד מתנות, אבל כל זמן שהוא עוסק בהמתנה הראשונה לא ניכר כלום, וא"כ אפילו אם בנייתנין בד' מתנות היו כל הארבע מתנות מעכבות, אבל בכל זאת בשעת המתנה הראשונה אין מעשי' מוכיחין. וצ"ל שאזלי שבשביל להיות נחשב מעשי' מוכיחין אין אנו צריכים שבשעה שהוא מחשב יהיו מעשי' מוכיחין נגד מחשבתו, אלא סגי בזה שהוא חושב לשם קרבן שמעשיו של אותו קרבן מוכיחין נגד הקרבן שיש לפנינו.

מיהו תוס' בעצמם כתבו לא כך להלן בסמוך, והיינו שכתבו שצריכים שיהי' מוכח בשעה שהוא חושב וז"ל, ומיהו קשה דהניתנין במתן ד' שנתנן לשם ניתנין במתנה אחת לירצו דמעשיהן מוכיחין כשיתן השניים, וי"ל דבשעה שנתן הראשונה שלא לשמו עדיין אין מעשיהן מוכיחין עד שיתן האחרון, ובשני' אין מחשבה פוסלת כדתנן בפ' בית שמאי דבמתנה אחת כיפר עכ"ל. ובאמת הכא בזורק מתנה אחת לשם הטעון ארבע מתנות הדבר הוא יותר פשוט לומר כן, כי להלן בנייתנין במתן ד' לשם ניתנין במתנה אחת הי' אפשר לומר שמסתכלים על כל הד' מתנות כאחת אע"פ שעכשיו הוא נותן רק את הראשונה, אבל הכא בנייתנין במתנה אחת לשם הניתנין במתן ד' הרי ההיכר בא רק אחרי שפירש לגמרי מלזרוק עוד.

ויש לתרץ את קושייתנו הנ"ל על תוס' בדרך אחרת, והיינו שהיכא שזרק הטעון מתנה אחת לשם הטעון מתן ד', הדבר ניכר כבר בשעת המתנה הראשונה, והיינו משום שכיון שהקרבן טעון רק מתנה אחת הרי הוא שופך את כל הדם, ואינו משאיר דם בשביל עוד מתנות, וא"כ מעשיו מוכיחין שהוא עושה הטעון מתנה אחת ולא הטעון ד' מתנות, כי בהקושיא חשבנו שהטעון ד' מתנות אינו כשר בפחות מזה, וא"כ כשהוא חושב לשם מתן ד' בע"כ צ"ל שהוא חושב לשם קרבן שצריכים לעשות בו לעיכובא ד' מתנות, והרי מעשיו מוכיחין שהוא עושה רק מתנה אחת, שהרי לא שיר דם.

והנה כבר הבאנו שבהמשך דבריהם מקשים תוס' למה פסלינן היכא שזרק

הטעון ד' מתנות לשם הטעון רק מתנה אחת הלא מעשיו מוכיחין, ותיירצו תוס' שאם חשב בשעה שהוא זורק את המתנה הראשונה הרי באותה שעה לא ניכר כלום, כי יכול להיות שהקרבן הוא באמת קרבן שטעון רק מתנה אחת, ולכאורה צ"ע שהרי איירי שלא שפך את כל הדם, כי הוא צריך דם בשביל המתנות האחרונות, וא"כ שפיר ניכר שזה קרבן שטעון ד' מתנות, כי אם הוא קרבן שטעון רק מתנה אחת, וכמו שהוא חושב במחשבתו, ה"י צריך לשפוך את כל הדם. מיהו י"ל שהטעון מתנה אחת כשר גם אם שפך רק מקצת מהדם, ואפילו אם הקרבן כשר רק בדיעבד, אבל לכתחילה צריכים לשפוך את כל הדם, אבל מכיון שכשר בדיעבד גם על ידי שפיכת מקצת הדם, הרי זה נחשב שאין מעשיו מוכיחים, וכמו שכתבו בתחילת דבריהם בשם רש"י שמתן א' לשם מתן ד' נחשב אין מעשיו מוכיחין כי גם קרבן הטעון ד' מתנות כשר בדיעבד ע"י מתנה אחת לחוד.

והנה השט"מ כתב כתירוץ של תוס' בשם רש"י על מתן אחת לשם מתן ד', והמשיך להקשות את הקושיא השני של מתן ד' לשם מתן אחת, אבל הקשה רק על היכא שהוא חושב בשאר הג' מתנות ולא בהמתנה הראשונה, ונראה דהיינו משום שהוא סובר שהתירוץ שתיירצו תוס' על מתן א' לשם מתן ד' מתרץ גם מתן ד' לשם מתן א' כשהוא מחשב בהמתנה הראשונה, גם בלי מה שכתבו תוס' שהיכר בא רק אחר כך, אלא גם בלא זה יש לתרץ שבשעת מחשבתו בכלל אין הכרח שיבוא היכר אח"כ כי אולי יסתפק רק במתנה אחת שהרי הניתנים בארבע

מתנות כשרים בדיעבד גם אם נתן רק מתנה אחת, ואפילו אם מספיק אם ההיכר יבוא אח"כ, אבל הא מיהא בעינן שבשעת המחשבה יהי ברור שאח"כ יהי ניכר, ולכן הקשה השט"מ את הקושיא השני רק על היכא שהוא מחשב בהג' האחרונות. מיהו בתיירצו השני חזר לכתוב כתירוץ של תוס' על היכא שחשב בהמתנה הראשונה של הטעונה ד' מתנות לשם הטעון רק מתנה אחת, וצ"ע.

והנה לכאורה כדי להקשות על מתן ד' לשם מתן א' כשהוא חושב בהג' מתנות האחרונות, מספיק לומר שזה נחשב מעשיו מוכיחין נגד מחשבתו כי הקרבן שהוא חושב עליו אינו טעון יותר ממתנה אחת. מיהו השט"מ באות כ"ח הוסיף לומר שאם הוא מוסיף מתנות בקרבן הטעון רק מתנה אחת הרי הוא עובר בבל תוסיף. ולכאורה כתב כן כי הוא סובר שלא מספיק בזה שמעשיו מוכיחין נגד מה שהוא עצמו חושב אלא צריכים שמעשיו יוכיחו שהוא עצמו אינו רוצה בכלל את מחשבתו, ולכן הוסיף שבודאי הוא עצמו אינו רוצה שיהי בן מתנה אחת כי אז הרי הוא עובר בכל תוסיף, אבל בלי כל תוסיף אולי הוא רוצה שיהי בעל מתנה אחת עם הוספת עוד מתנות (אבל במחבת ומרחשת הרי הוא עושה דבר אחר לגמרי ממחשבתו, וא"כ רואים שאינו רוצה כמו מחשבתו) וז"ל השט"מ בקושייתו, אבל הניתנין מתן ד' לשם מתן אחת, ונתן מתן ד', אמאי לא עלו ולא מעשיו מוכיחין, הלא מעשיו מוכיחין, דודאי פסולות, דקא עבר על כל תוסיף עכ"ל.

והנה השט"מ תי' על זה בתיירצו

הראשון וז"ל, וי"ל דאמרינן מיד שנתן מתנה אחת איתעבדא מחשבתו, ומה שנתן מכאן ואילך מיא בעלמא קא זריק עכ"ל, פי' דממילא אין בזה משום בל תוסיף.

והנה אי אפשר לומר שהשט"מ קאי בדבריו אלו על היכא שהוא זורק את הג' מתנות לשם הניתנין במתנה אחת, כי הרי הוא זורק את הג' מתנות האחרונות לשם הטעון מתנה אחת, וא"כ איך אפשר לומר שהוא מתכוין לזריקת מים בעלמא. וצ"ל שהשט"מ בקושייתו קאי על מחשבה בשעת זריקת המתנה הראשונה לשם קרבן הטעון מתנה אחת, ודלא כמו שנקטנו לעיל שהוא קאי על המחשב בשעת זריקת הג' מתנות האחרונות (ושעל המחשב בשעת זריקת המתנה הראשונה ס"ל שבכלל לק"מ), וגם על זה קשה לו שיהי' נחשב מעשיו מוכיחין כי הוא עתיד לזרוק עוד מתנות, וס"ל שאין מסתכלים על המתנה הראשונה בפני עצמה, אלא מסתכלים על ארבעתן יחד, באופן שיוצא שחישב בעבודה שמעשי' מוכיחין, וכבר כתבנו סברא זו לעיל, ועל זה תי' דאולי בדעתו לזרוק עוד מתנות לשם מים ולכן הרי זה שפיר נחשב שאין מעשיו מוכיחין.

מז (בז) בא"ד.

וז"ל, ומיהו קשה דהניתנין במתן ד' שנתנן לשם ניתנין במתנה אחת לירצו דמעשיהן מוכיחין כשיתן השניים וי"ל דבשעה שנתן הראשונה שלא לשמו עדיין אין מעשיהן מוכיחין עד שיתן האחרון, ובשני' אין מחשבה פוסלת כדתנן בפ' בית

שמאי דבמתנה אחת כיפר עכ"ל. וכוונתם היא דהוי כמו הקטרת אימורין, דכיון שהוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו כשר אין מחשבה פוסלת בשעת הקטרת אימורין, וה"ה הכא אין מחשבה בהמתנות השניות פוסלת. והנה לכאורה תירוצם הוא פשוט מאד, והיינו שבשעת המתנה הראשונה הדבר אינו ניכר, ובשעת שאר המתנות אין מחשבה פוסלת כיון שאינן מעכבות.

מיהו י"ל שיש חידוש בכל אחד משני חלקי תירוצם, והיינו משום שאם חישב בשעת המתנה הראשונה אע"פ שאין הדבר ניכר שהוא קרבן של ארבע מתנות, אבל הו"א שאין מסתכלים על המתנה הראשונה בפני עצמה, אלא מסתכלים על ארבעתן יחד, באופן שיוצא שחישב בעבודה שמעשי' מוכיחין, וכבר כתבנו סברא זו לעיל, ועל זה תירצו שאין הדבר כן אלא מסתכלים על המתנה הראשונה בנפרד והרי בשעת המתנה הראשונה אין הדבר ניכר.

וכן יש חידוש במה שתירצו שמחשבתו בשעת השלש מתנות האחרונות אינה פוסלת כמו בהקטרת אימורין, דלכאורה י"ל שהכא שונה מהקטרת אימורין, כי הקטרת אימורין היא עבודה בפני עצמה, אבל הכא אפשר לומר שנהי שהמתנות האחרונות אינן מעכבות, אבל אולי כשהוא עושה אותן הרי כולן נחשבות חלק מהעבודת זריקה שמעכבת, ואין מסתכלים עליהן בפני עצמן, ולכן מחשבה שפיר פוסלת בהן, ועל זה תירצו שאין הדבר כן אלא מסתכלים עליהן בפני עצמן, והן עצמן אינו מעכבות.

כח) עוד בענין היכא שההוכחה באה בהשלב שהוא אחרי השלב שחישב בו.

עי' בשט"מ באות י' שהקשה למה אם מלק עולת העוף לשם חטאת העוף והבדיל כדין עולת העוף אין זה נחשב שמעשיו מוכיחין כי בחטאת העוף אינו מבדיל, ותירץ שהחילוק בין מליקת סימן אחד ובין מליקת שני סימנים אינו ניכר כל כך. והנה השט"מ לא פרט בקושייתו מתי חישב, האם בשעת מליקת הסימן הראשון, או האם בשעת מליקת הסימן השני, או האם האריך מחשבתו במשך מליקת שני הסימנים, ולכאורה כוונתו היא להקשות גם על היכא שחישב רק בשעת מליקת הסימן הראשון, ואם זו היא כוונתו, צ"ע על קושייתו, דהא באותה שעה עדיין לא מוכח שאינה חטאת העוף, וכעין מה שכתבו תוס' על היכא שזרק את המתנה הראשונה של הטעון מתן ד' לשם הטעון רק מתנה אחת, וכ"כ השט"מ עצמו באות כ"ח בתירוצו השני. מיהו בתירוצו הראשון שם אינו סובר כן, וכבר ביארנו את דבריו באריכות באות כ"ו.

מיהו אולי שאני מליקה דכיון שבעולת העוף צריכים לעיכובא שימלוק את שני הסימנים, א"כ מסתכלים על כל המליקה יחד, והרי בשעת המליקה באה הוכחה שאינה חטאת העוף, דהיינו מליקת הסימן השני, אבל בהטעון מתן ד' לא אמרינן שמסתכלים על כל המתנות יחד כי התם אם נתן רק אותה מתנה ראשונה הקרבן כשר בדיעבד.

מיהו להלן בסוגיין מקשינן שעולת

העוף שמיצה דמה למעלה לשם חטאת העוף תרצה דמעשי' מוכיחין עלי' דעולת העוף היא, דאי חטאת העוף היא למטה הוה עביד לה והזאה הוה עביד לה, ומתריצין אמרי דילמא מיצוי דבתר הזאה היא, הרי שאע"פ שבשעת המיצוי כבר ניכר שהיא עולת העוף כי לא עשו הזאה לפני מיצוי אבל בכל זאת הרי זה נחשב שאין מעשי' מוכיחות כיון שבהמיצוי עצמו אין הדבר ניכר. וא"כ נראה שכ"ש הכא שבשעת מליקת הסימן הראשון עצמה אין כאן היכר.

כט) תד"ה מנחת חוטא הרי היא כחטאת.

וז"ל, אין זה דבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש, דאע"ג דחטאת ילפינן למצוה משלמים בפ"ק דזבחים, מ"מ הא כתיב ב' היא בגופי' לעכב עכ"ל. הנה תוס' אזלי כאן בתחילת דבריהם בלי מה שכתבו בסוף דבריהם שגם מנחה הוקשה לשלמים, אלא אזלי שכל הדין של לשמה, בין למצוה ובין לעכב, ילפינן מכחטאת כאשם, ולכן מקשים שחטאת גופה ילפינן משלמים, וא"כ הוי למד מלמד, ועל זה תירצו שבחטאת עצמה כתוב היא. מיהו לכאורה צ"ע דסוף סוף לענין המדרגה של למצוה חטאת נלמדת משלמים, וא"כ אכתי יש כאן תופעה של דבר הלמד מהיקש חוזר ומלמד בהיקש. וצ"ל דאזלי שמה שכתוב "היא" בחטאת אין כוונת המיעוט לומר שאותו דין של לשמה שלמדנו משלמים מעכב, אלא כוונת המיעוט היא לומר גם את עיקר הדין שצריכים לשמה,

וכן שהוא מעכב, באופן שאין צורך ללמוד חטאת משלמים.

והנה תוס' המשיכו להקשות איך ילפינן מנחת נדבה מאשם שכשירה ואינה מרצה, הלא אשם עצמו לומדים משלמים, וא"כ הרי זה למד מלמד, ולכן הסיקו שבעצם גם מנחת נדבה עצמה לומדים משלמים שהיא כשירה ואינה מרצה, והילפותא של כחטאת כאשם היא אסמכתא בעלמא. ונראה כי גם מה שמנחת חוטא פסולה שלא לשמה יש ללמוד מזאת התורה כי הוקשה שם לחטאת בהמה, ויותר מסתבר להקשה לחטאת בהמה מלשלמים כיון שהיא חטאת כמותה, ולא מיבעיא אם סוברים כתוס' בסוכה דף ל"א ע"א בד"ה ור"י סבר וכו' שאדם דן היקש מעצמו די"ל כהנ"ל, שמסתבר יותר להקשה לחטאת מלשלמים, אלא אפילו אם סוברים כרש"י שם שאין אדם דן היקש מעצמו, בכל זאת י"ל שכך נתקבל, דהיינו שמנחת חוטא מקישים לחטאת ולא לשלמים.

והנה השפת אמת כתב ליישב קושיית תוס' על מנחת נדבה, שבאמת בלי "כאשם" היינו מקישים גם מנחת נדבה לחטאת מהא דכתיב "כחטאת", ועל זה בא ההיקש לאשם לומר שאינה פסולה, אבל העובדא שאינה מרצה לא ילפינן מאשם בדרך של די' להיות כאשם, אלא לענין שאינה מרצה נשאר ההיקש לחטאת, וההיקש לאשם בא לגרע שלא נלמד מחטאת שהיא פסולה, אלא שהיא כשירה. והנה השפת אמת נוקט בזה שהעובדא שהמנחה כשירה שלא לשמה, וכן מה שכל הקרבנות חוץ מפסח וחטאת כשרים שלא לשמן, הרי זה מצד הסברא, ואין צריכים

ילפותא לדבר זה, ולכן את העובדא שהמנחה כשירה שלא לשמה אין צורך ללמוד מאשם, ואשם משלמים, כי כל מה שמקישים אשם לשלמים הרי זה לענין שאינו מרצה, ואילו במנחת נדבה אין צורך ללמוד דבר זה מאשם, אלא יש ללמוד מחטאת, וההיקש לאשם בא לומר רק שאין המנחה פסולה, ושלא נלמד מחטאת גם לענין לפוסלה, והרי מה שאשם אינו פסול אין צורך ללמוד משלמים, כי מצד הסברא הכל כשר, וא"כ יוצא שאין כאן תופעה של למד מלמד.

והנה כאמור השפת אמת בדבריו הנ"ל נוקט שמצד הסברא לחוד היינו אומרים שהמנחה כשירה שלא לשמה, ואינה פסולה. מיהו בזבחים בסוף דף ד' ע"ב מקשה הגמ' למה כל הזבחים שנובחו שלא לשמן כשרים ולא עלו, דלמה אינם פסולים לגמרי, ומתרצינן משום הדרשה של מוצא שפתיך תשמור, הרי שמצד הסברא צריכים לומר שהם פסולים. מיהו באמת זה תלוי בפירושי תוס' והשט"מ בקושיית הגמ' שם ואכמ"ל בזה.

והנה המגי' בשפת אמת כתב שכוונת תוס' בזבחים דף י"א ע"א בד"ה מנחת חוטא הרי היא כחטאת היא לומר את תירוצו של השפת אמת. אמנם באמת יש חילוק בין דברי תוס' לדברי השפת אמת, וז"ל תוס' שם, אין זה למד מלמד דאע"ג דחטאת ילפינן למצוה משלמים לעיל, מ"מ עיכובא בגופי' כתיב, ומנחת נדבה כאשם לאו משום שמאשם ילפא למצוה, דמנחה גופה איתקש לשלמים כאשם, אלא למימרא דלא הוי כחטאת עכ"ל, הרי שכתבו כהשפת אמת, שההיקש לאשם בא

רק לומר שלא נקיש לחטאת לענין פסול, אבל בדרך אחרת מהשפת אמת, דהשפת אמת אזיל שעכשיו עדיין לא נחתנין להעובדא שמנחה עצמה הוקשה לשלמים, אלא מנחה הוקשה רק לאשם, והא שאשם כשר ידעינן מסברא ואין צורך להקישו לשלמים לענין זה, אלא רק לענין שלא עלה לשם חובה, וגם מה שמנחה כשירה אפשר לדעת מצד הסברא ואין צורך להקשה לשלמים לענין זה, ומקשינן אותה לאשם רק לענין שהיא כשירה ושלא נקיש לחטאת לענין פסול, וא"כ אין כאן למד מלמד, ואילו תוס' בזבחים אזלי שמצד הסברא היינו פוסלים, רק שידעינן שהמנחה כשירה כי שפיר ידעינן שמנחה עצמה הוקשה לשלמים.

והנה השתא דאתינן להכי שתוס' בזבחים אזלי שכבר ידעינן שמנחה הוקשה לשלמים, א"כ שוב לא ברירא מה נתכוונו תוס' במה שכתבו "אלא למימרא דלא הוי כחטאת", דמצד אחד י"ל כדברי השפת אמת דהוי אמרינן שגם מנחת נדבה הוקשה לחטאת בהפסוק של "כחטאת", אבל מצד שני י"ל שכוונתם היא להיקש של זאת התורה, דלא הוי ידעינן אם להקיש מנחת נדבה לשלמים כיון שהיא נדבה כמותה, או אם להקשה לחטאת כי לחומרא מקשינן.

וע"ע לעיל באות כ"ב.

אינו מעכב, האם יש לכתחילה מצוה להשאיר דם כדי שיוכל לעשות מיצוי, או האם מותר לכתחילה לגמור את כל הדם עם ההזאה, ורק אם נשאר דם יש מצוה לעשות מיצוי (מיהו לכאורה לא שייך מציאות כזאת שזיה את כל הדם עד גמירא באופן שלא נשאר שום דם בתוך העוף).

ועי' בזבחים דף ל"ז ע"א ברש"י ד"ה מנין שכתב לענין שפיכת שירים שאין חיוב להשאיר דם כדי לעשות שפיכת שירים.

והנה במעילה דף ח' ע"ב הובא שרב הונא אמר בשם רב שמיצוי חטאת העוף אינו מעכב, ורב אדא בר אהבה סובר ששפיר מעכב, ומקשה הגמ' שלפי רב הונא למה כתוב והנשאר בדם ימצה וגו', ופירש"י ז"ל, אלא לרב הונא דאמר מיצוי לא מעכב מאי והנשאר, כיון דלא מעכב למה לי דכתיב והנשאר עכ"ל, פי' שהגמ' סברה שכוונת הפסוק היא שצריכים לראות שישאר, ושלכן תמיד יש מצב של "הנשאר", ומתרצינן שכוונת הפסוק היא כמו שפירש רבי ישמעאל, דהיינו ש"אם נשאר". ולכאורה מוכח מהקושיא שאם המיצוי אינו מעכב אין אפילו מצוה לכתחילה להשאיר דם כדי לעשות מיצוי, כי אם שפיר יש מצוה א"כ נימא שמש"ה כתוב והנשאר שמשמעותו היא שצריכים שישאר, וא"כ מוכח שאם אינו מעכב אין אפילו מצוה לכתחילה להשאיר דם.

דף ג' ע"א

(ל) בענין מיצוי חטאת העוף.

יש לעיין למ"ד שמיצוי חטאת העוף

(לא) תד"ה מיצה דמה בכל מקום במזבח כשירה.

וז"ל, אע"ג דכתיב בה יסוד, כדכתיב

הקרבן, ואז כוונת הגמ' היא מיצה דמה בכל מקום במזבח החטאת כשירה.

(מיהו לכאורה מיצוי הוא לשון זכר והי' צ"ל "כשר" ולא "כשירה").

ועי' ברגמ"ה כאן שפי' להדיא כדרכו של החזון איש, דהיינו שכיון שהחטאת כשירה בלי מיצוי, הרי זה גורם שבדיעבד מיצוי כשר גם למעלה.

(לב) בענין מחבת לשם מרחשת (וכן איפכא). ובענין המחלוקת בין רבי שמעון ורבנן בנדר במחבת והביא במרחשת (וכן איפכא).

עי' בגמ' דמקשינן אי הכי, מחבת לשם מרחשת נמי, האי דקא קמיין לה למרחשת אמר האי במרחשת נדר והא דמייתי לה במחבת דמרחשת היא ומעבר הוא דעבר ואתי' במחבת, ומתריצין התם כי נמי במרחשת נדר, כי מייתי לה במחבת מחבת הויא, כדתנן האומר הרי עלי במחבת והביא במרחשת, במרחשת והביא במחבת, מה שהביא הביא וידי נדרו לא יצא. ודילמא אמר זו להביא במחבת והביא במרחשת כדתנן זו להביא במחבת והביא במרחשת, במרחשת והביא במחבת הרי זו פסולה, לרבנן ה"נ, לר"ש, כיון דאמר ר"ש אף ידי נדרו יצא, אלמא קביעותא דמנא ולא כלום הוא, ולא שנא אמר זו ולא שנא אמר עלי ע"כ.

ועי' בחזו"א על קדשים ב"קמא" בסי' כ"ז סק"ב שכתב וז"ל, לר"ש כיון דאמר וכו' יש להבין מה גרע נדר מחבת והביא

ימצה אל יסוד המזבח, האמרינן בפרק חטאת העוף דמיצוי לא מעכב אפילו לא מיצה כלל וכו' עכ"ל. והקשה הגרי"ז דנהי שהחטאת כשירה משום שמיצוי אינו מעכב והרי זה כמו שלא מיצה, אבל בכל זאת מעשי' מוכיחין שהיא עולת העוף, דהא אין לחטאת העוף מיצוי למעלה, ואכתי לא נחתה הגמ' לומר שיאמרו שמעבר עבר.

ברם החזו"א על זבחים בסי' י"ב סק"ב כתב על דברי תוס' וז"ל, נראה די"ל כיון דלא מעכב ואינו אלא למצוה, אין מקומו מעכב, אפילו לענין מצוה, וכן משמע ברש"י זבחים ס"ד א' ד"ה בכל מקום, והלכך אע"ג שמצותו על גג איצטבא כדין שאר שפיכת שירים וכדאמר זבחים פ"א א', מ"מ אם מצה על הקיר ומשום ירד על היסוד ג"כ קיים מצותו עכ"ל.

והנה בזבחים דף ס"ג ע"ב - ס"ד ע"א איתא מיצה דמה בכל מקום במזבח כשירה שאם הזה ולא מצה כשירה, ופירש"י וז"ל, בכל מקום כשירה כדמפרש טעמא דמיצוי בחטאת [העוף] לאו עבודה היא ליפסל בשינוי, שאפילו עקר המיצוי לגמרי, שהזה ולא מיצה, כשירה כדאמרן באיזו מקומן וכו' עכ"ל, והנה דברי החזו"א בכוונת רש"י נכונים אם קוראים בדברי רש"י ליפסל כמו שנראה מהגירסא בדבריו שלפנינו, דהיינו שהמיצוי עצמה אינה פסולה, ולפ"ז כוונת הגמ' שם היא שמיצה דמה בכל מקום במזבח כשירה, כלומר המיצוי כשירה, כיון שאם הזה ולא מיצה החטאת העוף כשירה, אבל אם הגירסא ברש"י היא לפסול, אז הכוונה היא שבאמת המיצוי אינה כשירה, רק שאין זה פוסל את

בעיקר מחשבת שלא לשמן דמנחות, היינו מחבת לשם מרחשת או איפכא. דבשלמא שלא לשמן דזבחים, כגון עולה לשם חטאת או שאר שינוי השם, חד מחברי' משונה בקדושתו, וכפרה אחרת לו, אבל מחבת ומרחשת שניהם שוין בקדושתן, ועבודה אחת להם, ואינן משונים אלא במעשיהם, דזו עמוקה ומעשי' רוחשין, מנ"ל דזה חשיב שלא לשמן לפסול במחשבה, ויתבאר בזה לקמן בשמעתין בס"ד עכ"ל.

ונראה שהוא הבין שגם לפי רבנן הרי הם קדושה אחת וקיום אחד, רק שהם שני דרכים איך להשיג קיום זה, וס"ל לרבנן שנדרו קאי גם על הדרך המסוים שישג קיום זה, דהיינו על דרך מחבת או על דרך מרחשת, ולכן הקשה שהקפידא על מחשבת שלא לשמן היא דוקא על מחשבה לשם קדושה אחרת כמו בעולה ושלמים.

ושוב כתב החזו"א שם וז"ל, ל"ש אמר עלי וכו', מכאן נראה דאם אמר הרי עלי מן המחבת או מן המרחשת (דהיינו שפרט בנדרו שיוכל להביא או זה או זה), והביא מחבת וקמצה לשם מרחשת, דלא עלו לבעלים לשם חובה, דכיון דהביא מחבת ועקר שם מחבת מינה (ע"י מחשבתו לשם מרחשת) נעשית נדבה, דהא הכא דרבי שמעון להא דמ"א (פי' דהא דרבי שמעון דומה להציור הנ"ל, כי לפי רבי שמעון הרי הוא תמיד יכול להביא או זה או זה), ואפילו הכי דוקא משום מחשבה דמינכרא היא עכ"ל.

מחבת רק קמצו לשם מרחשת מהביא מתחלה מרחשת דמשמע דוקא משום דמעשי' מוכיחין אבל בלא"ה לא הוי עלה לבעלים עכ"ל, פי' שלרבנן אתי שפיר למה אם קמץ מחבת לשם מרחשת לא עלתה לשם חובה, והיינו משום שהם סוברים שאם אמר הרי עלי במחבת והביא במרחשת לא יצא ידי נדרו, וא"כ י"ל שטעמם הוא משום שהקדושה והקיום של מחבת אינם כמו של מרחשת, אלא הרי זה דוגמת עולה ושלמים, וא"כ מובן למה מחבת לשם מרחשת חשיב שינוי קודש, משא"כ לר"ש כיון שהוא אומר שיצא ידי נדרו א"כ בע"כ צ"ל שהם ביסודם קדושה אחת וקיום אחד, רק שיש שני דרכים איך לעשותו, וס"ל שנדרו הוא רק שישג את הקיום, ולא התכוין להקפיד בנדרו בדוקא על הדרך של מחבת או על הדרך של מרחשת, וכיון דהוי קדושה אחת לכן אפילו אם אמר הרי זו להביא במחבת הרי הוא יכול לשנותו. ולכן הקשה שגם בלא טעמא דמעשי' מוכיחין הדין נותן שתעלה לחובתו. ועכ"פ לפי הנחת החזו"א הנ"ל צ"ל שהא דכתבו תוס' כאן שגם לפי רבי שמעון כדי לצאת ידי שמים צריך לעשות כדיבורו הרי זה דין צדדי, דכיון שהוציא מפיו מחבת, מדיני שמים הרי הוא צריך לעמוד בדיבורו, אע"פ שמדיני קדשים הרי זה דבר של מה בכך. והנה ע"י גם בקרן אורה בתחילת דבריו על המסכת שהקשה את קושיית החזו"א, אבל הוא סתם את הדברים וכנראה כוונתו היא להקשות גם לפי רבנן דרבי שמעון וז"ל, ויש לדקדק

לב*) בענין שיטת רבי שמעון על האומר פירשתי ואיני יודע מה פירשתי יביא חמישתן.

הנה תוס' כאן בד"ה אלמא קביעותא דמנא לאו כלום הוא כתבו וז"ל, ובפרק בתרא תנן פירשתי ואינו יודע מה פירשתי יביא חמישתן, ומוקי לה בגמ' כרבי שמעון, והיכי אתיא כוותי' דר"ש, הא לר"ש אפילו פירש מחבת והביא מרחשת יצא, ושמא התם בבא לצאת ידי שמים, ואי נמי כגון דאיכא חדא, דמייתי וקאמר אם זו נדרתי תהא לנדרי ואם לאו תהא נדבה עכ"ל. ובגליון כתוב, פירוש אם כבר הביא והתנה עכ"ל. מיהו לכאורה אין הדבר מובן דמה לי אם התנה על הראשון, הלא אם לא התנה על השני, והביא את השני מאחד מן המינים יצא לפי רבי שמעון ולמה צריך להביא חמישתן, ואם כוונתם היא שהתנה על כל אחד ואחד, א"כ קשה איזה דין כתוב כאן, הלא פשיטא שאם התנה שהוא צריך להביא חמישתן, ועוד דמשמע שמה שאמר יביא חמישתן דינא קאמר ולא רק שכך יוצא אם התנה. ועי' בחזו"א להלן שם שכתב על האי נמי, שבתוס' הנ"ל וז"ל, נראה דר"ש דוקא דיעבד קאמר, אבל לכתחילה צריך להביא ולהתנות שיהי' או לנדרו אם נדר בזו ואם לאו יהי' נדבה, ואז מחויב מן הדין להביא אחרת עכ"ל. והנה לפי הדרך הראשון של תוס' שהכוונה היא לבא לצאת ידי שמים משמע שאינו צריך להתנות, והיינו משום למשל אם נדר במחבת אינו חייב מדיני קדשים לצאת ידי נדרו דוקא במחבת, אלא יכול הוא לצאת גם ע"י מרחשת, רק

שנאמר שמדיני שמים צריך הוא לקיים דיבורו, ולכן אע"פ שמדיני שמים צריך להביא חמישתן, אבל אינו חייב לצאת ידי נדרו דוקא על ידי זאת שהזכיר בנדרו, אבל לפי האי נמי מצד דיני מנחה צריך הוא לכתחילה לצאת ידי נדרו על ידי זאת שהזכיר, ומשום הכי צריך הוא להתנות.

לג) זו להביא במחבת והביא במרחשת פסולה.

בענין אם איירי באופן שהוא מתכוין להקדישו עכשיו קדושת פה, אע"פ שמנחה אינה צריכה קדושת פה.

הנה הטעם למה פסולה הוא משום שכיון שאמר זו להביא במחבת חל על הקמח דין של קביעות מנא.

והנה בסוטה דף י"ד ע"ב בהברייתא של סדר מנחות תניא שצריכים לקדש את המנחה בכלי שרת, ופירש"י שקדושת פה לא מהני במנחה להחיל עלי' קדושת הגוף כמו שמהני בזבחים, אלא קדושת פה במנחה מהני רק להחיל על המנחה קדושת דמים (ועי' במכתבים שבסוף ספרו של הגרי"ז בענין טעם הדבר).

ועי' ברמב"ם בפ"ג מהל' מעשה הקרבנות ה"ו שביאר שהוא מקדשה בכלי שרת אחרי שאפה אותה במחבת או במרחשת.

ולכאורה אין צורך כלל לקדושת פה במנחה, אלא מכיון שהוא מקדשה בכלי הרי היא מתקדשת קדושת הגוף אפילו אם לא הקדישה תחילה קדושת דמים.

ולפי הנ"ל יוצא שבשעה שאמר זו להביא במחבת אין עוד קידוש כלי.

ויש לעיין אם הך דין של קביעותא דמנא שייך רק אם הוא מקדש את הקמח לכל הפחות קדושת דמים, דאז דמיו קדושים למחבת דוקא, או האם שייך אפילו אם לא קידשו כלל. ולכאורה דוחק לומר שחל דין קביעותא דמנא בשעה שהוא חולין. ובאמת הא גופא שאומר זו להביא במחבת הוא מעשה הקדש דקדושת פה אמנם יש לעיין באופן שאומר להדיא שאינו רוצה להקדישו עכשיו.

לד) האומר הרי עלי במחבת והביא במרחשת מה שהביא הביא וידי נדרו לא יצא.

דברי רש"י דאיירי בנתכוין לא לצאת ידי נדרו בזה.

עיין ברש"י להלן בדף ק"ב ע"ב בד"ה מה שהביא הביא שכתב וז"ל, דאימר לא לשם נדר הביאה עכ"ל. וצ"ע דאפילו אם הוא מתכוין לצאת ידי נדרו הדין נותן שמה שהביא הביא ושאינה פסולה.

ונראה דס"ל לרש"י דהא דתנן דמה שהביא הביא אין הכוונה רק שאינה פסולה, אלא שבאמת איכא ריצוי, ורק ידי נדרו אינו יוצא, ומש"ה הוצרך לפרש שהוא מתכוין לשם נדבה חדשה, כי ס"ל שאם היתה כוונתו לשם נדרו, א"כ מלבד ממה שלא עלתה לנדרו, גם הריצוי של נדבה לא הי' שייך.

ולפ"ז גם בנדר עולה והביא שלמים הרי זה מרצה עליו (אע"פ שלא עלה לנדרו) רק אם לא נתכוין לצאת ידי נדרו.

מיהו יש לדחות את הנ"ל ולומר דלא מיירי רש"י בהעבודות אלא בתחילת

הקדשו, דהיינו שאמר הרי עלי במחבת ואח"כ קידש את המנחה במרחשת, ועל זה כתב רש"י שאין הכוונה שחשב שבזה הוא יכול לצאת ידי נדרו שנדר שיביא במחבת, כי אם חשב כן הרי זה הקדש בטעות, ולכן כתב רש"י שהתכוין לנדבה חדשה.

ועיין בירושלמי בנזיר פרק ה' הלכה א' שפירשו שאיירי בתחילת ההקדש, ואמרו שהך מתניתין אזיל אליבא דבית שמאי שסוברים שהקדש בטעות הוא הקדש. ולפ"ז צ"ל שאע"פ שלכאורה ליכא במנחה אלא קדושת כלי, ולא בעינן קדושת פה לפני זה (עי' בזה בהאות הקודמת), אבל מ"מ גם בקדושת כלי שייך המחלוקת בין בית שמאי ובית הלל בהקדש בטעות, ואפילו למ"ד שכלי שרת מקדשים שלא מדעת, אבל הרי זה דוקא היכא שאינו רוצה שיקדשו, אבל יודע הוא שהדין הוא שיקדשו, אבל היכא שהוא רוצה שיקדשו, רק שהוא טועה, אין הכלי מקדש לפי בית הלל שסוברים שהקדש בטעות אינו הקדש, וכן אפילו למ"ד שאין כלי שרת מקדשים שלא מדעת, אבל הרי זה כי איירי שאינו רוצה שיקדשו, אבל היכא שהוא רוצה, רק שהוא טועה וחושב שהוא יוצא בזה ידי נדרו, הרי הוא מודה שהכלי שרת מקדש לפי בית שמאי.

דף ג' ע"ב

לה) אלא מעתה חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם וכו'.

עי' בגמרא דמקשינן אלא מעתה חטאת

חלב לשם חטאת דם, לשם חטאת נזיר, לשם חטאת מצורע, תהא כשרה ותרצה וכו'. הנה לכאורה נקטו כל הני משום שבכל אחת יש חידוש, והיינו משום שאפילו אם חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם כשירה, אבל מ"מ אכתי יש לומר שלשם חטאת עכו"ם פסולה, והיינו משום דשאני חלב ודם שהם כעין איסור אחד כמו שכתבו תוס' בחולין דף ה' ע"ב בד"ה מעם הארץ, ואפילו אם נאמר שלשם חטאת עכו"ם כשירה, אכתי י"ל שלשם חטאת נזיר פסולה כי עובר עבודה זרה הוא בכרת כמו אוכל חלב, משא"כ נזיר, ואפילו אם נאמר שלשם חטאת נזיר כשירה, אכתי י"ל דהיינו משום שנוזר נמי חוטא הוא, אשר מהאי טעמא אין חטאתו טעונה נסכים כדאמרין בסוטה דף ט"ו ע"א, אבל מצורע בנגעו מתכפר וחטאתו טעונה נסכים כדאמרין שם, ומש"ה הו"א שלשם חטאת מצורע פסולה.

לו) לרבי שמעון הכי נמי לרבנן הא אמר רבא כו'.

הנה בגמ' אמרינן לרבי שמעון הכי נמי, לרבנן הא אמר רבא חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם לשם חטאת עכו"ם כשירה, לשם חטאת נזיר לשם חטאת מצורע פסולה, הני עולות נינהו. ולפי גירסא זו יוצא שרבי שמעון מכשיר גם בלשם חטאת נזיר ומצורע משום הדרשה של זאת תורת החטאת תורה אחת לכל החטאות, ורבנן אע"פ שאינם סוברים דרשה זו, בכל זאת הרי הם מכשירים חטאת חלב לשם

חטאת דם ולשם חטאת עכו"ם. ובזבחים דף ט' ע"ב הקשה רש"י בד"ה טעמא וכו' מאי שנא חטאת חלב לשם חטאת דם דכשירה ואילו מחבת לשם מרחשת פסולה, ותי' וז"ל, דהתם (בחלב ודם) כיון דכי הדדי נינהו, דתרווייהו חטאת סתמא שמייהו, וכפרת שתיהן שוה על הכרת, אין זה שינוי קודש, והרי חטאת לשם חטאת נשחטה, ואילו מנחת מחבת ומנחת מרחשת אין שמותייהן שוין, זו שמה לבדה וזו שמה לבדה עכ"ל.

והנה לכאורה אפשר ליישב קושיית רש"י שם דשאני חטאת חלב לשם חטאת דם משום הדרשה שהביאו בדף ז' ע"א שם, דעיי"ש דאמר רבא חטאת ששחטה לשם חטאת (כלומר חלב לשם חטאת דם) כשירה, מאי טעמא ושחט אותה לחטאת אמר רחמנא, והרי חטאת לשם חטאת נשחטה. אמנם זה אינו, כי לפ"ז למה לא מכשירי רבנן גם בלשם חטאת נזיר כמו שרבי שמעון מכשיר מהדרשה של זאת תורת החטאת כל חטאות במשמע, ובע"כ צ"ל שההיא דרשה של ושחט אותה לאו דרשה גמורה היא, ואין הכוונה אלא לאפוקי מהא דדריש רב אחא ברי' דרבא מהפסוק ההוא שצריכים לשחוט לשם אותה חטאת, דעל זה אמרינן שאפשר גם להבין שחטאת לשם חטאת נשחטה, וא"כ מהא ליכא למישמע מיני', ומש"ה הקשה רש"י שמכיון שמסברא לחוד ידעינן שחטאת חלב לשם חטאת דם כשירה מאי שנא מחבת לשם מרחשת.

והנה יש גירסא אחרת בגמ' דגריס לרבי שמעון הכי נמי דאמר רבא וכו'. ולפ"ז

יוצא שלפי רבנן גם חטאת חלב לשם חטאת דם פסולה כמו שסובר רב אחא ברי' דרבא, וא"כ לא קשה מידי ממחבת לשם מרחשת, דהא התם ס"ל דלא עלתה.

זכינו לדין שלפי הגירסא הראשונה גם בלא קרא דזאת תורת החטאת סוברים רבנן שחטאת חלב לשם חטאת דם כשירה וכמו שפירש"י שם משום שהם שם אחד, ולפי הגירסא השני' סוברים רבנן שגם בכה"ג פסולה.

ולפי כל הנ"ל נראה פשוט שאשם נזיר לשם אשם גזילות בודאי לא עלתה משום שבודאי הן שני שמות מאחר שזה בן שנה וזה בן שתיים, וכן כשבה או שעירה של חטאת יחיד לשם שעיר נשיא, וקשה למה לעיל הקשו שחטאת לשם עולה מעשי' מוכיחין, וכן פסח לשם אשם, הלא בחטאת גופא ה"י יכול להקשות מחטאת יחיד לשם שעיר נשיא, וכן מאשם בן שנה לשם בן ב' שנים, דלמה פסולים לפי רבי שמעון הלא מעשי' מוכיחין (והרי הם באמת פסולים מאחר ששני שמות הם ואינם דומים לחטאת חלב לשם חטאת דם), וצ"ע.

והנה עי' ברש"י בד"ה הא אמר רבא דיש גירסא בדבריו שאפילו אם חטאת חלב לשם חטאת דם כשירה אבל לא עלתה לחובתו, ודבריו הם לפי רבנן, דהא לפי רבי שמעון מהני זאת תורת גם לענין שיעלו, כדחזינן ממנחת מחבת לשם מנחת מרחשת דס"ל שעלתה לשם חובה, וא"כ הא דכתב רש"י שחטאת חלב לשם חטאת דם לא עלתה הרי זה לפי רבנן, ורבא בא לומר רק שהחטאת כשירה. ולפ"ז לא קשה מה שהקשה רש"י בזבחים ממחבת לשם

מרחשת על חטאת חלב לשם חטאת דם, דהא באמת בשניהם סבירא להו לרבנן שלא עלתה. ובאמת חילוק כזה מצינו גם בזבחים דף מ"ו ע"ב בחטאת לשם חולין שהיא כשירה אבל לא עלתה לשם חובה, וכן פסק הרמב"ם דפט"ו מהל' פסולי המוקדשין ה"ו. ברם עיין ברש"י בזבחים דף ז' ע"א בד"ה חטאת ששחטה לשם חטאת שכתב להדיא על חטאת חלב לשם חטאת דם שגם עלתה לשם חובה, וכן גורס הצאן קדשים גם בדברי רש"י כאן. מיהו הברכת הזבח גורס גם בדברי רש"י בזבחים שלא עלתה. ועוד כתב הברכת הזבח שאם תמצא לומר ששפיר עלתה, הכוונה היא שעלתה לשם דם, והקרן אורה שם תמה על דבריו.

ויש לעיין לפי הגירסא שלפי רבנן גם חטאת חלב לשם חטאת דם פסולה, וכן לפי הדרך שאפילו אם היא כשירה אבל לא עלתה לשם חובה, מה יהי' בעולת חובה לשם עולת נדבה, דזה בא על חיוב נדרו וזה בא נדבה. וע"ע בזה בהאות הבאה.

לז) עוד בענין הנ"ל, ובענין עולת נזיר לשם עולת מצורע, או להיפך.

הנה יש לעיין מה הדין בעולת נזיר לשם עולת מצורע וכדומה, האם עלתה לחובה או לא. ולפי הדרך שחטאת חלב לשם חטאת דם עלתה לשם חובה א"כ כן צריך להיות גם בחטאת נזיר לשם חטאת מצורע, ואפילו לפי הדרך שאינו מצד הסברא, אלא משום הדרשה של זאת תורת החטאת תורה

אחת לכל החטאות, אבל הלא גם בעולה כתוב בריש פרשת צו זאת תורת העולה, וא"כ יש לדרוש תורה אחת לכל העולות, אבל אם זה מהא דכתיב ושחט אותה לחטאת וחטאת לשם חטאת נשחטה, הרי בעולה ליכא דרשה זו.

ברם אם נאמר שבחטאת חלב לשם חטאת דם הדין הוא שהיא כשירה אבל לא עלתה לשם חובה אע"פ שיש את הדרשות הנ"ל (עי' בזה בהאות הקודמת), יש לעיין מה הדין בהציורים הנ"ל בעולה, דנראה שיש מקום לחלק ולומר שרק חטאת חלב לשם חטאת דם אינה עולה כי שתי החטאות הנ"ל מכפרות שתי כפרות נפרדות, דחטאת חלב מכפרת על עון חלב וחטאת דם מכפרת על עון דם, וא"כ משום כך י"ל שהן נחשבות בגדר שני סוגים של קרבנות, א"נ שהטעם למה חטאת חלב לשם חטאת דם לא עלתה לשם חובה הרי זה כי לענין שתעלה לשם חובה צריכים כוונה לשם כפרת אותו חטא, אבל בנוגע לעולות י"ל שכל העולות מרצות סוג אחד של ריצוי, וגם נזיר וגם מצורע חייבים בריצוי זה, וא"כ י"ל שחשיבי סוג אחד של קרבן ושלכן גם עלתה לשם חובה.

מיהו גם לפ"ז עולת חובה לשם חולין לא תעלה לשם חובה כמו שחטאת לשם חולין לא עלתה לשם חובה אע"פ שהיא כשירה, כי חשיב שחישב לסוג אחר של זביחה.

לח) בענין חטאת נזיר, ובענין שנזיר חוטא הוא.

עי' בתד"ה לשם חטאת דם וכו' שהקשו איך אמרינן שחטאת נזיר היא עולה, הלא

"רבי שמעון הוא דאמר בסוטה דף ט"ו ע"א שחטאת נזיר באה לפי שציער את עצמו מן היין". ונראה שהא דהרגישו שרבי שמעון הוא דאמר כן בסוטה שם הרי זה לפי הגירסא בגמ' שהבאנו לעיל שגורס שדברי רבא הם לפי רבי שמעון, דלפ"ז קשה באמת מדידי' אדידי', דהכא ס"ל שעולה היא ואילו התם אמר שהיא באה על חטא.

מיהו לכאורה אפילו לפי הגירסא שהמימרא של רבא אתי כרבנן, אבל יש להקשות על רש"י מדבריו במס' נזיר, דהנה גם לפ"ז חזינן מדברי רבנן שאין צריכים את ההיקש של זאת תורת החטאת לחטאת חלב לשם חטאת דם, ומסתמא גם רבי שמעון אינו צריך את ההיקש בשביל חטאות חלב ודם, דמהיכא תיתי לומר שהם חולקים בדבר זה, אלא לכו"ע דין זה נלמד הוא מסברא, ומש"ה בע"כ צ"ל שלפי רבי שמעון הדרשה של תורה אחת לכל החטאות באה להכשיר חטאת חלב לשם חטאת נזיר ומצורע, ומש"ה הקשו דהא רבי שמעון עצמו סובר שגם חטאת נזיר באה על חטא וא"כ הרי זה כמו חטאת חלב לשם חטאת דם, ולמה צריכים את הדרשה הנ"ל. ברם באמת לק"מ כי י"ל שההיקש בא להכשיר חטאת חלב לשם חטאת מצורע (שבנגעו מתכפר), וא"כ בע"כ צ"ל דס"ל לתוס' כמו הגירסא שהמימרא של רבא הוא לפי רבי שמעון אשר לפ"ז שפיר הקשו איך אמר רבא שחטאת נזיר עולה היא אליבא דרבי שמעון הלא רבי שמעון סובר שהחטאת באה על חטא כי נזיר חוטא הוא.

והנה עיין בדבריהם שתירצו שאע"פ

שהנזיר חטא בזה שציער את עצמו מן היין אבל אין החטאת באה על החטא הזה, משום שעל חטא קטן כזה אינו חייב חטאת. והנה אע"פ שבסוטה שם אמרינן שרבי שמעון סובר שהטעם למה חטאת נזיר אינה צריכה נסכים הרי זה כי אמרינן שלא תהא קרבנו מהודר, אבל צ"ל שמ"מ החטאת אינה באה כדי לכפר על החטא ההוא, אלא כדי להתירו ביין ותגלחת וטומאה, רק שמ"מ מכיון שחוטא הוא אינה טעונה נסכים, כי כדי להפקיע את הדין של נסכים לא בעינן שהחטאת תבוא כדי לכפר על החטא, אלא סגי בזה שיש כאן חטא, משא"כ חטאת מצורע שפיר צריכה נסכים כדאמרינן שם משום שמשעת נגעו נתכפר לו על חטאו, אבל בנזיר עודנו ישנו להחטא.

ברם תוס' בסוטה דף ט"ו ע"א בד"ה סבר (הראשון) נקטו שאם נזיר חוטא הוא החטאת באה באמת על החטא, והיינו משום שהם סוברים שאם אין החטאת טעונה נסכים הרי זה חייב להיות משום שהיא באה באמת על חטא, ולכן הקשו שם מכריתות דף כ"ו ע"א דאמרינן שם שאפילו לפי המ"ד שסובר שנזיר חוטא הוא אבל מ"מ החטאת באה להתירו ביין (ונשאר שם קשה). מיהו לפי תוס' הכא ניחא, כי אע"פ שהחטאת באה להתירו ביין אבל מ"מ כיון שיש לו חטא אין חטאתו טעונה נסכים.

ועי' ברש"י בכריתות שם בד"ה לאו לכפרה לייתי שכתב שאפילו לפי המ"ד שסובר שנזיר חוטא הוא החטא מתכפר משעת ניוול שער. ולפי דבריו קשה אפילו

לפי דברי תוס' בסוגיין, דהא לפי דבריו יוצא שבשעת הבאת החטאת כבר אין עליו חטא, וא"כ הרי זה דומה למצורע שמשעת נגעו נתכפר לו חטאו, וקשה מהסוגיא בסוטה שם למה אין קרבנו טעון נסכים. וצ"ל דשאני חטאת נזיר שישנה עוד להנזירות שהיא דבר שיש בה חטא, דהא אכתי יש על הגברא חלות שם של נזיר, משא"כ בחטאת מצורע כבר אין כאן הנגע, וגם אין על הגברא חלות שם של מצורע, כי אין מושג כזה של חלות שם של מצורע, אלא הרי היא אדם כמו כל האנשים.

ולפי כל הנ"ל יוצא שיש שלש שיטות, א', שיטת תוס' בסוגיין שלפי המ"ד שנזיר חוטא הוא החטא קיים בשעת הקרבת החטאת אבל החטאת אינה באה כדי לכפר על החטא, ב', שיטת רש"י בכריתות שמשעת ניוול שער נתכפר לו חטאו, ג', שיטת תוס' בסוטה שסוברים שהחטאת באה לכפר על חטאו.

והנה אם היינו אומרים דס"ל לרבי שמעון שחטאת נזיר אינה טעונה נסכים משום שהיא באה לכפר על החטא, א"כ אז פשיטא שדוקא חטאתו אינה טעונה נסכים אבל עולתו ושלמיו שפיר טעונים נסכים, אבל לפי מה שמוכח מתוס' כאן שלעולם אינה באה לכפר, רק שאינה טעונה נסכים משום שיש כאן חטא, א"נ כרש"י משום שישנה עוד להנזירות שהיא דבר שיש בה חטא, א"כ הדין נותן שגם עולתו ושלמיו אינם טעונים נסכים וצ"ע. וע"ע בהאות הבאה עוד דעות בענין עבור מה באה חטאות נזיר ומצורע,

לט) עוד בענין חטאת מצורע.

פירש"י כאן בחד פירושא, וכן בזבחים דף ט' ע"ב בד"ה דומיא דנחשון, פי' שעולות נינהו משום שאינן באין לכפר אלא להכשיר, ותוס' בדף צ' ע"ב שם בד"ה חוץ כתבו שהחטאת באה גם לכפר וגם להכשיר. וקשה על רש"י מלהלן במנחות כאן בדף צ"א ע"ב דאמרינן שבמצורע האשם בא להכשיר והחטאת באה לכפר. ולכן ביותר נראה שהכוונה ב"עולות נינהו" היא שאינן באין לכפר על כרת. (מרומי שדה על זבחים דף ח' ע"א.)

וע"ע ביד דוד על דף ט' שם שהוסיף להקשות דבסוטה דף ט"ו ע"א ובשבועות דף ח' ע"א ובכריתות דף כ"ו ע"א אמרינן שהנגע מכפר והקרבתו הוא "לאשתרוי בקדשים", וא"כ מבואר שאינה מכפרת, אבל מצד שני הראה שמהמחלוקת שבין רבי יהודה ורבי שמעון בכריתות דף ט' ע"ב מבואר שתרוייהו סוברים שהחטאת מכפרת והאשם מכשיר.

ותי' בזה"ל, ואפשר לומר ליישב כל הקושיות כמו דאמרינן לעיל (בזבחים שם) דעולה דורון הוא אע"ג שבאמת מכפר אעשה, וצריך לומר דנהי דאם עשה תשובה לא זו משם עד שמוחלין לו, מ"מ לא הוי ריצוי גמור עד שיביא העולה ואז נתרצה ריצוי גמור כדרך אדם שמביא דורון וכמש"כ רש"י לעיל (בזבחים), ולהכי בערך שהחטא נתכפר כבר בתשובה, מיקרי דורון, אמנם בערך שעדיין צריך לריצוי נקרא אעפ"כ דמכפר אעשה, וא"כ ה"נ בנגעים דאע"פ דנגעים מכפרים, מ"מ לא עדיף מתשובה על עשה דאעפ"כ בעי ריצוי, ה"ה

חטאת מצורע כמו כן הוי כמו לריצוי, ובערך זה נקרא מכפר, אע"ג דעיקרו להכשיר כיון דכבר אית כפרה מנגעי' כמו תשובה דמכפרת על עשה עכ"ל.

וע"ע בשו"ת חת"ס חלק או"ח סי' קע"ד שהקשו לו מהגמ' בשבועות דף ח' שהחטאת בא להתירו בקדשים על הגמ' במנחות כאן בדף צ"א ע"ב שהחטאת היא לכפר, וכתב החת"ס בזה"ל, דהנה בלי ספק שהנגעים מכפרים שהרי על ז' דברים באו, ונתנדה מביתו וכו' וישב חוץ לאהלו ז' ימים, וגם אח"כ לא יכנס למחנה שכינה כמנודה עד שיצורף ליסורים עוד חטאת שיכפר ועי"ז יוכשר ע"י האשם, וצדקו דברי ש"ס דמנחות ובכריתות דאע"פ שהנגעים מכפרים בלי ספק מ"מ לגמר כפרה צריך גם החטאת לכפר כדי שיגמור האשם הכשרו, כמו שכפרו הנגעים גוף החטא כדי שיגמור הכשרו למחנה ע"י צפרים, ה"נ צריך כפרת חטאת לגמור הכשרו ע"י אשם עכ"ל. אלא שכתב שמדברי הריב"ן בתוס' בשבועות דף ח' ע"א בד"ה על וכו' משמע שהחטאת אינה מכפרת כלל וא"כ נשאר קשה מהגמ' להלן במנחות כאן בדף צ"א ע"ב, וז"ל הריב"ן, דס"ד דאתרוייהו מייתי (החטאת) לכפרה ולאשתרוי ומשני דלאו לכפרה מייתי אלא לאשתרוי עכ"ל, וכתב שדוחק להעמיס את דרכו בלשון הריב"ן.

ועוד הביא החת"ס את דברי הרמב"ן בפירושו על התורה בפרשת מצורע שכתב בזה"ל, והנה אמר הכתוב באשם וכפר, וחזר ואמר בחטאת וכפר על המטהר מטומאתו, ואמר עוד בעולה ומנחה וכפר

עליו הכהן וטהר, ולא ידענו מה ענין הכפרות הללו כולן, אולי האשם יכפר על מעלו אשר מעל קודם נגעו, וחטאת על חטאו אשר חטא בימי הנגע, אולי בצערו נתן תפילה לאלוקים וזה טעם מטומאתו, והעולה והמנחה יהיו לו כופר נפש שיזכה לטהר ולשוב אל אהלו עכ"ל. וכתב החת"ס וז"ל, נמצא עשה הרמב"ן העולה והמנחה מכשיר, והאשם מכפר על ז' דברים שקודם נגעו, והחטאת מכפר על חטאו בימי נגעו שהתרעם ונתן תפילה לאלקיו, וזה נגד כל הסוגיות עכ"ל.

וע"ע בהאות הקודמת בנוגע לחטאת נזיר.

מ) הני עולות בהדייהו נינהו.

פירש"י שהכוונה בגירסא זו היא לגזירה שמא יאמרו ששחט לשם עולת נזיר ועולת מצורע, וממילא יבואו להכשיר גם את זה, וגם השט"מ באות ט' הביא פירוש זה בשם רש"י, אלא שהוא הביאו בדרך אחרת קצת, והיינו שמא יאמרו שכמו שכשר לשם חטאת נזיר הה"נ לשם עולת נזיר. והשט"מ הקשה על פירוש זה וז"ל, דמנלן דאיכא למגזר האי גזירה טפי לרבנן מלר"ש עכ"ל. מיהו י"ל על פי דברי הט"ז הידועים שדבר שמפורש בתורה להיתר לא שייך שחכמים יאסרו אותו משום גזירה, דלפ"ז י"ל שלפי רבי שמעון שדורש זאת תורת החטאת תורה אחת לכל החטאות, אשר משום כך הרי הוא מכשיר חטאת חלב לשם חטאת נזיר, א"כ הרי זה נחשב כדבר המפורש בתורה, אבל לפי רבנן שאינם סוברים את הדרשה ההוא אלא חטאת חלב לשם חטאת

דם כשירה מסברא א"כ שפיר אפשר לגזור על חטאת חלב לשם חטאת נזיר.

מיהו אכתי צ"ע, דהנה רבא בזבחים דף ז' ע"א אמר שאם שחט חטאת לשם חטאת, כלומר חטאת חלב לשם חטאת דם, החטאת כשירה משום שכתוב (בויקרא ד' ל"ב) ושחט אותה לחטאת והרי חטאת לשם חטאת נשחטה, וא"כ גם לפי רבנן למה גזרינן, הלא גם לדידיהו יש דרשה שכוללת לשם חטאת נזיר ומצורע.

ברם הפסוק ההוא כתוב גבי חטאת יחיד הבאה לכפר על איסור כרת, והדרשה אינה משוה בפירוש את כל החטאות, אלא רק אומרת שחטאת לשם חטאת אחרת כשירה, אבל יתכן שהיינו רק חטאת חלב לשם חטאת דם, אבל לא חטאת חלב לשם חטאת נזיר, ומש"ה אע"פ שנקטינן שכוונת הדרשה היא גם לשם חטאת נזיר ומצורע, אבל אכתי י"ל שאין זה נחשב דבר מפורש, ומש"ה שפיר נוכל לפסול דבר זה משום גזירה גם לפי הט"ז.

ועוד דכבר כתבנו לעיל שרבא מודה שיש להכשיר חטאת חלב לשם חטאת דם מסברא, וכוונתו במה שאמר ושחט אותה לחטאת וחטאת לשם חטאת נשחטה היא לאפוקי ממה שרב אחא ברי' דרבא דורש ושחט אותה לחטאת לשם חטאת, דעל זה אמר רבא שאין זו משמעות מוכרחת כי יש גם לפרש ושחט אותה לחטאת והרי חטאת לשם חטאת נשחטה, וא"כ מהא ליכא למישמע מיני'.

והנה לעיל באות ל"ז דננו על חטאת נזיר לשם חטאת מצורע, ונראה שלפי

הדרך הנ"ל שגזרינן חטאת חלב לשם חטאת נזיר כי אם מכשירים לשם חטאת נזיר ה"ה שיכשירו לשם עולת נזיר א"כ חשש זה שייך גם בחטאת נזיר לשם חטאת מצורע.

מיהו זה תלוי בהפירושים של רש"י והשט"מ שהבאנו, דלפי השיטה שהגזירה היא שיחשבו שכמו שחטאת לשם חטאת נזיר ומצורע כשירה, ה"ה שמותר לשחוט חטאת לשם עולת נזיר ומצורע, א"כ ה"ה שאם נכשיר חטאת נזיר לשם חטאת מצורע יחשבו שה"ה לחטאת נזיר לשם עולת מצורע, אבל לפי רש"י שהגזירה היא שאם נכשיר חטאת לשם חטאת נזיר יחשבו שהכשרנו חטאת לשם עולת נזיר ומצורע, א"כ י"ל שאין מה לחשוש אם נכשיר חטאת נזיר לשם חטאת מצורע, כי אדם זה שיחשוב שהכשרנו לשם עולת מצורע בודאי יחשוב שהכשרנו את עולת הנזיר לשם עולת המצורע, ויש לדחות.

מא) עוד בענין חטאת חלב ששחטה לשם חטאת הדם.

הנה בסוגיין פליגי רבא ורב אחא ברי' דרבא, דרבא סובר שחטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם כשירה, ורב אחא ברי' דרבא פוסל וכן פסק הרמב"ם בפט"ו מהל' פסולי המוקדשין ה"ו.

ועי' בנזיר דף כ"ח ע"א ובכריתות דף כ"ז ע"ב דתניא שאם הביא חטאת חלב על הדם לא מעל ולא כיפר, ובכריתות שם מפרשינן שכוונת הברייתא היא שכיון

דלא מצי מעל, כפורי נמי לא מכפר, ופירש"י שהכוונה בלא מצי מעיל היא להא שקדושת הגוף אינה יוצאת לחולין ע"י מעילה, ד"לפיכך" אין החטאת יכולה לכפר, והרמב"ם בפ"ד מהל' מעילה ה"ה כתב להיפך, דהיינו שלא כיפר ולפיכך לא מעל, והכוונה בהלשון של "כיון" ובהלשון של "לפיכך" שהוזכרו בגמרא וברש"י שם וברמב"ם אינה לנתינת טעם, אלא הכוונה היא בהמובן של כמו, דהיינו שכמו שאינו יכול לעוקרה לחולין ע"י מעילה, כך ע"י מחשבתו אינו יכול לעוקרה מחלב לדם, ולכן י"ל גם להיפך, והיינו שכמו שאינו יכול ע"י מחשבתו לעוקרה מחלב לדם, ה"ה שאינו יכול לעוקרה מקודש לחול ע"י מעילה.

ועי' בכ"מ בדבריו על הרמב"ם בהל' פסולי המוקדשין שם שכתב שהטעם למה הרמב"ם פוסל חטאת חלב לשם חטאת דם ופוסק כרב אחא ברי' דרבא ולא כרבא הרי זה על סמך הברייתא ההיא בנזיר ובכריתות. והקשה הקרן אורה בזבחים דף ז' ע"א למה לא הביאה הגמ' את הברייתא ההיא בהסוגיא בזבחים שם של חטאת חלב לשם חטאת דם (וכן בסוגיית הגמ' במנחות כאן) כדי להקשות ממנה על רבא. ועוד למה באמת לא כיפר על החלב, דהא בע"כ צ"ל דאיירי בשוגג, שהרי במזיד גם בקדושת דמים אין מעילה, וא"כ בע"כ צ"ל דאיירי בשוגג, והרי עקירה בטעות לא שמה עקירה.

ועי' בתוס' בנזיר דף כ"ז ע"ב בד"ה שהרי וכו' שהקשו על רבא בסוגיין מהברייתא בנזיר שם, ותירצו בתירוץ

הראשון שהתם איירי באופן שאכל גם דם ולכן הרי זה פסול, משא"כ הכא איירי שלא אכל דם וז"ל, ויש לחלק דהתם (בסוגיין) מיירי שלא הי' חייב שתיהן כי אם חטאת חלב, ולכך עדיף, אבל הכא (בנזיר שם) שנתחייב שתיהן הוי עקירה יותר עכ"ל, והקשה הקר"א על זה דבזבחים דף ג' ע"ב אמרינן בתחילה שהטעם למה חטאת חלב לשם חטאת דם כשרה הרי זה משום שמינה לא מחריב בה, וא"כ אפילו אם אכל דם הדין צריך להיות שכשירה, וגם לפי הטעם של ושחט אותה לחטאת וחטאת לשם חטאת נשחטה אין מקום לחלק בין אם אכל דם או לא. ועוד דהא בנוגע לשינוי בעלים אם שחט לשם מי שמחויב חטאת הרי היא פסולה, ואם שחט לשם מי שמחויב רק עולה הרי היא כשירה, משום ששינוי בעלים פוסל רק אם שחט את החטאת לשם מי שמחויב כפרה כמותו, והרי לפי התירוץ הנ"ל של תוס' יוצא שגם בשינוי קודש הרי זה כך דאם הוא מחויב גם על הדם הרי היא פסולה, ואילו בדף ג' שם (בהסתירה בין שינוי קודש לשינוי בעלים, והתירוץ על זה) משמע שחלוקים הם שינוי וקודש ושינוי בעלים בדבר זה.

ועוד תירצו תוס' שם וז"ל, ועי"ל דודאי לענין להתכפר בו בשביל חטאת חלב שהיתה עומדת לכך איכא מ"ד (דהיינו רבא בסוגיין) כשירה, אבל הכא (בנזיר שם) איירי להתכפר בו משום חטאת דם שרוצה לעוקרו ממה שהי' מתחילה, לכך לא כיפר עכ"ל, פי' שהוא רוצה לפעול שתהי' מופרשת על הדם. ועי' בדרכו של הקר"א עצמו שרצה

לחלק בין הסוגיות ולומר שמחשבת שינוי קודש אין פירושו שהוא מחשב שהעולה תפעל כשלמים ותעשה מה ששלמים עושים, אלא פירושו הוא שהוא רוצה שהעולה תעשה מה שעולה עושה, רק שהוא מכויין לשם קדושת שלמים, ובהכי איירי בזבחים שם (וכן במנחות כאן), דהיינו שהוא רוצה שהחטאת חלב תכפר על חלב, רק שהוא מתכוין לשם חטאת דם, אבל התם בנזיר איירי שחישב שהחטאת חלב יכפר על עון דם (אבל אינו רוצה לעוקרה ולפעול שתהי' מופרשת על הדם), וזה פסול, וכתב שה"ה שאשם תלוי יהי' פסול אם הפריש אותו על ספק חלב והביאו על ספק דם אע"פ שאשם ששחטו שלא לשמו כשר רק שלא עלה לשם חובה. ועוד כתב שהרמב"ם ותוס', שאינם סוברים כדרכו, הרי הם סוברים שבכל שינוי קודש מהות המחשבה היא שהקרבתו יפעל כמו הקרבן השני וכמו התם בנזיר וכריתות שהביא את החטאת על דם.

ועי' לעיל באות ב' שהבאנו את דברי החידושי רבי ארי' לייב שדן בענין מה היא המהות של מחשבת שינוי קודש וז"ל, שהרי באמת יש לחקור בעיקר מחשבת שינוי קודש, אם המחשבה היא ששוחט עולה לשם עבודת שלמים גרידא, וחלות המחשבה היא במעשה העבודה גרידא שמקריבה לשם שלמים, או די"ל דהמחשבה היא שינוי קודש בעצם הקרבן, דהיינו שרוצה לעקור הקרבן עצמו מעולה לשלמים, ואף שאין משנין מזבח לזבח ואינו יכול לעשות כן, מ"מ זוהי מחשבתו שהיא שינוי קודש בחפצא, ומחשבה זו היא הפוסלת עכ"ל.

חבירו, אבל אין מנחה שכשירה במחשבת זבח, ולכן מנחה לשם זבח פסולה.

עוד יש להעיר שלפי הסוברים שהבאנו לעיל באות י"ח ששינוי בעלים הוא במהותו סוג של שינוי קודש יוצא שגם מחשבת שינוי בעלים היא מחשבה לשם סוג אחר של מנחה, וצ"ע.

דף ד' ע"א

(מג) חוץ ממנחת חוטא וקנאות.

ע"י בפ"ד ממס' פרה משנה א' דתנן פרת חטאת ששחטה שלא לשמה, קיבל הזה שלא לשמה וכו', פסולה, רבי אליעזר מכשיר, ועיי"ש בר"ש משאנן שכתב שהטעם של ת"ק שפוסל הוא משום דאיתקיש פרת חטאת לקרבן חטאת, כי חטאת קרי' רחמנא, וכתב שאין לפרש שטעמו של ת"ק הוא משום שבפרת חטאת כתוב היא כמו דדרשינן בקרבן חטאת, משום דלא דמי, כי בפרת חטאת לא כתוב היא בהשחיטה או בההזאה. אלא להלן שם כתוב ואסף איש טהור את אפר הפרה וגו' והיתה לעדת בני ישראל למשמרת למי נדה חטאת היא. והביא הא דתניא בספרי בנוגע לפרה אדומה חטאת היא מגיד שאם נשחטה שלא לשמה פסולה, והבין הר"ש כנ"ל שכוונת הספרי היא משום ד"איתקיש לחטאת" ולא משום שכתוב היא.

והנה לכאורה דבריו תמוהין דהא בסוגיין מסקינן דמדקרי' רחמנא חטאת אי

ועי' בזבח תורה בדף ו' ע"א שבספר שכתב דרך אחרת לחלק בין הסוגיות, והיינו שהתם בנוזיר לא איירי בשינוי קודש של העובד בשעת העבודה אלא איירי שהבעלים הביאו חטאת חלב ומסרו אותה להכהן על דעת שיכפר להם על הדם.

(מב) תד"ה כאן בקומץ מנחה לשם זבח.

הנה תוס' בדבריהם נוקטים שגם רבא סובר כרבה שרבי שמעון פוסל מחשבת שינוי בעלים. ויש לעיין מנא להו דבר זה, אולי ס"ל שזאת תורת המנחה תורה אחת לכל המנחות מרבה גם שינוי בעלים. וי"ל דהא חזינן שרבא פוסל מנחה לשם זבח לפי רבי שמעון, ולא אמרינן שכשר משום תורה אחת לכל המנחות, והיינו משום שדבר פשוט הוא שכוונת הדרשה היא רק למנחה לשם סוג אחר של מנחה, וא"כ ה"ה בנוגע לשינוי בעלים דהדרשה קאי רק על מנחה לשם סוג אחר של מנחה ולא על מנחה לשם בעלים אחרים.

מיהו בהנ"ל נקטנו שהכוונה בתורה אחת לכל המנחות היא שלא מפריע מחשבה לשם סוג אחר של מנחה, ולכן שוה היא מחשבת שינוי בעלים למחשבה לשם זבח, ברם יש לפרש בדרך אחרת, והיינו שכוונת הדרשה היא שמחשבה לשם מנחה אחרת אינה פוסלת כי יש באמת ציור של מנחה שכשירה במחשבה זו, וכמו במחבת לשם מרחשת, דמנחת מרחשת כשירה במחשבה זו, ולפ"ז הדין נותן שגם מחשבת שינוי בעלים לא תפסול, כי יש מנחה שכשירה במחשבה זו, דהיינו מנחת

אפשר למידרש שמנחת חוטא פסולה שלא לשמה, כי אצל חטאת בהמה יש את המיעוט של ושחט אותה לחטאת, אותה לשמה כשירה ושלא לשמה פסולה אבל כל קדשים בין לשמן ובין שלא לשמן כשרים, ובדין הוא שגם מנחת חוטא תתמעט ממיעוט זה, ומש"ה מסקינן שמנחת חוטא פסולה שלא לשמה משום שגם במנחת חוטא כתוב היא, וא"כ גם פרת חטאת אי אפשר למילף מדקרי' רחמנא חטאת כיון שיש את המיעוט של אותה.

ומעתה צ"ע מה הוא טעמו של ת"ק בהמשנה הנ"ל שפוסל פרת חטאת שלא לשמה, הלא א"א ללמוד דבר זה מדקריא רחמנא חטאת וכמו מבואר בסוגיין, וגם לא מדכתיב בה "היא" וכמו שביאר הר"ש משאנן.

וכדי לבאר את טעמו של ת"ק יש להקדים את דברי הרמב"ם בפ"א מהל' פרה ה"ט שכתב וז"ל, נשחטה לשם חולין תפדה ואינה מכפרת עכ"ל. וצ"ע דהא בזבחים דף ג' ע"א ומ"ו ע"ב אמרינן שחטאת ששחטה לשם חולין אינה פסולה, וא"כ למה פרה אדומה פסולה, וכבר הבאנו לעיל באות ט"ו מהגר"ח שפרת חטאת יש לה דין של קדשי בדיק הבית, והא דקרי' רחמנא חטאת הרי זה משום שע"י השחיטה הרי היא מתקדשת בקדושת הגוף וחל דין של פרת חטאת, ומש"ה רק בקרבן חטאת דעלמא, שכבר נעשית קדשי מזבח וקרבן חטאת ע"י קדושת פה, רק שם אמרינן שסתם קדשים לשמם הן עומדים, וכן שלשם חולין אינה נחשבת מחשבה הפוסלת, אבל בפרת חטאת שעם השחיטה

עצמה הרי היא צריכה להתהפך לקדושת הגוף ופרת חטאת, אם שחטה לשם חולין אינה קונה לה שם זה, אלא דוקא כששוחטים אותה לשם פרת חטאת הרי היא קונה לה שם של קדושת הגוף ופרת חטאת.

ולפי הנ"ל י"ל שטעמו של ת"ק הוא כהנ"ל, והיינו שנהי שממעטים מאותה לחטאת ששאר קרבנות אינם נפסלים כששוחט אותם שלא לשמן, ואפילו אם חטאת קרי' רחמנא, אלא צריכים שיהי' כתוב היא, אבל המיעוט ההוא ממעט רק שהפסול של מחשבה הפוסלת של שלא לשמה אינו נוהג בשאר קרבנות, אבל הא דפסלינן שלא לשמה בפרת חטאת אין זה משום מחשבה הפוסלת, אלא משום דלא החיל עלי' שם של חטאת ע"י עבודה לשמה.

ולפ"ז י"ל שכוונת הספרי היא שכיון שכתוב חטאת היא, והרי היא צריכה להתהפך לחטאת, לכן שלא לשמה פסולה.

עוד י"ל בטעמו של ת"ק, דהנה כבר הבאנו את דברי הר"ש משאנן שאין לפרש שטעמו של ת"ק הוא משום דכתיב היא כמו דדרשינן בקרבן חטאת, משום דלא דמי, כי בפרת חטאת לא כתוב היא בהשחיטה או בההזאה. והנה במסקנת הסוגיא ממעטינן שמנחת חוטא פסולה שלא לשמה משום שכתוב בה היא, ופרכינן שאשם נמי כתוב בו הוא, ומתריצין שבאשם כתוב הוא לאחר הקטרת אימורין, ואי אפשר ללמוד משם שמחשבת שלא לשמו פוסלת כיון שהקטרת אימורין עצמה אינה מעכבת. והנה גם המלה היא שכתובה

גבי מנחת חוטא לא כתובה גבי עבודה שמעכבת כפרה, אבל מ"מ לק"מ כיון שאינה כתובה אצל עבודה שאינה מעכבת כפרה כמו באשם. ולפ"ז צ"ע על הר"ש כי לפי הנ"ל יוצא ששפיר אפשר ללמוד עיכובא מהא דכתיב היא גבי פרת חטאת מאחר שאינה כתובה אצל עבודה שאינה מעכבת, אע"פ שאינה כתובה אצל עבודה ששפיר מעכבת, וא"כ שפיר יש ללמוד מהא שכתובה היא בפרת חטאת אע"פ שאינה כתובה גבי שחיטה או הזאה.

מד) מנחת קנאות מותרת נדבה.

הנה גם מנחת חוטא מותרת נדבה כמו שמבואר בדף ק"ח ע"א. ועי' ברמב"ם בפ"ה מהל' פסולי המוקדשין ה"ח שכתב וז"ל, המפריש מעות למנחת חוטא והביא מהם מנחתו, או שהפריש מנחת חוטא והותירה, המותר יביא מנחת נדבה עכ"ל. והנה יש לעיין מה הדין היכא שנתכפר בעל המנחה במנחה אחרת, או שמת בעל המנחה, דבחטאת בהמה בכה"ג הדין הוא שהבהמה מתה, האם גם במנחה נאמר שתקרב דוגמת מיתה, או האם אמרינן תקרב נדבה, והיינו האם בדוקא צייר הרמב"ם את הציור של מותר מנחת חוטא באופן שהותיר מעות או קמח, שזה דוגמת מפריש בהמה לאחריות, אשר בכה"ג גם בחטאת מותרת נדבה, אבל אם מת בעל המנחה או נתכפר באחרת הדין הוא שתקרב.

והנה עי' בתד"ה חטאת שכתבו דבעינן תרי קראי שחטאת ששחטה שלא לשמה

פסולה, חדא כדי לפסול היכא ששחט חטאת יחיד שהיא נקיבה לשם עולה, והרי היא פסולה אע"פ שמותר חטאת דמי' לעולה, דהיינו שהיכא שהפריש ב' חטאות לאחריות, דמי' של זו שנותרה הם לעולה, וחדא כדי לפסול חטאת שעיר נשיא ששחטו לשם עולה, דגם הוא פסול אע"פ שבמותרות הוא גופו קרב עולה כיון שהוא זכר.

ובזבחים דף ה' ע"ב הוסיפו תוס' שהציור שמותר שעיר נשיא קרב הוא עצמו עולה, הוא כשהופרש לאחריות, הרי שלא ציירו באופן שמת הנשיא או נתכפר באחר, וגם בדבריהם י"ל שנקטו כן בדוקא, כמו שציידנו בדברי הרמב"ם במותר מנחת חוטא, והיינו משום שהיכא שמת הנשיא או נתכפר בשעיר אחר, השעיר הראשון מתה, ולכן ציירו תוס' באופן שהפריש לאחריות.

והנה בהוריות דף ו' ע"א אמרינן שרבי אלעזר ורבי שמעון סוברים שהדין של חטאות המתות נוהג רק היכא ששייך כל החמשה ציורים של חטאות המתות, אבל לא בחטאת ציבור, כי בחטאת ציבור לא שייך הציור של מתו בעלי' כי אין מיתה בציבור, וכן לא שייך ולד חטאת כי חטאות ציבור הם זכרים, ולכן ה"ה שהיכא שנתכפרו באחרת אין המותר מתה, אלא הרי היא רועה ויפלו דמיו לנדבת עולה, וא"כ לפ"ז הדין נותן שגם במנחה וגם בשעיר נשיא לא ינהג הדין של ימות או תקרב כיון שלא שייך הציור של ולד חטאת.

מיהו יש לחלק ששאני חטאת ציבור

דחשיב לגמרי סוג אחר של חטאת, אבל בחטאות יחיד, אולי מהני לשעיר נשיא העובדא ששייך ולד חטאת בהציוור של כשבה או שעירה של חטאת יחיד של הדיוט. מיהו לכאורה בנוגע למנחה יותר קשה לומר כן, דהיינו שגם במנחה, כיון שהיא של יחיד, סובר הרמב"ם שאם מת בעלי' תרקב אע"פ שלא שייך בה הציוור של ולד כיון שבחטאת יחיד של כשבה או שעירה שפיר שייך.

עוד י"ל שתוס' בזבחים ציירו את הדין שמתור שעיר נשיא לנדבה היכא שהופרש לאחריות ולא ציירו היכא שמת הנשיא או נתכפר באחר, כי רצו לפרש גם לפי רבי יהודה שסובר בהוריות שם שאין צריכים שיהי' שייך כל החמשה ציורים של חטאות המתות, דלפי רבי יהודה בודאי היכא שמת הנשיא או נתכפר באחר, השעיר שנותר מת, אבל לעולם לפי ר"א ור"ש היכא שמת הנשיא אין השעיר שלו מת כיון שלא שייך בו הציוור של ולד חטאת, דבעינן שכל החמשה ציורים יהיו שייכים בכל ציור וציור, ולא מהני כשבה ושעירה לשעיר נשיא או מנחה.

ובזבחים דף קי"ב ע"א בד"ה בשעיר נשיא כתבו תוס' באמת שלפי ר"ש שסובר שצריכים שיהיו שייכים כל החמשה ציורים, היכא שמת הנשיא אין השעיר שלו מת כי לא שייך בו הציוור של ולד חטאת.

והנה בסוף פרק ב' של מס' קנים תנן שילדת שהביאה עולתה ומתה לא יביאו יורשים את חטאתה משום שזה חטאת שמת בעלי' שלמיתה אזלה, ותוס' להלן בע"ב כאן בד"ה ה"ג וכו' הביאו שבספרא

תניא שיביאו יורשים את חטאתה, וכתב הרא"ש בסוף פ"ב דקנים בשם הר"י מאורלינש, וכ"כ השט"מ להלן בע"ב כאן באות כ"ח בשם הר"ר יחיאל בר' יוסף, שאין צריכים לשבש את הגירסא בספרא, אלא י"ל שהמשנה איירי בחטאת בהמה והספרא איירי בחטאת העוף דאין בה הדין של חטאות המתות כיון שלא שייך בה כל החמשה ציורים של חטאות המתות דהא לא שייך בה הציוור של ולד חטאת, ומשום כך יקחו בדמ' עולה, וזהו כוונת הספרא, ומדברי הרא"ש והשט"מ חזינן שלא מהני לחטאת העוף העובדא ששייך הציוור של ולד חטאת בחטאת בהמה גם לענין מותרות.

וע"ע בדברי המפרש בנוזר דף כ"א ע"ב בד"ה והיינו טעמא וכו' שכתב שבעוף לא גמירי הלכתא של חטאות המתות. מיהו לעיל שם בדף י"ב ע"א בד"ה קן סתומה וכו' כתב המפרש שגם בעוף נאמרה ההלכה, וכבר עמד ר"ב רנשבורג בהגהותיו שם על הסתירה, וגם ציין לעיין בזה בשער המלך בפ"ד מהל' פסולי המוקדשין ה"א, הרי שבדף כ"א שם לא כתב המפרש שהטעם הוא משום שלא שייך בעוף הציוור של ולד חטאת, אלא משמע שכוונתו לומר שלא הי' איכפת לן בזה כיון ששייך בחטאת בהמה, רק שבעוף בכלל לא נאמר ההלכה של חטאות המתות. מיהו אולי אזיל המפרש שם לפי רבי יהודה שסובר שאפילו בחטאת בהמה אין צריכים שיהיו שייכים כל הציורים.

ובתוספתא דמס' תמורה פרק א' ברייתא ט' תניא שבעוף אין הדין של חטאות

המתות, אבל לא תניא שם מה הוא הטעם לדבר זה.

והנה בכמה משניות במס' קנים משמע ששפיר נאמר דין חטאות המתות בעוף, ואילו במקומות אחרים מבואר שאין דין חטאות המתות בעוף. ולפי הנ"ל י"ל דהני משניות דמשמע שנאמר דין חטאות המתות בעוף אתו כרבי יהודה שסובר שאין צריכים שיהיו שייכים כל החמשה ציורים, ואילו המקומות שמשמע שלא נאמר דין חטאות המתות בעוף הרי זה אליבא דרבי אלעזר ורבי שמעון שסוברים ששפיר צריכים שיהיו שייכים כל החמשה ציורים. גם י"ל דפליגי אם מהני לחטאת יחיד של עוף העובדא ששייכים כל הציורים בחטאת יחיד של בהמה. גם י"ל דפליגי אם בכלל נאמרה ההלכה למשה מסיני בעוף או לא וכמשמעות דברי המפרש.

וע"ע להלן באות ס"ז בענין אם חטאת העוף שמתו בעלי' למיתה אזלה בנוגע לדברי רש"י ורגמ"ה שם.

מה) עוד בענין מנחת חוטא ומנחת קנאות מותרה נדבה.

הנה בגמ' אמרינן שמנחת קנאות מותרה נדבה, ופירש"י שהכוונה היא שהיו קונים בדמי' עולה לקיץ המזבח, ולהלן בדף ק"ח איתא שגם מותר מנחת חוטא היא לנדבה, והיינו משום שחטאת קרי' רחמנא, וגם שם בד"ה ומותר דמנחת חוטא פירש"י שהכוונה היא לעולה לקיץ המזבח. ברם הרמב"ם בפ"ה מהל' פסולי המוקדשין ה"ח סובר שמותר מנחת חוטא קריבה היא עצמה למנחת נדבה.

ובביאור דברי הרמב"ם ביאר הגרי"ז כחידושי הגרי"ז על זבחים דף ה' ע"ב, וכן כחידושי הגרי"ז על הרמב"ם בפ"ה מהל' פסולי המוקדשין ה"ח, שמצד אחד מצינו בתמורה דף ט"ז שמה שמותר חטאת רועה הרי זה משום הלכה למשה מסיני, ובדף י"ח ע"א שם אמרינן שגמירי שכל שבחטאת מתה באשם רועה, אבל מצד שני מצינו בזבחים דף ק"ג ע"א שילפינן מהדרשה של יהודע הכהן שמותרות הולכים לדבר שהוא לה' ולכהן, והיינו לעולה שבשרה הוא לה' ועורה הוא לכהנים, והביא שהראב"ד בפירושו על ספרא כתב שצריכים את הדרשה של יהודע הכהן כדי לומר שהעור הולך לכהנים, ושאינן כשאר עולות ציבור שאין עורן לכהנים. ועוד הביא שכן פי' הגר"א, הובא בתקלין חדתין על שקלים בפרק ו' הלכה ד'. והקשה הגרי"ז מהא שבספרא שם הקשו דיכול לבדק הבית, ת"ל לכהן, הרי שבלא "כהן" היינו אומרים שאין דמי' לעולה אלא לבדק הבית, וצריכים את הדרשה של יהודע הכהן בשביל עיקר הדין שהוא קרב עולה, וכן הביא מרש"י על זבחים בריש דף י"א ע"ב בד"ה אמר לו רבי יהושע וכו'. וביאר הגרי"ז שבניגוד לפירוש הראב"ד, הרמב"ם סובר שבההלכה נאמר רק שהמותר הולך לנדבה, אבל לא ידעינן לאיזה סוג של נדבה, האם לבדק הבית או האם כולו לכהנים, ועל זה באה הדרשה של יהודע הכהן לחדש שהמותר הולך לבהמה לעולת קיץ המזבח, והביא שכן מבואר ברש"י בפסחים דף ע"ג ע"א בד"ה אשם שניתק לרעי', שבההלכה נאמר רק שדמי' לנדבה, אבל לא נאמר

איזה סוג של נדבה, וס"ל להרמב"ם שמכיון שהדרשה של יהוידע הכהן כתובה בחטאת בהמה וכן באשם, לכן רק מותר חטאת ואשם הולכים לעולה של קיץ המזבח, אבל בנוגע למנחת חוטא יש לנו רק את ההלכה, דמכיון שחטאת קרי' רחמנא, גם עלי' קיימא ההלכה למשה מסיני שמותר חטאת לנדבה אתיא, ומש"ה ס"ל להרמב"ם שהיא עצמה קריבה נדבה. (והנה דברי הגרי"ז הנ"ל שהדרשה של יהוידע הכהן לא קאי על מנחת חוטא אינם ברורים לי, דהנה הלשון בדף ק"ג שם היא אשם הוא, אשם אשם לה', כל שבא משום חטאת ומשום אשם ילקח בהן עולות, הבשר לה', והעורות לכהנים, הרי שאע"פ שהפסוק איירי באשם אבל בכל זאת כלל יהוידע הכהן גם מותר חטאת בתוך הדרשה, ומרש"י שם בד"ה אשם לה' נראה דהיינו משום שחטאת הוקשה לאשם בהפסוק שכתוב גבי מנחה קדש קדשים היא כחטאת וכאשם, וז"ל רש"י, אשם לה', אי אפשר לומר אשם לה' שכבר נאמר אשם לכהן, כחטאת כאשם תורה אחת להם וגו', הא כיצד, כל דבר הבא ממותר, כגון מפריש מעות לחטאתו ונותר מהן, וממותר אשמות, כגון הנך דאזלי לרעיי' דקיימא לן כל שבחטאת מתה באשם רועה עכ"ל. והנה מנחת חוטא אינה בכלל המלה כחטאת שכתובה בהפסוק הנ"ל של חטאת וכהאשם, אלא אדרבה כתוב שם שמנחה היא כחטאת וכאשם, והכוונה היא שמנחת חוטא הוקשה לחטאת בהמה ומנחת נדבה הוקשה לאשם. מיהו הלשון של הדרשה של יהוידע הכהן שהובאה בהמשנה בפ"ו דשקלים משנה ו' היא "כל

שהוא בא משום חטא ומשום אשמה ילקח בו עולות וכו'", והרי לשון זו כוללת גם מנחת חוטא כיון שהיא באה על חטא.) והנה כבר הבאנו שרש"י אינו סובר כהרמב"ם, אלא ס"ל שמותר מנחת קנאות ומנחת חוטא הם לעולה לקיץ המזבח, ולפי ביאורו של הגרי"ז יוצא שאינו סובר כהרמב"ם שהמדרש של יהוידע הכהן קאי רק על חטאת ואשם, וגם אי אפשר לומר שרש"י סובר כהראב"ד שהמדרש של יהוידע הכהן בא רק לומר שהעור הוא להכהנים, כי לפ"ז מכיון שהכא איירי במנחה לא הי' רש"י בד"ה מה חטאת מותרת נדבה צריך להביא את המדרש של יהוידע הכהן אלא את ההלכה למשה מסיני.

ונראה שרש"י סובר שהמדרש של יהוידע הכהן אינו דין נוסף על ההלכה, אלא הרי הוא גילוי שגוף ההלכה פרטה שהכוונה היא לעולת נדבה ולא לבדק הבית, וא"כ מכיון שההלכה נאמרה גם על מותר מנחת קנאות ומנחת חוטא, הרי יוצא שהדרשה של יהוידע הכהן מגלה שגם המותרות שלהן הם לעולת נדבה. וגם הגרי"ז בהל' פסוה"מ שם הזכיר בקצרה דרך זה וז"ל, וס"ל להרמב"ם דמדרש יהוידע הכהן לא רק לגלויי אתא על ההלכה דר"ל עולה (כמו שאנו אומרים עכשיו לפי רש"י ואשר לפ"ז הרי זה מגלה גם על מנחת חוטא), רק הוא זה באמת דין נוסף על ההלכה (אשר לפ"ז הרי זה קאי רק על חטאת ואשם) וכו' עכ"ל, פי' וממילא שייך לומר שבמנחת חוטא נאמרה רק ההלכה.

(ועי' באור שמח שם שדן על דברי

ההלכה ולא את המדרש של יהוידע הכהן. והנה הרמב"ם לא הביא מה הדין במותר מנחת קנאות. ולפי הנ"ל נראה שהרמב"ם יודה שמותר מנחת קנאות היא לעולת לקיץ המזבח, שהרי בין מנחת קנאות לבין חטאת בהמה יש ג"ש, שהרי ילפינן בסוגיין מנחת קנאות בעון עון מחטאת בהמה, וא"כ הדין נותן שזה יגרום שתהי' כחטאת בהמה גם לענין מותרות.

מיהו דברי הגרי"ז שהכוונה בחטאת קרי' רחמנא אינה להיקש, אלא שהיא נחשבת ממש חטאת צ"ע טובא, דהנה בגמ' כאן רצו בתחילה ללמוד ששינוי קודש פוסל במנחת חוטא משום שחטאת קרי' רחמנא, ומנחת קנאות ילפינן עון עון מחטאת, ושוב מייתנין דהא גבי חטאת כתיב ושחט אותה לחטאת דמשמע ששאר קדשים כשרים, ומש"ה מייתנין ילפותא אחרת כדי לומר שמנחת חוטא ומנחת קנאות פסולות, דהיינו משום דכתיב במנחת חוטא המיעוט של "היא", אבל לא סגי למנחת חוטא בזה שחטאת קרי' רחמנא, ומעתה לפי הגרי"ז נהי ש"אותה" ממעט מנחת קנאות, אבל למה נקטינן שזה ממעט גם מנחת חוטא, הלא מנחת חוטא היא ממש חטאת, ו"אותה" ממעט רק קרבנות שאינם חטאת, ובע"כ צ"ל שמנחת חוטא אינה נחשבת סוג אחד עם חטאת בהמה, אלא חטאת קרי' רחמנא הרי זה בגדר היקש לחטאת בהמה, ומש"ה שפיר ממעטינן מנחת חוטא מ"אותה" כמו שממעטינן מנחת קנאות אע"פ שיש שם גזירה שוה לחטאת. וצ"ל לפי הגרי"ז שמאחר ש"אותה" כתיב גבי זבחים הרי זה

הרמב"ם במנחת חוטא וכתב וז"ל, ורבינו פירש דלא נפקא מכללא דמותר מנחה למנחה, וכמו דמדקדק בתוספתא דשקלים מותר יין ליין ומותר דמי שמן לשמן, אלמא דקפדינן דמותר יהא לדבר המופרש למתחילה, לכן גם מותר מנחת חוטא אזלא למנחת נדבה, ואם כי נדבה בשל ציבור ליכא, אזלא לנדבת יחיד, ויליף מקרא דמקריא חטאת, דכמו חטאת אינו טעון נסכים ואזיל לעולת נדבה דטעון נסכים, כן מנחת חוטא ומנחת קנאות דאינן טעונין שמן ולבונה, אזלי למנחת נדבה דטעונין שמן ולבונה עכ"ל.

והנה מה שהזכיר הגרי"ז שחטאת קרי' רחמנא למנחת חוטא, כן איתא כאן בנוגע למחשבת שינוי קודש, דאמרינן ששינוי קודש פסול במנחת חוטא משום שחטאת קרי' רחמנא, וביאר שם הגרי"ז שאין הכוונה להיקש לחטאת אלא הכוונה היא שמנחת חוטא עצמה נחשבת חטאת.

ונראה שדברי הגרי"ז שהבאנו בנוגע לשיטת הרמב"ם במותר מנחת חוטא הם נכונים רק לפי ההבנה הנ"ל בחטאת קרי' רחמנא, והיינו משום שאילו הי' הענין של חטאת קרי' רחמנא בגדר היקש, אז הי' מוכרח לומר שגם מותר מנחת חוטא נופלת לבהמת קיץ המזבח ודלא כהרמב"ם, שהרי הוקשה היא לחטאת בהמה, אבל מכיון שאין הכוונה להיקש, אלא הכוונה היא שהיא נחשבת חטאת ממש, אבל לעולם אין כאן היקש לחטאת בהמה, א"כ לפ"ז שפיר י"ל שדינה היא ליפול היא עצמה למנחת נדבה כי גם חטאת זו נכללת בההלכה, ובנוגע לחטאת זו יש לנו רק את

ממעט מנחת חוטא אפילו אם היא נחשבת קדושת חטאת ממש.

ועי' בשט"מ כאן בההשמטות באות ג' שסובר שהכוונה בחטאת קריי' רחמנא גבי מנחת חוטא אינה שהיא ממש בגדר חטאת.

(מו) ושחט אותה לחטאת, אותה לשמה כשירה, שלא לשמה פסולה, אבל כל קדשים, בין לשמן בין שלא לשמן כשרים.

עי' בתוס' בזבחים דף ה' ע"א בד"ה הא וכו' שכתבו וז"ל, ל"ל אותה, הא מדצריכי קראי לעכב בפסח וחטאת מכלל דשאר קדשים כשרין עכ"ל.

והנה הגרי"ז יישב את קושייתם שאי משום פסח וחטאת הו"א דהא דיצאו פסח וחטאת הרי זה משום שרק בפסח וחטאת נאמר דין של מחשבה הפוסלת, אבל לעולם הוה אמינא שגם שאר קדשים פסולים לגמרי, רק לא משום מחשבה הפוסלת, אלא משום הא גופא ששינה בהם ולא נעשו כהלכתן. ונפ"מ דאם הפסול הוא משום מחשבה הפוסלת, הרי זה נחשב בגדר פסולו בגופו וישרף מיד, אבל אם הפסול הוא משום שלא נעשית העבודה כהלכתה, אין זה נקרא שפסולו בגופו וצריכים עיבור צורה. וכן אם הפסול הוא משום מחשבה הפוסלת הרי זה פוסל את הקרבן, אפילו אם יש דם כדי לחזור ולקבל, אבל אם הפסול הוא משום שלא נעשית העבודה כהלכתה, אז שפיר יכולים לחזור ולקבל, ועיין לעיל באות ט"ו סק"א

בקטע המתחיל ועוד מבואר וכו'.

והנה הגרי"ז בהל' פסולי המוקדשין בדף מ"ח של הספר כתב שמלבד ממה שנאמר בפסח וחטאת דין של מחשבה הפוסלת על שינוי קודש, הרי הם פסולים גם משום הא גופא שלא נעשו כהלכתן כמו כל ציור של לא נעשו כמצוותן, כי לא נאמר בפסח וחטאת שמצד זה שלא נעשו כמצוותן הרי הם יכולים להשאר נדבה, והביא הא דתניא להלן בדף מ"ח ע"ב שכבשי עצרת שעשאן שלא כמצוותן תעובר צורתן ויצאו לבית השריפה משום שמקשינן להו לחטאת שהם פסולים (ודלא כתני לוי שם שמכשיר משום שלא מקשינן להו לחטאת אלא ילפינן להו משלמי נדבה), ופירש"י שם בלשון אחד שהכוונה בשלא כמצוותן היא שנשחטו שלא לשמן, וצ"ע דכיון ששלא לשמו היא מחשבה הפוסלת א"כ הי' בדין שישרפו מיד כמו כל היכא שפסולן בגופן, ותוס' שם פירשו דאתי כמו המ"ד שסובר שאפילו פסולו בגופו כמו פיגול צריך עיבור צורה, אבל רש"י שם פי' דלא חשיב פסולו בגופו אבל אם הי' נחשב פסולו בגופו היו נשרפים מיד, וא"כ צ"ע כהנ"ל למה לא חשיב פסולו בגופו (ועי' שם בשט"מ שהקשה מזבחים דף ד' ע"א דאמרינן ששינוי קודש הוא פסולו בגופו, ותני' השט"מ שהכוונה בדף ד' היא רק לעומת שינוי בעלים, אבל לא שיהא דינו כפסולו בגופו לכל דבר, ולעולם לענין עיבור צורה אינו כפסולו בגופו).

וביאר הגרי"ז שלפי הנ"ל הדבר מבואר כי מאי דילפינן מחטאת אינו הדין של

וזבחת פסח (השני) שהביאו שהספרי יליף מדרשה דקרא שלא לשמן אינו פוסל בהקטרה, דהדרשה מלמדת שמחשבה פוסלת רק בעבודה שהיא דומה לזביחה, דהיינו עבודה שהיא מעכבת. ועי' גם בירושלמי בפסחים בפרק ה' ה"ב שלמדו מדרשה שצריכים בדומה לזביחה. ולכאורה צ"ע דסברת הבבלי היא סברא טובה מאד, דאיך שייך שמחשבה בשעת הקטרה תפסול אם כל עיקר ההקטרה אינה מעכבת.

ואולי י"ל שצריכים קרא כדי להכשיר בהציוור של מחשבין מעבודה לעבודה, דהיינו כששחט על מנת להקטיר אימוריו שלא לשמם. מיהו זה ניחא רק לפי רבי יוחנן שסובר שמחשבין לעבודה לעבודה אבל לא לפי ריש לקיש שסובר שאין מחשבין לעבודה לעבודה. וגם לפי רבי יוחנן זה ניחא רק לפי הדרך שבמחשבין מעבודה לעבודה, העבודה שהוא עושה עכשיו היא העבודה שנפסלת, וקמ"ל דהדרשה שכיון שההקטרה אינה מעכבת ה"ה שמחשבה שהוא חושב עלי' אינה מחשבה חשובה שבכחה לפסול, ומחשבה כזו אינה יכולה לפסול גם את השחיטה, אבל לפי הדרך שהעבודה שחשב עלי' היא העבודה שנפסלת, שוב קשה שלא שייך לומר שמה שההקטרה נפסלה יפסול את הקרבן, דהא כל עיקר ההקטרה אינה מעכבת.

וע"ע בספרי על זבחים בחלק א' אות כ"א בקטע "וע"ע במל"מ וכו'" ולהלן שם, וכן באות שע"ג, שהבאנו הרבה מקורות אודות ציור זה ששחט על מנת להקטיר שלא לשמן.

מחשבה הפוסלת, אלא ילפינן מחטאת שהם פסולים משום הא שלא נעשו כהלכתן, ושגם בהם לא נאמר שהם יכולים להשאר נדבה, וזה אינו בגדר פסולו בגופו, ומש"ה בעו עיבור צורה.

ועוד כתב שם הגרי"ז בדף מ"ז טור ג' הסבר אחר, והיינו שטעוננים עיבור צורה ואינם נשרפין מיד משום ששריפה מיד הוא רק כשהפסול הוא על הבשר כמו בפגול, ולא כשהפסול הוא על כשרות הקרבן, והמשיך לדון שם בדרך זה.

והנה לקמן פרכינן על המ"ד שסובר שמנחת עומר פסולה שלא לשמה למה לא תני בהמשנה גם חוץ ממנחת עומר כמו שתני חוץ ממנחת חוטא ומנחת קנאות. ברם לפי הנ"ל אפשר לומר שאפילו אם מנחת עומר פסולה שלא לשמה אבל מ"מ אין זה משום הדין של מחשבה הפוסלת אלא משום שלא נעשית כהלכתה, וא"כ י"ל שתני בהמשנה רק מנחת חוטא ומנחת קנאות שהן פסולות משום הדין של מחשבה הפוסלת. ברם נראה פשוט דלא מספיק בזה, כי מסתימת לשון המשנה משמע שרק מנחת חוטא ומנחת קנאות פסולות אבל מנחות אחרות אינן פסולות כלל.

(מז) אבל אשם נאמר בו הוא לאחר הקטרת אימורין, והוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו כשר.

והנה גם בזבחים דף ה' ע"ב איתא כן בגמ', ועי' בתוס' בדף ז' ע"ב שם בד"ה

מח) עוד בענין שאשם נאמר בו הוא לאחר הקטרת אימורין, והוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו כשר.

ופירש"י וז"ל, כדאמרינן בפרק תמיד נשחט במס' פסחים דנטמאו אימוריו או שאבדו לא מעכב כפרה ונאכל הבשר עכ"ל. והנה בגמ' שם הזכירו רק אכילת הבשר, מיהו רש"י כאן כלל בתוך דבריו גם את הכפרה, ומדבריו יוצא דהא דאין האימורין מעכבים את הכפרה הרי זה דוקא היכא שנאבדו, אבל אם לא נאבדו הרי הם שפיר מעכבים את הכפרה כמו שהם מעכבים את אכילת הבשר (רק שבכל זאת מחשבה אינה פוסלת מכיון שאם אינם כאן אינם מעכבין). והקשה הגרי"ז שאין הדבר כן, אלא גם כשלא נאבדו, הקטרת אימורין מעכבת רק את אכילת הבשר, אבל אינה מעכבת את הכפרה.

והנה בזבחים דף ר' ע"א אמרינן שאין כפרה אלא בדם, וכתבו תוס' שם בד"ה והלא וכו' שאע"פ שאמרינן בפסחים שם שכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים אבל מ"מ עיקר כפרה אינה אלא בדם. ולכאורה נראה שתוס' סוברים שאפילו כשהבשר נמצא הרי זה נקרא שכבר היתה לו עיקר הכפרה ע"י הדם, אבל עוד לא היתה לו הך כפרה נוספת שבאה ע"י אכילת כהנים, וכן מבואר ברש"י ביבמות דף מ' ע"א בד"ה ה"ק וכו' שע"י אכילה יש כאן כפרה שלימה אבל עיקר הכפרה שפיר היתה כאן. ולכאורה נראה שגם כשהלך הבשר לאיבוד הרי זה נקרא שלא היתה לו הך כפרה נוספת של אכילת הכהנים.

אמנם עיין בפסחים שם דמשמע שאכילת הכהנים מעכבת ממש את עיקר הכפרה, דהא אמרינן שם שכל היכא שהבשר לפנינו ולא אכלו הכהנים לא משתריא למיכל בקדשים וכמו שביארו רש"י ותוס' שם. ולפ"ז יוצא שהיכא שהאימורין ישנם הרי הם מעכבים באמת את הכפרה, אבל לא מצד עצמם אלא מצד שאין עוד אכילת כהנים.

ומעתה יש ליישב את קושיית הגרי"ז ולומר שבאמת אין ההקטרה מעכבת את הכפרה מחמת עצמה, כי באמת ההקטרה אינה מכפרת מחמת עצמה, וכמו שנוקט הגרי"ז שהיא מעכבת רק את אכילת הבשר, רק שכוונת רש"י כאן היא לומר כך, דהיכא שהאימורין נאבדו לא מעכבי כפרה כי מותר לכהנים לאכול את הבשר אע"פ שלא הוקטרו האימורין, וממילא ע"ז תהי' לו כפרה, אבל אם האימורין נמצאים אסור לכהנים עכשיו לאכול את הבשר, וממילא אין לו כפרה.

מיהו מלשון רש"י לא משמע כהנ"ל, שהרי כתב שאם נאבדו "לא מעכב כפרה ונאכל הבשר", ומשמע שאם לא נאבדו הרי הם מעכבים את הכפרה מחמת עצמם, ולא משום שע"ז אין הבשר נאכל, דהא אילו כן הי' צריך להזכיר תחילה אכילת הבשר, ולומר שנאכל את הבשר, ומש"ה אין כאן עיכוב כפרה, משא"כ אם לא נאכל הבשר יש כאן עיכוב כפרה.

מט) אשם שניתק לרעי'.

פירש"י וז"ל שמסרוהו לרועה עכ"ל. מיהו בזבחים דף ה' ע"ב בד"ה שניתק כתב

גם לפני ניתוק. ובדרכם האחרון בפסחים הרי הם סוברים שההלכה היתה שהבהמה תהי' נדבת ציבור, אבל לא ידעינן אם היא עצמה או דמי', והפסוק בא לחדש שהיא עצמה קריבה עולה, אבל ההלכה לא פירשה כן להדיא.

ב', דרכם האמצעי בפסחים שם כהנ"ל שכבר עכשיו הרי הוא בגדר עולה, רק שיש מצוה לכתחילה מההלכה לא להקריב הוא עצמו אלא ירעה ויסתאב וימכר. וכדרך זה כתבו תוס' כאן במה שכתבו "וכי תימא", ודחו דרך זה מהסוגיא בפסחים דאמרינן להלן שם שבדמיו אין, הוא גופו לא, מאי טעמא גזירה אחרי כפרה אטו לפני כפרה, ואילו לפי הדרך הנ"ל קשה למה לא אמרו בגלל שגמירי שלכתחילה ירעה ויסתאב וימכר.

ג', משמעות תחילת לשונם בזבחים בשם ר"ת שדין התורה הוא שבאמת עכשיו אינו בגדר עולה, והדין הוא שירעה ויסתאב וימכר, רק שאם ישחטו אותו זה גופא מהפכו לעולה.

ד', הדרך שהבינו תוס' במנחות בדעת רש"י שדין התורה הוא שנאמרה הלכה של רעי' רק שאין צריכים מום, אלא לאחר שניתק לרעי' הרי היא כשירה לעולה (ורק מדרבנן צריכים מום), ולעולם ניתוק לרעי' מעכבת, רק שתוס' כתבו שתימה גדול לומר שיש דין של רעי' בלי שצריכים שיפול בו מום. וגם הקשו שאם כן בפסחים שם למה לא אמרינן גזירה אחרי רעי' אטו לפני רעי'.

שניתק לרעי' הוא ע"י שאומרים ב"ד הוציאוהו וירעה, ומשמע אפילו אם עוד לא נמסר. מיהו בד"ה ניתק אין כתב שם כמו שכתב במנחות כאן שמשנמסר לרועה. ואולי איירי היכא שלא אמרו בית דין קודם הוציאו אותו וירעה, וס"ל שאחד משניהם מהני. ועי' בגליון מהרש"א בזבחים שם.

נ) אשם שניתק לרעי'.

הנה בגמ' מדייקינן ניתק אין לא ניתק לא מ"ט הוא בהוייתו יהא, והקשו תוס' כאן למה סגי בניתוק לרעי' להכשירו לעולה, הלא יש הלכה למשה סיני שהאשם רועה ושיסתאב במום וימכר ויקנה בדמיו עולה, ונוסף על מה שדנו על זה כאן, דנו על זה גם בזבחים דף ה' ע"ב בד"ה הג"ה, ובפסחים דף ע"ג ע"א בד"ה אשם, ומדבריהם עולה שיש כמה דרכים בישוב ענין זה.

א', דרכו של ר"ת שכבר לפני רעי' הבהמה עצמה היא כבר בגדר עולה, ואין צריכים רעי' מהתורה אלא רק מדרבנן, ואינו גורס ניתק אין לא ניתק לא, כי הפסוק של הוא לא בא לפסול קודם שניתק לרעי'. ויש ג' דרכים איך יודעים דבר זה, דתוס' אצלינו במנחות בשם ר"ת סוברים שכך נאמר בפירוש בההלכה למשה מסיני שהיא עצמה היא עולה, ואין צריכים רעי' והפסוק של "הוא" בא לגלות שאין צריכים אפילו עקירה. ותוס' בזבחים שם בסוף לשונם בשם ר"ת, וכן בדרכם הראשון בפסחים, סוברים שהפסוק בא לגלות שכך נאמרה ההלכה למשה מסיני שהיא עולה

פסולין כי הוקשו להשעיר חטאת והם גם באים עם השעיר חטאת.

(גב) אמר רב מנחת עומר שקמצה שלא לשמה פסולה הואיל ובאת להתיר ולא התירה.

ע"י בשט"מ באות י"א שכתב וז"ל, תימה איך קאמרינן כל המנחות שנקמצו שלא לשמן כשרות, והלא יש מהן שבאו להתיר ולא התירו, וא"כ יפסלו ממש. וי"ל דשאני הכא במנחת העומר שהיא באה להתיר דבר גדול, דהיינו שהיא מתרת חדש לכל השנה, וא"כ כיון שבאת להתיר דבר גדול ולא התירה, ששינה אותה, א"כ יפסלו ממש, אבל בשאר מנחות שאין באין להתיר דבר גדול כל כך, היכא ששינה שלא לשמן, כשרות ולא עלו, אבל לא היו פסולות ממש תו"ח עכ"ל. וצ"ע לאיזו מנחות נתכוין במה שכתב שיש מהן שבאין להתיר. וי"ל שכוונתו היא להמנחת חינוך של כהן הדיוט שהוא מביא בכניסתו הפעם הראשונה לעבוד עבודה, וס"ל שהמנחה נקראת מתיר כי היא מתירה לו לעבוד, וכן י"ל שכוונתו היא להמנחת חינוך של כהן גדול שהוא מביא בכניסתו הפעם הראשונה לעבוד עבודת כהן גדול, ואע"פ שהן כולן כליל ואינן נקמצות, אבל בכל זאת הי' לו להתנא למיתני שאם הקטירן שלא לשמן הן פסולות (ועוד דהא מקריב עמהן קומץ לבונה, וצריך בירור כעת אם הוא צריך לעשות בלבונה מעשה קמיצה לשמה), מיהו כל כהאי גוונא הי' לו להשט"מ לפרש.

ועוד דהדין הוא שאם עבדו בלי להביא

ה', דרכו של השפת אמת בזבחים שם שדייק מרש"י שם (וכן יש לדייק מדברי רש"י בסוגיין כאן) שלעולם גם רש"י מודה שרע"י היא מדרבנן, ושמן התורה יכולים לשוחטה מיד לשם עולה, רק שאם שחטו סתם לפני רע"י הרי הוא פסול מהתורה, וזהו האמור בקרא ד"הוא".

(נא) אמר רב מנחת עומר שקמצה שלא לשמה פסולה הואיל ובאת להתיר ולא התירה.

הנה ע"י בתוס' בדף מ"ח ע"ב בד"ה כבשי עצרת שכתבו ב' דרכים, א', שהשני כבשי עצרת הם המתירים של חדש במקדש, ולא הלחם ב', שהלחם הם המתירים. והנה לפי דרכם השני אין להקשות למה לא הזכיר רב גם ששני הלחם שהניפן שלא לשמן פסולות משום שבאו להתיר ולא התירו, דזה לק"מ, דהא מחשבת שלא לשמה אינה פוסלת בתנופה כמש"כ תוס' לעיל בדף ב' ע"א בד"ה כל המנחות. ועוד דלא שייך לומר שהלחמים נפסלו, כי אפשר לחזור ולהניפן פעם שני' לשמן משא"כ קמיצה. ולפי דרכם הראשונה של תוס' ששני הכבשים הם המתירים כבר העירו תוס' שם למה רב לא הזכיר גם את השני כבשי עצרת שאם נזבחו שלא לשמן הרי הם פסולים משום שבאו להתיר ולא התירו וכדתני בדף מ"ח שם שכבשי עצרת ששחטן שלא כמצוותן פסולין ופירש"י בלשון אחד שהכוונה היא שנשחטו שלא לשמן, ותירצו תוס' שלכבשי עצרת אין צריכים את הטעם של באו להתיר ולא התירו, כי גם בלא"ה הם

לחלק כחילוקו של השט"מ, כי מה לי אם באת להתיר דבר גדול או דבר שאינו דבר גדול, הלא מ"מ כיון שהמנחה באה להתיר, ולא התירה, הדין נותן שתהי' פסולה כי לא התקיימה התכלית של המנחה, אבל אם נאמר שנאמר דין מיוחד שהיכא שלא התירה, אז המחשבה פוסלת, א"כ שוב יש לחלק שתנאי זה שהעובדא שלא התיר גורם שהמחשבה תפסול נאמר רק אם לא התירה דבר גדול.

מיהו באמת בהצד שהעצם העובדא שלא התירה הוא הדבר שגורם פסול יש לומר שני צדדים, דמצד אחד י"ל שהכוונה היא שכיון שלא התירה אי אפשר שתהי' לו הקרבה כי אי אפשר שתהי' לה הקרבה בלי שתתקיים התכלית, אבל אין כאן חלות שם של פסול, ולפ"ז האשם נזיר והאשם מצורע יצטרכו עיבור צורה ולא ישרפו מיד, אבל מצד שני י"ל שהעובדא שלא התיר מחיל חלות שם פסול בפועל אשר לפ"ז ישרף מיד, ומעתה מה שכתבנו שלפי הצד שהעובדא שלא התיר גורם פסול אי אפשר לחלק בין היכא שהי' מיועד להתיר דבר גדול לבין היכא שהי' מיועד להתיר דבר שאינו בגדר דבר גדול, הרי זה נכון רק לפי הצד הראשון שהכוונה היא שהיכא שלא התיר אי אפשר שתהי' לו הקרבה, אבל לפי הצד שזה דבר שפוסל בפועל, וחל חלות פסול, י"ל שהפסול נאמר רק בדבר שהי' מיועד להתיר דבר גדול.

מיהו מדברי השט"מ באות ח' מבואר כהצד שכיון שלא התירה אי אפשר שתהי' לו הקרבה, אבל אין כאן חלות שם של פסול, דהנה להלן בסוגיין מקשינין על רב

את המנחת חינוך העבודה כשירה, וא"כ י"ל שגם מה שאסור להם לכתחילה לעבוד בלי להביא את המנחת חינוך אין זה דין שנאמר בהעבודה, דהיינו שהיא צריכה את ההיתר של המנחה, אלא האמור בזה הוא רק חיוב על הכהן להביא מנחה לפני שהוא מתחיל לעבוד, וממילא אסור לו לעבוד לפני זה, ולפ"ז אין זה נחשב בכלל שהמנחה היא בגדר מתיר על העבודה.

ויש לתמוה גם על תירוצו, דהא רב קאמר גם על אשם נזיר ומצורע שהם פסולים שלא לשמן משום שבאו להכשיר ולא הכשירו, והתם הרי לא באו להכשיר דבר גדול אלא רק את הנזיר והמצורע האלו שמביאים את האשם, ואין מקום לחלק שרק במנחה בעינן דבר גדול ולא בזבח, או שרק בבאין להתיר אבל לא בבאין להכשיר.

ועכ"פ בנוגע לעצם חילוקו של השט"מ שכתב לחלק בין דבר שמיועד להתיר דבר גדול לדבר שמיועד להתיר דבר שאינו בגדר דבר גדול, יש לעיין אם שייך בכלל לומר חילוק זה, דהנה יש לחקור בזה שרב פוסל היכא שבאת להתיר ולא התירה, האם זה משום שעצם העובדא שלא התירה הרי זה הסיבה שהיא פסולה, או האם המחשבה של שלא לשמה הוא הדבר שפוסל, ואע"פ שבעלמא המחשבה אינה פוסלת אלא לענין שלא עלו לשם חובה לחוד, אבל היכא שבאת להתיר ולא התירה מחשבתו פוסלת לגמרי, ולעולם הפסול הוא מחמת מחשבתו ולא משום עצם העובדא שלא התירה. והנה אם נאמר שהיא פסולה משום הא גופא שלא התירה א"כ לכאורה אי אפשר

למה אשם גזילות ואשם מעילות שנשחטו שלא לשמן כשרות דגם שם נאמר שהם פסולים משום שבאו לכפר ולא כיפרו, ואמר ר' ירמ' שמצינו שחלק הכתוב בין מכפרין למכשירין, דמכפרין אית בהו דאתו לאחר מיתה, מכשירין לית בהו דאתו לאחר מיתה, ועיין בשט"מ באות ח' דמשמע שהבין שכוונת ר' ירמ' היא לסברא, והיינו דמכיון שאשכחן שמכפרין באין לאחר מיתה, א"כ חזינן שהם כשרים להקרב "לבטלה", ומש"ה גם מחיים יכולים לבוא לבטלה, דהיינו באופן שאינם מכפרים, אבל מכשירים אינן באים לאחר מיתה, וא"כ חזינן שאינם יכולים לבוא לבטלה, ומש"ה גם מחיים אינם יכולים לבוא לבטלה, דהיינו היכא שאינם מכשירים, וז"ל השט"מ, וכיון שאשכחן במקום אחר שהן באין לבטלה, ה"נ הכא בשלא לשמו, אע"ג שלא מכפרי, שהרי לא עלו לבעלים לשם חובה, מ"מ כשרים להקטיר, אבל מכשיר לית בהו דאתי לאחר מיתה, אלמא שאין באין לבטלה, ה"נ הכא בשלא לשמו כיון שאינן מכשירין ליפסלו עכ"ל, הרי שהגדיר שאי אפשר שתהי' להן הקרבה לבטלה, ולא הגדיר שחל כאן פסלות.

והנה לכאורה דברי ר' ירמ' שמדמה את הציור של שלא לשמו להציור של לאחר מיתה הם נכונים רק לפי הצד שכתבנו שהטעם למה העובדא שלא התיר מפריע הרי זה משום שאין הקרבה לבטלה, וכן לפי הצד שהעובדא שאינו מתיר הוא פסול בפועל, אבל לפי הדרך שכתבנו שהכוונה היא שהיכא שלא התיר המחשבה של שלא לשמו פוסלת, א"כ אי אפשר לדמות את הציור של שלא לשמו

להציור של לאחר מיתה, כי נהי שיש להדבר הקרבה לבטלה לאחר מיתה, אבל אכתי יתכן שהיכא שלא התיר המחשבה של שלא לשמו היא דבר הפוסל.

ולפי הדרך הנ"ל שהמחשבה היא שפוסלת, צ"ל שכוונת רבי ירמ' אינה שמצד הסברא אי אפשר לדמות מכשירין למכפרים, אלא כוונתו היא שאי אפשר לדמות כי יש לפרוך פירכא, והיינו שרק במכפרין אמרינן שהם קרבים אע"פ שלא כיפרו כי חזינן שיש בהם גם קולא אחרת, והיינו שהם קרבים לבטלה לאחר מיתה, אבל במכשירין שלא מצינו קולא זו שהן קרבים לבטלה לאחר מיתה, אלא יש בהם חומרא שאינן באים לאחר מיתה, ה"ה שיש בהן החומרא שהם פסולים היכא שלא התירו מחמת מחשבת שלא לשמן.

ומרש"י כאן נראה שהבין שכוונת רב ירמ' היא לכעין פירכא וז"ל, במכשירים החמירו בו עכ"ל.

והנה בהמשך הגמ' מקשינן על רבי ירמ' שגם במכשירין אשכחן דאתו לאחר מיתה, דהא עולה ושלמים של נזיר טהור הם בגדר מכשירין ואתו לאחר מיתה. ולכאורה צ"ע דמה קשה, אה"נ, מכיון שהעולה והשלמים של נזיר טהור יכולים לבוא לבטלה לאחר מיתה א"כ גם מחיים הם יכולים לבוא לבטלה, דהיינו היכא ששחטן שלא לשמן, אבל אשם נזיר טמא ואשם מצורע מכיון שאינם באין לאחר מיתה לבטלה, מש"ה גם מחיים אינם באים לבטלה, דהיינו היכא ששחטן שלא לשמן, והא ודאי שאשם נזיר ואשם מצורע אינם באין לאחר מיתה, דהא הכי חזינן מהא

דלא פרכינן מהם עצמם, דהיינו שחזינן שהם באין לאחר מיתה.

מיהו באמת חזינן שרבי ירמי' עצמו מדמה אשם גזילות ואשם מעילות שלא לשמן לעולת יולדת לאחר מיתה, וא"כ גם על זה יש להקשות דכיון שאשם גזילות ואשם מעילות עצמם אינם באים לאחר מיתה ה"ה לשלא לשמן.

דף ד' ע"ב

נג) וכן אתה אומר באשם נזיר ואשם מצורע ששחטן שלא לשמן פסולין הואיל ובאו להכשיר ולא הכשירו.

וכן מבואר בדברי ר' ירמי' להלן בנוגע לחטאת יולדת, דהיינו שאינה באה לאחר מיתה משום שבכה"ג אינה מכשירה וכמו שפירש"י בד"ה לא יביאו יורשין חטאתה. והנה תוס' בנזיר דף י"ט ע"א בד"ה לעולם וכו', והרמב"ם בפ"ט מהל' נזירות הי"א, סוברים שאם נזירה נטמאה ואח"כ הפר לה בעלה הרי היא חייבת להביא אשם נזיר טמא, אבל מהמפרש שם משמע שאינה מביאה אשם כמו שכתב המל"מ בדבריו על דברי הרמב"ם הנ"ל, והרי בכה"ג האשם אינו מכשיר, וא"כ לפי רב צ"ל שאינה מביאה את האשם.

מיהו צ"ע למה לא מקשינן על רב מהא דתנן בכריתות דף ח' שאשה שחייבת חמש חטאות יולדת על חמש לידות, הרי היא מותרת לאכול קדשים ולהכנס למקדש מיד אחרי הקרבת החטאת הראשונה, ועדיין

היא חייבת להביא את האחרות, והרי בכה"ג יוצא שהחטאות האחרות באות אע"פ שאינן מכשירות. הרי שמכשירים שפיר באים גם בלי להכשיר.

מיהו י"ל שרב אמר רק היכא שזקוקים שהקרוב יתיר או יכשיר, וכלשונו שבאת להתיר, אבל בהציורים שהזכרנו אינה צריכה שום הכשר כי כבר הוכשרה, וא"כ לא באו להכשיר. והיכא שמתה היולדת בלי הכשר הרי החטאת שפיר פסולה כי כיון שעוד לא נכשרה הרי זה שפיר נחשב שהחטאת באה כדי להכשיר ולא הכשירה. מיהו מסתבר לומר איפכא, והיינו שאם היכא שבשעת הקדישן באו להכשיר ולא הכשירו הרי הם פסולים, כל שכן שהם פסולים היכא שכבר בשעת הקדישן אינם באים להכשיר, דהא סו"ס כל עיקרם אינם באים אלא להכשיר.

נד) וכן אתה אומר באשם נזיר ואשם מצורע ששחטן שלא לשמן פסולין הואיל ובאו להכשיר ולא הכשירו.

הנה בזבחים דף ה' ע"א נמצאת סוגיא שסותרת סוגיא דידן בכמה נקודות וכמו שנבאר.

דהנה בהמשנה בדף ב' שם תנן כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה. ובדף ה' ע"א הקשה ריש לקיש שאם הם כשרים למה אינם מרצים, ואם אינם מרצים למה הם באים. הרי שריש לקיש אמר כעין דברי רב בסוגיין, והיינו שאם הם באים לרצות

ולא ריצו הדין נותן שיהיו פסולים (למה הם באים), אלא שחזינן שריש לקיש סובר שגם באלו שבאים לרצות ולא רצו הדין נותן שיהיו פסולים, ואילו רב סובר שרק כשבאים להתיר או להכשיר הדין נותן שיהיו פסולים, אבל בעולה ושלמים ניחא לו למה הם כשרים ולא עלו.

ובסוגיין אמר ר' ירמי' שמודה רב במכפרין, שאע"פ שבאו לכפר ולא כיפרו, אינם פסולים כי מצינו מכפרים שבאים לאחר מיתה, ולכן אשם גזילות ואשם מעילות שנזבחו שלא לשמן כשרים אע"פ שהם באים לכפר ולא כיפרו, ורק אשם נזיר ואשם מצורע שנזבחו שלא לשמן פסולים משום שהם באים להכשיר ולא הכשירו, ואילו בזבחים שם השיב רבי אלעזר לריש לקיש שמצינו באים לאחר מיתה שאינם מרצים ובכל זאת הרי הם כשרים, והקשה לו ריש לקיש שאכתי קשה קושייתו על אשם שאינו בא לאחר מיתה, וא"כ לא מצינו שהם כשרים אע"פ שאינם מרצים, וא"כ קשה קושייתו שאם אין מרצים למה הם באים, וכוונתו היא גם לאשם גזילות ואשם מעילות. מיהו לפי המבואר בסוגיין לק"מ כי הם מכפרים ולא מכשירים, ושפיר מצינו שמכפרים באים לאחד מיתה בעולת יולדת וזה מהני גם לאותם אשמות שהם מכפרים.

נה) וכן אתה אומר באשם נזיר ואשם מצורע וכו' שבאו להכשיר ולא הכשירו.

והיינו שאשם נזירות מכשירו להתחיל נזירות בטרהה, ואשם מצורע מכשירו

להכנס למחנה שכינה ולאכול קדשים. והנה גם אשם מצורע הוא ציור של בא להתיר, רק שנקרא מכשיר משום שההיתר בא ע"י שהאשם פועל שינוי בהגברא, דהיינו שמפקיע ממנו את המהות של מצורע, ואין זה בגדר התרת איסור לחוד כמו בעומר שהוא רק מתיר את האיסור של חדש.

מיהו צ"ע דתיסגי בזה לחוד שאשם בא להתיר, ולמה צריכים הך הוספה שנעשה גם הכשר בהגברא.

וביותר י"ל שבאמת אינו בא להתיר, ואינו פועל בדרך ישיר שום היתר, רק שהוא משנה את מהות הגברא, ואז בדרך ממילא הרי הוא נשאר מותר.

והנה לעיל באות ל"ח בקטע "ועי' ברש"י" נקטתי שאין על המצורע חלות שם של מהות אחרת משאר אנשים).

מיהו אכתי י"ל בדרך אחרת, והיינו שהאשם מפקיע ממנו את החלות שם של מחוסר כיפורים, כי סוף הדין של מחוסר כיפורים אינו רק איסורים להכנס למחנה שכינה ולאכול קדשים, אלא הרי זה חלות שם מסוימת של טומאה, וכמו דדרשינן עוד טומאתו בו לרבות מחוסר כיפורים.

נו) בענין אשם נזיר ואשם מצורע.

הנה בסוגיין מבואר שאשם נזיר ואשם מצורע הם בגדר מכשירים, ועי' בזה לעיל באות ל"ט.

נז) ואם איתא ליתני נמי חוץ ממנחת עומר.

עי' בסוגיין דפרכינן שלפי רב שסובר שמנחת עומר שקמצה שלא לשמה פסולה

משום שבאת להתיר ולא התירה, למה לא קתני במתניתין גם חוץ ממנחת עומר כמו שקתני חוץ ממנחת חוטא ומנחת קנאות. ועייין בקרן אורה שכתב שאע"פ שאם קמץ מנחת חוטא ומנחת קנאות שלא לשמן הרי הן פסולות, אבל אם קמצן לשם חולין, הרי הן כשירות, רק שלא עלו לשם חובה כמו דאמרינן בזבחים דף ג' ע"א ומ"ו ע"ב לענין חטאת בהמה, אבל מנחת עומר (ואשם נזיר ואשם מצורע) פסולה גם לשם חולין, דהא גם בכה"ג הרי היא באת להתיר ולא התירה. וכתב שלפ"ז הי' אפשר להגמ' לתרץ דלא קתני בהמשנה חוץ ממנחת עומר כי אינה דומה למנחת חוטא ומנחת קנאות שהן כשרות אם קמצן לשם חולין.

והנה כבר כתבנו שיש לחקור בזה שפוסל רב היכא שבאת להתיר ולא התירה, האם זה משום שעצם העובדא שלא התירה הוא הדבר שגורם שאינה קריבה, או האם זה משום שהמחשבה של שלא לשמה פוסלת בכה"ג, ואע"פ שבעלמא הרי היא פוסלת רק לענין שלא עלו לשם חובה לחוד, אבל היכא שבאת להתיר ולא התירה, מחשבתו פוסלת לגמרי, ולעולם הפסול הוא מחמת מחשבתו, ולא משום העובדא שבאת להתיר ולא התירה.

והנה דברי הקרן אורה תלויים בהשאלה הנ"ל, דאם נאמר שעצם העובדא שלא התירה הרי זה הדבר שפוסל, א"כ כן צריך להיות גם בלשם חולין, כי גם בכה"ג לא התירה, אבל אם נאמר שהמחשבה היא שפוסלת לגמרי, א"כ לפ"ז י"ל שהיכא שחישב לשם חולין אין המנחה נפסלת, כי

י"ל שהדרשה של ולא יחללו שאין חולין מחללין קדשים בזבחים דף ג' ע"ב קאי גם על כה"ג שבאת להתיר ובגלל המחשבה לשם חולין לא התירה.

ועוד י"ל שרק מחשבה לשם מנחה אחרת או מחשבה לשם קרבן אחר פוסלת את מנחת העומר, כי כיון שיש בכחה של מחשבה זו לפסול בעלמא, כגון בחטאת בהמה ומנחת חוטא ומנחת קנאות, מש"ה אמרינן שאע"פ ששאר קרבנות ומנחות אינם נפסלים ע"י מחשבה כזו, בכל זאת היכא שהמנחה באה להתיר ואינה מתרת, שוב נעשית מחשבתו מחשבה הפוסלת, אבל מחשבת חולין אפילו בחטאת ומנחת חוטא ומנחת קנאות אינה פוסלת, ואינה מחשבה אשר בכחה לפסול מאחר שאין חולין מחללין קדשים, ומש"ה אפילו היכא שהמנחה באת להתיר ולא התירה אי אפשר לפסול משום מחשבת חולין. ולפי הדרך הזה אין צורך לומר שהציוור הזה עצמו של מנחת עומר שקמצה לשם חולין נכלל בהדרשה של אין חולין מחללין קדשים.

נח) כי קתני באה בגלל עצמה באה בגלל זבח לא קתני.

פירש"י וז"ל, בגלל זבח, עם הזבח עכ"ל. נראה שפי' כן משום שבהוריות דף י"ג ע"א אמרינן שהכבש בא בגלל העומר, ולא העומר בגלל הזבח.

נט) הא דקבוע לה זמן לא קתני.

בריש זבחים תני גם דבר שקבוע לו זמן דהיינו הא דקתני חוץ מפסח.

ס) מכפרין אית בהו דאתו לאחר מיתה, מכשירין לית בהו דאתו לאחר מיתה.

ע"י בגמ' דאמר ר' ירמי' שמצינו מכפרין שבאין לאחר מיתה אע"פ שאינם מכפרים שהרי אין כפרה למתים, ומש"ה אשם גזילות ואשם מעילות, שהם בגדר מכפרין, ששחטן שלא לשמן הרי הם כשרים אע"פ שלא עלו לשם חובה ואינם מכפרים, אבל מכשירים אינם באים לאחר מיתה, ומש"ה אשם נזיר ואשם מצורע שהם מכשירים, אם שחטן שלא לשמן הרי הם פסולים, כיון שבאו להכשיר ולא הכשירו, והביא ר' ירמי' על זה הא דתנן האשה שהביאה חטאתה ומתה יביאו יורשין עולתה, עולתה ומתה לא יביאו יורשין חטאתה, ופירש"י שחטאתה היא המכשיר כדאיתא בכריתות, דף כ"ו ע"א ועולתה היא המכפרת.

מיהו רגמ"ה הובא בשט"מ באות ח' ט' וי' גורס כאן האשה שהביאה חטאתה ומתה יביאו יורשים עולתה, עולתה ומתה לא יביאו יורשין חטאתה משום שהחטאת מכפרת ואין כפרה לאחר מיתה, והא דיביאו יורשים עולתה הרי זה כי עולה דורון היא, רק שאע"פ שהיא דורון אבל כיון שאתיא עם מכפר "כמכפר דמיא", וכיון דחזינן שהיא באה לאחר מיתה אע"פ שהיא דומה למכפר, ואחרי מיתה אי אפשר שתהי' כמכפר, א"כ ה"ה לשלא לשמה.

אמנם פירושו צ"ע, דהא סו"ס דוקא במכפר קצת כעין עולה, מצינו שבא לאחר מיתה, אבל במכפר כעין חטאת שעושה באמת את הכפרה אמרינן שאינה באה

לאחר מיתה, והרי אשם גזילות ומעילות דומים לחטאת, ועוד שאין קאמר רגמ"ה שחטאת יולדת מכפרת הא אמרינן בכריתות שהיא מכשירה ואינה מכפרת.

וע"ע בספרא בפר' תזריע על פסוק ז' (פרק ג' אות כ"ז) דאיתא "מה מצינו בכל מקום כפרה בחטאת, כאן כפרה בחטאת". מיהו להלן שם על פסוק ח' (אות ל"ה) תניא "כאן (ביולדת) שאינה באה על החטא (דהיינו החטאת), הקדים עולה לחטאת".

סא) האשה שהביאה עולתה ומתה לא יביאו יורשים חטאתה.

שיטתו של ה"ר חיים.

ע"י בתוס שדייקו דמשמע שהיא עצמה היתה יכולה להביא את חטאתה, והקשו דהא בעינן חטאת קודם לעולה, ואפילו בדיעבד הרי זה מעכב כמו שאמר רבא בפסחים דף נ"ט ע"א - ע"ב דשאני מצורע דכתיב והעלה דמשמע שהעלה כבר, ושבדיעבד הרי זה כשר אע"פ שלכתחילה הי' צריך להקריב את החטאת ראשונה כמו הסדר האמור בתוך הפרשה, ומשמע שבשאר דוכתי בעינן שהחטאת תקדים ושאם הקריב את העולה ראשונה הרי זה מעכב גם בדיעבד. ותירצו בשם ה"ר חיים שלעולם גם בשאר דוכתי הרי זה רק דין לכתחילה, והא דבעינן במצורע את הדרשה של והעלה כדי לומר שבדיעבד הרי זה כשר הרי זה כי במצורע היינו חושבים שפסול גם בדיעבד כי במצורע כתוב תהי' שמזה לומדים שהסדר שכתוב בהפרשה מעכב גם בדיעבד, אבל בשאר מקומות

שחייבים גם עולה וגם חטאת אין הו"א לומר שחטאת קודם לעולה הוא לעיכובא, דאי משום מחוסר זמן לבו ביום, זה אינו, כי מחוסר זמן הוא רק במצורע דחשיב מחוסר זמן כי לא הגיע עוד זמן טהרתו, אבל מה שעוד לא הגיע הזמן של הקרבן בגלל סדר העבודה אינו נחשב מחוסר זמן כמו שכתבו תוס' להלן בדף ה' ע"א בד"ה ואי וכו'.

א. מיהו צ"ע דהא בפסחים דף נ"ט ע"א - ע"ב מבואר להדיא שהכוונה היא ששאני באמת מצורע משאר חטאת ועולה, שהרי איתא שם שאני עולת מצורע דרחמנא אמר והעלה שהעלה כבר, וא"כ מזה מבואר שבשאר מקומות בעינן חטאת קודם לעולה לעיכובא.

ובספר תוספת קדושה עך זבחים דף ה' ע"א כתב דצ"ל שה"ר חיים מפרש דמה שאמרו דשאני עולת מצורע אין הכוונה דשאני משאר חטאת ועולה, אלא הכוונה היא דשאני מאשם וחטאת מצורע ושאר מעשי המצורע, דהתם הסדר שפיר מעכב משום תהי'.

ובספר משנת רבי אהרן בסי' ז' אות י"א ראיתי ג"כ שהעיר את ההערה הנ"ל, אבל רק לפי פירושו של רבי ברוך שהובא בשט"מ כאן, אבל על פירושו של ה"ר חיים משמע דלא קשה לו, וצ"ע למה.

ואולי יש לדחוק דהיינו משום שלפי ה"ר חיים נהי שהדין במצורע שוה לכל חטאת ועולה של מחוסרי כפרה, אבל טעם הדבר שונה, והיינו שבשאר חטאת ועולה אין שום טעם לפסול בדיעבד, ואילו במצורע שפיר יש טעם, דהיינו הדרשה של

תהי', רק שיש את הגזירת הכתוב של והעלה להכשיר בדיעבד, וא"כ שפיר שייך בזה לשון של שאני עולת מצורע משאר חטאות ועולות, דהכוונה היא דשאני עולת מצורע משאר חטאות ועולות דאע"פ שיש טעם לפסול, דהיינו משום שכתוב תהי', ובשאר חטאות ועולות אם הי' כתוב תהי' הי' פסול, בכל זאת במצורע כשר בדיעבד משום שכתוב והעלה, אבל לפי ר' ברוך הלא בלא והעלה היינו פוסלים גם בכל חטאת ועולה, וא"כ אינם שונים ממצורע לא בדינם ולא בטעמם, וא"כ קשה למה איתא שאני עולת מצורע. מיהו זה נראה דוחק גדול.

ב. ועכ"פ לפי דברי ה"ר חיים צ"ל דהא דבעינן במצורע שיקדים את החטאת אין זה רק משום הדין הכללי של חטאת קודם לעולה השנוי בעלמא, אלא הרי זה גם משום דין מסוים בדיני מצורע שצריכים שיהיו המעשים של מצורע על הסדר שנאמר בתוך הפרשה, דאי משום הדין הכללי של חטאת קודם לעולה לכאורה לא הי' שייך לומר שהסדר מעכב בגלל הפסוק של "תהי'", דהא לכאורה העיכוב של "תהי'" קאי רק על הדינים המיוחדים של מצורע, וא"כ צ"ל שבמצורע מה שצריכים שיקדים את החטאת הרי זה גם דין מסוים במצורע, ומש"ה הוה אמינא שזה מעכב מקרא דתהי', וקמ"ל שאינו מעכב משום דכתיב והעלה. (שמעתי, מיהו יש לדחות שזה גופא קמ"ל והעלה שאינו מהדינים המיוחדים של מצורע.)

ג. וע"ע בריטב"א בקידושין דף י"ג,

ובר"ח שם, דס"ל שבעלמא, שלא במצורע, חטאת קודם לעולה הוא לעיכובא, ורק במצורע אין זה מעכב. וכתב הריטב"א שי"ל שהא דתנן שהביאה עולתה ומתה לא יביאו יורשים חטאתה, דמשמע שהיא עצמה שפיר יכולה להביא, אין הכוונה שהקריבה היולדת את עולתה, אלא הכוונה היא שרק הפרישה את עולתה, ודלא כהרישא שהכוונה היא שהקריבה את חטאתה (רק שנקט גם הסיפא משמעות של הקריבה ממש משום מצורע, דבמצורע הקדים עולתו כשירה).

והנה מדברי הריטב"א הנ"ל שם מבואר דס"ל שאם הדין הוא שבעינין לעיכובא חטאת קודם לעולה אז אם הביאה האשה עולתה שוב אינה יכולה להביא את חטאתה. ולכאורה זה תמוה, דלמה לא, הלא היא יכולה להביא את חטאתה ואחרי החטאת תביא עוד עולה, ואילו מהריטב"א שם מבואר שאין לה תקנה.

וצ"ל שמה שהריטב"א סובר שחטאת קודם לעולה מעכב אין כוונתו שאם הקדים את העולה אין העולה עולה לחובה, דהא אילו כן בודאי היתה יכולה להביא חטאתה ושוב להביא עוד עולה, אלא ס"ל שבאמת העולה עלתה לחובתה, רק שיש פסול של איחור חטאתה, ולכן אינה יכולה להביא את חטאתה ושוב להביא עוד עולה כי אכתי יוצא שהחטאת באה אחרי העולה שעלתה לחובתה.

ד. הנה הרשב"א בקידושין שם דייק שמהא דתנן שאם הביאה חטאתה ומתה יביאו יורשים עולתה משמע שאם מתה בלי להביא חטאתה לא יביאו יורשים עולתה,

וס"ל להרשב"א ביתר דבריו שם כדרכו של רבינו ברוך דעולה קודם לחטאת כשר בדיעבד, וא"כ צ"ע למה לא יביאו עולתה. וצ"ל שאע"פ שאם הביאה עולתה הרי היא עולה לחובתה אבל יש איסור להקדים את העולה, דהיינו שנאמר גם דין של איחור העולה, ולא רק דין של קדימת החטאת. (משנת רבי אהרן סי' ז' סק"י).

(סב) בענין הנ"ל.

שיטתו של רבינו ברוך.

והנה עי' בשט"מ כאן בההשמטות באות כ"ו בשם רבינו ברוך שפירש בדרך אחרת מה"ר חיים וז"ל, ורבינו ברוך תירץ (על קושיית תוס' הנ"ל), דמשני התם שאני התם דכתיב והעלה שהעלה כבר, כיון דהכי הוא גמרינן מינה גם יולדת דאם העלה כבר כשר עכ"ל. ובתוס' בזבחים דף ה' ע"א בד"ה עולתה וכו' מובא פירושו ביתר ביאור וזה"ל שם, ונראה לי דילפי' חטאת ועולה של יולדת מחטאת ועולה של מצורע, דגילה הכתוב דאם עשה עולה תחלה כשירה מוהעלה כדאיתא בפ' תמיד נשחט, ואי לא קרא דוהעלה דמכשר היה פוסל בכל מקום מטעם דיש מחוסר זמן לבו ביום שאמר הכתוב להקריב חטאת קודם לעולה אפי' בעלמא דליכא תהי' דמשמע עיכובא, תדע דתניא בפ"ק דמנחות הקדים חטאתו לאשמו לא יהא אחד ממרס בדמו אלא תצא לבית השריפה, וקאמר הא דמיפסיל לאו משום תהי', דהא לא קאי אשחיטה משום דלאו עבודה היא, אלא מטעם דיש מחוסר זמן לבו ביום שאמר הכתוב להקדים אשם תחילה, וזה הטעם

למה לא יהי' גבי חטאת ועולה בעלמא, ולכך איצטריך והעלה במצורע להכשיר, וגמרינן מיני' בעלמא להכשיר אם הקדים עולה לחטאת, אבל לא גמרינן מיני' בחטאת ואשם כי אם קרבנות כמותם, ברוך עכ"ל.

א. דברי הקרן אורה בזבחים שם.

עי' בקר"א שהקשה דלא שייך לומר שיש מחוסר זמן לבו ביום אלא היכא שסדר הקרבנות מעכב, כמו באשם וחטאת מצורע דזריקת אשם קודמת לעיכובא מקרא דתהי', ומש"ה אם שחט את החטאת קודם, אע"פ ששחיטה לאו עבודה היא, ולא קאי הפסוק של תהי' על השחיטה, בכל זאת השחיטה פסולה משום מחוסר זמן, כי עוד לא הגיע זמן עבודת החטאת, וכן בחטאת ועולת מצורע הטעם למה שייך לפסול אם הקדים את העולה הרי זה רק משום דכתיב תהי', אבל בחטאת ועולת יולדת, אע"פ שלכתחילה החטאת קודמת, אבל מ"מ מכיון דליכא פסוק בשביל עיכובא כמו במצורע שכתוב בו תהי', ליכא פסול של מחוסר זמן. ועי' גם בחידושי הגרי"ז על זבחים שהקשה כן.

ב. קושית הגר"ח על רבינו ברוך.

והגר"ח הקשה דלכאורה אין להביא ראי' מחטאת ואשם לחטאת ועולה, כי דלמא רק חטאת פסולה בדיעבד משום מחוסר זמן אם שחטה לפני האשם משום שאין לה הקרבה בתורת נדבה, אבל עולה שיכולה להקרוב גם לנדבה, אכתי נימא שלא מיקרי מחוסר זמן, וכמו שמצינו שאם שחט מחוסר זמן בחוץ הרי הוא פטור

משום שאינו ראוי לפתח אהל מועד, ומ"מ אם שחט עולת חובה בחוץ קודם זמנו הרי הוא חייב כיון שהיא ראוי' לפנים בתורת נדבה. ועי' גם בחידושי הגרי"ז על זבחים שמובאה שם קושיא זו.

ג. דברי המשנת רבי אהרן והחיבת הקודש.

ובמשנת רבי אהרן בסי' ז' ר"ל שרק בהקדים חטאתו לאשמו שייך לומר דחשיב מחוסר זמן כי נכלל בדין תהי' לא רק שהאשם תהי' קודם להחטאת אלא גם שהחטאת תהי' לאחר האשם, דתהי' קאי על הכל, דהיינו גם על קדימת האשם וגם על איחור החטאת, ולכן מיקרי החטאת מחוסר זמן, אבל בהא שצריכים ביולדת להקריב חטאת קודם לעולה שפיר י"ל שנאמר בזה רק דין של קדימת החטאת, אבל לא נאמר דין בהעולה שהיא צריכה לבוא אחרי החטאת, דהנה בסוגיין מבואר שחטאת יולדת באה להכשיר ואילו העולה באה לכפר, ומסתמא כן הוא בשאר מחוסרי כפרה, וא"כ י"ל שסוף הדין שנאמר בזה הוא דין בחטאת שתהי' קודם העולה, אבל לא נאמר קפידא על איחור העולה, דאין הכרח לומר דקאי גם על איחור העולה, וממילא לא חשיב העולה בגדר מחוסר זמן, כי ההלכה של זמן נאמר על החטאת ולא על העולה וכהנ"ל. ועוד דגבי יולדת ילפינן בזבחים דף צ' ע"א מוהקריב את אשר לחטאת ראשונה שחטאתה קודמת לעולתה, הרי שהוא דין קדימה בחטאת.

ובדעת רבינו ברוך ביאר דס"ל שגם בהחטאת והעולה של יולדת ושאר דוכתי

נאמר שהעולה תבוא אחרי החטאת, ומש"ה שפיר הוי ס"ד שאם הקריב את העולה לפני החטאת הרי היא פסולה משום מחוסר זמן.

מיהו בסקי"א ר"ל שלעולם מודה רבינו ברוך שלפי האמת בחטאת ועולה של מחוסר כיפורים נאמר רק דין של קדימת החטאת ולא דין של איחור העולה, ומש"ה הוא דליכא משום מחוסר זמן, וילפינן כן מהגזירת הכתוב של והעלה גבי מצורע, דכוונת הגזירת הכתוב של והעלה היא לחדש שלא נאמר דין של איחור העולה, ושמש"ה בדיעבד כשר גם אם הקדים את העולה, וילפינן משם לכל דדמי ל', דהיינו כל חטאת ועולה של מחוסר כיפורים, דהחטאת באה להכשיר והעולה לכפר כמו במצורע כדאמרינן בסוגיין, אבל גם רבינו ברוך מודה שבחטאת ועולה הבא על החטא נאמר דין של איחור העולה, וכמשמעות הטעם של הגמ' בזבחים דף ז' ע"ב שאחרי שריצה פרקליט נכנס דורון אחריו, דצריכים בדוקא שהדורון יבוא אחרי הפרקליט, ומש"ה בהני חטאות ועולות נשאר שהחטאת שפיר קודמת להעולה לעיכובא.

וכתב שמש"ה מובן למה איתא בפסחים שם ששאני עולת מצורע, דלכאורה צ"ע דהלא לפי רבי ברוך הרי נשאר שגם בכל מקום חטאת קודם לעולה אינו לעיכובא כי ילפינן ממצורע, וכתב שלפי הנ"ל ניחא כי רק בחטאת ועולה של מחוסר כיפורים הוא כך, וכוונת הגמ' היא שאני עולת מצורע וכל דדמי ל' מחטאת ועולה שבאין על החטא.

ועיין גם בספר חיבת הקודש בזבחים שם שכתב לחלק בין החטאת והעולה של מחוסרי כפרה ובין החטאת והעולה שבאות על החטא וז"ל, נראה לומר ע"פ הא דאיתא לקמן (בזבחים) דף ז' ע"ב דהך טעמא דחטאת קודמת לעולה בכ"מ הוא משום דריצה פרקליט נכנס דורון אחריו, וכתבו התוס' שם דאע"ג דביולדת ומצורע ליכא הך טעמא אפ"ה התם ג"כ חטאת קודמת לעולה דלא חלקה התורה עיי"ש, מש"ה בהני תרתי יולדת ומצורע דליכא בהו הני טעמי דריצה פרקליט, אלא משום דלא חלקה התורה, מש"ה דוקא בהני תרווייהו רק לכתחלה הצריך הכתוב בהו דחטאת קודמת לעולה, אבל בדיעבד כשר בהו בהני תרתי יולדת ומצורע, דילפינן הני מהדדי כיון דבתרווייהו ליכא הך טעמא, אבל באידך קרבנות דאיכא בהו הך טעמא דריצה פרקליט ונכנס דורון אחריו, ולא דמי למצורע, מש"ה התם הוי הדין דאף בדיעבד פסול, ועי' לקמן דף צ' מאי דאמרי' שם דבכ"מ חטאת קודמת וכאן ביולדת עולה קודמת כו', ועיי"ש בתוס' ד"ה למקראה כו' ולפמ"ש מיושב היטב דיולדת שאני משאר קרבנות כיון דליכא בהו ה"ט דריצה פרקליט נכנס דורון אחריו ודו"ק עכ"ל.

ועוד הביא המשנת רבי אהרן שם את דברי הרשב"א בקידושין דף י"ג דהיכא שמתה לפני שהביאה חטאתה לא יבאו יורשים את עולתה, דמבואר מדבריו ששפיר נאמר דין של איחור העולה, והרשב"א שם ס"ל כדרכו של רבי ברוך, וא"כ מבואר דס"ל שהגם שנאמר דין של

איחור העולה ילפינן ממצורע דכשר
בדיעבד אם הקדים את העולה.

**ד. דברי הקו"ש, והעולת שלמה,
והמשנת רבי אהרן.**

והקו"ש על קידושין באות צ"ד הקשה
שאם חשיב בכה"ג מחוסר זמן, א"כ גם
המקריב קודם התמיד של שחר יהי נחשב
מחוסר זמן, ואילו בתוס' להלן כאן בדף
מ"ט ע"ב איתא דמיפסל רק מדרבנן.

ועי' גם בספר עולת שלמה על זבחים
שהקשה כן ותי' זו"ל, דהתוס' שם
(במנחות כאן) ד"ה ואי וכו' הקשו למאי
איצטרין חוקה ביום הכיפורים לפסול אם
שינה הסדר תיפוק לי' דפסול משום מחוסר
זמן, ותיצרו דדוקא במצורע חשיב מחוסר
זמן שעדיין לא הגיע זמן טהרתו, אבל סדר
עבודת יוה"כ דלכפרה הוא, לא חשיב
מחוסר זמן עיי"ש. ומעתה ה"נ י"ל דדוקא
גבי יולדת הוי מחו"ז, דקרבנות שלה באין
לטהרה, ומכשירה לאכול בקדשים
וכשהקריבה העולה קודם החטאת הרי היא
פסולה, דעדיין לא הגיע זמן טהרתה עכ"ל.

ועי' במשנת רבי אהרן בסקי"א שם
שכתב זו"ל, וצ"ע דלפ"ז (לפי דברי תוס'
שמחלקים בין מצורע לעבודת יוה"כ) מה
הוקשה להם כאן (בזבחים שם) בעולת
יולדת שהקדים לחטאתה שתהא פסולה,
הא החטאת של יולדת באה להכשיר
והעולה לכפר, וכמבואר במנחות דף ד'
ע"ב בהא דמצינו שחלק הכתוב בין
מכשירין למכפריין, וא"כ בעולתה שהיא
לכפר לא אמרינן דהוי מחוסר זמן, ומ"מ
במצורע הוצרכו לקרא דוהעלה להכשיר

הקדים עולתו משום דכתיב תהי' לעיכובא.
וכהנ"ל קשה גם על השט"מ שם במנחות
[אות כ"ח] שהקשו מעולת יולדת כקושית
תוס' כאן, אחר שהם עצמם חילקו כתירוץ
התוס' שם בין מכשיר לקרבנות הבאין
לכפרה. ואולי כוונת תוס' לא דוקא לגבי
הקרבן המכשיר עצמו, היינו שיהא הפסול
דמחוסרי כפרה נוהג גם בקרבן כזה הבא
להכשיר, אלא כוונתם דבכל קרבנות של
מחוסרי כפרה כגון יולדת דמחוסרי כפרה
שייך כן, ולכן בין עולתה בין חטאתה
נפסלין משום מחוסרי כפרה, אי לאו דגלי
במצורע, ורק בסדר יוה"כ דאין העבודות
בכלל מצד מחוסרי כפרה לא שייך זה,
ובזה מיושב גם מה שהקשיתי על השט"מ
עכ"ל.

**(סג) בענין האשה שהביאה
חטאתה ומתה יביאו
יורשים עולתה.**

**דברי הרמב"ן בקידושין דף י"ג
בשם הראב"ד.**

עי' ברמב"ן בקידושין דף י"ג ע"ב
שהביא את דברי הראב"ד שאפילו אם עוד
לא הקריבה את חטאתה אלא רק הפרישה
את חטאתה יביאו יורשין את עולתה
(והרמב"ן שם חולק עליו וסובר שצריכים
דוקא הקריבה). וסברת הראב"ד צ"ע כי מה
מהני הפרישה אם לא הקריבה.

ועכ"פ עי' בפי' הראב"ד על מס' קנים
על הא דתנן שלא יביאו יורשים חטאתה
שכתב שגם לא יפרישו את חטאתה כיון
שלמיתה אזלה ואין מפרישין חטאת
לאיבוד. ולכאורה צ"ע למה הוי ס"ד

שיפרישו את חטאתה כיון שלא יוכלו להקריב אותה. מיהו מדבריו בקידושין חזינן דס"ל ששפיר נעשה קיום מסוים על ידי הפרשת החטאת, וא"כ משום כך הוי ס"ד שלכה"פ יפרישו את חטאתה, ועל זה קאמר שאין מפרישין חטאת לאיבוד.

(סד) עוד בענין האשה שהביאה חטאתה ומתה יביאו יורשים עולתה.

עוד בדברי הרמב"ן בקידושין דף י"ג.

עי' ברמב"ן בקידושין דף י"ג ע"ב שכתב וז"ל, ואע"פ שהפרישה (את העולה), דוקא בשקרב חטאתה כבר, אבל לא קרב חטאתה לא יביאו יורשים עולתה, שאין עולות קודמות לחטאות לעולם, וחטאת לאחר מיתה אי אפשר, ואע"פ שפקע מינה חובת חטאת, כיון שעולה זו לא הוקבעה ליקרב בחיי"ן אין מקריבין אותה וכו', עד שתקרב חטאתה לא חלה עלי' חובת עולה כלל, שהחטאת היא קובעת כדתנן מצורע שהביא קרבנו עני והעשיר, או עשיר והעני, הכל הולך אחרי חטאתו עכ"ל. ונראה לבאר כוונתו, דבתחילה כתב שלא יביאו יורשים עולתה (היכא שלא הביאה את חטאתה) מפני שצריכים חטאת קודם לעולה, ושוב נתקשה לו על זה דהני מילי היכא שמביאין את שניהם, דאז נאמר סדר זה שחטאת תחילה ושוב נכנס עולה דורות, אבל היכא שאין מביאין חטאת אכתי י"ל שמביאין את העולה, וזהו שכתב "ואע"פ שפקע מינה

חיוב חטאת", ועל זה תירץ שקודם שהביאה את החטאת אין עלי' חיוב עולה. והנה יש לעיין בזה, דלפי דבריו איך יתכן לומר שחטאת קודם לעולה הוא רק דין לכתחילה (וכמש"כ הרמב"ן עצמו להלן שם), הלא נקטינן שלפני שהביאה את חטאתה אין בכלל חיוב עולה. וי"ל דנהי שאינה חייבת עוד להביא את העולה, אבל בכל זאת שפיר יתכן לומר שהעולה מרצה עלי' גם אז את הריצוי שהיא צריכה, אבל היכא שלא הביאה בחיי"ן את חטאתה, אשר בכה"ג אין עלי' חיוב להביא את עולתה, וגם העולה לא ירצה עלי' כיון שכבר מתה, הדין הוא שלא יביאו יורשים עולתה.

ועי' במשנת רבי אהרן בסי' ו' אות א' וי"א שביאר שמדברי הרמב"ן הנ"ל (וכן כתב הריטב"א בקידושין שם) מבואר שבדין חטאת קודם לעולה נאמר לא רק קפידא על קדימת החטאת, אלא נאמר דין מסוים של איחור העולה, דהא כתב שלפני שקרבה החטאת אינה חייבת עוד בהעולה, ואפילו אם הפרישה שתיהן ומתה, דאי אפשר להקריב את החטאת, בכל זאת אין העולה קריבה, ואם כן חזינן שיש דין של איחור העולה.

(סה) מפורשין, דמי שלמים יביא בהן שלמים, ונאכלין ליום אחד ואין טעונין לחם.

ביאור דברי תוס' בענין מאי שנא לחמי שלמי נזיר מנסכי אשם מצורע.

עיין בתוס' שהקשו דמאי שנא אשם

מצורע דאמרינן דטעון נסכים אפילו כשנשחט שלא לשמו אע"פ שאינו יוצא בו ידי חובת אשם מצורע, ואילו הכא בשלמי נזיר לאחר מיתת הנזיר אמרינן דאינן טעונין לחם, ותירצו דשאני נסכים דשייכי בכל הקרבנות, ושוב הקשו וז"ל, וקצת תימה כיון דאינן טעון לחם יפסול כדאמר גבי אשם מצורע ששחטו שלא לשמו טעון נסכים שאם אי אתה אומר כן פסלתו, והכא נמי יהא טעון לחם שאם אי אתה אומר כן פסלתו עכ"ל, ותירצו שנסכים אלימי טפי וציינו לדבריהם בדף פ"ט ע"ב בד"ה שאם כו', ושם ביארו את הדבר וז"ל, ויש לומר דלחם לא דמי לנסכים, דנסכים חשיבי טפי כגוף הקרבן משום דקרבי למזבח, אבל לחם לא חשיב כגוף הקרבן משום דאינן בו למזבח וכו' עכ"ל. והנה לכאורה גם קושייתם השני' היא אותה קושיא כמו קושייתם הראשונה, רק שהוסיפו שיהיו טעונין לחם כי אם אי אתה אומר כן פסלתו, וא"כ למה לא מספיק תירוצם הראשון גם על זה, דהיינו שכיון שלחם אינו שייך בכל הקרבנות לכן אינו כמו נסכים אלא תירצו משום שאינם קרבים למזבח.

ובביאור דבריהם נראה להקדים, דהנה בהברייתא שהביאה הגמ' להלן בסמוך כאן תניא שאשם מצורע ששחטו שלא לשמו טעון נסכים, אבל לא הוזכר מהו הטעם, וכן בנוגע להמשנה בנזיר שהובאה כאן בנוגע לשלמי נזיר לאחר מיתת שאין טעונין לחם לא הוזכר הטעם למה, ומצד הברייתא הנ"ל באשם והמשנה בנזיר הי' אפשר לומר שהנסכים באשם מצורע אינם מעכבים, וגם בלעדיהם האשם כשר, וכן

גם הלחם שבא עם שלמי נזיר אינם מעכבים, רק שאע"פ שהנסכים אינם מעכבים אבל בכל זאת בעינן להו גם כשהאשם נשחט שלא לשמו, ועל זה מקשים תוס' למה בשלמי נזיר אין צריכים את הלחם, ועל זה תירצו דשאני נסכים ששייכים בכל הקרבנות, כלומר דנהי שבשלא לשמו האשם נשאר קרבן נדבה, אבל הלא גם בקרבן נדבה צריכים נסכים, משא"כ בשלמי נזיר כיון שאינו משמש כמכשיר היכא שהנזיר כבר מת, אלא הרי הוא נשאר קרבן נדבה, א"כ נדבה בעלמא אינה טעונה לחם, ולכן גם כאן אינן טעונין לחם.

(והנה כסברא זו שאינן טעונין לחם משום שהם בגדר שלמי נדבה, כלומר ולא שלמי נזיר, הבאתי להלן באות ס"ח מהגרי"ז, והקשיתי על זה שלפ"ז למה צריכים זרוע בשלה.)

ושוב הקשו תוס' מדברי רבי יוחנן בדף פ"ט ע"ב שאשם מצורע ששחטו שלא לשמו טעון נסכים שאם אי אתה אומר כן פסלתו, והבינו תוס' שהכוונה היא שאשם מצורע בלי נסכים פסול, ואע"פ שבקרבנות נדבה אין הנסכים מעכבים את הזבח, אלא מותר להביא את הקרבן היום והנסכים לאחר עשרה ימים, ופשיטא שאם לא הביא אין הזבח נפסל למפרע, אבל באשם מצורע אם המצורע לא הביא נסכים הרי האשם פסול, ולכאורה היינו משום שמה שכתוב תהי' בפרשת מצורע שמלמד שהכל מעכב, הרי זה קאי גם על הנסכים, ומזה שלא אמרו בלחמי שלמי נזיר טעם זה של אם אי אתה אומר כן פסלתו משמע להו לתוס'

שבאמת הלחם אינו מעכב את השלמי נזיר, ועל זה הקשו למה באמת אינו מעכב, כמו שנסיכי אשם מצורע מעכבים, ולא תירצו כמו קודם משום שנסיכים נוהגים גם בשאר זבחים כי זה אינו סיבה לומר שבמצורע יעכבו שהרי בשאר זבחים אינם מעכבים וכהנ"ל, וגם לא תירצו דשאני מצורע דכתיב תהי', כי ס"ל שרק במצורע צריכים להא דכתיב תהי' כי בכל הקרבנות הנסיכים אינם מעכבים וכהנ"ל, אבל בנזיר גם בלא שיהי' כתוב תהי' ס"ל שהדין נותן שהלחם מעכב, ועל זה תירצו דשאני נסיכים שהם אלימי טפי וכמו שביארו בדף פ"ט שהנסיכים חשיבי כגוף הזבח משא"כ הלחם שנחשב כדבר אחר.

מיהו לפי הנ"ל שהטעם לפסול אשם מצורע בלי נסיכים הוא משום שכתוב תהי', א"כ בתירוצם לא היו צריכים להדגיש שנסיכים חשיבי טפי כגוף הזבח, דהא גם בלא דבר זה ניחא למה פסול, דהיינו משום שכתוב תהי', והי' מספיק לומר שבשלמי נזיר אין סברא לפסול בלא לחם כיון שאינו מגוף הזבח.

סו) רש"י ד"ה אשם מצורע.

פירש"י וז"ל, אשם מצורע בא הוא להכשירו לבא במחנה עכ"ל. ומשמע שכוונתו היא לבא במחנה ישראל, והקשה השט"מ באות י"ד, וכן הרש"ש כאן, דהא מצורע מותר לבא במחנה ישראל מאז שהביא את השני צפרים, דהא אחרי זה הוא נכנס ויושב פתח אהלו שבעה ימים, והרש"ש הביא מתוס' בפסחים דף ס"ז ע"ב בד"ה שכן וכו' שמותר אז גם

להכנס למחנה לוי', וכתבו לפרש שהכוונה היא שהוא מכשירו לבא למחנה שכינה ולאכול קדשים, והביא הרש"ש שרש"י עצמו במקומות אחרים פי' שמכשירו לאכול קדשים ולביאת מקדש.

והנה אולי יש מקום ליישב את דברי רש"י אצלינו ולומר דס"ל שמה שהוא נכנס למחנה אחרי הצפורים ויושב פתח אהלו אין זה משום שהצפורים התיירו וסילקו את האיסור לבוא במחנה, אלא הרי זה חלק מסדר טהרת המצורע, דהיינו שישב חוץ לאהלו ז' ימים, אבל באמת האשם הוא שמכשירו גם לבוא במחנה ישראל, ולעולם אחרי הז' ימים אם לא יביאו את אשמו יחזור באמת לאיסורו.

מיהו כבר הבאנו שמותר לו להכנס גם למחנה לוי', והיינו גם כשאהלו אינו במחנה לוי', ובנגעים פרק י"ד משנה ב' תנן שבימי ספרו הרי הוא כטמא שרץ (ומזה הוכיחו תוס' בפסחים שם שהוא מותר גם במחנה לוי'), ומשמע שמותר אפילו שלא לצורך לשבת פתח אהלו, כי בעצם ירדה מדריגת טומאתו לטומאה שדומה לטמא שרץ.

סז) רש"י ד"ה לא יביאו יורשים חטאתה.

וז"ל, דזו אחת מחמש חטאות המתות, חטאת שמתו בעלי' וכו' עכ"ל. הרי שסובר רש"י שגם בחטאת העוף נאמרה ההלכה של חטאות המתות, והשט"מ כאן באות כ"ח הביא מהר"ר יחיאל בר יוסף שנאמרה רק בבהמה ולא בעוף. וע"ע בדברי המפרש

בנזיר דף כ"א ע"ב בד"ה והיינו טעמא וכו' שכתב שבחטאת העוף לא גמרינן שתמות, וצ"י ההגהות מהר"ב רנשבורג שם לדברי המפרש לעיל שם בדף י"ב ע"א בד"ה קן סתומה דמבואר מדבריו שם שההלכה נאמרה גם על חטאת העוף, ועוד צ"י לשער המלך בפ"ד מהל' פסוה"מ ה"א. ובתוספתא בפרק א' דתמורה ברייתא ט' איתא שחטאות המתות הוא מהדברים שיש בין בהמה לעופות, ובפירוש הרא"ש בסוף פ"ב ממס' קינים בד"ה לא יביאו יורשים חטאתה כתב וז"ל, ובתו"כ תני מנין שאם הביאה עולה ומתה שיביאו היורשים חטאתה וכו', והר"ר יעקב דאורלינש הי' רוצה לתרץ דהתם איירי בעוף, וגמירי דאין חטאת העוף מתה עכ"ל, והמשיך לבאר כי אין כל החמש שייכים בעוף, וצריכים שיהיו כולם שייכים, ושוב הביא שהר"י שיבש את הגירסא הנ"ל בהתו"כ.

והנה רגמ"ה הובא בשט"מ באות ח' ט' וי' גורס כאן האשה שהביאה חטאתה ומתה יביאו יורשים עולתה, עולתה ומתה לא יביאו יורשין חטאתה משום שהחטאת מכפרת ואין מכפר לאחר מיתה, ופי' רגמ"ה דהא דיביאו יורשים עולתה הרי זה כי עולה דורון היא, רק שאע"פ שהיא דורון אבל כיון שאתיא עם מכפר, "כמכפר דמיא", וכיון דחזינן שהיא באה לאחר מיתה אע"פ שהיא כמכפר, ובכה"ג אי אפשר שתהי' כמכפר, ה"ה לשלא לשמה. ומפירושו שלא יביאו חטאתה משום שאין מכפר לאחר מיתה מוכח שאלמלא דבר זה, דהיינו אם מכפר שפיר יכול לבוא גם לאחר מיתה, אז היו מביאים חטאתה, הרי שלא נאמר

בעוף ההלכה של חטאת שמתו בעלי'. מיהו י"ל שההלכה שחטאת שמתו בעלי' למיתה אזלה היא תוצאה מזה שאינה יכולה לכפר לאחר מיתה, ואם היתה שפיר היתה יכולה לאחר מיתה, לא היתה ההלכה אומרת שלמיתה אזלה, והא דהוצרכה ההלכה לומר שלמיתה אזלה הרי זה כי אלמלא ההלכה היינו אומרים שרועה.

ומעתה לפ"ז אין הכרח מרגמ"ה שהוא סובר שלא נאמרה ההלכה בעוף, דלעולם י"ל ששפיר נאמרה, רק שנקט שאין מכפר לאחר מיתה כי זה גופא הוא הטעם של ההלכה וכמו שביארנו.

ולפי הדרך הנ"ל יש ליישב את המשך דברי רש"י כאן, דלכאורה קשה מה היא הראי' מלא יביאו יורשים עולתה שמכשירין אינם באים לאחר מיתה וכמו שמבואר מדברי רש"י בהמשך דבריו, הלא בחטאת יולדת הטעם שאינה באה לאחר מיתה הוא משום הלכה למשה מסיני מיוחדת בחטאות שחטאת שמתו בעלי' למיתה אזלא, ולפי הנ"ל לק"מ כי אילו היתה יכולה לבוא לאחר מיתה לא היתה קיימת הלכה שלמיתה אזלא.

וע"ע בענין אם חטאת העוף שמתו בעלי' למיתה אזלה לעיל באות מ"ד.

סח) תד"ה ואין טעונין לחם.

וז"ל, ומיהו קשה למה הטעינו כאן זרוע בשלה יותר משלא כמצוותו דפרש"י שלא לשמו, וי"ל דשלא כמצוותו משונה יותר מדאי, ועוד שלא כמצוותו נראה דהיינו בן שנה והביא בן שנים או מחוסר זמן דהוי

משונה יותר עכ"ל, פי' והיכא שזה משונה יותר אפילו זרוע בשלה אינו טעון. ולכאורה הביאור בזה הוא, דהתם מכיון שזה משונה יותר, אין עליו תורת שלמי נזירות, אלא חשיב שלמי נדבה, ומש"ה גם זרוע בשלה אינו טעון, אבל הכא מיקרי שפיר שלמי נזירות, רק שאינו מתיר כיון שכבר מת הנזיר, ומש"ה כיון שהוא בגדר שלמי נזירות, שפיר בעינן זרוע בשלה, כי לזרוע בשלה מספיק בזה שיש עליו שם של שלמי נזירות, אבל ללחם בעינן שיתיר למעשה.

מיהו ביאור זה אינו נכון, דעיי"ש דאמרינן שהשלמי נזירות שם שנעשו שלא כמצוותן נאכלין רק ליום ולילה אחד, ופירש"י משום שאכתי שם של שלמי נזירות עליו, רק שאינו טעון לחם וזרוע בשלה משום שאין הנזיר ניתר בו, וא"כ חזינן שגם שם יש עליו שם של שלמי נזיר, וא"כ מאי שנא הכא שעושים זרוע בשלה, הלא גם כאן אין הנזיר ניתר בו.

וצ"ל שכוונת תוס' במה שכתבו שהתם הוא משונה יותר היא שכיון שגוף ההקרבה נעשית שלא כמצוותו אין בכח הקרבה כזאת להתיר נזירות, ובכה"ג גם זרוע בשלה אינו נוהג, אבל הכא בגוף ההקרבה אין שום פגם, רק שהנזיר כבר מת ואין את מי להכשיר, ובכה"ג שפיר צריכים זרוע בשלה, אבל אינו טעון לחם כי בשביל לחם צריכים שיתיר בפועל.

ומעתה יוצא שבשביל הדין של אכילה יום ולילה אחד מספיק בזה שיש עליו שם של שלמי נזירות וכמו בדף מ"ח שם, ולזרוע בשלה צריכים שלא יהי' משונה

בהקרבתו כמו כאן בלאחר מיתה משא"כ בדף מ"ח, אבל ללחם צריכים שיתיר בפועל, ולכן הכא בלאחר מיתה אין לחם.

שוב ראיתי בחידושי הגרי"ז כאן שסובר ששלמי נזיר שקרבין לאחר מיתת הנזיר אינם בגדר שלמי נזיר ושלכן אינם טעונין לחם, וזה"ל שם, והא דשלמים נאכלים ליום ולילה אחד אין זה משום דנקרבין בתורת שלמי נזיר, דהא קרבי בלא לחם, אלא דקרבין בתורת שלמים סתם, ומ"מ נאכלין ליום ולילה אחד כתחילת הקדשן, וכן הדין בשלמים הבאים ממותר הפסח אע"ג דהן שלמים ולא פסח דין יום ולילה נשאר להם כתחילת הקדשן, ויש בזה אריכות במקום אחר בפירושי הרב זצ"ל ע"כ הלשון שם.

ולפי דרכו יש ליישב את קושיית תוס' שהקשו למה שלמי נזיר לאחר מיתת הנזיר אינן טעונין לחם ואילו אשם מצורע ששחטו שלא לשמו טעון נסכים, די"ל ששלמי נזיר לאחר מיתת הנזיר נשארים שלמים סתם, אבל אשם מצורע ששחטו שלא לשמו אינו יכול להשאר אשם סתם, דהא אין אשם בא בנדבה, ולכן בע"כ הרי הוא נשאר אשם מצורע ומש"ה הרי הוא טעון נסכים.

ולפי דרכו יש ליישב גם את קושיית המפרשים כאן, דבסוגיין מיייתנן את המשנה ששלמי נזיר שנקרבין לאחר מיתת הנזיר אינן צריכים לחם, ואילו בירושלמי בנזיר פרק ד' הלכה ד' מיבעיא לן אם שלמים הבאים לאחר מיתה צריכים לחם או לא, והפני משה שם פי' דאיירי שם בלחמי תודה, אבל הקרבן עדה פי' דאיירי

בשלמי נזיר רק שהתם איירי כשכבר הופרשה הבהמה בחיי הנזיר משא"כ כאן הרי איירי בהשאייר מעות ומפרישין את הבהמה לאחר מיתתו, ולכאורה צ"ע מה הוא החילוק מתי הפרישו את הבהמה, ולפי הגרי"ז י"ל דכיון שהטעם למה אינן טעונין לחם הרי זה משום שאינן בגדר שלמי נזיר א"כ הרי זה רק היכא שמפרישים את הבהמה לאחר מיתתו, דבכה"ג בתחילה לא חל על הבהמה שם של שלמי נזיר, אבל היכא שהנזיר הפריש את הבהמה בחייו, וחל עלי' שם של שלמי נזיר, תו לא פקע.

מיהו כבר כתבנו שמתוס' כאן מבואר ששפיר נחשב כאן בגדר שלמי נזיר שהרי כתבו שטעונין זרוע בשלה, וכן מבואר ממה שהביאו מרש"י שאינן טעונין לחם משום שכתוב על כפי הנזיר, דטעמו שיך רק בנוגע ללחם אבל לא בנוגע לזרוע בשלה. מיהו תוס' בנזיר דף כ"ד ע"ב בד"ה ואין טעונין לא לחם וכו' כתבו שאינן טעונין זרוע בשלה.

דף ה' ע"א

סט) בענין שלמי נזיר ואשם מצורע ששחטן שלא לשמן.

עי' ברמב"ם בפט"ו מהל' פסוה"מ הי"ז שפסק שאשם מצורע ששחטו שלא לשמו טעון נסכים, ובה"כ שם כתב וז"ל, וכן אשם נזיר ואשם מצורע ששחטן שלא לשמן אע"פ שלא עלו לבעלים הרי הן

נאכלין עכ"ל. והנה מכיון שכבר פסק שאשם מצורע ששחטו שלא לשמו טעון נסכים, א"כ חזינן שהוא כשר, וא"כ פשיטא שהוא נאכל, ובסוגיין תניא שאשם מצורע ששחטו שלא לשמו הרי זה עולה לגבי המזבח וטעון נסכים, אבל מכיון שכבר הקדים הרמב"ם לכתוב שאם שחטו שלא לשמו הרי הוא טעון נסכים, א"כ פשיטא שהוא כשר ונאכל.

ועוד כתב בה"כ שם ששלמי נזיר ששחטן שלא לשמן אע"פ שלא עלו לבעלים הרי הן נאכלין ליום ולילה ואינן טעונין לחם, וציין הכ"מ שמקורו הוא הברייתא בדף מ"ח ע"ב של תני לוי. וצ"ע למה לא כתב הרמב"ם שאין טעונין זרוע בשלה וכדתני לוי ששלמי נזיר ששחטן שלא כמצוותן אינן טעונין זרוע בשלה.

ע) בענין "שאי אתה אומר כן פסלתו".

עי' להלן בדף פ"ט ע"ב דאמר רבי יוחנן אשם מצורע ששחטו שלא לשמו טעון נסכים שאם אי אתה אומר כן פסלתו. וסובר אביי שם שהוא הדין שכבש הבא עם העומר ששחטו שלא לשמו מנחתו כפולה (כדין המנחה שבאה עם הכבש שבא עם העומר), וכן תמיד של שחר ששחטו שלא לשמו טעון שני גזרי עצים בכהן אחד (כדי תמיד של שחר), וכן תמיד של בין הערבים ששחטו שלא לשמו טעון שני גזרי עצים בשני כהנים (כדין תמיד של בין הערבים), שאם אי אתה אומר כן פסלתן, ואילו רבא שם חולק וסובר שדינו של רבי יוחנן הוא רק באשם ולא בכל

הנ"ל שהן עולות, כי "בשלמא הנך עולות נינהו, אי לא חזו לעולת חובה קרבי לעולת נדבה, אלא הכא (באשם מצורע) אי לא מוקמית לי' במילתי', אשם נדבה מי איכא". ולכאורה י"ל שפליגי אביי ורבא בזה, שרבא סובר שהקדושה של של הכבש הבא עם העומר, וכן הקדושה של קרבן תמיד, הן אותה סוג קדושת עולה כמו הקדושה של עולת נדבה, ומש"ה ס"ל שגם בלי מנחה כפולה, וגם בלי שני גזרי עצים, הרי הן יכולות להיות נקרבות בתורת נדבת עולת ציבור, ואילו אביי סובר שהן סוגים אחרים של קדושת עולה, ומש"ה אינן יכולות לבוא בתורת נדבת עולת ציבור, אלא רק בתורת כבש הבא עם העומר, וכן בתורת עולות תמיד, ולכן אם אי אתה אומר שהם טעונין מנחה כפולה ושני גזרי עצים פסלתן.

והרמב"ם פוסק כרבא שהרי בפט"ו מהל' פסולי המוקדשין הי"ז, וכן בפ"ה מהל' מחוסרי כפרה, פסק שאשם מצורע ששחטו שלא לשמו טעון נסכים שאם אי אתה אומר כן פסלתו, ואילו בהל' פסולי המוקדשין שם בהי"ח פסק שכבש הבא עם העומר ששחטו שלא לשמו אין מנחתו פסולה, וכן תמיד ששחטו שלא לשמו לא יעלה עמו שני גזרי עצים "אלא הרי הוא ככל הנדבות", והיינו כרבא.

והנה עי' בנדרים דף י' ע"ב דתנן שאם נדר ע"י שאמר "כאימרא" הרי זו התפסה כשירה, ובראשונים יש פירוש אחד שזה משום שנקטינן שכוונתו היא להשהה של תמיד שהוא דבר הנדור. אמנם הרמב"ם בפ"א מהל' נדרים י"ד הביא להלכה שאמר

להדיא "כתמידים", ולכאורה צ"ע דמכיון שאמר בפירוש כתמידים אין בזה שום חידוש, דבודאי הרי זה התפסה בדבר הנדור.

והנה בדף י"ג שם אמרינן שאפשר להתפיס נדר גם בקרבן חטאת, כי אע"פ שצריכים להתפיס בדבר הנדור כמו נדר אחר או בהקדש, ולא בדבר האסור כמו חזיר או נבילה, אבל גם קרבן חטאת היא בגדר דבר הנדור, ופירשו הראשונים דהיינו משום שאע"פ שאינה באה נדבה אבל מ"מ הקדושה באה ע"י מעשה הקדש, ומכיון שצריכים להקדישו, ואינה קדושה מאלי', חשיבא בגדר דבר הנדור. אמנם הרמב"ם בפ"א שם הי"י פי' שהא דחטאת מיקרי דבר הנדור הרי זה משום שהיא באה בנדבה בחטאת נזיר, שהרי נזירות היא דבר שבאה בנדבה, וכנראה ס"ל שכדי להחשב בגדר דבר הנדור צריכים בדוקא שיוכל לבוא בנדבה. והנה לפי שאר הראשונים אתי שפיר למה עולת תמיד נחשב בגדר דבר הנדור, כי אע"פ שהיא קרבן חובה, אבל מ"מ צריכים להקדישו. אמנם להרמב"ם צ"ל שהוא נחשב דבר הנדור משום דאשכתן עולה שבאה בנדבה בעולת נדבה, אלא שי"ל כן רק לפי רבא בהסוגיא להלן בדף פ"ט, אבל לפי אביי ביארנו שעולת תמיד היא סוג אחר של קדושה, והרי סוג זה של קדושת עולה אינו בא בנדבה, וכבר הראנו שהרמב"ם פוסק באמת כרבא, וא"כ אתי שפיר לשיטתו.

ומעתה לפי שאר הראשונים באמת אין שום חידוש בציוור שאמר בפירוש כתמידים, כי פשיטא דחשיב דבר הנדור

כיון שצריכים להקדישו, אבל לפי הרמב"ם שפיר יש בזה חידוש, וכהנ"ל דקמ"ל שהיא אותה קדושה כמו כל עולת נדבה ודלא כאביי שסובר שהיא סוג אחר של קדושה ושלכן הרי היא פסולה בלי שני גזרי עצים, ואע"פ שמוכח כן מדבריו בהל' פסולי המוקדשין וכמו שביארנו, אבל מ"מ אין תפיסה עליו בזה שהביא גם את הדין של האומר כתמידים. אלא שעדיין צ"ע דכיון שבהמשנה תנן שאמר כאימרא, למה לא הביא הרמב"ם גם חידוש זה שאם אמר כאימרא נקטינן שכוונתו היא להקרבת תמיד, אלא שדבר זה צ"ע גם בלי דברינו הנ"ל בענין למה מהני מה שאמר כתמידים.

מיהו עדיין צ"ע, איך יפרש הרמב"ם את המשנה של כאימרא לפי אביי, הלא אביי סובר שקדושת עולת תמיד אינה אותה סוג קדושה כמו קדושת עולת נדבה. וי"ל שהרמב"ם יאמר שאביי סובר שכדי להחשב דבר הנדור סגי בזה שצריכים להקדישו, וכדעת שאר הראשונים בענין למה חטאת נחשבת דבר הנדור, והרי את הקרבן תמיד צריכים להקדיש, א"נ שאביי יפרש כמו הפירוש שהזכירו הר"ן והרא"ש שם שנקטינן שכוונתו בכאימרא היא לשה קרבן סתם שזה יכול להיות קרבן שלמים, א"נ כהפירוש שהזכירו תוס' שם שכוונתו היא לאילו של אברהם אבינו (וכבר כתב הר"ן שם שהטעם לומר שכן היא כוונתו היא משום שסתם נדרים להחמיר).

והנה בדבריו על מתפיס בחטאת הזכיר הרמב"ם שהתפיס בחטאת סתם, וא"כ לשונו של הנודר כוללת גם חטאת נזיר, וא"כ התם אין צריכים לומר שקדושת

חטאת נזיר היא אחת עם קדושת חטאת חלב, כי י"ל שמפרשינן שכוונתו היא באמת להתפיס בחטאת נזיר משום שסתם נדרים להחמיר (דוגמת דברי הר"ן הנ"ל שהבאנו), אבל הכא הרי איירי שהזכיר בפירוש כתמידים, וא"כ בזה שפיר צריכים לומר כהנ"ל שקדושת עולת תמיד היא אחת עם קדושת עולת נדבה. ולפ"ז אם יתפיס בפירוש בחטאת חלב, כדי לומר שזה נדר נצטרך לומר גם בנוגע לקרבן חטאת שקדושת חטאת חלב היא אחת עם קדושת חטאת נזיר.

ועי' בספרי על נדרים בפרק כל כנויי באות ק"מ שהמצאתי שהרמב"ם סובר שאם התפיס בחטאות הפנימיות הרי זה נדר כי גם בכה"ג מהני מה ששייך חטאת בנדבה בנזיר, וא"כ ה"ה היכא שהתפיס בחטאת חלב.

**(עא) אשם מצורע שנשחט
שלא לשמו או שלא
נתן מדמו על גבי
בהונות הרי זה עולה
לגבי מזבח וכו'.**

עיין בשפת אמת שחקר אם לפי רב מיפסל היכא שלא ניתן מדמו על גבי בהונות, דאע"פ שגם בכה"ג האשם לא הכשיר, אבל מ"מ י"ל שמאחר שהגיע הדם למזבח שוב אינו נפסל.

והנה עיין לעיל באות נ"ב שחקרנו בהא דאמר רב שפסול משום שבא להתיר או להכשיר ולא התיר ולא הכשיר, האם הכוונה היא דהא גופא שלא התיר ולא הכשיר הוא בגדר דבר הפסול (א"נ

שהכוונה היא שאין הקרבה לבטלה), או האם המחשבה של שלא לשמו היא הדבר שפוסלת, דהיינו שהיכא שהמחשבה גורמת שזה בגדר בא להתיר או להכשיר, ולא התיר ולא הכשיר, אז המחשבה פוסלת לגמרי, ולא רק גורמת שלא עלה לשם חובה. ואם נאמר שמחשבתו היא הדבר שפוסל, א"כ שוב אי אפשר לומר שפסול לפי רב היכא שלא נתן על גבי בהונות, דהא בכה"ג אע"פ שלא הכשיר, אבל מ"מ הרי ליכא מחשבה הפוסלת, וכן אין כאן פעולה אחרת שהיא בגדר דבר הפוסל, דהא מה שלא נתן על גבי בהונות אין זה בגדר דבר הפוסל, אלא סוף הדין הוא רק שאינו מכשיר.

עב) דברי הרמב"ם בנוגע לנסכי אשם מצורע שנשחט שלא לשמו.

הנה בסוגיין תניא שאשם מצורע שנשחט שלא לשמו וכו' הרי זה עולה לגבי מזבח וטעון נסכים וצריך אשם אחר להתירו. ולהלן בדף פ"ט ע"ב אמר רבי יוחנן שאשם מצורע ששחטו שלא לשמו טעון נסכים שאם אי אתה אומר כן פסלתו. ויש לעיין בדעת הרמב"ם בזה, דהנה בפ"ה מהל' מחוסרי כפרה ה"ב כתב וז"ל, אשם מצורע ששחטו שלא לשמו או שלא נתן מדמו על גבי בהונות הרי זה עולה למזבח וטעון נסכים כנסכי אשם מצורע, וצריך המצורע אשם אחר להכשירו עכ"ל, ולא כתב את הטעם למה צריך נסכים, אבל לעיל בפט"ו מפסוה"מ הי"ז כתב וז"ל, אשם מצורע ששחטו שלא לשמו או שלא נתן מדמו על גבי בהונות טעון נסכים שאם

יקרב בלא נסכים נמצא כמקריב נדבה ואין אשם בא נדבה עכ"ל, הרי שלא כתב שאשם מצורע פסול בלי נסכים, אלא כתב מה שנראה כטעם אחר, ודבריו צ"ב.

ונראה לומר שבאמת הרמב"ם סובר שאשם מצורע אינו פסול בלי נסכים, אלא הרי זה כמו כל קרבן שטעון נסכים שאין הנסכים מעכבים, ועוד סובר הרמב"ם שאע"פ ששחטו שלא לשמו בכל זאת הרי זה נשאר בגדר אשם מצורע, רק שצריכים שיהי' ניכר שזה אשם מצורע, ושלא יהי' נראה שמביאים אשם בנדבה שזהו דבר פסול, ובשלמא כשנשחט לשמו, והמצורע נטהר עם האשם הזה, ואינו מביא אשם אחר, הרי רואים שזה אשם מצורע אפילו אם אינו מביא נסכים, אבל היכא שנשחט שלא לשמו, מכיון שאין המצורע מתכשר באשם זה, אלא הרי הוא צריך להביא אשם אחר, יחשבו שזה אשם שהביא בנדבה, שזהו דבר פסול, אבל אם יביאו אותו עם נסכים כדין אשם מצורע, אז יבינו שאין זה סתם אשם שמביאו בנדבה, אלא שזה אשם מצורע, רק שאינו עולה לשם חובה, וזהו שכתב הרמב"ם שבלי נסכים הוא כמקריב נדבה, כלומר שבאמת הוא אשם מצורע, רק שהוא נראה כמביא אשם בנדבה, וזהו כוונת רבי יוחנן, ודלא כהביאור שכתבנו שכוונת רבי יוחנן היא לומר שהוא פסול באמת בתורת אשם מצורע.

ולפ"ז אתי שפיר למה בהל' מחוסרי כפרה לא כתב הרמב"ם את הטעם למה צריכים נסכים, והיינו משום שאם כוונת רבי יוחנן היתה שהאשם פסול בלי נסכים, א"כ הטעם הוא דין בדיני אשם מצורע, וא"כ הי' הרמב"ם צריך לומר שם את

הטעם, אבל לפי הנ"ל אין זה דין רק באשם מצורע, אלא הרי זה דין בכל האשמות, דהיינו שלא יאמרו שאשם קרב נדבה, ומש"ה לא הי' נחוץ לו לכתוב טעם זה בהל' מחוסרי כפרה כיון שאינו נוגע למצורע.

ולפ"ז יוצא שאין כוונת רבי יוחנן לומר שהוא פסול ממש, אלא שנראה כפסול משום שנראה כנדבה.

מיהו אכתי צ"ע דלפי פירושו למה הוצרך רבי יוחנן לומר שטעון נסכים משום שמא יאמרו שזה אשם נדבה, תיפוק ל' משום שבאמת אשם מצורע טעון נסכים. ואולי משום דכיון שאינו עולה לחובתו אינו חייב מן התורה להביא נסכים, רק שחכמים חייבוהו להביאם בנדבה מהטעם הנ"ל, וצ"ע בכל הנ"ל.

עג) תד"ה גילח וכו'.

וז"ל, אפילו לרבנן דלא שרו לשתות ביין עד שיביא חטאתו בפרק ג' מינין עכ"ל. הנה לא מצאתי רבנן שסוברים כן, אבל כן סובר המפרש בנדריים דף ד' ע"ב בד"ה שאם גילח על אחת משלשתן. ובספרי שם באות נ' הבאתי את הדעות בענין זה, והמצאתי שם שי"ל שהמפרש מפרש כן את דברי רבי יהודה בנזיר דף מ"ה ע"א עיי"ש.

עד) מקרב היכי קרבה ממשקה ישראל מן המותר לישראל וכו' אין מחוסר זמן לבו ביום.

הנה בגמ' איתא רשב"ל אמר מנחת

העומר שקמצה שלא לשמה כשירה ושירי' אינם נאכלין עד שתביא מנחת העומר אחרת ותתירנה, ופרכינן מקרב היכי קרבה ממשקה ישראל מן המותר לישראל וכו', פי' דכיון שאין חדש ניתר לישראל ע"י מנחה זו איך מקטירים את הקומץ הלא אינו ממשקה ישראל מן המותר לישראל, ומתריצין אמר רב אדא בר אהבה קסבר ריש לקיש אין מחוסר זמן לבו ביום. מיהו לכאורה אין הדבר מובן, דהא דמהני העובדא שאין מחוסר זמן לבו ביום הרי זה היכא שהמעכב את ההקרבה הוא באמת זמן, או היכא שלפי הסדר שגזרה התורה הדבר ההוא בא קודם, אבל הכא מה שמעכב הוא היות הקומץ חפצא דאיסורא, לישראל, ואינו מחוסר זמן או דבר שדינו לבוא קודם, אלא הוא מחוסר שירד העובדא שהוא חפצא דאיסורא.

ונראה לבאר, דהנה באמת קשה על כל הקרבה רגילה של מנחת העומר, איך הקומץ מותר למזבח הלא אינו ממשקה ישראל, כי בשעת ההקרבה עדיין חדש אסור לישראל, דהא חדש אינו ניתר עד שנגמרה ההקטרה, וכל זמן שלא נגמרה עדיין חדש אסור, ובודאי צריכים שיהי' ממשקה ישראל כל זמן ההקטרה, ולא רק בהרגע שנשלמת ההקטרה אשר אז ניתר החדש ונוכל לומר שההקטרה הכשירה וההיתר של חדש באים כאחד.

אמנם פשיטא דלק"מ, דגזירת הכתוב היא שמנחת העומר עצמה קריבה אע"פ שעדיין אינה ממשקה ישראל, וכן מבואר בע"ב וכמו שנבאר בהאות הבאה, רק שקושיית הגמ' כאן היא שמצינו שהתירה

התורה חדש למזבח רק בהציור הרגיל של מנחת העומר, אשר חדש עומד להיות מותר מיד עם גמר ההקרבה, אבל לא מצינו שהתורה התירה היכא שחדש עדיין יהי' אסור עד שיביא מנחת העומר אחרת, ועל זה מתרץ רב אדא בר אהבה שמהדין של אין מחוסר זמן לבו ביום חזינן שהתורה לא החשיבה עיכוב של זמן כיון שהוא בו ביום, וא"כ גם כאן כמו שלא הקפידה התורה על זה שהיתר חדש יתחיל רק אחרי ההקטרה של הקומץ, כמו כן לא הקפידה התורה על זה שהיתר יבוא אח"כ כיון שזה בו ביום, ולעולם אין כוונת רב אדא בר אהבה לומר שהכא בעומר הרי זה ציור של אין מחוסר זמן לבו ביום, אלא כוונתו היא ללמוד מהדין של אין מחוסר זמן לבו ביום שהיכא שלא הקפידה התורה על חסרון מסוים כיון שהוא יוסר מיד, ה"ה שלא הקפידה אם יוסר אח"כ אם זה בו ביום.

והנה שוב מיייתנין שמתביב רב אבא ברי' דרב יצחק מהא דתניא שיש בעופות שאין במנחות, שבעופות מצינו דהותרו מכלל איסורן בקודש משא"כ במנחות, ואם איתא להא דריש לקיש גם במנחת עומר מצינו שהותר הקומץ הראשון למזבח אע"פ שאינו ממשקה ישראל, ומתריצין שכיון שאין מחוסר זמן לבו ביום "לאו איסורא הוא". וצ"ע דהא כבר תירצנו שאין מחוסר זמן לבו ביום, וא"כ מה קשה לרב אדא ברי' דרב יצחק.

מיהו כבר ביארנו שכוונת רב אדא בר אהבה במה שאמר שאין מחוסר זמן לבו ביום היתה לילפותא מהדין של אין מחוסר

זמן לבו ביום, דילפינן משם שלא הקפידה התורה על זה שיש הפסק של זמן עד שיחול ההיתר של חדש ע"י הקומץ השני כמו שלא הקפידה על זה שבכל הקרבת מנחת העומר ההיתר לישראל חל רק ע"י גמר ההקטרה. ולפ"ז עדיין יש כאן תופעה של הותר מכלל איסורו, ולכן הקשה רב אדא ברי' דרב יצחק שגם במנחה מצינו תופעה של הותר מכלל איסורו, ועל מתריצין שהכוונה בהתירוץ של אין מחוסר זמן לבו ביום היא שזה נחשב שבכלל אין כאן הפסק של זמן, וכן כאן הרי זה נחשב כאילו יש כבר את גמר ההקטרה, וכן הרי זה נחשב כאילו כבר הקריבו את המנחת העומר השני, ולכן לעיל כתב רש"י רק בזה"ל, אין מחוסר זמן לבו ביום הואיל והיום תהאמותרת לישראל, אחר שתקרב מנחת העומר אחרת עכ"ל, ואילו הכא כתב וז"ל, דכמאן דקרבה מנחת העומר האחרת דמי עכ"ל.

מיהו לפ"ז יוצא שקושיית רב פפא ברי' דרב יצחק היא על כל הקרבה רגילה של מנחת העומר שיש כאן תופעה של הותר מכללו, ואינה קושיא רק על ר"ל, וצ"ע.

והנה מלבד הקושיא שיש כאן החסרון שאינו ממשקה ישראל, יש גם להקשות איך המנחת עומר שקמצה שלא לשמה שאינה עולה לחובה נקטר על המזבח, הלא כיון שלא עלתה לחובה נשאר האיסור שחדש אסור למזבח עד כבשי עצרת ושני הלחם בשבועות, ועל זה לא שייך התירוץ שאין מחוסר זמן לבו ביום. ועוד קשה דמצינו בכל מנחת עומר תופעה של הותר מכללו שהרי היא קריבה לפני שכבשי

עצרת ושני הלחם התירו חדש למזבח.

ע"ה) מקרב היכי קרבה ממשקה ישראל מן המותר לישראל.

ע"י בגמ' דאמר ריש לקיש שמנחת העומר שקמצה שלא לשמה כשירה אבל שירי' אין נאכלין עד שיביאו מנחת העומר אחרת, ומקשינן על זה מקרב היכי קרבה ממשקה ישראל מן המותר לישראל, ואמר רב אדא בר אהבה קסבר ר"ל אין מחוסר זמן לבו ביום. ולהלן מסיקין שיש מחוסר זמן לבו ביום, רק שריש לקיש סובר שהאיר מזרח מתיר. והקשה השט"מ בההשמטות באות י"ג דלפ"ז למה הוצרך רב לפסול משום שהיא באה להתיר ולא התירה, תיפוק ל"י משום שאינו ממשקה ישראל, דהא רב להלן סובר שהאיר מזרח אינו מתיר, ות"י וז"ל, וי"ל דרב סבר דאי לאו טעמא דבאה להתיר ולא התירה הוה אמינא דמנחת העומר שלא לשמה כשירה, א"כ נעשה שלא לשמה כלשמה, והיו כל שירי' נאכלין, מידי דהוי אשאר זבחים דנאכלין, והוי שפיר ממשקה ישראל, ומ"מ להתיר עצמה עלתה, להכי איצטריך טעמא דכיון שבאת להתיר ולא התירה פסולה לגמרי, והא דפריך לרשב"ל ממשקה ישראל היינו מצד דקאמר אין שירי' נאכלין עכ"ל. וצ"ע איך כתב שהיא מתירה את עצמה, דהיינו את הקומץ שלה למזבח ואת השירים באכילה, הלא רב אמר שאינה מתירה. וי"ל שרב נתכוין לומר שבאה להתיר חדש לכל השנה ולא התירה דבר זה, והעובדא שלא התירה דבר זה פוסלת,

אבל את עצמה הרי היא שפיר מתרת, ולכן המנחה היתה כשירה אלמלא העובדא שצריכים לעיכובא שתתיר חדש לכל השנה.

ועוד י"ל שלא דוקא כתב שהיא מתירה את עצמה, אלא ס"ל שהתורה התירה את האיסור של משקה ישראל בנוגע להקומץ של מנחת העומר עצמה, וממילא מכיון שגם כשקמץ שלא לשמה אכתי יש עלי' שם של מנחת העומר, לכן השירים מותרים אע"פ ששאר חדש עדיין אסור (מיהו דבר זה צ"ע).

וכן מבואר בתוס' בדף פ"ד ע"א בסד"ה שומרי וכו' שמה שהקומץ של מנחת העומר מותרת למזבח אין זה משום שמנחת העומר מתירה את עצמה אלא משום שאין על הקומץ איסור של משקה ישראל לגבי המזבח וז"ל, וא"ת ולר"ע דאמר ספיחין אסורין הא בעינן ממשקה ישראל (כלומר וא"כ איך מנחת העומר קריבה בשביעית), לאו פירכא היא, דבשאר שנים נמי לאו ממשקה ישראל היא, שריי' רחמנא, דאמר בפרק קמא משום דמצוותה בכך שאני, בשביעית נמי לר"ע הרי מצוותה בכך עכ"ל (ועי' בתוס' ביבמות דף קכ"ב ע"א בד"ה של, ובב"מ דף כ"ח ע"א בד"ה לשמור, ובסוכה דף ל"ט ע"ב בד"ה בד"א), הרי שכתבו שמה שמנחת העומר קריבה בשביעית אע"פ שיש איסור ספיחים וא"כ אינו ממשקה ישראל, אין זה משום שהמנחה מתירה איסור ספיחין כמו שהיא מתירה איסור חדש, דמה ענין מנחת העומר אצל שביעית, אלא התורה במצות מנחת העומר אמרה שאין תנאי של משקה

ישראל, וכיון שלא אמרה התורה שבשביעית אין מקריבים את המנחה, אלא שפיר מקריבים, חזינן שה"ה שאין קפידא על זה שהיא אסורה לישראל משום ספיחין.

והנה בנוגע למה שהביאו מלהלן בע"ב כאן שמצוותה בכך, עיי"ש שמקשה הברייתא למה צריכים מן הבקר להוציא את הטריפה תיפוק ל' בק"ו מבעל מום שמתור להדיוט ואסור לגבוה, כל שכן טריפה שאסורה להדיוט שה"ה שהיא אסורה לגבוה, ובהמשך רצו לומר שמנחת העומר תוכיח שחדש אסור להדיוט ובכל זאת מנחת העומר הותר לגבוה, ודוחים שמה למנחת העומר שכן באה להתיר לאו שבתוכה, ופירש"י שהיא מתרת את הלאו של חדש שיש על המנחה עצמה, אבל בשביעית שירי המנחה עדיין אסורה משום שביעית, ותוס' חולקים עליו כי לפי דבריו המנחה עדיין צריכה להיות אסורה לגבוה כי אינה ממשקה ישראל, ולכן סוברים תוס' שהיא מתירה גם את האיסור של שביעית.

ושוב פרכינן שא"כ גם בטריפה נאמר שהיא כשירה למזבח כי היא מתרת לאו שבתוכה דהיינו הלאו של טריפה (וכמו שמצינו שמנחת העומר מתירה גם את האיסור של שביעית שאינה האיסור של חדש, כן ביארו תוס' בהדיבור הנ"ל), ומסקינן אלא פריך הכי מה למנחת העומר שכן מצוותה בכך. והנה יש להבין שעדיין נשאר בדוכתה שמנחת העומר מתירה את עצמה (וגם את האיסור שביעית לפי תוס'), רק שאי אפשר ללמוד מזה שגם טריפה תתיר את עצמה, כי שאני מנחת העומר

שמצוותה בכך, דהיינו שהיא תמיד קריבה על הדרך של להתיר לגבי עצמה את האיסור של חדש, ומש"ה ה"ה לשביעית, וא"כ אי אפשר ללמוד מזה שגם בנוגע להאיסור של טריפה הבהמה תתיר את עצמה. מיהו לפ"ז לא היו צריכים לומר "אלא" כי אין זה דרך חדש אלא רק תירוץ על מה שהקשו על מה שאמרו לעיל, ומזה שאמרו "אלא" משמע שר"ל שמה שחדש ושביעית מותרין אין זה משום שהמנחה מתירה את האיסור של להקטיר דבר שאינו ממשקה ישראל, אלא הכוונה היא כמו שנקט השט"מ בע"א כאן, וכמו שהבאנו מתוס' בדף פ"ט, שהתורה קבעה במצות הקרבת מנחת העומר שאין לגבה הקפידא שתהי' ממשקה ישראל.

והנה לפי הדרך שמנחת העומר מתירה את עצמה, ושלכן אין בזה איסור של משקה ישראל, צ"ע דהנה חדש ניתרת לישראל רק בסוף ההקטרה, ורק אז נותר חדש לישראל, וא"כ צ"ע איך מותר לעשות תחילת ההקטרה, הלא באותה שעה חדש עוד אסור, וא"כ הדין נותן שתחילת ההקטרה תהי' פסולה משום שאינה ממשקה ישראל. וכבר הקשינו כן בהאות הקודמת, ותירצנו שבאמת אין מנחת העומר מתרת את עצמה, אלא שבמנחת העומר לא הקפידה התורה על משקה ישראל, אבל לפי הדרך שמנחת העומר מתירה את עצמה קשה באמת כהנ"ל.

וצ"ל שצריכים משקה ישראל רק בגמר ההקטרה בשעה שנשלמת העבודה. א"נ שלעולם תחילת ההקטרה מתרת את האיסור של משקה ישראל שיש על תחילת

ההקטרה אע"פ שעוד לא נגמרה עבודת ההקטרה.

עו) שהמנחות טעונות כלי וכו' משא"כ בעופות.

ופירש"י וז"ל, מנחות טעונין כלי בפרק שתי הלחם עכ"ל. והנה התם איירי המשנה בזה שלישת המנחה ועריכתה ואפיתה צריכות להיות בכלי שרת, וא"כ צ"ע למה זה נחשב חומרא במנחות יותר ממה שמצינו בעופות, הלא בעופות אין שום הכנה דוגמת הפעולות הנ"ל במנחות, וא"כ אין מקום להצריך כלי שרת.

מיהו עי' בתוס' ב"ק דף ה' ע"ב שהראו שפרכינן פירכא שלא שיין, וכמו הפירכא שהביאו שם שמה לעבדים שישנו במילה משא"כ אשה, וא"כ י"ל שה"ה שאפשר להחשיב דבר מסוים כחומרא במנחות לעומת עופות אע"פ שבכלל אין הדבר שיין בעופות.

עז) בענין הנ"ל.

והנה השט"מ באות כ' הביא בשם רש"י שכוונת הברייתא היא להא שמנחה צריכה קידוש קומץ בכלי שרת משא"כ עופות שאינם צריכים כלי, אלא עושים מליקה בגופו של כהן בלי כלי. והקשה על רש"י דהא קידוש קומץ בכלי שרת אינו דבר שהוא מקביל להמליקה בעופות אשר נוכל להשוותם יחד. ולכן פי' השט"מ שהכוונה היא שבעופות אין קידוש דם בכלי שרת דוגמת קידוש קומץ במנחות.

ועי' בתד"ה שהמנחות טעונות כלי שכתבו וז"ל, דבקדושה איירי שצריך לקדשו בכלי שרת משא"כ בעופות עכ"ל,

והבין השט"מ שהכוונה היא לקידוש הקומץ בכלי שרת אחרי הקמיצה.

והנה לכאורה יש לפרש שהכוונה היא לזה שצריכים לעשות את הקמיצה מתוך כלי שרת אחרי שקידשו את המנחה קדושה ראשונה בכלי שרת, ומעשה הקמיצה דומה שפיר למליקה דהיינו שממציאים את החלק שנקרב על גבי המזבח.

עח) שהמנחות טעונות כלי וכו' משא"כ בעופות.

ופירש"י וז"ל, שעופות אין טעונות כלי במליקה. הנה לכאורה דבריו אתי שפיר רק אם סוברים ששחיטת זבחים טעונה כלי, וכדעת תוס' בזבחים דף מ"ז ע"א בד"ה איזהו וכו' ששחיטת זבחים צריכה כלי שרת, ודלא כדעת רבינו אפרים שהביאו שם שאינה צריכה כלי, ואפילו לא כלי חול, דלפי דעת תוס' עצמם מה שעופות אינם צריכים כלי אלא מליקה הרי זה שפיר נחשב קולא לעומת מנחות, אבל לפי רבינו אפרים מה שעופות אינם צריכים כלי אינו דין מיוחד בעופות, דהא גם שחיטת זבחים אינה צריכה כלי, וא"כ אין זה בגדר קולא בעופות לעומת מנחות.

מיהו י"ל שדברי רש"י אתי שפיר אפילו אם שחיטת זבחים אינה צריכה כלי, והיינו משום שי"ל שנהי ששחיטת זבחים אינה צריכה כלי, אבל היינו משום ששחיטה אינה עבודה, אבל מליקה היא שפיר עבודה, והיא צריכה כהן ובגדי כהונה, וא"כ הדין נותן ששפיר נצטרך כלי, ובכל זאת הכשרו הוא בלי כלי, ומש"ה הרי זה שפיר נחשב קולא בעופות.

עט) וישנן (למנחות) בציבור כביחיד מה שאין כן בעופות.

ופירש"י וז"ל, מנחת העומר ישנה בציבור (דבאין מתרומת הלשכה, שט"מ), עופות אין באין בציבור, בתורת כהנים גבי נדבת העוף (כתוב) קרבנו, היחיד מביא מביא עוף ולא ציבור עכ"ל. צ"ע דהנה המיעוט של קרבנו שממעט ציבור כתוב גבי נדבת עוף וכמו שכתב רש"י, ומזה ילפינן שאין מקיצים בעוף, ושאין נדבת ציבור מעופות, והרי גם אין ציבור מביאים מנחה בנדבה, והחילוק בין מנחה לעופות הוא במנחה ועוף של חובה, שבמנחות מצינו מנחת חובה בציבור, דהיינו מנחת העומר, ואילו בעופות לא מצינו שיש קרבן ציבור של חובה מעופות, וא"כ לא הי' רש"י צריך להביא את המיעוט של קרבנו.

פ) וישנן (למנחות) בציבור כביחיד מה שאין כן בעופות.

ופירש"י וז"ל, מנחת העומר ישנה בציבור (דבאין מתרומת הלשכה, שט"מ), עופות אין באין בציבור, בתורת כהנים גבי נדבת העוף (כתוב) קרבנו, היחיד מביא מביא עוף ולא ציבור עכ"ל. והנה ביומא דף מ"א ע"ב מבואר שאם עני קנה עולת העוף בשביל להביאו לחיוב קרבנו ואח"כ העשיר, אותו העוף יהי' לנדבה. וכתבו תוס' בד"ה והאי וכו' וז"ל, והאי עולה אזלא לנדבה, לאו לנדבת צבור קאמר לקיין המזבח, דהאמר בפ"ק דשבועות (דף י"ב ע"ב) דאין מקיצין בעולת העוף, אלא

לנדבת יחיד קאמר, מיהו הלשון קשה דקאמר אזלא לנדבה, דבכל דוכתא (ד) אמרינן לנדבה היינו לשופרות לנדבת צבור, וי"ל הא דאין מקיצין בעולת העוף היינו דאין לוקח לכתחילה מן המעות של הנדבה עופות להקיץ, אבל אי מתרמי ממילא כי הכא מקיצין בו עכ"ל.

ובשבועות דף י"ב ע"ב בד"ה ואין עוף בציבור כתבו וז"ל, ואין עוף בצבור, משום דכתיב ביה נפש דמשמע ביחיד דוקא, וא"ת והאמר בפ' טרף בקלפי (יומא דף מ"א ע"ב) אי זבן פרידה אחת אי עולה זבן עולה אזלא לנדבה, וי"ל דאין לקנות עוף במעות שנתותרו, אך אם כבר בא עוף לפנינו מקיצים בו דמה יעשה ממנו עכ"ל.

הרי שאע"פ שדרשינן מקרבנו שאין מביאים עולת העוף בתורת נדבת ציבור, בכל זאת היכא דאיתרמי שפיר מביאים עולת העוף בתורת נדבת ציבור.

והנה בזבחים דף ה' ע"ב אמרינן שהטעם למה אם הניח מנחה לשני בניו מקריבים אותו אע"פ שאין מנחה באה בשותפות וכדכתיב נפש, הרי זה משום שלא קניא להו, אבל אילו היתה קנוי' להם לא היתה נקרבת, וצ"ע למה לא אמרינן שם שכמו בעוף שאע"פ שכתוב קרבנו אי איתרמי מקריבים, ה"ה למנחה אי איתרמי שמת והניח מנחה לשני בניו אפשר להקריבה גם בשותפות.

פא) שט"מ אות ה'.

ו"ל, וא"ת מנחת חוטא נמי מחוסר כפרה, וי"ל דאינה קבועה אלא בדלי דלות

דוקא באה תחת עוף עכ"ל. וקושייתו תמוהה דהא מחוסר כפרה דהכא היינו להכשירו בביאת מקדש ואכילת קדשים, ודבר זה לא מצינו במנחה אלא רק בעוף, אע"פ שמצינו שמנחה מכפרת.

פב) ישנן בציבור.

פירש"י שהכוונה היא שישנן בציבור במנחת העומר. וצ"ע למה לא נקט מנחת נסכים ושתי הלחם ולחם הפנים.

פג) ואם איתא במנחות נמי משכחת לה דהותרו מכלל איסורן בקודש ומאי ניהו מנחת העומר.

והקשה השפת אמת דאכתי מצינו שבעופות התורה התירה גם להכהנים לאכול מהמליקה, ולא התירה רק למזבח, אבל במנחת העומר שקמצה שלא לשמה, נהי שסובר ריש לקיש שהקומץ מותר להמזבח, אבל השירים אסורים באכילה משום חדש עד שמקריבים את מנחת העומר השני'. מיהו לכאורה לא קשה, כי סוף סוף בהבריייתא תני שבמנחות אין תופעה של הותרו מכלל איסורן בקודש, והרי שפיר איכא בזה שהקומץ מותר להמזבח, ומאי איכפת לן אם בעופות מצינו תופעה יותר גדולה של הותרו מכלל איסורן בקודש.

עוד י"ל דמה שבעופות התירה התורה מליקה גם לאכילת הכהנים אין זה בגדר קולא בעופות לעומת מה שבמנחת העומר

השירים עדיין אסורים באכילה, די ש לומר שכל הטעם למה התירה התורה את המליקה גם לאכילת הכהנים הרי זה כי אם לא תתיר להכהנים יהי' חסרון שאינו ממשקה ישראל, משא"כ בנוגע למנחת העומר הגמ' מקשה למה אין חסרון של משקה ישראל ותירצה שאין מחוסר זמן לכו ביום, וא"כ אין צורך להתיר באכילה.

ועוד י"ל שהכוונה שבעופות הותר מכלל איסורן בקודש אינה שהותר האיסור של נבילה, אלא הכוונה היא שהתורה קבעה מליקה במקום שחיטה והחשיבה מליקה כשחיטה, ומאחר שחשיבא בגדר שחיטה, הרי הוא בדרך ממילא מותר גם לכהנים, אבל במנחות שלא מצינו תופעה כזו, נשאר שהאכילה אסורה, וא"כ אי אפשר לומר שבעופות הותרה האכילה מכלל איסורו משא"כ במנחות, כי בעופות אין הותר מכלל איסורן מיוחד על אכילה.

ע"ל דהנה גם בחולין וגם בקדשים כתוב שצריכים שחיטה, דבקדשים כתוב כמה וכמה פעמים ושחט, וגם בחולין כתוב וזבחת כאשר צויתך, וממילא כמו שהתורה אמרה שבקרבת עוף כדי להתיר למזבח מהני מליקה ואין צריכים שחיטה, כמו כן בנוגע לאכילת הכהנים אמרה שאין צריכים וזבחת, ואין זה ציור שהתורה חידשה היתר חדש מכלל איסורו לגבי הכהנים, אבל הכא במנחת העומר התורה התירה למזבח האיסור של אינו ממשקה ישראל, ואילו אם תתיר את אכילת השירים לכהנים הרי זה היתר מחודש של האיסור של חדש, וא"כ העובדא שלא עשתה התורה כן אינו נחשב

בגדר חומרא במנחות, כי גם בעופות לא היתה התורה עושה דבר כזה.

מיהו תירוץ זה תלוי באיך נגדיר את הדין שצריכים משקה ישראל, דאנחנו נקטנו בתירוץ זה ששם האיסור למזבח אינו נבילה או חדש וכדומה, אלא שם האיסור הוא העובדא שאינו מותר לישראל, דלפ"ז שפיר יוצא שאם התורה תתיר לישראל את האיסור של חדש, הרי זה היתר חדש שלא מצינו בנוגע להמזבח, אבל יש גם להבין שהפסוק של משקה ישראל מגלה שכמו שהתורה אסרה נבילה וכדומה לישראל, ה"ה שהיא אסרה שם זה גם להמזבח, וא"כ לפ"ז יוצא שאם התורה תתיר את השירים לכהנים אין זה בגדר היתר חדש, דהא גם מה שהתירה את הקומץ למזבח הגדרת הדבר היא שהתירה איסור חדש למזבח.

דף ה' ע"ב

פד) וכדבר הראוי לעבודה.

הנה רש"י פי' שהכוונה היא לאפוקי מנחת העומר שנחשב דבר שאינו ראוי לעבודה כי היא משעורין, ואילו תוס' מפרשים וז"ל, משום שאפילו לגבוה אסור להקריב חדש קודם העומר. והנה לפי הדרך שכתבנו לעיל שבמנחת העומר התורה התירה הקרבתה אע"פ שהיא באמת אינה ממשקה ישראל א"כ שפיר י"ל שהיא נקראת דבר שאינו ראוי לעבודה, אבל לפי הדרך שהיא מתירה לגבי עצמה את האיסור של חדש הרי היא שפיר דבר הראוי לעבודה.

פד*) אמר רבא אין מחשבה מועלת אלא במי שראוי לעבודה וכדבר הראוי לעבודה ובמקום הראוי לעבודה.

ע"י בזה בספרי על זבחים בח"ב אות תרמ"ח - תר"נ.

דף ו' ע"א

פה) טמא.

ע"י בשט"מ בזבחים דף ט"ו ע"ב באות ז' שהקשה למה צריכים פסול מיוחד של טמא, הלא גם בלא זה שהוא פסול לעבודה הלא הוא מטמא את הכלי והכלי מטמא את הדם, ותי' דאיירי בטמא שרץ שהוא ראשון לטומאה וכלי מקבל טומאה רק מאב הטומאה.

מיהו גם אם איירי בטמא מת שמטמא כלים יש לתרץ דאי משום זה שהדם נטמא הי' אפשר לחזור ולקבל דם אחר, אבל השתא שטמא פסול לעבודה, הרי עבודתו פוסלת את כל הקרבן, ואי אפשר לחזור ולקבל (דהנה בן בתירא וחכמים חולקים כאן בקמץ בשמאל, דכן בתירא סובר שאם קמץ בשמאל יחזור ויקמוץ בימין, ורבנן סוברים שאינו יכול לחזור ולקמוץ, ומחלוקתם היא בכל הפסולים ולא רק בקיבל בשמאל).

ועוד י"ל דאי משום טומאת הדם אפשר לומר שציץ מרצה, ואפילו לפי הירושלמי בפסחים פרק ז' הלכה ז' שציץ מרצה רק אם נטמא אחרי הקבלה, אבל הלא הקבלה מתקיימת בזה שהגיע הדם לאויר הכלי

ואילו הדרם נטמא רק כשהוא נוגע בהשוליים.

ועכ"פ אכתי צ"ע על המשנה במנחה כאן דהיינו למה צריכים לפסול קמיצה בטמא משום שטמא פסול לעבודה, תיפוק ל' משום שהוא מטמא את המנחה כשהוא נוגע בה כדי לקמוץ.

פז) ערל.

פירש"י שהכוונה היא להיכא שמתו אחיו מחמת מילה, ופי' כן כי אם אינו מל במזיד כשהוא חייב למול, א"כ הרי הוא פסול משום ערל לב. ותוס' בזבחים דף כ"ב ע"ב בד"ה ערל הביאו שר"ת חולק עליו, כי היכא שמתו אחיו מחמת מילה הרי הוא אנוס, והרי הוא כשר לעבודה, ולכן פי' דאיירי שאינו מל מחמת פחד ודאגה, ולכן אינו פסול משום ערל לב.

ובדעת רש"י צ"ל דס"ל שבמתו אחיו מחמת מילה, נהי שהוא אנוס, אבל בכל זאת עצם הערלות פוסלת, ור"ת סובר שרק העבירה של ערלות פוסלת.

ועי' בתוס' ובת"י ביבמות בריש פרק הערל שהעירו למה מיפסל היכא שמתו אחיו מחמת מילה, הלא דינו צריך להיות כמו ערלה שלא בזמנו דלא חשיב ערלה.

והנה תוס' בדף ט"ו ע"ב שם בד"ה טבול יום כתבו וז"ל, אח"כ (אחרי טבול יום) תני טמא, וזו אין צריך לומר זו קתני וכו', והא דלא תני טמא ברישא, דניחא ל' למיתני טמא בהדי ערל כדאשכחן בפרק הערל (ביבמות דף ע' ע"א) ובחגיגה (דף ד' ע"ב) עכ"ל. וכוונתם היא להא דדריש רבי עקיבא שם מאיש איש מזרע אהרן

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

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

פז) בענין דברי רבי שמעון ש"כדי שלא קרבנו תהודר".

הנה בגמ' כאן תניא א"ר שמעון בדין הוא שתהא מנחת חוטא טעונה שמן ולבונה, שלא יהא חוטא נשכר, ומפני מה אינה טעונה, שלא יהא קרבנו מהודר, ובדין הוא שתהא חטאת חלב טעונה נסכים, שלא

יהא חוטא נשכר, ומפני מה אינה טעונה, שלא יהא קרבנו מהודר, סד"א הואיל ואמר ר"ש שלא יהא קרבנו מהודר, כי קמצי לה פסולין נמי תתכשר קמ"ל. ובסוטה דף ט"ו ע"א מקשינן על רבי שמעון שלפי דבריו למה חטאת נזיר אינה צריכה נסכים הלא אינה באה על חטא, ומתרצינן דס"ל כר"א הכפר שסובר שנזיר חוטא הוא משום שציער את עצמו מן היין. והנה להלן בדף צ' ע"ב מיייתנן שכתוב בפרשת נסכים לפלא נדר או נדבה ואמרינן שזה בא למעט שחטאת ואשם ובכור ומעשר ופסח אינן טעונים נסכים, ולכאורה רבי שמעון בא כאן לומר את הטעמא דקרא בנוגע לחטאת ואשם. ומעתה צ"ע על הגמ' בסוטה שם, דממ"נ, אם חטאת נזיר נחשבת קרבן שאינו באה בנדר ונדבה כי אי אפשר לחייב את עצמו בה, אלא אחרי שהוא נזיר הרי התורה מחייבת אותו בה, א"כ מה היא הקושיא שחטאת נזיר תהא טעונה נסכים, הלא היא ממועטת ממה שכתוב בפרשת נסכים לפלא נדר או נדבה כמו שממעטינן בכור ומעשר ופסח אע"פ שלא שייך בהם הטעם של רבי שמעון, וא"כ י"ל שגם חטאת ואשם אינם טעונים נסכים בלי טעמא דקרא כמו בכור מעשר ופסח, ואם חטאת נזיר חשיבא שפיר באה בנדבה, וכמו שסובר הרמב"ם בפ"א מהל' נדרים כי העובדא שהוא מקבל על עצמו נזירות הרי זה נקרא שהוא עצמו מחייב את עצמו בקרבנות נזירות, א"כ כיון שהיא באה בנדר ונדבה הרי היא בכלל הפרשה, וא"כ מה הוא התירוץ, דמה לי בזה שנזיר הוא חוטא, הלא סו"ס החטאת באה בנדר וא"כ הרי היא בכלל הפרשה, וא"כ למה אינה

טעונה נסכים, ואיפוא מצא רבי שמעון שאינה טעונה נסכים אשר הוצרך ליתן טעם לדבר, וגם למה אמר שבדין הוא שתהא טעונה נסכים כדי שלא יהא חוטא נשכר, הלא בדין הוא שתהא טעונה נסכים משום שהיא באה בנדר ונדבה.

וי"ל שלפי הצד שאינה נחשבת באה בנדר ונדבה אין כוונת רבי שמעון לומר את הטעמא דקרא, אלא ס"ל שבאמת המיעוט בא למעט רק בכור ומעשר ופסח, אבל לחטאת יש טעם עצמי למה אין בו נסכים, ואין צריכים את המיעוט לזה, וממילא באמת אין המיעוט קאי על חטאת, אלא בחטאת הוא כדי שלא יהא קרבנו מהודר, והרי זה מצד הסברא, דהיינו שסברא היא שאין קרבנו טעונה נסכים מהטעם הנ"ל,

ולפי הרמב"ם שחטאת נזיר מיקרי באה בנדר פרכינן שכיון שחטאת נזיר אינה באה על חטא תהא טעונה נסכים, ועל זה מתרצינן שהיא שפיר באה על חטא, ולכן אינה צריכה נסכים אע"פ שהיא שפיר נחשבת באה בנדר, כי המחייב של בא בנדר ונדבה לא קאי על חטאת כמו שהמיעוט על דבר שאינו בא בנדר ונדבה לא קאי על חטאת (ועכ"פ לפי הרמב"ם שחטאת נזיר נחשבת באה בנדר לכאורה הגמ' היתה צריכה להקשות גם לפי רבנן ולא רק לפי רבי שמעון כי גם לפי רבנן למה אינה טעונה נסכים הלא היא בכלל לפלא נדר או בנדבה).

ולפ"ז יש להסביר את הס"ד כאן שכל הפסולים לעבודה יהיו כשרים במנחת חוטא משום סברת רבי שמעון שלא תהא

נסכים כדי שלא תהא קרבנו מהודר כיון שכל עיקר יסוד הדין של נסכים הוא להדר את הקרבן, אבל אין לנו רשות ללמוד מזה להכשיר פסולי עבודה.

פח) תד"ה שקמצן.

ע"י בדבריהם שכתבו שלא תני שתוי יין ופרועי ראש משום דתנא ושייר. וצ"ע דבתענית דף י"ז ע"ב וסנהדרין דף כ"ב ע"ב מסקינן שפרוע ראש אינו מחלל עבודה.

ולפ"ז אכתי קשה למה לא תני שתוי יין כי אי אפשר לומר על שתוי יין לחוד שתנא ושייר כי מאי שייר דהאי שייר. מיהו לק"מ כי שייר גם בעל מום.

ובזבחים דף ט"ו ע"ב בד"ה זר ואונן כתבו וז"ל, הא דלא תני בעל מום ושתויי יין ופרועי ראש משום דכתיב בהו חילול בהדיא עכ"ל.

ובספרי שם באות ט' הבאתי את דברי המפרשים על דבריהם עיי"ש.

קרבנו מהודר, דלכאורה הס"ד הוא תמוה, דמהו הדמיון לדברי רבי שמעון, הלא לענין נסכים כתוב מיעוט על חטאת, דהיינו מה שכתוב לפלא נדר או בנדבה, ורבי שמעון בא רק לבאר את הטעמא דקרא, אבל איך נכשיר מעצמינו פסולי עבודה רק מצד הסברא הנ"ל בלי דרשה אשר נוכל לומר שזהו הטעמא דקרא. מיהו לפי הנ"ל שרבי שמעון אינו בא לומר את הטעמא דקרא, אלא מה שחטאת אינה טעונה נסכים לפי רבי שמעון הרי זה מצד הסברא בלי דרשה דקרא, א"כ שפיר ס"ד שאותה סברא תגרום שגם פסולי עבודה כשרים.

וסברת הקמ"ל היא שנהי שמהני הסברא הנ"ל של ר"ש למנוע מהחטאת דבר שהוא הידור, דהיינו נסכים, אבל אכתי לא מהני שיוכלו גם טמאים לעשות את החטאת אשר זהו דבר מבוזה ולא רק העדר דבר שהוא הידור. וכ"ש אם נאמר שכל יסוד הדין של נסכים הוא להדר את הקרבן בדרך זה, דלפ"ז פשיטא שי"ל שנהי שמונעים מקרבנו

דף כ"ו ע"א

בענין קידוש קומץ

שהקמיצה נעשית מתוך כלי שרת מהני לעשות קידוש מסוים על הקומץ חוץ ממה שאח"כ מקדשים את הקומץ ע"י נתינה לכלי שרת, וכמו הא דאמרינן בסוטה דף

הנה במנחות דף כ"ו ע"א אמרינן שצריכים לעיכובא לקמוץ מתוך כלי שרת. ויש לעיין האם זה דין בהעבודה של קמיצה, או האם זה משום שהעובדא

י"ד ע"ב שסכין מקדש לדם ואח"כ שוב מקדשים את הדם ע"י קבלה בכלי שרת. והנה יש שיטה ששחיטת קדשים אינה צריכה לעיכובא להיות ע"י סכין כלי שרת, כי הא דסכין מקדש לדם (והרי רק סכין כלי שרת יכול לקדש) הרי זה רק דין לכתחילה, והרי הא שצריכים קמיצה מתוך כלי שרת הרי זה לעיכובא, ולכאורה קשה לומר שבקמיצה הקידוש ההוא מעכב, וא"כ לפי השיטה הנ"ל צ"ל שמה שקמיצה מתוך כלי שרת מעכבת הרי זה דין בהעבודה של קמיצה. ברם אכתי יש לחקור האם חוץ מזה שנאמר דין בעבודת קמיצה שהיא צריכה להיות מתוך כלי שרת (אשר משום כך כלי שרת מעכב), האם נאמר גם שקמיצה מתוך כלי שרת פועלת קדושה על הקומץ דוגמת הא שסכין מקדש לדם אע"פ שאין זה מעכב.

והנה בסוטה שם מקשינן למה צריכים לקדש את הקומץ בכלי שרת הלא כבר קידש את כל המנחה בכלי שרת, ומתריצין מידי דהוה אדם, דם אע"ג דקדישת' סכין בצואר בהמה הדר מקדש ל'י בכלי שרת, הכא נמי לא שנא, כלומר שאע"פ שכבר קידש, צריכים עוד הקידוש על הקומץ כמו שמצינו בדם. ולכאורה יש להעיר שבמנחה הרי זה יותר פשוט מקידוש דם, כי בדם הרי הסכין כבר קידש במיוחד את הדם, ובכל זאת צריכים לקדש את הדם פעם

שני' בהכלי של קבלה, אבל במנחה, נהי שכבר קידש את כל המנחה בכלי, אבל עוד לא קידש את החפצא של הקומץ, וא"כ הרי זה יותר פשוט לומר שצריכים לקדש את הקומץ בכלי שרת מגבי דם, וא"כ גם בלי להשוותו לדם הי' אפשר לתרץ בפשיטות שנהי שכבר קידש את כל המנחה אבל עדיין לא קידש את הקומץ בהיותו קומץ.

ועכ"פ אם נאמר שקמיצה מתוך כלי שרת פועלת קידוש על הקומץ היתה הגמ' צריכה לומר שכמו שבדם אע"פ שהסכין כבר קידש את הדם בכל זאת צריכים לקדשו שוב ע"י קבלה בכלי שרת, ה"ה להקומץ שאע"פ שכבר נתקדש ע"י הקמיצה מתוך כלי שרת בכל זאת צריכים לקדשו פעם שני' ע"י נתינה בכלי שרת, וממה שהגמרא לא אמרה כן נראה שקמיצה מתוך כלי שרת אינה פועלת קדושה על הקומץ.

ובטעם הדבר למה קמיצת הקומץ שונה מסכין ודם, י"ל שרק בשחיטה שייך לומר שהסכין מקדש את הדם כי הסכין פועל פעולה על גוף הדם שהרי הוא משחרר את הדם ומוציאו מהצואר, אבל בקמיצה הכלי אינו עושה שום פעולה, אלא ידו היא שמפרידה את הקומץ מתוך שאר המנחה, וידו אינה כלי שרת אשר יכולה לקדש.

ספר תורה תפילין ומזוזות

דף כ"ח ע"א

(א) בענין חסרון אות אחת וחסרון יריעה אחת.

עי' ברמב"ם בפ"א מהל' תפילין ומזוזות וס"ת ה"ב שפסק שגם בס"ת פוסל חסרון אות אחת כמו בתפילין ומזוזות. ועי' בר"ן במגילה דף י"ח ע"ב בד"ה וכתב הרמב"ן וכו' (דף ה' ע"ב בדפי הרי"ף) שהביא מגיטין דף ס' ע"א שס"ת שחסר יריעה אחת אין קורין בו ומשמע שבחסרון פחות מכאן קורין, והקשה דהא במגילה דף ח' ע"ב תנן דאין בין ספרים לתפילין ומזוזות אלא שהספרים נכתבין בכל לשון, ותפילין ומזוזות אינן נכתבות אלא אשורית, ומשמע שבשאר דברים הרי הם שוין, וא"כ הדין נותן שגם ספרים יהיו נפסלים בחסרון אות אחת. ות"י הר"ן שלהיות כשר לקריאה לא איכפת לן בחסרון שהוא פחות מיריעה, אבל כדי לצאת ידי מצות כתיבת ס"ת בעינן ספר תורה שלם כמו תפילין ומזוזות, ודיוקא דמתניתין דהא לשאר דברים שוים קאי על הס"ת של מצות כתיבה.

עוד הביא בשם הרמב"ן לתרץ דהא דחסרון פחות מיריעה כשר הרי זה רק בסוף הספר אבל לא אם דילג הסופר באמצע. ולכאורה צ"ע דאכתי יוצא לפי הרמב"ן שגם לענין שאר דבריהם אין ספר תורה שוה לתפילין ומזוזות שהרי ספר תורה כשר אם חסר קצת בסוף הספר משא"כ תו"מ. מיהו י"ל שאין זה נקרא

שאינם שוים, כי י"ל שהטעם בתו"מ למה מיפסל גם אם חסר רק בסוף אין זה משום חסרון בהחפצא אלא הרי זה משום שהוא צריך לעשות את המעשה מצוה עם כל הפרשיות, דכולן צריכות להיות על ידו ובין עיניו, ומש"ה אם חסרו אפילו בסוף הרי לא עשה את כל המעשה שמוטל עליו, וגם בס"ת אם הוא צריך לקרות פרשת וזאת הברכה בסוף הספר וחסר שם ולא קרא הרי לא עשה את כל המעשה המוטל עליו, שהרי לא קרא את כל הפרשה שהיתה מוטלת עליו לקרות, אבל כשהוא צריך לקרות פרשה אמצעית אז הרי לא חסר כלום מהקריאה בזה שחסר קצת בסוף הספר תורה, וא"כ יוצא שס"ת שוה באמת לתו"מ דבאמצע גם חסרון אות אחת הרי זה נחשב פסול בהחפצא גם בתפילין ומזוזות וגם בספר תורה, ואילו בסוף אין זה פסול בהחפצא בין בתפילין ומזוזות ובין בספר תורה.

והנה בהמשנה כאן תנן שתי פרשיות שבמזוזות מעכבות זו את זו וכו', ד' פרשיות שבתפילין מעכבין זו את זו. ולכאורה יש להעיר למה לא תנן נמי שכל הפרשיות של ס"ת מעכבין זו את זו. מיהו לפי שני התירוצים הנ"ל של הרמב"ן והר"ן לק"מ, והיינו משום שלפי הרמב"ן יוצא שבסוף הספר לא איכפת לן אם חסר (פחות מיריעה שלימה), ולפי הר"ן יוצא שבנוגע לקריאת התורה לא איכפת לן אם חסר פחות מיריעה שלימה.

ברם גם בלא"ה י"ל דלא שייך בס"ת לישנא דמעכבין זו את זו, דהנה לכאורה גם בלא"ה צ"ע למה צריכים לומר שהפרשיות של תפילין ומזוזות מעכבות זו את זו, הלא אפילו חסרון של אות אחת פוסלת. מיהו נראה דלק"מ כי בתפילין ובמזוזות נאמר דין מסוים של הנחת (בתפילין) וקביעות (במזוזות) פרשיות, וצורת המצוה היא הנחת וקביעות פרשיות, ומש"ה הו"א שכל פרשה ופרשה היא מצוה נפרדת, וממילא הו"א שאפילו אם חסירה פרשה אחת, אכתי יש קיום מצוה בהפרשה השני (אבל הא ודאי שחסרון אות אחת פוסלת את אותה פרשה), ולכן צריכים שהמשנה תאמר שהפרשיות מעכבות זו את זו, אבל בספר תורה לא נאמרה מצוה של כתיבת פרשיות, אלא המצוה היא כתיבת כל הספר תורה כולו, ולכן אין שום הו"א לומר שמתקיים קיום מסוים על ידי כתיבת פרשה אחת, ומש"ה אין צורך לומר שכל הפרשיות מעכבות זו את זו.

ב) בענין מתי נגמרת כתיבת האות.

עי' באו"ח סי' ל"ב סעיף ט"ז שכתב המחבר שהיכא שהרגל של "ך" מגיעה עד סוף הקלף ואינה מוקפת גויל למטה, אם היא נעשית כך מתחילת הכתיבה הרי זה פסול (ומהני גרידה עיי"ש), אבל אם הוסיפו עלי' אח"כ הרי זה כשר. ובספר בית הלוי על התורה בסופו בהקונטרס על ענין מוקף גויל באות י"א הקשה דהא גם כשנעשית כן בשעת כתיבה י"ל שכשהגיע

להשיעור של כשרות הרי נגמרה האות, והיתה אז מוקפת גויל, ומה שהוסיף להאריך הרי זה כנעשה אח"כ. ובסוף האות כתב שצ"ל שכל זמן שהוא עוסק בכתיבת האות, הגם שהוא מוסיף על שיעורו, הרי זה נקרא שלא נגמרה עוד בכשרות עד שהוא פוסק מלכתוב.

והנה לכאורה הי' אפשר לומר בדרך אחרת, והיינו שאה"נ כשהוא מגיע להשיעור של הכשר הרי זה נחשב שנגמרה האות, רק שכשהוא ממשיך ומאריך הרי הכל נקרא אות חדשה ופנים חדשות באו לכאן, והאות החדשה הזאת מתחילת ברייתה לא היתה מוקפת גויל.

מיהו זה אינו, משום שא"כ הדין נותן שיהי' פסול גם כשהפסיק ואח"כ המשיך, דהא גם בזה נאמר שעכשיו עשה אות חדשה ופנים חדשות באו לכאן, ואין האות הזאת מוקפת גויל.

וע"ע בזה בדעת הירושלמי שהבאנו להלן בהאות הבאה שמכשיר היכא שאין האות מוקפת גויל למטה בהחלק המיותר של האות, ואין כאן חסרון בעיקר צורת האות, ואינו צריך לגרד אפילו אם עשה כן בתחילת כתיבת האות, והיינו משום שהירושלמי סובר שמותר לגרד בכה"ג, כי אין כאן חסרון בגוף האות (אשר אז לא הי' מותר לגרד כי הי' נחשב שהגרידה עושה אות חדשה ע"י חק תוכות, וגם כתיבת האות היא שלא כסדרה), ומאחר שמותר לגרד, הרי זה כשר גם בלי לגרד, כי כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. ואין זה סותר את עיקר יסוד דברי המחבר שהבאנו כאן, כי גם המחבר סובר שאין זה

מגרע בעיקר צורת האות, רק שהוא סובר ששפיר צריכים גרידה ולא אמרינן כאן שכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, ולכן הרי זה פסול עד שיגרד.

דף כ"ט ע"א

ג) בענין אם בלי מוקף גויל חסר בגוף צורת האות או האם הוי דין נוסף.

עי' בהמשנה דתנן שבתפילין ומזוזות אפילו "כתב אחד" מעכב, ובגמ' כאן מקשינן פשיטא, ואמר רב יהודה אמר רב לא נצרכא אלא לקוצו של יוד, ופרכינן והא נמי פשיטא, ומתריצין אלא לכאידיך דר"י אמר רב, דאמר ר"י אמר רב כל אות שאין גויל מוקף לה מארבע רוחותי' פסולה. ולכאורה צ"ע איך מקשים על הדין שבלי קוצו של יוד הרי זה פסול "פשיטא", הלא חזינן שרב יהודה אמר רב סובר שאינו פשיטא, וכי חולקים רב יהודה אמר רב והסתמא דגמ' אם זה פשיטא או לא.

ויש ליישב על פי דברי החידושי הגרי"ז כאן וכמו שנבאר, דהנה ממה שכתוב בחידושי הגרי"ז כאן נראה שרוצה לפרש שהכוונה היא שפשיטא שאין זה הפשט בהמשנה שהרי היכא שחסר קוצו של יוד אין זה נקרא שיש "קלקול בכתב אחד" אלא הרי זה נקרא שחיסר "אות אחת", כלומר דמהלשון של "אפילו כתב אחד מעכב" משמע שהאות שפיר קיימת רק שיש דבר צדדי שפוסל אותה, דהיינו תוספת כתב או חסרון כתב, ולכן מקשים

דשאני היכא שחיסר את הקוצו של יוד, דהתם הרי זה נחשב שבכלל לא קיימת האות יוד, וא"כ פשיטא שאין זה הפשט בהמשנה. מיהו לכאורה פירוש זה בהקושיא של פשיטא אינו נראה מלשון הגמ', ועי' בפירש"י שם בד"ה שאין גויל מוקף לה שכתב וז"ל, שמודבקת אות אחת בחבירתה, והיינו דקתני כתב אחד מעכבן, כלומר הלכות משפט אות אחת מעכבו למזוזה ותפילין עכ"ל, הרי שהוא מפרש שכתב פירושו אות.

ועכ"פ לפי הגרי"ז יוצא שלעולם עצם הדין שקוצו של יוד מעכב אינו פשיטא, רק שפשיטא שאין זה כוונת התנא. ומעתה אולי לפ"ז יותר נקל להבין במאי פליגי, והיינו שרב יהודה אמר רב אינו מדייק דקדוק זה אלא הרי הוא סובר שאפשר לומר שכוונת התנא היא באמת להיכא שהכתב שחיסר גורם שאינו נקרא בכלל בגדר אות.

ועוד ביאר הגרי"ז שלפי התי' שהמשנה איירי בדין מוקף גויל א"כ מעתה יוצא שהיכא שאין האות מוקפת גויל הרי היא שפיר נקראת אות רק שיש בה פסול צדדי, ומש"ה שייך למיתני לשון זה שיש קלקול של כתב אחד דמשמע שאין כאן חסרון של אות אחת. ובהמשך דברי הגרי"ז שם מבואר שלפ"ז הרי הוא יכול לגרד ולתקן את האות גם אחר כך, ואין כאן חסרון (בתפילין ומזוזות) של שלא כסדרן, כי גם לפני שגירד הרי הי' בגדר אות, אבל אם הי' נחשב חסרון בעצם האות, אז לא הי' מועיל גרידה אח"כ, כי הי' נחשב שהוא כותב אז את האות ויש חסרון של שלא

כסדרן (ולהלכה נפסק שמועיל גרידה, עיין במשנה ברורה בסי' ל"ב בסק"ס). ועוד כתב שם המסדר שאם הי' נחשב חסרון בהאות א"כ לא הי' מועיל גרידה כי הי' נחשב בגדר חק תוכות כיון שעיי"ז נכתבה האות.

ועכ"פ עי' בהגהות אשר"י בריש גיטין שמצריך מוקף גויל בגט כי בלא מוקף גויל אין זה נקרא אות כי אין ניכר איפוא היא נגמרת כיון שהיא מעורבת בחבירתה, הרי שבציור זה הרי זה שפיר נחשב חסרון בגוף האות. מיהו תוס' שם בדף כ' ע"ב בד"ה לא צריכא וכו' הכשירו כי רק בספר תורה ותפילין ומזוזות בעינן מוקף גויל כי כתיב וכתבתם דבעינן כתיבה תמה. ועכ"פ גם לפי ההגהות אשר"י נראה שאין לפסול אלא היכא שנתחבר לאות אחר (ותוס' בדף כ' שם הכשירו גם ציור זה עיי"ש), אבל היכא שהגיע עד סוף הקלף לית לן בה, כי בכה"ג ניכר שפיר איפוא האות נגמרת. ומעתה לפי דברי שניהם יוצא שהיכא שהאות מגיעה עד סוף הגויל אין כאן חסרון בגוף האות, אלא הרי זה רק דין צדדי של כתיבה תמה, ומש"ה כשר בגט, אלא שההגהות אשר"י סובר שהיכא שנוגעת באות אחרת גרע טפי, והתם חשיב באמת חסרון בגוף האות, ואילו תוס' סוברים שגם בכה"ג לא חסר בגוף האות (ולהלכה נפסק שגם שם מועיל גרידה, עי' במשנה ברורה שם בסקי"ב, וזהו כתוס' ודלא כההגהות אשר"י).

והנה יש להוכיח מתשובות הרשב"א שלכל הפחות בציור שנגעו שתי אותיות זו בזו מתחילת כתיבתן הרי זה נחשב חסרון בגוף האות וכההגהות אשר"י (אבל אין

ראי' להיכא שנמשכה עד סוף הגויל), דהנה עי' בב"י בסי' ל"ב בד"ה כתוב בסמ"ק וכו' שהביא את דברי הירושלמי במגילה פ"א ה"ט שאם נתחברו ב' אותיות מלמעלה הרי זה פסול, אבל אם הן נתחברו מלמטה הרי זה כשר, והביא את פירושו של הרשב"א בתשובות בחלק א' תשובה תרי"א שהיכא שנתחברו מלמעלה הרי יוצא שהאות השני מעולם לא היתה אות, ומש"ה לא מהני גרידה כי זה בגדר חק תוכות, אבל אם נתחברו מלמטה, כגון שנתחברו הנון והווי של "תפארנו", הרי זה כשר, כי בכה"ג שפיר מהני גרידה, כי הרי זה נקרא שנתחברו אחרי שהו' כבר היתה אות, וכיון שמהני גרידה הרי זה כשר גם אם לא גירד כי כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. ונסתפק שם הירושלמי מה יהי' במלה כמו "ארצך" או "תפארך" היכא שנתחברה התיו והצדי לאמצע רגלו של הכף האם הכף כשר, וז"ל הרשב"א שם, ולפי גירסא זו (בהירושלמי) נראה לי פירוש, מלמעלה פסול (האות השני) לפי שעד שלא נעשית אות נפסלה צורתה, והלכך אם בא לגרוד הרי זה כחק תוכות ופסול, שלא נעשית אות מעולם עד עכשיו שהוא גורדו, אבל כשנדבקו מלמטה, כגון של "תפארנו" ו"ארצנו", אחר שנגמרה צורת האות (השני) הוא שנדבקה, ומתחילתה כשרה היתה, ואם בא עכשיו לגורדה אין זה כחק תוכות, והלכך אפילו אינו גורד, כל שהוא יכול לגרוד כשר כר' זירא דאמר כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת וכו', אבל "ארצך" "תפארך" שהכף דבוקה באמצעות רגלה עם התיו, בהא איכא ספקא (מה דינו של הכף), דאיכא למימר דאף היא אינה אות

את עוקץ הדלת הרי זה כמגרד טיפת דיו. ולכאורה דבריו שם סותרים את דבריו הנ"ל בהתשובה, שהרי בהתשובה מבואר שע"י גרידה הרי זה שפיר נקרא חק תוכות כי לפני שגרד חסר בעצם צורת האות (ומשמע שהרשב"א בשבת איירי גם כשהי' כתוב מתחילה חית או דלת, ולא באופן שחיבר שני זיינין ועכשיו הרי הוא מפרידן). ובאמת סברת הרשב"א בשבת צ"ע כי איך כתב שמסתכלים על ח' כשני זיינין מחוברין ועל דלת כריש שנפל עליו טיפת דיו. ועי' להלן בסוף אות ו'.

שו"ר בנוגע לסתירת דברי הרשב"א אהדדי שכבר ישבו גדולי האחרונים על מדוכה זו, דהבית מאיר באה"ע סי' קכ"ה כתב שהרשב"א בהתשובה נתכוין לפסול רק מדרבנן, משא"כ במס' שבת שם איירי לענין להחשב מלאכה דאורייתא. ולפי דרכו יש מקום להבין את מה שהרשב"א בהתשובה מכשיר אם החיבור הוא בסוף האות, די"ל שבכה"ג לא החמירו רבנן. מיהו רעק"א בהתשובות במה"ת בסי' ל"ו כתב שהרשב"א חזר בו בהתשובה ממה שכתב במס' שבת, וכ"כ בשו"ת מהרלב"ח בסי' צ"ח.

והנה להלן בדף כ"ט ע"ב אמרינן שאותיות שעטנ"ז ג"ץ צריכות זיונין, ונחלקו הפוסקים אם זה מעכב או לא, וכתב הקרן אורה ד"משמע קצת" שאינו מעכב מהא דלא מפרשינן לעיל בע"א שם שהכוונה של המשנה במאי דתנן שאפילו כתב אחד מעכב היא להיכא שחיסר את הזיונין (ולפי הרמב"ם שהזיונין נוהגים רק במזוזה לא קשה מידי כי גם בתפילין תנן

עד שיגמור רגל שבה לגמרי ופסול, ואיכא למימר דאינו אלא כלמטה וכשר עכ"ל. וזה הלשון בהירושלמי לפנינו שם, עירב האותיות, אית תניי כשר, אית תניי פסול, מ"ד כשר מלמטן, מ"ד פסול מלמעלן כגון ארצנו תפארתנו, אבל ארצך צריכה, ותפארתך צריכה (כלומר שציורים אלו הם ספק).

ובתשובות הרשב"א המיוחסות להרמב"ן בתשובה רל"ו מבואר יותר הספק בנוגע לארצך ותפארתך וזה"ל שם, דשמא נאמר שהרגל של ה"ך" כבר נגמר כשמגיע עד רגל ה"צ" והוא כרגל קטן, או שמא אינו נחשב כנגמר והרי הוא דבוק קודם שנגמר ולפיכך צריך לחזור ולגרוד עכ"ל.

ועכ"פ מדברי הרשב"א חזינן שהיכא שמעורבת בחבירתה מתחילתה הרי זה נקרא שחסר בעצם האות. מיהו לא הבנתי למה אם נתחברו אח"כ הרי זה כשר, דמה לי בזה שהיתה כשירה, הלא עכשיו נתבטלה צורת האות.

ברם עי' בשבת דף ק"ד ע"ב דאמרינן שאם גירד את גג החית ועשה עי"ז ב' זיינין הרי הוא חייב בשבת משום כותב, וכן היכא שגירד את העוקץ של הד' ועשה עי"ז ריש. והקשה הר"ן בד"ה וגרסינן בגמ' למה חייב, הלא הוי בגדר חק תוכות, ותי' שבשבת חייבים גם על חק תוכות כי גם זה נחשב מלאכת מחשבת. ובשם הרשב"א הביא שלעולם אינו חייב בשבת על חק תוכות, רק שע"י גרידה אין זה נקרא חק תוכות, אלא בשעה שהוא מגרד את גג החית הרי זה כמפריד בין ב' אותיות דבוקות (וחייבים על זה), וכן כשהוא מגרד

שאפילו כתב אחד מעכב). ועכ"פ לפי הגר"ז שהכוונה ב"כתב אחד" מעכב היא לדבר שאינו מחסר בגוף האות א"כ לעולם י"ל שהזיונין שפיר מעכבים, רק שאי אפשר להעמיד כן את המשנה כי בלי הזיונין חסר בגוף צורת האות ולא מיקרי בגדר "כתב אחד". מיהו אכתי יוצא שרב יהודה אמר רב הי' שפיר יכול לומר שחיסר את הזיונין. ועי' להלן כאן בענין אם הזיונין הם חלק מגוף צורת האות.

ד) בענין תגי האות שנוגעים זה בזה, וכן היכא שתג נוגע באות אחר.

הנה בהמשנה תנן שבתפילין ומזוזות אפילו "כתב אחד" מעכב, ובגמ' כאן מקשינן פשיטא, ואמר רב יהודה אמר רב לא נצרכה אלא לקוצו של יוד, ופרכינן והא נמי פשיטא, ומתריצין אלא לכאידך דר"י אמר רב, דאמר ר"י אמר רב כל אות שאין גויל מוקף לה מארבע רוחותי' פסולה. ופירש"י וז"ל, שמודבקת באות אחרת, והיינו דקתני כתב אחד מעכב, כלומר הלכות משפט אות אחת מעכבו למזוזות ותפילין וכו' עכ"ל. ועי' בבית הלוי על התורה בסופו בהקונטרס על מוקף גויל שהקשה שבכה"ג שהיא מודבקת הרי שתי האותיות נפסלות ואיך תנן כתב אחד. ועיי"ש שכתב שי"ל שכוונת רש"י היא להיכא שנגע תג של אות אחת באות אחרת, דהנה אין צריכים שהתגין יהיו מוקפים גויל, אלא אם נדבקו זה לזה כשר, וא"כ בכה"ג רק האות שהתג נוגע בה פסולה, אבל לא האות של התג, וא"כ אתי

שפיר דברי רש"י, אלא שהקשה על זה דנהי שאם נדבקו התגין של אות אחת זה בזה הרי זה כשר, אבל הרי זה משום שעדיין נחשבת האות עצמה מוקפת גויל, אבל היכא שהתג נוגע באות אחרת, נהי שאין חסרון בהתג, אבל הרי זה צריך לגרום שאין האות של התג מוקפת גויל.

ובאמת יש לעיין למה לא צייר רש"י באופן שהמשיך את האות עד סוף הקלף דאז אתי כפשוטו מאי דתנן "כתב אחד".

והנה זה לשון הבית הלוי שם, ועי' במג"א בס"י ל"ב דאם נדבקו התגין כשר וכו', והנה יש להסתפק היכא דתג של אות א' נוגע בגוף אות אחר, נהי דהתג לא בעי מוקף גויל מ"מ הרי על ידי נגיעתו נעשה אות השני אינו מוקף גויל, ולא דמי לטיפת דיו שנפל סמוך לאות, דודאי דעי"ז אינו נקרא אינו מוקף גויל, דהרי התג צריך להיות במקומו ופוסל האות שנוגע בו (מדבריו מוכח דס"ל שגם כששתי אותיות מחוברות ע"י טיפת דיו דומיא דחיבור אותיות ע"י תג הרי זה כשר), ואם נאמר כן הרי מיושב דעת הפוסקים דס"ל דאינו מוקף גויל נקרא כשאות אחת נוגעת בחבירתה, וכן פירש"י, ולכאורה קשה דא"כ הרי נפסלין שני האותיות ובמשנה הא תני שכתב אחד מעכב, ומשמע דלא נפסל רק אות א', ולפ"ז ניחא דמשכחת לה כה"ג, אמנם עיקר הדבר ודאי נראה דאם נאמר דאע"ג דהתג לא צריך מוקף גויל מ"מ פוסל לאות אחר הנוגע בו, א"כ גם האות שהתג בו ראוי להיות נפסל, דגם הוא נעשה אינו מוקף גויל במה שנוגע באות השני עכ"ל.

מיהו לכאורה נראה לתלות את סוף דבריו באם התג חשיב חלק מהאות או האם חשיב דבר נוסף, דאם חשיב חלק מהאות א"כ בודאי נראה כמש"כ הבית הלוי בסוף דבריו דלא מיקרי שהאות של התג מוקפת גויל מאחר שהתג נוגע בהאות השני, אבל אם נאמר שהתג אינו נחשב חלק מהאות, א"כ מכיון שהתג עצמו אינו צריך להיות מוקף גויל, והאות עצמה בין כך ובין כך אינה צריכה להיות מוקפת גויל במקום התג, מאי איכפת לן אם התג נוגע באות אחרת.

ועכ"פ צריכים להבין, דהנה לשון רש"י בנוגע להפסול של אין מוקף גויל היא שהאות "מודבקת באות אחרת", והבית הלוי מעמיד דבריו באופן שהיא מחוברת ע"י תג לאות אחרת, ונראה שזה אתי שפיר רק אם נאמר שהתג הוא חלק מצורת האות, דאז הרי זה שפיר נקרא שהאותיות מודבקות, אבל אם אינו חלק מהאות, א"כ אע"פ שיש חיבור בין האותיות, אבל קשה לומר על זה שהאות "מודבקת בחבירתה".

ה) בענין קוצו של יוד.

הנה בהמשנה תנן שבתפילין ומזוזות אפילו כתב אחד מעכב, ובגמ' בדף כ"ט ע"א מקשינן פשיטא, ואמר רב יהודה אמר רב לא נצרכא אלא לקוצו של יוד. ופירש"י וז"ל, קוצו של יוד רגל ימיני של יוד עכ"ל. ושוב פרכינן והא נמי פשיטא, ופירש"י וז"ל, הא לא נעשית האות עכ"ל. וכתבו תוס' וז"ל, וקשה דהא פשיטא דאין זה אות, ומפרש ר"ת דהוא ראשו כפוף כדאמרינן בסמוך מפני מה כפוף ראשו,

וא"ת דאמרינן בהגדת חלק (סנהדרין דף צ"ה ע"ב) ונער יכתבם, דהיינו יוד שאם השליך נער ועושה רושם עושה יוד, וי"ל דכעין יוד קאמר, ולא יוד ממש עכ"ל.

והנה המשך דברי תוס' הוא כך, דכוונת רש"י היא להיכא שעשה רק גג ולא עשה רגל כלל, ועל זה הקשו תוס' דפשיטא דזה לא מיקרי יוד, כי חסר בכל עיקר צורת האות ואיך סובר רב יהודה אמר רב שצריכים משנה כדי להשמיענו שפסול, ובשלמא אם ה' דין נוסף בכתובת סתו"מ, אז ה' אפשר לומר דשפיר ס"ד שזה רק דין לכתחילה ושאינו מעכב, ובאמת אז ה' קשה גם על קושיית הגמ' של פשיטא, אבל מכיון שבכה"ג מיקרי שחסר כל עיקר האות, כי פשיטא שהרגל הימנית היא חלק מעיקר האות, א"כ פשיטא שבכה"ג הרי זה פסול, ועל זה פירש ר"ת דאיירי בשלא כפף ראשה בצד שמאל.

והנה נראה שגם לפי ר"ת בלי הכפיפה שבצד שמאל הרי זה נחשב שחסר עיקר צורת האות, ולא רק חסרון של כתיבה שאינה תמה, רק שלפי ר"ת יש מקום לומר שאינו כל כך פשוט שמיקרי שחיסר בעיקר צורת האות כמו לפי רש"י בנוגע להרגל הימנית, ולפי ר"ת י"ל שגם רב יהודה אמר רב סובר שחסר בעיקר האות רק שהוא סובר שאין זה פשוט כל כך אלא צריכים שהמשנה תשמיע לנו דבר זה, ודלא כהמקשן שסובר שגם זה פשיטא, אבל עכ"פ מכיון שגם לפי ר"ת חסר בעיקר האות לכן שוב מקשים תוס' על ר"ת מהגמ' בסנהדרין דמבואר שגם בלי הכפיפה השמאלית הרי זה מיקרי יוד,

ומתמצים תוס' שבאמת אינו נקרא בגדר יוד, רק שכוונת הגמ' בסנהדרין היא לכעין יוד, אבל אם כוונת ר"ת היתה רק דלא חשיב כתיבה תמה אז לא הי' קשה מידי מהגמ' בסנהדרין, כי אכתי יוצא שנער שפיר יכול לעשות אות יוד.

ולפ"ז יוצא שגם הרגל הימנית וגם הכפיפה השמאלית מעכבות בגוף האות, ואם שכח אותן אינו יכול לתקן בתפילין כי מיקרי שלא כסדרן.

מיהו צ"ע למה מקשים תוס' מהגמ' בסנהדרין רק על ר"ת הלא קשה גם על רש"י דהא כשנער משליך עץ ועושה רושם גם אין כאן רגל ימנית. מיהו אולי נתכוונו באמת להקשות גם על רש"י.

ובהגהות הרמ"ב על המרדכי בריש פרק הקומץ רבה העיר כהנ"ל דקשה מנער יכתבם גם על רש"י, ופירש בדרך אחרת את כוונת תוס', והיינו שאין כוונתם להקשות על הכפיפה השמאלית לפי ר"ת כי זה הי' מובן להם שיכול להיות שאינה מעיקר צורת האות, אלא הרי זה עיכוב נוסף בספר תורה תפילין ומזוזות, אבל קושייתם היא על מה שר"ת נוקט בקושייתו על רש"י שבלי הרגל הימנית חסר בגוף צורת האות ואינו בגדר יוד, דזו היתה כוונת ר"ת במה שהקשה על רש"י שזה פשיטא, ועל זה מקשים תוס' שמהגמ' בסנהדרין משמע שזה שפיר בגדר יוד גם בלי הרגל הימנית, שהרי נער אינו עושה אפילו רגל ימנית, אבל על דברי רבינו תם בנוגע להכפיפה השמאלית באמת לק"מ כי אולי סובר ר"ת שאינה חלק מגוף האות.

מיהו קשה לי על דבריו, דלפי דרכו

שלא קשה על ר"ת עצמו מההיא דסנהדרין יוצא שהבין שלפי ר"ת הכפיפה השמאלית אינה חלק מעיקר האות, ומעתה צ"ע איך הקשו על רב יהודה אמר רב שהא נמי פשיטא, הלא שפיר צריכה המשנה להשמיענו שאע"פ שאין זה חלק מעיקר האות בכל זאת צריכים אותה בסת"מ לעיכובא משום כתיבה תמה.

ועי' במגן אברהם בסי' ל"ב סקל"ו שכתב בשם הב"י שבלא רגל ימין אין שם יוד עליו, אבל בלא הכפיפה השמאלית יש עליו שם של יוד ויכול להשלימו אח"כ ולא מיפסל משום שלא כסדרן (וכתב הבית הלוי בסוף דבריו על הסוגיא במנחות שהיא נחשבת בגדר תג).

ו) בענין צורת אות הי.

עי' בגמרא דאמר אשיאן בר נדבך משמי' דרב יהודה ניקב תוכו של הי כשר, יריכו, אם נשתייר בו כשיעור אות קטנה כשר ואם לאו פסול, ופירש"י בפירושו הראשון שתוכו הוא הרגל השמאלית הפנימית, ובפירושו השני פי' שתוכו הוא הגויל שבתוכו. ומפירושו הראשון יוצא שבניקב הרגל הפנימית הרי זה כשר אפילו אם לא נשתייר כשיעור אות קטנה.

ועי' ברא"ש בהל' ס"ת סי' ט"ו שכתב שהעיקר הוא כפירושו הראשון של רש"י ואשמועינן שאין שיעור להרגל הפנימית.

וכתב הדברי חמודות באות ע"ה וז"ל, כתב בס"ה סי' ר"ד שלשון אחרון עיקר דלשון תוכו משמע אמצעיתו דהיינו חללו, דלאידך לישנא שפי' רש"י תוכו רגל

מחלקים בין הירכות וכהנחת הס"ה (ועי' בתשובות רעק"א בענין אם חית צריך תגין משום צורת זינין שבה, ועי' לעיל באות ג' בקטע "ועי' בשבת דף ק"ד").

ז) בענין אם הקלף החלק בתוך האות נחשב הקפת גויל, או האם הוא נחשב חלק מהאות.

הנה בגמ' כאן אמר רב יהודה אמר רב כל אות שאין גויל מוקף לה מד' רוחותי' פסולה, אמר אשיאן בר נדבך משמי' דרב יהודה ניקב תוכו של הי כשר, יריכו, אם נשתייר בו כשיעור אות קטנה כשר ואם לאו פסול, ופירש"י ב' פירושים, א', שתוכו הוא הרגל הפנימית (השמאלית), ב', שתוכו הוא הגויל החלק שבתוכו. ועי' ברמב"ם בפ"א מהל' תפילין ה"כ שפסק שאם ניקב תוך האות, כגון תוך הי או מם, הרי זה כשר, ומזה שצייר הרמב"ם גם באות מם מבואר כהלשון השני ברש"י שהכוונה היא לפנים האות. והביא ההגהות מיימוניות באות ר' שהירושלמי בפ"א דמגילה ה"ט פוסל היכא שאינה מוקפת גויל מבפנים, וכתב ההג"מ שהבבלי כאן חולק, וכוונתו היא להגמ' הנ"ל לפי הפי' השני של רש"י, דס"ל שכוונת הפי' השני היא שניקב התוך בצורה שהאות כבר אינה מוקפת גויל מבפנים, דאל"כ מאי קמ"ל.

מיהו יש לדחות שלעולם אין הבבלי חולק על הירושלמי, רק שהבבלי איירי כשניקב בצורה שאינה מקלקלת את המוקף גויל, ובכל זאת יש בזה חידוש, דהנה מכל הנ"ל מוכח לכאורה שהגויל שבתוך האות

שמאלי שהוא בפנים, לא נכון הוא, דמה לי ימין ומה לי שמאל עכ"ל. ומראשית קושייתו משמע שכוונתו היא להקשות על הלשון, דהיינו למה מיקרי הרגל השמאלית בגדר "תוכו", אבל מהמשך לשונו מבואר שקשה לו גם על גוף הדין, דהיינו למה לרגל שמאל סגי בכל שהוא, ואילו רגל ימין צריכה שיעור.

ויש ליישב קושייתו, דעי' בדברי חמודות באות פ"ה שהביא את דברי הב"י שכתב וז"ל, ויש שאמרו שסימן אותיות שיש להם תג אחד הבק"י בלבד, אבל "דלת וחית" אינם בכלל, שלא נמצא בשום מקום שיש לתייגם, ויש שכתבו ואע"פ שדל"ת לא נמצאת בפירוש, מאחר שמצינו בפירוש שיש לתייג ההי"א וכל ה"א תחילתה כתובה ד', יש לתייג הדל"ת כה"א עכ"ל.

ומדברי הב"י יוצא יסוד גדול בהגדרת צורת האות ה"י, והיינו שעיקר צורתה הוא אות דל"ת עם הוספת רגל שמאלית.

ומעתה לפ"ז יש ליישב למה שונה דינה של הרגל השמאלית מדינה של הרגל הימנית, די"ל שבהרגל הימנית צריכים כשיעור אות קטנה בגלל הצורת דלת שבה, שהרי חזינן שנאמר דין בעיקר צורת האות ה"י שצריכים שתהי' בה גם צורת אות דלת, ושלכן ההי צריכה להיות עם תג, וא"כ שוב לא קשה מאי שנא רגל ימין מרגל שמאל, כי י"ל שהרגל הימנית צריכה שיעור אות קטנה בגלל התורת דלת שבה, אבל הרגל השמאלית, שהיא משום צורת אות הי, יכולה להיות כל שהוא, אבל לעולם מצד צורת האות הי לא היינו

לא מיקרי חלק מהאות, דהא אילו מיקרי חלק מהאות א"כ אפילו אם ניקב באופן שלא חסר בהמוקף גויל הדין נותן שיהי' פסול, וא"כ י"ל שכוונת הגמ' היא להיכא שניקב תוכו של החלל באופן שהאות עדיין שפיר מוקפת גויל גם מבפנים, וקמ"ל שאותו קלף חלק אינו חלק מהאות, ומש"ה לא איכפת לן בחזר קטן שמשאיר עדיין הקפת גויל.

מיהו שו"ר בשו"ע באו"ח סי' ל"ב סעיף ט"ו שהובאו ב' דעות בענין היכא שניקב מבפנים, דהדעה הראשונה סוברת שכשר אפילו אם ניקב כל תוכו, ובב"י (בד"ה י"א אפילו ניקב), ובביאור הגר"א (בד"ה שהנקב), מבואר שדעה זו היא הלשון השני של רש"י, דכיון שסתמא קאמר משמע שמכשיר אפילו אם ניקב כל התוך, והיינו משום שאין צריכים מוקף גויל מבפנים.

איברא, מה שכתבנו שאם התוך חשיב חלק מהאות, אז אפילו אם ניקב באופן שעדיין המוקף גויל, הדין נותן שיהי' פסול, אינו ברור, אלא יתכן שלא יהי' איכפת לן בניקב נקב קטן, כי י"ל שנשתייר מספיק, דוגמת היכא שניקב הרגל של אות ונשתייר כמות קטנה שכשרה (ויש לחלק). ועכ"פ גם לפ"ז אולי אם ניקב רובו של הפנים יהי' פסול. ברם מצד שני אולי יהי' כשר אפילו אם ניקב כל התוך כי חלק זה של האות אינו מעכב. ולפ"ז אתי שפיר הדעה הראשונה שהביא המחבר גם אם הוא חלק מהאות ולא גויל.

ועכ"פ הירושלמי שמצריך מוקף גויל מבפנים סובר שהפנים של האות אינו חלק מהאות אלא גויל.

מיהו הירושלמי שם נקט אות ביי"ת,

וא"כ יש מקום לחלק שרק ביי"ת סובר הירושלמי שתוך האות הוא בגדר גויל כיון שהיא פתוחה והגויל הפנימי מחובר להגויל שבחוץ, אבל במם וסמך אולי יודה הירושלמי שתוך האות חשיב שפיר חלק מהאות ושניקב אינו פוסל.

והמחבר בסי' ל"ב שם בהביאו את המחלוקת בין הבבלי והירושלמי צייר את הדבר באות מם או הי, וי"ל דנקט מם לרבותא, דהיינו שלפי הירושלמי אפילו במם הרי זה פסול, ולא אמרינן דחשיב חלק מהאות. וכן נקט הי בשביל הבבלי, כדי שלא נאמר שרק במם הרי זה כשר כי הפנים הוא חלק מהאות ושלכן לא שייך בפנים הפסול של אינו מוקף גויל כי אינו בגדר גויל, אבל באות הי הרי זה פסול כי לא חשיב חלק מהאות ולכן יש כאן חסרון של אינו מוקף גויל, וקמ"ל שגם באות הי הרי זה כשר.

מיהו כבר הבאנו שהרמב"ם כתב דכשר וגם הוא צייר במם או הי. וצ"ע דתיסגי בהי. וי"ל דנקט מם כדי שלא נאמר שרק באות הי הרי זה כשר משום שאינו חלק מהאות, ובפנים אין פסול של מוקף גויל, אבל במם הרי זה שפיר חלק מהאות וממילא אפילו נקב קטן פוסל, דלא כמו שכתבנו לעיל שאינו פוסל, וקמ"ל הרמב"ם שגם במם הרי זה כשר.

ברם דברי הנ"ל בדברי המחבר והרמב"ם נכונים הם רק אם כוונתם היא למם סתומה, אבל מרהיטת דבריהם משמע להדיא שכוונתם היא למם רגילה שהיא פתוחה (משהו בתחתיתו).

ועי' בתוס' בגיטין דף כ' ע"ב בד"ה לא

בזה רבותינו אם זה בכל האותיות של שעטנ"ז ג"ץ בכל הס"ת ותפילין ומזוזות, והר"ם פסק דזה דוקא במזוזה, ובה גופא לאו בכל האותיות של שעטנ"ז ג"ץ, כי אם במיוחדים המפורשים בדבריו פרק ה' הלכה ג', ועוד איכא פלוגתא אם זה לעיכובא, או אינו כי אם למצוה דבעי זיוני, והנראה דזה בזה תליא, דלמ"ד דהוא דין בכל הסת"מ, ובכל האותיות של שעטנ"ז ג"ץ, א"כ הוי זה מצורת האות וכמו קוצו של יוד, ומשו"ה הוה לעיכובא כיון דזה שייך לצורת האות, אבל הרמב"ם דס"ל דדוקא במזוזה צריך זיוני, א"כ אין זה מצורת האות, כי אם הלכה מיוחדת באותיות אלו שבמזוזה, וא"כ אין זה לעיכובא כי אם למצוה עכ"ל.

וצ"ע דאפילו אם נוהג בכל סת"מ ובכל האותיות שעטנ"ז ג"ץ אין הכרח לומר שהתגין הם חלק מהאות, אלא יכול להיות שהם דין נוסף בהאותיות של סת"מ, וכן שנאמר בהדין הנוסף הזה שבלי התגין הרי זה פסול, וכן אפשר לומר שזה רק דין לכתחילה.

וכן אם זה דין רק באותיות מסוימות של מזוזה, נהי דמוכח מזה שאינו חלק מצורת האות, אבל אכתי יכול להיות שזה מעכב בהכשר המזוזה.

והנה תוס' כאן בד"ה שעטנ"ז ג"ץ כתבו וז"ל, בשימושא רבה כתוב דט' ט' דלטטפות צריכה ג' ג' זיונין (בגליון איתא ה' ה' זיונין), ור"ת כתב בתיקון ספר תורה שלו שהוא שיבוש מ"ר עכ"ל. ובחידושי הגרי"ז כתוב בזה"ל, נראה דהשימושא רבה ס"ל כהר"מ דדוקא במזוזה צריך זיוני,

וכו' שהכשירו היכא שהלמד מגיעה לתוך החית שבהשורה העליונה. ומדבריהם מוכח שהתוך אינו נחשב חלק מהאות, כי לפ"ז אין שום סיבה לפסול, שהרי גם הלמד וגם החית מוקפים גויל, אבל אם נאמר שהתוך חשיב חלק מהאות א"כ אפילו אם נאמר שאין חסרון בהחית כי לא איכפת לן אם חסר חלק זה של האות, אבל הדין נותן שהלמד תהי' פסולה כי אינה מוקפת גויל, כי להתוך של החית יש דין של אות ולא של גויל, וא"כ נמצא שהלמד נוגעת בהחית. ברם אכתי יתכן שרק באות פתוחה כגון חית סוברים תוס' שאין האמצע נחשב חלק מן האות, אבל באות סתומה כגון סמך אכתי י"ל דחשיב שפיר חלק מן האות, ואולי יסברו שאפילו חסרון של נקב כל שהוא פוסל.

מיהו באמת אפילו אם התוך חשיב חלק מהאות י"ל שהראש של הלמד חשיב מוקף גויל כי י"ל שישוד הדין של מוקף גויל הוא דין בהיכר הכתב, והרי גם כשנכנס ראש הלמד להתוך של החית הרי הכתב של הלמד ניכר. מיהו צ"ע דלפ"ז למה מיפסל היכא שהאות מגיעה עד קצה הגויל הלא גם בכה"ג האות ניכרת.

דף כ"ט ע"ב

ח) בענין הזיון של אותיות שעטנ"ז ג"ץ.

הנה בגמ' כאן אמר רבא שבעה אותיות צריכות שלשה זיונין ואלו הן שעטנ"ז ג"ץ. ובחידושי הגרי"ז איתא בזה"ל, והנה נחלקו

בהאותיות שהזכיר שם. ובחידושי הגרי"ז על פ"ה מהל' תפילין בד"ה האומנם וכו' ביאר שדין כתיבת מזוזה שונה מדין כתיבת תפילין, דבתפילין נאמר שיכתוב בתוך התפילין את הפרשיות כמו שהן כתובות בס"ת, אבל במזוזה נאמר דין חדש של כתיבה ומש"ה שייך שינהוג במזוזה דינים שונים מס"ת.

ויש להעיר, דהנה תוס' בגיטין דף כ' ע"ב בד"ה לא צריכא כתבו שהדין של מוקף גייל למד הוא מוכתבתם שתהא כתיבה תמה. ורש"י לעיל כאן בע"א בד"ה פשיטא כתב שאם חיסר אות אחת הרי זה פסול משום שאינה כתיבה תמה. ובשבת דף ק"ג ע"ב תניא שלא יעשה אלפין עיינין ועיינין אלפין, וכן ביתין כפיין וכפיין ביתין, משום שאין זה כתיבה תמה. ומעתה לפי הגרי"ז מכיון שכל הדינים האלו נלמדים מוכתבתם דכתיב במזוזה א"כ למה אין אנו אומרים שהם נוהגים רק במזוזה משום הדין החדש של כתיבה שנאמר במזוזה, אבל לא בתפילין וס"ת והרי הם כמו הזיונין. ויש ליישב.

י) בענין ארבע טעיות בכל דף ודף.

א. עי' בגמרא דתניא שאם יש ג' טעיות בכל דף ודף מתקנין, אבל אם יש ארבע בכל דף ודף יגנו משום שאם יתקן אותו יהי' נראה כמנומר (ומבואר שם דהיינו רק בחסרות דכיון שיצטרך להכניס את האותיות שחיסר בין השיטין הרי זה מיחזי כמנומר). ותנא שאם יש בו דף אחת שלימה הרי היא מצלת על כולו, וא"ר

וג"כ לא בכל האותיות, ואשמעינן שט' ט' דלטטפות הוא מהאותיות דצריכים זיונין, אבל ר"ת לשיטתו דפסק דבכל האותיות צריך זיוני, וגם היא לעיכובא כקוצו של יוד, ועל כן הוקשה לו מה יש בזה מיוחד בהנך ט' ט', על כן כתב דשיבוש הוא עכ"ל.

ועי' בהגהות אשר"י בגיטין דף ב' ע"ב על סי' ב' שברא"ש דאיתא בזה"ל, פסק בספר התרומה דאין לזיין בגט אותיות של שעטנז גץ כמו שעושין בספרי תורות, כי אם באת לשנות המנהג, פן יוציא לעז על גיטין הראשונים, ועוד אם ירגילו לעשות תגין יש הרבה מן הסופרים שאינם בקיאים לעשותן ויעשו גדולים כמין מקלות ויקלקלו האותיות ברוב המקומות, לכך טוב לחדול מלזיין ולעשות כמנהג וכו', אבל בלא תגין נקראת אות והתגין לדרשה הן באין. אמנם ריצב"א הי' מדקדק כיון שלא יתחייב עליהן בשבת אם יכתוב בלא זיין כמשפטו כדאיתא פרק הבונה (בדף ק"ה ריש ע"א דאמרינן שם הא דבעי זיוני) א"כ לא מיקרי אות בלא תגין, והי' מצריך לעשות תגין כמו בס"ת, ובספר התרומה דחה ראייתו ומיקרי שפיר אות בלא תגין, ועי' במדרכי, וכן עמא דבר עכ"ל. הרי להדיא דפליגי הספר התרומה והריצב"א בענין אם מיקרי אות בלא התגין.

ט) בענין יסוד הדין של כתיבת מזוזה.

עי' ברמב"ם בפ"ה מהל' סתו"מ ה"ג שסובר שהדין שאותיות שעטנז ג"ץ צריכות זיונין נאמר רק במזוזה, ורק

יצחק בר שמואל בר מרתא משמי' דרב והוא דכתיב רובי' דספרא שפיר. ועיין בשט"מ באות כ' שפי' שהכוונה היא שאין יותר מו' או ח' טעיות בכל דף ודף. וצ"ע דגם כשיש יותר מו' או ח' טעיות הרי רוב הספר כתוב שפיר. ולכאורה ביותר הי' נראה לפרש שהכוונה ברובא דספרא היא רוב האותיות של הספר תורה.

ועיין ברמב"ם בפ"ז מהל' תפילין ומזוזות וס"ת הי"ב שכתב וז"ל, ס"ת שיש בו שלש טעיות בכל דף ודף יתקן, ואם היו ארבע יגנו, ואם הי' רוב הספר מוגה והשאר יש בו ארבע טעיות בכל דף ונשאר אפילו דף אחד מאותו השאר המשובש בלא ארבע טעיות הרי זה יתקן עכ"ל. והנה מלשונו משמע פי' אחר, והיינו שרובא דספרא שפיר פירושו הוא על דרך משל שמתחילת הספר תורה עד רובו של הספר, אין שום טעות, אלא הרי הוא מוגה, ובהמיעוט הנשאר יש בכל דף ד' טעיות חוץ מאחת מהן (באמצע או בסוף) שיש בו פחות מד' טעיות.

ברם הכ"מ שם הבין מלשונו כפשטות הסוגיא, והיינו שיש ד' טעיות בכל דף ודף בכל הספר חוץ מדף אחת שיש בה רק ג', דגם זה כשר וז"ל, דה"ק דתרי תנאי בעינן, חד דרוב הספר כלומר רוב האותיות הספר כתוב שפיר, ומשום דכבר אפשר שרוב האותיות הספר כתיבי שפיר ולא יחסר שום דף שלא יהיו בה ד' טעיות או יותר, לזה התנה תנאי שני שנשאר דף א' בלא ד' טעיות, וטעמא דמילתא דכיון דאית בי' דף אחד שאין בו טעיות המעכבות מלתקן וכו', וגם רובא דספר כתוב שפיר, נראה

שיש כשרות לספר זה אף בערך הדפים, שהרי יש בו דף אחד שאילו הי' כן בכל דפי הספר הי' אפשר לתקן, אבל כי לית לי' אפילו דף אחד בלא ד' טעיות, אע"פ שרוב האותיות כתובות שפיר, נראה שאין בו שום כשרות, וכ"ש כשרוב האותיות הספר כתובות בטעיות דרובו ככולו, ואע"פ שיש בו דף אחד בלא ארבע טעיות אינה מצלת עכ"ל.

ולפי דרכו צריכים לפרש את לשון הרמב"ם כן, שרוב האותיות כשרות ויש מיעוט אותיות שהן פסולות והרי הן מפוזרות בכל הספר תורה, ועל זה קאמר הרמב"ם שאם יש בהשאר, דהיינו המיעוט אותיות שהן פסולות, ארבע מהן בכל דף ודף, הרי זה פסול. מיהו לא משמע כן מלשון הרמב"ם שהרי כתב "והשאר אם יש בו", ומשמע ש"שאר" קאי על הס"ת, דהיינו כגון מהמקום של רוב כשמתחילים מבראשית, וכמו שפירשנו.

ב. והנה יש לעיין בדין זה שצריכים רוב אותיות כתובות שפיר, ואם אינן כתובות שפיר יגנו ולא מהני תיקון אפילו אם יש דף אחת שלימה, האם גם החסרון הזה הוא משום שע"י תיקון רוב האותיות יהי' מצב של מנומר אע"פ שיש דף אחת שלימה, ומה שכתב הכ"מ "וכ"ש כשרוב האותיות הספר כתובות בטעיות דרובו ככולו" כוונתו היא דמכיון שרובו ככולו הרי זה נחשב שהספר מנומר בכל מקום ומקום וגם בתוך הדף אחת שהיא שלימה, או האם הפסול ברוב האותיות הוא פסול חדש, דכיון שרובו ככולו הרי זה כאילו הכל הוא

בטעות, ואינו משום דמיחזי כמנומר, אלא אי משום מיחזי כמנומר גם כאן הי' מועיל מה שדף אחת כתובה בלא טעיות.

והנה לכאורה יש לדחות את הצד השני, כי איך שייך לומר שזה גופא שרוב הספר פסול הרי זה דבר שפוסל, דמה מעכב אותנו מלתקן, דלמה זה גרע מתחילת כתיבת ספר תורה.

מיהו באמת דבר זה קשה גם על תוס' כאן, דהנה על הא דדף אחת מצלת כתבו תוס' בד"ה תנא וכו' וז"ל, ודוקא מעיקרא, דאי יכול לתקן במה שיחזור ויכתוב דף שלם אמאי יגנו עכ"ל. וצ"ע למה באמת לא מהני אם יכתוב עכשיו דף אחת שלימה הלא אחרי שיכתוב את הדף הרי בהמצב הזה הרי הספר ניתן לתיקון.

ובישוב דבר זה יש לחקור באיך מתהווה קדושת ס"ת, דמצד אחד י"ל שכל זמן שהוא כותב, עוד לא חלה קדושת ס"ת, כי עדיין אין כאן החפצא של ס"ת שלם, רק שהוא צריך לכתוב לשם קדושת ס"ת כי עי"ז הרי הוא מכשיר את החלק שכותב שתוכל להתקדש באותה קדושה שתבוא לבסוף, או האם הקדושה חלה מיד על כל אות ואות שהוא כותב לשם קדושת ספר תורה אע"פ שעוד לא גמר את הס"ת כולו בשעת אותה כתיבה.

ולפי הצד השני שפיר יש להבין את הדינים הנ"ל שהבאנו, דהיינו את הדין שאם רוב הס"ת פסול א"א לתקן, וכן את הדין שאם יש ד' טעיות בכל דף ודף א"א לתקן ע"י שיכתוב דף אחת מחדש, והיינו משום שהיכא שיש ד' טעיות בכל דף ודף נפקעת קדושת הספר תורה, ומש"ה נהי

שהחליף דף אחת אבל מ"מ הקדושה אינה חוזרת, כי הקדושה יכולה לחול רק בשעת כתיבת האות, אבל היכא שיש רק ג' טעיות בכל דף, או שהיתה דף אחת שלימה, אין הקדושה נפקעת ממנה, אלא הרי היא נשארת, רק שיש בה דבר הפוסל, ובזה שפיר מהני אם הוא מסלק את הדבר הפוסל. וכן היכא שרוב הספר פסול י"ל שבכה"ג נפקעת הקדושת ס"ת מהאותיות הכתובות, והרי אין כאן כתיבה חדשה על האותיות הנשארות שתוכל לקדשן.

יא) עוד בענין ד' טעיות בכל דף ודף.

והנה בגמ' מיבעיא לי' לאביי אם ההוא דף שלימה שמצלת על כולו צריכה להיות שלימה ממש או האם היא מצלת גם אם יש בה ג' טעיות (כיון שאין בה ד'), ואמר לו רב יוסף דמצלת גם כשיש בה ג' טעיות כמו שמצינו שאם יש ג' בכל דף ודף יתקן. ולכאורה אין מובן מה מייתי רב יוסף מהיכא שכל הס"ת הוא כך, הלא הטעם למה כשיש ד' טעיות בכל דף יגנו ולא יתקן הרי זה משום שמיחזי כמנומר משא"כ היכא שיש בכל דף ודף רק ג' אין זה נראה כמנומר, ובאמת גם היכא שיש דף אחת שלימה הרי אכתי שאר הדפים הן מנומרות והס"ת נראה כמנומר, רק שלא איכפת לן בזה כיון שיש כאן המעלה של דף אחת שלימה, וא"כ אולי צריכים את המעלה של שלימה ממש, ולא סגי בזה שיש דף אחת שאינה נראית כמנומרת, ומה היא הראי' מהיכא שבכל דף ודף יש רק ג' טעיות, הלא התם בכלל אין כאן "נראה

כמנומר, אבל היכא שיש בכל דף ודף ד' טעיות ובדף אחת יש רק ג' הרי הספר עדיין נראה כמנומר, וא"כ מי יימר שדף אחת שיש בה ג' טעיות מצלת כמו דף אחת שלימה ממש.

ונראה מזה דהא דאמרינן דפסול כשנראה כמנומר אין הכוונה שאנו מסתכלים על כל הס"ת כולו בבת אחת, אלא הרי אנו מודדים כל דף בנפרד, וס"ת שכל דף ודף בנפרד נראית כמנומרת פסול, ומה שדף אחת מצלת הרי זה כי עכשיו אין זה ס"ת שכל דף ודף מנומרת, ומש"ה שפיר אמרינן דמכיון דהיכא שיש רק ג' טעיות לא מיקרי הדף מנומרת ה"ה שדף א' של ג' טעיות מצלת מכיון שעכשיו אין כל דפיו מנומרות, אבל בודאי אם היינו צריכים להסתכל על כל הספר יחד, ולקבוע אם הספר בכלליותו הוא מנומר או לא, אין להביא ראיה מהא דלא הוי מנומר כשיש בכל דף ג' להיכא שיש בכל דף ד' ורק באחת יש ג', כי גם כשיש דף אחת שלימה אכתי מיקרי כלל הס"ת בגדר מנומר כי כשמסתכלים על כל הס"ת ביחד הרי דף אחת אינה תופסת מקום בין המון הדפים האחרות, רק דלא איכפת לן בזה כשיש מעלה בדף אחת, וא"כ אולי צריכים שלימה ממש בלי שום טעות.

והנה יתכן דהא דהדבר תלוי בכל דף ודף ונאמר שלא תהי' הדף מנומרת, הרי זה משום שנאמר באמת דין מיוחד של כתיבת דפים (וכדחזינן מהא דאסור לכתוב את כל הס"ת על דף אחת ארוכה).

עוד יש לבאר את דברי רב יוסף על פי דברי הכסף משנה שהבאנו לעיל באות י'

סק"א שכתב סברא למה מהני דף אחת שלימה וז"ל, וטעמא דמילתא דכיון שאית ב' דף אחד שאין בו טעיות המעכבות מלתקן וכו', וגם רובא דספר שפיר, נראה שיש כשרות לספר זה אף בערך הדפים, שהרי יש בו דף אחד שאילו הי' כן בכל דפי הספר הי' אפשר לתקן עכ"ל, וא"כ לפי סברתו שהטעם למה מהני דף אחת שלימה הוא משום שאילו הי' כל הספר כן הי' כשר א"כ שפיר מייתי רב יוסף ראיה מהא שבג' בכל דף ודף יתקן, כי לפי הדרך הנ"ל הדין נותן ששפיר סגי במצב זה בהדף השלימה.

דף ל' ע"א

(יב) בענין מספר הדפים שביריעה.

א. עי' בגמרא דת"ר עושה אדם יריעה מבת שלש דפין ועד בת שמונה דפין, פחות מיכן ויתר על כן לא יעשה, ולא ירבה בדפין מפני שנראה אגרת, ולא ימעט בדפין מפני שעניו משוטטות, אלא כגון למשפחותיכם ג' פעמים, ופירש"י וז"ל, ולא ירבה בדפים לעשות שמנה בקלף אם קלף קטן מפני שהדפין קצרים ונראין כאגרות, ולא ימעט בדפין לעשות ג' דפין גדולות ורחבות אם יריעה גדולה היא מפני שעניו משוטטות כשהדפין רחבים וטועה בראשי השיטות עכ"ל. ולכאורה יש מקום לומר שרק אם יש שמונה דפים קצרות הרי הן נראות כאגרות, אבל על דף אחת קצרה מתוך השמונה אין קפידא. מיהו הרמב"ם

תשע דפים לא יחלוק שלש לכאן ושש לכאן אלא ד' לכאן וה' לכאן. ופירש"י וז"ל, כדי שלא תהא זו יתירה על זו יותר מדאי עכ"ל. ומשמע שאם נזדמנו לו ב' יריעות, אחת של ג' ואחת של ח', אינו צריך לחלוק את של ח' כדי שלא תהא זו יתירה על זו יותר מדאי, אלא רק היכא שנזדמנה לו של תשע אשר בכה"ג גם בלא"ה הרי הוא צריך לחלוק יש דינים איך לחלוק.

יד) בענין הנחת ריווח כחוט השערה בין האותיות.

עוד תניא בגמרא, שיניח בין אות לאות כמלא חוט השערה. והרמב"ם בפ"ז שם הביא גם דין זה בתוך הדינים של כתיבה נאה. וצ"ע דלכאורה צריכים כן לעיכובא משום הדין שצריכים מוקף גויל. ואמר הגרי"ז שיתכן נפ"מ באותיות מעורות, דהיינו כגון שהלמ"ד של השורה התחתונה נכנסת לחלל החי"ת של השורה העליונה, דכתבו תוס' בגיטין דף כ' ע"ב שלא חסר בכה"ג במוקף גויל, וקמ"ל שבכל זאת אינה כתיבה נאה. מיהו צ"ע דתיפוק ל' משום שלא הניח במקום זה בין שיטה לשיטה כמלוא שיטה שגם זהו דין בכתיבה נאה.

טו) בענין כמה אותיות מותר לכתוב חוץ להדף.

ע"י עוד שם בדף ל' ע"א - ע"ב דתניא נזדמנה לו תיבה בת חמש אותיות לא יכתוב שתים בתוך הדף ושלוש חוץ לדף, אלא שלש בתוך הדף ושתיים חוץ לדף.

בפ"ז ה"ד הביא את הדין הזה בסתמיות גם על דף אחת, דהיינו שלא יעשנה רחבה או קצרה, ולכאורה הקפידא שלא תהי' דף רחבה כדי שלא יטעה בראשי השיטין שיין גם על דף אחת. ולפי הרמב"ם צ"ע למה לא אמרו בקיצור שלא ירבה או ימעט באורך השורות שבתוך הדף ולמה דיברו על היריעה.

ב. וע"ע ברמב"ם בפ"ז שם שכתב שצריכים לכתוב ס"ת "כתיבה מתוקנת נאה ביותר", והביא שם את כל הדינים המוזכרים בגמרא כאן בנוגע לצורת הדף, וכתב הכ"מ שהמקור לדבריו הוא הדין של זה א-לי ואנוהו התנאה לפניו במצות, ספר תורה נאה וכו'. מיהו את הדינים של שיעור הגליון למעלה ולמטה, וכן השיעור של יריעה שלא יעשנה פחות מג' דפין ולא יותר מח' דפין, הביא הרמב"ם בפ"ט ה"ב והי"ב שם ומשמע שאינם נכללים בדין ס"ת נאה, וצ"ע למה.

ג. והנה הי' אפשר לומר שהא דתניא שלא ימעט בדפין מפני שעניו משוטטות הרי זה דין צדדי שלא יכתוב באופן שעניו משוטטות, ואינו נחשב מדיני כתיבת ס"ת, ואם לא עשה כן אין כאן שום חסרון בגוף הס"ת. ברם כבר הבאנו שהרמב"ם בפ"ז ה"ד כללו בדיני כתיבה נאה ומשמע שאם "עניו משוטטות" אין זה נחשב בגדר כתיבה נאה.

יג) עוד בענין מספר הדפים שביריעה.

עוד תניא שם, נזדמנה לו יריעה בת

ועיין ברמב"ם בפ"ז מהל' ס"ת ה"ו שפסק שבתובה בת עשר אותיות הרי הוא יכול לכתוב חמש בתוך הדף וחמש חוץ לדף, והרא"ש בסי' ט' חולק וסובר שיותר מב' אותיות חוץ לדף לעולם אסור אפילו אם יש רוב אותיות בתוך הדף.

והנה מלבד ממה שהתיר הרמב"ם יותר מב' אותיות, חזינן דס"ל שלא בעינן שתהא רוב התיבה בתוך הדף, אלא סגי גם במחצה על מחצה. ועיין בביאור הגר"א על הלכה זו ביו"ד סי' רע"ג סק"ה שתלה את שני הדברים אהדדי, והיינו משום דצ"ע למה אמרו נזדמנה לו תיבה בת ה' דלא יכתוב שתיים בפנים ושלוש בחוץ, דלמה לא אמרו נזדמנה לו תיבה בת ד' דלא יכתוב ב' בפנים וב' בחוץ (אלא יכתוב ג' בפנים וא' בחוץ), ובשלמא לפי הרא"ש ניחא, כי לפי הרא"ש אין האיסור תלוי ברוב ומיעוט, אלא ג' מבחוץ לעולם אסור, וב' לעולם מותר אפילו אם נשאר רק א' בפנים, וכ"ש אם נשארו שתיים, ולכן לא הי' יכול לומר שב' בחוץ וב' בפנים אסור, אבל לפי הרמב"ם שסובר שהדבר תלוי ברוב ומיעוט א"כ למה לא תני כהאי גוונא ואשמועינן חידוש טפי דגם מחצה על מחצה אסור, ובע"כ צ"ל דהיינו משום שבאמת מחצה על מחצה שרי, הרי שמכיון שהרמב"ם סובר שאין הדבר תלוי בג' אותיות וב' אותיות הרי הוא מוכרח לסבור שמחצה על מחצה שפיר דמי כדי לתרץ למה לא אמרו שבתובה בת ד', ב' וב' אסור.

והנה יסוד דברי הגר"א הוא שיש להקשות למה לא נקטו שבתובה בת ד' אותיות אסור לכתוב ב' בפנים וב' בחוץ,

וכתב שהרמב"ם מתרץ משום שמחצה על מחצה מותר, ושהרא"ש מתרץ משום שב' בחוץ לעולם מותר אפילו אם הן רוב התיבה, מיהו אכתי יש להקשות בין על הרמב"ם ובין על הרא"ש למה לא אמרו באמת שבתובה בת ד' אותיות, ב' בפנים וב' בחוץ מותר (אבל לא יכתוב א' בפנים וג' בחוץ), וצ"ע.

ועכ"פ עיין ברא"ש שחקר באמת מה הדין בתיבה בת ג' אותיות האם אסור לכתוב אות אחת בפנים ושתיים בחוץ, ופשט דמותר מהא דאמרינן נזדמנה לו תיבה בת שתי אותיות לא יזרקנה לבין הדפים אלא חוזר וכותב בתחילת השיטה, ומשמע שדוקא כששתי האותיות הן תיבה אחת אסור, אבל אם הן ב' מתוך ג' מותר. ברם לפי איך שפי' השט"מ באות א' את הציור של נזדמנה לו תיבה בת שתי אותיות אין ראוי וז"ל, ופי' הרב"ר אליעזר מגרמיזא כגון שנזדמנה לו תיבה של ה' אותיות כגון אברהם והוא כתב "אבר" וניתותר "הם" אע"פ שאמרנו שתי אותיות כותב לחוץ הכא כיון שהם תיבה אחת בפני עצמה לא יזרקנה אלא חוזר וכותב אברהם כולו בראש השיטה עכ"ל. ומעתה לפי השט"מ לא חזינן דינו של הרא"ש כי איירי שהב' אותיות הם סוף התיבה, וקמ"ל שאע"פ שרוב התיבה נשאר בפנים, לא מהני, כיון שהחלק שבחוץ הרי הוא תיבה בפני עצמה, ויש לדייק רק שאם המיעוט שבולט לחוץ אינו תיבה בפני עצמה הרי זה מותר, אבל אכתי יכול להיות שהיכא שהחלק שבחוץ הוא רוב הרי זה אסור אפילו אם אינו תיבה בפני עצמה. והנה הרמ"א בסי' רע"ג סעיף ג' הביא כדברי

השט"מ להלכה, אבל הש"ך שם הראה מלשון רש"י והרא"ש שאינם מפרשים כן, אלא שהכוונה היא להיכא שהב' אותיות הן תיבה נפרדת בפני עצמה.

והנה יש לי מקום עיון בענין זה, דהנה המחבר בסעיף ג' שם פסק כהרא"ש ששתים בחוץ מותר אפילו אם נשארה רק אות אחת בפנים, ובסעיף ד' פסק כהרמב"ם שחמש בפנים וחמש בחוץ מותר, ומזה יוצא שיש כאן שני דינים של קולא, א', כשמה שבחוץ אינו רוב אותיות של התיבה מותר ואפילו אם הוא יותר מב' אותיות, וב', אפילו כשהוא רוב אותיות אבל אם הוא רק ב' אותיות הרי גם זה מותר. ומעתה צ"ע איך אפשר לסבור את שניהם, דהא אם סוברים את דינו הנ"ל של הרא"ש נופל ראיית הגר"א לדינו של הרמב"ם בחמש וחמש, דהא הרא"י היתה מהא דלא נקטו תיבה בת ד' אותיות דשתים בחוץ ושתים בפנים אסור, דמזה חזינן ששתים בחוץ ושתים בפנים מותר, ואילו לפי הדין הנ"ל של הרא"ש אין רא"י מזה לחמש וחמש כי בשתים ושתים הרי זה מותר משום שאלו שבחוץ הן רק שתיים, והרי זה מותר אפילו אם נשארה רק אות אחת בפנים, וצ"ע.

וע"ע בפ"ת שם באות ה' שהביא את קושיית הש"ך על הא דפסק המחבר שם כהרמב"ם שתלוי ברוב ושה' בפנים וה' בחוץ מותר, ואילו בהל' תפילין פסק כהרא"ש שתלוי ביותר מב' אותיות ושג' בחוץ לעולם אסור אפילו אם אינן רוב. והביא הפ"ת את תירוצו של הכנסת יחזקאל שהמחבר סובר להכריע שמה

שמחצה על מחצה מותר הרי זה רק כשהאותיות של המחצה שנשארה בפנים הדף הן כולן אותיות מהשורש ולא אותיות עזר, ובתפילין אין מלה שמסוגלת להיות בסוף השורה ושהיא בת ו' אותיות ושהחצי הראשון כולו אותיות שורשיות, ולכן התם סתם המחבר שג' אותיות בחוץ לעולם אסור.

דף ל' ע"ב

טז) בענין מה מיקרי חוץ להדף.

הנה כבר הבאנו הא דתניא בגמרא כאן שאם נזדמנה לו תיבה בת שתי אותיות לא יזרקנה לבין הדפים. ופירש"י וז"ל, לא יכתבנו חוץ לשרטוט הגליון של דף וכו' עכ"ל. וצ"ע למה הזכיר כאן את השרטוט, דלא הי' לו להזכיר אלא חוץ לאורך שאר השורות.

ואולי כוונתו לומר שהחפצא של דף אינו השורות של כתב אלא השורות של שרטוט, ולכן אם עשה כל שורות הכתב קצרות מהשרטוט חוץ מאחד לא מיקרי שיצא חוץ להדף כיון שלא יצא חוץ להשרטוט.

ברם לפי מה שכתב הגר"ז בהל' מגילה שהטעם למה צריכים לעשות שרטוט בספר תורה אין זה משום הדין של ספר, אלא הרי זה משום שדברי תורה עצמם צריכים שרטוט, א"כ קשה לומר שהשרטוט קובע את צורת הדף, ואפילו לפי התנא שהביא שם שמזוזה אינה צריכה שרטוט כי הך דין

שדברי תורה צריכים שרטוט נאמר רק כשהדברי תורה כתובים בתוך ספר תורה, אבל סוף סוף גם לפ"ז הרי השרטוט אינו בשביל החפצא של ס"ת וא"כ קשה לומר שהוא יקבע את גבול הדף (וכ"ש שהכי הוא לפי תוס' שסוברים שבכלל ס"ת אינו צריך שרטוט).

יז) בענין יסוד הדין של כסדרן.

עי' בגמרא כאן דתניא הטועה בשם (פירוש שהשמיט את השם) גורר את מה שכתב ותולה את מה שגרר וכותב את השם על מקום הגרר דברי רבי יהודה, רבי יוסי אומר אף תולין את השם, רבי יצחק אומר אף מוחק וכותב, רבי שמעון שזורי אומר כל השם כולו תולין מקצתו אין תולין וכו'. ופירש"י וז"ל, תולה, מגיה בין השיטין עכ"ל. ועי' ברמב"ם בפ"א מהל' תפילין הט"ז שפסק כרבי יוסי שאפשר לתלות את השם, אבל כתב שאין תולין בתפילין ומזוזות, ומקורו הוא מהירושלמי בפ"א ממגילה ה"ט, וכתב הכ"מ משום שאז יהי' שלא כסדרן, וההג"מ שם כתב שכן איתא בהירושלמי עצמו, וכן הביאו הפוסקים מספר התרומה.

מיהו עי' בחידושי הגרי"ז על הל' תפילין על פ"ה ה"א בקטע "והנה כ"ז" שהבין שהטעם למה אין תולין אינו משום הדין הרגיל של שלא כסדרן וז"ל, והנראה דהכי מוכרח בדעת הרמב"ם כדעת תוס' והר"ן הנ"ל (שכל הדין של כסדרן הוא שהפרשיות תהיינה כתובות כמו שהן נמצאות בספר תורה, ולא שהסוף יהי'

כתוב על הקלף ואילו התחילה תחתיו, אבל לא נאמר דין של כסדרן על מעשה הכתיבה), מדנקט להך מילתא דכסדרן רק על הקדם פרשה לפרשה, ולא פסק להדין דכסדרן על כל פרשה בפני עצמה, שתהי' כתובה כסדרה ולא יקדים המאוחר להמוקדם, שזה ג"כ דין מסוים בתו"מ שתהא מעשה הכתיבה על הסדר, דהרי בס"ת יכול להוסיף גם אח"כ, ולא איכפת לן בסדר מעשה הכתיבה, אלא הוא דין מחודש בתו"מ שגם עצם מעשה הכתיבה תהי' על הסדר דוקא, למה נקט הרמב"ם הך דינא דהקדים רק על פרשה לפרשה, אלא ודאי דגם שיטת הרמב"ם כהתוס' והר"ן דעל מעשה הכתיבה לא נאמר שום דינים של סדר כלל, רק בהפרשיות עצמם כמו שהם כתובין, וא"כ ממילא דכל הך דינא דכסדרן נאמר רק בין פרשה לפרשה, אבל הפרשה עצמה פשיטא דבעינן שתהא כתובה כסדר, דאם שינה אותה מכפי שהיא כתובה בתורה פשיטא דמיפסלא ואין עלי' שם פרשה כלל, ואין זה דין של סדר, רק דאין זו הפרשה הכתובה בתורה, וכל דין של סדר לא שייך רק על סדר הפרשיות שלא יקדים חדא לחבירתה, דעצם הפרשה במילתא קיימא ואין כאן שינוי, רק שאינם כסדר שכתובין בתורה, וזהו שכתב הרמב"ם הך דינא דכסדרן רק על הקדם פרשה לפרשה, וש"מ דגם דעת הרמב"ם כהתוס' והר"ן דכל הך דינא דכסדרן הוא רק על הפרשיות עצמם כמו שהן כתובין, ולא על מעשה הכתיבה, ושפיר נוכל לומר כמש"כ למעלה. והנה בפ"ב שם הל"ג כתב הרמב"ם וז"ל וצריך להזהר במלא וחסר וכו', שאם כתב חסר מלא פסל עד

שימחוק היתר, ואם כתב המלא חסר פסול ואין לו תקנה עכ"ל. ולכאורה מבואר מזה דהרמב"ם ס"ל דגם במעשה הכתיבה של תו"מ איכא דין של כסדרן, דאל"ה אמאי פסול ואין לו תקנה, אולם נראה דאין זה מוכרח, דכוונת הרמב"ם היא למעוטי תלי' דזה אי אפשר בתו"מ אבל לא בא לומר בזה שלא יהא אפשר לתקן ע"י מחיקה, דה"נ אשכחן כהאי לישנא ברמב"ם בפ"ח ה"ג גבי ס"ת עיי"ש, והתם בודאי איכא תקנתא ע"י מחיקה, וה"נ הכא גבי תפילין דכוותה, וכן היא להדיא בשה"ג ריש הל' תפילין בשם ריא"ז שכתב שם כלשון הרמב"ם ואם כתב המלא חסר פסול ואין לו תקנה, וכתב הטעם על זה שאין ראוי לתלות האות החסר בין השיטין, וגם סיים שם שאם חסר כל המלה וכתב אותה כתקנה כשרה יעו"ש (ודלא כהרמב"ם שסובר שגם מלה שלימה אין תולין), הרי דס"ל דלא איכפת לן בכסדרן, והא דפסול ואין לו תקנה היינו רק לומר דאין תולין, וה"נ י"ל בדברי הרמב"ם כן, דבא רק לאפוקי תלי', דזה אי אפשר בתפילין, אבל בהדין דכסדרן ס"ל כדעת תוס' והר"ן דלא קפדינן במעשה הכתיבה רק בהפרשה הכתובה לחוד וכמש"נ עכ"ל.

ברם לפי הגרי"ז צ"ב למה באמת אין תולין בתפילין ומזוזות הלא לא נאמר בהם דין של כסדרן בהכתיבה. מיהו עי' לעיל שם בהגרי"ז שכתב וז"ל, ויעוי"ש בדברי הר"ן שהביא לדברי ספר התרומה הנ"ל ומפרש בהו פי' אחר, דס"ל לבעל ספר התרומה דזה שהתיבה תלוי' בין השיטין לא מיקרי כתובה כסדרן לענין תפילין ומזוזות שנאמר דין כסדרן עכ"ל הגרי"ז,

פי' שבתפילין ומזוזות נאמר שבצורה כזו הרי זה נקרא שהפרשה מסודרת שלא כסדרה.

יח) בענין הטועה בשם.

עי' בגמרא דתניא הטועה בשם (כלומר שהשמיט אותו), גורר את מה שכתב, ותולה (בין השיטין) את מה שגורר, וכותב את השם על מקום הגרר דברי רבי יהודה, רבי יוסי אומר אף תולין את השם, רבי יצחק אומר אף מוחק וכותב, ר"ש שזורי אומר כל השם כולו תולין מקצתו אין תולין, ר"ש בן אלעזר אומר משום ר"מ אין כותבין את השם לא על מקום הגרר ולא על מקום המחק ואין תולין אותו, כיצד עושה מסלק את היריעה כולה וגונזה.

וכעין דברי ר"ש בן אלעזר בשם ר"מ שגונזו את כל היריעה כתב רש"י להלן בדף ל"א ע"ב בד"ה בשלש לא יתפור, על הא שאם בא הקרע בג' שיטין לא יתפור וז"ל, אלא יסלק את היריעה עכ"ל. ולכאורה צ"ע למה לא יחתוך ויסלק רק חצי יריעה ויכתבנו מחדש ותהיינה מעתה שתי יריעות קטנות כגון של ג' ושל ד' ולמה צריך לכתוב מחדש את כל היריעה המקורית (ואם הדף המקולקל הוא הדף האחרון של היריעה יסלק רק אותה דף ויתחיל יריעה חדשה עם כתיבה מחדש של אותה דף).

ברם י"ל דאה"נ, רק דאיירי באופן שאין בהיריעה כדי לעשות ממנה שתי יריעות.

א"נ דיש בה, אבל איירי כשיש בשאר היריעות שמונה שמונה דפינ דאז אינו יכול לעשות ביניהם יריעות קצרות כי תהי' יריעה קטנה הרבה משמונה דפים ואסור

יתפור. ועיין בלשון הרמב"ם בפ"ט מהל' ס"ת הט"ו שכתב וז"ל, ס"ת שנקרעה בו יריעה בתוך שתי שיטות יתפור, בתוך שלש לא יתפור עכ"ל, ומסתימת לשון זה משמע שאפילו אם לא נקרע הגליון אלא רק בתוך ג' שיטין לחוד לא יתפור. ובאמת הי' נראה לומר שגם רש"י סובר כן רק שדיבר בהוה כי בדרך כלל הקרע מתחיל בשפת הגליון. מיהו עי' בב"ח ביו"ד סי' ר"פ (הובא גם בש"ך שם בסק"א) שכתב וז"ל, מה שכתב רבינו ספר תורה שנקרעה היריעה וכו' ונכנס עד שני שיטין בתוך הכתב וכו', נראה דדייק לפרש הכי מדהו"ל למימר נקרע ספר תורה בשני שיטין יתפור וכו', ולא קאמר הכי, אלא קרע הבא בשני שיטין יתפור, משמע דהכי קאמר שהקרע התחיל ביריעה בגליון ובא לו בתוך ב' שיטין, משמע דוקא בכה"ג בג' לא יתפור בדלא אפיצן, אבל לא נקרע הגליון אלא שנקרע בתוך השיטין בלבד אפילו בג' או ד' וה' נמי יתפור עכ"ל. והוסיף הבאר היטב שם שהרא"ם בח"א סי' פ"ט לא כך כתב.

ב. עוד אמרינן שם, ולא אמרן (שקרע הבא בשלש שיטין לא יתפור) אלא בעתיקתא, אבל חדתתא לית לן בה, ולא עתיקתא עתיקתא ממש, ולא חדתתא חדתתא ממש, אלא הא דלא אפיצן הא דאפיצן. ופירש"י וז"ל, אפיצן הוי שחור כעתיקא, אפיצן, מתוקן בקלף באפיצן וכו' עכ"ל. מיהו עיין ברמב"ם שפי' להיפך וז"ל, בד"א (דבג' לא יתפור) בישן שאין עפצו ניכר אבל אם ניכר הגויל שהוא עפוץ תופר ואפילו קרע הבא בתוך שלש עכ"ל. וכבר העירו הפוסקים על פלוגתא זו.

לעשות כן כדאמרינן לעיל בנודמנה לו יריעה בת ט' דפים עיין ברש"י שם. ברם כבר כתבנו לעיל באות י"ג שרק התם אמרינן כן כי כיון שבין כך ובין כך הרי הוא צריך לחלקו אמרינן לו לחלוק בדרך שלא יצא הפרש גדול, אבל אם לכתחילה נזדמנה לו יריעה של ג' ויריעה של ח' לא איכפת לן בזה ואינו צריך להחליף, וא"כ גם כאן הרי זה בגדר בדיעבד כמו היכא שכבר נזדמנה לו כך.

ועי' עוד במרדכי בסי' תתקנ"ח שהביא שר"ת פסק כר"מ שמסלק את היריעה כולה, וציידד המרדכי לומר שאינו משום שההלכה כמותו מעיקר הדין, אלא הרי זה משום זה א-לי ואנוהו. מיהו צ"ע דאם ר"ת החמיר רק משום זה א-לי ואנוהו לא לכתוב את השם על מחק או גרר או תלותו, א"כ למה מותר לעשות כן בשאר מלים, הלא מצד זה א-לי ואנוהו לכאורה אין לחלק, ויש ליישב.

דף ל"א ע"ב

יט) בענין ספר תורה שנקרע.

א. הנה בגמרא כאן תניא שקרע הבא בשני שיטין יתפור, בשלש אל יתפור. ופירש"י וז"ל, אם נתקרע גליון של ס"ת, ונכנס הקרע בשני שיטין בתוך הכתב עכ"ל. ומשמע שכוונתו היא שנקרעה שפת הגליון למעלה, ונמשך הקרע בתוך השיטין. ויש לעיין לפ"ז מה יהי' הדין אם נקרע רק בתוך הכתב, ולא התחיל הקרע בהגליון, האם בכה"ג אפילו בשלש שיטין

ג. והנה עי' בכ"מ שם שהביא את דברי הריב"ש וז"ל, דאע"ג דלישנא דגמרא הוה אפשר לפרושי דבחדתתא לית לן בה כלל ואפילו ביותר משלש יתפור, אין סברא לומר כן, אלא כמו שיש חילוק בעתיקתא בין שנים לשלשה, כך יש חילוק בין שלשה לארבעה בחדתתא, וכן נראה מלשון הרמב"ם שכתב אפילו קרע הבא בתוך ג', ומינה הא ביתר מג' לא (פי' דאל"כ הול"ל אפילו ביותר משנים דאז משמע שאין קצבה למעלה), וכן נראה מלשון רש"י ז"ל שפי' במאי דבעי בגמ' בין דף לדף, והטעם (לומר שרק שלש יתפור) מפני שהתפירה גדולה אין זה הדר, ונתנו חכמים שיעור לחדש שניכר עיפוצו ג' שיטין, ולישן ב' שיטין, לפי שהקריעה בישן מגונה יותר, שנראה שהוא מחמת רקבן עכ"ל (וע"ע בפ"ת בס"י ר"פ סק"ג).

והנה כוונתו במה שכתב דכן נראה מפירש"י הוא ממה שכתב רש"י על האיבעיא של בין דף לדף וז"ל, אם נקרע עד כנגד הכתב, שאילו הי' בכתב הי' יותר מג' שיטין עכ"ל, ומסוגיית הש"ס הרי מוכח דהך גוונא דאיבעיא לן בין דף לדף אילו הי' בתוך הכתב בודאי לא יתפור, ופירש"י דהיינו משום שזה יותר מג' שיטין, ואין לומר דאיירי בעתיקתא דהא א"כ אפילו בשלש איכא למיבעיא אם מותר לתפור בין דף לדף, וא"כ בע"כ צ"ל דאיירי בחדתתא, וא"כ מוכח שבתוך הכתב לא יתפור אפילו חדתתא היכא שזה יותר משלש, ומש"ה איבעיא לי' רק בין דף לדף.

ועכ"פ צ"ע על רש"י למה פי' את

האיבעיא דוקא בחדתתא, ולמה לא פירש גם בעתיקתא, דהיינו אם יכולים לתפור בין דף לדף היכא שאילו הי' בתוך הכתב הי' יותר מב' שיטין. ולכאורה הרי זה משום דס"ל ששלש דעתיקתא מגונה טפי ואפילו בין דף לדף לא יתפור, אלא שצ"ע מנ"ל לרש"י דבר זה. והרמב"ם פי' באמת דקאי על תוך ג' דעתיקתא.

ד. ועי' ברא"ש שם בס"י י"ד שכתב וז"ל, נראה הא דאמרינן בשני שיטין יתפור היינו כשהקרע עובר בין האותיות, דאילו נחלקה האות אין לו תיקון עכ"ל. והביא הדברי חמודות באות ע"ב את דברי המהרי"ק דהיינו משום שאינה מוקפת גויל. ולכאורה צ"ע דע"י תפירה למה אינה חוזרת להיות נחשבת מוקפת גויל וז"ל המהרי"ק, לענ"ד נראה לחלק בין היכא שנקרעה גוף האות להיכא שהקרע עובר בין אות לאות, דודאי היכא שנקרע גוף האות והדבק מחזיקו נמצא שאין כתב אלא ע"י הדבק (מלשון זה משמע דהוי חסרון בגוף כתב האות, דוגמת החסרון של חק תוכות), ואע"פ ששפתי הקריעה נוגעים זו בזו ולא נחסר הקלף כלל, ולא נקרע ונסדק, מ"מ בעינן שיהי' האות מוקפת גויל וכו' (מלשון זה משמע טעם אחר דהיינו שאינה מוקפת גויל).

ועכ"פ יש ציור אחד ששפיר יש להבין שאין האות חוזרת להיות מוקפת גויל, והיינו באופן שנקרעה האות באופן שנשאר ממנה שיעור הכשר, דבכה"ג אם יחבר את אותו מקצת ליתר האות יהי' כאן חסרון של אינה מוקפת גויל, כי אין המקצת השני

נעשה חלק מהאות לאחר שנפרד ממנה כיון שכשר גם בלעדה, וא"כ באותו מקום אין האות מוקפת גויל. ברם זה אינו, כי לכאורה הרי זה כמו טיפת דיו דאינו מחסר בהשם של מוקף גויל. ועוד דיכול למחוק ההוא מקצת ולמה לא יתפור.

ה. עוד אמרין בגמ' שם, והני מילי בגדין אבל בגרדין לא (יתפור). ועי' ברמב"ם בפ"ט מהל' ספר תורה הט"ו דמשמע דדין תפירה זו היא כדין תפירת יריעות וז"ל, וכל הקרעים אין תופרין אותן אלא בגדין שתופרין בהן היריעות זו לזו עכ"ל. ברם עיין בפוסקים (הובאו בדברי חמודות בסי' י"ד אות ע') בענין אם הוא יכול לתפור את הקרע במשי ושדוקא בגרדין לא.

ו. וע"ע שם דמיבעיא לן בין דף לדף בין שיטה לשיטה מאי, ופירש"י וז"ל, בין דף לדף, אם נקרע עד כנגד הכתב, שאילו הי' בכתב הי' יותר מג' שיטין עכ"ל. ומדברי רש"י יוצא שבין דף לדף איירי בנקרע בגובה בגליון הדף ויורד עד כנגד הכתב ואילו הי' הקרע בתוך הכתב הי' יותר מג' שיטין.

ולכאורה בין שיטה לשיטה איירי שנקרע בין השיטין ברוחב הספר, ולא בהגליון שבין דף לדף.

ברם עיין ברמב"ם שכתב וז"ל, וכן בין דף לדף ובין תיבה לתיבה יתפור עכ"ל. הרי דגרס בין תיבה לתיבה, ומשמע דהיינו לגובה היריעה והקרע עובר בין התיבות. והקשו הש"ך והט"ז בסי' ר"פ שהלא כבר אמרו שיעורא דבין שיטה לשיטה לגובה,

דהיינו השיעורים של ב' וג' שיטין. ותירצו דהתם איירי שעובר הקרע בין אות לאות (וכ"כ הרא"ש כמו שהבאנו בסק"ד) ואילו הכא איירי שעובר בין המלים.

והנה בין השאלה של בין שיטה לשיטה לפי רש"י, ובין השאלה של בין תיבה לתיבה לפי הרמב"ם, הם בדרך את"ל מהשאלה של בין דף לדף, דהיינו שאת"ל שבין דף לדף יכול לתפור אפילו ג' האם הוא יכול לתפור גם בין שיטה לשיטה או בין תיבה לתיבה, ויוצא ששני פסקי הרמב"ם, דהיינו הפסק בנוגע לבין דף לדף והפסק בנוגע לבין תיבה לתיבה, אינם בחדא מחתא, אלא בנוגע לבין דף לדף מתכוין הרמב"ם לפסוק שבתורת ודאי מותר לתפור כי יש הכרעה בדברי הגמ' על ידי האת"ל, וכידוע שההלכה היא כהצד של האת"ל, אבל בנוגע לבין תיבה לתיבה כוונתו היא לפסוק שמותר משום שספיקו לקולא.

ברם יש אומרים שהיכא שלא כתוב בפירוש בהגמ' הלשון של את"ל, אין כלל שפוסקים כהאת"ל, אע"פ דהוי באמת בדרך את"ל, וא"כ לפ"ז יוצא שהפוסקים של הרמב"ם הם שניהם רק בגדר תלי' לקולא.

מיהו הכ"מ כתב עוד דרך בכוונת הרמב"ם, והיינו שלפי הרמב"ם מדובר באם הוא צריך לתפור או האם עדיף להשאירו כמו שהוא, ולפ"ז יוצא שהבעיא בבין תיבה לתיבה הרי היא כך, דאת"ל שבין דף לדף אינו צריך לתפור האם הוא צריך לתפור בין תיבה לתיבה.

ולפ"ז יוצא שהרמב"ם אינו פוסק

כהא"ל דהא פסק שגם בין דף לדף יתפור ואילו הא"ל הוא שלא יתפור.

ז. תד"ה הא דאפיצן הא דלא אפיצן.

וז"ל, משמע דס"ת כשר בלא אפיצן עכ"ל. מיהו לפי מה שמפרש הרמב"ם בפ"ט מהל' ספר תורה הט"ו בהא דאמרינן הא דאפיצן הא דלא אפיצן דעתיקתא היינו בלא אפיצן ושהכוונה היא שכבר אינו ניכר מחמת יושנו א"כ אכתי יכול להיות שבעיני לעיכובא שבתחילה יהי שפיר אפיצן.

ח. וז"ל, וכ"ש ס"ת דנקרא ספר טפי עכ"ל (פי' דמכיון שמגילת סוטה צריכה אפיצן כיון שנקראת ספר, כל שכן שס"ת צריך אפיצן כיון שהוא נקרא ספר טפי), פי' דנקרא כן הרבה פעמים בתורה כמו שכתב הרא"ש. ברם צ"ע למה זה נחשב בגדר ק"ו, דמה לי פעם אחת או הרבה פעמים.

ט. וז"ל, ומפרש ר"ת דתיקון שלנו חשיב הוא כאפיצן (ומהני בס"ת) עכ"ל, והוכיח דחשיב כאפיצן מהא דחזינן שאינו יכול להזדייף. ברם צ"ע כי מדבר זה יש ראי' רק דמהני בגט, אבל הא דבעינן אפיצן בס"ת אין זה משום חשש זיוף, אלא הרי זה מדיני ספר וכמו דאמרינן בנוגע למגילת סוטה דעל דיתרא (דהיינו מליח וקמיח ולא עפיץ) לא, משום דמיקרי ספר, ולא משמע שכל הטעם למה ספר צריך אפיצן הרי זה רק כדי שלא יוכל להזדייף, אלא משמע שיש מעלה עצמית באפיצן, וא"כ צ"ע דנהי שע"י התיקון שלנו אינו יכול להזדייף אבל מי יימר שמספיק בזה גם לענין החשיבות של ספר.

עוד צ"ע, דהנה תוס' כתבו שצריכים

אפיצן בגט כי בלא אפיצן הרי זה יכול להזדייף, וצ"ע למה גם בגט אין צריכים אפיצן משום הטעם של ספר, דהא כתיב ספר כריתות, ואי משום שדרשינן מספר שצריכים ספירת דברים, אבל הלא תוס' להלן בדף ל"ב ע"ב בד"ה כתבה אגרת הביאו ששפיר צריכים בגט דיני ספר.

כ) בענין מזוזה כצורת שירה.

ע"י בגמרא דאמר רב נחמן בר יצחק שאם כתב מזוזה כצורת שירה הרי היא כשירה, ופרכינן מהא דתניא עשאה כשירה וכו' פסולה, ומתריצין כי תניא ההיא בס"ת.

וע"י בחידושי הגרי"ז שהובא מה שהביא המעדני יו"ט מספר התרומה שתפילין פסולים אם עשאן כצורת שירה, והוכיח הגרי"ד זצ"ל מזה כדברי הגרי"ז שבתפילין נאמר שצריכים לכתוב את הפרשיות כמו שהן כתובות בתורה, אבל מזוזה יש לה כתב לעצמה, ומש"ה בתפילין מיפסל אם כתב כצורת שירה כמו שפסול בספר תורה משא"כ במזוזה.

והנה לכאורה קשה למה המזוזה כשירה, הלא בזה שהוא עושה אותה כצורת שירה הרי הוא עושה הפסק פרשיות של פרשה סתומה. ועוד דבספר תורה למה צריכים דין נפרד של עשאה כשירה פסולה, תיפוק לי' משום שעשה הפסק פרשה במקום שאין הפסק.

ברם י"ל דמכיון שיש מין כתב כזה של שירה, והרי הוא מתכוין לעשות את אותו

שנקרא ספר בהרבה מקומות, ואילו מהברייתא בפרק כל כתבי יוצא שרק במגילה בעינן על הספר אבל לא בס"ת.

כב) אמר רב חסדא על הארץ בשיטה אחרונה.

ע"י בגמרא דאמר רב חסדא שצריכים לכתוב על השורה האחרונה של מזוזה רק את המלים על הארץ. ובהמשך הגמ' מיינתין דאיכא דאמרי בסוף שיטה ואיכא דאמרי בתחילת שיטה, מ"ד בסוף שיטה כגבוה שמים על הארץ, ומ"ד בתחילת שיטה כי היכי דמרחקא שמים מארץ. ויש לעיין אם כל הדין של על הארץ בשיטה אחרונה הוא רק משום הטעמים הנ"ל, או האם נאמר דין מסוים שעל הארץ צריך להיות לברו על השיטה האחרונה גם בלא הטעמים הנ"ל, רק שלאחר שנאמר הדין הנ"ל שוב פליגי באיזה מקום בהשיטה אחרונה.

ויש להוכיח שלפי המ"ד שסובר בתחילת השיטה אחרונה כי היכי דמרחקא וכו' יש טעם אחר בשביל עצם הדין של על הארץ בשיטה אחרונה, כי אם מצד מרחקא לחוד הרי ה"י מספיק גם אם יכתוב רק את המלה הארץ על השורה האחרונה כי יש אותו מרחקא (אבל מצד כגבוה שמים על הארץ אולי יש לומר שאם יכתוב את המלה "על" בהשורה העליונה א"כ יוצא שהמלה שמים יחפוץ פחות על המלה הארץ, מיהו עיין בדברינו להלן בסמוך).

כג) בענין הנ"ל.

הנה מדברי הרמב"ם בפ"ה מהל' תפילין

כתב, הרי זה נקרא שהוא עושה כתב של שירה, ושאינו עושה הפסק פרשיות.

כא) בענין עשאה כשירה פסולה.

ע"י בגמ' דאיתא עשאה כשירה או שירה כמותה פסולה. וכתבו תוס' בד"ה עשאה כשירה וז"ל, מכאן משמע הא דתניא בפרק הבונה (שבת דף ק"ג ע"ב) כתבה כשירה או שכתב השירה כיוצא בה או שכתב שלא בדיו או שכתב האזכרות בזהב הרי אלו יגנוזו, בס"ת מיירי, דהא מוקימנא לה הכא בס"ת, ותימה דבפרק כל כתבי בתחילתו (שבת דף קט"ו ע"ב) תניא אין בין ספרים למגילה אלא שספרים נכתבין בכל לשון ומגילה עד שתהא כתובה אשורית על הספר ובדיו עכ"ל. ולכאורה אין מובן למה הוצרכו לתלות את הקושיא בהסוגיא כאן, דהא גם בלא הסוגיא כאן מוכח שהברייתא בפרק הבונה איירי בספר תורה, רק שהיינו אומרים שאיירי בין בס"ת ובין במזוזה, והסוגיא כאן באה לומר דאיירי רק בספר תורה, וא"כ גם בלא הסוגיא כאן קשה מהא דמבואר בפרק כל כתבי שס"ת שנכתב שלא בדיו כשר (ואין אפשרות להעמיד את הברייתא שבפרק הבונה רק במזוזה ושבס"ת כשר, דהא איתא בהברייתא שאם כתב "שירה כיוצא בה" פסולה, ובמזוזה הרי ליכא שירה, וא"כ מוכח מגוף הברייתא דאיירי בס"ת).

עוד קשה למה הקשו רק בנוגע לדיו מההיא דכל כתבי, הלא גם בהדיבור הקודם כשדנו על אפיצן היו יכולים להקשות, דהא בהדיבור הקודם הוכיחו שס"ת צריך אפיצן ושדיפתרא פסול משום

ומזוזה וספר תורה ה"ה מוכח דס"ל שהמ"ד שסובר בסוף השיטה סובר גם בתחילת השיטה, דעיין בדבריו על פי גירסתו של הכ"מ שם שפוסק שיכולים לכתוב על הארץ בין בתחילת השיטה ובין בסוף השיטה. ונראה דהיינו משום דס"ל שהמ"ד שסובר בסוף שיטה הרי הוא מודה שיכול לכותבו גם בתחילת השיטה, דהא אם כל אחד דוקא קאמר, הרי נמצא שלא פסק הרמב"ם לא כמר ולא כמר, וסובר הרמב"ם שהמ"ד בסוף השיטה סובר שגם בתחילת השיטה מתקיים הענין של כגובה שמים על הארץ, ואין צריכים שיהא תחתיו ממש, אבל איפכא ליכא למימר, דהיינו שלמ"ד בתחילת השיטה הה"נ שמהני בסוף השיטה, דהא בסוף השיטה לא מתקיים הענין של מרחקא כי שיעור הגליון הריק שיש בין ב' השורות הוא בערך כשיעור הגליון הריק שיש בין שתי מלים, ועצם הענין שהוא נמצא בשורה למטה אינו נקרא מרחקא.

ועיין שם שיש גירסא בדברי הרמב"ם שאפשר לכתוב על הארץ בין בתחילת השיטה ובין באמצע השיטה. ולפ"ז כתב הכ"מ שאפשר שהוא גורס בגמ' "אמצע" במקום "סוף". ולפ"ז בודאי חזינן כמו שכתבנו לפי הגירסא הקודמת, שבשביל כגובה שמים על הארץ אין צריכים תחתיו ממש ומש"ה אפשר לכתוב על הארץ באמצע שיטה (וכ"ש בסוף השיטה)

וגם לפ"ז יוצא שהרמב"ם פוסק כהמ"ד שסובר כגובה, והרי הוא סובר שגם בתחילת השיטה מתקיים הענין של כגובה כמו באמצע, אבל אי אפשר לומר איפכא,

דהיינו שהמ"ד שסובר בתחילת השיטה הרי הוא סובר גם באמצע השיטה כי גם זה נקרא מספיק מרחקא, כי לפ"ז יוצא דלא פליגי שהרי אם סוברים שע"י אמצע השיטה מתקיים הענין של כגובה הה"נ לתחילת השיטה, וא"כ בע"כ צ"ל שהמ"ד שסובר בתחילת השיטה, דוקא קאמר, ושצריכים דוקא את המרחק הגדול של תחילת השיטה.

ברם צ"ע דכיון דס"ל להרמב"ם שלכו"ע הרי הוא יכול לכותבו בתחילת השיטה, א"כ למה רשאי הוא לכותבו בסוף, הלא בזה הרי הוא עושה פרשה שלא במקומה, ובשלמא אם הענין של כגובה שמים על הארץ יכול להתקיים רק בסוף השיטה א"כ אז הי' מוכח דשאני הכא דגמיירי ששפיר יעשה הפסק פרשה, אבל מכיון שאפשר לכותבו גם בתחילת השיטה א"כ למה רשאי הוא לכותבו בסוף, ובשלמא לפי הגירסא בדברי הרמב"ם של באמצע שיטה אחרונה יש לצייר באופן שאינו מניח שיעור ט' אותיות בתחילת השיטה דאז לא הוי סתומה לפי שיטת הרמב"ם בפ"ח ה"ב שכשגמר את השיטה שלמעלה בסוף לא הוי סתומה אלא כשהוא משייר ט' אותיות בתחילת השיטה השני' (וגם פתוחה לא הויא עיי"ש), אבל לפי הגירסא שגורסת בדברי הרמב"ם בסוף שיטה אחרונה א"כ מן הסתם ישאר ריווח של ט' אותיות, וא"כ למה לו לכותבו בסוף השיטה, הלא אפשר לקיים את הדין של כגובה שמים על הארץ גם בזה שכותבו בתחילת השיטה. וצריך לומר שבהלכה למשה מסיני נאמר שיכול לכותבו גם בסוף

השיטה אף על פי שאפשר לכותבו גם בתחילת השיטה.

דף ל"ב ע"א

כד) בענין כמה גליון צריכים להשאיר במזוזה.

עיינן בגמרא דתניא ועושה ריוח מלמעלה וריוח מלמטה. וכתבו תוס' בד"ה ועושה וכו' וז"ל, מן הצדדים לא פירש, ושמא כיון דכורך מאחד כלפי צריך לכתחילה כדי לגול בהיקף כעין ס"ת עכ"ל. והשט"מ באות א' כתב וז"ל, אבל מן הצד לא מצינו שיעור הריוח, ושמא כיון דכורך מאחד כלפי שמע צריך בראשו כדי לגול היקף, ולפי מה שנהגו העולם עתה לכתוב ש-די מבחוץ כנגד האויר שלפני והיה ונוקבין הסף לקרותו מבחוץ נראה שאין צריך, דאי כדי לגול היקף א"כ יהי' מכוסה מאותו היקף, ושמא יחתוך הקלף מאותו מקום עכ"ל. הרי שנסתפק אם מועיל מה שיחתוך חור במקום ש-די או לא. ונראה שזה תלוי באם הך ריוח מהצדדים הרי הוא כדי שיהי' גליון או האם הוא כדי שיהי' כיסוי על המזוזה, דאם הוא משום גליון א"כ הסברא נותנת שלא יחתוך כי אז לא יהי' מספיק גליון באותו מקום, אבל אם הוא משום כיסוי ליכא קפידא כי נהי שלהקלף שתחת ש-די, שהוא לפני המלה "והיה", לא יהי' כיסוי, אבל אולי אין בכך כלום כיון שהוא במקום בתוך המזוזה שאין שם אותיות.

עוד יש נפ"מ בהשאלה הנ"ל בענין אם צריך באמת לכסות את כל הכתב או האם

הוא יכול לגלול גליל יותר רחב באופן שלא יקיף את כל הכתב, דאם הוא משום כיסוי א"כ הדין נותן שצריך לכסות ממש. ולכאורה נראה שיש עוד נפ"מ בין שני הצדדים הנ"ל בנוגע למה הוא הטעם של השארת גליון מן הצד, והיינו באם צריכים ריווח גם בהצד הימני של המזוזה, דאם הוא משום גליון לכאורה אין לחלק, אבל אם הוא משום כיסוי א"כ רק החיצון צריך, אם לא שנאמר שגם האותיות שמתראות בתוך החלל של הגליל מבפנים צריכות כיסוי.

והנה כבר הבאנו את לשונות תוס' והשט"מ, דבתוס' הלשון היא "מן הצדדים לא פירש ושמא כיון וכו'", אבל בשט"מ הלשון הוא "אבל מן הצד", והי' אפשר לדייק מזה שתוס' סוברים שגם בהצד הפנימי צריכים ריווח, אבל השט"מ סובר שצריכים רק בהצד החיצוני. ובטור איתא שבסוף המזוזה אינו מניח כלום. והרא"ש כתב ש"מן הצדדים לא פירש", ושוב כתב שבסוף אינו מניח כלום.

מיהו ע"ע בשט"מ אות ט"ו שהגיה בתוס' שצ"ל "צריך בתחילה" ולא "צריך לכתחילה", ולפ"ז מבואר שרק בהצד של שמע הרי הוא משאיר, ועוד דאל"כ, אלא משני הצדדים, למה נחתו לבאר מאיזה צד לאיזה צד הוא גולל.

גם יש לעיין, דהנה תוס' כתבו "כדי לגול בהיקף כעין ס"ת", ואילו להלכה מזוזה שונה מס"ת דהא בנוגע לס"ת איתא בשו"ע ביו"ד סי' רע"ג סעיף ב' שצריך להשאיר גליון כדי לגלול על העמוד ועוד ב' אצבעות, ואילו במזוזה בסי' רפ"ח סעיף א' כתב המחבר כדי לגול אותה.

כה) שיטות הרא"ש והרמב"ם בענין איך עושים פתוחות וסתומות.

הנה יש מחלוקת בין הרמב"ם והרא"ש איך עושים פתוחות וסתומות, דלהרא"ש יש שתי דרכים איך לעשות פתוחות, א', ע"י שהוא מניח ריוח בתחילת השיטה ומתחיל את הפרשה השני' באמצע השיטה, ב', ע"י שהוא מניח ריוח בסוף השיטה ומתחיל את הפרשה השני' בתחילת השיטה השני', דבשני הצדדים האלו הפרשה השני' היא פתוחה.

וכן יש שתי דרכים לפי הרא"ש איך לעשות סתומות, א', ע"י שהוא מסיים את הפרשה הראשונה ומניח ריוח ושוב מתחיל את הפרשה השני' באותה שיטה, ב', ע"י שהוא גומר את הראשונה בסוף השיטה ומניח שיטה ריוח ומתחיל את הפרשה השני' בהשיטה השלישית, דבשני הצדדים האלו הפרשה השני' היא סתומה.

ולענין השיעור של הריוח, שיטת סידור הקדמונים היא ששיעור הריוח של פתוחה בתחילת או בסוף השיטה הוא כשיעור ג' אותיות או יותר, ושל סתומה הוא כשיעור ב' אותיות או יותר. ושיטת הרמב"ם היא בשתייהן כשיעור ט' אותיות. ושיטת המס' סופרים היא שבשתייהן כשיעור ג' אותיות, וכן פוסק הרא"ש.

וגם לפי הרמב"ם יש שתי דרכים איך לעשות פתוחה, א', ע"י שהוא גומר את הראשונה באמצע השיטה ומשאיר ריוח עד סוף השיטה כשיעור ט' אותיות ומתחיל את הפרשה השני' בתחילת השיטה השני' (וזהו כשיטת הרא"ש וכמו שהבאנו), ב', ע"י

שהוא גומר את הראשונה בסוף השיטה הראשונה והרי הוא משאיר שיטה ריק ומתחיל את הפרשה השני' בתחילת השיטה השלישית (ואילו לפי הרא"ש הרי היא סתומה).

ולפי הרמב"ם יש שלש דרכים איך לעשות סתומה, א', ע"י שהוא מסיים את הראשונה ומניח ריוח ט' אותיות ומתחיל את הפרשה השני' באותה שיטה (וכן סובר הרא"ש וכמו שהבאנו), ב', כשאין מספיק מקום בסוף השיטה הראשונה בשביל ריוח של ט' אותיות וגם המלה הראשונה של הפרשה השני', יניח את הסוף של השיטה הראשונה ריק וכן מניח קצת ריוח בתחילת השיטה השני' ויתחיל לכתוב את הפרשה השני' (וכתב הט"ז בסי' ל"ב סקכ"ו שאולי גם הרא"ש יסבור שהיא סתומה), ג', ע"י שהוא גומר את הראשונה בסוף השיטה ומשאיר בתחילת השיטה השני' ריוח ט' אותיות (ולפי הרא"ש הרי זו פתוחה וכמו שהבאנו).

כו) דברי הרא"ש בענין סתומות דמזוזות.

הנה בגמרא כאן מסיק רב נחמן בר יצחק אמר מצוה לעשותן (פרשיות מזוזות) סתומות, ואי עבדינהו פתוחות שפיר דמי.

וכתב הרא"ש בהל' מזוזות בסוף סי' ה' וז"ל, וטוב שלא יניח כשיעור ג' אותיות בסוף השיטה, וכן בראש השיטה, לקיים מה שאמר והאידנא נהוג עלמא בסתומות עכ"ל. וכתב המעדני יו"ט באות ק' וז"ל, וכתב הב"י וז"ל, כלומר דכיון דסבר דשיעור ריוח פרשה הוי שלשה אותיות

פתוחה כיון שאינו מניח ריוח כשיעור בכל מקום לבדו (אלא שהט"ז כתב שישאיר בסוף השורה העליונה פחות משיעור ט' אותיות, ואילו לפי הרא"ש הרי בעינין פחות מג' אותיות). והגאון ר' רפאל שפירא זצ"ל לא סמך על הט"ז בשל ראש, כי כיון שהפרשיות כתובות על עורות נפרדים, אם אינו מניח בכל מקום ריוח אין כאן שיעור הפסק פרשיות (וזהו כעין קושיית הבית יוסף שהבאנו בהאות הקודמת), כי אין הריווח שעל שני קלפים מצטרפין. והגרי"ז לא סמך עליו גם בשל יד, כי מכיון שבדיעבד יכולים לעשות גם השל יד על ד' עורות א"כ גם שם אינם מצטרפים, ולא מעלה ולא מוריד מה שהוא עושה אותן על קלף אחד.

כח) דברי ר"ת שבעשית סתומה משאירים ריוח ב' אותיות.

הנה תוס' כאן בד"ה והאידינא וכו' כתבו בשם ר"ת בביאור פתוחה וסתומה בזה"ל, ור"ת מפרש דכשמסיים פסוק באמצע שיטה ומניח עד סוף שיטה כשיעור למשפחותיהם זו היא פתוחה (וזהו ציור של פתוחה גם לפי הרא"ש וגם לפי הרמב"ם), ואם לא נשתייר בסוף שיטה השיעור חלק למשפחותיהם, מניח שיטה שני' ומתחיל וכותב בשלישית וזוהי פתוחה (ולפי הרא"ש הרי זה ציור של סתומה), וסתומה כל שכותב בתחילת שיטה וסוף שיטה ומניח חלק באמצע כדי לכתוב בו שם ב' אותיות או יותר וזו היא סתומה עכ"ל. ונראה דהא דבעינן ב' אותיות הרי

(כדלעיל בהל' ס"ת סי' י"ג), אם יניח ריוח שיעור ג' אותיות בסוף שיטה שמסיים בה שמע, אף אם לא יניח ריוח בראש השיטה שמתחיל בה והי', היא פתוחה, וכן אם ישייר ריוח בראש שיטה שמתחיל בה והי', אע"פ שלא שייר בסוף שיטה שמסיים בה שמע, היא פתוחה לדעתו ז"ל, דכל שהריוח פתוחה לצד אחד, או למעלה או למטה, נקראת פתוחה, כדמשמע בירושלמי דקתני פתוחה מראשה, פתוחה, פתוחה מסופה, פתוחה, ואם יניח ריוח בתחילת שיטה ובסוף שיטה, כל שכן דהוא פתוחה, ולפיכך הזהיר ז"ל שלא יניח ג' אותיות לא בסוף שיטה ולא בראש שיטה, וקשה לי על דבריו דכיון שאינו מניח ריוח כשיעור ג' אותיות נמצא שאין כאן פרשה ואנן ודאי שיעור ריוח פרשה בעינן בין זו לזו וכו' עכ"ל הב"י.

כז) דברי הט"ז איך לעשות סתומות לכולי עלמא, וההשגות על דבריו.

הנה באו"ח סי' ל"ב סעיף ל"ו פסק המחבר שצריכים לעשות הג' פרשיות הראשונות בתפילין פתוחות והאחרונה סתומה. ועיין בט"ז שם בסק"ו שכתב להשאיר פחות משיעור בסוף השיטה האחרונה של פרשת שמע (שהיא הפרשה השלישית שבתפילין) וכן בתחילת השיטה הראשונה של פר' והי' אם שמוע (שהיא הפרשה הרביעית), וכתב שבהכי יוצא ידי הרמב"ם והרא"ש דלפי הרמב"ם שסובר שפתוחה צריכה להתחיל בתחילת השיטה הרי הוי סתומה כיון דאינה מתחילה בתחילת השיטה, וגם לפי הרא"ש אינה

זה משום שהפסק אות אחת לא מיקרי הפסק דהא בין כך ובין כך מניחין בין תיבה לתיבה כשיעור אות קטן, ואע"פ שהתם רק לכתחילה בעינן כמלא אות קטן אבל בדיעבד סגי בכל שהוא, אבל בכל זאת כיון שלכתחילה בעינן כמלא אות קטן אין זה נראה כהפסק פרשיות. ברם לכאורה לפי טעם זה הי' יכול להניח גם כשיעור אות קטן ועוד משהו או כשיעור אות גדולה. ושמא לא סגי בהכי משום דלא מינכרא.

ברם מזה שכתבו תוס' "שם של ב' אותיות" משמע שלא סגי בכל ב' אותיות אלא צריכים שיניח דוקא כנגד האותיות של שם של ב' אותיות. ברם לא ידעתי אם הכוונה היא לשם י-ה או א-ל. ועכ"פ מה שלקמן הביאו ממס' סופרים "שם של ג' אותיות" לכאורה הכוונה בזה היא להשם שד-י.

מיהו בפירוש נחלת יעקב על מס' סופרים שם איתא שהכוונה היא לתיבה בת ג' אותיות ושלאו דוקא נקטו "שם".

כט) בענין "עושה פרשיות" (של מזוזה) סתומות", ובענין "עושה פרשיות" פתוחות".

הנה בגמ' כאן תניא אמר ר"ש בן אלעזר רבי מאיר הי' כותבה על דוכסוסטוס כמין דף ועושה ריוח מלמעלה וריוח מלמטה ועושה פרשיות פתוחות, אמרתי לו רבי מה טעם, אמר לי הואיל ואין סמוכות מן התורה. ופירש"י בד"ה אמרתי לו רבי מה טעם וז"ל, (מה טעם) אתה עושה אותם

פתוחות והלא בתורה סתומות הן, אותו ריוח שלאחר ובשערך הוא סתום והריוח באמצע השיטה עכ"ל.

והנה לכאורה צ"ע על הלשון של עושה פרשיות פתוחות למה נקט פרשיות שהיא לשון רבים, והרי תוס' לעיל בדף ל"א ע"ב בד"ה ועושה וכו' הקשו על הלשון רבים של עושה פרשיות סתומות, דהא רק הראשונה סתומה כיון שהיא נגמרת בתחילת השיטה, והשני מתחילה בסוף השיטה, אבל השני אינה סתומה, פי' כי הם סוברים שסתומה נקבעת ע"י הסוף של הפרשה, ותירצו שגם השני היא סתומה כיון שצריכים לסיים על הארץ בסוף השיטה, הרי שתירצו רק אליבא דמ"ד דעושה פרשיות סתומות למה נקט סתומות בלשון רבים, אבל תירוצם שם לא שייך על פתוחות כי השני היא סתומה כיון שמסיימים על הארץ בסוף השיטה.

מיהו אם נאמר שהקובע הוא תחילת הפרשה א"כ אז הרי שתיהן פתוחות ע"י שמתחיל שתיהן בתחילת השיטה והשאר ריוח בסוף הראשונה.

ועיין עוד בחידושי הגרי"ז שביאר שמשמע מהרמב"ם שאין שום דין כלל לעשות פרשת שמע שבמזוזה פתוחה, אלא הרי הוא יכול להתחיל באיזה מקום בהשיטה שהוא רוצה (אע"פ שלפי הרמב"ם סתומה צריכה להתחיל בתחילת השיטה), כי כל הענין של פתוחה או סתומה שייך רק בין הפרשיות, ולכן אין קפידא איך לעשות פרשת שמע שבמזוזה כמו שאין קפידא איך לעשות פרשת בראשית או פרשת שמות, עי' בפ"ח מהל'

ס"ת ובכ"מ שם, אבל בתפילין שפיר בעינן כולן פתוחות ואף הראשונה, כי דין כתיבת תפילין הוא שיכתוב את הפרשיות כמו שהן נמצאות בהתורה, ולכן בעינן צורת פתוחה גם בהראשונה, אבל למזוזה יש הלכה בפני עצמה של כתב, ובנוגע להדין המיוחד הזה של כתב לא שייך למימר על הראשונה שהיא פתוחה (כמו שלא שייך לומר כן על בראשית).

ועוד ביאר הגרי"ז שגם מה שרבי מאיר אומר שעושה פרשיות פתוחות כיון שאינן סמוכות בהתורה הרי זה רק בנוגע למזוזה כיון שאין דין בכתיבת מזוזה לכתוב את הפרשה כמו שהן כתובות בהתורה אלא נתחדש במזוזה דין כתיבה נפרדת בפני עצמו, אבל בתפילין גם רבי מאיר מודה שכותבן סתומות כי בתפילין יסוד הדין הוא לכותבן כמו שהן כתובות בהתורה.

מיהו הגרי"ז שם לא התיחס ללשון רבים של עושה פרשיות (של מזוזה).

ל) בענין שאין לעשות מזוזה מס"ת או מתפילין.

א. עיין בגמרא דתניא ס"ת שבלה ותפילין שבלו אין עושין מהן מזוזה לפי שאין מורדין מקדושה חמורה לקדושה קלה, ופרכינן הא מורדין, עושין, אמאי הכא (בס"ת) סתומות והכא (במזוזה) פתוחות. ויש לעיין איך אפשר בכלל לעשות מס"ת מזוזה, דהא אין הכוונה שיתלה את כל הס"ת על הפתח, דהא כל הס"ת פסול למזוזה דהא יש הפסק של כמה פרשיות בין שמע לוהי' אם שמוע, ואם נאמר

שהכוונה היא שימחוק את מה שנמצא בין שתי הפרשיות, הרי גם זה ליתא, חדא דאסור משום מחיקת השם, ועוד דאז הרי המזוזה תהי' בשני דפים דפסול לפי רש"י להלן בדף ל"ג ע"א, דעיי"ש שפירש"י שהכוונה היא אפילו בחתיכה אחת בשני דפים (ודלא כתוס' שם שפירשו בשתי חתיכות).

וי"ל דס"ד שיחתוך כל הפרשה ויתפרנה יחד עם הפרשה השני' באופן שיהי' הכל עמוד אחד (ועי' להלן במסוך בענין אם תפירה מהני).

ב. והנה בגמ' דחינן דלמא להשלים, וכתבו תוס' וז"ל, פי' בקונטרס שאם חסרה מזוזה שיטה אחת אי לאו דאין מורדין היו נוטלין שיטה אחת מס"ת ותופרין במזוזה, והא דאמרינן בירושלמי בפ"ק דמגילה דתפילין ומזוזות אין נכתבין אלא על עור אחד, ההיא בשלא תפר העורות זה בזה עכ"ל. והנה יש לתמוה דהנה הירושלמי קאי על הא דתנן שאין בין ס"ת לתפילין ומזוזה אלא וכו', ופריך שליטני נמי דס"ת כשר בשתי עורות משא"כ תו"מ כמו שהביאו תוס' להלן בדף ל"ג בד"ה כתבה וכו', והרי ס"ת אינו כשר אלא אם תפרן וא"כ יוצא שבתפילין ומזוזות הרי זה פסול אפילו אם תפרן.

ג. וע"ע בתוס' שם שכתבו וז"ל, ויש עוד לפרש להשלים כגון דפר' שמע בסוף עמוד והוסיף פר' והיה אם שמוע בגליון שלמטה או פרשת והיה אם שמוע בתחילת עמוד והוסיף שמע בגליון שלמעלה עכ"ל. ועיין

שם בחידושי הגרי"ז בענין למה אין בזה חסרון של שלא כסדרן.

ד. והנה חזינן שהגמ' נקטה ציור של להשלים, ולא נקטה שיכתוב את כל המזוזה, דהיינו כל הב' פרשיות, בהגליון של למעלה או למטה. וי"ל דהיינו משום שבאמת מותר לעשות כן, כי הגליון של

ספר תורה אינו קדוש בקדושה חמורה כמו מקום הכתב. מיהו עיין ברמב"ם שפסק שגם מהגליון של ס"ת אסור לעשות מזוזה. ולפ"ז גם בלא להשלים היתה הגמ' יכולה לתרץ שעשה את כל המזוזה בהגליון (ובזה הי' יכול ליישב גם את הקושיא של שרטוט עיי"ש). ואולי בתפילין לא בעינן גליון, ולכן מן הסתם לא היו עושין גליון גדול.

ציצית

דף ל"ח ע"א

(א) בענין אם לפי רבנן שסוברים שלבן ותכלת אינם מעכבים זה בזה הרי הן שתי מצות, או האם הן מצוה אחת. וכן לפי רבנן כמה חוטיין של לבן מטילין כשאיין תכלת.

הנה בהמשנה כאן פליגי רבי ורבנן בענין אם תכלת ולבן מעכבים זה את זה או לא, דרבי סובר שהם מעכבים זה את זה, ורבנן סוברים שאינם מעכבים זה את זה. ולפי רבי נראה ברור שתכלת ולבן הם מצוה אחת ולא שתי מצות, ולכן שייך לומר שהם מעכבים זה את זה, וכן כתבו תוס' בע"ב בד"ה אלא וכו' בדעת רבי, אבל בדעת רבנן יש לחקור האם הם ב' מצות ומש"ה אינם מעכבים זה את זה, או האם גם רבנן מודים שהן מצוה אחת, רק דס"ל שנאמר בהמצוה דרך של לכתחילה

ודרך של בדיעבד, ובהתוס' הנ"ל מבואר שלפי רבנן י"ל את שני הצדדים.

והנה רש"י כאן בד"ה התכלת וכו' פי' שלפי רבנן כשעושים רק לבן צריכים להטיל ד' חוטיין (וכופלים אותם לשמונה), אבל תוס' בד"ה התכלת וכו' הזכירו דרך שמטילין רק שנים. ובע"ב שם בד"ה אלא וכו' כתבו וז"ל, ומיהו נראה למאי דבעינן בלבן נמי ד' חוטיין א"כ חד מצוה נינהו עכ"ל. וסברתם היא כי אם הם ב' מצות, ויש מצוה נפרדת של תכלת, א"כ איך מהני אם ישים לבן במקום התכלת, הלא המצוה היא תכלת, וא"כ בע"כ צ"ל שמצוה אחת היא אשר לפ"ז שפיר י"ל שלכתחילה המצוה היא בב' של תכלת וב' של לבן, ובדיעבד סגי בכולם לבנים. מיהו מהדעה הקודמת בתוס' משמע שגם אם שתי מצות הן אכתי י"ל שכשאיין תכלת מטילין ד' של לבן, וצ"ע.

ואם סוברים שכשאיין תכלת מטילין רק שני חוטיין לכאורה י"ל כשני הדרכים, דהיינו שי"ל שב' מצות הן, ושמשה

כשאינן תכלת נשאר רק מצות לבן של ב' חוטיין, וכן י"ל שמצוה אחת הן ולכתחילה המצוה היא בב' של תכלת וב' של לבן, ובדיעבד המצוה היא בב' של לבן לחוד (ומתוס' בע"ב בד"ה אלא וכו' משמע ש"ל גם כהצד הזה).

והנה תוס' כאן בד"ה התכלת וכו' כתבו וז"ל, מצוה לתת ב' חוטיין תכלת וב' חוטיין לבן בציצית, ומשמע לכאורה דאין זה מעכב זה את זה, שאם הטיל שני חוטיין מן האחד יצא (ולא בעינן ד' חוטים) כי הנך דקתני תפילה של יד אינה מעכבת את של ראש עכ"ל, ובחידושי הגרי"ז בדבריו על ע"ב על תד"ה אלא וכו' מבואר שמוכח מדברי התוס' הנ"ל שאולי שב' מצות הם, כי אם הן מצוה אחת, לעולם י"ל שבעינן ארבעה של לבן לעיכובא, ואין ראוי מתפילין, כי שאני התם שהן ב' מצות, משא"כ הכא הרי הם מצוה אחת, וזה"ל בחי' הגרי"ז שם, וכן כתבו לעיל דהקשו שם מ"ש מתפילין דשל יד אינה מעכבת לשל ראש וכשר באחד לחוד ג"כ, ובציצית בעינן בלבן ד' חוטיין ולא סגי בב' חוטיין, ואם הוה ס"ל כשיטת הר"ם דהוה מצוה אחת, אע"ג דאינו מעכב זה לזה, א"כ לא קשה מתפילין, דבתפילין כיון דשתי מצות הן משו"ה באחד לבד ג"כ מניח, משא"כ הכא דמצוה אחת הן משו"ה לא סגי בב' חוטיין לחוד אע"ג דאין מעכב ללבן עכ"ל. מיהו לכאורה גם לפ"ז דברי תוס' צ"ע, כי אם אזלי תוס' שב' מצות הן א"כ למה הוצרכו בכלל להוכיח מתפילין, הלא פשיטא שלפ"ז א"א לחייב להטיל ד' לבנים, כי אין אפשר לצאת ידי מצות תכלת על ידי חוטי לבן, וא"כ יוצא שממ"נ

דברי תוס' קשים, כי אם ס"ל שהם ב' מצות למה הוצרכו להוכיח שאינו צריך להביא לבן תחת התכלת, הלא הדבר הוא פשוט, ואם ס"ל שהם מצוה אחת, אין ראוי מתפילין לדבר זה וכמו שהקשה הגרי"ז. מיהו כבר ציינו שיש דעה בתוס' בע"ב שסוברת שאע"פ שהן ב' מצות, שפיר צריכים ד' חוטיין של לבן, וא"כ שפיר הוצרכו תוס' כאן להביא ראוי מתפילין כדי לאפוקי מדעה זו.

והנה הרמב"ם בפ"א מהל' ציצית ה"ה כתב וז"ל, אע"פ שאין אחד מהן מעכב את חברו, אינן שתי מצות אלא מ"ע אחת וכו' עכ"ל. והקשה הקר"א באמצע ד"ה אינה וכו' דמאי נפ"מ בזה כיון שפסק כרבנן שאינם מעכבין זה את זה. ולכאורה אפשר לומר דס"ל להרמב"ם שמכיון דמצוה אחת הן, כשאין לו תכלת הרי הוא צריך להטיל ד' של לבן, משא"כ אם היו ב' מצות לא הי' שייך לומר שיטיל ד' של לבן. ובאמת כן סיים הרמב"ם שם שמנין ד' חוטיין מעכב ושתמיד צריכים ד' חוטיין כי ארבעתן מצוה אחת.

דף ל"ח ע"א

(ב) ביאור המשנה לפי רבי ולפי רבנן.

הנה בגמרא כאן רצו לומר שמאי דתנן שהתכלת אינה מעכבת את הלבן, והלבן אינו מעכב את התכלת, הרי זה דלא כרבי שסובר שהן מעכבין זה את זה, ודחינן שרבי יכול לפרש שהכוונה בלבן אינו

כי איגרודם כיון דמשיירי כשרות אתא כשר עכ"ל, פי' שהרמב"ם אינו לומד כרש"י ש"התינח לבן דאינו מעכב את התכלת" קאי על רבי ולענין לקדם, אלא הרי זה קאי על רבנן דהתינח לבן דאינו מעכב את התכלת, כלומר שהקיום של לבן אינו מחייב שתהי' גם תכלת אלא סגי בלבן לבדו, אבל תכלת דאינה מעכבת את הלבן מאי היא, דאי אפשר לפרש שהתכלת אינה מחייבת שיהי' חוט של לבן, דזה אינו, כי בודאי שפיר צריכים לבן וכמו שביאר הכ"מ.

ג) לא נצרכא אלא לקדם.

פירש"י שלכתחילה צריך להטיל את החוטים של תכלת לתוך הכנף לפני החוטים של לבן. והקשה השט"מ וז"ל, ולא נהירא, דמאי שיך לומר הקדמה בדבר שאינו ניכר, שהרי אחר שנתחבו שניהם, אין ניכר מי הקדים להתחייבות עכ"ל. ופירש השט"מ דמייירי בהכריכות, דהיינו שלכתחילה צריך להקדים חוליא של לבן לחוליא של תכלת. והנה חזינן שהשט"מ בקושייתו נקט שכוונת הדרשה היא לדבר שניכר בתוך הציצית, מיהו צ"ע למה אי אפשר לפרש שהוא דין של סדר, דהיינו שהסדר של העשי' הוא שיטיל של לבן תחילה, דכעין זה מצינו בעוד דינים של קדימה, כגון לבישת טלית לפני תפילין, וכן קדימת קרבן מסוים לחבירו, דיש דין של קדימה אע"פ שלאחר שעשה את שניהם אין היכר איזה עשה קודם.

וצ"ל דס"ל להשט"מ ששאני התם שהקדימה היא בנוגע לשתי מצות, איזו

מעכב את התכלת היא לקדם, דהיינו שאם הקדים להטיל את התכלת לתוך הכנף לפני שהטיל את הלבן אין זה מעכב, ופרכינן דאיך נפרש את מאי דתנן שהתכלת אינה מעכבת את הלבן, ומתצינן אלא אמר רבא לא נצרכא אלא לגרדומין דאי איגרודם תכלת וקאי על לבן ואי איגרודם לבן וקאי על תכלת לית לן בה, מיהו עיין ברמב"ם בפ"א מהל' ציצית ה"ד שכתב וז"ל, והתכלת אינו מעכב את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת כיצד, הרי שאין לו תכלת עושה לבן לבדו (כרבנן ודלא כרבי), וכן אם עשה לבן ותכלת ונפסק הלבן ונתמעט עד הכנף ונשאר התכלת לבדו כשר עכ"ל. הרי שצייר את מה שהלבן אינו מעכב את התכלת רק בציוור של גרדומין, ולא כתב גם שאם אין לו לבן עושה תכלת לבדה, כמו שאם אין לו תכלת עושה לבן לבדו.

וכתב הכ"מ דהיינו משום דאזיל לשיטתו דס"ל להלן שם בה"ט שרק חוט אחד מהשמונה הוא תכלת, ודלא כהראב"ד שם שסובר ב' חוטיין, וכן דלא כתוס' שכתבו ד' מהשמונה וז"ל הכ"מ, ומשמע לי שרבינו אינו מפרש כפירש"י, אלא הכי מפרש לה, תינח לבן דאינו מעכב את התכלת שאם עשה חוטי לבן אע"פ שלא כרך עלי' תכלת יצא, אלא תכלת דאינו מעכב את הלבן מאי היא, דמשמע שאם לא הטיל אלא חוט תכלת בלבד יצא, ואי אפשר לומר כן, דהא קרא כתיב ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת, משמע דאין מקום לפתיל תכלת אלא א"כ יהי' ציצית דהיינו לבן, ואסיקנא לא נצרכא אלא לגרדומין, דכיון דמעיקרא היו לבן ותכלת

לקיים תחילה, אבל בנוגע ליצירת החפץ שבו מקיים את המצוה ס"ל להשט"מ שלא שייך קדימה אם אין הדבר ניכר.

מיהו גם על זה יש להקשות, דעי' ברש"י בריש פר' תרומה שכתב שיש פסוק מיותר כדי ללמד שצריכים לשים את הלוחות לתוך הארון לפני שימת הכפורת. וקשה דהא בהכרח צריכים במציאות לעשות כן, כי איך אפשר לשים את הלוחות לתוך הארון אחרי שהוא כבר מכוסה עם הכפורת. וביארתי בספרי על חומש שם שאתי לאפוקי שלא ישימו את הלוחות לתוך הארון הפנימי של זהב שהוא בתוך הארון של עץ ואז לכסות את הארון עם הכפורת, ואז לשים את שני הארונות עם הכפורת שעליו לתוך הארון החיצוני של זהב, דבכה"ג נעשה קיום של ארון, וכן של לוחות בתוך הארון, וכן של הכפורת, הכל בבת אחת (כי לפני ששמו את הכל לתוך החיצוני של זהב אין כאן שום קיום), ואילו אנחנו צריכים לוחות בתוך הארון לפני שהוא מכוסה עם הכפורת, הרי שיש קפידא של סדר בנוגע לעשיית חפץ אע"פ שאח"כ אין הדבר ניכר.

ועי' בקר"א בע"ב בד"ה גמרא מידי וכו' שהקשה על רש"י בדרך אחרת מהשט"מ, דהיינו שההטלה אינה כלום אלא הקשירה היא העיקר, וא"כ לא שייך לומר שנאמרו דינים איך לעשות את ההטלה. מיהו צ"ע על קושייתו דהא חזינן שגם על ההטלה נאמר דין של תעשה ולא מן העשוי, דהיינו שההטלה צריכה להיות ע"י מעשה, וא"כ חזינן ששפיר נאמרו דינים על ההטלה. ברם י"ל שהטעם למה נאמר בזה הפסול

של תעשה ולא מן העשוי הרי זה משום שההטלה נחשבת תחילת הקשירה, וכחלק מגוף הקשירה, ומש"ה מצד היותה תחילת הקשירה צריכים שתהי' ע"י מעשה כמו עיקר הקשירה ולא מן העשוי, וא"כ אכתי א"א לקבוע על ההטלה דין של קדימת הטלת לבן לתכלת, כי דבר זה אינו שייך בגוף הקשירה שהרי כשהוא קושר הרי הוא קושר את כולם יחד בבת אחת, וא"כ מסתבר שגם בההטלה לא שייך להקפיד על קדימה בגלל שהיא תחילת הקשירה, ומצד עצמה הרי לא שייך בה שום דינים כלל.

והנה החזו"א כתב שמה שצריכים שהנקב שהחוטין תלויין בו יהי' מרוחק משפת הכנף, דהיינו שיהיו במקום פנימי יותר, הרי זה אמור רק על שעת התלי', וסגי בזה אפילו אם נקרע הבגד קודם הקשירה והם תלויים עכשיו על השפה, והנה אם נאמר שיש דין מסוים של הטלה שקובעת שם לעצמה ושנאמרו בה דינים (וכגון קדימת לבן) א"כ פשיטא שיש לומר כדבריו, דהיינו שהדין של ריחוק הוא מדיני התלי', אבל אפילו אם כל חשיבותה של התלי' היא רק מצד היותה תחילת הקשירה ג"כ י"ל כדבריו, כי י"ל שיסוד ההלכה הנ"ל הוא שצריכים שיהיו מרוחקין בשעת הקשירה ונאמר שסגי גם בתחילת הקשירה (ואין זה דומה לדברינו לעיל בסמוך בנוגע לקדימה, כי שאני התם שמצד המציאות לא שייך קדימה בעיקר הקשירה).

והנה הקר"א הקשה למה לא הביא הרמב"ם את הדין של קדימת לבן. מיהו י"ל שהרמב"ם מפרש כהשט"מ דקאי על

הכריכות ואת הדין הזה שפיר הביא בפ"א מהל' ציצית ה"ז (אלא שהשט"מ מפרש שיקדים חוליא שלימה מסובב עם חוט של לבן לחוליא שמסובב עם חוט של תכלת, ואילו הרמב"ם מפרש דאירי בתוך החוליא הראשונה עצמה דהיינו שיכרוך קודם כריכה של לבן ואח"כ כריכה של תכלת).

ד) בענין היכא שהוסיף חוטיין.

הנה תוס' בד"ה התכלת כתבו וז"ל, מיהו בסוף אלו הן הנחנקין משמע דאם הוסיף חוטיין בכרך אחד פסול, גבי זקן ממרא דאמר רבי אלעזר אינו חייב אלא על דבר שעיקרו מדברי תורה, ופירושו מדברי סופרים, ויש בו כדי להוסיף, ואם הוסיף גורע, ואנו אין לנו אלא תפליין, ופריך והא איכא ציצית, ומשני אי קשר עליון לאו דאורייתא האי לחודי' קאי והאי לחודי' קאי, ואי קשר עליון דאורייתא גרוע ועומד הוא, והא דלא מוקי לה התם בהטיל למוטלת משום דדילמא לא מיפסלא בכך אע"ג דעובר בכל תוסיף עכ"ל. הרי דס"ל לתוס' שמה שעוברים בכל תוסיף אין זה פוסל את הציצית. ולפ"ז צ"ל דהא דמיפסל אם הוסיף חוטיין וכמו שמבואר בסנהדרין שם הרי זה משום חציצה בתוך הקשר, וכ"כ הראב"ד בפ"א מהל' ציצית הט"ו באמצע דבריו וז"ל, והא דמסיק בסנהדרין בענין זקן ממרא דאי איכא ארבעה חוטיין ואייתי הוא חמישי, אי קשר עליון דאורייתא גרוע ועומד הוא, אלמא משום תוספת מיפסלא מצוה, התם משום חציצה, דהיינו החוט היתר שחוצץ בין הראשין

העיקרים והקשר וכו' עכ"ל. והרמב"ם שם סובר שבל תוסיף שפיר גורם פסול. ועי' בזה בחי' הגר"ח על הש"ס בענין ציצית.

ה) גרדומין.

השלש שיטות שהביאו תוס' במנחות דף ל"ח ע"ב.

הנה בענין גרדומין הביאו תוס' שלש שיטות:

א', שיטת ר"ת היא שיש רק דין אחד של גרדומין, בין לפי רבי ובין לפי רבנן, והיינו שבתחילה צריכים ד' חוטים שהם שמונה ראשים, ושכסוף צריכים שב' חוטים (עם ד' ראשים) ישארו שלמים, ומהב' חוטים האחרים מספיק עם נשאר כדי עניבה. והב"י בסי' י"ב נוקט שבאותם שני חוטים האחרים אם יש בראש אחד של החוט כדי עניבה הרי זה מועיל להראש השני, ושלכן לפי ר"ת אם נתמעטו שני ראשים מספיק אם בראש אחד נשאר כדי עניבה, אפילו אם בהראש השני אין כדי עניבה, כי ממ"נ, אם שני הראשים הם משני חוטים נפרדים א"כ הראשים השניים של שניהם נשארו שלימים, ואם הם שני ראשים של חוט אחד א"כ נשאר באחד מהראשים כדי עניבה.

והנה רבא הזכיר איגרדם תכלת וקאי לבן, ואיגרדם לבן וקאי תכלת, ומשמע שצריכים או שנים של תכלת שלמים או שנים של לבן שלמים, אבל אם נשאר אחד של תכלת ואחד של לבן הרי זה פסול, וזהו כגירסת השט"מ באות כ"ב בתחילת דברי תוס', שהרי השט"מ גורס בדבריהם בזה"ל, משמע דמ"מ בעינן שישארו או התכלת או הלבן שלמים עכ"ל, אבל

הגירסא שלפנינו בתוס' הוא "משמע דאי אגרדום כולהו מיפסלי", ומשמע שאם לא נפסקו כולם, אפילו אם נשאר רק אחד של תכלת ואחד של לבן הרי זה כשר, ושלאו דוקא נקט רבא איגרדום תכלת וקאי לבן איגרדום לבן וקאי תכלת.

ב', שיטת ה"ש לדקדק" בתוס' היא כר"ת שבתחילה צריכים ד' חוטין שהם שמונה ראשים, אבל שגרדומין מועילים רק לפי רבי, אבל לפי רבנן הרי הן ב' מצות ולכן לא יעזרו השלמים לאלו שנפסקו, אפילו אם נשארו באלו שנפסקו כדי עניבה, והנה מדבריהם יוצא שאע"פ ששתי מצות הם אבל בכל זאת כשאין תכלת צריכים ד' חוטים, דהיינו שמונה ראשים, ושנים מהם משמשים למצות לבן ושנים הם במקום מצות תכלת, וממילא אם נפסק אפילו רק ראש אחד, המצוה השני' אינה מועילה לה.

ושוב דחו תוס' דרך זה וכתבו דשפיר מהני, כי ממ"נ, אם בעינן ד' חוטי לבן, נקטינן שהם מצוה אחת כמו לפי רבי, וממילא מהני גרדומין כמו לפי רבי, ודלא כהיש לדקדק שהם ב' מצות, ואם סגי בב' חוטי לבן א"כ בודאי צריך להיות כשר אם נתן ארבעה ונפסקו שנים, כי "כ"ש דלא מעכבי וכמאן דליתנהו הוא" (מיהו צ"ע למה אינם בגדר חציצה בתוך הקשר, וכמו שכתבנו לעיל באות ד'). ומדבריהם משמע שגם אם לפי רבנן סגי בב' של לבן, אבל אכתי אזלי שמצוה אחת הן.

ג', שיטת הי"מ שיש שני דינים של גרדומין, דכשנפסק חוט אחד, ואפילו שני הראשים, של תכלת או של לבן, ולא נשאר

אפילו כדי עניבה, אלא נשאר רק כל שהוא, הרי זה מועיל לפי רבי, ואולי מותר ללבוש את הציצית אפילו לכתחילה, דלא רק שמיקרי שיש להבגד ציצית ומותר לצאת בו בשבת, אלא מיקרי שקיים מצות ציצית במילואה, כי מין אחד מועיל לחבירו כיון שהם מצוה אחת והיו כאן בתחילה ואיגרדום, אבל לפי רבנן אפילו אם נפסק חוט אחד הרי זה פסול, והוכיח הב"י בסי' י"ב מלשונם של הרא"ש והטור בהביאם שיטה זו שפסול רק אם נפסקו שני ראשיו של החוט אבל אם נשאר בראש אחד כדי עניבה סגי בהכי ומועיל גם להראש השני, ונסתפק שם אם אין בכל אחד לבדו כדי עניבה אבל בין שניהם שפיר יש, האם סגי בהכי או לא. וכשנשאר כדי עניבה הרי זה מועיל לפי רבנן אפילו אם נפסקו כולם אם נשאר בהם כדי עניבה. והנה לפי רבנן אם הם שתי מצות והטיל גם תכלת וגם לבן א"כ אם איגרדום תכלת ולא נשאר אפילו כדי עניבה, וקאי לבן, יש כאן בגד מצויצת ומותר לצאת בו בשבת, אבל אולי אסור ללבוש את הבגד כי חסרה מצות תכלת, אבל אם הם מצוה אחת א"כ יוצא כמו לפי רבי, דהיינו שכשר לגמרי בדיעבד, ומה שכתבו היש מפרשים שלפי רבנן אפילו אם נפסק חוט אחד לגמרי הרי זה פסול הרי זה איירי כשאין תכלת אלא רק לבן.

והנה אם היש מפרשים אזלי שלפי רבנן כשאין תכלת מטילים שנים של לבן, א"כ דבריהם מובנים, שאי אפשר לומר שאם נפסקו לגמרי ונשאר כל שהוא שכשר, אבל אם הם סוברים שמטילין ארבעה, אשר לפ"ז יוצא שהן מצוה אחת, למה לא יועיל

אם נפסקו שנים לגמרי כמו כשיש שנים של תכלת ושנים של לבן, וכמו לפי רבי, וכבר נתקשה בזה הקרן אורה כאן. וצ"ל שכשאינן תכלת, אז כל הארבעה של לבן הרי הם בגדר חלק אחד, ומש"ה אם נפסק חוט אחד לגמרי, לא נשאר אותו החלק האחד שלם, משא"כ כשיש שנים של תכלת ושנים של לבן אז יש שני חלקים וחלק אחד נשאר שלם.

ו) שיטת הרמב"ם בגרדומין.

הנה זה לשון הרמב"ם בפ"א מהל' ציצית ה"ד, וכן אם עשה לבן ותכלת ונפסק הלבן ונתמעט עד הכנף ונשאר התכלת לבדו כשר עכ"ל. ובהי"ח שם כתב וז"ל, וכן אם נתמעטו חוטי הציצית אפילו לא נשתייר מהם אלא כדי עניבה כשר, ואם נפסק החוט מעיקרו אפילו חוט אחד פסולה עכ"ל. וכתב הכ"מ ג' דרכים בביאור דבריו.

א', דס"ל שהיכא שנפסק מין אחד מעיקרו ונשאר המין השני שלם הרי זה כשר, אבל אם הדר נפסק חוט אחד מעיקרו מהמין השני הרי זה פסול, וה"ה אם עשה כולם ממין אחד ונפסק חוט אחד מעיקרו הרי זה פסול, אבל אם נשאר כדי עניבה אפילו אם נפסקו כולם ונשאר כדי עניבה הרי זה כשר. וזהו כהי"מ שהביאו תוס'.

ב', דס"ל להרמב"ם שלעולם בעינן שמין אחד יהי' שלם, ואם מהמין השני נשתייר כדי עניבה הרי זה עדיין כשר, אבל אם נפסק אפילו חוט אחד מעיקרו הרי זה פסול, וזהו כדרכו של ר"ת.

ג', כמו הדרך הראשון אלא שכוונת הרמב"ם היא לומר שהא דמהני אם נשאר מין אחד שלם הרי זה רק אם מהמין שנפסק נשאר מיהא מכל חוט כל שהוא (ולכאורה הכוונה בזה היא שנפסק מיד לאחר הקשר הראשון), אבל אם נפסק אפילו חוט אחד לגמרי הרי זה פסול (והכוונה בזה היא שנפסק אצל הכנף ואינו מחובר להכנף אלא שהוא תפוס שם ע"י הקשר).

ז) עוד בענין גרדומין, ובענין מהות החוטין.

הנה יש להביא כמה ראיות שהשמונה ראשים נחשבים בגדר ארבעה חוטין ולא שמונה.

א', ממה שכתב הטור שלפי הי"מ בתוס' פסלינן רק אם נפסקו שני ראשים לגמרי אבל לא אם נפסק רק ראש אחד, דזהו אמת רק אם חשיבי שני הראשים בגדר חוט אחד.

ב', ספיקת הב"י דאולי מצרפין שני הראשין מתוך השמונה לכדי עניבה, דזה שייך רק אם חשיבי שניהם חוט אחד.

ג', ממש"כ הב"י לפי ר"ת שאם נפסקו שני ראשים מתוך השמונה ולא נשתייר כדי עניבה אבל ידוע שהם משני חוטים נפרדים הרי החצי השני מועיל בשביל להכשירם.

ח) בענין גרדומין ותעשה ולא מן העשוי.

הנה בגמ' אמרינן אמר רבא ש"מ צריך לקשור על כל חוליא וחוליא, דאי ס"ד לא צריך הא דאמרי בני רבי חייא גרדומי

תכלת כשרין וגרדומי אזור כשרין כיון דאישתרי לי' עילאי אישתרי לי' כולה, וכתבו תוס' בד"ה כיון שאישתרי וז"ל, ואין כאן גדיל, ואפילו למ"ד או גדיל או פתיל מוכח שפיר, דאפילו פתיל ליכא דהא סופו ליפול, ולא מוכח מידי אלא דבעי קשרא אחרינא, אבל מהא לא מוכח דצריך לקשור על כל חוליא עכ"ל. ומדבריהם מבואר שלמ"ד או פתיל או גדיל הי' סגי בזה שנשאר פתיל, אם באמת הי' נשאר, וכן כתבו שלפי המסקנא מוכח רק שצריכים עוד קשר הסמוך לכנף כדי שישאר פתיל. ולכאורה צ"ע דפתיל זה הוא בגדר תעשה ולא מן העשוי. מיהו לכאורה י"ל כי בתחילה לאחר שקשר את הקשר הראשון לפני שעשה גדיל הרי הי' כבר אז בגדר פתיל, והי' כשר, כי אזלינן שאו פתיל או גדיל, ולכן לא איכפת לן במה שחזר להיות פתיל בלי מעשה. ברם יש לפקפק בזה כי כיון שעשה ממנו גדיל הרי נתבטל מה שהי' בתחילה פתיל, ועוד דכיון שלא הי' בדעתו

אז להשאירו פתיל, אולי בכלל לא נקבע אז שם של פתיל.

ועי' בבה"ל בסי' י"ב ד"ה יש וכו' שכתב וז"ל, והפמ"ג במ"ז בסי' י"א סק"ג כתב ודע שאם נפסקו כל החוטין עד הגדיל דפסול כמבואר בסי' י"ב ס"א, אם הוא בדרך ואין לו ציצית אחרים יתיר הגדיל שהוא ד' גודלין ויותר ויעשה קצת גדיל וקצת ענף, ולהמחבר בסי' י"א ס"ד יוצא לכתחילה ויברך, ואף לדין דסבירא לן י"ב גודלין מ"מ ילבש, ולברך יש ספק, ומהתורה די בכל שהוא ואינו עובר על מצות ציצית, ומיהו צריך להתיר כל הגדיל

(ושוב לעשות גדיל קטן עם פתיל קטן) דאל"כ הוי תעשה ולא מן העשוי לדעת רש"י, והגרע"א בחי' בסי' י"א, שניהם לדבר אחד הסכימו, דגם זה בכלל תעשה ולא מן העשוי, ודלא כבעל הלק"ט בבה"ט שמיקל בזה דא"צ להתיר כל הגדיל אף לדעת רש"י עכ"ל, אך אח"כ מצאתי להפמ"ג בעצמו בסוף סי' י"ג במ"ז שכתב דזה לא הוי בכלל תעשה ולא מן העשוי, ופלא שהוא סותר את עצמו עכ"ל הבה"ל. ולכאורה הסיבה לומר דלא חשיב מן העשוי הרי זה כי בתחילה כשעשה את הגדיל הרי באמצע עשייתו הי' מצב של קצת גדיל וקצת פתיל, ולא אמרינן שבכל זאת אח"כ נתבטל וגם לא הי' דעתו שיהי' בגדר פתיל.

עוד יש לעיין, דהנה מדברי תוס' מבואר שלפי המ"ד שסובר שבעינן גם פתיל וגם גדיל לק"מ אלא אתי שפיר דברי רבא, כי לאחר שנפסק יש כאן רק פתיל, מיהו לכאורה גם עליו יש להקשות דנהי שבתחילה בעינן גם פתיל וגם גדיל אבל בסוף תיסגי בפתיל לחוד מדין גרדומין. וי"ל בפשיטות דס"ל לתוס' שאין דין גרדומין כזה שפתיל לבדו יחשב גרדומין כשצריכים גם גדיל, וה"ה שאם נפסק כל הפתיל ונשאר רק גדיל ס"ל לתוס' שאין זה מועיל כי לא יתכן שגדיל לבדו יחשב גרדומין כשצריכים גם פתיל, ועוד י"ל שגרדומין הוא באופן שנשאר חלק מהציצית השלמים שהיו כאן קודם, אבל הכא שהפך את הגדיל לפתיל הרי זה נחשב שעשה ציצית חדש שכולו פתיל והרי צריכים גם גדיל, אבל עכ"פ לפי הנ"ל גם בלא"ה לק"מ, כי אפילו אם עצם העובדא

שיש כאן ציצית חדש לא ה' מפריע, אלא הציצית החדש הזה ה' יכול לשמש כדרגומין, אבל לפי המ"ד שסובר שבעינין גם פתיל וגם גדיל, יש כאן חסרון של תעשה ולא מן העשוי על הפתיל הזה שבא ע"י שנפסק, כי בתחילה לפני שעשה גדיל לא ה' בו שום הכשר (אשר אז ה' שייך לומר שהוא חוזר להכשירו) לפי המ"ד שסובר שצריכים גם גדיל, ונהי שבאמצע עשיית הגדיל היו כאן גם גדיל וגם פתיל, אבל החלק שסמוך להכנף ה' כשר בתור גדיל, וא"כ מה שאח"כ נתהפך להיות פתיל הרי זה תעשה ולא מן העשוי.

והנה בדף ל"ט ע"ב אמרינן רבה בר בר חנה סבר כתיב גדיל וכתיב פתיל, או פתיל או גדיל, ורב סבר לעולם פתיל בעינן. וצ"ע דנהי שרב סובר שבעינין פתיל, אבל היכא שעשאו כולו גדיל למה אינו כשר מדין גרדומין, כי באמצע עשיית הגדיל הרי ה' כאן חלק של פתיל, ואז ה' כשר, וא"כ נהי שהדר עשאו גדיל אבל יתכשר מדין גרדומין.

מיהו גם כאן י"ל כמו שכתבנו לעיל שאין דין גרדומין כזה שגדיל לבדו יחשב גרדומיכ כשצריכים גם פתיל, ועוד דנהי שבאמצע עשיית הגדיל ה' כאן פתיל, אבל הרי שוב ביטל דבר זה, וגם בשעתו לא ה' בדעתו להשאירו כך, ולכן אין זה נחשב שנתכשר באותו רגע ושהי' נחשב בגדר ציצית שיש בו גם פתיל.

והנה עי' בבה"ל בסי' ח' בד"ה צריך להפריד שכתב וז"ל, ועי' בכיפור הגר"א שמשגיג על זה, ודעתו דגם היום צריך מן הדין להפריד כל חוט זה מזה, ואח"כ

מצאתי בע"ת שכתב ג"כ כהגר"א, וא"כ לדבריהם אפשר דאם חוטי הציצית מסובכין אחד בחבירו אין לברך עליהם, או דאפשר דלא גרע מגרדומי ציצית וצ"ע, ועכ"פ לכתחילה בודאי החיוב להפרידן אם הם מסובכין קודם שיברך עליהם עכ"ל.

והנה לכאורה י"ל שהצד של המ"ב לומר שאין זה בגדר גרדומין הרי זה משום הסברא שכתבנו לעיל שא"א שגדיל לבדו יחשב גרדומין כשצריכים גם פתיל, ועוד שגרדומין הוא באופן שנשאר מהציצית השלמים שהיו כאן קודם, אבל בהציוור של המ"ב שהפך את הפתיל לגדיל הרי זה נחשב שעשה ציצית חדש שכולו גדיל. וגם כתבנו שלפ"ז למה אין בזה משום תעשה ולא מן העשוי.

ט) איבעיא להו כדי לענבן כולהו בהדדי או דילמא כל חד וחד לחודי'.

הנה בגמ' איבעיא לן בנוגע למה שבגרדומין צריכים שישאר מספיק כדי לענבן, אם צריכים שישאר כדי לענבן כולהו בהדדי או דילמא כל חד וחד לחודי', ופירש"י שהצד של כולהו בהדדי הוא צד החומרא, כי כדי לענבם כולם יחד צריכים יותר אורך. והטור פסק לחומרא כהצד של כולהו בהדדי.

ועי' בב"י בסי' י"ב בד"ה ומה שכתב רבינו וכו' שכתב שהכוונה בהצד של כולהו בהדדי היא רק להראשים המגורדמים, וכתב שכן נראה מדברי המרדכי, ודלא כהדעה שהביא הב"י שם שהכוונה היא כדי לענוב את כל השמונה

ראשים יחד, דהיינו גם אלו שאינם מגורדמים.

ובנוגע להצד של כל חד וחד לחודי' כתב הב"י שם שלכאורה הכוונה היא שיוכל לענוב אותו חוט על עצמו, אבל בשם הסמ"ג הביא שהכוונה היא שיוכל לענוב על חוט אחר, והביא שהמדרכי מסופק איזה מן הפירושים הנ"ל הוא עיקר, אבל המג"א שם הבין שכוונת המדרכי אינה שיוכל לענוב על חוט אחד אחר, אלא כוונתו היא שיוכל לענוב את החוט הנפסק על כל אחד מהחוטין המגורדמים בפני עצמו, וזהו שיעור אורך שהוא יותר גדול משיעור שהוא כדי לענוב את כל החוטין המגורדמין ביחד. ולפ"ז הצד של כל חד לחודי' הוא צד החומרא.

והנה הרמב"ם לא הכריע להדיא בדבריו בין הצדדים שבגמ', וכתב הב"י דהיינו משום דס"ל שמה שצריכים כדי עניבה הרי זה רק מדרבנן כי מן התורה סגי אם נשתייר כל שהוא, וא"כ מאחר שזה רק מדרבנן כוונתו היא לפסוק לקולא דסגי בכל חד וחד לחודי'. מיהו גם לפ"ז אכתי צ"ע דהי' לו לפרש דסגי בכדי לענוב כל חד לחודי'. וצ"ל ש"כדי עניבה" שכתב הרמב"ם משמעותו הוא כל חוט לחודי', ורק בלשון הגמ' של "כדי לענובן" יש להסתפק שאולי הכוונה היא לענובם כולם יחד. מיהו הכ"מ כשהעיר על הרמב"ם (ועל הרי"ף) כתב שהשמיט דין זה, ומבואר דס"ל שאין משמעות מלשון הרמב"ם.

(והנה בנוגע למה שכתב הכ"מ שהרמב"ם סובר שמהתורה סגי בנשתייר כל שהוא, ורק מדרבנן בעינן כדי עניבה,

ושלכן אזלינן לקולא, לכאורה אין זה כר"ת, שהרי ר"ת סובר שאם נפסקו ג' ראשים אזלינן לחומרא וחוששין שמא הם משלשה חוטין, ואיירי בנשתייר כל שהוא כי אם איירי באופן שלא נשאר כלום כי נפסק חיבורם להכנף במקום הנקב א"כ עי"ז נפסקו ששה ראשים (ולא רק שלשה). מיהו אולי ס"ל שצריכים שישאר מהפתיל, וכוונתו היא להיכא שנפסקו שלשה ראשים במקום תחילת הפתיל ושלא נשתייר אפילו כל שהוא פתיל, ולכן הרי זה ספק מהתורה.)

ובדוחק גם יש לפרש את דעת הרמב"ם בדרך אחרת, והיינו שהרמב"ם מפרש כהבנת המג"א בדעת המדרכי, והיינו שהצד של כל חד וחד לחודי' הוא שצריכים שישאר מספיק כדי שיוכל לענוב את החוט שנפסק על כל אחד ואחד מהחוטים המגורדמין, ולכן מזה שסתם הרמב"ם וכתב כדי עניבה משמע דסגי בעניבה אחת, והיינו כהצד שכולהו בהדדי (אבל בגמ' איתא כדי לענובן דזה יכול להתפרש כהצד שכתב המדרכי).

דף ל"ט ע"א

(י) נוי תכלת שליש גדיל שני שליש ענף.

הנה בגמ' אמרינן שנוי תכלת הוא שליש גדיל ושני שליש ענף דהיינו פתיל. והרמ"א בסי' י"א סעיף י"ד כתב וז"ל, ואם האריך הציצית יראה ששלישיתו יהי' גדיל וב' חלקים ענף עכ"ל, ולפ"ז אם האריך את

הגדיל יצטרך להאריך כנגדו את הפתיל כדי שהגדיל לא יהי יותר משליש.

והמהרש"ל בביאורו על הסמ"ג כתב שאין קפידא אם האריך את הפתיל, אלא יכול לעשות את הפתיל יותר ארוך משני שלישי מהגדיל. הרי שלפי המהרש"ל הדין האמור בזה הוא שהפתיל יהי לכה"פ שני שלישי כנגד הגדיל, אבל ה"ה שהוא יכול להיות יותר, ולא בעינן שהגדיל יהי שלישי, אלא יכול להיות פחות. ואולי גם המהרש"ל מודה שהגדיל לא יהי יותר משליש ושם עשה גדיל ארוך יותר מן השיעור יצטרך להאריך גם את הפתיל כדי שהגדיל לא יהי יותר משליש.

יא) עוד בענין נוי תכלת שליש גדיל שני שלישי ענף.

פירש"י וז"ל, עיקר מצות ציצית שליש גדיל ושני שלישי ענף עכ"ל. ונראה מדבריו שדין זה אינו רק משום הדין הכללי הלמד מזה א-לי ואנוהו, אלא הרי זה דין פרטי בציצית מהלכה למשה מסיני דנאמר שיעור לכתחילה של שלישי גדיל ושני שלישי פתיל, ומיקרי נוי משום שזהו הטעם של ההלכה למשה מסיני.

ועי' בחידושי הגרי"ז כאן שכתוב וז"ל, ונוי תכלת שליש גדיל ושני שלישי ענף, והנה רש"י כתב דזה עיקר מצות ציצית, אבל ברמב"ם בפ"א ה"ח לא משמע כן, וכתב דקאי על התכלת ממש, ולפ"ז קמ"ל הגמ' דין במצות תכלת, אבל לא דין במצות ציצית, ולפ"ז בלבן אין הדין הזה של שלישי גדיל וסגי בחוליא אחת עכ"ל.

פי' שהרמב"ם שם כתב וז"ל, ונוי התכלת שיהיו כל החוליות בשליש החוטין המשולשלין, ושני שלישיהן ענף עכ"ל. והנה גם בגמ' איתא הלשון הזה של "נוי תכלת", אבל רש"י מפרש שכל הציציות, כולל הלבן, נקראות בלשון חז"ל בשם תכלת. ואולי זוהי גם כוונת הרמב"ם, אלא שלא משמע לו להגרי"ז כן, ומסתמא הרי זה כי ס"ל שהרמב"ם הי' לו לפרש ולברר דבריו ולכתוב נוי ציצית. ברם נראה שבאמת לאו דוקא כתב הרמב"ם בה"ח נוי תכלת, כי להלן בה"ט כתב וז"ל, ויש מי שאינו מקפיד בדבר זה (שליש ושני שלישי) בלבן עכ"ל, הרי שרק בה"ט נחת לדבר זה, ואילו לפי הגרי"ז הרי זהו גם פירוש דבריו בה"ח. וגם מבואר בה"ט שאין זה בהכרח דעתו שלו, שהרי כתב רק שיש מי שאינו מדקדק בדבר זה בחוטי הלבן.

ועכ"פ הגרי"ז שם תלה בזה עוד מחלוקת בין רש"י להרמב"ם, דהנה להלן בדף מ"א ע"ב אמרינן שהציצית צריכים להיות ארוכים ד' גודלים, ורש"י פי' דקאי על הפתיל, אשר לפ"ז הגדיל צריך להיות שנים, ובסך הכל הרי הציצית צריכים להיות ארוכים שש (ור"ת פי' שהגדיל ארבע והפתיל שמונה), אבל הרמב"ם מפרש דקאי על כל הציצית, דהיינו הגדיל והפתיל ביחד, ופי' הגרי"ז דכיון שלפי רש"י נאמר על כל הציצית דין של שלישי גדיל ושני שלישי פתיל, לכן שפיר שייך לומר שנאמר דין של ארבע גודלים על הפתיל לחוד, אבל לפי הרמב"ם מכיון שלא נאמר דין זה על כל הציצית, א"כ חזינן שלא נאמר דין של שיעור על הפתיל

או הגדיל לחוד ולכן הוא מפרש שהשיעור של ד' גודלין קאי על כל הציצית. וזה"ל שם, ובוזה נחא דלקמן דף מ"א ע"ב אמרינן דשיעורן של ציצית ד' גודלין, וכתב הר"ם בה"ו דזהו שיעור של כל הציצית. אולם בתוס' פירשו דקאי אגדיל דהוי ד', וא"כ בעינן כל אורך הציצית י"ב גודלין, או דקאי על הפתיל דהוי ד' והגדיל הוי ב' עיי"ש, ולפ"ז מבואר דכיון דהם פירשו דעיקר מצות ציצית הוא שיהי' שלישי גדיל ושני שלישי פתיל, וא"כ שפיר איכא לפרש דהא דאמרינן שיעור הציצית ד' דקאי על חד מינייהו על הגדיל או על הפתיל, אבל להר"ם דאין דין כלל בציצית שיהי' שלישי גדיל, כי אם זהו דין בהתכלת אבל בציצית לא בעינן שלישי גדיל, א"כ השיעור ד' גודלין שנאמר, על כרחך לציצית נאמר, דהיינו דזהו אורך של כל הציצית ד' גודלין עכ"ל. מיהו לא הבנתי דנהי שלפי הרמב"ם לא נאמר על כל הציצית דין של שלישי גדיל ושני שלישי פתיל, אבל למה לא יכול להיות שנאמר על הפתיל או הגדיל לחוד שיעור מסוים של אורך. וי"ל דבשלמא לפי רש"י שפיר שייך דין כזה כי מזה ממילא ידעינן אורכו של השני כיון שנאמר דין של שלישי ושני שלישי, אבל לפי הרמב"ם שלא נאמר דין כזה א"כ בזה שיאמר שיש שיעור של ארבע על אחד מהם אכתי לא ידעינן שיעורו של השני (ולא מסתבר שנאמר שיעור רק על אחד מהם), ולכן פי' הרמב"ם דקאי על כל הציצית. מיהו לא הבנתי למה אי אפשר ללמוד דשיעור ד' גודלין קאי על חלק הגדיל (בגלל החוט של תכלת) או חלק הפתיל של החוט של

תכלת.

ועוד קשה, דאיך שייך לומר שהרמב"ם הולך לשיטתו הלא כבר הערנו שהרמב"ם בה"ט הביא את ב' הדעות, דהיינו גם הדעה ששלישי גדיל ושני שלישי ענף קאי על כל החוטין וגם הדעה שקאי רק על החוט של תכלת, וא"כ לפי הדעה דקאי על כל החוטין שפיר הי' הרמב"ם יכול ללמוד שד' גודלין קאי על הגדיל או על הפתיל לחוד. ולא עור אלא שכבר כתבנו שמהרמב"ם משמע שהדעה שנוהג רק בהתכלת אינה הדעה שלו עצמו, אלא רק ש"יש מי שאינו מדקדק בדבר זה בלבן". והדברים הנ"ל המובאים בחידושי הגרי"ז הם על פי מה שהוא נוקט שדעת הרמב"ם עצמו היא ששלישי גדיל ושני שלישי פתיל קאי רק על החוט של תכלת.

והנה עי' בדברי חמודות באות מ"ז שכתב בדעת השיטה ששלישי גדיל שני שלישי ענף נאמר רק בתכלת וז"ל, וטעמא דידהו כדכתב רבינו (הרא"ש) בענין מנין החוליות (ש)אין לדקדק בהן כיון שאין תכלת, והלכך אין אנו צריכים ג"כ לדקדק בנוייהן כלל, דדוקא כשנדקדק במנין החוליות אז יש לדקדק ג"כ שיהא שלישי וכו', אבל כשאין לנו לדקדק במנין, גם בענין נוי אין לדקדק עכ"ל.

ועי' במשנה ברורה בסי' י"א באמצע סקס"ו שכתב ששלישי גדיל שני שלישי ענף הוא דין דרבנן, וצ"ע דכיון שיש בזה נוי, למה אין זה מהתורה לכל הפחות משום זה א-לי ואנוהו, וכן יש להעיר על הדברי חמודות, דלמה לא נדקדק בנוייהן לכל הפחות משום זה א-לי ואנוהו.

דף ק' ע"א

בענין קמיצה בלילה

איבוד, אז אתי שפיר שתצא לבית השריפה, והרי אם עוד לא נתקדשה המנחה אין סיבה להוציאה לבית השריפה שהרי הוא יכול למלאותה ולהשלים את השיעור. ולכאורה מוכח מהנ"ל דאיירי שאת גוף המנחה כבר קידש בכלי שרת ביום.

מיהו צ"ע דאם איירי באופן שאת גוף המנחה כבר קידש בכלי שרת ביום, איך פרכינן שיחזיר את הקומץ ויקמוץ פעם שני' הלא י"ל שהעובדא שעשה קמיצה פסולה פוסלת את כל המנחה לפי רבנן דבן בתירא לעיל בדף ו' ע"א שסוברים שאם קמץ בפסול אי אפשר לחזור ולקמוץ, ודלא כבן בתירא שסובר שיחזור ויקמוץ, וכן הקשה השפת אמת, ותי' וז"ל, וצ"ל דדוקא בפסול לילה ס"ל להגמ' דלא נפסל בעבודה זו, כעין דאמרינן לילה לאו מחוסר זמן הוא עכ"ל. מיהו לא ביאר השפת אמת למה שאני הפסול של לילה, והדמיון ללילה אינו מחוסר זמן אינו ברור. ואולי י"ל שקמיצה בלילה אינה פוסלת את המנחה כי לילה אינה פסול חיובי אלא סוף הדין הוא רק שבליילה אין זה נחשב בגדר עבודה.

ועכ"פ כהקושיא הנ"ל הקשו התוס' ישנים בד"ה ניהדרי' וכו', דהיינו שאיך נקמוץ עוד הפעם לפי רבנן דבן בתירא

א. הנה ביומא דף כ"ט ע"א הביא אבוה דרבי אבין ברייתא דתניא בה שאם קמץ את הקומץ בלילה הרי המנחה פסולה ותישרף, ופרכינן למה אי אפשר להחזיר את הקומץ לתוך המנחה ולקמוץ פעם שני' ביום, ומתריך על זה אבוה דרבי אבין שהיינו משום שכלי שרת מקדשין אפילו שלא בזמנו, ופירש"י וז"ל, הקומץ טעון מתן כלי, וכיון שקידש הקומץ בכלי לשם קומץ אינו חוזר להיות טבל כמנחה שלא נקמצה, ועל כרחי' מאחר שזה קרוי קומץ אינך הוי שירים עכ"ל. וכסוגיא זו איתא במנחות כאן.

והנה בהקושיא שנחזיר את הקומץ ויקמוץ פעם שני' ביום סברה הגמ' שכלי שרת אינם מקדשים בלילה, ויש לעיין מה סברה הגמ' בנוגע לגוף המנחה, היכי איירי, דאם איירי שגם את גוף המנחה קידש בכלי שרת בלילה, א"כ פשיטא שהקמיצה אינה כלום שהרי המנחה עוד לא נתקדשה, וצודקת הגמ' בקושייתה שיוכל באמת להחזיר את הקומץ לתוך המנחה ולקמוץ שוב ביום, ואין כאן פסול לינה בעמוד השחר כי המנחה עוד לא נתקדשה, מיהו אם כך איירי באמת, יש להעיר קצת על הקושיא, דהא משמע שאם אינו יכול להחזיר, וכגון שהקומץ הלך

שסוברים שאחרי קמיצה פסולה אי אפשר לחזור ולקמוץ, ודלא כבן בתירא שסובר שיחזור ויקמוץ, ותירצו כהדרך שכתבנו דאיירי כשעוד לא נתקדשה המנחה בכלי מבעוד יום, וממילא אין זה פוסל את המנחה (אלא שכבר הערנו על דרך זה), ושוב כתבו וז"ל, ועוד אפילו נתקדשה מבעוד יום חשובה בלילה מיהא כמנחה בכלי חול הואיל ואינה ראוי להתקדש בלילה עכ"ל, כלומר שצריכים קמיצה מתוך כלי שרת, וכאן הרי זה נחשב כמו קמיצה מתוך כלי חול, ומש"ה אין זה נחשב שעשה עבודת קמיצה בפסול, אלא אין זה נחשב שעשה עבודת קמיצה.

והנה יש להעיר עוד על דרכם הראשון שהקושיא נוקטת שעוד לא נתקדשה המנחה, למה לא תירצה הגמ' דאיירי כששפיר נתקדשה ביום, וממילא הקמיצה היא שפיר בגדר קמיצה פסולה שפוסלת את המנחה לפי רבנן דבן בתירא. ולכאורה יש לומר שאין כוונת הת"י לומר שני תירוצים, אלא הכל הוא תירוץ אחד, והיינו שקושיית הגמ' היא קושיא טובה בין אם לא נתקדשה המנחה מבעוד יום ובין אם שפיר נתקדשה מבעוד יום. מיהו לפ"ז לא היו להם לומר "ועוד", אלא "ואפילו", דאז הי' מתפרש כהמשך של התירוץ הראשון ולא כתירוץ חדש.

וביותר י"ל שלעולם הם שני תירוצים, והתירוץ הראשון נוקט שמזה שתני סתמא קמיצת מנחה משמע דאיירי בין אם כבר נתקדשה מבעוד יום ובין אם לא נתקדשה מבעוד יום אלא רק בלילה לפני הקמיצה, ועל זה מקשה הגמ' שבהציור הנ"ל של

נתקדשה בלילה נהדר ונקמצה, אבל על היכא שנתקדשה ביום לא קשה קושיית הגמ', רק שא"א לתרץ דאיירי בנתקדשה ביום, כי משמע דאיירי גם כשנתקדשה בלילה וכהנ"ל, ועל זה בא ה"ועוד" וכו' לומר שאפילו אם היינו יכולים לומר שאיירי רק בנתקדשה ביום אבל גם על ציור זה קשה שנהדר ונקמצה.

ועכ"פ חזינן שה"ועוד" סובר שאם כלי שרת אינם מקדשים שלא בזמנם ה"ה שאינם יכולים לשמש לשום שימוש של כלי שרת וכגון מה שצריכים קמיצה מתוך כלי שרת, ואם הם שני תירוצים א"כ י"ל שהתירוץ הראשון חולק באמת על זה.

ב. והנה אבזה דרבי אבין תי' על הקושיא של הגמ' שכלי שרת מקדשים גם שלא בזמנה, ופירש"י שממילא כבר נקבע מה שנקמץ להיות קומץ והנותר להיות שיריים וא"א לבטל דבר זה.

והנה הת"י ביומא שם בעמוד א' בד"ה ומנחה (הראשון), וכן תוס' בע"ב שם בסד"ה נהדרי' וכו', הקשו דגם בלא נקמצה הדין הוא שתצא לבית השריפה כי המנחה נפסלת בלינה בעמוד השחר, ותירצו תוס' שמכיון שנקמצה בלילה הדין הוא שתצא לבית השריפה מיד גם קודם עמוד השחר, ואפשר לפרש דהיינו משום שכל המנחה נפסלת ע"י שקמצה בפסול וכרבנן שלא יחזור ולקמוץ, ודלא כבן בתירא.

מיהו הת"י כתבו משום שלינה פוסלת את הקומץ בשקיעת החמה. ומהת"י יוצא שמה שדם וקומץ נפסלין בלינה בשקיעת

החמה, אין זה דוקא בשקיעת החמה, אלא כל רגע מהלילה עושה לינה, וצ"ע. ג. והנה תוס' ביומא בד"ה נהדרי' הקשו על דרכו של רש"י שאירי בקידוש קומץ בזה"ל, קשה מנלי' דמקדשי שלא בזמנו, והא לא קתני אלא נקמצה, וכיון דאנו מוסיפין על הברייתא שקידש הקומץ, א"כ נוסף נמי ונימא דמיירי שהקטיר קומץ בלילה, ולהכי תני לבית השריפה, אבל משום קידוש קומץ לחוד לא הוי אמרינן תצא לבית השריפה עכ"ל. והחזו"א על קדשים בסי' כ"ד סק"ג הקשה שכיון שתוס' אזלי שהקומץ לא נתקדש, ואין כאן קמיצה, א"כ גם אם הקטירו את הקומץ

אפשר למלא את המנחה כמו כל מנחה שחסרה קודם קמיצה, וגם אין כאן הקטרת קומץ כלל דליפסל משום הקטרת לילה. וביאר החזו"א שתוס' נתכוונו להקשות שנימא שלעולם אין כלי שרת מקדשין שלא בזמנם, רק שנימא שגם לילה היא זמן קמיצה, ולכן הכלי שרת מקדש, רק שבכל זאת לילה אינה זמן של הקטרת קומץ, ולכן מכיון שהקטירו בלילה וההקטרה היא פסולה הדין הוא שתצא לבית השריפה מיד כי אי אפשר לקמוץ עוד הפעם, אבל אילו לא הי' מקטירו לא היתה יוצאת לבית השריפה מיד כי גם לילה היא זמן קמיצה וכהנ"ל.

בענין קדוש ליקרב וקדוש לפסול

שהכוונה היא שבלילה אין להקומץ דרך שיוכל ליקרב אלא הרי הוא יכול להיות רק פסול בפסול לינה וטבול יום ומחוסר כיפורים ויוצא.

ומגוף הברייתא נראה כהצד הראשון, כי אם הכוונה ב"שדבר שקרב ביום קדוש ביום" ולא בלילה היא שבאמת שפיר חלה קדושה רגילה רק שאינו יכול להקרב בלילה וממילא עתיד הוא ליפסל בלינה, א"כ מה הוא החידוש בזה, הלא דבר פשוט הוא, וא"כ בע"כ צ"ל שהכוונה היא שבלילה הקדושה רגילה אינה חלה, וזהו באמת פשוט משמעות הלשון, דהיינו שקדוש רק ביום, ושבלילה אין כאן קידוש, כלומר אין כאן הקדושה הרגילה של ליקרב.

מיהו אכתי צ"ע מה הוא הנפ"מ בזה שבלילה אין קידוש ליקרב אלא רק קידוש ליפסל, ולמה יש צורך להשמיענו דבר זה, הלא גם אם הי' קידוש ליקרב הי' הקומץ נפסל בלינה בעלות השחר.

והנה לכאורה יש ראי' מהגמ' כאן שקידוש הקומץ ועבודת הקבלה אינם תלויים זה בזה, אלא אפילו אם לא מתקיימת עבודת קבלה אבל נעשה קידוש כלי, דהא מבואר כאן שבלילה הרי הוא קדוש ליפסל אע"פ שאין עבודת קבלה בלילה. מיהו לפי הצד שקדושה ליפסל היא סוג אחר של קדושה מקדושה ליקרב, אכתי

הנה ביומא דף כ"ט ע"א הביא אבנה דרבי אבין ברייתא דתניא בה שאם קמץ את הקומץ בלילה הרי המנחה פסולה ותישרף, ופרכינן למה אי אפשר להחזיר את הקומץ לתוך המנחה ולקמץ פעם שני' ביום, ומתרחץ על זה אבנה דרבי אבין שהיינו משום שכלי שרת מקדשין אפילו שלא בזמנו. ופירש"י וז"ל, הקומץ טעון מתן כלי, וכיון שקידש הקומץ בכלי לשם קומץ אינו חוזר להיות טבל כמנחה שלא נקמצה, ועל כרחי' מאחר שזה קרוי קומץ אינך הוא שירים עכ"ל. ושוב הקשו מהא דתניא שכל הקרב ביום קדוש ביום, דהיינו ביום ולא בלילה, ומתרחינן דילמא אינו קדוש ליקרב אבל קדוש ליפסל, ופירש"י וז"ל, אבל קדוש להיות מוכשר באותה קדושה ליפסל בטבול יום ובמחוסר כפורים אם נגע בו, וביוצא אם יצא, ובלינה אם לן, וזו גם היא נפסלת בלינה דקי"ל בזבחים עמוד השחר עושה לינה, ונפסלת קמיצת לילה שאין חוזרת עוד לטבלה עכ"ל. וכסוגיא זו איתא גם במנחות כאן.

והנה יש לעיין מה היא הכוונה בקדוש ליפסל, האם הכוונה היא שיש שני סוגים שונים של קדושה, דהיינו קדושה ליקרב, וכן סוג אחר של קדושה שמסוגלת לגרום רק שהדבר יהי' פסול בלינה וביוצא ובטבול יום ובמחוסר כפורים, או האם גם בלילה הדבר מתקדש בקדושה רגילה, רק

אין ראי' שיכול להתקדש קדושה ליקרב אפילו היכא שלא נשלמו התנאים של עבודת קבלה.

ולפ"ז יש ליישב את מה שהקשינו מה הוא הנפ"מ בזה שבלילה אין קידוש ליקרב אלא רק קידוש ליפסל, ולמה יש צורך להשמיענו דבר זה, הלא גם אם היינו חושבים שגם בלילה יש קידוש ליקרב אבל הלא גם אם הי' קידוש ליקרב הי' הקומץ נפסל בלינה בעלות השחר, דלפי הנ"ל יוצא ששפיר יש נפ"מ, והיינו שאם הי' שייך קידוש ליקרב בלילה, היינו רק כגון קידוש כל המנחה בכלי שרת, אבל לא הי' שייך קידוש קומץ בלילה כי אין אז עבודת קבלה, ולכן יש צורך להשמיענו שבלילה שייך מיהא לעשות בהקומץ קידוש ליפסל,

כי קידוש ליפסל שפיר יכול לחול גם בלי עבודת קבלה.

ברם לכאורה מהס"ד מוכח שגם קידוש ליקרב יכול לחול בלי עבודת קבלה, דהא בהס"ד חשבנו שכוונת אבוה דרבי אבין היא לומר שחל קידוש ליקרב אע"פ שהי' בלילה. מיהו אולי גם בהס"ד ידענו שהוא קדוש רק ליפסל, רק שחשבנו שכוונת המשנה של זה הכלל וכו' היא לומר שדבר שקרב ביום אינו קדוש בלילה אפילו ליפסל.

וע"ע בספרי על זבחים פרק א' באות תל"ט סק"א בענין מה שיש שני דינים בקבלה, א', עבודת קבלה, וב', קידוש הדם והקומץ, ושיש ציורים שמתקיים רק דין אחד בלי השני.

בענין סידור וקידוש לחם הפנים והבזיכין והקטרתן שלא בזמנם

א. הנה בהמשנה כאן תנן סידר את הלחם ואת הבזיכין לאחר השבת, והקטיר את הבזיכין בשבת פסולה, כיצד יעשה, יניחנו לשבת הבאה וכו', ובגמ' כאן, וכן ביומא דף כ"ט ע"ב, פרכינן שאם כלי שרת מקדשים שלא בזמנו קידוש ליפסל, א"כ בשעה שמניחין אותם על השולחן לאחר השבת ליקדוש וליפסל, ומתרץ רבא שמה שכלי שרת מקדשים שלא בזמנם ליפסל הרי זה רק בהלילה שלפני הזמן כי לילה אין מחוסר זמן, אבל בלחם הפנים איירי שהניחם על השולחן ביום א' אשר אז יש כאן מחוסר זמן של כמה ימים, ובכה"ג אין הכלי שרת מקדשים ליפסל.

ושוב מקשינן שבכל זאת כשמגיע ליל שבת ליקדוש וליפסל כי כבר אינו בגדר מוחסר זמן, ומתרץ רבינא דאיירי שקדם וסילקן לפני ליל שבת, ומר זוטרא ואיתימא רב אשי תי' שכיון שסידרו שלא כמצוותו (ביום ראשון) נעשה כמי שסידרו הקוף.

והנה רש"י ביומא פ"י שכוונת הקושיא שכשמגיע ליל שבת ליקדוש וליפסל, היא שתיפסל בעלות השחר משום לינה, אבל במנחות כאן פ"י שזה ברור שלחם הפנים אינו יכול ליפסל עד שיעבור יום ח' מאז שנסדר על השולחן, ולכן פ"י שהכוונה היא שתיפסל בלינה לאחר ח' ימים, דהיינו שכוונת הקושיא הראשונה היא שאם נסדרו ביום ראשון יפסלו במוצאי יום ראשון הבא

שהוא היום השמיני מאז שהונחו על השולחן, כלומר שיפסלו בעלות השחר של יום שני כי עברה עליהם עלות השחר שלאחר שמונה ימים, וכוונת הקושיא השני' היא שתיפסל בליל שבת השני' בלינה, כלומר בעלות השחר של השבת השני', כי עברה עליהם עלות השחר לאחר שמונה ימים (אבל כשנסדרו הלחם בשבת כדינם הרי הם כשרים בשבת הבאה כיון שעוד לא עברו שמונה ימים). מיהו כנראה רש"י ביומא לא פ"י כן כי רש"י ביומא נוקט שרק היכא שנתקדשו ליקרב יש לינה רק אחרי ח' ימים, אבל לא היכא שנתקדשו ליפסל, כי כיון שבכה"ג לא יוכלו להיות על השולחן בהכשר, הדר דינם להיות כמו כל דבר שנפסל בלינה בעלות השחר הראשונה.

ועכ"פ צ"ע דלפי רש"י במנחות כאן שהקושיות הן שתיפסל בלינה רק כשעבר היום השמיני מיום הנחתו, או היום השמיני מליל שבת הראשונה, למה אין הלחם נפסל כשהקטירו בהשבת הראשונה את הבזיכין, דהא הוקטרו בפסול, וא"כ למה אין הלחם נפסל כמו כל היכא שמקריבים את הבזיכין בפסול כגון פסול מחשבה. מיהו י"ל שכיון שהבזיכין נתקדשו רק ליפסל, מה שהוא מקטירן בפסול אינו מועיל לפסול את הלחם. מיהו זה תלוי במה היא הכוונה בקדוש ליפסל, דהנה כבר חקרנו האם

הכוונה היא שיש שני סוגים שונים של קדושה, דהיינו קדושה ליקרב, וכן סוג אחר של קדושה שמסוגלת לגרום רק שהדבר יהי' פסול בלינה וביוצא ובמגע של טבול יום ומחוסר כפורים, או האם גם בלילה הדבר מתקדש בקדושה רגילה, רק שהכוונה היא שבלילה אין להקומץ דרך שיוכל למעשה ליקרב אלא הרי הוא יוכל להיות רק פסול. ומעתה אם הכוונה היא שקדושה ליפסל היא סוג יותר חלש של קדושה שפירי י"ל כהנ"ל שכיון שהבזיכין קדושים רק בקדושה זו, אין בכחם לפסול את הלחם.

מיהו אכתי קשה למה אמרין שהעובדא שנתקדש בליל שבת קדושה ליפסל קובע זמן לינה של שבת שחרית, דהיינו של השבת הראשונה לפי רש"י ביומא, או של השבת השני' לפי רש"י במנחות כאן, דבבוקר למה אין הלחם מתקדש מעתה קדושה ליקרב והזמן של לינה יקבע מחדש, דהיינו לאחר ח' ימים כמו בכל ציור רגיל של לחם הפנים. וי"ל דמכיון שנתקדש ליפסל, וכבר נקבע זמן לינה אין זה מתבטל אע"פ ששוב מתקדש ליקרב. גם י"ל שגם לפי הס"ד כאן ידענו ש"נעשה כמו שסידרו הקוף" הרי זה חסרון בקדוש ליקרב ושלכן אין הלחם יכול להתקדש ליקרב, רק שלא ידענו שזה חסרון גם בקדוש ליפסל. מיהו זה נראה דוחק. ועכ"פ התירוץ השני הזה שייך רק אם קדושה ליקרב וקדושה ליפסל הן שני סוגים של קדושה.

ב. והנה על הקושיא הראשונה של

תיקדוש ותיפסל פירש"י ביומא שם וז"ל, כיון דכלי שרת מקדשין שלא בזמנו ליפסל, ליקדש השלחן את הלחם מאחד בשבת ליפסול בסידור שלא בזמנו עכ"ל, ומשמע מדבריו שהטעם לפסול את הלחם הוא מעשה הסידור שעשה שלא כדין. מיהו צ"ע מנלן שדבר זה פוסל את הלחם. וכאן פי' באמת משום לינה. מיהו נראה שאין זה כוונת רש"י ביומא שם, אלא כוונתו היא שיפסול בסידור שלא בזמנו כי זה גורם שיש כאן לינה, וכן מוכח מדבריו שם בד"ה כי מטא בי שמשי, שהרי הזכיר שם את שני הדברים וז"ל, ותיפסל משום סידור לילה ולשחרית נפסול בלינה עכ"ל, ולא משמע שכוונתו היא לשתי סיבות נפרדות, אלא כוונתו היא שתיפסל משום שסידור בלילה כי זה גורם שלשחרית נפסל משום לינה.

ג. והנה על זה שהוסיפה המשנה שהקטיר את הבזיכין בשבת פירש"י וז"ל, ורבנותא הוא דנקיט, אע"ג דהקטיר הבזיכין בשבת כמו שרגילין לעשות יביא בזיכין אחרים ויסדר עם הלחם עכ"ל. ולא הבנתי מה היא הרבנותא דהא לא נתקיים כלום ע"י סידור הלחם, ולמה היינו חושבין שהלחם נצמד דוקא להנך בזיכין שהקטיר.

ד. והנה מכל סוגיית הגמ' הנ"ל חזינן שלחם הפנים נפסל בלינה, וקשה דבזבחים דף פ"ז ע"א מבואר שאינו נפסל. ותוס' בזבחים שם מחלקים שמאי דאיתא בזבחים שם שאין לינה מועלת הרי זה קאי על היכא שנסדר כהלכתו ביום שבת, דאז

נעשה כמו לחמו של המזבח, ומה שמבואר בסוגיין שאלמלא הא דנעשה כמו שסידרו הקוף הי' נפסל בלינה הרי זה משום שנסדר שלא כהלכתו.

ולפי סברא זו שנעשה לחמו של מזבח לכאורה לא שייך מה שכתבנו שאפילו אם שייך לומר שכשמגיע שבת שחרית מתקדש הלחם ליקרב, בכל זאת לא מתבטל מה שבליל שבת שעברה נקבע זמן לינה, דהא אם נעשה לחמו של מזבח הרי זה שפיר צריך להתבטל.

והנה בהרישא של המשנה כאן תנן שאם סידר את הלחם בשבת ואת הבזיכין לאחר השבת והקטיר את הבזיכין בשבת פסול, ופירש"י שעל הציור הזה לא תנן שיניחנו לשבת הבאה, כי כיון שסידרו את הלחם בזמנו הרי זה נתקדש ויהי' פסול בלינה. מיהו לפי תוס' בזבחים הנ"ל לכאורה לא שייך לומר כן, כי היכא שנסדר

בזמנו אין פסול לינה כי נעשה לחמו של המזבח.

מיהו יש גירסא בדברי רש"י שם שגורס בדבריו בזה"ל, דמיפסל בלינה הואיל ולן הלחם בלא בזיכין עכ"ל, והנה בפשטות כוונתו היא לומר רק שאם היו שם גם הבזיכין א"כ הי' זה ציור רגיל של סידור לחם הפנים והבזיכין כהלכתם, והא די שמוחקים מלים אלו הרי זה כי פשיטא שהסיבה שיש כאן פסול לינה הרי זה תוצאה מזה שלא סידר גם את הבזיכין בשבת.

מיהו י"ל שבמלים אלו רש"י בא לתרץ את מה שהקשינו, דהיינו למה אין הלחם נעשה לחמו של מזבח אשר אז שוב לא שייך הפסול של לינה, ועל זה תירץ דהיינו משום שרק היכא שנסדר ביחד עם הבזיכין הרי הוא נעשה לחמו של מזבח.