

## תוכן הענינים – יומא

ב. בענין תקנת אשה אחרת לר"י  
ב. בענין שמיני רגל בפנ"ע  
ג. בענין המילואים  
ה. בענין ריבוי שבעה ומשיחה שבעה  
ה: בגדר ח' בגדי כה"ג  
ו: בסוגית טומאה הותרה בציבור  
ז: באיסור היסח הדעת מתפילין  
כנ"ל – מהדור"ב  
ח. טבילה בזמנה מצוה  
ח: בענין ריצוי הציץ  
י. בענין אתי לאפרושי מהפטור אחיוב  
י: בדין מזוזה בלשכת פרהרדין  
יא. בענין דירה שאין עשוי לכבוד  
יא. בדין שערי חצירות ועיירות  
יא: בדין מזוזה בבית הכנסת  
יא: חוקקין להשלים  
יב: בסוגיא דמעלין בקודש ואין מורידין  
יג. בסוגיא דאשה אחרת מתקנין לו  
יד: הטבת הנרות דכה"ג ביה"כ

טו. הטבת הנרות והדלקתן  
יח: בגדר איסור יחוד  
יט. הני כהני שלוחי דרחמנא  
כ. תרומת הדשן  
כג. לא תקום ולא תטור  
כג: בעלי מומין בהוצאת הדשן  
כד. עבודה תמה  
כד. בדין אין ישיבה בעזרה  
כו. בענין פייס דקטורת דבין הערביים  
כח. זריזין מקדימין למצוות  
כט. העולה עולה ראשונה  
כט: בסוגיית כ"ש מקדשין שלא בזמן  
ל. חיוב טבילה בכניסה לעזרה  
לב. ה' טבילות ועשרה קידושין  
לב: בדין מירוק השחיטה  
לג. אין מעבירין על המצוות  
לג. דישון מזבח הפנימי  
לד: בדין פסיק רישיה  
לו: זמן קר"ש כותיקין

לט. קיום מצוה בחצי שיעור  
 לט: עליית גורל מעכבת  
 מב. פרה אדומה  
 מד. וכל אדם לא יהיה באוהל מועד  
 מה. סדר מערכות  
 מו. הקטר אברים ופדרים בשבת  
 מז: לאו דלא תכבה  
 מז: בין הביניים של מלוא קומצו  
 מח. נתפור הקטורת  
 נ. פרו של אהרן אי קרבן ציבור או יחיד  
 נא: אמה טרקסין  
 נג. מעלה עשן  
 נה. בגדרי ברירה  
 נו. בחילוק בין תנאי לברירה  
 נז: מערבין לקרנות  
 נז: כוס עושה חבירו דחוי  
 נח. מין במינו אינו חוצץ  
 נח: בפלוגתא דמהיכן מתחיל בקרנות  
 נט: דבר שנעשית מצותו  
 ס. הקדים מעשה עיוה"כ לחבירו  
 סא. נתן מקצת מתנות ונשפך הדם  
 סב. שעירי יוה"כ שיהיו שוין  
 סב: ראוי לפתח אוהל מועד  
 סג. אי אמרינן הואיל

סג: מחוסר זמן בשעיר המשתלח  
 סד. בע"ח נדחין  
 סה. בגדרי קביעת הגורל  
 סה. בענין דיחוי  
 סו: בגדרי קיום שעיר המשתלח  
 סח: בגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן  
 ע. קה"ת דכה"ג ביוה"כ  
 עב. הקורע בגדי כהונה  
 עד. חצי שיעור אסור מה"ת  
 עד. חצי שיעור (2)  
 עז. סיכה כשתיה  
 עז. ה' עינויין אי דאורייתא או דרבנן  
 עט. בדין בריה לחיוב ברכה אחרונה  
 עט: אכילה שיש בה שביעה  
 פ. בית הבליעה מחזיק כביצה  
 פ: אכילה גסה  
 פב. בדין קרקע עולם בג"ע  
 פב. עוברת שהריחה  
 פג. מאכילין אותו הקל הקל  
 פד: אין הולכין בפקו"נ אחר הרוב  
 פה: ארבעה חילוקי כפרה  
 פו. צריך לפרוט את החטא  
 פז: וידוי דעיוה"כ ודיוה"כ  
 פז: דין וידוי מעומד

גמ"ח אוצר התורה – יומא מאת הרב י. דייטש  
אינו מוגה כה"צ

בענין תקנת אשה אחרת לר"י

יומא דף ב.

שבעת ימים קודם יוה"כ מפרישין כה"ג מביתו ללשכת פרהדרין, ומתקנין לו כהן אחר תחתיו שמא יארע בו פסול, רי"א אף אשה אחרת מתקנין לו שמא תמות אשתו שנאמר וכפר בעדו ובעד ביתו ביתו זה אשתו, א"ל א"כ אין לדבר סוף ע"כ.  
(א) בביאור פלוגתת ר"י ורבנן בחשש למיתה ולטומאה. עיין תוס' כאן ד"ה וחכ"א. ובתוס' ישנים ד"ה שמא, ובגמרא לקמן דף יג. ובתוס' ישנים דן אליבא דר"י דמתקנין לו אשה אחרת אי אף לכהן השני שהתקינו לו מתקנין אשה אחרת וכתב דאין מתקנין דלא מעכבא ומ"מ לראשון מתקנין משום מצוה מן המובחר. ואפילו מעכבא לכולי הא לא חיישינן שתמות אשת השני כי היכי דלא חיישינן בגמרא למיתה השניה. ע"כ.

ובגבורת ארי נסתפק ג"פ בספיקת התו"י דשמא לא מעכבא כפרת אשתו ואי"ז אלא למצוה מן המובחר, והוכיח מהגמ' דף ג: דמדייקין מהמשנה מדרך מתקנין לו כהן אחר ולא מפרישין דאין ההפרשה מעכבת. ומב' דלא חיישינן שיהא שלא לכתחילה אלא שיצאו בזה יד"ח. וא"כ מדחייש ר' יהודה לכפרת אשתו ע"כ דמעכבא דאל"ה לא הוי חייש כמו שלא חייש להפריש הכהן השני. ודחה דהנה בגמ' דף יג. פריך דלרבנן ליקשי לנפשיהו דאי חיישי לטומאה ליחוש לתרי ואין לדבר סוף. ומשני דבאמת לא חיישינן אלא להתקינו לו כהן אחר לזרוזי לכה"ג מלטמאות כשיראה שעשו לו צרה. עיי"ש. ולפי"ז א"ש דבאמת אי הפרשה מעכבא לא היה התקנת הכהן האחר צרה כלל שהרי אינו ראוי לעבודה, אבל כיון דלא מעכבא הו"ל שפיר צרה לכה"ג. אבל לעולם חיישינן אף ללכתחילה ולהכי לר"י מתקנין לו אשה שיהא מצוה מהמובחר. עכ"ד.

ובהערות להגרש"א שליט"א הקשה עליו דאכתי הא ודאי דלא אמרי בגמרא להתקנת הכהן האחר הוא רק משום לזרוזי לכה"ג אלא לרבנן. אבל לר' יהודה הא אי חייש אפי' למיתה דלא שכיחא כ"ש לטומאה וודאי דלדידיה התקנת הכהן האחר היא מצד חשש אמיתי, ושוב יקשה דלדידה למה אין מפרישין לכהן האחר שיהא מהמובחר וע"כ דל"ח אלא לצאת הדין. והדרא הקושיא על התו"י.

והנה בסוכה דף כב. מסיק דר' יהודה לא חייש למיתה, ופריך ממתניתין דחייש שמא תמות אשתו, ומשני משום מעלה בכפרה. ומב' דאי"ז החשש אלא במקום שהוא למעלת הכפרה. ולפי"ז יתכן דרק אשה אחרת הוא מחסר בכפרה ולהכי עבדינן מן המובחר אבל כשאין ההפרשה ז' ימים קודם יוה"כ יתכן דאי"ז חסרון דעיקר הכפרה אלא בדין הפרשה גרידא. אבל יל"ד דבפשוטו אי"ז רק דין על הזמן דז' ימים אלא שע"ז הכה"ג עובד ביוה"כ עצמו בלא הפרשה.

ב. ובתוס' בהא דאמרו לו חכמים אין לדבר סוף הקשו דביבמות כו: משמע לסתם מתני' דהתם דלמיתה דחד חיישינן ולתרי לא חיישינן. ומאי פרכי רבנן אר"י. ובת' א' תירצו דה"ק דלמיתה בזמן מועט בזה לא הו"ל למיחש אלא אי חישת משום מעלה דכהונה א"כ אף לתרי ותלת תיחוש ואין לדבר סוף. א"נ התם חששא בעלמא הוא משום ביטול מצות יבמין אבל הכא משום דכפרת כל ישראל תלוי בזה ניחוש אפילו לתרתי ותלת ואפי' לזמן מועט א"כ אין לדבר סוף הלכך ליכא למיעבד תקנתא להאי חששא וכו'.

ובפשוטו החלוק דב' התירוצים דלת' קמא מה שאמרו לו חכמים א"כ אין לדבר סוף אי"ז סברתם וסיבת שיטתם ורק הקשו עליו לשיטתו דיחוש עוד וע"כ דבאמת אין מקום לכזה חשש. ולתירוצ' ב' מה שאמרו לו חכמים הוא סברתם וסיבתם דבאמת היו צריכים לחוש משום כפרת ישראל לכהאי חששא אלא לפי שא"א לתקן האי חשש שוב לא חשו לזה כלל. והוסיפו דהו"מ הגמ' לחלק לרבנן דבטומאה הוי חששא בעלמא דהרבה ימצאו ראויין לעבודה, הלכך סגי בחד. עיי"ש.

ויש לדון בסברת ר' יהודה החולק, והנה לת' א' דהקשו דאי רק חיישינן יש לחוש עד הסוף לכאו' צ"ל דבהא גופא פליג ר"י דמכיון דל"ש לחוש עד הסוף חיישינן רק לא', [או דסבר דבאמת יש לחוש רק למיתה א' ולא יותר אף כשהחשש הוא למיתה בזמן מועט]. אבל בת' ב' הנה התוס' ייסדו דבמקום שהוא חששא בעלמא שייך לחוש רק למיתה א', אבל כשהדין נותן לחוש אי חיישינן נחוש לב' וג' וע"כ מוכרחים שלא לחוש כלל. ואפשר דר' יהודה פליג בהאי סברא גופא דכמה שאפשר לתקן מתקנינן. אבל אפשר דר' יהודה חולק וסובר דאי"ז שהחשש הוא מחייב עד כדי כך מהדין אלא הוא רק חששא בעלמא ושייך שפיר לחוש רק לאחד ותו לא. ולפי"ז אפשר דזה דוקא במיתה דסובר ר"י דהוא חששא בעלמא ושייך לחוש רק לאחד ולא לב'. אבל בטומאה דשכיחא בזה ס"ל כדסברי רבנן במיתה דאי חישת לזה ניחוש אף בתרי ותלת ואין לדבר סוף. והלכך ליכא למיעבד תקנתא להאי חששא [וכמש"כ התוס']. ולפי"ז יתיישב תירוץ הגבורות ארי דלהכי לא חשו להפרישו להכהן האחר כיון שאינו מעכב וסגי בזה לזרוזי לכה"ג אף דחשו אף לכתחילה.

שוב ראיתי שבגבורת ארי בעצמו בסוף דבריו חזר בו ודחה דודאי כפרת ביתו מעכבת ולא הוי חיישינן ללכתחילה ומטעם כעין הטענה הנזכרת דלר"י הא חייש אפי' למיתה אשתו ביוה"כ וכ"ש דהו"ל למיחש למיתה עצמו ולהפריש לכהן השני שמתקנין לו שבזה איכא למיחש בכל הז' ימים שמא ימות ולשני ליכא הפרשה.

והנה בזה ל"ש בפשוטו לתרץ כמש"כ עפ"י התוס' דהא ר"י למיתה עביד תקנתא מדחיש למיתה אשתו וא"כ ליחוש למיתה עצמו ולפריש לשני. אבל באמת יתכן דהתירוצ' במקומו עומד, דאי סברת ר' יהודה בהא דלא חייש לטומאה הוא כסברת רבנן במיתה דמכיון דאין לדבר סוף לא עבדינן תקנתא להאי חששא א"כ ודאי ל"ש לחוש מ"מ שמא ימות הכה"ג, דהא אף האי חששא הוא אותו חשש שיפסל הכה"ג ומה לי ע"י טומאה או ע"י מיתה, ומכיון דאף כשיתקנו חשש דמיתה החשש קיים ע"י חשש טומאה הרי ליכא למיעבד תקנתא להאי חששא דפסילת הכה"ג עצמו. משא"כ במיתה אשתו דחששא אחרת היא לכך שפיר איכא למיחש.

ג. ובגבו"א בתו"ד הקשה איך אפשר ל"ד דכפרת ביתו מעכבת ולא חששו אלא שמא יבוא לידי דבר המעכב ולא חשו שמא לא יהא לכתחילה, דסו"ס למה לר"י מתקינין לו אשה אחרת שמא תמות אשתו ותעכב הכפרה דבעינן כפרת ביתו, הא מכיון שהתקינו לו כהן אחר א"כ כשתמות אשתו יכנס הכהן האחר שהרי לשני יש אשה, ולשמא תמות אף אשת השני לא חיישינן דהא לר"י לא חיישינן למיתה דתרי אלא דחד. ויישב דהיינו טעמא לפי שעדיף לנו בראשון לפי שהשני לא הופרש, אלא דהקשה דא"כ יפרישו לכהן השני ולא יצטרכו להתקין לזה אשה אחרת.

ורצה ליישב דהאי תקנה דאשה אחרת משום דתקנת כה"ג עדיף לן שלא יצטרך שישמש השני. אלא דהקשה ע"ז דהא בסוכה דף כד אמרינן דר"י לא חייש למיתה אלא ביוה"כ משום מעלה דכפרה ולפי מש"כ אי"ז משום מעלה דכפרה אלא לתקנת הכה"ג. וע"כ מסיק דבאמת משום מעלת הכפרה הוצרכנו או לתקן לו אשה אחרת או להפריש לשני והעדפנו לתקן לו אחרת משום תקנת הכה"ג. וכ"ז ניחא אי חשו אף לשמא לא יהא באופן של לכתחילה, אבל אי לא חשו לזה אלא להמעכבים בלבד וכפרת ביתו מעכבת אכתי אין לחוש דאי תמות יכנס שני תחתיו והרי תקנת אשתו למעלה הכפרה הוא וכמבואר בסוכה, עכת"ד.

ויתכן דהנה בגמ' לקמן יג. מפרשינן דלרבנן לא חשו כלל אף לטומאת כה"ג דזריז הוא ודמתקינין לו כהן אחר דכיון דעבדינן ליה צרה כ"ש דמזדרז טפי. ובפשוטו נראה שהזירז הוא כשרואה שמתקינין לו אחר שמא יטמא נזהר יותר שלא ליטמא. ולפי"ז י"ל דאי היו מתקינין אותו אף בשביל החשש דשמא תמות אשתו א"כ תו ליכא זירז לכה"ג אחרי שלזה אינו יכול לתקן, ועדיף לן לתקוני בענין שכל תיקון האחר הוא לחשש טומאה דבהכי יזדרז.

א) יומא דף ב: בהא דאמרינן דמה דכתיב לכפר במלואים הוא למעשה יוה"כ דבעי פרישה ז' פריך ואימא דרגלים וכו' ואימא דרגל אחד אין דנים פרישת שבעה לשבעה מפרישת ז' ליום א' ואימא שמיני דפרישת ז' ליום א' הוא דנין דבר שאין קדושה לפניו מדבר שאין קדושה לפניו וכו' ולא ק"ו הוא וכו' אמר רב אשי מי איכא מידי דעיקר רגל לא בעי פרישה טפל דידיה בעי פרישה ואפילו למ"ד שמיני רגל בפנ"ע הוא ה"מ לענין פז"ר קש"ב אבל לענין תשלומין תשלומין דראשון הוא דהא תנן מי שלא חג וכו'.

וצ"ב סברת רב אשי דלא שייך שיהא רק לשמיני דין פרישה ולא לרגל עצמו אחרי שהוא טפל לחג מדמצינו לגבי תשלומין דיכול להשלים חגיגתו בשמיני דהנה הרי מאידך יש לו ששה דברים שבהן הוא רגל בפני עצמו ולא החשיבוהו טפל לחג ומאי חזית הכא לטופלו לרגל כבתשלומין ולא נחשבנו בפנ"ע ככל הני דפז"ר קש"ב. וביותר צ"ע דהנה מאי דבעי למימר דין פרישה בשמיני היינו להקרבנות דשמיני שהכהן המקריבן יופרש ז' ימים קודם וא"כ הא קרבן דרגל ודאי הוא בפנ"ע דהא זהו ה"קוף" דפז"ר קש"ב כדפרש"י שהוא קרבן בפנ"ע ואינו שוה לשאר ימות החג וגם דיני הקרבן נשתנו בו בזה שהוא פייס בפנ"ע שאינו כרגלים ושהוא שיר בפנ"ע. וא"כ מאי חזית לדון בתר דין תשלומין דחגיגה ששייך להשלים אף בו.

וצל"ב דאף שמצינו לשמיני דינים המיוחדים דוקא לו אבל הכא הרי אין לנו מקרא מפורש לדין הפרישה לשמיני וכל מה שבאנו לחדש לו דין הפרישה ז' הוא לאוקמי לקרא דלכפר דילפינן מפרישת ז' ליום א' לפרישת ז' ליום א' ושזה שייך בשמיני דוקא שהוא יום א' ולא בכל החג שהוא ז' ימים. וע"ז אמרינן דמצד היום השמיני הוא המשך לכל החג וכדחזינן ששייך בו תשלומין לחגיגת החג ואף שמצינו בו חילוקי דינים רבים מכל החג שאין בו מצות סוכה ובפז"ר קש"ב אכתי מצד היום מהותו כהמשך של החג וא"כ אין לנו כל הלימוד דפרישת ז' ליום א' שא"ז יום א' מיוחד משאר החג. וכמו דלא נימא פרשת ז' ליום א' ליום א' דסוכות שיש בו מצות לולב דסו"ס אי"ז קובע ליום כיום נפרד מהחג.

והנה רש"י פירש רגל בפנ"ע שאין שם חג הסוכות עליו. ולכאורה מבואר דלא כמש"ב ואין נחשב כאחד מימי החג, אמנם בתוס' כאן הביאו לפרש"י שפירש רגל בפנ"ע שאין יושבין בסוכה והוא ברש"י בסוכה מז. וא"כ אף ברש"י דידן יל"פ כן דהיינו שאין בו דין חג הסוכות לישב בסוכות.

ובתוס' פירש ר"ת דרגל בפנ"ע שהוא טעון לינה וכדאמרינן בסוכה דף מז כשם שז' ימי החג טעונין קרבן שיר ברכה לינה אף שמיני טעון קשב"ל. והביאו התוס' שר"ת ייסד בפיוט שלו שהוא דוחה ל' של אבילות וכן הביא בתוס' ישנים כאן בשם ר"ת והק' התו"י אכולהו דלחשיב כל חד דחבריה עם פנ"ר קש"ב. ולכאורה נראה דרש"י סובר דל"ש להחשיב כאן מה שטעון לינה דהכא מחשיב בבריתא שהוא רגל בפנ"ע וחלוק מכל החג לגבי פז"ר קש"ב ואילו בדין לינה הוא שוה לכל החג. וכן מה"ט לא חשיב שדוחה אבילות.

ב) והנה בתוס' רצו לפרש דכל החג טעון לינה שכל ימי החג חשובין כלילה אחת והוא עפ"י הס"ד דגמ' בזבחים צו. ודחו זה בתוס' דא"כ אמאי קאמר שמיני רגל בפני עצמו לענין לינה שהרי כל ז' ימי החג טעונין לינה בלא הפסקה. ולהכי נקטו דאין טעון לינה אלא יום א'. וסו"ס לא נתברר מהתוס' מאי חיוב לינה דשמיני ודשבעת ימי החג ואי דבמשלים חגיגתו בשמיני טעון לינה א"כ אי"ז רגל בפנ"ע שחלוק משאר ימי החג וכמו שהקשו התוס' בעצמם.

ובאמת דבריטב"א בסוכה מח. הקשה כן, וכתב דאין לפרש דחייב בשמיני בלינה אף בלא קרבן והוא כשם שבו' ימי החג טעון לינה בהבאת קרבן ה"ה בשמיני לעולם, דליתא מדתנן מי שלא חגג יו"ט ראשון חוגג כל הרגל הא אילו חגג ביו"ט ראשון אינו חייב בשמיני ולא חייבה תורה בראיה בד' רגלים אלא בג'. ולהכי ייסד דודאי גם בלא קרבן רבינהו קרא לכל הפסח ולכל החג וכן שמיני טעון לינה מפני כבוד יו"ט. אלא שבשמיני רגל בפנ"ע לחייב בראיה וחגיגה למי שלא חגג בראשון ובכלל חיוב זה שחיוב בלינה כשנראה בשמיני אע"פ שלא הביא קרבנותיו מפני כבוד יו"ט כשאר רגלים. ע"כ.

והנה בתוס' דידן לא הזכירו מאומה כדברי הריטב"א דהוא חיוב לינה אף כשלא הביא קרבנותיו שמיני ומשום כבוד יו"ט. ומאידך הנה אחר שפירשו דחייב בלינה הקשו תיפוק ליה דטעון בלינה משום שלמי שמחה דהו כל ח' ואפילו בשאר ימות השנה אם מביא קרבן טעון לינה וכו' ותיצרו דמשכח"ל ששלח שלמיו מאתמול או דשייך שמחה ע"י כסות נקיה ויין ישת. וצ"ב דבפשוטו עכ"פ חיוב הלינה משום החגיגה ומה אשמעינן בזה חיוב לינה בשמיני דוקא דהא בכל השנה המביא קרבן טעון לינה.

והנה בתוס' בפסחים צה: ד"ה טעון לינה בהא דאמרינן התם דאיכא למ"ד דפסח שני אין טעון לינה והקשו התוס' מי גרע ממביא קרבנו בימות החול דטעון לינה, ותיצרו דשמא כיון דתשלומין דראשון הוא לא בעי לינה אפילו יום אחד. ע"כ. והיינו דגרע מכל מביא קרבן כיון שא"ז עיקר זמנו אלא בא להשלים פסח הראשון וליחשב במקום הראשון כאילו הקריב הראשון ואין שייך כ"כ לזמן דהשתא. ולפי"ז יל"ב אף שיטת התוס' כאן דלעולם כדמשמע בתוס' דמייירי במביא חגיגתו בשמיני, אלא דס"ד דהמביא חגיגתו בשמיני אי"ז אלא תשלומין לחג והוי כפסח שני דאין טעון לינה למ"ד, ושפיר איצטריך לאשמעינן. ובזה מתבאר מה דהעמידו התוס' דוקא כלפי שלמי שמחה ששלח מאתמול דגדר הקרבן הוא שלמים דעלמא ואינו בתורת השלמה. ועדיין צ"ב הגדר דדין זה דכשבא בתורת תשלומין לא מתחייב בלינה.

ג. וברמב"ן בסוכה הביא בשם התוס' ליישב הקושיא דמנ"פ אי מייתי קרבן בשמיני יתחייב כבר משום קרבנו ואי לא לא יתחייב. דתירצו דמיירי בששחט חגיגתו מאתמול ונתראה בשמיני בעזרה לאכול קרבנו, וקמ"ל דצריך לינה משום שמיני.

וצ"ב צירוף הדברים דמנ"פ אי לינה דקרבן הוא רק בזביחה דקרבן ולא באכילתו מה לי דשמיני הוא רגל בפנ"ע. ואי האכילה דקרבן בעי לינה א"כ אף אי אי"ז רגל בפנ"ע נבעי לינה.

ד) והנה בתוס' בחגיגה דף יז. הביאו בשם ה"ר אלחנן ליישיב קושיתם דתיפו"ל משום שלמי שמחה (כן פ' המפרשים דעל זה בא הר"א לתרץ) דבאמת איכא ב' חיובי לינה מחמת יו"ט ומחמת הקרבן ומתחייב משום הרגל דשמיני בלא קרבן. וכמו שכתב בריטב"א בסוכה דמוכח משמעתין דאיכא חיוב דלינה משום רגל אף בלא קרבן. אלא דצ"ב דאחרי שיש חיוב לינה בכל קרבן או בלא רגל וכדהביאו התוס' בסוכה מספרי דאף בעצים ולבונה שמקריב בעי לינה וכן בהבאת ביכורים בימי החול איכא לינה כדתנן ומייתי לה בגמ' בסוכה א"כ מנלך לחדש ב' חיובים מחמת רגל ומחמת קרבן אחרי שבפסוק ליתא אלא דין לינה אחד דגבי פסח ופנית בבוקר והלכת לאהלך.

ובאמת הרמב"ן בסוכה נתקשה בכ"ז טובא דהא דלר"י פסח שני אינו טעון לינה ותיפו"ל משום קרבן וכן דקאמר ר"י שמיני רגל בפנ"ע שטעון לינה דתיפו"ל משום קרבן וכדאשכחן בביכורים ועוד. וייסד בזה דבאמת בזה גופא פליגי ר"י ורבנן דסברת רבנן דפסח שני חייב לינה דל"ג מכל קרבן ור"י דפטר מלינה מדאינו טעון ששה ימים אי"צ לינה יליף זה גופא דאין כל קרבן טעון לינה ורק רגל טעון לינה. עיי"ש. אבל כ"ז רק שיטת הרמב"ן אבל שאר הראשונים לא נקטו כן.

ה) ובמקדש דוד ביאר בזה דהנה מצינו דהמביא קרבן לביהמ"ק הו"ל יו"ט ואסור כל היום במלאכה ואפילו מביא קרבן עצים ולבונה. אשר מבואר דבאמת ל"ש דין לינה אלא כשחוגג במקדש את היום כיו"ט דידה ובוזה אמרה תורה שילון אף הלילה שאחרי כהמשך היו"ט דידה ורק אח"כ ילך לאהל. ובאמת כל מביא קרבן חיוב הלינה הוא משום רגל דידה הוא. אשר בזה מבואר סברת הר"א אלחנן דיש חיוב לינה מחמת רגל וגם מחמת הקרבן דהם ב' סיבות למשוי רגל במקדש. ובוזה מבואר סברת התוס' בפסחים דפסח שני אי"צ לינה דהוא תשלומין דראשון והיינו דלא דמי לכל מביא קרבן שהבאת הקרבן משוי ליה להא יומא יו"ט דבפסח שני חשיב מה שמביא פסח שחוגג בזה את חג הפסח דניסן והשתא הוא רק השלמה כלפי החג ולהכי לא משוי ליה האי יומא כיו"ט.

אשר בזה יבואר היטב סברת התוס' שהביא הרמב"ן דבאמת לולי דשמיני רגל בפנ"ע הרי מכיון ששחט הקרבן מאתמול אף אי אוכלו היום אי"צ לינה היום דהוא המשך לאתמול ואתמול הוא רגל דידה וסגי בלינה דאתמול ורק משום דאוכלו ולשם רגל דשמיני והוא רגל בפנ"ע יש כאן בקרבן זה סיבת רגל בפנ"ע. ולהכי אף דשיטתם דאין דין לינה מחמת רגל לחוד אלא מחמת קרבן אבל אכילת הקרבן בשמיני משוי ליה שאי"ז סתם השלמה דאתמול אלא חג לעצמו.

ו) והנה ברש"י בפסחים צה: כתב דלינה דקרא הוא שילון ליל יו"ט וכו"ט גופא בבוקר יכול לצאת כבר מחוץ לחומה בתוך התחום וזה דלא כמש"פ בסוכה ובחגיגה ובר"ה דהלינה היינו מוציו"ט. אלא דצ"ע מה מועיל לינה דלפנ"כ דהרי בביכורים ודכותיה משמע שצריך ללון לאחריו. וצ"ל דהרי הקרא דילפינן ללינה ופנית בבוקר מיירי בפסח שמקריבו ביד בניסן וא"כ הלינה בליל יו"ט הוא לאחריו. ובאמת צ"ל להיפך במש"פ רש"י ותוס' בכל דוכתי דילון במוציו"ט דא"כ הוי ב' לילות לינה. ובפשוטו צ"ל דביו"ט עצמו מקריב חגיגה ושלמי שמחה ולהכי בעי לינה במוציו"ט. אבל אפשר ל"ל דבאמת זהו מקור שיטת הר"א אלחנן והריטב"א דיש לינה מחמת קרבן ויש מחמת הרגל דהקרא קאי על פסח ע"כ דמשום הרגל בעי לינה במוציו"ט ומדמשמע ופנית כל פינות שאתה פונה ע"כ דבעי לקרבן לינה לילה אחת.

ובצאן קדשים זבחים צז. יישיב קושית התוס' דלמה פסח שני אי"צ לינה לר"י ותיפו"ל דמי גרע מכל קרבן, ות' עפ"י המבואר ברש"י בפרשת ראה דבעי לינה במוציו"ט משום פסח הרי דבעי באמת משום פסח ב' לילות לינה. וזהו דאימעיט פסח שני דעכ"פ ב' לילות ל"ב.

ז) והנה בתוס' דהק' דתיפו"ל משום שלמי שמחה תירצו דמשכח"ל בששלח שלמיו מאתמול. אבל בתוס' בפסחים שם הוסיפו דמשכח"ל בשלח מאתמול או בשאוכל שלמי חבירו. וצ"ל למה תוס' כאן לא כ"כ. ואפשר דס"ל דלא נפיק בהכי דין שלמי שמחה אבל יל"ב יותר עפ"י מש"ב דרק כשהקריב הוא מאתמול אי"צ לינה באכילתו היום דשייך לאתמול אבל כשאוכל מחבירו הרי אצלו בעי לינה היום דאי"ז המשך והשלמה. וצ"ל בזה.

ח) והנה בתוס' דנו לומר עפ"י הגמרא בזבחים צז. דאר"ט דמבשל בכל הרגל באותו כלי מדכתיב ופנית בבוקר דעשאן הכתוב לכל ימי החג בוקר אחד. והוציאו מזה דבעי לינה כל ז' ימים. והנה צ"ב איך יליף ר"ט מינה דעשאן בוקר אחד דלמא אי"ז בוקר אחד ורק מדסו"ס יש כאן ז' ימים שהם חג צריך ללון בכולהו בירושלים.

ולפי משנת"ב יל"ב דאין לינה ברגל מצ"ע אלא כמשקריב קרבן ואי בעי ז' ימים לינה היינו דהחג עושה שהמביא קרבן נעשה לו זמן הבאת קרבנו יו"ט ארוך לכל החג ולהכי בעי לינה משום קרבן דראשון כל ז' ימים. ולהכי חזי' מזה דעשאן הכתוב לכולהו בבוקר אחד.

ובתוס' בפסחים דחו שיטתם זו דא"כ מאי קאמר דשמיני רגל בפנ"ע הוא הרי אף אי אינו רגל בפנ"ע טעון לינה ככל החג. והנה לפי מש"כ שם דפסח שני אי"צ לינה דהוא רק השלמה דראשון א"כ י"ל דאילו ל"ה שמיני רגל בפנ"ע הוי השלמה דסוכות ולא הוי בעי לינה אף אי כל החג בעי.

ט) והנה הרמב"ם כתב דכהן גדול צריך שתהא לו דירתו קבועה בירושלים והנו"כ חיפשו המקור לזה. וביארו המנחת חינוך דהרי כה"ג חייב להקריב מנחת חביתין כל יום וטעון לינה כל יום ויום בירושלים. אלא דעיקר דין לינה בקרבן לא הוזכר ברמב"ם ברגל ובשום קרבן אלא בביכורים, ואשר לזה נקט במקד"ד דלא סבר הרמב"ם לדין לינה כלל. אלא דמ"מ בעיקר ביאור המנ"ח ברמב"ם הסכים המקד"ד עמו ומטעם שונה קצת והוא דהרי כה"ג מקריב אונן, ומבואר בגמרא דחשיב דכל השנה אצלו הרגל, וא"כ מכיון דברגל חייבין בלינה בירושלים להכי הוא חייב לדור כל השנה בירושלים.



א) יומא דף ג: וא"ד אמר רבינא וכו' דנים עבודה תחילה במקום מעבודה תחילה במקום לאפוקי הני דלאו תחילה נינהו. ופרש"י ויום שמיני למילואים היתה עבודה תחילה במזבח החיצון, ואם בשביל ששימש משה כל שבעת ימי המילואים אין קרויה עבודה אצל עבודת כהנים שהוא בלבוש בגדי כהונה ושל משה בחלוק לבן שלא הוכשר אלא לשעה.

והנה בפשוטו ודאי דאין כונת רש"י דאנן איירינן מעבודת תחילה של כהנים ועבודת ז' ימים של משה לא חשיב עבודת כהנים דהא איכא למ"ד דמשה כה"ג היה, וגם דזה כבר דחינו בגמרא דלא מיירי מעבודה תחילה בכה"ג אלא במקום. וצ"ל דכוונת רש"י דעבודת משה מין עבודה אחר הוא וענין דעבודה תחילה הוא כשהוא המתחיל לכל המשך העבודה במקום ורק עבודת כהנים בבגדיהם שייך להחשב כתחילת העבודה של המקום. וע"ז הוסיף רש"י דלא הוכשר אלא לשעה שא"ז שייך לעבודת המקום.

והנה בעיקר דין המילואים נחלקו בו הרמב"ם והרמב"ן אי נוהג לדורות או רק לשעה, אבל לכו"ע פרטי הקרבת הקרבנות הוו רק לשעה, וכמש"פ רש"י בחומש שהיו בו דינים שלא מצינו לדורות והוראת שעה היו. וא"כ יל"ע דאף השמיני דמילואים לא יחשב עבודה תחילה במקום כיון שלא הוכשר אלא לשעה ולא הוי כעבודת כהנים בהמשך. אבל באמת יש לחלק טובא דמצד מעשה ההקרבה היה באותו בחינת העבודה של המקום בכהנים ובבגדיהם ורק בפרטי דיני הקרבנות נתחדשו בו דינים שנאמרו בקרבנות המילואים. משא"כ בז' ימי המילואים לא היה כבחירת העבודה דהמקום שהיה ע"י משה ובחלוק לבן.

ב) והנה ברמב"ם בספהמ"צ שורש ג' כתב דחנוכת המזבח לא נהג לדורות ולכן לא ימנהו במנין המצוות והרמב"ן השיג עליו דודאי נוהג לדורות, ושהיה דין המילואים במקדש שלמה. ובית שני בימי עזרא, ולעתיד לבא ג"כ יהא הן מילואים, והביא ע"ז הפסוקים גבי שלמה ועזרא, ומפורש במנחות מה. מילואים הקריבו בימי עזרא כדרך שהקריבו בימי משה. והקשה ע"ז מסוכה מג. דאמרין התם דלא ילפי' סוכה ממילואים דשאני מילואים שאין נוהג לדורות, ובתחילה תירץ מצד דפרטי המצוה לא נהגו לדורות, ושוב תירץ כי המילואים שהקריבו על הכהנים למלא את ידם לכהן לא היו אלא לשעה דמאז הוקדשו אהרן ובניו לדורות אבל היו שם מילואים עוד על המזבח לקדשו ועל הבית עצמו לקדשו כדכתיב ביחזקאל וזה היה בימי עזרא. והביא ראיה מדאמרין לקמן דף ה: כיצד הלבישו לאהרן ובניו, ופריך מאי דהוי הוי, ומשני כיצד מלבישן, ופריך ע"ז כשיבאו משה רבינו עמהם, ומבואר עכ"פ דיקדשו לעתיד לבא את אהרן ובניו במילואים. ואף שביאר כבר דדין מילואים לדורות אינו על אהרן ובניו אלא על הבית והמזבח, הוסיף הרמב"ן דלעת"ל יהיו אנשים מחודשים שכבר בטלה משיחתן במיתה, ויצטרכו מילואים לקדשם.

והנה להרמב"ם דלא נוהג מילואים לדורות נתבאר במש"כ רש"י דז' ימים היו רק לשעה דאף דשמיני היה ג"כ לשעה אבל היה כעבודת המקום וחשיב תחילת העבודה משא"כ כל ז' היו ע"י משה בחלוק דאי"ז כעבודת המקום. ולרמב"ן דמילואים נוהג לדורות יל"ע דא"כ עיקר דין דז' ימי המילואים אף הוא מכלל המילואים שנוהג לדורות והוא נלמד מפרשת מילואים דמשה. והשתא הרי דין עבודת כל ז' דמילואים שנוהג לדורות דין העבודה לכאורה הוא כעבודת המקום שאין בו כלל עבודה בחלוק לבן דמשה כיון שהיה זה רק לשעה. ושוב הדר קשיא הסוגיא דקאמר רבינא דדין המילואים מה שהיה פרישת ז' ימים לשמיני היה זה פרישה לעבודה תחילה במקום והרי מצד עיקר דינו דמילואים לדורות לא נתחדש דאי"צ כהונה ובגדים, ורק אז נתחדש הוראת שעה אצל משה. ואיך חשבינן דמילואים הוא דין פרישה לעבודה תחילה במקום.

ושמא אפשר"ל דאי"ז שמצד עיקר הדין דמילואים הוצרכנו לז' ימי עבודת כהנים בבגדיהם ורק הוראת שעה היתה לעבודת משה בחלוק, אלא להיפך דעיקר דין המילואים היה בשמיני וז' ימים שלפניו היה הוראת שעה כולן וכאן דילפינן ממילואים היא ממילואים דהוראת שעה. ובאמת שברמב"ן כתב דדין המילואים היה גם לקדש אהרן ובניו והם הרי לא נתחנכו אלא בשמיני אלא דזה קשה דמאידיך מצינו במילואים דשלמה ושל עזרא ושל עת"ל דיחזקאל שהיו שבעה לפחות. וצ"ע.

ואפשר דבהמילואים של משה מכיון שבפועל לא היה עבודת המקום אלא בשמיני הוצרכו לפרישת ז' לצורך עבודת שמיני שהוא העבודה תחילה במקום. ובאמת ה"ה במילואים של דורות שהעבודה כעבודת המקום כל ז' שיצטרכו פרישת ז' לפני תחילת כל המילואים.

ג. ומצאתי בתוס' בחגיגה דף ו: ד"ה מאי נפק"מ שהקשו בהא דאמר' בע"ז ובתענית במה שימש משה בז' ימי מילואים בחלוק לבן, דאמאי לא פריך הגמרא מאי נפק"מ מאי דהוי הוי, ותירצו דנפק"מ לעבוד במילואים בלא בגדים. ומבואר דאף לדורות נוהג מילואים וכל ז' וגם בלא בגדי כהונה, ולפי"ז מיושב שפיר משה"ק דהא גם לדורות העבודה תחילה במקום כעבודת המקום בבגדים לא היה אלא בשמיני ולזה היה פרישת ז' מתחילה. אלא דאי"ז כמש"כ רש"י בסוגיין דמה שמשה שימש בחלוק לבן לא הוכשר אלא לשעה. ואפשר דכוונתו שלא הוכשר שיעבודו כך במקום אלא לשעה דהיינו למילואים. ודוחק.

ד. ובמצפ"א כאן תירץ על משה"ק רש"י באופ"א עפ"י מש"כ התוס' בע"ז לד. בהא דאמרין דמשה שימש כל ז' ימי מילואים בחלוק לבן ופרש"י לפי שהיה זר אצל בגדי כהונה. והק' התוס' למ"ד, בזבחים צא: משה רבינו כה"ג היה ושימש בכה"ג מ' שנה. ולהכי פירשו התוס' דה"ט לפי שכל ז' ימי המילואים היה משה מעמיד המשכן ומפרקו היה נחשב כמו במה ואין בגדי כהונה בבמה. ולפי"ז מיושב דרך משמיני היה לו דין משכן ונחשבת רק עבודת שמיני עבודה תחילה במקום.

והנה התוס' דע"ז ודאי חולק על התוס' בחגיגה הנ"ל שפירשו דהנפק"מ מהא דשימש משה בחלוק יהא לעבוד במילואים בלא בגדים, והרי במילואים של דורות שלא היה ב-ז' הימים מתפרק לא היה בבמה ובעי שפיר בגדים לפי התוס' בע"ז.

ולהתוס' בע"ז יל"ד לשי' הרמב"ן דנוהג מילואים לדורות מאחר דנאמר במילואים פרישת שבעה לעבודת תחילה במקום ה"נ ניבעי פרישת שבעה לתחילת המילואים אי הוי תחילה עבודה שהרי אינו במה.

ה. והנה ברמב"ן מבואר דג' ענינים חלוקים היו במילואים חנוכת המזבח, חנוכת הבית, וחינוך הכהנים, ויל"ע לפימש"כ התוס' בע"ז דכל ז' ימי המילואים שהיה משה מפרק המשכן ומעמידו היה לו דין במה, דלכאורה בשלמא חנוכת המזבח שייך שפיר בכל מצב שיהא אבל חנוכת הבית לכאורה מה שייך שייחשב שמתחנך הבית כשאין לו דין משכן אלא במה ורק בשמיני נעשה לדין משכן. אלא דבאמת גם חנוכת הכהנים יל"ע דהרי כל ז' הימים היו דמשה ואהרן ובניו נכנסו רק בשמיני וע"כ דמה דהיו צריכים לחזות עבודתו ולשהות שם באהל מועד כל הח' ימים חשיב שחינכם אף אי בפועל משה עשה העבודה. וא"כ י"ל דה"ה דסגי בעבודה במקום בדין במה להיחשב חנוכת המשכן. וצ"ע.

יומא דף ה: כיצד הלבישן פליגי בה בני ר"ח וריו"ח, חד אמר אהרן ואח"כ בניו ח"א אהרן ובניו בבת אחת, ומפרש אביי דבכתונת ומצנפת כו"ע ל"פ דאהרן ואח"כ בניו, כי פליגי באבנט דבצואה כתיב וחגרת אותם אבל בעשיה כתיב אהרן ואח"כ בניו, ומסיק דבב"א ממש לא משכח"ל אלא באקדים.

ופרש"י דלמ"ד אהרן ובניו בבת אחת הלביש לאהרן כל בגדיו ולא חגר אותו באבנט ואח"כ הלביש בניו בגדיהם מלבד האבנט ואח"כ נטל האבנטים וחגר אהרן ואח"כ בניו.

ובריטב"א נחלק על רש"י במש"כ דמקודם הלביש לאהרן כל בגדיו מלבד האבנט כי היאך ילביש לאהרן שאר בגדי כהונה גדולה קודם שהיה מלובש מכל ארבעה בגדי הדיוט, אלא לאחר שחגר לאהרן ובניו אבנטיהם בב"א כדפרישנא חזר והלביש לאהרן בגדי כה"ג, וכ"פ רבינו הגדול זלה"ה. עכ"ל.

ומבואר דהא מיהת פשיטא ליה דהארבעה שיש להדיוט אין נחשבים אצל הכה"ג כבגדי כה"ג אלא בגדי כה"ד ורק הארבעה הנוספים מיוחדים לכה"ג הם נחשבים לבגדי כה"ג, ולהכי קשיא ליה דודאי סדר הקדימה שלובש בגדי הדיוט ואח"כ בגדי כה"ג. ובדעת רש"י י"ל דס"ל דכל השמונה של כה"ג דין בגדי כה"ג להם ואף שארבעה מתוכם ישנם גם להדיוט אבל כשהם אצל כה"ג כולהו בגדי כה"ג חשיב.

ולכאורה יהא מזה נפק"מ לדינא דריבויי שבעה לכה"ג שלובש כל שבעה בגדי כה"ג דברמב"ם איתא דהוא לובשן ופושטן כל יום. ויש לדון בגונה שהיה לבוש בגדי הדיוט ומינוהו לכה"ג אי סגי שיוסיף עתה עוד ד' בגדים או דבעי ללבוש כל הח' דכולהו בגדי כה"ג ובעו ריבוי.

ב) ובמקדש דוד ייסד בזה גופא הפלוגתא אי אבנטו של כה"ג זהו אבנטו של כהן הדיוט או לא. דלמ"ד זהו אבנטו של כה"ד הד' בגדים הם חשובים בגדי הדיוט ורק הד' הנוספים חשיבי בגדי כה"ג ולמ"ד אי"ז אבנטו של הדיוט כל השמונה חשיבי בגדי כה"ג. ובזה יישב הא דלקמן דף כג: דיליף רב דוסא מילבש לרבות בגדי כה"ג ביוה"כ שכשירים לכה"ד, ופריך רבי ע"ז דאבנטו של כה"ג לא זהו אבנטו של כהן הדיוט. ובתוס' ישנים שם הקשה דאף דהאבנט ל"ש להדיוט לוקמא לקרא בשאר הבגדים עיי"ש.

ויישב המקד"ד דזה גופא היה טענת רבי דמכיון דאין זהו אבנטו של כה"ד א"כ כל בגדיו בגדי כה"ג הן ול"ש שהן ישמשו לכהן הדיוט.

והנה הכא בסוגיין מפרש הגמרא דלמאן דאמר אהרן ובניו בבת אחת ודריש לקרא דצואה יפרש להקרא דעשיה דכתיב ביה אהרן ואח"כ בניו דאתי למימר דאבנטו של כה"ג לא זהו אבנטו של כה"ג. וע"ז המ"ד פירש"י דהלביש לאהרן כל בגדיו חוץ מהאבנט, והקשה עליו הריטב"א קושיתו דהיאך ילבשו בגדי כה"ג לפני שסיים בגדי כה"ד. ומבואר בריטב"א דאף למ"ד אי"ז אבנטו של כה"ג מ"מ ד' הבגדים הם בגדי כה"ד ורק הנוספים הן בגדי כה"ג ולהדיא דלא כמש"כ המקד"ד.

ג. והנה קיי"ל בזבחים דף יח. דכה"ג שעובד בארבעה בגדים חשיב מחוסר בגדים ועבודתו פסולה. ומבואר דלא שייך שהכה"ג יעבוד עבודתו ככהן הדיוט ולא אמרינן דלא גרע מה שהוא כה"ג מסתם כה"ד. ובפשוטו יש לבאר דהכלל של מחוסר בגדים הוא כל שאין לובש כדין לבישה שלו ומכיון שהוא כה"ג ודין לבישה ידידה הוא בשמונה שוב אין אצלו דין לבישה בארבעה כלל. אבל לפימש"כ הריטב"א דאף בכה"ג מה שלובש הארבעה של הדיוט מתקיים בזה דין לבישה דהדיוט יל"ע א"כ למה לא יועיל מה שלובש הארבעה מדין כה"ד דעלמא.

ולכאורה י"ל דבאמת גרע ומאחר שהוא כה"ג ל"ש שהוא לו עוד דין כה"ד לעבודת הדיוט, וכמו שאין כהן עובד עבודת לוי וכן מצינו משורר ששיער במיתה ה"ה כה"ג אין עובד עבודת הדיוט. ומה שכתב הריטב"א אינו אלא שכך דין לבישה דכה"ג שלובש בגדי הדיוט ומוסיף עליהם בגדי כה"ג אבל אכתי ל"ש בו אלא עבודת כה"ג. [ואמנם הבאנו מהגרי"ז בשם הגר"ח דנקט להיפך בדעת הראב"ד דמה שכה"ג עובד רק בשמונה דכך דין הלבשה שלו אבל אי"ז דוקא עבודת כה"ג והעבודה מצ"ע חשיבה עבודת הדיוט. עיי"ש מה שישב. אבל בדעת הרמב"ם הסכים לזה דעבודה בשמונה חשיבה עבודת כה"ג].

ד) והנה במקד"ד הוכיח כשיטתו מההיא דרבי לקמן כג: דמשום באבנטו של כה"ג לא זהו אבנטו של כה"ד משו"ה אין משתמש כה"ד בשום אחד מה-ד' בגדים וע"כ דלהאי מ"ד כולהו ח' בגדי כה"ג נינהו ול"ח בגדי הדיוט, ולפי המבואר מהריטב"א דלא כמקד"ד צל"ע מהתם.

ובאמת צל"ע בעיקר דברי הריטב"א דהא ודאי דלמ"ד אבנטו של כה"ג לא זהו אבנטו של הדיוט הרי אין הארבעה כבגדי כה"ד שהאבנט שונה, וא"כ מהו שכתב הריטב"א דבארבעה חשיב שלבש בגדי הדיוט וה-ד' הנוספים הן בגדי כה"ג.

וצל"ב דמ"מ עיקר חיוב לבישת הארבעה אלו כולל עיקר דין האבנט הוא מצד הכהונה ולא משום הכהונה גדולה ורק פרט זה מה שמשנתנה האבנט הוא מצד הכהונה גדולה, ושאיני הארבעה הנוספים שכל דין לבישתם הוא לכהונה גדולה. והיינו דבאמת אף אי בעי הארבעה מצד הכהונה גרידא שייך שישנתנה אצל כ"א לפום דרגתו צורת הבגד.

וא"כ יתבאר לפי"ז אף הסוגיא בדף כג: בהא דאמר רבי לר' דוסא דבגדי לבן דיוה"כ אסורין להדיוט משום דאבנטו דכה"ג לא זהו דכה"ד, דהנה הא האבנטו של כל השנה היה של כלאים וכמו של כה"ד וכדבי' רש"י שם ורק ביוה"כ היה של לבן ושונה משל הדיוט שהוא של כלאים ככה"ג של כל השנה. ובהא קאמר רבי דבשלמא אי הוי הארבעה בגדי לבן כבגדי הדיוט אפשר דביוה"כ דין לבישתו הוא בבגדי כהונה גרידא. אלא אי אי"ז ככה"ד ולא ככה"ג דכל השנה א"כ ע"כ דהם בגדים המיוחדים ליוה"כ. והנה אף ששייך שאופן הלבשה דבגד"כ דכה"ג הם שונים מדהדיוט אבל בפשוטו ל"ש לומר דבבגדים דיוה"כ הם דין בגדי כהונה דכל השנה ורק משנתנה צורת לבישתן ביוה"כ באופן שונה, וע"כ דדין הבגדים ביוה"כ הוא דין אחר דבבגדי יוה"כ וממילא אף כל הארבעה לא ישמשו לכה"ד דדין בגדי יוה"כ להם.

ה) וברמב"ן עה"ת (שמות כח) כתב עה"פ ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת. שהיו הבגדים צריכים עשייה לשמן, עיי"ש. ולא נתברר בדבריו אי קאי על כל בגדי כהונה או רק על בגדי כה"ג, ובמנ"ח (ס' צ"ט) הביאו וכתב דמהרמב"ם משמע דלא סבר כן מדלא הזכיר זה דבעו לשמן.

ובדעת הרמב"ן מבואר דהבגדים נתיחדו כבגדי כהונה, ואי נימא כריהטת הפסוק דקאי אבגדי כה"ג א"כ הוא דין מיוחד דבגדי כה"ג שיקבעו כבגדי כה"ג. וא"כ יהא נפק"מ לכאורה מהנידון אי כל הח' בגדים הוי בגדי כה"ג אי בעינן דכולהו יעשו לשמן או רק ד' הנוספים.

א) יומא דף ה. רבינא אמר ריבויי שבעה ומשיחה שבעה איכא בינייהו למ"ד כל הכתוב בהן מעכב בהן מעכבא למ"ד דבר שאין מעכב לדורות אין מעכב בהן לא מעכבא, ויליף מקרא דסגי בריבויי יום אחד ומשיחה יום אחד. ובתוס' ישנים כתב דריבויי לחוד לא סגי והביא דבוריות יליף מרובה לחוד מקרא ולא הזכיר כאן אלא מה שצריך דהא אמר' בפ"ק דמגילה אין בין כהן משוח למרובה בגדים אלא פר הבא על כל המצוות. והיינו דמלבד נפק"מ זה דפר על המצוות לא מעכב משיחה והכא מיירי בהמעכבים לשלמותו ככה"ג אף לגבי פר.

וברש"י ד"ה ריבויי שבעה שישמש כה"ג ז' ימים רצופין כשממנין אותו ככה"ג וילבש ח' בגדים בשעת עבודה וכו'. ומבוארת שיטתו דדין הרבוי בגדים הוא שעבוד בהן עבודה. אבל ברמב"ם פ"ד מכלי המקדש הי"ג כתב דריבויי שבעה לובש השמונה בגדים ופושטן מיד, והיינו דאי"צ עבודה בהן, ומבואר שם ברמב"ם דאף אין לו לעבוד בהני ימים. ובראב"ד השיגו ע"ז שאי"ז מן החכמה דמה שאמרו דבעינן ריבויי שבעה ומשיחה ז' לכתחילה ה"מ לעבודת יוה"כ אבל לעבודת אותן הימים בכל יום עובד בח' בגדים. ע"כ.

ובאמת אף הראב"ד שנחלק על הרמב"ם הסכים עמו דעיקר דין ריבויי אינו דוקא שיעבוד בהן, אלא שסובר דאי"ז מעכבו מלעבוד בהן אלא את עבודת יוה"כ, אבל שיטת רש"י דכל דין הרבויי הוא דוקא כשעובד בהן. וברדב"ז שם ביאר בראב"ד דהוא רק דין בעבודת יוה"כ משום חומרתו, והיינו דדין הרבויי והמשיחה נזכר בקרא בתר ענינא דיוה"כ. אבל בכתבי הגר"ז זכרים יח. ביאר עפ"י אביו הגר"ח דבאמת מצד עבודת כל הימים הרי אי"ז דין ככה"ג דוקא וכשרה העבודה אף בהדיוט. וסברת הרמב"ם דאסור בעבודה אף בשאר הימים שמכיון שיעבוד בח' בגדים הרי ע"כ יעבוד ככה"ג דהדיוט שעובד בשמונה בגדים במיתה, וממילא לצורך עבודתו ככה"ג בעי ריבויי ז'. אבל סברת הראב"ד דבאמת אין הדין דעבודת כה"ג נצרכת ח' ועבודת הדיוט בארבעה. אלא שמכיון שהדיוט אין דינו בבגדים אלו ממילא העבודה מתחללת שאינו לבוש כדונו, אבל לו יצויר שמוטר להדיוט ללבוש ח' יוכל לעבוד בהן ואי"ז פסול בעבודה. וממילא מאחר דכאן מותר בח' שכך צורת חינוכו לכה"ג ממילא כשר לעבוד בהן ואי"ז עבודת כה"ג, ולהכי ל"צ לזה העבודה ריבויי ז' אלא לעבודת יוה"כ.

ב) והקשה בגבורת ארי דבדף יב. מבעיא לך אירע בו פסול ככה"ג אחר תמיד של שחר במה מחנכין את הסגן, ואמר אביי לובש שמונה ומהפך בצינורא, וכדרכ הונא דאר"ה זר שהיפך בצינורא חייב מיתה. ורב פפא אמר עבודתו מחנכתו מי לא תניא כלים שעשה משה משיחתו מחנכתו מכאן והילך עבודתו מחנכתו ה"נ עבודתו מחנכתו. ומבואר דלא סגי בחינוכו ככה"ג ע"י לבישת הח' בגדים לחוד אלא בעי בהם דוקא עבודה, והיינו כרש"י, וצ"ע לדעת הרמב"ם. ובאמת ברש"י שם בדף יב. ד"ה במה מחנכין כתב "ובמה הוא ניכר שהוא כה"ג מעולם". ומשמע קצת דהתם בעינן משום היכר ולזה לא סגי בלבישה לחוד. אלא דא"כ צ"ב מהו תירוצ דר"פ עבודתו מחנכתו אחרי שאין היכר, ועיי"ש בהמשך לשון רש"י.

ג) ובגבור"א שם הקשה לדעת רש"י מדין ריבויי משיחה של אהרן בח' ימי המילואים שלא עבד בהן עבודה וכדאמרינן לעיל דף ג: דנים עבודה תחילה במקום ופרש"י שם שכל ז' ימי המילואים לא שימש שם אלא משה בחלוק לבן, ומבואר דאהרן לא שימש כלל. ותירץ הגבול"א דצ"ל שאין דנים אפשר משאי אפשר דכיון דאהרן לא נתרבה ז' עדין הוא כזר למ"ד דמעכב ז' ואף למ"ד הכא דריבויי ז' לא עיכב במילואים מ"מ לכתחילה בעי ז' ובלא זה הוה כזר, משא"כ הכא דאפשר בעבודה יש לקיים החינוך בלבישה עם עבודה כרש"י. ועיי"ש. ולא נתבאר בדבריו אמאי הכא הוא אפשר הא ה"נ נימא דעדין לא נתרבה שבעה, ואין ראוי שישמש ככה"ג. ונראה ביאור דבריו לפימ"ש"כ הגר"ז בדעת הראב"ד דהא פשיטא שאין לו איסור לשמש בהני ז' ימים בח' בגדים דאי"ז עבודת כה"ג ומצד הדיוט ביתור בגדים ליכא כיון שהותר בלבישתו אף מצד כהן הדיוט מותר, וכדבי' הגר"ז.

ועכ"פ מעתה עפ"י דיש ליישב אף לדעת הרמב"ם הסובר דריבויי שבעה שילבשם ויפשטם כל יום ובלא עבודה דהקשה עליו הגבול"א מלקמן דף יב. דבעינן שיהפך בצינורא או עבודתו מחנכתו ומבואר דבעינן דוקא עבודה. דמאחר דכבר נתבאר דשיטת הרמב"ם דלא כראב"ד ושאין עבודת ח' בגדים אלא ככה"ג ומאחר דבעי ריבויי שבעה לכתחילה וממילא הו"ל אי אפשר בעבודה בהן כל שעדין לא עבר ריבויי שבעה ולהכי סגי בלא עבודה, וכדמצינו בחינוך דאהרן דהיה ריבויי בלא עבודה משום שאי אפשר. משא"כ אחרי הריבויי או לקמן דאין עושה ריבויי שבעה אלא רגע א"כ כשלבשו כבר עשה הריבויי בלא עבודה וכיון שאפשר לו לעבוד בהן ולעשות ריבויי עם עבודה עדיף טפי. ובתחילה סברין דעדיף שאת עבודת היוה"כ יעבוד הכה"ג כשהוא מרובה עם עבודה שעבד בהן כבר, [אף שהעבודה הקודמת כהיפוך בצינורא הוי נמי עבודת כה"ג לשיטת הרמב"ם כיון שהוא בח' בגדים ייעשנה בריבויי בלא עבודה, אפשר דעדיף שאת עבודת היום יעשה באופן דלכתחילה].

ד) עוד הקשה הגבול"א דבסוגיין מבואר דריבויי שבעה לכתחילה ובדיעבד סגי ביום אחד, והנה לפי שיטת רב פפא לקמן יב. דעבודתו מחנכתו לא משכח"ל דמעכב ריבויי דהרי לעולם כה"ג חייב לעבוד בח' בגדים ולא בארבעה וממילא איכא ריבויי דעבודתו מחנכתו. ואי נימא דהנפק"מ לגבי שאר דיני כה"ג כגון להחזיר הרוצח ולישא בתולה, הא מבואר בגמ' דכה"ג שמת ומינו אחר תחתיו מביא עשרון שלם מביתו וחורצו למנחת חביתין. ואף שלא נתרבה שבעה ואינו ממתיך לשבעה להיות כה"ג דלכתחילה. וא"כ דממילא הוא כה"ג למאי נ"מ האי דינא דריבויי שבעה. ותירץ דלעולם מצוה איכא על כה"ג המתמנה בריבויי שבעה ומשיחה שבעה אף שאין לו נ"מ בדיני כה"ג ליוה"כ ולשאר ימות השנה.

ונראה שהוא לשיטתו דנקיט כדעת רש"י דריבוי בגדים הוא ע"י עבודה בהם דוקא וגם נקיט דהעבודה בהם ע"כ עבודת כה"ג הוא כיון שהוא בשמונה בגדים ולהכי קשיא ליה דא"כ לא משכח"ל שיתרבה שבעה לפני שיעבוד ככה"ג. וע"ז תירץ דאיה"נ אלא דמצוה הוא שבמינויו יתרבה ויעבוד במ שבעה. אבל לשיטת הרמב"ם דהריבוי הוא בלא עבודה בהם כל ז' מיושב דדין הריבוי שבעה הוא לפני שיעשה כל עבודה. וגם לדעת הראב"ד לפימש"ב הגרי"ז אתי שפיר דמה שעובד בהם בתוך שבעה הוא עבודת הדיוט ולעולם בעי לכתחילה ריבוי שבעה לפני עבודתו ככה"ג.

ה) ובמנ"ח מצוה קפ"ה הביא מהתוס' לקמן יב: ד"ה כה"ג דהקשו בהא דאמרו שם דהסגן אחרי יוה"כ אינו כה"ג משום איבה ולא כהן הדיוט דמעלין בקודש ואין מורדין. ומדבעי לטעם דאיבה ע"כ שהוא בקדושת כה"ג וא"כ תיפו"ל דאינו יכול לשמש כהדיוט ב-ד' דכה"ג שמשמש ב-ד' הו"ל מחוסר בגדים. ותירצו התוס' דכה"ג מתמנה בפה ומסתלק בפה והביא מהירושלמי שתלוי במלך ובאחיו הכהנים. וכתב המנ"ח דהוא דלא כשיטת הרמב"ם שבעי ריבוי או משיחה דוקא. ולא הבנתי דהא פשיטא דלא כל כהן הדיוט שירבה עצמו בבגדים יהפך לכה"ג ולהיפך הו"ל במיתה וע"כ שהוא במינוי ורק דאח"כ בעי ריבוי או משיחה לחול עליו קדושת כה"ג. וממילא כשם שכל זכותו להיות כה"ג הוא ע"י מינוי בפה ה"ה בנסתלק בפה דיורד מגדולתו. וצ"ב.

א) יומא דף ו: איפליגו ר"נ ור"ש אי טומאה דחווה היא בציבור ולהכי מהדרין אטהורים ורק בדליכא טהורים עבדינן בטמאים, או טומאה הותרה היא בציבור ואף כי איכא טהורים עבדי טמאים. ומדייק רב תחליפא משמיה דרבא ממתניתין דטומאה הותרה בציבור מדאין מפרשין הכה"ג מכל אדם מחשש לטומאת מת.

ובתוד"ה אחר הקשו דבזבחים לג. קאמר מכלל דתרוייהו אביי ורבא סברי טומאה דחווה בציבור, ותל' ר"י דהכא רק דייק כן רבא ממתני' וליה לא ס"ל. ותוס' תירצו דהתם מיירי לענין פסח וכיון דלאו כל ישראל מייתי חד פסח בשותפות אי"ז כקרבן ציבור גמור ולכו"ע מהדרין אטהורים וכמו דאמרין בסמוך גבי אילו של אהרן דאע"ג דדוחה את השבת והטומאה כקרבן ציבור שהרי זמנו קבוע כיון דקרבן יחיד הוא לכו"ע מהדרין אטהורים.

והנה בסמוך גבי אילו של אהרן דאמרין דכיון דיחיד הוא מהדרין לכו"ע אף למ"ד דטומאה הותרה בציבור, הקשו שם התוס' ד"ה כיון דהא כולוהו נפקי מקראי דמועדי ה' מאי שנא דיש מהן הותרה ויש מהן דחווה. והיינו דאי גדר ההיתר שהתירה תורה טומאה בקרבן שזמנו קבוע הוא היתר גמור מהיכי תיתי לן לחדש עוד גדר בקרבן יחיד הקבוע לו זמן שבו אי"ז היתר גמור אלא דחיה. ותירצו התוס' דלמ"ד הותרה בכולוהו היתר גמור הוא מדאורייתא אלא מדרבנן גזרו אההוא דהוי קרבן יחיד דליהדרי אטהורין.

ולפי"ז צ"ב מה שתירצו התוס' דידן דההיא דזבחים דמפרש לרבא דטומאה דחווה בציבור משום דאיירי בפסח שאינו קרבן ציבור גמור ומהדרין ביה אטהורין. דהא התם בסוגיא קאמר רבא דבפסח דטומאה דחווה היא שייך יותר הסברא דהואיל ואישתרי אישתרי לדחות גם טומאת זבין משא"כ במצורע שהוי הותרה. עיי"ש. וע"כ דמדאורייתא אין גדרו כהותרה אלא כדחווה. ושוב צ"ע כקושית התוס' דבסמוך דמ"ש דבשאינו קרבן צבור הוא רק הותרה, מאחר דכולוהו יליף מקראי דמועדי ה', ומהי"ת דבהיתר דטומאה נתחדש ב' גדרים דציבור היא הותרה ודיחיד היא דחווה.

ב) והנה בפסחים דף סו. יליף דפסח ותמיד וכל הקרבנות שקבוע זמנן דוחין את השבת דכתיב בהו במועדו אפי' בשבת. והדר פריך (סו:): אשכחן דדחי שבת דדחי טומאה מנלן א"כ איש איש כי יהיה טמא לנפש איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחין ויליף תמיד מפסח בגז"ש דמועדו מועדו. עיי"ש. ובתוס' ד"ה מה מועדו הקשו דלהלן שם דף עז. משמע דדריש ממשמעותא דבמועדו אפילו בשבת אפי' בטומאה, ומסקו התוס' דצ"ל דתנאי היא. והנה למאן דמפיק לה ממשמעותא דבמועדו אפילו בטומאה יל"ע א"כ ל"ל קרא דאיש איש נדחה ואין ציבור נדחין. אבל באמת הוא פשוט דהא מקרא דבמועדו יליף לכל הקבוע לו זמן שדוחה הטומאה ואילו בקרא דאיש נדחה ואין ציבור נדחין הרי מפורש דיחיד נדחה ואין מקריב בטומאה וא"כ דיוצא מהכלל אף ציבור מבמועדו לא שמענו שמ"מ כשהציבור טמאין ישתנה הדין ואיצטריך קרא למשרי בציבור.

ומאידך למאן דילף בגז"ש דבמועדו מפסח דכתיב ביה איש נדחה ואין ציבור נדחין הא התם התיר הכתוב דוקא לציבור והיכא יליף לכל הקרבנות אף כשאין רוב ציבור טמאין, וצ"ל דהא יליף לה מקרא ומגז"ש וכל שישנו בכלל האי קרא דבמועדו ע"כ התירו בטומאה ואף אילו של אהרן [שהוא קרבן יחיד שזמנו קבוע] בכלל.

ומעתה למאן דילף ממשמעותא דבמועדו אפילו בטומאה יתבאר דחלוק הוא גדר הילפותא מבמועדו אפילו בטומאה מהדרשא דאיש נדחה ואין ציבור נדחין דהתם הוא היתר מיוחד על הטומאה משא"כ במועדו הוא גילוי דהקרבן יקרב בכל ענין ובכל אופן שיהא אף בטומאה. ולפי"ז מיושב שפיר שיטת התוס' דידן דביחיד שזמנו קבוע הטומאה דחווה ואילו בציבור הותרה דבאמת חלוקין בילפותות ובממילא בגדרי ההיתר דנפיק מבמועדו אי"ז אלא דחיה שגלי קרא דיקרב בזמנו בכל אופן. משא"כ בציבור הא גלי לן קרא גבי פסח דבציבור אינם נדחין מפני הטומאה והתיר הכתוב טומאה להדיא גבי ציבור. [ואפשר דהוא גילוי מילתא ואולי לזה יליף בגז"ש וצ"ע].

ג) והנה בתוס' (ז:). ד"ה דם שנשטמא בהא דפריך הגמ' מדם שנשטמא וזרקו במזיד לא הורצה למ"ד טומאה הותרה בציבור והקשו התוס' דמאי פריך הא לא הורצה דקאמר היינו להתיר בשר באכילה ובהא מודו כו"ע דלא אמרין הותרה הא בציבור. ועוד דע"כ לא פליג אלא לאהדורי אטהורין והכא כבר קרב הקרבן. ותירצו דהכא הבשר עצמו לא נשטמא ולמאן דמקל דטומאה הותרה ה"ה דיש לו להקל למשרי אפילו באכילה כיון דמקיל כולי האי, אבל למ"ד טומאה דחווה נחא דכיון דמחמיר כולי האי בטומאת עולין וגברא מסברא הוא שיש להחמיר בבשר אף שהוא טהור ואף שהוא לאחר הקרבה. ע"כ. ולא ביארו לנו התוס' הסברא בזה דמה שייך מה שמחמיר בדין הלכתחילה של הקרבתו לגבי היתר אכילת הבשר הטהור כשנשטמא הדם.

והנה מה שהבשר אסור באכילה כשנשטמא הדם ונזרק אף שהבשר עצמו טהור והקרבן כיפר ויצא ידי הקרבה, המבואר בזה דמכיון דהדם טמא אף שמועיל ע"ז ריצוי הציץ לגבי עיקר דין ההקרבה אכתי לא מועיל זריקתו למשרי בשר באכילה [וכן מבואר בכתבי הגרי"ז במנחות בארוכה] והיינו טעמא דבעצמותו הרי לא הוקרב כדיני הקרבה שהוא דוקא בטהרה אלא דרבי רחמנא שחשיב שהוקרב וזהו רק לגבי עיקר דין ההקרבה ולא לגבי למשרי בשר באכילה. ומבואר מעתה סברת התוס' דלמאן דסבר טומאה הותרה בציבור אי"ז שהתירו הכתוב להקרבה אלא שמעתה כך כל עיקר דין הקרבתו, משא"כ אי דחווה היא היינו דאין ע"ז גילוי להדיא שהותר הטמאה אלא שיקרב בכל אופן ואף שלא כמצותו בטהרה וממילא שוב אין לך בו אלא לעיקר הקרבתו.

ד) והנה בהא דדייק רב תחליפא משמיה דרבא ממתני' מדאין מפרישין אותו מטומאת מת דטומאה הותרה בציבור. הקשה הריטב"א דהא לקמן אמרינן דבאילו של אהרן כיון דקרבן יחיד הוא אף זמנו קבוע מהדרינן לעשותו בטהרה וא"כ אמאי אין מפרישין הכה"ג משום אילו של אהרן. וכעין קושיא זו הקשו התוס' לקמן דף ת. כד מדייק מר' יוסי מדאי"צ הזאה כל ז' דטומאה הותרה בציבור ודחי דא"כ לא ליבעי הזאה כלל והקשו התוס' דלימא דמשום אילו של אהרן איצטריך ההזאה. ותירץ הריטב"א וכע"ז התוס' לקמן דמשום טומאה ודאית מהדרינן ולא משום חשש טומאה. והוסיפו התוס' מדחשיב כקרבן ציבור לדחות שבת וטומאה. ולכאורה כוונתם כמו שפירשו בדף ז. דלמ"ד טומאה הותרה הא דמהדרינן בקרבן יחיד אי"ז אלא מדרבנן אבל מדאורייתא בכולהו הותרה, ולהכי נמי לא מפרישין ליה משום חשש כיון דאי"ז אלא מדרבנן. אלא דלפי"ז יחזור הקושיא לשיטת התוס' דידן בדף ו: דנתבאר דשיטתו דביחיד הוי דחוייה מדאורייתא. ואולי יתרץ כתי' ב' דהריטב"א שתירץ דמשום אילו של אהרן אי"צ להפרישו כיון שאין רוב העבודות תלוי בו.



א) יומא דף ז': דאמר רבה בר ר"ה חייב אדם למשמש בתפילין בכל שעה ושעה ק"ו מציץ ומה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת אמרה תורה על מצחו תמיד שלא יסיח דעתו ממנו תפילין שיש בהן אזכרות הרבה על אחת כמה וכמה.

ובתוס' ישנים הקשה דבשבת דף מט. אמרינן דטעמא דלא ישן בתפילין שמא יפיה בהן תיפוק ליה משום היסח הדעת דהכא. ובתירוץ א' כתב דהיינו טעמא בהיסח הדעת דהכא, ובשם רבינו אלחנן תירץ דטעמא דהיסח הדעת לא שייך אלא כשהוא ניעור. ע"כ. וצ"ב טובא דמש"כ בת"א דזהו גופא הטעם שלא יסיח דעתו צ"ע דהא מק"ו ילפינן ליה מציץ ובציץ הא ילפינן ליה מקרא דכתיב על מצחו תמיד שלא יסי"ד ממנו.

אמנם שבתוס' כאן ד"ה ומה ציץ הקשו דליפרוך מה לציץ שכן השם בגלוי תאמר בתפילין שהן מחופין בעור, והסיקו התוס' דאינו ק"ו גמור מדאורייתא אלא מדרבנן דכיון שיש בתפילין צד חשיבות זה טפי שיש בהן אזכרות הרבה סברא הוא שמן הדין יש לחכמים לתקן למשמש בהן כל שעה. ולפי"ז אפ"ל דכיון דהא מדרבנן ואי"ז ק"ו גמור טעם התקנה זו הוא משום שמא יסיח בהן. אבל לא משמע כלל דסו"ס הא הוא נלמד מציץ ולפי"ז אין לו שייכות לדין הציץ. וצ"ע.

ומש"כ בתירוץ רבינו אלחנן דל"ש היסה"ד אלא כשניעור אינו מובן לכאורה דמכיון שישן אין לך היסח הדעת גדול מזה שהרי אין דעתו כלל על התפילין.

אלא דברא"ש פ"ג דברכות הקשה ג"כ קושיא זו בהא דאמרינן שם דמותר לישן בהן שינת ארעי שהרי בשעה שישן נמצא שמסיח דעתו מהן. והיה אומר ר' יונה ז"ל מתוך דברי הר"מ מצאנו תירוץ לדבר זה דודאי היסח הדעת לא הוי אלא כשעומד בקלות ראש ובשחוק אבל כשעומד ביראה ומתעסק בצרכיו אע"פ שעוסק במלאכתו ואומנותו ואין דעתו עליהן ממש אי"ז נקרא היסח הדעת, דאי לא תימא הכי איך יוכל אדם להניח תפילין כל היום וכן נמי כשמתנמנם אין כאן היסח הדעת כי הוא שוכח הבלי העולם ואין כאן קלות ראש. עכ"ל. ובפשוטו כונת רבינו אלחנן הוא כעין הרבינו יונה.

ב) ובשאגת אריה סי' לט. הקשה עליו דהא ילפינן ליה מציץ שלא יסיח דעתו מהן ואי"ז משום קלות ראש.

ועוד הקשה דברמב"ם בפ"ד מהלכות תפילין כתב המצטער ומי שאין דעתו מיושבת ונכונה עליו פטור מן התפילין שהמניח תפילין אסור להסיח דעתו מהן ע"כ. ובטור באו"ח סי' ל"ח הביא לדברי הרמב"ם אף שבסימן מ"ד הביא לדברי ר' יונה והרי ברמב"ם מבואר דלא כרבינו יונה דלדבריו כל שאין בו קלות ראש אין בזה משום היסח הדעת ומה איכפת לן שהוא מצטער ואין דעתו מיושבת עליו. וביותר הקשה דהר"י יונה מביא להתירוץ בשם רבינו משה וידוע שסתם ר"מ שמביא הרבינו יונה הוא הרמב"ם והרי הרמב"ם עצמו פסק להיפך.

ג) ויתכן לבאר דאף להרבינו יונה אין עיקר דין היסח הדעת משום קלות ראש דהא מציץ ילפינן ליה וכו"ל, אלא דהא פשיטא ליה דל"ב שתהא מחשבתו וכוונתו עליהן כל שעה ושעה, דא"כ איך יוכל אדם להניח תפילין כל היום וכמש"כ הרב"י. אלא דאף בעיקר הנחתן יל"ד דהנה מצותן שיהיו מונחין עליו כל היום ולכאורה הא מכיון דבעינן וקשרתם הא לא מקיים למצוה אלא ברגע ראשון בשעת קשירה, והביאור בזה דמכיון שמונחין מכח קשירה הראשונה מקיים בזה גופא שמשאירין עליו כל הזמן מצות קשירה.

ומעתה אף בדין דעת דבעינן בתפילין הרי כשהניחן היה דעתו עליהן ומכאן והילך יועיל אף כשאין דעתו ומחשבתו וכוונתו עליהן להדיא, כל שקים אצלו בדעתו שהן מנחין עליו, וכל העושה על דעתו הראשונה הוא עושה.

ולהכי אף שהוא ישן ואין כונתו ומחשבתו עליהן הרי קיים אצלו בדעתו כל הזמן שהן מונחין עליו ול"ה היסח הדעת. אלא דכל זה מועיל דוקא כשאין נקבעת דעתו להיפך מזה, אבל כשעומד בקלות ראש ובשחוק הדי ל"ש להחשיבו כממשיך דעתו הראשונה כיון שניכרת להדיא קביעת דעתו להיפך.

ומעתה מיושב שפיר עם מש"כ הרמב"ם דהמצטער ומי שאין דעתו מיושבת עליו פטור מהתפילין דכל שקובע דעתו על דבר אחר ודאי הוי היסח הדעת לכו"ע. ובהכי מבואר גם מה שהקשה ממש"כ הטור ביו"ד בס' שפ"ח בשם הרמב"ן דמבעי ליה לאבל לאותובי דעתו ולכוין לבו לתפילין שלא יסיח דעתו מהן הלכך מנח להו בישוב דעתו אבל בשעת בכי ומספד לא מנח להו. והקשה השאג"א דהרי אין כאן קלות ראש אלא להיפך כובד ראש. ולהנ"ל א"ש דסו"ס יש כאן קביעת דעתו להיפך מכונת התפילין.

ד) ובהא דבעי למשמש בהן כל שעה הקשה השאג"א דלהרא"ש שאין איסור דהיסה"ד גרידא אלא בקלות ראש משמוש זה מה טיבו דהא לא איכפ"ל אי מסיח דעתו אי ליכא קלות ראש. ופירש השאג"א דחייב למשמש שלא יסיח דעתו מהן ויבא לידי קלות ראש. ובהכי יישב הא דבשבת דף ב. אמרינן יוצא אדם בתפילין ערב שבת עם חשיכה מ"ט כדרכה דאמר חייב אדם למשמש בתפילין כל שעה שלא יסי"ד מהן מידכר דכיר וקשה לרבינו יונה דאין חיוב שיהא דעתו כ"ש אלא שלא יהא קלות ראש. וע"כ דחיבוהו כבר למשמש כ"ש מה"ט.

והביא שבדרכי משה בס' רנה הקשה עמש"כ שם הטור הא דמותר לצאת ע"ש עם חשיכה בתפילין דהא הטור עצמו הביא לרבינו יונה דלא מקרי הסה"ד אלא בקלות ראש. ותירץ דהואיל ואסור להס"ד מהם בקלות ראש לכן זוכרן ומסלקן בשבת. וכתב עליו השאג"א דאין טעם לדבריו. ולהנ"ל הדברים מבוארים עמש"כ הרב"י דהיסה"ד הוא קלות ראש הוא שיעור בהיסה"ד כל שמסיח דעתו מהן לגמרי, ומה"ט הצריכוהו למשמש כל שעה שלא יסיח דעתו לגמרי בואפן שיקבע דעתו על ד"א. ומשו"ה ממילא זוכרן ומסלקן בשבת.

ה) ועיי"ש בשאג"א שנקט דמהרמב"ם והרמב"ן מוכח דלא כרבינו יונה וכן נקט להלכה. ומה דהקשה הרבינו יונה מהא דישן שינת עראי בתפילין יישב השאג"א דהא ודאי איך יניח תפילין כל היום והרי א"א לאדם לחשוב ב' דברים כאחת. ולהכי ייסד דודאי יש שיעור לזמן שאין דעתו עליהן ובהכי חשיב היסה"ד וכן הוכיח מדברי הר"ן בסוכה, וייסד דשיעור של שינת עראי שהוא עד הילוך מאה אמה אין בו משום היסה"ד, ויותר מזה אסור. וגם זה מקרי תמיד. והא דפרש"י שם בשינת קבע לא משום שמא יפיח ולא פירש משום היסה"ד, כתב השאג"א דהוא משום דהיסה"ד אין אסור אלא מדרבנן כמש"כ התוס' שהא ק"ו מדרבנן, אבל איסור הפחה הוא דאורייתא משום ביזוי מצוה.

ו) והנה עמש"כ הרמב"ם דמצטער ומי שאין דעתו מיושבת עליו פטור מהתפילין משום דאסור להסיח דעתו מהן כתב בעמק ברכה דבשיטמ"ק במנחות יוצא להיפך, דבהא דאמרינן דאסור להסיח דעתו מהתפילין הקשה הר"ר שמחה כיון דבעו כונה איך יכול להתפלל או לקרא ק"ש בהן ואינהו נמי בעי כונה. ותירץ דהעוסק במצוה פטור מן המצוה כיון דא"א לו לקיים שתייהן באחת. ומבואר בדבריו דבגונא שא"א שלא יסיח דעתו מהן מ"מ מניחן דאי"ז מעכב במצות התפילין אלא דמחויב להיות דעתו עליהן וכשא"א פטור, ואילו ברמב"ם מבואר דכל שא"א לו בלא הסה"ד אין מניחן כלל.

ויל"ע בעיקר דינא דהרמב"ם דהנה להמבואר בתוס' ודאי דאין צורת המצוה דוקא כשדעתו עליהן דהא האי ק"ו מדרבנן והמצוה מדאורייתא וא"כ למה לא יניחן בשביל הדאורייתא ובפשוטו צ"ב דה"ט דכל שלא מקיים המצוה כפי הגדרים שתיקנו חכמים ומבטל גדרי המצוה מוטב שלא יניחם כלל. ולפי"ז יש לחלק מההיא דהשיטמ"ק דהתם שכך מצותו שיניח ולא יכוין משום דעוסק במצוה הוא ואי"ז מבטל דין הכונה ודאי מניחן לקיים מצותן.

ז) אלא דבעיקר עמש"כ השיטמ"ק דפטור מהכונה בהן דהעוסק במצוה פטור מהמצוה צ"ב דהא מיירי אף כשהיו מונחין לפני שהתחיל בק"ש ובתפילה וא"כ להיפך הוא שהרי הוא עוסק במצות תפילין וכונתה ויפטר מק"ש ותפלה. ואמנם אפשר דל"ח מצוה עוברת מכיון שיכול להניחן אף אח"כ אף דכל רגע שמניח תפילין מצוה בפנ"ע הוא. אלא דא"כ אי"ז שייך כלל לדין עוסק במצוה והו"ל למימר דקר"ש ותפילה מצוה עוברת היא.

ויתכן לבאר דלעולם עיקר מה שפטור מלכוין על התפילין הוא לפי שמחויב בקר"ש ותפילה והן מצוה עוברת. אלא דמה"ט היה לו לסלק התפילין מעליו דכשמניחן ואין דעת עליהן מבטל מצותן כתיקונן, משא"כ כשאין מניחן מאיזה צורך ל"ח ביטול עשה. משא"כ כשנכלל בדין עוסק במצוה פטור מהמצוה פטור הוא מחלק המצוה של הכונה בתפילין כיון שעסוק בקר"ש דבכה"ג שפטור אין כאן כלל ביטול העשה. ולהכי אף דמעיקרא עסוק הוא בתפילין לפני שעסוק בקר"ש, אבל הרי הא מיהת ודאי מחויב לעסוק במצות ק"ש אף שעסוק לפני"כ בתפילין, ומשהתחיל לעסוק בה ממילא נפטר מכונת התפילין וכן"ל.

ושמעתי לבאר באופ"א דלעולם נקט השיטמ"ק דמחויב לסלק התפילין כשאין מכיון בהן כיון דאסור להסיח דעתו מהן וכמבואר ברמב"ם הנ"ל. ולזה נתקשה השיטמ"ק דמאחר שמחויב בקר"ש משום מצוה עוברת למה לא יחויב לסלק מעליו התפילין, וביאר השיטמ"ק דמכיון דעוסק בקר"ש הוא פטור מתפילין לגמרי וחשיב שאין מקיים בזה מצות תפילין אף שמונחין עליו דהא פטור מהן, ובכה"ג אין איסור מה שמסיח דעתו מהן.

אלא שכבר דנו בזה האחרונים אי עוסק במצוה דפטור מהמצוה אי חשיב מצוה כשכן יקיים המצוה השניה.

א) יומא דף ח. בפלוגתא דר"מ ור"י דלר"מ מזין על הכה"ג כל ז' ולר"י רק ג' ו-ז' בלבד, ומפרש דלר"מ טבילה בזמנה מצוה וה"ה הזאה, ולר"י אינה מצוה, ודחי דהא ר"י נמי סבר דטבילה בזמנה מצוה ומסיק דפליגי אי מקשינן הזאה לטבילה דלר"מ מקשינן ולר"י לא מקשינן ואין הזאה בזמנה מצוה.

ובגבור"א הקשה דאף אי סבר ר' יוסי הזאה בזמנה לאו מצוה אכתי הא מכיון דכשגומר הזאה השניה טובל ביום השביעי א"כ מה"ט נצריכו הזאה מיד בתחילה שיטבול בחמישי דהא בטבילה מודה ר"י דבזמנה מצוה. ותירץ דלא חשיב טבילה בזמנה אלא כשכבר גמר כל המעכבין שלפניה אבל כשעדיין לא היזה עליו לא בא עדין זמן הטבילה.

והיינו דאף דילפינן דטבילה בזמנה מצוה מוחטא ביום השביעי כדפירש"י, מ"מ הילפותא היא שיטבול בזמן הראוי לטבילה דומיא דיום השביעי ואי"ז מחייבו לעשות שביום השביעי יהא ראוי לטבילה אלא כל שמצד ההזאה עדיין לא נטהר חשיב גבי טבילה כמי שלא בא יום השביעי. ויל"ע לפי"ז בהא דאמרינן טבילה בזמנה מצוה אי המצוה היא ביום שראוי לטבילה דוקא או דאף כשאחר זמנו כל יומא ויומא מצוה להקדימו.

ב) ובתוס' ד"ה דכו"ע הביאו דהר"ח פסק כמ"ד דבזמנה מצוה, ור"ת חלק עליו ופסק דלא מצוה היא והוכיח כן שהרי מעשים בכל יום שאין לך טובלת בזמנה טבילה של נדה ושל שומרת יום ובנדה משמע שלא היו טובלות ביום בשום פעם. ובפשוטו כונתו דאי הוי נקטינן דטבילה בזמנה מצוה היו טובלות ביום משום המצוה.

ובבית יוסף סי' קצ"ז הביא להקשות לר"ח דכיון דאין טובלות בזמן שלהם מדאורייתא א"כ לאו מצוה היא וע"ז יישב דכיון שאינם מתעכבות מלטבול אלא מפני תקנת חכמים כשמגיע זמן שקבעו להן חכמים טבילה בזמנה מקרי ומצוה הוא. ומבואר בסברתו דהא פשיטא דאין המצוה בטבילה בזמנה אלא בזמנה ממש ולא כמה שיותר מוקדם ורק דמ"מ מה שקבעו להן חכמים זמן חשיב טבילה בזמנה.

ובפשוטו נראה דאין כונתו שהוא מצוה מדרבנן בזמן שקבעו להן חכמים אלא שאחרי שקבעו חכמים להן זמן א"כ זהו המצוה מדאורייתא, והוא לפי שגדר המצוה בזמנה הוא בזמן שאין עוד מעכב עליו מחמת הטומאה ואף כשקבעו חכמים זמן יש כאן מעכב מדין הטומאה דידה שלא תטהר עוד.

ג) והנה בגמרא דידן מבואר בטעמא דר"י בברייתא דמי שהיה שם כתוב על בשרו ונזדמנה לו טבילה דמצוה טובל כדרכו דטעמו משום דטבילה בזמנה מצוה ולא הצריכוהו גמי שמא לא יזדמן לו גמי ויתעכב מטבילה. והכא ל"ש לומר דמכיון שהזקיקוהו חכמים להמתין מלטבול א"כ עדיין אי"ז זמנו וכשיטבול יחשב טבילה בזמנה דודאי מה שעכבוהו מחמת חסרון הגמי אי"ז מצד הטומאה ואי"ז בסיבת הטומאה וגם אין בזה קביעת זמן לטהרתו.

ד) והנה בגמ' בע"ב בהא דקתני מזין עליו כל שבעה ופריך דבשלמא איכא לספוקי אלא ברביעי לא משום שלישי איכא לספוקי ולא משום שביעי ומסיק ולטעמך הזאה כל שבעה מי איכא והא קי"ל דאינה דוחה את השבת אלא לבד משבת ה"נ שבעה לבד מרביעי. ובגבור"א הקשה דמשמע דאין מזין בשבת וברביעי והא אי לא מתרמי שבת ברביעי א"כ איכא עוד יום שאין בו הזאה וכגון אי אתרמי שני לפרישתו בשבת ואין מזין בו א"כ אף בשישי לפרישתו אין צורך בהזאה דהא אף אי שמא שביעי לטומאתו הוא הרי מכיון שבשני לא הוזה לא יועיל לו הזאת שישי מאומה ובעל כרחו יצטרך להזאת שלישי ושביעי אף שאינם בזמנה.

ובמקדש דוד כתב ליישב דאף דבגוונא הנ"ל צדקו הדברים, מ"מ כשמתרמי שבת בג' ימים אחרונים אינו כן, דאף כשיתרמי שבת בשישי יזו עליו בשני ואף דהזאה זו אינה אלא לחשש דשמא ג' לטומאתו הוא וא"כ שביעי לטומאתו הוא בשישי שיצא בשבת ובע"כ נדחה הזאתו למחרת שהוא שמיני לטומאתו, מ"מ מהני הזאת שלישי ושמיני נמי כמו שפסק הרמב"ם בפ"א מפרה ה"ב עיי"ש. וא"כ עדיף לן הזאה דשלישי לטומאתו אף שיועיל באותה מדה גם כשיזה ברביעי לטומאתו אחרי שהזאה השניה היא בשמיני לטומאתו מ"מ הא אזלינן כמ"ד הזאה בזמנה מצוה.

והנה מה שהוזקק כאן לשיטת הרמב"ם היינו דלראב"ד ולתוס' בסוגיין (ד"ה מקשינן) החולקין עליו וסברי דבעינן דוקא ד' ימים בין הזאה להזאה לא פחות ולא יותר לדידהו ל"ש שנצריכו הזאה בשני כשלא יקבל הזאה שניה ד' ימים אח"כ, ואף דמה שימנע אז הוא במקרה וא"כ למה לא נימא דהשתא מיהת יעשה הזאה בזמנה מצוה והזאה שניה לא יעשה. דה"ט דפשיטא דל"ש הזאה בזמנה מצוה אא"כ מביאה לידי טהרה ולא כשאין בה ממש לבסוף. אלא דלהרמב"ם מה שיזה עליו בשמיני יכול להצטרף עם הזאת שלישי נמי ואף שיהא עליו גם הזאה מרביעי המועלת הרי סו"ס הזאת שלישי נמי מועלת וא"כ מזין עליו דהזאה בזמנה מצוה.

ה) אלא שיש לדון בזה דהנה יל"ע למ"ד טבילה בזמנה מצוה אי הטמא טומאת מת וטובל מטומאת קרי אי מקיים מצוה או לא די"ל דכל המצוה אינה במעשה טבילה גרידא אלא כשנטהר על ידה, וכאן שנשאר בטומאת מת לא הוי מצוה ואולי מצד טומאת קרי נטהר עכ"פ. ולפי"ז י"ל דה"נ למ"ד הזאה בזמנה מצוה דוקא אי ע"י ההזאה נטהר אבל זה שהרי למחרת יזו עליו שנית והזאה דהיום לא תקדים טהרתו

במאומה שהרי טבילתו תהא רק אחר הזאת שמיני ובכה"ג י"ל דאין בזה משום מצוה. אלא שיל"ד בזה מצד אחר דשמא אין הגדר דההזאות הם רק תנאי והטהרה באה כולה לבסוף אלא דהזאות שלישי ושביעי ע"כ יש בהם מקצת טהרה בכל הזאה שהרי ע"י ההזה בא בסוף לידי טהרה ואף שכל שלא טבל בסוף הוא טמא באותו דרגה ואין נפק"מ לדינא, יש בזה מ"מ ענין טהרה כלפי טהרתו לבסוף וכן נקט שם במקד"ד עיי"ש, ולפי"ז שמא מה"ט יחשב הזאה בזמנה המצוה.

(ו) ובגבו"א יישב הסוגיא עפ"י מה שהקשה דודאי הא דאמרינן דביוה"כ דבקיבעא דירחא תליא מפרישינן ליה לעולם בג' בתשרי הוא רק ברוב האופנים, אבל כשאתרמי שלישי ושביעי לפרישתו בשבת דאז יש לחוש מעיקר הדין שמא נטמא לפני פרישתו ולא נטהר כלל ואי"ז רק משום הזאה בזמנה מצוה בכה"ג אין מפרישין אותו ביום ג' תשרי עצמו אלא שעה לפני שקיעה"ח שלא יטמא בג' בתשרי, ומאחר דמפרישין ליה אז כבר מזין עליו מיד ובכה"ג אף מזין עליו ברביעי שהוא ד' ימים אחר ב' בתשרי שהפרישוהו והיוזו עליו.

(א) יומא דף ז: מבואר בברייתא דלר' יהודה דטומאה הותרה בציבור ל"צ ע"ז ציץ לרצוי, אבל לר' שמעון דטומאה דחוייה בציבור בעי ציץ לרצוי עלה, ולהכי מוכיח ר"ש כשיטתו דציץ אף כשאינו על מצחו מרצה מכה"ג ביוה"כ בעבודת פנים שהוא בד' בגדי לבן ואין הציץ על מצחו. ובתוד"ה מכלל הקשו מאי ראייה מייתי ר"ש דלמא לעולם אין הציץ מרצה אלא כשהוא על מצחו, ויוה"כ ה"ט דכיון דאי אפשר להיות על מצחו ולרצויי דחיה טומאה כיון דקרוב ציבור הוא דאיתא בטומאה. ותירצו תוס' דהוכחת ר"ש מדאין ביוה"כ דין לאהדורי אטהרה כשנטמא הקרבן בידו. וע"כ שהוא משום ריצוי ציץ דמרצה תמיד וכיון דאיכא תרתי ריצוי ציץ וקרוב ציבור לא מייתי אחריתי.

והקשו התוס' מהמבואר לעיל דלמ"ד דחוייה בנטמאת המנחה אומר ומביאין אחרת, ותירצו דבאמת התם מיירי כשאין הציץ על מצחו וכו' או כשנשבר הציץ וככו"ע. ע"כ. ולפי"ז ע"כ צל"ב דגם בעיקר הפלוגתא לעיל ר' נחמן ור' ששת אי מהדרינן אטהורים מההוא בית אב ומבית אב אחרניי מיירי דוקא כשאין הציץ על מצחו או נשבר.

אבל בתוס' במנחות דף טו. פירשו הענין להיפך, דלמ"ד טומאה דחוייה בציבור בעי ציץ לרצויי, והיינו דהוא מעכב דבלא ריצוי ציץ לא דחינן טומאה אף בציבור. ולפי"ז מיושב בשופי מה שהוכיח ר' שמעון מכה"ג ביוה"כ דדחינן לטומאה בציבור אף שאין הציץ על מצחו. וכן לפי"ז מתיישב הסוגיא דלעיל דמהדרינן אטהורין אף כשיש ציץ על מצחו דלשיטת התוס' שם כשאין ציץ על מצחו אין כלל דחיה וכשיש ציץ על מצחו הוא דאמרינן דמהדרינן אטהורין. אלא דהקשו התוס' שם דהא קיי"ל דאין הציץ מרצה על טומאת הגוף אלא על טומאת בשר ועולין וא"כ איך דחינן אף טומאת הגוף בציבור, ותירצו דכשאין מועיל הציץ לא בעינן ציץ ורק כששייך ציץ בעינן. ובפסחים דף עז. נקטו ג"כ התוס' כתוס' במנחות דריצוי הציץ דבעינן אי טומאה דחוייה הוא לעכו"ב, ונתקשו א"כ איך טומאת הגוף דגברא דחוייה בציבור כיון שאין ע"ז ריצוי ציץ, ושם נשאר בקושיא.

(ב) ובגבורת ארי כאן תמה על תוס' דידן דמהסוגיא בפסחים דף עז. מוכח להדיא דלא כשיטת התוס' דידן, דהתם פריך בהא דתנן דעומר ושני הלחם קריבין בטומאה, דאי נפרש דטומאה דחוייה בציבור ובעי ציץ לרצויי, ואי נימא כר' יוסי דסבר אין הציץ מרצה על האכילות דהיינו על טומאת בשר שירים הנאכל. א"כ מתני' דלא כר' יהושע דאמר אם אין בשר אין דם דהא אף שאין הציץ מרצה עליו דחינן לטומאה. ומבואר דאף דטומאה דחוייה בציבור אבל מעכב בזה ריצוי הציץ ומשו"ה הסיק הגבול"א דלא כתוס' כאן שכתבו דאי"ז נצרך אלא להא דלא ליהדר אטהורין.

ובמקדש דוד (ס' כ"ו) יישב שיטת התוס' דידן דלעולם הדיחוי דטומאה תרתי איתנהו ביה, חדא מה שמותר לעשות מעשה ההקרה בטומאה שבעצם יש בו עון כרת וכאן נדחה האיסור, ועוד מה שההקרה מועלת והקרוב מרצה בזה ג"כ ע"י הדין דיחויי ובלא ריצוי ציץ וכמו שמוכח מטומאת הגוף שאין עליו ציץ ודחינן טומאתו בציבור. ומעתה האי דינא שהדיחוי מכשיר את העבודה אינו אלא במה שנחשב עבודה, אבל האכילה אף דהוא צורך הקרבן לאו שם עבודה ביה שיועיל ע"ז הדיחוי ול"ש גביה אלא ריצוי הציץ ולהכי למ"ד דאין הציץ מרצה על האכילות אין לו שום היתר ואי אמרי' דבאין בשר אין דם ל"ש להקריב הקרבן.

משא"כ למ"ד טומאה הותרה בציבור דמבואר מהסוגיא שם דלדידיה אי"צ ריצוי ציץ וכשר אף שהבשר טמא לאכילה, ביאר המקד"ד דלדידיה בציבור הותרה הקרבתו אף בטומאה ולא שם פסול ביה כלל ולא מגרע בציבור שמוקרב על בשר טמא ורק למ"ד טומאה דחוייה הוא הכשר העבודות דהקרה. [לכאורה כונתו דאף דאסור באכילה כמפורש במשנה אבל אין בזה את הכלל דכשאין בשר אין דם, וצ"ע כונתו].

(ג) והנה התוס' במנחות נקטו דלמ"ד טד"ב בלא ריצוי ציץ הקרבן פסול. ושאינו טומאת גברי דבזה טומאה נדחית אף בלא ריצוי ציץ. וצ"ב מאי שנא. ומשמעות התוס' דכיון דאי אפשר ע"ז ריצוי ציץ בזה לא בעינן ציץ. והיינו דמה שטומאה דחוייה היא לפי הענין באופן הריצוי היותר שיכול להיות בו, ודגברי דל"ש ציץ ע"כ הוא בלא ציץ, ובדם דשייך ציץ ע"כ מוכרח לציץ. אלא דא"כ קשה מהסוגיא דפסחים שמשם הוכיח הגבול"א כשיטת התוס' דהתם, דמבוי' דאי אין הציץ מרצה על האכילות ואין בשר בלא דם אין הקרבן קרב, ואמאי לא נימא דטומאת האכילות כיון של"ש ע"ז ריצוי ציץ ל"ב לריצוי ציץ וכשר בלעדיו וטומאת גברי.

ועיין בגבול"א שביאר כשיטת תוס' דהתם, וביאר דטומאת גברי קייל מטומאת בשר ועולין לגבי האי מילתא שאי"צ ריצוי ציץ. ולא ביאר כונתו, דמה"ת שיבא בו קולא אחרי שלגבי ריצוי ציץ החמרת בו שאין הציץ מרצה עליו. וגם משמעות התוס' דהתם שלא הזכירו שקייל לטומאת גברא בעצם אלא שאין ע"ז ציץ ל"ב ציץ והיינו דלא הוצרך ציץ אלא כשאפשר וזה קשה כדנתבאר.

ולכא"ו ע"כ צל"ב אף בהתוס' דמנחות כיסוד המקד"ד בתוס' דידן דטומאה דחוייה אין מכשרת רק בעבודת ההקרה ולא באוכלין ואף דייסדו דכשא"א בריצוי הציץ דחינן הטומאה בלעדיו, אבל שאני גבי אכילות דל"ש גביה דין טומאה דחוייה בציבור מדאי"ז עבודה, ולהכי התם מוכרחין לריצוי ציץ ובלעדיו הרי אין בשר ואין דם בלא בשר.

(ד) וברמב"ם פ"ד מביאת מקדש ה"ז כתב דהציץ מרצה על העולין ועל הגברא בציבור. והיינו שאף שבעלמא אין הציץ מרצה על טומאה דגברי אלא על דעולין, בטומאה דחוייה בציבור דבעי ציץ לרצוי ע"כ דהציץ מרצה. והיינו דנקט כהתוס' דמנחות ופסחים, ולא ניהא ליה לחלק דבטומאה וגברי ל"ב ציץ כתוס' במנחות. והקשו על הרמב"ם דהא ילפי' במנחות גבי עבודה בשמאל דאין הציץ מרצה ע"ז דונשא עוון הקדשים כתיב ולא עוון מקדישים, וא"כ ל"ש ריצוי על טומאה דגברא כלל ומ"ש ציץ בטומאה דגברי בציבור. ובפשוטו יל"ב דמכיון

דנתחדש בקרא דטומאה בציבור נדחית וילפינן מבמועדו, וכיון דל"ש לדחות הטומאה בלא ריצוי ציץ בע"כ דבציבור נתחדש שנדחית הטומאה ושיש בו גם ריצוי ציץ. ובמקד"ד ביאר לפימש"ב דהריצוי ציץ דבעינן הוא שהקרבן ירצה שאף שהותרה העבודה אכתי שם עבודה בפסול עלה ובעי' ציץ. ולהכי י"ל דזה נחשב כעוון הקדשים ולא מקדישים, שאין בא ריצוי ציץ אלא להכשיר העבודות שתיחשב העבודה כשדה.

(ה) והנה הרמב"ם פסק דטומאה דחוי בציבור, ופסק ג"כ דאין הציץ מרצה אלא כשהוא על מצחו. ובמהר"י קורקוס הקשה דהא בסוגיין מבואר בדברי ר"ש דל"ש תרוייהו, דפריך ר"ש לר"י מכה"ג ביוה"כ דאין הציץ על מצחו ומרצה ור"י הוצרך להשיב לו דטומאה הותרה בציבור.

ותירץ דר"י דהשיב כן לרוחא דמילתא השיב, וה"ה דאף אי ליכא ריצוי ציץ קרב בטומאה. והא דאמר' דאי דחויא היא בעינן לריצוי ציץ היינו דבהכי עדיף טפי דאי"צ עוד כפרה, והיינו כשיטת התוס' דידן ביומא.

והנה לפי דבריו ל"ש לבאר הרמב"ם כדנתבאר דלהכי הציץ מרצה על טומאת גברי בטומאה בציבור דהוא נכלל ההיתר ההקרבה בטומאה בציבור, דהא אף כשאין ציץ כמו ביוה"כ נמי יכול להקריב. וע"כ כהמקד"ד.

א) יומא דף י. ת"ר כל הלשכות שהיו במקדש לא היה להן מזוזה חוץ מלשכת פרהדרין שהיה בה בית דירה לכה"ג, אר"י והלא כמה לשכות היו במקדש היה להן בית דירה ולא היה להם מזוזה אלא לשכת פרהדרין גזירה היתה. ומסיק הגמרא דסברת ר' יהודה דדירה בעל כרחא לא שמה דירה ורבנן סברי שמה דירה. ובהמשך מאן תנא להא דת"ר כל השערין שהיו שם לא היה להם מזוזה חוץ משער ניקנור שלפנים ממנו לשכת פרהדרין. לימא רבנן היא ולא ר"י דאי ר"י היא גופא גזירה ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה, כולה חדא גזירה היא, ע"כ. ומבואר בזה דלרבנן היתה חייבת במזוזה מדאורייתא דלהכי שייך ביה שפיר גזירה.

והקשה הגבור"א דבתוס' במנחות מד. ד"ה טלית דנו התוס' אי שוכר לאחר ל' יום חייב מדאורייתא או לא, דבגמ' בחולין דף קלה: אמרי' דאע"ג דכתיב ביתך לא דרשינן ביתך אין שותפות לא משום דכתיב למען ירבו ימיכם ודכתיב ביתך דרשינן דרך ביאתך מן הימין. [ואמרי' בב"מ קא. דמזוזה חובת הדר היא], ולפי"ז דנו התוס' דהכל תלוי במי שזר שם, וזהו סברת הגמ' דלא מסתבר למידרש ביתך למעוטי בית אחרים דכיון דלשימור עביד לא שנא. ושוכר כל ל' יום דפטור לפי שאי"ז בית דירה שלו בכך. וחזרו התוס' ומסקו דלעולם שוכר פטור מדאורייתא דתרי ביתך כתיבי וחדא למעוטי של אחרים וחדא לדרך ביאתך. והיינו דמה דבעי הגמ' למעוטי של שותפין הוא מהמיעוט דביתך השני דנמעט אפילו של שותפין וע"ז מייטנן קרא דימיכם. והא דאמרינן בב"מ קא: דמזוזה חובת הדר הוא היינו שהמשכיר אינו חייב כיון שאינו דר שם. אבל גם השוכר פטור מדאורייתא. וכמסקנתם נקטו ג"כ בע"ז דף כא. ד"ה הא, וכ"פ הרא"ש בהלכ' מזוזה סי' טו'. ולפי"ז הקשה הגבור"א דא"כ איך נתחייב הכא הכה"ג במזוזה מדאורייתא אחרי שאי"ז ביתך ידיה. ובשלמא לת' א' דתוס' במנחות י"ל דאף דבעלמא בעינן ל' יום דשכירות הכא שאני דיכון דמחוייב לגור שם חשיב בית דירה ידיה אף ב-ז' יום אבל למסקנתו קשה.

ותירץ הגבור"א עפ"י מה דאמרינן לעיל דף ח. למה נקרא שמה פרהדרין שכ"א היה סותרה ובונה אותה משלו כדי שתקרא על שמו עיי"ש א"כ היה בנוי משלו והו"ל ביתו. והוסיף דאפילו אי של אחרים פטורה היינו דוקא בבנין של אחרים, אבל בבנין שלו ע"ג קרקע של אחרים ודאי חייב.

ב) ובפרשה סדורה עמ"ס מזוזה להגר"ח ק שליט"א תמה על מה שנקט הגבור"א בפשיטות דאי הבנין שלו אף שהקרקע אינה שלו ביתך קרינא ביה, דהא בסוכה דף לא. מבואר דהמסכך ברה"ר אע"ג דהסוכה שלו כיון שהקרקע אינה שלו לא חשיב שלכם לר"א דאמר אין אדם יוצא בסוכה שאולה, עיי"ש. וא"כ ה"ה הכא לא חשיב שלכם, ואין לומר דהכא לא בעינן שיהא שלו אלא שלא יהא של אחרים, דהא בשבת קלא. אמרינן על מזוזה דבידו להפקירין וליפטור ועיי"ש ברשב"א שמבואר כן דכל שאינו שלו אף שהוא הפקר ולא של אחרים פטור ממזוזה. וא"כ שוב הדרא הקושיא דהגבור"א לדוכתא.

ויתכן לדון בזה דכל מה שמצינו גבי סוכה הוא כשבנאו ברה"ר שלא ברשות אבל הבונה ברה"ר ברשות אפשר דאף לר"א דפוסל סוכה שאולה הכא יודה, ומשום דכשבונה שלא ברשות הזכות ביד בעל הקרקע לומר לו טול עציך ואבניך וצא ואין לבעל העצים זכות שימוש במבנה שהקים. משא"כ כשבנה ברשות ונבא לדון אי משתמש בשל אחר י"ל דמעטת ודאי שמאחר שהסוכה עצמה שלו חשיב שלכם אחרי שאין המעכב מצד הקרקע. ויל"ע בזה.

אלא דאכתי קשה דודאי בפשוטו אי"ז ממונו הגמור של הכה"ג להורישו לבניו דלמה יתנו לו זכות כזו בשטח הר הבית וכל מה שיש לו רשות הוא לצורכו ללשכת הפרהדרין ב-ז' ימים בלבד ולמה יחשב שלו להתחייב במזוזה.

והנה לתירוצ' קמא דהתוס' דבמנחות מבואר דשמעינן מהא דאמר ר' משרשיא במנחות ובב"מ דמזוזה חובת הדר היא דזהו כל המחייב דמזוזה מי שזר בפועל ואי"ז תלוי בבעלים כלל והא דבעינן שכירות דוקא ל' יום דבפחות מזה לאו בית דירה ידיה הוא וכמש"ב התוס'. אבל למסקנתם בתירוצ' בתרא דבעינן ביתך של אחרים בפשוטו יוצא דיש בחיוב המזוזה ב' תנאים שלא שייכי להדדי שיהא ביתו ושידור בה.

ג) והנה בגמ' בחולין קלה: אמרי' דלא ממעטינן במזוזה שותפות אף דכתיב ביתך ומשום דכתיב למען ירבו ימיכם דמשמע אף שותפין. וברשב"א שם כתב דאף בשותפות עכו"ם אין פוטר ממזוזה דמכיון דמזוזה חובת הדר היא ולשמירה עשויה אפילו בשותפות דגוי ישראל הדר בה צריך שמירה. אבל במרדכי סופ"ק דע"ז נקט דשותפות עכו"ם פוטר ממזוזה, וכן פסק הרמ"א בס' רפ"ו ס"ב. וברעק"א בשו"ע ציין לתשו' בנימין זאב סי' קסז (והובא כהיום בשו"ע בפתח הגליון) דנקט ג"כ דשותפות עכו"ם פוטר ממזוזה, ולא דמי לשותפות ישראל דהוא נמי בר חיוב מזוזה, אבל שותפות דגוי כיון דבבית זה יש לגוי חלק בגוף הבית ובשער וגוי לאו בר חיוב מזוזה הוא א"כ אין כאן בית שלם להתחייב במזוזה דבפ"ק דסוכה ממעטינן בית שאין בו ד"א ממזוזה. ועוד שערין בעינן וכיון דחצי מבית הוא של גוי לא הוי ביתך ובשערין דבכל זווית וזווית יש לגוי חלק בו, ואין לדמות זה להא דאמר' התם דישאל וגוי שלקחו שדה בשותפות וכו' דהתם שייך חלוקה אבל הכא איך יחלקוהו ויהא חלקו חייב במזוזה וכו' עכ"ל. ומבואר סברתו דכיון דבעינן ביתך אין כאן ביתך ובשערין שלם. וצ"ע לדעת הרשב"א דהוא ג"כ נקט דבעינן ביתך כמש"כ בשבת קלא. וא"כ איך חייב בשותפות גוי.

ואשר יל"ב בסברת הרשב"א דודאי אי נימא דחובת מזוזה מדין ביתך הוא שהמחייב הוא מדין ממונו וכמו דין בכורה דהוא דין בממונו ודאי כל שיש בבית שותפות גוי אי"ז כולו ביתך וחצי ביתך לא מחייב הוא. אבל באמת י"ל דלעולם המחייב הוא חובת הדר שהדירין

מחייבין ואין בזה מחייב נוסף נפרד שהוא ביתך אלא דהדיורין הללו אין מחייבין אלא כשהוא דר בשלו ולא בשל אחרים. ומעתה כל שדיוריו בבית כבעלים ולא כשוכר ושואל סגי, ולהכי אף בשיש בבית שותפות גוי לא איכפ"ל וזהו מה שביאר הרשב"א דמזוזה חובת הדר הוא ובזה לא ישתנה מאומה ע"י שותפות הגוי.

ומעתה נהדר לסוגיין במשה"ק דאפילו אי הכה"ג בונה לשבת הפרהדרין משלו אכתי ודאי אי"ז ממונו גמור להורישו לבניו ולמה יחשב ביתך. דלהמבואר אי"צ לזה דין שלו כמו באתרוג אלא שזכות דיוריו בו הן בדיורי בעלים מזכות ממונם ולא כשוכר ושואל ולזה סגי במה שהשאר לעצמו הזכות דירה בז' ימים שכשדר בה הוא מכח בעלותו.

ואמנם זה הכל ניחא לפמש"כ ברשב"א אבל בתשו' בנימין זאב הנ"ל מבואר דלא נקט כן אלא בעינן כולו ביתך ולשיטתו קשה.

ד) והנה במאירי כאן כתב דהלשכת פרהדרין היתה בנויה בחול, וביאר בפרשה סדורה דתירץ בזה המאירי הא דלא פטור מטעם קודש דפטרינן לקמן הרי הבית והעזרות דאי"ז דומיא דבית שהוא חול. אלא דבתוס' לעיל דף ח: ד"ה דאי הביאו ב' תירוצים אי לשכת פרהדרין היתה פתוחה לקודש או לחול. וכתבו דאף אי היתה פתוחה לקודש לא קדשה לגמרי בקדושת עזרה ומותר לישן בה אף דלגבי אכילת קדשי קדשים חשיבה קודש. ולכאורה צ"ב לפי"ז דגם לגבי הא דממעטינן מזוזה בשערי הר הבית העזרות בעינן דוקא קדושה גמורה שאסור לישב בה דאז אי"ז דומיא דבית אבל זה שמותר לישב בה הוי דומיא דבית שפיר.



א) יומא דף י. מ"ט דר"י א"ר קסבר ר"י כל בית שאינו עשוי לימות החמה ולימוה"ג אינו בית וכו', איתיביה אב"י סוכת החג בחג ר"י מחייב וחכמים פוטרין, ותני עלה ר"י מחייב בעירוב במזוזה ובמעשר, וכ"ת מדרבנן בשלמא עירוב ומזוזה איכא למימר מדרבנן, אלא מעשר מי איכא למימר מדרבנן דילמא אתי לאפרושי מן החיוב על הפטור ומן הפטור על החיוב וכו'. ע"כ.

והקשה בתו"י (וכן הקשו עוד ראשונים) דמאי איכא למיחש אם יפריש מזה על אותו שנתחייב וראה פני הבית או מאותו על זה, נהי דאינו מתחייב במעשר כלל מה שיראה פני הבית מ"מ אם הפריש ממנו מעשר בשבולין שפיר דמי, כדאמר בעלמא (ביצה יג:) מעשר שהקדימו בשבולין פטור מתרומה גדולה, וכ"ש אותה שמירחה קודם שראה פני הבית.

ועוד הביא ריב"א ראייה מדתנן תרומות (א-ט) אין תורמין דבר שלא נגמרה מלאכתו על דבר שנגמרה מלאכתו ואם תרם תרומתו תרומה וכ"ש האי שנגמרה מלאכתו אלא שלא ראה פני הבית. ועיין בתו"י מה שתירץ ואין לשונו ברור. עיי"ש.

ובריטב"א תירץ דהכא חיישינן שיכניס פירות במוץ שלהם לסוכה והוא סבור שהסוכה הזאת בית גמור היא לענין מעשר להקל ולהחמיר וכיון שהכניסם במוץ שלהם דינם כפירות אחרים שהכניס במוץ שלהם לביתו ואתי למתורם מזה ע"ז והו"ל מהפטור על החיוב דהני דסוכה לא חשיבה הכנסה וחייבין מה"ת והני שהכניס לביתו פטורין מה"ת לכה"פ כדפרישית בפ' אין עומדין עכ"ל.

וביאר דבריו כיסודו של רבינו אפרים בתוס' במנחות סז: ד"ה כדי דהיכא שהכניס תבואתו במוץ שלה לביתו דאמרין דפטור מהמעשר אי מירחו שם אינו יכול לבא לידי חיוב עוד ע"ש. והיינו דאף אי יוצאו שוב לשדה לאחר המירוח ויכניסו לבית לא יתחייב. ולפי"ז מבואר שיטת הריטב"א דבכה"ג חשיב מהפטור על החיוב ולא הוי כהקדימו בשבולין דהתם לא נגמרה מלאכה ומיהו עתיד לבא לידי חיוב, משא"כ בהני שאין יכולין יותר לבא לידי חיוב לעולם חשיב מהפטור על החיוב ול"ש בהו תרו"מ כלל. ויש לבאר כהתוס' במנחות כוונת התו"י ג"כ.

ב) והנה למבואר בריטב"א אין החשש שמתוך שסבור שהסוכה כבית יחשיב התבואה הבאה לתוכו כמחויבת, אלא להיפך שיבא לפטור מה שהוכנס לה כשהוא במוץ אף שכשנכנס שוב לבית כבר לא היה במוץ והוא באמת מחויב. וצל"ע דבפשטות הגמ' משמע דהחשש שיסבור על מה שפטור ממעשר שהוא חייב וגורם תקלה לתרום מהפטור על החיוב, אבל לפי תירוץ זה יוצא להיפך שהחשש שיסבור שפטור מה שבאמת חייב במעשר, והרי לפי"ז החשש הפשוט הוא לעצמו שמא יאכל ממנו בטבלו בלא לעשרו שיסבור שהוא פטור, וגם למה שיפריש ממנו על הפטור דאחר שיסבור ששניהם פטורין למה יפריש מהן כלל. ולכאורה המבואר מדבריו דהא פשיטא דהכניסו במוץ שלו אף דמדאורייתא פטור מעתה לגמרי ולא יבא לידי חיוב מ"מ מדרבנן חייב בתרו"מ, ומשו"ה אין חשש שמא יסבור שהסוכה כבית ויפטרנו מתרו"מ לגמרי ויאכלנו בטבלו דמ"מ יפריש מדרבנן. וגם משו"ה יפריש על פירות אחרים שהכניס במוץ שלהם לביתו דפטורין לגמרי דמ"מ מפריש מדרבנן. וכ"ז דלא כתוס' במנחות הנ"ל שנקט דפטורין לגמרי. אלא דצ"ע מנליה האי דינא מדרבנן שאפילו כשפטור לגמרי מדאורייתא חייב מדרבנן.

והנה בעיקר דינא דר"ל דמעשר שהקדימו בשבולין שאף דעדין לא מחויב בתרו"מ מ"מ הרשות בידו להפריש ותרומתו תרומה. הנה לפי היוצא מהריטב"א דבגונא שאין יכול לבא לידי חיוב לא שייך תו להפריש ממנו והו"ל מהפטור על החיוב. לכאורה מבואר מזה דכל יסוד הדין דר"ל דיכול להפריש בשבולין אף כשעדין לא נתחייב הוא באמת מסברא בעלמא ומה"ט דסופו לבא לידי חיוב, ולהכי כשאין סופו לבא לחיוב ל"ש ביה תו הפרשה.

ג) ואמנם בר"ש בתרומות פ"א מ"ה כתב בהא דתנן דאין תורמין מעש"ר שניטלה תרומתו דמיירי בהקדימו בשבילין והפריש ממנו תרומה ואשמועינן דדוקא בניטלה תרומתו הא לא"ה יכול להפריש ממנה תרומה על הטבל ואף שהוא פטור מתרומה אם רצה עושה תרומה ומייתי לה בספרי מקרא. והנה זה המעשר לא יבא לעולם לידי חיוב ומ"מ הרשות בידו להפריש ממנו, וחזינן דלא כמו שנתבאר דאף כשאין סופו לבא לידי חיוב שייך שיהא רשות להפריש.

אבל באמת שיטת הר"ש מבואר בהמשך שם דתנן דאין תורמין מדבר שלא נגמ"מ על דבר שנגמ"מ ואם תרם תרומתו תרומה, והקשה הר"ש דמאי שנא מהמפריש חלתו קמה דלא עשה ולא כלום, ותירץ דשאני הכא דרבייה קרא כדאמר ר"ל דמעשר שהקדימו בשבולין פטור מן מתרומה ויליף מקרא. והיינו דמיניה מוכח ששייך הפרשה לפני שבא לידי חיוב.

ומבואר דאי"ז מסברא גרידא שכל שסופו לבא לידי חיוב שייך הפרשה מעתה, דלעולם משו"ה הו"ל למימר דלא עשה כלום דומיא דחלה, אלא דהכא רבייה קרא. ואין יסודו מסברא דסופו להתחייב, ולהכי שיטת הר"ש דאף כשבא להרים התרומה ממעשר שהקדימו בשבולין דאין סופו להתחייב נמי שייך הפרשה.

ויתכן באופן דלעולם אף דלמד הר"ש האי דינא מקראי י"ל דמודה מיהת שגדר הדין דיכול להפריש משום שסופו לבא לידי חיוב. והא דמצינו שמפריש אף תרומה ממעשר שקדמו בשבולין אף שאין סופו להתחייב בתרומה. יל"ב דהתם בשעה שהיו שבולין טבל ולא מעשר הרי היה דינם דיכול להפריש ואף דכל דין זה בא משום שסופו להתחייב, אבל עכ"פ אחרי שכבר חל ביה הדין דיכול להפריש ממנו תו לא

יפקע יותר ממנו הדינים שבו, ולהכי אף שהפרישו למעשר וכבר לא יתחייב בתורת חיוב גמור אבל מה שהיה דינו לאפשר להפריש ממנו תרומה זה לא יפקע ממנו. וא"ש.

(ד) והנה בריטב"א חזינן דנקט דבהכניסו במוץ לבית ומירחו שלא יוכל לבא לידי חיוב יותר מעתה חשיב מהפטור על החיוב ואין בו יותר האפשרות הפרשה כיון שאין סופו להתחייב ואף שמעיקרא היה בו דין היתר הפרשה ומבואר לכאורה דלא נקיט האי סברא אלא אף כשכבר חל בו היתר הפרשה יכול ליפקע ממנו.

אבל יתכן דלעולם מודה לעיקר הסברא דכל שחל בו דין מסויים לא יפקע ממנו, והכא שאני דכל מה שהיה בו מעיקרא היתר הפרשה אינו חלות דין הפרשה אחרי שאינו חיוב הפרשה, אלא כל ענינו הוא שמקדים המאוחר משום שסופו לבא לידי חיוב הפרשה להכי מפרישו כבר מעתה, וא"כ מעת שכבר לא יוכל לבא לידי חיוב ממילא לא שייך בו דין הפרשה על שם העתיד ול"ח שמפקיעין דינו הקיים.

ומעתה יתבאר מה דמבואר בריטב"א דאף שכשהכניסו במוץ ומירחו פטור מה"ת מ"מ מדרבנן חייב והקשנו מנליה האי דינא דרבנן לחייבו בתרו"מ אף שפטור לגמרי מדאורייתא. ולהנ"ל מבואר דאף שמצד הדאורייתא לא היה בו אלא היתר הפרשה על שם העתיד שסופו לבא לידי חיוב, אבל הרי מרבנן אף כשלא מירחה יש בו חיוב הפרשה כל שאוכל ממנו קבע ולא הותר לו אלא אכילת עראי מדרבנן, ומכיון דמדרבנן היה מחויב בתרו"מ דין זה לא יפקע ממנו יותר אף כשהכניסו במוץ ומירחו.

(ה) ובאפיקי-ים יישב קושית הראשונים בסוגיין מהא דאף הפטור כשקדם והפריש מהני תרומתו, דהנה בהא דאמרין מעשר שהקדימו בשבלין פטור מתרו"ג נחלקו בו הראשונים דהתוס' בביצה יג: ובעירובין לא: מבואר דהכל תלוי במירוח דאי מירחו שוב לא פטר מתרו"ג כשיעשר אף שלא ראה עדיין פני הבית, אבל בתוס' בשבת קכז. בתי' השני נקטו דה"ה כשלא ראה פה"ב דאי יקדים המעשר יפטר מתרו"ג.

ולפי"ז יישב הסוגיא דהכא החשש דאתי לאפרושי ממנו תרו"ג על מקו"א ובאופן שכבר הופרש כמעשר והוא יסבור דמכיון שראה פני הבית בסוכתו לא הועיל לו מה שהפרישו כמעשר לפטור מהתרומה, ולפי האמת דאי"ז ראיית פה"ב א"כ הועילה מה שהפרישו כמעשר לפטור מתרומה והו"ל מהפטור על החיוב וזה כשיטת תוס' בשבת הנ"ל.

והנה מה שנקט דכשהפרישו למעשר שפטור מתרו"ג שוב ל"ש שיפריש תרומה והו"ל מהפטור על החיוב, הנה בר"ש הנ"ל מבואר להיפך ומייתי לה מהספרי דיליף לה מקרא דאף דפטור מתרומה יכול להפריש אם ירצה.

א) יומא דף יא. תני ר"כ קמיה דר"י בית התבן בית הבקר ובית העצים ובית האוצרות פטורים מן המזוזה מפני שהנשים נאותות בהן ומאי נאותות רוחצות, א"ל הא סתמא חייבין והתניא רפת בקר פטורה מן המזוזה, אלא מאי נאותות מתקשטות והכי קתני אע"פ שהנשים מתקשטות בהן פטורין וכו'. ומבואר דיש בזה ג' דרגות דמתקשטות ובסתמא וברוחצות ודפליגי ר"כ ור"י דלר"כ בית התבן והבקר וכו' אי מתקשטות נשים בהן לכו"ע חייב במזוזה ובסתמא פליגי תנאי בזה אי פטור. ולר"י בסתמא לכו"ע פטורין ממזוזה ורק אי מתקשטת בהן פליגי בזה תנאי אי חייב. ובמתרחצות שם נשים לר"כ מפורש דלכו"ע פטור ולר"י הוא מכ"ש מסתם, אלא דאכתי יל"ע בהנהו שגם מתקשטות בהן למאן דמחייב אבל גם רוחצות בהן ולכאורה מדלא אשכחן דפליגי מודה לר"כ בהא. וברמב"ם פסק דכולהו בסתמא פטורין ומתקשטות חייבין, אבל הרא"ש פסק דבסתמא חייבין וברוחצות פטורין.

ופרש"י טעמא דברוחצות בהן נשים פטור משום דמקום גנאי הוא שעומדות שם ערומות אין כבוד שמים להיות שם מזוזה. ע"כ. ובטור סי' רפ"ו הביא הא דבית הכסא והמרחץ והבורסקי והטבילה פטורין והוסיף לפי שאין בהן בית דירה אבל כל מקום שהוא לדירה חייב אע"פ שהוא במקום הטינופת וטוב לכסותה כדי שלא תהא נראית. ובבית יוסף שם הביא דבמרדכי פטר חדר משכב נשים ממזוזה, וכ"כ הסמ"ק והכלבו והר"מ שכתב דחדר שאיש ואשתו יושנים שם פטורה מהמזוזה דומיא דבית הכסא והמרחץ והבורסקי. והב"י נחלק עליו דעד כאן לא פטרו אלא בית התבן והבקר וכו' אבל בית דירה ממש אע"פ שהנשים רוחצות שם חייב. ועוד דאפילו בהנך לא פטרי אלא מפני שהנשים רוחצות שם ערומות וכדפרש"י וא"כ בחדר שאיש ואשתו יושנים בה אע"פ שמשתמשים אין עומדים ערומים וחייב במזוזה. עכ"ל. והנה מה שחילק בפשיטות דכל הפטור דרוחצות הוא באין עשוי לדירה ממש צ"ב דהא לפי מש"כ רש"י דטעמא דהפטור שאין כבוד שמים להיות שם מזוזה א"כ הוא סיבה לפטור מצ"ע אף שיש בו סיבת חיוב ומ"ש כשיש בו דירה ממש סו"ס אי"ז כבוד שמים.

ב) והנה בהמשך הסוגיא מיייתנן ברייתא דתנאי יכול שאני מרבה אף בית הכסא ובית הבורסקי בית המרחץ בית הטבילה ת"ל בית מה בית שעשוי לכבוד יצא אלו שאין עשויין לכבוד. ומבואר טעם אחר ממש"כ רש"י דאי"ז מצד דאי"ז כבוד שמים אלא דאי"ז דומיא דבית. ולפי"ז יש ליישב החילוק דכל מה דכשאינו עשוי לכבוד אי"ז דומיא דבית דוקא בהנהו שאינם ממש דירה, אבל בדירה ממש הרי הוא בית ממש ואף שאין עשוי לכבוד ל"ש מהאי טעמא לומר שאינו דומיא דבית אחרי שהוא ממש ה"בית" המדובר. וכ"מ במה שהזכיר שם הטור ביהכנ"ס ובביהמ"ד ולפי הרמב"ם טעמיהו משום דהן קודש וגם זה ילפינן בברייתא גבי הר הבית והעזרות דאי"ז דומיא דבית שהוא חול, דבהנהו נמי כשיש בהן דירה לחזן הכנסת או אורחין חייבין. ואפשר דהוא מה"ט דכשהוא בית ממש ל"צ להיות דומיא דבית וכ"מ מדברי הדרישה שם.

אלא דלפי"ז מעתה צ"ע למה הוצרך רש"י לטעם חדש שלא הוזכר בשום דוכתא אחרי שבברייתא הילפותא משום שאינו דומיא דבית. ובפשוטו צריך לחלק דדוקא בית הכסא והמרחץ והבורסקי שכל עיקרן לתשמיש שאינו כבוד חשיב שאינו עשוי לכבוד אבל בית התבן והבקר אף שהנשים רוחצות בו אבל הרי ודאי אין עשוי עיקרו למרחץ וחשיב שפיר עשוי לכבוד ולזה הוצרך רש"י לטעם דאי"ז כבוד שמים. וכן נראה מלשון השו"ע בס' רפ"ו דבס"ב כתב דבית התבן ועצים והבקר אם הנשים רוחצות בהן כגון שעומדות שם ערומות אין כבוד שמים להיות שם מזוזה. ובס"ד כתב דבית הכסא והמרחץ וכו' פטורים לפי שאינם עשויים לדירת כבוד. הרי דשני פטורים שונים הם.

אלא דאף שנתיישב למה הוצרך רש"י לטעמו ולא סגי בטעם דאי"ז עשוי לכבוד, הרי מעתה יקשה להיפך דאי נכון האי טעמא למה לנו הטעם שאין עשוי לדירת כבוד תיפו"ל דאי"ז כבוד שמים להיות שם מזוזה.

ואפשר דמה"ט הוכרח הטור לומר דע"כ דטעמא דאי"ז כבוד שמים לא מועיל אלא בבית התבן וכו' שאין עשוי לדירה ממש אבל בדירה ממש לא מועיל האי טעמא דמשו"ה הוצרכנו לטעם דאינו עשוי לדירת כבוד. אלא דאכתי טעמא בעי למה באמת אי"ז טעם בדירה ממש.

ג) והנה בשו"ע סי' רפ"ו ס"ב ברמ"א הביא להמחלוקת דבחדר ממש אפילו במקום שאיש ואשה יושנים שם ומשמישים שם חייב במזוזה, ויש מקילין ואומרים דבכל מקום שנשים שוככות פטור ממזוזה. וכתב שם ונראה לי דבמקום שהדלת מבפנים וכששוכבים שם סוגרים הדלת ונמצא המזוזה מבחוץ חייב לכו"ע עכ"ל. וכ"כ בדרכי משה.

והיינו דכל הפטור משום דאי"ז כבוד שמים שיהא שם מזוזה אבל בהפסק הדלת אין חסרון. וצ"ע דלפי"ז דמאחר דרש"י פירש האי טעמא גבי הפטור דבית התבן והעצים כשנשים מתרחצות שם, א"כ אף בהו נחייב במזוזה בגוונא שהדלת מפסיק בין המזוזה והחדר, וזה לא שמענו, וגם הרמ"א לא כ"כ רק על בית ממש. וצ"ע.

ד) שוב מצאתי כפי' הגר"ח ס"ב שביאר בטעמא דבחדר ממש חייב במזוזה אף במקום דאיש ואשתו יושנים שם דכמו שאמרו בברייתא מה בית העשוי לכבוד אף כל שעשוי לכבוד יצאו אלו שאין עשויין לכבוד דמשמע דוקא העשוי לכך, והיינו דבבית ממש אף שישנים שם אין עיקרו עשוי לכך ולא פטור. והמבואר בדבריו דנקט דבית התבן והעצים דפטורין ברוחצות הוא לפי שחשיב שאינו עשוי לדירת פרוד ולא כמו שביארנו שהוא פטור אחר דאי"ז כבוד שמים. ולפי"ז מש"כ רש"י דהוא לפי שגנאי הוא שעומדות ערומות ואי"ז כבוד שמים צ"ל דטעמא דקרא קאמר ועיקר הפטור משום דאי"ז עשוי לכבוד ומשום דבאמת עשוי גם לתבן וגם לרחיצה. ולהכי ס"ל להאי שיטה דכשהוא דירה ממש שעשוי לכבוד ל"ש לפטורי משום דאי"ז כבוד שמים אחרי שהתורה חייבתו ואי משום כבוד שמים הא יכול לכסות המזוזה.

ומעתה יתיישב נמי משה"ק בדברי הרמ"א דבבית התבן נמי נחייב כשהדלת מפסיק בין החדר והמזוזה דודאי אף להשיטה השניה הפוטרת בבית ממש בחדר שישנים בו אי"ז מצד שאין עשוי לכבוד אחרי שבאמת עשוי לכבוד אלא טעמו אך ורק משום ביזוי הקודש. וע"ז קאמר הרמ"א דכשהדלת מפסיק הרי אין תו ביזוי וחייב במזוזה, משא"כ בבית התבן והעצים שרוחצות שם התם לכו"ע עיקר הטעם דאין עשוי לכבוד ומש"כ רש"י דאי"ז כבוד שמים אינו אלא טעמא דקרא ולהכי ודאי לא נפק"מ אי יהא דלת מפסיק בין החדר והמזוזה. אלא דעדיין צ"ע כ"ז מלשון השו"ע שחילק הטעמים גבי בית התבן משום דאי"ז כבוד שמים וגבי בית הכסא שאין עשוי לדירת כבוד, וצ"ע.

ה) והיה מקום לדון בסברת חילוק הטור דרק באינו דירה ממש איכא הפטור דאי"ז כבוד שמים ומשום דכל חיובו מדרבנן. אבל באמת מרש"י עצמו מוכח דחיובא דבית התבן והעצים וכו' הוא מדאורייתא, שרש"י תירץ על קושית התוס' דהכא בברייתא בסמוך פטר בית השער אכסדרה ומרפסת ובמנחות תניא דחייב. ורש"י תירץ דרבא מדאורייתא והתם מדרבנן חייב. וא"כ הרי בההיא ברייתא גופא קתני דמתבן רפת ולולין חייב במזוזה, וא"כ מוכח דמדאורייתא חייב. וכה"ג הוכיח הריטב"א שנקט דשערי חצירות עירות ומדינות חיובן מדרבנן, וכתב דמרש"י מוכח דחיובן מדאורייתא דהא האי ברייתא אדאורייתא קאי וקתני בה שערי חצירות.

א) יומא דף יא. הני אבולי דמחוזא מ"ט לא עבדי ליה רבנן מזוזה, ופרש"י שהיו רובן ישראל. הנה בדין שותפות עכו"ם אי פוטר הבית ממזוזה נחלקו הראשונים, דהמרדכי סופ"ק דע"ז פטר. אבל הרשב"א בחולין קלה: חייבו משום דמזוזה חובת הדר היא ומשום שימור וגם בכה"ג צריך שמירה. ומעתה יל"ע בהמבואר ברש"י כאן דאילו ישראל לא היתה חייבת במזוזה, דהנה לפי מש"כ הרשב"א לחייב דסו"ס חובת הדר ובעי שימור משמע דכל שדר בה ישראל יחוייב, וממילא מה שייך לפטרו מצד דרוב עכו"ם אחרי שהחויב על הגביר כשדר בה לתקן מזוזה. ואי כהמרדכי דשותפות עכו"ם פוטר יל"ע א"כ מה מועיל שיש רובא ישראל דסו"ס יש לעכו"ם בה שותפות ויפטרו וכמו דבשותפות עכו"ם בבכור שפוטר אפילו שותפות באוון הכבור, ויש לחלק דהתם אין לישראל בהמה כולה וכאן נחשב שכאילו כולה דישראל, אבל אכתי צ"ב מ"ש ענין רוב דסו"ס דירי העיר אין מיוחדין לישראל.

ב) והנה בעיקר דין דשערי עיירות הנה בתוס' במנחות דף לג: ד"ה דלית להו תקרה הביאו מה שפרש"י דפתחי שמאי דפטורין ממזוזה היינו בית שאינו מקורה, והקשו עליו בתוס' דמי גרע משערי חצירות דחייב אף שאינו מקורה עיי"ש. וברא"ש בהל' מזוזה סי' י"א תירץ שיטת רש"י דאין ראיה מחצר לבית דחצר דרכו להיות כך ומשמש לדירת הבתים אבל בית אינו ראוי לבית דירה כשאינו מקורה ע"כ. אבל ברבינו מנוח [הביאו הב"י בס' רפן] תירץ שיטת רש"י דשאני שערי חצירות דבתים מקורים פתוחים לחצר. ומבארים האחרונים דפליגי התוס' והרא"ש והרבינו מנוח בגדר חוב מזוזה בשערי חצירות, דלתוס' והרא"ש חיובם מכח עצמם שהרי דר בעיר זו ודר בחצר זו וזה מחייבה במזוזה. אבל לרבינו מנוח אין אדם דר אלא בביתו ולא בעיר ורק שחייב מזוזה הוא על כל פתח שדרכו נכנס לביתו והרי דרך שער החצר נכנס לביתו ואי"צ דוקא הפתח דביתו ממש.

ומעתה יש לבאר מש"כ רש"י בסוגיין דברובן ישראל בעיר חייב במזוזה משא"כ ברובן עכו"ם דלפי המתבאר מרבינו מנוח בשיטת רש"י הגדר חוב המזוזה בשערי העיירות דחשיב פתח הבית כיון שדרכו נכנס לבית, והנה ודאי דבזה אזלינן בתר עיקר צורך הפתח ואי צורך הפתח הוא בעיקר למקו"א ודרכו נכנס גם לביתו לא יחשב שזה הפתח לביתו. ולהכי אי רובן עכו"ם ל"ה כהפתח לבתי הישראל כיון שאינם אלא מיעוט ורק כשהן הרוב חשיב כהפתח דבתי ישראל, ומעתה אפשר לומר דלעולם אף לדעת הרשב"א דאין שותפות עכו"ם פוטר ומשום דחובת הדר הוא ומשום שימור ולעולם בעי שימור מ"מ זה דוקא בשותפות בביתו דבזה הרי ודאי שסו"ס הישראל גם דר בביתו ואף אי יהא רוב דיירי הבית עכו"ם לא יפטר ממזוזה. משא"כ ברוב העיר עכו"ם אי"ז בכלל הפתח לבתי הישראל ואין פתחי בתיים מתחיל אלא בחצרותם. ואי"צ לשימור אלא בפתחים המביאים לביתו ופשוט.

ג) והנה בברייתא בסמוך תניא יכול שאני מרבה בית שער אכסדרה ומרפסת ת"ל בית מה בית מיוחד לדירה וכו', והקשו התוס' ד"ה יכול דהכא משמע דבית שער פטור ממזוזה ובמנחות לג: תניא בית שער אכסדרה ומרפסת חייבת. ותירצו דהכא מדאורייתא קאמר והתם מדרבנן, וכן תירץ רש"י בסוכה ח: והביאו התו"י כאן והריטב"א.

ויל"ע דלמה לא יחויב בית שער מצד דלא גרע משערי חצירות שהרי דרכו נכנס לביתו, ובשלמא לפי הרי"ף שהביא התוס' דבאמת בית שער הפתוח לבית חייב לגמרי והפתוח לגינה פטור לגמרי א"ש, אבל לרש"י דמשמע דאף הפתוח לבית אין חייב אלא מדרבנן קשה דמי גרע משערי חצירות דחייב. ואין לומר דלרש"י גם שערי חצירות אין חיובן אלא מדרבנן וכשיטת הריטב"א, דזה אינו כמו שהוכיח הריטב"א מיניה וביה, דהא בברייתא בסמוך דפטר בית שער מחייב שערי חצירות, ולרש"י דהברייתא דפטר בית שער קאי אדאורייתא הרי דחייבא דשערי חצירות מדאורי'.<sup>1</sup>

ומכח קושיא חמורה זו לכאורה מוכח דלעולם אין גדר החיוב דשערי עיירות וחצירות משום דהוא הפתח המביא לביתו, וכדביארנו מרבינו מנוח, אלא כהצד המבואר מהתוס' והרא"ש דכשם שהוא דר בבית ה"נ חשיב שדר בחצר ובעיר וחייבו מזוזה היא על החצר שדר בה, ולהכי מבואר דזה שייך דוקא בשער החצר אבל בבית שער אף שמביא לחצר ביתו אין נחשב פתח החצר שדר בה אלא פתח הבית שער ובה אין דר ולהכי אין חייב בה מדאורייתא.

אלא דא"כ שוב הדק"ל ממש"כ רש"י הכא דאין מחוייב בשערי עיירות אלא ברוב ישראל.

ד) והנה הרמב"ן במלחמות בסוכה ד. מדפי הרי"ף במה שכתב הבעה"מ שם דבית שער הפתוח לחצר פטור, ונחלק עליו הרמב"ן דרך פתוח לגינה פטור אבל לחצר חייב, וכתב וכן הדין נותן שהרי שערי חצירות חייבין וכל שפתוח לחצר חייב ואפילו שערי מדינות חייבין מפני שנכנסין מהם לרה"י שאלמלא כן היו פטורין דלאו ביתך הוא וכו'. הרי דנחית להאי טענה דלא גרע בית שער משערי חצירות ובא להוסיף דאין לתרץ כמו שביארנו דחייבא דשערי חצירות לפי שדר בה ולהכי בית שער גרע שאין דר בה, דהא ודאי שערי מדינות הוא מפני שנכנסים מהן לרה"י דאי לאו הכי הא לאו ביתך הוא.

ויתכן לבאר בדעת רש"י דלעולם בהא לא נקיט כרמב"ן ואין חוב על פתח המביא שיבא ממנו בסוף לביתו אלא כשהוא פתח הבית והדירה ולא שהוא סתם שער שלא בפתח הדירה, ודוקא בשערי חצירות ועיירות ומדינות חייב דחשיבי שדרין בהן וכדנתבאר, אבל מאידך בהכי לא סגי לחייב דכיון דכתיב ביתך בעינן ביתך המיוחד לך והרי כללות החצר העיירה והמדינה אינה בית המיוחד לו ולא סגי לחייבו אלא מכח שהוא פתח לבא לביתו המיוחד לו לבסוף, ולהכי אין מחייבו אלא כשהפתח הוא גם פתח המיוחד רק לו לדירה.

ה) והרמב"ן במלחמות שם המשיך להוכיח דבית שער הפתוח לחצר חייב במזוזה מדתניא המזוזה ניתנת על ימין בכניסתו מן השוק לבית שער וביציאתו מן החצר לבית שער, ומבואר דבית שער לחצר חייב במזוזה. אלא דצ"ב בהא דמבואר בברייטא שנותנה בימין היוצא מהחצר לבית שער דהא כל חיוב המזוזה בבית שער היא משום שהיא כניסה לחצר ולבית וכמו שביאר והקדים הרמב"ן דלא גרע משערי חצירות והו"ל לתקן מימין הנכנס מבית שער לחצר. ולהכי הגיה החזו"א בבריתא להיפך ביציאתו מבית שער לחצר. אבל בפרשה סדורה עמ"ס מזוזה להגר"ק שליט"א רצה ליישב הברייטא בלא הגה"ה דאף אמנם דהרמב"ן ייסד לנו דמה שיש לחייב בית שער של חצר מפני שנכנסים ממנה לרה"י וכמו שערי חצירות היינו רק דזה סיבת חשיבות הבית שער לחצר מה שא"כ בבית שער לגינה, אבל מפני זה יש לבית שער מעתה חשיבות בפנ"ע שמשמשת דרך לבתים והחיוב מזוזה הוא מכח הבית שער גרידא ולהכי תקן המזוזה בכניסתו מהחצר לבית שער ומהחוץ לבית שער.

ויל"ד בזה דהא הרמב"ן הוסיף דשערי מדינות דחייבין הוא מפני שדרכן נכנסים לרה"י דאל"ה היו פטורין דלאו ביתך הוא והיינו כדנתבאר דל"ש לומר דפתח המדינה הוא מחייב דמדינה לאו ביתך הוא וע"כ דהמחייב הוא שהוא פתח לבא דרכו לרה"י שהוא ביתך. וא"כ ל"ש לכאורה לפרש דאחרי שהוא פתח לבא לרה"י יש לו מחייב מצ"ע מדינא דבית שער דהא במדינה כה"ג לאו ביתך ואף דבבית שער י"ל דמקרי ביתך [אף שיש לדון בזה דהוא פתוח לחצר דרבים ואי"ז ביתך המיוחד לך] אבל עכ"פ הרמב"ן דימה חיובו לשערי מדינות וע"כ דחד גדר בתרויהו.

ו) עוד שם בפרשה סדורה כתב נפק"מ לדינא בין אי גדר חיוב שערי חצירות כמב' בתוס' וברא"ש או כרבינו מנוח בחצר שאין בה ד' על ד' דלא חזי למילתיה כמבואר בב"ב ואי חיובה מצד פתח החצר האי לאו חצר הוא אבל עדין הוא פתח לבא לבית. ודו"ק.

א) יומא יא: ת"ר בית הכנסת בית האשה בית השותפין חייבת במזוזה, פשיטא, מהו דתימא ביתך ולא ביתה ביתך ולא בתייהן קמ"ל, ואימא ה"נ א"ק למען ירבו ימיכם וימי בניכם הני בעי חי והני לא בעו חי וכו'. ובתר הכי מייתי ברייתא כה"ג גבי נגעים דתניא דכל הני ישנם בנגעים דאף דכתיב אשר "לו" הבית רבי קרא אחזתכם. ופריך מברייטא דאין ביהכנ"ס וביהמ"ד מטמא בנגעים מדכתיב אשר לו. ומשני ל"ק הא ר"מ הא רבנן, דתניא ביהכנ"ס שיש בה בית דירה לחזן הכנסת חייב במזוזה, ושאין בה בית דירה ר"מ מחייב וחכמים פוטרין. ואבע"א הא והא רבנן ול"ק הא דאית בה בית דירה הא דלית בה בית דירה. ואיבע"א הא והא דלית בה בית דירה והא דכרכים הא דכפרים. ופרש"י דכרכים שהוא מקום שוקים ומתקבצים שם ממקומות הרבה והיא עשויה לכל הבא להתפלל ואין לה בעלים מיוחדים, דכפרים כל בעליו נכרים והרי הוא כבית השותפין. ובהמשך הסוגיא פריך ודכפרים מי מטמא בנגעים, והתניא לאחזתא עד שיכבשו וכו' חלקו לבית אבות ואין כל אחד מכיר את שלו מנין ת"ל ובא אשר לו הבית מי שמיוחד לו יצא אלו שאין מיוחדין לו, אלא מחוורתא כדשנינ מעיקרא.

ומבואר בפשוטו דמסקנא דשמעתין נקטינן מכה ההיא ברייתא דלא כהתירוץ דמחלק בין כרכים לכפרים אלא כדשנינ מעיקרא. אלא שבר"ף וברא"ש בהל' מזוזה וברמב"ם ובטור פסקו להדיא דביהכנ"ס של כרכין פטור ודכפרים חייב. וצ"ע טובא מסוגיין דמסיק דלא כן.

ב) ובעיקר מה דפריך הגמ' מההיא ברייתא להוכיח מיניה דאיכא מאן דפטר אף בכפרים. יל"ע דהברייתא פטר לפי שאין כל אחר מכיר את שלו ואי"ז מיותר לו, וכההיא לישנא הא תנינא כבר בברייתא קמא לעיל דביהכנ"ס וביהמ"ד אין מטמאין דבעינן אשר לו הבית שיהא מיוחד לו יצאו אלו שאין מיוחד לו. ואע"פ כן פירשנו דהכונה דוקא על ביהכנ"ס דכרכין שאין לה בעלים מיוחדים ולא על ביהכנ"ס דכפרים שבעליו נכרים, וא"כ מה נשתנה בהאי ברייתא יותר. ואולי משום דפשיטא ליה דכשחלקו לבית אבות ואין כ"א מכיר את שלו כבר יש כאן קבוצת בעלים הניכרים ולא גרע מביהכנ"ס דכפרים, ואי שם לא סגי דבעינן מיוחד לו ע"כ דבעינן מיוחד לו בלבד ולהכי לא יועיל אף דכפרין.

ובאמת דבתוס' ישנים פירש בהא דמייתי האי ברייתא דפליג אברייתא דלעיל דמחייבא בית השותפין במזוזה, והיינו דבעינן מיוחד לו בלבד. אלא דצ"ע דלדבריו הא דפטרי רבנן בביהכנ"ס ה"ה דפטרי בשותפין, וסתמא דגמרא בחולין קלו. דבית השותפין ודאי חייב, וגם בכל הסוגיא היה מוסכם ולא דנו אלא על ביהכנ"ס. ובראשונים ובתוס' לעיל דהלכה כרבנן דפטרי בביהכנ"ס ומאידך בחולין נקטינן דהשותפין חייבין. וצ"ע. ובתל' ב' תל' התו"י דשאני הכא דלא נתברר חלקם מעולם. וצ"ב דא"כ מאי מייתי מיניה ראייה על ביהכנ"ס דכפרים דמסתמא הוו כשותפין דנתנו כ"א מחלקו ונשתתפו.

ג) והנה יל"ע בעיקר פטורא דביהכנ"ס, דהנה בתוד"ה שאין בו הקשו דמשמע דהלכה כרבנן דפטרי ביהכנ"ס ממזוזה ובמנחות לג. איתא דר"ה היה לו מזוזה ביהכנ"ס וכן בירושלמי לר' חנינא, ותימצו התוס' דהתם בי מדרשא ידידה היתה ולא היה של רבים, ומבואר דמה דפטרי רבנן ביהכנ"ס לפי שאינו בבעלות של משהו מסוים. וכן מבואר ממה שחילקה הגמרא בין דכפרים לדכרכים ופרש"י דבזה בעליו נכרים. וכן מהקושיא בסוף דאין הבית מיוחד לו.

אבל מאידך הנה מבואר בברייתא דכשיש בה בית דירה לחזן הכנסת לכו"ע חייב במזוזה. וצ"ע דודאי אי"ז בבעלותו דחזן ומה מועיל שדר בה. ומבואר דהחסרון דביהכנ"ס דאי"ז בית דירה, ושוב צ"ע א"כ למה דכפרים יחויב. וכן במש"כ התוס' דביהכנ"ס דר"ה ור"ח שלא היה של רבים חייב. וסו"ס אי"ז בית דירה.

והמבואר בזה דלעולם החסרון בביהכנ"ס שאי"ז בית דירה ומשום דמה שמתפללין ולומדים אי"ז צורת דיור בסתמא אחרי שהוא מיועד לכל, אבל כשהוא מיוחד לאדם פרטי שהוא בעליו בכה"ג שימוש בו כבעלים אף שאין משתמש בו יותר מכל שימושי ביהכנ"ס דסו"ס שימוש בו כבעלים. וכן מאידך הא דמהני בית דירה לחזן הכנסת אף דאינו הבעלים דסו"ס עושה בה שימושי דירה ומעתה ביהכנ"ס משמש כדירה נקרא.

ד) והנה ברש"י מבואר דסיבת החילוק בין דכפרים לדכרכים אין הבעלים מיוחדים משא"כ בכפרים כל בעליו נכרים. אבל ברי"ף וברא"ש וברמב"ם ובטור פירשו החילוק דבכפרים הואיל ודיירי ביה אורחין חייב במזוזה. והיינו דכל החסרון דביהכנ"ס שאין שימוש נחשב דירה וכל שדרין בה אורחין חשיב דירה. וכמו דמועיל שיש בה בית דירה לחזן הכנסת ולכו"ע חייב במזוזה.

אלא דצ"ע א"כ מאי מקשי הגמ' מדתניא גבי נחלק לבית אבות ואין כ"א מכיר שלו דלא סגי דבעינן מיוחד לו שהרי הא תניא להדיא דכשיש בה בית דירה לחזן הכנסת מודו חכמים לר"מ דחייב במזוזה ומאי שנא אורחין, ועכ"פ מה מוכיח מהא דבעינן מיוחד לו להא שלא יחויב דכפרים במזוזה משום האורחין. וצ"ל דמברייטא מוכח דלא סגי בלא שיהא כ"א מכיר את שלו ואף אי מצד הדיורין יש בו דיורין ככל דירה. ובאמת אף בביכנ"ס שיש בו בית דירה לחזן הכנסת לא סגי לחיובי להדיא ברייתא דסו"ס אי"ז ביתו המיוחד לו. ומעתה יוצא דלעולם מה דחילקנו בין ביהכנ"ס דכרכים לכפרים שריר וקיים הוא. דכמו דמחייב לעיל לכו"ע ביש בה דירה לחזן ה"ה דיחייב בכפרים, ודקאמר הגמ' אלא מחורתא כדשנינ מעיקרא ושלא נחלק בדכפרים, ה"ק דכל מה דהוצרכנו לתירוצי דהא והא כרבנן וברייתא המתרת ביהכנ"ס במזוזה מירי בכפרים הוא לשנוי הברייתא המחייבת ככו"ע אף כרבנן הפוטרם ביהכנ"ס. ומאחר דבברייתא זו חזינן דההוא תנא פוטר בכל גווני מיוחד לו שוב אין לנו צורך לאוקמי להברייתא ההיא המחייבת כרבנן ובכפרים אחרי שבין כה אי"ז ככו"ע דאיכא מאן דפטר בכל גווני. ואיכא לשנויי לה בפשטות כר"מ.

ולפי"ז מיושב שפיר מה דפסקו כל הפוסקים החילוק בין דכרכים לכפרים אף דהגמ' מסיק על חילוק זה דמחורתא כדשנינ מעיקרא, דהא ודאי אי מחייבי רבנן בברייתא לעיל בבית דירה לחזון הכנסת ה"ה בדכפרים שיש בה דירה לאורחין, ולא דחי הגמרא אלא דיש תנא הפוטר בכל גווני אבל חכמים דבריתא מחייבי והלכה כרבנן בכל דוכתי.

ה) ויל"ע בביאור הא דביהכנ"ס שבה דירה לחזון או דירה לאורחין דחייבת במזוזה, שאי מצד המתפללין אי"ז דירה מה יחייב החזון או האורחין אחרי שאינם הבעלים, ומאי שנא מדירה שאולה דזה הבעלים פטור שאין דר בה וזה פטור דאינה שלו, וה"נ אי"ז של האורחין ואי"ז דירה לבעלים. וודאי דחיובא דמזוזה דביהכנ"ס דכפרים על הבעלים מוטל ולא על האורחין, ויל"ע דהא מזוזה חובת הדר ולהם אין בה דירה.

והמבואר דאחרי שבה דירה לחזון או לאורחין סגי בזה שנחשבת דירה ולא סתם מקום תפילה ובתור דירה נחשבין אף המתפללין בה שמשמשים בדירה שימושי דירה, דודאי דירה שכולה לתפילה אינה אלא בית תפילה, אבל כשישנים ואוכלין בה ואף מתפללין נחשב הכל כשימושי דירה רגילה ואף שהללו רק מתפללין הרי זה חלק משימושי הדירה.

וברמב"ם בהל' מזוזה פ"ו ה"ו כתב דביהכנ"ס וביהמ"ד פטורין לפי שהן קודש ואם היה בו בית דירה או בדכפרים שהאורחין דרין בו חייב במזוזה. וצ"ב דאי טעמא משום דהן קודש מה איכפ"ל דדרין בו. ובנמוקי יוסף סוף הלכות מזוזה (על הרי"ף) ביאר ג"כ דהטעם דפטורין משום שהם הקדש ובהנהו דדירי ביה אורחין אין מקדישין אותו הקדש גמור כדי שיהיו מותרין לשכב ולאכול שם. ויל"ע לפי"ז דהא פליגי ר"מ ורבנן כשאין בה דירה לחזון ואי טעמא דרבנן משום שמקדישין אותו הקדש גמור מ"ט דר"מ דמחייב דאטו מחייב הוא אף בהר הבית והעזרות.

ובפרשה סדורה להגר"ק שליט"א עמ"ס מזוזה ביאר כונת הרמב"ם משום שאי"ז לדירה דהדיור שדרין בה דירת קודש היא והיינו דתשמישי בקדושה ל"ח דירה. ודו"ק.

ו) ובמש"כ בתירוצי התו"י מצאתי בתוס' רא"ש כאן שכתב ב' תירוצי התו"י ובתירוץ הב' דשאני נחלק לבית אבות ואין כ"א מכיר את שלו שלא הוברר חלקו מעולם הוסיף דביהכנ"ס בכפרים דומיא לזה אף שנתברר כ"א חלקו כיון שאין עומד לחלוק, וצ"ב הדימוי בזה.

ז) וברא"ש הל' מזוזה סי' י' גבי ביהמ"ד שאי"צ מזוזה ומהר"מ מרוטנבורג קבע מזוזה בביהמ"ד שלו שאמר שכשהיה ישן שינת צהריים בביהמ"ד היתה רוח רעה מבעתתו עד שתיקן המזוזה. וצ"ל דמה שישן צהריים אי"ז כמו דירה דחזון הכנסת כיון שלא ישן שם בלילה שינת קבע. והנה מה שתיקן משום רוח רעה יל"ע בזה דאי נקט שמצד ההלכה פטור ממזוזה מה מועיל המזוזה אחרי שאין בה מצות מזוזה שהוא פטור ואטו קבעה כקמיע בעלמא, ועי"ש ברא"ש סוף הל' מזוזה שכתב שלא יתכוין לעשותה קמיע לשמירה אלא יעשה המצוה כתיקונה לקיים מאמר הבורא והוא ישמרנו וכו' עי"ש. ואולי נקט דאחרי שאין כאן בעלים על הביהמ"ד דהוא של רבים אין כאן מישהו שעליו מוטל חיוב המזוזה ומ"מ שייך בה קיום מצות מזוזה דמצד המקום ראוי לזה. אמנם בבית יוסף מהביא דשיטת מוהר"מ דביהמ"ד חייב במזוזה. והיינו דשוב נתיישב אחרי הרוח רעה ונקט שבאמת חייבת במזוזה. וצ"ע בזה.



א) יומא דף יא: דתניא כיפה ר"מ מחייב במזוזה וחכמים פוטרים, ושזין שאם יש ברגלה עשרה שחייבת במזוזה. אמר אביי דכו"ע גבוה י' ואין ברגלה ג' ולא כלום היא א"נ יש ברגלה ג' ואינה גבוהה י' ולא כלום היא, לא נחלקו אלא בגבוהה י' ויש ברגלה ג' ואין ברחבה ד' ויש בה לחוק להשלימה לארבעה, ר"מ סבר חוקקין להשלים, ורבנן סברי אין חוקקין להשלים, ע"כ.

ובב"י סי' רפ"ז הביא דבבאור הענין נחלקו רש"י והרמב"ם, דלרש"י כל החסרון דכיפה מצד שאין בפתח חלל עשרה על רוחב ארבעה, ולר"מ כיון שיש כאן איזה חלל בגובה עשרה אלא שאין רחב ד' ויש חלל ד' שאין גבוה עשרה חוקקין להשלים. ולרבנן אין חוקקין. אבל הא מיהת בגונא שיהא בחלל הפתח גובה עשרה על רוחב ד' אף אי כל הפתח מיד מהקרקע מתעגל ככיפה לא איכפ"ל וחייב במזוזה לכו"ע.

אבל ברמב"ם לא נזכר כלל האי ענינא דרוחב ד', דבאמת ס"ל דלא בעינן כלל בצורת הפתח רוחב ד', וכמו שביאר המ"מ בפט"ז מהל' שבת ה"כ דכן הוא דעת הרמב"ם בצוה"פ בשבת ובמזוזה דאי"צ כלל רוחב ד' והכא החסרון בכיפה הוא מצד זה שמתעגל ואין כאן משקוף ובגבוהין המזוזות עשרה סגי. וכל מה שהוזכר כאן בסוגיא רוחב ארבעה אינו אלא בדברי ר"מ שסובר חוקקין להשלים דלית ליה חוקקין להשלים אא"כ כשיחקק יושלם לארבעה.

ובמש"כ הרמב"ם פ"ו ממזוזה ה"ד בדדליכא עד הכיפה עשרה טפחים פטור מפני שאין כאן משקוף, הקשה הכסף משנה צ"ע אם בכיפה חשוב משקוף אפילו אין גובה עשרה ליתפטר, ואם אין הכיפה חשיב משקוף כי הוו המזוזות גבוהות עשרה טפחים מאי הוי, אטו גובה המזוזות משוי ליה לכיפה משקוף. ע"כ. ובספר קובץ (בסוף הרמב"ם) כתב לבאר עפ"י דאמרינן בעירובין יא: דפליגי התם ר"נ ור"ש בצוה"פ אי צריך המשקוף ליגע במזוזות או לא, ומייתי התם ראייה דאי"צ ליגע ממתניתא דהכא דכיפה. וביאר שם הריטב"א דמוכח זה מהא דמודו חכמים כשיש ברגלה עשרה, והיינו טעמא דמודו פירש הריטב"א דהא ודאי דבעינן שיהיו המזוזות עומדים ישרים והמשקוף בשוה, והכא כשיש במזוזות עשרה מודו דמועיל מה שיש למעלה משער הכיפה בנין עומד פשוט על פני כולה ואותו עגול יהא כמי שאינו. וממילא מזה מוכח דאי"צ הקנה ליגע בהן שהרי המזוזות אין נוגעין אלא בעגול ולא בבנין שלמעלה ממנו.

ומעתה יישב שפיר מש"כ הרמב"ם דכשאין בגובה עשרה ובזה לא אמרינן דהעגול כמי שאינו והרי בנין פשוט עליה א"כ החסרון דאין כאן משקוף, וא"ש דברי הרמב"ם.

אבל באמת הא גופא טעמא בעי, מה מועיל מה שברגליה עשרה שדוקא עי"ז יחשב העגול כמי שאינו ויועיל הבנין שעליה. ולכאורה צ"ל דכמו אליבא דר"מ דאמר חוקקין להשלים אין חוקקין אלא כשיש ברגלה ג' דאז יש כבר מקצת פתח ורק צריך להשלים, ה"ה דאין אומרינן לרבנן טול העיגול ויעשה כאן משקוף מהבנין אלא כשיש כבר מזוזות עשרה. אלא דיל"ע בזה דהא כשאין במזוזות גובה עשרה ה"ט דלא מועיל מפני שעדין אין כאן מזוזות שלימות לפניך וממילא לא מחשבינן לבנין משקוף, וא"כ מה צריך לטעם שאין כאן משקוף תיפו"ל שאין כאן מזוזות כיון שהכל תלוי בזה ומתחיל מזה.

ולכאורה צ"ל דלעולם אף כשאין במזוזות עשרה עד העגול הרי סו"ס שייך להמשיכן בתוך העיגול וכשנעגל המזוזות מכאן ומכאן בעגול נבא לחשבון עשרה ואיכא שפיר מזוזות עשרה. אלא דמ"מ בכה"ג שכל מה שיש כאן מזוזות עשרה הוא ע"י שמחשיבין העיגול כחלק מהמזוזות הרי ל"ש לומר סלק העיגול כמי שאינו. ומשו"ה תו ל"ש להחשיב לבנין שעליו למשקוף, וא"כ זהו כל הטעם מצד שאין כאן משקוף.

(א) יומא דף יב: ת"ר אירע בו פסול בכה"ג ומינו אחר תחתיו ראשון חוזר לעבודתו שני כל מצות כה"ג עליו דברי ר"מ, ר' יוסי אומר ראשון חוזר לעבודתו שני אינו ראוי לא לכ"ג ולא לכה"ד וכו', כה"ג משום איבה, כהן הדיוט משום מעלין הקודש לא מורידין.

ובתוד"ה כה"ג הקשו דמדקאמר טעמא דמשום איבה מכלל דמן הדין ראוי להיות כה"ג אלא גזרו בו משום איבה, וא"כ מה איצטריך לפרושי טעמא דכה"ג לא משום מעלין בקודש תיפול"ל מדילפי' בזבחים יח. דכה"ג שעבד בבגדי הדיוט עבודתו פסולה משום מחוסר בגדים, ותירצו התוס' דכה"ג מתמנה בפה ומסתלק בפה ובירושלמי דריש לה מקרא, ומסתברא שהדבר תלוי במלך ובאחיו הכהנים וכו'. והיינו דאי לאו טעמא דמעלין בקודש הרי שאף שבסתמא נשאר הוא כה"ג היו מסלקין אותו בפה וממילא היה נעשה כה"ד ועובד בארבעה.

ובהמשך הוכיחו התוס' כדבריהם דמתמנה ומסתלק בפה מינאי מלכא אוקמיה ליהושע בן גמלא כה"ג (ביבמות א.) וכן מהתוספתא והירושלמי מעובדא דיוסף בן אלם שאירע פסול בכה"ג ושימש תחתיו ולאחר שיצא אמר למלך וכו' א"ל המלך לא דיך ששימשת שעה אחת לפני מי שאמר והיה העולם וכו' עד וידע שהוסע מן הכהונה גדולה. ע"כ. והיינו דמזה מוכח דמסתלק בפה דע"י מה שאמר לו המלך נסתלק מהכה"ג. אלא דצ"ב טובא איך סילקו המלך לגמרי מכה"ג דהא זה גופא הדין דלא מסתלק משום מעלין בקודש.

וביותר דהרי ר' יוסי בברייתא הביא ההיא עובדא גופא דיוסף בן אלם מציפורי ששימש תחת הכה"ג וע"ז אמרו חכמים שני אינו ראוי לא לכה"ג ולא לכה"ד. הרי שלא נסתלק מלהיות כה"ג ואין משמש כהדיוט. ובתוספתא מובא מה שהביאו התוס' בהמשך דברי ר' יוסי. עיי"ש. ויתכן דבאמת בודאי לא נתכוין המלך לעבור על הדין, ומכיון שאמרו חכמים שמעלין בקודש ואין מורידין נתברר סילוקו בטעות ורק לא ישים בפועל ככה"ג.

ובחידושי הנצי"ב הקשה בהא דאמר ריו"ח בסמוך ומודה ר' יוסי שאם עבר ועבד שעבודתו כשירה והקשה דפשיטא מאחר שכל מניעתו משום איבה. ולהמבואר י"ל דאתי לומר דכל גווני אף כשסילקוהו בפה לא נסתלק ועבודתו בשמונה כשרה כיון שאין מורידין. וצ"ע.

(ב) ובגבורת ארי הקשה מדתנן בהוריות ט: דכהן משיח שעבר משיחתו ואח"כ חטא מביא פר ויליף לה בגמרא מקרא, והתם בדף יב: מרבי מקרא "והוא" אף כה"ג שעבר מחמת מומין שמוזהר על הבתולה. וא"כ מבואר דהוא נשאר בדין כה"ג ואין חוזר להיותו כה"ד וע"ז ילפי' מקראי, ואילו הכא אמר דאין ראוי להיות כהן הדיוט משום מעלין בקודש ואין מורידין. ותירץ דכל האי כללא דמעלין בקודש ואין מורידין ילפינן ליה מהני קראי דאמרינן בהוריות דחזינן מזה שנשאר בדין כה"ג. והיינו דבאמת הכא עיקר הטעם הוא מהקראי דמיייתנן בהוריות ודאמרינן מעלין וכו' טעמא דקרא קאמרינן.

וצל"ע דבתוס' דידן שהביאו מהירושלמי והתוספתא דיוסף בן אלם הוסע מהכהונה גדולה א"כ מבואר דשייך שיסתלק ואי ילפינן מקרא דנשאר כה"ג ל"ש בפשוטו שיסתלק. ולפי מש"ב דבאמת לא נסתלק אחרי שאמרו חכמים מיושב.

ובפשוטו תירצו מחודש מאוד דודאי ריהטא דסוגיא דמה דקאמר מעלין בקודש וכו' זהו הטעם וזהו הדין ולא שעיקר הדין הוא קרא בהוריות.

(ג) והנה בנצי"ב הקשה במה שיסדו התוס' שמסתלק בפה דהא בהוריות יליף דאף בעבר מחמת מומין מוזהר על הבתולה, ואיך יתכן שסילוקו בפה יועיל יותר ממה שהתורה סילקה בעלי מומין.

ולכא' נראה דודאי הסוגיא דהוריות דמביא פר ומוזהר על הבתולה הוא דין נוסף, דהנה התם מצינו חילוקי דינים של כהן המשוח מלחמה דבמקצת הוא ככה"ג ובמקצת לא וכן במרובה בגדים, ומעתה י"ל דלא אתי קרא לומר שנשאר בדין כה"ג אלא כיון שהיה כה"ג אף שעבר מ"מ נשאר עדיין בדין פר ובאזהרה על הבתולה. דבאמת עיקר מהות מה שנתמנה לכה"ג אינו להיות מוזהר בבתולה ולהביא פר אלא לגבי עבודות המקדש. וע"ז שייך שיסתלק בפה אלא שמעלין בקודש וכו'.

(ד) ובתוס' ישנים כאן דן בכה"ג שאירע בו פסול ונתמנה אחר תחתיו משל מי קרב הפר דעבודת היום, והביא דריב"א אמר שמשל כהן שעבר שהיה קבוע בכל יום ומביא ראייה ממעשה דבן אלם שאמר למלך פר ושעיר דיוה"כ משלי יהיו קריבין או משל כהן שעבר, והיינו דרצה לידע אם יהא כה"ג דאם משל כהן שעבר לא יהא כה"ג, ובשם רבינו כתב דהיה קרב משלו ולא מכהן שעבר וה"ק למלך הרי פר ושעיר דיוה"כ היו קריבין משלי וא"כ דין הוא שאהא כה"ג קבוע.

וצ"ע סברת הריב"א דמאחר שנפסל הראשון והוא נתמנה לכה"ג לעבודות היום למה יהא הפר משל ראשון שהרי מאותו דין שהפר משל כה"ג צריך גם כל עבודות היום דוקא בהכה"ג ואיך יתחלק. ואמנם בגונא שכבר התחיל בעבודת היום ונפסל שייך לומר דכבר חל עליו דין הפר והשני רק ממלא מקומו בעבודה, אבל כשנפסל לפני העבודה קשה.

ומבואר בפשוטו בשיטת הריב"א דאף כשאירע בו הפסול ומינו הסגן תחתיו אין זה שלעת עתה נעשה הסגן לכה"ג עד אחרי עבודות יוה"כ שאז יחזירו הקודם אלא כל מינויו הוא כממלא מקומו של כה"ג, והיינו שמצד הכשר הגברא ודאי מתחנך ככה"ג לכל דבר, אבל מצד המינוי על עבודות כה"ג לא מתמנה מעיקרא אלא כסגן. ולהכי אין בא הפר משלו אלא משל הכה"ג שנפסל.

ה) והנה בפסוק דפרו של אהרן כתיב והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו וכפר בעדו ובעד ביתו. ומעתה מאחר דלריב"א מכה"ג שנפסל בא הפר א"כ הכפרה ג"כ היא עליו ועל ביתו. והנה התו"י לעיל דף ב. הקשה לר' יהודה דאף אשה אחרת מתקינין לו שמא תמות אשתו א"כ נתקן אף אשה אחרת לסגן שמא תמות אשתו, ותירץ דכפרת אשתו לא מעכבא, א"נ דלכולי האי לא חשינן כמו דלא חשינן שמא שוות אף השניה. עיי"ש. ולשיטת הריב"א אין מקום לקושיא לכאן דאף כשיכנס הסגן במקומו אין הכפרה בעד הסגן אלא בעד הכה"ג ובעד אשתו דכה"ג. אלא שמ"מ שייך לחוש שמא ימות הכה"ג ואז ודאי דהסגן נכנס במקומו לגמרי וכפרה דסגן ודאשתו הוא. אלא שלא משום חשש זה התקינו סגן כמבואר בגמ' בדף יג..

ו) ובתו"י בסוף הדיבור הביא מדאמרינן במנחות. דגלי רחמנא גבי פרו של כה"ג שתהא שחיטה בבעלים וכתב דאפילו הוי הפר משל ראשון ולא משל סגן בעלים קרינא ביה דזכי ליה רחמנא. ע"כ. ואינו מבואר כונתו. ובפשוטו הקושיא מהתם דאי בעינן דוקא שחיטה בבעלים הרי אי הפר משל ראשון אינו יכול לשחוט שהרי נפסל ואיך שוחט הסגן שאינו בעלים. וע"ז מתרץ דבעלים קרינא ביה בסגן דזכי ליה רחמנא. ואולי כונתו דלגבי דין ההקרבה שממלא מקומו של כה"ג בעבודה חשיב כבעלים וצ"ב.

א) יומא דף יג. ר"י אמר אף אשה אחרת מתקנין לו. ושקיל וטרי הגמרא דאי לא כניס לה לאו ביתו ואי כניס לה א"כ הו"ל שני בתים, ומסקנת הגמרא דמגרש לתרויהו, ולחדא א"ל ה"ז גיטך ע"מ שלא תמות חברתיך, ולחדא א"ל ה"ז גיטך ע"מ שאכנס אני לבית הכנסת, דאי מייתא הא קיימא הא, ואי מייתא הא קיימא הא. מאי איכא למימר דלמא מייתא חברתה בפלגא דעבודה ועבד לה עבודה למפרע בשני בתים, אי חזי לה דקבעי למימת קדים איהו ועייל לביהכנ"ס ומשווי לגיטא דהא גיטא למפרע.

והקשה השאגת אריה טורח זה למה שהצריכוהו לקדש ולכנוס אשה א' והדר מגרש לה על תנאי כדאמרין בכולה סוגיין ונמצא פוסל אשה א' מן הכונה בכל שנה אם לא מתה אשתו, הו"ל לקדש אשה על תנאי אם תמות חברתיך. ותירץ דהנה בעירובין דף לו: תנא איז דלר' יהודה לית ליה ברירה עיי"ש. ומעתה יל"ע בהני גיטי דיהיב על תנאי למה אין בהן החסרון דברירה. ותירץ הש"א עפ"י מש"כ הר"ן בגיטין בשם הרמב"ן בהא דמבואר התם דיש תנאי דל"מ מצד ברירה ויסד הרמב"ן דכל שאין מחוסר מעשה אי"ז ברירה אלא כשאר תנאי דעלמא. ולהכי א"ש דמה שמגרשה ע"מ שלא תמות חברתיך הא חלות הגירושין אי"ז מחוסר מעשה אלא בממילא הוא ובהא ל"ח ברירה, אבל אי הוי מקדש לה ע"מ שתמות חברתיך הו"ל מחוסר מעשה ואין ברירה בכה"ג. והא דמגרש לאידך ע"מ שאכנס לביהכנ"ס אף דמחוסר מעשה, ביאר זה עפ"י המבואר ברש"י בגיטין דכל שבידו ל"ח ברירה אלא תנאי וזה בידו הוא.

ב) אלא דהקשה עדיין אף דאין ברירה יכול לקדש לה שיחול כשתמות חברתה דבכה"ג אי"ז תלוי בדין ברירה כיון שאין חל אלא מכאן ולהבא. ותירץ דהנה ר"י ס"ל בשבועות יג. דהכה"ג והכהנים מתכפרים בדם הפר על טומאת מקדש וקדשיו וישראל בדם השעיר שבפנים. והנה מתחילה היה מזה מדם הפר ואח"כ מדם השעיר כדתנן (נג.). ומעתה איכא למיחש שמא תמות אשתו הראשונה בין דם פר לדם שעיר וא"כ אשתו השניה לא נעשית אשתו אלא מאז ונמצאת בלא כפרה על טומאת המקדש דבכלל כפרת השעיר אינה כיון דהיא בשעת כפרת השעיר ביתו דכה"ג שכפרתה בפר, ובכלל הפר לא היתה שהרי בשעת הזאת הפר לא היתה עדיין אשתו.

ג) וברעק"א בתשו' קנט. הביא לדברי השאג"א ותמה על מה שתירץ דמשום ברירה הוא דהא אכתי היה יכול לקדשה ע"מ שאכנס לביהכנ"ס ולגרש אשתו הראשונה ע"מ שאכנס לביהכנ"ס, ואי מייתא אשתו עייל לביהכנ"ס ומכיון שבידו להיכנס לביהכנ"ס אין בזה חסרון דברירה ועדיין הקושיא במקומה עומדת.

ולהכי ייסד הרעק"א מסוגיין מכח קושיא זו במה שדן שם, אי העושה קנין או גט או קידושין קודם שבת שיחול בשבת, או באופן שהחיל מלפני שבת אלא שתלאו בתנאי שיקיים בשבת, אי שרי או אסור מרדבנן שיחול בשבת אפי' בממילא וכן שיעשה פעולה בשבת אפי' שאין חל בשבת אלא מועיל לחלות של חול. וייסד די"ל דאסור לקיים התנאי בשבת, ולהכי לא מצי לקדשה ע"מ שאכנס לביהכנ"ס דאז כשנכנס אח"כ לביהכנ"ס עובר בשני שבועות שמקדש לזו ומגרש לזו, ומשא"כ עתה כשמגרשה ע"מ שלא תמות חברתה דאין עושה שבות אלא מצד גירושי אשתו הראשונה ותרי שבועות חמיר מחד שבות כמש"כ באבן העזר. ואף דאין שבות במקדש מ"מ היכא דאפשר בענין אחר עדיף כמש"כ הכס"מ.

ד) ובאשר לקושיתו השניה דיקדש לשניה שיחול לאחר שתמות הראשונה, כתב דאין לתרץ דגם אסור משום שבות לעשות קנין שיחול בשבת ולהכי אין יכול לקדשה כן. דהא בין כה עובר משום שבות כשנכנס לביהכנ"ס ומה לי שבות זה או זה, דהא כשמקדשה לאחר שתמות חברתה ל"ב תו לגרש לזו ע"מ שאכנס לביהכנ"ס, ואין לו אלא שבות אחת. ובזה תירץ עפ"י מש"כ הרמב"ם דחופת נדה לא קניא דבעינן חופה דחזיא לביאה, ומעתה א"א שיחול הקידושין והנישואין ביוה"כ אחרי שאין ראוי אז לביאה, והוי כאומר משוך פרה וקני לאחר ל' דלא קני אי עומדת באגם. אמנם הירושלמי שהביאו התוס' כאן פליג ע"ז. דהירושלמי פירש דמתקנין לו אי"ז קידושין ורק ביוה"כ אי תמות אשתו יקדשנה לשניה וישאנה. ומבואר דסבר דמהני החופה אף דלא חזיא לביאה. ומהירושלמי הוכיח הרעק"א לפשוט הדין השני דהנה אף דאין שבות במקדש הרי כשאפשר בענין אחר עדיף, וא"כ למה לא יקדשנה מאתמול שיחול כשתמות אחרי דמועיל להירושלמי חופה דלא חזיא לביאה. וע"כ דאף בכה"ג אסור משום שבות, ומכיון דבתרויהו הוי שבות ולא מרויחים בזה מקדשה ביוה"כ כשנצרך לזה.

ה) ובעיקר יסודו דאוסר לעשות לפני שבת קנין שיחול בשבת בפשוטו צ"ב דאחרי שגומר כל פעולותיו לפני שבת ובשבת שובת ממלאכה מה שייך לאסור בזה, ומאי שנא ממי ששורה פשתנו עם חשיכה וכל כיו"ב שמבואר במשנה סופ"ק דשבת דמותר לב"ה. ובאבנ"ז או"ח סי' נ"א ביאר הסברא דמאחר שרק בשבת חל הקנין ודאי שאינו חל מאליו אלא הגברא הוא המקנה, ואחרי שעשה המעשה קנין הנחון מע"ש הרי מקנהו בדעתו בשבת, ואף זה אסור בשבת שפועל אות קנין אף שאי"ז מעשה הניכר לעינים.

והיינו דאף דבקנין לאחר ל' אין מעכב אם המוכר יושן בשעת החלות אי"ז משום שהוא חל מאליו בלא הגברא ובלא דעתו אלא דמה שפעל וגמר דעתו לפני"כ מועיל ליחשב שכך דעתו אף שאין מהרהר ע"ז עתה בדעתו. וכמו דמצינו דיכול לחזור בו (בקידושין ס.). אי אתי דיבור ומבטל דיבור. ואף דחזינן שם דבלאו הכי דדיבור מבטל דיבור לא מצי לחזור ואף שסו"ס צווה שאין מדעתו למכור חל הקנין, וחזינן לכאורה דאי"ז מכח דעתו דהשתא. י"ל דהביאור בזה הוא דע"י שגמר דעתו מתחילה נקבע שכך דעתו ואין בכוחו לבטל קביעת דעתו.

אלא דמ"מ ודאי חידוש גדול הוא שמה שנחשב שהאדם פועל בדעתו משום שכך קבע לפנ"כ שזה דעתו ושמועיל אף כשאין בפועל דעתו לזה ואף כשיושן יחשב מלאכת איסור בשבת ושבות דקנין.

וגם בעיקר ביאורו בסוגיא יל"ע טובא בהא דפירש דהטעם דמקדשה ומגרשה על תנאי ולא מקדשה על תנאי הוא משום איסור שבות ואף שאין שבות במקדש כל היכא דאפשר בלא זה עבדינן. דהנה הרי לאשתו ודאי יש חזקת חיים אף לר' יהודה ובכל דיני התורה לא חיישינן שתמות, אלא משום מעלה דכפרה דיוה"כ חששו לזה וכמפורש בסוכה כד: וא"כ מה שייך שנאסור לו לקדשה ע"ת ונצריך שיקדשנה וגרשנה משום חשש רחוק כזה שיעבור על שבות שאינו מכלל הכפרה ובפרט שאינו אלא שבות דרבנן, ובפרט שאף איסור דרבנן אין בו דאין שבות במקדש, ורק שכשאפשר למנעו מעיקרא עדיף טפי.

(ו) ובחזו"א מיישב קושית השאג"א והרעק"א באופן פשוט שדברו חכמים בהוה שלא ימצא בתולה שתתקדש לו על תנאי שתמות אשתו דמיתה לא שכיחא ולמה תתהלל במתת שקר דודאי לא תמות ולא תתקדש ותיפוק עלה שמה דאישות במגן. אבל ימצא שתתקדש לו אע"ג דעתיד לגרש אחת ביוה"כ תקוה למצא חן בעיניו ויגרש חברתה, ועוד דעד יוה"כ תהא אשתו, דמתקינן לו אשה לאו בז' ימים קאמר, אלא כיון דידע כה"ג דצריך לו אשה אחרת ידאג לזה מתחילת השנה וכו', עי"ש.

א) יומא דף יד: מקטיר את הקטורת ומיטיב את הנרות ופריך הגמ' דאלמא קטורת ברישא והדר נרות ורמינהו מי שזכה במנורה ומי שזכה בקטורת וכו', ורמי סדר יומא אסדר יומא דתנן הפייס השני וכו' ומי מדשן את המנורה ומי מעלה אברים לכבש הפייס השלישי חדשים לקטורת בונה והפיסו, אמר אביי לא קשיא כאן בהטבת שתי נרות כאן בהטבת חמש נרות, ובהמשך רב פפא אמר ל"ק הא רבנן הא אבא שאול וכו' אלא ר"פ מ"ט לא אמר כאביי, א"ל תנא ברישא הטבת שתי נרות והדר הטבת חמש נרות, ואביי א"ל אורי בעלמא הוא דוקא מורי וסדרא הא הדר תני ליה.

ובתוס' ד"ה אורויי פירשו דמתניתין דקתני הטבת שתי נרות שרק אותם עשה כה"ג אבל חמש נרות שלפניהם לא עשה כה"ג, וכן פירשו לעיל (יד.) ד"ה אמר דהיה עושה רק ב' הנרות שהם גמר העבודה.

אבל ברש"י ד"ה ואביי א"ל פירש דתנא דפ"ק לאו ביוה"כ קאי ולא קפיד אסידרא אלא אורויי בעלמא וכו' וסברא דיומא הדר תני לה לכך שנה בפ"ב הטבת חמש ובפ"ג שנה הטבת שתיים עכ"ל. מבואר ברש"י דהא דקתני בפ"ב הפיס השני מי מטיב את המנורה סדרא דיומא הוא דהיינו מה שעשו ביוה"כ, וצ"ב טובא דהא ביוה"כ היתה כל עבודת היום בכהן גדול דוקא ומה שייך ע"ז פייס.

ובאמת בבעל המאור כאן כתב דטעו כל בעלי הקרובות שכתבו הפיסות בסדר יוה"כ כיון שכל עבודת היום בעי דוקא כה"ג ולא היה פייס כלל ביוה"כ אלא בכל השנה. וברמב"ן במלחמות כתב שלכל רבותינו כתוב פייסות בסדר היום, ולהכי פירש דודאי אף ביוה"כ היה פיסות שתרומת הדשן אי"ז מסדר עבודות היום ודישון מזבח הפנימי שא"ז אלא מכשיר עבודה ודישון המנורה דומה לדישון מזבח הפנימי שאינה עבודה אלא מכשירי עבודה, ופירש הרמב"ן דכהן הדיוט היה מסיר השמן והפתילות והכהן גדול היה ממלא שמן ונותן פתילות וזהו דתנן נכנס להטיב את הנרות.

ולפי"ז מיושב שפיר שיטת רש"י דקאי כהרמב"ן ולהכי חשיב סדרא דיומא דקתני הפיס השני שאף ביוה"כ עשו הפייס על ניקוי הנרות, אלא דאכתי צ"ב מה דפרש"י דבפ"ב שנה הטבת חמש נרות ובפ"ג הטבת ב' נרות, ולהרמב"ן כמו שהיה הפיס על החמש היה גם על ב' נרות דבסוף דמאי שנא, וא"כ כבר נקיט בפ"ב כולהו נרות.

ב) והנה נחלקו הראשונים בדין הטבת נרות בבוקר, דיש שכתבו שאף כשמצאן דולקין מכבין ומטיבין כדין, אבל ברמב"ן במלחמות שם הביא מהספרי דרק אם כבו מטיבין ואם לא כבו מניחין כך, וכ"כ הרשב"א בתשו' ט'.

והנה לקמן דף לג: פריך מאי שנא דעביד הטבת חמש נרות ברישא ניעביד שתי נרות ברישא, ומשני כיון דמתחיל בהו עביד רובא, ופריך וניעביד שית אמר קרא בהטיבו את הנרות יקטירנה ואין נרות פחותות משתים ע"כ.

וצ"ע לפימש"כ הרמב"ן והרשב"א דאין מטיב אא"כ כבו הנרות א"כ בזמן שהיה נר המערבי דולק ועומד כל היום א"כ כשבא להטיב ב' נרות לא מצא להטיב אלא א' דהמערבי היה דולק ולא היה מטיבו אלא בין הערביים וכמבואר ברשב"א בתשו' שם וא"כ אין כאן נרות אלא נר ואף דאפשר דלא היה מעכב בדין הטבה אי לא הטיב אלא א' מ"מ כיון שכך היה המצב בקביעות וכדרשין מקרא דלפני עדות עדות היא לישראל ששכינה שורה בישראל היה להם לתקן שיטיב ד' נרות תחילה ו-ג' אח"כ ויתקיים דין נרות.

ובראב"ד בפירושו לתמיד פרק בתרא הרגיש בזה וכתב שמטיב מזרחית ומניח מערבית שהטבת ב' נרות הללו היה מפסיקן בעבודות אחרות כגון בקטורת והקטרת אברים של שחר ובעבודות כל היום כולו שהרי לא היה מטיב נר מערבי עד ביהע"ר אעפ"כ להא לא חיישינן דלא קפיד קרא אלא רק שיטיב אלו שתי נרות עם אותן חמש דלא בעי הפסקה אלא רק לב' אבל הנך ב' נרות אם היה הפסק ביניהם לא חיישינן. וה"ק קרא בהטיבו את הנרות יקטירנה כלומר בזה תזהר שהקטורת תקטיר בעוד שנשארו עדיין ב' נרות להטיבן.

ויעויין בתשו' הרשב"א שם דנקט בפשיטות דאין להפסיק בין הטבת ה' נרות להטבת ב' נרות אלא בעבודה אחת או דתמיד או דקטורת ולא בב' עבודות, והיינו דנקיט דפשיטות שחזן מהפסקה דדריש מקרא בעינן שיהיה הטבת הנרות כאחד. וא"כ כ"ש דלשיטתו לא יפסיק בין נר ו' לנר ז' ודלא כסברת הראב"ד. וצ"ע כקושית הראב"ד.

וברמב"ן בשבת כב: פירש שכשבא להטיב אותן שלא כבו מוחט את הפתילות ומניחן כמות שהן וכן מבואר ברמב"ם דנר שלא כבה מתקנו. ולפי"ז מיושב שפיר דלעולם היה מטיב ב' נרות שהנר מערבי שלא כבה היה חומטו לפתילה וזהו הטבתו.

ג) אלא דהנה ברמב"ן במלחמות הרי ביאר דהסרת הדשן אינו עיקר העבודה אלא המילוי וא"כ לא ליסגי במה שמוחט ומסיר הדשן מהפתילה דאי אי"ז עיקר העבודה הרי בעיקר ההטבה אין כאן נרות אלא נר, וצ"ל דבמה שמוחט הפתילה יש ב' ב' ענינים, דמלבד מה שמדשן ומוציא הדשן הרי מתקן ומכשיר הפתילה והוי כמילוי שהוא עיקר העבודה.

ומעתה יל"ע בהטבת ב' הנרות ביוה"כ לפימש"כ הרמב"ן במלחמות דביוה"כ הכהן הדיוט היה מדשן ומסיר הדשן והכה"ג היה ממלא הנרות איך היו עושין בנר המערבי שהיה דולק והיה צריך למוחטו דיש בזה ב' הענינים, ובהכרח צ"ל דמכיון שיש בזה גם תיקון ועיקר ההטבה שבנר היה עושה זה הכה"ג ולא הכה"ד. וא"כ יל"ע בנר המזרחי שכבה דאי את הסרת הדשן עביד כה"ד הרי הוא לא היה מדשן ב' נרות אלא נר ואנן בעינן נרות דוקא. ויתכן דלא בעינן שיעשה אחד ב' הנרות אלא שיהא נעשה ב' נרות ודוחק. אבל בפשוטו צ"ב דבאמת ב' הנרות עביד להטבה דידהו הכה"ג לחודיה. ורק הטבת ה' נרות נעשות בכה"ד ועי' פייס. ומעתה נשוב לרש"י במכלתין במה שמבואר בו דבפיס השני נקיט סדרא דיומא רק על ה' נרות ולא על ב' נרות ולפימשנ"ת מיושב דהני ב' לא היה עליהם פייס אלא כה"ג היה עושה לבדו וכדתנן בפ"ג שנכנס להקטיר הקטורת ולהטיב את הנרות.

ד) וברמב"ם בפיהמ"ש לתמיד פ"ו כתב כשמוצאו דלוק שלא יכבה אותו וידליק אותו שנית אלא מתקנו ומוציא הפתילה ומוסיף שמן והדומה לזה וכו'. ומבואר דאף בדלוק יש דין הטבה ע"י תיקון. אלא דבדבריו מבואר שמלבד שמוציא הפתילה אף מוסיף שמן, וא"כ אין שוב ההכרח שכתבנו דבתיקון הפתילה יש גם תיקון כמילוי שהוא עיקר העבודה. די"ל דזה רק במילוי השמן ואת הוצאת הפתילה ביוה"כ עביד כה"ד ואת מילוי השמן הכה"ג. אבל מ"מ הסברא נשארה במקומה שמסתבר שהוצאת הפתילה לתקן הנר אי"ז רק כדישון שהוא בכה"ד שאינו עיקר עבודה אלא מסתבר שהוא כמילוי והוי עיקר עבודה וכמשנת"ב.

(א) יומא דף טו. מערב עד בוקר תן לה כמידתה שתהא דולקת מערב עד בוקר. וברש"י והראשונים חוץ מהרמב"ם נקטו דמצות הדלקת הנרות אינו אלא מערב עד בוקר כדאיתא בקרא. ודכתיב בבוקר בהטיבו את הנרות אי"ז הדלקה אלא מטיבין כדי להדליקן בין הערביים. ובמשנה לקמן תנן דהכה"ג היה נכנס בין הערביים להטיב את הנרות. והוא צ"ב דאי הטיבין כבר מהבוקר ושוב לא הדליקן מה צורך להטיב שוב בין הערביים. וביאר הרשב"א בתשובה ש"ט דשתי נרות מזרחיים היה מדליקן בבוקר דכתיב לפני ה' תמיד שיהא נר מערבי דולק תמיד ולכן הוצרך להדליק שתי נרות מזרחיים כדי שיחשב עי"ז השני מערבי לשלפניו ואותם היה מטיב שוב בין הערביים וכן כל נר שלא כבה עדיין בבוקר היה מטיבו ביהע"ר ולא היה מכבהו בבוקר.

ובמנחות פח. אמר ר' יוחנן נר שכבתה נדשן שמן נדשנה פתילה כיצד עושה מטיבה ונותן בה שמן ומדליקה ובעי התם ר' זריקא כשהוא נותן בה שמן כמדה הראשונה או כמדה שחסרה. ודייק הרשב"א שם מדליקה מיד ולא לביע"ה. והוכיח מזה הרשב"א דלעולם בעי אף להדליקה ולא רק להטיבה. ותירץ הרשב"א דההיא מיירי בשתי נרות מזרחיים דבעינן בהו לפני ה' תמיד. וחזר שם השואל וכתב לרשב"א דאיכא ליישב ההיא דמנחות כשכבתה בלילה וכבתה זקוק לה להדליקה שוב עד הבוקר ובכולה שבעת נרות מיירי. והשיבו הרשב"א שלא מצאנו הטבה בלילה ואם כבתה בלילה אני סבור שאינו מדשן לא שמן ולא פתילה אלא מדליקה ודיו.

(ב) אבל ברש"י במנחות שם פירש שהנר כבתה בחצי הלילה, וכביאור השואל להרשב"א ובחידושי מרן רי"ז הלוי ביאר בדעת רש"י דודאי האמת כמש"כ הרשב"א דהטבה עבודת יום ולא מצינו הטבה בלילה, אלא דמצות הטבת הנרות תרתי איתנייהו ביה, שמכיון שנדשן שמן ונדשנה פתילה הרי הן נעשו דשן וחל בהו מצות הדשן ושמו אצל המזבח שהוא חלות בדשן כתורת הדשן דמזבח החיצון ודישון מזבח הפנימי. ומלבד זה יש בזה המצות עריכת הנרות והוא מצות הנרות לתקן הנרות שיהיו ראויים להדלקה. ועפי"ז מיישב באופן נפלא הסוגיא דמעילה דתנן התם דישון מזבח הפנימי והמנורה לא נהנין ולא מועלין, ובגמ' מייתי קראי מנורה מנלן אתיא דשן הדשן, ובתוס' שם הביאו פ' ר"י דהגמרא קבעי מנלן דמצוה כלל לדשן מזבח הפנימי והמנורה דמדקודם דישון מועלין אלמא מצוה לדשנו וע"ז מייתי קראי. ודחו התוס' לפר"י דא"כ מה הוצרך לריבוי לדישון המנורה דבהדיא כתיב בקרא ובהטיבו את הנרות. והוכיחו כפי' האחר שם.

וביאר הגרי"ז לפר"י דמקרא דהטיבו את הנרות לא שמענו אלא מצוה בנרות שיטיבם וידשנם ולא שמענו מצוה בדשן של המנורה שיחול בו מצות דישון, ומדתנן דלא נהנין ולא מועלין משדשן ולפנ"כ מועלין היינו משום שצריך שיעשה בו מצותו, וע"כ דיש בו עצמו מצות דישון, דמשום מצות הנרות פשיטא דלא יחשב שצריך הדשן למצותו ושנעשית מצותו. ולזה הוצרכנו לקרא דדשן הדשן דחל בדישון המנורה דין דשן שמצותו בדישון אצל המזבח.

(ג) וברשב"א הביא לשיטת הרמב"ם פ"ג מתמידין הי"ב דבבוקר היה מטיב הנרות ומדליקן שוב עד לביהע"ר, ונחלק עליו, וכן תמה עליו הרמב"ם בשבת כב: דלא ידע למה הצריך להדליקן, וכונת קושיתו דהא דקרא כתיב מערב עד בוקר כדמייתי בסוגיין, ומפורש שזה כל המצוה ולא כל היום. והנה בדעת הרמב"ם יתכן דהרמב"ם למדו מקרא דלפני ה' תמיד ולא פירשו כמו שהביאו הראשונים מהספרי דקאי רק על נר המערבי. אמנם באמת ברמב"ם עצמו שם מפרש טעמו שסיים דהטבת הנרות זו היא הדלקתן. והיינו דנקט דמכלל ציווי בהטבת הנרות היא גם להדליק ולא שמצות ההדלקה היא גם ביום, אלא דאכתי קשה דמה יעשה עם מה דכתיב מערב עד בוקר דמשמע שזהו כל זמן ההדלקה ולא כל היום.

(ד) והנה ברמב"ם פ"ט מביאת מקדש ה"ה פסק דזר המטיב את הנרות אע"פ שפסל ומוזהר ולוקה אינו חייב מיתה שיש אחריה עבודה, ובה"ז כתב דהדלקת הנרות כשרה בזרים לפיכך אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן, ומקורו מהגמ' ביומא כד: דאמר' דזר שהטיב אינו חייב שיש אחריה הדלקה ואי הדליק לא מתחייב דהדלקה לאו עבודה היא עיי"ש. והקשה הגר"ח על הרמב"ם שם דמהי"ל להכשיר בזר דמכיון דתלינהו רחמנא בכהונה כדכתיב בהעלותך את הנרות ממילא אינה כשירה אלא בפנים ובכהן, דאף דבימא אמרינן דלאו עבודה הוא הלא כ"ז לענין חיוב מיתה דזרות דבעינן עבודה משא"כ לענין עיכוב הכשרה כיון דכתיב כהן מהי"ל להכשיר בזר.

עוד הקשה ממש"כ הרמב"ם הנ"ל דהדלקת הנרות היא הטבתם וכיון שיש בזה הטבה אמאי לאו עבודה היא מאחר דהטבת הנרות עבודה היא ופסולה בזר. ותירץ הגר"ח דבהדלקת הנרות אין המצוה בעצם מעשה ההדלקה אלא שיהיו דולקין תמיד וזהו קיום המצוה במה שהם דולקין, ועלה קאמר הרמב"ם דהדלקת הנרות זהו הטבתם דבמה שהם דולקין כמצותן בהכי הוא דמקיימא מצות ההטבה ועצם ההדלקה לא שייכא ליאסר כעבודה לזר אבל דישון המנורה עצם מעשיהם שייך לקיום המצוה דהטבה.

והנה הראב"ד שם השיג על הרמב"ם וז"ל הפליג כשאמר מותר לזר להדליקן אלא שאם הדליקן כשרות. וכונתו דהא כתיב בהעלותך את הנרות הרי דאף אי בדיעבד כשירות אבל לכתחילה אסור לזר להדליקן. ויישב שם הגר"ח דעת הרמב"ם דגם הוא מודה דמצות ההדלקה היא בכהן, אכן כ"ז כשמדליק בפנים אבל כשמדליק בחוץ דאין כאן מצוה בעצם ההדלקה אחרי שאינה בהיכל ואין המצוה מתקיים אלא אח"כ כשהיא עומדת בהיכל, וממילא בכה"ג לא שייך ביה מצות כהונה כלל.



ולכאורה להגר"ח צ"ל דמש"כ הרמב"ם דמותר לזר להדליק היינו בגונא שאין האפשרות להדליק בהיכל מאיזה טעם שיהיה וממילא אין עדיפות בחוץ להדלקת כהן מירא, אבל אם באפשרות להכניס ולהדליק לכאורה למה לא יהא מחויב מצד מצות בהעלותך להכניס ולהדליק.

ה) עכ"פ המורם מדברי הגר"ח דבמצות הדלקת הנרות תרתי איתנייהו ביה דיש בזה מצות ההטבה שיהיו דולקות ובזה אין קיום מצות ההטבה במעשה ההדלקה אלא במציאות שהן דולקות ומלבד זה איכא מצות הדלקה כדכתיב בהעלותך את הנרות. ומעתה יש ליישב משה"ק על הרמב"ם דמכיון דמצות ההדלקה כל היום למאי כתיב בקרא מערב עד בוקר, דמאי דכתיב מערב עד בוקר היא שמצות ההדלקה בכהן היא מערב עד בוקר ומה דמדליק אף בבוקר היא מצד מצות הטבת הנרות וכמש"כ הרמב"ם להדיא שם כשפירש שמדליק בבוקר שהדלקת הנרות זהו הטבתם. ובזה אין המצוה בההדלקה אלא מה שדולקים.

אלא דלפי"ז יוצא שבהדלקת הבוקר אין מצותן בכהן כלל, וא"כ צל"ע למה דהוצרך הרמב"ם כשכתב שמותר לזר להדליק לאופן שהוציאו הנרות לחוץ לא כתב כשההדלקה בפנים אלא שנעשית בבוקר, וצ"ל כמש"ק המפרשים באופ"א הא דהוצרך הרמב"ם למינקט שהוציאן לחוד דהא אסור לזר להכנס להיכל, ופשוט.

ו) וברשב"א בתשו' הוכיח דלא כהרמב"ם מדאיתא במנחות דף נ. דאין מחנכין את המנורה אלא בנרות של בין הערביים ומפרש הגמ' דכיון דכתיב בבוקר בהטיבו את הנרות ואי לאו דעבד הדלקה מאורתא הטבה בצפרא מהיכא. ולהרמב"ם אין כזה חילוק דההדלקה בערב וההטבה בבוקר דבין בבוקר בין בערב יש הטבה והדלקה. ולפי מש"ב הגר"ח מיושב נפלא דמצות ההדלקה אינה אלא בערב וכלפיה נעשית אח"כ ההטבה בבוקר ואילו הדלקת הבוקר אינה כלל מצות עצם ההדלקה אלא שיהיו דולקין.

והנה הא דלא מייתי הגמרא אלא הקרא דהטבה דהבוקר ושבהכרח שהיתה בערב הדלקה ולא מייתי מקרא דבתריה דבהעלות אהרן את הנרות בין הערביים הוא פשוט דאי מההיא הוי אמרינן דמחנכין דוקא בהטבה דבוקר דהוא כתיב ברישא ולהכי מייתי דאף ההטבה שבבוקר דכתיב ברישא דקרא אינו שייך אלא אחר הדלקה שבערב. וא"כ מיושב שפיר אף להרמב"ם דמדכתיב ברישא הטבת הבוקר ומוכרח שקדם לזה הדלקה מאורתא ע"כ דחינוך המנורה מתחיל בהדלקה מאורתא. וא"כ יתיישב אף אי נימא דיש מצוה בהדלקה בבוקר. ובאמת הרשב"א לא הקשה על הרמב"ם אלא מצד דמשמע בגמרא דהטבה לאו היינו הדלקה.

ז) אלא דצ"ב עיקר דברי הגמרא שם דאף אי לא עבדו ההדלקה מאורתא למה לא שייך הטבה מצפרא במילוי השמן והפתילה בלא דישון הנרות. וביותר יל"ע דברמב"ן במלחמות כאן מפורש דעיקר ההטבה אינה הדישון אלא המילוי ולהכי לא היה עושה הכה"ג ביוה"כ אלא המילוי ואת הדישון עשה כהן הדיוט וא"כ ודאי קשה.

ובפשוטו צ"ל דהוי פשיטא לגמרא בלשון הטבה שהוא כולל דישון מה שנידשן בנרות ולא רק מילוי ואף שכתב הרמב"ן דאינה עיקר העבודה אבל עכ"פ בכלל העבודה דהטבה היא. ובמקדש דוד סי' פא יישב זה עפ"י מש"כ הרש"ש בתמיד דף ל. לייסד דבבוקר לא היתה בהטבת הנרות גם מילוי רק הדישון לחוד, אבל המילוי נעשה בין הערביים. ועפי"ז יישב הרש"ש שם משה"ק דבמשנה חשיב דהנכנס להטיב עם הד' כלים והרי הוצרך לכלי עם שמן, וע"כ דלא מילא אז השמן.

ולא הבנתי איך מתיישב לפי"ז הוכחת הגמ' דמדהטיב בצפרא דהדליק באורתא דאף שלמעשה כך עשו אבל הרי ודאי שגם המילוי בכלל ההטבה, וא"כ מנלן דלא קאי הקרא על המילוי שיעשה בבוקר וי"ל. ועכ"פ ברמב"ן במלחמות שם מפורש דהכה"ג היה עושה המילוי בבוקר ולא בין הערביים ודלא כהרש"ש.

א) יומא דף יז: מבואר דכה"ג נוטל מחצה מלח"ה"פ כשבא לחלוק בלח"ה"פ כדכתיב והיתה לאהרן ולבניו מחצה לאהרן ומחצה לבניו, ולרבי מחצה ממש ולרבנן פחות אחת, ומפרש הגמ' הא דתניא דכה"ג נוטל ד' או ה' חלות מלח"ה"פ דלר"י דהמשמר הנכנס נוטל ב' בשכר הגפת דלתות לא שקיל הכה"ג ואלו אלא מהנשארות שהן עשרה ופחות ממחצה הוי ד', ולרבנן דאין שכר הגפת דלתות והכה"ג חולק בכולהו נוטל ה' שזה אחת פחות ממחצה. ובגבורת ארי נתקשה דשכר ההגפת דלתות באמת לא היה אלא אחת דכשנוטל המשמר הנכנס שבע הוא נוטל רק אחד יותר מהששה שראוי בלא ההגפה, ורק שנוטל זה מהמשמר השני ונמצא עודף על השני בשנים אבל באמת שכרו הוא אחד. וא"כ למה הכה"ג נוטל לרבנן ד' כדי שיהא בציר מפלגא, הו"ל ליטול ה' וכנגדו יטלו המשמרות ו' לחלוקה ועוד אחת ליוצא בשכרו.

ויישב הגבול"א דלעולם באמת אין שכרו אלא חלה אחת, אלא דא"א שיטול הכה"ג ה' דהא דבעו רבנן שיטול בציר מפלגא הוא משום כבוד הרבים שלא להשוותם ליחיד וכיון דכה"ג לא שקיל פרוסה כמב' בסוגיא א"כ לא יראו בזה את כבוד הרבים אלא להיפך את כבוד הכה"ג שנוטל ה' ואין חולק מחצה דהיינו ה' ופלגא דאי"ז כבודו ליטול פרוסה. ע"ש שהאריך.

אלא דעיקר יסודו דבאמת אין שכר המשמר היוצא אלא חלה אחת אי"ז כריהטת הסוגיא בסוכה ופרש"י שם דהם נטלו ב' חלות בשכרן.

ב) ויל"ב דלעולם ע"כ דשכרן הוא שנים ונוטלים שתי אלו רק בזכות ההגפה, דהנה בגבול"א מתבאר דנקט דנוטלין השכר מהמשמר היוצא, והיינו דכיון שהם מגיפין מה שפתחו היוצא יש להם לשלם להם, ולכן נקט דנוטלין רק אחת מהם. אבל יש לבאר דאין השכר מהמשמר היוצא אלא מהביהמ"ק מכלל הלח"ה"פ דנגרע משכר כאו"א לטובת המגיפין. וא"כ אי שכרן רק אחת מכלל הלח"ה"פ יש להם להתחלק עם היוצא ב-י"א החלות שיטלו אלו ה' ומחצה וכן אלו והו"ל שש ומחצה, ורק מדשכרן שנים נטלו שבע.

ולכאורה כן מוכח דזהו גדר זכות השכר ההגפה מעיקר הדין דשמעתין דאף דהכה"ג נוטל מחצה מהלח"ה"פ דמשמרות מ"מ אין נוטל אלא מעשרה החלות ולא מהשנים דשכר ההגפה ובפשוטו הביאור דזכות השכר דהגפה הוא כלפי כלל הלח"ה"פ יהא בעליו מי שיהא ולהכי אף על חשבון הכה"ג ניטלות ב' החלות, אבל אי כהגבול"א דהיוצא משלם השכר לנכנס למה גם הכה"ג מפסיד, ועי"ש בגבול"א שבעצמו ביאר כן, ונו"ב בזה.

ג) והנה בסוכה נו. פריך על השכר הגפת דלתות דלימא ליה דל בדל, ופרש"י דיאמר היוצא לנכנס טול עכשיו בשוה שתיטול שבוע הבא ג"כ בשוה. ומשני בוצינא טב מקרא, דעדיף לו השכר יותר מקודם. והקשה בערוך לנר דהרי בשלשת השבתות שלפני ג' רגלים ל"ש לומר דל בדל דלשבת הבאה כל המשמרות שוות ולא יקבל הני ששה וכמבואר במשנה בסוכה שם, וודאי דירצה ליטול עתה שבע ושוב ל"ש בכל השבתות לומר דל בדל מדיפסידו הני שבתות. ועוד הקשו באחרונים משמעתין הכא דמתבאר דלר"י דנוטל הנכנס שנים בשכר ההגפה אין הכה"ג נוטל מהן ולרבנן נוטל מחצה וא"כ ודאי עדיף להו שיקבלו שבע דאי יטלו שש בשוה שוב אין להם תורת שכר בזה וכשיבא כה"ג לחלוק יטול מהן.

וראיתי לבאר דלעולם אין קושית הגמרא בסוכה להקשות דנימא דל בדל שישכימו המשמר הנכנס ליטול בשוה מדאין להם נפק"מ מזה, אלא כונת הקושיא דאין ע"ז שם שכר כלל אחרי שלשבת הבאה נותנים הן לשאחריהן הני ב' חלות וחוזר חלילה א"כ לא נתנו להם שכר בזה שקבעו שיטלו שבע ולא בשוה, וצריכים הם שכר אחר, אבל עכ"פ זה לא חשיב שכר, וע"ז משני דבוצינא טבא מקרא וא"כ חשיב שכר מה שהקדימום לקבל עתה ולא לשבת הבאה.

ועפי"ז יל"ב כסברת הגבול"א דלעולם באמת שכרם הוא מכלל הלח"ה"פ ולא מהמשמר היוצא וכדחזינן דאף הכה"ג מפסיד כנגדן, אבל מ"מ לא חשיב שמקבלים בשכרן אלא חלה אחת אחרי דאת האחת היו מקבלים בלא שכר מצד חלוקה בשוה, ואף דלולי שהיה שכרן שנים אלא היה שכרן אחת היה הדין דיחלקו שוב בנשארות ויטלו בסך הכל שש ומחצה, אבל סו"ס מדאין להם רווח משכרן אלא אחת א"כ זהו השכר שלהם, דמה שלא הרויחו אין ע"ז שם שכר.

ד) ומסקנת רבא מאי ארבע הא דאיכא משמר המתעכב, וכדתנן בסוכה דחל יום א' בנתיים משמר הקבוע נוטל י' והמתעכב ב', ופרש"י דהמתעכב היינו שאר המשמרות שנתעכבו מדלא יכלו לחזור לביתם ביום אחד שבין רגל לשבת והקבוע היינו ב' המשמרות הקבועות שחולקות בעשרה חלות.

אבל הרמב"ם ביאר בפ"ד מתו"מ ה"ג באופ"א, דכשחל יו"ט בחמישי המשמר שזמנו לשבת ולשבוע כולו הבא הוא נוטל עשרה והמתעכב היינו מי שזמנו ליום שבין היו"ט לשבת נוטל שנים שהרי לא נשאר להם לעבודה הם לבדם אלא יום א' שהוא ער"ש, או כשחל יו"ט בשני נשאר להם א' בשבת ומתעצלין ובאין מעט. וזהו המתעכב לפי הרמב"ם שמתעצל ומתעכב מלבא לביהמ"ק.

ובתשו' חכם צבי נתקשה למה לא יבואו משמר הקבוע לכל הרגל דאף שכל המשמרות שוות בקרבנות הרגלים ואין להם עבודה בזה לבדם, אבל בשאר קרבנות דנדרים ונדבות שהם הרבה מאוד ברגל הכל למשמר הקבוע. ובחזו"א או"ח סס"ק נ' יישב עפ"י מש"כ הרמב"ם שם דאף בעצרת שחל בחמישי ובשני המשמר מתעצל מלבא ליום א' שבין יו"ט לשבת, ומפורש דמתעכבין משום יום א'

שמפסיק מיום שישי וחוזרין כבר ברביעי. וא"כ מכיון דביו"ט אין מקריבין נדרים ונדבות שוב חוזר המשמר בסוף חוה"מ ואין מתעכבין ליום שאח"ז אלא מעט כמש"כ הרמב"ם.

ה) אלא דתמה החזו"א דלהרמב"ם הרי מה דמתעכב נוטל שתיים אי"ז בשכר או מצד דין מיוחד אלא מצד חלוקת המשמר הראוי דאחרי שהן מעט נוטל רק שתיים והנה בסוגיין מבואר דהכה"ג אין חולק ממה שבא למתעכב שתיים, ובשלמא לפרש"י דנתנו שתיים למשמרות המתעכבין ואי"ז מעיקר החלוקה יתבאר דאף מחלק הכה"ג יש להם וכדיאר בגבו"א, עיי"ש. אבל להרמב"ם יקשה למה יש לכה"ג להפסיד, ואי משום דיש להם חלק קטן לכן לא פחתו להם א"כ יש לפחות למשמר הנוטל הרבה אבל למה יפסיד הכה"ג, ונשאר בקושיא.

ואשר יל"ב דבאמת הגדר במה דהכה"ג חולק מחצה מדכתיב לאהרן ולבניו מחצה לאהרן היינו דזהו זכותו בלחה"פ ושכך עיקר דין הלחה"פ שחציו לכה"ג וחציו מתחלק למשמרות, אבל מה דקבעו דביו"ט שחל בחמישי או בשני נוטל משמר המתעכב שתיים לא קבעו להם חלקים בכלל הלחה"פ אלא שיטלו מכלל הלחה"פ שתי חלות ומזכותם כלפי כלל הלחה"פ נוטלין אף כנגד זכות הכה"ג.

ו) בעיקר החלוקה דלחה"פ נתחבט בחזו"א ב"ק סי' כ' דהנה היו כ"ד משמרות ובכל משמר נתחלק לבית אב לכל יום וא"כ בשבת שנתחלקו המשמרות ונתחלקו ב' המשמרות המתחלפות בלחה"פ, האם חלקו בו ב' בתי האב דשבת ודראשון או דחלקו בו כל המשמר כולו, וכתב דמסתבר דכל המשמר כולו נתחלק דהרי היה קבוע לכל בית אב יומו וא"כ הבתי אב דימי החול לא יטלו לעולם בלחה"פ. ובאמת דברש"י בשקלים יג. וכן ביבמות כתב דהיו ו' בתי אב לששת ימי החול ובשבת כל הבתי אב עבדו ביחד וא"כ ודאי דחלקו כל המשמר. אבל רש"י בתענית טו: כתב דהיו ז' בתי אב לז' ימי השבוע. ולדידיה צל"ע.

ז) ובמש"כ הרמב"ם הנ"ל דהמתעכב נוטל שתיים מדלא היה להם אלא יום שישי או ראשון ונתעצלו מלבא, וצ"ב דאחרי שכל בית אב עובד ביום אחר א"כ מה נשתנה שבוע זה דהרי בכל השנה אין לשאר בתי אב עבודה אלא ביומו והני דתחילת השבוע למה יבואו עד סוף שבוע, ואי באים בשביל לחה"פ לחוד מה שנא סמוך לרגל.

והנה ברמב"ם בפ"ד מכה"ק מבואר דכ"ד משמרות חלקו דוד ושמואל וכל ראש משמר מחלק בתי האבות כ"א ליומו. ויתכן דסידרו הראשי משמר של כל משמר כל פעם את הבתי אב לפי היותר רצוי ונוח מצד דיוריהן שהקרובים יבואו בסוף השבוע שיתחלקו בלחה"פ ולאחר איזה שנים מתחלפין הבתי אב, מדאי"ז מוכרח לכל בית אב אלא לפי החלטת ראש המשמר, ולכן נוטל המשמר שש ורק בסמוך לרגל נוטל שתיים דמי שיהא מתעצל מלבא ואין שייך לסדר את זה לקרובים וכדומה.

ח) אבל יל"ב באופ"א, דבתענית יז. מבואר דמפני מה אמרו אנשי משמר מותרין לשתות יין בלילות אבל לא בימים שמא תכבד העבודה על אנשי בית אב ויבואו ויסיעו להם, ואנשי בית אב אסורין אף בלילה שעסוקין תמיד בעבודה. וא"כ יל"ב דמה"ט הוצרכו כל המשמר להיות כל השבוע בביהמ"ק ולא יכלו לבא כ"א ביומו דהוצרכו לסייע לבית אב כשתכבד עליהם העבודה. ויתיישב לפי"ז הכל.

ט) והנה בעיקר שכר הגפת דלתות הנה בתוס' ב"מ יא. ד"ה נתון כתב הלשון דבג' מקומות היו הכהנים שומרים בביהמ"ק ואותם מגיפי דלתות היו נוטלין שכרן מלחה"פ. ומשמע קצת דרך הכהנים המגיפין בפועל הן נטלו הני ב' חלות, וא"כ לא נתחלק לכל המשמר וגם לא לכל הבית אב. אמנם באמת צל"ע טובא מדפריך בסוכה דנימא ליה דל בדל שיטלו בשוה כדי שיטלו לשבת הבאה בשוה, והרי אי יטלו בשוה לא יטלו המגיפין אלא כל המשמר, וע"כ צל"ב דלשון התוס' לאו דוקא אלא כונתם דנטלו כל המשמר בשכר ההגפה.

א) יומא דף יח: דרב כי מקלע לדרשיש מכריז מאן הוי ליומא וכו', ופריך דאראב"י לא ישא אדם אשה במדינה זו וילך וישא אשה אחרת במדינה אחרת שמא יזדווגו זע"ז, וכו', ומשני רבנן קלא אית להו, והדר פריך מדרבא דתבעוה לינשא ונתפייסה צריכה לישב ז' נקיים, ומשני מקדם הוו מקדמי ומשלחי שלוחי, ואבעית אימא יחודי הוו מיחדי להו לפי שאינו דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו פת בסלו.

ובביאור התירוץ השני דיחודי הוו מיחדי מצינו כמה שיטות בראשונים, דבתוס' הקשו דאי צריכה לישב ז' אף ביחוד אסור כיון שלא בעל כדאמר בכתובות דף ד. בחתן שפירסה אשתו נדה ולא בעל דהוא ישא בין האנשים וכו'. וע"ז ייסד ר"י דכונת תירוץ הגמ' דכיון שהיו מודיעים לה שאי"ז אלא ליחוד בעלמא לא היו רואות דם מחמת חימוד וממילא מותרים ביחוד דאינם באיסור נדות, וצ"ל בפשוטו דאף אי בסוף יבוא עליה לא יבא לה מיד דם חימוד, דא"כ איך מותרים ביחוד אחרי שאסורות בביאה משום נדות שתבוא בשעת ביאה.

והתוס' פירשו דבכהאי גוונא שעתידיה להיות מותרת לו אין איסור יחוד כמו בכל נדה שמותרת ביחוד לבעלה ומה דאסר בכתובות ביחוד עם אשתו נדה כשלא בעל היינו דוקא בבחור שלא בעל מעולם אבל אלמן או לפחות מי שיש לו עתה אשה במקו"א כהנהו רבנן ליכא איסור יחוד.

ב) וברמב"ם פ"א מאיסור"ב כתב לחלק בין ת"ח לע"ה דבע"ה אסורה לינשא עד שתספור ותטבול ובת"ח מותר לינשא מיד ותספור מאחר שנשא ותטבול שהרי ת"ח יודע שהיא אסורה ויזהר מזה ולא יקרב אליה עד שתטבול. ובפשוטו היינו דבת"ח ליכא איסור יחוד. ובראב"ד השיג ע"ז דכלה שפירסה נדה אסור להתייחד עמה. וכתב המ"מ דאי"ז קושיא דכיון דמדאורייתא מותרת גמורה היא ורק חששא דרבנן היא לא נאסר יחוד לת"ח.

ובכסף משנה השיג על המ"מ דאדרבה מפני שאי"ז נדה ודאית איכא למיחש טפי שיתקפנו יצרו יותר, ולהכי פירש הכס"מ בשיטת הרמב"ם דלא כמו שהבינוהו הראב"ד והמ"מ ודודאי אף ת"ח אסור ביחוד, ולא התיר הרמב"ם לת"ח אלא לישאנה ולא יחוד, עיי"ש, ואף דברמב"ם לא חילק בנדה באיסור נישואיה ולא התיר לת"ח מ"מ שאני הא דאי"ז דאורייתא ולא חמיר כנדה שעבדו בה הרחקה טובא. והוסיף דלא דמי למש"כ המ"מ להתיר יחוד לת"ח דהוא כתב להתיר ספק נדה לת"ח, ואנו איני אומר כן אלא להתיר נישואין ולא להתיר יחוד. עכ"ד.

ועדיין הדברים נשארו חתומים דלכאורה עיקר מה שהפריך חילוק המ"מ הוא מצד דאדרבה בזה תקיף יצרו ביותר ויש להחמיר בזה יותר, וא"כ אף באיסור נישואין נימא הכי, וביותר שהכס"מ בעצמו ביאר בתוך דבריו דהאיסור נישואין הוא שמא יבא עליה בשעה שהמשמרות ישנות עיי"ש, וא"כ הרי הוא ממש כיחוד שהקשה הכס"מ דאדרבה באיסור דרבנן הקל תקיף יצרו ביותר.

ג) והנה בעיקר איסור יחוד מבואר בקידושין דף פ: דיליף מקרא דכי יסיתך אחיך וגו' בן מתייחד עם אמו ואסור להתייחד עם כל עריות שבתורה. ובתוס' בסוטה דף ז. ד"ה נדה הקשו דכיון דיחוד דעריות דאורייתא א"כ יחוד דנדה מגלן דשרי, ותרצו דדוקא יחוד דעריות דאין להם היתר דומיא דבן עם אמו אסרה תורה אבל נדה לא, וכ"כ בסנהדרין לו. עיי"ש. והקשה הרעק"א בסי' קמ"ה דהא בסוטה שם תנן ומוסרין לה ב' ת"ח שמא יבא בעל עליה, ר' יהודה אומר בעלה נאמן עליה, ומפרש הגמ' דר"י יליף ק"ו ומה איסור נדה שהיא בכרת בעלה נאמן עליה סוטה שהיא בלאו לא כ"ש, ורבנן א"ל אם אמרת בנדה שיש לה היתר תאמר בסוטה שאין לה היתר. הרי מבואר דר"י לא סבר הפירכא דשאני נדה שיש לה היתר ולדידיה יקשה איך באמת בעלה נאמן עליה בנדה ולא אסור ביחוד ככל העריות ונשאר בצ"ע.

ובאבי עזרי פכ"ב מאיסור"ב ה"ב כ' ליישב עפ"י דיש לחקור בעיקר איסור יחוד דאורייתא אי יסוד האיסור הוא בחשש שמא יבא עליה, או הוא איסור עצמי משום יחוד, אלא דכל ששייך ביה ביאה נאסר יחוד ובן עם אמו וכל עריות שלא נחשדו בביאה לא נאסר יחוד, וכתב להוכיח מתשו' הרשב"א ס' תקפ"ז דהוא איסור עצמי עיי"ש.

ועפ"י יישוב קושית הרעק"א דבאמת בסוטה שהיא רק לאו גרידא ל"ש כלל עיקר איסור יחוד דאורייתא דיליף מכי יסיתך דמהווא לא ילפינן אלא לעריות שבתורה שבכרת, ומה דסברי רבנן דבעלה אסור להתייחד עמה הוא לא מעיקר איסור יחוד כאיסור עצמי אלא רק משום החשש שמא יבא עליה, ורק ע"ז אר"י דל"ח שמא יבא עליה ומק"ו דנדה ובהאי חשש לא ס"ל לחלק אי יש היתר לאיסורה. אלא שהתוס' הקשו דמשום איסור יחוד דאורייתא יאסר יחוד דנדה, וע"ז תירצו דאין איסור דאורייתא ביחוד אלא דומיא דבן עם אמו שאין היתר לאיסורו, ובהאי פירכא שהוא בילפוטא דאיסור יחוד דאורייתא מודה ר"י לפירכא דשאני נדה דיש לה היתר וליכא בה האיסור עצמי דיחוד. ורק לענין החשש שמא יבא עליה אינו מחלק ביניהם ומתיר הכל.

ובחזו"א בגליגונות על האבי עזרי (הובא בסוף הספר שם) הקשה שהרי נדה קודם שבא עליה יש איסור יחוד ורק לאחר שבעל מותר וכמבואר בכתובות ד. וע"כ דהאיסור יחוד הוא משום שגורם לעבירה ולא איסור עצמי.

ועיי"ש באבי עזרי שיישב דבנדה באמת אין כלל איסור מהתורה וכמו שכתבו התוס' בנדה דף ז. הנ"ל דשאני מבין עם אמו כיון שיש היתר לאיסורה ובנדה כל איסור יחוד שבה הוא מהחשש דרבנן שמא יבא לעבירה.

ד) ומעתה יתכן ליישב סברת הכס"מ מה דנקט בפשיטות דגבי איסור יחוד ל"ש כלל לחלק בדרבנן לא עבדו הרחקה לת"ח ובדאורייתא כן ואילו לגבי איסור נישואין שגם הוא ענינו משום הרחקה שייך שעבדו הרחקה טובא לאיסור דאורייתא ולדרבנן לא. די"ל דגדר האיסור יחוד דילפינן מקרא הוא דכל ששייך חשש ביאה יש בו איסור עצמי דיחוד ולא רק איסור שצריך לחשוש לביאה, וכמו שביאר האבי עזרי, וא"כ יבואר דאין כוונת הכס"מ דיש לעשות הרחקה מעצמינו על חששות דרבנן כמו על דאורייתא משום דתקיף יצרו ביותר. אלא דאיסור זה מכיון שהוא איסור כללי על כל עריות שכל שאסור בביאה אסור אף ביחוד ממילא דגם באיסורי ביאה דרבנן ישנו לאיסור יחוד ולא שייך לחלק שלא יגזרו באיסור"ב דרבנן איסור יחוד כיון שאי"ז עוד הרחקה נוספת על האי איסורא דרבנן ששייך להקל בזה אלא הוא כלל בכל שאסור בביאה שאסור ביחוד ומכאן הדין הכללי דאיסור יחוד אסור ממילא אף יחוד זה ול"ש לחלק.

ומשא"כ האיסור נישואין דהוא הרי מחשש ביאה ואינו איסור כללי בכל האסורים בביאה שייך שפיר לחלק דרך בדאורייתא עבדו הרחקה טובא משא"כ בדרבנן.

ה) אלא דיל"ע בכ"ז מסוגיא דע"ז דף לו: דמפורש דבכל עריות דאורייתא איכא איסור יחוד דאורייתא, וביחוד דפנויה דוד גזר ובי"ד של חשמונאי גזרו על ביאת עכו"ם, ובית שמאי וב"ה גזרו על יחוד דעכו"ם. עיי"ש. ומבואר דמה שגזרו בי"ד דחשמונאי על ביאת עכו"ם לא נכלל בזה ממילא שיהא גם איסור יחוד, וגזרת ב"ש וב"ה לא משמע שם כלל שנתחדש האי גדר שביארנו עיי"ש שהוא מכלל ההרחקות שעשו מהעכו"ם.

אמנם אכתי יש לחלק, דאף דמבואר שם דעיקר איסור יחוד שהוא כאיסור עצמי לא נתחדש בתורה אלא בעריות ולא בשאר איסור"ב ואפילו לא בסוטה שהיא בלאו וכמו שביאר האבי עזרי שם הסוגיא בסוטה. אבל שאני הכא דאירינן באיסור דדם חימוד שהוא חששא דרבנן שמא היא נדה דאורייתא ובהכא הרי אי חששו רבנן שהיא נדה ואסורה מדאורייתא וא"כ ממילא נכלל בחשש שחששו לאיסור הביאה שאסור גם היחוד כיון שבכל עריות שאסורות בביאה אסורות ממילא גם ביחוד ואי"צ גזירה נפרדת לאיסור היחוד, וזהו מה שנקט הכס"מ דל"ש לחלק בין דם חימוד לבין נדה דאורייתא שלא לאסור ביחוד אחרי שאסורה בביאה. משא"כ באיסור נישואין דההוא עבדו כהרחקה לביאה ולא היה איסורו כאיסור עצמי.

(א) יומא דף יט. דאמר ר' הונא בדר"י הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו דאי אמרת שלוחי דידן ניהו מי איכא מידי דאנן לא מצינן למיעבד ושלוחי דידן מצו עבדי. ובתוס' ד"ה מי איכא הקשו דבנדרים פרק אין בין המודר מבעיא לן אי הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו או דידן, ולא איפשטא ואמאי לא איפשיט מדר' הונא. ובתירוץ ב' כתבו דפשיטא ליה התם מדר"ה בדר"י דשלוחי דרחמנא נינהו והתם מבעיא ליה אי שלוחי דידן קצת דהו"ל שלוחי דרחמנא ודידן או שלוחי דרחמנא דוקא. ומילתא דר' הונא בדר"י לא נפק"מ למודר הנאה אלא נפק"מ אי אמר בעל הקרבן לא בעינא דלקרביה כהן שבאותו משמר אלא כהן אחר אי אמרת שלוחי דידן דוקא הא אמר לא בעינא ולא נקריב ליה כהן שבאותו משמר בע"כ, ואי שלוחי דרחמנא נהי דמפרשינן שלוחי דרחמנא נמי נינהו מ"מ עיקרם שלוחי דרחמנא ולא כל כמיניה לעכב על אנשי המשמר.

וצ"ב טובא דלמה מכח מה שהם קצת שלוחי דידן אין יכול הבעלים לעכב על אנשי המשמר דמה איכפ"ל דעיקרם שלוחי דרחמנא דהא סו"ס אף שלוחי דידן וא"כ ע"כ דדין הקרבן שיבא גם בשליחותא דידן וכל שהבעלים מעכב ואינו בא בשליחותו איך יקריבוהו ומה איכפ"ל שאין עיקר השליחות ממנו.

וביותר צ"ב לאידך גיסא דאחרי שאין הבעלים יכול לעכב על אנשי משמר מלהקריב כיון דבעיקר הם שלוחי דרחמנא ומקריבין הם בעל כרחו ונגד דעתו שוב למה יאסר במודר הנאה דמה שייך להחשיבם בשליחותיה קעבדי כשאין יכול להתנגד לזה, ועכ"פ באופן שעומד וצווה שאין רוצה שיקריבו והם מקריבין בע"כ למה יאסר במודר הנאה. ובגבורת ארי הקשה כע"ז דכיון דלא מעכב משום דבטל חלק שליחותו בשליחות דרחמנא א"כ אף במודר הנאה יתבטל שליחותו ולא יאסר.

(ב) והנה בעיקר מה שתירצו התוס' דאי"ז סותר לדר"ה בבר"י משום דהספק התם דאף שלוחי דידן ואף דרחמנא צריך בירור דהא סברת ר' הונא בדר"י דל"ש שלוחי שעושה מה שמשלחו אין בכוחו לעשות וא"כ מאי נפק"מ אי אי"ז עיקר השליחות דידן אבל סו"ס יש כאן חלק שהוא שליחות דידן ואיך יתכן כיון דאנן לא מצינן למיעבד.

ויל"ב דכונת התוס' דכח עשייה דידהו הוא באמת רק מכח דרחמנא דהיינו שאין כח ההקרבה צריך לבא מהבעלים שיהא מעשה הקרבה דידהו וכהנים שמקריבים הם מכח הבעלים משום דכל שאין הבעלים יכולים בעצמם להקריב אין עושין שלוח וע"כ דעצם המעשה ההקרבה הוא מכח דרחמנא והיינו מצד עצם היותם כהנים הוא סיבת והכח שלהם להקרבה. אלא דמ"מ אף שאין עצם המעשה הקרבה דבעלים מ"מ מה שמועיל הקרבן לכפרה וריצוי דבעלים הוא בא בשליחות שהכהנים כל הקרבתם הוא לטובת הבעלים ומייחסים הכפרה והריצוי לבעלים וזה שפיר מצי עבדי אף אי הבעלים עצמם לאו ברי הקרבה דודאי הבעלים בני ריצוי וכפרה נינהו וכיון שזה כל מה שצריך לייחס להם שפיר דמי ומה איכפ"ל דאת עצם ההקרבה אין ביכולתם לעשות כיון שאת זה ל"צ לשליחותם.

ומעתה מיושב שפיר, דאף אי אין ביד הבעלים לעכב על כהני המשמר דעצם המעשה הקרבה עושין מעצמם בלא כח הבעלים אבל את הריצוי שיוצא מההקרבה מייחסים הרי לבעלים וכיון דבחלק זה של הכפרה עבד שליחותיה דבעלים להכי אסור במודר הנאה.

ג. וברעק"א בדו"ח כתובות יא. הביא בנו הגר"ש להקשות בהא דאמרינן דעכו"ם נודרין ונודבין כישראל דמכיון דבעינן שליחות בהקרבה דאף שלוחי דידן (להאי צד בגמרא) איך מקריבין לעכו"ם הא אין שליחות לנכרי. וכע"ז הקשה הפנ"י בקידושין מא: והמקנה שם עיי"ש. ותירץ הגר"א עפ"י מה שהוציא מסוגיא דב"מ דף ח. דאמרינן דאף דאין שלוח לדבר עבירה שותפין שגנבו חייבין משום מיגו דזכי לנפשיה זכי לחבריה, והוציא מזה הגר"ש דכל שמועיל חלק מהשליחות כדן שוב מועיל כולו מדין מיגו, ועפ"י יישב דמכיון דכתבו התוס' בסוגיין דודאי אף שלוחי דרחמנא נינהו א"כ אמרינן מיגו דמועיל חלק השליחות דרחמנא מועיל אף חלק דנכרי אף דבעלמא אין שליחות לנכרי.

ויל"ע בדבריו דבפשוטו הא דאמרינן שלוחי דרחמנא נינהו אין כאן דין שליחות שייחשב המעשה לרחמנא כאילו הקריבו הקב"ה דפשוט שאי"ז גדר השליחות דרחמנא, אלא ענין השליחות שמה שהכהנים מקריבים הקרבן אי"ז שכוונתם להקרבה בא מכח הבעלים על הקרבן ששלחם להקריב אלא מכח רחמנא שמינה אותם לכהנים שדין הקרבן ליקרב על ידם ותו לא מידי. וקצת הוכחה דהנה מאחר שלא מצינו קרבן ע"י הקב"ה ולא שייך בדין ההקרבה אלא הכהנים א"כ אף אי שלוחי דרחמנא יש לדון בזה מצד הכלל דכל מילתא דאיהו לא עביד לא שויה שלוח, וע"כ כדנתבאר ומעתה ל"ש לדון מיגו שמועיל שליחות דרחמנא אחרי שאי"ז דין השליחות הכללי.

(ד) והנה התוס' בשבועות דף ג. נקטו דשייך שליחות לקטן או לנכרי לומר לו אקיף לי ראש דגדול [עיי"ש דאי יש שלדב"ע כשאין שלוח בר חיובא], ובפשוטו הוא צ"ב דהא אין שליחות לנכרי ולקטן, וכתב הנתיבות בריש סי' קפב לייסד דיש ב' עניני שליחות, האחד שמקבל כח לפעול המעשה שהיא קיים, והשני לייחס למשלח, ומה דנתמעט נכרי וקטן אינו אלא משליחות לפעול המעשה דיחול אבל בשליחות מעשה כהאי דהקפת הראש שכל השליחות לייחס העבירה אל המשלח בהא מועיל אף שליחות דנכרי ודקטן. ועיי"ש בנתיבות שהאריך דהוא ב' ילפותות דשליחות מתרומה ומחצר, והאריכו בדבריו רבותינו האחרונים. ועפ"י מתיישב פשוט הקושיא דהכא בהקרבה נתבאר דכח הכהנים להקרבה הוא מכח רחמנא ומה דהו שלוחי דידן אינו לקבל מהבעלים כח העשיה אלא אדרבה שלאחר העשיה יתייחס הריצוי

והכפרה לבעלים וזהו הכונה דבעיקר הו' שלוחי דרחמנא והו' נמי שליח דידן ואתי שפיר דאף נכרי יכול להקריב. דעל כהאי שליחות יש שליחות לנכרי כמש"כ התוס'.

ה) ובגבורת ארי הקשה עמש"כ התוס' דהנפק"מ מדר"ה ברדרב"י הוא דמכיון דאף שלוחי דרחמנא נינהו לא מצי בעלים לעכב על כהני המשמר שיקריבוהו הם אלא אחר, והקשה דהא סוגיות שלימות הן דפשיטא לגמרא דאין מעכב על כהני משמר וכדמוכח בב"ק ק"י. דכהן שיכול להקריב ע"י הדחק יכול ליתן הקרבן לכל כהן שירצה אבל בלא"ה לא כ"ש ישראל דלא מעכב. וכן ביבמות צט. ותמורה כ. עיי"ש. ובשיטת התוס' יל"ב דאף דודאי אין זכותו לעכב על כהני המשמר דדין ההקרבה על ידם דוקא מ"מ אי שלוחי דידן הו' הרי שלא היה ביכלתם להקריב אלא אחרי הסכמתו וריצויו ואולי היו כופין אותו עד שיתרצה בם. ולר"ה ברדרב"י אי"צ לריצויו אחרי ששלוחי דרחמנא נינהו בעיקר.

ו) ובאור שמח הל' מקואות פ"א ה"ח אות ט' כתב [לדעת הרשב"א עיי"ש] דאף אי רק שלוחי דרחמנא נינהו מ"מ ודאי דעת הבעלים בעינן עפ"י מש"כ התוס' בגיטין כב: דאף אי לא בעינן שליחות בכתיבת הגט דוכתב דקרא לא קאי אבעל מ"מ בעינן ציווי הבעל דבלא"ה לא חשיב שנכתב לשמה עיי"ש. ועפי"ז ביאר האו"ש דבלאו ציווי הבעלים ל"ח הקרבת הקרבן לשמו ולהכי בעינן דעת ורצון הבעלים. והנה בפשוטו סברת התוס' בגיטין הוא דל"ש שאחר ייחד הגט לגרושין ולכריתות אלא עפ"י הבעלים דאחרי שרק הבעלים יכולים לגרש כל שכתב אחר הגט שלא עפ"י בעלים לא נתייחד הגט לגרושין. ולפי"ז ודאי ל"ש האי סברא אלא בכתיבת הגט דבעי שהבעלים שהם המגרשים בסוף יצו על כתיבתו משא"כ בהקרבת הכהנים ודאי שאי בכוחם להקריב אין שיכות שיצטרכו ציווי הבעלים למהוי לשמה כיון שהם המקריבים ולא הבעלים ופשוט. ומהאו"ש מב' דהבין התוס' בגיטין באופ"א.

ועוד יש לדון בכל יסודו עפ"י היסוד דמרב הגרי"ז הלוי דדין שלא לשמה בקדשים הוא פוסל ודין סתמן לשמה אי"ז דסתמו דמקריב לשמה דאף אי חישב לשם חולין כשר אלא שהקרבן סתמו לשמה וסגי בזה. ודו"ק.

א) יומא דף כ. בתוד"ה אהיכא, פירשו התוס' דקושית הגמרא אהיכא קיימין הוא דודאי תרומת הדשן נקט השתא שהיתה סמוך לבוקר דוקא דפשיטא דקרא הכי עד הבוקר והדר והרים את הדשן, ומתניתין ע"כ בתרומה אחריתי ומפרש בגמרא דקאי על אברים שעל המזבח שחצות עושה בהן עיכול ולכתחילה יכול להרימם להסירם לתפוח וקרי ליה הרמה, והוא עפ"י מה דפירש בתוס' שאחריו מהר"י הבחור, והוסיפו התוס' דהא דקאמר חציו להקטרה וחציו להרמה לאו דוקא חציו, והיינו דכיון דאתי לפרושי מתניתין דקתני דברגלים מאשמורה ראשונה ע"כ דלא"ד מחצות אלא מסרן הכתוב לחכמים.

והא דפריך רב כהנא ממתני' דברגלים מאשמורה ראשונה דאיך מקדימין מחצות משום דמשמע ליה דמדאורייתא חלקהו ממש חציו להקטרה וחציו להרמה. ורק בר' יוחנן נתפרשה המשנה כפשוטה על תרומת הדשן, ודקשיא לך דמשמע קרא דהיתה בבוקר מהאי קרא דעד הבוקר נפ"ל דתן בוקר לבוקרו של לילה ומדלא פירש כמה מסרן לחכמים. ע"כ.

וצ"ב מה שפירשו דמתני' דתורמין את המזבח היינו הרמת האברים לתפוח אם ירצו והרי מאידך תרומת הדשן לא היתה נעשית אלא סמוך לבוקר, דהא אף הר"י הבחור בתוס' להלן לא פירש כן אלא אחרי תרומת הדשן דוקא שמתירתן לאוספן לתפוח אבל לפנ"כ לא.

עוד צ"ב ממה שהמשיכו התוס' להלן (וכאן בתו"י) דלהכי קאמר יחזיר גבי גחלת שפקעה כשנשארה ע"ג המזבח - משום דמסתבר למימר דעדיין חסר בהן מירוק מצוה כיון שעדיין אין ראויין לתרומת הדשן. ולפי"ז צ"ע אמאי היו מרימין בכל יום ולא איכפת להו ממירוק המצוה שיהיו ראויין לתרומת הדשן.

ב) והנה בעיקר ביאור הענין שכתבו התוס' דאף שיש בהן דין עיכול מ"מ אם רוצה להניחם במקום המערכה כדי למרק מצותן עדיין מצותן עליהם, ביאר מרן הגרי"ז בספרו בהל' תמידין ומוספין דלשיטת התוס' דאי"ז דשן גמור דין עיכול מועיל שכבר נגמר דין ההקדשה דהקרבן והקטרתו, אבל אכתי הוי לחמו של מזבח ולא פקע מיניהו שם בני הקטרה. ומשא"כ לרש"י שם דאית ביה מצות תרומת הדשן ע"כ דחל ביה שם דשן וכבר אינו בר הקטרה כלל ול"ש ביה מירוק.

והוסיף דפלוגתייהו לשיטתם בזבחים פז., בהא דאמרינן שם דבהני אברים לאחר חצות אין נהנין ואין מועלין, וברש"י פירש שם דאין נהנין מדרבנן והיינו דנגמר כל מצות הקטרה ידיהו, אבל התוס' פירשו דהוא מדאורייתא דנעשו לחמו של מזבח אף שאין מועלין.

ג) וביתר ביאור מבואר ענין לחמו של מזבח כמש"ב בכתבי הגר"ח, דהנה ברמב"ם פסק דאין מקטירין אברי חול בשבת, וכתב המשל"מ דמסתימת לשונו משמע דאף במשלה בהן האור, והקשה כקושית התוס' ביומא מו. דבפ"ק דשבת אמרינן דבכל מושבותיכם אתי למשרי אברים ופרדים, וע"כ למשרי אברים דחול הוא דאי דשבת תיפו"ל מעולת שבת בשבתו. ופירשו התוס' דהא דממעט מעולת שבת בשבתו ולא עולת חול בשבת ע"כ לאברים שלא משלה בהן האור אבל במשלה בהן האור נפקא לן להיתר מבכל מושבותיכם. ועכ"פ צ"ע על הרמב"ם שלא חילק בזה.

וביאר הגר"ח דיסוד החילוק במשלה בהן האור דבלא משלה חובת ההקטרה הוא מחובת הקטרת הקרבן וכיון שהוא קרבן של חול ממעט מעולת שבת בשבתו ולא חול, אבל במשלה בהן האור חובת ההקטרה הוא מדני וחיוב המזבח שנעשה לחמו של מזבח וביה מרבינן מדכל מושבותיכם. ומעתה הוכיח הגר"ח דהנה הדין בכל הפסולין שאם עלו לא ירדו ואם לאחמ"כ משלה בהן האור ושוב ירדו יעלו, אבל בעצמות וגידין אף שמשלה בהן האור אם ירדו לא יעלו, וביאור החילוק דבפסולין אחרי שמשלה בהן האור נפקע מהן פסולן ומעתה יש בהן חובת הקטרה דקרבן משו"ה אם ירדו יעלו, משא"כ עצמות וגידין דלאו בני חיובא דקרבן נינהו כלל וכל חיובן הוא משום לחמו של מזבח אין בהו חובת המזבח אלא כשהן עליו ולא כשירדו. ורק כשהן במזבח מהפך בהם בצינורא ומקרבן לאש.

ומעתה מיושב שפיר הרמב"ם דכל מה שמדויק ברמב"ם הוא לגבי העלאה למזבח שאין מעלין האברים דחול בשבת ואף שמשלה בהן האור, והוא מבואר דכיון דמחיובי הקרבן אין עולת חול בשבת וכל מה שיש להתיר הוא ממושבותיכם שהוא היתר על לחמו של מזבח וזה אינו אלא כשהוא ע"ג המזבח ולא להעלותו ופשוט, עכ"ד הגר"ח.

ד) ומעתה נחזור לסוגיין במה שפירשו התוס' שמשום שחציו להרמה היו תורמין המזבח ומרימין האברים אף שעדיין לא עשו תרומת הדשן, דהנה התוס' המשיכו דהיו מפנין המערכה כדי לחזור ולסדרה כפי מה דנפיש קרבנות היום כדי שתהא המערכה מזומנת להקטיר עליה בעלות הבוקר. ולהמבואר אחרי שחל בהו דין עיכול אין בהן חיוב מצד דין הקרבן להקטירן אלא דמדיני המזבח בני הקטרה נינהו, א"כ שפיר י"ל דכל שלצורך המערכה צריך לחזור ולסדרה שיוכלו להקטיר עליה הקרבנות שוב לא איכפת לן מה דחסר המירוק מצותן אחרי שאי"ז ממצות הקרבן שבהן אלא מצד לחמו של מזבח והיינו מצד צורך המערכה דמזבח א"כ כל שלמזבח יש צורך עתה בסידור מערכה מחדש מותר להו אף להסיר המערכה הישנה לתפוח, וזהו מה שהוסיפו התוס' אחרי שביארו שמדאורייתא כל אימת דהו שרירי מותר לחולצן לתפוח כפי הצורך דלא מסרן הכתוב אלא לחכמים כמו שנראה להם להקריב לפנות המערכה כדי לחזור ולסדרה וכו'.

ה) והנה בתוס' ד"ה אברים הביאו לסוגיא דמעילה דף ט. דפריך שם לרב מגחלת שפקעה, דשם פליגי רב וריו"ח אי מועלין בדשן לאחר תרודה"ד לפני הוצאת הדשן דלרב אין מועלין בו דכבר נעשה מצותו, ולריו"ח כיון דצריך בגדי כהונה בהוצאת הדשן בקדושתיה קאי,



והיינו דלא נעשית מצותו ומועלין בו, ועכ"פ זה מבואר שם דלפני תרוה"ד לכו"ע מועלין בו דלא נעשית מצותו, וצ"ע מהא דבזבחים פז. פירשו קודם חצות והחזירין אחר חצות לא נהנין ולא מועלין, ורש"י פירש מדרבנן לא נהנין, ותוס' שם פירשו מדאורייתא כיון שהם לחמו של מזבח ומ"מ יצא מידי מעילה דכיון דחצות עוכלם ועשית מצותן ולא חזרה בהם מעילה. והרי מפורש במעילה דקודם תרוה"ד אף בדשן ממש יש מעילה. ובחצות אכתי לא תרמו תרוה"ד אלא ברגלים וביוה"כ. ולהתוס' אפשר לחלק דהתם בשרירי דאין ראויין להרמה, ובדשן ממש דוקא יש מעילה, אלא דאכתי הא בתוס' ביארו הסוגיא דהתם דבגחלת שיש בה מששא כשישנה ע"ג המזבח לכו"ע יחזיר משום שלא נעשית מצותו, שאף שכבר נתרם הדשן אבל מדהא לא היה ראוי אז להרמה לא נעשית עדיין מצותו, ומשמע דאף מעילה יש בה. ועכ"פ לרש"י ודאי צ"ע שהרי נקט דאף שרירי ראויין להרמה וא"כ למה אמרינן בזבחים דלא מועלין.

ותירץ השיטמ"ק בהשמטות בזבחים פז. דכיון שפקע למטה ואינו עומד לתרוה"ד להכי אין מועלין בו משא"כ בדשן על התפוח שראוי לתרוה"ד מועלין בו.

(ו) אלא דאכתי צ"ע שהרי בדף פז. איירינן שלאחר פקיעתו חזר והחזירין למזבח לאחר חצות ולמה כשהן כבר ע"ג המזבח אין מועלין. וצל"ב (וכן שמעתי) דכל שלא פקע כלל מהמזבח הרי מעיקרא היה בו דין מעילה ככל קרבן וכל שלא גמר כל מצותו שחסר בו מצות תרוה"ד ל"ח נעשית מצותו ומועלין בו, אבל כשפקע ועבר עליו חצות שעושה עיכול ועבר ממנו דין מעילה מעתה אף כשיחזירנו למזבח ויהא שוב ראוי להרמה אין דין הרמה שבו מועיל לחדש בו דין מעילה אחרי שכבר נעשית עיקר מצותו.

אלא דלכאורה יסוד זה נסתר מדברי השיטמ"ק עצמו במעילה דף ט. בפלוגתייהו דרב וריו"ח אי איכא מעילה בדשן אחר תרוה"ד לפני הוצאתו, וייסד השיטמ"ק שם ד"ה כי פליגי דמיירי דוקא קודם שעשו שום עבודה והקטרה מאותו היום דאל"כ הוי לפני תרוה"ד מן אותו יום. עכ"ל. ומבואר דאף דלרב אחרי תרוה"ד נפקע דין מעילה מהדשן שבמזבח מ"מ כשמקטירין על המזבח שוב חוזר לדשן דין מעילה משום מצות תרוה"ד דאותו יום, ודלא כמשנת"ב. ואפשר דכונתו דאחר שום הקטרה יהא מעילה בדשן החדש שנעשה מהקטרה זו, אבל לא משמע כן. וצ"ע.

(א) יומא כב: מפרש מפני מה נענש שאול מפני שמחל על כבודו וכו' כל ת"ח שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו ת"ח, והכתיב לא תקום ולא תטור, ומשני ההוא בממון הוא דכתיב, דתניא איזו היא נקימה ואיזה נטירה, איזו היא נקימה א"ל השאילני מגלך א"ל לאו, למחר וכו'. וצערא דגופא לא, והתניא הנעלבים ואינם עולבים וכו' ואוהביו כצאת השמש בגבורתו. לעולם דנקיט ליה בליביה. והאמר רבא כל המעביר על מדותיו וכו' דמפיסו ליה ומפיס. ע"כ.

ופרש"י דנקיט בליביה, ואם בא אחר לנקום נקמתו ביום המשפט ישתוק. ע"כ. וצ"ב דהא לכאורה בכה"ג אין כאן גם נקימה אלא נטירה לחודיה, ואילו הקושיא דגמרא היה מההיא דכל ת"ח שאינו נוקם ונוטר כנחש. ומדנקט נוקם ונוטר משמע שלא רק שנקיט בליביה אלא אף נוקם ואיך מתיישבת הקושיא.

(ב) והנה ברמב"ם בסוף הלכות ת"ת פ"ז הי"ג כתב דרך חסידים הראשונים שומעים חרפתן ואינם משייבין וכו' וזו היא דרכן של ת"ח שראוי לילך בה, בד"א כשבזוהו או חרפהו בסתר אבל ת"ח שבזוהו או חירפו אדם בפרהסיא אסור לו למחול על כבודו ואם מחל נענש שזה בזיון התורה אלא נוקם ונוטר הדבר כנחש עד שיבקש ממנו מחילה ויסלח לו. עכ"ל.

ומבאר שהרמב"ם תירץ קושיית הגמרא מההיא דהשומעין חרפתן על הא דכל ת"ח שאינו נוקם ונוטר כנחש דההיא בצנעא והא בפרהסיא. וצ"ע דבגמרא תריץ לה באופן אחר ואילו תירוצו הגמרא דנקיט ליה בליביה לא הביא הרמב"ם כלל, וצ"ע.

והנה הרמב"ם לא הזכיר כלל בדיני לא תקום ולא תטור החילוק שהוא דוקא במידי דממון וכחילוק הגמרא בסוגיין, ועמד בזה החפץ חיים בפתיחה בלאוין, והסיק דלדעת הרמב"ם למסקנא עובר בכל גווני גם על צערא דגופא, ופירש דלדעת הרמב"ם כד משני לבסוף על ההיא דהנעלבים ואינם עולבין דהחילוק הוא דנקיט ליה בליביה שוב הדר מכל מה דחילק לפנ"כ ואין נפק"מ אי בממון או בצערא דגופא אלא לעולם עובר מלבד ת"ח שמותר לנקוט בליבו משום בזיון התורה. עיי"ש. אמנם יל"ע דבגמרא לא אמרינן "אלא" לעולם דנקיט בליביה, וכן דייק בגבורת ארי כאן דמדלא קאמר אלא משמע דלא הדר ביה מחילוקא קמאי, גם אכתי צ"ב איך מתפרש המסקנא דנקיט בליביה דכל ההיתר אינו אלא משום כבוד התורה וזה לא תירצה הגמרא כלל בכל הסוגיא דלהכי אין לאו דלא תקום משום כבוד התורה.

(ג) והנה עיקר חילוק הרמב"ם דת"ח נוקם ונוטר משום בזיון התורה ובזה אין הלאוין, הסברא בזה מבוארת דודאי כל האיסור דנקימה ונטירה כשהוא על כבוד עצמו ומסיבת עצמו על מה שעשה הלה לו אתמול. אבל אי אינו משאיל לו קרדומו מכל מיני חששות שונות כגון שאינו סומך עליו שיחזיר לו קרדומו וכו"ב ודאי אין לו איסור נקימה אף שאתמול סירב זה להשאיל לו מגלו, וה"ל להכי שרי דמה שנוקם הוא מסיבת כבוד התורה ולא מסיבתו. אלא דמהאי סברא גם יש לחלק בין היכא שחרפוהו סתם שיש בזה בזיון התורה להיכא שלא השאיל לו מגלו מסיבה שאינה פוגעת בכבוד תורתו. כגון שלא היה כבוד תורתו סיבה שישאילנו. ומעתה הנה גבי שאול מה דחרפוהו היה כמבואר בכתוב "ובני בליעל אמרו מה יושיענו זה ויבזוהו ולא הביאו לו מנחה ויהי כמחריש" והיינו שסברו שאינו ראוי למלוכה ואינו כדאי למלוך, ובזוי המלכות איכא אבל ביזוי כבוד התורה ליכא. ויוצא דבאמת ב' מימרות חלוקין הן מה דלשאול לא הותר למחול משום כבוד המלכות וד"ל לא ימחול משום כבוד התורה.

ומעתה יל"פ לדעת הרמב"ם דקושיית הגמרא בהא דאמר דת"ח בעי שיקום ויטור כנחש והכתיב לא תקום ומשני ההיא בממון, דזה גופא כונת חילוק הגמרא, דבאופן דאין במעשהו משום בזיון התורה כמו בממון כההיא דהשאילני מגלך בזה הנקימה היא עצמית וע"ז מוזהר בלא תקום. אבל צערא דגופא שהוא ביזוי כבוד התורה לא הוזהר הת"ח בלא תקום דהרי הנקימה והנטירה אינה אלא משום בזיון התורה. והנה בקושיית הגמ' מההיא דהנעלבים ואינם עולבין הקשה הלח"מ (שם) דמאי פריך בדלמא לא מיירי בת"ח. ולפי משנת"ב יל"ב דבאמת לא מיירי בת"ח אלא דקושיית הגמ' כאן אינה על האי דכל ת"ח וכו' אלא הוא קושיא בההיא דאמרינן על שאול שנענש מפני שמחל על כבודו ומאחר דלא ביזה כבוד תורתו אלא שאינו ראוי למלוכה שפיר היה ראוי למחול כההיא דהנעלבים ואין עולבין. וע"ז משני דנקיט ליה בליביה מיהא בעי גבי שאול והיה לו לשתוק כשבאו לנקום נקמתו אבל גבי בזיון דת"ח שהוא ביזיון התורה מבעי ליה אף לנקום ולנטור כנחש. ומיושב שפיר משה"ק בתחילה אי קאי את"ח א"כ הוי רק נטירה ואיך מיישב דנטיר בליביה על מה שת"ח נוקש כנחש.

ומעתה מבואר דחילוק הגמרא דנקיט בליביה לא בא לחלק מההיא דכל ת"ח שאינו וכו' אלא מההיא דשאול על ההיא דהנעלבים ואין עולבין. אבל מההיא דכל ת"ח וכו' התיירוץ יהא דתלוי אי איכא בזיון התורה או לא, ושפיר חילק הרמב"ם דבצנעא ליכא משום כבוד התורה ואף בת"ח ראוי שיהא מהנעלבים ואין עולבין אבל בפרהסיא דאיכא כבוד התורה יש לו לנקום ולנטור כנחש.

(ד) והנה החפץ חיים הנ"ל פירש לדעת הרמב"ם דכד מתרץ הגמרא לעולם דנקיט ליה בליביה שוב חזר בו מכל מה שחילק בדין לא תקום ותטור דדוקא בממון אלא דשאני ת"ח שנקיט בליביה משום כבוד התורה. ולא נתברר שפיר היכן מרומז בגמרא האי חילוק דמשום כבוד התורה שאני. אבל יתכן ע"ז זה דבתירוץ זה דנקיט בליביה שוב הדרין מכל ההיתר דת"ח, דהנה יל"ע בדין לא תטור אי איסורו במה שנוטר בליבו גרידא או דוקא כשאמר לו הילך ואינו כמותך שלא השאילתני וכהציור דהברייתא. וברבינו יונה בשע"ת כתב להדיא שאין העונש בזה על הדיבור אלא על נטירת הלב והביאו בכלל האזהרות באיסורים התלויין בלב. עיי"ש. וכן נקט הח"ח שם להלכה. אמנם ברמב"ם בסוף הל' דעות פ"ז ה"ח כתב גבי איסור הנטירה הדוגמא דהברייתא שא"ל הריני משאילך ואיני כמותך, העושה כזה עובר בלא

תטור אלא ימחה הדבר מלבו ולא יטרנו שכל זמן שהוא נוטר את הדבר וזוכרו שמא יבא לנקום, לפיכך הקפידה תורה על הנטירה עד שימחה העוון מליבו ולא יזכרנו כלל, עכ"ל.

ויל"ע בכוונת דבריו דאפש"ל דסובר כרב"י דכ"ז שלא מחה העוון מליבו הרי הוא באיסור דלא תטור, אבל מלשוננו דשמא יבא לנקום משמע דרק כשנטר לו הדבר והזכירו שהוא זוכר הדבר עובר, וכמו שסיים שהעושה כזה עובר בלא תטור ומה שממשיך אלא ימחה הדבר מלבו ולא יטרנו הוא כהמשך שכל זמן שהוא נוטר הדבר וזוכרו שמא יבא לנקום, והיינו דזה שורש האיסור לנטור להזכיר לו העוון שמא ינקום ג"כ, ומשו"ה צריך ממילא גם למחותו מליבו, אבל לא בא לומר דבלא שימחה מליבו מיד יעבור בלאו.

ולפי"ז יש ליישב לדעת הרמב"ם התירוץ דנקיט ליה בליביה כעין ביאורו של הח"ח שכד משני הכי שוב אי"צ לחלק דהלא תקום ולא תטור דוקא בממון, דלעולם הוא בכל גוני, ורק דמ"מ ינקוט בליבו ובזה אין איסור לא תטור כל שלא אמר לו אלא ישתוק כשיבואו לנקום נקמתו.

ה) ויל"ע להרב"י שעובר בנטירת הלב דמ"ש מהלאו דלא תשנא את אחיך בלבבך, וצ"ל דההיא דוקא כשלא דיבר עימו ג' ימים וכשלא גילה לו ליבו, ולא תטור הוא בכל גוני וכשהוא ע"י שהלה עשה לו עוון.

א) יומא דף כג: פליגי ת"ק ור"א דלר"א כשרים כהנים בעלי מומין להוציא הדשן ודריש ליה מ"אחרים - והוציא" ולת"ק לא. ופליגי אליבייהו ר' יוחנן ור"ל דלר"ל פלוגתיהו נמי בהרמת הדשן דלר"א כשר בבע"מ, ולר"ו"ח בהרמה לכו"ע עבודה היא, ומייתי ר"ל ראייה דלאו עבודה היא מדכשרה בב' כלים כדכתיב בקרא רק כתונת ומכנסיים. ולר"ו"ח רבי קרא להני וה"ה להנך.

ובגבורת ארי הקשה דמגליה לר"א לרבויי מאחרים אפילו בעלי מומין דשמא לא הרבה קרא אלא חלל דעדיף מיניה שבדיעבד עבודתו כשרה עיי"ש. ובפשוטו י"ל דהא מבואר בברייתא דמקיש בגדים שפשט לבגדים שלובש שאף הן בגדי כהונה, וא"כ בשלמא בעלי מומין אף דמחזא עבודתן בעלמא פסולה אבל הרי איתנייהו בקדושת כהונה לגבי אכילת קק"ל וכיון שהוא בקדושת כהונה שייך בו בגד"כ, משא"כ חלל שנתחלל מקדושת כהונה מה שייך בו בגדי כהונה ואף שעבודתו כשרה בדיעבד מ"מ חוץ מהא הרי מחולל הוא לגמרי מכהונה וכזר חשיב.

אמנם בתוס' כאן נתקשו בהא דלר"ל לאו עבודה היא מדבעיא ב' כלים ומשמע דאף לת"ק כן ומ"מ לת"ק פוסל בעלי מומין וכן ר"א הא לא מכשר אלא מכח דרשא ול"ל קרא להכשיר והרי אינה עבודה. וביארו התוס' דאף שאינה עבודה לא מצינו זר קרב לגבי מזבח ובע"מ כזר חשיב. והיוצא מהתוס' דלא כדנתבאר אלא דבע"מ הוא כזר לכל מילי ונכלל באיסור קריבה דזר. ויל"ב דמ"מ אינו כזר אלא בסתמא אבל ודאי הוא יותר שייך לדין כהונה מחלל, ולהכי לר"א דמרבי מקרא עדיף לרבות בע"מ מחלל.

ובאמת הנה איך שיהיה לר"א דרבי קרא דאף בעלי מומין כשרים ומ"מ אף לדידיה הרי בעו בגדי כהונה, ע"כ צ"ל דנתחדש בזה לר"א דאף בע"מ שייכי בעבודה ואין דינם כזר לגבי איסור קריבה למזבח וששייך בהו לבישת ב' בגדים לר"ל או ד' לר"ו"ח.

ב) והנה במשנה למלך פ"ו מביאת מקדש ה"א הקשה דהנה פליגי הרמב"ם והרמב"ן באיסור קריבת בע"מ למזבח, דדעת הרמב"ם שם ובסהמ"צ ל"ת סט דבעלי מומין אסורין מדאורייתא לקרוב למזבח ולבין האולם ולמזבח ולהיכל מקרא דכתיב בבע"מ ואל המזבח לא יקברו. אבל הרמב"ן בהשגות בסהמ"צ שם פליג דאין האיסור בקריבה לחוד אלא מדרבנן בין האולם ולמזבח ועל המזבח עצמו אין איסור אפילו מדרבנן. ונתקשה המשל"מ בדעת התוס' דידן שכתבו דבע"מ כזר חשיב ואין זר קרב לגבי מזבח דכמאן ס"ל דהא להרמב"ם בע"מ אוסר מצד עצמו בלאו דאורייתא ולא נצטרך ללמדו מזר. ואילו לרמב"ן אין בו שום איסור באמת בקריבתו למזבח. ובפשוטו צ"ל דהתוס' סברו כהרמב"ן ודלא כהרמב"ם בהא דאין איסור קריבה בבע"מ מצ"ע, אלא דמ"מ שיטת התוס' דלא כהרמב"ן דיאסר משום זר שאסור בקריבה.

ג) ובפ"ט מביא"ט הקשה המשל"מ לדעת הרמב"ן דאין איסור קריבה לבע"מ למזבח אלא לעבודה אבל קריבה לבדה מותר, מדאמרינן לקמן דף מה. דקאמר ר"ש דלמאי הוצרך הכתוב לפרש גבי הצתת אליתא דבעי כהן וכי תעלה על דעתך שזר קרב לגבי מזבח, אלא לימד על הצתת אליתא שלא תהא אלא בראשו של מזבח, ור' יהודה אי מהתם הו"א קאי אארעא ועביד במפוחא קמ"ל. ופרש"י דאכתי לא שמעינן דפסולה בזר דאפשר בזר דקאי אארעא. וא"כ מפורש דאיסור קריבה דזר למזבח מדאורייתא הוא, ובשלמא לרמב"ם י"ל דהוא נלמד בק"ו מבע"מ, אבל לרמב"ן הרי אין איסור קריבה בלא עבודה. וכי תימא דהכא הא איכא עבודה בהצתת אליתא, הא מפורש בגמרא דכל האיסור דזר הוא הקריבה ולא העבודה דהא אי קאי אארעא שרי בזר אף שהעבודה נעשית באותו אופן על ראש המזבח. ולזה ייסד המשל"מ דצ"ל להרמב"ן דהאיסור לא תקרבו הוא על הקריבה למזבח בשביל איזה עבודה או סיוע והקריבה אסורה כשהיא לצורך עבודה וא"כ כשקאי אארעא אינו באיסור.

והנה מדהוי מכשרינן לולי הקרא לזר בהצתת אליתא כד קאי אארעא ע"כ דלא הוי חשבינן ליה עבודה, וא"כ מדמ"מ ביאר לן המשל"מ דמאידיך אף להרמב"ן יש בזה איסור קריבה על המזבח דחשיב בכלל לא תקרבו כל שהוא לצורך סיוע במזבח. ע"כ דלא בעינן דוקא לסיוע של עבודה אלא כל סיוע. וא"כ מעתה שוב תחזור הקושיא בדעת התוס' דידן דלמה הוצרך להביא הכא האיסור בבע"מ משום זר ולא משום לא תקרבו דכתוב גבי בע"מ אחרי דהכא הוא קריבה לצורך סיוע של הרמת או הוצאת הדשן דאף שאינה עבודה אכתי יש בה סיוע.

ד) והנה בעיקר הקושיא דהמשל"מ מהסוגיא דלקמן דף מה. בדעת הרמב"ן שמעתי לבאר הסוגיא שם באופ"א מהמשל"מ והוא דכונת ר"ש גם להוכיח זה גופא דהצתה עבודה גמורה היא מדצריך לעשותו על גבי המזבח ודאי שהוא בכלל עבודת המזבח שצריך כהן, וזהו הכונה וכי תעלה ע"ד שזר קרב ע"ג המזבח דהיינו כיון שבעיא לעשותו ע"ג המזבח ודאי דבעי כהן, ודחי ליה ר"י דמכיון שאפשר דקאי אארעא ועביד במפוחא אי"ז מכלל העבודות שנעשות דוקא ע"ג המזבח וממילא אי"ז בכלל עבודה דבעי כהן, ומעתה אין ה"נ דיוכשר בזר אף ע"ג המזבח ממש. ומעתה שוב אפש"ל דאין איסור קריבה לרמב"ן אלא לצורך עבודה ממש ומיושב שפיר התוס' דידן דהוצרך לאסור בע"מ משום זר.

אלא דשיטת התוס' צריך בירור דהנה בתורה הוזכר איסור קריבה גבי בע"מ אבל היכן מצינו לאיסור קריבה של זר למזבח בתורה, דבמשל"מ שם ביאר בדעת הרמב"ם דזר אסור בקריבה למזבח דהוא מכ"ש מבעל מום דכתיב ביה לא תקריבו, אבל לתוס' דאין איסור בבע"מ מצ"ע מנלן לאיסור זר. וצ"ע.

(ה) וברמב"ם פ"ב מהלכות תמידין ה"א אחר שביאר שם דיש ב' חלקים בהוצאת הדשן, שבתחילה מורידין אותו למטה ואח"כ כשירדו מוצאין למחוז לעיר, וכתב אע"פ שאין הוצאתו לחוץ עבודה אין בעלי מומין מוציאין אותו.

ונתקשה שם במשל"מ דמאחר דאינה עבודה וגם אין כאן משום קריבת בע"מ למזבח שהרי כבר הורידוהו למטה למה לא יציאוהו בעלי מומין, ומ"ש ממש"כ הרמב"ם פ"ט מביא"מ ה"ח דאי הטיבו הנרות והוציאוהו לחוץ כשרה ההדלקה בזר, והיינו כיון שאינה עבודה ומ"ש הכא. ותירץ דנהי דלאו עבודה היא מ"מ כיון דרחמנא אצרכיה בגדי כהונה כדכתיב ולבש בגדים משו"ה פסיל בעלי מום לפי שאין בע"מ יכולים ללבוש בגדי כהונה. [והנה במש"כ להקשות מהדלקת הנרות בנר - יעויין בחידושי ר"ח הלוי פ"ט מביא"מ ה"ז שביאר בדעת הרמב"ם שאין המצוה בהדלקה אלא במה שהם דולקין ועכ"פ כשאננם במקומן יעוי"ש].

ונתקשה לפי"ז בדברי התוס' דידן שנתקשו מ"ט דת"ק דפסל בע"מ בהוצאה ודר"א דבעי לזה קרא והוצרכו לאיסור קריבה דבע"מ למזבח, ותיפו"ל דמכיון דבעי לר"ל ב' בגדים ולריו"ח ד' בגדים ל"ש בבע"מ בגדי כהונה. ותירץ עפ"י מש"כ הריטב"א בקידושין דף לו. בהא דאיצטריך התם קרא למעוטי בנות אהרן מעבודה והקשו הראשונים דתיפו"ל דל"ש בהו בגדי כהונה והו"ל מחוסרי בגדים, ותירץ הריטב"א דכיון דל"ש בהו בגדים לא חשיבי מחוסרי בגדים וה"ה בבע"מ נימא כן וכ"ה בתוס' בקידושין שם.

ובפשוטו יל"ב סברת התוס' דהחסרון דבע"מ הוא כלפי עבודה דוקא ואין חסרון בעצם כהונתם, והכא שאינה עבודה ואין פסול למעשה עצמו שיהא בבע"מ ומאידיך בעי קרא בגדי כהונה אף בע"מ שייך כאן בבגדי כהונה שהרי כהן הוא.

והנה בגבורת ארי כאן הקשה דלר"ל מבואר בסוגיא דהרמ"ה דהשן אינה עבודה דוכי יש לך עבודה שכשירה בב' בגדים, והקשה דהא במתני' בתמיד תנן דמי שזכה בתרוה"ד בעי לקדש ידיו ורגליו ואומרים לו הזהר שלא תגע בכלי עד שתקדש ידיך ורגליך ולר"ל דלאו עבודה למה בעיא קידוש ידים ורגלים, ותירץ דההיא מדרבנן היא.

ועכ"פ חזינן דאף דלר"ל תרוה"ד אינה עבודה מ"מ הצריכו רבנן קדוש כמו בעבודה אחרי שמתעסק בדשן. מעתה י"ל דלעולם אף להרמב"ם שייך בגד"כ בבע"מ במידי דכהונה דלאו עבודה, והא דהצריך הרמב"ם שלא יהיו בע"מ בהוצאה אי"ז משום פסול דבגד"כ דבאמת ברמב"ם לא הוזכר דההוצאה בעיא בגדי כהונה אלא הוא מדרבנן דאף שאינה עבודה הצריכו שיהא דוקא תמים ולא בעל מום ולא משום בגדי כהונה. והא דלר"א בעי קרא לרבות בעלי מומין להוצאת הדשן וע"כ שלת"ק הוא מדאורייתא י"ל דקאי על הורדת הדשן מהמזבח דודאי בעי בג"כ.

(ו) והנה ברמב"ם שם כתב דתרוה"ד היא בבגדים פחותים מהבגדים שמשמש לשאר עבודות שנאמר ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים והוציא את הדשן, אינו אומר אחרים שיהיו בגדי חול אלא שיהיו פחותין מהראשונים. והקשה הכס"מ דבסוגיא הוזכר זה רק על ההוצאה ולא על התרומה, וגם הקרא דכתיב הוא על הוצאת הדשן לא א"והרים את הדשן". ופירש עפ"י המבואר בריטב"א בסוגיא דדרשינן ג"כ מילבש שבגדים שבישל בהם לרבו לא ימזוג בהם כוס לרבו. וממילא ע"כ מתפרש מה דכתיב ופשט את בגדיו ולבש אף אהרמת הדשן וכאילו כתיב והרים את הדשן וכבר לפנ"כ ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים. וצל"ע דהנה בסוגיא מבואר דמקיש בגדים שפושט לבגדים שלובש מה להלן בגדי קודש אף כאן בגדי קודש, ומעתה לפירוש הכס"מ בדעת הרמב"ם דילבש קאי אהרמה א"כ אין שוב ראיה דבהוצאה נמי בעינן בגדי כהונה.

(ז) ובריטב"א כאן הביא בשם הרב החסיד לפרש דלר' אלעזר דמכשר בבעלי מומין ולר"ל אף להרמה ע"כ דלהוצאה לא בעיא כלל בגדי כהונה דאי אפשר שהוצאה לא תהא גרועה מהרמה, ודקאמר כמחלוקת להוצאה אף להרמה הוא לגבי בע"מ לחוד, וה"ק קרא ולבש בגדים אחרים של אחרים שאף הלוכשים אחרים הם.

ועיקר יסודו דלכו"ע בע"כ דהוצאה הוי חד דרגא פחות מהרמה, וצל"ע דהא לת"ק וריו"ח הרמה והוצאה תרוייהו לא הוכשרו בבעלי מומין וא"כ הושוו לגמרי דהו עבודה בד' בגדים. ולכאורה מוכרח דסובר כש"כ הרמב"ם דבהוצאה אף דפסיל ת"ק בע"מ מ"מ ל"ב בגדי כהונה, וא"כ הוי פחות מהרמה.

א) יומא דף כד. אמר רב ארבע עבודות זר חייב עליהם מיתה זריקה הקטרה ניסוך המים וניסוך היין, ולוי אמר אף תרומת הדשן, ומפרש דבעינן דוקא עבודה תמה שאין אחריה עבודה מדכתיב ועבדתם, וכן שלא תהא עבודת סילוק אלא עבודת מתנה כדכתיב בקרא, וללוי רבי קרא תרוה"ד מלכל דבר המזבח, ולמסקנא אף לוי מודה למיעוט דעבודת סילוק, אלא דלא נתמעט עבודת סילוק אלא מלבית לפרוכת, אבל תרוה"ד שבחוץ אף שעבודת סילוק היא חייב זר עליה.

ובעיקר הגדר בעבודה תמה ב' בשפ"א דהוא שנוי במחלוקת ראשונים, דבתוס' ישנים כאן בהא דקאמר הגמרא לכל דבר המזבח לאתויי שבע הזאות שבפנים. ביאר התו"י דהס"ד דלא הוי עבודה תמה כיון שאחר ההזאות בעי נתינה על קרנות מזבח הפנימי, וקמ"ל דעבודה תמה היא שמאיתו דם שמוזה אין אחריה עבודה ולא דמי להולכה וקבלה שמאיתו דם שקיבל (ושזרק) ושהולך יש אחריו עבודת זריקה וכו' עכ"ל. ומבואר דסגי בזה שהדם שהזה עבודה בו אף שבכללות לא גמר עבודת הדם. ומאידך בתוס' לקמן כז: ד"ה איכא הקשו בתרוה"ד אמאי חייב עליה ללוי, וחשיב לכו"ע עבודה תמה, והרי יש אחריה הוצאת הדשן, ותרצו דהוצאת הדשן לא היה בכל יום אלא כשהיו צריכים וברגלים לא היו מוציאים הדשן. עיי"ש. ולהתו"י ל"ק הקושיא דהרי בדשן שתרמו לא עשו עוד עבודה נוספת אלא בדשן שנשאר, וחזינן סברת התוס' דמכיון שבדשן יש עוד עבודה שוב אי"ז עבודה תמה.

אלא דלפי"ז יקשה על תוס' כקושית התו"י דלמה באמת חייב זר על שבע הזאות שבפנים מכיון שאינה עבודה תמה, ואפש"ל דאה"נ דאינה עבודה תמה ומ"מ חייב עליה אחרי שנתרבה מקרא לחייב בהו מ"מ, אבל זה דוחק דלא הוזכר כזה מאומה בסוגיא דהני יוצא מהכלל דעבודה תמה.

ב) והנה בתו"י בע"ב הקשה בהא דפריך הגמרא אלא מעתה זר שסידר את השולחן ליחייב ומשני איכא סידור בזיכין, והקשה התו"י דמ"מ בלחם עצמו אין עבודה אח"כ. ותירץ דמ"מ סידור לחם הפנים עבודת סדור השולחן היא ועבודת סידור השולחן לא נגמרה עד שיסדר השולחן ולא דמי למקטיר כזית שחייב מיתה שכל זית חשוב הקטר בפנ"ע הוא. עכ"ל.

ומבואר דכל הסברא שביאר לעיל דסגי בהא שהדבר שעושה העבודה אין עוד עבודה ליחשב עבודה תמה זה דוקא כשדין העבודה הוא בדבר הנזרק או המוקטר דומיא דהקטרת כזית דהמצות הקטרה היא על החפצא שמקטירין, משא"כ בסידור השולחן שאין קיום העבודה בלחם אלא בשולחן שמסדרו בעינן בזה שעבודת סדור השולחן תהא תמה ולא סגי כשמצד הלחם תמה היא.

ולפי"ז צל"ע טובא בעיקר תירוצו של התו"י לעיל גבי הזאת הדם שתירץ שהדם שהזה אין בו עוד עבודה חשיב עבודה תמה, דבפשוטו ודאי אין דין עבודת ההזאה שבכל טיפת דם יש דין בו להיות מוזה אלא הוא מצוה בכללות הדם להזות ממנו שבע הזאות ומאחר שבכללות הדם לא תמה העבודה עד שיקיים הנחה בקרנות המזבח אמאי חשיב תמה.

ויל"ב סברתו באופ"א דלעולם אין דנים אלא על החפצא עצמו שעושה בו העבודה ולא על כלל העבודה אלא דשאני בסידור השולחן דמכיון שביאר דהעבודה נעשית במה שמסודר ע"י סידור הלחם את השולחן א"כ מתייחס מה שמסדר אח"כ את הבזיכין המשך לעבודה שבלחם כיון ששניהם משום סידור השולחן, ולעולם משום שיש כאן עבודה בלחם עצמו הוא. וא"כ שאני בזה מהזאות משום שבדם שהזה שוב לא יתקיים בו שום דין בעבודה כשיתן אח"כ משאר הדם על הקרנות ולהכי סגי שם לחשב עבודה תמה.

ג) והנה בעיקר הקושיא דהתו"י דבהזאת שבע אכתי אי"ז תמה משום הנחה של אח"כ בפשוטו היא תליא במה שחקרו בדין עבודה תמה אי ענינו שעבודת הזר תסתיים ולא ישאר אחריו עוד עבודה, או דהביאור שלא חייבה תורה בעבודת זר אלא בעבודה חשובה כעבודה תמה ועבודה שאינה תמה אינה חשובה לחייב עליה זר. ומעתה אי נימא כן לא בעינן שיסיים הזר כל העבודה אלא סגי שעשה מקצת מעבודה כזו שהיא עבודה המסימת וחשובה תמה. וה"נ יתיישב די"ל דאף שאחר הזאת שבע יש גם הנחה על הקרנות הכל נכלל במצות ההזאות וחשיב כל מצות ההזאות עבודה תמה. אלא שבתו"י נקט דלא כן וגם בתוס' הנ"ל בדף כז. שהקשו מהוצאת הדשן אתרוה"ד יל"ד כן.

ד) והנה בהתוס' נ"ל בדף כז: יתכן לבאר ג"כ דכך הוא הגדר דעבודה תמה דתלוי בהחפצא עצמה ולא בכלל העבודה ומשה"ק מתרומת הדשן לפי שבתרומת הדשן שאני שאין קיום העבודה בדשן שמרים בלבד אלא בכלל הדשן שבמזבח. [ודוגמא לזה תרומת גדולה של דגן שעשייתה היא בכלל הטבל לעשותו חולין]. וכמו שמבואר להדיא בתוס' לעיל דף כ. ד"ה אברים דכשתורם הדשן שבמזבח ויש במזבח שרירי שלא נעשו דשן לא נתקיים מצות ההרמה בשרירי כיון שאין ראויין לתרומת הדשן, ומצותו נשאר עליהם שאם ירצה למרק מצותן יתרום המזבח לאחר שיתעכלו להיות דשן ויהיו ראויין להרמה. והיינו דאף שבין כה אין מרים כל הדשן מתקיים מצות ההרמה בכלל הדשן שראוי להרמה. ולפי"ז מבואר דמשו"ה לא ניהא להו במה שבדשן עצמו שהרים אין עוד הוצאה כיון דהעבודה היא בכלל הדשן ובו יש הוצאה אח"כ.

ה) ובגמ' בסוגיין מייתי דר' יוחנן דהמסדר ב' גזרי עצים חייב, ומפרש דפליג אדרב דאמר דדוקא בד' עבודות חייב בזריקה הקטרה ניסוך יין וניסוך מים ודפליגי אי סידור העצים עבודה תמה היא או לא כיון שיש אחריות סידור אברים, ופרש"י דלריו"ח סידור אברים סידור חדש הוא ואינו המשך לסידור העצים. וברמב"ם ס"ט מביאת מקדש ה"ה פסק זר המסדר שני גזרי עצים אל המערכה הרי הוא כמקטיר

אברים וחייב מיתה שהעצים קרבן הוא. ותמה במנ"ח דברמב"ם מבואר שהטעם דחייב שהוא כהקטרת קרבן וא"כ מנליה לגמרא דפליג עליה רב דהא רב מחייב על הקטרה ושמא כלל סידור ב' עצים בכלל. והגרא"ז מלצר (בהגהותיו על המקד"ד) יישב דבזה גופא נחלקו רב וריו"ח דלריו"ח הוי הקטרה אבל לרב הוי סידור. וצ"ב כונתו דעכ"פ מנלן לגמ' דרב פליג אריו"ח דשמא מודה ליה ובכלל הקטרה דנקט כלל גם סידור העצים. ובעיקר מה שביאר הרמב"ם דהוא כמקטיר אברים תמה המנ"ח דהא המסדר העצים היינו אף בלא שידלקו ומה זה שייך להקטרה. והיינו דלולי הרמב"ם מתפרש דסידור עצים היא עבודה בפנ"ע ואילו הקטרת העצים היא כהקטרת אברים, אבל הרמב"ם החשיב סידור העצים מצד ההקטרה וכהקטרה דאברים.

והנה עיקר דברי ריו"ח צ"ב דאמאי חשיב סידור העצים לריו"ח עבודה תמה, דאף שפרש"י דסידור האברים אינו המשך להעצים אבל בעצים גופייהו יש בהם הקטרה, וכיון דסידורם לצורך הקטרתן הרי יש אחריהן עבודה.

ו) אלא דזה תלוי בעיקר הדבר אי סידרו העצים לפני הדלקת האש או ע"ג האש, דהכס"מ בס"ד מתמידין ה"ה כתב בשם הריטב"א שהביא מרש"י ריש יומא דאחרי שסידר המערכה והדליקה אז נותן לרוחב המערכה ב' גזרי עצים. ובמשנה למלך בפ"ב שם ה"ב הביא כן מהירושלמי רפ"ב דיומא דמצוה להקדים אש לעצים שנאמר וערכו עצים על האש. והוסיף שם המגיה שכ"ה במערכה שניה וכדמתבאר מדאמר אביי אליבא דאב"ש.

ולפי"ז מיושב שפיר אמאי חשיב סידור העצים עבודה תמה דבסידורן הם כבר נדלקין ואין אחריהן עבודה. ורק לרב ל"ח עבודה תמה דיש אחריהן סידור האברים.

אלא דבמקדש דוד תמה על הירושלמי ממשנה להדיא בתמיד דסידור העצים קודם להדלקתן. וצ"ע.

א) יומא דף כה. אמר אביי ש"מ לשכת הגזית חציה בקודש וחציה בחול, וש"מ שני פתחים היו לה אחד פתוח בקודש ואחד פתוח בחול, דאי ס"ד כולה בקודש זקן יושב במערכה והאמר מר אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית-דוד בלבד, ואי ס"ד כולה בחול פייס במערכה והבעינן בבית אלוקים נהלך ברגש וליכא, אלא ש"מ חציה בקודש וחציה בחול, ואי ס"ד פתח א' יש לה ופתוח לקודש זקן יושב במערכה והתנן הלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש תוכן קודש וכו', אלא לאו ש"מ ב' פתחים היו לה א' פתוח בקודש וא' פתוח בחול. ע"כ.

והנה בדין הלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש מבואר בסוגיא בזבחים נו. דתוכן קודש לגבי אכילת קדשים מדרכי קרא בחצר אהל מועד יאכלוה התורה ריבתה חצרות הרבה אצל אכילה אחת אבל אין חייבין שם משום טומאה ואין שוחטין שם קדשים קלים. ומעתה צ"ב הא דנקיט הגמ' בסוגיין דמכיון דתוכן קודש אסורה הישיבה בהן דמגליה דתליא בהכשר אכילה שהוא ריבוי מיוחד ולא באיסור טומאה ושחיטת קדשים.

ובאמת שבתוס' לעיל דף ו: ד"ה דאי הביאו יש מפרשים דלשכת פרהדרין היתה פתוחה לקודש ומ"מ מותר ליישב ולישן בה דלא קדשה לגמרי כקדושת העזרה כיון דאין חייבין עליה משום טומאה. והתוס' דחו להאי פירוש ממה שמפורש בסוגיין דבלשכות הפתוחות לקודש אין בהם ישיבה כמו בעזרה.

והנה בסוגיא דזבחים בריש הסוגיא אר"י אמר שמואל אין חייבין משום טומאה אלא על אורך קפ"ז אמה על רוחב קל"ה, ומפרש למעוטי לשכות הפתוחות לקודש, ופריך והתנן לשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש תוכן קודש, ומשני מדרבנן. ובתר הכי פריך ומדאורייתא לא והתניא לשכות הבנויות בחל ופתוחות לקודש מנין שהכהנים נכנסין לשם ואוכלים וכו', לאכילה שאני. וא"כ י"ל דמדרבנן תוכן קודש לכל דבר כדמשמע התם, ורק לגבי הדאורייתא חלוקין בעניניהם. ולהכי הוי פשיטא לגמרא דאסורין בישיבה בעזרה עכ"פ מדרבנן.

ב) והנה ברש"י כאן פירש אין ישיבה בעזרה שנאמר לעמוד ולשרת העומדים שם לפני ה'. ובגבורת-ארי הקשה דבסנהדרין דף קא: אמרינן גבי ירבעם שמנע מהעם לעלות לרגל אמר גמירי אין ישיבה בעזרה אלא מלכי בית דוד בלבד וכו'. וברש"י שם פירש להדיא גמירי הלכה למשה מסיני ולא מקרא, והוא דלא כמש"כ רש"י בסוגיין דהוא מקרא דלעמוד ולשרת. ועוד הקשה הגבול"א בעיקר הדרשה שכתב רש"י דהא קרא דלעמוד לשרת לגבי שירות שבעינן שיעבוד מעומד ואם ישב חילל, ומה זה שייך לאיסור ישיבה בעזרה בלא עבודה.

ויתכן בדעת רש"י דודאי אף מש"כ רש"י כאן הפסוק דלעמוד לשרת לא בא לומר דמהאי קרא ילפינן לאיסור ישיבה בעזרה, דודאי האי קרא מיירי דוקא בשעת שירות, ואילו איסור ישיבה גרידא הלכה למשה מסיני הוא, אלא דבא לאפוקי ממה שהיה מקום לדון בדין אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד, דהיכן מצינו בביהמ"ק עבודות או כל שירות שהוא שאינו ראוי אלא למלכי בית דוד וכל עניני ביהמ"ק הוטל על הכהנים או על הכה"ג. וממילא היה שייך לדון דכל האי הלכתא אינו דין בעצם העזרה אלא שחלק הכתוב כבוד למלכי בית דוד ומדין כדוד המלכות הוא. ומעתה בזמן בית שני שלא מלכו כלל מלכי בית דוד לא יהא איסור, ולהכי היה זקן יושב במערכה, ולזה בא רש"י לאפוקי דעיקר איסור ישיבה בעזרה הא מצינו בשעת העבודה דהוא פסול בעבודה ומחלל דבעינן דוקא לעמוד ולשרת והעומדים שם לפני ה', וכמו"כ ההלכה למ"ס דאוסר אף בלא עבודה ישיבה גרידא הוא מכבוד העזרה ורק דמ"מ למלכי בית דוד הותר הדבר דילפינן מקרא.

ג) וברש"י בסוטה דף מ: פירש אין ישיבה בעזרה דאין כבוד שמים בכך, ואפילו מלאכי השרת אין להם שם ישיבה וכו', אלא למלכי בית דוד שחלק להם המקום כבוד להראות שמלכותו שלימה. ובגבול"א כאן הקשה דמשמע דהתם נקט רש"י דהוא איסור מדרבנן וא"כ בקידושין עה: דפריך בהא דכתיב ונר אלוקים טרם יכבה ושמואל שוכב בהיכל ה' והלא אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד, ומשני אלא נר אלוקים טרם יכבה בהיכל ה' ושמואל שוכב במקומו. ע"כ. והשתא סכינא חריפא מפסקי קראי משום האי קושיא, ואי אינו אלא מדרבנן הו"ל לשנויי דבההיא שעתא לא גזרו ע"ז. ולפי משנת"ב יתכן דלעולם אף רש"י בסוטה אזיל דהוא הלל"מ, ומש"כ רש"י הוא לבאר דאי"ז שכל האיסור משום כבוד מלכות אלא הוא משום כבוד שמים, ונפק"מ כשלא יהא חסרון בכבוד המלכות וכמו בשמואל דאכתי לא הוי מלכות בית דוד.

ד) ובתוס' בזבחים דף טז. ד"ה מיושב (בסופו) נסתפקו באמת בזה אי איסור ישיבה בעזרה מן התורה היא או לא ועיי"ש דרצו להוכיח דלאו מה"ת היא, ולפי"ז יקשה עליהם קושיית הגבול"א מההיא דקידושין דלמה לא תירץ הגמרא דהוא רק מדרבנן ולא יקשה הקרא דשמואל שוכב בהיכל ה'.

והנה בגבול"א הקשה עוד מההיא דקידושין דאי אין האיסור אלא מדרבנן טפי הו"ל לאקשווי דבהיכל ודאי אסור לישב מדאורייתא דאסור אפילו ליכנס ואפילו לכהן בביאה ריקנית ולוקה ארבעים וכמבואר במנחות כז: ובשלמא אי איסור ישיבה בעזרה דאורייתא היא י"ל דחד מתרי נקיט כדמשני בעלמא הכי. אלא אי איסור דרבנן הוא היכי שביק לאיסור דאורייתא ונוקט איסור דרבנן.

ובדעת התוס' לכאורה ע"כ צ"ל להיפך דנקט האיסור הפשוט אצל כולם אף בעזרה ואע"פ שהוא רק דרבנן, ועכ"פ לפי"ז יתיישב דלא בעי לשנויי דההיא איסור דרבנן נגזר רק אחרי המעשה דשמואל, דא"כ אכתי הוי מקשי ליה דאסור בהיכל אף בביאה ריקנית וכ"ש בשינה, ולהכי משני לאלתר דפסקיה לקרא ונר אלוקים טרם יכבה בהיכל ה' ושמואל שוכב במקומו.



ה) ובתוס' כאן ד"ה אין ישיבה הקשו מהא דאמר בזבחים ומה יושב שאוכל וכו' דמבואר שם דאוכל הקדשים בישיבה והא אין ישיבה בעזרה. ותירצו בשם ריב"א דאע"ג דאין ישיבה בעזרה הנ"מ לדברים דלאו צורך עבודה אבל אכילה צורך עבודה היא דכתיב ואכלו אותם אשר כופר בהם ולהכי שרי לישב וכן בזבחים יט: גבי קידוש ידים ורגלים מהכיוור דפריך וליתבי מיתב דצורך עבודה היא.

והנה לפי המבואר ברש"י כאן דיסוד איסור ישיבה בעזרה ביסודו הוא כהאיסור ישיבה בשעת עבודה דכתיב ביה לעמוד ולשרת אלא שבעבודה אף מחלל העבודה. א"כ ודאי דאין מקום לשיטת התוס' דבישיבה לצורך עבודה אין האיסור [היינו בכה"ג שאי"ז מכלל העבודות דבעינן בהו לעמוד ולשרת] דאי כל איסור הישיבה דעלמא משום לעמוד ולשרת ע"כ דאין האיסור מה שיושב בלא צורך עבודה אלא להיפך משום שעובד הוא בכלל האיסור ביותר מכך דמחלל העבודה.

וע"כ דלהתוס' איסור ישיבה בעזרה לא שיך לדין לעמוד ולשרת ואיסור נוסף הוא מה שיושב בעזרה סתם. וכשהוא לצורך מותר וכשעובד יש דין נוסף דבעינן עבודה בעמידה.

ובתוס' בזבחים טז. כתבו דבהשתחויה איכא ג"כ החסרון דלעמוד ולשרת ואין איסור מצד איסור ישיבה בעזרה, וכ"כ בדף יט. גבי סמיכה. ומבואר דבאמת חלוקים הם בגדריהם ובעניניהם.

אלא דזה יתכן אף להמבואר ברש"י דאף דהם מאותו יסוד איסור אבל בדין עמידה בעבודה עצמה החמיר קרא טפי ודוקא עמידה בעי.

א) יומא דף כו. א"ר יוחנן אין מפיסין על תמיד של בין הערביים אלא כהן שזכה בו שחרית זוכה בו ערבית. מיתבי כשם שמפיסין שחרית כן מפיסין ערבית כי תניא ההיא בקטורת וכו' אמר רשב"י הכא בשבת עסקינן הואיל ומשמרות מתחדשות, ולמאי דסליק אדעתא מעיקרא נפיש להו פייסות מייתי כולהו מצפרא אתו דזכי ביה שחרית זכי דזכי בערבית זכי. ע"כ. ובתוס' לעיל כה: ד"ה ת"ש מבואר דהוי קים לגמרא שום טעם לד' פייסות דוקא. ומהאי טעמא אמר רבא בסמוך לא ר"א בן יעקב אית ליה דר' יהודה, ולא ר"י אתי ליה דראב"י, דלראב"י לא היה הפייס הרביעי מי מעלה אברים מכבש למזבח אלא המעלה לכבש הוא מעלה משם למזבח וע"כ דלפייס רביעי הוי פייס למחתה, ולר' יהודה דאמר לא היה פייס למחתה ע"כ לא סבר כראב"י והעלאת אברים מכבש למזבח הוא הפייס הרביעי.

ובראשונים נתקשו גבי קטורת של בין הערביים בהא דארי"ח דאין מפיסין על תמיד של בה"ע אלא הזוכה שחרית זוכה ערבית דלכאורה בקטורת כיון שלא שנה בה אדם מעולם כדתנן במתני' דחדשים לקטורת בעינן א"כ בזה הוצרכו לפייס גם בין הערביים, וא"כ נפיש להו פייסות. וכתב התוס' ישנים ד"ה מיהא וכ"כ הריטב"א דלמסקנא אף בקטורת הזוכה בה שחרית זוכה בה ערבית. וביאר בריטב"א דתרווייהו כחדא חשיבי. והביא הריטב"א ראייה לזה מדאמרינן במנחות דף נ. דכהן שפשע ולא הקריב תמיד בשחר לא יקריב בין הערביים אבל בקטורת אף אי פשע בשחרית יקטיר בה"ע כיון דלא שכיחא. והיינו דלא שכיח שיפשעו כיון שהיתה חביבה דמעשירה. ומבואר עכ"פ דכהן הזוכה בו שחרית זוכה בה אף בערבית.

אבל בתוס' רא"ש כתב בתירוץ א' דודאי כיון דלא שנה דהאדם הוי מפיסין בנפרד על קטורת דבה"ע אלא שהפייס היה מצפרא ביחד עם שאר הפייס ולא היה פייס בפנ"ע, וכמו שתירץ הגמרא למאי דס"ד דמפיסין על תמיד של בה"ע שהיה הפייס מצפרא.

ב) והנה בהא דמבואר בדברי רבא דמשום דבעינן ב' פייסות עשו פייס למחתה הנה בגמרא לעיל כה: הוזכר סברא דמחתה וקטורת חדא עבודה היא, וא"כ יל"ע למה חילקו דוקא אותן ולא חילקו מהפייס הראשון הטבת הנרות ודישון מזבח הפנימי שלכאורה אין לו שייכות לסדר הקרבת התמיד והווי מצו לפייס עלייהו בפנ"ע ולא יחלקו למחתה מקטורת.

ולכאורה צ"ל כמו שמבואר בסוגיא לעיל סברא לאידך גיסא לפייס על הקטורת בפנ"ע דהואיל ולא שכיחא דמעתרא נתקין לה פייס בפנ"ע. אלא דלפי"ז צ"ע למה הוצרכו לפייס הרביעי את המחתה והרי הו"מ לפייס על קטורת של בה"ע בפנ"ע ובפרט שגם ראוי לעשות כן כדתנן חדשים לקטורת בואו והפיסו, ולמה נתנו שני הקטורות לאחד ומאידך המחתה חילקו להשלים ד' פיסות.

ג) ואשר מוכח בפשוטו כמש"כ הריטב"א דכחדא חשיבי ומה"ט הזוכה באחד זכה כבר בשניהם וזהו זכותו ומשום דבעו כולהו לקטורת אי"ז סיבה להפסיד זכותו, ולכן לא חילקו לפייס הרביעי אלא את המחתה. אלא דצל"ע ממה שחילקו לרבנן העלאת אברים לכבש ומשם למזבח לתרי פייסות ולכאורה נראה דהתם נמי כל העלאת כחדא חשיבי. ויל"ב דהתם שאני דיש סיבה מיוחדת לחלקה לב' כהנים דהתם שייך ברב עם הדרת מלך וכך צורת העבודה הראויה. משא"כ בקטורת י"ל דאין יותר הדרת מלך אי תרי עבדי לקטורת דשחר ודבה"ע או חד שהרי הם מופלגין מהדדי.

אלא דכ"ז נחא להריטב"א, אבל לתוס' רא"ש דכולהו מצפרא אתו והיתה באמת זכיית פייס נפרדת על קטורת דבה"ע בכלל פייס דקטורת דשחר, א"כ צ"ע לראב"י למה חילקו לפייס נפרד למחתה ולא לקטורת דבה"ע. ואשר יתכן בזה דמשמע דמה דקים להו ד' פיסות הוי קים להו ד' פיסות בשחר ולא יותר בשאר היום, ומעתה אי הוי פייסו לקטורת דבה"ע בפנ"ע שוב אין סיבה לשייכו לשחרית וע"כ הוי מפיסו עליה בה"ע ואנן בעי' ד' פייסות בשחרית, ולכן צירפוהו להפייס דקטורת דשחרית ועשו פייס רביעי על מחתה ושייכא שפיר כולהו ארבע פייסות לשחרית.

ד) והנה יל"ע בהא דא"ר יוחנן דכהן שזכה בתמיד שחרית זכה בו ערבית אי הביאור דבאמת חלות זכיית פייס לא היתה אלא על תמיד בשחר אלא שממילא זכה שוב מכח דין הקרבתו דשחרית אף בתמיד דערבית דחדא היא וכמש"ב הריטב"א גבי קטורת. או דבעצם חלות זכיית פייס היה פייס כפול על תרי עבודות עבודה דשחרית ועבודה דבה"ע.

ויש להביא ראייה ממש"ק התו"י בד"ה אלא, דהנה תנן בע"ב דבשחרית הזוכה בתרומת הדשן זוכה לבדו בשני גזרי עצים, ואילו בערבית היו לזה ב' כהנים לב' גזרי עצים וילפינן ליה מקראי לקמן בע"ב. והני ב' כהנים שלא עשו זה בשחרית היכן היה להם פייס לבה"ע"ר ויתירץ דהכהן שהיה זוכה בו שחרית זוכה בו ערבית ואמר לזה שעמו זכה עמו בעץ השני בבה"ע"ר. והנה הלה שעימו הרי אין לו שום זכיה בשחרית אלא לביה"ע ומ"מ זכה בזה מכח הפייס. ובשלמא אי חשיב פייס על העבודות בשחר ועל עבודות דבה"ע חשיב שזכה השני בעצים דבה"ע בלבד, אבל אי לא היה הפייס אלא על שחרית וממילא אלו שהקריבו שחרית ממשיכין בערבית איך יזכה הלה בערבית לחוד. אמנם הנה התו"י עצמו כתב דהזוכה בקטורת דשחרית זוכה בקטורת דערבית וכהריטב"א ודלא כהתוס' רא"ש וע"כ הביאור כמש"כ הריטב"א דחדא חשיבי, ולכאורה יסוד סברא זו היא רק כלפי עצם ההקטרה דזוכה מכח גברא דזכייתו בקטורת דשחרית אבל אי"ז סברא דלכן הפייס עצמו דשחרית נכפל בו בעצם זכייתו עוד זכיית פייס על ערבית, ויל"ב דלעולם כדנתבאר בתו"י דהזכיה דביה"ע"ר אי"ז גררא דשחרית אלא זכיית פייס אף על ערבית, אבל הטעם שעשו כן שיהא אותו פייס על שחרית וערבית ויזכה בו אותו איש הוא לפי דחדא חשיבי.

ה) וברמב"ם פ"ד מתמידין ה"ח כתב תמיד של בה"ע אין מפייסין לה פייס אחר אלא כל כהן שזכה בעבודה מן העבודות שחרית יזכה בה"ע חוץ מן הקטורת שהן מפייסין לה פייס אחר בה"ע ויבא כל מי שלא הקטיר קטורת מעולם מאנשי אותו בית אב ויפייסו עליה, ואם כבר הקטירו כולן מימיהן מפייסין להן כולן בשחרית בפייס שלישי וזה שזכה בה שחרית מקטירה בין הערביים עכ"ל. ומבואר ברמב"ם דכל שיש בה הענין דחדשים לקטורת דשאני קטורת מתמיד וחוזרים ומפייסים שנית בה"ע, אבל כל שכבר אין חדשים הדר דינא כמו בתמיד שהזוכה בשחר זוכה בבה"ע, וכתבו האחרונים דלהרמב"ם מתיישב קושית הראשונים דנתקשו בסוגיין דמה נפשך אי בקטורת לא שנה בה אדם ופייסו אף בבה"ע א"כ נפיש להו פייסות יותר מ-ד' ואי דינא כתמיד א"כ שנה בה פעמיים, דלפימ"ש"כ הרמב"ם הרי אי"ז פייס קבוע אלא א"כ עדין לא הקטירו כולן אבל כשהקטירו כבר כולן מימיהן לא היו מפייסין שנית, ולהכי לא חשיב במנין הפייסות הקבועין.

והנה יל"ע בגוונא שבשחרית בא לפנינו מי שלא הקטיר מעולם ובבה"ע כבר לא נשאר לפנינו עוד שלא הקטירו מעולם, דלכאורה היה נראה דלמבואר ברמב"ם דלולי חדשים לקטורת דין הקטורת כתמיד דהזוכה בשחר זכה לבה"ע דה"נ מאחר שאין כאן בבה"ע הענין דחדשים לקטורת שוב הדר דינא דהזוכה בה שחרית יזכה בערבית.

אלא דמלשון הרמב"ם משמע דרק כשפייסו לכולם בשחרית הזוכה זוכה אף לבה"ע הא לא"ה לא. ונראה ביאורו פשוט דכל שלא נשאר חדשים לבה"ע ע"כ דבשחר היה רק אחד וא"כ זכה להקטיר בלא פייס ובזה לא אמרינן דזוכה נמי בבה"ע. וה"ט משום דאף דמה דזוכה לבה"ע הסיבה היא דכחאד חשיבי וכמ"ש"כ הריטב"א, מ"מ אי"ז מצד גררא דהקרבנות דהמקטיר בשחר ימשיך בערבית אלא שמשו"ה נכלל בחלות זכיית הפייס דשחרית שפייסו בזה גם לערבית, ולהכי כל שבשחרית זכה בלא פייס כבגונא שנתבאר אין זוכה בערבית אלא מפייסו שנית בערבית.

ו) ובריתב"א בדף יד: כתב דהיו מפייסין על הקטורת שנית בה"ע ודוקא בהקטרת שחרית בעינן חדשים לבקרים, אבל בה"ע"ר אף מי שמקטיר שחרית חוזר ומפייס בו ערבית וכן מוכח במסכת מנחות ג. עכ"ל. ובפשוטו כוונתו מדאמרינן שם דלא קנסינן לכהן שפשע מלהקטיר שחרית שלא יקטיר ערבית וע"כ מוכח דמקטיר אף בערבית, אלא שנקט כאן דאין זוכה ממילא בערבית אלא זכותו להצטרף לפייס בערבית, ודלא קנסינן ליה היינו להוציאו מהפייס, וסותר למה שנקט בסוגיין דזוכה ממילא בלא פייס בהקטרת ערבית. וצ"ב שבהכי הדר הקושיא שהקשה בסוגיין דא"כ נפיש להו פייסות, אבל מלבד זה צ"ב טובא סברתו דמאי שנא דדוקא שחרית בעינן חדשים לקטורת ובערבית לא, ואי משום שזכה בשחרית זוכה בערבית א"כ כבר זכה לגמרי מה"ט ואף אי"צ פייס אבל אי לא זכה בה אלא עבדינן פייס למה יכנס בכלל הפייס אף הוא שכבר הקטיר בשחרית. ואשר יל"ב דהתם נקט דהסברא דכחאד חשיבי אינה לאשוויי את זכיית הפייס על הבע"ר אלא שראוי ושייך שהמתחיל בהקרבנה ימשיך בה"ע"ר וא"כ אף שהוא סיבה לו לזכות בה בערבית אבל יש דין פייס על העבודה וא"א שיזכה בה בלא פייס ורק מצטרף לפייס.

ז) והנה ברש"י דף כו. ד"ה תמיד פירש הא דתנן תמיד קרב בט' ול"ח נמי המעלה מכבש למזבח דע"כ מתנ' כראב"י דהמעלה לכבש הוא מעלה מכבש למזבח. ובתוד"ה דתנן הקשו עליו דא"כ הו"ל לש"ס לאקשוויי רישא רבנן וסיפא ראב"י, ולהכי פירשו דהא דתנן תמיד קרב בט' היינו לכה"פ ט' ויתכן בעשרה כדמפרש לא פחות מט' ולא יותר מי"ב דזימנין דבהעלאת אברים מכבש למזבח יזכה אותו אחד מהנך שזכו להוליך לכבש והו"ל תשעה, עיי"ש. ובגבורת-ארי תמה על התוס' דאיך יתכן שיצטרף אותו שכבר זכה בפייס ראשון שוב בפייס הרביעי. ועיי"ש דנחלק שודאי מי שכבר זכה בפייס אחד אין מצטרף לפייס נוסף. ובדעת התוס' דלא נקטו כן י"ל דתלוי בביאור ענין הפייס על כל עבודה ועבודה, דהגבול"א נקט דהוא כדי לחלק העבודות בין כל הכהנים הרוצים בעבודה, אבל לתוס' י"ל דעיקר הענין מצד הפייס גופא, או כדי שיבורר הכהן העובד כדי שלא יריבו ע"ז וכדתנן בריש פירקין גבי תרוה"ד שבאו לידי סכנה, או להרגיש העזרה כדמצינו הטעם שמפייסין וחוזרין ומפייסין, ולהכי לא איכפ"ל אי יצטרף לזה א' שכבר זכה בפייס הקודם.

בדין זריזין מקדימין למצוות

א) יומא דף כו: א"ר ספרא צלותיה דאברהם מכי משחרי כתלי, א"ר יוסף אנן מאברהם ניקום וניגמור, אמר רבא תנא גמר מאברהם ואנן לא גמרינן מיניה דתנא וביום השמיני ימול בשר ערלתו מלמד שכל היום כשר למילה אלא שהזריזין מקדימין למצוות שנאמר וישכם אברהם בבוקר. אלא אמר רבא ר' יוסף הא קא קשיא ליה דתנן חל ער"פ להיות בער"ש נשחט בשש ומחצה וקרב בשבע ומחצה ונשחטיה מכי משחרי כתלי, ומאי קושיא ודלמא כתלי דביהמ"ק בשש ומחצה משחרי משום דלא מכווני טובא וכו'.

ובביאור הפירכא אנן מאברהם ניקום וניגמור פרש"י באת ללמדינו להיות זריזין כאברהם. ובתוס' ישנים הביא לרש"י דפירש מי יוכל למחר כמותו. וע"ז מיייתי רבא דהתנא יליף לזריזות מאברהם, והדר פריך משחיתת תמיד היינו דמצד ההלכה אין להתפלל דאין קרוי בין הערביים עד שש ומחצה.

אבל ר"ת פירש [הוא בתו"י] ואנן מאברהם ניקום וניגמור והלא חצי שש וחצי שבע חמה בראש כל אדם ואין זמן תפילה עדיין, ואמר רבא תנא מאברהם גמר שבקי בהלכה היה, ואע"פ שקודם מתן תורה היה. וקאמר ר"י הכי קקשיא ליה דודאי משנה פליגא דאברהם כי גם כשהיו ממחרים התמיד לא היו ממחרים מתחילת שבע.

ובתוס' ישנים תמה על פי' ר"ת דמאי פריך וכי בשביל שיש לנו ללמוד מאברהם שזריזין מקדימין למצוות נלמוד ממנו למהר תפילת המנחה שלא כדין, ע"כ.

ולא נתברר קושיתו דהא הילפותא מאברהם היינו שזהו זמן המנחה והוי תפילת מנחה כדין ולא איכפ"ל מה שהחמה בראש כל אדם כיון שעבר חצות.

ולכאורה כוונת קושיתו דעכ"פ אין להביא הוכחה דילפינן מיניה הלכה ממה שלמדנו ממנו דזריזין מקדימין למצוות דזה הנהגה טובה גרידא שמצינו באברהם וכמו שלמדנו אמור מעט ועשה הרבה מאברהם ואי"ז הלכה אלא הנהגה טובה שמצינו באברהם ומגלן שבקי בהלכה היה.

(ב) והנה בפסחים דף ד. בהא דתנן דאור לי"ד בודקין החמץ פריך כיון דאין אסור אלא משש שעות נבדוק בשית וכ"ת זריזין מקדימין למצוות נבדוק מצפרא ומייתי ברייתא דידן וביום השמיני ימול שכל היום כשר אלא שזריזין מקדימין שנאמר וישכם אברהם. עי"ש. ומבואר דמה דלמדנו זריזין מקדימין מאברהם אי"ז סתם הנהגה טובה אלא דין וכל גדרי הדין דזריזין הוא דוקא דומיא דאברהם דכיון דאצל אברהם לא היה בלילה ע"כ דאי"ז אלא מהבוקר דוקא. ולפי"ז מיושב שיטת ר"ת דההוכחה מדיליף תנא דין זריזין מאברהם.

ג. ובהא דמבואר התם דלא שייך ענין זריזין מקדימין אלא מצפרא יתכן לבאר עפ"י מה שיש לחקור בעיקר הטעם דזריזין מקדימין למצוות אי היינו טעמא משום חביבות המצוה שכשמזדרז מראה שמחבבה, או דהוא מתוך חשש שמא יהא לו איזה עיכוב בהמשך ולהכי מזדרז. [יעויין במסילת ישרים פ"ז שמבואר תרי הטעמים, ויעויין בחת"ס שדן בזה]. ומעתה אי נימא כהצד השני יל"ב דבלילה ל"ש כל ענין הזריזות כיון שהוא זמן שינה וגם מצוי בו עיכובים נוספים ולהכי עדיף להמתין ליום.

(ד) ובאופ"א יל"ב עפ"י מה שיש לחקור בגדר הדין דזריזין מקדימין למצוות, אי הוא דין בגוף המצוה והיינו שנחשב שהמצוה עצמה נעשית באופן יותר משובח דנעשית בזריזות, או שהוא ענין כללי על כל המצוות שהזריזין מקדימין במצוות. והנה אי הוא קיום בגוף המצוה שהיא בזריזות יל"ד דל"ש אלא בזמן קיום המצוה עצמה, ומעתה מאחר דאברהם בא להקריב בנו לעולה ועולה אין זמנה אלא ביום אף זריזות דידה ביום בעינן, ודומיא דהכי יליף לה הברייתא במילה כמו דל"ש מילה אלא ביום השמיני. ודיליף לה התם לגבי בדיקת חמץ יל"ד דאף עיקר המצוה דבדיקה מתקיימת רק ביום אי נימא דמצות תשבתו אינה אלא ביום, ואף דשייך שיקיים המצוה אף שלושים יום קודם הפסח יתכן דקיום המצוה הוא לבסוף שע"ז לא יהא לו החמץ ביום י"ד, וכיון דגוף המצוה מתקיימת ביום ל"ש ענין הזריזות דידה אלא ביום.

(ה) והנה מתחילה כד א"ר ספרא דצלותיה דאברהם מכי משחרי כתלי פריך ר"י אנו מאברהם ניקום וניגמר ולר"ת היינו דאכתי אי"ז זמן תפילה ואף שאברהם עשה כן אי"ז ראה שכך הלכה שהיה קודם מתן תורה. ומשמע הא דפריך על ר"ס דפשיטא ליה דר' ספרא לא אתא לאשמועינן זמן תפילתו של אברהם אלא לאשמועינן לדידן דמותר להתפלל כן. ומעתה יל"ע למסקנת הגמרא דשאני אברהם או משום דאצטגנינות בליבו, או דזקן ויושב בישיבה, או דכתלי ביהמ"ק לא משחרי עד שש ומחצה, דסו"ס כיון למעשה אי"ז זמן התפילה כאברהם אלא משש ומחצה מאי אשמעינן ר"ס למעשה. ולכאורה יל"ב דאשמעינן דמדאורייתא כך זמנה ונפק"מ לענין דיעבד. אמנם הנה ברש"י בפסחים דף נח. ד"ה אלא כתב לגבי שחיתת התמיד דמדאורייתא כל שש שעות אחרונות כשרות דהיינו מכי ינטו צללי ערב דהיינו מחצי שבע ואילך שהחמה נוטה למערב והצל למזרח כשאדם עומד כנגד החמה צלו נוטה למזרח חצי שש וחצי שבע היא עומדת באמצע הרקיע ואין צל נוטה אלא צל כל אדם תחתיו. עכ"ל. ומשמעות הרש"י דמדאורייתא אין זמנה לפני חצי שבע כיון שאין כאן ינטו צללי ערב שצל כל אדם תחתיו. וכ"כ רש"י בשבת דף ט: ד"ה מנחה גדולה דהתחלת זמן תמיד של בה"ע מכי מתחיל להעריב דהיינו מחצי שבע ולמעלה וכו' עיי"ש.

וברעק"א בגליון הש"ס תמה מסוגייתנו דמבואר דמעיקר הדין מתחילת שבע זמן התמיד ורק מדלא משחרי כתלי או דלאברהם היה ברירות גדולה להכי דחו זמן השחיטה לשש ומחצה ודלא כרש"י.

ובאמת שברש"י שם בריש דבריו הרי כתב להדיא דמדאורייתא כל שש שעות אחרונות כשרות, אלא שבהמשך ביאר הסברא דבעינן שש ומחצה דאין הצל נוטה. ואמנם לכאורה מהכרח הקושיא מסוגייתנו ע"כ דמה דמסיק דזהו הזמן מעיקר הדין כונתו רק מדרבנן. אלא דאכתי צ"ב מגלילת לרש"י לפרש הטעם דרבנן משום דאי"ז ינטו צללי ערב אחרי דסו"ס מדאורייתא כבר בא הזמן וע"כ דמדאורייתא כבר מחצות חשיב שנטה הצל דודאי נטה במשהו וא"כ מסתמא מדרבנן אי"ז אלא גזירה בעלמא.

(ו) ואשר יל"ב דרש"י הוכרח לזה מסוף שמעתינ דאמרינן א"ר ואיתימא ר"א קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין שנאמר תורת אחת תורה שבכתב ואחת תורה שבע"פ. וצל"ע דא"כ איך התפלל בתחילת שבע והרי מדרבנן הזקיקו להמתין עד שש ומחצה והרי קיים אף מדרבנן. ולזה הוצרך רש"י לייסד דהגדר בדין שקבעו רבנן הוא שבעינן ינטו צללי ערב באופן המינכר לכל אדם ועד חצי שבע לרוב האדם נראה צלו תחתיו ואי"ז הזמן. ולהכי אברהם שכיון הצל הרבה או שאצטגנינות היתה בלבו או שהיה זמן ויושב בישיבה ממילא חשיב שקיים אף הדין דרבנן שאצלו נטו צללי ערב.

והנה ודאי דאחרי שכך תיקנו חכמים ל"ש שישתנה הדין אצל כאו"א ואף אי יכוין אדם הצל כמו אברהם ויתפלל בשש ודאי דעבר על הדרבנן. אבל אברהם שהיה קודם התקנ"ח א"כ אצלו קיום התקנ"ח הוא לפי טעם התקנה וחשיב שפיר שקיים אף הדרבנן.



א) יומא דף כט. בתוד"ה אלא. הקשו בהא דעולת העוף שנמלקה בלילה פסולה משום לילה ותיפו"ל דקרב קודם לתמיד של שחר דילפינן לקמן (לד.) מהעולה עולה ראשונה, ותימצו דמה"ט לא מעכב אלא בהקטרה ולא בשחיטה כדמוכח בריש תמיד נשחט (פסחים נט.). ועוד תירצו דהא דאמר שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר היינו דוקא למצוה כדאיתא במנחות מט.; ושוב פלפלו מהסוגיות אי מעכב או לא, והביאו מהתוספתא דקודם תמיד דשחר ואחר תמיד דבה"ע אי הוקרבו פסולין, ותימצו דרק הברש מיפסל מאכילה אבל בעלים נתכפרו, ועיין מהרש"א דמבואר דכל הפסול מדרבנן.

ובהא דלא ניחא להו בתירוץ קמא אף דכן מוכח בפסחים נט. יל"ב לפי מש"כ התוס' במנחות מט: לחלק בין התמידין דקודם תמיד של שחר מעכב בכולהו עבודות דדם דכתיב ביה תעשו, אבל אחר תמיד של בה"ע אין מעכב אלא הקטרה כדמוכח בפסחים נט., ולהכי הוצרכו לייסד בתי"ב דמ"מ אי"ז אלא למצוה.

והנה בתוס' במנחות מט: תירצו על קושית התוס' באופ"א ובפשיטות דל"ש הפסול דקודם תמיד של שחר אלא משהגיע זמן התמיד אבל בלילה דאכתי לא הגיע זמן התמיד ל"ש למיפסל מה"ט, וכן תירץ בריטב"א בסוגיין. ובגבורת ארי כאן הקשה כן על קושית התוס'.

ועוד נתקשה הגבול"א דאי איכא למיפסלה הוא משום דהוא אחר תמיד של בה"ע. ובסברת התוס' מה שלא הקשו משום אחר תמיד דבה"ע יתיישב עפ"י משנת"ב דבזה הוי פשיטא להו מהאי דפסחים נט. דאחר תמיד של ביה"ע"ר אין מעכב אלא הקטרה, ודוקא משום לפני תמיד של שחר הוקשה להם.

ב. והא שלא תירצו התוס' כאן כמש"כ במנחות וכהריטב"א דל"ש האי פסול בלילה דאכתי אי"ז זמן התמיד יל"ב עפ"י מה שיש לחקור בהאי דינא דלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר אי הוא זמן בקרבנות כולם שלא נפתח זמנם אלא מהתמיד, ודומיא דפתיחת דלתות היכל שהובא בתוס', או דמשום לתא דתמיד הוא. דבעינן שיקדם לכולם. ויבואר סברת התוס' דידן דלא יועיל מה שלא בא עדין זמן התמיד דסו"ס אי"ז זמן הקרבת הקרבנות אלא בין תמיד של שחר לתמיד של בה"ע.

וסברת התוס' במנחות וכהריטב"א יל"ב דכל הדין הוא משום הקרבת התמיד הוא מה שמעכב, וכל שמצד התמיד אין דינו ליקרב אי"ז מונע משאר קרבנות.

ושמעתי להוכיח דודאי אי"ז דין משום התמיד מדאמרינן בפסחים נט. דמחוסר כיפורים ששמיני שלו חל בער"פ מותר להקריב כפרתו אחר תמיד של בה"ע דבל"ז לא יקריב פסחו, ואתי עשה דפסח שיש בו כרת ודחי עשה דהשלמה. והנה בער"פ הרי בין כה מקריבין הפסחים אחר תמיד דבה"ע וילפינן לה מקראי, וא"כ מה יתן ומה יוסיף אי יקריב אף זה קרבנו אחר התמיד דבין כה אינו משלים עתה על התמיד את הקרבנות כולם, וע"כ דהוא דין בקרבנות דזמנם אינו אלא בין התמידין. ויתכן לחלק דמכיון דפסח זמנו הרי לא מתחיל אלא מאחרי תמיד דבה"ע נחשב שבתמיד דבה"ע השלים את כל קרבנות הבאים משום היום, ולאחר התמיד מתחיל כל זמן הקרבה דפסח ואי"ז מחסר בהשלמת התמיד להקרבות היום שנחשב שהתמיד השלים לפי שהפסח אין מצטרף להם.

והנה בתוס' במנחות שם הוכיחו דהאי דינא דלא יהא דבר קודם לתמיד דשחר אינו לעיכובא מההיא דפסחים נט. דמחוסר כיפורים בע"פ דהקרבת כפרתו שהוא עשה דכרת דוחה עשה דהשלמה, ואי הוי מיפסל בהכי ל"ש כלל דחיה. והיינו דאי מעכב ע"כ דזה זמן הקרבן ואי"ז רק מצוה ולא יועיל דין דחיה להקריב שלא כגדרי ההקרבה.

ובסברת התוס' דידן דלא נחתי להוכיח מזה מבואר דנקטו דאף אי יעכב אכתי אפשר דאי"ז זמן הקרבן בעצם צורת הקרבנו אלא שמצוה הוא במצוות הקרבן שיקיים האי דינא דהעולה ראשונה וממילא גם מעכב, ולהכי אי דחינן להאי מצוה ממילא אי"ז מעכב.

ג) ובתוס' בחולין דף עח. ד"ה מנין דנו במי שצריך לקרבן פסח ואין לו אלא אותו ואת בנו דנימא עשה דוחה ל"ת, ודחו התוס' דבמחוסר זמן איכא לא תעשה. ובקובץ הערות (ח-ט) נתקשה דהא לפי המבואר בתוס' במנחות הרי כיון דמחוסר זמן הוי פסול בקרבן ל"ש ביה דחיה. וייסד בהקדם דהנה איכא למ"ד בחולין פ: דמחוסר זמן ממש דהיינו בתוך ח' ימים ללידתו ליכא לאו אלא עשה, ואטו נימא דבצריך לו לכבש שנוול לקרבן פסח נימא דעשה דפסח החמורה ידחה לעשה דמחוסר זמן. ולהכי חילק כעין משנת"ב דבתוך ח' ימים האיסור להקריבו הוא מפני שהוא בחפצא פסול בעצמו להקרבה והוא כמו בעל מום ולהכי ודאי ל"ש ביה דין דחיה. ומשא"כ באותו ואת בנו הפסול הוא מפני האיסור ולא בעצם, דהא עצם האיסור אינו כפסול להקרבה אלא איסור שחיטה הנוהג אף בחולין ובזה שייך שפיר דין דחיה, וממילא אי ליכא איסורא גם ליכא פסול. ועכ"פ גם לדידיה מתבאר פלוגתא התוס' בגדר זה דהתוס' במנחות נקט דאי עשה דהשלמה מעכב האיסור הוא תולדה מהפסול שאי"ז זמן ההקרבה וממילא ל"ש ביה דחיה לאיסור. וע"כ דהוא איסור גרידא ולא פסול כלל ואינו מעכב. אבל התוס' דידן נקטו להיפך דאי הוא מעכב ע"כ הגדר בזה דמפני האיסור הוא פסול וכשנדחה האיסור תו לא פסול.

[ואמנם שנתבאר בסברת התוס' דידן דלא תירצו כריטב"א וכתוס' במנחות דל"ש עשה דהשלמה בלילה שאינה זמן התמיד לפי שנקטו דאי"ז דין משום הקרבת התמיד אלא מדיני שאר הקרבנות שלא מתחיל זמן הקרבנות אלא מהתמיד, אבל אכתי יתכן משנת"ב בתוס' דמ"מ אי"ז גדר בעיקר צורת הקרבן שהתורה קבעה זמן הקרבנו אלא הוא כאיסור בעלמא ושייך לדחותו מפני עשה דפסח].

(ד) ובסוף התוס' הביא ב' ראיות דלא מיפסל קרבן שהוקרב לאחר התמיד, א' מפסחים צח. דפסח שנתערב בבכור אם חבורת כהנים יאכלו ונתערב מחיים קאמר, אלמא לא מיפסיל אי יוקרב הבכור כפסח אחר התמיד. ועוד ראיה מפסחים פח: גבי ה' שנתערבו עורות פסחיהן ונמצאת יבלת באחד מהן דפטורין מפסח שני משום דלא אפשר ופריך הגמ' ולייתי פסח וליתני בשלמים, ומאי קושיא לישני דאפילו פסח שני זמניה אחר התמיד כפסח ראשון דכתיב ביה בין הערביים וא"כ לא אפשר לאתנוי בשלמים משום עשה דהשלמה. ושוב הקשו התוס' דאפילו לא מיפסל אחר התמיד קשה דמ"מ לכתחילה אסור מדאורייתא. וע"כ תירצו דפסח שני מצי לאקדומי לתמיד דדוקא בפסח ראשון אמרינן יאחר דבר שנאמר בו בערב ובהע"ר לתמיד שלא נאמר בו אלא בהע"ר וא"כ פסח שני שוה והי דבעי נקדים ברישא.

וצ"ב דבזה יישבו מה שהביאו מפסחים פח: מה שנתערבו ונמצאת בא' יבלת דפטורין מפסח שני, אבל אכתי יקשה מפסחים צח. בבכור שנתערב בפסח אם חבורת כהנים יאכלו שהוכיחו התוס' מדמצי לאקרובי אחר התמיד כפסח דלא מיפסל משום עשה דהשלמה ואכתי אף דלא מיפסיל הרי איסור דאורייתא איכא, והתם שרינן לאקרובי לכתחילה כדהוכיחו התוס'. והו"ל למימר ירעה עד שיסתאב והם ישחטו פסח אחר.

ה) ואשר יל"ב בזה דהנה הרי באמת נקטו התוס' דאין איסור אלא בהקטרה כשהוכיחו התוס' מפסחים נט. וא"כ יכול להעלות האימורים לראש המזבח ולהקטיר למחר ולאכול האידנא דעשאו כמי שנאבדו או נטמאו כהתם, ומה דמ"מ הוכיחו מיניה התוס' מהני ב' ראיות דלא מיפסל משום השלמה הוא כדביארו התוס' בדבריהם דאי מפסיל ל"מ מה שיוכל להלינה, וכמו שב' התוס' ההיא דפסחים עג. דכל שמעיקרא לא חזו אימורין להקטרה לא משתרי בשר בזריקת דם לחודיה, וממילא שפיר מוכח מהתם דלא מיפסל משום השלמה.

ומעתה מבואר מה דחזרו ונתקשו דאכתי לכתחילה אסור גבי ה' שנתערבו פסחיהן ולא תירצו דמלינה ע"ג המזבח, דדוקא בישוב המשנה בדף צח. הוי ניהא להו ליישב דמשו"ה סבר האי תנא דיקריבוהו דסבר כמ"ד דמעלה ומלינה בראשה של מזבח. אבל בדף פח: דנתקשו בהא דפריך הגמ' על הברייטא דנמצאת יבלת על א' דפטורין מפסח שני דיביאו ויתנו על שלמים והקשו דלא אפשר משום איסור עשה דהשלמה, בזה הרי ל"ש לתרץ דסבר כמ"ד דמעלה ומלינה בראש המזבח. דסו"ס מגליה לגמרא לאקשוויי על הברייטא דדלמא סבר הברייטא דלינה מועלת אפילו בראש המזבח ולהכי פטורין מפסח שני דלא אפשר, ופשוט.



א) יומא דף כט: תני אבוה דר' אבין לא זו בלבד אמרו אלא אף מליקת העוף וקמיצת מנחה בלילה תשרף, בשלמא עולת העוף מאי דהוה הוה אלא קומץ נהדר ונהדר ונקמצה ביממא, הוא תני לה והוא א"ל כלי שרת מקדשין אפילו שלא בזמנן. וברש"י פירש דהכא מיירי בקידוש הקומץ לאחר שנקמץ בכ"ש ולהכי שוב אינו חוזר לטיבלה כמנחה שלא נקמצה וע"כ מאחר שזה קרוי קומץ אינך הווי שיריים.

אבל התוס' פירשו דהכא לא מיירי שקידש הקומץ אלא המנחה נתקדשה בכלי ונקמצה בלילה, והקשו דאף בלא שנקמצה תשרף כיון שנתקדשה, והיינו משום לינה, ותירצו דאי לא נקמצה לא תישרף אלא מעמוד השחר שתיפסל בלינה אבל מכיון שנקמצה בלילה תשרף לאלתר ולא בעי עיבור צורה. ע"כ.

ובתוס' ישנים הביא דתנן במנחות דף ו. דכל הפסולין שקמצו המנחה נפסלת המנחה ולכן בתירא יחזיר הקומץ ותיקמץ שוב כדין. וא"כ צ"ב מאי פריך הגמרא דנהדר ונקמצה לרבנן דבן בתירא, ותירץ דכיון דנתקדשה בלילה הוי כאילו נקמצה בעודה חולין אי אין כ"ש מקדשין שלא בזמנן. ועוד דאפילו נתקדשה מבעוד יום חשובה בלילה מיהא כמנחה בכלי חול הואיל ואינה ראויה להתקדש בלילה. ע"כ.

ובפשוטו אף להתוס' דלא ס"ד שתיכשר המנחה בקמיצה שנית אלא שיתעכב הפסול דידה עד הבוקר, אבל ע"כ צריך לפרש דכל קושיה הגמרא דנהדר ונקמצה הוא לפי שס"ד דאין כ"ש מקדשין בלילה ואי"ז מנחה אלא חולין שלא קדשה עדיין וע"ז לא אמרו רבנן דב"ב דנפסלת הקמיצה, ותירוצי הגמ' דכ"ש מקדשין שלא בזמנן היינו דמשו"ה שוב לא נהדר ונקמצה כרבנן דב"ב. אלא דלשון התוס' לא משמע כן מדמפרש לת' הגמ' דמשני כיון דהמנחה נתקדשה בכלי נפסלת בעמוד השחר כדין כל קידוש כלי ובהמשך הוסיפו דבלא שנקמצה תעובר צורתה והשתא דנקמצה תצא מיד ליישרף. ומשמע דאף לת' הגמ' הא דל"ש לחזור ולקמץ ביום אי"ז אלא משום שתיפסל בעמוד השחר ולא משום דסברי רבנן דבן בתירא דל"ש לחזור ולקמץ.

והנה רש"י נחלק על תוס' ופירש לסוגיין דהנידון על קידוש הקומץ בכלי שרת ולא על קידוש המנחה בתחילה ולדידיה ודאי יקשה דא"כ מאי פריך הגמ' דנהדר ונקמצה דזה שייך רק לבן בתירא אבל לרבנן דב"ב היא אין כזו אפשרות מצד גדרי הקמיצה שיחזור ויקמץ, ואי יפרש דבאמת כל קושיית הגמ' משום דלא קדשה המנחה להס"ד א"כ אין התירוצי מצד קידוש הקומץ אלא קידוש המנחה כתוס'.

ב) והנה בתוס' ישנים תירץ בתירוצו השני דאפילו נתקדשה מבעוד יום חשובה בלילה מיהא כמנחה בכלי חול הואיל ואינה ראויה להתקדש בלילה. ע"כ. וצ"ב דסו"ס כיון שכבר נתקדשה והוי נקמצה בפסול דלילה במאי שנא מכל פסולין שקמצו דלא שייך למהדר ולקמיצה שנית. ובפשוטו יל"ב כונתו דבכל הפסולין שקמצו שהמנחה בכלי שרת ומיועדת לקמיצה חשיב שנעשה בה עבודה הנצרכת אלא שנעשה בפסול דעבודה ול"ש לתקן שנית, משא"כ בכלי חול דאין המנחה מצד עצמה ראויה לעבודה עדין אף שכבר נתקדשה לפנ"כ בכלי שרת, ובזה אי"ז עבודה כלל ולא רק עבודה פסולה, ובזה מודו רבנן לבן בתירא דמהדרה וקומצה. אשר בזה מבין חילוק הגמ' דזה דוקא אי אין כלי שרת מקדשין שלא בזמנן דאז הפסול משום הכלי הוא ולא מצד העבודה, משא"כ לתירוצי הגמ' דמקדשין שלא בזמנן אין הפסול אלא בעבודה והו"ל כשאר עבודות פסולין דסברי רבנן דל"ש למהדרה ולקמיצה.

ומעתה יתבאר אף לרש"י דלא פירש לתירוצי הגמרא משום סברת רבנן דב"ב דיל"ב דסברת הגמרא דאף אי כלי שרת מקדשין בלילה אכתי חלוק קמיצת לילה מקמיצת הפסולין דהתם, דמכיון דלילה לאו זמן הקמיצה היא כלל ואף במנחה כשרה אין המנחה מיועדת לעבודה עתה א"כ חשיב בלילה כמי שלא הוכשרה עדין לקמיצה ולהכי אי"ז עבודה פסולה אלא אי"ז עבודה כלל ואי"ז קמיצה כלל ושייך למהדר ולקמיצה אף אי כלי שרת מקדשין בלילה. ולזה הוצרך רש"י דקידש להקומץ בכ"ש דעל כרחק זה קרוי קומץ וזה שיריים.

ג) ובהמשך מתיב ר"ז מבתניא גבי לחם הפנים סידר את הלחם ואת הבזיכין אחר השבת והקטיר את הבזיכין בשבת פסולה, כיצד יעשה יניחנו לשבת הבאה שאפילו עמדה על השולחן ימים רבים אין בכך כלום, ואמאי תקדוש ותיפסל, ומתיר רבא דקסבר לילה אין מחוסר זמן יום הוי מחוסר זמן, ולהכי גבי נקמצה בלילה קידש הכ"ש בלילה אבל בלחה"פ לא קידש השולחן כשלא בא יום הראוי, ופריך כי מטי בי שמי תקדוש ותיפסל בליל שבת, ומשני ר"א כיון שסדרו שלא כמצותו נעשה כמי שסדרו הקוף. והיינו דאין השולחן מקדש בליל שבת מצד שכבר הונח עליו אלא א"כ מסדרין עליו בזמן הראוי לקדשו - מקדשו.

והקשה בתוס' ישנים מדאמרינן בסוכה מט: שהיו מביאין לשבת מים מער"ש בחבית שאינה מקודשת ומפרש עולא הא דלא מייתי במקודשת דכ"ש מקדשין שלא מדעת ואף דמייתי לה מער"ש, ואמאי ה"נ נימא כיון דאין כ"ש מקדשין אלא בזמן א"כ בלילה הו"ל כי שסדרו הקוף כדאמרי' הכא. ובתירוצי ג' תי' דשאני גבי לחה"פ דצריך כהן ובגדי כהונה לסדרו וכיון שנעשה דלא כמצותו חשיב כמי שסדרו הקוף, אבל גבי מילוי המים בכלי שרת דכשר אף בזה ל"א דכמי שסדרו הקוף, ובזה יישב קושיית התוס' כאן דאמאי לא משני הכי גבי קידוש המנחה דכיון דקידשו דלא כמצותו כמי שסדרו הקוף דהתם נמי כשר אף ע"י זה. וכן הקשה ותירץ התוס' בסוכה נ. וביאורו בפשוטו הוא דחלוקין הן בדין קידוש דידהו דבלחה"פ אין מקדש בממילא אי מונח עליו הלחם אלא דוקא ע"י עבודת הסידור וזהו דמשני ר"א דכמי שסדרו הקוף שאין כאן עבודת סידור לא מקדשה לה, משא"כ במים ובמנחה בעצם זה שמונח בכלי שרת הכלי מקדשו ממילא.

ד) ובמקדש דוד הקשה דאף אי איכא בלחה"פ דין עבודת סידור לקדשן אכתי יקדשן השולחן ליפסל אף בהונחו ממילא דשולחן לא גרע מכלי שרת כדאמרינן דשולחן מקדש קמציס. ותירץ עפ"י התוס' במנחות דף נז: ד"ה ושמעינן דאין כ"ש מקדש לחה"פ אף ליפסל אלא או שולחן או תנור, וא"כ למ"ד שולחן מקדש הוא דוקא בעבודת סידור. והא דשולחן מקדש קמציס משום דקמציס מתקדשים בכל כלי שרת ול"ב עבודת סידור.

ובפשוטו הא דבאמת שאני לחה"פ מכל מנחה דהרי מצותו שיהא מונח על השולחן משבת לשבת ואף שכבר הוקדש בסידור בשבת שעברה אין נפסל בלינה עד שבת הבאה. ועל כרחק דדין קידושו אינו ככל מנחה ולהכי אין מתקדש אלא שולחן או בתנור ולא בכ"ש ורק בעבודת סידור.

ה) ובאמת הנה ברש"י פירש בהא דפריך כי מטא בי שמישי תקדוש ותפסול דלילי שבת היא ראויה לקדש משום סידור לילה ולשחרית נפסל בלינה. והיינו דתיכף בלילה שמתקדשת ניפסלת למחרת, ובגבורת ארי תמה ממש"פ רש"י בעצמו במנחות דף ק. בקושית הגמרא ויקדוש בליל שבת ויפסל בליל שבת שניה בלינה שהרי עומד שם שמונה ימים שלימים. ובפשוטו הנידון בזה תלוי בעיקר גדר הדין דלחה"פ אין נפסל בלינה כשהוא כמצותו, דסברת רש"י בסוגיין דכל מה דבעלמא אין נפסל הלחם בלינה כל השבוע לפי שזהו עיקר מצותו וכל דין לינה הוא כשעבר ולן שלא בזמנו. ולהכי כאן שהוקדש בליל שבת ואכתי אי"ז זמנו ומצותו להיות על השולחן חשיב שלן ונפסל מיד בלילה ראשונה בלינה. אמנם סברת רש"י דהתם דעד ח' ימים לא נפסל בלינה דמה שאין נפסל הלחם בעלמא בלינה לפי שזמן לינה דידה נקבע אחר זמן הקבוע לו, ומכיון שזמנו ח' ימים כל דין לינה שלו הוא על ט' לילות ולא איכפ"ל כלל אי בהני ח' קיים מצותו או לא, דאף כשלא קיים מצותו אין בו לינה בפחות מח', וכן להיפך דאחר ח' שלימים נפסל בלינה אף שלילה זו מבעיא ליה להיות על השולחן לקיים מצותו משבת לשבת מ"מ נפסל בלינה.

ו) ובזבחים דף פז. בעי' הגמ' למיפשט דאין לינה מועלת בראשו של מזבח ממשנתינו דאפילו הן על השולחן ימים רבים אין בכך כלום, והיינו דמפרש לטעם דאין נפסל בלינה דאין לינה מועלת בראש השולחן. ובתוס' שם ד"ה לשולחן הקשו דבסוגיין ובמנחות דף ק. מבואר הטעם דאין נפסל בלינה דאין כלי שרת מקדשין שלא בזמנן. ותירצו דמשמע ליה דאם נסדר כהלכתו ממש אפילו הוא על השולחן ימים רבים אין נפסל לפי שנעשה לחמו של שולחן ואין מועלת בו לינה. אלא דנשאר בקושיא על סוגייתנו דמ"מ הו"מ לשנויי דלעולם כ"ש מקדשין שלא בזמנן ושאני שולחן דאינו נפסל עליו כלל בשום ענין דע"כ יש שום פסוק על דבר זה שאינו נפסל אפילו כי נסדר כהלכתו. ע"כ.

ועכ"פ מבואר בדבריהם גדר שלישי דסברת הגמרא דשולחן שאני שאין פוסל בלינה כשנסדר עליו בזמנו וכהלכתו וכשנסדר שלא כהלכתו שפיר נפסל בלינה. וכן מבואר ברמב"ם פ"ה מתו"מ ה"ב דאפילו בשבתות הרבה אין נפסל בלינה. וכ"ז דלא כמשמעות הרש"י במנחות דאיכא ביה פסול לינה לאחר ח' ימים אפילו דהיום הנוסף מצד עצמו הוא כהלכתו. ויתכן דהרש"י איירי דוקא בזה שלא נסדר מעיקרא כהלכתו ולא נעשה כלחמו של שולחן ורק דנתקדש ככל מנחה ומ"מ כך גדר פסול לינה דלחה"פ דבעי ח' ימים ללינה.

א) יומא דף ל. אין אדם נכנס לעזרה לעבודה אפילו טהור עד שיטבול, ובגמרא מבואר שני טעמים לטבילה זו, דבן זומא פירש דהוא ק"ו מכה"ג ביוה"כ שמשנה מקודש לקודש וממקום שענוש כרת למקום שענוש כרת טעון טבילה המשנה מחול לקודש וממקום שאין ענוש כרת למקום שענוש כרת אינו דין שטעון טבילה, ר' יהודה אומר סרך טבילה הוא זו כדי שיזכור טומאה ישנה שבידו ויפרוש. ומפרש הגמ' דלבן זומא הוי הטבילה מדאורייתא מק"ו אבל לר"י אינה אלא מדרבנן.

וברש"י פירש דהא דתנן לעבודה לאו דוקא אלא אף ליכנס לחוד אסור עד שיטבול, וכן נקטו התוס', והביאו כן מהירושלמי וכן הוכיחו מלקמן דף לא. דבעי הגמרא מהו שיעשה סכין ארוכה וישחוט, תבעי לבן זומא דע"כ לא מחייב בן זומא אלא לגואי אבל לבראי לא, או"ד אתי לאימשובי, תבעי לרבנן דפליגי עליה דר"י ע"כ לא קאמרי רבנן התם דלא קעביד עבודה אבל הכא דקעביד עבודה לא או"ד ל"ש. ומבואר דפלוגתייהו דר"י ורבנן היא בלא עביד עבודה ולר' יהודה חייב אף בזה וכן לבן זומא.

אבל בתוס' ישנים הקשה על רש"י ותוס' דמכיון דגרסינן במשנתנו לעבודה למאי נקטיה אי לא בעינן עבודה, ועוד הוכיח מהק"ו דבן זומא מכה"ג ביוה"כ והרי התם קעביד עבודה, וע"כ נקט התו"י דלעולם לא מחייב אלא בעבודה, אלא דלא בעינן עבודה גמורה וכדחזינן דמחייב ר"י למצורע טבילה אף שאין לו אלא הכנסת בהונות דסו"ס הוא צורך עבודה, וכיו"ב סמיכה ותנופה דבעלים, וקריאה והנחה דביכורים. ופירש שזהו גם כוונת הירושלמי דמפרש למתני' דחיוב טבילה הוא אפילו שלא לעבודה היינו אפילו שלא לעבודה גמורה.

והוסיף דאין ליישב הראיות אהדי דלעולם לבן זומא דמפיק בק"ו מכה"ג בעי עבודה, אבל לר' יהודה אף בלא עבודה חייב, דהא בגמרא לא משכח דאיכא בינייהו אלא דלבן זומא קאי עלה בעשה והו"ל לפרש דאיכא בכניסה בלא עבודה.

ובתוס' הקשו על עצמם ק"ו התו"י דאי חייב הטבילה אף בלא עבודה מהו הק"ו דבן זומא, ומשו"ה ייסדו התוס' דבאמת אין ק"ו אלא כשעובד עבודה ודוקא בו הוא מדאורייתא משא"כ בנכנס לחוד הוא מדרבנן גזירה שמא יעבוד.

ב) ובמה שהוכיח התו"י דלר' יהודה נמי אין חייב בלא עבודה מדלא מפרש דאיכא בינייהו כניסה בלא עבודה יל"ע דהנה בע"כ קאמר ר' יהודה דמצורע אי"צ טבילה שכבר טבל מבערב, והיינו דבזה אין החשש שמא טמא בטומאה ישנה, והקשה בתוס' ישנים דנראה מהגמרא דלבן זומא דיליף בק"ו לא מועיל מה שטבל מאתמול וא"כ הו"מ למימר דאיכא בינייהו דר"י ובן זומא היכא דטבל מבערב. ותיירץ דאיה"נ דלסברת הגמרא איכא בינייהו נפק"מ זה, אבל מכיון דלא אשכחן בהדיא דלבן זומא צריך טבילה שנית אלא מסברא אמרינן הכי לא מפרש דאיכא בינייהו הא. ומעתה צ"ע מה הוכיח בע"א דאף לר"י בעינן שיעבוד דבלא"ה הו"ל לפרש דאיכא בינייהו הא דהא לא מפרש בהדיא.

ויש לחלק דדוקא בטבילה מבערב לא מפרש לה כנפק"מ כיון דלא איתפרש בהדיא, אבל כאן שאני שהרי אי לבן זומא מתחייב רק כשיעבוד ולר"י אף בכניסה א"כ ב' מחייבים נפרדים הם ולא אזלו בחדא שיטה כלל, וכה"ג הו"ל לגמ' לפרש לה כנפק"מ אף דלא איתפרש להדיא.

ג) והנה בגמרא בדף לא. איבעיא להו מהו שיעשה בסכין ארוכה וישחוט דלא מחייב בן זומא אלא בגואי ולא בבראי, או"ד אתי לאימשובי, ומבואר דמעיקר הדין פשיטא לגמרא דלא מחייב בן זומא באבראי, ויל"ע דמאחר דיליף בק"ו מכה"ג דהעבודה מחייב טבילה ואפילו לתוס' דחייב בלא עבודה זהו מדרבנן אבל מדאורייתא מתחייב רק בעבודה והעבודה מחייבת ולא הכניסה לעזרה, וא"כ מנלן לחלק כשעובד מאבראי דאף שאין כאן כניסה לעזרה אבל יש כאן עבודה דומיא דכה"ג ביוה"כ.

ויל"ב דכיון דכל החיוב הוא מכה"ג ביוה"כ להכי כשעובד מאבראי הרי חלוק בזה מכה"ג שעובד בפנים ויש פירכא על הק"ו ול"ש לחייבו מכה"ג ודמרבנן נמי הרי לא חייבו אלא על הכניסה. אלא דיל"ע בזה דהנה בתוס' ד"ה ומה המשנה הקשו דליפרוך אק"ו דמה לכה"ג שכן טובל במקום קדוש ושכן אין כשר עבודת היום אלא בכה"ג ושכפרתו של יום מרובה ולהכי בעי טבילה, ותיירצו דכל זה אכניס בק"ו דמה כה"ג ביוה"כ דאע"פ שכבר טבל טבילה חשובה במקום קדוש וזרזי וזהיר טפי מחמת שהוטלה עליו כל עבודת היום וכפרת היום מרובה ואפ"ה בעי טבילה כל אדם לא כ"ש. ולפי"ז לכאורה ה"ה בעובד מאבראי בסכין ארוכה דיתחייב בק"ו דאי כה"ג שעובר בקודש וזרזי משו"ה אפ"ה בעי טבילה זה שעובד מאבראי לא כ"ש.

ויל"ב דאף דביארו התוס' דאין חיובו מדאורייתא אלא בעבודה מ"מ אי"ז אלא בצירוף הכניסה שנכנס ועובד חייב, וא"כ יתיישב דל"ש לדון ק"ו בעובר מאבראי שיתחייב דאי נחייבו הוא משום עבודה גרידא ואי"ז המחייב דכה"ג ביוה"כ. ובזה מבואר יותר דהא דתקנו חכמים טבילה על כניסה גרידא גזירה שמא יעבוד הוא לפי שאף מדאורייתא החיוב על העבודה הוא בצירוף הכניסה.

ד) ובאמת בתוס' רי"ד ביאר כאן לדין המשנה דאין אדם נכנס לעזרה לעבודה דב' חיובים איכא, על הנכנס אף כשלא עובד, ועל העובד אף כשלא נכנס, ומשכחת לה כשלן בלילה בעזרה דליכא לחיוביה משום כניסה אלא משום תחילת עבודה, והוכיח כן דחייב אף בכה"ג מדאמרינן גבי תרומת הדשן דהממונה היה בא בקרות הגבר ופותח ואומר להם שמי שטבל יפייס ואף שהם היו בעזרה כבר מ"מ נתחייבו לטבול מעתה משום תחילת עבודה, וכן כהן גדול כל שבעת הימים היה לן בלשכת פרהדרין ומ"מ נתחייב בטבילת שחרית משום תחילת עבודה, וביאר דבאמת הק"ו דבן זומא בתרתי אנפי הוא דמה דיליף מהמשנה מקודש לקודש למשנה מחול לקודש היינו המשנה מבגדי חול

לבגדי קודש לתחילת עבודה דיתחייב מה"ט, ומה דיליף מהמשנה ממקום שענוש כרת למקום שענוש לכתת להמשנה ממקום שאין ענוש כרת למקום שענוש כרת לא כ"ש היינו דמתחייב גם מצד שינוי המקום שנכנס לעזרה ואף בלא עבודה.  
וצ"ע מה דנקט דחייב על עבודה בלא כניסה דהא בגמרא בדף לא. איבעיא ולא איפשטא אי כששוחט מאבראי אי צריך טבילה אפילו לבן זומא משום דאתי לאימשוכי אבל מעיקר הדין פשיטא דאין חייב.  
וצל"ב כדנתבאר דלעולם לא מתחייב על כל עבודה אלא דומיא דעבודה בכה"ג ביוה"כ דיש בזה עבודה עם כניסה לעזרה, ולהכי השוחט מאבראי דאין כאן כניסה לא מתחייב, אבל בגוונא דהתור"י דלן בעזרה נעשית העבודה מתוך הימצאות בעזרה ויש לחייבו משום העבודה כשהיא בעזרה והיא אחרי כניסה לעזרה. [אף דעל הכניסה כבר טבל].

אלא דצ"ע איך יליף באמת בן זומא תרי הק"ו מכה"ג ביוה"כ דשאני כה"ג שהיה בו גם כניסה וגם עבודה ולהכי נתחייב בטבילה ומנלן לחייב על כניסה לחוד ועל עבודה לחוד. וביותר דהא התור"י ד בעצמו ביאר דבכה"ג ביוה"כ אין כאן משום כניסה כיון שהיה לו כל שבעת הימים בלשכת פרהדרין ורק משום עבודה איכא, ואיך יליף מיניה בן זומא לחייב על כניסה לחוד.

ה) והנה לשיטת התו"י לא מתחייב על כניסה גרידא אלא דומיא דכה"ג ביוה"כ בעבודה דוקא אבל מ"מ סגי בצורך עבודה ולא בעינן עבודה גמורה וכדחזינן במצורע דמשום הכנסת בהונות בעי טבילה. והקשו באחרונים דא"כ סו"ס איך יליף ליה מכה"ג ביוה"כ דהתם הוי עבודה גמורה ולא רק צורך עבודה, ובמרומי שדה ביאר דבכה"ג ביוה"כ טבל אף על שנכנס להוצאת כף ומחתה וזה ל"ח עבודה גמורה אלא צורך עבודה ומהתם יליף לכל כהאי גוונא.

והנה בשפת אמת הקשה דאיך ילפינן מכה"ג ביוה"כ שמשנה ממקום שטעון כרת למקום שטעון כרת כ"ש להמשנה ממקום שאין טעון כרת למקום שטעון כרת דהא בכה"ג ביוה"כ טובל אף כשפושט מבגדי לבן לבגדי זהב מעבודת פנים לעבודת חוץ, והתם על כרחך דאי"ז משום שינוי למקום מקודש אלא ע"כ דגזיה"כ היא ואיך שייך למילף מיניה. וכתב דאולי י"ל דכיון דבגדי זהב כפרתן מרובה להכי בעיא טבילה. ויתכן לומר דבאמת מה דכה"ג מתחייב כשיוצא מעבודת פנים לעבודת חוץ ע"כ התם משום דכתחילת עבודה חשיב לה דעבודה חדשה היא.

ומעתה מיושב שפיר הא דיליף להתור"י ד בק"ו לתרי החיובים, דהא דיליף לחייב משום כניסה הוא מדמחייב אף כשנכנס להוצאת כף ומחתה שאי"ז עבודה גמורה ואם לא נימא כתו"י דיש חיוב בעבודה שאינה גמורה מסתבר דמתחייב משום הכניסה לקדה"ק ולא משום העבודה. אבל מאידך חזינן גם דמתחייב משום העבודה מדחייב גם כשיוצא מעבודת פנים לעבודת חוץ שאין סברא לחייבו משום כניסה אלא משום עבודה.

ו) ובמה שהקשה בתו"י לשיטת רש"י ותוס' דחיוב טבילה על הכניסה אף בלא עבודה דא"כ למאי תנן במשנה דאין אדם נכנס לעזרה לעבודה. בגבורת ארי רצה ליישב דהנפק"מ בסכין ארוכה ששוחט מאבראי דאף דאין כניסה חייב משום העבודה ותרי מחייבים איכא, אלא דדחה זאת דהא בגמרא איבעיא דלא איפשטא אי חייב טבילה כששוחט מאבראי. ולפי התור"י ד יתישב שפיר דמשכח"ל היכא דליכא לחיובי משום כניסה אלא משום עבודה כגון שלן בלילה בעזרה וכמש"כ התור"י ד. ואף דשוחט מאבראי היא בעיא ולא איפשטא וע"כ דבעינן נמי כניסה. נתבאר דיש לחלק לתור"י ד דאף אי מתחייב על עבודה בלא כניסה היינו כגון שכבר נמצא שם מלפנ"כ אבל כשעובד מבחוץ הרי כל העבודה היא פחות מעבודת פנים ואינה דומיא דעבודת כה"ג ביוה"כ שהיה בפנים וליכא לחיובי משום עבודה נמי.

ז) והנה בהא דמיבעיא בגמרא בסכין ארוכה דתבעי לרבנן דר"י דע"כ לא קאמרי רבנן התם דלא קעביד עבודה אלא הכא דקעביד עבודה לא. יל"ע דלמה לגמרא להסתפק דוקא בכהאי גוונא דוקא ששוחט מבחוץ והו"ל למבעי לרבנן בכל מי שנכנס ועובד אי בזה מודו רבנן דחייב או דלא שנא ואין מודים להחייב טבילה.

ולפי משנת"ב דהא דחייב מדרבנן כל הנכנס שמא יעבוד הוא לפי שגם מדאורייתא החיוב הוא על כניסה ועבודה ולא על עבודה גרידא, יתכן דלרבנן דפליגי על ר"י ואין חיוב בכניסה גרידא נסתפקה הגמ' דשמא טעמייהו דלא ס"ל דיש חיוב משום כניסה אבל אכתי משום עבודה יש חיוב אפילו בעבודה גרידא, וזהו דמסתפק דוקא בגוונא ששוחט מאבראי שאין בו משום כניסה כלל אלא משום עבודה. ודו"ק.

א) יומא דף לב. ת"ר ובא אהרן אל אהל מועד, למה הוא בא אינו בא אלא להוציא את הכף ואת המחטה שכל הפרשה כולה נאמרה כל הסדר חוץ מפסוק זה. מ"ט אר"ח גמירי חמש טבילות ועשרה קידושין טובל כה"ג ומקדש בו ביום, ואי כסדרן לא משכח"ל אלא שלש טבילות וששה קידושין.

ובתר הכי מייתי תניא אר"י מנין לחמש טבילות וי' קידושין שטובל כה"ג ומקדש בו ביום, ומייתי לה מקרא דופשט ורחץ ולבש הא למדת שכל המשנה מעבודה לעבודה טעון טבילה. וכן רבי מייתי לה מקרא אחרני, ושקיל וטרי בהילפותות ומסיק דלר"י יליף מקרא ידיה כשמחליף מבגדי לבן לבגדי זהב וממקרא דרבי יליף כשמחליף מבגדי זהב לבגדי לבן, ומשום דליכא למילף חד מחבריה.

ובתוס' ד"ה גמירי, הקשו דאי הלכתא נינהו למה לי קראי, ותרצו דאי לאו קרא הו"א חמש טבילות יטבול אפילו בזה אחר זה כולם ביחד להכי איצטריך קרא דכשהוא משנה מעבודה לעבודה עביד להו, ואי לאו הלכתא הו"א אנו משנה מעבודה לעבודה אלא ג' פעמים דהו"ל ג' טבילות ותו לא.

ויל"ע דא"כ אף עתה דכתיב קרא ואיכא הלכתא נימא דאינו משנה מעבודה לעבודה אלא ג"פ ורק שמוסיף לטבול באחרונה עוד ב' פעמים להשלים למנין ה' טבילות. והביאור פשוט דאחרי דגלי לן קרא דצריך טבילה משום משנה מעבודה לעבודה מקשינן זל"ז דדומיא דטבילה זו בעינן בכל הטבילות שיהיו על שינוי מעבודה לעבודה, וע"כ הוצרך לשנות ה' פעמים.

ומעתה צ"ב בהא דמפרש הגמ' דלא סגי לן בקרא דר' יהודה לחד דאשכחן משנה מבגדי לבן לבגדי זהב שכן כפרתן מרובה אבל להיפך אימא דלא, וכן להיפך מקרא דרבי לא ילפי' אלא למשנה לבגדי לבן שנכנס בהן לפני ולפנים ולא להיפך, ולהמבואר הא מאחר דכבר מצינו דחדא מהטבילות הוא על שינוי מעבודה לעבודה ה"ה לכולהו ול"ל לב' קראי.

וצ"ל דאי לאו קראי לא היינו מחדשים דין טבילה בשינוי בגדים באופן שאין עליו דרשא, אלא אי לא הוי רבינן אלא למשנה מבגדי זהב ללבן הו"א דאדרבה דמחוייב הוא לשנות מזהב ללבן ד' פעמים שע"ז יבא לה' טבילות, וע"כ דיפסיק בהעבודות דבגדי לבן בעבודות של בגדי זהב ד' פעמים וכך יתחייב ה' טבילות משום משנה מבגדי זהב ללבן, ולהכי איצטריך קראי דאף בשינוי מלבן לזהב טעון טבילה וסגי שיפסיק פעם א' בתוך העבודות דבגדי לבן.

ב) ובגמ' מייתנין לר"א בר"ש דיליף לדין קידוש בק"ו ומה במקום שאין טעון טבילה טעון קידוש, מקום שטעון טבילה אינו דין שטעון קידוש, ויליף דבעינן שתי קידושין מהיקש דופשט ללבש מה לבישה טעון קידוש אף פשיטה טעון קידוש. ויל"ע למאי איצטריך להיקש הא ע"כ דהיה ב' קידושין סביב דכל טבילה דאל"כ לא משכח"ל לה' טבילות וי' קידושין דאף אי מפי' לטבילות ע"י שישה הרבה פעמים עד שיצא לו י' קידושין הרי יהיה גם י' טבילות, ואנן בעינן ה' טבילות וי' קידושין, וע"כ דבכל טבילה איכא ב' קידושין.

והנה בדף לד: פליגי ר"מ ורבנן במשנה דלרבנן מקדש ופושט וטובל ולובש ומקדש, ולר"מ פושט ומקדש וטובל ולובש ומקדש, ומסיק הגמרא בדף לא: דבהכי פליגי דלר"מ בעיא תרי קידושין אלבישה ולרבנן חד אפשיטה וחד אלבישה. ולפי"ז מיושב שפיר דאי לאו הקישא דר"א בר"ש שמא הו' מודו רבנן לר"מ דתרי הקידושין על הלבשה הם ומהקישא ילפינן דחד אפשיטה וחד אלבישה.

ג) ובאמת לא איתפרש בגמרא סברת ר"מ דמגליה דבעינן תרי קידושי אלבישה ולא יסבור דחד אפשיטה, דלכא"כ כן מסתבר יותר דנצריך בכל לבישה רק קידוש אחד ולא יותר וגם מהיקש ילפינן לה. ואפשר דהא דין קידוש ידיו ורגליו דכל השנה הוא מפורש בקרא שחייב בזה כל מי שבא לאוהל מועד או בגשתם אל המזבח לשרת ולא מצינו ליה שיחוייב בו מי שסיים עבודתו, ולהכי מסתבר יותר דתרוייהו על הלבשה שבא לשרת בה.

ואמנם בחידושי מרן רי"ז הלוי בהל' עבודת יוה"כ חקר בזה אי בהנך עשרה קידושין קיים מלבד דין קידוש יו"ר דיוה"כ גם דין הקידוש יו"ר דכל השנה או לא, והביא מהירושלמי בהא דתנן לקמן דכל השנה מקדש מהכיר וביוה"כ מקיתון של זהב ומפרש הירו' חוץ מקידוש הראשון ומשום דכיוור מעכב. ומבואר דבקידוש ראשון בלבד מקיים גם דין הקידוש דכל השנה ובשאר קידושין לא, והיינו לפי שא"ז תחילת העבודה ומצד דין הקידוש דכל השנה סגי בקידוש הראשון. ומאידך הביא מהתוס' ישנים בדף לא: דמוכח דדיני הקידוש דיוה"כ הוא כפי דיני הקידוש דכל השנה ומה"ט קידוש בחוץ פסול. ועיי"ש. ועכ"פ גם אי נימא דהוא דין קידוש מיוחד ואי"ז כדין הקידוש דכל השנה אכתי יש למילף גדר הקידוש מדעלמא דמסתבר דכמו דקידוש דכל השנה הוא לתחילת עבודה ולא לסיומה ה"נ כאן.

ד) והנה בריטב"א בדף יב: הביא מהרמב"ן דאין מעכב שיעשה דוקא הכה"ג כל העבודות דיוה"כ אלא בעבודת היום ממש, אבל תמידין ועבודות של כל יום ויום כשרות אפילו בכהן הדיוט, אלא דמצוה בכה"ג טפי, ורבנן שוו חובה בכה"ג אף בתמידין ולא התירו אלא דברים שאינם עיקר העבודה וכו', והיכא דכה"ג חלוש עושין עבודת תמידין אף בכהן הדיוט וכו' עכ"ל.

והקשו עליו דהא הלכתא גמירי לה דבעינן ה' טבילות ועשרה קידושין ואי לא עביד כה"ג תמידין וקטורת ומוספין ושאר עבודות שבכל יום אלא עבודות היום ממש א"כ לא משכח"ל ה' טבילות.

וצל"ב כפי משנת"ב לעיל דאי לא עביד כה"ג תמידין ומוספין יעשה עבודות היום בהפסקות של ג"פ בין עבודה לעבודה ונמצאו ה' טבילות וי' קדושין כדין. או אפשר אף בלא שישנה סדר עבודות היום אבל יסייע עכ"פ באיזה עבודה מעבודת התמידין ולצורך זה יצטרך בגדי זהב ללבשן ולפושטן.

אלא דזה מוקשה מדבשמעתין מפרש ר"ח דמכח דגמירי לן ה' טבילות הוכרחנו דפסוק דובא אהרן לא נאמר על הסדר. ואמאי הא יכול להפסיק בכל דבר.

ה) והנה בהא דאמרינן בסוגיין דכל הפרשה נאמרה על הסדר לבד מהפסוק ובא אהרן של הוצאת כף ומחתה דאף שהוזכר לפני אילו ואיל העם זמנו אחריהם. ובהגר"א נתקשה למה באמת לא נאמר האי פסוק על הסדר, וביאר עפ"י המבואר בברייטא דסדר זה דיוה"כ עושה כה"ג כל אימת שרוצה להיכנס לקדה"ק ובכל השנה לא היה עושה אילו ואיל העם ושם היה הוצאת כף ומחתה סמוך לעבודות הסמוכות בפסוק.

וראיתי להקשות דאכתי לא יישב בזה למה לא הפסיק הכתוב באילו ואיל העם אלא הוזכר בסוף דהא כשנעשה בכל השנה לא היה נעשה כלל אילו ואיל העם וא"כ לעולם כשנעשה אילו ואיל העם מקומו לפני הוצאת כף ומחתה. ועוד יל"ע דלפי המבואר מהגר"א לכאורה יוצא דבאמת אין מעכב בסדר היום שתהא הוצאת כף ומחתה דוקא אחרי אלו ואיל העם וכמו שבכל השנה כשנעשה אי"ז כסדר הזה, ומה דביוה"כ צריך דוקא להפסיק באילו ואיל העם אי"ז מדין סדרי העבודות דהקרבנות של הקרבנות ושל הקטורת נעשין דוקא כך, אלא הוא מדין הכה"ג דצריך שיטבול ה' טבילות, וא"כ יוכל להפסיק אף בעבודות אחרת לצורך זה, ויקשה מדמכרחינן דהפסוק דובא אהרן לא נכתב על הסדר מכח הא דגמירי י' טבילות.

ויל"ב דאיה"נ דלא הוי לעיכובא דיעשה דוקא אילו ואיל העם בינייהו, וביאור הגמרא הוא דכל הפרשה נאמרה על הסדר שכפי שנכתבה הפרשה צריך מדין סדר היום לעשות העבודות בזה אחר זה דכל חדא אתי בתר הקודמת לה לבד מפסוק זה שאינו על הסדר שאינו בא כהמשך הסדר לשלפניו דבנייהו צריך להפסיק במיד, ומיושב עכ"פ היטב אף שיטת הרמב"ן שברייטב"א דאיה"נ כל הדין דמקדים ההקרבה דאילו ואיל העם לא בא אלא להפסקה.

ו) והנה שיטת רש"י לקמן דף י': דהוצאת כף ומחתה היה לפני תמיד של בין הערביים, וכן מבואר להדיא בברייטא בסוגיין, אבל דעת הרמב"ם פ"ב מעבודת יוה"כ ה"ב דהיה אחרי תמיד של בהע"ר וכן דעת הרמב"ן וכמו שהביא מהירושלמי ומדויק מהמשנה לקמן. וביארו שהנידון בזה הוא דסברת הרמב"ם וסייעתו מכיון דבעינן הפסקה בין הכנסת הכף והמחתה להוצאתה בעינן ההפסקה היותר גדולה שאפשר. ולרש"י להיפך מכיון שצריך להוציא מה שהכניס אלא שיש דין הפסקה עבדינן ההפסק היותר מועט.

והנה בפשוטו נראה דלדעת הרמב"ם ודאי לא מסתבר שמסדר עבודת היום שיוציא הכף והמחתה דוקא אחר תמיד של ביהע"ר דלכאורה אין לתמיד דבהע"ר שייכות כלל לסדר היום ורק שעבדינן להפסקה כך. ולפי"ז מיושב יותר מה שלא הפסיק הכתוב באילו ואיל העם לפני הוצאת כף ומחתה כי היכי דלא נימא דכך הוא הסדר מעצם סידור הדבר וכיון שאי"ז בעצמותו לא נכתב כן.

א. יומא דף לב: דאמר ריש לקיש וכו' לפי ששנינו הביאו לו את התמיד קרצו ומירק אחר שחיטה על ידו יכול לא מירק יהא פסול. ופריך יכול לא מירק יהא פסול א"כ הו"ל עבודה באחר ותניא כל עבודות יוה"כ אינן כשרות אלא בו. ה"ק יכול יהא פסול מדרבנן לכן שנינו רוב א' בעוף ורוב שנים בבהמה וכי מאחר דאפילו פסולא מדרבנן ליכא למה לי למרק מצוה למרק. ע"כ. ובתוד"ה א"כ הו"ל עבודה באחר כתבו ה"נ הו"מ למיפך א"כ הו"ל שחיטה בשנים כיון דאם לא מירק פסול ואם שנים שוחטין אפילו בזה אחר זה פסול כדמוכח פרק השוחט (חולין כט.).

ובשפת אמת הקשה דמאי קשיא להו לתוס' מהאי דחולין דף כט: דהא שם בתוס' ד"ה תרי גברי פירשו דאין פסול כששנים שחטוהו ואינו אלא לכתחילה. והנה בריטב"א בדף יב: כתב בשם הרמב"ן דבתמידין ומוסף וכל שאר העבודות שאינם עבודות המיוחדות ליוה"כ אין מעכבות דוקא בכה"ג ורק מצוה טפי בכה"ג. ולפי"ז צ"ל ע"כ בהא דפריך הגמ' הכא דהו"ל עבודה באחר ואין עבודות היום כשרות אלא בו דהא הכא בתמיד קיימינן דכשר באחר. וצ"ל דהוכחת הגמ' דלא יתכן דימרק אחר ונפסיד הלכתחילה שצריך לעשות בכה"ג. ומעתה יתיישב אף קו' השפ"א אי נימא דאף התוס' אזיל בהאי שיטה דהרמב"ן והקשו שפיר דה"נ הו"ל שחיטה בשנים שאסור לכתחילה.

אלא דבתו' בהמשך כתבו דאפילו בתמיד ואפילו שחיטה נפסל בזר מדרבנן ודלא כרמב"ן. ועוד דבתוס' בעמ' הבא ד"ה ל"ל למרק משמע דבנשחט בשנים הוא פסול דכתבו דהו"ל למיסר לאחר למרק שזה נראה כנשחט הזבח בשנים ואי כל הפסול בשנים הוא רק לכתחילה יל"ע אי שייך לגזור מה"ט על מה שנראה כן.

ב) ובשפת אמת הקשה עוד על קושית התוס' דכיון דחזינן דלשחיטת חולין סגי בשחט רוב שנים א"כ ע"כ דשחיטה בעצמותה היא רק ברוב שנים, וא"כ נהי דבקדשים צריך למרק ומעכב נמי להס"ד דגמרא זהו משום הדם וכמו למסקנא דמצוה משום הדם, וא"כ אין עליו שם שחיטה להיות כשנים ששחטו ורק מ"מ חשיב לה עבודה באחר להס"ד דמעכב המירוק. והיינו דאף להס"ד דמבואר בגמרא דאי מעכב המירוק חשיב עבודה מ"מ אי"ז שכך צורת השחיטה אלא עבודת קדשים בעלמא היא.

ובדעת התוס' מבואר לכאורה דודאי לא הוי סתם עבודה לצורך קבלת הדם אלא אי מעכב המירוק ע"כ דדין השחיטה דקדשים נשתנה משל חולין והוא בכולה ולא ברובה, ובשחיטה הא קיי"ל דאין נעשה בשנים אלא באחד, והנה הפסול דשנים ששוחטין יליף לה בחולין שם מ"תזבחהו" דמשמע אחד והאי קרא בחולין נאמר, וא"כ אף אי לשחיטת הקדשים בעינן שישחוט כולו אבל כששחט רובו כבר קיים דין שחיטת חולין ורק מדין שחיטת קדשים צריך למרק ובזה לא מצינו דיפסל בשנים. וצ"ל דמ"מ רק נשתנה פרט זה דצריכה השחיטה ליעשות בכולה אבל שאר גדרי השחיטה נשארו כמו בחולין.

ג) אמנם הנה בתוס' בהמשך הקשו מאי קשיא ליה מעבודה באחר דהא לקמן איכא מאן דמכשיר אפילו שחיטת פרו בזר ואפילו מאן דפוסל היינו דוקא פרו דאתי לחובת היום דקאי עלה אהרן וחוקה אבל תמיד דל"ש לחובת יוה"כ לא קאי עלה אהרן וחוקה בשחיטה כיון דלאו עבודה היא. ובתירוק ג' הביאו י"מ כיון דהא דאמר שחיטה לאו עבודה היא היינו כמו שפירש רבינו יעקב מאורליינ"ש לפי שנוהגת אף בחולין והאי מירוק אינו מעכב בחולין א"כ הוי עבודה ולא יהא כשר אלא בו. עכ"ל.

והנה אי נפרש דלס"ד דמעכב המירוק היינו דבקדשים דין השחיטה היא בכולה ושאינו בזה שחיטת חולין א"כ אף דיש בו מה שאין בחולין אבל סו"ס זהו השחיטה של חולין ורק שבה נתוסף תנאי נוסף ואכתי נימא דלאו עבודה היא דאיתיה בחולין. דהא אף אליבא דאמת הא בחולין כשר שחיטה אף באין מתכוין ובקדשים בעינן שיתכוין לשחיטה ומ"מ חשיב ליה ר"י מאורליינ"ש דאיתיה בחולין.

ובפשוטו המבואר דבתירוק זה נקטו התוס' להיפך דאי מעכב המירוק אי"ז דדין השחיטה שיש בחולין ברובה יש בקדשים בכולה, אלא דין עבודה נתוסף בה דבעינן עבודת מירוק אחר השחיטה שנעשית ברובה לחוד, ומה"ט לא יכשר אלא בכה"ג ככל העבודות דיוה"כ.

ד) והנה בחולין דף עד: איבעיא להו מהו לפדות בבן פקועה, ומפרש טעמא דמ"ד אין פודין דגמר שה שפסול שפסול בבן פקועה, ופרש"י דפסול לפסח משום יוצא דופן, ובתוס' נחלקו עליו, ופירשו מטעם שחשוב שחוטא כבר.

וסברת רש"י ביאר בתורת חיים שם דהא דלא פירש כהתוס' מצד דל"ש שחיטה במה ששוחט כבר, משום דבפסח גופיה לא קים לן דבן פקועה פסול מטעם שחוט, דאיכא למימר דשחיטת פסח אינה מעכבת מצ"ע אלא משום דלדם הוא צריך לזרוקו ע"ג המזבח, ובבן פקועה אף דאי"צ שחיטה הרי אפשר לשחטו ולזרוק דמו ע"ג המזבח. ועוד כתב לבאר באופן פשוט דאפי' את"ל דשחיטת פסח מעכבא מ"מ מה איכפ"ל שהוא דינו בשחוט כיון שאפשר לשחטו שוב ולקיומי ביה קרא דושחט.

ובסברת התוס' מבואר דנחלקו דל"ש שחיטה אחר שחיטה אי כבר שחוט חשיב א"כ שוב ל"ש ביה דין שחיטה ואי"ז אלא הריגה אף אי עשה השחיטה ככל פרטיה ודיניה.

ה) ויל"ב יותר דלעולם מה דכבר הוא כשחוט היינו בשחיטת חולין ולא לגבי קדשים. וסברת התוס' דמ"מ ל"ש תו שחיטה הוא כשיטת הר"י מאורלינ"ש שהביאו התוס' כאן דמבואר בפשוטו דסובר דכל דין השחיטת קדשים הוא כשחיטת חולין וא"כ בבן פקועה ל"ש תו קיום דין שחיטת חולין. אבל סברת רש"י מבואר דנקט דחויב השחיטה הוא רק מדיני העבודה ולא בשחיטת חולין וא"כ לא איכפ"ל שדינו כשחוט לגבי שחיטת חולין כיון שעבודת השחיטה נעשית בו עתה כפי פרטיה, וכמו בזריקת הדם דאי לא נעשה בהזאות דיוה"כ על הסדר יחזור ויזה. וביותר יתיישב הרש"י כמש"כ התו"ח בת"א דאי אי"ז מדין שחיטת חולין ענין השחיטה הוא רק כדי לזרוק הדם.

ו) והנה ביבמות דף לג: אמרינן זר ששימש בשבת חייב משום שבת ומשום זרות, ופריך אי בשחיטה שחיטה בזר כשירה, ופרש"י וליכא משום זרות. ודייקו מלשונו בשער המלך וברש"ש שם דדוקא משום זרות ליכא אבל משום שבת עובר, ואף דניתנה שבת לידחות היינו דוקא אצל כהנים ולא לזר. וביאר הסברא בפשוטו דאף ששחיטה כשירה בזר אי"ז עבודה ואף שגם אצל כהן שחיטה לאו עבודה מ"מ הכהן מדין עבודת הקרבן אתי עליה. והיתר דהקרבן בשבת אינו אלא אי אתי עליה מדין העבודה. ולפי"ד מיושב פשוט קושית התוס' בהא דפריך הגמרא דהו"ל עבודה באחר והקשו התוס' דשחיטה לאו עבודה, דמ"מ כיון דהכא ביוה"כ עסקינן אין היתר לעשות מלאכה זו דשחיטה ביוה"כ אלא אי אתי בתורת עבודה, והרי עבודת יוה"כ אינה אלא בכה"ג.



א. יומא דף לג. מפרש אביי לסדר המערכה בסידור ב' גזרי עצים, ואח"כ דישון מזבח הפנימי, ואח"כ הטבת ה' נרות, דם התמיד, ב' נרות, קטורת, וכו'. ומפרש דב' גזרי עצים קודם לדישון מזבח הפנימי אף דבתרוייהו כתיב בבוקר בבוקר דמכשיר עדיף דהעצים מכשיר לקטורת, ופריך והאמרת דב' גזרי עצים למערכה גדולה אזלי, א"ר ירמיה שום עצים והיינו דשם עצים מכשירי קטורת הן, וכו'.

ובתוס' ד"ה אפילו הקשו לימא טעמא משום דתדיר ושאינו תדיר קודם וסידור ב' גזרי עצים הוא תדיר טפי שהוא פעמיים בכל יום ודישון מזבח הפנימי אינו אלא פעם א' ביום. וי"ל דלא גמרינן ממלבד עולת הבוקר אשר לעולת התמיד דתדיר קודם אלא היכא שתרוייהו שוין דזו וזו מתנה דומיא דתמידין ומוספין אבל כל כה"ג דחד הוי עבודת מתנה וחד עבודת סילוק לא.

ובמה שנקטו דדישון מזבח הפנימי לא היה אלא פעם א' ביום, וכ"כ לעיל יד: ד"ה ורמינהו, וברש"ש כאן תמה מנא להו זה דלכאורה כיון שהקטירו בבוקר הוצרכו לדשן שוב בערב, וכן נראה מלשון רש"י שכתב ואין קטורת אלא לאחר דישון. ע"כ. ובאמת שיטת הרמב"ם בפיהמ"ש פ"ו מתמיד ובספרו פ"ו מתמידין דדישון מזבח הפנימי היה ב' פעמים ביום ודלא כהתוס'.

ב) ובמקדש דוד (ט-ב) ביאר באופן נפלא דהתוס' הוכרחו לזה דבהמשך הסוגיא פריך מגלן דדישון מזבח הפנימי קודם להטבת ה' נרות ואמר אביי דטעמא לא ידענא ורבא מפרש לה וכו', ולמה לא תירצו דהוא משום תדיר ושאינו תדיר קודם דאי דישון מזבח פנימי ב' פעמים ביום הוא תדיר מהטבת הנרות שאינו אלא בבוקר [שבערב לא היה עושה אלא הדלקה אחרי שכבר הטיב מהבוקר]. ובזה לא שייך תירוץ התוס' דחד עבודת מתנה וחד סילוק דהכא זו וזו עבודת סילוק הוא, וע"כ הוכרחו התוס' דאף דישון מזבח הפנימי אינו אלא פעם א' ביום.

ובדעת הרמב"ם שסובר דדישון מזבח הפנימי ב' פעמים ביום ביאר דהוא לשיטתו שסובר שהיתה הדלקת הנרות גם בבוקר ודלא כהראשונים. וא"כ היתה הטבה שוב בבעה"ר וכיון שאף הטבת הנרות היתה ב' פעמים ביום ל"ק מעיקרא מידי, ואזלי שפיר לטעמייהו.

ג) ובמה שהקשה הרש"ש דמכיון שהקטירו בבוקר א"כ הוצרכו שוב לדשן בערב וכהמבואר ברש"י דא"א להקטיר בלא דישון מקודם. ביאר המגיה על הריטב"א כאן דהוא תלוי בגדר ויסוד דין דדישון מזבח הפנימי. דבמעילה דף יא. תנן דדישון מזבח הפנימי אין נהנין ואין מועלין, ובגמרא בשלמא דישון מזבח החיצון דכתיב ביה ושמו אצל המזבח אלא במזבח הפנימי מגלן ומפרש מאל מקום הדשן אם אינו ענין להחיצון תנהו ענין למזבח הפנימי. ובתוס' שם דנו בביאור הסוגיא אי מייתי לקראי דמצות דישון בכלל או להא דאין מועלין, ובימא נט: ד"ה והרי מב' שנקטו דהילפותא היא לעיקר מצות דישון.

אבל בירושלמי בפרקין ה"ג יליף מגלן לדישון מזבח הפנימי וכו' שנאמר והזה והקטיר מה הזיה בגופו אף הקטרה בגופו. והיינו שצריך לדשן המזבח כדי שתהא ההקטרה שאח"כ בגופו של מזבח. ומעתה מבואר דלהירושלמי דין הדישון הוא הכשר להקטרה שא"א להקטרה בלא דישון וכהמב' בלשון רש"י, אבל לפי מה דילפינן במעילה מהדשן דמייתר לדישון מזבח החיצון וכמש"פ התוס' דמהתם ילפי' עיקר מצות הדישון א"כ אי"ז אלא כדישון מזבח החיצון שאינו הכשר להקטרה אלא מצות דישון גרידא, ולהכי נקטו התו' דהוא רק פעם א' ביום דומיא דדישון מזבח החיצון. ולפי"ז הרמב"ם שפסק דהוא ב' פעמים ביום ע"כ דנקיט להילפותא דהירושלמי וס"ל דדין הדישון הוא לצורך ההקטרה.

ד) אלא דיל"ע בזה משמעתינ דמפרש הגמ' דב' גזרי עצים קודם לדישון מזבח הפנימי אף דבתרוייהו כתיב בבוקר בבוקר משום דמכשיר עדיף, והיינו דהעצים מכשיר להקטורת הן, ובשלמא להתוס' דאין דישון מעכב בהקטרה וכמו בקטורת של בהע"ר שהיה בלא שיקדם לו דישון ואי"ז אלא מצות דישון גרידא שפיר, אבל להמבואר בירושלמי דילפינן שתהא הקטרה בוגפו של מזבח א"כ אף דישון יחשב מכשיר שע"י אפשר להקטיר הקטורת.

ה) והנה באמת דין הדישון המובא בירושלמי מייתי לה מקרא דבעינן שתהא הקטרה בגופו של מזבח ולכאורה לא נתפרש מהקרא דעצם המעשה דישון היא המצוה אלא המצוה היא בהקטרה שתהא ההקטרה בגוף מזבח ורק דממילא צריך לדישון שיוכל להקטיר בגוף המזבח. ואינו אלא כהכשר מצוה ואין לנו מזה כלל מצוה על עצם הדישון אפילו לא כמכשיר, וא"כ י"ל דעצם המצוה דדישון ודאי לא ילפינן אלא מהירבו דמייתי בגמרא במעילה דף יא. מ"אל מקום הדשן" ששם נתרבה מצות דישון המזבח. ויוצא דבאמת בדישון המזבח הפנימי אית בה מצות דישון גרידא, והכשר בעלמא להקטרה.

ומעתה מיושב דודאי כל מה שדנו בגמרא דמגלן דב' גזרי עצים קדים לדישון המזבח פנימי הוא על מצות דישון המזבח שנאמר בו בבוקר בבוקר ולא על הכשר המזבח להקטרה. וא"כ מצד מצות הדישון אינו מכשיר אלא מצות דישון גרידא. ומה שצריך להכשיר המזבח להקטרה הוא דין נוסף שאי"ז דוקא למצות הדישון. ואף דסו"ס ע"י הדישון מכשיר המזבח להקטרה, י"ל דאין מעלת מכשיר אא"כ זהו תכלית המצוה ידידה ולא כשבמקרה נצטרף לזה גם הכשר.

אלא דזה נסתר לכאורה מהא דפריך והא ב' גזרי עצים למערכה גדולה אזלי ותירץ רב אשי דאי לא משכח עצים למערכה שניה מי לא מעייל ממערכה גדולה. והיינו דסו"ס יתכן שיכשירו הני עצים להקטורת, וא"כ כ"ש בדישון המזבח יחשב מכשיר. ויתכן לחלק דבדישון

אי אין מצותו כדי להכשיר המזבח להקטרה אלא דממילא מתגלה על ידו גגו של מזבח לא חשיב שההקטרה נעשית על ידי ומכח הדישון אלא דבדישון חזר המזבח לטהרו ולרגילותו. ולאחר זמן באה ההקטרה על גג המזבח. ומשא"כ בגזרי עצים דאי לבסוף מעייל מהן לקטורת נמצא שהם הכשירו הקטורת.

ועכ"פ לפי"ז לא יתכן ביאור המקד"ד שהוכרחו התוס' למה שחידשו דדישון מזבח פנימי פעם א' ביום הוא משום דבלא"ה הו"ל יותר תדיר מהטבת ב' נרות והו"ל לגמרא לפרש דמה"ט קדים, דלהנ"ל אף אי נצריך דישון לקטורת דבהע"ר אי"ז מצות הדישון דשחרית אלא להכשיר המזבח שיוכלו להקטיר בגופו ולא יחשב עי"ז מצות הדישון דשחרית כתדיר. אלא דבאמת הרי התוס' לא נקטו להילפותא לדישון המזבח אלא מהקרא דמייתי במעילה דמייתר "הדשן" גבי מזבח החיצון לרבות אף דישון למזבח הפנימי, וא"כ פשוט דילפינן דומיא דמזבח החיצון דאין דין דישון אלא פעם א'.

(ו) ובמה שתירצו התוס' דלא גמרינן דתדיר קודם אלא דומיא דתמידין ומוספין שתרוייהו עבודת מתנה ולא כשחזר הוי מתנה וחד סילוק. ובשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' ע"ז) הקשו לו מזה על הט"ז סי' תרפ"א שכתב שמקדימין הבדלה לנר חנוכה במוצ"ש דתדיר קודם, ולהתוס' ה"נ נימא התם דהבדלה היא סילוק להוציא השבת וחנוכה כעבודת מתנה ולא נימא בזה דין תדיר. והשיב לו דסברת התוס' דכיון שהסילוק צריך לקדום לעבודת מתנה קודם הוא אף כשאינו תדיר, אבל כאן הוא להיפוך דההבדלה היא סילוק וצריך לעשותה מקודם. עיי"ש. אלא שיל"ע מלשון התוס' שפירשו דבעינן דומיא דתמידין ומוספין שתרוייהו עבודת מתנה אבל כה"ג דחד הוי עבודת מתנה וחד עבודת סילוק לא. והו"ל לפרושי דכשהאינו תדיר עבודת סילוק הוא קודם מ"מ.

א. יומא דף לג. ודישון מזבח הפנימי קודם להטבת ה' נרות מ"ט, אמר אביי גמרא גמירנא סברא לא ידענא, רבא אמר כר"ל דאר"ל אין מעבירין על המצוות וכי עייל להיכל במזבח פגע ברישא וכו', אמר רבא ש"מ מדר"ל עבורי דרעא אטוטפתא אסור, היכי עביד מדרעא לטוטפתא. ע"כ.

ובתוד"ה אין מעבירין הביאו לדאמרינן בזבחים נא. דשיירי הדם דחטאות הפנימיות היה שופך על יסוד מערבי מ"ט דכתיב אל יסוד מזבח העולה אשר פתח אוהל מעוד ופירשו בשם רש"י דמפתח אוהל מועד גמר לה. והקשו דתיפוק ליה מדר"ל דאין מעבירין על המצוות. ותירצו דל"ש אין מעבירין על המצוות אלא היכא דבעינן למעבד תרוייהו שיש להקדים ההוא דפגע ביה ברישא, אבל היכא דלא עבדינן אלא חד לא גמרינן מיניה וכו'.

ובתוס' במגילה ו: דחו לההיא פירוש מדהתם מפרש טעם דמ"ד דעושין מצוות הפורים באדר הראשון משום דאין מעבירין על המצוות, והא התם אין ב' מצוות אלא ב' אפשריות לקיום המצוה ודומיא דשפיכת הדם דיש לו יסוד מערבי ויסוד דרומי ואפ"ה איתא התם לדר"ל.

ובטורי אבן במגילה שם רצה לתרץ קושית התוס' בהא דאיצטריך קרא באופ"א, דנפק"מ היכא שעבר על היסוד המערבי ובא ליסוד דרומי דהשתא משום אין מעבירין על המצוות נימא להיפך דאי יניח ליסוד דרומי הרי מעביר עליה ולהכי איצטריך קרא דמצוותו דוקא ביסוד מערבי. אבל דחה זה דהנה לקמן דף נח: קתני דלר"ע כשיצא מהזאות בקודה"ק למזבח הזהב מתחיל מקרן מזרחית דרומית, דרומית מערבית וכו', ומפרש הגמ' דמדינא בההוא קרן דפגע ברישא בההוא עביד ברישא דאין מעבירין על המצוות ואמאי לא עביד משום דכתיב ויצא אל המזבח עד דנפיק מכוליה מזבח, וכיון דיהיב בההוא קרן דהר אתי לההוא קרן דאיחייב למיתב ברישא. ע"כ. והמבואר בזה דאע"ג דכבר התחיל בקרן אחר ומשום דהכי חייבה רחמנא אכתי נשאר עליו החיוב שחל עליו בתחילה בהקרן היותר קרוב שחל עליו לפנ"כ מדין אין מעבירין עה"מ, ולהכי מחויב לחזור אליה מיד אחרי קרן זו. וא"כ ה"ה היכא שעבר מיסוד מערבי ליסוד דרומי יחוייב מדין אין מעבירין לחזור ליסוד מערבי אף שעתה עובר על יסוד דרומי כיון שכבר חל חיובא דמערב, וא"כ הדרא קושיא דתוס' דל"ל קרא ליסוד מערבי.

ב) והיוצא מהסוגיא דדף נח: דיסוד דין אין מבירין עה"מ הוא בסדר החיוב שכשפוגע במצוה חל כבר חיובה עליו לעשותה, ואי"ז רק כאיסור שאין יכול לדחות מצוה שעומדת לפניו משום מצוה אחרת שרצה לעשות, אלא אף כשכבר עבר ממנה נשאר בחיובו בה.

והנה בתוס' בע"ב בד"ה עבורי דרעא אטוטפתא. הביאו לפרש"י דאין להניח תפילין בראש קודם שיניח של יד דקמעביר על מצות תפילין ש"י דפגע ברישא בזרוע קודם שיגיע לראש, והקשו עליו דתפילין"ל מדילפינן במנחות לו. דמניח ש"י תחילה ואח"כ ש"ר דכתיב וקשרתם לאות על ירך והדר והיו לטוטפות בין עיניך. ולהכי פירש ר"ת בשם רה"ג דשעה שחולץ התפילין ומניחן בתיק לא יתן של ראש למעלה דא"כ כשיבא להניח יצטרך להעביר על המצוות משום דשל יד יש להניח תחילה כדפי' לפיכך צריך להניח בתיק של יד מלמעלה. ע"כ.

ויל"ע במש"כ דאסור לו להניח הש"ר למעלה משום דעי"ז יעבור אח"כ על המצוות כשיצטרך להניח ש"י תחילה, דלמבואר מדף נח: דדין אין מעבירין הוא חיוב ומצוה לקיים האי מצוה תחילה, א"כ מכיון שבתפילין כך דין המצוה שמניח קודם ש"י ואח"כ ש"ר ולא אמרינן דמשום אין מעבירין משתנה דין ההנחה א"כ אחרי דלא נשתנה עי"ז סדר חיובי ההנחה גם איסור למה יהא כאן כשיקיים סדר ההנחה. ועויל"ע דגם אי"ז מעביר על המצוה כשאין זמן המצוה להתקיים עתה.

והמבואר בזה דדין אין מעבירין אי"ז רק כחיוב לקיים המצוה שפוגע אלא איסור הוא שלא יעבור על המצוה בלא לקיימה, וודאי דכל היכא דלא אפשר לא אפשר, אבל כאן שאפשר מחויב ממילא שלא יפגע כלל בתפילין ש"ר כיון שלא יקיים מצותן מיד. ומה דמבואר מהסוגיא בדף נח: דכשעבר על המצוה חל עליו חיובה ואף כשכבר עבר ממנה חיובה קודם, יש לבאר דאחרי שמחויב לקיים מה שפוגע תחילה ממילא יוצא מזה דין נוסף דמה שפוגע מיד חל החיוב ומה שלא פגע לא חל עדיין, וממילא סדר קיום המצוות הוא להקדים מה שחל עליו מקודם, ואף שעבר מעל מצוה זו לא נפקע מה"ט סדר המצוות.

ג) ומעתה יתכן בישב תירוץ התוס' בע"א שתירצו הא דאיצטריך בזבחים נא. קרא דאשר פתח אה"מ דשופך ביסוד מערבי ולא נפק"ל מדין אין מעבירין עה"מ עפ"י מה שייסדו דל"ש דין אין מעבירין אלא בב' מצוות ולא במצוה אחת בב' אפשריות, והקשו ע"ז התוס' במגילה מדאמרינן התם דאיכא למ"ד דפורים באדר ראשון משום אין מעבירין אף דאי"ז ב' מצוות אלא ב' אפשריות. די"ל דלעולם הנפק"מ בהפסוק הוא היכא שעבר מיסוד מערבי לדרומי וכמו שר"ל הטורי אבן, אלא שמה שדחה זה מכח הסוגיא בדף נח: שמבואר שאף אחרי שכבר עבר מהמצוה מחויב לחזור לקיימה מדין אין מעבירין, בזה יתקיים החילוק שחילקו התוס' דלחייבו לחזור לקיים שייך דוקא בב' מצוות כמו בסוגיא דדף נח: שצריך ליתן הזהות נפרדות על כל קרן וקרן ולא במצוה אחת שיש לה ב' אפשריות כשפיכה ליסוד דבזבחים נא. והסברא בזה פשוטה דמכיון שכשעבר מהמצוה אין חיוב לחזור אלא מצד שחל כבר עליו ההיא מצוה קודם זה שייך דוקא בב' מצוות וחייבים, אבל בב' אפשרויות שאי"ז ב' חיובים מה שייך לומר דחל עליו חיוב האי אפשרות. ולהכי איצטריך קרא דחייב לחזור ליסוד מערבי לשופך שם דוקא.

(ד) והנה בתוס' ישנים כאן הקשה אמאי לא מפרשינן טעם דסידור ב' גזרי עצים קודם לדישון מזבח הפנימי משום דאין מעבירין על המצוות והיינו דבמזבח החיצון פוגע קודם מזבח הפנימי. ותירץ דכיון שהיה צריך להביא העצים מלשכת העצים ואינם שם על המזבח לא מקרי מעבירין אבל אין נראה לומר כן וכו', ע"כ. ולא פירש למה לא נראה כן.

ויל"ב סברתו בתחילה דמשום דלא שייך עתה לקיימה ל"ח עובר על המצוה דנקט דדינא דאין מעבירין עה"מ שמה שפוגע תחילה מחוייב לקיימה תחילה, וכשלא שייך לקיימה הרי ל"ש. אבל לבסוף חזר בו דנקט כדמוכח מהתוס' בע"ב בשם ר"ת דיסודו כאיסור מה שפוגע ולא מקיימה וא"כ מה"ט יחוייב גם להביא העצים ולסדרן תחילה.

א. יומא דף לד: תוס' ד"ה הני מילי. ייסדו התוס' דתירוצ' הגמרא ה"מ בכל התורה כולה אבל הכא צירוף דרבנן הוא, היינו דאף דלר' יהודה בכל התורה אין מתכוין כמתכוין וחייב אבל בשבת אין אסור אלא מדרבנן דבעינן מלאכת מחשבת. והקשו ע"ז התוס' דבכריתות כ: אר"א בנתכוין לכבות העליונות והובערו התחתונות מאליהן דלר"י חייב שתיים דאין מתכוין חייב אלמא אף בשבת חייב לר"י באי"מ. ותירצו דהתם הוי פסיק רישא וכמתכוין דמי, ואע"ג דאי"צ להבערתו והו"ל מלאכה שאצל"ג סבר ר"י דחייב, ודר"ש פטר התם היינו משום מלאכה שאצל"ג, ודנקיט התם לישנא דאין מתכוין לרבנן דר"י דמחייב דחשיב כמתכוין משום דפסיק רישא.

והוסיפו התוס' להקשות דהתם בכריתות מייתי גבי חותה גחלים להתחמם והובערו מאליהם דהוא פלוגתא דר"י ור"ש ונקיט לפלוגתייהו במלאכה שאצל"ג ולא דהוי אינו מתכוין כההיא דלעיל מיניה, ותירצו דהתם שאין קשה לו להבערה אלא שאי"צ ליותר והרי להתחמם הוא עושה אין שייך להזכיר אין מתכוין לרבנן דר"י. והיינו דזה הוי ממש מתכוין יותר מדחשיב לעיל בפסיק רישא כמתכוין. אבל מאידך גם בזה אכתי אי"צ שיובערו יותר ממה שהם בוערים ובוזה פטר ר"ש משום מלאכה שאצל"ג. והמשיכו התוס' להקשות ע"ז דבשבת קג. בהתולש עולשין לאכילה בארעא ידיה שמחייב התם לר"ש משום פסיק רישא אע"ג דפטר מלשאצל"ג. ותירצו דכיון שהוא נהנה ביפוי זה בקרקע אנן סהדי שמתכוין ליפות והו"ל מלאכה הצריכה לגופה.

היוצא לשיטת התוס' דיש ג' אופנים בדין פסיק רישא, דנתכוין לכבות והובערו תחתונות אף דלא ניחא ליה וקשה לו הכיבוי חשיב כמתכוין משום פסיק רישא, ובחזותה להתחמם והובערו אף דאין נהנה כלל בהבערה זו שיש לו כבר גחלים אבל כיון שאין קשה לו ודאי הוי מתכוין כשהוא פסיק רישא ובוזה אין כלל חידוש דחשיב מתכוין. אבל אכתי אין כונתו ממש להבערה והוי מלשאצל"ג. ובתולש עולשין לאכילה בארעא ידיה חשיב מתכוין ואף מלאכה הצל"ג דכיון שנהנה אנ"ס דמתכוין והוא סברא נוספת בדין פסיק רישא דאנ"ס שמתכוין אף כשאין אומר כן.

ב) ומש"כ בחזותה להתחמם והובערו שאין נהנה כלל ומ"מ בזה פשיטא דכמתכוין הוי צ"ב קצת כונתם, ובתוס' בשבת מא: ד"ה מיחם כתבו בלשון זה דאינו נהנה בהעברה זו וכיון שלא נהנה בביורור לא נתכוין להבעיר והוי מלשאצל"ג.

ולכאורה בתוס' דידן הביאור שונה קצת והוא דיסוד גדר דמתכוין הוא דכל שרוצה הפעולה שכוללת הבערה חשיב שמתכוין לכל מה שכוללת הפעולה, וזה הוי פשיטא ואינו חידוש ורק כשקשה לו להבערה ס"ד דבוזה מתחלק הפעולה שכלפי חלק זה אינו מתכוין וקמ"ל מדין פסיק רישא דכיון שכולל בממילא בפעולתו הבערה הרי מתכוין לזה. ומאידך בדין מלשאצל"ג בעינן שיהא לו צורך בתכלית מלאכת הבערה וזה ליכא בחזותה להתחמם שאי"צ להבעיר עוד גחלים.

ג) והביאו לשיטת הערוך החולק דפירש דתולש עולשין בארעא דחבריה מותר אף לכתחילה אף דהוי פסיק רישא כיון שאינו נהנה, והא דאמר מודה ר"ש בפסיק רישיה ה"מ בדבר שהוא נהנה. ולכאורה מה שהביאו מהערוך הוא לסתור כל יסוד התוס', דלהתוס' יסוד דפסי"ר הוא שיוודע ומכוין לכלל הפעולה אף שאינו נהנה כלל, ואילו להערוך מבואר דכל דין פסיק רישא אינו אלא כשנהנה אבל כשלא איכפת ליה מזה לא, וא"כ נסתר ממילא כל ביאורם בר"י דבההיא דכריתות דחותה לכבות עליונות והובערו תחתונות דמחייב לר"י אף דאין מתכוין ע"כ א"א לפרש כהתוס' דחשיב כמתכוין משום דפסיק רישא שהרי לא ניח"ל בכיבוי, אלא ע"כ דלר"י אף בשבת כשאין מתכוין חייב, ויפרש הסוגיא דידן ע"כ כשיטת רש"י.

ולדבריו לכאורה צ"ל דכל יסוד דין פסיק רישא אינו אלא כשנהנה משום דהתם אנן סהדי שמתכוין אף כשאומר שאין מתכוין וכמו הסברא האחרונה שביארו התוס'. והיכא דלא ניחא ליה פטר דאף שע"כ יודע שכלול במלאכתו גם ההבערה לא יחשב עי"ז למתכוין. ובוזה נחלק על סברת התוס' ובהיפוך הגמור, דהתוס' נקטו דהוא דבר פשוט שאי"צ לפנים שכשיוודע שא"א בשום ענין כשחותה הגחלים שלא יובערו דחשיב מתכוין, ובוזה אין שייך להזכיר אין מתכוין לרבנן דפסיק רישא, ורק כשקשה לו להבערה כגון המתכוין לכבות העליונות בזה יש רבותא דאף שאין מתכוין הוי כמתכוין דפסיק רישא. וסברת התוס' מבוארת דכשמתכוין לפעולה ובהכרח כוללת אף הבערה הרי בזה מתכוין לכל הכלול בזה.

ד) אלא דצל"ע מהו שורש פלוגתתם בגדר מתכוין ופסיק רישיה. והנה בט"ז סי' שט"ז דן דהיכא שבא לסגור תיבה ומסתפק אי יש שם זבובים באופן שאי ישנם שם הוי צידה, ונקט דמותר לו לסגור דאינו מתכוין וכיון דהוא ספק לו אי"ז פסי"ר. ובביאור"ל שם כתב דלולי דבריו הסברא להיפך דספק איסור הוא ואף שאין מתכוין הוי ספק פסיק רישא ואסור, והיינו שעל הצד שישנם שם הרי ודאי יצודם ולא סגי במה שהוא מסתפק שלא יחשב פסי"ר אלא כשמצד הפעולה באמת אין מחייב שיגרום למלאכה. וציין לדברי הרעק"א ביו"ד סי' פ"ז ס"ו בהא דכתב הרמ"א בשם הגהות מרדכי שאסור לחתות גחלים תחת סיר של גוי שמא יש שם בשר בחלב, והקשה הרעק"א דהא אינו מתכוין לבשל רק לחתות האש ולא הוי פסיק רישא דשמא לא בישל בשר בחלב, ותירץ דהוי פסיק רישיה לשעבר, והיינו דלא כהט"ז.

וביאור פלוגתייהו דהנה סברת ר"ש דדבר שאינו מתכוין מותר הוא בכל התורה ומסברא ולא מקרא, וביאורו האחרונים (עיין קוב"ש סכ"ג) דכל היכא שאינו מתכוין למעשה ל"ח שעשה המעשה. ומעתה הא דבפסיק רישיה חייב אף שאין מתכוין יל"פ דכל שבעשיית הפעולה שרוצה נפעל ממילא המעשה האסור הרי הכל נחשב כמעשה אחד וסגי בזה שמתכוין לחלק מהמעשה שיחשב אליו כל המעשה,

וכגון בגרירת הספסל בשבת כיון דפסי"ר שיחרוץ חריץ הרי זה פעולה אחת של גרירה וחריצה ולזה נתכוין בגרירתו, ולפי"ז כל שמוכרח שמפעולתו גם המעשה האסור יפעל חשיב שעשהו אף כשאינו ידוע בודאי שכן הוא, וכמש"כ הרעק"א דלא כהט"ז. אבל יל"ב באופ"א דסברת פסיק רישיה דודאי בעינן דוקא כונה לחלק פעולה זו אלא דכל שמתכוין לגרירה וידוע שיחרוץ בזה חשיב ידיעתו ככונה לזה וחייב. וזה כסברת הט"ז דכל שאין יודע דודאי שעושה המלאכה אי"ז פסיק רישא.

וביאר הקוב"ש דפלוגתייהו דהערוך עם התוס' הוא ג"כ בזה, דלהערוך כיון שלא נח"ל בזה הרי לא נתכוין לחלק זה ותו אי"ז מתכוין, אבל להתוס' סגי במה שמתכוין לכללות המעשה (שמצד המציאות הוא נחשב מעשה אחד) שיחשב מתכוין אף בחלק שאין כונתו בה.

ה) ובר"ן פרק גיד הנשה (לב. מהרי"ף) בהא דפליגי אביי ורבא גבי בת תיהא אי ריחא מילתא או לאו, אי מותר להריח בחבית יין נסך של עכו"ם, והקשה דהא קי"ל כר"ש דדבר שאינו מתכוין מותר והכא לא ברשיעי עסקינן שיתכוין לכך, וכ"ת פסיק רישיה הוא ליתא דלענין הנאה אע"ג דהוי פסי"ר שריא, דהא אמרינן מוכרי כסות מוכרין כדרכן ובלבד שלא יתכנונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים והא התם ודאי מטי ליה הנאה אלא דכיון דלא מכוין לה לא חשינן לו מידי, וביאר דפלוגתייהו דאביי ורבא בהנאה דאכילה דלאביי כשמריח ושואף הריח כאכילה חשיבה ואכילה אע"ג דלא מכוין כלל אסור כדקי"ל המתעסק בחלבים ועריות חייב שכבר נהנה. ולרבא לא חשיבה כאכילה הלכך כיון דלא מכוין שרי. עכת"ד.

ומש"כ לייסד דבמידי דהנאה לא איכפ"ל בפסיק רישיה דכל שאינו מתכוין מתור לר"ש, צ"ב הסברא בזה דמ"ש מידי דהנאה משאר איסורין דפסי"ר חשיב כמתכוין. ויתבאר לפי משנת"ב בסברת פסיק רישיה דמכיון שמוכרח מפעולתו גם המעשה איסור חשיב כחד מעשה הכולל מעשה איסור, וכשמתכוין לעשותו אף כשרוצה בחלק א' ממנו סו"ס מתכוין בזה לכל המעשה, ומעתה מבואר סברת הר"ן דדוקא בחיוב הבא על פעולת מלאכה בשבת ונזיר המסרק שערו וכיו"ב דסגי במה שנחשב שהוא הפעיל הפעולה להתייחס אליו כללות המעשה, משא"כ באיסור הנאה מה דבעינן מתכוין אי"ז על פעולת מלאכה, אלא דעצם קבלת ההנאה רק במתכוין חשיב מעשה נהנה וכשאין מתכוין אין כאן מעשה נהנה, וא"כ אף כשעושה פעולה המכריחה שיהא לו הנאה ל"ש לדונו שנהנה מדין פסיק רישיה דפסי"ר לא מהני אלא שכללות הפעולה מתייחסת אליו אבל לא יועיל שיחשב כנהנה במתכוין.

אבל אי נפרש כהביאור השני בדין פסי"ר דאי"ז שסגי שמתכוין למעשה הכולל האיסור ליחשב מתכוין אלא שכל שעושה ויודע שודאי יעשה המעשה איסור חשיב הידיעה ככונה א"כ ל"ש לכא' לבאר בר"ן כמשנת"ב דהרי מכיון דחשיב הידיעה כמתכוין לחלק זה שבמעשה ה"ה בנהנה ונחשב לו ידיעתו כמתכוין בהנאה. ולכא' צריך לבאר באופ"א, דהא דסגי במה שיודע שפסי"ר שיעשה האיסור ליחשב כמתכוין לזה אי"ז אלא באיסורי מעשה, אבל באיסורי הנאה שאין חייב כלל על מעשה ידיה אלא על הנאה במה שבמציאות נהנה, אי בעינן לר"ש שיתכוין כדי שיחשב כמעשה נהנה ידיה ובלא מתכוין אף שנהנה אי"ז נחשב כמעשהו ע"כ דבעינן שיהא נהנה מרצון, דרק ע"י שרוצה בהנאה נחשבת ההנאה כמעשהו. ולזה לא סגי בפסיק רישא דסו"ס אי"ז נהנה מרצונו.

ו) והנה נתבאר בדעת הערוך דלדידיה דוקא בפסיק רישיה דניחא ליה חייב דלא סבר לסברת התוס' דפסי"ר חשיב מתכוין לחלק שלא מתכוין ורק בנח"ל מחייב בפסי"ר מהסברא שהזכירו התוס' דהיכא דנהנה אנן סהדי דמתכוין אף שאומר שאין מתכוין, ובר"ן לכאורה מבואר להדיא דלא ס"ל כלל דנימא בפסי"ר דאנן סהדי דניח"ל, שאילו כן אף באיסורי הנאה כן ליחייב בפסי"ר. וע"כ דלא ס"ל כלל להאי ביאור דפסיק רישא אלא כהסברות שנתבאר בתוס'. אלא שאף בתוס' הרי מבואר שמלבד הדין דפסיק רישא בלא נח"ל ליה היכא דניח"ל אנן סהדי שמתכוין, וע"כ די"ל דפליגי על הר"ן. ובאמת שבתוס' בשבת דף כט: ד"ה ובלבד כתבו גבי מוכרי כסות מוכרין כדרכן ובלבד שלא יתכוין בחמה מפני החמה דמיירי בענין דלא הוי פסיק רישיה כגון שהוא לבוש מלבושים אחרים להגין עליו. ודלא כהיסוד שהוציא מזה הר"ן.

אלא שבאמת אפשר לחלק בעיקר הסתירה להר"ן מהתוס', דבר"ן הרי ביאר דהוכרח ליסודו משום דודאי אין מתכוין דלאו ברשיעי עסקינן, ואילו התוס' הזכירו הסברא דאנן סהדי שמתכוין כשנהנה גבי התולש עולשין לאכילה שיתחייב בכ"ש משום יפוי קרקע, ובאמת התם ודאי ברשיעי עסקינן כיון דבלא"ה עובר משום חצי שיעור, וכן בחותה גחלים להתחמם והובערו שעובר משום מוקצה. ועיין.

א. יומא דף לז: הילני אמו עשתה נברשת של זהב תנא בשעה שהחמה זורחת ניצוצות יוצאין ממנה והכל יודעין שהגיע זמן קר"ש ומפרש אביי לשאר טובא שבירושלים. ובתוס' הקשו דאביי גופיה פסק בברכות ט: לקר"ש כותיקין והיינו קודם הנץ כדמשמע במי שמתו. ותירוצו דר"י דותיקין נמי מודו דזמנה עד ג' שעות כר' יהושע אלא שהקדימו לקרותה קודם הנץ כדי להתפלל עם הנץ כדכתיב יראוך עם שמש. ומהדין היה להקדימה כאחרים שזמנה משיראה חבירו בריחוק ד' אמות ויכירנו, אלא שאיחרוהו עד סמוך לנץ כדי לסמוך גאולה לתפילה. והא דקאמר אביי בסוגיין לשאר עמא דירושלים שהיו קורין אחר הנץ לפי שאין הכל יודעין לכון כותיקין נקבע אותו זמן מיד אחר הזריחה. והקשו מדאמר רשב"י משום ר"ע בברכות ח: דפעמים שקורא אדם קר"ש פעמיים ביום א' קודם הנץ וא' אחר הנץ ויוצא יד"ה דערבית ודשחרית אלמא זמנה דלילה עד הנץ ודיום מהנץ. ותירצו בתי' ג' דאף רשב"י מודה דיוצא אף בשל יום קודם הנץ אלא שאף בשל לילה יוצא.

ור"ת נחלק עליו דמרשב"י מוכח דזמנה דקר"ש דיום הוא רק מהנץ וכן ממתני' דנברשת דהילני, ובאמת הותיקין שהיו ממהרין היה שלא כדין בשביל חביבות התפילה. ואביי דאמר לקר"ש כותיקין היינו סמוך לותיקין ואחר הנץ ולא כותיקין ממש. והביא ראיה מדתנן במגילה כ' גבי כל שמצוות ביום משתנץ החמה וכולן שעשו משעלה עמוד השחר יצאו, אלמא דבר שזמנו ביום מצותו אחר הנץ.

ובמה שהוכיח ר"ת מההיא דמגילה דכל שמצותו ביום הוא לכתחילה משתנץ החמה, בדעת ר"י יל"ב דבאמת מצות קר"ש דשחרית אין ענינו למצות היום אלא לזמן קימה וכמו דאמרינן לרשב"י דיכול לצאת אף לאחר עלות השחר קודם הנץ בקר"ש דערבית ומפרש הגמרא שם דכיון דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא קרינא ביה "ובשכבך" ואף דלאחר עלות הוא כבר יום א"י"ז שייך לגדר דובשכבך, וה"ה לקר"ש דשחרית שמצותו בזמן קימה ומעלות השחר זמן קימה הוא.

ובסברת ר"ת יל"ב דאף הוא מודה דא"י"ז מצות היום אלא דסו"ס זיל בתר טעמא, דהטעם מה שהצריכו להמתין במצות היום עד הנץ הוא שמא יבואו לעשות לפני עלות שלילה הוא לכל דבר א"כ אף בקר"ש יש לחוש כן ולפני עלות ודאי לא יצא בקר"ש דשחרית.

ב) אבל באמת בדעת ר"ת עצמו יש לבאר באופן פשוט, דהנה בתוס' בברכות ב. דנו במה שמתפללין ערבית מבעוד יום בביהכנ"ס ואיך יוצאין ידי חובת קר"ש, וכתב ר"ת דקיי"ל כר' יהודה דזמן מנחה עד פלג המנחה ומפלג המנחה מתחיל זמן ערבית, וברא"ש שם דחה דאין ראיה מתפילת מנחה דתפילות כנגד תמידין תקנום ותמיד היה קרב עד פלג המנחה אבל לענין קר"ש עדיין לאו זמן שכיבה. ובשאגת אריה סי' ג' תירץ בדעת ר"ת דס"ל דקר"ש אינה אלא מדרבנן ולא תלי בזמן שכיבה אלא בזמן תפילה יעו"י"ש. ולפי"ז יתיישב ג"כ סברת ר"ת בסוגיין דודאי לפי"ז אף קר"ש דשחרית אינו ענין לזמן קימה אלא כמצות היום הוא ולהכי בעי לכתחילה להמתין עד הנץ.

ג) והנה נפסק בשו"ע סי' רל"ה ס"ח דזמן קר"ש דערבית הוא משיראו ג' כוכבים, ובקרא קודם לזה חוזר וקורא, ובבי' הגר"א שם הביא ירושלמי שדן במי שנסתפק אי קרא קר"ש אי צריך לקרות ופשט מדתנן דזמנה מצאה"כ וקודם לכן לא עיי"ש. ומבואר דבזמן בין השמשות חשיב ספק קר"ש. ובראש יוסף לפמ"ג ריש ברכות הביא להירושלמי ותמה דביה"ש כל הספק דידה הוא לגבי דין יום או לילה, אבל זמן שכיבה הוא תלוי במציאות מתי שאנשים נשכבים ומנ"פ אי זמן שכיבה הוא מציה"כ א"כ מקודם לזה לא יצא בתורת ודאי, ואי זמן שכיבה מצאה"כ א"כ אדרבה יוצא יד"ה בתורת ודאי, ונשאר בקושיא.

ולכאורה המבואר בזה דאף שזמן קר"ש תלוי בזמן שכיבה אבל לא יועיל מה דיש אנשים שנשכבים אז אי שינתם אינה שינת הלילה, ולא סגי אא"כ שנשכבים שלא ביום אלא בזמן המיועד לשינה שהוא הלילה, ולהכי בביה"ש הוא ספק דאי בביה"ש הוא לילה חשיב זמן שכיבה ואי לא לא מועיל מה דאיכא דגנו בההיא שעתא. והא דלגבי אחרי עלות קודם הנץ אמרינן בברכות ט. דכיון דאיכא דגנו בההיא שעתא יכול לצאת בקר"ש דערבית דקרינא ביה ובשכבך יל"ב דאף דמעלות השחר דין ימא הוא לכל מילי מ"מ חסר עדיין בשלימות היום במציאות ויש בהנץ גמר תחילת היום אף שהתחיל מעלות וכדאשכחן לגבי תפילה דכתיב יראוך עם שמש שהוא מנץ, משא"כ בביה"ש דאי עדיין ל"ח שקיעה אין בזמן של ביה"ש שום שינוי מכל היום, שהרי א"י"ז ספק בדין האי זמן דביה"ש אי דינו כלילה אלא ספק הוא במציאות אי כבר לילה. ולהכי ל"ש להחשיב מה שהולך לשכב בביה"ש בזמן שכיבה כיון דאי במציאות הוא יום הוא ממש כאמצע היום משא"כ לפני הנץ שייך להמשיך שינת הלילה.

ועכ"פ בזה ודאי מבואר סברת ר"ת דמעשה אף אי זמן קר"ש תלוי בזמן קימה הוא תלוי בדין יום וכמו שמצאנו לגבי דין קר"ש דערבית בביה"ש, ורק לגבי להחשיב אחר הנץ כזמן שכיבה שייך להחשיבו לילה דאינו יום ברור, אבל מה דלכתחילה ממתין במצות היום לנץ הוא משום שמא יבא לעשות קודם עלות ואז הוא לילה גמור ואף אי יהא זמן קימה הוא כמשכים באמצע לילה, וא"כ הכא ודאי יהא דינו ככל מצוות שזמנם ביום שממתין עד הנץ. אלא שבסברת ר"י יש לחלק בפשיטות בין דין קר"ש דשחרית מדערבית דהא קר"ש דערבית זמנה כל הלילה והיינו כל זמן השכיבה שהיא בלילה. משא"כ קר"ש דשחרית שהיא עד ג' שעות בלבד אין זמנה ביום אלא בזמן הקימה מהשכיבה בלילה.

ד) ובבעל המאור ריש ברכות בהא דהביא הרי"ף לדרשב"י דקורא קר"ש אחר עלות יוצא של יום ושהקורא קר"ש קודם הנץ יוצא יד"ה של לילה. והקשה עליו הבעה"מ היכי מזכי שטרא לבי תרי דהני תרתי ברייתא דרשב"י פליגי אהדדי. וזמנה של קר"ש זו אינה זמנה של זו

וכו' עיי"ש. וברמב"ן במלחמות השיב עליו דבהיה שעתא איכא דגנו וקרינן ביה בשכבך ואיכא דקמו וקרינא ביה ובקומך. ובסברת הבעה"מ דלא נחית להכי מבואר דודאי ע"כ האי שעתא הוא או זמן הראוי לשכיבה וממילא מה דאיכא דקמי בה לא מעלה ולא מוריד או זמן דקימה ומה דאיכא דגנו לא נפק"מ.

ה) ושיטת רבינו יונה בברכות ט: דלתיקין זמנה לכתחילה משיראה את חבריו ברחוק ד"א ויכירנו עד הנץ ובדיעבד אם הקדים מעלות או אחר מהנץ עד ג' שעות יצא. ודלא כהתוס' שהקדימוהו לפני הנץ משום תפילה בנץ. והוכיח כן דלכתחילה זמן קר"ש עד הנץ מדתנן ירד לטבול אם יכול לעלות ולהכסות עד שתנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא ואם לאו יתכסה במים ויקרא. ומפרש בגמרא משום ותיקין, ואי כל מה שקראו הותיקין עם הנץ היה כדי להתפלל עם הנץ ולסמוך גאולה לתפילה הרי כאן לא יתפלל עד דיעלה ויתכסה. וע"כ דזמן קר"ש לכתחילה עד הנץ ולא חששו למה שאינו סומך גאולה לתפילה שהרי יש לו לעלות ולהתכסות ואין לך הפסקה גדולה מזו שראוי לחוש יותר שלא יעבור זמן קר"ש לכתחילה. ויעו"ש שנקט דמצד יראוך עם שמש שיתפלל עם הנץ אינו ר"ל בזריחת השמש דוקא אלא לאחר שנתפשט השמש בעולם.

ולשיטת התוס' דכל מה שהקדימו הותיקין קר"ש הוא משום התפילה כדי להתפלל עם הנץ כדכתיב יראוך עם שמש צ"ע טובא כקושית הרבינו יונה מדתנן דאם אין יכול לעלות ולהכסות עד הנץ יתכסה במים ויקרא ומפרש הגמ' כותיקין דאטו גם יתפלל כך התפילה. דבפשוטו ודאי אף אי מותר לקרות כן קר"ש הרי אי"ז מכבוד התפילה לעמוד כך לפני המלך, וגם במשנה הוזכר דיתכסה במים ויקרא ולא הוזכר שגם יתפלל במים, והיה אפשר"ל דגם התוס' מודו לרב"י דמלבד ענין התפילה עם הנץ יש ענין לגמור קר"ש לפני הנץ, אלא שלשון כתוס' משמע להדיא דכל טעמם שהשכימו לקרותה קודם הנץ הוא רק כדי להתפלל עם הנץ משום יראוך עם שמש. וצ"ע.

ויעויין בביאור"ל ריש סי' נח' דהוכיח באמת מהמשנה הזו דמשום ותיקין אף מותר להתפלל ביחידי, ויל"ד אי הבין דהתפלל במים או שמיד כשעלה התפלל, ולא החשיב השהות הקטנה הזו שיעלה ויתלבש כהפסק וכהפסד זמן הנץ. וכמפורסם מהפוסקים דיש שיעור זמן מנץ שעדיין נחשב בכלל ותיקין. וצ"ע.



## בגדר זכויות הממון על סוד המקצוע ובהשבת אבידה

א. במשנה ביומא דף לח. ואלו לגנאי של בית גרמו לא רצו ללמד על מעשה לחם הפנים, של בית אבטינס לא רצו ללמד על מעשה הקטורת, הוגרס בן לוי היה יודע פרק בשיר ולא רצה ללמד, בן קמצר לא רצה ללמד על מעשה הכתב, על הראשונים נאמר זכר צדיק לברכה, ועל אלו נאמר שם רשעים ירקב. ובראשונים נחלקו אי ושם רשעים קאי על כל אלו הארבעה או רק על בן קמצר, לפי שמבואר בגמרא שהוא לא מצא תשובה למה הוא אינו מלמד ואלו השאר השיבו כדי שלא ילמדו מזה לעבודה זרה. ועכ"פ מפורש בגמרא דלולי זה היו הם מגונים על שלא רצו ללמד.

ב. והנה בברייתא בגמרא מבואר דחכמים הביאו אומנים מאלכסנדריה של מצרים ולא יכלו לעשות הלחם הפנים והקטורת באופן מושלם כמו בית גרמו ובית אבטינס ולכן הוצרכו בסוף לכפול להם את שכרם עיי"ש. וא"כ צל"ע דאחרי שהיה בידם חכמה גדולה כזו שהיא מקצוע כ"כ רווחי ויקר שיכלו להתפרנס ממנה בכבוד למה שיצטרכו להפסיד את פרנסתם ולגלות את סודם, וכמו דפשיטא בכל התיקונים שנעשו בביהמ"ק שלא נעשו ע"י פועלים פשוטים אלא ע"י בעלי מקצוע מיומנים וחכמים שהיו זכאים לקבל שכר מהקדש על חכמתם יותר מכל פועל ולא חשיב גנאי אף אלו לכאורה בדין הוא שיטלו שכרם ושלא יקפחו פרנסתם.

ג. ובשלמא בהוגרס בן לוי שהיה יודע פרק בשיר י"ל דלא היתה לו מזה פרנסה, ויותר מכך דבאמת נתברר זה כמגונה ביותר דהיה משורר בביהמ"ק על הדוכן כמבואר בגמרא והוברר שאינו משורר כלל לכבוד שמים אלא לכבוד עצמו וכן בבן קמצר היה יכול להוסיף בזה מעלה בקדושת כתיבת השם כשנכתב כולו כאחד וכמבואר בתוס' ישנים שם וא"כ הוא מחסר בפועל מכבוד שמים, ובפרט דאין לו מזה שום פרנסה.

ד. ונראה דיתבאר עפ"י מה שיש לברר הגדר בשכר על סוד מקצוע בכללותו, דהנה זה מפורש דמי שמוצא חפץ נתחייב להשיבו לבעליו ובגמרא בנדירים קרי זה "מידעם דנפשיה קיהיב ליה ולא מתהני מיניה", והיינו דלגבי מודר הנאה כשמשיב לו אבידתו אין כאן כלל הנאה דלא נתן לו ולא הוסיף לו ממון מאומה אלא את שלו השיבו, ומשמע דאי"ז מצד שלא נחשב הנאה כשמקיים מה שנתחייב בזה ע"י מצוות השבת אבידה אלא דהממון שהשיבו הוא כל ממון גם לפנ"כ, וצ"ב דהרי היה אבוד ונעלם ממנו ואף דלא הופקע עי"ז קנינו, אבל הרי עצם זה שנעלמה ממנו הידיעה היכן החפץ נחסר לו באפשרות שימוש בפועל בחפץ שלו, והלה תיקן לו החפץ שהשיב לו. ומבואר דלא נחשבת השבת החפץ כהשקעה מחמתו ומיומנותו של המוצא והשבחת גוף החפץ, אלא כמביריח ארי וכסילוק מניעה חיצונית בעלמא. וא"כ צל"ד מאמתי ישתנה זה ויחשב כן כהשבחה ותוספת.

ה. ונגקוט דוגמא במי שיש לו סוד איך לסלק תולעים מהעצים והוא מתפרנס מזה, או אפילו אי"ז עיסוקו ועדיין לא נתפרנס מזה, ובא אליו חברו ודורש ממנו דמאחר שהוא נטע עצים ועלו בהם תולעים יחוייב לגלות לו או לבוא לשדהו להפעיל את סודו בחינם משום מצוות השבת אבידה. באופן שאין לו שום בטלה מעיסוקיו בשעה זו. והרי אף השבת קרקע בכלל המצווה ומפורש בגמרא דמי שרואה נהר הבא לשטוף שדה חברו חייב לסכור בעדה משום השבת אבידה ולא משלם לו שכר בדמים מרובים כמה ששוה יוזמתו והיחלצו בשעה קשה זו שאין הבעלים יודעים מההפסד.

ו. אשר נראה מבואר גדר הענין דבזה הדבר תלוי דאם יש בידו סוד מקצוע השווה מצד עצמו ושוב בא הלה להינצל עי"ז מהפסדו כמו בהמקרה דסוד הצלת העצים הנ"ל חשוב באמת שמשקיע את מקצועו דהוא דבר שיש לו שויות בעצם, אבל השבת אבידה ענינה דאין לזה בעצם הסוד שום מקצוע בפני עצמו, וכל שויותו ומעלתו נוצרה רק מכח צרת וסכנת חברו בהאופן הפרטי הזה ובזה לא אמרינן דעי"ז שהוא יודע וחכם כלפי הצרה הזו את ההצלה ממנו נחשש שיש לו כבר מקצוע שמשקיע בהאי הצלה ומגיע לו ע"ז שכרו, אלא להפך דאין לו כאן בעצם כלום אלא ידיעה כלפי האי צרה ומחוייב הוא לגלותה בחינם ולא לנצל הצרה לייצר לעצמו פרנסה.

ז. ויהא בזה נפק"מ לכאורה דכגון רופא שלמד סודות הרפואה שזכאי הוא לשכר עבור השקעת חכמתו זו בכל מטופל, אבל מי שאין לו שום ידיעה כללית על הענין ורק במקרה שהתבונן על חבירו קלט והבריק לו פתאום כלפי מקרה זה מהו מחלתו ומהו רפואתו דיהא חייב במצות השבת גופו לגלות לו זאת בחינם.

ח. ומעתה נחזור לסוגייתנו דהנה החכמה דבית גרמו מבואר בגמרא שידעו לאפות הלחם הפנים בתוך התנור שאף שהיתה צורתו כתיבה פרוצה לא ישבר הלחם והנה לחכמה זו אין שום מקום וענין בכל העולם דמי יצטרך לאפות דוקא בצורה מוזרה זו, וכן בית אבטינס שידעו סוד מעלה עשן דאין לזה שום מעלה וענין מעלמא שאין צורך לעולם להקטיר וודאי שלא לתמר העשן כמקל (מלבד עבודה זרה) וא"כ כל מציאת פרנסתם ע"י סודם זה לא נוצר אלא מכח החסרון הפרטי דביהמ"ק לאפות ולהקטיר בצורה זו, ובזה לא נחשב שיש להם סוד מקצוע שראויים להתפרנס ממנה, אלא להפך דהם מכריחים את ביהמ"ק לתת להם פרנסה שלא ראוייה להם מצד עצם הדבר.

א. יומא דף לט. ת"ר מ' שנה ששימש שמעון הצדיק וכו' ונשתלחה ברכה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים וכל כהן שמגיעו כזית יש אוכלו ושבע ויש אוכלו ומותר, מכאן והילך נשתלחה מאירה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים וכל כהן מגיעו כפול, הצנועין מושכין את ידיהן והגרגרנין נוטלין ואוכלים וכו'.

ובתוס' ישנים ד"ה שמגיעו כפול. אומר רבי דדוקא מגיעו כפול אבל בכזית לא היו מושכין ידיהם כי דימו לקיים מצות אכילה, אבל כאן לא היה מצות אכילה לגמרי כיון שאין שם אלא כפול ולא היו שבעין, וא"ת היכא שמגיעו כפול ושביעין כדאמר' בריש פסחים ג: איך מקיימא מצות אכילה. וי"ל דלא בעי כזית לגמרי אלא כזית עדיף וחשיבא אכילה ולכולם לא היו יכולין לחלק בשוה, עכ"ל. וכ"כ בריטב"א דהצנועין מושכין את ידיהם כיון שלא היה אלא כפול ולא היה כדי מצות אכילה, עיי"ש.

ובשבות יעקב חקר במי שאין לו לליל פסח אלא פחות מכזית מצה, אי איכא מצוה לאוכלו או שאין בו מצוה כלל. ובברכי יוסף במחזיק ברכה סי' תע"ה הביא דבספר בני חיי הוכיח מדברי הריטב"א הנ"ל דאין מצוה כלל בפחות מכזית דמשו"ה היו הצנועין מושכין את ידיהם. ובמחזיק ברכה דחה עפ"י מש"כ התו"י דאף דכזית עדיף אבל חשיבא אכילה אף בכפול ולהכי היו מושכין את ידיהם מפני המחלוקת כיון דבין כה אינה מצוה כתיקונה. וא"כ דוקא בזה כיון שנתקיימה המצוה באחרים היו מושכין ידיהם, אבל מצות אכילת מצה דחיובא דגברא הוא ול"ש להיפטר ע"י אחר א"כ ודאי מחוייב אף בפחות מכזית לאכול מצה.

וכן במהרי"צ חיות כאן הביא שמכאן הוא הוכיח לפשוט ספיקו דהשבות יעקב. והחתם סופר דחה דבריו דבלחה"פ שאני שהיא מצוה המוטלת על הכלל ואם נתאכל ע"י אחר נתקיימה המצוה משא"כ במצה, וכמש"כ במחזיק ברכה.

ב. ובבית הלוי ח"א ס"ב א"ז ייסד דודאי במצה וכל דכותיה שהוא חיוב אכילה דגברא ודאי אין שום מצוה בפחות מכזית דאי"ז אכילה. והא דמבואר בסוגיין ובפסחים דנתקיימה מצות אכילת קדשים אף כשכ"א אכל כפול ביאר דמצות אכילת קדשים אי"ז מצוה דרמיה אקרקפתא דגברא שיאכל, אלא דין בקדשים שיתאכלו, ולהכי סגי באיזה אופן שיתאכלו אף כשלכ"א אין כזית. והוסיף שם דלפי"ז אף באוכל קדשים שלא כדרך אכילתן יתקיים המצוה כיון שאי"ז מצוה על הגברא שיאכל הוא אלא אחפצא שיתאכל. וכן באוכל שלא לשם מצוה סו"ס נתקיימה המצוה בחפצא, ובזה יישב הא דאמרין בגמרא נזיר כב. כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בהם ופושעים יכשלו בהם - זה שנים שאכלו פסחיהם זה לשם מצוה וזה לשם אכילה גסה, ופר"ך ר"ל רשעים קרית ליה נהי דלא עביד מצוה מהמובחר מצוה קעביד. ובאחרונים הקשו דהא ר"ל עצמו ס"ל דמצוות צריכות כונה וא"כ הכא דלא כיון למצוה למה יצא יד"ח. וביאר הביה"ל דבאכילת הפסח מלבד מצות אכילת הפסח שהוא חיובא דגברא איכא גם מצות אכילת קדשים ככל קדשים, ולהכי אף זה שלא אכל לשם מצוה. הרי נתאכלו הקדשים. ואף שחסר לו אכילת פסח אכל לא נכשל בעצם אכילתו אלא במה שלא אכל.

ובזה יישב עוד מה שהקשו דהנה במנחות צט: אמר' דשעיר יוה"כ שחל בער"ש הבבלים אוכלים אותו בליל שבת כשהוא חי, והקשו דהרי אכילתו חי אינה דרך אכילה ולא שמה אכילה, וביאר דכיון דהמצוה שיתאכל לא איכפ"ל כשאינו בדרך. עכ"ד.

ובדברי יחזקאל הקשה עליו דאדרבה הנה בתוס' במנחות ק. ד"ה ששונאין פירשו דמצוה קעבדי שלא יבואו לידי נותר, ומדנקטו התוס' דוקא מצד שלא יבואו לידי נותר משמע דבאמת מצות אכילת קדשים לא מקיים כיון שאי"ז כדרך אכילתו.

ג) והנה במה שייסד הביה"ל דמה"ט איקיימה מצות אכילת קדשים אף כשלכ"א הגיעו כפול דל"ב באכילת קדשים כזית שאינו אלא בחפצא, הנה לכאורה הוא נסתר מהריטב"א והתוס' ישנים כאן שביארו הא דהצנועין מושכין את ידיהם כיון שלא קיימו בזה מצות האכילה. ולדבריו כיון דהמצוה בהחפצא אין שום חסרון. ויתכן בזה דבאמת לא רק בפסח אלא אף בכל הקדשים יש ב' מצוות כמו בפסח והיכא דאיכא כזית מצות הגברא הוא, והיכא דליכא אי"ז אלא מצות החפצא, ובזה היו מושכין את ידיהן כיון שיכל להתקיים ע"י אחרים וכמש"ב החת"ס. אלא דזה מחודש מנין לנו להמציא ב' מצוות במצות אכילת הקדשים. ואשר יל"ב ע"ד זה דלעולם חדא מצוה היא כלפי דחפצא אלא דהיכא שהוא אוכל כזית חשיב שהוא קיים מצות הקרבן שיתאכל כיון שהוא אכלו, אבל בפחות מכזית א"א לייחס כל מצות האכילה אליו כיון שאצלו לא היה אכילה ורק שע"י כולם נתאכל ונתקיים המצוה וחשיב שנעשה המצוה ע"י כולם, ובזה משכו הצנועין ידיהן דסו"ס לא יקיימו לבדם אלא ע"י הציבור ובזה כבר יש להעדיף שרק הציבור יקיים ולא הוא משום המחלוקת.

ד) והנה החיד"א במחזיק ברכה נקט להלכה שודאי מחוייב לאכול אף פחות מכזית מצה דדומיא דאמרין חצי שיעור אסור מה"ת ה"ה לגבי מצוה ואדרבה מדה טובה מרובה עיי"ש. ובפשוטו ביאור סברת החולקים דליכא לדמויי מצוה לאיסור דבאמת בגמ' לקמן מבואר דסברת ריו"ח דח"ש אסור מה"ת משום דחזי לאיצטרופי לשיעור. והיינו דבאמת כיון שכל איסור התורה הוא על האכילה א"כ זה לא אכל שיעור אי"ז כלל אכילה והרי לא עשה האיסור, ודמ"מ ח"ש אסור אי"ז איסור קלוש שיש בכל משהו מהאיסור ורק דחיוב מלקות הוא בכזית, אלא לעולם אין צורת האיסור אלא כפי שכתבה התורה, והא דאסור בח"ש הוא איסור נוסף שיש להגברא מצד מה שמתחיל בזה המעשה איסור ואף שאין כאן מעשה איסור נאסר גם התחלת מעשה איסור, וזהו דאמרין חזי לאיצטרופי, וא"כ ודאי דזה ל"ש אלא באיסורים שמסתבר שאסרה התורה אף להתחיל המעשה איסור כיון שיש בו אפשרות לבא לאיסור, אבל במעשה מצוה דאכילת מצה כל שאין מקיים המעשה כצורתו למה יחוייב להתחיל במעשה מצוה.

ובסברת המחזיק ברכה מבואר דנקט דסברת חצי שיעור אי"ז כן אלא שאף חלק מהמעשה איסור יש בו קצת איסור אלא דאין מלקות אלא בשיעור דכזית.

ה) ובאמת דהוא פלוגתא בראשונים, דברא"ם (הביאו המשל"מ פ"א מחמץ ה"ז) כתב דאכילה היא באמת בכל שהוא אלא שלענין עונשין [וה"ה לצאת יד"ח קיום מצוות] אתא הלכתא ואפיקתיה ממשמעותיה. ובר"ן פ"ג דשבועות מבואר לא כן דהביא דיש מי שאומר דמי שנשבע שלא יאכל ככר זה מותר בפחות מכזית דבזה כיון שהוא איסור הבא מעצמו ואי"ז מכלל איסורי אכילה שבתורה אין לו איסור אלא מה שנשבע ולא אמרינן בזה חצי שיעור אסור מה"ת, וכ"כ הרמב"ן. והר"ן נחלק עליו דמכיון דאמרינן בגמ' דטעמא דח"ש אסור מה"ת משום דחזי לאיצטרופי א"כ אף שהוא היתר אי חזי לאיצטרופי לאיסור אסור ואף בשבועה כן. ובפשוטו זהו יסוד פלוגתתם דסברת הרמב"ן והיש מי שאומר שהובא בר"ן דכל איסורא דחצי שיעור הוא שהוא חלק מהאיסור וזה שייך דוקא בחפצא האסור בעצמותו ולא כשנשבע על פעולת האכילה ידיה שהוא בכזית, ולר"ן גדר דאיסור ח"ש הוא רק מצד מה דחזי לאיצטרופי. ואף דהוא היתר גמור מצד עצמו כיון שהוא התחלה למעשה איסור אסור.

ו) ובמהרי"ט אלגאזי (הל' חלה סוף אות ב') דן לפימש"כ הרמב"ן דבפירות שביעית יש מצות אכילה דכתיב לאכלה אי מקיים המצוה אף בפחות מכזית, והביא לדברי המחזיק ברכה, ונחלק עליו דודאי אין מקיים מצוה בפחות מכזית.

והנה היוצא מזה חומרא גדולה דלהרמב"ן יתחייב כל האוכל פירות שביעית שיאכל כל כזית בכדי אכילת פרס דבלא"ה אין מצטרף ולא חשיבה אכילה. וכן יל"ע לפימש"כ הגר"א דבכל שבעת ימי הפסח יש מצות אכילת מצה כדכתיב שבעת ימים מצות תאכלו, דלפי"ז יצטרף לאכול כל כזית וכזית שאוכל בכדי אכילת פרס. וזה לא שמענו. ואשר יתכן בזה לאידך גיסא דדוקא בחיוב מצה דליל הפסח שם אין כאן מצוה אלא אי מקיים ויוצא יד"ח במצותו. משא"כ במצוות קיומיות שאי"ז לצאת יד"ח אין בהו מעיקרא שיעור בכמה מהמעשה מצוה שיעשה יחשב לו למצוה, וכיון דמצותו באכילה ודאי כל שעושה מעשה אכילה מקיים המצוה אף אי אי"ז כשיעור.

א) יומא דף לט: א"ר ינאי עליית גורל מתוך קלפי מעכבת הנחה אינה מעכבת וריו"ח אמר אף עלייה אינה מעכבת, ולל"ק מפרש דלר"י דדברים הנעשים בבגדי לבן בחוץ אין מעכבין לכו"ע לא מעכבא, אלא לר' נחמיה דמעכבין פליגי דלריו"ח הני מילי עבודה הגרלה לאו עבודה היא. ולל"ב לר' נחמיה לכו"ע מעכבא ולר"י פליגי דלר' ינאי מעכבא דכתיב בהגרלה אשר עלה תרי זמני ושנה בו הכתוב לעכב. וברש"י הביא דפלוגתייהו דר' יהודה ור' נחמיה לקמן בשינה בסדר העבודות דלר' נחמיה חוקה דכתיב אכולהו קאי ומעכב בכולהו הסדר האמור בפרשה ולר' יהודה לא קאי חוקה אלא אעבודות שבפנים ובהן מעכב הסדר.

ובהמשך הסוגיא (דף מ.) מייתי ת"ש פר מעכב את השעיר וכו' ומפרש שבהקדים מתנות דפר מקמיה הגרלה דשעיר לא מעכבא ומדסדרא לא מעכבא עיקרא דהגרלה נמי לא מעכבא, ומתריך ג' תירוצים ובתל' ג' משני דלעולם כר' יהודה ונהי דסדרא לא מעכבא הגרלה מיהא מעכבא. והקשה בתוס' רא"ש דלקמן בדף ס. מבואר דאף לר"י דדברים הנעשים בחוץ לא מעכב היינו הסדר אבל עיקרן מעכב ואפילו שיריים מעכבין ומאי ס"ד. ותריך דשאני התם דאיכא קרא אבל הגרלה אם אין הסדר מעכב דחוקה לא קאי עלה הגרלה גופא נמי לא מעכבא כיון דליכא קרא ואם בשביל שהיא צורך מתנות שעיר שהם בפנים א"כ הסדר נמי יעכב, ע"כ. וכה"ק בתו"י ולשון תירוצו אין ברור, ובפשוטו כוונתו ג"כ לזה. עיי"ש.

וצ"ב טובא דבגמ' לא הוזכר האי סברא כלל לפרש סברת המ"ד דאף לר"י מעכבא הגרלה משום דהיא לצורך עבודת פנים אלא משום דכתיב ביה אשר עלה תרי זמני, ובאמת שבתוס' רא"ש והתו"י הקשו אמאי לא חשיב באמת צורך עבודות פנים וליעכב אפילו לר"י, כדאמר' גבי חפינה כן לקמן בדף ס. וגבי שחיטה, ותירצו בשם רבינו אלחנן דכמו כן ההגרלה היא גם צורך שעיר המשתלח הנעשה בחוץ, ועוד שבהגרלה יש הפסק מעבודת הפנים בשחיטה וקבלת הדם. אבל עכ"פ בגמ' מבואר דחשיב עבודת חוץ. וכל הטעם שיעכב הוא רק מדשנה בו הכתוב לעכב וא"כ אכתי למה שגם הסידרא יעכב אחרי שאין כתיב בו חוקה.

ויתכן היה ליישב עפ"י מה שייסדו התוס' בד"ה דתנא ביה (לט:): דאהני חוקה קצת אף להגרלה אף שהיא כדברים הנעשים בחוץ, ואע"ג דלדברים הנעשים בחוץ לא קאי חוקה מ"מ בהגרלה דתנא ביה קרא כ"ד אע"ג דלא שנה בלשון ציווי אהני חוקה. וכ"כ בתוס' מ: ד"ה ועשהו עיי"ש. אבל אכתי לכאורה התוס' לא החשיבוהו כלל עי"ז לצורך עבודת פנים, וגם לא ייסדו דלגמרי מועיל בו החוקה אלא קצת מועיל החוקה כפי מה ששנה בו הכתוב שיחשב כמו בלשון ציווי ולא שיעכב הסדר. ויל"ע בזה.

ב) והנה בדף מ: ת"ש שאלו תלמידיו את ר"ע עלה בשמאל מהו שיחזור לימין א"ל אל תתנו מקום לצדוקים לרדות הא לא"ה מהדרינן והאמרת הגרלה מעכבא וכיון דקבעתיה שמאל היכי מהדרינן ליה, עיי"ש. ומבואר דאי אין הגרלה מעכבת א"כ יכול לשנותם להפכם אף אחר הגרלה ולא נקבעו לה' ולעזאזל. ועיי"ש בגבורת ארי שתמה בזה דאף דאין הגרלה מעכבת אבל עכ"פ כשעשה ההגרלה ודאי חל ונקבע לה' ואיך ישנהו, וכן תמה ברש"ש עיי"ש. ועכ"פ בפשוטו כך מבואר בסוגיא. והיינו דאי הגרלה מעכבת א"כ קביעת השעירים וחלות קדושתם היא ע"י הגורל, ואי אין מעכבת אין הגורל אלא ההל"ת לברר את מי להקדיש ומצותן שיקדיש מי שעלה לה' - לה' ומי שעלה לעזאזל לעזאזל. ואי הקדיש להיפך מועיל בדיעבד.

ג) ומעתה מתבאר שפיר מהלך הסוגיא, דלר' נחמיה ד"חוקה" אכולהו קאי אף על ההגרלה וא"כ אין לו לשנות ממה שהוקבעו בהגרלה דחוק עיכובא היא, וממילא מסתבר גם שכל עיקר קדושתם ע"י הגורל, אבל לר"י דלא קאי חוקה על עבודות שבחוץ א"כ אינה אלא לכתחילה ומכיון דלא מעכבא אין נקבע קדושתם ע"י הגורל אלא שמצוה להקדיש בפה לפי הגורל וכדמוכח מההיא דשאלו תלמידיו וכו' וא"כ שוב אי"ז צורך פנים כחפינה ושחיטה שהרי אינו פועל הקביעה בפועל.

אבל אחרי דמפרש ר' ינאי דמעכבא ומשום דשנה עליו הכתוב לעכב א"כ שוב הדר דינא דהגורל עצמו פועל קביעת קדושת השעירים וממילא שוב הו"ל צורך פנים, ומעתה כבר קאי עליה חוקה אף לר"י כמו דקאי על כל עבודות פנים ועבודות שצורך פנים. ובזה מבואר הא דנקט בדף מ. דמדסדרא לא מעכב בהגרלה אף עיקרא דהגרלה לא מעכבא. ופירש התו"ר דאי מעכבא חוקה עליה כתיב שהיא צורך עבודת פנים. והיינו דאחר שילפי' שמעכב מדשנה הכתוב לעכב שוב הו"ל צורך פנים ואף הסידרא מעכבא. ורק בסוף בדף מ. דמשני בתירוץ ג' דנהי דסידרא לא מעכב עיקרא מיהא מעכבא. בזה נשתנה דאף דעיקרא מעכב מ"מ ל"ח עי"ז כצורך פנים לעכב גם הסידרא, והטעם בזה כתירוץ רבינו אלחנן דהוי ג"כ צורך חוץ בשעיר המשתלח. ולפי"ז הא דפירש התו"ר והתו"י בתחילת הסוגיא הטעם דל"ח צורך פנים כהר' אלחנן אף דעדיין נקטינן שם דאינה מעכבא כלל וא"כ לא הוצרכו לזה יל"ב דאמסקנא סמין מה שמתריך בדף מ. דסידרא לא מעכב ועיקרא מעכב. [אלא שבכ"ז יל"ע מלשון התו"ר בתירוצו. ועיי"ש].

ד) ובעיקר ביאור הס"ד והמסקנא דלס"ד ע"כ סידרא דהגרלה מעכב אי עיקרא מעכב ולמסקנא לא, הנה בריטב"א מבואר באופ"א דלס"ד ודאי אף דהגרלה הוי עבודת חוץ ול"ח צורך פנים מ"מ אילו היתה הגרלה דבר חשוב לעכב כשאנינו עושה אותה כלל דין הוא שתעכב גם כשמשנה בסדרן כיון שמשנה בה בעבודת פנים, דאע"ג דהיא גופה נעשית בחוץ עשה בזה הפסקה בין עבודות שבפנים שלא היה לו להפסיק, ואי לא חשיבה עיקרא לעכב ממילא ל"ח כהפסק בעבודות שבפנים, ולמסקנא הגמ' בתי"ג כיון שהגרלה אינה עבודה שלימה אינה כדאי לעכב לעשות שינוי בדברים הנעשים בפנים. עיי"ש.

ה) ובהא דאמרינן הגרלה לאו עבודה הנה זה הוזכר בגמ' כטעם למ"ד דהגרלה לא מעכבא אבל למסקנא דהגרלה מעכבא יל"ע אי הגרלה עבודה או לא. וברש"י בתחילת הסוגיא בד"ה הני מילי הוכיח דהגרלה לאו עבודה מדאיכא למ"ד בע"א דכה"ג והסגן מכניסין ידיהם לקלפי ומדכשרה בסגן ע"כ דלאו עבודה היא. והנה אף לאידך מ"ד מבואר בע"א דיש בזה החסרון שנעשה בשמאלו של כה"ג, וא"כ יל"ע למה לא הוכיח רש"י מזה דלאו עבודה היא מדכשרה בשמאל. והנה בתוס' ישנים בע"א הקשה איך מוציא מהקלפי בשמאל, ויישב דכשרה עבודה זו בשמאל כיון שצריך לה שתי ידיים כמו הוצאת כף ומחתה לפי שא"א בעבודה אלא הוא.

ובגבורת ארי יישב דלעולם פסולה הגרלה בשמאל אלא שבאמת סגי בהוצאתו בימין לגורל אחד שכבר הוברר בזה הגורל ושוב אי"צ לגורל שמוציא בשמאל ואין מעלה ואין מוריד אלא למצוה כמו ההנחה על השעירים.

ובדברי יחזקאל השיג עליו דלא מצינו שצריך לצמצם שיעלה ימינו לפני שמאלו, וא"כ כשהעלה ביד שמאלו גורל לפני ימינו הוברר בזה ויפסל הגורל כולו, וכתב ליישב בדוחק דכיון שבעינן ימין אף כשהעלה גורל בשמאל אי"ז נחשב שהעלה הגורל ולא הוברר עדיין הגורל ויכלו להעלות בימין מתוך הקלפי או מתוך יד שמאלו ולהכי לעולם חשיב שמברר הגורל בימין, ודוחק. ועכ"פ מעתה יש לבאר היטב דברי רש"י דלמ"ד שהכה"ג מעלה הגורלות בשתי ידיו אין ראיה דאינה עבודה מדכשרה בשמאל דלעולם מצמצם שלא יעלה בשמאלו לפני ימינו, אבל למ"ד שכה"ג וסגן נותנים ימינם בקלפי הא ודאי א"א לו לסגן לצמצם עם הכה"ג שלא יעלה לפני הכה"ג, והרי לא מוזכר שממתין עד שיוכר שהעלה הכה"ג ואז יעלה הוא, ומהא מוכח שפיר מדכשרה בסגן דהגרלה לאו עבודה היא.

ו) אלא דעיקר דברי רש"י באו לבאר המ"ד דלא מעכבא מדלאו עבודה היא, אבל למסקנא דעיקרא מעכבא יתכן דגם הוי עבודה. וכ"ה בתורי"ד דלמ"ד דמעכבא היא עבודה, אבל ברמב"ם כתב דאף דמעכבא לא הוי עבודה. ושמעתי להוכיח דהוי עבודה דהנה לעיל דף יב. אמרי' דבאירע בו פסול בכה"ג אחר תמיד של שחר ונכנס סגן תחתיו במה מחנכין אותו שיהא מחונך בשמונה בגדים לפני עבודת היום שהם בבגדי לבן שהם כבגדי כה"ד לחד מ"ד עי"ש ומסיק ר"פ דעבודתו מחנכתו. והנה הרי תחילת העבודות דבגדי לבן היה עשיית הגורל, ואי אינה עבודה א"כ יקשה דסו"ס איך כאן עבודתו מחנכתו בשעת הגורל. אלא דיעויי"ש ברש"י ד"ה במה מחנכין שביאר דהא דבעי חינוך בשמונה הוא רק כדי שיהא ניכר שהוא כה"ג, ומשמע דאי"ז הדין מילוי בגדים דלעיל דף ה, וא"כ יתכן דלא בעינן דוקא עבודה אלא דכשאי"ז עבודה כבר אין ניכר שהוא כה"ג, ואילו בגורל שודאי שהיא נעשית בכה"ג אף אי"ז עבודה הוא ניכר ככה"ג.

(א) יומא דף מב. אתמר שחיטת פרה ופרו (בזר) רב ושמואל, חד אמר פרה פסולה פרו כשרה, וח"א פרו פסולה פרה כשרה, תסתיים דרב הוא דאמר פרה פסולה וכו', ורב מ"ש פרה דכתיב אלעזר וחוקה פרו נמי הכתיב אהרן וחוקה, שחיטה לאו עבודה היא, א"ה פרה נמי, שאני פרה דקדשי בדין הבית היא, לאו כל דכן הוא, אר"ש בריה דר"א מידי דהוי אמראות נגעים דלאו עבודה היא ובעיא כהונה.

ומבואר ברש"י דבפרו דאחרן קאי חוקה רק על העבודות משא"כ שחיטה דלאו עבודה לא קאי עליה חוקה, אבל בפרה דקדשי בדה"ב היא אין נפק"מ בין שחיטה לשאר עבודות וחוקה אכולהו קאי.

ובתוס' בחולין דף יא. ד"ה חטאת האריכו לחלוק שם על רש"י שפירש דר"ש ורבנן פליגי אי פרה קדשי מזבח או בדה"ב ונחלקו תוס' דודאי אף לרבנן קדשי בדה"ב היא, והא דפסלי רבנן יוצא דופן הוא משום דחטאת קריה רחמנא ור"ש לית ליה דחטאת קריה רחמנא, ובזה יישבו התוס' דהא דקאמר בסוגיין ובכל דוכתי דפרה קדשי בדה"ב היא אתי אף לרבנן. ובתוס' שם הוסיפו בתירוץ ב' דבפסול התלוי בגופה מודו כו"ע דחטאת קריה רחמנא, והקשו דבכל דוכתי דמשני דקדשי בדה"ב היא אמאי לא חשיב ליה כקדשי מזבח משום דחטאת קריה רחמנא, ותירצו דבכל דוכתי מסלק לה בקושיא אחריתי. והמהר"מ שם פירש דכונתם דאה"נ דהו"מ הגמרא לאקשוויי כך אלא דבלא"ה מסלק הגמ' זה מכח קושיא אחריתי. וצ"ב דא"כ מה האריכו כל התוס' להעמיד דהא דקאמר בכל דוכתי דפרה קדשי בדה"ב אתי אף לרבנן ודלא כרש"י דאתי כר"ש, דהא אליבא דאמת כיון דלרבנן חטאת קריה רחמנא הו"ל שוב כקדשי מזבח לרבנן. וגם עיקר הדבר לא נתברר דכגון בסוגיין דקאמר דפרה קדשי בדה"ב היכן מסלק לה בקושיא אחריתי דכך נשאר לכאוף אליבא דאמת.

ואשר יל"ב לכאורה כונת התוס' דלא דמו כל דוכתי להדידי דדוקא גבי פסול טריפות ויוצא דופן ונרבע ונעבד שייך לפסולו משום דחטאת קריה רחמנא, דחשיבי פסולין מכח תורת חטאת, משא"כ כל דוכתי דמיתי להא דפרה קדשי בדה"ב היא כלפי קושיא אחריתי או נידונים אחרים והתם אי"ז תלוי בחטאת קריה רחמנא אלא אי קדשי בדה"ב היא או מזבח. וכמו שהמשיכו שם התוס' דכל שאין נפקותא בגוף הפרה לא מועיל מה דקריה רחמנא חטאת.

(ב) אלא דלפי"ז צל"ע בסוגיין דאמרין לרב דקאי חוקה אשחיטה אף דשחיטה לאו עבודה היא ומשום דקדשי בדה"ב היא ודבעיא כהונה אינו מדין כהונה דעבודת הקדשים אלא מידי דהוי אמראות נגעים דלאו עבודה ובעיא כהונה, ולכאורה נידון דהעבודה ע"י כהן בפרה היא בגופה דפרה, וא"כ אכתי מאחר דחטאת קריה רחמנא לחשיב כקדשי מזבח ולא נרמי לחוקה אלא על שאר עבודות לבר משחיטה.

וי"ל ב דאי נקטינן דפרה קדשי בדה"ב היא א"כ אינה מוקרבת לקרבן ולא מועיל הא דחטאת קריה רחמנא להחשיב העבודות הנעשות בה כקרבן אחר שבעצמותו מקדשי בדה"ב הוא, ורק לגבי תנאי המעכבים בסוג הפרה יש בה כל המעכבים בחטאת משא"כ עצם העבודות אינם עבודות קרבן. וע"כ דדין הכהונה בעבודותיה אי"ז משום דעבודותיה כעבודת קרבן אלא הא דהוצרכה כהונה הוא כמראות נגעים. וממילא אף שחיטה בכלל.

(ג) והנה לקמן מג. ילפינן וכיבס בגדיו הכהן הכהן בכיהונו וטמא הכהן עד הערב כהן בכיהונו לדורות [כלומר שבבגדי כהונה נעשית - רש"י] הניחא למ"ד לדורות כהן הדיט שפיר אלא למ"ד לדורות כה"ג השתא כה"ג בעינן בכיהונו מבעיא, אין מילתא דאתא בק"ו טרח וכתב לה קרא. ובריטב"א הביא מהתוס' שהקשו דהא אף למ"ד דבעינן כה"ג היינו בהוצאה ושחיטה אבל קבלה והזאה כשרין כה"ד נמי כמפורש בסוגיא, וא"כ נימא דאיצטריך בכיהונו להני דברים. ותירץ בשם הר"י דהכי פרכינן דכיון דאיכא שום עבודה דאצרכה רחמנא כה"ג פשיטא לן דמאי דהדר אפשר כה"ד דבעינן בכיהונו דמסתמא לא אחתיה מעבודה לעבודה תרי דרגי ע"כ.

וי"ל ב הסברא בזה דהנה הא דס"ד דלא נבעי בגדי כהונה ע"כ ה"ט משום דס"ד דדין כהונה דפרה הוא ככהונה דמראות נגעים שבהו ודאי לא בעינן בגדי כהונה, ולזה אף לבתר דרבי קרא דבעינן בכיהונו נקטינן דהדין כהונה הוא כמראות נגעים ונתוסף הכא תנאי דבעינן שיהא בכיהונו עם בגדים ועדיין עיקר דין הכהונה דמי למראות נגעים.

וכ"ז שייך או לא בעינן כה"ג, אבל אי יש חלק מהעבודות דבעינן בהו כה"ג וזה לא מצינו דין כה"ג לגבי שאר מילי אלא בעבודות הקרבנות, א"כ ע"כ דדין כהונה ידידה משום דדין עבודות ההקרבנות הקרבנות ביה, וא"כ פשיטא דאף העבודות שהוכשרו כה"ד נבעי בכיהונו בבגדים ככל עבודות הקרבנות.

(ד) ובאמת דבתוס' (מג.) ד"ה לרב כתבו דמדקאמר רב דשחיטת פרה בזר פסולה משמע הא בכה"ד כשרה, וביארו דרב סבר כמ"ד דלדורות כה"ד ולא בעינן כה"ג. ולמבואר בריטב"א הוא מתבאר דרב לטעמיה מיניה וביה דמדלא חשיב לדין הכהונה אלא כמראות נגעים שהרי השוה השחיטה לשאר עבודות א"כ ע"כ דל"ב כה"ג אלא כה"ד דומיא דמראות נגעים.

(ה) וברמב"ם פ"א מפרה הי"ב כתב דנעשית בין כה"ג בין כה"ד ובבגדי כה"ד. ובמל"מ תמה דבספרי יליף דבבגדי לבן נעשית מגז"ש דחוקה חוקה מיוה"כ וגם במשנה איתא דבבגדי לבן נעשית, ובגדי לבן היה האבנט מבין והאבנט דכה"ד היה כלאים כמש"פ הרמב"ם

בכלי המקדש. ובהג' יד איתן שמ יישב דכיון דילפינן בסוגיין מוכבס הכהן בגדיו הכהן בכיהונו ופרש"י דנדרש על בגדיו שבעינן בגדים א"כ בעי בגדי כה"ד דהא נעשית בכה"ד נמי, והספרי והמשנה קאי למ"ד דאבנט של כה"ד שוה לאבנט דכה"ג ביוה"כ.

אלא דצ"ב עיקר מש"כ דנעשית אף בכה"ג ובבגדי כה"ד דאיך יתכן שיעשנה כה"ג בבגדי כה"ד דהא אי"ז בגדים שראויין לו והו"ל לדידיה כמחוסר בגדים ולגבי ידידיה אי"ז בכיהונו. והמבואר בפשוטו דבאמת למאי דקיי"ל דכשר בכה"ד ע"כ משום דנקטינן דדין העבודה דפרה אינה כעבודות הקרבנות ואין דין כהונה דידהו אלא כמראות נגעים, וממילא לא בעי מצד עצם העבודה בגדי כהונה כלל, אלא דכאן נתחדש עוד דין מיוחד של בגדים דרבי קרא בכיהונו דבעי בגדים, ומכיון דקרא איירי בכה"ד לא בעינן יותר מזה אף בכה"ג.



א) יומאדףמד. תנן התם פורשין מבין האולם ולמזבח בשעת הקטרה, אר"א ל"ש אלא בשעת הקטרה דהיכל אבל בשעת הקטרה דלפני ולפנים מהיכל פרשי מדין האולם ולמזבח לא פרשי. ופרש"י דבשעת הקטרה דהיכל פורשין מבין האולם ולמזבח שהרי סמוך לו אבל בשעת הקטרה דלפני ולפנים מהיכל שהוא סמוך לו פרשי אבל מבין האולם ולמזבח שהוא מרוחק לא פרשי. ובריטב"א הקשה דהא אף בשעת הקטרה דלפני ולפנים אסור מן התורה להיות בהיכל כמו בהקטרה דהיכל דאכולהו כתיב וכל אדם לא יהיה באוהל מועד וכמו שבהקטרה דהיכל אסרו בין האולם ולמזבח דלמא עיילי להיכל ה"נ בהקטרה דלפני ולפנים ניוחש דלמא עיילי להיכל. ותירץ דמידי דמתעבד לפני ולפנים חמיר להו לאינשי ולא עיילי כלל, ועוד תירץ דכי הוי גופיה דהקטרה בהיכל שהוא קרוב יש לחוש דלמא משתלי ועיילי, אבל היכא דהקטרה אינו אלא לפני ולפנים שהוא רחוק אף להיכל למה להו למיעל. והביא יש מתרצים דכי עביד הקטרה לפני ולפנים ניוחש להו לרבנן לאוקמה אדינא דאורייתא כי היכי דלחזי ליה ולירתת שלא יתקן בחוץ ויכניס לפניו כצדוקי, ואע"ג דאכתי מצי עביד בין הפרוכות מאי דאפשר לתקוני מתקנינן. ע"כ.

ולעיל בדף מג. תנן שהיה נותן דם למרס בו ברובד הרביעי שבהכל והיה ממרס כל זמן ההקטרה דלפני ולפנים, ופרכינן והכתיב וכל אדם לא יהיה באוהל מועד ומשני רב יהודה תני של היכל והיינו רובד רביעי מהיכל. ונתקשו התוס' מדתנן דפורשין אף מבין האולם ולמזבח וא"כ אף רובד רביעי מהיכל בכלל האיסור. ופירשו התוס' דהוא כדמסקינן בסוגיין דבין האולם והמזבח אי"צ פרישה בהקטרה דלפני ולפנים והממרס לא עמד שם אלא בשעת הקטרת דלפני ולפנים, וחזרו והקשו דאכתי לסברת המקשן בסוגיין הרי בעי לאוכוחי דאף בהקטרה דלפני ולפנים פורשין מבין האולם ולמזבח מברייטא דר' יוסי ותיקשי ליה מהמשנה דשרי לממרס. ותירצו התוס' דכיון דהפרישה בין האולם ולמזבח אינה אלא מדרבנן לא גזרו אלא על העומדים שלא לצורך.

ובפשוטו התוס' ע"כ לא מצו למיסבר כה"מ שבריטב"א, דמאחר שהממרס היה עומד שם והותר לו לצורך העבודה א"כ תו ל"צ להתיר הפרישה מבין האולם ולמזבח דלחזי לכה"ג ולירתת לתקן בחוץ שהרי הממרס רואה אותו. ומעתה צל"ע דהריטב"א הביא לתירוצו התוס' דהתירו לממרס לעמוד שם משום חולשא דכה"ג, ואיך הביא האי תירוצו דהתירו העמידה שם לכולם כדי דלירתת כה"ג.

ויתכן לידחק דבאמת יסוד ההיתר הוא היתר מיוחד דמירתת כה"ג משום דאל"כ לא אין מתירין לממרס לעמוד שם אלא ירחיק חוץ לאולם והכה"ג יטרח קצת יותר.

והנה בביאור מהלך התוס' ומסקנתם יעויין במהרש"א ובקרני ראם דנחלקו במסקנת התוס', אי ההיתר דממרס לעמוד שם במקום דהוא כבין האולם ולמזבח הוא כדפירשו התוס' בתחילתם דלא עמד שם אלא בשעת ההקטרה דקה"ק אבל לאחמ"כ ע"כ דפירש משם הממרס. ומש"כ התוס' אח"כ סברא נוספת להתירו דכיון דהאיסור שם מדרבנן לא אסרו כשעומד לצורך הוא רק ליישב סברת המקשן דסוגיין. או דלמא לעולם נשארו רק עם מה שכתבו לבסוף דההיתר דממרס הוא משום דלא אסרו על מי שעומד שם לצורך. וע"ש במהרש"א מה שנתקשה בסוף דברי התוס'.

והנה בריטב"א שם מפורש דאף דהממרס עמד שם רק בהקטרה דקה"ק הוצרכו להיתר מיוחד. והוא עפ"י מה שחידש דאף דר"א שרי בהקטרה דקה"ק לעמוד בין האולם ולמזבח, אבל באולם עצמו לא הותר. והרי הממרס היה באולם עצמו, וע"כ דמשום חולשא דכה"ג התירו לו. ומעתה מבואר מיניה וביה דבאמת הני י"מ שהביא הריטב"א ע"כ לא אתי כשיטת התוס' לפי מה שביארם הריטב"א. דהרי הני י"מ פירשו דלהכי שרי ר"א בין האולם ולמזבח כדי למירתת לכה"ג. והלא בין כה בשביל הממרס הוצרך להיתר נוסף לפי הריטב"א שיעמוד בתוך האולם.

ב. אלא דבעיקר תירוצי הריטב"א יל"ד מלשון רש"י דמשמע דלא כב' התירוצים אלא דכיון דזה מרוחק מקדה"ק אי"צ לפרוש מעיקר הדין וזה קשה כקושית הריטב"א דסו"ס ניוחש דלמא עיילי להיכל ועברי דאורייתא.

והנה בגמרא בע"ב אראב"א ש"מ מעלות דאורייתא והכי גמירי להו דאי ס"ד דרבנן מ"ש בין האולם ולמזבח דלמא מיקרו ועיילו, מכולה עזרה נמי ניפרשו דלמא מיקרו ועיילו, ומשני בין האולם ולמזבח כיון דלא מפסיק מידי לא מינכרא מילתא, עזרה כיון דאיכא מזבח החיצון דמפסיק מינכרא מילתא. ופרש"י דמעלות דאורייתא דהלכה למשה מסיני שבין האולם ולמזבח מקודש משאר העזרה, הלכך לענין פרישה דגזרו רבנן בין האולם ולמזבח דלמא עיילו לא נמשכה שאר העזרה לאותה גזירה. והנה בפשוטו המבואר בזה דאף דכל סיבת הגזירה היא משום דלמא עיילו להיכל מ"מ גדר האיסור והחיוב פרישה הוא שקדושת המקום גורם חיוב פרישה כעין החיוב פרישה דאורייתא, ולהכי ס"ד דאין לחלק שאר העזרה אא"כ תרי קדושות הן.

ומעתה יתבאר מש"ב רש"י שבשעת הקטרה דלפני ולפנים אי"צ פרישה מבין האולם אלא מהיכל כיון שהוא מרוחק דאף דסיבת הגזירה דלמא עיילי מ"מ כעין דאורייתא תקון שכמו שמצינו פרישה מהיכל אף בהקטרה דלפני ולפנים כן גזרו אף על בין האולם ולמזבח משום הקטרה דהיכל שהיא קדושה הסמוכה לה.

ומעתה יתכן דאף סברת המקשן שרצה לחלוק על ר"א וסבר דאף בהקטרה דלפני ולפנים בעי פרישה מבין האולם ולמזבח הוא דפליג בזה גופא, ולדידיה כיון דסו"ס חשו רבנן דלמא עיילו וגזרו סיבת הגזירה קיימת לעולם ואי"צ שחיוב הפרישה דרבנן יהא כפרישה דאורייתא אלא גזירה גרידא היא.

ג) והנה בהיכל עצמו איסור תורה הוא דוכל אדם לא יהיה באוהל מועד כמפורש בקרא, והקשו האחרונים דבכל מוני המצוות לא מנו הלאו הזה הרמב"ם והסמ"ג והרס"ג וכו'. וכתב הגרי"פ בהגה' להרס"ג. דהנה בגבורת ארי הקשה דהיכא משכח"ל להיחל לאו לחוד דהא בין כה אסור להיכנס ביאה ריקנית להיכל. ואז בשעת הקטרה אי"ז שעת עבודה אחרת. ויעוי"ש שתירץ עפ"י התוס' הסוברים דאין איסור ביאה ריקנית כשנכנס להשתחוות דהשתחוויה חשיב צורך עבודה, וא"כ בהכי קאי קרא דכל אדם לא יהיה באוהל מועד.

והגרי"פ תירץ עפ"י מה שייסד בזה דאיסור שהיה בשעת הקטרה חלוק במהותו מאיסור ביאה ריקנית, דאיסור ביאה ריקנית הוא על האדם הנכנס, משא"כ שהיה בשעת הקטרה הוא מהלכות ההקטרה והעבודה שמצריך שלא יהא שם עוד אדם מבלעדי הכהן והוא פגם בעבודה. והוכיח יסוד זה מדמבואר בירושלמי ובמדרש דכל אדם לא יהיה באוהל מועד אפילו מלאך שאף המלאכים יצאו משם. ואי איסורו איסור גברא גרידא ודאי מלאכים לאו בני מצוה נינהו, וע"כ דהוא מצורך העבודה שכך שלימותה ולהכי אף המלאכים יצאו. ועפ"י"ז יישב הא דלא מנו לאו זה במנין המצוות דאי"ז איסור נפרד אלא מהלכות העבודה ואין ראוי לימנות.

ד) והנה הובא קושית התוס' להמקשן דבעי פרישה מבין האולם ולמזבח אף בהקטרה דלפני ולפנים תקשי מתניתין דהממרס היה ברובד רביעי מהיכל שהוא באולם ותירצו התוס' דלצורך שאני. ויש לדון לפימש"ב הגרי"פ דלכאורה יוצא דחיוב הפרישה הוא מצורך העבודה שכך נעשית העבודה של הכה"ג כשהוא יחידי שם, ואי"ז איסור גברא גרידא שיחשב איסור נפרד כלפי כל אחד שנמצא שם. וא"כ אחרי שהתירו לממרס לצורך הרי לכאורה הותרה בזה כל הצורך פרישה שהעבודה מצרכת, ומעתה מה מקום יש לחלק דלשאר אינשי דאין להם צורך להכנס יהא אסור אחרי שלא העמידו זה כצורך עבודה. וי"ל. ולהמבואר ל"ק מידי והדברים מתיישבין כמין חומר דאדרבה להמקשן היינו טעמיה דחיוב פרישה מבין האולם ולמזבח גזירה דרבנן גרידא היא ואינה כעין חיוב פרישה דאורייתא וממילא מה שהתירו לממרס אינה סיבה שלא לגזור על שאר אינשי דלמא עיילו. ופשוט.

ה) ובעיקר מש"פ רש"י דלהוכחת ראב"א דמעלות דאורייתא אכתי חיוב הפרישה מבין האולם הוא גזירה דרבנן, אלא היינו דאורייתא מה שקדושת בין האולם ולמזבח שאני מקדושת משאר העזרה ולהכי לא נמשכה שאר העזרה באותה גזירה. הנה בתוס' ישנים הביא לפי ריב"א דכונת הגמ' דמעלות דאורייתא נינהו היינו דבאמת לדידיה הא דפורשין בשעת הקטרה מבין האולם ולמזבח הילכתא גמירי לה, דאי משום גזרה דלמא עיילו להיכל בשאר עזרה נמי נגזור. ולפי"ז צ"ל דמה דחילק ר"א דבהקטרה דלפני ולפנים אי"צ פרישה מבין האולם ולמזבח ע"כ דכך נאמרה ההלכה דבהקטרה דהיכל דוקא חייבין בפרישה מבין האולם ולמזבח. וע"כ דחיוב הפרישה הוא מדאורייתא מהמקום קדושה הסמוך למקום העבודה, וכמשנת"ב בחיוב דרבנן בדעת רש"י.

א. יומאדףמה. פליגי במנין המערכות שעל המזבח בכל יום, דלר' יהודה היו שנים אחת מערכה גדולה ומערכה שניה של קטורת, ולר' יוסי היתה שלישית של קיום האש, ולר"מ רביעית לאברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב. ומפרש דר' יוסי יליף למערכה דקיום האש מוהאש על המזבח תוקד בו, ולר' יהודה אתא האי קרא להצתת אליתא בראשו של מזבח. ואילו ר' יוסי יליף את הצתת אליתא בראש מזבח מונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח וכדיליף כן ר' שמעון. ומייתי ברייתא דנחלקו ר"י ור"ש בהאי קרא דנתנו, דרבי יהודה יליף מיניה דהצתת אליתא בכהן וכלי שרת, [פרש"י - בגדי כהונה] וא"ל ר"ש וכי תעלה על דעתן שזר קרב אצל המזבח אלא לימד על הצתת אליתא שלא תהא אלא בראשו של מזבח [וכן סובר ר' יוסי], ולר' יהודה מפרשינן דה"א דקאי ארעא ועביד במפוחא וקמ"ל דבעינן כהן וכלי שרת. ע"כ תורף הסוגיא.

ופרש"י הצתת אליתא קסמין דקין להצית בהן אור מערכה גדולה, ובתוס' ד"ה וכי תעלה הרחיבו בחשבון הדרשות לפי פירוש רש"י דמונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח ילפינן לעיקר נתינת האש על המזבח מן ההדיוט חוץ מהאש שמן השמים, ומלבד זה ילפינן מיתורא ד"על המזבח" שהוא מיותר דהרי פשיטא דהאש דמערכה על המזבח אלא אתא להצתת האליתא שתיעשה על המזבח ולא יעלנה דולקת מלמטה. ואף לר"ש ור' יוסי אתא "הכהן" לומר דבנתינת האש בעי כהונה וכלי שרת שלא יזרקנה זר מלמטה למזבח ואע"ג דר"ש קאמר בברייתא שהצתת האליתא בכהן לא איצטרך כיון שזה לא אפשר דעביד במפוחא אלא ע"ג המזבח ואין זר קרב ע"ג המזבח, היינו הצתת אליתא דוקא אבל אש דהדיוט אפשר דזריק זר מארעא. ולר' יהודה הרי עיקר דין הצתת אליתא בראש מזבח יליף מקרא האחר דוהאש על המזבח תוקד בו, והאי קרא דונתנו דמרבח מ"על המזבח" להצתת אליתא הוא לכהונה וכלי שרת דאפשר גם לזה דקאי אארעא ועביד במפוחא. והוסיפו דלר' יהודה לולי הקרא האחר דאתא לעיקר דין אליתא ע"ג המזבח לא הוי יליף מונתנו וגו' דבעי כהונה וע"ג המזבח באליתא אלא הוי מוקי רק לנתינת אש מהדיוט, ורק לאחר דידעינן לעיקרא דמילתא דאליתא היא ע"ג המזבח ילפינן מקרא ונתנו בני אהרן הכהן דכל הנעשה על המזבח בין נתינת אש דהדיוט ובין הצתת האליתא בעי גם כהונה וכלי שרת.

ב) ומבואר עכ"פ מתוס' ומרש"י דהצתת האליתא ונתינת האש דהדיוט על המזבח תרי מילתא נינהו, ולא מפורש בגמ' מהו הצתת האליתא, ומהו נתינת אש דהדיוט, ובמקדש דוד הוציא מפרש"י כאן דהצתת האליתא הוא להדליק הקיסמין שבהן מדליקין האש, ונתינת האש הוא הדלקת המערכה עצמה ע"י האש. והוסיף פרש"י פליג ע"ד עצמו לעיל דף כד: ד"ה הצתת אליתא דפירש שם הצתת קיסמים דקין אם הוצרך להצית על המזבח באחת מן המערכות כגון שקרבה מערכה לכלות שנשרפה כל המדורה. וכן בר"ח כאן על הגליון כתב דהצתת אליתא היא הלהבת עצי המערכה ומשמע שהוא אחר שכבר דולקין. אבל מריהטת המשנה בתמיד רפ"ב משמע שהוא בתחילה, וכן בהמפרש שם. וכן הוכיח מהתו"י בדף כד: שביאר הא דאין חייב זר על הצתת אליתא דיש אחריה סידור גזרי עצים. ומבואר דזהו בתחילה לפני סידור העצים.

וצ"ב לפי"ד מה דמבואר ברש"י דלר"ש ור' יוסי ל"ב קרא דהצתת האליתא בעי כהונה דאין זר קרב ע"ג המזבח אבל דנתינת האש דהדיוט בכהונה איצטרך קרא דאפשר שיזרוק זר מלמטה. ואי האליתא מביא על ידו האש דהדיוט איך יתכן שהצתתו יצריך ע"ג המזבח בכהונה ומה שידליק על ידו יעשה זר בזריקה מלמטה. ויתכן לאוקמי קרא דס"ד דיוכל להציתו במזבח ולהורידו למטה. אבל זה לא מסתבר כלל דלהכי איצטרך קרא.

ולכאורה המוכרח מזה דלעולם אף לרש"י כאן ענין הצתת האליתא הוא כמו שפירש לעיל בדף כד: שכשקרבה א' ממערכות לכלות מוסיף מהאליתא, וכן משמעות הגמ' דעיקר האליתא להלהיב האש וכדאמר' קאי אארעא ועביד במפוחא.

ג) והנה רש"י פירש מערכה של קיום האש שאם אין אש של מערכה גדולה מתגבר מוסיפין עליו מזה, ובפשוטו צ"ל דמקיום האש מצית האליתא וממנה מוסיף על המערכה, וא"כ יל"ע מאחר דהמערכה דקיום האש על המזבח למה לי קרא דהצתת אליתא על המזבח היא. וצ"ל דאף אי לזה מיועד מערכת קיום האש אבל אכתי אי"ז לעיכובא אי לא יצית האליתא והמערכה ממנה. ולהכי איצטרך קרא.

ד) אמנם בעיקר מש"פ רש"י דמערכת קיום האש לגבר המערכה גדולה. הנה ברמב"ם פ"ב מתמידין ה"ד מבואר דמערכת קיום אש לא היתה מיועדת לשום שימוש אלא לקיים הציווי דאש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה, וכ"כ ברמב"ן עה"ת ריש פרשת צו דלזה מיועד מערכת קיום האש, וכ"כ החינוך מ' קל"ב והוסיף חידוש גדול דאם לא הבעירו הכהנים מערכה שלישית על המזבח ביטלו מצות עשה זו. ובמנחת-חינוך תמה עליו דודאי יוצא ידי המצוה בכל אש שיקיים על המזבח, והראיה מדלר' יהודה לא הוה מערכה שלישית דקיום האש וכי לא קיימו לר"י מצוה זו, וע"כ דקיימוהו בשאר וה"ה לדידן.

ובדעת החינוך ביארו דלא יוצא בהמצוה אלא באש שאין משתמש בה לקרבנות אבל אש דקרבת ל"ש לקיים בו ג"כ מצות האש. ובפשוטו צ"ב דבזה גופא חלק ר' יהודה דלא בעי מערכת קיום האש משום דסבר דבאמת סגי בכל אש לקיים מצות האש. והנה ברמב"ם שם לא הזכיר ענין הצתת האליתא אלא במערכה שלישית דקיום האש בלבד ובחי' רא"ל ביאר דסבר כהינוך דלא מקיים המצוה אלא במערכה זו, ועוד סבר דאף הצתת האליתא היא מפרטי מצוה זו ולהכי אינה אלא במערכה זו. וכ"ז דלא כמהלך רש"י ותוס' בסוגיין דביארו דרשות הקראי דהן ב' מצוות חלוקות.

ה. ובמקדש דוד הקשה דהא בבוקר היה מפנה המערכה הימנה וסודר הגחלים על התפוח וסודר מערכה חדשה ואיך קיים בההיא שעתא מצות אש תמיד תוקד על המזבח, ובשלמא למ"ד שהיתה מערכה של קיום האש י"ל שהיא היתה קיימת כה"ז, אבל לר' יהודה דהיו רק מערכה גדולה ושניה של קטורת קשה דהא מערכה דקטורת לא היתה דולקת כלל כל היום שלא היו בה רק שיעור ה' סאין גחלים הצריך למחתות של קטורת. ותירץ דר' יהודה אזיל בהא כרבי יוסי במנחות צט: דסובר גבי לחם הפנים שאף אם סילק הישנה שחרית וסדר החדשה בין הערבים אף היא היתה תמיד, ומב' בירושלמי דה"ה בכ"מ שכתוב תמיד. ורבנן פליגי בלח"ה פ' על ר"י דבעינן שמיד כשמסלק הלחם יסדר הלחם החדש. ומב' בירושלמי דתנא דפליג אר"י ר"מ הוא וא"כ ר"מ לשיטתו היה אש תמיד ממש דהרי היתה מערכת קיום האש.

ו) והנה לפי"ז לדידן ע"כ דמערכת קיום האש היתה כה"ז יום ולילה דהא בעינן תמיד וכמו שכתב ברמב"ן עה"ת דבעינן שתוקד האש תמיד כל היום וכל הלילה ואם נתעצלו הכהנים וכבתה האש עוברין בלאו. ולפי"ז יל"ע איך סודרין ג' מערכות בכל יום וכמבואר ברמב"ם שם ריש פ"ב מתמידין דאי כפשוטו דסודרה כשאר מערכות הרי נכבית הישנה לפני הדלקת החדשה. ואמנם הנה ברמב"ם שם כתב דמקום המערכה גדולה במזרח ומערכה שניה בקרן מערבית דרומית ומערכה שלישית בכל מקום שירצה מן המזבח, וא"כ י"ל דבאמת שאני סידור מערכת קיום האש דלא היתה נכבית המערכה הישנה דקיום האש עד שכבר דלקה מערכה החדשה דקיום האש. שוב ראיתי בלח"מ פ"ב ה"ד שהקשה דבפ"ו בסדר היום של העבודות לא הזכיר הרמב"ם אלא שסודרין מערכה גדולה ומערכה דקטורת ולא הזכיר זמן סידור מערכת קיום האש אף דבפ"ב הזכירה דצריך לסדרה. ותירץ הלח"מ דלא היה לה שעה קבועה ביום אימת סודרה, ולהכי לא הזכירה הרמב"ם על הסדר, וכן אביי בסדר המערכה לא הזכירה אף דקיי"ל כר' יוסי. ובפשוטו נראה כונתו דמה"ט לא היה לה זמן קבוע משום דבאמת לעולם בערבה האש ורק הוחלפה במשך היום.

אמנם הנה בתוס' כאן (דף מה.) ד"ה ר' יוסי הקשו דבמשנה בפ"ב דתמיד קתני הציתו ב' מערכות ולא קתני מערכה שלישית ומוקי להאי משנה בזבחים כר' יוסי, ותירצו דלא חשיב אלא הנך תרתי דדמיין להדדי ומציתין אותן ביחד ומחד קרא מפיק להו. ומבואר דנקטו בפשיטות דזמנה דסידור מערכת קיום האש ג"כ היה בבוקר כשאר המערכות ודלא כהלח"מ ברמב"ם, אלא דבפשוטו התוס' יסבור כרש"י דקיום האש הוא לגבר המערכה גדולה ולא שתעמוד בפנ"ע למצות האש, וא"כ לא הוזקק לה אלא עם המערכה גדולה, וודאי זמנה בבוקר יחד עם המערכה הגדולה.

א. יומאדפמו: איתמר המכבה אש מחתה ומנורה אביי אמר חייב רבא אמר פטור, ולל"ק בראש המזבח לכו"ע חייב ופולוגתייהו דאחתיא אארעא וכבייה דלאביי אש המזבח הוא ולרבא כיון דנתקה נתקה, ולל"ב באחתיא אארעא לכו"ע פטור ופולוגתייהו בראש המזבח דלרבא אף בזה אמרינן כיון דנתקה נתקה. והא דאר"נ ארב"ה המוריד גחלת מע"ג המזבח וכיבה חייב מפרש דהתם לא אינתיק למצותה הכא אינתיק למצותה.

ובתוס' הקשו מדאמר לעיל שהיה חותה בכל יום לקטורת במחתה של ד' קבין ומערה לשל ג' ונתפזר הימנה קב גחלים ומכבדן לאמה ופרש"י לאמת המים, ולאביי לל"ק הא מחייב באש מחתה אף כשאחתיא אארעא, ותירצו התוס' דכיון דבמתכוין חותה ומערה לשל ג' ומה שמתפזר אינו עומד לאוספן אפי' לאביי כיון דאינתיק אינתיק, אבל אש המחתה ומנורה מיירי דאחתיא אארעא דחזי למצותה ולהכי חייב לאביי, ולרבא פטור דלא מחייב אלא או בראש המזבח או אפילו למטה היכא דקאי לאהדוריה כמו המוריד גחלת וכיבה דחזיא לאהדורה.

ועיקר מה שחילקו דמה שמתפזר כשמערה ממחתה למחתה שאינו עומד לאוספן לכו"ע כיון דאינתיק אינתיק אבל באש דמחתה ומנורה דחזי למצותה חייב לאביי, צ"ב דהא אף דאש דמנורה חזיא למצותה דמנורה אבל כבר אינה עומדת כלל לאש המזבח אלא למצות המנורה ומה מועיל לה מה שעומדת למנורה להיחשב אש המזבח יותר מאילו לא עמדה לכולם.

והנה בהמשך התוס' כתבו דרבינו נסים הקשה הקושיא דידהו במגילת סתרים וז"ל הא גחלים קדושים הם וכו' וא"כ איך מכבדן לאמה והלא מפסיד קדשים, ותירץ דהירושלמי מקשה זאת קושיא וכו' אמאי פסל את כולן והלא אינם קדושים תיפתר בגחלים של יוה"כ וכו' אבל מחתה של כסף שאין כליין לא מצרפן להו ולכן מכבדן לאמה.

וצ"ב מה שייכות הקושיא דרבינו נסים לקושית התוס' שהתוס' הקשו מצד איסור לא תכבה שאסור לכבות אש מזבח ואיך מכבדן לאמה, והר"נ הקשה מצד הפסד קדשים, וגם מה מועיל תירצו דבהגחלים שבכל יום אינם קדושים דסו"ס אש המזבח הוא ואיך מותר לכבותן.

ב) ובתוס' ישנים כאן הקשה בהא דאמר' המוריד גחלת מעל המזבח וכיבה חייב הקשה ה"ר אלחנן מהא דתנן בפ' המזבח מקדש גחלת שפקעה מעל המזבח לא יחזיר וכיון דלא יחזיר נשלמה מצותה ואיך חייב משום מכבה. וי"ל שיש חילוק בין פקעה מעל המזבח להורידה. ע"כ. וכה"ק ותירצו התוס' בזבחים צא: ומבואר בקושיתם דהא פשיטא להו דכל שנעשית מצותו ואין בו עוד קדושתו תו לא יתחייב משום לא תכבה אף דסו"ס מאש המזבח הוא, דלא הקפידה תורה על אש המזבח אלא כשהוא בקדושת המזבח שאז חשיב אש המזבח. ולפי"ז יתבאר גם תירוץ התוס' דאש דמנורה יעמוד למצותה ולהכי לאביי חייב, והיינו דלעולם ודאי עיקר חיובו משום דנשאר בחשיבות דאש המזבח לא משום מצות המנורה, אלא דכדי שישאר בקדושתו בעינן ובוזה מהני לאביי מה שיסודו מהמזבח ליחשב עדיין אש המזבח, לל"ק אף כשאחתיא דארעא, ולל"ב דוקא בראש המזבח.

וכן מה שהביאו מרבינו נסים מבואר עד"ז דלתירוץ הירושלמי דאש דמחתה שבכל יום לא היתה קדושה ע"כ מיד כשחתה אותם למחתה פסקו מלהיות כאש המזבח כיון שאין בהן עוד קדושה והוא עד"ד תירוץ הראשון דתוס' דמשום דאינו עומד לאוספן לא מחייב, אלא שהוזקקו להוסיף עפ"י הירושלמי דלא תימא שמצד המחתה שהיא כלי שרת יקדשו ולא איכפ"ל דהקב הנוסף אין רוצה בו, וע"ז הביאו להירושלמי דכל השנה לא היתה מחתה מקדשת.

ג) והנה ברמב"ן עה"ת ריש פרשת צו כתב דיש ב' לאוין דלא תכבה, האחד מה שאמר אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה שמצוה על הכהנים בקיום האש ואם נתעצלו הכהנים וכבתה האש עברו בלאו ומפני זה היתה מערכת קיום האש, ומה שאמר והאש על המזבח תוקד בו לא תכבה מקרא יתר ובדרש לרבותינו הוא בכל אדם מלמד שכל המכבה עובר בלא תעשה ואפילו כיבה מן המערכת גחלת אחת לוקה בין שכיבה אותה בראשו של מזבח בין שהורידה וכיבה אותה למטה, וכמדומה לי שאינו עובר אלא בלאו אחד עכ"ד. אמנם ברש"י שם בפסוק ו' כתב המכבה אש על המזבח עובר בשני לאוין. והיינו דלשיטתו לא נאמרו בזה ב' איסורים אלא ב' הלאוין נאמרו על המכבה ממש אש המזבח, אבל אי כבתה המערכה מאליה לגמרי לא עברו הכהנים בלאו. ובפשוטו לשיטתו אף הציווי דאש תמיד תוקד וגו' יתפרש כשיטת החינוך מ' קלב שהוא עריכת העצים בוקר ובין הערביים ואין ציווי שלא יכבה רגע האש. וכן שיטת רש"י בסוגיא דלעיל דמערכת קיום האש אינה אלא לגבר מערכה גדולה ודלא כהרמב"ם והרמב"ן שיהא לקיום מצות האש.

ד) והנה בפשוטו נראה דב' הלאוין חלוקין במהותם דהלאו דעל הכהנים אינו אלא כשנפסק כל האש מהמזבח ולא כשכבה חלק מהאש, אשר מהותו דהלאו הוא כלפי המזבח שיהא בו אש, ואילו הלאו דכל אדם הוא על כל גחלת שהיא של אש המזבח דאף שאין מצווה שידלקו יותר גחלים אבל יש איסור במעשה הכיבוי.

אבל לפי המתבאר בסוגיין מהתוס' דהאיסור דכיבוי בידים הוא רק כשהיא גם בקדושת אש המזבח, א"כ יתכן דלעולם יסוד הלאוין אחד הוא, דהנה יל"ע להרמב"ן אי לאחר שכבתה כל האש מהמזבח אי עוברין הכהנים כל רגע ורגע על הלאו או רק ברגע הראשון. וי"ל בפשוטו דרק ברגע הראשון דיסוד הלאו אינו כלפי העדר מציאות אש במזבח וכמו העשה דאש על המזבח תוקד בו, אלא יסודו כלפי

ביטול האש הקיימת כבר. ולזה אף דאין עוברין כשהאש מתמעטת מאליה ומעצמה, כל שלא כבתה כולה, אבל על מיעוטה בכיבוי בידים באה האזהרה השנית ומשום שהוא אש הקדוש למצותו דמזבח.

ה) והנה יל"ע באיסור דלא תכבה אי הוא על כיבוי גחלת דוקא שהיתה בעצמה במזבח או על כל אש שלהבת שהודלק מהמזבח, ונפק"מ בזה אי המכבה את נרות המנורה בעצמו אי עובר משום לא תכבה לל"ק אליבא דאביי. וברש"י כאן ד"ה המכבה אש מחתה ומנורה לאחר שחתה גחלים למחתה או למנורה כיבן, ומבואר דפלוגתייהו דאביי ורבא איירי בגחלים עצמן שחתה מהמזבח.

והנה מצינו בזה מחלוקת ראשונים בדין הטבת הנרות בנכנס להטיב ומצאן שדולקין, דברמב"ם כתב שחומטן ומשאיר הנר דולק. ויש חולקים דמכבם ומטיבם ומדליקן, ולהחולקים מוכח בפשוטו דאין בזה איסור.

והנה בזבחים דף צא: אמר שמואל המתנדב יין מביא ומזלפו ע"ג האישים וכו' והא קמכבי כבוי במקצת לא שמיה כיבוי, איני והאמר ר"נ ארב"ה המוריד גחלת מע"ג המזבח וכיבה חייב, דליכא אלא האי, וכו' ומסקנת הגמרא שם דטעמיה דשמואל כר"ש דדבר שאינו מתכוין מותר ולעולם כיבוי במקצת שמיה כיבוי. אבל לס"ד דהגמ' מבואר דה"ט דהמוריד גחלת וכיבה פטור כיון דהוי רק כיבוי במקצת, ויל"ע אמאי חשיב כיבוי במקצת דהא מכבה כל הגחלת ומה איכפ"ל שיש על המזבח עוד אש, ומבואר בפשוטו דכל החיוב דלא תכבה אי"ז רק מצד שאש דמזבח יש בו קדושה וכל שיש על גחלת שם אש המזבח אסור מצ"ע בכיבוי אלא גדר האיסור שמכבה את אש המערכה שבמזבח וכל שהגחלת באה מהמזבח וחשיב אש המזבח הרי בכיבוי מכבה במקצת את כללות אש המערכה. ולהכי אי כיבוי במקצת לאו שמיה כיבוי לל"ח שכיבה. ומעתה אף למסקנא הא דחייב אי"ז אלא משום דכיבוי במקצת שמיה כיבוי. וא"כ יל"ד דאף לאביי דחייב על אש דמנורה ואף לל"ק דאף באחתיה אארעא היינו דוקא בגחלים שחיתה דשייך לשייכים לאש המזבח, אבל מה שמדליק מזה עוד אש אף אי בקדושה קאי ל"ח אש המזבח.

ולפי מש"כ הרמב"ן דאיכא תרי לאווי ודאי דמסתבר כן, דיסוד תרוייהו הוא כיבוי אש המערכה, שאף שבכבתה אש מאליה אין עוברין אלא כשכבתה כל המערכה, ובכבוי בידים עובר אף על גחלת אחת, אבל מישך שייכי להדידי דאף הכיבוי דגחלת מצד כיבוי במקצת לאש המערכה הוא.

ז) ובכתבי הגרי"ז בזבחים צא. הקשה למאי דמשני התם דהמוריד גחלת וכיבה חייב דמיירי דליכא על המזבח אלא האי ודלעולם כיבוי במקצת שמיה כיבוי א"כ יקשה לפי הרמב"ן למה רק בכיבה הגחלת חייב הרי מיד כשהורידה מהמזבח ואין על המזבח עוד אש הרי עבר בלא יכבה כמש"כ הרמב"ן בשכבתה כל המערכה מאליה. ותירץ דצ"ל דמיירי דשכשהורידה היו עוד גחלים ואש על המזבח ורק כשכיבה הגחלת כבר לא היו עוד גחלים אלא היא. וראיתי לתרץ באופ"א דמיירי שהורידה ישראל דהא הרמב"ן כתב להדיא דכשכבתה מאליה לא עברו אלא הכהנים והמוריד לא מתחייב אלא אי כיבה הגחלת שבזה יש אזהרה לכל אדם וכמש"כ הרמב"ן שם. ונראה לדון בזה עפ"י מה שנתבאר דיסוד תרי הלאוים אחד הוא די"ל דמה שכתב הרמב"ן שהוא אזהרה לכהנים הרי אין לו דרשה מהפסוק דקאי אכהנים אלא הוא מסבירא דהאחריות עליהן וכמש"כ דכתיב ובעד עליה הכהן עצים ואם נתעצלו הכהנים וכבתה האש עברו בלאו. והיינו דרק הם שייכים ללאו כיון שעליהם מוטל לערוך העצים והם גרמו לביטול האש בעצלותם, ומעתה יתכן דה"ה לישראל זה שהוריד הגחלת בידים מעל המזבח שהרי הוא האחראי לביטול האש שיעבור בלאו אף שהוא ישראל.

א. יומאדפמז: אריו"ח בעי ר"י בן עוזאזה בין הבניים של מלא קומצו מהו אר"פ דגואי לא תבעי לך דודאי קומץ דבראי לא תבעי לך דודאי שיריים כי תבעי לך דביני וביני מאי. אריו"ח הדר פשטה ר"י בן עוזאזה בין הבניים ספק נינהו, היכי עביד אר"ח מקטיר קומץ לחודיה תחילה והדר בין הבניים דאי אמרת בין הבניים ברישא דלמא שיריים נינהו והו"ל שיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה וכו' אין מקטירין עליהן את הקומץ. א"ה השתא נמי איקרי כאן כל שממנו לאישים ה"ה בבל תקטירו וכו'.

ובתוס' הקשו מאי פשטה דמעיקרא נמי דמבעי ליה ספק הוי. ובתירוץ ב' כתבו דמעיקרא מבעיא ליה אי טיבלא הוי כדמעיקרא אי ספק קומץ ספק שיריים. וביארו דכיון דקומץ בדעתו של כהן תליא מילתא כמבו' במנחות כד: ואין דעתו שיהא קומץ אלא מה שגואי ומה שבכלי יהא שיריים, אבל בין הבניים טיבלא הוי, והנפק"מ אי טיבלא הוי שאם נתערב בחולין דטבל לא בטיל ואי הוי ספק קומץ בטל. ע"כ.

והנה לכאורה להצד דבין הבניים טיבלא הוי ולא קמץ הקומץ ע"ז ואין מתיריו כשיריים א"כ מחסר בשיריים והו"ל שיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה. וא"כ יל"ע דהו"ל להתוס' להביא את הנפק"מ בזה ולא רק להיכא דנתערב הטבל דלא בטיל.

אלא דבאמת צ"ע יותר דהנה בכל מנחה שמקריב הרי מה שקומץ ממנה הקומץ נחשב בזה הקרבת כל המנחה ע"י שמקטיר הקומץ והשיריים נאכלין, ומעתה בזה שלא היתה בדעתו של כהן לקומץ על הבין הבניים ולא נעשו שיריים אלא נשארו בטיבלם הרי שלא הקריב כל העשרון של המנחה וא"כ הוי ליה מנחה חסירה מעיקרא כבר בשעת הקמיצה עצמה ולא רק אחרי הקמיצה ופסולה היא ואין כאן לא קומץ ולא שיריים דהכל פסול. דהנה במנחות כד: שהביאו התוס' דאמרינן דקומץ בדעתו של כהן תליא מילתא, התם מיירי במנחה שאבד חציה והפריש חצי תחתיה ונמצא הראשון ושלשתן מונחין בכלי, שכשקמץ מהראשון [היינו החצי שלא אבד ולא הופרש] מתיר חצי זה וחצי מתוך שני חצאין האחרים והוו ספק, ולא חשיב שקמץ על החולין דקומץ בדעתו של כהן תליא ואין לעמוד על דעת הכהן איזה מהחצאין הוא בדעתו לצרף עם הראשון. והרי הא מיהת המבואר שם דקומץ בדעתו של כהן היינו לקבוע על שיעור העשרון שמתיר ע"י קמיצתו כשיריים דקומצו מתוך כל העשרון וחצי שמונה בכלי, וא"כ דומיא דהכי כאן כשאין דעתו על בין הבניים הו"ל מנחה חסירה פחות אף מעשרון.

ב) והנה בגבורת ארי (במילואים) תמה על התוס' דידן שהביאו מהסוגיא דמנחות לכאן, דבשלמא התם דיש יותר מעשרון בדעתו של כהן תליא מילתא שיברר לאיזה עשרון קומץ הוא, אבל כאן שיש כאן עשרון וקומץ הויא מצ"ע כדין מהיכי תיתי שיועיל מה שאין דעתו להתיר חלק זה. ויעו"ש שנחלק על התוס'.  
[ובשיטמ"ק על הגליון במנחות שם הקשה על הגמ' שם דא"כ היכי מיפסלא בעלמא מנחה משום יתר מעשרון שהרי בדעתו של כהן רק מעשרון, ותיריך דדוקא הכא ששני החצאין מבוררין ואינם נוגעין הוא דיכול הכהן להתכוין מה שהוא רואה, אבל בנתערב כיון שאין יכול לבררם זה מזה דעתו אינו מועיל כלום. ולפי"ז יל"ד כאן בבין הבניים איך יועיל דעתו, וצ"ל דזה חשיב מבורר מהקומץ וגם מהחלק דגואי ודבראי ולהכי יועיל דעתו של כהן].

ג) ומעתה יש ליישב התוס' הא דלא חשיב מנחה שחסרה, דלעולם לגבי זה נקט כסברת הגבורת ארי דכל מה שהתם במנחות תליא בדעתו איזה חלק יחשב מהמנחה באמת אי"ז בכוחו להמציא מדעתו שיעור חדש פחות מעשרון ולעשות העשרון לחסר מעשרון ולפסולה. ודוקא היכא שיש בכלי יותר מעשרון כמו התם תליא בדעתו לברר מהו העשרון אבל כשיש עשרון בכלי אי"ז תלוי בדעתו לחסר מהעשרון ולהכי באמת חשיב הכא כל העשרון שזה המנחה המוקרבת, אלא דמ"מ נקטו מסברא דכמו דהתם חזינן דהכהן בקמיצתו קובע בדעתו מהו החלק שיוקדש מתוכו לשיעורה ה"ה דבסוגיין כשהוא קומץ מעשרון אף דשיעור המנחה כבר קבועה ואין תלוי בדעתו, אבל ההיתר שעושה ע"י קמיצתו שישתנה על ידו מטבל לשיריים לזה כן צריכים לדעתו שהוא קומץ כדי להתיר השיריים, וכשאין בדעתו להתיר כל השיריים לא הותרו כל השיריים ומה שלא נתכוין כמו בין הבניים נשאר בטיבלו.

ויש להוכיח גדר זה בתוס' דעשייתו לטבל אי"ז תלוי בדעתו וכסברת הגבורת ארי, דאת"ל דתלוי בדעתו וכך היא דעתו שיהא טבל ולא שיריים, צ"ב עיקר הדבר, שלא יהא בדעתו של הכהן להתיר הבין הבניים כשיריים דכיון שהוא חלק מהעשרון וצריך ליעשות שיריים או קומץ מה יעלה בדעתו שחלק עושה לטבל ואת זה אין הוא מתיר. וע"כ דעל הבין הבניים אין לו כלל דעת ועשייתו לטבל נעשה ממילא ולא מדעתו.

ד) ומסקנת הסוגיא דכיון דספק הוא קמצי שמיני, ופרש"י כהנים שמינים שבשר אצבעותיהם בולט ודוחק זה לתוך זה ואין שם בין הבניים. וברמב"ם השמיט כל הסוגיא הספיקא דבין הבנים ודקמצי שמיני, ותמיהו עליו כל המפרשים. ובמקדש דוד יישב דהנה בתחילה אר"ח דיקטיר קומץ לחודיה תחילה ואח"כ בין הבניים דאי בין הבניים ברישא הו"ל שיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה, ופריך דהשתא נמי איקרי כאן כל שממנו לאישים הרי הוא בבל תקטירו, ולהכי מסיק דקמצי שמיני. והנה בין הבניים הרי ודאי הן פחות מכזית ואי אין הקטרה פחות מכזית ל"ש כלל איסור דכל שממנו לאישים ה"ה בבל תקטירו ומאי פריך. וצ"ל דהסוגיא אזלי הרי לר' יוחנן, ולריו"ח יש הקטרה פחות מכזית במנחות כו: ואליביה דוקא מסקינן דקמצי שמיני. אבל הרמב"ם פסק כריב"ל שם דאין הקטרה פחות מכזית ויכול להקטיר הבין הבנים עם הקומץ, ע"כ תירוצו.

אלא דאכתי מוקשה הרמב"ם דהא בגמרא מקודם דנחתי להאיסור דלא תקטירו אמרינן דמקטיר הקומץ בתחילה והדר בין הבניים, וא"כ אף אי אין לפי ההלכה איסור דבל תקטירו דהוא פחות מכזית אבל צריך להקטיר הקומץ תחילה, והו"ל להרמב"ם לאתויי דכך סדרי ההקטרה. ויל"ב דבאמת כל מה דאמרינן דמקטיר קומץ והדר בין הבניים ולא סגי שיקטירם כאחד הוא משום דאי יקטירם בב"א דלמא אתי לחלק את הקטרת הקומץ לחלקים ואז אתי לאקטורי קודם לבין הבניים והדר קומץ והו"ל שיריים שחסרו. אשר כ"ז דוקא לריו"ח שייך להקטיר את הקומץ בחתיכות ממנו בזה אח"ז דיש הקטרה פחות מכזית, אבל לדידן דאין הקטרה פחות מכזית וע"כ מקטירם לעולם כל הקומץ כאחד א"כ תו אין בזה חסרון דשיריים שחסרו.

ה) ובמרומי שדה ביאר בדעת הרמב"ם דכיון דלא הוזכר בש"ס בעלמא בכל מקום שהוזכר דין קמיצה דאין קמיצה אלא בשמיני ע"כ דנפשט דמקטיר אף בין הבניים. ויתכן דסברת הרמב"ם לשיטתו דספיקא דאורייתא מדאורייתא לקולא ורק מדרבנן לחומרא וכאן שמסיק דהוא ספק שלא יתברר לעולם הרי לא יבא לעולם להיכשל כאן באיסור דאורייתא וכיון שלא נמצא פתרון לספק אלא ע"י שמיני נקט דלא החמירו בזה רבנן. וצ"ע.

ו) והנה בתוס' ישנים כאן נתקשה כקושיית התוס' על הפשיטותא דספק הוי, דמאי פשיטותא היא זו אחרי דמספק יש לו להחמיר וא"כ מאי פשט דספק הוי דמדאורייתא ודאי לא איירי שפשט דספק הוי דקמי שמיא גליא אם היא מן הקומץ או לא. אמנם בריטב"א ביאר דבאמת זהו הפשיטותא דהכי קאמר בין הבניים ספק שהוא נידון כפנים וכחוץ כספק בין השמשות שיש בו מן היום ומן הלילה הכי נמי יש בו מבפנים ויש בו מבחוץ וכקומץ ושיריים המעורבין זה בזה, ע"כ. ולפי"ז אי"ז ספיקא דדינא כמו שנקט התו"י אלא שמעורב בו זה וזה וכל חלק הוא ספק במציאות. ואי ננקוט כהריטב"א שוב אין ליישב הרמב"ם דספק דאורייתא לקולא כיון שחלק מבין הבניים ודאי שירים הוא והו"ל שיריים שחסרו בודאי ועובר בבל תקטירו בודאי אי מקטיר לבין הבניים כרישא.

ז) ובעיקר דברי הריטב"א כאן וגבי ביה"ש שהוא ספק גמור ושיש בו משניהם בודאות, הרחיבו בו האחרונים אי כוונתו כתערובת מציאותית שכלפי שמיא גליא הגבול ולא נתברר לנו המציאות מרוב דקותו, או דכך דינו מתחילתו שדינו מתחילתו לדונו לכאן ולכאן שאין בו סיבה אמיתית לשייכו לכאן יותר מלכאן.



א. יומאדףמח. תנן התם נשפך הדם על הריצפה ואספו פסול, מן הכלי על הרצפה ואספו כשר, מה"מ דת"ר ולקח מדם הפר וכו' דם מהפר יקבלנו, בעי ר"פ נתפזר הקטורת ממלוא חפניו מהו ידו כצואר בהמה דמי ופסולה או דלמא בכלי שרת דמי ולא פסולה תיקו.

ובריטב"א הקשה הרב אלחנן ז"ל אמאי לא בעי לה גבי קמיצה, ותירץ ר"י ז"ל בקמיצה כיון דמדאורייתא בעי מתן כלי פשיטא דידו כצואר בהמה דמי. אבל גבי חפינה מספקא לן משום דכל היכא דהוי אפשר לא בעינן כף ומשום דלא אפשר הוא שמכניס בכף, מי אמרינן סוף סוף בכלי הוא נותן וידו כצואר בהמה או דלמא כיון שאין כלי שרת מעכב ידו ככלי הוא וכשר. ולא איפשטא. עכ"ל.

ומבואר הצד דלא נפסל דכיון דאין הכלי מעכב אלא משום דלא אפשר ע"כ דידו ככלי, וזהו ביאור הגמ' או"ד ידו ככלי שרת דמי ולא פסלה. אמנם בתוס' ישנים [ובתוס' רא"ש] הביא לקושית הר' אלחנן ותירץ וז"ל ואמר רבי דפשיטא דגבי קומץ הוי כצואר בהמה לפי שיש ד' עבודות במנחה כנגד ד' עבודות של דם כדאמרינן במנחות יג: אבל בקטורת מבעיא ליה לפי שאין כלי לחפינה אלא משום דלא אפשר כדלקמן בסמוך והלכך לא דמיא ליה קמיצה שהיא במקום שחיטה וקידוש בכלי הוא במקום קבלת דם. ע"כ. ומבואר בדבריו דלא סגי ליה בזה שאין דין כלי לחפינה דיהא בממילא ידו ככלי וכמש"כ הריטב"א אלא הוצרך לזה דלהכי ל"ח ידו ככלי לפי שלא דמיא לקמיצה שהיא דומה לשחיטה.

ב) ויל"ב עפ"י מה שיש לחקור בעיקר הפסול בדם שנשפך על הרצפה ואספו דיליף ליה מדם הפר, אי הוא מדין עבודת הקבלה שא"א לקיים דין קבלת הדם אלא מצואר הבהמה ולהכי כשנשפך מהכלי ואספו כשר שכבר קיבל כדין. או דהוא פסול דגוף הדם שדם שנשפך פסול הוא ואי"ז מצד חסרון מצות קבלה והא דכשנשפך מהכלי ואספו כשר לפי שכבר נתקדש בכלי שרת ואין כל דין הפסול אלא לפני קידושו בכלי שרת.

ובזה יש לבאר דסברת הריטב"א דכיון שבקטורת אין דין קבלה בכלי ומה דמקבלו שוב בכלי אינו אלא משום דלא אפשר להכי לא איכפ"ל כשנשפך שאינו אלא חסרון בקבלה. אבל התו"י והתו"ר הוצרכו להוסיף דאף אי אין דין קבלה אבל אכתי יפסל כשנשפך דהוא פסול הגוף כשנשפך לפני קידושו בכלי. ולזה הוצרך להוסיף דכל מה שפוסל נשפך הוא דוקא בדם או בקומץ שדומה לעבודת דם אבל בחפינה שאי"צ כלי מעיקר הדין אינה דומה לקמיצה ואין בה פסול נשפך.

ג) ויתכן בזה באופ"א דאף הריטב"א נקיט שיש פסול נשפך לפני שנתקדש בכלי שרת ולזה הוסיף דידו ככלי והקטורת מתקדש בידו כמו בכלי שרת. וכ"ה לשון הגמ' או"ד ידו ככלי שרת דמי. אבל התו"י לא ניחא ליה לחדש דשייך שיידו יקדש ככלי שרת ממש ולהכי נקיט שאין כונת הגמ' אלא שאי"ז כצואר בהמה.

ד) ובסמוך בעי ר"פ חישב בחפינת קטורת מהו מי אמרינן יליף מלוא מלוא ממנחה מה התם מהניא בה מחשבה ה"נ מהנא בה מחשבה, ופשט הגמ' דפסלה בה מחשבה, וצ"ע דהנה בגמ' במנחות יג: שהביא התו"י מבואר דכל מה דמפגלין בקמיצה לפי שהיא כנגד שחיטה שבעבודת הדם ובלא"ה לא היתה מתפגלת וא"כ ע"כ דפשיט לן דחפינה הוי כקמיצה דהוי כשחיטה מדמפגלת ואילו בספק זה דנתפזר קטורת נשאר בתיקו. ולהתו"י והתו"ר הרי כל הצד דלא נפסל הוא לפי דחפינה לא דמי לקמיצה שהיא במקום שחיטה ורק מנחה היא נגד שחיטה.

ויתכן דבאמת התו"י אזיל לשיטתו, דהנה לשון מסקנת הגמ' דקס"ד מדפסל טבו"י פסלה נמי לינה ומדלינה פסלה נמי מחשבה. ובתו"י ד"הו מדלינה הקשה דהא בובחים דחינן דלא תלי מחשבה בלינה, ולזה תירץ דה"נ לא פשיט לן דמדפסלה לינה פסלה נמי מחשבה ולהכי קאמר קסלקא דעתך שאין פשוט לו כ"כ והתלמוד לא חש לדחות ולהאריך כאן. ע"כ. וא"כ מבואר דאף האי בעיא לא נפשטה באמת. אלא דאכתי זה דחוק דסו"ס האי בעיא קמייתא נשאר בתיקו גמור, וכאן צידדנו עכ"פ לפשיטותא.

אמנם בעיקר ספק דר"פ חישב בחפינת קטורת מהו אי יליף מלא מלא ממנחה דמהני בה מחשבה, דפשיט הגמרא מדפסל בקטורת טבול יום פסלה נמי לינה ומדפסלה בה לינה פסלה נמי מחשבה נחלקו רש"י ותוס' בביאור הבעיא דרש"י פירש דהספק אי קטורת הוי כמנחה בגז"ש דמלא מלא ומנחה מתפגלת בקמיצתה דהוקש לשלמים, ואי הוי כמנחה ממילא כאן מתפגלת בחפינתה. והיינו דהספק הוא על קדושת הקטורת ועבודותיו אי חשיב כעבודת מנחה.

אשר מעתה לשיטת רש"י יתיישב נמי משה"ק להתו"י והתו"ר דבבעיא דנתפזר נשאר בתיקו ואילו גבי פיגול נפשט דהוא כקמיצה, דגם למאי דמסיק דחפינה מפגלת כקמיצה היינו מגז"ש דמלוא מלוא דחשיב כלפי עצם קדושת קרבן דידה עבודה גמורה כמנחה אבל אכתי אין עצם פעולת החפינה עבודה דומה בפעולתה לקמיצה ומיושב מה דביארו התו"י והתו"ר דמדלא דמיא לקמיצה ושחיטה לא נפסל הדם בשפיכה.

ה) ובתוס' פירשו דפשיטא ליה ששייך פיגול בקטורת בהליכתה ובהקטרתה [למ"ד הקטרה מפגלת הקטרה] כיון דהני עבודות דמי לגמרי לעבודת המנחה דדרשינן מהיקש דוזאת התורה לעולה וגו' ביום צותו להקריב את קרבניהם, ולא מבעיא ליה אלא בחפינה אי חשיבה

עבודה כמו קמיצה דבקמיצה פשיטא לן שמפגלין בה שהיא עבודה כמו שחיטה שהשחיטה מפרשת חלק הגבוה הדם מחלק הדיוט וכך קמיצה מפרשת הקומץ מהמותר, אבל בחפינה ל"ש למימר הכי דאפילו מה שנשאר במחתה הוא חלק גבוה ובפעם אחרת מקריב אותה. ופשיטא מדפסלה בה לינה פסלה בה מחשבה בכל עבודה שהזקיק לה הכתוב ולהכי יפסל מחשבה בחפינה ע"כ ת"ד.

וצ"ב כונתם דבשלמא לרש"י פשיטא מדפסיל בה טב"י ולינה דקטורת קדושתה כמנחה וממילא מתפגלת כמנחה, אבל לתוס' דהוי פשיטא לגמרא דמתפגלת בהולכה והקטרה והספק הוא אי חפינה כקמיצה ושחיטה מה פשיטא מדנפסל עצם הקטורת בטב"י ולינה דחפינה היא עבודה כקמיצה.

(ו) וביאר בכתבי הגר"ח, דהנה בתוד"ה מדפסיל בה טב"י פסלה בה לינה הקשו דבשבועות יא. אמר דמשנתנה למכתשת כבר נפסלת בטבול יום ואפ"ה לא פסלה בה לינה שהיו משהין אותה כל השנה, ותיירצו דההוא פסול דטב"י אחר המכתשת אינו אלא מדרבנן ולהכי לא פסלה בה לינה אבל האי דהכא הוא מדאורייתא מדמהני בה צירוף כלי וטב"י. עיי"ש. והנה בגמ' בשבועות שם מסיק דקטורת משנתנה במכתשת קדושת הגוף היא והא דלא נפסלת בלינה הואיל וצורתה כל השנה, ופירשו התוס' שם דה"ט דעיקר מצותה כך לעשותה מתחילה לכל השנה להכי אף בקדוה"ג לא פסל לינה אבל לאחר קידוש בכף אפשר דמיפסלה מדאורייתא כמו שאר קרבנות. והקשה הגר"ח דהלא מאחר דכבר קדש במכתשת קדוה"ג ומ"מ לא נפסל בלינה מה מועיל עוד נתינה לכף, וע"כ ייסד בזה דאף לאחר שנתקדש קדוה"ג ל"ש פסול לינה אא"כ נתקדש בקדושת קרבן שכבר נעשים בו עבודת קרבנות אז נפסל בלינה. ומעתה ביאר הא דמוכיח הגמרא בסוגיין אליבא דהתוס' דחפינה היא עבודה גמורה כקמיצה ושחיטה דהוא מדחשיב עבודת קרבן מדפסיל בלינה אחרי החפינה. וע"כ אי"ז מצד קדושת כלי שכבר יש בה מנתינתה במכתשת אלא מקדושת הקרבה.

(ז) והנה בתוס' מבואר דאף בהצד דלא מהניא מחשבה בחפינה מ"מ בהליכה והקטרה מהני וצ"ב דא"כ לא דמי לעבודות הדם שהרי אין כאן ד' העבודות כמו בעבודת הדם. והרי בגמ' במנחות מבואר דכל מה דמפגל בקמיצה דדמיא לשחיטה בעבודת הדם. ואשר צ"ב דלעולם באמת לא איכפ"ל אי דמי ממש כדי לפגל בו אלא דבלא דימיו דעבודות המנחה לעבודת הדם לא ידעין שהיא עבודה גמורה כמו עבודות הדם שיועיל בה פיגול, ומאחר דבמנחה כבר מצאנו שהולכה והקטרה מפגלין ה"ה בקטורת.

אלא דכ"ז לשיטת התוס' דהנידון כלפי גדר העבודה דהחפינה עצמה אבל לרש"י מבואר דאדרבה הנידון כלפי קדושת קרבן דהקטורת אי הוא כמנחה וכעבודות דם.

(ח) אלא דבאמת מה דנקטו התוס' דהא פשיטא לגמרא דבהולכה והקטרה הקטורת מתפגלת וכל הספק היה רק על החפינה, הנה בריטב"א משמע שם דלא נקט כן דביאר דטעם דחפינה מפגלת דאית בה ארבע עבודות כנגד עבודות הדם, ולהכי ייסד דבמנחת כהנים ומנחת נסכים ומנחת כהן משיח אף דפסלה בהו לינה לא פסלה בהו מחשבה שאין בהם ד' עבודות דהא אינן נקמצות. ולפ"ז פשוט דאי חפינה אין מתפגלת כקמיצה אף הולכה והקטרה לא. אמנם להתוס' צ"ל דמ"מ אף כשאין בה ד' עבודות אכתי מתפגל במה שדומה. והא דתנן בזבחים מג. דמנחת כהנים ומנחת נסכים ומנחת כהן משיח אין חייבין עליהן משום פיגול צ"ל להתוס' דהיינו שאין חייבין על אכילתן משום פיגול שאינם ניתרים ע"י מתיר אחר וכמו דתנן שם הקומץ והקטורת והלבונה שאין חייבין. ודלא כדפי' הריטב"א.

(ט) ובהערות להגר"ש"א פירש הספק אי ידו כצואר בהמה או ככלי שרת בב' אופנים או דיסוד הספק הוא מכיון דלא הוצרך לכלי אלא משום דאי אפשר להכי מדאין כאן בעצם כלי נתחדש בזה דידו הוי ממש ככלי שרת והצד השני דמכיון דאי אפשר בלא כלי מעתה ע"כ דכונת התורה שיתן בכלי דוקא ובלא"ה לא סגי ומדיש כאן דין כלי שוב הדר דינא דידו כצואר בהמה דמי. ובאופ"א ביאר יסוד הספק דודאי ידו לא יחשב ככלי שרת אלא דהספק דדלמא לא בעינן כלל בעבודת הקטורת כלי שרת ולהכי לא יפסל או דבעינן כלי שרת והיינו הכלי דמדאי אפשר בלא כלי כונת התורה ליתנו לכלי. עכ"ל. אבל מהריטב"א שהבאנו מבואר דנקיט דודאי כלי לא מעכב לב' צדדי הגמ' ומ"מ כיון דסוף סוף לכלי הוא נותן ידו כצואר בהמה דמי. וצל"ע באמת בסברת הריטב"א דאי אין כלי מעכב מה יוסיף מה שעתה נותן הוא לכלי. ונראה מבואר בדבריו דהא דאמרינן לעיל דכיון דאי אפשר עבדינן כדאשכחן בנשיאים היינו דאף שאין חייב דוקא בכלי אבל אי נותנה בכלי חייב שיהא בכלי שרת וכמו בנשיאים ואין לו האפשרות דכלי סתם כדי שיוכל להכניס הקטורת, משום דבעינן והביא ולא מצאנו הבאה בכלי אלא בנשיאים והיינו בכלי שרת וכמו הבאה דמנחה ומוכרח שיהא כמנחה. ולהכי כשנותנה בכלי חייב שהיא כדין קבלה דמנחה דבלא"ה אי"ז כנשיאים.

א. יומאדפנ. איפלגו אמוראי בשחט כה"ג פרו ומת מהו שיכנס הכהן שנכנס תחתיו בדמו של הפר, אי קרינא ביה בזאת יבא אהרן אל הקודש בפר ואפילו בדמו של פר או לא. ופריך ותיפו"ל דחטאת שמתו בעליה היא ולמיתה אזלא, ומתרץ רב עמרם דאתי אליבא דרבנן דר"מ דחטאת ציבור היא ולא למיתה אזלא ומייתי דלר"מ חשיב קרבן יחיד ולרבנן חשיב קרבן ציבור. ורבא פליג ולא קרי ליה קרבן ציבור, ולמסקנא אף רבא אליבא דרבנן מחשיב ליה קרבן שותפין ומאי נפק"מ דלא מייתו כהנים פר דהוראה [דלהכי לא ניה"ל לרבא לקרותן לכהנים ציבור שלא יאמרו התלמידים שבהוראת בי"ד ועשו כהנים ע"פ מביאין פר]. ובתר הכי בעי ר' אלעזר לר"מ דאמר פר יוה"כ קרבן יחיד עושה תמורה או אינו עושה תמורה. ומפרש דהא פשיטא דהמתכפר הוא עושה התמורה אלא דמבעיא ליה אי אחיו הכהנים בקביעותא מתכפרי והו"ל קרבן שותפין שאין בו תמורה או בקופיא מתכפרי. והיינו שאין עיקר הכפרה אלא לכה"ג.

ובתוד"ה ודברי (נ:) פירשו להספק אי הא דקרי ליה ר"מ קרבן יחיד דוקא או לאו דוקא אלא לאפוקי מת"ק קאתי דקרי ליה קרבן ציבור ולר"מ הוי קרבן שותפין. עיי"ש. וברעק"א נתקשה למה הוצרכו לכך דיש לפרש דלעולם פשיטא לגמ' דר"מ קרבן יחיד דוקא קאמר דהכה"ג לבדו נחשב המקריב ומ"מ לגבי תמורה תלוי במתכפר ואי אחיו הכהנים בקביעותא מתכפרי הו"ל דשותפין ואין עושה תמורה. והיינו דדין הכפרה ענין נפרד הוא מענין המקריב ובו תלוי דין התמורה דכיון דמתכפרי כולם בקביעותא הו"ל לגבי כפרה קרבן שותפין. ובסוף הסוגיא בדף נא: בתר דשקיל וטרי טובא מסיק הגמרא לבעיא דר"א דאע"ג דאשר לו אמר רחמנא משלו הוא מביא מ"מ שאני בי גזא דאהרן דאפקריה רחמנא גבי אחיו הכהנים, עיי"ש. ולרעק"א היינו דודאי לא אפקריה אלא לגבי דין הכפרה ולגבי התמורה. וכמש"כ רש"י שם אפקריה לגבי הך כפרה. אבל להתוס' צ"ל בפשוטו דנקטו דודאי ל"ש כפרה בקביעותא אא"כ חשיב כקרבן דידהו, וע"כ דלגבי עיקר דין הקרבן אפקריה שחשוב קרבן דידהו אלא דמ"מ בא משל הכה"ג.

ובאמת הנה בכל הסוגיא משמע דהיה נראה יותר פשוט לגמרא דאינו קרבן ציבור, אלא דמוכח לה ודחי עד דמוכח להדיא דהיא קרבן ציבור, וצל"ע דהלא הוא בא על כל אחיו הכהנים ולמה לא יחשב כקרבן ציבור, ומבואר דהסברא הפשוטה היא דכיון דהכה"ג הוא המקריב ומשלו הוא בא יותר מסתבר דגם הכפרה בהכרח תלויה בזה ודעיקר הכפרה הוא ידיה ואחיו מתכפרין רק בקופיא, ורק למסקנא מחדש הגמרא דאפקריה רחמנא לבי גזא דאהרן לגבי אחיו הכהנים. ולזה נקטו התוס' דאף למסקנא ל"ש אפקריה להכפרה, אלא ע"כ דאפקריה לעיקר הקרבן.

(ב) ובהא דמשני ר"ע דחטאת ציבור היא ולא למיתה אזלא, הקשו התוס' (ג. ד"ה חטאת) דאכתי תקשי נהי דלא אזלא למיתה הא לרעיה אזלא דהא ר"ש דאמר דאין חטאת ציבור מתה קאמר ירעו עד שיסתאבו, ותירצו התוס' דההיא רעיה מדרבנן היא ולא גזרו אלא כגון בנתכפרו בעליה באחר שנתכפרו לגמרי, אבל הכא דלא מתו כל הבעלים לגמרי שהרי אחיו הכהנים קיימין ועוד דכהן אחר ממונה תתחיו דלא דמו למתו בעליה דיחיד לא גזרו. ע"כ.

ובתוס' ישנים הביא לתרץ בשם ריב"א באופ"א דכל מה דאמרינן דרועה היינו כשנתכפרו כבר ואין היא עומדת תו להקרבה אבל הכא שהיא עומדת עדיין להקרבה שלה שלא נתכפרו עדיין אחיו הכהנים לא לרעיה אזלא. ובשם רבי כתב לתרץ דאי"צ לזה דדאמרינן חטאת ציבור שמתו בעליה לא למיתה אזלא לכו"ע היא דאפילו לר' יהודה דחטאת ציבור שכפרו בעליה באחרת תמות מודה כאן דאין ציבור מתים וכדנפקא לן בספ"ק דהוריות (ו.) מכפר לעמך ישראל אשר פדית ראוייה כפרה זו שתכפר על יוצאי מצרים ואפילו לר' יהודה מייתי לה התם. ע"כ.

ובתוס' בקושיהם ותירוצם מבואר דנקטו דלא אתי הסוגיא אלא כר' שמעון, אבל לר' יהודה כיון דחטאת ציבור שכפרו בעליה תמות ה"ה בפרו דכה"ג כשמתו בעליה תמות אף אי הוי קרבן ציבור אי מתו כל בעליה. וצ"ע דהא אף לרבי יהודה אין ציבור מתים וכמו שהביא התוס' ישנים מסוגיא דהוריות ו... ועוד צל"ע אמאי לא תירצו כתיורין הריב"א דדין רעיה אינו אלא משום דא"א לקיים דין הקרבתה, משא"כ כאן שייך בה הקרבתה לאחיו הכהנים ולכה"ג שקם תחתיו. ואילו התוס' הוזקקו לייסד דרבנן היא ובכה"ג לא גזרו.

(ג) והנה בהא דפריך הגמ' מאי נפק"מ דהוצרך רבא להחשיבו לפר חטאת שותפין ולא חטאת צבור ומשני דהנפק"מ דלא מתו כהנים פר בהוראה הקשה בתו"י ד"ה אמאי דהא נפק"מ טובא דאי של ציבור אינה מתה דאין מיתה בציבור וכמו שהביאו מהגמ' בהוריות ואי דשותפין היא מתה כשמתו בעליה, וכדמוכח בסוגיא דהוריות שם גבי פר העלם דבר שאם מת אחד מהבי"ד חשיב כמי שמתו בעליה ואי מת מהציבור לא דאין מיתה בציבור. ותירץ דדוקא גבי חטאת הבאה על כרת כפר העלם דבר שהוא חטאת חלב ודם יש חילוק בין מת אחד מהבי"ד לאחד מהציבור, אבל פר דיוה"כ שאינו בא על חטא אין מניחין מלהביאה בשביל אותו כה"ג שמת ואין חילוק בין ציבור לשותפין בזה. עיי"ש.

וביאורו נראה דהנה יסוד החילוק לר' יהודה דאין מיתה בציבור ובשותפין כן הוא דקרבן ציבור הכפרה היא לכללות הציבור והרי הציבור בכללותו לא מת לעולם וא"כ לא נתחסר כלום מאפשרות הכפרה דידה, משא"כ בקרבן שותפין הקרבן הוא לכפר על כל חוטא וחוטא בנפרד וכמו בפר העלם דבר שצריך לכפר לכ"א מהבי"ד וכשמת אין הקרבן יכול כבר לכפר כדינו ולכן דינו למיתה. וא"כ זה דוקא כשצריך לכפר על חטא מסוים, משא"כ בפר דיוה"כ שאין בא על חטא מסוים אף אי נחשב שכל הכהנים כשותפין הרי מדאין בא מכח חטא הפרטי דכאו"א אלא משום דכלל הכהנים צריך כפרה ודאי דכפרתו לכולם בכללותו וה"ז כקרבן ציבור דאין מיתה אחד מחסרת מהכפרה.

והנה כ"ז לפי התו"י אבל התוס' ודאי דלא כהתו"י הנ"ל שהרי לשיטתם לר' יהודה דחטאת ציבור מתה כשמת הכה"ג תמות ורק לר"ש אתי הסוגיא, וע"כ דדין הכפרה דפר דיוה"כ חשיב ככפרה על חטא וכשחסר מתכפר חסר במכפר שבקרבתו. וא"כ מיושב בזה הא דלא חילקו כהריב"א דדין הרעיה כשא"א להתכפר בה והכא אפשר עדיין, דהלא סו"ס אין כאן אפשרות ההקרבה כמקודם כשמת הכה"ג שחלק כפרה זה נחסר ממנו.

(ד) אלא דעיקר הסברא צ"ב להתוס' למה באמת מיתת הכה"ג מחסר הכפרה אחר שאי"ז בא על חטא מסוים שלו אלא לכללות הציבור.

והנה בתו"י בהמשך דן במת אחד מאחיו הכהנים לר' יהודה אי ימות הפר, כי הדעת נוטה לומר שלא ימות, אבל הטעם אינו ידוע לי כי למה לא ימות הפר במיתת אחד מהכהנים אם הן שותפין (שאינן בו הכלל דאין מיתה בציבור), ושמא בשביל שהפר קנוי לכ"ג יותר מלשאר הכהנים לפי שמממונו הוא בא לכך לא תפסלנו מיתת אחד מהן אלא מיתת כה"ג לבדו תפסלנו לר' יהודה ע"כ.

ומעתה יתכן דבאמת זהו גם סברת התוס' שנקטו דלר' יהודה תמות ול"ש בזה הא דאמרינן להדיא בהוריות דאין מיתה בציבור, דמכיון שחלוק כפרת הכה"ג מכפרתן של אחיו הכהנים שהרי מממונו הוא בא וחולק חלק בכפרה לעצמו מתחסר במיתתו חלק מהכפרה, והראיה שלא דנה הגמרא בכל הסוגיא אלא היכי שמת הכה"ג ולא כשמת אחד מהכהנים שהוא יותר מצוי. ולהכי כל מה דאמרינן דאין מיתה בציבור אינו אלא כשהוא כפרה בכללות הציבור שאינו מת אבל חלק הכפרה דכה"ג ודאי אי מת נחסר חלק זה. וא"כ להכי נמי אף לר"ש אזלא לרעיה דכבר נחסר מהכפרה חלק כפרה זה.

(ה) ובאמת דבסוגיא בהוריות שם גבי פר העלם דבר של השבים מהגולה אמרינן דדלמא דוקא היכא דמכפרה אחיים מכפרה נמי על מתים, ומשני דהוה התם גם חיים, ופריך ודלמא מועטין הו, ומשני דרבים הו, ופרש"י דאי מועטין הו הו"ל חטא שמתו רוב בעליה ולא קרבה. ומבואר דאי"ז הכלל דאין מיתה בציבור אלא משום דאזלינן בתר רוב ציבור, ולפי"ז שפיר י"ל זה רק כשהוא חלק מהציבור ולא כשקובע שם לעצמו, אמנם בתוס' הרא"ש שם עה"ג נחלק על רש"י, עיי"ש.

א. יומאדפנא: במשנה היה מהלך עד שהגיע לבין שתי פרוכות המבדילות בין הקודש לבין קודש הקדשים. ר' יוסי אומר לא היתה שם אלא פרוכת אחת בלבד שנאמר והבדילה הפרוכת לכם וגו'. ובגמ' מפרש דלרבנן כיון דמקדש שני לא הוי אמה טרסקין ובמקדש ראשון הוא דהוה ואיסתפקא להו לרבנן בקדושתיה אי כלפנים אי כלחוץ. ועבוד שתי פרוכות. ובהמשך הסוגיא מפרש דהא לא מספקא לן דודאי האמה טרסקין אינו מחשבון ארבעים דהיכל או עשרים דקדה"ק דפשיטא דהקראי דארבעים ועשרים חללא קחשיב כותלי לא קחשיב, אלא הספק בקדושתיה אי כלפנים אי כלחוץ. והיינו דאמר ריו"ח בעי יוסף איש הוצל ודביר בתוך הבית מפנימה הכין לתתן שם את ארון ברית ה', איבעיא להו היכי קאמר קרא ודביר בתוך הבית מפנימה הכין לתתן שם, או"ד ה"ק ודביר בתוך הבית מפנימה.

ובתוס' ישנים פירש דלרבנן נמי אי לאו דהוה מספקא לן אלא הוי ברירא לן אי כלפנים או לחוץ לא הוו עבדי ב' פרוכות אלא הוי עבדינן שם פרוכת אחת, ואף שבפרוכת אחת הרי מתוסף על אויר ההיכל או קדה"ק שיעור האמה שבמקדש ראשון לא היתה אויר אלא כותל אין לחוש לכך. והקשה דאף כי מספקא לן למה לא יעשו פרוכת אחת בשלמא לצד פנים אסור לעשות פרוכת דלמא נכנסים שם לצורך עבודת היכל והוא קדוש קדושת פנים, אלא לצד חוץ למה לא יעשו, ותירץ שפעמים יכנס שם להקטיר קטורת על בין הבדים שבולטין בפרוכת וא"כ היה מקטיר מבחוץ, עכת"ד.

ובפשוטו צ"ב קושיתו דאחרי דיש דין לעשות פרוכת להבדיל בין הקודש לקדה"ק א"כ ודאי צריך לעשותו בדיוק היכן שמתחלקין המקומות בין הקודש לקדה"ק, וא"כ אי קדושת האמה טרסקין כלפנים ודאי יצטרך מעיקר דין הפרוכת לעשותו בתחילת האמה וכן אי קדושתו כלחוץ יצטרך לעשות הפרוכת בסוף האמה. ולהכי מספק הוצרכו לב' פרוכות.

ב. והמבואר בשיטתו דכל מה דמספקא לן הוא לגבי קדושתיה אי יש עליו קדושת קודש או קדושת קדה"ק, אבל הא פשיטא דהאמה טרסקין אינה חלק מההיכל ולא מהקדה"ק דשיעור ההיכל מ' וקדה"ק כ' והאמה היא מקום כתלי שאף שבמקדש שני לא היה שם כותל היה זה כמקום בפנ"ע שבין ההיכל לקדה"ק, ודוגמא לדבר הא דתנן הלשכות הפתוחות לקודש קודש ולחול חול דודאי דרך דין הקדושה שלהן תלוי לפי מה שהן פתוחות להן אבל אי"ז חלק אחד ממש. ומכיון דדין הפרוכת הוא להבדיל בין ההיכל לקדה"ק א"כ בין אי יעשו בתחילת האמה או בסופה הרי הבדיל ביניהם, ולזה הוצרך התו"י דכל הטעם שהוצרכו לב' פרוכות הוא מחשש בעלמא, ומה שביאר שאין לחוש אי מוסיפין על אויר ההיכל או קדה"ק שיעור האמה, היינו דבא דגם אין דין לסיים בפרוכת את ההיכל ואת קדה"ק בצמצום ושלא יהא אויר מעלמא נוסף עד הפרוכת אלא אין לחוש כל שהבדיל.

ג. אמנם בתוס' נראה שנחלקו עליו בזה, דהנה בתוס' ד"ה ועבוד הקשו אמאי עבוד ב' פרוכות ליעבוד פרוכת אחת שעוביה אמה, ותירצו דמשמע להו לרבנן פירוש דקרא והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש שמצד חיצון של פרוכת יהא קודש ומתחילת עוביה ולפנים יהא הכל קדה"ק. ולהכי לא מצי למיעבד פרוכת אחת שעוביה אמה במקום אמה טרסקין דלמא קדושתה כלחוץ ונמצא דמתחילת עוביה ולפנים אינו הכל קד"ק, אע"ג וכו'. והוסיפו דשתי הפרוכות חדא אוקמוה בתחילת אמה טרסקין ושניה בסופה. ולר' יוסי ס"ל דוהבדילה הפרוכת היינו בין חלל לחלל, שחלל שחוצה לה קודש וחלל שלפנים הימנה קד"ק ובאמת לר' יוסי עבוד פרוכת שעוביה אמה.

ומבואר דלהתוס' מה דעבוד ב' פרוכות אי"ז לחששא בעלמא וכהתו"י, אלא דדין הפרוכת שתהא נוגעת למקום קדה"ק ממש ולא בריחוק אויר. אלא דאכתי יתכן דלא בעינן שתהא נוגעת במקום הנחשב השטח של קדה"ק אלא בהמקום שמתחיל בו קדושת קדה"ק אף אי אי"ז ממש השטח דקדה"ק. אבל הנה התוס' ייסדו שיטתם זו על דרשת הקרא דוהבדילה הפרוכת בין הקודש דמשמע שמעוביה ולפנים יהא הכל קוה"ק. הרי דאין יסוד הדין משום מקום הפרוכת שצריך שיהא נוגע בקה"ק, אלא משום הבדלת הקדה"ק שע"י הפרוכת דבעינן שתבדיל את המקום בדיוק בעוביה, ולפי"ז ע"כ דלא סגי שזה קדוש בקדושת קדה"ק, אלא כשהוא המקום דקדה"ק ממש.

וצל"ע דלפי"ז להצד דהוא כלפנים יוצא דמקום קדה"ק היה באמת כ"א אמה והרי הקרא קחשיב רק כ' אמה. וצל"ב דאיה"נ דהיה יותר מכל אמה אלא דהקרא קחשיב את החלל הפנוי אבל את מקום הכתלים לא קחשיב אף דהוא ממש קדה"ק.

ד) והנה בפשוטו אף כל כותליו היו ג"כ בהאי ספק אי כלפנים הוו או כלחוץ. והקשו האחרונים דהנה בפסחים דף פה: מבואר גבי חומת ירושלים דעובי החומה כלפנים ומאי שנא מאמה טרסקין דמספקא לן. ובאבני נזר ייסד בזה דבאמת לעולם בכל הכתלים כיון שעשוין לשמש לבפנים פשיטא לן דדינם כלפנים, ודוקא הכא באמה טרסקין מספק"ל לפי שעשויו לב' הצדדים גם ככותל דקודש וגם ככותל דקה"ק. ויעוי"ש גבי הכנסת ידיו לחורים שבכותל המערבי.

ה) ובשפת אמת הקשה דלקמן דף נד. מבואר בגמרא דאף בבית ראשון שהיה כותל היתה פרוכת במקום הפתח לקדה"ק, וא"כ מאי מספקא להו דהרי היה אפשר להם לידע היכן היה פרוס בבית ראשון אי בפנים או בחוץ דהרי בבנין בית שני היו הרבה זקנים מבית הראשון כמבואר בפסוק. והוסיף דבאמת משמע שבבית ראשון היה לבחוץ שהרי הבדים האריכו לתוך הדביר דהיינו ההיכל. ותירץ דכיון דהיה הכותל למחיצה נתקיים בזה והבדילה הפרוכת דהא פתח לא חשיב פירצה. והפרוכת לא היתה באמת אלא לצניעותא בעלמא ולא איכפ"ל היכן לקובעה בתוך האמה.

והנה בתוס' כאן הקשו לפי"מ שפירשו דבעינן שהפרוכת עצמה תהא בקדה"ק דהכי משמע והבדילה הפרוכת דא"כ במקדש ראשון איך עבוד כותל על האמה טרקסין דשמא האי אמה כלחוץ ולא היה הכותל בקדה"ק. ותירצו דהתם משום דעפ"י הדיבור עבוד כדכתיב הכל בכתב וגו' אבל אי בעו למיעבד פרוכת צריכין לעשות כמו שעשו במשכן כדאיתא בב"ב ג: גמירי או כוליה בפרוכת או כוליה בבנין וכו'. ולפי"ז יתכן ליישב קו' השפ"א דבבית ראשון שעשו בבנין התם באמת לא הקפידה תורה על דין והבדילה הפרוכת דלא נאמר זה אלא בפרוכת ולא בבנין, וא"כ יתכן דעשו שפיר הפרוכת שבפתח בעובי אמה וכקושית התוס'. אלא דבאמת אף לפי"ז ע"כ צ"ל כיסוד השפ"א, דאי הפרוכת שבפתח היה חלק מהמחיצה א"כ יקשה לן איך בכלל יכלו לעשות כן דהא מפורש בסוגיא דב"ב ג: שהביאו התוס' דגמירי להו או כוליה בבנין או כוליה בפרוכת, והיכי עבוד גם בנין וגם פרוכת בפתח. וע"כ צ"ל כמש"כ השפ"א דבאמת דכוליה בבנין הוי והפרוכת לא היה אלא לצניעותא בעלמא והפתח ל"ח פירצה.

(ו) ובהערות להגריש"א כתב דלהתו"י יתישב קושית השפ"א בפשטות דהרי ייסד דבאמת אין קפידא היכן להשים הפרוכת בתחילת האמה או בסופה וכל מה דהוצרכו ב' פרוכות אינו אלא משום החשש שמא יקטיר שם קטורת, ואי קדושתיה כלפנים וישימה בפנים שמא יכנסו שם בעבודת ההיכל, וא"כ בבית ראשון שהפרוכת לא היתה אלא בפתח בזה ודאי איכא הכירא ולא יבא להקטיר שם במקום הפתח.

א. יומאדפג. כי בענן אראה על הכפורת מלמד שנותן בה מעלה עשן ומנין שנותן בה מעלה עשן שנאמר וכסה ענן הקטורת את הכפורת, הא לא נתן בה מעלה עשן או שחיסר אחת מכל סמניה חייב מיתה. ופריך הגמ' ותיפוק ליה דקמעיל ביאה ריקנית, א"ר ששת הב"ע כגון ששגג בביאה והזיד בהקטרה, ר' אשי אמר אפי' תימא הזיד בזו ובזו כגון דעייל שתי הקטורות אחת שלימה ואחת חסירה, אביאה לא מחייב דהא עייל ליה שלימה אהקטרה מחייב דקא מקטר קטורת חסירה. ובהמשך פריך ל"ל לתרי קראי ד"בענן אראה ודוכסה" ומפרשי לה ר' יוסי ואביי ור' אשי ורבא. ור' ששת מפרש אין לי אלא ביוה"כ בשאר ימות השנה מנין ת"ל וכסה.

והנה חיובא דביאה ריקנית אינה אלא בקדש הקדשים, ובהיכל אינה אלא באזהרה וכמפורש במנחות כז: והקשו האחרונים דא"כ מאי פריך הגמרא ותיפוק ליה דקמעיל ביאה ריקנית ומתחייב מיתה מחמת זה הא איצטריך לחייב מיתה בחיסר אחת מסמניה בקטורת דכל השנה דלא מעייל לה לקדה"ק אלא להיכל. ובפשוטו י"ל לפי רב ששת דאי משו"ה סגי בחד קרא ולא איצטריך תרי קראי גם ליוה"כ וגם לימות השנה כיון דלא משכח"ל מיתה ביוה"כ משום חיסור הסמנים. אלא דזה ניהא לר' ששת אבל לשאר אמוראי בגמרא יקשה דלא נחתי להזכיר חילוק בין יוה"כ לשאר ימות השנה, אלא דיל"ע לדידהו אי כיון דהקרא קאי ביוה"כ אינו אלא ביוה"כ או דהוא הדין בשאר ימות השנה.

והנה ר' אשי מפרש לקראי דחד למצוה וחד לעכב, ובתוס' ד"ה חד הקשו ל"ל קרא לעכב הא חוקה כתיב בפרשה. ותימצו דחוקה קאי איוה"כ ואיצטריך קרא לכל השנה, ואי"ז כתיב דר' ששת דהשתא קאמר דתרויהו קראי קאי בין ביוה"כ בין בשאר ימות השנה, עכ"ל. ומבואר דאדרבה לר' אשי מסברא ידעינן ומפרשינן לקראי דקאי אף אכל השנה, ולפי"ז הקושיא קמה וניצבה לרב אשי דלמאי איצטריך ר' אשי עצמו לתרוצי דעייל ב' הקטורות דלא להוי ביאה ריקנית הא איכא לאוקמי בקטורת דכל השנה.

ב) והנה במה שפירשו התוס' דתרויהו קראי קאי בין איוה"כ בין אכל השנה יל"ע דמאחר דקרא קאי ביוה"כ מנלן דאף בכל השנה קאי, וביותר צל"ע דהא בקראי כתיב כי בענן אראה על הכפורת וכסה ענן הקטורת את הכפורת הרי דהקפידא היא שיהא העשן על הכפורת, וא"כ כל השנה דמקטיר בהיכל ולא על הכפורת מנליה דאף בזה קפיד קרא.

ויל"ב דלהאמוראי מפרשינן הקראי דאף שעיקרו נכתב בסדר עבודת היום דיוה"כ, אבל גלי בזה קרא על צורת הקטורת עצמה דנוסף על הסמנים המנויין בה ניתן בה מעלה עשן כדי ששקטירה יכסה ענן הקטורת את הכפורת, ולפי"ז מיושב הא דאוקמוה לקרא אף לכל השנה ואף בלא יתור דקרא דכיון דלא מצינו שמעשה הקטורת וסמניה שונים ביוה"כ מבשאר השנה [חוץ מדין דקה מהדקה] א"כ כי היכי דביוה"כ גלי קרא דמעכב בסמני הקטורת מעלה עשן ה"ה שיעכב בקטורת דכל השנה ובאותה מיתה בתרויהו. ולר' ששת י"ל דבאמת נחלק בזה גופא בגדר דמעלה עשן דאינו דין בעשיית הקטורת אלא בהקטרתו שיעלה עשן וההיכי תימצי לזה ע"י שיערב בה מקודם. ויתכן דאף לדידיה לבתר דרבי קרא דאף בכל ימות השנה הא גופא נתחדש בקרא דכך עשיית הקטורת שנותן מעלה עשן.

ג) ומעתה יתיישב דאף דלר' אשי והאמוראי לא הוצרכו לריבוי דקרא על כל השנה משום דכך משמעות דקרא דכך תהא מעשה הקטורת, אבל מאידך עדיין פשטיה דקרא קאמר דהחויב מיתה הוא אי לא יכסה ענן הקטורת את הכפורת ביוה"כ ורק ילפינן מינה את צורת עצם הקטורת, ולהכי פריך שפיר הגמרא דתיפו"ל דביוה"כ מחייב משום ביאה ריקנית דודאי לא מתפרש פשטיה דקרא אלא על ביאה בקדה"ק על פני הכפורת.

ד) ובתוס' ישנים ד"ה וחד לעכב הקשה כקושיית התוס' דהא כתיב חוקה לעיכובא על עבודות הנעשים בבגדי לבן בפנים ותיריך שתיקון הקטורת אין חובה עליו לעשותו בו ביום אלא מאתמול, וכן משמע לקמן בריש שני שעירי דלא מפקינן עיכובא למה שצריך שיהיו שני שעירי יוה"כ שוין ולקחתן כאחד. עכ"ל. ובפשוטו צ"ב דבריו דהא הקרא קפיד שיעלה עשן ויכסה ענן הקטורת את הכפורת שאת זה יעשה בשעת הקטרה ביוה"כ ורק ההי"ת להעלות העשן הוא ע"י שיכין לו מעיו"כ בהקטרת מעלה עשן, ומ"ש מכל עבודות היום דקאי עלה חוקה אף שצריך להכין הפרים וכל הבהמות מאתמול.

והמבואר כמו שנתבאר דמפרשינן לקרא דהקפידא דקרא הוא שבמעשה הקטורת יתנו בו בנוסף על הסמנים גם מעלה עשן כדי שע"ז יעלה העשן למחרת על הכפורת. אלא דבדבריו מבואר דזה כל הקפידא דקרא ולא מתפרש כלל כדי להעלות עשן ביוה"כ. אבל בשיטת התוס' שלא תירצו כן י"ל דבעינן תרויהו גם שכך יתקנה מאתמול וגם ההעלאה ביוה"כ על הכפורת.

ה) והנה בכריתות דף ו. מייתי בריתא דפיטום הקטורת הצרי והציפורן וכו' ואם חיסר אחת מכל סמניה חייב מיתה, ופרש"י כי עייל ביוה"כ דכתיב ואל יבא בכל עת אל הקודש וגו' ולא ימות וגו' בזאת יבא אהרן וגו' וכי מעייל קטורת שלא כהלכתה ביאה ריקנית היא וחייב מיתה עכ"ל. וברעק"א בגלה"ש שם ציין לסוגיין יומא נג. וצ"ע.

וכונתו להקשות בתרתי, דהא מפורש בסוגיין דהחויב אינו משום ביאה ריקנית אלא משום הקטרה שלא כהלכתה דהא מפרש היכי משכח"ל דלא מחייב משום ביאה ריקנית אלא משום חיסור הסמנים. והשנית דהא ר' ששת דריש להדיא בסוגיין דמחייב אכל השנה נמי, ובאמת דבלאו שמעתין הרי כך פשוטתיה דברייטא דהתם דלא קאי דוקא על יוה"כ וסתם תנא דמחייב מיתה.

ו) והנה בברייתא בסוגיין איתא ומנין שנותן בה מעלה עשן שנאמר וכסה ענן הקטורת את הכפורת הא לא נתן בה מעלה עשן או שחיסר אחת מכל סמניה חייב מיתה. וע"ז פריך ותיפו"ל דקמעיל ביאה ריקנית וכו'. ופרש"י דהילפותא דחייב מיתה על חיסור הסמנים הוא דכתיב "הקטורת" שלימה ולא חסירה.

אבל בדעת רש"י בכריתות יל"ב דפירש הברייתא דודאי מהקרא דוכסה ענן הקטורת לא שמענו חיוב מיתה אלא כשחיסר מעלה עשן אבל כשחיסר אחת מהסמנים לא והא דמחייב הברייתא בחיסור אחת מהסמנים אינו אלא ביוה"כ משום דקמעיל ביאה ריקנית אבל משום חיסור מעלה עשן ליכא שהרי העלה עשן, ואף דמסתבר דכשאסורה אי"ז העשן דבעי קרא, אבל כיון דפסולה היא מצד אחר הרי לא הקטיר הקטורת הראויה בחיסור מעלה עשן אלא הוא כמאן דלא הקטיר כלל, ולהכי אין מתחייב אלא משום ביאה ריקנית.

ובהכי מתיישב בפשיטות קושית האחרונים בשמעתין בהא דפריך ותיפו"ל דקמעיל ביאה ריקנית ולא מוקי לה בהקטרה בהיכל דשאר השנה שבהיכל אין חיוב מיתה בביאה ריקנית, משום דמשמע הברייתא דקאי איוה"כ שבו בלבד מתחייב בחיסור אחת משאר הסמנים וכמבואר מרש"י בכריתות וביה קאמר דמתחייב בחיסור מעלה עשן משום וכסה ענן הקטורת וא"כ פריך שפיר דאף בחיסור מעלה עשן יש בו משום ביאה ריקנית, וע"ז משני או בשגג בביאה או דעייל אחת שלימה ואחת חסירה, ולפי"ז הכונה דוקא בחסירה מעלה עשן. ולפי"ז הא דיליף רק ששת דחד ליוה"כ וחד לימות השנה לא קאי אלא אחסר מעלה עשן דאיתר לזה קרא אבל בחיסור אחת משאר הסמנים לא דאי"ז הקטרה דקטורת דקרא ולא מחייבה אלא ביוה"כ משום ביאה ריקנית.

ז) ובהמשך הסוגיא תניא ר"א אומר ולא ימות עונש כי בענן אראה אזהרה יכול יהיו שניהם אמורים קודם מיתת בני אהרן ת"ל אחרי מות שני בני אהרן יכול יהיו שניהם אמורים אחר מיתת בני אהרן ת"ל כי בענן אראה, הא כיצד אזהרה קודם מיתה ועונש אחר מיתה וכו', ואלא מ"ט איענוש כדתניא ר"א לא מתו בני אהרן אלא על שהורו הלכה בפני משה רבן מאי דרוש ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח אע"פ שהאש יורדת מהשמים מצוה להביא מההדיוט. ע"כ.

ופרש"י דבלאו האי ברייתא הוי מפרשינן דהא דמתו שלא נתנו מעלה עשן. ובתו"י דן אי דוקא ביוה"כ מוזהר על מעלה עשן או כל השנה, והוכיח מבני אהרן דהיה בניסן ולא ביוה"כ וחזינן דאף בכל השנה מוזהר בזה. והנה בהמשך שם בתו"י הביא מברייתא דת"כ שבני אהרן לפני ולפנים מתו וכן הוא משמעות הפסוקים דאמר משה למישאל ואלצפן שישאום מתוך הקודש, ולפי"ז לכאורה אודא ראייתו דהתו"י מבני אהרן דהחיוב כל השנה דודאי אף אי נימא דמוזהר על מעלה עשן רק ביוה"כ היינו משום דבקרא כתיב יכסה ענן הקטורת את הכפורת וא"כ כל החילוק דכל השנה הוא משום דמקטיר בהיכל אבל אי נכנס לפני הכפורת בעי מעלה עשן. אלא דהתו"י שם הוכיח דע"כ הברייתא דת"כ דלא כר"א דהא אמר דנענשו על שהורו שאע"פ שיורדת אש מהשמים מצוה להביא מההדיוט, והיינו שהקטירו על מזבח החיצון.



א. יומאדפנה: בהא דתנן דלר"י לא היו שופרות לקיני חובה מפני התערובות מסיק אלא משום חטאת שמתו בעליה ודאי, ונברור ארבעה זוזי ונשדי במיא והנך נשתרו, רבי יהודה לית ליה ברירה, מנלן אלימא מהא דתנן הלוקח יין מבין הכותים וכו', אלא מדתני איו רי"א אין אדם מתנה על שני דברים כאחד אלא אם בא חכם למזרח עירובו למזרח למערב עירובו למערב אבל לכאן ולכאן לא וכו', ואריו"ח וכבר בא חכם וכו'.

והמבואר דלמאן דאית ליה ברירה אי נתערבו במעות של הקינין דמי חטאת שמתו בעליה שיטול ד' זוזי ויתבררו אלו כדמי החטאת וכל השאר מותרים, וזה צ"ב טובא דמאיזה סיבה נימא דהן דמי החטאת יותר מכל המעות, דהא ענין ברירה מצינו היכא שכבר היה מעיקרא סיבה שיהא תלוי במה שיוברר לבסוף ולכן במה שנתברר עתה יש סיבה אמיתית לברר למפרע אלא דכיון דרק אח"כ מתברר הוא שנוי בפלוגתא אי מועיל למפרע או לא. וכן הקשה בתוס' ישנים כאן דזה דבר פשוט שאם יש כאן איסור מעורב שלא יוכל לומר זה האסור יושלך לים המלח והשאר יהיו היתר כגון תרומה שנתערבה בחולין אין יכול לומר דהוא מברר שזו יהא של תרומה וזו יהא של חולין כיון שנתערב. ולהכי פירש דקושית הגמרא היא שיתנו מתחילה שאם ימות אחד יהיו אותם המעות שישליכו לים המלח קדושים בעבורו ושלי יהיו קדושים לצורך החי ע"כ נמצא שלבסוף שהשליכו ד' זוזי לים המלח לא היו קדושים אלא לצורך המת.

ב) אלא דבפשוטו נחלקו בזה התוספות דבתמורה דף ל. תנן השותפין שחלקו אחד נטל עשרה ואחד נטל ט' וכלב שכנגד הכלב אסורים שעם הכלב מותרין. ופריך בגמרא דאי יש ברירה לברור חד לבהדי כלב ולשקול והנך לישתרו וכו'. ובתוס' בבכורות נו: ד"ה לברור חד הקשו על האי גמרא מה יועיל הא אין ידוע איזה אותו שכנגד הכלב וכו', וי"ל שכך סברת הש"ס כיון שיש ברירה שיש לדבר להיות תלוי בדעתו דמסתמא כך דעתו מתחילה דאותו שיברור הוא כנגד הכלב. עכ"ל. והוא על דרך התוס' ישנים דסוגיין דפירשו הסוגיא כשהתנו מתחילה.

אבל התוס' בתמורה שם ד"ה ואידך לישתרו הקשו דמשמע שאם איסור מעורב בהיתר נוטל האיסור וסומכין על ברירה לומר שזהו האיסור שנסתלק, וכן הביאו מסוגיין דיומא, והקשו כקושיית התו"י דא"כ בכל איסור המעורב בהיתר נסמך אברירה ונשקול כשיעור האיסור ואידך לישתרו, וכן זבחים שנתערבו בשור הנסקל דאמרין ימותו וכו', ואמר מורי הרמ"ר כלל גדול בדין זה, דודאי כל דבר שהוברר האיסור מתחילה ואח"כ נתערב בהיתר לא סמכין אברירה כיון שתערובתו היה באיסור, אבל הני תערובתן בהיתר כי האיסור לא היה מבורר קודם תערובתו ולאחר התערובות נולד האיסור אז סמכין אברירה עכ"ל. ומבואר דשיטתם דאח"כ שייך ברירה אף כשלא תלהו מעיקרא לכך והחילוק מכל תערובת איסור דהכא לא הוברר האיסור מקודם. אמנם צ"ב מאי נפק"מ אי הוברר האיסור מקודם או לא. וגם אכתי קשה מסברא דלמה יוברר האיסור ע"י מה שמברר הוא דבאמת הרי הספק במקומו עומד וכמשה"ק הראשונים. ובחזו"א הוסיף להקשות מהא דארי שדרס בעדר ולא נודע את מי דרס שכולם בספק טריפה, והא הכא דלא נתברר לנו מעולם האיסור נישקול חד ונימא דהוא הטריפה.

ג) ובשערי יושר ביאר דכל יסוד התוס' שייך רק בחלות איסור כשמעיקרא כך הצורה שהוא חל בתערובת כספק, שאז כך דינו שיתברר אח"כ וממילא כשמברר האיסור אח"כ מתברר שלמפרע כך חל מעיקרא החלות. ומיושב שפיר מהאי דארי שדרס. וגם הסברא מבוארת דבאמת מעיקרא יש בו סיבה להיתלות בברירה דלבסוף לפי שכך גדר האי חלות איסור שמעיקרא נתלה במה שיוברר. [אלא שזה מיושב בתוס' בתמורה, אבל בתוס' בסוטה דף יח. ד"ה חזר כתבו דמהני ברירה אף כשהוכר מעיקרא האיסור קודם שנתערבו כההיא דהתם שמחק ב' מגילות סוטה לב' כוסות ועירבן וחזר וחילקן. עיי"ש. וכבר ציינו החזו"א. וצ"ע].

ד) והנה בסוגיין דפריך ונברור ד' זוזי ונשדי במיא מיירי בשופר שנתנו כל הנשים שם דמי קיניהן ומתה אשה אחת שנתערבו המעות בשופר, וא"כ צ"ע מה שייך הכא חילוק התוס' דתמורה שהרי הוברר האיסור קודם שנתערב, דהא דמי כל אחת היו לעצמן כשקדשוה לחטאת ושוב נתערבו כשנתנום בשופר, וא"כ לכאורה הכא לא יועיל תירוץ התוס' בתמורה לפי מה שביארו השערי יושר דהוא דוקא בכשחל החלות איסור בתערובת.

והנה בתוס' בתמורה שם בקושייתם כתבו דמהתם משמע דסומכין על ברירה לומר שזהו האיסור שנתערב, וכן בההיא דהלוקח יין מבין הכותים וכו', וכן ההיא דג' נשים שלקחו קיניהם בשותפות ומתה אחת דפריך הש"ס בפשיטות במס' יומא (דף נה:): ונשקול ד' זוזי ונישדינהו במיא ואידך לישתרו וכו'. והנה כפ' שהם הביאו להציור דסוגיין דקנו קיניהן בשותפות יתיישב בפשיטות כשיטתם דכיון דמעולם לא ברירה אחת חלקה לחטאת אלא היקדשום כשהן מעורבין להכי תלוי בדין ברירה וכדביאר השער"י. אלא דהא גופא צ"ע טובא דהא בסוגיין לא נזכר מאומה מזה, אלא להדיא מיירי כל הסוגיא כשנתנו דמי קיניהן כאו"א לשופר שאמר ר"י שלא היה שופר לקיני חובה מפני התערובות, וע"ז מפרש משום חטאת שמתו בעליה. וא"כ בשופר ודאי שכל אחת נותנת בנפרד אחר שהקדישה המעות. ומכיון דכבר הוקדשו בנפרד ולא כחלות במקום ספק שוב אין את כל סברתם שיהא תלוי לפי שיתברר לבסוף.

ה) ואשר יל"ב דאף דהתוס' בתמורה לא אקמוה לסוגיין בשהתנו מעיקרא להדיא שיוברר לבסוף, אבל סו"ס מדידעו שיתערבו כשינתנו בשופר ויבררו ע"י הכהן דעתם היה מעיקרא שיהא תלוי בברירה דלבסוף. אלא דא"כ צ"ב כל קושייתם מהכא ואין לזה צורך למה שייסדו שם דשאני היכא דנוצר האיסור בתערובת. ויל"ב דאף דדעתו שיתערב הרי בדרך כלל אי לא ניחוש למיתה אי"צ שהכהן יברר דוקא את

כאו"א ומדלא התנו להדיא שיתברר האי איסור שוב אין כאן תנאי על ברירת הכהן. אבל מאידך יש כאן כן כונה שיהא גדר חלות האיסור דכ"א כפי דין האיסור שמתערב ביחד בתערובת, ולהכי תלוי בזה.

(ו) ובתוס' לקמן נו. ד"ה מאי שנא. הקשו דע"כ הסוגיא דמוכחת מדתני איז דלר"י אין ברירה אזיל כרב דמחלק בדין ברירה בין תולה בדעת עצמו לתולה בדעת אחרים. וכמו שהוכיחו התוס', וא"כ מאי מיייתי מיניה על שופרות דלא יועיל ברירה דבשופרות תולה בדעת אחרים הוא ושפיר מהני ברירה אף לר' יהודה. ובסוף הדיבור הביאו לתירוץ רבינו אלחנן דמדמי הגמרא ברירה תולה בדעת אחרים היכא שלא התנה ובירר דבריו מתחילה להיכא שהתנה ובירר דבריו מתחילה כההיא דאיו אע"ג תולה בדעת עצמו. ומבואר דנקטו התוס' בפשט הסוגיא דידן דלא כפירוש התוס' ישנים דאוקמה כשהתנו מתחילה שיוברר אח"כ, אלא פירשו כפשוטו דמירי בהקדוש סתם ומ"מ מהני בזה ברירה. וצ"ב דא"כ יחזור קושית התו"י לדוכתיה דהא הכא לכאו' ל"ש יסוד התוס' בתמורה. וגם ל"ש משנת"ב דאמדינן דעתן דכונתן שיוברר, דהא זהו כל יסודו דרבינו אלחנן דלהכי מדמי לה לתולה בדעת עצמו מדלא בירר דבריו להדיא ואי דעתו שיתברר מה לי אי מברר בפיו או בדעתו.

(ז) והנה יסוד החילוק בין תולה בדעת עצמו לבין תולה בדעת אחרים הוא בסוגיא דגיטין דף כה. ופרש"י שם הסברא דבתולה בדעת עצמו מדאנתי ברישא גילה בדעתו שהיה פוסח על שתי הסעיפים וליכא למימר הוברר הדבר דמעיקרא דעתיה להאי וכו', והיינו דלעולם מצד עיקר החסרון דעצם הברירה שמתברר למפרע לפי מה שעתידי להיות בזה נקיט דיש ברירה. אלא דיש גם חסרון בכל ברירה מצד הגברא משום שלא גמ"ד עפ"י העתיד, וכשתולה בדעת עצמו השאיר לעצמו עדיין ההחלטה, דודאי שלא גמ"ד עתה לגמרי עפ"י מה שיחליט אח"כ אלא מעתה הוא לא גומר בדעתו שמשאיר זה להחלטתו אח"כ. ומשא"כ בתולה בדעת אחרים. ומעתה יל"ב דנקט רבינו אלחנן דכל המעליותא דדעת אחרים דהוא גומ"ד עכשיו לגמרי הוא רק כשאומר כן ומברר בפיו כן, אבל כל שלא התנה ובירר דבריו בדיבור שגמר דעתו עפ"י מה שיקרה אלא רק אמדינן דעתו כן בזה ודאי אין יותר גמ"ד מכל תולה בדעת עצמו כשאמר בפירוש שגמ"ד עפ"י העתיד.

(ח) והנה לפי מה דמשמע בתוס' ישנים דל"ש ענין ברירה אלא כשמתחילה נתלה במה שיוברר אח"כ יל"ע מהא דאחין שחלקו דתלי בדין ברירה בכל המקומות, דאי יש ברירה אמרינן שאותו חלק שהגיע לירושת אח זה הוברר שמעיקרא הוא ירש זה בלא אחיו וכן חלק אחיו. וצ"ב דכיון שירשו בסתמא ולכל אחד זכות בכל הנכסים למה יתלו הנכסים לפי מה שיוברר בסוף ומי תלאן בזה.

וצ"ל בפשוטו דהתם מכיון שעיקר הירושה היא מיועד להתחלק אח"כ בשוה ומעיקרא כל זכותם כשותפין היא מכא שיש לכ"א חלק מעורב שיכול לבררו להכי מעיקרא כשירשו בשותפות היה כלפי זכות דכל אחד אחר חלוקה, ולהכי אי יש ברירה מתברר אח"כ שלמפרע לא ירשו אלא כ"א החלק שיטול אחר חלוקה.

ובאמת שאף למ"ד אין ברירה יש לדון כן, דהנה בתוס' בגיטין דף מז: ד"ה טבל בהא דאמר רבי דישאל וגוי שלקחו שדה בשותפות טבל וחולין מעורבין זה בזה, ופרש"י דאין לך כל חיטה וחיטה שאין חציה טבל וחציה חולין, ובתוס' הוכיחו דלא כרש"י ופירשו דכיון שאין ברירה שמא הגיע לו כל חלקו של עכו"ם או חציו ולא ידעין כמה. עיי"ש. וצ"ב דמסברא נראה כשיטת רש"י דמאיזה סיבה יבא כל חלק זה לחלק הגוי דמכיון שזכותם שוה צריך להיות לכ"א חצי מכל חיטה.

ומבואר דלכו"ע אין לכל שותף זכות לפי מצבו כשותף אלא כפי שיגיע לחלקו אחר חלוקה, אלא דלמ"ד אין ברירה כיון דאין יכול להיות תלוי במה שיוברר לבסוף ושהשינוי דלעתיד יקבע למפרע להכי אינו חל אלא לפי מצבו דהשתא שהוא ספק למי יפול חלק זה, ומבואר שפיר שיטת התוס' דהוא ספק שמא חלקו שייך לעכו"ם או חציו.

(ט) ובעיקר מש"פ התוס' ישנים שהתנו להדיא מעיקרא שאם תמות אחת שיהיו המעות שמשליך לים המלח קדושים בעבורו ומעות שיקריבו יהיו עבור החי, ילה"ק דאי בהתנו למה להשליך המעות לים והרי יכולים להתנות שיוציאו ד' זוזי כנגד מעות המתה וכל שאר המעות יהיו עבור החי ומעות אלו תתנה שבכה"ג לא הקדישה אותם כלל. וצ"ע.

א. יומאדפנו. תוד"ה דברי ר"מ, הקשו התוס' דשמואל אמר בביצה לז: דאפילו בדרבנן אין ברירה גבי שנים שלקחו חבית ובהמה בשותפות, ובפרק מי שאחזו (גיטין עה:) סבר שמואל גבי גט דאם מתי דהוי גיטא אלמא דאפילו בדאורייתא אית ליה ברירה, דכה"ג דייקנן בכל הגט (גיטין כה:) דאי מועיל גט שמתנה אם מתי הוא משום ברירה, והביאו מפרש"י הטעם דחשיב ליה ברירה דא"ז כשאר תנאים שאדם מתנה בגט שבידו לקיימם כשהוא מתנה עליהם וכשנתקיים התנאי הוי גט למפרע דהתם לאו משום ברירה הוי גט, אבל הכא דאין בידו ובשעת התנאי הוא ספק וכתנאי מתקיים מאליו אי לאו משום ברירה לא הוי גט. ותירצו התוס' דיש לחלק בין היכא שמתנה ומברר דבריו כמו בגט דאם מתי להיכא שאין אומר כלום כההיא דחבית ובהמה בשותפות עכ"ד.

והנה בפשוטו החסרון דברירה דלא מועיל למאן דלית ליה ברירה הוא שכל שבשעתו החלות לא מבורר לא מועיל מה שיוברר אח"כ למפרע דסו"ס בשעתו לא היה מבורר, ולפי"ז צ"ב מה יועיל כשמתנה ומברר בדבריו. ובפשוטו יל"ב דבאמת לשמואל דאית ליה ברירה היכא שמברר בדבריו ע"כ דלא ס"ל החסרון דעצם הברירה מה שהחלות יוברר אח"כ למפרע, אלא סברתו דאין סיבה לעשות ברירה לפי שאין נתלה בסתמא על פי מה שיוברר אח"כ אלא במה שיש עתה, ולהכי כשהתנה להדיא מועיל.

ב) והנה התוס' הביאו מרש"י לבאר הסוגיא דגיטין דבגט שהתנה אם מתי יהא גט תליא בדין ברירה ושאיני משאר תנאים דלית בהו חסרון דברירה דיסוד החילוק הוא דבכל תנאים בידו לקיימם משא"כ כשאין בידו בשעת התנאי הוי ספק וכיון שמתקיים מאליו תלי בברירה. וצ"ב סברת החילוק בזה דסו"ס אי יש כח בדין תנאי לתלות בה שמברר מה שעשה מעיקרא ע"י המקרה שאח"כ, הרי בהלכות תנאי לא הוגבל כח התנאי רק כשבידו, וגם לא מצינו בדין תנאי שום מעליותא כשבידו לקיימו, וא"כ ממנ"פ אי כשנעשה ע"י תנאי הוא כבר לא בכלל חסרון ברירה אף כשאין בידו נימא כן, ואי אכתי סו"ס הוא מתברר למפרע אף כשהוא בידו כן.

והנה ברש"י בגיטין כה: ביאר הא דגט דאם מתי תלי בברירה וז"ל וכשמת אמרינן הוברר הדבר דמשעת נתינה היה ראוי למות מחולי זה וכו' עכ"ל. ומשמע דמה דתלוי במה שיוברר אינו רק בהמציאות העתידה אלא דע"ז שמת בסוף חשיב מחיים ראוי למות ומצד זה יש כאן קיום התנאי דאם מתי. והיינו דל"ש להתלות ממש במציאות העתיד, אלא במציאות העכשוית שתיחשב ראויה למה שיקרה בעתיד. ולפי"ז מבורר שפיר דהיכא שבידו לקיימם ל"ח עתה כספק אלא ראוי הוא לקיום התנאי דנקטינן שמדהתנה עליו ודאי לקיומי תנאה אתא, ולהכי אי"ז תלוי בדין ברירה כל שבידו לקיימם. ויתבאר יותר, דהנה ברש"י עצמו שם בגיטין הוסיף דבשאר תנאים בידו לקיימם ודעתו לקיימם, והיינו דלא סגי כשבידו אא"כ גם דעתו לזה.

אבל אכתי צ"ב טובא עצם קביעה זו דמה שבידו ודעתו לקיים התנאי שיחשב דודאי עומד להיות כן, דהרי סו"ס הוא תלוי ועומד ויש לו את כל האפשרות שלא יחול כיון שלא יתקיים התנאי. ועוד יל"ע דברש"י לא כתב דמסתמא יעשה כן, אלא דהוא ראוי לזה, וזה צ"ב מה לי שראוי.

ג) והנה בקצות סי' ס"א הביא לקושית התוס' דידן דהכא משמע דר"מ אית ליה ברירה ואילו בבכורות מת. אמר רבא דלר"מ ור"י מספקא להו אי יש ברירה או לא. והקצות תירץ קושית התוס' דר"מ לשיטתו דסבר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. ולהכי לדידיה אף דסבר דאין ברירה מצי להפריש בהפרשה שלא באה לעולם וכדאיתא ביבמות דף צג. דלר"מ דאדם מקנה דבשלבל"ע ה"ה דמפריש דבשלבל"ע, והא דבסוגיין תלי הגמרא להיכא דב' לוגין שאני עתיד להפריש בדין ברירה היינו לדידן דאין אדם מקנה דבשלבל"ע.

וצ"ב טובא דהא פשיטא דלר"מ דאדם מקנה דבשלבל"ע אכתי לא נעשה כבר לגמרי של הקונה וכמו בהאומר לחבירו שדה זו לכשאקנה תהא קנוי לך דהרי עתה איננה של המוכר לאקנויי, וכל מה דמועיל לר"מ הוא שחשיב שהמעשה קנין נגמר ויש לו הסיבה לזכות מיד לכשיבא לעולם, וכדאמרינן נמי בפירות דקל דאף למ"ד משבאו לעולם א"י לחזור משום דאדם מקנה דבשלבל"ע מ"מ עד שלא באו יכול לחזור בו. וא"כ איך יועיל הכא בהאומר ב' לוגין שאני עתיד להפריש שיוכל לשתות מהיין לפני שהפריש דסו"ס כל שלא הפריש לא גומר התרו"מ אף אי אדם מקנה דבשלבל"ע.

ויל"ב דהנה החסרון דברירה נתבאר שהוא לפי של"ש להיקבע החלות עפ"י מה שיוברר אח"כ למפרע ורק לפי המצב העכשווי שייך לקבוע. והנה מה דאין אדם מקנה דבשלבל"ע הוא דמלבד מה שאין יכול להעביר בפועל החפץ לקונה שזה פשוט לכו"ע גם אין יכול לפעול עתה מעשה קנין כלפי קנין העתיד דאחרי שעתה אין לו החפץ הנמכר אין שייך לפעול לפי העתיד. ולר"מ ס"ל דיכול לפעול עתה כלפי המצב העתיד ולגמור מצידו המעשה קנין כלפיו דאף דא"ז חל בהחפץ אלא לכשיבא יכול כבר עתה לגמור המצב דלמחר. ולהכי פירש הקצות דה"ה בהפרשת תרומה דיש אותה סברא דאחרי דהתרומה קיימת בתוך הנוד אלא שאין מבוררת שייך שפיר להחשיבו כמבורר עפ"י הבירור שיהא בעתיד, וכאן עדיף דיועיל אף לגמור החלות תרו"מ בחפצא דידהו שהרי התרו"מ אין מניעה בהו לעשותם תרו"מ מלבד מה שלא נתבררו לנו דהיכן שהם הם נמצאים בתוך הנוד ולר"מ שייך לדון עפ"י בירור העתיד.

ד) ועכ"פ לפי יסוד הקצות יתבאר שפיר מש"כ רש"י דכל התנאים שבידו לקיימם ליכא חסרון דברירה, והוא לפי מה דאיתא בקידושין דף סב. דכל שבידו לאו כמחוסר מעשה ואין בו החסרון דבשלבל"ע עיי"ש, וא"כ ה"ה כאן דלא יהא חסרון דברירה מה שהוא תלוי בעתיד שבידו דהא לפי המבואר בקצות כל היכא דאין החסרון דבשלבל"ע כמו אליבא דר"מ בזה אמרינן ברירה אף למאן דלית ליה ברירה.

אלא דבאמת אכתי לא יתיישב, דהא כל מה שחילק רש"י דהיכא דבידו אין חסרון ברירה הוא בתנאי דוקא, אבל בברירה ממש לא יועיל מה שבידו וכמו בב' לוגין שבידו להפריש ובכתוב גט לאיזו שארצה שבידו לרצות מעתה, ואדרבה להיפך אמרינן בגיטין כה. דהיכא בתולה בדעת עצמו יותר אמרינן דאין ברירה. ואי כדנתבאר דהיכא שבידו לאו כמחוסר מעשה אף בכל ברירה יועיל. וגם לפי"ז צ"ב מש"כ רש"י שדעתו לקיימם דסגי שבידו לקיימם.

ה) ובעיקר מה שתירץ הקצות על התוס' דר"מ לשיטתו צ"ע דא"כ אמאי מספקא ליה באחין שחלקו וכמו שהקשו התוס', וע"כ דצריך לחלק בין מתנה ומברר בדבריו כי הכא להיכא דלא התנה כי התם וכמו שחילקו התוס' וא"כ מה הועיל הקצות בתירוצו.

ואפשר דאף דנזקק לחילוק התוס', מ"מ הרויח דלא ניחא ליה לחלק כהתוס' בעיקר דין ברירה שתלוי אי מתנה בדבריו או לא כיון שהגמרא לא חילקה בהכי, אבל לר"מ ודאי יש לחלק דודאי אף לדידה דאדם מקנה דבשלבל"ע הוא דוקא כשמפרש שמקנה מה שיבא לו אח"כ, ועדיין צ"ע.

ו) ושמעתי לבאר עיקר סברת רש"י לחלק בתנאי דבידו דלעולם עיקר החסרון דברירה ל"ש בתנאי כלל, ומשום דאין החסרון דברירה אלא בעשיה שאינה מבוררת כגון בב' לוגין שאין מבורר עתה כלל מה עשה לתרומה. משא"כ בתנאי שהעשיה היא גמורה ומבוררת אלא שהטיל בה תנאי שהיא מילתא אחריתי ואין המעשה עצמו נעשה על הצד האחד בלבד, וכמו שביאר בפרטות בשו"ת הרא"ש כלל ל"ה סי' ט' דיכול לבטל התנאי והמעשה יתקיים דהמעשה בפני עצמו הוא וראוי להתקיים בלא קיום התנאי אי לאו דילפינן מתנאי ב"ג וב"ר עיי"ש. ומעתה יבואר מה שחילק רש"י דכל זה הוא דוקא בתנאי שבידו ודעתו לקיימו דעשה המעשה בודאות, משא"כ כשאין בידו ודעתו לקיימו א"כ אחרי שבמציאות המעשה אינו עומד להתקיים בודאי ממילא חשיב שמצידו לא עשה המעשה בודאות אלא על הצד של קיום התנאי, ובכה"ג שצ"ע עיקר המעשה היא רק על צד אחד תלוי הוא בדין ברירה.

ז) ובר"ן בגיטין בסוגיא שם הביא להקושיא דתוס' דידן דשמואל פסק לגט דאם מתי ובחבית ובהמה בשותפות לית ליה ברירה, וכן להלכה לדידן דקיי"ל דשייך גט דאם מתי ומאידך קימא לן דבדאורייתא אין ברירה. והביא לתירוץ הרמב"ן וז"ל דפלוגתא דברירה היא דוקא במתנה על שני דברים כגון האומר לאיזו שתצא מפתח תחילה שהוא מתנה על זו ועל זו, וכן האומר ב' לוגין שאני עתיד להפריש ה"ה תרומה שהוא מתנה על כל שני לוגין שבחבית, וכן אם בא חכם למזרח ערובי למזרח למערב ערובי למערב, אבל במתנה על דבר אחר בלבד כגון האומר כתוב גט לפלונית אשתי אם תצא מפתח תחילה. וכן האומר אם בא חכם למזרח יהא עירובי עירוב ואם לאו יהא בטל אפילו למאן דלית ליה ברירה מהני. וה"ט דגיטא דשכ"מ דמהני, ומשו"ה אתקין ביה שמואל ודמוכחינן הכא דר' יהודה אית ליה ברירה בתולה בדעת אחרים מדתנן מה היא באותן הימים התם נמי על שני דברים הוא מתנה משום דאמרינן בפרק מי שאתחיל דה"ט דר"י דאמר דבאותן הימים ה"ה כא"א משום דהאומר מהיום אם מתי כאומר מיום שמת כלומר שעה אחת קודם מיתה ונמצא שהוא מתנה על איזו שעה שתהא קודם מיתתו. וכ"ת והא ע"מ שירצה אבא אינו מתנה אלא על דבר אחד בלבד ואפ"ה מוכחינן בשמעתין דאית ליה לר"ש ברירה בתולה בדעת אחרים, התם ה"ט לפי שהוא דבר המסור ללב וכל כה"ג למ"ד אין ברירה אפילו במתנה על דבר אחד לא מהני דלא אמרינן הוברר הדבר שרצה משעה ראשונה. וכי קיי"ל כסתם מתני' דתנן הרי את מקודשת לי ע"מ שירצה אבא אליבא דר' יוסי הוא דקיי"ל הכי דאמר התם בפרק האומר בקידושין דע"מ שלא ימחה הוא. עכ"ל.

וצ"ב חילוקו דבדבר המסור ללב ל"מ התנאי דל"ש לומר הוברר הדבר שרצה משעה ראשונה דהא בכל תנאים דעלמא נמי וכגון בגט דאם מתי מה שייך לומר דמיועד היה למות משעה ראשונה וכן כל כיו"ב.

ח) והנה עיקר חילוקו בין תנאי לברירה בפשוטו יל"ב דסברתו הוא דבמתנה על ב' דברים כל עיקר החלות תלוי ועומד במה שיוברר וזה ל"ש למאן דלית ליה ברירה, ובתנאי על דבר אחד אף שיכול להיות שלא יחול הדבר משום התנאי מועיל, והיינו כדנתבאר מהרא"ש דהמעשה בפני עצמו הוא וראוי להתקיים והתנאי מילתא אחריתי היא, מכיון שאין עיקר החלות מכח העתיד אלא נשלם לגמרי והתנאי יכול לחדש בטולו או קיומו.

אלא דבזה חידש הר"ן דאף זה דחשיב שהמעשה כבר נגמר ורק שהתנאי יכול לבטל המעשה מעיקרו הוא רק אי שייך להחשיב דמעיקרא התנו על המצב ההוא שההוברר לבסוף, ולא כשאח"כ מתחדש הסיבה המבררת למפרע דרק בכה"ג מיד נגמר המעשה לפי המצב העתיד ומכח התנאי מועיל ליחשב שאי"ז שהמעשה עצמו תלוי ועומד.

ומעתה יבואר דזהו דמחלק הר"ן דל"ש לדון שמעיקרא התנו על המצב העתידי שהוברר אח"כ אלא על מעשה שיתחדש בעתיד במציאות שאף שנתחדש אח"כ, אבל כמי שמסתכל עכשיו על המציאות של מחר שייך לדון כבר מעיקרא לפי המציאות העתידית, אבל על דברים המסורים ללב כאן אין התנאי כלפי מציאות הרצון שטמונה בלב האב, אלא התנאי הוא שהאב יחליט ע"י רצונו את הקידושין אבל ל"ה שכך המצב הקיים ושזהו המצב שהתנו עליו מעיקרא ורק שינויי מקרים חשיבי שינויי מציאות לדון עליהם מעיקרא.

א. יומאדפנז: מקצת דמים נתערבו לו ומקצת דמים לא נתערבו לו פשיטא כי יהיב מודאין יהיב, מיהו הנך שיריים הוו וליסוד אזלי או"ד דחויין הוו ואזלי לאמה וכו'. והקשה בגבורת ארי דתינח שלהזאות שבפנים ושהיכל אין יכול ליתן מדמים שנתערבו דבעינן דם פר ודם שער, אבל במתנות שעל הקרנות שבמזבח הפנימי למה לא ראוי ליתן מדמים שנתערבו דהא קיי"ל דמערבין הדמים לתת לקרנות וכדתנן במתני' עירה דם הפר לתוך דם השעיר ואח"כ נתן על המזבח מהתערובת. ואפילו למ"ד דאין מערבין לקרנות היינו ב-ד' מתנות על הקרנות אבל בהזאה על טהרו של מזבח לכו"ע מערבין וכדמוכח במנחות טז. וא"כ יקשה מעתה למה חשיבי המעורבין דחויין מצד דאין ראויין ליתן מהן והרי מדראויין למזבח יהיו שיריים.

ובמקדש דוד (כד-ה) תירץ דהנה איתא בירושלמי דהיכא דקיבל דם הפר ב-ג' כוסות ודם השעיר ב-ג' כוסות ליתן מאחד בין הבדים ומאחד על הפרוכת ונתן מזה על בין הבדים ומזה על הפרוכת ובעי הירושלמי מאיזה צריך להעלות לערב לקרנות, ותלי לה בפלוגתא אי אזלינן בתר גמר כפרה או כולא כפרה, ומבואר מיהא מהירושלמי דאין מערבין הדמים לתת בקרנות אלא מדמים שכבר כיפרו בהם או על הפרוכת או בפנים, ומעתה יישב דהכא הני שנתערבו הרי אין ראויין לבפנים ולפרוכת אלא נותן בזה מהדמים שלא נתערבו וא"כ שוב לא יוכל ליתן מהמעורבין אף לקרנות דלא נעשה עמם כפרה מעיקרא. ולהכי חשיבי דחויין לגמרי.

ב. אלא דכבר העירו על יסודו דהגבול"א הוכיח לדבריו מדתניא לקמן סא. גמר מתנות שבהיכל ונשפך הדם יביא דם אחר ויתחיל במתנות שבמזבח, הרי להדיא דאף שדם זה לא ניתן בפנים ובהיכל ראוי לנתינה על המזבח ודלא כהוכחת המקד"ד מהירושלמי דאין נותנים בתערובת במזבח אלא מהניתן כבר לכפרה בפנים ובהיכל.

אמנם בפשוטו צריך לישב הסתירה מהברייתא על הירושלמי דאף הירושלמי לאו לעיכובא קאמר דבעינן מהנך שכבר כיפרו בהיכל, אלא לכתחילה בעלמא, ולהכי לקמן דמייירי בנשפך הדם לאחר שכבר כיפר בפנים ובפרוכת שאין אפשרות אחרת אלא להביא דם אחר למזבח שפיר דמי. וא"כ א"ש תירוץ המקד"ד על קושית הגבול"א דכיון דלכתחילה לא מערבין לקרנות מהמעורבין שלא כיפרו אלא מאלו שכיפרו, להכי רק הני שכיפר בהן בלבד חשיבי שיריים. אלא דעכ"פ עיקר יסודו שהוציא מהירושלמי טעמא בעי דמכיון שכפרת המזבח וכפרת ההיכל ודבין הבדים כפרות נפרדות הן למה יצטרך לכתחילה ליתן על המזבח דוקא מדם שכבר כיפר בהיכל ובפנים.

ג. ובחזו"א יישב קושית הגבול"א עפ"י מה שייסד דהנתינה דמזבח כשהדמים מתערבין הוא בבחינת שיריים דכפרות קמאי לענין זה שאם הודחו דמים מההזאות לגבי שיריים הודחו נמי מלינתן על המזבח.

ובאופן אחר כתב לבאר מכיון אחר, דלא בעינן שיהיו גם דחויין למזבח כדי שלא יהיו שיריים, אלא מצד זה גופא דאין ראויין לבפנים ולפרוכת סגי שכבר ידחו מהיות שיריים דכיון דהיכל ומזבח כפרות לעצמן הן צריך שיהיו השיריים של כולן, וכיון שמכפרת ההיכל הני דמים המעורבין הן שיריים דחויין שוב אך ראויין לשפיכת שיריים ליסוד אף אי ינתנו במזבח. ואע"ג דמבואר בברייתא בגמרא בסמוך דבקיבל דם החטאת בד' כוסות ונתן מכל א' מתנה כולן נשפכים ליסוד לכו"ע, התם שאני דכפרה אחת היא ד' המתנות שבמזבח. אלא דצ"ע לפירושו הב' מהברייתא שהביא הגבול"א מלקמן סא. דבנשפך הדם לאחר מתנות ההיכל שמביא כוס אחר למזבח, ואיך יתן ממנו שירים שאינם מההיכל. וליכא למימר דכיון דאי אפשר לא יתן דהא איכא מ"ד דשיריים מעכבין.

ד. ולכאורה יש לתלות ב' ישובי החזו"א במה שיש לחקור בעיקר האיבעיא דהסוגיא אי הספק הוא בגדרי שיריים אי חשיבי הדמים המעורבין בכה"ג לשיריים או לא, או דלמא הספק יסודו בגדרי דחוי, דודאי שייך בעצם להחשיבם לשיריים אי לאו שבזה שכיפר בדמים האחרים ואותם דחה נדחו מלהיות שיריים. וחקר בזה בכתבי הגר"ז זכחים לד: וביאר דזה תלוי בגירסא במימרא דרב הונא בד"ר"י שבסוגיין, דבגירסא שאצלינו בגמרא איתא דא"ר הונא דאפילו למ"ד כוס אחד עושה חבירו דחוי ה"מ דדחיה בידים אבל היכא דלא דחיה בידים לא. וכן גרס ר"ח, ולפי"ז מבואר דהא מדין דחוי בלבד אתינן עלה שהוא עושה השיריים דחויין בכפרת כוס אחד, אבל רש"י גרס אחרת דחילוקו דשאני הכא דיהיב מיניה, עיי"ש. והיינו דלהכי מהני דחשבו עי"ז שפיר לשיריים, ולדידיה אין הכרח ביסוד האיבעיא דיהא לו דחוי דיל"פ דכל הצד דהן לאמה הוא משום עיקר גדרי השיריים דאינו נחשב מעיקרא לשיריים ע"י כוס האחר.

ובפשוטו האופן שביאר החזו"א דכיון דכפרת דלפנים ודהיכל ומזבח כפרות לעצמן הן בעינן שיהיו השיריים מכולן ובלא"ה אין להן דין שיריים אף דשיריים ממזבח הן, לא אתי אלא אי נפרש בעיקר האיבעיא דהוא בחסרון מעיקרא בשם שיריים דהצד דכוס עושה חבירו דחוי היינו שאינו עושהו לשיריים וממילא לאמה אזיל, ודה"ה בזה שאינו שיריים מכל הכפרות לא חשיב לשיריים, דאי נפרש שמצד גדרי שיריים עצמם חשיבי כל הדמים שיריים ע"י כפרת חלק מהן, אלא שעושה בהן דחוי במה שאינו מכפר מהן, א"כ לכאורה כל שמכפר בכפרת המזבח לחוד כבר סגי בזה שלא יהא מציאות דדחוי, ואילו ביאורו הראשון דייסד בגדר הדחוי דכשהודחו בכפרת ההיכל מלהיות שיריים הודחו מלכפר בקרנות. בפשוטו ע"כ דאף עיקר הבעיא מתפרש גבי דין דחוי ולא בחסרון שאינם שיריים לחוד.

ה. ובריש העמוד אמרינן נתערבו לו כוסות בכוסות נותן וחוזר ונותן ג' פעמים כדי שבמנ"פ יהא פר ניתן לפני שער עיי"ש, ופרש"י דקאי אף במתנות שבין הבדים ואף בשל היכל, ובתוד"ה נותן הקשו עליו דלקמן דף סא. אמר עולא דשער ששחטו קודם מתן דמו של פר לא עשה ולא כלום, ולא יתכן שלפני הזאת פר שבפנים נתערב עם דם השער, ולהכי פירשו דקאי דוקא בהזאות דהיכל ולא מיירי בהזאות

דלפני ולפנים. ובזבח תודה יישב הרש"י דע"כ הסוגיא דהכא אתי דלא כעולא דלקמן אלא סברה דאי"ז לעיכובא כשהקדים שחיטת השעיר.

ובשפת אמת הקשה על תוס' דלפי"ז בהמשך בשמעתין כשנתערבו לו מקצת דמים ע"כ נמי מיירי שכבר הזה דם הפר בפנים מכל הדם ורק אח"כ שחט השעיר ואח"כ נתערבו ממקצתן בשל שעיר, וא"כ ודאי הוה הני דמים שיריים משום מתנות הפר שבפנים שהזה מהן. ולמה נסתפקה הגמרא דלא יחשבו שיריים. ולזה ייסד בביאור אופן הבעיא דידן דלעולם מיירי בשחט השעיר קודם הזאת הפר, ושבאמת השעיר פסול, ופשיטא שישחוט שוב שעיר ויזה ממנו, ורק מצד חלק דם הפר שבתערובת דנים שאין נותן מהתערובת אלא מדמי הפר הודאין. ובהא קאי הספק אי חשיבי כשיריים או כדחיינן. לגבי שיתן ליסוד מצד חלק הפר. עיי"ש.

ו. ויתכן ליישב הסוגיא דלעולם שחט השעיר כדינו אחר מתן דם הפר ונתערבו לפני מתן דם השעיר, ולהכי אף דיש בזה מדם הפר שנתן ממנו כבר ומה"ט לא ייחשבו לשיריים, אבל כיון שיש בהתערובת אף מדם השעיר שהודחו כיון שלא ניתן מהן כלל להכי אין נותן ליסוד כשיש מהדמים חלק שדחויין מלהיות שיריים.

אלא דהנה לעיל מינה מסיק רבא גבי נתערבו לו דמי הפר בשעיר דנותן מתנות לשם פר וחוזר ונותן לשם שעיר, הרי דסגי כשחלק ממנו ראוי לינתן אף שחלק ממנו לא. אמנם הנה בתוס' ד"ה אלא אמר רבא הקשו דבזבחים עט: גבי הניתנים למעלה שנתערבו בניתנין למטה ס"ל לרבנן דר"א שישפכו לאמה ולא אמרינן רואין דם השני כאילו הן מים. ותירצו דהכא כיון דמעיקרא הן שוין במתנותיהן אפילו רבנן מודו דיתן ורואה אני דם הפר כאילו הוא מים. ובמהרש"א הגיה כאילו הוא "מינו". והיינו דכיון דשוין במתנותיהן לא אכפ"ל מה שחלק מהדם אי"צ לינתן. ומעתה בעניינינו כשנתערב דם פר שכבר ניתן ממנו עם דם שעיר שלא ניתן ממנו כלל וחשיב דחוי לגבי שיריים, א"כ אינו "מינו" של דם הפר שהרי דם השעיר נדחה כבר, ואתי שפיר מה שנתבאר שאי חשיב דחוי חלק מהפר המעורב אין נותן מדם זה כלל.

ז. אמנם הנה כ"ז א"ש דוקא אי נפרש לכולא סוגיין כהביאור בצד דכוס עושה חבירו דחוי דהיינו דין דיחוי, אבל אי כהביאור דלאו משום חסרון דדיחוי אתינן אלא דרק אינו נחשב לשיריים ע"י כוס השני א"כ אף דם השעיר שזה לדם הפר שדינו להיות שיריים ומה שאינו שירים עדיין מ"מ חשיב שוין במתנות והוא נחשב מינו ממש כמו שביארו התוס' גבי רבא.

והנה לרש"י דגריס בדר"ה בדר"י דלא כגירסת הגמרא לדידיה בפשוטו אין מתפרש דהצד שכוס עושה דחויי לחבירו היינו דין דיחוי, אלא שאינו נעשה לשיריים וכמו שביאר כ"ז הגרי"ז וא"כ לשיטתו זו נפל התירון שנתבאר דנדחה הכל משיריים משום חלק מהתערובת וא"כ קמה קושית השפ"א לדוכתיה על האופן שפירשו התוס' דאי נפרש דמיירי שכבר הזה מדם הפר לפני ששחט השעיר ורק אח"כ נתערבו הדמים ודאי דחשיבי לשיריים משום חלק דדם הפר וילכו ליסוד, וא"כ יתיישב היטב דלשיטתו זו הוכרח שלא לפרש כהתוס', דהא בין כה מכה קושית השפ"א ע"כ דהסוגיא כולה אזלא דלא כעולא דלקמן וכמו שיישב בזבח תודה שיטת רש"י. אבל התוס' דלא הזכירו שינוי הגירסא כרש"י יתפרשו כדנתבאר בישוב קושית השפ"א דנקטו דהוא דין דיחוי בחבירו ומתפרש שפיר הסוגיא על מתנות דהיכל, ודלעולם ס"ל לדינא דעולא דשעיר ששחטו קודם מתנות הפר בפנים פסול.

א. יומאדפנז: עירה דם הפר לתוך דם השעיר, תנן כמ"ד מערבין לקרנות וכו', ובתוס' ישנים (מודפס בדף נח:): ד"ה אפילו תימא (השני) כתבו דאף למ"ד אין מערבין לקרנות אבל שבע הזאות אחרונות שעושה על טהרו של מזבח מודו כו"ע דמערבין, וכ"כ התוס' בד"ה ר' יונתן (נח:). והוכחתם בזבחים ובמנחות מייתי ברייתא ארבעים ושבע הזאות של יוה"כ, והיינו ע"כ דס"ל אין מערבין לקרנות אבל מערבין לטהרו של מזבח דבהכי אתי החשבון מ"ז הזאות. והקשה התוס' דהנה בזבחים פא: יליף ר' יהודה מדמערב דם הפר ודם השעיר ואין דם הפר מבטל דם השעיר דמין במינו אין בטל, ולרבנן ילפי מינה דעולין אין מבטלין זה את זה, והתם מייתי תנאי דילפי מקראי אחרוני דעולין אין מבטלין זא"ז ומפרש בגמרא דס"ל אין מערבין לקרנות ולהכי לא מצו ילפי מיניה, והקשה דהא על טהרו של מזבח מודו כו"ע דמערבין וליילף מהתם. ותירץ התו"י דהתם ה"ט דלא מצי למילף מינה משום דלא כתיב ביה ומדם השעיר, וצל"ע בכונתו דהלא סו"ס אף דלא כתיב ביה דם שער ודאי ל"ש שיזה אלא מתערובת דדם השעיר ולא מדם אחר ואי בטל אי"ז דם השעיר.

ב. והנה בסוטה דף טז: מייתי גבי ציפורי מצורע דכתיב דטבל אותם בדם הציפור, ותניא בדם יכול בדם ולא במים ת"ל מים אי מים יכול מים ולא דם ת"ל בדם, הא כיצד מביא מים שדם ציפור ניכר בהן וכמה רביעית. ובתוס' ד"ה מביא הקשו דהנה במנחות ובחולין יליף ר' יהודה דמין במינו אינו בטל מדם הפר שאין מבטל דם השעיר ולרבנן משום דעולין אין מבטלין זא"ז, והא הכא דהוה מין שלא במינו והדבר ידוע שהמים מרובין על הדם ואפ"ה כתיב בדם. וי"ל כיון דממשותו ניכר הרי הוא בעין. ע"כ. וברעק"א בגליון הש"ס נתקשה במה דנקטו דממשותו ניכר דהא לרבנן התם לא בעו היכר דם ציפור במים ואפילו לר"י דבעי אינו אלא משום דאיכא קרא הא לאו קרא ל"ב שיהא ניכר ולא אמרינן דיתבטל. ובעיקר קושית התוס' תירץ באופן שונה דהאי דם במים הוי מין בשאינו מינו ובבבביר משישים עדין שם דם עליו דהאכלו חייב משום דם ולהכי אינו בטל, ודוקא בדם הפר ודם השעיר דהוי מין במינו היה ראוי שיתבטל ברוב דכיון דטעמן שוה דין ביטולו ברוב. עכ"ל.

ג. ובחידושי מרן רי"ז הלוי תמה על הרעק"א דהנה בזבחים דף עז. ובחולין פז. תנן במתני' דדם שנתערב במים תלוי אם יש בו מראה דם, הרי דלא תלוי בשיעור שישים לענין הכשר זריקה ומצות כסוי, והיינו דשיעור שישים הוא לגבי אכילה דוקא וא"כ גם לענין טהרת מצורע דכותיה.

וביאר הגרי"ז דסברת הרעק"א דכל עיקר קושית התוס' מדין ביטול אינו מצד דאי"ז תו דם ציפור הראוי לטהרה, דלעולם מכיון דכך מצותה שיתן הדם לתוך המים לא שייך הכא ענין ביטול כלל, וכל הקושיא רק מלשון התורה דקריא רחמנא "בדם" אף אחר שנתערב וע"ז קשה דהא בטל, ולפ"ז אף מה דילפי התנאי מדם הפר ודם השעיר באמת כיון דדינם שיתערבו ל"ש לאקשווי דהוא בטל, וכל הוכחת ר"י ורבנן מדאין ביטול אינו אלא מדקרי לה רחמנא דם השעיר, ובזה מבואר סברת הרעק"א שכיון ששם דם ביה עכ"פ לגבי דינים התלויין בטעם שפיר קרי ליה רחמנא דם.

ד. אכן הביא דבתוס' בזבחים עז: ובמנחות כב. בפשוטו מבואר לא כן דהקשו דמאי קאמר ר' יהודה דדם הפר מבטל לדם שער הא להיפך דמא קמא בטל, ואף למ"ד דלא אמרינן קמא קמא בטל עכ"פ בתחילה נתבטל וא"כ הו"ל נדחה דאין חוזר ונראה. ומבואר בתוס' דאין הוכחת ר"י ורבנן מדקרי לה רחמנא דם השעיר ולא בטל אלא מעצם הכשרו להזאה דאם לא כן למה הוי נדחה. וביאר הגרי"ז דלעולם יסוד הדבר הוא מדקרי ליה דם השעיר אלא דלאחר שקראו רחמנא דם השעיר א"כ בעינן שתתקיים כפרה בדם השעיר ובדם הפר דדוקא ואם מתבטל אין כאן כפרה בשעיר ואין ההוכחה רק מלשון התורה. וה"נ גבי דם ציפור דמצורע יבואר סברת התוס' בסוטה דלא כרעק"א דקושית התוס' אינה רק מדקרייה רחמנא דם ציפור אלא שבוה חזינן דבעינן דוקא דם ציפור מעיקר דין טהרתו, וזה מה שתירצו דממשו ניכר דסגי בחזותא, אבל לא סגי בטעמא כסברת הרעק"א.

ה. והנה בסוגיין מייתי פלוגתא דרבי יאשיה ורבי יונתן אי מערבין לקרנות, ובתחילה מפרש הגמרא דלר' יאשיה מערבין ואזיל לטעמיה בעלמא דאע"ג דלא כתיב יחדי כמאן דכתיב יחדי דמי וה"נ מדם הפר ומדם השעיר משמע שניהם כאחד, ודחי דאפילו לר' יונתן יתכן דמערבין משום דכתיב אחת, ומסיק מהברייתא דיליף ר' יאשיה דמערבין מדכתיב אחת. וצל"ע בהא דמבואר דמצד שיטתו בעלמא דמשמע שניהם כאחד סגי למילף דמערבין לקרנות דהלא בין לר"י ובין לרבנן מבואר דילפי' מדגלי קרא דמערבין או לחדש דמין במינו לא בטל או דעולין אין מבטלין זא"ז, הרי דלולי הקרא הוי נקטינן דאי יתערבו יבטלו ולא יקרא דם השעיר, וא"כ אף אי לר' יאשיה בעלמא דמשמע שניהם כאחד היינו כשזו יתכן מצד פרטי הענין אבל הכא דזה ל"ש לכאורה ודאי דלא הרי מפרשינן מסברא דמשמע שניהם כאחד ומחדשים מזה אי דין דמין במינו לא בטל או דעולין אין מבטלין זא"ז. וביותר יקשה לפי ביאור הגרי"ז בתוס' דדילפי ר"י ורבנן אי"ז רק מדקרי לה רחמנא דם השעיר, אלא דלהכי הוא מעיקר דין הכפרה שבעינן כפרה בדם שער שלא בטל דוקא, וא"כ ודאי דמהאי דין נכריח דהכא לא יתפרש שניהם כאחד כבעלמא.

ו. והנה בב"מ דף צד: מייתי הגמרא לעיקר פלוגתא דר' יאשיה ור' יונתן בכל דוכתי דאירי בהא דכתיב ואיש אשר יקלל את אביו ואת אמו, אין לי אלא אביו ואמו אביו בלא אביו ואמו מנין ת"ל אביו ואמו קילל דברי ר' יאשיה, ר' יונתן אומר משמע שניהם כאחד ומשמע אחד בפנ"ע עד שיפרוט לך הכתוב יחדי. ופרש"י דפרט לך הכתוב יחדי בחורש שור וחמור ומדאיצטריך למיכתב התם יחדי שמעינן דאי לא כתביה הוי במשמע כ"א בפנ"ע שלא יחרוש לא בשור ולא בחמור. אבל בתוס' שם ד"ה אלא נחלקו דדאמר ר' יונתן עד

שיפרוט לך הכתוב יחדיו לאו מהתם יליף כפרש"י, דאיצטריך בין לר' יאשיה ובין לר' יונתן התם למיכתב יחדיו דבלא"ה ה"א אפילו אין קשורים במחרישה אלא שמנהיגם בב"א או אפילו בזה אחר זה, ור' יונתן מסבירא קאמר עיי"ש. והנה לפי מש"כ התוס' דאף לר' יאשיה דמשמע בעלמא שניהם כאחד אבל בשור וחמור לולי קרא דיחדיו היה חייב בשור וחמור אפילו בזה אחר זה, מבואר דלא משמע שיעשה ממש כאחת אלא העיקר שיעשה שניהם וצל"ע. דהא בסוגיין אמרינן דמערבין לקרנות אתי כר' יאשיה דמשמע יחדיו ולמה צריך לערב ולא סגי בזה אחר זה כי התם.

ז) והנה בהא דמבואר בסוגיא דלר' יונתן נותן מזה בפ"ע ומזה בפ"ע הקשו האחרונים דהא ר' יונתן קאמר דעד שלא פירט הכתוב יחדיו משמע או זה בפנ"ע או זה בפנ"ע ולמה כאן בעי שניהם דוקא, וביארו לפי מש"כ הריטב"א בב"מ (הו"ד בשטמ"ק שם) בשם רבו שלא אמר ר' יונתן אלא בדבר שיש בו מניעה כגון לא תחרוש ולא תקלל וכיו"ב, אבל באומר שיעשה או שיתן ודאי שיעשה לשניהם משמע ולא מיפטר בחד מיניהו. ומיושב מה דלא סגי בסוגיין בדם פר לחוד או שעיר לחוד, אלא דמעתה הקשו להיפך דלהריטב"א הא לא איפלגו אלא בדבר שיש בו מניעה אבל בעשיה אף לר' יונתן בעי שניהם והיינו בפשוטו דמודה ר' יאשיה והכא מבואר דפליגי אי מערבין. וביארו האחרונים דודאי היסוד לר' יונתן הוא דכל שלא כתיב יחדיו האיסור מתייחס הוא על שור לחוד ועל חמור לחוד ולהכי ה"ה במצוות הוא קיום על דם הפר לחוד ודם השעיר לחוד. וזהו מה שביאר הריטב"א דבאיסורין אסור בכ"א בפנ"ע אבל במצוות אף שקיים חלק זה אכתי כפרה השניה לא קיים.

ומעתה יתיישב שפיר משה"ק להתוס' בב"מ דכתבו דלר' יאשיה הוי משמע שור וחמור בזה"ל והלא כאן משמע ליה דמערבין אותו יחד, דלהריטב"א מבואר דלסברת ר' יאשיה דאף כשלא פרט יחדיו כמאן דכתיב יחדיו היינו דפליגי בזה וס"ל חשיב איסור אחד אבל אכתי אי"ז מחייב בשניהם מחוברים אלא דלא חשוב האיסור אלא כשנעשה בתרווייהו ואפילו בזה"ל אבל מאידך במצוות אחרי דחשיב מצוה אחת וכפרה אחת להכי ראוי שיערבם כאחד ממש.

ח) והנה בסוגיין מבואר למסקנא דלר' יאשיה מערבין לקרנות גם מדכתיב "אחת" וגם בלא"ה נמי משום דמשמע שניהם כאחד, ובתוס' ד"ה רבי יונתן נתקשו בזה ל"ל לקרא דאחת שהוא מיותר ובלא"ה נמי היה הדין כן. וייסדו דבאמת למאי דמסיק דיליף מאחת הדר ביה וס"ל דלולי קרא דאחת לא הוי משמע ליה שניהם כאחד אלא ה"א דאין מערבין דומיא דהיכל דילמד סתום מן המפורש. ויל"ע לפי"ז דיתכן דמהשתא דכתיב אחת ושוב אי"ז סתום א"כ כבר אין ללמדו מהמפורש דהיכל ושוב אף מצד עיקר הקראי משמע לן שניהם כאחד כדסבר ר' יאשיה בעלמא, אבל י"ל דלעולם באמת מהשתא נמי נקטינן דילמד סתום מהמפורש דהן ב' כפרות כמו בהיכל אלא דגלי קרא דאחת דאת ב' הכפרות דדם הפר ודם השעיר יתן באחת שיערם לקרנות.

ומעתה יתיישב שפיר כולא שמעתין דבאמת לס"ד מעיקרא דשמעתין דפלוגתייהו דר' יאשיה ור' יונתן במערבין לקרנות הוא בלא קרא דאחת ולשטתייהו בעלמא הוי נקטינן דלר' יאשיה דמערבין הוא לפי שמשמע דם הפר ודם השעיר כפרה אחת ולר' יונתן דאין מערבין דמשמע ליה דהן ב' כפרות, ובזה יתבאר דאף לפי מש"כ מהתוס' בב"מ שם דיכול ליתן בזה אחר זה מ"מ מערבין דכיון דכפרה אחת היא למה לא לערבן ככפרה אחת ממש, וא"כ יבואר דבזה באמת לא הוי קשה כלל לכו"ע מה דכשיתערבו יבטל דם השעיר וקרא כתיב דם השעיר די"ל דכל שהוא כפרה אחת ל"ש ביה ביטול כלל וגם חשיב דם השעיר דהא אי"צ דם השעיר ככפרה נפרדת מדם הפר אלא כפרה אחת המורכבת מדם הפר ומדם השעיר. ורק למסקנא לבתר דמייתי מקרא דאחת ונתבאר בתוס' דמעתה הדר ביה וסבר דילמוד סתום מן המפורש ממתנות דהיכל יבואר דבאמת נקט דהן שתי כפרות נפרדות דומיא דהיכל ואף דגלי קרא דאחת דלא יהא דומיא דהיכל אלא מערבין לקרנות אכתי דמא להיכל שהן ב' כפרות אלא שרק מכפרים ביחד. וכל מה דיליף בזבחים ובמנחות מדם הפר ודם השעיר דעולין אין מבטלין זא"ז ומין במינו א"ב הוא דוקא לדמסיק מ"אחת" דבעצם הו' ב' כפרות דומיא דהיכל ובזה שייך ביטול דם השעיר.

ט) אלא דבעיקר חילוק זה צל"ע ממה שהקשה התוס' בע"ז טז: גבי דם הציפור דיבטל דם הציפור במים והלא התם חד כפרה הוא, אמנם הנה בחידושי מרן רי"ז הלוי שם כתב ביישוב עיקר קושיית הרעק"א על התוס' שם במה שנקטו דממשו ניכר דדוקא לר"י התם הקשו התוס' דלדידיה בעי שיהא תורת דם הציפור ותורת מים ובזה גופא פליג ארבנן יעווי"ש. וא"כ יתיישב נמי עם משנת"ב דהא שאני בזה שכל שאין לדם תורת דם בפנ"ע לא מטהר. ודו"ק.

י) והנה בחזו"א דן בהא דקיי"ל דמערבין לקרנות אי הוא לעיכובא, וכתב דאי"ז מעכב דקיי"ל כר' יהודה דלא קאי חוקה אדברים הנעשים בחורץ. ועוד ייסד בהא דכתיב אחת דנראה דאי"ז דין בגוף העבודה אלא אתי לומר שלא ניתנה רשות אלא אחת בשנה והוי מצוה בגישה אל המזבח לא בעבודה. והוכיח כן החזו"א מדלעיל דף מ. אמרינן דאם הקדים דם הפר במזבח מקמי שעיר בהיכל כשר לר' יהודה דלא קאי חוקה אלא על הנעשה בפנים, והרי ר' יהודה עצמו סבר במנחות כב: דמערבין לקרנות והרי כשהקדים הפר במזבח לשעיר בהיכל ע"כ דניתן במזבח לחוד ולא עירב לקרנות, וא"כ מוכח דאי"ז לעיכובא.

וצל"ע דע"כ לא ביאר אלא בהקרא דאחת אבל לר' יאשיה הא גם בלא"ה משמע שניהם כאחד, ואכתי שמא כיון דכך כל צורת הכפרה לא ניתן הכפרה באופן אחר, ומה דהוכיח מר' יהודה דלמא לא סבר כר' יאשיה בעלמא דמשמע שניהם כאחת אלא דוקא כאן מקרא דאחת, ולהמבואר א"ש דנתבאר בהתוס' דלמסקנא ל"ש הכא לר' יאשיה בעלמא כלל.



א. יומאדפנת. בעא מיניה רמב"ח מר"ח הניח מזרק בתוך מזרק וקבל בו את הדם מהו מין במינו חוצץ או אינו חוצץ וכו', ת"ש היה עומד ע"ג כלי או ע"ג רגל חבירו פסול שאני רגל דלא מצי מבטיל ליה. ופרש"י דלא מבטיל ליה חבירו רגלו עד שיגמור עבודתו.

והנה בפשוטו היה נראה דסברת מין במינו אינו חוצץ הוא בגדרי חציצה דל"ש לחצוץ אלא ע"י דבר אחר אבל מין במינו שאין כאן חציצה בדבר אחר ל"ח חציצה. אלא דלפי"ז צ"ב תירוצ' הגמרא שאני רגל דלא מבטיל ליה דמ"ש לכאן ענין ביטול כיון שאין על ידו חציצה כלל. ומבואר בזה בפשוטו דבאמת אינו כן, ואף במין במינו אין חסרון מצד גדרי החציצה, אלא שאת מינו יכול לבטל אליו דכחד יחשב, אבל מה שאינו מינו שהוא נפרד לגמרי שני המינים לא יתבטל זה אצל זה. ולהכי ברגל חבירו דל"מ מבטל ליה אף שהוא מין במינו הוא חוצץ.

אמנם הנה בבכורות דף ט: אמרינן גבי מי שלא ביכרה וילדה ב' זכרים נותן טלה אחד לכהן, ופריך לימא קסברי רבנן מקצת רחם מקדיש דאי כוליה רחם נהי דא"ל לצמצם חציצה מיהא איכא, אמר רב אשי מין במינו אינו חוצץ. והנה שם הנידון מצד שיוצאים מהרחם ב' ולדות כאחד ובעינן שביציאת הבכור יהא מוקף ברחם מכל צדדיו והולד השני שיוצא עמו חוצץ בינו לרחם. ולכאורה מה שייך שיתבטל השני אליו בזמן יציאתם מהרחם ומ"ש מרגל חבירו דלא מצי מבטיל ליה כל זמן עבודתו.

ויתכן דהנה בשעה שצריך לקידוש הרחם הוא כשיוצא ונעשה ילוד וחבירו שחוצץ הוא זה שיוצא רובו רק אחריו ועתה אינו כילוד וא"כ הו"ל כעובר ירך אמו ומתבטל בנתיים לרחם כמו שעיקר דינו כירך אמו ולהכי אין חצץ לרחם, וזהו הכונה מין במינו אינו חוצץ. אמנם הנה בתוס' שם ד"ה אמר הקשו מגמ' חולין דף ע. דנסתפקה בכרכתו אחות ויצא תחצוץ אחותו, ובתירוצ' ב' כתבו דשאני היכא דיצא עם אחותו דהוי טפי אינו מינו וחוצצת משא"כ ביצא עם אחיו דחשיב מינו. ואי אירינן מצד הביטול לאם דהעובר מין במינו עם האם אין מקום לחלק ואדרבה אחותו הנקיבה הוי טפי מין במינו עם האם מאשר אחיו הזכר. ומבואר מהתוס' דנקטו כפשוטו הגמרא דהוא מין במינו של הולד היוצא לפניו, וא"כ הדרא קושיין דאי בעינן ביטול כדמבואר בשמעתין זה ל"ש שם.

ב. והנה בתוס' בזבחים דף קי. ד"ה מין במינו אינו חוצץ הקשו שם על האי כלל דבמינו אינו חוצץ כקושיית הגמרא בסוגיין מדתנן דהיה עומד ע"ג רגל חבירו פסול, ותירצו דאין דרך שירות בכך. וברעק"א בגלה"ש (התם ובסוגיין) הקשה מסוגייתנו דהגמרא הקשו לקושיית התוס' ותירצו דשאני רגל דלא מבטל ליה, וא"כ איך כתבו התוס' תירוצ' אחר מהגמרא. ובאמת דבסוגיין אמרינן איכא דאמרי הכי בעי מיניה דרך שירות בכך או אין דרך שירות בכך ופשיט מתנא דבר"י דיליף מקרא דשני כלים ושירות אחת. ולפי"ז אפשר לבאר דהתוס' נקטו כהא"ד, אלא דאכתי הרי בהאיכא דאמרי לא נתתי כלל לדון להאי משנה דרגל חבירו ודיתפרש מצד דהתם אי"ז דרך שירות, וא"כ מריהטת הגמרא נראה דהיא דרגל חבירו נשאר כמו שכבר נקטינן לפנ"כ שכיון דלא מבטל ליה לא יועיל מה שהוא מין במינו והחסרון מצד חציצה הוא, ודוקא במזרק בתוך מזרק הנידון דהאיכא דאמרי דאף דמצד חציצה ליכא דהוי מין במינו, מ"מ דדלמא אי"ז דרך שירות. וא"כ אכתי צ"ב מגליה לתוס' לפרש דל"ב הדרינן מהסברא דשאני רגל חבירו דלא מבטל ליה ולפרש מצד דהתם ודאי אי"ז דרך שירות, ועוד צל"ע דאף אי נפרש כן למה נקטו בפשיטות דל"ב ולא הזכירו דל"ק הביאור מצד דרגל חבירו לא מבטל ליה.

ויל"ב עפ"י משה"ק מהסוגיא בבכורות הנ"ל דאמרי' דולד אינו חוצץ לחבירו בשעה שיוצאים מהרחם ביחד דמבואר שם בפשוטו דמין במינו אינו חוצץ אף כשלא שייך ענין הביטול, ומכא הכרח זה נקטו התוס' דהסתמא דגמרא בבכורות אזיל כהאיכא דאמרי דשמעתין ודלדידהו יתפרש המשנה מצד דרגל חבירו אי"ז דרך שירות והדרינן מהחילוק דביטול, ומעתה יתפרש הא דמין במינו אינו חוצץ דאי"ז מצד דמתבטל, אלא דליכא ביה כל גדר חציצה דל"ש חציצה אלא בדבר אחר ולא במינו.

ג. ובתוס' כאן ד"ה מין במינו אינו חוצץ הקשו דמבואר כאן דכשאנו מינו פשיטא דחוצץ דלא קרינא ביה ולקח, וכן הביאו מפסחים נז: גבי יששכר איש כפר ברקאי דכריך ידיה בשיראי ועביד עבודה דחשיב חציצה, ואלו בסוכה דף לו: מסקינן דלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה. ותירצו דהתם מיירי שכורך סודר סביב הלולב ומאריך בו ועושה מן הסודר כמו בית יד ואוחז בו, ומשא"כ ההוא דפסחים שכרך סביב ידיו, והיה דהכא העמידו דלא מיירי שאוחז החיצון בשפתותיו דאז ודאי לא חייץ דהו"ל כמו בית יד אלא שאוחזו למטה בשוליו. ודפשיט ממתניתין דידן משום דהוי פשיטא ליה שלא היה יכול לאוחזו כך ביד אחת שתי מזרקות כבידות שיש בהם כל דם הפר והשעיר אא"כ אוחז בשולי הכלי. והביאו לתירוצ' הריצב"א דייסד דוקא בלולב אמרינן דלקיחה ע"י ד"א שמה לקיחה, משא"כ גבי כלי שרת דכתיב ולקח הכהן שם ל"ח כה"ג לקיחה בעצמו של כהן.

וצ"ב הסברא במה שחילקו בין אוחזו בשוליו או בשפתותיו דלמה שפתותיו חשיב בית יד יותר משוליו, וכן בסודר שסביב הלולב הוצרכו להוסיף שמאריך בו ועושה כמו בית יד ולמה הוצרכו לזה. ובתוס' בזבחים דף כד. ד"ה הואיל הביאו לתירוצ' זה בלשון זה דאי אחזי ליה לחיצון בדופניו שמטלטל הפנימי על ידו ה"נ דהוי לקיחה מטעם בית יד אלא הב"ע כגון שנושא החיצון מתחתיו דלא מהני כלל לפנימי. ומבואר הסברא דכשאוחז מתחתיו הרי באחיזה זו אף לולי החיצון היה נאחז הפנימי כהוגן בתוך ידו ואין נצרך לחיצוני, ובכה"ג ל"ח שהוא בית יד לאחזו הפנימי על ידו ובזה חשיב חציצה ולא אמרינן ביה לקיחה ע"י ד"א שמה לקיחה.

אלא דאכתי צ"ב החילוק בזה דהא מכיון דנקטינן דלקיחה ע"י ד"א שמה לקיחה ולא בעינן לקיחה בעצמו של הכלי מה לי או נחשיבו לבית ידו או לא דסו"ס יש כאן לקיחה ע"י ד"א דסגי בכהאי לקיחה ליחשב ולקח, וגם עיקר החסרון דחציצה צל"ע מ"ש כאן כל החסרון דחציצה אי לא בעינן לקיחה בגופו.

ד. והנה בסוכה לז. בהא דאמר רבה כי גדליתו הושענא שיירי ביה בית יד כי היכי דלא תהוי חציצה רבא אמר כל לנאותו אינו חוצץ, ובתר הכי אמר רבה לא לינקוט איניש הושענא בסודרא דבעינא לקיחה תמה וליכא, רבא אמר לקיחה ע"י ד"א שמה לקיחה, והקשו התוס' והראשונים שם למה לא קאמר גם בדין השני החסרון דחציצה ולמה הוצרך לחסרון דלקיחה תמה. וכתב הר"ן שם דאנן לית לן קרא לפסול חציצה בלולב, ומאי דחיישינן ביה היינו משום דלא הוי לקיחה תמה וכו' אבל לא משום חציצה ממש אתינא עלה דלא פסלינן משום חציצה אלא היכא דאיכא קרא. ומבואר שיטתו דהדין דלקיחה ע"י ד"א שמה לקיחה לא בא כלל כפתרון לחסרון דחציצה, ורק כלפי החסרון דבעינן לקיחה תמה אמרינן דגם בזה חשיב לקיחה, ומצד חציצה הרי בלולב מעיקרא אין לנו בו מקור חסרון דחציצה כלל.

ואמנם דשיטתו נראה בפשוטו כשיטת הריצב"א שבתוס' דשאני לקיחה דכלי שרת מלולב דבעינן בעצמו של כהן ובזה פוסל חציצה ולא יועיל מה דלקיחה ע"י ד"א שמה לקיחה. אבל שיטת תוס' דידן מבואר בקושיתו דלקיחה ע"י ד"א שמה לקיחה מועיל שלא יהא חסרון דחציצה. וביותר בלשון התוס' ישנים שהביא לקושית התוס' מה לי ולחציצה והא הו"ל לקיחה ע"י ד"א, ולהתוס' צ"ע כטענת הר"ן דמנ"פ אי נתחדש כאן חסרון דחציצה היינו ע"כ משום דבעינן שיטלו בעצמו של כהן ושלא יהא דבר חוצץ וא"כ מה מועיל לזה דלקיחה ע"י ד"א שמה לקיחה, דמסברא מה דמועיל לקיחה ע"י ד"א היינו דא"צ נטילה בעצמו ואין חסרון דחציצה כלל.

ה. ואשר יל"ב דלעולם הדין לקיחה ע"י ד"א שמה לקיחה הוא דא"צ הלקיחה בעצם הדבר אלא אף ע"י ד"א, אבל מ"מ צריך שמעשה הלקיחה יהא במה שנאחו בו בלא חציצה, והיינו דכשלוקח ע"י ד"א הרי בזה שלוקח ד"א נחשב שכך היא לקיחתו דכלי או דלולב, אבל אי לוקח הכלי והלולב עצמם ולא שלוקח ד"א המחזיק להו אבל יש דבר החוצץ ביניהם הוי חציצה בלקיחה. ובזה ביארו התוס' דרק כשהד"א נחשב בית יד לכלי או ללולב חשיב לקיחה בב"א, אבל כשכורך סודר על ידו אין הסודר הדבר שעל ידי אחיזתו אוחו בלולב אלא נחשב שאחיזתו היא בעצם הלולב וא"כ מה שיש סודר בנתיים חוצץ הלקיחה, והוסיפו התוס' דרק אי מהני כבית יד לפנימי מחשיב כבית יד, משא"כ כשנושאו מתחתיו דאז לא מהני לפנימי הרי באחיזתו את החיצון אוחו באמת את הפנימי ואין האחיזה לקיחה ע"י ד"א אלא בעצם הדבר אלא שהחיצון חוצץ ולהכי חשיב חציצה.

והדברים מבוארים יותר בתוס' בסוכה לז. שהקשו למה בתחילה נקט רבה טעמא דחציצה ובסוף קאמר גבי לא לינקוט איניש הושענא בסודרא דבעינא לקיחה תמה וליכא ולמה לא פירש מצד חציצה, וע"ז תירצו בסוף לחלק כהתוס' דידן דמיירי שעשה מהסודר כמין בית יד לולב דל"ש כאן חציצה כיון שכל הלולב חוץ לידו וכל החסרון מצד דבעינן לקיחה תמה ורבא סבר שמה לקיחה. ולפי"ז יוצא דלמסקנתם לעולם אף להתוס' אין הדין דלקיחה ע"י ד"א שמה לקיחה פתרון לחסרון דחציצה כלל וכמשנתב בשיטת הר"ן, ורק לחסרון דלקיחה תמה מועיל דלקיחה ע"י ד"א שמה לקיחה.

ו. והנה בתוס' ישנים הקשה בהא דנסתפק לגמרא אי מין במינו חוצץ או אינו חוצץ דהא רבא אית ליה בסוכה דף לז: דמין במינו אינו חוצץ. ותירץ דאיכא התם ל"ב דרבא ועוד דרבה פליג ארבא ולהכי מבעיא ליה הכא. ויל"ע לפי"ז במשה"ק התו"י עצמו בספק הגמרא מדקיי"ל דלקיחה ע"י ד"א שמה לקיחה דמה הוקשה לו דהא רבה פליג אהאי כלל וא"כ שפיר מספקא ליה לגמרא. ובפשוטו י"ל דבשלמא בהא דפליגי במין במינו אי חוצץ כיון דפליגי משו"ה נקיט לה כספק. אבל מצד מה דפליגי בלקיחה ע"י ד"א אי שמה לקיחה אין לתרץ דלהכי באמת מספק"ל לגמ', שהרי בגמרא לא הוזכר זה הסברא בהספק, אלא מצד מין במינו.

אבל לפי משנת"ב י"ל דלסברתו בקושיתו דמיירי שאוחז החיצון דרך שפתותיו ולא תחת שוליו א"כ ל"ש לפרש דאזלינן כרבה דסבר דלקיחה ע"י ד"א לא שמה לקיחה דא"כ לא יועיל לזה אף אי נימא דמין במינו אינו חוצץ דהא א"כ אין הגדר דהלקיחה בפנימי ורק החיצון חוצץ אלא ע"כ כל הלקיחה היא בחיצון ובלא חציצה וזה גופא הרי פסול לגמרי אי בעינן לקיחה תמה.

א. יומאדפנח: התחיל מחטא ויורד מהיכן הוא מתחיל מקרן מזרחית צפונית מערבית דרומית דרומית מזרחית. ובגמרא מייתי ברייתא דכן סבר ר' יוסי הגלילי אבל לר"ע מתחיל מקרן מזרחית דרומית ומסיים במזרחית צפונית. ומפרש לסברת ריה"ג דיליף מהפסוק גבי ים של שלמה בכל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין ומפרש דר"ע קפליג משום דלא ילפינן מתן דמים דפנים מחוץ. ופריך נהי דלא יליף פנים מחוץ אי בעי הכי נעביד ואי בעי הכי, ומפרש דלר"ע בההוא קרן דפגע ברישא מדינא בההוא עביד ברישא דאין מעבירין על המצוות אלא משום דכתיב ויצא אל המזבח עד דנפיק מכוליה מזבח, וכיון דיהיב בההוא קרן הדר אתי לההוא קרן דאיחייב למיתב ברישא.

וברש"י פירש דר"ע קסבר דב' פרוכות הוו וחיצונה פרוצה מהדרום כדתנן במתניתין בדף נב: וכשיצא מקדה"ק דרך הדרום היזה שם על הפרוכות וכשהשלים ובא למזבח לדרומית מערבית בא שהיא ראשונה ונפיק מכוליה מזבח לקרן מערבית דרומית וחוזר למערבית דרומית דפגע ברישא. אבל ריה"ג סבר כר' יוסי דמתניתין שם דלא היתה אלא פרוכת אחת ופתוחה בצפון וכשיצא מצפון פגע בקרן מערבית צפונית ברישא וכשיצא מכולה המזבח בא לקרן מזרחית צפונית וחוזר למערבית צפונית דרך ימין.

ובתוס' ישנים הקשה עליו דא"כ דלריה"ג יצא מקדה"ק מהצפון ופגע ברישא בצפונית מערבית ויצא למזרחית צפונית דבעי דניפוק מכולה מזבח א"כ למה הוצרך הגמרא לפרש טעמא דריה"ג משום דבעינן דרך ימין ולשווי פלוגתא בינו לר"ע בהא, והא הו"מ למימר דאף ריה"ג סבר כר"ע דאין דין דרך ימין, וסבר ג"כ כטעמא דר"ע דאחרי שנותן בקרן שיוצא מהמזבח חוזר לקרן דפגע ברישא דאין מעבירין על המצוות וכל פלוגתייהו אינו אלא אי פתחא בצפון או בדרום.

ובדעת רש"י בפשוטו י"ל דאה"נ לא הוצרכנו לריה"ג לטעמא דימין אלא דאדרבה מסברא היה פשוט לנו דבעינן דרך ימין מהקרא ופריך על ר"ע דהא בעינן דרך ימין כדילפינן מקרא ולר"ע הוצרך לשנויי דלא יליף פנים מחוץ ומכיון דלריה"ג אין סיבה לחלק אמרינן דאיכא טעמא דימין.

אמנם בלשון רש"י מבואר דסברת ריה"ג מה דחוזר אחרי קרן מזרחית צפונית למערבית צפונית אינה אלא משום דרך ימין מדלא הזכיר אלא טעם זה ולא נחית לטעמא דר"ע דבההוא קרן דפגע ברישא עביד ברישא דאין מעבירין עהמ"צ וצל"ע הא איכא אף טעם דר"ע דאמעמ"צ, וכקושיית התוס'.

ב. והנה בעיקר סברת ר"ע דבההוא קרן דפגע ברישא בההוא עביד ברישא דאין מעבירין עהמ"צ צל"ע דהא על כרחו לא עביד שם מיד דבעינן ויצא אל המזבח עד דנפיק מכוליה מזבח, וא"כ בין כה כבר העביר על המצוה ומעתה מגלן שנתחייב לאחר דיהיב בההוא קרן למיהדר ואתויי לההוא קרן דאיחייב ברישא. ומכאן הוכיחו האחרונים דהדין דאין מעבירין עהמ"צ אינו רק דין ואיסור שלא לעבור עליהם ומשעבר עבר, אלא מכאן זה כבר חל עליו המצוה הראשונה שפוגע תחילה, ואף אי בעל כרחו עובר מ"מ מחויב ועומד הוא לכשיוכל לחזור להתחיל משם מדינא דאין מעבירין עהמ"צ.

ג. אלא דאכתי צל"ע דמסברא ל"ש כל ענין דאין מעבירין עהמ"צ אלא כשפוגע בה משעה שנתחייב במצוה, אבל אי יפגע קודם שיבא בכלל לשעת המצוה הרי עתה שאינו מחוייב עדיין במצוה זו לא עבר על המצוה, ובודאי עכ"פ דל"ש להחשיבו שכבר נתחייב כאן במצוה אחרי שאין עליו עדיין שום חיוב דהמצוה. ומעתה הכא דמבואר דהמתנה ראשונה נותן דוקא בקרן דרומית מזרחית משום דבעינן ויצא אל המזבח עד דנפיק מכולה מזבח, והרי לא סגי שיצא מכל מקום המזבח ויחזור למקומו הראשון דא"כ ליעביד הכי ויחזור למקומו הראשון מצד אין מעהמ"צ. [ויתכן לדחות דלעולם אה"נ דיוכל לחזור מיד אלא דמה שפוגע עתה בקרן מזרחית דרומית יותר חיוב דא"מ עהמ"צ בה ממה שיחזור לחיוב הקודם, אבל כ"ז מחודש].

וא"כ כל מה שיכול להתחייב בקרן שפגע ברישא הוא כלפי המתנה השניה שיחזור ויתן בה אחרי שיתן מתנה אחת במזרחית דרומית וכיון דעתה עדיין אינו מחוייב במתנה שניה אלא במתנה ראשונה איך נימא דחל עליו חיוב דמתנה שניה על קרן דפגע ברישא מצד דא"מ עהמ"צ כשעדיין לא בא לחיוב מתנה זו עדיין.

ד. ואשר יל"ב עפ"י מה שיש לחקור בגדר החיוב דד' מתנות בד' קרנות דכל הקושיא אינה אא"כ נימא דכל מתנה ומתנה מצוה בפנ"ע היא, אבל אי נימא דכולהו מצוה אחת הן שפיר י"ל דכבר מתחילה מחויב בכל ה-ד' מתנות ושפיר חל חיוב כשפגע בקרן ברישא ליתן בו מתנה אחת דא"מ עהמ"צ.

והנה לקמן דף ס. תנן נשפך הדם יביא דם אחר ויחזור בתחילה בפנים וכן בהיכל וכן במזבח הזהב שכולן כפרה בפנ"ע, ר"א ור"ש אומרים ממקום שפסק משם הוא מתחיל, ועיין בגמרא דיסוד פלוגתייהו הוא בדרשת הקראי. אבל בפשוטו נראה דממילא גם משתנה גדר המצוה דלר"א ור"ש כל מתנה ומתנה היא כפרה בפנ"ע, ולת"ק כל מתנות דפנים כפרה אחת וכן דהיכל וכן דמזבח. והיוצא מכ"ז דיהא תליא בפלוגתת התנאים דאי כת"ק דחשיב כפרה אחת ומצוה אחת שפיר שייך הכא א"מ עהמ"צ ואי לא לא. ולפי"ז מה דמפרש הגמרא לסברת ר"ע משום דבההוא קרן דפגע ברישא איחייב למיתב ברישא דא"מ עהמ"צ הוא כת"ק דסתים המשנה כותיה ודלא כר"א ור"ש.

ולפי"ז מיושב שפיר קושית התו"י על רש"י דלמאי הוצרך הגמרא לפרש טעמא דריה"ג משום דבעינן דרך ימין ופליגי כזה ר"ע וריה"ג ולא פירש מטעמא דר"ע דחוזר לקרן דפגע ברישא דא"מ עהמ"צ. דאי הוי אמרינן כן דכולהו תנאי אזלי עם סברא דבאמת שייך כאן א"מ עהמ"צ א"כ כולו סברו דהד' מתנות הן מצוה אחת. ויקשה לשיטת ר"א אר"ש דל"ש האי סברא דהן דלא כמאן. אבל השתא דריה"ג שיטתי דלא כהאי סברא א"כ ר"א ור"ש אזלי כריה"ג.

ה. והנה בהא דאמרינן דאי פתחא בדרום יוצא משם ומזה על הפרוכת ואח"כ פוגע בקרן דרומית מזרחית ואי פתחא בצפון פוגע בקרן צפונית מזרחית נתקשה הרש"ש בהא דהא דתנן להביא במשנה דף נג: שהזה ממנו על הפרוכת שכנגד הארון מבחוץ וא"כ מה לי אי יצא מצד דרום או צפון מקדה"ק הרי בין כה לצורך ההזאות כנגד הפרוכת הוצרך לבא עד כנגד הארון ולהזות. ותירץ דאה"נ דהיה מזה באמצע אבל מכיון דביציאתו מקה"ק פגע בקרן דרומית מזרחית שוב חוזר דוקא לשם דבהוא קרן אחייב למיתב ברישא.

ובתירוצו מבואר דאף אי סבר ריה"ג דפתחא בצפון לא סגי בטעם דדרך ימין לחוד אלא אף ריה"ג הוצרך לסברת ר"ע דבקרן דפגע ברישא איחייב למיתב ברישא דא"מ עהמ"צ ודלא כמו שנתבאר בשיטת רש"י. וגם בעיקר היסוד שנתבאר דל"ש האי דינא דא"מ עהמ"צ אלא שכבר מחייב במצוה נקט להיפך דשייך הכלל דקרן דפגע ברישא שיתחייב במתנה דקרנות אף שבשעה שפגע היה לפני שעדיין הזה מתנות שעל הפרוכת כלל.

אלא דבעיקר דבריו יל"ע למה חשיב שפגע בקרן צפונית או דרומית דמזבח שהרי לא נתקרב כלל למזבח דהא מיד כשיצא מהפרוכת דקה"ק חזר לאמצע הפרוכת מבחוץ והזה. ומצאתי שכבר הקשה קושיתו בצל"ח ותירץ דאף שצריך להזות כנגד הארון הרי הארון ארכו אמתיים וחצי ואי בא מדרום לא הוצרך לבא עד האמצע ממש אלא מתחילת אורך האמתיים וחצי שכנגד הארון ולהזות שם ושוב משם היה פונה כנגדו למזבח שלא היה ארכו אלא אמה אחת ופגע בקרן דרומית וכן למ"ד פתחא בצפון היה פוגע בקרן צפונית.

ו. ובתוס' ישנים פירש דלריה"ג נמי פתחא בדרום קאי כר"ע ודלא כרש"י, אלא דמשמע ליה ויצא אל המזבח עד שיצא ויעמוד במזרחו של מזבח דאז נפיק לגמרי מכוליה מזבח, ומשום שצריך להקיף דרך ימין מתחיל בקרן צפונית שכשיצא כל גופו חוץ למזבח ועומד במזרח ופניו למערב אם יושיט ידו לימין הוי דרך ימין, אבל אם יושיט ידו ימנית לקרן דרומית הוי דרך שמאל, ודקאמר לקמן בטעמיה דרב יוסי דברייתא דסבר פתחא בצפון הוי משום דלר' יוסי שמעינן בהדיא במשנה לעיל נא: דסבר הכי אבל ריה"ג לא.

ומבואר בדבריו דדין דרך ימין אינו רק דסדר הנתינות ינתן נתינה שמאלית ואח"כ ימנית שהיו הנתינות לימין אלא אף הדרך שהולך לתת הנתינות יהא דרך ימין. ובאמת זה דלא כדברי הרש"ש שהובא דביאר דאחר שבא לאמצע המזבח להזאות שעל הפרוכת חוזר לקרן דפגע ברישא ולריה"ג חוזר לקרן צפונית שיצא מתחילה בצפון דהא לפי מהלך הרש"ש הרי כשפונה מאמצע המזבח לצפון הוי דרך שמאל, ואי כשיטת התו"י דגם זה בכלל דין דרך ימין הרי דין דרך ימין דוחה לדין דקרן דאחייב ברישא, וכמבואר בסוגיא דלר"ע ע"כ פליג על דרך ימין דלא יליף פנים מחוץ אף דטעמו משום קרן דפגע ברישא.

ז. ובאמת שנחלקו בזה הפוסקים, דבשו"ע סי' תרע"ו ס"ה פסק דבנרות חנוכה מדליק השמאלי ופונה לימין משום כל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין, אבל הלבוש שם נחלק עליו דאדרבה מדין כל פינות וכו' הוא שיפנה עצמו לימין תחילה, ולהכי נקיט לדינא דיפנה להדליק הימני ולא השמאלי ואח"כ ידליק השמאלי, והיינו דלהב"י חשיבות הימין בזה שסדר קיום המצוות הם בפניה אל הימין, וללבוש דין פניה לימין הוא בפעולת הגברא שיעדיף קודם לפנות לימין.

ח. ובר"ח פירש באופן אחר דלריה"ג פתחא בדרום כר"ע, אלא דסבר דכיון דכתיב ויצא אל המזבח עד דנפיק מאורכיה ופותיה דמזבח וא"כ עומד בקרן צפונית מזרחית ולר"ע סגי דנפיק מאורכיה דמזבח.

וברמב"ם פסק דב' פרוכות הוו ומאידך פסק דמתחיל להזות בקרן צפונית מזרחית, והביא הכס"מ תשו' הרשב"א שהקשו לו בביאור שיטת הרמב"ם יעוי"ש. וכתבו האחרונים דהרמב"ם יפרש סברת ריה"ג דלא כרש"י שפירש דלריה"ג סבר כר"י דפרוכת אחת היתה ופתחא בצפון, אלא יפרש או כתוס' ישנים או כהר"ח דאע"פ דב' פרוכות הוו ופתחא בדרום מ"מ מתחיל בקרן צפונית מזרחית.

א. יומאדפנט: אין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו, ומסיק דשאני תרוה"ד ועגלה ערופה וכן בג"כ לרבנן דאיכא מיעוטי ד"ושמו" "והערופה" דיוצאין מהכלל דאף שנעשית מצותן אין מועלין בהן, בתוד"ה והרי תרומת הדשן הקשו דבמעילה דף יא: תנן דישון מזבח הפנימי והמנורה לא נהנין ולא מועלין, ובגמרא פריך בשלמא מזבח החיצון כתיב ושמך אצל המזבח אלא פנימי מנלן וכו', ומבואר דאף חיצון כפנימי דאין נהנין ואין מועלין ודלא כסוגיא דהכא דמועלין בתרוה"ד. ותירץ ר"י דהתם פריך דמשמע דאין נהנין ואין מועלין דוקא בתר דישון שמוציאו מידי מעילה לפי שנעשית מצותו אבל מעיקרא לא וא"כ מצוה לדשנו ובשלמא חיצון מצוה לדשנו דכתיב ושמך אצל המזבח ואדרבה אפילו מעילה אית ביה מדכתיב ושמך ודרשינן בסוף תמורה ושמך בנחת וכו'.

ובתוס' במעילה שם הביאו לתירוץ זה, והקשו עליו דהוי ליה לאתויי גבי מזבח החיצון קרא דוהרים את הדשן דבו מפורש מצות הדישון. ובתוס' כאן נראה דנחתי ליישב זה והוסיפו דמיייתי מקרא ושמך אצל המזבח דאפילו מעילה אית ביה מהאי קרא. אבל צ"ב דמה שייך מה שאפילו מעילה יש בו אחר הדישון להביא מזה הלימוד לעיקר מצות הדישון, וגם אי לא צריך אלא את עצם הדין דתרוה"ד מה צריך להביא זה כשיכול להביא מפורש דוהרים את הדשן שמפורש בו מצות הדישון.

והנה בתוס' במעילה שם הקשו עוד על פירוש ר"י דהתם קבעי דישון המנורה מנלן ומיייתי לה מיתור ה"א דהדשן ולמה לי דהא כתיב בהדיא בהטיבו את הנרות. ובחידושי מרן רי"ז הלוי ריש הל' תמידין יישב שיטת ר"י דבאמת שני דינים איכא בדישון המנורה, דהדין דבהטיבו את הנרות עיקר המצוה היא במנורה שצריך לדשנה ולנקותה מהשמן והפתילות כלשון הכתוב בהטיבו את הנרות דקיום המצוה היא בנרות, ומהאי קרא לא מצינו מצות דישון בהדשן עצמו של המנורה שיחול עליו מצות דישון וכמו במזבח החיצון דאיכא מצות הרמה והוצאה בגוף הדשן ולא במזבח, ולזה מיייתי קרא דהדשן דגם הדשן עצמו דמנורה יש עליו מצות דישון והנחה אצל המזבח, ובזה ביאר הסוגיא שם דמדתנן דדישון מזבח הפנימי והמנורה לא נהנין ולא מועלין משום דנעשית מצותו מוכח דמצות דישון דידהו בגוף הדשן הוא ולא רק במזבח ובמנורה דא"כ לא יחשב נעשית מצותו.

ולפי דבריו יתבאר היטב כל דברי התוס' כאן, דאף דעיקר מצות דישון מזבח החיצון מפורש בקרא ווהרים את הדשן, אבל מה שהדישון הוא מצוה בגוף הדשן ולא במזבח אכתי לא חזינו אלא מדבעינן ושמך אצל המזבח שיש בו דין שימה וגם מדנשאר בקדושתו שיש בו תמיד חיוב מעילה ע"כ דדין דשן בגופו ולא רק מצות מעשה דישון במזבח הוא.

ב. והנה בדשן במזבח החיצון איכא ב' מצוות בתורה תרומת הדשן והוצאת הדשן, ותרוה"ד היא בשחרית כל יום שנוטל במחתה והוצאת הדשן הוא על כל הדשן שנשאר בתפוח ומבואר דמדאורייתא דאורייתא אי"ז חיוב בכל יום שהרי ברגלים לא היו מדשנים את התפוח שיהא נוי למזבח. ויש לעיין בדישון מזבח הפנימי מה גדרו דמחדא חזינו דצורת מצותו בכל הדשן ואי"ז כתרומת הדשן שנוטל תרומה ודיו אלא כהוצאת הדשן, ומאידך מצותו בכל יום כתרואה"ד וגם לשמו אצל המזבח במקום תרוה"ד ולא בחוץ למחנה שהוא מקום הוצאת הדשן.

והנה בגדר המצוה דהוצאת הדשן דמזבח החיצון במשל"מ פ"ד מתמידין הי"ג ייסד דהוצאת הדשן אינה מצוה מצד עצמה כתרואה"ד, אלא דמוכרחים אנו להוציא את הדשן כדי לפנות מקום למערכה ואינה מצוה אלא מכשירי עבודה עי"ש, ובחזו"א (קדשים ס"כ סק"א) תמה עליו דהוא סוגיא ערוכה במעילה דף ט. דלריו"ח מועלין באפר תפוח אחר תרוה"ד דלא נעשית מצותו דהוצאת הדשן. ובפשוטו יל"ב על דרך המל"מ דאף דהוא קיום מצוה בדשן אבל לצורך המזבח הוא וכמש"כ המל"מ, ובזה חלוק מתרוה"ד דאינה אלא דין בדשן.

ג. ומעתה נחזור למצות דישון מזבח הפנימי. דהנה במה שייסד הגרי"ז דהוא מצוה בגוף הדשן ולא במזבח הקשו עליו מהירושלמי דיומא פ"ג ה"ג דיליף לדישון מזבח הפנימי דכתיב והזה והקטיר מה הזהה בגופו אף הקטרה בגופו, והיינו דכל דין דישון דמזבח הפנימי יליף מצד צורך המזבח להקטיר עליו אח"כ בגופו. אמנם מאידך כסוגיא דמעילה מבואר דהוא מצות הדשן בגוף הדשן ולא במזבח. וכמו שביאר הגרי"ז. ואשר יתכן בזה דאחרי דבמזבח הפנימי לא מצינו דין הוצאה בנפרד מדין הרמה אלא דין ההרמה גופא הוא להוציא הכל א"כ יבואר דאף דהוא קיום בדשן כתרואה"ד יש בו בו קיום גם כלפי המזבח מה שיש בכל הוצאת הדשן דחיצון וכדמב' מהמשל"מ.

ד. ובתוס' הביאו לפירוש ריצב"א דמיישב הסתירה דמה דאין נהנין בדישון מזבח הפנימי והמנורה הוא מדאורייתא ולהכי מדמי ליה בסוגיין לדישון מזבח החיצון דאף הוא כך דינו דאין נהנין מדאורייתא ואין מועלין, והא דקאמר בסוגיין דמועלין היינו איסור הנאה ולא מעילה ממש דומיא דקאמר בעגלה ערופה דמועלין והכונה איסור"נ, והסוגיא דמעילה דמיייתי על הדין דאין נהנין ואין מועלין קרא דהדשן לא מיייתי לה אלא לעיקר מצות דישון מזבח הפנימי והמנורה ולא חשש להביא הקראי דאיסור הנאה דפנימי, דהוא או מק"ו כדאמר בירושלמי אם חיצון אסור פנימי לא כ"ש או דכיון דעיקר פשטיה דקרא דהדשן בחיצון מיירי וקאתי לפנימי הוי כמין היקש דשוה אף לאסור"נ.

ובסוה"ד ביארו דמ"מ דישון הפנימי חלוק דמשהוקטר הקטורת אף קודם דישון כבר אין בו מעילה ובדשן דהחיצון קודם תרוה"ד לכו"ע יש מעילה, וביארו התוס' סברת החילוק דבחיצון דלא נעשית העבודה דתרוה"ד שצריכה בגדי כהונה מועלין, אבל פנימי אי"צ הדישון לבגדי כהונה ואי"ז עבודה ולהכי לא קדשי ה' מקרי, ואע"פ שהשוונו כל הדשנים היינו לאחר שהניחם אצל המזבח דאז נעשית מצות כולם

דאפי' תרוה"ד אין בה עוד שום עבודה ואפ"ה אסורה בהנאה כדכתיב ושמו אצל המזבח. והקשו דאדרבה דנילף מכח הק"ו דאף דישון פנימי בבגדי כהונה ויחשב עבודה וממילא לפני הדישון יהא גם מעילה, ותירצו דבחיצון אשכחן עוד עבודה אחר שנעשה דשן דצריך הרמה אבל פנימי לא אשכחן בו עבודה משנעשה דשן, רק מצות דישון, עכת"ד.

וצ"ע דאכתי תקשה להיפך דאיך יליף הירושלמי דאסור דשן פנימי בהנאה מק"ו מחיצון והא איכא פירכא דהחיצון מצאנו חומרא שיש בו עבודה בבד"כ משנעשה דשן משא"כ פנימי.

ואשר יל"ב דחלוק בזה לפני ההרמה שההרמה היא סיבת חומרא אבל לאחריה משנעשית מצותה אדרבה היא סיבה לקולא, דכלפי מה שבחיצון יש דין מעילה לפני הרמה הוא מצד שעדיין לא נגמרה עבודתו ולא נעשית מצותו דהרמה, ובזה שפיר אמרינן דפנימי שלא מצינו בו עבודת הרמה ל"ח שלא נעשית מצותו ולהכי מיד אין בו דין מעילה. משא"כ מה דבחיצון לאחר ההרמה ג"כ אסור בהנאה מושמו שם הרי אין עבודת ההרמה שבו סיבה לאסרו אח"כ אלא להיפך להחשיבו נעשית מצותו שלא יהא בו איסור כלל ואי מ"מ אסוה"נ הוא כ"ש לפנימי שלא נעשית בו עבודת הרמה ששייך מצד זה להחשיבו איסוה"נ שאף שנעשית מצותו דדשן שיאסר בהנאה כחיצון.

ה. ועיקר יסוד הריצב"א דאף דגלי קרא ד"ושמו" דשאני תרוה"ד מבעלמא הוא רק ליאסר בהנאה אבל מעילה לית ביה משנעשית מצותו דההרמה. ורק לפני ההרמה יש בו מעילה דלא נעשית מצותו. וצ"ב דאחרי דבעלמא לאחר שנעשית מצותו אף איסורא ליכא ורק הכא גלי קרא מנלן לחלק דדגלי קרא דוקא לאיסור ולא למעילה, דאדרבה הא מאחר דגלי קרא דלא אמרינן ביה שנעשית מצותו שוב דינו כלפני שנעשית מצותו שאף מעילה יש בו. ומנלן דהקרא אתי למימר דאף דפקע המעילה יתחדש איסור חדש.

והנה ברש"י מבואר כשיטת ר"י דאף מעילה יש בו וביאר הטעם משם דבקדושתו קאי. ויל"ב דכונתו דבהא גופא דאמרה תורה ושמו אצל המזבח נתחדש דיש בזה איזה המשך קיום לדין קדושתו מה שמקודש מליהנות ממנו ולהכי הוא עדיין בכלל קדשי ה' דאיסור מעילה, ואף דבגמרא מבואר דחשיב שכבר נעשית מצותו ודהוי ילפינן מינה בעלמא אי לאו דהו"ב כתובין, הוא משום דסו"ס הרי כל קיום מצותו הוא כלפי האיסוה"נ ולא הוי מיחשיב בעלמא מסברא כמי שלא נעשית מצותו.

וסברת התוס' יל"ב דבזה נחלקו דכיון דהוצרכנו למיעוט ד"ושמו" דלא נילף לעלמא בדבר שנעשית מצותו ע"כ דלא נתחדש כאן דממשיך מצותו וקדושתו דא"כ לא הוי חשיב דבר שנעשית מצותו ולמה הוצרך לו קרא למעוטי לעלמא. ומזה ייסדו דבאמת נעשית מצותו וכבר לא קאי בקדושתו אלא דגלי לן קרא דכבר אין בו מעילה דל"ח קדשי ה', אבל מה שכבר היה באיסור מכח קדושתיה הוא סיבה שעכ"פ האיסור לא יפקע אף משנגמרה הקדושה, וס"ד למילף מינה לעלמא דהאיסור ישאר אף משנעשית מצותו ולזה גלי קרא למעוטי לעלמא.

א) יומא דף ס. ת"ר כל מעשה יוה"כ האמור על הסדר אם הקדים מעשה לחבירו לא עשה כלום, א"ר יהודה אמתי בדברים הנעשים בבגדי לבן מבפנים אבל דברים הנעשים בבגדי לבן מבחוץ אם הקדים מעשה לחבירו מה שעשה עשוי. רבי נחמיה אומר בד"א בדברים הנעשים בבגדי לבן בין מבפנים בין מבחוץ אבל בדברים הנעשים בבגדי זהב מבחוץ מה שעשה עשוי.

וברש"י ד"ה בבגדי זהב מבחוץ כגון אילו ואיל העם שהקדים להן הוצאת כף ומחתה אין מעכבין עליו לפסול. ובתוס' ישנים ובתוס' רא"ש ובריטב"א נתקשו דהרי הוצאת כף ומחתה היא עבודת פנים וכשמקדים אותן לאילו ואיל העם הרי שינה בסדר דכף ומחתה במה שהוקדמו מלבד השינוי באילו ואיל העם שאיחרם ולמה לא יעכב, והביאו רמב"ם מדלעיל דף מ. אמרינן דאי אקדים מתנות דפר בהיכל מקמי מתנות דשעיר בפנים חוקה כתיב ביה ומעכב, הרי דאף שלא שינה הסדר בשתי עבודות פנים סגי בזה שהקדים עבודת חוץ לפנים שיחשב שינוי בסדר דפנים וא"כ ה"ה להיפך שיעכב דבהקדמת עבודת פנים לבודת חיצון. הרי משנה סדרא דפנים. ותירצו דבאמת מתחלק בזה דבהקדמת עבודת פנים לחוץ אין לחוש, ודוקא בהקדמת חוץ לפנים מעכב, והוכיחו כן מגוף הסוגיא שם דאמרינן לחד איכא דאמרי דאף דגוף הגרלה מעכבת, אבל בהקדים עבודת הפר להגרלה לא מעכב הסדר, והיינו דאף דעבודת הפר בפנים היא לא מעכב הקדמתו להגרלה כיון שהקדים הפנים לחוץ [ועיי"ש בתו"י דחשיב הגרלה צורך חוץ דהיא גם לצורך השעיר לעזאזל]. ובת"י ב' כתבו דעולם כל שינוי בסידרא דפנים מעכב ואף בהקדימו לחוץ, ושאיני הוצאת כף ומחתה דלא כתיב בהו חוקה כיון דאינם לכפר דחוקה גבי כפרה כתיבה. והנה בדברי רש"י מבואר בפשוטו כתי' א' מדביאר דדברים הנעשים בחוץ אם הקדים להם דבר מאוחר אין אלו מעכבין עליו לפסול, והיינו דבא לייסד את גדר העיכוב שבהקדמת עבודה דכששינה והקדים אחד לחבירו אין כאן סיבת עיכוב מצד עצם סדר העבודה שהוקדמה מצד עצמה בהקדימה לפני זמנה, אלא היכא דבזה איחר דבר שמעכב שלא יתאחר, וזה מעכב עליו שהנעשה מוקדם לו יפסל. ולהכי אי"ז תלוי בדין עיכוב דמי שהקדים אלא בדין המתאחר עי"ז, דבהקדים עבודת חוץ לפנים מעכב הפנים על החוץ כיון דבעבודת פנים כתיב חוקה, משא"כ להיפך בהקדים פנים לחוץ לא איכפ"ל מה דפנים נעשה לפני זמנו כיון דההקדמה הוא על החיצון שביה לא כתיב חוקה.

ב) אלא דאף אי כך גדר הדין, אבל הסברא בזה צ"ב וכמו שהקשו הראשונים דכיון דשינוי הסדר בעבודת הפנים הוא מעכב דכתיב חוקה שיהא דוקא כסדר שכתבה התורה, א"כ אף בהקדים הפנים לעבודת חוץ הרי סו"ס שינה בזה סדר בעבודת הפנים במה שהוקדם לפני החוץ, ואף דמצד החוץ לא מעכב אי מאחרו אבל ודאי דלכתחילה כך הסדר דתרוייהו שהחוץ ראשון והפנים שני ויש כאן שינוי בעבודת פנים.

ואשר יתכן דכיון דמצד עבודת החוץ אפשר לאחרו תו לא חשיב שינוי בהפנים שהקדימו דהדין דעבודת החוץ הוא שיכול לאחרו וממילא כבר זמנו דעבודת פנים היא, אבל א"כ יקשה לאידך גיסא דאף להיפך נימא דבהקדים חוץ לפנים כיון דמצד עבודת החוץ לא מעכב סדרו ויכול להקדימו או לאחרו בדיעבד ממילא גם לא יחשב שינוי בהפנים מה שהקדים החוץ לפנים. דהנה זה פשוט לכאורה דאי יהפך בצינורא וכיו"ב בתוך עבודת הפנים דלא יעכב דזמן עבודה זו היא מתי שירצה, וה"נ מכיון שהחוץ זמנו כל שעה בדיעבד א"כ אף מה שהוקדם לפנים אי"ז איחור בעבודת פנים אלא הקדמה בחוץ דלא מעכב שינוי זמנו וממילא דלפנים אין כלל סדר לבא דוקא לאחר החוץ.

ג) ואשר יל"ב דלעולם ודאי עיקר זמן דכל עבודה היא לפי זמנה שבתורה בין בפנים בין בחוץ, אלא דאף אי הקדמת החוץ לפנים מעכב גם בהעבודה בחוץ כדמוכח מדבהקדים החוץ לפנים נפסל החוץ, אבל יסוד העיכוב הוא מכח החיוב דעבודת פנים דעלה כתיב חוקה, וכשמחוייב לפי הסדר בעשייתה קאי חוקה לעיכובא שלא ישתנה הסדר, אבל כשחויבו עתה לפי הסדר הוא בעבודת חוץ מכיון דלא קאי חוקה על סדר דחוץ ואינו מחוייב מצד עצם עבודת החוץ עצמה ליעשות דוקא עכשיו שוב אין כאן סידרא לעיכובא ואף דהקדים לה את הפנים אי"ז מעכב.

ואמנם בעיקר מה דהקדים חוץ לפנים נפסל החוץ נתקשו בזה האחרונים דהא על החוץ לא כתיב עיכובא, ומכח זה חידשו השי"ח יצחק והשפ"א דבאמת לא נפסל החוץ מצד עצמו ורק מוכרח הוא לעשות עוד פעם חוץ אחר לאחר הפנים ולקבוע אותו שהוא הכשר ולא הראשון דאל"כ יפסל הפנים. אבל בפשוטו משמע דכיון דהחוקה קאי על כל צורך פנים בכלל זה אף סידרא דחוץ כלפי שינוי שנעשה על ידו בפנים, שכשיעשה החוץ כשינוי מסדר דפנים יפסל אף החוץ.

ד) וברמב"ם פ"ה מעיוה"כ ה"ב כתב וז"ל קטורת שחפנה קודם שחיתת הפר לא עשה כלום אע"פ שהחפינה בעזרה צורך פנים כעבודת פנים דמי וכן שעיר ששחטו קודם דמו של פר לא עשה כלום אע"פ שהשחיטה בעזרה הרי דמו נכנס לפנים. ומבואר דאי לאו דצורך פנים הוא והוי חשוב עבודת חוץ לא מעכב מה שהקדימו לפר שהיא עבודת פנים. ובפשוטו מבואר שיטת הרמב"ם להיפך מרש"י דלא מעכב הקדמה דחוץ על עבודת הפנים אלא הקדמת פנים אף על עבודת חוץ. והקשו עליו מהסוגיא בדף מ. דאמרינן דבהקדים מתנות דפר בהיכל מקמי מתנות דשעיר בפנים חוקה כתיב ביה ומעכב אף לר"י דאין מעכב אלא בדברים הנעשים בפנים, הרי דאף בהקדים עבודת חוץ על עבודת פנים מעכב ודלא כהמבואר ברמב"ם.

והאחרונים יישבו דהרמב"ם אזיל לשיטתו המחודשת ודלדידיה ל"ק מידי, דבהל' א' כתב "כל עבודות שעבוד בבגדי לבן בפנים בהיכל צריך לעשותן על הסדר שביארנו ואם הקדים בהן מעשה לחבירו לא עשה כלום". ומבואר שיטת הרמב"ם דלא רק עבודות שנעשים בקדה"ק חשיב עבודות פנים אלא אף הנעשות בהיכל, ורק מה שנעשה בעזרה חשיב עבודת חוץ. ולפי"ז מיושב מה דאמרו בדף מ. דבהקדים מתן פר בהיכל מקמי שעיר בפנים חוקה כתיב ביה דהוא מצד דמתן פר בהיכל חשיב ג"כ עבודת פנים. אלא דהקשו מהמשך הסוגיא שם בדף מ. דאוקי באקדים מתנות דפר במזבח מקמי מתנות דשעיר בהיכל וכו"ל דאין מעכב אלא בעבודת פנים ומבואר דלעולם עבודת היכל חשיב עבודת חוץ ודלא כהרמב"ם. וכן הקשה בלח"מ מסוגיא דזבחים דף מ. דמפרש ר"נ בר יצחק להא דתניא לפר זה יוה"כ

דהוא לעיכובא דאיצטריך לר"י דרך מתנות שבפנים מעכב סדרא ובחויז לא, וס"ד מדסדרא לא מעכב הזאות נמי לא מעכבי קמ"ל. ומבואר דבחלק מההזאות אין מעכב סדרא לר"י ואי היכל כפנים א"כ כל ההזאות מבפנים. ולכך הגיה הלח"מ ברמב"ם כל העבודות שעובד בבגדי לבן לפנים מן ההיכל ולעולם אזיל כשיטת רש"י. אלא דלפי"ז שוב הדר הקושיא ממה שאמרו שם דבהקדים פר בהיכל מקמי שער פנים חוקה כתיב ביה ולהרמב"ם בהל' ב' ליכא עיכוב אלא אי העבודה שמקדים היא בפנים ולא כשמדלג על עבודת פנים.

ה) ובחידושי רבנו חיים הלוי יישוב דעת הרמב"ם דהיכל עצמו דינו חלוק והזאות שעל הפרוכת שהוא מן המזבח הפנימי ולפנים דינו כלפנים וחוקה כתיב ביה וסדרן מעכב אף לר"י, והזאות המזבח עצמו דינו כחויז דלר"י לא נאמר בהן חוקה, וכדמוכח מהסוגיא בדף מ. דאקדים דמזבח מקמי דפרוכת לא מעכב, אבל דפרוכת מקמי דפנים מעכב, ולרש"י לשיטתו הוא משום דבהקדים על עבודת פנים מעכב, אבל להרמב"ם דבעי שיקדים עבודת פנים מוכח דהיכל חלוק. ובוזה יישוב אף הסוגיא דזבחים דף מ. דמשכח"ל הזאות שאין מעכב סדרן לר"י בהזאות דמזבח גופא. ובגליונות החזו"א השיג עליו דמנלן להמציא חילוק בהיכל עצמו שלא הוזכר ברמב"ם ולא בגמרא.

ו) ובחידושי רעק"א יישוב הרמב"ם בפלפול עצום דהנה בסברת הראשונים בסוגיין מבואר דנקטו דא דבעינן ששתי העבודות שמשנה בהן הסדר יהיו פנים ואז מעכב או דסגי שאחד מהן הוא דפנים והקדים לו של חויז או איחר של חויז דמעכב. והנה התם בדף מ. בקושיא דבהקדים פר בהיכל מקמי שער בפנים מעכב מבואר דנקטו דסגי שאחד מכל העבודות הוא דפנים ואי"צ שישנה הסדר בשני עבודות פנים וכן בתי' קמא שם דמוקי בהקדים פר במזבח מקמי שער בפרוכת דלא מעכב מבואר ג"כ כן דבעינן דתרווייהו יהיו בחויז כדי שלא יעכב וגם מבואר דהיכל כחויז חשיב, אבל בתי' ב' דמוקי בהקדים פר בפנים להגרלה מוכח דבאמת בזה גופא פליג וסבר דאף דהקדים את עבודת פנים כיון דהקדימו על עבודת חויז אין מעכב, דאין מעכב אלא אי תרווייהו בפנים ושינה במ.

והנה עולא קאמר בסוגיין (סא.) דשער ששחטו קודם מתן דמו של פר לא עשה ולא כלום ולא מצינו בזה פלוגתא ויתכן לפרשו בב' האופנים, דהנה אי נימא דהעיכובא דחוקה היא רק כשישנה בשתי העבודות דפנים הרי שער שחיתתו בעזרה ואף אי חשיב צורך פנים אבל הרי מזה ממנו גם בהיכל ואי היכל בחויז חשיב אין שחיתת השער צורך פנים לחוד. וע"כ או דגם היכל כפנים חשיב, או דבאמת לא בעינן ששתי העבודות דפנים וסגי בחד מינייהו וכיון דהוקדם למתן פר בפנים הוא מעכב ולעולם היכל כחויז.

ומעתה ביאר הרעק"א דבזה פליגי ב' האוקימתות בדף מ., דלל"ב דמוכח דסבר דבעינן ששתי העבודות יהיו בפנים לעכב ע"כ מבואר מעולא דהיכל כפנים חשיב ליה, ומה דבתירויז קמא מבואר דהיכל כחויז חשיב וכמו שהקשו על הרמב"ם האי תירויז אזיל לשיטתו דלהאי תירויז מבואר ג"כ דסגי בחד מהעבודות דפנים כדי לעכב ושלפי"ז אתי מימרא דעולא אף אי היכל כחויז חשיב ומשא"כ לל"ב ע"כ מדעולא דהיכל כלפנים. ובוזה יישוב הרעק"א שיטת הרמב"ם דפוסק כלישנא בתרא ולהכי פסק דבעינן ג"כ שהעבודה שמקדים תהא עבודת פנים דתרווייהו פנים בעינן, וגם דהיכל כפנים חשיב, וגם הסוגיא דזבחים ל"ק תו על הרמב"ם דאזיל כתירויז קמא כאן.



א) יומא דף סא. נתן מקצת מתנות שבפנים ונשפך הדם יביא דם אחר ויתחיל בתחילה במתנות שבפנים. ר"א ור"ש אומרים אינו מתחיל אלא ממקום שפסק. ומפרש ר' יוחנן דשניהם מקרא אחד דרשו מדם חטאת הכיפורים אחת בשנה ר"מ סבר חטאת אחת אמרתי לך ולא שתי חטאות, ור"א ור"ש סברי חטוי אחד אמרתי לך ולא שני חטויין.

והנה לר"מ מתפרש הדרשא דחטאת אחרת אמרתי לך דלא לעשות הכפרה משתי בהמות ולהכי יתחיל מתחילת הכפרה וממילא רק בשניה מתכפר וכיון שאין מתכפר בראשונה אין בזה משום ב' חטאות. משא"כ לר"א ור"ש מבואר דמלבד מה דלא דרשי כן, גם דרשי לה להיפך דאחיז הקרא להפקיע אפשרות זו דב' חטויין אלא ימשיך הכפרה בשניה ולא יתחיל מתחילת הכפרה דא"כ נמצא שעשה את החיטוי של תחילת הכפרה פעמיים וממעטי לזה מקרא. וזה דלא כר"מ דהיכא דאין יוצא בראשונה ידי כפרה אי"ז ב' חטאות אלא רק השניה היא החטאת המכפרת.

ובפשוטו כל אחד הוכרח לזה מצורת דרשה ידידה, דלר"מ ע"כ אתי קרא להצריך שיתחיל מתחילת הכפרה וממילא מתפרש המיעוט דב' חטאות כשהם שתיהן מכפרים דוקא, ולר"א ור"ש דדריש ולא ב' חטויין ואתי לגלויי שימשיך בכפרה הראשונה ע"כ דכונת הפסוק למעט ב' חטויין אף כשמתכפר רק בחיטוי השני.

ב) והנה בהמשך אמר ריו"ח אשם מצורע ששחטו שלא לשמו באנו למחלוקת ר"מ ור"א ור"ש, לר"מ דאמר יביא אחר ויתחיל בתחילה ה"נ יביא אחר וישחוט, לר"א ור"ש שאומרים ממקום שפסק משם הוא מתחיל הכא אין לו תקנה.

ופרש"י דלר"מ דאמר עבודה שלא נגמרה הרי היא כמי שאינה אף זו הואיל ולא נגמרה שהרי לא עלתה לשם חובה אע"פ שנתן ממנו לבהונות ה"ה כמי שאינה ויביא אשם אחר, ולר"א ור"ש דאמרי ממקום שפסק מתחיל אלמא לא אמרי' כמאן דליתא ה"נ חשיבה וא"א לגומרה באחר דהא כתיב כבש אחד אשם - אשם אחד אמרתי לך ולא ב' אשמות, והכא ליכא לדחויי כדאמרי' לעיל חיטוי אחד וכו' הלכך אין לו תקנה.

וצ"ב דהא ריו"ח עצמו מפרש דפלוגתייהו דר"מ ור"א ור"ש הוא רק איך מידרש לקרא דחטאת אחת אי חטאת או חיטוי, והכא דכתיב אשם אחד וכולהו מודו דדרשינן לה כדדריש ר"מ את חטאת הכיפורים הול"ל דכו"ע מודו דמתחיל מתחילה כמו לר"מ התם והיכן מצינו דיש ביניהן פלוגתא נוספת אי כפרה שלא נגמרה כמאן דאיתא או כמאן דליתא.

ועוד צ"ל דאחר דמבואר דשייך למידרש אשם אחד דלא יעשה ב' אשמות והיכא דהתחיל בכפרה ולא נגמרה אתי קרא למימר דאין לו תקנה בשום אופן, א"כ שוב יל"ע בהא דלר"מ דדריש חטאת אחת ולא ב' חטאות דאין מתכפר בב' בהמות אלא מתחיל מתחילת הכפרה וחשיב חטאת אחת דרק השניה נחשבת חטאת שמתכפר בה דמנליה הא, דהא מצי דריש דאין לו לעשות ב' חטאות בשום אופן אף כשיתכפר רק בשניה ואתי קרא למימר דאין לו תקנה.

ג) ובפשוטו המוכח דאדרבה דבאמת יסוד פלוגתייהו דר"מ ור"א ור"ש הוא אי עבודה שלא נגמרה כמאן דאיתא או כמאן דליתא, דלר"מ כמאן דליתא וממילא ל"מ דריש חיטוי אחד ולא ב' חטויין דאין כאן כלל ב' חטויין דהראשונה כמאן דליתא, ולר"א ור"ש דכמאן דאיתא אתי שפיר קרא למעט לב' חטויין שהרי הראשונה כמאן דאיתא ולהכי ע"כ דאתי קרא להיפך דימשיך בכפרה בשניה.

אלא דא"כ צ"ב למה להו קראי בין לר"מ בין לר"א ור"ש דהא לר"מ אף לולי קרא דחטאת אחת ידעינן שעבודה שלא נגמרה כמאן דליתא ולר"א ור"ש אף לולי קרא ימשיך בשניה דכמאן דאיתא.

ויל"ב דלעולם שורש פלוגתייהו הוא בפירוש הפסוק, דלר"מ דדריש מחטאת אחת יליף מיניה דעבודה שלא נגמרה כמאן דליתא דלא מסתבר דאתי קרא דל"מ עביד ב' חטאות בשום אופן ואין לו תקנה אלא יותר מסתבר דהא גופא קמ"ל קרא דכמאן דליתא ועביד בשניה כולה כפרה. ור"א ור"ש כיון דמפרש לקרא למעט ב' חטויין ע"כ גלי קרא דימשיך בכפרה דעבודה שלא נגמרה כמאן דאיתא. ומעתה גבי אשם דכתיב אשם אחד ולכו"ע מתפרש דלא יעשה הכפרה בשתי בהמות ע"כ דהכא אין לו תקנה אליבא דר"א ור"ש כיון דכבר שמענו מקרא דלעיל גבי חטאת הכיפורים אחת דעבודה שלא נגמרה כמאן דאיתא.

ד) ועיקר מה דלר"מ ור"ש באשם מצורע שנשפך אין לו תקנה, כך היא לשיטת רש"י וגירסתו, אבל התוס' ד"ה אשם מצורע נחלקו על רש"י בעיקר מימריה דריו"ח דלא כך קאמר ריו"ח, אלא אשמעינן דאשם מצורע שנשפך דמו קודם למתן בהונות באנו למחלוקת ר"מ ור"א ור"ש, דלר"מ יביא אחר וישחוט, ולר"א ור"ש ממקום שפסק מתחיל, וכמו שביאר המהרש"א דהתוס' ל"ג בדר"א ור"ש אין לו תקנה אלא ממקום שפסק מתחיל (ממתן בהונות ואי"צ מתן ז'). והקשו התוס' על עצמם דהא הכא באשם מצורע ל"מ למידרש חיטוי א' ולא ב' כמו בחטאת וא"כ מנלהו לר"א ור"ש דממקום שפסק מתחיל. ויתרצו דמהתם גמרי דגלי לן קרא דממקום שפסק מתחיל וה"נ בין בלוג שמן בין באשם.

ושיטת רש"י מבוארת דלא כהתוס' דלא ילפינן מהתם על זה דממשיך ממקום שפסק, אלא על עבודה שלא נגמרה דכמאן דאיתא וכיון דהכא לא דרשינן דמתחיל ממקום שפסק אין לו תקנה.

ה) והנה בסוגיין מיייתי ברייתא דרבי גבי דין לוג שמן דמצורע שנשפך באמצע מתן בהונות, וס"ד דהגירסא בדברי רבי דקאמר דבזה כו"ע מודו דיתחיל מתחילה, ופרש"י דבלוג כתיב לוג אחד ול"ש למידרש חטוי אחד. ומ"מ מסקנת הגמרא דהגירסא ברבי דפליגי אף בלוג דומיא דחטאת הכיפורים דלר"א ור"ש מתחיל ממקום שפסק. והקשו האחרונים דבשלמא התוס' פירשו לשיטתם דילפינן מחטאת הכיפורים. אבל לרש"י קשה דמאי שנא מאשם מצורע עצמו דלר"א ור"ש אין לו תקנה כיון דכתיב אשם אחד ול"ש למידרש חטוי אחד וה"נ גבי לוג שמן ל"ש למידרש חטוי והול"ל דה"נ בלוג לר"א ור"ש אין לו תקנה, ואילו מדברי הגמרא מתבאר דבאותו פלוגתא דפליגי בכפרת יוה"כ פליגי בלוג.

וייסד הרש"ש דשאני גבי אשם שמהאשם השני ע"כ יתן עצמו ע"ג המזבח ויעשה פעולת הראשון ול"ח אשם אחד משא"כ בלוג שמן. והיינו דזה גופא נשתנה שם במסקנת הגמרא דאין חסרון מצד עצם מה שעושה הכפרה שעיקרה לוג אחד מב' לוגין, וכל החסרון דאמרי דאין לו תקנה שייך רק שלא לעשות פעמיים את אותו תחילת כפרה באותו חלק כפרה, וזה שייך דוקא בחטאת כיפורים או אשם שהקרבתו עצמו מקריבו פעמיים, ולפי"ז בלוג באמת לכו"ע החסרון דלא ב' חטויין לא שייך ומה דפליגי בלוג אי מתחיל מתחילה או ממקום שפסק הוא רק מצד פלוגתתם אי כפרה כמאן דאיתא דנפקא מפלוגתתם בפירוש דחטאת אחת, דאי כפרה שלא נגמרה כמאן דליתא מתחיל מתחילת הכפרה דלוג ואי כמאן דאיתא ממשיך. ורק באשם עצמו אי כמאן דליתא יתחיל מתחילה, ואי כמאן דאיתא אין לו האפשרות להתחיל דבעינן אשם אחד ואין לו תקנה.

ו) והנה כ"ז נשתנה עתה אבל בריש הסוגיא מבואר ברש"י דלא כן אלא החסרון דחטאת אחת לר"מ [אילו הוי סבר דכפרה כמאן דאיתא] הוא שלא יעשה את כלל הכפרה מב' בהמות ואי"ז כדין כלפי המעשה כפרה הפרטי שלא יעשו פעמיים.

והיוצא לפי"ז להמסקנא דפלוגתתם בשלשת המקרים משתנה בכל מקרה, דבחטאת הכיפורים פליגי דלר"מ קאי אקרבת שיעשו שוב ויתכפר רק בשניה ואי"ז ב' חטאות ולר"א ור"ש שימשיך הכפרה בשניה ודממילא נחלקו בזה אי כפרה כמאן דאיתא או ליתא. ובאשם לכו"ע יש חסרון בעשיית שני דבעינן אשם אחד אלא דפליגי אי יכול לחזור לעשותו דכמאן דליתא או כמאן דאיתא ואין יכול לחזור. ובלוג לכו"ע מצד עצם עשית שני אין כלל חסרון דלוג אחד ולא שנים דאי"ז אותו כפרה אלא כל פלוגתייהו אי צריך לחזור על הקודם אי כמאן דליתא או אי"צ דכמאן דאיתא.

ז) והנה עוד נחלקו רש"י ותוס' גבי אשם מצורע דרש"י גרס בדברי ריו"ח אשם מצורע ששחטו שלא לשמו באנו למחלוקת ר"מ ור"א ור"ש, ופירש דכיון דשלא לשמו כשר אלא שלא עלה לבעלים הו"ל עבודה שלא נגמרה ולר"א ור"ש דכמאן דאיתא ל"מ עבד בשניה דבעינן אשם אחד.

ובתוס' הקשו עליו דכיון דלא נשחט לשמו ולא עלה לבעלים כלל לשם חובה מאי שייך הכא אשם אחד אמר רחמנא כמו לעיל חטאת אחת אמר רחמנא והא כל מה שנתן ממנו כמאן דליתא דמי. וכונת קושייתם דאף דהקרבתו נקרב בתורת אשם הרי אי"ז אלא דין הקרבת הקרבן שיוקרב כאשם אבל כלפי כפרת הבעלים ל"ח כלל שהקריבו אשם וכמעיקרא דמי והרי הדין דאשם אחד הוא שלא יעשה הכפרה משתי בהמות וזה ל"ש כאן כלל.

אבל להמבואר מהרש"ש בדעת רש"י יתיישב דאדרבה למסקנא אין החסרון דחטאת אחת משום כפרה אחת בב' בהמות אחא כדנתבאר דכל החסרון מצד דלא יוקרב חטאת פעמיים אותו מעשה הקרבה, ובזה יתכן שפיר דאי"ז כלל דין בכפרה שלא תעשה פעמיים אלא במעשה הקרבה אף כשאינו מכפר כלל לבעלים לחיוב האשם דידהו.

ח) והנה התוס' נחלקו על רש"י וגרסו אשם מצורע שנשפך דמו קודם מתן בהונות באנו למחלוקת ר"מ ור"א ור"ש. ובכתבי הגרי"ז במנחות דף ה. הוכיח מהתוס' דאשם מצורע שלא נתן לבהונות יצא יד"ח עיקר האשם אלא שחסר לו המצוה דבהונות ולכן מקריב עוד לצורך בהונות, דאל"כ אלא שלא יציד"ח האשם כלל מ"ש מנשחט שלא לשמו שהקשו על רש"י דכמאן דליתא דמי דהא ה"נ כן. ויעוי"ש מה שדן בנפק"מ מזה.

והנה לשיטת רש"י אין הכרח שיחדש חילוק כזה דשאני כפרת דם בהונות מכל כפרה של קרבן, וא"כ לכאורה יחלוק על תוס' אף בזה דלדידיה יהא תלוי בפלוגתא דר"מ ור"א ור"ש דלר"מ עבודה שלא נגמרה כמאן דליתא י"ל דחשיב שלא הקריב כלל אשמו ולר"א ור"ש אף שלא גמר כפרת הבהונות יצא יד"ח האשם. ודו"ק.

א) יומא דף סב. שני שעירי יוה"כ מצותן שיהיו שוין במראה ובקומה ובדמים ובלקחתן כאחד ואע"פ שאין שוין כשרין. ובגמרא ת"ר יקח שני שעירי מיעוט שעירי שנים מה ת"ל שני שיהיו שוין שוין, מנין שאע"פ שאין שניהן שוין כשרים ת"ל שער שער ריבה, טעמא דרבי רחמנא הא לא רבי רחמנא הו"א פסולין, עיכובא מנלן, סד"א שני שני שני כתיב, והשתא דרבי רחמנא שער שער, שני שני שני ל"ל. חד למראה וחד לקומה וחד לדמים.

וברש"י ד"ה עיכובא מנלן אי משום דכתיבא חוקה הא בין לרבי יהודה בין לרבי נחמיה לא כתיבה חוקה אלא על דברים שהן מן העבודה אבל לא על הלקיחה שהיא מתמול שלשום. עכ"ל.

וצ"ב טובא דבשלמא דין לקיחתן כאחד, ניחא דאין דינו אלא בשעת הלקיחה מתמול שלשום אבל הדין דיהיו שוין במראה ובקומה בפשוטו הוא דין בשעירים דבשעת עבודה שבהגדרה שעליהן ותחילת עבודה בהן יהיו שוין להדדי ולא במעשה הלקיחה אתמול, והגע בעצמך אילו כשלקחן היו שוין ושוב נשתנו ואינם שוין במראה וקומה וכי יוכשרו לכתחילה דכבר נתקיים בהן מצות שוין בשעת לקיחה.

והנה בתוס' ישנים כאן נתקשה דמייתי קרא שיהיו שוין למראה קומה ודמים, אבל מנלן דבעינן שתהא לקיחתן כאחד, והביא דיש ספרים דגרסי חד למראה וקומה וחד לדמים וחד ללקיחתן כאחד, ותירץ התו"י דדריש מדסמכיה ליקח שני שעירי או דמשתמע בהדיא מדכתיב יקח שני שעירי, עיי"ש. ולפי"ז יל"פ דע"כ כל הדין דיהיו שוין במראה וקומה ודמים הוא קיום בדין הלקיחה כאחת שיקח שנים שוין, ואף דודאי מסתבר דצריך שישארו שוין וכדנתבאר אבל י"ל דהכל כדי שבוז יחשב שלקח שנים שוין עד סופן. ומבואר קצת הרש"י דאין דין שוין אלא בלקיחתן.

ב) והנה בהא דתנן מת אחד מהן עד שלא הגריל מת יקח זוג לשני, הקשו הראשונים אמאי לא אמרינן דיקח זוג חדש כדי לקיים מצות לקיחתן כאחד, ותירץ בריטב"א וז"ל כיון דלקיחתן כאחד אינו אלא לכתחילה ולמצוה הא נמי כדיעבד חשבינן ליה ודיינו שנתקיים כבר מצות לקיחה כאחד. עכ"ל.

וצ"ב טובא מש"כ שכבר נתקיים מצות לקיחתן כאחד דאף אי נימא דכל המצוה היא בלקיחה הרי אין מצוה ליקח בעיוה"כ לכבוד ערב יוה"כ, אלא כל המצוה בשעירים הללו שיקריבום ביוה"כ, וכיון שאחד מהן מת ולבסוף מקריב אחר נמצא שלא עשה כלום בלקיחתו בעיוה"כ.

ועוד צ"ב דבתחילת תירוצו תירץ מצד דדין לקיחתן כאחד אינו אלא לכתחילה ולמצוה והא נמי כדיעבד חשבינן ליה ובהמשך כתב דנתקיים כבר מצות לקיחתן כאחד והיינו דקיים המצוה דלכתחילה וסותר ד"ע.

ג) והנה יל"ע בגדר המצוה דלקיחתן כאחד ושיהיו שוין במראה קומה ודמים, דבפשוטו יל"פ דהמצוה הוא חדא מצוה הכוללת שניהם כאחד שילקחו שניהם כאחד בשוה. אבל יתכן דכמו כל דיני קרבן שהוא דין בכל קרבן בפנ"ע כן דין לקיחתן כאחד שנתחדש בשעירי יוה"כ הוא דין בשעיר הפנימי ודין בשעיר המשתלח והוא דין נפרד על כל שער להיות שוה לחבירו.

ואי נימא כן י"ל דאי המצוה היא בשעת הלקיחה וכמו שנתבאר מהרש"י א"כ המצוה בכ"א משעירי יוה"כ שבשעת לקיחתו ילקח עם עוד אחד שוה לו כאחד להיות נועד להתקיים בו עבודת שער השני. אבל אי"ז לעיכובא בקיום המצוה דכ"א שגם חבירו שנלקח עמו יקרב בסוף כשעיר יוה"כ.

ד) ולפי"ז יתבארו דברי הריטב"א שפיר דזה הוי ניחא מה דאיתא דלקח אחד היום ואחד למחר כשרים דלא מעכב כדיעבד כשלא לקחן כאחד, דהרי מיירי כשכבר לקח לשני השעירים ולא מצריכין ליה לקחת שוב ב' שעירין, אבל במת אחד מהן לפני הגרלה שבין כה צריך לקנות אחר שמא נצריכנו לקחת כבר ב' שעירים כאחד שיקיים המצוה דלקיחתן כאחד, ולזה הוסיף דמצד חבירו נתקיים דין לקיחתן כאחד שנלקח עם אחר כאחד בשוה ואף דכלפי הנלקח עכ"פ לא נתקיים דין זה, אבל כיון דאי"ז לעיכובא מה"ט לא נצריך משום לכתחילה ידידיה לשוב על לקיחת חבירו.

ה) וברש"ש במשנה כתב לתרץ קושית הראשונים דהיכא דמת אחד ולוקח אחר תחתיו כיון שעומד תחת הראשון הו"ל כאילו נקנה אז ומתקיים בו מצות לקיחתן כאחד. והביא לזה ראיה מלקמן דף סג: דאמר רבינא דהיכא דהומם אחד וחיללו על אחר חשיב שנתקיים בשני מצות הגרלה עיי"ש. אלא דבעצמו רמז לחלק דהתם מיירי דוקא בהומם וחיללו לראשון על השני שבא תחתיו משא"כ במת ולקח אחר שאי"ז תחתיו. ולפי"ד יתיישב שפיר דברי הריטב"א דנתקיים כבר מצות לקיחתן כאחד, אלא דעצ"ע מש"כ הריטב"א בתחילתו דחשיב כדיעבד. אבל באמת דברי הרש"ש צ"ע טובא דלהדיא בגמ' דהיכא דמת ולקח אחר דל"ח שמתקיים בו מצות הראשון יעוי"ש דף סג: דלר"ש הגרלה לא מעכבא ולהכי במת אחד מביא חבירו שלא בהגרלה אבל לדידן דמעכבא תנן במשנה שמביא זוג ומגריל. וצ"ע.

ו) והנה בעיקר מה שכתב רש"י דחוקה לא קאי אלא על דברים שהן מן העבודה אבל לא על הלכיהה שהיא מתמול שלשום ונתבאר דכל דין דשוין במראה בקומה ודמים הוא דין בלקיחתן כאחד ולא אח"כ, שוב מצאתי בחזו"א (במכתב - והודפס בחזו"א החדש על המסכת) שנתקשה טובא ברש"י דהא אילו הוי עיכובא בדבר היה פוסל הקרבת השעירים וא"כ ע"כ דאי"ז דין בלקיחה לחוד אלא בהקרבתן דמצות לקיחה היא להקרבתן ורצון התורה שיוקרבו שוין והשינוי נעשה ביוה"כ שיוקרבו בלתי שוין, ולכן פירש כונת רש"י דלא נאמר חוקה אלא על סדר העבודה שבפרשה ולא על הנושא דנקרבין אף שהוא שינוי בעצם הקרבן מ"מ קרא דחוקה לא קאי עלייהו. וכתב דזה ג"כ כונת התוס' ישנים לעיל דף נג. בהא דאמרינן במעלה עשן חד למצוה וחד לעכב והקשה דתיפו"ל דהא כתיב חוקה, ותיריך שתיקון הקטורת אין חובה עליו לעשותו בו ביום אלא מאתמול, והוכיח מסוגיין דלא מפקינן עיכובא למה דבעינן לקיחתן כאחד ושיהיו שוין, וביאר החזו"א דכונתו ג"כ דשינוי בנושא של קטורת א"א ללמוד מחוקה שלא נאמר אלא על עשיית כה"ג ביוה"כ שלא ישנה.

ואמנם שהדברים דחוקים מאוד בלשון רש"י והתו"י דהעיקר חסר מהספר דרש"י ביאר מצד דהלקיחה מתמול שלשום והו"ל לפרש מצד דאין כאן עבודה אלא נושא השעירים. וצ"ל דזה כונתו שהוא רק נושא השעירים אבל חלק העבודה שבזה אינו אלא בשעת לקיחה ולא בשעת עבודה.

ז) והנה בתוס' נג. ד"ה חד למצוה הקשו ג"כ בהא דבעי במעלה עשן קרא לעכב כקושיית התו"י דהא כתיבה חוקה, ותירצו דחוקה לא קאי אלא איוה"כ ואיצטריך קרא לעכב בקטורת דכל השנה יעוי"ש. ומבואר דנקט דאף על נושא הקטורת שיהא בו מעלה עשן איכא חוקה לעיכובא ולהתוס' עכ"פ צ"ע מסוגיין דפריך עיכובא מנלן והא כתיב חוקה.

ויתכן היה לומר דלהתוס' קושיית הגמרא אליבא דר' יהודה דקיי"ל כותיה דלא נאמר חוקה אלא על דברים הנעשין בבגדי לבן בפנים, ואף דהשעיר הפנימי נכנס לפנים הרי כשנכנס כבר נשחטו ול"ש אז כלל שיהא שוה לחבירו ובשעת תחילת העבודה בו בעי שיהיו שוין, אלא דזה אינו דאף אי אינו בפנים, אבל אכתי הא הוי צורך פנים כפנים. ואשר יל"ב דלהתוס' הדין דלקיחתן כאחד אינו דין בכל שעיר בנפרד וכמשנת"ב בריטב"א, אלא בשניהם כאחד וכיון דשניהם יחד אינם צורך פנים לחוד דאיכא משתלח לחוץ ל"ה תו צורך פנים.

ח) והנה כעין הנידון בדין דיהיו שוין יל"ד ג"כ בעיקר דין הגרלה על ב' השעירים, אי הוא דין על שניהם כאחד, או דהוא דין על כל שעיר ושעיר שיתחילו העבודה בו בהגרלה עליו ועל חבירו. והנה בתוס' ישנים לעיל דף לט: ד"ה הנחה הקשו בהא דחשיב התם הגרלה דבר הנעשה בבגדי לבן בחוץ דהא מסקינן דצורך פנים כפנים דמי והגרלה נמי צורך פנים הוא. ותיריך ה"ר אלחנן דשאני הגרלה שהיא כמו כן צורך חוץ לשעיר המשתלח, ועוד תירץ שם דהגרלה לאו עבודה היא לענין זה דלא חשיב צורך פנים עיי"ש.

ולכאורה ב' התירוצים נחלקו בזה, דלתירוץ א' ההגרלה היא דין אחד על ב' השעירים וא"כ אי"ז צורך פנים לחוד אלא אף צורך חוץ דשעיר המשתלח, ות' ב' דנקט דאילו הוי הגרלה עבודה חשיב צורך פנים ע"כ דסבר דהוא דין על כל שעיר בנפרד וא"כ דין ההגרלה דשעיר הפנימי הוי צורך פנים.

ט) והנה לקמן דף סג: מייתי חנן המצרי אומר אפילו דם של שעיר פנימי בכוס ומת חבירו המשתלח מביא חבירו מן השוק ומזווג לו ומשלחו. ופריך אימור דשמעת ליה לחנן המצרי דלית ליה דיוחייין דלית ליה הגרלה מי שמעת ליה דלמא מייתי ומגריל, והיינו שיביא שנים מהשוק ויגריל אחד להשתלח ושיפול עליו הגורל לשם ירעה ויתכפר בדם של ראשון. והנה אי נפרש דמצות הגרלה היא על שניהם שיקח ב' השעירים להגריל עליהן מי לשם ומי לעזאזל יל"ע דהתם הרי זה שהוא של השם כבר מבורר ועומד ואין עושה ההגרלה אלא לברר גורל לצורך לעזאזל וא"כ אי"ז קיום ההגרלה כדינה לב' שעירי יוה"כ אלא לשעיר המשתלח לחוד. והמבואר לכאורה דדין ההגרלה הוא נפרד לכל שעיר דיש דין אחד בשל השם שיגריל עליו עם אחד יהא מי שיהא ויבורר מתוך שנים אחד לשם, ודין הגרלה נוסף למשתלח, ולהכי לא איכפ"ל מה שיוגרל עם אחד שאין עומד להיקרב כשעיר יוה"כ. ואולי יל"ח דאף השני מצד עצמו חל בו דין שעיר הפנימי אלא שבפועל אנו לא נקריבנו שכבר יש אחד שקדם לו. ונפק"מ שאם ישפך הדם שבכוס יוקרב זה לאלתר. וצ"ע.

א) יומא דף סב: ת"ר שני שעירי יוה"כ ששחטן בחוץ עד שלא הגריל עליהן חייב על שניהן משהגריל עליהן חייב על של שם ופטור על של עזאזל. ופריך הגמרא עד שלא הגריל עליהן חייב על שניהן למאי חזו, אמר רב חסדא הואיל וראוי לשעיר הנעשה בחוץ. ומאי שנא לשעיר הנעשה בפנים דלא דמחוסר הגרלה לשעיר הנעשה בחוץ נמי לא חזי דמחוסר עבודת היום קסבר ר"ח אין מחוסר זמן לבו ביום. אמר רבינא השתא דאר"ח מחוסר הגרלה כמחוסר מעשה דמי הא דאר"י א"ש שלמים ששחטן קודם שנפתחו דלתות היכל פסולין שנאמר ושחטו פתח אוהל מועד בזמן שהוא פתוח ולא בזמן שהוא נעול, שחטן בחוץ קודם שנפתחו דלתות היכל פטור מ"ט מחוסר פתיחה כמחוסר מעשה דמי.

ומבואר בסוגיא דר"ח חידוש לן בתרתי, גם דקודם הגרלה ל"ח ראוי לפתח אוה"מ מצד שהוא ראוי לשם כשעיר פנימי דמחוסר הגרלה כמחוסר מעשה, וגם דאף שיעודו להגרלה לשעיר יוה"כ חייב עליה מצד דראוי לשעיר המוספין הנעשה בחוץ.

והנה בפשוטו הא דמחוסר הגרלה כמחוסר מעשה וכן מחוסר פתיחת דלתות כמחוסר מעשה היינו דכיון דהמצב הקיים לא ישתנה מעצמו אלא ע"י מעשה דינין ליה לפי מצבו דהשתא שאינו ראוי לפתח אוה"מ ומה דהוא ראוי ע"י מעשה ל"ח ראוי. אמנם הנה בהא דמחלק דהא דמחוסר עבודת היום ל"ח מחוסר זמן דאין מחו"ז לבו ביום ביאר רש"י דלא חשיב מחוסר מעשה דעבודת היום דאין זה מחוסר מעשה בגופו אלא חסרון זמן שעדיין לא הגיע זמן המוספין וזמן הראוי לבו ביום אי"ז חסרון זמן, אבל הגרלה אע"ג דלאו מעשה בגופן היא דהא אמרן עליית גורל מתוך קלפי היא מעכבת אבל הנחה אינה מעכבת אפ"ה הואיל ומצוה האמורה בהן היא כמחוסר מעשה דמי. וכן פירש להלן גבי מחוסר פתיחה כמחוסר מעשה דמי דאע"ג דלאו מעשה בגופן של שלמים הוא הואיל ובהן נאמר הוי כמעשה בגופן.

וצ"ב דאי הסברא דמחוסר מעשה הוא דבחסרון מעשה דיינין לפי המצב דהשתא שאינו ראוי לפתח אוה"מ א"כ מה איכפ"ל דאי"ז מעשה בגופו ומה שייך לדון דאי"ז אלא חסרון זמן שהרי אין הזמן הזה בא מאליו אלא ע"י מעשה, וסו"ס לפי המצב דהשתא אינו ראוי לפתח אוה"מ ולא ישתנה המצב אלא ע"י מעשה.

ב) ואשר יל"ב דאי מחוסר מעשה שלא בגופו חשיב שבעצמותו הוא אינו צריך את עצם המעשה אלא שיבא זמנו ליקרב, ומה דזה לא יתכן לבא בלא מעשה אינו מחוסר את המעשה. ונצטרך לפי"ז לייסד דאי"ז שבעבודת היום הוא עושה ע"י המעשה את הכשר עבודת המוספין אלא רק עושה שיבא זמנה דאין זמן עבודת מוספין בא אלא לאחר עבודת היום. ויל"ב בזה באופ"א דבאמת עבודת היום אינו הכשר ותיקון במוספין גופיהו אלא דכשהקדים המוספין לעבודת היום שינוי הסדר של כללות עבודת היום היא המעכבת מלצאת יד"ח העבודות והיא הפוסלת בממילא את המוספין אבל אין שורש הדין מדיני המוספין. וכמשנת"ב לעיל לגבי דין חוקה המעכב בעבודת פנים כששינה הסדר דלשיטת רש"י כל שמדלג על עבודת פנים אפילו כשעושה עתה עבודת חוץ נפסל משום חוקה, והיינו דכיון דזה גורם לשינוי הסדר דפנים ממילא העבודה שהקדים נפסלת אף דחוקה נאמר על העבודת פנים. ולהכי כשאינו ראוי עדיין מצד הסדר דעבודת היום אין חסר בו המעשה דעבודת היום אלא הזמן שלא בא זמנו ולזה, מועיל הא דלא נעשה בזה פסול בגופו דמחוס"ז משום דאין מחו"ז לבו ביום.

ג) והנה בתוס' בשבועות דף ח: ד"ה לטומאה מבואר דבהקדים שעיר המוספין לפנימי כשר בדיעבד. אבל ברמב"ם ד"ה מעוה"כ ה"ג פסק דלא עשה ולא כלום. ובחידושי מרן רי"ז הלוי הביא בשם אביו הגר"ח לבאר דפלוגתתם הוא בביאור תירוצי הגמרא כאן דאין מחו"ז לבו ביום, דהרמב"ם פירש דכיון דאינו מחוסר אלא זמן דבו ביום אכתי חשיב ראוי לפתח אוה"מ ודמחו"ז חשיב כמחוסר מעשה הוא רק כשאינו לבו ביום, אבל אכתי גם לבו ביום איכא פסול דמחוסר זמן ופסול הוא, ולהכי פסק דלא עשה ולא כלום. אבל התוס' מפרשים דהא דמשני הגמרא קסבר ר"ח אין מחוסר זמן לבו ביום ר"ל דאין בכלל פסול דמחוס"ז לבו ביום וממילא גם אם הקריבו קודם עבודת היום כשר בדיעבד, דפסולא אחרינא ליכא על השעיר הנעשה בחוץ מלבד פסולא דמחו"ז וכיון דאין מחו"ז לבו ביום ממילא כשר.

והביא דהכס"מ ביאר טעם הרמב"ם דהשעיר פסול דכל מעשה יוה"כ האמור על הסדר אם הקדים מעשה לחבירו לא עשה כלום. ותמה עליו הגרי"ז דהא פר דמוספין הוא בבגדי זהב בחוץ ולכו"ע לא כתיב ביה חוקה ולרמב"ם העיכוב דחוקה הוא רק כשהמעשה שהקריב הוא בבגדי לבן בפנים. וע"כ כתירוצי הגר"ח.

ד) ועיקר מש"כ הגרי"ז והגר"ח בדעת הרמב"ם דהנידון דשמעתין הוא כלפי דין פסול של מחוס"ז הנה הרי בזה אמרי' דאילו הוא מחוסר מעשה היה פסול, וזה יוצא לכאורה דלא ככל הביאור שנתבאר לעיל. דהנה למבואר ברש"י בפשוטו כל הפסול דשמעתין הוא משום חוקה דהא דמעכב עבודת היום לפני המוספין הוא משום חוקה דכתיב בעבודת היום, וא"ש משנת"ב דאי"ז עיכוב בגוף המוספין אלא בסדר היום ול"ח מחוסר מעשה אלא מחוסר זמן לבו ביום. אבל להרמב"ם הרי אי"ז מצד סדר ומשום חוקה דלשיטתו לא מעכבא חוקה כשהקדים עבודת חוץ על עבודת פנים, ובזה ביאר הגר"ח דנתחדש כאן פסול חדש דמחוסר זמן ונפסל מה"ט. ולדידיה צל"ע בהא דמשום דאין מחוס"ז לבו ביום חשיב ראוי לפתח אוה"מ דסו"ס כיון דיש עיכוב בגופו וכדי להסיר את העיכוב בעינן מעשה מעתה שוב יחשב מחוסר מעשה, ומה איכפ"ל דשורש העיכוב משום הזמן אחרי דאין ראוי לפתח אוה"מ אלא ע"י מעשה.

ה) והנה בתוס' ד"ה שלמים ששחטן הקשו אמאי פטור בשלמים ששחטו בחוץ קודם פתיחת דלתות היכל דלהמבואר ברש"י בזבחים סא. דוקא בשלמים פסולין ולא בשאר קרבנות וא"כ הו"ל פסולו בקודש דאם עלו ולא ירדו, וקשה דבזבחים קטו. אמרי' דפסח וחטאת ששחטן

שלא לשמן בחוץ חייב עליהן דמתקבל בפנים מה"ט דיש לו היתר בשאר קדשים ואם עלו לא ירדו ומ"ש הכא. ותירצו דהתם בפסח וחטאת שהבהמה ראויה לשחטה בפנים בההיא שעתא לשמה סגי להתחייב אף דהוא עשה השחיטה בחוץ שלא לשמה מה"ט דאם עלו לא ירדו, אבל הכא הרי אינם ראויין לפנים כלל קודם פתיחת דלתות היכל.

וצ"ב תירוצם דמנ"פ אי חשיב ראוי לפתח אוה"מ מכח מה שראוי לשחטן בפנים לשמן א"כ מה הוצרכנו לטעם דאם עלו לא ירדו כשנשחטו שלא לשמן. וע"כ דאין זה תלוי כלל במה דראוי לפנים בשחיטה לשמו אלא הכל לפי השחיטה ששחט השתא בחוץ שלא לשמה. וא"כ הדר הקושיא.

והמבואר בזה דדין ראוי לפתח אוה"מ מתרי אנפי הוא, האחד שאין חיוב דשחוטין חוץ אלא על ששחט בהמה שהיה באפשרותו לשחטה בפנים עתה כקרבן. ומלבד זה יש עוד תנאי דכל חיובו הוא שהקריבו כקרבן בחוץ ואי אין ראוי לפתח אוה"מ באופן שיש בו עיכוב ופסול במהות הקרבן אי"ז הקרבן שעליו מתחייב משום שחו"ח.

ולכאפי' בשחטן שלא לשמן בחוץ הרי היה באפשרותו לשחטה בפנים לשמה, אבל אילו היה שלא לשמה פסול גמור שאם עלה ירד הרי נחשב שלא שחט כאן הקרבן כקרבן ראוי לפתח אוה"מ ולחסרון זה סגי דאם עלו לא ירדו.

(ו) והנה בתוס' בזבחים סא. ד"ה קודם הקשו כקושיתם כאן על הרש"י דא"כ הרי אם עלו לא ירדו וכה"ג חשיב ראוי לפתח אוה"מ כמו בפסח וחטאת שלא לשמן, ושם תירצו באופן אחר דסוגיין אזלא בשיטת רבי יהודה (במעילה דף ב.). דקדשי קדשים ששחטן בדרום אם עלו ירדו וכמאן דחנקניהו דמי, עיי"ש. והיינו דהתוס' בזבחים לא סברי לכל חידוש התוס' דיש ב' דינים ודדוקא בפסח וחטאת שלא לשמן בחוץ חייב דראויין בפנים שישחט לשמן, אלא לכל הדין דראוי לפתח אוה"מ סגי כשראויין בפנים דאם עלו לא ירדו דבהכי חשיב שפיר ראוי לפתח אוה"מ.

אלא דבאמת צ"ב הסברא בזה להתוס' בזבחים דאי כפשוטו דדינא דראוי לפתח אוה"מ שחיובו על מה שלא עשה זה בפנים למה חשיב ראוי לפתח אוה"מ מה שאם עלו לא ירדו דסו"ס לכתחילה אסור להקריבו בפנים ופסול הוא לגמרי מליקרב בפנים, ומה מועיל הא דאם עלו באיסור לא ירדו להתחייב על מה שלא הקריבו בפנים אחרי שאסור ליקרב בפנים. והמוכרח דלהתוס' בזבחים הדין דראוי לפתח אוה"מ באמת אינו כלל מצד דחיוב דהשוחט בחוץ הוא על שהיה ראוי לפנים ולא הוקרב בפנים אלא בחוץ, אלא כל הדין הוא רק מצד דכל שאין ראוי לפתח אוה"מ אי"ז הקרבן שחייב על הקרבתו בחוץ דחסר בהכשר הקרבן ידיה ליחשב קרבן גמור ולזה סגי דאם עלה לא ירד דע"כ יש לו הכשר קרבן, וזהו הדין דראוי לפתח אוה"מ.

(ז) ומעתה יתיישב שפיר הסוגיא אף לדעת הרמב"ם הא דאין מחוס"ז לבו ביום מועיל שיחשב ראוי לפתח אוה"מ בהמשך היום אף דכדי לבא לזה בעינן מעשה עבודת היום ובמחוסר מעשה לא חשיב ראוי. ומשום דכל שמחוסר מעשה בגופו חשיב חסרון בעצמותו דקרבן שאינו ראוי שחסר בהכשר הקרבן להקרבה, משא"כ כשהוא מחוס"ז לבו ביום אי"ז נחשב חסרון בהכשר הקרבן, ומה דבפועל לא יוכל להקריבו אלא ע"י מעשה דעבודת היום לא איכפ"ל כלל.

א) יומא דף סג. בהא דאר"ח דשחט ב' שעירים עד שלא הגריל דחייב הואיל וראוי לשעיר הנעשה בחוץ, ופריך ומי אית ליה לר"ח הואיל, והאר"ח פסח ששחטו בחוץ בשאר ימות השנה לשמו פטור שלא לשמו חייב, טעמא דשלא לשמו הא סתמא לשמו הוא ופטור, ואמאי לימא הואיל וראוי שלא לשמו בפנים. הכי השתא התם בעי עקירה האי לא בעי עקירה.

ובפשוטו כונת הגמרא דכיון דמחוסר עקירה חשוב כמחוסר מעשה כדאמרינן לעיל מחוסר הגרלה כמחוסר מעשה להכי לא חשיב ראוי לפתח אוה"מ.

והנה עיקר נידון הגמרא אי אמרינן הואיל או לא צ"ב דענין הואיל מצינו כמו בפסחים סב. הואיל ובידו לתקן נפשיה ולמול עצמו יחשב שנשחט למולין, וכן בבישול ביו"ט אף דבישול לעצמו לחול הואיל ואי מקלע אורחין מייתי להו חשבינן ליה צורך יו"ט. אבל בהאי דאר"ח דהואיל וראוי לשעיר הנעשה בחוץ חשיב ראוי לפתח אוה"מ צ"ב. דהא חשבינן דקדושת חטאת ביה מדמחייב עליה משום שחוט חוץ כבר לפני הגרלה, ומאידך מדמצי להקריבו לשעיר הנעשה בחוץ ע"כ דלא הוקבע כשעיר פנימי אלא בהגרלה, וא"כ באמת ראוי הוא השתא להיות שעיר הנעשה בחוץ גם בלא הואיל, וא"כ מה מקשה על ר"ח ומי אית ליה הואיל דמה זה שייך לדין הואיל דוקא. ויתכן היה לחלק דלעולם כבר הוקבע לשעירין דגורל ולא לשעיר חיצון, אלא דקודם ההגרלה יכול לעקרו לשעיר חיצון ולהכי בעינן להואיל, אבל זה אינו דא"כ יוצא דהוא צריך עקירה, והא הגמרא משני דהכא אמרינן הואיל כיון דלא מחוסר עקירה. ולא משמע כן דלמסקנת הגמרא דאי"צ עקירה באמת אי"צ לדין הואיל דהא ר"ח נקט להדיא הואיל.

ב) והנה במקדש דוד (סי' כ"ז סק"ד) יצא לידון בשחט פרו של יוה"כ בחוץ קודם וידיי אי חשיב ראוי לפתח אוה"מ או לא, כיון דמחוסר ידידי ועיקר הוידוי מעכב וכמחוסר מעשה הוא. וצידד דלא אמרינן דמחוסר מעשה ל"ח עדיין ראוי לפתח אוה"מ אלא כשאין האי מעשה מסדר עבודת ההקרבה ידידיה וכמו הגרלה או פתיחת דלתות היכל, אבל וידיי שהוא מסדר עבודותיו חשיב ראוי להתודות ולהקריבו בפנים.

והביא ראיה לזה מדלעיל דף ה. יליף הגמרא מקראי דסמיכה לא מעכבא, ותיפו"ל דאי מעכבא א"כ לא משכחת לה שחוט חוץ דחייב דלעולם הוא מחוסר כדי לשוחטו בפתח אוה"מ שקודם יעשה סמיכה בפנים, דליכא למימר דלהס"ד לא מחיבי אא"כ שסמך בפנים ושחט בחוץ דהא בעינן תיכף לסמיכה שחיטה מדאורייתא כדמבאר בזבחים לג. ודוחק לומר דלהס"ד שחוט חוץ לא נאמר אלא בקרבן נשים דאין להם סמיכה. וע"כ דכה"ג לא חשיב מחוסר מעשה דמסדר עבודותיו הוא. אלא דהקשה ע"ע מדחשיב בסוגיין מחוסר עקירה מפסח לשלמים כמחוסר מעשה דאינו ראוי לפתח אוה"מ, ואף דאין העקירה מפסח לשלמים עשיה נוספת אלא נעשה בעצם ההקרבה לשלמים. ומוכח דלא כביאורו.

ולזה ייסד המקד"ד ביאור חדש בשמעתין, דהכא אין כונת הגמרא דמחוסר עקירה כמחוסר מעשה וחשיב מה"ט שאין ראוי עדיין לפתח אוה"מ, אלא דכיון דמחוסר עקירה להיות קרבן שלמים ועתה שם פסח עליו ממילא לא איכפ"ל מה שהוא ראוי לפתח אוה"מ כשלמים, כיון דעתה אי"ז שם הקרבן אלא עתה הוא פסח וכקרבן פסח אינו ראוי כלל לפתח אוה"מ.

ג) ולפי ביאורו יתיישב שפיר מה שנתקשנו בביאור הגמרא דאף מה דאמר ר"ח הואיל וראוי לשעיר הנעשה בחוץ לעולם הוא משום דבאמת בעי עקירה לקובעו כשעיר החיצון ומשום דבתחילת יעודו כבר נקבע ליעשות לשעירים דהגרלה ודאמרינן דלא בעי עקירה אינו אלא לומר דקדושת חטאת חזא אית ביה וחשיב ראוי לפתח אוה"מ כחטאת מדיכול עדיין לשנותו מפנימי לחיצון, ומשא"כ בפסח שאף שראוי לשוחטו לשלמים בעי עקירה מדין פסח לדין שלמים שהוא קרבן אחר לגמרי, וזהו כונת הגמרא דהאי לא בעי עקירה היינו דאי"צ עקירה להיות קרבן אחר ולעולם צריך לקובעו לשעיר החיצון וכדאמר ר"ח "הואיל" וראוי לשעיר הנעשה בחוץ, ומצד עקירה זו לא איכפ"ל דאי"ז מחוסר מעשה כיון שהוא מסדר עבודת ההקרבה וכן"ל.

אלא דעיקר ראייתו מסמיכה לא מעכבא יל"ע בזה דלכאורה יל"ב דלולי קראי דסמיכה לא מעכבא הו"א דמעכבא והא דכל שחוט חוץ חשיב ראוי לפתח אוה"מ משום דבהכי חייביה רחמנא.

ד) והנה בריטב"א פירש בקושית הגמרא על ר"ח דמעיקרא נמי הוי סבירא לן דבעי עקירה ומ"מ עדיין לא חילקנו בין בעי עקירה ללא בעי, והוסיף שבדאי כן הדעת נותנת דאי ס"ד דהשתא הוי ס"ל דפסח ל"ב עקירה וכי קתני לשמו פטור היינו בדקאמר בהדיא בשעת שחיטה לשם פסח א"כ היכי ס"ד דנימא הואיל וראוי לשחטו שלא לשמו, דהא ליכא למימר הואיל אלא במידי דשחטיה סתמא, אבל לא בששחטו בחוץ בפירוש לשם דבר שאינו ראוי לפנים. אלא ודאי כדאמרן. עכ"ל.

וצל"ע בסברתו מה דנקט דאי סתמא דפסח לשלמים אלא שהוא שחט להדיא לשם פסח דבזה ודאי לא נימא הואיל וראוי לפסח, ואף להס"ד דגמ' ודאי יחשב באופן שחיטה כזו שאין ראוי לפתח אוה"מ. דלכאורה מסברא היה נראה להיפך דבכה"ג הרי מצד עצם הקרבן בסתמא הוא ראוי לפתח אוה"מ כשלמים ומה דעשאו בחוץ לפסח עדיין אי"ז מפקיע את הא דדין ויעוד הקרבן לולי הקרבתו בחוץ לפתח אוה"מ כשלמים, ועכ"פ אף אי אין חילוק, אבל מה"ת שבהכרח הסברא להיפך דבהא אף להס"ד מודה בזה.

ה) ונראה ביאורו על דרך המקד"ד דהתירוץ דגמרא במחוסר עקירה היינו דכ"ז שלא הוקרב לשלמים נשאר בעצמותו פסח ול"ח ראוי לפתח אוה"מ מה שראוי להשתנות לקרבן אחר וליקרב כשלמים. ומעתה אף מעיקרא לא סברין אלא דמכלל עצם הקרבן שיש לו בעצמותו ב' קרבנות כפסח ושלמים ואף דסתמא הוא פסח אבל מה דכשעושהו לשלמים יוכשר כשלמים אינו עקירת כל יעודו אלא מעיקרא כך דין הקרבן שאינו מוחלט לפסח ואף ששחטו בחוץ בסתמא הרי לא הוסיף בו שום קביעה נוספת לפסח אלא השאירו על דינו ולהכי חשיב ראוי לפתח אוה"מ כשלמים, משא"כ כשעושהו בחוץ להדיא לשם פסח בזה הרי משנה וקובע את הקרבן כקרבן פסח לחוד ומה דהיה באפשרותו לעשותו לשלמים נתבאר מהמקד"ד דלא סגי בזה ליחשב ראוי לפתח אוה"מ.

ו) אלא דעיקר מה שנתבאר מהריטב"א דבסתמא לשם פסח אין כאן עוד קביעה לפסח ואי"ז עשיה להדיא לשם פסח הוא תלוי בפשוטו בביאור ענין סתמו לשמו, דהנה בריש זבחים קי"ל דכל הזבחים שלא חישב כלום סתמן לשמן. ובפשוטו יל"ב דהיינו שבסתמא מתפרש כונתו בו לשמו, אבל בחידושי מרן רי"ז הלוי ביאר דאי"ז כן דהא אפילו בחישוב להדיא לשם חולין לא פסל ואמרינן סתמן לשמן, וע"כ דהביאור דכל שלא היה מחשבה הפוסלת את הקרבן הוא קרב בממילא לפי דיני הקרבן.

ז) ועכ"פ כ"ז לפי מש"ב המקד"ד הסוגיא בביאור הענין דמחוסר עקירה. אבל שוב מצאתי ברבנו חננאל כאן על הגליון שפירש כהפשות שמחוסר עקירה חשוב כמחוסר מעשה ואכתי אינו ראוי לפתח אוה"מ, וא"כ הדר הקושיא דאי נימא דשעיר שלפני גורל מה שראוי לשעיר הנעשה בחוץ ל"ח בעי עקירה למה אמר ר"ח הואיל וראוי דמשמע דהוצרך לדין "הואיל", ועל כרחך דמשנה את דין השעיר וא"כ למה אי"ז מחוסר עקירה.

ואולי יתכן לחלק דמחדא ודאי דשעיר שמיועד להגרלה דינו להגרלה ולא לשעיר החיצון, ומ"מ מה דיכל לשנותו אי"ז עדיין עקירה כמו בפסח שעוקרו לשלמים, משום דבפסח השתא כל שם הקרבן ידיה וכשמשנהו לשלמים צריך מציאות של עקירת כל שם הקרבן, משא"כ בשעיר שבין לפניו ובין לחיצון עיקר הקרבן חטאת הוא להכי מה דמשנה את דיני הקרבנות הפרטים אי"ז נחשב עקירה גמורה. ועדיין צ"ע.

ח) והנה לפירוש הר"ח יוצא באמת דלא כמה שנקט המקד"ד דכל שבא המעשה בחלק מעבודת ההקרבה עצמה ליכא משום מחוסר מעשה וכמו דנתקשה בזה המקד"ד ע"ע דהא עקירה חשוב להר"ח מחוסר מעשה אף שהוא בשחיטה גופא.

אולם צ"ע לפי הר"ח בעיקר הדין דאר"ח דפסח ששחטו בבחוץ לשם שלמים חייב דעקירת חוץ שמה עקירה ובתורת שלמים ראוי הוא לפתח אוה"מ. והנה הרי סו"ס אין מעשה העקירה מעשה מוקדם לשחיטה ובנפרד אלא במעשה השחיטה לשם שלמים עקר מלהיות פסח אלא שלמים, וכיון דבעינן ראוי לפתח אוה"מ בלא מעשה שיקדם להכשרו לפתח אוה"מ ואף לא כמעשה עקירה א"כ מה הועיל שבשחיטתו בחוץ גם עקר עם השחיטה את הקרבן להיות שלמים, אבל הרי עתה עם העקירה כבר נשחט בחוץ, וכדי שיהא ראוי לפתח אוה"מ היה צריך להביאו לאוה"מ ולשחטו שם ועם השחיטה לעוקרו לשלמים, וא"כ אכתי הוא מחוסר עקירה להיכשר לפתח אוה"מ.

ט) והנה בתוס' ישנים כאן הקשה דהכא לית ליה לר"ח הואיל במחוסר מעשה ופטור, ואילו בפסחים סב. גבי שחטו למולין לזרוק דמו לערלים אמרינן דאית ליה לר"ח הואיל לחומרא אפילו במחוסר מעשה מילה. ותירץ ה"ר אלחנן דהתם כיון דכל שעה ושעה בידו לתקן את עצמו ובאיסור כרת הוא עומד הלכך לא חשיב מחוסר מעשה, ע"כ.

והנה אי ביאור ענין מחוסר מעשה הוא כפשוטו דעדיין לא מתוקן הוא ואינו ראוי לפתח אוה"מ א"כ אף התם עדיין אין ראוי ומה איכפ"ל דבידו ובאיסור כרת. והמבואר בת' הר"א דמחוסר מעשה ענינו הוא דאינו עומד עתה לפתח אוה"מ ול"ח ראוי, ולהכי כשמיועד לכך כל שעה ושעה חשיב ראוי לפתח אף כשמחוסר מעשה וכמו דחשיב התם ראוי ואמרינן הואיל כיון דמיועד משום כרת למול עצמו. אבל אכתי צ"ע דהא עיקר מימרא דר"ח הוא גבי שעירי יוה"כ דמחוסר הגרלה כמחוסר מעשה והתם ודאי שעירי יוה"כ מיועדים להגרלה הן. ויל"ב דבשעירי יוה"כ הרי שחטן באמת בחוץ שלא כדין ולפני הגרלה, ועם שחיטתן בירר לנו שאינו עומד להגריל עליהן, משא"כ בשוחט הפסח למולין לזרוק דמו לערלין דעד הזריקה עומד למול וחשבינן מעתה כנזרק למולין מה"ט.

י) ומעתה יתיישב הסוגיא לפי הר"ח מה דאר"ח דכשעקר בחוץ מפסח לשלמים מועיל להחשב שאינו מחוסר מעשה ושהיה ראוי לפתח אוה"מ, דאף דהעקירה נעשית עם השחיטה אבל לו יצוייר שהיה מפרידם והיה עוקר לחוד היה ראוי לפתח אוה"מ לשוחטו בפנים דודאי אחר שבחוץ עקרו לשלמים אילו היה מקריבו בפנים היה מוקרב לשלמים וזהו הכונה דעקירת חוץ שמה עקירה דשוב לא איכפ"ל שבמציאות אילו היה נשחט בפנים היה צריך להקדים מעשה עקירה בשחיטה דל"ח מחוסר מעשה כשעומד לכך וכמש"כ בתוס' ישנים. ולפי"ז יתפרש הפלוגתא בגמ' דמ"ד עקירת חוץ לא שמה עקירה בהא גופא פליג דלא יחשב מה"ט שעקרו בחוץ שעומד ליעקר אף אילו נשחט בפנים ושוב מדלא מיועד לכך הו"ל מחוסר עקירה כמחוסר מעשה.

יא) והנה בהמשך הסוגיא מייתי לר' ירמיה מדפתי דפסח ששחטו בחוץ בין לשמו בין שלא לשמו פטור דבעי עקירה ועקירת חוץ לא שמה עקירה ואמרינן דפליג אדרב חלקיה בר טובי דתנן דמחוסרי זמן בבעלים כמו זר זבה יולדת ומצורע שהקריבו חטאתם ואשמם בחוץ פטורין דאי"ז ראוי לפאוה"מ, וקאמר רב חלקיה דדוקא בנשחטו לשמן אבל בשלא לשמן חייבין דכה"ג בפנים כשר ואף דמחוסר זמן



משום דכיון שנשחטו שלא לשמן דינם דכשרין ולא עלו לבעלים וכיון דלא עלו לבעלים לא נפסלין כשהבעלים מחוסרי זמן, עיין בפנים כל הסוגיא, ומזה שמעינן דלרב חלקיה עקירת חוץ שמה עקירה ודלא כר' ירמיה מדפתי.

והקשה באבי עזרי (פי"ח ממעשה הקרבנות ה"ט) דמה הדימוי לאתויי מדרב חלקיה דהוא הרי לא אתא מדין עשיית עקירה כלל אלא סברתו מצד דכיון שנשחט שלא לשמו הוי פסול שלא עולין לבעלים וממילא לא איכפ"ל שהן מחוסרי זמן. וא"כ אף כשנשחט בחוץ בכה"ג אמרינן דכיון דסו"ס נעשה בפסלות דשלא לשמו חשיב ממילא עי"ז דהקרבן ראוי לפתח אוה"מ אילו נשחט כה"ג בפנים. משא"כ בעקירת פסח לשלמים בזה לא יכול לעשות עקירה אלא כשנשחט בפנים ובחוץ ל"ח עקירה ועדין פסח הוא.

ולפי משנת"ב בר"ח א"ש דהרי באמת לעולם ל"ש למיחשב עקירת חוץ עקירה גמורה לגבי דלא יחשב מחוסר מעשה דהא סו"ס כדי שיהא ראוי לפתח אוה"מ בעי עקירה בפנים בשעת שחיטה וליכא השתא, וכל הנידון דיחשב עקירה אינו לשנות את דין הקרבן באמת אלא את יעודו דחשיב ע"י עקירת החוץ עומד לעקירה שבכה"ג שוב לא איכפ"ל דמחוסר עקירה, וא"כ ע"כ דמ"ד דלאו שמה עקירה פליג בזה גופא דחשיב עדיין מחוסר עקירה בפנים ואין דנים על יעודו בפנים ממקרה של חוץ, ומיושב שפיר דימוי הגמ' דה"נ בחטאת ואשם במחוס"ז בנשחט בחוץ שלא לשמו להאי מ"ד יחשב עדיין שאינו ראוי לפתח אוה"מ אא"כ בשחיטת הפנים יתכוין שלא לשמו, ואי לא מועיל בעקירת פסח לשלמים בחוץ ומיחשב ראוי ה"ה בזה. ודו"ק.

א) יומא דף סג: מייתי ברייתא דדריש לקרא ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה', לה' לרבות שעיר המשתלח. ופריך טעמא דרבי רחמנא הא לא רבי הו"א שעיר המשתלח קדוש במחוסר זמן והא אין הגורל קובע אלא בראוי לשם, ומשני ר' יוסף דמני ר"ש היא הגרלה לא מעכבא, רבינא אמר כגון שהומם וחיללו על אחר, והאחר היה מחוס"ז ואי"צ הגרלה על השני דמכח ראשון בא, ומנא תימרא דפסיל ביה מומא ומייתי קרא דגבי בעל מום כתיב לה' לרבות שעיר המשתלח. רבא אמר כגון שהיה לו חולה בתוך ביתו ושחט אמו ביוה"כ, וכה"ג מי אסור לא תשחטו אמר רחמנא והא לאו שחיטה היא. הא אמרי במערבא דחייתו לצוק זו היא שחיטתו.

והנה מה דפריך הגמ' דלא תשחטו אמר רחמנא והא לאו שחיטה היא דוקא על תירוץ דרבא ולא על התירוץ הקודמים היינו דבאמת הקרא דלה' דמרבא לשעיר המשתלח כתיב גבי יום השמיני ירצה לקרבן אשה לה' ולא כתיב ביה משום שחיטה ונתרבה דאף למשתלח לא ירצה אלא בשמיני, אבל רבא דמוקי לקרא דלא קאי על מחוס"ז דתוך שמונה ללידתו אלא על מחוס"ז של אותו ואת בנו דכל איסורו הוא בשחיטה הוצרך לזה דחייתו לצוק זו היא שחיטתו.

אבל באמת הא גופא צ"ב איך אוקי רבא קרא דלה' המרבא משתלח בגוונא דאותו ואת בנו דהא קרא כתיב במחוס"ז דיום השמיני. וצ"ל עפ"י הגמרא בחולין דף עח. ת"ר מנין לאותו ואת בנו שנוהג במוקדשין וילף מדכתיב וביום השמיני ירצה וגו' וכתיב בתריה ושור או שה אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד ויו מוסיף על ענין ראשון והיינו דהקרא דמחוס"ז פסול לקרבן אתי בין על ביום השמיני בין על אותו ואת בנו. אלא דלפי"ז יקשה מעתה ביותר מאי פריך על תירוץ דרבא דהאי לאו שחיטה היא דאף שאינה שחיטה אבל על זה גופא אשמעינן קרא דלא ירצה למשתלח כשהוא מחוס"ז והא אותו ואת בנו הוא מחוס"ז.

והמבואר לכאורה דפשוט לגמרא דחלוק גדר המחוסר זמן דביום השמיני ממחוס"ז דאותו ואת בנו, דגבי ביום השמיני הוא פסול לעצמו, ואילו אותו ואת בנו כל חלות פסול מחוס"ז חל מכח זה דיש כאן שחיטת אותו ואת בנו והיכא דאביו נשחט והוא נדחה בצוק שאי"ז שחיטה אין כאן כל המציאות של אותו ואת בנו ול"ש לדון אותו כמחוס"ז ואף שלגבי קרבן אחר הוא מחוס"ז הוא משום שכל קרבן דינו בשחיטה וממילא נקבע למחוס"ז.

ב) והנה בתמורה דף ו: מייתי ברייתא גבי בעל מום דכתיב ביה תרתי לא תקריבו חד לשחיטה וחד להקדשה ובתר הכי מייתי להברייתא מלה' לרבות שעיר המשתלח, ופריך שם כמו בסוגיין הא לא רבי קרא הו"א שעיר המשתלח בעל מום שפיר דמי מכדי אין הגורל קובע אלא בדבר הראוי לשם, ומשני ר' יוסף דמני ר"ש היא הגרלה לא מעכבא, ורבא משני כגון שהומם בו ביום וחיללו על חבירו, סד"א בשלמא מעיקרא לא ידענא אי האי מיקבע לשם, אבל הכא כיון דאינכר שם לא לקי קמ"ל.

ופרש"י שם דהנידון על שעיר המשתלח דהיכא משכח"ל דילקה על הקדשו כשהוא בעל מום. ולא פירש כריהטת הגמרא דהנידון לפסול אותו מלהיות שעיר המשתלח. וביאר המנחת חינוך (מ' רפ"ה) דרש"י הוכרח לזה מהגמ' דאי קאי על עיקר פסול בע"מ למשתלח הו"מ לשנויי בפשטות שהומם אחר הגרלה ובשעת הגרלה היה ראוי לשם וכיון שאח"כ נפסל בעי שוב הגרלה (דהא בעינן שיעמוד חי עד שעת מתן דמו של שני לכה"פ). ולזה הוצרך לפרש דקאי על מלקות דהקדשה למשתלח וזה משכח"ל בהומם וחיללו על חבירו בע"מ דלקי על החילול על חבירו בע"מ או לר"ש דהגרלה לא מעכבא כשמעיקרא היה בע"מ בשעת הקדשה. וכן מבואר מהתוס' שם.

אלא דהקשה דהא גופא צ"ב מאי קשה לגמרא ל"ל קרא הא בעינן לקרא לעיקר פסול דבע"מ לשעיר המשתלח וזה משכח"ל בפשיטות כשהומם לאחר הגרלה, ונשאר בצ"ע.

אלא דצ"ב לפי"ז עיקר קושית הגמ' דתיפו"ל דאין הגורל קובע אלא בראוי לשם, דבשלמא אי נידון הסוגיא הוא למאי אצטריך למיפסל בע"מ א"כ פריך דתיפו"ל דפסול משום שאין ראוי לה', אלא אי הנדון על המלקות על הקדשה דבע"מ א"כ אף אי בעינן ראוי לשם וליכא אבל בעינן קרא דלוקה על הקדשו לשעיר המשתלח. ולכאורה צריך לבאר דקושית הגמרא דכיון דבעינן בשעת הגרלה ראוי לשם אין יכול כלל בשעת הקדשתו להקדישו להיות שעיר המשתלח אלא ע"כ צריך להקדישו סתם לחלות איך שיצא מהגורל ושיוכל לצאת לשם וליקרב, ומה"ט ודאי דילקה משום מקדיש בע"מ למזבח כיון שיכול ליפול בהגרלה לשם ול"ל קרא דלה' לרבות משתלח. וכן משמע מדברי רבא בסוף דהומם וחיללו על חבירו סד"א בשלמא מעיקרא לא ידענא אי האי מיקבע לשם אבל הכא כיון דאינכר שם לא לקי קמ"ל, והיינו דכיון דלא ידענא חשיב הקדשה למזבח ולקי.

ג) והנה בסוגיין משני רבא דמשכח"ל מחוסר זמן בשעיר המשתלח דאצטריך קרא למיפסל ואין חסרון מצד דאין הגורל קובע אלא בראוי לשם כגון שהומם וחיללו על אחר, ומייתי להברייתא דדריש דבע"מ פסול למשתלח ועביד צריכותא לפסול במשתלח גם מחוס"ז וגם בע"מ עיי"ש. ובתוס' ישנים ד"ה אבל הקשו דל"ל קרא למיפסל בע"מ למשתלח הא בלאו קרא אמינא למיפסל בע"מ דהא לא משכח"ל לאוקמי קרא דפסיל מחוס"ז אלא בהומם וחיללו על אחר שהוא מחוס"ז. הרי דאף בע"מ פסול. ועיי"ש שתירץ דאי לאו קרא דפסיל בע"מ הוי מוקמינן לקרא לדרשא אחרית.

ועפ"י קושית התו"י יתיישב נפלא קושיית המנ"ח, דבאמת מהאי קרא דפסיל מחוס"ז מוכח דבע"מ פסול לשעיר המשתלח, וכקושית התוס'. ואדרבה מכח קושיא זו נקיט הגמרא בתמורה דלא איצטריך קרא דבע"מ פסול למשתלח אלא לומר דלקי על ההקדשה, ולזה סובב כל הסוגיא שם היכא משכח"ל דלוקה על ההקדשה במשתלח.

ד) והנה בסוגיין מתרץ רבא כגון שנשחטה אמו אחר ההגרלה והוי מחוס"ז אחר הגרלה. והנה הכא ודאי ליכא שוב הקדשה, ומבואר דבסוגיין לא איכפ"ל לאוקמי קרא על עיקר הפסול דמחוס"ז במשתלח ואף דאיכא גם איסור הקדשה במחוס"ז כמבואר בחולין פא. עיי"ש. וצל"ע מ"ש מלגבי בע"מ דנקטה הגמ' דודאי אתי אמלקות דהקדשה. ולפי משנת"ב א"ש דשאני מהסוגיא בתמורה דבעי לאשכוחי דוקא על האיסור הקדשה גבי בע"מ משום דעיקר פסול בע"מ ידעינן שפיר ממילא מפסול דמחוס"ז. אלא דכ"ז ניהא לאוקימתא דרבינא הכא ולא לתירוץ דרבא ור' יוסף הכא, ואילו התם רבא ור' יוסף גופייהו נדחקו בתירוץ התם ולדידהו הא מצי לאוקמי לקרא על עיקר פסול דבע"מ כמשתלח וכשהומם אחר הגרלה. אמנם יעו"ש הגהת הגר"א בתירוץ רבא דהגיה רבינא במקום רבא, ומיושב קצת.

ה) ויתכן באופ"א ליישב הסוגיות, דלעולם מה דהתם בעי לאשכוחי גם מלקות בהקדשה דבע"מ למשתלח ולא סגי לאוקמי בעיקר פסול דבע"מ למשתלח הוא משום דפשטיה דקרא משמע דנתרבה משתלח לכל דיני בע"מ המוזכרים בפרשה. והא דבסוגיין מבואר בתירוץ דרבא דסגי דמשכח"ל לפסול דמחוס"ז בשעיר המשתלח ול"ב לאיסור ההקדשה, י"ל עפ"י המבואר בסוגיא בחולין פא. דרבי אפטוריקי רמי כתיב והיה שבעת ימים תחת אמו הא לילה חזי וכתוב ומיום השמיני והלאה ירצה מיום שמיני אין לילה לא הא כיצד לילה לקדושה יום להרצאה, ופרש"י דמליל שמיני מותר להקדישו אבל להקרבה כשר רק ביום השמיני וע"ז קאי קרא דמיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה'. ולפי"ז י"ל דכיון דקרא דלה' דמיניה מרבה שעיר המשתלח כתיב גבי מיום השמיני א"כ לא קאי על האיסור הקדשה שבו איירי קרא דשבעת ימים אלא באיסור הקרבה דנפסל מלהיות שעיר המשתלח, ושפיר מיושב הסוגיות.

ו) והנה בשיטמ"ק שם בתמורה בהשמטות אות י"ח גרס בהא דמתרץ ר' יוסף דמשכח"ל שהקדיש הבע"מ להשתלח לחוד ובלא הגרלה כר"ש דהגרלה לא מעכבא דפריך בזה הגמ' נהי דלא בעי הגרלה דהא מגריל מעיקרא אלא דלא בעינן גופו דשני דחזי דאפילו בעל מום מי אמר.

וביאר בזה בכתבי הגרי"ז (בתמורה שם) דהדין דאין הגורל קובע אלא בראוי לשם הוא חלות דין בהשעיר דבעינן שיהא ראוי לשם וזה שייך אף אחר הגרלה מאותו הדין דאין הגורל קובע וכו'. ולפי"ז יישב הסוגיא שם דלעולם קושית הגמרא שם אינה על מלקות דהקדשה דמשתלח וכפרש"י שם אלא על עיקר פסול דמשתלח בע"מ דתיפו"ל דבעינן ראוי לשם, וא"כ אף משה"ק המנ"ח דהו"מ לשנויי כשהומם אחר הגרלה לא קשה דאף אחר הגרלה בעינן שיהא ראוי לשם.

ומעתה הקשה מסוגיין דמתרץ רבא דאיצטריך לרבות מלה' לפסול משתלח כמחוס"ז ואף דאין הגורל קובע אלא בראוי לשם דמשכח"ל בנשחטה אמו ביה"כ אחר הגרלה, ולפי המבואר בשיטמ"ק בגירסת הגמרא בתמורה יוצא דבעינן אף אחר הגרלה שיהא ראוי לשם, וסו"ס כשנעשה מחוס"ז אחר הגרלה אי"ז ראוי לשם.

וייסד בזה לחלק בין פסול דמחוס"ז לפסול דבע"מ, דפסול דבע"מ הוא שם פסול מצד עצם היותו בע"מ וכיון דבעינן שיהא ראוי לשם בעינן שלא יהא בו מום אף שאין המום פוסלו בעצמותו, משא"כ הפסול דמחוס"ז אין נקבע עליו שם פסול דמחוס"ז בשחיטת אמו אא"כ הוא קרבן דכיון דאיכא פרשת מחוס"ז בקדשים כל שאינו קרבן אין בו תורת מחוס"ז, ולהכי אף דלפני הגרלה היה בתורת קרבן אבל אחר ההגרלה שנקבע להיותו שעיר המשתלח לא חשיב תו מחוס"ז בשחיטת אמו לולי קרא דלה' לרבות משתלח. וכל זה מתבאר מתוך הגירסא בגמרא (להשיטמ"ק) דבעינן גופו דשני דחזי דדוקא בפסול הגוף פוסל אף אחר הגרלה.

ז) ובהא דמסיים הגמרא דדחייתו לצוק זו היא שחיטתו הקשו בתוס' דא"כ גבי עגלה עורפה נמי נימא דעריפתה זו היא שחיטתה כיון דמטהרתה מידי נבילה כמבואר בזבחים ע. ועפ"י"ז הקשו בסוגיא דחולין. עיי"ש. והנה בסוגיא דזבחים ע. מבואר הא דשחיטתה מטהרתה מידי נבילה דכפרה כתיב בה כקדשים, והיינו דכיון דבעריפתה יש את המהלך של כפרת קדשים יש בזה ממילא כעין שחיטה ולהכי מסברא ידעינן כבר דמטהרתה מידי נבילה, ולפי"ז יתפרש קושית התוס' בסוגיין דהבינו תוס' דהטעם דדחייתו לצוק זהו שחיטתו דהוא כפרה כקדשים דמסברא דחיותו כשחיטה וא"כ ה"ה בעגלה דלא רק שתיטרה מידי נבילה אלא תיחשב עי"ז גם שחיטה גמורה.

אבל בריטב"א ביאר דדקאמר דחיותו לצוק זהו שחיטתו הכי גמירי לה. והיינו דאי"ז מסברא, וא"כ ל"ק לדידיה קושיית התוס', וכן במהר"י קורקוס (ברמב"ם) פירש דכל זה יליף מקרא דלה' לרבות שעיר המשתלח דמרבה ע"כ בנשחטה אמו ודחייתו זהו שחיטתו. ולדידיה ג"כ בפשוטו לא קשה קושית התוס' דדוקא הכא הוא נדרש מהקרא משא"כ בעגלה ערופה, אבל יתכן דנילף במה מצינו מהכא לעגלה.

א) יומא דף סד. בהא דתנן מת אחד מהשעירין אחר ההגלה מביא זוג אחר ומגריל עליהן ואם של שם מת העולה עתה לשם יתקיים תחתיו ואם של עזאזל מת העולה לעזאזל יתקיים תחתיו והשני ירעה עד שיסתאב. ופליגי רב וריו"ח דלרב שני שבזוג ראשון יקרב ולריו"ח שני שבזוג שני דהיינו ששני שעירין של ההגלה השניה יקרבו לשם ולעזאזל ואילו השני שנותר מזוג ראשון נדחה. ומפרש הגמרא פלוגתייהו דלרב אין בע"ח נדחין ולריו"ח נדחין. ובתחילה בעי לפרושי טעמא דרב דיליף ממחוסר זמן דאע"ג דהשתא לא חזי כי הדר מיחזי שפיר דמי ה"נ ל"ש, ופריך מי דמי התם לא איתחזו כלל הכא נראה ונדחה. ומסיק דרב יליף ממום עובר דכתיב כי משחתם בהם מום בם הא עבר מומם ירצו, ולריו"ח דריש מיעט רחמנא בהם הוא דכי עבר מומן ירצו הא כל הדחויין הואיל ונדחו ידחו.

ובתוס' ד"ה התם לא איתחזאי כלל הקשו בהא דדחי הגמרא הילפותא ממחוסר זמן דלאו נראה ונדחה הוא דאכתי יקשה מהתם לריו"ח דס"ל דאף דיחוי מעיקרא הוי דיחוי גבי בהמה של ב' שותפין. ותימצו דהתם משעה שהקדישה היתה דחוייה. והיינו דסוגיין לא מיירי כשהקדישה מחוס"ז אלא כשקדוש מרחם כבכור. והקשו דמ"מ מליל שמיני ראוי להקדשה אף דלא יקרב אלא ביום וכן בכל הקרבנות שמקדיש הרי מכיון שעבר עליו לילה אחת שאין ראוי להקריב הוי ליה נראה ונדחה. ותימצו דשאני לילה שאינו מחוסר מעשה בגופו ועוד דלא חזיא להקרב שום קרבנות. וצ"ב תירוצם דא"כ מאי בעי רב למילף ממחוס"ז דהתם אין מחוסר מעשה בגופו, משא"כ בסוגיין דמחוסר הגרלה כמחוסר מעשה.

ובמה שהוסיפו ועוד דלילה לא חזיא להקרב שום קרבנות משא"כ הכא דזמן הקרבה צ"ב מה מוסיף שגם כל הקרבנות אין ראויין דסו"ס בלילה נדחה הוא מהקרבה.

ב) והנה בשיטת רב לחלק בין דיחוי בשחוטין לבין דיחוי בבע"ח דאין דיחוי וכן בדיחוי מעיקרא שרק בנראה ונדחה אמרינן דיחוי, יל"ב דיסוד החילוק הוא דדיחוי ענינו שחל ונקבע פסול בקרבן מה שהיה דינו ליקרב ומ"מ נדחה ובזה נקבע כפסול לעולם, ולהכי יותר שייך דיחוי בשחוטין שמשנשחט הוקדש כבר לדיני העבודה ליפסל בלינה וכיוצא וכיון שהתחיל ליקרב ונדחה נפסל בזה, משא"כ בבע"ח דאכתי לא התחיל בפועל הקרבתו אי"ז דיחוי מה שנמנע ממנו הקרבה. וכן סברת נראה ונראה הוא דכל שמעיקרא היה דיחוי א"כ כל קדושתו לא היתה ליקרב לאלתר ול"ש דיחוי אלא בנדחה מדינו הראוי לו.

ולהכי כתבו התוס' דלילה דאין ראוי לשום קרבן אי"ז חסרון ודיחוי בדיני קרבן זה, דמעיקרא כך דין כל הקרבנות שצורת הקרבתם אינה אלא ביום, ואפילו למ"ד דיש דיחוי מעיקרא ובבע"ח זהו כשהחסרון הוא במקרה בקרבן זה שנגרע מדינו ולא כשכן עיקר צורת העבודה בכל הקרבנות (וכמו שכל הקרבנות לא יחשבו דחויין מעיקרא דבשעת הקדשתם אין ראויין לזריקת דם אלא אחר שחיטה, ומשום דכך צורת ההקרבה).

ג) ומעתה יש ליישב להתוס' הא דבעי למילף לרב ממחוס"ז דכשיבא זמנו כשר דבע"ח אינן נדחין ואף דמחוס"ז אין מחוסר מעשה בגופו וכאן מחוסר הגרלה, דמ"מ מדחזינן דבכור קדוש מרחם להיות קרבן ואף שבפועל לא יוכל ליקרב אלא בשמיני מ"מ שייך בו קדושת קרבן מתחילתו, א"כ מוכח דשייך שפיר קדושת קרבן ללאחר זמן ואי"ז גריעותא בקדושת קרבן ידידה מה שמחוס"ז דשייך דין הקרבה כלפי לאחר זמן. ומזה יליף דבע"ח אין נדחין אף כשמחוסרי מעשה בגופן משום דכבר למדנו על צורת קדושת הקרבן דשפיר שייך בבע"ח הקדושת קרבן אף שאין ראויין להקרבה ולא נאמרו דין דחייה אלא בשחוטין שכבר התחילו בעבודת קרבן שכל שאין ראויין להקרבה נדחין הן.

ובזה פריך הגמרא דלא דמי דשמא היכא דנראה מעיקרא ונדחה גרע טפי דכיון דנראה נקבע שהוא קרבן שראוי להקרבה בפועל וכשנדחה נקבע כפסול משא"כ במחוס"ז מעיקרו הוא קרבן ללאחר זמן.

ד) והנה בזבחים דף נט. אמר רב מזבח שנפגם כל הקדשים שנשחטו שם פסולין דדריש וזבחת עליו כשהוא שלם ולא כשהוא פגום ואידחו כל השחוטין, ולריו"ח אף שלא נשחטו פסולין דבע"ח נדחין, עיי"ש. והקשה במקדש דוד (לג-ב) עפ"י מש"כ התוס' בסוגיין דהא דכל הקרבנות לא נדחין כשעבר עליהן לילה כיון שאינו ראוי לשום קרבנות א"כ ה"נ פגם במזבח אינו ראוי לשום קרבן. ותיירץ עפ"י מש"כ התוס' זבחים נט: דרק זבחים א"א להקריב בפגם המזבח אבל מנחות אפשר להקריב (דלא כרש"י מנחות ה: ) ולפ"ז מיושב דשאני מלילה דאין ראוי לשום קרבן משא"כ נפגם מזבח דראוי למנחות, אלא דדחה זה דהא לילה ג"כ כשר למנחת נסכים כבתמורה יד. וא"כ הוא ראוי לשום קרבן. עיי"ש.

ועפ"י משנת"ב בביאור תירוצ' התוס' מיושב היטב דכיון דלילה אין ראוי לשום קרבן ע"כ אי"ז איזה פסול ועיכוב בקרבן אלא שכך צורת ההקרבה, וכמו שכל קרבן אינו ראוי לזריקה אלא אחר שחיטתו ה"נ בעי שיוקרב ביום, וכל יסוד דיחוי הוא כשיש כאן חסרון מהדין הראוי לו ולא כשכך בלבד צורת הדין, וזה שייך בלילה, אבל גבי פגם המזבח אף דאין ראוי לשום קרבן הרי ודאי שהוא חסרון ופגם בדין הראוי שהיה ראוי ונכון שיהא המזבח שלם וכשנפגם נקבע הקרבן כדחוי [משא"כ בלילה אי"ז גריעותא בצורת ההקרבה הראויה לקרבן].

ה) והנה במקדש דוד שם הקשה עוד קושיא עצומה מהא דאמרינן לעיל (סב.) שלמים ששחטן קודם שנפתחו דלתות היכל פסולין, דא"כ כל שלמים שעבר עליהן הלילה יפסלו מצד נעילת דלתות היכל, ובזה ל"ש כל תירוצי התוס' דהכא הא מחוסר מעשה וגם אינו פוסל לכל הקרבנות, דלא מבעיא לשיטת רש"י דדוקא שלמים נפסלין ולא כל הקרבנות ודאי קשה, אלא אף לתוס' דה"ה שאר קרבנות הא עכ"פ מנחות כשרין לכו"ע. ואין לומר דנעולות רק בלילה דכיון דבלא"ה יש חסרון דלילה אין נדחה משום דלתות, דבפ"ק דתמיד משמע להדיא דפתיחת הדלתות היה ביום. ובירושלמי ברכות אמרי' דתפילת נעילה היינו נעילת דלתות עזרה ונראה מזה דהגפת דלתות היה ביום, ונשאר בצ"ע.

וגם בזה יתכן עפ"י משנת"ב דכל יסוד דיחוי כשהוא חסרון מהדין הראוי והנכון, ושזהו כונת התירוצ' דתוס' דלילה אין ראוי לשום קרבנות, ומעתה נעילת הדלתות לקראת הלילה אי"ז כפגם המזבח ומיתת א' השעירין שהוא חסרון, דלהיפך כך מצותן שינעלו בסוף היום ובזה ל"ש תורת דיחוי שאין כאן גריעותא מדין הראוי לו.

ו) והנה בזבחים דף יב. אמר ריו"ח פוסל היה בן בתירא בפסח ששחטו בי"ד בשחרית בין לשמו בין שלא לשמו, מגדף בה רב אבהו א"כ פסח כשר לבן בתירא היכי משכחת לה, אי דאפרשיה האידנא דחוי מעיקרא הוא ואי דאפרשיה מאתמול נראה ונדחה הוא, אלא אמר ר"א תהא לאחר חצות, אביי אמר אפילו תימא מצפרא אין מחוסר זמן לבו ביום, ר"פ אמר אפילו תימא מאורתא לילה אין מחוס"ז.

ובתוד"ה הג"ה אי דאפרשיה האידנא דחוי מעיקרא הוא, הקשו דכל מחוסר כיפורים שמקדיש קרבנו קודם זמן הבאת קרבנו יחשב דחוי מעיקרו. ותירצו דלא דמי דהתם אין זמנו עד שיטהר ויטבול אבל האי לא חזי לפסח ושלמים אע"פ שהיה זמן שלמים.

ומבואר בזה כמו שנתבאר בתוס' דידן דהא דבאמת במחוסר זמן אינו דחוי לפי דאי"ז דינו להיקרב ואין כאן כ"כ גריעותא בדינו, ולהכי בזה שהיה ראוי להיות שלמים חשיב דיחוי.

ז) אלא דזה גופא צ"ב למה חשיב בי"ד שחרית שהוא זמן הראוי לשלמים דהרי לא נפל איזה פסול בקרבן אלא מצד הזמן די"ד שחרית אין פסח קרב תו לשלמים שנחשב כבר זמן פסח, ומ"ש מכל מחוסר כיפורים דאי"ז זמנו, וכן תמה בקרן אורה שם.

ולכאורה מבואר דמ"מ חשיב גריעותא בדין הקרבן יותר מכל מחוסר כיפורים דהנהו כל קדושת הקרבן הוא לכפר לזה לאחר שיטהר ויטבול משא"כ פסח י"ל שיש בו גם קדושת פסח וגם קדושת שלמים ואי"ז מעצם קדושת השלמים שדינו שלא יוקרב בי"ד שחרית אלא מצד דיש בו קדושת פסח, ולזה ל"ש לעקרו להתייחד לשלמים מי"ד בשחרית וכיון דמ"מ אף קדושת שלמים ביה חשיב דיחוי מה שאין ראוי למה שצריך להיות ראוי מצד עיקר הקדושה דשלמים, וצ"ע.

א) יומא דף סה. ועוד אמר ר"י נשפך הדם ימות המשתלח, מת המשתלח ישפך הדם, בשלמא נשפך הדם ימות המשתלח דאכתי לא איתעביד מצותיה, אלא מת המשתלח אמאי ישפך הדם הא איתעביד ליה מצותיה, אמרי דבי ר' ינאי א"ק יעמד חי לפני ה' לכפר עד מתי יהא זקוק להיות חי עד שעת מתן דמים של חבירו.

וברש"י ד"ה בשלמא נשפך הדם ימות המשתלח דלא איתעביד מצותיה, דדם וחוקה בדברים הנעשים בבגדי לבן כתיבא וצריך להביא דם אחר ואי אפשר בלא הגרלה וכיון דאית ליה בעלי חיים נדחין ימות המשתלח הראשון.

ובתוס' ישנים ובתוס' רא"ש ובריטב"א תמהו עליו במה שביאר דנדחה המשתלח משום מעשה ההגרלה השנית שעשה, דלא מצינו בכולי שמעתין דחיה אלא ע"י מה שנשאר יחידי ואין ראוי להקרבה עד שיזווגו לו אחר ונדחה לעולם מהקרבה, אבל מה שעושה הגרלה שנית לזווג לזה שעריר לה' תחת הראשון שמת למה נדחה למשתלח.

והא דלא פירש רש"י באמת הדיחוי מצד שעמד שעה אחת יחידי הוא לפי דבס"ד אכתי לא ידעינן דבעינן לעכובא שהמשתלח יעמד חי עד שעת מתן דם השני וא"כ כבר נעשית מצותו ואין בו דין דיחוי במה שאין לו בן זוג. אבל באמת מה"ט הקושיא היא ביותר גם למאי דפרש"י בעצמו דכיון דס"ד דלא בעינן שהמשתלח יעמד חי עד מתן דם השני וגם וידוי לא סברינן דהוא לעיכובא אלא נעשית מצותו וכדפרכינן שכשמת המשתלח הא איתעביד מצותיה, א"כ מה שייך גם דין דיחוי בו כלל אחר שנעשית מצותו, וזה אף אי נימא דשייך דין דיחוי על עצם ההגרלה שנית.

ב) והנה בדין ההגרלה על ב' השעירין מצינו בו ב' ענינים, האחד שע"י ההגרלה מקדש וקובע כל שעריר איזה לה' ואיזה לעזאזל, והשנית עצם מעשה ההגרלה הוי עבודת הקרבן כמו שאר עבודות, ולהכי תלי לה בסוגיות לעיל אי כתיב חוקה על דברים הנעשים לצורך פנים עיי"ש. והנה כשמת שעריר הפנימי צריך להגרלה זו גם מצד עצם עבודת ההגרלה שצריך שיעשה בו, וגם מצד קביעתו לקדושת הקרבן חטאת.

משא"כ השעיר המשתלח שבגורל השני אינו נצרך לעצם קיום דין שעריר המשתלח לרבנן דמתניתין דלזה כבר נקבע המשתלח הקיים מהגורל הראשון, ורק שכיון שנצריך לעשות הגרלה בע"כ קובע בהגרלה ב' קדושות דשעריר לה' ודשעריר לעזאזל, וקביעת השעיר המשתלח בהגרלה זו אינה לקיום העבודה לפי ההגרלה שלו אלא ממילא חל בו הקדושה כמו בהפריש ב' חטאות לאחריות.

ומעתה יבואר היטב הרש"י דזה שעשה בפועל את עבודת ההגרלה בשתי שעירין אחרים הרי בזה דחה המשתלח הראשון גם מהקביעה שנעשית בו בתוצאה מההגרלה הראשונה שבו יתקיים מצות שעריר המשתלח לפי שעשה עבודת ההגרלה באחר, ואף שלא נתכוין לעשות העבודה דהגרלה בתרוייהו שהרי כלפי המשתלח שבהגרלה השנית אינו רוצה לעשות אלא קביעה בעלמא הרי ממילא זה מה שעשה. ובזה חידש שאף לס"ד דשמעתא דאחר ההגרלה כבר נעשית מצותו דמשתלח ותו לא מעכב אף אי ימות המשתלח, מ"מ היכא דימות הפנימי ומשום עיכוב דפנימי בע"כ יעשה הגרלה שנית ולא יוכל לעשות ההגרלה שנצרך לה אלא כשיביא להגרלה שני שעירין חדשים לה' ולעזאזל א"כ בע"כ ידחה הראשון בממילא.

אלא דאכתי צ"ב הא גופא דאפילו אי יעשה כל דיחוי שבעולם, אבל מה שייך לדחות המשתלח כשכבר יצא מלפני זה יד"ח ואף אי ימות לא מעכב.

ג) והנה בתו"י ותו"ר והריטב"א תירצו להס"ד באופ"א וז"ל הריטב"א "וי"ל דמעיקרא לא הוי ידעינן שהמשתלח שהוא טפל יהא עיכוב אל הנעשה בפנים שהוא עיקר כיון שעומד בהכשרו, אבל מידע הוי ידעינן שהשעיר הנעשה בפנים שאינו טפל יהא עיכוב של השעיר המשתלח ויעשנו דחוי. ולבסוף אמרינן דאפילו משתלח עביד עיכובא אל הנעשה בפנים" עכ"ל.

ולא ביאר דבריו דאף אי הפנימי הוא העיקר והמשתלח טפל, אבל סו"ס איך יתכן שמשתלח לעצמו אין מעכב אי ימות והיינו שכבר יצא יד"ח מיד בהגרלה ומ"מ כשימות הפנימי יעכב שוב להמשתלח שכבר יצא בו וזה צ"ב.

וצל"ב דאף דלס"ד דהיכא דמת משתלח אחר ההגרלה לא מעכב אין הגדר דכבר יצא יד"ח משתלח, אלא דעיקר קיום דינו דמשתלח אינו ע"י מעשה בגופו, אלא הוא בקיום דין הפנימי, שבוה מקיים המצוה דשני השעירים העולין בהגרלה, וכל שמת הפנימי ומעכב בו הרי לא נתקיים מצות ב' השעירין דהגורל ושוב כבר לא יועיל לו הקרבת פנימי אחר לחוד דכיון שבטל הגורל ממילא צריך משתלח נוסף לגורל השני.

ד) ומעתה בשיטת רש"י דהוצרך דוקא לדיחוי שע"י הגורל השני י"ל דאף הוא מודה לעיקר יסוד זה ואף שמיתת עצמו אין מעכב אבל ביטול כל הגורל מעכב בו, אלא דסבר דמשום עצם מיתת הפנימי אינו מבטל כל הגורל לפי ששייך להגריל שוב לצורך פנימי לחוד והמשתלח במקומו יעמוד.

אלא דאכתי צ"ב הרש"י, דכיון דס"ס בהמשלח גופא אי"צ כבר שום קיום ורק בפנימי ואפילו מיתת הפנימי עצמה לא דוחה את המשלח, א"כ מאחר דיכול להגריל שנית ולהועיל למשלח הראשון שיתקיים דין הגרלתו, מהו דסבר ר"י דנדחה המשלח ע"י עצם עבודת ההגרלה השנית דהא אחרי שהוא עצמו אי"צ כבר שוב קיום בעצמו למה יחשב שנעשה בעצם המשלח דיחוי ע"י עבודת ההגרלה כשכבר נגמר כל קיום עבודות שבו עצמו.

ויל"ב דהנה מה דאליבא דאמת שייך עבודת הגרלה שנית אף דהקיום דמשלח יהא בהראשון נתבאר דשייך קביעת קדושת פנימי ומשלח לאחריות אף דבפועל מתכפר במשלח הראשון אמנם מכיון דלהס"ד אין מעכב במשלח משעת הגרלה מאומה ויצא יד"ח א"צ י"ל דמה"ט גופא כבר ל"ש כלל הגרלה שנית שכל ענינה שקובע אחד לעזאזל כאחריות ואחר שיצא יד"ח משלח וכבר נתכפר מה שייך תו גורל לקביעת משלח שני. ולהכי בע"כ כיון שקיום גורל שנית הוא מעכב במשלח הראשון וכתבאר דבלא"ה כשלא יתקיים הפנימי בטל קיום כל הגורל. הרי מכאן זה גופא מוכרח שיהא לו קיום דין של גורל לה' ולעזאזל שלבירור דהגורל יש את כל האפשרויות גם להפקיע לגמרי משלח הראשון ולצאת יד"ח במשלח שני, ומאחר שכך הרי באמת כך נעשה במעשה ההגרלה דנדחה באמת הראשון לר"י דאית ליה דבע"ח נדחין.

ה) ועכ"פ בעיקר משה"ק הראשונים על רש"י דלא מצינו דיחוי אלא כשעמד שעה אחת יחידי, מתבאר דנחלקו בגדרי מהות הדיחוי, דהראשונים נקטו דיסוד דיחוי הוא כיון שנדחה ידחה וכאן שעשה גורל על אחרים הרי לא דחה בזה המשלח הראשון אפילו לשעה אחת מדינו, אבל בדעת רש"י מבואר דאף זה נחשב דיחוי מה שעשה גורל על אחר דאף שמצד דינו לא דחאו מ"מ במעשהו עשה מעשה דיחוי.

והנה בפסחים צז: תנן המפריש נקבה לפסחו או זכר בן שתי שנים ירעה עד שיסתאב וימכר ויעלו דמיו לנדבה לשלמים. והנה המפריש זכר בן שנה לפסחו ונעשה בן שנתיים דינו כמותר הפסח דקרב שלמים. ומה דשאני כשהפרישו כשהוא בן שתי שנים הוא משום דחשיב דיחוי מעיקרא וכמבואר שם בגמרא. ויל"ע דמכיון דדין פסח שבנעשה לאינו ראוי נעשה ממילא לשלמים א"כ אף זה יחשב כהוקדש לשלמים ולמה יש בו תורת דיחוי. ויל"ב דהוא מהלכות מותר הפסח דכל דין מותר פסח שנעשה שלמים הוא כשמתחילה היה פסח ושנעשה מותר אבל זה הרי חסר בכל עשייתו לפסח שאינו ראוי לפסח, ולהכי חשיב דחוי דמ"מ הרי עשהו פסח ולא שלמים והרי הוא דחוי מקדושה שהוקדש אליה.

ו) אבל אכתי יל"ע דסו"ס בכל מותר פסח הרי הוא דחוי מלהיות קרבן מה שהיה מיועד דמשנעשה בן ב' שנים נדחה מדינו מלהיקרב פסח אף שבעצמותו היה דינו לזה, וע"כ דאין חסרון דדיחוי כיון דמעיקרא כך דינו וקדושתו שמתחלף לשלמים, וא"כ צ"ב דהרי לולי דין דיחוי היה זה קרב שלמים, וע"כ דמצד עצם קדושת הקרבן שייך שפיר דבכלל הקדשתו לפסח מתחילה יהא דינו כשלמים וא"כ שוב צ"ב למה חשיב דיחוי אחר שיכול להתחלף לשלמים.

ולכאורה מבואר בזה כדנתבאר ברש"י במהות תורת דיחוי דאף שמצד הקרבן ראוי להקרבה דשלמים הרי זה כשהקדישו לפסח של"ש בו נעשה בו מעשה דיחוי שקבעו בקדושה דחיה. ולא בעינן בזה את הכלל דכיון שנדחה ידחה. אבל יתכן דהתם שאני וגרע טפי דכיון דיסוד החילוק נתבאר דהוא משום דכל דין מותר פסח הוא כשהיה קדוש לפסח כדינו ולא כשמעיקרא אין ראוי לפסח אלא לשלמים דל"ש לדין מותר פסח להכי בע"כ באמת הוא כן מוקדש לפסח אף שאינו ראוי לו כלל ומצד הקדשה שלא ראוייה הוא נדחה, ולהכי אח"כ כשמחליפו לשלמים צריך שירעה עד שיסתאב כדין דחוי.

א) יומא דף סה. אמר רבא קסבר רבי יהודה חובות של שנה זו קריבות לשנה הבאה. איתיביה אביי פר ושעיר של יוה"כ שאבדו והפריש אחרים תחתיהן וכו'. כולן ימותו דברי רבי יהודה והיינו דפריך למה לא יקרבם לשנה הבאה, וכו', אלא אמר ר"ז לפי שאין הגורל קובע משנה לחברתה, ונייתי ונגריל גזירה שמא יאמרו הגורל קובע משנה לחברתה, וכו'.

וצ"ב טובא דהמבואר כאן דכשיקריב השעירין לשנה הבאה יעשה גורל שנית ולפי"ז יקבעו זה לשם וזה לעזאזל, והרי ריהטת כל הסוגיות דלעיל משמע דהגורל קובע קדושת חטאת להשם וחטאת לעזאזל, וכדאמרין (מ:) הגורל עושהו חטאת ואין השם עושהו חטאת שאין מועיל שיקדישו לשם בלא גורל ועיי"ש דבעי למילף בק"ו דאי קידש הגורל כ"ש שיקבענו כשיאמר שהוא לה' ויליף מקרא דדוקא גורל, ועכ"פ מבואר דהגורל מקדישו קדושת חטאת להשם, וא"כ צ"ב איך נפקע קדושתו לשנה הבאה דהא קדושה לא פקעה בכדי ואף אי מצד מעשה עבודה דגורל לא מועיל אלא לשנה זו אבל קדושתו יועיל ולא יפקע.

ב) ובתוס' ישנים כאן הקשה ריב"א דכיון שאין הגורל דיוה"כ מועיל לאחריו למה ימות והלא יכול לשנותו לשעיר הנעשה בחוץ ולשעירי הרגלים. ותירץ דמ"מ מהני מה שהגרילו עליהן שאין לשנותם לשום שעיר ואע"ג שאין מועיל לגבי שם ועזאזל שליוה"כ יגריל שנית ואולי יעלה להיפך משל אשתקד.

וזה צ"ב דמנ"פ אי לא בטל הגורל איך בטל מה שעלה בו הבירור דלה' ולעזאזל ואם בטל א"כ כאילו לא עשה הגורל והרי כשעדיין לא הגריל יכול לשנותו לשעיר הנעשה בחוץ כמפורש לעיל (סב:).

והג"ר יחזקאל כהן שליט"א ביאר די"ל דע"י הגורל תרתי מילי איכא, עצם מה שכבר נעשה בהו עבודת גורל והתחילו בעבודת השעירין ונקבעו לשעירי יוה"כ, והשנית מה שעלו ע"י הגורל זה לשם וזה לעזאזל, ולהכי מה שעלו בגורל בטל כיון דלשנה הבאה איכא מצות גורל שנית שהוא יקבע אותם אבל עצם עשיית הגורל מועיל שיקבעו לשעירי יוה"כ. אבל הקושיא ראשונה עדיין צ"ב איך יפקע בירור כל שעיר לה' ולעזאזל.

ג) והיה אפשר לידחק דבאמת אין הגורל מקדש החפצא לשם ולעזאזל ואינו אלא קביעה בסדר עבודת היום ומדין עבודת הגורל שהעבודות דאח"כ דשני השעירין יהיו לפי מה שעלה בגורל, ובאמת מצד החפצא נשארו בקדושת חטאת גרידא כדמעיכא וכמבואר לעיל דף סב: דאף לפני הגרלה איכא בהו קדושת חטאת גמורה וחייב עליהן משום שחוטי חוץ. ואף דמבואר שם דאחר ההגרלה אין חייב על של עזאזל כשנעשה בחוץ דאין ראוי לפתח אוה"מ, י"ל דאי"ז מצד שינוי החפצא אלא דבמציאות כבר אין ראוי לפתח אוה"מ ומצד קביעת הגורל בסדר העבודה ואינו יכול לחזור בו לעשות גורל שנית. ולהכי זה דוקא לאותו יוה"כ אבל ליוה"כ דשנה הבאה כיון דחייב בעבודת גורל שנית ממילא נקבע לפי גורל דהשתא.

ד) אמנם הנה במשנה דריש פרקין תנן דבמת אחד מהשעירין לאחר הגרלה מביא זוג אחר ומגריל ומצרף לנשאר מהזוג הראשון בן זוגו מגורל השני. והנה בשלמא אי הגורל עושה קדושת החפצא לפי מה שעולה בגורל. יל"ב דמצד עבודת הגורל שייך שפיר שישתמש בשני הגרלות דבמיתת האחד בטל כלפיו ההגרלה ומ"מ קביעת השני במקומו עומד ורק כלפי המת עושה עוד גורל שע"י נקבע בגורל שעיר אחר תחת המת. אבל אי כל מהות הקביעה היא מצד דעושה עבודת גורל ומה מחוייב להמשיך לפי העולה בהגורל והקביעה היא כלפי עבודת היום. א"כ כיון דמת אחד וכלפיו בטל הגורל שהרי מביא זוג אחר ועושה גורל שנית א"כ יבטל בזה ממילא כל עבודת הגורל דכל שאי"ז כלפי החפצא דהשעירין הרי מכח עבודת הגורל חד קביעת גורל היא וכיון דבטל הגורל דשעיר זה יבטל לגמרי ולמה מצרף החי מגורל הא'.

והג"ר יכ"כ שליט"א א"ל די"ל דלעולם ודאי הוא קביעה בחפצא דשעירין אבל אי"ז קדושה אלא קביעת גורל ואכתי קדושתן כקדושת חטאת דמעיכא לפני הגורל. ומצינו כה"ג בשתי הלחם שנקבעים בתנופה יחד עם כבשי העצרת ואף דאין מוסיף בלחם קדושה אלא קביעה שיקרבו זה עם זה. ולהכי כל קביעת הגורל אינה אלא לשנה זו ולא לשנה הבאה דכיון דיש מצות גורל שנית בטל קביעתו.

ה) אבל באמת נראה דמוכח בגמרא להדיא דהגורל קובע קדושה בכל שעיר למה שעלה, דהנה לעיל דף סג: בהא דפריך ל"ל קרא למעט מחוסר זמן לשעיר המשתלח והא אין הגורל קובע אלא בראוי לשם, ואמר רבינא כגון שהומם וחיללו על אחר ופרש"י דהומם משהגריל וחיללו על אחר אי"צ להגריל שהרי מכח ראשון בא.

והנה בשלמא אי הגורל מחיל קדושה על כל אחד לפי מה שעלה שפיר י"ל דבחילול עובר קדושה שחלה על זה בגורל לשני שמתחלל עליו, אבל אי הוא קביעה גרידא בלא קדושת גורל מה שייך שבחילול על אחר יעבר הקביעה על שעיר אחר. דכל ענין חילול מצינו רק בקדושת חפצא.

ו) והנה בסוגיין מפרש דלהכי לא יקרבו הפר ושעיר לשנה הבאה גזירה משום חטאת שעברה שנתה, ופריך דלמה ימותו דהא חטאת שעברה שנתה לרעה אזלא כדריש לקיש וכו'. וברעק"א הקשה דמאחר דאינה ראויה ליקרב לשנה הבאה א"כ אינה מיועדת אלא לשנה זו



ומכיון דלשנה זו נתכפר בשעיר אחר הוי ליה מעתה חטאת שכיפרו בעליה דלמיתה אזלא. ונשאר בקושיא. ובהערות להגריש"א יישב דמבואר בזה דקדושת השעירין אינה ליוה"כ הזה ומשעבר יוה"כ עוברין להשתייך לשנה הבאה, אלא מעיקרא קדושתן ליוה"כ דכל השנים ואין קדושתם דוקא ליוה"כ זה, ולהכי אף דבפועל לא יוקרבו לשנה הבאה אכתי לא חשיב כיפרו בעליה שעדיין לא כיפרו לשנה הבאה.

ומעתה יוצא דמתחלק הקדושה דע"י הגורל מקדושתן הראשונה, דהנה כל הקדושה שעושה הגורל יסודו מתחיל מדין עבודת הגורל שמדין עבודת היום לעשות הגורל ולקדשם לפי עבודת היום, והרי הגורל הוא מעבודת יוה"כ זה בלבד ולשנה הבאה דין גורל נוסף יהיה להן, אבל מאידך מצד קדושת השעירין דלפני הגורל כקדושת חטאת גרידא קדשי לכל היוה"כ לעולם וכדנתבאר. וא"כ בע"כ דקדושת הגורל שחל עליהן שהובררו לה' ולעזאזל אף שהוא קדושה בחפצא כקדושת קרבן, אבל אינה אלא לקדשם כלפי קדושתם ליוה"כ זה ומוגבל הוא שכלפי קדושתן ליוה"כ דעלמא לא פעל בהן הגורל מאומה דכל פיהן צריך לגורל דכל שנה ושנה בזמנו. ומעתה שוב לא יקשה דקדושה לא פקעה בכדי, דהמשכת הקדושה זה רק כשמקדיש חולין דעלמא דכשהקדישם ליוה"כ זה ממשיך קדושתן כפי שהן אף אחר יוה"כ, אבל הני דבקדושת חטאת דמעיקרא קדשי גם כלפי שנה הבאה וכלפי זה לא הואיל הגורל מעיקרא לברר איזה לשם ואיזה לעזאזל א"כ חוזרין ממש לדמעיקרא.

(ז) שו"מ שהראשונים הקשו כקושית הרעק"א בהא דפריך אביי בפר ושעיר של יוה"כ שאבדו ימותו שיקרבו לשנה הבאה, דמאי פריך דשאני הכא דכיון שכיפרו באחרים הו"ל חטאת שכיפרו בעליה דהלכה לממ"ש דמתה ול"ש לומר דיקריב לשנה הבאה. ובתוס' ישנים תירץ דכיון דראויה ליוה"כ אחר אי"ז כיפרו בעליה דל"ש אלא גבי חטאת חלב או דם שהיא באה על חטא מבורר, אבל זו אפילו לא היה כאן כלל חטא טומאת מקדש וקדשיו שמתכפר עליו צריך להביא ביוה"כ אחר. וא"כ מבואר דלא כישוב הגריש"א ודלא כיסודו.

אבל יש לבאר אף דברי התו"י כדנתבאר דהנה באמת צ"ב תירוצו דמה איכפ"ל דאינו בא על חטא מבורר דסוף סוף החטאת באה לכפרה הנצרכת ביוה"כ זה וכפרה זו כיפרו בעלים באחרת. ולמה לא יחשב חטאת שכיפרו בעליה כשאין באה על חטא מבורר. ויל"ב כונתו דבקדושתו החשיב החטא דטומאת מקדש וקדשיו שהוא החטא המבורר ליוה"כ וא"כ כשמצד החטאים של טומאת מקדש וקדשיו של שנה זו כבר כיפרו באחרת ובשעה זו אין להם מהאי חטא כלל ליחשב ככיפרו בעליה, וע"ז יישב דאי"ז חטא מבורר של חטאי שנה זו דאף כשאין להם השנה חטא זה נמי בעו כפרה זו אלא הכפרה היא כפרת יוה"כ דעלמא, וזה שייך אף בשעה שעתה כיפרו באחרת על הטומאת מקדש וקדשיו דהאי שתא, דעדיין יש כאן חיוב דשעיר לשנה הבאה.

(ח) והנה בריטב"א תירץ על הקושיא באופ"א דמסתמא לא נאמרה הלכה דאזלא חטאת למיתה אלא היכא דלית לן תקנתא בהקרבה דומיא דחטאת יחיד שאין לומר שימתין עד שיעשה עבירה אחרת בשוגג וע"כ או תרעה או תמות ואתא הלכתא דתמות. אבל בהא דאפשר בכפרה לשנה אחרת אליבא דר"י לא אמרה תורה שתמות, עכ"ל. ומלשונו מבואר דהאפשרות דיתכפר בשעיר לשנה האחרת הוא כמו בחטאת דיחיד שיתכפר בו לעבירה אחרת אלא דביחיד אין עומד לכך והכא ישנו לאפשרות זו, וא"כ הוא דלא כמו שנתבאר שמעיקרא קדושתו לכל היוה"כ דעלמא.

אבל נראה דבאמת הן תרי ענינים חלוקין לגמרי, דמצד קדושת הקרבן כשקידש הוא לשעירי יוה"כ קדושתו לכל יוה"כ הוא, אלא שמאידך במציאות לא היתה הפרשתו אלא לכפרה הנצרכת לשנה זו. ודומיא דכל מפריש חטאת על עבירה מסוימת שעשה דודאי אי"ז בעיקר קדושת הקרבן שקדש לעבירה פלונית וקדושת חטאת דעלמא ביה אלא דהופרש הוא לכפר על עבירה פלונית ומשנתכפר בעליה על העבירה חשיב שנתכפרו בעליה. וא"כ אף דלדידיה אין ההכרח ליסוד הנ"ל, אבל עדיין יתכן שפיר דמודה לזה דכך גדר קדושתם.

א) יומא דף סו: שאלו את ר"א דחפו ולא מת מהו שירד אחריו וימיתנו וכו' וחכמים אומרים דחפו ולא מת ירד אחריו וימיתנו. הנה בפשוטו מבואר בדין זה דדין דחיית השעיר לעזאזל אינה מעשה דחיה בעלמא אלא צריך דוקא להרגו ע"י הדחיה ומה"ט אי לא מת צריך לירד אחריו ולהמיתו. ובפשוטו יל"ב דזה גופא נסתפק להו מעיקרא ששאלו את ר"א אי צריך לירד אחריו ולהמיתו היינו אי מצותו בדחיה גרידא או בהריגה דוקא.

אשר לפי"ז צ"ב מה מועיל מה שירד אחריו וימיתנו דכיון דמצותו בהריגה ע"י דחיה מההר מה שיך לקיים מצותו בהריגה אחרת. ואין לומר דכונת הגמ' דירד אחריו וימיתנו ע"י דחיה שם בהר דברמב"ם פ"ה מעוה"כ הכ"ב הוסיף דיכול להמיתו בכל דבר שימיתנו, הרי דמה דצריך לירד אחריו ולהמיתו אי"ז ע"י דחיה נוספת אלא הריגה בידיים. ודין הריגתו אינה רק שתיעשה בהר אלא דוקא ע"י דחיה מההר כמבואר לקמן סו: בבביתא ארץ גזירה אין גזירה אלא דבר המתגזר ויורד ופרש"י השעיר מתגזר בה אברים אברים.

וכן מוכח דאין כאן ב' מצוות לדחותו ולהרגו מדלעיל דף סד. דאמרין דחייתו לצוק זו היא שחיטתו, דבפשוטו ה"ט דכיון דמצותו ליהרג ע"י דחייתו לצוק חשיב כשחיטה וכמו שדימוהו התוס' להאי דבעגלה ערופה אמרי' עריפתה מטהרתה מידי נבילה. ועכ"פ יוצא דאין מצותו בדחיה גרידא.

ב) והנה להלן דף סז. מייטנין אברי שער המשתלח רב ושמואל חד אמר מותרין ור"א אסורין, מ"ד מותרין דכתיב במדבר ומ"ד אסורין דכתיב גזירה וכו' אמר רבא מסתברא כמ"ד מותרין לא אמרה תורה שלח לתקלה.

ויל"ד אי מאן דשרי הוא דוקא לאחר שמת ונעשה אברים או אף לאחר שנדחה ולא מת, ומלישנא דאברי שער המשתלח משמע דפלוגתייהו דוקא לאחר שנעשה אברים משנדחה, והנה בפשוטו גדר ההיתר לדידיה הוא משום דחשיב ליה שנעשית מצותו. דבמגילה דף יא. מייטי מהאי מ"ד דאסורין דהכא שאני מבעלמא דקיי"ל דבר שנעשית מצותו אין מועלין בו. ובתוס' ישנים כאן הקשה למ"ד מותרין למה ליה קרא דבמדבר דתפ"ל דנעשית מצותו, ותירץ דאיצטריך ליה דלא נילף לאסור מגזירה. ועכ"פ משמע דרק כשנעשה אברים חשיב ליה שנעשית מצותו.

אבל בגבורת ארי שם נקט להיפך דאף כשנדחה ולא מת מותרין דהקשה בהא דאמר רבא דלא אמרה תורה שלח לתקלה, דהא תנן במשנה שלא היה מגיע לחצי ההר עד שנעשה אברים אברים, וכיון שכן אפשר ללקט האברים ולקוברן או לשורפן לאחר יוה"כ כמו שעושין לכל איסור"נ ומאי תקלה שייך הכא, דבשלמא גבי שילוח הקן וציפור המשולחת דאמר בספ"ב דקידושין לא אמרה תורה שלח לתקלה התם ניחא דמשולחים לעלמא לחיים ואיכא תקלה אבל הכא מת הוא. ותירץ דפעמים לא היה מת ע"י דחייתו מהצוק ואיכא למיחש לתקלה, וכדאמר בירושלמי דפרקין כל הימים שהיה שמעון הצדיק קיים לא היה מגיע לחצי ההר עד שנעשה אברים, משמת היה בורח למדבר והיו השריקין אוכלין אותו.

והיוצא מדבריו דלמ"ד אברי המשתלח מותרין בהנאה ה"ה כשהוא חי מותר הוא בהנאה משנדחה בהר, והיינו דקיום מצותו אינה במיתה דוקא אלא בדחיתו ושילוח מההר, ואדרבה כל טעמא דלא אמרה תורה שלח לתקלה הוא דהיכא דנשאר חי מותר הוא בהנאה.

וצ"ע לדידיה מהא דתניא דחפו ולא מת ירד אחריו וימיתנו דאי אין מצותו אלא דחיה גרידא למה ירד וימיתנו, וע"כ דלא נעשית כל מצותו אלא כשהמיתו ואין מותר בהנאה כשלא מת, וכן צ"ע מדאמרין לעיל דדחייתו לצוק זו היא שחיטתו דמוכח מזה דהמצוה היא דוקא להמיתו בדחיה.

ג) ובדבר אברהם (ח"ב ס"ח ענף ד') כתב ליישב די"ל דעיקר המצוה היא באמת שידחפנו באופן שימות ע"י הדחיפה ולכן צריך להעלותו לצוק גבוה גזור וחתוך כי היכי שיעשה אברים אברים, אלא שלא תסוב המצוה רק על מעשה שהוא ביד האדם דהיינו הדחיפה עצמה, ולכן אם דחפו ממקום שראוי למות ולא מת וברח כבר קיים המצוה שהרי עשה מה שבידו, ודוגמא לדבר מצות יבום דהנה התם עיקר המצוה הוא להקים לאחיו שם ובביאה סגי לצאת יד"ח אף כשלא נולד בן, ובתוס' ביבמות כ. ד"ה יבא הקשה ריב"א דל"ש ביבום עשה דוחה ל"ת כיון שאין מתעברת מביאה ראשונה עיי"ש, ומבואר דאף לקושי הריב"א דלא סגי שהגברא ראוי להקמת שם אלא בעינן מעשה הקמת שם ממש אבל לא בעינן שתתעבר דוקא אלא שתהא ראוייה להתעבר עיי"ש וה"נ כן. ולהכי כשברח חשיב שנתקיימה מצותו אף שלא מת כיון שעשה בו המעשה הראוי להמיתו.

והוסיף לבאר בזה הא דתניא דירד אחריו וימיתנו היכא שלא ברח משום דהוי כגמר מצוה וכאברים שמתקטירין בשבת שכבר ניתן שבת לידחות אצלן.

ד) והנה לפי יסודו יתבאר הא דיכול להמיתו אף שלא ע"י דחיה, די"ל דמה דבעינן שיהרגנו ע"י דחיה בהר אי"ז דדין המיתה דידיה הוא דוקא ע"י מכה מההר וכדוגמת שחיטה, אלא שימות בקיום המצוה דידיה, וכיון דעשה בו דחיה הראויה להמית ונתקיימה מצותו שוב מה

דמיתו הוא רק כתוספת שלאחר קיום עיקר המצוה, שאף שיצא יד"ח דחיה הממיתה, אבל ראוי שלאחמ"כ השעיר ימות, ולזה סגי בכל מיתה שימיתנו.

אלא דכל זה לסברתו של הגבול"א, אבל לפי פשוטו צ"ל דלא נעשית כל מצותו אלא בהמתת השעיר דוקא וכדמשמע לישנא דגמרא אברי השעיר דדוקא כשהוא אברים. וכן דייק הדב"א מהרמב"ם שכתב שם דאם דחפו ונפל השעיר ולא מת ירד אחריו וימיתנו בכל דבר שממיתו ואברי שעיר זה מותרין בהנייה. ומשמע דרק אחר שממיתו מותרין אבריו בהנאה ובלא"ה לא דלא נעשית מצותו. וכן הביא הדב"א מהתו"כ דדריש יעמד חי שמיתתו בצוק והיינו דדינו במיתה וכן בירושלמי.

ה) והנה במנחת חינוך (מצוה קפ"ה) נראה מתוך דבריו דהטעם דבעינן שירד אחריו וימיתנו הוא משום הא גופא שלא אמרה תורה שלח לתקלה ומשום דכל שהוא חי לא הותר בהנאה. אלא דזה צ"ב דמנ"פ אי מצד עיקר המצוה לא מעכב מה שלא מת א"כ גם משום תקלה לא דהא מיד כשנדחה מהצוק כבר נעשית מצותו והותר בהנאה ואי לא חשיב נעשית מצותו כשלא מת למה ליה לטעם דתקלה תיפוק ליה מצד עיקר המצוה.

ואשר יל"ב דהנה יש מצוות שאין הקיום כלפי החפצא כלל אלא להגברא ע"י החפצא, וכמו אתרוג דאי"ז קיום דין האתרוג ול"ב אלא שעל ידו יקיים את מצותו. ומאידך יש מצוות שהם להיפך שכל קיומם ע"י קיום דין החפצא, וכמו קרבן שע"י שנתקיים בו הדינים ונעשית מצותו עי"ז קיים הגברא את מצותו. ואילו בשעיר המשתלח כיון דאי"ז ביד האדם להמיתו אלא לדחותו יוצא הגברא יד"ח עי"ז וכדביאר הדב"א. אבל אכתי כל זמן שלא מת בפועל אין כאן קיום דין החפצא מצ"ע אלא מצד דהגברא עשה המוטל עליו. אשר לזה לא יחשב דנעשית מצותו דהחפצא כל זמן שחי ולא הותר בהנאה ע"י שהגברא נפטר מחיובו. ולהכי רק משהומת כבר אין חסר בחפצא קיום דין המיתה וחשיב עי"ז שנעשית מצותו דהחפצא. וכיון דהיה שייך שלא נצרכנו כלל לדאוג לקיים דין החפצא אחר שיצא יד"ח לזה נתחדש דירד אחריו וימיתנו דיש לקיים דין החפצא. ולהמנ"ח הוא נלמד מדלא אמרה תורה שלח לתקלה, ועכ"פ לאחר דידענו דצריך לקיים דין החפצא שוב גם דוחה יוה"כ ושבת.

ו) והנה בברייתא קתני איש להכשיר את הזר, ומפרש בגמרא מהו דתימא כפרה כתיבה ביה קמ"ל, ובמהרי"צ חיות הקשה דהא לעיל אמרינן דדחיתו לצוק זו היא שחיתו וא"כ אף אי ס"ד דדינו כקדשים הא אין דחיתו אלא כשחיתו שכשרה בזר ול"ל לקרא לרבוויי זר. ותירץ דכיון דכל עבודת היום אין כשרה אלא בכה"ג איצטריך לרבוויי דסגי באחר ומאי זר כהן הדיט דלגבי כה"ג זר מיקרי עיי"ש. וצ"ב תירוץ דאכתי היכא ס"ד דישלחו הכה"ג בעצמו דהא מפורש בקרא דשילחו ביד איש אתי המדברה ובלאו ריבוי דאיש מפורש בקרא דמשלחו הכה"ג ביד אחר. וגם דבקרא מפורש דהמשלח מטמא ורחץ בשרו במים והיינו הערב שמש ואילו הכה"ג ממשיך את העבודה.

ובפשוטו יל"ב דאף להס"ד דכפרה כתיב ביה אי"ז הקרבת קרבן כקדשים ממש אלא שכיון שיש בו כפרה כקדשים ראוי שנצריך בו כהן וכמו בפרה אדומה ובעגלה ערופה שצריך כהנים וכמפורש בקרא בעגלה ערופה (שופטים כא.) ונגשו הכהנים בני לוי כי במ בחר ה"א לשרתו וגו'. וכיון דאי"ז הקרבת קרבן אי"ז בכלל עבודת היום וסגי בכה"ד. ועכ"פ למסקנא ודאי אי"ז כלל קרבן וכמש"כ האב"ע והרמב"ן בפרשת אחרי ויקרא טז-ח שאין שעיר המשתלח קרבן כלל ואי"ז אלא דין שילוח גרידא. עיי"ש ברמב"ן מש"ב בארוכה.

ז) ובמהרי"ל במנהגים יום הכיפורים אות י"ח הקשה למה אנו מאריכים בפיוטים על שעיר הפנימי יותר מעל שעיר המשתלח והלא הפנימי לא היה מכפר רק על טומאת מקדשי וקדשיו, ואותו עוון לא נמצא האידנא דמקדש בעו"ה אינו, ושעיר המשתלח הוא המכפר על כל העבירות שנאמר והתודה עליו את כל עוונות בני".

ותירץ דכפרת משתלח תלויה בפנימי דאי לא נעשה פנימי כתיקנה היה מעכב על משתלח. ועוד תירץ דקדושת המקדש לא בטלה והנכנס בטומאה חייב כרת ובני חו"ל מבקשים להתכפר על בני אר"י אם טמאו המקדש דכל ישראל ערבים זה לזה. עיי"ש.

ויתכן ליישב קושיתו באופן מחודש, דכל ענין אמירת סדר הקרבנות הוא כדי לקיים ונשלמה פרים שפתינו, והנה לא מצאנו זה דאמירה כמעשה אלא בקרבנות ומעתה לפי מש"כ הרמב"ן בחומש דשעיר המשתלח אין בו עבודת קרבן אלא שילוח גרידא א"ש דלא מאריכים בפיוטים בשעיר המשתלח שהרי בו לא שייך כל ענין ונשלמה פרים שפתינו.

א) יומאדףסח: אבעיא לן בגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן או לא, ובעי לפשוט ממשנתינו דקורא הכה"ג בבגדי כהונה ודחי דקריאה צורך עבודה הוא וכן בעי לדיוקי מדקתני בתמיד דלא היו ישנים בבגדי קודש הא מיכל אכלי ודחי נמי דאכילה צורך עבודה היא. ובעי לדיוקי מסיפא דהתם דהיו פושטין אותן ומניחין אותן תחת ראשיהן דש"מ דניתנו ליהנות בהן ודחי רב פפא אימא כנגד ראשיהן, וממשיך ה"נ מסתברא דאי ס"ד תחת ראשיהן ותיפוק ליה משום כלאים דהא איכא אבנט ולמ"ד דאבנטו של כה"ד כל השנה לא זהו של כה"ג ביוה"כ אלא דכלאים וע"כ דכנגד ראשיהן, ורב אשי דחי דלעולם תחת ראשיהן וליכא משום כלאים דבגדי כהונה קשין הן. ומסיק מברייטא דקתני בהדיא דבגדי כהונה במדינה אסור ובמקדש בין בשעת עבודה בין שלא בשעת עבודה מותר שבגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן. ש"מ.

ולא נתבאר בסוגיא מהו הנידון אי ניתנו ליהנות בהן או לא. אבל בקידושין דף נד. איתא נמי הסוגיא אי בג"כ ניתנו ליהנות בהן, ומוסיף הגמרא דניתנו ליהנות בהן לפי שלא ניתנה תורה למלאכי השרת. פרש"י שלכך הוקדשו מתחילה ליהנות בהן שוגגין שלא ניתנה תורה למלה"ש שיהיו הכהנים זריזין כמלאכים להפשיטן בגמר העבודה ולא ישומו עליהן לאחר העבודה כהרף עין. והיינו דיסוד ההיתר הוא שכאילו התנו בשעת הקדשת שלא יהא בהן מעילה בכך, וכן מוכח דבעצמותן הוקדשו והיו רק תנאי מדמבואר שם דהיכא שהבגדים בלו ואין ראויין לעבודה הרי הן כשאר הקדש ולא ניתנו להנות בהן ומועלין בהן, ואי נפרש דלא הוקדשו כלל ולהכי ניתנו ליהנות בהן איך יחזרו לאיסור מעילה משבלו.

ושם איתא עוד גבי חומת העיר ירושלים ומגדלותיה דלר' יהודה דסבר שם דניתנו ליהנות בהן דמ"מ מועלין בחומה שאם משתמש בה שלא לשימוש המיועד שלה מעל דלענין שאר הנאות בקדושתיהו קיימי. והנה התם הרי באין משיירי הלשכה ואי"ז בא מתנדבות לצורך חומת העיר אלא חיוב גמור ודין תרומה שצריך כל אחד לשקול מחצית השקל להקדש מדין התורה ומה שייך בזה שיתנה בו תנאים, וצ"ל דמ"מ שייך בזה לב בי"ד מתנה עליו.

ב) אמנם הנה בהא דמוכיח הגמרא בסוגיין דע"כ הניחו הבג"כ כנגד ראשיהן דאילו תחת ראשיהן תיפול משום כלאים הקשו התו"י והריטב"א דמאי שנא בכלאים דלא אשתרי לאחר עבודה ולא אמרינן הואיל ואשתרי אשתרי, ואילו גבי מעילה דמספקא לן אם נתנו ליהנות בהן לאחר עבודה דלגבי איסור כלאים נמי איכא למימר לא ניתנה תורה למלאכי השרת, וכ"ת דלגבי מעילה לב בי"ד מתנה עליהן שלא יהא קדושין למעול בהן היאך אפשר"ל שיהיו קדושין לחצאין דהא ע"כ בגדי קודש הן.

ומבואר בדבריהם דהבינו דסברת הגמרא דלא ניתנה תורה למלאכי השרת אינו כתנאי בעלמא, אלא שהוא הכרח שמדאורייתא לא נאסר כלל באיסור מעילה דמוכרח מעיקר דין בגדי כהונה שמשתמשין בהן כהנים אף אחרי עבודתם דאמרינן הואיל ואשתרי אשתרי, ודממילא ה"ה לענין איסור כלאים דשייך האי סברא.

ותירצו דאשכחן כמה קדשים שאין בהן מעילה דלאו קדשי ה' נינהו כגון שלמים וקדשי מזבח דלא חזו להקרבה ואף קודש זה עשאו הכתוב כאחד מהן לפי שלא ניתנה תורה למלה"ש. ע"כ.

ג) והנה כל זה ביארו בהצד דניתנו ליהנות מהן, ויל"ד לפי"ז מהו הצד דלא ניתנו ליהנות מהן, ובפשוטו יל"ב דבאמת בזה גופא היה נידון הסוגיא כאן אי אמרינן דניתנו ליהנות בהן שקדושת הבגדים קדושה אחרת היא כקדשים קלים ולהכי אין בהן מעילה, או דלמא בקדושתיהו קיימו ככל קדשים ורק לקיום בהן עבודה האמורה בהן ניתנו להשתמש.

אלא דצ"ע מתחילת הסוגיא דמדייק מדמיכל אכלי בבגדי כהונה דניתנו ליהנות ודחי דצורך עבודה היא, וכן במשנתינו דקורא בבגדי כהונה דחי דצורך עבודה היא. והרי אין דין הקריאה והאכילה שיעשו דוקא בבגדי כהונה לא מדאורייתא ולא מדרבנן, ואשר מוכח דסברת הגמרא דאף אי נימא דבג"כ לא ניתנו ליהנות בהן היינו דלא הותרו לתשמיש חול דעלמא, אבל מ"מ לתשמישין דצורך עבודה ניתנו ליהנות בהן אף כשא"ז כל קיום דינם.

אשר לפי"ז לכאורה צריך לפרש לפי מש"כ התו"י והריטב"א דאדרבה זה הוי פשיטא לגמרא אף להצד דלא ניתנו ליהנות בהן דאין קדושת הבגדים קדושה גמורה שיהא בהן מעילה אלא כקדשים קלים. ומ"מ נסתפקה הגמרא אי התירו להם להשתמש, או"ד אף דמעילה בקדושה ליכא אבל איסור מיהא איכא כל שא"ז צורך עבודה.

ד) אלא דצ"ע על עיקר ביאורם מהסוגיא בקידושין דהתם מיייתי לה לנידון אי נתנו ליהנות בהן אף לגבי חומת העיר ומגדליה דאי נתנו ליהנות בהן התם נמי אין מעילה ומשום הסברא דלא ניתנה תורה למלאה"ש. והרי התם קדושה גמורה הוקדשו המעות לצורך תרומת הלשכה ואיך נשתנו לקדושה אחרת כקדשים קלים כשעשו מהשיריים חומות העיר, וע"כ דלעולם הנידון מצד דלב בי"ד מתנה עליהן, וא"כ ה"ה דכותה גבי בגד"כ יסוד ההיתר הוא דלב בי"ד מתנה עליהן, וזה דלא כמו שביארוהו התו"י והריטב"א.

ה) והנה בהא דפריך הגמרא דאי תחת ראשיהן ממש תיפו"ל משום כלאים הקשו התו"י והריטב"א והתו"ר מכאן על שיטת ר"ת במנחות מ: דייסד שם דכלאים בציצית שהותרו ביום הותרו אף בלילה ואף בבגד דאשתו. והקשו דא"כ אף בהיתר דכלאים בבגד"כ נימא דכיון

דאישתרי כלאים בבגדי כהונה בשעת עבודה אישתרי לגמרי. ותירצו התו"י והתו"ר דלא דמו משום דטלית עיקר עשייתה להנאתו ולהשתמש בה כל שעה שירצה וקאמר רחמנא דליעביד בה ציצית ולשתמש בה כל שעה שירצה אבל בגדי כהונה אינם אלא ללבישה צורך עבודה הלכך לא הותרו אלא דרך לבישה כמו בעבודה אבל בהצעה לא. והוסיף התו"י דבזה מדויק דמעיקרא כשמדייק דשרי לאכול לא פריך דתיפו"ל משום כלאים.

ועדיין צל"ע לאידך גיסא, דסו"ס להצד דלא ניתנו ליהנות מהן מה נשתנה ההיתר דהכלאים בבגד"כ דעכ"פ כל שהוא דרך לבישה אף כשאינו לעבודה וכגון לאכילה הותר משום הכלל דהואיל ואשתרי אישתרי וכדביאר התו"י, ואילו עיקר האיסור דהנאה מבגד"כ לא הותר ליהנות מהן שלא בשעת עבודה ואפילו בדרך לבישה.

ובפשוטו יל"ב דכל סברת ר"ת דאישתרי אישתרי שייך דוקא באיסור חיצוני שאינו מתוך הענין דמדהתירה התורה כלאים בציצית ובבגד"כ ע"כ נכלל בזה דהתורה גם החשיבתו לבגד הראוי ללבישה, ולא שהתירה התורה כל לבישה ולבישה מדין עדול"ת, ולהכי אף כל שימוש לבישה בכלל ההיתר. אשר בזה חלוק ההיתר הנאה מבגד"כ דמה שהתורה התירתו לשימוש אינו סיבה כלל להיות כבגדי הדיוט המותרים בכל לבישה, אלא אדרבה כל יעודם הוא כבגדי עבודה בלבד מדאין בההיתר לעבודה הפקעת איסור הראוי להיות בהם אלא אדרבה כל איסורם מדמיועדים לעבודה.

אמנם כל זה ניחא כלפי האיסור הנאה גרידא אבל בהאיסור מעילה ל"ש זה דכל שימוש והנאת הדיוט בשל גבוה הוא בעצם מעילה דהא אפילו מאכילת הכהנים את הקדשים מוכיחין דיצאו מכלל מעילה. וא"כ יל"ד דכלפי המעילה מיהא נימא דהואיל ואשתרי אשתרי ונשתרי ליהנות בהן. אמנם הרי התו"י והריטב"א באמת ביארו דליכא בהו כלל איסור מעילה דהו כקק"ל ורק איסור הנאה גרידא, ומיושב שפיר לשיטתייהו.

(ו) ומעתה יל"ב כולא שמעתין דבאמת נידון הגמ' אי בגד"כ ניתנו ליהנות מהן הוא מתפרש מתרי אנפי, דהרי כל מה דהוצרכו התו"י והריטב"א לייסד דאין בהם כלל מעילה והו כקק"ל הוא רק בהמבואר בגמ' על הצעה תחת ראשיהן שהוצרכו לחלק בין האיסורין דאיסור בגד"כ הותר וכלאים לא, ולזה הוכרחנו דהמעילה מעיקרא ליכא ועל האיסור הנאה לב ב"ד מתנה, אבל מה דהגמרא דנה גם על כל לבישה שלא בשעת עבודה דבזה הרי הותר אף איסור כלאים משום הואיל ואשתרי וכדביאר התו"י, א"כ אף מה דניתנו ליהנות מהן יתפרש שפיר מאותו היתר דלעולם אף איסור מעילה נתיר בזה מה"ט דאישתרי אישתרי דהותר כל לבישה וכההיתר דכלאים. וכדביארו התו"י והריטב"א.

ומעתה יתבאר הא דדחי הגמ' דשרי למיכל ולקרות בבגד"כ דהן צורך עבודה ואפילו אי בגד"כ לא ניתנו ליהנות דאף דאי"ז טעם לדחות המעילה דאין בזה קיום מצות העבודה, אבל בזה הו פשיטא לגמרא דהוא בכלל ההיתר דבגד"כ ודומיא דההיתר דכלאים דאמרין הואיל ואשתרי אישתרי. ואכתי מצד זה אי"צ עדיין לומר דליכא איסור מעילה ודהו כקק"ל.

(ז) והנה בגמרא מסיק מדתניא דמותר לצאת בבגד"כ במקדש אף שלא בשעת עבודה דבגד"כ ניתנו ליהנות בהו אבל ברמב"ם פ"ח מבית הבחירה ה"ו כתב דאת הבגדים שהיו פושטים ומקפלים היו מניחין אותן כנגד ראשיהן. והקשה בכס"מ דאי משום איסור כלאים הרי מסיק דבגד"כ קשין הן וא"כ הרי למאי דמסיק מתפרש שפיר תחת ראשיהן דהא ניתנו ליהנות בהן. ותירץ דאיכא למימר דההיא בלבישה דוקא. וצ"ב דהא להדיא בגמרא מוזכר הסברא דניתנו ליהנות בהן אף על הא דהיו מניחין אותן תחת ראשיהן, ומנא לנו לחלק למסקנא דלא כהגמרא ודליכא להאי סברא אלא בדרך לבישה דוקא.

ולהמבואר הדברים מאירים דמעיקרא ודאי דנו גם שלא להתיר אלא בדרך לבישהו מצד דכל שהוא לבישה ובכלל יעודו הוא ממילא בכלל ההיתר דאישתרי להיות בגד מאחר דבין כה זהו ע"כ סיבת ההיתר מצד איסור כלאים ומנלן להמציא היתר נפרד על מעילה. ורק בהוכחת הגמרא מדמניחין תחת ראשיהן בעי להרחיב את ההיתר ולמימר דניתנו ליהנות מהן לפי שמעיקרא קדושתן קלה ולא נאסרו באיסור מעילה, ושבאמת ל"ש בזה היתר כלפי איסור כלאים, ובאמת להכי פריך דתיפו"ל משום כלאים והוצרך לחדש דבגד"כ קשין הן. אבל עכ"פ למאי דדחי הגמרא דעיקר הביאור בברייתא הוא כנגד ראשיהן הרי אף להאי דמסיק מאידך ברייתא דניתנו ליהנות מהן אכתי אינו אלא בלבישה וכההיתר דכלאים ולא בהצעה.

(ח) ומעתה יתיישב שפיר משה"ק על התו"י והריטב"א דביארו דניתנו ליהנות מהן הוא לפי דקדושת בגד"כ כקק"ל ובהסוגיא בקידושין מבואר דאף בשיירי לשכה שהוקדשו לגמרי אמרי' דניתנו ליהנות. דלמבואר הרי למסקנא לא הוצרכנו למשרי אף הצעה תחתיהן אלא לבישה לחוד ומשום דהוא בכלל עיקר יעוד הבגדים לכל לבישה וכההיתר לגבי כלאים. והתם נמי להכי נתיר חומת העיר ומגדליה לכל שימושים בעלמא אף כשלא בא עיקר בניית החומה למענם משום דניתנו להיות משמשי הדיוט והותרו להיות ככל חפצי הדיוט המותרים בכל השימושים. והיתר זה דהואיל ואשתרי הוא אף במידי דאית ביה איסור מעילה ודומיא דהיתר דכלאים.

אמנם הנה יסוד הסברא דהואיל ואשתרי שייך שפיר בכלאים בציצית ובבגד"כ דע"כ הותר הדבר לכל לבישה דהתורה נתנתו להיות בגד, אבל בחומת העיר ומגדליה הרי התורה לא נתנה אותו בעצמותו לחומת העיר, ומנלן דמאחר שבפועל נשתמשו בו לזה כבר הוקבע לכל

צרכי הדיוט, וי"ב דלזה הוזכר שם הגמרא הסברא דלא ניתנה תורה למלאה"ש. דזהו הסברא דכשניתן דבר לשימוש מסוים ניתן כבר לכל שימושים אחרים שהדרך לעשות בהן.

## דין לבישה והעלאה והנאה בכלאים

(א) יומא דף סט. בהא דקתני דפושטין הבגדי כהונה ומקפלין ומניחין תחת ראשיהן. ותיפול"ל משום כלאים דהא איכא אבנט וכו' וכ"ת כלאיים בלבישה והעלאה הוא דאסור בהצעה שרי והתניא לא יעלה עליך אבל אתה מותר להציעו תחתך אבל אמרו חכמים אסור לעשות כן שמא תיכרך לו נימא על בשרו. ובביאור החשש דשמא תיכרך נימא על בשרו פרש"י בביצה ויש נימין גדולים וגסין כגון של גלופקרין ומחממת במקומה ועבר משום לא תלבש שעטנז. א"נ נימא בעלמא כיון דעיקר הבגד מהנהו ומחממו מלמטה הו"ל הא לבישה דאית בה הנאה. והיינו דלפי הראשון כיון דבעינן העלאה שיש בה חימום וכמבואר ביבמות ד: אין חשש אלא שמא הנמא שתיכרך תביא חימום. אבל לפי ב' אחרי דתיכרך נימא מהבגד עליו שוב נחשב כל הבגד שמעלהו עליו ולא מציעו בלבד ומתחייב על שבכלל העלאה זו יש את חימומו מלמטה.

והנה בעיקר החשש דשמא תיכרך נימא על בשרו נתקשו הראשונים דאף אי תיכרך הרי ק"ל כר"ש דדבר שאינו מתכוין מותר דה"נ אינו מתכוין לכך, ויש שתירצו דהחשש לאופן שיהא פסיק רישיה, וכ"ה במפרש בתמיד כזו; ובשמחת יו"ט (למהרא"ל) בביצה נתקשה דאכתי יקשה לפי מש"כ הר"ן בחולין דבאיסור"ה דלבישת כלאיים כל שאינו מתכוין מותר לר"ש אפילו בפס"ד דלהכי תנן דמוכרי כסות מוכרין כדרך אף בפס"ד ודלא כהתוס' שביארו דמיירי כשאינו פסי"ר. וא"כ אכתי יקשה למה חששו. ולא מסתבר שחששו שמא ישכח ויתכוין כשכל הנאתו היא מנימא אחת.

אמנם כבר הקשה זה הראב"ד בפירושו בתמיד כזו: ויישב על דרך הפי' הב' דרש"י כאן דאחרי שנכרכת נימא אחת ממילא אסור משום חימומו מלמטה וא"כ ל"ש למשרי משום דאינו מכוין דהרי לאותו התחתון הוא מתכוין וה"ה חשוב כמו שהוא עליו. והנה אכתי הרי אינו מכוין להנאת החימום כהעלאה אלא כהצעה, ושוב יקשה דמה שהוא דרך העלאה שזהו האיסור הרי אינו מתכוין. אלא דבכה"ג שמכוין לפעולתו רק סבור שעושהו כפעולת היתר היינו הדין דמתעסק כמו בנתכוין לחתוך התלוש ונמצא מחובר. ומעתה ביארו דהא בכלאיים ל"ש פטור דמתעסק, כדאשכחן דהמוצא כלאים על חבירו פושטו ממנו אפילו בשוק. וברעק"א הקשה באמת דלמה פושטו והא הו"ל מתעסק, ויישב בב' אופנים, או כיסודו הנודע בדין מתעסק דאף המתעסק אי"ז היתר אלא איסור דאורי' אלא שאין חייב קרבן. או דשאני לבישת כלאיים שכן נהנה ובנהנה ליכא פטור מתעסק וכמו בחלבים ועריות.

(ב) ועכ"פ זה ניחא לפי ב' דרש"י, אבל לפי א' דהחשש דהנימא עצמה תחממו מבואר דלא משוי לכלל הבגד שהעלהו עליו אלא הנימא הזו ולהכי בעי שיהא בה חימום וא"כ הרי לא נתכוין לחימום והעלאה דנימא זו כלל. אבל באמת י"ל בפשיטות דבודאי נתכוין אף לחימום דהאי נימא כשנתכוין להצעת כל הבגד לחממו שכולל נימא זו ורק לא נתכוין שתיכרך ויהא בדרך העלאה, ופשוט.

ומעתה צל"ע להיפך למה הראב"ד הוצרך בתירוצו לייסד דכשתיכרך נימא אחת עובר משום התחתון והרי נתכוין לתחתון דתיפול"ל דנתכוין לנימא זו שתחממו דרך ההצעה. אמנם כונתו י"ל לפי מש"כ שם בהמשך דכל לבישה אף שאין בה חימום אסורה וכשיטת הרמב"ם וא"כ י"ל דלא ס"ד דהנימא עצמה מחממתו בפנ"ע אלא דחשיב כריכת הנימא כלבישה ואסורה אף כשאין כלל חימום, וא"כ י"ל דבזה הו"ל למיפטר מדין מתעסק לפי משנת"ב מהרעק"א דלהכי בכלאים ליכא פטור מתעסק משום שכן נהנה וכמו בחלבים ועריות, וא"כ בלבישה שאין בה הנאה הדר לדין מתעסק, ולזה הוצרך לייסד דמצטרף כל הבגד כהעלאה ושמנתכוין לחימום שמלמטה. והנה בראב"ד שם ייסד כל קושייתו משום דהלכה כר"ש דדשא"מ מותר ואי כדנתבאר דכונתו למתעסק הרי אף לר"י שרי, אבל י"ל דשאני הכא דידוע שיתכן שתיכרך עליו נימא, ובזה לא מהני ליה ליפטר מה שאין מכוין להעבירה אלא הדין דדשא"מ, לפי מש"ב הקוב"ש הגדרים דדשא"מ ודמתעסק.

(ג) והנה בהמשך מסקינן דמיירי בכלאיים קשין וכדר"ה בדר"י דהאי נמטא גמדיא דנרש שריא. ושיטת רש"י ביומא דכיון דקשין ואין בהם חימום אפילו בלבישה מותר דדרש"י ביבמות ב: דבעינן העלאה דומיא דלבישה שיש בה חימום.

והתוס' הביאו דר"ת הק' מדאמרינן בערכין דבבגדי כהונה אישתרי לכהנים איסור כלאיים אף דהבג"כ הן קשין דהכי אמרי' ביומא סט. ובתמיד כז: דהפרחי כהונה קיפלו הבג"כ תחת ראשיהן כשישנו ואי"ז באיסור כלאיים דבג"כ קשין הן וכדר"ה בברי' דנמטא גמדיא שריא. וע"כ מוכח דרך בהצעה מותר אבל לבישה גמורה אסורה. ולכן חילקו דלבישה של כלאיים דאורייתא אסורה אף בקשין מדאורייתא אבל הצעה שאינה אלא דרבנן שרי. ומאידך מדאמרי' דנמטא גמדיא שריא משמע לגמרי אלא דמיירי בלבדים וכיון דאין איסורן אלא מדרבנן מדאינן שוע טווי ונוז שרי בקשין אף ללבוש.

וברש"י בביצה כתב בהאי נמטא שריא לשיבה שאינו מחמם. ובר"ן שם דייק דסובר דלא הותר בקשין אלא הצעה ואילו בהעלאה ולבישה אסור וכשיטת התוס' ושוה סותר לדבריו ביומא, אבל ברשב"א בביצה כתב להיפך דמרש"י כאן מבואר כדבריו ביומא דאף לבישה שרי, וצ"ב איך הבין זה מהרש"י ואולי גרס אחרת ברש"י.

ובמשה"ק התוס' על רש"י ביומא מהגמ' בערכין דאישתרי גבי כהנים איסור כלאיים כתב הר"ן בביצה דיש ליישב כמש"כ הבעה"מ דלא כל בגד"כ היו קשין אלא האבנט שהיו חוגרין בו וביומא דקאי הגמ' על פרחי כהונה שאין להם כלאיים אלא באבנט א"ש דמדקשין ליכא איסורא כלל, אבל בערכין קאי על כה"ג שיש לו כלאים בחושן ואפוד והן רכין ובזה ע"כ דאישתרי גביה איסור כלאיים. אבל בשא"ר כתבו דהא דבגד"כ קשין לפי שהיה חוטן כפול ששה וא"כ כל בגד"כ היו קשין. ובשמחת יו"ט למהרא"ל צ"ע יישוב נפלא דאף דבמציאות מדהיה חוטן כפול ששה היו קשין אבל יתכן היה לעשותן באמנות גדולה שיהיו רכין, וא"כ א"ש דבערכין אמרי' דאישתרי גביהו כלאיים מדלא חילקה התורה ולא הצריכה לעשותן קשין ע"כ דאף כשיזדמן שיהיו רכין אישתרי כלאיים לגביהו, ומאידך ביומא אמרינן דבמציאות היו קשין ולכן היו מקפלין אותן תחת ראשיהן.

ד) והנה בתוס' הקשו דתנן בכלאיים דכרים וכסתות אין בהם משום כלאיים ובלבד שלא יהא בשרו נוגע בהן, ואילו הכא אמרינן דאפי' י' מצעות וכלאיים תחתיהן אסור, ותירצו דמצעות שייך כריכה אבל כרים וכסתות ל"ש כריכה לא גזרו כל שאין בשרו נוגע בהן. והיינו דנקטו דכרים וכסתות הן רכין דאילו בקשין לא הוי קשה להו. ועוד מבואר דנקטו דהטעם דריב"ל דאסר הכא אפילו תחת י' מצעות הוא משום שמא תיכרך והוא אותו איסור הצעה דהוזכר בברייתא שלפנ"כ דאסרו להציעו תחתיו שמא תיכרך וכו'. וכ"כ הר"ן בביצה לדייק מדבריו רש"י בביצה.

אבל הר"ן עצמו פירש דבאמת תרי איסורין וגזירות נינהו דבהצעה תחתיו שנוגע בבשרו אסור בכל מידי שמא תיכרך נימא, אבל כשמפסיק מידי ביני ביני אין את החשש כריכה, ובזה לא אסרו תחת י' מצעות אלא מי דדרכו בהעלאה על גופו, אבל מה דאין דרכו בהעלאה לא, ובזה פירש האי דתנן בכלאיים דכרים וכסתות כשאין של כלאיים שרי להציעו כשאין בשרו נוגע בהן דהני אין דרכן בהעלאה, והביא כן מפ"י הר"ש במשניות שם. וכן האריך בשנות אליהו להגר"א במשניות דבזה מדוקדק היטב מה דאמרי' אפי' י' מצעות וכלאיים תחתיהן ולא קאמר דכלאיים באחרונה, לפי שאילו היה מצע מכלאיים שאין דרכו בהעלאה אלא בהצעה שרי ורק מיירי שתחת ה"י מצעות יש בגד כלאיים שדרכו בהעלאה.

וברשב"א בביצה הלך בשיטת התוס' אבל פירש להאי דכרים וכסתות שהן רכין אבל כיון שאינם שוע טווי ונוז וגם שאינם עשויין להעלאה אלא להצעה לא אסרו להציען כשאין בשרו נוגע דבזה ל"ג משום שמא תיכרך. ונראה מדבריו כאן דבשעטנא דאורייתא גזרו אף כשאין דרכן בהעלאה, וצל"ע מסוף דבריו, עיי"ש. ועכ"פ נקט דבקשין מיהא אין שום איסורין דרבנן ושרי בהצעה אפילו בשרו נוגע ובלבדין שהן דרבנן שרי אפילו בהעלאה.

ה) ולהרמב"ם שיטה אחרת לגמרי דגם פליג בדין לבדין דלדידיה אסורין מדאורייתא ודלא כשא"ר. וגם דלא היתיר בקשין אלא בהצעה וכשאין בשרו נוגע. ופירש דזה גופא הדין המפורש במשנה דכרים וכסתות דמיירי בקשין ושרי רק בהצעה כשאין בשרו נוגע, ופירש טעם ההיתר שאין בקשין החשש דשמא יכרך. ונמצא דלהרמב"ם מה דאמרי' דנמטא שריא ע"כ רק בהצעה ולא בלבישה דהרי לדידיה לבדין אסורי מדאורייתא וגם אין לנו היתר בקשין וא"כ יתפרש גם דההיתר דגמדיא הוא דוקא כשאין בשרו נוגע בהן. אמנם יתכן דשרי אפילו בנוגע בבשרו, דהנה במשנה תנן דמרדעת החמור אין בה משום כלאיים, ופירש הרע"ב דבזה שרי אפי' בשרו נוגע דהן קשין ביותר טפי

מהני, וא"כ יתכן דה"נ נמטא הן קשין ביותר, אמנם ברמב"ם בפ"ט מכלאיים פסק דאף מרדעת החמור לא הותר אא"כ אין בשרו נוגע בהן, ודלא כהרע"ב.

וכיו"ב ישתנה הביאור בסוגיא דידן, דלתוס' והראשונים למסקנא כיון דבגד"כ קשין הן שרי להציע תחת ראשיהן אף דבשרו נוגע בהן וכן מבואר ברשב"א בתשו' דנסתייע מבגד"כ למש"כ דשרי בקשין בהצעה אף כשבשרו נוגע, אבל להרמב"ם ע"כ דלא שרי אלא כשאין בשרו נוגע אלא מפסיק מידי ביני.

(ו) ובשו"ע יו"ד סי' ש"א ס"ד כתב כדעת הרמב"ם להיתר דקשין דזהו ההיתר דכרים וכסתות מכיון דקשין וליכא למיחש שתיכרך ודוקא כשאין בשרו נוגע בהן. והוסיף עפ"י הירושלמי שהביאו הרא"ש והטור דכ"ז רק בריקנים ונתונים על עץ אבל מלאים או בנתונים על מיטה ותבן שנכפפין אבשרו אסור. וברמ"א הביא להרשב"א דכ"ז בכלאיים דאורייתא אבל בכלאיים דרבנן כשהן קשין שרי בכל ענין.

ונראה מהרמ"א שלא היקיל ממש כהרשב"א דהרי להרשב"א שרי בקשין בהצעה אפילו בכלאיים דאורייתא ואף כשבשרו נוגע וכדנסתייע מבגד"כ וכדכתב דל"ג שום דרבנן בקשין. ובש"ך תמה על הרמ"א על מש"כ ד"א דבדרבנן שרי דהא בדרבנן שרי לכו"ע וליכא מאן דפליג. והוסיף הש"ך דשרי בדרבנן אפילו לבישה והיינו כמש"כ התוס' והרשב"א. ובב"י הגר"א כתב דלהרמב"ם דלבדין אסירי מדאורייתא ע"כ דלא הותר בגמרא בנמטא אלא ישיבה אבל לא הותרה לבישה כלל בקשין. והיינו דה"נ לא מצינו להרמב"ם חילוק בדין כלאים דרבנן שיהא קל בגדרים יותר מדאורייתא.

ובדרך אמונה להגרח"ק הוסיף לדקדק מהרמב"ם דכל המעליותא דקשין הוא רק מצד דל"ש בהו החשש שמא יכרך ושרו כשאין בשרו נוגע אבל לשאר קולי הראשונים ליכא והיינו דחשיב דרך חימום כמו ברכין. ובנוסף דבלבישה גם באופן שאין הנאה שיטת הרמב"ם דהלוּבש הכלאיים להבריה את המכס לוקה והאי דמוכרי כסות מוכרין כדרך לר"ש פירשה בהעלאה על גופו ולא בלבישה ממש ומשום דבלבישה חייב אף כשאין להנאת לבישה. וכן פסק השו"ע בס"ה וס"ו, וברמ"א שם פסק כרא"ש דשרי אפילו ללבוש כשאין להנאתו אלא להבריה המכס או למכור.

(ז) ובתוס' נידה סא: ד"ה אבל דנו בהלבשת מת בתכריכי כלאיים דהוי לועג לרש, וכתבו בשם הרשב"ם דאינו כן מדאי"ז להנאת המת ואפילו חי כה"ג אין איסור, והקשו דא"כ למה אמרו גבי הציצית דאית ביה לועג לרש והלא אי"ז לבישה של הנאה, ולכן תירצו דדוקא ציצית ששקולה כנגד כל המצוות יש בה לועג לרש. ומבואר דנקטו דכלאיים לא אסיר אפילו לבישה כשאין הנאה וכרש"י כאן ודלא כשאר הראשונים ודימו לזה אף ציצית דלא מחייב כשאין הנאה. ולפי"ז דנו הפוסקים בטלית של צמר שלובשו בקיץ רק משום מצוה שאין נהנה כלל מחימומו בקיץ ואינו עושה אלא למצוה דלא יקיים מצוה כיון דאי"ז לבישת הנאה, ובשם הגרשז"א הביאו דע"כ לא קי"ל כהתוס' דאל"כ אף טלית כותנה בקיץ אינו נהנה.

ויתכן דאף להתוס' בנדה לא ראו לפטור מאיסור לבישת כלאיים בלבישה שהיא באופן שראויה להנאותו והוא עושה סיבה נוספת המונעת ממנו ההנאה אלא רק כשאופן הלבשה היא אופן לבישה שאין בה הנאה בכלל המיעוט דרך לבישה הראויה להנאה חשיבה לבישה. ודמה"ט כשלבוש טלית צמר בקיץ הרי מצד עצם לבישתה היא ראויה להנאה דאילו היה ערום משאר בגדים ודאי דהיה בזה הנאת לבישה וא"כ מניעת הנאת הלבשה אינה באופן הלבשה אלא מסיבות חיצוניות, משא"כ כשהגברא הלוּבש הוא מת זהו חסרון בצורת הלבשה דהבגד על הגברא שאינו באופן של הנאה ובכה"ג אף בחי היה פטור מכלאים ומציצית. אמנם בתוס' ב"ק קיג. מבואר דשרי לר"ש אף ללבוש כלאיים להבריה המכס כיון דאינו מתכוין והרי בפשוטו הוא מתכוין לעצם הלבשה ורק לא מתכוין להנאתה ולחימומה וא"כ לשיטתם כ"ש דכשאין מהבגד כלל הנאה דשרי, אלא דיתכן דהתוס' בנדה לא סברי כן, וצ"ע.







(א) יומאדףע. ובעשור שבחומש הפקודים קורא ע"פ, אמאי נגלול ונקרי, אר"ה בדרי"י לפי שאין גוללין ס"ת בציבור מפני כבוד הציבור, ונייתי אחרינא ונקרי, רהב"י אמר משום פגמו של ראשון, ור"ל אמר משום ברכה שאינה צריכה.

והנה מבואר בתירוץ דר"ל דאי יביא ס"ת אחרת לקרוא פרשת בעשור שבחומש הפקודים יצטרך לברך שנית ברכת התורה אבל אי יקראנה בע"פ לא יצטרך, ובט"ז ביו"ד סי' רעט ביאר הטעם משום דלא נתקן דין ברכה על קריאה בע"פ אלא כשקורין מתוך הספר עיי"ש. וצ"ב טובא לפי"ז הא דחשיב ברכה שאי"צ מה שיביא ס"ת שני שיוצרך לברך עליו שנית דבפשוטו כל ענין ברכה שאי"צ שייך רק כשגורם חיוב הברכה הנוספת מה שבאופן אחר היה פוטר את הברכה בברכה אחת וכיו"ב, אבל לא מצינו שיצטרך להימנע מלקיים קריאה כתיקונה בספר משום הברכה שבה, ואטו יצטרך לימנע מלאכול כדי שלא יתחייב בברכה נוספת זה לא שמענו, ואדרבה מבואר בעלמא דבשבת דחסר מאה ברכות יש לו להוסיף מאכלים המחייבין בעוד ברכות.

(ב) והנה בש"ך שם (ביו"ד רע"ט) [וכפי שהביא במ"ב בסי' קמג בשם הש"א לבאר כונת הש"ך] מבואר דבאותה קריאה עצמה כשמוציא ס"ת אחרת אי"צ ברכה שנית משום שאין ברכתו על הס"ת אלא על הקריאה ומה לי ס"ת זו מה לי אחרת. עיי"ש. והנה לדבריו מה דהכא יברך שנית אילו יביא ס"ת אחרת יל"ב דהכא שאני מנידון הש"ך דהוא קריאה אחרת. ומעתה מה דמ"מ שכשקורא בע"פ אי"צ ברכה שנית בפשוטו יל"ב דהוא כהט"ז שבקריאה שבע"פ אין דין ברכה, וא"כ אף לדידיה צ"ב כנ"ל לפי הט"ז דמ"ש להחשיבו ברכה שאי"צ אי מקיים קריה"ת כתיקונה ומברך עליה כפי שנותן הדין. ואשר יתכן בדעת הש"ך דהטעם דכשקורא בע"פ אין מברך שנית אינו כהט"ז, אלא הוא משום דבכה"ג משתייך התוספת כהמשך לקריאה הקודמת, ורק כשקורא פרשה אחרת בס"ת אחר מתחלק לב' קריאות נפרדות ומחייב ברכה שנית. וממילא חשיב שפיר ברכה שאי"צ שע"י שמביא ס"ת גורם לחלק הקריאה לשנים ולחייב ברכה שנית וכשקורא בע"פ עולה לו כברכה אחת על הכל.

אלא דזה ניהא בדעת הש"ך, אבל להט"ז יקשה, דפירש דהטעם דאין הקורא בע"פ מברך שנית לפי שרק על קריאה מתוך ס"ת מברך, ומבואר דכשמביא ס"ת מה דמברך הוא משום דמקיים קריאה כתיקונה וכשאין מביא להכי אין מברך דמחסר בקיום קריאת התורה, וא"כ איך נחשב בזה ברכה שאי"צ מה שמביא ס"ת שנית.

ובאמת אף לפי משנת"ב בדעת הש"ך דבקריאתו בע"פ עולה לו ברכה אחת על הכל ובהבאת ס"ת שני מחלק הקריאה לשנים, גם יל"ד דאכתי אמאי חשיב כה"ג ברכה שאי"צ אחרי דודאי לכתחילה מצות קריאת התורה היא בס"ת ולא בע"פ, ורק מדוחק התיירו לו לקרוא בע"פ. וא"כ הרי מעצם מצות קריה"ת הוא נצרך לכתחילה להביא ס"ת שני ולברך שנית ואיך נחשיב זה כגורם לברכה שאי"צ.

(ג) והנה בגמרא פריך בתחילה ונגלול ונקרי, ומשני דאין גוללין ס"ת בציבור מפני כבוד הציבור, ומבואר דמצד עצם דין הקריאה והברכה באמת הוא יכול לגלול הס"ת בציבור ולהשלים כל הקריאה מתוך ס"ת אחר, ובכה"ג לא הוי מתחייב בברכה שנית, דהא על הא דפריך הגמרא ולגלול לא מתרץ מצד ברכה שאי"צ. וכל המניעה מזה הוא רק משום כבוד הציבור. ויל"ב דלהכי כשגולל אי"צ ברכה שנית דבכה"ג ודאי חשיב חדא קריאה ממש. והנה בגדר דכבוד הציבור, בפשוטו משמע דלא היה כתקנה בעצם הקריאה שאסרו לגלול, דמפורש בשו"ע דהיכא דאין ס"ת אחר יגללו וידחה כבוד הציבור כדי לקיים מצות הקריאה, גם מצינו דעד כדי שלא יפסיק התורגמן מותר לגלול, ומכל זה נראה דזהו כל גדר הדין שלא לזלזל בכבוד הציבור, ולא איסור בעצם הגלילה. ומעתה יתיישב שפיר דלהכי כשיביא ס"ת שני חשיב ברכה שאי"צ דאף דמצד מה שהיה לו לקרוא ע"פ ודאי חשיב צורך לקרוא בתוך ס"ת אכתי יחשב ברכה שאי"צ מצד מה שלא גלל וקרא באותו ס"ת, דמה דאין גוללין משום כבוד ציבור כיון דאי"ז מעצם תקנת הקריאה לא מחשיב את הבאת ס"ת שנית כצורך ועדיין חשיב ברכה שאי"צ ולהכי קורא בע"פ.

(ד) אמנם בריטב"א כאן מבואר באופ"א כל מה שמוזכר כאן ברכה שאי"צ, ולדבריו לא קשה מידי, דפירש משום ברכה שאי"צ דכל דאפשר שלא להרבות בברכה טפי עדיף, ומשמע מלשונו דבא דאפשר דבאמת אי"ז ברכה שאי"צ גמורה אלא דמ"מ עדיף למעט בברכות, וכ"נ מסיום דבריו דהרוצה לאכול מיני פירות דכל דאפשר לאוכלם בתוך הסעודה כדי למעט בברכות הכי אית ליה למיעבד כל היכא דאפשר ליה שלא ישנה סדר אכילתו, ומשמע מדבריו דאי"ז אלא עדיפות בעלמא.

ולדבריו מיושב בפשיטות משה"ק דכיון דיש לו צורך אי"ז ברכה שאי"צ דאיה"נ דשרי אלא דעדיף למעט. אלא דעדיין צל"ע לפי"ז את גדר הצורך מתי נחשב צורך חשוב הראוי להוסיף בשבילו ברכה אי הצורך דקרה"ת מתוך ס"ת לא סגי לזה.

(ה) ובעיקר קריאת התורה שקורא הכה"ג כמבואר במשנתנו, הנה ברש"י בריש המשנה פירש דילפינן ממילואים דאמרינן פ"ק מנין שאף מקרא פרשה מעכב וכו'. ובגבורת ארי נתקשה בדברי רש"י דא"כ הוי חיוב קה"ת דאורייתא, וכבר כתבו התוספות דלא מצינו קה"ת בדאורייתא חוץ מפרשת זכור.

ובגבול"א הסיק דחיוב קריאה זה חובת יחיד הוא שאין מחויב בה אלא הכה"ג לבדו, ואי"ז חובת קריאה בציבור כמו כל קה"ת דשבתות ויו"ט. והוכיח כן מדקתני במשנה הרואה כה"ג כשהוא קורא אינו רואה פר ושעיר הנשרפין וכו' לא מפני שאינו רשאי אלא שהיתה דרך

רחוקה ומלאכת שניהם שוה כאחת. ומבואר דהותר לו לשומע את הכה"ג כשהוא קורא לצאת באמצע קריאתו, ואי אמרת דחובת קריאה בציבור היא איך מותר לצאת באמצע, וע"כ דחובת הכה"ג הוא, ומה דהציבור שומעין אי"ז אלא מצד ברב עם הדרת מלך כמבואר בגמרא.

והביא דהנה במשנה איתא דמברך עליה שמונה ברכות על התורה ועל העבודה וכו', ופרש"י על התורה ברכה של אחריה אשר נתן לנו וכו'. אבל ברמב"ם פירש שמברך לפניו אשר בחר בנו ולאחריה אשר נתן לנו, ובאמת שכן משמע בביריתא בגמרא (ע.) על התורה כדרך שמברכין בבית הכנסת, ומשמע ממש כביהכנ"ס, ולרש"י צ"ל דקאי רק על הברכה לאחרית שמברך אותה כדרך שמברכין ברכה של אחריה בביהכנ"ס. ובשיטת רש"י דגרע מקריה"ת שבביהכנ"ס ביאר כמו שייסד דאי"ז חובת קריאה בציבור כמו כל קה"ת, וזהו הטעם דאין מברך לפניו כמו בביהכנ"ס.

ו) אמנם בפשוטו בתוס' ישנים ובריטב"א מבואר דהוא קרה"ת כביהכנ"ס ודלא כהגב"א, דבהא דאמרינן דבעשור שבחומש הפקודים קורא ע"פ הקשה התו"י מדאמר בגיטין ס: דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם ע"פ. והביא תירוץ ריב"א דהואיל ואינו מגיד אלא עבודת היום יכלו לקרות בע"פ כעין תפילת מוספין שאנו קורין ע"פ, ומביא כן מהירושלמי המותר לקרות ע"פ כיון שהוא סדרו של יום, והקשה ממה שאנו אומרים פרשת קרבנות ע"פ, ותירץ דאינו מוציא את הרבים יד"ה. ומבואר בדבריו דבסוגיין הוצרך לתירוץ דסדרו של יום כיון שהוא מוציא את הרבים יד"ה, וזה דלא כהגב"א דאינו אלא חובת הכה"ג לבדו.

ויתכן לחלק בזה בין הקריאה דבעשור לקריאה דאחרי, דהנה מבואר ברש"י דחובת הקריאה דומיא דמילואים דהתם דרשינן זה הדבר אשר צוה ה' שאף דיבור מעכב. וי"ל לפי"ז דשאני קריאת סדר עבודת היום דכשם שמוטל העבודה על כה"ג לבדו ה"ה קריאתה, ומשא"כ קריאת המוסף דכשם שעשייתה הוא חובת הציבור ה"נ קריאתה. וא"כ יתיישב אי נימא דכל מה דפירש הגב"א דהוא חובת יחיד הוא על תחילת הקריאה. שבזה רשאי השומע לעזוב דאינה מחובתו, משא"כ בעשור שבחומש הפקודים באמת צריך לשמוע.

אמנם בריטב"א מפורש להדיא דכולא קריאה היא להוציא את הציבור ידי חובתם, ואדבריה בעשור קל דאי"ז עיקר חובת הקריאה לציבור שאינו אלא לסדרו של יום עיי"ש. וזה דלא כהגב"א שנקט דאין בזה כלל קרה"ת לציבור.

אבל בפשוטו נראה דאף לדידהו אי"ז רק קריה"ת דביהכנ"ס, אלא מלבד קיום קריה"ת לציבור יש בזה דין קריאה לכה"ג, וכמפורש לעיל סח: דקריה"ת אף דאינה עבודה אבל צורך עבודה היא. וכן מוכח בפשוטו מדמברך עליה את כל הברכות שאינם בביהכנ"ס.

ז) והנה לדידהו יקשה טובא מהא דמשמע במשנה שרשאי השומע לעזוב קריאת הכה"ג והרי חובת קה"ת היא ככל קה"ת, וכמשה"ק הגב"א.

ואשר יתכן דכיון דחובת קה"ת זו על כל הציבור היא א"כ לא היתה הקריאה רק בבית המקדש ע"י הכה"ג אלא בכל הבתי כנסיות שבירושלים, וא"כ היה רשאי לעזוב קה"ת דכה"ג לצורך ראיית פרים הנשרפין ואח"כ לשמוע הקה"ת מצד חובת היום בביהכנ"ס.

אלא דאכתי צל"ע לדידהו דהנה בהא דתנן לא מפני שאינו רשאי, אמרינן בגמרא פשיטא, מהו דתימא כדר"ל דאמר ר"ל אין מעבירין על המצוות ומאי מצוה ברב עם הדרת מלך קמ"ל. ופרש"י קמ"ל דלאו מעבר הוא מאחר שאינו עסוק בה. ואי חובת קריאה בציבור היא א"כ שפיר עסוק הוא בשמיעת בקה"ת לצאת יד"ה דשומע כעונה ולמה לא יחשב מה"ט מעבירין על המצוות, וגם למה לא חשיב מצוה אלא מצד ברב עם הדרת מלך. וע"כ כמש"ב הגב"א דאי"ז אלא חובת הכה"ג לבדו.

ויתכן היה לומר עפ"י מה שייסדו באחרונים דדין קה"ת אינו חיוב על כל יחיד ויחיד אלא מצותו שיקראו בציבור, ולהכי מה שיוצאין הציבור יד"ה אי"ז מדין שומע כעונה אלא במעשה שמיעה גופא דסגי שהשמיעו להם. וא"כ י"ל דמה"ט לא חשיב עסוק במצוה דאינו מקיים מעשה מצוה בשמיעתו אלא המשמיע בהשמעו לו. אמנם בביאה"ל נקט בהחלטיות דהוא דין על כל יחיד, ועוד דאף אי יסודו כחיוב הציבור. אבל סו"ס כשכבר קורין הקריאה היא למצות הציבור ומחוייב היחיד לשמוע ובשמיעתו מקיים הוא מצותו אף לפי ביאור האחרונים.

ח) והנה בסוגיין מפורש דהס"ד שלא יהא רשאי מצד דינא דר"ל דאין מעבירין על הצוות, ויל"ע למה אין מוזכר מצד דהעוסק במצוה פטור מהמצוה, ובפשוטו י"ל דמייירי שלא עוזב ממש באמצע קריה"ת דהא ע"ז כתוב ועוזבי ה' יכלו, אלא עוזב בין קריאה לקריאה ול"ח אלא שפגע בה, והנה גבי עוסק במצוה פטור מהמצוה כתב הריטב"א בסוכה דאף בעוסק במצוה שאינה עוברת פטור אפילו ממצוה עוברת, אבל גבי אין מעבירין עה"מ י"ל דאינו כן. דהנה גדר הדין אין מעבירין עה"מ ייסד הגב"א דהוא דין קדימה למצוה שפגע תחילה, וכמבואר להדיא לעיל דף נח: דבההוא קרן דפגע ברישא חייב מתן דם בו שאף כשכבר עבר ממנו חייב לחזור אליו עיי"ש. ולפי"ז י"ל דכיון דהוא רק דין קדימה הוא רק כששוין באפשרות לקיימם אבל אי יש לפניו מצוה עוברת ועוסק בשאינה עוברת יכול לעבור לקיים המצוה העוברת.

ומעתה יתיישב שפיר הא דרשאי להניח כה"ג כשהוא קורא לראות פר ושעיר נשרפין, דמצד חובת הציבור בקה"ת ביוה"כ ל"ש בזה כלל לומר אין מעבירין עה"מ דזו מצוה שאינה עוברת שהרי יכול לשמוע אח"כ בביהכנ"ס ואילו ראית העבודה לא יוכל אח"כ וא"כ לא יהא

כאן דין אין מעבירין עה"מ מצד מצות קרה"ת. ורק מצד ראיית עבודה דכה"ג כשהוא קורא בתורה שזה עובר ולא יוכל להשלים אח"כ. ובזה שפיר אמרינן דאף דזה מצוה דבחד עם הדרת מלך, אבל בזה לא חשיב עסוק בה.

(א) יומאדףעב. א"ר אר"י המקרע בגדי כהונה לוקה שנאמר לא יקרע, מתקיף לה רב"י ודלמא הכי קאמר רחמנא נעביד ליה שפה כי היכי דלא ניקרע, מי כתיב שלא יקרע.

והמבואר בלשון הגמרא דהלאו דלא יקרע אינו רק במעיל לחודיה אלא בכל בגדי כהונה. וברמב"ם פ"ט מכלי המקדש ה"ג כתב וז"ל הקורע פי המעיל לוקה שנאמר לא יקרע והוא הדין לכל בגדי כהונה שהקורע אותם דרך השחתה לוקה. עכ"ל. ובמשנה למלך שם הביא מספר קרבן חגיגה שפירש דברי הרמב"ם דבקורע פי המעיל עצמו לוקה בכל גווני אף כשאי"ז דרך השחתה, אבל בשאר בג"כ אינו לוקה אלא כשקרע דרך השחתה. וכן דייק ממש"כ הרמב"ם פ"ה ממעשה הקרבנות ה"כ שכתב דבגד [היינו בגד חולין] שניתז עליו דם חטאת ויצא חוץ לעזרה מחזירו לעזרה ומכבסו שם, נטמא חוץ לעזרה קורעו כדי שיטהר ומכניסו ומכבסו בפנים. מעיל שניתז עליו דם חטאת ויצא ונטמא בחוץ כיצד הוא עושה והרי הקורע אותו לוקה כמו שביארנו, מכניסו פחות פחות משלש אצבעות וכו'. ומדויק מלשון הרמב"ם דרך במעיל הוצרכו לתיקון זה, אבל בשאר בג"כ יכול לקורעם כיון שאינו דרך השחתה.

אבל במל"מ כתב ע"ז ולדידי ליתנהו להני מילי. ובפ"ט מהל' כלאים פירש המל"מ דבריו, דלעולם ה"ה לכל בגדי כהונה, אלא דכן הוא הדרך למינקט כיון שממעיל ילפינן לכל בגדי כהונה נקטינן מעיל וה"ה לכל בגדי כהונה. ושבאמת מה שנקט הרמב"ם שם מעיל כן הוא לישנא דגמרא בזה בזבחים דף צה. במימרא דריש לקיש דנקט מעיל.

(ב) ובמנ"ח הביא כל דבריו והקשה על הקרבן חגיגה דהנה לשון הרמב"ם דהקורע פי המעיל לוקה וא"כ דוקא בפי המעיל חייב בכל ענין אבל אף במעיל כל שאר הבגד שלמטה מפיו הרי הוא כשאר בגדים שאין חייב בהן אלא על קריעה דרך השחתה וא"כ גם במעילה כשניתז עליו דם וניטמא בחוץ למה אין יכול לקורעו מלמטה ולא דרך פיו ולטהרו בזה ולהכניסו לכבסו.

ולחכי נקט המנ"ח דדנקט הרמב"ם בהתזת דם על מעיל ה"ה גם בשאר בגדים ואף דמ"מ עיקר הדין הוא אמת דבקריעת מעיל שלא מפיו ובקריעת שאר בג"כ חיובו רק דרך השחתה, לא יועיל להתיר קריעתם כדי להכניס לעזרה לכיבוס דודאי כשקורע המעיל כדי לטהרו הוי קריעה דרך השחתה דאף שכונתו למצוה כדי לטהרו, אבל סו"ס כך היא הטהרה של הבגד ע"י שישחיתנו ויבטל שימוש. ובמה שנקט הרמב"ם דוקא מעיל, וכן מה שחילק בלשונו דין המעיל משאר בגד"כ דבעו דוקא השחתה, ייסד המנ"ח דהנה בסוגין איתא דהמקורע בג"כ לוקה משום לא יקרע, ואילו בזבחים צה. נקט ר"ל דוקא מעיל, וע"כ דפליגי הסוגיות אהדי דלר"ל הלאו דלא יקרע דוקא במעיל אבל לסוגין ה"ה לכל בג"כ. והרמב"ם פסק כר"ל דדוקא במעיל איכא לאו דלא יקרע, ולעולם בקריעת המעיל דאיסורו משום לא יקרע אי"צ דרך השחתה דאין מבואר בתורה כלל דדוקא דרך השחתה, ומש"כ הרמב"ם דה"ה שאר בגדי כהונה דהקורע דרך השחתה לוקה באמת אינו משום לאו דלא יקרע אלא משום לא תעשון כן לה' אלוהיכם. וכמבואר ברמב"ם פ"ז מיסוה"ת ה"ז דהשורף עצי הקדש לוקה משום לאו דלא תעשון. ולא דוקא קורע אלא כל קלקול שיהא. ולפי"ז הוסיף דהקורע פי המעיל דרך השחתה לוקה שמים משום לא יקרע משום לא תעשון. עכ"ל ד.

(ג) אמנם דבריו מחודשים מאוד, דלשון הרמב"ם להדיא משמע דמאותו לאו דלא יקרע לוקה אף בבג"כ דרך השחתה. ואי כונת הרמב"ם משום לא תעשון היה לו להזכיר זה. וגם היה לו לפרש דבקורע פי המעיל דרך השחתה לוקה שנים.

ולדברי הקרבן חגיגה מתחלק דין הלא יקרע דבמעיל עצמו חייב בכל ענין, ובשאר בג"כ אינו אלא בדרך השחתה, ובפשוטו נראה ביאורו דכיון דהלאו נכתב במעיל בלא תנאי והגבלה על כל צד נאמר לא יקרע, אבל מה דילפינן מיניה בשאר בג"כ בזה מפרשין דל"ש למילף אלא אי יש בזה סברא לאסרו, והיינו בעושה דרך השחתה. אלא דבאמת זה צ"ב טובא דאי במעיל עצמו חייב אף שלא בדרך השחתה, א"כ ע"כ דאין ענין לאו זה להשחתה דוקא, וא"כ מנלן לאסור בשאר בג"כ בדרך השחתה. ועוד מוכח דלא כחילוק זה, דהנה דברמב"ם שם בכמה"מ פ"ט ה"ו כתב כל המזיח חושן מעל האפוד ומפרק חיבורן דרך קלקול לוקה. ומבואר דאף לאו דמזיח חושן מעל האפוד בעינן דרך קלקול ולא אמרינן דכיון דבו נאמר הלאו נאמר הלאו בכל ענין.

(ד) והיוצא לנו דלריהטת הדברים אי לא נחדש את חילוק המנ"ח ולא נחלק בלאו דלא יקרע בין הבגדים כסברת הקרבן חגיגה ע"כ דכונת הרמב"ם במה שסיים דרך השחתה הוא על כל דבריו ובין במעיל בין בשאר בגדים אינו עובר משום לא יקרע רק בדרך השחתה וכמו במזיח חושן מעל האפוד דחייב רק בדרך קלקול. ומש"כ המנ"ח דמנליה להרמב"ם שהאיסור לא נאמר אלא דרך קלקול והשחתה יתבאר כמו שביאר הכס"מ בה"ג גבי קריעת מעיל דהוא נלמד ממה שנתבאר בפ"א מבית הבחירה גבי נותן אבן מהמזבח דלוקה שכתב שם הרמב"ם ג"כ דרך בדרך השחתה לוקה. והתם הטעם כמש"פ המנ"ח דכיון דכתיב בקרא ואת מזבחותם תנתצון לא תעשון כן לה' אלוהיכם א"כ כל האיסור דומיא דמזבחותם תנתצון שהוא דרך השחתה.

(ה) אמנם מה שצ"ע דהנה גבי איסור הסרת בדים מעל הארון כתב הרמב"ם בפ"ב מכלהמ"ק ה"ג שהמסיר אחד מן הבדים מן הטבעות לוקה, ולא חילק בין דרך השחתה לכשאינו דרך השחתה, ומבואר דבכל ענין לוקה. וצ"ב מ"ש ממזיח חושן מעל האפוד ומקורע בג"כ דבעינן דרך קלקול. ובפשוטו היה אפש"ל דהוא לפי שבהסרת בדים ל"ש ענין קלקול והשחתה בהסרת הבדים, וע"כ דלא בעינן דרך קלקול. אבל באמת הנה בגמרא בהמשך הסוגיא מייתי דהבדים בטבעות מתפרקין ואין נשמטין. ופרש"י ובראשיהן היו עבים ובאמצען היו

דקין ואין נשמטין לצאת, וא"כ אף בזה שייך שפיר ענין קלקול כשיוצאים בכח. ולא שאני ממזית חושן מעל האפוד שהצריך הרמב"ם דרך קלקול.

(ו) ובכתבי הגר"ח (סטנסיל) ביאר באופ"א מקור וסברת הרמב"ם מה שהצריך דרך השחתה בקריעת בג"כ. שהוא משום דבלא"ה אין זה נחשב קריעה. ועפ"ז ביאר דאף מזית חושן ממעל האפוד סבר הרמב"ם דכל איסורו הוא מענין לאו של קריעה דצריך שיהיו מדובקין. ואף דודאי שמצד לאו דלא יקרע גרידא לא היה לוקה כן שאינם תפורים ורק שהוא לא מיוחד דלא יזח חושן מעל האפוד, אבל מ"מ ע"כ יש גם בלאו זה תנאי של קלקול, ומשא"כ בלאו דלא יסורו הבדים לא הצריך הרמב"ם דרך קלקול דאינו ענין לקריעה וקלקול כלל. עכת"ד. ועדיין לא נתבאר אף לפי דרכו מ"ט לא נפרש באמת אף הלאו דלא יסורו הבדים כמו לא יזח החושן שענינו דרך קלקול.

(ז) והנה הרמב"ם בספר המצוות בשורש החמישי כתב שאין רואי למנות טעם המצוה מצוה בפנ"ע וכמו לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה וגו' ולא תחטיא את הארץ. וכן אל תחלל את בתך להזנותה ולא תזנה הארץ שהם טעם למצוה ולא לאו בפנ"ע. וברמב"ן בהשגות שם הקשה עליו מסוגיין דחשבינן לאו דלא יזח ודלא יסורו ודלא יקרע ומפרשינן דאי"ז טעם דלא כתיב שלא יקרע שלא יזח שלא יסורו, ומ"ש מהני שכתב הרמב"ם דהם רק טעם למצוה. ובספר לב שמח שם יישב שיטת הרמב"ם דשאני הני לאוי דלא יזח ולא יקרע דע"כ כל הטעם דשפה של פי המעיל ושל רכיסת החושן אינו אלא מטעם זה שהרי אין זולת הטעם הזה שום טעם להמצוה כלל, וכיון שהוא כל סיבתה היה ראוי לכתב שלא יזח וכן שלא יקרע, ומדלא כתיב הכי על כרחך דהכא אתא לאשמעינן לאו בפנ"ע. ועכ"פ לפי"ז יתבאר דאף להמבואר בסוגיין דחשיב לאו בפנ"ע, עם כ"ז הרי הוי נמי טעם למצוה וכדמשמע ריהטא דקרא "שפה יהיה לפיו סביב מעשה אורג כפי תחרא יהיה לו לא יקרע" דמשמע דזהו טעם לעשיית השפה כדי שלא יקרע. וכן "וירכסו את החשן מטבעותיו אל טבעת האפד בפתיל תכלת להיות על חשב האפוד ולא יזח החשן מעל האפוד". והיוצא דבאמת מפרשינן לקרא דהוא גם טעם למש"כ לפניו וגם לאו בפנ"ע.

(ח) ומעתה יתבאר שפיר מקור הרמב"ם דבעינן דוקא דרך קלקול והשחתה, והוא לפי דאף דמצד הלאו דלא יקרע בפנ"ע משמע דבכל גווני לא יקרע, אבל כהמשך וטעם לעשיית השפה הרי מתפרש הפסוק שלא ישחת ופסד המעיל, וממילא גם מפרשינן ללאו הכתוב בו כלאו בפנ"ע דמ"מ הוא מתפרש ג"כ על דרך זה. וכן הלאו דלא יזח החשן כיון דבא לנתינת טעם שירכסוהו בפתיל תכלת שלא ינתק מהאפוד ולפשוטו הוא דרך קלקול א"כ אף הלאו הכתוב בזה הוא בדרך קלקול.

ומעתה י"ל דכ"ז הוא בהני לאו דלא יזח החשן ולא יקרע דריהטא דקרא שהוא נתינת טעם למה שלפניו, משא"כ הא דכתיב "בטבעת האבן יהיו הבדים לא יסרו ממנו" דלא משמע כלל כנתינת טעם אלא ציווי ואזהרה שלא יסורו א"כ מנין לנו לחדש דדוקא בדרך קלקול והשחתה נאמר.

ואף דבסוגיין בעי למימר דהקרא הוא נתינת טעם דעבדינהו שפיר כדי שלא יסורו, היינו מקמי דמשני לה אבל כד דחי דמי כתיב שלא יסודו א"כ אינו נתינת טעם כלל אלא אזהרה לחוד.

(א) יומאדףעד. גופא חצי שיעור ריו"ח אמר אסור מן התורה ר"ל אמר מותר מה"ת, ריו"ח אמר אסור מה"ת כיון דחצי לאיצטרופי איסורא קאכיל, ר"ל אמר מותר מה"ת אכילה אמר רחמנא וליכא, איתביה ריו"ח לר"ל אין לי אלא כל שישנו בעונש ישנו באזהרה, כיון דחצי שיעור הואיל ואינו בעונש יכול אינו באזהרה ת"ל כל חלב, ומתרץ ר"ל מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא.

ובתוס' ד"ה כיון הקשו למה פירש ריו"ח מצד הסברא דכיון דחצי לאיצטרופי איסורא קאכיל, ואמאי לא קאמר מטעמא דבסמוך דכל חלב לרבנות חצי שיעור דהא ריו"ח ידע לההיא ברייתא. ותירצו דלהכי איצטריך ליה לריו"ח לפרושי האי טעמא דאי מקרא דכל חלב הו"א עיקר קרא לכוי איצטריך וח"ש מדרבנן ואסמכוה אקרא, אבל השתא דקאמר טעמא דחצי לאיצטרופי סברא הוא מה"ט דדרשא גמורה היא לח"ש. ע"כ.

ובפשוטו משמע דכונתם דהדרשא מהקרא דכל חלב אינה מוכרחת מצד עצמה ורק מכיון שמסתבר שכך יהא הדין דרשינן הכי לקרא. אבל צ"ב דסו"ס אחרי דדריש לקרא הכי מעתה הא דאסור ח"ש מה"ת הוא מהאי קרא דכל חלב ואיך יתכן דריו"ח מפרש דכל מקורו להא דח"ש אסור מן התורה הוא משום דחצי לאיצטרופי איסורא קא אכיל, דהא באמת איסורו מן התורה הוא מקרא דכל חלב ואילו האי סברא אינו אלא סיבת הדרשה.

(ב) והנה בריש הסוגיא מיתנין למשנה בשבועות שבועה שלא אוכל ואכל נבילות וטריפות שקצים ורמשים חייב, והוינן בה אמאי חייב מושבע ועומד מהר סיני הוא, רב ושמואל וריו"ח דאמרי בכולל דברים המותרים עם דברים האסורים, ור"ל אמר אי אתה מוצא אלא או במפרש חצי שיעור ואליבא דרבנן, או בסתם ואליבא דר"ע.

ובשבועות שם (כג:) דמיתני להך פלוגתא מפרש, ריו"ח לא אמר כר"ל דמוקים לה למתני' כדברי הכל. ובתוס' שם ד"ה דמוקי לה הקשו לימא דה"ט דלא אמר כר"ל משום דריו"ח סבר בימא ח"ש אסור מה"ת ובכל שהוא נמי מושבע ועומד הוא. ותירצו דכיון דליכא אלא איסור בעלמא לא מושבע ועומד חשיב ליה, אע"ג דעל איסור עשה כמתנה לעני אמרינן מושבע ועומד מ"מ ח"ש דליכא אפילו עשה אלא איסורא בעלמא לא חשיב מושבע ועומד.

וצ"ב כונת התוס' דגרע האי איסור מאיסור עשה דאינו אלא איסורא בעלמא, דהיכן מצינו דרגת איסור פחות מעשה, וגם מה איכפ"ל דהוא פחות מעשה דאי סגי אף באיסור עשה ליחשב מושבע ועומד למנוע שלא יחול עליו הלאו דשבועה ה"ה כל איסור שהוא מה"ת הרי הוא מושבע בו מהר סיני. וגם צ"ב הא גופא למה לא יחשב האיסור דח"ש איסור עשה כיון שיליף לה ריו"ח מכל חלב.

(ג) והנה בר"ן פ"ג דשבועות (ט. מדפי הרי"ף) הביא דקיי"ל כרבנן דר"ע ובשבועה שלא אוכל אינו חייב אלא על שיעור כזית ובפחות מזה פטור, ויש מי שאומר שמותר לכתחילה, דלא דמי לשאר איסורין שבתורה דקיי"ל כריו"ח דח"ש אסור מה"ת. דה"מ איסורא דאורייתא אבל הכא איסור הבא מעצמו הוא, וכיון שלא נתכוין אלא לכזית פחות מכזית היתר גמור הוא. וכן הדין בקונמות היכא דהזכיר אכילה שמותר לו לאכול פחות מכשיעור, [וכ"כ הרמב"ן], אבל ברמב"ם כתב בהל' שבועות והל' נדרים דחצי שיעור בשבועה ובנדר כח"ש מנבלות וטריפות וכיו"ב, וכדבריו נ"ל מדאמרינן בימא ע"ג: ח"ש ריו"ח אמר אסור מה"ת משום דכיון דחצי לאיצטרופי איסור קאכיל, אלמא ח"ש אפילו באיסורי תורה אינו אסור אלא משום דחצי לאיצטרופי, ובשבועות נמי אע"פ שאין בכלל דבריו אלא שיעור שלם ה"מ למלקות ולקרנן, אבל כיון דחצי לאיצטרופי ולאשלומי לכזית איסורא מיהא איכא דאע"ג דהתם בימא מרביא דכל חלב מיתנין ח"ש, הא ודאי ההוא ריבויא לא כתיב אלא גבי חלב ואפ"ה ילפינן מיניה לכולה איסורין משום דפשיטא לן דלא אסריה רחמנא אלא משום דחצי לאיצטרופי ולמה לא יהא דין שבועות כדן שאר האיסורין. עכ"ד.

וביאור פלוגתתם יל"ב דסברת הרמב"ן לחלק דשבועות ונדרים דלאו איסור מהתורה הוא אלא איסור הבא מעצמו לא יהא בזה דין ח"ש בפשוטו נראה מדבריו דבכל איסורי התורה ילפינן מכל חלב דמלבד האיסור הגמור שיש בכזית יש איסור נוסף בח"ש, אבל זה שחידש לעצמו איסור שבועה ונדר ופירש בלשונו אכילה שהיא כזית א"כ למה יכלול עוד איסור נוסף של ח"ש לאסור עליו באיסור קלוש, ולהכי היתר גמור הוא.

ובסברת הר"ן והרמב"ם החולקין מבואר דבדואי אין איסור דחצי שיעור איסור בפני עצמו כלל אלא כל מהות האיסור הוא דהתורה אסרה בכללות את כל מה דחצי לאיצטרופי לשיעור לעבירה וכמש"ב הר"ן, והיינו דהנה זה ודאי דכל האוכל כזית נבילה הרי אין מעשה האיסור שמתחייב עליו רק בגמר האכילה אלא בכל האכילה וודאי שכל חלק מהאכילה הוא חלק עבירה ומעשה איסור הוא. אלא דסברת ר"ל דכל שאין מסיים את אכילת הכזית ואוכל רק חצי הרי אין זה מעשה איסור כלל דלאו אכילה היא כלל. אבל ריו"ח סבר דאף אמנם דלגבי החיוב שלאחר העבירה הרי דנים מה שעשה לפי מה שנגמר המעשה ואי לא גמר כל הכזית הרי לא עשה כאן אכילה כלל, אבל מ"מ בשעת אכילת ח"ש הרי התחיל מעשה עבירה, ואף התחלת מעשה עבירה היא, וזהו באמת כל מהות האיסור דח"ש. ואמנם שמסברא דנפשינו לא היינו מחדשים כזה איסור מן התורה והוי אמרינן דאין לנו איסור אלא מה שהוא גמר איסור שראוי להתחייב עליו וכיון דיש תנאי שיאכל כזית כל שלא קיימו לפי כל תנאיו מעשה היתר הוא, אבל אחר דגלי לן קרא דכל חלב מפרשינן כך כל איסורי



התורה דהתחלת אכילה חשיב איסורא מצד התחלת עבירה. ומעתה מבואר שפיר מה דכתב הר"ן דה"ה בשבועות ונדרים כיון שאסר עצמו באכילה זו הרי כשאכל חצי שיעור הרי זה התחלת עבירה ובכלל דין ח"ש האסור מה"ת הוא.

ד) ובזה יתבאר שפיר מש"כ התוס' בסוגיין לפרש הא דנקט ריו"ח טעמא דחזי לאיצטרופי איסורא קאכיל ולא נקט להקרא בכל חלב דמינה יליף בברייתא בסמוך דפירשו התוס' דבלאו האי סברא ה"א דאסמכתא בעלמא הוא. ולהר"ן מבואר דבכל התורה ליכא ילפותא מחלב את עצם האיסור ובאמת האיסור אינו מדין כל חלב ולא בהאי קרא נאסר כל חצי שיעור דכל האיסורין, אלא האיסור דכל ח"ש הוא כלול ממילא בכל איסור ואיסור מיסוד האיסור שיש בשיעור שממילא אוסר גם בתחלת מעשה איסור, והקרא דכל חלב הוא רק גילוי מילתא דאסור גם התחלת איסור, וא"ש דלא נקט ריו"ח בטעמיה הקרא דכל חלב אלא הסברא דכיון דחזי לאיצטרופי איסורא קאכיל, דזהו יסוד האיסור ומהותו.

ה) ובזה מבואר נמי מש"כ התוס' בשבועות כג: דלגבי חצי שיעור לא חשיב מושבע ועומד מהר סיני דאיסורא בעלמא הוא וגרע מאיסור עשה דצ"ב למה לא יחשב איסור עשה, וגם סו"ס אי איכא ביה איסורא הרי הוא מושבע עליו מהר סיני. ומעתה הדברים מאירים דהא מקרא דכל חלב לא ילפינן עצם האיסור אלא גילוי על גדרי האיסורין, ומה דאסור ח"ש מה"ת אינו אלא לפי שהמעשה בשעתו הרי הוא התחלת מעשה איסור שהגם דאין הוא נגמר באיסור הוא ממילא נאסר מכח האיסור, וא"ש דבזה לא חשיב מושבע ועומד מהר סיני דאין בו איסור עצמי כלל.

ו) ומעתה י"ל דאף להרמב"ן החולק על הרמב"ם והר"ן וס"ל דבנדרים ושבועות ליכא איסור דח"ש דכיון דלא נתכוין אלא לכזית פחות מכזית היתר גמור הוא, אף הוא אין שייטתו דבכל איסורי התורה ילפינן מקרא דכל חלב שיש איסור נפרד קלוש בכל ח"ש מהאיסור, אלא לעולם מודה לעיקר הגדר שכתב הר"ן דמהות האיסור הוא מה דחזי לאיצטרופי לשיעור אסור, ומכח האיסור שיש בשיעור כזית נאסר בזה גם חלק מהשיעור בדיון ח"ש. אלא דלהרמב"ן אין הגדר שכל שהוא התחלת מעשה איסור הוא ממילא בדיון ח"ש. אלא דיסוד סברת האיסור הוא שכשאסרה תורה אכילת חלב או אכילת יוה"כ לא מסתבר שעושה בתחילה מעשה היתר ובסוף נהפך לאיסור ומסתבר שאת כל חלק מהאכילה אסרה תורה, דאף דודאי שיש תנאי שלא נחשוב כל חלק מהאיסור שעשה בזה האיסור הגמור אא"כ נגמר לאיסור ע"י כזית, אבל איסור קלוש מיהא איכא וכדשמעינן מקרא דכל חלב, וא"כ זה דוקא באיסור התורה, אבל באיסור שעשה האדם לעצמו בשבועה ובנדר שייך שפיר שלא אסר על עצמו אלא את כל האכילה ביחד ולא אסר כלל כל חלק וחלק בנפרד, והיתר גמור הוא כל שאין כאן צירוף כזית.

ז) והנה בעיקר המבואר בסוגיין דסיבת איסור ח"ש מה"ת משום דחזי לאיצטרופי דנו האחרונים אי בעינן שבמציאות יוכל לצרף לזה עוד חצי שיעור ולהתחייב או דעצם זה שמצ"ע הוא ח"ש ושאינו היה ראוי והיה מצטרף לעוד חצי היה חייב אסור מה"ת. ובפשוטו יש לתלותו בפלוגתת הר"ן והרמב"ן, דלהמבואר בשיטת הר"ן יסוד איסור ח"ש הוא מה שהתחיל בפועל מעשה של איסור, ושמה"ט אף בשבועה ונדר מכיון שהתחיל מעשה האיסור הראוי ליגמר לאיסור אסור מה"ת, וא"כ היכא דאין ראוי בפועל לגמור את זה לאיסור אין כאן איסור דח"ש. אבל להרמב"ן דנתבאר דיסוד האיסור דממה דאסרה התורה בכשיעור ידעינן ממילא דכל חלק ממנו הוא חלק מהאיסור ואף הוא אסור, א"כ מה לי שבפועל אין לו האפשרות כלל לגמור השיעור דסו"ס ח"ש הוא.

ח) וברמב"ם פ"א מחמץ ה"ז כתב האוכל כל שהוא חמץ בפסח אסור מה"ת שנאמר לא יאכל. ובמ"מ כתב דהוא מדין ח"ש האסור מה"ת בכל האיסורין. ובכס"מ הקשה דא"כ ל"ל לרמב"ם למילף מלא יאכל דתפול"ל כמו כל ח"ש דכל התורה דילפינן מכל חלב. ובצל"ח פסחים מד. (ושנה דבריו בנודע ביהודה תנינא נג.) תירץ דהנה מבואר בסוגין דכל האיסור דח"ש הוא לפי דחזי לאיצטרופי, ולפי"ז בחמץ בפסח אם אכל בשביעי של פסח בסוף היום ח"ש כששוב אין לו פנאי לאכול יותר לא חזי לאיצטרופי ואי אפשר למילף בזה את האיסור מחלב ולהכי יליף הרמב"ם לאסור אף בסוף שביעי של פסח מקרא דלא יאכל, ומבואר דנקט דבשאר האיסורין אין ח"ש אסור מה"ת היכא דלא חזי בפועל לאיצטרופי.

וכזה מבואר גם בשו"ת רעק"א ח"ג סי' ע"ו דיצא לחדש דאף דבאוכלין אפילו בתערובת איסור אמרינן ח"ש אסור מה"ת, מ"מ במשקין אינו כן, משום דטעמא דח"ש אסור מה"ת דחזי לאיצטרופי שיאכל עוד ח"ש ויצטרף לשיעור וזה שייך דוקא באוכלין שמשערין בכזית בכדי אכילת פרס. אבל במשקין משערין רביעית בכדי שתיית רביעית א"כ ל"ש בתערובת חזי לאיצטרופי דאף אם ישתה מיד עוד ח"ש הא כיון דשתה עם החצי הראשון גם היתר הרי אין כאן שתית רביעית איסור בכדי רביעית. ומה"ט רק בשתה בעין ח"ש אסור מה"ת דחזי לאיצטרופי.

אמנם בתשו' אבני מילואים סי' י"ד נקט בפשיטות להיפך, יעוי"ש דרצה לתרץ הא דאמרינן דהנשבע שלא יאכל ככר זו אם נשאר ממנה כזית נשאל עליה וקשה דאף בחצי כזית ישאל עליה דח"ש אסור מה"ת, ותירץ דבנשאר רק חצי זית לא חזי לאיצטרופי, ודחה זה דא"כ אטו מי שאכל חצי שיעור ביוה"כ בסוף היום לא יהא אסור מהתורה, ומה"ט חזר בו, עיי"ש.

(א) יומאדףעד. ח"ש ריו"ח אמר אסור מה"ת, ר"ל אמר מותר מה"ת, ריו"ח אמר אסור מה"ת כיון דחזי לאיצטרופי איסורא קאכיל, ר"ל אמר מותר מה"ת אכילה אמר רחמנא וליכא.

והנה בריש מסכת שבת תנן יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים וכו' פשט העני את ידו לפנים ונטל בעה"ב מתוכה או שנתן לתוכה והוציא שניהם פטורין. וברש"י שם ובדף ג. ד"ה פטור אבל אסור מדבריהם לכתחילה. ומבואר דכל האיסור על שניהן אינו אלא מדרבנן, והקשו האחרונים דהא קיי"ל כריו"ח דח"ש אסור מה"ת, וה"נ אף כשעשה עקירה או הנחה לחוד הו"ל ח"ש, ובפרט עקירה שעדיין חזי לאיצטרופי עם הנחה בפועל.

ובחכם צבי סי' ס"ו חידש דכל הדין דח"ש אסור מה"ת הוא רק באיסורי אכילה ולא באיסורים אחרים, וביאר דאע"ג דבגמרא מבואר סברת ריו"ח משום דחזי לאיצטרופי וא"כ ה"ה בכל האיסורין, הרי כתבו התוספות דהוא גילוי על הילפותא דכל חלב דאינו אסמכתא וא"כ דילפינן מכל חלב לא ילפינן אלא לדכותיה באיסורי אכילה. ולדבריו מיושב הרש"י דבעקירה או הנחה אינו אסור מה"ת. אבל במשנה למלך פי"ח הל' שבת הביא המגיה דברי החכם צבי, והביא דברש"י מפורש להיפך, דבשבת דף עד. אמרינן וכי מותר לאפות פחות מכשיעור ופרש"י דח"ש אסור מה"ת, וכ"כ בהגהות אשרי ר"פ המוציא יין, ובביאור הלכה ריש סי' ש"מ הביא לח"צ והביא לרש"י והג"א הנ"ל ושכ"כ האו"ז והמאירי וברי"ו, והכריע כן להלכה דלא כח"צ. עיי"ש.

(ב) ובבית מאיר סי' שמ"ז ייסד דכל דין דח"ש אסור מה"ת הוא רק בח"ש וכמו אפיית חצי גרוגרת ולא בחצי מלאכה כעקירה בלא הנחה עיי"ש. וביאור הדברים בפשוטו דהדין דח"ש אסור מה"ת הוא כשאת אותה פעולה שעושה אם יתמיד בה עוד ויצטרף לכשיעור יתחייב בה, ובזה שייך סברת חזי לאיצטרופי, משא"כ בעקירה לחוד או הנחה לחוד אף אי יתמיד בה לא יבא לעולם לידי חיוב אא"כ יעשה פעולה אחרת נוספת שבזה יושלם המעשה להיקרא מלאכה, וא"כ עתה חסר בפעולתו כל צורת המלאכה ולא רק השיעור וכשאינו עושה צורת מלאכה ליכא הדין דח"ש אסור מה"ת.

(ג) והנה בשבת עג. תנן לכל הל"ט מלאכות שבת הזורע הקוצר וכו' העושה ב' בתי נירין והאורג ב' חוטין וכו', ובתוס' שם ד"ה העושה שני בתי נירין הקשו למה פירש כאן ובאורג ובפוצע ובתופר ובכותב השיעור המחייב טפי מבשאר האבות מלאכות.

ובספר מגן אבות כתב לתרץ דבהנהו מלאכות דתני בהו שיעורא אין איסורא דאורייתא של חצי שיעור בפחות מכשיעור זה, ולא דמי לשאר האבות דבפחות מכשיעור אמרינן בהו חצי שיעור אסור מה"ת, דבהנהו אין לחשיבות מלאכה כלל אלא בכשיעור, וכגון הכותב ב' אותיות חשיב שכתב כתיבה דיש כאן תיבה אבל אות אחת אי"ז כלל מלאכת כתיבה ובכה"ג לא אמרינן דח"ש אסור מה"ת. והיינו ג"כ כהסברא הנ"ל דל"ש איסור דח"ש כשחסר בעיקר צורת המלאכה. ואשר יל"ד למה התוס' לא תרצו כן. וכתב האגלי טל לבאר הא דהתוס' לא יכלו לתרץ כן, דהנה בתוס' בשבועות דף כח. ד"ה אמר רבא בהא דאמרינן התם דהנשבע שלא אוכל ככר זו אם אוכל זו ואכל ראשונה במזיד ושניה בשוגג חייב, והביאו התוס' לפירוש ר"ת דבאכל ככר שאסר עליו בשבועה תחילה במזיד ואח"כ אכל לככר של תנאי בשוגג חייב קרבן, וחשיב שעבר על שבועתו בשוגג, דלא בעינן שגגה בשעת אכילת האיסור אלא שישגוג בשעה שעובר על השבועה, עיי"ש. והקשה האג"ט דהא תנן בשבת דף קה. דהכותב אות אחת שחרית בשוגג ונודע לו וחזר ושגג וכתב אות אחת בין הערביים דפטרי רבנן משום ידיעה מחלקת לחצי שיעור עיי"ש. והרי לפי סברת ר"ת אפילו אי יכתוב אות אחת במזיד והשניה בשוגג יתחייב דלא איכפ"ל מה שעשה חלק מהעבירה המחייבת שלא בשוגג שסו"ס לא מתחייב קרבן בלא החצי שיעור השני, ולא גרע מתנאי שסגי לר"ת כששגג בתנאי דלא בעינן שגגה בעשיית האיסור וה"נ הח"ש השני הוא תנאי על כל השיעור להשלימו לשיעור כדי לחייבו וסגי ששגג בו.

והמוכח לשיטת ר"ת דאף בכותב אות אחת אמרינן ח"ש אסור מה"ת, אשר מה"ט יתיישב דלהכי ידיעה מחלקת בו דל"ד לתנאי דהאיסור בשבועה אינו מתחיל אלא כשאוכל ככר של תנאי שרק בזה עבר למפרע במה שאכל הככר הראשון, ומשא"כ כותב אות בשחרית ככר עובר האיסור דח"ש אסור מה"ת ובעינן שמתחילת העבירה ישגוג וכיון שהיתה בנתיים ידיעה המחלקת פטרי רבנן. עכת"ד האגל"ט.

וצ"ב מה מועיל מה דנימא דעובר על ח"ש אסור מה"ת שיתחשב שהתחיל העבירה המחייבת, דהרי האיסור דח"ש איסורא בעלמא הוא ואינו שייך לעבירה הגמורה המחייבת קרבן וסקילה וסו"ס כלפי העבירה השלימה הצריכה שיעור אין כאן עבירה אלא בחצי שיעור האחרון שאז הוברר כל השיעור כעבירה המחייבת ולמה לא יספיק שישגוג בה לר"ת. ועוד צ"ב דא"כ מה נימא אליבא דריש לקיש דס"ל דח"ש מותר מה"ת דהא משנה היא דלרבנן ידיעה מחלקת בחצי שיעור ופטור מקרבן.

(ד) ואשר יל"ב בזה דבאמת חלוקין במהותן האי דנשבע על ככר בתנאי ואוכל התנאי בסוף להא דבעינן לשיעור שלם כדי להתחייב קרבן, לפי שבנשבע על ככר בתנאי ואכל לככר של שבועה ואח"כ להככר של תנאי בשוגג יש באכילת הככר לחוד את כל המעשה איסור אלא שאינו מתברר כן אלא ע"י התנאי, ואכילת התנאי אינה מצטרפת להשלמת החיוב שהרי אין חייב מצד עצם אכילת התנאי, ורק באכילתה הופך את מה שאכל אכילת היתר לאכילת איסור ולמעשה עבירה המחייבת קרבן, ולהכי סבר ר"ת דכשפעולה זו נעשית בשוגג חשיב כמי שעשה מעשה העבירה עצמה בשוגג שהרי בזה פעל בעשייתו הקודמת להופכה למעשה איסור. משא"כ בהשלים השיעור המחייב בשוגג אף דרך ע"י שלימות השיעור נהפך כל העשיה למלאכה שלימה ולעבירה גמורה המחייבת, אבל אי"ז מצד חסרון בעצם העשיה בתחילת

המלאכה שהיתה של היתר ולהפכה לאיסור, אלא מצד עצמה נעשתה כמעשה עבירה גמור המחייב קרבן, אלא שצריך להוסיף עוד להשלים לשיעור, ומה שחייב הקרבן תלוי בהשלמת השיעור אין כאן תליה ובירור בעצם העשיה דתחילת המלאכה אלא שחסר אצלו השלמת השיעור כדי לחול עליו חיוב. ומעתה ודאי שכשגומר השיעור לא חייב עצמו קרבן בגמר השיעור לחוד, אלא בכל המלאכה מתחילתה ועד סופה שעשה עבירה אחת המחייבת, ולהכי בעי שישגוג שגגה אחת בכולה. ונראה דאף מש"כ האגל"ט הוא אחרי חילוק זה. אלא שלפי מה שחילק המגן אבות דבכותב אין דין ח"ש אסור מה"ת ומשום דהתם בחצי שיעור אין כאן צורת המלאכה כלל, א"כ בזה שפיר מסתבר דגמר השיעור אינו רק השלמה אצל הגברא להביאו לידי חיוב, אלא שינוי בכל העשיה שע"י שגמר האות השניה הפך כל העשיה למלאכה. ובזה הקשה שפיר דא"כ לר"ת יועיל שגגת החצי שיעור האחרון לחוד.

ה) והנה בסוגיין אמרינן וכן הוא גם בשבועות דף כג: דשבועה חל על חצי שיעור דנבילה וברעק"א תשו' ע"ו חידש דזה דוקא כשאכל רק ח"ש, אבל כשאכל כזית שלם ליכא עליו כלל איסור שבועה, דלגבי כל הכזית הוא מושבע ועומד מהר סיני מחמת איסור נבילה, והוכיח כן מלשון הרמב"ם פ"ה משבועות ה"ז שכתב שבועה שלא אוכל נבילות וטריפות ואכל פחות מכזית חייב בשבועה, דמדוייק דדוקא באכל פחות מכזית אבל באכל כזית שלם פטור על השבועה. וכן דייקו האחרונים ממש"כ רש"י בסוגיין עג: ד"ה או בסתם שכתב לא אכל אלא ח"ש שאינו מושבע עליו, ומשמע דבכשיעור לא חל שבועה אף על ח"ש. ונסתפק הרעק"א שנית (בתשו' קנ"ד) בחילוק זה דלמא זהו דוקא כשאכל הכזית בב"א, אבל בזה אחר זה לא דכבר משעה שאכל החצי כזית הראשון חלה עליו איסור שבועה ואיך יפקע שוב כשיגמור לכזית, או דלמא ל"ש. עיי"ש.

ויל"ב סברת הספק דודאי מסתבר דאי פעולת אכילת הח"ש היתה ממש פעולת היתר מצד נבילה ואסורה משום שבועה ורק במה שהשלים לכזית עבר מעתה למפרע בכל הכזית באיסור נבילה לפי שהגדר דשיעור כזית בנבילה הוא שבהשלמתו השיעור הפך כל המעשה לאיסור, בזה ודאי לא יוכל להפקיע מה שעבר כבר על איסור שבועה כשאכל החצי, דסו"ס בשעתו כשאכלו לא היה מושבע עליו מהר סיני ולא מועיל השלמתו כשיעור אלא כלפי השעה שהשלים השיעור ולא למפרע. אבל הסברא דאמרי' ביה מושבע ועומד כשהשלים השיעור הוא מכיון דאין הופך בהשלמתו את ההתחלה לאיסור, אלא האיסור כבר עבר בשעתו כשאכל החצי ורק השלים החצי השני כדי שיגמר אצלו החיוב, ומעתה הרי באמת עבר כבר מתחילה בעבירת נבילה שכל חלק מהאכילה הוא מצ"ע עבירת נבילה ומושבע עליה, ובעי רק שיוברר שיש כאן כללות של כזית.

ו) והנה בכריתות דף יח: תניא דמצטרף לחיוב מעילה אפילו מכאן ועד שלש שנים, ופריך דהא עבר עליה יוה"כ, ומשני ואבע"א כי מכפר יוה"כ על כוליה שיעורא על פלגא שיעורא לא מכפר, ובמשנה למלך ספ"ג משגגות תמה בזה דהוא פלא שיוה"כ יכפר על השיעור החמור ולא על ח"ש. ובקוב"ש פסחים כו. ביאר דהתם הרי השלים השיעור אחרי יוה"כ ורק אז הושלם האיסור והחיוב, ולהכי לא מועיל מה שעבר יוה"כ על עבירת הח"ש שעדיין לא נגמר כעבירה הגמורה. ודומה למש"כ שם המל"מ שאם נגע בח"ש וטבל וחזר ונגע בח"ש דל"מ טבילתו, דבשעה שטבל עדיין לא היה טמא. אמנם במל"מ כתב שם דיש לחלק דין הטבילה מהכפרה דיוה"כ, והיינו סברתו כמו שנתבאר, דכשעבר על ח"ש כבר עבר על חלק מהעבירה ואין באה ההשלמה להפוך עצם העשיה אלא להשלים לגברא, ולהכי תמה שפיר דאי מכפר יוה"כ על ח"ש א"כ אין עליו שום עבירה ממה שעבר לפני יוה"כ ולא יתכן עתה להשלים השיעור ולחייבו, משא"כ בטבילה דין הוא דטבילה מועלת רק כשכבר חלה עליו הטומאה.

(א) יומאדףעז. בתוס' ד"ה דתנן הביאו פי' ר"ת דכל העינויים דיוה"כ ליתנהו אלא מדרבנן וקראי אסמכתא בעלמא לבר מאכילה ושתיא, דהאמר לקמן אם הוה מלוכלך בטיט וצואה רוחץ כדרכו ואינו חושש ומי שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו ואינו חושש. ועוד הוכיחו בראשונים מדהמלך והכלה ירחצו פניהם והחיה תנעול את הסנדל דע"כ דאי"ז מדאורייתא, וכשיטתו החזיקו הרבה ראשונים.

אבל ברמב"ם פ"א משביתת עשור ה"ה כתב וכן למדנו מפי השמועה שאסור לרחוץ בו או לסוך או לנעול את הסנדל או לבעול, ומצוה לשבות מכל אלו כדרך ששובת מאכילה ושתיא שנאמר שבת שבתון שבת לענין אכילה ושבתון לענינים אלו, ואין חייבין כרת או קרבן אלא על אכילה ושתיא בלבד אבל אם רחץ או סך או נעל או בעל מכין אותו מכת מרדות. עכ"ל. וברבינו מנוח שם נקט דאף להרמב"ם איסוריהו מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, אבל בפשוטו וכן הבינו בר"ן ובמ"מ בדעתו דס"ל דכל העינויין אסורין מדאורייתא. ובר"ן הביא להשיטות והוכיח כהרמב"ם מדתני' בגמ' עד. אע"פ שאמרו אסור לא אמרו ענוש כרת אלא על האוכל ועל השותה ועל העושה מלאכה בלבד, ואם איתא דהני עינויי אחריני מדרבנן בעלמא נינהו היכי שייך למימר בהו ולא אמרו ענוש כרת דהא אפילו איסורא דאורייתא נמי ליכא.

ולחכי צידד דכולהו מדאורייתא נינהו, ובמה שהוכיחו התוס' מדאמר' דמי שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו וכן המלוכלך בטיט רוחץ כדרכו, ומדתנן המלך והכלה ירחצו פניהם והחיה תנעול את הסנדל ואי דאורייתא היכי מקילינן, פירש הר"ן דכיון דלאו בכלל עינויי דכתיבי בקרא בהדיא באורייתא נינהו אלא מריבויא דשבתון אתו וכדאיתא בגמרא קילי טפי ומסרן הכתוב לחכמים והן הקילו בו כפי מה שראו והתירו כל שאינו נעשה לתענוג.

וצ"ב כונת הר"ן דמה שהקילו בהני עינויין הוא דכיון שמסרו הכתוב לחכמים הקילו בו והתירו כל שאינו נעשה לתענוג. דבשלמא במי שיש לו חטטין בראשו או המלוכלך בטיט ודאי י"ל דאינו לשם תענוג, אבל בהא דתנן דהמלך והכלה ירחצו פניהם והחיה תנעול את הסנדל צ"ב דודאי אף שמתוך חולשתה צריכה לנעול הרי ודאי שכוונתה להתענג במה שנועלת לפי שהוא עינוי לה מה שאין נועלת וכיון דרק משום עינויה נועלת למה תיחשב דלא לשם תענוג הוא. ושמעתי לבאר דגדר מצות העינוי הוא כשהן נעשים לשם תענוג שכל מטרתו שלא יהא את העינוי של מניעת התענוגים הללו בעצמם, דאצל סתם אנשים כשאין נועלים הסנדל העינוי הוא עצם ההליכה יחף, ומשא"כ אצל חיה שבזה מחליש ומכאיב את כל גופה וכאב זה אינו בכלל מצות העינוי וכיון שנעילתה את הסנדל הוא למנוע כאב דכל גופה מלבד עצם ההליכה יחף חשיב שאינו לשם תענוג האמור.

(ב) ומסיק הר"ן דמ"מ לא מיחזירא ליה דתניא לקמן עז: התינוקות מותרין בכולן חוץ מנעילת הסנדל ומוכה בגמרא דמותרין בכולן קאמר היינו דמותר לגדולים לרוחצן ולסוכן, והא הני ודאי לתענוג עבדי להו ואי מנעין הני מינייהו חד יומא לא מיסתכני ואי מדאורייתא היכי שרי והא כתיב לא תאכלום וקרי ביה לא תאכילום להזהיר גדולים על הקטנים עכ"ל. ובכסף משנה (שם) הביא לקושית הר"ן ותירץ דלק"מ דכיון דמסרן הכתוב לחכמים ראו שלא להחמיר על התינוקות בכך דכיון דאכילה ושתיא דכתיבי בקרא בהדיא מותר להאכילם ולהשקותם בידים כ"ש שאר דברים.

אמנם סברת הר"ן דלא ניחא ליה לתרץ כהכס"מ מצד דמסרן הכתוב לחכמים וכמו שתירץ על שאר הקושיות. היא מבוארת בדבריו, דכל מה דשייך ענין מסרו הכתוב לחכמים הוא כשחכמים הקילו בדבר שהוא קל מצד גדר האיסור וכהנהו שאינם נעשים לשם תענוג והיינו דאע"פ שבדאורייתא ממש אין להתיר מצד זה דלא איכפ"ל שאין נעשה לשם תענוג כיון דסו"ס יש בו תענוג אבל רבנן קבעום שיצא מגדר האיסור, ומשא"כ בקטנים שודאי לתענוג עבדי ל"ש שיוציאום רבנן מצורת האיסור אף שמסרו הכתוב לחכמים.

והכס"מ שחידש דהוציאום חכמים מגדר האיסור מבואר בדבריו דהוא מכיון דבאכילה ושתיא הותרו להאכילם בידים כ"ש שאר דברים, והיינו דכיון דאינם שייכים בעצם לכללות העינוי כפי כל פרטיו מה"ט מסתבר להוציאם שלא חייבם הכתוב בכל דין העינוי.

(ג) והנה עיקר הדין דבאכילה ושתיא מותרין לגמרי מבואר בגמרא מצד דהיינו ריבוייהו. אלא שיל"ד אי ביסודם שייכי במצות העינוי דאכילה ושתיא ורק לעולם חשיב אצלם פיקוח נפש או שמה"ט כבר אינם בעיקר המצוה דעינוי מאכילה ושתיא. ולכאורה מסברת הכס"מ מתבאר כהצד השני, דאל"ה מה סברא היא זו שבפועל יש בהן דין דיחוי מצד פיקו"ל לחשבם שאינם במצוה.

ובכס"מ הוסיף דלפי מש"כ הטור דבהגיעו לחינוך כשם שמחנכין אותן באכילה ושתיא כן ברחיצה וסיכה א"ש טפי דההיא דהתנוקות מותרין בכולן בשלא הגיעו לחינוך, וההיא דלהזהיר גדולים על הקטנים בהגיעו לחינוך.

וצ"ב טובא דכל מצות חינוך מדרבנן היא ואילו לא תאכילום להזהיר גדולים על הקטנים דאורייתא הוא וכמבואר בקושית הר"ן ואיך שייך לחלק באיסור ספיה בין הגיע לחינוך ללא הגיע.

ויל"ב דודאי שאין כונתו מצד מצות חינוך אלא סברתו דהרי להכי כשהגדיל קצת הוא הגיע לחינוך דשייך בו קצת חינוך וליכא כ"כ סכנה, וא"כ שוב הדר שייך ביה אף מצות עינוי מדאורייתא ואיכא משום לא תאכילום אף על הרחיצה וסיכה שכבר חזר בו פרשת עינוי.

אלא דעיקר הדבר מש"ב הכס"מ בר"ן דכשלא שייך בו העינוי משום סכנה אינו בכלל מצות העינוי בפשוטו נראה דזה גופא הוא לפי סברת הר"ן, דכיון שמסרו הכתוב לחכמים וכל שאינו לתענוג הקילו בו ה"ה במי שהוא סכנה הקילו בו שאינו בכלל המצוה.

ומעתה להתוס' דנקטו דשאר העינויין דרבנן נינהו מדמצינו בהן שהקילו למלוכלך בטיט ולמי שיש לו חטטין ומלך כלה וחייה ולא נחתו ליסוד הר"ן דמסרו הכתוב לחכמים ויש בהם להקל, א"כ יוצא מתוך קולתם חומרא דבאכילה ושתייה דדאורייתא נינהו בודאי לא יצאו הקטנים מכלל המצות עינוי דאף שהותרו משום פקו"נ אבל כל שאין באכילה זו משום פקו"נ יהא בזה משום לא תאכילום להזהיר גדולים על הקטנים.

ד) ובמנחת חינוך מצוה שי"ג נקט בפשיטות דבקטן שיכול להתענות אסור להאכילו משום לא תאכילום אף שאין מתענה כל היום דבכל שעה ושעה רביע איסור עליו. והוסיף דאף בקטן גמור תיכף ממש בשעה שנולד אסור להאכילו רק הצריך לו ולא יותר, אך בקטן כזה א"א לצמצם. אבל בפחות מבן שמונה אף דאין מענין אותו מ"מ בידים אסור להאכילו אם אכל היום ויכול לסבול. עיי"ש. ובפשוטו להמתבאר מהכס"מ הוא דלא כמנ"ח אלא דאינו בתורת עינוי כלל. אלא דאכתי זה רק לסברת הר"ן אבל להתוס' בודאי מסתבר כהמנ"ח.

ובתשו' רעק"א קמא ה' כתב דאין מערבין בדבר האסור מדרבנן אף שמותר לחולה שאין בו סכנה לא משוי ליה סעודה הראויה ודאף לחולה עצמו אין מערבין בו. ובאבי עזרי פ"ז ממאכ"א הכ"ז תמה עליו מדקיי"ל דמערבין ביוה"כ לגדולים משום דחזי לאכילה לקטנים והרי ההיתר לקטנים אינו אלא משום סכנת העינוי ומ"ש מהיתר דחולה שאי"ב סכנה. אמנם סברת הרעק"א מבוארת כהמבואר מהכס"מ דהקטנים אינם בכלל מצות העינוי ואי"ז רק היתר דפקו"נ ודלא כהמנ"ח.

ה) ובעיקר יסוד הר"ן בשיטת הרמב"ם דמסרו הכתוב לחכמים הוא לפי מה שהבין בשיטת הרמב"ם דכל ה' העינויין דאורייתא נינהו וכן הבין המ"מ, ואמנם ברמב"ם פתח דבריו וכן למדנו מפי השמועה שאסור לרחוץ כו' וכו' וביאר המ"מ דנקרא מפי השמועה ודברי סופרים אחר שהוא ענין מיוחד בפנ"ע ופירושו מפי השמועה למדו פרטי דברים אלו. עיי"ש.

אבל ברבינו מנוח על הרמב"ם שם נקט להכי אף בשיטת הרמב"ם כהתוס' דהני עינויין לית בהו איסורא אלא מדרבנן ואע"ג דמקרא ילפינן להו אסמכתא בעלמא נינהו.

ו) והנה עיקר יסוד זה דמסרו הכתוב לחכמים נמצא בגמרא בחגיגה דף יח. גבי חולו של מועד דיליף הברייטא דלא מסרו הכתוב אלא לחכמים איזו מלאכה אסורה ואיזו מותרת. ושם נחלקו הראשונים בגדרו, דהרמב"ן נקט דבהנהו דלאו צורך המועד כלל הוי דאורייתא, וכן עוד ראשונים שפירשו הענין כפשוטו דניתן לחכמים הכא לקבוע הגדרים ומה שאסרו אסור מדאורייתא ולא מדרבנן. אבל ברמב"ם פ"ז מיו"ט ה"א מבואר בדבריו דחולו של מועד אינו אלא מדרבנן, וכמו שפירשוהו שם כל הנו"כ. ובפשוטו היינו משום דלא ס"ל דשייך איסור שע"י שרבנן יקבעו הגדרים יהא איסור דאורייתא, וא"כ צ"ע לביאור הר"ן והמ"מ ברמב"ם דהכא הוי דאורייתא ומסרו לחכמים דמאחר דהתם לא פירש ענין מסרו הכתוב לחכמים דהוי דאורייתא מהיכן יתחדש כאן בהני עינויין ענין זה, ולכאורה מזה ראייה כביאור הרבינו מנוח בדעת הרמב"ם דהו דרבנן ואסמכתא נינהו.

א) יומאדףעז. בתוס' ד"ה דתנן מנין לסיכה שהיא כשתיה דכתיב ותבא כמים בקרבו וגו'. הביאו התוס' דבנדה לב. תניא גבי תרומה ולא יחללו את קדשי בני ישראל לרבות את הסך כשותה, ואבע"א מהכא ותבא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו, והקשו דמיעקרא מייתי ראייה מדאורייתא והדר מייתי ראייה מדברי קבלה שאינו אלא זכר לדבר וכדתנן בשבת דף פו. מנין לסיכה בשתיה ביוה"כ אע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר ותבא כמים וגו', ותיירצו דה"ק אפילו לא היה לנו פסוק לאסור סיכה מדאורייתא הו"ל למיסרי' מדרבנן מקרא דותבא וגו', א"נ קרא דולא יחלל נמי אסמכתא בעלמא דעיקרו לאו להאי דרשאי אתיא וכו'. והוסיפו בזה את פר"ת דכל עינויים דיוה"כ ליתנהו אלא מדרבנן וקראי אסמכתא בעלמא לבר מאכילה ושתיה.

והנה בסוגיא יליף לאיסור סיכה ביוה"כ מדכתיב גבי דניאל וסוך לא סכתי וכתיב ביה להתענות דמינה ילפינן דמניעה מסיכה חשיב עינוי. ובתוס' ד"ה מנין לסיכה הקשו דהא בשבת פו. יליף לה מותבא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו ולמה לי תרי קראי, ותיירצו דאי לא כתיב אלא קרא דותבא כמים בקרבו וגו' היינו אוסרין אפילו סיכה שאינה של תענוג כשתיה להכי אייתי מקרא דדניאל דמשמע שלא נמנע אלא מסיכה של תענוג מדכתיב להתענות.

וצ"ב דסו"ס נשאר לנו הילפותא מקרא דותבא כמים בקרבו וכגו' דסיכה דינה כשתיה וע"כ דהשתא נמי ילפינן מינה ולא דוקא גבי דין עינוי דהא בנדה יליף מינה לגבי שמן תרומה דהסך כשותה והתם אי"ז ענין לעינוי. ומכיון דילפינן מהאי קרא לכל דוכתי דסיכה כשתיה מה מועיל מה דמצינו בקרא דדניאל דמצד עינוי דסיכה ליתא לתורת עינוי אלא מסיכה של תענוג, דסו"ס אכתי נאסור סיכה שאינה של תענוג מצד דסיכה כשתיה שאסורה בכל גוני וכמו שביארו התוס'.

וגם עיקר הדבר מה דילפינן מקרא דדניאל דרך סיכה של תענוג אסורה דמדכתיב להתענות דמשמע דלא נמנע רק משל תענוג צ"ב, דהא שתיה אסורה ביוה"כ אף שאינה של תענוג וכמש"כ התוס' ומ"מ אינה אסורה אלא ממה דכתיב תענו את נפשותיכם הרי דנכלל בשם עינוי אף מה שאינו של תענוג, וא"כ אף בעינוי דדינאל מסיכה נכלל כל סיכה ושמא אף דניאל נמנע מכל סיכה מאחר דסיכה כשתיה.

ב. והנה בעיקר איסור אכילה ושתיה ביוה"כ דאפקיה רחמנא בלשון "תענו את נפשותיכם", דנו בזה האחרונים אי גדר האיסור הוא לא מעצם המעשה אכילה ושתיה, אלא שבתענוג זה יש הפקעת העינוי, או דכונת התורה לאיסור אכילה ושתיה ככל מאכלות האסורות דעלמא ורק אפקיה רחמנא בלשון עינוי.

ובשאגת אריה חידש דאף דבכל האיסורין אינו חייב שלא כדרך אכילתן אבל ביוה"כ כיון דאפקיה רחמנא בלשון עינוי לא בעינן דוקא אכילה דרך אכילתן כדי להתחייב. וכדחזינן ששיעור האכילה ביוה"כ אינו בכזית כבכל התורה אלא בככותבת הגסה, ומבואר להלן בגמרא משום דבהכי מתייבא דעתיה הרי דאי"ז איסור אכילה כבעלמא, אבל באחרונים נחלקו דהאיסור הוא עצם האכילה, וכדמצינו לעיל דף עד. דר"ל אמר ח"ש מותר מה"ל אכילה אמר רחמנא וליכא, הרי דמפרשינן לקרא דאיסור אכילה הוא. ובקובץ הערות סי' עג יצא לפרש דבהכי פליגי אב"י ורבא לקמן עח: גבי קב שיש בו כתייתין דאמר אב"י דאסור בכתייתין משום תענוג, וא"ל רבא דכל תענוג דלאו מנעל הוא ביוה"כ מי אסור, הרי דלאב"י גדר האיסורין דיוה"כ הוא מחמת התענוג, ולרבא אי"ז אלא ילפותא לאסור הני חמשת דברים מצד עצמן. ועוד הוכיחו דהוא איסור אכילה מדסבר ר"ש דהאוכל נבילה ביוה"כ פטור שאין איסור חע"א, ואי האיסור דיוה"כ הוא מניעת העינוי ואיסור דנבילה הוא אכילה ל"ש בזה הכלל דאין איסור חע"א וכמבואר בתוס' יבמות לד. גבי כשהוציא בשבת ביוה"כ אוכלין בפיו דעביד אכילת יוה"כ והוצאת שבת בב"א דל"ש בזה הכלל דאין איסור חע"א כיון שהן ב' פעולות נפרדות, וא"כ ע"כ דאיסור אכילה ביוה"כ הוא על עצם האכילה.

ג. אמנם בפשוטו אף אי באכילה והשתיה ילפינן לאסור אותם כבר מצ"ע כשאר מאכלות אסורות שבתורה, אבל שאר העינויין דיוה"כ דלא מצינו כותיהו בכל התורה ע"כ דאין בהו שם איסור אחר אלא עצם העינוי ומניעת התענוג לחוד. אשר לפי"ז יוצא מעתה דבאכילה ושתיה גופיהו כשנעשין לשם תענוג יש לאסורם גם מצד ביטול העינוי דלא גרע משאר העינויין, וגם מצד עצם האכילה ושתיה כשאר מאכ"א.

ומעתה יתיישב דמה דאסרינן מקרא דתענו את נפשותיכם אכילה ושתיה שאינה של תענוג הוא משום דילפינן למיסרינהו כשאר אכילת ושתית מאכ"א דעלמא אבל מצד עיקר מהות העינוי לא נכלל אלא דתענוג, וא"כ מבואר הא דקרא דדניאל דכתיב ביה להתענות ודאי קאי רק על סיכה של תענוג שהוא ענין עינוי.

מעתה יתיישב מה דילפינן מקרא דדניאל להתיר סיכה שלא של תענוג ולא אסרינן מצד דסו"ס הוקשו נמי בעלמא דסיכה כשתיה דהנה בתוס' הסיקו דמותר אדם לסוך בחלב ולא אשכחן דאיתסר סיכה כשתיה אלא ביוה"כ ובתרומה ובאיסורי הנאה, ופירשו דביוה"כ אסרו משום תענוג. והיינו דמה"ט אסמכוהו רבנן אקרא לאסור. ומעתה אי לאו קרא דדניאל בהסיכה היא תענוג אלא הוי ילפי' מקרא דותבא כמים דסיכה כשתיה א"כ ממילא גם גדר האיסור סיכה הוא כעוד אפשרות של שתיה ול"ש לחלק בין של תענוג לשאינה של תענוג מאחר דכל שם שתיה נאסר ביוה"כ. אבל לבתר דאשכחן ביה שם תענוג בפנ"ע א"כ שייך לאסרו מצד עצמו שיש בו הפקעת עינוי ובזה יכלל בדין עינוי אף בלא שם שתיה, ומעתה מה דהוקש בקרא דסיכה כשתיה יתפרש שבשניהם יש ענין עינוי ולא שהסיכה היא עוד אפשרות של שתיה.

ד. ובעיקר מש"כ התוס' דבתר דמיינתין קרא דדניאל אין אוסרין אלא סיכה של תענוג כ"ה לשיטת התוס', אבל ברמב"ם פ"ג משביתת עשור ה"ט כתב אסור לסוך מקצת גופו ככל גופו בין סיכה של תענוג בין סיכה שאינה של תענוג. ובמ"מ הביא המקור מהירושלמי, ואילו גבי רחיצה לא הזכיר הרמב"ם דאסור אף כשאינה של תענוג. ובפשוטו יל"ב דהרמב"ם סבר דכיון דילפינן מקא דותבא כמים וגו' דסיכה כשתיה ה"ה כשתיה ממש שאסורה בכל גווני, ומשא"כ רחיצה שאינה אסורה אלא מדין עינוי ולהכי רק כשהיא לתענוג אסורה. אלא דהקשו במש"כ הרמב"ם גבי סיכה דחולה אף שאינו מסוכן סך כדרכו ואינו חושש, דאיך זה הותר אחרי דנאסר אף סיכה שאינה לתענוג, ובפרט לפי מש"כ הר"ן והמ"מ דלשיטת הרמב"ם דכל החמשת עינויין מדאורייתא ניהו ודלא כהתוס' כמבואר בדבריו פ"א ה"ה. וא"כ איך הותר לחולה. וברבינו מנוח באמת הסיק מזה דלעולם מעיקר הדין סיכה שאינה לתענוג שרי ולהכי לחולה מותר כיון דאינו מתכוין להנאתו, ולא אסרה תורה אלא במתכוין להנאתו שהרי לא הוציאה התורה אלא בלשון עינוי. ומש"כ הרמב"ם דסיכה שאינה של תענוג אסורה פירש הרבינו מנוח משום מראית העין, עיי"ש.

ובהערות הגרש"א הביא מהאחרונים לבאר דהנה במשנה דשבת איתא מנין שסיכה כשתיה אע"פ שאין ראייה לדבר אבל זכר לדבר מקרא דותבא כמים וגו', ומבואר דלאו ראייה גמורה הוא א"כ ע"כ דאינה אלא מדרבנן, אלא דמאיך הרי הרמב"ם כתב דכל החמשת עינויין הוי דאורייתא וסיכה בכלל, וע"כ דאי"ז מצד דהסיכה ממש כשתיה אלא דבמציאות יש בה עינוי כדאשכחן בקרא דדניאל וזה הוי רק גילוי מילתא דיש בה עינוי ולהכי הוי דאורייתא, אמנם אי מצד הדין עינוי אי"ז אלא בשל תענוג וכמש"פ התוס', וא"כ יוצא דמה דאסר סיכה שאינה של תענוג הוא מצד דסיכה כשתיה ומדרבנן. ובהכי מתיישב הא דלחולה שאין בו סכנה הותר לסוך כדרכו כיון שאינה להנאתו והוי דרבנן לא אסרו בחולה.

ה. ובעיקר הא דתנן במשנה דשבת דסיכה כשתיה כיוה"כ אע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר שנאמר ותבא כמים וגו' בתוס' שם (פו. ד"ה אע"פ) ביארו דאינה ראייה דקרא דמים בקרבו איירי ברחיצה דמאבראי לגופו דומיא דכשמן בעצמותיו דמאבראי וכמו שביארה הגמ' לעיל עו. אמנם בדעת הרמב"ם ביאר בחידושי מרן רי"ז הלוי (במכתב בסוף הספר עמ' 651) באופן אחר, דהנה התוס' כאן הקשו דבגדה לב. יליף גבי תרומה דהסך כשותה מקרא דולא יחללו ואבע"א מקרא דותבא כמים וגו' ואיך מיייתי בתר הקרא דאורייתא הקרא דותבא כמים שאינו אלא זכר לדבר כמפורש במשנה דשבת הנ"ל, ותימצו התוס' דהקרא דולא יחללו אסמכתא בעלמא. אמנם ברמב"ם מפורש דהוא דאורייתא, ויותר מזה מפורש ברמב"ם פי"א מהל' תרומות ה"א התרומה ניתנת לאכילה ולסיכה שהסיכה כשתיה שנאמר ותבא כמים וגו'. והנה עיקר הדין דתרומה ניתנת לסיכה ודאי דאורייתא היא דאל"ה היה אסור משום הפסד וביותר במע"ש שניתן לסיכה ובו איכא לאו על הוצאה בשאר צרכיו. וא"כ צ"ע דאיך יליף להדין דאורייתא מקרא דותבא כמים וגו' דהרי מפורש במשנה דשבת דאינו ראייה אלא זכר לדבר בלבד.

וביאר הגרי"ז דלהרמב"ם באמת עיקר הילפותא מקרא דותבא כמים דסיכה כשתיה היא דאורייתא ממש ולא רק אסמכתא וזכר, אלא דכ"ז הוא לגבי דין החפצא דחשיב כשתיה ולדין שימושי התרומה חשיב כשתיה, אבל לגבי איסורי מאכלות וכיו"ב דדינן תלוי במעשה אכילה ועיקר הלאוין נאמרו על מעשה אכילה בזה ודאי דאין בסיכה מעשה אכילה, ולהכי במשנה דשבת דאירי לגבי יוה"כ אי"ז אלא זכר לדבר דאיסורא דיוה"כ תלוי במעשה אכילה. ויעו"ש עוד שהאריך לבאר עפי"ז עוד דברי הרמב"ם בתרומות והירושלמי. ויעו"ש שיצא לחדש בהדין דכריתות ז. שהובא בתוס' כאן דכהן שסך בשמן של תרומה בן בתו ישראל מתעגל בו ואינו חושש דאיתחיל ליה כשנשתמש בו הכהן, וחדש דזה רק לגבי סיכה שנתחללה התרומה מדין החפצא, אבל נשאר בו דין האיסור אכילה ושתיה מצד שם תרומה שבה וזר האוכלה חייב ולא הותר לו אלא להתעגל בו לחוד.

ו. והנה מה שייסד לבאר דהמשנה בשבת דהוא רק זכר לדבר היא לגבי יוה"כ דוקא ומשום דגבי דין אכילה האסורה ליכא בסיכה דין שתיה הנה זה כהצד שנקטו באחרונים דאיסור אכילה ביוה"כ הוא שם אכילה ולא שם עינוי, ודלא כמש"כ בשאגת אריה. אבל אכתי צל"ע דאף אי נימא כן, הרי כל אכילה ושתיה באופן שאין בה שם אכילה עדיין יש לאסור מצד התענוג שבזה מדין עינוי דלא גרע מסיכה ורחיצה דאיסור שם תענוג ביה. וא"כ מכיון דמצ"ע הוקשה סיכה לשתיה לגמרי וכל החסרון דל"ש להחשיב בה מעשה שתיה, א"כ נאסור בה מדאורייתא מדין עינוי מצד דהוקש לשתיה שיש בה עינוי, וא"כ אכתי למה אינה אלא זכר לדבר לשיטת הרמב"ם דכל ה' עינויין דאורייתא הן.

א) יומאדףט. תוס' ד"ה ולא בירך אחריו, הביאו ירושלמי דבבריה לא בעינן כזית ואפילו אכל פרידה אחת של ענב או של רימון טעונה ברכה לפניה ולאחריה, דגרסינן התם רבי יוחנן נסב זיתא ובירך עליו ולפניו ולאחריו והוי ר' חייא ב"א מסתכל ביה א"ל וכו' ומה צריכה ליה מפני שגרעינתו ממעטתו, מה עביד ליה ריו"ח משום בריה וכו'. והקשו התוס' דבתלמודא דידן בברכות לח: איתא כהאי עובדא ומפרשין לה באופן אחר דגרסי' אמר רבי חייא אני ראיתי את ריו"ח שאכל זית מליה ובירך עליו תחילה וסוף א"ל רבי ירמיה לר"ז הכי בירך ריו"ח אזית מליה כיון דשקלתה לגרעינתה בצר לה שיעוריה, א"ל מי סברת כזית גדול בעינן כזית בינוני בעינן וההוא זית דאתא לקמיה דריו"ח זית גדול הוה דאע"ג דשקלתה לגרעינתה פש ליה שיעוריה. ופירשו התוס' דאי היינו עובדא דירושלמי א"כ פליג הירושלמי אגמרא דידן. אבל שמא שני מעשים היו וההיא דירושלמי היה זית שלם ואכלו עם הגרעין דהוי בריה אבל ההוא דתלמוד שלנו לא הוי בריה דלא היה בו גרעין. וצ"ל סתם זית מליה בלא גרעין הוא ולא הוי בריה ולכך הוצרך לתרץ דזית גדול הוי, וזית דירושלמי זית קטן מזית בינוני הוה, והרוצה להוציא עצמו מספיקא צריך שיאכל כזית אפילו מדבר שהוא בריה. עכ"ל התוס'.

והנה התוס' העמידו ההיא דירושלמי בזית קטן מבינוני, ובפשוטו סברתם משום דאי מיירי בבינוני הרי כשם שחשיב אכילת הגרעין כאכילה להשלים האכילת בריה ה"נ תועיל להשלים שיעור כזית וממילא כבר אי"צ לדין בריה. אמנם הרי בירושלמי להדיא דר"ח נתקשה מעיקרא משום דגרעינתה ממעטתה, הרי דלא מצטרף הגרעין עכ"פ לשיעור כזית. וכן תמה הרש"ש, ולזה ביאר דלעולם אין כונתם דהיה קטן מבינוני אלא קטן מהזית גדול שבועבדא של הבבלי. אלא דמעתה יוצא מדברי הירושלמי דאכילת הגרעין לא מצטרף להשלים השיעור דכזית אבל מצטרף להשלים לאכילת בריה, וצ"ב סברת הדבר למה מועיל אכילתו את הגרעין לגבי שם בריה ובמה עדיף על שיעור כזית שאין מצטרף.

ב) וברבינו יונה בברכות שם הביא לסתירת הגמרא דידן והירושלמי, ותירץ באופ"א וז"ל אבל לענין הדין אפשר להעמיד התלמוד שלנו עם התלמוד ירושלמי ונאמר שאם הוא דבר שאין דרך לאכלו עם הגרעין כגון זית וכיו"ב שצריך שיהא בו שיעור מלבד הגרעין שכיון שאין דרך לאכלו עם הגרעין נמצא שלעולם לא הוי בריה שכשתוציא הגרעין כמו שדרך להוציאו לא ישאר שלם ומפנ"ז הוצרך לומר בתלמוד שלנו דבזית גדול עסקינן אבל אם הוא דבר שדרך לאכלו עם הגרעין שלו כגון גרעין של רימון או גרעין של ענב או גודגדניות וכיו"ב אם אכל אחד מהם אע"פ שאין בה בין הכל כזית דיינינן ליה בריה ומברך לאחריו. עכ"ל. ומבואר בדבריו דבכזית וכיו"כ שאין דרך לאכול הגרעין לעולם לא הוי בריה ומה"ט שאף כשיבלע כולו הרי את הגרעין לא חשיב שאכל וא"כ לא אכל בריה.

ויעויין במג"א סי' ר"י סק"ד, וכפי שביארו במחה"ש שם שהוקשה לו בדברי הרבינו יונה דסו"ס הרי לא תירץ הסתירה דהא בירושלמי מיירי העובדא דריו"ח שאכל זית וחשיב ליה בריה ולרבינו יונה בזית וכיו"ב אין דין בריה לעולם. ותירץ דמיירי בפרי אחר שהיה כגודל זית, והגרעין אף שחלק הקליפה שבגרעין לא היה נאכל אבל תוך הגרעין נאכל וריו"ח אכל תוך הגרעין ובכה"ג חשיב שאכל בריה אף למש"כ הרבינו יונה. עכ"ל. וצ"ב דמנ"פ דאי לא מהני כשאוכל פרי בלא הגרעין ליחשב בריה אף כשאין הגרעין ראוי לאכילה כלל כזית וכיו"ב כיון דסו"ס חסר בשלימות הבריה, א"כ אף כשאכל תוך הגרעין הרי חלק מהגרעין לא אכל ולמה לא יגרע זה מחשיבות דבריה.

ובזה יתכן דהוא סברא מיוחדת בגדר חשיבות דבריה דבאמת אי"צ אכילת כולו ממש, ואף אי מגרע בבריה כשהגרעין חסר אבל לזה סגי כשעושה אכילה בחלק התוך מהגרעין גופיה שבזה נחשב אכילת הגרעין, משא"כ כשאין תוך לגרעין הרי אין כאן שם אכילת הגרעין כלל.

ועכ"פ כל זה סברת הרבינו יונה, דשייך אכילת גרעין ע"י אכילת התוך ידיה, אבל בתוס' ורוב הראשונים מבואר דאף בזית וכיו"ב שאין ראוי הגרעין לאכילה כלל אי בלע כולו כולל הגרעין חשיב אכילת בריה, וזה צ"ב דמה יועיל לחשיבות אכילת בריה כשבגרעין אין כאן מעשה אכילה כלל אלא בליעה בעלמא.

ג) הנה ודאי דבאכילת שיעור כזית להתחייב בברכה אחרונה אין חל החיוב אלא מהצטרפות אכילת כל הכזית ועל פעולת האכילה של כל הכזית מתחייב בב"א. אמנם באכילת בריה להתחייב בב"א יל"ד אי כשיש חשיבות בריה מתחייב על פעולת האכילה של כל הבריה וכמו גבי שיעור כזית, או דשאני גבי בריה דכיון שאין ענינו שיעור של בריה אלא חשיבות הדבר א"כ כל שאוכל בריה יש כאן סיבת חיוב מצד כל חלק וחלק מהבריה בפנ"ע מאחר שאכלו בתוך אכילת בריה, וכבר סגי אף בחלק מהבריה לחייבו בב"א כיון שחשוב הוא. אלא שבפועל לא יתכן שיחייבו חלק זה לבדו דכשאין נאכל עמו כל הבריה הרי אף החלק הזה כבר לא יהא חלק מבריה אלא כאוכל בעלמא.

ומעתה יבוארו שפיר דברי התוס' לפי הצד השני שנתבאר, דבזה יתכן שפיר דמועיל אף בליעת הגרעין להצטרף לחשיבות בריה, מכיון שאין מתחייב בב"א על אכילת הגרעין גופא אלא אכילת הגרעין אינה אלא לאשוויי לכולה חשיבות בריה, וא"כ לא בעינן דין אכילה בחפצא דהגרעין אלא הצטרפות בעלמא לאכילה דהפרי, כטפל אל העיקר.

ובסברת הרבינו יונה יל"ב כהצד הראשון דבעינן אכילה בפועל אף על הגרעין משום דדין בריה הוא כשיעור זית שבעינן אכילת כל הבריה אלא דכשאוכל את תוך דהגרעין יש כאן חשיבות אכילה אף על הגרעין.



(ד) והנה ברי"ף וברמב"ם לא הוזכר כלל חילוק גבי ברכה אחרונה אי אכל בריה או לא, וביארו בפוסקים דהם נקטו דהירושלמי פליג על הבבלי והלכה כהבבלי. ובאור שמח פ"ה מברכות ה"ג ביאר דהנה בתוס' דידן בסוה"ד הוכיחו מגמרא ברכות כ: דהני שיעורי דר"מ ור"י בכזית או כביצה הן מדרבנן ומדאורייתא בעינן כדי שביעה, אבל שיטת הירושלמי מוכח דסבר דמה"ת חייב בבהמ"ז בכזית או בכביצה, דהירושלמי קאמר בסתמא דבספק אי בירך בהמ"ז חוזר ומברך ולא חילק בשיעורו, ועוד הוכחות עיי"ש. ובה ביאר פלוגתתם דכו"ע מודו דבעצמותו חשיב בריה כמו כזית, אלא דלריו' דכזית חייב מה"ת ה"ה בריה, אבל לבבלי דאין חיוב בכזית מה"ת רק מדרבנן א"כ רבנן תיקנו רק במידי דאכילה דהיינו כזית ולא בבריה דאכתי אי"ז אכילה לכל מילי.

(ה) והנה בפשוטו המקור דהירושלמי הוא מסברא בעלמא דאכילת בריה יש לה חשיבות מצד עצמה במה שאכל פרי שלם. אבל באו"ש שם ביאר באופ"א דסברת הירושלמי דאכילת פרי שלם חשיבה אכילה שלימה מדאורייתא דהא קרא כתיב ארץ חיטה ושעורה וגפן וגו' ואכלת ושבעת וברכת וגו' דלהכי כל שאכל הפרי כולו כמוזכר בתורה חשיב בכלל ואכלת ושבעת וברכת.

והנה לדבריו יוצא בפשוטו חידוש דכל חומרת הירושלמי לברך על בריה אינה אלא בז' מינין שהוזכרו בהאי קרא ולא בשאר מינין. וזה דלא כריהטת התוס' והראשונים דעל כל אוכל בריה יש לחוש. ולהדיא ברבינו יונה דה"ה באכל גודגדניות.

והנה לסברתו דהאו"ש דאי"ז ענין לחשיבות הבריה אלא לאכילת הפרי שהוזכר בתורה, א"כ לכאורה ע"כ יצטרך אכילה ממש על כל הפרי כולל הגרעין דבלא"ה אי"ז האכילה דקרא, אבל יתכן דאדרבה כיון דלא בעינן חשיבות הבריה סגי באכילת כל הראוי למאכל ובלא הגרעין כיון דהקרא דואכלת קאי על אכילת כל הנאכל של הפרי ולא על אכילת הגרעין.

(ו) וברא"ש בברכות לט. תירץ סתירת התלמודין באופ"א דההיא דהירושלמי מיירי כשהובא לפניו זית שלם עם הגרעין דאע"ג שהשליך הגרעין כיון שהובא לפניו שלם ונהנה מבריה שלימה מה שדרך לאכול ממנה יש כאן שיעור. אבל האי עובדא דגמרא דידן אפשר דהאי זית מליח שהובא לפניו בלא גרעין היה, וסברתו משמע דמחלק בחשיבות דהמעשה אכילה. דכיון שהובא לפניו שלם ואכל מה שנאכל ממנו מתוך כולו חשיב מעשה אכילתו כאילו אכל כולו שכך עשה כל המעשה אכילה של פרי זה. ועכ"פ להאו"ש דבעינן שיאכל פרי שמוזכר בתורה ל"ש בפשוטו לחלק בזה.

אכילה שיש בה שביעה

(א) יומאדףעט: רב זביד אמר כותבת הגסה שאמרו פחותה מכביצה, ומייתי ראייה מדתנן עד כמה מזמנין עד כזית דברי ר"מ רבי יהודה אומר עד כביצה, במאי קמיפלגי ר"מ סבר ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתיה ואכילה בכזית, ור"י סבר ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה ואי זה זה כביצה, ואי ס"ד כותבת הגסה שאמרו יתירה מכביצה השתא כביצה שביעה משבעא דעתא לא מייתבא, אלא לאו ש"מ כותבת הגסה שאמרו פחות מכביצה כביצה משבעא ככותבת מיתבא דעתיה, ע"כ.

והנה בתוס' בע"א ד"ה ולא בירך כתבו בסוה"ד דהני שיעורי דר"מ ור"י הוו מדרבנן כדמוכח בפרק מי שמתו דקאמר הב"ע דאכל שיעורא דרבנן פי' כזית או כביצה דמדאורייתא בעינן שביעה גמורה. וכן האריך בתוס' ישנים כאן ד"ה עד כמה עיי"ש. ולפי"ז צריך לבאר דהא דדריש ר"י ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה שהיא כביצה מדרבנן היא אבל מדאורייתא דרשינן ושבעת על שביעה גמורה. ובהערות הגריש"א הקשה דא"כ דכביצה ל"ח שביעה מדאורייתא אלא מדרבנן מה מוכיח ר"ז דכותבת שאמרו פחות מכביצה דאי יותר לא יתכן דכביצה משבעא ולא מייתבא דעתיה, והלא שיעור כותבת דיוה"כ הוא לחיוב כרת מדאורייתא והרי מדאורייתא לא חשיב כביצה לאשבועי אלא בשביעה גמורה וכל השיעור דכביצה משביע הוא רק מדרבנן, ודלמא מדרבנן אה"נ דיש גם יתובי דעתיה בכביצה ובפחות מזה.

(ב) ובאמת הדבר צריך ביאור מצד עצמו הא דשיעור שביעה יש לו ב' שיעורין דמדרבנן שיעור השביעה הוא בכביצה ומדאורייתא בעינן שביעה גמורה, דהרי במציאות יש שביעה אחת. ובפשוטו המבואר בזה דחלוקין הן במהותם ב' השיעורים, דבדברי ר"י נזכר דבעינן אכילה שיש בה שביעה שזה כביצה הרי דאין המחייב בבהמ"ז עצם השביעה שהוא שבע אלא האכילה מחייבת ובכביצה שיש בה אפשרות לשביעה מסוימת חשיב כבר אכילה שיש בה שביעה, אבל השיעור דשביעה גמורה שחייב בה מדאורייתא הוא על עצם השביעה שהוא שבע כל צרכו ולא על האכילה.

ובמג"א סי' ר"י סק"א הביא מהכנה"ג דגבי בהמ"ז חייב אף כשאכל ביותר מכדי אכילת פרס ושאיני מלגבי יוה"כ דתלוי ביתובי דעתא דלא מצטרף ביותר מכא"פ כמפורש להלן דף פ: ונתמה עליו המג"א דמ"ש מכל האיסורין דבעינן כדי א"פ כמו ביוה"כ ומשום דבעינן אכילה וה"נ גבי בהמ"ז כתיב ואכלת. ובפמ"ג שם כתב לחלק דבאכל כזית דחייב משום ואכלת ודאי דבעינן כדא"פ דוקא, אבל באכל כדי שביעה חייב על מה ששבע ואף שמצד מעשה האכילה לא יחשב אכילה.

וברעק"א בשו"ע סי' קפ"ה ס"ב נסתפק בקטן שאכל בסוף שנת י"ב והגדיל לפני שנתעכל המזון במעיו אי מחוייב לברך מעתה מדאורייתא ואי כן אפילו אי בירך לפני"כ בקטנותו יחוייב עתה שנית דנעשה מחוייב מדאורייתא. ונשאר בצ"ע לדינא. ולכאורה לפי המתבאר בפמ"ג יצטרך לברך שנית דחייב בהמ"ז הוא על שביעתו עתה והצד השני הוא דחייב על אכילה שיש בה שביעה. אמנם ע"ע בחזו"א או"ח סי' כח-ד שהביא לספק דהרעק"א, ונקט דודאי החיוב על האכילה עיי"ש.

ג) והנה לגבי אכילה ביוה"כ יל"ד אי החיוב כרת הוא על המעשה אכילה או על מה שנהנה בזה שמייתבא דעתיה. ובאמת במנ"ח מ' שיג צידד דכיון דלא כתיב ביה"כ אכילה והוא תלוי ביתובי דעתא בעינן מילוי מעיים (ומ"מ נקט דבעינן אף מעשה אכילה). אבל בפשוטו יש להוכיח דחיובא דיוה"כ הוא על הנאת האכילה ולא על עצם המציאות שהוא שבע מהא דאין לו איסור למלאות כריסו בתשיעי ואדרבה מצוה רבה יש בזה, ואף שבה עושה עצמו שבע ביוה"כ לא איכפ"ל, וע"כ דעל עצם הנאת האכילה הוא האיסור. אלא דמאיך כל החיוב הוא כשיש באכילה ביטול העינוי והוא באכילה שיש בה יתובי דעתא. וכן נקטו באחיעזר ובאפיקי ים ועוד אחרונים דחיוב יוה"כ הוא על המעשה אכילה.

ד) ומעתה יתיישב שפיר הקושיא בהא דמוכיח ר"ז דכותבת היא פחות מכביצה מדכביצה משבעא ודאי דמייתבא דעתיה, שהקשו בזה דהרי אין שביעה בכביצה אלא לחיוב בהמ"ז מדרבנן אבל מדאורייתא ל"ה שביעה ולא חייב אלא בשביעה גמורה, והכא יתובי דעתא מדאורייתא בעינן גבי כרת דיוה"כ. ולפי משנת"ב מיושב שפיר דאין ב' שמות בשביעה עצמה מדאורייתא ומדרבנן, אלא שמדאורייתא חיובו על השביעה עצמה ובעינן כדי שביעה ומדרבנן חייב על אכילה שיש בה שביעה דשיעורה בכביצה, וה"נ גבי יוה"כ הא דיתובי דעתא בכותבת הוא שיעור באכילה שיש בה יתובי דעתא, ולא יתכן שבכביצה לא תהא אכילה שיש בה יתובי דעתא אלא אכילה שיש בה שביעה לחד.

ה) והנה במנ"ח שם הביא לדברי הכנה"ג שבמג"א ולביאור הפמ"ג, ותמה עליו דהנה לפי"ז משכחת לה באכל כדי שביעה ביותר מכדי אכילת פרס דמחאד חשיבה שביעה וחייב בבהמ"ז מדאורייתא, ומאיך לגבי יתובי דעתא ליכא יתובי דעתא בזה כמפורש בסוגיא בדף פ: דכשלא אכל כדא"פ לא מייתבא דעתיה, והרי בסוגיין אר"ז דהשתא כביצה שבועי משבעא דעתיה לא מיתבא דלא יתכן כן שתהא שביעה בלא יתובי דעתא, ומכאן זה דחה דברי הפמ"ג.

ו) ולפי משנת"ב מיושב בפשיטות, דבאמת הא דביוה"כ לא יתחייב כשאכל ביותר מכדי א"פ ומשום דליכא יתובי דעתיה היינו משום דבעינן שהאכילה עצמה תהא באופן של יתובי דעתא וכדנתבאר, ומשא"כ גבי כדי שביעה שחייב מדאורייתא בבהמ"ז חיובו הוא על מה שעתה הוא שבע ולא על האכילה ולהכי לא איכפ"ל דאין כאן אכילה, ודקאמר ר"ז השתא שבועי משבעא דעתיה לא מייתבא הוא על כביצה שחייב מדרבנן מצד אכילה שיש בה שביעה.

ז) ובביאור הלכה ס"ס קפ"ד דן במי שאכל שאר דברים בפנ"ע ואח"כ סיים בכזית פת ושבע מזה שביעה גמורה אי חייב מה"ת או מדרבנן, והביא מהפמ"ג דליכא חיוב דאורייתא אלא כשכל השביעה היא מפת, אבל כתב לדייק מלשון תשובת הרדב"ז דאף כה"ג מהני לחיוב דאורייתא. ובחזו"א נחלק דלא יתכן לחייבו מה"ת אלא כשכל השביעה היא מהפת. ובפשוטו מבואר בסברת המ"ב דשיעור כדי שביעה אי"ז שיעור באכילה שאכל פת בכמות המשביע אלא הוא תנאי חיצוני שמתחייב על כל אכילה שהיא בפת בתנאי שעל ידה לא ישאר רעב וישבע בה. והנה לפי מש"כ הפמ"ג הנ"ל בס' ר"י דביעור כדי שביעה חייב אף כשלא אכל בכדי אכ"פ, ונתבאר דאין חיובו על המעשה האכילה אלא על שעתה שבע, לפי"ז כיון דבהמ"ז אינו אלא על פת א"כ נצטרך שעתה הוא שבע בפת שבמעיו וכמו שבאכל כזית פת ואח"כ אכל שאר דברים ושבע דודאי אין חייב בהמ"ז דאין כאן כדי שביעה מפת ה"ה להיפך. וא"א א"ש הפמ"ג לשיטתו.

ז) אלא דצל"ע בדעת המשנ"ב, דכאן נחלק על הפמ"ג, ואילו בסימן ר"י סק"א הביא במ"ב את דברי הפמ"ג. והנה בשעה"צ שם בס' ר"י אות י' כתב דלא ברירא כולי האי דאפשר דאף שיש כדי שביעה ואכלת ג"כ בעינן וזה לא מקרי אכילה וכמש"כ המג"א. ואפשר דמשום זה סיים בפמ"ג. וצ"ע. אך אם אכל כזית אחד מזה בב"א בודאי חייב מה"ת ממנ"פ, ודו"ק. עכ"ל השעה"צ.

והנה אף ממה שפקפק בדברי הפמ"ג נראה דאי"ז אלא משום דסבר דיש תנאי דאכילה, וביותר יל"ד כן ממה שסיים דבאכל כזית אחד בב"א חייב בודאי מה"ת ממנ"פ. והיינו אף אי באמצע האכילה היתה אכילת הכזית בכדאכ"פ. דהנה זה הכזית אף שהוא נאכל כדין אכילה אבל לא היה בו בפנ"ע אכילה שיש בה שביעה והשביעה נעשית אח"כ בלא מעשה אכילה ועליה הוא מתחייב מה"ת. ומבואר דהוא תנאי גרידא שיהא גם ואכלת וגם ושבעת, ואשר יתכן דבאמת אף להכנה"ג והפמ"ג דל"צ כלל אכילה אלא שביעה להתחייב מה"ת שייך שפיר מש"כ הביאווה"ל מהרדב"ז דסגי בכזית פת באחרונה ששבע בה להתחייב מה"ת, דכיון דבמציאות כבר אכל דברים אחרים ולא שבע ואכל פת ושבע לא חשיב שמעתה הוא שבע מכל מה שאכל אלא חשיבות השביעה היא בעיקר מהפת שעל ידה נעשה שבע.

א) יומאדפף. ושיעור חכמים אין בית הבליעה מחזיק יותר מביצת תרנגולת. ובתוס' הקשו דבכריתות דף יד. אמרינן דאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים וא"כ שיעור זית הוא חצי ביצה, ואילו בעירובין פ: אמרינן דשתי סעודות דככר דעירוב י"ח גרוגרות הוי, ובדף פב: שם פליגי דלריב"ב ככר דעירוב הוא ו' ביצים, אבל שיטת רבי שמעון דשיעור דככר דעירוב שתי ידות לככר משלש לקב דהיינו שהככר הוא שליש קב שהוא ח' ביצים, ושתי סעודות דעירוב הן ב' שליש הככר שהוא ה' ביצים ושלש ביצה. והוכיחו התוס' דכ"ש קי"ל דשם תנן דשמינית הככר הוא השיעור לטמא אוכלין ולר"ש דככר הוא ח' ביצים עולה כביצה לטומאת אוכלין, אבל לרבי יוחנן ב"ב דככר הוא ששה ביצים עולה כביצה חסר רביע לטומאת אוכלין וא"כ כ"ש קי"ל דבכל דוכתא נקטינן כביצה לטומאת אוכלין, וממילא יוצא דדאמרינן שיעור י"ח גרוגרות לעירוב קאי כ"ש דהלכתא כותיה ובחשבון ה' ביצים ושלש יוצא לכל ביצה ג' גרוגרות ויותר, והלא גרוגרת היא יותר מכזית כדמוכח בשבת צא. ומעתה קשה מדמחזיק בית הבליעה כביצה שהוא יותר מג' גרוגרות ומאיך אין מחזיק יותר משתי זיתים.

ותירץ ר"י דמה דמוכח במשנה בעירובין דמשערינן בככר חציה וחצי חציה לגבי בית המנוגע וטומאת גויה ובכרייתא דבשמינית דככר לטומאת אוכלין ויוצא לר"ש בכביצה לטומאת אוכלין ולריו"ח ב"ב בג' רבעי ביצה בזה קי"ל כ"ש לשער בככר ידידה, אבל בעיקר שיעור ככר דעירוב לא קי"ל כ"ש אלא כ"ש שם במשנה שפליג על ר"ש דשיעור ב' סעודות דעירוב הוא כפי שאוכל ב' סעודות בחול ולא נזכר שיעורו. וכותיה אתי מה דנקטינן בדף פ: שם דשיעור דעירוב י"ח גרוגרות. ויוצא דלעולם כביצה הוי ב' זיתים וזה שיעור דבית הבליעה ולעולם אין בביצה אפי' ב' גרוגרות כיון דגרוגרת יותר מזית. עכת"ד התוס'. וכ"כ התוס' בחולין דביצה היא ב' זיתים.

ב) וברמב"ם פ"ח משבת ה"ה פסק דגרוגרת אחד משלש בביצה, ופירשו המ"מ דיצא לו מהסוגיא דעירובין הנ"ל מחשבון הגרוגרות מביצים לר"ש וכעין קושית התוס', אלא דבעיקר שיעור הככר דעירוב פסק הרמב"ם בפ"א מעירובין ה"ט כרבי יוחנן ב"ב דשיעור סעודות עירוב הן ו' ביצים שהן י"ח גרוגרות. ופירש שם המ"מ דהוא מדקרי לה הגמרא לשיטת ריב"ב בלשון וחכמים אומרים.

ועכ"פ לשיטת הרמב"ם הדרא קושית התוס' דבשבת צא מבואר דגרוגרת הוי יותר מכזית ואי גרוגרת היא שליש ביצה הרי כזית פחותה מזה. ובסוגיין אמרי' דבית הבליעה מחזיק כביצה ובכריתות יד. אמרינן דמחזיק ב' זיתים.

ובמג"א סי' תפ"ו תירץ דההיא דשבת דגרוגרת יותר מזית מיירי בזית קטן, אבל זית בינוני הוא יותר מגרוגרת והוי חצי ביצה.

ג) ובב"ה הגר"א סי' תפ"ו יישב באופ"א, דלעולם זית פחות מגרוגרת ומה שמבואר ברמב"ם בהל' עירובין דביצה הוא ג' גרוגרות מיירי בביצה בקליפתה דשיעור סעודות עירוב הוא ו' ביצים בקליפתן שהן י"ח גרוגרות. אבל בסוגיין דקאמר דבית הבליעה מחזיק ביצת תרנגולת מיירי בביצה קלופה וביצה בלא קליפה הוי ב' זיתים שאף הן שיעור בית הבליעה. ובהו יישב מש"כ התוס' דע"כ פסקינן בשיעור ככר כ"ש ולא כריב"ב דשיעור טומאת אוכלין שמינית הככר דעירוב ולר"ש דהככר הוא ח' ביצים הוי בביצה אבל לריב"ב הוי ג' רבעי ביצה ובכל דוכתא נקטינן דכביצה לטומאת אוכלין. ולהרמב"ם דפסק דשיעור ככר ו' ביצים יקשה, ויישב הגר"א דלעולם שיעור טומאת אוכלין הוא ג' רבעי ביצה בקליפתה שהוא ביצה בלא קליפתה. אלא דהוסיף דאכתי צ"ל דמה דאמרי' דלטומאת אוכלין הוא שמינית הככר לאו ממש הוא וכדאמרי' שם בגמרא. והיינו מכיון דזית הוא שוה לחצי ביצה קלופה וכיון שביצה זו היא ג' רבעי בזה עם הקליפה א"כ בביצה זו בקליפתה לא נכנס עדיין ג' זיתים, ולא יתכן עם זה שג' גרוגרות הם ביצה בקליפתה שהרי זית פחות מגרוגרת, עכת"ד הגר"א. והנה היוצא לפי"ד בשיעור הקליפה, דכיון דביצה קלופה היא ב' זיתים והרי זית הוא פחות משלש ביצה בקליפתה א"כ ביצה קלופה היא פחות מב' שליש של ביצה בקליפתה, והוא חידוש גדול שגודל הקליפה דביצה יותר משלש הביצה. שוב מצאתי בשיעורין של תורה ללקה"י סי' י"א שתמה כן על הגר"א, ונשאר בצע"ג.

ד) והנה זה יישב הגר"א בשיטת הרמב"ם, אבל התוס' ודאי לא נחתי להכי ונקטו דלרבי יוחנן ב"ב שיעור דטומאת אוכלין הוא ג' רבעי ביצה ולהכי הוכיחו מדקיי"ל בכל דוכתא דכביצה לטומאת אוכלין דקי"ל כ"ש, וכ"כ רש"י בעירובין פג. דלריב"ב שיעור ג' רבעי ביצה. והנה בסוגיין יליף ר' אבהו בשם ר' אלעזר דטומאת אוכלין כביצה מדאמר קרא מכל האוכל אשר יאכל, אוכל הבא מחמת אוכל וזהו ביצת תרנגולת, ור' אבהו ידידה יליף לה מכל האוכל אשר יאכל אוכל שאתה אוכלו בבת אחת ושיעור חכמים אין בית הבליעה מחזיק יותר מביצת תרנגולת. ויל"ע דכל זה ניהא לרבי שמעון אבל לרבי יוחנן ב"ב שביארו תוס' ורש"י דס"ל דג' רבעי ביצה לטומאת אוכלין מנא לן האי שיעורא לטומאת אוכלין. והנה אליבא דטעמא דר' אלעזר דיליף כביצה דהוא אוכל הבא מחמת אוכל שהביצה יוצאת מהתרנגולת א"כ ודאי ל"ש להוציא מטעם זה שיעור דג' רבעי ביצה. ולכאורה ע"כ מוכרח דלריב"ב הטעם כדר' אבהו ידידה דהשיעור הוא אוכל הנאכל בבת אחת, ובהו נחלק ריב"ב על ר"ש וס"ל דאין בית הבליעה מחזיק אלא ג' רבעי ביצה. [אלא דזה קצת דוחק דיוצא דפליגי ר"ש וריב"ב במציאות בדבר הנראה לעין].

ה) ואי כנים הדברים יתכן ליישב מעתה באופ"א משה"ק התוס' דבכריתות יד. איתא דבית הבליעה מחזיק ב' זיתים ובעירובין שם מוכח דכביצה הוי יותר מג' גרוגרות ובשבת מוכח דגרוגרת גדולה מזית וא"כ ע"כ הוי יותר מג' זיתים בביצה ואיך בית הבליעה שיעורו כביצה ושיעורו ב' זיתים. דהנה שם בכריתות קאי הסוגיא אהא דתנן יש אוכל אכילה אחת וחייבין עליה ד' חטאות ואשם, מי שאכל חלב והוא

נותר ממוקדשין ביוה"כ. ובגמרא מיייתי דרב אדא ב"א מתני ה' חטאות כשאכל כזית פגול בהדה, ופריך דניתני ו' חטאות כשאכל כזית דם בהדה, וע"ז משני דבחדא אכילה קמיירי ואין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים.

ושם בריש הסוגיא שו"ט איך תנן דחייב כל החטאות דהא אין איסור חל על איסור ומשני דמיירי באיסור מוסיף ואיסור כולל. עיי"ש. והנה שיטת ר"ש בעלמא דאין איסור חע"א אף במוסיף וכולל וכדאמר ר"ש דהאוכל נבילה ביוה"כ פטור. ומעתה מוכרח דהמשנה דהתם לא קאי בשיטת ר"ש. ומעתה מיושב שפיר דלעולם לכו"ע כביצה היא יותר מג' ביצים כדהוכיחו התוס' מחשבון הגרורות ואליבא דר"ש דטומאת אוכלין בכביצה ובית הבליעה מחזיק כביצה א"כ הוא מחזיק יותר מג' זיתים, ודאמרינן בכריתות שם דהוא מחזיק רק ב' זיתים הרי כיון דלא קאי המשנה שם כר"ש ע"כ אתיא כריב"ב ולדידיה הרי מחזיק בית הבליעה ג' רבעי ביצה וא"כ זהו דקאמר שם דמחזיק ב' זיתים. ואף דעדיין אי ביצה יותר מג' ביצים א"כ ג' רבעי ביצה הוי יותר מב' זיתים, הרי בההיא פורתא שפיר י"ל דביצה בטומאת אוכלין שהיא בלא קליפתה היא מעט פחות מג' זיתים וההיא דעירובין היא ביצה בקליפתה.

[וע"ע בכריתות כג. דאיכא תרי תנאי אליבא דר"ש אי במוקדשין שאני ואיסור חע"א או לא שנא, וא"כ מצד חלות הנותר על מוקדשין אין החשבון מוכרח דהוא דלא כר"ש, אמנם באמת אכתי הוא מוכרח מצד דלא יחול איסור יוה"כ על החלב ודו"ק].

(ו) ובשיעורין של תורה להקה"י סי' י"א יישב דעת הרמב"ם עפ"י מש"כ התוס' ישנים בכריתות יד. על הגליון דאין בית הבליעה מחזיק יותר מב' ביצים - פירוש בדרך אכילה. והיינו דלעולם כביצה היא ג' גרורות כמש"כ הרמב"ם וזה יותר מג' זיתים, ודקשה דבסוגיין אמרי' דבית הבליעה מחזיק כביצה והתם אמרי' דמחזיק ב' זיתים הוא חלוק, דהכא מפרשינן לקרא דאוכל הנאכל בבת אחת דעד כביצה שייך לבלוע כאחת ע"י התאמצות מרובה, אבל בדרך אכילה הרגילה ל"ש יותר מב' זיתים, והתם בכריתות מיירי באכילה כדרך העולם.

ולפי"ז מתיישב יותר בשופי שיטת רבי יוחנן ב"ב להמבואר בתוס' ורש"י דלריב"ב טומאת אוכלין הוא בג' רבעי ביצה דנתבאר דצ"ל דמפיק מטעמא דר' אבהו אוכל הנאכל בב"א שהוא רק ב' רבעי ביצה, ונתקשינו דיוצא דפליגי ר"ש וריב"ב בדבר הנראה לעין כמה מחזיק בית הבליעה, ולהתו"י י"ל דריב"ב פליג בהא גופא על ר"ש דאף מאי דקאמר קרא אוכל הנאכל בבת אחת הכונה על אכילה רגילה ולא בהתאמצות ששיעורו ג' רבעי ביצה, ולעולם מודה לר"ש על המציאות דשייך לבלוע כביצה בב"א בהתאמצות מרובה.

(ז) ובתוס' בסוגיין הביאו לתירוץ ר"ת שתירץ על הקושיא בסתירה דשיעור בית הבליעה כביצה ו-ב' זיתים, דזיתים יש בהן גרעינין וקשין הן ועגולין ואינן נדבקין בבית הבליעה ולכך הוי שיעור ב' זיתים קשין כג' גרורות דכביצה. ובתוס' הביאו דר"י תמה עליו דההיא דכריתות שאין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים מיירי בבשר ול"ש ביה גרעין ועגולין וקשין.

ובשש"ת להקה"י שם ביאר תי' ר"ת דס"ל דכיון דשיעור אכילת זיתים בבת אחת הוא ב' זיתים כיון דקשים הן ממילא אף כשאוכל בשר יותר מב' זיתים בב"א לא מיחשיב מה שיותר מב' זיתים כאותה אכילה אלא כאכילה נפרדת. ולא נתבאר לי דוכי שיעור דבליעה ניתן לנו מסיני שהוא ב' זיתים, והרי אי"ז אלא מציאות שגילו חז"ל דכך שייך שיבלע, ואי בבשר שייך יותר למה יתחלק לאכילה נוספת.

(א) יומאדפ: אמר ר"ל האוכל אכילה גסה ביוה"כ פטור, מ"ט אשר לא תעונה כתיב פרט למזיק. ופרש"י פרט למזיק לזה שאינו מבטל ממנו שום עינוי ע"י אכילה אלא מזיק הוא את האוכלין ואת עצמו. עכ"ל. ובהמשך אר"ל גבי תרומה דזר שאכל תרומה אכילה גסה משלם קרן ולא חומש כי יאכל פרט למזיק.

והנה ר"ל השמיענו דין באכילה גסה גבי יוה"כ ותרומה בלבד, אבל לא פירש מה הדין בכל מאכלות האסורות באכל באכילה גסה אי חייב או לא, וכן ברמב"ם לא הוזכר, ודנו בזה האחרונים, ובקרבן אורה (יבמות ע.) דייק דבכל התורה האוכל אכילה גסה חייב. אבל מאידך הביאו דבגמרא ביבמות מ. נקיט הגמרא בפשיטות גבי אכילת קדשים דאכילה גסה לאו אכילה מדר"ל דאכילה גסה ביוה"כ פטור, וכן בב"ק דף קי. נקיט גבי אכילת קדשים אכילה גסה לאו כלום הוא. ופירשו שם התוס' שהוא כדר"ל דמפיק לה בסוגיין מלא תענו.

והנה ברש"י כאן פירש דמה דביוה"כ לא מיחייב אאכילה גסה לפי שאין מבטל העינוי בזה וא"כ בכל מאכלות אסורות דעלמא ל"ש טעם זה, אלא דמהא דבתרומה לא חשיב אכילה מבואר בפשוטו דאין בזה כלל חשיבות אכילה, והיינו טעמא דלא נאסרה אכילה אלא כשיש בה הנאה, וכמו שהאריכו האחרונים דבמאכ"א האיסור דאכילה הוא על הנאת האכילה. וכדאמרינן בכריתות יט: דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה וכן בקידושין מג. אמרינן לשמאי דיש שליח לד"ע דמ"מ האומר לשלוחו צא ואכול את החלב ובעול את הערוה דלא מתחייב שולחו, דלא מצינו בכל התורה זה נהנה וזה מתחייב, אשר מבואר דמהות החיוב בחלבים וכל איסורי אכילה הוא על הנאת האכילה.

ומעתה צל"ע למה גבי יוה"כ הוצרך רש"י להטעם דבאכילה גסה אין מבטל העינוי, דתיפו"ל דל"ח מעשה אכילה.

(ב) ובשאג"א סי' עו ייסד דבאמת שאני ביוה"כ דלא כתיב ביה אכילה אלא לא תעונה, ואילו היה בה ביטול העינוי היה חייב אף שאין בה אכילה דלא בעינן בה אכילה. וייסד דלהכי מיחייב אף באכל שלא כדרך אכילתו, ושכן מדוייק מסוגיין מדהוצרך הגמרא לטעם דלא תעונה פרט למזיק דמשמע דכל הפטור דאין כאן ביטול עינוי.

אלא דצל"ע לפי"ז דהנה ביבמות מ. נקיט הגמרא גבי אכילת קדשים דאכילה גסה לאו אכילה מדר"ל דביוה"כ פטור, ולהשאג"א מאי שאטיה דביוה"כ לא שייך הפטור ששייך בקדשים דאינו תלוי כלל בשם אכילה.

ובאחרונים נחלקו עליו דלעולם אף ביוה"כ לא מיחייב אלא על אכילה ולא סגי בביטול העינוי לחוד. ובפרט לפי מש"כ התוס' לעיל עו. ד"ה דתנן דבכל ה' העינויין לא אסורין מדאורייתא אלא מדרבנן בעלמא דרק אאכילה ושתיה מחייב מדאורייתא. הרי דאף דמצינו בכולהו דחשיבי עינוי מ"מ הבינו חכמים דלא נתכונה תורה במצות העינוי על כל ביטול עינוי בכל אופן אלא כשהוא בדרך אכילה. ואף להרמב"ם דלרוב הראשונים פליג וסבר דהכל אסור מדאורייתא, הרי מ"מ הקרא דאשר לא תעונה לא קאי אכולהו אלא אאכילה ושתיה דרק בהו איכא לאו וזכרת. והביאו דהוא מפורש לעיל דף עד. חצי שיעור ר"ל מותר מה"ת אכילה אמר רחמנא וליכא, ומבואר דאף דכתיב לשון לא תעונה מתפרש אאכילה דוקא, ואף ר' יוחנן לא פליג אלא משום דחזי לאיצטרופי, עיי"ש.

ולפי"ז מיושב הא דנקיט הגמ' ביבמות מ. דאכילה גסה לאו אכילה מדר"ל גבי יוה"כ דאף ביוה"כ הא דפטור הוא משום דל"ח אכילה. ויתפרש מה דיליף לה ר"ל ביוה"כ מלא תעונה, דבאמת יסודו מדל"ח אכילה ואף מצות העינוי מתפרש על אכילה, וזהו גם כוונת רש"י דלא מבטל העינוי מדאי"ז אכילה.

(ג) אלא דאכתי צל"ע, דהנה ביוה"כ עצמו לא כתיב אכילה, וא"כ מה דמתפרש האיסור דיוה"כ אאכילה דוקא ושממילא באכילה גסה פטור דל"ח אכילה ע"כ אי"ז מדיוק הקרא דיוה"כ דלא תעונה אלא מדין אכילה הכללי, ולמה נקט ר"ל לדינו על הקרא דיוה"כ, וביותר דעכ"פ גבי אכילת קדשים הא דלא חשיב אכילה גסה כאכילה ודאי ל"צ למילף מיוה"כ, אלא להיפך יוה"כ יש לו ללמוד מהתם דאף דהוזכר בו עינוי אבל הוא כמאן דכתיב ביה אכילה.

(ד) והנה ברמב"ם פ"ב משביתת עשור ה"ז כתב וז"ל "היה שבע מאכילה גסה שאכל עד שקץ במזונו ואכל יתר על שבעו פטור כמי שאכל אוכלין שאינם ראויין לאכילה, שאע"פ שזה היתר ראוי לרעב אינו ראוי לכל מי ששבע כזה". עכ"ל. וצ"ב אריכות לשונו דלמה הוצרך להחשיבן כאוכלין שאינם ראויין לאכילה, ובפרט דהכא ביוה"כ עסקינן דאין יסוד האיסור מצד החפצא לאכול אוכל דוקא אלא לאכול מה שיהא, והא דבאוכלין שאינם ראויין לאכילה פטור ביוה"כ הוא משום דהאכילה לא חשיבה כאכילה, ולא דאוכלין שכאלו לא כללן הכתוב באוכלין האסורין, וא"כ מהו דתלי הרמב"ם הכא דאכילה גסה שאינה אכילה דהוה כאוכלין שאין ראויין. ועוד צ"ב מה הוצרך להוסיף דאינו ראוי לכל מי ששבע כזה, והרי סגי אי יכתוב שאינו ראוי לו לזה השבע.

(ה) והנה בשבועות כד. מבואר בגמרא דבאומר קונם אם אכלתי חל הקונם אף כשאכל אוכלין שאינם ראויין דכיון דמעיקרא אכל והדר אשתבע ליה אחשביה, עיי"ש. וצל"ע למה בכל האיסורין פטור כשאכל אוכלין שאינם ראויין ולא נימא כיון דאכליה אחשביה אכילה.

והנה במהרש"ל שם בשבועות כג: ובמהריב"ל שם נקטו דלרבי שמעון דמחייב מלקות בפחות מכשיעור ה"ה דחייב בשלא כדרך אכילתו, ובמהרש"א שם תמה עליהן דמה שייכות יש בזה, דמצינו חומר בחצי שיעור דאסור מה"ת ואילו שלכ"ד הוא רק מדרבנן, ובקרני ראם שם ביארם דהנה בריטב"א במכות דף יז. פירש טעמא דר"ש דאית ליה דחייב מלקות באכילת פחות משיעור דכיון דאכליה במזיד אחשביה, ולפי"ז ביאר הקרני ראם דא"כ ה"ה בשלא כדרך אכילתו נמי כיון דאכליה אחשביה אליבא דר"ש.

ובסברת רבנן דפליגי על ר"ש וסברי דבכל האיסורים לא אמרינן דכיון דאכליה אחשביה, ביאר האפיקי ים (ח"ב - י"ד) עפ"י המבואר בגמרא בנזיר לו: גבי הגומע כותה בכדי אכילת פרס דבטלה דעתו אצל כל אדם, ועיי"ש בפרש"י דלהכי לא חשיב אכילה, (ועיי"ש בתוס'). ומבואר דבאמת אצל זה האוכל היה מקום להחשיבו אכילה דכיון דאכליה אחשביה, אלא דבטלה דעתו אצל כל אדם ולפי ששם אכילה לא ישתנה אצל כל אדם לפי מה שנחשב אצלו אכילה. אשר בזה מבואר דזה דוקא באיסורי אכילה דכל התורה שנקבע לפי שם אכילה דכל אדם, אבל האוסר ע"ע בקונם משום האכילה תליא לפי אכילה דידיה לחוד.

(ו) ומעתה היה מקום לחלק דכל זה נחא גבי אכילה שלא כדרך אכילתו שצורת אכילה כזו מופקעת מלהיות אכילה אצל דעת כל אדם, אבל באוכל אכילה גסה שענינו שהוא כבר קץ במזונו, הרי אין כאן צורת אכילה שונה בעצמותה אלא כל החסרון שבה מצד שהאוכל אין אוכלה להנאתו וכל שם אכילה גסה שבה הוא ממה שהאוכל הזה קץ באכילתו עתה. וא"כ הכא שייך שפיר לומר דכיון דאכליה אחשביה דכיון דאחשביה אצלו לאכילה סגי שהוא ל"ח כקץ באכילתו ואכילה גמורה היא מצד עצמה.

אשר מעתה יבואר דלזה הוצרך הרמב"ם להוסיף ולבאר דבאכילה גסה מכיון דקץ במזונו כבר נחשב כאוכל אוכלין שאינם ראויין לאכילה, שכבר יש כאן צורת אכילה אחרת כמו באוכלין שאין ראויין, ובכה"ג אזלינן בתר דעת כל אדם ובטלה דעתו אצלם אף דלדידיה כיון דאכליה אחשביה, וזהו שהוסיף שאינו ראוי לכל מי ששבע כזה דיש כאן בטלה דעתו אצל כל אדם השבע כזה.

(ז) ומעתה מיושב שפיר למה נקיט ר"ל לחידוש דידיה דוקא ביוה"כ, ולמה יליף ביבמות דבעלמא אכילה גסה ל"ח אכילה ממה דביוה"כ ל"ח ביטול עינוי באכילה גסה. דהא ביוה"כ היה שייך לדון טובא דכיון דכל איסורו משום אכילה דהגברא ולא מצד שהוא אוכל האסור לכו"ע, א"כ דלמא בזה לא שייך בטלה דעתו אצל כל אדם אלא יהא גדרו כדאשכחן גבי קונם דכיון דאכליה אחשביה דתלוי לפי דעתו הפרטית. ולזה אשמעינן ר"ל דל"ח האכילה גסה כאכילה בכל איסורי התורה ואפילו ביוה"כ אינו אלא כמזיק, וא"כ כ"ש דגבי אכילת קדשים דלא יחשב כאכילה אלא כמזיק.

א) וימא פא. ותנא מייתי לה מהכא ועיניתם את נפשותיכם וכל מלאכה לא תעשו, יכול יהא ענוש על תוספת מלאכה ת"ל וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה בעצם היום הזה, על עיצומו של יום ענוש כרת ואינו ענוש כרת על תוספת מלאכה, יכול לא יהא ענוש כרת על תוספת מלאכה אבל יהא ענוש כרת על תוספת עינוי, ת"ל כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה ונכרתה, על עיצומו של יום ענוש כרת ואינו ענוש כרת על תוספת עינוי.

ובע"ב מייתי ברייתא דמדכתיב בתשעה בערב יליף שמתענה מבעו"י מכאן שמוסיפין מחול על הקודש, ואין לי אלא בכניסתו ביציאתו מנין ת"ל מערב עד ערב, ואין אלא יוה"כ יו"ט מנין ת"ל תשבתו, שבתות מנין ת"ל שבתכם, ופריך ותנא דעצם עצם האי בתשעה לחודש מאי עביד ליה, ופרש"י דמדאצטריך למעוטי התוספת מעונש ואזהרה ממילא שמעינן דמוסיפין, ומשני דמבעי ליה לכדתני חב"ר מדפתי דכל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי.

ובר"ה דף ט. מייתי ילפותא שלישית לדין תוספת מחול על הקודש, דתניא בחריש ובקציר תשבות א"ר עקיבא אם לחריש ולקציר של שביעית הרי כבר נאמר, אלא לחריש של ערב שביעית ולקציר של מוצאי שביעית מכאן שמוסיפין מחול על הקודש, רבי ישמעאל אומר מה חריש רשות אף קציר רשות יצא קציר של מצוה היינו קציר של עומר שדוחה את השבת. ומפרש הגמרא דלר"ש נפק"ל דמוסיפין מחול על הקודש כהברייתא דדריש מתשעה בערב ותשבתו שבתכם לרבות יו"ט ושבתות, הא כיצד כל מקום שנאמר שבות מלמד שמוסיפין מחול על הקודש, ובתוס' שם ביארו דכל מקום אתא לרבות תוספת לשביעית. והדר מפרש דר"ע דיליף דין תוספת מבחריש ובקציר מפרש לקרא דתשעה בערב כדתני חב"ר מדפתי דבא לומר שהאוכל ושותה בתשיעי כהתענה תשיעי ועשירי.

והרעק"א בגלה"ש שם הקשה דלר"ע דיליף דין תוספת שביעית מבחריש ובקציר תשבות ולא דריש כר"ש שמתשעה בערב תשבתו בתכם א"כ מגליה דבכל מקום מוסיפין מחול על הקודש דביוה"כ ליכא למילף משביעית דליכא למילף עינוי ממלאכה וכמבואר בסוגיין דבעינן תרי קראי לעינוי ולמלאכה דמה למלאכה שכן נוהג בשבתות ויו"ט. ונשאר בצע"ג.

ב) והנה בטורי אבן שם הקשה להיפך דלמה לן לאוקמי לר"ש דיליף תוספת מתשעה בערב ודלפי"ז לית ליה הדרשה דכל האוכל בתשיעי וכו' דהא הוי מצי למידרשה מבעצם היום הזה כדדריש הברייתא ביומא דמאצטריך למעוטי מעונש מכלל דיש דין תוספת. ותירץ דכיון דקיי"ל כר"ש דהא קיי"ל דקציר העומר דוחה שבת לא בעי לאוקמיה כתנא דיליף מעצם, דלדידיה ליכא ילפותא אלא לתוספת יוה"כ לחוד אבל לשבת ויו"ט לא מצי למילף דמה ליוה"כ שכן כרת, ואף לשבת לא דמה ליוה"כ שיש בו מצות עינוי. ותדע דהא מאן דיליף מתשעה בערב איצטריך לריבוי דתשבתו שבתכם לרבוויי שבתות ויו"ט, וע"כ דבלא"ה לא מצי למילף, עכ"ל ד.

ומעתה יתכן ליישב קושית הרעק"א איך יליף ר"ע תוספת יוה"כ משביעית, דהנה התם בר"ה מוזכר דר"ש יליף מתשעה בערב לשביעית וליוה"כ ולכל דוכתי, ואילו לר"ע דיליף משביעית לא מפרשינן על יוה"כ מגליה, ויתפרש שפיר דהוא יליף באמת כתנא דעצם בסוגיין וכדאמרינן הכא דפליג הברייתא דעצם אברייתא דדריש מתשעה בערב. וא"כ בר"ה מפרשינן אליביה תוספת שביעית וביומא מפרשינן תוספת יוה"כ, ומינה שמעינן כבר דלעולם מוסיפין מחול על הקודש.

ג) והנה בעיקר דין תוספת צל"ע אי גדרו שמוסיף מחול על הקודש שמחיל הדינין ואיסורין בזמן של החול, או דהוא מוסיף בחול את קדושת זמן הקודש שלאחריו, וממילא הוא נאסר בכל דיני הזמן ההוא, והנה בסוגיין איכא תרי ילפותות גם לתוספת עינוי וגם למלאכה, וא"כ משמע דאי"ז תוספת דעצם הזמן, אבל הנה אף על העינוי והמלאכה אינו בעונש ובאזהרה וכדיליף מקרא, הרי דקליש דין התוספת מדין עיצומו של יום, וא"כ יתכן דס"ד דלא חמיר דין התוספת שיהא דינו ליאסר גם בעינוי וגם במלאכה, אבל למסקנא דאשכחן דכך הוא דין התוספת יתכן דגדרו שמוסיף הקדושה על הזמן וממילא כך חלין דיניו, ונפק"מ במה שדנו הפוסקים אי שייך לקבל תוספת עינוי לחוד או מלאכה לחוד.

והנה בתוס' בר"פ ערבי פסחים (צט:) ד"ה עד שתחשך כתבו דאין יוצא במצה ומרור בתוספת החג דאיתקשו מצה ומרור לפסח דכתיב ביה ואכלו את הבשר בלילה הזה דבעינן דוקא לילה ממש. ובאחרונים דנו דמבואר דבלאו ההיקש הוי נפיק בתוספת החג, ואי גדר דין תוספת יו"ט הוא רק ליאסר במלאכה ל"ש שיוכל לצאת בזמן זה במצוות הלילה. ואשר מבואר דנקטו התוס' דדין התוספת שמחיל על הזמן דחול את קדושת הזמן שלאחריו ממש, ולא זו בלבד דחל בו דין יו"ט אלא הוא נחשב ממש כט"ו ניסן לכל מצוותיו הפרטיים שיוכל לצאת בו מצה ומרור. וכן מבואר שם בתוס' דכיון דאמרינן דמתפלל אדם של שבת בע"ש ואומר קידוש היום מבעו"י דה"ה דיוצא גם בסעודת שבת בתוספת שבת.

והנה דין התוספת שביעית אינו אלא בחרישה בער"ש המועילה לשביעית, וע"כ דלא חל בעצם הזמן קדושת שביעית, ורק הוא הוספה בהאיסור מלאכה דשביעית, שמצד עיקר האיסור דשביעית לא היה ראוי ליאסר כבר מע"ש אף דמועיל לשביעית, ורק משום דמוסיפין מחול על הקודש נאסר. ומעתה צ"ב למבואר בתוס' דגדר תוספת שבת הוא בקדושת עצם הזמן דאיך יליף ר"ע תוספת יוה"כ ויו"ט ושבת מתוספת שביעית, ולהמבואר דלר"ע איכא באמת תרי קראי א"ש.

ד) אבל בפשוטו יל"ב דעיקר דין התוספת יסודו להוסיף מחול על הקודש אלא דכל אחד לפי ענינו, דבשביעית ל"ש כלל דין התוספת דשבת שמקבל ומחיל ע"ע קדושת הזמן שלאחריו, דהשביעית אינה כלפי הגברא שישבות ממלאכה כמו בשבת אלא כלפי הקרקע שמוזהר האדם כלפי שהיא תשבות ממלאכה, ואחרי דעיקר זמן שביתת השביעית עדיין לא בא הרי בזה שהאדם יקדים לעצמו ההימנעות ממלאכה בער"ש אין עושה בזה תוספת חול על הקודש בהקדושת שביעית שהיא כלפי הקרקע, וכיון שכן כל ענין התוספת היא להוסיף בהאיסורי מלאכה שנאסר האדם כלפי קדושת הקרקע שיקדים וימנע מער"ש ממלאכה שבשביעית היא תפגום בקדושת הקרקע, ובממילא כיון דילפינן מינה לכל דוכתי שמוספיין מחול על הקודש יליף אף ליוה"כ ולשבת ויו"ט לפני עניינם.

ה) ובקוב"ש בפסחים הקשה על המבואר בתוס' שם דהתוספת היא על עצם הזמן שקדוש ככל מצוות הזמן שלאחריו, דהנה בכתובות מז. אמרינן דמהא דהאב מוסר בתו לחופה שמבטלה באותה שעה ממלאכה ליכא למילף דהוא זכאי במעש"י דדלמא כשמוסרה בשבת ויו"ט שאין בזה ביטול מלאכה. והקשו התוס' שם דהא אסור לישא נשים במועד דכתיב ושמחת בחגך ולא באשתך, ותיצו דמיירי בתוספת יו"ט, ומבואר דנקטו התוס' דהתוספת יו"ט אינו בכלל מצות שמחת יו"ט, וזה דלא כהתוס' בפסחים דשייך לצאת בתוספת אף מצה ומרור דא"כ יהא אז גם מצות ושמחת בחגך.

ו) והנה גבי איסור שבות בזמן תוספת שבת הקשו באחרונים סתירת השו"ע, דבסי' רסא ס"ד כתב דלאחר עניית ברכו שהוא תוספת שבת אין מערבין וטומנין, ומאידך בסי' שצג ס"ב כתב דאחד עירובי חצירות וא' שיתופי מבואות מערבין אותן ביה"ש ואפילו אם קיבל ע"ע תוס' שבת. ויש אוסרים אם קיבל עליו תוס"ש, ומבואר דעיקר דעתו לקולא בזה. ובדגול מרבבה תירץ דבסי' רס"א מיירי כשמקבל ע"י עניית ברכו את קדושת השבת ממש, ולזה אסור בכל איסורי השבת אף בשבותין, אבל בסי' שצ"ג מיירי במקבל ע"ע דין התוספת שבת, ואיסור דתוספת הוא רק בעשה ולהכי הקילו בזה. ולכאורה כונתו דמקבל ע"ע האיסורין והדינים של התוספת ולא קובע את עצם הזמן שיקדש כלאחריו.

ומעתה יש ליישב אף סתירת התוס', דהתוס' בפסחים מיירו כשכבר עשה קידוש ולאחר ברכו שמקבל ע"ע את קדושת היום ממש, ולהכי כל דיני הלילה אמורים בו, אבל התוס' בכתובות מיירי כשקיבלה ע"ע תוספת לאיסורי המלאכה, ולהכי לא חייל עלה מצות ושמחת בחגך.



א) יומא פב. עוברת שהריחה מאכילין אותה עד שתשיב נפשה. ופרש"י העובר מריח ריח תבשיל והוא מתאוה לו ואם אינה אוכלת שניהם מסוכנים. ובר"ן וברא"ש הביאו בזה פלוגתא אי משום סכנת האם מחללין יוה"כ או משום סכנת העובר, דהב"ג כתב דאע"ג דהוא ספק בן קיימא ספק נפל שפיר דמי למיתן לה.

ודייק הרמב"ן דמשמע דאפילו ליכא למיחש לדידה משום סכנת העובר מחללין, והוכיח כן מערכין דף ז. אר"ן א"ש האשה שישבה על המשבר ומתה בשבת מביאין סכין ומקרעין את כריסה ומוציאין את הולד, פשיטא מאי קעביד מחתך בשר בעלמא הוא, אמר רבא לא נצרכה אלא להביא סכין דרך רשה"ר, מאי קמ"ל דמספיקא מחללין שבתא תנינא ספק חי ספק מת ספק עכו"ם ספק ישראל מפקחין, מהו דתימא התם הוא דה"ל חזקה דחיותא, אבל הכא דלא הו"ל חזקה דחיותא מעיקרא אימא לא, קמ"ל. אלא דהקשה מדתנן באהלות האשה המקשה לילד מביאין סכין ומחתכין אותו אבר אבר יצא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש. דאלמא מעיקרא לית ביה משום הצלת נפשות. ותנן נמי גבי תינוק בן יום אחד וההורגו חייב דוקא בן יום א' אבל עובר לא, וקרא נמי כתיב שמשלם דמי ולדות, ותירץ דאפ"ה לענין שמירת מצוות מחללין עליו, אמרה תורה חלל עליו שבת אחת וישמור שבתות הרבה, הלכך אפילו בהצלת עובר פחות מבן מ' יום שאין בו חיות כלל מחללין כדעת הבה"ג.

ואיכא מ"ד שאין מחללין משום נפלים אלא עוברת שהריחה חששה דמיתה דידה היא שכל המפלת בחזקת סכנה היא. וטעמא דיושבת על המשבר טעמא אחרינא הוא דכיון שמתה הוא כילוד ולא כירך אמו הוא לאו בדידה תלי אלא חי הוא ודלת ננעלה בפניו אלא דלא הו"ל חזקה דחיותא, עכ"ד הרמב"ן.

וסיימו הר"ן והרא"ש דאי"צ לכל הדקדוקים דהא לא משכחת סכנת עובר בלא סכנת עוברת ולא סכנת עוברת בלא סכנת עובר דמפלת בחזקת סכנה היא, וכן פרש"י דאם אינה אוכלת שניהם מסוכנים. ע"כ.

ב) ובחידושי רבנו חיים הלוי פ"א מרוצח התקשה לשיטת הבה"ג דהא כל מה שבמקשה לילד מחתכין אותו אבר אבר אינו אלא הצלת האם מדין פקו"נ שדוחה כה"ת משום וחי בהם, וכיון דאף כלפי בעובר יש דין דוחי בהם איך דוחין פקו"נ דעובר למצות פקו"נ דאם.

ומזה הוכיח כמו שייסד מלשון הרמב"ם שם דהדין שמצילין הנרדף בנפשו של רודף דין הצלה מחודשת היא מלבד דין הצלת נפשות דוחי בהם שיש בכל פקו"נ. דהנה בעלמא ל"ש מדין פקו"נ להציל נפש בנפש אחר וברודף נתחדש דין מיוחד מה שהתירה התורה דמו דרודף להצלת הנרדף ולא זו בלבד שנתחדש בתורת רודף שלצורך הפקו"נ דכל התורה הותר אף דם הרודף, אלא אף דין דהצלת הנרדף הוא דין נפרד בנרדף שמצוה להצילו ושנדחית לזה נפש הרודף. ובזה מיושב דאף דמדין פקו"נ דעלמא אין כאן מצות וחי בהם דמאי אולמיה פקו"נ דהא מדעובר. אבל מדין הצלת הנרדף שפיר צריך להצילה.

ובזה יישב מש"כ הרמב"ם גבי המקשה לילד דהא דמחתכין אותו אבר אבר הוא משום דהעובר כרודף אחריה להרגה והקשו דהא מפורש בגמ' בסנהדרין עב. דהטעם דבהוציא ראשו אין נוגעין בו דלא חשיב כרודף כיון דמשימא הוא דרדפו לה, ובאמת שזהו נראה ג"כ כונת הרמב"ם שסיים שכשהוציא ראשו אין נוגעין בו דכך דרכו של עולם. וא"כ מה פירש דהא דמחתכין אבר אבר משום דהוא נרדף. ולזה ביאר הגר"ח דמה דמשימא רדפו לה הוא לגבי הדין חיובא שיש ברודף שלא יאמר בו הכלל דאין דוחין נפש מפני נפש שהתורה דחתה נפשו לצורך הצלת הנרדף, ובעובר כיון דמשימא קרדפו לה אין בו דין חיובא זה, והדר ביה דינא דאין דוחין נפש מפני נפש, אבל מ"מ כשלא יצא ראשו ששייך לדחות נפשו לצורך נפש גמור אף שאין בה הכלל דפקו"נ דוחה כה"ת לדחות נפש העובר וכמשנ"ת שהרי להעובר ג"כ יש דין פקו"נ להבה"ג, מ"מ מדין הצלת הנרדף שפיר חשיב רודף כלפי זה שאמו בגדר נדרף, ומכאן דין זה מחתכין אותו אבר אבר.

ג) ובחזו"א בגליונות השיג על כל עיקר קושיתו, דלעולם הצלת הנרדף והצלת האם כאן הוא מדין פקו"נ דעלמא, אלא דהא דבשפ"ד הדין דיהרג וא"י מבואר בגמרא בסוגיין משום דמאי חזית דמא דידך סומק מדחברך, וזה לא שייך בעובר, שאינו בדין שיהרג אדם בשביל חי העובר, והביא שכן הוא משמעות הרמב"ן שהובא בר"ן וברא"ש בסוגיין.

אמנם דסברת הגר"ח מבוארת בדבריו, דאף אי שייך סדר עדיפות ושכבה"ג לא תהא עבירת הרציחה בחומרא של יהרג וא"י, אבל כאן אין הנידון על היתר האם עצמה להרוג העובר דאי"צ למסו"נ על רציחתו, אלא אנן באין להרגו משום המצוה דוחי בהם שפקו"נ דוחה כה"ת, ולא יתכן שידחה למי שאף הוא בכלל הוחי בהם ובכה"ג אין כאן הדין דוחי בהם כלל ול"ש בזה סדר עדיפויות. ובאמת עיקר יסוד זה ייסדו הגר"ח בבירור בריש ספרו בהל' יסוה"ת דלשיטת הרמב"ם אין חילוק בדין הרציחה שיהרג וא"י בין עושה בידיים לשב וא"ת, דכיון דיש כאן סברת מאי חזית ול"ש כאן הכלל דוחי בהם שבשניהם יש וחי בהם שוב ידעינן דברציחה אין בו כלל את הוחי בהם ואף בשווא"ת דינו שיהרג וא"י. והחזו"א שם בהשגתו טען דשפיר חלוק היכא דעושה בידיים דדינו שיהרג וא"י לשב וא"ת דחייב להציל עצמו משום וחי בהם אף שימות חבירו. ומשמע דנקט דהוחי בהם דכל גברא וגברא הוא נידון בנפרד, ואין דנים בשעה שודאי אחד ימות שאין כאן כלל וחי בהם וכהגר"ח, אלא יש וחי בהם ידידה נגד וחי בהם דחבירו.

ד) וכסברת הגר"ח דבפקו"נ כנגד פקו"נ ליכא בזה כל עיקר דין ודחי בהם בפשוטו כן מבואר ברש"י בסוגיין גבי הא דאמרינן מאי חזית דדמיא דידך סומק טפי, כלומר מאי דעתך למשרי מילתא משום וחי בהם ולא שימות בהם, טעמו של דבר לפי שחביבה נפשך של ישראל לפני המקום יותר מן המצוות אמר הקב"ה תבטל המצוה ויחיה זה, אבל עכשיו שיש כאן ישראל נהרג והמצוה בטילה למה ייטב בעיני המקום לעבור על מצותו וכו', עכ"ל. ומבואר דגדר דין וחי בהם דפקו"נ דוחה כל התורה היא לצורך הצלת נפש ישראל איזה שיהיה והכא שבין כה נהרג ישראל ל"ש כל גדר זה.

ובין להגר"ח בין להחזו"א מתבאר דמ"מ אף דלבה"ג יש דין פקו"נ כלפי העובר אבל לא יחשב נפש לגבי הכלל דאין דוחין נפש מפני נפש, ומבואר דאי"ז נפש הגמור. אבל בלשון הרמב"ן שביאר שיטת הבה"ג משמע דהא דשייך בו הצלת נפשות אינו אלא משום דשייך בו הכלל דאמרה תורה מוטב שתחלל שבת אחת וישמור שבתות הרבה, ובפשוטו כונתו דלעולם עתה אי"ז נפש, אבל יש בו מצות פקוח נפש כל שיצא ממנו נפש וכמו שהוסיף שם שאף קודם מ' יום דאין בו חיות כלל נמי.

ה) והנה בתוס' בב"מ דף קיד: ד"ה אמר הקשו כיון דאליהו הנביא היה כהן היאך החיה בנה של האלמנה דכתיב ויתמודד על הילד, וי"ל שהיה ברור לו שיחיהו לכך היה מותר משום פקוח נפש. ע"כ.

והנה שם כבר מת היה ומה שייך ענין פקוח נפש משום וחי בהם כשאין כאן נפש ובא להחיות מת שהרי הוא בעצם יצירה חדשה של נפש ולא הצלת נפש. ובפשוטו ביאורו ג"כ מה"ט דכל שיש בו הכלל דמוטב שיחלל שבת אחת ויקיים שבתות הרבה שפיר דמי.

ובפשוטו נראה דהחולקים על הבה"ג ה"ה דלא יסברו כתירוץ התוס'. אמנם הנה בתוס' הוסיפו שהיה ברור לו שיחיהו לכך מותר משום פקו"נ, וצ"ב למה לי שהיה ברור שהרי אף על ספק פקו"נ מחללין את השבת. ולכאורה מבואר בזה דחלוק היכא שאין כאן נפש לפנינו אלא כל הפקו"נ הוא מצד סברת מוטב שיחלל שבת אחת דבזה נקטו בתוס' דאין ספק מוציא מידי ודאי ורק בודאי שיתקיים מותר. ומעתה אתיא התוס' דוקא עם החולקים על הבה"ג, דהא הבה"ג כתב דאע"ג דהעובר הוא ספק בן קיימא ספק נפל ש"ד, ושפיר נחלקו עליו במקום ספק כשאינו נפש עתה.

ו) ובערכין דף ז'. בשיטמ"ק על הגליון שם אות ה' הביא מהרא"ש שהקשה כקושית הרמב"ן דהתם מבואר דמחללין עליו את השבת והרי תנן באהלות דהמקשה לילד מחתכין אותו אבר אבר הרי שמותר להרגו. ותירץ דחשיב כספק פיקוח נפשות ולהכי מחללין עליו השבת ומאידך מותר להרגו דודאי מצילין את אמו במיתתו.

ובפשוטו נראה דלדינא נקט דמחללין על העובר כשיטת הבה"ג, אבל סברתו לא כסברת הרמב"ן דאף דאינו נפש מחללין כדי שישמור שבתות הרבה, אלא שהוא נידון כספק נפש ודוחין הספק מפני הודאי.

אבל נראה דלעולם יתכן דנקט דאינו נפש כלל והא דמחללין עליו שבת הוא משום דמוטב שיחללו וכו' בלבד וכבלי הרמב"ן בבה"ג אלא דהקשה כקושית הגר"ח דסו"ס איך יתכן דיש בו דין דפקו"נ מוחי בהם ושמפני פקו"נ דאמו דוחין פקו"נ דיידה, ולזה תירץ דהוא ספק והודאי דוחה הספק.

והיוצא לפי"ז דאין להוכיח מדברי הרא"ש דבעלמא כל ספק ישראל ספק עכו"ם יהא מותר להרגו כדי להציל ישראל ודאי אחר, לעולם יתכן דבזה באמת הכלל דאין דוחין נפש מפני נפש אף בספק. אלא שכאן אינו נפש כלל, אלא דמ"מ מצד גדרי מצות פיקו"נ נתקשה דל"ש להעדיף מצות הפקו"נ דאימו על שלו, ורק לזה הוסיף שמצוה ודאית עדיפה על ספק.

ז) אמנם בריטב"א בנדה דף מד: כתב על האי קושיא דאע"ג דלאו נפש הוא היינו לחייב ההורגו או לדחות נפש אמו כדי שלא יגעו בו, אבל לענין הצלתו בשבת דינו כנפש. ונראה מדבריו שיש לו קצת דין נפש.

ובמנחת חינוך מצוה רצו חקר באמת בגדר הנפש דהעובר גבי הא דקיי"ל דבן נח נהרג על העוברים אי יש בזה דין יהרג וא"י. והביא מהתוס' בסנהדרין דף נט. ד"ה ליכא שנסתפקו בזה גבי עכו"ם המקשה לילד אי מותר לחתוך העובר להצילה. וביאר המנ"ח דהוא תלוי אי איסור זה הוא מדין רציחה או שאר איסורין. והיינו דאי נימא דהוא נפש יש בו איסור רציחה אלא שאינו נפש גמור, ואי נימא דאינו נפש כלל ע"כ דאין איסורו משום רציחה אלא מטעם אחר.

א) יומא פב. שאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש חוץ מע"ז וג"ע ושפ"ד וכו', ג"ע ושפ"ד מנלן דתניא רבי אומר כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה וכי מה ענין למדנו מרוצח לנערה המאורסה וכו' מה רוצח יהרג ואל יעבור אף נערה המאורסה יהרג ואל יעבור, ורוצח גופיה מנלן סברא היא וכו' מאי חזית דדמא דידך סומק טפי דלמא דמא דההוא גברא סומק טפי. ע"כ.

ובתוס' ד"ה מה רוצח הביאו למש"כ רש"י דלא גרסינן תיהרג ואל תעבור דאיהי לא מחייבא למימסר נפשה דהא אינה עושה כלום דקרקע עולם בעלמא היא וראיה לדבר אסתר.

ובזה ביארו התוס' הגמרא בסנהדרין עד: דפריך והא אסתר פרהסיא הואי ומתרץ אביי קרקע עולם שאני ורבא מתרץ דלהנאת עצמו שאני שאין בזה דין דפרהסיא שאין בזה חילול השם. והקשו דלמה לא פריך הגמרא אף בלא דין דפרהסיא דאסתר גילוי עריות הוי ומה"ט מחויבת למסו"נ. וביארו עפ"י הרש"י דלגבי הדין דג"ע ידע שפיר המקשה דמהני קרקע עולם, אבל לענין פרהסיא דטעמא משום חילול השם לא אסיק אדעתיה דמהני, ולהכי פריך והא אסתר פרהסיא הוי, ומשני אביי דאף לזה חלוק הדין דבקרקע עולם אי"צ למסו"נ. ומבואר עכ"פ דלרבא אף למסקנא חלוק ההיתר דקרקע עולם דמועיל רק לגבי דין דג"ע יהרג וא"י ולא לגבי דין דפרהסיא.

והנה עיקר הסברא דבג"ע בקרקע עולם אי"צ למסו"נ יל"ב דבאמת בעלמא באיסור דג"ע של האשה כיון שאין עושה שום פעולה ל"ח כלל שעשתה המעשה עבירה אלא משום ההנאה דאחשבה רחמנא כמעשה וכמוזכר בב"ק לג. ולהכי ל"ח מעשה הנאה אלא כשעושה מרצון, אבל הנאה באונס לא חשיבה מעשה הנאה. אלא דלפי"ז ל"ש לכאורה מה דמחלק לאביי לס"ד ולרבא אף למסקנא דבפרהסיא תהא מחויבת למסו"נ משום חילול השם, שכיון שאין לה מעשה עבירה כלל ליכא נמי משום חילול השם.

ב) ואשר יל"ב באופ"א דהנה התוס' הוכיחו כסברת רש"י דהא מרוצח ילפינן ורוצח גופיה דיהרג היינו משום דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי וכו', וה"מ היכא דעביד מעשה, אבל אי לא עביד מעשה אלא שרוצים להפילו על התינוק כדי להורגו ואם יעכב על ידם יהרגוהו וכל כה"ג אין לו ליהרג, דאדרבה נימא מאי חזית דדמא דחבריה סומק טפי מדדידה. ועוד דהקישא דקרא ברוצח שהורג בידים כי כשאר יקום ורצחו נפש, ע"כ.

ומבואר דודאי אף בקרקע עולם באונס חשיב מעשה עבירה, אלא דיסוד הפטור דקרקע עולם הוא דליכא דין דיהרג וא"י בין ברציחה בין בג"ע אלא במעשה בידים ולא בשב וכו'. ומעתה יש לבאר אף סברת החילוק דלגבי פרהסיא ל"מ הא דקרקע עולם שלא מצינו החילוק אלא בג"ע ושפ"ד מכח הסברא דמאי חזית וכו' אבל בחילול השם שא"י שייך למאי חזית מחויב אף בשב וכו'.

ג) אמנם מאידך לכאורה ע"כ דבראשונים יש שביארו ההיתר דקרקע עולם משום חסרון ההנאה, דהנה בתוס' הביאו יש מפרשים דלהכי לא פריך דאסתר ג"ע הוי משום דלא מתהניא מעבירה כדמשני גבי יעל בנזיר כג: וביבמות קג: כי פריך והא קמתהניא מעבירה ומפרש כך כיון דמתהניא מהעבירה היה לה ליהרג משום ג"ע ומשני טובתן של רשעים רעה היא אצל צדיקים, ובתוס' הקשו ע"ז דודאי אף בלא הנאה איכא איסור ערוה, ועוד דפשיטא דלא היה חפץ להרגה שהיה בורח על נפשו והיא שדלתו בדברים עד שבא עליה, ולהכי פירשו דכונת הגמרא שם להקשות כיון דמתהניא במה הכתוב משבחה ומשני דלא נהנית. ע"כ. ומבואר דלפי הי"מ ביארו הגמרא דסנהדרין דהא דלא פריך דאסתר ג"ע הוי הוא משום דלא מתהניא, ולהכי אין בזה דין דג"ע תהרג ואל תעבור, אלא דמעתה שוב יקשה כמשה"ק דא"כ למה פריך מצד פרהסיא, דאי בליכא הנאה ליכא עבירה אף חילול השם ליכא, ואי איכא עבירה מ"מ ולהכי איכא חילול השם, למה לגבי חיוב למסו"נ משום ג"ע תלוי אי איכא הנאה.

ובפשוטו המבואר בזה, דלגבי דין דפרהסיא סגי בזה שיש כאן מעשה עבירה אף שלא יתייחס אליה כיון שסו"ס היא עשתה את מציאות העבירה. וכל החילוק דהיכא דלא נהנתה מהעבירה לא מחויבת למסו"נ הוא רק כלפי חלק האשמה שלה בעבירה דאין כאן עשיה דג"ע מצידה, משא"כ בדין דפרהסיא אין האשמה משום העבירה דג"ע אלא דחילול השם, אלא שאין חילול השם אלא כשנעשה עבירה ואי"צ אשמה כלפי שמיא על העבירה דג"ע.

ד) וכיסוד חילוק זה דחשיב גם כלפיה עבירת ג"ע ורק ל"ח עשיה דהג"ע מצידה כן מבואר לכאורה בעיקר גדרי הפטור אונס, דהנה בסוף הדיבור הביא התוס' הגמרא בע"ז דף נד. דאמר ר"ז דבאנסוהו נכרים והשתחוה לבהמתו לא אסרה משום דולנערה לא תעשה דבר. ורבא פריך דבפרהסיא יהרג וא"י. ובתוס' ביארו דלא בעי ר"ז להתיר משום אונס כיון דעושה מעשה אלא דכיון דפטור מעונש מיתה לא יחשב נעבד, ורבא אהדר ליה דכיון דלכתחילה אסור חשיב נעבד.

והנה בעיקר הגמרא צ"ב מ"ש מה דהוא פטור מעונש משום ולנערה לא תעשה דבר שמה"ט הבהמה לא תיאסר משום נעבד אחרי שבפועל נעבדה לע"ז. וביאר החמדת שלמה ועוד אחרונים דבדין אונס דלנערה ל"ח דבר הוא שכל מה שנעשה באונס לא מתייחס תוצאתו לעושה דלא חשיב עשיה אלא ברצון, ומה"ט אין כאן עבירה דעבודה זרה כלל.

והנה רבא לא הקשה מצד הדין דבע"ז יהרג וא"י, ועיי"ש בתוס' שביארו דרבא רצה לדון אף לר' ישמעאל דלית ליה החילוק דג' עבירות. ועכ"פ כל קושיתו היתה מצד הדין דפרהסיא מחויב למסו"נ משום ולא יחללו את שם קדשי. וצל"ע דלכאורה אף כשעבר לא עבר אלא על עבירת חילול השם אבל מצד העבירה דע"ז חשיב מצ"ע אונס, והרי אין כאן נעבד לע"ז אלא עבירת חילול השם. ואשר לכאורה מבואר דודאי חפצא דעבירת ע"ז נעשתה כאן אלא דמדלא מתייחסת לעושיה כעבירה ידידה להכי ממילא אי"ז עבירה, ולזה סגי כשהוא נאשם עליה אף אי אשמתו מצד חילול השם. דשוב כבר יש כאן גברא האחראי על עבירת הע"ז.

אבל יל"ב באופ"א דכל הגדר דביאר החמד"ש דכיון דאנוס ל"ח נעבד אינו אלא כשלא היה מחויב למסו"נ דבסתם אונס מיתה הרי אין לו אפשרות להמנע מהעבירה שאין זה אפשרות להרוג עצמו, וממילא אי"ז מעשה ידידה. משא"כ היכא דכבר מחוייב הוא למסו"נ אף דהוא מצד עבירת חילול השם שיש בדבר ממילא שוב אף כל עיקר המעשה מתייחס אליו שעבד הע"ז, שהרי זה ודאי יחשב לאפשרות למסו"נ כיון שמצווה הוא על כך.

ה) והנה התוס' הביאו לפירוש ר"ת שביאר דהא דבאסתר לא פריך מצד גילוי עריות משום דביאת נכרי כביאת בהמה ואין בזה דין יהרג וא"י, וכן ביאר בזה הגמרא בכתובות ג: דקאמר ולדרוש להו דאנוס שרי גבי גזירת תיבעל להגמון תחילה, שבתוס' הוכיחו מזה כשיטת רש"י דבקרקע עולם ל"א יהרג וא"י, אבל ר"ת פירש מצד דהתם הוא ביאת נכרי. ומבוארת שיטת ר"ת דלגבי הדין דעל ג"ע יהרג וא"י באמת אין חילוק בין קרקע עולם או לא ולעולם תיהרג וא"ת. וכן מבואר בשיטת הי"מ דלהכי אסתר ל"ח ג"ע דלא מיתהניא מעבירה, ולשיטתם כל מה דמשני אביי לגבי אסתר דקרקע עולם שאני הוא רק לגבי דין דפרהסיא, וכ"ז להיפך מה שמבואר מהתוס' בדברא אליבא דרש"י.

ויל"ב הסברא בזה דלהכי לא שייך הסברא דקרקע עולם גבי העבירה דג"ע דנקטו דודאי הנאה כ"ד איכא ובהנאה נתחדש בתורה דאחשבה רחמנא מעשה לגבי ג"ע, ומשא"כ בדין דפרהסיא משום חילול השם הוא תלוי במעשה הפעולה במציאות כשאר מעשה עבירה שבתורה ולזה מועיל דקרקע עולם שאני.

ו) ובחידושי רבנו חיים הלוי (הל' רוצח) דייק בדעת הרמב"ם כשיטה זו מדלא הזכיר הרמב"ם החילוק דהחויב דיהרג וא"י ליכא היכא דהיא קרקע עולם. ובמה שהוכיחו התוס' מדכל הדין דבג"ע יהרג וא"י ילפינן לה בהיקש מרוצח וברוצח גופיה הוא מסברא דמאי חזית דדמך סומק מדחברך שזה שייך רק במעשה בידים אבל בשוא"ת הסברא היא להיפך דמאי חזית דדמך סומק מדידך. ותירץ הגר"ח לדעת הרמב"ם בב' אופנים, האחד דיש לחלק דדוקא ברציחה גופה שייך לדון דמכיון דשני הנפשות שקולות אינן נדחות לא זו ולא זו ושוא"ת. משא"כ גבי ג"ע ל"ש לומר דפקו"נ שקול כעבירת עריות, וכיון דילפינן מרוצח עיקר הדין דאינו נדחה מפני פקו"נ ממילא הדר דינא דשוא"ת ומעשה בידים שוין הן, ובכל גונא תיהרג ואל תעבור. והחזו"א בגליונות שם השיגו דשפיר שייך שהעבירה דג"ע ופקו"נ שוין ולהכי שוא"ת. עיי"ש.

ובאופ"א ביאר הגר"ח דהנה התוס' כתבו דחלוק הדין דיהרג וא"י ברציחה דבשוא"ת יעבור וא"י, והביאו דוגמא לזה מהיכא שא"ל הנה עצמך שישליכו אותך על התינוק, והנה התם באמת אינו רוצח כלל והוא כאבן ביד הנכרי הרוצח וא"כ מה הביאו התוס' מהתם, וע"כ דכונתם דסברת החיוב למסו"נ על רציחה הוא מוגבל רק על מעשה בידים שאפילו אי משכח"ל היכא דיחשב רציחה בשוא"ת ג"כ מותר לו ולא מחוייב למסו"נ. ומעתה ביאר הגר"ח דדעת הרמב"ם הוא דבאמת כל הסברא דמאי חזית היא רק הוכחה דדין דוחי בהם לא נתחדש גבי רציחה וג"ע, וממילא שוב לא איכפ"ל בין שוא"ת לגו"ע דלעולם יהרג ואל יעבור.

ובחזו"א בגליונות השיג עליו דאף דבהנח עצמך שישליכוך על התינוק ל"ח רציחה בידים להתחייב ע"ז מיתה, אבל עבירת רציחה יש כאן כיון שהנכרי נחשב כרוח מצויה והוא מעמיד עצמו ונותן שישליכוהו.

ז) ויל"ע בסברת החזו"א דאף דבעלמא כשמעמיד עצמו כרוח מצויה שתפילהו על התינוק יחשב כרוצח הרי אין זה אלא מפני שהוא מביא מדעתו את הסיבות הטבעיות שייגרמו הרציחה, דאחרי שלרוח אין דעת וזה מציאות שכבר קיימת שתבא הרוח ותדחפיהו א"כ כשמעמיד עצמו מביא כאן הרציחה. משא"כ בנכרי שהוא בעל בחירה ודאי שאת המעשה יזום ופועל הנכרי ואיך יתייחס אליו. וביותר צל"ע דאחר שהגוי החליט להרוג התינוק אין הלה אפילו מסייע וגורם לרציחה שהרי אם לא יתן עצמו יכול להרוג התינוק באבן אחר או בידים ואין כאן אפילו גורם לתוצאת הרציחה, וזהו סברת הגר"ח דחשיב כאבן ביד הרוצח.

א) יומא פג. ת"ר מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל הקל וכו', טבל ותרומה תנאי הוא דתניא מאכילין אותו טבל ואין מאכילין אותו תרומה, בן תימא אומר תרומה ולא טבל, אמר רבה היכא דאפשר בחולין דכו"ע לא פליגי דמתקנינן ליה ומספקינן ליה, כי פליגי בדלא אפשר בחולין, מ"ס טבל חמור, ומ"ס תרומה חמורה וכו', ע"כ.

ובראשונים הביאו שנשאל הראב"ד בחולה שיש בו סכנה שצריך בשר אי מאכילין לו נבילה או שוחטין לו בשבת. דבפשוטו מצד דין דהקל הקל היה ראוי שיאכילוהו נבילה שאינה אלא לאו ולא ישחטו בשבת שהוא בסקילה. אבל הראב"ד השיב להיפך דישחטו לו וכ"כ עוד ראשונים. והנה בר"ן וברא"ש העתיקו תשובת הראב"ד בלשונות שונים. דבר"ן העתיק תשובת הראב"ד לגבי או לשחוט ישראל בשבת או ינחור לו נכרי נבילה, והשיב שזה החולה איזה איסור עומד ומעכבו ודאי איסור שבת לא איסור נבילה, תדע שאילו לא היה שבת לא היינו מבקשים לו נבילה אלא שחיטה, וכיון שכן האיסור העומד עליו ומעכבו הוא שבת היתר גמור לא איסור אחר, ולפיכך אין מתירין לו איסור נבילה, עכ"ל.

ובר"ן תמה עליו שא"כ מצא תרנגולת נחורה נאכילנה אותה ולא נשחוט לו, שכשם שאתה אומר שאיסור שבת מעכבו מלשחוט כך איסור נבילה מעכבו מלאכול נבילה זו שאם לא היה איסור נבילה היה אוכל אותה, ולמה עומד לפניו איסור שבת יותר מאיסור נבילה, ועוד שאפילו היה כן למה לא נאכיל אותו האיסור שהוא קל ביותר. ע"כ.

ב) והנה בפשוטו ומקושית הר"ן עליו משמע דסברת הראב"ד היא דוקא כשאין בשר מוכן לפנינו אלא מיירי בתרנגולת שיכול הישראל לשוחטה בעצמו או לתת לנכרי לנחור אותה, ובזה ייסד הראב"ד דהרי מחמתה סכנה שלפנינו מוטל על הישראל לחלל השבת ולשחוט התרנגול ורק שיש לו האפשרות לעשות זאת שלא על ידו אלא ע"י הנכרי ואז נצטרך להתיר איסור נבילה, ובזה אמר דכיון דהאיסור העומד עליו לפי מה שמצריך הסכנה היא חילול שבת דישראל רק בה ההיתר ולא באיסור דנבילה אף שהיא קלה מחילול שבת.

ולפי"ז היכא שכבר יש נבילה לפניו אין עומד לפנינו יותר החילול שבת מאיסור נבילה, ומבוארת תמיהת הר"ן דהו"ל לראב"ד להוסיף דכל דבריו רק כשאין נבילה, ומסתימתו משמע דלעולם שוחטין.

אבל יתכן דסברת הראב"ד דבכה"ג שיש ב' אפשרויות להצלת החולה או ע"י שחיטה או לתת נבילה נחשבת הנבילה כאפשרות השניה והשחיטה כהאפשרות הראשונה והפשוטה, דהגדרת בעיית המקרה היא לפי התווספות הפרטים בה, וכיון דבכל ימי השבוע בכה"ג ודאי לא היינו מבקשים לו נבילה אלא שחטה נחשב שעצם המקרה של חולה בסתמא הוא מצריך שחיטה להצלתו, ורק במקרה זה שאירע הסכנה בשבת שהשחיטה אסורה בה הוא הסיבה לשנות את אופן הצלתו הרגילה, וכיון שהאיסור דשבת הוא נעמד עליו לעכבו מהאפשרות הפשוטה שלו ממילא בה חל ההיתר דפקו"נ, ולא באיסור דנבילה שהיא מתחילתה אפשרות שניה, דלעולם אף בימי השבוע אינה אפשרות לפניו, ולזה נקט דאף בשיש תרנגולת נחורה לפנינו הדין כן.

ג) ואמנם כך לשון הראב"ד המובא בר"ן, אבל ברא"ש העתיק תשובת הראב"ד שכתב באופ"א, וז"ל יש לומר כי איסור שבת כבר ניתן לדחות בהבערה ובבישול ובמחמין לו חמין, אי נמי אי אפשר שלא יהא קטן אחד בסוף העולם שניתן שם לידחות [כפי הג' הב"ח]. ומבואר כאן סברא אחרת מחודשת דיותר קל לדחות איסור שכבר נדחה כמו שבת שודאי כבר נדחית אצלו בשאר ההכנות או אפילו אצל אחר בסוף העולם.

ויל"ע דהנה בשלמא כשניתן לידחות אצלו מוכן בזה הסברא דהואיל ונדחה ידחה, אבל מה שנדחה אצל אחר בסוף העולם מה זה שייך אצלו כסיבה להתיר לו. אבל באמת נראה ביאורו פשוט דההיתר אצלו הוא לכל ישראל לשחוט בשבת בעבורו, ושייך שפיר לומר הואיל ונדחה אצל כולם השבת כלפי מי שיהיה בסוף העולם ידחה ג"כ לצורך זה.

ד) ובר"ן כתב טעם אחר וז"ל אבל נ"ל דלגבי חולה אין איסור נבילה קל מאיסור שבת דנהי דנבילה איסור לאו ושבת איסור סקילה איכא חומרא אחרינא בנבילה לפי שהאוכלה עובר בלאו על כל כזית וזית שבה כדאמרינן לגבי נזיר שהיה שותה יין א"ל אל תשתה אל תשתה והוא שותה חייב על כל אחת ואחת, אבל לענין שבת לא עבר אלא בשעת שחיטה וחד לאו הוא דאיכא, דמעשה שבת מותרין דקיי"ל הוא קודש ואין מעשה קודש, ומש"ה לאוין הרבה דנבילה לא מיקרו איסור קל לגבי חד לאו דשבת ואע"ג דהוי איסור סקילה. ע"כ.

ובפרשת דרכים ובגבורת ארי ועוד הקשו דהנה בסוגיין מיייתי פלוגתא דתנאי בטבל ותרומה, דלת"ק מאכילין אותו טבל ולא תרומה, ולבן תימא תרומה ולא טבל, ומפרש רבה היכא דאפשר בחולין כו"ע ל"פ דמתקנינן ליה, כי פליגי בלא אפשר מר סבר טבל חמור דתרומה חזיא לכהן ומ"ס טבל אפשר לתקוניה. ופרש"י כי פליגי בלא אפשר בחולין אא"כ אוכל את כולו וקאמר מאכילין אותו טבל כמות שהוא ולא יפרישו ממנו תרומתו להאכילו תרומה לעצמה וחולין לעצמן. ובן תימא אומר מוטב שיפרישו תרומתו ויאכילוהו כ"א לעצמו ולא יאכילוהו טבל כמות שהוא. ע"כ. והקשו דלהמבואר בר"ן דחמור כשעובר על הלאו בכל כזית וכזית בחד לאו דסקילה א"כ ודאי דחמור טבל שעובר בכל כזית מתרומה שלא יעבור רק פעם אחת, דהא השאר לחולין נעשין, ועוד הקשו על עיקר הסוגיא לפרש"י דכיון דמדאורייתא חטה אחת פוטרת כל הכרי הרי לא יצטרך לאכול אפילו כשיעור כזית ואף דחצי שיעור אסור מה"ת אי"ז אלא עשה.

ולהכי פירשו דברי הגמרא לפי הר"ן באופ"א, דהכא מיירי שהיה לפניו גם טבל וגם תרומה בהשיעור שנצרך לו, ודקמפרש רבה דמיירי כשאי אפשר לו לתקן היינו כגון שאינו שלו ואין הבעלים שם, ומשום פקו"נ מותר לו לאכול אבל אין לו הכח לתרום.

ובאמת דכבר הקדימם בתוס' רי"ד שהקשה כקושיתם על פרש"י, ועוד הקשה התורי"ד מדאמרינן בגמ' טבל ושביעית שביעית ומשום דשביעית אינה אלא עשה, ולמה לא יתקן הטבל ויאכל חולין חוץ מהתרומה וישלים לשיעורו בשביעית ולא יצטרך לאכול כל אכילתו באיסור שביעית. ולכן פירש התורי"ד ג"כ כפירושם דמיירי כשא"א לו לתרום כלל. וצ"ע לרש"י.

ה) ובמחזיק ברכה סי' שפו הביא קושית השער המלך פי"ד ממאכ"א שתמה על היסוד שכתב הר"ן מהא דתנן בנזיר נז. דלחכמים היכא דכהן ונזיר פגעו במת מצוה יטמא נזיר אע"פ שהוא סותר ימים הראשונים וכו' ואל יטמא כהן שקדושתו קדושת עולם.

והשתא קשה דלו יהא דכהן קדושתו קדושת עולם אבל נזיר חמיר טובא דאית ביה לאוין הרבה, וכמש"כ הרמב"ם פ"ה מנזירות הכ"א דנזיר טהור שטמא עצמו לוקה ד' מלקיות, ואילו כהן שנטמא לוקה אחת, ולהר"ן הו"ל לכהן ליטמאות ולא לנזיר. ובמחזיק ברכה החזיק שם במה שהעלה השעה"מ שם לחלק, דדוקא היכא שעובר בריבוי הלאוין בזה אחר זה ייסד הר"ן יסודו דחמירי מלאו דסקילה, ומשום דבאמת ודאי דלאו דסקילה מכריע אף ריבוי לאוין, וכל החומר שכתב הר"ן הוא מה שבכל כזית עובר, ועובר כמה פעמים על האיסור, וזה החומרא יתירא על מעשה אחד שבסקילה.

ולפי"ז יוצא חידוש לדינא דכל כה"ג שמזדמן בפקו"נ שיצטרך לעבור כמה לאוין ואין לו ב' אפשרויות אלא שיוכל לעשותן בב"א חייב לצרף עשייתן בב"א מלעבור בזה אחר זה.

ואמנם כ"ז לדעת הר"ן אבל בדעת רש"י מבואר להיפך, דלא איכפ"ל מה דטבטל אוכל כמה כזיתים ובתרומה אכילה אחת ולת"ק מאכילין אותו טבל ולא תרומה, ויל"ד בסברתו דלמה לא יחשב חומרא מה שעובר כמה לאוין בזה אח"ז.

ו) והנה ברא"ש כשהביא תשובת הראב"ד על שחיטה בשבת הביא טעם נוסף מתשובת רבינו מאיר, וז"ל והביא דמיון מאוכל נפש ביו"ט דשוחטין ביו"ט דאיכא עשה ול"ת באיסור מלאכה [ולא הותר בה] מאכל נבילה דאין בה אלא לאו או לומר לנכרי לנחור עופות דליכא אלא איסור דרבנן דאין שחיטה לעוף מה"ת, אלא כיון דהתורה התירה לנו אוכל נפש ביו"ט הוה לדידן כל אוכל נפש ביו"ט כמו בחול, וה"נ כיון שהתירה תורה פקו"נ הוי כל מלאכה שעושה בשבת בשביל חולה שיש בה סכנה כאילו עשאה בחול. והיכא דאיכא תרי איסורי מאכילין אותו הקל, ושחוטת המאכל מותר אבל הנבילה המאכל עצמו אסור ואריה רביע עלה. ע"כ.

ועיקר סברתו במה שעדיף לן שחיטה בשבת מלאו דנבילה, מבוארת לכאורה רק בסוף דבריו דנבילה המאכל עצמו אסור משא"כ בשחוטת המאכל מותר. וביאור החילוק בפשוטו הוא דנבילה אף אי הותרה עיקר המעשה משום פקו"נ עדיין עצם המציאות הזו שנאכלת נבילה הוא חפצא דאיסורא דמה שסיבות האכילה לצורך פקו"נ לא מועיל להפקיע מה שבמציאות נאכל כאן נבילה, משא"כ בשחיטה בשבת שהאיסור מלאכה היא איסור פעולה בלבד והכא שהפעולה לצורך פקו"נ ומותרת אין כאן שם פעולה האסורה כלל.

ומעתה צ"ב למה הוצרך להקדים ולייסד דבפקו"נ התורה התירה המלאכה והוי הותרה ולא דחוייה, דלכאורה אף אי הוי דחוייה שייך שפיר לחלק דזה חמור דיש בה חפצא דאיסורא. ובפשוטו יל"ב דאי דחוייה היא א"כ אף במלאכה בשבת יש כאן בעצמותו מעשה איסור ולא עדיף מחפצא דאיסורא.

ז) אבל יל"ב יותר, דאי דחוייה היא ודאי שמחוייב להעדיף האיסור היותר קל שלא ניתן לו כלל דחיה אלא להמוכרח לדחות ובזה ודאי דלא ידחה לאו דסקילה כשאפשר בלאו דנבילה אף שהיא חפצא דאיסורא. ולהכי הוצרך להקדים דהותרה היא לפקו"נ ואי עושה לפקו"נ אין כאן מעשה איסור כלל. ומה דמ"מ תנן דאין מאכילין אותו אלא הקל נראה דלשיטתו באמת כל האי דינא אינו אלא מצד החפצא דאיסורא ובזה ודאי תלוי לפי חומר החפצא דאיסורא שיש.

והנה בדין דהקל הקל תחילה חקרו אי הוא מדאורייתא או מדרבנן. דבקרית ספר נקט בפשיטות דהוא רק מדרבנן כיון דתרווייהו הן איסורין והותרו לפיקו"נ. והנה נחלקו הראשונים בדין דריבוי בשיעורין בפיקו"נ, דהתוס' והרשב"א שהובאו בר"ן פי"ב דביצה נקטו דכשמבשל לחולה בשבת מה דאסור להרבות בקדירה הוא רק מדרבנן, אבל הר"ן נחלק דהוא דאורייתא, והנה יתכן דאף להר"ן דוקא ריבוי בשיעורין אסור מדאורייתא מדאינו נצרך לחולה, אבל הכא גבי הקל הקל דאין מוסיף בכמות החילול אלא בחומרת האיסור י"ל דמודה דאי"ז מדאורייתא.

ועכ"פ בר"ן שם ביאר הסברא דאסור ריבוי בשיעורין מדאורייתא מדדחוייה היא השבת לפיקו"נ ולא הותרה, ובזה חילק גם מאוכנ"פ ביו"ט דשרי ריבוי בשיעורין כיון דהותרה, אשר לפי"ז מבואר דלהמהר"מ דפליג על הר"ן וסבר דהותרה כה"ת לפיקו"נ ולא דחוייה א"כ אפילו ריבוי בשיעורין אין איסורו אלא מדרבנן, וכ"ש דינא דהקל הקל תחילה. ויבואר סברתו דאף דהוא היתר גמור אסרוהו רבנן שלא לאכול חפצא דאיסורא.

ח) ומעתה לפי סברת המהר"מ יש ליישב שיטת רש"י מכל משה"ק. מהא דלת"ק מאכילין אותו טבל אף שהוא כזיתים הרבה ולא תרומה שהוא אכילה אחת. וגם משה"ק הגבול"א דיכול להפריש חטה אחת על כל הכרי והו"ל חצי שיעור דאינו אלא עשה, דלמבואר הרי מכיון דהותרה היא כל התורה לצורך פקו"נ אין כאן איסור כלל וכל העדיפויות הן בחומרא דהחפצא דאיסורא ומדרבנן בעלמא ובזה אין נפק"מ בכמה מעשים עושה, ואף דמבואר בגמרא בטבל ושביעית דמאכילין שביעית דאינו אלא עשה, וכן בטבל ונבילה נבילה דהוי רק לאו, היינו טעמא דזה מוכיח דחומרתו בעצמותו פחות מטבל. משא"כ מה דלוקה על כל כזית אין כאן בחפצא יותר חומרא. ומעתה אף מה דיכול להפריש חיטה אחת דהוי חצי שיעור שאינו אלא עשה. י"ל דסו"ס החפצא אסור בעצמותו באיסור מיתה אלא דהגברא לא השלים אכילתו, ואף דכלפי עבירת האכילה ל"ח אכילה אבל בחומרא דרבנן שלא יאכל חפצא דאיסורא י"ל דאין בזה נפק"מ.

א. יומא פד: אר"י אר"י אמר שמואל לא הלכו בפקו"נ אחר הרוב, היכי דמי אי נימא דאיכא תשעה ישראל וגוי אחד ביניהו רובא ישראל ניהו, וא"נ פלגא ופלגא ספק נפשות להקל, אלא דאיכא ט' גויים וישראל א' הא נמי פשיטא דהו"ל קבוע וכל קבוע כמחצה ע"מ דמי, לא צריכא דפרוש לחצר אחרת, מהו דתימא כל דפריש מרובא פריש, קמ"ל דלא הלכו בפקו"נ אחה"ר, איני והאר"א אריו"ח ט' גויים וישראל א' באותה חצר מפקחין, בחצר אחרת אין מפקחין, לא קשיא הא דפרוש כולוהו הא דפרוש מקצתייהו, ע"כ.

ופרש"י הא דפרוש כולוהו הואיל ואיתחזק ישראל בהאי חצר שנפלה בו מפולת מפקחין ואע"ג דניידי לא אזלינן בתר רובא, הא דפריש מקצתייהו ולא ידעינן אי הוי ישראל בהאי חצר אזלינן רובא הואיל ולא איתחזק.

והנה הטעם דאין הולכין בפקו"נ אחר הרוב פירשו התוס' ד"ה ולפקח (פה). משום דכתיב וחי בהם ולא שימותו בהם שלא יוכל לבא בשום ענין לידי מיתת ישראל. ולפי"ז הקשה בשעה"צ סי' שכ"ט בשם הפמ"ג על עיקר החילוק דמה לי דלא איתחזק ישראל סו"ס איכא ספק פקו"נ בזה ול"ש בזה דין רוב.

והנה בריטב"א בכתובות טו. הבין לסברת רש"י דבפרוש כולוהו מפקחין דאי"ז מדין דאיתחזק ישראל אלא מדין קבוע דהדרא לקביעותייהו דחשיב כקביעות דחצר הראשונה. ולכאורה היה נראה דלפי"ז באמת הכלל בפקו"נ הוא כמו בכל התורה שתלוי אי קבוע או לא ואי"צ ליסוד התוס', אבל באמת א"א לומר כן, דהרי מפורש בדברי שמואל דהוא דין מיוחד בפקו"נ שאין הולכין בו אחר הרוב כבעלמא. ואשר צל"ב דודאי בעלמא לא יחשב קבוע כה"ג ומש"כ הריטב"א דהדרא לקביעותייהו היינו משום חומרא דפקו"נ. אלא דמעתה צ"ב גדר ההדבר דאי מצד גדרי קבוע אי"ז נחשב לקבוע מה שייך להחמיר ולהחשיבו לקבוע.

ב. וברי"ף פירש הגמרא להיפך מרש"י דבפריש מקצתייהו מפקחין, והר"ן פירשו דאע"ג דמדינא כיון דנייד הו"ל למימר דמרובא פריש אפ"ה כיון שהקביעות נשארה במקומה משום חומרא דפקו"נ דיינינן ליה כמחצה ע"מ, אבל פריש כולוהו והלך אחד מהם לחצר אחרת ונפלה שם מפולת עליו כיון שהקביעות לא נשארה במקומה לא סגיא חומרא דפקו"נ כולי האי דנימא דאפי' בכה"ג מפקחין.

וצ"ב מה מוסיף הקביעות שיש לאלו שנשארו בחצר אחר שזה שנפלה עליו המפולת פירש ממקומו דהרי בפשוטו כל הנידון רק כלפיו וכל מה שהנשארים יהיו קבועים לא יוסיף כלום לזה שישתייך לקביעותם שכיון שפירש מהן נידון בתר הרוב.

ג. וברמב"ן בכתובות טו: הביא דאף דבסוגיין מיישב את שמואל דאין הולכין בפקו"נ אחה"ר עם מימרא דריו"ח דבחצר אחרת אין מפקחין, מ"מ יש שנקטו דלא כשמואל, דבגמרא בהמשך אקשינן ממצא בה תינוק מושלך אם רוב ישראל רוב עכו"ם עכו"ם עכו"ם ומפרשינן דאמר שמואל עלה דלענין פקו"נ אינו כן דאף ברוב עכו"ם מפקחין. והשתא ודאי אידחי ליה פירוקא [דשמואל אתי] כדר' יוחנן דהא עיר כמאן דפריש מקצתייהו דמי שהתינוק הוא שמוש לך בפלטיא והשאר קבועין בעיר ואפ"ה אמר שמואל מפקחין, ולפי מה שפרש"י דבפריש מקצתייהו אין מפקחין לשמואל כיון דלא איתחזק ישראל באותה חצר א"כ ע"כ דשמואל למסקנא דלא כר' יוחנן, ואנן כר' יוחנן נקטינן ובחצר אחרת שאין בה משום קבוע אין מפקחין והולכין אחר הרוב, וכן ביאר בדעת הרמב"ם.

ולדעת רש"י יישב האי דתינוק דכיון דודאי הוחזק ישראל בפלטיא באותו היום מפקחין, והיינו דאף דגבי חצר אחרת לא מועיל מה שהוחזק ישראל באותה העיר כל שלא הוחזק באותה חצר התם הספק הוא כלפי הפורש מאותה חצר אחרת משא"כ בתינוק הספק כלפי כל העיר והוחזק בה ישראל.

והנה מחדא נראה דכל קושיתם לפי דמסקנא אינו אלא לשיטת רש"י, אבל להרי"ף לא קשה מידי. אבל מאידך משמע דבא ליישב בזה דעת הרי"ף דפסק רק כריו"ח, ובאמת הנה הרמב"ם פ"ב משבת הכ"א חילק אי פירשו כולם לחצר אחרת דאין מפקחין שהרי אין כאן ישראל קבוע לבין פירש אחד מתוך חצר שבה קבועין כולם דמפקחין. ובמ"מ ביארו ע"פ הרי"ף דמפרש דפרוש כולוהו אין מפקחין ובפרוש מקצתייהו מפקחין, והוסיף כסברת הר"ן דאכתי אי"ז כבעלמא דהרי כאן אירע הספק במי שפירש ומן הדין שלא לפקח והודיענו שמואל דמפקחין ואין הולכין אחר הרוב. ובסוף דבריו הביא לתשובת הרמב"ם דמפרש דשמואל פליג אדר' יוחנן וקיי"ל כריו"ח.

וצ"ע דמכיון דמפרש להרמב"ם כהרי"ף דבפרוש מקצתייהו מפקחין ולהיפך מהרש"י מעתה לא קשה מהאי דתינוק וא"כ מהי"ת לומר דלא כחילוק הגמרא דשמואל אתי כריו"ח ורק תלוי אי פרוש כולוהו או מקצתייהו.

ועויל"ע לאידך גיסא דאחרי שיש איזה הכרח דפליגי שמואל וריו"ח אהדדי שוב נפל כל הצורך לחלק בין פרוש מקצתייהו לפירוש כולוהו, וא"כ למה חילק כן הרמב"ם.

ד. והנה עכ"פ מפורש בתשובת הרמב"ם דנקטינן כריו"ח ולא כשמואל ולעולם הולכין בפקו"נ אחר הרוב. וצ"ע דהא להדיא תנן במשנתנו דמי שנפלה עליו מפולת ספק הוא שם ספק אינו שם ספק נכרי ספק ישראל ספק חי ספק מת מפקחין עליו, והרי ספק ספיקא



בכל דוכתא עדיף מרוב, וכמש"כ הרשב"א וכן מבואר בתוס' בכתובות ט: דס"ס מועיל להוציא ממון אף דאין רוב מוציא ממון. ואי הולכין בפקו"נ אחר הרוב למה לא ניזל בתר ספק ספיקא דאלימ מרוב.

ה. והנה בהא דאמר שמואל דאין הולכין בפקו"נ אחר הרוב דפירשו התוס' משום וחי בהם, ביאר בשערי יושר (סוף ש"ד) דיסודו מהכלל דפקו"נ דוחה כל התורה, דכיון דאף ברוב ישנו למיעוט במציאות אלא שהוא דין התורה לילך אחר הרוב הרי אף הדין לילך אחר רוב נדחה מפני פקו"נ, יעו"ש שהאריך. אמנם כבר העיר שם דיש סברא גדולה להיפך דדין רוב יברר לנו דעפ"י גברי התורה אין לפנינו פקו"נ כלל.

ואשר יתכן לבאר באופ"א, דהנה עיקר הדין דוחי בהם דוחה כה"ת אינו כמו בשאר דוכתי שמצוה מסויימת דוחה לאיסורים וכמו כלאים בציצית או מילה בשבת, דהתם התוצאה של קיום המצוה הוא הדוחה והמתיר לאיסורים, משא"כ בפקו"נ דההיתר הוא מכח פעולת הגברא שעושה מתוך צורך להחיות נפש, ואפילו אי הוברר לבסוף דלא היה כלל פיקו"נ, ובמפורש במנחות סד. דחולה שאמדהו לגרוגרת אחת ורצו י' בנ"א בזאח"ז אפילו הבריא בראשונה כולם פטורין דכולם למצוה נתכונו ולהכי סגי בזה שיש בפעולתו אפשרות אפילו רחוקה להחיות נפש דאי"צ את החייאת הנפש בפועל אלא שתהא פעולתו לצורך הפקו"נ, ובזה ל"ש דין רוב דגדר בירור דרוב הוא כלפי נידון וחשש האיסור המסופק שלפנינו שכלפי זה מברר הרוב כצד ההיתר או האיסור, אבל בפיקו"נ כל שיש תערובת וספק פיקו"נ אי"ז נידון כחשש פיקו"נ אלא כודאי מצות פיקו"נ מכח התערובת והספק וכיון דזה כבר ודאי של מצות פיקו"נ ולא ספק אין טעם לברר מדין רוב על הספק שאינו נידון לפנינו. וזהו מש"כ התוס' וחי בהם שלא יוכל בא בשום ענין לכדי מיתת ישראל שנתחייב בכל מעשה לצורך זה.

ו. ומעתה יתיישב לשיטת הרמב"ם החילוק בין רוב עכו"ם דאין מפקחין לס"ס דנפלה מפולת ספק הוא שם וכו' דמפקחין. דבפירשו תשעה גויים וישראל א' לחצר אחרת עיקר הבירור דרוב הוא כלפי עצמו של זה שפירש ולא דוקא כלפי דין פקו"נ אלא על עצמותו דהאי גברא מהו, ובממילא יצא מזה נפק"מ לדין פקו"נ, ומכיון שהכרענו עליו כבר שהוא גוי ולא ישראל שוב אין בפעולת ההצלה משום וחי בהם, ומשא"כ במפולת שהספיקות אי ישנו שם ואי הוא ישראל ואי חי הם ספיקות נפרדים הרי אין כאן לעצמותו בירור דרוב שנצרף את רוב בהצדדין כלפי נושא זה שאין כאן ישראל חי, שכל שאי"ז נידון כלפי הדין דפקו"נ למה נצרף רוב צדדים שאין כאן ישראל חי שהרי כמו"כ יש לנו רוב צדדים על כל צד וצד מכל ספק מהני ספיקות כגון שאין כאן גוי מת או שאר הצדדים יש כנגד כל צד רוב צדדים, וכל הבירור דס"ס שמצרפין רוב הצדדין הוא רק כלפי הנידון בנפק"מ שלפנינו שהוא פיקו"נ. ובזה ודאי שאני דין פקו"נ דאי"צ לדון אי יש כאן ישראל חי להציל אלא סגי שישנו אפשרות כזו לדין וחי בהם וכדנתבאר ולזה שפיר מפקחין.

ז. ומעתה יל"ב מש"ב הר"ן בדעת הרי"ף דכשפרוש מקצתייהו כיון שהקביעות נשארה במקומה דיינינן כמחצה עמ"ח, דהנה בניזיר דף יב. מיייתי הא דארי"ח מי ששלח שלוחו לקדש לו אשה ומת אסור בכל הנשים שבעולם ומפרש הגמרא דאע"ג דאשכח לאשה בשוק הדרא לקביעותא והו"ל קבוע. ובתוס' שם נקטו דהכוונה כלפי האשה שרוצה עתה לקדש לעצמו, אבל בתוס' בכתובות טו. ביארו כלפי האשה שקידש השליח דאף דהשליח אשכחא בשוק הדרא אח"כ לקביעותא. ומבואר דשייך לדון דין הרוב משני כיוונים, האחד מצד האשה שרוצה לקדש אי הוי קרובת האשה שקידש לו השליח, והשני כלפי האשה שקידש השליח שהיא סיבת האיסור בקרובותיה אי היא ממשפחת האשה שרוצה עתה לקדשה או מרובא דעלמא.

ומעתה ה"נ בט' גויים ואחד ישראל שפירשו מהחצר ונפלה על האחר מפולת הרי שייך לדון על זה שעליו המפולת אי הוא ישראל או גוי, ושייך ג"כ לדון כלפי הישראל האחד שנתערב בתשעה גויים אי הוא פירש לתוך מקום המפולת או לייחסו לשאר התשעה וממילא זה שנפלה עליו המפולת גוי הוא. אלא דבאמת מפורש בר"ן דלולי דהוי פיקו"נ אלא ככל התורה בכה"ג ודאי שדנים כלפי מי שנמצא עתה תחת המפולת שרוצים לפעול בו אי הוא מהרוב או מהמיעוט. ודשאני מהאי דמי ששלח שלוחו לקדש אשה יל"ב דהתם באמת הנידון בא עליו מב' כיוונים דאף דלמעשה עכשיו הנפק"מ לא הוא באשה זו, אבל יסוד האיסור הביא על עצמו דרך שלוחו כשקידש לו אשה שאינה ידועה ואסר עליו בזה את קרובותיה. ולהכי שייך שפיר לדון כלפיה, משא"כ בכל חשש בשר נבילה וכה"ג הנידון ידיה הוא כולו רק כלפי חתיכה זו המסופקת. דאילו כלפי התערובת מעיקרא לא חייל בה שום דין בהתערובתם.

ח. וא"כ יבואר דזה גופא השינוי בפיקו"נ דנתבאר דאין מצותו דוקא מכח וכפי התוצאה של הצלת נפש הישראל, אלא כל שיש תערובת יש על עצם זה שיש בענין צד פיקו"נ ומתעסק בצורך הפיקו"נ דהוא המצוה דוחי בהם. וא"כ משעה שנתערב בהן הישראל נשתנה דינם שהן במצות הוחי בהם, ולהכי שייך לדון כלפי החבורה כולה משעת תחילת התערבות הישראל בהו דאז נשתנה דיניהו. וגם לאחזמ"כ אי נשארו בספק תערובת זו או נתבררו שהן ודאי גוים מדין רוב. דבזה שייך שפיר בירור דרוב דבא לברר כלפי התערובת הישראל בהו מעיקרא, ולזה מהני מה דהן קבועין בחצר דלא נידון בהן דין רוב וישארו בדיניהו כמעיקרא.

ט. וא"כ יבואר דזהו מה דמחלק הר"ן דבפריש מקצתייהו כיון דנשארו קבועין דל"ש בהו דין רוב אף באלו שפרשו, דהא אין דנין הרוב לגבי הנידון מזה שעכשיו תחת המפולת, אלא מהישראל שנתערב מעיקרא בכולהו, ולגבי אי נשאר בהו משפרשו הדין דוחי בהם, ולהכי כל שחלקם קבוע וודאי דלא נפקע הוחי בהם מיניהו ושוב אף דשייך לדון על אלו שפירשו אבל כיון דאי"ז כלפי הנידון דחלות הוחי בהם דמעיקרא הרי לא דנים על אלו, כיון ליכא לפנינו אז שום נידון הלכתי לברר כלפיו ע"י הרוב.

משא"כ בפירשו כולו שייך בירור הרוב דליכא בהו מעתה מצות הוחי בהם דאף דבכלל החבורה וודאי דיש כאן ישראל אחד אבל נפקע מינייהו דין זה דכל א' שיבא מהן לפנינו נדונו כגוי מכת בירור דרוב.

י. ומעתה יתיישב אף עיקר שיטת הרמב"ם דלמבואר בסברת הר"ן הרי להכי לריו"ח הדין דבפרוש כולו מפקחין מדשייך בירור דרוב מעיקרא על עיקר התערובת אי נתערב בהו ישראל ולא איכפ"ל דבממילא נדחה לפיקו"נ ורק בפרוש מקצתן לא דיינינן רוב כלפי מי שעכשיו תחת המפולת, וא"כ בתינוק שנמצא בעיר שרובה עכו"ם שייך בו שפיר בירור דרוב על מהותו ועצמותו אי הוא ישראל, ובממילא לא יהא בו אח"כ דין פיקו"נ, ומדאמר שמואל עלה דלענין פיקו"נ לא הועיל בו רוב ע"כ דמימרא זו דשמואל ודאי פליג על ריו"ח ולשמואל בשום צד אין דנים רוב כלפי פיקו"נ. ומזה הוציא הרמב"ם דלמסקנא שמואל דלא כריו"ח ולא קיי"ל כשמואל אלא כריו"ח. וכן נראה מתשובת הרמב"ם שבכס"מ. והא דמ"מ אף דפסק כריו"ח ודלא כשמואל נקיט הרמב"ם לעיקר החילוק דבפרוש מקצתן מפקחין ולא אזלינן בתר הרוב הוא מדאשכחן במשנתנו במי שנפלה עליו מפולת דאף דיש ס"ס מפקחין, וע"כ דהוא כדנתבאר דלא דנים הרוב כלפי מקרה הפיקו"נ שלפנינו וכסברת הר"ן בפירוש מקצתן.

יא. ומעתה יבואר ג"כ סברת רש"י בסוגיא דשיטתו להיפך ממש"כ הר"ן ברי"ף ולדידיה רק בפירשו כולן מפקחין דאיתחזק בהו ישראל דהקשה הפמ"ג ל"ל לחומרא דפיקו"נ. ויבואר דהוא לא מדין קבוע הרגיל דכל התורה אלא מחומרא דפיקו"נ, דבאמת לפי גדרי רוב דכה"ת כשהנידון על זה שתחת המפולת שפיר דיינינן ביה רובא אחרי דהוא פירש, אבל משום חומרא דפיקו"נ ל"ש בירור זה כדנתבאר אלא כלפי ישראל שנתערב בהו מעיקרא ובזה סברתו דבפרוש כולו ל"ש לברר בהו מידי דהרי ודאי שנשאר ישראל ביניהם וזהו הסברא דהדרא לקביעותיה, משא"כ בפריש מקצתן ומקצתן נשאר קבועין שייך בירור כלפי הפורשין לחוד דהישראל אינו מהן אלא מהנשארים.

## א. ארבעה חילוקי כפרה

במשנה תשובה מכפרת על עבירות קלות על עשה ועל לא תעשה ועל החמורות תולה עד שיבא יוה"כ וכפר. ובגמרא פריך השתא על ל"ת מכפרת על עשה מבעיא אר"י ה"ק על עשה ועל ל"ת שניתק לעשה, ובסוף מסיק דאף על ל"ת גמור.

ובהמשך שאל ר' מתיא ב"ח את ראב"ע ברומי שמעת ארבעה חילוקי כפרה שהיה רבי ישמעאל דורש אמר שלשה הן ותשובה עם כל אחד ואחד, עבר על עשה ושב אינו זז משם עד שמוחלין לו שנאמר שובו בני ישראל שובבים עבר על ל"ת ועשה תשובה תולה ויוה"כ מכפר שנאמר כי ביום בזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם עבר על כריתות ומיתות ב"ד ועשה תשובה תשובה ויוה"כ תולין ויסורין ממרקין שנאמר ופקדתי בשבת פשעם ובנגעים עוונם, אבל מי שיש חילול השם בידו אין כח לא בתשובה לתלות ולא ביוה"כ לכפר ולא ביסורין למרק אלא כולן תולין ומיתה ממרקת שנאמר ונגלה באזני ה' צבקות אם יכופר העון הזה לכם עד תמותו. ע"כ.

ובפשוטו נראה דרבי ישמעאל פליג על התנא דמתניתין דלפי המשנה אף על ל"ת תשובה מכפרת מיד ולרבי ישמעאל על ל"ת תשובה תולה ויוה"כ מכפר, ותו דלהמשנה על החמורות דהיינו כריתות ומיתות ב"ד יוה"כ מכפר ולר"י תשובה ויוה"כ תולין ויסורין ממרקין.

והנה בשבועות דף יב: בהא דתנן דשעיר המשתלח מכפר על שאר עבירות שבתורה הקלות והחמורות הזדונות והשגגות עשה ול"ת כריתות ומיתות ב"ד, ופריך בגמרא האי עשה ה"ד, אי דלא עבד תשובה זבח רשעים תועבה, אי דעבד תשובה כל יומא נמי, דתניא עבר על מצות עשה ועשה תשובה לא זז משם עד שמוחלין לו, ומשני בעומד במרדו ורבי היא דלרבי יוה"כ מכפר אף בלא תשובה על כל עבירות חוץ משלשה, עיי"ש.

ובתוס' שם ד"ה לא זז משם הקשו בהא דאמר דעל עשה כשעושה תשובה לחוד מוחלין לו דהא תנן ביומא דעל עשה ול"ת תשובה מכפרת ובחגיגה אמרין כל העושה דבר ומתחרט בו מוחלין לו מיד אפילו בשאר עבירות, ותירצו דאינה מחילה גמורה אלא שמקילין לו הדין אבל במצות עשה מוחלין לגמרי, עכ"ד.

ומבואר דנקטו בפשיטות דלא פליגי המשנה ורבי ישמעאל אהדדי והמשנה מיירי לענין שמקילין לו הדין בלבד בתשובה בין אעשה בין אל"ת, אבל חילוק יש ביניהם דבעשה גם נתכפר לגמרי אבל בל"ת עדיין אין מחילה גמורה עד יוה"כ. אלו דצ"ע דהנה בהמשך המשנה איתא דעל החמורות תולה עד שיבא יוה"כ וכפר, ולהדיא דאף בחמורות מקילין לו הדין ע"י תשובה לבד מדקתני דהתשובה תולה וכשיבא יוה"כ קתני דיכפר ומשמע דע"י יוה"כ כבר לא יהא תלוי אלא נמחל לו לגמרי. וא"כ דאף אל"ת רק יוה"כ מכפר לגמרי מה חילוק יש בין ל"ת לבין החמורות.

ובאמת בלא סיפא צריך ביאור תירוץ התוס' דאינה מחילה גמורה אלא מקילין לו הדין והרי גם במשנה תנן דהתשובה מכפרת ולמה דוקא בברייתא דקתני לא זז משם עד שמוחלין לו משמעותו שנמחל לגמרי ואילו המשנה מתפרשת רק שמקילין לו הדין. ובה"ל דאדרבה היא הנותנת דמכיון דבמשנה תנן דתשובה מכפרת בין אעשה בין אל"ת ואילו בברייתא קתני דרק אעשה מכפרת אבל אל"ת תשובה תולה ויוה"כ מכפר על כרחך דהברייתא מיירי לגבי מחילה גמורה שזה אינו אלא אעשה שמועלת התשובה לגמרי.

אבל אי"ז ריהטת התוס' והגמרא שם דיוצא דכל קושית הגמרא שם אין מיוסדת על האי ברייתא לחוד אלא בהקדם המשנה דיומא.

והנה שם בשבועות מיייתי לשיטת רבי דיוה"כ מכפר על כל העבירות אף בלא תשובה חוץ מג' עבירות, דכתיב בהנהו עבירות כי דבר ה' בזה וגו' הכרת תכרת - הכרת לפני יוה"כ תכרת לאחר יוה"כ, עונה בה לא אמרתי אלא כשעונה בה ולא כשעשה תשובה, ובהנהו הוא דלאחר יוה"כ נשאר בכרת שלא עשה תשובה, אבל שאר עבירות אע"ג דלא עבד תשובה מתכפר ביוה"כ. ולרבנן הכרת בעוה"ז תכרת לעוה"ב, עונה בה - שאם עשה תשובה ומת מיתה ממרקת, והיינו דבשאר עבירות אע"ג דלא עשה תשובה ועדין עונה בה מיתה ממרקת אבל יוה"כ לא.

אבל ברש"י שם פירש דלרבנן בשאר עבירות בלא תשובה נמי מיתה ממרקת אחר יוה"כ אבל יוה"כ בלא מיתה לא, ע"כ. וצ"ב מנליה להוסיף דלרבנן הא דבשאר עבירות מיתה ממרקת הוא דוקא אחר יוה"כ דהא בהקרא דמיייתי לא נרמז כלל ענין יוה"כ. גם עצם הצירוף דמיתה ויוה"כ בלא תשובה צ"ב דמנ"פ אי יוה"כ אינו מכפר אלא לשבים הרי זה שלא שם כמו שלא עבר עליו יוה"כ ומה מצטרף עם המיתה ביחד לכפר.

והנה בעיקר הדרשא דעונה בה דדרשינן דוקא כשלא עשה תשובה אבל עשה תשובה יוה"כ מכפר או מיתה מכפרת לכל מר כדאית ליה צ"ב דהרי אחר התשובה עדיין הוא בעונש הכרת עד יוה"כ או המיתה ובמאי נחשב מיד לאחר התשובה שכבר אין עונה בה.

והמבואר בזה דהא פשיטא דאף בעבירות החמורות ואף בלא הילפותות היכא דעשה תשובה כבר אין עונה בה ואף כשנשאר מחויב כרת דתרי עיני נינהו, וכמו בדיני אדם בב"ד כשעשה עבירה המחייבו מיתה ועשה תשובה לא יפטר מהעונש שכבר נתחייב בו ומ"מ אין עונו עליו יותר וכן הוא לגבי עונשו שמים מה שצריך את כפרת היוה"כ או המיתה הוא כפרה גמורה שיפטר אף מהעונש אבל מ"מ תיכף כשעשה תשובה אינו בעל העבירה כמקודם, ורק שמה שכבר נתחייב עונש לא פקע עדיין עד הכפרה הגמורה.

ובזה יבואר מה דפשיטא ליה לרש"י דבשאר עבירות דמיתה ממרקת בלא תשובה הוא דוקא אחר יוה"כ דודאי מה דמיתה ממרקת לפטרו מהעונש שעליו אינו אלא אחר שכבר אין עונו בו שאינו בעל העבירה ונתכפר לו עצם העוון אבל לכפר למי שעדיין בעל העבירה זה אין בסגולת המיתה לכפר דאינה אלא ממרקת העונש אבל ביוה"כ מצינו דמכפר לטהר אתכם מכל חטאתיכם שנטהר מעצם העון שבידו, ולהכי רק אחריו שייך מירוק העונש ע"י המיתה.

ומעתה יבואר שפיר מה דנקטה הגמרא בשבועות שם מהברייתא דרבי ישמעאל דבעשה לא זז עד שמוחלין לו דמשמע לגמרי ואילו משנתינו דאעשה ול"ת תשובה מכפרת מתפרשת רק שמקילין לו הדין דהנה בברייתא דר"ש ודאי לא מיירי בחילוקי כפרה על עצם העון אלא על העונש העבירה דהא קתני בסיפא דכריתות ומיתות ב"ד תשובה ויוה"כ תולין ויסורין מרקין וודאי ענין היסורין הוא להתמרק מהעונש שנתחייב בו וכן גבי חילול השם דמיתה ממרקת ע"כ לגבי העונש הוא ודומיא דהכי קתני רישא דאעשה מוחלין לו מיד משמע אף על העונש.

ומשא"כ במתניתין דיומא דלא מיירי אלא דתשובה מכפרת על העשה ול"ת ועל החמורות תולה עד שיבא יוה"כ וכפר לא מוכח כלל לאוקמי אף על העונש אלא על עיקר כפרת העבירה עצמה שמתכפרת הקלות בתשובה והחמורות ביוה"כ.

והנה הרבינו יונה בשערי תשובה (ש"ד או' י"ז) הקשה בהא דאמרין ד' חילוקי כפרה שעל כריתות ומיתות ב"ד תשובה ויוה"כ תולין ויסורין ממרקין והלא כתוב מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו ותירץ דמה שנאמר לפני ה' תטהרו זו מ"ע על התשובה שיש חיוב נוסף ביוה"כ אבל מה שכתוב כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם שהוא אמור על הטהרה שהשי"ת מטהר אותנו מן העון ומכפר עלינו כפרה שלימה ביוה"כ זה נאמר על מצות לא תעשה ולא על כריתות ומיתות ב"ד, עכ"ד. והיינו דמה דכתיב מכל חטאתיכם אינו קאי על רישא דקרא כי ביום הזה יכפר עליכם אלא ענין בפנ"ע הוא דקאי אסיפא דלפני ה' תטהרו שהוא מ"ע לשוב על כל החטאים.

אמנם בתרגום יונתן תרגם ארום ביומא הדין יכפר עליכון, לדכאה יתכון מכל חוביכון, ואתון קדם ה' תודון סורחנותכון ותידכון, ע"כ. ולהדיא פירש דמכל חטאתיכם קאי אלעיל שביום הזה יכפר עליכם מכל חטאתיכם ולא כלפי הסוף ודלא כהרבינו יונה. ולדידיה הדר קושית הרבינו יונה לדוכתיה דהא תנינא גבי ד' חילוקי כפרה דרק על ל"ת יוה"כ מכפר אבל על החמורות ומיתות ב"ד אינו רק תולה.

ונראה ליישב לפי משנת"ב דהא במשנה תנן דעל החמורות יוה"כ מכפר והיינו כלפי עיקר העון ומה דעדין בעי יסורין הוא משום שכבר נתחייב בעונשו, והקרא דיכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם קאי על הטהרה מעצם העון אבל הכפרה לגמרי מכל עונש אינה מכל חטאתיכם.

ואף הרבינו יונה שישב הפסוק באופ"א י"ל דמשמע ליה דאי מתפרש מכל חטאתיכם ארישא ודאי משמע דיכפר אתכם כפרה גמורה מכל חטאתיכם מכל עונש ולהכי הוצרך לאוקמא אסיפא דקרא.

אלא דעדיין צל"ע דהא מיהת יוצא מהמשנה דידן דבחמורות כעבירות של כריתות ומיתות ב"ד אין מתכפר אף עצם העבירה בתשובה לחוד אלא ביוה"כ, ואילו בסוגיא בשבועות מתבאר גבי הילפותא דרבי ורבנן דכל שעשה תשובה כבר אי"ז עונה בה ואף בכריתות.

והנה באחרונים הקשו דאיתא בגמרא דשאלו לחכמה ולתורה ולנביאים נפש החוטאת מה דינה, עד שהשיב הקב"ה תעשה תשובה ויכפר לה, ומבואר דכפרת התשובה היא חידוש עצום ומסבירא לא יועיל לחוטא תשובה דסו"ס כבר עבר העבירה וכן מפורש בכל הראשונים והאחרונים, והנה בגמרא בקידושין דף מ: רשב"י אומר אפילו צדיק גמור כל ימיו ומרד באחרונה איבד את הראשונות שנאמר וכו', ופריך ונהוי כמחצה עוונות ומחצה זכויות ולמה איבד הראשונים, אמר ר"ל בתוהא על הראשונות, ומבואר דכל שמתחרט על הטובות שעושה שורת הדין שלא ייחשבו לו את זכויותיו אחרי שהוא בעצמו מתחרט עליהם, ומעתה הרי מדה טובה מרובה ולמה מצד שורת הדין לא תועיל התשובה למחוק העוונות כיון שמתחרט עליהם.

וביארזו בזה דבאמת מבואר דבתשובה נתחדש שהתשובה עוקרת החטא למפרע כמו עקירת הנדר בשאלת חכם וחשיב כמו שלא חטא מעולם ולולי זה הרי אף שמכאן והילך אין לו העוונות אבל מה שעשה עשוי ולא יעקר אלא מכאן ולהבא, ומעתה הא דמבואר גבי תוהא על המצוות הראשונות שאיבד הראשונים שהוא משורת הדין הוא לפי שאף שלא נעקרו למפרע אבל מכאן ולהבא כבר אינו שייך להמצוות ולא יועילו לו לקבל שכר כל שעתה אינו במדרגתם, ומשא"כ בעבירות אף כשעתה אינו במדרגתם ואינו בעל העבירה למכאן ולהבא עדיין הם קיימים ליענש על מה שעשה וגם נחשב בעל העבירה לשעבר ולזה צריך את החידוש הגדול דתשובה.

ומעתה יבואר שפיר דהנה כל החילוקי כפרה שייכי רק גבי הכפרה שנתחדשה בדין התשובה אבל מה שהיה ראוי להתכפר מצד עיקר הדין דתוהא על הראשונות בזה ודאי ל"ש חילוקים דלאלתר הוא תוהא וכמו גבי עבירות. והא דאמרין בשבועות דאף בחייבי כריתות כל שעשה תשובה כבר אי"ז עונה בה היינו שכבר אין לו העבירה מכאן והילך כיון שנתחרט עליה, ומשא"כ במשנה דידן אף דמיירי כלפי עצם העבירה הרי בחמורות אינה נעקרת למפרע אלא ביוה"כ. ואף לאחר יוה"כ שנעקרה העבירה למפרע עדיין מה שכבר נתחייב עונש כבר חל ולזה אשמועינן ר"ש בברייתא דד' חילוקי כפרה דלא ימרק אלא ביסורין.

## ב. צריך לפרוט את החטא

יומא דף פו: אר"י רב רמי כתיב אשרי נשוי פשע כסוי חטאה וכתוב מכסה פשעיו לא יצלח, לא קשיא הא בחטא מפורסם הא בחטא שאינו מפורסם, רזב"ט אמר ר"נ כאן בעבירות שבין אדם לחבירו, כאן בעבירות שבין אדם למקום, ובהמשך מיייתי ברייתא וצריך לפרוט את החטא שנאמר אנא חטא העם הזה חטאה גדולה ויעשו להם אלוהי זהב דברי רבי יהודה בן בבא, רבי עקיבא אומר אשרי נשוי פשע כסוי חטאה, אלא מהו שאמר משה וכו' כסף וזהב שהרבית להם גרם שיעשו אלוהי זהב.

ובטור פסק כרבי עקיבא דא"צ לפרוט החטא דהלכה כר"ע מחבירו וכ"פ בשו"ע אבל הרמב"ם פסק דצריך לפרוט החטא כריב"ב, ופירש הבית יוסף דהנה בגמרא מיייתי ת"ר עבירות שהתודה עליהן יוה"כ זה לא יתודה עליהן יוה"כ אחר וכו' ר"א בן יעקב אומר כ"ש שהוא משובח שנאמר כי פשעי אני אדע וחטאתי נגדי תמיד וכו'. ונראה מדברי שניהם דצריך לפרוט החטא וכריב"ב דבלא"ה מ"ש לדון אין צריך להתודות עליהן ביוה"כ אחר כיון שבין כך ובין כך יאמר חטאתי עויתי פשעתי, ולהכי פסק הרמב"ם כוותיהו.

ועוד הוכיח דהנה רב דמחלק בין חטא שאינו מפורסם לחטא המפורסם שבמפורסם כתיב מכסה פשעיו לא יצלח וע"כ דסבר דלא כר"ע דלר"ע הא העגל היה מפורסם ואפ"ה נקט דודאי משה לא היה לו לפרט בו משום דכתיב אשרי נשוי פשע כסוי חטאה. דאע"ג דהרמב"ם לא פסק כחילוק דרב אלא כר"נ מ"מ כיון דרב נקט דלא כר"ע כותיה נקטינן.

ותמיהו עליו האחרונים דהא רב נחמן דמחלק בין חטא שבין אדם לחבירו דהתם מכסה פשעיו לא יצלח אבל שבין אדם למקום כתיב ביה אשרי נשוי פשע כסוי חטאה ע"כ דכר"ע ס"ל דהא חטא העגל בין אדם למקום הוי ומ"מ הוכיח ריב"ב מיניה דצריך לפרט החטא ולא אמרינן ביה אשרי נשוי פשע כסוי חטאה כר"ע וע"כ דר"נ כר"ע נקט וא"כ כיון דפסקינן כר"נ ה"ה דיש לפסוק כר"ע.

והנה בראב"ד שם בהשגות הוסיף דאף העבירות המפורסמות ומגולות אע"פ שאינם עם חבירו שכמו שנתפרסם החטא כן צריך לפרסם התשובה ויתבייש ברבים. ובכסף משנה שם נקט דאף דעת הרמב"ם כן דכל חילוקו שלא יפרסם העבירות שבינו למקום מיירי באינם מפורסמות אלא דמוסיף דלהרמב"ם אין לו מצוה לפרסם המפורסמות שמא יש אחד שלא ידוע לו ואיכא חילול השם אלא כשיאמרו לו שעבר לא יעלימם. ולפי"ז א"ש ההוכחה משיטת רב דאף לר"נ במפורסמות אין מכסה וא"ש כריב"ב דבעגל היה צריך לפרוט החטא, ואף דהכס"מ הוסיף דאין לו לפרסם הרי כל טעמו שמא יש אחד שלא ידע ובעגל לא היה כזה.

ובאמת כל זה דוקא אי נפרש פלוגתייהו דריב"ב ור"ע אי צריך לפרט בציבור ולפרסם העבירות אבל אי פלוגתייהו אינו אלא בוידוי בלחש אתו ככו"ע דפלוגתייהו בדין הוידוי ולא קאמר ריב"ב דצריך לפרסם החטא ואף ר"ע לא פליג מצד פרסום החטא לרבים. אלא שהב"י נקט דפלוגתייהו בוידוי בציבור ולא בלחש, וכן כתב בשו"ע סי' תר"נ ס"ב דא"צ לפרט החטא ואם רצה לפרט הרשות בידו ואם מתודה בלחש נכון לפרט החטא, ובמג"א תמה עליו דלהב"י תליא פלוגתא דרב ור"נ בפלוגתא דר"ע וריב"ב ודאי לא פליגי אמוראי בפלוגתא דתנאי ולהכי נקט דכל הנידון בלפרט החטא הוא בלחש אבל בקול רם אסור לפרסם חטא שאינו מפורסם, וכ"כ ברמ"א שם דבקול אין לפרט החטא.

ובאמת צ"ב מסברא שיטת הב"י דמה"ת לפרש פלוגתייהו דריב"ב ור"ע אי צריך לפרט בקול רם דבפשוטו נחלקו בדין הוידוי איך צורתו ומה ענין הוידוי להישמע דוקא בקול רם.

ואפשר דהב"י הוכיח דמיירו התנאי בקול רם מדקאמר ר"ע דא"צ לפרט מדכתיב אשרי נשוי פשע כסוי חטאה ואי מיירי בלחש אין מכסה חטאיו יותר כשאין מפרט משמפרט דלפניו ית' הכל גלוי וידוע ומזה הוכיח דמיירי במתודה בציבור.

אמנם הנה בשו"ע כתב דא"צ לפרט החטא ואם רצה לפרט הרשות בידו וכבר העירו האחרונים דהא ר"ע קאמר דא"צ לפרט מדכתיב אשרי נשוי פשע כסוי חטאה וא"כ דאשריו למכסה למה כתב בסתמא דהרשות בידו לפרט. וכתבו דבאמת זה רק לגירסתנו אבל גירסת הרי"ף והרא"ש ר"ע אומר א"צ אלא מהו שאמר משה וכו' ול"ג להקרא דאשרי נשוי וגו' ולפי"ז שפיר י"ל דאם רצה לפרט הרשות בידו. אלא דלפי"ז הדרא הקושיא דמנלן דמיירי בציבור ולא בלחש.

ויל"ב דהנה הטעם דמ"ד דצריך לפרט החטא לא נתבאר בסוגיא, ובתוס' בגיטין דף לה: ד"ה ליחוש הביאו מהירושלמי בנדרים דמפרש טעמא מפני הבושה שיתבייש מחטאיו ולהכי גם במודר הנאה מחבירו להאי מ"ד יצטרך לפרט הנדר כדי שיבוש ולפי"ז יל"ב דל"ש הבושה שלא בפני אחרים ומזה מוכח דפלוגתייהו במתודה בציבור.

אמנם הנה בשו"ע כתב דאם מתודה בלחש נכון לפרט החטא ובפשוטו ביאורו כדי שיבוש מחטאיו כשמזכירו בפירוש וא"כ דשייך הבושה אף בינו לבין קונו שוב הדק"ל.

ונראה דהנה ריב"ב יליף דצריך לפרט החטא מדקאמר משה ויעשו להם אלוהי זהב ובמנחת חינוך (מ' שס"ד) הביא מסדר משנה שהקשה דהנה משה רבינו הרי לא חטא בעגל וע"כ דוידוי היה מדין שליח ציבור עבור ישראל ולפי המבואר בירושלמי דהטעם דצריך לפרט מפני הבושה ובמשה מה בושה שייך במה שהוא לא חטא, וכתב ליישב דמדין ערבות חשיב כחטא דמשה, אך הקשה דבסנהדרין מג: מבואר דלא היתה ערבות במדבר עד שעברו את הירדן. אך ר' יוחנן ס"ל שם דעל הנגלות נענשו אף במדבר וחטא העגל היה בו דין ערבות למשה וריו"ח לשיטתו דס"ל בירושלמי דצריך לפרט מפני הבושה. אבל במנח"ח דחהו דהא כל סברת החילוק בין הנגלות להנסתרות הוא דנגלות היה לו למחות בידו והרי משה לא היה בידו למחות שהיה בהר וכשירד מיד מיחה. וצ"ע.